

رُوحُ الْمَعَانِي

في

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبِينِ

لأئمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق

ومفتى بنسداد السلامة أبي الفضل

شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي

المتوفى سنة ١٣٧٠ هـ سقى الله ثراه

صيب الرحمة وأفاض عليه مجال

الإحسان والنعمة آمين



وَأَلَّفَ

سَيَّاحُ الْإِسْلَامِ الْعَرَبِيِّ

بِسْمُوتِ - لَيْبَلُوتِ

رُوحُ الْمَعَانِي فِي

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمَثَانِي

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



الجزء الثامن

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

إدارة الطباعة المنيرية

ولز

لحمياء التراث العربي

سجدهوت - لبنان

مصر : درب الاتراك رقم ١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(لَنَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَتَرَكُوا) جملة مستأنفة مسوقة لتقرير ما قبلها من قبائح اليهود، وأكدت بالقسم اعتناء بيان تحقق مضمونها، والخطاب إما لسيد المخاطبين ﷺ وإما لكل أحد يصلح له إيذاناً بأن حالهم مما لا تخفى على أحد من الناس. والوجدان متعدد لاثنتين أولهما (أشد) وثانيهما اليهود وما عطف عليه كما قال أبو البقاء، واختار السمين العكس لأنهما في الاصل مبتدأ وخبر ومحط الفائدة هو الخبر ولا ضمير في التقديم والتأخير إذا دل على الترتيب دليل وهو هنا واضح إذ المقصود بيان كون الطائفتين أشد الناس عداوة للمؤمنين لا كون أشدهم عداوة لهم الطائفتين المذكورتين فليفرمهم (عداوة) تمييز، واللام الداخلة على الموصول متعلقة بها مقوية لعمامها ولا يضركونها مؤنثة بالياء لأنها مبنية عليه كرهبة عقابك، وجوز أبو البقاء. والسمين متاعها بحذوف وقع صفة لها أي عداوة كائنة للذين آمنوا، والظاهر أن المراد من اليهود العموم لمن كان بحضرة الرسول ﷺ من يهود المدينة وغيرهم. ويؤيده ما أخرجه أبو الشيخ. وابن مردويه عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ « ما خلا يهودى بمسلم إلا هم بقتله » وفي لفظ « إلا حدث نفسه بقتله » وقيل: المراد بهم يهود المدينة وفيه بعد. وكما اختلف في عموم اليهود اختلف في عموم الذين أتركوا، والمراد من الناس كما قال أبو حيان الكفار رأى لتجدن أشد الكفار عداوة هؤلاء؛ ووصفهم سبحانه بذلك لشدة شكيتهم وتضاعف كفرهم وانهما كهم في اتباع الهوى وقربهم إلى التقليد وبعدهم عن التحقيق وتمرنهم على التمرد والاستعصاء على الانبياء عليهم السلام والاجترار على تكذيبهم ومناصبتهم. وقد قيل: إن من مذهب اليهود أنه يجب عليهم إيصال الشر إلى من يخالفهم في الدين بأى طريق كان، وفي تقديم اليهود على المشركين إشعار بتقدمهم عليهم في العداوة كما أن في تقديمهم عليهم في قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أتركوا) إيذاناً بتقدمهم عليهم في الحرص. وقيل: التقديم لكون الكلام في تمديد قبائحهم، ولعل التعبير بالذين أتركوا دون المشركين مع أنه أخصر للبالغة في الذم. وقيل: ليكون على نمط (الذين آمنوا) والتعبير به دون المؤمنين لأنه أظهر في عليه ما في حيز الصلة، وأعيد الموصول مع صلته في قوله تعالى (ولتجدن أقربهم مودةً للذين آمنوا) روماً لزيادة التوضيح والبيان، والتعبير بقوله سبحانه وتعالى (الذين قالوا إنما نصارى) دون النصارى إشعاراً بقرب مودتهم حيث يدعون أنهم أنصار الله تعالى وأرداء أهل الحق وإن لم يظهروا اعتقاد حقيقة الاسلام. وقال ابن المنير لم يقل سبحانه النصارى كما قال جل شأنه اليهود تفر بضعاً بصلابة الأولين في الكفر والانتاع عن الانقياد لأن اليهود لما قيل لهم: ادخلوا الأرض المقدسة قالوا (اذهب أنت وربك فقاتلا) والنصارى لما قيل

لهم من أنصاري إلى الله؟ قالوا: (نحن أنصار الله) وكذلك أيضاً ورد في أول السورة في قوله عز وجل (ومن الذين قالوا إنا نصاري أخذنا ما يتفقهم فنسوا حظاً مما ذكروا به) لكن ذكره هنا تنبيهاً على انقيادهم وأنهم لم يكنوا بالرد مكانة اليهود، وذكر هناك تنبيهاً على أنهم لم يثبتوا على الميثاق والله تعالى أعلم بأسرار كلامه والعدول كما قال شيخ الإسلام عن جعل ما فيه التفاوت بين الفريقين شيئاً واحداً فتفاوتاه بالشدّة والضعف أو بالقرب والبعد بأن يقال آخر أو لتجدن أضعفهم مودة الخ، أو بأن يقال أولاً: لتجدن أبعدهم الناس موددلاً يذان بكال تبان ما بين الفريقين من التفاوت ببيان أن أحدهما في أقصى مراتب أحد النقيضين والآخر في أقرب مراتب النقيض الآخر. والكلام في مفعولي (لتجدن) وتعلق اللام كالذي سبق، والمراد من النصاري على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه. وابن جبير. وعطاء. والسدي النجاشي. وأصحابه.

وعن مجاهد أنهم الذين جاؤا مع جعفر رضي الله تعالى عنه مسلمين وهم سبعون رجلاً اثنتان وستون من الحبشة وثمانية من أهل الشام وهم بحري الرادب. وأبرهة. وادريس. وأشرف. وتمام. وقثم. ودرديد. وأيمن، والظاهر العموم على طرز ما تقدم (ذَلِكَ) أي كونهم أقرب مودة للذين آمنوا (بأن منهم) أي بسبب أن منهم (قسيسين) وهم علماء النصارى وعبادهم ورؤسائهم. والقسيس صيغة مبالغة من قسس الشيء إذا تتبعه بالليل سموا به لمباغتتهم في تتبع العلم قاله الراغب، وقيل: القسس مثلث الغم تتبع الشيء وطأه ونه سمي عالم النصارى قسماً بالفتح وقسيساً لتبغته العلم. وقيل: قص الأثر وقسه بمعنى. وقال قطرب: القسس والقسيس العالم بلغة الروم وقد تكلمت به العرب وأجروه بحري سائر كلماتهم وقالوا في المصدر قسوسة (١) وقسيسية وفي الجمع قسوس وقسيسون وقسوسة كعهالبة، وكان الأصل قساسسة إلا أنه كثرت السينات فابدلوا إحداها واوا. وفي مجمع البيان نقلاً عن بعضهم أن النصاري ضيعت الإنجيل وأدخلوا فيه ما ليس منه وبقى من علمائهم واحد على الحق والاستقامة يقاله قسيساً فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس (ورهباناً) جمع راهب كراكب وركبان وفارس وفرسان ومصدره الرهبة والرهبانية، وقيل: إنه يطلق على الواحد والجمع، وأنشد فيه قول من قال:

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

وجمع الرهبان واحداً كما في القاموس رهابين ورهابة ورهبانون، والترهب التعبد في صومعة، وأصله من الرهبة الخافة، وأطلق الفيروزبادي: والجوهري التعبد ولم يقيداه بالصومعة، وفي الحديث «لارهبانية في الإسلام» المراد بها كما قال الراغب الغلو في تحمل التعبد في فرط الخوف. وفي النهاية هي من رهبة النصاري وأصلها من الرهبة الخوف كانوا يترهبون بالتخلي من أشغال الدنيا وترك ملاذها والزهد فيها والعزلة عن أهلها وتمعد مشاقها حتى أن منهم من كان يخضى نفسه ويضع السلسلة في عنقه وغبر ذلك من أنواع التعذيب فنفاها النبي ﷺ عن الإسلام ونهى المسلمين عنها، وهي منسوبة إلى الرهبنة بزيادة الألف والرهبنة فعلنة أو فعملة على تقدير اصالة النون وزبادتها، والتنكير في (رهباناً) لا فائدة الكثرة ولا بد من اعتبارها.

(١) قوله وقسيسية كذا بخط مؤلفه تبعاً للقاموس والذي فشرحه أن الصواب قسيسية كما نص عليه اللب

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

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

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

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

وجوز على تقدير كونها لا ابتداءً أن تتعاق بذلك أيضا لكن لا يجوز على تقدير اتحاد متعلق (من) هذه ومن (من) الدمع) القول باتحاد معناها فإنه لا يتعلق حرفاً جرمي بعامل واحد، و(من) الثانية للتبعيض متعلقة بعرفوا على معنى أنهم عرفوا بعض الحق بابكاهم فكيف لو عرفوه كله وقرأوا القرآن وأساطوا بالسنة، أو لبيان (ما) بناء على أنها موصولة ، ونص أبو البقاء على أنها متعلقة بمحذوف وقع حالاً من العائد المحذوف ولم يذكر الاحتمال الأول . وقري ﴿تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ﴾ على صيغة المبنى للفعول ﴿يَقُولُونَ﴾ استئناف مبني على

سؤال نشأ من حكاية حالهم عند سماع القرآن كأنه قيل: ماذا يقولون؟ فاجب يقولون: (رَبَّنَا آمَنَّا) بما أنزل أو بمن أنزل عليه أو بهما .

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

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

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

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

هذا ﴿ ومن باب الاشارة في بعض ما تقدم من الآيات ﴾ (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته). ذهب كثير من ساداتنا الصوفية إلى أن هذا أمر منه عز شأنه أن يبلغ رسوله ﷺ ما أنزله اليه مما يتعلق بأحكام العبودية ولم يأمره جل جلاله بأن يعرف الناس أسرار ما بينه وبينه فان ذرة من أسراره سبحانه لا تتحملها السموات والأرض، وهذه الأسرار هى المشار إليها بقوله تعالى (فاوحى إلى عبده ما أوحى). ولهذا قال سبحانه (ما أنزل اليك) ولم يقل ما خصصناك به أو ما ترفنا به اليك. وقال بعضهم وهو المنصور: ان الموصول عام ويندرج فيه الوحى والالهامات والمنامات والمشاهدات وسائر المواهب، والرسول ﷺ ما أمور بتبليغ كل ذلك إلا أن مراتب التبليغ مختلفة حسب اختلاف الاستعدادات فتبلغ بالعبارة وتبلغ بالاشارة وتبلغ بالهمة وتبلغ بالجذبة إلى غير ذلك «فسبحان من أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها، واثقه يعصمك من الناس» بما أودع فيك من أسرار الألوهية فلا يقدرون أن يوصلوا اليك ما يقطعك عن الله تعالى، وقريب من ذلك ما قيل: يعصمك منهم أن يكون لك بهم اشتغال، وقيل: يعصمك من أن ترى لنفسك فيهم شيئاً بل ترى الكل منه سبحانه وبه (قل يا أهل الكتاب لستم على شيء) يتدبه (حتى تقيبوا التوراة) فتطوا الظاهر حقه وتمهلوا بالشرية على الوجه الأكمل مع

توحيد الأفعال (والانجيل) فتعطوا الباطن حقه وتعملوا بالطريقة على الوجه الآتم مع توحيد الصفات « وما أنزل اليكم » تعطوا الحقيقة حقها وتشاهدوا الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة ولا تتحججكم الكثرة عن الوحدة والواحدة عن الكثرة ، وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا » لجهلهم به وقلة استعدادهم لمعرفة أسرارهم .

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

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

وأنت باب الله أى أمره أنه من غيرك لا يدخل

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

من جماعتها توحيد الذات « ترى أعينهم تفيض من الدمع بما عرفوا » بالدليل وبواسطة الرياضة (من الحق) الذي أنزل الى الرسول ﷺ (يقولون ربنا ما لنا بذلك فاكتبنا مع الشاهدين) المعانيين لذلك (وما لنا لا تؤمن بالله) جمعا (وما جامنا من الحق) تفصيلا (ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين) الذين استقاموا بالبقاء بعد الفناء « فانا بهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الانهار » من التجليات الثلاث مع علومهم (وذلك جزاء المحسنين) المشاهدين للوحدة في عين الكثرة بالاستقامة في الله عز وجل « والذين كفروا » أى حججوا عن الذات « وكذبوا باياتنا » الدالة على التوحيد « أولئك أصحاب الجحيم » لحرامتهم الكلي واحتجاجهم بنفوسهم وصفاتها والله تعالى الموفق هـ

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرُمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ) أى لذائد ذلك وما تميل اليه القلوب منه فإنه لما تضمن ما سلف من مدح النصارى على الرهبانية ترغيب المؤمنين في كسر النفس ورفض الشهوات عقب سبحانه ذلك بالتهوى عن الافراط في هذا الباب أى لا تمنعوا انفسكم كنع التحريم، وقيل: لا تلتزموا تحريمها بنحوين، وقيل: لا تقولوا حرمانها على انفسنا مبالغة منكم في العزم على تركها تزهنا منكم، وكون المعنى لا تحرموا على غيركم بالفقوى والحكم بما لا يلتفت اليه. فقد روى أن رسول الله ﷺ جلس يوما فذكر الناس ووصف القيامة فرق الناس وبكوا واجتمع عشرة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم في بيت عثمان بن مظعون الجحى وهم على كرم الله تعالى وجهه، وأبو بكر رضى الله تعالى عنه. وعبد الله بن مسعود، وأبو ذر الغفارى، وسالم مولى ابي حذيفة، وعبد الله بن عمر. والمقداد بن الاسود. وسلمان الفارسى. ومعل بن مقرن، وصاحب البيت وانفقوا على ان يصوموا النهار ويقوموا الليل ولا يناموا على الفرش ولا يأكلوا اللحم ولا الودك ولا يقربوا النساء والطيب ويلبسوا المسوح ويرفضوا الدنيا ويسبحوا في الارض وهم بعضهم ان يجب مذاكيره. فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فانى دار عثمان فلم يصادفه فقال لامرأته أم حكيم: أحق ما بلغنى عن زوجك وأصحابه فكرهت أن تنكر اذ سألتها رسول الله ﷺ وكرهت ان تبدي على زوجها فقالت: يا رسول الله إن كان أخبرك عثمان فقد صدقت وانصرف رسول الله ﷺ فلما دخل عثمان فاخبرته بذلك اتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو واصحابه فقال عليه الصلاة والسلام لهم: انبئت أنكم اتفقتم على كذا وكذا قال: نعم يا رسول الله وما أردنا الا الخير فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: انى لم أومر بذلك ثم قال عليه الصلاة والسلام: « ان لا تفتيك عليكم حقا فصوموا وأفطروا وقوهوا وناموا فانى أقوم وأنام وأصوم وأفطر واكل اللحم والدم وآتى النساء فمن رغب عن سنتي فليس منى » ثم جمع الناس وخطبهم فقال: « ما بال اقوام حرّموا النساء والطعام والطيب والنوم وشهوات الدنيا أما انى لست آمركم أن تكونوا قسيسين ورهبانا فانه ليس في ديني ترك اللحم والنساء ولا اتخاذ الصوامع وان سياحة أمي الصوم ورهبانيتهم الجهاد اعدوا الله تعالى ولا تشرّكوا به شيئا وحجروا واعتصموا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وصوموا رمضان واستقيموا يستقيم لكم فانما هلك من قبلكم بالتشديد شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى عليهم فأولئك بقاياهم في الديار والصوامع. فأُنزل الله تعالى هذه الآية هـ

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

فخلف أن لا يفتطر بالنهار أبدا . واما عثمان فانه حلف ان لا ينكح أبدا . وروى أيضا غير ذلك ولم تقف على رواية فيها ما يدل على ان هذا التحريم كان على الغير بالفتوى والحكم كما ذهب اليه هذا القائل . ومع هذا يعمده ما أتى بعد من الامر بالاكل . ولا ينافي هذا النوى ان الله تعالى مدح النصارى بالرهبانية فرب ممدوح بالنسبة الى قوم مذموم بالنسبة الى آخرين .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾ تأكيد للنهى السابق أى لا تتعدوا حدود ما أحل سبحانه لكم الى ما حرم جل شأنه عليكم أو نهى عن تحليل الحرام بعد النهى عن تحريم الحلال فيكون تاسيسا . ويحتمل ان يكون نهيا عن الاسراف في الحلال ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه ، وبجاهد ، وقنادة ان المراد لا تجبوا انفسكم ولا يخفى أن الجب فرد من افراد الاعتداء . وتجاوز الحدود والحل على الاعم أعم فائدة • وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ۗ ﴾ (٨٧) في موضع التعليل لما قبله . وقد تقدمت الاشارة الى أن نفي محبة الله سبحانه لشيء مستلزم لبغضه له لعدم الوساطة في حقه تعالى .

﴿ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ أى كلوا ما حل لكم وطاب بما رزقكم الله تعالى . فحلالا مفعول به لكلوا (وما رزقكم) اما حال منه . وقد كان في الاصل صفة له الا أن صفة النكرة اذا قدمت صارت حالا أو متعلقا بكلوا ومن ابتدائية . ويحتمل ان يكون في موضع المفعول لكلوا على معنى انه صفة مفعول له قائمة مقامه أى شيئا مما رزقكم أو يجعله نفسه مفعولا بتأويل بعض الاأن في هذا تكافؤا . (وحلالا) حال من المرصول أو من عانده المحذوف أو صفة لصدر محذوف أى أكلا حلالا . وعلى الوجوه كلها الآية دليل لنافي شمول الرزق للحلال والحرام اذ لو لم يقع الرزق على الحرام لم يكن لذكر الحلال فائدة سوى التاكيد وهو خلاف الظاهر في مثل ذلك ﴿ وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ ﴾ (٨٨) استدعاه الى التقوى وامتنال الوصية بوجه حسن . والآية ظاهرة في ان اكل الذائنة لا ينافي التقوى ، وقد أكل كل صلى الله عليه وسلم ثريد اللحم ومدحه وكان يحب الحلوى . وقد فصلت الاخبار ما كان يأكله عليه الصلاة والسلام وأوانى الكتب ملائى من ذلك •

وروى أن الحسن كان يأكل الفالودج فدخل عليه فرقد السنجى فقال : يا فرقد ما تقول في هذا ؟ فقال : لا آكله ولا أحب أكله فأقبل الحسن على غيره كالمتعجب وقال : لعاب النحل بلعاب البرمع سمن البقر هل يعيبه مسلم ، وذكر الطبرسى أن فيها دلالة على النهى عن الترهب وترك النكاح . وقد جاء في غير ما خبر أنه صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله تعالى لم يبعثى بالرهبانية » وقال عليه الصلاة والسلام في خبر طويل : « شراركم عزابكم وأراذل موتاكم عزابكم » وعن أنس قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا بالبائة وينها عن التبتل نهيا شديدا » • وعن أبي نعيم قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من كان موسرا لأن ينكح فلم ينكح فليس منى » الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ﴿ لَا يَأْخُذْكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ ﴾ اللغو في اليمين الساقط الذى لا يتعلق به حكم وهو عندنا أن يخلف على أمر مضى يظنه كذلك فان علمه على خلافه فاليمين غموس ، وروى ذلك عن مجاهد • وعند الشافعى رحمه الله تعالى ما يسبق اليه اللسان من غير نية اليمين وهو الماروى عن أبي جعفر . وأبى عبدالله .

وعائشة رضى الله تعالى عنهم، والادلة على المذهبين، وبسوطه في الفروع والاصول وقد تقدم شطر من الكلام على ذلك، و(في ايمانكم) إما متعلق باللغو فإنه يقال لغا في يمينه لغوا وإما بمحذوف وقع حالا منه أى كأننا أو واقفا في ايمانكم، وجوز أن يكون متعلقا بيؤخذكم، وقيل عليه: إنه لا يظهر ربطه بالمواخذة إلا أن يجعل في اللفظ كما في «إن امرأة دخلت النار في هرة» ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيمَانَ﴾ أى بتقيدكم الايمان وتوثيقها بالقصد والنية فما مصدرية، وقيل: إنها موصلة والعائد محذوف أى بما عقدتم الايمان عليه. ورجع الاول بأن الكلام في مقابلة اللغو وبأنه خال عن مؤنة التقدير، وقال بعضهم: إن ذلك التقدير في غير محله لأن شرط حذف العائد المجرور أن يكون مجرورا بشئ ما جربه الموصول لفظا ومعنى ومتعلقا وما هنا ليس كذلك فليدبر؛ والمعنى ولكن يؤخذكم بنكت ما عقدتم أو لكن يؤخذكم بما عقدتموها إذا حثتم وحذف ذلك للعلم به، والمراد بالمواخذة المواخذة في الدنيا وهي الائم والكفارة فلا إشكال في تقدير الظرف، وتعميد الايمان شامل للغموس عند الشافعية وفيه كفارة عندهم وأما عندنا فلا كفارة ولا حث.

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

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

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

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

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

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

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

أعجبنى فرى الأضياف قرام من أحسن ما وجد، وما إمام صدرية وإمام وصوله اسمية والعائد محذوف أى من أوسط الذى تطعمونه •

وجوز أبو البقاء تقديره مجروراً بمن أى تطعمون منه، ونظر فيه السمين بان من شرط العائد المحذوف المجرور بالحرف أن يكون مجروراً بمثل ما جربه الموصول لفظاً ومعنى ومتعلقاً والحرفان هنا وإن اتفقا من وجه إلا أن المتعلق مختلف لأن من الثانية متعاقبة بتطعمون والأولى ليست متعلقة بذلك. ثم قال: فان قات الموصول غير مجرور بمن وإنما هو مجرور بالاضافة. فالجواب أن المضاف إلى الموصول كالموصول فى ذلك اه. وقد قدمنا مانفا نحو هذا النظر، وأجاب بعضهم عن ذلك بأن الحذف تدريجى ولا يخفى أن فيه تطويلاً للسياقة. والأهلون جمع أهل على خلاف القياس كارض وأرضون إذ شرط هذا الجمع أن يكون عدلاً وصفة وأهل اسم جامد، قيل: والذى سوغه أنه استعمل كثيراً بمعنى مستحق فاشبهه الصفة. وروى عن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه أنه قرأ (أهاليكم) بسكون الياء على لغة من يسكنها فى الحالات الثلاث كالآلاف وهو أيضاً جمع أهل على خلاف القياس كليات فى جمع ليلة •

وقال ابن جنى: واحدهما ليلة وأهلاة وهو محتمل كما قيل لأن يكون مراده أن لها مفرداً مقدرها هو ما ذكر ولأن يكون مراده أن لها مفرداً محققاً مسموعاً من العرب هو ذلك، وقيل: إن أهالى جمع أهلون وليس بشئ. (أو كسوتهم) عطف كما قال أبو البقاء على إطعام واستظهاره غير واحد، واختار الزمخشري أنه عطف على محل (من أوسط) ووجهه فيما نسب إليه بان (من أوسط) بدل من الإطعام والبدل هو المقصود ولذلك كان البدل منه فى حكم المنحى فكانه قيل: فكفارتة من أوسط ما تطعمون. ووجه صاحب التقریب عدوله عن الظاهر بان الكسوة اسم لنحو الثوب لا مصدراً، فقد قال الراغب: الكساء والكسوة اللباس فلا يلىق عطفه على المصدر السابق مع أن كليهما فيما يتعلق بالمساكين، وبانه يؤدى إلى ترك ذكر كيفية الكسوة وهو كونها أوسط، ثم قال: ويمكن أن يجاب عن الأول بان الكسوة إمام صدر كما يشعر به كلام الزجاج أو يضم مصدر كاللباس، وعن الثانى بان يقدر أو كسوتهم من أوسط ما تكسون وحذف ذلك لقرينة ذكره فى المعطوف عليه أو بان تترك على إطلاقها إما بارادة إطلاقها أو بإحالة بيانها على الغير، وأيضاً العطف على محل (من أوسط) لا يفيد هذا المقصود وهو تقدير الأوسط فى الكسوة فالإمام مشترك ويؤدى إلى صحة إقامته مقام المعطوف عليه وهو غير شديد اه •

واعترض بعض المحققين على ما نسب الى الزمخشري أيضاً بان العطف على البدل يستدعى كون المعطوف بدلاً أيضاً وإبدال الكسوة من (إطعام) لا يكون إلا غلطاً لعدم المناسبة بينهما أصلاً وبدل الغلط لا يقع فى الفصح فضلاً عن أفصح الأوضح. ومنع عدم الوقوع مما لا يلتفت إليه، وجعل غير واحد هذا العطف من باب • علقها تبتاً وما باردا • كأنه قيل إطعام هو أوسط ما تطعمون أو اللباس هو كسوتهم على معنى إطعام هو أوسط الأوسط واللباس هو اللباس الكسوة وفيه إبهام وتفسير فى الموضعين •

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

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

والمراد بتحرير رقية اعتناق انسان كيف ما كان. وشرط الشافعى عليه الرحمة فيه الايمان حملاً للدليل هنا على المقيد في كفارة القتل. وعندنا لا يحمل لاختلاف السبب. واستدل بعض الشافعية على ذلك بأن الكفارة حتى الله تعالى وحتى الله سبحانه لا يجوز صرفه الى عدو الله عن اسمه كالزكاة. ونحن نقول: المنصوب

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

وقد ذكر بعض اصحابنا ضابطا لما يجوز اعتاقه في الكفارة وما لا يجوز فقال : متى أعتق رقبة كاملة الرق في مالكه مقرونا بنية الكفارة وجنس ما يتبغى من المنافع فيباقيها لا بد لاجاز وان لم يكن كذلك فانه لا يجوز وهل يجوز عتق الاصم أم لا ؟ قولان . وفي الهداية ، ويجوز الاصم والقياس أن لا يجوز وهو رواية النوادر لأن الفاتح جنس المنفعة الا أنا استحسنا الجواز لأن أصل المنفعة باق فانه اذا صح عليه يسمع حتى لو كان بحال لا يسمع أصلا بأن ولد أصم وهو الاخرس لا يجزئه انتهى .
ومعنى أو ايجاب احدي الخصال الثلاث مطلقا وتخيير المكلف في التعمين ونسب الى بعض المعتزلة أن الواجب الجمع ويسقط واحد . وقيل : الواجب من عند الله تعالى وهو ما يفعله المكلف فيختلف بالنسبة الى المكلفين وقيل : ان الواجب واحد معين لا يختلف لكن يسقط به وبالاخر . وتفاوتها قدرا وثوابا لا ينافي التخيير المفوض فتقارنه الى الهمم وقصد زيادة الثواب فان الكسوة اعظم من الاطعام والتحرير اعظم منها . وبدأ سبحانه بالاطعام تسهيبا على العباد . وذكر غير واحد من اصحابنا أن المكلف لو أدى الشكل جملة أو مرتبا ولم ينو الا بعد تمامها وقع عنها واحد هو أعلاها قيمه ولو ترك الكل عوقب بواحد هو ادناها قيمة لسقط الفرض بالادنى . وتحقيق ذلك في الاصول (قَرَبَ لَمْ يَجِدْ) أى شيئا من الامور المذكورة (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ) أى فكفارتها ذلك . ويشترط الولا عندنا ويبتل بالحيض بخلاف كفارة الفطر . وإلى اشتراط الولا ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . ومجاهد . وقتادة . والنخعي .

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

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

وأخرج عن النخعي قال : إذا كان عنده عشرون درهما فعليه أن يطعم في الكفارة ، ونقل أبو حيان عن الشافعي . واحد . ومالك أن من كان عنده فضل عن قوته وقوت من تازمه نفقته يوده وليته وعن كسوته بقدر ما يطعم أو يكسوه فهو واحد ، وعن الامام أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه إذا لم يكن عنده نصاب فهو غير واجد .
 ﴿ ذَلِكُمْ ﴾ أى الذى مضى ذكره ﴿ كَفَّارَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ﴾ أى وحشتم وقد مر تفصيل ذلك . و(إذا) على ما قال السمين لمجرد الظرفية وليس فيها معنى الشرط ، وجوز أن تكون شرطية ويكون جوابها محذوفاً عند البصريين ، والتقدير إذا حلقتم وحشتم فذلك كفارة إيمانكم . ويدل على ذلك ما تقدم أو هو ما تقدم عند الكوفيين والخلاف بين الفريقين مشهور ﴿ وَأَحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ﴾ أى راعوها لكي تؤدوا الكفارة عنها إذا حشتم أو احفظوا أنفسكم من الخنث فيها وإن لم يكن الخنث معصية أو لا تبدلوا وأقلوا منها كما يشعر به قوله تعالى :
 (ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم) وعليه قول الشاعر :

قليل الا لايا حافظ ليمينه إذا بدرت منه الآلية برت

أو احفظوها ولا تنسوا كيف حلقتم تراونا بها وصحح الشهاب الأول . واعترض الثانى بأنه لا معنى له لأنه غير منتهى عن الخنث إذا لم يكن الفعل معصية ، وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم (فليأت الذى هو خير وليكفر) وقال سبحانه . (فرض الله لكم تحلة إيمانكم) ثبت أن الخنث غير منتهى عنه إذا لم يكن معصية فلا يجوز أن يكون (احفظوا إيمانكم) نهيًا عن الخنث ، والثالث بأنه ساقط واه لأنه كيف يكون الأمر بحفظ اليمين نهيًا عن اليمين وهل هو إلا كقولك : احفظ المال بمعنى لا تنكسبه ، وأما البيت فلا شاهد فيه لأن معنى حافظ ليمينه أنه مراعى لها بإداء الكفارة ولو كان معناه ما ذكر لكان مكرراً مع ما قبله أعنى - قليل الا لايا - . واعترض الرابع بأنه بعيد فتدبر ﴿ كَذَلِكَ ﴾ أى ذلك البيان البديع

﴿ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ ﴾ اعلام شريعته واحكامه لا يبان اذنى منه ، وتقديم (لكم) على المفعول الصريح لما مر مراراً •
 ﴿ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝ ۸۹ ﴾) نعمة التعليم أو نعمه الواجب شكرها ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخِزْيُ ﴾ وهو المسكر المتخذ من عصير العنب أو كل ما يخامر العقل ويغطي من الاشرية •

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

وفرق ابن دريد بين الرجس . والرجز . والركس . فجعل الرجس الشر والرجز العذاب والركس العذرة والتنن ، وافراد الرجس مع أنه خبر عن متعدد لأنه مصدر يستوى فيه القليل والكثير ، ومثل ذلك قوله تعالى : (إنما المشركون نجس) وقيل : لأنه خبر عن الخمر وخبر المعطوفات محذوف ثقة بالذكور . وقيل : لأن في الكلام مضافا إلى تلك الأشياء وهو خبر عنه أي إنما شأن هذا الأشياء أو تعاطيا بارجس . وقوله سبحانه (مَنْ عَمِلَ الشَّيْطَانُ) في موضع الرفع على أنه صفة (رجس) أي كائن من عمله لأنه مسبب من تزيينه وتسويله ، وقيل : إن من اللابداء أي ناشئ من عمله . وعلى التقديرين لا ضير في جعل ذلك من العمل وإن كان ما ذكر من الاعيان . ودعوى أنه إذا قدر المضاف لم يحتاج إلى ملاحظة علاقة السببية ولا إلى القول بأن من ابتدائية لا يتخلو عن نظر (فَاجْتَنِبُوهُ) أي الرجس أو جميع ما مر بتأويل ما در أو التعاطى المقدر أو الشيطان (لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ٩٠) أي راجين للاحكام أو لكي تفلحوا بالاجتناب عنه وقد مر الكلام في ذلك ، ولقد أكد سبحانه تحريم الخمر والميسر في هذه الآية بفنون التأكيد حيث صدرت الجملة بأمرنا والاصنام والازلام وسميا رجسا من عمل الشيطان تنبيها على غاية قبحهما وأمر بالاجتناب عن عينهما بناء على بعض الوجوه وجعله سببا يرجي منه الفلاح فيكون ارتكبا ما خيبة . ثم قرر ذلك ببيان ما فيهما من المفاسد الدنيوية والدينية فقال سبحانه : (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ) أي بسبب تعاطيها لأن السكران يقدم على كثير من القبائح التي توجب ذلك ولا يبالي وإذا صحح اندم على ما فعل ، والرجل قد يقامر حتى لا يبقى له شيء . وتنتهي به المقامرة إلى أن يقامر بولده وأهله فيؤدى به ذلك إلى أن يصير أعدى الأعداء لمن قمره وغلبه وهذه إشارة إلى مفسدتها الدنيوية . وقوله تعالى :

(وَبَصُدُّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ) إشارة إلى مفسدتها الدينية . ووجه صد الشيطان لهم بذلك عماد ذكر أن الخمر تغلب السرور بها والطرب على النفوس والاستغراق في الملاذ الجسمانية تلهي عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة . وإن الميسر إن كان اللاعب به غالبا انشردت نفسه ومنعه حب القلب والقهر والسكسب عما ذكر وإن كان مغلوبا حصل له من الانقباض والقهر ما يمنعه على الاحتمال لأن بصير غالبا فلا يكاد يتخطر بقلبه غير ذلك . وقد شاهدنا كثيرا ممن يلبس بالشطرنج يجرى بينهم من اللجاج والحلف الكاذب والغفلة عن الله تعالى ما ينفر منه الفيل وتكبله الفرس ويصوح من سمومه الرخ بل يتساقط ريشه ويحار لشناعته يذوق الفهم ويضطرب فرزين العقل ويموت شاه القلب وتسود رقعة الأعمال وتخصيص الخمر والميسر بأعادة الذكر وشرح ما فيهما من الوبال للتنبيه على أن المقصود بيان حالهما وذكر الانصاب والازلام للدلالة على أنهما مثلهما في الحرمة والشرارة كما يشعر بذلك ما جاء عن النبي ﷺ والسلف الصالحين من الاخبار الصادحة بزيادة ذمهما والحط على مرتكبيهما •

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

ليشاهدوا الايمان ويشهدوا به، ففي الكلام اشارة الى أن مراد اللعين ومنتهى آماله من تزيين تعاطل شرب الخمر واللعب بالميسر الايقاع في الكفر الموجب للخلود معه في النار وبس القرار . ثم انه سبحانه أعاد الحث على الانتهاء بصيغة الاستفهام الانكارى مع الجملة الاسمية مرتباً على ما تقدم من أصناف الصوارف فقال جل شأنه: ﴿فَلَّ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ٩١﴾ ايذاً بأن الأمر في الردع والمنع قد بلغ الغاية وأن الاعتذار قد انقطعت بالكلية حتى ان العاقل اذا خلى ونفسه بعد ذلك لا ينبغي أن يتوقف في الانتهاء . ووجه تلك التأكيدات أن القوم رضى الله تعالى عنهم كما قيل كانوا مترددين في التحريم بعد نزول آية البقرة ولذا قال عمر رضى الله تعالى عنه: « اللهم بين لنا في ذلك بيانا شافياً » فنزلت هذه الآية، ولما سمع عمر رضى الله تعالى عنه (فهل أنتم منتهون) قال: « انتهينا يارب » ، وأخرج عبد بن حميد عن عطاء قال: أول ما نزل في تحريم الخمر (يسألونك عن الخمر والميسر) الآية ، فقال بعض الناس: نشرها لمنافعها التي فيها ، وقال آخرون: لا خير في شيء فيه انتم ثم نزل (يا أيها الذين آمنوا لا تقرؤا الصلاة وأتم سكارى) الآية فقال بعض الناس: نشرها ونجاس في بيوتنا ، وقال آخرون لا خير في شيء يحول بيننا وبين الصلاة مع المسلمين فنزلت (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) الآية فاتموا *

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

فيه أمرهما ونهيهما في الخمر والميسر دخولا اوليا ﴿ وَأَحْذَرُوا ﴾ أى مخالفتها في ذلك وهذا مؤكد للأمر الاول ، وجوز أن يكون المراد أطيعوا فيما أمرا واحذروا عما نها فلا تأكيد . وجوز أيضا أن لا يقدر متعلق للحذر أى وكونوا حاذرين خاشعين وأمروا بذلك لأنهم إذا حذروا دعاهم الحذر إلى اتقاء كل سيئة وعمل حل حسنة ﴿ فَأَنْ تُولِيَهُمْ ﴾ أى عرضتم ولم تعملوا ، الأمر بتمه ﴿ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ٩٢ ﴾ أى ولم يأل جهداً في ذلك فقامت عليكم الحجة وانتهت الاعتذار وانقطعت العلل ولم يبق بعد ذلك إلا العقاب . وفي هذا كما قال الطبرسى وغيره من التهديد وشدة الوعيد ما لا يخفى ، وقيل: إن المعنى فاعلموا أنكم لم تضروا بتوليكم الرسول ﷺ لأنه ما كلف إلا البلاغ المبين بالآيات وقد فعل وإنما ضررتم أنفسكم حين عرضتم عما كلفتموه وليس بشيء إذ لا يتوهم منهم ادعاء الضرر بتوليتم حتى يرد عليهم . ومثل ذلك ما قيل: إن المعنى فان توليتم فلا تطعموا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يهلككم لأن ما على الرسول إلا البلاغ المبين فلا يجوز له ترك البلاغ ﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ ﴾ أى أنتم وخرج

﴿فَبَاطَمُوا إِذَا مَا تَقَرَّوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يَحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ٩٣﴾
 قيل: لما نزل تحريم الخمر والمسرفات الصحابة رضی الله تعالى عنهم: كيف بن شرهبا من اخواننا الذين ماتوا
 وهم قد شربوا الخمر وأظروا الميسر؟ فأنزله الله تعالى هذه الآية، وقيل: إنها نزلت في القوم الذين حرموا على
 نفوسهم الحريم وسلكوا طريق الترهيب كعثمان بن مظعون وغيره والأول هو المختار، وروى ذلك عن ابن عباس
 رضی الله تعالى عنهما. وأنس بن مالك. والبراء بن عازب. ومجاهد. وقتادة. والضحاك. وخلق آخريين *
 وللفسرين في معنى الآية كلام طويل الذليل فنقل الطبرسي والعهدة عليه عن تفسير أهل البيت أن ما عبارة
 عن المباحات، واختار دغير واحد من المتأخرين. وتعقب بأنه يلزم عليه تقييد إباحتها بتقادم أعضائها من المحرمات
 لقوله سبحانه: «إذا ما اتقوا» واللازم منتف بالضرورة فهي سواء كانت موصولة أو موصوفة على عمومها
 وإنما تخصصت بذلك القيد الطارئ. عليها، والطعم كالطعام يستعمل في الأكل والشرب كما تقدمت إليه الإشارة
 والمعنى ليس عليهم جناح فيما تناولوه من المأكول والمشروب كالتام إذا اتقوا أن يكون في ذلك شيء من
 المحرم واستمروا على الإيمان والأعمال الصالحة وإلا لم يكن في الجناح في كل ما طعموه بل في بعضه، ولا محذور
 في هذا إذ اللازم منه تقييد إباحة الكل بأن لا يكون فيه محررم لا تقييد لإباحة بعضه ببقاء بعض الآخر منه
 كما هو اللازم بما عليه الجماعة. (واتقوا) الثاني عطف على نظيره المتقدم داخل معه في حيز الشرط. والمراد
 اتقوا ما حرم عليهم بعد ذلك مع كونه مباحا فيما سبق، والمراد بالإيمان المعطوف عليه إما الإيمان بتحريمه
 وتقديم الاتقاء عليه أما الاعتناء به أولانه الذي يدل على التحريم الحادث الذي هو المؤمن به، وأما الاستمرار
 على الإيمان بما يجب الإيمان به ومتعلق الاتقاء، ثالثا ما حرم عليهم أيضا بعد ذلك مما كان مباحا من قبل
 على أن المشروط بالاتقاء، في كل مرة إباحة ما طعموه في ذلك الوقت لا إباحة ما طعموه قبله لا تناسخ إباحة
 بعضه حينئذ وأريد بالإحسان فعل الأعمال الحسنة الجميلة المنتظمة بجميع ما ذكر من الأعمال القلبية والقالية *
 وليس تخصيص هذه المراتب بالذکر لتخصيص الحكم بها بل لبيان التعدد والتكرار بالغما بلغ، والمعنى
 أنهم إذا اتقوا المحرمات واستمروا على ما هم عليه من الإيمان والأعمال الصالحة وكانوا في طاعة الله تعالى
 ومراعاة أوامره ونواهيه بحيث كلما حرم عليهم شيء من المباحات اتقوه ثم وبم فلا جناح عليهم فيما طعموه
 في كل مرة من المأكول والمشروب إذ ليس فيها شيء محررم عند طعمه قاله مولانا شيخ الإسلام، ثم قال: وأنت
 خبير بأن ما عدا اتقاء المحرمات من الصفات الجميلة المذكورة لا دخل لها في انتفاء الجناح وإنما ذكرت
 في حيز إذا شهادة باتصاف الذين سئل عن حالهم بها ومدحهم بذلك وحدا لأحوالهم، وقد أشير إلى ذلك
 حيث جعلت تلك الصفات تبعاً للاتقاء. في كل مرة تميزا بينها وبين ماله دخل في الحكم فإن مساق النظم
 الكريم بطريق العبارة وإن كان لبيان حال المتصفين بها ذكر من النعوت فيما سيأتي من الزمان بقضية (إذا
 ما) لكنه قد أخرج مخرج الجواب عن حال الماضين لاثبات الحكم في حقهم ضمن التشريع الكلي على الوجه
 البرهاني بطريق دلالة النص بناء على كمال اشتهارهم بالاتصاف بها فكأنه قيل: ليس عليهم جناح فيما طعموه
 إذا كانوا في طاعته تعالى مع ما لهم من الصفات الحميدة بحيث كلما أمروا بشيء تلقوه بالامتثال، وإنما كانوا
 يتعاطون الخمر والميسر في حياتهم لعدم تحريمها إذ ذلك ولو حرما في عصرهم لا تقوما بالمرأة انتهى *

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

تراه كأن الله يجدهم أنفه وعينيه إن مولاه بات له وفر

فانه لما كان الجدهم لا يلبق بالعين وكانت معطوفة على الأنف الذي يلبق الجدهم به أضمر ما يلبق بالعين من البخص وما يجرى مجراه . الطريق الثاني أن يجعل الايمان والعمل الصالح ليس شرطا حقيقة بقاء وإن كان معطوفا على الشرط فكأنه تعالى لما أراد أن يبين وجوب الايمان وما عطف عايه عطفه على ما هو واجب من اتقاء المحارم لا اشتراكهما في الوجوب وإن لم يشتركا في كونهما شرطا في نفي الجناح فيما يطعم وهذا توسع في البلاغة يحار فيه العقل استحسانا واستغرابا انتهى . ولا يخفى ما في الطريق الثاني من البعد وان الطريق الاول حزن فان مثل هذا الحذف مع ما زعمه من القرينة لا يكاد يوجد في الفصيح في أمثال هذه المقامات ، وليس ذلك كآبيت الذي ذكره فانه من باب • علفها تبنا وما بارداه وهو مما لا كلام لنا فيه وأين البيض من الباذنجان . وقيل في الجواب أيضا عن ذلك : إن المؤمن يصح أن يطلق عليه بأنه لا جناح عايه والكافر : بحق للمقاب معوم به يوم الحساب فلا يطلق عليه ذلك ، وأيضا إن الكافر قد سد على نفسه طريق معرفة التحليل والتحرير فذلك ينص المؤمن بالذکر ولا يخفى ما فيه •

وقال عصام الملة : الاظهر أن المراد أنه لا جناح فيما طعموا مما سوى هذه المحرمات إذا ما اتقوا ولم يأكلوا فوق الشيع ولم يأطوا من مال الغير، وذكر الايمان والعمل الصالح للايدان بأن الاتقاء لا بدله منهم فان من لا إيمان له لا يتقى وكذا من لا عمل صالح له فضمه ما إلى الايمان لانهما ملاك الاتقاء، وتكرير التقوى والنبات على الايمان للاشارة إلى أن ثبت نفي الجناح فيما يطعم على ثبات التقوى ، وترك ذكر العمل الصالح ثانيا للاشارة إلى أن

الايمان بعد التمرن على العمل لا يبدع أن يترك العمل. وذكر الاحسان بعد للاشارة إلى أن كثرة مواولة التقوى والعمل الصالح ينتهى إلى الاحسان وهو أن تعبد الله تعالى كأنك تراه إلى آخر ما فى الخبر انتهى . وفيه الغث والسمين •

وعلامهم الذى أشار اليه المرتضى فى إيضاح وجه التكرير كثير فقال أبو على الجبائى: إن الشرط الاول يتعلق بالزمان الماضى . والثانى يتعلق بالدوام على ذلك والاستمرار على فعله. والثالث يختص بمظالم العباد وبما يتعدى إلى الغير من الظلم والفساد . واستدل على اختصاص الثالث بذلك بقوله تعالى: (وأحسنوا) فان الاحسان إذا كان متعديا وجب أن تكون المعاصى التى أمروا باقتنائها قبله أيضا متعديا وهو فى غاية الضعف إذ لا تصریح فى الآية بأن المراد بالاحسان الاحسان المتعدى ولا يمنع أن يراد به فعل الحسن والمبالغة فيه وإن خص الفاعل ولم يتعد إلى غيره كما يقولون لمن بالغ فى فعل الحسن أحسنت وأجملت، ثم لوسلم أن المراد به الاحسان المتعدى فلم لا يجوز أن يعطف فعل متعد على فعل لا يتعدى . ولو صرح سبحانه فقال: اتقوا القبائح كلها وأحسنوا إلى الناس لم يمنع ذلك ظاهر ، وقيل : إن الاتقاء الاول هو اتقاء المعاصى العقلية التى تخص المكلف ولا تتعداه . والايان الاول الايمان بالله تعالى وبما أوجب الايمان به والايان بقبح هذه المعاصى ووجوب تجنبها . والاتقاء الثانى هو اتقاء المعاصى السمعية والايان الثانى هو الايمان بقبحها ووجوب تجنبها . والاتقاء الثالث يختص بمظالم العباد وهو كما ترى ، وقيل : المراد بالاول اتقاء ما حرم عليهم أولا مع الثبات على الايمان والاعمال الصالحة إذ لا يتنفع الاتقاء بدون ذلك . والثانى اتقاء ما حرم عليهم بعد ذلك من الخمر ونحوه والايان التصديق بتحريم ذلك . والثالث الثبات على اتقاء جميع ذلك من السابق والحادث مع تحرى الاعمال الجيلة . وهذا مراد من قال: إن التكرير باعتبار الاوقات الثلاثة ، وقيل : إنه باعتبار المراتب الثلاث للتقوى المبدأ والوسط والمنتهى وقد مر تفصيلها ، وقيل : باعتبار الحالات الثلاث : بأن يتقى الله تعالى ويؤمن به فى السر ويجتنب ما يضر نفسه من عمل واعتقاد ويتقى الله تعالى ويؤمن به علانية ويجتنب ما يضر الناس ويتقى الله تعالى ويؤمن به بينه وبين الله تعالى بحيث يرفع الوسائط وينتهى إلى أقصى المراتب . ولما فى هذه الحالة من الزلنى منه تعالى ذكر الاحسان فيها بناء على أنه كما فسره عليه السلام فى الخبر الصحيح «أن تعبد الله تعالى كأنك تراه» • وقيل : باعتبار ما يتقى فانه ينبغي أن يترك المحرمات توقيا من العقاب . والشبهات توقيا من الوقوع فى الحرام . وبعض المباحات حفظا للنفس عن الحسنة وتهذبا لها عن دنس الطبيعة ، وقيل : المراد بالاول اتقاء الكفر وبالثنى اتقاء الكبائر وبالثالث اتقاء الصغائر ، وقيل : إن التكرير ليجرد التأكيد ويجوز فيه العطف بثم كما صرح به ابن مالك فى قوله تعالى: (كلا سوف تعملون ثم كلا سوف تعملون) ولا يخفى أن أكثر هذه الاقوال غير مناسبة للمقام ، وذكر العلامة الطيبي أن معنى الآية أنه ليس المطلوب من المؤمنين الزهادة عن المستلذات وتحريم الطيبات وإياها المطلوب منهم الترتى فى مدارج التقوى والايان إلى مراتب الاخلاص واليقين ومعارض القدس واليكمال وذلك بأن يثبتوا على الاتقاء عن الشرك وعلى الايمان بما يجب الايمان به وعلى الاعمال الصالحة لتحصل الاستقامة التامة التى يتمكن بها إلى الترتى إلى مرتبة المشاهدة ومعارض أن تعبد الله تعالى كأنك تراه وهو المعنى بقوله تعالى: «وأحسنوا» الخ وبها يمنح الزلنى عند الله تعالى ومحبته سبحانه المشار اليها بقوله عز وجل: «والله يحب المحسنين» . وفى هذا النظم نتيجة مما رواه الترمذى . وابن ماجه من قوله عليه السلام: «ليس الزهادة فى

الدنيا بتحريره الحلال ولاضاعة المال ولكن الزهد أن تكون بها بيد الله تعالى وأثق منك بها في يدك انتهى» هـ
وهو ظاهر جدا على تقدير أن تكون الآية في القوم الذين سلكوا طريق الترهّب وهو قول مرجوح فتدبر هـ
وجملة (والله يحب المحسنين) على سائر التقادير تذييل مقرر لمضمون ما قبله بأبلغ تقرير، وذكر بعضهم أنه كان
الظاهر والله يجب هؤلاء فوضع المحسنين موضعه إشارة إلى أنهم متصفون بذلك •

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَلُوَنَّكُمْ اللَّهُ) جواب قسم محذوف أي والله ليعاملنكم معاملة من يختبركم ليتعرف حالكم
(بَشَىٰ مِنَ الصَّيْدِ) أي مصيد البر كما قال السكبي ما كولا كان أو غير ما كولا معاد المستنفيات كما سيأتي إن شاء الله تعالى فاللام للعهد. والآية كما أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل نزلت في عمرة الحديبية حيث ابتلاه الله تعالى بالصيودهم يحرمون فكانت الوحوش تغشاهم في رحالهم وكانوا متمكنين من صيدها أخذوا بأيديهم وطعنوا برماحهم وذلك قوله تعالى (تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ) فهموا بأخذها فنزلت. وعن ابن عباس. وبجهد وهو المروى عن أبي جعفر رضى الله تعالى عنه أن الذي تناله الأيدي فراخ الطير وصغار الوحش والبيض والذي تناله الرماح الكبار من الصيد. واختار الجبائي أن المراد بها تناله الأيدي والرماح صيد الحرم مطلقا لأنه كَيْمَا كان يانس بالناس ولا ينفّر منهم كما ينفّر في الحل، وقيل: ما تناله الأيدي ما يتأتى ذبحه وما تناله الرماح ما لا يتأتى ذبحه، وقيل: المراد بذلك ما قرب وما بعد، وذكر ابن عطية أن الظاهر أنه سبحانه خص الأيدي بالذكر لأنها أعظم تصرفا في الاضطهاد وفيها يدخل الجوارح والحبالات وما عمل بالأيدي من فئاح واشباك. وخص الرماح بالذكر لأنها أعظم ما يجرح به الصيد ويدخل فيها السهم ونحوه. وتكبير «شيء» كما قال غير واحد للتحقير المؤذن بأن ذلك من الفتن الهائلة التي تزل فيها أقدام الراسخين كالتبلاء بقتل الانفس واتلاف الاموال وإنهاور من قبيل ما ابتلى به أهل أيلة من صيد البحر. وفائدة التنبيه على أن من لم يثبت في مثل هذا كيف يثبت عند شدائد الحن. فن يناية أي بشى حقر هو الصيد •

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

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

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

وقال عصام الملة: يمكن أن يقال: التعبير بالشيء اللاحق المسك به عن العظمة والتونين للتعظيم أى بشيء عظيم فى مقام المؤاخذه بهنك إذا أخذ الله تعالى المبتلى به فى الامم السابقة بالمسخ والجعل قردة وخنازير ثم استظهر أن التعبير بذلك لافادة البعضية، وما قدمنا يعلم ما فيه. وقرأ ابراهيم «بنا له أيديكم» بالياء (لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ) أى ليتعلق علمه سبحانه بمن يخافه بالفعل فلا يتعرض للصيد فان علمه تعالى بأنه سيخافه وان كان متعلقا به لكن تعلقه بأنه خائف بالفعل وهو الذى يدور عليه أمر الجزاء إنما يكون عند تحقق الخوف بالفعل، وإلى هذا يشير كلام الباخي. والغيب مصدر فى موضع اسم الفاعل أى يخافه فى الموضع العائب عن الخلق، فالجار متعلق بإقبله • وجوز أبو البقاء أن يكون فى موضع الحال من من أو من ضمير الفاعل فى «يخافه» أى يخافه غالباً عن الخلقه وقال غير واحد: العلم مجاز عن وقوع المعلوم وظهوره. وعصم المعنى لتمييز الخائف من عقابه الأخرى وهو غائب مترقب لوقوع إيمانه فلا يتعرض للصيد من لا يخافه كذلك لضعف إيمانه فيقدم عليه، وقيل: إن هناك مضافاً محذوفاً، والتقدير ليعلم أولياء الله تعالى ومن تلى كل تقدير موصولة، واحتمال كونها استفهامية أى ليعلم جواب من يخافه أى هذا الاستفهام بعيد. وقرى ليعلم من الاعلام على حذف المفعول الأول أى ليعلم الله عباد الخ، واطهار الاسم الجليل فى موقع الاضمار لترية المهابة وادخال الروعة (فَمَنْ أَعْتَدَى) أى تجاوز حد الله تعالى وتعرض للصيد (بَعْدَ ذَلِكَ) الاعلام وبيان أن ما وقع ابتلاء من جهته سبحانه لما ذكر من الحكمة. وقيل: بعد التحريم والنهى، ورد بان النهى والتحريم ليس أمراً حدثاً ترتب عليه الشرطية العالم، وقيل: بعد الابتلاء ورد بان الابتلاء نفسه لا يصلح مدار التشديد والعذاب بل ربها يتوهم كونه عذراً وسوغاً لتحقيقه وفسر بعضهم الابتلاء بقدرة المحرم على المصيد فيما يستقبل، وقال: ليس المراد به غشيان الصيود أيام فانه قد مضى، وأنت تعلم أن إرادة ذلك المعنى ليست فى حيز القبول والمعمول عليه. أشرنا اليه أى فمن تعرض للصيد بعد ما بينا أن ما وقع من كثرة الصيد وعدم توحشه منهم ابتلاء مؤد إلى تعلق العلم بالخائف بالفعل أو تمييز المطيع من العاصي (فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٩٤) لأن التعرض والاعتداء حينئذ مكابرة محضة وعدم مبالاة بتدبير الله تعالى وخروج عن طاعته وانحلال عن خوفه وخشيته بالسكينة، ومن لا يملك زمام نفسه ولا يراعى حكم الله تعالى فى أمثال هذه البلايا الهينة لا يكاد يراعى فى عظام المداحض. والمتبادر على ما قيل: أن هذا العذاب الاليم فى الآخرة، وقيل: هو فى الدنيا •

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

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

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

صيد الملوك ثعالب وأرانب وإذا ركبت فصيدى الأبطال

وخصه الشافعية بالمأكول قالوا : لأنه الغالب فيه عرفا، وأيد ذلك بما رواه الشيخان «خمس يقتلن في الحل والحرم الحداة . والغراب . والعقرب . والفأرة . والكب العقور» . وفي رواية مسلم والحية بدل العقرب، وسيأتي إن شاء الله تعالى تنمة البحث . والحرم جمع حرام كروح جمع راح والحرام والمحرم بمعنى والمراد به من أحرم بحج أو عمرة وإن كان في الحل وفي حكمه من كان في الحرم وإن كان حلالا ، وقيل : المراد به من كان في الحرم وإن لم يكن محرما بنسك وفي حكمه المحرم وإن كان في الحل ، وقال أبو علي الجبائي : الآية تدل على تحريم قتل الصيد على المحرم بنسك أينما كان وعلى من في الحرم كيفما كان معا ، وقال علي بن عيسى : لا تدل إلا على تحريم ذلك على الأول خاصة ، واهل الحق مع على لامع أبيه ، وذکر القتل دون الذبح ونحوه للإيذان بأن الصيد وإن ذبح في حكم الميتة ، وإلى ذلك ذهب الامام الأعظم . وأحمد . ومالك رضي الله تعالى عنهم ، وهو القول الجديد للشافعي رضي الله تعالى عنه ، وفي القديم لا يكون في حكم الميتة ويحل أكله للغير ويحرم على المحرم (وَمَنْ قَتَلَهُ) كأننا (مِنْكُمْ) حال كونه (مُتَعَمِّدًا) أى ذا كراهة لعلمنا بحرمة قتل ما يقتله ومثله من قتله خطأ للسنة .

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

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

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

وجوز أبو البقاء أن يكون (مثل) بدلا من الزجاج أن يكون (جزاء) مبتدأ و (مثل) خبره إذ التقدير جزاء ذلك الفعل أو المقتول مماثل لما قتله وهذا ، قرأ الكوفيون ويعقوب ، وقرأ باقي السبعة برفع (جزاء) مضافا إلى (مثل) • واستشكل ذلك الواحدى بل قال : ينبغى أن لا يجوز لأن الجزاء الواجب للمقتول لا لثله . ولا يخفى أن هذا ظن في المنقول المتواتر عن النبي ﷺ وذلك غاية في الشناعة ، وما ذكره مجاب عنه ، أما أول فبان (جزاء) كإقيل مصدر مضاف لمفعوله الثاني أي فاعله أن يجزى مثل ما قتل ومفعوله الأول محذوف والتقدير فاعله أن يجزى المقتول من الصيد مثله ثم حذف المفعول الأول للدلالة الكلام عليه وأضيف المصدر إلى الثاني ، وقد يقال لا حاجة إلى ارتكاب هذه المؤنة بأن يجعل مصدرا مضافا إلى مفعوله من غير تقدير مفعول آخر على أن معنى أن يجزى مثل أن يعطى المثل جزاء ، وأما ثانياً فبان تجعل الإضافة يائية أي جزاءه ومثل ما قتل ، وأما ثالثاً فبان يكون (مثل) مقحما كما في قولهم : منلك لا يفعل كذا واعترض هذا بأنه يفوت عليه اشتراط المعاملة بين الجزاء والمقتول وكون جزائه المحكوم به ما يقاومه وبعادله وهو يقتضى المعاملة ما لا يكاد يسلم انفهامه من هذه الجملة كما لا يخفى •

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

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

الكشف بأن ما اشتري بالجزاء جزءاً أيضاً فإن طعام المساكين جزءاً بالاجماع وهو مشتري بالقيمة . والحاصل أنه يصدق عليه أنه جزء وأنه اشترى بالجزاء . ولا تنافي بينهما، وادعى صاحب الهداية أن (من النعم) بيان لما قتل وأن معنى الآية جزاءه هو قيمة ما قتل من النعم بمثل المثل بمعنى القيمة وحمل النعم على النعم الوحشي لأن الجزاء إنما يجب بثقله لا بقتل الحيوان الاهلي، وقد ثبت كما قال أبو عبيدة . والاصحى أن النعم كما تطلق على الاهلي في اللغة تطلق على الوحشي، وكان كلام أبي البقاء حيث قال : يجوز أن يكون (من النعم) حالاً من الضمير في (قتل) لأن المقتول يكون من النعم مبنياً على هذا، وهو مع بعد ارادته من النظم الكريم خلاف المتبادر في نفسه ، فإن المشهور أن النعم في اللغة الابل والبقر والغنم دون ما ذكر، وقد نص على ذلك الزجاج وذكر أنه اذا أفردت الابل قيل لها نعم أيضاً وإن أفردت البقر والغنم لا تسمى نعماً *
وقال محمد ونسب إلى الشافعي . ومالك . والامامية أيضاً: المراد بالمثل والنظير في المنظر فيما له نظير في ذلك لافي القيمة في الظبي شاة . وفي الضبع شاة . وفي الارنب عناق . وفي اليربوع جفرة . وفي النعامة بدنة ، وفي حمار الوحش بقرة لأن الله تعالى اوجب مثل المقتول مقيداً بالنعم فمن اعتبر القيمة فقد خالف النص لأنها ليست بنعم ولأن الصحابة كعلي كرم الله تعالى وجهه . وعمر . وعبد الله بن مسعود . وغيرهم رضی الله تعالى عنهم أجمعين أوجبوا في النعامة بدنة ، وفي حمار الوحش بقرة إلى غير ذلك، وجاء عن النبي ﷺ كما رواه أبو داود «الضبع صيد وفيه شاة» واليس له نظير من حيث الخلقة مثل العصفور والحمام تجب فيه القيمة عند محمد كما هو عند الامام الاعظم وصاحبه، وعن الشافعي رضی الله تعالى عنه أنه يعتبر المماثلة من حيث الصفات فوجب في الحمام شاة لمشابهة بينهما من حيث أن كل واحد منهما يعب ويهدر . وروى ذلك عن ابن عباس . وابن عمر . ومقاتل رضی الله تعالى عنهم ، وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء قال: أول من فدى طير الحرم بشاة عثمان رضی الله تعالى عنه، ولا يحنيفة وأبي يوسف رضی الله تعالى عنهما أن الله تعالى أطلق المثل والمثل المطلق هو المثل صورة ومعنى وهو المشارك في النوع وهو غير مراد هنا بالاجماع فبقي أن يراد المثل معنى وهو القيمة وهذا لأن المعهود في الشرع في إطلاق لفظ المثل أن يراد المشارك في النوع أو القيمة فقد قال تعالى في ضمان العدوان: (من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) والمراد الاعم منها أعنى المماثل في النوع إذا كان المتلف مثلياً والقيمة إذا كان قيمياً بناء على أنه مشترك معنوي، والحيوانات من القيميات شرعاً اهداراً للئالة السكانية في تمام الصورة فيها تغليبا للاختلاف الباطني في أبناء نوع واحد فاطنك إذا انتفى المشاركة في النوع أيضاً فلم يبق الا مشاكلة في بعض الصورة اطول العنق والرجلين في النعامة مع البدنة ونحو ذلك في غيره فاذا حكم الشرع بانتفاء اعتبار المماثلة مع المشاكلة في تمام الصورة ولم يضمن المتلف بمشاركته في تمام نوعه بل بالمثل المعنوي فعند عدمها وكون المشاكلة في بعض الهيئة انتفاء الاعتبار أظهر إلا أن لا يمكن وذلك بأن يكون للفظ محمل يمكن سواه فالواجب إذا عهد المراد بالفظ في الشرع وتردد فيه في موضع يصح حمله على ذلك المعهود وغيره أن يحمل على المعهود وما نحن فيه كذلك فوجب المصير اليه وأن يحمل ماجاء عن النبي ﷺ وعن صحابته الكرام رضی الله تعالى عنهم من الحكم بالنظير على أنه كان باعتبار التقدير بالقيمة إلا أن الناس إذ ذاك لما كانوا أرباب مواش كان الاداء عليهم منها أيسر لا على معنى أنه لا يجزئ غير ذلك، وحديث التقييد

بالنعم قد علمت الجواب عنه ، وذكر مولانا شيخ الاسلام أن الموجب الاصلی الجنابة والجزاء المائل للقتول إنما هو قيمته لكن لا باعتبار أن الجاني يعدد اليها فيصرفها إلى المصارف ابتداء بل باعتبار أن يجمعها معيارا فيقدر بها إحدى الحاصل الثلاث فقيمهما مقابها فقله تعالى: (مثل ما قتل) وصف لازم للجزاء غير مفارق عنه بحال . وأما قوله سبحانه (من النعم) فوصف له معتبر في ثانی الحال بناء على وصفه الأول الذى هو المياري له ولما بعده من الطعام والصيام فحقها أن يعطفا على الوصف المفارق لاعلى الوصف اللازم فضلا عن العطف على الموصوف كما سيأتى إن شاء الله تعالى . وما يرشد إلى أن المراد بالمثل هو القيمة قوله عز وجل: (يَحْكُمُ بِهِ) أى بمثل ما قتل (ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ) أى حكام عدلان من المسلمين لأن التقويم هو الذى يحتاج إلى النظر والاجتهاد دون المائلة في الصورة التى يستوى في معرفتها كل أحد من الناس . وهذا ظاهر الوجود على ظاهر قول محمد ❁

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

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

وقوله تعالى: (هُدْيًا) حال مقدره من الضمير في (به) كما قال الفارسي أو من (جزاء) بناء على أنه خبر أو منه على تقدير كونه مبتدأ في رأى أو بدل من (مثل) فيمن نصبه أو من محله فيمن جره أو نصب على المصدر أى يهديه هديا والجملة صفة أخرى لجزاء (بِالْبَالِغِ السَّكْبَةِ) صفة لهديا لان اضافته لفظية (أَوْ كَفَّارَةٌ) عطف على محل من النعم على أنه خبره مبتدأ محذوف والجملة صفة لجزاء على ما اختاره شيخ الاسلام . وقوله تعالى: (طَامًا مَّسَاكِينًا) عطف بيان لكفارة عند من يراه كالفارسي في الذكرات أو بدل منه أو خبره مبتدأ محذوف أى هي طعام مساكين

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

واستدل كما قيل على ذلك بالآية، ووجهه أنه ذكر الهدى منصوبا على أنه تفسير للضمير المهم العائد على (مثل) في قوله تعالى: (يحكم به ذوا عدل) سواء كان حالا منه كما قدمنا أو تمييزا على ما قيل فيثبت أن المثل إنما يصير هديا باختارهما وحكمهما أو هو مفعول لحكم الحاكم على أن يكون بدلا عن الضمير محمولا على وجهه كما في قوله تعالى: (قل انني هداني ربي إلى صراط مستقيم دينا قريبا) وفي ذلك تنصيص على أن التمييز إلى الحكيمين ثم لما ثبت ذلك في الهدى ثبت في الطعام والصيام لعدم القائل بالفصل لانه سبحانه عطفها عليه بكلمة أو وهي عند غير الشعبي والسدي وابن عباس رضى الله تعالى عنهم في رواية للتخيير فيكون الخيار إليهما. وأجاب عن ذلك غير واحد من أصحابنا بأن الاستدلال إنما يصح لو كان كفارة معطوفة على هديا وليس كذلك لاختلاف اعرابها وإنما هي معطوفة على قوله تعالى: (انجزا) بدليل أنه مرفوع وكذا قوله: (أو عدل) الخ فلم يذكر في الآية دلالة على اختيار للحكيمين في الطعام والصيام وإذا لم يثبت الخيار فيهما للحكيمين لم يثبت في الهدى لعدم القائل بالفصل وإنما يرجع إليهما في تقديم المتاف لا غير، ثم الاختيار بعد ذلك إلى من عليه رفقا به على أن في توجيه الاستدلال على ما قاله أهل الدين في العناية إشكالا لأن ذكر الطعام والصيام بكلمة أو لا يفيد المطلوب إلا إذا كان كفارة منصوبا على ما هو قراءة عيسى بن عمر النحوي وهي شاذة، والشافعي لا يرى الاستدلال بالقراءة الشاذة لامن حيث أنها كتاب ولا من حيث أنها خبر كما عرف في الأصول.

واعترض مولانا شيخ الاسلام على عطف (كفارة) على جزاء وقد ذهب إليه أجلة المفسرين والفقههاء بأنه لا يبقى حيث في النظم الكريم مائة قدر به الطعام والصيام، والاتجاه إلى القياس على الهدى تصرف لا يخفى وقد علمت ما اختاره. والآية عليه أيضا لا تصلح دليلا على مدعى الخصم كما هو ظاهر على أن الظاهر منها كما قاله ابن المهام أن الاختيار لمن عليه فان مرجع ضمير المحذوف من الخبر أو متعلق المتبدا إليه بناء على أن التقدير فعليه أو فالواجب عليه، ثم إذا وقع الاختيار على الهدى يهدى ما يجز به في الأضححية وهو الجذع الكبير من الضأن أو الكنى من غيره عند أبي حنيفة لأن مطلق اسم الهدى ينصرف إليه كما في هدى التمتع والقران. واعترض عليه بأن اسم الهدى قد ينصرف إلى غيره كما إذا قال: إذا فعلت كذا فتوبى هذا هدى فليكن في محل النزاع كذلك. وأجيب بأن الكلام في مطلق الهدى وما ذكر ليس كذلك لأن الإشارة

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

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

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

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

عدل) بکسر العین ، والفرق بینہما ان عدل الشیء کا قال الفراء ما عدله من غیر جنسہ كالصوم والاطعام وعدله ما عدل به فی المقدار کأن المفتوح تسمية بالمصدر والمكسور بمعنى المفعول ، وقال البصريون : العدل والعدل کلہما بمعنی المثل سواء کان من الجنس أو من غیرہ . وقال الراغب : العدل والعدل متقاربان لکنہ بالفتح فیما یدرک بالبصیرة کالأحكام وبالکسر فیما یدرک بالحواس کالعدل فیالعدل بالفتح هو التقييد علی سواء . وعلی هذا روى بالعدل قامت السموات وتنبیها علی أنه لو کان رکن من الأركان الأربعة فی العالم زاندا علی الآخر أو ناقصا عنه علی خلاف مقتضى الحكمة لم یکن العالم منتظما ۰

﴿لَيَذُوقَنَّ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ متعلق بالاستقرار الذى تعلق به المقدر ، وقيل : بجزاء ، وقيل : بصيام أو بطعام ، وقيل : بفعل مقدر وهو جوزى أو شرعنا ذلك ونحوه ، والوبال فی الاصل الثقل ومنه الوابل للحظر الكثير والوبيل للطعام الثقيل الذى لا یسرع هضمه والمرعى الوخيم والحشبة القصار وضمه ير «أمره» إما لله تعالى أو لمن قتل الصيد أى لیدوق ثقل فعله وسوء عاقبة هتك حرمة ما هو فیہ أو الثقل الشدید علی مخالفة أمر الله تعالى القوی ، وعلی هذا لا بد من تقدير مضاف كما أشرنا الیه لأن أمر الله تعالى لا وبال فیہ وإنما الوبال فی مخالفتہ •

﴿عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَفَّ﴾ لكم من الصيد وأنتم محرمون فلم یجعل فیہ اثما ولم یرجب فیہ جزاء أو لم یؤاخذكم علی ما كان منكم فی الجاهلية من ذلك مع أنه ذنب تظیم أيضا حیث كنتم علی شریعة اسمعیل علیه السلام والصيد محرم فیها ، وقدم رواية التحريم الجاهلية والمواخذة علی قتل الصيد بالضرب الوجیع (وَمَنْ عَادَ) إلى مثل ذلك فقتل الصيد متعمدا وهو محرم (فَيَتَّقِمُ اللَّهُ مِنْهُ) أى فهو ینتقم الله تعالى منه لأن الجزاء اذا وقع مضارعا مثبتا لم تدخله الغاء مالم یقدر المبتدأ علی المشهور ، وكذا المنفی بلا ، وجوز السمعین أن تكون من وصوله لتدخلت الغاء لشبه المبتدأ بالشرط وهی زائدة والجمله بعدها خبر ولا حاجة حیثئذلى اصحار المبتدأ . والمراد بالانتقام التعذیب فی الآخرة ، وأما الكفارة فعن عطاء . وابراهيم . وابن جبير . والحسن . والجمهور أنها واجبة علی العائد فی تكرر الجزاء عندهم بتكرار القتل •

وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وشريح أنه إن عاد لم یحکم علیه بكمارة حتى أنهم كانوا یسألون المستفتی هل أصبت شیئا قبله؟ فان قال: نعم لم یحکم علیه وإن قال لا حکم علیه تعلقا بظاهر الآیة • وأنت تعلم أن وعید العائد لا ینافی وجوب الجزاء علیه وإن سلم یصرح به لامله فیما مضى ، وقيل : معنی الآیة ومن عاد بعد التحريم إلى ما كان قبله وليس بالبعید ، وأما حمل الانتقام علی الانتقام فی الدنيا بالكفارة وإن كان محتملا لکنه خلاف الظاهر . وكذا كون المراد ینتقم منه إذا لم یکفر . وقد اختلفوا فیما إذا اضط محرم إلى أكل الميتة أو الصيد فقال : زفر يأكل الميتة لا الصيد لتعدد جهات حرمة علیه ، وقال أبو حنيفة . وأبو یوسف : ینتاول الصيد ویؤدی الجزاء لأن حرمة الميتة أغلظ . ألا ترى أن حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الاحرام فهی مؤقتة بخلاف حرمة الميتة فعلیه أن یقصد أخف الحرمتین دون أغلظهما . والصيد وإن كان محظور الاحرام لکن عند الضرورة یرتفع الحظر فیقتله ویأكل منه ویؤدی الجزاء كما فی المبسوط •

وفی الحائنة المحرم إذا اضط إلى ميتة وصيد فالميتة أول فی قول أبی حنيفة . ومحمد ۰

وقال أبو یوسف . والحسن : ینذبح الصيد . ولو كان الصيد مذبوحا فالصيد أولی عند الكل . ولو وجد لحم

صيد ولحم آدمی كان لحم الصيد أولى ولو وجد صيداً وطبا فالسكب أولى لأن في الصيد ارتكاب محظورين ه
 وعن محمد الصيد أولى من لحم الخنزير انتهى . وفي هذا خلاف ما ذكر في المبسوط (وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ غَالِبٌ
 لَا يَغَالِبُ) (ذُو انْتِقَامٍ ۹۵) شديد فينتقم من يتعدى حدوده ويخالف أوامره ويصر على معاصيه (أَحَلَّ لَكُمْ)
 أي ما يصاد في الماء بحراً كان أو نهراً أو غديراً وهو ما يكون توالده ومثواه
 في الماء ما كرولاً كان أو غيره . كما في البدائع . وفي مناسك الكرماني الذي رخص من صيد البحر المحرم هو
 السمك خاصة واما نحو طيره فلا رخصة فيه له والاول هو الاصح (وَوَطَّأَهُمْ) أي ما يطعم . نصيده . وهو
 عطف على «صيد» من عطف الخاص على العام . والمعنى أحل لكم البحر للتعرض لجميع ما يصاد في المياه والانتفاع به
 وأكل ما يؤكل منه وهو السمك عندنا . وعند ابن أبي ليلى الصيد والطعام على معنهما المصدرى وقدر مضافا
 في صيد البحر وجعل ضمير «طعام» راجعا اليه لا إلى البحر أي أحل لكم صيد حيوان البحر وأن تطعموه
 وتأكلوه فيجوز عنده أكل جميع حيوانات البحر من حيث أنها حيواناته ، وقيل : المراد بصيد البحر ما صيد
 ثم مات وبطعامه ما قذفه البحر ميتا ، وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . وابن عمر . وقاعدة •
 وقيل : المراد بالاول الطرى وبالثاني الملوخ . وسمى طعاما لأنه يدخل في طعام فصار كالمقتات به من الأخذية
 وروى ذلك عن ابن المسيب . وابن جرير . وبجاهد وهو إحدى الروايتين عن ابن عباس رضي الله تعالى
 عنهما وفيه بعد . وأبعد منه كون المراد بطعامه ما يذبح بمائه من الزروع والثمار وقربى ووطعمه . (مَتَاعًا لَكُمْ)
 نصب على أنه مفعول له لأجل أي تمتعيا . وجعله في الكشاف مختصا بالطعام كما أن «نافلة» في باب الحال
 من قرله تعالى : (ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة) مختص ببيعقوب عليه السلام ، والذي حمله على ذلك كما قال
 الشهاب مذهب . وهو مذهب إمامنا الأعظم رضي الله تعالى عنه من أن صيد البحر ينقسم إلى ما يؤكل وإلى
 ما لا يؤكل وأن طعامه هو الماء كقول منه إلا أنه أورد عليه أنه يؤدي إلى أن الفعل الواحد المسند إلى فاعلين
 متعاطفين يكون المفعول له المذكور بعدهما لا أحدهما دون الآخر كقوام زيد وعمرو اجلالا لك على أن
 الاجلال مختص بقيام أحدهما وفيه الباس . وأما الحال في الآية المذكورة فليست نظير لهذا لأن فيه قرينة
 عقلية ظاهرة لأن النافلة ولد الولد فلا تعاق لها باسحق لأنه ولد صلب لإبراهيم عليها السلام . وعلى غير مذهب
 الامام لا اختصاص المفعول له بأحدهما وهو ظاهر جلي ه

وقيل : نصب على أنه مصدر مؤكد لفعل مقدر أي متعمك به متاعا ، وقيل : مؤكد لمعنى «أحل» فانه في
 قوة متعمك به تمتعيا كقوله (كتاب الله عليكم) وقيل وايس شيء . إنه حال مقدره من طعام أي مستمتعاً به
 للبعين منكم يأكلونه طريا (وَالسَّيَّارَةَ) منكم يتزودونه قديماً وهو مؤثني سيار باعتبار الجماعة كما قال الراغب •
 (وَحَرِّمْنَا عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ) وهو ما توالده ومثواه في البر مما هو ممتنع لتوحشه الكائن في أصل الحلقة فيدخل
 الظبي المستأنس ويخرج البعير والشاة المتوحشان لعروض الوصف لهما ، وكون ذكاة الظبي المستأنس بالذبح
 والآهلي المتوحش بالقرلا بنافيه لأن الذكاة بالذبح والعقدان مع الامكان وعدمه لا مع الصيدية وعدمه
 واستثنى رسول الله ﷺ خمسا . في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال : «قال رسول

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

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

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

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

وعن أبي هريرة. وعطاء. ومجاهد. وابن جبير. ١٠٠٠هـ الطحاوي عن عمروطلحة. وعائشة رضي الله

تعالى عنهم أنه يحل له أكل ما صاده الحلال وان صاده لأجله إذا لم يدل عليه ولم يشر إليه ولا أمره بصيده . وكذا ما ذمحه قبل احرامه وهو مذهب أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه على ما اختاره الطحاوى لأن الخطاب للبحرين فيكأنه قيل : وحرم عليكم ما صدتم في البر فيخرج منه صيد غيرهم ، أو يقال : ان المراد صيدم حقيقة أو حكما وصورة الدلالة أو الأمر من الشق الثاني . وعن مالك . والشافى . وأحمد . وداود رحمهم الله تعالى لا يباح ما صيد له لما رواه أبو داود . والترمذى والنسائى عن جابر رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ : لحم الصيد حلال لكم . وأنتم محررون ما لم تصيدوه أو يصاد لكم » وأجيب : بأنه قد روى محمد عن أبي حنيفة عن ابن المنكدر عن طلحة بن عبيد الله رضى الله تعالى عنه « تذاكرنا لحم الصيد يأكله المحرم والنبي ﷺ نائم فارتفعت أصواتنا فاستيقظ رسول الله ﷺ فقال : فيم تنذرون ؟ فقلنا : في لحم الصيد يأكله المحرم فأمرنا بأكله » ، وروى الحافظ أبو عبدالله الحسين عن أبي حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن جده الزبير بن العوام قال : « كنا نحمل لحم الصيد صفيها (١) وكنا نتزوده وكنا نأكله ونحن محررون مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم » .

وأخرج مسلم عن عبدالله بن أبي قتادة عن أبيه قال : « خرج رسول الله ﷺ حاجا وخرجنا معه فصرف نفراً من أصحابه فيهم أبو قتادة فقال : خذوا ساحل البحر حتى تلقوني قال : فأخذوا ساحل البحر فلما انصرفوا قبل رسول الله ﷺ أحرموا لهم إلا أباقتادة فإنه لم يحرم فيبيناهم يسيرون إذ رأوا حمر وحش فحمل عليها أبو قتادة فعقر منها أتاناً فنزلوا فاكلوا من لحمها قال فقالوا : أكلنا لحمنا ونحن محررون قال : فحملوا ما بقى من لحم الأتان فلما أتوا رسول الله ﷺ قالوا : يا رسول الله إنا كنا أحرمنا وكان أبو قتادة لم يحرم فرأينا حمر وحش فحمل عليها أبو قتادة فعقر منها أتاناً فنزلنا فاكلنا من لحمها فقلنا : نأكل لحم صيد ونحن محررون فحملنا ما بقى من لحمها فقال عليه الصلاة والسلام : هل معكم أحد أمره أو أشار إليه بشئ ؟ قالوا : لا قال . فاكلوا ما بقى من لحمها » .

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

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

عليه الصلاة والسلام لم يجب بحله لهم حتى سالهم عن موانع الخل أكانت موجودة أم لا فلو كان من الموانع أن يصاد لهم لظمه ﷺ في سلك ما يسال عنه منها في التحصن عن الموانع ليجيب بالخل عند خلوه عنها • وهذا المعنى كالصريح في نفي كون الاصطباذ مانعا فيعارض حديث جابر ويقدم عليه لقوة ثبوته إذ هو في الصحيحين وغيرهما من الكتب الستة بخلاف ذلك بل قيل في حديث جابر انقطاع لأن المطلب في سنده لم يسمع من جابر عند غير واحد، وكذا في رجاله من فيه ابن، وبعد ثبوت ما ذهبنا اليه بما ذكرنا يقرم دليل على ما ذكر من التاويل انتهى . وأنت تعلم أن في حديث جابر أيضا شيئا من جهة العربية وأهل الأمر فيه سهل * بقي أن حديث الصعب بظاهره يعارض ما استدل به أهل المذهبين الأخيرين، واختار بعض الحنفية في الجواب بان فيه اضطرابا ليس مثله في حديث قتادة حتى روى عمرو بن أمية الضمري عن أبيه أن الصعب أهدى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عجز حمار وحش بالجحفة فأكل منه عليه الصلاة والسلام وأكل القوم فكان حديث قتادة أولى وقد وقع ما وقع فيه في الصحيح كما تحكيه الرواية التي ذكرناها، ومعلوم أن رسول الله ﷺ لم يحج بعد الهجرة لإحاجة الوداع، وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه في الجواب: يحتمل أن يكون ﷺ علم أنه صيد له فرده عليه فلا يعارض حديث جابر، وتعليقه عليه الصلاة والسلام الرد بانه محرم لا يمنع من كونه صيد له لأنه إنما يحرم الصيد على الانسان اذا صيد له بشرط أن يكون محرما، وبين ﷺ الشرط الذي يحرم به ، وقيل: إن جابرا إنما أهدى حمارا فرده ﷺ لا تمتنع تملك المحرم الصيد، ولا يخفى أن الروايات الدالة على البعضية أكثر ولا تعارض بينها فتجمل رواية أنه أهدى حمارا على انه من اطلاق اسم الكل على البعض ويتنع هنا العكس إذ اطلاق الرجل مثلا على كل الحيوان غير معهود، وقد صرحوا أنه لا يجوز أن يطلق على زيد أصعب ونحوه لأن شرط اطلاق اسم البعض على الكل التلازم كالرقبة والرأس على الانسان فانه لا انسان دونها بخلاف نحو الرجل والظفر، وأما اطلاق العين على الرؤية فليس من حيث هو إنسان بل من حيث هو رقيب وهو من هذه الحيشة لا يتحقق بلاعين أو هو أحد معاني المشترك اللفظي كما عده كثير منها فليقتضه •

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

لا إلى غيره حتى يتوهم الخلاص من أخذه تعالى بالاتجاه إلى ذلك الغير • هذا (ومن باب الاشارة في الآيات) (يا أيها الذين آمنوا) إيمانا عليا (لا تحرموا) بتقصيركم في السلوك (طيبات ما أحل الله لكم) من مكاشفات الأحوال وتجليات الصفات (ولا تمتدوا) بظهور النفس بصفاتها (وكلوا مما رزقكم الله) أي اجمعوا ما من الله تعالى به عليكم من علوم التجليات ومواهب الأحوال والمقامات غذاء قلوبكم (حلالا طيبا واتقوا الله) في حصول ذلك لكم بان تردوها منه وله، وجعل غير واحد هذا خطابا للواصلين من أرباب السلوك حيث أرادوا الرجوع إلى حال أهل البدايات من المجاهدات فنهوا عن ذلك وأمروا بكل الحلال الطيب، وفسروا الحلال بما وصل إلى المعارف من خزائن الغيب بلا طاعة، والطيب ما يقوى القلب في شوق الله تعالى وذكر جلاله، وقيل: الحلال الطيب ما يأكل على شهود وإلا فعلى ذكر، فان الأكل على الغفلة حرام في شرع السالك، وقال آخرون: الحلال الطيب هو الذي يراه المعارف في خزانة القدر فيأخذه

منها بوصف الرضا والتسليم، والحرام ما قدر لتسييره وهو يجتهد في طلبه لنفسه (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) وهو الحلف للملأة النفس وطلاة القوى وغلبة سلطان الهوى، وعدوا من اللغو في اليمين الاتهام على الله تعالى بحمالة وجلاله سبحانه عند غلبة الشوق ووجدان الذوق أن يزرقه شيئا من أقباله عز وجل ووصاله فان ذلك لغو في شريعة الرضا ومذهب التسليم. والذي يقتضيه ذلك ما أشير إليه بقوله :

أريد وصاله ويريد هجرى فاترك ما أريد لما يريد

لكن لا يؤاخذ الله تعالى عليه الخالف لعله بضعف حاله. وعدوا من ذلك أيضا ما يجرى على لسان السالكين في غلبة الوجد من تجديد العهد وتأكيد العقد كقول بعضهم :

وحقك لا نظرت إلى سواكا بعين مودة حتى أراكا

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

لزیرۃ کعبۃ الوصول بشیء من الصيد أى الحظوظ والمقاصد النفسانیۃ (تمالہ ایدیکم ورماحکم) أى یتیسر لکم یتھیماً ما یتوصل بہ الیہ ۰

وقیل : ما تمالہ الأیدی اللذات البدنیۃ وماتمالہ الرماح اللذات الخیالیۃ (لیعلم اللہ) العلم الذی ترتب علیہ الجزاء « من یخافہ » الغیب أى فی حال الغیبۃ ولا یکون ذلك إلا للذو منین بالغیب لتعاقب بالعقاب الذی هو من باب الافعال ، وأما فی الحضور فالخشیۃ والھیبة دون الخوف ، والأولی بتجلی صفات الربوبیۃ والعظمتۃ ، والثانیۃ بتجلی الذات ، فالخوف یا قیل من صفات النفس والخشیۃ من صفات القلب ، والھیبة من صفات الروح « فن اعتدی بعد ذلك » بتناول شیء من الحظوظ (فله عذاب أليم) وهو عذاب الاحتجاب (یا ایہا الذین آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) أى فی حال الاحرام الحقیقی (ومن قتلہ منکم متعمداً) بأن ارتکب شیئاً من الحظوظ النفسانیۃ قصداً (فجزاء مثل ما قتل) بأن یقهر تلك القوة الی ار تکب بها من قوى النفس البهیمیۃ بأمر یمائل ذلك الحظ (یحکم به ذوا عدل منکم) وهما القوتان النظریۃ والعملیۃ (هدیا بالغ الکعبۃ) الحقیقۃ وذلك بافتانها فی اللہ عزوجل (أو کفارة طعام مسا کین أو عدل ذلك صیاما) أى أو یستر تلك القوة بصدقة أو صیام (أحل لکم صید البحر) وهو ما فی العالم الروحانی من المعارف (وطعامه) وهو العلم النافع من علم المعاملات والأخلاق (متاعاً) أى تمتیعا لکم ایہا السالکون بطریق الحق (وللسیارة) المسافرین سقر الآخرة ، (وحرم علیکم صید البر) وهو فی العالم الجسمانی من المحسوسات والحظوظ النفسانیۃ (واقفوا اللہ) فی سیرکم (واعلوا أنکم الیہ تمحسون) بالفناء فاجتهدوا فی السلوک ولا تقفوا مع الموانع وهو اللہ تعالیٰ المیسر للرشاد والیہ المرجع والمعاد *

(جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ) أى صیرها ، وسمیت کعبۃ علی ماروی عن عکرمۃ . ومجاہد لأنها مربوعۃ والتکبب الترییع ، وتطلق لغة علی کل بیت مربع ، وقد یقال : التکعب للارتفاع ، قیل : ومنه سمیت الکعبۃ کعبۃ لکونها مرتفعۃ ، ومن ذلك کعب الانسان لارتفاعه ونوره ، وکعبت المرأة إذا ثأنتہا ، وقیل : سمیت کعبۃ لانقرادها من البناء وردہ الکرماتی إلى ما قبلہ لأن المنفرد من البناء نات من الأرض *

وقولہ تعالیٰ (الْبَيْتِ الْحَرَامِ) عطف بیان علی جهة المدح لأنه عرف بالتعظیم عندهم نصار فی معنی المعظم أولانه وصف بالحرام المشعر بحرمته وعظمتہ ، وذكر البيت کالتوطئة له فالاعتراض الجمود من الجلود دون التوضیح ، وقیل : جئی بہ للتبیین لأنه کان لحنثع بیت یسمونه بالکعبۃ البیانیۃ ۰

وجوز ان یکون بدلا وان یکون مفعولا ثانیا لجعل ، وقولہ سبحانه : (قِيَامًا لِلنَّاسِ) نصب علی الحال ویردہ عطف ما بعده علی المفعول الاول كما ستعلم قریبا إن شاء اللہ تعالیٰ بل هذا هو المفعول الثاني وقیل : (جعل) بمعنی خالق فتعدی لواحد وهذا حال ، ومعنی کونه قیاما لهم أنه سبب اصلاح أمورهم وجبرها دینا ودنیا حیث کان مأمنانهم وملجأ ومجمعاً لتجارتهم یأتون الیہ من کل فج عمیق . ولهذا قال سعید بن جبیر : من أتى هذا البيت یرید شیئا للدنیا والآخرة أصابه ، ومن ذلك أخذ بعضهم أن التجارة فی الحج لیست مکروهۃ . وروی هذا عن أبی عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ *

وأخرج ابن جریر . وابن أبی حاتم عن ابن زید قال : کان الناس کلهم فیهم ملوک یدفع بعضهم عن بعض

ولم يكن في العرب ملوك كذلك فجعل الله تعالى لهم البيت الحرام قياما يدفع به بعضهم عن بعض فلو لقي الرجل قاتل أبيه أو ابنه عنده ما قتله، فالمراد من الناس على هذا العرب خاصة، وقيل: معنى كونه قياما للناس كونه أمنائهم من الهلاك فساد البيت يحج إليه الناس لم يهلكوا فان هدم وترك الحج هلكوا وروى ذلك عن عطاء، وقرأ ابن عامر (قيما) على انه مصدر كشيخ وكان القياس أن لا تقلب واوه ياء لكنهما لما قابت في فمها الفاتبعه المصدر في اعلال عينه ﴿ وَالشَّهْرُ الْحَرَامُ ﴾ أي الذي يؤدي فيه الحج وهو ذو الحجة فالتعريف للعهد بقربته قرانته، واختار غير واحد ارادة الجنس على ما هو الاصل والقرينة المعهودة لا تعين العهد، والمراد الاشهر الحرم وهي اربعة واحد فرد وثلاثة سرد فالفرد رجب والسرد ذو القعدة وذو الحجة والحرم، وهو وما بعده عطف على (الكعبة) فالفعول الثاني محذوف ثقة بما مر أي وجعل الشهر الحرام ﴿ وَالْهُدَىٰ وَالْقَلَاتِدَ ﴾ أيضا قياما لهم، والمراد بالقلائد ذوات القلائد وهي البدن خصت بالذكر لان الثواب فيها أكثر والحج بها أظهر؛ وقيل: الكلام على ظاهره، فقد اخرج أبو الشيخ عن أبي مجلز أن أهل الجاهلية كان الرجل منهم اذا أحرم تقلد قلادة من شعر فلا يتعرض له أحد فاذا حج وقضى حجه تقلد قلادة من إذخر، وقيل: كان الرجل يقلد بغيره أو نفسه قلادة من لحاء شجر الحرم فلا يخاف من أحد ولا يتعرض لها أحد بسوء، وكانوا لا يغيرون في الاشهر الحرم وينصلون فيها الاستنويرع الناس فيهمالي معايشهم ولا يخشون أحداً، وقد توارثوا على ما قبل ذلك من دين اسمعيل عليه السلام ﴿ ذَلِكَ ﴾ أي الجعل المذكور خاصة أومع ما ذكر من الامر بحفظ حرمة الاحرام وغيره. ومحل اسم الإشارة نصب بفعل مقدر يدل عليه السياق وبه تتعلق السلام فيما بعد. وقيل: محله الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أي الحكم الذي قررناه ذلك أو مبتدأ خبره محذوف أي ذلك الحكم هو الحق والحكم الاول هو الاقرب، والتقدير شرع ذلك ﴿ لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ فان تشريع هذه الشرائع المستتعبة لدفع المضار الدينية والدينية قبل الوقوع وجلب المنافع الأولية والاخرية من اوضح الدلائل على حكمة الشارع واحاطة علمه سبحانه ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ واجبا كان أو ممتنعا أو ممكنا ﴿ عَلِيمٌ ٩٧ ﴾ كامل العلم، وهذا تعميم إثر تخصيص، وقدم الخاص لانه كالدليل على ما بعد.

وجوز أن يراد بما في السموات والارض الاعيان الموجودة فيها وبكُلِّ شَيْءٍ الامور المتعلقة بتلك الموجودات من العوارض والاحوال التي هي من قبيل المعاني. والاطهار في مقام الاضمار لما مر غير مرة ﴿ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ وعيد لمن انتهك محارمه أو اصر على ذلك والعقاب كما قيل هو الضرر الذي يقارنه استخفاف واهانة. وسمى عقابا لانه يستحق عقيب الذنب ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٩٨ ﴾ وعد لمن حافظ على مراعاة حرمة الله تعالى واقبح عن الانتهاك. ووجه تقديم الوعيد ظاهر ﴿ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾ ولم يأل جهدا في تبليغكم ما أمرتم به فاي عذر لكم بعد. وهذا تشديد في إيجاب القيام بما أمر به سبحانه • والبلاغ اسم اقيم مقام المصدر كما أشير إليه ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ٩٩ ﴾ فيعاملكم بما

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

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

والناس ألف منهم كواحد وواحد كالألف ان أمر عنا

وفى الآية كما قيل اشارة الى غلبة أهل الاسلام وان قولوا ﴿ لَعَلَّكُمْ تَهْتَلُونَ ۝ ١٠ ﴾ راجين ان تنالوا الفلاح والغور بالثواب العظيم والنعيم المقيم ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ ﴾ ظاهر اللفظ كما قال ابن يعيش بقضى بكونها جمع شىء . لان فعلا اذا كان متعل العين يجمع فى القلة على افعال نحو بيت وأبيات وشيخو أشياء الا انهم رأوها غير مصروفة فى حال التنكير كما هنا فتشعبت آراء الجماعة فيها . فذهب سيبويه . والخليل الى ان الهمزة للتأنيث وان الكلمة اسم مفرد يراد به الجمع نحو الحلقة والطرفاء فاشياء فى الأصل شيئا بهمزتين بينهما ألف فقدمت الهمزة الاولى التى هى لام الكلمة على العاء لاستتفال همزتين بينهما ألف قبلها حرف علة وهو الياء والهمزة الثانية زائدة للتأنيث ولذلك لا تنصرف ووزنها لفعلاء . وقصارى ما فى هذا المذهب القلب وهو كثير فى كلامهم ارتكبه مع عدم الثقل كما فى أيتق وقسى ونحوهما فارتكبه مع الثقل أولى فلا يضر الاعتراض بانه خلاف الاصل . وذهب الفراء الى انها جمع شىء . بيا مشددة وهمزة بوزن هين ولين الا انهم خففوه فقالوا شىء كيت فى ميت وبعد التخفيف جموه على أشياء بهمزتين بينهما ألف بعد ياء بزنة افعلاء . فاجتمعت همزتان احدهما لام الكلمة والاخرى للتأنيث فخففوا ذلك بقاب الهمزة الاولى ياء ثم حذفوا الياء الاولى التى هى عين الكلمة نصار وزنه افعلاء ، وقيل : فى تصريف هذا المذهب انهم حذفوا الهمزة التى هى لام الكلمة لان الثقل حصل بها فوزنها انعام ومنع الصرف لهمزة التأنيث . واستحسن هذا المذهب لو كان

على أن أصل شيءٍ بالتخفيف شيءٍ بالتشديد دليل، وذهب الأخفش إلى أنها جمع شيء بوزن فليس وأصلها شيئاً مهنين بينهما الف بعد ياء ثم عمل فيه ما مرّ ورده الزجاج بأن فعلاً لا يجمع على أفعلاء، وناظر أبو عثمان المازني الأخفش في هذه المسألة كما قال أبو علي في التكملة فقال: كيف تصغر أشياء قال أقول أشياء. فقال المازني: فلا رددتها إلى الواحد فقلت شيئاً لأن أفعلاء لا تصغر فلم يأت بمقتع انتهى. وأراد أن أفعلاء من أمثلة الكثرة وجموع الكثرة لا تصغر على الفاظها وتصغر باحداها ثم يجمع الواحد بالالف والتاء كقولك في تصغير درهم: درهماً، والجواب كما قال أبو علي عن ذلك بأن أفعلاء هنا جاز تصغيرها على لفظها لأنها قد صارت بدلاً من أفعال بدلالة استجازتهم إضافة العدد إليها كما أضيف إلى أفعال، ويبدل على كونها بدلاً أيضاً تكبيرهم العدد المضاف، إليها في قولهم: ثلاثة أشياء فكما صارت بمنزلة أفعال في هذا الموضوع بالدلالة المذكورة كذلك يجوز تصغيرها من حيث جاز تصغير أفعال ولم يمتنع تصغيرها على اللفظ من حيث امتنع تصغير هذا الوزن في غير هذا الموضوع لارتفاع المعنى المانع من ذلك عن أشياء وهو أنها صارت بمنزلة أفعال وإن كان كذلك لم يجمع في الكلمة ما يتدافع من إرادة التقليل والتكثير في شيء واحد انتهى، ومراده كما قال ابن السجري بأن فعلاء في هذا الموضوع صارت بدلاً من أفعال أنه كان القياس في جمع شيء أشياء مصرّوفاً كقولك في جمع فيء أفياء على أن تكون همزة الجمع هي همزة الواحد ولكنهم أقاموا أشياء التي همزتها للتأنيث مقام أشياء التي وزنها أفعال، واستدلالة في تجويز تصغير أشياء على لفظها بانها صارت بدلاً من أفعال بدلالة أنهم أضافوا العدد إليها وألقوه الهاء فقالوا ثلاثة أشياء مما لا يقوم به دلالة لأن أمثلة القلة وأمثلة الكثرة يشتركن في ذلك، ألا ترى أنهم يضيفون العدد إلى أبنية الكثرة إذا عدم بناء القلة فيقولون: ثلاثة شسوع وخمسة دراهم، وأما الحاق الهاء في قولنا: ثلاثة أشياء وإن كانت أشياء مؤنثاً لأن الواحد مذكور ألا ترى أنك تقول ثلاثة: أنبياء وخمسة أصدقاء وسبعة شعراء فتأحق الهاء وإن كان لفظ الجمع مؤنثاً وذلك لأن الواحد نبي وصديق وشاعر كما أن واحد أشياء شيء فأى دلالة في قوله: ويبدل على كونها بدلاً تكبيرهم العدد المضاف إليها الخ ثم قال: والذي يجوز أن يستدل به لمذهب الأخفش أن يقال: إنما جاز تصغير أفعلاء على لفظه وإن كان من أبنية الكثرة لأن وزنه نقص بحذف لامه فصار أفعاء فشبّهوه بأفعال فصغروه، وذهب الكسائي إلى أنها جمع شيء كضيف وأضيف •

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

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

مکی تصریفه کمذهب الاخفش إذ أبدل الهمزة ياء ثم حذفت إحدى اليامين وحسن حذفها من الجمع حذفها من المفرد لكثرة الاستعمال وعدم الصرف لهمزة التأنيث الممدودة، وهو حسن إلا أنه يرد عليه في ورد على الاخفش مع إيرادات آخر، وقيل غير ذلك، وللشهاب عليه الرحمة •

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

وظاهر صنيعه كثيره يشير إلى اختيار مذهب الخليل. وسبويه، وقال غير واحد: إنه الأظهر لقولهم في جمعها أشاوي فجمعوها كما جمعوا صحراء على صحارى، وأصله كما قال ابن السجري أشايا بالياء. لظهورها في أشياء. لكنهم أبدلوا واوا على غير قياس كابدالها واوا في قولهم جيت الخراج جباوة، وأيضاً بدل على أنها مفرد قولهم في تحقيرها أشياء كصغيراء ولو كانت جمعاً لقالوا شيئاً على ما تقدمت الإشارة، وتام البحث في أمالي ابن السجري (إِنْ تُبَدِّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ) صفة لأشياء. داعية إلى الانتهاء عن السؤال عنها، وعطف عليها قوله سبحانه: (وَإِنْ تَسْأَلُوهُ عَنْهَا حِينَ يُنزَلُ الْقُرْآنُ تَبَدَّلَ لَكُمْ) أى بالوحي كما ينبي عنه تقييد السؤال بحين نزول القرآن لأن المسألة في الشرطة الأولى معلقة بأبداء تلك الأشياء لا بالسؤال عنها فمقبحها جل شأنه، بما هو ناطق باستزام السؤال عنها لا بداتها الموجب للبحر، فضمير (عنها) راجع إلى تلك الأشياء وليس على حد عندي درهم ونصفه كما وهم، والمراد بهما لاخير لهم فيه من نحو التكاليف الصعبة التي لا يطيقونها والأسرار الخفية التي قد يفتضحون بها، فكان السؤال عن الأمور الواقعة مستتبع لا بداتها كذلك السؤال عن تلك التكاليف مستتبع لا يجابها عليهم بطريق التشديد لاسماهم لأدب وتر كهم ما هو الأولى بهم من الاستسلام لأمر الله تعالى من غير بحث فيه ولا تعرض لكيفيته وكميته في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال «خطبنا رسول الله ﷺ فقال أيها الناس قد فرض الله تعالى عليكم الحج فحجوا» فقال رجل - وهو كما قال ابن الهمام الأقرع بن حابس، وصرح به أحمد. والدارقطني. والحاكم في حديث صحيح روه على شرط الشيخين «أكل عام يارسول الله فسكت عليه الصلاة والسلام حتى قالها ثلاثاً فقال ﷺ: لو قلت: نعم لو جبت ولما استطعتم ثم قال ﷺ: ذروني ما تركتكم كما سماه هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه» وذكر كما قال ابن حبان أن الآية نزلت لذلك.

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

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

وذكر الطبرسى في ذلك ثلاثة أوجه، الأول أنها متصلة بقوله تعالى (لعلكم تفلحون) لأن من الفلاح ترك السؤال بما لاخير فيه، والثاني أنها متصلة بقوله سبحانه: (ما على الرسول الا البلاغ) أى فانه بلغ ما فيه المصاحبة فلا تسألوه عمالايينكم، والثالث أنها متصلة بقوله جل وعلا: (والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) أى فلا تسألوا عن تلك الاشياء فظهر سرائركم ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْهَا﴾ أى عن المسئلة المدلول عليها بلا تسألواه والجملة استئناف مسوق لبيان أن نهيهم عنها لم يكن مجرد صياتهم عن المساءة بل لانها في نفسها معصية مستتعبة للمؤاخذة وقد عفا سبحانه عنها، وفيه من حثهم على الجد في الانتهاء عنها ما لا يخفى أى عفا الله تعالى عن مسئلتكم السالفة حيث لم يفرض عليكم الحج في كل عام جزاء لمسئلتكم أو المراد تجاوز عن عقوبتكم الاخرية بسبب ذلك فلا تدوا مثله، وقد يحمل الفعو عنها على معنى شامل للتجاوز عن العقوبة الدنيوية والعقوبة الاخرية واختاره بعض المحققين، وجوز غير واحد كون الجملة صفة أخرى لاشياء والضمير المحرور عائد اليها وهو الرابط على معنى لا تسألوا عن اشياء لم يكلفكم الله تعالى بها. واعترض بأن هذا يقتضى أن يكون الحج قد فرض أولا ثم نسخ بطريق العفو وأن يكون ذلك معلوما للمخاطبين ضرورة أن حق الوصف أن يكون معلوم الثبوت للموصوف عند المخاطب قبل جعله وصفا له وكلاهما ضرورى الاتفاء قطعا على أنه يستدعى اختصاص النهى بمسئلة الحج ونحوها مع أن النظم الكريم صريح في أنه: سوق للنهى عن السؤال عن الاشياء التي يسوءهم ابدائها سواء كانت من قبيل الاحكام والتكاليف الموجبة لمسألتهم بانثائها وإيجابها بسبب السؤال عقوبة وتشديدا كسئلة الحج لولا عفوهم تعالى عنها أو من قبيل الامور الواقعة قبل السؤال الموجبة للمساة بالاخبار بها كما في سبب النزول على ما أخرج ابن جرير وغيره عن أبي هريرة قال: «خرج رسول الله ﷺ وهو غضبان بحمار وجهه حتى جلس على المنبر فقام اليه رجل فقال: اين أبى؟ قال: في النار»، وفسر بعضهم العفو عنها بالكف عن يانها والتعرض لسانها وحينئذ يوشك أن لا يتوجه هذا الاعتراض أصلا، وإلى التفسير الاول يشير كلام ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، فقد أخرج مجاهد عنه أنه كان إذا سئل عن الشيء لم يجع فيه أثر يقول: هو من العفو ثم يقرأ هذه الآية. والذى ذهب اليه شيخ الاسلام عليه الرحمة هو الاستئناف لا غير ما علت، واستبعاد بعض الفضلاء ليس في محله. ثم قال: إن قلت تلك الاشياء غير موجبة للمساة البتة بل هي محتملة لإيجاب المسرة أيضا لأن إيجابها للاولى وإن كان من حيث وجودها فهي من حيث عدمها موجبة للاخرى قطعا وليست احدى الحيثيتين محقة عند السائل وإنما غرضه من السؤال ظهورها كيف كانت بل ظهورها بحبيثة إيجابها للمسرة فلم عبر عنها بحبيثة إيجابها للمساة قلت: لتحقيق المنهى عنه كما ستمعرفه مع ما فيه من تأكيد النهى وتشديده لأن تلك الحبيثة هي الموجبة للاتهاء لا الحبيثة الثانية ولا حبيثة التردد بين الايجابين، فان قيل: الشرطية الثانية ناطقة بأن السؤال

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

وجملة الكلام أن مدلول النظم الكريم بطريق العبارة إنما هو النهي عن السؤال عن الاشياء التي يوجب ابدؤها المساءة التامة إما بأن تكون تلك الاشياء بعرضية الوقوع فتبدي عند السؤال بطريق الانشاء عقوبة وتشديداً كما في صورة كونها من قبيل التكاليف الشاقة، وإما بأن تكون واقعة في نفس الامر قبل السؤال فتبدي عنده بطريق الاخبار بها فالتخلف يمتنع في صورتين معاً، ومنشأ تأويله عدم الفرق بين المنهى عنه وغيره بناء على عدم امتياز ما هو موجود أو بعرضية الوجود من تلك الاشياء في نفس الامر، وماليس كذلك عند المكلفين وملاحظتهم للكل باحتمال الوجود والعدم، وفائدة هذا الابهام الاتهام عن تلك الاشياء على الاطلاق حذار ابداء المكره انتهى وهو محرم لم يسبق اليه ﴿ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ١٠١ ﴾ أي مبالغ في مغفرة الذنوب والاعضاء عن المعاصي ولذلك عفا سبحانه عنكم ولم يعاقبكم بما فرط منكم، والجملة اعتراض تذييل مقرر لما سبق من عفو تعالى ﴿ قَدْ سَأَلَهَا ﴾ أي المسئلة فالضمير في موقع المصدر لا المفعول به، والمراد سأل مثلما في كونها محظورة

ومستتبعه للوبال ﴿ قَوْمٌ ﴾ وعدم التصريح بالمثل للبالغة في التحذير، وجوز أن يكون الضمير الاشياء على تقدير المضاعف أيضاً فالضمير في موقع المفعول به وذلك من باب الحذف والايصال والمراد سال عنها، وقيل: لا حاجة إلى جعله من ذلك الباب لان السؤال هنا استعطاء وهو يتعدى بنفسه كقولك: سألته درهماً بمعنى طلبته منه لاستخبار كما في صدر الآية، واختلف في تعيين القوم. فعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه هم قوم عيسى عليه الصلاة والسلام سألوه إنزال المائدة ثم كفروا بها، وقيل: هم قوم صالح عليه السلام سألوه الناقة ثم كفروا وكفروا بها، وقيل: هم قوم موسى عليه السلام سألوه أن يرهم الله تعالى جهرة أو سألوه بيان البقرة. وعن مقاتل هم بنو اسرائيل مطلقا كانوا يسألون أنبياءهم عن أشياء فاذا أخبروهم كذبوهم. وعن السدي هم قريش سألو النبي ﷺ أن يحول الصفا ذهباً، وقال الجبائي: كانوا يسألونه ﷺ عن أنسابهم فاذا أخبرهم عليه الصلاة والسلام لم يصدقوا أو يقرروا: ليس الامر كذلك، ولا يخفى عليك الغث والسمين من هذه الاقوال وأن بعضها يؤيد حمل السؤال على الاستعطاء وبعضها يؤيد حمله على الاستخبار، والحمل على الاستخبار أولى، وإلى تعينه ذهب بعض العلماء ﴿ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ متعلق بسألها، وجوز كونه متعلقاً بحذرف وقع صفة لقوم، واعتراض

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

وقرأ أبى (قدسألمها) قوم بينت لهم فاصبحوا بها كافرين ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ ﴾ هي فعيلة بمعنى مفعولة من البحر وهو الشق والتاء للنقل إلى الاسمية أو الحذف الموصوف، قال الزجاج: كان أهل الجاهلية إذا نتجت الناقة خمسة أبطن آخرها ذكر بحروا أذنبا وشقوها وامتنعوا من نحرها وركوبها ولا تطرد من ماء ولا تمنع عن مرعى وهي البحيرة ، وعن قتادة أنها إذا نتجت خمسة أبطن نظر في الخامس فان كان ذكرا ذبحوه وأكلوه وإن كان أنثى شقوا أذنبا وتركوها ترعى ولا يستعملها احد في حلب وركوب ونحو ذلك ، وقيل: البحيرة هي الاثى التي تكون خامس بطن وكانوا لا يحلون لحمها ولبنها للنساء فان ماتت اشترك الرجال والنساء في أكلها ، وعن محمد بن اسحق . ومجاهد أنها بنت السائب ، وسأمتى إن شاء الله تعالى قريبا وكانت تمهل أيضا . وقيل: هي التي ولدت خمسا أو سبعا ، وقيل: عشرة أبطن وتترك هملا وإذا ماتت حل لحمها للرجال خاصة . وعن ابن المسيب أنها التي منع لبنها للطواغيت فلا تحلب ، وقيل: هي التي ولدت خمس اناث فشقوا أذنبا وتركوها هملا، وجعلها في القاموس على هذا القول من الشاء خاصة، وكما تسمى بالبحيرة تسمى بالجزيرة أيضا . وقيل: هي السقب الذى إذا ولد شقوا أذنه وقالوا: اللهم إنا عاش فنبى وإن مات فذكى فاذا مات أكلوه ، وقيل: هي التي تترك في المرعى بلا راع ﴿ وَلَا سَائِبَةٍ ﴾ هي فاعلة من سبته أى تركته وأهمته فهو سائب وهي سائبة أو بمعنى مفعول كعيشة راضية . واختلف فيها فقيل هي الناقة تبطن عشرة أبطن اناث فتهمل ولا تترك ولا يجوز وبرها ولا يشرب لبنها إلا ضيف ونسب إلى محمد بن اسحق ، وقيل: هي التي تسبب للاصنام فتمطى للسدنة ولا يطعم من لبنها الا أبناء السبيل ونحوهم وروى ذلك عن ابن عباس . وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم ، وقيل: هي البعير يدرك نتاج نتاجه فيترك ولا يركب ، وقيل: كان الرجل إذا قدم من سفر بعيد أو نجت دابته من مشقة أو حرب قال: هي سائبة أو كان ينزع من ظهرها فقارة أو عظاما كانت لا تمنع عن ماء ولا كلاً ولا تتركب ، وقيل: هي ما ترك لبعج عليه ، وقيل: هي العبيد يعق على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث ﴿ وَلَا وَصِيلَةٍ ﴾ هي فعيلة بمعنى فاعلة ، وقيل: مفعولة

والأول أظهر كما ينبيء عن ذلك بيان المراد بها. واختلف فيه. فقال الفراء: هي الشاة تنتج سبعة أبطن عنانين عناقين وإذا ولدت في آخرها عناقا وجدا قيل: وصلت أخاها فلا يشرب لبن الأم إلا الرجال دون النساء وتجري مجرى السائبة، وقال الزجاج: هي الشاة إذا ولدت ذكراً كان لأهنتهم وإذا ولدت أنثى كانت لهم وإن ولدت ذكراً وأنثى قالوا: وصلت أخاها فلم يذبجوا الذكر لأهنتهم. وقيل: هي الشاة تلد ذكراً ثم أنثى فتأكلها الرجال فلا يذبجون أخاها من أجلها وإذا ولدت ذكراً قالوا: هذا قربان لأهنتنا. وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنها هي الشاة تنتج سبعة أبطن فان كان السابع أنثى لم ينتفع النساء منها بشيء إلا أن تموت فتأكلها الرجال والنساء وكذلك إن كان ذكراً وأنثى قالوا وصلت أخاها فترك معه ولا ينتفع بها إلا الرجال دون النساء فان ماتت اشترى فيها. وقال ابن قتبية: إن كان السابع ذكراً ذبح وأكلوا منه دون النساء وقالوا: خاصة لذكورنا محرمة على أزواجنا وإن كانت أنثى تركت في الغنم وإن كان ذكراً وأنثى فكقول ابن عباس رضي الله تعالى عنه، وقال محمد بن اسحق: وهي الشاة تنتج عشر إناث متواليات في خمسة أبطن فما ولدت بعده للذكور دون الإناث فإذا ولدت ذكراً وأنثى معا قالوا: وصلت أخاها فلم يذبجوه لما كانها، وقيل: هي الشاة تنتج خمسة أبطن أو ثلاثة فان كان جديا ذبحوه وإن كان أنثى أبجوهما وإن كان ذكراً وأنثى قالوا: وصلت أخاها، وقال بعضهم: الوصلة من الأبل وهي الناقة تبرك فتلد أنثى ثم ثني بولادة أنثى أخرى ليس بينهما ذكر فيتكونها لأهنتهم ويقولون: قد وصلت أنثى بأثني ليس بينهما ذكر. وقيل: هي الناقة التي وصلت بين عشرة أبطن لا ذكر بينها.*

(وَلَا حَامٍ) هو فاعل من الحمي بمعنى المنع. واختلف فيه أيضاً فقال الفراء: هو الفحل إذ قبح ولد ولده فيقولون: قد حمي ظهره ولا يهدم ولا يطرد عن ماء ولا مرعى، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه. وابن مسعود وهو قول أبي عبيدة. والزجاج أنه الفحل يولد من ظهره عشرة أبطن فيقولون: حمي ظهره فلا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ومرعى. وعن الشافعي أنه الفحل يضرب في مال صاحبه عشرين، وقيل: هو الفحل ينتج له سبع أنثى متواليات فيحمي ظهره، وجمع بين الأقوال المتقدمة في كل من تلك الأنواع بأن العرب كانت تختلف أفعالهم فيها. والمراد من هذه الجملة رد وإبطال لما ابتدعه أهل الجاهلية. ومعنى (ما جمل) ما شرع ولذلك عدى إلى مفعول واحد وهو (ببحيرة) وما عطف عليها. (ومن) سيف خطب أنيها لتأكيد النفي. وأنكر بعضهم بحمي جعل بمعنى شرع عن أحد من أهل اللغة وجعلها هنا للتصيير والمفعول الثاني محذوف أي ما جعل البحيرة ولا ولا مشروعة (١) وليس كما قال فان الراغب نقل ذلك عن أهل اللغة وهو ثقة لا يفتري عليهم.*

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

(١) هكذا الأصل بتكرار ولا فتدبر

أنه أول من غير دين ابراهيم عليه الصلاة والسلام وبحر البجيرة وسبب السائبة وحس الحامي، وجاء في خبر ماخر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه - ووصل الوصيلة. *

وأخرج عبد الرزاق، وغيره عن زيد بن أسلم قال: قال رسول الله ﷺ: «إني لأعرف أول من سبب السوائب ونصب النصب وأول من غير دين ابراهيم عليه الصلاة والسلام قالوا: من هو يا رسول الله؟ قال عليه الصلاة والسلام: عمرو بن لحي أخو بني كعب لقد رأيت يجر قصبه في النار يؤذي أهل النار ريح قصبه واني لأعرف أول من بحر البحائر قالوا: من هو يا رسول الله؟ قال عليه الصلاة والسلام: رجل من بني مدالج كانت له ناقتان فجدع آذانهما وحرم ألبانها وظهورهما وقال: هاتان لله ثم احتاج اليهما فشرب ألبانها وركب ظمورهما فلقدر رأيت في النار وهما تضيأانه بأفواههما وتطأانه باخفافهما واستبدل بالآية على تحريم هذه الآلهة وهو ظاهر واستنبط منه تحريم جميع تعطيل المنافع. واستدل ابن الماجشون بها على منع أن يقول الرجل لعبده: أنت سائبة وقال: لا يعقل بذلك وجعل بعض العلماء من صور السائبة إرسال الطير ونحوه، وصرح بعض علمائنا بأنه لا ثواب في ذلك ولعل الجاعل لا يكتبني هذا القدر ويدعى الائم فيه والناس عن ذلك غافلون ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ۙ﴾ (١٠٣) أن ذلك افتراء باطل فما تقدم فعل الرؤساء وهذا شأن الأتباع وهم المراد بالأكثر كما روى عن قتادة. والشعبي، وظاهر سياق النظم الكريم أنهم المقلدون لاسلافهم المفترين من معاصري رسول الله ﷺ وهذا بيان لقصور عقولهم وبجزم عن الاهتداء بانفسهم *

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

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

صحة الاقتداء بالجمال الضال، والحال ما يفهم من الجملة أي كائنين على هذا الحال المفروض فما قيل: إنهم جعلوا الواو للحال وليس ما دخلته الواو حالا من جهة المعنى بل ما دخلته الواو ولو كان الحال أن آباءهم لا يعملون فيفعلون ما يقتضيه عليهم ولا يتبدون بمن له علم ناشئ من قلة التامل وذلك غريب من حال ذلك القائل، وأغرب من ذلك ما قيل: إن المعنى أنهم هل يكفيهم ما عليه آباؤهم ولو كان آباؤهم جهلة ضالين أي هل يكفيهم الجهل والضلال اللذان كان عليهما آباؤهم. وبو شك أن يكون هذان الجهل والضلال فيما يليق بالتنزيل.

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

وقرأ نافع في الشواذ (أنفسكم) بالرفع، والسلام حينئذ مبتدأ وخبر أي لازمة عليكم أنفسكم أو حفظ أنفسكم لازم عليكم بتقدير مضاف في المبتدأ، وقوله تعالى: ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ يَحْتَمِلُ الرِّفْعَ عَلَى أَنَّهُ كَلَامٌ مُسْتَأْنَفٌ فِي مَوْضِعِ التَّعْلِيلِ لِمَا قَبْلَهُ وَيُبَصِّرُهُ قِرَاءَةُ أَبِي حَبِيبَةَ (لَا يَضُرُّكُمْ) ، و يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَجْزُوعًا جَوَابًا لِلأَمْرِ ، وَالْمَعْنَى إِنْ لَزِمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ. وَإِنَّمَا ضَمَّتِ الرَّاءُ اتِّبَاعًا لِمَا ضَمَّتِ الرَّاءُ الْمُنْقُولَةَ الْيَهُامَانَ الرَّاءِ الْمُدْغَمَةَ وَالْأَصْلَ لَا يَضُرُّكُمْ ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نَهْيًا مَوْكِدًا لِلأَمْرِ السَّابِقِ وَالْكَلَامُ عَلَى حَدِّ لَأَرَيْتُكَ هَهْنَاءَ وَيُبَصِّرُ أَحْتِمَالَ الْجُزْمِ قِرَاءَةً مِنْ قُرْءٍ «لَا يَضُرُّكُمْ» بِالْفَتْحِ (وَلَا يَضُرُّكُمْ) بِكسْرِ الضاد وضمها من ضاره يضره ويضوره بمعنى ضره كذمه وذامه، وقوم من ظاهر الآية الرخصة في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأجيب عن ذلك بوجوه. الأول أن الاهتداء لا يتم إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن ترك ذلك مع القدرة عليه ضلال. فقد أخرج ابن جرير عن قيس بن أبي حازم قال: «صعد أبو بكر رضي الله تعالى عنه منبر رسول الله ﷺ فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم قال: أيها الناس إنكم لتتولون آية من كتاب الله سبحانه وتعدونها رخصة والله ما أنزل الله تعالى في كتابه أشد منها (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو إيعينكم الله تعالى منه بعقاب - وفي رواية - يا أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وإنكم تضعونها على غير موضعها وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب»

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

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

وأخرج ابن جرير عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه قيل له: لوجلس في هذه الأيام فلم تأمر ولم تنه فان الله تعالى يقول: (عليكم أنفسكم) فقال: انما ليست لى ولا لصحابى لان رسول الله ﷺ قال: والافليانغ الشاهد الغائب * فكنا نحن الشهود واتم الغيب ولكن هذه الآية لافوايم يجيئون من بعدنا إن قالوا لم يقبل منهم . وأخرج ابن مردويه عن معاذ بن جبل أنه قال: يارسول الله أخبرنى عن قول الله عزوجل: (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: يا معاذ * مروا بالمعروف وتاهروا عن المنكر فاذا رأيتم شحا مطاعا وهوى متبعوا اعجاب كل امرى . برأيه فعليكم أنفسكم لا يضركم ضلالة غيركم فان من ورائكم أيام صبر المتمسك فيها بدينه مثل القابض على الحجر فللعامل منهم يومئذ مثل عمل أحدكم اليوم كاجر خمسين منكم قلت: يارسول الله خمسين منهم قال: بل خمسين منكم اتم * ه والثالث أنها للنع عن هلاك النفس حسرة وأسفا على ما فيه الكفرة والفسقة من الضلال فقد كان المؤمنون يتحسرون على الكفرة ويتمنون ايمانهم فنزلت ه

والرابع أنها للرخصة ترك الامر والنهى إذا كان فيها مفسدة . والخامس أنها الامر بالثبات على الايمان من غير مبالاة بنسبة الآباء إلى السفه، فقد قيل: كان الرجل إذا أسلم قالوا له سفهت أباك فنزلت، وقيل: معنى الآية يا أيها الذين آمنوا الزموا أهل دينكم واحفظوهم وانصروهم لا يضرهم من ضل من الكفار إذا فعلتم ذلك، والتعبير عن أهل الدين بالانفس على حد قوله تعالى: (لا تقتلوا أنفسكم) ونحوه، والتعبير عن ذلك الفعل بالاهداء للترغيب فيه ولا يخفى ما فيه (إلى الله) لا إلى أحد سواه (مرجعكم) رجوعكم يوم القيامة (جميعاً) بحيث لا يتخلف عنه أحد من المبتدين وغيرهم (فيبينكم) بالثواب والعقاب (بما كنتم تعملون) ١٠٥ في الدنيا من أعمال الهداية والضلال، فالكلام وعدو وعيد للفريقين، وفيه تأكيد دليل على ان أحدا لا يؤاخذ بعمل غيره وكذا يدل على أنه لا يثاب بذلك، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك (يا أيها الذين آمنوا) استئناف مسوق لبيان الاحكام المتعلقة بامور دنياهم اثر بيان الاحوال المتعلقة بامور دينهم، وفيه من اظهار حال العناية بضمونه ما لا يخفى (شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان) للشهادة معان الاحضار والقضاء والحكم . والخلف واللم . والايضا، والمراد بهامنا الاخير كما نص عليه جماعة من المفسرين، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك، وقرأها الجمهور بالرفع على انها مبتدأ (اثنان) خبرها، والكلام على حذف مضاف

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

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

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

وأجييب بأن ما ذكر من الاشتراط غير مسلم بل هو شرط الأكثريه، واختار فى البحر وجهين للتخريج، الأول أن تكون (شهادة) منصوبة على المصدر النائب مناب فعل الأمر (اثنان) مرفوع به، والتقدير يشهد بينكم اثنان فيكون من باب ضرباً زبداً إلا أن الفاعل فى ضرباً يستند إلى ضمير المخاطب لأن معناه اضرب، وهذا يستند إلى الظاهر لأن معناه ما علمت، والثانى أن تكون مصدرراً لا بمعنى الأمر بل خبراً ناب مناب الفعل فى الخبر وإن كان ذلك قليلاً كقوله: • ووقفاً بها صحى على مطيهم • فارتفع

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

وقوله سبحانه . ﴿مَنْ غَيْرُكُمْ﴾ صفة له أى كائنان من غيركم ، والمراد بهم غير المسلمين من أهل الكتاب
عند الاولين وغير الأقرنين من الأجانب عند الآخرين . واختار الاول جماعة من المتأخرين حتى قال
الخصاص : إن التفسير الثانى لا وجه له لأن الخطاب توجه أولا إلى أهل الايمان فالغايرة تعتبر فيه ولم يجر
للقراءة ذكر ، وبدل لذلك أيضا سبب النزول وسأقربا إن شاء الله تعالى ﴿إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾
أى سافرتهم ، وارتفاع (أنتم) مضمرة يفسره ما بعده ، والتقدير إن ضربتم فلما حذف الفعل وجب أن
يفصل الضمير ليقوم بنفسه ، وهذا رأى جمهور البصريين ، وذهب الاخفش . والكوفيون إلى أنه
مبتدأ بناء على جواز وقوع المبتدأ بعد إن الشرطية كجواز وقوعه بعد إذا فجملة (ضربتم) لاموضع لها على
الاول للتفسير وهو وضعها الرفع على الخبرية على الثانى .

وقوله تعالى : ﴿فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ أى قاربتم الاجل عطف على الشرط وجوابه محذوف ، فان كان
الشرط قيدا فى أصل الشهادة فالتقدير إن ضربتم فى الأرض الخ فليشهد اثنتان منكم أو من غيركم ، وإن كان
شرطا فى العدول إلى آخرين بالمعنى الذى نقل عن الاولين فالتقدير فاشهدوا آخرين من غيركم أو فاشاهدان
آخران من غيركم ، وحيث نفي الآية أنه لا يعدل إلى غير المسلمين إلا بشرط الضرب فى
الأرض ، وروى ذلك عن شريح رضى الله تعالى عنه . وقوله سبحانه : ﴿نَحْسِبُوهُمَا﴾ أى تلزوه ونهنا وتصبرونهما
للتحليف استئناف كأنه قيل كيف نعمل إذا ارتبنا بالشاهدين فقال سبحانه : ﴿نَحْسِبُوهُمَا﴾ (من بعد الصلاة)
أى صلاة العصر كما روى عن أبي جعفر رضى الله تعالى عنه . وقاتدة . وابن جبير . وغيرهم ، والتقييد بذلك
لأنه وقت اجتماع الناس وتكاثرتهم ولأن جميع أهل الأديان يعظمونه . ويحتضرون الحلف الكاذب فيه ولأنه
وقت تصادم ملائكة الليل والنهار وتلاقحهم ، وفى ذلك تكثير للشهود منهم على صدق الحالف وكذبه فيكون
أخوف ، وعد ذلك بعضهم من باب التفلظ على المستحلف بالزمان . وعندنا لا يلزم التفلظ به
ولا بالمكان بل يجوز للحاكم فعله .

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

الاولین أيضا قطعاً على أن اعتبار انصافهما بذلك ياباه مقام الأمر باشهادهما إذا ما له فآخران شأنهما الحبس والتخليف وان أمكن أمام التقریب باعتبار قيد الارتباب بهما كما يفيد الاعتراض الآتي . ولا يخفى ما فيه •
والخطاب للدوى لهم . وقيل : للورثة . وقيل : للحكام والقضاة •

وقوله عز وجل ﴿ فَيَقْسِمَنَّ بِاللَّهِ ﴾ عطف على (تحبسونهما) ﴿ هَٰؤُلَاءِ ارْتَبْتُمْ ﴾ أى شككتم في صدقتهما وعدم استبادهما بشئ من التركة . والجملة شرطية حذف جوابها لدلالة ما سبق من الحبس والاقسام عليه ، والشرط مع جوابه المحذوف معترض بين القسم وجوابه أعنى قوله تعالى ﴿ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا ﴾ وقد سبق من جهته تعالى للتنبية على اختصاص الحبس والتخليف بحال الارتباب و ليس هذا من قبيل ما اجتمع فيه قسم وشرط فاكتمنى بذكر جواب سابقهما عن جواب الآخر كما هو الواقع غالباً لأن ذلك إنما يكون عند سد جواب السابق مسد جواب اللاحق لاتحاد مضمونهما كما في قولك : والله إن أتيتني لأكرمنك، ولا ريب في استحالة ههنا لأن القسم وجوابه كلام الشاهدين والشرطية كاعتدت من جهته سبحانه وتعالى، ولا يتوهم أن هنا وصلية لأنها مع أن الواو لازمة لها ليس المعنى عليها كما لا يخفى •

وزعم بعضهم جواز كونها شرطية (ولا تشتري) دليل الجواب، والمعنى إن ارتبتم فلا ينبغي ذلك أو فقد أخطأتم لأننا لسنا بمن يشتري به ثمناً قليلاً وهو بعيد جداً وتخلوا الآية عليه ظاهراً من شرط التخليف، وضمير (به) عائد إلى الله تعالى ، والمعنى لا نأخذ لأنفسنا بدلاً من الله سبحانه أى من حرمة تعالى عرضاً من الدنيا بأن نزيهاها بالخلف الكاذب وحاصله لا نحلف بالله تعالى حلفاً كاذباً لأجل المال ، وقيل : انه عائد الى القسم على تقدير مضاف أى لاستبدال بصحة القسم بالله تعالى عرضاً من الدنيا بان نزيل عنه وصف الصدق ونصفه بالكذب ، وقيل : إلى الشهادة باعتبار أنها قول ولا بد من تقدير مضاف أيضاً، وتقدير مضاف في (ثمناً) أى ذا ثمن مما لم يدع إليه إلا قلة التأمل ﴿ وَوَلَوْ كَانَ ﴾ المقسم له المدلول عليه بفحوى الكلام ﴿ ذَا قُرْبَى ﴾ أى قريباً منا . وهذا تأكيد لتبريهما من الخلف الكاذب ومبالغة في التنزه عنه كأنهما قالا : لا نأخذ لأنفسنا بدلاً من ذلك مالا ولو انضم إليه رعاية جانب الاقرباء فكيف إذا لم يكن كذلك، وصيانة أنفسهما وإن كانت أهم من رعاية جانب الاقرباء لكانها كما قال شيخ الاسلام - ليست ضميمه المال بل هي راجعة اليه ، وقيل : الضمير للشهود على معنى لا نحابي أحداً بشهادتنا ولو كان قريباً منا، وجواب لو محذوف اعتماداً على ما سبق عليه أى لا تشتري به ثمناً، والجملة معطوفة على جملة أخرى محذوفة أى لو لم يكن ذا قربي ولو كان الخ، وجعل السمين الواو للحال، وقد تقدم لك ما ينفعك هنا •

وجوز بعضهم ارجاع الضمير للشاهد وقدر جواباً للوغير ما قدرناه أى ولو كان الشاهد قريباً يقسمان ، وجعل فائدة ذلك دفع توهم اختصاص الاقسام بالاجنبي، ولا يخفى ما في التركيب حينئذ من الركاكذ التي لا ينبغي أن تكون في كلام هذا البعض فضلاً عن كلام رب الكل، ونشهد بالله سبحانه وتعالى أن حمل كلامه عز وجل على مثل ذلك مما لا يليق ﴿ وَلَا تَنْكُرُوا لَهُمْ شَهَادَةَ اللَّهِ ﴾ أى الشهادة التي أمرنا سبحانه وتعالى بأقامتها والزمننا أداءها

فالإضافة للاختصاص أو لادنى ملاسة ، والجملة معطوفة على (لاشتري به) داخل معه في حيز القسم. وروى عن الشعبي أنه وقف على (شهادة) بالهاء ثم بدأ بالله بالمد والجر على حذف حرف القسم وتوضيح حرف الاستفهام منه وليس هذا من حذف حرف الجر وإبقاء عمله وهو شاذ كقوله . ه أشارت كليب بالكف الاصابع * لان ذلك حيث لا تعويض ، وفي الجملة الكبرى تعويض همزة الاستفهام عن المحذوف ، وهل الجر به أو بالعرض قولان . وروى عنه . وكذا عن الحسن رضى الله تعالى عنه . ويحيى بن عمر . وابن جرير . وآخرين (الله) بدون مد . وفي ذلك احتمالان ه

الأول أن المحذف من غير عوض فيكون على خلاف القياس ، والثانى أن الهمزة المذكورة همزة الاستفهام وهى همزة قطع عوضت عن الحرف ولكنها لم تمد وهذا أولى من دعوى الشذوذ . ولذا اختاره في الدر المصون ، وقرئ بتنوين الشهادة . ووصل الهمزة ونصب اسم الله تعالى من غير مد . وخرجه أبو البقاء على أنه منصوب بفعل القسم محذوف (إِنَّا إِذَا مَنَّ الْأَثَمِينَ ٦٠ ، ٦١) أى إذا فعلنا ذلك وكنمنا ، والعدول عن آثمون إلى ما ذكره اللبغة . وقرئ (للمأثمين) بحذف الهمزة والقائه حركتها على اللام وادغام النون فيها (فَأَنْ عَثْرَ) أى اطلع يقال عثر الرجل على الشئ عثورا إذا اطلع عليه ه

وقال الغورى : تقول عثرت إذا اطلعت على ما كان خفيا وهو مجاز بحسب الاصل من قولهم : عثر إذا كبا . وذلك أن العائر ينظر إلى موضع عثاره فيعرفه ويطلع عليه ، وقال الليث : إن مصدر عثر بمعنى اطلع العثور وبمعنى كبا العثار . وحينئذ يتحقق القول بالمجاز لأن اختلاف المصدر ينافيه فلا تنأتى تلك الدعوى الا على مقاله الرابع من اتحاد المصدرين ، وفي القاموس عثر كضرب . ونصر . وعلم . وكرم . عثرا وعثرا وعثارا كبا . والعثور الاطلاع كالعثر . وظاهر هذا أن لا مجاز . ويفهم منه أيضا الاتحاد في بعض المصادر فافهم ، والمراد فان عثر بمد التحليف ﴿عَلَىٰ أَهْمًا﴾ أى الشاهدين الحالين ﴿اسْتَحَقَّا أَمَّا﴾ أى فعلا ما يوجهه من تحريف وكنتم بأن ظهر بأيديهما شئ من التركة وادعيا استحقا فلهما له بوجه من الوجوه ، وقال الجبائى : السلام على حذف مضاف أى استحقا عقوبة أثم ﴿فَأَخْرَان﴾ أى فرجلان آخران . وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿يَقُولُ مَاذَا مَنَّا مَقَامُهَا﴾ والقاء جزائية وهى احدى مصوغات الابتداء بالذكرة . ولا محذور فى الفصل بالخبر بين المبتدأ وصفته وهو قوله سبحانه : ﴿مَنْ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانُ﴾ ، وقيل : هو خير مبتدأ محذوف أى فالشاهدان آخران ، وجملة (يقومان) صفتها والجار والمجرور صفة أخرى ؛ وجوز أبو البقاء أن يكون حالاً من ضمير (يقومان) ، وقيل : هو فاعل فعل محذوف أى فليشهد آخران وما بعده صفة له ، وقيل : مبتدأ خبره الجار والمجرور ، والجملة الفعلية صفتها وضمير (مقامهما) فى جميع هذه الالوجه مستحق للذين استحقا . وليس المراد بمقامهما مقام أداء الشهادة التى تولياها ولم يؤدوها كما هى بل هو مقام الحبس . والتحليف ، و(استحق) بالبناء للفاعل قراءة عاصم فى رواية حفص عنه وبها قرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن عباس . وأبى رضى الله تعالى عنهم وفاعل (الاوليان) ، والمراد من الموصول أهل الميت ومن الاوليين الاقربان اليه الوارثان له الاحقان بالشهادة لقربيهما واطلاعهما وهما فى الحقيقة الاخران القاتمان مقام اللذين استحقا انما لإلانه أقيم المظهر مقام ضميرهما للتنبية على وصفهما بهذا الوصف ه

ومفعول (استحق) محذوف واختلوف تقديره قدره الزمخشري أن يجردوهما للقيام بالشهادة ليظهروا بهما كذب الكاذبين، وقدره أبو البقاء وصيتها، وقدره ابن عطية ما لهم وتركتم هـ
وقال الامام: إن المراد بالاوليان الوصيان اللذان ظهرت خياتهما. وسبب اولو بهما أن الميت عينهما للوصية فعنى (استحق عليهم الاوليان) خان في ما لهم وجنى عليهم الوصيان اللذان عثر على خياتهما. وعلى هذا لاضرورة إلى القول بمحذف المفعول، وقرأ الجمهور (استحق عليهم الاوليان) ببناء استحق للمفعول. واختلوفوا في مرجع ضميره والاكثرون أنه الاثم، والمراد من الموصول الورثة لأن استحقاق الاثم عليهم كناية عن الجنابة عليهم. ولاشك أن الذين جنى عليهم وارتكب الذنب بالقياس اليهم هم الورثة، وقيل: إنه الايصاء، وقيل: الوصية لتأويلها بما ذكر، وقيل: المال، وقيل: إن الفعل مسند إلى الجار والمجرور. وكذا اختلوفوا في توجيه رفع (الاوليان) فقيل: إنه مبتدأ خبره آخران أى الاوليان بأمر الميت آخران، وقيل: بالعكس، واعترض بان فيه الاخبار عن النكرة بالمعرفة وهو مما اتفق على منعه في مثله، وقيل: خبر مبتدأ مقدر أى هما الآخران على الاستئناف البياني، وقيل: بدل من آخران، وقيل: عطف بيان عليه، ويلزمه عدم اتفاق البيان والمبين في التعريف والتنكير مع أنهم شرطوه فيه حتى من جوز تنكيره، نعم نقل عن نزر عدم الاشتراط، وقيل: هو بئذ من فاعل (يقومان) هـ وكون المبدل منه في حكم الطرح ليس من كل الوجوه حتى يلزم خلل تلك الجملة الواقعة خبراً أوصفة عن الضمير، على أنه لو طرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظاهر موضع الضمير فيكون رابطاً. وقيل: هو صفة آخران، وفيه وصف النكرة بالمعرفة. والاختلاف أجازه هنا لان النكرة بالوصف قربت من المعرفة. وقيل: هو صفة على عكس • ولقد أمر على اللميم يسجنى • فانه يؤول فيه المعرفة بالنكرة وهذا أول فيه النكرة بالمعرفة وأوجعت في حكمها للوصف، ويمكن - كما قال بعض المحققين - أن يكون منه بأن يجعل الاوليان لعدم تعيينهما كالنكرة •

وعن أبي على الفارسي أنه نائب فاعل (استحق) والمراد على هذا استحق عليهم انتداب الاوليين منهم للشهادة كما قال الزمخشري أو اثم الاوليين كما قيل. وهو تانية الاولى قلبت ألفها ياء عندها، وفي - على - في (عليهم) أوجه الاول أنها على بابها. والثاني أنها بمعنى في. والثالث أنها بمعنى من. وفسر (استحق) بطلب الحق ويحق وغاب. وقرأ يعقوب. وخلفت. وحزة. وعاصم في رواية أبي بكر عنه (استحق عليهم الاوليان) ببناء استحق للمفعول، والاوليان جمع أول المقابل للآخر وهو مجرور على أنه صفة (الذين) أو بدل منه أو من ضمير (عليهم) أو منصوب على المدح، وبمعنى الاولوية التقدم على الاجانب في الشهادة. وقيل: التقدم في الذكر لدخولهم في (يا أيها الذين آمنوا) هـ

وقرأ الحسن (الاولان) بالرفع وهو كما قدمنا في الاوليان؛ وقرئ «الاوليان» بالثنية والنصب، وقرأ ابن سيرين (الاوليين) بيايين تانية أولى منصوباً، وقرئ (الاوليان) بسكون الواو وفتح اللام جمع أولى كما عين واعراب ذلك ظاهر • ﴿فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ﴾ عطف على (يقومان) والسببية ظاهرة. وقوله سبحانه ﴿لشهادتنا أحق من شهادتهما﴾ جواب القسم. والمراد بالشهادة عند الكثير ومنهم ابن عباس رضى الله تعالى عنهما البيين كما في قوله عز وجل (فشهداة أحدهم أربع شهادات بالله) (وسميت البيين شهادة على ما قال الطبرسي لأن البيين كالشهادة على ما يخاف عليه أنه كذلك أى لبيئتنا على أنهم كاذبان فيما ادعيا من الاستحقاق مع كونها حقة صادقة في نفسها أولى بالقبول من يمينها مع كونها كاذبة في نفسها لما أنه قد ظهر للناس استحقاقهما للآثم وبمينتنا منزهة عن الريب والريبة

وصيغة التفضيل إنما هي لا يمكن قبول يمينهما في الجملة باعتبار صدقهما في ادعاء تملكهما لما ظهر في أيديهما ، وقيل : إن الشهادة على معناها المتبادر عند الإطلاق، وسيأتي إن شاء الله تعالى عن بعض المحققين غير ذلك .
 وقوله عز شأنه ﴿ وَمَا عَدَدْنَا ﴾ عطف على الجواب أي ما تجاوزنا في شهادتنا الحق وما عدت بنا عليهما بابطال حقهما . وقوله تعالى ﴿ إِنَّا إِذَا لَمْنَا الظَّالِمِينَ ﴾ ٧٥٠٧) استئناف مقرر لما قبله أي انا إذا عدت بنا فيما ذكر لمن الظالمين أنفسهم بتعريضها لسخط الله تعالى وعذابه أولم الواضحين الحق في غير موضعه ، ومعنى الآيتين عند غير واحد من المفسرين أن المحتضر إذا أراد الوصية ينبغي أن يشهد عدلين من ذوى دينه أو نسبه فان لم يجدهما بأن كان في سفر فأخران من غيرهم ، ثم إن وقع ارتباب في صدقهما أفسما على صدق ما يقولان بالتغليظ في الوقت فان اطلع على كذبها بامارة حلف آخران من أهل الميت وادعى أن الحكم منسوخ إذا كان الاتان شاهدين فانه لا يخلف الشاهد ولا يمرض يمينه بيمين الوارث ، وقيل : إن التحليف لم ينسخ لكانه مشروط بالرية .
 وقد روى عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه كان يحلف الشاهد والراوى إذا اتهمهما ، وفي بعض كتب الحنفية أن الشاهد لم يحد من يركبه يجوز تحليفه احتياطاً وهذا خلاف المفتى به كما بسط في محله . وكذا ادعى البعض النسخ أيضاً على تقدير أن يكون المراد بالشاهدين في السفر غير مسلمين لأن شهادة الكافر على المسلم لا تقبل مطلقاً ، وروى حديث النسخ ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقال بعضهم : لا نسخ وأجاز شهادة الذي على المسلم في هذه الصورة .

وروى عن أبي موسى الأشعري أنه حكم لما كان والياً على الكوفة بمحضر من الصحابة بشهادة ذميين بعد تحليفها في وصية مسلم في السفر وإلى ذلك ذهب الإمام أحمد بن حنبل ، وقال آخرون : الاتان وصيان وحكم تحليفها إذا ارتاب الورثة غير منسوخ ، وما أفادته الآية من رد اليمين على الورثة ليس من حيث أنهم مدعون وقد ظهرت خيانة الوصيين فردت اليمين عليهما خلافاً للشافعي بل من حيث أنهم صاروا مدعى عليهم لانقلاب الدعوى فان الوصى المدعى عليه أولاً صار مدعياً للملك والورثة ينكرون ذلك ، ويدل عليه ما أخرجه البخارى في التاريخ والترمذى وحسنه وابن جرير . وابن المنذر . وخلق آخرون عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : «خرج رجل من بني سهم مع تميم الدارى . وعدى بن بدهاء ، وقيل : نداء بالنون فأت السهمى بأرض ليس فيها مسلم فلما قدما بتركته فقدوا جاماً من فضة منحوصاً بالذهب فأحلفهما رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالله تعالى ما كتمتما ولا اطعتما ثم وجد الجمال بمكة فقبل اشتريناه من تميم . وعدى فقام رجلان من أولياء السهمى فحلفا بالله سبحانه لشهادتهما أحق من شهادتهما وإن الجمال لصاحبهم وأخذ الجمال وفيهم نزلت (يا أيها الذين آمنوا) الخ ، وهذا وادعى بعض المحققين أن الشهادة هنا لا يمكن أن تكون بمعناها المتبادر بوجه ولا تتصور لأن شهادتهما إما على الميت ولا وجه لها بعد موته وانتقال الحق إلى الورثة وحضورهم أو على الوارث الخاصم وكيف يشهد الخصم على خصمه فلا بد من التأويل ، وذکر أن الظاهر أن تحمل في قوله سبحانه (شهادة بينكم) على الحضور أو الاحضار أى إذا حضر الموت المسافر فليحضر من يوصى إليه . بايصال ماله لورثه مسلماً فان لم يجد فكافراً ، والاحتياط أن يكون اثنين فاذا جاما بما عندهما وحصل رية في كتم بعضه فليحلفا لأنهما مدعان مصدقان يمينهما فان وجد ما يخافيه وادعى أنهما تملكاه منه

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

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

وقال الشهاب: أعلم أنهم قالوا: ليس في القرآن أعظم إشكالا وحكما وإعرابا وتفسيرا من هذه الآية والتي بعدها يعنى (يا أيها الذين آمنوا) الخ وقوله تعالى (فإن عثر) الخ حتى صنفوا فيها تصانيف مفردة قالوا: ومع ذلك لم يخرج أحد من عهدتها. وذكر الطبرسي أن الآيتين من أعرص القرآن حكما ومعنى وإعرابا وأفخر بما أتى فيها ولم يأت بشيء إلى غير ذلك من أقرانهم وسبحان الخبير بمقائق كلامه (ذَلِكَ) كلام مستأنف سيق ليبيان أن ما ذكر مستتبع للمنافع وارد على مقتضى الحكمة والاشارة إلى الحكم السابق تفصيله، وقيل: إلى تحليف الشاهدين، وقيل: إلى الحبس بعد الصلاة (أَدْنَى أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهٍ أَوْب) أى أقرب إلى أن يؤدي الشهود الشهادة على حقيقتها من غير تغييرها خوفا من العذاب الاخرى، وهذه حكمة التحليف الذي تقدم أولا، والجار الاول متعاقب يأتوا والثاني بمحذوف وقع حالا من الشهادة، وقوله تعالى: (أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانٌ) أى إلى الورثة فيحلفوا (بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ) التي حلفوا بها عطفت على مقدر بنبي. عنه المقام كأنه قيل: ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة بحقيقة ويخافوا عذاب الآخرة بسبب اليمين الكاذبة المحرمة في سائر الاديان أو يخافوا أن ترد الايمان إلى الورثة فيحلفوا ويأخذوا ما في أيديهم فيخرجوا من ذلك على رؤس الاشهاد فينزعوا عن الخيانة، وهو بيان لحكمة شرعية قيام الآخرين فأى هذين الخوفين وقع حصل المقصد الذي هو الاتيان بالشهادة على وجهها، وقيل: إنه عطفت على (يأتوا) أى ذلك الحكم الذي ذكرناه أقرب أن يأتوا بالشهادة على وجهها مما كنتم تفعلونه، وأقرب إلى خوف الفضيحة، وجمل الشهاب هذا العطف على

حذوقه: • علفتها تنبتا وماء باردا • وجوز السمين كون أو بمعنى الواو كما يجوز جعلها لأحد الشيتين على ما هو الأصل فيها فتدبر وجمع ضمير «أتوا» ويتخافوا» على ما قيل لأن المراد ما يعم الشاهدين المذكورين وغيرهما من بقية الناس، والظرف بعد متعلق بترد كما هو الظاهر. وجوز السمين - وهو ضعيف - أن يكون متعلقا بمحذوف وقع صفة لايمان •

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

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

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

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

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

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

﴿إِذْ كُرَّ نَعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ﴾ متعلقة بنعمتى جعل مصدرا أى اذ كر إنعامى أو بمحذوف وقع
حالا من نعمة ان جعل اسمائى اذ كر نعمتى كائنه عليك الخ، وعلى التقديرين يراد بالنعمة ما هو في ضمن المتعدد،
وليس المراد كما قال شيخ الاسلام بأمره عليه السلام يومئذ بذكر النعمة المنتظمة في سلك التعديد تكليفه
عليه السلام بشكرها والقيام بواجبها ولات حين تكليف مع خروجه عليه السلام عن عهدة الشكر في أوانه
أى خروج بل إظهار أمره عليه السلام بتعداد تلك النعم حسبا بينه الله تعالى اعتدادا بها وتلذذا بذكرها على
رؤوس الأشهاد وليكون حكاية ذلك على ما أنبأ عنه النظم الكريم توبيخا للكفرة من الفريقين المختلفين في
شأنه عليه السلام افرطا وتفريطا. وابطالا لقولهما جميعا. ﴿إِذْ أَيْدُوكُمْ﴾ ظرف لنعمتى أى اذ كر
انعامى عليكم وقت تأييدى لكما أو حال منها أى اذ كرها كائنه وقت ذلك، وقيل: بدل اشتغال منها
وهو في المعنى تفسير لها *

وجوز أبو البقاء أن يكون مفعولا به على السمة، وقرئ «أيدتك» بالمدوزنه عند الزمخشري أفعلتك
وعند ابن عطية فاعلتك، قال أبو حيان: ويحتاج إلى نقل مضارعه من كلام العرب فان كان يؤايد فهو فاعل

وإن كان يؤيد فهو أفعال ومعناه ومعنى أيد واحد، وقيل: معناه بالمد القوة وبالتشديد النصر وهما - كما قيل - متقاربان لأن النصر قوة ﴿رُوحُ الْقُدُسِ﴾ أى جبريل عليه السلام أو السلام الذى يحيى به الدين ويكون سبباً للطهر عن أوضار الآثام أو تحيى بها الموتى أو النفوس حياة أبدية أو نفس روحه عليه السلام حيث أظهرها سبحانه وتعالى روحاً مقدسة طاهرة مشرقة نورانية علوية، وكون هذا التأييد نعمة عليه عليه الصلاة والسلام مما لا يخفى فيه، وأما كونه نعمة على والدته، فلذا ترتب عليه من براتها مما نسب إليها وحاشاها وغير ذلك ﴿تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ﴾ أى طفلاً صغيراً، ومافى النظم الكريم أباغ من التصريح بالطفولية وأولى لأن

الصغير يسمى طفلاً إلى أن يبلغ الحلم فلذا عدل عنه، والظرف في موضع الحال من ضمير «تكلم» • وجوز أن يكون ظرفاً للفعل . والجملة إما استئناف مبين لتأييده عليه الصلاة والسلام أو في موضع الحال من الضمير المنصوب في «أيدتكم» كما قال أبو البقاء. والمهد معروف . وعن الحسن أن المراد به حجر أمه عليهما السلام، وأنكر النصارى كلامه عليه الصلاة والسلام في المهدي وقولوا إنما تكلم عليه السلام أو أن ما يتكلم الصبيان. وقد تقدم مع جوابه •

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

وقال بعض: الأولى أن يجعل «وكهلاً» تشبيهاً بغيرها أى تكلمهم كأننا في المهدي كأننا كالكلب . وأنت تعلم أن أخذ التشبيه من العطف لا وجه له وتقدير الكاف تكلف ﴿وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ عطف على «إذ أيدتكم» أى واذكر نعمتى عليك وقت تلميحى لك من غير معلم ﴿الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ أى جنسهما، وقيل: الكتاب الخط والحكمة الكلام المحكم الصواب ﴿وَالنُّورَةَ وَالْأَنْجِيلَ﴾ خصاً بالذكرياظهاراً لشرهما على الأول • ﴿وَإِذْ تَخَلَّقُ﴾ أى تصور ﴿مِنَ الطَّيْنِ﴾ أى جنسه ﴿كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ أى هيئة مثل هيئته ﴿بِأَذْنٍ فَتَنْفَخُ فِيهَا﴾ أى فى تلك الهيئة المشبهة ﴿فَتَكُونُ﴾ بعد تفخك من غير تراخ ﴿طَيْرًا بِأَذْنٍ﴾ أى حيواناً يطير كسائر الطيور وقرأ نافع . ويعقوب (طائراً) وهو إما اسم مفرد وإما اسم جمع كباقر وسامر •

﴿وَتَبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِأَذْنٍ﴾ عطف على «تخلق» وقوله سبحانه: ﴿وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِأَذْنٍ﴾ عطف على «إذ تخلق» أعيدت فيه «إذ» كما قيل لكون إخراج الموتى من قبورهم لاسيما بعد ماصاروا رمياً معجزة (٢- ٨- ج- ٧ - تفسير روح المعاني)

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

﴿إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ﴾ أي المعجزات الواضحة بما ذكر وما لم يذكر وهو ظرف لكففت مع اعتبار قوله تعالى: ﴿فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (١١٠) وهو عما يدل على أنهم قصدوا اغتياله عليه الصلاة والسلام المحوج إلى الكف أي كففتهم عنك حين قالوا ذلك عند مجيئك إليهم بالبينات، ووضع الموصول موضع ضميرهم لذمهم بما في حيز الصلة. فكلمة من بيانية وهذا إشارة إلى ما جاء به . وقرأ حمزة والكسائي «إلا ساحر» فلاشارة إلى عيسى عليه الصلاة والسلام، وجعل الاشارة اليه على القراءة الأولى وتأويل السحر بساحر لتوافق القراءة ان لا حاجة اليه ﴿وَإِذْ أُوحِيَ إِلَى الْخَوَارِجِيِّينَ﴾ أي أمرتهم في الانجيل على لسانك أو أمرتهم على السنة رسلي . وجاء استعمال الوحي بمعنى الآخر في كلام العرب كما قال ازجاج وأنشد :

الحمد لله الذي استمقت باذنه السماء واطمات أوحى لها القرار فاستقرت

أي أمرها أن تقر فامتلت ، وقيل : المراد بالوحي البهم الهامه تعالى إليهم كما في قوله تعالى: ﴿وأوحى ربك إلى النحل﴾ «وأوحينا إلى أم موسى» وروى ذلك عن السدي . وقادة وإنما لم يترك الوحي على ظاهره لأنه مخصوص بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام والحواريون ليسوا كذلك، وقد تقدم المراد بالحواريين هـ
 وأن قوله تعالى ﴿إِنْ آمَنُوا بِنَبِيِّنَا وَآتَمُوا﴾ مفسرة لما في الايجام من معنى القول، وقيل : مصدرية أي بأن آمنوا الخ . وتقدم السلام في دخولها على الأمر. والتعرض لعنوان الرسالة للتنبية على كيفية الايمان به عليه الصلاة والسلام والرمز إلى عدم إخراجهم عليه الصلاة والسلام عن حده خطأ ورفعا ﴿قَالُوا آمَنَّا﴾ طبق ما أمرنا به ﴿وَأَشْهَدُ بِأَنَّنا مُسْلِمُونَ﴾ (١١١) مخلصون في إيماننا ومقادير لما أمرنا به •

﴿إِذْ قَالَ الْخَوَارِجِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ﴾ منصوب باذكر على أنه ابتداء كلام. بيان ما جرى بينه عليه الصلاة والسلام وبين قومه منقطع عما قبله كما يشير اليه الاظهار في مقام الاضمار •
 وجوز أن يكون ظرفا لقالوا وفيه على ما قيل حينئذ - تنبيه على ان ادعاهم الاخلاص مع قولهم ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ لم يكن عن تحقيق منهم ولا عن معرفة بالله تعالى وقدرته سبحانه لانهم لو حققوا وعرفوا لم يقولوا ذلك اذ لا ياتي مثله بالمؤمن بالله عز وجل. وتعب هذا القول الحلبي بأنه خارق للجماع . وقال ابن عطية : لا خلاف أحفظه في أنهم كانوا مؤمنين . وأيد ذلك بقوله تعالى: ﴿فمن يكفر بعد منكم﴾ وبأن وصفهم بالحواريين ينافي أن يكونوا على الباطل وبأن الله تعالى أمر المؤمنين بالتشبه بهم والافتداء بستانهم في قوله عز من قائل: ﴿كونوا أنصار الله﴾ الآية. وبأن رسول الله ﷺ مدح الزبير «إن لكل نبي حواريًا وإن حواري الزبير» والتزام القول بأن الحواريين فرقتان مؤمنون وهم خالصه عيسى عليه الصلاة والسلام

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

واعترض بأن قوله تعالى الآتى : (اتقوا الله ان كنتم مؤمنين) لا يلائمه لأن السؤال عن مثله مما هو من علوم الغيب لا قصور فيه . وقيل : إن سؤالهم للاطه ثنائى والتثبت كما قال الخليل عليه الصلاة والسلام : (أرئى كيف تحبى الموتى) ومعنى (إن كنتم مؤمنين) إن كنتم كالمؤمنين فى الايمان والاخلاص . ودعى «تعلم أن قد صدقنا» فلم علم مشاهدة وعيان بعد ما علمنا علم إيمان وايقان . ومن هذا يعلم ما يندفع به الاعتراض • وقرأ الكسائى . وعلى كرم الله تعالى وجهه . وعائشة . وابن عباس . ومعاذ وجعاعة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم «هل يستطيع ربك بالتاء خطاباً لعيسى عليه الصلاة والسلام ونصب «ربك» على المفهولية • والاكثرون على أن هناك مضافاً محذوفاً أى سؤال ربك أى هل تسأله ذلك من غير صارف . وعن الفارسى أنه لا حاجة إلى تقدير . والمعنى هل يستطيع أن ينزل ربك بدعائك . وأنت تعلم أن اللفظ لا يؤدى ذلك فلا بد من التقدير ، والمائدة فى المشهور الخوان الذى عليه الطعام من ما يدعى إذا تحرك أو من ماده بمعنى انطاه فهى فاعلة إما بمعنى مفعولة كعيشة راضية ، واختاره الأزهرى فى تهذيب اللغة أو بجعلها للمؤمن . ما عليها كأنها بنفسها معطية كقولهم للشجرة المثمرة : مطعمة . وأجاز بعضهم أن يقال فيها ميدة واستشد عليه بقول الراجز :

وميدة كثيرة الألوان تصنع للجيران والاخوان

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

عليه الصلاة والسلام لهم حين قالوا ذلك: ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ ﴾ من أمثال هذا السؤال واقتراح الآيات كما قال الزجاج. وعن الفارسي أنه أمر لهم بالتقوى مطلقاً. ولعل ذلك التصريح ذريعة لحصول المأمور فقد قال سبحانه: (ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب) وقال جل شأنه: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة) ﴿ لَنْ نُكَنِّمُ الْمُؤْمِنِينَ ١١٣ ﴾ بكلال قدرته تعالى وبصحة نبوتى أو كاملين في الإيمان والاخلاص أو إن صدقتم في ادعاء الإيمان والاسلام ﴿ قَالُوا نُزِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا ﴾ أكل تبرك. وقيل: أكل تمتع وحاجة. والارادة إما بمعناها الظاهر أو بمعنى المحبة أى تحب ذلك والكلام كما قيل تمهيد عذر وبيان لما دعاهم إلى السؤال أى لسنا نريد من السؤال إزاحة شبهتنا في قدرته سبحانه على تنزيلها أو في صحة نبوتك حتى يقدح ذلك في الإيمان والتقوى ولكن نريد الخ أو ليس مرادنا اقتراح الآيات لكن مرادنا ما ذكره ﴿ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُنَا ﴾ بازدياد اليقين كما قال عطاء. ﴿ وَنَعْلَمُ ﴾ علم مشاهدة وعيان على ما قدمناه ﴿ أَنْ قَدْ صَدَقْنَا ﴾ أى أنه قد صدقنا في ادعاء النبوة، وقيل: في أن الله تعالى يجيب دعوتنا، وقيل: فيما ادعيت مطلقاً ﴿ وَنَكُونُ عَلَيْهِمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ١١٣ ﴾ عندهم لم يحضرها من بنى اسرائيل ليزداد المؤمنون منهم بشهادتنا طمأنينة و يقينا ويؤمن بسببها كفارهم أو من الشاهدين للعين دون السامعين للخبر، وقيل: من الشاهدين لله تعالى بالوحدانية ولك بالنبوة *

(وعليها) متماق بالشاهدين إن جعل اللام للتعريف أو بمحدوف يفسره من الشاهدين إن جعلت موصولة. وجوزنا تفسيرها لا يعمل للعامل، وقيل: متعلق به، وفيه تقديم ما في حيز الصلة وحرف الجر وطلاهما بمنوعه ونقل عن بعض النحاة جواز التقديم في الظرف، وعن بعضهم جوازه مطلقاً، وجوز أن يكون حالا من اسم كان أى عاكفين عليها. وقرىء (يعلم) بالبناء للفعول (تعلم وتكون) بالناء والضمير للقلوب *

﴿ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ لما رأى أن لهم غرضاً صحيحاً في ذلك، وأخرج الترمذى في نوادر الأصول: وغيره عن سلمان الفارسي رضى الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام لما رأى أن قد أبوا إلا أن يدعو لهم بها قام فالتقى عنه الصوف ولبس الشعر الأسود ثم توضعاً واغتسل ودخل مصلاه فصلى ماشاء الله تعالى فلما قضى صلاته قام قائماً مستقبلاً القبلة وصف قدومه حتى استويا فالصق الكعب بالكعب وحاذى الاصابع بالاصابع ووضع يده اليمنى على اليسرى فوق صدره وغط بصره وطأطأ رأسه خشوعاً ثم أرسل عينيه بالبكاء فما زالت دموعه تتسيل على خديه وتقطر من أطراف لحيته حتى ابتات الأرض حيال وجهه فلما رأى ذلك دعا الله تعالى فقال: ﴿ اللَّهُمَّ رَبَّنَا ﴾ ناداه سبحانه وتعالى مرتين على ما قيل مرة بوصف الألوهية الجامعة لجميع الكالات وأخرى بوصف الربوبية المنبئة عن الترية إظهاراً لأغاية التضرع ومبالغة في الاستدعاء. وإنما لم يجعل نداً واحداً بأن يعرب (ربنا) بدلاً بوصفة لأنهم قالوا: إن لفظ (اللهم) لا يتبع وفيه خلاف لبعض النحاة وحذف حرف النداء في الأول وعوض عنه الميم وكذا في الثاني إلا أن التعويض من خواص الاسم الجليل أى يا الله ياربنا ﴿ أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً ﴾ أى خوانا عليه طعام أو سفرة كذلك، وتقديم الظرف على المفعول الصريح لما مر مراراً من الاهتمام بالمقدم والتشويق إلى المؤخر. وقوله سبحانه وتعالى ﴿ مِنَ السَّمَاءِ ﴾

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

ويؤيد الثاني ما روى عن سلمان الفارسي من خبر طويل أن المائدة لما نزلت قال شمعون رأس الحوار بين لعيسى عليه الصلاة والسلام: يا روح الله وكلته أمن طعام الدنيا هذا أمن طعام الجنة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: أما أن لكم أن تعتبروا بما ترون من الآيات وتنتهوا عن تنقيح المسائل ما خوفاً في عليكم أن تعاقبوا بسبب هذه الآية فقال شمعون: لا والله إسرائيل ما أردت بها سوايأ ابن الصديقة فقال عيسى عليه الصلاة والسلام. ليس شيء مما ترون عليها من طعام الجنة ولا من طعام الدنيا إنما هر شيء ابتدعه الله تعالى في الهواء بالقدرة الغالبة القاهرة فقال له كـ فكان في أسرع من طرفه عين فكلموا بما سألتهم باسم الله واحمدوا عليه ربكم يدكم منه ويزدكم فانه بديع قادر شاكرك، وقوله تعالى (تكون لنا عيداً) صفة «مائدة» و«لنا» خبر كان و«عيداً» حال من الضمير في الظرف أو في (تكون) على رأى من يجوز إعمالها في الحال، وجوز أن يكون «عيداً» الخبر و«لنا» حينئذ ما حال من الضمير في (تكون) أو حال من (عيداً) لانه صفة له قدمت عليه، واليد العائد مشتق من الود ويطابق على الزمان المعهود لعوده في كل عام بالفرح السرور، وعليه فلا بد من تقدير مضاف، والمعنى يكون نزولها لنا عيداً، ويطابق على نفس السرور العائد وحينئذ لا يحتاج إلى التقدير، وفي الكلام لطفة لا تخفى، وذكر غير واحد ان العيد يقال لكل ما عاد عليك في وقت، ومنه قول الاعشى :

فرا كيدي من لابعج الحب والهوى إذا اعتاد قلبي من أميمة عيدها

وهو واوى يأيني: عنه الاشتقاق والكنية قالوا في جمعه: أعياد وكان القياس أعياد لأن الجموع ترد الاشياء إلى أصولها كراهة الاشتباه- قال ابن هشام- بجمع عود، ونظر ذلك الحريري بقولهم. هو ألبط بقاي منك أى الصق حبابه فان أصله الوار لكن قالوا ذلك ليفرق بينه وبين قولهم. هو ألوط من فلان، ولا يخفى أن هذا مخالف لما ذكره محققو أهل اللغة، وعن الكسائي يقال. لاط الشيء: بقلبي يلوط ويلوط وهو ألوط وألبط، ثم انهم إنما لم يعكسوا الامر في جمع عود وعيد فيقولوا في جمع الاول أعياد وفي جمع الثاني أعياد مع حصول التفرقة أيضاً اعتباراً على ما قيل للاخف في الاكثر استعمالاً مع رعاية ظاهر المفرد، وقرأ عبدالله «تكن» بالجزم على جواب الامر (لَاؤَلْنَا وَمَاخَرْنَا) أى لاهل زماننا ومن يحى بعدنا. روى أنه نزلت يوم الاحد فلذلك اتخذته النصارى عيداً، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أن المعنى يأكل منها أول الناس وآخرهم، والجار والمجرور عند بعض بدل من الجار والمجرور اعنى «لنا»، وقال أبو البقاء. إذا جعل «لنا» خبراً أو حالاً فهو صفة أعياد وإن جعل صفة له كان هو بدلاً من الضمير المجرور باعادة الجار، وظاهره أن المبدل منه الضمير لكن أعياد الجار لأن البدل في قوة تكرار العامل، وهو تتحكم لأن الظاهر كما أشير اليه ابدال المجموع من المجموع، ثم ان ضمير الغائب يبدل منه وأما ضمير الحاضر فأجازه بعضهم مطلقاً وأجازه آخرون كذلك، وفصل قرم فقالوا إن أفاد توكيداً واحاطة وشميراً لا جاز والالامتنع .

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

والجحدى «لولا نا وأخرنا» بتأنيث الأول والآخر باعتبار الامة والطائفة ، وكون المراد بالاولى والاخرى الدار الاولى أى الدنيا والدار الاخرى أى الآخرة مما لا يكاد يصح (وَأَيَّةٌ) عطف على «عيدا»، وقوله سبحانه وتعالى : (مَنْكُ) متعلق بمحذوف وقع صفة له أى آية كائنة منك دالة على كمال قدرتك وصحة نبوتى (وَأَرْزُقْنَا) أى الشكر عليها على ما حكى عن الجبائى أو المائدة على ما نقل عن غير واحد، والمراد ما حينئذ يكافىء ما على الخوان من الطعام أو الأعم من ذلك وهذه ولعله الأولى (وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ١١٤) تذييل جار مجرى التعليل أى خير من يرزق لانه خالق الرزق وءطيه بلا ملاحظة عوض .

(قَالَ اللَّهُ لِنِي مَنْزَلَهَا عَلَيْكُمْ) مرات عديدة كما بنى عن ذلك صيغة التفعيل ، وورود الاجابة منه تعالى كذلك مع كون الدعاء منه عليه الصلاة والسلام بصيغة الافعال لظهور كمال اللطف والاحسان مع ما فيه من مراعاة ما وقع في عبارة السائين ، وفي تصدير الجملة بكلمة التحقيق وجعل خبرها اسما تحقيق للوعد وإيدان بأنه سبحانه وتعالى منجز له لا محالة وإشعار بالاستمرار ، وهذه القراءة لاهل المدينة . والشام . وعاصم .

وقرأ الباقر بن قال الطبرسى (منزلها) بالتخفيف ، وجعل الازوال والتزويل بمعنى واحد (فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ) أى بعد تنزىلها حال كونه كائنا (مَنْكُمْ فَآتَىٰ عَذَابَهُ) بسبب كفره ذلك (عَذَابًا) هو اسم مصدر بمعنى التذيب كالمنازع بمعنى التمتع ، وقيل : مصدر محذوف الزوائد وانتصابه على المصدرية في التثديرين ، وقيل : منصوب على التوسع ، والتشبيه بالمفعول به مبالغة كما ينصب الظرف ومعمول الصفة المشبهة كذلك ، وجوز أبو البقاء أن يكون نصبه على الحذف والايصال ، والمراد بعذاب وهو حينئذ اسم ما يعذب به ، ولا يخفى أن حذف الجار لا يطرد في غير أن وإن عند عدم اللبس ، والتثوين للتعظيم أى عذابا عظيما .

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

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

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

ولما وأمروا أن لا يخونوا ولا يدخروا لعدو فخانوا وادخروا ففسخوا قرده وخنازير . وكان الخبز من أرز على ماروى عن عكرمة .

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

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

يوماً فلبثوا في ذلك أربعين يوماً تنزل عليهم غيا عند ارتفاع الضحى فلا تزال موضوعة يؤكل منها حتى إذا قالوا ارتفعت عنهم بإذن الله تعالى إلى جو السماء وهم ينظرون إلى ظلمها في الأرض حتى توارى عنهم فأوحى الله تعالى إلى عيسى عليه الصلاة والسلام أن اجعل رزقي ليتامى والمساكين والزمنى دون الاغنياء من الناس فلما فعل الله تعالى ذلك ارتاب بها الاغنياء وغمصوا ذلك حتى شكوا فيها في أنفسهم وشككوا فيها الناس واذاعوا في أمرها القبيح والمنكر وأدرك الشيطان منهم حاجته وقذف وسواسه في قلوب المرتابين فلما علم عيسى عليه السلام ذلك منهم قال : هل كنتم وإله المسيح سألتم نبيكم أن يطلب المائدة لكم إلى ربكم فلما فعل وأزلهما عليكم رحمة ورزقا وأراكم فيها الآيات والعبر كذبتم بها وشككنتم فيها فابشروا بالعذاب فإنه نازل بكم إلا أن يرحمكم الله تعالى وأوحى الله تعالى إلى عيسى عليه الصلاة والسلام إنني آخذ المكذبين بشرطى وإنى معذب منهم من كفر بالمائدة بعد نزولها عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين فلما أسى المرتابون وأخذوا مضاجعهم في أحسن صورة مع نسائهم آمنين وكان آخر الليل مستخيمهم الله تعالى خنازير وأصبحوا يتبعون الأقدار في الكناسات *

وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أن عيسى عليه الصلاة والسلام قال لبي اسرائيل : هل لكم أن تصوموا ثلاثين يوماً ثم تسألوه فيعطىكم ما سألتم فإن أجر العامل على من عمل له ففعلوا ثم قالوا : يا معلم الخير قلت لنا : إن أجر العامل على من عمل له وأمرتنا أن نصوم ثلاثين يوماً ففعلنا ولم نسكن نعمل لأحد ثلاثين يوماً إلا أطعمنا (فهل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء) إلى قوله تعالى : « أحدا من العالمين » فأقبلت الملائكة تطير بمائدة من السماء عليها سبعة أحوات وسبعة أرغفة حتى وضعتها بين أيديهم فاكل منها آخر الناس كما أكل أولهم . وجاء عنه أن المائدة كانت تنزل عليهم حيث نزلوا وعن وهب بن منبه أن المائدة كان يقعد عليها أربعة آلاف فإذا أكلوا شيئاً أبدل الله تعالى مكانه مثله فلبثوا بذلك ما شاء الله عز وجل ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ﴾ عطف على (إذ قال الحواريون) منصوب بمناصبه من الفعل المضمر أو بمضمر مستقل معطوف على ذلك . وصيغة الماضي لما مضى . والمراد بقوله له عليه الصلاة والسلام : ﴿ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخَذُونِي وَأُمَّيَّ الْهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ يوم القيامة تويخاً للكفرة وتبكيته لهم

بإقراره عليه الصلاة والسلام على رؤس الاشهاد بالعبودية وأمرهم بمبادته عز وجل وقيل : قاله سبحانه له عليه الصلاة والسلام في الدنيا وكان ذلك بعد الغروب فصلى عليه الصلاة والسلام المغرب ثلاث ركعات شكر الله تعالى حين خاطبه بذلك ، وكان الأولى لنبي الالوهية عن نفسه . والثانية لنبيها عن أمه . والثالثة لاثباتها لله عز وجل . فهو عليه الصلاة والسلام أول من صلى المغرب ولا يخفى انما سيأتي إن شاء الله تعالى في الآيات بأبي ذلك ولا يصح أيضاً خبر فيه . ثم انه ليس مدار أصل الكلام عند بعض المحققين أن القول متيقن والاستفهام لتبيين القائل كما هو المتبادر من إيلاء الهمزة المبتدأ على الاستعمال المشهور وعليه قوله تعالى (أنأت فعلت هذا بأهنتنا) ونحوه بل على أن المتيقن هو الاتخاذ . والاستفهام لتعيين أنه بار عليه الصلاة والسلام وأمر من تلقاه أنفسهم كما في قوله تعالى (أنأتهم أضلتم عبادي هؤلاء أم هم ضلوا السبيل) وقال بعض : لما كان القول قد وقع من رؤسائهم في الضلال كان مقررراً كالإتخاذ فلا استفهام لتعيين

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

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

وزعم بعضهم أن المراد اتخاذهما بطريق الاستقلال . ووجهه أن النصارى يعتقدون أن المعجزات التي ظهرت على يدي عيسى . وأمه عليهما الصلاة والسلام لم يخلقها الله تعالى بل هما خلقها نصح أنهم اتخذوها في حق بعض الاشياء الهين مستقابين ولم يتخذوه الها في حق ذلك البعض ، ولا يخفى أن الاول كالتعدين واليه أشار العلامة ونص على اختياره شيخ الاسلام •

واستشكلت الآية بانه لا يعلم أن أحدا من النصارى اتخذ مریم عليها السلام الها . وأجيب عنه باجوبة . الاول أنهم لما جعلوا عيسى عليه الصلاة والسلام الها لزمهم أن يجعلوا والدته أيضا كذلك لأن الولد من جنس من يلده فذ كر(الهين) على طريق الالزام لهم . والثاني أنهم لما عظموها تعظيم الاله أطلق عليها اسم الاله كما أطلق اسم الرب على الاحبار والرهبان في قوله تعالى: (اتخذوا أحيارهم وربانهم أربابا من دون الله) لما أنهم عظموه تعظيم الرب . والثنية حينئذ على حد القلم أحد اللسانين . . والثالث أنه يحتمل أن يكون فيهم من قال بذلك . ويضد هذا القول ما حكاه أبو جعفر الامامى عن بعض النصارى أنه قد كان فيما مضى قوم يقال لهم : المريمية يعتقدون في مریم أنها إله . وهذا كما كان في اليهود قوم يعتقدون أن عزير ابن الله عز اسمه وهو أولى الأوجه عندي . وما قرره الزاعم من أن النصارى يعتقدون الحج غير مسلم في نصارى زماننا ولم يتقبله أحد من يوثق به عنهم أصلا . واطهار الاسم الجليل لكونه في حيز القول المسند إلى عيسى عليه الصلاة والسلام •

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

والسلام حين يقول له الرب عز وجل ما يقول ترتعد مفاصله وينفجر من أصل كل شعرة من جسده عين من دم خيفة من ربه جات عظمته ، وفي بعضها أنه عليه الصلاة والسلام يرتد خوفا ولا يفتح له باب الجواب خمسمائة عام ثم يلهمه الله تعالى الجواب بعد فيقول : ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ أي تنزيها لك من أن أقول ذلك أو يقال في حقك كما قدره ابن عطية ، وقد رده بعضهم من أن يكون لك شريك فضلا من أن يتخذ المهان دونك ، وآخرون من أن تبعث رسولا يدعى الوهية غيرك ويدعو إليها ويكفر بعمتكم ، والأول أوفق بسياق النظم الكريم . وسبجان على سائر التقادير - على أحد الأقوال فيه - وقد تقدمت - علم للتسييح وانتصابه على المصدرية ولا يكاد يذكر ناصبه . وفيه من المبالغة في التنزيه من حيث الاشتقاق من السبج وهو الابعاد في الأرض والذهب ، ومن جهة النقل إلى صيغة التفعيل والمعدل عن المصدر إلى الاسم الموضوع له خاصة المشير إلى الحقيقة الحاضرة في الذهن وإقامته مقام المصدر مع الفعل ما لا يخفى .

وقوله سبحانه : ﴿ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ ﴾ استئناف مقرر للتنزيه ومبين للنزاهة عنه . والثانية سواء كانت موصولة أو نكرة موصوفة ، فعول (أقول) والمراد بها على التقديرين القول المذكور أو ما يعمه وغيره ويدخل فيه القول المذكور دخولا أوليا ، ونصب القول للمفردات نحو الجملة والكلام والشعر مما لا شك في صحته كنصبه الجمل الصريحة فلا حاجة إلى تفسير أقول بأذكر كما يتوهم . واسم ليس ضمير عائد إلى ما (بحق) خبره ، والجار والمجرور فيما بينهما للتبيين فيتعلق بمحذوف كما في سقيالك . وإيثار ليس على الفعل المنفي على ما يحق لي لظهور دلالة على استمرار انتفاء الحقيقة وإفادة التأكيد بما في خبره من الباء المطرد زيادتها في خبر ليس * ومعنى (ما يكون لي) أي لا ينبغي ولا يابق وهو أبلغ من لم أقوله فلذا أوتر عليه : والمراد لا ينبغي أن أقول قولاً لا يحق لي قوله أصلا في وقت من الأوقات ، وجوز أبو البقاء أن يكون (لي) خبر ليس (بحق) في موضع الحال من الضمير في الجار والعامل فيه ما فيد من معنى الاستقرار . وأن يكون متعلقا بفعل محذوف على أنه مفعول له والباء للسببية أي ما ليس يثبت لي بسبب حق . وأن يكون خبر ليس (لي) صفة حق قدم عليه فصار حالا ، وهذا مخرج على رأي من أجاز تقديم حال المجرور عليه ، وقيل : إن (لي) متعلق بحق وهو الخبر . وهو أيضا مبنى على قول بعض النحاة المجوز تقديم صلة المجرور على الجار . والجهل هو على عدم الجواز ولا فرق عندهم في المنع بين أن يكون الجار زائدا أو غيره ، وقوله عز وجل : ﴿ إِنْ كُنْتَ تُفْقِدُ فِقْدَ عَلْتِهِ ﴾ استدلال على برأيه من صدور القول المذكور عنه فإن صدوره عنه مستلزم لعله به تعالى قطعا والعلم به متف فينتفي الصدور ضرورة أن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم . واستشكك هذه الجملة بأن المعنى على المضى هنا وأن تغلب الماضي مستقبلا . وأجاب عن ذلك المبرد بأن كان قوية الدلالة على المضى حتى قيل إنها موضوعة فقط دون الحدث وجعلوه وجها لكونها ناقصة فلا تقدر إن على تحولها إلى الاستقبال . وأجاب ابن السراج بأن التمدير إن أقل كنت فكذلك الخ وكذا يقال فيما كان من أمثال ذلك ، وقد نقل ذلك عثمان بن عيسى وضعفه ابن هشام في تذكرته ، والجمهور على أن المعنى إن صح قولي ودعواي ذلك فقد تبين عليك به ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي ﴾ استئناف جار مجرى التعليل لما قبله فقوله جل شأنه : ﴿ وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ بيان

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

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبعه قلت اطبخوا لى جبة وقيصا

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

وقال المحقق الشريف فى شرح المفتاح. وغيره: إن لفظ النفس لا يطلق عليه تعالى وإن أريد به الذات المشاكلة وليس بشئ. لما علمت من الآيات والأحاديث، وادعاء من مافيهامشاكلة تقديرية كما قيل ذلك فى قوله تعالى: (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة) لا يخفى أنه من سقط المتاع فالصحيح المعول عليه جواز إطلاقها بمعنى الذات على الله تعالى من غير مشاكلة، نعم قيل: إن لفظ النفس فى هذه الآية وإن كانت بمعنى الذات لا بد معه من اعتبار المشاكلة لأن لا أعلم مافى ذاتك ليس بكلام مرضى فيحتاج الى حمله على المشاكلة بأن يكون المراد لا أعلم معلوماً منك فغيره بلا أعلم مافى نفسك لوقوع التعبير عن تعلم معلومى بتعلم مافى نفسى * وعلى ذلك حمل العلامة الثانى كلام صاحب الكشاف ولا يخفى مافيه، والتحقق أن الآية من المشاكلة إلا أنها ليست فى إطلاق النفس بل فى لفظ. (فى) فإن مفادها بالنظر الى مافى نفس عيسى عليه السلام الارتمام والانتقاش ولا يمكن ذلك نظراً الى الله تعالى. والى هذا يشير كلام بعض المحققين ومنه يعلم مافى آية كتب الأصول من الخط فى هذا المقام، وقال الراغب: يجوز أن يكون القصد الى نفى النفس عنه تعالى فكأنه قال: تعلم مافى نفسى ولا نفس لك فأعلم مافيهما كقول الشاعر:

* ولا ترى الضب بها ينجر * وهو على بعده مما لا يحتاج اليه. ومثله ما ذكره بعض الفضلاء من أن النفس الثانية هى نفس عيسى عليه السلام أيضاً، وإنما أضفها الى ضمير الله تعالى باعتبار كونها مخلوقة له سبحانه كأنه قال: تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافيهما (انك أنت علام الغيوب ١٦١) تقرير لضمون الجملتين منطوقاً ومفهوماً لمافيه من الحصر ومدلوله الاثبات فيقرر «تعلم مافى نفسى» لأن ما انطوت عليه النفوس من جملة الغيوب ويلزمه النفى فيقرر لا أعلم مافى نفسك لأنه غيب أيضاً، ومدلول النفى أنه لا يعلم الغيب غيره تعالى شأنه. وقوله تعالى: (ما قلت لهم الا ما أمرتني به) استئناف. كما قال شيخ الاسلام - مسوق لبيان ماصدقته عليه السلام قد أدرج فيه عدم صدور القول المذكور عنه على أبلغ وجه وآكد حيث حكم بانتفاء صدور جميع الأقوال

المعايرة للأمر به فدخل فيه انتفاء صدور القول المذكور دخولا أوليا . والمراد عند البعض ما أمرتهم الا بما أمرتني به الا أنه قيل: (ما قلت لهم) نزولا على قضية حسن الأدب كتلا بحمد ربه سبحانه ونفسه معا أمرتني ومرعاة لما ورد في الاستفهام . ودل على ذلك باقحام أن المفسرة في قوله تعالى: ﴿أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ ولا يريد أن الأمر لا يتعدى بنفسه الى الأمور به الا قليلا كقوله:

• أمرتك الخير فافعل ما أمرت به • فكذا ما أول به لأنه - كما قال ابن هشام - لا يازم من تأويل شيء بشيء • أن يتعدى تعديته كما صرحوا به لأن التعدية تنظر الى اللفظ . نعم قيل في جعل أنت مفسرة بفعل الأمر المذكور صلته نحو أمرتك بهذا أن قم نظرا أما في طريق القياس فلأن أحدهما مغن عن الآخر . واما في الاستتمال فلأنه لم يوجد . ونظر فيما ذكر في طريق القياس لأن الأول لا يغني عن الثاني والثاني لا يغني عن الأول وللتفسير بعد الإبهام شأن ظاهر . وادعى ابن المنير أن تأويل هذا القول بالأمر كلفة لا طائل وراءها وفيه نظره

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

الله عز وجل بعبارة أخرى وكان الله تعالى قال له عليه السلام: مرهم بعبادتي أو قال لهم على لسان عيسى عليه السلام: اعبدوا الله رب عيسى وربكم فلما حكاه عيسى عليه السلام قال: (اعبدوا الله وبني وربكم) فكيف عن اسمه الظاهر بضميره كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: (قال علمها عند ربّي في كتاب لا يضل ربّي ولا ينسى الذي جعل لكم الأرض مهدياً ولكم فيها سبيلاً وأنزل من السماء ماء فاخرجننا به أزواجاً من نبات شتى) فان موسى عليه السلام لا يقول فاخرجننا بل فاخرج الله تعالى لكن لما حكاه الله تعالى عنه نليه السلام رد الكلام اليه عز شأنه وأضاف الاخراج إلى ذاته عز وجل على طريقة المتكلم لالهامي وإن كان أول الكلام حكاية. ومثله قوله تعالى: (ليقولن خلقهن العزيز العليم) إلى قوله سبحانه: (فانشرنا به بلدة ميتاً) إلى غير ذلك •

وقال أبو حيان: يجوز أن يكون المفسر (اعبدوا الله) ويكون «ربّي وربكم» من كلام عيسى عليه السلام على اضرار أعني لا على الصفة لله عز اسمه واعتمده ابن الصائغ وجعله نظير قوله تعالى: (إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله) على رأى. وفي أمالي ابن الحاجب إذا حتى حاك كلاماً فله أن يصف الخبر عنه بما ليس في كلام المحكي عنه، واستبعد ذلك الحلبي والسفاسقي وهو الذي يقتضيه الانصاف •

وقيل على الأول: إن بعضهم أجاز وقوع أن المفسرة بعد لفظ القول ولم يقتصر بها على ما في معناه فيقع حينئذ مفسراً له لكن أنت تعلم أنه لا ينبغي الاختلاف في أنه لا يقرن المقول المحكي بحرف التفسير لأن مقول القول في محل نصب على المفعولية والجملة المفسرة لا محل لها فاعل مراد البعض مجرد الوقوع والتزام أن المقول محذوف وهو المحكي وهذا تفسير له أي ما قلت لهم مقولاً فتدبر فقد انشرت كلمات العلماء •

(وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا) أي رقيباً أراعي أحوالهم وأحلمهم على العمل به ووجب أمرك من غير واسطة ومشاهدة الاحوالهم من ايمان وكفر، و(عليهم) كما قال أبو البقاء، تعلق بشيئهم، لعل التقديم لما مر غير مرة (مَا دُمْتُ فِيهِمْ) أي مدة دوامي فيما بينهم (فَلَمَّا تَوَقَّيْتِي) أي قبضتني بالرفع إلى السماء كما يقال توفيت المال إذا قبضته. وروى هذا عن الحسن وعليه الجمهور •

وعن الجبائي أن المعنى أمنتني وادعى أن رفعه عليه السلام إلى السماء كان بعد موته وإليه ذهب النصارى وقد مر الكلام في ذلك (كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ) أي الحفيظ المراقب فزمت من أردت عصمته عن المخالفة بالارشاد إلى الدلائل والتنبية عليها بإرسال الرسول وانزال الآيات وخذلت من خذلت من الضالين فقالوا ما قالوا، وقيل المراد بالرقيب المطلع المشاهد، ومعنى الجملتين إنى مادمت فهم كنت مشاهداً لأحوالهم فيمكن لي بيانها فلما توفيتني كنت أنت المشاهد لذلك لا غيرك فلا أعلم حالهم ولا يمكنني بيانها، ولا يخفى أن الأول أوفق بالمقام، وقد نص بعض المحققين أن الرقيب والشهيد هنا بمعنى واحد وهو ما فسره الشهيد ولا ولكن تغنى في العبارة ليعز بين الشهيد والرقيبين لأن كونه عليه الصلاة والسلام رقيباً ليس كالرقيب الذي يمنع ويأزم بل كالشاهد على المشهود عليه ومنعه بمجرد القول وأنه تعالى شأنه هو الذي يمنع منع الزام بالأدلة والبيانات، و(أنت) ضمير فصل أو تأكيد و(الرقيب) خبر كان. وقرئ (الرقيب) بالرفع على أنه خبر أنت، والجملة خبر كان و(عليهم) في القراءتين متعلق بالرقيب •

وقوله سبحانه: (وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) (١٧) تنذير مقرر لمضمون ما قبله وفيه على ما قبله إنذار بأنه سبحانه كان

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

﴿وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَانْكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ١١٨﴾ أى فان تغفر لهم ما كان منهم لا يلحقك عجز بذلك ولا استقبح فانك القوى القادر على جميع المقدورات التي من جعلتها الثواب والعقاب الحكيم الذي لا يريد ولا يفعل الاما فيه حكمة، والمغفرة للكافر لم يعدم فيها وجه حكمة لان المغفرة حسنة لكل مجرم في العقول بل حتى كان المجرم أعظم جرما كان العفو عنه أحسن لأنه أدخل في الكرم وإن كانت العقوبة أحسن في حكم الشرع من جهات أخر، وعدم المغفرة للكافر بحكم النص والاجماع لا للامتناع الذاتي فيه ايمتنع التردد والتعليق بان ه

وقد نقل الامام ان غفران الشرك عندنا جائز. وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا: لان العقاب حق الله تعالى على المذنب وليس في إسقاطه على الله سبحانه مضره. وأخرج ابن جرير. وابن أبي حاتم. وأبو الشيخ عن السدي أن معنى الآية إن تعذبهم فتميتهن بنصر انيتهن فيحق عليهم العذاب فانهم عبادك وإن تغفر لهم فتنجزهم من النصرانية وتهديمهم إلى الاسلام فانك أنت العزيز الحكيم، وهذا قول عيسى عليه السلام في الدنيا ه

ولا يخفى أنه بحال ما يقتضيه السياق، وقيل: التردد بالنسبة إلى فرقتين، والمعنى إن تعذبهم أى من كفر منهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم وتعم عن آمن منهم فانك الخ وهو بعيد جدا، وظاهر ما قالوه أنه ليس في قوله سبحانه وإن تغفر الخ تعريض بسؤال المغفرة وإنما هو لظاهر قدرته سبحانه وحكمته، ولذا قال سبحانه (العزيز الحكيم) دون الغفور الرحيم مع اقتضاء الظاهر لهما، وما جاء في الاخبار بما أخرجه أحمد في المصنف والنسائي والبيهقي. في سننه عن أبي ذر قال: «صلى رسول الله ﷺ ليلة ثوراً بآية حتى أصبح يركعها ويسجد بها وإن تعذبهم فانهم عبادك الخ فلما أصبح قالت: يا رسول الله ما زلت تقرأ هذه الآية حتى أصبحت قال: إني سألت ربي سبحانه الشفاعة فاعطانيها وهي نائلة إن شاء الله تعالى من لا يشرك بالله تعالى شيئاً» وما أخرجه مسلم. وابن أبي الدنيا في حسن الظن. والبيهقي في الاسماء. والصفات. وغيرهم عن عبد الله بن عمر رضى الله تعالى عنهما «أن النبي ﷺ تلا قول الله سبحانه في ابراهيم عليه السلام (رب انهن أضللن كثيراً من الناس فمن تبعني فإنه مني) الآية، وقره لعر وجل في عيسى بن مريم: (إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم) الخ فرفع يديه فقال: اللهم أمى أمى وبكى فقال الله جات رحمته: يا جبرائيل اذهب إلى محمد ﷺ فقل له: إنا سنقر عينك في أمك ولا نسورك. وما أخرجه ابن مردويه عن أبي ذر قال: «قلت للنبي ﷺ بأبي أنت وأمي يا رسول الله قمت الليلية بآية من القرآن يعني بها هذه الآية ومعك قرآن لو فعل هذا بعضنا نال وجدنا عليه قال: دعوت الله

سبحانه لامتى قال: فإذا أجيبت؟ قال: أجيبت بالذى لو اطاع كثير منهم عليه تركوا الصلاة قلت: أفلا أبشر الناس؟ قال: بلى فقال عمر: يا رسول الله إنك إن تبعث إلى الناس بهذا يتكلموا ويدعوا العبادة فناداه أن ارجع فرجع « لا يقوم دليلاً على أن في الآية ترميضاً بطلب المغفرة للكافر إذ لا يبعد منه ﷺ الدعاء لآمته وطب الشفاعة لهم بهذا النظم لكن لا على الوجه الذى قصده عيسى عليه السلام منه، ويحتمل أنه ﷺ اقتبس ذلك من القرآن مؤدياً به مقصوده الذى أراده وليس ذلك أول اقتباس له عليه الصلاة والسلام فقد صرح بعض العلماء أن دعاء الترجه عند الشافعية من ذلك القبيل والصلاة لا تنافي الدعاء، وما أخرجه مسلم ومن معه ليس فيه أكثر من أن ما ذكر آثاراً كأم من (١) شفقتة ﷺ على أمته فدعا لهم بما دعا وذلك لا يتوقف على أن في الآية ترميضاً لسؤال المغفرة للكافر، ثم إن للعلماء في بيان سر ذكر ذنوبك الاسميين الجليلين في الآية كلاماً طويلاً حيث أشكل وجه مناسبتهم لسباق ما قرنا به حتى حكى عن بعض القراء أنه غيرهما لسخافة عقله فكان يقرأ فانك أنت الغفور الرحيم إلى أن حبس وضرب سبع درر، ووقع لبعض الطاعنين في القرآن من الملاحظة أن المناسب ما وقع في مصحف ابن مسعود فانك أنت العزيز الغفور فانقل ذلك ابن الانبارى، وقد علمت أحد توجيهاتهم لذلك * وقيل: إن ذكرهما من باب الاحتراس لأن ترك عقاب الجاني قد يكون لعجز في القدرة أو لأهمال يتنافى الحكمة فدفع توهم ذلك بذكرهما، وفي أمالي العزيز بن عبد السلام أن (العزيز) بعناه هنا الذى لا نظير له، والمعنى وإن تغفر لهم فانك أنت الذى لا نظير لك في غفرانك وسعته رحمتك، وأنت أولى من رحم وأجدر من غفر وستر الحكيم الذى لا يفعل شيئاً إلا في مستحقه وهم مستحقون ذلك لفضلك ووضعتهم، وهذا ظاهر في أن في الآية ترميضاً بطلب المغفرة ولا ظنك تقول به، وادعى بعضهم انهما متعلقان بالشرطين لا بالتانى فقط، وحينئذ وجه مناسبتهم لاسترته عليه فان من له الفعل والترك عزيز حكيم، وذكر أن هذا انصب وأدق واليق بالمقامه

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

(هَذَا) أى اليوم الحاضر ﴿يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ﴾ أى المستمرين على الصدق في الامور المطلوبة منهم التي معظمها التوحيد الذى نحن بصددته والشرائع والاحكام المتعلقة به من الرسل الناطقين بالحق والصدق الداعين إلى ذلك وبه تحصل الشهادة بصدق عيسى عليه السلام ومن الأمم المصدقين لأولئك الكرام عليهم الصلاة والسلام المقترنين بهم عقداً وعملاً وبه يتحقق ترغيب السامعين المقصود بالحكاية في الايمان برسول الله ﷺ ﴿صَدَقَهُمْ﴾ أى فيما ذكر في الدنيا إذ هو المستتبع للنفع والمجازاة يومئذ، وقيل: في الآخرة والمراد من الصادقين الامم ومن (صدقهم) صدقهم في الشهادة لانبيائهم بالبلاغ وهو ينفعهم لقبامهم فيه بحق الله تعالى وهو كما ترى، وقيل: المراد صدقهم المستمر في دنياهم إلى آخرتهم لئلا يتسنى كون ما ذكر شهادة بصدق عيسى عليه السلام فيما قاله جواباً عن السؤال على ما يقتضيه السوق، ويكون النفع باعتبار تحققه في الدنيا

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

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

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

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

ملك السموات) الخ فهو المالك والقادر على الاعطاء ولا يخفى بعده وفي إينار «١٠» على من المختصة بالعقلاء على تقدير تناولها لكل مراعاة كما قيل - للاصل وإشارة إلى تساوى الفريقين في استحالة الربوبية حسب تساويهما في تحقق الربوبية. وعلى تقدير اختصاصها بغير العقلاء كما يشير إليه خبر ابن الزبيرى رضى الله تعالى عنه تنبيه على حال قصورهم من رتبة الألوهية، وفي تغليب غير العقلاء على خلاف المعروف ما لا يخفى من حفظ قدرهم (وهو على كل شيء) من الاشياء (قدير ١٣٠) أى مبالغ في القدرة. وفسرها الغزالي بالمعنى الذى به يوجد الشيء متقدرا بتقدير الارادة. والعلم واقعا على وفقها، وفسر الموصوف بها على الاطلاق بأنه الذى الذى يخترع كل موجود اختراعا ينفرد به ويستغنى به عن معاونة غيره وليس ذلك إلا الله تعالى الواحد القهار. والظرف متعلق بتقدير والتقديم لمراعاة الفاصلة، ولا يخفى ما في ذكر كبرياء الله تعالى وعزته وقهره وعلوه في آخر هذه السورة من حسن الاختتام، وأخرج أبو عبيد عن أبي الزاهرية أن عثمان رضى الله تعالى عنه كتب في آخر المائدة (ولله ملك السموات والأرض والله سميع بصير) هـ

(ومن باب الإشارة في الآيات) (جعل الله الكعبة البيت الحرام) هى عندهم حضرة الجمع المحرمة على الاغيار، وقيل: قلب المؤمن، وقيل: الكعبة المخصوصة لا باعتبار أنها جدران أربعة وسقف بل باعتبار أنها مظهر جلال الله تعالى. وقد ذكروا أنه سبحانه يتجلى منها لعبون العارفين كما يشير إليه قوله عز شأنه على ما فى التوراة «جاء الله تعالى من سينا فاستعلن بسايعير وظهر من فاران» «قياما للناس» من هوتهم الحقيقى لما يحصل لهم بواسطة ذلك «والشهر الحرام» وهو زمن الوصول أو مراعاة القلب أو الفوز بذلك التجلى الذى يحرم فيه ظهور صفات النفس أو اللذات إلى مقتضيات القوى الطبيعية أو نحو ذلك «والهدى» وهى النفس المدبوحه بغناه حضرة الجمع أو الواردات الالهية التى ترد القلب أو ما يحصل للعبد من المنز عند ذلك التجلى «والقلائد» وهى النفس الشريفة المتقادة أو هى نوع مما يحصل للعبد من قبل مولاه يقوده قسرا إلى ترك السوى «ذلك لتعلموا» بما يحصل لكم (أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض وأن الله بكل شيء عليم) أى يعلم حقائق الاشياء فى عالمى الغيب والشهادة وعلمه محيط بكل شيء «قل لا يستوى الخبيث من النفوس والأعمال والأخلاق والأموال» «والطيب» من ذلك (ولو أعجبك كثرة الخبيث) بسبب ملامته للنفس فان الأول موجب للقربة دون الثانى (يا أيها الذين آمنوا) الايمان البرهاني «لا تسألوا» من أرباب الايمان العبادي «عن أشياء غيبية وحقائق لا تعلم إلا بالكشف (إن تبدلكم تسؤم) تهللكم لقصوركم عن معرفتها فيكون ذلك سببا لانكاركم والله سبحانه غيور وإنه ليعضب لا يلياته كما يعضب الليث للحرب. وفي هذا - كما قيل - تحذير لاهل البداية عن كثرة سؤالهم من الكاملين عن اسرار الغيب وإرشاد لهم إلى الصحبة مع التسليم «وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن» الجامع للظاهر والباطن المتضمن لما سئلتم عنه «تبدلكم» بواسطة «ما جعل الله من بحيرة» وهى النفس التى شقت أذنها لسماع المخالصات «ولا سانية» وهى النفس المطلقة العنان السارحة فى رياض الشهوات «ولا وصيلة» وهى النفس التى وصلت حبال آمالها بعضها ببعض فسوفت التوبة والاستعداد للأخرة «ولا حام» وهو من اشتغل حيناً بالطاعة ولم يفتح له باب الوصول فوسوس اليه الشيطان، (١٠ - ١ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

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

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

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

عن نور الحق «والأبصر» أى الذى أفسد قلبه حب الدنيا وغاية الهوى «بإذنى وإذ تخرج الموتى» بدها الجهول من قبور الطبيعة «بإذنى وإذ كفتت بنى اسرائيل» وهى القوى النفسانية أو المحجوبين عن نور تجليات الصفات (عنك) فلم ينقصك كيدهم شيئا «إذ جنتهم بالبينات» وهى الحجج الواضحة أو القوى الروحية الغالبة «وإذ أوحيت» بطريق الالهام «الى الحواريين» وهم الذين طرروا نفوسهم بما لهم النافع ونقوا ثياب قلوبهم عن لوث الطبايع «أن آمنوا» إيمانا حقيقيا بتوحيد الصفات «ورسولى» برعاية حقوق تجلياتها على التفضل *.

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

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

(سورة الانعام مكية ٦)

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

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

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

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

سبحانه لما ذکر فی سورة المائدة (یا ایہا الذین آمنوا لا تحرموا طیبات ما أحل اللہ لکم) الخ ، و ذکر جل شأنہ بعدہ (ما جعل اللہ من بحیرة) الخ فاخبر عن الکفار انہم حرّموا أشياء ما رزقہم اللہ تعالیٰ افتراء علی اللہ عز شأنہ و کان القصد بذلک تحذیر المؤمنین أن یحرّموا شیئاً من ذلك فی شایء ما الکفار فی صنعہم و کان ذکر ذلك علی سبیل الإیجاز ساق جل جلالہ هذه السورة لیبان حال الکفار فی صنعہم فأتی بہ علی الوجه الایز والنظ الاکل ثم جادلہم فیہ و أقام الدلائل علی بطلانہ و عارضہم و ناقضہم إلى غیر ذلك بما شتمت علیہ القصة فسکانت هذه السورة شرحاً لما تضمنته تلك السورة من ذلك علی سبیل الاجمال و تفصیلاً و بسطاً و انما ما واطناً ، و افتتحت بذكر الخالق و المملک لأن الخالق المالمک هو الذی لہ التصرف فی ملکہ و مخلوقاته ابا حة و منعا و تحریماً و تحلیلاً فیجب أن لا یعترض علیہ سبحانہ بالتصرف فی ملکہ ، و لہذا السورة ایضاً اعتلاق من وجہہ بالفاتحة اشرحها اجمال قوله تعالیٰ: (رب العالمین) و بالبقرة لشرحها اجمال قوله سبحانہ: «الذی خلقکم و الذین من قبلكم» و قوله عز اسمه «الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً» و بال عمران من جهة تفصیلها لقوله جل و علاء و الانعام و الحشر « و قوله تعالیٰ: (کل نفس ذائقة الموت) الخ و بالاسماء من جهة ما فیها من بدء الخلق و التبییح لما حرّمہ علی أزواجہم و قتل البنات و بالمائدة من حيث اشتیالها علی الاطعمة بانواعها . و قد یقال: إنه لما کان قطب هذه السورة دائراً علی اثبات الصانع و دلائل التوحید حتی قال أبو اسحق الاسفرائینی: إن فی سورة الانعام کل قواعد التوحید ناسبت تلك السورة من حيث أن فیها ابطال الوهية عسی علیہ الصلاة و السلام و توبیح الکفرة علی اعتقادہم الفاسد و افتراءہم الباطل هذا ، ثم انه لما كانت نعمہ سبحانہ و تعالیٰ ماتقوت الحصر و لا یحیط بہ انطاق البعد إلا أنها ترجع اجمالاً إلى إیجاد و إیفاء فی النشأة الأولى و إیجاد و إیفاء فی النشأة الآخرة و أشیر فی الفاتحة الی ہی أم الکتاب إلى الجمیع ، و فی الانعام إلى الإیجاد الأول ، و فی الکہف إلى الإیفاء الأول و فی سبأ إلى الإیجاد الثاني و فی فاطر إلى الإیفاء الثاني ابتدئت هذه الخمس بالتحمید . و من اللطائف أنه سبحانہ و تعالیٰ جعل فی کل ربع من کتابہ الکریم المجید سورة مفتتحة بالتحمید فقال عز من قائل :

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ) جملة خبریة أو إنشائیة . و عین بعضهم الأول لما فی حملہا علی الانشاء من إخراج الکلام عن معناه الوضعی من غیر ضرورة بل لما یلزم علی كونها إنشائیة من انتفاء الاتصاف بالجلیل قبل حمد الحامد ضرورة أن الانشاء یقارن معناه لفظه فی الوجود و آخرون الثاني لانه لو كانت جملة الحمد اخباراً یلزم أن لا یقال لقائل الحمد لله حامد إذ لا یصاغ الذخیر عن غیره لغة من متعلق اخباره اسم قطعاً فلا یقال لقائل زید لہ القیام قائم و اللازم باطل فیبطل المازوم . و لا یلزم هذا علی تقدیر كونها إنشائیة فان الانشاء یشق منه اسم فاعل صفة للتعکلم به فیقال لمن قال : بعث بائع و واعترض بأنه لا یلزم من کل انشاء فی ذلك و إلا لقلل لقائل: ضرب ضارب و اللہ تعالیٰ شأنہ القائل و الرالودات یرضعن أولادہن « مرضع بل إما یکون ذلك إذا کان انشاء لحال من أحوال المتکلم کما فی صیغ العقود و لا فرق حیثئذ بینہ و بین الخبر فیما ذکر ، و الذی علیہ المحققون جواز الاعتبارین فی هذه الجملة . و أجابوا عما یلزم کلاماً من المحذور . نعم رجح هنا اعتبار الخبریة لما أن السورة نزلت لیبان التوحید و ردع الکفرة و الاعلام بمضمونها علی وجه الخبریة یناسب المقام و جعلها لانشاء التناء لا یناسبه ، و قیل : إن اعتبار خبریة هنا

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

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

صفاته لم تزد معرفة لكننا لذة ذكرناها

فما بالك بالعارفين الغارقين في بحار العرفان وهم القوم كل القوم . والذي حققه السالكون وجربنا عليه في الفاتحة أن الاستحقاق الذاتي ما لا يلاحظه خصوصية صفة حتى الجميع لا ما يكون الذات البحت مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس لإعلى الجليل . وسمى ذاتيا للملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أولدلالة اسم الذات عليه أو لأنه لما لم يكن مستندا إلى صفة من الصفات المخصوصة كان مستندا إلى الذاته

وذكر بعض محقق المتأخرين كلاما في هذا المقام رد به فيما عنده على كثير من العلماء الأعلام . وحاصله أن اللام الجارية في «الله» مطلق الاختصاص دون الاختصاص القصرى على التعيين بدليل انهم قالوا في مثل له الحمد : ان التقديم للاختصاص القصرى فلو أن اللام الجارية تفيد أيضا لما بقى فرق بين «الحمد لله» وله الحمد غير كون الثاني أو أكد من الأول في افادة القصر والمصرح به التفرة فإفادته أحدهما القصر دون الآخر وان الاختصاصات على أنحاء وتعيين بعضها موكول إلى العلة التي يترتب عليها الحكم وتجعل محمدا عليه غالبا وغيرها من القرائن فإذا رأيت الحكم على أوصافه تعالى المختصة به سبحانه وتعالى وجب كون الحمد مقصودا عليه تعالى فيجمل الحكم الممل على القصر ليطابق المعلول علته ومع ذلك إذا كانت الأوصاف المختصة به عز وجل بما يدل على كونه عز شأنه منعها على عباده وجب كون الحمد حقا لله تعالى واجبا على عباده سبحانه فيجمل الحكم الممل على الاستيجاب للتطابق أيضا وإذا لم يعمل الحكم بشيء أو قطع النظر عن العلة التي رتب عليها الحكم فاما ثبت في الحكم أدنى مراتب الاختصاص الذي هو كونه تعالى حقيقا بالحمد مجردا عن القصر والاستيجاب . ويعضد ما أشير اليه اختلاف عبارات العلامة البيضاوى في بيان مدلولات جمل الحمد وأن المراد من الاستيجاب الذي جعله بعض النحاة من معاني اللام ما هو بمنزلة مطلق الاختصاص

الذی قرره لا المعنی الذی رہز الیہ فعلی هذا یكون مفہوم جملة « الحمد لله » فیما نحن فیہ أنه تعالیٰ حقیق بالحمد ولا دلالة فیہا من حیث ہی ہی مع قطع النظر عن المحمود علیہ الذی ہو علة الحکم علی قصر الحقیقیة بالحمد علیہ سبحانہ وتعالیٰ ولا علی بلوغها حد الاستیجاب ، نعم فی ترتب الحکم علی مافی حیز الصفة تنبیہ علی کون الحمد حقا لله تعالیٰ واجبا علی عبادہ مختصا بہ عز شأنہ مقصورا علیہ سبحانہ حیث أن ترتب الحکم كما قالوا علی الوصف یشعر بمطوقہ بعلیة الوصف للحکم وبفہومہ بانتفاء الحکم عنہ ینتفی عنہ الوصف . ثم قال: وبالجملة إن جملة « الحمد لله » مدعی ومدلول •

وقولہ سبحانہ وتعالیٰ : « الذی خلق » النبح دلیل وعلة ولس هناك إلا حمد واحد معلل بمافی حیز الوصف لاحد معلل بالذات المستجمع لجميع الصفات أو بالذات البحت أولا علی ما قبل وبالوصف ثانيا حتی یكون بمثابة حمدین باعتبار العلتین لأن لفظ الجلالة علم شخصی ولا دلالة له علی الاوصاف باحدى الدلالات الثلاث فكیف یكون محمودا علیہ وعلة لاستحقاق الحمد ، ولذلك لا یکاد یقع الحکم باستحقاق الحمد إلا معللا بالأمور الواضحة الدالة علی صفاتہ سبحانہ وتعالیٰ الجلیلة وأفعاله الجمیلة ولا ینتفی باسم الذات اللهم الا فی تسبیحات المؤمنین وتمحیداتهم لافی حجة المنکرین الی نحن یصدد بیانها ، وأیضا اقتضاء الذات البحت من حیث هو الذات ماذا یفید فی الاحتجاج علی القوم الذین عامتهم لا یبصرون ولا یسمعون إن هم إلا کالاتعام بل هم أضل . وأما ما یقال: إنما قبل « الحمد لله » بذکر اسم الذات المستجمع لجميع الصفات ولم یقل للعالم أو للقادر إلی غیر ذلك من الاسماء الدالة علی الجلال أو الاکرام ثلاثیة هم اختصاص الحمد بوصف دون وصف فکلام مبنی علی ما ظهر لك فسادہ من كون الذات محمودا علیہ •

وقد یقال: إن ذکر اسم الذات لیس إلا لأن المشرکین المحجوجین الجهال لا یرفونہ تعالیٰ ولا یندکرونہ فیما بینهم ولا عند الحاجة إلا باسمه سبحانہ العلیم لا بالصفات كما یدل علی ذلك أنه تحکی أجوبتهم بذکر ذلك الاسم الشریف فی عامة السؤالات إلا ما قل حیث كان جوابهم فیہ بغير اسم الذات کقولہ تعالیٰ : (لیقولن خلقن العزیز العلیم) علی أن البعض جعل هذا لازم مقولهم وما یدل علیہ اجمالا أقیم مقامہ فکأنهم قالوا : الله كما حکى عنهم فی مواضع وحثیث فیکأنہ قیل : الاله الذی یرفونہ ویندکرونہ بهذا الاسم هو المستحق للحمد لکونه خالق السموات والأرض ولکونه کذا وكذا . وإذا عرفت أن الذات لا یلائم أن یكون محمودا علیہ وإنما الحقیق لأن یكون محمودا علیہ هو الصفات وأن ما یرتب علیہ الحمد فی کل موضع بعض الصفات بحسب اقتضاء المقام لاجمع الصفات عرفت أن من ادعی أن ترتیب الحمد علی بعض الصفات دون بعض یوعم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف یلزم علیہ أن یقع فی الورطة الی فر منها كما لا ینحی •

فالحق أن المحمود علیہ هو الوصف الذی رتب علیہ استحقاق الحمد وأن تخصیص بعض الاوصاف لأن یرتب علیہ استحقاق الحمد فی بعض المواقع إنما هو باقتضاء ذلك المقام إلیہ (فان قلت) فما الرأی فی الحمد باعتبار الذات البحت أو باعتبار اجتماعه جميع الصفات علی ما قبل :- هل له وجه أم لا ؟ قلت : أما كون الذات الصرف محمودا علیہ ، وكذا كون الذات محمودا علیہ باستجماعه جميع الصفات فی أمثال هذه المواضع الی نحن فیہا فلا وجه له •

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

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

وما لك فاعلمن فينا مقالا إذا استكملت آجالا ورزقا

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

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

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

وعن الشيخ الأكبر قدس سره أن خلق المحدث سابق على خلق الأرض وخلق باقى الافلاك بعد خلق الأرض ، وقد تقدم بعض الكلام في هذا المقام ، وتخصيص خلقهما بالذكر لاشتغالها على جملة الآثار الملوية والسلفية وعامة الآلاء الجليلة والخفية التى أجلها نعمة الوجود الكافية في إيجاب حده تعالى على كل موجود فكيف بما يتفرع عنها من صنوف النعم الآفاقية والآنفسية المنوط بها مصالح العباد في المعاش والمعاد • والمراد بالخلق الانشاء والايجاد أى أوجد السموات والأرض وأنشأها على ما عاينها من مآبات للتفكيرين (وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ) عطف على (خلق السموات) داخل معه في حكم الاشعار بعله الحد وإن كان متربتا عليه لأن جعلهما مسبوق بخلق منشئهما ومحلها كما قيل ، والجمل - كما قال شيخ الاسلام - الانشاء والابداع كالخلق خلا أن ذلك مختص بالانشاء التكويني ، وفيه معنى التقدير والتسوية وهذا عام له كما في الآية وللشريعى أيضا كما في قوله سبحانه : (ما جعل الله من بحيرة) وأياما كان فقيه ابناء عن ملايسة مفعوله بشئ آخر بأن يكون (١١ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

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

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

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

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

الرابع أن المضيء للون تارة يتعكس منه الضوء وحده إلى غيره وتارة يتعكس منه الضوء والون وذلك إذا كان قوياً فيها جميعاً فلو كان الضوء ظهور اللون لاستحال أن يفيد غيره بريقاً ساذجاً ، وكون هذا البريق عبارة عن اظهار لون ذلك القابل يرد عليه أنه لماذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه وضوؤه أخفى لون المنعكس اليه وأبطله وأعطاه لون نفسه إلى غير ذلك من الأدلة بفرق الامام بين النور . والضوء . والشعاع . والبريق بأن الاجسام إذا صارت ظاهرة بالفعل مستتيرة فإن ذلك الظهور كيفية ثابتة فيها بمسطة عليها من غير أن يقال : إنها سودا أو بياض أو حمرة أو صفرة ، والآخر الدعمان وهو الذي يترقق على الاجسام ويسترونها وكأنه شيء يفيض منها وكل واحد من القسمين إما أن يكون من ذاته أو من غيره فالظهور للشيء الذي من ذاته كما للشمس والنار يسمى ضوءاً والظهور الذي للشيء من غيره يسمى نوراً ، والترقق الذي للشيء من ذاته كما للشمس يسمى شعاعاً . والذي يكون للشيء من غيره كما للدرآة يسمى بريقاً . وقد تقدم لك الكلام في الفرق بين النور والضوء في سورة البقرة أيضاً ، وكذا الكلام في الظلمة والنسبة بينها وبين النور، والمشهور أن بينهما تقابل العدم والمملكة ، ولهذا قدمت الظلمات على النور في الآية الكريمة

فقد صرحوا بأن الاعداد مقدمة على الملكات ٥

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

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

ولذا قال الامام: إنما قدم الظلمات على النور لأن عدم المحدثات متقدم على وجودها كما جاء فى حديث رواه أحمد. والترمذى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن الله تعالى خالق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره، وفى أخرى ثم ألقى عليهم من نوره فمن أصابه نوره اهتدى ومن أخطأه ضل فلذلك جف القلم بما هو كائن * وعليه الظلمة فى الخبر بمعنى العدم والنور بمعنى الوجود ولا يلانته سياق الحديث، والظاهر ما قيل الظلمة عدم الهداية وظلمة الطبيعة والنور الهداية، ومن المتكلمين من زعم أن الظلمة عرض يصاد النور واحتج لذلك بهذه الآية ولم يعلم أن عدم المملكة كالعدم ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجمل، وتحقيقه - على ما قيل - أن الجمل هنا ليس بمعنى الخلق والايجاب بل تضمنين شئ. شيئاً وتصويره قائماً به قيام المظروف بالمظروف أو الصفة بالموصوف والعدم من الثانى فصح تعلق الجمل به وإن لم يكن موجوداً عيناً، وفى الطوالع أن العدم المتجدد يجوز أن يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث فافهم ذلك والله تعالى يتولى هداك ٥

(تَمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ١) يحتمل أن يكون (يعدلون) فيه من العدل بمعنى العدول أو منه بمعنى التسوية، والكفر يحتمل أن يكون بمعنى الشرك المقابل للايمان أو بمعنى كفران النعمة، والباء يحتمل أن تتعلق بكفروا وأن تتعلق بיעدلون، وعلى التقادير فالجملة إما إنشائية لانشاء الاستبعاد أو اخبارية واردة للاخبار عن شناعة ما هم عليه، ثم هى إما معطوفة على جملة (الهدى) انشاء أو اخباراً أو على قوله سبحانه (خلق) صلة الذى أوعى (الظلمات) مفعول جعل فالاحتمالات ترتقى إلى أربعة وستين حاصله من ضرب ستة عشر احتمالات المعطوف فى أربعة أعنى احتمالات المعطوف عليه وإذا لوحظ هناك أمور

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

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

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

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

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

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

ورد بأنه لا شك في أنه على هذا الوجه يراد الحمد لله الذي أنعم بهذه النعم الجسام على من لا يحمده ولا تعسف فيه ابلاغته، وادعاء التعميس ممنوع فإن المقام مقام الحمد كما تفيد الجملة المصدر بها وما بعده كلام آخر ولا يترك مقتضى مقام لأجل مقتضى مقام ماخر إذ لكل مقام مقال . واعتراض أيضا بأنه لا يصح من جهة العربية لأن الجملة خالية من رابط يربطها بالموصل اللهم إلا أن يخرج على نحو قولهم : أبو سعيد رويت عن الخدري حيث وضع الظاهر موضع الضمير وكأنه قيل : ثم الذين كفروا به يعدلون إلا أن هذا من الدور بحيث لا يقاس عليه فلا ينبغي حمل كتاب الله تعالى على مثله مع امكان حمله على الوجه الصحيح الفصيح . وأجيب بان لا يلزم من ضعف ذلك في ربط الصلة ابتداء ضعفه فيما عطفها فكثيرا ما يعتذر في التابع ما لا يعتذر في غيره ، والجواب بأن هذا اللطف لا يحتاج إلى الربط عجيب لأنه لم يقل أحدم من النحاة: إن المعطوف على الصلة يتم بجزء خلوه عن الرابط وغاية ما ذكروه أنه نكتة للربط بالاسم *

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

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

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

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

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

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

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

ولا يخفى بعد إطلاق الاجل على المدة الغير المتناهية، وعن أبي مسلم أن الاجل الأول أجل من مضى والثاني أجل من بقى ومن أتى، وقيل: الأول النوم والثاني الموت. ورواه ابن جرير. وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وأيده الطبرسى بقوله تعالى: (ويرسل الآخرة إلى أجل مسمى) ولا يخفى بعده لأن النوم وإن كان أمحا الموت لكنه لم تعد تسميته أجلا وإن سمي موتا، وقيل: إن كلا الاجلين للموت ولكل شخص أجلا من يكتبه الكتبة وهو يقبل الزيادة والنقص وهو المراد بالعمرف خير «إن صلة الرحم تزيد في العمر» ونحوه وأجل مسمى عنده سبحانه وتعالى لا يقبل التغير ولا يطلع عليه غيره عز شأنه وكثير من الناس قالوا: إن المراد بالزيادة الواردة في غير ما خبر الزيادة بالبركة والتوفيق للطاعة، وقيل: المراد طول العمر ببقاء الذكر الجليل كما قالوا: ذكر الفتى عمره الثاني وضعفه الشهاب، وقيل: الاجلان واحد والتقدير وهذا أجل مسمى فهو خير مبتدا محذوف (عنده) خير بعد خبر أو متعلق بمسمى وهو أبعد الوجه ● (مِمَّنْ أَنْتُمْ مَمْتَرُونَ ۚ) أى تشكون في البعث كما أخرجه ابن أبي حاتم عن خالد بن معدان، وعن الراغب المربة التردد في المتقابلين وطلب الامارة مأخوذ من مرى الضرع إذا مسحه للدر. ووجه المناسبة في استعماله في الشك أن الشك سبب لاستخراج العلم الذي هو كاللبن الخالص من بين فرث ودم. قيل: الامتراء الجحد، وقيل: الجدال. وأياما كان فالمراد استبعاد امترائهم في وقوع البعث وتحققه في نفسه مع شهادتهم في أنفسهم من الشواهد ما يقطع مادة ذلك بالكلية فان من قدر على إفاضة الحياة وما يتفرع عليها على مادة غير مستعدة لشيء من ذلك كان أوضح اقتدارا على إفاضته على مادة قد استعدت له وقارته مدة. ومن هذا يعلم أن شطرا من تلك الأوجه

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

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

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

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

وجوز أن يكون مجازا مرسلا باستعماله في لازم معناه وهو ظاهر، وإن يكون استعارة بالكناية بأن شبه عز اسمه بمن تمكن في مكان وأثبت له من لوازمه وهو علمه به وبما فيه، وليس هذا من التشبيه المحذور في شيء عليه يكون قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَعْلَمُ سُرُّكُمْ وَيَجْهَرُ كُفُّكُمْ ﴾ أي ما أسرتموه وما جهرتم به من الأقوال أو مناهول من

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

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

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

والقول بأن المعنى حينئذ يعلم نفوسكم المقارنة الكائنة في السموات ونفوسكم المقارنة لابنائكم الكائنة في الأرض تسف وخروج عن الظاهر على أن الخطاب حينئذ يكون للذوئين وقد كان فيما قبل للكافرين فتفوت المناجاة والارتباط، ومثله القول بتعميم الخطاب بحيث يشمل الملائكة: يظهر أن سرهم وجههم في السموات * وأجيب بأنه يمكن أن يكون جعل سر المخاطبين وجههم فيها لتوسيع الدائرة وتصوير أنه سبحانه وتعالى لا يعزب عن علمه شيء في أي مكان كان لأنهما يكونان في السموات أيضا، وقيل: المراد بالسر ما كتم عنهم من عجائب الملك وأسرار الملوك مما لم يطلعوا عليه وبالجملة ما ظهر لهم من السموات والأرض. وإضافة السر والجهر إلى ضمير المخاطبين مجازية وليس بشيء. كما لا يخفى *

وجوز بعضهم أن يكون الجار متعلقا بالمصدر على سبيل التنازع، واعترض بأن معمول المصدر لا يتقدم عليه. ويلزم أيضا التنازع مع تقدم معمول. وأجيب بأن منهم من يجوز التنازع مع تقدم معمول ومن يقول: يجوز تقديم الطرف على المصدر لتوسيعهم فيه ما لم يتوسع في غيره، ونقل عن ابن هشام أنه قال: إنما يمنع تقدم متعلق المصدر إذا قدر بحرف مصدرى وفعل وهذا ليس كذلك فليس مما منعه، وقال مولانا صدر الدين: يرد على منع تعلق الجار بالمصدر المتأخر تعلقه بالله في قوله تعالى (وهو الذي في السماء إله) مع أن إلهامصدر وصرح بتعلقه بغير واحد فان أول بالصفة مثل المعبود فليؤول السر والجهر بالخفي والظاهره وعن أبي على الفارسي أنه جعل (هو) ضمير الشأن (الله) مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبر عن ضمير

الشأن أي الشأن والقصة ذلك ﴿وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ أي ما تفعلونه لطلب نفع أو دفع ضرر من الأعمال المكتسبة بالقلوب والجوارح سرا وعلانية. وتخصيص ذلك بالذكر مع اندراجه فيما تقدم على تقدير تعميم السر والجهر لظهور كمال الاعتناء به لأنه مدار فلك الجزاء وهو السر في إعادة (يعلم). ومن الناس من غاير بين المتعاطفين بجعل العلم هنا عبارة عن جزائه وإبقائه على معناه المتبادر فيما تقدم. وتفسير المكتسب بجزاء الأعمال من الثورات والعقوبات غير ظاهر. وكذا حمل السر والجهر على ما وقع والمكتسب على ما لم يقع بعده.

﴿وَمَا آتَانَهُمْ مِنْ مَّائَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ﴾ كلام مستأنف سيق ليان كفرهم بآيات الله تعالى واعراضهم عنها بالكيفية بعد بيان كفرهم بالله تعالى واعراضهم عن بعض آيات التوحيد واثرتهم في البعث واعراضهم عن بعض أدلته. والاعراض عن خطابهم الاليدان بأن اعراضهم السابق قد بلغ مبلغا اقتضى أن لا يواجهوا بكلام بل يضرب عنهم صفحا وتعدد جنائياتهم لغيرهم ذما لهم وتقبيحا لحالهم. فإنا في وصية المضارع للحكاية الحال الماضية كما أشار إليه العلامة البيضاوي والله تعالى دره أولدلالة على الاستمرار التجديدي، ومن الأولى زيادة الاستغراق أو لتأكيده، والثانية للتبعض وهي متملة بحذف مجرور أو مرفوع وقع صفة لآية، وجعلها ابن الحاجب للتيين لأن كونها للتبعض يناق كون الأولى للاستغراق إذ الآية المستغرقة لا تكون بعضا من الآيات. ورد بأن الاستغراق هنا لآية متصفة بالانتيان فهي وإن استغرقت بعض من جميع الآيات على أن كلامه بعد لا يخلو عن نظر.

وإضافة الآيات إلى الرب المضاف إلى ضميرهم لتفخيم شأنها المستتبع لتحويل ما اجترؤوا عليه في حقها.

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

(وَالْأَكْثَرُ أَنَّهَا مُعْرَضِينَ) غير مقبلين عليها ولا معتنين بها، وعلى الثاني ما تظاهر لهم مائة من الآيات التكوينية التى من جملتها ما ذكر من جلائل شؤونه سبحانه وتعالى الشاهدة بوحدهانيته عز وجل إلا كانوا تاركين للنظر الصحيح فيها المؤدى إلى الايمان بمكوناتها، وأصل الاعراض صرف الوجه عن شيء من المحسوسات. واستعماله فى عدم الاعتناء، وترك النظر، جاز على ما حققه البعض. وفسر شيخ الاسلام الاعراض على الوجه الأول بما كان على وجه التكذيب والاستهزاء، و(عن) متملة بمعرضين. والتقديم لرعاية الفواصل والجملة بعد إلا. وقال الكرخي - فى موضع النصب على أنها حال من مفعول تأتى أو من فاعله المخصص بالوصف كما قيل وهى مشتملة على ضمير كل منهما. وإيثارها على أعراضها إنما وقع مثله فى قوله تعالى (وإن يروا آية يعرضوا) للدلالة على استمرارهم على الاعراض حسب استمرار اثنيان الآيات.

وفى الكلام إشارة إلى غاية انهما كهم فى الضلال حيث آذن أن أعراضهم عما يأتيهم من الآيات أن الاثنيان كما يفصح عنه كلمة (لما) فى قوله تعالى ﴿فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾ فان الحق عبارة عن القرآن الذى أعراضوا عنه حين أعراضوا عن كل آية آية منه. وعبر عنه بذلك اظهارا لى كمال فظاعة ما فعلوا به. والفاء على تقدير أن يراد بالآيات الآيات التنزيلية - كما هو الأظهر على ما قرره مولانا شيخ الاسلام - لترتيب ما بعدها على ما قبلها لا باعتبار أنه مغاير له حقيقة واقعه عقبيه أو حاصل بسببه بل على أنه عينه فى الحقيقة والترتيب بحسب التغاير الاعتبارى حيث أن مفهوم التكذيب بالحق أشنع من الاعراض المذكور إذ هو بما لا يتصور صدور منه أحد.

ولذلك أخرج مخرج اللازم البين البطلان وترتب عليه الفناء إظهارا لغاية بطلانه ثم قيد ذلك بكونه بلا تأمل بل أن المحيى. تأكيداً لشناعة فعلهم الفظيع. وعلى تقدير أن يراد الآيات التكوينية داخله على جواب شرط محذوف. والمعنى على الأول حيث أعراضوا عن تلك الآيات حين إتيانها فقد كذبوا بما لا يمكن لعاقل تكذيبه أصلاً من غير أن يتدبروا فى حاله ومآله ويقفوا على مافى تضاعيفه من الشراهد الموجبة لتصديقه. وعلى الثاني أنهم إن كانوا معرضين عن الآيات حال إتيانها فلا تعجب من ذلك فقد فعلوا بما هو أعظم منها ما هو أعظم من الاعراض حيث كذبوا بالحق الذى هو أعظم الآيات. واختار فى البحر كرن الفاء سببية وما بعدها مما قبلها. وجوز أيضاً كونها سببية على معنى أن ما بعدها سبب لما قبلها. فقد قال الرضى: وقد تكون فاء السببية بمعنى لام السببية وذلك إذا كان ما بعدها سبباً لما قبلها نحو قوله تعالى: (أخرج منها فانك رجيم) وأطلق عليها الكثير حينئذ الفاء التعليلية. وهل تعيد الترتيب حينئذ لا؟ لم يصرح الرضى

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

واستشكل بأن السبب مقدم على المسبب لامتعقب إياه . وتكلم صاحب التوضيح لتوجيهه بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعولوية لا باعتبار العلية. ورد بانها لاتأتى في كل محل ، وفي التاويح الأقرب ما ذكره القوم من أنها إنما تدخل على العلال باعتبار أنها تدمم فنتراخي عن ابتداء الحكم ، وفي شرح المفتاح الشريفي فان قلت : كيف يتصور ترتيب السبب على المسبب؟ قلت : من حيث أن ذكر المسبب يقتضى ذكر السبب انتهى . وعليه يظهر وجه الترتيب هنا مطلقا . لكن ظاهر كلام النحاة وغيرهم أن هذه الفاء تختص بالوقوع بعد الأمر كما كرم زيداً فانه أبوك ، واعبد الله فان العبادة حق إلى غير ذلك فالوجه الأول أولى . وليست الفاء فصيحة كما توهمه بعضهم من قول العلامة البيضاوى في بيان معنى الآية كأنه قيل لما كانوا معرضين عن الآيات كلها كذبوا بالقرآن لأن الفاء الفصيحة لاتقدر جراباً لما لأن جوابها الماضى لا يقترن بالفاء على الفصيحة فكيف يقدر للفاء ما يقتضى عدمها فما مراد العلامة إلا بيان حاصل المعنى ولذا أسقط الفاء . نعم قيل : إن هذا المعنى مما ينبغى تنزيهه التنزيل عنه وفيه تأمل •

وقد صرح بعض المحققين أن أمر الترتيب يجرى في الآية سواء كانت الآية بمعنى الدليل أو المعجزة أو الآية القرآنية لتغاير الاعراض والتكذيب فيها . والفاء في قوله تعالى : ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ۝ ﴾ للترتيب أيضا بناء على أن ما تقدم لكونه أمراً عظيماً يقتضى ترتيب الوعيد عليه ، وقيل : يستهزئون ايذانا بأن ما تقدم كان مقروناً بالاستهزاء •

واستدل به أبو حيان على أن في الكلام معطوفاً محذوفاً أى فكذبوا بالحق واستهزؤا به . ولا يخفى أن ذلك مما لا ضرورة اليه . وما عبارة عن الحق المذكور . وعبر عنه بذلك تهويلاً لآمره باهامه وتعليلاً للحكم بما في حيز الصلة . والانباء جمع نبأ وهو الخبر الذى يعظم وقعه . والمراد بانباء القرآن التى تأتىهم . ويتحقق مدلولها فيهم ويظهر لهم آيات وعيده وإخباره بما يحصل بهم في الدنيا من القتل والسبي والجلال ونحو ذلك من العقوبات العاجلة ، وقيل : المراد ما يعم ذلك والعقوبات التى تحمل بهم في الآخرة من عذاب النار ونحوه ، وقيل المراد بانباء ذلك ما تضمن عقوبات الآخرة أو ظهور الاسلام وعلو كلمته . وظاهر ما باتى من الآيات يرجح الأوله وصرح بعض المحققين بأن إضافة (انباء) بيانية وهو احتمال مقبول . وادعاء أنه مقحم وان المعنى سيظهر لهم ما استهزؤا به من الوعيد الواقع فيه أو من نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أو نحو ذلك لا وجه له إذ ادعى لاقحامه . وفى البحر إنما قيد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بسوف وفى الشعراء (فقد كذبوا فسبأ آياتهم) بدون تفيد الكذب والتنفيس بالسين لأن الانعام متهمة فى النزول على الشعراء فاستدعى فيها اللفظ وحذف من الشعراء وهو مراد احالة على الأول . وناسب الحذف الاختصار فى حرف التنفيس فحى بالسين •

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

عن الاشخاص ، وقيل : إن الرؤية عليية تستدعي مفعولين والجملة سادة مسددهما . (من قرن) يميز لكم على أنه عبارة عن أهل عصر من الأتصار سموا بذلك لاقترانهم مدة من الزمان فهو من قرت. واختلاف في مقدار تلك المدة فقيل . مائة وعشرون سنة ، وقيل : مائة ، وقيل : ثمانون ، وقيل . سبعون ، وقيل : ستون ، وقيل : ثلاثون ، وقيل : عشرون . وقيل : مقدار الأوسط في أعمار أهل كل زمان . ولما كانت هذا لا يضابط له يضبط قال الزجاج : إنه عبارة عن أهل عصر فيهم نبي أو فائق في العلم على ما جرت به عادة الله تعالى . ويحتمل أن يعتبر ذلك مائة سنة لما ورد أن الله تعالى قبض لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها . وقيل : هو عبارة عن مدة من الزمان اختلف فيها على طرز ما تقدم . واختار بعضهم أنه حقيقة في الزمان المعين وفي أهله . والمراد به هنا الأهل من غير تجشم تقدير مضاف أو ارتكاب تجوز . وجوز بعضهم انتصاب (لم) على المصدرية باهلكنا بمعنى إهلاك أو على الظرفية بمعنى أزمته وهو تكلف . ومن الأولى ابتدائية متماثلة باهلكنا . وهمة الإنكار لتقرير الرؤية . والمعنى ألم يعرف هؤلاء المكذبون المستهزئون بمعاينة الآثار وتواتر الاخبار كم أمة أهلكنا من قبل خلقهم أو من قبل زمانهم كقوم نوح . وعاد . وثمود . وقوم لوط . وأضرابهم فالكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه . وقوله تعالى : ﴿مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ استئناف بياني كأنه قيل ما كان حالهم ؟ ، وقال أبو البقاء : إنه في موضع جر صفة (قرن) لأن الجملة بعد النكرات صفات لاحتياجها إلى التخصيص . وجمع الضمير باعتبار معناه . وتعقبه مولانا شيخ الاسلام بأن تنوينه التفضيحي معن له عن استدعاء الصفة . على أن ذلك مع اقتضائه أن يكون مضمونه ومضمون ما عطف عليه من الجمل الأربع مفروغا عنه غير مقصود لسباق النظم مؤد إلى اختلال النظم الكريم . كيف لا والمعنى حينئذ ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن موصوفين بكذا وكذا وبأهلكنا لهم بذنوبهم وأنه بين الفساد انتهى . ولا يخفى أن التنوين التفضيحي لا يأتي الوصف . وما ورد فيه ذلك من النكرات أكثر من أن يحصى ، وأما ما ذكره بعد فقد قال الشهاب : إنه غفلة منه أو تغافل عن تفسيرهم (فأهلكناهم) الخ الآتي بقولهم لم يغن ذلك عنهم شيئاً . وتمكين الشيء في الأرض - على ما قيل - جعله قاراً فيها . ولما أزم ذلك جعلها مقراً له ورد الاستعمال بكل منهما فقيل تارة مكنته في الأرض . ومنه قوله تعالى : (ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه) وأخرى مكنته في الأرض . ومنه قوله تعالى : (إنا مكنا له في الأرض) حتى أجرى كل منهما مجرى الآخر . ومنه قوله تعالى : ﴿مَا لَمْ نُمَكِّنْكُمْ﴾ بعد ما تقدم كأنه قيل في الأول : مكنا لهم وفي الثاني ما لم نمكنكم .

وفي التاج أن مكنته ومكنت له مثل نصحتة ونصحت له . وقال أبو علي : اللام زائدة مثل (ردف لكم) . ولام الراجح في مفرداته يؤيده . وذكر بعض المحققين أن مكنته أبلغ من مكنت له . ولذلك خص المتقدمين بالمقدمين والمتأخرين بالتأخرين و(ما) إماموصولة صفة لمخذوف تقديره التمكين الذي لم تمكنته لكم أو نكرة موصوفة أي تمكينا لم تمكنته . وعليهما فهي مفعول مطلق والعائد اليها من الصلة أو الصفة مخذوف ، وقيل : إنها مفعول به لأن المراد من التمكين الاعطاء كما يشير إليه ما روى عن قتادة أي أعطيناكم ما تمكنتوا به من أنواع التصرف ما لم نعطكم . وقيل : إنها مصدرية ظرفية أي مدة عدم تمكينكم ولا يخفى بعده والحطاب

للكفرة . وقيل : لجميع الناس . وقيل : للؤمنين . والظاهر الأول والاتفات لما في مواجهم بضعف حالهم من التبتكيت ما لا يخفى . وقيل : ليتضح مرجع الضميرين ولا يشتهبه من أول الأمر ، وهي نكتة في الاتفات لم يبرج عليها أهل المعاني *

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

قوله تعالى : (فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ) والفاء للتعقيب . وقيل : فضيحة . والمراد فكفروا فاهلكناهم . ووجه الاول ، والباء للسببية أى اهلكنا كل قرن من تلك القرون بسبب ما يخصهم من الذنوب كتكذيب الرسل عليهم الصلاة والسلام (وَأَنْشَأْنَا) أى أوجدنا (مِنْ بَعْدِهِمْ) أى بعد اهلاكهم بسبب ذلك (قَرْنَا أَوْ آخِرِينَ) بدلا من المالكين . وهذا بيان لانه تعالى لا يتعاضمه أن يهلك قرنا ويخلى بلاده منهم فانه جل جلاله قادر على أن ينشئ مكانهم آخرين يعمر بهم البلاد فهو كالتميم لما قبله نحو قوله تعالى : (ولا يخاف عقباها) وفيه إشارة إلى أنهم قلعوا من أصلهم ولم يبق احد من نسلهم لاجلهم آخرين ، وبنوهم من بعدهم (وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِى قُرْطَاسٍ) استئناف سبق بطريق تلويح الخطاب لبيان شدة شكيمتهم في المكابرة وما يتفرع عنها من الاقاويل الباطلة إثر بيان ما هم فيه من غير ذلك •

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

وجوز أن يتعلق بنزلنا وفيه بعد، والقرطاس بكسر القاف وضمها، وقري بهمامعرب كرامة كاتيل، وممن
 نص على أنه غير عرب الجواليقي، وقيل: إنه مشترك ومعناه الورق، وعن قتادة الصحيفة، وفي القاموس
 القرطاس مثلثة القاف وكجعفر ودرهم الكاغد، وقال الشهاب: هو مخصوص بالمشكوب أو أعم منه ومن غيره *
 ﴿ فَلَسَّوْهُ ﴾ أي الكتاب أو القرطاس، واللمس كما قال الجوهري المس باليد فقوله تعالى: ﴿ بِالْيَدِ يَنْسُوهُ ﴾
 لزيادة التعيين ودفع احتمال التجوز الواقع في قوله تعالى: ﴿ وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ ﴾ أي تفحصنا، وقيل: إنه أعم
 من المس باليد، فعن الراغب المس ادراك بظاهر البشرة كاللمس، وبالتقييد به يندفع احتمال التجوز أيضاً *
 وقيل: إنما قيد بذلك لأن الاحساس باللصوق يكون بجمع الاعضاء، ولليد خصوصية في الاحساس ليست
 لسايرها. وأما التجوز باللمس عن الفحص فلا يندفع به إذ لا بعد في أن يكون ذلك لمباشرتهم للفحص بأنفسهم
 بل يندفع ليكون المعنى الحقيقي أنسب بالمقام وليس بشيء كاللايخفي، وقيل: إن ذكر الايدي ليفيد أن اللس
 كان بكلتا اليدين ولا يظهر وجه الافادة، وتخصيص اللمس لأنه يتقدمه الابصار حيث لا مانع ولأن التزوير
 لا يقع فيه فلا يمكنهم أن يقولوا إذا ترك العناد والتعننت: إنما سكرت أبصارنا *

واعترض بأن اللمس هنا إنما يدفع احتمال كون المرئي تخيلاً وأما نزوله من السماء فسلاماً ثبت به *
 وأجيب بأنه إذا تأيد الادراك البصري في النزول بالادراك اللمسي في المنزل يجزم العقل بديهياً بوقوع المبرر
 جزماً لا يحتمل النفي فلا يبقى بعده الا مجرد العناد مع أن حدوثه هناك من غير مباشرة أحد يكفي في العجز
 كما لا يخفى، وقال ابن المنير. الظاهر أن فائدة زيادة لمسهم بأيديهم تحقيق القراءة على قرب أي فقره وهو بأيديهم
 لا بعيد عنهم لما آمنوا. وقوله تعالى: ﴿ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ جواب (لو) على الافصح من اقتران جوابها المثبت
 باللام. والمراد لقولوا تمتنا وعنادا للحق. وإنما وضع الموصول ووضع الضمير للتخصيص على اتصافهم بما في حيز
 الصلة من الكفر الذي لا يكفر - كما قيل - حسن موقعه باعتبار معناه اللغوي أيضاً، وجوز أن يكون المراد بهم
 قوم معهودون من الكفرة فحديث الوضع حينئذ موضوع (وإن) في قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ هَذَا ﴾ أي الكتاب
 نافية أي ما هذا ﴿ الْأَسْحَرُ مِنْهُمْ ﴾ أي ظاهر كونه سحراً ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ﴾ الظاهر أنه استئناف
 لبيان قدحهم بنبوته عليه الصلاة والسلام بما هو أصرح من الأول، وقيل: إنه معطوف على جواب لو ويقتفر
 في الثواني ما لا يقتفر في الاوائل، واعترض بأن تلك المقالة الشنعاء ليست بما يقدر صدورهم عنهم على تقدير
 تنزيل الكتاب المذكور بل هي من أباطيلهم المحققة وخرافاتهم الملقفة التي يتعلمون بها كلباضات عليهم الحيل
 وعيت بهم العلل، وأجيب بأنه لا بعد في تقدير صدور هذه المقالة على تقدير ذلك التنزيل لأنه بما يوقع الكافر
 المعاند في حيص بيص فلا يدري بماذا يقابله وأي شيء ينشبت به. وكلمة (لولا) هنا للتخصيص، والمقصود به التوبيخ
 على عدم الايمان بملك يشاهد معه حتى تتنفي الشبهة بزعمهم *

أخرج ابن المنذر. وابن أبي حاتم عن محمد بن اسحق قال: ودعا رسول الله ﷺ قومه إلى الاسلام وظهرهم
 فابلق بهم فيما بلغني فقال له زمعة بن الاسود بن المطلب. والنضر بن الحرث بن لدة. وعبد بن عبد يعقوب.
 وأبي بن خلف بن وهب. والعاص بن وائل بن هشام: لوجعل معك يا محمد ملك يحدث عنك الناس ويرى

معك فانزل الله تعالى قوله سبحانه: (وقالوا لولا أنزل الخ أى هلا أنزل عليه ملك يكون معه يحدث الناس عنه ويخبرهم أنه رسول من ربه سبحانه اليهم ، ولعل هذا نظير ما حكى الله تعالى عنهم بقوله جل شاناه: (لولا أنزل اليه ملك فيكون معه نذيرا) . ولما كان مدار هذا الاقتراح على شيئين . إنزال الملك على صورته وجعله معه ﷺ يحدث الناس عنه وينذرهم . أوجب عنه بان ذلك مما لا يكاد يوجد لاشتماله على المتباينين فان انزال الملك على صورته يقتضى اتفان . جعله محدثا ونذيرا وجعله محدثا ونذيرا يستدعى عدم انزاله على صورته ، وقد أشير إلى الاول بقوله تعالى: (وَلَوْ أَنزَلْنَا) عليه (مَلَكًا) على صورته الحقيقية فشاهدوه باعينهم: ﴿لَقَضَى الْأَمْرَ﴾ أى لأنتم أمر اهلاكم بسبب مشاهدتهم له لزيد هول المنظر مع ما هم فيه من ضعف القوى وعدم اللياقة .

وقد قيل: إن جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وهم هم إنما رأوا الملك في صورة البشر ولم يره أحد منهم على صورته غير النبي ﷺ رآه كذلك مرتين مرة في الأرض بجباد ومرة في السماء ، ولا يخفى أن هذا محتاج إلى نقل عن الاحاديث الصحيحة والذي صح من رواية الترمذى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أن النبي ﷺ رأى جبريل عليه السلام مرتين بما ذكر على صورته الاصلية لكن ليس فيه أن أحدا من اخوانه الانبياء غيره عليه الصلاة والسلام لم يره كذلك ، ولم يرد هذا . قال ابن حجر وناهيك به حافظا في شئ . من كتب الآثار ، واما رؤية النبي ﷺ وكذا رؤية غيره من الانبياء غير جبريل عليه السلام على الصورة الاصلية فهي جائزة بلاريب ، وظاهر الاخبار وقوعها أيضا لنبتنا عليه الصلاة والسلام ، وأما وقوع رؤية سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام فلم أقف فيها على شئ لانفيا ولا اثباتا ، وعدم وقوع رؤية جبريل عليه السلام لوصح لا يدل على عدم رؤية غيره إذ ليست صور الملائكة كهم كصورته عليه الصلاة والسلام في العظم ، وخبر الخصمين والاضيف لابراهيم . ولوط . وادود عليهم السلام ليس فيه دلالة على أكثر من رؤية هؤلاء الانبياء للملائكة بصورة الآدميين وهى لا تستازم أنهم لا يرونهم الا كذلك والا لاستلزمت رؤية نبتنا ﷺ جبريل عليه السلام بصورة دحية بن خليفة الكلبى رضى الله تعالى عنه مثلا عدم رؤيته عليه الصلاة والسلام لإياهم إلا بالصورة الادمية وهو خلاف ما تفهمه الأخبار ، وبناء الفعل الاول في الجواب للسؤال مستندا إلى نون العظمة مع كونه في السؤال مبنيا للفعل لتحويل الامر وتربية المهابة ، وبناء الثانى للفعل للجرى على سنن الكبرياء ، وكلمة (ثم) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ﴾ أى لا يملكون بعد إنزاله ومشاهدتهم له طرفه عين فضلا عن ان يحظوا منه بكلمة أو يزيلوا به بزعمهم شبهة للتنبية على بعد ما بين الامرين قضاء الامر وعدم الانتظار فان مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة ، وقيل: إنها الاشارة إلى أن لهم مهلة قدر أن يتاملوا . واعترض بان قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ﴾ عطف على قوله عز وجل: ﴿لَقَضَى﴾ ولا يمتثل للتامل بعد قضاء الامر .*

وقيل في سبب اهلاكم على تقدير انزال الملك حسبا اقترحه: إنهم إذا عابوه قد نزل على رسول الله ﷺ في صورته الاصلية وهى مائة لاشئ . أبين منها ثم لم يؤمنوا لم يكن بد من اهلاكم فان سنة الله تعالى قد جرت بذلك فيمن قبلهم ممن كفر بعد نزول ما اقتراح . وروى هذا عن قتادة ، وقيل: لأنه يزول

الاختيار الذي هو قاعدة التكليف عند نزوله لأن هذه آية مجمعة قال تعالى : (فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) فيجب اهلاكم ثلاثا يبقى وجودهم عاريا عن الحكمة إما ما خلقوا للإلتناء بالتكليف وهو لا يبقى مع الإلجام ، وفيه أنه مخالف لقواعد أهل السنة ولا يتسنى الا على قواعد المعتزلة وهي أوهن من بيت المنكيوت ومع هذا هو غير صاف عن الاشكال كما لا يخفى على المتبع ، وذكر بعض الفضلاء ان هذا الوجه يتنافى ما قبله لدلالة ما قبل على بقاء الاختيار وانهم لا يؤمنون اذا عاينوا الملك قد نزل ودلالة هذا على سلب الاختيار وزواله وان الايمان إيمان بأسه .

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

﴿ وَوَجَعَلْنَاهُ مَلَكًا أَجْعَلْنَاهُ رَجُلًا ﴾ على أن الضمير الأول للذئير المحذوف للناس عنه عليه الصلاة والسلام المفهوم من فعوى السلام بمعنى المقام والضمير الثاني للملك لا المارجمع اليه الاول أي ولو جعلنا الذئير الذي اقترحتم انزاله ملكاً مثلنا ذلك الملك رجلاً لعدم استطاعتكم معاينة الملك على هيكله الاصل ، وفي إنبار « رجلاً » على بشرأ ايدان على ما قيل بأن الجمل بطريق التمثيل لا بطريق قلب الحقيقة ، وتعيين لما يقع به التمثيل ، وفيه اشعار كما قال عصام الدين . وغيره بأن الرسول لا يكون امرأة وهو متفق عليه وإنما الاختلاف في نبوتها .

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

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

وأجيب بانه على تقدير كونه جوابا آخر يكون جوابا على طريق التنزيل، والمعنى ولو أنزلناه كما اقترحوا لهلكوا ولو فرضنا عدم هلاكهم فلا بد من تمثله بشراً لأنهم لا يطيقون رؤيته على صورته الحقيقية فيكون الارسال لغوا لا فائدة فيه، وأنت تعلم أن ما عولنا عليه وهو المروى عن حبر الأمة سالم بن مثل هذه الاعتراضات. نعم ذكر بعض الفضلاء اشكالا وهو أن المقرر عند أهل الميزان أن صدق العكس لازم لصدق الأصل فملى هذا يلزم من كذب اللازم كذب المزوم فهنا عكس القضية الصادقة وهي (لو جعلناه ملكا لجمعناه رجلا) غير صادق إذ هو لو جعلناه رجلا لجمعناه ملكا ولا خفاء في عدم تحققه فان الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا (والجواب) بأن ما ذكره أهل الميزان اصطلاح طار فلا يجب ووافقه قاعدتهم لقاعدة أهل اللسان غير مرضى فانه قد تقرر أن تلك القاعدة غير مخالفة لقاعدة اللغة وأنها بما لا خلاف فيه • وأجيب عن ذلك بعد تهديد مقدمة وهي أن لولا الشرطية استعمالين لغويا وهي فيه لانتفاء الثاني لا انتفاء الاول كما في لو جئتني أكرمتك ومفهوم القضية عليه الاخبار بأن شيئا لم يتحقق بسبب عدم تحقق شيء آخر، وعرفيا تعارفا الميزانيون فيما بينهم وذلك أنهم جعلوها من أدوات الاتصال لزوميا واتفاقيا وصدق القضية التي هي فيها بمطابقة الحكم بالزوم للواقع وكذبها بعدهم. ويمكن أن يتحقق طرفاها إذا لم يكن بينهما لزوم وقد استعملها اللغويون أيضا في هذا المعنى إما بالاشتراك أو بالمجاز كما يقال لو كان زيد في البلد لراه أحد. وفي بعض الآثار لو كان الحضر حيا زارني، ومن البين أن المقصود الاستدلال بالعدم على عدم الدلالة على أن انتفاء الثاني سبب انتفاء الاول، وجعلوا من هذا الاستعمال (لو كان فيهما آفة إلا الله لفسدتا) •

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

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

وأنت خير بأن صدق اللزوم لا يتوقف على تحقق الطرفين ولا تحقق المقدم اه . وبحث فيه المولى العلامى أما أولا فبان كون القضية هي الجملة الجزائية والشرط قيد لها كلام ذكره بعض أهل العربية وردة السيد السند وحق اتفاق الفريقين على كون الجملة هي المجموع وحينئذ كيف يصح بناء الجواب على ذلك ه وأما ثانياً فبان المستشكل لم يستدل بعدم اللازم مع وجود المازوم على بطلان اللزوم كما لا يخفى على الناظر في عبارته ، فالصواب أن يقال: أكثر استعماله عند أهل العربية لمعينين . الأول ما ذكره المحيى من انتفاء الثانى لانتفاء الأول . والثانى الدلالة على أن الجواب لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم . وذلك إذا كان الشرط يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون تقيض ذلك الشرط أنسب وأليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في نعم العبد صهي لولم يخف الله تعالى لم يعصه . وقد صرح المحققون أن الآية إما من قبيل الأول أى لو جعلناه قرينا لك ملكا يعاينونه أو الرسول المرسل اليهم ملكا لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل وما جعلنا ذلك الملك في صورة رجل لأنهم يجعل القرين أو الرسول المرسل اليهم ملكا . وإما من قبيل الثانى أى لو جعلنا الرسول ملكا لكان في صورة رجل فكيف إذا كان انسانا وكل منهما لا يقبل العكس المذكور ولانك فلا إشكال فتدبر . فابحث بعد محتاج إلى بسط كلام ولو بسطناه لأمل الناظرين *

(وَلَلْبَسَاتُ عَلَيْهِمْ مَا يَبْسُونَ ٩) جعله بعضهم جواب محذوف أى ولو جعلناه رجلا للبسات الخ ، وكان الداعى إليه إعادة لام الجواب فانه يقتضى استقلاله وأنه لا ملازمة بين ارسال الملك ، واللبس عليهم فانه ليس سببا له بل عكسه ، ويجوز أن يكون عطفًا على جواب أو المذكور ولا صير في عطف لازم الجواب عليه ، ونكتة إعادة اللام أن لازم الشيء بمنزلة فكأنه جلاب ، واللبس في الأصل الستر بالشوب ويطلق على منع النفس من إدراك الشيء بسا هو كالستر له يقال لبست الأمر على القوم ألبسه إذا شبهت عليهم

وجعلته مشكلا . قال ابن السكيت : يقال لبست عليه الأمر إذا خلطته عليه حتى لا يعرف جهته أى لخطاها عليهم بتمثيله رجلا ما يخطون على أنفسهم حينئذ بأن يقولوا له : إنما أنت بشر ولست بملك ، ولو استدل على ملكيته بالمعجز كالقرآن ونحوه كذبوه كما كذبوا محمدا ﷺ ، وإسناد اللبس اليه تعالى لأنه بخلقه سبحانه وتعالى أول لزومه لجدله رجلا .

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

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

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

الافى السر كما قال .

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

وقال الازهرى : جعل أبو اسحق حاق بمعنى أحاط وكانه جعل مادته من الحوق بالضم ودوما أحاط
بالكفرة من حروفها . وقد يفتح با في القاموس وجعل أحد معاني الحوق بالفتح الاحاطة ، وفيه أيضا
حاق به يحق حيقا وحربقا وحيقاننا بفتح الياء أحاط به كحاق وفيه السيف حاك وبهم الامر لزمهم ووجب
عليهم ونزل ، وأحق الله تعالى بهم مكرهم . والحيق ما يشتمل على الانسان من مكره فله . وظاهره ان حاق
بائى وعليه غالب أهل اللغة وهو مخالف لظاهر كلام الازهرى من أنه واوى . (ومنهم) ، تعلق بسخروا والضمير
الرسول . ويقال : سخر منه وبه كهزأ منه وبه فهما متحدان معنى واستعمالا . وقيل : السخرية والاستهزاء
بمعنى لكن الاول قد يتعدى بمن والباء . وفي الدر المنثور لا يقال الاستهزاء ، ولا يتعدى بمن . وجوز أبو البقاء أن
يكون الضمير للمستهزئين والجار والمجرور حينئذ تعلق به محذوف وقع حالا من ضمير الفاعل في «سرخروا» ورد بأن
المعنى حينئذ فحاق بالذين سخروا كائين من المستهزئين ولا فائدة لهذه الحال لانها ، من سخروا وأجيب
بأن هذا مبنى على أن الاستهزاء والسخرية بمعنى وايس بلازم فالعل من جعل الضمير للمستهزئين يجعل
الاستهزاء بمعنى طلب الهزم فيصح بيانه ولا يكون في النظم تكرار . فمن الراغب الاستهزاء ارتياد الهزم وان
كان قد يهر به عن تعاطي الهزم . فالاستجابة في كونها ارتيادا للاجابة وان كان قد يجرى مجرى الاجابة ه
وجوز رجوع الضمير الى امم الرسل ونسب الى الحوق . ورده أبو حيان بأنه يلزم ارجاع الضمير الى
غير المذكور . وأجيب عنه بأنه في قوله المذكور . و«الذين» متعلق بحاق وتقديمه على فاعله وهو التسارعة الى
بيان حقوق الشر بهم . وهى اما مصدرية وضمير به الرسول الذى في ضمن الرسل . واما موصولة والضمير لها
والكلام على حذف مضاف أى فاحاط بهم وبال استهزائهم أو وبال الذى كانوا يستهزئون به . وقد يقال :
لا حاجة الى تقدير مضاف ، وفي الكلام اطلاق السبب على المسبب لان المحيط بهم هو العذاب ونحوه
لا الاستهزاء ولا المستهزأ به لكن وضع ذلك موضعه مبالغة .

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

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

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

(قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ١١) خطاب لسيد المخاطبين ﷺ بإنذار قومه وقد كبرهم بأحوال الأمم الحالية وما حاق بهم لسوء أفعالهم تحذيراً لهم عما هم عليه بما يحاكي تلك الأفعال. وفي ذلك أيضاً تمكئة لتسايته عليه الصلاة والسلام بما في ضمنه من العدة اللطيفة بأنه سيحقق بهم مثل ما حاق باضرابهم الأولين، وقد أنجز سبحانه وتعالى ذلك انجازاً أظهر من الشمس يوم بدر، والمراد من النظر التفكير، وقيل: النظر بالابصار، وجمع بينهما الطبرسي بناء على القول بجواز مثل ذلك. (و) كيف خبر مقدم لكان أحوال وهي تامة. والعاقبة مآل الشيء، وهي مصدر كالعافية، والتعبير بالمكذبين دون المستهزئين قيل: للإشارة إلى أن مآل من كذب إذا كان كذلك فكيف الحال في مآل من جمع بينه وبين الاستهزاء. وأورد عليه أن تعريف المكذبين للعمد وهم الذين سخروا فيكونون جامعين بين الأمرين مع أن الاستهزاء بما جاؤوا به يستلزم تكذيبه. ولا يخفى أن مقصود القائل أن أولئك وإن جمعوا الأمرين لكن في الإشارة إليهم بهذا العنوان هنا لا يخفى من الإشارة إلى فظاعة ما نالهم، وقيل: إن وضع المكذبين موضع المستهزئين لتحقيق أنه مدار ما أصابهم هو التكذيب لينجز السامعون عنه لاعتن الاستهزاء فقط مع بقاء التكذيب بحاله بناء على توهم أنه المدار في ذلك، وعطف الأمر بالنظر على الأمر بالسير ثم قيل للابتنان بتفاوت ما بينهما وإن كان كل من الأمرين واجباً لأن الأول إنما يطلب للثاني كما في قولك: توضحتمصل، وقيل: للابتنان بالتفاوت لأن الأول لإباحة السير في الأرض للتجارة وغيرها من المنافع. والثاني لا يجاب النظر في آثار الهالكين، ولا ريب في تباعد ما بين الواجب والمباح. وأورد عليه كما قال الشهاب — أنه بأباه سلامة الذوق لأن فيه أحكام أمر أجنبي وهو بيان إباحة السير للتجارة بين الأخبار عن حال المستهزئين وما يناسبه وما يتصل به من الأمر بالاعتبار بآثارهم وهو مما يخل بالبلاغة اخلاصاً ظاهراً. ●

وتعقب بأن هذا وإن تراعى في بادية النظر لكنه غير وارد إذ ذلك غير أجنبي لأن المراد خذلانهم وتخليتهم وشأنهم من الاعراض عن الحق بالتشاغل بأمر دنياهم كقوله تعالى: (وليتبعوا). وهذا حاصل ما قيل: إن الكلام مجاز عن الخذلان والتخليّة وإن ذلك الأمر متسخط إلى الغاية كما تقول لمن عزم على أمر مؤد إلى ضرر عظيم فبالتفت في نصحه ولم ينجح فيه أنت وشأنك وأفعل ما شئت فأنك لا تريد بذلك حقيقة الأمر كيف والأمر بالشيء مراده. وأنت شديد الكراهة متحسر ولكنك كأنك قات له: إذ قد أبيت النصح فانت أهل لأن يقال لك: أفعل ما شئت. ولا يخفى أن انفهام ذلك من الآية في غاية البعد. وفرق الزنجشري بين هذه الآية وقوله تعالى في سورة النمل: (قل سيروا في الارض فانظروا) بحمل الأمر بالسير هنا على الإباحة المذكورة آنفاً، وحمل الأمر به هناك على السير لأجل النظر. ولهذا كان العطف بالفاء في تلك الآية. ونظر فيه بعضهم بغير ما أشرنا إليه أيضاً. ●

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

ثم دونه في هاتيك المواضع . وذلك لتقدم قوله تعالى فيما نحن فيه (ألم يروا كم أهلكتنا من قبلهم من قرن مكنهم في الارض) مع قوله سبحانه وتعالى : (وأنا نانا من بعدهم قرنا آخرين) والاول يدل على أن المالكين طوائف كثيرة . والثاني يدل على أن المنشأ بعدهم أيضا كثيرون فيكون أمرهم بالسير دعاء لهم إلى العلم بذلك فيكون المراد به استقراء البلاد ومنازل أهل الفساد على كثرتها ليروا الآثار في ديار بعد ديار وهذا ما يحتاج إلى زمان ومدة طويلة تمتنع من التعقيب الذي تقتضيه الفاء . ولا كذلك في المواضع الاخرى ، ولا يخلو عن دغدغته واختار غير واحد أن السير متجدد هناك وهنا ولكنه أمر ممتد يعطف النظر عليه بالفاء تارة نظرا إلى آخره . وبم أخرى نظر إلى أوله وكذا شأن كل ممتد ﴿قُل﴾ على سبيل التقرير لهم والتوبيخ ﴿لَمَن مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ من العقلاء وغيرهم أي لمن الكائنات جميعا خلقا وملكا وتصرفا .

وقوله سبحانه وتعالى : ﴿قُلْ لَّهِ﴾ تقرير للجواب نيابة عنهم أو الجاء لهم إلى الاقرار بان الكل له سبحانه وتعالى وفيه اشارة إلى أن الجواب قد بالغ من الظهور الى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولا على دفعه دافع فان أمر السائل بالجواب إنما يحسن - كما قال الامام - في موضع يكون فيه الجواب كذلك ، وفيه اشارة إلى أنهم تفاقوا في الجواب مع تعينه لكونهم محجوجين ، وذكر عصام الملة أن قوله سبحانه وتعالى : ﴿قُلْ لَمَن﴾ النخ معناه الامر بطلب هذا المطلب والتوجه إلى تحصيله . وقوله عز وجل : ﴿قُلْ لَّهِ﴾ معناه انك إذا طلبت وأدى نظرك إلى الحق فاعترف به ولا تنكره . وهذا ارشاد إلى طريق التوحيد في الافعال بعد الارشاد إلى التوحيد في الالهوية وهو الاحتراز عن حال المكذبين *

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

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

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

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

وقال بعض المحققين أيضاً: إنه تكلف ولا يتوجه فيه الجواب الإبا اعتبار ما يرم التخريف من الامتناع عن المنهى المستانزم للرحمة، وقيل: صلاحية ما في الآية للجواب باعتبار أن المراد ليجمعنكم إلى يوم القيامة ولا يعاجلكم بالعقوبة الآن على تكذيبكم على ما أشار اليه الكلبي، وقيل: إن القسم وجوابه في محل نصب على أنه بدل من (الرحمة) بدل البعض، وقد ذكر النحاة أن الجملة تبدل من المفرد . نعم لم يتعرضوا لانواع البدل في ذلك . والجار والمجرور قيل متعلق بمحذوف أى ليجمعنكم في القبور ومبوتين إلى يوم الخ على أن البعث بمعنى الارسال وهو مما يتعدى إلى ولا يحتاج إلى ارتكاب التضمنين، واعترض بأن البعث يكون إلى المكان لا إلى الزمان لأن يراد بيوم القيامة واقعتها في موقعها؛ وقيل: هو متعلق بالفعل المذكور، والمراد جمع فيه معنى السوق والاضطرار كأنه قيل ليعيننكم ويسوقنكم ويضطرنكم إلى يوم القيامة أى إلى حسابها، وقيل: إنه متعلق بالبدل

وإلى بمعنى في كما في قوله :

لا تتركني بالوعد كأتني إلى الناس مطلي به القار أجرب

ومنع بعضهم بجي* إلى بمعنى في في كلامهم ولوصح ذلك لجاز زيد إلى الكوفة بمعنى في الكوفة وتأول البيت بتضمين مضافاً أو مبيضاً أو مكرهاً ، وأجيب بأن ذلك إنما يرد إذا قيل: إن استعمالاً إلى بمعنى في قياس مطرد وأمل القائل بالاستعمال لا يقول بما ذكره ، وإرتكاب التضمين خلاف الأصل ، وإرتكاب القول بأن إلى بمعنى في وإن لم يكن مطرداً أهون منه ، وقيل: إنها بمعنى اللام ، وقيل: زائدة والخطاب للكافرين كما هو الظاهر من السياق ، وقيل: عام لهم وللمؤمنين بعد أن كان خاصاً بالكافرين أي ليجمعنكم أيها الناس إلى يوم القيامة ﴿لَارَيْبَ فِيهِ﴾ أي لا ينبغي لأحد أن يرتاب فيه لوضوح أدلته وسطوع براهينه التي تقدمت بعض منها * والجملة حال من اليوم والضمير المجرور له ، ويحتمل أن تكون صفة لمصدر محذوف والضمير له أي جمعاً لاريب فيه ، وجوز أن تكون تأكيداً لما قبلها كما قالوا في قوله تعالى: (ذلك الكتاب لا ريب فيه) *

﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ﴾ بتضيم رأس الملم وهو الفطرة الأصلية والعقل السليم والاستعداد القريب الحاصل من شهادة الرسول ﷺ واستماع الوحي وغير ذلك من آثار الرحمة ، وموضع الموصول قيل: نصب على الذم أوقف على أنه خبر لمبتدأ محذوف أي أتم الذين وهو نعت مقطوع ولا يزم أن يكون كل نعت مقطوع يصح اتباعه نعتاً بل يكفي فيه معنى الوصف الأتري إلى قوله تعالى: (ويل لكل همزة لمزة الذي جمع مالا) كيف قطع فيه (الذي) مع عدم صحة اتباعه نعتاً للكرة فلا يرد أن القطع إنما يكون في النعت والضمير لا ينعت ، وقيل: هو بدل من الضمير بدل بعض من كل بتقدير ضمير أو هو خبر مبتدأ على القطع على البدلية أيضاً والاختصاص للقطع بالنعت ، ولعلمهم إنما لم يجعلوه منصوباً بفعل مقدر أو خبراً لمبتدأ محذوف من غير حاجة لما ذكر لدعواهم أن مجرد التقدير لا يفيد الذم أو المدح إلا مع القطع . واختار الاختصاص البدلية ، وتعقب ذلك أبو البقاء بأنه بعيد لأن ضمير المتكلم والمخاطب لا يبدل منهما لوضوحهما غاية الوضوح وغيرهما دونهما في ذلك ، وقيل:

هو مبتدأ خبره ﴿فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ والقاء للدلالة على أن عدم إيمانهم وإصرارهم على الكفر مسبب عن خسرتهم فإن إبطال العقل باتباع الحواس والوهم والانهماك في التقليد أدى بهم إلى الإصرار على الكفر والامتناع عن الإيمان ، وفي الكشف: فإن قلت: كيف يكون عدم إيمانهم مسبباً عن خسرتهم والأمر على العكس؟ قلت: معناه الذين خسروا أنفسهم في علم الله تعالى لاختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون *

وحاصل الكلام على هذا الذي حكى الله تعالى بخسرتهم لاختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون ، وهو الحكم بالخسران سابق على عدم الإيمان لأنه مقارن للعلم باختيار الكفر للحصول بالفعل فيصح ترتب عدم الإيمان عليه من هذا الوجه ، وأنت تعلم أن هذا السؤال يدفع بحمل الخسران على ما ذكرناه ، ولعله أولى بما في الكشف لما فيه من الدغدغة ، والجملة كما قال غير واحد بتدليل مسوق من جهته تعالى لتقبيح حالهم غير داخلة تحت الأمر * وقيل: الظاهر على تقدير الابتداء عطف الجملة على (لا ريب فيه) فيحتاج الفصل إلى تكلف تقدير سؤال كأنه قيل: فل يرتاب الكافرون به؟ فاجيب بأن خسرتهم أنفسهم صار سبباً لعدم الإيمان ، وجوز على ذلك التقدير كون الجملة حالية وهو كما ترى *

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

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

هو المدي وأوله وآخره ماقد علمت، وإنما كان ذلك عين المدي لأن فيه يظهر السراء والضراء، ولهذا كان فيه الحد وهو الثناء. ولم يقيد بسراء ولاضراء فيمعهما، ويقول الشرع في حمد السراء: الحمد لله المنعم المتفضل، ويقول في حمد الضراء: الحمد لله على كل حال. فالحمد لله قد جاء في السراء والضراء فلمذا كان عين المدي، وما من أحد في الدار الآخرة إلا وهو بحمد الله تعالى ويرجو رحمته ويخاف عذابه واستوره عابه فجعل الله تعالى عقيب (الحمد لله رب العالمين) الرحمن الرحيم فالعالم بينهما بما هو عليه من محمود ومذموم، وهذا شبيه بما جاء في سورة ألم نشرح وهو تذييه عجيب منه سبحانه وتعالى لعباده ليتقوى عندهم الرجاء والطمع في رحمة الله تعالى ه وأنت إذا التفقت أدنى التفات تعلم أنه ما من أثر من آثار البطش إلا وهو طرز برحمة الله تعالى بل ما من سدد ونحس إلا وقد خرج من مطالع أملاك الرحمة التي أفاضت شأبديها على القوابل حسب القابليات؛ وبما يظهر سبق الرحمة أن كل شيء موجود مسبوق بتعلق الإرادة بما يجاده واخراجها من حيز الدم الذي هو معدن كل نقص، ولا ريب في أن ذلك رحمة كأنه لا ريب في سبقة، نعم تنقسم الرحمة من بعض الحيات إلى قسمين، رحمة محضة لا يشوبها شيء من النقمة كنعيم الجنة وهي الطالعة من بروج اسمه سبحانه الرحيم ولكنونه ﷺ يجب دخول أمته الجنة ويكره لهم النار سماه الحق عز اسمه الرحيم في قوله سبحانه وتعالى: «عزيز عليه ما عنتم حرىص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم»، ورحمة قد يشوبها نقمة كتأديب الولد بالضرب رحمة به وكشرب الدواء المر البشع وهي المشرقة من مطالع آفاق اسمه عز اسمه الرحمن، ولعل هذه الرحمة العامة هي المرادة في قوله تعالى: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» ثم اعلم أن سبق الرحمة الغضب يقضى ظاهراً سبق تجليات الجمال على تجليات الجلال لأن الرحمة من الجمال والغضب من الجلال ه

وذكر مولانا الشيخ عبد الكريم الجبلي قدس سره أن الجلال أسبق من الجمال. فقد ورد في الحديث «العظمة إزارى والكبرياء ردائى» ولا أقرب من ثوب الرداء والازار إلى الشخص. ثم قال: ولا يناقض هذا قوله جل شأنه: «سبقت رحمى غضبى» فإن الرحمة السابقة إنما هي بشرط العموم والعموم من الجلال. وادعى أن الصفة الواحدة الجالية إذا استوفت كمالها في الظهور أو قاربت سميت جلالاً لقررة ظهور سلطان الجمال ففهوم الرحمة من الجمال وعمومها وانتهاؤها جلال، وأنت تعلم أنه إذا فسر السابق بالمعنى الذى نقله النزوى عن العلماء سابقاً وهو الكثرة والشمول فهو بما لا ريب في تحققة في الرحمة إذ في كل غضب رحمة وليس في كل رحمة غضب كما لا يخفى على من حقق النظر *

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

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

إذا هبت رياحك فاغتنمها فان لكل خافقة سكون

ولأن السكون في الغالب نعمة لكونه راحة ولا كذلك الحركة. ورد بأنه لا وجه للاكتفاء بالسكون عن التحرك في مقام البسط والتقرير وإظهار كمال الملك التصرف . وأجيب بأن هذا المحذوف في قوة المدكور لسرعة انقضاءه من ذكر ضده والمقام لا يستدعي الذكر وإنما يستدعي عموم التنبيهات والتصرفات الواقعة في الليل والنهار، ومتى التزم كون السكون مع ضده السريع الانقضاء كناية عن جميع ذلك ناسب المقام . وقيل : إن ما سكن يعم جميع المخلوقات إذ ليس شئ منها غير متصف بالسكون حتى المتحرك حال ما يرى متحركا بناء على ما حقق في موضعه من أن تفاوت الحركات بالسرعة والبطء لقلعة السكنات المتخللة وكثرتها،

وفي معنى الحركة والسكون وبيان أقسام الحركة المشهورة كلام طويل يطالب من محله (وهو السميع) أى المبالغ في سماع كل مسموع فيسمع هو اجس كل ما يسكن في الملوين (العلم ١٣) أى المبالغ في العلم بكل معلوم من الأجناس المختلفة؛ والجملة مسوقة لبيان إحاطة سمعه وعلوه سبحانه وتعالى بعد بيان إحاطة قدرته جل شأنه أو لوعيد على أقوالهم وأفعالهم ولذا خص السمع والعلم بالذكر، وهي تحتل أن تكون من مقول القول وأن تكون من مقول الله تعالى (قُلْ) للشركين بعد توبيخهم بما سبق (أَغَيْرَ اللَّهِ اتَّخَذُوا) إنكار لاتخاذ غير الله تعالى وإيا لا لاتخاذ الولي مطلقا ولذا قدم المفعول الأول وأولى الهمزة. وبحوه (أفغير الله تأمروني أعبد) والمراد بالولي هنا المعبود لانه رد لمن دعاه ﷺ. فقد قيل: إن أهل مكة قالوا له عليه الصلاة والسلام: يا محمد تركت ملة قومك وقد علمنا أنه لا يملكك على ذلك إلا الفقر فارجم فانا بجمع لك من أموالنا حتى تكون من أغنانا فنزلت . واعترض بأن المشرك لم يخص عبادة بغير الله تعالى فالرد عليه إنما يكون لو قيل : أتأخذ غير الله وليا . وأجيب بأن من أشرك بالله تعالى غيره لم يتخذ الله تعالى معبودا لانه لا يجتمع عبادته سبحانه مع عبادة غيره كما قيل :

إذا صافى صديقك من تمادى فقد عادك وانقطع الكلام

وقيل: الولي بمعنى الناصر كما هو أحد معانيه المشهورة، ويعلم من إنكار اتخاذ غير الله تعالى نصرا أنه لا يتخذ معبودا من باب الأولى، ويحتل الكلام على ما قيل - أن يكون من الإخراج على خلاف مقتضى الظاهر قصداً إلى المحاضر النصيح ليكون أعون على القبول كما في قوله تعالى : (وما لى لأعبد الذى فطرني واليه ترجعون) . (فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) أى مبدعها كما أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما

وأخرج أبو عبيدة . وابن جرير . وابن الأنباري عنه رضی الله تعالى عنه قال: كنت لأدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتاني اعرابيان يختصمان في بشر فقال أحدهما: انا فطرتهما يقول: انا ابتدأتهما، وهو نعت للجلالة مؤكداً للإنكار، وصح وقوعه نعتاً للمعرفة لأنه بمعنى الماضي سواء كان كلاماً من الله تعالى ابتداءً أو محكيًا عن الرسول ﷺ إذ المتعبر زمان الحكم لا زمان التكلم، ويدل على ارادة المضي أنه قرأ الزهري (نظر) ولا يضر الفصل بينهما بالجملة لأنها ليست بأجنبية اذ هي عاملة في عامل الموصوف، وقيل: بدل من الاسم الجليل، ورجحه أبو حيان بأن النصل فيه اسهل، وقرئ: بالرفع والنصب على المدح أي هو فاطر أو مدح فاطر، وجوز أن يكون النصب على البدلية من (وليا) لا الوصفية لأنه معرفة، نعم يجوز على قراءة الزهري أن تكون الجملة صفة له ﴿ وَهُوَ يَطْعَمُ وَلَا يَطْعَمُ ﴾ أي يرزق ولا يرزق كما أخرجه ابن جرير . وغيره عن السدي، فالمراد من الطعم الرزق بمعناه اللغوي وهو كل ما ينتفع به بدليل وقوعه مقابل له في قوله تعالى: (ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) وعبر بالخاص عن العام مجازاً لأنه أعظمه وأكثره لشدة الحاجة اليه، ويحتمل أنه اكتفى بذكره عن ذكره لأنه يعلم من ذلك نفي ما سواه فهو حقيقة، والجملة في محل نصب على الحالية، وعن أبي عمرو . والاعمش . وعكرمة أنهم قرأوا (ولا يطعم): بفتح الياء والهمزة أي ولا يأكل والضمير لله تعالى، ومثله قراءة أبي عبيدة بفتح الياء وكسر الدين، وقرأ يعقوب بعكس القراءة الأولى أعنى بناء الأول للمفعول والثاني للفاعل، والضمير حينئذ في الفاعل لغير الله تعالى أي أتخذ من هو مرزوق غير رازق ولياً، والكلام وإن كان مع عبادة الاصنام إلا أنه نظر إلى عموم غير الله تعالى وتغليب أولى العقول كيمسى عليه الصلاة والسلام لأن فيه إنكار أن يصاح الاصنام اللادوية من طريق الأولى، وقد يقال: الكلام كناية عن كونه مخلوقاً غير خالق كقول تعالى: (لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون) ويجعل الفعل على معنى النفع لا يرثى رأساً، وقرأ الأشهب (وهو يطعم ولا يطعم) بيناتهما للفاعل، ووجهت إما بأن فعل بمعنى استفعل كما ذكره الأزهري أي وهو يطعم ولا يستطعم أي لا يطلب طعاماً ويأخذه من غيره أو بأن المعنى يطعم تارة ولا يطعم أخرى كقوله سبحانه وتعالى (يقض ويبسط) والضميران لله تعالى، ورجوع الضمير الثاني لغير الله تعالى تكلف يحتاج إلى التقدير ﴿ قُلْ ﴾ بعد بيان أن اتخاذ غيره تعالى ولياً بما يقضى ببطالانه بديهياً العقول ﴿ اِنِّي اُمْرُتُ ﴾ من جناب ولي جل شأنه ﴿ اَنْ اَكُونَ اَوَّلَ مَنْ اَسْلَمَ ﴾ وجهه لله سبحانه وتعالى مخلصه لأن النبي عليه الصلاة والسلام مأور مباشرة الاماكان من خصائصه عليه الصلاة والسلام وهو امام أمته وقتدائم وينبغي لكل آمر أن يكون هو العامل أولاً بما أمر باليكون ادعى للاعتدال، ومن ذلك ما حكي الله تعالى عن موسى عليه الصلاة والسلام (سبحانك تبت اليك وأنا اول المؤمنين) وقيل: إن ما ذكره للتجريض كما يأمر الملك رعيته بأمر ثم يقول وأنا اول: من يفعل ذلك ليحلم على الامتثال والافلم يصدر عنه ﷺ امتناع عن ذلك - حتى يؤمر به وفيه نظر ﴿ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ أي في أمر من أمور الدين، وفي الكلام قول مقدر أي وقيل لي: لا تكونن، فالواو من الحساية عاطفة للقول المقدر على (أمرت)، وحاصل المعنى إنى أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك، وقيل: إنه معطوف على مقول (قل) على المعنى إذ هو في معنى قل إنى قيل لي كن اول مسلم ولا تكونن فالواو من المحسبي، وقيل: إنه عطف على (قل)

على معنى أنه عليه الصلاة والسلام أمر بأن يقول كذا ونهى عن كذا، وتعقب بان سلاسة النظم تأتي عن فصل الخطابات التبليغية. بعضا عن بعض بخطاب ليس منها، وجزز أن يعطفه على (إذ أمرت): اخلافاً حيز (قل) والخطاب لكل من المشركين، ولا يخفى تكلفه وتعسفه، وعدم صحة عطف على (أكون) ظاهر إذ لا وجه للاتفات ولا معنى لأن يقال أمرت أن لا تكون: ﴿قُلْ لِيْ اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّي﴾ أى بخالفة أمره ونهيه أى عصيان كان فيدخل فيه، اذ كره لاولاً واولياً، وقوله سبحانه وتعالى ﴿عَذَابٌ يَوْمٌ عَظِيمٌ ۝۱۵﴾ أى عذاب يوم القيامة. وعظمه لعظم ما يقع فيه مفعول (أخاف) والشروطية معترضة بينهما وجواب الشرط محذوف وجزوا. وما تقدم على الاداة شبيه به فهو دليل عليه وليس إياه على الاصح خلافاً للكوفيين، والمبرد، والتقدير أن عصيت أخف وأخاف عذاب الخ، وقيل: صرت مستحقاً للعذاب ذلك اليوم. وفي الكلام مبالغة أخرى بالنظر إلى ما يفهم مما تقدم في قطع أطعامهم وتعريض بانهم عصاة مستحقون للعذاب حيث أسند إلى ضمير المتكلم ما هو معلوم الانتقام. وقرن بان التي تفيد الشك وجيء بالماضى ابرازاً له في صورة الحاصل على سبيل الفرض، ويؤول المعنى في الآخرة إلى تخويفهم على صدور ذلك الفعل منهم فليس في الكلام دلالة على أنه عليه الصلاة والسلام يخاف على نفسه المقدسة الكفر والمعصية مع أنه ليس كذلك لعصمته صلى الله عليه وسلم. وأورد بعضهم دلالة الآية على ما ذكر بحثاً ثم قال، وأجيب عنه بأن الخوف تعلق بالعصيان المتمتع الوقوع امتناعاً عادياً فلا تدل الاعلى أنه عليه الصلاة والسلام يخاف لو صدر عنه وحاشاه الكفر والمعصية وهذا لا يدل على حصول الخوف، وأنت تعلم أن فيما قدما غنى عن ذلك. ويفهم من كلام بعضهم أن خوف المعصوم من المعصية لا ينافي العصمة لعله أن الله سبحانه وتعالى فعل لما يريد وأنه لا يجب عليه شيء، وفي بعض الآثار أنه عز شأنه قال لموسى عليه السلام: يا موسى لا تأمن مكرى حتى تجوز الصراط ۝

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

﴿مَنْ يُصِرْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ﴾ أى من يصرف العذاب عنه فثائب الفاعل ضمير العذاب، وضمير (عنه) يعود على «من»، وجوز العكس أى من يصرف عن العذاب. (ومن) على الوجهين مبتدأ خبره الشرط أو الجواب أو هما على الخلاف، والظرف متعلق بالفعل أو بالعذاب أو بمحذوف وقع حالاً من الضمير ۝ وجوز أن يكون نائب الفاعل. وهل يحتاج حينئذ إلى تقدير. يضاف أى عذاب يومئذ أم لا فيه خلاف فقيل: لا بد منه لأن الظرف غير التام أى المقطوع عن الاضافة كقبل وبعد لا يقام مقام الفاعل إلا بتقدير

مضاف و «یومئذ» له حکمہ . وفي الدر المنثور حاجة اليه لان التنوين لكونه عرضا يجعل في قوة المذكور خلافا للاخفش . و ذكر الأجهوري أن التنوين هنا عرض عن جملة محذوفة يتضمها الكلام السابق والأصل يوم اذ يكون الجزاء ونحو ذلك ، والجملة مستأنفة . وكذا تهويل العذاب ، وجوز أن تكون صفة (عذاب) . وقرأ حمزة ، والكسائي . ويعقوب . وأبو بكر عن عاصم «من يصرف» على أن الضمير فيه لله تعالى . وقرأ أبي «من يصرف الله» باظهار الفاعل والمفعول به محذوف أي العذاب أو «يؤمئذ» محذوف المضاف أو يجعل اليوم عبارة عما يقع فيه ، و(من) في هذه القراءة أيضا مبتدأ .

وجوز أبو البقاء . أن يجعل في موضع نصب بفعل محذوف تقديره من يكرم يصرف الله العذاب عنه فجعل يصرف تفسيرا للمحذوف ، وأن يجعل منصوبا يصرف ويجعل ضمير (عنه) للعذاب أي أي انسان يصرف الله تعالى عنه العذاب ﴿فَقَدْ رَحِمَهُ﴾ أي الرحمة العظمى وهي النجاة كقولك : ان أطعمت زيدا من جوعته فقد أحسنت اليه تريد فقد أتممت الاحسان اليه ، وعلى هذا يكون الكلام من قبيل - من أدرك مرعى الصبان فقد أدرك - « ومن كانت هجرته إلى الله تعالى » الخبر ، ومن قبيل صرف المطلق إلى الكمال ، وقيل : المراد فقد أدخله الجنة فذكر المازوم وأريد اللازم لأن ادخال الجنة من لوازم الرحمة إذ هي دار الثواب اللازم لتترك العذاب . ونقض بأصحاب الأعراف . وأجيب بأن قوله تعالى ﴿وَذَلِكَ نَقُورٌ الْمُبِينُ﴾ (١٦) حال دقيقة لما قبله ، والفوز المبين إنما هو بدخول الجنة لقوله تعالى : « فن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز » وأنت تعلم أنه إذا قلنا : إن الأعراف جبل في الجنة عليه خواص المؤمنين كما هو أحد الأقوال لا يرد النقض ، وسيأتي ان شاء الله تعالى تحقيق ذلك ، وما ذكر من الجواب مبنى على ما لا يخفى بعده ، والداعي إلى التأويل اتحاد الشرط والجزاء الممتنع عندهم .

وقال بعض الحكماء : إن ما في النظم الجليل نظير قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « ان يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه » يعنى بالشرء المذكور ، وان اتلاف العنوان يكتب في صحة الترتيب والتعقيب ، ولك أن تقول : إن الرحمة سبب للصرف سابق عليه على ما تلوح اليه صيغة الماضى والمستقبل والترتيب باعتبار الاخبار . وتعقبه الشهاب بأنه تكلف لأن السبب والمسبب لا بد من تغايرهما معنى ، والحديث المذكور منهم من أخذ بظاهره ومنهم من أوله بأن المراد لا يجزىه أصلا وهو دقيق لانه تعليق بالمحال . وأما كون الجواب ماضيا لفظا ومعنى ففيه خلاف حتى منعه بعضهم في غير كان لمراتبتها في الماضى اهـ في يوم . والاشارة إما إلى الصرف الذى فى ضم (يصرفن) وإما إلى الرحمة ، وذكرا لتأويل المصدر بأن والفعل . ومنهم من اعتبر الرحم بضم فسكون أو بضمه تين وهو على ما فى القاموس - بمعنى الرحمة - ومعنى البعد للإيدان بعلو درجة ما أشير اليه ، والفوز الظفر بالغبية ، وال قصره على المسند اليه .

﴿وَأَنْ يَسْسَكَ اللَّهُ بُضْرًا﴾ أى بياضة كمرض وحاجة ﴿فَلَا كَاشَفَ﴾ أى لا مزبل ولا مفرج ﴿لَهُ﴾ عنك ﴿الْأَهْوَى﴾ والمراد لا قادر على كشفه سواء سبحانه وتعالى من الأصنام وغيرها ﴿وَأَنْ يَسْسَكَ بِخَيْرٍ﴾ من صحة وغنى ﴿فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (١٧) ومن جملة ذلك فيقدر جل شأنه عليه فيمسك به ويحفظه عليك

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

كأنى لم أركب جو ادا للذة ولم أتبتن كأعباً ذات خلخال

ولم أسأل الزق الروى ولم أقل الخليلى كرى كرة بعد اجفال

وإيضاحه أنه في الآية قرن الجوع الذى هو خلو البطن بالعرى الذى هو خلو الظاهر والظما الذى فيه حرارة البطن بالضحي الذى فيه حرارة الظاهر • وكذلك قرن امرئ القيس علوه على الجواد بعلمه على الكاعب لأنها لذتان في الاستعلاء وبذل المال في شراء الراح يبذل الانفس في الكفاح لأن في الأول سرور الطرب وفي الثاني سرور الظفر • وكذا هنا أوتر الضر لمناسبته ما قبله من التهيب فإن انتقام العظيم عظيم • ثم لا ذكر الاحسان أتى بما يعم أنواعه، والآية من قبيل الناف والنشر فإن مس الضر ناظر إلى قوله تعالى (إن أخاف) الخ ومس الخير ناظر إلى قوله سبحانه: (من يصرف عنه) الخ • وهى على ما قيل داخلية في حيز (قل) والخطاب عام لكل من يقف عليه أو سيد الخطابين عليه السلام ولا نافية للجنس، (كاشف) اسمها (له) خبرها والضمير المنفصل بدل من موضع (لا كاشف) أو من الضمير في الظرف، ولا يجوز - على ما قال أبو البقاء - أن يكون مرفوعاً بكاشف ولا بدلاً من الضمير فيه لأنك في الحالين تعمل اسم لا وهى أعمته في ظاهر نونه • وفي هذه الآية الكريمة رد على من رجا كشف الضر من غيره سبحانه وتعالى وأمل أحداً سواه •

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

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

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

(وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ) قيل هو استعارة تمثيلية وتصوير لظهور سبحانه وتعالى وعلوه عز شأنه بالغلبة والقدرة، وجوز أن تكون الاستعارة في الظرف بأن شبه الغلبة بكان محسوس، وقيل: إنه كناية عن القهر والعلو بالغلبة والقدرة، وقيل: إن (فوق) زائدة وصحح زيادتها وإن كانت اسما كونها بمعنى على وهو كما ترى، والداعي إلى التزام ذلك كله أن ظاهر الآية يقتضي القول بالجهة والله تعالى منزّه عنها لأنها محادثة باحداث العالم واخرجه من العدم إلى الوجود، ويلزم أيضا من كونه سبحانه وتعالى في جهة مفسدة لا تخفى، وأنت تعلم أن مذهب الساف اثبات الفوقية لله تعالى كما نص عليه الامام الطحاوي وغيره واستدلوا لذلك بنحو ألف دليل، وقد روى الامام أحمد في حديث الأوعال عن العباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ أن رسول الله ﷺ قال: «والعرش فوق ذلك والله تعالى فوق ذلك كله» وروى أبو داود عن جبير ابن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده قوله ﷺ للرجل الذي استشفع بالله تعالى عليه: «ويحك أتدري ما الله تعالى؟ إن الله تعالى فوق عرشه وعرشه فوق سمواته وقال باصابعه مثل القبة وانه ليبط به أطيح الرجل الجديد بالراكب» *

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

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

فاقره عليه الصلاة والسلام على ما قال وضحك منه، وكذا أنشد حسان بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ قوله: شهدت باذن الله أن محمدا رسول الذي فوق السموات من عل

وَأَنْ أَبَاحِي وَيَحِي كَلَاهِمَا لَهُ عَمَلٌ مِنْ رَبِّهِ مُتَقَبِلٌ
وَأَنَّ الَّذِي عَادَى الْيَهُودَ ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ أُنْزِلَ مِنْ غُدُدِ الْعَرْشِ مَرْسَلٌ
وَأَنَّ أَحَا الْأَحْقَافِ إِذْ قَامَ فِيهِمْ يَقُومُ بِذَاتِ اللَّهِ فِيهِمْ وَيَعْدِلُ

فقال النبي ﷺ: وأنا أشهد. وروى عكرمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما في قوله تعالى حكاية عن ابليس: (ثم لا يتنهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيانهم وعن شمائلهم) أنه قال: لم يستطع أن يقول ومن فرقهم لأنه قد علم أن الله تعالى سبحانه من فوقهم، والآيات والأخبار التي فيها التصريح بما يدل على الفوقية كقوله تعالى: «تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم. وإليه يعصم الحكم الطيب. وبل رفعه الله إليه. وتخرج الملائكة الروح إليه» وقوله ﷺ فيما أخرجه مسلم: «وأنت الظاهر فأيس فوقك شيء» كثيرة جداً، وكذا كلام السلف في ذلك فنه ماروى شيخ الإسلام أبو اسمعيل الأنصارى في كتابه الفاروق بسنده إلى أبي مطيع الباخي أنه سأل أبا حنيفة رضى الله تعالى عنه عن قال: لا أعرف في سبحانه في السماء أم في الأرض فقال: قد كفر لأن الله تعالى يقول (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سبع سموات فقال: قلت فإن قال إنه على العرش ولكن لا أدري العرش في السماء أم في الأرض؟ فقال رضى الله تعالى عنه هو كافر لأنه أنكر آية في السماء. ومن أنكر آية في السماء فقد كفر، وزاد غيره لأن الله تعالى في أعلى عاين وهو يدعى من أعلى لا من أسفل اهـ

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

وذكر محمد بن طاهر المقدسى أن الشيخ أبا جعفر الهمداني حضر مجلس إمام الحرمين وهو يتكلم في نفي صفة العلو ويقول: كان الله تعالى ولا عرش وهو الآن على ما كان فقال الشيخ أبو جعفر: أخبرنا أبا أسناذ عن هذه الضرورة التي نجدتها في قلوبنا فإنه ما قال عارف قط يالله إلا وجد في قلبه ضرورة بطاب العلو لا ينفقت عنه ولا يسرة فكيف تدفع هذه الضرورة عن أنفسنا قال: فلطم الإمام على رأسه ونزل وأظنه قال وبكى وقال حيرنى الهمداني، وبهذههم تكلف الجواب عن هذا بان هذا التوجه إلى فوق إنما هو ليكون السماء قبلة الدعاء كما أن السكينة قبلة الصلاة، ثم هو أيضاً منقوض بوضع الجبهة على الأرض مع أنه سبحانه ليس في جهة الأرض، ولا يخفى أن هذا باطل، أما أولاً فلأن السماء قبلة للدعاء لم يقله أحد من سلف الامة ولا أنزل الله تعالى به من

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

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

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

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

الشائع نظيره في كلام العرب بما لا باس به عندى على أن بعض الآيات بما أجمع على تأويلها السلف والخلف والله تعالى أعلم بمراده ﴿ وَهُوَ الْحَكِيمُ ﴾ أى ذو الحكمة البالغة وهى العلم بالاشياء على ماهى عليه والاتبان بالافعال على ما يبنى أو المبالغ في الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير ﴿ الْحَبِيرُ ١٨ ﴾ أى العالم بما دق من احوال العباد وخفى من اموره. واللام هنا وفيما تقدم للقصر ﴿ قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ﴾ روى الكلبي أن كفار مكة قالوا لرسول الله ﷺ يا محمد أما وجد الله تعالى رسولا غيرك ما نرى أحدا يصدقك فيما تقول ولقد سالنا عنك اليهود والنصارى فزعموا أنه ليس لك عندهم ذكر فارنا من يشهد أنك رسول الله فنزلت • وأخرج ابن جرير وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : جاء النجم بن زيد . وقرم بن كعب . وبحرى بن عمرو فقالوا : يا محمد ما تلمع مع الله لها غير؟ فقال رسول الله ﷺ : لا إله إلا الله تعالى بذلك بعثت والى ذلك أدعو فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والاول أوفى بأول الآية والثاني بأخرها • فأى مبتدأ « أكبر خبره » « شهادة » تمييز . والشىء فى اللغة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، فقد ذكر سيويه فى الباب المترجم بباب مجازى أواخر السكلم ، وإنما يخرج التأنيث من التذكير ألا ترى أن الشىء يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذكر هو أم أنثى والشىء مذكر انتهى . وهل يطلق على الله تعالى أم لا؟ فيه خلاف فذهب الجمهور أنه يطلق عليه سبحانه فقال : شىء لا لأشياء . واستدلوا على ذلك بالسؤال والجواب الواقعين فى هذه الآية ويقوله سبحانه : (كل شىء هالك إلا وجهه) حيث أنه استثنى من كل شىء الوجه وهو بمعنى الذات عندهم وبأنه أعم الألفاظ فيشمل الواجب والممكن •

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

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

مع اختصاص الموجود بإطلاق الشيء دون الاثني. وانكار أهل اللغة على من يقول: الموجود ليس بشيء لكونه سائبا للاعم عن الأخص وهو لا يصح لا لكونهما مترادفين أو متساويين. وقد أطلق على المعدوم الخارجى كتابا وسنة فقد قال الله تعالى: (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) وقال سبحانه: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) هـ

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

وقوله تعالى (وقد خلقناك من قبل ولم تك شيئا) إنما يلزم منه نفي إطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم وهو يضربنا لو كان المدعى تخصيص إطلاق الشيء لغة بالمعدوم وليس كذلك. فإن التحقيق عندنا أن الشيء بمعنى المسمى العلم به والاختبار عنه وهو مفهوم كل يصدق على الموجود والمعدوم الواجب والممكن وتخصيص إطلاقه ببعض أفرادها عند قيام قرينة لا ينافي شموله لجميع أفرادها حقيقة لغوية عند انتفاء قرينة مخصصة وإلا لكان شموله للمعدوم والموجود معا في قوله تعالى: (والله بكل شيء عليم) جمعا بين الحقيقة والمجاز وهي مسألة خلافية. ولا خلاف في الاستدلال على عموم تعاقب علمه تعالى بالاشياء مطلقا بهذه الآية فهو دليل على أن شموله للمعدوم والموجود معا حقيقة لغوية، وذكر بعض الأجلة بعد زعمه اختصاص الشيء بالموجود أنه في الأصل مصدر استعمل بمعنى شاء أو مسمى. فان كان بمعنى شاء صح إطلاقه عليه تعالى وإلا فلا هـ

وأنت تعلم أنه على ما ذكرنا من التحقيق لا مانع من إطلاق الشيء عليه تعالى من غير حاجة إلى هذا التعميل لأنه بمعنى المسمى العلم به والاختبار عنه فيكون إطلاق الشيء بهذا المعنى عليه عز وجل كإطلاق المعلوم مثلا، ومعنى (أكبر شهادة) أعظم وأصدق ﴿قُلْ اللَّهُ﴾ أمر له ﷺ أن يتولى الجواب بنفسه بنفسى هو عليه الصلاة والسلام لما مر قريبا. والاسم الجليل يبدأ بحذوف الخبر أى الله أكبر شهادة، وجوز العكس هـ ومذهب سيويه أنه إذا كانت النكرة اسم استفهام أو فعل تفضيل تقع مبتدأ يخبر عنه بمعرفة، وقوله سبحانه: ﴿شَهِيدٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى هو سبحانه شهيد ﴿بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ فهو ابتداء كلام، وجوز أن يكون خبر (الله) والمجموع على ماذهب اليه الزمخشري هو الجواب لدلالته على أن الله عز وجل إذا كان هو الشهيد بينه وبينهم فأكبر شيء شهادة شهيد له، ونقل في الكشف أنه إن جعل تمام الجواب عند قوله سبحانه: (الله) فهو للتساق من إثبات التوحيد إلى إثبات النبوة بأن هذا الشاهد الذى لا أصدق منه شهيد لى بإجماع هذا القرآن. وإن جعل الكلام بمجموعه الجواب فهو من الأسلوب الحكيم لأن الروم لا يذهب إلى أن هذا الشاهد يحتمل أن يكون غيره تعالى بل الكلام في أنه يشهد لنبوته أولا فإيقعهم ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيْ﴾ من قبله تعالى ﴿هَذَا الْقُرْآنُ﴾ العظيم الشاهد بصحة رسالتي ﴿لَأُنذِرَكُمْ بِهِ﴾ بما فيه من الوعيد. واكتفى بذكر الإنذار عن ذكر البشارة لأنه

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

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

﴿ ائسكم لتشهدون أن مع الله الله الأخرى ﴾ جملة مستأنفة أو مندرجة في القول والاستفهام للتقرير أو لانكاز ، وقيل : لهما ، وفيه جمع بين المعاني المجازية (وأخرى) صفة لآلهة . وصفة جمع ما لا يعقل . كما قال أبو حيان - كصفة الواحدة المؤنثة نحو (ما رآب أخرى) والله تعالى الاسماء الحسنى . ولما كانت الآلهة حجارة وخشبا مثلا أجريت هذا المجرى تحقيرا لها ﴿ قُلْ ﴾ لهم ﴿ لا أشهد ﴾ بذلك وان شهدتم به فانه باطل صرفه ﴿ قُلْ ﴾ تكرير للامر للتأكيد ﴿ إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ وَاحِدٌ ﴾ أى بل إسم أشهد أنه تعالى لا إله الا هو . وما كافة ه وجوز أبو البقاء . وزعم أنه الالباق بمقابلة . كونها موصولة ويومعه كونها موصولة وعليه يكون (واحد) خبرا وهو خلاف الظاهر ﴿ وَأَنْتَى بَرَى . مَّا تُشْرِكُونَ ١٩ ﴾ من الاصنام أو من اشراكم ﴿ الَّذِينَ آمَنَّا مُمْ الْكُتَابِ ﴾ جواب عما سبق في الرواية الاولى من قولهم : سألتنا اليهود والنصارى الخ أخر عن تعيين الشهيد مسارة الى الجواب عن تحكيمهم بقولهم : أرنا من يشهد لك فالمراد من الموصول ما يعم الصنفين اليهود والنصارى ومن الكتاب جنسه الصادق على التوراة والانجيل ، وايرادهم بعنوان ايتاء الكتاب للابيان بمدار ما أسند اليهم بقوله تعالى ﴿ يَعْرِفُونَهُ ﴾ أى يعرفون رسول الله ﷺ بحليته ونعوته المذكورة فيهما ، وفيه التفات ، وقيل : الضمير للكتاب ، واختاره أبو البقاء . والاول هو الذى تؤيده الاخبار كما ستعرفه ﴿ كَأَيَّ يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ ﴾

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

وزعم بعضهم أن المراد بالمعرفة هنا ما هو بالنظر والاستدلال لان ما يتعلق بتفاصيل حياته ﷺ اما أن يكون آقيا وقت نزول الآية أولا بل محرفاً غير او الاول باطل ولا يتأتى لهم إخفاء ذلك لان إخفاء ما شاع في الآفاق محال وكذا الثاني لانهم لم يكونوا حينئذ عارفين بحياته الشريفة عايه الصلاة والسلام كما يعرفون حياة أبنائهم ه وفيه أن الإخفاء صرح به في القرآن كما في قوله تعالى: (تجعلونه قراطيس تبدو نها وتخفون كثيراً) وإخفاؤها ليس بإخفاء النصوص بل بتأويلها، وبقولهم: إنه رجل آخر سيخرج وهو معنى قوله سبحانه: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) *

(الَّذِينَ خَسَرُوا أَنفُسَهُمْ) من أهل الكتابين والمشركين ﴿فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۚ﴾ بما يجب الإيمان به، وقد تقدم الكلام في هذا التركيب آفناً ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَىٰ اللَّهِ كَذِبًا﴾ بأدعائه أن له جل شأنه شريكاً وبقوله الملائكة بآيات الله، وهؤلاء شفعاً أو ناعداً عند الله. وعد من ذلك وصف النبي عليه الصلاة والسلام الموعود في الكتابين بخلاف أوصافه. والاستفهام الاستعظام الادعائي. والمشهور أن المراد انكار أن يكون أحد أظلم من فعل ذلك أو مساوياً له، والتركيب وإن لم يدل على انكار المساواة وضعها كما قال العلامة الثاني في شرح المقاصد وحواشي الكشف يدل عليه استهلالاً فاذا قلت: لا أفضل في البلد من زيد فمعناها أنه أفضل من الكل بحسب العرف، والسر في ذلك أن النسبة بين الشيتين إنما تتصور غالباً لاسيما في باب المغالبة بالتفاوت زيادة ونقصاناً فاذا لم يكن أحدهما أزيد يتحقق النقصان لاحتالة *

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

وادعى بعض المحققين أن دلالة التركيب على نفي المساواة رضية لان غير الأفضل إما مساو أو أنقص

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

ولا يخفى أن في دعوى التناقض خفاء ، وهذه التوجيهات لا ترفعها (إنه) أي الشأن ، والمراد ان الشأن الخطير هذا وهو (لَا يُفَاح) أي لا يفوز بتطوُّب ولا ينجم من مكروه (الظالمون ٢١) من حيث أنهم ظالمون فكيف يفلح الأظلم من حيث أنه أظلم (وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا) منصوب على الظرفية بضمير بقدر مؤخرًا وضمير (نحشرهم) للكحل أو للعابدين للآلهة الباطلة مع عبوداتهم (وجمعا) حال منه أي ويوم نحشر كل الخلق أو الكفار وأهلهم جميعا ثم نقول لهم ما نقول كان كيت وكيت. وترك هذا الفعل من الكلام ليبقى على الإبهام الذي هو أدخل في التخويف والتهويل. وقد مر ماضيا ليدل على التحقيق ويحسن عطف (ثم أم تكن) الخ عليه ، وجوز نصبه على المفعولية بضمير مقدر أي واذا ذكر لهم للتخويف والتحذير يوم نحشرهم واختاره أبو البقاء ، وقيل: التقدير ليتقوا أو ليحذروا يوم نحشرهم الخ (ثُمَّ نَقُولُ) للتوبيخ والتقريع على رؤوس الأشهاد (لَّذِينَ أَشْرَكُوا) بالله تعالى ما لم ينزل به سلطانا: (أَيْنَ تُرْكَو كُؤُمُكُمْ) أي آلهتكم التي جعلتموها شركا لله عزاسمه فالإضافة لاذني ملابسة (وأين) للسؤال عن غير الحاضر ، وظاهر قوله تعالى: (احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون) وغيره من الآيات يقتضى حضورهم معهم في المحشر فاما أن يقال: إن هذا السؤال حين يحال بينهم بعد ما شاهدوهم ليشاهدوا خيبتهم كما قيل :

كما أبرت قوما عاशा غامة فلما رأوا أفضعت وتجلت

ولما أن يقال: إنه حال مشاهدتهم لهم لكانهم لما لم يتفهموا نزلوا منزلة الغيب كما تقول لمن جعل أحدا ظهيرا يعينه في الشدائد إذا لم يهتد وقد وقع في ورطة بحضورته أين زيد فتجمل له عدم نفعه وإن كان حاضرا كالتائب أو الكلام على تقدير مضاف أي أين نفهم وجدواهم؟ ، والتزم بعضهم القول بأنهم غيب اظاهر (٢ - ١٦ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

السؤال ، وقوله تعالى (وما نرى معكم شفعاءكم الذين) إلى قوله سبحانه (وضل عنكم ما كنتم تزعمون) . وأجيب أن يكون ذلك في موطن آخر جمعا بين الآيات أو المعنى وما نرى شفاعتكم •
وقال شيخ الإسلام : إن هذا السؤال المنفي عن غيبة الشركاء مع عموم الحشر لها الآيات الدالة على ذلك إنما يقع بعد ما جرى بينها وبينهم من التبري من الجانبيين وتقطع ما بينهم من الأسباب حسبا بحكيه قوله سبحانه: (فزلبنا بينهم) الخ ونحوه ما لقدم حضورها حينئذ في الحقيقة بأبعادها من ذلك الموقف ، وإما بتزليل عدم حضورها بعنوان الشركاء والشفاعة منزلة عدم حضورها في الحقيقة إذ ليس السؤال عنها من حيث هي شركاء كما يعرب عنه الوصف بالموصول ، ولاريب في أن عدم الوصف يوجب عدم الموصوف من حيث هو ، ووصوف فهي من حيث هي شركاء غائبة لاحتمال وإن كانت حاضرة من حيث ذواتها أصناما كانت أولا •
وأما ما يقال من أنه يحال بينها وبينهم وقت التوبيخ ليفقدوهم في الساعة التي عاقوا بها الرجاء فبروا مكان حزنهم وحسرتهم فربما يشعر بعدم شعورهم بحقيقة الحال وعدم انقطاع جبال رجائهم عنها بعد ، وقد عرفت أنهم شاعروها قبل ذلك وانصرفت عروة أطعاهم عنها بالكفاية على أنها معلومة لهم من حين الموت والابتلاء بالعذاب في البرزخ . وإنما الذي يحصل في الحشر الانكشاف الجلي واليقين القوي المترتب على المحاضرة والمخاطبة •
وتعبه مولانا الشهاب بأنه تخيل لأصل له لأن التوبيخ مراد في الوجوه كلها ، ولا يتصور حينئذ التوبيخ إلا بعد تحقق خلافه . مع أن كون هذا واقعا بعد التبري في موقف آخر ليس في النظم ما يدل عليه ومثله لا يجزم به من غير نقل لاحتمال أن يكون هذا في موقف التبري والاشعار المذكور لا يتأتى مع أنه توبيخ . وأما العلاوة التي زيد بها كلامه فواردة عليه أيضا مع أنها غير مسئلة لأن عذاب البرزخ لا يقتضى أن يشفع لهم بعد ذلك فكأن من معذب في قبره يشفع له اه •

وأنت تعلم أن عذابهم البرزخي إن كان بسبب اعتقادهم النفع فيهم ورجاء شفاعتهم و علم أولئك المعذبون أن عذابهم لذلك فقوله : لأن عذاب البرزخ لا يقتضى الخ ليس في محله ، وكذا قوله : فكأن من معذب في قبره يشفع له أن أراد به فكأن من معذب لمصيبة من المعاصي في قبره يشفع له من يشفع فسلم لكن لا يفيد . وإن أراد فكأن من معذب في قبره بسبب عبادة شيء يشفع له ذلك الشيء فنعمه ظاهر كما لا يخفى فتدبر . وقرأ يعقوب (يحشرهم ثم يقول) بالياء فيهما والضمير فيهما ما لله تعالى . وقوله سبحانه البشركين : (أين شركاؤكم) ﴿الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ٢٢﴾ إما بالواسطة أو بغير واسطة . والتكليم المنفي في قوله تعالى : (ولا يكلمهم) الخ تكليم تشريف ونفع لامطلقا . فقد كالم بلبس عليه اللعنة بما كالم . والزم يستعمل في الحق كما في قوله ﷺ «زعم جبريل عليه السلام» وفي حديث ضمام بن ثعلبة رضى الله تعالى عنه «زعم رسولك» وقول سيبريه في أشياء يرتضيها : زعم الخليل ، ويستعمل في الباطل والكذب كما في هذه الآية •

وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كل زعم في القرآن فهو بمعنى الكذب . وكثيرا ما يستعمل في الشيء الغريب الذي تبقى عهده على قائله وهو هنا متعدد المعنويين وحدثا لانهما من المقام أى تزعمونهم شركاء •
﴿ثُمَّ لَمْ يَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا﴾ أصل معنى الفتنة على ما حقه الراغب من الفتن وهو ادخال الذهب النار لتعلم جودته من ردامته ثم استعمل في معان كالعذاب والاختبار والبلية والمصيبة والكفر والاثم والضلال

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

وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ۚ﴾ كناية عن التبرى عن الشرك وانتفاء التدين به أى ثم لم يكن عاقبة شركهم شيئا الا تبرئهم منه ، ونص الزجاج أن مثل ما فى الآية أن ترى انسانا يحب غاويا فاذا وقع فى هلكة تبرأ منه فيقال له : ما كان محبتك لفلان إلا ان تبرأت منه . وليس ذلك من قبيل عتابك السيف ولا من تقدير المضاف وإن صح ذلك فيه وهو معنى حسن لطيف لا يعرفه إلا من عرف كلام العرب، وقيل: المراد بها العذر واستعمت فيه لأنها على ما تقدم التخليص من الغش والعذر يلخص من الذنب فاستعبرت له . وروى ذلك عن ابن عباس أيضا . وأبى عبدالله . وقتادة . ومحمد بن كعب رضى الله تعالى عنهم ، وقيل: الجواب بما هو كذب . ووجه الاطلاق أنه سبب الفتنة فتجاوز بها عنه اطلاقا للسبب على السبب ، ويمتثل أن يكون هناك استعارة لأن الجواب ملخص لهم أيضا كالمعذرة قيل : والحصر على هذين القوانين حقيقى . والجملة القسمية على ظاهرها ، و(تكن) بالياء فوقانية ، و(فتنتهم) بالرفع قراءة ابن كثير . وابن عامر . وحفص عن عاصم . وقرأ حمزة . والكسائى (يكن) بالياء التحتانية و(فتنتهم) بالنصب ، وكذا قرأ (ربنا) بالنصب على النداء أو المدح . وقرئ فى الشواذ (ربنا) بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف . وهو توطئة لاني اشرا كرم . وفائدته رفع توهم أن يكون نفي الاشرار بنى الالهية عنه قدس وتعالى . وقرأ الباقر بالياء من فوق ونصب (فتنتهم) أيضا ، وخرجوا قراءة الأولين على أن (فتنتهم) اسم (تكن) وتأنيث الفعل لاسناده الى مؤنث و«أن قالوا» خبره • وقرأ حمزة . والكسائى على أن «أن قالوا» هو الاسم ولم يؤنث الفعل لاسناده إلى مذكرو «فتنتهم» هو الخبر • وقراءة الباقرين على نحو هذا خلا ان التأنيث فيها بناء على مذهب الكوفيين فانهم يميزون فى سعة الكلام تأنيث اسم كان إذا كان مصدرا مذكرا وكان الخبر مؤنثا مقدما كقوله: • وقد خاب من كانت سريره العذر • ويستشهدون على ذلك بهذه القراءة ، وهذه البصريون إلى أن ذلك ضرورة ، وقيل : إن التأنيث على معنى المقالة وهو من قبيل جاتته كتابى أى رسالتى . ولا يخفى أن هذا قليل فى كلامهم ، وقال الزخشرى ونقل بعينه عن أبى على: إن ذلك من قبيل من كانت أمك؟ ونوقش بالاطائل فيه ، وزعم بعضهم أن القراءتين الاخيرتين أفصح من القراءة الأولى لأن فيها جعل الاعرف خبرا وغير الاعرف اسما لأن «أن قالوا» شبه المضمر والمضمر أعرف المعارف وهو خلاف الشائع المعروف دونهما . وفيه نظر إذ لا يلزم من مشابهة شئ لشيء فى حكم مشابهته له فى جميع الاحكام ، والجملة على سائر القراءات تطف على الفعل المقدر العامل فى يوم نحشرهم الخ على ما مرت الإشارة اليه . وجعلها غير واحد عطف على الجملة قبلها . و«ثم» اما على ظاهرها بناء على القول الأول واما للتراخي فى الرتبة بناء على القولين الاخيرين لان معذرتهم أو جوارهم هذا أعظم من التوبيخ السابق • وأنت تعلم أنه لا ضرورة للدول عن الظاهر لجواز أن يكون هناك تراخى فى الزمان بناء على أن الموقف عظيم . فيمكن أن يقال : إنهم لما عاينوا هول ذلك اليوم وتجلي الملك الجبار جل جلاله عليهم بصفة الجلال كما ينبغي .

عنه الجملة السابقة حاروا ودهشوا فلم يستطيعوا الجواب الا بعد زمان، وما ينبغي، على دهشتهم وحيرتهم انهم كذبوا وحلفوا في كلامهم هذا ولولم يكونوا حيارى مدهوشين لما قالوا الذي قالوا لأن الحقائق تنكشف يوم القيامة فاذا اطلع أهلها عليها وعلى أنها لا تخفى عليه سبحانه وأنه لا منعة لهم في مثل ذلك استحالة صدره عنهم. * وللغفلة عن بناء الامر عن الدهشة والحيرة منع الجبائي، والقاضي، ومن وافقهما جواز الكذب على أهل القيامة مستدلين بما ذكرنا. وأجابوا عن الآية بان المعنى ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا وذلك لانهم كانوا يعتقدون في أنفسهم انهم وحدهم متباعدون عن الشرك واعتضوا على أنفسهم بانهم على هذا التقدير يكونون صادقين فيما أخبروا فلم قال سبحانه: ﴿ انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا ﴾ أى في قولهم (ما كنا مشركين) وأجابوا بانه ليس المراد انهم كذبوا في الآخرة بل المراد انظر كيف كذبوا ﴿ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ﴾ في الدنيا. ورد بان الآية لا تتدل على هذا المعنى بوجه ولا تنطبق عليه لأنها في شان خسره وأمرهم في الآخرة لافي الدنيا بل تبو عنه أشد نبولان أول النظم الكريم وآخره في ذلك فتخلل بيان حالهم في الدنيا تفكيك له وتعسف جدا، ويؤيد ما ذهب اليه الجمهور أيضا قوله تعالى: (يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شيء. إلا انهم هم الكاذبون) بعد قوله سبحانه: (ويحلفون على الكذب وهم يعلون) حيث شبه كذبهم في الآخرة بكذبهم في الدنيا، ويشير إلى هذا التشبيه أيضا الامر بالنظر كما لا يخفى على من نظر *

وذكر ابن المنير أن في الآية دليلا بينا على أن الاخبار بالشيء على خلاف ما هو به كذب وإن لم يعلم المخبر بخالفة خبره لمخبره إلا تراها سبحانه جعل أخبارهم وتبراهم كذبا مع أنه جعل شاهه أخبر عنهم بقوله تعالى: ﴿ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ٢٤ ﴾ أى سلبوا عليه حيث ددهشا وحيرة فلم يرفع ذلك إطلاق الكذب عليهم، وأنت تعلم أن تفسير هذه الجملة بما ذكر غير ظاهر، والمروى عن الحسن أن ما موصولة والمراد بها الأصنام التي كانوا يعبدونها ويقولون فيها: (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) أو نحو ذلك، وإيقاع الافتراء عليها مع أنه في الحقيقة واقع على أحوالها للبالغ في أمرها كأنها نفس المفتري أى زالت وذهبت عنهم أو ثابتهم التي يفترون فيها ما يفترون فلم تغن عنهم من الله شيئا، وقيل: إن (ما) مصدرية أى ضل افتراءهم كقوله سبحانه: (ضل سعيهم) أى لم ينفعهم ذلك، والجملة قيل: مستأنفة، وقيل: واختاره شيخ الاسلام انها عطف على (كذبوا) داخل معه في حكم التعجب إذا الاستفهام السابق المعاق لانظر لذلك، وجعل المعنى على احتمال الموصول والمصدرية انظر كيف كذبوا باليمين الفاجرة المغلظة على أنفسهم بانكار صدور ما صدر عنهم وكيف ضل عنهم أى زال وذهب افتراؤهم أو ما كانوا يفترونه من الاشرار حتى نفوا صدورهم عنهم بالكلمة وتبرؤا بالمرءة ﴿ وَمِنْهُمْ مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ﴾ كلام مسوق لحكاية ما صدر في الدنيا عن بعض المشركين من أحكام الكفر ثم بيان ما سيصدر عنهم يوم الحشر تقريرا لما قبله وتحقيقا لمضمونه، وضمير (منهم) للذين أشركوا، والاستماع بمعنى الاصغاء وهو لازم يعدى باللام وإلى كما صرح به أهل اللغة، وقيل: إنه مضمن معنى الاصغاء، ومفعوله مقدر وهو القرآن. قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما في رواية أبي صالح: إن أبا سفيان بن حرب، والوليد ابن المغيرة، والنضر بن الحرث، وعتبة، وشيبة ابنا ربيعة، وأمية وأبيا بن خلف استمعوا إلى رسول الله ﷺ

وهو يقرأ القرآن فقالوا للنضر: يا أبا قتيبة ما يقول محمد؟ فقال: والذي جعلها بيته ما أدري ما يقول إلا أني أرى تحرك شفثيه يتكلم بشئ، فما يقول إلا أساطير الأولين مثل ما كنت أحدثكم عن القرون الماضية. وكان النضر كثير الحديث عن القرون الأولى وكان يحدث قريشا فيستملحون حديثه فانزل الله تعالى هذه الآية: وأفرد ضمير (من) في يستمع وجمعه في قوله سبحانه ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ نظر إلى لفظه ومعناه وعن الكرخي إنا قيل: هنا (يستمع) وفي يونس (يستمعون) لأن ما هنا في قوم قليلين فنزلوا: نزلة الواحد وما هناك في جميع الكفار فناسب الجمع، وإنا لم يجمع ثم في قوله سبحانه: (ومنهم من ينظر اليك) لأن المراد النظر المستتبع لمعاينة أدلة الصدق وأعلام النبوة والناظرون كذلك أقل من المستمعين للقرآن. والجعل بمعنى الانشاء. والأكنة جمع كنان كغطاء وأغطية لفظا ومعنى لأن فعلا يفتح الفاء وكسرها يجمع في القلة على أفعلة كأحرة وأقذلة. وفي السكثرة على فعل كحمر إلا أن يكون مضاعفا أو معتل اللام فيأزم جمعه على أفعلة كأكنة وأخبية إلا نادرا. وفعل الكان ثلاثي ومزيد يقال: كنهه وأكنه كما قاله الطبرسي. وغيره. وفرق بينهما الرابع فقال: أكننت يستعمل لما يستترى النفس والثلاثي غيره. والتثنية للتفخيم. والواو للعطف. والجملة معطوفة على الجملة قبلها عطف الفعلية على الاسم، وقيل: الواو للحال أي وقد جعلنا (و على قلوبهم) متعلق بالعلل قبله.

وزعم أبو حيان أنه إن كان بمعنى القى فالظرف متعلق به وإن كان بمعنى صير فتعلق بمحذوف إذ هو في موضع المفعول الثاني. والمعنى على ما ذكرنا وأنتبنا أن على قلوبهم أغطية كثيرة لا يقادر قدرها ﴿أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ أي كرامة أن يفهموا ما يستمعونه من القرآن المدلول عليه بذكر الاستماع للكلام على تقدير: يضاف. ومنهم من قدر لا دونه أي أن لا يفقهوه. وكذلك يفعلون في أمثاله، وجوز أن يكون مفعولا به لما دل عليه قوله تعالى: (وجعلنا على قلوبهم أكنة) أي منعناهم أن يفقهوه أو لما دل عليه أكنة) وحده من ذلك ﴿وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ أي صمما وثقلا في السمع يمنع من استماعه على ما هو حقه. والكلام عند غير واحد تمثيل معرب عن كمال جهلهم بشؤون النبي ﷺ وفرط نبو قلوبهم عن فهم القرآن الكريم وهج أسماءهم أصمها الله تعالى، وجوز أن يكون هناك استعارة تصريحية أو مكنية أو مشاكلة. وقد مر لك في البقرة ما ينفعك هنا فتذكره.

وقرأ طلحة (وقرأ) بالكسر - وهو - على ما ناص عليه الزجاج. حمل البقل ونحوه. ونصبه على الفرائين بالعطف على (أكنة) كما قال أبو البقاء ﴿وَأَنْ يَرَوْا﴾ أي يشاهدوا ويبصروا ﴿كُلُّ آيَةٍ﴾ أي معجزة دالة على صدق الرسول ﷺ على ما نقل عن الزجاج وهو الذي يقتضيه كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كأنشاق القمر. ونبع الماء من بين أصابعه الشريفة. وتكثير القليل من الطعام وما أشبه ذلك ﴿لَا يُؤْمِنُوا بِهَا﴾ لفرط عنادهم واستحكام التقليد فيهم. والكلام من باب عموم النفي ككل ذلك لم يكن لا من باب نفي العموم. والمراد منهم بعدم الانتفاع بحاسة البصر بعد أن ذكر سبحانه عدم انتباههم بعقولهم وأسماعهم، ونقل عن بعضهم أنه لا بد من تخصيص الآية في الآية بغير الملتزمة دفعا للدخالة بين هذا وقوله تعالى: (إن نشأ نزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين) واكتفى بعضهم بحمل الإيمان على الإيعان بالاختيار وفرق بينه وبين خضوع الاعناق فيفهم. وخص شيخ الإسلام الآية بما كان من الآيات القرآنية أي وإن يسروا

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

﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ ﴾ أى يخاصمونك و ينازعونك (وحتى) هى التى تقع بعدها الجمل و يقال لها: حتى الابتدائية. ولا محل للجملة الواقعة بعدها خلافاً للزجاج. وابن درستويه زعم أنها فى محل جربحتى. ويرده أن حروف الجر لا تعاقب عن العمل وإنما تدخل على المفرد أو ما فى تأويله. والجملة هنا قوله تعالى: (إذ جاءوك) مع جواب الشرط أعنى قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وما بينها حال من فاعل جازا. وإنما وضع الموصول موضع الضمير ذماً لهم بما فى حيز الصلة وإشعاراً بعله الحكم. (وإذا) منصوبة محل على الظرفية بالشرط أو الجواب على الخلاف الشهير فى ذلك ، واعتراض بأن جعل (بجادلونك) فى موضع الحال (يقول الذين) جواباً مفضى إلى جعل الكلام لغواً الآن المجادلة نفس هذا القول إلا أن تقول المجادلة بقصد ساءه ولا يخفى ما فيه فإن المجادلة مطلق المنازعة. وسميت بذلك لما فيها من الشدة أو لأن كل واحد من المتجادلين يريد أن يلقي صاحبه على الجدة أى الارض. والقول المذكور فرد منها فالكلام مفيد أبان فائدة كقولك إذا أهانك زيد شتمك ، وذكر بعض النحويين أن حتى إذا وقع بعدها إذا يحتمل أن تكون بمعنى الغاء وأن تكون بمعنى إلى والغاية معتبرة فى الوجهين أى بلغوا من التكذيب والمكابرة إلى أنهم إذا جاؤك مجادلين لك لا يكتفون بمجرد عدم الإيمان بل يقولون ﴿أَنْ هَذَا﴾ أى ما هذا ﴿الْأَسَاطِيرِ الْأُولَىٰ ۚ﴾ أى أحاديثهم المسطورة التى لا يدول عليها ، وقال قتادة: كذبهم وباطلهم.

وحاصل ما ذكر أن تكذيبهم بلغ النهاية بما ذكر لأنه الفرد الكامل منه. ونظير ذلك - مات الناس حتى الإنبياء - وجوز أن تكون (حتى) هى الجارة (وإذا جاءوك) فى موضع الجر وهو قول الأخفش وتبعه ابن مالك فى التمهيل. ورد أبو حيان فى شرحه وعليه فاذا خارجه عن الظرفية كما صرحوا به وعن الشرطية أيضاً فلا جواب لها فيقول حينئذ: تفسير (ليجادلونك) وهو فى موضع الحال أيضاً. والأساطير عند الأخفش جمع لا مفرد له كأبيل ومذا كبر ، وقال بعضهم: له مفرد. وفى القاموس إنه جمع أسطار وأساطير بكسرهما و اسطور وبالهاء فى الكل ، وقيل: جمع أسطار بفتح الهزة جمع سطر بفتحيتين كسبب وأسباب فهو جمع جمع. وأصل السطر بمعنى الخط ﴿وَمَنْ يَهْوَىٰ عَنْهُ﴾ الضمير المرفوع بشركين والمجرور للقرآن أى لا يقتنون بما ذكر من تكذبه وعده حديث خرافة بل يهون الناس عن استماعه لئلا يقفوا على حقيقته فيؤمنوا به ﴿وَيَنَارُونَ عَنْهُ﴾ أى يتباعدون عنه بأنفسهم اظهاراً لغاية نفورهم عنه وتأكيدهم لتهمهم فإن اجتناب الناهى عن المنهى عنه من متمات النهى ، ولعل ذلك - كما قال شيخ الإسلام - هو السر فى تأخير الناهى عن النهى. وهذا هو التفسير الذى أخرجه ابن أبى شيبه . وابن حميد . وابن جرير . وابن المنذر. وغيرهم عن مجاهد رحمة الله تعالى عليه ، وقيل: الضمير المجرور للرسول ﷺ على معنى يهون الناس عن الإيمان به عليه الصلاة والسلام ويتباعدون عنه . وهو التفسير الذى أخرجه ابن جرير . والمنذر . وأبى حاتم . ومردويه من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وأخرجه أيضاً ابن جرير من طريق العوفى. وروى ذلك عن محمد بن الحنفية . والسدى . والضحاك ، وقيل: الضمير المرفوع لأبى طالب وأتباعه أو أضرابه والمجرور

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

والله ان يصلوا إليك بجمعهم حتى أوسد في التراب دفينا
 فأصدع بامرك ما عليك غضاضا وابشر وقر بذلك منك عيونا
 ودعوتني وزعمت أنك ناصح ولقد صدقت وكنت ثم أمينا
 وعرضت ديننا لاحالة أنه من خير أديان البرية دينا
 لولا الملامة أو حذارى سبة لو جدتني سمحا بذلك مينا

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

أعادل إن يصبح صدى بقفرة بعيدة نأى زائرى وقربى

وخرجه البعض على الحذف والايصال. ولا يخفى ما في « يتهون. ويناون » من التجنيس البديع. وقرئ « وينون »
 عنه ﴿ وَإِنْ يَهْلِكُونَ ﴾ أى وما يهلكون بذلك ﴿ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ ﴾ بتعريضها لأشد العذاب وأفظعه وهو
 عذاب الضلال والاضلال . وقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ (٢٦) حال من ضمير يهلكون أى يقصرون
 الاهلاك على أنفسهم والحال أنهم غير شاعرين لا باهلا لهم أنفسهم ولا باقتصار ذلك عليها من غير أن
 يضروا بذلك شيئا من القرآن أو النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. وإنما عبر عنه بالاهلاك مع أن
 المنفى عن غيرهم مطلق الضرر اللابان بان ما يحمق بهم هو الهلاك لا الضرر المطلق. على ان مقصدهم لم
 يكن مطلق الممانعة فيما ذكروا بل كانوا يبعثون الغوائل لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الذى هو نظام
 عقد لآله الآيات القرآنية •

وجوز أن يكون الاهلاك معتبرا بالنسبة إلى الذين يضلونهم بالنهى فقصره على أنفسهم حينئذ مع شموله
 للفرقيين مبنى على تنزيل عذاب الضلال عند عذاب الاضلال منزلة العدم. ونرى الشعور على مافى البحر - ابلغ
 من نفى العلم كأنه قيل. وما يدركون ذلك أصلا ﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ ﴾ شروع في حكاية ما يصدر

عنہم یوم القیامۃ من القول المناقض لمصدر عنہم فی الدنیا من القباہیح المحکمۃ مع کونہ کاذباً فی نفسہ . والخطاب للنبی ﷺ أو لکل من لہ اہلیۃ ذلک قصداً إلی بیان سوء حالہم وبلوغہا من الشناعۃ إلی حیث لا یختص ہر اہم دون راء . و (لو) شرطیۃ علی أصلہا و جوابہا محذوف لتذهب نفس السامع کل مذهب فیکون أدخل فی التہویل . و نظائر ذلک قولہ امری القیس :

وجدک لوشیء انا رسولہ سواک ولو لکن لم نجدک مدفعا

وقولہم: لو ذات سوار لطمتی . و (تری) بصریۃ وحذف مفعولہا للدلالۃ مافی حیز الظرف علیہ . والایقاف امامن الوقوف المعروف أو من الوقوف بمعنی المرفقۃ یا يقال أو قفۃ علی کذا إذا فہمۃ وعرفۃ واختارہ الزجاج أی ولو تری حالہم حین یوقفون علی النار حتی یعاینوها أو یرفعوا علی جسرہا وہی تحتمہم فینظر ونہا أو یدخلونہا فیرفون مقدار عذابہا لرأیت ما لا یحیط بہ نطاق التعبیر . وصنۃ الماضی للدلالۃ علی التحقیقہ وقیل: إن لو بمعنی إن . وجوز وإن تكون تری علمیۃ وهو کاتری . وقری . و (قفوا) بالباء للفاعل من وقف علیہ اللازم ومصدرہ غالباً الوقوف . ویستعمل وقف متعدیا ایضاً ومصدرہ الوقف وسمع فیہ أو قف لغة قلیۃ . وقیل: إنه بطریق القیاس (فَقَالُوا) لعظم أمر ما تحققوه (بِأَلْبَتَاتٍ زُرْدٌ) أی إلی الدنیا . و (یا) للذنیۃ أول للنداء والمنادی محذوف أی یاقومنا مثلاً (وَلَا نُنْكَذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا) أی القرآن یا کنا نکتذب من قبل ونقول . أساطیر الأولین . وفسر بعضهم الآیات بما یشمل ذلک والمعجزات ، وقال شیخ الاسلام : یحتمل أن یراد بها الآیات الناطقة بأحوال النار وأهوالها الأمرة باتقانہا بناء علی انها التي تخطر حینئذ بآلہم ویتجسرون علی ما فرطوا فی حقہا . ویحتمل ان یراد بها جمیع الآیات المنتظمة لتلك الآیات انتظاما أولیا (وَنُكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۲۷) بها حتی لا تری هذا الموقف المائل کما یر لم ذلك المؤمنون . ونصب الفعلین . علی ما قال الزمخشری وسبقہ الیہ یا قال الحاشی الزجاج . باضہار أن علی جواب التثنی . والمعنی ان رددنا لم نکتذب ونکن من المؤمنین . ووردہ أبو حیان بأن نصب الفعل بعد الواو لیس علی الجوابیۃ لانہا لا تقع فی جواب الشرط فلا ینتقد ما قبلہا وما بعدہا شرط وجواب وإنما هی واو تعطف ، ما بعدہا علی المصدر المتوہم قبلہا وہی عاطفۃ یتعین مع النصب أحد محاملہا الثلاث وہی العمیۃ ویميزہا عن الفاء صحۃ حلول مع محاملہا والأحوال وشبہۃ من قال: إنہا جواب أنها تنصب فی المواضع التي تنصب فیہا الفاء فتوہم أنها جواب . ویوضح لك أنها لیست بہ انفراد الفاء . دونہا بأنها إذا حذفتم انجزم الفعل بعدہا بما قبلہا للمتماضمۃ من معنی الشرط ، وأجیب بأن الواو أجريت هنا بجرى الفاء . وجعلها ابن الانباری . ببدلۃ منها . ویؤید ذلك قراءة ابن مسعود . وابن اسحق (فلا نکتذب) ، واعترض ایضاً ما ذكرہ الزمخشری من معنی الجزائیۃ بأن ردمہ لا یكون سبباً لعدم تكذيبہم . وأجیب بأن السببۃ یكفی فیہا كونہا فی زعمہم . وورد بأن مجرد الرد لا یصح لذلك فلا بد من العنایۃ بأن یراد الرد الساکن بعد ما الجأہم إلی ذلك إذ قد انكشفت لهم حقائق الآشیاء . ولهذا الدغدغۃ اختار من اختار العطف علی مصدر متوہم قبل كآئہ قیل . لبت لنا ردا وانتفاء تكذيب كوننا من المؤمنین ، وقرأ نافع . وابن کثیر . والکسانی برفع الفعلین ، وخرج علی أن ذلك ابتداء كلام منہم غیر معطوف علی ما قبلہ والواو كإزائده كقول المذنب لمن یؤذیہ علی ما صدر منہ . دعنی ولا أعود یرید لا أعود ترکنتی أو لم ترکنتی . ومن ذلك علی ما قالہ الامام عبد القاهر قولہ :

اليوم يومان مذغبت عن نظرى نفسى فداؤك ماذنبى فاعتذر
وكان المقتضى لنظمه في هذا السلك افادة المبالغة المناسبة لمقام المغازلة، واختار بعضهم كونه ابتداء كلام
بمعنى كونه مقطوعاً عاماً في حيز التمنى معطوفاً عليه عطف اخبار على انشاء. ومن التجاؤن جزوه مطلقاً، ونقله أبو جريان
عن سيويه ، وجزو أن يكون داخلاً في حكم التمنى على أنه عطف على «نرد» أو حال من الضمير فيه، فالمعنى - كما
قال الشهاب - على تمنى مجموع الامرين الرد وعدم التكذيب أى التصديق الحاصل بعد الرد إلى الدنيا لأن الرد
ليس مقصوداً بالذات هنا، وكونه متمنى ظاهر لعدم حصوله حال التمنى وإن كان التمنى منصباً على الايمان
والتصديق فتمنيه لأن الحاصل الآن لا ينفعم لانهم ليسوا في دار تكليف فتمنوا إيماناً ينفعم وهو إنما يكون
بعد الرد المحال والمتوقف على المحال محال. وقرأ ابن عامر برفع الأول ونصب الثاني على ما علمت آتفاً، والجوابية
أما بالنظر إلى المجموع أو بالنظر إلى الثاني وعدم التكذيب بالآيات مغاير للإيمان والتصديق فلا اتحاد •

وقرى ما إذا بعكس هذه القراءة ﴿بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ﴾ اضطراب عما يؤخذ به تمنيه من الوعد بتصديق
الآيات والايمان بها أى ايس ذلك عن عز صحيح ناشئ عن رغبة في الايمان وشوق إلى تحصيله والاتصاف به
بل لأنه بدأ وظهر لهم في وقوفهم ذلك ما كانوا يخفونه في الدنيا من ثلاثة الاثافي والداهية الدهياء فاشد هول
ذلك ومن يذضجرهم منه قالوا ما قالوا، فالمراد من الموصول النار على ما يعضيه السوق ومن اخفاها ستر أمرها
وذلك بانكار تحققها وعدم الايمان بشيئها أصلاً فكأنه قيل: بل بدأ لهم ما كانوا يكذبون به في الدنيا وينكرون تحققها •
وإعالم يصرح سبحانه بالتكذيب كما في قوله عز شأنه: (هذه جهنم الذى يكذب بها المجرمون) وقوله عز
من قائل: (هذه النار التى كنتم بها تكذبون) مع أن ذلك أنسب بما قيل من قولهم: « ولا تكذب بأيات ربنا »
مراعاة لما في مقابله من البدو في الجملة مع ما في ذلك من الرمز الخفي إلى أن تكذيبهم هذا لم يكن في محلها أساساً
لقوة الدليل، وقيل: المراد بما كانوا يخفونه قبائحهم من غير الشرك التى كانوا يكتتمونها عن الناس فتظهر في
صحفهم وبشهادة جوارحهم عليهم، وقيل: المراد به الشرك الذى أنكروه في بعض مواقف القيامة بقولهم:
(والله ربنا ما كنا مشركين)، وقيل: المراد به أمر البعث والنشور، والضمير المرفوع لرؤساء الكفار
والمجورور لا تباعهم أى ظهر للتابعين ما كان الرؤساء المتبعون يخفونه في الدنيا عنهم من أمر البعث والنشور،
ونسب إلى الحسن واختاره الزجاج •

وقيل: الآية في المنافقين، والضمير المرفوع لهم، والمجورور المؤمنون، والمراد بالموصول الكفر أى بل ظهر
للؤمنين ما كان المنافقون يخفونه من الكفر ويكتتمونه عنهم في الدنيا، وقيل: هى في أهل الكتاب مطلقاً
أو علمائهم، والذى أخفوه نبوة خاتم الرسل صلى الله تعالى عليه وسلم، والضميران المرفوع والمجورور لهم
والمؤمنين أو للخواص والموام. وتعقب كل ذلك بأنه بعد الاغضاء عما فيه من الاعتساف لاسبيل اليه هنا
لأن سوق النظم الجليل لتهويل أمر النار وتفطيع حال أهلها، وقد ذكر وقوفهم عليها وأشار إلى أنه اعترافهم
عند ذلك من الخوف والحشية والحيرة والدهشة المالا يحيط به الوصف، ورتب عليهم تمنيه المذكور بالفاء
القاضية بسببية ما قبلها لما بعدها فاسقاط النار بمد ذلك من السببية وهى في نفسها أدهى الدواهي وأزجر الزواجر
إلى مادونها في ذلك مع عدم جريان ذكره ثمة أمر ينبغي تنزيهه ساحة التنزيل عن أمثاله، ونقل عن المبردان الكلام

(م - ۱۷ - ج - ۷ - تفسير روح المعاني)

على حذف مضاف أي بداهم وبالما كانوا يخفون ولا يخفى ما فيه أيضا فتدبر *

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

وأنت تعلم أن هذا بعد تسليم كون المشاهدة بعد الرد كخبر الصادق يرجع في الآخرة إلى الأثرنا إليه من سبق القضاء وسوء الاستعداد، ومن خلق للشقاء والعياذ بالله سبحانه وتعالى للشقاء يكون (وَأَنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ۲۸) أي لقوم كاذبون فيما تضمنته تمنيتهم من الخبر بأن ذلك مرادهم، ويحتمل أن يكون هذا ابتداء أخبار منه تعالى بأن ديدن هؤلاء وهجيراتهم الكذب. وليس الكذب على الاحتمالين متوجها إلى التمني نفسه لأنه انشاء والانشاء لا يحتمل الصدق والكذب. وقال الربيعي: لا بأس بتوجه الكذب إلى التمني لأنه يحتمل الصدق والكذب بنفسه. واحتج على ذلك بقوله:

مَنْ إِنْ تَكُنْ حَقًّا تَكُنْ أَحْسَنَ الْمَنَى وَإِلَّا فَقَدْ عَشْنَا بِهَا زَمَانًا رَغْدًا

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

هو الجدد حتى تفضل العين أختها وحتى يكون اليوم لليوم سيدي

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

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

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

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

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

لعتس الى يوم الدين) أى اذك مذموم مدعو عليك باللعنة الى ذلك اليوم فاذا جاء، اليوم اقيت ما تنسى اللعن معه فكأنه قيل: خسر المسكذبون الى قيام الساعة بانواع المحن والبلاء فاذا قامت الساعة يقعون فيما ينسون معه هذا الحسران وذلك هو الحسران المبين ﴿بَعْتَهُ﴾ أى فجأة وبغته بالتحريك مثلها، وبغته كمنعه فجاءه أى هجم عليه من غير شعور، وانتصابها على أنها مصدر وواقع موقع الحال من فاعل (جاءتهم) أى مباغتة او من مفعولة أى مبعوثين، وجوز ان تكون منصوبة على انها مفعول مطلق لجاؤهم على حـد رجـم القهـقري أو اجعل مقدر من اللفظ أو من غيره، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿قَالُوا﴾ جواب إذا ﴿يَاحْسِرَتْنَا﴾ نداء للحسرة وهى شدة الندم كأنه قيل: يا حسرتنا تعالى فهذا أوانك، قيل: وهذا التحسروان كان يعترهم عند الموت لكن لما كان الموت من مقدمات الآخرة جعل من جنس الساعة وسمى باسمها، ولنا قال عليه السلام « من مات فقد قامت قيامته » أو جعل بجى الساعة بعد الموت لسرعته كالواقع بغير فترة، وقال أبو البقاء: التقدير يا حسرة احضرى هذا أوانك، وهو نداء مجازى ومعناه تنبيه انفسهم لتذكير أسباب الحسرة لأن الحسرة نفسها لا تطلب ولا يتأتى إقبالها وإنما المعنى على المبالغة فى ذلك حتى كأنهم ذهلوا فنادوا، ومثل ذلك نداء الويل ونحوه ولا يخفى حسنه ﴿عَلَى مَا فَرَّطْنَا﴾ أى على تفريطنا، فها مصدرية فالتفريط التقصير فيما قدر على فعله، وقال أبو عبيدة: معناه التضيق، وقال ابن بحر: معناه السبق ومنه الفارط للسابق. ومعنى فرط خلا سبق لغيره فالتضعيف فيه للسلب كجلدت البعير أزلت جلده وسابته ﴿فِيهَا﴾ أى الحياة الدنيا كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها أو فى الساعة كما روى عن الحسن، والمراد من التفريط فى الساعة التقصير فى مراعاة حقها والاستعداد لها بالايان والاعمال الصالحة. وقيل: الضمير للجنة أى على ما فرطنا فى طلبها ونسب إلى السدى ولا يخفى بعده، وقول الطبرسى: ويدل عليه ما رواه الأعمش عن أبى صالح عن أبى سعيد عن النبى صلى الله عليه وآله أنه قال فى هذه الآية: يرى أهل النار منازلهم من الجنة فيقولون (يا حسرتنا) الخ لا يخلو عن نظر لقيام الاحتمال بعد وهو يطل الاستدلال، وعن محمد بن جرير أن الهاء يعود إلى الصفة لدلالة الحسران عليها. وهو بعيد أيضا، ومثل ذلك ما قيل: إن ما موصولة بمعنى التى، والمراد بها الأعمال والضمير عائد إليها كأنه قيل يا حسرتنا على الاعمال الصالحة التى قصرنا فيها، نعم مرجع الضمير على هذا مذكور فى كلامهم دونه على الأقوال السابقة فانه غير مذكور فيه بل ولا فى كلامه تعالى فى قص حال هؤلاء القائلين على القول الأول عند بعض فندبر ﴿وَمَنْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ﴾ فى موضع الحال من فاعل « قالوا » وهى حال مقارنة أو مقدره. والوزر فى الأصل الثقل ويقال للذنب وهو المراد هنا أى يحملون ذنوبهم وخطاياهم كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها. وذكر الظهور لأن المعتاد الأغلب الحمل عليها كما فى - كسبت أيديكم - فان الكسب فى الأكثر بالأيدى. وفى ذلك أيضا إشارة إلى مزيد ثقل المحمول، وجعل الذنوب والآثام محمولة على الظهور من باب الاستعارة التمثيلية، والمراد بيان سوء حالهم وشدة ما يجدونه من المشقة والآلام والعقوبات العظيمة بسبب الذنوب، وقيل: حملها على الظهور حقيقة وإنها تجسم، فقد أخرج ابن جرير. وابن أبى حاتم عن السدى أنه قال: ليس من رجل ظالم يموت فيدخل قبره إلا جاءه رجل قبيح الوجه أسود اللون ممتن الريح عليه ثياب

دنسة حتى يدخل معه قبره فاذا رآه قال ما أفجع وجهك؟ قال كذلك كان عملك قبيحا قال: ما أنتن ربحك؟ قال: كذلك كان عملك منتناً قال: ما أدنس ثيابك فيقول: إن عملك كان دنساً قال: من أنت؟ قال: أنا عملك فيكون معد في قبره فاذا بعث يوم القيامة قال له إني كنت أعملك في الدنيا بالذات والشهوات فانت اليوم تحملني فيركب على ظهره فسوقه حتى يدخله النار، وأخرجا عن عمرو بن قيس قال: إن المؤمن إذا خرج من قبره استقبله عمله في أحسن شيء صورة وأطيبه ريحا فيقول له: هل تعرفني؟ فيقول: لا إلا أن الله تعالى قد طيب ربحك وحسن صورتك فيقول: كذلك كنت في الدنيا أنا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركبتني أنت اليوم وتلا (يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا) وإن كان الكافر يستقبله أفجع شيء صورة وأنتنه ريحا فيقول: هل تعرفني؟ فيقول: لا إلا أن الله تعالى قد فجع صورتك وتين ربحك فيقول: كذلك كنت في الدنيا أنا عملك السيء طالما ركبتني في الدنيا فانا اليوم أركبك وتلا (وهم يحملون) الآية.

وبعضهم يجعل كل ماورد في هذا الباب بما ذكر تمثيلا أيضا، ولا مانع من الخل على الحقيقة واجراء الكلام على ظاهره، وقد قال كثير من أهل السنة بتجسيم الاعمال في تلك الدار وهو الذي يقتضيه ظاهر الوزن.

(الْأَسْمَاءُ مَازِرُونَ ۚ) تذييل مقرر لما قبله وتكملة له، والمعنى الاسماء مازرون هو ما، ووصولة أوه صدرية أو نكرة، ووصوفة فاعل لها والسلام خير، وثانيتها أنها حولت إلى فعل اللازم بضم العين واشترت معنى التمجيد، والمعنى ما أسوأ الذي يزرونه أو ما أسوأ وزرهم. وثانيتها أنها حولت أيضا للمبالغة في الذم فتساوى بس في المني والاحكام.

(وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَبٌ وَهْوٌ) لما حقق سبحانه وتعالى فيما سبق أن ورما الحياة الدنيا حياة أخرى بلقون فيها من الخطوب ما يلقون بين جل شأنه حال تبتك الحياتين في أنفسهما وجعله بعضهم جوابا لقولهم: (أنهى الاحياتنا الدنيا) وفيه بعد، وكيفما كان فالمراد ما أعمال الحياة الدنيا المختصة بها الاكالمع وبالله في عدم النفع والثبات، وبهذا التقدير خرج - كما قال غير واحد - ما فيها من الاعمال الصالحة كالعبادة وما لاضرور والمعاش، والكلام من التشبيه بالبيغ ولولم يقدر مضاف، وجعلت الدنيا نفسها لعا وهو مبالغة كما في قوله:

* وإنما هي اقبال وادبار * صح، والهوى واللذات - على ما في درة التنزيل - يشتركان في أنهما الاشتغال بما لا يعنى العاقل ويهيم من هوى وطرب سواء كان حراما أو لا، ووفق بينهما بأن اللذات ماقصد به توجب المسرة والاشغالات والاشغالات به والهوى كل ما شغل من هوى وطرب وإن لم يقصد به ذلك، وإذا أطلق اللذات فهو - على ما قبل - اجتلاب المسرة بالنساء كما في قوله:

الا زعمت بسباسة اليوم انى كبرت وأن لا يحسن اللهم امثالى

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

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

وليلة احدى الليالى الزهر لم تك غير شفق وفجر

وينزل على هذا الوجه في الفرق، وتفصيله في الدررة قاله مولانا شهاب الدين فليفهم ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ﴾ التي هي محل الحياة الأخرى ﴿خَيْرٌ لِّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ الكفر والمعاصي لخلوص منافعها عن المضار والآلام وسلامة لذاتها عن الانصرام ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۚ﴾ ذلك حتى تتقوا ما أتمم عليه من الكفر والعصيان، والفالمعطف على محذوف أى أتفعلون أو لا تتفكرون فلا تعقلون، وكان الظاهر أن يقال كما قال الطيبي - وما للدار الآخرة إلا جد وحق لما كان (وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو) إلا أنه وضع (خير للذين يتقون) موضع ذلك إقامة للسبب مقام السبب، وقال في الكشف: إن في ذلك دليلاً على أن ما عدا أعمال المتقين لعب ولهو لأنه لما جعل الدار الآخرة في مقابلة الحياة الدنيا وحكم على الأعمال المتقابل بأنها لعب ولهو علم تقابل العمائم حسب تقابل ما أضيفا إليه معنى الدنيا والآخرة فإذا خص الخيرية بالمتقين لزم منه أن ما عدا أعمالهم ليس من أعمال الآخرة في شيء فهو لعب ولهو لا يقب منفعة هـ

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

قد أترك القرن مصفراً انامه كأن أثوابه محت بفرصاد

وإدعى أبو حيان أن افادتها للتكثير قول غير مشهور للنحاة وإن قاله بعضهم. وكلام سيويو به حيث قال: وتكرن قد بمنزلة ربما ليس نضاً في ذلك؛ وما استشهدوا به على دعواهم إنما فهم التكثير فيه من سياق الكلام

ومنه البيت فان التكثير [فانهم فيه لان الفخر إنما يحصل بكثرة وقوع المفتخر به . و ذكر بعض المحققين أن الحق ما قاله ابن مالك أن اطلاق سبويه أنها بمنزلة ربما يوجب التسوية بينهما في التقابل والصرف إلى الماضي والبيت دليل عليه فان الفخر يقع بترك الشجاع قرنه وقد صبغت أوثابه بدمائه في بعض الأحيان .
وقول أبي حيان ان الفخر إنما يحصل بكثرة الخ غير مسلم على اطلاقه بل هو فيها يكثر وقوعه وأما ما يندر فيفتخر بوقوعه نادرا لأن قرن الشجاع لو غلبه كثيرا لم يكن قرنا له لأن القرن بكسر القاف وسكون الراء المقارم المساوي .
وفي القاموس القرن كفؤك في الشجاعة أو أعم ، فلفظه يقتضي بحسب دقيق النظر أنه لا يغلبه إلا قليلا وإلا لم يكن قرنا و يتناقض أول السلام وآخره ، وادعى الطائي أن لفظه قد للتقليل ، وقد يراد به في بعض المواضع ضده . وهو من باب استعارة أحد الضدين للآخر ، والنكتة هنا تصبير رسول الله ﷺ من أذى قومه وتكذيبهم ، يعني من حقتك وأنت سيد أولى العزم أن لا تكثر الشكوى من أذى قومك وأن لا يعلم الله تعالى من اظهارك الشكوى إلا قليلا وأن يكون تمكيا بالمسكذ بين وتوخيخا لهم .

ونص بعضهم على أن قد هنا للتقليل على معنى أن مأم فيه أقل معلوماته تعالى ، وضمير (إنه) للشان وهو اسم إن وخبرها الجملة المفسرة له ، والموصول فاعل يحزنك وعائده محذوف أي الذي يقوله ، وهو ما حكي عنهم من قولهم (إن هذا لإساطير الأولين) أو هو وما يعمه وغيره من هذيانهم وجملة (إنه) الخ سادة مسددة مولى يعلمه وقرأ نافع (ليحزنك) من أحزن المقول من حزن اللازم ، وقوله سبحانه (فانهم لا يكذبونك) تعليل لما يشعر به الكلام السابق من النهي عن الاعتداد بما قالوا بطريق التسلية بما يفيد من بلوغه صلى الله تعالى عليه وسلم في جلالة القدر ورفعة الشأن غاية ليس ورامها غاية حيث نفى تكذيبهم قائلهم الله تعالى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم وأثبته لآياته تعالى على طريقة قوله سبحانه وتعالى : (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله) ابذنا بكال القرب واضء جلال شؤونه صلى الله تعالى عليه وسلم في شأن الله عز وجل . وفيه أيضا استعظام لجنايتهم مفيء عن عظم عقوبتهم كأنه قيل : لا تمتد به وكله إلى الله تعالى فانهم في تكذيبهم ذلك لا يكذبونك في الحقيقة (ولكن الظالمين آيات الله يحجدون ۳۳) أي وليكنهم بآياته تعالى يكذبون ، فوضع المظهر موضع المضمرة تسجيلا عليهم بالسوخ في الظلم الذي جحدوه هذافن من فؤونه ، وقيل : إن كان المراد من الظلم مطلقه فالوضع الإشارة إلى أن ذلك دأبهم ودينتهم وانه علة الجحدو لأن التعاقب بالمشقة يفيد عليه الماخذ ، وإن أريد به الظلم المحصور فهو عين الجحدو واقع به نحو (ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل) فيكون المبتدأ مشير إلى وجه بناء الخبر كقولہ : ان الذي حسمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه أعز وأطول

وقيل : إن آل في (الظالمين) إن كانت موصولة واسم الفاعل بمعنى الحدوث أفاد الكلام سببية الجحد للظلم ، وإن كانت حرف تعريف واسم الماعل بمعنى الثبوت أفاد سببية الظلم للجحد ، لا يخفى ما فيه ، والالتفات إلى الاسم الجليل لتربية المهابة واستعظاما لما قدموا عليه ، وإيراد الجحد في مورد التكذيب للإيدان بان آياته سبحانه من الوضوح بحيث يشاهد صدقها كل أحد وأن من ينكرها فانما ينكرها بطريق الجحد وهو كالجحد نفى ما في القلب ثباته أو اثبات ما في القلب نفيه . والباء متعلق بجحدون والجحد يتعدى بنفسه والباء فيقال جحد حقه وبحقه وهو الذي يقتضيه ظاهر كلام الجوهرى . والراغب ، وقيل . انه إنما يتعدى بنفسه والباء

هنا تضمينه معنى التكذيب، وأيا ما كان فتقديم الجار والمجرور مراعاة لرؤوس الآي أو للقصر. ونقل الطبرسى عن أبي علي أن الجار متعلق بالظالمين وفيه خفاء. وما ذكر من أن الفاء لتلليل ما يشعر به الكلام هو الذى قرره بعض المحققين، وقيل. انها لتلليل لقوله سبحانه. (قد نعلم) الخ بناء على أن معناه لا تحزن كما يقال فى مقام المنع والزجر: نلم ما تفعل فذاتة قيل: لا تحزن مما يقولون فان التكذيب فى الحقيقة لى وأنا الخليم الصبور فتخلق باخلاقى، ويحتمل أن يكون المعنى إنه يحزنك قولهم لأنه تكذيب لى فان لم تحزن لنفسك بل لما هو أهم وأعظم، ولا يخفى أن هذا خلاف المتبادر، وقيل معنى الآية فانهم لا يكذبونك بقولهم ولكنهم يجهلون بالسنتهم وروى ذلك عن قتادة وغيره ويؤيده ما رواه السدى أنه التقى الاخس ابن شريق. وأبو جهل فقال الاخس لأبى جهل: يا أبا الحكم اخبرنى عن محمد ﷺ اصادق هو أم كاذب فانه ليس ههنا أحد يسمع كلامك غيرى؟ فقال أبو جهل. والله إن محمداً ﷺ اصادق وما كذب محمد عليه الصلاة والسلام قط ولو كان إذا ذهب بنوقصى بالواء والسقاية والحجابه والتدوة والتبوة فاذا يكون لسائر قريش أنزل الله تعالى هذه الآية. وكذا ما أخرجه الواحدى عنده مقاتل قال. كان الحارث بن عاصم بن نوفل بن عبد مناف ابن قصى بن كلاب يكذب النبي ﷺ فى العلانية فاذا خلا مع أهل بيته قال بمحمد ﷺ من أهل الكذب ولا أحسبه الاصادقا فانزل الله تعالى الآية: وقيل: المعنى انهم ليس قصدهم تكذيبك لأنك عندهم موسوم بالصدق وإنما يقصدون تكذيبى والجهود بأبائى، ونسب هذا إلى الكسائى، وأيد بما أخرجه الترمذى والحالم وصحاحه عن على كرم الله تعالى وجهه ان أبا جهل كان يقول للنبي ﷺ ما تكذبك وإنك عندنا لصادق ولكننا تكذب ما جئنا به فنزلت. وكذا أخرج الواحدى عن أبى ميسرة. واعترض الرضى هذا القول بأنه لا يجوز أن يصدقه ﷺ فى نفسه ويكذبوا ما أتى به لأن من المعلوم أنه عليه الصلاة والسلام كان يشهد بصحة ما أتى به وصدقه وأنه الدين القيم والحق الذى لا يجوز العدول عنه فكيف يجوز أن يكون صادقا فى خبره ويكون الذى أتى به فاسدا بل إن كان صادقا فالذى أتى به صحيح وإن كان الذى أتى به فاسدا فلا بد أن يكون كاذبا فيه، وقال مولانا سنان. إن حاصل المعنى انهم لا يكذبونك فى نفس الامر لأنهم يقولون إنك صادق ولكن يتوهمون أنه اعترى عقلك وحاشاك نوع خلل فخيال اليك أنك نبي وليس الامر بذلك وما جئت به ليس بحق؛ وقال الطيبى: مرادهم إنك لا تكذب لانك الصادق الامين ولكن ما جئت به سحر، ويعلم من هذا الجواب عن اعتراض الرضى فتدبر، وقيل: معنى الآية انهم لا يكذبونك فيما وافق كتبهم وإن كذبوك فى غيره، وقيل: المعنى لا يكذبك جميعهم وإن كذبك بعضهم وهم الظالمون المذكورون فى هذه الآية، وعلى هذا لا يكون ذكر (الظالمين) من وضع المظهر موضع المضمر، وقيل: غير ذلك ولا يخفى ما هو الاليق بجزالة التنزيل. وقرأ نافع. والكسائى. والاعمش عن أبى بكر (لا يكذبونك) من الاكذاب وهى قراءة على كرم الله تعالى وجهه، ورويت أيضا عن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه، فقال الجمهور. كلاهما بمعنى كأكثر وكثر وأنزل ونزل؛ وقيل: معنى أكذبتك وجدته كاذبا كأحدثه بمعنى وجدته محمودا، ونقل أحمد بن يحيى عن الكسائى أن العرب تقول. كذبت بالثدي يد إذا نسبت الكذب اليه وأكذبتك إذا نسبت الكذب إلى ما جاء به دونه، وقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِّنْ قَبْلِكَ﴾ تنبيه اثر تسليمة لرسول الله ﷺ فان عيوم البلوى ربما يهونها بعض تموين

وفيه ارشاد له عليه الصلاة والسلام إلى الافتداء بمن قبله من الرسل الكرام في الصبر على الاذى وعدة ضمنية بمثل ما منحوه من النصر، وتصدير الكلام بالقسم لتأكيد التسلية، وتووين (رسل) للتفخيم والتكثير، ومن متعلقة بكذبت، وجوز أن تتعلق بمحذوف وقع صفة لرسول، ورده أبو البقاء بان الجئة لا توصف بالزمان، وفيه منع ظاهر، والمعنى تالله لقد كذبت من قبل تكذيبك رسول أولو شان خطير وعدد كثير أو كذبت رسول كانوا من زمان قبل زمانك ﴿فَصَبِّرُوا عَلَىٰ مَا كَذَّبُوا﴾ ما صدرية وقوله: ﴿وَأُوذُوا﴾ عطف على (كذبوا) داخل في حكمه، وهو مصدر كذب التكذيب، وآذى آذى وأذاه وأذية كما في القاموس وإيذاء كما أثبتته الراغب وغيره، وقول صاحب القاموس: ولا تقل إيذاء خطأ، والذي غره ترك الجوهري. وغيره، وهو وسائر أهل اللغة لا يذكرون المصادر القياسية لعدم الاحتياج إلى ذكرها، والمصدران هنا من المبني للمفعول وهو ظاهر أي نصبروا على تكذيب قومهم لهم وإيذائهم إياهم فتأس بهم واصرهم على ما نالك من قوتك، والمراد بإيذائهم إيمانهم بتكذيبهم أو ما يقارنه من فنون الإيذاء، واختاره الطبرسي ولم يصرح به ثقة باستازام التكذيب إياه غالباً، وفيه تأكيد للتسلية، وجوز العطف على (كذبت) أو على (صبروا)، وجوز أبو البقاء أن يكون هذا استئنافاً ثم رجع الأول • وقوله سبحانه: ﴿حَتَّىٰ أَنفُسُهُمْ أَضْرَرْنَ﴾ غاية للصبر، وفيه إيمان إلى وعد النصر للصابرين، وجوز أن يكون غاية للإيذاء وهو مبني على احتمال الاستئناف، والاتفات إلى نون العظمة للإشارة إلى الاعتناء بشأن النصر • ﴿وَلَا يُدَلِّ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ تقرير لمضمون ما قبله من اتيان نصره سبحانه إياهم، والمراد بكلماته تعالى - كما قال السكلي. وقادة الآيات التي وعد فيها نصر أنبيائه عليهم الصلاة والسلام الدالة على نصر النبي ﷺ أيضاً كقوله تعالى (كتب الله لأغنين أنا ورسلي) وقوله عز شانه: (انهم لهم المصورون وان جندنا لهم الغالبون)، وجوز أن يراد بها جميع كلماته سبحانه التي من جملتها الآيات المتضمنة للدواعيد الكريمة ويدخل فيها المواعيد الواردة في حقه ﷺ دخولاً أولياً، والاتفات إلى الاسم الجليل - كما قيل - الأشعار بعلة الحكم فان الألوهية من وجبات أن لا يغالبه سبحانه أحد في فعل من الأفعال ولا يقع منه جل شانه خاف في قول من الاقوال، وظاهر الآية أن أحداً غيره تعالى لا يستطيع أن يبدل كلمات الله عز وجل بمعنى أن يفعل خلاف ما دلت عليه ويجول بين الله عز اسمه وبين تحقيق ذلك وأمانته تعالى لا يبدل فلا تدل عليه الآية، والذي دلت عليه النصوص أنه سبحانه ربما يبدل الوعد ولا يبدل الوعد ﴿وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ ٣٤﴾ تقرير أي تقرير لمنحو من النصر وتأكيدهما أشعر به الكلام من الوعد لرسول الله ﷺ أو تقرير لجميع ما ذكر من تكذيب الرسل عليهم الصلاة والسلام وإيذائهم ونصرهم، والنبأ كالمقصص لفظاً ومعنى •

وفي القاموس النبأ محر كة الخبر جمعه أنباء، وقيد بعضهم، وقد مرت الإشارة إليه بما له شأن، وهو عند الأخفش المجوز زيادة من في الاثبات وقبل المعرفة مخالفاً في ذلك لسبب يريه فاعل (جاء)، وصحح أن الفاعل ضمير مستتر تقديره هو أي النبأ أو البيان، والجار متعاق بمحذوف وقع حالاً منه، وقبل - واليه يشير كلام الرماني - إنه محذوف والجار والمجرور صفة ماى ولقد جاءك نبأ كائن من نبأ المرسلين، وفيه أن الفاعل لا يجوز (٢ - ١٨ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

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

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

وفي بعض الآثار أن الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف أتى رسول الله ﷺ في محضر من قريش فقالوا : يا محمد اتنا بآية من عند الله تعالى كما كانت الأنبياء تفعل وانا نصدقك فإني الله تعالى أن ياتهم بآية مما افترحوا فاعرضوا عن رسول الله ﷺ فشق ذلك عليه عليه الصلاة والسلام لما أنه كان ﷺ شديد الحرص على إيمان قومه فكان إذا سالوه آية يود أن ينزلها الله تعالى طمعا في إيمانهم فنزلت ﴿فَإِنْ اسْتَمْتُمْ﴾ أي ان قدرت وتبها لك ﴿أَنْ تَبْتَنِي﴾ أي تطلب ﴿نَفَقًا فِي الْأَرْضِ﴾ هو السرب فيها له مخلص إلى مكان كما في القاموس ، وأصل معناه جحر البريوع، ومنه النافق. لأحد منافذه ، ويقال لها النفقة كهرة وهي التي يكتسبها ويظهر غيرها فاذا أتى من القاصعاً ضربها برأسه فانفق ومنه أخذ النفاق، الجار متعلق بمحذوف وقع صفة «نفقاً» والكلام على التجريد في رأى ، وجوز تعلقه بتبتي وبمحذوف وقع حالا من ضميره المستتر أي نفقاً كأننا في الأرض أو تبتي في الأرض أو تبتي أنت حال كونك في الأرض ﴿أَوْ سَلْمًا فِي السَّمَاءِ﴾ أي مرقاة فيها أخذنا من السلامة. قال الزجاج. لأنه الذي يسلك إلى مصعدك وهو كما قال الفراء : مذكر واستشهدوا لتذكيره بقوله تعالى. (أم لهم سلم يستمعون فيه) ثم قال : وأنشدت في تأنيبه بيتاً أنسيته انتهىه قال الغضائري . البيت الذي أنسيه الفراء بيت أوس وهو

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

وأشددوا أيضا في تذكيره

الشعر صعب وطويل سلمه إذا ارتقى فيه الذي لا يعلمه يريد أن يعر به فيه جمه

وفي «السماء» نظير ماني الجار قبله من الاحتمالات ﴿فَتَأْتِيَهُمْ﴾ أي منهمما ﴿بِآيَةٍ﴾ مما افترحوه من الآيات. والقاء في صدر هذه الشرطية جوابية وجواب الشرط فيها محذوف. ولك تقديره آتيت بصيغة الخبر

أو فاعل فعل أمر، والجملة جواب للشرط الأول، والمعنى إن شق عليك اعراضهم عن الإيمان وأجبت أن تجيبهم عما سألوه اقتراحاً ليوثروا فإن استطعت كذا فتأتيهم بأية فاعل، وفيه إشارة إلى مزيد حرصه صلى الله عليه وسلم على إيمان قومه وتحصيل مطلوبهم واقتراحهم مع الإيماء إلى توبيخ القوم أو المعنى إن شق عليك اعراضهم فلو قدرت أن تأتي بالحال أثبت به، والمقصود بيان أنه صلى الله عليه وسلم بلغ في الحرص على إيمانهم إلى هذه الغاية، وفيه اشعار ببعده إسلامهم عن دائرة الوجود كما لا يخفى على المتدبر، وإيثار الابتغاء على الانتخاذ ونحوه الإيذان بأن ما ذكر من التناقض والسلم بما لا يستطوع ابتغاه فكيف بانتخاذه.

وجوز أن يكون ابتغاه ذينك الأمرين أعني نفس النفوذ في الأرض والصعود إلى السماء آية، فالقضاء في فتايتهم حيث تذهب سيرته وتوحيده آية، وللتفخيم والمعنى عليه فإن استطعت ابتغاهما فتجعل ذلك آية لهم فعاتبهم ورده أبو حيان بأن هذا لا يظهر من ظاهر اللفظ إذ لو كان كذلك لكان التركيب فتأتيهم بذلك آية أي آية، وأيضاً فإي آية في دخول سرب في الأرض وإن صح أن يكون الرقي إلى السماء آية، وما ذكرناه من أن آية الآية منهما هو الظاهر المتبادر إلى الأذهان. ورواه ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبي حاتم. والبيهقي في الأسما. والصفات عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وقيل: إن المراد فتايتهم بأية من السماء وابتغاه التفرق للهرب، وأيد بما أخرجه الطاسقي عن نافع بن الأزرق أنه قال لابن عباس رضي الله تعالى عنهما. أخبرني عن قوله تعالى: «فإن استطعت أن تتبغى نفقا في الأرض» فقال رضي الله تعالى عنه. سرباً في الأرض فتذهب هرباً وفيه بهد، وخبر ابن الأزرق قد قيل فيه ما قيل (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى) أي لو شاء الله تعالى جمعهم على ما أنتم عليه من الهدى لجمعهم عليه بأن يوقفهم الإيمان فيؤمنوا بهم ولكن لم يشأ ذلك سبحانه لسوء اختيارهم حسبما علمه الله تعالى منهم في أزل الأزال، وقالت المعتزلة: المراد لو شاء سبحانه جمعهم على الهدى لفعل بأن ياتيهم بأية ماجئة إليه لكانه جل شأنه لم يفعل ذلك لخروجه عن الحكمة، والحق ما عليه أهل السنة (فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٣٥) أي إذا عرفت أنه سبحانه لم يشأ هدايتهم وإيمانهم فلا تكن بالحرص الشديد على إسلامهم أو الميل إلى نزول مقرحاتهم من قوم ينسبون إلى الجهل بدقائق شؤونه تعالى، وجوز أن يراد بالجاهلين على ما نقل عن المعتزلة المقترحون. ويراد بالنبي منه صلى الله تعالى عليه وسلم من المساعدة على اقتراحهم، وإيرادهم بعنوان الجهل دون الكفر لتحقق مناط النهي.

وقال الجبائي: المراد لا تجزع في مواطن الصبر فيقارب حالك حال الجاهلين بأن تسلك سبيلهم والأولى، وفي خطابه سبحانه لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا الخطاب دون خطابه بما خوطب به نوح عليه السلام من قوله سبحانه له: «إني أعظك أن تكون من الجاهلين» إشارة إلى مزيد شفقتهم صلى الله عليه وسلم واشتباب حرصه عليه الصلاة والسلام فافهم هذا.

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

« وهو السميع العليم » فسمع خوارها السيئة والحسنة ويعلم شرها وخيرها أو فيسمع أينها في شوقه ويعلم انسبابه أو نحو ذلك *
 (قل أغير الله أو تخذ وليا) أى ناصرأ ومعينا «فاطر السموات والأرض» أى مبدعها فبى ملكه سبحانه ونسبة المملوك إلى المالك نسبة اللاشيء إلى الشىء «وهو يظهم ولا يظهم» فهو الغنى المطلق وغيره جل شأنه محتاج بحج وطلب المحتاج من المحتاج سفه في رأيه وضلة من عقله «قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم» نفسه لربه عز شأنه ، والمراد بالأمر بذلك الأمر الكونى أى قل إني قيل لى : كن أول من أسلم فكنت ، وذلك قبل ظهور هذه التعينات واليه الإشارة بما شاع من قوله ﷺ «كنت نبيا وآدم بين الماء والطين» فأول روح ركضت في ميدان الخضوع والانقياد والمحبة روح نبينا ﷺ وقأسلم نفسه لمولاه بلا واسطة وكل إخوانه الانبياء عليهم الصلاة والسلام إنما أسلموا نفوسهم بواسطة عليه الصلاة والسلام ، فهو ﷺ المرسل إلى الانبياء والمراسين عليهم الصلاة والسلام في عالم الأرواح وكلهم أمته وهم نوابه في عالم الشهادة ، ولا ينافى ذلك أمره عليه الصلاة والسلام باتباع بعضهم في الثناء الجسمانية لأن ذلك لمحض استجلاب المعتقدين بأولئك البعض على أحسن وجه «ولا تكونن من المشركين» أى وقيل لى : لا تكونن من أشرك مع الله تعالى أحد أبشئ من الاشياء «وهو القاهر فوق عباده» بأفانهم والتصرف بهم كيف شا. «وهو الحكيم» أى الذى يفعل ما يفعل في عباده بالحكمة «الخبير» الذى يطالع على خفايا الأحوال ومراتب الاستحقاق (قل أى شئ أكبر شهادة قل الله شهيد بنبي وبينكم) بظهور المعجزات ، وأعظم من ذلك عند العارفين ظهور أنوار الله تعالى في مرآة وجهه الشريف ﷺ «الذين أتيناهم الكتاب يعرفونه بما يعرفون أبناءهم» وذلك بالصفات التى وجدوها في كتابهم لا بالنور المتألى على صفحات ذلك الوجه الكريم (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا) بآيات وجود غيره تعالى أو كذب بآياته فآظهر صفات نفسه (إنه لا يفلح الظالمون) لاحتجاجهم بما وضعوه في موضع ذات الله تعالى وصفاته جل وعلا «ويوم نحشرهم جميعا» وهو يوم القيامة الكبرى وعين الجمع ثم نقول للذين أشركوا «بآيات الغير أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون أنهم شركاء ولهم وجود ثم لم تكن فتنتهم «أى» نهاية شركهم عند ظهور الأمر وبروز الكل لله الواحد القهار «لأن قالوا» والله ربنا ما كنا مشركين لامتناع وجود شئ. نشركه «انظر كيف كذبوا على أنفسهم» بنفى الشرك عنهم رسوخ ذلك الاعتقاد فيها «وضل» أى ضاع «عنهم ما كانوا يدعون» فلم يحدوه «ومنهم من يستمع اليك» من حيث أنت (وجعلنا على قلوبهم أكنة) حسبما اقتضاه استعدادهم «أن يفقهوه» وهى ظلمات النفس الامارة «وفى آذانهم وقرا» وهو وقرا الضلالة «وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها» لأن على أبصارهم غشاوة العجب والجهل «ولوترى إذ وقفوا على النار» وهى نار الحرمان (فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا) من تجليات صفاته «ونكون من المؤمنين» أى الموحدين (بل بدلناهم ما كانوا يخفون من قبل) في أنفسهم من المنكبات الرديئة والهيئات المظلمة والصفات المهاككة «ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه» لرسوخ ذلك فيهم «ولهم لكاذبون» في الدنيا والآخرة لأن الكذب عن ملكة فيهم «ولوترى إذ وقفوا على ربهم» الآية قال بعض أهل التأويل هذا تصوير للحلم في الاحتجاب والبعد وإن كانوا في عين الجمع المطلق، والوقوف على الشئ مغير الوقوف معه فإن الأول لا يكون إلا كرها والثاني يكون طوعا ورغبة، فالواقف مع الله سبحانه بالترحم لا يوقف للحساب، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى

یریدون وجہہ ما علیک من حسابہم من شیء) و یثاب هذا بانواع النعم فی الجنان کلها. ومن وقف مع الغیر بالشرك و وقف علی الرب تعالیٰ و عذب بانواع العذاب لأن الشرك ظلم عظیم. ومن وقف مع الناسوت بحجة الشهوات و وقف علی المملکوت و عذب بنيران الحرمان و ساطع علیہ زبانية الهيئات المظلمة و قرن بشياطين الاھواء المرذبة و من وقف مع الافعال و وقف علی الجبروت و عذب بنار الطمع و الرجاء و ورد إلى مقام المملکوت، و من وقف مع الصفات. و وقف علی الذات و عذب بنار الشوق و الهجران. و ليس هذا هو الوقوف علی الرب لأن فیہ حجاب الانیة و فی الوقوف علی الذات معرفة الرب الموصوف بصفات اللطف. و المشرک و وقوف أولا علی الرب فیحجب بالردو الطرد «اخشو افيها ولا تكلمون» ثم علی الجبروت فيطرد بالسخط واللعن «ولا يكلمهم ولا ينظر اليهم يوم القيامة» ثم علی المملکوت فينجر بالغضب و اللعن «قبل ادخلوا ابواب جهنم» ثم علی النار يسجرون فيعذب بانواع النيران أبدا فيكون رقفہ علی النار متأخراً عن وقفہ علی الرب تعالیٰ — مـ لولا له كما قال تعالیٰ: (ثم الينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون) و أما الواقف مع الناسوت فيوقف للحساب علی المملکوت ثم علی النار. و قد ينجر لعدم السخط و قد لا ينجر لوجوده. و الواقف مع الافعال لا يوقف علی النار أصلاً بل يحاسب و يدخل الجنة. و أما الواقف مع الصفات فهم من الذين رضی الله تعالیٰ عنهم و رضوا عنه انتهى. فتأمل فیہ «قد خسرو الذين كذبوا بآلاء الله حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة وهم في القيامة الصغرى أعنى الموت حكي عن بعض الكبار أنه قيل له: إن فلانا مات فجأة فقال: لا عجب إذ من لم يمت فجأة مرض نجاة فأت (قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها) أى فى حق تلك الساعة بترك العمل النافع «وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم» تصور الحالم «وما الحياة الدنيا» أى الحياة الحسية فان المحسوس أدنى و أقرب من المعقول «الالعب و هو» لأصل له و لا حقيقة سريعة الفناء و الاقتصاء «ولدار الآخرة» أى عالم الروحانيات «خير للذين يتقون» و هم المتجردون عن ملابس الصفات البشرية و الذات البدنية «و قد نعلم إنه ليجزئك» لمتعضى البشرية «الذى يقولون» ما يقولون «فاهم لا يكذبونك» فى الحقيقة «و لكن الظالمين بآيات الله» التى تجلى بها «يحجدون» فهو سبحانه ينتقم منهم «و لقد كذبت رسل من قبلك فصبر و اعلى ما كذبوا و اودى احتى انامهم» نصرنا فتأس بهم و انتظر الغاية (ولا تبدل الكلمات الله) التى يتجلى بها لعباده فيطمئن قلبك و لا تكثرن من الجاهلين الذين لا يظلمون على حكمة تفاوت الاستعدادات فتتأسف على احتجاب من احتجب و تكذب من كذب. و الله تعالى الهادى إلى سواء السبيل ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ تقرير لما يفهمه الكلام السابق من أنهم لا يؤمنون بالاستجابة بمعنى الاجابة، و كثير ما أجرى استفعل مجرى أفعل كما استخلص بمعنى اخلص واستوقد بمعنى أوقد إلى غير ذلك. و منه قول الغنوى :

وداع دعا يامن يجيب إلى النداء فلم يستجبه عند ذلك مجيب

و يدل على ذلك أنه قال مجيب و لم يقل: مستجيب. و منهم من فرق بين استجاب و أجب بأن استجاب يدل على قبول، و المراد بالسماع الفرد الكامل و هو سماع الفهم و التدبر بعمل ما عدا تلاسماع أى إنما يجيب دعوتك إلى الايمان الذين يسمعون ما يلقى اليهم سماع فهم و تدبر دون الموتى الذين هؤلاء منهم كقولہ تعالیٰ: «إنك لا تسمع الموتى» (والموتى) أى الكفار كما قال الحسن،

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

لا يعجزن الجهول بزيه فذاك ميت ثيابه كفن

وقيل. الموتى على حقيقته، والكلام تمثيل لاختصاصه تعالى بالقدرة على توفيق أولئك الكفار للايمان باختصاصه سبحانه بالقدرة على بعث الموتى الذين رمت عظامهم من القبور، وفيه إشارة إلى أنه ﷺ لا يقدر على هدايتهم لأنها كبت الموتى. وتعقب بأنه على هذا ليس أقوله سبحانه (ثم إليه يرجعون) كبير دخل في التمثيل إلا أن يراد أنه إشارة إلى ما ترتب على الايمان من الآثار، وفي أعراب (الموتى) وجهان، أحدهما أنه مرفوع على الابتداء، والثاني أنه منصوب بفعل محذوف يفسره ما بعده واختاره أبو البقاء، ويفهم من كلام مجاهد أنه مرفوع بالهاتف على الموصول، والجملة بعده في موضع الحال والظاهر خلافه. وقرئ (يرجعون) على البناء للفاعل من رجع رجوعا، والمتواترة أوفى بحق المقام لأنبأهم أن كون مرجعهم إليه تعالى بطريق الاضطرار ●

(وَقَالُوا) أى رؤساء قريش الذين باعهم الجهول والضلال إلى حيث لم يقنعوا بما شاهدوه من الآيات التي تحر لهاصم الجبال ولم يتدوا به (لَوْلَا) أى هلا (نَزَّلَهُ) أى أنزل (عَلَيْهِ آيَةً مِنْ رَبِّهِ) ملجئة للايمان (قُلْ) يا محمد (إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً) من الآيات المألجة (وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٣٧) فلا يدرون أن عدم تنزيلها مع ظهور قدرته سبحانه وتعالى عليه لما أن في تنزيلها قلعا لأساس التكليف المبني على قاعدة الاختيار أو استحصالا لهم بالكلية إذ ذلك من لوازم جمل الآيات المألجة ●

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

وقوله تعالى: (وَمَنْ دَابَّةٌ فِي الْأَرْضِ) كلام مستأنف مسوق كما قال الطبرسي وغيره- لبيان حال قدرته

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

قوم إذا الشر أبدي ناجذ لهم طاروا اليه زرافات ووحدانا

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

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

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

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

وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عنه أنه قال : انزل في هذا القرآن كل علم وبين لنا فيه كل شئ* ولكن علمنا يقصر عما بين لنا في القرآن . وأخرج أبو الشيخ في كتاب العظمة عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله سبحانه وتعالى لو أغفل شيئاً لا غفل الذرة والحردلة والبعوضة » وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما : لوضاع لى عقاب بعير لوجدته في كتاب الله تعالى ، وقال المرسى: جمع القرآن علوم الأولين والآخرين بحيث لم يحط بها علماء حقيقة إلا المتكلم به ثم رسول الله ﷺ خلا ما استأنر الله تعالى به ، وقد سمعت من بعضهم والهدية عليه أن الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي قدس الله تعالى سره وقع يوماً عن حماره فرضت رجله فجاءوا ليجعلوه فقال : امهلوني فاهلهو يسيرا ثم أذن لهم فجعلوه فقيل له في ذلك فقال . راجعت كتاب الله تعالى فوجدت خبر هذه الحادثة قد ذكر في الفاتحة، وهذا أمر لا تفصله عقولنا. ومثله استخراج بعضهم من الفاتحة أيضاً أسماء سلاطين آل عثمان وأحوالهم ومدة

سلطنتهم إلى ما شاء الله تعالى من الزمان. ولا بدع في أم الكتاب وتلد كل أمر عجيب، وعلى هذا الحاجة إلى القول بتخصيص الشيء بما يحتاج إليه من دلائل التوحيد والتكليف، وقال أبو البقاء: إن شيئاً هنا واقع مرفوع المصدر أى تقریظاً، ولا يجوز أن يكون مفعولاً به لأن (فرطنا) لا تعدى بنفسها بل بحرف الجر وقد عدت بنى إلى الكتاب فلا تعدى بحرف آخر وتبعه في ذلك غير واحد، وجعلوا ما يفهم من القاموس من تعدى هذا الفعل بنفسه حيث قال: فرط الشيء. وفرط فيه تقریظاً ضيعه وقدم العجز فيه وقصر بما تفرد به في مقابلة من هو أطول باعاً منه مع أنه يحتمل أن تعديته المذكورة فيه ليست وضعية بل مجازية أو بطريقتي التضمين الذي أشير إليه سابقاً، وعلى هذا لا يبقى - كما قال أبو البقاء - في الآية حجة لمن ظن أن الكتاب يحتوي على ذكر كل شيء، والكلام حينئذ نظير قوله تعالى: (لا يضركم كيدهم شيئاً) أى ضيراً. وأورد عليه أنه ليس كما ذكر لأنه إذا تساطت النفي على المصدر كان منفيًا على جهة العموم ويلزمه نفي أنواع المصدر وهو يستلزم نفي جميع أفراده وليس بشيء. لأنه يريد أن المعنى حينئذ أن جميع أنواع التفریط منفية عن القرآن وهو بما لا شبهة فيه ولا يلزمه أن يذكر فيه كل شيء كما لزم على الوجه الآخر، وأياً ما كان فالجمله اعتراضية مقررة لمضمون ما قبلها فإن من جملة الأشياء أنه تعالى مراعاة مصالح جميع مخلوقاته على ما ينبغي، وعز الحسن وقناة أن المراد بالكتاب الكتاب الذي عند الله تعالى وهو مشتمل على ما كان ويكون وهو اللوح المحفوظ، والمراد بالاعتراض حينئذ الإشارة إلى أن أحوال الأمم مستقصاة هناك غير مقصورة على هذا القدر المحمل، وعن أبي مسلم أن المراد منه الأجل أى ما من شيء إلا وقد جعلنا له أجله وبالغ ولا يخفى بعدد. وقرأ علقمة (ما فرطنا) بالتخفيف وهو والمشدد بمعنى: وقال أبو العباس: معنى فرطنا الخفف آخرنا كما قالوا فرط الله تعالى عنك المرض أى أزاله ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ۝ ٣٨﴾ الضمير للامم المذكورة في الكريم، وصيغة جمع العقلاء لاجرائها مجرهم والتعبير عنها بالأمم، وقيل هو للامم مطلقاً وتكون صيغة الجمع للتغليب أى إلى مالك أمورهم لا إلى غيره يحشرون يوم القيامة فيجاز بهم وينصف بعضهم من بعض حتى أنه سبحانه وتعالى يبلغ من عدله أن يأخذ للجها من القرنا. كما جاء في حديث صحيح رواه الشيخان * وأخرج ابن جرير: وابن أبي حاتم. وأبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن حشر الحيوانات موتها، ومراده رضى الله تعالى عنه - على ما قيل - إن قوله سبحانه وتعالى (إلى ربهم يحشرون) بمجموعه مستعار على سبيل التمثيل للبعث كما ورد في الحديث «من مات فقد قامت قيامته» فلا يرد عليه أن الحشر بعث من مكان إلى آخر، وتعديته إلى تخصيص على أنه لم يرد به الموت مع أن فى الموت أيضاً نقلاً من الدنيا إلى الآخرة، نعم ما ذكره الجماعة أوفى بمقام تهويل الخطب وتفضيح الحمال، هذا وفي رسالة الممساك لأبى على قال المعترفون بالشريعة من أهل التناسخ: إن هذه الآية دليل على أنه سبحانه قال (وما من دابة) الخ، وفيه الحكم بأن الحيوانات الغير الناطقة أمثالنا وليسوا أمثالنا بالفعل فيتميز كونهم أمثالنا بالقوة لضرورة صدق هذا الحكم وعدم الوساطة بين الفعل والقوة، وحينئذ لا بد من القول بحلول النفس الإنسانية في شيء من تلك الحيوانات وهو التناسخ المطلوب *

ولا يخفى أنه دليل كاسد على مذهب فاسد، ومن الناس من جعلها دليلاً على أن للحیوانات بامرها نفوساً ناطقة كالأفراد الإنسان، واليه ذهب الصوفية. وبعض الحكماء الإسلاميين. وأورد الشعرا في الجواهر والدرر لذلك أدلة غير ما ذكر، منها أنه ﷺ لما هاجر وتعرض كل من الأنصار لزمام ناقته قال عليه الصلاة والسلام: «دعوها فانها مأمورة» ووجه الاستدلال بذلك أنه ﷺ أخبر أن الناقة مأمورة ولا يعقل الأمر إلا من له نفس ناطقة، وإذا ثبت أن الناقة نفساً كذلك ثبت للتغير إذ لا قائل بالفرق، ومنها ما يشاهد في النحل وصنعها أقراص الشمع والعناكب واحتياها لصيد الذباب والنمل وأدخاره لقوته على وجه لا يفسد معه ما أدخره. وأورد بعضهم دليلاً لذلك أيضاً النملة التي كملت سليمان عليه الصلاة والسلام بما قص الله تعالى لنا عنها مما لا يهتدى إلى مافيها إلا العالمون؛ وخوف الشاة من ذئب لم تشاهد فعله قبل فإن ذلك لا يكون إلا عن استدلال وهو شأن ذوى النفوس الناطقة، وعدم افتراس الأسد المعلم مثلاً صاحبه فإن ذلك دليل على اعتقاد النفع ومعرفة الحسن وهو من شأن ذوى النفوس. وأغرب من هذا دعوى الصوفية. وقوله الشعرا عن شيخه على الخواص قدس الله تعالى سره أن الحيوانات مخاطبة مكلفة من عند الله تعالى من حيث لا يشعر المحجوبون ثم قال: ويؤيده قوله تعالى (وإن من أمة إلا اخلا فيها نذير) حيث ذكر سبحانه وتعالى الأمة والنذير وهم من جملة الأمم ٥

ونقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول: جميع ما في الأمم فينا حتى إن فيهم ابن عباس مثلى. وذاكر في الأجوبة المرضية أن فيهم أنبياء. وفي الجواهر أنه يجوز أن يكون النذير من أنفسهم وأن يكون خارجاً عنهم من جنسهم. وحكى شيخه عن بعضهم أنه قال: إن تشبيه الله تعالى من ضل من عباده بالأنعام في قوله سبحانه وتعالى: (إنهم إلا كالأنعام) ليس لنقص فيها وإنما هو ليبيان حال مرتبتها في العلم بالله تعالى حتى حارت فيه فالتشبيه في الحقيقة واقع في الحيرة لافي المحار فيه فلا أشد حيرة من العلماء بالله تعالى فاعلى ما يصل اليه العلماء، برهم سبحانه وتعالى هو مبتدأ البهائم الذى لم تنتقل عنه أى عن أصله وإن كانت منتقلة في شؤونها بمتنقل الشؤون الإلهية لأنها لا تثبت على حال. ولذلك كان من وصفهم الله عز وجل من هؤلاء القوم أضل سبيلاً من الأنعام لأنهم يريدون الخروج من الحيرة من طريق فكرهم ونظرم ولا يمكن ذلك لهم والبهائم علمت ذلك ووقفت عنده ولم تطلب الخروج عنه وذلك لشدة علمها بالله تعالى اه ٥

ونقل الشهاب عن ابن المنير أن من ذهب إلى أن البهائم والحوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحة الذين لا يعول عليهم كالجاحظ وغيره، وعلى إكفار القائل بذلك نص كثير من الفقهاء والجزء الذى يكون يوم القيامة للحیوانات عندهم ليس جزاء تكليف، على أن بعضهم ذهب إلى أن الحيوانات لا تحشر يوم القيامة وأول الظواهر الدالة على ذلك. وما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لأصل له • والمثلية في الآية لا تدل على شيء مما ذكر. وأغرب الغريب عند أهل الظاهر أن الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا كل شيء في الوجود حياً دراكاً يفهم الخطاب ويتالم الحيوان وما يزيد الحيوان على الجاد إلا بالمشورة، ويستندون في ذلك إلى الشهود. وربما يستدلون بقوله سبحانه وتعالى: (وان من شئ إلا يسبح بحمده) ولكن لا تفقهون تسبيحهم وينحو ذلك من الآيات والأخبار •

والذى ذهب إليه الأكثرون من العلماء أن التسبيح حال لا قائل، ونظير ذلك • شكى إلى جملى طول

السرى * و * امتلا* الحوض وقال قطني * وما يصد عن بعض الجمادات من تسبيح قالى كتسبيح الحصى فى كفه الشريف ﷺ مثلا انما هو عن خلق ادراك اذ ذاك ، وما شاهد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات ليس كما قال الشيخ الرئيس بما يصد عن استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير ، ولذلك لا تختلف ولا تتنوع ، والنقض بالحركة الفلكية لا يرد بناء على قواعدنا . وعدم افتراس الأسد الملم مثل صاحبه ليس عن اعتقاد بل هناك هيئة أخرى نفسانية وهى أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلذه والشخص الذى يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا عن افتراسه . وربما يقع هذا العارض عن الهام الهى مثل حب كل حيوان ولده . وعلى هذا الطرز يخرج الخوف مثلا الذى يعترى بعض الحيوانات .

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

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

وكان الظاهر على ما قبل : أن يقال ومن يشأ يهده لإلانه عدل عنه لأن هدايته تعالى وهى ارشاده إلى الهدى غير مختصة ببعض دون بعض . ولهذا قيل في تفسيره (يجعله) الخ أى يرشده إلى الهدى ويجعله عليه ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ ﴾ أمر لرسول الله ﷺ بأن يبكتهم ويلقمهم الحجر بما لا يسيل لهم إلى انكاره . والتناء على مقاله أبو البقاء ضمير الفاعل وما بعده حرف خطاب جى . به للتأكيد . وليس اسمالانه لو كان كذلك لكان اما مجروراً ولا جار هنا . أو مرفوعاً وليس من ضائر الرفع . ولا مقتضى له أيضاً أو منصوباً وهو باطل لثلاثة أوجه ، الأول أن هذا الفعل قلبي بمعنى علم يتعدى إلى مفعولين كقولك : أرايت زيدا مافعل فلو جعل المذكور مفعولاً لكان ثالثاً والثانى أنه لو جعل مفعولاً لكان هو الفاعل فى المعنى . وليس المعنى على ذلك إذ ليس النرض أرايت نفسك بل أرايت غيرك . ولذلك قلت : أرايتك زيدا وزيد غير المخاطب ولا هو بدل منه . والثالث أنه لو جعل كذلك لظهرت علامة التثنية . والجمع والتأنيث فى التاء فكنت تقول : أرايتنا كما وأرايتكم وأرايتكن وهذا مذهب البصريين . والمفعولان فى هذه الآية قيل : الأول منهما محذوف تقديره أرايتكم إياه أو إياها أى العذاب أو الساعة الواقعين فى قوله سبحانه : ﴿ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ ﴾ أى الدينوى حسبما أتى من قبلكم

﴿ أَوْ أَتَاكُمْ السَّاعَةُ ﴾ أى هولها كما يدل عليه ما بعد لان الكلام من باب التنازع حيث تنازع رأى وأتى فى معمول واحد وهو (عذاب الله) والساعة فاعل الثانى وأضمر فى الأول . والثانى منها جملة الاستفهام وهى قوله تعالى ﴿ أَعْيَرَ اللَّهُ تَدْعُونَ ﴾ والرابطة بالمفعول الأول محذوف أى أعير الله تدعون لكشف ذلك . وقيل : لا تنازع والتقدير أرايتكم عبادتكم الاضنام أو الاضنام التى تعبدونها هل تنفعكم ، وقيل : إن الجملة الاستفهامية سادة مسد المفعولين . وذهب الرضى تبعاً لغيره أن رأى هنا بصرية . وقيل : قلبية بمعنى عرف . وهى على القولين متمدية لواحد وأصل اللفظ الاستفهام عن العلم أو العرفان أو الابصار إلا أنه تجرزه عن معنى أخيرنى ولا يستعمل إلا فى الاستخبار عن حالة عجيبة لشيء . وفيه على ما قال الكرماني . وغيره تجوزان اطلاق الرؤية وإرادة الاخبار لان الرؤية بأى معنى كانت سببه . وجعل الاستفهام بمعنى الأمر بمجامع الطلاب . وقول بعضهم : إن الاستفهام للتعجب لا ينافى كون ذلك بمعنى أخيرنى لما قيل انه بالنظر إلى أصل الكلام . ونقل عن أبى حيان أن الإخفش قال : إن العرب أخرجت هذا اللفظ عن معناه بالكلية فقالوا : أرايتك رأيتك بمحذف الهزمة الثانية إذا كان بمعنى أخبرت . وإذا كان بمعنى أبصرت لم يذف همزته ، وإلزمه أيضاً الخطاب على هذا المعنى

فلا تقول أبداً أرا في زيد عمرا ما صنع وتقول هذا على معنى أعلم وأخرجه أيضاً عن موضوعه بالكناية لمعنى إما بدليل دخول الفاء بعده كقوله تعالى : (أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة) الآية. فإدخالات الفاء. إلا وقد خرجت لمعنى أما. والمعنى أما إذ أوينا إلى الصخرة فالأمر كذا وكذا. وقد أخرجه أيضاً إلى معنى أخبرني في قدمناه. وإذا كان بهذا المعنى فلا بد بعده من اسم المستخبر عنه وتلزم الجملة بعد الاستخارم. وقد يخرج لهذا المعنى وبه الشرط وظرف الزمان اه ولم يوافق في جميع ذلك ٥

وذهب شيخ أهل السكوة الكسائي إلى أن التاء ضمير الفاعل وأداة الخطاب اللاحقة في موضع المفعول الأول. وذهب الفراء إلى أن التاء حرف خطاب والواحق بعده في موضع الرفع على الفاعلية وهي ضمائر نصب استعملت ضمائر الرفع. والكلام على ذلك مبسوط في محله. والخيار عند كثير من المحققين ما ذهب إليه البصريون من جعل كم هنا وكذا سائر الواحق حرف خطاب ومتعلق الاستخارم عندهم ومحط التبييت قوله تعالى. (أغير الله) الخ. وقوله سبحانه: ﴿أَنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٤) متعلق بأمر يتكلم مؤكداً لتبييت ناشف عن كذبهم. وجواب الشرط محذوف ثقة بدلالة المذكور عليه، والتقدير - على ما قبل. ان كنتم صادقين في أن أصنامكم آلهة أو أن عبادتكم لثانافة أو ان كنتم قوماً من شأنكم الصدق فأخبروني بالهاتغير الله تعالى تدعون ان أتاكم عذاب الله الخ فان صدقهم من موجبات اخبارهم بدعائهم غيره سبحانه ٥

وقيل : إن الجواب ما يدل عليه قوله تعالى: (أغير الله تدعون) أعنى فادعوه على أن الضمير الغير الله، واعترض بأنه يخل بجزالة النظم الكريم كيف لا والمطلوب منهم إنما هو الاخبار بدعائهم غيره جل شأنه عند اتيان ما يأتي لانفس دعائهم إياه، وجزز آخرون كون متعلق الاستخارم محذوفاً تقديره أخبروني ان أتاكم عذاب الله أو اتكم الساعة من تدعون، وجملوا قوله سبحانه: (أغير الله) الخ استئنافاً للتبييت على معنى أنخصون آلهمكم بالدعوة كما هو عادةكم إذا أصابكم ضرر أم تدعون الله تعالى دونها، وعايه فتقديم المفعول للتخصيص ٥

وبعضهم جعل تقديمه لأن الانكار متعلق به وانكر تعلقه بالتخصيص، نعم التقديم في قوله تعالى ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ﴾ للتخصيص أي بل تخصصونه سبحانه بالدعاء وليس لرعاية الفواصل، والتخصيص مستفاد بما بعده وهو تنظف على جملة منفية تفهم من الكلام السابق كأنه قيل لاغير الله تدعون بل إياه تدعون، وجعله في الكشف عطاء على (أغير الله تدعون) وأورد الزمخشري على كون (أغير الله تدعون) متعلق الاستخارم أن قوله سبحانه :

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

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

هذا واختاف المفسرون في جواب الشرط الاول فقول محذوف تقديره **فمن تدعون** ، وقيل : **وعليه أبو البقاء** تقديره دعوتهم الله تعالى ، وقيل : **إنه** مذكور وهو **أرايتكم** ، وقيل : ونسب للرضى هو الجملة المتضمنة الاستفهام بعده وهو كالتعريف على بعض الاقوال ، ورد الدعاة إلى بان الجملة كذلك لا تقع جوابا للشرط بدون فاه . ويحت في ذلك الشهاب في حواشيه على شرح الكافية للرضى . وقال أبو حيان : **وتبعه غير واحد** الذي أذهب إليه أن يكون الجواب محذوفا لدلالة (**أرايتكم**) عليه تقديره ان اتاكم عذاب الله تعالى فاخبروني عنه أتدعون غير الله تعالى لكشفه كما تقول . أخبرني عن زيد إن جارك ما تصنع به فان التقدير إن جارك فاخبرني لحذف الجواب لدلالة أخبرني عليه . ونظير ذلك أنت ظالم إن فعلت انتهى فافهم ولا تغفل . وقوله تعالى :

(**وَتَسُونَ مَا تَشْرُكُونَ ۝ ٤١**) عطف على (**تدعون**) والنسيان مجاز عن الترك كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أى تتركون ما تتركون به تعالى من الاصنام تركا كليا ، وقيل : **يحتمل** أن يكون على حقيقته فانهم أشد الهول ينسون ذلك حقيقة ، ولا يخطر لهم ببال ولا يلزم حينئذ أن ينسى الله تعالى لأن المعتاد في الشدائد أن يلهج بذكره تعالى وينسى مساواه سبحانه ، وقدم الكشف مع تاخره عن النسيان كتاخره عن الدعاء لظاهر كمال العناية بشانه والايذان بترتبه على الدعاء خاصة (**وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ**) كلام مستأنف سيق لبيان أن من المشركين من لا يدعو الله تعالى عند اتيان العذاب لتماذيه في النسيان والاضلال ولا يتاثر بالزواجر التكوينية كما لا يتاثر بالزواجر التنزيهية ، وقيل : **مسوق** لتسليته صلى الله عليه وسلم . وتصدير الجملة بالاسم لظهوره من زيادة الاهتمام بمضمونها ، والمفعول محذوف لأن مقتضى المقام بيان حال المرسل اليهم لحال المرسلين ؛ وتووين (**أمم**) للكثير ، و (**من**) ابتدائية ومعنى في أو زائدة بناء على جواز زيادتها في الاثبات وضعف أى تالله لقد أرسلنا رسلا إلى أمم كثيرة كائنه من زمان أوفى زمان قبل زمانك (**فَأَخَذْنَا مِمَّنْ**) أى فكذبوا فماتوا (**بِالْبُاطِلِ وَالظُّلْمِ**)

أى البؤس والضر *

وأخرج أبو الشيخ عن ابن جرير إنه قال : خوف السلطان، وغلاء السعر . وقيل : البساء القحط والجوع والضراء المرض ونقصان الانفس والأموال وهما صفتا تأنيث لا مذكر لها على أفعل كاحمر حمراء كما هو القياس فانه لم يقل أضر وأباس صفة بل للتفضيل ﴿لعلهم يتضرعون ٤٣﴾ أى ائى يتذلوا فيدعوا ويتوبوا من كفرهم ﴿فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا﴾ أى فلم يتضرعوا حينئذ مع وجود المقتضى وانتفاء المانع الذى يعذرون به، (ولولا) عند الهروى، تكون نافية حقيقة وجعل من ذلك قوله تعالى. (فلولا كانت قرية آمنت فننحسها ليمانها إلا قوم يردن) والجمهور حملوه على التزيين والتزيم وهو يفيد الترك وعدم الوقوع ولذا ظهر الاستدراك والعطف في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ وليست لولا هنا تحضيضه كما توهم لأنها تختص بالمضارع، واختار بعضهم ما ذهب اليه الهروى. ولما كان التضرع ناشئا من اين القلب كان نفيه نفيه فكأنه قيل. فما لانت قلوبهم ولكن قست، وقيل: كان الظاهر أن يقال. لكن يجب عليهم التضرع إلا أنه عدل إلى ما ذكر لأن قساوة القلب التى هى المانع يشعر بان عليهم ما ذكره، ومعنى (قست) الخ استمرت على ما هى عليه من القساوة أو ازدادت قساوة ﴿وَيَزِين لَّهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٤٣﴾ من الكفر والمعاصى فلم يخطرأباليهم أن ما اعتراهم من البساء والضراء ما اعتراهم إلا لأجله. والتزيين له معان، أحدها إيجاد الشيء حسنا مزيئا في نفس الأمر كقوله تعالى. (زين السماء الدنيا) والثاني جعله مزيئا من غير إيجاد كتنزيين الماشطة المروس. والثالث جعله محبوبا للنفس مشتهى للطبع وإن لم يكن في نفسه كذلك وهذا إما بمعنى خالق الميل في النفس والطبع وإما بمعنى تزويجه وترويضه بالقول وما يشبهه كالوسوسة والاغواء، وعلى هذا بين أمر اسناده فانه جاء في النظم الكريم تارة مسندا إلى الشيطان كما في هذه الآية وتارة إليه سبحانه كما في قوله سبحانه. (وكذلك زيننا لكل أمة معاصم) وتارة إلى البشر كقوله عز وجل: (زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم) فان كان بالمعنى الأول فاسناده إلى الله تعالى حقيقة، وكذا إذا كان بالمعنى الثالث بناء على المراد منه أولا، وإن كان بالمعنى الثانى أو الثالث بناء على المراد منه ثانيا فاسناده إلى الشيطان أو البشر حقيقة، ولا يمكن إسناد ما يكون بالاغواء والوسوسة إليه سبحانه كذلك. وجاء أيضا غير مذكور الفاعل كقوله سبحانه. (زين للسررفين) وحينئذ يقدر في كل مكان ما يابق به، وقد مر لك ما يتعلق بهذا البحث فتذكر *

﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ أى تركوا مادعاهم الرسل عليهم الصلاة والسلام إليه وردوه عليهم ولم يتعظوا به كما ررى عن ابن جرير، وقيل: المراد أنهم انهمكوا في معاصيهم ولم يتعظوا بما نالهم من البساء والضرأ فلما لم يتعظوا ﴿فَفَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ من النعم الكثيرة كالرخاء وسعة الرزق مكرامهم واستدراجهم فقد روى أحمد. والطبرانى. والبيهقى في شعب الايمان من حديث عقبة بن عامر مرفوعا إذا رأيت الله تعالى يعطى العبد في الدنيا وهو مقيم على معاصيه فانه ما استدراج ثم تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (فلاناسوا) الآية وما بعدها « وروى عن الحسن أنه لما سمع الآية قال. «مكر بالقوم ورب الكعبة أعطوا حاجتهم ثم أخذوا» وقيل: المراد فتحنا عليهم ذلك الزما للحجة وإزاحة لامة، والظاهر أن (فتحنا) جواب لما

لأن فيها سواء قبل بحرفيتها أو اسميتها معنى الشرط •

واستشكل ذلك بأنه لا يظهر وجه سببية النسيان لفتح أبواب الخير. وأجيب بان النسيان سبب للاستدراج المتوقف على فتح أبواب الخير، وسببية شيء لآخر تستلزم سببية لما يتوقف عليه. أو يقال إن الجواب ما ذكر باعتبار ماله ومحصله وهو الزمانا الحجة ونحوه وتسيبه عنه ظاهر، وقيل: إنه مسبب عنه باعتبار غايته وهو أخذهم بغتة. وقرأ أبو جعفر، وابن عامر (فتحننا) بالتشديد للتكثير (حتى إذا فرحوا) فرح بطرفهم بما أوتوا من النعم ولم يقوموا بحق المنعم جل شأنه ﴿أَخَذْنَاكُمْ﴾ عاقبتهم وأنزلنا بهم العذاب ﴿بَغْتَةً﴾ أى فجأة ليكون أشد عليهم وأفظح هولاً، وهى نصب على الحالية من الفاعل أو المفعول أى مباغتين أو مباغتين أو على المصدرية أى بقتانهم بغتة ﴿فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ أى آيسون من النجاة والرحمة كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وقال البلخي: أذلة خاضعون، وعن السدى الإبلاس تغير الوجه. ومنه سمي إبليس لأن الله تعالى نكس وجهه وغيره، وعن مجاهد هو بمعنى الاكتئاب •

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

﴿وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ ٤٥﴾ على ما جرى عليهم من النكال والهلاك فإن اهلاك الكفار والعصاة من حيث أنه تخليص لاهل الأرض من شؤم عقائدهم الفاسدة وأعمالهم الخبيثة نعمة جلييلة يتحق أن يحمد عليها فهذا منه تعالى تعليم للعباد أن يحمدوه على مثل ذلك، واختار الطبرسى أنه حمد منه عز اسمه لنفسه على ذلك الفعل ﴿قُلْ﴾ يا محمد على سبيل التبيك والالزام أيضاً ﴿أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ﴾ أى أصمكم وأعماكم فاخذهما مجاز عما ذكر لأنه لازم له، والاستدلال بالآية على بقاء المرض زمانين محل نظر • ﴿وَحَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ﴾ بان غطى عليها بما لا يبقى لكم معه عقل وفهم أصلاً. وقيل: يجوز أن يكون الحتم عطقاً تفسيراً للاخذ فإن البصر والسمع طريقان للقلب، منهما يرد ما يرد من المدركات فاخذهما سد لبايه بالكلية وهو السر فى تقديم أخذهما على الحتم عليها. واعترض بان من المدركات ما لا يتوقف على السمع والبصر، ولهذا قال غير واحد بوجوب الايمان بالله تعالى على من ولد أعمى أصم وبلغ سن التكليف، وقيل: فى التقديم: إنه من باب تقديم ما يتعاق بالظاهر على ما يتعلق بالباطن. ووجه تقديم السمع وافراده قد تقدمت الاشارة إليه ﴿مَنْ لَّهُ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِكُمْ بِهِ﴾ أى بذلك على أن الضمير مستعار لاسم الاشارة المفرد لأنه الذى

کثر فی الاستعمال التعبیر به عن اشیاء عدة وأما الضمیر المفرد فقد قيل فيه ذلك . ونقل عن الزجاج أن الضمیر راجع الی المأخوذ والمختوم علیه فی ضمن ما مر أی المسلوب منکم أو راجع الی السمع وما بعده داخل معه فی القصد ولا یخفی بعده •

وجوز أن یکون راجعاً الی أحد هذه المذکورات، و(من) مبتدأ و(إله) خبره و(غیر) صفة للخبر (و یأتیکم) صفة أخرى، والجملة - بما قال غیر واحد - متعلق الرقبة ومناط الاستخبار أی أخبر وفی انساب الله تعالی مشاعرکم من إله غیره سبحانه یأتیکم به وترك کاف الخطاب هنا قيل : لأن التخویف فيه أخف بما تقدم وما یأتیه وقيل : اکتفاء بالسابق واللاحق لتوسط هذا الخطاب بينهما ، وقيل : لما کان هذا العذاب بما لا یقیق القرم معه أهلاً للخطاب حذفت کافه إیاء لذلك ورعاية لمناسبة خفية ﴿ انظر کیف نصرف الآيات ﴾ أی نکررها علی أنحاء مختلفة، ومنه تصريف الرياح - والمراد من الآيات - علی ما روی عن الکلبی - الآيات القرآنية وهل هي علی الاطلاق أو ما ذکر من أول السورة إلى هنا أو ما ذکر قبل هذا أقوال أقرها عندي الأقرب وفيها الدال علی وجود الصانع وتوحيده وما فيه الترغيب والترهيب والتذية والتذکیر - وهذا تعجیب لرسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم ، وقيل : لمن يصلح للخطاب من عدم تأثرهم بما مر من الآيات الباهرات • ﴿ ثُمَّ هُمْ يَصْذُقُونَ ۶۶ ﴾ أی يعرضون عن ذلك: وعن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما انشدها لهذا المعنى قول أبی سفیان بن الحرث :

عجبت لحکم الله فینا وقد بدا له صدقنا عن کل حق منزل

و ذکر بعضهم أنه یقال: صدف عن الشيء صدوقاً إذا مال عنه. وأصله من الصدف الحانب والناحية ومثله الصدفة وتطلق علی کل بناء مرتفع . وجاء فی الخبر أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مر بصدف مائل فأسرع • والجملة عطف علی «نصرف» داخل معه فی حکمه وهو العمدة فی التمجيب . و (ثم) للاستبعاد أی انهم بعد ذلك التصريف الموجب للاقبال والایمان یدبرون ویکفرون ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ ﴾ تبتیت آخر لهم بالجائهم الی الاعتراف باختصاص العذاب بهم ﴿ إِنْ أَنَا كُمْ عَذَابُ اللَّهِ ﴾ أی العاجل الخاص بکم كما أتى أضرابکم من الامم قبلکم ﴿ بَعَثَ ﴾ أی فجأة من غیر ظهور امارة وشعور . ولتضمنها بهذا الاعتبار ما فی الخفية من عدم الشعور صح مقابلتها بقوله سبحانه: ﴿ أَوْ جَهْرَةً ﴾ وبدأ بها لأنها أرفع من الجهرة . وإنما لم یقل: خفية لأن الاخفاء لا یناسب شأنه تعالی .

وزعم بعضهم أن البتة استعارة للخفية بقرينة مقابلتها بالجهرة وانها مكنية من غير تخيلية . ولا یخفى أنه علی ما فیہ تعسف لاجابة الیه فان المقابلة بین الشيء والقريب من مقابله كثيرة فی الفصحیح . ومنه قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « بشروا ولا تنفروا » . وعن الحسن أن البتة أن یأتیهم لیلاً . والجهرة أن یأتیهم نهاراً . وقرئ (بفته) أو جهرة (بفتح الغین والهاء علی أنهما مصدران كالعلة أی اتیاناً بفته أو اتیاناً جهرة . وفي المحتسب لابن جنی أن مذهب أصحابنا فی کل حرف حلق ساکن بعد فتح لا یجریک الاعلی أنه لغة فیہ کالهر والنهر والشعر والشعر

(۲ - ۲۰ - ج - ۷ - تفسیر روح المعانی)

والحلب والحلب والطرْد والطرْد . ومذهب الكافرين أنه يجوز تحريك الثاني لكونه حرفا حقيقيا قياسا مطردا كالجبر والبحر، وما أرى الحق الامهم . وكذا سمعت من عامه عقيل . وسمعت الشجرى يقول : أنا محموم بفتح الحاء . وليس في كلام العرب مفعول بفتح الفاء . وقالوا اللحم يريد اللحم . وسمته يقول تغدوا بمعنى تغدوا . وليس في كلامهم مفعول بفتح الفاء وقالوا: سارتحوه بفتح الحاء ولو كانت الحركة أصلية ما سمحت اللام أصلا . وهي - كما قال الشباب - فائدة يذغى حفظها . وقرئ (بفتحة وجهره) بالواو الواصلة *

(هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ ٤٧) أى الأتَم . ووضع الظاهر موضع ضميرهم تسجيلا عليهم بالظلم وإيذانا بأن مناط اهلاكم ظلهم ووضعهم الكفر موضع الايمان والاعراض موضع الاقبال . وهذا - كما قال الجماعة - متعلق الاستخيار، والاستفهام للتقرير أى قل تقريراً لهم باختصاص الهلاك بهم أخبرونى ان أنا كم عذابه جل شأنه حسبا تستحقونه هل يهلك بذلك العذاب الأتَم أى هل يهلك غيركم من لا يستحقه، وقيل: المراد بالقوم الظالمين الجنس وهم داخلون فيه دخولا أوليا . واعترض بأنه يأباه تخصيص الاتيان بهم، وقيل: الاستفهام بمعنى النفي لأن الاستثناء مفرغ والأصل فيه النفي، ومتعلق الاستخبار حينئذ محذوف كأنه قيل: أخبرونى ان أنا كم عذابه عز وجل بفتحة أو جهره ماذا يكون الحال . ثم قيل: يانا لذلك ما يهلك الا القوم الظالمون أى ما يهلك بذلك العذاب الخاص بكم الا اتم .

وقيد الطبرسى وغيره الهلاك بهلاك التعذيب والسخط، توجهها للحصر إذ قد يهلك غير الظالم لكن ذلك رحمة منه تعالى به ليجز به الجزء الأوفى على ابتلائه، ولعله اشتغال بالآية . وقرئ (يهلك) بفتح الياء (وَمَنْزِلُ الْمُرْسَلِينَ) إلى الامم (الألبشرين) من أطاع منهم بالثواب (وَمَنْذَرِينَ) من عصى منهم بالعذاب، واقتصر بعضهم على الجنة والنار لانهما أعظم ما يبشرون به وينذرون به، والمتعاطفان منصوبان على أنهما حالان مقدرتان مفيدتان للتأويل . وصيغة المضارع للايذان بأن ذلك أمر مستمر جرت عليه العادة الالهية، والآية مرتبطة بقوله سبحانه: (وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه) أى مانرسل المرسلين الا لاجل أن يبشروا قومهم بالثواب على الطاعة وينذروهم بالعذاب على المصيبة ولمنزلهم ليقترح عليهم ويسخرهم (قَدْ آمَنَ)

بما يجب الايمان به (وَأَصْحَابُ) ما يجب اصلاحه والاتباع به على وفق الشريعة، والفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها ومن موصولة وشبهه الموصول بالشرط دخلت الفاء في قوله سبحانه: (وَلَا تَخَوْفُ عَلَيْهِمْ) من العذاب الذى أنذر الرسل به (وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٤٨) لفوات الثواب الذى بشروا به، وقد تقدم الكلام في هذه الآية غير مرة، وجمع الضمائر الثلاثة الراجعة إلى من باعتبار معناها أن أفراد الضميرين السابقين باعتبار لفظها (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا) أى التى بلغت الرسل عليهم الصلاة والسلام عند التبشير والانذار، وقيل: المراد بها نبينا ﷺ ومعجزاته، والأول هو الظاهر، والموصول مبتدأ وقوله تعالى: (بِسْمِهِ الْعَذَابُ) خبره وبالجملة عطف على (من آمن) الخ . والمراد بالعذاب الذى أنذروه عاجلا أو آجلا أو حقيقة العذاب وجمسه المنتظم لذلك انتظاما أوليا، وفي جملة ما سأ إيدان بتزويله منزلة الحى الفاعل لما يريد فقيه استعارة مكنته على ما قبل . وجوز الطيبي أن يكون في المس استعارة تبعية من غير استعارة في العذاب، والظاهر أن ما ذكر مبنى على أن

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

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

(لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ) أى مقدوراته جمع خزينة أو خزائنه وهى فى الاصل ما يحفظ فيه الاشياء النفيسة تجوز فيها ما ذكر، وعلى ذلك الجبائى وغيره، ولم يقل: لا أقدر على ما يقدر عليه الله قيل: لأنه أبلغ لدلالته على أنه القوة قدرته كأن مقدوراته مخزونة حاضرة عنده، وقيل: إن الخزائن مجاز عن المرزوقات من اطلاق المحل على الحال أو الازم على المزموم؛ وقيل: الكلام على حذف مضاف أى خزائن رزق الله تعالى أو مقدوراته، والمعنى لا ادعى أن هاتيك الخزائن مفوضة إلى اتصرف فيها كيفما أشاء استقلا أو استدعاء حتى تقترحوها على تنزل الآيات أو انزال العذاب أو قاب الجبال ذهباً أو غير ذلك، الا يابق بشأى.

(وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ) عطف على محل (عندى خزائن الله) فهو مقول (أقول) أيضاً، ونظر فيه الحلبي من حيث أنه يؤدي إلى أن يصير التقدير ولا أقول لكم لا أعلم الغيب وليس صحيح. وأجيب بأن التقدير ولا أقول لكم أعلم الغيب باضمار القول بين لا وأعلم لا بين الواو (ولا)، وقيل: لاني لا أعلم. زبدة مؤكدة للتني. وقال أبو حيان: الظاهر أنه عطف على (لا أقول) لا معمول له فهو أمران يخر عن نفسه هذه الجمل فهو معموله للامر الذى هو (قل)، وتعقب بأنه لا فائدة في الاخبار بانى لا أعلم الغيب وإنما الفائدة في الاخبار بانى لا أقول ذلك ليكون نفياً لادعاء الامرين اللذين هما من خواص الالهية ليكون المعنى إلى لادعى الالهية.

(وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ) ولا ادعى الملكية، ويكون تكرير (لا أقول) إشارة إلى هذا المعنى. وقال بعض المحققين: أن مفهومى (عندى خزائن الله. وإنى ملك) لما كان حالها معلوماً عند الناس لم يكن حاجة إلى تبيينها وإنما الحاجة إلى نفي ادعائهما تبرها عن دعوى الباطل، ومفهوم إلى لا أعلم الغيب الملم يكن معلوماً احتيج هنا إلى نفيه فدعوى أنه لا فائدة في الاخبار بذلك منظور فيها. والذي اختاره مولانا شيخ الاسلام القول الاول وأن المعنى ولا ادعى أيضاً أنى أعلم الغيب من أفعاله عز وجل حتى تسألونى عن وقت الساعة أو وقت انزال العذاب أو نحوهما. وخص ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الغيب بعاقبة ما يصيرون اليه أى لادعى ذلك ولا ادعى أيضاً الملكية حتى تكلفونى من الافاعيل الحارقة للعادات الا يطيقه البشر من الرقى فى السماء. ونحوه أو تعدوا تدم انصافى بصفتهم قادحا فى أمرى كما بنى عنه قولهم: (ما لهذا الرسول) بأكل الطعام ويشتى فى الاسواق وليس فى الآية على هذا دليل على تفضيل الملائكة على الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيما هو محل النزاع كما زعم الجبائى لانها إنما وردت رداً على الكفار فى قولهم (ما لهذا الرسول) الخ وتكليفهم له عليهم الصلاة والسلام بنحو الرقى فى السماء. ونحن لا ندعى تمييز الانبياء على الملائكة عليهم الصلاة والسلام فى عدم الاكل مثلاً والقدرة على الافاعيل الحارقة كالرقى ونحوه ولا مساواتهم لهم فى ذلك بل كون الملائكة متميزين عنهم عليهم الصلاة والسلام.

والسلام في ذلك مما أجمع عليه المرافق والمخالص ولا يوجب ذلك اتفاقا على أن الملائكة أفضل منهم بالمعنى المتنازع فيه ولا لكان كثير من الحيوانات أفضل من الانسان ولا يدعى ذلك الاجام .
وهذا الجواب أظهر مما نقل عن القاضي زكريا من أن هذا القول منه عليه السلام من باب التواضع و اظهار العبودية نظير قوله عليه الصلاة والسلام: « لا تنزلوني على ابن متي » في رأى بل هو ليس بشئ كما لا يخفى . وقيل: إن الأفضلية مبنية على زعم المخاطبين وهو من ضيق العطن ، وقيل : حيث كان معنى الآية لا ادعى الألوهية ولا الملكية لا يكون فيها ترق من الأدنى إلى الأعلى بل هي حينئذ ظاهرة في التسدلي ، وبذلك تهدم قاعسدة استدلال الزمخشري في قوله تعالى: (ان يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) على تفضيل الملك على البشر إذ لا يتصور الترقى من الألوهية إلى ما هو أعلا منها إذ لا أعلا ليرتقى اليه . وتعقب بأنه لاهدم لها مع اعادة (لا أقول) الذي جمهله أمرا مستقلا كالأضراب إذ المعنى لا ادعى الألوهية بل ولا الملكية ، ولذا كرر لا أقول .

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

(أَنْ تُتَّبِعَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ) أى ما أفل الا اتباع ما يوحى الى من غير أن يكون لى مدخل ما فى الوحى أو فى الوحى بطريق الاستدعاء أو بوجه آخر من الوجوه أصلاً . وحاصله انى عبد يمثل أمر مولاه ويتبع ما أوحاه ولا ادعى شيئاً من تلك الأشياء حتى تقترحوا على ما هو من آثارها وأحكامها وتجعلوا عدم اجابى الى ذلك دليلاً على عدم صحة ما ادعيه من الرسالة . ولا يخفى ان هذا أبانغ من إنى نبى أرسول ولذا عدل اليه ولا دلالة فيه لنفاة القياس ولا لما نعى جواز اجتهاده عليه الصلاة والسلام كما لا يخفى . وذهب البعض الى أن المقصود من هذا الرد على الكفرة كانه قيل : إن هذه دعوى وليست بما يستبعد إنما المستبعد ادعاء البشر الألوهية أو الملكية ولست ادعيهما . وقد علمت آتفا ما فى دعوى أن المقصود مما تقدم نفى ادعاء الألوهية والملكية (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ) أى الضال والمهتدى على الاطلاق كما قال غير واحد . والاستهتام إنكارى ، والمراد إنكار استواء من لا يعلم ما ذكر من الحقائق ومن يعلمها مع الأشعار بكال ظهورها والتنفير عن الضلال والترغيب فى الاهتداء ، وتكرير الآية لتثبيت التثبيت وتأكيد الالزام (أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ) عطف على مقدر يقتضيه المقام أى ألا تسمعون هذا الكلام الحق فلا تتفكرون فيه أو أتمسمونه فلا تتفكرون . والاستفهام للتقرير والتوبيخ . والكلام داخل تحت الأمر . ومناطق التوبيخ عدم الأمرين على الأول

وعدم التفكير مع تحقق ما يوجهه على الثاني *

وذكر بعضهم أن في (الأعمى والبصير) ثلاث احتمالات إما أن يكونا مثالا للضال والمهتدي أو مثالا للجاهل والعالم أو مثالا لمدعى الاستجبال كالألوهية والملكية . ومدعى المستقيم كالنبوة. وإن المني لا يستوى هذان الصنفان أفلا تفكرون في ذلك فتهتدوا أى تميزوا بين ادعاء الحق والباطل أو قلتموا ان اتباع الوحي مما لا يحصى عنه . والجملة تذييل لماضى إمامنا أول السورة إلى هنا أول قوله سبحانه « ان اتبع » الخ أو لقوله عز شانه (لأقول) . ورجع في الكشف الأول ثم الثاني. ولا يخفى بعد هذا الترجيح . واعترض القول بحالة الملكية بانها من الممكنات لأن الجواهر متائلة والمعاني القائمة ببعضها يجوز أن تقوم بكلها . وأجيب بعد تسليم ما فيه أن البشر حال كونه بشرا محال أن يكون ملكا لتمايزهما بالعوارض المتنافسة. بلا خلاف . واقدام آدم عليه الصلاة والسلام بعد سماع « ما نزلنا بك من هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين » على الأكل ليس طمعا في الملكية حال البشرية على أنه يجوز أن يقال : إنه لم يطمع في الملكية أصلا وإنما طمع في الخلود فكل ((وأنذر)) أى عظ وخوف يا محمد ((به)) أى بما يرحى أو بالقرآن كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . والزجاج ، وقيل : أى بالله تعالى . وروى ذلك عن الضحاك . وهذا أمر منه سبحانه وتعالى لنبيه ﷺ بعد ما حكي سبحانه وتعالى له ان من الكفرة من لا يتعظ ولا يتأثر قد التحق بالأموات وانتظم في سلك الجملادات فإينجم فيه دواء الانذار ولا يفيد العظة والتذكاراذا يندرن يتوقع في الجملة منهم الانتزاع ويرجى منهم القبول والسماع وهم المشرك الهم بقوله سبحانه: ((الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يَحْشُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ)) فالمراد من الموصول المحروزون للحشر على الوجه الآتى سواء كانوا جازمين باصله كاهل الكتاب وبعض المشركين المعترفين بالبعث المترددين في شفاعة آباؤهم الأنياء كالأولين أو في شفاعة الأصنام كالأخرين أو المترددين فيهما معا كبعض الكفرة الذين يعلم من حالهم أنهم اذا سمعوا بحديثه يخافون أن يكون حقا ، وأما المنكرون للحشر رأسا . والقائلون به القاطعون بشفاعة آباؤهم أو بشفاعة الأصنام فهم خارجون عن أمر بانذارهم كذا قال شيخ الاسلام .

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

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

﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ٥١﴾ أى لئكى يخافوا في الدنيا ويتبروا عن الكفر والمعاصى كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وهو على هذا تعليل الامر بالانذار، وجوز أن يكون حالا عن ضمير الأمر أى أنذرهم راجيا تقواهم أو من الموصول أى أنذرهم رجوا منهم التقوى ﴿وَلَا تَطْرُدُ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾ لما أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالانذار المذكورين لهملم ينتظمون في سلك المتقين نهي تأية الصلاة والسلام عن كون ذلك بحيث يؤدي الى طردهم، ويفهم من بعض الروايات أن الآيتين تزائنا مما ولا يفهم ذلك من البعض الآخر، فقد أخرج أحمد والطبرانى وغيرهما عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال: «مر الملاء من قريش على النبي ﷺ وعنده صهيب. وعمار. وبلال. وخباب. ونحوهم من ضعفاء المسلمين فقالوا: يا محمد رضيت هؤلاء من قومك هؤلاء من الله تعالى عليهم من بيننا ونحن نكون تبعاً لهؤلاء اطردم عنك فاعلك إن طردتهم أن تبعك فانزل الله تعالى فيهم القران (وانذر به الذين) الى قوله سبحانه: (وهو أعلم بالظالمين) وأخرج ابن جرير. وأبو الشيخ. والبيهقى في الدلائل. وغيرهم عن خباب رضى الله تعالى عنه قال: جاء الأقرع بن حابس التميمي. وعيينة بن حصن الفزارى فوجدا النبي ﷺ قاعداً مع بلال. وصهيب. وعمار. وخباب في أناس ضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حول حقرهم فاتوه فخلوا به فقالوا: نجب أنت تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا العرب له فضلنا فان وفرد العرب تأتيك فنستحي أن ترائنا قعوداً مع هؤلاء الاعبد فاذا نحن جنبك فاقهم عنا فاذا نحن فرغنا فاقعد معهم ان شئت قال: نعم قالوا: فاكتب لنا عليك بذلك كتاباً فدعا بالصحيفة ودعا عليا كرم الله تعالى وجهه ليكتب ونحن قعود في ناحية إذ نزل جبريل بهذه الآية (ولا تطرد الذين) الخ ثم دعانا فاتيانه وهو يقول: «سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة» فمكننا فقدم معه فاذا أراد أن يقوم قام وتركتنا فانزل الله تعالى (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم) الخ

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

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

رأيت الوليد بن يزيد مباركا شديداً باعياً للخلافة أهله

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

الآیة: علی أنه صَلَّى وَقَمِ مِنْهُ الطَّرْدُ لِخِدْشِ وَجْهِ الْعَصْمَةِ، وَالَّذِي تَحْكِيهِ الْآثَارُ أَنَّهُ عَابَهُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ هُمْ أَنْ يَجْعَلَ لَأَوْلَئِكَ الدَّاعِينَ الْمُتَّقِينَ وَقَتًا خَاصًّا وَلَا شُرَافَ قَرِيشٍ وَقَتًا آخَرَ لِيَتَأَلَّفُوا فِيقُودَهُمْ إِلَى الْإِيمَانِ؛ وَأَوْلَئِكَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ يَعْلَمُونَ مَا قَصِدُ صَلَّى فَلْيَجْصَلْ لَهُمْ أَهَانَةً وَأَنْكَسَارَ قَابٍ مِنْهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ۝

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

﴿مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ ضمير الجمع للموصول السابق كما روى عن عطاء، وغالب المفسرين • وجوز في، أن تكون تيمية وحجازية. وفي «شيء» أن يكون فاعل الظرف المتعمد على النبي ومن حسابهم، وصف له قدم فصار حالاً، وأن يكون في موضع رفع بالابتداء والظرف المتقدم متعلق بحذوف وقع خبراً مقدماً له (ومن) زائدة للاستعراق، وكلام الزمخشري يشير إلى اختياره، والجملة اعتراض وسط بين النهي وجوابه تقريراً له ودفماً لمعسى أن يتوهم كونه مسوغاً لطرد المتقين من أقاويل الطائعين في دينهم كدأب قوم نوح عليه السلام حيث قالوا: (ما نراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا بادي الرأي)، والمعنى ما عليك شيء ما من حساب إيمانهم وأعمالهم الباطلة كما يقوله المشركون حتى تصدى له وتبني على ذلك ما تراه من الاحكام ولما وظيفة حسابها وشأن منصب الرسالة النظر إلى ظواهر الامور واجراء الاحكام على موجبها وتفويض البواطن وحسابها إلى اللطيف الخبير، وظواهر هؤلاء دعا ربهم بالعداة والعشى وروى عن ابن زيد أن المعنى ما عليك شيء من حساب رزقهم أي من فقرهم، والمراد لا يضرك فقرهم شيئاً ليصح لك الاقدام على ما أراده المشركون منك فيهم •

﴿وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ عطف على ما قبله، وجيء به مع أن الجواب قد تم بذلك مبالغة في بيان كون انتفاء حسابهم عليه عليه الصلاة والسلام بنظمه في سلك ما لا شبهة فيه أصلاً وهو انتفاء كون حساب صَلَّى عليهم فهو على طريقة قوله سبحانه: (فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) في رأيه • وقال الزمخشري: ان الجملتين في معنى جملة واحدة تؤدي مؤدى • ولا تزور وزارة ووزارة أخرى، كأنه قيل: لا تؤاخذ أنت ولاهم بحساب صاحبه، وحينئذ لا بد من الجملتين، وتعقب بأنه غير حقيق بجملة التنزيل وتقديم خطابه صلى الله تعالى عليه وسلم في الموضوعين - قيل - للتشريف له عليه أشرف الصلاة وأفضل السلام والا كان الظاهر وما عليهم من حسابك من شيء بتقديم على وجرورها كما في الأول، وقيل: إن تقديم عليك في الجملة الأولى للقصد إلى إيراد النبي على اختصاص حسابهم به صلى الله تعالى عليه وسلم إذ هو الداعي إلى تصديه عليه الصلاة والسلام لحسابهم •

وذهب بعض المفسرين إلى أن ضمير الجمع للمشركين وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، والمعنى إنك لا تؤاخذ بحسابهم حتى يهلك إيمانهم ويدعوك الحرص عليه إلى أن تطرد المؤمنين، والضمير في قوله سبحانه ﴿فَتَطْرُدْهُمْ﴾ للمؤمنين على كل حال، والفعل منصوب على أنه جواب النفي، والمراد انتفاء الطرد لا انتفاء كون حسابهم عليه عايه الصلاة والسلام ضرورة انتفاء المسبب لا انتفاء سببه كأنه قيل: ما يكون منك ذلك فكيف يقع منك طرد وهو أحد معنيين في مثل هذا التركيب يمتنع ثانيهما هنا، وقوله تعالى: ﴿فَتَكُونَنَّ مِنَ الظَّالِمِينَ ٥٣﴾ جواب للنهي، وجوز الامام والزعمشري أن يكون عطفاً على (فتطردم) على وجه التسبب لأن الكون ظالماً معلول تطردم وسبب له. واعترض بان الاشتراك في النصب بالعطف يقتضي الاشتراك في سبب النصب وهو توقف الثاني على الأول بحيث يلزم من انتفاء الأول انتفاؤه والكون من الظالمين منتفياً سواء لوحظ ابتداء أو بعد ترتبة على الطرد وجعله مترتباً على الطرد بلا اعتبار كونه مترتباً على المنفى ومنتفياً بانتفائه بفوت وجود سببية العطف. وأجيب بان الظلم بالطرد يتوقف انتفاؤه على انتفاء الطرد كما لا يتوقف وجوده على وجوده وانتفاء الطرد متوقف على انتفاء كون حسابهم عليه عايه الصلاة والسلام فانتفاء الظلم بالطرد يتوقف على ذلك أيضاً فيازم من الانتفاء. الانتفاء. ويتحقق الاشتراك في سبب النصب وهو ظاهر وإنكاره مكابرة. واعترض أيضاً بان العطف مؤذن بان عدم الظلم لعدم تقويض الحساب إليه ﷺ فيهم منه أنه لو كان حسابهم عليه ﷺ وطردهم لكان ظالماً وليس كذلك لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه. وأجيب بانه على حد - نعم العبد صيب لو لم يخف الله لم يعصه. وفي الكشف في بيان مراد صاحب الكشف أنه أراد أن الطرد سبب للظلم فقيل: ما عليك من حسابهم لتطردم فظلم به ويفهم منه أنه لو كان عليه حسابهم لم يكن طرده إياهم ظالماً وذلك لأن الطرد جعل سبباً للظلم على تقدير أن لا يكلف حسابهم وعليه لا حاجة إلى جعله على حد - نعم العبد - الخ بل هو خروج عن الحد، وجوز بعضهم أن يكون الأول جواباً للنهي كما جاز أن يكون جواباً للنفي، ونقل عن الدر المصون وقال: الكلام عليه بحسب الظاهر ولا تطردم فتطردم وهو كما ترى، وجعل بعضهم اجتماع ذينك النفيين السابقين على هذا الجواب من قبيل التنازع خلا أنه لا يمكن كون الجواب للثاني بوجه أصلاً إذ يلزم المعنى حينئذ أنه لو كان عليهم شيء من حسابهم عايه الصلاة والسلام كان طرده إياهم حسناً وهو خلف لا يجوز حمل القرآن عليه وليس في هذا خروج عن مختار البصريين لأعمال الثاني لأن شرطه عندهم أن يكون المعنى مستقياً فيهما فإن لم يستقم أحمل الأول اتفاقاً كما في قوله:

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

وأنت إذا علمت أن الجملة الثانية لماذا أتى بها عدت ما في هذا الكلام فافهم، وأياماً كان فالمراد فتكون من الظالمين لأنفسهم أو لأولئك المؤمنين أو فتكون من اتصف بصفة الظلم ﴿وَكَذَلِكَ قَبْلًا﴾ أى ابتلينا واختبرنا ﴿بَعْضُهُمْ بَعْضٌ﴾ والمراد عاملناهم معاملة المختبر وذلك إشارة إلى القتن المذكور في النظم الكريم، وعبر (٢ - ٢١ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

عنه بذلك إيدانا بتفخيمه كقولك: ضربت ذلك الضرب. والكاف مقحمة بمعنى أن التشبيه غير مقصود منها بل المقصود لازمه الكتابي أو المجازي وهو التحقق والتقرر وهو إقحام مطرد وليست زائدة كما توهم. والمعنى مثل ذلك الفتن العظيم البديع فتننا بعض الناس ببعضهم حيث قدمنا الآخرين في أمر الدين على الأولين المتقدمين عليهم في أمر الدنيا. ويؤول إلى أن هذا الأمر العظيم متحقق منا. ومن ظن أن التشبيه هو المقصود لم يجوز أن يكرن ذلك إشارة إلى المذكور لما يلزمه من تشبيه الشيء بنفسه. وتكلف لوجه التشبيه والمغايرة بجمل المشبه به الأمر المقرر في العقول والمشبه ما دل عليه الكلام من الأمر الخارجي، وقيل: المراد مثل ما فتننا الكفار بحسب غناهم وفقر المؤمنين حتى أهانهم لاختلافهم في الاسباب الدنيوية فتنناهم بحسب سبق المؤمنين إلى الإيمان وتخلفهم عنه حتى حسدوهم وقالوا ما قالوا لاختلاف أديانهم، ولا يخفى أن الأول أدق نظراً وأعلى كبراً وقد سلف بعض الكلام على ذلك ﴿لَيَقْرَأُوا﴾ أي البعض الأولون مشيرين إلى الآخرين محقرين لهم ﴿أَهُؤْلَاءُ مَنَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ بأن وفقهم لاصابة الحق والفرز بما يسعدهم عنده سبحانه ﴿مَن يَبْنِئْنَا﴾ أي من دوننا ونحن المقدمون والرؤساء وهم العبيد والفقراء وغرضهم بذلك إنكار المن رأساً على حد قولهم: (لو كان خيراً ما سبقونا إليه) لا تحقير المؤمنون عليهم مع الاعتراف بوقوعه بطريق الاعتراض عليه سبحانه، وذكر الامام أنه سبحانه وتعالى بين في هذه الآية أن كلام من الفريقين المؤمنين والكفار مبتلى بصاحبه فالولئك الكفار الرؤساء الاغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة رضی الله تعالى عنهم على كونهم سابقين في الاسلام متسارعين إلى قبوله فقالوا: لو دخلنا في الاسلام لوجب علينا أن ننقاد لهؤلاء الفقراء وكان ذلك يشق عليهم. ونظيره قوله تعالى: (ألقى عليه الذكر من بيننا. ولو كان خيراً ما سبقونا إليه) وأما فقراء الصحابة فكانوا يرون أولئك الكفار في الراحة والمسرة والحسب والسعة فكانوا يقولون كيف حصلت هذه الاحوال لهؤلاء الكفار مع أنا في الشدة والضيق والقلة، وأما المحققون المحقون فهم الذين يعلمون أن كل ما فعله الله تعالى فهو حق وصدق وحكمة وصواب ولا اعتراض عليه إما بحكم المالكية كما نقول أو بحسب المصاحبة كما يقرل المعتزلة انتهى. وفيه نظر لأن صدر كلامه صريح في أن الكفار معترفون بوقوع المن للشار اليهم حاسدون لهم على وقوعه وهو منافي لتنظيره بقولهم: «لو كان خيراً» الخ. وأيضا كلامه كالصريح في أن فقراء المؤمنين حسدوا الكفار على دنياهم واعترضوا على الله سبحانه بالترفية على أعدائه والتضييق على أحبائه وذلك بما يجعل عنه أدنى المؤمنين فكيف أولئك الذين يدعون ربهم بالعداوة والعشى يريدون وجهه، وأيضا مقابلة فقراء الصحابة رضی الله تعالى عنهم بالمحققين المحقنين يدل على أنهم وحاشاهم لم يكونوا كذلك وهو بديهى البطلان عند المحققين المحقنين فتدبر *

واللام ظاهرة في التماثل وهي متعلقة بفتنا وما بعدها علة له. والسالف كما قال شيخنا ابراهيم الكوراني وقاضى القضاة تقي الدين محمد التنوخي. وغيرهما على إثبات العلة لافعاله تعالى استدلالا بنحو عشرة آلاف دليل على ذلك. واحتج التنافون لذلك بجوه ردها الثاني في الحثير، وذكر الأول في مسلك السداد ما يعلم منه ردها، وهذا بحث قد فرغ منه وطوى بساطه، وقال غير واحد: هي لام العاقبة، ونقل عن شرح المقاصد ما يأتي ذلك وهو أن لام العاقبة إنما تكون فيما لا يكون للفاعل شعور بالترتب وقت الفعل أو قبله فيفعل

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

واعترض بأن التعليل هنا ليس بمعناه الحقيقي بناء على أن أفعاله تعالى منزهة عن العلل فيكون مجازا عن مجرد الترتب وهو في الحقيقة معنى لام العاقبة فلا وجه للمقابلة. وأجيب بانها مجتازان بالاعتبار فان اعتبر تشبيه الترتب بالتعليل كانت لام تعليل وإن لم يعتبر كانت لام عاقبة، واعترض بأن العاقبة أيضا استعارة فلا يتم هذا الفرق إلا على القول بأنه معنى حقيقي وعلى خلافه يحتاج إلى فرق آخر، وقد يقال: في الفرق ان في التعليل المقابل للعاقبة سببية واقتضاء وفي العاقبة مجرد ترتب وانضاء، وفي التعليل الحقيقي يترتب اليتم على الفعل وهذا هو مرادهن قال: إن أفعال الله تعالى لا تعمل، وحينئذ يصح أن يقال: ان اللام على تقدير تضمين «فتنا» معنى خذنا وأما الفتن مراد به الخذلان للتعليل مجازا لأن هناك تسببا واقتضاء فقط من دون يتم، وعلى تقدير عدم القول بالتضمن وإبقاء اللفظ على المتبادر منه هي لام العاقبة وهو تعليل مجازي أيضا لكن ليس فيه إلا التأدي فان ابتلاء بعضهم ببعض مؤد للفساد وهو مؤد إلى القول المذكور وليس هناك تسبب ولا يبعث أصلا، والحاصل أن كلام العاقبة والتعليل المقابل لها مجاز عن التعليل الحقيقي إلا أن التعليل المقابل أقرب إليه من العاقبة ومنشأ الأفرية هو الفارق، والبحث بعد محتاج إلى تأمل فتأمل وإذا فتح لك فاشكر الله سبحانه.

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

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

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

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

وقوله تعالى (كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ) أى أوجبها على ذاته المقدسة تفضلا واحسانا بالذات
لا بتوسط شئ. أصلا وفيه احتمال آخر تقدم تبشير لهم بسمعة رحمة الله تعالى. ولم يعطف على جملة السلام مع
أنه محكى بالقول أيضا قيل لأنها دعائية انشائية ، وقيل: إشارة إلى استقلال كل من مضمونى الجلتين وهما
السلامة من المكروه ونيل المطالب بالبخارة . وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميرهم اظهار
للطف بهم واشعار بعلة الحكم. وتام الكلام فى الآية قدام عن قريب. وقوله تعالى. (أَنَّهُ مَن عَمَلٍ مِّنْكُمْ سُوءًا)
بفتح الهجزة كما قرأ بذلك نافع . وابن عامر . وعاصم . ويعقرب بدل من (الرحمة) كما قال أبو على الفارسي وغيره.
وقيل: إنه مفعول (كتب) والرحمة مفعول له ، وقيل: أنه على تقدير اللام ، وجوز أبو البقاء أن يكون مبتدأ
خبره محذوف أى عليه سبحانه أنه الخ ودل على ذلك ما قبله . وقرأ الباقون (إنه) بالكسر على الاستئناف
النجوى أو البياني كأنه قيل: وما هذه الرحمة والضمير للشأن . ومن موصولة أو شرطية وموضعا مبتدأ
(ومنكم) فى موضع الحال من ضمير الفاعل. وقوله سبحانه: (بِحَمَلَةِ) حال أيضا على الاظهر أى من عمل ذنبا
وهو جاهل أى فاعل فعل الجبهة لأن من عمل ما يؤدى إلى الضرر فى العاقبة وهو عالم بذلك أو ظان فهو من
أهل الجهل والسفاهة لا من أهل الحكمة والتدبير أو جاهل بما يتعلق به من المكروه والمضرة •

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

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

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

وتعقب بأن مراد الحبيب أن اللفظ ليس عاماً وخطاب (منكم) لمن كان في تلك المناورة والعامل لذلك منهم عمر رضى الله تعالى عنه فلا اشكال . وأنت تعلم أن بناء الجواب على هذه الرواية ليس من المتأنيب فكان إذ للخصم أن يقول : لا نسلم تلك الرواية . فلعل الأولى في الجواب أن ما ذكر في الآية إنما هو المغفرة الواجبة حسب وجوب الرحمة في صدر الآية . ولا يلزم من تقييد ذلك بما تقدم تقييد مطلق المغفرة به . فحينئذ يمكن أن يقال : إنه تعالى قد يغفر لمن يتب مثلاً إلا أنه سبحانه لم يكتب ذلك على نفسه جل شأنه فاقومه فانه دقيقه .

(وَكَذَلِكَ فَضَّلُ) أى دائماً (الآيات) أى القرآنية في صفة أهل الطاعة وأهل الاجرام المصيرين منهم والأوابين . والتشبيه هنا مثله فيما تقدم آنفاً (وَلَتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ هـ هـ) بتأنيث العمل بتأنيث الفاعل . وهي قراءة ابن كثير . وابن عاصم . وأبي عمرو . ويعقوب . وحفص عن عاصم ، وهو عطف على علة مخزوفة للفاعل المذكور لم يقصد تعليقه بها بخصوصها ، وإنما قصد الإشعار بان له فوائد جمعة من جملتها ما ذكر أو علة لفاعل مقدر وهو عبارة عن المذكور كما يشير إليه أبو البقاء فيكون مستأنفاً أى ولتتبين سبيلهم فعمل ما نفع من التفصيل . وقرأ نافع بالتاء ونصب السبيل على أن العمل متعدد أى ولتستوضح أنت يا محمد سبيل المجرمين فتعلمهم بما يليق بهم . وقرأ الباقر بالباء التحية ورفع السبيل على أن الفعل مسند المذكر . وتأنيث السبيل وتذكيره لغتان مشهورتان *

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

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

ألا يا رسول الله انك صادق فبوركت مهديا وبوركت هاديا

وبوركت في الآزال حيا وميتا وبوركت مولوداً وبوركت ناشيا

وان فيهم أيضا المحتجبين ومرتبكي الرذائل وغير ذلك. وقد تقدم الكلام في هذا المبحث. فمصلا (ما فرطنا في الكتاب) أى كتاب أعمالهم (من شئ ثم إلى ربهم يحشرون) في عين الجمع «والذين كذبوا» لاحتجابهم بغواشي صفات نفوسهم (بآياتنا) وهى تجليات الصفات (صم) فلا يسمعون بأذان القلوب (وبكم) فلا ينطقون بالسنة العقول «في الظلمات» وهى ظلمات الطبيعة وغيايب الجهول «من يشأ الله بضله» بأسيال حجب جلالة «ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم» بأشراق سبحات جماله «قل أرايتكم إن أنا كم عذاب الله» من المرض وسائر أنواع الشدائد «أو أتكم الساعة» الصغرى أو الكبرى «أغير الله تدعون» لكشف ما بنا لكم «إن كنتم صادقين بل إياه تدعون» لكشف ذلك. قال بعض العارفين: رجوع الخواص إلى الحق جل شانته من أول البداية ومرجع العوام إليه سبحانه بعد اليأس من الخلق وكان هذا في وقت هذا العارف. وأما في وقتنا فنرى العامة إذا ضاق بهم الخناق تركوا دعاء الملك الخلاق ودعوا سكان الثرى ومن لا يسمع ولا يرى (ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون) أى ليطيعوا ويبرزوا من الحجاب وينقادوا متضرعين عند تجلى صفة القهر «ولكن قست قلوبهم» أى ما تضرعوا لقساوة قلوبهم بكثافة الحجاب وغلبة غشى الهوى وحب الدنيا وأصل كل ذلك سوء الاستعداد «قل أرايتم إن أخذ الله سمعكم» فلم تسمعوا خطابه «وأبصاركم» فلم تشاهدوا عجائب قدرته وأسرار صنعته «وختم على قلوبكم» فلم يدخلها شئ من معرفته سبحانه «من إله غير الله يا أيه الذين آمنوا» أى هل يقدر أحد سواه جلت قدرته على فتح باب من هذه الابواب كلاب هو القادر الفعال لما يريد (قل لا أقول لكم عندى) أى من حيث أنا (خزائن الله) أى مقدوراته (ولا أعلم) أى من حيث أنا أيضا (الغيب) ولا أقول لكم إني ملك) أى روح مجرد لا احتاج إلى طعام ولا شراب (إن اتبع) أى من تلك الحيثية (إلا ما يوحى إلى) من الله تعالى. وله صلى الله عليه وسلم مقام (وماريت إذ مررت ولكن الله رعى وإن الذين يباعدونك إنما يباعدون الله يد الله فوق أيديهم) وليس لطير العقسل طيران في ذلك الجو (قل هل يستوى الأعمى) عن نور الله تعالى وإحاطته بكل ذرة من العرش إلى الثرى وظهوره بما شاء حسب الحكمة وعدم تقيده سبحانه بشئ من المظاهر (والبصير) بذلك فيتكلم في كل مقام يقال «ولا تضرد» أى لأجل التربية والتهديب والامتحان «الذين يدعون ربهم» الذى أوصلهم حيث أوصلهم من معارج الكمال «بالغداة» أى وقت تجلى الجمال «والشى» أى وقت تجلى العظمة والجلال «يريدون وجهه» أى يريدونه سبحانه بذاته وصفاته ويطالبون تجليه عز وجل لقلوبهم «ما تليك من حسابهم» أى حساب أعمالهم القلبية من شئ لأن الله تعالى قد تولى حفظ قلوبهم وأطر عليها سبحانه عناية فاهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج، وقوله تعالى «وما من حسابك عليهم من شئ» عطف

على سابقه أتى به للبالغة على ما مر في العبارة، ويحتمل أن يراد لا تطرد السالكين لأجل المحجوبين فإعاليك من حساب السالكين أو المحجوبين شيء، ومعنى ذلك يعرف بأدنى التناك «فتطردهم» عن الجلوس معك، فتكون من الظالمين» لهم بنقص حقوقهم وعدم القيام برعاية شأنهم. ومن المؤلفين من قال إن الآية في أهل الوحدة أي لا تزجر الواصلين الكاملين ولا تنذرهم فإن الانذار كما لا يجتمع في الذين قست قلوبهم لا ينبجع في الذين طاشوا وتلاشوا في الله تعالى وهم الذين يخصونه سبحانه بالعبادة دائماً بحضور القلب وعدم مشاهدة شيء سواه حتى ذواتهم «وما عليك من حسابهم» فيما يعملون «من شيء» إذ لا واسطة بينهم وبين ربهم «وإن حسابك عليهم من شيء» أي لا يخوضون في أمور دعوتك بنصر وإعانة لا شغلهم به سبحانه عمن سواه ودوام حضورهم معه «فتطردهم» عمائم عليه من دوام الحضور بدعوتك لشغل ديني «فتكون من الظالمين» تشو يشك عليهم أوقاتهم، والله تعالى أعلم بحقيقة تلامه «وكذلك فتنا بعضهم» أي الناس وهم المحجوبون «ببعض» وهم العارفون «ليقولوا» أي المحجوبون مشيرين إلى العارفين مستحقين لهم حيث لم يروا منهم سوى حالهم في الظاهر وفقدهم ولم يروا قدرهم ومرتبتهم وحسن حالهم في الباطن وغرهم ما هم فيه من المال والجوارح والتجمع وخفض العيش «أهؤلاء من الله عليهم» بالهداية والمعرفة «من بيننا» أرادوا أنه سبحانه لم يمن عليهم «أليس الله بأعلم بالشاكرين» أي الذين يشكرونه حق شكره فيمن عليهم بعظيم جوده «وإذا جارك الذين يؤمنون بآياتنا» أي بواسطتها «فقل» لهم أنت أيها الوسيطة: «سلام عليكم، وهذا لأنهم في مقام الوسائط ولو بلغوا إلى درجة أهل المشاهدة لمنحهم سبحانه سلامه كما قال عز شأنه «سلام قولاً من رب رحيم» وباقى الآية ظاهر.

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

وقال آخر: الإشارة إلى نوع من السالكين أي إذا جارك الذين يؤمنون بآياتنا بمحو صفاتهم في صفاتنا «فقل سلام عليكم» لتزهدك عن عيوب صفاتكم وتجردك عن ملاسها (كتب ربكم على نفسه الرحمة) أي ألزم ذاته المقدسة رحمة إبدال صفاتكم بصفاته لكي لأن في الله سبحانه خلافاً عن كل ما فات (أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة) أي ظهر عليه في توليته صفة من صفاته بغيبة أو غفلة (ثم تاب من بعده) أي بعد ظهور تلك الصفة بأن رجوع عن توليته وفاء إلى الحضور (وأصبح) أي ما ظهر منه بالخشوع والتضرع بين يديه

سبحانه والريضة (فانه) عز شأنه (غفور) يسترها عنه (رحيم) يرحمه بهمة التمكن ونعمة الاستقامة (وكذلك نفضل الآيات) أى مثل ذلك التبيين الذى بيناه لهؤلاء المؤمنيين ذين لك صفاتنا «رلسآتين سبيل المحررين» وهم المحجوبون بصفاتهم الذين يفعلون لذلك ما يفعلون والله تعالى الموفق للصواب •

﴿قُلْ إِنِّي نُبِّئْتُ﴾ أمر له ﷺ بالرجوع إلى خطاب المصيرين على الشرك إثر ما أمر بمعاملة من عداهم بما يابق بمألمهم أى قل لهم قطعاً لاطماعتهم المارغة عن ركوتك اليهم وبياناً ليكون مأم عليه هوى محضا وضلالاً صرفاً لئى صرفت ومنعت بالادلة الحقانية والآيات القرآنية ﴿أَنَّ أَعْبَدَ الَّذِينَ﴾ أى عن عبادة الآلهة الذين ﴿تَدْعُونَ﴾ أى تعبدونهم أو تسمونهم آلهة ﴿مَنْ دُونِ اللَّهِ﴾ سواء كانوا ذوى عقول أم لا • وقد يقال ان المراد بهم الاصنام لأنه عبر بصيغة العقلاء جرياً على زعمهم ﴿قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ﴾ تكرر الأمر مع قرب العهد اعتناء بشأن المأمور به وايداناً باختلاف القولين من حيث أن الاول حكاية لما مر من جهته تعالى من النبى والثانى لما من جهته عليه الصلاة والسلام من الانتهاء عن عبادة ما يعبدون. وفي هذا القول استجهال لهم وتخصيص على أنهم فيما هم فيه من عبادة غير الله تعالى تابون لاهواء باطلة وليسوا على شىء ما ينطلق عليه الدين أصلاً واشعار بما يوجب النهى والانتهاى. وفيه إقيل- إشارة إلى عدم كفايه التقليد الصرف في مثل هذه المطالب، وقيل وهو في غاية البعد: إن المراد لا أتبع أهواءكم في طرد المؤمنيين ﴿قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا﴾ أى إن اتبعت أهواءكم فقد ضللت وهو استئناف مؤكد لانتهائه عليه الصلاة والسلام عما نهى عنه. مقرر لكونه في غاية الضلال •

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

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

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

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

وقوله تعالى : (مَا عِنْدِي مَاتَسْتَعْجِلُونَ بِهِ) استئناف مبين لحظتهم في شأن ما جعلوه منشأ لتكذيبهم بالقرآن وهو عدم مجيء ما وعد فيه من العذاب الذى كانوا يستعجلونه بقولهم بطريق الاستهزاء أو الألزام بزعمهم متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ، وقال الامام : إنه عليه الصلاة والسلام كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك والقوم لاصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزول ذلك فقال لهم : « ما عندى » الخ وكان الكلام مبين أيضا لحظتهم في شأن ما جعلوه منشأ لعدم الاتهام إلى نبي الرسول ﷺ عنه والخبار بنزول العذاب بسببه أى ليس عندى ما يستعجلونه من العذاب الموعود به وتجعلون تأخره ذريعة إلى تكذيب القرآن أو عدم الالتفات إلى النبي عنه والوعيد عليه في حكى وقدرتى حتى أجيء به أى ليس أمره مفوضا إلى (إن الحكم) أى ما الحكم في تأخير ذلك (إلا لله) وحده من غير أن يكون غيره سبحانه دخل ما فيه بوجه من الوجوه *

واختار بعضهم التعميم في متعلق الحكم أى ما الحكم في ذلك تأخير أو تعجيلا أو ما الحكم في جميع الأشياء فيدخل فيه ما ذكر دخولا أوليا؛ ورجح الأول بان المقصود من قوله سبحانه « ان الحكم » الخ التاسف على قوع خلاف المطلوب كما يشهد به موارد استعماله وهو على التأخير فقط (يَقْضُ) أى يقبع (الْحَقُّ) والحكمة فيما يحكم به ويقدره كائننا ما كان أو بينه بيانا شافيا من قص الأثر أو الخبر وهو من قبيل التكميل للخاص على ما اخترناه باردافه بامر عام كقوله تعالى : (بيده الملك وهو على كل شئ قدير) . وقرأ الكسائي . وغيره « يقضى » من القضاء وحذفت الياء في الحظ تعبا لحذفها في اللفظ لالتقاء الساكنين ، وأصله أن يتمدى بالياء لانه نفسه فصب (الحق) إما على المصدرية لانه صفة مصدر محذوف قامت مقامه أى يقضى القضاء الحق أو على أنه مفعول به ويقضى متضمن معنى ينفذ أو هو متعدد من قضى الدرع اذا صنعها أى يصنع الحق ويدبره كقول الهذلي : مسرودتان قضاها ما داود . وفي الكلام على هذا استعارة تمهية ، واحتج مجاهد للقراءة الأولى بعدم الياء المحتاج اليها في الثانية وقد علت فساده .

واحتج أبو عمرو للثانية بقوله سبحانه (وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ٥٧) فان الفصل إنما يكون في القضاء لافى القمص ولو كان ذلك في الآية لقليل خير الفاصلين . وأجاب أبو على الفارسي بأن القمص ههنا بمعنى القول وقد جاء الفصل فيه قال تعالى : (انه اقول فصل * كتاب أحكمت آياته ثم فصات * ونفصل الآيات) على انك تعلم بادنى التفات الى أن القص هنا قد يؤول بلا تكلف وبعد الى معنى القضاء . وفي ارشاد العقل السليم أن أصل القضاء الفصل بتام الأمر وأصل الحكم المنع فكأنه يمنح الباطل عن معارضة الحق أو الخصم عن التمردى إلى صاحبه ، وجملة (وهو خير) الخ تذييل مقرر لمضمون ما قبله مشير إلى أن قص الحق ههنا (٢ - ٢٢ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

بطريق خاص هو الفصل بين الحق والباطل فافهم *

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

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

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

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

معلوما لدى حتى أخبركم بوقت نزوله بل هو بما يختص به جل شأنه قدرة وعلما فينزله حسبا تقتضيه مشيئته المبينة على الحكيم، واما لآيات العلم العام له سبحانه وهو علمه بكل شىء بعد آيات العلم الخاص وهو علمه بالظالمين، وذكر الامام أن معنى الآية على تقدير ان يراد بالمفاتيح الخزائن أنه سبحانه القادر على جميع الممكنات كما فى قوله تعالى: (وان من شىء الا عندنا خزائنه) ٥

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: مفاتيح الغيب خمس وتلا (ان الله عنده علم الساعة) الآية، وروى نحوه عن ابن مسعود، وأخرج أحمد، والبخارى وغيرهما عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما مرفوعا نحو ذلك، ولعل الحمل على الاستغراق أولى، وما فى الاخبار يعمل على بيان البعض المهم لا على دعوى الحصر اذ لا شبهة فى ان ما دنا الجنس من المغيبات لا يعلمه ايضا الا الله تعالى ٥

(وَيَعْلَمُ مَا فِى الْبُرِّ وَالْبَحْرِ) عطف على جملة (وعنده مفاتيح) الخ أو على الجملة قبله وهو ظاهر على تقدير حالتها، واما على تقدير كونها تأكيد فقد منعه البص لأن المعطوف لا يصاح للتأكيد ولو كان علمه سبحانه بالمغيبات عند المحققين المحتج عليهم على وجه التفصيل والاختصاص لأن علم الغيب والشهادة متغايران فلا يؤكد أحدهما الآخر. نعم قيل: من لم يجعلها مؤكدة جوز العطف عليها فيكون الجملتان مستأنفتين لتفصيل علمه سبحانه وشموله لا غير، وجوز ان يكون المجموع مؤكدا لاشتماله على مضون ما قبله لأنه ليس مؤكدا اصطلاحيا، والمراد من هذه الجملة - كما قال غير واحد - بيان تعلق علمه تعالى بالمشاهدات إثر بيان تعلقه بالمغيبات تكملة له وتنبهها على ان الكل بالنسبة الى علمه المحيط سواء المراد من البر الصحراء ومن البحر خلافة، وفى القاء وس انه الماء الكثير أو الملح فقط ويجمع وجمعه البحر وبحور وبحار وتصغيره ابيحر لا بحير. وعن مجاهد أن المراد بالبر القفار والبحر كل قرية فيما ماء وهو خلاف الظاهر، واما ما كان فالتى يعلم ما فيهما من الموجودات مفصلة على اختلاف أجناسها وأنواعها وتكثر أفرادها ٥

(وَمَا تَقْطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا) أى وما تسقط ورقة من أى شجرة كانت الا عالما بها، فنزائده فى الفاعل، والجملة بعد الا فى موضع الحال منه، وجاءت الحال من الزكرة لاعتمادها على التنى، والتفريع فى الحال شائع سائق ٥

وجوز أن تكون فى موضع النعت للزكرة، والكلام مسوق - كما قيل - لبيان تعلق علمه تعالى بأحوال المشاهدات المتغيرة بعد بيان تعلقه بذواتها فان تخصيص حال السقوط بالذكر ليس إلا بطريق الاكتفاء، بذكرها عن ذكر سائر الاحوال كما أن ذكر أحوال الورقة وما عطف عليها خاصة دون أحوال سائر ما فى البر والبحر من الموجودات التى لا يبط بها نطاق الحصر باعتبار أنها نموذج لحوال سائرهما، قيل: ولعل الاكتفاء بحال السقوط دون الاكتفاء بغيرها من الاحوال لشدة ملائمتها لما سياتى إن شاء الله تعالى فى آية التوفى، ولأن التغير فيها أظهر فهو أوفق بما سبقت له الآية، وقيل: لأن العلم بالسقوط لسكونه من الاحوال الساقطة التى يغفل عنها يستلزم العلم بغيره من الاحوال المعنى بها فتدبر، فسكانه قيل: وما تنغير ورقة من حال إلى حال إلا يعلمها (وَلَا حِجَّةَ) عطف على (ورقة) ٥

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

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

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

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

د ان لسلمى عندنا ديوانه و ذكر الامام ههنا ماسماه دقيقة، وهو أن القضايا العقلية المحضنة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال والفوا استحضار المعقولات المجردة وهم كالكبريت (الأحر وعنده مفاتيح الغيب) من تلك القضايا وحيث أريد إيصالها إلى كل عقل لان القرآن إنما نزل لينفع به جميع الخلق ذكر مثال من الامور المحسوسة الداخلة تحت تلك القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل واحد فذكر (ويعلم ما في البر والبحر) ليكشف به عن حقيقة عظمة ذلك المعقول. وقد م ذكر البر لان الانسان قد شاهد أحواله وكثرة ما فيه *

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

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

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

(وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ) أي ينيبكم فيه كما نقل عن الزجاج والجبائي، ففيه استمارة تبعية حيث استعير التوفي من الموت للنوم لما بينهما من المشاركة في زوال احساس الحواس الظاهرة والتميز، قيل: والباطنة أيضا، وأصله قبض الشيء بتمامه، ويقال: توفيت الشيء واستوفيته بمعنى (وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ) أي ما كسبتم وعلمتم فيه من الاثم كما أخرج ذلك ابن جرير، وابن المنذر عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وقناة وهو الذي يقتضيه سياق الآية فانه للتهديد والتوبيخ، ولهذا أورث « يتوفاكم » على ينيبكم

ونحوه و «جرحتم» علی کسبتم ادخالاً للمخاطب بین الکفرۃ فی جنس جوارح الطیر والسباع، وبعضهم یجعل الخطاب عاماً والمراد من اللیل والنهار الجنس المتحقق فی کل فرد من افرادهما باذ بالتوفی والبعث الموجودین فیہما متحقق قضاء الاجل المسمى المترتب علیہما، والباء فی الموضوعین بمعنى فی کما أشرنا الیہ ۰

والمراد بعلمه سبحانه ذلك كما قيل: علمه قبل الجرح كما يلوح به تقديم ذكره على البعث أى يعلم ما یجرحون، وصیفة الماضی للدلالة علی التحقق، وتخصیص التوفی باللیل والجرح بالنهار للجرى علی السنن المعتاد وإلا فقد یعکس ﴿ثُمَّ یَعْتَبُكُمْ فِیهِ﴾ أى یوظفکم فی النهار، وهل هو حقیقة فی هذا المعنى أو یجاز فیہ قولان. والمتبادر منه فی عرف الشرع احواء الموتی فی الآخرة وجعلوه ترشیحاً للتوفی وهو ظاهر جدا علی المتبادر فی عرف الشرع لا اختصاصه بالمشبه به. ویقال علی غیره: انه لا یشترط فی الترشیح اختصاصه بالمشبه به بل أن یرجع إلیه بوجه کما قررہ فی قوله ۰ لہ لبد أظفاره لم تقلمه ۰ والبعث فی الموتی أقوى لأن عدم الاحساس فیہ كذلك فزالته أشد. وقد صرحوا أيضاً ان الترشیح یجوز أن یرجع إلیه بقیة تالیفاً للاستعارة لا یقصد به إلا تقویتهما ۰

ویجوز أن یرجع إلیه مستعاراً من «لا تمم المستعار منه الملائم المستعار له، والجملة عطف علی (یتوفاکم) وتوسیط (ويعلم) الخ بینہما ل بیان ما فی بعثهم من عظیم الاحسان الیہم بالتنبیہ علی أن یرجع إلیہم من الاثم من کونه ما یرجع إلیہم من ابقائهم علی التوفی بل اهلاكهم بالمرۃ یرفع سبحانه علیہم الحیاة ویهلہم کما ینبی عنہ کلمة التراخی کأنه قیل: هو الذى یتوفاکم فی جنس اللیالی ثم یبعثکم فی جنس الايام مع علمه جل شأنہ بما یرتکبون فیہا ﴿لِیَقْضَىٰ اَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ معین لکل فرد وهو أجل بقائه فی الدنیا، وتکلف الزمخشری فی تفسیر الآیة فیجعل ضمیر «فیہ» جارياً یرجع إلی اسم الاشارة عائداً علی مضمون کونهم متوفین وکاسبین و«فی» بمعنى لام العلة كما فی قولک: فیم دعوتی، والأجل المسمى هو الوجود فی القبور أى ثم یبعثکم من القبور فی شأن ذلك الذى قطعتم به اعمارکم من النوم باللیل وکسب الايام بالنهار ومن أجله یقضى الاجل الذى سباه سبحانه وضربه لبعث الموتی وجزائهم علی أعمالهم، وما ذکرناه هو الذى ذهب الیہ الزجاج. والجائی. وغالب المفسرین وهو عری عن التکلف الذى لاحاجة الیہ ۰

وزعم بعضهم أن الداعی الیہ هو أن قوله تعالى: (ويعلم ما جرحتهم بالنهار) دال علی حال القیظة وکسبهم فیہا، وکلمة «ثم» تقتضى تأخیر البعث عنها فالهنا عدل الزمخشری إلی ما عدل الیہ، وقال بعض المحققین: إن قوله سبحانه. (ويعلم) الخ لإشارة إلی ما کسب فی النهار السابق علی ذلك اللیل والواو للتحال وللدلالة فیہ علی الايقاظ. من هذا التوفی وأن الايقاظ متأخر عن التوفی وأن قولنا: یفعل ذلك التوفی لتقضى مدة الحیاة المقدرۃ کلام منظم غاية الانتظام، ولا یخفى أن فیہ تکلفاً أيضاً مع أن واو الحال لا تدخل علی المضارع إلا شدوداً أو ضرورة فی المشهور، ووجه سنان التراخی المفاد بتم بأن حقیقة الامانة فی اللیل تتحقق فی اوله والايقاظ متراخ عنه وإن لم یتراخ عن جملة ۰

واعترض بانہ حیثیندلاوجه لتوسیط «ويعلم» الخ بینہما وفيہ نظار یلم بما ذکرنا ﴿ثُمَّ الیہ﴾ سبحانه لالی غیره أصلاً ﴿مَرْجِعُكُمْ﴾ أى رجوعکم ومصیرکم بالموت ﴿ثُمَّ يُبْئِبُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ۶۰﴾ بالجازاء

بأعمالکم التي کتمتم علی عملہا فی الدنیا *

(وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ) فلا یعجزہ أحد منهم ولا یحول بینہ سبحانہ و بین ما یریدہ فیہم ، و «فوق» نصب علی الظرفیۃ حال أو خیر بعد خیر ، وقد تقدم الكلام مبسوطاً فیما للعلماء فی هذه الآیۃ (ویرسل علیکم حفظةً) من الملائکة وهم الکرام الکاتبون المذکورون فی قولہ تعالیٰ: «وإن علیکم لحافظین کراماً کاتبین» أو المعقبات المذکورة فی قولہ سبحانہ: «لہ معقبات من بین یدیه ومن خلفہ یحفظونه من أمر الله» ، وقیل: المراد ما یشمل الصنفین ویقدر المحفوظ الأعمال والآنفس والأعم . وعن قتادة یحفظون العمل والرزق والاجل * والذي ذهب الیه أكثر المفسرین المعنی الاول فی الحفظۃ ، وهم عند بعض ینکتبون الطاعات والمماصی والمباحات باسمها کما یشعر بذلك «ما لهذا الكتاب لا یغادر صغيرة ولا کبیرة إلا أحصاها» وجاء فی الاثر تفسیر الصغیرة بالتبسم والکبیرة بالضحک «وما یلفظ من قول الا لدیہ رقیب تید» وقال آخرون: لا ینکتبون المباحات إذ لا یترب علیها شیء *

وعن ابن عباس رضی الله تعالی عنہما أن مع کل انسان ملکین أحدھما عن یمینہ والآخر عن یسارہ فاذا تکلم الانسان بحسنة کتبھا من علی الیمین وإذا تکلم بسیئة قال من علی الیمین لمن علی الیسار: لتنتظر لامله لتوب منہا فان لم یتب کتب علیہ والمشهور أنھما علی السکتین، وقیل: علی الذقن، وقیل: فی الفم یمینہ و یسارہ. والازم الایمان بہما دون تعین محلھما والبحث عن کیفیۃ کتابتھما ، وظواهر الآیات تدل علی أن اطلاع هؤلاء الحفظۃ علی الأقوال والأفعال کقولہ تعالیٰ: (ما یلفظ من قول) الخ ، وقولہ سبحانہ: (یعلون ما تفعلون) وأما علی صفات القلوب کالایمان والکفر مثلاً فلیس فی الظواهر ما یدل علی اطلاعھم علیہا ، والأخبار بعضها یدل علی الاطلاع کخبیر «إذا هم العبد بحسنة ولم یعملھا کتبت له حسنة» فان الهم من أعمال القلب کالایمان والکفر ، وبعضھا یدل علی عدم الاطلاع کخبیر «إذا کان یوم القیامة یجا بالاعمال فی صحف محکمة فیقول الله تعالی اقبلوا هذا وردوا هذا فنقول الملائکة وعز تکما کتبنا إلا ما عمل فیقول سبحانہ: ان عمله کان لغیری وإنی لأقبل الیوم إلا ما کان لوجبی» وفی روایۃ مرسلۃ لابن المبارک «إن الملائکة یرفعون أعمال العبد من عباد الله تعالی فیستکثرونه ویزکونه حتی ینبأوا به حیث شاء الله تعالی من سلطانه فیوحی الله تعالی الیہم إنکم حفظة عمل عبدی وأنا رقیب علی ما فی نفسه إن عبدی هذا لم یخلص فی عمله فاجعلوه فی سجن» الحدیث . والقائل بأنھم لا ینکتبون إلا الأعمال الظاہرة یقول: معنی- کتبت- فی حدیث الهم بالحسنة ثبتت عندنا وتحققت لا کتبت فی صحف الملائکة * والقائل بأنھم ینکتبون الأعمال القابیۃ یقول باستثناء الریاء فیکتبون العمل دونہ ویحفیہ الله تعالی عنھم لیطل سبحانہ بہ عمل المرانی بعد کتابتہ إما فی الآخرة أو فی الدنیا زیادة فی تنکیله وتفطیح حاله ، ولعل هذا کما یفعل بہ یوم القیامة من رده الی النار بعد تقریبه من الجنة .

فقد روی أبو نعیم . والبیہقی . وابن عساکر . وابن النجار أنه یؤمر بناس یوم القیامة الی الجنة حتی إذا دنوا منھا واستنشقوا ریحھا ونظروا الی صورتھا وإلی ما أعسد الله تعالی لآلھما نودوا أن اصرفوھم عنھا لاضییب لھم فیھا فیرجمون بجمرة مارجم الأولون والآخرون بمثلھا فیقولون: ربنا لو أدخلتنا النار قبل أن تربنا ما لربنا من ثوابک وما أعددت فیھا لاولیائک کان أھون علینا قال: ذلك أردت بکم یا أشقیاء

كنتم إذا خلوتهم بارزتموني بالعظامم وإذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين تراؤون الناس بأعمالكم خلاف ما تعطون من قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني وأجلتم الناس ولم تجلوني وتركتم للناس ولم تتر كوالى فالיום أذيقكم العذاب مع ما حرمتهم من الثواب ، والسكل عندى محتمل ولاقطع فتدبر ۰

واختلفوا فى أن الحفظة هل يتجددون كل يوم وليلة أم لا ؟ فقيل : إنهم يتجددون وملائكة الليل غير ملائكة النهار دائماً إلى الموت ، وقيل : إن ملائكة الليل يذهبون فتأتى ملائكة النهار ثم إذا جاء الليل ذهبوا ونزل ملائكة الليل الأولون لاغيرهم وهكذا ، وقيل : إن ملائكة الحسنات يتجددون دون ملائكة السيئات وهو الذى يقتضيه حسن الظن بالله تعالى . واختلف فى مقررهم بعد موت المكلف فقيل : يرجعون مطلقاً إلى معابدهم فى السماء ، وقيل : يبقون حذاء قبر المؤمن يستغفرون له حتى يقوم من قبره . وصحح غير واحد أن تأب الحسنات لاينحصر فى واحد لحديث رأيت كذا وكذا بيئدرونها أهم يكسبها أول ، والحكمة فى هؤلاء الحفظة أن المكلف إذا علم أن أعماله تحفظ عليه وتعرض على رؤس الأَشهاد كان ذلك أجزر له عن تعاطى المعاصى والقبائح وأن العبد إذا وثق باطف سيده واعتمد على ستره وعفوه لم يحتشم منه احتشامه من خدمه المطالعين عليه ، وقول الإمام : يحتمل أن تكون الفائدة فى الكتابة أن توزن تلك الصحائف يوم القيامة لأن وزن الأعمال غير ممكن بخلاف وزن الصحائف فانه يمكن ليس بشئ* بل لا يخفى ، والقول بوزن الصحائف أنفسها قول لبعضهم ، هذا (ويرسل) إما مستأنف أو عطف على (القاهر) لأنه بمعنى الذى يقهر، وعطفه كما زعم أبو البقاء على «يتوفاكم» وما بعده من الأفعال المضارعة ليس بشئ* كاحتمال جعله حالاً من الضمير فى (القاهر) أو فى الظرف لأن الواو الحالية كما أشرنا اليه آنفاً لا تدخل على المضارع ، وتقدير المبتدأ لا يخرج عن الشذوذ على الصحيح ، «وعليكم» متعلق بيرسل لما فيه من معنى الاستيلاء، وتقديمه على المفعول الصريح لما مر غير مرة من الاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر ، وقيل : هو متعلق بحذف وقع حالاً من حفظة إذ لو تأخر لكان صفة أى كائنين عليكم ۰

وقيل : متعلق بحفظة وهو جمع حافظ ككتابة وكاتب ، وحى فى قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾ هى التى يبدأ بها الكلام وهى مع ذلك تجعل ما بعدها من الجملة الشرطية غاية الملقبها كانه قيل : ويرسل عليكم حفظة يحفظون ما يحفظون منكم مدة حياتكم حتى إذا انتهت مدة أحدكم وجاء أسباب الموت ومباديه ﴿تَرَوُّهُ رُسُلًا﴾ الآخرون المفوض اليهم ذلك وانتهى هناك حفظ الحفظة، والمراد بالرسول على ما أخرجه ابن جرير. وأبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم أعوان ملك الموت ، ونحوه ما أخرجه عن قتادة قال : إن ملك الموت له رسل يباشرون قبض الأرواح ثم يدفعونها إلى ملك الملك ۰

وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر عن الكلبي أن ملك الموت هو الذى يل ذلك ثم يدفع الروح ان كانت مؤمنة الى ملائكة الرحمة وان كانت كافرة الى ملائكة العذاب . والا كثرون على أن المباشر ملك الموت وله أعوان من الملائكة ، واستناد الفعل الى المباشر والمعاون معاجز كما يقال بنوفلان قتلوا قتيلاً والقاتل واحد منهم ، وقد جاء استناد الفعل الى ملك الموت فقط باعتبار أنه المباشر والى الله تعالى باعتبار أنه سبحانه الأمر الحقيقى . وقد أشرنا فيما تقدم ان بعض الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم قال : ان المتوفى تارة يكون

هو الله تعالى بلا واسطة وتارة الملك وتارة الرسل وغيره وذلك حسب اختلاف أحوال المتوفى . وعن الزجاج وهو غریب أن المراد بالرسول هنا الحفظه فيكون المعنى يرسلهم للحفاظ على الحياة والتوفى عند مجئ المات . وقرأ حمزة «توفاه» بالف عالة . وقرئ في الشواذ «توفاه» (وَمَنْ) أى الرسول (لَا يَفْرُطُونَ ۖ) بالتوازي والتاخير ه وقرأ الاعرج «يفرطون» بالتخفيف من الافراط . وهو مجاوزة الحد وتكون الزيادة والنقصان أى لا يجاوزون ما حد لهم بزيادة أو نقصان ، والجمله حال من (رسلنا) وقيل : مستأنفة سيقت لبيان اعتنائهم بما أمروا به ﴿ثُمَّ رُدُّوا﴾ عطف على «توفاه» والضمير - تأقيل - لكل المدلول عليه باحد وهو السر في مجيئه بطريق الالتفات ، والافراد أولا والجمع آخر لوقوع التوفى على الانفراد والرد على الاجتماع *

وذهب بعض المحققين أن فيه التفتاتا من الخطاب الى الغيبة ومن التكلم اليها لأن الرد يناسبه الغيبة بلا شبهة وان لم يكن الرد حقيقة لأنهم ما خرجوا من قبضة حكمه سبحانه طرفه عين . ونقل الامام القول بعود الضمير على الرسل أى أنهم يموتون كما يموت بنو آدم ، والأول هو الذى عليه غالب المفسرين . والمراد «ثم ردوا» بعد البعث والحشر أو من البرزخ (إلى الله) أى الى حكمه وجزائه أو الى موضع العرض والسؤال (مَوْلَاهُمْ) أى مالكمم الذى يلى أمورهم على الاطلاق ولا يتأق ذلك قوله تعالى : (وان الكافرين لا مولى لهم) لأن المولى فيه بمعنى الناصر (الْحَقُّ) أى العدل أو مظهر الحق أو الصادق الوعد *

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

وادعى أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية لأن صريحها يدل على حصول الموت للعبد ويدل على أنه بعد الموت يرد إلى الله تعالى والميت مع كونه ميتا لا يمكن أن يرد إلى الله تعالى لأن ذلك الرد ليس بالمكان والجهة لتعالیه سبحانه عنهما بل يجب أن يكون مفسرا بكونه متقادا لحكم الله تعالى مطيعا لقضائه وما لم يكن حيا لا يصح هذا المعنى فيه فثبت أنه حصل ههنا موت وحياة أما الموت (۲- ۲۳- ج- ۷- تفسير روح المعاني)

فَنصِيبُ الْبَدَنِ فَيُتَبَقَى الْحَيَاةُ نَصِيبُ الرُّوحِ وَلَمَّا قَالَ سُبْحَانَهُ: (رَدُوا) وَثَبِتَ أَنَّ الْمُرْدُودَ هُوَ الرُّوحُ ثَبِتَ أَنَّ الْإِنْسَانَ لَيْسَ إِلَّا هُوَ الْمَطْلُوبُ ، وَكَذَا تَشْعُرُ بِكَوْنِ الرُّوحِ مَوْجُودَةً قَبْلَ التَّمَاقُ بِالْبَدَنِ لِأَنَّ الرُّودَ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ إِلَى حَضْرَةِ الْجَلَالِ إِنَّمَا يَكُونُ لَوْ كَانَتْ مَوْجُودَةً كَذَلِكَ ، وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ . (أَرْجِعْنِي إِلَى رَبِّكَ) وَقَوْلُهُ تَعَالَى (ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ) وَلَا يَخْفَى مَا فِي ذَلِكَ فَتَدْبِيرٍ . وَقُرَى . (الْحَقُّ) بِالنَّصْبِ عَلَى الْمَدْحِ •

وَجُوزَ أَنْ يَكُونَ عَلَى أَنَّهُ صِفَةُ لِلْفِعُولِ الْمَطْلُوقِ أَيْ الرَّدِ الْحَقِّ فَلَا يَكُونُ حِينَئِذٍ الْمُرَادُ بِهِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَالْأَوَّلُ أَظْهَرَ ﴿الْأَلَهُ الْحُكْمُ﴾ يَوْمئِذٍ صُورَةٌ وَمَعْنَى لِالْغَيْرِ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ . وَاسْتَدْلُ بِذَلِكَ عَلَى أَنَّ الطَّاعَةَ لَا تَرْجُبُ الثَّوَابَ وَالْمَعْصِيَةَ لَا تَرْجُبُ الْعِقَابَ إِذْ لَوْ ثَبِتَ ذَلِكَ لَثَبِتَ الْمَطْمَئِنُّ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى حُكْمٌ وَهُوَ أَخَذَ الثَّوَابَ وَهُوَ يَنَاقِي مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ الْآيَةُ مِنَ الْحَصْرِ ﴿ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ٦٦ ﴾ بِحَسَابِ جَمِيعِ الْخَلْقِ بِنَفْسِهِ فِي أَسْرَعِ زَمَانٍ وَأَقْصَرِهِ ، وَيَلْزَمُ هَذَا أَنْ لَا يَشْغَلُهُ حِسَابٌ عَنْ حِسَابٍ وَلَا شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ . وَفِي الْحَدِيثِ أَنَّهُ تَعَالَى بِحَسَابِ الْكُلِّ فِي مَقْدَارِ حَلَبِ شَاةٍ . وَفِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ فِي مَقْدَارِ نِصْفِ يَوْمٍ . وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّهُ تَعَالَى لَا بِحَسَابِ الْخَلْقِ بِنَفْسِهِ بَلْ بِأَمْرِ سُبْحَانَهُ الْمَلَائِكَةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَيَحْسَابُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ وَاحِدًا مِنَ الْعِبَادِ . وَذَهَبَ آخَرُونَ إِلَى أَنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا بِحَسَابِ الْمُؤْمِنِينَ بِنَفْسِهِ وَأَمَّا الْكُفَّارَ فَتَحْسَابُهُمُ الْمَلَائِكَةُ لِأَنَّهُ تَعَالَى لَوْ حَسَبَهُمْ لَتَكَلَّمَ مَعَهُمْ وَذَلِكَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي صِفَتِهِمْ: (وَلَا يَكَلِّمُهُمْ) وَأَجَابَ الْأَوْلَى عَنْ هَذَا أَنَّ الْمُرَادَ أَنَّهُ تَعَالَى لَا يَكَلِّمُهُمْ بِمَا يَنْفَعُهُمْ فَانْظُرْ آيَاتٍ وَمِنْهَا مَا تَقَدَّمَ فِي هَذِهِ السُّورَةِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَائُكُمْ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ) وَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ (وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبَّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ) نَدَلَ عَلَى تَكْلِيمِهِ تَعَالَى لَهُمْ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ ، ثُمَّ إِنَّ كَيْفِيَةَ ذَلِكَ الْحِسَابِ بِمَا لَا تَحِيطُ بِتَفْصِيلِهَا عَقُولُ الْبَشَرِ ، مِنْ طَرِيقِ الْفِكْرِ أَصْلًا وَلَيْسَ لَنَا إِلَّا الْإِيمَانُ بِهِ مَعَ تَفْوِيضِ الْكَيْفِيَةِ وَتَفْصِيلِهَا إِلَى عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ . وَادْعَى الْفَلَسَافَةَ أَنَّ كَثْرَةَ الْأَفْعَالِ ، وَتَكَرُّرَهَا ، يَوْجِبُ حَدُوثَ الْمَلَائِكَةِ الرَّاسِخَةِ وَأَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْأَعْمَالِ أَثَرٌ فِي حُصُولِ تِلْكَ الْمَلَائِكَةِ بَلْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَمَلِ الْوَاحِدِ أَثَرٌ بِوَجْهِهِ مَا فِي ذَلِكَ وَحِينَئِذٍ يُقَالُ إِنَّ الْأَفْعَالَ الصَّادِرَةَ مِنَ الْيَدِ هِيَ الْمَوْثُورَةُ فِي حُصُولِ الْمَلَائِكَةِ الْمَخْصُوصَةِ وَكَذَلِكَ الْأَفْعَالَ الصَّادِرَةَ مِنَ الرَّجْلِ فَتَكُونُ الْأَيْدِي وَالْأَرْجُلُ شَاهِدَةً عَلَى الْإِنْسَانِ بِمَعْنَى أَنَّ تِلْكَ الْآثَارَ النَّفْسَانِيَةَ إِنَّمَا حَصَلَتْ فِي جَوَاهِرِ النَّفُوسِ بِرِاسِطَةِ هَذِهِ الْأَعْمَالِ الصَّادِرَةِ عَنْ هَذِهِ الْجَوَارِحِ فَكَانَ ذَلِكَ الصَّدُورَ جَارِيًا بِمَجْرَى الشَّهَادَةِ بِحُصُولِ تِلْكَ الْآثَارِ فِي جَوَاهِرِ النَّفْسِ . وَأَمَّا الْحِسَابُ فَلَمَقْصُودٌ مِنْهُ اسْتِعْلَامُ مَا بَقِيَ مِنَ الدُّخْلِ وَالخُرُوجِ ، وَلَمَّا كَانَ لِكُلِّ ذَرَّةٍ مِنَ الْأَعْمَالِ أَثَرٌ حَسَنٌ أَوْ قَبِيحٌ حَسَبِ حَسَنِ الْعَمَلِ وَقَبِيحِهِ وَلَا شَكَّ أَنَّ تِلْكَ الْأَعْمَالَ كَانَتْ مُخْتَلِفَةً فَلَا جَرَمَ كَانَ بَعْضُهَا مَعَارِضًا بِالْبَعْضِ وَبَعْدَ حُصُولِ الْمَعَارِضَةِ يَبْقَى فِي النَّفْسِ قَدْرٌ مَخْصُورٌ مِنَ الْخَلْقِ الْحَمِيدِ وَقَدْرٌ آخَرَ مِنَ الذَّمِّ فَإِذَا مَاتَ الْجَسَدُ ظَهَرَ مَقْدَارُ ذَلِكَ وَهُوَ إِنَّمَا يَحْصُلُ فِي الْآنَ الَّذِي لَا يَنْتَقِمُ وَهُوَ الْآنَ الَّذِي فِيهِ يَقْطَعُ فِيهِ تَمَاقُ النَّفْسِ مِنَ الْبَدَنِ فَغَيْرَ عَنْ هَذِهِ الْحَالَةِ بِسُرْعَةِ الْحِسَابِ ، وَزَعَمَ مَنْ نَقَلَ هَذَا عَنْهُمْ أَنَّهُ مِنْ تَطْبِيقِ الْحِكْمَةِ النَّبَوِيَّةِ عَلَى الْحِكْمَةِ الْفَلَسَفِيَّةِ ، وَأَنَا أَقُولُ :

رَاحَتْ مُشْرِقَةً وَرَحَتْ مَغْرِبًا شَتَانٌ بَيْنَ مَشْرِقٍ وَمَغْرِبٍ

﴿ قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾) اى قل لهم تقریراً بانحطاط شرکائهم عن رتبة الالهية، والمراد من ظلمات البر والبحر كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما شداً وهما وأهوالها التي تبطل الحواس وتدهش العقول. والعرب كما قال الزجاج- تقول لليوم الذي يلقى فيه شدة: يوم مظلم حتى أنهم يقولون: يوم ذو كواكب اى أنه يوم قد اشتدت ظلمته حتى صار كالليل وظلمته، وأنشد:

بني أسد هل تملون بلاءنا إذا كان يوم ذو كواكب أشهب
ومن الامثال القديمة- رأى الكواكب ظمراً- اى أظلم عليه يومه لاشتداد الأمر فيه حتى كأنه أبصر الجمجم نهراً، ومن ذلك قول طرفة:

ان تنسوله فقد تمنعه وتريه النجم يجرى بالظهر

وقيل: المراد ظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة البحر، وقيل: ظلمة البر بالخسوف فيه وظلمة البحر بالغرق فيه، والظلمات على الأول- كما قيل- استعارة وعلى الاخير بين حقيقة، ومنهم من جعلها كناية عن الخسوف والغرق والكلام في الكناية معلوم، ومن جوز جمع الحقيقة والمجاز فسر الظلمات بظلمة الليل، والغيم، والبحر، واليه والخوف، وقرأ يعقوب، وسهل (ينجيك) بالتخفيف من الانجاء والمعنى واحد، وقوله تعالى: ﴿ تَدْعُونَهُ ﴾ في موضع الحال من مفعول (ينجيك) كما قال أبو البقاء، والضهير ان اى من ينجيك منها حال كونكم داعين له، وجوز ان يكون حالاً من فاعله اى من ينجيك منها حال كونه مدعواً من جهة-كم ﴿ تَضَرَّعًا وَخُفْيَةً ﴾ اى اعلاناً وإسراراً كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، والحسن فنصبهما على المصدرية، وقيل: بنزع الخافض، والاعلان والاسرار يحتمل أن يراد بهما ما باللسان، ويحتمل أن يراد بهما ما باللسان والقلب، وجوز أن يكونا منصوبين على الحال من فاعل (تدعون) اى معلنين ومسرين •

وقرأ أبو بكر عن عاصم (خفية) بكسر الحاء، وهولفة فيه كالأسوة والاسوة، وقوله سبحانه ﴿ لئن أنجيتننا ﴾ في محل النصب على المعنوية لقول مقدر وقع حالاً من فاعل تدعون اي قائلين: لئن أنجيتننا، والكوفيون يحكون بما يدل على معنى القول كتدعون من غير تقدير والصحيح التقدير، وقيل: إن الجملة القسمية تفسر للدعاء فلا محل لها. وقرأ أهل الكوفة (أنجانا) بلفظ الغيبة مراعاة لتدعونه دون حكاية خطابهم في حالة الدعاء غير أن عاصماً قرأ بالتفخيم والباقون بالامالة، وقوله سبحانه ﴿ مِنْ هَذِهِ ﴾ إشارة إلى ما هم فيها المعبر عنها بالظلمات ﴿ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ۶۳ ﴾ اى الراسخين في الشكر المداومين عليه لأجل هذه النعمة الجليلة أو جميع النعم التي هذه من جعلتها ﴿ قُلْ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِمَّا مِنْ كُلِّ كَرْبٍ ﴾ اى غم يأخذ بالنفس، والمراد به إما ما يدم ما تقدم والتعميم بعد التخصص كثير أو ما يمتري المرء من العوارض النفسية التي لا يتناهى كالأعراض والاسقام، وأمره ﷺ بالجواب مع كونه من وظائفهم لا يذنان بظهوره وتعيينه أو الالهانة لهم مع بناء قوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ أَنْتُمْ تَشْكُرُونَ ۶۴ ﴾ عليه اى الله تعالى وحده ينجيك بما تدعونه إلى كشفه ومن غيره ثم أنتم بعد ما تشاهدون هذه النعمة الجليلة تعودون إلى الشرك في عبادته سبحانه ولا توفون بالعهود. ووضع (تشركون) موضع لا تشكرون الذي هو الظاهر المناسب لو عدم السابق المشار اليه بقوله تعالى: « لَنَكُونَنَّ

من الشاكرين « للتنبية على أن من أشرك في عبادة الله تعالى فكأنه لم يعبه رأساً إذ التوحيد ملك الامم وأساس العبادة ، وقيل : لعل المقصود التوبيخ بأنهم مع علمهم بأنه لم ينجم لإلا الله تعالى كما أفاده تقديم المسند اليه أشركوا ولم يخصوا الله تعالى بالعبادة فذكر الاشراف في موقعه ، وكلمة - ثم - ليس للتراخي الزماني بل ليكامل البعد بين إحسان الله تعالى عليهم وعصيانهم ، ولم يذكر متعلق الشرك لتزيله منزلة اللازم تنبيها على استبعاد الشرك في نفسه *

وقرأ أهل الكوفة . وأبو جعفر . وهشام عن ابن عامر (ينجيكم) بالتشديد والباقرن بالتخفيف .
﴿ قُلْ ﴾ يا محمد لهؤلاء الكفار ﴿ هُوَ الْقَادِرُ ﴾ لا غيره سبحانه ﴿ عَلَيَّ أَنْ يَبْعَثَ ﴾ أى يرسل ﴿ عَلَيَّكُمْ ﴾ متعلق ببعث . وتقديمه على المفعول الصريح ، وهو قوله سبحانه : ﴿ عَذَابًا ﴾ للاعتناء به والمسارعة إلى بيان كون المبعوث بما يضرهم ولتحويل أمر المؤخر ، والكلام استئناف مسوق لبيان أنه تعالى هو القادر على القاتهم في المهالك اثر بيان أنه سبحانه هو المنجى لهم منها ، وفيه وعيد ضمني بالعذاب لاشراكهم المذكور ، والتنوين للتعظيم أى عذاباً عظيماً ﴿ مِنْ فَوْقِكُمْ ﴾ أى من جهة العلو كالصيحة . والحجارة . والريح . وإرسال السماء ﴿ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ أى من جهة السفلى كالرجفة . والحسف . والاعراق ، وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : من فوقكم أى من قبل أمرائكم وأشرافكم ومن تحت أرجلكم أى من قبل سفلتكم وعبيدكم . وفي رواية أخرى عنه تفسير الأول بأئمة السوء والثاني بتخدم السوء والمتبادر ما قدمنا وهو المروي عن غير واحد من المفسرين . والجار والمجرور متعلق بيبعث أيضاً ، ويجوز أن يكون متعلقاً بمحذوف وقع صفة لعذاب . وأول منع الجلو دون الجمع لامتناع لما كان من الجهتين معاً كما فعل بقوم نوح عليه الصلاة والسلام ﴿ أَوْ يَلْبَسَكُمْ ﴾ أى يخلط أمركم عليكم ففى الكلام مقدر ، وخلط أمرهم عليهم يجعلهم مختلفى الاهواء ، وقيل : المراد اختلاط الناس في القتال بعضهم بيبعض فلا تقدير ، وعليه قول السلي :
وكتيبة ليستها بكتيبة حتى إذا التبتت نفضت لها يدى

وقرى . (يلبسكم) بضم الباء وهو عطف على « يبعث » وقوله تعالى : ﴿ شِعْبًا ﴾ جمع شعبة كسدرة وسدر وهم كل قوم اجتمعوا على امر نصب على الحال ، وقيل : إنه مصدر منصوب بيباسكم من غير لفظه ، وجوز على هذا أن يكون حالاً أيضاً أى مختلفين ، وقوله سبحانه : ﴿ وَيَذِيقُ بِهِمْكُمْ بِأَسْ بَعْضَ ﴾ عطف على « يبعث » كما نقل عن السمين ، ويفهم من كلام البعض أنه عطف على يلبس وهو من قبيل عطف التفسير أو من عطف المسبب على السبب . وقرى . (نذيق) بنون العظمة على طريق الالتفات لتحويل الامر والمبالغة في التحذير . والبعض الاول على - ما قيل - الكفار والثاني المؤمنون ففيه حينئذ وعد ووعيد ، وقيل : كلا البعضين من الكفار أى نذيق كلا بأس الآخر ؛ وقيل البعضان من المؤمنين فقد اخرج ابن جرير . وابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن الحسن أنه قال في قوله سبحانه : ﴿ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ هذا للمشركين وفى قوله تعالى : ﴿ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِعْبًا وَيَذِيقُ ﴾ النخ هذا للمسلمين ولا يخفى أنه تفكيك للنظم الكريم ، ولعل مراد الحسن أن هذا يكون للمسلمين ويقع فيهم دون الاول ، وأخرج ابن جرير عنه أيضاً أنه قال : « لما نزلت هذه

الآية قام النبي ﷺ فتوضأ فسأل ربه عز وجل أو لا يرسل عليهم عذابا من فوقهم أو من تحت أرجلهم ولا يابس أمته شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض كما أذاق بني إسرائيل فهبط اليه ﷺ جبريل عليه السلام فقال : يا محمد إنك سألت ربك أربعا فأعطاك اثنتين ومنعك اثنتين لن يأتيهم عذاب من فوقهم ولا من تحت أرجلهم يستأصاهم فانهما عذابان لكل أمة استجمعت على تكذيب نبيها ورد كتاب ربها ولكنهم يلبسون شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض، وهذان عذابان لأهل الاقرار بالكتب والتصديق بالانبياء عليهم السلام « وأخرج أحمد . ومسلم . وأبو داود . والترمذي . وابن ماجه . والحاكم وصححه واللفظ له عن ثوبان أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : « إن ربى زوى لى الأرض حتى رأيت مشارقها ومغاربها وأعطاني الكتيزين الأحمر والابيض وإن أمى سيباغ ملكها مازوى لى منها وإنى سألت ربى لأمى أن لا يهلكها بسنة عامة فأعطانيها وسألته أن لا يساط عليهم عدوا من غيرهم فأعطانيها وسألته أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فنعنيها وقال : يا محمد إنى إذا قضيت قضاء لم يرد إنى أعطيتك لآلة أن لا أهلكها بسنة عامة ولا أظهر عليهم عدوا من غيرهم فيستبيحهم عامة ولو اجتمع من بين أفعالها حتى يكون بعضهم هو يهلك بعضها وبعضهم هو يسي بعضها الحديث *

وأخرج أحمد . والطبراني وغيرهما عن أبى بصرة الغفارى عن النبي ﷺ قال : « سألت ربى أربعا فأعطاني ثلاثا ومعنى واحدة سألت الله تعالى أن لا يجمع أمى على ضلالة فأعطانيها وسألت الله تعالى أن لا يظهر عليهم عدوا من غيرهم فأعطانيها وسألت الله تعالى أن لا يهلكهم بالسنين كما أهلك الأمم فأعطانيها وسألت الله تعالى أن لا يلبسهم شيعا ويذيق بعضهم بأس بعض فنعنيها » والأخبار فى هذا المعنى كثيرة . وفى بعضها دلالة على عد اللبس والاذافة أمراً واحداً وفى بعضها دلالة على ذلك أمرين ، ومن هنا نشأ الاختلاف السابق فى العطف ، وأيد بعضهم العطف على يلبس لاعلى (يبعث) بكونه بالواو دون أو . ولا يعارض مازوى عن الحسن من عدم وقوع الأولين فى هذه الآلة ما أخرجه أحمد . والترمذى من حديث سعد بن أبى وقاص رضى الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال فى هذه الآية . أما أنها كائنة ولم بات تاولها بعد ، وكذا ما أخرج الأول فى مسنده من طريق أبى العالية عن ابن كعب أنه قال فى الآية . هن أربع وكلهن واقع لا محالة لجواز أن يراد بالوقوع وقوع لاعلى وجه الاستئصال وبعدم الوقوع عدمه على وجه الاستئصال وكلام الحسن كالصريح فى هذا فافهم *

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

ولعل إرداهم بهذا العنوان للايذان بكمال سوء حالهم فان تكذيبهم بذلك مع كونهم من قومه عاين الصلاة والسلام مما يقضى بفاية عتوهم ومكابرتهم، وتقديم الجار والمجرور على الفاعل لما مر مراراً •

(وَهُوَ الْحَقُّ) أى الكتاب الصادق فى كل ما نطق به لا ريب فيه أو المتحقق بالدلالة أو الواقع للاحتمال، والواو حالية والجملة بعدها فى موضع الحال من الضمير المجرور، وقيل: الواو استئنافية (١) وبعدها مستأنفة.

وأما كان فقيه دلالته على عظم جنايتهم ونهاية بقبحها (قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ٦٦) أى هو كل فوض أمركم إلى أحفظ أعمالكم لاجازيتكم بما إنمأنا منذر ولم آل جهدا فى الانذار والله سبحانه هو المجازى قاله الحسن • وقال الزجاج: المراد انى لم أؤمر بحربكم ومنعكم عن التكذيب. وفى معناه ما نقل عن الجبائى: والآية على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما منسوخة بالآية القتال ولا بعد فى ذلك على المعنى الثانى •

(لِكُلِّ نَبَأٍ) أى لكل شىء ينبأ به من الأنباء التى من جملة ما عذابكم أو لكل خبر من الأخبار التى من

جملة ما خبر ببحته (مُسْتَقَرٌّ) أى، وقت استقرار ووقوع البتة أو وقت استقراره بوقوع عدوله وليس مصدر اميما •

(وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ٦٧) أى حال نيتكم فى الدنيا أو فى الآخرة أو فيهما معاً، وسوف للتأكيد •

(وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فى مآبئنا) بالتكذيب والاستهزاء بها والظعن فيها كما هو دأب قريش

وديدنهم فى أدينتهم وهم المراد بالموصول . وعن مجاهد أهل الكتاب فان ديدنهم ذلك أيضاً ، ولذا أنى باذا

الدالة على التحقيق ، وهذا بخلاف النسيان الآتى ، وأصل الخوض من خاض القوم فى الحديث وتخاضوا

إذا تفاوضوا فيه ، وقال الطبرسى : الخوض التخليط فى المفاوضة على سبيل العبث واللعب وترك

التفهم والتبيين ، وقال بعض المحققين : أصل معنى الخوض عبور الماء استعير للتفاوض فى الأمور ، وأكثر

ماورد فى القرآن للذم (فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ) أى اتركهم ولا تجالسهم (حَتَّى يَخُوضُوا فى حَدِيثِ) أى كلام

(غَيْرِهِ) أى غير آياتنا . والتذكير باعتبار كونها حديثاً فان وصف الحديث بمغايرتها مشير إلى اعتبارها بعنوان

الحديثية : وقيل : باعتبار كونها قرآناً ، والمراد بالخوض هنا التفاوض لا بقيد التكذيب والاستهزاء . وادعى

بعضهم أن المعنى حتى يشتغلوا بحديث غيره وأن ذكر (يخوضوا) للشاكلة ، واستظهر عود الضمير

إلى الخوض . واستدل بعض العلماء بالآية على أن (إذا) تفيد التكرار لحرمة القعود مع الخائض كلها خاض .

ونظر فيه بأن التكرار ليس من إذا بل من تروى الحديث على ما أخذ الاشتقاق •

واستدلال بعض الحشوية بها على النهى عن الاستدلال والمناظرة فى ذات الله تعالى وصفاته زعماء أن ذلك

خوض فى آيات الله تعالى مما لا ينبغي أن يلتفت اليه (وَإِنَّمَا يُنسى الشيطانُ) بأن يشغلك فتنسى الأمر

بالاعراض عنهم فتجالسهم ابتداء أو بقاء ، وهذا على سبيل الفرض إذ لم يقع وأنى للشيطان سبيل إلى اشغال

رسول الله ﷺ ، ولذا عبر بأن الشرطية المزيدة ما بعدها •

وذهب بعض المحققين أن الخطاب هنا وفيما قبله لاسد الخطابين عليه الصلاة والسلام والمراد غيره، وقيل:

لغيره ابتداءً أى إذا رأيت أيها السامع وان أنساك أيها السامع ، والمشهور عن الرافضة اختيار أن النبي ﷺ

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

وأنا أرى أن محل الاف النسيان الذي لا يكون مذمومة اشتغال السر بالوسوس والخطرات الشيطانية فان ذلك مما لا يرتاب مؤمن في استحضارته على رسول الله ﷺ ، وتفصيل الكلام في ذلك على ما في معتبرات كتبنا أن مذهب جمهور العلماء جواز النسيان عليه ﷺ في أحكام الشرع وهو ظاهر القرآن والأحاديث لكن اتفقوا على أنه عليه الصلاة والسلام لا يقره الله عليه ﷺ ، ثم قال الآكثرون : بشرط تنبيهه عليه الصلاة والسلام على الفور متصلا بالحادثة ولا يقع فيه تاخير ، وجوزت طائفة تأخيرها مدة حياته ﷺ واختاره امام الحرمين ، ومنعت ذلك طائفة من العلماء في الأفعال البلاغية والعبادات كما أجروا على منعه . واستحاثته عليه ﷺ في الأقوال البلاغية ، وأجابوا عن الظواهر الواردة في ذلك . واليه مال الأستاذ أبو اسحق في التلخيص فان ذلك لا ينافي النبوة ، وإذالم يقرعاه لم يتحصل منه فساد ولا ينافي

منه فائدة وهو بيان أحكام الناسي وتقرر الأحكام .

وذكر القاضي أنهم اختلفوا في جواز السهو عليه ﷺ في الأمور التي تتعلق بالبلاغ وبيان أحكام الشرع من أفعاله وعاداته واذكالكلمة فجزوه الجمهور . وأما السهو في الأقوال البلاغية فاجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمده ، وأما السهو في الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذي لا يتعلق بالأحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحي فجزوه قوم إلا فسدته فيه ، ثم قال : والحق الذي لا شك فيه ترجيح قول من قال : يمتنع ذلك على الانبياء عليهم السلام في كل خير من الأخبار كما لا يجوز عليهم خلف في خبر لا عمدا ولا سهوا لافي صحة ولا مرض ولا رضى ولا غضب ، وحسبك في ذلك أن سيره ﷺ ولامه وأفعاله مجموعة بعنى بها على مر الزمان ويتناولها المواقف والمخالف والمؤمن والمراتب فلم يأت في شيء منها استدراك غلط في قول ولا اعتراف بوم في طلبة ولو كان لنقل كما نقل سهوه في الصلاة ونومه عليه الصلاة والسلام عنها واستدراكه رأيه في تلقيح النخل وفي نزوله بأذن مياه بدر إلى غير ذلك . وأما جواز السهو في الاعتقادات في أمور الدنيا فغير متعم . وسيأتي ان شاء الله تعالى تنمة الكلام على هذا المبحث عند تفسير قوله تعالى : (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته) الآية .

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

أما ترى رأسي حاكي لونه طرة صبح تحت أذيال الدجي

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

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

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

﴿ مِنْ حَسَابِهِمْ ﴾ أي بما يحاسب الخائضون الظالمون عليه من الجزائر ﴿ مِنْ شَيْءٍ ﴾ أي شيء ما على
 أن من زائدة للاستتراق و«شئ» في محل الرفع مبتدأ و«ماتيمية» أو اسم لها وهي حجازية و«من حسابهم» كما قال
 أبو البقاء حال منه لأن نعت النكرة إذا قدم عليها أعرب حالا . وليست (من) بمعنى الاجل خلافا لمن تكلفه
 و«على الذين يتقون» متعلق بمحذوف مرفوع وقع خبرا للبتدأ أو لما الحجازية على رأى من لا يجيز أعمالها في
 الخبر المقدم . طلقا أو بصوب وقع خبر ألما على رأى من يجوز أعمالها في الخبر المقدم عندكونه ظرفا أو حرف جر .

(وَلَكِنْ ذَكْرَى) استدراك من النفي السابق أى ولكن عليهم أن يذكروهم ويمنعوهم عما هم فيه من القبائح بما أمكن من العظة والتذكير ويظهروا لهم الكراهة والذم، ومحل «ذكرى» عند كثير من المحققين إما النصب على أنه مصدر مؤكد للفعل المحذوف أى عليهم أن يذكروهم تذكيراً أو الرفع على أنه مبتدأ خبره محذوف أى ولكن عليهم ذكرى، وجوز أبو البقاء النصب والرفع أيضاً لكن قدر في الأول نذكرهم ذكرى بنون العظمة، وفي الثاني هذه ذكرى، وإلى ذلك يشير كلام البلخي، ولم يجوز الزخشرى عطفه على محل «من شئ» لأن من حسابهم بأباده إذ يصير المعنى «ولكن ذكرى» من حسابهم وهو كما ترى *

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

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

ومن منع العطف على محل «من شئ» لما تقدم من منع العطف على «شئ» لذلك أيضاً ولأن من لا تقدر عاملة بعد الاثبات لأنها إذا عملت كانت في قوة المذكورة المازيدة وهي لا تزاد في الاثبات في غير الظروف أو مطالفاً عند الجمهور (لأنهم يتقون ٦٩) أى يجتنبون الخوض حياءً أو كراهة لمسألتهم. وجوز أن يكون الضمير للذين يتقون أى لكن يذكر المتقون الخائضين ليثبت المتقون على تقواهم ولا يأتوا بترك ماوجب عليهم من النهي عن المنكر أو ليزدادوا تقوى بذلك وهذه الآية كما أخرج النجاشي عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وأبو الشيخ عن السدي. وابن جرير. منسوخة بقوله تعالى النازل في المدينة (وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها) الخ واليه ذهب البلخي. والجبائي. وفي الطاود الراسخ في المنسوخ: المنسوخ أنه لا نسخ

(م - ٢٤ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

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

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَهَا﴾ أي النفس ﴿مَنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا شَفِيعًا﴾ إما استئناف للاخبار بذلك أو في محل رفع صفة (نفس) أو في محل نصب على الحالية من ضمير (كسبت) أو من نفس فانه في قوة نفس كافرة أو نفوس كثيرة واستظهر بعض الحالية. ومن دون الله متعلق بحذوف وقع حالاً من «ولي»، وقيل: خبراً للنس، و(لها) حينئذ متعلق بحذوف على البيان، ومن جعلها زائدة لم يعلقها بشيء، والمراد أنه لا يحول بينها وبين الله تعالى بأن يدفع عقابه سبحانه عنها ولي ولا شفيع ﴿وَأَنْ تَعْدَلَ﴾ أي إن تعدت تلك النفس ﴿كُلَّ عَدَلٍ﴾ أي كل فداء. و«كل» نصب على المصدرية لأنه بحسب ما يضاف إليه لا مفعول به، وقيل: انه صفة لمحذوف وهو بمعنى الكامل كقولك: هو رجل كل رجل أي كامل في الرجولية. والتقدير عدلا كل عدل، ورد بأن كلا هذا المعنى يازم التبعية والإضافة إلى مثل المتبوع نعمتا لا تؤكدان في التسهيل ولا يجوز حذف وصفه.

وقوله تعالى: ﴿لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا﴾ جواب الشرط، والفعل مسند إلى الجار والمجرور كبير من البلد لا إلى ضمير العدل لأن العدل كما علقت مصدر وليس بماخوذ بخلافه في قواه تعالى: ﴿لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدَلٌ﴾ فانه فيه بمعنى المفدى به، وجوز كون الاسناد إلى ضميره مراداً به الفدية على الاستخدام إلا أنه لا حاجة إليه مع صحة الاسناد إلى الجار والمجرور، وبذلك يستغنى أيضاً عن القول بكونه راجعاً إلى المعدول به المتأخوذ من السابقه وقيل: معنى الآية وان تقسط تلك النفس كل قسط في ذلك اليوم لا يقبل منها لأن التوبة هناك غير

مقبولة وإنما تقبل في الدنيا ﴿أُولَئِكَ﴾ أي المتخذون دينهم لعباً وهو المعتبرون بالحياة الدنيا ﴿الَّذِينَ أُبْسِلُوا﴾ أي حرموا الثواب وسلوا للعذاب أو بأحد المعاني الباقية للإيسال ﴿بِمَا كَسَبُوا﴾ أي بسبب أعمالهم القبيحة وعقائدهم الزائغة. واسم الإشارة مبتدأ، وما فيه من معنى البعد للايدان ببعدها درجة المشار إليهم في سوء الحال، وخبره الموصول بعده، والجملة استئناف سيق إثر تحذير أولئك من الإيسال المذكور لبيان أنهم المبتلون بذلك.

وقوله سبحانه: ﴿لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ﴾ استئناف آخر مبين لكيفية الإيسال المذكور مبنى على سؤال نشأ من الكلام كأنه قيل: ماذا لهم حين أبسلاوا؟ قبل: لهم شراب من حميم أي ما حار يتجرجر ويتردد في بطونهم ويقطع به أمعائهم ﴿وَعَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ بنار تشتعل بأبدانهم كما هو المتبادر من العذاب ﴿بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ أي بسبب كفرهم المستمر في الدنيا، ويطلق الحميم على الماء البارد فهو ضد كما في في القاموس. وجوز أبو البقاء أن تكون جملة (لهم شراب) حالاً من ضمير (أبسلوا) وان تكون خيراً لاسم

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

(قُلْ أَدْعُوا مَنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا) أخرجه ابن جرير . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ عن السدي أن المشركين قالوا للؤمنين : اتبعوا سبيلنا واتركوا دين محمد ﷺ فقال الله تعالى : (قل) الخ • وقيل : نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين دعاه ابنه عبد الرحمن إلى عبادة الأصنام . وفي توجيه الأمر إليه ﷺ ما لا يخفى من تعظيم شأن المؤمنين أو أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أي أنبئ • تتجاوزين عبادة الله تعالى الجامع لجميع صفات الألوهية التي من جملتها القدرة على النفع والضرر ما لا يقدر على نفعنا إن عبدناه ولا على ضررنا إذا تركناه ، وأدنى مراتب المعبودية القدرة على ذلك . وفاعل «ندعوا» وكذا ما عطف عليه من قوله سبحانه : (وَزُودَعَىٰ أَعْقَابِنَا) عام لسيد المخاطبين ﷺ وغيره وليس مخصوصاً بالصديق رضي الله تعالى عنه بناء على أنه سبب النزول . وفي الآية تغليب إذ لا يتصور الرد على العقب المراد به الرجوع إلى الشرك منه ﷺ . والمعنى أيلق بنا معشر المسلمين ذلك . والاعقاب جمع عقب وهو • وخر الرجل يقال : رجع على عقبه إذا انتهى راجعاً . ويكنى به - كما قيل - عن الذهاب من غير رؤية موضع القدم وهو ذهاب بلا علم بخلاف الذهاب مع الاقبال ؛ وقيل : الرد على الاعقاب بمعنى الرجوع إلى الضلال والجهل شركاً أو غيره . والجمهور على الأول . والتعبير عن الرجوع إلى الشرك بالرد على الاعقاب - كما قال شيخ الإسلام - لزيادة تقيحه بتصويره بصورة ما هو علم في القبح مع ما فيه من الإشارة إلى كون الشرك حالة قد تركت ونبتت وراء الظهر . وإيثار «نرد» على نردتوجيه الإنكار إلى الارتداد برد الغير تصرفاً بخالفة المضامين قطعاً لاطعاهم الفارغة وإيذاناً بأن الارتداد من غير راد ليس في حيز الاحتمال ليحتاج إلى نفيه وإنكاره • (بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ) أي إلى التوحيد والإسلام أو إلى سائر ما يترتب عليه الفوز في الآخرة على ما قيل . والظرف متعلق بنرد مسوق لتأكيد التنكير لا لتحقيق معنى الرد وتصويره فقط . وإلا لكفى أن يقال : بعد إذا هتدينا كأنه قيل : أنزلى ذلك باضلال المضل بعد إذ هدانا الله الذي لا هادي سواه . وليست الآية من باب التنازع فيما يظهر . ولا أن جملة «نرد» في موضع الحال من ضمير «ندعو» أي ونحن نرد وجوزه أبو البقاء •

وقوله سبحانه : (كَأَنَّهُمْ اسْتَوَتْهُ الشَّيَاطِينُ) نعت لمصدر محذوف أي أنزرد رداً مثل رد الذي استهوته الخ . وقدر الطبرسي أدعوا دعاء مثل دعاء الذي الخ وليس بشيء . كما لا يخفى ، وقيل : إنه في موضع الحال من فاعل «نرد» أي أنزرد على أعقابنا مشبهين بذلك . واعترضه صاحب الفرائد بأن حاصل الحالية أنزرد في حال مشابهاً كقولك : جاء زيد ركاباً أي في حال ركوبه والرد ليس في حال المشابهة كما أن المحيي في حال الركوب • وأجاب عنه الطيبي بأن الحال مؤكدة كقوله سبحانه : (ثم وليتم مدبرين) فلا يلزم ذلك ، ولا يخفى أنه في

حيز المنع، والاستهواء استفعال من هوى في الارض هوى إذا ذهب كما هو المعروف في اللغة كأنها طابت هويته وحرصت عليه أي كالذي ذهبت به مردة الجن في المهامه والقفار. والكلام من المركب العقل أو من التخييل حيث شبه فيه من خلص من الشرك ثم نكص على عقبيه بحال من ذهبت به الشياطين في المهامه وأضلته بعد ما كان على الجادة المستقيمة. وليس هذا مبنياً على زعمات العرب كما زعمته الشياطين. وادعى بعضهم أن استهوى من هوى بمعنى سقط يقال: هوى هوى هويًا بفتح الهاء إذا سقط من أعلى إلى أسفل. والمقصود تشبيه حال هذا الضال بحال من سقط من الموضوع العالي إلى الوهدة السافلة العميقة لأنه في غاية الاضطراب والضعف والدهشة. ونظير ذلك قوله تعالى: (من يشرك بالله فكأنما خر من السماء) وفيه بعد وإن قال الامام: إنه أولى من المعنى الأول مع أنه يتوقف على ورود الاستفعال من هوى بهي المعنى، وجوز أبو البقاء في «الذي» أن يكون مفرداً أي كالرجل أو كالفریق الذي وأن يكون جنساً. والمراد الذين ۵

أر حزمة (استمراه) بالف مماثلة مع التذكير ﴿ في الأرض ﴾ أي جنسها. والجار متعلق باستمراهته أو بمحذوف وقع حالا من مفعوله أي كأننا في الأرض. وكذا قوله سبحانه: ﴿ حيران ﴾ حال منه أيضاً على أنها بدل من الأولى أو حال ثانية عند من يميزها أو من «الذي» أو من المستكن في الظرف. وجوز أبو البقاء أن يكون الجار «الامن» و«حيران» وهو ممنوع من الصرف ومؤنثه حيرى أي تأنها ضلالاً عن الجادة لا يدري ما يصنع ۵ ﴿ له ﴾ أي للمستهوى ﴿ أصحاب ﴾ أرى رفقة ﴿ يدعونه إلى الهدى ﴾ أي الطريق المستقيم أطلق عليه مبالغة على حد زيد بدل - والجار الأول متعلق بمحذوف وقع خبراً مقدماً وأصحاب، مبتدأ. والجملة إما في محل نصب على أنها صفة لحيران أو حال من الضمير فيه أو من الضمير في الظرف أو بدل من الحال التي قبلها. وإما لا محل لها على أنها مستأنفة، وجملة «يدعونه» صفة لأصحاب. وقوله سبحانه: ﴿ انتنا ﴾ يقدر فيه قول على أنه بدل من «يدعونه» أو حال من فاعله. وقيل: محكي بالدعاء لأنه بمعنى القول. وهذا مبنى على الخلاف بين البصريين والكوفيين في أمثال ذلك. والمشهور التقدير أي يقول انتنا. وفيه إشارة إلى أنهم مهتدون ثابتون على الطريق المستقيم وإن من يدعونه ليس بمن يعرف الطريق ليدعى إلى اتيانه. وإنما يدرك سميت الداعي ومورد التبع ۵

وقرأ ابن مسعود كما رواه ابن جرير. وابن الانباري عن أبي اسحق وبيننا، على أنه حال من الهدى أي واضحاً ﴿ قل ﴾ هؤلاء الكفار ﴿ إن هدى الله ﴾ الذي هدانا إليه وهو الاسلام ﴿ هو الهدى ﴾ أي وحده كما يدل عليه تعريف الطرفين أو ضمير الفصل وما عداه ضلال محض وغي صرف. وتكرير الأمر للاعتناء بشأن المأمور به أو لأن ما سبق لالجزع عن الشرك وهذا حدث على الاسلام وهو توطنه لما بعده فإن اختصاص الهدى بهداه تعالى عما يوجب امثال الاوامر بعده ﴿ وأمرنا ﴾ عطف على ﴿ إن هدى الله هو الهدى ﴾ داخل معه تحت القول، واللام في قوله سبحانه: ﴿ لنسلم ﴾ للتعميل ومفعول أمرنا الثاني محذوف أي أمرنا بالاخلاص لكي نقاد ونسلم ﴿ لرب العالمين ﴾ ۷۱، وقيل: هي بمعنى الباء أي وأمرنا بالاسلام. وتعقبه أبو حيان بأنه غريب لا تعرفه النحاة، وقيل: زائدة أي أمرنا أن نسلم على حذف الياء، وقال الخليل. وسيبويه. ومن

تابعهما: الفعل في هذا وفي نحو «يريد الله ليعين لكم» مؤول بالمصدر وهو مبتدأ واللام وما بعدها خبره أى أمرنا للإسلام، وهو نظير-تسمع بالمعدي خير من أن تراه- ولا يخفى بعده *
 وذهب الكسائي . والفراء إلى أن اللام حرف مصدرى بمعنى أن يمد أردت وأمرت خاصة فكأنه قيل:
 وأمرنا أن نسلم، والتعرض لوصف ربوبيته تعالى للعالمين لتعليل الأمر وتأكيده وجوب الامتثال به *
 وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ أى الرب في مخالفة أمره سبحانه بتقدير حرف الجر وهو عطف على الجار والمجرور السابق ، وقد صرح بدخول أن المصدرية على الأمر سيويبه . وجماعة ، وجوز أن يمطف «أن أقيموا» على موضع «لنسلم» كأنه قيل: أمرنا أن نسلم وأن أقيموا . وقيل: العطف على مفعول الأمر المقدر أى أمرنا بالايان وإقامة الصلاة ، وقيل: على قوله تعالى: «إن هدى الله» السخ أى قل لهم إن هدى الله هو الهدى وأن أقيموا ، وقيل: على «أنتما» ، وقيل: غير ذلك *
 وذكر الامام أنه كان الظاهر أن يقال: أمرنا لنسلم ولأن نقيم إلا أنه عدل لما ذكر الاليدان بان الكافر ما دام كافرا كان كاذبا الاجنبي فخوطب بما خوطب به الغيب وإذا أسلم ودخل في زمرة المؤمنين صار كالقريب الحاضر فخوطب بما يخاطب به الحاضرون *

وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (٧٢) جملة مستأنفة موجبة للامتثال بما أمر به سبحانه من الامور الثلاثة، وتقديم المفعول لافادة الحصر مع رعاية الفواصل أى اليه سبحانه لالى غيره تحشرون يوم القيامة *
 ﴿وَهُوَ الَّذِي خَقَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أى هذين الامرين العظيدين . وله لاريد بخاتمة خلق ما فيها أيضا ، وعدم التصريح بذلك لظهور اشتغالها على جميع العلويات والسفليات . وقوله سبحانه: ﴿بِالْحَقِّ﴾ متعلق بمحذوف وقع حالا من فاعل «خلق» أى قائما بالحق، ومعنى الآية حينئذ كاقيل كقول تعالى: (وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا) وجوز أن يكون حالا من المفعول أى متلبسة بالحق، وأن يكون صفة لمصدر الفعل المؤكد أى خلقا متلبسا بالحق ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلَهُ الْحَقُّ﴾ تذييل لما تقدم، والواو للاستئناف . واليوم بمعنى الحين متعلق بمحذوف وقع خبرا مقدما و«قوله» مبتدأ و«الحق» صفة، والمراد بالقول المعنى المصدرى أى القضاء الصواب الجارى على وفق الحكمة فلذا صح الاخبار عنه بظرف الزمان أى وقضاؤه سبحانه المعروف بالحقية كائن حين يقول سبحانه لشيء من الاشياء كن فيكون ذلك الشيء وتقديم الخبر للاهتمام بمعوم الوقت كما قيل ، ونفي السعد كونه للحصر اعدم مناسبه وجعل التقديم لسكونه الاستعمال الشائع . وتعقب بأن المعروف الشائع تقديم الخبر الظرفي إذا كان المبتدأ نكرة غير موصوفة أو نكرة موصوفة أما إذا كان معرفة فلم يقله أحد . وقيل: «إن قوله الحق» مبتدأ وخبر «يوم» ظرف لمضمون الجملة والواو بحسب المعنى داخلة عليها والتقديم للاعتناء به من حيث أنه مدار الحقية ، وترك ذكر المقول للثلاثة بنى ظهوره . المراد بالقول كلمة «كن» تحقيقا أو تمثيلا . والمعنى وأمره سبحانه المتعلق بكل شيء يريد خلقه من الاشياء حين تلقه به لاقبله ولا يبدعه من أفراد الاحيان الحق أى المشهود له بالحقية ، وقيل: إن الواو اللطف و«يوم» إما معطوف على «السموات» فهو مفعول لخلق مثله ، والمراد به يوم الحشر أى وهو الذى أوجد السموات والارض وما فيها

وأوجد يوم الحشر والمعاد، وإما على الهاء في « انقره » فهو مفعول به مثله أيضا، والكلام على حذف مضاف أى اتقوا الله تعالى واتقوا هول ذلك اليوم وعقابه وفزعه، وإما متعاقب، وحذف دل عليه « بالحق » أى يقوم بالحق يوم الخ، وهو إعراب متكلف كما قال أبو حيان . وقيل: إنه معطوف على « بالحق » وهو ظرف لخلق أى خلق السموات والأرض بعظمتها حين قال كن فكان . والتعبير بصيغة الماضى احضار الامر البديع . وفيه أنه يتوقف على صحة عطف الظرف على الحال بناء على أن الحال ظرف فى المعنى وهو تكلف . « وقوله الحق » مبتدأ وخبر أو فاعل يكون على معنى « حين يقول لقوله الحق أى لقضائه كن فيكون . والمراد به حين يكون الأشياء ويحدثها أو حين يقوم القيامة فيكون التكوين إحياء الأموات للحشر . وقيل غير ذلك فتدبر •

﴿ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ الصُّورُ ﴾ أى استقر الملك له فى ذلك اليوم صورة ومعنى باقضاع العلائق المجازة بالكائنة فى الدنيا المصححة للدلكية فى الجملة فلا يدعيه غيره بوجه . والصور قرن ينفخ فيه كما ثبت فى الأحاديث والله تعالى أعلم بحقيقته . وقد فصلت أحواله فى كتب السنة . وصاحبه إسرأيل عليه السلام على المشهور . وأخرج البزار . والحاكم عن أبى سعيد الخدرى مرفوعا أن ملكين موكلين بالصور ينتظران متى يؤمران فينفخان . وقرأ قتادة « فى الصور » جمع صورة والمراد بها الأبدان التى تقوم بعد نفخ الروح فيها لرب العالمين ﴿ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ أى كل غيب وشهادة ﴿ وَهُوَ الْحَكِيمُ ﴾ فى كل ما يفعله

﴿ الْخَبِيرُ ﴾ (٧٣) بجميع الأمور الخفية والجلية . والجملة تذييل لما تقدم وفيه لف ونشر مرتب هذا (ومن باب الإشارة فى الآيات) « وعند مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو » . اعلم أن بعض ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ذكروا أن للغيب مراتب، أولاها غيب الغيوب وهو علم الله تعالى المسمى بالعباية الأولى . وثانيتها غيب عالم الأرواح وهو انتقاش صورة كل ما وجد وسيوجد من الأزل إلى الأبد فى العالم الأول العقلى الذى هو روح العالم المسمى بأبى الكتاب على وجه كل وهو القضاء السابق . وثالثتها غيب عالم القلوب وهو ذلك الانتقاش بعينه مفضلا تفصيلا علميا كليا وجزئيا فى عالم النفس الكلية التى هى قلب العالم المسمى باللوح المحفوظ . ورابعها غيب عالم الخيال وهو انتقاش الكائنات بأسرها فى النفوس الجزئية الفلسفية منطبعة فى اجرامها معينة مشخصة مقارنة لأوقاتها على ما يقع بعينه . وذلك العالم هو الذى يعبر عنه بالسما الدنيا إذ هو أقرب مراتب الغيوب إلى عالم الشهادة ولوح القدر الإلهى الذى هو تفصيل قضائه سبحانه، وذكروا أن علم الله تعالى الذى هو العباية الأولى عبارة عن إحاطته سبحانه بالكل حضورا فالخزائن المشتملة على جميع الغيوب حاضرة لذاته وليس هناك شىء زائد ولا يعلمها إلا هو سبحانه . وكذا أبواب تلك الخزائن مغلقة ومفاتيحها بيده تعالى لا يطلع على ما فيها أحد غيره عز وجل وقد يفتح منها ما شاء من يشاء هذا وقد يقال: حقق كثير من الراسخين فى العلم أن حقائق الأشياء وماهياتها ثابتة فى الأزل وهى فى ثبوتها غير مجعولة وإنما المجهول الصور الوجودية وهى لا تتبدل ولا تتغير ولا تتصف بالهلاك أصلا كما يشير إليه قوله تعالى: (كل شىء هالك إلا وجهه) بناء على عود الضمير إلى الشىء وتفسير الوجه بالحقيقة وعلم الله تعالى بها حضورى وهى كالمرآيا لصورها الحادثة فتكون تلك الصور مشهودة لله تعالى أزلا مع عدمها فى نفسها ذهنا وخارجا، وقد بينوا انطواء العلم بها فى العلم بالذات بجميع اعتباراته التى منها كونه سبحانه مبدأ

لافاضة وجوداتها عليها بمقتضى الحكمة فيمكن أن يقال: إن المفاتيح بمعنى الخزائن إشارة إلى تلك المساميات الازلية التي هي كالمرايا لما غاب عنا من الصور وتلك حاضرة عنده تعالى أولاً ولا يعلمها علماً حضورياً غير محتاج إلى صورة ظلية لإلا هو جل وعلا، وهذا ظاهر لمن أخذت العناية بيده. (ويعلم ما في البر) أي بر النفوس من ألوان الشهوات ومراتبها (والبحر) أي بحر القلوب من لآلئ الحكم ومرجان العرفان. (وماتسقط من ورقة) من أوراق أشجار اللطف والقهر في مهب عاصف النفس وخضم القلب (إلا يعلمها) في سائر أحوالها. (ولاحبة) من بذر الجلال والجمال (في ظلمات الأرض) وهو عالم الطبايع والأشباح (ولارطب) من الالهامات التي ترد على القلب بلطف من غير انزعاج (ولا يباس) من الوسوس والحطرات التي تفرغ منها النفس حين ترد عليها (الآ في كتاب مبين) وهو علمه سبحانه الجامع، وبعضهم لم يؤول شيئاً من المذكورات وفسر الكتاب بسماه الدنيا لتعين هذه الجزئيات فيها، ويمكن أن يقال إن الكتاب إشارة إلى مافيات الأشياء وهي المسماة بالآعيان الثابتة، ومعنى كونها فيها ما أشرنا إليه أن تلك الآعيان كالمرايا لهذه الموجودات الخارجية (وهو الذي يتوفاكم بالليل) أي بانيمكم وقيل: يتوفاكم بطيران أرواحكم في الملكوت وسيرها في رياض حضرات اللاهوت (وقيل: يمكن أن يكون المعنى وهو الذي يضيق عليكم إلى حيث يكاد تزهق أرواحكم في ليل القهر ونجلى الجلال (ويعلم ما جرحتم) أي كسبتم (بالتنهار) من الأعمال مطلقاً، وقيل من الأعمال الشاقة على النفس المؤلمة لها كاطاعاته وقيل: يتحمل أن يكون المعنى ويعلم ما كسبتموه بنهار التجلي الجمال من الانس أو شوارد العرفان (ثم يبعثكم فيه) أي فيما جرحتم من صور أعمالكم ومكاسبكم الحسنة والقيحة، وقيل الحسنة، وقيل فيها كسبتموه في نهار التجلي، وأول الأقوال هنا وفيما تقدم أولى (ليقضى أجل مسمى) أي معين عنده (ثم إلى ربكم ترجعون) في عين الجمع المطلق (فينبئكم بما كنتم تعملون) بإظهار صور أعمالكم عليكم وجزائكم بها (وهو القاهر فوق عباده) لأنه الوجود المطلق حتى عن قيد الإطلاق وله الظهور حسبما تقتضيه الحكمة ولا تقيده المظاهر (والله من وراءهم محيط) *

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

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

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

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ﴾ نصب - عند بعض المحققين - على أنه مفعول به لفعل مضمر خوطب به النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم معطوف على «قل أذعوا» لا على «أقيموا» لفساد المعنى أى واذا كرميا بمحمد طهوا. الكفار بعد أن أنكرت عليهم عبادة مالا يقدر على نفع ولا ضرر وحققت أن الهدى هو هدى الله تعالى وما يتبعه من شؤونه تعالى وقت قول ابراهيم عليه السلام الذى يدعون أنهم على ملته موبخا ﴿لآبِيهِ مَآزَرَ﴾ على عبادة الأصنام فان ذلك مما يبكتهم وينادى بفساد طريقتهم. وآزر بزنة آدم علم أعجمى لآبى ابراهيم عليه السلام وكان من قربة من سواد الكوفة، وهو بدل من «ابراهيم» أو عطف بيان عليه . وقال الزجاج: ليس بين النسابين اختلاف فى أن اسم أبى ابراهيم عليه السلام تارح بناء مشناة فوقية وألف بعدها راء مهملة مفتوحة وحاء مهملة ويروى بالخاء المعجمة . وأخرج ابن المنذر بسند صحيح عن ابن جريج أن اسمه تيرح أو تارح .

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

وقرأ يعقوب (آزر) بالضم على النداء . واستدل بذلك على العلية بناء على أنه لا يحذف حرف النداء إلا من الاعلام وحذفه من الصفات شاذ أى يا ازر ﴿اتَّخَذَ أَسْنَامًا مَّالَةً﴾ أى اتجملها لنفسك مالته على توجيه الإنكار إلى اتخاذ الجنس من غير اعتبار الجمعية وإنما يراد صيغة الجنس باعتبار الوقوع . وقرئ (أزر) بهمزتين الاولى استغرافية مفتوحة والثانية مفتوحة ومكسورة وهى اما أصلية أو مبدلة من الواو . ومن قرأ بذلك قرأ (تخذ) باسقاط همزة وهو مفعول به لفعل محذوف أى اتعبد ازر على أنه اسم صنم ويكون (تخذ) الخ بياناً لذلك وتقريراً وهو داخل تحت الإنكار أو مفعول له على أنه بمعنى القوة أى الأجل القوة تتخذ أسناما مالته . والكلام انكار لتعززه بها على طريقة قوله تعالى: (أتبتنون عندهم العزة) وجوز أن يكون حالا أو مفعولا ثانيا لتخذه .

وأعرب بعضهم «أزر» على قراءة الجمهور على أنه مفعول محذوف وهو بمعنى الصنم أيضا أى اتعبد ازر . وجعل قوله سبحانه (أتخذ) الخ تفسيرا وتقريراً بمعنى أنه قرينة على الحذف لا بمعنى التفسير المصطلح عليه فى باب الاشتغال لأن ما بعد همزة لا يعمل فيها قبلها وما لا يعمل لا يفسر عاملا بإقرار عدمه . والذى عول عليه الجهم النفير من أهل السنة ان ازر لم يكن والد ابراهيم عليه السلام وادعوا أنه ليس فى ما به النبي ﷺ كافر

أصلا لقوله عليه الصلاة والسلام «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات والمتركون نجس». وتخصيص الطاهرة بالطاهرة من السفاح لادليل له يعول عليه. والبرة لعموم اللفظ لاختصاص السبب وقد ألفوا في هذا المطالب الرسائل واستدلوا به بما استدلووا، والقول بأن ذلك قول الشيعة كما ادعاه الامام الرازي ناشئ من قلة التنبع، وأكثر هؤلاء على أن أزار اسم لعن ابراهيم عليه السلام. وجاء اطلاق الاب على الع. في قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا تبعد الهلك وإنا بائناك ابراهيم واسماعيل واسحق) وفيه اطلاق الاب على الجد أيضا •

وعن محمد بن كعب القرظي أنه قال: الخالو والد والعم والد وتلاهذه الآية. وفي الخبر «ردواعي أجد العباس» وأيد بعضهم دعوى أن أبا ابراهيم عليه السلام الحقيقي لم يكن كافرا وإنما الكافر عنه بأخراجه ابن المنذر في تفسيره بسند صحيح عن سليمان بن صرد قال: لما أرادوا أن يلقوا ابراهيم عليه السلام في النار، جعلوا يجمعون الحطب حتى إن كانت العجوز لتجمع الحطب فلما تحقق ذلك قال: حسبي الله تعالى ونعم الوكيل فلما ألقوه قال الله تعالى «انار كوني بردا وسلاما على ابراهيم» فكانت فقال عنه من أجلي دفع عنه فارسيل الله تعالى عليه شرارة من النار فوقعت على قدمه فأحرقته •

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

ومن الناس من احتج على أن آزر ما كان والد ابراهيم عليه السلام بأن هذه دالة على أنه عليه السلام شافه بالغلظة والجفاء لقوله تعالى فيها: (إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ) أي الذين يتبعونك في عبادتها (في ضلال) عظيم عن الحق (مبين ٧٤) أي ظاهرا لا اشتباه فيه أصلا، ومشافهة الآب بالجفاء لا يجوز لما فيه من الإيذاء. وآية التأفيف بفحواها تتم سائر أنواع الإيذات كعمومها للاب الكافر والمسلم. وأيضا إن الله تعالى لما بعث موسى عليه السلام إلى فرعون أمره بالرفق معه. والقول للين له رعاية لحق التربية وهي في الوالد أهم. وأيضا الدعوة بالرفق أكثر تأثيرا من الحشونة توجب النفرة فلا تليق من غير ابراهيم عليه السلام مع الأجانب فكيف تليق منه مع آبيه وهو الأواه الحليم. وأجيب بان هذا ليس من الإيذاء المحرم في شيء. وليس مقتضى المقام الإذاك ولا نسلم أن الداعي لامر موسى عليه السلام باللين مع فرعون مجرد رعاية حق التربية وقد يقسو

الانسان أحيانا على شخص لمنفعته كما قال أبو تمام :

فقسا ليزجر واد من يك حازما

فليقس أحيانا على من يرحم

وقال أبو العلاء المعري :

اضرب وليدك وادله على رشد

ولا تقبل هو طفل غير محتلم

فرب شق برأس جر منفعة

وقس على شق رأس السهم والقلم

وقال ابن خفاجة الأندلسي :

فيه وليدك من صباه بزجره

فاربما أغفى هناك ذكاؤه

وانهره حتى تستهل دموعه

في جنتيه وتلتظي أحشائه

فالسيف لا يذكو بكفك ناره

حتى يسيل بصفحتيه ماؤه

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

والماسب عادة العرب لها فغير ذلك . قال ابن هشام : حدثني بعض أهل العلم أن عمرو بن لحي وهو أول من غير دين إبراهيم عليه السلام خرج من مكة إلى الشام في بعض أسفاره فلما قدم من أرض البلقاء وبها يومئذ الهائلة أولاد عملاق ويقال عمليق بن لاود بن سام بن نوح عليه السلام رآهم يعبدون الأصنام فقال لهم : ما هذه التي أراهم؟ تعبدون فقالوا: هذه الأصنام نعبدونها ونستمرطها فتمطرنا ونستنصر بها فننصرنا فقال لهم : ألا تعطونني منها صنما أسير به إلى أرض العرب فيعبدونه؟ فأعطوه صنما يقال له جبل فقدم به مكة فنصبه وأمر الناس بعبادته . وقال ابن اسحق : يزعمون أن أول ما كانت عبادة الحجارة في بني اسمعيل عليه السلام . وذلك أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن منهم حين ضاقت عليهم والتمسوا الفسح في البلاد الاحمل معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما للحرم فحيث ما نزلوا وضعوه فظافوا به كطوائفهم بالكعبة حتى خلفهم الخائف ونسوا ما كانوا عليه واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام غيره فعبدوا الأوثان فصاروا على ما كانت الامم قبلهم من الضلالات ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تامة الكلام على ذلك ﴿ وَكَذَلِكَ نَرَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴾ هذه الارامة من الرؤية البصرية المستعارة لغوية للمعرفة من إطلاق السبب على المسبب أي عرفناه وبصرناه ، وكان الظاهر أرينا بصيغة الماضي إلا أنه عدل إلى صيغة المستقبل حكاية للحال الماضية استحضارا لصورتها حتى كأنها حاضرة مشاهدة ، وقيل : إن التعبير بالمستقبل لان متعلق الارامة لا ينتهي وجه دلائله فلا يمكن الوقوف على ذلك إلا بالتدرج وليس بشيء . والاشارة إلى مصدر «نرى» لا إلى ارامة أخرى مفهومة من قوله تعالى : «إني أراك» ولا إلى ما أنذر به أباه وضلل قومه من المعرفة والبصيرة . وقيل يجوز أن يحمل المشبه التبصير من حيث أنه واقع والمشبه به التبصير من حيث أنه مدلول الالفظ، وظايره وصف النسبة بالمطابقة للواقع وهي عين الواقع، وجوز كون الكاف بمعنى اللام والاشارة إلى القول السابق، وأنت تعلم ما هو الاجزى والاولى ، ما تقدم لك في نظائره وليس هو إلا الاول أي ذلك التبصير البديع نبصره عليه السلام ﴿ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أي ربوبيته تعالى ومالكيته لها لا تبصيرا آخر أدنى منه فالملكوت مصدر كالتربوت والرحمت كما قاله ابن مالك وغيره من أهل اللغة، وتأوه زائدة البالغة ولهذا فسر بالملك العظيم والسلطان القاهر، وهو كما قال الراغب - مختص به تعالى خلافا لبعضهم . وعن مجاهد أن المراد بالملكوت الآيات، وقيل : العجائب التي في السموات والارض فانه عليه السلام فرجت له السموات السبع فنظر إلى ما فيها حتى انتهى بصره الى العرش وفرجت له الارضون السبع فنظر إلى ما فيها . وأخرج ابن مردويه عن علي كرم الله تعالى وجهه قال : «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما رأى إبراهيم ملكوت السموات والارض أشرف على رجل على معصية من معاصي الله تعالى فدعا عليه فهلك ثم أشرف على آخر على معصية من معاصي الله تعالى فدعا عليه فهلك ثم أشرف على آخر فذهب يدعو عليه فأرعى الله تعالى اليه أن يا إبراهيم انك رجل مستجاب الدعوة فلا تدع على عبادي فانهم مني على ثلاث، إما أن يتوب العاصي أتوب عليه ، وإما أن أخرج من صلبه نسمة تملأ الارض بالتسييح . وإما أن أقبضه إلى فان شئت عفوت . إن شئت عاقبت . وروى نحوه موقرفا ومرفرعا من طرق شتى ولاخلاف فيها لدلائل المقرل خلافا لمن يوهه ، وقيل : ملكوت السموات الشمس والقمر . والنجوم . وملكوت الارض الجبال والاشجار والبحار .»

وهذه الأفعال .. على ما قيل.. لا تقتضى أن تكون الارادة بصرية إذ ليس المراد بارادة ما ذكر من الأمور الحسية مجرد تمكينه عليه السلام من إبصارها ومشاهدتها في نفسها بل اطلاعه عليه السلام على حقائقها وتعريفها من حيث دلالتها على شؤونه عز وجل ، ولا ريب في أن ذلك ليس بما يدرك حسا كما بني عنه التشبيه السابق • وقرى: « ترى » بالتاء اسناد الفعل إلى الملكوت أى تبصره عليه السلام دلالة الربوبية (وَأَيُّكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ٧٥) أى من زمرة الراسخين في الايقان البالغين درجة عين اليقين من معرفة الله تعالى ، وهذا لا يقتضى سبق الشك كما لا يخفى ، واللام متعلقة بحذوف مؤخر ، والجملة اعتراض مقرر لما قبلها أى وليكون كذلك فعلنا ، افعلنا من التبصير البديع المذكور ، والمحصر باعتبار أن هذا الكون هو المقصود الأصلي من ذلك التبصير ونحو ارشاد الخلق والزمام الكفار من مستبعاته ، وبعضهم لم يلاحظ ذلك فقدر الفعل مقدما لعدم انحصار العلة فيما ذكر • وقيل : هى متعلقة بالفعل السابق ، والجملة معطوفة على علة مقدره يسحب عليها الكلام أى ليستدل وليكون . واعتراض بان الاستدلال مع قطع النظر عن كونه سببا للالتفات لا يكون علة للارادة فكيف يعطف عليه باعادة اللام وليس بشئ ، وادعى بعضهم أنه ينبغي على ذلك أن يراد بملكوت السموات والارض بديتهما وآياتهما لأن الاستدلال من غايات ارامتها لان غاية ارادة نفس الربوبية ، وأنت تعلم أن رؤية الربوبية إنما هى برؤية دلائلها وآثارها ، ومن الناس من جوز كون الواو زائدة واللام متعلقة بما قبل وفيه بعد وإن ذكره وجها كالواوين في كل ما جاء في القرآن من هذا القبيل •

وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ ﴾ يحتمل أن يكون عطفا على (إذ قال ابراهيم) وما بينهما اعتراض مقرر لما سبق ولحق ، فان تعريفه عليه السلام ربوبيته وما لكتبه تعالى للسموات والارض وما فيهن وكون الكل مقهورا تحت ملكوته مفتقرا اليه عز شانه في جميع احواله وكونه من الراسخين في المعرفة الواصلين إلى ذروة عين اليقين ما يقتضى بان يحكم باستحالة الوهية ما سواه سبحانه من الاصنام والكواكب التي كان يعبدها قومه ، واختاره بعض المحققين ، ويحتمل أن يكون تفصيلا لما ذكر من ارادة الملكوت وبيان كيفية استدلاله عليه السلام ووصوله إلى رتبة الايقان ، والترتيب ذكرى لتأخر التفصيل عن الاجمال في الذكر ، ومعنى (فلما جن عليه الليل) ستره بظلامه ، وهذه المادة بمنصرفاتها تدل على الستر : وعن الراغب أصل الجن الستر عن الحاسة يقال : جنه الليل وأجنه وجن عليه فجنه وجن عليه ستره وأجنه جعل له ما يستر •

وقوله سبحانه: ﴿ رَأَى كَوْكَبًا ﴾ جواب لما فان رؤيته إنما تتحقق عادة بزوال نور الشمس عن الحس وهذا كما قال شيخ الاسلام صريح في أنه لم يكن في ابتداء الطلوع بل كان بعد غيبته عن الحس بطريق الاضمحلال بزوال الشمس ، والتحقق عنده أنه كان قريبا من الغروب وسيأتى إن شاء الله تعالى الاشارة إلى سبب ذلك ، والمراد بالكوكب فيما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما المشتري . وأخرج ابن المنذر وغيره عن قتادة أنه قال : ذكر لنا أنه الزهرة ﴿ قَالَ هَذَا رَبِّي ﴾ استئناف مبنى على سؤال نشأ من الكلام السابق ، وهذامنه عليه السلام على سبيل الفرض وارضاء العنان مجازاة مع آية وقومه الذين كانوا يعبدون الاصنام والكواكب فان المستدل على فساد قول يحكيه ثم يكر عليه بالابطال وهذا هو الحق الحقيقي بالقبول

وقيل: إن في الكلام استفهاما إنكاريا محذوفا، وحذف أداة الاستفهام كثير في كلامهم، ومنه قوله:
ثم قالوا تحبها قلت براء، وقوله: فقلت وأنكرت الوجوه هم

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

وزعم بعضهم أنه كان قبل البلوغ ولا يلزمه اختلاف شك مؤد إلى كفر لأنه لما آمن بالغيب أراد أن يؤيد ما جزم به بأنه لولم يكن الله تعالى إلها وكان ما عبده قومه ليكن إما كذا وإما كذا والكل لا يصح لذلك فيتعين كون الله تعالى إلها وهو خلاف الضاهر وبآباه السابق والسابق كما لا يخفى. وزعم أنه عليه السلام قال ما قال إذ لم يكن عارفا بربه سبحانه والجهل حال العطفولية قبل قيام الحجة لا يضر ولا يبعد ذلك كقرا بما لا يلتفت إليه أصلا، فقد قال المحققون المحقون: إنه لا يجوز أن يكون لله تعالى رسول يأتي عليه وقت من الأوقات إلا وهو لله تعالى موحد وبه عارف ومن كل معبود سواه برئ، وقد قص الله تعالى من حال إبراهيم عليه السلام خصوصاً في صغره ما لا يتوهم معه شائبة مما يناقض ذلك فالوجه الأول لا غير. ولعل سلوك تلك الطريقة في بيان استحالة ربوبية الكوكب دون بيان استحالة إلهية الأصنام كما قيل: لما أن هذا أخنى بطلانا واستحالة من الأول فلصدع بالحق من أول الأمر كما فعله في حق عبادة الأصنام لتمادوا في المكابرة والعدا لجوا في طفيتهم يعمهون، وكان تقديم بطلان إلهية الأصنام على ما ذكر من باب الترتيب من الحنفى

إلى الاخفى . وقيل: إن القوم كانوا يعبدون الكواكب فاتخذوا لكل كوكب صنما من المعادن المنسوبة إليه كالذهب للشمس والفضة للقمر ليتقربوا إليها فكان الصنم كالقبة لهم فأنكر أولا عبادتهم للإصنام بحسب الظاهر ثم أبطل منشأتهما ومانسبت إليه من الكواكب بعدم استحقاقها لذلك أيضا، ولعلمهم كانوا يعتقدون تأثيرها استقلالاً دون تأثير الأصنام ولهذا تعرض لبطان الألهيه في الأصنام والربوبية فيها. وقرأ أبو عمرو: وورش من طريق البخاري «رأى» بفتح الراء وكسر الهمزة حيث كان. وقرأ ابن عامر: وحزة. والسكاسي.

وخلف ويحيى عن أبي بكر «رأى» بكسر الراء والهمزة (فَلَمَّا أَفْلَحَ) أى غرب: (قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفَاقِينَ) أى الأرباب المنتقلين من مكان إلى مكان المتغيرين من حال إلى حال، ونفى لمحبة قبل: إشارة إلى نفي اعتقاد الربوبية وقيل كنى بعدم المحبة عن عدم العبادة لأنه يلزم من نفيها نفيها بالطريق الأولى، وقد ربه بضمهم في الكلام مضافاً أى لأحب عبادة الآفانين، وإيما كان فبدأ الاشتقاق علة للحكم لأن الأول انتقال واحتجاب وكل منهما ينافي استحقاق الربوبية والألوهية التي هي من مقتضيات الربوبية لاقتضاء ذلك الحدوث والامكان المستحيلين على الرب المعبود القديم (فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا) أى مبتدأ في الطلوع منتشر الضوء، ولعله كما قال الأزهرى: مأخوذ من البزغ وهو الشق كأنه بنوره يشق الظلمة شقاً ويقال بزغ الناب إذا ظهر وبزغ البيطار الدابة إذا سال دمه. ويقال: بزغ الدم أى سال، وعلى هذا فيمكن أن يكون بزوغ القمر مشبهاً بما ذكر وكلام الراغب صريح فيه، وظاهر الآية أن هذه الرؤية بعد غروب الكوكب *

وقوله سبحانه: (قَالَ هَذَا رَبِّي) جواب لما هو على طرز الكلام السابق (فَلَمَّا أَفْلَحَ) كما أفل الكوكب (قَالَ لئن لم يجدن ربِّي) إلى جنبه الحق الذي لا يحيد عنه (لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ) فان شيئاً عما رأته لا يصح للربوبية، وهذا بمبالغة منه عابه السلام في النصفة، وبفيه كما قال الزمخشري: تنبيه لقومه على أن من اتخذ القمر إلهاً وهو نظير الكواكب في الأفرول فهو ضال، والتعريض بضلالهم هنا كما قال ابن المنير: أصرح وأقوى من قوله أولاً (لا أحب الآفانين) وإنما ترقى عليه السلام إلى ذلك لأن الخصوم قد قامت عليهم بالاستدلال الأول حجة فانسوا بالقدح في معتقدم ولو قيل هذا في الأول فلعلم كانوا ينفرون ولا يصغون إلى الاستدلال، فما عرض لهم عليه السلام بانهم على ضلالة إلا بعد أن وثق باصغافهم إلى تمام المقصود واستماعهم له إلى آخره. والدليل على ذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ترقى في النوبة الثالثة إلى التصريح بالبراءة منهم والتصريح بانهم على شرك حين تم قيام الحجة عليهم وتبلج الحق وبلغ من الظهور غايته *

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

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

وأنت تعلم أن القول بوجود جبل فى المغرب أو المشرق خلاف الظاهر لاسيما على قول شيخ الاسلام لان هذا الاحتجاج كان فى نواحي بابل على ما يشير اليه كلام المؤرخين وأهل الاثر وليس هناك اليوم جبل مرتفع بحيث يستتر به الكوكب وقت الظهر من النهار أو بعده بقليل، واحتمال كونه كان إذ ذاك ولم يبق بتالى الاعوام بعيد، وكذا يقال على القول المشهور عند الناس اليوم: إن واقعة إبراهيم عليه السلام كانت قريبا من حلب لانه أيضا ليس هناك جبل شامخ كما يقوله الشيخ على أن المتبادر من البروغ والأفول البروغ من الافق الحقيقى لذلك الموضوع والأفول عنه لامطابق البروغ والأفول .

وقال الشهاب: إن الذى ألجأهم إلى ما ذكر التعقيب بالغاه ويمكن أن يكون تعقيبا عرفيا مثل تزوج فولد له إشارة إلى أنه لم تمض أيام وليال بين ذلك سواء كان استدلالا أو وضعيا واستدراجا لانه مخصوص بالثانى كما توهم على أنا لا نسلم ما ذكر إذا كان كوكبا مخصوصا وإنما يرد لو أريد جملة الكواكب أو واحد لا على التعيين فتأمل انتهى . ولا ينبغي أن القول بالتعقيب العرفى والتزام أن هذا الاستدلال لم يكن فى ليلة واحدة وصبيحتها هو الذى يميل اليه القلب، ودعوى امكان طلوع القمر بعد أفول الكوكب حقيقة وقبل طلوع الشمس وأفوله قبل طلوعها لا يدعيها عارف بالهيئة فى هذه الآفاق التى نحن فيها لأن امتناع ذلك عادة ولو أريد كوكب مخصوص أمر ظاهر لاسيما على ما جاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من أن رؤية القمر كانت فى آخر الشهر . نعم قد يمكن ذلك فى بعض البروج فى عروض مخصوصة لكن بيننا وبينها مهامه فيح، ولعله لذلك أمر بالتأمل فتأمل ﴿قَالَ﴾ أى على المنوال السابق ﴿هَذَا رَبِّي﴾ إشارة إلى الجرم المشاهد من حيث هو

لا من حيث هو مسمى باسم من الأسماء فضلا عن حيشية تسميته بالشمس ولذا ذكر اسم الإشارة . وقال أبو حيان يمكن أن يقال: إن أكثر لغة العجم لا تفرق فى الضمائر ولا فى الإشارة بين المذكر والمؤنث ولا علامة عندهم للتانيث بل المؤنث والمذكر عندهم سواء فاشير فى الآية إلى المؤنث بما يشار به إلى المذكر حين حكى كلام إبراهيم عليه السلام وحين أخبر سبحانه عن المؤنث (ببازغة وأقلت) أنت على مقتضى العربية إذ ليس ذلك بحكاية .

وتعقب بان هذا إنما يظهر لو حكى كلامهم بعينه فى لغتهم أما إذا عبر عنه بلغة العرب فالمعتبر حكم لغة العرب، وقد صرح غير واحد بان العبرة فى التذكير والتانيث بالحكاية لا المحكى ألا ترى أنه لو قال أحد: الكوكب النهارى طلع فحكيت به بمعناه وقت: الشمس طلعت لم يكن لك ترك التانيث بغير تارة بل ما وقع فى عبارته، وإذا تبتعت ما وقع فى النظم الكريم رأيته إنما يراعى فيه الحكاية على أن القول بان محاوره إبراهيم عليه السلام كانت بالمعجمة دون العربية مبنى على أن اسمعيل عليه السلام أول من تكلم بالعربية والصحيح خلافه . وقيل: التذكير لتذكير الخبر وقد صرحوا فى الضمير واسم الإشارة: مثله أن رعاية الخبر فيه أولى من رعاية المرجس لانه مناط الفائدة فى الكلام وما مضى فات، وفى الكشف بعد جعل التذكير لتذكير الخبر

وكان اختيار هذه الطريقة واجبا لصيانة الرب عن شبهة التناث ألاترام قالوا في صفة الله تعالى :علام ولم يقولوا علامة وإن كان العلامة أبلغ احترازا من علامة التناث ، واعترض عليه بان هذا في الرب الحقيقي مسلم وما هنا ليس كذلك . وأجيب بان ذلك على تقدير أن يكون مسترشدا ظاهر ، والمراد على المسلك الآخر اظهار صون الرب ليستدرجهم اذ لو حقر بوجه ما كان سببا لعدم اصغائهم ، وقوله تعالى : (هَذَا أَكْبَرُ) تأكيد لما رماه عليه الصلاة والسلام من اظهار النصفة مع اشارة خفية بـ(يا قـيل) الى فساد دينهم من جهة أخرى ببيان أن الاكبر أحق الربوبية من الاصغر ، وكون الشمس أكبر مما قبلها مما لاخفاء فيه ، والآثار في مقدار جرمها مختلفة . والذي عليه محققو أهل الهيئة انها مائة وستة وستون مثلا وربعم وثمان مثل الارض وستة آلاف وستمائة وأربعة وأربعون مثلا وثلاثاثلث للقمر ، وذكروا أن الارض تسعة وثلاثون مثلا وخمس وعشر مثل للقمر ، وتحقق ذلك في شرح مختصر الهيئة للبرجندى (فَلَمَّا أَفَلَتْ) (يا قـيل) ما قبلها (قَالَ) لقومه صادحا بالحق بين ظهرانيهم : (يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ۗ) أي من اشراككم أو من الذي تشركونه من الاجرام المحدثه المتغيرة من حال إلى أخرى المسخرة لمحدثها ، وانما احتج عليه السلام بالافول دون البرزوخ مع أنه ايضا انتقال قيل لتعدد دلالته لانه انتقال مع احتجاب والاول حركة وهي حادثة فيلزم حدوث محلها ، والثاني اختفاء يستتبع امكان موصوفه ولا كذلك البرزوخ لانه وان كان انتقالا مع البرزوخ لسكن ليس للثاني مدخل في الاستدلال . واعترض بان البرزوخ ايضا انتقال مع احتجاب لأن الاحتجاب في الاول لا حق وفي الثاني سابق ، وكونه عليه السلام رأى الكوكب الذي يعبدونه في وسط السماء ـ(يا قـيل) ولم يشاهد برزوخه فائما يصير نكتة في الكوكب دون القمر والشمس إلا أن يقال بترجح الافول بعمومه بخلاف البرزوخ . والاولى ما قيل : إن ترتيب هذا الحكم ونظيره على الافول دون البرزوخ والظهور من ضروريات سوق الاحتجاج على هذا المساق الحكيم فان كلا منهما وإن كان في نفسه انتقالا منافيا لاستحقاق معروضه للربوبية قطعا لكن لما كان الاول حالة موجبة لظهور الآثار والاحكام ملائمة لترجم الاستحقاق في الجملة رتب عليه الحكم الاول أعنى هذا ربي على الطريقة المذكورة ، وحيث كان الثاني حالة مقتضية لانظاس الآثار وبطلان الاحكام المناهين للاستحقاق المذكور منافاة بينة يكاد يعترف بها كل مكابر عنيد رتب عليها ما رتب انتهى *

ومعنى هذا ما قاله الامام في وجه الاستدلال بالافول من أن دلالته على المقصود ظاهرة يمر بها كل احد ، فان الأقل يزول سلطانه وقت الافول ، ونقل عن بعض المحققين أن الهوى في حضيض الامكان أقول : وأحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الأوساط وحصة العوام فالخواص يفهمون من الأقل الامكان وكل يمكن محتاج والمحتاج لا يكون مقطعا للحاجة فلا بد من الانتهاء الى ما يكون منزها عن الامكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده (يا قال سبحانه) : (وان إلى ربك المنتهى) وأما الأوساط فهم يفهمون من الافول مطلق الحركة وكل متحرك محدث وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر فلا يكون الأقل لها بل الاله هو الذي احتاج اليه ذلك الأقل ، وأما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الافول والغروب فانه يزول نوره وينتقص ضوءه ويذهب سلطانه ويصير كالمزول ومن

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

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

وفيه أيضاً رعاية الإيجاز والاختصار ترقياً من الادون إلى الأعلى مبالغة في التقرير والبيان على ما هو اللائق بذلك المقام ولم يحتاج عليهم بالجسمية والتحيز ونحوهما بما يدركه الرائي عند الرقبة في أمارات الحدوث والامكان اختياراً لما هو أوضح من ذلك في الدلالة وأتم، ثم انه عليه السلام لما تبرا ما تبرا منه توجه إلى مبدع هذه المصنوعات وموجدتها فقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِذِي فِطْرٍ﴾ أي أوجد وأنشأ (السَّمَوَاتِ) التي هذه الاجرام من اجزائها (وَالْأَرْضِ) التي تلك الاصلنام من اجزائها (حَنِيفًا) أي ما نالا عن الأدبان الباطلة والعقائد الرائجة كلها ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ أصلاً في شيء من الأقوال والأفعال، والمراد من توجيه الوجه للذي فطر الخ قصدته سبحانه بالعبادة *

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

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

والشخصية عندهم في حكم السكاية كأنه قيل: هذا أو القمر أو هذه أفل أو أفلت ولا شيء من الآلهة بأقل أو ربى ليس بأقل ينتج هذا أو القمر أو هذه ليس باله أوليس يرى. أما الصغرى فهي كالمصرح بها في قوله تعالى: (فلما أفل) في الموضوعين، وقوله سبحانه: (فلما أفلت) في الأخير، وأما الكبرى فأخوذة من قوله تعالى: (لا أحب الآفلين) لأنه يشير إلى قياس. وهو كل أفل لا يستحق العبودية. وكل من لا يستحق العبودية فليس باله ينتج من الأول كل أفل ليس باله، ويستتزم لاشيء من الآفل باله لاستتزام الموجهة المدعولة السالبة المحصلة. ويصح جعل الكبرى ابتداء سائلة فينتج ما ذكر وينعكس إلى لاشيء من الآلهة بأقل، وهي إحدى الكبرىين. ويعلم من هذا بأدنى التفات كيفية أخذ الكبرى الثانية *

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

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

فل له نية في بغض صاحبه بنعمة الله نقليكم وتقلونا

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

ما سلك طريقكم بالفرض والتقدير وتبين بطلانها تماما كما شاهدتموه، وعلى القولين لا يقتضى سبق ضلال له عليه الصلاة والسلام وجهل بمعرفة به جل وعلا. «وهذان» يرسم - كما قال الأجهوري - بلاياه

(وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ) جواب كما روى عن ابن جريج عما خوافوه عليه السلام من إصابة مكروه من جهة معبودهم الباطل كما قال لهود عليه السلام قومه (إن نقول الاعتراك بعبادتنا بسوء) وهذا التخريف قيل: كان على ترك عبادة ما يعبدونه، وقيل: بل على الاستخفاف به واحتقاره بنحو الكسر والتنقيص. قيل: ولعل ذلك حين فعل بألتهم ما فعل بمآقت الله تعالى عايناه، وفي بعض الآثار أنه عايناه السلام لما شب وكبر جعل آزر يصنع الأصنام فيعطيها له لبيدعها فيذهب ويأذى من يشتري ما يضره ولا ينفعه فلا يشتريها أحد فاذا بارت ذهب بها إلى نهر وضرب فيه رؤوسها وقال لها اشربي استهزاء بقومه حتى فشا فيهم استهزاؤه فجادلوه حينئذ وخوفوه. وما موصولة اسمية حذف عانداها، والضمير المحرور لله تعالى أى لا أخاف الذى تشركونه به سبحانه. وجوز أن يكون عائدا إلى الموصول والباء سببيه أى الذى تشركون بسببه، وأن تكون نكرة موصوفة. وأن تكون مصدرية.

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

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

(وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ) استئناف - كما قال شيخنا الاسلام - مسوق لئنى الحرف عنه عليه السلام بحسب زعم الكفرة بالطريق الإلزامى بعد نفيه عنه بحسب الواقع ونفس الأمر، والاستفهام لانكار

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

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

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

خوفهم في محل الخوف مسوق لاجئهم الى الاعتراف باستحقاقه عليه السلام لما هو عليه من الامن وبعده استحقاقهم لما هم عليه، وبهذا يعلم مافي دعوى أن الانكار في الجملة الأولى نفى الوقوع وفي الثانية لاستبعاد الواقع، وإنما جئنا بصيغة التفضيل المشعرة باستحقاقهم له في الجملة لاستنزاهم عن رتبة المكابرة والاعتداف بسوق الكلام على سنن الانصاف، والمراد بالفريقين الفريق الآمن في محل الامن والآخر في محل الخوف، فابتنار مافي النظم الكريم - كما قيل - على أن يقال: فابتنار أحق بالامن أنا أم أنتم؟ لتأكيد الاجاء إلى الجواب بالتبني على علة الحكم والتفادي عن التصريح بتخطئهم التي ربما تدعو إلى اللجاج والعتاد مع الإشارة بمافي النظم إلى أن أحقية الامن لا تنخصه عليه السلام بل تشمل كل واحد رغبيا لهم في التوحيد ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ﴾ (٨١) أي من هو أحق بذلك أو شئ من الأشياء. أو ان كنتم من أولى المسلم فاخبروني بذلك. وقرئ: (سالمطانا) بضم اللام، وهي لغة اتبع فيها الضم الضم ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ استئناف يحتمل أن يكون من جهته تعالى مبين للجواب الحق الذي لا محيد عنه *

وروى ذلك عن محمد بن اسحق. وابن زيد. والجبائي. ويحتمل أن يكون من جهة ابراهيم عليه السلام. وروى ذلك عن علي كرم الله تعالى وجهه، واستشكل كونه استنفاً بأنه لا يمكن جعله بياناً لأنه ما كان جواب سؤال مقدر، وهذا جواب سؤال محقق ولا نحوياً لما قال ابن هشام: إن الاستئناف النحوي ما كان في ابتداء الكلام ومنقطعاً عما قبله وهذا مرتبط بما قبله لارتباط الجواب والسؤال ضرورة وليس عندنا غيرهما *

وأجيب باختيار كونه نحوياً. ومعنى كونه منقطعاً عما قبله أن لا يمتص عليه ولا يتعاقب به من جهة الاعراب وإن ارتبط بوجه آخر، وقيل: المراد بابتداء الكلام ابتداءه تحقيقاً أو تقديراً أي الفريق الذين آمنوا بما يجب الايمان به ﴿وَلَمْ يَلْبَسُوا﴾ أي لم يخلطوا ﴿إِيمَانُهُمْ﴾ ذلك ﴿بِظُلْمٍ﴾ أي شرك كما يفعله الفريق المشركون حيث يزعمون أنهم مؤمنون بالله تعالى وان عبادتهم لغيره سبحانه معه من تيمات ايمانهم وأحكامه لكونها لاجل التقريب والشفاعة كما ينبي عنه قوله: (مانعدهم الا يقربونا إلى الله زلفى) وإلى تفسير الظلم بالشرك هنا ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وابن المسيب. وقتادة. ومجاهد. وأكثر المفسرين. ويؤيد ذلك أن الآية واردة مورد الجواب عن حال الفريقين *

ويدل عليه ما أخرجه الشيخان. واحمد. والترمذي. عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أن الآية لما نزلت شق ذلك على الصحابة رضى الله تعالى عنهم وقالوا: أبنا لم يظلم نفسه؟ فقال ﷺ: ليس ماتقنون وإنما هو ماقال لقمان عليه السلام لابنه (يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم) ولا يقال: أنه لا يلزم من قوله: (إن الشرك) الخ أن غير الشرك لا يكون ظلماً لأنهم قالوا: إن التنوين في (بظلم) للتعظيم فكأنه قيل: لم يلبسوا إيمانهم بظلم عظيم، ولما تبين أن الشرك ظلم عظيم علم أن المراد لم يلبسوا إيمانهم بشرك أو أن المتبادر من المطلق أكمل لإفراده، وقيل: المراد به المعصية وحكي ذلك عن الجبائي والبلخي. وارتضاء الرمنخري تبعاً لجمهور المعتزلة واستدلوا بالآية على أن صاحب الكبيرة لا آمن له ولا نجاة من العذاب حيث دلت بتقديم لهم الآتي على اختصاص الامن من لم يخطأ إيمانه بظلم أي بفسق وادعوا أن تفسيره بالشرك يأباه ذكر اللبس أي

الخاطإ إذ هو لا يجامع الايمان للضدية وإنما يجامع المعاصى، والحديث خبر واحد فلا يحمل به فى مقابلة الدليل القطعى، والقول بأن الفسق أيضا لا يجامع الايمان عندهم أيضا فلا يتم لهم الاستدلال لكونه اسما لفعل الطائيات واجتناب السيئات حتى أن الفاسق ليس مؤمن كما أنه ليس بكافر مدفع- كما قيل- بأنه كثيرا ما يطلق الايمان على نفس التصديق بل لا يكاد يفهم منه بلافظ الفعل غير هذا حتى أنه يطرف عليه عمل الصالحات كما جاء فى غير ماآية . وأجيب بأنه أريد بالايمان تصديق القلب وهو قد يجامع الشرك كان يصدق بوجود الصانع دون واحدانيته كما أشرنا اليه آنفا، ومن ذلك قوله تعالى: (وما يؤمنه أ كثرهم بالله إلا وهم مشركون) وكذا إذا أريد به مطلق التصديق سواء كان باللسان أو غيرد بل المجامعة على هذا أظهر كما فى المناق ولو أريد به التصديق بجميع مايجب التصديق به بحيث يخرج عن الكفر يقال: إنه لا يلزم من لبس الايمان بالشرك الجمع بينهما بحيث يصدق عليه أنه مؤمن ومشرك بل تعطيته بالكفر وجعله مغلوبا مضمحلا أو انصافه بالايمان ثم الكفر ثم الايمان ثم الكفر مرارا، وبعد تسليم جميع ما ذكر نقول: إن قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ﴾ إنما يدل على اختصاص الأمن بغير العصاة وهو لا يوجب كون العصاة معذنين البتة بل خائفين ذلك موقعين للاحتمال ورجحان جانب الوقوع . وقيل المراد من الأمن من الأمن من خلود العذاب لا الأمن من العذاب مطلقا، والموصول مبتدأ واسم الإشارة مبتدأ ثان والإشارة الى الموصول من حيث انصافه بما فى حيز الصلة وفى الإشارة اليه بما فيه معنى البعد بعد وصفه بما ذكر مالا يخفى، وجملة «لهم الامن» من الخبر المقدم والمبتدأ المؤخر خبر المبتدأ الثانى والجملة خبر الأول، وجزء ان يكون «وَأُولَئِكَ» بدلا من الموصول أو عطفا بيان له و«لهم» هو الخبر و«الامن» فاعلا للظرف لاعتداده على المبتدأ، أو أن يكون «لهم» خبرا مقدما و«الامن» مبتدأ مؤخر أو الجملة خبر الموصول، وجزء أبو البقاء كون الموصول خبر مبتدأ محذوف وقال: التقدير هم الذين ولا يخلو عن بعد والآن أكثر من على الأول (وهم مهتدون ٨٣) الى الحق ومن عداهم فى ضلال مبين، وقد ر بعضهم الى طريق توجب الامن من خلود العذاب (وَأُولَئِكَ) إشارة الى ما احتج به ابراهيم عليه السلام من قوله سبحانه: (فلما جن عليه الليل) الخ، وقيل من قوله سبحانه (أتحاجونى- إلى- وهم مهتدون) وترتيب حجة اصطلاحية منه يحتاج إلى تأمل وما فى اسم الإشارة من معنى البعد لتفخيم شأن المشار اليه، وه مبتدأ وقوله عن شانه: ﴿حُجَّتَنَا﴾ خبره، وفى إضافته الى نون العظمة من التفخيم مالا يخفى، وقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا إِبْرَاهِيمُ﴾ أى أرشدناه إليها أو علمناه إياها فى موضع الحال من حجة والعامل فيه معنى الإشارة أو فى محل الرفع على أنه خبر ثان أو هو الخبر و«حجتنا» بدل أو بيان للبندأ، وجزء أن تكون جملة «آتيناه» الخ معترضة أو تفسيرية ولا يخفى بعده، و«إبراهيم» مفعول أول آتيناه قدم على الثانى لكونه ضميرا *
وقوله سبحانه: ﴿عَلَى قَوْمِهِ﴾ متعاقب بحجتنا أن جعل خبرا لئلك أو محذوف إن جعل بدلا لئلا يلزم الفصل بين أجزاء البدل بأجنبي أى آتيناه إبراهيم حجة على قومه، ولم يجوز أبو البقاء تعلقه بحجتنا أصلا للبصرية والفصل، ولعل المحذور لا يرى المصدرية مانعة عن تعلق الظرف ويحمل الفصل مفترا، وقيل: يصح

تمهيداً بـ «تينا» لضمه معنى الغلبة . وقوله عز شأنه : ﴿ نَرَفَعُ دَرَجَاتٍ ﴾ أى رتبنا عظيمة عالية من العلم والحكمة مستأنفة لاجل له من الاعراب مقرر لما قبله، وجوز أبو البقاء أن يكون في محل نصب على أنه حال من فاعل «آتيناه» أى حال كوننا رافعين، ونصب «درجات» إما على المصدرية بتأويل رفعات أو على الظرفية أو على نزع الخافض أى إلى درجات أو على التمييز ومفعول نرفع قوله تعالى: ﴿ مِّنْ نَّشَاءٍ ﴾ وتأخيره على الأوجه الثلاثة الأخيرة لما مر غير مرة من الاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر، ومفعول المشيئة محذوف أى من نشاء. رفعه حسبما تقتضيه الحكمة وتستدعيه المصلحة، وإيثار صيغة المضارع للدلالة على أن ذلك سنة مستهرة فيما بين المصطفين الأخيار غير مختصة بإبراهيم عليه السلام . وقرئ (يرفع) بالياء على طريقة الالتفات وكذا «نشاء» وقرأ غير واحد من السبعة «درجات» بالاضافة على أنه مفعول (نرفع) ورفع درجات الانسان رفع له، وجوز بعضهم جعله مفعولاً أيضاً على قراءة التنوين وجعل من بتقدير لمز وهو بعيد .

وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ ﴾ أى فى كل ما يفعل من رفع وخفض (عالم ٨٣) أى بحال من يرفعه واستعداده له على مراتب متفاوتة، وإن شئت عممت ويدخل حينئذ ما ذكر دخولا أولياً تعاليل لما قبله، وفى وضع الرب مضافاً إلى ضميره عليه الصلاة والسلام موضع نون العظمة بطريق الالتفات فى تضاعيف بيان حال إبراهيم عليه السلام ما لا يخفى من إظهار مزيد اللطف والعناية به صلى الله تعالى عليه وسلم . هذا وقد ذكر الامام فى هذه الآيات الابراهيمية عدداً أحكام، الأول أن قوله سبحانه : (لا أحب الآفان) يدل على أنه عز وجل ليس بحسب إذ لو كان جسماً لسكان غالباً عنافاً فيكون أفلاً والآفول ينافى الربوبية، ولا يخفى أن عد تلك الغيبة المفروضة أفولاً لا يخلو عن شئ . لأن الآفول احتجاج مع انتقال وتلك الغيبة المفروضة لم تكن كذلك بل هى مجرد احتجاج فيما يظهر نعم أنه ينافى الربوبية أيضاً لكن الكلام فى كونه أفولاً ويتم الاحتجاج بالآية ، لا يقال قد جاء فى حديث الاسراء ذكر الحجاب فكيف يصح القول بأن الاحتجاج مناف للربوبية لانا نقول : الحجاب الوارد فى الآيات القاضى عياضاً - إنما هو فى حق العباد لا فى حق تعالى فهم المحجوبون والبارى جل اسمه منزه عما يحجبه إذ الحجاب إنما يحيط بمقدر محسوس ، ونص غير واحد أن ذكر الحجاب له تعالى تمثيل لمنعه سبحانه الخلق عن رؤيته . وقال السيد النقيب فى الدرر والغرر : العرب تستعمل الحجاب بمعنى الخفاء وعدم الظهور فيقول أحدهم لغيره إذا استبعد فهمه يبنى وبينك حجاب ويقولون لما يستصعب طريقه : بنى وبينه كذا حجب وموانع وسواتر وما جرى مجرى ذلك . والظاهر على هذا أن فيما ذكر مجاز فى المفرد قد دبر . الثانى أن هذه الآية تدل على أنه يمتنع أن يكون تعالى بحيث ينزل من العرش إلى السماء تارة ويصعد من السماء إلى العرش أخرى والا لحصل معنى الآفول . وأنت تعلم أن الواصفين بهم عز شأنه بصفة النزول حيث سمعوا حديثه الصحيح عن رسولهم صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقولون : إنه حركة وانتقال كما هو كذلك فى الأجسام بل يفوضون تعيين المراد منه الى الله تعالى بعد تنزيه سبحانه عن مشابهة المخلوقين وحينئذ لا يرد عليه أنه فى معنى الآفول الممتنع على الرب جل جلاله .

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

(ومن باب الإشارة فيها) (وإذ قال إبراهيم لأبيه أزر) حين رآه محتجبا بظواهر عالم الملك عن حقائق
الملكوته وربوبيته تعالى للأشياء معتقداً تأثير الأكوان والأجرام ذاهلا عن الملكوت جل شأنه (أتمتخذ
أصناما) أي أشباحا خالية بذواتها عن الحياة (مألهة) فتعتقد تأثيرها (إني أراك وقومك في ضلال مبين) ظاهر
عند من كشف عن عينه الغين (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض) أي نوقفه على القوى
الروحانية التي تدبرها أمر العالم العلوي والسفلي أو نوقفه على حقيقتها (وليكون من المؤمنين) أي أهل الايقان
العالمين أن لا تأثير إلا لله تعالى يدبر الأمر بأسمائه سبحانه (فلما جن عليه الليل) أي أظلم عليه ليل عالم الطيبة
الجهانية، وذلك عند الصوفية في صباه وأول شبابه (رأى كوكبا) وهو كوكب النفس المسماة روحا حيوانية
الظاهر في ملكوت الهيكل الانساني - فقال - حين رأى فيضه وحياته وترتيبه من ذلك بلسان الحال (هذاربي)
وكان الله تعالى يريه في ذلك الحين باسمه المحيي (فلما أفل) بطولع نور القلب (قال لأحب الآفلين فلما رأى
القدر) أي قر القلب «بازغا» من أفل النفس ووجد فيضه بمكاشفات الحقائق والمعارف وترتيبه منه «قال
هذاربي) وكان الله تعالى يريه إذذاك باسمه العالم والحكيم «فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي» إلى نور وجهه
«ولا كون من القوم الضالين» المحتجبين بالبوطن عنه سبحانه «فلما رأى الشمس» أي شمس الروح «بازغة»
متجلية عليه «قال» إذ وجد فيضه وشهوته وترتيبه منها «هذاربي» وكان سبحانه يريه حينئذ باسمه الشهيد والعلی
العظيم «هذا أكبر» من الأولين «فلما أفلت» بتجلي أنوار الحق وتشعشع سبحات الوجه. «قال يا قوم لئن
برئ مما تشركون» إذ لا وجود لغيره سبحانه «إني وجهت وجهي» أي أسلمت ذاتي ووجودي «للذي فطر»
أوجد «السموات والأرض» أي سموات الأرواح وأرض النفس «حقيقا» مانثلا عن كل ما سواه حتى عن
وجودي ومبلى بالفناء فيه جل جلاله «وما أنا من المشركين» في شيء «وحاجه قومه» في ترك السوى «قال
أتحاجوني في الله وقد هدان» إلى وجوده الحق وتوحيده «الذين آمنوا» الايمان الحقيقي «ولم يلبسوا إيمانهم
بظلم» من ظهور نفس أوقاب أو وجود بقية «أو لئنك لهم الامن» الحقيقي «وهم مهتدون» حقيقة إلى الحق •
وقال النبيسابوري: قديور في الخلد أن إبراهيم عليه السلام جن عليه ليل الشبهة وظلمتها فنظر أولا في عالم

الاجسام فوجدنا آفة في أفق التغيير فلم يرها تصلح الالهية فارتقى منها إلى عالم النفوس المدبرة للاجسام فرأى آفة في أفق الاستكمال فكان حكمها حكم مادونها فصعد منها إلى عالم العقول المجرد فصادفها آفة في أفق الامكان فلم يبق إلا الواجب ، وقيل: غير ذلك ، وما ذكره مني على أن الاحتجاج كان مع نفسه عليه السلام وهو الذي ذهب إليه البعض من المفسرين ورووا في ذلك خبرا طويلا وهو مذکور في كثير من الكتب مشهور بين العامة ، والمختار عندي ما علمت والله تعالى يقول الحق وهو يهدي السبيل .

﴿وَوَهَّبْنَا لَهُ﴾ أي لآبراهيم عليه السلام ﴿إِسْحَاقَ﴾ وهو ولده من سارة عاشر مائة وثمانين سنة . وفي نديم الفريد أن معنى اسحق بالعربية الضحاك ﴿وَيَعْقُوبَ﴾ وهو ابن اسحق عاشر مائة وسبعاً وأربعين سنة ، والجملة عطف على قوله تعالى: «وَتِلْكَ حِجَّتُنَا آلِخ» وعطف الفعالية على الاسمية بالانزاع في جوازها ، ويجوز على بعد أن تكون عطفاً على جملة «واتينا» بناء على أنها لا محل لها من الاعراب كما هو أحد الاحتمالات .

وقوله تعالى: ﴿كَلَّا﴾ مفعول لما بعده وتقديمه عليه للقصر بالانسبة إلى غيرهما بل بالنسبة إلى أحدهما أي كل واحد منهما ﴿هَدَيْنَا﴾ لأحدهما دون الآخر ، وقيل: المراد كلا من الثلاثة ، وعليه الطبرسي . واختار كثير من المحققين الأول لأن هداية ابراهيم عليه السلام معلومة من الكلام قطعا وترك ذكر المهدي انه اظهر أوراءه الذي أورق ابراهيم عليه السلام فانهما متعبدان به *

وقال الجبائي: المراد هديناهم بنيل الثواب والكرامات ﴿وَوُحَا﴾ قال شيخ الاسلام: منصوب بضمير يفسره ﴿هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ ولعله إنما لم يجعله مفعولا مقديما للمذكور لئلا يفصل بين العاطف والمعطوف بشيء أو يخلو التقديم عن الفائدة السابقة أعني القصر ولا يتناول ذلك عن تأمل أي من قبل ابراهيم عليه السلام . ونوح - كما قال الجواليقي - أعجمي معرب زاد الكرمانى ، ومعناه بالسريانية الساكن ، وقال الخاكم في المستدرک: إنما سمي نوحا لكثرة بكتائه على نفسه واسمه عبدالغفار ، والأول أثبت عندي ، وأكثر الصحابة رضى الله تعالى عنهم - كما قال الخاكم - أنه عليه السلام كان قبل ادريس عليه السلام . وذكر النسايون أنه ابن مك بفتح اللام وسكون الميم بعدها ذف ابن متوشاخ بفتح الميم وتشديد المثناة المضمومة بعدها واوسا كنة وفتح الشين المعجمة واللام والحاء المعجمة ابن اخنوخ بفتح المعجمة وضم النون الخفيفة وبعدها واوسا كنة ثم معجمة وهو ادريس فيما يقال . وروى الطبراني عن أبي ذر رضى الله تعالى عنه قال: «قلت يا رسول الله من أول الانبياء؟ قال: آدم عليه السلام قلت: ثم من؟ قال نوح عليه السلام: وبينهما عشرة قرون» وهذا ظاهر في أن ادريس عليه السلام لم يكن قبله .

وذكر ابن جرير أن ولده عليه السلام كلن بعد وفاة ادم عليه السلام بمائة وستة وعشرين عاما . وذكره سبحانه هنا قيل لأنه لما ذكر سبحانه انما على خياله من جهة الفرع تى يذكر انعامه عليه من جهة الأصل فان شرف الوالد سار إلى الولد ، وقيل: إنما ذكره سبحانه لأن قومه عبدوا الاصنام فذكره ليكون له به أسوة ، وأما أنه ذكر لما مر فلا إلا دلالة على علاقة الابوة ليقبل ودلالة (من قبل) على ذلك غير ظاهرة . وقنع بعضهم بالشهرة من ذلك ﴿وَمَنْ ذُرِّيَّتِهِ﴾ الضمير عند جمع لآبراهيم عليه السلام لأن مساق النظم الجليل لبيان شؤره

وما من الله تعالى به عليه من إيتاء الحجة ورفع الدرجات وهبة الأولاد الانبياء وإبقاء هذه الكرامة في نسله كل ذلك لازماً من ينتمى إلى ملته من المشركين واليهود، واختار آخرون كونه لنوح عليه السلام لأنه أقرب ولأنه ذكر في الجملة لوطاً عليه السلام وليس من ذرية إبراهيم بل كان ابن أخيه كما سيأتي إن شاء الله تعالى آمن به وشخص معه مهاجراً إلى الشام فأرسله الله تعالى إلى أهل سدوم، وكذلك يونس عليه السلام لم يكن من ذريته فيما ذكر بحبي السنة فلو كان الضمير له لاختص بالمعدودين في هذه الآية والتي بعدها، وأما المذكورون في الآية الثالثة فعطف على نوحا - ولا يجب أن يعتبر في المعطوف ما هو قيد في المعطوف عليه، ولا يضرب ذكر إسماعيل هناك وإن كان من ذرية إبراهيم عليهما السلام لأن السكوت عن إدراجها في الذرية لا يقتضي أنه ليس منهم وإنما لم يعد - كما قال بعض المحققين - في موهبتة كاسحق لأن هبة اسحق كانت في كبره وكبر زوجته فكانت في غابة الغزابة، وذكر يعقوب لأن إبقاء النبوة بطنا بعد بطن غاية النعمة، ولم يعطف «كلا هدينا» لأنه مؤكد لكونه نعمة *

ومن الناس من ادعى أن يونس عليه السلام من ذرية إبراهيم عليه السلام وصرح في جامع الاصول إنه كان من الاسباط في زمن شعيا، وحينئذ يبقى لوط فقط خارجاً ولا يترك له الرجوع الضمير على إبراهيم وجعله مختصاً بالمعدودين في الآيات الثلاث لأنه لما كان ابن أخيه آمن به وهاجر معه أمكن أن يجعل من ذريته على سبيل التغليب كما قال الطيبي. وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن هؤلاء الانبياء عليهم السلام كلهم مضافون إلى ذرية إبراهيم وإن كان منهم من لم يلحقه بولادة من قبل أم ولا أب لأن لوطاً ابن أخي إبراهيم والعرب تجعل العم أباً كما أخبر الله تعالى عن أبناء يعقوب أنهم (قالوا نعبد إلهك وإله آباءك إبراهيم وإسماعيل واسحق) مع أن إسماعيل عم يعقوب. والجار والمجور متعلق بفعل مضمر مفهوم مما سبق، وقيل: بمحذوف وقع حالا من المذكورين في الآية واختير الأول أي وهدينا من ذريته (داود) هو - كما قال الجلال السيوطي - ابن ايشا بكسر الهزة وسكون الياء المنهات تحتية وبالشين المعجمة ابن عوير بمهملة وموحدة بوزن جعفر ابن عابر بموحدة ومهملة مفتوحة ابن سلون بن يحيى بن عمى بن يارب - بتحتية وآخره باء موحدة ابن رام بن حضرموت بمهملة ثم معجمة بن فارص بفاء وآخره مهملة بن يهوذا بن يعقوبه قال كعب: كان أحمر الوجه سبط الرأس أبيض الجسم طويل اللحية فيها جعودة حسن الصوت والخلق وجمع له بين النبوة والملك: ونقل النووي عن المؤرخين أنه عاش مائة سنة ومدة ملكه منها اربعون وله اثنا عشر ابناً (وسليمان) ولده، قال كعب: كان أبيض جسيماً وسيماً وضيئاً جميلاً خاشعاً متواضعاً وكان أبوه يشاوره في كثير من أموره في صغر سنه لوفور عقله وعلوه، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه ملك الأرض، وعن المؤرخين أنه ملك وهو ابن ثلاث عشرة سنة وابتدأ بناء بيت المقدس بعد ملكه باربع سنين وتوفى وله ثلاث وخمسون سنة، وتقديم المفعول الصريح للاهتمام بشأنه مع ما في المفاعيل من نوع طول ربما يخل تأخيرها بتجاوب النظم الكريم (وأيوب) قال ابن جرير: هو ابن موصل بن روم بن عيص ابن اسحق. وقيل: ابن موصل بن تارخ بن روم النخ، وحكى ابن عساكر أن أمه بنت لوط عليه السلام وأن أباه من آمن بإبراهيم فهو قبل موسى عليه السلام؛ وقال ابن جرير: إنه كان بعد شعيب، وقال

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

وأخرج أبو الشيخ من طريق عكرمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : إنما سمى موسى لأنه أتى بين شجر وماء فالما بالقبطية مو والشجر شا ، وفي الصحيح وصفه بأنه آدم طوال جعد كأنه من رجال شنوة وعاش - كما قال الثعلبي - مائة وعشرين سنة (وَهَارُونَ) أخوه شقيقه ، وقيل : لأمه ، وقيل : لآبيه فقط . حكاهما الكرمانى في عجائبه مات قبل موسى عليهما السلام وكان ولد قبله بسنة وفي بعض أحاديث الاسراء سعدت إلى السماء الخامسة فاذا أنا بهرون ونصف لحيته أبيض ونصفها أسود تكاد تضرب سرتة من طولها فقلت : يا جبريل من هذا ؟ قال : المحبب في قومه هرون بن عمران . وذكر بعضهم أن معنى هرون بالعبرانية المحبب (وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ٨٤) قيل : أى نجزيهم مثل ما جزينا ابراهيم عليه السلام برفع درجاته وكثرة أولاده والنبوة فيهم ، والمراد مطلق المشابهة في مقابلة الاحسان بالاحسان والمكائبات بين الاعمال والاجزية من غير بخش لا المائلة من كل وجه لأن اختصاص ابراهيم ﷺ بكثرة النبوة في عقبه أمر مشهور . واختار بعض المحققين كون التشبيه على حد ما تقدم في قوله تعالى : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) ونظائره ، وال في (المحسنين) للعهد ، والظهار في موضع الاضمار لثناء اعيانهم بالا حسان الذى هو عبارة عن الاتيان بالاعمال على الوجه اللائق الذى هو حسنهما الوصفى المقارن لحسنها الذاتى ، وقد فسره ﷺ بقوله « أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك » والجملة اعتراض مقرر لما قبلها .

(وَزَكَرِيَّا) هو ابن ازن بن بركيا كان من ذرية سليمان عليهما السلام وقتل بعد قتل ولده وكان له يوم بشره اثنتان وتسعون ، وقيل : تسع وتسعون ، وقيل : مائة وعشرون سنة وهو اسم أعجمي وفيه خمس لغات أشهرها المد والثانية القصر وقرى . بهما في السبع وركرى بتشديد الباء وتخفيفها وزكر كقلم . (وَيَحْيَى) ابنه وهو اسم أعجمي ، وقيل : عربى ، وعلى القولين - كما قال الواحدى - لا يتصرف . وسمى بذلك على القول الثانى لأنه حى به رحم أمه ، وقيل : غير ذلك (وَعِيسَى) ابن مريم وهو اسم عبرانى أو سريانى وفى الصحيح أنه ربة أحمر كأنما خرج من ديماس وفى ذكره عليه السلام دليل على أن الذرية يتناول أولاد البنات لأن انتسابه ليس إلا من جهة أمه وأورد عليه أنه ليس له أب يصرف اضافته إلى الام إلى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجده من الام .

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

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

رأيت الوليد بن يزيد مباركا شديداً باعباء الخِلافة كاهله

من جميع الوجوه ، وهو على القراءة الأولى أعجمي أيضاً ، وقيل : انه معرب يوشع وقيل : عرق منقول
 من يسم مضارع وسع (وَيُونُسُ) وهو ابن عتي بفتح الميم وتشديد التاء الفوقية مقصور كحتى ويقال متى
 بالكسرة وهو اسم أبيه كما قاله ابن حجر وغيره من الحفاظ، ووقع في تفسير عبد الرزاق أنه اسم أمه وهو
 مردود ولم نقف كغيرنا على اتصال نسبه عليه السلام ، وقد مر ما في جامع الاصول . وقيل : إنه كان في
 زمن ملوك الطوائف من الفرس وهو مثلك النون وبهمزة

وقرأ أبو طلحة (يونس) بكسر النون قيل : أراد أن يجعله عريمان نس وهو شاذ (وَلُوطًا) قال ابن اسحق: هو
 ابن هاران بن آزر، وفي المستدرک عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه ابن أخي ابراهيم ولم يصرح باسم أبيه (وَكُلًّا)
 أي كل واحد من هؤلاء المذكورين لا بعضهم دون بعض (فَضَلْنَا) بالنبوة (عَلَى الْعَالَمِينَ ٨٦) أي عالمي عصرهم ،
 والجملة اعتراض كاختيائها، وفيها دليل على أن الانبياء أفضل من الملائكة (وَمَنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ) (١) ولخواصهم
 يمتثل - كما قيل - أن يتعلق بما تعاقبه من ذريته ومن ابتدائية والمفعول محذوف أي وهدينا من آباءهم وابتنائهم
 واخوانهم جماعات كثيرة أو معطوف على (كُلًّا فَضَلْنَا) ومن تبعية أي فضلنا بعض آباءهم الخ

(١) في أصل المصنف بدل وذرياتهم وهو سبق لهم وجرينا على ما في المصحف العثماني تنه

وجعلہ بعضهم عطفاً علی نوحا، ومن واقعة موقع المفعول به مؤولا ببعض واعتبار البعض بما أن منهم من لم یکن نبیا ولا ھدیا قیل . وهذا فی غیر الآباء لأن آباء الانبیاء کلهم مھدیون و موحدون ، وأنت تعلم أن هذا مختلف فیہ نظرأ إلى ما بان نبینا صلی اللہ علیہ وسلم وکثیر من الناس من وراہ المنع فإذ ذلک بالآباء غیرہ من الانبیاء علیہم السلام . ولا یخفی أن إضافة الآباء والابناء والاخوان إلى ضمیرہم لا یقتضی أن یكون لکل منهم أب أو ابن أو أخ فلا تغفل ﴿ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ ﴾ عطف علی «فضلنا ہم» ای اصطفینا ہم ﴿ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۸۷ ﴾ تکریر للتأکید وتمہید لیبان ما ھدوا الیہ ولم یظہر لی السر فی ذکر هؤلاء الانبیاء العظام علیہم من اللہ تعالیٰ أفضل الصلاة وأكمل السلام علی ہذا الأسلوب المشتمل علی تقدیم فاضل علی أفضل ومتأخر بالزمان علی تقدمہ بہ وكذا السر فی التقریر أولا بقولہ تعالیٰ : (وكذلك نجزي) الخ وثانیا بقولہ سبحانہ : (ولعل من الصالحين) واللہ تعالیٰ أعلم بأسرار کلامہ .

﴿ ذَلِك ﴾ أي الهدى إلى الطريق المستقيم أو ما يفهم من النظم الكريم من مصادر الافعال المذكورة أو ما دانوا به وما فی ذلك من معنی البعد الممر مراراً ﴿ هُدَى اللّٰه ﴾ الاضافة للتشريف ﴿ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾ هدايته ﴿ مَنْ عِبَادِهِ ﴾ وهم المستعدون لذلك ، وفي تعليق الهداية بالموصول إشارة إلى عباية مضمون الصلة ويفيد ذلك أنه تعالیٰ متفضل بالهداية ﴿ وَلَوْ أَشْرَكُوا ﴾ أي أولئك المذكورون ﴿ لَحَبَطَ ﴾ أي لبطل وسقط ﴿ عَنْهُمْ ﴾ مع فضلهم وعلو شأنهم ﴿ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۸۸ ﴾ أي ثواب أعمالهم الصالحة فكيف بمن عداهم وهم هم وأعمالهم أعمالهم ﴿ أُولَئِكَ ﴾ إشارة إلى المذكورين من الانبياء الثمانية عشر والمعطوفين عليهم عليهم السلام باعتبار اتصافهم بما ذكر من الهداية وغيرها من النعوت الجليلة كاقبل . واقتصر الامام علی المذكورين من الانبياء . وعن ابن بشير قال : سمعت رجلا سال الحسن عن أولئك فقال له : من فی صدر الآية وهو مبتدأ خبره قوله سبحانه : ﴿ الَّذِينَ مَاتَيْنَاهُمْ الْكِتَابَ ﴾ أي جنسه . والمراد بآياته التفهيم التام لما فيه من الحقائق والتحكيم من الاحاطة بالجلال والذقائق أعم من أن يكون ذلك بالانزال ابتداءً وبالابراث بقاءً فان من ذكر من لم ينزل عليه كتاب معين : ﴿ وَالْحَكَمَ ﴾ أي فصل الامر بين الناس بالحق أو بالحكمة وهي معرفة حقائق الاشياء ﴿ وَالنُّبُوَّة ﴾ فسرہا بعضهم بالرسالة . وعلل بأن المذكورين هنا رسل لكن فی المحاجات لمولانا أحمد بن حيدر الصفوى أن داود عليه السلام ليس برسول وإن كان له كتاب ولم أجد فی ذلك نصا . وذهب بعضهم إلى أن يوسف بن يعقوب عايه السلام ليس برسول أيضا . ويوسف فی قوله تعالیٰ : (ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات) ليس هو يوسف بن يعقوب عليه السلام وإنما هو يوسف بن افراتيم بن يوسف بن يعقوب وهو غريب . وأغرب منه القول بأنه كان من الجن رسولا اليهم . وقال الشهاب : قد يقال إنما ذكر الأعم في النظم الكريم لأن بعض من دخل في عموم آياتهم وذرياتهم ليسوا برسل ﴿ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا ﴾ أي هذه الثلاثة أو بالنبوة الجامعة للباقيين ﴿ هَؤُلَاءِ ﴾ أي أهل مكة كما روى عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما . وقادة مع دلالة الإشارة والمقام علی ما قيل . وقيل : المراد بهم الكفار الذين جحدوا بنبوته صلى الله تعالیٰ

علیہ وسلم مطاقاً، وایاماً کان فیکفرهم برسول الله صلی الله تعالی علیہ وسلم وما نزل علیہ من القرآن
 یتلزم کفرهم بما یصدقہ جمیعاً . و تقدیم الجار والمجرور عل الفاعل لما مر غیر مرة ﴿فَقَدْ وَكَّنَّا بِهَا﴾ أى
 أمرنا برعايتها ووقفنا للایمان بها والقیام بحقوقها ﴿قَوْمًا﴾ نخاماً ﴿لِیسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ۸۹﴾ فی وقت من
 الأوقات بل مستمرون علی الایمان بها، والمراد بهم علی ما أخرج ابن جریر . وغیره عن ابن عباس رضی الله
 تعالی عنهما . وعبد بن حمید عن سعید بن المسیب أهل المدينة من الانصار . وقیل: أصحاب النبی صلی الله
 تعالی علیہ وسلم مطلقاً، وقیل: كل مؤمن من بنی آدم علیه السلام . وقیل: الفرس فان كلا من هؤلاء الطوائف
 وحقون للایمان بالانبياء وبالکتاب المنزلة الیهم عاملون بما فیها من أصول الشرائع وفروعها الباقية فی
 شریعتنا . وعن قتادة أنهم الانبياء علیهم الصلاة والسلام المذكورون وعلیه يكون المراد بالتوكیل الأمر
 بما هو أعم من إجراء أحكامها كما هو شأنهم فی حق کتابهم . ومن اعتقاد حقیقتها كما هو شأنهم فی حق سائر
 الکتب التي نور فرقتها القرآن ، ورجح واختار هذا الزجاج . ورجحه الزخشرى بوجهین ، الاول أن الآیة
 التي بعد إشارة إلى الانبياء المذكورین علیهم السلام فان لم یکن الموكلون هم لزم الفصل بالاجنبی . الثاني انه
 مرتب بالفاء علی ما قبله فیقتضى ذلك، واستبعده بعضهم فان الظاهر كون مصدق النبوة ومنتكراً مغيراً لمن أوتيهاه
 وأخرج ابن حمید وغیره عن أبی رجاء العطارى أنهم الملائكة فالتوكیل - حیث هو الأمر بانزالها
 وحفظها واعتقاد حقیقتها، واستبعده الامام لأن القوم قلباً يقع علی غیر بنی آدم، وایاماً كان فتونین ﴿قوما﴾
 للتفخیم كما أشرنا الیه . وهو مفعول «وكننا» و«بها» قبله متعلق بما عنده، وتقديمه علی المفعول الصریح لما مر ولأن
 فیہ طولا ربما يؤدي تقدیمه الی الاخلاص بتجاوب النظم الکریم أو الی الفصل بین الصفة والموصوف والباء
 التي بعد صلة الكافرين قدمت محافظة علی الفواصل والتي بعدها لتأكيد النفي . وجواب الشرط محذوف
 يدل علیه جملة (فقد وكننا) الخ أى فان یكفر بها هؤلاء فلا اعتداد به أصلاً فقد وقفنا للایمان قرماً مستمرین
 علی الایمان بها والعمل بما فیها ففی إیمانهم مندوحة عن إیمان هؤلاء، ومن هذا یعلم أن الأرجح - كما قال
 شیخ الاسلام - تفسیر القوم بأحدى الطوائف من عدا الانبياء والملائكة علیهم الصلاة والسلام إذ بإیمانهم
 بالقرآن والعمل بأحكامه بتحقیق الغنية عن إیمان الكفرة به والعمل بأحكامه ولا كذلك إیمان الانبياء
 والملائكة علیهم السلام ﴿أُولَئِكَ﴾ أى الانبياء المذكورون كما روى عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما .
 والسدى . وابن زید، وقیل: الاشارة الی المؤمنین الموكلين . وروى ذلك عن الحسن . و قتادة ولا یخفى ما فیہ، وهو
 مبتدأ خبره قوله سبحانه: ﴿الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾ أى هدیناهم الی الحق والصرط المستقیم، والالتفات الی الاسم
 الجلیل للشعار بعله الهدایة وحفظ المهدی الیه اعتماداً علی غایة ظهوره ﴿فَبَهْدُكُمْ أُتَدَّهُ﴾ أى اجعل هدام
 منفرداً بالاعتداء واجعل الاعتداء مقصوراً علیہ، والمراد به دهم عند جمع طریقهم فی الایمان بالله تعالی وتوحيده
 وأصول الدین دون الشرائع القابلة للندسخ فانها بحد النسخ لا تبقى هدی وهم أيضاً مختلفون فیها فلا یمكن
 التأسی بهم جمیعاً، ومعنی أمره صلی الله تعالی علیہ وسلم بالاعتداء بذلك الاخذ به لا من حیث أنه طریق أولئك
 الفخام بل من حیث أنه طریق العقل والشرع ففی ذلك تعظیم لهم وتنبیه علی أن طریقهم هو الحق الموافق

لدليل العقل والسمع، وهذا أجاب العلامة الثاني عما أوردته سؤالا من أن الواجب في الاعتقادات وأصول الدين هو اتباع الدليل من العقل والسمع فلا يجوز سبيا بلني ﷺ أن يقاد غيره فسامعني أمره عليه الصلاة والسلام بالاعتداء . وأورد عليه أن اعتقاده عليه الصلاة والسلام حينئذ ليس لأجل اعتقادهم بل لأجل الدليل فلا معنى لامره بالاعتداء بذلك . واعترض أيضا بأن الاخذ باصول الدين حاصل له قبل نزول الآية فلا معنى للامر باخذ ما قد أخذ قبل اللهم إلا أن يحمل على الامر بالثبات عليه . وحقق القطب الرازي في حواشيه على الكشاف أنه يتعين أن الاعتداء الماء ورده ليس إلا في الاخلاق الفاضلة والصفات الكاملة كالعلم . والصبر . والزهد . وكثرة الشكر . والتضرع ونحوها ويكون في الآية دليل على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنضل منهم قطعا تضمنها أن الله تعالى هدى أركانك الانبياء عليهم السلام إلى فضائل الاخلاق وصفات السكالك وحيث أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن يقتدى بهداهم جميعا امتنع للهصمة أن يقال : إنه لم يمثل فلا بد أن يقال : إنه عليه الصلاة والسلام قد امتثل وأتى بجميع ذلك وحصل تلك الاخلاق الفاضلة التي في جميعهم فاجتمع فيه من خصال السكالك ما كان متفرقا فيهم وحينئذ يكون أنضل من جميعهم قطعا كما أنه أفضل من كل واحد منهم وهو استنباط حسن *

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

هكذا سرافة للقرآن يدرسه والمرء عند الوشا إن يلقها ذيب

فان الهاء فيه ضمير الدرر لا فعل لان يدرس قد تعدى إلى القرآن . وقال بعضهم : إن هاء السكت قد تحرك تشبيها لها بهاء الضمير ، والعرب كثيرا ما تعطى الشيء حكم ما يشبهه وتحمله عليه ، وقد روى قول أبي الطيب :

• واحر قلبه بما قبله شيم • بضم الهاء وكسرهما على أنها هاء السكت شبت بهاء الضمير فحركت . واستحسن صاحب الدر المصون جعل الكسر لالتقاء الساكنين لاشبه الضمير لان هاء لا تنكسر بعد الالف فكيف ما يشبهها . وزعم الامام أن اثبات الهاء في الوصل للاقتداء بالامام ولا يقتدى به في ذلك لانه يقتضى أن القراءة بغير نقل تقليدا للخط وهو وهم (قُلْ لَاسْأَلُكُمْ) أي لا أطاب منكم (عَلَيْهِ) أي على القرآن أو على التبليغ فان مساق الكلام يدل عليهما وإن لم يجر ذكرهما (أَجْرًا) أي جعل قل أو كثر كالم يسأله من قبلي من (م - ٢٨ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

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

واستدل بالآية على أنه يحل أخذ الأجر للتعليم وتبليغ الأحكام، وفيه كلام للفقهاء على طوله مشهور غنى عن البيان •
(إِن هُوَ) أي ما القرآن **(إِلَّا ذِكْرٌ)** أي تذكير فهو مصدر، وحمله على ضمير القرآن للبيان ولا حاجة لتأويله بمذكر **(لِلْعَالَمِينَ ٩٠)** كافة فلا يختص به قوم دون آخرين. واستدل بالآية على عموم بعثته **(وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ)** لما حكى سبحانه عن إبراهيم عليه السلام أنه ذكر دليل التوحيد وابطال الشرك، وقرر جل شأنه ذلك الدليل بأوضح وجه شرع سبحانه بعد في تقرير أمر النبوة لان مدار أمر القرآن على إثبات التوحيد والنبوة والمعاد. وبهذا ترتبط الآية بما قبلها **(مَا قَالَ الْأَمَامُ - وَأُولَى مِنْهُ مَا قِيلَ: إِنَّهُ سَبَّحَانَهُ (١) شَأْنَ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَأَنَّهُ نَمَّةٌ جَلِيلَةٌ مِنْ تَعَالَى عَلَى كَافَّةِ الْأُمَّمِ حَسْبَمَا نَطَقَ بِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ) عَقِبَ ذَلِكَ بَيَانُ غَمَطِهِمْ بِإِيَّاهَا وَكُفْرِهِمْ بِهَا عَلَى وَجْهِ سَرَى ذَلِكَ إِلَى الْكُفْرِ بِجَمِيعِ الْكُتُبِ الْإِلَهِيَّةِ، وَأَصْلُ الْقَدْرِ مَعْرِفَةُ الْمَقْدَارِ بِالسَّبْرِ ثُمَّ اسْتَعْمَلَ فِي مَعْرِفَةِ الشَّيْءِ عَلَى أَيْمِ الْوُجُوهِ حَتَّى صَارَ حَقِيقَةً فِيهِ، وَقَالَ الْوَاحِدِيُّ: يُقَالُ قَدَرَ الشَّيْءُ إِذَا سَبَرَهُ وَأَرَادَ أَنْ يَلْمَ مَقْدَارَهُ يَقْدِرُهُ بِالضَّمِّ قَدْرًا، وَقَالَ **(وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ)** : «إِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدِرُوا لَهُ» أَيْ فَاطْلُبُوا أَنْ تَعْرِفُوهُ، ثُمَّ قِيلَ: مَنْ عَرَفَ شَيْئًا هُوَ يَقْدِرُ قَدْرَهُ وَإِذَا لَمْ يَعْرِفْهُ بِصِفَاتِهِ إِنَّهُ لَا يَقْدِرُ قَدْرَهُ •**
واختلف التفسير هنا. فمن الاخفش أن المعنى ما عرفوا الله تعالى **(حَقَّ قَدْرُهُ)** أي حق معرفته وعن ابن عباس رضي الله عنهما ما عظموا الله تعالى حق تعظيمه. وقال أبو العالية: ما وصفوه حق صفته والكل محتمل •

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

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

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

اليهود ومرادهم من ذلك الظن في رسالته صلى الله تعالى عليه وسلم تلى سبيل المبالغة فقيل لهم على سبيل
الالزام: (قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ) فلرب المراد أنه تعالى قد أنزل التوراة على موسى
عليه السلام ولا سبيل لكم إلى إنكار ذلك فلم لا تجوزون إنزال القرآن على محمد ﷺ وبهذا ينحل الإشكال
ما عاينه الجمهور بأن اليهود يقولون إن التوراة كتاب الله تعالى أنزله على موسى عليه السلام فكيف يقولون:
«ما أنزل الله على بشر من شيء» وحاصل ذلك أنهم أبرزوا إنزال القرآن عليه عليه الصلاة والسلام في صورة
الممتنعات حتى بالغوا في إنكاره فالزموا بتجويزه، وقيل: إن صدور هذا القول كان عن غضب وذهول
عن حقيقة، فقد أخرج ابن جرير والطبراني عن سعيد بن جبير أن مالك بن الصيف من أرباب اليهود (١)
قال لرسول الله ﷺ: أشدك الله تعالى الذي أنزل التوراة على موسى هل تجد فيها أن الله تعالى يبعث الخبر
السمين فأنت الخبر السمين قد سمعت من مالك الذي يطعمك اليهود فضحك القوم فغضب فالتفت إلى عمر رضي الله تعالى
عنه فقال: ما أنزل الله على بشر من شيء. فقال له قومه: ما هذا الذي بلنا عليك؟ قال: إنه أغضبني فمزعوه وجعلوا
مكانه كعب بن الأشرف فأنزل الله تعالى هذه الآية، واعترض بأن هذا لا يلائم الالزام بأنزال التوراة
على موسى عليه السلام فقد اعترف القائل بأنه إنما صدر ذلك عنه من الغضب فأبفهم. ولا يرد أن هذه
السورة مكية والمناظرات التي وقعت بين رسول الله ﷺ وبين اليهود كلها مدنية فلا يتأتى القول بأن الآية
نزلت في اليهود لما أخرج أبو الشيخ عن عفيان. والكافي أن هذه الآية مدنية، وإشكال أيضا قول مجاهد
بأن مشرقي قريش بما ينكرون رسالة النبي ﷺ يذكرون رسالة سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فكيف
يحسن إيراد هذا الالزام عليهم. ودفعت بأن ذلك لما أنه كان إنزال التوراة من المشاهير الذائعة ولذلك كانوا
يقولون: (لو أن أنزل علينا الكتاب لكننا أهدى منهم) حسن الزامهم بما ذكر، ومع هذا ما ذهب إليه الجمهور
أحرى بالقبول ومن الناس من ادعى أن في الآية حجة من الشكل الثالث وهي أن موسى بشر وموسى أنزل
عليه كتاب ينتج أن بعض البشر أنزل عليه كتاب وتؤخذ الصغرى من قوة الآية والكبرى من صريحها والنتيجة
موجبة جزئية تكذب السالبة الكلية التي ادعتها اليهود وهي لا شيء من البشر أنزل عليه كتاب المأخوذة من
قولهم (ما أنزل الله على بشر من شيء) وإنما تجت هاتان الشخصيتان مع أن شرط الشكل الثالث كلية إحدى
المقدمتين لأن الشخصية عندهم في حكم الكلية.

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

(١) قوله قال لرسول الخ كذا بخطه وامل الأولى قال له رسول الله الخ

تعلق الظرف بجاء ، وجوز أن يكون متعلقاً بمحذوف وقع حالا من الفاعل ، واللام في قوله سبحانه: ﴿لِلنَّاسِ﴾
 أما متعلق بهدى أو بمحذوف وقع صفة له أى هدى كأننا للناس ، والمراد بهم بنو اسرائيل ، وقيل هم ومن
 عداهم ، ومعنى كونه هدى لهم انه يرد من وقف عليه بالواسطة أو بمرئى الى ما ينتجيه من الايمان بالله تعالى
 ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم . وقوله تعالى : ﴿تَجْعَلُونَهُ قَرَأْتِيسَ﴾ استئناف لا موضع له من الاعراب
 مسوق لنى ما فعلوه من التحريف والتغيير عليهم . وجوز أن يكون في موضع نصب على الحال كما تقدم
 أى تضعونه في قرايطيس مقطرة وأوراق مفرقة بحذف الجار بناء على تشبيه القرايطيس بالظرف المبيهم كما قيل •
 وقال أبو على الفارسي: المراد بجعلونه ذا قرايطيس ، وجوز غير واحد عدم التقدير على معنى تجعلونه نفس
 القرايطيس ، وفيه زيادة توبيخ لهم بسوء صنيعهم كأنهم أخرجوه من جنس الكتاب ونزلوه منزلة القرايطيس
 الحالية عن الكتابة ، وليس المراد على الأول توبيخهم بمجرد وضعهم له في قرايطيس إذ كل كتاب لابد وأن
 يودع في القرايطيس بل المراد التوبيخ على الجعل في قرايطيس موصوفة بقوله سبحانه: ﴿تُبَدُّوْنَهَا وَتُخْفَوْنَ كَثِيْرًا﴾
 فاجللة المعطوفة والمعطوف عليها في موضع الصفة لقرايطيس ، والعائد على الموصوف من المعطوفة محذوف
 أى كثيرا منها ، والمراد من الكثير نموت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وسائر ما كتبه من أحكام التوراة
 كرجم الزانى المحسن . وهذا خطاب لليهود بلا مرية وكانوا يفعلون ذلك مع عوامهم متواطئين عليه ، وهو
 ظاهر على تقدير أن يكون الجواب السابق لهم لأن مشافتهم به يقتضى خطابهم ، ومن جعل ما تقدم
 للمشركين حل هذا على الالتفات لخطاب اليهود حيث جرى ذكرهم . وقرا ابن كثير . وأبو عمرو الافعال
 الثلاثة بياء الغيبة ، وضمير الجمع لليهود أيضا إلا أنه التفت عن خطابهم تبعيدا لهم بسبب ارتكابهم القبيح
 عن ساحة الخطاب ولذا خاطبهم حيث نسب اليهم الحسن في قوله سبحانه: ﴿وَعَلَّمْتُم مَّا تَعْلَمُوْنَ اَنْتُمْ وَاَبَاؤُكُمْ﴾
 وهذا أحسن - كما قيل - من الالتفات على القول الأول لأن فيه نقلا من الكلام مع جماعة هم المشركون الى
 الكلام مع جماعة أخرى هم اليهود قبل إتمام الكلام الأول لأن إتمامه بقوله سبحانه: ﴿قُلْ اَللّٰهُ﴾ الخ بخلاف
 الالتفات على القول الثاني ، والجملة - على ما قال أبو البقاء - في موضع الحال من فاعل ﴿تجعلونه﴾ باضمار قد أو بدونه
 على اختلاف الرايين ، وعليه - كما قال شيخ الاسلام - فينبغي أن يجعل ماعبارة عما أخذوه من الكتاب من العلوم
 والشرائع ليكون التقيد بالحال مفيدا لتأكيد التوبيخ وتشديد التنبيه لاعلى ما تلقوه من جهة النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم زيادة على ما في التوراة وبيان ما التبس عليهم وعلى آباءهم من مشكلاتها حسبما
 ينطق به قوله تعالى: ﴿اِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقْصُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ اَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ﴾ لأن تأهيم ذلك
 ليس بما يزجرهم عما صنعوا بالتوراة فتسكون الجملة حينئذ خالية عن تأكيد التوبيخ فلا تستحق أن تقع موقع
 الحال بل الوجه حينئذ أن يكون استئنافا مقررا لما قبله من مجيء الكتاب بطريق التنكلة والاستطراد
 والتهدية لما يعقبه من مجيء القرآن ، ولا سبيل - كما قال - إلى جعل ماعبارة عما كتبه من أحكام التوراة كما يفصح
 عنه قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيْرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفَوْنَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ فان ظهوره وإن كان
 من جرة لهم عن الكتب مخافة الافتضاح ومصححو لوقوع الجملة في موقع الحال لكن ذلك ما يعلمه الكاتبون حتما •
 وجوز أن تكون الجملة معطوفة على ﴿من أنزل الكتاب﴾ من حيث المعنى أى قل من أنزل الكتاب ومن

عدهم مالم تعلموا وفيه بهد . وأخرج أبو الشيخ عن مجاهد أن هذا خطاب للمسلمين . وروى عنه أنه قرأ (وعلمتم معشر العرب مالم) الخ وهو عند قوم اعتراض الالمتنان على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واتباعه بهدياتهم للجدالة بالتي هي أحسن . وقال بعضهم: إن الناس فيما تقدم عام يدخل فيهم المسلمون واليهود، و(علمتم) عطف على (تجعلونه) والخطاب فيه للناس باعتبار اليهود وفي (علمتم) لهم باعتبار المسلمين ولا يخفى أنه تكلف . وقوله سبحانه: (قل الله) : أمر لرسوله ﷺ بأن يجيب السؤال السابق عنهم لإشارة إلى أنهم ينكرون الحق مكابرة منهم، وإشعارا بتعين الجواب وإيداننا بأنهم أجهلوا، ولم يقدروا على التكلم أصلا، والاسم الخليل إما فاعل فعل مقدر أو مبتدأ خبره جملة مقدرة أى أنزل الله أو الله تعالى أنزله، والخلاف في الأرجح من الوجهين مشهور (ثم ذرهم) أى دعهم (في خوضهم) أى باطلهم فلا عليك بعد الزام الحجية والقام الحجر (يأبسون) في موضع الحال من هم - الأول، والظرف صلة (ذرهم) أو (يلعبون) أو حال من فاعل (ذرهم) أو من فاعل (يلعبون) .

وجوز أن يكون في موضع الحال من هم - الثاني . وهو في المعنى فاعل المصدر المضاف إليه ، والظرف متصل بما قبله إما على أنه لنو أحوال من هم - ولا يجوز حينئذ جعله متصلا بيلعبون على الحالية أو الفورية لأنه يكون معمولا له متأخرا عنه رتبة ومعنى مع أنه متقدم عليه رتبة أيضا لأن العامل في الحال عامل في صاحبها فيكون فيه دور وفساد في المعنى . والآية عند بعض منسوخة بآية السيف، واختار الامام عدم النسخ لأنها واردة مورد التهديد وهو لا ينافي حصول المقاومة فلم يكن ورود الآية الدالة على وجوبها رافعا المدلول فلم يحصل النسخ فيه (وهذا كتاب أنزناه) تحقيق لانزال القرآن الكريم بعد تقرير إنزال ما يشير به من التوراة وتكذيب الكلمتهم الشنعاء، إثر تكذيب، وتكبير (كتاب) للتبخيم، وجملة (أنزناه) في موضع الرفع صفة له وقوله سبحانه: (مبارك) أى كثير الفائدة والنفعة لاشتماله على منافع الدارين وعلوم الأولين والآخريين صفة بعد صفة . قال الامام : جرت سنة الله تعالى بأن الباحث عن هذا الكتاب المتمسك به يحصل به عز الدنيا وسعادة الآخرة ، وقد شامدنا والحمد لله عز وجل ثمرة خدمته، له في الدنيا ففسأله أن لا يجر مناسعة الآخرة إنه البر الرحيم . وقوله جل وعلا: (مصدق الذي بين يديه) صفة أخرى ، والاضافة على مناص عليه أبوالبقاء - غير محضنة، والمراد بالموصول إما التوراة لأنها أعظم كتاب نزل قبل ولأن الخطاب مع اليهود، وأما ما يعمها وغيرها من الكتب السماوية . وروى ذلك عن الحسن، وقد ذكر الموصول باعتبار الكتاب أو المنزل أو نحو ذلك، ومعنى كونها بين يديه أنها متقدمة عليه . فإن كل ما كان بين يديين كذلك وتصديقه للكفل في إثبات التوحيد والأمر به ونفي الشرك والنهي عنه . وفي سائر أصول الشرائع التي لا تنسخ (ولتندر أم القرى) قيل: عطف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قيل: أنزلنا للبركات وتصديق ما تقدمه والانذار . واختار العلامة الثاني كونه عطفًا على صريح الوصف أى كتاب بارك وكائن للانذار، وادعى أنه لا حاجة مع هذا إلى ذلك التكلف فان عطف الظرف على المفرد في باب الخبر والصفة كثير، دعوى أن الداعي إليه عرو تلك الصفات السابقة عن حرف العطف واقتران هذا به تستدعي القول بأن الصفات

إذا تمددت ولم يعطف أو لها يتبع العطف أو يقبح والواقع خلافه، والأولى ما يقال: إن الداعي أرت اللظ والمعنى يقتضيانه، أما المعنى فلان الإنذار علة لانزاله كما يدل عليه (وأوحى إلى هذا القرآن لا تنذركم به) ولو عطف لكان على أول الصفات على الراجح في العطف عند التعدد، ولا يحسن عطف التعاميل على المعال به ولا الجار والمجرور على الجملة الفعلية. فانه نظير هذا رجل قام عندي وليخدمني وهو كما ترى، ومنه يعلم الداعي اللفظي • وجوزان يكون علة لمخدوف يقدر مؤخرًا أو يقدم ما أي وتنذر أنزلناه أو وأنزلناه لتنذر، وتقديم الجار للاهتمام أو للحصر الإضافي، وأن يكون عطفًا على مقدر أي لتبشر وتنذر، وأياما كان ففى الكلام. يضاف مخدوف أي أهل أم القرى، والمراد بها مكة المكرمة، وسميت بذلك لأنها قبله أهل القرى وحججهم وهم يتجمعون عندها تجتمع الأولاد عند الأم المشفقة ويعظمونها أيضًا تعظيم الأم، ونقل ذلك عن الزجاج والجبائي، ولأنها أعظم القرى شأنًا فغيرها تبع لها كما يتبع الفرع الأصل. وقيل لأن الأرض دحيث من تحتها فكانها خرجت من تحتها كما يخرج الأولاد من تحت الأم أو لأنها مكان أول بيت وضع للناس. ونقل ذلك عن السدي

وقرأ أبو بكر بن عاصم (لينذر) بالياء التحتية على الإسناد المجازي للكتاب لانه نذر به (ومن حوَّله) من أهل المدر والوبر في المشارق والمغرب للعموم بعنقه صلى الله تعالى عليه وسلم الصادع بها القرآن في غير آية، واللفظ لا يأتي هذا الحمل فلا متمسك بالأية الطائفة من اليهود زعموا أنه صلى الله تعالى عليه وسلم مرسل للعرب خاصة، على أنه يمكن أن يقال: خص أولئك بالذكر لأنهم أحق بانذاره عليه الصلاة والسلام كقوله تعالى: (وأنذر عشيرتَكِ الْإِفْرَاقِينَ) ولذا أنزل كتاب كل رسول بلسان قومه ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ وبما فيها من الثواب والعقاب، ومن اقتصر على الثاني في البيان لاحظ سبق الإنذار ﴿يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ أي بالكتاب، قيل: أو بمحمد ﷺ لأنهم يرهبون من العذاب ويرغبون في الثواب ولا يزال ذلك يحملهم على النظر والتأمل حتى يؤمنوا به ﴿وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ۙ﴾ يحتل أن يراد بالصلاة مطاق الطاعة مجازًا أو اكتفى ببعضها الذي هو عماد الدين وعلم الإيمان ولذا أطلق على ذلك الإيمان مجازًا كقوله تعالى: (ما كان الله ليضيع إيمانكم) ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ كالذين قالوا: (ما أنزل الله على بشر من شيء) ﴿أَوْ قَالَ أَوْحَىٰ إِلَيَّ﴾ من جهته تعالى ﴿وَلَمْ يُوحِ إِلَيْهِ﴾ أي والحال أنه لم يوح إليه ﴿شيء﴾ كسبيلة والاسود العنسي ﴿وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ أي أنا قادر على مثل ذلك النظم كالذين قالوا: (لو شئنا لقلنا مثل هذا) وتفسير الاول بما ذكرناه لم تقف عليه لغيرانا، وتفسير الثاني ذهب إليه الزمخشري وغيره. وتفسير الثالث ذهب إليه الزجاج. ومن وافقه. وأخرج عبيد بن حميد وابن المنذر عن ابن جريج أن قوله سبحانه: (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبًا أو قال أوحي إلى ولم يوح إليه شيء) نزات في مسيلة الكذاب والآخر نزل في عبد الله بن سعد بن أبي سرح وجعل بعضهم على هذا عطف (أو قال) الاول على (افتري) الغم عن عطف التفسير • وتقرب بأنه لا يكون بأو، واستحسن أنه من عطف المغاير باعتبار العنوان أو للتوبيخ يعني أنه قارة ادعى أن الله تعالى بعثه نبيًا وأخرى أن الله تعالى أوحى إليه وإن كان يلزم النبوة في نفس الأمر الايمان ويلزم الايمان النبوة، ويقومون من صنيع بعضهم أن أو بمعنى الواو، وأما ابن أبي سرح فلم يدع صريحًا القدرة ولكن

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

(وَلَوْ تَرَىٰ) أي تبصر، ومفعوله محذوف لدلالة الظرف في قوله تعالى: (إِذ الظَّالِمُونَ) عليه ثم لما حذف أقيم الظرف مقامه والاصل لو ترى الظالمين إذ هم، (إذ) ظرف لترى (والظالمون) مبتدأ، وقوله تعالى: (فِي عَمْرَاتِ الْمُوتِ) خبره وإذ ظرف لترى، وتفيد الرؤية بهذا الوقت ليفيد أنه ليس المراد مجرد رؤيتهم بل رؤيتهم على حال فظيمة عند كل ناظر، وقيل: المفعول (إذ) والمقصود تدمير هذا الوقت لفظا ما فيه، وجواب الشرط محذوف أي لرأيت أمراً فظيما هائلا، والمراد بالظالمين ما يشمل الانواع الثلاثة من الافتراء والقولين الاخيرين، والعمره كما قال الشهاب في الاصل: المرة من غمر الماء ثم استعير للشدة وشاع فيها حتى صار كالحقيقة. ومنه قول المتنبي:

وتسعدني في غمرة بعد غمرة سبوح لها منها عليها شواهد

والمراد هنا سكرات الموت كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (وَأَلَمَلْنَا نَكَمُ) الذين يقبضون ارواحهم وهم أعوان ملك الموت (بِأَسْطُورِ أَيْدِيهِمْ) أي بالعذاب، وأخرج ابن جرير وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنهم يضربون وجوههم وأدبارهم قائلين لهم (أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ) أي خلصوها مما أنتم فيه من العذاب، والأمر للتريخ والتعجيز، وذنب بعضهم أن هذا تمثيل لعمل الملائكة في

قبض أرواح الظالمه بفعل الغريم الملع بيسط يده إلى من عليه الحق ويعتف عايه في المطالبة ولا يمهله ويقول له : أخرج ما لي عليك الساعة ولا أريم مكاني حتى أنزعه من احدائك ، وفي الكشف انه كناية عن العنف في السياق والالجاج والتشديد في الازدق من غير تقييس وإهال ولا بسط ولا قول حقيقة هناك ، واستظهر ابن المنير أنهم يفعلون معهم هذه الامور حقيقة على الصور المحكية ، واذا أمكن البقاء على الحقيقة فلا يعدل عنها

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

(يُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ) أى المشتمل على الهوان والشدة والاضافة بما في رجل سوء تقيده انه يتمكن في ذلك لأن الاختصاص الذى تقيده الاضافة أقوى من اختصاص التوصيف ، وجوز أن تكون الاضافة على ظاهرها لأن العذاب قد يكون لتأديب لا للهوان والخزى . ومن الناس من فسر غرات الموت بشدائد العذاب في النار فانها وان كانت أشد من سكرات الموت في الحقيقة الا أنها استعملت فيها تقريرا للافهام ، ويسط الملائكة أيديهم بضربهم للظالمين في النار بمقامع من حديد والاخراج بالاخراج من النار وعذابها واليوم باليوم المعلوم (بَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ) فترين (عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ) من نفي انزاله على بشر شيئا وادعاء الوحى أو من نسبة الشرك اليه ودعوى النبوة كذبا ونفيها عن اتصف بها حقيقة أو نحو ذلك . وفي التعبير (بغير الحق) عن الباطل ، لا يخفى وهو مفعول (تقولون) ، وجوز أن يكون صفة لمصدر محذوف أى قولاً غير الحق (وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ٩٣) أى تعرضون فلا تتأملون فيها ولا تؤمنون (وَأَقْدَجْتُهُمْ نَوَاحٍ) للحساب (فَرَادَى) أى منفردين عن الاعوان والأوثان التى زعمتم أنها شفعاؤهم أو عن الاموال والاولاد وسائر ما آثر تموة من الدنيا . أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن عكرمة قال : قال النضر بن الحرث سوف تشفع لى اللات والى العزى فنزلت ، والجملة على ما ذهب اليه بعض المحققين مستأنفة من كلامه تعالى ولا ينافى قوله تعالى : (ولا يكلمهم) لأن المراد نفي تكليمهم بما ينفعهم أو لانه كناية عن الغضب ، وقيل : معطوفة على قول : (الملائكة أخرجوا) الخ وهى من جملة كلامهم وفيه بعد وإن ظنه الامام أولى وأقوى . ونصب (فرداى) على الحال من ضمير الفاعل وهو جمع فرد على خلاف القياس . كما نه جمع فردان كسكران على ما فى الصحاح ، والآلف للتأنيث ككسالى ، والراء فى فرده مفتوحة عند صاحب الدر المصون وحكى بصيغة التمريض سكونها ، ونقل عن الراغب انه جمع فريد كآسير وأسارى ، وفي القاموس يقال : جاء وفردا وفردا وفرداى وفردا وفردا وفردى كسكرى أى واحدا بعد واحد والواحد فرد وفرد وفريد وفردان ولا يجوز فرد فى هذا المعنى ، ولعل هذا بعيد الارادة فى الآية . وقرئ : (فردا) كرخال المضموم الراء وفردا كحاد ورباع فى كونه صفة معدولة . ولا يرد أن يحى . هذا الوزن المعدول مخصوص بالعدد بل بعض كلماته لما نص عليه الفراء وغيره من عدم الاختصاص ، نعم هو شائع فيما ذكر . وفردى كسكرى تأنيث فردان والتأنيث لجمع ذى الحال (كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ) بدل من (فرداى) بدل كل لأن المراد المشابهة فى الانفراد المذكور ، والكاف اسم بمعنى مثل أى مثل الهيئة ، التى ولدتم عليها فى الانفراد يجوز أن يكون حالاً ثانية على رأى من يجوز تعدد الحال من غير عطف وهو الصحيح أو حالا من الضمير فى (فرداى) فهى حال مترادفة أو متداخلة والتشبي

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

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

تقول هلكننا إن هلك وإنما على الله أركان العباد كما زعم

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

واختار أبو حيان أن الكلام من باب التنازع ساط على (ما كنتم تزعمون) تقطع) وضل عنكم فاعل الناسي وهو (ضل) وأضمر في (تقطع) ضميره. والمراد بذلك الأصنام، والمعنى ألقطع بينكم ما كنتم تزعمون وضلوا عنكم كما قال تعالى: (وتقطعت بهم الأسباب) أي لم يبق اتصال بينكم وبين ما كنتم تزعمون أنهم شركاء فعبدتوهم (٢ - ٢٩ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

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

وقرأ عبد الله (لقد تقطع ما بينكم) وما فيه موصوفة أو موصولة (وَصَلَّ عَنْكُمْ) ضاع ويطل (مَا كُنْتُمْ تَرْجُوْنَ ۙ ۹۴) أنها شفاعتكم أو أنها شركاء الله تعالى فيكم أو أن لا بعث ولا جزاء * (إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى) شروع في تقرير بعض أفعاله تعالى العجيبة الدالة على عظمة الله تعالى وقدرته ولطيف صنعه وحكمته إثر تقرير أدلة التوحيد، وفي ذلك تذييه على أن المقصود من جميع المباحث العقلية والنقلية وكل المطالب الحكيمية إنما هو معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وأفعاله سبحانه. والفاعل الموجد والمبدع كما روى عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما. والضحاك. والحلب معلوم. والنوى جمع نواة التمر كما في القاموس وغيره يؤنث ويذكّر ويجمع على أنواء ونوى بضم النون وكسرها. وفسره الامام بالشئ الموجود في داخل الثمرة بالمثلثة أعم من الثمر بالمثلثة وغيره، والمشهور أن النوى إذا أطلق فالمراد منه ما في القاموس وإذا أريد غيره فقديم قال: نوى الخوخ ونوى الاجاص ونحو ذلك. وأصل الفالق الشق. وكان اطلاق الفالق على الموجد باعتبار أن العقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيها ولا انفلاق فتى أوجد الشئ تخيل الذهن أنه شق ذلك العدم وقلقه وأخرج ذلك المبدع منه، وعن الحسن. وقتادة. والسدى أن المعنى شاق الحبة اليابسة ومخرج النبات منها وشاق النواة ومخرج النخل والشجر منها وعليه أكثر المفسرين ولعله الأولى * وفي ذلك دلالة على عظمة القدرة لما فيه من العجائب التي تصدح اطيارها على أفنان الحكم وتطفح أنهارها في رياض الكرم. وعن مجاهد. وأبي مالك أن المراد بالفالق الشق الذى بالحبوب والنوى أى أنه سبحانه خالقهما كذلك كما في قولك: ضيق فم الركية ووسع أسفلها، وضمف بأنه لا دلالة على عظمة القدرة كما في سابقه (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ) أى يخرج ما ينمو من الحيوان والنبات والشجر مما لا ينمو من التطفة. والحب. والنوى، والجملة مستأنفة مبينة لما قبلها على ما عليه الأكثر وإنك ترك العطف وقيل: خبر ثان ولم يعطف إلا لإنان باستقلاله في الدلالة على عظمة الله تعالى (وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ) كالنطفة وأخويها (مِنَ الْحَيِّ) كالحيوان وأخويه، وهذا عند بعض عطف على (فالق) لا على (يخرج الحي) الخ لأنه، كما علمت بيان لما قبله وهذا لا يصلح للبيان وإن صح عطف الاسم المشتق على الفعل وعكسه *

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

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

بأنى قد لقيت الغول يسعى
بسهب كالصحيفة صحصحن
فأخذه وأضربه فخرت
صريعاً للسيد وللجران

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

وأما ما كان فلا بد من القول بعموم المجاز أو الجمع بين المجاز والحقيقة على مذهب من يرى صحته إن قلنا: إن الحى حقيقة فيمن يكون موصوفاً بالحياة وهي صفة توجب صحة الإدراك والقدرة والميت حقيقة فيمن فارقت تلك الصفة أو نحو ذلك. وأن إطلاقه على نحو النبات والشجر الغض والحب والنوى مجاز. وهذا يشعر كلام الامام فانه جعل ما نقل عن الزجاج أن المعنى يخرج النبات الغض الطرى من الحب اليابس ويخرج الحب اليابس من النبات الحى الناضج من الوجوه المجازية كالمروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم. • إن المعنى يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن (ذَلِكَ) القادر العظيم الشأن الساطع البرهان هو (الله) الذات الواجب الوجود المستحق للعبادة وحده (فَأَن تَوَفُّكُونَ) فكيف تصرفون عن عبادته وتشركون به من لا يقدر على شيء لا سبيل إلى ذلك أصلاً. وتمسك الصحاب بن عباد هذا على أن فعل العبد ليس مخلوقاً لله تعالى لأنه سبحانه لو خلق فيه الافك لم يبق به عزسانه أن يقول: (فانى توكون) وقد قدمنا الجواب على ذلك على أتم وجه فنذكر (فَأَنَّ الْأَصْبَاحَ) خبر مبتدأ محذوف أى هو فالتو أو خبر آخر لان (والاصباح) بكسر الهمزة مصدرى به الصبح وقال امرؤ القيس :

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

بالكسر والفتح مصدرين وجمعي مسمى وصبح . والفائق الخالق على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى
عنهما . وقادة . والضحاك . وقال غير واحد : الشاق . واستشكل بان الظاهر أن الظلمة هي التي تفلق
عن الصبح . وأجيب بان الصبح صبحان، صادق وهو المنتشر ضوءه معترضاً بالأفق . وكاذب وهو ما يبدو
مستطيلاً وأعله أضواً من أقبه وتعقبه ظلمة . وعلى الأول يراد فلقه عن يبيض النهار أو يقال: في الكلام مضاف
مقدر أى فلق ظلمة الاصبح بالاصباح . وذلك لأن الأفق من الجانب الغربي والجنوبى يملؤه من الظلمة والنور
إنما ظهر في الجانب الشرق فكان الأفق كان بحراً مملوواً من الظلمة فشق سبحانه ذلك البحر المظلم بان أجرى
جدولاً من النور فيه . وعلى الثاني فيراد أنه سبحانه فالقه عن ظلمة آخر الليل وشاقه منه . وما ذكر من تقسيم
الصبح إلى صادق وكاذب مما يشهد له العيان ولا يمتري فيه اثنتان إلا أن في سبب ذلك ظلاماً لاهل الهيئة حاصلة
ان الصبح . وكذا الشفق استتارة في كرة البخار لتقارب الشمس من أفق المشرق وتباعدها عن أفق المغرب
وقد تحقق أن كرة البخار عبارة عن هواء متكاثف بما فيه من الأجزاء الأرضية والمائية المتصاعدة من كرتيها
بتسخين الشمس وغيرها أباهاً وان شكل ذلك الهواء شكل كرة محيطة بالأرض على مركزها وسطح مواز
لسطحها المتساوى غاية ارتفاعها عن مركز الأرض في جميع النواحي المستلزم لكروتها وانها مختلفة القوام
لان ما كان منها أقرب إلى الأرض فهو أكتف مابعد لان الالطف يتصاعد ويتباعد أكثر من الاكثف ولكن
لا يبلغ في التكاثف إلى حيث يحجب إرصاده . وان هذه الكرة تنتهي إلى حد لا تتجاوزها وهو من سطح الأرض
أحد وخمسون ميلاً تقريباً وأن للأرض ظلاً على هيئة مخروط قاعدته دائرة عليها تكاد تكون عظيمة وهي
مواجهة للشمس ورأسه في مقابلها . وتنقسم الأرض بهذه القاعدة إلى قسمين . أحدهما أكبر مستضى . ومواجه
للشمس والآخر مظلم مقابل لها . ويتحرك الضياء والظلمة على سطح الأرض في يوم بلبلة دورة واحدة
كاملين متقابلين أحدهما أبيض والآخر أسود . وأن شعاع الشمس محيط بمخروط الظل من جميع جوانبه
ومنت في جميع الافلاك سوى مقدار يسير من فلك القمر وفلك عطارد وقوس في مخروط ظل الأرض
لكن الافلاك لكونها مشعة في الغاية ينفذ فيها الشعاع ولا ينعكس عنها فلذلك لانزاه مضيئة . وكذا الهواء
الصافي المحيط بكرة البخار لا يقبل ضوءاً هـ

وأما كرة البخار فهي مختلفة القوام لان ما قرب منها إلى الأرض أكتف مابعد والاكتف أقبل للاستهانة
فالكثيف الحشن باختلاط الهبات الكثيرة من سطح مخروط الظل قابل للضوء . وأن النهار مدة كون ذلك
المخروط تحت الأفق والليل مدة كونه فوقه . وحيث تحقق كل ذلك يقال : إذا ازداد قرب الشمس من شرقي
الأفق ازداد ميل المخروط إلى غريبه ولا يزال كذلك حتى يرى الشعاع المحيط به وأول ما يرى هو الأقرب
إلى موضع الناظر وهو خط يخرج من بصره في سطح دائرة سمتية تمر بمركز الشمس عموداً على الخط المماس
للشمس والأرض وهو الذي في سطح الفصل المشترك بين الشعاع والظل فيرى الضوء أولاً وترفعاً عن الأفق
عند موقع العمود مستطيلاً كخط مستقيم وما بينه وبين الأفق يرى مظلماً لبعده وان كان مستتيراً في الواقع

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

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

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

والامام الرازى أنكروا كون الصبح الكاذب من أثر قرص الشمس وإنما هو بتخليق الله تعالى ابتداء قال . لأن مركز الشمس إذا وصل الى دائرة نصف الليل فالوضع الذى يكون فلك الدائرة أفعالهم قد طلعت الشمس من مشرقهم . وفي ذلك الموضع أضواء نصف كرة الارض . وذلك يقتضى أنه حصل الضوء في الربع الشرقي من بلدنا وذلك الضوء يكون منتشرا مستطيرا في جميع أجزاء الجو ويجب أن يزداد لحظة فلحظة . وحينئذ يتمتع أن يكون الصبح الاول خطا مستطيلا فحيث كان كذلك علم أنه ليس من تأثير قرص الشمس ولا من جنس نوره . ويقهر من كلامه أيضا أن الصبح الثاني كالصبح الاول ليس

إلا بتخليق الفاعل المختار ويمتنع أن يكون من تأثير قرص الشمس، وبين ذلك بأن من المقدمات المتفق عليها أن الماضي شمساً كان أو غيره لا يقع ضوءه إلا على الجرم المقابل له دون غير المقابل والشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الأفق فلا يكون جرم الشمس مقابلاً لجزء من أجزاء وجه الأرض فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الأرض وإذا امتنع ذلك امتنع أن يكون ضوء الصبح من تأثير القرص، ثم قال فان قالوا: لم لا يجوز أن يقال الشمس حين كونها تحت الأرض توجد أضواء ذلك الهواء المقابل لها وذلك الهواء مقابل للهواء الواقف فوق الأرض فيصير ضوء الهواء الواقف تحت الأرض سبباً لضوء الهواء الواقف فوق الأرض ثم لا يزال يسرى ذلك الضوء من هواء آخر ملاصق له حتى يصل إلى الهواء المحيط بناه وعلى هذا قول أبو علي بن الهيثم في المناظر فالجواب: أن هذا باطل من وجهين، الأول أن الهواء شفاف عديم اللون فلا يقبل اللون واللون في ذاته. وما كان كذلك يمتنع أن ينعكس منه النور إلى غيره فيمتنع أن يصير ضوءه سبباً لضوء هواء آخر مقابل له. فان قالوا فلم لا يجوز أن يقال إنه حصل في الأفق أجزاء كيفية من الابخرة والادخنة وهي لكثافتها تقبل النور عن قرص الشمس ثم يفيض على الهواء المقابل له؟ فنقول: لو كان كذلك لكان كلما كانت الابخرة والادخنة في الأفق أكثر وجب أن يكون ضوء الصباح أقوى وليس الأمر كذلك بل بالعكس، الثاني أن الدائرة التي هي دائرة الأفق لتابعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين. وإذا كان كذلك فالدائرة التي هي نصف النهار في بلدنا وجب كونها دائرة الأفق لأولئك الأقوام، وإذا ثبت هذا فنقول: إذا وصل مركز الشمس إلى الدائرة نصف الليل وتجاوز عنها فالشمس قد طاعت على أولئك الأقوام واستنار نصف العالم هناك وبالربع من العلك الذي هو ربع شرق لاهل بلدنا فهو بعينه ربع غربى بالنسبة إلى تلك البلدة، وإذا كان كذلك فالشمس إذا تجاوزت مركزها عن دائرة نصف الليل قد صار جرمها محاذياً للهواء الربع الذي هو الربع الشرقي لاهل بلدنا فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب أن يحصل النور في هذا الربع الشرقي من بلدنا بعد نصف الليل وأن يصير هواء هذا الربع في غاية الإنارة حينئذ وحيث لم يكن كذلك علمنا أن الهواء لا يقبل كيفية النور في ذاته وإذا بطل هذا بطل العذر الذي ذكره ابن الهيثم انتهى المراد منه. ولا أراه أتى بشيء يتبجح به صبح هذا المطلب كما لا يخفى على من أحاط خبراً بما قدمناه. وذكر أفضل المتأخرين العلامة أحمد بن حجر الهيثمي أن لاهل الهيئة في تحقيق الصبح الكاذب كلاماً طويلاً مبني على الحدس المبني على قاعدة الحكمة الباطلة كمنع الحرق والانتام على أنه لا يبي بيان سبب كون أغلاه أضواً مع أنه أبعد من أسفله عن مستمده وهو الشمس ولا يبين سبب انعدامه بالكيفية حتى تعقبه ظلمة كما صرح به الأئمة وقدرها بساعة. والظاهر أن مرادهم مطلق الزمن لأنها تطول تارة وتقصر أخرى وهذا شأن الساعات الزمانية المسماة بالمعوجة ويقابلونها بالساعات المستوية المقدر كل منها دائماً بخمس عشرة درجة. وزعم بعض أهل الهيئة عدم انعدامه وإنما يتناقص حتى ينعدم في الصادق. وقد تقدم لك ذلك فيما نقلناه لك عنهم ولعله بحسب التقدير لالحس، وفي خبر مسلم «لا يبرئكم أذان بلال ولا هذا العارض لعمود الصبح حتى يستطير أي ينتشر ذلك العمود في نواحي الأفق» ويؤخذ من تسميته عارضاً لتثاني شيطان، أحدهما أنه يمرض للشعاع الناشئ. عنه الصبح، الثاني انحباس قرب ظهوره كما يشعر به التنفس في

قوله سبحانه: (والصبح إذا تنفس) فعند ذلك الانحسار يتنفس منه شيء من شبه كوة، والمشاهد من المنجس إذا خرج بعضه دفعة أن يكون أولها أكثر من آخره، وهذا ليكون كلام الصادق قد يدل عليه ولا نبأته عن سبب طول وإضاءة أعلاه، واختلاف زمنه وانعدامه بالكعبة الموافقة للحسن أولى مما ذكره أهل الهيئة القاصر عن كل ذلك.

ثانيهما أنه صلى الله عليه وسلم أشار بالعارض إلى أن المقصود بالذات هو الصادق وأن الكاذب إنما قصد بطريق العرضية لينبه الناس بقرب ذلك فينتبهوا ليدركوا فضيلة أول الوقت لاشتغالهم بالنوم الذي لولا هذه العلامة لمعنهم إدراك أول وقت، فالحاصل أنه نور يبرزه الله تعالى من ذلك الشعاع أو يتخلقه حينئذ علامة على قرب الصبح ومخالفه في الشكل ليحصل التمييز وتتضح العلامة العارضة من المعلم عليه المقصود فتأمل ذلك فإنه غريب مهم. وفي حديث عند أحمد: انس الفجر الأبيض المستطيل في الأفق ولكن الفجر الأحمر المعترض وفيه شاهد لما ذكره آخر. وما يؤيد ما أشير إليه من الكوة ما أخرجه غير واحد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن للشمس المئائة كوة تطلع كل يوم من كوة فلا بدع أنها عند قربها من تلك الكوة ينحس شعاعها ثم يتنفس كما مر. وللقرافي المالكي وغيره كالأصمعي من الشافعية فيه كلام يوضحه صحة ذلك.

وأما في يوافي الاستشكال لكونه يظهر ثم يغيب وحاصله وإن كان فيه طول يطاع قبل الفجر ثم يذهب عند أكثر الابصار دون الراصد المجد القوي النظر. وروى ابن بشر المالكي أنه من نور الشمس إذا ارتدت من الأفق ظهرت أنسب به الابصار فيظهر له أنه غاب وليس كذلك. ونقل الأصمعي أن بعضهم ذكر أنه يذهب بعد طلوعه ويعود مكانه ليلاً وهو كثير من الشافعية، وإن أبا جعفر البصري بعد أن عرفه بأنه عند بقاء نحو ساعتين يطلع مستطيلاً إلى نحو ربع السماء كأنه عمود ويربما لم ير إذا كان الجو نقياً شتاء وأبين ما يكون إذا كان الجو كدرًا صيفاً أعلاه دقيق وأسفله واسع ولا يثاني هذا ما تقدم من أن أعلاه أضوأ لأن ذلك عند أول الطلوع وهذا عند مزيد قربه من الصادق وتحته سواد ثم يبيض ثم يظهر بياض يعشى ذلك كله ثم يعترض رده بأنه رصده نحو خمسين سنة فلم يره غاب وإنما ينحدر ليلتهى مع المعترض في السواد ويصيران فجراً واحداً. وزعم غيبته ثم عوده وهم أوراها يختلف باختلاف الفصول فظانه يذهب، وبعض المؤقتين يقول: هر الحجر إذا كان الفجر بالعمود، وبازمه أن لا يوجد إلا نحو شهرين في السنة قال القرافي: وقال آخرون هو شعاع يخرج من طباق جبل قاف ثم يطله بأن جبل قاف لا وجود له وبرهن عليه بما يرد ما جاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من طرق خرجها الحفاظ وجماعة منهم من التزموا تحريج الصحيح، وقول الصحابي ذلك ونحوه مما لا مجال للرأى فيه حكمه حكم المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، منها أن وراء أرضنا بحراً محيطاً ثم جبلاً يقال له قاف ثم أرضاً ثم بحراً ثم جبلاً وهكذا حتى عد سبعاً من كل، وأخرج بعض أولئك عن عبد الله بن يزيد أنه جبل من ذرذ محيط بالدينا عليه كنف السحاب، وعن مجاهد مثله، وكما اندفع بذلك قوله: لا وجود له اندفع قوله اثره: ولا يجزأ: انتقاد ما لا دليل عليه لأنه إن اراد بالدليل مطلق الامارة فهذا عليه أدلة أو الامارة العقلية فهذا مما يكتفي فيه الظن بما هو جلي، ثم نقل عن القرافي عن أهل الهيئة أنه يظهر ثم يخفى دائماً، ثم استشكله وأطال في جوابه بما لا يتضح

إلا لمن أتقن علمي الهندسة والمناظر فأولى منه أن يختلف باختلاف النظر لاختلافه باختلاف الفصول والكيفيات العارضة لمحله فقد يبدق في بعض ذلك حتى لا يرى أصلا وحينئذ فهذا عذر من غير أنه يغيب ثم تفيقه ظلمة، هذا ولا يخفى أن القول بمحدوث ضوء الصباح بمجرد خلق الله تعالى لا عن سبب عادي كما يشير إليه كلام الامام أهون من القول بأنه من شعاع يخرج من طباق جبل قاف. والقول بخروج الشعاع من هذا الطباق أهون من القول بخروج الشمس التي هي على ما بين في الاجرام مائة وستة وستون مثلاً للارض مع كسر تقدم على ما هو المشهور أو ثلاثمائة وستة وعشرون مثلاً لها على ما قاله غياث الدين جمشيد الكاشي في رسالته سلم السماء وما يقرب من ذلك على ما في بعض الروايات من كوة من جبل يحيط بالارض. والخبر في ذلك إن صح وقتنا: إن له حكم المرفوع مما ينبغي تأويله وباب التاويل أوسع من تلك الكوة فان كثيراً من الناس قد قطعوا دائرة الارض على مدار السرطان مرارا ولم يجدوا أثراً لهذا الجبل المحيط الشامخ، وإثبات سبعة جبال وسبعة أبحر على الوجه السابق مما لا يخفى ما فيه أيضاً. وكون الله تعالى لا يعجزه شيء مما لا يشك فيه إلا لمحدد لكن الكلام في وقوع ما ذكر في الخارج، والذي تميل إليه قلوب كثير من الناس في أمر الصباح ما ذكره أهل الهيئة *

وقد بين ارسطو وخس في الشكل الثاني من كتابه في جرم النيرين أن الكوة إذا اقتديت الضوء من كوة أعظم منها كان المضي منها أعظم من نصفها. وقد بين أيضاً في الشكل الأول من ذلك الكتاب أن كل كرتين مختلفتين أمكن أن يحيط بهما مخروط مستدير رأسه يلي أصغرهما ويكون مخروطاً تاماً لكل منهما على محيط دائرة، ولا شك أنه يحيط بالشمس والارض مخروط ومؤلف من خطوط شعاعية رأسه يلي الارض فيكون هذا المخروط تاماً للارض على دائرة فاصلة بين المضي والمظلم منها وهي دائرة صغيرة لأن الجزء المضي من الارض أصغر *

وقد حققوا أن المستنير من الهواء كوة البخار سوى ما دخل في ظل مخروط الارض وهي مستنيرة أبداً لسكائفتها وإحاطة أشعة الشمس بها لسكاتها لا ترى في الليل إيمدها عن البصر وان سهم المخروط أبداً في مقابلة جرم الشمس كما أشرنا إليه. ففي منتصف الليل يكون على دائرة نصف النهار وبعد ذلك يميل إلى جانب الغروب لحظة ف لحظة إلى أن يرى البياض في جانب المشرق على ما تقدم تفصيله وعلى هذا لا يلزم في الصورة التي ذكرها الامام من مجاوزة مركز الشمس دائرة نصف الليل وطلوعها على أولئك الافواق. واستنارة نصف العالم عندهم استنارة الربع الشرقي عندنا لاختلاف الوضع كما لا يخفى على المتأمل، والتزام القول بالكروية والمخروط ونحو ذلك مما ذكره أهل الهيئة لا بأس به، نعم اعتقاد صحة ما يقولونه مما علم خلافه من الدين بالضرورة وأعلم بدليل قطعي كفر أوضلال فتدير. وقرئ (فالق) بالنصب على المدح *

وقرأ النخعي (فالق الاصباح) (وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا) أي يسكن اليه من يتعب بالنهار ويستأنس به لاسترواحه فيه وكل ما يسكن اليه الرجل ويطمئن استئناساً به واسترواحاً اليه من زوج أو حبيب يقال له: سكن، ومنه قيل للنار: سكن لأنه يستأنس بها ولذا سموها مؤنسة *

وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أن المعنى يسكن فيه كل طير ودابة. وروى نحوه عن ابن عباس. ومجاهد

رضى الله تعالى عنهم ، فالمراد حينئذ جعل الليل مسكونا فيه أخذاه من السكون أى الهدو والاستقرار كما في قوله تعالى : (اتسكنوا فيه) وقرأ سائر السبعة إلا الكوفيين (جاعل) بالرفع . وقرئ " شاذا بالنصب و(الليل) فيها ما يجورر بالإضافة، ونصب (سكننا) عند كثير بفعل دل عليه هذا الوصف لانه يشترط في عمل اسم الفاعل كونه بمعنى الحال أو الاستقبال وهو هنا بمعنى الماضى كما يشهد به قراءة (جعل) *
وجرز الكسائى . وبعض الكوفيين عمله بمعنى الماضى مطلقا حلا له على الفعل الذى تضمن معناه . وبعضهم جوز عمله كذلك إذا دخات عليه أل . وآخرون جوزوا عمله فى الثانى إذا أضيف إلى الأول لشبهه بالمعرف باللام ، وعلى هذا والأول لا يحتاج إلى تقدير فعل بل يكون الناصب هو الوصف ، واختار بعضهم كونه الناصب أيضا لكن باعتبار أن المراد به الجعل المستمر فى الأزمنة المختلفة لا الزمان الماضى فقط ولا يجرى على هذا مجرى الصفة المشبهة لأن ذلك - كما قال بعض المحققين - فيما قصد به الاستمرار مشروط بأشهر الوصف بذلك الاستعمال وشيوعه فيه ونصبه فى قرأتنا على أنه مفعول ثان لجعل *

وجوز أن يكون (جعل) بمعنى أحدث المتعدى لواحد فيكون نصبا على الحال ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾ معطوفان على (الليل) وعلى قراءة من جرهما يكون نصبهما بجعل المقدر الناصب لسكننا أو بآخر مثله ، وقيل : بالعطف على محل (الليل) المجرور فان اضافة الوصف اليه غير حقيقية إذالم ينظر فيه إلى الماضى . وقرئ " بالجر وهو ظاهر وبالرفع على الابتداء والخبر محذوف أى مجموعان ﴿حُسْبَانًا﴾ أى على أدوار مختلفة يحسب فيها الاوقات التى نيط بها العبادات والمعاملات أو محسوبان حسابانا . والحسبان بالضم مصدر حسب بالفتح كما ان الحسبان بالكسر مصدر حسب وهذا هو الاصل المسموع فى نحو ذلك وما سواه . وارد على خلاف القياس كما قيل . وعن أبى الهيثم أن (حسبانا) جمع حساب مثل ركبان وركب وشهبان وشهاب ؛ وفى إرادته هنا بعد ﴿ذَلِكَ﴾ إشارة إلى جعلهما كذلك .

وقال الطبرسى : إلى ما تقدم من فاق الاصبح وجعل الليل سكننا والشمس والقمر حسابانا ، والجمهور على الأول وهو الظاهر ، وما فيه من معنى البعد للايزان بعلو منزلة المشار اليه وبعد منزلته أى ذلك التسيير البديع الشأن ﴿تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ﴾ أى الغالب القاهر الذى لا يتعاصاه شىء من الاشياء التى من جهتها تسييرهما على الوجه المخصوص ﴿الْعَلِيمِ ٩٦﴾ المبالغ فى العلم بجميع المعلومات التى من جهتها ما فى ذلك التسيير من المصالح المعاشية والمعادية *

﴿وَهُوَ الَّذِى جَعَلَ﴾ أى أنشأ أو صير ﴿لَكُمْ﴾ أى لاجلكم ﴿النُّجُومَ﴾ قيل المراد بها ما عدا النيرين لانها التى بها الاهتداء الآتى ولأن النجم يخص فى العرف بما عداها . وجوز أن يدخلها فيها فيكون هذا بياناً لفائدتهما العامة إثر بيان فائدتهما الخاصة ، والمنجمون يقسمون النجوم إلى ثوابت وسيارات والسارات سبع باجماع المتقدمين وثمات بزيادة هرشل عند المنجمين اليوم . والثوابت لا يعلم عدتها إلا الله تعالى . والمرصود منها كما قال عيد الرحمن الصوفى : ألف وخمسة وعشرون بادخال الضفيرة . ومن أخرجها قال :

(٢ - ٣٠ - ج - ٧ - تفسير ورح المعاني)

هـ ألف وثمان وعشرون ، ورتبوا الثوابت على ست أقدار وسموها أقدارا متزايدة سدسا سدسا ، وجعلوا كل قدر على ثلاث مراتب أعظم ، وأوسط ، وأصغر ، ولهم تقسيمات لها باعتبارات أخر بنوا عليها ما بنوا ولا يكاد يعلم لهم إلا ما لم يلزم منه محذور في الدين *

(لَتَهْتَدُوا بِهَا) بدل من ضمير (كم) باعادة العامل بدل اشتغال كأنه قيل جعل النجوم لاهتدائكم (في ظلمات البر والبحر) أى في ظلمات الليل في البر والبحر، وضافتها اليهما للملاسة أو في مشتبهات الطرق وسمها ظلمات على الاستعارة، وهذا افراد لبعض منافعها بالذكر حسبما يقتضيه المقام وإلا فهى أجدى من تماريق العصا، وهى فى جميع ما يرتب عليها كسائر الاسباب العادية لا تأثير لها بانفسها ولا بأس فى تعلم علم النجوم ومعرفة البروج والمنازل والاضلاع ونحو ذلك مما يتوصل به إلى مصالحة دينية .

قال الملا: ما بين حجر عايب الرحمة: والمنتهى عنه من علم النجوم ما يدعيه أهلها من معرفة الحوادث الآتية فى مستقبل الزمان كمجيء المطر ووقوع النابج. وهبوب الريح. وتغير الأسعار ونحو ذلك يزعمون أنهم يدركون ذلك بسير الكواكب لاقترائها واقترافها، وهذا علم استأثر الله تعالى به لا يعلمه أحد غيره فمن ادعى علمه بذلك فهو فاسق بل ربما يودى به إلى الكفر، فأما من يقول: إن الاقتران أو الافتراق الذى هو كذا جملة الله تعالى علامة بمقتضى ما طردت به عادته الإلهية على وقوع كذا وقد يتخلف فلا علم عليه بذلك، وكذا الاخبار عما يدرك بطريق المشاهدة من علم النجوم الذى يعلم به الزوال وجهة القبلة وكمضى وكم بقى من الوقت فانه لا اثم فيه بل هو فرض كفاية، وأما ما فى حديث الصحيجين عن زيد بن خالد الجهني قال: «صلى بنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلاة الصبح فى أثر ماء أى مطر. كان من الليل فلما انصرف أقبل علينا فقال: أندرون ماذا قال ربكم؟ قالوا: الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم أعلم قال: أصبح من عبادى مؤمن وكافر فأما من قال: مطرنا بفضل الله تعالى فذلك مؤمن بكافر بالكواكب ومن قال: مطرنا بنوم كذا فذلك كافر بى مؤمن بالكواكب»

فقد قال العلماء: إنه محمول على ما إذا قال ذلك مريدا أن النور هو المحذور ما لو قال ذلك على معنى أن النور علامة على نزول المطر ومنزله هو الله تعالى وحده فلا يكفر لكن يكره له قول ذلك لأنه من ألفاظ الكفر انتهى . وأقول: قد كثرت الأخبار فى النهى عن علم النجوم والنظر فيها، فقد أخرج ابن أبى شيبة وأبو داود . وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: « من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر زاد ما زاد» وأخرج الخطيب عن ميمون بن مهران . قال: قلت لابن عباس رضى الله تعالى عنهما أوصنى قال أوصيك بتقوى الله تعالى وإياك وعلم النجوم فانه يدعو إلى الكهانة . وأخرج عن على كرم الله تعالى وجهه قال: نهانى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن النظر فى النجوم . وعن أبى هريرة . وعائشة رضى الله تعالى عنهما نحوه . وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: « إن متعلم حروف أبى جادوراء فى النجوم ليس له عند الله تعالى خلاق يوم القيامة » . وأخرج هو والخطيب عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تعلموا من النجوم ما تهتدون به فى ظلمات البر والبحر

ثم انتهوا ۞ إلى غير ذلك من الاختبار، ولعل ما تفيد من النهي عن التلم من باب سد الذرائع لأن ذلك العلم ربما يجر إلى محذور شرعا كما يشير إليه خبر ابن مهران. وكذا النهي عن النظر فيها محمول على النظر الذي كان تفعله الكهنة الزاعمون تأثير الكواكب بانفسها والحاكمون بقطعية ما تدل عليه بتأليفها وترتيبها وانترانها ومقابلتها مثلا من الاحكام بحيث لا تتخلف قطعا على أن الوقوف على جميع ما أودع الله تعالى في كل كوكب مما يمتنع اغدير غلام الذنوب. والوقوف على البعض أو الكل في البعض لا يجدي نفعا ولا يفيد إلا ظنا المتمسك به كالمتمسك بحبال القمر والقابض عليه كالقابض على شعاع الشمس. نعم إن بعض الحوادث في عالم الكون والفساد قد جرت عادة الله تعالى باحدائه في الغالب عند طلوع كوكب أو غروبه أو مقارنته لكوكب آخر وفيما يشاهد عند غيوبة الثريا وطلوعها وطلوع سهيل شاعدا لما ذكرنا. ولا يبعد أن يكون ذلك من الاسباب العادية وهي قد تتخلف سبباتها عنها سواء قلنا: إن التأثير عندها كما هو المشهور عن الاشاعة أم قلنا: إنها المؤثرة بأذن الله تعالى كما هو المنصور عند السلف، ويشير إليه كلام حجة الاسلام الغزالي في العلة. فتي أخبر المجرب عن شيء من ذلك على هذا الوجه لم يكن عليه بأس. وما أخرجه الخطيب عن عكرمة أنه سأل رجلا عن حساب النجوم وجعل الرجل يتجرجح أن يخبره فقال عكرمة: سمعت ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يقول: علم عجز الناس عنه وددت أنى علمته ۞ وما أخرجه الزبير بن بكار عن عبد الله بن حفص قال: خصت العرب بخصال الكهانة والقيافة والعيافة والنجوم. والحساب فهدم الاسلام الكهانة وثبت الباقي بعد ذلك، وقول الحسن بن صالح: سمعت عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في النجوم: ذلك علم ضيعه الناس ففعل ذلك إن صح محمول على نحو ما قلنا. وبعد هذا كله أقول: هو علم لا ينفع والجهل به لا يضر فما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن ﴿ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ ﴾ أى بينا الآيات المتلوة المذكورة لنعمه سبحانه التي هذه النعمة من جماتها أو الآيات التكوينية الدالة على شؤونه تعالى فصلا فصلا ﴿ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۙ ﴾ معانى الآيات المذكورة فيعلمون بموجبها أو يتفكرون في الآيات التكوينية فيعلمون حقيقة الحال، وتخصيص التفصيل بهم مع عمومته لكل لأنهم المنتفعون به ۞

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لِمَنْ نَفْسًا وَاحِدَةً ﴾ أى آدم عليه السلام وهو تذكير لنعمة أخرى فان رجوع الكثرة إلى أصل واحد أقرب إلى التواد والتعاطف. وفيه أيضا دلالة على عظيم قدرته سبحانه وتعالى ﴿ فَسْتَقَرُّ وَمُسْتَوْدَعٌ ﴾ أى فسلم استقرار في الاصلاب أو فوق الأرض واستبداع في الارحام أوفى القبر أو موضع استقرار واستبداع فيما ذكر، وجعل الصاب مقر النطفة والرحم، مستودعها لأنها تحصل في الصاب لامن قبل شخص آخر وفي الرحم من قبل الأب فاشبهت الوديعه كأن الرجل أودعها ما كان عنده، وجعل وجه الأرض مستقرا ووطنها مستودعا لتوطنهم في الأول واتخاذهم المنازل والبيوت فيه وعدم شيء من ذلك في الثاني، وقيل: التعبير عن كونهم في الاصلاب أو فوق الأرض بالاستقرار لأنهما مقرهم الطبيعي كما أن التعبير عن كونهم في الارحام أو في القبر بالاستبداع لما أن كلا منهما ليس بقمره الطبيعي ۞ وأخرج جماعة منهم الحاكم وصححه من طرق عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المستقر الرحم والمستودع الاصلاب، وجاء في رواية أن حبر تيمنا كتب اليه يسأله رضى الله تعالى عنه عن ذلك فاجابه بما ذكره

و يؤيد تفسير المستقر بالرحم قوله تعالى: (ونقر في الأرحام ما نشاء) وأما تفسير المستودع بالاصلاب فقال شيخ الاسلام: إنه ليس بواضح وليس كما قال، فقد ذكر الامام بعد أن فرق بين المستقر والمستودع بأن المستقر أقرب إلى الثبات من المستودع، وما يدل على قوة هذا القول يعنى المروى - عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - أن النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الأب زمانا طويلا والجنين يبقى زمانا طويلا، ولما كان الملك في الرحم أكثر مما في صلب الأب كان حمل الاستقرار على الملك في الرحم أولى. ويلزم ذلك أن حمل الاستيداع على الملك في الصلب أولى. وأنا أقول: لعل حمل المستودع على الصلب باعتبار أن الله تعالى بعد أن أخرج من نبي آدم عليه السلام من ظهورهم ذريتهم يوم الميثاق وأشهدهم على أنفسهم وكان ما كان ردهم إلى ما أخرجهم منه فكانهم وديعة هناك تخرج حين يشاء الله تعالى ذلك، وقد أطاق ابن عباس رضى الله تعالى عنهما اسم الوديعة على ما في الصلب صريحا. فقد أخرج عبد الرزاق عن سعيد بن جبيرة قال: قال لي ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أتزوجت؟ قلت: لا وما ذلك في نفسى اليوم قال: ان كان في صلبك وديعة فستخرج. وروى تفسير المستودع بالدنيا والمستقر بالقبور عن الحسن وكان يقول يا ابن آدم أنت وديعة في أهلك ويوشك أن تلحق بصاحبك وينشد قول لبيد -

وما المال والأهلون إلا وديعة ولا بد يوما أن ترد الودائع

وقال سليمان بن زيد العدوى في هذا المعنى:

فجمع الأحبة بالأحبة قبلنا فالناس مفجوع به ومفجع

مستودع أو مستقر مدخلا فالمستقر يزوره المستودع

وعن أبى مسلم الاصفهاني أن المستقر المذكور لأن النطفة إنما تتولد في صلبه والمستودع الأنثى لأن رحمها شبيهة بالمستودع لتلك النطفة فكانه قيل: وهو الذى خلقكم من نفس واحدة فمنكم ذكر ومنكم أنثى *
 وقرأ ابن كثير: وأبو عمرو (فمستقر) بكسر القاف وهو حينئذ اسم فاعل بمعنى قار ومستودع اسم مفعول والمراد فمستقر ومنكم مستودع. ووجه كون الأول معلوما والثاني مجهولا ان الاستقرار هنا بخلاف الاستيداع والمتماطاف على القراءة الأولى مصدران أو اسما مكان ولا يجوز أن يكون الأول اسم مفعول لأن استقرار لا يتعدى وكذا الثاني ليكون كالأول ﴿قَدْ فَصَلْنَا الْآيَاتِ﴾ المبينة لتفاصيل خلق البشر ومن جعلتها هذه الآية ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِبُونَ ٩٨﴾ معانى ذلك، قيل: ذكر مع ذكر النجوم (يعلمون) ومع ذكر انشاء بنى آدم (يفقهون) لأن الانشاء من نفس واحدة وتصريفهم بين أحوالهم المختلفة أنطف وأدق صنعة وتدبيراً فكان ذكر الفقه الذى هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقا له، وهو مبنى على أن الفقه أبان من العلم، وقيل: هما بمعنى إلا أنه لما أريد فصل كل آية بفصله تنبيهاً على استقلال كل منهما بالمقصود من الحجلة وكره الفصل بفصلتين متساويتين لفظاً للتكرار عدل إلى فاصلة مخالفة تحسیناً للنظم واقتناناً في البلاغة *
 وذكر ابن المنير وجهها آخر في تخصيص الأولى بالعلم والثانية بالفقه وهو أنه لما كان المقصود التبريض بمن لا يتدبر ما يات الله تعالى ولا يعتبر بخلقاته وكانت الآيات المذكورة أو لا حارجة عن أنفس النظر إذ النجوم والنظر فيها وعلم الحكمة الإلهية في تدبيره لها أمر خارج عن نفس الناظر ولا كذلك النظر في انشائها من نفس

واحدة وتقایبہم فی أطوار مختلفة وأحوال متغایرة فانه نظر لا یعدو نفس الناظر ولا یتجاوزها فاذا تمہد هذا فجہل الانسان بنفسه وأحواله وعدم النظر والتفکر فیہا أشبع من جہلہ بالأمور الخارجة عنه كالنجوم والافلاك ومقادیر سیرہا وتقلبہا، فلما كان الفقه أدنی درجات العلم إذ هو عبارة عن الفہم نئی بطریق التریض عن أشبع القبیلین جہلا وهم الذین لا یتبصرون فی أنفسهم ونئی الأدنی أشبع من نئی الاعلی فخص بہ أسوأ الفریقین حالا . و(یفقومون) دہنا مضارع نفع الشيء بکسر القاف إذا فہمہ ولو أدنی فہم، وليس من فہمہ بالضم لان تلك درجة عالیة ومعناه صار فقیہا . ثم ذکر أنه إذا قیل: فلان لا یفقه شئیئا كان أذم فی العرف من قولك فلان: لا یعلم شئیئا وكان معنی قولك: لا یفقه شئیئا لیست له أهلیة الفہم وان فہم، وأما قولك: لا یلم شئیئا فنایتہ عدم حصول العلم له وقد یكون له أهلیة الفہم والعلم لو تعلم . واستدل علی أن التارك للتفکر فی نفسه أجهل وأسوأ حالا من التارك للفكرة فی غیرہ بقولہ سبحانہ: (و فی الارض آیات للذوقین و فی أنفسكم أفلا تبصرون) فخص التبصر فی النفس بعد اندراجہا فیما فی الارض من الآیات وأنكر علی من لا یتبصر فی نفسه انكارا مستأنفا والله تعالی أعلم بأسرار کلامہ ●

(وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً) تذكیر لنعمۃ أخرى من نعمہ سبحانہ الجليلة المنبئة عن كمال قدرته عز وجل وسعة رحمته، والمراد من الماء المطر ومن السماء السحاب أو الکلام علی تقدير مضاف أى من جانب السماء . وقیل: الکلام علی ظاہرہ والانزال من السماء حقيقة إلى السحاب ومنه إلى الارض واختاره الجبائی، واحتج علی فساد قول من یقول: إن البخارات الكثيرة تجتمع فی باطن الأرض ثم تصعد وترتفع الی الهواء وینعقد السحاب منها ویتقاطر ماء وذلك هو المطر المنزل بوجوه . أحدها أن البرد قد یوجد فی وقت الحر بل فی حیم الصیف ونجد المطر فی أبرد وقت ینزل غیر جامد . وذلك یبطل ما ذکر . ثانیا أن البخارات إذا ارتفعت وتصاعدت تفرقت وإذا تفرقت لم یتولد منها قطرات الماء بل البخار إنما یجتمع اذا اتصل بسقف أو مس یا فی بعض الحمامات أما اذا لم یکن كذلك لم یسل منه ماء . كثير فاذا تصاعدت البخارات فی الهواء وليس فوقها سطح أو مس تتصل به وجب أن لا یحصل منها شیء من الماء . ثالثا أنه لو كان تولد المطر من صعود البخارات فهی دائمة الارتفاع من البهار فوجب أن یدوم هناك نزول المطر وحيث لم یکن كذلك علمنا فساد ذلك القول . ثم قال: والقوم إنما احتاجوا إلى هذا القول لانهم اعتقدوا أن الأجسام قديمة فیمتنع دخول الزیادة والنقصان فیہا . وحينئذ لا معنى لحدوث الحوادث الا انصاف تلك الذرات بصفة بعد أن كانت موصوفة بصفة أخرى . ولهذا السبب احتاجوا فی تكوين كل شیء عن مادة معينة . وأما المسلمون فلما اعتقدوا أن الأجسام محدثة وأن خالق العالم فاعل مختار قادر علی خلق الأجسام كيف شاء وأراد فیند هذا لا حاجة الی استخراج هذه التکلمات وحيث دل ظاہر القرآن علی أن الماء إنما ینزل من السماء ولا دلیل علی امتناع هذا الظاهر وجب القول بحمله علیہ انتهى . ولا یخفی علی من راجع كتب القوم أنهم أجهلوا عن جمیع تلك الوجوه . وأن الذی دعاهم إلى القول بذلك ایس مجرد ما ذکر بل القوا بامتناع الحرق والالتمام أيضا ووجود كرة النار تحت السماء وانقطاع عالم العناصر عندها ومشاهدة من علی جبل شامخ سحبا یطر مع عدم مشاهدة ماء نازل من السماء الیه الی غیر ذلك . وهذا وإن كان بمضہ مما قام الدلیل الشرعی علی بطلانہ

وبعضه مما لم يقم الدليل عليه ولم يشهد بصحته الشرع لكن مشاهدة من على الجبل ما ذكر ونحوها يستدعي صحة قولهم في الجلة ولا رأى فيه بأساً ، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : ما من قطرة نزول الا ومعها ملك ، وهو عند الكثير محمول على ظاهره . والفلاسفة يحملون هذا الملك على الطبيعة الحاملة في تلك الجسمية المرجحة لذلك النزول ، وقيل : هو نور مجرد عن المادة قائم بنفسه مدبر للقطار حافظ إياه ، ويثبت أفلاطون هذا النور المجرد لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها على ما ذهب اليه صاحب الاشراف وهو أحد الأقوال في المثل الافلاطونية ، ويشير الى نحو ذلك كلام الشيخ صدر الدين القونوي في تفسير الفاتحة ، ونصب (ماء) على المفعولية لانزل ، وتقديم المفعول غير الصريح عليه لما مر مراراً ﴿ فَأَخْرَجْنَا بِهِ ﴾ أى بسبب الماء ، والغاء للتعقيب وتعقيب كل شيء بحسبه . و (أخرجنا) عطف على (أنزل) والالتفات الى التكلم إظهاراً للعناية بشأن ما أنزل الماء لأجله ، وذكر بعضهم نكتة خاصة لهذا الالتفات غير ما ذكر وهي أنه سبحانه لما ذكر فيما مضى ما ينهك على أنه الخالق اقتضى ذلك التوجه اليه حتى يخاطب واختيار ضمير العظمة دون ضمير المتكلم وحده لاظهار كمال العناية أى فأخرجنا بظلمتنا بذلك الماء مع وحدته ﴿ نَبَاتٌ كُلُّ شَيْءٍ ﴾ أى كل صنف من أصناف النبات المختلفة في الحكم . والكيف . والخواص . والآثار . اختلافاً متفاوتاً في مراتب الزيادة والنقصان حسبها يفصح عنه قوله سبحانه : (يسقى بما ، واحد ونفصل بعضها على بعض في الأكل) والنبات كالثبت وهو على ما قال الراغب . ما يخرج من الأرض من الناميات سواء كان له ساق كالشجر أو لم يكن له ساق كالنجم . لكن اختلف في التعارف بما لاساق له بل قد اختلف عند العامة بما تأكله الحيوانات ، وهى اعتبرت الحقائق فانه يستعمل في كل نام نباتا كان أوحيوانا أو إنسانا . والمراد هنا عند بعض المعنى الأول . وجعل قوله تعالى : ﴿ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا ﴾ شروعا في تفصيل ما أجمل من الاخراج وقد بدأ بتفصيل حال النجم وضمير (منه) للنبات ، والخضر بمعنى الاخضر كأورور وعور ، وأكثر ما يستعمل الخضر فيما تكون خضرته خلقية ، وأصل الخضر لون بين البياض والسواد وهو الى السواد أقرب ولذا يسمى الاخضر أسود وبالعكس ، والمعنى فأخرجنا من النبات الذى لاساق له شيئا غضا أخضر وهو ما تشعب من أصل النبات الخارج من الحبة . وجوز عود الضمير الى الماء ومن سببية ، وجعل أبو البقاء هذا الكلام حينئذ بدلا من (أخرجنا) الأول ، وذكر بعض المحققين أن فى الآية على تقدير عود الضمير الى الماء معنى بديعا حيث تضمنت الإشارة الى أنه تعالى أخرج من الماء الحلوى الأبيض فى رأى العين أصنافا من النبات والثمار مختلفة الطعوم والالوان والى ذلك نظر القائل يصف المطر :

يد على الآفاق بيض خيوطه فيندج منها للثرى حلة خضرا

وقوله تعالى : ﴿ تُخْرِجُ مِنْهُ ﴾ صفة لخضر ، وصيغة المضارع لاستحضار الصورة بما فيها من الغرابة ، وجوز أن يكون مستأنفا أى تخرج من ذلك الخضر ﴿ حَبًّا مُتَرًا كَبًّا ﴾ أى بعضه فوق بعض كما فى السنبل وقرئ ﴿ يُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرًا كَبًّا ﴾ (ومن التخل) (١) جمع نخل . كما قال الراغب . والنخل معروف ويستعمل فى

(١) أصل المصنف ومن التخل كذا يخطه لذلك قال بعده جمع نخل والتلاوة فى المصحف الثمانى ومن التخل نَبْه

الواحد والجمع ، وهذا شروع في تفصيل حال الشجر اثر بيان حال النجم عند البعض ، فالجار والمحرور خبر مقدم وقوله سبحانه: ﴿ مِنْ ظَلَمَها ﴾ بدل منه بدل بعض من كل باعادة العامل *

وقوله سبحانه: ﴿ قنوان ﴾ مبتدأ؛ وحاصله من طلع النخيل قنوان. وجوز أن يكون الخبر محذوفاً لدلالة (أخرجنا) عليه وهو كون خاص وبه يتملق الجار. والتقدير ومخرجه من طلع النخل قنوان. وعلى القراءة السابقة آتفاً يكون (قنوان) معطوفاً على حب: وقيل: المعنى وأخرجنا من النخل نخلاً من ظلمها قنوان ومن النخل شيئاً من ظلمها قنوان ، وهو جمع قنو بمعنى العذوق وهو لتمر بمنزلة العنقود للعنب. وتثنيته أيضاً قنوان ولا يفرق بين المثني والجمع إلا الاعراب، ولم يأت مفرد يستوي هثنائه وجمعه إلا ثلاثة أسماء هذا وصنو وصنوان. ويرئد ورئدات بمعنى مثل قاله ابن خالويه. وحكى سيبويه شقد. وشقدان. وحش. وحشان للبستان نقله الجلال السيوطي في المازهر. وقرئ: بضم القاف وبفتحها على أنه اسم جمع لان فعلان ليس من زئات التفسير (دانية) أى قرية من المتناول كما قال الزجاج. واقتصر على ذكرها عن مقابلها لدلتها عليه وزيادة النعمة فيها؛ وقيل: المراد دانية من الارض بكثرة ثمرها وثقل حملها والدنو على القولين حقيقة ، ويحتمل أن يراد به سهولة الوصول إلى ثمارها مجازاً *

﴿ وَجَنَاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ ﴾ عطف على نبات كل شئ أى وأخرجنا به جنات كائنة من أعناب؛ وجعله الواحدى عطفاً على (خضرا). وقال الطيبي: الأظهر أن يكون عطفاً على «حبا» لأن قوله سبحانه: (نبات كل شئ) مفصل لاشتتاله على كل صنف من أصناف النامى ، والنامى الحب والزوى وشبههما. وقوله سبحانه: (فاخرجنا منه خضرا) الخ تفصيل لذلك النبات ، وهو بدل من (فاخرجنا) الأول بدل اشتغال، قيل: وهذا مبنى على أن المراد بالنبات المعنى العام وحينئذ لا يحسن عطفه عليه لأنه داخل فيه وإن أريد ما لا ساق له تعين عطفه عليه لأنه غير داخل فيه وتعين أن يقدر لقوله سبحانه (ومن النخل) فعل آخر كما أشير إليه فندبر *

وقرأ أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه . وابن مسعود . والأعمش . ويحيى بن يعمر . وأبو بكر عن عاصم (وجنات) بالرفع على الابتداء أى ولكم أو ثم جنات أو نحو ذلك ، وجوز الزمخشري أن يكون على العطف على (قنوان) قال في التقريب: وفيه نظر لأنه ان عطف على ذلك- فن أعناب- حينئذ إما صفة (جنات) فيفسد المعنى إذ يصير المعنى وحاصلة من النخيل جنات حصلت من أعناب، وإما خبر لجنات فلا يصح لأنه يكون عطفاً لها على مفرد ويكون المبتدأ نكرة فلا يصح ، وفي الكشف أن الثاني بعيد الفهم من لفظ الزمخشري وإن أمكن الجواب بأن العطف على المخصص مخصص كما قال ابن مالك ، واستشهد عليه بقوله :

عندى اصطبار وشكوى عند قاتلى فهل باعجب من هذا امرؤ سمى

والظاهر الأول لكونه عطف جملة على جملة. ويقدر ومخرجة من الخضرا أو من الكرم أو حاصلة جنات من أعناب دون صلته لأن التقييد لازم كما حقق في عطف المفرد وحده ، ولا يخفى أن هذا تكلف مستغنى عنه ، ولعل زيادة الجنات هنا - كما قيل - من غير اكتفاء بذكر اسم الجنس كما فيما تقدم وما تكرر

أن الانتفاع بهذا الجنس لا يتأق غالباً الا عند اجتماع طائفة من أفرادہ (وَالزَّيْتُونَ وَالرَّامَانَ) نصب على الاختصاص لعزة هذين الصنفين عندهم أو على العطف على «نبات» *

وقوله سبحانه : (مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ) اما حال من «الزيتون» لسبقه اكد في به من حال ما عطف عليه والتقدير والزيتون مشتبه وغيره متشابه والرامان كذلك ، واما حال من «الرامان» لقربه ويقدر مثله في الاول . واما ما كان في الكلام مضاف مقدر وهو بعض أى بعض ذلك مشتبه وبعضه غير متشابه في الهيئة والمقدار واللون والطعم وغير ذلك من الاوصاف الدالة على كمال قدرة صانعها وحكمة منشئها ومبدعها جل شأنه وإلا كان المعنى جميعه مشتبه وجميعه غير متشابه وهو غير صحيح . ومن الناس من جوز كونه حالاً منهما مع التزام التأويل . واتعمل وتفاعل هنا بمعنى كاستوى وتساوى . وقرئ (متشابهاً وغير متشابه) (انظروا) نظر اعتبار واستبصار (إلى ثمره) أى ثمر ذلك أى الزيتون والرامان والمراد شجرتهما وأريد بهما فيما سبق الثمرة في الكلام استخدام . وعن الفراء أن المراد في الاول شجر الزيتون وشجر الرمان وحينئذ لا استخدام ، واما ما كان فالضمير راجع اليهما بتأويله باسم الإشارة . ورجوعه إلى كل واحد منهما على سبيل البدل بعيد لانظيره في عدم تعيين . رجوع الضمير *

وجوز رجوع الضمير إلى جميع ما تقدم بالتأويل المذكور ليشمل النخل وغيره بما يشعر (إِذَا أَمَرَ) أى إذا أخرج ثمره كيف يخرج ضميلاً لا يكاد ينتفع به . وقرأ حمزة . والكسائي (ثمره) بضم التاء وهو جمع ثمرة كخشبة وخشب أو ثمار ككتاب وكتب (وَيْتَنَهُ) أى وإلى حال نضجه أو إلى نضجه كيف يعود ضخماً ذائفاً عظيم ولذة كاملة . وهو في الاصل مصدر ينبت الثمرة إذا أدركت ، وقيل : جمع يأنع كناجر وتجر . وقرئ . بالضم وهي لغة فيه . وقرأ ابن محيصن (ويأنعه) ، ولا يخفى أن في التقييد بقوله تعالى : (إذا أَمَرَ) على ما أشرنا إليه اشعاراً بأن المثمر حينئذ ضعيف غير منتفع به فيقابل حال النبع . وبدل كمال التفاوت على كمال القدرة . وعن الزهخشري أنه قال . فان قلت هلا قيل : إلى غض ثمره وينعه ؟ قلت : في هذا الاسلوب فائدة وهي أن النبع وقع فيه معطوفاً على الثمر على سنن الاختصاص نحو قوله سبحانه : (وجبريل وميكال) للدلالة على أن النبع أولى من الغض وله وجه وجيه وإن خفى على بعض الناظرين *

(إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ) إشارة إلى ما أمروا بالنظر اليه . وما في اسم الإشارة من معنى البعد لما مر غير مرة (لآيَاتٍ) عظيمة أو كثيرة دالة على وجود القادر الحكيم ووحده (تَقُومُ يَوْمَئِذٍ ٩٩) أى يطلبون الايمان بالله تعالى - كما قال القاضي - أو يؤمنون بالفعل ، وتخصيصهم بالذكر لانهم الذين انتفعوا بذلك دون غيرهم - كما قيل - ووجه دلالة ما ذكر على وجود القادر الحكيم ووحده أن حدوث هاتيك الاجناس المختلفة والانواع المتشعبة من أصل واحد وانتقالها من حال إلى حال على نمط بديع لا بد أن يكون باحداث صانع يعلم تفاصيله ويرجح ما تقتضيه حكمته من الوجوه الممكنة على غيره ولا يهوقه ضد يعانده أو يدعارضه ، ثم أنه سبحانه بعد أن ذكر هذه النعم الجليلة الدالة على توحده وبخ من أشرك به سبحانه ورد عليه بقوله عز شأنه : (وَجَعَلُوا) في اعتقادهم (لله) الذى شأنه ما فصل في تضاعيف هذه الآيات (مُشْرَكًا) في الالوهية أو الربوبية (الجن) أى

الملائكة حيث عبدوهم وقالوا: إنهم بنات الله سبحانه وتسميتهن جنا مجاز لا جنتانهن واستنارهم عن الاعين
 لالجن . وفي التعبير عنهم بذلك حط لشأنهم بالنسبة إلى مقام الالهية •
 وروى هذا عن قتادة والسدى، ويفهم من كلام بعضهم أن الجن تشمل الملائكة حقيقة . وقيل: المراد
 بهم الشياطين وروى عن الحسن . ومعنى جعلهم شركاء أنهم أطاعوهم كما يطاع الله تعالى أو عبدوا الأوثان
 بتسويلهم وتحريضهم . ويروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الآية نزلت في الزنادقة الذين قالوا:
 إن الله تعالى خالق الناس ، والدواب ، والأنعام ، والحيوان ، وإبليس خالق السباع ، والحيات ، والعقارب
 والشورور . فالمراد من الجن إبليس وأتباعه الذين يفعلون الشرور ويلقون الوسواس الخبيثة إلى الأرواح
 البشرية ، وهؤلاء الجيوس القائلون بالنور والظلمة ولهم في هذا الباب أقوال تبجها الاستماع وتشمئز عنها النفوس •
 وادعى الامام أن هذا أحسن الوجوه المذكورة في الآية ، فهو لا جعل - قيل - لله : شركاء ، و (الجن)
 إما منصوب بحذوف وقع جوابا عن سؤال كأنه قيل : من جعلوه شركاء؟ فقيل: الجن ، أو منصوب على البدلية
 من (شركاء) والمبدل منه ليس في حكم الساقط بالكلية وتقديم المفعول الثاني لأنه محز الانكار ولأن المفعول
 الأول منكر يستحق التأخير . وقيل: هما (شركاء . الجن) ، وتقديم ثانيهما على الأول لاستعظام أن يتخذ الله
 سبحانه شريكا ما كنا ما كان ، و (الله) متعاقب بشركاء وتقديمه عليه للثبوت المذكورة أيضا على ما اختاره الزمخشري •
 وقرئ (الجن) بالرفع كأنه قيل: من هم؟ فقيل: الجن وبالجر على الإضافة التي هي للتبيين : ﴿ وَخَلَقَهُمْ ﴾ حال من
 فاعل (جعلوا) بتقدير قدأبوذونه على اختلاف الرايين مؤكدة لما في جعلهم ذلك من الشناعة والبطلان باعتبار
 علمهم بمضمونها أى وقد علموا أن الله تعالى خالقهم خاصة ، وقيل: الضمير للجن أى والحال أنه تعالى خلق
 الجن فكيف يعملون مخلوقة شريكاً له . ورجح الأول بخلوه عن تشمت الضائر ورجح الامام الثاني بأن
 عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب ، وأنه إذا رجع الضمير إلى هذا الأقرب صار اللفظ الواحد
 دليلاً قاطعاً تاماً كالملا في إبطال المذهب الباطل . وقرأ يحيى بن يعمر (وخلقهم) على صيغة المصدر عطفاً على
 (الجن) أى وما يخلقونه من الأصنام أو على (شركاء) أى وجعلوا له اختلافهم للقبائح حيث نسبوا إليه سبحانه
 وقالوا : الله أمرنا بهما ﴿ وَخَرَقُوا لَهُ ﴾ أى افتعلوا وافتروا له سبحانه ، قال الفراء: يقال: خلقك لافك واختلقه
 وخرقه واخترقه بمعنى . ونقل عن الحسن أنه سئل عن ذلك فقال: كلمة عربية كانت العرب تقولها كان الرجل
 إذا كذب كذبة في نادى القوم يقول له بعضهم قدخرقتها والله . وقال الراغب: أصل الخرق قطع الشيء
 على سبيل الفساد من غير تفكير ولا تدبر . ومنه قوله تعالى . (أخرقتها لتغرق أهلها) وهو ضد الخلق فإنه فعل
 الشيء بتقدير ورفق والخرق بغير تقدير قال تعالى (وخرقوا له) أى حكموا بذلك على سبيل الخرق وباعتبار
 القطع . وقرأ نافع (وخرقوا) بتشديد الراء للكثير . وقرأ ابن عمر . وابن عباس رضى الله تعالى عنهم (وخرقوا)
 من التحريف أى وزوروا له ﴿ بَنِينَ وَبَنَاتٍ ﴾ فقالت اليهود: عزيز ابن الله ، وقالت النصارى: المسيح ابن الله
 وقالت العرب الملائكة بنات الله والله سبحانه منزه عما قالوه ﴿ بَنِينَ عُلْمٌ ﴾ بحقيقته من خطأ أوصواب
 (م - ٣١ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

ولافتكر ولا روية فيه بل قالوه عن عمى وجهاله أو بغير علم بمرتبة ما قالوه وأنه من الشناعة بالمحل البعيد • وأباما كان فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالا من الواو أو نعت لمصدر • وقد أى خرقوا ملتبسين بغير علم أو خرقا كأننا بغير علم والمقصود على الوجهين ذمهم بالجمل، وقيل: إن ذلك كناية عن نفي ما قالوا فإن ما لا أصل له لا يكون معلوماً ولا بيقام عليه دليل، ولا حاجة إليه إذ نفيه معلوم من جملة اختلافاً وافتراءً ومن قوله عز وجل ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (تعالى عما يصفون ١٠٠) من أن له جل شأنه شريكاً أو ولداً، وقد تقدم الكلام في سبحان وما يفيد من المبالغة في التنزيه، و(تعالى) عطف على الفعل المضمر الناصب لسبحان • وفرق الامام بين التسبيح والتعالى بان الاول راجع إلى أقوال المسبحين والثاني إلى صفاته تعالى الذاتية التي حصلت لذاته سبحانه لا لغيره والمراد بالبين فيما تقدم مافوق الواحد أو أن من يجوز الواحد يجوز الجمع •

﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أى مبدعهما، ووجهها بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان قاله الراجب، وهو كما يطلق على المبدع يطلق على المبدع اسم مفعول، ومنه قيل: ركبى بديع وكذلك البدع بكسر الباء يقال لها • وقيل: هو من اضافة الصفة المشبهة إلى الفاعل للتخفيف بعد نصبه تشبيهاً لها باسم الفاعل كما هو المشهور رأى بديع سمواته وأرضه من بدع اذا كان على نمط عجيب وشكل فائق وحسن رائق أو إلى الظرف كما في قولهم فلان ثبت الغدر أى ثبت في الغدر وهو بغير معجزة ودال وراء مهملتين المكان ذوا الحجارة والشقوق ويقولون ذلك اذا كان الرجل ثباتاً في قتال أو كلام • والمراد من بديع في السموات والأرض انه سبحانه عديم النظر فيهما • ومعنى ذلك على مقال بعض المحققين - أن ابداعها لا نظير له لانها أعظم المخلوقات الظاهرة فلا يراد أن لا يلزم من نفي النظر فيهما نفيه مطلقاً، ولا حاجة إلى تكلف أنه خارج مخرج الرد على المشركين بحسب زعمهم أنه لا موجود خارج عنهما • واختار غير واحد التفسير الأول، والمعنى عليه أنه تعالى مبدع لقطرى العالم العلوى والسفلى بلا مادة فاعل على الاطلاق منزه عن الانفعال بالكلية، والوالد عنصر الولد منفعل بانتقال مادته عنه فكيف يمكن أن يكون له ولد ؟ •

وقرى (بديع) بالنصب على المدح والجر على أنه بدل من الاسم الجليل أو من الضمير المجرور (سبحانه) على رأى من يجوزوه، وارتفاعه على القراءة المشهورة على ثلاثة أوجه - كما قال أبو البقاء - الأول أنه خير مبتدأ محذوف، الثاني أنه فاعل (تعالى) واطهاره في موضع الاضمار لتعليل الحكم، وتوسط الظرف بينه وبين الفعل للاهتمام ببيانه، والثالث أنه مبتدأ خبره قوله سبحانه ﴿أَفَى يَكُونُ لَهُ وُلْدٌ﴾ وهو على الأولين جملة مستقلة مسوقة كما قبلها لبيان استحالة مانسبته إليه تعالى وتقرير تنزيهه عنه جل شأنه • وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾ حال مؤكدة للاستحالة المذكورة ضرورة أن الولد لا يكون بلا والده أصلاً وإن أمكن وجوده بلا والدى أى من أين أو كيف يكون له ولد والحال أنه ليس له صاحبة يكون الولد منها • وقرأ ابراهيم النخعي (لم يكن) بتذكير الفعل • وجاز ذلك مع أن المرفوع مؤنث للفصل كما في قوله :

لقد ولد الاخيطل أم سوء على قع استها صلب وشام

قال ابن جنى: تؤنث الأفعال لتأنيث فاعلها لانها مجريان مجرى كلمة واحدة لعدم استغناء كل

عن صاحبه فاذا فصل جاز تذكيره وهو في باب كان أسهل لأنك لو حذفها استقل ما بعدها . وقيل إن اسم « يكن » ضميره تعالى . والخبر هو الظرف و« صاحبه » مرتفع به على الفاعلية لاعتماده على المبتدأ والظرف خبره مقدم و« صاحبه » مبتدأ والجملة خبر « يكون » وعلى هذا يجوز أن يكون الاسم ضمير الشأن اصطلاحية الجملة حينئذ لأن تكون مفسرة للضمير لا على الأول لأنه كما بين في موضعه لا يفسر إلا بجملة صريحة ، والاعتراض بأنه إذا كان العمدة في المفسرة مؤثما فالمقدر ضمير القصة لا الشأن فيعود السؤال ليس بوارد كعدم اللزوم وإن توهمه بعضهم . وقوله تعالى . (وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ) استئناف لتحقيق ما ذكر من الاستحالة أو حال أخرى مقررة لها أى أن يكون له ولد والحال أنه خلق كل شيء من الموجودات التي من جملتها ما سموه ولدا فكيف يتصور أن يكون المخلوق ولدا خالقه . ويفهم من التفسير الكبير أن من زعم أن الله تعالى شأنه ولدا إن أراد أنه سبحانه أحدثه على سبيل الابداع من غير تقدم نقطة مثلارد بأن خلقه للموت والارض كذلك فيلزم كونها ولدا له تعالى وهو باطل بالاتفاق ، وإن أراد ما هو المعروف من الولادة في الحيوانات رد أولا بأنه لا صاحبة له وهي أمر لازم في المعروف . وثانيا بأن تحصيل الولد بذلك الطريق إنما يصح في حق من لا يكون قادرا على الخلق والايجاد والتكوين دفعة واحدة أما من كان خالقا لكل الممائنات وكان قادرا على كل المحدثات فاذا أراد شيئا قاله . كن فيكون فينتفع منه إحداث شخص بطريق الولادة وإن أراد فهمها ثالثا فهو غير متصور (وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ) من شأنه أن يعلم كماثما ما كان مخلوقا أو غير مخلوق كما بينه عنه ترك الاضمار الى الاظهار (عَلِيمٌ ١٠١) مبالغ في العلم أزلا وأبدا حسبا يعرب عنه العدول الى الجملة الاسمية ، وحينئذ فلا يتخلو إما أن يكون الولد قديما أو محدثا لا جاز أن يكون قديما لأن القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته وما كان كذلك كان غنيا عن غيره فانتفع كونه ولدا للغير فتبين كونه حادثا ، ولا شك أنه تعالى عالم بكل شيء . فاما أن يعلم أن له في تحصيل الولد كالا أو نفعا أو يعلم أنه ليس كذلك ، فإن كان الأول فلا وقت يفرض إلا والداعي الى إيجاد هذا الولد كان حاصله قبله وهو يوجب كونه أزليا وهو محال وإن كان الثاني وجب أن لا يحدث البتة في وقت من الاوقات . وقرر الامام عليه الرحمة الردهة الجملة بوجه آخر أيضا ، وبعضهم جعل هذه الجملة مع ما قبلها متضمنة لوجه واحد من أوجه الرد ، والجملة إما حالية أو مستأنفة ، واقتصر بعضهم على الثاني فقال : إنها استئناف مقرر لمضمون ما قبلها من الدلائل القاطعة بطلان مقالته الشنعاء التي اجترأوا عليها بغير علم . والظاهر من هذا أن ماى الآية أدلة قطعية على بطلان ما زعمه المختلقون ، و كلام الامام حيث قال بعد تقرير الوجوه لو أن الاولين والآخرين اجتمعوا على أن يذكروا في هذه المسألة كلاما يساويه أى ما دلت عليه الآية في القوة والكمال اعجزوا عنه ، وادعى الشهاب أن ما يفهم من ذلك أدلة اقناعية ، ولعل الأولى القول بأن البعض قطعى والبعض الآخر اقناعى فتدبر (ذَلِكَ) إشارة الى المنعوت بما ذكر من جلائل النعوت ، وما فيه من معنى البعد لما مر مرارا . والخطاب للشركين المعبودين بطريق الالتفات •

وذهب الطبرسى أنه لجميع الناس ، وهو مبتدأ وقوله سبحانه : (اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ) أخبار أربعة مترادفة أى ذلك الموصوف بتلك الصفات العظيمة الشأن هو الله المستحق للعبادة خاصة الملك

أمر كم لا شريك له أصلاً خالق كل شيء، مما كان وسيكون، والمعتبر في عنوان الموضوع حسبما اقتضته الإشارة إنما هو خالقيته سبحانه لما لكل فقط كما نبهني عنه صيغة الماضي، وجوز أن يكون الاسم الجليل بدلا من اسم الإشارة (و ربكم) صفته وما بعده خبر، وأن يكون الاسم الجليل هو الخبر وما بعده ابدال منه، وأن يكون والبواقي اخبار، وأن يقدر لكل خبر من الأخبار الثلاثة مبتدأ، وأن يحول الكل بمنزلة اسم واحد، وأن يكون (خالق كل شيء) بدلا من الضمير، وجوز غير ذلك . وقوله تعالى: ﴿ فَاعْبُدُوهُ ﴾ مسبب عن مضمون الجملة فإن من جمع هذه الصفات كما هو المستحق للعبادة خاصة، وادعى بعضهم أن العبادة المأمور بها هي نهاية الخضوع وهي لا تنافي مع التشريك فلذا استغنى عن أن يقال: فلا تعبدوا إلا إياه، ويفهم منه أن مجرد مفهوم العبادة يفيد الاختصاص، ولا يباهاه دعوى إفادة تقديم المفعول في (لما تك تعبد) إياه (١) لأن إفادة الحصر بوجهين لا مانع منها كما في (لله الحمد) ونحوه، وإنما قال سبحانه هنا: (ذلك الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه) وفي سورة المؤمن (ذلك الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو فأنى تكفركون) فقدم سبحانه هنا «لا إله إلا هو» على (خالق كل شيء) وعكس هناك . قال بعض المحققين . لأن هذه الآية جاءت بعد قوله تعالى (جعلوا الله شركاء) الخ فلما قال جل شأنه. (ذلك الله ربكم) أتى بعده بما يدفع الشركه فقال: عز قائلا (لا إله إلا هو) ثم «خالق كل شيء» وتلك جاءت بمدقوله سبحانه «لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون» فكان الكلام على تثبيت خلق الناس وتقريره لا على نفي الشريك عنه جل شأنه كما كان في الآية الأولى فكان تقديم خالق كل شيء. «هناك أولي والله تعالى أعلم بأسرار كلامه» ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝ ١٠٣ ﴾ عطف على الجملة السابقة أي وهو مع تلك الصفات الجليلة الشأن متولى جميع الأمور الدنيوية والآخروية، ويؤزم من ذلك أن لا يوكل أمر إلى غيره ممن لا يتولى.

وجوز أن تكون هذه الجملة في موضع الحال وقيدا للعبادة ويؤول المعنى إلى أنه سبحانه مع ما تقدم متولى أموركم فكلوها اليه وترسلوا بعبادته إلى إجماع ما ربكم، وفسر بعضهم الوكيل بالرقيب أي أنه تعالى رقيب على أعمالكم فيجازيكم عليها . واستدل أصحابنا بعموم «خالق كل شيء» على أنه تعالى هو الخالق لأعمال العباد • والمعترضة قالوا: عندنا هنا أشياء تخرج أعمال العباد من البين . أحدها تعقيب ذلك العموم بقوله سبحانه: (فاعبدوه) فإنه لو دخلت أعمال العباد هناك لصار تقدير الآية إنا خلقنا أعمالكم فافعلوها باعياها مرة أخرى وفساده ظاهر . ثانيها أن «خالق كل شيء» ذكر في معرض المدح والثناء ولا تمدح بخلق الزنا واللواط والسرقة والكفر مثلا. ثالثها أنه تعالى قال بعد: «قد جادكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها» وهو تصريح بكون العبد مستقلا بالفعل والترك وأنه لا مانع له . رابعها أن هذه الآية أتى بها بعد «وجعلوا الله شركاء الجن» والمراد منه على ما روى عن الخبر الرد على الجوس في إثبات الهين فيجب أن يكون «خالق كل شيء» محمولا على ابطال ذلك وهو إنما يكون إذا قلنا: إنه تعالى هو الخالق لما في هذا العالم من السباع والالام ونحوها وإذا حمل على ذلك لم تدخل أعمال العباد ولا يخفى ما في ذلك من النظر. وله استدلالهم بالآية على نفي الصفات وكون القرآن مخلوقا تدبر ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ جمع بصر يطلق كما قال الراغب على الجارحة الناظرة وعلى القوة التي فيها

وعلى البصيرة . وهى قوة القلب المدركة وإدراك الشئ . عبارة عن الوصول الى غايته والاحاطة به ، رأى أكثر المتكلمين على حمل البصر هنا على الجارحة من حيث أنها محل القوة . وقيل . هو إشارة إلى ذلك وإلى الأرقام والافهام كما قال أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه . التوحيد أن لا تدرکہه وقال أيضا كل ما أدركته فهو غيره ونقل الراغب عن بعضهم أنه حمل ذلك على البصيرة ، وذكر أنه قد نبه به على ما روى عن أبي بكر الصديق رضى الله تعالى عنه فى قوله . يامن غاية معرفته . القصور عن معرفته . إذا كان معرفته تعالى أن تعرف الأشياء . فتعلم أنه ليس بمثل اشئ . منها بل هو موجود كل ما أدركته . واستدل المتزلة بهذه الآية على أنه تعالى لا يرى . وتقرر ذلك على ما فى المواقف وشرحها أن الإدراك المضاف إلى الابصار إنما هو الرؤية ولا فرق بين أدركته ببصرى ورأيتة إلا فى اللفظ أوهما متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع اثبات الآخر فلا يجرز رأيتة وما أدركته ببصرى ولا عكسه ، فالآية نفت أن تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية فى مقام المبالغة فى جميع الأوقات . لأن قولك . فلان تدرکہ الابصار لا يفيد عموم الأوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله فلا يراه شئ . من الابصار لافى الدنيا ولا فى الآخرة لما ذكر ولأنه تعالى تمدح بكونه لا يرى حيث ذكره فى أثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقضا يجب تزيه الله تعالى عنه فظهر أنه يتمتع رؤيته سبحانه ، وإنما قيل : من الصفات احترازا عن الأفعال كالعمو والانتقام فإن الاول تفضل والثانى عدل وكلاهما محال انتهى . وحاصله أن المراد بالادراك الرؤية المطلقة لا الرؤية على وجه الاحاطة ، وأن «لا تدرکہ الابصار» سالبة كلية دائمة وهذا أقوى أدلتهم النقلية فى هذا المطلب كما ذكره شيخ مشايخنا الكوراني قدس سره . والجواب عنه من وجوه ، الاول أن الإدراك ليس هو الرؤية المطلقة وإن اختاره . على ما نقله الأمدى أبو الحسن الأشعري وإنما هو الرؤية على نعمت الاحاطة بجوانب المرئى كما فسره ابن عباس رضى الله تعالى عنهما بها فى أحد تفسيريه ، وفى الدر المنثور وأخرج ابن جرير عن ابن عباس «لا تدرکہ الابصار» لا يحيط بصر أحد بالله تعالى انتهى . واليه ذهب الكثير من أئمة اللغة وغيرهم . والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة - أخص مطلقا من الرؤية المطلقة ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم . فظهر صحته أن يقال رأيتة وما أدركه بصرى أى ما أحاط به من جوانبه وان لم يصح عكسه . الثانى ان «لا تدرکہ الابصار» محتمل أن يلاحظ فيه أولا دخول النفى ثم ورود اللام فتسكن سالبة كلية على طرز قوله تعالى «والله يريد ظنا للعباد» فيكون لعموم السلب كذلك محتمل أن يعتبر فيه العموم أولا ثم ورود النفى عليه ، فتكون سالبة جزئية نحو ما قام العبيد لهم ولم آخذ الدرهم كلها فتكون لساب العموم وكلما احتمل سالب العموم لم يكن نصا فى عموم السلب وإن كان عموم السلب فى مثل هذا هو الأكثر وكلما كان كذلك لم يبق فيه حجة على امتناع الرؤية مطلقا وهو ظاهر ، هذا إذا كان أل فى «الابصار» للاستغراق فإن كان للجنس كان «لا تدرکہ لابصار» سالبة مهمة وهى فى قوة الجزئية فيكون المعنى لا تدرکہ بعض الابصار وهو متفق عليه . الثالث أنا لو سلمنا أن الإدراك هو الرؤية المطلقة وأن أل للاستغراق وأن الكلام لعموم السالب لكن لا نسلم عمومه فى الاحوال والاقوات أى لا نسلم أنها دائمة لجواز أن يكون المراد نفي الرؤية فى الدنيا كما يروى تقييده بذلك عن الحسن وغيره . ويدل عليه ما أخرجه الحكيم الترمذى فى نوادر الاصول . وأبو نعيم فى الحلية عن ابن عباس قال . «تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية (ربى أرنى أنظر اليك) فقال : قال الله تعالى . يا موسى إنه

لا يراني حتى إلامات ولا يابس إلا تدمده ولا رطب إلا تفرق وإنما يراني أهل الجنة الذين لا تموت أعينهم ولا تبلى أجسادهم» قولهم. لـ هي دائمة لأن قرأك. فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله، فلنا هذا لا يتم إلا إذا وجب أن يكون التقابل من الله تعالى تدركه الابصار و«لا تدركه الابصار» تقابل تناقض ولا موجب لذلك لاعقابها ولا لغوا ولا شرعيا: أما الاول فلا إذا وجدنا قضية موجبة. مطلقه جاز أن يقابها سالبة دائمة مطلقه وأن يقابلها سالبة دائمة. ولا تهين الدائمة الصادقة إلا إذا كانت المطابقة كاذبة قطعا لكن كذب المطلقه ههنا أول البحث وعين المتنازع فيه فلا يجوز أن يبنى كون (لا تدركه الابصار) دائمة على كذب هذه المطابقة أعنى الله تعالى يدركه الابصار مرادها أبصار المؤمنين في الجنة والموقف لانه مصدره على المطلوب المستلزم للدور، وأما الثاني فلان الجنة ثبوتية كانت أو منفية تستعمل بحسب المقامات تارة في الاطلاق وتارة في الدوام وليس يجب في اللغة أنا إذا وجدنا جملة مثبتة استعملت في مقام مافي معنى الاطلاق أن تكون الجملة المقابلة لها مستعملة في معنى الدوام البتة بل يختلف باختلاف المقامات وتصد المستعملين لها وهو ظاهر جدا، وأما الثالث فلان المطابقة المذكورة بالمعنى السابق دين المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة شرعا فنحن نقول. إنها صادقة شرعا وتحتج عليها بالعقل والنقل من الكتاب والسنة، وكلما كان كذلك لزم أن لا يكون «لا تدركه الابصار» دائمة دفعا للتناقض فتكون إما مطابقة عامة أو وقتية مطلقه، وعلى التقديرين لا تناقض لا انتفاء اتحاد الزمان فيصدق الله تعالى تدركه الابصار أى أبصار المؤمنين يوم القيامة مثلا أو وقت تجليه في نوره الذي لا يذهب بالأبصار الله تعالى لا تدركه الابصار أى في الدنيا بالقيد الذي أشير اليه سابقا أو وقت تجليه بنوره الذي يذهب بالأبصار وهو النور الشعشعاني المشار اليه في الحديث الوارد في صحيح مسلم. وغيره. «لا حرق سبجات وجهه ما انتهى اليه بصره». وإلى هذا التقييد يشير ثاني تفسيرى ابن عباس المتقدم أولهما •

فقد روى أنه قال: «رأى محمد ﷺ ربه فقال له عكرمة: أليس الله تعالى يقول (لا تدركه الابصار) نقال. لأم لك ذلك نوره الذي هو نوره إذا تجلى بنوره لا يدركه شيء». الحديث. وبأثبات هذين النورين يجمع بين جوابيه عليه الصلاة والسلام لأبى ذر حيث سأله هل رأيت ربك؟ فقال في أحد جوابيه. «نور أنى أراه». وفي الجواب الآخر «رأيت نورا» فيقال. النور الذي نرى رؤيته في الاستفهام الانكارى المدلول عليه بأنى هو نوره أعنى النور الذي يذهب بالأبصار ولا يقوم له بصر، والنور الذي أثبت رؤيته هو النور الذي لا يذهب بالأبصار • وكذا يمكن حمل قول عائشة رضيت الله تعالى عنها. من زعم أن محمدا ﷺ رأى ربه سبحانه فقد أعظم على الله عز وجل القرية، واستشهادها لذلك بهذه الآية على هذا بأن يقال: أرادت من زعم أن محمدا عليه الصلاة والسلام رأى ربه سبحانه في نوره الذي هو نوره الذي يذهب بالأبصار فقد أعظم على الله عز وجل القرية؛ ويكون الاستشهاد بالآية على ما روى عن ابن عباس من ثانيا تفسيره، وحينئذ لا يتم للمعتزلة دعوى كون «لا تدركه الابصار» دائمة إلا إذا كانت هذه المطابقة كاذبة شرعا وهو عين المتنازع فيه كما عرفت فلم يبق لهم على دعوى الدوام دليل أصلا •

وقد يقال أيضا. المراد من الرؤية وقت عدم اذن الله تعالى للابصار بالادراك، والدليل على صحة إرادة هذا القيد هو أن ارادة الابصار فعل من أفعال العبيد وكسب من كسبهم وقد ثبت بغير ما دلت أن العباد

لا يقدرّون على شيء ما من المقدورات إلا باذن الله تعالى ومشيئته وتمكينه فلا تدرك الأبصار إلا باذنه وهو المطلوب ه
ويؤيد هذا البيان ويشيد أر كانه أن (لا تدرك الأبصار) وقع بعد قوله سبحانه: (وهو على كل شيء وكيل). ووجه التأييد أن الله تعالى أخبر بأنه على كل شيء وكيل أى متول لأموره، ومعلوم أن الأبصار من الأشياء وأن ادراكها من أمورها فهو سبحانه وتعالى متوليها ومتصرف فيها على حسب مشيئته فيقبض عليها الإدراك ويأذن لها إذا شاء كيف شاء وعلى الحد الذى شاء. ويقبض عنها الإدراك قبضا كليا أو جزئيا فى أى وقت شاء كيف شاء، ولا يخفى على هذا أنه غاية التمدح بالعزة والقهر والغاية فإن من هو على كل شيء وكيل إذا لم تدرك الأبصار إلا باذنه مع كونه يدرك الأبصار ولا تخفى عليه خافية كان ذلك غاية فى عزته وقهره وكونه غالبا على أمره ه

وذهب بعض المحققين أن الآية لم تسق للتمدح وإنما سقت للتخريف بأنه سبحانه رقيب من حيث لا يرى فليحذر، وهو ظاهر على التفسير الثانى للوكيل. الرابع من الوجوه يجوز أن يكون المراد لا تدرك الأبصار على الوجه المعتاد فى رؤية المحسوسات المشروطة بالشروط التسعة العادية على ما يشير إليه آخر الآية، ومعلوم أن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فلا يلزم على هذا من الآية نفي الرؤية مطلقا. الخامس ما قبل: انا لوسلنا للخصم ما أراد نقول. إن الآية إنما تدل على أن الأبصار لا تدرك ونحن نقول به وندعى أن ذوى الأبصار يدركونه، والاعتراض بأنه كما أن الأبصار لا تدرك فكذلك لا يدرك غيرها فلا فائدة للتخصيص مدفوع بأنه انما يلزم انتفاء الفائدة أن لو انحصرت فى نفي حكم المنطوق على المسكوت وهو غير مسلم ولعله كان بخصر ص سؤال سائل عنه دون غيره أو لمعنى آخر ه

السادس أنا سلنا أن المراد لا يدركه المبصرون بأبصارهم لكنه لا يفيد المطلوب أيضا لجواز حصول إدراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما يدعيه ضرار بن عمرو الكوفى، فقد نقل عنه أنه كان يقول: إن الله تعالى لا يرى بالعين وإنما يرى بحاسة سادسة يخلقها سبحانه له يوم القيامة، واحتج عليه بهذه الآية فقال: إنها دلت على تخصيص نفي ادراك الله تعالى بالبصر وتخصيص الحكم بالشئ يدل على أن الحال فى غيره بخلافه فوجب أن يكون ادراك الله تعالى بغير البصر جائزا فى الجملة، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا يصلح لذلك ثبت أنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وادراكه اه ه

ومن الناس من استدلل بالآية على أن الاطلاع على كنه ذات الله تعالى ممنوع بناء على أن الابصار جمع بصر بمعنى البصيرة وقرره كما قرر المعتزلة استدلالهم على امتناع الرؤية وفيه ما فيه. ثم احتمال حل البصر على البصيرة مما يوهن استدلال المعتزلة كما لا يخفى، ولهم فى هذا المطلب أدلة أخرى نقلية سيأتى إن شاء الله تعالى الكلام على بعضها، وعقلية قد عقلمها القوم فى معان البطلان. ولعل التوبة تفضى الى تسريح يعملات الأقدام فى رياض تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى الملك العلام فنه التوفيق لادراك أبصار الافهام مخفيات الأسرار ولفق صباح الحق بسواطع الأنوار (وهو يدرك الأبصار) أى يراها على وجه الاحاطة أو يحيط بها علما ودروية كما قيل، وذكر الامدى أن البصريين من المعتزلة ذهبوا الى أن ادراك الله تعالى بمعنى

الرؤية وأن البغداديين منهم ذهبوا إلى أنها بمعنى العلم لا بمعنى الرؤية، والمراد بالأبصار هنا على ما قرره بعض المحققين النور الذي تدرك به البصيرات فانه لا يدركه مدرك بخلاف جرم العين فانه يرى . ولعل هذا هو السرفى الاظهار في مقام الاضمار ، وجوز أن يقال المراد ان كل عين لا ترى نفسها : (وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ١٠٣) فيدرك سبحانه . لا يدركه الأبصار، فالجمله سبقت لوصفه تعالى بما يتضمن تامل قوله سبحانه . « وهو » الخ . وجوز غير واحد أن يكون ما ذكر من باب اللف فان اللطيف يناسب كونه خبيره مدرك بالفتح والخبير يناسب كونه تعالى مدركا بالكسر . واللطيف مستعار من . قابل الكثيف لما لا يدرك بالحاسة من الشيء الخفى .

وفهم من ظاهر كلام البهائي . كما قال المشهاب . أنه لا استعارة في ذلك حيث قال في شرح أسماء الله تعالى الحسنى : اللطيف الذي يعامل عباده باللطف والطائفة جل شأنه لا تنتهي ظواهرها وبواطنها في الأولى والأخرى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقيل : اللطيف العليم بالغوامض والدقائق من المعاني والحقائق ولذا يقال للحاذق في صنعه لطيف * ويحتمل أن يكون من الطائفة المقابلة للكثافة وهو وإن كان في ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم لأن الجسمية يازدها الكثافة وإنما لطافتها بالاضافة ، فاللطافة المطلقة لا يبعد أن يوصف بها النور المطلق الذي يحل عن ادراك البصائر فضلا عن الأبصار ويعز عن شعور الأسرار فضلا عن الأفكار ويتالى عن مشابهة الصور والاشكال وينزه عن حلول الألوان والاشكال ، فان كمال اللطافة إنما يكون لمن هذا شأنه ووصف الغير بها لا يكون على الاطلاق بل بالقياس إلى ما هو دونه في اللطافة ويوصف اليه بالكثافة انتهى . والمرجح أن اطلاق اللطيف بمعنى مقابل الكثيف على ما ينساق الى الذهن على الله تعالى ليس بحقيقة أصلا لا يخفى •

(قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ) استئناف وارد على لسان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقل مقدرة كما قاله بعض المحققين . والبصائر جمع بصيرة وهي للقلب كالبصر للعين ، والمراد بها الآيات الواردة ههنا أو جميع الآيات وبدخل ما ذكر دخولا أوليا ، و (من) لابتداء الغاية مجازا وهي متعلقة بجاء أو بمحذوف وقع صفة لبصائر ، والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير المخاطبين لاظهار كمال اللطف بهم أى قد جاءكم من جهة مالكمكم ومبلغكم الى كمالكم اللائق بكم من الوحي الناطق بالحق والصواب ما هو بالبصائر للقلوب أو قد جاءكم بصائر كائنة من ربكم (فَمَنْ أَبْصَرَ) أى الحق بتلك البصائر وآمن به (فَلَنَنْفُسَهُ) أى فلنفسه أبصر كما نقل عن السكلي وتبعه الزمخشري أو فابصاره لنفسه كما اختاره أبوحيان لما ستعلم قريبا إن شاء الله تعالى • والمراد على القولين أن نفع ذلك يعود اليه (وَنَّعَمَى) أى ومن لم يبصر الحق بعد ما ظهر له بتلك البصائر ظهورا بيانا وضل عنه ، وإنما عبر عنه بالعمى تفييرا عنه (فَعَمَلِيهَا) عمى أو فعما عليها أى وبال ذلك عليها، وهما قولان لمن تقدم . وذكر أبوحيان أن تقدير المصدر أولى لوجهين : أحدهما أن المحذوف يكون مفردا لاجملة ويكون الجار والمجرور عمدة لافضلة . والثاني أنه لو كان المقدر فعلا لم تدخل الماء سواء كانت « من » شرطية أو موصولة لامتناعها في الماضي . وتعقب بأن تقدير العمل يترجح لتقدم فعل ملفوظ به وكان أقوى في الدلالة ، وأيضا أن في تقديره تقديم المعمول المؤذن بالاختصاص ، وأيضا ما ذكر في الوجه الثاني غير لازم

لأنه لم يقدر الفعل مولى لفاء الجواب بل قدر معمول الفعل الماضي ، قدما ولا بد فيه من الفاء فلو قلت : من أكرم زيدا فلنفسه أكرمه لم يكن بد من الفاء . نعم لم يعهد تعدية (عسى) بعلى وهو لازم التقدير السابق في الجملة الثانية وكان لذلك عدل عنه بعضهم بعد أن وافق في الأول إلى قوله: فعليها وباله ﴿وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ ۗ﴾ (١٠٤) وإنما أنا منذر والله تعالى هو الذى يحفظ أعمالكم ويجازيكم عليها : ﴿وَكَذَلِكَ﴾ أى مثل ذلك التصريف البديع ﴿نُصِّرُ الْآيَاتِ﴾ الدالة على المعاني الرائقة الكاشفة عن الحقائق الفائقة لا تصريفا أدنى منه . وقيل : المراد بـ﴿أصرفنا﴾ الآيات قبل نصرف هذه الآيات . وقد تقدم لك ما هو الحارى بالقبول . واصل التصريف بـ﴿قال على بن عيسى﴾ - اجزاء المعنى الدائر فى المعانى المتعاقبة من الصرف وهو نقل الشيء . من حال إلى حال * وقال الراغب التصريف كالصرف إلا فى التكثير وأكثرا يقال فى صرف الشيء . من حال إلى حال وأمر إلى أمره ﴿وَلَيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾ علة لفعل قد حذف تعويلا على دلالة السياق عليه أى وليقولوا درست ففعل ما نفعل من التصريف المذكور . وبعضهم قدر الفعل ماضيا والأمر فى ذلك سهل ، واللام لام العاقبة *

وجوز أن تكون للتعليل على الحقيقة لأن نزول الآيات لاضلال الأشقياء وهداية السعداء قال تعالى : ﴿يُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا﴾ . والواو اعتراضية . وقيل : هى عاطفة على علة محذوفة . واللام متعلقة بنصرف أى مثل ذلك التصريف نصرف الآيات لتأزمهم الحجة وليقولوا الخ . وهو أولى من تقدير لينكروا وليقولوا الخ . وقيل : اللام لام الأمر ، وينصرف القراءة بسكون اللام كأنه قيل : وكذلك نصرف الآيات وليقولوا هم ما يقولون فاتهم لاحتفال بهم ولا اعتداد بقولهم ، وهو أمر معناه الوعيد والتهديد وعدم الاكتراث . ورده فى الدر المصون بأن ما بعده ياباه فان اللام فيه نص فى أنها لام كى ، وتسكين اللام فى القراءة الشاذة لادليل فيه لاحتمال أن يكون للتخفيف . ومعنى (درست) قرأت وتعلمت ، وأصله - على ما قال الأصمعى - من قولهم : درس الطعام يدرسه دراسا إذا داسه كأن التالى يدوس الكلام فيخف على لسانه .

وقال أبو الهيثم : يقال درست الكتاب أى ذلته بكثرة القراءة حتى خف حفظه من قولهم : درست الثوب أدرسه درسا فهو مدروس ودرىس أى أخلقته ، ومنه قيل لثوب الخلق : دريس لأنه قد لان ، والدرسة الرياضة ومنه درست السورة حتى حفظتها . وهذا كما قال الواحدى قريب مما قاله الأصمعى وأهو نفسه لأن المعنى يعود فيه إلى التذليل والتلين . وقال الراغب : يقال درس الدار أى بقى أثره وبقا الأثر يقتضى اتجاهه فى نفسه فلذلك فسر الدروس بالانحما ، وكذا درس الكتاب ودرست العلم تناوت أثره بالحفظ ، ولما كان تناول ذلك بـ﴿داومة القراءة عبر عن ادامة القراءة بالدرس وهو بعيد عما تقدم كما لا يخفى . رقرأ ابن كثير . وأبو عمرو (دارست) بالآلف وفتح التاء وهى قراءة ابن عباس . وبجاهد . أى دارست بفتح غيرك بمن يعلم الأخبار الماضية وذكرته ، وأرادوا بذلك نحو ما أرادوه بقولهم ﴿إنما يعلمه بشر﴾ . قال الامام . ويقوى هذه القراءة قوله تعالى حكاية عنهم : ﴿إن هذا إلا فاك افتراءه وأعانه عليه قوم آخرون﴾ وقرأ ابن عامر . ويعقوب . وسهل (درست) بفتح السين وسكون التاء ، ورويت عن عبد الله بن الزبير . وأبو . وابن مسعود . والحسن رضى الله تعالى عنهم * والمعنى قدمت هذه الآيات وعفت وهو كقولهم (أطير الاولين) . وقرئ * (درست) بضم الزاء بالغة فى

درست لان فعل المضموم للطبائع والغرائز أى اشتد دروسهم، و (درست) على البناء للمفعول بمعنى قرئت أو عقيت . وقد صح بجي . عفا متعديا كجتيه لازما ، و (دارست) بناء التأنيث أيضا . والضمير إما لليهود لاشتغالهم بالدراسة أى دارست اليهود محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم . وإما للآيات وهو في الحقيقة لاهلها أى دارست أهل الآيات وحناتها محمدا عليه الصلاة والسلام ، وهم أهل الكتاب ، و (دورست) على وجه لفاعل . و «درست» بالبناء للمفعول والاستناد إلى تاء الخطاب مع التشديد، ونسبت إلى ابن زيد . و «دارست» مشددا معلوما ونسبت إلى ابن عباس ، وفي رواية أخرى عن أبي «درس» على استناده إلى ضمير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو الكتاب إن كان بمعنى اتضح ونحوه و «درس» بنون الاناث مخففا ومشددا . و «دارسات» بمعنى قديمات أو ذات درس أو دروس كعيشة راضية . وارتقاعه على أنه خير مبتدأ محذوف أى هي دارسات ﴿وَلْيُنْذِرْهُمْ﴾ عطف على «ليقولوا» واللام فيه للتعايل المفسر ببيان ما يدل على المصلحة المترتبة على الفعل عند الكثير من أهل السنة . ولا ريب في أن التدين مصلحة مرتبة على التصريف . والخلاف في أن أفعال الله تعالى هل تمل بالاعراض مشهور وقد أشرنا إليه فيما تقدم . والضمير للآيات باعتبار التأويل بالكتاب أو للقرآن وإن لم يذكر لكونه معلوما والمصدر «نصرف» كما قيل أو نبين أى ولنفعلمان التبيين ﴿لَقَوْمٌ يَعْلَمُونَ ۝ ١٠٥﴾ فانهم المنتفعون به وهو الوجه في تخصيصهم بالذكر . وهم - على ما روى عن ابن عباس - أولياؤه الذين هداهم إلى سبيل الرشاد . ووصفهم بالملم للايزان بغاية جهل غيرهم وخلوهم عن العلم بالمرءة ﴿اتَّبِعْ مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ أى دم على ما أنت عليه من التدين بما أوحى إليك من الشرائع والاحكام التي عمدتها التوحيد . والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام من اظهار اللطف به ﷺ مالا يخفى . والجار والمجرور يجوز أن يكون متملقا بأحى . وأن يكون حالا من ضمير المفعول المرفوع فيه . وأن يكون حالا من مرجعه •

وقوله سبحانه ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ يحتمل أن يكون اعتراضيين المنطوف والمعطوف عليه أكد به إيجاب الاتباع لاسيما في أمر التوحيد . وجوز أبو البقاء وغيره أن يكون حالا مؤكدة «من ربك» أى منفردا في الألوهية ﴿وَأَعْرَضَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ۝ ١٠٦﴾ أى لا تعتد باقوالهم الباطلة التي من جعلتها ما حكى عنهم آفقا ولا تباليها ولا تلفت إلى آذامهم وعلى هذا فلانسخ في الآية . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها منسوخة بآية السيف فيكون الاعراض محمولا على ما يدم الكف عنهم ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ﴾ عدم اشراكهم ﴿مَا أَثْرُ كُوا﴾ وهذا دليل لاهل السنة على أنه تعالى لا يريد إيمان الكافر لكن لا بمعنى أنه تعالى يمنعه عنه مع توجهه إليه بل بمعنى أنه تعالى لا يريد منه لسوء اختياره الناشئ من سوء استعداده . والجملة اعتراض مؤكدة للاعراض . وكذا قوله تعالى : ﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ أى رقيباً مهيمنا من قبلنا تحفظ عليهم أعمالهم . وكذا قوله

سبحانه: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ۝ ١٠٧﴾ من جهتهم تقوم بأمرهم وتدبر مصالحهم . وقيل المراد ما جعلناك عليهم حفيظا تصرنهم عما يضرهم وما أنت عليهم بوكيل تجلب لهم ما ينفعهم . و «عليهم» في المرضعين متعلق بما بعده قدم عليه للاهتمام به أو لرعاية الفواصل ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ أى لا تشتموهم ولا تذكروهم

بالقیح، والمراد من الموصول إما المشرقون علی معنی لا تسبوهوم من حیث عبادتهم لآلهتهم كان تقولوا تباکم ولما تعدونه مثلاً أو آلهتهم فالآیه صریحہ فی النهی عن سبها، والعائد حیثئذ مقدر أی الذین تدعونهم، والتعبیر عنها بالذین یعنی علی زعمهم أنها من أهل العلم أو علی تغليب العقلاء، منها کالملائکة والمسیح وعزیر علیهم الصلاة والسلام. وقیل: إن سب الآلهة سب لهم کایقال ضرب الدابة صفع لراکبها (فیسبوا الله عدواً) تجاروا عن الحق الی الباطل، ونصبه علی أنه حال مؤسدة. وجوز أبو البقاء أن یکون علی أنه مفعول له، وأن یکون علی المصدریه من غیر لفظ الفعل، و(یسبوا) منصوب علی جواب النهی. وقیل: مجزوم علی العطف کقولهم: لا تمددها فشققتها *

ومعنی سبهم الله عز وجل افضاء، کلاهم الیه کشتمهم له ﷺ، ولما یأمره، وقد فسر (بغير علم) بذلك أی فیسبوا الله تعالى بغير علم انهم یسبونہ والا فالقوم كانوا یقررون بالله تعالى وعظمتہ وأن آلهتهم إنما عبدوها لتکون شفعا لهم عنده سبحانه فکیف یسبونہ؟ ویحتمل أن یراد سبهم له عز اسمه صریحاً ولا اشکال بناء علی أن النصب والنیظ قد یحملهم علی ذلك ألا ترى أن المسلم قد تحمله شدة غیظه علی التکلم بالکفره وما شاهدناه أن بعض جهلة العوام أکثر الرافضة سب الشیخین رضی الله تعالی عنهما عنده فغاظه ذلك جداً فسب علیا کرم الله تعالی وجهه فسیئل عن ذلك فقال: ما أردت إلا غاظتهم ولم أر شیئاً ینظهم مثل ذلك فاستیب عن هذا الجهل العظیم، وقال الراغب: إن سبهم لله تعالی لیس أنهم یسبونہ جل شأنه صریحاً ولكن یخوضون فی ذکره تعالی ویتمادون فی ذلك بالمجادلة ویزدادون فی وصفه سبحانه بما ینزه بقدر اسمه عنه، وقد یحمل الاصرار علی الکفر والعدا سباً وهو سب فعلی، قال الشاعر:

وما کان ذنب بنی مالک بأن سب منهم غلام فسب
بایض ذی شطب قاطح یقد العظام ویری العصب

ونبه به علی ما قال الآخر: * ونشتم بالافعال لا بالتکلم * وقیل: المراد بسب الله تعالی سب الرسول ﷺ ونظیر ذلك من وجه قوله تعالی: (إن الذین ینایعونک إنما ینایعون الله) الآیه. وقرأ یعقوب (عدوا) یقال: عدا فلان یمدو عدوا وعدوا وعدواناً. أخرج ابن أبی حاتم عن السدی قال: لما حضر أباطال الموت قالت قریش: انطلقوا فلندخل علی هذا الرجل فلنأمره أن ینهی عنا ابن أخیه فإنا نسبحی أن نقتله بعد موته فتقول العرب: کان ینمته فلما مات قتاه فانطلق أبو سفیان. وأبو جهل. والنضر بن الحرث. وأمیه. وأبی انبأخاف. وعقبه بن أبی معیط. وعمرو بن العاص. والأسود بن الجحری إلى أبی طالب فقالوا أنت کبیرنا وسیدنا. وان محمداً قد آذانا واذی آلهتنا فنحب أن تدعوه فنتناه عن ذکر آلهتنا ولندعنه والهة فدعاه فجاءه النبي ﷺ. فقال له أبو طالب: هؤلاء قومک وبنو عمک فقال رسول الله ﷺ: ماذا تريدون قالوا؟ یريدان تدعنا وآلهتنا وتدعک والهلک فقال أبو طالب: قد ائضفک قومک فاقبل منهم فقال رسول الله ﷺ: أرأیتکم ان أعطیکم هذا هل أنتم معطى کذا ان تکلمتم بها ما سکتتم العرب ودانت لکم بها العجم. قال أبو جهل نعم لنعطینکها وأیک وعشر أمثالها فاهی؟ قال قولوا لا اله الا الله فابوا واشتأروا فقال أبو طالب قل غیرها یا ابن أخي فان قومک قد فرغوا منها فقال ﷺ: یا عم ما أنا بالذی أقول غیرها ولو أتونی بالشمس فوضعوها فی یدی ما قلت غیرها فقالوا لتکفن عن شتمک آلهتنا أو لنشتمک وانشتمن من بأمرک فانزل الله تعالی هذه الآیه *

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن مردويه عن ابن عباس أن قالوا يا محمد لتنتهين عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك فهام الله تعالى أن يسبوا أو أتاهم ، وفي رواية عنه أنهم قالوا ذلك عند نزول قوله تعالى : (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) نزلت (ولا تسبوا) الخ ، واستشكل ذلك بأن وصف آلهتهم بأنها حصب جهنم وبأنها لا تضر ولا تنفع سبها فكيف نهى عنه بما هنا . وأجيب بانهم إذا قصدوا بالتلاوة سبهم وغيظهم يستقيم النهى عنها ولا بدع في ذلك كما نهى عن التلاوة في المواضع المكروهة .

وقال في الكشف : المعنى على هذه الرواية لا يقع السب منكم بناء على ما ورد في الآية فيصير سباً لسبهم . وقيل . ما في الآية لا يعد سباً لأنه ذكر المساوى لمجرد التحقير والاهانة وما فيها إنما ورد للاستدلال على عدم صلوحها للالوهية والمعبودية وفيه تامل ، وقريب منه ما قيل . إن النهى في الحقيقة إنما هو عن العدول عن الدعوة إلى السب كأنه قيل . لا تخرجوا من دعوة الكفار ومحاجتهم إلى أن تسبوا ما يعبدون من دون الله تعالى فإن ذلك ليس من الحجاج في شيء ويجر إلى سب الله عز وجل . واستدل بالآية على أن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها فإن ما يؤدي إلى الشر شر وهذا بخلاف الطاعة في موضع فيه معصية لا يمكن دفعها وكثيراً ما يشتبهان ، ولذا لم يحضر ابن سيرين جنازة اجتمع فيها الرجال والنساء . وخالفه الحسن قائلاً . لو تركنا الطاعة لأجل المعصية لأسرع ذلك في ديننا للفرق بينهما •

ونقل الشهاب عن المقدسي في الرمز أن الصحيح عند فقهاءنا أنه لا يترك ما يطلب لمقارنة بدعة ككثر إجابة دعوة لما فيها من الملامى وصلاة جنازة لثائفة فإن قدر على المنع منع وإلا صبر ، وهذا إذا لم يقتد به وإلا لا يقعد لأن فيه شين الدين . وماروى عن أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه انه ابتلى به كان قبل صيرورته إماماً يقتدى به . ونقل عن أبي منصور أنه قال . كيف نهانا الله تعالى عن سب من يستحق السب لئلا يسب من لا يستحقه وقد أمرنا بقتالهم وإذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر ، وكذا أمر النبي ﷺ بالتبليغ والتلاوة عليهم وإن كانوا يكذبونه ، وأنه أجاب بان سب الآلهة مباح غير مفروض وقتالهم فرض . وكذا التبليغ وما كان مباحاً ينهى عما يتولد منه ويحدث وما كان فرضاً لا ينهى عما يتولد منه ، وعلى هذا يقع الفرق لأبي حنيفة رضى الله تعالى عنه فيمن قطع يد قاطع قصاصاً فوات منه فانه يضمن الدية لأن استيفاء حقه مباح فاخذ بالتولد منه ، والامام اذا قطع يد السارق فوات لا يضمن لأنه فرض عليه فلم يؤخذ بالتولد منه اه . ومن هنا لا تحمّل الطاعة فيما تقدم على اطلاقها (كذلك) أى مثل ذلك التزيين القوي (زينا لكل أمة) من الامم (علمهم) من الخير والشر باحداث ما يمكنهم منه وبمعلمهم عليه توفيقاً أو تحذيراً ، وجوز أن يراد بكل أمة أمم الكفر إذ الكلام فيهم وبمعلمهم شرهم وفسادهم ، والمشبه به تزيين سب الله تعالى شأنه لهم ، واستدل بالآية على أنه تعالى هو الذى زين للكافرين الكفر كما زين للمؤمنين الإيمان • وأنكر ذلك المعتزلة وزين لهم الشيطان أعمالهم فتأولوا الآية بما لا يخفى ضعفه (ثم إلى ربهم) مالك

أمرهم (مرجهم) أى رجوعهم ومصيرهم بالبعث بعد الموت (فبينهم) من غير تأخير (بما كانوا يعملون) ۱۰۸ •
في الدنيا على الاستمرار من خير أو شر ، وذلك بالثواب على الأول والعقاب على الثاني ، فالجمل للزهد والوعيد •

وفسر بعضهم ما بالسيئات المزيئة لهم وقال : إن هذا وعيد بالجزاء والعذاب كقول الرجل لمن يتبعه : سأخبرك بما فعلت ﴿وَأَقْسَمُوا﴾ أى المشركون ﴿بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ﴾ أى جاهدين فيها. فجهد مصدر في موضع الحال .

وجوز أن يكون منصوبا بزعم الخافض أى أقسموا بجهد أيمانهم أى أوكدها وهو بفتح الجيم وضمها فى الأصل بمعنى الطاقة والمشقة ، وقيل : بالفتح المشقة وبالضم الوسع ، وقيل : أيجهد الانسان ، والمعنى هنا . على ما قاله الراغب . أنهم حلفوا واجتهدوا فى الحلف أن يأتوا به على أبلغ ما فى وسعهم ﴿لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ﴾ من مقترحاتهم أو من جنس الآيات . ورجحه بعض المحققين بأنه الأنسب بحالهم فى المكابرة والعداوة وتراى أمرهم فى العتو والفساد حيث كانوا لا يعدون ما يشاهدونه من المعجزات القاهرة من جنس الآيات فأتروا غيرها ﴿لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ﴾ وما كان مرمى غرضهم إلا التحكم على رسول الله ﷺ فى طلب المعجزة وعدم الاعتداد بما شاهدوا منه عليه الصلاة والسلام من البينات والباطلة الايمان ، والمراد من الايمان بها التصديق بالنبي ﷺ . وجعلها للسببية على معنى ليؤمنن بك بسببها خلاف الظاهر .

﴿قُلْ لِمَا الْآيَاتُ﴾ أى كلها فدخل ما اقترحوه فيها دخولا أريا ﴿عِنْدَ اللَّهِ﴾ أى أمرها فى حكمه وقضائه خاصة يتصرف فيها حسب مشيئته المبنية على الحكم البالغة لا تتعلق بها قدرة أحد ولا مشيئته استقلالاً ولا اشتراكاً بوجه من الوجوه حتى يمتدنى أن أتصدى لارها بالاستدعاء ، وهذا كما ترى سد باب الاقتراح . وقيل : إن المعنى إنما الآيات عند الله لا عندى فكيف أجيبكم ايها أو ماتمكم بها أو المعنى هو القادر عليها لا أنا حتى أتكم بها . واعترض ذلك شيخ الاسلام بعد أن اختار ما قدمناه بأنه لا مناسبة له بالمقام كيف لا وليس مقترحهم مجيئها بغير قدرة الله تعالى فتدبر . روى أن قريشا اقترحوا بعض آيات فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : فان فعلت بعض ما تقولون أتصدقونى فقالوا : نعم وأقسموا لئن فعلته لنؤمنن جميعاً فسأل المسلمون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن ينزلها طمعا فى ايمانهم فهم عليه الصلاة والسلام بالدعاء . فنزلت . وأخرج ابن جرير عن محمد القرظى قال : كلم رسول الله ﷺ قريشا فقالوا : يا محمد تخبرنا أن موسى عليه السلام كان معه عصا يضرب بها الحجر وأن عيسى عليه السلام كان يحيى الموتى وأن نوحاً كانت لهم ناقة فأتنا ببعض تلك الآيات حتى نصدقك فقال رسول الله ﷺ أى شئ . تخبرون أن آتيتكم به ؟ قالوا : نحول لنا الصفا ذهباً قال : فان فعلت تصدقونى ؟ قالوا : نعم والله لئن فعلت لتدعكن أجمعين فقام رسول الله عليه الصلاة والسلام يدعو فجاءه جبريل عليه السلام فقال ان شئت أصبح الصفا ذهباً فان لم يصدقوا عند ذلك لتدعبنهم وان شئت فاتركهم حتى يتوب تائبهم فقال ﷺ أتركم حتى يتوب تائبهم فانزل الله تعالى هذه الآية إلى «يجهلون» .

﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لِأَيُّ مَوْنٍ ۚ ۙ﴾ كلام مسدأ نفي غير داخل تحت الأمر مسوق من جهته تعالى لبيان الحكمة فيما أشعر به الجواب السابق من عدم مجيئ الآيات خوطب به المؤمنون - كما قال القراء . وغيره - إما خاصة بطريق التلوين لما كانوا راغبين فى نزولها طمعا فى اسلامهم ، وإما معه عليه الصلاة والسلام

بطریق التعمیم لما روی مما يدل على رغبته عليه الصلاة والسلام في ذلك أيضا فلهذا الدعاء ، وفيه بيان لأن آياتهم فاجرة وإيمانهم في زوايا العدم وأن أجيبوا إلى ما سألوه •

وجوز بعضهم دخوله تحت الأمر . ولا وجه له إلا أن يقدر قل للكافرين: إنما الآيات عند الله والمؤمنين وما يشعركم الخ وهو تكلف لاداعي إليه . وعن مجاهد أن الخطاب للشركين . وهو داخل تحت الأمر وفيه التفات و«أنا» الخ عنده أخبار ابتدائية كما يدل عليه ما رواه ابن أبي حاتم . وأبو الشيخ ومالته هامة إنكارية . على ما قاله غير واحد لا نافية لما يرازم عليه من بقاء الفعل بلا فاعل ، وجعله ضمير الله تعالى تكلف أو غير مستقيم الا على بدم ، واستشكل بان المشركين لما اقترحوا مائة وكان المؤمنون يتمنون نزولها طمعا في إسلامهم كان في ظنهم إيمانهم على تقدير النزول ، فاذا أريد الإنكار عليهم فالمناسب إنكار الإيمان لاعدده كأنهم قالوا: ربنا أنزل للشركين مائة فانه لو نزلت يؤمنون ، وحينئذ يقال في الإنكار: ما يدريك أنها اذا جاءت يؤمنون • ويتضح هذا ببطلان ذلك أنه اذا قل لك القائل: أكرم فلانا فانه يكافئك وكنت تعلم منه عدم المكافاة فانك اذا أنكرت على المشير باكرامه قلت: وما يدريك اني اذا أكرمته يكافئني فانكرت عليه اثبات المكافاة وأنت تعلم نفيها فان قال لك: لا أكرمه فانه لا يكافئك وأنت تعلم منه المكافاة وأردت الإنكار على المشير بحرمانه قلت: وما يدريك أنه لا يكافئني فانكرت عليه عدم المكافاة وأنت تعلم ثبوتها •

والآية بلا يخفى من قبيل المثال الاول فكان الظاهر حيث ظنوا إيمانهم ورغبوا فيه وعلم الله تعالى عدم وقوعه منهم ولو نزل عليهم الملائكة وطلبهم الموت أن يقال: وما يشعركم أنهم اذا جاءت يؤمنون . وأجاب عنه بعضهم بان هذا الاستفهام في معنى النفي وهو اخبار عنهم بعدم العلم لا إنكار عليهم ، والمعنى أن الآيات عند الله تعالى ينزلها بحسب المصلحة ، وقد علم سبحانه أنهم لا يؤمنون ولا تنجع فيهم الآيات وأنت لا تدرون ما في الواقع وفي علم الله تعالى وهو أنهم لا يؤمنون لذلك تتوقعون إيمانهم ، والحاصل أن الاستفهام للإنكار وله معنيان لم ولا فان كان بمعنى لم يقال ما يشعركم أنها اذا جاءت يؤمنون بدون لاعلى معنى لم قلتم أنها اذا جاءت يؤمنون وتوقعتم ذلك ؟ وان كان بمعنى لا يقال ما يشعركم أنها اذا جاءت لا يؤمنون باثبات لاعلى معنى لا تعملون أنهم لا يؤمنون فلذا توقعتم إيمانهم ورغبتم في نزول آية لهم ، وهذا الثاني هو المراد ويرجم الى اقامة عذر المؤمنين في طلبهم ذلك ورغبتم فيه . وأجاب آخرون بان «لا» زائدة كافي قوله تعالى: (ما نملك أن لا تسجد . وحرام على قرية أهلكناها انهم لا يرجعون) فانه أريد تسجد ويرجعون بدون لا . وعن الخليل أن بمعنى لعل كافي قولهم: انت السوق انك تشتري لحما ، وقول امرئ القيس:

عرجوا على الطلل المحيل لأننا نبيك الديار كما بكي ابن خدام

وقول الآخر: هل أنتم عائجون بنا لانا نغرى العرصات أو أثر الخيام

ويؤيده أن يشعركم: وما يدريك بمعنى . وكثيرا ما أتوا لعل بعد فعل الدراية نحو «وما يدريك لعله يزكى» وأن في مصحف أبي رضى الله تعالى عنه «وما أدراك لعلها» والكلام على هذا قد تم قبل «أنا» والمفعول الثاني ليشعركم محذوف . والجملة استئناف لتأويل الإنكار وتقديره أى شئ يملك حالم وما سيكون عند مجيء ذلك لعلها اذا جاءت لا يؤمنون فإليك تمنون مجيئها فان تمنيه إنما يليق بما إذا كان إيمانهم بما متحقق الوقوع عند مجيئها لا مرجو العدم . ومن الناس من زعم أن «أنا» الخ جواب قسم محذوف بناء على أن في جواب

القسم يجوز فتحها ولا يخفى بعده. وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو. وأبو بكر عن عاصم. ويعقوب هـ إنها، بالكسر على الاستئناف حسبا سيق مع زيادة تحقيق لعدم إيمانهم. قال في الكشف: وهو على جواب سؤال مقدر على ما ذكره الشيخ ابن الحاجب كأنه قيل لم وبخو؟ فقيل لأنها إذا جاءت لا يؤمنون. ولك أن تبيذه على قوله تعالى: (وما يشعركم) أي بما يكون منهم فإنه إبراز في معرض المحتمل كأنه قد سئل عنه سؤال شك ثم عال بأنها إذا جاءت جزما بالطرف المخالف وبيانا ليكون الاستفهام غير جار على الحقيقة. وفيه إنكار لتصدق المؤمنين على وجه يتضمن انكار صدق المشركين في المقسم عليه. وهذا نوع من السحر البياني لطيف المسلك انتهى •

وقرأ ابن عامر. وحرزة «لا يؤمنون» بالفوقانية، والخطاب حينئذ في الآية للمشركين بلا خلاف. وقرئ وما يشعرهم أنها إذا جاءتهم لا يؤمنون» فرجع الإنكار أقدام المشركين على الحلف المذكور مع جهلهم بحال قلوبهم عند مجيء ذلك وبكونها حينئذ جاهي الآن. وقرئ «وما يشعركم» بسكون خالص واختلاس. وضوء «بها» على سائر القراءات راجع للآية لا للآيات لأن عدم إيمانهم عند مجيء ما اقترحوه أبلغ في الذم كما أن استعمال إذا مع الماضي دون أن مع المستقبل لزيادة التشجيع عليهم. وزعم بعضهم أن عوده للآيات أولى لقربه مع ما فيه من زيادة المبالغة في بدمهم عن الإيمان وبلوغهم في العناد غاية الامكان (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) عطف على «لا يؤمنون» داخل معه في حكم «وما يشعركم» مقيد بما قيد به أي وما يشعركم أنا نقلب أفئدتهم عن ادراك الحق فلا يدركونه وأبصارهم عن اجتلائه فلا يبصرونه. وهذا على ما قال الامام. تقرير لما في الآية الأولى من أنهم لا يؤمنون. وذكر شيخ الاسلام أن هذا التقلب ليس مع توجه الأئمة والأبصار إلى الحق واستعدادها له بل لكامل نبوها عنه وإعراضها بالسكينة ولذلك أخر ذكره عن ذكر عدم إيمانهم إشعارا باصالتهم في الكفر وحسباً لتوهم أن عدم إيمانهم ناشئ من تقلبيه تعالى مشاعرهم بطريق الاجبار. وتحقيقه على ما ذكره شيخ مشايخنا السكوراني أنه سبحانه حيث علم في الازل سوء استعدادهم المخبوء في ما هيأتهم أفاض عليهم ما يقتضيه وفعل بهم ما سألوه بلسان الاستعداد بعد أن رغبهم ورهبهم وأقام الحججة وأوضح الحججة والله تعالى الحججة البالغة وما ظلمهم الله سبحانه ولكن كانوا هم الظالمين ﴿كَلَّمْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ﴾ أي بما جاء من الآيات بالله تعالى. وقيل: بالقرآن. وقيل: بمحمد ﷺ وإن لم يجرد ذلك ذكر. وقيل: بالتقلب وهو كما ترى •

(أول مرة) أي عند ورود الآيات السابقة. والكاف في موضع النعت لمصدر منصوب بلا يؤمنون. وما صدرية أي لا يؤمنون بل يكفرون كفرا كانوا ككفرهم أول مرة. وتوسط تقلب الائمة والأبصار لأنه من متمات عدم إيمانهم. وقال أبو البقاء: أن الكاف نعت لمصدر محذوف أي تقلباً ككفرهم أي عقوبة مساوية لمعصيتهم أول مرة ولا يخفى ما فيه. والآية ظاهرة في أن الإيمان والكفر بقضاء الله تعالى وقدره وأجاب الكمي عنها بأن المراد من «ونقلب» الخ أننا لا نفعل بهم ما نفعله بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث أخرجوا أنفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم. والقاضي بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في الآيات التي ظهرت فلا يجدهم يؤمنون بها آخرها كالم يؤمنوا بها أولاً. والجباي بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في جهنم على لخب النار وجرها لتعذيبهم كالم يؤمنوا به أول مرة في الدنيا. والكل كسر اب بقبعة

بحسبه الظن ان ماء، وهكذا غالب كلام المعتزلة (وَنَذَرُهُمْ) أى ندعهم: (في طُفْيَانِهِمْ) أى تجاوزهم الحد فى العصيان (يَبْمُونُ ١١٠) أى يترددون متحيزين وهذا اعطاف على (لا يؤمنون) . يتيد بما يقيد به ايضا بين لما هو المراد بتقليب الأثمة والابصار معرب عن حقيقته بأنه ليس على ظاهره . وان ار متعلق بما عنده . وجمله (يعمهور) فى موضع الحال من الضمير المنصوب فى نذرهم . وقرى . ويقلب . ويذر . على الغيبة والضمير لله عز وجل . وقرأ الاعمش (وتقلب) على البناء للفعول وإسناده الى أئمتهم *

هذا (ومن باب الاشارة فى الآيات) (واجتبتناهم وهديتناهم الى صراط مستقيم) قال الجنيد قدس سره: أى اخلاصناهم وأويناهم لحضرتنا ودللتناهم للاكتفاء بنا عما سوانا (ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده) وهم أهل السابقة الذين سألوه سبحانه الهداية بلسان الاستعداد الأزلى «ولولاشركوا» بالميل إلى السوى وهو شرك الكاملين كما أشار اليه سيدى عمر بن الفارض قدس سره بقوله:

ولو خطرت لى فى سواك إرادة على خاطرى سهوا حكمت بردى

(لحبط عنهم ما كانوا يعملون) لعظم ما أتوا به إن الشرك لظلم عظيم (فان يذخر بها هؤلاء) وهو المحجوبون (فقدوكلنا بها فما ليسوا بها بكافرين) وهم العارفون بالله عز وجل الذين هم خزائن حقائق الايمان *

وفى الخبر «لا يزال طائفة من أمتى قائمين بأمر الله تعالى لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله سبحانه وهم على ذلك» (أولئك الذين هدى الله فبهداهم) وهو آداب الشريعة والطريقة والحقيقة (أقده) أمر له ﷺ أن يتصف بجميع ما تفرق فيهم من ذلك الهدى وكان ذلك على ما قيل - فى منازل الوسائط، ولما كحل عيون أسرارهم بكحل الربوبية جعله مستقلا بذاته مستقيما بحاله وأخرجه من حد الإرادة الى حد المعرفة والاستقامة ولذا أمره عليه الصلاة والسلام بإسقاط الوسائط كما يشير اليه قوله سبحانه (قل إنما أتبع ما يوحى إلى من ربي) مع قوله ﷺ «أو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعى» . وقال بعض العارفين . ليس فى هذا توسيط الوسائط لأنه أمر بالافتداء بهداهم لا بهم . ونظيره «أن اتبع ملة ابراهيم» حيث لم يقل سبحانه أن اتبع ابراهيم «وما قدروا الله حق قدره» أى ما عرفوه حق معرفته «إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شئ» أى لم يظهر من علمه وكلامه سبحانه على أحد شيئا وذلك لزعمهم البعد من عباده جل شأنه وعدم امكان ظهور بعض صفاته على مظهر بشرى ولو عرفوا لما أنكروا ولا اعتقدوا أنه لا مظهر لكمال علمه وحكمه الا الانسان الكامل بل لو ارتفع الحول عن العين لما رأوا الواحد إثنين «وهذا كتاب أنزلناه مبارك» فيه من أسرار القرب والوصال والتشويق الى الحسن والجمال بل منه تجلى الحق لخلقه ليعلمون *

(مصدق الذى بين يديه) من التوراة والانجيل لجمعه الظاهر والباطن على أتم وجه (ولتندر أم القرى) وهى القلب «ومن حولها» من القوى «ومن أظلم من انترى على الله كذبا» كمن ادعى الكمال والوصول إلى التوحيد والخلاص عن كثرة صفات النفس وزعم أنه بالله عز وجل وأنه من أهل الارشاد وهو ليس كذلك «وأقال أوحى الى وليم يوحى اليه شئ» كمن سمى مفتريات وهمه وخياله ومخترعات عقله وفكره وحيادى فض من الروح القدس فتنبأ لذلك «وأقال سانزل مثل ما أنزل الله» كمن تفرعن وادعى الألوهية (ولو ترى الظالمون) وهم هؤلاء الأصناف الثلاثة «فى غمرات الموت والطيم والملائكة باسطوا أيديهم» بقبض أرواحهم

كالمقتضى المظن بقولون « آخر جوا أنفسكم » تغليظا وتعنيفا عليهم (اليوم تجزون عذاب الهون) والصغار لوجود صفات نفوسكم وهياتها المظلمة وتكاثف حجب أنانيتكم وتفرغ عنكم (ولقد جئتمونا فرادى) أى منفردين مجردين عن كل شئ بالاستغراق في عين جمع الذات (إذ خلقناكم أول مرة) عند أخذ الميثاق • (ان الله فائق الحب) أى حبة القلب بنور الروح عن العلوم والمعارف « والنوى » أى نوى النفس بنور القلب عن الأخلاق والمكارم أو فائق حبة المحبة الأزلية في قلوب المحبين والصدّيقين ونوى شجر أنوار الأزل في فؤاد العارفين فتثمر بالأعمال الزكية والمقامات الشريفة والحالات الرفيعة (يخرج الحى من الميت) أى العالم به من الجاهل (ويخرج الميت من الحى) أى الجاهل به من العالم أو يخرج حى القلب عن هيت النفس تارة باستيلاء نور الروح عليها ويخرج ميت النفس عن حى القلب أخرى بأقاله عليه واستيلاء الهوى وصفات النفس عليه « فائق الاصباح » أى ظهر أنوار صفاته على صفحات آفاق مخلوقاته أو شاق ظلمة الاصباح بنور الاصباح وذلك لأن بحر العدم كان ملبوا من الظلمة فشقّه بأن أجرى فيه جدولا من نور حتى باغ السيل الزبي وقال الامام فائق ظلمة العدم بصباح التكوين والابتداء وقال ظلمة الجمادية بصباح الحياة والعقل والرشاد وفائق ظلمة الجهالة بصباح الادراك وفائق ظلمة العالم الجسماني بتخليص النفس القدسية الى فسحة عالم الافلاك وفائق ظلمة الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في معرفة مديبر المحدثات والمبدعات، وقال بعض العارفين المعنى فائق ظلمة صفات النفس عن القلب بصباح نور شمس الروح وإشراقه عايتها (وجاعل الليل) أى ليل الخيرة في الذات البحت (سكننا) تسكن اليه ارواح العاشقين إذ قال قائمهم :

زدني بفرط الحب فيمك تحيرا وارحم حشا بلظى هوك تسعرا

أو جاعل ظلمة النفس سكن القلب يسكن اليها أحيانا اللارتفاق والاسترواح أو سكننا تسكن فيه القوى البدنية وتستقر عن الاضطراب كما قيل « والشمس » أى شمس تجلى الصفات « والقمر » أى قمر تجلى الافعال وحسانها أى على حساب الاحوال حيث يعبر بهما أو شمس الروح وقمر القلب مجسوبين في عداد الموجودات الباقية الشريفة معتد بهما : أو على حساب الأوقات والاحوال (وهو الذى جعل لكم النجوم) أى المرشدين أو مجوم الخواص « لتهدوا بها في ظلمات البر » وهو علم الآداب « والبحر » وهو علم الحقائق أو المعنى لتهدوا بها في ظلمات البر الأجساد الى مصالح المعاش وبحر العلوم باكتسابها « وهو الذى أنشأكم » أى أظركم « من نفس واحدة » وهى النفس الكلية « فستقر » في أرض البدن حال الظهور « وهستودع » في عين جمع الذات « وهو الذى أنزل من السماء ماء » أى من سماء الروح ماء العلم « فاخر جنا به نبات كل شئ » أى كل صنف من الأخلاق والفضائل « فاخر جنا به » أى النبات (خضرا) زينة النفس وبهجة لها (نخرج منه) أى الخضر « حباء تراب » أى أعمالا مترتبة شريفة ونبات صادقة يتقوى القلب بها « ومن النخل » أى نخل العقل « من طلعهما » أى من ظهور تعلقها (قنوان) معارف وحقائق « داية » قريبة التنازل لظهورها بنور الروح كأنها بديهية « وجنت من أعتاب » وهى أعتاب الاحوال والأذواق ومنها تمتص سلافة المحبة وفي سكرة منها ولو عمس ساعة ترى الدهر عبدا طائعا ولك الحكم

« والزيتون » أى زيتون التفكير « والرمان » أى رمان الهمم الشريفة والعزائم النفسية (مشبهة) كما في أفراد نوع واحد وغيره تشابه « كنوعين وفردين منهما مثلا » وانظر الى ثمره إذا نحر « أى راعوه بالمرأبة عند السلوك بدأ الحال « وينعم » وهو قاله عند الوصول بالحضور « وجعلوا لله شركا الجن » أى جن الوهم والخيال حيث أطاعهم

(۲ - ۳۳ - ج - ۷ - تفسير روح المعاني)

واقادیا لهم «وخلقهم وخرقوا» افتروا مله بنین، من العقول وبنات، من النفوس بعقدون انما لتجردها مؤثره مثله
 «بغير علم» منهم انما الساموا وصفاته لاتزول ابه جل شأنه وسبحانه وتعالى عما يصفون، من تقيده بما يقوده به جل شأنه
 «لا تدرکہ الابصار» قال الشيخ الاكبر قدس سره في الباب الحادي والعشرين وأربعمائه: يعني من كل عين من أعين
 الوجوه وأعين القلوب فان القلوب ماترى إلا بالبصر وأعين الوجوه لا ترى إلا بالبصر فالبصر حيث كان به يقع
 الادراك فيسمى البصر في العقل عين البصيرة ويسمى في الظاهر بصر العين والعين في الظاهر محل للبصر والبصيرة في
 الباطن محل للعين الذي هو بصر في عين الوجه فاختلف الاسم عليه وما اختلف هو في نفسه فكما لا تدرکہ العينون بابصارها
 لا تدرکہ الصائر باعينها، وورد في الخبر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن الله تعالى احتجب عن العقول كما
 احتجب عن الابصار وأن الملا» الاعلى يطلبونه كما يطلبونه أنتم، فاشتركتنا في الطلّب مع الملا» الاعلى واختلفنا في
 السكيفة فمن يطلبه بفكره والملا الاعلى له العقل وماله الفكر، ومنان يطلبه به وليس في الملا الاعلى من يطلبه به لان
 الكامل منا هو على الصوره الالهية التي خلقه الله تعالى عليها، فلهذا يصبح من هذه صفة أن يطلب الله تعالى به ومن طلبه به
 وصل اليه فانه لم يصل اليه غير وان الكامل مثاله نافله تزيد على فرائضه اذا تقرب العبد بها إلى ربه أحبه فاذا أحبه كان
 سمعه وبصره فاذا كان الحق بصر مثل هذا العبد رآه وأدرکہ يبصره لان بصره الحق فأدرکہ الابن لا بنفسه وماتم ذلك
 يتقرب الى الله تعالى بنافله بل هم في الفرائض وفرائضهم قد استغرقت أنفاسهم فلا تفلل عندهم فليس لهم مقام ينتج أن
 يكون الحق بصرهم حتى يدركوه به فهم عبيد اضطرار ونحن عبيد اضطرار من فرائضنا وعبيد اختيار
 من نوافلنا الى آخر ما قال، وهو صريح في أن بعض الابصار تدرکہ لكن من حيثية رفع الغيرية . وقال في
 الباب الرابع عشر وأربعمائه بعد أن أنشد :

من رأي الحق كفاحا علنا إنما أبصره خلف حجاب
 وهو لا يعرفه وهو به إن هذا هو الأمر العجيب
 كل راء لا يرى غير الذي هو فيه من نعم وعذاب
 صورة الرائي تجلت عنده وهو عين الراء بل عين الحجاب

فاذا رآه سبحانه الرائي كفاحا فما يراه الا حتى يكون الحق جل جلاله بصره فيكون هو الرائي نفسه
 يبصره في صورة عبده فاعظته الصورة المكافحة اذا كانت الحاملة للبصر ولجميع القوى الخ . وقال في الباب
 الحادي وأربعمائه بعد أن أنشد :

قد استوى الميت والحى في كونهم ما عندهم شئ منى فلا نور ولاظلمة
 فيهم ولا ظل ولا في رؤيتهم لى معدومة فنشرهم في كونهم طى
 وفيهم إن كان معانهم عنه إذا حقه غنى

إن كل مرتب لا يرى الرائي إذا رآه منه إلا قدر منزلته ونور تبه فرآه وما رأى إلى انفسه ولولا ذلك ما تفاضلت الرؤية
 في الرائيين إذ لو كان هو المرئى ما اختلفوا لكن لما كان هو سبحانه مجلى رؤيتهم لأنفسهم لذلك وصفوه بانه جل شأنه
 يتجلى ولكن شغل الرائي برؤية نفسه في مجلى الحق حجبه عن رؤية الحق فلو لم تبد للرائي صورته أو صورته كونه من
 الاكوان ربما كان يراه فاحجبنا عنه الارؤية فهو سنافية فلوز لنا عنامار آيناه لانه ما كان يبقى بزوالنا من يراه وان نحن
 لم نزل فبانى إلى انفسنا فانه وصورنا وقدرنا ومنزلتنا فملى كل حال مار آيناه وقد تنوسع فنقول: قدر آيناه ونصدق بآانه

لوقلنا رأينا الانسان صدقنا في ان نقول رأينا من مضي من الناس ومن بقى ومن في زماننا من كونهم انسانا لا من حيث شخصية كل انسان ولما كان العالم أجمع وآخاده على صورة حق ورأينا الحق فقدر رأينا صدقا وإذ انظرنا في عين التمييز في عين دين لم نصدق إلى ماخر ما قال. وفي ذلك تحقيق نفيس لهذا المطلب، وانه يعلمنا قول بعضهم (لا تدرى كنه الأوصار) لغاية ظهوره سبحانه (وهو اللطيف) إذ لا اللطف كما قال الشيخ الأكبر قدس سره، هو بية تكون عين بصر العبد (الخبير) أى العليم خيرة أنه بصر العبد (والله من ورانهم محيط * وايس كمثل شىء وهو السميع البصير) وعن الجليل قدس سره اللطيف من نور قلبك بالهدى وربى جسمك بالغذاء وجعل لك الولاية بالبلوى. وبحرسك وأنت فى لظى. ويدخلك جنة المأوى. وقال غيره: اللطيف ان دعوتك لباك وان قصده ما رالك، وان أحبته أدناك وان أطعته كافاك. وان أغضبه عافاك وإن أعرضت عنه دعاك. وان أقبلت اليه هدك وان عصيته راعاك. وهه كلام ما أطفه (قد جاءكم بصائر من ربكم) وهى صور تجليات صفاته. وقال بعض العارفين: انها كدماته التى تجلى منها لذوى الحقائق وبرزت من تحت سرادقها أنوار نعوتها الأزلية (فن أبصر) واهتدى (فلفنفسه) ذلك الابصار أى ان ثمرته تهود اليه (ومن عمى) واحتجب عن الهدى (فعلينا) عماء واحتجابه (وما أنا عليكم بحفيظ) بل الله تعالى حفيظناكم لأنكم وسائر شؤناكم به هو وجودون (١) (وكذلك) نصرف الآيات لقوم يعلمون) قال ابن عطاء أى حقيقة البيان وهو الوقوف هه حيث ما وقف والجرى معه حيث ما جرى لا يتقدم بقلبه ولا يتخلف عنه لهجزه، وقال آخر: المعنى لقوم يعرفون قدرى ويفهمون خطابى لان لا يعرف مكان خطابى ومرادى من كلامى (اتبع ما أوحى اليك من ربك) قيل: هو إشارة إلى وحي خاص به صلى الله عليه وسلم لا يتحمله غيره أو إشارة إلى الوحي بالتوحيد ولذا وصف سبحانه نفسه بقوله (لا إله إلا هو) ثم قال جل شأنه (وأعرض عن المشركين) المحجوبين بالكثرة عن الوحدة (ولو شاء الله ما أشر كوا) بل شاء سبحانه أشر اكهم لانه المعلوم له جل شأنه أن لا دون إيمانهم ولا يشاء إلا ما يعلمه دون ما لا يعلمه من النبي الصرف (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) ل أرشدوهم إلى الحق بالتي هى أحسن (فيسبوا الله عدوا بغير علم) بأن يسبوا وأنتم أعظم مظاهره (كذلك زيننا لكل أمة عمامهم) إذ هو الذى طلبوه متابلسنة استعدادهم الأزل ومن شأننا أن لا نرد طالبا (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها) أى أنهم طلبوا خوارق العادات وأعرضوا عن الحجج البينات لا حتاج إليهم بالحس والمحسوس « قل إنما الآيات عند الله » فيأتى بها حسبما تقتضيه الحكمة (وما يشعر كمنها إذا جاءت لا يؤمنون) لسبق الشكوا عليهم ونقلب أقدتوهم وأبصارهم) لاقتضاء استعدادهم ذلك (كالم يؤمنوا به أول مرة) حين أعرضوا عن الحجج البينات أو فى الأزل « ونذرهم فى طغيانهم » الذى هو لهم بمقتضى استعدادهم « يعمهمون » يترددون متحيرين لا يدرون وجه الرشاد « ومن يضلل الله فما له من هاد »

تم طبع الجزء السابع من تفسير روح المعاني للعلامة الألويسى بحول الله وقوته وتبثله إن شاء الله تعالى الجزء

الثامن منه وأوله قوله تعالى (ولو أننا نزلنا الآية *)

(١) قوله (وكذلك) نصرف الآيات لقوم يعلمون (كذا بخطه وأسطق المصنف كدمات من هذه الآية كما أنه اسقط

بعض الفاظ من هذه الصحيفة كما هو عادته فى نظائر ما هنا

فہرست

الجزء السابع من تفسير روح المعاني

صفحة	صفحة
١٥	٢
الدليل على تحريم الخمر وبيان الحكمة في تحريمها	بيان أن أشد الناس عداوة للمؤمنين هم اليهود والمشركون
١٧	٣
رفع الجناح عن شرب الخمر ومات قبل تحريمها وبيان المراد بقوله تعالى (إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات) الآية	أقرب الناس مودة للمؤمنين هم النصارى وبيان السبب في ذلك
٢١	٥
ابتلاء الله للمؤمنين بشيء من الصيد في الاحرام	تفسير قوله تعالى (وما لنا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق) الآية
٢١	٦
الحكمة في ابتلاء المؤمنين بالصيد من اظهار من يخاف الله بالغيب	من باب الاشارة في بعض ما تقدم من الآيات
٢٣	٧
النهي عن قتل الصيد في حالة الاحرام	النهي عن الافراط في كسر النفس ورفض السموات
٢٤	٨
من قتل صيدا فعليه جزاء مثل ما قتل من النعم والمثل عند الامام الاعظم وأبي يوسف باعتبار القيمة الخ	بيان ما وقع من بعض الصحابة من تحريم الطيبات والامتناع عنها ونزول الآية ردا عليهم
٢٤	٩
مذهب الشافعى رحمه الله اعتبار الممانعة من حيث الصفات	اختلاف العلماء في تعريف اللغو في الايمان
٢٦	١٠
بيان أن من يحكم بجزاء الصيد عدلات من المسلمين	بيان أن البيهق المنعقدة تشمل الغموس عند الشافعى وفيها الكفارة خلافا للحنفية
٢٧	١٠
اختلاف فقهاء الامصار في جزاء الصيد هل يرجع الخيار فيه الى الجاني أو الى الحكيم	اختلاف العلماء في جواز الكفارة قبل الحنث
٣٠	١١
الدليل على حل الصيد وطعامه وبيان المراد به	كفارة البيهق اطعام عشرة مساكين من أوسط ما يطعمه الأهل وبيان معنى الأوسط
٣٠	١٢
« على حرمة صيد البر للبحر الاماستنى ومذاهب العلماء في ذلك	اختلاف العلماء في المراد بالكسوة في كفارة اليمين
٣١	١٣
بيان أن ظاهر الآية يوجب حرمة ما صاده الحلال على المحرم وان لم يكن له مدخل فيه	اختلاف العلماء في تحرير الرقبة عن كفارة اليمين هل يشترط فيها الايمان أم لا وأدلة كل
٣٢	١٤
مذهب أبي حنيفة أنه يحل للبحر حل ما صاده	من لم يجد شيئا مما تقدم يصوم ثلاثة أيام وهل يشترط فيها التتابع أم لا مذهبنا

صفحة	صفحة
بوجه من الوجوه فالواجب اشهاد اخرين من الورثة الخ	الحلال وان صاده لاجله اذ لم يدل عليه ولم يامره بصدية
٥٣ بيان معنى الآيتين عند كثير من المفسرين	٣٣ (من باب الاشارة في الآيات)
٥٤ تفسير قوله تعالى (يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتنم)	٣٥ تفسير قوله تعالى (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد) الآية
٥٥ تفسير قوله تعالى (لا تعلم اننا انك انت علام الغيوب)	٣٧ تفسير قوله تعالى (لا يستوى الخبيث والطيب)
٥٦ أمر الله تعالى للمسيح بذكر نعمته عليه في تأييده بروح القدس وتكليمه الناس وهو في المهدي وكهلا	٣٨ مذاهب النحاة في تصريف اشياء
٥٨ طلب الخواريين من المسيح أن ينزل عليهم ماندة من السماء	٣٩ نهى المسلمين عن السؤال عما لاخير لهم فيه من نحو التكاييف الصعبة التي لا يطبقونها والاسرار الخفية التي يتنصحنون بها الخ
٥٩ أقوال العلماء في تفسير (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة)	٤١ بيان أن السؤال عما لايجدى كان من سنن الأمم الماضية
٦٥ طلب المسيح عليه السلام من الله تعالى أن ينزل عليهم مائدة من السماء تكون لهم عيدا لأولهم وآخرهم	٤٢ بيان معنى البحيرة والسائبة والوصيلة والحام
٦٢ اختلاف العلماء هل نزلت المائدة أم لا ؟	٤٣ بيان أن أول من ابتدع البحيرة وغيرها وغيردين ابراهيم عليه السلام هو عمرو بن لحي والرد على المشركين الذين ينسبون هذه البدع الى الله
٦٤ تفسير قوله تعالى (وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله)	٤٤ اباة المشركين عن اتباع القرآن والرسول وركونهم إلى تقليد آباءهم
٦٦ تنزيه الله تعالى عن أن يتخذ له شريك فضلا عن أن يكون الها دونه	٤٥ تفسير قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية
٦٧ اختلاف العلماء في جواز اطلاق النفس على الله تعالى	٤٥ الرد على من توهم أن في هذه الآية وخصه في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٦٨ تفسير قوله تعالى (أن اعبدوا الله وربي وربكم) وبيان ما فيها من وجوه الاعراب	٤٦ اعراب (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان) الآية
٧٠ تفسير قوله تعالى (ان تعذبهم فأنهم عبادك وان تعفر لهم فأنك أنت العزيز الحكيم)	٤٧ يشهد على وصية المسلم عدلان من المسلمين أرأخران من أهل الكتاب بشرط الضرب في الأرض
٧١ تفسير قوله تعالى (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) الآية	٤٧ إذا وقعت الريبة في الشاهدين فيجبسان من بعد صلاة العصر ليحلفا أنهما لا يشتريا به ثمنا الخ
٧٣ (ومن باب الاشارة في الآيات)	٥٠ اذا اطاع على خيانة الشاهدين بان ظهر بأيديهما شيء من التزكع وادعيا استحقاته
٧٥ (سورة الانعام) مكة	
٧٦ ماجاه في نزول سورة الانعام	
٧٦ وجه مناسبتها لسورة المائدة	

صفحة	صفحة
١٠٧ (ومن باب الإشارة في الآيات)	٧٧ تفسير قوله تعالى (الحمد لله الذي خالق السموات والأرض)
١٠٩ الانكار على المشركين في اتخاذهم وليا غير الله	٧٨ الرد على الثنوية الذين يزعمون تدم الظلمة والنور
١١١ تفسير قوله تعالى (قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم)	٨١ كلام العلماء في النور والظلمة
١١٤ بيان أن مذهب السلف انبثاق الفوقية لله تعالى وأدركهم على ذلك	٨٤ بيان شناعة ما عليه الكفار من عدو لهم عن الله وتدويتهم به غيره
١١٦ ذكر شيء من كلام السلف في انبثاق الفوقية لله تعالى	٨٦ الاستدلال على حقيقة البعث
١١٧ اختلاف العلماء في اطلاق الشيء على الله تعالى هل يصح أم لا	٨٧ تفسير قوله تعالى (وأجل مسمى عنده) وأقوال العلماء في معنى الاجل الأول والثاني
١١٩ الدليل على أن أحكام القرآن نعم الموجودين ومن سيوجد إلى يوم القيامة	٨٨ استبعاد انكار الكفار البعث واثرائهم في وقوعه وتحققه في نفسه مع شهادتهم في أنفسهم من الشواهد ما يقطع مادة ذلك بالكلية
١١٩ الدليل على أن أهل الكتاب يعرفون النبي ﷺ حق المعرفة	٨٩ تفسير قوله تعالى (وهو الله في السموات وفي الأرض)
١٢٠ الدليل على أن أظلم الناس من يفترى على الله كذبا أو كذب بآياته	٩٢ بيان كفرهم بآيات الله بعد كفرهم بالله وانكارهم البعث
١٢١ بيان ما يحصل للكفار من الحشر وطلب احضار شركائهم	٩٢ تفسير قوله تعالى (فقد كذبوا بالحق لما جاءهم) الخ
١٢٣ تبرؤ المشركين من الشرك	٩٣ توبيخ المشركين على عدم الاعتبار بهلاك من تقدمهم من الأمم
١٢٤ بيان ما صدر عن بعض المشركين في الدنيا من الكفر	٩٤ بيان شدة شكيتهم في المسكوبة وما ينفرد عنها من الأقاويل الباطلة
١٢٥ تفسير قوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه) الآية	٩٦ قدحهم في نبوة النبي ﷺ واقتراحهم أن ينزل ملك صورته على صورته فيكون معه نذيرا
١٢٦ نهى المشركين الناس عن القرآن وتباعدهم عنه بأنفسهم	٩٦ الرد عليهم بأنه لو نزل ملك اقضى أمره لا تكلمهم
١٢٨ حكاية ما يصدر عن المشركين يوم القيامة من القول المناقض لما صدر عنهم في الدنيا	٩٧ الرد على اقتراح المشركين أن يكون الرسول مأكلا إيراد اشكال لبعض الفضلاء
١٢٩ تفسير قوله تعالى (بل بدلها ما كانوا يخفون من قبل) الآية	٩٨ بيان اصطلاح الغويين واصطلاح أهل الميزان في لول الشرطية
١٣٠ الدليل على خسران من كذب بالبعث	١٠١ تسلية الرسول ﷺ عما يلقاه من ايذا قومه بأن الأمم الماضية استبرأت برسلها فحق عليهم العذاب
١٣١ تدم المكذبين بالبعث على ما فرطوا في الدنيا من الاعمال الصالحة	١٠٣ تذكير المشركين بأحوال الأمم الخالية وما حاق بهم لسوء أفعالهم تحذيرا لهم عما عليه
١٣٣ بيان الفرق بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة	١٠٤ الارشاد إلى طريق التوحيد في الأفعال بعد الارشاد إلى التوحيد في الألوهية
١٣٤ تساية النبي ﷺ عن الحزن الذي يعتريه لاصرار الكفرة على الكفر	١٠٤ تفسير قوله تعالى (كتب على نفسه الرحمة)
١٣٥ تفسير قوله تعالى (فانهم لا يكذبونك ولكن	

صفحة	صفحة
١٧٠	الظالمين بآيات الله بمجدون)
١٧١	١٣٦ تسلية النبي ﷺ بأن التكذيب حصل لمن قبله من الرسل
١٧٢	١٣٨ تفسير قوله تعالى (وان كان كبر عليك اعراضهم)
١٧٥	١٣٩ (ومن باب الاشارة في الايات)
١٧٦	١٤١ بيان أن الذين يجتوبون الدعوة إلى الايمان هم الذين يسمعون سماع قبول وتدير
١٧٨	١٤٢ اقتراح المشركين أن ينزل على النبي ﷺ آية من الايات الملقحة مع عدم علمهم بان وتزيلها فقد أساس التكليف وهو الاختيار
١٧٩	١٤٣ استدلال بعضهم على أن للحيوانات نفسا ناطقة
١٨٠	١٤٦ بيان أن من ذهب إلى أن البهائم والهورام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة
١٨٣	١٤٨ تفسير قوله تعالى (قل أرأيتم ان اناكم عذاب الله أو أتكم الساعة) الآية
١٨٤	١٥٠ سنة الله في الأمم المكذبة أن يأخذهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون
١٨٦	١٥١ من سنن الله في الأمم التاركة لما تدعو اليه الرسل أن يفتح عليهم أبواب النعيم استدراجا لهم ثم يأخذهم بغتة
١٨٧	١٥٣ تفسير قوله تعالى (قل أرأيتم ان اناكم عذاب الله بغتة أو جهرة) الخ
١٨٨	١٥٤ بيان أن الرسل ارسلو للتبشير والانذار لا لتقترح عليهم الايات
١٩٠	١٥٦ الرد على الكفار فيما يقترحون على النبي ﷺ
١٩١	١٥٧ تفسير قوله تعالى (وانذر به الذين يخافون ان يحشروا إلى ريبهم)
١٩٤	١٥٨ نهى النبي ﷺ عن طرد المؤمنين
١٩٧	١٦١ تفسير قوله تعالى (وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقول أهؤلاء من الله عليهم من بيننا)
١٩٨	١٦٤ أمر النبي ﷺ ان يبدأ المؤمنين بالسلام
٢٠٠	١٦٥ (ومن باب الاشارة في الايات)
	١٦٨ بيان خطأ الكفار في شأن ما جعلوه منشأ لتكذيبهم بالفرقان وهو عدم محي ما وعدوا به من العذاب

صفحہ	صفحہ
۲۲۴	۲۰۳
تقرير أفاعيل الله العجيبة الدالة على جلال علم الله وقدرته	تفسير قوله تعالى (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين)
۲۲۷	۲۰۵
تفسير قوله تعالى (فاق اصباح) كلام أهل الهيئة في الاصباح وهو يبحث	مقابلة قوم ابراهيم في أمر التوحيد تارة بإيراد أدلة فاسدة وأخرى بالتخويف والتهديد
۲۲۸	۲۰۵
كلام أهل الهيئة في الاصباح وهو يبحث تقيس جدا وبسط القول فيه	نفي خوفه عليه السلام من اصابة مكروه من جهة معبودهم الباطل
۲۳۲	۲۰۶
تفسير قوله تعالى (وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً)	نفي خوفه عليه السلام بالطريق الاضام بعد نفيه بحسب الواقع
۲۳۴	۲۰۷
بيان انه لا بأس في تعلم علم النجوم ومعرفة البروج والمنازل والامواضع ونحو ذلك مما يتوصل به الى مصلحة دينية وكلام ابن حجر في ذلك	جمهور المفسرين على أن الظلم في قوله تعالى (ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) هو الشرك
۲۳۵	۲۰۷
تفسير قوله تعالى (وهو الذي انشأكم من نفس واحدة فمستنقر ومستودع)	استدلال المعتزلة بالآية على أن صاحب الكبيرة لا آمن له ولا نجاته والرد عليهم
۲۳۷	۲۰۹
اختلاف العلماء في نزول المطر هل هو من السماء او من البخار المتكاثف في الجو	بيان ما ذكره الامام في هذه الايات الابراهيمية من الأحكام
۲۳۸	۲۱۰
تفسير قوله تعالى (ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من اعجاب)	(ومن باب الاشارة في الايات)
۲۴۰	۲۱۱
الامر بالنظر الى التمر في ابتداء ظهوره وفي طور ينضج ونضجه لمعرفة قدرة الله تعالى	بيان ما آمن الله به على ابراهيم من هبة الاولاد
۲۴۲	۲۱۲
تفسير قوله تعالى (بديع السموات والأرض) ويان معنى المبدع واشتقاقه	الكلام على الانبياء عليهم السلام وانسابهم
۲۴۵	۲۱۵
يلزم من كونه جل شأنه متولياً لجميع الامور الدنيوية والاخروية أن لا يوبل امرأه الا غيره	تفسير قوله تعالى (اولئك الذين ماتناهم الكتاب والحكم والنبوة)
۲۴۶	۲۱۶
تفسير قوله تعالى (لا تدركه الابصار) وما المراد بالادراك هنا والابصار واقوال العلماء في ذلك	أمر النبي ﷺ بالاعتقاد بهدى الانبياء وهو الايمان بالله وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع القابلة للنسخ
۲۴۸	۲۱۸
تفسير قوله تعالى (وهو اللطيف الخبير)	الرد على منكري بعثة الرسل وانزال الكتب
۲۴۹	۲۱۹
تفسير (الدرس) الواقع في قوله تعالى (وليقولوا درست) ويان اشتقاقه وتصريفه واقوال العلماء فيه	الزام اليهود الحججة بانزال التوراة على موسى عليه السلام
۲۵۰	۲۲۱
النبي عن سب الهة المشركين لثلاث يسبوا الله	تحقيق انزال القرءان مصداقاً لما بين يديه بعد تقرير نزول ما يشير به من التوراة وتكذيب اليهود في كلمتهم الشنعاء
۲۵۳	۲۲۲
تفسير قوله تعالى (واقسموا بالله جهد ايمانهم) (التفسير من باب الاشارة) وبه يتم الجزء	بيان سبب تسمية مكة أم القرى
۲۵۶	۲۲۲
(التفسير من باب الاشارة) وبه يتم الجزء	وه أنه لا أحد اعظم من اعترى على الله الكذب أو ادعى انه أوحى اليه
	۲۲۳
	تفسير قوله تعالى (ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت)

رُوحُ الْمَعَانِي

صحيفه

في

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمَثَانِي

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



الجزء الثامن

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

إدارة الطباعة المنصيرية

ولز

الحياء والتراب للبري

سهيوت - ليشان

مصر : درب الاتراك رقم ١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ﴾ تصريح بما أشعر به قوله عز وجل: (وما يشعركم) الخ من الحكمة الداعية الى ترك الاجابة الى ما اقترحوا وبين لكدذبهم في إيمانهم على أبلغ وجه وأكده أى ولو اننا لم تقتصر على ما اقترحوه ههنا بل نزلنا اليهم الملائكة كما سألوه بقولهم: ﴿وَلَوْ أَنزَلْنَا عَلَيْنا الْمَلائِكَةَ﴾ وقولهم: ﴿لَوْ مَا تَأْتينا بِالْمَلائِكَةِ﴾ (﴿وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى﴾) بأن أحييناهم وشهدوا بحقية الايمان حسبما اقترحوه بقولهم: (فأتوا بأبائنا) ﴿وَحَشَرْنَا﴾ أى جمعنا وسوقنا (﴿عَلَيْهِمْ كُلُّ شَيْءٍ قَبْلاً﴾) أى مقابلة ومعابنة حتى يراجهم كما روى عن ابن عباس. وفتادة، وهو على هذا مصدر كما قاله غير واحد وإلى ذلك ذهب ابن زيد، وعنه: يقال لقيت فلانا قبلاً ومقابلة وقبلاً وقبلاً وقبيلاً طه بمعنى واحد وهو المواجهة . ونقل الراغب أنه جمع قابل بمعنى مقابل لخراسهم، وقيل: هو جمع قبيل بمعنى كفيل كرفيف ورفغف وقضيب وقضب فهو من قرأك . قبلت الرجل وتقبلت به إذا تكفلت به ، ومنه القبالة لكتاب العهد والصك . وروى ذلك عن الفراء . وعن مجاهد تفسيره بالجماعة على أنه جمع قبيلة لما قال الراغب . ونقل تفسيره بالكفيل وبالجماعة وكذا بالمعابنة والمقابلة في قوله تعالى: (أوأتى بالله والملائكة قبيلاً) أى لو أحضرنا لديهم كل شىء تأنى منهم (١) الكفالة والشهادة بحقية الايمان لافرادى بل بطريق المعية اولو حشرنا عليهم كل شىء . جماعات في موقف واحد ﴿مَا كُنَّا لَنُؤْمِنُوا﴾ أى ماصح ولا استقام لهم الايمان، وانتصاب (قبلاً) على هذه الأقوال على أنه حال من «كل» وساغ ذلك على القول بجمعيته لأن كلا يجوز مراعاة معناه ومراعاة لفظه كما نص عليه النحاة واستشهدوا له بقول عنترة:

جادت عليه كل عين ثرة فتركن كل حديقة كالدرهم

إذ قال تركن دون تركت فلا حاجة الى ما قيل إن ذلك باعتبار لازمه وهو الكل المجمعى : وقرأ نافع . وابن عامر (قبلاً) بكسر القاف وفتح الباء وهو مصدر بمعنى مقابلة ومشاهدة، ونصبه على الحال كما قال الفراء . والزجاج . وكثير . وعن المبرد أنه بمعنى جهة وناحية فاتنصابه على الظرفية كقولهم: لى قبلى فلان كذا . وقرى «قبلاً» بضم فسكون . وما كانوا الخ جواب لو وهو إذا كان منفياً لتدخله اللام خلافاً لمن وهم فقدرها ه وعلا هذا الحكم بسوء استعدادهم الثابت أزلاً فى علم الله تعالى المتعلق بالأشياء حسبما هى عليه فى نفس الأمر وعاله البعض بسبق القضاء عليهم بالكفر . واعترض عليه بعض الأفاضل بأن فيه تعليل الحوادث بالتقدير الأزلى ولا يخفى فساده ، وعاله بطلان استعدادهم وتبدل فطرتهم المقابلة بسوء اختيارهم، وتبعه فى ذلك شيخ الاسلام وعاله بتأديهم فى العصيان وغلوهم وتمردهم فى الطغيان معترضاً على ما ذكر بأنه من الأحكام المترتبة على التنادى المذكور حسبما ينبي عنه قوله تعالى: (ونذرهم فى طغيانهم يعمهون) وتعقب ذلك الشهاب

(١) قوله كل شىء تانى منهم كذا ينطه والامر فى ذلك سهل

قائلا: إنه ليس بشيء لأن ما ذكر على مذهب الأشعري القائل بأنه لا تأثير لاختيار العبد وإن قارن الفعل عنده، ولا يارم الجبر كما يتوهم على ماحقة أهل الأصول. ولا خفاء في كون القضاء الأزلي سببا لوقوع الحوادث ولا فساد فيه، وأما سوء اختيار العبد فسبب للقضاء الأزلي، وتحقيقه كما قبل أن سوء الاختيار وإن كان كافيًا في عدم وقوع الإيمان لكنه لا يقطع فيه لجواز أن يحسن الاختيار بصرفه إلى الإيمان بدل صرفه إلى الكفر فكان سوء اختياره فيما لا يزال سببا للقضاء بكفره في الأزلي فبعد القضاء يكون الواقع منه الكفر حتما كما قال سبحانه (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) انتهى. وأنا أقول وإن أنكرت على أبواب الفضول: إن الملل بسوء الاستعداد هو السالك مسلك السداد، وتحقيق ذلك أنه قد حقق كثير من الراسخين وأهل الكشف الكمالين أن ما هي الممكّنات المعلومه لله تعالى أزلا وعدومات متميزة في نفسها تميزا ذاتيا غير مجموع لما حقق من توقف العلم بها على ذلك التميز وإنما المجموع صورها الرجودية الحادثة وأن لها استعدادات ذاتية غير مجعولة تختلف اقتضائاتها، فمنها ما يقتضي اختيار الإيمان والطاعة. ومنها ما يقتضي اختيار الكفر والمعصية والعلم الإلهي متعلق بها كاشف لها على ما هي عليه في أنفسها من اختلاف استعداداتها التي هي من مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو واختلاف مقتضيات تلك الاستعدادات فإذا تفاق العلم الإلهي بها على ما هي عليه مما يقتضيه استعدادها من اختيار أحدهما الطرفين الممكنين اعنى الإيمان والطاعة أو الكفر والمعصية تعلققت الإرادة الإلهية بهذا الذي اختاره العبد حال عدمه بمقتضى استعداده فضلا ورحمة لا وجوبا لنزاهة الذات عن العالمين المصحح لصرف اختيار العبد إلى الطرف الآخر الممكن بالذات إن شاء فيصير مراد العباد بعد تفاق الإرادة الإلهية مراد الله تعالى، ومن هذا يظهر أن اختيارهم الأزلي بمقتضى استعدادهم متبوع للعلم المتبوع للإرادة مراعاة للحكمة تفضلا وإن اختيارهم فيما لا يزال تابع للإرادة الأرابية المتعاقبة باختيارهم لما اختاروه فهم مجبورون فيما لا يزال في عين اختيارهم أي مساقون إلى أن يفعلوا ما يصدر عنهم باختيارهم لا بالاكراه والجبر. ومنه يتضح معنى قول أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه: إن الله تعالى لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يملك تقويا أيضا ولم يكونوا مجبورين في اختيارهم الأزلي لأنه سابق الرتبة على العلم السابق على تعلق الإرادة والجبر تابع للإرادة التابع للعلم التابع للمعلوم الذي هو هنا اختيارهم الأزلي فيمتنع أن يكون تابعا لما هو متأخر عنه براتب فن وجد خيرا فليحمد الله تعالى لأنه سبحانه متفضل بإيجاد ما اختاروه لا يجب عليه مراعاة الحكمة ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه لأن إرادته جل شأنه لم تعلق بما صدر منهم من الأفعال إلا لكونهم اختاروها أزلا بمقتضى استعدادهم فاختارها تعالى مراعاة للحكمة تفضلا، والعباد كما يكونون بالله تعالى إذ لا كسب إلا بقوة ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والله تعالى خالق أعمالهم بهم لأنه سبحانه أخبر بأنه خالق أعمالهم مع نسبة العمل إليهم المتبادر منها صدورهم منهم باختيارهم وذلك يقتضى أن المخلوق لله تعالى بالعبد عين مكسوب العبد بالله تعالى، ولا منافاة بين كون الأعمال مخلوقة لله تعالى وبين كونها مكسوبة لهم بقدرتهم واختيارهم، وما شاع عن الأشعري من أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلا وإنما هي مقارنة للفعل وهو بمحض قدرة الله تعالى فما لا يكاد يقبل عند المحققين المحققين، وقدرة العبد عندهم مؤثرة باذن الله تعالى لا استقلالها كما يزعمه المعتزلة ولا غير مؤثرة كما نسب إلى الأشعري ولا هي منفية بالكلية كما يقوله الجبرية، وهذا بحث مفروغ منه وقد أشرنا إليه في أوائل التفسير، وليس

غرضنا هنا سوى تحقيق أن عدم إيمان الكفار إنما هو لسوء استعدادهم الأزلي الغير المجمول المتبرع للعالم المتبرع للارادة يعلم منه ما في كلام الشهاب وغيره وقد حصل ذلك بتوفيقه تعالى عند من تأمل وأنصف •
 ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ استثناء من أعم الأحوال فان لوحظ أن جميع أحوالهم شاملة لحال تعلق المشيئة بهم فهو متصل وإن لم يلاحظ لأن حال المشيئة ليس من أحوالهم كان منقطعا أى لكن إن شاء الله تعالى آمنوا واستبعده أبو حيان ، وقيل: هو استثناء من أعم الأزمان وهو خلاف الظاهر، والاتفات إلى الاسم الجليل لتربية المهابة وادخال الروعة أى ما كانوا ليؤمنوا بعد اجتماع ما ذكر من الأمور الموجبة للإيمان في حال من الأحوال إلا في حال مشيئته تعالى إيمانهم، والمراد بيان استحالة وقوع إيمانهم بناء على استحالة وقوع المشيئة كما يدل عليه السباق والحقاق ﴿وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ استثناء من مضمون الشرطية بعد ورود الاستثناء، وضمير الجمع المسلمين أو للمقسمين، والمعنى أن حالهم كما شرح ولكن أكثر المسلمين يجهلون عدم إيمانهم عند مجي الآيات لجهلهم عدم مشيئته تعالى لإيمانهم فيتمنون جهيها طمعا فيما لا يكون أو ولكن المشركين يجهلون عدم إيمانهم عند مجي الآيات لجهلهم عدم مشيئته تعالى لإيمانهم حيثئذ فيقسمون بالله تعالى جهد إيمانهم على ما لا يكاد يوجد أصلا . فالجمله على الأول - كما قال بعض المحققين - مقررة لمضمون قوله تعالى (وما يشعر كم) الخ على القراءة المشهورة، وعلى الثاني بيان منشأ خطأ المقسمين ومناطق أقسامهم على تلك القراءة أيضا وتقريره على قراءة «لا يؤمنون» بالفوقانية، وكذا على قراءة «وما يشعرهم» إذا جاءت لا يؤمنون» واستدل أهل السنة بالآية على أن الله تعالى يشاء من الكافر كفره وقرر ذلك بأنه سبحانه لما ذكر أنهم لا يؤمنون إلا أن يشاء الله تعالى إيمانهم دل على أنه جل شأنه ماشاء إيمانهم بل كفرهم •

وأجاب عنه المعتزلة بأن المراد إلا أن يشاء مشيئة قسر واكراه، وعدم إيمانهم يستلزم عدم المشيئة القسرية وهي لا تستلزم عدم المشيئة مطلقا. واستدل بها الجبائي على حدوث مشيئته تعالى والإلزام قدم ما دل الحس على حدوثه . وأهل السنة تفصوا عن ذلك بدعوى أن تعلقها باحداث ذلك المحدث في الحال إضافة حادثه فتأمل جميع ذلك : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا﴾ كلام مبتدأ مسوق لتساوية رسول الله ﷺ عما يشاهده من عداوة قريش وما بنوا عليها من الأقاويل والأفاعيل، وذلك إشارة إلى ما يفهم عما تقدم، والكاف في موضع نصب على أنه نعت لمصدر مؤكد لما بعده ، والتقديم للقصر المفيد للبالغنة ، و«عدوا» بمعنى أعداء كما في قوله: إذا أنا لم أنفع صدقي بوجه فان عدوى لم يضرهم بفضي

أى مثل ذلك الجمل في حقتك حيث جعلنا لك أعداء أيضا دونك ولا يؤمنون ويفونك الغوائل ويجهدون في ابطال أمرك جعلنا لكل نبي تقدمك فلما معهم نحو ما فعل معك أعدائك لا جعلنا أنقص منه وجعله الامام على هذا الوجه عطفًا على معنى ما تقدم من الكلام، ولله ليس المراد منه العطف الاصطلاحى، وجوز أن يكون مرتبطًا بقوله سبحانه : (و كذلك زيننا لكل أمة عملهم) أى كما فعلنا ذلك جعلنا لكل نبي عدوا وفيه بعده

وأيا ما كان فالآية ظاهرة فيما ذهب إليه أهل السنة من أنه تعالى خالق الشر كما أنه خالق الخير، وحلها على أن المراد بها وكما خلقنا بينك وبين أعدائك كذلك فعلنا بين قلبك من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأعدائهم

لم تمنعهم من العداوة لما فيه من الامتحان الذي هو سبب ظهور الثبات والصبر وكثرة الثواب والاجر خلاف الظاهر. ومثله قول أبي بكر الأصم ان هذا الجعل بطريق التسبب حيث أرسل سبحانه الانبياء عليهم السلام وخصهم بالمعجزات فحسدتهم من حسدهم وصار ذلك سبباً للعداوة القوية، ونظير ذلك قول المتنبي: **فانت الذي صيرتهم حسداً** • وقيل: المراد بما أمرناك بعداوة قومك من المشركين كذلك أمرنا من قبلك من الانبياء بمعاداة نحو أولئك أو كما أخبرناك بعداوة المشركين وحكمنا بذلك أخبرنا الانبياء بعداوة أعدائهم وحكمنا بذلك والكل ليس بشيء، وهكذا غالب تأويلات المعتزلة •

(شَاطِئِنَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ) أى مردة النوعين كما روى عن الحسن . رقتاده . ومجاهد على أن الاضافة بمعنى من اليانية ؛ وقيل : هى اضافة الصفة للموصوف والاصل الانس والجن الشياطين ، وقيل : هى بمعنى اللام أى الشياطين للانس والجن . وفى تفسير السكبي عن ابن عباس ما يؤيد فانه روى عنه أنه قال : إن ابليس عليه اللعنة جعل جنده فريقين فبعث فريقاً منهم إلى الانس وفريقاً آخر إلى الجن . وفى رواية أخرى عنه أن الجن هم الجان وليسوا بشياطين الشياطين ولد ابليس وهم لا يموتون الا معه والجن يموتون وهم المؤمن والكافر ، وهو نصب على البداية من (عدوا) والجعل متعد إلى واحد أو إلى اثنين وهو أول مفعوليه قدم عليه الثانى مسارعة إلى بيان العداوة ، واللام على التقديرين متعلقة بالجعل أو بمحذوف وقع حالا من «عدوا» قدم عليه لتكراره ، وجوز أن يكون متعلقاً به وقدم عليه للاهتمام ، وأن يكون نصب «شياطين» بفعل مقدره

وقوله سبحانه : (يُوحى بعضهم إلى بعض) كلام مستأنف مسوق لبيان أحكام عداوتهم أو حال من شياطين أو صفة لعدو ، وجمع الضمير باعتبار المعنى كافي البيت السابق ، وأصل الوحى - كما قال الراغب - الاشارة السريعة ولتضمن السرعة قيل أمر وحى ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض ، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب وباشارة بعض الجوارح وبالكتابة أيضاً ، والمعنى هنا باقى ويوسوس شياطين الجن إلى شياطين الانس أو بعض كل من الفريقين إلى الآخر (زُخِرْفُ الْقَوْلِ) أى المزوق من الكلام الباطل منه . وأصل الزخرف الزينة المزوقة ، ومنه قيل للذهب : زخرف ، وقال بعضهم : أصل معنى الزخرف الذهب ، ولما كان حسناً في الاعين قيل لكل زينة زخرفة ، وقد يخص بالباطل (عُرُوراً) مفعول له أى ليغروهم ، أو مصدر في وقع الحال أى غارين ، أو مصدر لفعل مقدر هو حال من فاعل «يوحى» أى يغرون غرورا ، وفسر الزخمرى النور بالخنداع والأخذ على غرة ، ونسب للراغب أنه قال : يقال غره غرورا كأنما طراه على غره - بكسر الغين المعجمة وتشديد الراء - وهو طيه الأول •

(وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ) رجوع كما قيل إلى بيان الشؤون الجارية بينه عليه الصلاة والسلام وبين قومه المفهومة من حكاية ماجرى بين الانبياء عليهم السلام وبين أممهم كما بينى عنه الالتفات، والتعرض لوصف الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام المعربة عن قال اللطيف في التولية، والضمير المنصوب في «فعلوه» عائد إلى عداوتهم له **وَيَسْتَكْبِرُونَ** وإعلاء بعضهم إلى بعض من خرافات الاقوال الباطلة المتعلقة بأمره عليه

الصلاة والسلام باعتبار انهمام ذلك مما تقدم وأمر الافراد سهل، وقيل: انه عائد إلى ما ذكر من معاداة الانبياء عليهم السلام، وإحجام الزخارف أعم من أن تكون في أمر ﷺ وأمر اخوانه الانبياء عليهم الصلاة والسلام وفيه أن قوله تعالى: ﴿ قَدَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ۱۱۳ ﴾ كالصريح في أن المراد بهم الكفرة المعاصرون له عايه الصلاة والسلام، وتبيل: هو عائد إلى الإحجام أو الزخرف أو الغرور، وفي أخذ ذلك عاما أو خاصا احتمالا لا ينجني الأولى منهما، ومفعول المشيئة محذوف أى عدم ما ذكر ولا اشكال في جمل عدم الخاص متعلق المشيئة، وقدره بعضهم إيمانهم ه

وانتريض بان القاعدة المستمرة أن مفعول المشيئة عند وقوعها شرطا يكون مضمون الجزاء كما في علم المدانى وهو هنا (ما فعلوه) وتعب بان ههنا ذكر المشيئة فيما تقدم متعلقا بشئ وهو الايمان كما اشير اليه ثم ذكر في حين الشرط بدون متعلق فالظاهر أنه يجوز أن يقدر متعلقه مضمون الجزاء وان يقدر ما علق به فعل المشيئة سابقا، ولا بأس برعاة كل من الأمرين بحسب ما يقتضيه الحال. والمذكور في المدانى إنما هو فيما لم يتكرر فيه فعل المشيئة ولم يكن قرينة غير الجزاء فليعرف ذلك فانه بديع، والأولى عندى اعتبار مضمون الجزاء مطبقا، وإنما قال سبحانه هنا (ولو شاء ربك ما فعلوه) وفيما ياتى (ولو شاء الله أفعلوه) فقائرين الاسمين في الخمين لما ذكر بعضهم وهو ان ما قبل هذه الآية من عداوتهم له عايه الصلاة والسلام كسائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام التى لو شاء منهم عنها فلا يصلون إلى المضرة أصلا يقتضى ذكره جل شاناه بهذا العنوان إشارة إلى أنه مريبه ﷺ في كنف حمايته وإنما لم يفعل سبحانه ذلك لآمر اقتضته حكمته، وأما الآية الأخرى فذكر قبلها اشرا كهم فتناسب ذكره عز اسمه بعنوان الالوهية التى تقتضى عدم الاشتراك فكانه قيل ههنا: اذا كان ما فعلوه من أحكام عداوتك من فنون المفاسد بمشيئة ربك جل شاناه الذى لم تزل في كنف حمايته وظل تربيته فتركهم وانتراهم أو وما يفترونه من أنواع المكابد ولاتبال به فان لهم في ذلك عقوبات شديدة ولك عواقب حميدة لا يبتناء مشيئته سبحانه على الحكم البالغة البتة •

﴿ وَأَصْفَىٰ آيَةً ﴾ أى إلى زخرف القول، وقيل: الضمير للوحى أو للفرور أو للعداوة لأنها بمعنى التعادى، والواو للعطف وما بعدها عطف على (غرورا) بناء على أنه مفعول له فيكون علة أخرى للإحجام. وما فى البين اعتراض، وإنما لم ينصب لفقدر شرط النصب إذ الفرور فعل الموحى وصفوا الأفتدة فعل الموحى اليه. وهو على الوجهين الآخرين علة لفعل محذوف يدور عليه المقام أى وليكون ذلك جعلنا ما جعلنا. وأصل الصغو - كما قال الراغب - الميل يقال: صغت الشمس والنجوم صغوا صغوا مالت للغروب وصغت الاناء وأصغيتيه وأصغيت إلى فلان مات بسمى نحوه، وحكى صغوت اليه أصغو وأصغى صغوا وصغيا، وقيل: صغبت أصغى وأصغيت أصغى. وفي القاموس صغا يصفو ويصفى صغوا صغى يصفى صغوا صغيا مال. وذكر بعض الفضلاء أن هذا الفعل سماجا واويا وياتيا فقول: يصفو ويصفى، ويقال: فى مصدره صغيا بالفتح والكسر. وزاد الفراء صغيا وصفوا بالياء والواو. شددتين، ويقال: ان أصغى مثله ه

والمراد هنا وتلميح اليه ﴿ أَفْتَدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ﴾ أى تلى الوجه الواجب. وخص عدم إيمانهم بها دون معادها من الأمور التى يجب الإيمان بها وهم بها كفرون - قال مولانا شيخ الاسلام اشعارا

بما هو المدار في صغو أفدتهم إلى ما باقى اليوم فان لذات الآخرة محفوفة في هذه النشأة بالمكاره وآلامها مزينة بالشهوات فالذين لا يؤمنون بها وبأحوال ما فيها لا يدرون أن وراء تلك المكاره لذات ودون هذه الشهوات آلاما وإنما ينظرون مابدا لهم في الدنيا بادی الرأى فهم مضطرون إلى حب الشهوات التي من جملتها زخرفات الآقاويل وموهات الأباطيل ، وأما المؤمنون بها فحيث كانوا واقفين على حقيقة الحال ناظرين إلى عواقب الأمور لم يتصور منهم الميل إلى تلك المازخرفات لعدم بطلانها وخامة عاقبتها اه . والآية حجة على المعتزلة في وجه . وأجاب السكبي بأن اللام للداقبة وليست لتعابيل بوجه وهو خلاف الظاهر . وقال غيره : إنها لام القسم كسرت لما لم يؤكد الفعل بالنون . واعترض بأن النون حذف ولام القسم باقية على فتحها كقوله :

لئن تك قد ضاقت على بيوتكم أيلم ربى ان بيتى واسمع

بفتح لام ليعلم ، نعم حتى عن بعض العرب كسر لام جواب القسم الداخلة على المضارع كقوله :

• لتغنى عنى ذانانك أجمعا • وهو غير مجمع عليه أيضا فان أناسا أنكروا ورود ذلك ، وجعلوا اللام في البيت للتعليل والجواب محذوف أى لتشربن لتغنى عنى . واستشهد الأخفش بالبيت على إجابة القسم بلام كي • وقال الرضى : لا يجوز عند البصريين في جواب القسم إلا كنهاء بلام أنجواب عن نون التوكيد إلا في الضرورة . وعن الجبائى أن اللام هنا لام الأمر ، والمراد منه التهديد أو التخيبة واستعمال الأمر في ذلك كثيره واعترض بأنها لو كانت لام الأمر لحذف حرف العلة . وأجيب بأن حرف العلة قد ثبت في مثل ما خرج عليه قراءة (أرسله معنا غدا نرتى ونلعب) (وانه من يتقى ويصبر) فايك هذا كذلك . ويؤيد أنها لام الأمر أنه قرئ بحذف حرف العلة •

وقرأ الحسن بتسكين اللام في هذا وفي الفعلين بعده . فدعوى ان ضعف كونها لام الأمر أظهر من ضعف الوجهين الأولين غير ظاهرة . واستدل أصحابنا باسناد الصغو إلى الأئمة على أن البنية ليست شرطا للحياة فالحنى عندهم هو الجزء الذى قامت به الحياة ، والمالم هو الجزء الذى قام به العلم ، وقالت المعتزلة : الحنى والعالم هو الجملة لذلك الجزء ، والاسناد هنا مجازى (وَلِيرَضُوهُ) لانفسهم بعدما مالت إليه أفدتهم (وَلِيَقْتَرُوا) أى ليكتسبوا ، قال الراغب : أصل القرف والافتراق قشر اللحاء عن الشجرة والجليدة عن الجرح وما يؤخذ منه قرف ، واستعير الافتراق للاكتساب حسنى أو سوأى وفي الاسماء أكثر استعمالا ، ولهذا يقال : الاعتراف بزيل الافتراق ، ويقال : قرفت فلانا بكذا إذا عبته به واتهمته ، وقد حمل على ذلك ما هنا وفيه بعد . ومثله ما نقل عن الزجاج أن المعنى فيه وليختلفوا وليكذبوا (مَا مُمْ مَقْتَرُونَ ۱۱۳) أى الذى هم مقترفوه من القبائح التي لا يلبق ذكرها . وجوز أن تكون (ما) موصوفة ، والماند محذوف أيضا . وأن تكون مصدرية فلا حاجة إلى تقدير عائد •

(أَنْفَعِيَ اللَّهُ أَبْغَى حَكْمًا) كلام مستأنف على إرادة القول . والهزمة للانكار . والفاء لاطراف على مقدر يقتضيه المقام أى قل لهم يا محمد : أوبل إلى زخارف الشياطين أو أعدل عن الطريق المستقيم فاطلب حكا غير الله تعالى يحكم بينى وبينكم ويفصل الحق منا من المبطل . وقيل : إن مشركى قريش قالوا لرسول الله ﷺ :

اجعل بيننا وبينك حكما من أحبار اليهود أو من أساقفة النصارى ليخبرنا عنك بما في كتابهم من أمرك فنزلت . و اسناد الابتغاء المنكر لنفسه الشريفة ﷺ لا إلى المشركين كما في قوله سبحانه : (أفغير دين الله يبعثون) مع أنهم الباغون لاظهار كمال النصفة أو مراعاة قولهم اجعل بيننا وبينك حكما، و(غير) مفعول (ابتغى) و(حكما) حال منه ، و قيل : تمييز لما في (غير) من الإبهام كقولهم : إن لنا لبلا غيرها ، و قيل : مفعول له ، وأولى المفعول همزة الاستفهام دون الفعل لأن الإنكار إنسا هو في ابتغاء غير الله تعالى حكما لافي مطلق الابتغاء فكان أولى بالتقديم وأهم ، و قيل : تقديمه للتخصيص . وحمل على أن المراد تخصيص الإنكار لا إنكار التخصيص ، و قيل : في تقديمه إيماء إلى وجوب تخصيصه تعالى بالابتغاء والرضى بكونه حكما •

وجوز أن يكون (غير) حالاً من (حكما) و(حكما) مفعول (ابتغى) والتقديم لكونه مصب الإنكار، والحكم يقال للواحد والجمع كما قال الراغب، وصرح هو وغيره بأنه أبلغ من الحاكم لمسأوله كما نقل الواحدى عن أهل اللغة ، وعلل بأنه صفة مشبهة تفيد ثبوت معناها ولذا لا يوصف به إلا العادل أو من تكرر منه الحكمه (وهو الذى أنزل أليكم الكتاب) جملة حالية وؤكد للإنكار، ونسبة الانزال اليهم خاصة مع أن مقضى المقام اظهار تساوى نسبته إلى المتحاكمين لاستئثارهم نحو المنزل واستئثارهم إلى قبول حكمه بإيهام قوة نسبه اليهم وقيل : لأن ذلك أوفق بصدر الآية بناء على أن المراد بها الإنكار عليهم وان عبر بما عبر اظهارا للنصفة، ونظير ذلك قوله تعالى : (وما لى لأعبد الذى فطرنى واليه ترجعون) •

ومعنى الآية عند بعض المحققين غيره تعالى ابتغى حكما والحال أنه هو الذى أنزل اليكم الكتاب - وأتم أمة أمية لا تدرون ما تأتوز وما تدرون - القرآن الناطق بالحق والصواب الحقيق بأن يخص به اسم الكتاب • (مَفْصَلًا) أى مبينافيه الحق والباطل والحلال والحرام وغير ذلك من الاحكام بحيث لم يبق في أمر الدين شئ من التخليط والإبهام فإى حاجة بعد ذلك إلى الحكم، ثم قال : وهذا كما ترى صريح في أن القرآن الكريم كلف في أمر الدين مغز عن غيره ببيانه وتفصيله؛ وأما أن يكون لاعجازه دخل في ذلك كما قيل فلا انتهى • ولا يخفى أن ملاحظة الاعجاز أمر مطلوب على تقدير كون الآية مرتبطة معنى بقوله سبحانه . (واقسموا بالله) الآية، وبيان ذلك على ما ذكره الامام أنه سبحانه وتعالى لما حكى عن الكفار أنهم أقسموا بالله جهداً إيمانهم لئن أنتمهم آية ليؤمنن بها أجاب عنه جل شأنه بأنه لا فائدة في إظهار تلك الآيات لأنه تعالى لو أظهرها لبقوا مصرين على كفرهم، ثم إنه تعالى بين في هذه الآية أن الدليل الدال على نبوته عليه الصلاة والسلام قد حصل وكمل فكان ما يطلبونه طلبا لازيادة وذلك مما لا يجب الالتفات اليه ، ثم نبه على حصول الدليل من هذه الآية بوجهين ، الاول أنه تعالى أنزل إليه الكتاب المفصل المبين المشتمل على العلوم الكثيرة والفصاحة الكاملة وقد عجز الخلق عن ممارضته فيكون ظهور هذا المعجز دليلا على أنه تعالى قد حكم بنبوته، فعنى الآية قل يا محمد : إنكم تتحكمون في طلب سائر المعجزات فهل يجوز في العقل أن يطلب غير الله سبحانه حكما؟ فإن كل أحد يقول : إن ذلك غير جائز ثم قل : إنه تعالى حكم بصحة نبوتى حيث خصنى بمثل هذا الكتاب المفصل الكامل البالغ إلى حد الاعجاز . الثانى اشتغال التوراة والانجيل على الآيات الدالة على إنه ﷺ رسول حق وعلى أن القرآن كتاب حق من عند الله تعالى وهذا هو المراد من الآية بعد انتهى . ووجه بعضهم

مدخلة الاعجاز بأنه لا يتم الا لزام إلا بالعلم بكون المنزل من عند الله تعالى وهو يتوقف على الاعجاز بحيث يستغنى عن آية أخرى دالة على صدق دعواه عليه الصلاة والسلام أنه من عند الله تعالى لكن قال: إن في دلالة النظم الكريم على ذلك خفاء إلا أن يقال . الجملة الاسمية الحالية تقيده لما فيها من الدلالة على ثبوته وتقرره في نفسه أو يحمل الكتاب بمعنى المهود إعجازه ، وذكر أن هذا من عدم تدبر الآية إذ المعنى لا يتبعي حكما في شأني وشأن غيري إلا الله سبحانه الذي نزل الكتاب لذلك ، وهو إنما يحكم له ﷺ بصدق مدعاه بالا عجز ، فانهم لما طعنوا في ثبوته عليه الصلاة والسلام وأقسموا إن جاءتهم آية آمنوا بين سبحانه أنهم مطبوع على قلوبهم وأمره أن يوبخهم وينكر عليهم بقوله تعالى : (أفغير الله) الخ أي أزيغ عن الطريق السوي فإخص غيره بالحكم وهو الذي أنزل هذا الكتاب المعجز الذي أفحكم والزمكم الحجة فكفى به سبحانه حاجا بيني وبينكم بانزال هذا الكتاب المفصل بالآيات البينات من التوحيد والنبوة وغيرها الذي أعجزكم عن آخركم ، ويؤول هذا إلى أنه ﷺ أجابهم بالقول بالموجب لأنهم طعنوا في معجزاته فكبتهم على أحسن وجه وضم إليه علم أهل الكتاب ، وعلى هذا فكرته معجزا . وأخوذ من كونه مغنيا عما عداه في شأنه وشأن غيره على ما أشير إليه ، وهذا نوع قرب مما ذكره الامام وما أشار إليه من ارتباط الآية معنى بما تقدم من قوله تعالى : (وأقسموا بالله) الخ لا يخلو عن حسن إلا أن دعوى خفاء دلالة النظم الكريم على الاعجاز بما لا خفاء في صحتها عندي ، ولم يظهر مما ذكر ما يزيل ذلك الخفاء ، وكون سوق الآية دليلا على ملاحظة ذلك غير بعيد عن المآخذ الذي سمعته فتدبر . ومن الناس من قال : يتمل أن يراد بالكتاب التوراة أي إنه تعالى حكم بيني وبينكم بما أنزل فيه مفصلا حيث أخبركم بنبوتى وفصل فيه علاماتى وهو كما ترى ، والحق ما تقدم .

(وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ) كلام مستأنف غير داخل تحت القول المقدر مسوق من جهته تعالى لتحقيق حقيقة الكتاب الذي نيط بانزله أمر الحكيمية وتقرير كونه منزلا من عنده عز وجل ، وليس المراد منه الاستدلال على ثبوت نبوته ﷺ كما يلوح من كلام الامام ، والمراد بالكتاب التوراة والانجيل ، والتعبير عنهما بذلك للايمان إلى ما بينهما وبين القرآن من المجانسة المقتضية للاشتراك في الحقيقة والنزول من عنده تعالى مع ما فيه من الاعجاز ، والمراد بالموصل إما علماء اليهود والنصارى وإما الفريقان مطلقا والعلماء داخلون دخولا أوليا ، والايته على الاول التفهيم بالفعل وعلى الثانى أعم منه ومن التفهيم بالقوة ، وإيراد الطائفتين بعنوان ايتام الكتاب للايدان بأنهم علوا ما علوا من جهة كتابهم ، وقيل المراد بالموصل مؤمنو أهل الكتاب .

وعن عطاء أن المراد بالكتاب القرآن والموصل كبيراء الصحابة وأهل بدر رضى الله تعالى عنهم أجمعين ، ولا يخفى أنه أبعد من الثريا . والترص لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام لتشريفه ﷺ مع الايدان بأن نزوله من آثار الربوبية . «وإن» لا تبدأ العاية مجازا وهي متعلقة بنزل ، والباء باللابسة وهي متعلقة بحذوف وقع حالا من الضمير المستكن في «منزل» أي تابسا بالحق . وقرأ غالب السبعة «منزل» بالتخفيف من الانزال . والفرق بين أنزل ونزل قد أشرنا إليه فيما مر وأن الاول دفعى والثانى تدريجى وأنه

أكثرى ، والقراءة بهما تدل على قطع النظر عن الفرق ، وإيس إشارة الى المعنيين باعتبار انزاله الى السماء الدنيا ثم انزاله الى الأرض لأن انزاله دفعة الى السماء على ما قيل لا يعلمه أهل الكتاب *

(فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَرَبِّينَ ١١٤) أى المترددين فى أنهم يعلمون ذلك لما لا يشاهد منهم آثار العلم وأحكام المعرفة ، فالفاء لترتيب النهى على الأخبار بعلم أهل الكتاب أو فى أنه منزل من ربك بالحق فليس المراد حقيقة النهى له صلى الله عليه وسلم عن الامتراء فى ذلك بل تبيجه وتحريضه عليه الصلاة والسلام كقوله سبحانه . (ولا تكونن من المشركين) ويحتمل أن يكون الخطاب فى الحقيقة للامة على طريق التعريض وإن كان له عليه الصلاة والسلام صورة ، وأن يكون لكل أحدهم يتصور منه الامتراء بناء على ما تقرر أن أصل الخطاب أن يكون مع معين وقد يترك لغيره كما فى قوله سبحانه : (ولو ترى إذ المجرمون) والفاء على هذه الأوجه لترتيب النهى على نفس عليهم بحال القرآن (وَوَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ رَّبِّكَ) شروع فى بيان حال القرآن من حيث ذاته إثر بيان كماله من حيث إضافته اليه عز وجل بكونه منزلا منه سبحانه بالحق وتحقيق ذلك بعلم أهل الكتابين به ، وتام الشيء - كما قال الراغب - انتهائه الى حد لا يحتاج الى شيء خارج عنه . والمراد بالكلمة الكلام وأريد به - كما قال قتادة وغيره - القرآن ، واطلاقها عليه إما من باب المجاز المرسل أو الاستعارة وعلاقتها تأبى أن تطلق الكلمة على الجملة غير المفيدة وعلاقتها لا يمكن لم يبرجد فى كلامهم ذلك الاطلاق ، واختير هذا التعمير لما فيه من اللطافة التى لا تخفى على من دقق النظر . وقال البعض لما أن الكلمة هى الأصل فى الاتصاف بالصدق والعدل وبها تظهر الآثار من الحكم . وعن أبى مسلم أن المراد بالكلمة دين الله تعالى كما فى قوله سبحانه : (وكلمة الله هى العليا) * وقيل : المراد بما حجته عز وجل على خلقه الأول وهو الظاهر . وقرأ بالتوحيد عاصم . وحزرة وعلى . وخلف . وسهل ، ويعقوب ، وقرأ الباقون (كلمات ربك) : (صدقاً وعدلاً) مصدران نصبان على الحال من (ربك) أو من (كلمة) كما ذهب اليه أبو على الفارسي . وجوز أبو البقاء نصبهما على التمييز وعلى العلة ؛ والصدق فى الأخبار والمواعيد منها فى المشهور والعدل فى الأفضيه والأحكام (لَأُبَدِّلَ لِكُلِّ أَهْلٍ بِهٖ اسْتِنْفَافًا) استنفافاً بين أفضائها على غيرها إثر بيان فضلها فى نفسها . وقال بعض المحققين : إنه سبحانه لما أخبر بتبام كتبه وكان التمام يعقبه النقص غالباً كما قيل :

إذا تم أمر بدأ نقصه توقع زوالا إذا قيل تم

ذكر هذا احتراساً وبياناً لأن تمامها ليس كتباً غيرها . وجوز أن يكون حالاً من فاعل (تمت) على أن الظاهر معن عن الضمير الرابط . قال أبو البقاء : ولا يجوز أن يكون حالاً من ربك لثلاثاً يفصل بين الحال وصاحبها بأجنبي (وهو صدقاً وعدلاً) إلا أن يجمل حالين منه أيضاً . والمعنى لأحد يبذل شيئاً من كتابته بما هو أصدق وأعدل منه ولا بما هو مثله فكيف يتصور ابتناء حكم غيره تعالى . والمراد بالصدق الابين والظاهر صدقاً فلا يرد أن الصدق لا يقبل الزيادة والنقص لأن النسبة إن طابقت الواقع فصدق والافكذب وذكر الكرماتى فى حديث «أصدق الحديث» الخ أنه جعل الحديث كتبكم فوصف به كما يقال زيد أصدق من غيره والمتكلم يقبل الزيادة والنقص فى ذلك ، وقيل : المعنى لا يقدر أحد أن يجرها شيئاً كما فعل بالتوراة فيكون هذا شيئاً منه سبحانه بالحفظ كقوله جل وعلا : (انا نحن نزلنا الذكر وإناله لحافظون) أو لاني

ولا كتاب بعدها يبدلوا ينسخ أحكامها . وعيسى عليه السلام يعدل بعد النزول بها لا ينسخ شيئاً كما حقق في محله .
وقيل : المراد إن أحكام الله تعالى لا تقبل التبدل والزوال لأنها أزلية والأزلي لا يزول . وزعم الامام أن الآية على هذا أحد الأصول القوية في إثبات الجبر لأنه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة ثم قال : (لا يبدل لكلماته) يلزم امتناع أن ينقلب السعيد شقياً والشقي سعيداً فالسعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقى في بطن أمه . وأنا أقول لا يخفى أن الشقى في العلم لا يكون سعيداً والسعيد فيه لا يكون شقياً أصلاً لأن العلم لا يتعلق إلا بما المعلوم عليه في نفسه وحكمه سبحانه تابع لذلك العلم . وكذا إيجاد الأشياء على طبق ذلك العلم . ولا يتصور هناك جبر بوجه من الوجوه لأنه عز شأنه لم يضر على القوابل إلا ما طابته منه جل وعلا بلسان استعدادها كما يشير إليه قوله سبحانه : (أعطى كل شيء خلقه) نعم يتصور الجبر لو طابت القوابل شيئاً وأفاض عليها عز شأنه ضده والله سبحانه أجل وأعلى من ذلك (وَهُوَ السَّمِيعُ) لكل ما يتعاق به السميع (الْعَلِيمُ ١١٥) بكل ما يمكن أن يعلم فيدخل في ذلك أقوال المتحكماين وأحوالهم الظاهرة والباطنة دخولا وإرایاه ثم انه تعالى - على ما ذكر الامام - لما أجاب عن شبهات الكفار وبين بالدليل صحة النبوة أرشد إلى أنه بعد زوال الشبهة وظهور الحججة لا ينبغي أن يانفت العقول إلى كلمات الجهال فقال سبحانه :
﴿ وَإِنْ تَطَّلِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ وقال شيخ الاملام : إنه لما تحقق اختصاصه تعالى بالحكمة لاستقلاله بما يوجب ذلك من انزال الكتاب افاصل بين الحق والباطل وتمام صدق كلامه وكمال عدله في أحكامه وامتناع وجود من يعدل شيئاً منها وامتداده سبحانه بالاحاطة التامة بجميع المسموعات والمعلومات عقب ذلك بيان أن الكفرة متصفون بنقائص تلك الكلمات من النقص التي هي الضلال والاضلال واتباع الظنون الفاسدة الناشية . من الجهل والكذب على الله تعالى إبانة لكل مابينة حللم لما يرونه وتحذيرا عن الركون اليهم والعمل بأرائهم فقال سبحانه ما قال . ويحتمل أن يكون هذا زباب الارشاد الى اتباع القرآن والتمسك به بهد بيان كماله على أكمل وجه خطاب له صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لامته .
وقيل : خوطب عليه الصلاة والسلام وأريد غيره . والمراد بهن في الارض الناس وبأكثرهم الكفار .
وقيل : ما يعمهم وغيرهم من الجهال واتباع الهوى . وقيل : أهل مكة والارض أرضها وأكثر أهلها كانوا احببند كفارا .
ومن الناس من زعم أن هذا نهي في المنى عن متابعة غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام لإثم والكرام قليل أقل الناس عدداً . وقد قال سبحانه . (فبهدهم اقتده) وهو كما ترى . ومثله احتمال أنه نهي عن متابعة غير الله سبحانه لأنه لو أطبع أكثر من في الارض لأضلوا فضلاء عن اطاعة قليل أو واحد منهم . والمعنى أن تطع أحداً من الكفار بخلافه ما شرع لك وأودعه كلماته المنزلة من عنده اليك يضلوك عن الحق أو أن تطع الكفار بأن جعلت منهم حكماً يضلوك عن الطريق الموصل اليه أو عن الشريعة التي شرعها لعباده (إِنْ يَتَّبِعُونَ) أى ما يتبعون فبجاهم عليه من الشرك والضللال (إِلَّا الظَّنَّ) وإن الظن فيما يتعاق بالله تعالى لا يخفى من الحق شيئاً ولا يكتفى هناك إلا العلم وأنى لهم به . وهذا بخلاف سائر الاحكام وأسبابها مثلاً فإنه لا يشترط فيها العلم وإلا لفات معظم المصالح الدنيوية والاخروية ، والفرق بينهما على ما قاله العزيز بن عبد السلام في

قواعدہ الکبریٰ - ان الظان مجوز لخلاف مظلونه فاذا ظن صفة من صفات الاله عز شأنه فانه يجوز نقيضها وهو نقص ولا يجوز النقص عليه سبحانه بخلاف الاحكام فانه لو ظن الحلال حراما او الحرام حلالا لم يكن في ذلك تجويز نقص على الرب جل شأنه لانه سبحانه لو احل الحرام وحرّم الحلال لم يكن ذلك نقضا عليه عز وجل فدار تجويزه بين امرين كل منهما يال بخلاف الصفات . وقال غير واحد : المراد ما يتبعون الاظنهم ان ما بهم كانوا على الحق وجهالاتهم و آراءهم الباطلة ، ويراد من الظن ما يقابل العلم اى الجهل فليس في الآية دليل على عدم جواز العمل بالظن مطلقاً فلا متمسك لنفاة القياس بها ، والامام بمدان قرر وجه استدلالهم قال : والجواب لم لا يجوز ان يقال : الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح اذا لم يستند الى اشارة وهو مثل ظن الكفار اما اذا كان الاعتقاد الراجح مستندا اليها فلا يسمى ظنا وهو كما ترى (وَإِنْ هُمْ)
 اى وما هم ﴿ الْإِيخْرُصُونَ ۱۱۶ ﴾ اى يكذبون . واصل الخرص القول بالظن وقول من لا يستيقن ويتحقق كما قال الأزهري ، ومنه خرص النخل خرصا بفتح الحاء وهى خرص بالكسر اى مخروصة ، والمراد ان شأن هؤلاء الكذب وهم مستمرّون على تجدهم منهم مرة بعد مرة مع ما هم عليه من اتباع الظن في شأن خالقهم عز شأنه •

وقال الامام : المراد ان هؤلاء الكفار الذين ينازعونك في دينك ومذهبك غير قاطعين بصحة مذاهبهم بل لا يتبعون إلا الظن وهم خراصون كاذبون في ادعاء القطع ، ولا يخفى بعد تقيد الكذب بادعاء القطع . وقال غير واحد : المراد أنهم يكذبون على الله تعالى فيما ينسبون اليه جل شأنه كاتخاذ الولد وجعل عبادة الاوثان ذريعة اليه سبحانه وتحليل الميتة والبحائر ونظير ذلك . ولعل ما ذهبنا اليه اولى وأبلغ في الذم ، ويحتمل أن يكون المراد ان هؤلاء الكفار يتبعون في أمور دينهم ظن أسلافهم وان شأنهم أنفسهم الظن أيضا ، وحاصل ذلك ذمهم بفسادهم وفساد أصولهم إلا أن ذلك بعيد جد •

(إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ۱۱۷) تقرير - كما قال بعض المحققين - لمضمون الشرطية وما بعدها وتأكيده لما يفيد من التحذير اى هو أعلم بالفريقين فاحذر ان تكون من الاولين • (ومن) موصولة أو موصوفة في محل النصب على المفعولية بفعل دل عليه (أعلم) - كما ذهب اليه الفارسي - اى يعلم لانه فان اقل لا ينصب الظاهر فيما إذا أريد به التفضيل على الصحيح خلافا لبعض الكوفيين لانه ضعيف لا يعمل عمل فعله ، وإذا جرد لمعنى اسم الفاعل ، ففهم من جوز نصبه كما صرح به في التسهيل ، وحينئذ يؤتى بمفعوله مجرورا بالباء أو اللام . ومن الناس من ادعى أن الباء هنا مقدره ليتطابق طرفا الآية . ولا يجوز أن يكون أفعل مضافا الى من لفساد المعنى •

وجوز أن تكون استفهامية مبتدأ والخبر (يضل) والجملة معاق عنها الفعل المقدر ، والى هذا ذهب الزجاج • ولا يخفى ما في التعبير في جانب الفريق الاول بما عبر به وفي جانب الفريق الثانى بالمهتدين مع عدم بيان ما هدوا اليه من الاعتناء بشأن الآخرين ، وزيد التفرقة بينهم وبين الاولين . وقرئ (من يضل) بضم الباء على ان «من» مفعول لما أشير اليه من الفعل المقدر وفاعل «يضل» ضمير راجع اليه . ومفعوله محذوف اى يعلم من يضل الناس فيكون تأكيدهم للتحذير عن طاعة الكفرة ، وجوز أن تكون مجرورة بالاضافة اى أعلم المضلين

من قوله تعالى : « من يضل الله » أو من قولك : أضلته اذا وجدته ضالاً كما حدثه اذا وجدته محمداً ، وان تكون استنهامية معلقة عنها الفعل أيضاً ، وأنت يكون فاعل « يضل » ضمير الله تعالى ، ومن منصوبة بما ذكر من الفعل المقدر أى يعلم من يضل الله تعالى ، قيل : وكان الظاهر أن يقال : بالمهدين . وكان وجه العدول عنه الاشارة الى أن الهداية صفة سابقة ثابتة لهم في أنفسهم كأنها غير محتاجة الى جعل لقوله « عليه الصلاة والسلام » كل مولود يولد على الفطرة : بخلاف الضلال فانه أمر طارأ واجده فيهم فتأمل •

والتفضيل في العلم اما بالنظر الى المعلومات فانها غير متناهية أو الى وجوه العلم التي يمكن تعاقبها ، واما باعتبار الكيفية وهي لزوم العلم له سبحانه أو كونه بالذات لا بالنير •

(فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) أمر مترتب على النهي عن اتباع المضلين الذين من جملة إضلالهم تحليل الحرام وتحريم الحلال ، فقد ذكر الواحدي أن المشركين قالوا : يا محمد أخبرنا عن انشاء إذا ماتت من قبلها فقال عليه الصلاة والسلام : الله تعالى قتلها قالوا : فتزعم أن ما قتل أنت وأصحابك حلال وما قتل الصقر والكلب حلال وما قتل الله تعالى حرام فانزل الله تعالى هذه الآية ، وقال عكرمة : إن الجيوس من أهل فارس لما أنزل الله تعالى تحريم الميتة كتبوا الى مشركي قريش وكانوا أوليادهم في الجاهلية وذنت بينهم مكاتبة أن محمداً عليه الصلاة والسلام وأصحابه يزعمون أنهم يتبعون أمر الله تعالى ثم يزعمون أن ما ذبحوا فهو حلال وما ذبح الله تعالى فهو حرام فوقع في أنفس ناس من المسلمين من ذلك شيء فانزل سبحانه الآية •

وأخرج أبو داود . والترمذي وحسنه . وجماعة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم قال : جاءت اليهود إلى النبي ﷺ فقالوا : أن أهل ما قتلنا ولا ناكل مما يقتل الله تعالى فانزل الله تعالى الآية ، والمعنى على ما ذهب إليه خير واحد طوأم ذكر اسم الله تعالى على ذبحه لا بما ذكر عليه اسم غيره خاصة أو مع اسمه عز اسمه ، أو مات حتف انفه ، والحصر - كما قيل - مستفاد من عدم اتباع المضلين ومن الشرط ولولا ذلك لكان هذا الكلام متعرضاً لما لا يحتاج إليه ساكتاً عما يحتاج إليه ، وادعى بعضهم أن لا حصر واستفاد عدم حل ما مات حتف انفه من صريح النظم أعني قوله تعالى : (ولا تأكلوا مما) الخ وهو مخالف لما عليه الجمهور (إِنَّ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ) التي من جعلتها الآيات الواردة في هذا الشأن (مؤمنين ١٦٨) فان الايمان بها يقتضى استباحة ما أحل الله تعالى واحتباب ما حرم ، وقيل : المعنى ان صرتم عالمين بحقائق الامور التي هذا الامر من جعلتها بسبب ايمانكم ، وقيل : المراد ان كنتم متصفين بالايمان وعلى يمين منه فان التصديق يختلف ظناً وتقليداً وتحقيقاً ، والجار والمجرور متعلق بما بعده وقدم رعاية للفواصل ، وجواب الشرط محذوف لدلالة ما قبله عليه (وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْتُرُوا : ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) انكار لأن يكون لهم شيء يدعومهم الى الاجتناب عن أكل ما ذكر اسم الله تعالى عليه ، فالاستفهام الانكاري وليست نافية كما قيل وهي مبتدأ « ولكم » الخبر وأن تأطروا بتقدير حرف الجر أي في أن تأطروا ، والخلاف في محل المنسبك بعد الحذف مشهور •

وجوز أن يكون ذلك حالا ، ورد بأن المصدر الموزون من أن والفعل لا يقع حالا كما صرح به سيويه لأنه معرفة ولأنه مصدر بلامه حرف الاستقبال المنافية للحالية إلا أن يؤول بنكرة أو يقدر مضاف أي

ذوی ان لا تأکلوا ومفعول «تأکلوا» کا قال ابو البقاء: محذوف ای شیئاً ما الخ، قيل: وظاهر الآیة مشعر بانہ يجوز الاکل مما ذکر اسم الله تعالى عليه وغيره معا وليست من التبعية لاجراجه بل لاجراج ما لم يؤكل كالروث والدم وهو خارج بالحصر السابق فلا تغفل، وسبب نزول الآیة - على ما قاله الامام ابو منصور - ان المسلمين كانوا يتخرجون من أهل الطيبات تقشفا وتزهدا فنزلت ﴿ وَقد فَصلَ لَكُمْ ما حَرَّمَ عَلَیْكُمْ ﴾ بقوله تعالى: ﴿ قل لا أجد فیما أوحى إلى محرما ﴾ الآیة فیقی ما عدا ذلك على الحل، وقيل بقوله تعالى: ﴿ حرمت علیکم الميتة والدم ﴾ واعترضه الامام بأن سورة المائدة من أواخر ما نزل بالمدينة وهذه مكية كما علمت فلا يتأقی ذلك وأما التأخر فی التلاوة فلا یوجب التأخر فی النزول فلا یضرب تأخر «قل لا أجد» الخ عن هذه الآیة فی هذه السورة، وقيل: التفصیل یوحى غیر متلو، والجملة حالية مؤكدة للانکار السابق •

وقرأ أهل السكونة غیر حصص «فصل ما حرم» ببناء الأول للفاعل والثانی للفعول. وقرأ أهل المدينة. وحنص. ويعقوب. وسهل «فصل وحرم» کلهما بالبناء للفاعل. وقرأهما الباقون بالبناء للفعول. ﴿ إِلَّا ما اضْطُررْتُمْ إِلَیْهِ ﴾ ای دعتکم الضرورة إلى أكله بسبب شدة المجاعة، وظاهر تقرير الیه بخسری - كما قال العلامة الثانی - یعنی ان ما موصولة فلا یستقیم غیر جعل الاستثناء منقطعاً ای لكن الذى اضطررتم إلى أكله مما هو حرام علیکم حلال لكم حال الضرورة، وجوز علیه الرحمة جعله استثناء من ضمیر «حرم» ومامصدریه فی معنى المدة ای فصل لكم الاشیاء التي حرمت علیکم إلا وقت الاضطرار إليها، واعترض بانہ لا یصح حينئذ الاستثناء من الضمیر بل هو استثناء مفرغ من الطرف العام المقدر كأنه قيل: حرمت علیکم كل وقت إلا وقت الخ، ومن الناس من أورد هنا شیئاً لا أظنه ما یضطر الیه حيث قال بعد كلام: والمهم فی هذا المقام بیان فائدة «الإلا ما اضطررتم»، وقد أعنی عنه قوله سبحانه: «وقد فصل لکم ما حرم علیکم» لأن تفصیل ما حرم یتضمن قوله تعالى. «إلا ما اضطررتم الیه» وكان الفائدة فیہ والله تعالى أعلم بالمبالغة فی النهی عن الامتناع عن الأكل بان ما حرم یصیر مما لا یؤکل بخلاف ما حل فإنه لا یصیر مما لا یؤکل فكیف یجتنب مما یؤکل فتأمل ﴿ وَأَنْ کَثِیراً ﴾ من الکفار ﴿ لَیُضِلُّونَ ﴾ الناس بتحریم الحلال وتحلیل الحرام کعمرو بن لخی واضرابه الذین اتخذوا البحائر والسوائب وأحلوا أكل الميتة، وعن الزجاج ان المراد بهذا الكثير الذین ناظروا فی الميتة •

وقرأ ابن کثیر. وأبو عمرو. ويعقوب (لیضلون) بفتح الیا (بأهوائهم) الزائفة وشهواتهم الباطلة ﴿ بَیِّنٌ عَلْمٌ ﴾ مقبوس من الشریعة مستند إلى الوحى أو بغير علم أصلاً - كما قيل - وذکر ذلك للایذان بأن ما هم علیه محض هوى وشهوة، وجوز أن یكون من قبیل قوله تعالى: ﴿ وبقیتلون الانبیاء بغير حق ﴾ ﴿ إِنْ رَبُّكَ هُوَ اعْلَمُ بِالْمُعْتَدِینَ ۱۱۹ ﴾ المتجاوزین الحق إلى الباطل والحلال إلى الحرام فیجازهم على ذلك، ولعل المراد بهم هذا الكثير، ووضع الظاهر موضع ضمیرهم لوسمهم بصفة الاعتداء ﴿ وَذُرُّوا ظَاهِرَ الْأَثَمِ وَبَاطِنَهُ ﴾ أى ما یعلن وما یسر كما قال مجاهد. وقتادة. والریبع بن أنس أو ما بالجرارح وما بالقلب - كما قاله الجبائی - أو نکاح ما نکح الآباء ونحوه والزنا بالأجنیبات كما روی عن ابن جریر أو الزنا فی الحوائث واتخاذ الأخدان كما

روی عن الضحاك . والسدى . وقد روى أن أهل الجاهلية كانوا يرون أن الزنا إذا ظهر كان إثماً وإذا استتر به صاحبه فلا إثم فيه .

قال الطبري . وهو على هذا الوجه مقصود بالعطف بسبب عن عدم الاتباع ، وعلى الأول معترض تركيذا لقوله سبحانه : (فكلوا) أولا (ولاتأثروا) ثانيا وهو الوجه ، وأهل الأمر على الوجه الذي قبله مثله (إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْأَثْمَ) أى يعملون المعاصى التى فيها الأثم ويرتكبون القبائح الظاهرة أو الباطنة (سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ ۙ) أى يكسبون من الأثم كأننا ما كان فلا بد من اجتناب ذلك ، والجملة تمايل للأمر (وَلَا تَأْتُوا نِسَاءَ الَّذِينَ كَرِهْتُمْ) أى من الحيوان ككاهن المتبادر ، والآية ظاهرة فى تحريم متروك التسمية عمداً كان أو نسياناً واليه ذهب داود .

وعن أحمد . والحسن . وابن سيرين . والجبائي مثله ، وقال الشافعي بخلافه لما رواه أبو داود . وعبد بن حميد عن راشد بن سعد مرسلًا ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله تعالى أولم يذكر . وعن مالك وهي الرواية المعول عليها عند أئمة مذهبه ان متروك التسمية عمدا لا يؤكل سواء كان تهاونا أو غير تهاون ، ولأشهب قول شاذ يجوز غير المتهاون فى ترك التسمية عليه . وزعم بعضهم أن مذهب مالك كذهب الشافعي ، وآخرون أنه كذهب داود ومن معه ، وما ذكرناه هو الموجود فى كتب المالكية وأهل مكة أدرى بشعابها . ومذهب الامام أبي حنيفة رضى الله عنه التفرقة بين العمد والنسيان كالصحيح من مذهب مالك ، قال العلامة الثانى : إن الناسى على مذهب الامام الاعظم رضى الله تعالى عنه ايس بترك التسمية بل هى فى قلبه على ما روى أنه ﷺ سئل عن متروك التسمية ناسيا فقال عليه الصلاة والسلام : كلوه فان تسمية الله تعالى فى قلب كل مسلم ولم يلحق به العمد إما لا تمتنع تخصيص الكتاب بالقياس وإن كان منصوص العلة ، وإما لأنه ترك التسمية عمدا فسكاته نفي مافى قلبه ، واعترض بان تخصيص العمد الذى خص منه البعض جائز بالقياس المنصوص العلة وفاقوا بان لا نسلم ان التارك عمدا بمنزلة الناسى لما فى قلبه بل ربما يكون لو توفقه بذلك وعدم افتقاره لذكره ، ثم قال : فذهبوا إلى ان الناسى خارج بقوله تعالى : (وَأَنَّهُ لَفِي سِقِّ) إذ الضمير عائد إلى المصدر الماخوذ من مضمون « لم يذكر اسم الله عليه) وهو الترك لسكونه الأقرب ، ومعلوم أن الترك نسيانا ليس بفسق لعدم تكليف الناسى والمؤاخذه عليه فيتعين العمد .

واعترض ما ذكر بأن كون ذلك فسقا لاسيما على وجه التحقيق والتأكيد خلاف الظاهر ولم يذهب إليه أحد ولا يلائم قوله تعالى : « أو فسقا أهل أغير الله به » مع أن القرآن يفسر بفضه بعضا سيبا فى حكم واحد وبأن ما لم يذكر اسم الله عليه يتناول الميتة مع القطع بان ترك التسمية عليها ليس بفسق ، وبعضهم أرجع الضمير إلى (ما) بمعنى الذبيحة وجعلها عين الفسق على سبيل المبالغة لكن لا بد من ملاحظة كونها متروكة التسمية عمدا إذ لا فسق فى النسيان وحيداً لا يصح الحمل أيضا وبما تقدم يعلم ما فيه . وذكر العلامة للشافعية فى دعوى حل متروك التسمية عمداً أو نسياناً وحرمة ما ذبح على النصب أو مات حنفاً أنه وجوه الأول ان التسمية على ذكر المؤمن وفى قلبه ما دام مؤمناً فلا يتحقق منه عدم الذكر فلا يحرم من ذبيحته إلا ما أهل به لغير الله تعالى .

الثاني أن قوله سبحانه: «وإنه لفسق» على وجه التحقيق والتاكيد لا يصبح في حق كل ما لم يذكر اسم الله تعالى عليه عمدا كان أو سهواً إذ لا فسق بقوله ما هو محل الاجتهاد. الثالث أن هذه الجملة في موقع الحال إذ لا يحسن عطف الخبر على الانشاء، وقد بين الفسق بقوله عز شأنه: «أهل لغير الله به، فيكون النهي عن الآكل مقبداً بكون ما لم يذكر اسم الله تعالى عليه قد أهل به لغير الله تعالى فيحل ما ليس كذلك إما بطريق مفهوم المخالفة وإما بحكم الأصل، وإما بالعمومات الواردة في حل الأاطعمة. وهذا خلاصة ما ذكره الامام في مجلس تذكير عقده له سلطان خوارزم فيها بحضور منه ومن جملة الأئمة الحنفية. وعليه لا حاجة للشافعية الى دليل خارجي في تخصيص الآية ٥

واعترض بانه يقتضى أن لا يتناول النهى أكل الميتة مع أنه سبب النزول. وبأن التاكيد بان. واللام ينفي كون الجملة حالية لأنه إنما يحسن فيما قصد الاعلام بتحقيقه البتة والرد على منكر تحميها أو تقديراً على ما بين في علم المعاني والحال الواقع في الأمر والنهى مبناه على التقدير كأنه قيل: لا تأكلوا منه إن كان فسقاً فلا يحسن «وإنه لفسق» بل وهو فسق. ومن هنا ذهب كثير الى أن الجملة مستأنفة. وأجيب عن الأول بانه دخل في قوله تعالى: «وإنه لفسق» ما أهل به لغير الله وبقوله جل شأنه: «وإن الشايطان» الخ الميتة فيتحقق قولهم: إن النهى مخصوص بما أهل به لغير الله تعالى أومات حنثاً أنه. وأجاب العلامة عن الثاني بانه لما كان المراد بالفسق ههنا الإهلال لغير الله تعالى كان التاكيد مناسباً كأنه قيل: لا تأكلوا منه إذا كان هـ. ذا النوع من الفسق الذي الحكم به متحقق والمشركون ينكرونه، ومنهم من تناول الآية بالميتة لأن الجدل فيها كما استعمل قريباً إن شاء الله تعالى ٥

واستظهر رجوع الضمير الى الآكل الذي دل عليه «ولا تأكلوا» والذي يلوح من كلام بعض المحققين أن ما لم يذكر اسم الله عليه عام لما أهل به لغير الله تعالى ولمتروك التسمية عمداً أو سهواً وما مات حنثاً أنه لأنه سبب نزول الآية. والتحقق أن العام الظاهر متى ورد على سبب خاص كان نصاً في السبب ظاهراً باقياً على ظهوره فيما عداه. وأنه لا بد لمبيح منسى التسمية من مخصص وهو الخبر المشتمل على السؤال والجواب وادعى أن هذا عند التحقيق ليس بتخصيص بل منعه لاندراج المنسى في العموم مستند بالحديث المذكور • ويؤيد بأن العام الوارد على سبب خاص وإن قرئ تناوله للسبب حتى ينتهض الظاهر فيه نصاً لأنه ضعيف التناول لما عداه حتى ينحط عن أعالي الظواهر فيه ويكتفي من معارضة الأيكتفي به منه لولا السبب انتهى • ولا يخفى ما فيه لمن أحاط خبراً بما ذكره العلامة قبل. وذكر كثير من أصحابنا أن قول الشافعي عليه الرحمة مخالف للاجماع إذ لا خلاف فيمن كان قبله في حرمة متروك التسمية عامداً وإنما الخلاف بينهم في متروكها ناسياً فذهب ابن عمر رضی الله تعالى عنهم أنه يحرم ومذهب على كرم الله تعالى وجهه وابن عباس رضی الله تعالى عنهم أنه يحل ولم يختلفوا في حرمة متروك التسمية عامداً ولهذا قال أبو يوسف والمشايخ رحمهم الله تعالى: إن متروك التسمية عامداً لا يسع فيه الاجتهاد ولو قضى القاضي بجزاؤه لا ينفذ لكونه مخالفاً للاجماع وأن ظاهر الآية يقتضى شهرها لمتروك التسمية نسياناً إلا أن الشرع جعله التامس ذا كرا لعدو من جهته وفي ذلك رفع للخرج فان الانسان كثير النسيان •

وقول بعض الشافعية عليهم الرحمة إن التسمية لو كانت شرطاً للحل لما سقط بعذر النسيان كالمطهارة

في باب الصلاة مفضل الى التسوية بين العمدة والنسيان، وهى مبهودة فيما اذا كان على الناس هيئة مذكرة كالاكل في الصلاة والجماع في الاحرام لانها اذا لم يكن كالاكل في الصيام، وهنا إن لم تكن هيئة توجب النسيان وهى ما يحصل للذابح عند زهوق روح حيوان من تغير الحال فليس هيئة مذكرة بموجوده.

والحق عندي أن المسئلة اجتهادية وثبوت الاجماع غير مسلم ولو كان ما كان خرقه الامام الشافعى رحمه الله تعالى، واستدلاله على مدعاه على ما سمعت لا يخلو عن متانة، وقول الاصفهاني - كما في المستصفي - أفحش الشافعى حيث خالف سبع آيات من القرآن ثلاث منها في سورة الانعام، الاولى (فكلوا مما ذكر اسم الله عليه)، والثانية (وما لكم أن لاتأكلوا ما ذكر اسم الله عليه) والثالثة (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) وثلاث في سورة الحج، الاولى (لشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الانعام)، والثانية (ولكل أمة جعلنا منسكاً لذكر اسم الله)، والثالثة (فكلوا مما أمسكنا لكم) واذكروا اسم الله عليه) من الفحش في حق هذا الامام القرشي، ومثاره عدم الوقوف على فضله وسعة علمه ودقة نظره، وبالجملة الكلام في الآية واسع المجال وبها استدلل كل من أصحاب هاتيك الاقوال. وعن عطاء. وطاوس انهما استدلا بظاهرها على أن متروك التسمية حيوانا كان أو غيره حرام، وسبب النزول يؤيد خلاف ذلك كما علمت والاحتياط لا يخفى.

(وإن الشياطين) أى ابليس وجنوده (يُوحون) أى يوسوسون (إلى أوليائهم) الذين اتبعوهم من المشركين قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وقيل: المراد بالشياطين مردة الجيوش فابحاثهم إلى أوليائهم ما أتوا الى قريش حسبا حكيماء عن عكرمة (ليجادلوكم) أى بالوساوس الشيطانية أو بما نقل من أباطيل الجيوش (وإن أطمعتموهم) في استحلال الحرام (إنكم لمشركون) ضرورة أن من ترك طاعة الله تعالى الى طاعة غيره واستحل الحرام واتبعه في دينه فقد أشرك به تعالى بل آثره عليه سبحانه.

ونقل الامام عن الكعبي أنه قال: الآية حجة على أن الايمان اسم لجميع الطاعات وإن كان معناه في اللغة التصديق كما جعل تعالى الشرك اسما لكل ما كان مخالفة لله عز وجل وإن كان في اللغة مختصا بمن يعتقد أن الله تعالى شأنه شريكاً بديل أنه سبحانه سمي طاعة المؤمنين للشركين في إباحة الميتة شركاً، ثم قال: ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون المراد من الشرك ههنا اعتقاد أن الله تعالى شريكاً في الحكم والتكليف؟ وبهذا القدر يرجع معنى هذا الشرك الى الاعتقاد فقط انتهى. والظاهر أن التمييز عن هذه الاطاعة بالشرك من باب التخليط ونظائره كثيرة والكلام هنا كما قال أبو حيان وغيره على تقدير القسم وحذف لام التوطئة أى ولئن أطمعتموهم والله أنكم لمشركون وحذف جواب الشرط لسد جواب القسم مسدود. وجمال أبو البقاء وتبعه بعضهم المذكور جواب الشرط ولا قسم وادعى أن حذف الفاء منه حسن إذا كان الشرط بلفظ الماضى كما هنا واعترض بان هذا لم يوجد في كتب العربية بل اتفق الكل على وجوب الفاء في الجملة الاسمية ولم يجوزوا تركها إلا في ضرورة الشعر وفيه أن المراد أجاز ذلك في الاختيار كما ذكره المرادى في شرح التلخيص.

﴿أَوْ مِّنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ تمثيل مسوق لتفسير المسلمين عن طاعة المشركين إثر تحذيرهم عنها بالإشارة إلى أنهم مستحيون بانوار الوحي الالهي والمشركون غارقون في ظلمات الكفر والظلمات فكيف يعقل طاعتهم له، فالآية - كما قال الطيبي - متصلة بقوله سبحانه، «وإن أظعنتموهم» والهزة للانكار. والواو - كما قال غير واحد - لطف الجملة الاسمية على مثلها الذي يدل عليه الكلام أى أنتم مثلهم ومن كان ميتا فاعطيناه الحياة ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ﴾ مع ذلك من الخارج ﴿نُورًا﴾ عظيماً ﴿يَشِي بِهِ﴾ أى بسببه ﴿فِي النَّاسِ﴾ أى فيما بينهم آمناً من جهتهم، والجملة إمالة تناف مبنى على سؤال نشأ من الكلام كأنه قيل: فإذا يصنع بذلك النور؟ فقيل: يشي الخ أو صفة له . ومن اسم موصول مبتدأ وما بعده صلته والخبر متعلق الجار والمجرور في قوله تعالى.

﴿كَمَنْ مِّثْلُهُ﴾ أى صفته العجيبة . ومن فيه اسم موصول أيضاً (مثله) مبتدأ وقوله سبحانه . ﴿فِي الظُّلُمَاتِ﴾ خبر هو محذوف . وقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ في موضع الحال من المستكن في الظرف، وهذه الجملة خبر المبتدأ أعنى مثله على سبيل الحكاية بمعنى إذا وصف يقال له ذلك، وجملة «مثله» مع خبره صلة الموصول . وإن شئت جعلت من في الموضعين نكرة، وموصوفة ولم يجوز أن يكون (في الظلمات) خبراً عن (مثله) لأن الظلمات ليس ظرفاً للذلل . وظاهر كلام بعضهم كإي البقاء أن «في الظلمات» هو الخبر وليس هناك هو قدرا، ولا يلزم - كما نص عليه بعض المحققين - حديث الظرفية لأن المراد أن مثله هو كونه في الظلمات والمقصود الحكاية، نعم ما ذكر أولاً وأولى لأن خبر (مثله) لا يكون إلا جملة تامة والظرف بغير فاعل ظاهر لا يؤدى . وودى ذلك وجود كون جملة (ليس بخارج) حالاً من الهامى (مثله) ومنعه أبو البقاء للفصل، قيل: ولضعف مجيء الحال من المضاف إليه . وقرأ نافع . ويعقوب (ميتاً) بالتشديد وهو أصل للمخفف والمحذوف من اليائين الثانية المنقلبة عن الواو أعلت بال حذف كما أعلت بالقلب ولا فرق بينهما عند الجمهور .

ثم إن هذا الأخير - كما قال شيخ الإسلام - مثل أريد به من بقى فى الضلالة بحيث لا يفارقها أصلاً كما أن الأول مثل أريد به من خلقه الله تعالى على فطرة الإسلام وهده بالآيات والذينات إلى طريق الحق يسلكه كيف شاء لكن لا على أن يدل على كل واحد من هذه المعاني بما يليق به من الألفاظ الواردة فى المثلين بواسطة تشبيهه بما يناسبه من معانيها فإن ألفاظ المثل باقية على معانيها الأصلية بل على أنه قد انتزعت من الأمور المتعددة المتبصرة فى كل واحد من جانب المثلين هيئة على حدة ومن الأمور المتعددة المذكورة فى كل واحد من جانب المثلين هيئة على حدة فشبّهت بهما الأولتان ونزلتا منزلتهما فاستعمل فيهما ما يدل على الأخيرتين بضرب من التجوز إلى آخر ما قال، ونص القطب الرازى على أنها تمثيلان لاستعارتان، ورد - كما قال الشهاب - بأن الظاهر بأن من كان ميتاً ومن مثله فى الظلمات من قبيل الاستعارة التمثيلية إذ لا ذكر للشبه صريحاً ولا دلالة بحيث ينافى الاستعارة والاستعارة الأولى بجملة مشبهة والثانية مشبه به وهذا كما تقول فى الاستعارة لافردية أيكون الأسد كالثعلب؟ أى الشجاع كالجلبان وهو من بديع المعانى الذى ينبغى أن يتبناه له ويحفظ والتفسير المأثور عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد بالبيت الكافر الضال والاحياء الهداية والبنور القرآن وبالظلمات الكفر والضلالة، والآية على ما أخرج أبو الشيخ عنه نزلت فى عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه

وهو المراد بمن أحياء الله تعالى وهده ، وأبى جهل بن هشام لعنه الله تعالى وهو المراد بمن مثله في الظلمات ليس بخارج ، وروى عن زيد بن أسلم مثل ذلك ٥

وفي رواية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها في حزمة وأبى جهل ، وعن عكرمة أنها في عمار بن ياسر. وأبى جهل ، وأياما كان فاهية بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيدخل في ذلك كل من انقاد لأمر الله تعالى ومن بقى على ضلاله وتوهمه ﴿ كَذَلِكَ ﴾ إشارة إلى التزيين المذكور على طرز ما قرر في أمثاله أو إشارة إلى إيحاء الشياطين إلى أوليائهم أو إلى تزيين الايمان للدؤميين ﴿ زَيْن ﴾ من جهته تعالى خلقا أو من جهة الشياطين وسوسة ﴿ للكافرين ﴾ أبى جهل ، وأضرابه ﴿ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٢٢ ﴾ أى ما استمر واعتلى عمله من فتنين الكفر والمعاصى التى من جمعاتها ما حصى عنهم من القبائح : ﴿ وَكَذَلِكَ ﴾ قيل أى كما جعلنا فى مكة أكابر مجرميها ليمكروا فيها ﴿ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ ﴾ من سائر القرى ﴿ أَكْبَارَ مَجْرِمِيهَا أَيْمَكْرُوا فِيهَا ﴾ أو كما جعلنا أعمال أهل مكة مزينة لهم جعلنا فى كل قرية الخ ، وإلى الاحتياين ذهب الامام الرازى . وجعل غير واحد جعل بمعنى صيرالمتدعية لمفعولين . واختلف فى تعيينهما فقيل : « فى كل قرية مفعول ثان ، و (أكابر مجرميها) بالاضافة هو الاول ، وقيل : (أكابر) مفعول اول و (مجرميها) بدل منه ، وقيل : (أكابر) مفعول ثان و (مجرميها) مفعول اول لأنه معرفة فيتعين أنه المبتدأ بحسب الأصل ، والتقدير جعلنا فى كل قرية مجرميها أكابر فيتعلق الجار والمجرور بالفعل *

واعترض أبو حيان كون «مجرميها» بدلا من «أكابر» أو مفعولا لأنه خطأ وذوول عن قاعدة نحوية وهى أن أفضل التفضيل يازم افراده وتذكيره إذا كان بمن ظاهرة أو مقدرة أو مضافا إلى ذكره سواء كان المفرد مذكرا أو غيره فان طابق ماهوله تأنيثا وجمعا وتثنية لزمه أحد الأمرين إما الألف واللام أو الاضافة إلى معرفة و «أكابر» فى التخرىجين باق على الجمعية وهو غير معرف بأل ولا مضاف لمعرفة ذلك لا يجوز . وتعبه الشهاب فقال : إنه غير وارد لأن أكابر وأصغر أجرى مجرى الأسماء السكونية بمعنى الرؤساء . كما نص عليه الراغب . وما ذكره انما هو إذا بقى على معناه الأصلي . ويؤيده قول ابن عطية : انه يقال أكابرة كما يقال احمر واحمره كما قال : * ان الأامرة الثلاث تعولت * وان رده أبو حيان بأنه لم يعلم أن أحدا من أهل اللغة والنحو أجاز فى جمع أفضل افضالة وفيه نظر . وأما الجواب بأنه على حذف المضاف المعرفة للعلم به أى أكابر الناس أو أكابر أهل القرية فلا يخفى ضعفه اه . وظاهر كلام الزمخشري أن الظرف لغو و «أكابر» أول المفعولين مضاف لمجرميها و «ليمكروا» المفعول الثانى *

وجوز بعضهم كون جعل متعديا لواحد على أن المراد بالجعل التمكين بمعنى الاقرار فى المكان والاسكن فيه ومفعوله «أكابر مجرميها» بالاضافة ، وفيهم من كلام البعض أن احتمال الاضافة لا يجرى الاعلى تفسير جعلناهم بمكنام ولا يخلو ذلك عن دغدغة . وقال العلامة الثانى بعد سرد عدة من الأقوال : والذى يتضيه النظر الصائب أن «فى كل قرية» لغو و (أكابر مجرميها) مفعول أول و «ليمكروا» هو الثانى ، ولا يخفى حسنة ييدأه مبنى على جعل الاشارة لأحد الأمرين اللذين أشير فيما سبق اليهما . وتاقش فى ذلك شيخ الاسلام وادعى

أن الأقرب جعل المشار إليه الكفرة المعهودين باعتبار اتصافهم بصفاتهم والافراد باعتبار الفريق أو المذکور، ومحل الكاف النصب على أنه المفعول الثاني لجمعنا قدم عليه لافادة التخصيص كما في قوله سبحانه: (كذلك كنتم من قبل) والأول «أكبر مجرميها»، والظرف لغو أى ومثل أولئك الكفرة الذين هم صناديد مكة ومجرموها جعلنا في كل قرية أكبرها المجرمين أى جعلناهم متصفين بصفات المذكورين مزينا لهم أعمالهم مصرين على الباطل مجاديين به الحق ليمكروا فيها أى ليفعلوا الممكر فيها اه. ولا يخفى بعده وتخصيص الأكبر لأنهم أقوى على استتباع الناس والممكر بهم. وقرئ «أكبر مجرميها» وهذا تسلية لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم •

وقوله سبحانه: ﴿وَمَا يَكْفُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ﴾ اعتراض على سبيل الوعد له عليه الصلاة والسلام والوعيد للكفرة الماكرين أى وما ينجح غائلة مكرهم إلا بهم ﴿وَمَا يَشْعُرُونَ إِلَّا﴾ حال من ضمير «يمكرون» أى إنما يمكرون بأنفسهم والحال أنهم ما يشعرون بذلك أصلا بل يزعمون أنهم يمكرون بغيرهم ﴿وَأَذَانَهُمْ مَّأِينَةٌ﴾ رجوع إلى بيان حال مجرمى أهل مكة بعد ما بين بطريق التسمية حال غيرهم فان العظيمة المنقولة إنما صدرت عنهم لآعن سائر المجرمين أى وإذا جادتهم آية بواسطة الرسول عليه الصلاة والسلام •

﴿قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ﴾ قال شيخ الاسلام: قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما حتى يوحى الينا ويأتينا جبريل عليه السلام فيخبرنا أن محمدا عليه الصلاة والسلام صادق كما قالوا (أو أتى بالله والملائكة قبيلا). وعن الحسن البصرى مثله، وهذا كما ترى صريح في أن ماعلق بإتاءه ما أوتى الرسل عليهم السلام هو إيمانهم برسول الله ﷺ وبما أنزل إليه إيمانا حقيقيا كما هو المتبادر منه عند الاطلاق خلا أنه يستدعى أن يحمل ما أوتى رسل الله على مطلق الوحي ومخاطبة جبريل عليه السلام في الجملة وأن يصرف الرسالة في قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ عن ظاهرها وتعمل على رسالة جبريل عليه السلام بالوجه المذکور، ويراد بجعلها تبليغها إلى المرسل إليه لا وضعها في موضعها الذى هو الرسول ليتأتى كونه جواباً عن اقتراحهم وردا له بأن كون معنى الاقتراح ان تؤمن بكون تلك الآية نازلة من عند الله تعالى إلى الرسول عليه الصلاة والسلام حتى يأتينا جبريل بالذات عيانا كما يأتي الرسل فيخبرنا بذلك، ومعنى الرد الله أعلم بمن يأتى بارسال جبريل عليه السلام إليه لأمر من الأمور ايداننا بأنهم بمعزل من استحقاق ذلك التشريف، وفيه من التمثل ما لا يخفى •

وأنت تعلم أنه لا يتمل في حمل ما أوتى رسل الله على مطلق الوحي بل في المدول عن قول لن تؤمن حتى نجعل رسلا مثلا إلى ما في النظم الكريم نوع تأييد لهذا الحمل، نعم صرف الرسالة عن ظاهرها وحمل الجعل على التبليغ لا يخلو عن بعد، ولعل الأمر فيه سهل. ويفهم من كلام البعض أن مطلق الوحي ومخاطبة جبريل عليه السلام في الجملة وان لم يستدع تلك الرسالة إلا أنه قريب من منصبها فيصلح ما ذكر جواباً بدون حاجة إلى الصرف والحمل المذکورين، وفيه ما فيه. وقال مقاتل: نزلت في أبي جهل حين قال: زاحما بنى عبد مناف في الشرف حتى إذا صرنا كفرة سى رهان قالوا: منا بنى يوحى إليه والله لا نرضى به ولا نتبعه أبداً حتى يأتينا وحى

كما يأتيه . وقال الضحاك : سال كل واحد من القوم ان يخص بالرسالة والوحي كما أخبر الله تعالى عنهم في قوله سبحانه : (بل يريد كل امرئ منهم ان يؤتى صحفاً منسرة) قال الشيخ : ولا يخفى ان كل واحد من هذين القولين وان كان مناسباً للرد اذ كور لكنته يقتضى ان يراد بالايان المعاق بايتاء مثل ما أوتى الرسل مجرد تصديقهم برسالته ﷺ في الجملة من غير شمول لكافة الناس، وأن يكون ثلثة حتى في قول اللعين . حتى ياتينا وحي كما يأتيه الخ غاية لعدم الرضى لعدم الاتباع فانا مقرر على تقديري اتيان الوحي وعده ، فاللعن ان يؤمن برسالته أصلاً حتى تؤتى نحن من النبوة مثل ما أوتى رسل الله أو ايتاء مثل ايتاء رسل الله ، ولا يخفى أنه يجوز أن تكون حتى في كلام اللعين غاية للاتباع أيضاً على أن المراد به مجرد الموافقة وفعل مثل ما يفعله ﷺ من توحيد الله تعالى وترك عبادة الأصنام لا تقفو الاثر بالاتهام، على أن اللعين انما طالب اتيان وحي كما يأتي النبي ﷺ وليس ذلك نصاً في طلب الاستقلال للمنافي للاتباع .

واعل مراده عليه اللعنة المشاركة في الشرف بحيث لا ينحط عنه عليه الصلاة والسلام بالسكينة : ويمكن أن يدعى أيضاً أن هؤلاء الكفرة لكون كل منهم أبا جهل بما يقتضيه منصب الرسالة لا يابون كون الرسولين يجوز أن يبعث أحدهما الى الآخر ويلزم أحدهما امثال أمر الآخر واتباعه وان كان مشاركاً له في أصل الرسالة فيلزم ، وقيل : ان الوليد بن المغيرة قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : لو كانت النبوة حقاً لكنت أولى بها منك لاني أكبر منك سناً وأكبر مالا ولدا فنزلت هذه الآية . وتعبه الشيخ قس سره انه لا تعلق له بكلامهم المردود الا أن يراد بالايان المعلق بما ذكر مجرد الايمان بكون الآية النازلة وحيا صادقا لا الايمان بكونها نازلة اليه عليه الصلاة والسلام فيكون المعنى واذا جاءتهم آية نازلة الى الرسول قالوا : ان تؤمن بنزولها من عند الله حتى يكون نزولها لينا لاليه لاننا نحن المستحقون دونه فان ما خص معنى قوله : « لو كانت النبوة حقاً الخ لو كان ما تدعيه من النبوة حقاً لكنت أنا النبي لأنى واذا لم يكن الامر كذلك فليست بحق، وما له تعلق الايمان بحقية النبوة بكون نفسه نبياً »

وأنت تعلم أن اطلاق النبوة وقولهم (رسل الله) ليس بينهما كال الملازمة بحسب الظاهر كما لا يخفى، فالحق سقوط هذا القول عن درجة الاعتبار وإن روى مثله عن ابن جريج لما في تطبيقه على ما في الآية من مزيد العناية (مثل ما أوتى) نصب على أنه نعمت لمصدر محذوف وما مصدرية أى حتى تؤتاها ايتاء مثل ايتاء رسل الله، وإضافة الايتاء اليهم منكرين لياتائه عليه الصلاة والسلام، و«حيث» مفعول لفعل مقدر أى يعلم وقد خرجت عن الظرفية بناء على القول بتصرفها ولا عبرة بمن أنكروه، والجملة بعدها كما نص عليه أبو علي في كتاب الشعر صفة لها، وإضافتها إلى ما بعدها حيث استعملت ظرفاً . وقال الرضى الأدرى أن حيث مضافة ولا مانع من إضافتها وهى اسم إلى الجملة، وبحسب فيه، ولا يجوز فيها هنا عند الكثير أن تكون مجرورة بالإضافة لأن أفعل بعض ما يضاف اليه، ولا منصوبة بفعل نصب الظرف لأن علته تعالى غير مقيد بالظرف، ومن نص على ذلك ابن الصائغ، وجوز بعضهم الثاني ورد ما عال به المنع منه بان يجوز جعل تقييد علته تعالى بالظرف مجازياً باعتبار ما تعلق به بل ذلك أولى من اخراج حيث عن الظرفية فانه إما نادر أو ممنوع .

وجملة (الله أعلم) المستثناة يأتى، والمعنى أن منصب الرسالة ليس بما يتأهل بما يزعمونه من كثرة المال والولد وتعاقد الأسباب والعدد وإنما يتأهل بفضائل نفسانية ونفس قدسية فأفاضها الله تعالى بحسب الكرم والجود على من

كامل استعداده، ونص بعضهم على أنه تابع للاستعداد الذاتي وهو لا يستلزم الايجاب الذي يقوله الفلاسفة لأنه سبحانه إن شاء أعطى ذلك وان شاء أمسك وان استعد المحل، وما في الواو من أنه لا يشترط في الارسال الاستعداد الذاتي بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء محمول على الاستعداد الذاتي الموجب، فقد جرت عادة الله تعالى أن يبعث من كل قوم أشرافهم وأظهرهم جبلة، وتوأم البحث في موضعه ۞

وقرأ أكثر السبعة (رسالاته) بالجمع، وعن بعضهم أنه يسن الوقف على «رسول الله» وأنه يستجاب الدعاء بين الآيتين ولم أر في ذلك ما يعول عليه ﴿سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا﴾ استئناف آخر ناع عليهم ما سيلقونه من فنون الشر بعد ما نعى عليهم حرمانهم مما أملوه، والسين للتأكيد، ووضع الموصول موضع الضمير لزيد التشنيع، وقيل: اشعاراً بعلية مضمون الصلة أى يصيبهم البتة مكان ما تنوه وعلقوا به اطعامهم الفارغة من عز النبوة وشرف الرسالة ﴿صَعَّارٌ﴾ أى ذل عظيم وهو ان بعد كبرهم ﴿عند الله﴾ يوم القيامة ۞

وقيل: من عند الله وعليه أكثر المفسرين كما قال الفراء، واعترضه بأنه لا يجوز في العربية أن تقول: جئت عند زيد وأنت تريد من عند زيد، وقيل: المراد أن ذلك في ضمائه سبحانه أو ذخيرة لهم عنده وهو جار مجرى التهكم كما لا يخفى ﴿وَعَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ في الآخرة أو في الدنيا ﴿بِأَنَّهُمْ كَانُوا يُعَكِّرُونَ﴾ ١٢٢ ﴿أى بسبب كرههم المستمر أو بمقابلته، وحيث كان هذا من أعظمه واد اجراءهم صرح بسببه ﴿فَن يُرِدُ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ﴾ أى يعرفه طريق الحق ويوفقه للايمان، وقالت المعتزلة: المراد يهديه إلى الثواب أو الى الجنة أو يشبهه على الهدى أو يزيده ذلك ﴿يُشْرَحُ صَدْرُهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ فيتسع له وينفسح وهو مجاز أو كناية عن جعل النفس

مهيئة لحلول الحق فيها موصفاً عما ينهه ويتأفه كما أشار إليه ﷺ حين قيل له: كيف الشرح يا رسول الله؟ فقال: نور يقذف في الصدر فينشرح له وينفسح فقليل: هل لذلك من آية يعرف بها يا رسول الله؟ فقال عليه الصلاة والسلام: الا تارة إلى دار الخلود والتجافى عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل اقام الموت ۞ ﴿وَمَنْ يُرِدْ دَانَ يُضَلَّهُ﴾ أى يخالف فيه الضلالة او اختيابه، وقيل: المراد ضله عن الثواب أو عن الجنة أو عن زيادة

الايمان أو يخذله ويخلى بينه وبين ما يريد ﴿يَجْمَعُ صَدْرُهُ ضَيْقًا حَرَجًا﴾ بحيث يذو عن قبول الحق فلا يكاد يكون فيه للخير منفذ وقرابن كثير (ضيقاً) بالتخفيف، ونافع، وأبو بكر عن عاصم (حرجاً) بكسر الراء أى شديد الضيق والباقون بفتحها ووصفاً بالمصدر المبالغة، وأصل معنى الحرج - كما قال الراغب - مجتمع الشيء، ومنه قيل: للضيق حرج، وقال بعض المحققين: أصل معناه شدة الضيق فان الحرجة غيبة أشجارها، المنة بحيث يصعب دخولها ۞ وأخرج ابن حميد: وابن جرير، وغيرهما عن أبي الصلت الثقفى أن عمر رضى الله تعالى عنه قرأ (حرجاً) بفتح الراء وقرأ بعض من عنده من أصحاب رسول الله ﷺ (حرجاً) بكسرها فقال عمر: ابغوا رجلاً من كنانة واجعلوه راعياً وليكن مدلياً فاتوه به فقال له عمر: يانتي ما الحرجة فيكم؟ قال: الحرجة فينا الشجرة تكون بين الاشجار التي لا تصل اليها راعية ولا وحشية ولا شئ. فقال عمر رضى الله تعالى عنه: كذلك قلب المناق لا يصل اليه شئ من الخير ﴿كَمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾ استئناف أو حال من ضمير الوصف أو وصف آخر، والمراد المبالغة في ضيق صدره حيث شبه بمن يزاول ما لا يقدر عليه فان صعود السماء مثل فيها هو خارج عن دائرة

الاستطاعة، وفيه تنبيه على أن الإيمان يمتنع منه كما يمتنع منه الصدود، والامتناع في ذلك عادي . وعن الزجاج معناه كما يتصاعد إلى السماء نوا عن الحق وتباعدا في الحرب منه، وأصل (يصعد) يتصعد وقد قرئ به فادغمت التاء في الصاد .

وقرأ ابن كثير (يصعد) وأبو بكر عن عاصم (يصاعد) وأصله أيضا يتصاعد ففعل به ما تقدمه ﴿ كَذَلِكَ ﴾ إشارة إلى الجعل المذكور بعده على ما مر تحقيقه أو إشارة إلى الجعل السابق أي مثل ذلك

الجعل أي جعل الصدر حرجا على الوجه المذكور ﴿ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ ﴾ أي العذاب أو الخذلان .
وأخرج ابن المنذر . وغيره عن مجاهد أنه قال: (الرجس) ما لا خير فيه . وقال الراغب : (الرجس) الشيء القذر ، وقال الزجاج : هو العنة في الدنيا والعذاب في الآخرة . وأصله على ما قيل - من الارتجاس وهو

الاضطراب ﴿ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ۖ ﴾ أي عليهم . ووضع الظاهر موضع المضمر للتعابيل ﴿ وَهَذَا ﴾ أي ما جاء به القرآن كما روى عن ابن مسعود أو الاسلام كما روى عن ابن عباس أو ما سبق من التوفيق والخذلان كما قيل ﴿ صرَّاطُ رَبِّكَ ﴾ أي طريقه الذي ارتضاه أو عاداته وطريقته التي اقتضاها حكمته . ولا يخفى

ما في التعرض للميزان الربوبية مع الإضافة إلى ضمير المخاطب من اللطف ﴿ مُسْتَقِيمًا ﴾ لا عراج فيه ولا زيغ أو عادلا مطردا وهو إما حال مؤكدة لصاحبها وعاملها محذوف وجوبا مثل هذا أبوك عطفًا

أو مؤسسه والعامل فيها معنى الإشارة أو هالتي للتنبيه ﴿ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ ﴾ بينها مفصلة ﴿ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ۖ ﴾ أي يتذكرون ما في تضاعيفها فيعملون أن كل الحوادث بقضائه سبحانه وقدره وأنه جل شأنه حكيم عادل في جميع أفعاله، وتخصيص هؤلاء القوم بالذكر لأنهم المنتفعون بذلك التفصيل ﴿ لَهُمْ ﴾ أي هؤلاء القوم

﴿ دَارَ السَّلَامِ ﴾ أي الجنة كما قال قتادة ، والسلام هو الله تعالى كما قال الحسین . وابن زيد . والسدى . وإضافة الدار إليه سبحانه للتشريف . وقال الزجاج . والجبانى : (السلام) بمعنى السلامة أي دار السلامة من الآفات والبلايا وسائر المكارِه التي يلقاها أهل النار . وقيل هو بمعنى التسليم أي دار تحيتهم فيها سلام ﴿ عِنْدَهُمْ ﴾ أي في ضيائه وتكفله التفضلي أو ذخيرة لهم عنده لا يعلم كنه ذلك غيره . والجملة مستأنفة ، وقيل . صفة لقوم

﴿ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ ﴾ أي مجربهم أو ناصرهم ﴿ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۖ ﴾ أي بسبب أعمالهم الصالحة أو بتوليهم متلبسا بجزائنها بان يتولى إيصال الثواب إليهم •

﴿ هذا ومن باب الإشارة في الآيات ﴾ هو كذلك جزاء لكل نبي عدوا له نفاوت مراتب أرواحهم في الصفاء والسكندورة والنور والظلمة والقرب والبعد . ومن هنا قيل . والجاهلون لاهل العلم أعداء . وكلما اشتد النفاتر اشتدت العداوة وزاد الايذاء الناشئ منها . ولهذا ورد في بعض الآثار ما أوذي نبي مثل ما أوذيت . وتسبب هذه

المدارة مزيد التوجه إلى الحق جل شأنه والاعراض عن الملاذ والحرص على الفضيلة التي يقهر بها العدو والاحتراز عما يوشك أن يكون سببا للطعن إلى غير ذلك (ولنصفى) أي تميل إليه (أفئدة الذين لا يؤمنون) وهم المحجوبون لوجرد المناسبة (وليرضوه) بحبهم إياه وليقتروا ما هم مقترون من اسم المتعاضد والظاهر (أفئدة

أبتغى حكماً بيني وبينكم) (وهو الذي أنزل اليكم الكتاب) المعجز الجامع «مفصلاً» فيه الحق والباطل بحيث لا يبق معه مقال لقائل فطلب ما سواه مما لا يليق بعاقل ولا يعيل اليه الا جاهل (وتمت كلمة ربك) أى تم قضاؤه فى الازل بما قضى وقدر (صدقا) مطابقا لما يقع (وعدلا) مناسباً للاستعداد، وقيل: صدقاً فيما وعد وعدلا فيما أوعد (لا مبدل لكلماته) لانها على طرز ماثبت فى علمه والاقبال محال (وان تطع أكثر من فى الأرض) أى من الجنة السفاية بالركون إلى الدنيا وعالم النفس والطبيعة (يضلوك عن سبيل الله) لانهم لا يدعون الا للشهوات المبعدة عن الله تعالى (إن يتبعون) أى ما يتبعون لكونهم محجوبين فى مقام النفس بالالهام والخيالات (الا الظن وإن هم الا يتحوصون) بقياس الغائب على الشاهد (وذوا ظاهر الاثم) من الاقوال والافعال الظاهرة على الجوارح « وباطنه » من العقائد العاسدة والعزائم الباطلة *

وقال سهل: ظاهر الاثم المعاصى كيف كانت وباطنه حبا، وقال الشبلى: ظاهر الاثم الغفلة وباطنه نسيان مطالعة السوابق، وقال بعضهم: ظاهر الاثم طلب الدنيا وباطنه طلب الجنة لأن الامرين يشغلان عن الحق وكل ما يشغل عنه سبحانه فهو اثم، وقيل: ظاهر الاثم حظوظ النفس وباطنه حظوظ القلب، وقيل: ظاهر الاثم حب الدنيا وباطنه حب الجاه، وقيل: ظاهر الاثم رؤية الاعمال وباطنه سكن القلب إلى الاحوال (وإن الشياطين) وهم المحجوبون بالظاهر عن الباطن (ليوحون إلى أوليائهم) أى من يؤلئهم من المنكرين (ليجادلوك) بما يتلقونه من الشبه (وإن أطعته وهم) وتركتهم ما أئتم عليه من التوحيد (إنكم مشركون) بلهم « أو من كان ميتا » بالجهل وهوى النفس أو الاحتجاب بصفاتها فأحييناه بالعلم ومحبة الحق أو كشف حجب صفاته « وجعلناه نورا » من هدايتنا وعلمتنا أو نوراً من صفاتنا « أو من كان ميتا » بالمجاهدات « فأحييناه » بروح المشاهدات أو ميتا بشهوات النفس فأحييناه بصفاء القلب أو ميتا برؤية الثواب فأحييناه برؤية المآب إلى الوهاب وجعلناه نور الفراسة أو الارشاد، وقال جعفر الصادق: المعنى أو من كان ميتا عنا فأحييناه بنا وجعلناه اماماً يهدى بنور الاجابة ويرجع اليه الضلال، وقال ابن عطاء: أو من كان ميتا بحياة نفسه وموت قلبه فأحييناه بامانة نفسه وحياة قلبه وسهلنا عليه سبل التوفيق وكشأنه بانوار القرب فلا يرى غيرنا ولا يلتفت إلى سوانا « كمن مثله فى الظلمات » أى ظلمات نفسه وصفاته وأفعاله « ليس بخارج منها » لسوء استعداده (كذلك زين للكافرين) المحجوبين (ما كانوا يعملون) فاحتجوا به (وكذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها) ويكون ذلك سبباً لمزيد كمال العارفين حسبما تقدم فى جعل الاعداء للانبياء عليهم السلام. ويمكن أن يكون اشارة إلى ما فى الانفس أى « وكذلك جعلنا فى كل قرية، ووجود الانسان التى هى البدن (أكابر مجرميها) من قوى النفس الامارة وليكروا فيها» باضلال القلب (وما يمكرون الا بأنفسهم) لأن عاقبة مكروهم راجع اليهم. افاقا وانفسا « وإذا جاءتهم » على يد الرسول عليه الصلاة والسلام « آية قالوا ان تؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله » من الرسالة اليهم (الله أعلم حيث يجعل رسالته) وذلك حيث خزينة الاستعداد عامرة والنفس قدسية « سيصيب الذين أجرموا » بالاحتجاب عن الحق « صفار عند الله » أى ذل بدماب قدرهم حين خراب ابدانهم « وعذاب شديد » بجرم انهم الملائم ووصول المنافى اليهم فى المعاد الجسماني (فمن يرد الله أن يهديه) اليه ويعرفه به « يشرح صدره للإسلام » بأن يقذف فيه نورا من أنواره فيعرفه بذلك (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً

حرجاً لا يدخل فيه شيء من أنوار شمس العرفان (كأنما يصعد في السماء) نورا وهربا عن قبول ذلك لأنه خلاف استعدادة، وقيل: المعنى فمن يرد الله أن يهديه للتوحيد يشرح صدره لقبول نور الحق وإسلام الوجود إلى الله سبحانه يكشف حجب صفات نفسه عن وجه قلبه الذي يلي النفس فينسخ لقبول نور الحق ومن يرد أن يضل يجعل صدره ضيقاً حرجاً باستيلاء النفس عليه وضغطها له كما يصعد في سماء روحه مع تلك الهيات البدنية المظلمة وذلك أمر محال، وقيل غير ذلك (كذلك يجعل الله الرجس) أي رجس التلوث بنات الطبيعة (على الذين لا يؤمنون) وهم المحجوبون عن الحق (وهذا) أي طريق التوحيد أو الجمل (صراط ربك) أي طريقه الذي ارتضاه أو عادته التي اقتضتها حكمته (قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون) المعارف والحقائق المركوزة في استعدادهم (لهم دار السلام عند ربهم) هي ساحة جلاله وحضائر قدس صفاته ومساقط وقوع أنوار جماله المنزهة عن خطر الحجاب وعلّة العتاب وطريان العذاب وهو أولهم بنعت رعايتهم وكشف جماله لهم أو أولهم بحفظهم عن رؤية الغير في البين. ويجوز أن يكون المعنى لهم دار السلامة من كل خوف وآفة حيث يكون العبد فيها في ظل الذات والصفات وريف البقاء بعد الفناء، والكثير على أن السلام من اسمائه تعالى فما ظنك بدار تنسب إليه جل شأنه:

إذا نزلت سلمى بواد فماؤه زلال وسلسال وأشجاره ورد

نسأل الله تعالى أن يدخلنا هاتيك الدار بحمرة نبيه المختار ﷺ (ويوم يحشرهم جميعاً) نصب على الظرفية والعامل فيه مقدر أي اذكر أو تقول أو كان ما لا يذكر لفظاً عنه، وجوز أن يكون مفعولاً به بمقدر أيضاً أي اذكر ذلك اليوم، والضمير المنصوب لمن يحشر من التقين، وقيل: للكفار. وقرأ حفص عن عاصم. وروح عن يعقوب (يحشر) بالياء والباقون بنون العظمة على الالتفات لتحويل الأمر.

وقوله سبحانه: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْمِعْتُمْ هَذَا فَاعْلَمُوا أَنَّهُ نَجْوَا بَيْنِنَا وَمَنْ يَلْمِزْهُمْ فَإِنَّهُمْ يَلْمِزُوهَا وَاللَّهُ يَسْمَعُ الْوَهْوَاهُ﴾ وقال الطبرسي: الجماعة التامة من القوم التي تشتمل على أصناف الطوائف ومنه العشرة لأنها تمام العقد، والمراد بالجن أو بمشركهم على ما قيل الشياطين، وذكر بعض الفضلاء أن الجن يقال على وجهين، أحدهما للروحانيين المستترين عن الحواس كلها فيدخل فيهم الملائكة والشياطين، وثانيهما للروحانيين مما عدا الملائكة، وقال آخرون: إن الروحانيين ثلاثة. أخيار وهم الملائكة. وأشرار وهم الشياطين. وأوساط فيهم أخيار وأشرار، وأياما كان المقصود بالنداء الاشرار الذين يغفون الناس فانهم أهل للخطاب بقوله سبحانه: ﴿قَدْ اسْتَكْبَرْتُمْ مِّنَ الْإِنْسِ﴾ أي أكثرتم من اغوائهم وإضلالهم كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. وبجاهد. والزجاج، فالكلام على حذف مضاف أو منهم بأن جعلهم أرباباً عنكم فحشر وأهلكم كما يقال: استكثر الامير من الجنود وهذا بطريق التوبيخ والتقريب. قيل: وإنما ذكر المعشر في جانب الجن دون جانب الانس لما أن الاغواء كثيرا ما يقتضى التظاهر والتعاون، وفي المعشر نوع إغواء اليه ولا كذلك الغوى ﴿وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ﴾ أي الذين أطاعوهم واتبعوهم ﴿مِّنَ الْإِنْسِ﴾ أي الذين هم من الانس أو كائنين منهم، فمن إما لبيان الجنس أو متعلقة بمحذوف وقع حالا من أولياء. ﴿رَبَّنَا اسْمَعْ مِنَّا بِعِضِّ﴾ أي انتفع الانس بالجن حيث دلوم على الشهوات وما يتوصل به إليها

(م - ٤ - ج - ٨ - تفسير روح المعاني)

والجن بالانس حيث اتخذوهم قادة ورؤساء واتبعوا أمرهم فادخلوا عليهم السرور بذلك *

وعن الحسن . وابن جريج . والزجاج . وغيرهم أن استمتاع الانس بهم أنهم كانوا إذا سافر أحدهم وخاف الجن قال : أعوذ بسيد هذا الوادي . واستمتاعهم بالانس اعترفهم بأنهم قادرون على إعاقتهم واجارتهم *
وعن محمد بن كعب أن المراد باستمتاع بعضهم ببعض طاعة بعضهم بعضا وموافقة له ، وقال البلخي : يحتمل أن يكون الاستمتاع مقصورا على الانس فيكون الانس قد استمتع بعضهم ببعض الجن دون الجن .

﴿وَبَلَّغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا﴾ وهو يوم القيامة على ما قاله غير واحد ، وعن الحسن . والسدي . وابن جريج أنه الموت والأول أولى ، وإنما قال الأولياء ما قالوا اعترافا بما فعلوا من طاعة الشياطين واتباع الهوى وتكذيب البعث وإظهار اللدامة عليها وتحسرا على حالهم واستسلاما لربهم وإلا ففائدة الخبر ولازمها بما لا تحقق له
قيل : ولعل الافتقار على حكاية كلام الضالين للإيدان بأن المضلين قد أفضحوا بالمرة فلم يقدرُوا على التكلم أصلا
وقرى . (آجالنا) بالجمع (والذى) بالتذكير والافراد ، قال أبو علي : هو جنس أو وقع الذى موقع التخي *

﴿ قَالَ ﴾ استئناف بياني كأنه قيل : فإذا قال الله تعالى حينئذ؟ فقيل قال : ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ﴾ أى منزلكم ومحل إقامةكم أو ذات نوائلكم على أن المثوى اسم مكان أو مصدر ﴿خالدين فيها﴾ حال من ضمير الجمع والعامل فيها (مئوى) إن كان مصدرا وقدروا عملا أى يبوؤن خالدين إن كان مئوى اسم مكان لأنه حينئذ لا يصلح للعمل . وقال أبو البقاء : إن العامل في الحال على هذا التقدير معنى الاضافة ، وردوه بأن النسبة الاضافية لا تعمل ولا يصح أن تنصب الحمال ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه تعالى استثنى قوما قد سبق في علمه أنهم يسلمون ويصدقون النبي ﷺ ، وهذا مبنى على أن الاستثناء ليس من المحكى وأن ما معنى من ، ولا يخفى أن استعمال ما للعقلاء قليل فيعبد ذلك كما يعبدشول ما تقدم للمستثنى ، وقيل : إن ما مصدرية وقتية على ما هو الظاهر ، والمراد إلا الوقت الذين ينقلون فيه إلى الزمهرير ، فقد روى أنهم يدخلون واديا من الزمهرير ما يميز بعض أوصالهم من بعض فيتعاونون ويطلبون الرد إلى الجحيم ، ورد بأن فيه صرف النار من معناها العلى وهو دار العذاب إلى اللغوى ، وأجيب عنه بأنه لا بأس به إذا دعت إليه ضرورة ، وقيل عليه : إن المعترض لا سلم الضرورة لا يمكن غير هذا التأويل مع أن قوله سبحانه : «مَثْوَاكُمْ» يقتضى ما ذهب إليه المعترض بحسب الظاهر ، وقيل : إن لهم وقتا يخرجون فيه من دار العذاب ، وذلك أنه روى أنهم يفتح لهم أبواب الجنة ويخرجون من النار فإذا توجهوا للدخول أغلقت في وجوههم استهزاء بهم ، واليه الإشارة بقوله تعالى : « فالיום الذين آمنوا من الكفار يضحكون »

وأنت تعلم أن ظواهر الآيات صادحة بعدم تخفيف العذاب عن الكفار بعد دخولهم النار وفي إخراجهم هذا تخفيف أى تخفيف وإن كان بعده ما يشيب منه النواصى ، ولعل الخبر في ذلك غير صحيح ، والمشهور أن المرأتين يدنون من الجنة حتى إذا استنشقا ريحها ورأوا ما أعد الله تعالى لعباده فيها نودوا أن صرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها الخبر بتامه وقد قدمناه ويكون ذلك قبل إدخالهم النار كما لا يخفى على من راجع الحديث *
وقيل : المستثنى زمان امهالهم قبل الدخول كأنه قيل النار مَثْوَاكُمْ أبدا إلا ما أمهالكم ، وردده أبو حيان بأنه

في الاستثناء بشرط اتحاد زمان المخرج والمخرج منه فإذا قلت قام القوم إلا زيدا فإن معناه إلا زيدا ما قام ولا يصح أن يكون المعنى إلا زيدا ما يقوم في المستقبل . وكذلك ساضرب القوم إلا زيدا معناه إلا زيدا فإني لا أضربه في المستقبل ولا يصح أن يكون المعنى إلا زيدا فإني ما ضربه ، وأوجب بان هذا إذا لم يكن الاستثناء منقطعا أما إذا كان منقطعا فإنه يسوغ كقوله تعالى : « لا يدعون فيها الموت إلا الموتة الأولى » أي لكن الموتة الأولى فانهم ذاقوها فعمل القائل بان المستثنى زمان اهلهم يلتزم انقطاع الاستثناء كما في هذه الآية ولا محذور فيه مع ورود مثله في القرآن وفيه نظر ظاهر : وذهب الزجاج الى وجه لطيف إنما يظهر باليسر فقال : المراد والله تعالى أعلم إلا ما شاء الله من زيادة العذاب ولم يبين وجه استقامة الاستثناء والمستثنى على هذا التاويل ، قال ابن المنير : ونحن نبيته فنقول : العذاب والعياذ بالله عز وجل على درجات متفاوتة فكان المراد انهم يخلدون في جنس العذاب إلا ما شاء ربك من زيادة تبلغ الغاية وتنتهي إلى أقصى النهاية حتى تكاد بلوغها الغاية ومبايعتها لأنواع العذاب في الشدة تعد خارجة عنه أيسر من جنس العذاب والشئ إذا بلغ الغاية عندهم عبروا عنه بالصدحاء عبروا عن كثرة الفعل برب وقد وهما وضوعا لضد الكثرة من القلة وذلك أمر يعتاد في لغة العرب . وقد حام أبو الطيب حوله فقال :

ولجدت حتى كدت تبخل حائلا للبتهي ومن السرور بكاء

فكان هؤلاء إذا نقلوا إلى غاية العذاب ونهاية الشدة فقد وصلوا إلى الحد الذي يكادان يخرج عن اسم العذاب المطاق حتى تسوغ معاملته في التعبير بمعاملة المعابر وهو وجه حسن لا يكاد يفهم من كلام الزجاج إلا بعد هذا البسط ، وفي تفسير ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما يؤيده انتهى ، ونقل عن بعضهم أن هذا الاستثناء معذوق بمشيئة الله تعالى رفع العذاب أي يخلدون إلى أن يشاء الله تعالى لو شاء . وقادته إظهار القدرة والاذعان بان خلودهم إنما كان لأن الله تعالى شانه قد شاءه وكان من الجائز العقلي في مشيئته أن لا يعذبهم ولو عذبهم لا يخلدهم وأن ذلك ليس بأمر واجب عليه وإنما هو مقتضى مشيئته وإرادته عز وجل ، وفي الآية على هذا دفع في صدور المعتزلة الذين يزعمون أن تخليد الكفار واجب على الله تعالى بمقتضى الحكمة وأنه لا يجوز في العقل مقتضى ذلك ، بل هذا هو الحق الذي لا يحصى عنه . وفي معناه أقبل : المراد المبالغة في الخلود بمعنى أنه لا ينتهي الا وقت مشيئة الله تعالى وهو بما لا يكون مع إرادته في صورة الخروج وإطاعهم في ذلك تمكينا وتشديد الأمر عليهم ، ومن أفاضل العصر بين الأكارم من ادعى ذلك الوجه له وأنه قد دخلت عنه الدفاتر وهو مذكور في غير ما موضع فان كان لا يدري فنلك مصيبة وإن كان يدري فالمصيبة أعظم . وسياتى إن شاء الله تعالى تمة الكلام في ذلك عند قوله سبحانه : (الا ما شاء ربك) .

(إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ) في التعذيب والانتابة أوفى كل أمعاله (عَلِيمٌ ١٢٨) بأحوال النعمان وأعمالهم وبما يليق بها من الجزاء أو بكل شئ ويدخل ماذكر دخولا أوليا (وَكَذَلِكَ) أي مثل ما سبق من تمكين الجن من اغواء الانس واضلالهم أو مثل ما سبق (نَوَّلَى بَعْضَ الظَّالِمِينَ) من الانس (بَعْضًا) آخر منهم أي يجعلهم بحيث يتولونهم ويتصرفون فيهم في الدنيا بالاغواء والاضلال وغير ذلك واستدل به على أن الرعية إذا كانوا ظالمين فالله تعالى بساط عليهم ظلما مثلهم ، وفي الحديث « كما تكرونوا يولى عليكم » أو المعنى نجعل بعضهم قرناء

بعض في العذاب كما كانوا كذلك في الدنيا عند اقتراف ما يؤدى اليه من القبائح كما قيل ، وروى مثله عن قتادة ﴿بَمَا كَانُوا يُكْسِبُونَ ١٣٩﴾ أى بسبب ما كانوا مستمرين على كسبه من الكفر والمعاصي ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾ شروع في حكاية ماسيكون من توبيخ المعشرين وتقريعهم بتفريطهم فيما يتعلق بخاصة أنفسهم ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ﴾ في الدنيا ﴿رُسُلٌ﴾ من عند الله عز وجل كائنة ﴿مِّنكُمْ﴾ أى من جنسكم لكن لا على أن يأتى كل رسول كل واحدة من الامم ولا على أن تكون من الانس خاصة إذ المشهور أنه ليس من الجن رسل وأنبياء ، ونظيره في هذا قوله تعالى: (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) فانما إيماناً يخرجان من الملح فقط كما سيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى .
والفراق قدر هنا مضافاً لذلك أى من أحدكم ، وقال غير واحد: المراد بالرسول ما يعم رسل الرسل ، وقد ثبت أن الجن استمعوا القرآن وأنذروا به قومهم فقد قال سبحانه: (وإذ صرفنا اليك نفرًا من الجن يستمعون القرآن) إلى قوله عز وجل: (ولوا إلى قومهم منذرين) . وعن الضحاك وغيره أن الله تعالى أرسل للجن رسلاً منهم وصرح بعضهم أن رسولا منهم يسمى يوسف ، وظاهر الآية يقتضى ارسال الرسل إلى كل من المعشرين من جنسهم وادعى بعض قيام الاجماع على أنه لم يرسل إلى الجن رسول منهم وإنما أرسل اليهم من الانس وهل كان ذلك قبل بعثة نبينا عليه الصلاة والسلام أم لا الذى نص عليه الكلبي الثانى قال: كان الرسل يرسلون إلى الانس حتى بعث محمد ﷺ إلى الانس والجن ﴿يَقْضُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي﴾ التى أوحيتها اليهم ، والجملة صفة أخرى لرسول محققه لما هو المراد من ارسالهم من التبليغ والانذار وقد حصل ذلك بالنسبة إلى الثقلين ﴿وَيُنذِرُونَكُمْ﴾ أى يخوفونكم بما في تضاعيفها من القوارع ﴿لَعَلَّآ يَوْمَكُمْ هَذَا﴾ أى يوم الحشر الذى قد عاينوا فيه ما عاينوا ﴿قَالُوا﴾ استئناف يأتى ، والمقصود منه حكاية قولهم: كيف يقولون وكيف يعترفون ﴿شَهِدْنَا عَلَىٰ نَفْسِنَا﴾ أى بآيات الرسل وقصصهم وانذارهم وبما باتهم إياهم بالكفر والتكذيب ، وقوله سبحانه: ﴿وَعَرَّضْنَاهُمُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ مع ما عطف عليه اعتراض لبيان ما أداهم في الدنيا إلى ارتكاب القبائح التى ارتكبوها والجاهم في الآخرة إلى الاعتراف بالكفر واستيجاب العذاب وذب لهم بذلك وتسفيه لرأيهم فلا تكرر في الشهادتين أى واغتروا في الدنيا بالحياة الدنيئة واللذات الحسية المانية واعرضوا عن النعيم المقيم الذى بشرت به الرسل عليهم السلام واجترأوا على ارتكاب ما يجرمهم إلى العذاب المؤبد الذى انذروهم إياه ﴿وَشَهِدُوا﴾ في الآخرة . ﴿عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا﴾ في الدنيا ﴿كُفْرِينَ ١٤٠﴾ بالآيات والنذر واضطروا إلى الاستسلام لاشد العذاب ، وفي ذلك من تحسرهم وتحذير السامعين عن مثل صنيعهم ما لا مزيد عليه .

﴿ذَلِكَ﴾ إشارة الى آيات الرسل أو السؤال المفهوم من (ألم يأتكم) أو ما قص من أمرهم أعنى شهادتهم على أنفسهم بالكفر واستيجاب العذاب ، وهو إما مرفوع على أنه خبر مبتدأ مقدر أى الأمر ذلك أو مبتدأ خبره مقدر أو خبره قوله سبحانه: ﴿أَلَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى﴾ بحذف اللام على ان أن مصدرية أو مخففة من أن وضهير الشأن الذى هو اسمها ، وإمام منصوب على أنه مفعول به لفعل مقدر كخبر وفعلنا ونحو ذلك ، وجوز أن

يكون (ان لم) الخ بدلا من اسم الاشارة ، وقوله تعالى : ﴿ بظلم ﴾ متعلق إما بمهلك أى بسبب ظلم أو بمحذوف وقع حالا من القرى أى متباينة بظلم أو حالا من (ربك) أو من ضميره فى (مهلك) ، والمراد مهلك أهل القرى إلا أنه يجوز فى النسبة أو حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه ، ولا ياباه قوله تعالى : ﴿ وَأَهْلُهَا عَافُونَ ۝١٣١ ﴾ لأن أصله وهم غافلون فلما حذف المضاف أقيم الظاهر مقام ضميره *

واعترض شيخ الاسلام على جعل (بظلم) حالا من (ربك) أو من ضميره بأنه ياباه أن غفلة أهلها مأخوذة فى معنى الظلم وحقيقته لاحالة فلا يحسن تقييده بالجملة بعد ، وأورد عليه أنه قد يتصور الظلم مع عدم الغفلة بان يكون حال التيقظ ومقارنته الانقياد ، وإن كان المراد ههنا هو الاهلاك حال الغفلة فائدة التقييد تعيين المراد ولا يخفى حسنه ولا يخفى ما فيه ، واختار قدس سره من احتمالات المشار اليه وأوجه اعراب اسم الاشارة الثالث من كل قال : والمعنى ذلك ثابت لا يتفاء كون ربك أو لان الشان لم يكن ربك مهلك القرى بسبب أى ظلم فعلوه من أفراد الظالم قبل أن ينهوا عنه وينهوا على بطلانه برسول وكتاب وان قضى به بداعة العقول وينذروا عاقبة جناياتهم أى لولا انتفاء كونه تعالى معذبا لهم قبل ارسال الرسل وانزال الكتب لما أمكن التوبيخ بما ذكر ولما شهدوا على أنفسهم بالكفر واستيجاب العذاب ولا اعتذروا بهم اتيان الرسل اليهم كما فى قوله سبحانه : ﴿ ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلناك إلينا رسولاً لفدح آياتك من قبل أن نذل ونخزى ﴾ وانما على ما ذكر بانتفاء التعذيب الذنوبى الذى هو اهلاك القرى قبل الانذار مع أن التقريب فى تعليقه بانتفاء مطلق التعذيب من غير بعث الرسل أتم على ما نطق به قوله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ على ما اختاره أهل السنة فى معناه لبيان كمال نزاهته سبحانه على كلا التهديبين من غير انذار على أبلغ وجه وآكده *

ولا يخفى أن لما اختاره وجهها وجبها خلا أن قوله فيها بعد : إن جعل ذلك إشارة إلى ارسال الرسل عليهم السلام وانذارهم وخبر المبتدأ محذوفاً فأطبق عليه الجمهور بعزل عن مقتضى المقام ممنوع ، وعلى سائر الاحتمالات الخطاب للرسول ﷺ بطريق تلوين الخطاب ، والظاهر أن انتفاء الاهلاك قبل الانذار لا يختص بالانس بل الجن أيضا لا يهلكون قبل انذارهم وان لم يشع اطلاق أهل القرى عليهم ، وهذا مبنى على محض فضل الله تعالى عندنا ، والمعتزلة يقولون : يجب على الله تعالى أن لا يعذب قبل الانذار وقيام الحجة وبثوه على قاعدة الحسن والقبح العقليين ، وإنما يتبون ذلك لكنهم لا يجعلونه مناط الحكم كما زعم المعتزلة ﴿ وكل ﴾ من المكلفين جنا كانوا أو انسا ﴿ درجآت ﴾ أى مراتب فيتناول الدرجات حقيقة أو تغليباً ﴿ ثم عملوا ﴾ أى من أعمالهم صالحة كانت أو سيئة أو من أجل أعمالهم أو من جزائها ، فن إما ابتدائية أو تعاليلية أو يسانية بتقدير مضاف ﴿ وما ربك بظالم عما يظنون ﴾ ١٣٢ ﴿ فلا يخفى عليه سبحانه عمل عامل أو قدر ما يستحق به من ثواب أو عقاب *

وقرأ ابن عامر (تعملون) بالتاء على تغليب الخطاب على الغيبة ولو أريد شعول (يعملون) بالتحتية للخطاب بان يراد جميع الخلق فلا مانع من اعتبار تغليب النائب على المخاطب سوى أن ذلك لم يعمد مثله

فی كلامهم ﴿ وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ﴾ اى لاغنى عن كل شىء كائنا ما كان إلا هو سبحانه فلا احتیاج له عز شأنه إلى العباد ولا إلى عبادتهم، ولا یفتی ما فی التعرض لعنوان الربوبية مع الاظهار فی مقام الاضمار والاضافة إلى ضميره علیه الصلاة والسلام من اللطف الجزيل، والكلام مبتدأ وخبر، وقوله سبحانه: ﴿ ذُو الرَّحْمَةِ ﴾ خبر ماخر، وجوز أن يكون هو الخبر (والغنى) صفة أى الموصوف بالرحمة العامة فیرحم على العباد بالتكليف تكميلاً لهم وبههلمهم على المعاصى إلى ماشاء، وفى ذلك تنبيه على أن ما تقدم ذكره من الارسال ليس لنفعه بل لترحمه على العباد وتوطئة لقوله سبحانه: ﴿ إِنْ يَشَاءُ يُذْهِبْكُمْ ﴾ اى ما به حاجة اليكم أصلاً إن يشاء يذهبكم أيها العصاة أو أيها الناس بالاهلاك، وفى تلوين الخطاب من تشديد الوعيد ما لا يخفى ﴿ وَيَسْتَخَفُّ مِنْ بَعْدِكُمْ ﴾ اى ويثنى، من بعد اذها بكم ﴿ مَا يَشَاءُ ﴾ من الخلق، وإيثار ما على من لاظهار كمال الكبرياء واسقاطهم عن رتبة العقلاء ﴿ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخَرِينَ ۱۳۳ ﴾ اى من نسل قوم آخرين لم يكونوا على مثل صفتكم وهم أهل سفينة نوح علیه السلام لسكانه سبحانه أبقاكم ترجماً عليكم، وما فى (كما) مصدرية ومحل الكاف النصب على المصدرية أو الوصفية لمصدر الفعل السابق اى وبشئ إنشاء كائناتكم أو يستخلف استخلاقاً كائناً كائناتكم، و(من) لا ابتداء لغاية، وقيل: هى بمعنى البدل والشرطية استئناف مقرر لمضمون ما قباهم من الغنى والرحمة ﴿ إِنْ مَا تُوعَدُونَ ﴾ اى ان الذى توعدونه من القيامة، والحساب، والعقاب، والثواب، وتفاوت الدرجات والدرجات، وصيغة الاستقبال للدلالة على الاستمرار التجددى، و(ما) اسم ان ولا يجوز أن تكون الكافة لأن قوله سبحانه: ﴿ لَأْتِ ﴾ يمنع من ذلك كما قال أبو البقاء، وهو خير ان، والمراد أن ذلك لواقع لاحتمال، وإيثار آت على واقع لبيان كمال سرعة وقوعه بقصوره بصورة طالب حيث لا يفوته هارب حساباً يعرب عنه قوله تعالى ﴿ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ ۱۳۴ ﴾ اى جاعلى من طلبكم عاجزاً عنكم غير قادر على ادراككم • وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المعنى وما أنتم بسابقين، وإيثار صيغة الفاعل على المستقبل للبيان بقراب اليتيان والدوام الذى يفيد العدول عن الفعلية إلى الاسمية متوجه إلى النفي فالمراد دوام انتفاء الاعجاز لا بيان دوام انتفائه، وله نظائر فى الكتاب الكريم •

﴿ قُلْ يَا قَوْمِ ﴾ أمر له ﷺ أن يواجه الكفار بتشديد التهديد وتكرير الوعيد ويظهر لهم ما هو عليه من غاية التصلب فى الدين ونهاية الوثوق بامرهم وعدم المبالاة بهم أصلاً اثر ما بين لهم حالهم وما لهم اى قل يا محمد لهؤلاء الكفار ﴿ اَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَاتِكُمْ ﴾ اى على غاية تكنتكم واستطاعتكم على أن المسكاة مصدر مكن إذا تمكن أبلغ التمكّن، وجوز أن يكون ظرفاً بمعنى المكان للمقام والمقامة، ومن هنا فسره ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كما رواه ابن المنذر عنه بالناحية وتجاوز به عن ذلك من فسره بالحالة اى اعملوا على حالتكم التى أنتم عليها •

وقرأ أبو بكر عن عاصم (مكائتكم) على الجمع فى كل القرآن، وزعم الواحدى أن الوجه الافراد وفيه نظير، والمعنى اثبتوا على كفركم ومعاداتكم لى ﴿ إِنْ عَامِلٌ ﴾ على مكائتى اى ثابت على الاسلام وعلى مصابرتكم •

والأمر بالتهديد، وإيراده بصيغة الأمر. كما قال غير واحد. بمبالغة في الوعيد كأن المهديد يريد تعذيبه مجعما عازما عليه فيحمله بالأمر على ما يؤدي إليه وتسجيل بأن المهديد لا يتأتى منه إلا الشر كما لمؤمر به الذي لا يقدر أن يتفصى عنه. وجعل العلامة الثاني ذلك من قبيل الاستعارة التمثيلية تشبيها لذلك المعنى بالمضى المأمور به الواجب الذي لا بد أن يكون من ضربت عليه الشقوة ﴿فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ﴾ أى انكم تعلمون ذلك لا بحالة فسوف لتأكيد مضمون الجملة. والعلم عرفاني فيتعدى إلى واحد، ومن استفهامة معلقة لفعل العلم محلها الرفع على الابتداء. والجملة بعدها خبرها ومجموعهما ساد مسد ومفعول العلم والمراد بالدار الدنيا لا دار السلام كما قيل، وبالعاية العاقبة الحسنى أى عاقبة الخير لأنها الاصل فانه تعالى جعل الدنيا مزرعة الآخرة وقطرة المجاز إليها وأراد من عباده أعمال الخير لينالوا حسن الخاتمة.

وأما عاقبة الشر فلا اعتمادها لأنها من نتائج تحريف الفجار أى فسوف تعلمون أينا تكون له العاقبة الحسنى التي خلق الله تعالى هذه الدار لها ويجوز أن تكون، ما موصولة فحملها النصب على أنها مفعول (تعلمون) أى فسوف تعلمون الذي له عاقبة الدار، وفيه مع الانذار المستفاد من التهديد انصاف في المقال وتنبية على حال وثوق المنذر بأمره. وقرأ حمزة. والكسائي (يكون) بالتحية لأن تأنيث العاقبة غير حقيقى ﴿إِنَّهُ﴾ أى الشان ﴿لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ أى لا يظهر وابلوهم، وإنما وضع الظلم موضع الكفر لأنه أعم منه وهو أكثر فائدة لأنه إذا لم يفلح الظالم فكيف الكافر المتصف باعظم أفراد الظلم ﴿وَجَعَلُوا﴾ أى مشركوا العرب ﴿لَهُ تَمَازُراً﴾ أى خلق. قال الراغب: الذرة، إظهار الله تعالى ما أبدعه يقال: ذرأ الله تعالى الخلق أى أوجد أشخاصهم، وقال الطبرسى: الذرة الخلق على وجه الاختراع وأصله الظهور ومنه ما ح ذرأني لظهور بياضه. ومن متعلقة بجعل وما موصولة وجملة (ذرأ) صلته والعائد محذوف. وقوله سبحانه: ﴿مَنْ الْحَرْتُ وَالْأَنْعَامُ﴾ متعلق بذراه وجوز أبو البقاء أن يكون هما متعلقا بمحذوف وقع حالا من قوله تعالى ﴿نَصِيْباً﴾ وأن يكون (من الحرث) حالا أيضا من ما أو من العائد المحذوف. و(نصيبا) على كل تقدير مفعول جعل وهو متعد لواحد، وجوز أن يكون متعديا لاثنين أولها (مما ذرأ) على أن من تبعيضية وثانيهما (نصيبا)، وقيل: الأمر بالعكس واعتراض بانه لا يساعده سداد المعنى. وأيا ما كان فهذا شروع في تقبيح أحوالهم الفظيعة بحكاية أفراسهم وأفعالهم الشنيعة، أخرج ابن أبي حاتم من طريق العوفي عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال فى الآية: إنهم كانوا إذا احترتوا حرثا أو كانت لهم ثمرة جعلوا لله تعالى منه جزءا وجزءا للوثن فما كان من حرث أو ثمرة أو شيء من نصيب اللوثن حفظوه وأحصروه فان سقط شيء ما سعى للصدد ردوه إلى ما جعلوه للوثن وإن سبقهم الماء الذى جعلوه للوثن فسقى شيئا ما جعلوه لله تعالى جعلوه للوثن وإن سقط شيء من الحرث والتمر الذى جعلوه لله تعالى فاختلط بالذى جعلوه للوثن قالوا هذا فقير ولم يردوه إلى ما جعلوا لله تعالى وإن سبقهم الماء الذى سقوا لله تعالى فسقى ما سموا للوثن تركوه للوثن، وكانوا يحرمون من أنعامهم البحرية والسائبة، والوصيلة، والحامى فيجعلونه للوثن ويزعمون أنهم يحرمون لله سبحانه. وروى أنهم كانوا يعينون شيئا من حرث وتناجى الله تعالى فيصرفونه إلى الضيفان والمسكين وأشياء منها لأهلهم فينتفقون منها لصدقتها

ويذبحون عندها فاذا راوا ما جعلوه لله تعالى زاكياً نامياً يزيد في نفسه خيراً رجعوا فعملوه لآلتهم وإذا زكا ما جعلوه لآلتهم تركوه . معنيين بأن الله تعالى غني وما ذلك إلا لفرط جهاهم حيث أشركوا الخالق القادر جماداً لا يقدر على شيء . ثم رجحوه عليه سبحانه بأن جعلوا الزاكي له ، واختار هذه الرواية الزجاج وغيره •

وأصل النظم الكريم وجعلوا الله الخ والشركاء لهم فطوى ذكر الشركاء لأنه على ما قبله أمر بحقوق عدمهم وأشير إلى تقديره بالتصريح به في قوله تعالى : ﴿ قَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا ﴾ أي الأوثان ، وسوم شركاءهم لأنهم جعلوا لهم نصيباً من أموالهم فهم شركاؤهم فيها ؛ ويحتمل أن الإضافة لأدنى ملابسة حيث أنهم زعموا كونهم شركاء لله تعالى . وقرأ السكاساني . ويحيى بن وثاب . والأعشى (بزعمهم) بضم الزاي وهو لغة فيه ، وجماء الكسر أيضاً فهو مثلث كالود وقد تقدم معناه ، وإنما قيد به الأول للتنبيه على أنه في الحقيقة ليس يجعل لله سبحانه غير مستتبغ شيء . من الثواب كالتطوعات التي يبتغي بها وجه الله تعالى ، وقيل : للإيدان بأن ذلك مما اخترعوه لم يأمرهم الله تعالى به . ورد بأن ذلك مستفاد من الجعل ولذلك لم يقيد به الثاني •

وجوز أن يكون ذلك تهميذا لما بعده على أن معنى قولهم : (هذا لله) مجرد زعمهم لا يعملون به متضاه الذي هو اختصاصه به تعالى فقوله سبحانه : ﴿ قَسَا كَانُ شُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُصَلِّ لِمَا شُرَكَائِهِمْ ﴾ بيان وتفصيله أي فمأينوه شركائهم لا يصرف إلى الوجوه التي يصرف إليها ما عينوه لله تعالى وما عينوه لله تعالى يصرف إلى الوجوه التي يصرف إليها ما عينوه لآلتهم ﴿ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ١٣٦ ﴾ فيما فعلوا من إثارة مخلوق عاجز عن كل شيء على خالق قادر على كل شيء وعملهم بما لم يشرع لهم ، و(ساء) يجرى مجرى بئس ، فسا سواء كانت موصولة أو موصوفة فاعل ، والمخصوص بالذم محذوف أي حكمهم هذا ، وقيل : إن (ساء) هنا غير الجارية مجرى بئس فلا تحتاج إلى مخصوص بالذم بل إلى فاعل فقط فإن فاعل الجارية يجب أن يكون معرفاً باللام أو موصافاً في الأشهر ، واختاره بعض المحققين •

﴿ وَكَذَلِكَ ﴾ أي ومثل ذلك التزيين وهو تزيين الشرك في قسمة القربات من الحرث والانعام بين الله تعالى وبين شركائهم أو مثل ذلك التزيين البليغ المعهود من الشياطين ﴿ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ أي مشركي العرب ﴿ قَتَلُ أَوْلَادَهُمْ ﴾ فكانوا يشدون البنات الصغار بأن يدننهن . أحياء ، وكانوا في ذلك - على ما فريقين . أحدهما يقول : إن الملائكة بنات الله سبحانه فالحقوا البنات بالله تعالى فهو أحق بها . والآخر يقتله خشية الانفاق ، وقيل : خشية ذلك والعار وهو المروى عن الحسن . وجماعة ، وقيل : السبب في قتل البنات أن النعمان بن المنذر أغار على قوم فسي نساءهم وكانت فيهن بنت قيس بن عاصم ثم اصططحوا فأرادت كل امرأة منهن عشيرتها غير ابنة قيس فانها أرادت من سبها فحلف قيس لا تولد له بنت إلا وأداها فصار ذلك سنة فيما بينهم ، وقيل : إنهم كانوا ينذر أحدهم إذا بلغ بنوه عشرة نحر واحد منهم فإفدله عبداً المطب في قصته المشهورة ، واليهما أشار صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله : « أنا ابن الذي يحين » و « قتل » مفعول (زين) مضاف إلى (أولادهم) من إضافة المصدر إلى مفعوله •

وقوله سبحانه : ﴿ شُرَكَائِهِمْ ﴾ فاعل له ، والمراد بالشركاء . أما الجن أو السدنة ، ووسموا بذلك لأنهم شركاء

فی أم والہم کما مر آنفاً اولطاعتہم لہ کما یطاع الشریک لہ عز اسمہ . ومعنی تزینتہم لہم ذلک تحسینہ لہم وحنہم علیہ . وقرأ ابن عامر (زین) بالبناء للفعول الذی ہو القتل ، ونصب الاولاد وجر الشركاء باضافة القتل الیہ مفصلاً بینہما بمفعولہ . وعقب ذلک الزحشری بأنه شیء لوأن فی مکان الضرورات وهو الشعر لکان سمجاً مردوداً کما سمجہ ورد زج القلوص أبی زادة فکيف بہ فی الکلام المنشور فکيف بہ فی الکلام المعجز ، ثم قال : والذی حملہ علی ذلک أن رأی فی بعض المصاحف (شرفائهم) مکتوباً بالباء ، ولو قرأ بجر الاولاد والشركاء لأن الاولاد شركائهم لو جد فی ذلک مندوحة عن هذا الارتکاب اہ .

وقد ركب فی هذا الکلام عیاء وتاہ فی تہاہ ، فقد تخيل أن القراء أئمة الوجود السبعة اختار كل منهم حرفاً قرأ بہ اجتماعاً لا نقلاً وسماعاً کما ذهب الیہ بعض الجهلة فلذلک غلط ابن عامر فی قرأته هذه وأخذ یبین منشأ غلطہ ، وهذا غلط صریح یحشی منه الکفر والعیاذ باللہ تعالیٰ فان القراءت السبعة متواترة جملة وتفصيلاً عن أفصح من نطق بالضاد ﷺ فتغایط شیء منها فی معنی تغایط رسول اللہ ﷺ بل تغایط اللہ عز وجل نعوذ باللہ سبحانه من ذلک ، وقال أبو حیان : عجب لمجمی ضعیف فی النحو یرد علی عربی صریح محض قراءة متواترة نظیرها فی کلام العرب فی غیر ما یت، وأعجب بسوء هذا الرجل بالقراء الأئمة الذین تخیرتہم هذه الأمة لنقل کتاب اللہ تعالیٰ شرقاً وغرباً ، وقد اعتمد المسلمون علی نقلہم لضبطہم ومعرفتہم وديانتہم اہ . وقد شنع علیہ أيضاً غیر واحد من الأئمة ، ولعل عذرہ فی ذلک جہلہ بعلی القراء والاصول . وقد یقال : إنہ یفرق بین المضاف الذی لم یعمل و بین غیرہ . ومحقق النحاة قد فرقوا بینہما بأن الثاني یفصل فیہ بالظرف ، والاول إذا کان مصدرأ أو نحوه یفصل بمفعولہ مطلقاً لأن اضافتہ فی نية الانفصال ومفعولہ مؤخر رتبة فصله کلافصل فلذا ساغ ذلک فیہ ولم یخص بالشعر کثیرہ . وعن صرح بذلك ابن مالک ، وخطأ الزحشری بعدم التفرقة وقال فی کافیته :

وظرف أو شیهہ قد یفصل	جزئی اضافتہ وقد یستعمل
فصلان فی اضطرار بعض الشعرا	وفی اختیار قد اضافوا المصدرأ
لفاعل من بعد مفعول حجز	کقول بعض القائلین للرجز
بفرك حب السنبیل الکنفاج	بالقاع فرك القطن المحالج
ومعدنی قراءة ابن عامر	ولکما من عاضد وناصر

انتهی . وبعد هذا لہ لوسلنا أن قراءة ابن عامر منافیة لقیاس العربية لوجب قبولها أيضاً بعد أن تحقق صحة نقلها کما قبلت أشیاء نافات القیاس مع أن صحة نقلها دون صحة القراءة المذكورة بکثیر ، وما لطف قول الامام علی ما حکاه عنه الجلال السیوطی ، وکثیر ما ارى النحویین متحیرین فی تقرير الالفاظ الواردة فی القرآن ، فاذا استشهد فی تقريره ببیت مجهول فرحوا بہ وأنا شدید التعجب منهم لأنهم إذا جمعوا ورود ذلک البیت المجهول علی وقفہ دلیلاً علی صحته فلائن یجعلوا ورود القرآن بہ دلیلاً علی صحته کان اولی ، وما ذکرنا یعلم ما فی قول السکاکی : لا یجوز انفصل بین المضاف والمضاف الیہ بغير الظرف ، ونحو قولہ :

• بین ذراعی وجبهة الأسد • محمول علی حذف المضاف الیہ من الاول ، ونحو قراءة من قرأ (قتل

(م - ۵ - ج - ۸ - تفسیر روح المعانی)

اولادہم شرکائہم) لاستنادہا إلى النقات و کثرة نظائرہا ، ومن ارادہا فعلیہ بخصائص ابن جنی محمولة عندی علی حذف المضاف الیہ من الاول واضمار المضاف فی الثاني كما فی قرأۃ من قرأ « والله یرید الآخرة » بالجر ای عرض الآخرة ، وما ذكرت وان كان فیہ نوع بعد إلا أن تخطئة النقات والفصحاء ابداعہا . وقرأ أبو عبد الرحمن السلی بنیاء « زین » للدفعول ورفع « قتل » وجر « اولادہم » ورفع « شرکائہم » باضمار فعل دل علیہ (زین) كما فی قوله :

لیک بزید ضارع لخصومة و مختبط ، ما تطیح الطوائح

کأنه لما قیل : زین لهم قتل اولادہم قیل من زینہ فقیل : زینہم شرکائہم (لیردوہم) ای لیہلکوکم بالاغواء (وَابْلَسُوا عَلَیْہُمْ دِیْنَهُمْ) ای لیختلطوا علیہم ما كانوا علیہ من دین اسمعیل علیہ السلام حتی زلوا عنه إلى الشرک أو دینہم الذی وجب أن یکونوا علیہ . وقیل : المعنی لیوقعوہم فی دین ملتبس ، واللام للتعلیل إن كان التزین من الشیاطین لأن مقصودہم من اغرائہم لیس إلا ذلك ، وللعاقبة إن كان من السدنة إذ لیس محط نظرہم ذلك لکنہ عاقبتہ (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ) ای عدم فعلہم ذلك (مَا فَعَلُوهُ) ای ما فعل المشرکون ما زین لهم من القتل أو ما فعل الشرکاء من التزین أو الارداء واللبس أو ما فعل الفریقان جمیع ذلك علی اجراء الضمیر المفرد بجرى اسم الاشارة (فَذَرُّهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ۱۳۷) الفساء فصیحة ای إذا کان ما کان بمشیئة الله تعالی فدعہم وافتراءہم أو ما یفترونہ من الکذب والاتبال بہم فان فی ما یشاء الله تعالی حکما بالغة وفيہ من شدة الوعد ما لا یخفی (وَقَالُوا) حکایة لنوع آخر من أنواع کفر أولئك الکفار ، وقیل : تممة لما تقدم (هَذِهِ) ای ما جملوه لآلہتہم والثانیة للتخیر (أَنْعَامٌ وَحَرَّتٌ) ای زرع (حَجْرٌ) ای منوع منها وهو فعل بمعنى مفعول كالتذبح یستوی فیہ الواحد والکثیر والذکر والانثی لأن أصله المصدر ولذلك وقع صفة لانعام وحرث •

وقرأ الحسن . وقادة (حجر) بضم الحاء ، وقرأ أيضا بفتح الحاء وسكون الجیم وبضم الحاء والجیم معا . ويحتمل فی هذا أن یکون مصدرًا كالحلم ، وأن یکون جمعا كسقف ورهن : وعن ابن عباس . وابن الزبیر رضی الله تعالی عنہما (حرج) بکسر الحاء وتقدير الزاء علی الجیم ای ضیق وأصله (حرج) بفتح الحاء وكسر الزاء ، وقیل : هو مقلوب من حجر کعمیق ومعیق (لَا يَطْعَمُهَا) ای یا کلمها (الْإِمَانُ نَشَأُ) یعنون - كما روی عن ابن زید - الرجال دون النساء ، وقیل : یعنون ذلك وخدم الأوثان ، والجملة صفة أخرى لانعام وحرث ، وقوله سبحانه • ﴿ بَرَّعْمَهُمْ ﴾ متعلق بمحذوف وقع حالا من فاعل (قالوا) ای قالوا ذلك متلبسين برصہم الباطل من غیر حجة (وَأَنْعَامٌ) خبر مبتدأ محذوف والجملة معطوفة علی قوله سبحانه : (هذه أنعام) ای قالوا مشیرین إلى طائفة من أنعامہم وهذه أنعام . وقیل : إن الاشارة أولا إلى ما جعل لآلہتہم السابق وما یینہم کالاتراض وهذا عطف علی (أنعام) المتقدم ادخاله فیما تقدم لأن المراد به السوائب ونحوها وهی برصہم تمتق وتمتق لاجل الآلہة (حُرِّمَتْ) ای منعت (ظُهِرَ مَا) فلا ترکب ولا یحمل علیها

(وَأَنْعَامٌ) أى وهذه أنعام على مامر •

وقوله سبحانه: ﴿ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا ﴾ صفة لانعام مسوق من قبله تعالى تعييناً للدوصوف وتبيهاً له عن غيره كما في قوله تعالى: (وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله) في رأى لا أنه واقع في كلامهم المحكى كظائرته كأنه قيل: وانعام ذبحت على الأصنام فانها التي لا يذ كرون اسم الله تعالى عابها وإنما يذ كرون عليها اسم الأصنام . وأخرج ابن المنذر وغيره عن أبي وائل أن المعنى لا يحجون عليها ولا يلبونہ وعن مجاهد كانت لهم طائفة من أنعامهم لا يذ كرون اسم الله تعالى عليها ولا في شيء من شأنها لا إن ركبوا ولا أن حلبوا ولا ولا ﴿ افْتَرَاءَ عَلَيْهِ ﴾ أى على الله سبحانه وتعالى، ونصب «افتراء» على المصدر إما على أن قولهم المحكى بمعنى الافتراء، وإما على تقدير عامل من لفظه أى افتروا افتراء أو على الحال من فاعل «قالوا» أى مفترين أو على العلة أى للافتراء وهو بعيد معنى، و«عليه» قيل: متعلق بقاوا أو بافتروا المقدر على الاحتمالين الأولين وافتراء على الاحتمالين الآخرين . ولا يخفى بعد متعلقه بقاوا، والذى دعاهم اليه ومنعهم من تعاقه بالمصدر - على ما قيل - أن المصدر إذا وقع مفعولاً لا يعمل لعدم تقديره بأن والفعل، وفيه نظر لأن تأويله بذلك ليس بلازم لتعلق الجار به فانه بما يكفيه راحة الفعل •

وجوز أبو البقاء أن يكون الجار متعلقاً بحذوف وقع صفة لافتراء أى افتراء كأننا عليه ﴿ سَيَجْزِيهِمْ ﴾ ولا بد ﴿ بَمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ۙ ۱۳۸ ﴾ أى بسببه أو بدله، وأبهم الجواز لتهويل ﴿ وَقَالُوا ﴾ حكاية لفن آخر من فنون كفرهم ﴿ مَا فِي بَطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ ﴾ يعنون به أجنه البحائر والسوابب كما روى عن مجاهد . والسدى . وروى ابن جرير . وابن المنذر وغيرهما عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أهم يعنون به الألبان، و«ما» مبتدأ خبر قوله سبحانه: ﴿ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا ﴾ أى حلال لهم خاصة لا يشركهم فيه أحد من الأنثى، والتاء للتلقي إلى الاسمىة أو للمبالغة كرواية الشعر أى كثير الرواية له أو لأن الخالصه مصدر - كما قال الفراء - كالعافية وقع موقع الخالص مبالغة أو بتقدير ذو وهذا مستفيض في كلام العرب تقول: فلان خالصى أى ذو خلوصى، قال الشاعر:

كنت أميى وكنت خالصى وليس كل امرىء يؤتمن

نعم قيل: بجى المصدر بوزن فاعل وفاعلة قليل، وقيل: إن التاء للتأنيث بناء على أن «ما» عبارة عن الاجنۃ • والتذكير في قوله تعالى: ﴿ وَحَرَّمَ عَلَيَّ أَنْزَاجِنَا ﴾ أى على جنس أزواجنا وهن الإناث باعتبار اللفظ، واستبعد ذلك بأن فيه رعاية المعنى أولاً واللفظ ثانياً وهو خلاف المعمود في الكتاب الكريم من العكس، وادعى بعض أن له نظائر فيه، منها قوله تعالى: (كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً) إذ أنت فيه ضمير «كل» أو لامرعاة للمعنى ثم ذكر حلالاً على اللفظ، وقيل: إن ما هنا جار على المعهود من رعاية اللفظ لأن صلة «ما» جار ومجرور تقدير متعلقه استقر لاستقرت ولاوجه لذلك لأن التمتع والضمير المستتر فيه لا يعلم تذكيره وتأنينه حتى يكون مراعاة لاحد الجانبين، والذي يقتضيه الانصاف أن الحل على اللفظ بعد المعنى قابل وغيره أولى ما وجد اليه سبيل، وذكر بعضهم أن ارتكاب خلاف المعهود هنا لا يخلو عن لطف معنوى ولفظى، أما الأول فمروفة

القول الفعل حيث أن المعهود من ذوى المروءة جبر قلوب الاناث اضعفهن. ولذا يندب للرجل إذا أعطى شيئاً لولده أن يبدأ باتانهم، وأما الثاني فمراعاة ما يشبه الطباقي بوجه بين (خالصة. وذكورنا) وبين «محرّم. وأزواجنا» وهو كما ترى

(وَإِن يَكُنْ مَيْتَةً) عطف على ما يفهم من الكلام أى ذلك حلال للذكور محرّم على الاناث ولديناً وإن ولدت مائة (فَهُمْ) أى الذكور والاناث (فيه) أى فيما فى بطون الانعام، وقيل: الضمير للميتة إلا أنه لما كان المراد بها ما يعم الذكر والانثى غلب الذكر فذكر الضمير كما فعل ذلك فيما قبله (شُرْكَاءُ) يأكلون منه جميعاً وهذا الذى ذكر فى هذه الشرطية إنما يظهر على القول الاول فى تفسير الموصول، وأما على القول الثانى فيه فلا. ولعل الذى يقول به يقرأ الآية بأحدى الوجه الآتية أو يتأول الضمير، وقرأ الأعرج. وقتادة (خالصة) بالنصب وخرج ذلك على أنه مصدر مؤكّد وخبر المبتدأ (لذكورنا)، وقال القطب الرازى: يجوز أن يكون حالاً من الضمير فى الظرف الواقع صلة أى فى حال خلوصه من البطون أى خروجه حياً، والتزم جعلها حالاً مقدرة ولعله ليس باللازم، ومنع غير واحد جعله حالاً من الضمير فيما بعده أو من ذكرنا نفسه لأن الحال لا تتقدم على العامل المعنوى كالجار والمجرور واسم الاشارة وها التنبية العاملة بما تضمنته من معنى الفعل ولا على صاحبها المجرور كما تقرّر فى محله، وقرأ ابن جبير (خالصاً) بدون تاء مع النصب أيضاً، والكلام فيه نظير ما مر، وقرأ ابن عباس. وابن مسعود. والاعشى (خالصة) بالرفع والاضافة إلى الضمير على أنه بدل من ما أو مبتدأ ثان، وقرأ ابن عامر. وأبو جعفر «وإن تكن» بالتاء. «ميتة» بالرفع، وابن كثير «يكن» بالياء. وميتة بالرفع. وأبو بكر عن عاصم «تسكن» بالتاء. «ميتة» بالنصب.

قال الامام: وجه قراءة ابن عامر انه لحق الفعل علامة التانيث لما كان الفاعل مؤنثاً فى اللفظ، ووجه قراءة ابن كثير أن «ميتة» اسم «يكن» وخبره معضمر أى إن يكن لهم أو هناك ميتة، وذكر لأن الميتة فى معنى الميت * وقال أبو على: لم يلبح الفعل علامة التانيث لأن تانيث الفاعل المسند اليه غير حقيقى ولا يحتاج كان إلى خبر لأنها بمعنى وقع وحدث، ووجه القراءة الاخيرة أن المعنى وإن تسكن الاجنحة أو الانعام ميتة (سَيَجْزِيهِمْ) ولا بد (وَصَفُّهُمْ) الكذب على الله تعالى فى أمر التحليل والتحرّم من قوله تعالى: «وتصف السنهم الكذب» وهو - كما قال بعض المحققين - من بليغ الكلام ويُدِيعه فانهم يقولون: يوصف كلامه الكذب إذا كذب، وعينه تصف السحر أى ساحر، وقده يصف الرشاقة بمعنى رشيق مبالغة حتى كان من سمه أوراة وصف له ذلك بما يشرحه له، قال المعرى:

سرى برق المعرفة بعدوهن فبات برامة يصف الملا

ونصب «وصفهم» على ما ذهب اليه الزجاج لوقوعه موقع مصدر «يجزيهم» فالكلام على تقدير المضاف أى جزاء وصفهم، وقيل: التقدير سيجزيهم العقاب بوصفهم أى بسببه فلما سقط الباء نصب «وصفهم».

(أَنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ۱٣٩) تمثيل للوعد بالجزاء فان الحكيم العليم بمصادر عنهم لا يكاد يترك جزاءهم الذى هو من مقتضيات الحكمة. واستدل بالآية على أنه لا يجوز الوقف على اولاده الذكور دون الاناث وأن ذلك الوقف يفسخ ولو بعد موت الواقف لأن ذلك من فعل الجاهلية، واستدل بذلك بعض المالكية على مثل ذلك

في الهبة ، وأخرج البخارى في التاريخ عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: بعدما أحكم إلى المال فيجعله للذكور من ولده إن هذا إلا ما قال الله تعالى: (خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا) ﴿ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ ﴾ وهم العرب الذين كانوا يقتلون أولادهم على مامرء وأخرج ابن المنذر عن عكرمة أنها نزلت فيمن كان يند البسات من ربيعة، ومضر أى هلكت نفوسهم باستحقاقهم على ذلك العقاب أودب دينهم ودنياهم ۝

وقرأ ابن كثير، وابن عامر (قتلوا) بالتشديد المعنى الكثير أى فعلوا ذلك كثيراً (سَفْهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) أى الخفة عقابهم وجهامهم بصفات ربهم سبحانه، ونصب (سَفْهًا) على أنه علة لقتلوا أو على أنه حال من فاعله، ويؤيد أنه قرئ (سَفْهًا) أو على المصدرية لفعل محذوف دل عليه الكلام، والجار والمجرور ماصفة أحوال ۝

﴿ وَحَرَمُوا أَمَارَتَهُمْ اللَّهُ ﴾ من الجائز والسواب ونحوهما ﴿ افْتَرَأَعَلَى اللَّهِ ﴾ نصب على أحد الأوجه المذكورة، وإظهار الاسم الجليل في موضع الضمار لظاهر كمال عتوهم وطغيانهم ﴿ قَدْ صَلُّوا ﴾ عن الطريق السوى ﴿ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ۝ ١٤ ﴾ إليه وإن هدوا بقبول الهدايا أو ما كانوا مهتدين من الأصل، والمراد المبالغة في نفي الهداية عنهم لأن صيغة الفعل تقتضى حدوث الضلال بعد أن لم يكن فأردف ذلك هذه الحال لبيان عرفانهم في الضلال وأن ضلالهم الحاد ظلمات بعضها فوق بعض، وصرح بعض المحققين بأن الجملة عطف على (صلوا) على الأول واعتراض على الثانى، وقرأ ابن رزين (قد صلوا قبل ذلك وما كانوا مهتدين) ۝

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ ﴾ تهديد لالسيأتى من تفصيل أحوال الانعام، وقال الامام: إنه عود إلى ما هو المقصود الاصلى وهو إقامة الدلائل على تقرير التوحيد أى وهو الذى خلق وأظهر تلك الجنات من غير شركة لاحد في ذلك بوجه من الوجوه، والمعروشات من الكرم ما يحمل على العريش وهو عيدان تصنع كهيئة السقف ويوضع الكرم عليها ﴿ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ ﴾ وهى الملقيات على وجه الأرض من الكرم أيضاً، وهذا قول من قال: إن المعروشات وغيرها كلاهما للكرم، وعن أبى سلم أن المرعوش ما يحتاج إلى أن يتخذ له عريش يحمل عليه فيمسكه من الكرم وما يجرى مجراه، وغير المرعوش هو القائم من الشجر المستغنى باستوائه وقوة ساقه عن التعريش، وفي رواية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المرعوش ما يحصل في البساتين والعمارات مما يغرسه الناس وغير المرعوش ما نبت في البرارى والجلال، وقيل: المرعوش العنب الذى يجعل له عريش وغير المرعوش كل ما نبت منبسطة على وجه الأرض مثل القرع والبطيخ، وقال عصام الدين: ولا يعد أن يراد بالمرعوش المرعوش بالطبع كالاشجار التى ترتفع وبغير المرعوش ما ينبت على وجه الأرض كالكرم، ويكون قوله سبحانه: ﴿ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ ﴾ تخصيصاً بعد التعميم وهو عطف على (جنات) أى أنشأهما ﴿ مُخْتَلَفًا ﴾ في الهيئة والكمية ﴿ أَكَلَهُ ﴾ أى ثمره الذى يؤكل منه، وقرأ ابن كثير: وناعم (أكله) بسكون الكاف وهو لعة فيه على ما يشير إليه كلام الراغب، والضمير اما أن يرجع إلى أحد المتعاطفين على التبيين ويعلم حكم الآخر بالمقايسة اليه أو إلى كل واحد على البدل أو إلى الجميع والضمير بمعنى اسم الإشارة، وعن أبى حيان أن الضمير لا يجوز افراده مع العطف بالواو فالظاهر عوده على أقرب مذكور وهو (الزرع) ويكرن قد حذف حال النخل لدلالة هذه الحال عليها، والتقدير

والنخل مختلفا أكله والزرع مختلفا أكله ، وجوز وجهها آخر وهو أن في الكلام مضافا مقدرًا والضمير راجع اليه أي ثمر جنات ، والحال المشار إليها على كل حال مقدره إذ لا اختلاف وقت الانشاء .
وزعم أبو البقاء أنها كذلك إن لم يقدر مضاف أي ثمر النخل وحسب الزرع وحال مقارنة ان قدر *

(وَالزَّيْتُونَ وَالرَّمَانُ) أي أشأهما (مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ) أي يتشابه بعض أفرامها في اللون أو الطعم أو الهيئة ولا يتشابه في بعضها ، وأخرج ابن المنذر . وأبو الشيخ عن ابن جريج أنه قال : متشابهها في المنظر وغير متشابه في الطعم ، والنصب على الحالية (كَلُّوا) أمر بإباحة نص عليه غير واحد (مِنْ ثَمَرِهِ) الكلام في مرجع الضمير على طرز ما تقدم آنفا (إِذَا أَثْمَرَ) وإن لم ينضج وينبع بعد فائدة التقييد بإباحة الأكل قبل الإدراك ، وقيل . فائدته رخصة المالك في الأكل منه قبل اداء حق الله تعالى وهو اختيار الجبائي وغيره *

(وَمَا تَوْأَمَّتْهُ) الذي أوجبه الله تعالى فيه (يَوْمَ حَصَادِهِ) وهو على ما في رواية عطاء عن ابن عباس العشر ونصف العشر ، واليه ذهب الحسن . وسعيد بن المسيب . وقتادة . وطاوس . وغيرهم ، الظرف قيد لما دل عليه الأمر بهيته من الوجوب لا نادل عليه بهادته من الحدث إذ ليس الإداء وقت الحصاد والحب في سنبله كما يفهم من الظاهر بل بعد التقيية والتصفية . وادعى على بن عيسى أن الظرف متعاق بالحق فلا يحتاج إلى ما ذكر من التأويله وفي رواية أخرى عن الخبر أنه ما كان يتصدق به يوم الحصاد بطريق الوجوب من غير تعيين المقدار ثم نسخ بالزكاة ، وإلي ذلك ذهب سعيد بن جبير . والربيع بن أنس . وغيرهما قيل : ولا يمكن أن يراد به الزكاة المفروضة لأنها فرضت بالمدينة والسورة مكتبة ، وأجاب الإمام عن ذلك بأنها لا تسلم أن الزكاة ما كانت واجبة في مكة وكون آيتها مدينة لا يدل على ذلك ، على أنه قد قيل : إن هذه الآية مدينة أيضاً ، وعن الشعبي أن هذا حق في المال سوى الزكاة ، وأخرج ابن منصور . وابن المنذر ، وغيرهما عن مجاهد أنه قال : في الآية إذا حصدت لحضرك المساكين فاطرح لهم من السبل فإذا دسسته لحضرك المساكين فاطرح لهم فإذا ذرته وجمعه وعرفت كيله فاعزل زكاته ، وقرأ ابن كثير . ونافع . وحزرة . والكسائي (حصاده) بكسر الحاء وهي لغة فيه ، وعدل عن حصده وهو المصدر المشهور لحصد اليه لدلالته على حصد خاص وهو حصد الزرع إذا انتهى وجاء زمانه كما صرح به سيبويه وأشار اليه الراغب (وَلَا تَسْرِفُوا) أي لا تتجاوزوا الحد فتبسطوا أي بكل البسط في الإعطاء . أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عن ابن جريج قال : نزلت في ثابت بن قيس بن شماس جذ نخلا فقال : لا ياتين اليوم أحد إلا أطعته فاطعمته حتى أمسى وليست له ثمرة فانزل الله تعالى ذلك ، وروى مثله عن أبي العالية .

وعن أبي سلم أن المراد لا تسرفوا في الأكل قبل الحصاد كيلا يؤدي إلى بخش حق الفقراء ، وأخرج عبد الرزاق عن ابن المسيب أن المعنى لا تمنعوا الصدقة فتعصوا ، وقال الزهري : المعنى لا تنفقوا في مديونية الله تعالى . وروى نحوه عن مجاهد *

فقد أخرج ابن أبي حاتم عنه أنه قال : لو كان أبو قيس ذهاباً فانفقه رجل في طاعة الله تعالى لم يكن مسرفاً ولو اتفق درهما في معصية الله تعالى كان مسرفاً ، وقال مقاتل : المراد لا تسرفوا في الإصنام في الحرث والانتعام . والخطاب على جميع هذه الأقوال لأرباب الاموال ، وأخرج ابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم أن الخطاب

للولاۃ ای لا تأخذوا ما لیس لکم بحق وتصرّوا أرباب الاموال . واختار الطبرسی أنه خطاب للجمیع من ارباب الاموال والولاۃ ای لا یسرف رب المال فی الاعطاء ولا الامام فی الاخذ والدفع ﴿ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ۱۴۱ ﴾ بل یغضبهم من حیث إسرافهم وبعذبهم علیه إن شاء جل شأنه ﴿ وَمَنْ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا ﴾ شروع فی تفصیل حال الانعام وإبطال ما تقولوا علی الله تعالیٰ فی شأنها بالتحریم والتحلیل، وهو عطف علی « جنات » والجهة الجامعة لإباحة الانتفاع بهما، والجار والمجرور متعاقبان شأناً . والحمله ما یجعل علیه لا واحد له كالأرکوبه والمراد به ما یحمل الاثقال من الانعام وبالفرش ما یفرش للذبح أو ما یفرش المنسوج من صوفه وشعره ووبره ، ولی الاول ذهب أبو مسلم وروی عن الربیع بن أنس . ولی الثاني ذهب الجبائی ، وقیل : الحمله الكبار الصالحة للحمل والفرش الصغار الدائیه من الأرض مثل الفرش المفرش علیها ، وروی ذلك عن ابن مسعود لكنّه رضی الله تعالیٰ عنه خص ذلك بكبار الابل وصغارها وهو احدی روايات عن ابن عباس رضی الله تعالیٰ عنهما ، وفی رواية أخرى الحمله الابل والخیل والبغال والخیر وكل شیء یحمل علیه والفرش الغنم ﴿ كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ ﴾ أى كلوا بعض ما رزقكم الله تعالیٰ وهو الحلال . فمن تبعیضه .

والرزق شامل للحلال والحرام ، والمعتره لخصوه بالحلال كما تقدم أوائل الكتاب وادعی أن هذه الآیه أحد أدلتهم علی ذلك وركبوا شكلاً منطقیاً أجزأوه سهله الحصول تقديره الحرام لیس بما كویل شرعاً وهو ظاهر والرزق ما یؤكل شرعاً لقوله تعالیٰ (كلوا مما رزقكم الله) فالحرام لیس برزق .

وأنت تعلم أن هذا إما یفید لو صدق كل رزق ما كویل شرعاً ، والآیه لا تدل علیه ، أما إذا كانت تبعیضیه فظاهر ، وأما ان كانت ابتدائیه فلا تله لیس فیها ما یدل علی تناول الجميع ، وقیل معنی الآیه استحلوا الأكل ما أعطاكم الله تعالیٰ ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا ﴾ فی أمر التحلیل والتحریم بتقلید أسلافكم المجازین فی ذلك من تلقاء أنفسهم المفسرین علی الله سبحانه ﴿ خَطَرَاتِ الشَّيْطَانِ ﴾ أى طرفه فان ذلك منهم باغوائه واستتباعه ایام ﴿ إِيَّاهُمْ ﴾ عدوهم ﴿ ۱۴۲ ﴾ أى ظاهر العداوة فقد أخرج آدم علیه السلام من الجنة وقال: (لا تحتنك ذریته الا قلیلاً) أعادنا الله والمسلمین من شره انه الرحمن الرحیم

هذا (ومن باب الاشارة فی الآيات) (ویوم یحشرهم جمیعاً) فی عین الجمع المطلق قالنا یامعشر الجن ای القوى النفسانیة (قد استكثرتم من الانس) أى من الحواس والأعضاء الظاهرة وأمن الصور الانسانیة بأن جمعتموهم اتباعكم باغوائكم ایام وتزین الذنائب الجسادیة لهم (وقال أولیائهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض) وانفع كل منا فی صورة الجمعية الانسانیة بالآخر (وباغنا أجلاً الذی أجلت لنا) بالموت أو المعاد علی أقبح الهیات وأسوأ الأحوال (قال النار) أى نار الحرمان ووجدان الآلام ومثواكم خالدین فیها إلا ماشاء الله « ولا یشاء إلا ما یدل ولا یعلم سبحانه الشیء إلا علی ما هو علیه فی نفسه (إن ربك حکیم) لا یدعیکم إلا بهیات نفوسکم علی ما تقتضیه الحکمة علیم بهاتیک الهیات فیعذب علی حسبها (و كذلك نزل بعض الظالمین بعضاً) أى نجعل بعضهم ولی بعض أولیاءه وقرینه فی العذاب « بما كانوا یکسبون » من المعاصی حسب استعدادهم « یامعشر الجن والانس ألم یأتکم رسلاً منکم » وهی عند کثیر من أرباب الاشارة العقول وهی رسلاً

خاصة ذاتية إلى ذوبها وصحة لارسال الرسل الآخر وهي رسل خارجية •
 وبعض المعتزلة حل الرسول في قوله تعالى : «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» على العقل أيضا. وهذه
 الأسئلة عند بعض المؤولين والأجوبة والشهادات كلها بلسان الحال واظهار الأوصاف «ذلك ان لم يكن ربك
 مهلك القرى» أي الأبدان أو القلوب «بظلم وأهالها» غافلون بل ينهمم بالعقل وإرشاده إقامة للحجة ولله تعالى
 الحجة البالغة «ولكل درجات» مراتب في القرب والبعد «وربك الغني» لذاته عن كل ماسواه «ذو الرحمة»
 العامة الشاملة فخلق العباد ليرحموا عليه لا ليربح عليهم ، والغني عند الكثير مشير إلى نعت الجلال وذو الرحمة
 إلى صفة الجمال «إن يشأ يذهبكم» لغناه الذاتي عنكم «ويستخلف من بعدكم ما يشاء» من أهل طاعته برحمته
 «قل اعملوا على مكانتكم» أي جهتكم من الاستعداد إلى عامل على مكانتي من ذلك «وهو الذي أشاء» في قلوب
 عباده «جنات معروشات» ككرم العشق والمحبة «وغير معروشات» وهي الصفات الروحية التي جبات
 القلوب عليها كالسخاء والوفاء والعفة والحلم والشجاعة «والنخل» أي نخل الايمان «والزروع» أي زرع إرادات
 الاعمال الصالحة «والزيتون» أي زيتون الاخلاص «والرمان» أي رمان شجر الالهام ، وقيل في كل غير
 ذلك «باب التاويل واسع» «كلوا من ثمره» وهو المشاهدات والمكاشفات «إذا أثمر وآتوا» المرادين
 «حق» وهو الارشاد والموعظة الحسنة «يوم حصاده» أراث وصولكم فيه إلى مقام التمكن والاستقامة
 «ولا تسرفوا» بالسكتان عن المستحقين أو بالشروع في الكلام في غير وقته والدعوة قبل أوانها
 «انه لا يجب المسرفين» لا يرتضى فعلهم «ومن الأنعام» أي قوى الانسان «حمولة» ما هو مستعد
 لحل الامانة وتكاليف الشرع «وفرشا» ما هو مستعد لاصلاح القلب وقيام البشرية «كلوا مما
 رزقكم الله» وهو مختلف فرزق القلب هو التحقيق من حيث البرهان ورزق الروح هو المحبة
 بصدق التحرز عن الأكوان ورزق السر هو شهود العرفان بلحظ الهيان «ولا تتبعوا خطوات الشيطان»
 بالميل الى الشهوات الفانية والاحتجاب بالسوى ، انه لكم عدو مبين ، يريد أن يجربكم عن مولاكم
 والله تعالى الموفق لسلك الرشاد .

(ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ) الزوج يقال لسلك واحد من القرينين من الذكر والانثى في الحيوانات المتزاوجة
 ويطلق على مجموعهما، والمراد به هنا الاول، وإلا كانت أربعة. وإيرادها بهذا العنوان وهذا العدد أوفق لما سبق
 له الكلام. و«ثمانية» على ما قاله الفراء. واختاره غير واحد من المحققين. بدل من حمولة وفرشاء منصوب بمناصبهما
 وهو ظاهر على تفسير الحمولة والفرش بما يشمل الأزواج الثمانية أو ما لو خص ذلك بالابل ففيه خفاء .
 وجوز أن يكون التقدير وأنشأ ثمانية وأنه معطوف على «جنات» وحذف الفعل وحرف العطف، وضعفه
 أبو البقاء، ووجه لا يخفى . وأن يكون مفعولا ل«كلوا» الذي قبله والتقدير كلوا لحم ثمانية أزواج (ولا تتبعوا)
 جملة معترضة. وان يكون حالا من ما مرادها بالانعام ويؤول بنحو مختلفة أو متعددة ليكون بيانا
 للهيئة، وهو عند من يشترط في الحال أن يكون مشتقا أو مؤولا به ظاهر . وتعقب ذلك شيخ الاسلام بأنه
 يأباه جملة النظم الكريم لظهور أنه مسوق لتوضيح حال الانعام بتفصيلها أولا إلى حمولة وفرش ثم
 تفصيلها إلى ثمانية أزواج حاملة من تفصيل الأول إلى الابل والبقر وتفصيل الثماني إلى الضأن والمعز ثم

تفصيل كل من الأقسام الأربعة إلى الذكر والآتى كل ذلك لتحرير المواد التي تقولوا فيها عليه سبحانه بالتحليل والتحریم ثم تبييتهم باظهار كذبهم وانترائهم في كل مادة مادة من تلك المواد بتوجيه الانكار اليها مفصلة انتهى . وفيه منع ظاهر ، وقوله سبحانه: ﴿مَنْ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ﴾ على معنى زوجين اثنتين الكبش والتعجوة . ونصب «اثنتين» قيل : على أنه بدل من «ثمانية أزواج» بدل بعض من كل أو كل من كل ان لوحظ العطف عليه منصوب بنصبه والجار متعلق به *

وقال العلامة الثاني: الظاهر ان «من الضأن» بدل من الأنعام و«اثنتين» من «حمولة وفرشا» أو من ثمانية أزواج أن جزرنا أن يكون للبدل بدل ، وجوز أن يكون البدل «اثنتين» ومن الضأن حال من العكرة قدمت عليها وقرى. (اثنان) على أنه مبتدأ خبره الجار والمجرور ، والجملة بيانية لاجل لها من الاعراب ، والضأن اسم جنس فالابل جمع ضئین كأمير و كبيد أو جمع ضائن كتاجر وتجر ، وقرىء بفتح الهمزة وهو لغة فيه ﴿وَمَنْ الْمَعَزِّ﴾ زوجين ﴿اِثْنَيْنِ﴾ التيس والعنز . وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو . ويعقوب . وابن عامر بفتح العين وهو جمع معاز كصاحب وصاحب وحارس وحرس . وقرأ أبو «ومن المعزى» وهو اسم جمع معز ، وهذه الأزواج الأربعة - على ما اختاره شيخ الاسلام - تفصيل للفرش قال: ولعل تقديمه في التفصيل مع تأخر أصلها في الاجال لكون هذين النوعين عرضة للاكل الذي هو معظم ما يتعلق به الحل والحرمة وهو السر في الاقتصار على الامر به في قوله تعالى: ﴿كلوا مما رزقكم الله﴾ من غير تعرض للانتفاع بالحل والركوب وغير ذلك مما حرموه في السائبة وأخواتها . ومن الناس من علل التقديم بأثر فية الغنم ولهذا رعاها الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهو لا يناسب المقام كما لا يخفى ﴿قُلْ﴾ تبييتنا لهم وإظهارا لعجزهم عن الجواب ﴿الذَّكْرَيْنِ﴾ ذكر الضار وذكر المعز ﴿حَرَّمَ﴾ الله تعالى ﴿أُمَّ الْاِثْنَيْنِ﴾ أى اثنى ذينك الصنفين ، ونصب «الذكرين والاثنتين» بحرم ﴿أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْاِثْنَيْنِ﴾ أى أم الذي حملته اناك النوعين ذكرا كان أو أنثى . ﴿نَبُئْتُوْنِي بِعَلْمٍ﴾ أى أخبروني بأمر معلوم من جهته تعالى جاءت به الانبياء عليهم الصلاة والسلام بدل على أنه تعالى حرم شيئا مما ذكر أو نبئوني ببينة متلبسة بعلم صادرة عنه ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ١٤٣﴾ في دعوى التحريم عليه سبحانه وتعالى ، والامر تأكيد للتبييت وإظهار الانقطاع ﴿وَمَنْ الْاِبِلِ﴾ زوجين ﴿اِثْنَيْنِ﴾ الجمل والنساق ، وهذا عطف على قوله سبحانه: ﴿ومن الضأن اثنتين﴾ والابل - كما قال الراغب - يقع على البعران الكثيرة ولا واحده من لفظه ويجمع - كما في القاموس - على ابال والتصغير أبيله

﴿وَمَنْ الْبَقَرِ اِثْنَيْنِ﴾ هما البقر وأناه ﴿قُلْ﴾ افحاما لهم في أمر هذين النوعين أيضا ﴿الذَّكْرَيْنِ حَرَّمَ﴾ الله تعالى منهما ﴿أُمَّ الْاِثْنَيْنِ﴾ أما اشتملت عليه أرحام الاثنتين ﴿من ذينك النوعين﴾ والمعنى - كما قال كثير من أجل العلماء - انكار أن الله تعالى حرم عليهم شيئا من هذه الأنواع الأربعة باظهار كذبهم في ذلك وتفصيل ما ذكر من الذكور والاناث وما في بطونها للبالغة في الرد عليهم بإيراد الانكار على كل مادة من (م - ٦ - ج - ٨ - تفسير روح المعاني)

مواد افتراءهم فانهم كانوا يحرمون ذكور الانعام تارة وإنائها تارة وأولادها كيفما كانت. تارة أخرى مسندين ذلك كله لله سبحانه، وإنما لم يل المنكر وهو التحريم الهمة والجاري في الاستعمال أن ما نسكر ولها لأن ما في النظم الكريم أبلغ ۞

وبيانه على ما قال السكالي - أن إثبات التحريم يستلزم إثبات محله لا محالة فاذا انتفى محله وهو الموارد الثلاثة لزم انتفاء التحريم على وجه برهاني كأنه وضع الكلام موضع من سلم أن ذلك قد كان ثم طالبه ببيان محمل كي يتبين كذبه ويفتضح عند المحقق، وإنما لم يورد سبحانه الأمر عقيب تفصيل الانواع الاربعة بأن يقال: قل أذكر حرم أم الاناث أما اشتملت عليه أرحام الاناث لما في التكرير من المبالغة أيضا في الالزام والتبكيث * ونقل الامام عن المفسرين أنهم قالوا: إن المشركين من أهل الجاهلية كانوا يحرمون بعض الانعام فاحتج الله سبحانه على ابطال ذلك بان للضان والمعز والابل والبقر ذكرا وأثى فان كان قد حرم سبحانه منها الذكر وجب أن يكون كل ذكورها حراماً؛ وإن كان حرم جل شانہ الاثى وجب أن يكون كل اناتها حراماً. وإن كان حرم الله تعالى شانہ ما اشتملت عليه أرحام الاناث وجب تحريم الاولاد كلها لأن الأرحام تشمل على الذكر والاناث *

وتعقبه بأنه بعيد جدا لأن لقائل أن يقول: هب أن هذه الاجناس الاربعة محصورة في الذكور والاناث لإلانه لا يجب أن تكون علة تحريم ما حكموا بتحريمه محصورة في الذكورة والانوثة بل علة تحريمها كونها بحيرة أو سائبة أو وصيلة أو غير ذلك من الاعتبارات كما إذا قلنا: إنه تعالى حرم ذبح بعض الحيوانات لأجل الأكل فاذا قيل: إن ذلك الحيوان إن كان قد حرم لكونه ذكرا وجب أن يحرم كل حيوان ذكر. وإن كان قد حرم لكونه أثى وجب أن يحرم كل حيوان أثى. ولما لم يكن هذا الكلام لازماً عليه فكذلك هو الوجه الذى ذكره المفسرون، ثم ذكر في الآية وجهين من عنده وفيما ذكرنا غنى عن نقلهما *

ومن الناس من زعم أن المراد من الاثين في الضأن والمعز والبقر الاهلى والوحشى وفي الأبل العربى والبختى وهو مما لا ينبغي أن يلتفت اليه، وما روى عن ليث بن سليم لا يدل عليه، وقول الطبرسى: إنه المروى عن أبى عبد الله رضى الله تعالى عنه كذب لا أصل له وهو شنشنة أعر فها من أخزم، وقوله سبحانه:

(أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ) تكرر للافحام والتبكيث، وأم منقطة، والمراد بل أكنتم حاضرين مشاهداً (إِذْ وَصَّاكُمْ اللَّهُ) أى أمركم وألزكم (بِهَذَا) التحريم إذ العلم بذلك إما بان يبعث سبحانه رسولا يخبر به وإما بان تشاهدوا الله تعالى وتسموا كلامه جل شانہ فيه. والأول مناف لما أتمت عليه لأنكم لا تؤمنون برسول فيتعين المشاهدة والسماع بالنسبة اليكم وذلك محال ففى هذا ما لا يخفى من التهمك بهم ۞

(فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا) فنسب اليه سبحانه تحريم ما لم يحرم، والمراد به - على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - عمرو بن لحي بن قنمة الذى بحر البجائر وسيد السوائب وتمعد الكذب على الله تعالى، وقيل: كبرائهم المقررون لذلك، وقيل: الكل لاشترائهم في الافتراء عليه سبحانه وتعالى، والمراد فاق فارق أظلم من الخ، واعترض بان قيد التمعد معتبر في معنى الافتراء. ومن تابع عمر من الكبراء يجهل أنه اخطأ في تقليده فلا يكون متممدا للكذب فلا يذنب تفسير الموصول به، والغافل تقييد.

ما بعد على ما سبق من تبكيتهم وإظهار كذبهم وافتراءهم، ونصب (كذباً) قيل على المقعولة، وقيل على المصدرية من غير لفظ الفعل، وجعله حالاً أى كاذباً جزوه بعض كمل المتأخرين وهو بعيد لا خطأ خلافاً لمن زعمه •

(يضل الناس) متعاقب بالافتراء ﴿بغير علم﴾ متعاقب بمحذوف وقع حالاً من ضمير (افترى) أى افترى عليه سبحانه جاهلاً بصدور التحريم عنه جل شأنه، وإنما وصف بعدم العلم مع أن المفتري عالم بعدم الصدور ايذاناً بخروجه في الظلم عن الحدود والنهيات فإن من افترى عليه سبحانه بغير علم بصدور ذلك عنه جل جلاله مع احتمال صدوره إذا كان في تلك الغاية من الظلم فما الظن بمن افترى وهو يعلم عدم الصدور •

وجوز كونه حالاً من فاعل (يضل) على معنى متلبساً بغير علم بما يؤدي به اليه من العذاب العظيم .

وقيل : معنى الآية عليه أنه عمل عمل القاصد اضلال الناس من أجل دعائهم إلى ما فيه الضلال وإن لم يقصد الاضلال وكان جاهلاً بذلك غير عالم به، وهو ظاهر في أن اللام للعاقبة وله وجه . وجوز أن يكون الجار متعلقاً بمحذوف وقع حالاً من (الناس) وما تقدم أظهر وأبلغ في الهم . واستدل القاضى بالآية على أن الاضلال عن الدين مذموم لا يليق بالله تعالى لأنه سبحانه إذا ذم الاضلال الذى ليس فيه إلا تحريم المباح فالذى هو أعظم منه أولى بالذم، وفيه أنه ليس كل ما كان مذموماً من الخلق كان مذموماً من الخالق •

(إِنَّ اللَّهَ لَآيْدَى الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ١٤٤) إلى طريق الحق، وقيل : إلى دار الثواب لاستحقاقهم العقاب واختاره الطبرسى، وإلى نحوه ذهب القاضى بناء على مذهبه وليس بالبعيد على أصولنا أيضاً . وقيل : إلى آفیه صلاحهم عاجلاً وآجلاً وهو أمم فائدة وأنسب بمحذوف المممول، ونفي الهداية عن الظالم يستدعى نفيها عن الاظلم من باب أولى ﴿قُلْ﴾ أمر لرسول الله ﷺ بعد الزام المشركين وتبكيتهم وبيان أن ما يتقولونه في أمر التحريم انتراء بحت بأن يبين لهم ما حرم عليهم •

وقوله سبحانه ﴿لَآ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مَحْرَمًا﴾ الخ كناية عن عدم الوجود، وفيه ايذان بأن طريق التحريم ليس إلا التنصيص من الله تعالى دون التشبهى والهوى، وتنبية - بإقيل - على أن الأصل في الأشياء الحل، و(محرمًا) صفة لمحذوف دل عليه ما بعد وقد قام مقامه بعد حذفه فهو مفعول أول لآجد ومفعوله الثانى (فيما أوحى) قوم للاهتمام لأن المفعول الأول نكرة لأنه نكرة عامة بالنفي فلا يجب تقديم المسند الظرف، وليس المفعول الأول محذوفاً أى لآجد ربنا تصفحت ما أوحى إلى قرآنا وغيره على ما يشعره العدول عن أنزل إلى (أوحى) أو ما أوحى إلى من القران طعاماً محرماً من المطاعم التى حرمتموها ﴿عَلَى طَاعِمٍ﴾ أى طاعم كان من ذكر أو أنثى رداً على قولهم: (محرم على أزواجنا) وقوله تعالى: ﴿بَطْمُهُ﴾ في موضع الصفة لطاعم جى به بإقيل قوله - سبحانه - (طائر يطير) قطعاً للجاز . قرئ ﴿بطمعه﴾ بالتشديد وكسر العين، والأصل يطعمه فإبداء التاء طاء وأدغمت فيها الأولى، والمراد بالطعم تناول الغذاء، وقد يستعمل طعم في الشراب أيضاً كما تقدم الكلام عليه، والمتبادر هنا الأول وقد يراه ب مطلق النفع، ومنه ما في حديث بدر ماقتلنا أحداً به طعم ماقتلنا إلا عجزا صلماً أى قتلنا من لا منفعه ولا اعتداده، وإرادة هذا المعنى هنا بعيد جداً لم أره ن قاله، نعم قيل: المراد سائر أنواع التارات

من الأكل والشرب وغير ذلك ، ولعل إرادة غير الأكل فيه بطريق القياس ، وكذا حمل الطعام على الواجد من فوطهم : رجل طاعم أى حسن الحال ورزوق وإبقاه (بطعمه) على ظاهره أى على واجد يأكله فلا يكون الوصف حينئذ لزيادة التقرير على ما أشرنا إليه .

(إِلَّا أَنْ يَكُونَ) ذلك الطعام أو الشيء المحرم (مَيْتَةً) المراد بها المالم يذبح ذبحاً شرعياً فيتناول المنخقة ونحوها . وقرأ ابن كثير . وحزرة (تكون) بالناء. لتأنيث الخبر . وقرأ ابن عامر . وأبو جعفر (يكون ميته) بالياء . ورفع (ميته) . وأبو جعفر يشدد أيضاً على ان كان هي التامة (أَوْ دَمًا) عطف على (ميته) أو على أن مع ما في حيزه . وقوله سبحانه : (مَسْفُوحًا) أى مصبوحاً سائلاً كالدَّم في العروق صفة له خرج به الدم الجامد كالكبِد والطحال . وفي الحديث «أحلت لنا ميتتان السمك والجراد ودمان الكبِد والطحال» وقد رخص في دم العروق بعد الذبح ، وإلى ذلك ذهب كثير من الفقهاء . وعن عكرمة أنه قال : لولا هذا الفيد لاتبع المسلمون من العروق ما اتبع اليهود .

(أَوْ لَحْمٍ خنزيرٍ فَإِنَّهُ) أى اللحم - كما قيل - لأنه المحدث عنه أو الخنزير لأنه الأقرب ذكراً . وذكر اللحم لأنه أعظم ما ينتفع به منه فاذا حرم بغيره بطريق الأولى ، وقيل - وهو خلاف الظاهر - الضمير لكل من الميتة والدم واللحم الخنزير على معنى فإن المذكور (حَرْجَسٌ) أى قدز أو خبيث محبث (أَوْ فَسَقًا) عطف على (لحم خنزير) على ما اختاره كثير من العربيين وما بينهما اعتراض مقرر للحرمة (أَهْلٌ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ) صفة له موضحة . وأصل الإهلال رفع الصوت . والمراد الذبح على اسم الأصنام . وإنما سمي ذلك فسقاً لتروغله في الفسق . وجوز أن يكون (فسقاً) مفعولاً له لأهل وهو عطف على (يكون) و(به) قائم مقام الفاعل. والضمير راجع إلى ما رجع إليه المستكن في (يكون) .

قال أبو حيان : وهذا إعراب متكلف جداً والنظم عليه خارج عن الفصاحة . وغير جائز على قراءة من قرأ (إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً) بالرفع لأن ضمير (به) ليس له ما يعود عليه ، ولا يجوز أن يتكلف له موصوف محذوف يعود عليه الضمير أى شيء أهل لغير الله به لأن مثل هذا لا يجوز إلا في ضرورة الشعر اه . وعنى بذلك - كما قال الحلي - أنه لا يحذف الموصوف والصفة جملة إلا إذا كان في الكلام - من التبعية نحو مناقم ومنظمن أى فريق أقام وفرق ظعن فأن لم يكن فيه - من - كان ضرورة كقوله : ه ترمى بكفى كان من أرى البشره أراد بكفى رجل كان الخ . وهذا - كما حقق في موضعه - رأى بعض ، وأما غيره فيقول : متى دل دليل على الموصوف حذف مطلقاً فيجوز أن يرى المجوز هذا الرأى ومنه من حيث رفع الميتة - كما قال السفاقي - فيه نظر لأن الضمير يعود على ما يعود عليه بتقدير النصب والرفع لا يمنع من ذلك ، نعم الإعراب الأولى كما لا يخفى (فَمَنْ أَضْطُرُّ) أى أصابته الضرورة الداعية إلى تناول شيء من ذلك (غَيْرَ بَاغٍ) أى طالب ما ليس له طلبه بأن يأخذ ذلك من مضطر آخر مثله . وإلى هذا ذهب كثير من المفسرين .

وقال الحسن : أى غير متناول للذة ؛ وقال مجاهد : (غير باغ) على امام (وَلَا عَادٍ) أى متجاوز قدر

الضرورة (فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ١٤٥) مبالغ في المغفرة والرحمة لا يؤاخذ به بذلك . وهذا جزاء الشرط لكن باعتبار لازم معناه وهو عدم المواخذة . وبعضهم قال بتقدير جزاء . يكون هذا تعليلا له ولا حاجة اليه . ونصب (غير) على أنه حال . وكذا ما عطف عليه . وليس التقييد بالحال الأولى لبيان أنه لو لم يوجد القيد بالمعنى السابق لتحقق الحرمة المبحوث عنها بل للتحذير من حرام آخر وهو أخذه حق مضطر آخر فان من أخذ لحم ميتة مثلا من مضطر آخر فإله فان حرمة ليست باعتبار كونه لحم الميتة بل باعتبار كونه حقا للمضطر الآخر . وأما الحال الثانية فلتحقيق زوال الحرمة المبحوث عنها قطعاً فان التجاوز عن القدر الذي يسد به الرق حرام من حيث أنه لحم الميتة .

وفي التعرض لوصفي المغفرة والرحمة ايدان بأن المعصية باقية لكن الله تعالى يغفر له ويرحمه . وقد تقدم الكلام في ذلك فتذكر ولا تغفل . واستشككت هذه الآية بأنها حصرت المحرمات من المطعومات في أربعة الميتة . والدم المسفوح . ولحم الخنزير . والفسق الذي أهل لغير الله تعالى به ، ولاشك أنها أكثر من ذلك . وأجيب بأن المعنى لا أجد محرماً مما كان أهل الجاهلية يحرمونه من البحائر والسوائب كما أشرنا اليه . وحينئذ يكون استثناء الأربعة منه منقطعاً أي لا أجد ما حرموه لكن أجد الأربعة محرمة . وهذا لادلالة فيه على الحصر . والاستثناء المنقطع ليس كالتصل في الحصر كما نبهوا عليه وهو مما ينبغي التنبيه له .

فان قلت : المستثنى ليس (ميتة) بل كونه ميتة وذلك ليس من جنس الطعام فيكون الاستثناء منقطعاً لا محالة فلا حاجة إلى ذلك التقييد . قال القطب : نعم كذلك إلا أن المقصود اخراج الميتة من الطعام المحرم بمعنى لا أجد محرماً إلا الميتة فلا التقييد كان في الحقيقة استثناء متصلاً وورد الاشكال : وضعف ذلك الجواب بوجه . منها أنه تعالى قال في سورة البقرة وفي سورة النحل : (إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به) وإنما نفيد الحصر ، وقال سبحانه في سورة المائدة : (أحل لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم) وأجمع المسرورون على أن المراد بقوله عز وجل : (إلا ما يتلى عليكم) قوله تعالى : (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به) وأما المنخفة . والموقوذة . وغيرهما فهي أقسام الميتة . وإنما أعيدت بالذکر لأنهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل فالآيتان تدلان على أن لا يحرم إلا الأربعة وحينئذ يجب القول بدلالة الآية التي نحن بصددنا على الحصر لتطابق ذلك وأن لا تقيد مع أن الأصل عدم التقييد .

وأجيب عن الاشكال بأن الآية إنما تدل على أنه عليه الصلاة والسلام لم يجد فيما أوحى اليه إلى تلك الغاية محرماً غير ما نص عليه فيها وذلك لا ينافي ورود التحريم في شيء . ما خرقه . وحينئذ يكون الاستثناء من أعم الأوقات أو أعم الأحوال مفرغاً بمعنى لا أجد شيئاً من المطاعم محرماً في وقت من الأوقات أو حال من الأحوال إلا في وقت أو حال كون الطعام أحد الأربعة فإني أجد حينئذ محرماً فالصدر (١) المنحصر من أن يكون للزمان أو الهيئة . واعترض الامام هذا الجواب بأن ما يدل على الحصر من الآيات نزل بعد استقرار الشريعة فبدل على أن الحكم الثابت في الشريعة المحمدية من أولها إلى آخرها ليس إلا حصر

(١) قوله فالصدر المنحصر من أن يكون الح كذا بخطه ولعله أعم من أن يكون الخ .

المحرمات في هذه الاشياء وبانه لما ثبت بقتضى ذلك حصر المحرمات في الاربعة كان هذا اعترافا بحل ما سواها والقول بتحريم شئ خامس يكون نسخا. ولا شك ان مدار الشريعة على ان الاصل عدم النسخ لانه لو كان احتمال طريان النسخ معادلا لاحتمال بقاء الحكم على ما كان نحيثئذ لا يمكن التمسك بشئ من النصوص في اثبات شئ. من الاحكام لاحتمال ان يقال: إنه وإن كان ثابتا إلا أنه زال. وما قيل في الاستثناء يرد عليه أن المصدر المؤول من أن والقول لا ينصب على الظرفية ولا يقع حالاً لانه معرفة. وبعضهم قال لاتصال الاستثناء: أن التقدير إلا الموصوف بأن يكون أحد الاربعة على أنه بدل من (محرم) وفيه تكلف ظاهر، وقيل التقدير على قراءة الرفع إلا وجود مية. وإضافة فيه من اضافة الصفة إلى الموصوف أى مية موجودة.

وأجيب أيضا عن الاشكال بأن الآية وإن دلت على الحصر إلا أنها تخصصها بالاخبار. وتعبه الامام أيضا بأن هذا ليس من باب التخصيص بل هو صريح النسخ لانها لما كان معناها أن لا يحرم سوى الاربعة فاثبات محرم ماخر قول بأن الامرايس كذلك وهو رفع للحصر ونسخ القرمان بتبر الواحد غير جائز. وأجاب عن ذلك القطب الرازى بانه لامعنى للحصر ههنا إلا أن الاربعة محرمة وما عداها ليس بمحرم وهذا عام فاثبات محرم ماخر تخصيص لهذا العام وتخصيص العام بتبر الواحد جائز. وقد احتج بظاهر الآية كثير من السلف فأباحوا ما عدا المذكور فيها فمن ذلك الحر الاهلية. أخرج البخارى عن عمرو بن دينار قلت لجلاب بن عبد الله: انهم يزعمون أن رسول الله ﷺ نهى عن لحوم الحر الاهلية زه خبير فقال: قد كان يقول ذلك الحكم بن عمرو عن رسول الله ﷺ ولكن أبى ذلك البحر - يعنى ابن عباس - وقرأ قل (لا أجد فيما أوحى إلى) الآية *

وأخرج أبو داود عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه سئل عن أكل الفمغذ فقرا الآية، وأخرج ابن أبى حاتم وغيره بسند صحيح عن عائشة رضى الله تعالى عنها أنها كانت إذا سئلت عن كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير قالت (قل لا أجد) الخ. وأخرج عن ابن عباس قال: ليس من الدواب شئ حرام إلا ما حرم الله تعالى في كتابه (قل لا أجد) الآية، وقوى الامام الرازى القول بالظاهر فانه قال بعد كلام. ثبت بالتقرير الذى ذكرناه قوة هذا الكلام وصحة هذا المذهب وهو الذى كان يقول به مالك بن أنس؛ ثم قال: ومن السؤالات الصعبة أن كثيراً من الفقهاء خصروا عموم هذه الآية بما نقل أنه ﷺ قال: ما استخبيته العرب فهو حرام. وقد علم أن الذى استخبيته غير مضبوط فسيد العرب بل سيد العالمين عليه الصلاة والسلام لما رآهم يأكلون الضب قال: «يعافه طبعي» ولم يكن ذلك سيئا التحريم. وأما سائر العرب فقيهم من لا يستقدر شيئاً وقد يختلفون في بعض الاشياء فيستقدرها قوم ويستطيها آخرون فلمل أن أمر الاستقدار غير مضبوط بل هو مختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فكيف يجوز نسخ هذا النص القاطع بذلك الأمر الذى ليس له ضابط معين ولا قانون معلوم انتهى. ولا يخفى ما فيه *

واستدل الذى ﷺ بقوله سبحانه (على طعام يطعمه) على أنه إنما حرم من الميتة أكلها وأن جلدها يطهر بالدبغ، أخرج احمد. وغيره عن ابن عباس قال: ماتت شاة لسودة بنت زمعة فقال رسول الله ﷺ: «ولو آخذتم مسكها فقالت ناخذ مسك شاة قد ماتت؟ فقال عليه الصلاة والسلام: إنما قال الله تعالى قل لا أجد

على الاعماء . وجوز غير واحد ان يكون العطف على (ظهورهما) وان يكون على (شجرههما) وحينئذ يكون ما ذكر محرماً واليه ذهب بعض السلف . وهو يعطف قوله تعالى ﴿ اَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ﴾ وهو شحم الالية لانصالها بالعصص ، وقيل : هو المخ ولا يقول احدانه شحم عليه ويقول بتجرمه ايضاً . (الحوايا) قيل جمع حاوية كزاوية وزوايا ووزنه فواعل وأصله حواوى فقلبت الواو التي هي عين الكلمة همزة لانها ثانی حرف لين اكنتمغامدة مفاعل ثم قلبت الهمزة المكسورة ياء . ثم فتحت لثقل الكسرة على الياء فقلبت الياء الاخيرة ألفا لتجر كما بعد فتحة فصار حوايا أو قلبت الواو همزة مفتوحة ثم الياء الاخيرة الفاعل ثم الهمزة ياء لوقوعها بين الفين كما فعل بخطايا ؛ وقيل : جمع حاوياء كفاصماء وقواصم ووزنه فواعل ايضاً وإعلاله كما علمت ، وقيل : جمع حاوية كظريفة وظرائف ووزنه فعاثل وأصله حوائي فقلبت الهمزة ياء مفتوحة والياء التي هي لام المفاصالحواياه وجوز الفارسي أن يكون جمعاً لكل واحد من هذه الثلاثة وقد سمع في مفرده ايضاً . (أو) بمعنى الواو • وقال أبو البقاء لتفصيل مذاهم نظيرها في قوله تعالى ﴿ وَقَالُوا كُونُوا هوداً أَوْ نصارى ﴾ وقال الزجاج : هي فيما إذا كان العطف على الشحوم للاباحة كما في قوله تعالى ﴿ وَلَا تَطْعَمْنَاهُمْ مِنْ ثَمَرِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتُواكُم بِاللَّحْمِ كَلْبًا ﴾ أي كل هؤلاء أهل أن يعصي فاعص هذا أو اعص هذا . (أو) بليغة في هذا المعنى لآنك إذا قلت : لا تطعم زيداً وعمراً فجاز أن تكون فهيت عن طاعتها معاً فان أطيع زيد على حدته لم يكن معصية فاذا قلت . لا تطعم زيداً وعمراً أو خالداً كان المعنى هؤلاء . طعم أهل أن لا يطاع فلا تطعم واحداً منهم ولا تطعم الجماعة ، ومنه جالس الحسن أو ابن سيرين أو الشعبي فليس المعنى الامر بمجالسة واحد منهم بل المعنى كلهم أهل أن يجالس فان جالست واحداً منهم فانت مصيب وأن جالست الجماعة فانت مصيب . واختاره العلامة الثاني وقال . الوجه أن يقال إن كلمة «أو» في العطف على المستثنى من قبيل جالس الحسن أو ابن سيرين كما في العطف على المستثنى منه يعني انها لإفادة التساوي في الكل فيحرم الكل . وتحقيقه أن مرجع التحريم إلى النهي كانه قيل لا تأكلوا أحد الثلاثة وهو معنى العموم ، وهذا مراد الزمخشري فيما نقل عنه . من أن الجملة لما دخلت في حكم التحريم فوجه العطف بحرف التخيير أنها بليغة بهذا المعنى ثم قال . وبهذا يتبين فساد ما يتوهم أنه يريد أنه على تقدير العطف على المستثنى منه يكون المعنى حرمانا عليهم شحومهم أو حرمانا عليهم الحوايا أو حرمانا عليهم ما اختلط بعظم فيجوز لهم ترك أيها كان وأهل الآخرين وادعى أن الظاهر أن مثل هذا وإن كان جائزاً فليس من الشرع أن يحرم أو يحلل واحد منهم من أمور معينة وإنما ذلك في الواجب فقط . وهذه الدعوى من العجب فان الحرام والخير والمباح والخير مما صرح به الفقهاء وأهل الاصول قاطبة . ويحتاج الامر إلى ايمان نظر فليمعن ، وذكر الطيبي في حاصل كلام بعض المحققين في «أو» هنا أنك إذا عطفت على الشحوم دخلت الثلاثة تحت حكم النفي فيحرم الكل سوى ما استثني منه وإذا عطفت على المستثنى لم يحرم سوى الشحوم (أو) على الوجه الاول للاباحة وعلى الثاني للتبوع ﴿ ذلك ﴾ إشارة إلى الجزاء أو التحريم . فهو على الاول نصب على أنه مصدر مؤكد لما بعده . وعلى الثاني على أنه مفعول ثان له أي ذلك التحريم ﴿ جزيتاهم ﴾ وجزى بمعنى بالياء وبفسه كما ذكره الراغب وغيره . وما نقل عن ابن مالك أن اسم الإشارة لا ينتصب مشاراً به إلى المصدر إلا ويتبع بالمصدر نحو قمت هذا القيام وقعدت ذلك القعود ولا يجوز قمت هذا ولا قعدت ذلك رده أبو حيان والجبلي وصحاحا ورد اسم الإشارة مشاراً به إلى المصدر غير متبوع به

وجوز كون ذلك خبر مبتدأ مقدر أى الامر ذلك أو مبتدأ خبره، ابعده والعائد محذوف أى جزيناهم بإيد (بيغيهم) أى بسبب ظلمهم وهو قتلهم الانبياء بغير حق وأكلهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل. وكانوا كلباً أتوا بمعصية عوقبوا بتحريم شئ مما أحل لهم وهم ينكرون ذلك ويدعون أنها لم تزل محرمة على الامم. وقيل: المراد بيغيهم على قرااتهم بناء على ما نقل على بن ابراهيم في تفسيره أن ملوك بني اسرائيل كانوا يغيثون قراءهم من أكل لحوم الطير والشحوم فحرم الله تعالى عليهم ذلك بسبب هذا المنع وهو تابع للمصاحفة أيضاً. ولا بعد في أن يكون المنع من الانتفاع لما يرد استحقاق الثواب وأن يكون لجرم متقدم ﴿وَأَنَا لَصَادِقُونَ ۖ﴾ (١٤٦) في جميع اخبارنا التي من جعلتها الاخبار بالتحريم وبالغي. وعد منها. واقتصر عليه بعضهم -الوعد والوعيد. وقوى الامام هذه الآية ما ذهب اليه الامام مالك، وكثير من السلف وهو القول بما يقتضيه ظاهر الآية السابقة من حل ماعدا الاربعة المذكورة فيها. وذلك أنه أوجب حل الظفر على الخبب بعد حمله على الخافر لوجهين. الأول أن الخافر لا يكاد يسمى ظفراً. والثاني أن الامر لو كان كذلك لوجب أن يقال إنه تعالى حرم عليهم كل حيوان له حافر وهو باطل لأن الآية تدل على أن الغنم والبقر وما حان لهم مع حصول الخافر لهم وإذا وجب حمله على الخبب. والآية تفيد تخصيص هذه الحرمة باليهود كما اشترنا اليه من وجهين. الأول افادة التركيب الحصر لغة، والثاني انها لو كانت ثابتة في حق الكل لم يبق الانتصار على ذكرهم فائدة ووجب أن لا تكون السباع. وذوات الامة، من الطير محرمة على المسلمين بل يكون تحريمها مختصاً باليهود. وحينئذ فما روى أنه صَلَّى حرم كل ذى ناب من السباع وذى مخالب من الطير ضحية لأنه خير واحد على خلاف كتاب الله تعالى فلا يكون مقبولاً فيتقرر قول الجماعة السابق وفيه نظر لا يخفى فتدبر ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ﴾ أى اليهود كما قال مجاهد. والسدى. وذيرهما وهو الذى يقتضيه الظاهر لانهم أقرب ذكراً ولذا ذكر المشركين بعد بعنوان الاشرار، وقيل: الضمير للمشركين. فالعنى على الاول إن كذبك اليهود في الحسب المذكور وأصروا على ما كانوا عليه من ادعاء قدم التحريم ﴿فَقُلْ﴾ لهم ﴿رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ عَظِيمَةٍ﴾ وأسعة ﴿لَا يَأْخُذْكُمْ بِكُلِّ مَا نَأْتَوْنَهُ مِنَ الْمَعَاصِي وَمِنْهَا كُمْ عَلَى بَعْضِهَا﴾ ولا يرد بأسه أى لا يدفع عذابه بالكلية ﴿عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (١٤٧) فلا تنكروا ما وقع منه تعالى من تحريم بعض الطيبات عليكم عقوبة وتشديداً. وعلى الثاني فان كذبك المشركون فيما فصل من أحكام التحليل والتحريم فقل لهم ربكم ذو رحمة واسعة ولا يعاجلكم بالعقوبة على تكذيبكم فلا تمقتروا بذلك فانه امهال لاهمال. وقيل: يحتمل أن يكون المراد أنه تعالى ذو رحمة واسعة فهو رحيم يتوفيق كثير لتصدقى فلا يضربى تكذيبكم ويضركم لأنه لا يرد بأسه عن المجرمين المكذبين أو سير حتى بالانتقام منكم ولا يرد بأسه عنكم وفيه بعد، وقيل: المراد ذو رحمة للمطيعين وذو بأس شديد على المجرمين فانهم مقامه قوله تعالى (ولا يرد) الخ لتضمنه التنبيه على إزاله البأس عليهم مع الدلالة أنه لاحق بهم البتة من غير صارف بصرفه عنهم أصلاً ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ حكاية لمن آخر من أباطيلهم والاخبار قبل وقوعه ثم وقوعه حسبما أخبرنا بحكيه قوله تعالى عند وقوعه: (وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شئ) صريح في أنه من

عند الله تعالى ، وقد نص غير واحد على أن وقوع ما أخبر الله تعالى به من المغيبات من وجوه الاعجاز للكلامه وإن لم يكن الاعجاز به فقط كما في قول مضعف ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ﴾ عدم اشراكنا وعدم تحريمنا شيئا ﴿مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ لم يردوا بهذا الكلام الاعتذار عن ارتكاب الفبيح إذ لم يعتقدوا قبح أفدالهم وهي أفعى لهم بل هم كما نطقت به الآيات (يحسبون أنهم يحسنون صنعا) وأنهم إنما يريدون الاصنام ليقربوهم إلى الله زلفى وأن التحريم إنما كان من الله عز وجل فما مرادهم بذلك إلا الاحتجاج على أن ما ارتكبه هو حق ومشروع ومرضى عند الله تعالى بناء على أن المشيئة والارادة تساقق الأمر وتتنازم الرضا كما زعمت المعتزلة فيكون حاصل كلامهم إن ما ارتكبه من الشرك والتحریم وغيرهما تعلقت به مشيئة الله تعالى وإرادته وكل ما تعلق به مشيئته سبحانه وإرادته فهو مشروع ومرضى عنده عز وجل فينتج أن ما ارتكبه من الشرك والتحریم مشروع ومرضى عند الله تعالى. وبعد أن حكى سبحانه ذلك عنهم رد عليهم بقوله عز من قائل ﴿كَذَلِكَ﴾ أى مثل ما كذب هؤلاء ﴿كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ وهم أسلافهم المشركون. وحاصله أن كلامهم يتضمن تكذيب الرسل عليهم السلام وقد دلت المعجزة على صدقهم: ولا يخفى أن المقدمة الأولى لا تكذب فيها نفسها بل هي متضمنة لتصدق ما تطابق فيه العقل والشرع من كون كل كائن بمشيئة الله تعالى وامتناع أن يجرى في ملكه خلاف ما يشاء. فنشأ التكذيب هو المقدمة الثانية لأن الرسل عليهم السلام يدعونهم إلى التوحيد ويقولون لهم: إن الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر دينا ولا يأمر بالفحشاء فيكون قولهم: إن ما ارتكبه مشروع ومرضى عنده تعالى تكذيب لهذا القول ، وحيث كان فساد هذه الحجية باعتبار المقدمة الثانية تعين أنها ليست بصادقة وحيث صدق نقيضها وهي أنه ليس كل ما تعلقت به المشيئة والارادة بمشروع ومرضى عنده سبحانه بناء على أن الارادة لا تساقق الأمر والرضا على ما هو مذهب أهل السنة إذ المشيئة ترجح بعض الممكنات على بعض مأمورا كان أو منها حسنا كان أو قبيحا. وعلى هذا فلا حجة في الآية للمعتزلة بل قد انقلب الأمر فصارت الآية حجة لنا عليهم لأنهم لم يفرقوا بين المأمور والمراد واعتقدوا كالمشركين بأن كل مراد مأمور ومرضى، ويجوز أيضا أن يقال مقصود: المشركين من قولهم ذلك رد دعوة الانبياء عليهم السلام ورفع البعثة والتكليف وهو المذكور في كثير من الكتب الكلامية. وحاصله حينئذ ان ما شاء الله تعالى يجب وما لم يشأ يمتنع وكل ما هذا شأنه فلا يكاف به لكونه. وشروط بالاستقاعة فينتج إن ما ارتكبه من الشرك وغيره لم تكلف بتركه ولم يعتب له نبي فرد الله تعالى عليهم بان هذه كلمة صدق أريد بها باطل لأنهم أرادوا بها أن الرسل عليهم السلام في دعواهم البعثة والتكليف كاذبون وقد ثبت صدقهم بالدلائل القطعية ولكون ذلك صدقا أريد به باطل ذمهم الله تعالى بالتكذيب، ووجوب وقوع متعلق المشيئة لا ينافى صدق دعوى البعثة والتكليف لأنهما لإظهار المحجة وإبلاغ الحجية. وسيأتي توجيه آخر إن شاء الله تعالى قريبا للاية ۰

وعطف (آبائنا) على الضمير المرفوع في (أشركنا) وساغ ذلك عند البصريين وإن لم يؤكد الضمير لأنه يكفي عندهم أى فاصل كان ، وقد فصل بلاهنا ، والكوفيون لا يشترطون في ذلك شيئا ويستدلون بما هنا ولا يشترطون هذا الفصل لأنه ينبغي أن يتقدم حرف العطف ليدفع المحجة ولا يكفي عندهم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه ، وترقى أبو على في كفاية الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه وإن لم يفصل

حرف العطف . وادعى الامام أن في الكلام تقدير لأن النفي لا يصرف إلى ذوات الآباء بل يجب صرفه إلى فعل صدر منهم وذلك هو الاشارة فيكون التقدير ما أشر كنا ولا اشرك آباؤنا وحينئذ فلا اشكاله ﴿ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا ﴾ أى نالوا عذابنا الذى أنزلناه عليهم بتكذيبهم ، وفيه على ما قبل - إيمان إلى أن لهم عذابا مدخرا عندنا لله تعالى لأن الذوق أول إدراك الشيء *

﴿ قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ ﴾ أى من أمر معلوم يصح الاحتجاج به على زعمكم ﴿ فَنُخْرِجُوهُمْ ﴾ أى فنظروه ﴿ لَنَأْتِيَنَّكُمْ ﴾ على أتم وجه وأوضح بيان ، وقيل : المراد هل لكم من اعتقادات مطابقت فيها ادعيتهم أن الاشارة وسائر ما أنتم عليه مرضى لله تعالى فنظروه لنا بالبرهان ، وجعل امام الحرمين في الارشاد هذا وما بعده دليلا على أن المشركين إنما استوجبوا التوبيخ على قولهم ذلك لأنهم كانوا يهزؤون بالدين ويبنون رد دعوة الانبياء عليهم السلام حيث قرع مسامعهم من شرائع الرسل عليهم السلام تقويض الامور اليه سبحانه فحين طالبوهم بالاسلام والتزام الأحكام احتجوا عليهم بما أخذوه من كلامهم مستهزئين بهم عليهم الصلاة والسلام ولم يكن غرضهم ذكر ما ينطوى عليه تقدمهم كيف لا والايمان بصفات الله تعالى فرع الايمان به عز شأنه وهو عنهم مناط العيوق .

﴿ إِنْ تَتَّبِعُونَ ﴾ أى ما تتبعون في ذلك ﴿ إِلَّا الظَّنَّ ﴾ الباطل الذى لا يبنى من الحق شيئا أو المراد إن عادتكم وجل أمركم أنكم لا تتبعون الا الظن ﴿ وَإِن أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ۝ ١٤٨ ﴾ تكذبون على الله تعالى ، وقد تقدم الكلام في حكم اتباع الظن على التفصيل فتذكر ﴿ قُلْ لِلَّهِ ﴾ خاصة ﴿ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾ أى البينة الواضحة التى بلغت غاية المثانة والقوة على الاثبات أو باع بها صاحبها صحة دعواه كعيشة راضية ، والمراد بها في المشهور الكتاب والرسول والبيان ، وقال شيخ مشايخنا الكوراني : (الحججة البالغة) إشارة إلى أن العلم تابع للمعلوم وأن إرادة الله تعالى متعلقة باظهار ما اقتضاه استعداد المعلوم في نفسه مراعاة للحكمة جودا ورحمة لاجوبا . وهى من الحجج بمعنى القصد كأنها يقصد بها إثبات الحكم وتطلبه أو بمعنى العلبة وهو المشهور ، والقام جواب شرط محذوف أى إذا ظهر أن لاجحة لكم قل لله الحججة ﴿ فَلَوْ شَاءَ ﴾ هدايتكم جميعا ﴿ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ۝ ١٤٩ ﴾ بالتوفيق لها والحل عليها ولكن شاء هداية البعض الصارفين اختيارهم إلى سلوك طريق الحق وضلال آخرين صرفوه إلى خلاف ذلك *

وقال الكوراني : المراد لكانه لم يشأ إذ لم يعلم ان لكم هداية يقتضها استعدادكم بل المعلوم له عدم هدايتكم وهو مقتضى استعدادكم الأزلى الغير المعمول . وهذا تحقيق للحق ولا ينافي ما في صدر الآية لما علمت من مرادهم به ، وقائدة ارسال الرسل على القول بالاستعداد تحريك الدواعى للفعل والترك باختيار المكلف الناشئ من ذلك الاستعداد وقطع اعتذار الظالمين ، وقد أشرنا الى ذلك من قبل فتذكر . وذكر ابن المنير وجها آخر في توجيه ما في الآية وهو أن الرد عليهم إنما كان لاعتقادهم أنهم مسلوبون اختيارهم وقدرتهم وأن اشراكهم إنما صدر منهم على وجه الاضطرار وزعموا أنهم يقيمون الحججة على الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام بذلك فرد الله تعالى قولهم في دعواهم عدم الاختيار لأنفسهم وشبهتهم بمن اغتر قبلهم بهذا

الخيال فكذب الرسل وأشرك بالله عز وجل واعتمد على أنه انما يفعل ذلك بمشيئة الله تعالى ورام افحام الرسل بهذه الشبهة ، ثم بين سبحانه أنهم لا حجة لهم في ذلك وان الحججة البالغة جل وعلا لا لهم ، ثم أوضح سبحانه ان كل واقع واقع بمشيئته وأنه لم يشأ منهم الا ما صدر عنهم وانه تعالى لو شاء منهم الهداية لافتردوا اجمعون . والمقصود من ذلك أن يتمحض وجه الرد عليهم ويتخلص عقيدة نفوذ المشيئة وعموم تعلقها بكل كائن عن الرد وينصرف الرد الى دعواهم سلب الاختيار لانفسهم وان أقامتهم الحججة بذلك خاصة، واذا تدبرت الآية وجدت صدرها دافعاً بصدور الجبرية وعجزها معجزاً للمعتزلة إذ الأول مثبت ان للعبد اختياراً وقدره على وجه يقطع حجته وعذره في المخالفة والعصيان . والثاني مثبت نفوذ مشيئة الله تعالى في العبد وأن جميع أفعاله على وفق المشيئة الالهية ، وبذلك تقوم الحججة البالغة لأهل السنة على المعتزلة والحمد لله رب العالمين .
 ووجه القطب الآتية بأن مرادهم رد دعوة الأنبياء عليهم السلام على معنى أن الله تعالى شاء شركنا وأراد منا وأنتم تتخالفون إرادته حيث تدعوننا إلى الايمان فوجبهم سبحانه بوجوه عدمها قوله سبحانه : (فله الحججة البالغة) فانه بتقدير الشرط أى إذا كان الأمر كما زعمتم فله الحججة .

وقوله سبحانه : (فلو شاء) الخ يدل منه على سبيل البيان أى لو شاء لدل كلاً منكم ومن مخالفيكم على دينه فلو كان الأمر كما تزعمون لكان الاسلام أيضاً بالمشيئة فيجب أن لا تمتنعوا المسلمين من الاسلام كما وجب بزعمكم أن لا يمتنعكم الانبياء عن الشرك فبإزمتكم أن لا يكون بينكم وبين المسلمين مخالفة ومعاداة بل موافقة وهو الالة ، ثم قال : وربما يوجه هذا الاحتجاج بأن ماخالف مذهبكم من النحل يجب أن يكون عندكم حقاً لانه بمشيئة الله تعالى فيازم تصحيح الأديان المتناقضة ، وفيه منع لأن الصحة إنما تكون بالجرىان على منهج الشرع ولا يازم من تعاقب مشيئته تعالى بشئ . جرىان ذلك عليه ، ولا يخفى أن التوجيه الأول كهذا التوجيه لا يخلو عن دغدغة فتدبر ﴿قَوْلُهُ لَمْ شَهِدْكُمْ﴾ أى احضروهم للشهادة وهو اسم فعل لا يتصرف عند أهل الحجاز وفعل يؤنث ويثنى ويجمع عند بنى تميم . وهو مبنى على ما اشتهر من أن ما ذكر من خصائص الأفعال .

وعن أبى علي الفارسي أن الضمان قد تتصل بالكلمة وهي حرف كليس أو اسم فعل كهات لمناسبتها للأفعال . وعلى هذا تكون (هلم) اسم فعل مطلقاً كما في شرح التسهيل وعليه الرضى حيث قال : وبنو تميم يصرّفونه فيذكرونه ويؤنثونه ويجمعونه نظراً إلى أصله . وأصله عند البصريين هلم من لم إذا قصد حذف الألف لتقدير السكون في اللام لأن أصله المم وعند الكوفيين هل أم فنقلت ضمة الهمزة إلى اللام وحذفت كما هو القياس ، واستبعد بأن هل لا تدخل الأمر . ودفع بما نقله الرضى عنهم من أن أصل هل أم هلا أم وهلا كلمة استعجال بمعنى أسرع فغير إلى هل لتخفيف التركيب ثم فعل به ما فعل . ويكون متعدداً بمعنى أحضروا وتلزم معنى أقبل كما في قوله تعالى : (هلم ايها) ﴿الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَمٌ هَذَا﴾ وهم كبراًؤهم الذين أسسوا ضلالهم . والمقصود من احضارهم تقضيحهم وازامهم واطهار أن لا متمسك لهم كعقلهم ولذلك قيد الشهداء بالاضافة ووصفوا بما يدل على انهم شهداء معروفون بالشهادة لهم وبنصر مذهبهم . وهذا إشارة إلى ما حرمه من الانعام على ما حكته الآيات السابقة .

وقال مجاهد: إشارة إلى البحائر والسوائب ﴿فَإِنْ شَهِدُوا﴾ أي أولئك الشهداء المرفون بالباطل بعد ما حضروا بان الله حرم هذا ﴿فَلَا تَشْهَدُ مَعَهُمْ﴾ أي فلا تصدقهم فانه كذب بحت وبين لهم فساده لأن تسليمه منهم موافقة لهم في الشهادة الباطلة والسكوت قد يشعر بالرضا، وإرادة هذا المعنى من (لا تشهد) إما على سبيل الاستعارة التبعية أو المجاز المرسل من ذكر اللازم وإرادة المألوم لأن الشهادة من لوازم التسليم أو السكينة أو هو من باب المشاكلة؛ ومن الناس من زعم أن ضمير (شهدوا) المشركون أي فان لم يجدوا شاهدا يشهد بذلك فشهدوا بانفسهم لا بانفسهم فلا تشهد وهو في غاية البعد، وأبعد منه بل هر للفساد أقرب قول من زعم أن المراد هلم شهداكم من غيركم فان لم يجدوا ذلك لأن غير العرب لا يجرمون ما ذكر وشهدوا بانفسهم فلا تصدقهم ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْرَاءَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا﴾ من وضع المظهر موضع المضمر للإيحاء إلى أن مذهب الآيات متبع الهوى لا غير وان متبع الحجية لا يكون إلا مصدقا بها، والخطاب- قيل- لكل من يصاح له. وقيل: لسيد المخاطبين والمراد: ته د

﴿وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ كعبدة الأوثان عطف على الموصول الأول بطريق عطف الصفة على الصفة مع اتحاد الموصوف فان من يكذب بآياته تعالى لا يؤمن بالآخرة وبالعكس، وزعم بعضهم أن المراد بالموصول الأول المكذبون مع الاقرار بالآخرة كاهل الكتاتيبين والموصول الثاني المكذبون مع انكار الآخرة ولا يخفى ما فيه ﴿وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدُلُونَ ۝ ۱۵۰﴾ أي يجعلون له عدلا أي شريكا فهو كقوله تعالى: (هم به مشركون) وقيل: يعدلون بافعاله عنه سبحانه وينسبونها إلى غيره عز وجل، وقيل: (يعدلون) بعبادتهم عنه تعالى، والجملة عطف على (لا يؤمنون) والمعنى لا تتبع الذين يجمعون بين التكذيب بالآيات والكفر بالآخرة والاشراك بربهم عز وجل لكن لا على أن مدار النهي الجع المذكور بل على أن أولئك جامعون لها متصفون بها، وقيل: الجملة في موضع الحال من ضمير (لا يؤمنون) ﴿قُلْ تَعَالَوْا﴾ أمر له ^{بصالح} بعد ما ظهر بطلان ما ادعوا أن يبين لهم من المحرمات ما يقتضى الحال بيانه على الأسلوب الحكيم أيانا بان حقهم الاجتناب عن هذه المحرمات، وأما الاطعمة المحرمة فقد بينت فيما تقدم، وتعال أمر من التعال والأصل فيه أن يقوله من هر في مكان عال لمن هو أسفل منه ثم اتسع فيه بالتعظيم واستعمل استعمال المقيد والمطلق مجازا، ويحتمل هنا- كما قيل- أن يكون على الأصل تعريضا لهم بانهم في حضيض الجهل ولو سمعوا ما يقال لهم ترقوا إلى ذروة العلم ووقت العزه

وقوله سبحانه: ﴿أَتْلُ﴾ جواب الأمر أي ان تأتوني أتل، و«ما في» قوله تعالى: ﴿مَا حَرَّمَ رَبِّي﴾ إما موصولة والعاث محذوف أي أقرأ الذي حرمه ربكم أي الآيات المشتملة عليها؛ مصدرية أي تحريمه، والمراد الآية الدالة عليه، وهي في الاحتمالين في موضع نصب على المعنوية لأنزل، وجوز أن تكون استهمامية فهي في موضع نصب على المعنوية لحرم، والجملة مفعول «أتل» لأن التلاوة من باب القول فيصح أن تعمل في الجملة بناء على المذهب السكوتي من أنه تحمي الجملة بكل ما تضمن معنى القول وغيرهم بقدر في ذلك فأنزلوا ونحوه. والمعنى هنا على الاستفهام تعالوا أقل لكم وأبين جواب أي شيء. حرم ربكم، وقوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ﴾ متعلق على

كل حال بحرم ، وجوز أن يتعلق بأتل ورجح الأول بأنه أنسب بمقام الاعتناء بايجاب الاتهام عن المحرمات المذكورة ، وهو السر في التمرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميرهم ، ولا يضر في ذلك كون المتلومحرما على الكل كما لا يخفى ﴿ اَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ﴾ أى من الاشراك أو شيئا من الاشياء فشيئا يحتمل المصدرية والمفعولية ؛ وسباني إن شاء الله تعالى الكلام في اعراب (ان لا) . وبدأ سبحانه بامر الشرك لانه أعظم المحرمات وأكبر الكبائر ﴿ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ أى أحسنوا بهما ﴿ إِحْسَانًا ﴾ كاملا لاساءة معه . وعن ابن عباس يريد البر بهما مع اللطف ولين الجانب فلا يغاظ لهما في الجواب ولا يحد النظر اليهما ولا يرفع صوته عليهما بل يكون بين يديهما مثل العبد بين يدي سيده تذاللا لهما . وثنى الله تعالى بهذا التكليف لأن نعمة الوالدين أعظم النعم على العبد بعد نعمة الله تعالى لأن المؤثر الحقيقي في وجود الانسان هو الله عز وجل والمؤثر في الظاهر هو الآبوان . وعقب سبحانه التكليف المتعلق بالوالدين بالتكليف المتعلق بالأولاد اكمال المناسبه فقال سبحانه ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ ﴾ بالوآد ﴿ مَنۢ يَّمْلَقْ ﴾ من أجل فقر أو من خشيته كما في قوله سبحانه (خشية املق) وقيل : الخطاب في كل آية لصف ولين خطابا واحدا فالخطاب بقوله سبحانه : (من املق) من ابتلى بالفقر وبقوله تعالى : (خشية املق) من لا فقر له . وان كان يخشى وقوته في المستقبل ، ولهذا قدم رزقهم ههنا في قوله عز وجل ﴿ تَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ﴾ وقدم رزق اولادهم في مقام الخشية فقيل : « نحن نرزقهم وإياكم » وهو كلام حسن . وأياما كان فجعله (نحن) الخ استئناف مسوق لتعميل النهى وابطال سببية ما اتخذوه سببا لمباشرة النهى عنه وضمان منه تعالى لارزاقهم أى نحن نرزق الفريقين لا أتم فلا تقدموا على ما نهيتم عنه لذلك ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ ﴾ أى الزنا ، والجمع اما للبالغة أو باعتبار تعدد من يصدر عنه أو للقصد إلى النهى عن الانواع ولذا أبدل منها قوله سبحانه : ﴿ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ﴾ أى ما يفعل منها علانية في الحوائث كما هو دأب أراذلهم وما يفعل سرا باتخاذ الأخذان كما هو عادة اشرافهم ، وروى ذلك عن ابن عباس . والضحك والسدى ، وقيل : المراد بها المعاصي كلها •

وفي المراد- بما ظهر منها وما بطن. على هذا أقوال تقدمت للإشارة إليها واختار ذلك الامام . وجماعة ، ورجح بعض المحققين الأول بأنه الأوفق بنظام المتعاطفات ، ووجه توسيط هذا النهى بين النهى عن قتل الأولاد والنهى عن القتل مطلقا عليه باعتبار أن الفواحش بهذا المعنى مع كونها في نفسها جنابة عظيمة في حكم قتل الأولاد فان أولاد الزنا في حكم الأموات . وقد روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال في حق العزل : « ذلك وأدخني » وعلى القول الآخر لا يظهر وجه توسيط هذا العام بين أفرادها ويكون توسيطه بين النهيين من قبيل الفصل بين الشجر ولحائه ، وتعلق النهى بقربانها إما للبالغة في الزجر عنها لقوة الدواعي إليها . وإما لأن قربانها داع إلى مباشرتها •

﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ ﴾ أى حرم قتلها بان عصمها بالاسلام أو بالهدى فيخرج الحرني ويدخل الذمى ، فاروى عن ابن جبير من كون المراد بالنفس المذكورة النفس المؤمنة ليس في محله ﴿ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ استثناء

مفرغ من أعم الأحوال أى لا تقتلوا فى حال من الأحوال إلا حال ملا بستكم بالحق الذى هو أمر الشرع بقتلها، وذلك كما ورد فى الخبر بالكفر بعد الايمان والزنا بعد الاحصان وقتل النفس المصرفة أو من أعم الأسباب أى لا تقتلوا بسبب من الاسباب إلا بسبب الحق وهو ما فى الخبر أو من أعم المصادر أى لا تقتلوا قتلا إلا قتلا كانتا بالحق وهو القتل باحد المذكورات ﴿ذَلِكُمْ﴾ أى ما ذكر من التكاليف الخمسة الجليلة الشأن من بين التكاليف الشرعية ﴿وَصَاكُمْ بِهِ﴾ أى طلبه منكم طلبا مؤكدا، والجملة الاسمية استئناف جى به تجديد اللامهد وتأكيدها لا يجب المحافظة على ما كلفوه. وقال الامام: جى بها لتقريب القبول إلى القلب لما فيها من اللطف والرحمة ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ ١٥١﴾ أى تستعملون عقولكم التى تعقل نفوسكم وتحبسها عن مباشرة القبائح المحرمة.

﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾ أى لا تتعرضوا له بوجه من الوجوه ﴿إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ أى بالعملة التى هى أحسن ما يفعل به كحفظه وتميمه، وقيل: المراد لا تقربوا ماله إلا وأتمه وتصفون بالخصلة التى هى أحسن الخصال فى مصاحته فن لم يجد نفسه على أحسن الخصال ينبغى أن لا يقربه وفيه بعد؛ والخطاب للأولياء والأوصياء لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ فانه غاية لما يفهم من الاستثناء لالذنبى كأنه قيل: احفظوه حتى يبلغ فاذا بلغ فسلموه اليه كفى قوله سبحانه: (فان آتستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم) والأشدد - على ما قال الفراء - جمع لا واحد له. وقال بعض البصريين: هو مفرد كأنك ولم يأت فى المفردات على هذا الوزن غيرهما. وقيل: هو جمع شدة كنعمة وأنعم، وقدر فيه زيادة الهاء لكثرة جمع فعل على افعال كقذح واقذح ه وقال ابن الأبارى: إنه جمع شد بضم الشين كوداود. وقيل: جمع شدة بتحتها. وأياها كان فهو من الشدة أى القوة أو الارتفاع من شد النهار إذا ارتفع. ومنه قول عنتره:

عهدى به شد النهار كأنما خضب البنان ورأسه بالعظم

والمراد ببلوغ الأشد عند الشعبي. وجماعة بلوغ الحلم. وقيل: أن يبلغ ثمانى عشرة سنة، وقال السدى: أن يبلغ ثلاثين إلا أن الآية منسوخة بقوله تعالى: (حتى إذا بلغوا النكاح) وقيل: غير ذلك. وقد تقدم الخلاف فى زمن دفع مال اليتيم اليه وأشبعتنا الكلام فى تحقيق الحق فى ذلك فتذكر ﴿وَأَوْفُوا﴾ أى أتموا ﴿الْكَيْلِ﴾ أى المكيل فهو مصدر بمعنى اسم المفعول ﴿هُوَ الْمِيزَانُ﴾ كذلك - كما قال أبو البقاء - وجوز أن يكون هناك مضاف محذوف أى مكيل الكيل وموزون الميزان ﴿بِالْقِسْطِ﴾ أى بالعدل وهو فى موضع الحال من ضمير (أوفوا) أى مقسطين. وقال أبو البقاء: يجوز أن يكون حالا من المفعول أى تاما. ولعل الايتان بهذه الحال للتأكيده وفى التفسير الكبير فان قيل: إيفاء الكيل والميزان هو عين القسط فالعائدة من التكرير؟ قلنا: أمر الله تعالى الماطل بإيفاء ذى الحق حقه من غير نقصان وأمراضا بالحق بأخذ حقه من غير طلب الزيادة فتدبره

﴿لَا تَنْكُحُوا نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ إلا ما يسعها ولا يسر عليها. والجملة مستأنفة جى بها اعقيب الامر بإيفاء الكيل والميزان بالعدل للتخصيص فيما خرج عن الطاعة لما أن فى مراعاة ذلك كما هو حرجا مع كثرة

وقوعه فکأنه قيل: علیکم بما فی وسعکم فی هذا الامر وما وراه معفو عنکم. وجوز أن یكون جیء بها للتهورین أمر ما تقدم من التکلیفات ليقبلوا علیها كأنه قيل: جمیع ما کلفنا کم به ممکن غیر شاق ونحن لا نکتب ما لا یطاق ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ﴾ قولاً فی حکومت أو شهادة أو نحوهما ﴿فَاعْدُلُوا﴾ فیہ وقولوا الحق ﴿وَلَوْ كَانُ﴾ المقول له أو علیه ﴿ذَا قُرْبَى﴾ أى صاحب قرابة منکم ﴿وَبِهَدَىٰ اللَّهُ أَوْفُوا﴾ أى ما عهد الیکم من الامور المعدودة أو أى عهد کانت فیدخل فیہ ما ذکر دخولاً اولیاً أو ما عاهدتم الله تعالی علیه من أیمانکم ونذورکم. والجار والمجرور متعلق بما بعده، وقد سدی الاعتناء بشانہ ﴿ذَلِكُمْ﴾ أى ما فصل من التکالیف الجلیلة ﴿وَصَاكُمُ بِهِ﴾ أمرکم به أمراً مؤکداً ﴿لَسَلَّمْتُمْ تَذَكُّرُونَ﴾ مافی تضاعفه وتعلمون بمقتضاه. وقرأ حمزة. والكسائی. ونص عن عاصم «تذکرون» بتخفيف الذال. والباقرن بالتشديد فی کل القرآن وهما بمعنى واحد ۵

وختمت الآیة الأولى بقوله سبحانه: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ وهذه بقوله تعالی: ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ لأن القوم كانوا مستمرین علی الشرک. وقتل الأولاد، وقرابان الزنا. وقتل النفس المحرمة بغير حق غیر مستنکفین ولا عاقبن قبجها فنهام سبحانه اعلمهم یقولون قبجها فیستنکفوا عنها ویترکوها. وأما حفظ أموال الیتامی علیهم. وإیفاء الکیل. والعدل فی القول. والوفاء بالعهد فكانوا یفعلونه ویفتحرون بالاتصاف به فأمرهم الله بذلك لعلهم یذکرون إن عرض لهم نسیان؛ قاله القطب الرازی: ثم قال فان قلت إحسان الوالدین من قبیل الثاني ایضاً فكیف ذکر من الأول؟ قلت: أعظم الذم علی الانسان نعمة الله تعالی ویتلوها نعمة الوالدین لأنهما المؤثران فی الظاهر ومنها نعمة التریة والحفظ عن الهلاك فی وقت الضرر فلما نهى عن الکفر بالله تعالی نهى بعده عن الکفران فی نعمة الأبوین تنبیها علی أن القوم لما لم یرتکبوا الکفران بطریق الاولی أن لا یرتکبوا الکفر. وقال الامام: السبب فی ختم کل آیة بما ختمت أن التکالیف الخمسة المذكورة فی الآیة الأولى ظاهرة جلیة فوجب تعقلها وتفهمها والتکالیف الاربعة المذكورة فی هذه الآیة أمور خفیة غایضة لا بد فیها من الاجتهاد والفکر الكثير حتى یقف علی موضع الاعتدال وهو التذکر انتهى. ویمكن أن یقال: إن أكثر التکالیفات الاولی أدى بصیفة النهی وهو فی معنى المنع والمره حرص علی ما منع فناسب أن یعلل الایضاً بذلك بما فیہ إیمان إلی معنى المنع والحبس وهذا بخلاف التکالیفات الاخر فان أكثرها قد أدى بصیفة الامر وایس المنع فیہ ظاهراً حی فی النهی فیکون تأکید الطلب والمبالغة فیہ لیستمر علیه ویتذکر إذا نسی فلیتدبر ۵

﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطٌ﴾ إشارة إلی شرعه علیه الصلاة والسلام علی ما روی عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما ویلائمه النهی الآتی، وعن مقاتل أنه إشارة إلی ما فی الآیتین من الامر والنهی، وقیل: إلی ما ذکر فی السورة فان أكثرها فی إثبات التوحید والنبوة و بیان الشریعة ۵

وقرأ حمزة. والكسائی (إن) بالکسر. وابن عامر. ویمقوب بالفتح والتخفيف، والباقرن به مشددة ۵ وقرأ ابن عامر (صراطی) بفتح الیاء، وقرئ (وهذا صراطی. وهذا صراط ربکم. وهذا صراط ربک) وإضافة الصراط إلی الرب سبحانه من حیث الوضع والیه علیه الصلاة والسلام من حیث السلوک والدعوة

أى هذا الصراط الذى أسلكه وأدعو اليه ﴿مُسْتَقِيمًا﴾ لا اعوجاج فيه، ونصبه على الحال ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾ أى اقتضوا أثره واعملوا به ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ﴾ أى الضلالات كما أخرجه ابن جرير . وابن أبى حاتم عن ابن عباس ، وفي رواية عنه أنها الاديان المختلفة كاليهودية والنصرانية ، وأخرج ابن المنذر . وعبد بن حديد . وغيرهما عن مجاهد أنها البدع والشبهات ﴿فَتَفَرَّقَ بِكُمْ﴾ نصب في جواب النبى والاصل تفرق فحذفت احدى التامين والباء للتعديه أى تفرقتكم حسب تفرقها اى سبأ فهو كما ترى ابلغ من تفرقتكم كما قيل من أن ذهب به لما فيه من الدلالة على الاستصحاب ابلغ من اذنبه ﴿عَنْ سَبِيلِهِ﴾ أى سبيل الله تعالى الذى لا اعوجاج فيه ولا حرج لما هو دين الاسلام ، وقيل : هو اتباع الوحى واقتفاء البرهان ، وفيه تذييه على أن صراطه عليه السلام عين سبيل الله تعالى ، وقد أخرج أحمد . وجماعة عن ابن مسعود قال: خط رسول الله ﷺ خطأ بيده ثم قال «هذا سبيل الله تعالى مستقيماً ثم خط خطوطاً عن يمين ذلك الخط وعن شماله ثم قال: وهذه السبيل ليس منها سبيل إلا عليه شيطان يدعو اليه ثم قرأ (وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه) الخ، وإنما اضيف اليه ﷺ أولاً لأن ذلك ادعى الاتباع إذ به يتضح كونه صراط الله عز وجل ﴿ذَلِكُمْ﴾ إشارة إلى اتباع السبيل وترك اتباع السبيل ﴿وَوَصَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ١٥٣ عقاب الله تعالى بالمناورة على فعله وأمر به والاستمرار على الكف عما نهى عنه . قال أبو حيان: ولما كان الصراط المستقيم هو الجامع للتكليف وأمر سبحانه باتباعه ونهى عن اتباع غيره من الطرق ختم ذلك بالتقوى التى هى اتقاء النار إذ من اتبع صراطه نجح النجاة الابدية وحصل على السعادة السمادية . وكرر سبحانه الوصية لمزيد التأكيد وبالها من وصية ما أعظم شأنها، وأوضح برهانها • وأخرج الترمذى وحسنه . وابن المنذر . والبيهقى فى الشعب . وغيرهم عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال : من سره أن ينظر إلى وصية محمد عليه الصلاة والسلام بخاتمها فليقرأ هؤلاء الآيات « قل تعالوا » إلى « تتقون » وأخرج ابن حديد . وأبو الشيخ . والحاكم وصححه عن عباد بن الصامت قال : قال رسول الله ﷺ : « أياكم يبأيض على هؤلاء الآيات الثلاث » ثم تلاهن إلى آخرهن ثم قال « فمن وفى بهن فاجره على الله تعالى ومن انتقص منهن شيئاً فادركه الله تعالى فى الدنيا كانت عقوبته ومن آخره إلى الآخرة كان أمره إلى الله تعالى إن شاء أخذه وإن شاء عفا عنه ، •

وأخرج أبو الشيخ عن عبيد الله بن عبد الله بن عدى قال : سمع كعب رجلاً يقرأ (قل تعالوا اتل) الخ فقال : والذى نفس كعب بيده إنها لا أول آية فى التوراة « بسم الله الرحمن الرحيم قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم » إلى آخر الآيات ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما هذه آيات محكمات لم ينسخن شئ من جميع الكتب وهن محرمات على بنى آدم كلهم وهن أم الكتاب من عمل بهن دخل الجنة ومن تركهن دخل النار • هذا (أن) فى قوله سبحانه (أن لا أشركوا) يحتمل أن تكون مفسرة وأن تكون مصدرية . قال العلامة الثانى: وفى الاحتمالين اشكال فانها إن جعلت مصدرية كانت بياناً للبحر بدل ما أرعائه المحذوف: وظاهر أن المحرم هو الاشرار لا نفيه وأن الاوامر بعد معطوفة على (لا أشركوا) وفيه عطف الطائي على الخبرى وجعل الواجب المأمور به محرماً فاحتيج إلى تكلف كجعل (لا) مزيدة وعطف الاوامر على المحرمات باعتبار حرمة

أضادها وتضمن الخبر معنى الطلب ، وأما جعل (لا) ناهية واقعة ، ووقع الصلة لأن المصدرية كما جوزه سيبويه إذ عم الجازم في الفعل والنائب في (لا) معه فما لا سبيل إليه هنا لأن زيادة لا الناهية مما لم يقل به أحد ولم يرد في كلام ، وإن جمعت (أن) مفسرة (لا) ناهية والنواهي بيان لتلاوة المحرمات توجه إشكالان ، أحدهما عطف (أن) هذا صراطى مستقيما على « أن لا تشركوا » مع أنه لا معنى لعطفه على أن المفسرة مع الفعل . وثانيهما عطف الأوامر المذكورة فانها لا تصلح بيانا لتلاوة المحرمات بل الواجبات ، واختار الزمخشري كونها مفسرة وعطف الأوامر لأنها معنى نواه ، ولا سبيل حينئذ لجمعها مصدرية موصولة بالنهي لما علمت .

وأجاب عن الاشكال الأول بان قوله سبحانه (وأن هذا صراطى) ليس عطفا على (أن لا تشركوا) بل هو تلميل للاتباع متعلق باتباعه على حذف اللام ، وجاز عود ضمير (اتباعه) إلى الصراط لتقدمه في اللفظ . فان قيل : فعلى هذا يكون اتباعه عطفا على (لا تشركوا) ويكون التقدير باتباعه صراطى لأنه مستقيم ، وفيه جمع بين حرفي عطف الواو والفاء وليس بمستقيم ، وإن جمعت الواو استثنائية اعتراضية قلنا : ورود الواو مع الفاء عند تقديم المعمول فضلا بينهما شائع في الكلام مثل (وربك فكبر) وأن المساجد لله فلا تدعو مع الله أحدا) فان أبيت الجمع البتة ومنعت زيادة الفاء فاجعل المعمول متعلقا بمحذوف والمذكور بالفاء عطفا عليه مثل عظم فكبر وادعوا الله فلا تدعوا مع الله وآثروه فاتبعوه .

وعن الاشكال الثاني بأن عطف الأوامر على النواهي الواقعة بعد أن المفسرة لتلاوة المحرمات مع القطع بأن المأمور به لا يكون محرما دل على أن التحريم راجع إلى أضدادها بمعنى أن الأوامر كأنها ذكرت وقصد لوازمها التي هي النهى عن الأضداد حتى كأنه قيل : اتلو ما حرم أن لا تسبوا إلى الوالدين ولا تبخسوا الكيل والميزان ولا تتكروا العدل ولا تنكثوا العهد ، ومثل هذا وإن لم يجوز بحسب الأصل لكن ربما يجوز بطريق العطف ، وأما جعل الوقف على قوله تعالى (ربكم) وانتصاب (أن لا تشركوا) بعلبيكم بمعنى الزموا ترك فيأباه عطف الأوامر إلا أن تجعل (لا) ناهية وأن المصدرية موصولة بالأوامر والنواهي . وقال أبو حيان : لا يمتنع أن يكون جميع الأوامر معطوفة على جميع ما دخل عليه (لا) فانه لا يصح عطف «وبالوالدين احسانا» على (تعالوا) ويكون ما بعده عطف عليه *

واعترض على القول بأن التحريم راجع إلى أضداد الأوامر بأنه بعيد جداً والغاى في المعاني والضرورة تدعو إلى ذلك ، ثم قال : وأما عطف هذه الأوامر فيجتملى وجوب ، أحدهما أنها معطوفة لا على المنهى قبلها فيلزم انسحاب التحريم عليها حيث كانت في حيزان التفسيرية بل هي معطوفة على قوله سبحانه : «أتل ما حرم» أمرهم أولا بأمر ترتب عليه ذكر مناه ، ثم أمرهم ثانيا بأوامر وهذا معنى واضح ، والثاني أن تكون الأوامر معطوفة على المنهى داخلة تحت حكمه ان التفسيرية ، ويصح ذلك على تقدير محذوف تكون ان مفسرة له والبنظر قبله الذى دل على حذفه ، والتقدير وما أمركم به فحذف وما أمركم به لدلالة ما حرم عليه لان معنى (ما حرم ربكم عليكم) ما نهاكم ربكم عنه ، فالعنى قل تعالوا أتل ما نهاكم عنه ربكم وما أمركم به ، وإذا كان التقدير هكذا صح أن تكون تفسيرية لفعل النهى الدال عليه التحريم وفعل الأمر المحذوف انتهى أنه يجوز أن تقول : أمرتك أن لا تكرم جاهلا وأكرم عالما ، ويجوز عطف الأمر على النهى

واللهي على الامر لقول امرى القيس :

* لاهلك أمى وتجمل * ولانعلم في هذا خلافا بخلاف الجمل المتباينة بالخبر والاستفهام والاشاء فان في جواز العطف فيها خلافا شهورا اه . وأنت تعلم أن العطف على (تعالوا) في غاية البعد ولا ينبغي الالتفات اليه ، وما ذكره من الحذف وجعل التفسير المحذوف والمنطوق لا يتلوه عن حسن ، ونقل الطبرسي جواز كون (ان لا تشركون) بتقدير اللام على معنى أبين لكم الحرام لان لا تشركونا لانهم إذا حرموا ما أحل الله فقد جعلوا غير الله تعالى في القبول منه بمنزلة الله سبحانه وصاروا بذلك مشركين ، ولا ينبغي تخريج كلام الله تعالى على مثل ذلك كما لا ينبغي (ثم آتينا موسى الكتاب) كلام مسوق من جهته تعالى تقريرا للوصية وتحقيقا لها وتمهيدا لما تعقبه من ذكر انزال القرآن المجيد كما ينبغي عنه تغيير الالوب بالالتفات إلى التكم مع عطف على قدر يقتضيه المقام ويستدعيه النظام كأنه قيل بعد قوله سبحانه: «ذلكم وصاكم به» بطريق الاستئناف تصديقا له وتقريرا لمضمونه فعلمنا ذلك «ثم آتينا» الخ . وإلى هنا ذهب شيخ الاسلام قدس سره ، وقيل : عطف على «ذلكم وصاكم به» . وعن الزجاج أنه عطف على معنى التلاوة كأنه قيل : قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ثم اتل عليهم ما أتاه الله تعالى موسى عليه السلام ، وقيل : عطف على (قل) وفيه حذف أى قل تعالوا ثم قل آتينا موسى الكتاب *

وعن أبي مسلم . واستحسنه المغربي أنه متصل بقوله تعالى في قصة ابراهيم عليه السلام: «ووهبنا له اسحق ويعقوب» وذلك أنه سبحانه عد نعمته عليه بما جعل في ذريته من الانبياء عليهم السلام ثم عطف عليه بذكر ما أنعم عليه بما أتى موسى عليه السلام من الكتاب والنبوة وهو أيضا من ذريته، والكل كما ترى وان اختلف مراتبه في الوهن . وثم - كما قال الفراء - للترتيب الاخباري كما في نحو بلغنى واصنعت اليوم ثم واصنعت اليوم أعجب . وتعقبه ابن عصفور بأنه ليس بشئ لان ثم تقتضي تأخر الثاني عن الاول بجملة ولا معلقة في الاخبارين فلا بد من الرجوع إلى أنها انسلخ عنها معنى الترتيب أو انه ترتيب رتبى كما يشير اليه قوله أعجب في المثال وهو هنا ظاهر لان ايتاء الترتيب المشتملة على الاحكام والمنافع الجملة أعظم من هذه الوصية المشهورة على الالسنه ، وبعضهم وجه الترتيب الاخباري المستدعى لتأخر الثاني عن الاول بأن الالفاظ المنقضية تنزل منزلة البعيد . وقيل : إنه باعتبار توسط جملة (اعلمكم تتقون) بين المتعاطفين *

وقال بعضهم : إن (ثم) هنا بمعنى الواو ، وقد جاء ذلك كثيرا في الكتاب (تَمَامًا) للكرامة والنعمة وهو في موقع المفعول له ، وجاز حذف اللام لكونه في معنى اتاما ، وجوز أبو البقاء أن يكون مصدرا لقوله (آتينا) من معناه لان ايتاء الكتاب اتمام للنعمة كأنه قيل : بأنمنا النعمة اتاما فهو كنباتنا في قوله تعالى «والله أنبتكم من الارض نباتا» وأن يكون حالا من الكتاب أى تاما (عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ) أى من أحسن القيام به كأننا من كان فالذى للجنس . ويؤيده قراءة عبد الله «على الذين أحسنوا» وقراءة الحسن . على الحسين . وعن الفراء ان الذى هنا مثلها في قوله :

ان الذى حانت بفاج دماؤهم هم القوم كل القوم يا أم خالد
وللام مجاهد محتمل للوجهين أو على الذى أحسن تبليغه وهو موسى عليه السلام أو تاما على

ما أحسنه موسى عليه السلام أى أجمده من العلم والشرائع أى زيادة على عمله على وجه التتميم، وعن ابن زيد أن المراد تماماً على احسان الله تعالى على أنبيائه عليهم السلام، وظاهره أن (الذى) موصول حرفى، وقد قيل به فى قوله تعالى: « وخصتم نأذى خاضوا » وضمير أحسن حينئذ لله تعالى، ومثله فى ذلك ما نقل عن الجبائى من أن المراد على الذى أحسن الله تعالى به على موسى عليه السلام من النبوة وغيرها، وبلاهما خلاف الظاهر. وعن أبى مسلم أن المراد بالموصول ابراهيم عليه السلام، وهو مبنى على ما زعمه من اتصال الآية بقصة ابراهيم عليه السلام.

وقرأ يحيى بن يعمر « أحسن » بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف (الذى) وصف للدين أو للوجه يكون عليه الكتاب أى تماماً على الدين الذى هو أحسن دين وأرضاه أو ما تبنا موسى الكتاب تماماً كاملاً على الوجه الذى هو أحسن ما يكون عليه الكتاب، والاحسنية بالنسبة إلى غير دين الإسلام وغير ما عليه القرآن * ﴿ وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ أى بياناً مفصلاً لكل ما يحتاج إليه فى الدين، ولادلالة فيه على أنه لاجتهاد فى شريعة موسى عليه السلام خلافاً لمن زعم ذلك، فقد ورد مثله فى صفة القرآن كقوله تعالى فى سورة يوسف عليه السلام: « وتفصيل كل شىء » ولوصح ما ذكر لم يكن فى شريعتنا اجتهاد أيضاً ﴿ وَهَدًى ﴾ أى دلالة إلى الحق ﴿ وَرَحْمَةً ﴾ بالمكافئين. والكلام فى هذه المعطوفات بالكلام فى المصطوف عليه من احتمال العلية والمصدرية والحالية، والظاهر اشتغال الكتاب على التفصيل حسبما أخبر الله تعالى إلى أن حرفه أهله.

وأخرج ابن أبى حاتم عن مجاهد قال: لما أنقى موسى عليه السلام الألواح بقى الهدى والرحمة وذهب التفصيل ﴿ لَعَلَّهُمْ ﴾ أى بنى إسرائيل المدلول عليهم بذكر موسى عليه السلام وإتياء الكتاب، ولا يجوز عود الضمير على الذى بنى على الجنسية أو على ما قال الفراء لانه لا يناسب قوله سبحانه: ﴿ بَلْقَامَرٍ بِهِمْ يُؤْمِنُونَ ۝ ١٥٤ ﴾ بل كان المناسب حينئذ أن يقال: لعلمهم يرحمون مثلاً، والجار والمجرور متعلق بما بعده قدم لرعاية الفواصل، والمراد من اللقاء قيل الجزاء، وقيل: الرجوع إلى ملك الرب سبحانه وسلطانه يوم لا يملك أحد سواه شيئاً. وعن ابن عباس المعنى كى يؤمنوا بالبعث ويصدقوا بالتواب والعقاب.

﴿ وَهَذَا ﴾ الذى تليت عليكم وأمره ونواهيته أى القرآن ﴿ كِتَابٌ ﴾ عظيم الشأن لا يقادر قدره ﴿ أَنْزَلْنَاهُ ﴾ بواسطة الروح الأمين مشتملاً على فوائد الفنون الدينية والدنيوية التى فصلت عليكم طائفة منها، والجملة صفة (كتاب) وقوله سبحانه: ﴿ مَبَارَكٌ ﴾ أى كثير الخير دينا ودنيا صفة أخرى، وإنما قدمت الأولى عليها مع أنها غير صريحة لان الكلام مع منكرى الانزال، وجوز أن يكون هذا وما قبله خبرين عن اسم الإشارة أيضاً؛ والمعنى فى قوله تعالى: ﴿ فَاتَّبِعُوهُ ﴾ لترتيب ما بعدها على ما قبلها فان عظم شأن الكتاب فى نفسه وصفته موجب لا يتبعها أى فاعملوا بما فيه أو امثلوا أو امروه ﴿ وَأَتَّقُوا ﴾ مخالفتها أو نواهيته ﴿ لَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ ۝ ١٥٥ ﴾ أى لترحموا جزاء ذلك، وقيل: المراد اتقوا على رحمة أو اتقوا ليكون الغرض بالتقوى رحمة الله تعالى * ﴿ أَنْ تَقُولُوا ﴾ علة لمقدر دل عليه (أنزلنا) المذكور وهو العامل فيه لا المذكور خلافاً للكسائى لئلا يلزم

الفصل بين العامل ومعموله بأجنبي وهو بتقدير لا عند الكوفيين أى لان لا تقولوا وعلى حذف المضاف عند البصريين أى كراهة أن تقولوا . وقيل : يحتمل أن يكون مفعول (اتقوا) وعليه الفراء، وأن تجعل الام المقدرة للعاقبة أى ترتب على انزالنا أحد القرآين ترتب الغاية على الفعل فيكون تويخا لهم على بعدهم عن السعادة، والمتبادر ما ذكر اولاً أى ان تقولوا يوم القيامة لولم تنزله ﴿لَمَّا أَنْزَلَ الْكِتَابُ﴾ الناطق بالاحكام القاطع للحجة ﴿عَلَى طَائِفَتَيْنِ﴾ جماعتين كائنتين ﴿مَنْ قَبْلَنَا﴾ وهما - كما قال ابن عباس : وغيره - اليهود والنصارى، وتخصيص الانزال بكتايبهما لانهما اللذان اشتهرا فيما بين الكتب السماوية بالاشتغال على الاحكام ﴿وَإِنْ كُنَّا﴾ إن هي المخففة من ان واللام الآتية فارقة بينها وبين النافية وهي مهملة لما حققه الجاه من ان المخففة اذا لزمت اللام في أحد جزأها ووليها الناسخ فهي مهملة لا تعمل في ظاهر ولا ضمير، لا ثابت ولا محذوف أى وانه كنا ﴿عَنْ دَرَأْسِهِمْ﴾ أى قرأتهم ﴿لَمَّا بَيْنَ ۱۵۶﴾ غير ملتفتين لا ندرى ما هي لانها ليست بلغتنا فلم يمكننا أن نتلقى منها ما فيه نجاتنا ولعلمنا عنو بذلك التوحيد، وقيل : تلك الاحكام المذكورة في قوله تعالى : (قل تعالوا) الخ لانها عامة لجميع بنى آدم لا تختلف في عصر من الاعصار . وعلى هذا حمل الآية شيخ الاسلام ثم قال : وبهذا تبين أن معذرتهم هذه مع انهم غير ماورين بما في الكتابين لاشتغالها على الاحكام المذكورة المتناولة لكافة الامم كما أن قطع تلك المعذرة بانزال القرآن لاشتغاله أيضا عليها لا على سائر الشرائع والاحكام فقط .

﴿أَوْ تَقُولُوا﴾ عطف على (تقولوا) . وقرئ * كلاهما بآلاء على الاتفات من خطاب «فاتبعوه واتقوا» ويكون الخطاب الآتي بعد التفتاتا أيضا ولا يخفى موقعه . قال القطب : إنه تعالى خاطبهم أولا بما خاطبهم ثم لما وصل إلى حكاية أقوالهم الرديئة أعرض عنهم وجرى على الغيبة كأهم غائبون ثم لما أراد سبحانه تويخهم بعد مخاطبهم فهو التفتات في غاية الحسن ﴿لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ كما أنزل عليهم ﴿لَكِنَّا أَهْدَىٰ لَهُمْ﴾ إلى الحق الذي هو المقصد الأنصى أو إلى ما فيه من الاحكام والشرائع لانا أجود أذنانا وأتقب فهمنا ﴿فَقَدْ جَاءَكُمْ﴾ متعلق بمحذوف يبنى عنه الفاء الفصيحة إما معال به أو شرط له أى لا تعترضوا بذلك فقد جاءكم الخ، أو ان صدقتم فيما تعدون من أنفسكم على تقدير نزول الكتاب عليكم فقد حصل ما فرضتم وجاءكم ﴿بَيِّنَاتٍ﴾ حجة جليلة الشأن واضحة تعرفونها لظهورها وكونها بلسانكم كائنة ﴿مَنْ رَبُّكُمْ﴾ على أن الجار متعلق بمحذوف وقع صفة (بيئنة) وبصح تعلقه بجاهكم .

وأيا ما كان فقيه دلالة على فضلها الاضافى مع الاشارة إلى شرفها الذاتى ، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميرهم ما لا يخفى من مزيد التأكيد لا يحجب الاتباع ﴿وَهْدَىٰ وَرَحْمَةً﴾ عطف على (بيئنة) وتوניהما كتنوينهما للتفخيم، والمراد بجمع ذلك القرآن ، وعبر عنه بالبيئنة أولا إيدانا بكال تمكنهم من دراسته وبالهدى والرحمة ثانيا تنبيه على أنه مشتغل على ما شتمل عليه التوراة من هداية الناس ورحمتهم بل هو عين الهداية والرحمة . وفي التفسير الكبير فان قيل البيئنة والهدى واحد فالعائدة في التكرير ؟ قلنا: القرآن بيئنة فيما يعلم سمعا وهو هدى فيما يعلم سمعا رِعَقَلًا فلها اختلفت العائدة صح هذا العطف ولا يخفى ما فيه .

(قَنَّ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بآيَاتِ اللَّهِ) الفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها فان مجيء القرآن الموصوف بما تقدم موجب لغاية اظلمية من يكذبه ، والمراد من الموصول اولئك المخاطبون ، ووضع موضع ضميرهم بطريق الالتفات تنصيحا على اتصافهم بما في حيز الصلة وإشعاراً بعملة الحكم واسقاطا لهم عن رتبة الخطاب ، وعبر عما جاءه بآيات الله تعالى تويلا للامر . وقرىء (كذب) بالتحفيف ، والجار الاول متعلق بما عنده ، والثاني يحتمل ذلك وهو الظاهر •

ويحتمل أن يكون متعلقا بمحذوف وقع حالا ، والمعنى كذب ومعه آيات الله تعالى (وَصَدَفَ عَنْهَا) أى عرض غير مفكر فيها كما روى عن ابن عباس . ويجاهد وغيرهما أوصرف الناس عنها فجمع بين الضلال والاضلال ، والفعل على الاول لازم وعلى الثاني متعد وهو الاكثر استعمالا (سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدُقُونَ عَنْ مَا بَاتْنَا) وعيد لهم ببيان جزاء اعراضهم أو صدمهم بحيث يفهم منه جزاء تكذيبهم ، ووضع الموصول موضع الضمير لتجديق مناط الجزاء (سُوَّ الْعَذَابِ) أى العذاب السبيء الشديد (بِمَا كَانُوا يَصْدُقُونَ عَنْ مَا بَاتْنَا) أى بسبب ما كانوا يفعلون الصدق على التجدد والاستمرار ، وهذا تصریح بالشعر به إجراء الحكم على الموصول من عليه ما في حيز الصلة له (هَلْ يَنْظُرُونَ) استئناف مسوق لبيان أنه لا يتأتى منهم الايمان بانزال ما ذكر من البيئات والهدى والايذان بأن من الآيات ما لا فائدة الايمان عنده مبالغة في التبايع والانذار وإزاحة العلل والاعذار ، وههنا الاستهتام الانكارى ، وأنكر الرضى مجيئها لذلك وقال : إنها للتقرير فى الآيات ، والجمهور على الاول ، والضمير لكفار أهل مكة •

وزعم الجبائى أنه للنبي ﷺ وأصحابه رضى الله تعالى عنهم أى ما ينتظرون (إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ) لقبض أرواحهم (أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ) يوم القيامة في ظلل من الغمام حسبا أخبر والمعنى الذى أراد . وإلى هذا التفسير ذهب ابن مسعود : وقادة . ومقاتل ، وقيل : اتيان الملائكة لانزال العذاب والحسف بهم . وعن الحسن اتيان الرب على معنى اتيان أمره بالعذاب . وعن ابن عباس المراد يأتى أمر ربك فيهم بالقتل ، وقيل : المراد يأتى كل آياته يبنى مايات القيامة والهلاك الكلى اقول له سبحانه : (أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ) وأنت تعلم أن المشهور من مذهب السلف عدم تاديل مثل ذلك بتقديره مضاف ونحوه بل تقوى بضم المراد منه إلى اللطيف الخبير مع الجزم بعدم إرادة الظاهر . ومنهم من يقيه على الظاهر إلا أنه يدعى أن الاتيان الذى ينسب اليه تعالى ليس الاتيان الذى يتصف به الحادث ، وحاصل ذلك أنه يقول بالظواهر وينفى اللوازم ويدعى أنها لوازم فى الشاهد ، وأين التراب من رب الآرباب •

وجوز بعض المحققين حمل الكلام على الظاهر المتعارف عند الناس ، والمقصود منه حكاية مذهب الكفار واعتقادهم ، وعلى ذلك اعتمد الامام وهو بعيد أو باطل . والمراد بالآيات عند بعض أشراط الساعة ، وهى على ما استفاد من الاخبار كثيرة ، وصح من طرق عن حذيفة بن أسيدقال : «أشرف علينا رسول الله ﷺ من عليه ونحن ننذا كرفقال: ما نذا كرون؟ قلنا: ننذا كرفالساعة قال: إنما لا تقوم حتى تروا قبلها عشرة آيات: الدخان . والدجال . وعيسى بن مريم . وياجوج وماجوج . والدابة . وطلوع الشمس من مغربها ، وثلاثة خسوف :

خسف بالشرق . وخسف بالمغرب . وخسفت بحزيرة العرب . واخر ذلك نار تخرج من قعر عدن أو اليمن تطرد الناس إلى المحشر تنزل معهم إذ نزلوا وتقبل معهم إذا قالوا « وبعضها على ما قيل : الدجال . والداية . وطلوع الشمس من مغربها وهو المراد ببعض آيات قوله سبحانه: (يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ مَأْمَنَةً مِّنْ قَبْلُ) وروى مسلم . وأحمد . والترمذي . وغيرهم عن أبي هريرة مرفوعا ما هو صريح في ذلك . واستشكل ذلك بان خروج عيسى عليه السلام بعد الدجال عليه اللعنة وهو عليه السلام يدع الناس إلى الايمان ويقبله، منهم وفي زمنه خير كثير دنوي واخروي ، وأجيب عنه بما لا يتخلو عن نظر . والحق أن المراد بهذا البعض الذي لا ينفع الايمان عنده طلوع الشمس من مغربها *

فقد روى الشيخان « لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها فإذا طلعت ورآها الناس آمنوا أجمعون وذلك حين لا ينفع نفسا إيمانها ثم قرأ الآية » بل قد روى هذا التبيين عنه صلى الله عليه وسلم في غير ما خبر صحيح ، وإلى ذلك ذهب جملة المنسرين . وما يروى من الاخبار التي ظاهرها المنافة لذلك غير مناف له عند التحقيق كما لا يخفى على المتأمل ، وسبب عدم نفع الايمان عند ذلك أنه إذا شوهد تغير العالم العلوي يحصل العلم الضروري ويرتفع الايمان بالغيب وهو المكلف به فيكون الايمان حينئذ كالايمان عند الغرغرة ، ومقتضى الاخبار في هذا المطلب أنه لا يقبل الايمان بعد ذلك أبدا لكن الظاهر على ما في الزواجر قبول ما وقع بعد ذلك من غير تقصير كمن جن وأفاق بعد أو أسلم بتبعية أبويه ه

وعن الباقي أنه إذا تراخى الحال بعد طلوع الشمس من المغرب وطال العهد حتى نسي قبل الايمان لزوال الآية المألجة وله وجه وجيه . وقول العراقي . إن الظاهر أنه لا يطول العهد حتى ينسى غير متجه لما رواه القرطبي في تذكرته عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم ونقله الحافظ ابن حجر في شرح البخاري أن الناس يقولون بعد طلوع الشمس من مغربها مائة وعشرين سنة ، والكلام في كيفية طلوعها من المغرب مفصل في كتب الحديث ، وفي سوق العروس لابن الجوزي أن الشمس تطلع من مغربها ثلاثة أيام بلياليها ثم يقال لها : ارجعي من طلعتك ، والمشهور أنها تطلع يوما واحدا من المغرب فتسير إلى خط نصف النهار ثم ترجع إلى المغرب وتطلع بعد ذلك من المشرق كما دلتها قبل . وخبر عبدالله بن أبي أوفى صريح في ذلك والكل أمر يمكن والله سبحانه على كل شيء قدير *

وروى البخاري في تاريخه . وأبو الشيخ . وابن عساكر في كيفية ذلك عن كتب رضي الله تعالى عنه أنه قال : إذا أراد الله تعالى أن يطلع الشمس من مغربها أدارها بالقطب فجعل مشرقها مغربها ومغربها مشرقها ، وأهل الهيئة ومن وافقهم يزعمون أن طلوع الشمس من المغرب محال ويقولون : إن الشمس وغيرها من الكواكب بسيطة لا تختلف مقتضياتها جهة وحركة وغير ذلك ولا يتطرق إليها تغيير عما هي عليه ، وقد نرا ذلك على مثل شفا جرف هار . وقال الكرماني : إنه على تقدير تسليم قواعدهم لا امتناع في ذلك أيضا لقولهم بحوازا انطاق منطقة فلك البروج المسمى بفلك النوابت على المعدل وهي منطقة الملك الأعظم المسمى بفلك الاطلس بحيث يصير المشرق مغربا والمغرب مشرقا انتهى . وفيه نظر يعلم بمد بيان كيفية الانطاق وما يتبعه ويلزم منه على ما في كتب محققين فاقول : قال في التذكرة وشرحها للسيد السند: الميل السكلي وهو غاية التباعد بين منطقتي

المعدل وفلك البروج الموجود بالارصاد القديمة والحديثة ليس شيئا واحدا بل كان ما وجدته القدماء أكثر مما وجدته المحدثون ، وقد يظن أن ما وجدته من هو أحدث زمانا كان أقل مما وجدته من هو أقدم زمانا مع أن أكثر ما وجدته لم يبلغ أربعة وعشرين جزءاً وأقله لم ينقص عن ثلاثة وعشرين جزءاً ونصف جزء .
ثم الظاهر أن هذا الاختلاف إنما هو بسبب اختلال الآلات في استدارتها أو قسمتها أو نصبها في حقيقة نصف النهار لا بسبب تحرك إحدى المنطقتين إلى الأخرى والاول يجب أن يكون الاختلاف على نظام واحد ولم يوجد كذلك كما بين في محله ولكنه يجوز أن يكون أصل الاختلاف بسبب التحرك وعدم الانتظام بسبب الاختلال ولما امتنع أن يكون هذا التقارب بحركة المعدل نحو منطقة البروج إذ يلزم منه أن تختلف عروض البلدان عما هي عليه وأن يكون خط الاستواء في كل زمان مكانا آخر ذهب بعضهم إلى أن منطقة البروج تتحرك في العرض فتقرب من معدل النهار فإن كان هذا حقا يجب أن يثبت فلذا آخر يحرك فلك البروج هذه الحركة ثم أن المنطقة ان تحركت في العرض أمكن أن تتم الدورة وأمکن أن لاتتمها بل تتحرك إلى غاية ما ثم تعود وتلك الغاية يمكن أن تكون بعد انطباقها على منطقة المعدل مرتين أو حال انطباقها الثاني أو فيما بين الانطباقيين وذلك اما بعد قطع نصف دورتها أو حال قطع النصف أوقبله، وإن لم تصل إلى ما بين الانطباقيين فالما أن تعود حال انطباقها الأول أو قبل ذلك ثمانية احتمالات عقلية لا يزيد عايبها، وعلى التقديرات الخمس الأول يتبادل نصفاً سطح فلك البروج الشمالي والجنوبي فيصير نصف سطح فلك البروج الذي هو شمالي عن المعدل جنوبياً عنه وبالعكس مع ما يتبع النصفين من الاحكام فتثبت احكام النصف الشمالي للنصف الجنوبي بعد صيرورته شمالياً واحكام الجنوبي للشمالى بعد صيرورته جنوبياً وفي الثلاثة الأولى منها ينطبق كل واحد من نصفى منطقة البروج على كل واحد من نصفى منطقة المعدل، وعلى التقديرات الباقية بعد الخمسة الأولى لا يتبادل غير البعض من السطح المذكور، وعلى التقديرات السبعة الأولى ينطبق النصف من منطقة فلك البروج على النصف المجاور له من منطقة المعدل وعند كل انطباق يتساوى الليل والنهار في جميع البقاع لأن مدار الشمس هو المعدل المنصف بالآفاق القاطعة له وتبطل فصول السنة لأن بعد الشمس عن سمت الرأس يكون شيئاً واحداً هو مقدار عرض البلد ويستمر الحال على هذا إلى أن تفترق المنطقتان بمقدار يحس به ولا يكون ذلك إلا في مدة طويلة ، وعلى التقدير الثاني لا يكون شيء من الانطباق وتساوى المليون وبتلا العصور إلا أن الارتفاعات ومقادير الأيام والليالي لا اجزاء بينهما من فلك البروج تزيد وتقص بقعة بعينها انتهى ملخصاً .

ولا يخفى أنه من لوازم ما ذكره من التبادل الناشئ من الانطباق مرتين انطباق قطب البروج الجنوبي على قطب العالم الشمالي وعكسه وصيرورة بروج الخريف بروج الربيع وعكسه وبروج الصيف بروج الشتاء وعكسه وانعكاس توالي البروج إلى خلافة فيطاع الحوت ثم الدلو ثم الجدى وهكذا إلى الحمل وتوافق حركة ما حر كته من المغرب إلى المشرق لحركة الفلك الاعظم إلى غير ذلك ، وليس صيرورة المشرق مغرباً والمغرب مشرقاً من لوازم الانطباق المذكور بل لا يتصور أصلاً ، ثم لو كان المدعى انطباق منطقة المعدل على منطقة فلك البروج بحيث تكون الحركة للمعدل نحو المنطقة اتصور ما ذكره لكنه يتمتع على ما صرح به السيد السند فيما مر وقد فرض عدم الامتناع فتدبر ، والانتظار في الآية محمول على التمثيل المبني على تشبيه حال

هو لا الكفار على الاصرار على الكفر والتماهى على العناد إلى أن تأتيهم تلك الأمور الهائلة التي لا بد لهم من الإيمان عند مشاهدتها البتة بحال المنتظرين لها وهذا هو الذى يقتضيه التفسير المأثور ولا ينبغي العدول عن ذلك التفسير بعد أن صحت نسبة بعضه إلى رسول الله ﷺ والبعض الآخر إلى بعض أصحابه رضى الله تعالى عنهم وليس في النظم الكريم ما يباه ولا أن المقام إنما يساعد على ما سواه، وقيل: المراد باتيان الملائكة واتيان الرب سبحانه ما اقترحوه بقولهم: (لولا أنزل علينا الملائكة أو ترى ربنا) وبقولهم (أو أتاني الله والملائكة قبلا) وباتيان بعض الآيات غير ما ذكر كما اقترحوا بقولهم: (أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا) ونحو ذلك من عظام الآيات التي علقوا بها إيمانهم، وجوز حمل بعض الآيات في قوله سبحانه: (يوم يأتي بعض آيات ربك) على ما يعم مقترحاتهم وغيرها من الدواهي العظام السالبة للاختيار الذى يدور عليه فلك التكليف وهو كلام في نفسه ليس بالدون ولكن إذا صح الحديث فهو مذهبي، والتعبير بالبعث للتهويل والتخيم كما أن إضافة الآيات إلى اسم الرب المنبئ عن المملكية الكلية لذلك، وإضافته إلى ضربه عليه الصلاة والسلام للتشريف وتكبير (نفسا) للتعميم، وجملة «لم تكن أمنت» في موضع النصب صفة لنفسا فصل بينهما بالفاعل لاشتغالها على ضمير الموصوف ولا ضير فيه لأنه غير أجني منه لا اشتراكهما في العامل، وجوز كونها استثنائية و«يوم» منصوب بلا ينفع. وامتناع عمل ما بعد لا فيما قبلها إنما هو عند وقوعها جواب القسم.

وقرأ حزة. والكسائي (يأتيهم) بالياء لأن تأتي الملائكة غير حقيقى. وقرئ (يوم) بالرفع على الابتداء والخبر هو الجملة والعائد محذوف أى لا ينفع فيه. وقرأ أبو العالية. وابن سيرين (لا تنفع) بالتاء الفوقانية، وخرجها ابن جنى على أنها من باب قطعت بعض أصابعه فالماضف فيه قد اكتسب التأنيث من المضاف إليه لكونه شبيها بما يستغنى عنه، وقال أبو حيان: إن التأنيث لتأويل الإيمان بالعقيدة والمعرفة مثل جماته كتابي فاحتقرها على معنى الصحيفة.

وقوله سبحانه: (أو كسبت في إيمانها خيرا) عطف على «أمنت» والكلام محمول على نفي التردد المستلزم للعموم المفيد بمنطوقه لاشتراط عدم النفع بعدم الامرين مع الإيمان المقدم والخير المكسوب فيه وبمفهومه لاشتراط النفع بتحقيق أحدهما بطريق منع الخلو دون الاتصال الحقيقى. والمعنى أنه لا ينفع الإيمان حينئذ نفسا لم يصدر عنها من قبل أما الإيمان المجرد أو الخير المكسوب فيه فيتحقق الخير بإيهما كان حسبا تنطق به النصوص الكريمة من الآيات والأحاديث الصحيحة. والمعزلة يقولون: أن التردد بين النفيين، والمراد نفي العموم لا عموم النفي. والمعنى أنه لا ينفع الإيمان حينئذ نفسا غير مقدمة إيمانها أو مقدمة إيمانها غير كاسبة فيه خيرا. وهذا صريح فيما ذهبوا إليه من أن الإيمان المجرد عن العمل لا يعتبر ولا ينفع صاحبه. ولم يعملوا ذلك على عموم النفي كما قرروه في قوله تعالى (ولا تطع منهم آثما أو كفورا) لأن ذلك حيث لم تقم قرينة حالية أو مقالية على خلافه وهنا قد قامت قرينة على خلافه فانه لو اعتبر عموم النفي لغي ذكر اشتراط عدم النفع بالخلو عن كسب الخير في الإيمان ضرورة أنه اذا اتهم الإيمان قبل ذلك اليوم اتنى كسب الخير فيه قطعا على أن موجب للخلود في النار هو عدم الإيمان من غير أن يكون لعدم

كسب الخير دخل ما في ذلك أصلاً فيكون ذكره بصدد بيان ما يوجب الخلود لغوا من الكلام أيضاً
 وأجاب شيخ الإسلام عن ذلك بأنه مبني على تروم أن المقصود بوصف النفس بالعدمين المذكورين مجرد بيان
 إيجابهما للخلود فيها وعدم نفع الايمان الحادث في إيجابها عنه وليس كذلك والا لكفى في البيان أن يقال:
 لا ينفع نفساً إيمانها الحادث بل المقصود الأصلي من وصفها بذنوبك العدمين في أثناء عدم نفع الايمان
 الحادث تحقيق أن موجب النفع احدي ملكيتهما أعني الايمان السابق والخير المكسوب فيه لما ذكر من
 الطارفة والترغيب في تحصيلهما في ضمن التحذير من تركها؛ ولا سبيل الى أن يقال: كأن عدم الاول مستقل
 في إيجاب الخلود في النار فيلغو ذكر عدم الثاني كذلك وجود مستقل في إيجاب الخلاص عنها فيكون ذكر
 الثاني لغوا لما أنه قياس مع الفارق كيف لا والخلود فيها أمر لا يتصور فيه تعدد العلة. وأما الخلاص
 منها مع دخول الجنة فله مراتب بعضها مترتب على نفس الايمان وبعضها على فروعه المتفاوتة كما وكيفا *
 ولم يقتصر على آيات ما يوجب أصل النفع وهو الايمان السابق مع أنه المقابل بما لا يوجبه أصلاً وهو
 الايمان الحادث بل قرن به ما يوجب النفع الزائد أيضاً ارشاداً الى تحرى الأعلى وتبنيها على كفاية الأدنى
 واقناطاً للكفرة عما علقوا به أطعاهم الفارغة من أعمال البر التي عملوها في الكفر بما هو من باب المكرم
 وأن الايمان الحادث كما لا ينفعهم وحده لا ينفعهم بانضمام أعمالهم السابقة واللاحقة. ثم قال: ولك أن تقول:
 المقصود بوصف النفس بما ذكر من العدمين التعريض بحال الكفرة في تدرجهم وتفريطهم في كل واحد
 من الأمرين الواجبين عليهم وإن كان وجوب أحدهما منوطاً بالآخر كما في قوله سبحانه: (فلا صدق ولا صلى
 ولكن كذب وتولى) تسجيلاً عليهم بكامل طغيانهم وإذنا بتضاعف عقابهم لما تقرر من أن الكفار مخاطبون
 بالفروع في حق المواخذة كما ينبي. عنه قوله تعالى: (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) انتهى *

وقيل في دفع اللغوية غير ذلك، وأجاب بعضهم عن متمسك المعتزلة بأن الآية مشتملة على ما سمي
 في علم البلاغة باللف التقديري كأنه قيل: لا ينفع نفساً إيمانها ولا كسبها في إيمانها خيراً ألم تكن آمنت من
 قبل أولم تكن كسبت خيراً فاقصر للعلم به وفيه خفاء لا يخفى، ومثله ما تفتن له بعض المحققين وإن تم
 الكلام به من غير لف ولا اعتبار اقتصار وهو أن معنى الآية أنه لا ينفع الايمان باعتبار ذاته إذا لم يحصل
 قبله ولا باعتبار العمل إذا لم يعمل قبله، ونفع الايمان باعتبار العمل أن يصير سبباً لقبول العمل فإن العبارة لا تحتمله
 ولا يفهم منها من غير اعتبار تقدير في نظم الكلام، وقال مولانا ابن الكمال: إن المراد بالايمان في الآية المعرفة
 كما يرشد اليه قراءة لا تتفجع بالتاء وبكسب الخير الاذعان؛ ونحن معاشراً أهل السنة والجماعة فنقول بما هو موجب
 النص من أن الايمان النافع مجموع الأمرين ولا حجة فيه للخالف لأن مبناهما حمل الايمان على المعنى
 الاصطلاحي المخترع بعد نزول القرآن وتخصيص الخير بما يكون بالجوارح وكل منهما خلاف الأصل
 والظاهر، ولوسلم فنقول: الايمان النافع لا بد فيه من أمرين الاعتقاد بالقلب والقرار باللسان وقد عبر
 عن الاول بقوله سبحانه: «آمنت» وعن الثاني بقوله تعالى: «أر كسبت» فالكسب يكون بالالات البدنية
 ومنها اللسان فنطوق الآية على مذهبنا انتهى *

ولا يخفى عليك أن الالفاظ المستعملة في كلام الشارع حقائق شرعية يتبادر منها ما علم بلا قرينة، والايمان
 وإن صح أنه لم ينقل عن معناه اللغوي الذي هو تصديق القلب مطلقاً وإن استعمل في التصديق الخاص إلا

أن المتبادر منه هذا التصديق وحينئذ فكلام هذا العلامة لا يخلو عن نظر، وأجاب القاضى البيضاوى بوضوح الله تعالى غرة أحواله بأن لمن اعتبر الايمان المجرد عن العمل وقال بأنه ينفع صاحبه حيث يخلصه عن الخلود في النار تخصيص هذا الحكم بذلك أى أن هذا الحكم - أعنى عدم نفع الايمان المجرد صاحبه - مخصوص بذلك اليوم - أى أنه لا ينفع فيه ولا يلزم منه أن لا ينفعه في الآخرة فى شئ. من الأوقات، وليس المراد أن المحكوم عليه بعدم النفع هو ما حدث فى ذلك اليوم من الايمان والعمل، ولا يلزم من عدم نفع ما حدث فيه عدم نفع الايمان السابق عليه وان كان مجرداً عن العمل كما قيل لأن هذا ليس من تخصيص الحكم فى شئ. بل هو تخصيص المحكوم عليه قد يرجع حاصله إلى اشتغال الآية على اللف التقديرى كما أشرنا إليه . ويرد عليه أنه يلزم منه تخصيص الحكم بعدم نفع الايمان الحادث فى ذلك اليوم به أيضاً ولا قائل به إذ هو لا ينفع صاحبه فى شئ. من الأوقات بالاتفاق. ويمكن دفعه بأن التخصيص فى حكم عدم النفع إنما يلاحظ بالناظر إلى الايمان المجرد وباعتباره فقط على أن يكون معنى الآية يوم بأنى بعض آيات ربك لا ينفع الايمان الغير السابق اليه صاحبه فيه ولا الايمان الغير المكتسب فيه الخير وإن نفع هو بالآخرة إلا أن فى هذا تخصيصاً فى الحكم والمحكوم به فتأمل، وبأن له أيضاً صرف قوله سبحانه: (كسبت) عن أن يكون معطوفاً على (آمنت) إلى عطفه إلى (لم تكن) لكن بعد جعل أو بمعنى الواو وحمل الايمان فى (لا ينفع نفساً ايمانها) على الايمان الحادث فى ذلك اليوم وإذا لم ينفع ذلك مع كسب الخير فيه يفهم منه عدم نفعه بدونها بالطريق الأولى، وأنت تعلم أن مثل هذا الاحتمال يضر بالاستدلال ونحن بصدد الطعن باستدلالهم فلا يضرنا أن فيه نوع بعدد من عجيب ما وقعت عليه لبعض فضلاء الروم فى الجواب (أن) أو بمعنى الإلو بعدها مضارع مقدر مثلها فى قول الحريرى فى المقامة التاسعة :- فوالله ما تمضت مقانى بنومها ولا تمضت إبانى عن يومها أو الفيت أبازيد السروجى - والأصل أو يكون كسبت أى إلا أن يكون، والمراد من هذا الاستثناء المبالغة فى نفي التفي بتعليقه بالمحال كما فى قوله تعالى: (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف) وأن يجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف) فى رأى . وقول الشاعر :

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتاب

وحاصل المدعى فيما نحن فيه إذا جاء ذلك اليوم لا ينفع الايمان نفساً لم تكن آمنت من قبل ذلك اليوم إلا أن تكون تلك النفس التى لم تكن آمنت من قبل كسبت فى الايمان خيراً قبل ذلك اليوم وكسب الخير فى الايمان قبل ذلك اليوم للنفس التى لم تكن آمنت قبل تمتع بالنفع المطلوب أولى بأن يكون متمتعاً، وقد أوجب عن الاستدلال بوجوه آخر ، وحاصل جميع ذلك أن الآية لما فيها من الاحتمالات لا تكون معارضة للتصوص القطعية المتون القوية التى لا يشوبها مثل ذلك الصادحة بكفاية الايمان المجرد عن العمل فى الانجاء من العذاب الخالد ولو بعد التليا والتى، وبعد ذلك كله يرد على المعتزلة أن الخير نكرة فى سياق النفي فيعزم ويلزم أن يكون نفع الايمان مجرد الخير ولو واحداً وليس ذلك مذهبهم فإن جميع الأعمال الصالحة داخلة فى الخير عندهم •

﴿قُل﴾ لهم بعد بيان حقيقة الحال على وجه التهديد ﴿أَنْتَظَرُوا﴾ ما تنتظرونه من اتيان أحد هذه الأمور ﴿إِنَّا مُنْتَظَرُونَ﴾ (١٥٨) لذلك وحينئذ نفوز وتهلكون، قيل: فى هذا تأكيد لكون المراد بما ينتظرونه اتيان ملائكة العذاب أو اتيان أمره تعالى به وعدة ضمنية لرسول الله ﷺ والمؤمنين بمعانيهم بما يحق

بالكفرة من العقاب ، ولعل ذلك هو الذي شاهده يوم بدره

(**إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ**) استئناف لبيان أحوال أهل الكتابين إثر بيان حال المشركين بناء على ما روى عن ابن عباس وقادة أن الآية نزلت في اليهود والنصارى أى بددوا دينهم وببوضه فتمسك بكل بعض منه فرقة منهم . وقرأ على كرم الله تعالى وجهه ، وحمزة ، والكسائي (فارقوا) بالالف أى باينرا فان ترك بعضه وإن كان بأخذ بعض اسخر منه ترك الكل أو مفارقة له (**وَكَانُوا شِيعًا**) أى فرقا تشيع كل فرقة إماما وتدعمه أو تقويه وتظهر أمره . أخرج أبو داود . والترمذى وصححه . وابن ماجه . وابن حبان وصححه الحاكم عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة كلهم في الهاوية إلا واحدة وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلهم في الهاوية إلا واحدة وستفترق أمي على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في الهاوية الا واحدة » واستثناء الواحدة من فرق كل من أهل الكتابين إنما هو بالنظر إلى العصر الماضي قبل النسخ وأما بعده فالكل في الهاوية وان اختلفت أسباب دخولهم . ومن غريب ما وقع أن بعض متعصي الشيعة الامامية من أهل زماننا واسمه حد روى بدل الا واحدة في هذا الخبر إلا فرقة وقال: إن فيه إشارة إلى نجات الشيعة فان عدد لفظ فرقة بالجل وعدد لفظ شيعة سواء فكأنه قال عليه الصلاة والسلام : الا شيعة ، والمشهور بهذا العنوان هم الشيعة الامامية فقلت له بعد عدة تزييفات لكلامه : يازم هذا النوع من الاشارة أن تكون كلبا لأن عدد كلب وعدد حمد سواء فالقم الكلب حجرا *

(**لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ**) أى من السؤال عنهم والبحث عن تفرقهم أو من عقابهم أو أنت برى منهم ، وقيل : يمتثل أن يكون هذا وعداً لرسول الله ﷺ بالعصمة عنهم أى است منهم فى شىء من الضرر ، وعن السدى أنه نهى عن التعرض لقاتلهم ثم نسخ بما فى سورة براءة ، و(منهم) فى موضع الحال لأنه صفة نكرة قدمت عليها (**إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ**) تعليل للنفى المذكور أى هو يتولى وحده أمر أولامه وءاخرتهم ويدبره حسبما تقتضيه الحكمة ، وقيل : المفرقون أهل البدع من هذه الامة ، فقد أخرج الحكيم الترمذى وابن جرير . والطبرانى . والشيرازى فى الألقاب . وابن مردويه عن أبي هريرة عن النبى ﷺ فى قوله سبحانه : (**إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا**) الخ « هم أهل البدع والاهواء من هذه الامة » *

وأخرج الترمذى . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ . والطبرانى . وأبو نعيم فى الحلية . والبيهقى فى الشعب . وغيرهم عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال لعائشة رضى الله تعالى عنها . « يا عائش أن الذين فارقوا دينهم وكانوا شيعاً هم أصحاب البدع وأصحاب الاهواء وأصحاب الضلالة من هذه الامة ليس لهم توبة يا عائشة إن لكل صاحب ذنب توبة غير أصحاب البدع وأصحاب الاهواء فانهم ليس لهم توبة وأنا منهم برى . وهم منى برآء » فيكون الكلام استئنافا لبيان حال المتبذرين إثر بيان حال المشركين اشارة إلى أنهم ليسوا منهم ببعيد ، ولعل جملة (**إِنَّمَا أَمْرُهُمْ**) الخ على هذا ليست للتعليل وإنما هى للوعيد على ما فعلوا أى ان رجوعهم اليه سبحانه (**ثُمَّ يَذِيبُهُمْ**) يوم القيامة (**بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ** ١٥٩) فى الدنيا على الاستمرار بالعقاب عليه (**مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ**) استئناف مبين لمقادير اجزية العاملين وقد صدر ببيان

أجزية المحسنين المدلول عليهم بذكر اضدادهم أى من جاء من المؤمنين بالحصلة الواحدة من خصال الطاعة أى خصلة كانت، وقيل . التوحيد . ونسب إلى الحسن وإيس بالحسن ﴿فله عشر﴾ حسنات ﴿أمثالها﴾ فضلاً من الله تعالى ٥

وقرأ يدقوب (عشر) بالتثنية (أمثالها) بالرفع على الوصف، وهذا أقل ما رعد من الاضعاف، وقد جاء الوعد بسبعين وسبعائة وبغير حساب، ولذلك قيل: المراد بالعشر الكثير لا الحصر في العدد الخاص ٥ وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي هريرة . وأبى الشيخ عن ابن عباس . وعبد بن حميد . وغيره عن ابن عمر أن الآية نزلت في الاعراب خاصة، وأما المهاجرون فالحسنة مضاعفة لهم بسبعائة ضعف، والظاهر العموم ٥ وتجريد (عشر) من التاء ليكون المعدود مؤنثاً كما أشرنا إليه لكنته حذف وأقيمت صفته مقامه، وقيل: إنه المذكور إلا أنه اكتسب التأنيث من المضاف إليه ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ﴾ كأننا من العالمين ﴿فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا﴾ بحكم الوعد واحدة بواحدة، وإيجاب كفر ساعة عقاب الأبد لأن الكافر على عزم أنه لو عاش أبداً لبقى على ذلك الاعتقاد أبداً ﴿وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (١٦٥) بنقص الثواب وزيادة العقاب. فإن ذلك منه تعالى لا يعد ظلاً إذ له سبحانه أن يعذب المطيع ويثيب العاصى، وقيل: المعنى لا يتقصون في الحسنات من عشر أمثالها وفي السيئة من مثلها في مقام الجزاء ٥

ومن المعتزلة من استدلت بهذه الآية على اثبات الحسن والقيح العقليين، واختلاف في تقريره فقيل: إنهم لما رأوا أن أحد أدلة الأشاعرة على النفي أن العبد غير مستبد في إيجاد فعله كما ين في محله فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب عليه قالوا: إن قوله سبحانه: (من جاء بالحسنة) الخ صريح في أن العبد مستبد مختار في فعله الحسن والقيح، وإذا ثبت ذلك ثبت الحسن والقيح العقليان . وأجيب عنه بأن الآية لا تدل على استبداد العبد غاية ما فيها أنها تدل على المباشرة وهم لا ينكرونها، وقيل: إن الآية دلت على أن الله تعالى فعلاً حسناً ولو كان حسن الأفعال لكونها مأمورة أو مأذونا فيها لما كان فعل الله تعالى حسناً إذ هو غير مأمور ولا مأذون، وأيضاً لو توقف معرفة الحسن والقيح على ورود الشرع لما كانت أفعاله تعالى حسنة قبل الورد وهو خروج عن الدين ٥

وأجيب أما عن الأول فبأننا لا ندعى أنه لا حسن إلا ما أمر به أو أذن في فعله حتى يقال: يلزم أن تكون أفعال الله تعالى غير حسنة إذ يستحيل أن يكون مأموراً بها أو مأذوناً فيها بل ما أمر الشارع بفعله أو أذن فيه فهو حسن ولا ينعكس كتنفسه بل قد يكون الفعل حسناً باعتبار مراعاة الغرض أو باعتبار أنه مأمور بالثناء على فاعله، وبهذا الاعتبار كان فعل الله تعالى حسناً سواء وافق الغرض أو خالف، وأما عن الثاني فبأن الحسن والقيح وإن فسرا بورد الشرع بالمنع والإطلاق لكن لا نسلم أنه لا حسن ولا قبح إلا بالشرع حتى يلزمنا ذلك بل الحسن والقيح أعم مما ذكر كما عرف في موضعه، ولا يلزم من تحقق معنى الحسن والقيح بغير ورود الشرع بالمنع والإطلاق أن يكون ذاتياً للأفعال، ولا يخفى على المطالع أن قولهم: لو كان حسن الأفعال الخ . وقولهم: لو توقف معرفة الحسن والقيح الخ شبهتان مستقلتان من شبهة الزامية ذكرها الأمدى في إبطال الأفكار

وأن كلام من التقريرين السابقين لا يخلو بعد عن نظر فتدبر •

(قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي) أمر له ﷺ بان يبين ما هو عليه من الدين الحق الذي يدعى المفرقون أنهم عليه وقد فارقه بالكلية ، وتصدير الجملة بحرف التحقيق لاظهار حال العناية بضمونها، والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام لما مر غير مرة أى قل يا محمد لهؤلاء المفرقين أولئنا كافة: أرشدنى ربى بالوحى وبانصب فى الآفاق والأفئس من الآيات (إلى صراط مستقيم) موصل إلى الحق هـ

وقوله سبحانه: (دِينًا) بدل من محل (إلى صراط) إذ المعنى فهدانى صراطا نظير قوله تعالى: «ويهديك صراطا مستقيما» أو مفهول فعل مضمرة دل عليه المذكور أى هدانى أو أعطانى أو عرفنى دينا ، وجوز أن يكون مفعولا ثانياً للذكور . وقوله سبحانه: (قِيَامًا) مصدر كالصبر والكبر نعت به بمبالغة . وجوز أن يكون التقدير ذاقيم ، والقياس قوما كعوض وحول فاعل تبعاً لاعلال فعله أعنى قام كالتقيام . وقراً كثير «قيام» وهو يفعل من قام أيضاً كسيد من ساد- وهو على ما قبل- أبلغ من المستقيم باعتبار الهيئة والمستقيم أبلغ منه باعتبار مجموع المادة والهيئة ، وقيل: بألفية المستقيم لأن السين للطلب تفضيد طلب القيام واقتضاه، ولا فرق بين القيم والمستقيم فى أصل المعنى عند الكثير ، وفسروا القيم بالثبات المقوم لأمر المعاش والمعاد، وجعلوا المستقيم من استقام الأمر بمعنى ثبت وإلا لياتى ما ذكر ، وقيل: المستقيم مقابل المعوج والقيم الثابت الذى لا يندسخ (مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ) نصب بتقدير أعنى أو عطفت بيان لدينا بناء على جواز تخالف البيان والمبين تعريفاً وتذكيراً (حَنِيفًا) أى مانعاً عن الأديان الباطلة أو مختصاً لله تعالى فى العبادة وهو حال من إبراهيم، وقد أطبقوا على جواز مجيئ الحمال من المضاف إليه إذا كان المضاف جزءاً منه أو بمنزلة الجزء حيث يصح قيامه مقامه . والعامل فى هذه الحال هو العامل فى المضاف . وقيل: معنى الاضافة لمانيه من معنى الفعل المشعر به حرف الجر ، وقد تقوى هذا المعنى هنا بما بين المتضاميين من الجزئية أو شبهها هـ

وجوز أن يكون مفعولاً لفعل مقدر أى أعنى حنيفاً (وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۱۶۶) اعتراض مقرر لنزاهته عليه الصلاة والسلام عما عليه المبطلون ، وقيل: عطف على ما تقدم . وفيه رد على الذين يدعون أنهم على ملته عليه الصلاة والسلام من أهل مكة الفاتنين: الملائكة بنات الله واليهود القائلين: عزير ابن الله والنصارى القائلين: عيسى ابن الله (قُلْ إِن صَّلَاتِي) أى جنبها لتشمل الفروضة وغيرها . وأعيد الأمر لمزيد الاعتناء ، وقيل: لأن الأمور به متعاقب فروع الشرائع وما سبق باصروها (وَنَسُكِي) أى عبادتى كلها كما قال الزجاج . والجباى ، وهو من عطف العام على الخاص . وعن سعيد بن جبیر . ومجاهد . والسدى أن المراد به الذبيحة للحج والعمرة . وعن قتادة الأضحية ، وجمع بينه وبين الصلاة كما فى قوله تعالى . «فصل لربك وانحر» على المشهور . وقيل: المراد به الحج أى إن صلاتى وحجى (وَوَحْيَايَ وَمَسَاجِدِي) أى ما يقارن حياتى وموتى من الأيمان والعمل الصالح هـ

وقيل: يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالْحُجَاوِ الْمَمَاتِ ظَاهِرُهُمَا الْأَوَّلُ وَهُوَ الْمُنَاسِبُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: (لَقَدْ رَّبَّ الْعَالَمِينَ ۱۶۷)

إذ المراد به الخلوص بحسب الظاهر ، وقيل . المراد به نظرا لهذا الاحتمال أن ذلك له تعالى ملكا وقدرة ﴿لَا شَرِيكَ لَهُ﴾ أى فى عبادتى او فيها وفى الاحياء والامانة . وقرأ نافع « بحياى » باسكان الياء لإجراء للوصل مجرى الوقف ، وفى رواية أنه كسر الياء ، وعلى الرواية الأولى انما جاز التفاء الساكنين لنية الوقف وفيه يجوز ذلك فظن بعضهم فى ذلك بان فيه الجمع بين الساكنين وهو لا يجوز ليس فى محله ، وقد روى هذه القراءة عن نافع جماعة ، وما قيل : إنه رجع عنها وانه لا يحل لأحد نقلها عنه ليس بشيء .

﴿وَبِذَلِكَ﴾ أى القول أو الاخلاص ﴿أُمِرْتُ﴾ لا بشيء غيره ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ۱۶۳﴾ أى المتقادين الى امتثال ما أمر الله تعالى به ، وقيل : المستسلمين لقضاء الله تعالى وقدره ، والمراد مسلمى أمته كما قيل ، وهذا شأن كل نبي بالنسبة الى أمته ، وقيل : هذا الإشارة الى قوله عليه الصلاة والسلام «أول ما خلق الله تعالى نورى» ﴿قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ أَبْنِيَّ رِبًّا﴾ انكار لبغية غيره تعالى ربا لا لبغية الرب ولهذا قدم المعول، وليس التقديم للاختصاص اذ المقصود أغير الله أطلب ربا وأجعله شريكا له، وعلى تقدير الاختصاص لا يكون اشراكا للغير بل توحيد ، وقال بعض المحققين : لا يبعد أن يقال التقديم للاختصاص . وذكر فى رد دعوته الى الغير رد الاختصاص تنبيها على أن اشراك الغير بغية غير الله تعالى اذ لا بغية له سبحانه الا بتوحيده عز وجل ، وما فى النظم الكريم أبلغ من أغير الله أعبد ونحوه كما لا يخفى ﴿وَهُوَ﴾ سبحانه ﴿رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ جملة حاله مؤكدة للانكار أى والحال أن كل ما سواه مربوب فكيف يتصور أن يكون شريكا له ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ يروى أنهم كانوا يقولون للمسلمين : اتبعوا سبلنا ولنحمل خطاياكم فرد عليهم بما ذكر أى ان ما كسبته كل نفس من الخطايا محمول عليها لا على غير ما حتى يصح قولكم ، وعلى هذا يكون قوله سبحانه : ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ﴾ أى نفس آثمة ﴿وَزْرَ أُخْرَى﴾ تأكيدا لما قبله ، وقيل : إن قولهم ذلك يحتمل معنيين . الاول اتبعوا سبلنا وليكتب علينا ما علمتم من الخطايا لا عليكم . والثانى اتبعوا لنحمل يوم القيامة ما كتب عليكم من الخطايا .

وقوله تعالى . (ولا تكسب) الخ رد له بالمعنى الاول ، وقوله سبحانه : (ولا تزر) الخ رد له بالمعنى الثانى ، وقيل : إن جواب قولهم هو الثانى ، وأن الاول من جملة الجواب عن دعواهم الى عبادة آلهتهم بمعنى لو اجبتكم الى ما دعوتونى اليه لم أكن معذورا بأنكم سيقتمونى اليه وقد فعلته متابعا لكم ومطوعة فلا يفيدنى ذلك شيئا ولا ينجيني من الله تعالى لأن كسب كل أحد وعمله عائد عليه ، ورجحه بعضهم على الاول بأن التأسيس خير من التأكيد ﴿ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ﴾ تلوين للخطاب وترجيحه له الى الكل لتأكيد الوعد وتشديد الوعيد أى الى مالك أمركم رجوعكم يوم القيامة ﴿فَيُنشِئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيه تَخْتَلِفُونَ ۱۶۴﴾ بيان الرشد من الغى وتمييز الحى من اللى .

﴿يَوْمَ هُوَ الَّذِي جَمَعَكُمْ خَلْقًا مِّنَ الْأَرْضِ﴾ أى يخاف بعضكم بعضا . كلا . مضى قرن جاء حتى تقوم الساعة ولا يكون ذلك إلا من عالم مدبر ، وإلى هذا ذهب الحسن أو جعلكم خلفاء الله تعالى فى أرضه تصرفون

فيها - كما قيل - والخطاب عليهما عام ، وقيل : الخطاب لهذه الأمة ، وروى ذلك عن السدي أى جعلكم خلفاء الأمم السالفة ﴿ وَرَفَعْنَا بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ ﴾ في الفضل والغنى كما روى عن مقاتل ﴿ دَرَجَاتٍ ﴾ كثيرة متفاوتة ﴿ لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ﴾ أى ليعاملكم معاملة من يتليكم لينظر ماذا تعملون مما يرضيه وما لا يرضيه ﴿ إِنَّ رَبَّكَ ﴾ تجريد الخطاب لرسول الله ﷺ مع إضافة اسم الرب إليه عليه الصلاة والسلام لابرار لا يزيد اللطف به ﷺ ﴿ سَرِيعُ الْعِقَابِ ﴾ أى عقابه سبحانه الأخرى سريع الاتيان لمن لم يراع حقوق ما آتاه لأن كل آت قريب أو سريع النمام عند إرادته لتعاليه سبحانه عن استعمال المبادئ والآلات ٥

وجوز أن يراد بالعقاب عقاب الدنيا كالذي يعقب التقصير من البعد عن الفطرة وقساوة القلب وغشاوة الأبصار وضم الاسماع ونحو ذلك ﴿ وَإِنَّهُ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ ١٦٥ ﴾ لمن راعى حقوق ما آتاه الله تعالى كما ينبغي ٥ وفي جعل خبر هذه الجملة هذين الوصفين الواردين على بناء المبالغة مع التأكيد باللام مع جعل خبر الأولى صفة جارية على غير من هي له ما لا يخفى من التنبيه على أنه سبحانه غفور رحيم بالذات لا تتوقف مغفرته ورحمته على شيء كما يشير إليه قوله سبحانه في الحديث القدسي «سبقت رحمتي غضبي» مبالغ في ذلك فاعل للعقوبة بالمرض وبعد صدور ذنب من العبد يستحق به ذلك ، وما ألفت افتتاح هذه السورة بالحمد وختمها بالمغفرة والرحمة نسأل الله تعالى أن يجعل لنا الحظ الأوفر منهما إنه ولي الانعام وله الحمد في كل ابتداء وختام ٥

﴿ ومن باب الإشارة في الآيات ﴾ (سيقول الذين أشركوا) بالله تعالى وأنبتوا وجودا غير وجوده (لوشاء الله تعالى ما أشركنا) به سبحانه شيئا (ولا) أشرك (آباؤنا) من قبلنا (ولا حرمنا من شيء) قالوا ذلك تمكدياً للرسول عليهم السلام (كذلك كذب الذين من قبلهم) وقالوا مثل قولهم (حتى ذاقوا بأسنا) الذى حل بهم لتكذيبهم وهو الحجاب (قل هل عندكم من علم) فتخرجوه لنا بالبيان (إن تدعون إلا الظن) لأنكم محجوبون في مقام النفس (قل فته الحجة البالغة) أى إن كان الأمر كما قلتم فليس لكم حجة بل لله تعالى الحجة عليكم لأنه تعالى لا يشاء إلا ما يعمله في الأزل ولا يعلم الشيء إلا على ما هو عليه في نفسه فلو لم تكونوا في أنفسكم مشركين سيئ الاستعداد لما شاء الله تعالى ذلك منكم (فلوشاء لهداكم أجمعين) لكنه لم يشأ إذ ليس في استعدادكم الأزل ذلك ٥

وتحتل الآية وجوها أخر لعلمها غير خفية (قل تعالوا أتت ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا) فان اثبات موجود غير الله تعالى ظلم عظيم (وبالوالدين) أى الروح والقلب أحسنوا (إحسانا) برعاية حقوقهما (ولا تقتلوا) أى تملكوا (أولادكم) قواكم باستعمالها في غير ما هي له (من ملاق) أى من أجل فقركم من الفيض الأقدس (نحن نرزقكم وإياهم) بأن نفيض عليكم وعليهم ما نتغذون به من المعارف بمقدار إذاتوجهتم إلينا ﴿ ولا تقربوا الفواحش ﴾ الأعمال الشنيعة ﴿ واطهر منها ﴾ فافعال الجوارح ﴿ وما بطن ﴾ أفعال القلب ﴿ ولا تقتلوا النفس التى حرم الله ﴾ تعال قتلها ﴿ إلا بالحق ﴾ أى لإسببه بان تريدوا توجيهها إليه أو لإقتلا متلبسا به وهو قتلها إذا مالت إلى السوى ﴿ ولا تقربوا مال اليتيم ﴾ أى ما أعد ليتم القلب المنقطع عن علائق الدنيا والآخرة من المعارف التى هي وراء طور العقل ﴿ إلا بالحق ﴾ أى التصديق بذلك اجالا وعدم

انكراه «حق يبلغ أشده» فيقوى، على قبول أنواع التجليات، وحينئذ يصح لكم أن تقر بربا ما أعد الله تعالى له من هاتيك المعارف القوة قلوبكم وتقدس أرواحكم ۵
ومن الناس من جعل الينيم إشارة إلى حضرة الرسالة عليه الصلاة والسلام وهو كما ترى «وأوفوا الكيل» أي كليل الشرع بمراعاة الحقوق الظاهرة «والميزان» أي ميزان الحقيقة بمراعاة الحقوق الباطنة «بالقسط» بالعدل «وإذا قلتم فاعدلوا» أي لا تقولوا إلا الحق «وبعهد الله أوفوا» وهو التوحيد «وأن هذا صراطي مستقيما» غير مائل إلى اليمين والشمال «فاتبعوه» اتصلوا إلى الله تعالى ولا تتبعوا السبل التي وصفها أهل الاحتجاب «فتفرق بكم عن سبيله» فتضلوا ولا تصلوا إليه سبحانه (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة) لتوفى أرواحهم (أو يأتي ربك) بالتجلي الصوري يوم القيامة كما صح في ذلك الحديث (أو يأتي بعض آيات ربك) وهو الكشف عن ساق (يوم يأتي بعض آيات ربك) وهو الكشف المذكور (لا ينفع نفسا إيمانها) حينئذ لا تقطع التكليف ۵

(إن الذين فرقوا دينهم أي جعلوا دينهم) أهواء متفرقة كالذين غلبت عليهم صفات النفس (وكانوا شيعا) فرقا مختلفة بسبب غلبة تلك الأهواء (لست منهم في شيء) إذ هم أهل التفرقة والاحتجاب بالكثرة فلا يتجمع همهم ولا يتحد مقاصدهم (لما أمرهم إلى الله) في جزاء تفرقهم (ثم ينبئهم) عند ظهور هيئات أهوائهم المختلفة المتفرقة (بما كانوا يفعلون) من السيئات واتباع الهوى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزي إلا أمثالها) وذلك لأن السيئة من مقام النفس وهي مرتبة الآحاد والحسنة أول مقاماتها مقام القلب وهي مرتبة العشرات وأقل مراتبها عشرة، وقد يضاعف الحسنة أكثر من ذلك إذا كانت من مقام الروح أو مقام السر وهذا هو السر في تفاوت جزاء الحسنات التي تشير إليه النصوص (قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم) هو طريق التوحيد الذاتي (دينا قيا) ثابتا لا تتغيره المال والنحل «ملة إبراهيم» التي أعرض بها عن السوى «حنيفا» ما تلاحن كل دين فيه شرك «قل إن صلاتي» حضورى وشهودى بالروح «ونسبى» تقربى بالقلب «وحنيا» بالحق «ومأتمى» بالنفس «لله رب العالمين» لا نصيب لأحد منى في ذلك (لا شريك له) في شيء أصلا إذ لا وجود سواه «وبذلك» الاخلاص وعدم روية الغير «أمرت وأنا أول المسلمين» المتقادين للفناء فيه سبحانه «قل أغير الله أبغى ربا» فاطلب مستحيلا (وهو رب كل شيء) أي وما سواه باعتبار تفاصيل صفاته سبحانه مربوب (ولا تكسب كل نفس) إلا عليها إذ كسب النفس شرك في أفعاله تعالى وكل من أشرك فوباله عليه (ولا تزر وازرة وزر أخرى) لعدم تجاوز الملائكة إلى غير صاحبها (وهو الذي جعلكم خلائف الأرض) بأن جعلكم له مظهر أسمائه ورفع بعضكم فوق بعض درجات في تلك المظهيرية لأنها حسب الاستعداد وهو متفاوت (ليبلوكم فيما آتاكم) ويظهر علمه بمن يقوم بعبادة ما آتاه ومن لا يقوم (إن ربك سريع العقاب) إن لم يراع (وإنه لغفور رحيم) لمن يراعى ذلك، نسأل الله تعالى أن يوفقنا لمراضيه ويجعل مستقبل حالنا خيرا من ماضيه (١) ۵

(١) في أصل المؤلف رحمه الله تعالى من الجزء الثاني من تقسيمه دعاء لسلمان وقته وزمانه فحذفناه لعدم الحاجة إليه الآن وأسأل الله تعالى أن يقوى شوكة المسلمين وأن يوقفهم للعمل بالشرع ويهديهم
(٢ - ١٠ - ج - ٨ - تفسير روح المعاني)

﴿ سورة الاعراف ﴾

أخرج أبو الشيخ . وابن حبان عن قتادة قال: هي مكية إلا آية (واسألهم عن القرية) ، وقال غيره : إن هذا إلى (وإذ أخذ ربك) مدني : وأخرج غير واحد عن ابن عباس . وابن الزبير أنها مكية . ولم يستنبا شيئاً وهي مائتان وخمسة آيات في البصري والشامي وست في المدني والكوفي . فالص . وبدأكم تعودون . كوفي (ومخلصين له الدين) بصري شامي (وضعه فامن النار . والحسنى على بني اسرائيل) مدني وظلها محكم ، وقيل : إلا موضعين ، الأول (وأملى لهم) فانه نسخ بآية السيف والثاني (خذ العفو) فانه نسخ بها أيضا عند ابن زيد ، وادعى أيضا أن (وأعرض عن الجاهلين) كذلك وفيما ذكر نظر ، وسياق الكلام فيه إن شاء الله تعالى . ومناسبتها لما قبلها على ما قاله الجلال السيوطي عليه الرحمة أن سورة الانعام لما كانت لبيان الخلق وفيها (هو الذي خلقكم من طين) وقال سبحانه في بيان القرون (كم أهلكنا من قبلهم من قرن) وأشير إلى ذكر المرسلين وتعداد الكثير منهم وكان ما ذكر على وجه الاجمال . هذه السورة بدهاء شاملة على شرحه وتفصيله فبسط فيها قصة آدم وفضلت قصص المرسلين وأهمهم وكيفية هلاكهم أكمل تفصيل ويصلح هذا أن يكون تفصيلا لقوله تعالى « وهو الذي جعلكم خلائف الأرض » ولهذا صدر السورة بخلق آدم الذي جعله في الأرض خليفة ، وقال سبحانه في قصة عاد : (جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح) وفي قصة ثمود (جعلكم خلفاء من بعد عاد) وأيضا فقد قال سبحانه فيما تقدم : « كتب على نفسه الرحمة » وهو كلام موجز وبسطه سبحانه هنا بقوله تعالى « ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون » الخ ، وأما وجه ارتباط أول هذه السورة بآخر الآي التي قبلها فقد تقدم « وان هذا صراط مستقيما فاتبعوه . وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه » وافتتح هذه بالأمر باتباع الكتاب ، وأيضا لما تقدم « ثم يذبهم بما كانوا يفعلون » ثم إلى ربكم مرجعكم فينبشكم بما كنتم فيه تختلفون » قال جل شأنه في مفتتح هذه : « فلنسألن الذين أرسل إليهم » الخ وذلك من شرح التنبئة المذكورة . وأيضا لما قال سبحانه « من جاء بالحسنة الآية وذلك لا يظهر الا الميزان افتتح هذه بذكر الوزن فقال عز من قائل : (والوزن يومئذ الحق) ثم من نقلت موازينه وهو من زادت حسناته على سيئاته ثم من خفت وهو على العكس ثم ذكر سبحانه بعد أصحاب الاعراف وهم في أحد الاقوال من استوت حسناتهم وسيئاتهم »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هـ الع ص ١ ﴿ سبق الكلام في مثله وبيان ما فيه فلا حاجة إلى الاعادة خلا قيل هنا : ان معنى ذلك المصور وروى ذلك عن السدي ، وأخرج البيهقي . وغيره عن ابن عباس أن المعنى أ الله أعلم وأفضل واختاره الزجاج وروى عن ابن جبير ، وفي رواية أخرى عن الخبر أنه وكذا نظائره قسم أقسم الله تعالى به وهو من أسماؤه سبحانه . وعن الضحاك أن معناه أنا الله الصادق ، وعن محمد بن كعب القرظي أن الألف واللام من الله والميم من الرحمن والصاد من الصمد ، وقيل : المراد به (ألم نشرح لك صدرك وذكر بعضهم أنه ما من سورة افتتحت بـالمـ إلا وهي مشتملة على ثلاثة أمور . بدأ الخلق . والنهاية التي هي المعاد والوسط الذي هو المعاش واليها الإشارة بالاشتغال على المخارج الثلاثة الخلق والاسان والشفتين . وزيد هذه السورة على ذلك الصاد لما فيها مع ما ذكر من شرح القصص وهو كما ترى والله تعالى أعلم بمراده .

وقوله سبحانه: ﴿كِتَابٌ﴾ على بعض الاحتمالات خبر مبتدأ محذوف أى هو أو ذلك كتاب ، وقوله سبحانه: ﴿أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ أى من عنده تعالى صفة له مشرفة لقدره وقدر من أنزل اليه ﷺ . وبنى الفعل المذموم جريا على سنن الكبرياء وايدانا بالاستغناء عن التصريح بالفاعل لغاية ظهور تعينه وهو السر فى ترك ذكر مبدأ الانزال ، والتوصيف بالماضى إن كان الكتاب عبارة كالقرآن عن القدر المشترك بين الكل والجزء ظاهر . وإن كان المجموع فلتحققه جعل كالماضى . واختار الزنجشى ومن وافقه أن المراد بالكتاب هنا السورة وفيه من المبالغة ما لا يخفى إن قلنا: إنه لم يطاق على البعض وإذا قلنا باطلاقه على ذلك كما فى قولهم: ثبت هذا الحكم بالكتاب فالأمر واضح . ومن الناس من جوز جعل (كتاب) مبتدأ والجملة بعده خبره على معنى كتاب أى كتاب أنزل اليك . ولا يخفى أن الأول أولى لأن هذا خلاف الأصل . وحذف المبتدأ أكثر من أن يحصى ﴿فَلَا يُكُنْ﴾ (فى صَدْرِكَ حَرْجٌ مِّنْهُ) أى شك كما قال ابن عباس وغيره وأصله الضيق واستعماله فى ذلك مجاز . كما فى الأساس - علاقته اللزوم فإن الشاك بعتره ضيق الصدر كما أن المتيقن به تتربه انشراحه وانفساحه . والقرينة المانعة هو امتناع حقيقة الحرج والضيق من الكتاب وإن جوزتها فهو كتابة . وعلى التقديرين هو قد صار حقيقة عرفية فى ذلك كما قاله بعض المحققين .

وجوز أن يكون باقيا على حقيقته لكن فى الكلام مضاف مقدر كخوف عدم القبول والتكذيب فإنه ﷺ كان يخاف قومه وتكذيبهم واعراضهم عنه واذاهم له ويشهد لهذا التأويل قوله تعالى: (فألك تارك بعض ما يوحى اليك وضائق به صدورك أن يقولوا ولا أنزل عليه كنز أو جاء معه ملك) الآية . والاول قوله تعالى: (فلا تكونن من الممترين) وقد يقال: إنه كتابة عن الخوف والخوف كما يقع على المكروه يقع على سببه . وتوجيه النهى إلى الحرج بمعنى الشرك مع أن المراد نهيه عليه الصلاة والسلام عن ذلك قيل . إما للبالغة فى تنزيه ساحة الرسول ﷺ عن الشك فإن النهى عن الشيء بما يؤم إمكان صدور المنهى عنه عن المنهى وإما للبالغة فى النهى فإن وقوع الشك فى صدره عليه الصلاة والسلام سبب لاتصافه وحاشاه به والنهى عن السبب نهى عن المسبب بالطريق البرهاني ونفى له بالمرّة كما فى قوله سبحانه (ولا يجرمكم شأن قوم) وليس هذان قبيل - لا أرى منك ههنا - فإن النهى هناك وارد على المسبب مرادا به النهى عن السبب فيكون التأويل نهيه عليه الصلاة والسلام عن تعاطى ما يورث الحرج تتأمل انتهى *

والذى ذهب اليه بعض المحققين أن المراد نهى المخاطب عن التعرض للحرج بطريق الكتابة وأنه من قبيل - لا أرى منك ههنا - فى ذلك لما أن عدم كون الحرج فى صدره من لوازم عدم كونه متعرضا للحرج كما أن عدم الرؤية من لوازم عدم الكون ههنا فالنافية لكونه من قبيل ذلك إن أراد الفرق بينهما باعتبار أن المراد فى أحدهما النهى عن السبب والمراد المسبب وفى الآخر بالعكس فلا ضير فيه . ولهذا عبر البعض باللزوم دون السببية . وإن أراد أنه ليس من الكناية أصلا فباطل . نعم جوز أن يكون من المجاز . والمشهور أن الداعي لهذا التأويل أن الظاهر يستدعى نهى الحرج عن الكون فى الصدر والحرج بما لا ينهى وله وجه وجيه فإيهام • والجملة على تقدير كون الحرج حقيقة - كما يفهمه كلام الدشاف - كناية عن عدم المبالاة بالاعداء . وأياما كان فالتونين فى «حرج» للتحقير ، ومن متعاقبة بما عندها أو محذوف وقع صفة له أى حرج ما كائن منه . والغاء

تحتمل العطف إما على مقدر أى بلغه فلا يكن فى صدرك الخ وإما على ما قبله بتأويل الخبر بالإنشاء أو عكسه أى تحقق انزاله من الله تعالى اليك أولاً ينبغى لك الحرج وتحتمل الجواب بأنه قيل: إذا أنزل اليك فلا يكن الخ وقال الفراء انها اعتراضية ، وقال بعض المشايخ هى لترتيب النهى أو الاتهام على مضمون الجملة إن كان المراد لا يسكر فى صدرك شك ما فى حقيقته فانه ما يوجب انتفا. الشك فيما ذكر بالكفاية وحصول اليقين به قطعاً، ولترتيب ما ذكر على الاخبار بذلك لا على نفسه إن كان المراد لا يسكر فيه شك فى كونه كتاباً منزلاً اليك . ولترتيب على مضمون الجملة أو على الاخبار به إذا كان المراد لا يسكر فيه شك فى كونه كتاباً منزلاً أن يكذبوك أو أن تقصر فى القيام بحقه فان كلا منهما موجب للاقدام على التبليغ وزوال الخوف قطعاً وان كان يحجب الثانى بواسطة الأول . ولا يخفى ما فى أوسط هذه الشقوق من النظر قد تدره

(لنؤذره) أى بالكتاب المنزول . والفعل قيل امامنزل منزلة اللازم وأنه حذف مفعوله لافادة العموم، وقد يقال إنه حذف المفعول للدلالة ما سياتى عليه . واللام متعلقة بأنزل عند الفراء وجملته النهى معترضة بين العلة ومعلولها وهو المعنى بما نقل عنه أنه على التقديم والتأخير . قيل: وهذا مما ينبغى التنبيه له فان المتقدمين يحملون الاعتراض على التقديم والتأخير لتخلله بين أجزاء كلام واحد وليس مرادهم أن فى الكلام قلباً . ووجه التوسيط اما أن الترتيب على نفس الانزال لا على الانزال للانذار وإمارة الاهتمام مع ما فى ذلك . على ما قيل . من الاشارة الى كفاية كل من الانزال والانذار فى نهي الحرج . أما كفاية الثانى فظاهرة لان المخوف لا ينبغى أن يخاف من يخوفه ليتمكن من الانذار على ما يجب . وأما كفاية الأول فلان كون الكتاب البالغ غاية الكمال منزلاً عليه عليه الصلاة والسلام خاصة من بين سائر اخوانه الانبياء عليهم السلام يقتضى كونه رحيب الصدر غير مبال بالباطل وأهله ، وعن ابن الانبارى أن اللام متعلقة بتعلق الخبر أى لا يكن الحرج مستقراً فى صدرك لاجل الانذار ، وقيل: إنها متعلقة بفعل النهى وهو الكون بناء على جواز تعلق الجار بكان الناقصة لدلالتها على الحدث على الصحيح ، وقيل: يجوز أن يتعلق بحرج على معنى أن الحرج للانذار والضيق له لا ينبغى أن يكون . وقال العلامة الثانى: إنه معمول للطلب أو المطلوب أعنى انتفاء الحرج وهذا أظهر للنهى أى الفعل الداخلى عليه النهى . كما قيل . لفساد المعنى . وأطلق الزمخشري تعلقه بالنهى ، واعتراض بأنه لا يتأتى على التفسير الأول للحرج لأن تعليل النهى عن الشك بما ذكر من الانذار والتذكير مع إبهامه لامكان صدور عنه ﷺ مشعر بان النهى عنه ليس بمحذور لذاته بل لاضافته الى فوات الانذار والتذكير لأقل من الايدان بان ذلك معظم غائلته ولا ريب فى فساده، وأما على التفسير الثانى فانما يتأتى التعليل بالانذار لا بتذكير المؤمنين إذ ليس فيه شائبة خوف حتى يجعل غاية لانتفاءه، وأنت خبير بان كون النهى عنه محذوراً لذاته ظاهر ظهور ناز القرى ليلا على علم فلا يكاد يتوهم نقيضه . والقول بأنه لا أقل من الايدان بان ذلك معظم غائلته لا فساد فيه بناء على ما يقتضيه المقام وإن كان بعض غوائله فى نفس الأمر أعظم من ذلك وأن الآية ليست نصاً فى تعليل النهى بالانذار والتذكير كما سيوضح لك قريباً إن شاء الله تعالى حتى يتأتى الاعتراض نظراً للتفسير الثانى، سلمنا أنها نص لكننا نقول: لم لا يجوز أن يكون ذلك من قبيل قوله تعالى: (انا فتحناك فتحاً مبيناً ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك) الآية (وذكرى للؤمنين ٢)

نصب باضمار فعلہ عطا علی (تندر) ائی و تذکر المؤمنین تذکیرا۔ ومنع الزمخشری فیما نقل عنہ العطف بالنصب علی محل (لتندر) معللا بان المقبول له یجب أن یكون فاعله و فاعل المعامل واحدا حتی یجوز حذف اللام منه • و یمکن سکا فی الكشف۔ أن یقال: لا منع من أن یكون التذکیر فعل المنزل الحق تعالیٰ لإلأنه یفوت التقابل بین الانذار والتذکیر۔ نعم یحتمل الجر بالعطف علی المحل ائی للانذار والتذکیر • و یحتمل الرفع علی أنه معطوف علی « کتاب » أو خبر مبتدأ محذوف ائی هو ذکری، والفرق بین الوجهین - علی ما فی الكشف - أن الأول معناه أن هذا جامع بین الأمرین کونه کتابا کلاما فی شأنه بالغا حد الاعجاز فی حسن بیانه و کونه ذکری للؤمنین یدکرهم المبدأ والمعاد۔ والثانی یفید أن هذا المقید بکونه کتابا من شأنه کیت و کیت هو ذکری للؤمنین و یكون من عطف الجملة علی الجملة فیفید استقلاله بكل من الأمرین و هذا أولى لفظا ومعنی و تخصیص التذکیر بالؤمنین لانهم المنتفعون به أو الایذان باختصاص الانذار بالکافرین • و تقدیم الانذار لانه اعم بحسب المقام ﴿ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ خطاب لکافة المكفین، والمراد بالموصول الکتاب المنزل الیه صلی الله تعالیٰ علیه و سلم جاروی عن قتادة إلا أنه وضع المظور و وضع المضمر وجعل منزلا الیهم لتأكيد وجوب الاتباع؛ وقیل: المراد به ما یعم الکتاب والسنة فلیس من وضع المظهر موضع المضمر • و إیشاره لفائدة التعمیم و تشمیع من أسلوب قول الانعامیة هم کالحلقة المفترقة لا یدری این طرفاها و تتمیم لشرح الصدر فائدة لما شجع أمر الجیوع باتباع جمیع ما یرسمه لیکون ادعی لانشراح صدره علیه الصلاة والسلام و رجب ذراعه •

ولا یخفی أن هذا الجمل بعید۔ نعم یم السنة بأقسامها الحکم بطریق الدلالة لا بطریق العبارة؛ و (من) متعلقة بانزل علی أنها لا یتبادر الغایة مجازا أو محذوف وقع حالا من الموصول أو من ضمیره فی الصلة، و فی التعرض لعنوان الربوبیة مع الاضافة إلى ضمیر المخاطبین مزید لطف بهم و ترغیب لهم فی الامتثال بما أمروا به و تأکید لوجوبه إثر تأکید ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا مَن دُونَهُ أَوْ آيَا ﴾ الضمیر المجرور عائد إلى (ربکم) و الجار متعلق بمحذوف وقع حالا من فاعل فعل النبی ائی ولا تتبعوا متجاوزین ربکم الذی أنزل الیکم ما یدیکم إلى الحق اولیاء من الشیاطین و الکهان بان تقبلوا منهم ما یلقونه الیکم من الاباطیل لیضلوکم عن الحق بعد إذ جاءکم و یحملوکم علی البدع و الأهواء الزائفة •

و یجوز أن یكون الجار متعلقا بمحذوف وقع حالا من (أولیاء) قدم علیه لکونه نكرة ائی اولیاء کائنة غیره تعالیٰ، و أن یكون متعلقا بالفعل قبله ائی تعدلوا عنه سبحانه إلى غیره۔ و لما کان اتباع ما أنزل سبحانه جل و علا اتباعا له عز شأنه عقب الأمر السابق بهذا النهی، و قیل: الضمیر لما أنزل علی حذف مضاف فی (أولیاء) ائی لا تتبعوا من دون ما أنزل أباطیل اولیاء، و كأنه قیل: ولا تتبعوا من دون دین ربکم دین اولیاء، و ذلك التقدير لانه لا یحسن وصف المنزل بکونه دونهم، و جوز کون الضمیر للصدر ائی لا تتبعوا اولیاء اتباعا من دون اتباعکم ما أنزل الیکم و فیه بعده

و قرأ مجاهد « تتبوا » بالغین الممجمة من الابتداء ﴿ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ ائی تذکرا قلیلا أو زمانا قلیلا تذکرون لا کثیرا حیث لا تتأثرون بذلك ولا تعملون بوجبه و تترکون الحق و تتبعون غیره۔ قلیلا

في الآخرة فيشمل الكلام عذاب الدارين، ويأباه ما بعد إياه ظاهرا فانه يدل على أن العذاب في الدنيا هو قدر غير واحد في النظم الكريم مضافا أى فجاء أهلها •
وجوز بعضهم الحمل على الاستخدام لأن القرية تطاق على أهلها مجازا، ومن الناس من قدر في الأول المضاف أيضا مع أن القرية تصنف بالهلاك وهو الخراب. والبيات في الأصل مصدر بات بيت بيتا وبيتة وبياتا وبيتوتة، وذكر الراغب: أن البيات وكذا التبيت قصد العدو ليلا. وقال الليث: البيتوتة الدخول في الليل، ونصبه على الحال بتأويله بياتين •

وجوز أن يكون على الظرفية وهو خلاف الظاهر، واحتمال النصب على المفعولية له - كما زعم أبو البقاء - مما لا يثبت إليه. وأو للتوزيع وما بعدها عطف على الحال وهو في موضع الحال أيضا واضمرت فيه الواو - كما قال ابن الأنباري - لوضوح المعنى ومن أجل أن أو حرف عطف والواو كذلك فاستنقلوا الجمع بين حرفين من حروف العطف فحذفوا الثاني، ونقل ذلك عن الفراء أيضا. وتعمق بان واو الحال مغايرة لواو العطف بكل حال وهي قسم من أقسام الواو كروا القسم بدليل أنها تقع حيث لا يمكن أن يكون ما قبلها حالا وكونها للعطف يقتضى أن لا تقع إلا حيث يكون ما قبلها حالا حتى تعطف حالا على حال. وقال ابن المنير: إن هذه الواو لا بد أن تمتاز عن واو العطف بمنزلة الأتراكا تصحب الجملة الاسمية بمد الفعلية ولو كانت عاطفة مجردة لاستصبح توسطها بين المتغايرين أو لكان الأوضح خلافاً وحيث رأيناها توسط والكلام هو الأوضح أو المتعين علنا امتيازها عن واو العطف وإذا ثبت ذلك فلا غرو في اجتماعها. وإن كان فيها معنى العطف مضافا إلى تلك الخاصة فاما أن تسلبه حيثئذ لفناء العاطفة عنها أو تستمر عليه وتجاوع أو لا تجتمع الواو لكن في الفصح لما فيها من زيادة معنى الاستدراك وعلى هذا فالاجتماع ممكن بلا كراهية، فلو قلت: سبح الله تعالى وأنت راكع أو وأنت ساجد لكان فصيحاً لا خيب فيه ولا كراهة خلافاً لابن حبان مدعياً أن النحويين انصوا على أن الجملة الحالية إذا دخل عليها حرف عطف امتنع دخول واو الحال عليها للمشابهة اللفظية فائتال على هذا غير صحيح، وظاهر كلام الزمخشري أن هذه الواو واو العطف في الأصل ثم استعيرت للحال لما فيها من الربط فقد خرجت عن العطف واستعملت لمعنى آخر لكنها أنطيت حكم أصلها في امتناع اجتماعها لعاطف آخر، وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام ذيك الامامين وهذا مذهب لهما ولما اتبهما •

وقال بعض النحاة: إن الضمير هنا معن عن اضمار الواو والاكتفاء به غير شاذ كما قيل بل هو أكثر من رمل يبرين وهما فلسطين، وقد نقل عن الزمخشري الرجوع الى هذا القول والمسألة خلافية وفيها تفصيل. ففي البديع الاسمية الحالية لا تخلو من أن تكون من سبب ذى الحال أو أجنبية فان كانت من سبب لزمها العائد والواو تقول: جاء زيد وأبوه منطلق وخرج عمرو ويده على رأسه إلا ما شذ من قولهم: كلمته فوه إلى في وإن كانت أجنبية لزمها الواو ونابت عن العائد وقد يجمع بينهما نحو قدم عمرو وبشر قام إليه وقد جاءت بلا واو ولا ضمير كما في قوله:

ثم انتصينا جبال الصفة معرضة عن اليسار وعن إيماننا جدد

فان جبال الصفة معرضة حال بلا واو ولا ضمير: وعن الشيخ عبد القاهر جعل ذلك على قسمين ما يزمه الواو مطلقا وهو ما إذا صدر بضمير ذى الحال نحو جاء زيد وهو يسرع لأن إعادة ضميره تقتضى أن

الجملة مستأنفة ثلاثا تلغو الإعادة فإذا لم يقصد الاستئناف فلا بد من الواو وما عداه تازمه الواو في الفصح إلا على طريق التشبيه بالمفرد والتأويل فانه حينئذ قد تترك الواو جوازاً، وقيل - ولم يسلم - إن الضابط في ذلك أنه إذا كان المبتدأ ضمير ذى الحال تجب الواو وإلا فإن كان الضمير فيما صدر به الجملة سواء كان مبتدأ نحو فوه إلى في «بعضكم لبعض عدو» أو خبراً نحو وجدته حاضراً الجرد والكرم فلا يحكم بضعفه لسكونه الرابط في أول الجملة وإلا لضعيف قابل •

وقال ابن مالك وتبعه ابن هشام ونقل عن السكاكي: إنه إذا كانت الجملة الاسمية مؤكدة لزم الضمير وترك الواو نحو هو الحق لاشبهته فيه (وذلك الكتاب لا ريب فيه)، واختار ابن المنير أن المصحح لوقوع هذه الجملة هنا حالاً من غير واو هو العاطف إذ يقتضى مشاركة الجملة الثانية لما عطف عليه في الحالية فيستغنى عن واو الحال بما أنك تعطف على المقسم به فتدخله في حكم المقسم من غير واو نحو (والليل إذا بعثى والنهار إذا تجلى) وقوله سبحانه: «فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس والليل إذا عسعس» ويستغنى عن تكرار حرف القسم ببناء العاطف منابه فليقهم. وأياما كان فحاصل المعنى أنهم عذابنا نارة ليلا كقوم لوط عليه السلام ونارة وقت القيولة كقوم شعيب عليه السلام. والقبولة من قال يقيل فهو قائل ويقال قبلا وقائلة وميقالا ومقبلا، وهي - كما في القاموس - نصف النهار أو هي الراحة والدعة نصف النهار وإن لم يكن معناها نوم كما في النهاية، واستدل له بقوله تعالى: (أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن قبلا) إذ الجنة لانوم فيها •

وقال اللث: هي نومة نصف النهار، ودفع الاستدلال بأن ذلك مجاز، وإنما خص انزال العذاب عليهم في هذين الوقتين لما أن نزول المسكروه عند العفلة والدعة أضعف وحكاميته للسامعين أزر وأردع عن الاغترار بانتباب الأمن والراحة، وفي التعبير في الحال الأولى بالمصدر وجعلها عين البيات وفي الحال الثانية بالجملة الاسمية المفيدة في المشهور للثبوت مع تقديم المسند إليه المفيد لتقوى ما لا يخفى من المبالغة، وكذا في وصف الكل بوصف البيات والقبولة مع أن بعض المهلكين بمعزل منهما إزدان بكمال الأمن والعفلة، وفي هذا ذم لهم بالغفلة عما هم بصده، وإنما خولف بين العبارتين على ما قيل وبنيت الحال الثانية على تقوى الحكم والدلالة على قوة أمرهم فيما أسند اليهم لأن القبولة أظهر في إرادة الدعة وخفض العيش فإنهم دأب المترفين والمتنعين دون من اعتاد الكدح والتعب. وفيه إشارة إلى أنهم أرباب أشر وبطر •

(فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ) أى دعواهم واستغاثتهم كما في قوله تعالى: (وآخر دعوانهم) وقول بعض العرب: فيما حكاه الخليل. وسيبويه اللهم أشركنا في صالح دعوى المسلمين أو ادعاهم كما هو المشهور في معنى الدعوى (إذ جَاهَهُمْ بِأَسْنَاءٍ) عذابنا وشاهدوا أماراته (إِلَّا أَنْ قَالُوا) جميعاً «إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ» أى إلا اعترافهم بظلمهم فيما كانوا عليه وشهادتهم بظلمته تجسراً وندامة وطمعاً في الخلاص وهيهات ولات حين نجاة. وفي جعل هذا الاعتراف عين ذلك مبالغة على حد قوله: • تحية بينهم ضرب وجميع •

(دعواهم) يجوز فيه كما قال أبو البقاء: أن يكون اسم كان والخبر (إلّا أن قالوا) وأن يكون هو الخبر (وإلّا أن قالوا) الاسم، ورجح الثاني بأن جعل الاعتراف اسماً هو المعروف في كلامهم. والمصدر هنا يشبه المضمرة لانه لا يوصف وهو أعرف من المضاف. وأورد عليه أن الاسم والخبر إذا كانا معرفتين وإعراهما غير

ظاهر لايجوز تقديم أحدهما على الآخر فتعين الأول . وأجيب عنه بان ذلك عند عدم القرينة والقرينة هنا كون الثاني أعرف وترك التانيث ، وأيضا ذلك إذا لم يكن حصر فان كان يلاحظ ما يقتضيه . ورجح في الكشف الثاني بأنه الوجه المطابق لنظيره في القرآن .

والمعنى عليه أشد ملامة لأن الفرض أن قولنا آخر لم يقع هذا الموضع ، فالمقصود الحكم على القول المتخصص بأنه هو الدعاء ، وزيدنا أكيدا بادخال أداة القصر ، وليس من التقديم في شيء لأن حق المقصور عاينه التأخير ابدا فتأمل وتذكر ﴿ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ ﴾ بيان - كما قال الطبرسي - لعناهم الأخرى إثر بيان عناهم النبي خلا أنه تعرض كما قيل لبيان مبادئ الأحوال المكلفين جميعا لكونه أدخل في التحويل . والقاء عند البعض لترتيب الأحوال الأخرى على النبي ذكرنا حسب ترتيبها عليها وجودا . وذكر العلامة الطيبي أن القاء فصيحة على معنى فما كان دعواهم في الدنيا إذجامهم بأسناننا إلا أن قالوا فقطعنا دابرهم ثم كتحشرهم فلنسالناهم ، ووضع على هذا الظاهر موضع الضمير لمزيد التقرير •

وقال في الكشف : لعل الأوجه أن يجعل هذا متعلقا بقوله تعالى : (اتبعوا . ولا تتبعوا) ويجعل قوله سبحانه : (وكم من قرية) الخ معترضا حثا على الاعتبار بحال السابقين لينشروا في الاتباع ۵ . والأمر عند من جعل الكلام السابق على التقديم والتأخير وادعى أن مجيء البأس في الآخرة سهل كما لا يخفى ، أي لنسالن الأمم قاطبة أو هؤلاء قائلين : ماذا أجبت المرسلين؟ ﴿ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ۶ ﴾ ماذا أجيبوا ، والمراد من هذا السؤال توبيخ الكفرة وتقريرهم ، والمنفي في قوله تعالى : (يوم لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان) - سؤال الاستعلام فلا منافاة بين الآيتين ، وجمع آخرون بينهم - بان للذنب موقفا والذنب آخر . وقال الامام : إنهم لا يسئلون عن الأعمال أي ما فعلتم ولكن يسئلون عن الدواعي التي دعتمهم إلى الأعمال والصوارف التي صرفتم عنها أي لم كان كذا ، وقيل : معنى (لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان) لا يعاقب بذنبه غيره ، وقيل : المراد من الذين أرسل اليهم الأنبياء ومن المرسلين الملائكة الذين بلغوهم رسالات ربهم •

وروى ذلك عن فرقد وهو كاتري ، وقيل : لاجابة إلى التوفيق فان المنفي هو السؤال عن الذنب لا مطلق السؤال . ورد بان عدم قبول دعوة الرسل عليهم الصلاة والسلام ذنب وأي ذنب فسؤالهم عنه ينافيه وفيه نظر • وتخصيص سؤال المرسلين عليهم السلام بما ذكرنا هو الذي يشهد به الأخبار وتدل عليه الآثار ، وفي القرآن ما يؤيد ذلك فقد قال سبحانه : (يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبت) وتخصيص سؤال الذين أرسل اليهم بما تقدم هو الذي جرى عليه جماعة من المفسرين •

وأخرج ابن أبي حاتم عن سفیان الثوري أنه يقال للذين أرسل اليهم: هل بلغكم الرسل؟ ويقال: للرسائلين ماذا ردوا عليكم . وأخرج أيضا عن القاسم أبي عبد الرحمن أنه تلا هذه الآية فقال : يسئل العبد يوم القيامة عن أربع خصال يقول ربك . ألم أجعل لك جسدا فقيم أبايته ؟ ألم أجعل لك علما فقيم عمات بما علمت ؟ ألم أجعل لك مالا فقيم أفقته في طاعتي أم في معصيتي ؟ ألم أجعل لك عمرا فقيم أوقيته ؟ . وأخرج هو - وغيره عن طاوس أنه قرأ ذلك فقال الامام : يسئل عن الناس والرجل يسئل عن أهله والمرأة تسئل عن بيت زوجها

والعبد یسئل عن مال سیده ، ولعل الظاهر أن سؤال کل من المرسل الیهوم والمرسلین هنا عن أمر یتعلق بصاحبه ، ولایأبی هذا أن المکلفین یسئلون عن أمور آخر والمواقف یوم القیامة شی ویسأل السید ذوالجلال عباده فیها عن مقاصد عدیة فطوبی لمن أخذ بعصده السعد فاجاب بما ینجیه *

(فَلَنَقْصَنَّ عَنْهُمْ) قیل اى على الرسل حين یكون الامر إلى علمه تعالى ویقولون (لاعلم لنا إنك أنت علام الغیوب) أو علیهم وعلى المرسل الیهوم جمعاً جمیع أحوالهم . وعن ابن عباس أنه ینطق علیهم کتاب أعمالهم (یعلم) اى عالمین بظواهرهم وبواطنهم أو بمعلومنا منهم ، والباء على الأول للبالسة ، والجار والمجرور حال من فاعل (نقص) ، وعلى الثانى الباء متعلق بنقص (وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ) عنهم فى حال من الأحوال ، والمراد الاحاطة التامة بأحوالهم وأفعالهم بحيث لا یسذ منها شیء عن علمه سبحانه ، والجملة إما حال أو استئناف لتأکید ما قبله (وَالْوِزْنَ) اى وزن الاعمال والتمیز بین الراجح منها والحقیف والجید والرذی . وهو مبتدأ وقوله تعالى : (یَوْمَئِذٍ) متعلق بمحذوف خبره ، وقوله تعالى : (الْحَقُّ) صفة أى والوزن الحق ثابت یوم اذ یكون السؤال والقص . واختار هذا بعض من المرعبین ، وقیل : الظاهر أن (الحق) خبر (یومئذ) ظرف للوزن لتلا یقع الفصل بین الصفة والموصوف .

ولعل وجه عدم اختیار هذا أن فیه اعمال المصدر المعرف وهو قلیل . وفى الكشف لیس المعنى على أن الوزن هو الحق بل ان الوزن الحق یكون یومئذ الا یرى إلى قوله سبحانه : (ونضع الموازين القسط لیوم القیامة) . وذكر الاصفهانی فى شرح الاعم لابن جنی أن (الحق) بدل من الضمیر المستتر فى الظرف ، وهو وجه حسن إلا أن الأول رجح جانب المعنى ولم یبال بالفصل بالخبر لاتحاده من وجه بالمبتدأ لاسیما والظرف یتوسع فیه . وجوز ابر البقاء أن یكون (الحق) خبر مبتدأ محذوف كأنه قیل : ما ذلك الوزن؟ فقیل : هو الحق اى العدل السوی . وأن یكون (الوزن) خبر مبتدأ محذوف ایضاً اى هذا الوزن . وهو كما ترى . وقرئ (القسط) والوزن - كما قال الراغب - معرفة قدر الشیء یقال . وزنته وزناً ووزنه ، والمتعارف فیه عند العامة ما یقدر بالقسطاس والقبان . واختلاف فى کیفیته یوم القیامة . والجمهور - كما قال القاضی - على أن صحائف الاعمال هى التى توزن بمیزان له لسان وكفتان لینظر الیه الخلاق اظهاراً للعدلة وقطعاً لعدرة كما یسألون عن أعمالهم فتعترف بها ألسنتهم وجوارحهم . ولا تعرض لهم لما هیة هاتیک الصحائف والله تعالى أعلم بحقیقتها .

و یؤید ذلك ما أخرجه أحمد . والترمذی . وابن ماجه . والحاكم وصححه . والبیهقی . وغيرهم عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله ﷺ : « یصاح برجل من امتی على رؤوس الخلاق یوم القیامة فینشر له تسعة وتسعون سجلاً کل سجلاً منها مد البصر فقیول سبحانه : أتکر من هذا شیناً؟ أظلمك کتبی الخاطون فقیول : لا یارب فقیول سبحانه . أفلك عذراً وحسنة؟ فیهاب الرجل فقیول لا یارب فقیول جل شأنه : بلی إن لك عندنا حسنة وإنه لا ظلم علیك الیوم فتخرج له بطاقة فیها أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فقیول : یارب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فقیل : إنك لا تظلم فتوضع السجلات فى كفة

والبطاقة في كفة فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يشقل مع اسم الله تعالى شيء « وهذه الشهادة - على ما قاله القرطبي نقلاً عن الحكيم الترمذى - ليست شهادة التوحيد لأن من شأن الميزان أن يوضع في إحدى كفتيه شيء وفي الأخرى ضده فتوضع الحسنات في كفة والسيئات في كفة ومن المستحيل أن يؤتى لعبد واحد بكفر وإيمان معاً فيستحيل أن توضع شهادة التوحيد في الميزان أما بعد الإيمان فإن النطق بهذه الكلمة الطيبة حسنة فتوضع في الميزان كسائر الحسنات . وأيد ذلك بقوله جل وتلا في الحديث «إنك عندنا حسنة» دون أن يقول سبحانه. إيماناً . وجوز أن يكون المراد هذه الكلمة إذا كانت آخر كلامه في الدنيا . وجوز غيره أن تكون كلمة التوحيد، ومنع لزوم وضع الضد في الكفة الأخرى ليلزم المحال فتدبر . وجاء في خبر آخر أخرجه ابن أبي الدنيا والنيرى في كتاب الاعتلام عن عبد الله أيضاً قال إن لآدم عليه السلام من الله عز وجل موقفاً في فسح من العرش عليه ثوبان أخضران كأنه نخلة سحوق ينظر إلى من ينطق به من ولده إلى الجنة ومن ينطق به إلى النار فينادى آدم عليه السلام يا أحمد يا أحمد فيقول عليه الصلاة والسلام . أليك يا أبا البشر فيقول هذا رجل من أمتك ينطق به إلى النار قال عليه السلام . فاشد المئزر وأسرع في أمر الملائكة فاقول: يا رسول ربى ففوايقولون نحن الغلاظ الشداد الذين لا نعصى الله تعالى ما أمرنا ونفعل ما نؤمر فإذا أيس النبي صلى الله عليه وسلم قبض على لحيته بيده اليسرى واستقبل العرش بوجهه فيقول . يارب قد وعدتني أن لا تمزقني في أمي فباتى النداء من قبل العرش أطعموا محمدأ وردوا هذا العبد إلى المقام فيخرج صلى الله عليه وسلم بطاقة بيضاء كالنخلة فيلقبها في كفة الميزان اليمنى وهو يقول بسم الله فتجمع الحسنات على السيئات فينادى سعد وسعد جده وثقات موازينه انطلقوا به إلى الجنة فيقول يا رسول ربى ففواحتى أسأل هذا العبد الكريم على ربى فيقول . يا رب أنت وأمي ما أحسن وجهك وأحسن خلقك من أنت ؟ فقد أقتنى عشرتني ورحمتني فيقول عليه الصلاة والسلام . أنا أنيك محمد وهذه صلاتك التي كنت تصلى على وفيتكها أحوج ما تكون إليها انتهى •

ولعل فعله مثل هذا إذا صح الخبر - وبالغاة في اظهار كرامة النبي صلى الله عليه وسلم على ربه عز وجل بين الأولين والآخرين • وقيل . توزن الاشخاص، واحتجوا له بما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضى الله تعالى عنه «إنه ليؤتى العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله تعالى جناح بعرضه ولا أدري على هذا ما يوضع في الكفة الأخرى من الميزان إذا وضع المذنب في أحدهما ، ووضع شخص في مقابلة شخص لأراه إلا لا كما ترى ، والخبر ليس نصاً في الدعوى كما لا يخفى ، وقيل : إن هذه الأعمال الظاهرة في هذه النشأة بصور عرضية تظهر في النشأة الآخرة بصور جوهرية مناسبة لها في الحسن والقبح ، وروى هذا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وصححه غير واحد وقال : إن عليه الانتقاد ، وفي الآثار ما يؤيده . فقد أخرج ابن عبد البر عن ابراهيم النخعي قال يجاء بعسل الرجل فيوضع بكفة ميزانه يوم القيامة فيخف فيجاء بشيء أثقال الغمام فيوضع في كفة ميزانه فيرجح فيقال له . أتدري ما هذا؟ فيقول: لا يقال له . هذا فضل العلم الذي كنت تعلمه الناس ، وأخرج ابن المبارك عن حماد بن أبي سليمان بمعناه •

وقيل : الوزن عبارة عن القضاء السوى والحكم العادل، واستعمال لفظ الوزن في هذا المعنى شائع في اللغة والعرف بطريق الكتابة . وبه قال مجاهد . والأعشى والضحاك ، وباليه ذهب المعتزلة إلا أن منهم من جوز

الوزن بالمعنى المتعارف عقلا وإن لم يقض بشبوته كالعلاف. وبشر بن المعتمر، ومنهم من أحاله لأن الأعمال اعراض وهي ما لا تبقى وما لا يكتنن أعادتها، سلمنا بقاءها أو إمكان أعادتها. لكننا اعراض والاعراض يمتنع وزنها إذ لا توصف بقل ولا خفة، سلمنا إمكان وزنها لكن لا فائدة في ذلك إذ المقصود إنما هو العلم بتفاوت الأعمال والله تعالى عالم بذلك وما لا فائدة فيه فعمله قبيح والرب تعالى منزه عن فعل القبيح، وجوابه يعلم ما قدمناه. وفسر هؤلاء الميزان بالعدل والانصاف. واعترض الأمدى على ذلك بأن الميزان موصوف بالثقل والخفة والعدل والانصاف لا يوصفان بذلك، وفي الأخبار ما هو صريح في أن الميزان جسماني، فقد أخرج الحاكم وصححه عن سلمان عن النبي ﷺ قال: «يوضع الميزان يوم القيامة فلو وزن فيه السموات والأرض لوسع فتقول الملائكة: يارب من يزن هذا؟ فيقول الله تعالى: من شئت من خلقي فتقول الملائكة: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك» وفي رواية ابن المبارك، واللاسكائى عنه قال: يوضع الميزان وله كفتان لو وضع في أحدهما السموات والأرض ومن فيمن لوسعه فتقول الملائكة: من يزن هذا؟ الحديث *

وأخرج ابن مردويه عن عائشة «سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خلق الله تعالى كفتي الميزان مثل السموات والأرض فقالت الملائكة: ياربنا من تزن بهذا؟ فقال: «أزن به من شئت» وفي بعض الآثار «أن الله تعالى كشف عن بصر داود عليه السلام فرآى من الميزان ما هاله حتى أغمى عليه فلما أفاق قال: يارب من يملأ كفة هذا حسنات فقال جل شأنه: يا داود إذا رضيت عن عبد ملأتهما بشق ثمرة تصدق بها» إلى غير ذلك مما لا يحصى كثيرة. فالأولى في قول الرجاء- اتباع مجاز في الأحاديث ولما مقتضى اللادول عن ذلك، فإن قيل: إن المكلف يوم القيامة إما مؤمن بأنه تعالى حكيم منزه عن الجور فيكفيه حكمه تعالى بكيفيات الأعمال وكهياتها وأما منكر له فلا يسلم حينئذ أن رجحان بعض الأعمال على بعض الخصوصيات راجعة إلى ذوات تلك الأعمال بل يسنده إلى اظهار الله تعالى إياه على ذلك الوجه فما الفائدة في الوزن؟ أجيب بأنه ينكشف الحال يومئذ وتظهر جميع الأشياء بحقائقها على ما هي عليه وبأوصافها وأحوالها في أنفسها من الحسن والقبح وغير ذلك وتنخلع عن الصور المستعمارة التي بها ظهرت في الدنيا فلا يبقى لأحد من يشاهدها شبهة في أنها هي التي كانت في الدنيا بعينها وان كل واحد منها قد ظهر في هذه الشأنة بصورته الحقيقية المستتعبة لصفاته ولا يخطر بباله خلاف ذلك قاله بعض المحققين والله تعالى أعلم بحقيقة الحال *

(فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ) تفصيل للاحكام المترتبة على الوزن. والموازن إما جمع ميزان، وجمعه- مع أن المشهور الصحيح أن الميزان مطلقا واحد- باعتبار تعدد الأوزان أو الموزونات، وكذا إذا قلنا بأن ميزان كل شخص واحد وفي الكلام مضاف مقدر أى كفة موازينه، وإما جمع موزون وإضافته للهدد لترتب الفلاح على ذلك فالمراد الحسنات، والجمع على هذا ظاهر، وكذا لو قلنا ان لكل عمل ميزانا (فَأُولَئِكَ) إشارة إلى الموصول باعتبار انصافه بما في حيز الصلة، والجمعية باعتبار معناه بأن افراد ضمير (موازينه) العائد إليه باعتبار لفظه، وما فيه من معنى البعد لما مر غير مرة، وهو مبتدأ و (مُّ) إما ضمير فصل يفصل به بين الخبر والصفة ويؤكد النسبة ويفيد اختصاص المسند بالمسند إليه و (الْمُفَاجُونَ ۸) أى الفائزون بالنجاة والثواب

خبر، واما مبتدأ ثانٍ و(المفاحون) خبره والجملة خبر المبتدأ الاول، وتعريف المفاحين للدلالة على انهم الناس الذين بالغت انهم مفاحون في الآخرة أو اشارة إلى ما يعرفه كل أحد من حقيقة المفاحين وخصائصهم •

(وَمَنْ خَفَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ) بتضييع فطرة الاسلام التي ما من مولود إلا يولد عليها أو فطرة الخير الذي هو أصل الجبلة •

وقوله تعالى ﴿مَا كُنَّا بآبَاءًا تَابِظُلُونَنَا﴾ متعلق بخسروا، وما مصدرية و(بآبائنا) متعلق بيطألون؛ وقدم عليه للفاصلة، وعدى الظلم بالباء لتضمنه معنى التكبذب أو الجحود، والجمع بين صيغتي الماضي والمضارع للدلالة على استمرار الظلم في الدنيا. وظاهر النظم الكريم ان الوزن ليس مختصا بالمسلمين بل الكفار أيضا توزن أعمالهم التي لا توقف لها على الاسلام والى ذلك ذهب البعض. وادعى القرطبي أن الصحيح أنه يخفف بها عندهم وإن لم تكن راجحة كما ورد في حق أبي طالب. وذهب الكثير الى أن الوزن مختص بالمسلمين. واما الكفار فتحبط أعمالهم كيفما كانت، وهو أحد الوجوهين في قوله تعالى (فلا تقبل لهم يوم القيامة وزنا) ولا يخفف بها عنهم من العذاب شيء، وما ورد من التخفيف عن أبي طالب فقد قال السخاوي ان المعتمد أنه مخصوص به، وعلى هذا فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر في الآية، وهي على كلا التقديرين ساكتة عن بيان حال من تساوت حسناته وسيئاته وهم أهل الاعراف على قول. ومن هنا استدل بها بعضهم على عدم وجود هذا القسم، وردانه قد يدرج في القسم الاول لقوله سبحانه (خلطوا أعمالا حسنة بالسيئة ما عسى الله أن يورثها عليهم) وعسى من الله تعالى تحقيق كما صرحوا به وفيه نظر ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ ترغيب في قبول دعوة النبي عليه الصلاة والسلام بتذكير النعم إثر ترغيب •

وذكر الطيبي أن هذا نوع آخر من الانذار فانه جملة قسمة معطوفة على قوله سبحانه. (اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم) على تقدير قل اتبعوا وقل والله لقد مكناكم، والمضى جملنا لكم في الأرض مكانا قرارا •

وقيل: أقدرناكم على التصرف فيها فهو حينئذ كناية ورجحت هنا الحقيقة ﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ﴾ أي ما تعيشون به وتحبون من المطاعم والمشارب ونحوها أو ما تتوصلون به الى ذلك، وهو في الأصل مصدر عاش يعيش عيشا وعيشة ومعاشا ومعيشة، بوزن مفعلة، والجمهور تلى التصريح بالياء فيها، وروى عن نافع معاش بالهمز، وغلطه النحويون ومنهم سيويه في ذلك لأنه لا يهمز عندهم بعد الف الجمع الا بالياء الزائدة كصحيفة وصحائف وأما معاش فيأوه أصلية هي عين الكلمة لأنها من العيش وبالغ أبو نعيم فقال، إن نأوما لم يكن يدرى بالعربية، وتعقب ذلك بان هذه القراءة وإن كانت شاذة غير متواترة ماخوذة من الفصحاء النقات والعرب قد تشبهه الأصلي بالزائد لكونه على صورته، وقد سمع هذا عنهم فيما ذكر وفي مصائب ومناثر أيضا، وقول سيويه: انها غلط يمكن أن يراد به انها خارجة عن الجادة والقياس، وكثيرا ما يستعمل العلط في كتابه بهذا المعنى، والجمع بمعنى الانتشاء والابداع وكل واحد من الطرفين متماثل به أو بمحدرف وقع حالا من مفعوله المنكر اذ لو تأخر لكان صفة له، وتقديمها على المفعول مع أن حقهما التأخير عنه. كما قال بعض المحققين - للاعتناء بشأن المقدم والتشويق الى المؤخر فان النفس عند تأخير ما حقه التقديم لا سيما عند كون المقدم

منبتاً عن منفعة السامع تبقى مترتبة لورود المؤخر فيتمكن فيها عند الورود فضل تمكن، وأما تقديم اللام على في فلذا أنه المنبئ. عما ذكر من المنفعة والاعتناء، بشأنه أنتم والمسارة إلى ذكره أهم، وقيل: إن الجعل متعدد إلى مفعولين ثانيهما أحد الطرفين على أنه مستقر قدم على الأول، والظرف الآخر إما لغو متعلق بالجعل أو بالمخزوف الواقع حالاً من المفعول الأول كما مر، واعتراض بأنه لا فائدة يعمد بها في الاخبار بجعل المعابش حاصلة لهم أو حاصلة في الأرض ﴿قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ تلك النعمة الجسيمة، وهو تذييل مسوق لبيان سوء المخاطبين وتحذيرهم قال الطيبي: والتذليل بذلك لأن الشكر مناسب لتمكينهم في البلاد والتصرف فيها كما أن التذکر في الجملة السابقة موافق للتمييز بين اتباع دين الحق ودين الباطل، وبقية الكلام في هذه الجملة على طرز ما مر في نظيرها فقد ذكره.

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ تذكير لنعمة أخرى، وتأخيرها عن تذكير ما وقع بعده من نعمة التمكين في الأرض إما لأنها فائضة على المخاطبين بالذات وهذه بالواسطة. وإما للايذان بان كلا منهما نعمة مستقلة، والمراد خالق آدم عليه السلام وتصويره كما يقتضيه ظاهر العطف الآتي لكن لما كان مبدأ المخاطبين جعل خلقه خلقاً لهم ونزل منزلته فالتجوز على هذا في ضمير الجمع بجعل آدم عليه السلام كجميع الخلق لتفرغهم عنه أو في الإسناد إذ أسند ما لأدم الذي هو الأصل والسبب إلى ما تفرغ عنه وتسبب.

وجعل بعضهم الكلام على تقدير المضاف، وذهب الإمام إلى أنه كناية عن خلق آدم عليه السلام، والمعنى خلقنا أباكم آدم عليه السلام طيناً غير مصور ثم صورناه أبداع تصويره وأحسن تقويم سائر ذلك اليكم. وجوز أن يكون التجوز في الفعل، والمراد ابتدأنا خلقكم ثم تصويركم بأن خلقنا آدم ثم صورناه، ويهود هذا إلى ابتداء خلق الجنس وابتداء خلق كل جنس بإيجاد أول أفرادها. فهو نظير قوله تعالى: (خلق الإنسان من طين) وعلى هذين الوجهين يظهر وجه اللفظ بتم في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ وزعم الاخفش أن (ثم) هنا بمعنى الواو، وتعبه الزجاج بأنه خطأ لا يميزه الخليل. وسببه ولا من يوثق بعلمه لأن ثم للشيء الذي يكون بعد المذکور قبله لا غيره، وإنما المعنى إنا ابتدأنا خلق آدم عليه السلام من تراب ثم صورناه أي هذا أصل خلقكم ثم بعد الفراغ من أصلكم قلنا الخ، وقيل: إن (ثم) لترتيب الاخبار لا لترتيب الزمان حتى يحتاج إلى توجيه، والمعنى خلقناكم يابن آدم مضعفاً غير مصورة ثم صورناكم بشق السمع والبصر وسائر الاعضاء، كما روى عن يمان أو خلقناكم في أصلاب الرجال ثم صورناكم في أرحام النساء كما روى عن عكرمة ثم تخبركم أنا قلنا للملائكة الخ والى هذا ذهب جماعة من النحويين منهم علي بن عيسى. والقاضي أبو سعيد السيرافي. وغيرهما، وقال الطيبي: يمكن أن تحمل (ثم) على التراخي في الرتبة لأن مقام الامتنان يقتضى أن يقال: إن كون أبيهم مسجوداً للملائكة أرفع درجة من خلقهم وتصويرهم، وفيه تلويح إلى شرف العلم وتنبيه للمخاطبين على تحصيل ما فاز به أبوهم من تلك الفضيلة، ومن ثم ثقب في البقرة الأمر بالسجود مستلة للجدى بالعلم.

وعن ابن عباس. ومجاهد. والربيع. وقتادة. والسدي أن المعنى خلقنا آدم عليه السلام ثم صورناكم في ظهره ثم قلنا الخ. وقد تقدم الكلام في المراد بالملائكة المأمورين بالسجود، وكذا الكلام في المراد بالسجود.

وذكر بعض المحققين أن الظاهر أن يقال : ثم أمرنا الملائكة بالسجود لآدم إلا أنه عدل عن ذلك لأن الأمر بالسجود كان قبل خالق آدم عليه السلام على ما نطق به قوله تعالى : (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) والواقع بعد تصويره لإنما هو قوله سبحانه : (اسجدوا لآدم) وذلك لتعيين وقت السجدة المأمور بها قبل ، والحاصل أنه سبحانه أمرهم أولاً بأمر معلوم ثم أمرهم ثانياً بأمر آخر مطابق للأمر السابق فلذا جعله حكاية له ، وفي ذلك ما لا يخفى من الاعتناء بشأن آدم عليه السلام (سَجِدُوا) أي الملائكة عليهم السلام بعد القول من غير تلعم لهم أجمعون (إِلَّا لِلْبَاسِ) استثناء متصل سواء قلنا إن إبليس من الملائكة حقيقة أم لا ، أما على الأول فظاهر ، وأما على الثاني فلأنه لما كان جنباً مفرداً مغموراً بالوف من الملائكة متصفاً بآل صفاتهم غلبوا عليه في (سجدوا) ثم استثنى استثناء واحدهم . وقيل : منقطع بناء على أنه من الجن وأنهم ليسوا من جنس الملائكة ولا تغليب ، والأول هو المختار .

وذكر قوله تعالى : (لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ١١) أي من سجدة لآدم عليه السلام مع أنه علم من الاستثناء عدم السجود لأن المعلوم من الاستثناء عدم العموم لاعموم المدم ، والمراد الثاني أي أنه لم يصدر منه السجود مطلقاً لامهم ولا مفرداً . وهذا إنما يفيد التنصيص كذا قيل . ونظر فيه بان التنصيص المذكور لا يفيد عموم الأحوال والأوقات فلا يتم ما ذكر ، وتحقق هذا المقام على ما ذكره المولى سري الدين أن يقال : إن القوم اختلفوا في أن الاستثناء من النبي أثبات أم لا ، فقال الشافعي : نعم فيكون نقيض الحكم ثابتاً للستثنى بطريق العبارة ، وبواقفه ظاهر عبارة الهداية *

وذهب طائفة من الحنفية إلى أنه بطريق الإشارة . وذهب آخرون إلى أن المستثنى في حكم المسكوت عنه ، وإنما استفاد الحكم بطريق مفهوم المخالفة . واختار صاحب البحر أنه منطوق إشارة لآدم عبارة أخرى • وإذا تقرر هذا فيمكن أن يقال في الجواب : إن المقام لما كان مقام التسجيل على إبليس بعدم السجود والتشهير والتوبيخ بتلك القبيحة الهائلة كان خليقاً بالتصريح جديراً بالاحتياط لضعف التعويل على القرينة لا تقابلاً بكال الإيضاح والتقرير فعدل عن طريق الحذف وإن كان الكلام دالاً على المحذوف إلى منهج الذكرو والتصريح به ، وهذا على رأى الشافعي ومن وافقه ظاهر وإليه أشار السراج الهندى في مباحث الاستثناء من شرح المغنى ، وأما على باقى المذاهب فالأمر أظهر لأن الحكم على المستثنى بنقيض حكم المستثنى منه إما بطريق الإشارة أو مفهوم المخالفة ، وعلى كل فالمقام بابى الاكتفاء بمثل ذلك ويقضى التصريح بذكر الحكم • وادعى مولانا ابن الكمال أن هذه الجملة إنما جئ بها لانقطاع الاستثناء وأنه لو كان الاستثناء متصلاً لكان الاتيان بها ضارماً لأن عدم كون إبليس من الساجدين يفهم من الاستثناء على تقدير اتصاله . ولا يخفى ما فيه على من أحاط علماً بما ذكرنا . واعترضه البعض أيضاً بأنه على تقدير الانقطاع يكون ذلك ضارماً أيضاً بناء على ما ظنه فان ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للستثنى غير مختص بالمتمصل ، ولذا لا تراهم يذكرون مع المستثنى المنقطع أيضاً نقيض حكم المستثنى منه لإقلاقاً ، ولو تم ما ذكره لوجب ذكر الخبر مع كل منقطع فليقهم •

(قَالَ) استئناف مسوق للجواب عن سؤال نشأ من حكاية عدم سجوده كما أنه قيل : فإذا قال الله تعالى

حینتذ ؟ وبہ - جا قیل .. یظہر وجہ الالتفات إلى العیبة إذ لا وجه لتقدير السؤال علی وجه المخاطبة . وفيه فائدة أخرى ہی الاشارة بعدم تعلق المحبی بالمخاطبین یا فی حکایة الخاق والتصویر ای قال الله تعالی لا یلبس حین لم یکن من الساجدین . ﴿ مَا مَعَكَ الْآتِسُّجِدَ ﴾ المشهور أن (لا) مزیدة بدلیل قوله سبحانه فی آیة أخرى (مامنک أن تسجد) وقد جاءت كذلك فی قوله سبحانه : (ایلا یعلم أهل الكتاب) ای یعلم، وهی فی ذلك - جا قال غیر واحد - لنا کید معنی الفعل الذی تدخل علیه وتحقیقه .

واستشکل بانها کیف تؤكد ثبوت الفعل مع ایهام نفيه . قال الشهاب : والذی یظہر لی أنها لا تؤكد مطاقا بل إذا صحب نفيها مقدما أو مؤخرأ صریحاً أو غیر صریحاً کما فی « غیر المغضوب علیهم ولا الضالین » و جا هنا فانها تؤكد تعلق المنع به . ومن هنا قالوا : إنها منبئة علی أن الموبخ علیه ترک السجود . وقیل : إنها غیر زائدة بان یكون المنع مجازا عن الالغاء والاضطرار . فالمعنی ما اضطرک لی أن لا تسجد . وجعله السکاکی مجازا عن الحمل ولا قرینة للدجاج ای ما حملک ودعاک الی أن لا تسجد ؟ ولیس بین الجعاین کثیر فرق .

وجوز أن یكون ذلك من باب التضمین ، وقال الراغب المنع یقال فی ضد العطفیة کر جل مانع و مناع ای یخجل ویقال فی الحماية ، ومنه مکان منیع وقد منع وفلان ذو منعة ای عزیز یتمنع علی من یروہ . والمنع فی الآیة من الثاني ای ما حاک عن عدم السجود ﴿ اذْ أَمْرُكَ ﴾ بالسجود ، و(إذ) ظرف لتسجد ، وهذه الآیة أحد أدلة القائلین بان الأمر للفور لانه ذم علی ترک المبادرة ولولان الأمر للفور لم یتوجه الذم علیه وغان له إن یجیب بانک ما أمرتني بالبدار وسوف أسجد . وأجیب بأن الفور إنما هو من قوله تعالی . (فعموا له ساجدین) ولیس من صیغة الأمر إلا أن بعضهم منع دلالة العاء الجزائیة علی التعقیب من غیر تراخ ، وقال آخرون . إن الاستدلال إنما هو بترتب اللوم علی مخالفة الأمر المطلق حیث قال سبحانه . (إذ أمرتک) ولم یقل جل شأنه إذ قلت فعموا له ساجدین فتدبر ، وفي حکایة التویب ههنا هذه العبارة فی سورة الحجر بقوله تعالی . (یا ایلیس مالک أن لا تكون مع الساجدین) وفي سورة ص بقوله سبحانه (ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدي) إشارة لی أن اللعین أدهج فی معصیة واحدة غیر واحدة وقد وبخ علی کل من ذلك لیکن اقتصر عند الحکایة فی کل موطن علی ما ذکر فیہ ا کتفاء بما ذکر فی موطن آخر وأشعارا بأن کل واحدة من هاتیک المعاصی کافیة فی التویب وبطلان ما ارتکبه ، وقد ترکت حکایة التویب رأسا فی سورة البقرة وسورة بنی اسرائیل وسورة الکهف وسورة طه والله تعالی أعلم بحکمة کل *

﴿ قَالَ ﴾ استثناف جا تقدم مبنى علی سؤال نشأ من حکایة التویب كأنه قیل . فاذا قال اللعین عند ذلك ؟ فقیل : قال ﴿ انا خیر منه ﴾ هو من الأسلوب الاحق فان الجواب المطابق للسؤال منعی کذا وهذا جواب عن ایجا خیر ؟ وفيه دعوی شیء بین الاستلزام المقصود بزعمه ومشعر بان من هذا شأنه لا یحسن أن یسجد لمن دونه فكیف یحسن أن یؤمر به ؟ قالهین أول من أسس بذیان التكبر و اخترع القول بالحسن والقیح العقلیین . وقوله تعالی حکایة عنه ﴿ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتُهُ مِنْ طِينٍ ﴾ (۱۴) تعلیل لما ادعاه علیه اللعنة من فضله علیه علیه السلام ، وحاصله انی مخلوق من عنصر أشرف من عنصره لأن عنصری علوی نیر قوی التأثير مناسب لمادة

الحياة وعنصره بحد ذلك والمخلوق من الاشراف أشرف لأن شرف الأصل يوجب شرف الفرع فانا كذلك والاشرف لا يلبق به الاقبياد لمن هو دونه، وقد أخطأ اللعين فان كون النار أشرف من التراب ممنوع فان كل عنصر من العناصر الأربع يختص بفوائده ليست لغيره وكل منها ضرورى في هذه النشأة واكل فضيلة في مقامه وحاله فترجح بعضها على بعض تطويل بلا طائل، على أن من نظر إلى أن الأرض أكثر منافع المخلوق لأنها مستقرهم وفيها معاشهم وانها متصفة بالرزانة التي هي من مقتضيات الحلم والوقار وإلى أن النار دونها في المنافع وانها متصفة بالحفظة التي هي من مقتضيات الطيش والاستكبار وارتفاع علم ما في كلام اللعين، وأيضا شرف الأصل لا يوجب شرف الفرع

إنما الورد من الشوك ولا ينبت الترحس الا من يصل ويكفي في ذلك أنه قد يخرج الكافر من المؤمن، وأيضا قد خص الشرف بما هو من جهة المادة والعنصر مع أن الشيء كما يشرف بآدمته وعنصره يشرف بفاعله وغايته وصورته، وهذا الشرف في آدم عليه السلام دونه فان الله تعالى خلقه بيديه ونفخ فيه من روحه وجعله خليفة في الأرض كما قص سبحانه لما أودعه فيه، وأيضا أى قبح في خدمة الفاضل للفضول تواضعا واسقاطا لحظ النفس على أن الخدمة في الحقيقة انما كانت لله تعالى، وإلى هذا أشار ظافر الاسكندرى بقوله :

أنت المراد بنظم كل قصيدة بنيت على الافهام في تجيله

كسجود املاك السماء لآدم وسجودهم لله في تاويله

ثم الظاهر ان هذا الجواب من اللعين كان مع تسليم أنه مأمور بالسجود وحينئذ فخطؤه أظهر من نار على علم إذ يعود ذلك إلى الاعتراض على المالك الحكيم . وقال بعضهم : إنه لم يسلم أنه كان مأمورا بل أخرج نفسه من العموم بالقياس . واستدل أهل هذا القول بهذا التوييح على أنه لا يجوز تخصيص النص بالقياس • وأجيب بان هذا ليس من التخصيص بل هو ابطال للنص ورفع له بالكلية وفيه تأمل • وأخرج أبو نعيم في الحلية . والديلمى عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده رضى الله تعالى عنهم أن رسول الله ﷺ قال : « أول من قاس أمر الدين برأيه ابليس قال الله تعالى له : اسجد لآدم فقال : أنا خير منه الخ . قال جعفر : فمن قاس أمر الدين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بابليس لانه اتبعه بالقياس . واستدل بهذا ونحوه من منع القياس مطلقا •

وأجيب عن ذلك بان المذموم هو القياس والرأى في مقابلة النص أو الذى يعدم فيه شرط من الشروط المعتبرة وتحقيق ذلك في محله . وفي الآية دليل على الكون والفساد لدلائها على خلق آدم عليه السلام وابليس عليه اللعنة وإجادهما ، وعلى استحالة الطين والنار عما كانا عليه من الطينية والنارية لما تركب منهما ما تركب ، وعلى أن ابليس . ونحوه أجسام حادثة لأرواح قديمة ، قيل : ولعل إضافة خلق آدم عليه السلام إلى الطين وخلقها إلى النار باعتبار الجزء الغالب ، وإلا فقد تقرر أن الأجسام من العناصر الأربعة وبعض الناس من وراء المنع •

(قَالَ) استئناف كما سلف ، والفاء في قوله تعالى : (فَاهْبِطْ مِنْهَا) لترتيب الأمر على ما ظهر منه من

(٢- ١٢ - ج -- ٨ -- تفسير روح المعاني)

الباطل ، وضمير (منها) قيل للجنة ، وكونه من سكانها مشهور ، والمراد بها عند بعض الجنة التي يسكنها المؤمنون يوم القيامة . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها روضة بعدن وفيها خاق آدم عليه السلام وكانت على نشز من الأرض في قول . وأصل الهبوط الانحدار على سبيل القهر كما في هبوط الحجر . وإذا استعمل في الانسان ونحوه فعلى سبيل الاستخفاف كما قال الراغب •

ولم يشترط بعضهم فيه سوى الانتقال من شريف إلى مادونه لقوله تعالى : (اهبطوا مصرا) والأمر عليه واضح وإن لم نقل : إن تلك الجنة كانت على نشز ، وقيل : الضمير لزمرة الملائكة أى اخرج من زمرة الملائكة المعززين ، فان الخروج من زمرة هبوط وأى هبوط . وفي سورة الحجر (فاخرج منها) وقيل : الضمير للسماء ، واليه ذهب جماعة . ورد بأن وسوسته لآدم عليه السلام كانت بعد هذا الطرد فلا بد أن يحمل على أحد الوجهين السابقين قطعاً ، ويكون وسوسته على الوجه الأول بطريق التداء من باب الجنة كما روى عن الحسن البصرى . وأجيب بأنه محتمل أن يكون المراد من ذلك الجنة أوزمرة الملائكة أيضا بناء على أن الأولى ومعظم الثانية في السماء أو يقال : إن القصة وقعت في الأرض وكانت الجنة فيها وبعد العصيان حجب العين من السماء التي هي مقره ومعبد ، ومعنى أمره بالخروج منها أمره بقطع علائقه عنها واتخاذها مأوى له بعد . وهذا كما تقول لمن غضب دارك مثلاً عند نحو القاضي : أخرج من دارى مع أنه إذذاك ليس فيها تريد لاتدخالها واتعام علائقك عنها ، وقيل : الضمير للأرض •

فقد روى أنه أخرج منها إلى الجزائر وأمر أن لا يدخلها إلا خفية ، ويعدده أنه لا يظهر للتخصيص في قوله تعالى : (فَمَا يَكُونُ لَكَ) أى فما يصح ولا يستقيم ولا يليق بشأنك (أَنَّ تَكْبَّرَ فِيهَا) على هذا وجه الاعلى بعده وأما على الأوجه السابقة فالوجه ظاهر وهو مزيد شرافة المخرج منه وعلو شأنه وتقديس ساحته . ومن هنا يعلم أنه لا دلالة في الآية على جواز التكبر في غير ذلك عند القائلين بالمفهوم ، والجملة تعاميل للأمر بالهبوط ولا يخفى لطافة التعبير به دون الخروج في مقابلة قوله (أنا خير منه خلقته من نار) المشير إلى ارتفاع عصره وعلو محله ، والتكبر على ما قيل - كالكبر وهو الحالة التي يختص بها الشخص من اعجاب نفسه . وذلك أن يرى نفسه أكبر من غيره وأعظم ، والمراد بالتكبر هنا إما التكبر على الله تعالى وهو أعظم التكبر . ويكون بالامتناع من قبول الحق والادعان له بالعبادة •

وفسر بعضهم بالمعصية . وإما التكبر على آدم عليه السلام بزعمه أنه خير منه وأكبر قدراً . وقيل : المراد ما هو أعم منه ومن التكبر على الملائكة حيث زعم أن له خصوصية ميزته عليهم وأخرجه من عمومهم وفيه تأمل . وزعم البعض أن في الآية تنبيه على أن التكبر لا يليق بأهل الجنة فكما يمنع من القرار فيها يمنع من دخولها بعد ذلك وأنه تعالى إنما طرده لتكبره لا لمجرد عصيانه ، وهو ظاهر على أحد الاحتمالات كما لا يخفى . والظرف إما متعلق بما عنده أو بمحذوف وقع حالاً . وقوله تعالى : (فَأَخْرَجَ) تأ كيد للامر بالهبوط متفرع عليه . وقوله سبحانه : (إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ ٩٣) تعليل للامر بالخروج مشعر بأنه لتكبره أى إنك من أهل الصغار والهووان على الله تعالى وعلى أوليائه لتكبرك •

أخرج البيهقي في شعب الايمان عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله ﷺ :

من تواضع لله رفعه الله تعالى، ومن تكبر وضعه الله عز وجل « ومن حديثه رضى الله تعالى عنه « من تواضع لله تعالى رفع الله تعالى حكته وقال: انشءنا نكبر وعداطوره وهسه الله تعالى إلى الأرض » وقيل: المراد من الأذلاء في الدنيا بالذم واللعن . وفي الآخرة بالمذاب بسبب التكبى من المصبة والتكبر، واذلال الله تعالى المتكبرين يوم القيامة، ما نظقت به الأخبار .

أخرج الترمذى عن عمرو بن شعيب عن جده أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « ينشر المتكبرون يوم القيامة أمثال الذر في صور الرجال بعشاهم الذل من كل مكان يساقون إلى سجن في جهنم يقال له : بولس يسقون من طينة الخبال عصاره أهل النار » وفسر بعضهم الصاغر بالراضى بالذل كما هو المشهور فيه . والمراد وصفه بأنه خدس الطبع دنى . وأنه رأى نفسه أكبر من غيره وليس بالكبير . ولقد أبدع أبو نواس بقوله خطاباً له :

سواء بالعربين أنت اختلست الذ
اس غيظا عليهم أجمعينا
تهت لما أمرت في سالف الده
روفارقت زمرة الساجدين
عند ما قلت لا أطيق سجودا
لئال خلقت رب طينا
حسدا إذ خلقت من مارج الت
ار لمن كان مبتدا المينا
ثم صيرت في القيادة تسمى
يا مجير الزناة واللائطينا

(وله أيضا من أبيات فيه)

ناه على آدم في سجدة وصار قوادا لذريته

(قَالَ) استئناف كما مر مبنى على سؤال نشأ عما قبله كأنه قيل : فماذا قال اللعين بعد ما سمع ما سمع ؟ فقيل : قال (انظرنى) أى أهملنى ولا تنبى (إلى يوم يعثون ١٤) أى آدم عليه السلام وذريته وهو وقت النفخة الثانية، وأراد بذلك أن يحذ فسحة في الاغواء، وأخذ النار وبجاة من الموت إذ لا موت بعد البعث (قَالَ) استئناف كما مر (إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ١٥) ظاهره إلى يوم يعثون حيث وقع في مقابلة كلامه لكن في سورة الحجر وص التقييد بيوم الوقت المعلوم، واختلف في المراد منه فالمشهور أنه يوم النفخة الأولى دون يوم البعث لأنه ليس بيوم موت، وجوز بعضهم أن يكون المراد منه يوم البعث ولا يلزم أن لا يموت فاعله يموت أول اليوم ويبعث مع الخلق في تضاعفه : وفي كتاب العرائس عن كعب الأجب أن ابليس إنما يذوق طعم الموت يوم الحشر وذكر في كيفية موته وقبض عزرائيل روحه ما يقضى منه العجب، ولم يرتض ذلك الفاضل السفارنى وقال في كتابه البحور الزاخرة : أخرج نعم بن حماد في الفتن، والحالم في المستدرک عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه انه قال : لا يلبثون - يعنى الناس - بعد ما ياجوج وما جوج حتى تطالع الشمس من مغربها فتجف الانعام وتطوى الصحف فلا يقبل من أحد توبة ويجز ابليس ساجدا ينادى الهى ربى أن أسجد لمن شئت وتجتمع اليه الشياطين فتقول يا سيده إلى من تنزع هيقول : إنما سألت ربى أن ينظرنى إلى يوم البعث فانظرنى إلى يوم الوقت المعلوم وقد طلعت الشمس من مغربها وهذا يوم الوقت المعلوم وتصير الشياطين ظاهرة في الأرض حتى يقول الرجل هذا

قربى الذى كان فالحمد لله الذى اخزاه ولا يزال ابليس ساجدا با كيا حتى تخرج الدابة فتقتله وهو ساجدا انتهى •
ومنه يعلم أن المراد باليوم المعلوم ماصرح به اللعين: هو قبل يوم النفخة الأولى بكثير، وهذا قول لم ترأحداً
من المفسرين ذكره وهو الذى ارتضاه هذا الفاضل وقال: ان الخبر في حكم المرفوع لأنه لا يقال من قبل الرأى
وليس ابن مسعود ككعب الأحبار ممن يتلقى من كتب أهل الكتاب •

وأنت تعلم أنه ان سحت نسبة هذا الخبر إلى ابن مسعود ينبغى أن لا يعدل إلى القول بما يخالفه ولكن في
صحة نسبه إليه رضى الله تعالى عنه عندى تردد . وقيل: المراد به وقت يعلم الله تعالى انتهاء أجله فيه وقد أخفى
عنا وكذا عن اللعين، وأوجب على هذا أن يكون قبل النفخة الثانية . واستدل له بعضهم بان اللعين كان مكلفاً
والمكاف لا يجوز أن يعلم أجله لأنه يقدم على المعصية بقلب فارغ حتى إذا قرب أجله تاب فتقبل توبته وهذا
كالأغراء على المعاصى فيكون قبيحاً . وأجيب بان من علم الله تعالى من حاله أنه يموت على الطهارة والعصمة
كالأنبياء عليهم السلام أو على الكفر والمعاصى كابليس وأشياعه فان اعلامه بوقت أجله لا يكون اغراء
على المعصية لأنه لا يتعاطت حاله بسبب ذلك التعريف والاعلام، وظاهر النظم الكريم عند غير واحد أن
هذه اجابة لدعائه كلاً أو بعضاً، وفي ذلك دليل بان قال: إن دعاء الكافر قد يستجاب وهو الذى ذهب إليه الديبوسى
وغیره من الفقهاء خلافاً لما نقله في البرازية عن البعض من أنه لا يجوز أن يقال: إن دعاء الكافر مستجاب لأنه
لا يعرف الله تعالى ليدعوه، والفتوى على الأول للظاهر ولقوله وَاللَّهُ يَسْمَعُ السَّمْعَ كُلَّهُ: «دعوة المظلوم مستجابة وان كان كافراً» •
وحمل الكفر على كفران النعمة لا كفران الدين خلاف الظاهر، ولا يلزم من الاستجابة المحبة والاكرام فانها
قد تكون للاستدراج . وقال بعض المحققين: الجملة اخبار عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى من غير
ترتب على دعائه، وادعى أن ورودها اسمية مع التعرض لشمول ما سأله اللعين الآخرين على وجه يشعر بان
السائل تبع لهم في ذلك صريح في أن ذلك اخبار بان الانظار المذكور لهم أزل لا انشاء لانظار خاص به
اجابة لدعائه، ويعلم من ذلك أيضاً أن استنظاره أن طلباً لتأخير الموت إذ به يتحقق كونه من جماتهم للتأخير
العقوبة كما قيل ولا يتخلو عن حسن، والحكمة في انظاره ذلك الزمن الطويل مع ما هو عليه عليه اللعنة من
الافساد مما ينبغى أن يفرض عليها إلى خالق العباد •

وقد ذكر الشهرستاني عن شارح الاناجيل الاربعة صورة مناظرة جرت بين الملائكة وبين ابليس بعد
هذه الحادثة وقد ذكرت في التوراة، وهي أن اللعين قال للملائكة: ابني أسلم ان لي الها هو خالقي وموجدى وهو
خالق الخلق لكن لي على حكمه أسئلة، الأول ما الحكمة في الخاق لاسيا وقد كان عالماً ان الكافر لا يستوجب
عند خلقه إلا النار . الثاني . الفائدة في التكليف مع أنه لا يعود إليه منه نفع ولا ضرر وكل ما يعود إلى المكلفين
فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف . الثالث هب أنه كلفني بمعرفته وطاقته فلماذا كلفني بالسجود
لادم . الرابع لما عصيته في ترك السجود فلم لعني وأوجب عقابي مع انه لا فائدة له ولا نفع فيه ولى فيه
أعظم الضرر . الخامس أنه لما فعل ذلك لم سلطني على أولاده ومكنني من إغوائهم واضلهم . السادس لما
استعملته المدة الطويلة في ذلك فلم أمهني ، ومعلوم أن العالم لو كان خالياً من الشر لكان ذلك خيراً قال شارح
الاناجيل فطرحى الله تعالى اليه من سرادق العظمة والكبرياء يا ابليس أنت ما عرفتنى ولو عرفتنى لعلمت أنه
لا اعتراض على في شيء من أفعالي فاني أنا الله لا إله إلا أنا لا أسئل عما أفعل انتهى •

وفي السؤال السادس ما يؤيد القول الأول في الجملة. ولا يخفى أن هذه الشبهات يصعب على القائلين بالحدس والقبح العقليين الجواب عنها بل قال الامام: إنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل وتقصيحه لم يجدوا من هذه الشبهات مخلصا وكان الكل لازما. ويعجبني ما يحكى أن سيف الدولة بن حمدان خرج يوما على جماعته فقال: قد عمدت بيتا ما أحسب ان أحدا يعمل له ثانيا إلا ان كان أبا فراس وكان أبو فراس جاساقبيل له: ما هو؟ فقال قولي:

لك جسمي تعله فدى لم تطله

قال ان كنت مالكا فلي الأمر كله

فابتدر أبو فراس قائلا:

وعلى الزمخشري إجابته إلى استنظاره بأن في ذلك ابتلاء العباد وفي مخالفته أعظم الثواب وحكمة حكم ما خلق الله تعالى في الدنيا من صنوف الزخارف وأنواع الملاهي والملاذ ومراكب في الانفس من الشهوات ليتجن بها عباده. وتعبه العلامة الثاني كغيره بأنه مبنى على تعليل أفعاله تعالى بالأغراض وعدم اسناد خالق القبايح والشروا إليه سبحانه مع أنه ليس بشيء. لأن حقيقة الابتلاء في حقه تعالى محال ومجازه لا يرفع السؤال ولأن ما في متابعته من اليم العقاب أضعاف ما في مخالفته من عظيم الثواب بل لو لم يكن له الانظار والتمكين لم يكن من العباد إلا الطاعات وترك المعاصي فلم يكن الا الثواب كاملا ثمك. ولا يخفى ما فيه إلا أن قوله بعد: والأولى أن لا يخوض العبد في أمثال هذه الاسرار ويفوض حقيقتها إلى الحكم المختار بما نقول به لأن معرفة ذلك في غاية الصعوبة على أرباب القال وأهل الجدال. هذا وإنما ترك التوقيت في هذه الآية تفة بما وقع في سورة الحجر وص كما ترك ذكر النداء والفاء في الاستنظار والانظار ثم ولا تلي ما ذكر فيها *

فان قلت: لا ريب في أن الكلام المحكى له عند صدورهِ عن المتكلم حالة مخصوصة تقتضى وروده على وجه خاص من وجوه النظم بحيث لو أدخل شيء من ذلك سقط الكلام عن رتبة البلاغة البتة فالكلام الواحد المحكى على وجه شتى إن اقتضى الحال وروده على وجه معين من تلك الوجوه الواردة عند تلك الحكاية فذلك الوجه هو المطابق لمقتضى الحال والبالغ إلى رتبة البلاغة دون ما عده من الوجوه ونقول حينئذ: لا يخفى أن استنظار اللعين إنما صدر عنه مرة واحدة لا غير فقامه أن اقتضى إظهار الضراعة وترتيب الاستنظار على ما حاق به من اللعن والطرده على نهج استدعاء الجبر في مقابلة الكسر كما هو المتبادر من قوله: (رب فانظرنى) حسبا حكى عنه في السورتين فما حكى عنه ههنا يكون بمنزلة المطابقة لمقتضى الحال فضلا عن العروج إلى معارج الاعجاز (قلت): أجب مولانا شيخ الاسلام عن هذا السؤال بعد أن ساقه بان مقام استنظاره مقتضى لما ذكر من إظهار الضراعة وترتيب الاستنظار على الحرمان المدلول عليه بالطرده والرجم وكذا مقام الانظار مقتضى لترتيب الاخبار بالانظار على الاستنظار، وقد طبق الكلام عليه في تينك السورتين وفي كل من مقامى الحكاية والمحكى جميعا حظه، وأما ههنا فحيث اقتضى مقام الحكاية مجرد الاخبار بالاستنظار والانظار سيقت الحكاية على نهج الایجاز والاختصار من غير تعرض لكيفية كل منهما عند المخاطبة والجواب. ولا يلزم أن لا يكون ذلك نقلا للكلام على ما هو عليه ولا مطابقا لمقتضى المقام. فالذى يجب اعتباره في نقل الكلام إنما هو أصل معناه ونفس مدلوله وأما كيفية الافادة فقد تراعى وقد لا تراعى حسب الاقتضاء. ولا يقدح في أصل الكلام تجريدته عنها

بل قد تراعى عند نقله كيفيات لم يراعها المتكلم أصلاً بل قد لا يقدر على مراعاتها. وجميع المقالات المحكية في الآيات من ذلك القبيل. والالما كان الكثير منها معجزاً. وبذلك الأمر في المطابقة مقام الحكاية وأما مقام المحكي فإن كان مقتضاه موافقاً لذلك وفي كل منهما حقه كما في السورتين وإلا كما فيما هنا فليفهمه

(قَالَ) استئناف كمنظاره (فَبِأَعْيُنِنَا) الفاء لترتيب مضمون الجملته التي بعد على الانظار. والباء اما للقسمة أو للسببية. وما على التقديرين مصدرية. والجار والمجرور متعلق بأقسم، وقيل: إنه على تقدير السببية متعلق بما بعد اللام، وفيه أن لها الصدر على الصحيح فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها، وجوز بعضهم كون ما استنفاه ما لم يحدف عنها وأن الجار متعلق بأعوتينا ولا يخفى ضعفه. والاعواء خلق النبي وأصل الغي الفساد ومنه غوى الفصيل وغوى إذا شتم وفسدت معدته، وجاء بمعنى الجهل من اعتقاد فاسد كما في قوله سبحانه: (ما ضل صاحبكم وما غوى) وبمعنى الخيبة كما في قوله:

فن يلق خيراً يحمد الناس أمره ومن يغو لا يعدم على النى لائماً

ومنه قوله تعالى: «وعصى آدم ربه فغوى» واستعمل بمعنى العذاب مجازاً بدلالة السببية. ومنه قوله تعالى: «فسوف يلقون غيا» ولا مانع عند أهل السنة أن يراد بالاعواء هنا خلق النبي بمعنى الضلال أي بما أضللتني وهو المروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. ونسبة الاعواء بهذا المعنى إلى الله عز وجل مما يقتضيه عموم قوله سبحانه: (خالق كل شيء) والمعتزلة يأبون نسبة مثل ذلك إليه سبحانه وقالوا في هذا تارة: إنه قول الشيطان فليس بحجة، وأولوه أخرى بأن الاعواء النسبة إلى النبي كما كفره إذا نسبته إلى الكفر أو إنه بمعنى إحداث سبب النبي وإيقاعه وهو الأمر بالسجود *

وقال بعضهم: إن النبي هنا بمعنى الخيبة أي بما خيبته من رحمتك أو الهلاك أي بما أهلكته بلعك إياه وطرده له، والذي دعاهم إلى هذا ظم عدم قولهم بأن الله تعالى خالق كل شيء، وأنه سبحانه لا خالق غيره ولم يكفرهم ذلك حتى طعنوا بأهل السنة القائلين بذلك. وما الظن بطائفة ترضى لنفسها من خفايا الشرك بما لم يسبق به الملبس عليه اللعنة فعوذ بالله سبحانه وتعالى من التعرض لسخطه. نعم الاعواء بمعنى الترغيب بأفية الغواية والأمر به كما هو مراد اللعين من قوله: (لاغو بينهم) مما لا يجوز من الله تعالى شأنه كما لا يخفى، ثم إن كانت الباء للقسمة يكون المقسم به صفة من صفات الأفعال وهو مما يقسم به في العرف وإن لم تجر الفقهاء بأحكام اللعين ولعل القسم وقع من اللعين بهما جميعاً فحكي نارة قسمه باحدهما وأخرى بالآخر، وإن كانت سببية فالقسم بالعزة أي فيسبب اغوائك إياي لاجلهم أقسم بعزتك (لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ) أي لآدم عليه السلام وذريته ترصد بهم

كما يقعد القطاع للسابلة (صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ١٦) الموصل إلى الجنة وهو الحق الذي فيه رضاك *

أخرج أحمد والنسائي وابن حبان والطبراني والبيهقي في شعب الإيمان عن سيرة بن الفاكه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الشيطان قعد لابن آدم في طرقة فعد له بطريق الإسلام فقال أتسلم وتذر دينك ودين آباءك؟ فعضاه فأسلم ثم قعد له بطريق الهجرة فقال: أتهاجر وتذر أرضك وسمائك وإنما مثل المهاجر كالفرس في طوله؟ فعضاه فهاجر ثم قعد له بطريق الجهاد فقال: هو جهد النفس والمال فتقاتل فتقتل فتكبح المرأة ويقسم

المال فصاه فجاهد ثم قال ﷺ. فن فعل ذلك منهم فوات أو وقصته دابته فوات بأن حقا على الله تعالى أن يدخله الجنة « ولعل الاختصار منه ﷺ على هذه المذكورات للاعتناء بشأنها والتنبيه على عظم قدرها لما أن المقام قد اقتضى ذلك للاعصر. ونظير ذلك ماروي عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما وغيرهما من تفسير الصراط المستقيم بطريق مكة والكلام من باب الكناية أو التمثيل، ونصب الصراط اما على أنه مفعول به بتضمين (أقعدن) معنى أزم من أو على نزع الخافض أى على صراطك كقولك ضرب زيد الظهر والبطن أو على الظرفية وجاء نصب ظرف المكان المختص عليها قليلا، ومن ذلك في المشهور قوله:

لئن بهز الكف يعسل منه فيه كما عسل الطريق الثعلب

(ثُمَّ لَا تَدِينَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمَنْ خَلْفَهُمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ) أى من الجهات الأربع التي يعتاد هجوم العدو منها، والمراد لاسون لهم ولا ضللتهم بقدر الامكان إلا أنه شبه حال تسويله ووسوسته لهم كذلك بحال اتيان العدو لمن يعاديه من أى جهة امكنته ولذا لم يذكر الفوق والتحت إذ لا تباين بينهما فالكلام من باب الاستعارة التمثيلية (ولا أقعدن لهم) على ما قيل ترشيح لها، وبعضهم لم يخرج الكلام على التمثيل واعتذر عن ترك جهة الفوق بأن الرحمة تنزل منها وعن ترك جهة التحت بأن الاتيان منها يوحش، والاعتذار عن الاول بما ذكر اخرجه غير واحد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وروى أيضا عن عكرمة . والشعبي . والاعتذار عن الثاني نسبة الطبرسي إلى الخبر أيضا، ولا يبعد على ذلك أن يكون الكلام تمثيلا أيضا ويكون الفرق بين التوجيهين بأن ترك هاتين الجهتين على الاول لعددهما في الممثل به وعلى الثاني لعددهما في الممثل ه وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أريج . وأبو الشيخ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن من بين أيديهم) من قبل الآخرة لانها مستقبلة آتية وما هو كذلك كأنه بين الايدي (ومن خلفهم) من قبل الدنيا لانها ماضية بالنسبة إلى الآخرة ولانها فانية متروكة مخلفة (وعن أيمانهم وعن شمائلهم) من جهة حسنااتهم وسيئاتهم، وتفسير الايمان بالحسنات والشمائل بالسيئات لانهم يحملون المحبوب في جهة اليمين وغيره في جهة الشمال كما قال:

بين أفي يميني يديك جعلتني فأفرح أم صيرتني في شمالك

وقال الاصمعي: يقال هو عندنا باليمين أى بمنزلة حسنة والشمال على عكس ذلك، والكلام على هذا يجوز أن يكون فيه مجازات واستعارات أو كنيات . ونظير هذا ما قيل: (من بين أيديهم) من حيث يعلمون ويقدرون على التحرز عنه (ومن خلفهم) من حيث لا يعلمون (عن أيمانهم وعن شمائلهم) من حيث يتيسر لهم أن يعلموا ويتحرزوا ولكن لم يفعلوا لعدم تيقظهم واحتياطهم ومن حيث لا يتيسر لهم ذلك، وقال بعض حكماء الاسلام: إن في البدن قوى أربعة . القوة الخالية التي تجتمع فيرا مثل المحسوسات وموضعها البطن المقدم من الدماغ واليها الاشارة بقوله: (من بين أيديهم) . والقوة الوهمية التي تحكم في غير المحسوسات بالاحكام المناسبة للمحسوسات ومحلها البطن المؤخر من الدماغ واليها الاشارة بقوله: (ومن خلفهم) . والقوة الشهوانية ومحلها الكبدة وهو عن يمين الانسان واليها الاشارة بقوله: (وعن أيمانهم) . والقوة النضوية ومحلها القلب الذي هو في الشق الايسر واليها الاشارة بقوله: (وعن شمائلهم) والشيطان مالم يستمن بشئ من هذه القوى لا يقدر على القاء الوسوسة، وهذا عندي نوع من الاشارة كما لا يخفى، وقيل: غير ذلك، وإنما عدى الفعل إلى

الاولين بحرف الابداء لانه منهما متوجه اليهم وإلى الآخرين بحرف المجاوزة فان الآتي منهما كالمنحرف عنهم المار على عرضهم، ونظيره قولهم: جاست عن يمينه، وذكر القطب في بيان وجه ذلك ما بناه على ما قاله بعض حكماء الاسلام وهو أن من للاتصال وعن الانفصال، وأثر الشيطان في توتى الدماغ حصول العقائد الباطلة كالشرك والنشيه والتعطيل، وهي مرتسمة في النفس الانسانية متصلة بها، وفي الشهوة والغضب حصول الاعمال السيئة الشهوانية والغضبية وهي تنفصل عن النفس وتندم فلها نورد في الجهتين الاوليين (مر) الاتصالية وفي الاخرين (عن) الانفصالية، وقيل: خص اليمين والشمال بعن لان ثمة ملكين يقتضيان التجاوز عن ذلك وفيه نظر لا يخفى، وادعى بعضهم أن الآية كالدليل على أن اللعين لا يسكنه أن يدخل في بدن ابن آدم ويخالطه إذ لو أمكنه ذلك لذكره في باب المبالغة؛ وحديث «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم» من باب التمثيل. وقد يجاب بأن التمثيل اقتضى عدم الذكر فتدبر ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ (١٧) أي مطيعين، وإنما قال ذلك ظنا بما روى عن الحسن. وأبي مسلم لقوله تعالى (واقصدق عليهم ابليس ظنه) لما رأى أن للنفس تسع عشرة قوة الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب. والقوى السبع النباتية الجاذبة والماسكة والمهاضمة والدافعة والناذية والتامية والمولدة وانها بأسرها تدعو النفس إلى عالم الجسم وأن ليس هناك ما يدعو إلى عالم الارواح الاقوة واحدة وهي العقل وما يصنع واحد مع متعدد:

أرى ألف بان لا يقوم بهادم فكيف بيان خلفه ألف هادم

وعن الجبائي أنه سمع ذلك من الملائكة فقال على سبيل القطع، وقيل: إنه رأى قبل في اللوح المحفوظه ووجد ما به في صافد فينصب مفعولا واحدا وهو (أكثرهم) وشاكرين حال، وإنما بمعنى لم ينصب مفعولين ثانيهما (شاكرين) والجملة امام عطوفة على المقسم عليه وإما مستأنفة، وإنما لم يفرعها على ما تقدم لأن مضمونها بمقتضى الجملة أيضا لا بمجرد اغوائه، ووجه التعبير بالاكثر ظاهر ﴿قَالَ﴾ استئناف كما مر غير مرة: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا﴾ أي من الجنة او من زمرة الملائكة أو من السماء الخلاف السابق ﴿مَذْمُومًا﴾ أي مذمورا كما روى عن ابن زيد أو مهانا لعينا كما روى عن ابن عباس. وفتادة، وقوله ذام. وقرأ الزهري (مذمومًا) بنال مضمومة وواو ساكنة وفيه احتمالان الاول أن يكون مخففا من المهموز بنقل حركة الهجزة إلى الساكن ثم حذفها، والآخر أن يكون من ذام بالالف كإعاب وكان قياسه على هذا مذموم كجميع إلا أنه أبدلت الواو من الياء على حذف مكو في مكيل مع أنه من الكيل، ونصبه على الحال وكذا قوله تعالى: ﴿مَذْمُورًا﴾ وهو من الدحر بمعنى الطرد والابعاد، وجوز في هذا أن يكون صفة، واللام في قوله سبحانه: ﴿لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ﴾ على ما في الدر المصون موطنه للقسم (من) شرطية في محل رفع مبتدأ. وقوله عز اسمه: ﴿لَا مَلَأَ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (١٨) جواب القسم وهو ساد مسد جواب الشرط، والخلاف في خبر المبتدأ في مثل ذلك مشهور، وجوز أن تكون اللام لام الابتداء ومن موصولة مبتدأ صاتها (تبمك) والجملة القسمية خبر. وقرأ عصمة عن عاصم (من) بكسر اللام فقبل إنها متعلقة بلاملان. ورد بان لام القسم لا يعمل ما بعدها فيها قبلها، وقيل: لأنها متعلقة بالذام والدحر = التنازع واعمال الثاني أي اخرج بهاتين الصفتين لاجل اتباعك وقيل: إن الجار والمجرور خبر مبتدأ محذوف

يقدر مؤخر أى لمن اتبعك هذا الوعيد. ودل عليه قوله سبحانه: «لاملان» الخ، وامل ذلك مراد الـبخشى بقوله: أن «لاملان» فى محل المتبادر «لمن تبعك» خبره كما يرشد اليه بيان المعنى. و«منكم» بمعنى منك. و«غلب» فيه مخاطب كما فى قوله سبحانه: «أنتم قوم تجهلون» ثم أن الظاهر أن هذه المخاطبات لابليس عليه اللعنة كانت منه عز وجل من غير واسطة وليس المقصود منها الاكرام والتشريف بل التعذيب والتعنيف، وذهب الجبائى إلى أنها كانت بواسطة بعض الملائكة لأن الله تعالى لا يكلم الكافر وفيه نظر.

هذا (وهو باب الإشارة فى الآيات) «المص» الألف إشارة الى الذات الاحدية والسلام الى الذات مع صفة العلم والميم الى معنى محمد وهى حقيقته والصاد الى صورته عليه الصلاة والسلام. وقد يقال: الألف إشارة الى التوحيد والميم الى الملك واللام بينهما واسطة لتكون بينهما رابطة والصاد ليكون حرفا كرى الشكل قابلا لجميع الاشكال كما قال الشيخ الأكبر قدس سره: فيه إشارة الى أن الأمر وان ظهر بالاشكال المختلفة والصور المتعددة اوله وآخره سواء، ولا يخفى لطف افتتاح هذه السورة بهذه الأحراف بناء على ما ذكره الشيخ قدس سره فى فتوحاته من أن لكل منها ما عدا الألف الاعراف وأما الألف فقد ذكر نعمنا الله تعالى ببركات علومه أنه ليس من الحروف عند من شمر رائحة من الحقائق لكن قد سمته العامة حرفا فاذا قال المحقق بركات فأنما هو على سبيل التجوز فى العبادة والله تعالى أعلم بحقيقة الحال «كتاب انزل اليك فلا يكر فى صدرك حرج منه» أى ضيق من حمله فلا تسمعه لعظمه فتتلاشى بالفناء والوحدة والاستغراق فى عين الجمع (اتنذره) وذكرى للمؤمنين «أى ليمكنك الانذار والتذكير إذ بالاستغراق لا ترى إلا الحق فلا يتأتى منك ذلك» وكم من قرية «من قرى القلوب (أهلكتها) أسدنا استعدادها «فجاءها بأسنايانا» أى باتين على فراش الغفلة فى ليل الشباب «أوهم قائلون» تحت ظلال الأمل فى نهار المشيب «والوزن يومئذ الحق» هو عند كثير من الصوفية اعتبار الاعمال. وذكروا أن لسان ميزان الحق هو صفة العدل وإحدى كفتيه هو عالم الحس والكفة الأخرى هو عالم العقل فمن كانت مكاسبه من المقولات الباقية والاخلاق العاصلة والاعمال الخيرية المقرونة بالنية الصادقة نقلت أى كانت ذا قدر وأفاج هو أى فاز بالنعيم الدائم ومن كانت مقتنياته من المحسوسات الغاية واللذات الزائلة والشهوات الفاسدة والاخلاق الرديئة خفت ولم يعتن بها وخسر هو نفسه لحرماته النعيم وهلاكه (ولقد مكناكم فى الأرض) إذ جعلناكم خلفاء فيها (وجعلنا لكم فيها معايش) متوددة دون غيركم فان له معيشة واحدة. وذلك لأن الانسان فيه ملكية وحيوانية وشيطانية فمعيشة روحه معيشة الملك ومعيشة بدنه معيشة الحيوان ومعيشة نفسه الأمانة معيشة الشيطان. وله معايش غير ذلك وهى معيشة القلب بالشهود ومعيشة السر بالكشوف. ومعيشة السر بالوصال. قايلا ما تشكرون «ولوشكرتم مرضيتهم بالدوزة» (ولقد خلقناكم ثم صورناكم) أى ابتدأنا ذلك بخلق آدم عليه السلام وتصويره (ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فانه المظهر الأعظم، وفى الخبر خاق الله آدم على صورته، وفى رواية على صورة الرحمن «فسجدوا» وانقادوا للحق (إلا ابليس لم يكن من الساجدين) لنقصان بصيرته «قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين» أراد اللعين أنه من الحضرة الروحانية وأن آدم عليه السلام ليس كذلك «قال فاهبط منها» أى من تلك الحضرة «فيا يكون لك أن تكبر فيها» لأن الكبر ينافيها «فاخرجناك من الصاغرين» الإذلاء بالميل الى مقتضيات النفس (م - ١٣ - ج - ٨ - تفسير روح المعاني)

« قال فيما أغويتني » قسم بما هو من صفات الافعال ولم يكن مجبوراً عنها بل كان مجبوراً عن الذات الاحدية ، لاتعدن لهم صراطك المستقيم ، وهو طريق التوحيد (تم لايتهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيانهم وعن شمالهم) أي لاجتهدن في اضلالهم، وقد تقدم ما قاله بعض حكماء الاسلام في ذلك، وفي تأويلات النيسابوري كلام كثير فيه وما قاله البعض أحسنه في هذا الباب ، وذكر بعضهم لعدم الترض الجرمي الفوق والتحت وجهاً وهو أن الاتيان من الجهة الأولى غير ممكن له لأن الجهة العلوية هي التي تلي الروح ويرد منها الالهامات الحقة والالقاءات الملكية ونحو ذلك ، والجهة السفلية يحصل منها الاحكام الحسية والتدابير الجزئية في باب المصالح الدنيوية وذلك غير موجب للضلالة بل قد ينتفع به في العلوم الطبيعية والرياضية وفيه نظر • (ولا تجد أكثرهم شاكرين) (١) مستعملين ما خلق لهم لما خلق له . (قال اخرج منها مؤذوماً) حقيق (مدحوراً) مطروداً (لمن تبعك منهم) بالانانية وورق غير الله تعالى وارتكاب المعاصي « لا ملأ من جنهم منكم أجمعين » فبقون محبوسين في سجين الطبيعة معذبين بنار الحرمان عن المراد وهو أشد العذاب وكل شيء دون فراق المحبوب سهل وهو سبحانه حسبتنا ونعم الوكيل •

(وَيَأْتِيهِمْ فِيهَا الْمَوْتُ) أي ولنا كما وقع في سورة البقرة فهذه القصة بتأمرها معطوفة على مثلها وهو قوله سبحانه : (ولنا لللائكة أسجدوا) على ما ذهب اليه غير واحد من المحققين ، وإنما لم يعطفوه على ما بعد (قال) أي قال يا إبليس اخرج ويا آدم اسكن لأن ذلك في مقام الاستئناف والجزاء لما حلف عليه اللعين وهذا من تمة الامتنان على بني آدم والكرامة لأبيهم ، ولأعلى ما بعد (قلنا) لأنه يؤول إلى قلنا لللائكة يا آدم • وادعى بعضهم أن الذي يقتضيه الترتيب العطف على ما بعد (قال) وبينه بماله وجه إلا أنه خلاف الظاهر ، وتصدير السلام بالنداء للتنبية على الاهتمام بالمأموره ، وتخصيص الخطاب بآدم عليه السلام للإيدان بإصانته بالتلقى وتعاطي المأموره . (واسكن) من السكنى وهو اللبس والاقامة والاستقرار دون السكون الذي هو ضد الحركة ، وقد تقدم الكلام في ذلك وفي قوله سبحانه : (أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ) وتوجيه الخطاب اليهما في قوله تعالى : (فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا) لتعميم التشريف والايذان بتساوئهما في مباشرة المأمور به فان حواء أسوة له عليه السلام في حق الأكل بخلاف السكنى فانها تابعة له فيها ولتعليق النهي الآتي بهما صريحاً ، والمعنى فكلا منها حيث شئتما كما في البقرة ، ولم يذكر (رغداً) هنا فبما ذكر هناك •

وقوله سبحانه : (وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ) مبالغة في النهي عن الأكل منها ، وقرئ « هذى » وهو الأصل إلا أنه حذف الياء وعوض عنها الهاء فهي هاء عوض لاهاء سكت . قال ابن جنى : ويدل على أن الأصل هو الياء قرطم في المذكر : ذا والألف بدل من الياء إذ الأصل ذى بالتشديد بدليل تصغيره على ذيا وإنما يصغر الثلاثي دون الثنائي كما ومن فحذفت إحدى اليائين تخفيفاً ثم أبدلت الأخرى الفأ كراهة أن يشبه آخره آخر كركي • (فَتَكُونَا) أي فصيروا (مِنَ الظَّالِمِينَ ١٩) أي الذين ظلموا أنفسهم ، و (تكونا) يحتتمل الجزم على العطف على (تقربا) والنصب على أنه جواب النهي (فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ) أي فعل الوسوسة لاجلها وألقى اليهما

الوسوسة وهى فى الأصل الصوت الخفى المكرر، ومنه قيل لصوت الحلى، وسوسة، وقد كثرت فمثلة فى الأصوات كينمة وهممة وخشخشة، وتطلق على حديث النفس أيضا وفها وسوس وهو لازم ويقال: رجل وسوس بكسر الواو ولا تفتح على ما قاله ابن الاعرابي . وقال غيره: يقال وسوس بالفتح وهو وسوس اليه فيكون الاول على الحذف والابصال والكلام فى كيفية وسوسة اللذين قد تقدمت الاشارة اليه فى سورة البقرة ه

(لِيُبْدِيَ لهُمَا) أى ليظهر لهما، واللام إما للعاقبة لأن الشيطان لم يقصد بوسوسته ذلك ولم يختر له ببال وإنما مال الأمر اليه، وإما للتاميل على ما هو الأصل فيها، ولا يعد أنه أراد بوسوسته أن يسودها بانكشاف عورتيهما ولذلك عبر عنهما بالسوأة، ويكون هذا مبنيًا على الحدس أو العلم بالجماع من الملائكة أو الاطلاع على الواح. قيل: وفى ذلك دليل على أن كشف العورة فى الخلوّة وعند الزوج من غير حاجة قبيح، مستهجن فى الطباع.

(مَا وُورَى عَنْهُمَا مِنْ سَوَاءتَهُمَا) أى ما غطى وسترتنيهما من عورتيهما وكانا لا يرايانها من أنفسهما ولا أحدهما من الآخر وكانت مستورة بالنور على ما أخرجه الحكيم الترمذى وغيره عن وهب بن منبه أو بلباس كالظفر على ما أخرجه ابن أبى حاتم عن السدى، وجمع السوات على حد (صفت قلوبكم) واعتبار الاجزاء بعيد، والمتبادر من هذا الكلام حقيقة، وقيل هو كناية عن ازالة الحرمة واسقاط الجاه، (وورى) يورى يورى ماضى

وارى كضارب وضورب أبدات ألفه واوا فالواو الاولى فاء الكلمة والثانية زائدة ه

وقرأ عبدالله (ورى) بالهمزة لأن القادة إذا اجتمع واوان فى أول كلمة فإن تحركت الثانية أو كان لها نظير متحرك وجب ابدال الاولى همزة تخفيفا، مثال الاول أو يصل وأواصل فى تصغير واصل وتصغيره ومثال الثانى أولى أصله وولى فابدلت الاولى لما تحركت الثانية فى الجمع وهو أول فان لم يتحرك بالفعل أو القوة جاز الابدال وعدمه كما هنا قاله الشهاب نقلًا عن النجاة، وقرئ (سواتهما) بالافراد والهمزة على الأصل (سوتهما) بابدال الهمزة واوا وادغام الواو فى الواو، وقرئ (سواتهما) بالجمع وطرح حركة الهمزة على ما قبلها وحذفها (سواتهما) بالطرح وقلب الهمزة واوا والادغام (سواتهما) وعطف على (وسوس) طر يق البيان

(مَا نَهَاكَ رَبُّكَ عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ) أى الأكل منها (لِأَنَّ تَكُونًا مَلَكَينَ) استثناء مفرغ من المفعول لاجله بتقدير مضاف أو حذف حرف النفي ليكون علة أى كراهية أن تكونا أو كسلا تكونا ملكين

(أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ٤٠) أى الذين لا يموتون أصلا أو الذين يخلدون فى الجنة ه

وقرأ ابن عباس . ويحیی بن كثير (ملكين) بكسر اللام قال الزجاج : ويشهد لهذه القراءة قوله تعالى حكاية عن اللذين (هل ذلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى) واستدل بالآية على أفضلية الملائكة حيث أن اللذين قال ذلك ولم ينكر عليه، وارتكب آدم عليه السلام المنهى عنه طعاما فيها أشار اليه الشيطان من الصيرورة ما كما فولوا أنه أفضل لم يرتكبه، وأجيب بأن رغبتهما إنما كانت فى أن يحصل لهما أوصاف الملائكة من الكمالات الفطرية والاستغناء عن الاطعمة والأشربة ونحو ذلك ونحن لا نمنع أفضلية الملائكة من هذه الأوجه، وإنما نمنع أفضليتهم من كل الوجوه والآية لا تبدل عليه، وأيضا قد يقال: إن رغبتهما كانت فى الخلود فقط وفى آية طه ما يشير اليه حيث عقب فيها الترغيب فى الخلود بالاكل، واعتراض بأن رغبتهما فى الخلود تستلزم الكفر

لما يلزم ذلك من انكار البعث والقيامة ، ومن ثم قال الحسن لعمر بن عبيد لما قاله : ان آدم وحواء هل صدقا قول الشيطان : معاذ الله تعالى لو صدقا لكاننا من الكافرين ، وأجيب بأن المراد من الخلود طول المكث والتصديق به ليس بكفر ولو سلم ان المراد الدوام الأبدى فلا نسلم أن اعتقاد ذلك إذ ذاك كفر لان العلم بالموت والبعث بعده يتوقف على الدليل السمعي ولعله لم يصل اليهما وقتئذ

وادعى بعضهم أن المراد بالخلود الخلود العارض بعد الموت بدخول الجنة وحينئذ لا اشكال إلا أنه خلاف الظاهر . وعن السيد المرتضى في معنى الآية أنه قال : إن اللعين أو ههما أن المنهى عن تناول الشجرة الملائكة والخالدين خاصة دونهما كما يقول أحدنا لغيره : ما نهيت عن كذا إلا أن تكون فلانا يريد أن المنهى هو فلان دونك ، وهو كما ترى ﴿ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ﴾ (٢١) أقسم لهما ، وإنما عبر بصيغة المفاعلة للبالغة لأن من يبارى أحدا في فعل يجد فيه فاستعمل في لازمه ، وقيل : المفاعلة على بابها ، والقسم وقع من الجانبين لكنه اختلف متعلقه فهو أقسم لهما على النصيح وهما أقسماله على القبول *

وتعقب بأن هذا إنما يتم لو جرد المقاسمة عن ذكر المقسم عليه وهو النصيحة أما حيث ذكر فلا يتم إلا أن يقال : سمي قبول النصيحة نصيحة للشاكلة والمقابلة كما قيل في قوله تعالى : (وواعد ناموسى) أنه سمي التزام موسي عليه السلام الوفاء والحضور للبعداء ميعاداً فاستند التعبير بالمفاعلة ، وقيل : قاله أقسم بالله تعالى إنك لمن الناصحين وأقسم لهما فجعل ذلك مقاسمة . وعلى هذا فيكون - كما قال ابن المنير - في الكلام لف لأن آدم وحواء عليهما السلام لا يقسمان بلفظ التكلم بل بلفظ الخطاب ، وقيل : إنه إلى التغليب أقرب ، وقيل : إنه لاجابة اليه بأن يكون المعنى حلفا عليه بأن يقول لهما . إنى لكما لمن الناصحين ﴿فَدَلَّاهُمَا﴾ أى حطهما عن درجتهم وأزلهما عن رتبة الطاعة إلى رتبة المعصية فهو من دلى الدلو في البشر كما قاله أبو عبيدة . وغيره . وعن الأزهري أن معناه أطمعهما . وأصله من تدلية العطشان شيئا في البئر فلا يجد ما يشفى غليله . وقيل . هو من الدالة وهي الجراة في فجرهما كما قال .

أظن الخلم دل على قومي وقد يستجهل الرجل الخليم

فأبدل أحد حرفي التضعيف باء ﴿بُغْرُورٍ﴾ أى بماغرهما به من القسم أو متلبسين به ، فالباء للمصاحبة أو الملازمة . والجار والمجرور حال من الفاعل أو المفعول . وجعل بعضهم الغرور مجازا عن القسم لأنه سبب له ولا حاجة اليه ، وسبب غرورهما على ما قاله غير واحد أنها ظنا أن أحدا لا يقسم بالله تعالى كاذبا ورووا في ذلك خبرا . وظاهر هذا أنهما صدقا ما قاله فاقدا على ما نهيا عنه .

وذهب كثير من المحققين أن التصديق لم يوجد منهما لا قطعاً ولا ظناً . وإنما أقدم على المنهى عنه لغلبة الشهوة كما نجد من انفسنا أن تقدم على الفعل إذا زين لنا الغير ما نشتهي وإن لم نعتقد أن الأمر كما قال . ولعل كلام اللعين على هذا من قبيل المقدمات الشعرية أثار الشهوة حتى غلبت ونسى معها النهى فوقه الاقدام من غير روية ، وقال القطب : يمكن أن يقال إن اللعين لما وسوس لهما بقوله ﴿مانهاجا﴾ الخ فلم يقبل منه عدل الى اليمين على ما قال سبحانه ﴿وقاسمها﴾ فلم يصدقاها أيضا فعدل بعد ذلك الى شيء آخر وكانه أشار اليه سبحانه بقوله تعالى : ﴿فدلاهما بغرور﴾ وهو أنه شغلها باستيفاء اللذات حتى صاروا مستغرقين بها فنسى النهى كما يشير اليه قوله

تعالى: وقسى ولم نجد له عزماً» وجعل العتاب الآتى على ترك التحفظ فتدبر ﴿ فَلَمَّا ذَاقَ الشَّجَرَةَ ﴾ أى اذلا منها
 اكل يسيراً ﴿ بَدَتْ لَهَا سَوءَاتُهَا ﴾ قال السكبي: تهاقت عنها لباسها فابصر كل منها عورة صاحبه فاستحيا
 ﴿ وَطَفِقَا ﴾ اخذا وجعلا فهو من أفعال الشروع وكسر الفاء فيه أفصح من فتحها وبه قرأ أبو السمال
 ﴿ يَخْصِفَانِ ﴾ أى يرقعان ويزقان ورقة فوق ورقة، وأصل معنى الخصف الحز في طاقات النعال ونحوها
 بالصاق بعضها ببعض. وقيل أصله الضم والجمع ﴿ عَائِبَهَا ﴾ أى على سوا آتها أو على بدنهما ففى الكلام مضاف
 مقدر. وقيل: الضمير عائد على «سوا آتها» ۞

﴿ مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ﴾ وكان ذلك بعض ورق التين على ماروى عن قتادة. وقيل: الموز. وقرأ الزهري
 (بخصفان) من أخصف، وأصله خصف إلا أنه كما قال الجار يردى. نقل إلى أخصف للتعدية، وضمن الفعل
 لذلك معنى التصيير فصار الماعل فى المعنى مفعولا للتصيير. علا لأصل الفعل فيكون التقدير يخصفان أنفسهما
 أى يجعلان أنفسهما خاصفين عليهما من ورق الجنة فحذف مفعول التصيير. وجوز بعضهم كون خصف
 وأخصف بمعنى. وقرأ الحسن (بخصفان) بفتح الياء وكسر الخاء وتشديد الصاد من الإفعال. وأصله
 يَخْصِفَانِ سَكَنَتِ النَّاءُ وَأَدْغَمَتْ ثُمَّ كَسَرَتِ الْخَاءُ لِاتِّقَاءِ السَّاكِنِينَ. وقرأ يعقوب بفتحها. وقرأى (بخصفان)
 من خصف المشدد بفتح الخاء وقد ضمت اتباعا للياء. وهى قراءة عسرة النطق ﴿ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا ﴾ بطريق
 العتاب والتوبيخ ﴿ أَلَمْ أَنْهَكُمَا ﴾ تفسير اللنداء فلا محل له من الاعراب أو معمول اقول محذوف أى وقال أو
 قائلا: ألم أنهكما ﴿ عَنْ نَهْيِ الشَّجَرَةِ ﴾ إشارة إلى الشجرة التى نهى عن قربانها. والثنية لثنية المخاطب •
 ﴿ وَأَقَلُّ لَكُمَا ﴾ عطف على «أنهكما» أى ألم أقل لكما ﴿ إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكَا عَدُوٌّ مُبِينٌ ۚ ﴾ أى ظهر العداوة،
 وهذا على ما قبل. : عتاب وتوبيخ على الاغترار بقول العدو كما أن الاول عتاب على مخالفة النهى. ولم يحك
 هذا القول هنا، وقد حكى فى سورة طه بقوله سبحانه: (ان هذا عدوك ولزوجك) الآية (و لكما) متعلق
 ببدو لما فيه من معنى الفعل أو بمحذوف وقع حالا منه •

واستدل بعضهم بالآية على أن مطلق النهى للتحريم لما فيها من اللوم الشديد مع الندم والاستغفار المفهوم
 بما يأتى. والأكثرون على أن النهى هنا للتنزيه وندمهما واستغفارهما على ترك الأولى وهو فى نظرهما عظيم
 وقد يلام عليه أشد اللوم إذا كان فاعله من المقربين ﴿ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا ﴾ أى ضررناها بالمعصية، وقيل:
 نقصناها حظها بالتعرض للاخراج من الجنة، وحذفا حرف الندم بالمبالغة فى التعظيم لما أن فيه طرفا من معنى الأمره
 ﴿ وَإِنْ لَمْ تَنْفُرْنَا ﴾ ذلك بعدم العقاب عليه ﴿ وَتَرَحُّمْنَا ﴾ بالرضا علينا، وقيل: المراد وإن لم تستر
 علينا بالحفظ عما يسبب نقصان الحظ وترحمنا بالفضل علينا بما يكون عرضا عما فاتنا ﴿ لَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ۚ ﴾
 جواب قسم مقدر دل على جواب الشرط السابق على ما قبل. واستدل بالآية على أن الصغائر يعاقب عليها
 مع اجتناب الكبائر ان لم يغفر الله تعالى. وذهبت المعتزلة إلى أن اجتناب الكبائر يوجب تكفير الصغائر
 وإن لم يقب العبد منها، وجعلوا لذلك ما ذكر هنا جاريا على عادة الأولياء والصالحين فى تعظيمهم الصغير من

السيات وتصغيرهم العظيم من الحسنات فلا ينافي كونهما مغفوراً لهما ، والكثير من أهل السنة جعلوه من باب
 دضم النفس بناء على أن ما وقع كان عن نسيان ولا كبيرة ولا صغيرة معه . وادعى الامام أن ذلك الاقدام
 كان صغيرة ، وكان قبل نبوة ادم عليه السلام إذ لا يجوز على الانبياء عليهم السلام بعد النبوة كبيرة ولا صغيرة ،
 والسلام في هذه المسئلة مشهور (قَالَ) استئناف كإمر مراراً (اهبطوا) المأثور عن كثير من الساف
 أنه خطاب لآدم وحواء عليهما السلام وابليس عليه اللعنة ، وكرر الامر له تبعاً لهما اشارة إلى عدم انفكاكه
 عن جنسهما في الدنيا أو أن الامر وقع مفارقاً وهذا نقل له بالمعنى وإجمال له كما في قوله تعالى : (يا أيها الرسل
 كلوا من الثيبات) وقيل : إن الامر بالنسبة إلى اللعين غير ما تقدم فانه أمر له بالهبوط من حيث وسوسه
 واختار الفراء كونه خطاباً له ولذريتهما . وفيه خطاب المدوم ، وقيل : إنه لهما فقط لقوله سبحانه . (قال
 اهبطا منها جميعاً) والقصة واحدة وتوضير الجمع لكونهما أصل البشر فكأنهم هم . ومن الناس من قال . إن مختار
 الفراء هو هذا ، وقيل : إنه لهما ولا بليس والحية . واعترض وأجيب بما مر في سورة البقرة ، والظاهر من النظم
 السكريم أن آدم عليه السلام عاجله ربه سبحانه بالتاب والتوبيخ على فعله ولم يتخلل هناك شيء ، ونقل الاجهوري
 عن حجة الاسلام الغزالي أنه عليه السلام لما أكل من الشجرة تحركت معدته لخروج الفضلة ولم يكن ذلك
 مجعولاً في الجنة في شيء من أطعمتها إلا في تلك الشجرة لذلك نهى عن أكلها فجعل يدور في الجنة فامر الله
 تعالى ملائكتها به فقال له : أي شيء تريد يا آدم ؟ قال : أريد أن اضع مافي بطني من الاذى فقال له في أي مكان
 تضعه أعلى الفرش أم على السرر أم في الانهار أم تحت ظلال الاشجار هل ترى ههنا مكاناً يصلح لذلك ثم
 أمره بالهبوط وأنا لا أرى لهذا الخبر صحة ، ومثله ماروي عن محمد بن قيس قال . إنه عليه السلام لما أكل من الشجرة
 ناداه ربه يا آدم لم أكلت منها وقد نهيته قال . أطعمتني حواء فقال سبحانه . يا حواء لم أطعمتني ؟ قالت . أمرتني الحية
 فقال للحية لم أمرتها ؟ قالت . أمرني ابليس فقال الله تعالى . أما أنت يا حواء فلا دمنك كل شهر كما آدميت الشجرة .
 وأما أنت يا حية فأقطع رجليك فتمشين على وجهك وسيشدهن وجهك كل من لقيك . وأما أنت يا ابليس فلعون
 (بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ) في موضع الحال من فاعل « اهبطوا » وهي حال عقارة أو مقدرة ، واختار بعض المعربين
 كون الجملة استئنافية كأنهم لما أمروا بالهبوط سألوا كيف يكون حالنا ؟ فاجيبوا بأن بعضكم لبعض عدو ، وأمر
 العداوة على تقدير دخول الشيطان في الخطاب ظاهر ، وأما على تقدير التخصيص بآدم وحواء عليهما السلام
 فقد قيل . إنه باعتبار أن يراد بهما ذريتهما إما بالتجاوز كاطلاق تميم على اولاده كلهم أو يقتضي بذكهما عنهما ،
 واختار بعضهم كون العداوة هنا بمعنى الظلم أي يظلم بعضكم بعضاً بسبب تضاليل الشيطان فليفهم
 (وَاسْكُفِي فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرًّا) أي استقراراً أو موضع استقرار فهو امام صدره يمي أو اسم مكان . وجوز أن
 يكون اسم مفعول بمعنى ما استقر ملكك عليه وجزا تصرفك فيه . ولا يخفى أنه خلاف الظاهر ومحتاج إلى
 الحذف والايصال ، واللفظ في نفسه يحتمل أن يكون اسم زمان إلا أنه غير محتمل هنا لانه يتكرر مع قوله سبحانه .
 (وَمَتَّعْ) أي بلغة (إِلَى حِينٍ ۙ) يريد به وقت الموت ، وقيل . القيامة وتجعل السكنى في القبر تمتعاً في
 الأرض أو يقال . معنى ولكم الجنسكم ومجموعكم ، والظرف قيل . متعلق بمتاع أو به ويستقر على التنازع إن كان

مصدراً ، وقيل : إنه متعلق بمحذوف وقع صفة لمتاعه

(قَالَ) أعيد للاستئناف إما للايضاح بعدم اتصال ما بعده بما قبله . وإما لظاهر العناية بما بعده وهو قوله سبحانه : (فِيهَا تَحْمِيُونَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ ٢٥) عند البعث يوم القيامة . وقرأ أهل الكوفة غير تاصم (تخرجون) بفتح التاء وضم الراء على البناء للفاعل (يَا بَنِي آدَمَ) خطاب للناس كافة . واستدل به على دخول أولاد الأولاد في الموقف على الأولاد . ولا يخفى سر هذا العنوان في هذا المقام •

(قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا) أى خلقنا لكم ذلك بأسباب نازلة من السماء كالمنطق الذي ثبت به القطن الذي يعمل لباساً قاله الحسن ، وعن أبي مسلم أن المعنى اعطيناكم ذلك وهبناه لكم وكل ما أعطاه الله تعالى لعبده نقد أنزل عليه من غير أن يكون هناك علو أو سفلى بل هو جار مجرى التنظيم كما تقول : رفعت حاجتى إلى فلان وقصتني إلى الأمير وليس هناك نقل من سفلى إلى علو ، وقيل : المراد قضينا لكم ذلك وقسمناه وقضاياه تعالى وقسمه توصف بالنزول من السماء حيث كتب في اللوح المحفوظ . وعلى كل فالكلام لا يخلو عن مجاز . ويمتثل أن يكون في المسند وهو الظاهر . ويمتثل أن يكون في اللباس أو الاسناد •

وقوله سبحانه : (يَاوَارَى) أى يستر ترشيع على بعض الاحتمالات . وعن الجبائي أن الكلام على حقيقته مدعياً نزول ذلك مع آدم وحواء من الجنة حين أمرا بالهبوط إلى الأرض ولم تقف في ذلك على خبر كسبه الصحة لباساً . نعم أخرج ابن عساکر بسند ضعيف عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ : أهبط آدم وحواء عليهما السلام عريانين جميعا عليهما ورق الجنة فأصاب آدم الحجر حتى قد يبكى ويقول لها : يا حواء قد أذاني الحجر فجاهه جبريل عليه السلام بقطن وأمرها أن تعزله وعلها وعلم آدم وأمره بالحياكة وعلها وجاء في خبر آخر أنه عليه السلام أهبط ومعه البذور فوضع إبليس عليها يده فما أصاب يده ذهب منفعة •

وفي آخر رواه ابن المنذر عن ابن جريج أنه عليه السلام أهبط معه ثمانية أزواج من الأبل والبقر والضأن والمعز وباسنة والعلاة والكلبتان وغريسة غنم وربحان . وكل ذلك على ما فيه لا يدل على المدعى وإن صلح بعض ما فيه لأن يكون مبدأ لما يوارى (هُوَ سَوَّانَكُمْ) أى التى قصد إبليس عليه اللعنة إبداءها من أبويكم حتى اضطرا إلى خصف الأوراق وأنتم مستغنون عن ذلك روى غير واحد أن العرب كانوا يطوفون بالبيت عرايا ويقولون لا نظرف بثياب عصينا الله تعالى فيها فنزلت هذه الآية ، وقيل : إنهم كانوا يطوفون كذلك تفاؤلا بالتمرى عن الذنوب والآثام ، ولعل ذكر قصة مادم عليه السلام حينئذ للايضاح بأن انكشاف العورة أول سوء أصاب الانسان من قبل الشيطان وأنه أغواهم في ذلك كما فعل إبليس •

وفي الكشاف أن هذه الآية واردة على سبيل الاستطراد عقيب ذكر بدء السوات وخصف الورق عليها لإظهار اللذة فيما خاق من اللباس ولما في العرى وكشف العورة من المهامة والعضيحة وإشعاراً بأن التستر باب عظيم من أبواب التقوى (وَرِيْشًا) أى زينة أخذنا من ريش الطير لأنه زينة له . وعطفه على هذا من عطف الصفات فيكون اللباس موصوفاً بشيئين مواراة السواة والزينة . ويمتثل أن يكون من عطف الشيء على غيره أى أنزلنا لباسين لباس مواراة ولباس زينة فيكون مما حذف فيه الموصوف أى لباساً ريشاً أى ذا ريش .

وتفسير الريش بالزينة مروى عن ابن زيد . وذكر بعض المحققين أنه مشترك بين الاسم والمصدر ، وعن ابن عباس . ومجاهد . والسدى أن المراد به المال ومنه تريش الرجل أى تمول ، وعن الأخفش أنه الخصب والمعاش ، وقال الطبرسى : إنه جمع ما يحتاج إليه .

وقرأ عثمان رضى الله تعالى عنه (ورباشا) وهو إما مصدر كاللباس أو جمع ريش كشعب وشعاب

(وَلِبَاسُ التَّقْوَى) أى العمل الصالح كما روى عن ابن عباس أو خشية الله تعالى كما روى عن عروة بن الزبير أو الحياء كما روى عن الحسن أو الإيمان كما روى عن قتادة . والسدى أو ما يستر العورة وهو اللباس الأول كما روى عن ابن زيد وأبو بكر بن عبد الله بن أبي عمير . واختاره أبو مسلم أو ثياب النسك والتواضع كلباس الصوف والحشن من الثياب كما اختاره الجبائى ، فاللفظ إما مشاكلة وإما مجاز وإما حقيقة ، ورفعها بالابتداء وخبره جملة (ذَلِكَ خَيْرٌ) والرباط اسم الإشارة لأنه يكون رابطا كالضمير .

وجوز أن يكون الخبر (خير) (وذلك) صفة لباس ، وإليه ذهب الزجاج . وابن الأنبارى . وغيرهما . واعترض بان الأسماء المهمة أعرف من المعرف باللام وما أضيف إليه والنعت لا بد أن يساوى المنعوت فى رتبة التعريف أو يكون أقل منه . ولا يجوز أن يكون أعرف منه فلذا قيل . إن «ذلك» بدل أو بيان لانعت . وأجيب بأن ذلك غير متفق عليه فان تعريف اسم الإشارة لكونه بالإشارة الحسية الخارجة عن الوضع قيل : إنه أنقص من ذى اللام ، وقيل : إلهما فى مرتبة واحدة ، وعن أبى على وهو غريب أن ذلك لا محل له من الأعراب وهو فصل كالضمير . وقرئ . (ولباس) التقوى بالنصب عطفًا على «لباس» قال بعض المحققين : وحينئذ يكون اللباس المنزل ثلاثة أو يفسر (لباس التقوى) بلباس الحرب أو يحمل الانزال المشاكلة ، وذكر على القراءة المشهورة أن «ذلك» إن كان إشارة للباس الموارى فلباس التقوى حقيقة والإضافة لادنى ملابس ، وإن كان اللباس التقوى فهو استعارة مكنية تخيلية أو من قبيل -لجئ الماء- وعلى كل تكون الإشارة بالبعيد للتعظيم بتزليل البعد الرتبى منزلة البعد الحسى فتأمل ولا تغفل .

(ذَلِكَ) أى انزال اللباس المتقدم كله أو الأخير (مَنْ مَاتَ اللَّهُ) الدالة على عظيم فضله وعميم رحمته (لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ۖ ۲۶) فيعرفون نعمته أو يتعظرون فيتوبعون عن القبائح (يَأْتِي مَادَمَ) تكرير النداء للايذان بكال الاعتناء بضمون ماصدر به (لَا يَفْتَنَنَّكَ الشَّيْطَانُ) أى لا يوقعنك فى الفتنة والمحنة بأن يوسوس لك بما يمنحك به عن دخول الجنة فتطيعوه وقرئ . (يفتننكم) بضم حرف المضارعة من أفتنه حمله على الفتنة ، وقرئ . (يفتننكم) بغير توكيد ، وهذا نهي للشيطان فى الصورة والمراد نهي المخاطبين عن متابعتها وفعل ما يقرود إلى الفتنة (كَمَا أَخْرَجَ أَبُو يَكْمَ مِنْ الْجَنَّةِ) أى كما فتن أبو يكم وبخبرها بان أخرجهما منها فوضع السبب موضع المسبب ، وجوز أن يكون التقدير لا يفتننكم فتنة مثل فتنة أخراج أبو يكم أو لا يخرجنكم بفتنته أخراجا مثل أخراجه أبو يكم ، ونسبة الأخراج إليه لأنه كان بسبب اغوائه ، وكذا نسبة النزاع إليه فى قوله سبحانه (يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتَهُمَا) والجملة حال من «أبو يكم» ومن فاعل «أخرج» ولفظ المضارع -على

ما قاله القطب لحكاية الحال الماضية لأن النزاع السلب وهو ماض بالنسبة إلى الاخراج وإن كان العرى باقية وقوله جل شأنه: ﴿أَنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ تعليل للنهي كما هو معروف في الجملة المصدرية بان في أمثاله وتأكيده للتجذير لأن العدو إذا أتى من حيث لا يرى كان أشد وأخوف، والضمير في «إنه» للشيطان وجوز أن يكون للشأن وهو تأكيد للضمير المستتر في «يراكم» وقبيله عطف عليه لاعتلى البارز لأنه لا يصلح للتأكيد، وجوز أن يكون مبتدأ محذوف الخبر و«من» لا ابتداء الغاية و«حيث» ظرف لمكان انتهاء الروية وجملة «لا ترونهم» في محل جر بالإضافة: وعن أبي اسحق أن «حيث» موصولة وما بعد صلة لها. ولعل مراد أن ذلك كالموصول والا فلا قائل به غيره كما قال أبو علي الفارسي. والقبيل الجماعة فإن كانوا من أب واحد فهم قبيلة. والمراد بهم هنا جنوده من الجن. وقرأ اليزيدي (وقبيله) بالنصب وهو عطف على اسم إن. ويتعين كون الضمير للشيطان ولا يصح كونه للشأن خلافاً لمن وهم فيه لأنه لا يصلح العطف عليه ولا يتبع بتابع. والقضية، طلاقة لادائمة فلا تدل على ما ذهب إليه المعتزلة من أن الجن لا يرون ولا يظهرون إلا من أصلاً ولا يتمثلون *

ويشهد لما قلنا ماصح من رؤية النبي ﷺ لقدمهم حين رام أن يشغله عليه الصلاة والسلام عن صلواته فأكفاه الله تعالى منه وأراد أن يربطه إلى سارية من سواري المسجد يهاب به صبيان المدينة فذكر دعوة ساجدان عليه السلام فتركه. ورؤية ابن مسعود لجن نصيين. وما نقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه من أن من زعم أنه آثم ردت شهادته وعز لخالفته القرآن محمول كما قال البعض. على زاعم رؤية صورهم التي خلقوا عليها إذ رؤيتهم بعد التشكل الذي أقدمه الله تعالى عليه مذهب أهل السنة وهو رضي الله تعالى عنه من ساداتهم. وما نوزع به القول بقدرتهم على التشكل من استلزامه رفع الثقة بشيء فإن من رأى ولو ولده يمتثل أنه رأى جنياً تشكّل به مردود بأن الله تعالى تكفل لهذه الأمة بعصمتها عن أن يقع فيها ما يؤدي لمثل ذلك المترتب عليه الرية في الدين ورفع الثقة بالم وغيره فاستحالة شرعا الاستلزام المذكور. وقول العلامة البيضاوي بعد تعريف الجن في سورتهم بما عرف. وفيه دليل على أنه ﷺ ما رآهم ولم يقرأ عليهم وإنما اتفق حضورهم في بعض اوقات قراءته فسمعوا ما أخبر الله تعالى بذلك ناشئ من عدم الاطلاع على الاحاديث الصحيحة الكثيرة المصرحة برويته ﷺ لهم وقراءته عليهم وسؤالهم منه الزاد لهم ولدوا بهم على كيفية مختلفة. وعندى أنه لا مانع من رؤيته ﷺ للجن على صورهم التي خلقوا عليها فقد رأى جبريل عليه السلام بصورته الاصلية مرتين وليست رؤيتهم بأبعد من رؤيته. ورؤية كل موجود عندنا في حيز الامكان، واللطافة المانعة من رؤيتهم عند المعتزلة لا توجب الاستحالة ولا تمنع الوقوع خرقاً للعادة. وكذا تعليل الاشاعة عدم الرؤية بأن الله تعالى لم يخلق في عين الرائي له جل شأنه يعنى رأسه على الاصح ليلة المراج تلك القوة فيراهم. بل لا يبعد القول برؤية الاولياء رضي الله تعالى عنهم لهم كذلك لكن لم أجد صريحاً ما يدل على وقوع هذه الرؤية. واما رؤية الاولياء، بل سائر الناس لهم متشككين فكتب القوم مشحونة بها ودفاتر المؤرخين والقصاص لا يملئ منها. وعلى هذا لا يفتق

(٢ - ١٤ - ج - ٨ - تفسير روح المعاني)

مدعی رؤیتہم فی صورہم الاصلیۃ إذا کان مظنۃ للکرامۃ . ولیس فی الآیۃ اکثر من نفی رؤیتہم كذلك بحسب العادۃ . علی أنه یکن أن تكون الآیۃ خارجۃ مخرج التمثیل لدقیق مکرمہم وخفی حیالہم ولیس المقصود منها نفی الرؤیۃ حقیقۃ . ومن هذا یعلم أن القول بکفر مدعی تلك الرؤیۃ خارج عن الانصاف فتدبر •

(اَنَا جَعَلْنَا الشَّاطِئِينَ اَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ۚ ﴿۲۷﴾) اى قرناہم مسلطین علیہم متمکین من اغواہم بما اوجدنا بینہم من المناسبۃ أو بارسالہم علیہم وتمکینہم منہم ، والجلۃ اما تعلیل آخر للنہی وتأکید لتجذیر اثر تأکید واما فذلک لحسبکۃ السابقۃ . وقولہ سبحانہ . ﴿ وَاِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً ﴾ جملة مبتدأ لا محل لها من الاعراب . وجوز عطفہا علی الصلۃ . والفاحشۃ الفعلۃ القبیحۃ المتناہیۃ فی القبیح . والزاء اما لانہا مجرأۃ علی الموصوف المؤنث اى فعلۃ فاحشۃ . واما للنقل من الوصفیۃ إلی الاسمیۃ . والمراد بہا هنا عبادۃ الاصنام وكشف العورۃ فی الطواف ونحو ذلك وعن الفراء تخصیصہا بكشف العورۃ . وفی الآیۃ . علی ما قالہ الطبرسی . حذف ، اى واذ فعلوا فاحشۃ فہوا عنہا ﴿ قَالُوا ﴾ جواب للناہین ﴿ وَجَدْنَا عَلَيْهِمۡ اٰبَامَنَا وَانۡلَّهۡ اَمْرًاۢ بَہَا ﴾ محتجین بامرین تقلید الآباء والافتراء علی اللہ سبحانہ . وتقذیم المقدم الایذان بأنه المعول علیہ عندہم أو للاشارة منہم إلی أن آباءہم إنما كانوا یفعلونہا بامر اللہ تعالیٰ علی أن ضمیر (امرنا) کما قیل لہم ولا بآئہم . وحينئذ یظہر وجہ الاعراض عن الأول فی رد مقاتلہم بقولہ تعالیٰ . ﴿ قُلْ اِنَّ اللّٰهَ لَاۢ بِاَبَاۡمُرٍۭ بِالْفَحِشَآءِ ﴾ فان عادتہ تعالیٰ جرت علی الامر بمحاسن الاعمال والحث علی مکرم الخصال وهو اللائق بالحکمۃ المقتضیۃ أن لا یتخلف . وقال الامام . لم یذکر سبحانہ جواباً عن حججہم الاولی لانہا اشارۃ إلی محض التقاید وقد تقرر فی العقول أنہ طریقۃ فاسدۃ لان التقید حاصل فی الادیان المتناقضۃ فلو کان التقاید حقاً لزم القول بحقیقۃ الادیان المتناقضۃ وأنہ محال فلما کان فسادہذا طریق ظاہر ألم یذکر اللہ تعالیٰ الجواب عنہ ، و ذکر بعض المحققین أن الاعراض إنما هو عن التصریح برده والاقولہ سبحانہ : (إن اللہ) الخ . تبصنہم للرد لانہ سبحانہ إذا أمر بمحاسن الاعمال کیف یتروک امرہ لجر داتباع الآباء فبہا وقبیح عقلا والمراد بالقیح العقلی هنا فقرۃ الطبع السلیم واستنطاق العقل المستقیم لا کون الشیء متعلق الذم قبل ورود النہی عنہ وهو المتنازع فیہ بیننا وبين المعتزلۃ دون الاول کما حقق فی الاصول فلا دلالة فی الآیۃ علی ما زعموہ ، وقیل : إن المذكور جواب اسؤلین مترتبین تأ نہ قیل لہم لما فعلوا لم فعلتہم قالوا . وجدنا آباءنا فقیل . ومن أين أخذنا اباؤکم فقالوا اللہ امرنا بہا . والکلام حینئذ علی تقدیر مضاف اى امر آباءنا ؛ وقیل : لا تقدیر والدول عن أمرہم الظاہر حینئذ للاشارة إلی ادعاء أن أمر آباءہم أمر لہم . وعلی الوجہین یمتنع التقیید إذا قام الدلیل علی خلافہ فلا دلالة فی الآیۃ علی المنع من التقیید مطلقاً •

(اَتَقُولُونَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۚ ﴿۲۸﴾) من تمام القول بالمأمور بہ ، والهمزۃ لانکار الواقع واستقباحہ والاشارة إلی أنه لا ینبغی أن یكون ، وتوجیہ الانکار إلی قولہم علیہ تعالیٰ ما لا یعلمون صدورہ منہ عز شأنہ مع أن منہم من یقول علیہ سبحانہ ما یعلم عدم صدورہ بہ الغلۃ فی انکار تلك الصورۃ ، ولادلل فی الآیۃ لمن نفی القیاس بناء علی أن ما ینبغی بہ مظنون لا معلوم لأن ذلك مخصوص من عمومہا باجماع الصحابۃ ومن یرتد بہ أو بدلیل آخر ، وقیل . المراد بالعلم ما یشمل الظن ﴿ قُلْ اَسْرَرۡ رَبِّیۭ بِالْقِطۡطِ ﴾ بیان للمأمور بہ اثر نفی ما استند امرہ الیہ تعالیٰ من الامور المنہی عنہا ؛ والقسط علی ما قال غیر واحد العدل ، وهو الوسط من

کل شیء المتجانفی عن طرفی الافراط والتفریط ہ
وقال الراغب : هو التصیب بالعدل کالنصف والنصفۃ . ويقال : القسط لآخذ قسط غیرہ وذلك جور
والاستطاع لاعطاء قسط غیرہ وذلك انصاف ولذلك يقال : قسط الرجل إذ جاز وأقسط إذ عدل . وحذا أولى
ما قالہ الطبرسی من أن أصلہ المیل فان کان إلى جہۃ الحق فعدل . ومنہ قولہ سبحانہ : (ان الله یحب المقسطین)
وإن کان إلى جہۃ الباطل فجور ، ومنہ قولہ تعالیٰ : (وأما القاسطون فمکانوا لجهنم حطبا) والمراد بہ هنا
على ما نقل عن أبی مسلم - جمیع الطاعات والقرب ہ

وروی عن ابن عباس . والضحاك أنه التوحيد وقول لاله إلا الله . ومجاهد . والسدى . وأكثر المفسرین
على أنه الاستقامة والعدل فی الأمور ﴿واقیموا وجوهکم﴾ أى توجہوا إلى عبادتہ تعالیٰ مستقیمین غیر
عادلین إلى غیرہا ﴿عند کل مسجد﴾ أى فی وقت کل سجود كما قال الجبائی أوہ کانه كما قال غیرہ فعند بمعنى
فی المسجد اسم زمان أو مکان بالمعنی اللغوی ، وكان حقہ فتح الدین لضمہا فی المضارع إلا أنه بما شذ
عن القاعدة ، وزعم بعضهم أنه مصدر میمی والوقت مقدر قبلہ ، والسجود مجاز عن الصلاة . وقال غیر واحد :
المعنی ترجہوا إلى الجہۃ التي أمرکم الله تعالیٰ بالترجہ إليها فی صلاتکم وهي جہۃ الکعبۃ . والأدر علی القوالین للوجوب
واختصار المغرب أن المعنی إذا أدركتم الصلاة فی أى مسجد فصلوا ولا تؤخروها حتی تعودوا إلى
مساجدکم ، والأمر علی هذا للندب . والمسجد بالمعنی المصطلح . ولا یخفی ما فیہ من البدء . ومثله ما قبل : إن
المعنی اقصد المسجد فی وقت کل صلاة علی أنه أمر بالجماعۃ ندبا عند بعض وجوبا عند آخرین . والواو
للعطف وما بعده قیل معطوف علی الأمر الذی ینحل الیہ المصدر مع ان أى أن اقسطوا . والمصدر ینحل
إلى الماضی والمضارع والأمر ، وقال الجرجانی . إنه عطف علی الخبر السابق المقول لقل وهو إنشاء معنی .
وإن أبيت فالكلام من باب الحکایة ہ

وجوز أن يكون هناك قیل مقدرا معطوفا علی نظیرہ . و﴿واقیموا﴾ مقول له . وأن يكون معطوفا علی
مخذوف تقدیره قل أقبلوا واقیموا ﴿وآدعوه﴾ أى اعبده ﴿مخاضین له الدین﴾ أى الطاعة فالدعا . بمعنی
العبادة لتضمنہا له . والدین بالمعنی اللغوی . وقیل . إن هذا أمر بالدعاء والنضرع الیہ سبحانہ علی وجہ
الإخلاص أى ارغبوا الیہ فی الدعاء . بعد إخلاصکم له فی الدین ﴿كأبدأکم﴾ أى أنشأکم ابتداء ﴿تعودون ۲۹﴾
الیہ سبحانہ فیجازیکم علی أعمالکم فامتثلوا أو امرہ أو فإخلصوا له العبادة فهو متصل بالأمر قبلہ . وقال الزجاج .
إنه متصل بقولہ تعالیٰ . (فیہا تمحون وفيہا تموتون) ومنها تخرجون) ولا یخفی بعده . ولم یقل سبحانہ .
یعبدکم كما هو الملائم لما قبلہ إشارة إلى أن الاعادة دون البدء من غیر مادة بحيث لو تصور الاستغناء .
الفاعل لسان فیہا دونہ فهو كقولہ تعالیٰ : (وهو أهون علیہ) سواء كانت الاعادة الایجاد بعد الاعدام
بالکلیة أو جمع متفرق الأجزاء . وإنما شبهها سبحانہ بالابداء تقریرا لا مکانا والقدرة علیہا . وقال قتادة .
المعنی كما بدأ کم من التراب تعودون الیہ كما قال سبحانہ . (منها خلقناکم وفيہا نعيدکم) وقیل . المعنی كما بدأ کم
لما تملكون شیئا كذلك تبعثون یوم القيامة ہ

وعن محمد بن كعب أن المراد أن من ابتدأ الله تعالى خلقه على الشقوة صار إليها وإن عمل بأعمال أهل السعادة ومن ابتدأ خلقه على السعادة صار إليها وإن عمل بعمل أهل الشقوة. ويؤيد ذلك ما رواه الترمذي عن عمرو بن العاص قال: «خرج علينا رسول الله ﷺ وفي يده كتابان فقال: أتدرون ما هذان الكتابان؟ قلنا: لا يا رسول الله فقال للذي في يده اليمنى هذا كتاب (١) من رب العالمين فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آباؤهم وقبائلهم ثم أجمل (٢) على آخرهم فلا يزداد فيهم ولا ينقص منهم أبدا ثم قال للذي في شماله هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل النار وأسماء آباؤهم وقبائلهم ثم أجمل على آخرهم فلا يزداد فيهم ولا ينقص منهم أبدا فقال أصحابه: فقيم العمل يا رسول الله إن كان أمر قد فرغ منه؟ فقال عليه الصلاة والسلام: سددوا وقاربوا فإن صاحب الجنة يختم له بعمل أهل الجنة وإن عمل أى عمل وإن صاحب النار يختم له بعمل أهل النار وإن عمل أى عمل ثم قال: أى أشار - رسول الله ﷺ بيده فينضمها ثم قال: فرغ ربكم من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير» وقريب من هذا ما روى عن ابن جبير من أن المعنى كما كتب عليكم تكرونون. وروى عن الخبر أن المعنى كما بدأكم مؤمنا وكافرا يعيدكم يوم القيامة فهو كقوله تعالى: (هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن) وعليه يكون قوله سبحانه: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ بيانا وتفصيلا لذلك، ونظيره قوله تعالى: (خلقهم من تراب ثم قال له كن فيكون) بعد قوله عز شأنه: «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم» قيل: وهو الانسب بالسياق.

وذكر الطيبي أن ههنا نكتة سرية وهي أن يقال: إنه تعالى قدم في قوله سبحانه: «كما بدأكم تعودون» المشبه به على المشبه لينبه العاقل على أن قضاء الشؤون لا يخالف القدر والعلم الأزلي البتة وكما روى هذه الدقيقة في المفسر روعيت في التفسير. وزيد أخرى عليها وهي أنه سبحانه قدم مفعول (هدى) للدلالة على الاختصاص وإن فريقا آخر ما أراد هدايتهم. وقرر ذلك بأن عطف عليه: «وفريقا حق عليهم الضلالة» وأبرزه في صورة الاضمار على شريطة التفسير أى أضل فريقا حق عليهم الضلالة وفيه مع الاختصاص التوكيد كما قرره صاحب المفتاح لتقطع ريبه المخالف ولا يقول: إن علم الله تعالى لا أثر له في ضلالتهم انتهى.

وكأنه يشير بذلك إلى رد قول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ أى تولوهم بالطاعة فيما أمرهم به، وهذا دليل على أن علم الله تعالى لا أثر له في ضلالتهم وإنهم هم الضالون باختيارهم وتوليتهم الشياطين دون الله تعالى فجملة (إنهم اتخذوا) على هذا لتليل لقوله سبحانه: «وفريقا حق عليهم الضلالة» ويؤيد ذلك أنه قرئ: «أنهم» بالفتح. ويحتمل أن تكون تأكيد الضلالهم وتحقيقا له وأنا - والحق أحق بالاتباع - مع القائل: إن علم الله تعالى لا يؤثر في المعلوم وأن من علل الجبر به مبطل كيف والمتكلمون عن آخرهم قائلون: إن العلم يتعلق بالشيء على ما هو عليه إنما الكلام في أن قدرة الله تعالى لا أثر لها على زهم الضلال أصحاب الزمخشري ونحن مانعون لذلك أشد المنع. ولا منع من التلليل بالاتخاذ عند الإشاعة

(١) الظاهر أن هذا صادر عن طريق التمثيل اهـ

(٢) هو من قولهم: أجل الحساب إذا تم ورد من التفصيل إلى الجملة فانتبه في آخر الورقة بمجموع ذلك وجهته

وقوله: «فرغ ربكم» فذلك الكلام ونتيجته

ليثوت الكسب والاختيار، ويكفي هذه المدخلة في التعليل، والزخشرى قدر العمل في قوله سبحانه (وفريقا حق) خذل ووافقه بعض الناس، وما فعله الطائي هو المختار عند بعض المحققين لظهور الملامة فيه، خلوه عن شبهة الاعتزال، واختير تقديره مؤخرا لتناسق الجملتان، وهما عند الكثير في موضع الحال من ضمير (تعودون) بتقدير قد أو مستأفتان، وجوز نصب «فريقا» الأولى و«فريقا» الثانية على الحال والجملتان بعدهما صفتان لهما، ويؤيد ذلك قراءة أبي عمرو فريقين فريقا هدى وفريقا الخ، والمنصوب على هذه القراءة إما بدل أو مفعول به لأعنى مقدر. ولم تلحق تاء التانيث لحق للفصل أولان التانيث غير حقيقى، والكلام على تقديره مضاف عند بعض أى حق عليهم كلمة الضلالة وهي قوله سبحانه. «ضلوا» (ويحسبون أنهم مهتدون ٣٠) عطف على ما قبله داخل معه في حيز التعليل أو التأكيد.

ولعل الكلام من قبيل - بزفران فتلوا فلان- الأول لكونه في مقابلة من هداة الله تعالى شامل للمعاندين المخطئ. والثاني مختص بالثاني وهو صادق على المقصر في النظر والبذل غاية الوسع فيه، واختلف في توجه الدم على الأخير وخلوده في النار. ومذهب البعض أنه معذور ولم يفرقوا بين من لا عقل له أصلا ومن له عقل لم يدرك به الحق بعد أن لم يدع في القوس منزعا في طلبه فحيث يعذر الأول لعدم قيام الحجة عليه يعذر الثاني لذلك، ولا يرون مجرد المالكية وإطلاق التصرف حجة والله تعالى الحجة البالغة، والتزام أن كل كافر مغانم بعد البعث وظهور أمر الحق كمنار على علم وأنه ليس في مشارق الأرض ومغاربها اليوم كافر مستدل، إلا يقدم عليه الإسلام معانداً ومسلم مستدل بما هو أو من من بيت العنكبوت وأنه لا وهن البيوت. وادعى بعضهم أن المراد من المدطرف عليه المماندون المعطوف المخطئ والظاهر ما قلنا، وجعل الجملة حالية على معنى اقتضوا الشياطين أوليا وهم يحسبون أنهم مهتدون في ذلك الاتخاذ لا يخفى ما فيه (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ) أى ثيابكم لمرارة عرارتكم لأن المستفاد من الأمر الوجوب والواجب إنما هو ستر العورة ﴿عند كل مسجد﴾ أى طواف أو صلاة، وإلى ذلك ذهب مجاهد وأبو الشيخ. وغيرهما، وسبب النزول على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان أناس من الأعراب يطوفون بالبيت عراة حتى إن كانت المرأة لتطوف بالبيت وهي عريانة فعلق على سفها سيورا مثل هذه السيور التي تكون على وجه الحر من الذباب وهي تقول:

اليوم يبدو بعضه أو كله وما بدا منه فلا أحله

فانزل الله تعالى هذه الآية، وحمل بعضهم الزينة على لباس التجميل لأنه المتبادر منه ونسب للباقر رضى الله تعالى عنه، وروى عن الحسن السبط رضى الله تعالى عنه أنه كان إذا قام إلى الصلاة لبس أجود ثيابه فقيل له: يا ابن رسول الله ﷺ لم تلبس أجود ثيابك؟ فقال: ان الله تعالى جميل يحب الجمال فاتجمل لربي وهو يقول «خذوا زينتكم عند كل مسجد» فاحب أن لبس أجمل ثيابه، ولا يخفى أن الأمر حينئذ لا يعمل على الوجوب لظهور أن هذا التزين مسنون لا واجب، وقيل: ان الآية على الاحتمال الأول تشير إلى سنية التجميل لأنها لما دلت على وجوب أخذ الزينة لستر العورة عند ذلك فهم منه في الجملة حسن التزين لبس ما فيه حسن وجمال عنده، ونسب بيت الكذب إلى الصادق رضى الله عنه تعالى أن أخذ الزينة التمشط كانه قبل تمشطوا عند كل صلاة، ولعل ذلك من باب الاقتصار على بعض أنواع الزينة وليس المقصود حصرها فيما ذكر. ومثل

ذلك ما أخرجه ابن عدى . وابن مردويه عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال . «قال رسول الله ﷺ خذوا زينة الصلاة قالوا . وما زينة الصلاة؟ قال . البسوا . نعالكم فصلوا فيبا» •

وأخرج ابن عساکر . وغيره عن أنس رضى الله تعالى عنه عن النبي ﷺ انه قال : فى قوله سبحانه (خذوا زينتكم) الخ «صلوا فى نعالكم» (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا) مما طاب لكم قال الكلبي : كان أهل الجاهلية لا يأطرون من الطعام إلا قوتا ولا يأتون بأكوان دسما فى أيام حجهم يعظمون بذلك حجهم فقال المسلمون : يا رسول الله من أحق بذلك فانزل الله تعالى الآية ، ومنه يظهر وجه ذكر الأكل والشرب هنا (وَلَا تُسْرِفُوا) بتحريم الحلال كما هو المناسب لسبب النزول أو بالتعدى الى الحرام كما روى عن ابن زيد أو بالافراط فى الطعام والشهه كما ذهب اليه كثير ، وأخرج أبو نعيم عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه قال : اياكم والبطنه من الطعام والشراب فانها مفسدة للجسد مورثة للسقم مكسلة عن الصلاة وعليكم بالقصد فيهما فانه اصاح للجسد وأبعد من السرف وان الله تعالى ليغض الخبى السمين وان الرجل ان يهلك حتى يؤثر شهوته على دينه • وقيل . المراد الاسراف ومجاوزة الحد بما هو اعم مما ذكر وعد منه اكل الشخص كلما اشتهى وأكمله فى اليوم مرتين ، فقد أخرج ابن ماجه . والبيهقى عن أنس قال . «قال رسول الله ﷺ : ان من الاسراف أن تأكل كل ما اشتيت» وأخرج الثانى وضعفه عن عائشة قالت : «رأى النبي ﷺ وقد أكلت فى اليوم مرتين فقال يا عائشة أما تحبين أن يكون لك شغل إلا فى جوفك الاكل فى اليوم مرتين من الاسراف» . وعندى ان هذا مما يختلف باختلاف الأشخاص ، ولا يبعد أن يكون ما ذكر من الافراط فى الطعام وعد منه طبخ الطعام بما الورد وطرح نحو المسك فيه مثلا من غير داع اليه سوى الشهوة ، وذهب بعضهم إلى أن الاسراف المنهى عنه يعم ما كان فى اللباس أيضا ، وروى ذلك عن عكرمة ، وأخرج ابن أبى شيبه . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال . كل ما شئت والبس ما شئت ما أخطأتك خصتان سرف ومخيلة . ورواه البخارى عنه تعليقا وهو لا ينافى ما ذكره الثعالبي . وغيره من الأدباء أنه ينبغى للانسان أن يأكل ما يشتهى ويلبس ما يشتهيه الناس كما قيل :

تصحته نصيحة قالت بها الاكياس كل ما شتهيت والبس ما تشتهيه الناس

فانه لترك ما لم يعتد بين الناس وهذا لا باحة كل ما اعتادوه . وفى العجائب للكرواني قال طبيب نصراني لعلى بن الحسين بن واقد . ليس فى كتابكم من علم الطب شىء والعلم علمان علم الابدان وعلم الاديان فقال له . قد جمع الله تعالى الطب كله فى نصف مائة من كتابه قال . وماهى فقال . (كلوا واشربوا ولا تسرفوا) فقال النصراني . ولا يؤثر من رسولاكم شىء فى الطب فقال : قد جمع رسولا صلى الله تعالى عليه وسلم الطب فى ألفاظ سيرة قال . وماهى فقال قرأه ﷺ . «المعدة بيت الداء والحية رأس كل دواء وأعط كل بدن ما عردته» فقال . ماترك كتابكم ولا نبيكم لجالينوس طببا انتهى . وما نسبه إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم هو من كلام الحرث بن كعدة طبيب العرب ولا يصح رفعه إلى النبي ﷺ ، وفى الاحياء مرفوعا «البطنه أصل الداء والحية أصل الدواء وعود والكل جسد ما اعتاده» . وتمتبه العراقى قائلا . لم اجد له أصلا •

وفى شعب الإيمان للبيهقى ولقط المنافع لابن الجوزى عن أبى هريرة مرفوعا أيضا «المعدة حوض البدن

والعروق اليها واردة فاذا صحت المعدة صارت العروق بالصححة وإذا فسدت المعدة صارت العروق بالفسقمة
وتعقبه الدارقطني قائلا: لا تعرف هذا من كلام النبي ﷺ وإنما هو من كلام عبد الملك بن سعيد بن بجره
وفي الدر المنثور أخرجه محمد الخلال عن عائشة رضی الله تعالى عنها أن النبي ﷺ دخل عليها وهي
تتمسكي فقال لها: «يا عائشة الأزم دواء والمعديةيت الأذواء وعودوا البدن ما اعتاد» ولم أر من تعقبه، نعم رأيت
في النهاية لابن الأثير سال عمرو الحرث بن كدة ما الدواء؟ قال: الأزم بمعنى الحمية وإسماك الأسنان بعضها على
بعض، نعم الأحاديث الصحيحة متظافرة في ذم الشبع وكثرة الأكل، وفي ذلك إرشاد للامة إلى كل الحكمة
(إنه لا يُحبُّ المسرفين ۳۱) بل يبغضهم ولا يرضى أفعالهم. والجملة في موضع التعليل للنهي، وقد جمعت هذه
الآية - كما قيل - أصول الأحكام الأمر والاباحة والنهي والخبر *

(قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ) من الثياب وكل ما يتجمل به (الَّتِي أُخْرِجَ لِعِبَادَةِ) أى خلقها للتعبد من الثياب
كالقطن، والكتان، والحيوان كالحرير، والصفوف، والمعادن كالخزراتم والدرع (وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ) أى
المستلذات، وقيل: المحللات من الما كل والمشارب كلحم الشاة وشحمها ولبنها. واستدل بالآية على أن
الأصل في المطاعم والملابس وأنواع التجملات الإباحة لأن الاستفهام في «من» لانكار تحريمها
على أبلغ وجه. ونقل عن ابن الفرس أنه قال: استدلت بها من أجاز لبس الحرير والخز للرجال. وروى عن
زين العابدين رضی الله تعالى عنه أنه كان يشتري كساء الخبز بمخمسين دينارا فاذا أصاف تصدق به لا يرى
بذلك بأسا «يقول» قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده *

وروى أن الحسين رضی الله تعالى عنه أصيب وعليه جبة خز. وأن ابن عباس رضی الله تعالى عنها لما
بعثه على كرم الله تعالى وجهه إلى الخوارج لبس أفضل ثيابه وتطيب بأطيب طيبه وركب أحسن مرا كبه
فخرج اليوم فوافقهم فقالوا: يا ابن عباس بينا أنت خير الناس إذ أتيتنا في لباس الجبابرة ومرا كبهم فتلا هذه
الآية لكن روى عن طاوس أنه قرأ هذه الآية وقال: لم يأمرهم سبحانه بالحرير ولا الديباج ولكنه كان
إذا طاف أحدهم وعليه ثيابه ضرب وانتزعت منه فانكر عليهم ذلك، والحق أن كل مالم يرقم الدليل على حرمة
داخل في هذه الزينة لا توقف في استعماله مالم يكن فيه نحو مخيلة كما أشير اليه فيما تقدم *

وقد روى أنه ﷺ خرج وعليه رداء قيمته ألف درهم، وكان أبو حنيفة رضی الله تعالى عنه يرتدى برداء
قيمته أربع مائة دينار وكان يأمر أصحابه بذلك، وكان محمد يلبس الثياب النفيسة ويقول: إنلى نساء وجواری
فازين نفسى كى لا ينظرن إلى غيرى. وقد نص الفقهاء على أنه يستحب التجميل لقوله عليه الصلاة والسلام. «إن الله
تعالى إذا أنعم على عبد أحب أن يرى أثر نعمته عليه، وقيل لبعضهم: أليس عمر رضی الله تعالى عنه كان
يلبس قميصا عليه كذا رقعة فقال: فعل ذلك الحكمة هي أنه كان أمير المؤمنين وعمله يقتدون به وربما
لا يكون لهم مال فيأخذون من المسلمين. نعم كره بعض الأئمة لبس المعصفر والمزعفر وكرهوا أيضا
أشياء أخر تطلب من محالها *

(قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) أى هي لهم بالاصالة لمزيد كرامتهم على الله تعالى. والكفارة

ولن شاركوهم فيها فبالتبعية فلا اشكال في الاختصاص المستفاد من اللام ﴿ خَاصَّةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ لا يشاركون فيها غيرهم . وعن الجبائي أن المعنى هو للذين آمنوا في الحياة الدنيا غير خالصة من الموموم والاحزان والمشقة وهي خالصة يوم القيامة من ذلك . وانتصاب (خالصة) على الحال من الضمير المستتر في الجار والمجرور والعامل فيه متعاقبه . وقرأ نافع بالرفع على أنه خبر بعد خبر أو هو الخبر (والذين) متعلق به قدم لنا أكد الخلوص والاختصاص ﴿ كَذَلِكَ نَفَصَّلُ الْآيَاتِ ﴾ أى مثل تفصيلنا هذا الحكم تفصل سائر الأحكام ﴿ لَقَوْمٌ يَعْلَمُونَ ۙ ۳۳ ﴾ ما في تضاعيفها من المعاني الراقية •

وجوز أن يكون هذا التشبيه على حد قوله تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) ونظائره بما تقدم تحقيقه • ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ ﴾ أى ما تزايد قبجه من المعاصي . وقيل : ما يتعلق بالفروج ﴿ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ﴾ بدل من (الفواحش) أى جهرها وسرها . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما ظهر الزنا ثلاثية وما بطن الزنا سرا وقد كانوا يكرهون الأول ويعلمون الثاني فتموا عن ذلك مطلقا • وعن مجاهد ما ظهر الشعرى في الطواف وما بطن الزنا . وقيل : الأول طواف الرجال بالنساء . والثاني طواف النساء بالليل عاريات ﴿ وَالْأَنثَى ﴾ أى ما يوجب الاثم . وأصله الذم فاطلق على ما يوجب من مطلق الذنب . وذكر للتعميم بعد التخصيص بناء على ما تقدم من معنى الفواحش . وقيل : ان الاثم هو الخمر كما نقل عن ابن عباس . والحسن البصرى . وذكره أهل اللغة كالاصمعي . وغيره وأنشدوا له قول الشاعر :

نهانا رسول الله أن نقرب الزنا وأن نشرب الاثم الذى يوجب الوزرا

وقول الآخر : شربت الاثم حتى ضل عقلى كذاك الاثم يذهب بالعقول

وزعم ابن الانبارى أن العرب لا تسم الخمر اثما في جاهلية ولا اسلام وان الشعر موضوع . والمشهور ان ذلك من باب المجاز لأن الخمر سبب الاثم . وقال أبو حيان . وغيره : ان هذا التفسير غير صحيح هنا لأن السورة مكية ولم تحرم الخمر الا بالمدينة بعد أحد . وأيضا يحتاج حينئذ الى دعوى ان الحصر اضافي قد تدره ﴿ وَالْبَنَى ﴾ الظلم والاستتالة على الناس . وأورد بالذكر بناء على التعميم فيما قبله أو دخوله في الفرا

للبالغة في الزجر عنه ﴿ بَغَيْرِ الْحَقِّ ﴾ متعلق بالبنى لأن البنى لا يكون إلا كذلك •

وجوز أن يكون حالا مؤكدة . وقيل : جئ به ليخرج البنى على الغير في مقابلة بغيره فإنه يسمى بغير في الجملة لكنه بحق وهو كاترى ﴿ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا ﴾ أى حجة وبرهانا . والمعنى على نفي الانزال والسلطان معا على أبلغ وجه كقولهم : • لا ترى الضب بها ينحجر • وفيه من التهمك بالمشركين ما لا يخفى ﴿ وَإِنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۙ ۳۳ ﴾ بالاحقاد في صفاته والافتراء عليه كقوله لهم : (والله أمر بها) ولا يخفى ما في توجيه التحريم إلى قولهم عليه سبحانه ما لا يعلمون وقوله دون ما يعلمون عدم وقوعه . السر الجليل ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ ﴾ من الأمم المهلكة ﴿ أَجَلٌ ﴾ أى وقت معين مضروب لاستئصالهم . قال الحسن . وروى ذلك عن ابن عباس . ومقاتل ، وهذا ما قيل وعيد لاهل مكة بالعذاب النازل في أبل

معلوم عند الله تعالى كما نزل بالآدم قبلهم ورجوع إلى الحث على الاتباع بعد الاستطراد الذي قاله البعض وقد روعي نكتة في تعقيبه تحريم الفواحش حيث ناسبه أيضاً. وفسر بعضهم الأجل هنا بالمدة المعينة التي أمهلها لنزول العذاب، وفسره آخرون بوقت الموت وقالوا: التقدير ولكل أحد من أمة، وعلى الأول لا حاجة إلى التقدير ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ﴾ الضمير - كما قال بعض المحققين - إما للآدم المدلول عليها بكل أمة وإما لكل أمة، وعلى الأول فإظهار الأجل مضافاً إلى ذلك الضمير لإفادة المعنى المقصود الذي هو بلوغ كل أمة أجلها الخاص بها ومجيئها إليها بواسطة اكتساب الأجل بالإضافة عموماً يفيد معنى الجمعية كأنه قيل: إذا جاء أجلهم بأن يجيء كل واحد من تلك الأمم أجلها الخاص بها. وعلى الثاني وهو الظاهر فالإظهار في موقع الاضمار لزيادة التقرير. والإضافة لإفادة أكمل التمييز. وقرأ ابن سيرين «آجلهم» بصيغة الجمع واستظهرها ابن جنى وجعل الأفراد لقصد الجنسية والجنس من قبيل المصدر وحسنه الإضافة إلى الجماعة. والقاء قيل: فصيحة وسقطت في آية يونس لما سئذ كره إن شاء الله تعالى هناك. والمراد من يجيء الأجل قربه أو تمامه أى إذا حان وقرب أو انقطع وتم ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ عنه ﴿سَاعَةً﴾ قطعة من الزمان في غاية القلة. وليس المراد بها الساعة في مصطلح المنجمين المنقسمة إلى ساعة مستوية وتسمى فلكية هي زمان مقدار خمس عشرة درجة أبداً ومعوجة وتسمى زمانية هي زمان مقدار نصف سدس النهار أو الليل أبداً. ويستعمل الأولى أهل الحساب غالباً. والثانية الفقهاء وأهل الطالسم ونجوم. وجملة الليل والنهار عندهم أربع وعشرون ساعة أبداً. سواء كانت الساعة مستوية أو معوجة إلا أن كلا من الليل والنهار لا يزيد على اثنتي عشرة ساعة معوجة أبداً. ولهذا تطول وتقصر. وقد تساوى الساعة المستوية وذلك عند استواء الليل والنهار. والمراد لا يتأخرون أصلاً. وصيغة الاستغفار للشاعر بعجزهم وحرمانهم عن ذلك مع طلبهم له ﴿وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (٣٤) أى ولا يتقدمون عليه والظاهر أنه عطف على ولا يستأخرون، كما أعربه الحوفي وغيره. واعترض بأنه لا يتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة في نفيه بل هو من باب الاخبار بالضرورة كقولك: إذا قت فيما يأتي لم يتقدم قيامك فيما مضى، وقيل: إنه معطوف على الجملة الشرطية لا الجزائية فلا يتقيد بالشرط. ففي الآية لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون عنه ولكل أمة أجل لا يستقدمون عليه. وتعقبه مولانا العلامة السالكوتي بأنه لا يجنى أن فائدة تقييد قوله تعالى «لا يستأخرون» فقط بالشرط غير ظاهرة وإن صح حل المتبادر إلى الفهم السليم ما تقدم. وفيه تنبيه على أن الأجل كما يتمتع التقدم عليه بأقصر مدة هي الساعة كذلك يتمتع التأخر عنه وإن كان يمكن عقلاً فإن خلاف ما قدره الله تعالى وعلمه محال والجمع بين الأمرين فيما ذكر كالجمع بين من سوف التوبة إلى حضور الموت ومن مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى: (ولست التوبة للذين يعملون السيئات) الآية. ولعل هذا مراد من قال: إنه عطف على الجزاء بناء على أن يكون معنى قوله تعالى: (لا يستأخرون) ولا يستقدمون) لا يستطيعون تغييره على نمط قوله تعالى: (ولا رطب ولا يابس) إلا في كتاب) وقولهم: كلمته فما رد على سوداء ولا يضاء فلا يرد ما قبل، وأنت خبير بأن هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر «ولا يستقدمون»، والحق العطف على الجملة الشرطية، وفي شرح المفتاح القيد إذا جعل جزءاً

من المعطوف عليه لم يشارك المعطوف فيه ومثل بالآية، وعليه لا يحذور في العطف على (لا يستأخرون) لعدم المشاركة في القيد، وأنت تعلم أنهم ذكروا في هذا الباب أنه إذا عطف شيء على شيء وسبقه قيد يشارك المعطوف المعطوف عليه في ذلك القيد لا محالة، وأما إذا عطف على ما لحقه قيد فالشركة محتملة فالعطف على المقيد له اعتباران: الأول أن يكون القيد سابقا في الاعتبار والعطف لاحقا فيه. والثاني أن يكون العطف سابقا والقيد لاحقا، فعل الأول لا يلزم اشتراك المعطوفين في القيد المذكور إذ القيد جزء من أجزاء المعطوف عليه، وعلى الثاني يجب الاشتراك إذ هو حكم من أحكام الأول يجب فيه الاشتراك، وبعضهم بنى العطف هنا على أن المراد بالمجيء الدنو بحيث يمكن التقدم في الجملة كما جرى اليوم الذي ضرب لهلا كههم ساعة منه وليس بذلك، وتقديم بيان انتفاء الاستئثار كما قيل - لما أن المقصود بالذات بيان عدم خلاصهم من العذاب، وأما في قوله تعالى: (ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون) من سبق السبق في الذكر فلما أن المراد هناك بيان سر تأخير إهلاكهم مع استحقاقهم له حسبما بنى عنه قوله سبحانه: (ذرههم ياكلوا ويمتعوا) ويلههم الأمل فسوف يعلمون) فالأهم هناك بيان انتفاء السبق (يأبى آدم) خطاب لسكافة الناس. ولا يخفى ما فيه من الاهتمام بشأن ما في حيزه. وقد أخرج ابن جرير عن أبي يسار السلمي قال: إن الله تبارك وتعالى جعل آدم وذريته في كفه فقال: (يا بني آدم إما يأتينكم حتى تبلغ - فاتقون) ثم بهم. والذي ذهب إليه بعض المحققين أن هذا حكاية لما وقع مع كل قوم. وقيل: المراد ببني آدم أمة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وهو خلاف الظاهر. ويبيده جمع الرسل في قوله سبحانه: (إما يأتينكم رسل منكم) أي من جنسكم. والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة لرسل. وأما ما هي إن الشرطية ضمت إليها - ما لتأكيد معنى الشرط فهي مزيدة للتأكيد فقط، وقيل: إنها تفيد العموم أيضا فعني إما تفعلن مثلا إن اتفق منك فعل بوجه من الوجوه. ولزمت الفعل بعد هذا الضم لأن التأكيد فلا تحذف على ما ذهب إليه المبرد. والزجاج. ومن تبعهما إلا ضرورة. ومن ذلك قوله:

فاما تربى ولى لمسة فان الحوادث أودى بها

ورد بان كثرة سماع الحذف بعد القول بالضرورة. ووجه هذا اللزوم عند بعض حذار انحطاط رتبة فعل الشرط عن حرفه، وقيل: إن نون التوكيد لا تدخل الفعل المستقبل المحض إلا بعد أن يدخل على أول الفعل ما يدل على التأكيد كلام القسم أو ما المزيدة ليكون ذلك توطئة لدخول التأكيد. وعليه فامر الاستبعا بعكس ما تقدم. وفي الآيات بان تنبيه على أن إرسال الرسل أمر جائز لا واجب وهو الذي ذهب إليه أهل السنة. وقالت المعتزلة: انه واجب على الله تعالى لأنه سبحانه يزعمهم يجب عليه فعل الأصاح •

وقوله سبحانه: (يَقْضُونَ عَلَيْكُمْ مَا بَأْتَى) صفة أخرى لرسل. وجوز أن يكون في موضع الحال منه أو من الضمير في الظرف أي يعرضون عليكم أحكامي وشرائعي ويخبرونكم بها ويبينونها لكم. وقوله تعالى: (فَنَاقَى وَأَصْلَحَ فَلَآخَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ ۳۵) جواب الشرط. (ومن) إما شرطية أو موصولة ومنكم مقدر في نظم الكلام ليرتبط الجواب بالشرط. والمراد فن اتقى منكم الكذب وأصلح عمله

فلا خوف الخ . وتوحيد الضمير وجمعه لمراعاة لفظ من ومعناه ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا ﴾ منكم ﴿ بآياتنا ﴾ التي نقص ﴿ وَأَسْتَكْبِرُوا عَنْهَا ﴾ ولم يقبلوها ﴿ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٣٦ ﴾ لتكذيبهم واستكبارهم . وهذه الجملة عطف على الجملة السابقة . وإيراد الاتقاء فيها للايذان بأن مدار الفلاح ليس مجرد عدم التكذيب بل هو الاتقاء والاجتناب عنه . وادخال الفاء في الوعد دون الوعيد المبالغة في الأول والمساحة في الثاني ﴿ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ﴾ أى تعمد الكذب عليه سبحانه ونسب إليه ما لم يقل ﴿ أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ﴾ أو كذب ما قاله جل شأنه . والاستفهام الانكار وقد مر تحقيق ذلك ﴿ أُولَئِكَ ﴾ إشارة إلى الموصول . والجمع باعتبار المعنى كما أن الافراد في الضمير المستكن في الفعلين باعتبار اللفظ . وما فيه من معنى البعد للايذان بتمايزهم في سوء الحال أى أولئك الموصوفون بما ذكر من الافتراء والتكذيب ﴿ يَنَالُهُمُ ﴾ أى يصيبهم ﴿ تَصِيَهُمُ مِنَ الْكِتَابِ ﴾ أى مما كتب لهم وقدر من الأرزاق والأجال مع ظلمهم وافتراءهم لا يجرمون ما قدر لهم من ذلك إلى انقضاء أجلهم فالكتاب بمعنى المكتوب . وتخصيصه بما ذكر مروى عن جماعة من المفسرين . وعن ابن عباس أن المراد ما قدر لهم من خير أوشر . ومثله عن مجاهد . وعن أبي صالح ما قدر من العذاب . وعن الحسن مثله . وبعضهم فسر الكتاب بالمكتوب فيه وهو اللوح المحفوظ . ومن لا ابتداء الغاية . وجوز فيها التبيين والتبعض والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالا من « تصيبهم » أى كانوا من الكتاب ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ رَسُولُنَا ﴾ أى ملك الموت وأعوانه ﴿ يَتَوَفَّوهُمْ ﴾ أى حال كونهم متوفين لأرواحهم وحتى غاية نيلهم . وهى حرف ابتداء غير جائزة بل داخلية على الجمل كما في قوله : • وحتى الجياد ما يقدن بأرسانه وقيل : إنها جارة . وقيل : لا دلالة لها على الغاية وليس بشئ . وعن الحسن أن المراد حتى إذا جاءتهم الملائكة يحشرونهم إلى النار يوم القيامة وهو خلاف الظاهر . وكان الذى دعاه الى ذلك قوله تعالى : ﴿ قَالُوا ﴾ أى الرسل لهم ﴿ أَيُّنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ أى أين الآلهة التى كنتم تعبدونها فى الدنيا وتستعينون بها فى المهمات ﴿ قَالُوا ضَلُّوا ﴾ أى غابوا ﴿ عَنَّا ﴾ لاندرى أين مكانهم . فان هذا السؤال والجواب وكذا ما يرتب عليهما مما سيأتى إنما يكون يوم القيامة لامحالة ولعله على الظاهر أريد بوقت محي . الرسل وحال التوفى الزمان الممتد من ابتداء المحي . والتوفى إلى نهاية يوم الجزاء بناء على تحقق المحي . والتوفى فى ذلك الزمان بقاء وإن كان حدوثهما فى أوله فقط أو قصد بيان غاية سرعة وقوع البعث والجزاء كأنهم ما حصلان عند ابتداء التوفى . وما « وصلت بأين من المصحف العثنائى وحقه الفصل لأنها موصولة ولو كانت صلة لاتصت » ﴿ وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ﴾ أى اعترفوا على أنفسهم . وليس فى النظم ما يدل على أن اعترافهم كان بلاهظ الشهادة فالشهادة مجاز عن الاعتراف ﴿ أَنَّهُمْ كَانُوا ﴾ فى الدنيا ﴿ كَافِرِينَ ٣٧ ﴾ عابدين للملاية بحق العبادة أصلا حيث اتضح لهم حاله ، والجملة يحتمل أن تكون استئناف اخبار من الله تعالى باعترافهم على أنفسهم بالكفر . ويحتمل أن تكون عطفًا على (قَالُوا) وعطفها على المقول لا يخفى ما فيه . والاستفهام على ما ذهب اليه غير واحد غير حقيقى بل للتوبيخ والتعريض وعليه فلا جواب . وما ذكر إنما هو للتحمس والاعتراف بما هم عليه من الخيبة والحسرة

ولا تعارض بين ما في هذه الآية وقوله تعالى: (والله ربنا ما كنا مشركين) لأن الطوائف مختلفة اوالمواقف عديدة والاحوال الشتى (قَالَ) أى الله عز وجل لاولئك السكاذبين المكذبين يوم القيامة بالذات او بواسطة الملك: (ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ) أى مع أمم، والجار والمجرور في موضع الحال أى مصاحبين لامم (قَدْ خَلَتْ) أى مضت (مَنْ قَبْلَكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ) يعنى كفار الامم من النوعين، وقدم الجن لزيد شرمهم (فى النار) متعلق بادخلوا، وجوز أن يتعلق (فى أمم) به ويحمل (فى النار) على البدلية أو على أنه صفة (أمم)، وجوز بعض المفسرين أن يكون هذا اخبارا عن جعله سبحانه إياهم فى جملة أولئك من غير أن يكون هناك قول مطلقا أى أنه تعالى جعلهم كذلك وهو خلاف الظاهر كما لا يخفى (كَلِمًا دَخَلَتْ أُمَّةٌ) من الامم تابعة او متبوعة فى النار (لَعَنَّتْ أُخْتَهَا) أى دعت على نظيرها فى الدين فتلن التابعة المتبوعة التى أضلتها وتلن المتبوعة التابعة التى زادت فى ضلالها، وعن أبى مسلم يلن الاتباع القادة يقولون أنتم أوردتمونا هذه الموارد فأنعم الله تعالى (حَتَّى إِذَا أَدْرَكُوا فِيهَا جَمِيعًا) غاية لما قبله أى يدخلون فوجافو جالاعنا بعضهم بعضاً إلى انتهاء تلاحقهم باجتماعهم فى النار. وأصل (ادركوا) تداركوا فادغمت التام فى الدال بعد قلبها الال وتسكينها ثم اجتلبت همزة الوصل • وعن أبى عمرو أنه قرأ (ادركوا) بقطع ألف الوصل وهو - كما قيل - مبنى على أنه وقف مثل وقفة المستذكر ثم ابتداء فقطع والافلامساح لذلك فى كلام الله تعالى الجليل، وقرأ (إذا ادركوا) بألف واحدة ساكنة ودال بعدها مشددة وفيه جمع بين ساكنين وجاز لما كان الثانى مدغما ولا فرق بين المتصل والمنفصل (قَالَتْ أُخْرَأُ) منزلة وهم الاتباع والسفلة (لَوْلَا أُمَّةٌ) منزلة وهم القادة والرؤساء أو قالت أخراهم دخولا لا ولاهم كذلك، وتقدم أحد الفريقين على الآخر فى الدخول مروى عن مقاتل، واللام فى (لولاهم) للتعليل لا للتبليغ كما فى قولك: قلت لزيد افعل كذا لأن خطابهم مع الله تعالى لا معهم كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم: (رَبَّنَا هَؤُلَاءِ ضَلُّوا) أى دعونا إلى الضلال وأمرونا به حيث سنوه فافتدبنا بهم (فَأَتَتْهُمْ عَذَابًا ضِعْفًا) أى مضاعفا كما روى عن مجاهد (مِنَ النَّارِ) والضعف - على ما قال أبو عبيد نص عليه الشافعى فى الوصايا - مثل الشئ مرة واحدة، وعن الازهرى أن هذا معنى عرفى والضعف فى كلام العرب واليه يرد كلام الله تعالى المثل إلى ما زاد ولا يتصر على مثلين بل هو غير محصور واختاره هنا غير واحد •

وقال الراغب: الضعف بالفتح مصدره بالكسر اسم كالثنى والثنى وضعف الشئ هو الذى يثنيه ومتى أضيف إلى عدد اقتضى ذلك العدد مثله نحو أن يقال ضعف عشرة وضعف مائة فذلك عشرون ومائتان بالاختلاف؛ وعلى ذلك قول الشاعر:

جزيتك ضعف الود لما اشتكيتَه ومان جزاك الضعف من أحد قبلى

وإذا قيل: أعطه ضعفى واحد اقتضى ذلك الواحد ومثليه وذلك ثلاثة لأن معناه الواحد والذنان يراوجانه هذا إذا كان الضعف مضافا فإذا لم يكن مضافا فقلت: الضعفين فقد قيل: يجرى مجرى الزوجين فى أن كل واحد منهما يراوج الآخر فيقتضى ذلك اثنين لأن كل واحد منهما يضاعف الآخر فلا يخرجان منهما ا •

ونصب (ضعفا) على أنه صفة لعذاب ، وجوز أن يكون بدلًا منه (من النار) صفة للعذاب أو الضعف (وقال) سبحانه وتعالى: (لِكُلِّ مِنْكُمْ مِنْهُمْ عَذَابٌ ضَعُفٌ) من النار ، أما القادة ففضلنا لهم واضلاهم وذلك سبب الدعاء السابق ، وأما الاتباع فذلك أيضا عند بعض ، وكونهم ضالين ظاهر وأما كونهم مضلين فلان اتخاذهم إياهم رؤساء يصدر عن أمرهم يزيد في طغيانهم كما قال سبحانه وتعالى (وأنته كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوه رهقا) ، واعترض بعدم اطراده فان اتباع كثير من الاتباع غير معلوم للقادة إلا أن يقال: إنه مخصوص ببعضهم ، وقيل: الاحسن أن يقال: إن ضعف الاتباع لا عراضهم عن الحق الواضح وتولي الرؤساء لئلا يعرض الدنيا اتباعا للهوى ، ويدل عليه قوله تعالى: (وقال الذين استكبروا للذين استضعفوا نحن صدناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم بل كنتم مجرهم) وفيه ما فيه . والأولى أن يقال: إن ذلك في الاتباع لا كفرهم وتقليدهم ولا شك أن التقليد في الهدى ضلال يستحق فاعله العذاب ، ونقل الراغب عن بعضهم في الآية أن المعنى لكل منكم ومنهم ضعف ، أي الأخر فان من العذاب ظاهرا وباطنا وكل يدرك من الأخر الظاهر دون الباطن فيقدر أن ليس له العذاب الباطن ، واختار أن المعنى لكن منهم ضعف ما لكم من العذاب والظاهر ما عولنا عليه .

(وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ ۝ ٣٨) ما لكم أو ما لكل فريق ولذا تكلمتم بما يشعر بامتدادكم استحقاق الرؤساء الضعف دونكم فالخطاب على التقديرين للاتباع كما هو الظاهر •

وقيل : إنه على الأول للاتباع ، وعلى الثاني للفريقين بتغليب مخاطبين الذين هم الاتباع على الغيب الذين هم القادة . وقرأ عاصم «لا يعلمون» بآلاء التحتية على انفصال هذا الكلام عما قبله بأن يكون تذييل لما يقصد به ادراجه في الجواب ، ومن ادعى أن الخطاب للفريقين على سبيل التغليب قال : إن هذه القراءة على انفصال القادة من الاتباع إذ عليها لا يمكن القول بالتغليب إذ لا يغلب العائب على المخاطب .

(وَقَالَتْ أُولَاهُمْ لِأَخْرَاهُمْ) حين سمعوا جواب الله تعالى لهم ، واللام هنا يجوز أن تكون للتبليغ لأن خطابهم لهم بدليل قوله سبحانه وتعالى : (فَمَا كَانَ لَكُمْ عَيْنًا مَنْ أَفْضَلُ) أي إياكم وإياكم متساوون في استحقاق العذاب وسببه ، وهذا مرتب على كلام الله تعالى على وجه التسبب لأن اخباره سبحانه بقوله جل وعلا: (لكل ضعف) سبب لعلمهم بالمساواة فالفاء جوابية لشرط مقدر أي إذا كان كذلك فقد ثبت ان لا فضل لكم علينا . وقيل : إنها عاطفة على مقدر أي دعوتهم الله تعالى فسوى بيننا وبينكم «فما كان» الخ وليس بشئ •

وأياما كان قد دعونا بالفضل تخفيف العذاب ووحدة السبب ، وأما ما قبل من أن المعنى ما كان لكم عينا من فضل في الرأي والعقل وقد بلغكم ما نزل بنا من العذاب فلم اتبعتمونا فمما ترى . وقيل : المعنى ما كان لكم عينا في الدنيا فضل بسبب اتباعكم إيانا بل اتباعكم وعدم اتباعكم سواء عندنا فاتباعكم إيانا كان باختياركم دون حملنا لكم عليه ، وعايه فليس مرتبا على كلام الله تعالى وجوابه كما في الوجه الأول (فَذُوقُوا الْعَذَابَ) المضاعف (بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ ۝ ٣٩) أي بسبب كسبكم أو الذي تكسبونه . والظاهر ان هذا من كلام القادة قالوه لهم على سبيل التنبيه . وترتبه على ما قبله على القول الأخير في معنى الآية في غاية الظهور . وجوز أن يكون من كلام الله تعالى للفريقين على سبيل التوبيخ والوقف على (فضل) : وقيل : هو من مقول الفريقين أي قالت كل

فرقة الآخرى ذوقوا الخ وهو خلاف الظاهر جداً •

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ الدالة على أصول الدين وأحكام الشرع كالأدلة الدالة على وجود الصانع ووحده والدالة على النبوة والمعاد ونحو ذلك ﴿وَأَسْتَكْبَرُوا عَنْهَا﴾ أى بالعوا في احتقارها وندم الاعتناء بها ولم يلتفتوا إليها وضموا أعينهم عنها ونذروها وراء ظهورهم ولم يكتسوا بحلال مقتضاها ولم يعملوا به ﴿لَا تَفْتَحْ لَهُمْ﴾ أى لأرواحهم إذا ماتوا ﴿أَبْوَابُ السَّمَاءِ﴾ فتفتح لأرواح المؤمنين: أخرج أحمد والنسائي. والحاكم وصححه. والبيهقي. وغيرهم عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: « الميت تحضره الملائكة فإذا كان الرجل صالحاً قال: أخرجى أيتها النفس الطيبة كانت في الجسد الطيب أخرجى حميدة وأبشرى بروح وريحان ورب راض غير غضبان فلا تزال يقال لها ذلك حتى تخرج ثم يعرج بها إلى السماء فيستفتح لها فيقال من هذا؟ فيقولون: فلان بن فلان فيقال مرحباً بالنفس الطيبة كانت في الجسد الطيب ادخلي حميدة وأبشرى بروح وريحان ورب راض غير غضبان فلا تزال يقال لها ذلك حتى تنتهي إلى السماء السابعة وإذا كان الرجل سوءاً قال: أخرجى أيتها النفس الخبيثة كانت في الجسد الخبيث أخرجى ذميمة وأبشرى بجميم وغساق وآخر من شكله أزواج فلا تزال يقال لها ذلك حتى تخرج ثم يعرج بها إلى السماء فيستفتح لها فيقال: من هذا؟ فيقولون: فلان بن فلان فيقال: لا مرحباً بالنفس الخبيثة كانت في الجسد الخبيث ارجعي ذميمة لا تفتح لك أبواب السماء فترسل من السماء ثم تصير إلى القبر» والخبار في ذلك كثيرة. وقيل: لا تفتح لأعمالهم ولا لدعائهم أبواب السماء •

وروى ذلك عن الحسن. ومجاهد. وقيل: لا تفتح لأرواحهم ولا لأعمالهم. وروى ذلك عن ابن جريج. وقيل: المراد لا يصعد لهم عمل ولا تنزل عليهم البركة. وكون السماء لها أبواب تفتح للأعمال الصالحة والأرواح الطيبة قد تفتحت له أبواب القبول للنصوص الواردة فيه وهو أمر معلن أخير به الصادق فلاحاجة إلى تأويله. وكون السماء كروية لا تقبل الخرق والالتئام مما لا يتم له دليل عندنا. وظاهر كلام أهل الهيئة الجديدة جواز الخرق والالتئام على الأفلاك. وزعم بعضهم أن القول بالأبواب لا ينافي القول بالاعتناء الخرق والالتئام وفيه نظر كما لا يخفى. والتأنيث في (تفتح) التأنيث لأبواب والتشديد لكثرة الفعل لعدم مناسبة المقام. وقرأ أبو عمرو بالتخفيف. وحزرة. والكسائي به وبالياء التحتية. وروى ذلك عن البراء بن عازب رضى الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لأن التأنيث غير حقيقى والفعل مقدم مع وجود الفاصل •

وقرى على البناء للفاعل ونصب الأبواب بالناء الفوقية على أن الفعل مسند إلى الآيات مجازاً لأنها سبب لذلك وبالياء على أنه مسند إلى الله تعالى ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ يوم القيامة ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ﴾ أى يدخل ﴿الْجَبَلُ﴾ هو البعير إذا بزل. وجمعه جمال وأجمال وجمالة وجمع الخبر على جمالات. وعن ابن مسعود أنه سئل عن الجمل فقال: هو زوج الناقة •

وعن الحسن أنه قال. ابن الناقة الذى يقوم فى المربد على أربع قوائم وفى ذلك استعجال للسائل وإشارة

إلى أن طلب معنى آخر تكلف . والعرب تضرب به المثل في عظم الخلقه فكأنه قيل : حتى يدخل ما هو مثل في عظم الجرم (في سَمِّ الخِيَاطِ) أى نِقْبَةِ الابرة وهو مثل عندهم أيضا في ضيق المسلك وذلك مما لا يكون فكذا ما توقف عليه بل لاتعلق به القدرة لعدم امكانه مادام العظيم على عظمه والضيق على ضيقه . وهى إنما تتعلق بالممكنات الصرفة . والممكن الولوج بتصغير العظيم أو توسيع الضيق . وقد أكثر في كلامهم مثل هذه الغاية فيقولون لا أفعل كذا حتى يشيب الغراب وحتى يبيض القار وحتى يؤوب القارطان ومرادهم لا أفعل كذا أبدا . وقرأ ابن عباس وابن جبير . وهجاهد . وعكرمة . والشعبي (الجل) بضم الجيم وفتح الميم المشددة كاقمله وقرأ عبد الكريم . وحنظلة . وابن عباس . وابن جبير في رواية أخرى (الجمل) بالضم والفتح مع التخفيف كغيره وفي رواية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم أنه قرأ (الجمل) بضم الجيم وسكون الميم كالفعل (الجل) بضمه تين كالنصب ، وقرأ أبو السمال (الجمل) بفتح الجيم وسكون الميم كالخيل ، وفسر في جميع ذلك بالخيل الغليظ من القنب . وقيل : هو جبل السفينة ، وقرئ . (في سم) بضم السين وكسرهما وهما الغنان فيه والفتح أشهر ، وهما الثقب الصغير مطلقا . وقيل : أصله ما كان في عضو كناف وأذن ، وقرأ عبدالله (في سم الخيط) بضم الميم وفتحها وهو الخياط ما يخاط به الخزام والحزم والقناع والقمع (وَكَذَلِكَ) أى مثل ذلك الجزاء الفطيع (نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ ع) أى جنسهم وأولئك داخلون فيه دخولا أوليا ، وأصل الجرم قطع الثمرة عن الشجرة . ويقال أجرم صار ذا جرم كاتم وأثر ، ويستعمل في كلامهم لا كتساب المكروه ، ولا يكاد يقال لاكتساب المحموده (لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ) أى فراش من تحتهم ، وترويته للتخيم وهو فاعل الظرف أو مبتدأ ، والجملة إما مستأنفة أو حالية ، ومن تجر يديه ، والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالا من (مهاد) لتقدمه (وَمَنْ فَوْقَهُمْ غَوَاشٌ) أى أعظية جمع غاشية ، وعن ابن عباس . ومحمد بن كعب القرظي أنها الحافى والآية على ما قبله مثل قوله تعالى : (لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلال) والمراد أن النار محبطة بهم من جميع الجوانب وأخرج ابن مردويه عن عائشة أرب النبي ﷺ تلا هذه الآية ثم قال : وهى طبقات من فوقه وطبقات من تحته لا يدري ما فوقه أكثر أو ماتحته غير أنه ترفعه الطبقات السفلى وتضعه الطبقات العليا ويضيق فيما بينهما حتى يكون بمنزلة الزجاج في القدح وتووين (غواش) عوض عن الحرف المحذوف أو حركته ، والكسرة ليست للاعراب وهو غير منصرف لأنه على صيغة منتهى الجموع ، وبعض العرب يعربه بالحركات الظاهرة على ما قبل الياء لجعلها محذوفة نسيا منسيا ، ولذا قرئ . (غواش) بالرفع كما في قوله تعالى : (وله الجوار المنشآت) في قراءة عبدالله (وَكَذَلِكَ) أى ومثل ذلك الجزاء الشديد (نَجْزِي الظَّالِمِينَ ع) عبر عنهم بالمجرمين تارة وبالظالمين أخرى للتنبية على أنهم يتكذبون بالآيات واستكبارهم عنها جمعوا الصفتين . وذكر الجرم مع الحرمان من الجنة والظالم مع التعذيب بالنار تنبيها على أنه أعظم الاجرام . ولا يخفى على المتأمل في لطائف القرآن العظيم ما في اعداد المهاد والغواشي لهؤلاء المستكبرين عن الآيات ومنعهم من العروج إلى الملوك وتقييد عدم دخولهم الجنة بدخول البعير بمخرق الابرة من اللطافة فليأتل (وَالَّذِينَ آمَنُوا) أى بآياتنا ولم يكذبوا بها (وَصَلُّوا) الأعمال (الصالحات) ولم يستكبروا عنها (لَأُنَكِّفَ نَفْسًا إِلَّا وُسْمَهَا) أى ما تقدر عليه

بسهولة دون ما تضيق به ذرعا، والجملة اعتراض و- طين المبتدأ وهو الموصول والخبر الذى هو جملة ﴿أَوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ للترغيب فى اكتساب ما يؤدى إلى النعيم المقيم ببيان سهولة مناله وتيسر تحصيله . وقيل: المعنى لانكلف نفسا لإلا ما يشر لها السعة أى جنة عرضها السموات والأرض وهو خلاف الظاهر وإن كانت الآية عليه لآخلو عن ترغيب أيضا . وجوز أن يكون اسم الإشارة بدلا من الموصول وما بعده خبر المبتدأ، وما فيه من معنى البعد للإيدان ببعده منزلتهم فى الفضل والشرف *

وجوز أيضا أن تكون جملة (لانكلف) الخ خبر المبتدأ بتقدير العائد إلى منهم . وقوله سبحانه ﴿مُّمَّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (٤٣) حال من (أصحاب الجنة) ، وجوز كونه حالا من (الجنة) لاشتماله على ضميرها أيضا . والعامل فيها معنى الاضافة أو اللام المقدرة . وقيل: خبر لا وائتك على رأى من جوزه . (وفيها) متعاقب بخالدون قدم عليه رعاية للفاصلة ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ﴾ أى قلعنا ما فى قلوبهم من حقد مخفى فيها وعدارة كانت بمقتضى الطبيعة لأمور جرت بينهم فى الدنيا . أخرج ابن جرير . وابن أبى حاتم . وأبو الشيخ عن السدى قال: إن أهل الجنة إذا سبقوا إلى الجنة فبلغوها وجدوا عند بابها شجرة فى أصل ساقها عينان فيشربون من إحداهما فينزح ما فى صدورهم من غل فهو الشراب الطهور ويقتلون من الأخرى فتجرى عليهم نضرة النعيم فلن يشعروا وإن يشجبوا بعدها أبدا . وأخرج ابن أبى حاتم عن الحسن قال: بلغنى أن النبي ﷺ قال «يحبس أهل الجنة بعد ما يجوزون الصراط حتى يؤخذ بعضهم من بعض ظلما منهم فى الدنيا فيدخلون الجنة وليس فى قلوب بعض على بعض غل» . وقيل المراد طهرنا قلوبهم وحفظناهم من التحاسد على درجات الجنة ومراتب القرب بحيث لا يحسد صاحب الدرجة النازلة صاحب الدرجة الرفيعة . وهذا فى مقابلة ما ذكره سبحانه من لعن أهل النار بعضهم بعضا . وأما كان فالمراد نزع لانه فى الآخرة إلا أن صيغة الماضى للإيدان بتحقيقه . وقيل: إن هذا النزع إنما كان فى الدنيا، والمراد عدم اتصافهم بذلك من أول الأمر إلا أنه عبر عن عدم الاتصاف به مع وجود ما يقتضيه حسب البشرية أحيانا بالنزع مجازا ، ولعل هذا بالنظر إلى كمال المؤمنين كاصحاب رسول الله ﷺ فانهم رحما بينهم يجب بعضهم بعضا كحبه لنفسه أو المراد إزالته بتوفيق الله تعالى قبل الموت بعد أن كان بمقتضى الطباع البشرية *

ويحتمل أن يخرج على الوجهين ما أخرجه غير واحد عن على كرم الله تعالى وجهه أنه قال فى هذه الآية: إنى لارجو أن أكون أنا . وعثمان . وطاعة . والزبير منهم، ويقال على الثانى فيما وقع بما ينبي بظاهرة عن العل . إنه لم يكن الا عن اجتهاد اعلام . لكلمة الله تعالى . ولا يخفى بعد هذا المعنى وإن ساعده ظاهر الصيغة . (من غل) على سائر الاحتمالات حال من ما . وقوله سبحانه ﴿تَجْرَى مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾ حال أيضا إما من الضمير فى (صدورهم) لأن المضاف جز . من المضاف اليه والعامل معنى الاضافة أو العامل فى المضاف . وإما من ضمير (نزعنا) على ما قيل والعامل الفعل . واختار بعضهم أن الجملة مستأنفة للاخبار عن صفة أحوالهم . والمراد تجرى من تحت غرفها مياه الأنهار زيادة فى لذتهم وسرورهم ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا﴾ الفوز العظيم والنعيم المقيم . والمراد الهداية لما أدى اليه من الاعمال القلبية والقالية . مجازا وذلك بالتوفيق لها وصرف الموانع عن الاتصاف بها

وقيل : المراد من الهداية لما هم فيه من النعيم مجاوزة الصراط إلى أن وصلوا إليه . ومن الناس من جعل الإشارة إلى نزع الغل من الصدور ولا أراه شيئا ﴿ وَمَا كُنَّا لَنَهْتَدِيَ ﴾ أى لهذا أو لمطلب من المطالب التي هذا من جعلها ﴿ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾ وفقنا له ، واللام لتأكيد النفي وهي المسببة بلام الجحود وجواب لولا محذوف لدلالة ما قبله عليه ، وليس إياه لامتناع تقدم الجواب على الصحيح ومفعول (نهتدي . وهدانا) الثاني محذوف لظهور المراد أو لإرادة التعميم كما أشير إليه ، والجملة حالية أو استثنائية ، وفي مصاحف أهل الشام (ما كنا) بدون أو وهي قراءة ابن عامر فالجملة كالنفسير الاول ، وهذا القول من أهل الجنة لاظهار السرور بما نالوا والتلذذ بالتكلم به لا للتقرب والتعبد فان الدار ليست لذلك ، وهذا كما ترى من رزق خيرا في الدنيا يتكلم بنحو هذا ولا يتباك لأن لا يقوله للفرح لا للقرية ، وقوله سبحانه : ﴿ أَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ جملة قسمية لم يقصد بها التقرب أيضا وهي بيان لصدق وعد الرسل عليهم السلام إياهم بالجنة على ما نص عليه بعض الفضلاء ، وقيل : لتعليل لهدايتهم والباء إما للتعدية فهي متعاقبة بجاءات أو للملابسة فهي متعلقة بمقدر وقم حالا من الرسل ، ولا يخفى ما في هذه الآية من الرد الواضح على القدرة الزاعمين أن كل مهتد خلق لنفسه الهدى ولم يخلق الله تعالى لذلك ، ودونك فاعرض قول المعتزلة في الدنيا المهتدي من اهتدى بنفسه على قول الله تعالى حكاية عن قول المحدثين في مقعد صدق (وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله) واختار لنفسك أى الفريضة تقتدي به ولا أراك أيها العاقل تدل بمانوه الله تعالى به قول ضال يتذبذب مع هواه وتهصبه . ولما رأى الزمخشري هذه الآية كافحة في وجود قومه فسر الهدى باللطف الذى بسببه يخلق العبد الاهتداء لنفسه ، وهو لعمري كلام من حرم اللطف نسال الله تعالى العفو والعافية ﴿ وَنُودُوا ﴾ أى نادتهم الملائكة ، وجوز بعضهم احتمال أن المنادى هو الله ، والآثار تؤيد الاول •

﴿ أَنْ تَلْكُمُ الْجَنَّةَ ﴾ أى أى تلكم على ان (أن) مفسرة لما في النداء من معنى القول ، ويجوز أن تكون مخففة من أن وحرف الجر مقدر واسمها ضمير شأن محذوف أى بأنها أو بأنه تلكم ، وأوجب البعض الثانى بناء على أنه يجب أن يؤنث ضمير الشأن إذا كان المسند إليه في الجملة المفسرة مؤنثا ، والصحيح عدم الوجوب على ما صرح به ابن الحاجب . وابن مالك ، ومعنى البعد في اسم الإشارة اما لرفع منزلتها وبعدمتبتها ، وإما لأنهم نودوا عند رؤيتهم إياها من مكان بعيد ، وإما للاشعار بأنها تملك الجنة التى وعدوها في الدنيا واليه يشير كلام الزجاج •

والظاهر أن (تلكم الجنة) مبتدأ وخبر وقوله سبحانه : ﴿ أَوْرَثْنَاهَا ﴾ حال من الجنة والعامل فيها معنى الإشارة ويجوز أن تكون (الجنة) نعتا لتلكم أو بدلا (أورثتموها) الخبر ، ولا يجوز أن يكون حالا من المبتدأ لان - كم - كما قاله أبو البقاء . وهو ظاهر ، والتزم بعضهم في توجيه البعد أن (تلكم) خبر مبتدأ محذوف أى هذه تلكم الجنة الموعودة لكم قبل أو مبتدأ حذف خبره أى تلك الجنة التى أخبرتم عنها أو وعدتم بها في الدنيا هي هذه ولا حاجة إليه •

والمنادى له أولا وبالذات كونها موروثه لهم وما قبله توطئة له ، والميراث مجاز عن الاعطاء أى اعطيتهموها ﴿ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ٤٣ ﴾ في الدنيا من الاعمال الصالحة ، والباء للسببية وتجوز بذلك عن الاعطاء إشارة إلى أن السبب فيه ليس موجبا وإن كان سببا بحسب الظاهر كما أن الارث ملك بدون كسب وإن كان النسب مثلا

سببا له، والباء في قوله ﷺ على ما في بعض الكتب: « ان يدخل أحدكم الجنة بعمله » وكذا في قوله عليه الصلاة والسلام على ما في الصحيحين من حديث أبي هريرة وجابر « ان ينجو أحد منكم بعمله » للسبب التام فلا تعارض، وجوز أن تكون الباء فيما نحن فيه للعرض أي بمقابلة أعمالكم، وقيل: تلك الإشارة إلى منازل في الجنة هي لأهل النار لو كانوا أطاعوا جعلها الله تعالى ارثا للمؤمنين، فقد أخرج ابن جرير . وأبو الشيخ عن السدي قال: ما من مؤمن ولا كافرا الا وله في الجنة والنار منزل مابين فاذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ودخلوا منازلهم رفعت الجنة لأهل النار فنظروا إلى منازلهم فيها فقبل هذه منازلكم لو علمتم بطاعة الله تعالى ثم يقال: بأهل الجنة رؤسهم بما كنتم تعملون فيقسم أهل الجنة منازلهم، وأنت تعلم أن القول بهذا الارث الغريب لا يرفع الحاجة إلى المجاز *

وزعم المعتزلة أن دخول الجنة بسبب الاعمال لا بالفضل لهذه الآية ، ولا يخفى أنه لا يحصى لمؤمن عن فضل الله تعالى لأن اقتضاء الاعمال لذاتها دخول الجنة أو ادخال الله تعالى ذوبها فيها لا يكاد يعقل ، وقصارى ما يعقل أن الله تعالى تفضل فرتب عليها دخول الجنة فلولا فضله لم يكن ذلك ، وأنا لا أرى أكثر جرأة من المعتزلة في هذا الباب ككثير من الأبواب فان مآل كلامهم فيه أن الجنة ونعيمها الذي لا يتناهى اقطاعهم بحق يستحق على الله تعالى الذي لا يتنعم بشئ ولا يتضرر بشئ لا تقبله عليهم فذلك بل هو بمثابة دين أدى إلى صاحبه سبحانه هذا بهتان عظيم وتكذيب لغير ما خبر صحيح *

(وَأَنذَى أَصْحَابَ الْجَنَّةِ) بعد الاستقرار فيها كما هو الظاهر ، وصيغة الماضي لتحقق الوقوع ، والمعنى ينادى ولا يدل فريق من أهل الجنة (أَصْحَابَ النَّارِ) أى من كان يعرفه في الدنيا من أهلها تبجحا بحالهم وشماتة بأعدائهم وتحسيرا لهم للمجرد الاخبار والاستخبار (أَنَّ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا) على السنة رساله عليهم السلام من النعيم والكرامة (حَقًّا) حيث نلنا ذلك (فَلَمْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ) أى ما وعدكم من الخزي والهوان والعذاب (حَقًّا) وحذف المفعول تخفيفا وإيجازا واستغناء بالأول ، وقيل: لأن ما ساءهم من الوعد لم يكن بأسره مخصوصا بهم وعده كالبعث والحساب. ونعيم أهل الجنة فانهم قد وجدوا جميع ذلك حقا وإن لم يكن وعده مخصوصا بهم *

وتعقب بأنه لا خفاء في كون أصحاب الجنة مصدقين بالكل والكل مما يسرهم فكان ينبغي أن يطلق وعدمهم أيضا ، فالوجه الحل على ما تقدم، ونصب (حقا) في الموضعين على الحالية ، وجوز أن يكون على أنه مفعول ثان ويكون وجد بمعنى علم ، والتعبير بالوعد قيل: لذنا كلة ، وقيل: للتمكم . ومن الناس من جوز أن يكون مفعول وعد المحذوف -نا- وحينئذ فلا مشا كلة ولا تمكم . وأيا ما كان لا يسبق بعد هذا النداء هناك وان بعد ما بين الجنة والنار من المسافة كما لا يخفى هـ

(قَالُوا) في جواب أصحاب الجنة (نَعَمْ) قد وجدنا ذلك حقا . وقرأ الكسائي (نعم) بكسر العين وهى لفة فيه نسبت إلى كنانة. وهذيل . ولا عبرة بمن أنكره مع القراءة به وثبات أهل اللغة بالنقل الصحيح نعم ماروى من أن عمر رضی الله تعالى عنه سأله قوما عن شئ فقالوا: نعم فقال عمر: أما النعم فالأبل قرلوا:

نعم لا اراه صحيحا لما فيه من المخالفة لأصح الفصحیح ﴿ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ ﴾ هو على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه صاحب الصور عليه السلام ، وقيل : مالك خازن النار . وقيل : مالك بن الملائكة غيرهما بأمره الله تعالى بذلك . ورواية الامامية عن الرضا . وابن عباس أنه على كرم الله تعالى وجهه ، بالمثبت من طريق أهل السنة . وبعيد عن هذا الامام أن يكون مؤذنا وهو إذ ذاك في حضائر القدس ﴿ يَنْبَغُ ﴾ أى القريبين لابين القائلين نعم كما قيل ، ولا يرد أن الظاهر أن يقال : بينهما لأنه غير متعين ﴿ اِنَّ اٰلِهَةَ اللّٰهِ عَلَى الظَّالِمِيْنَ عَ ۙ ﴾ بأن الخففة أو المفسرة ، والمراد الاعلام باعنة الله تعالى لهم زيادة لسرور أصحاب الجنة وحرز أصحاب النار أو ابتداءهم . وقرأ ابن كثير . وابن عامر . وحزرة . والكسائي (أن لعنة الله) بالتشديد والنصب : وقرأ الأعشى بكسر الهمزة على إرادة القول بالتضمين أو التثنية أو على الحكاية بأذن لأنه في معنى القول فيجرب مجرأ . ﴿ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ ﴾ أى يصدون بأنفسهم عز دينه سبحانه ويعرضون عنه ، فالوصول صفة مقررة للظالمين لأن هذا الاعراض لازم لكل ظالم ، وجوز القطع بالرفع أو النصب وكلاهما على الظم وأمر الوقف ظاهر ، وفسر الامام التثنية الصدهنا بنوع الغير وعاليه فلا تقرير ، والمضى ينبعون الناس عن دين الله تعالى بالنهى عنه وإدخال الشبه في دلائله ﴿ وَيَبْقُوتَهَا عَوجًا ﴾ أى يظالمون إعوجاجها ويذمونها فلا يؤمنون بها أو يطلبون لها تأويلا وإمالة إلى الباطل ، فالعوج إماعلى أصله وهو الميل وإما بمعنى التويع والإمالة ونصبه قيل على الحالية . وقيل : على المفعولية . وجوز الطبرسى أن يكون نصبا على المصدر كرجع القهقرى واشتد الصماء ، وذكّر أن العوج بالكسر يكون في الدين . والطريق وبالفتح في الخالقة يقال في ساقه عرج بالفتح وفى دينه عوج بالكسر ، وقال الراغب : العوج يقال فيما يدرك بالبصر كالشيب المنتصب ونحوه . والعوج يقال فيما يدرك بفكر وبصيرة كما يكون في أرض بسيط وكالدين والمعاش ، وسيأتى لذلك تيمة إن شاء الله تعالى ﴿ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ ۝ ٥ ﴾ أى غير معترفين بالقيامة وما فيها ، والجار متعلق بما بعده . والتقديم لرعاية الفواصل ، والعدول عن الجملة الفعلية إلى الاسمية للدلالة على الدوام والثبات إشارة إلى رسوخ الكفر فيهم ﴿ وَيَبْنِيَنَّهَا حِجَابٌ ﴾ أى بين القريبين كقوله تعالى : ﴿ نَضْرِبُ بَيْنَهُمْ بَسُورًا ﴾ أو بين الجنة والنار حجاب عظيم يمنع وصول أثر احدهما إلى الأخرى وان لم ينبع وصول النداء وأمور الآخرة لا تقاس بأمر الدنيا ﴿ وَعَلَى الْاَعْرَافِ ﴾ أى أعراف الحجاب أى أعاليه ، وهو السور المضروب بينهم أجمع عرف مستعار من عرف الدابة والديك . وقيل : العرف ما ارتفع من الشئ أى أعلى موضعه منه لأنه أشرف وأعرف بما انخفض منه . وقيل : ذلك جبل أحده

فقد روى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم « واحد يبننا ونحبه - وإنه يوم القيامة يمثل بين الجنة والنار يحبس عليه أقوام يعرفون كلا بسيماهم وهم إن شاء الله تعالى من أهل الجنة » . وقيل : هو الصراط . وروى ذلك عن الحسن بن الفضل . وحكى عن بعضهم أنه لم يفسر الأعراف بكان وأنه قال : المضى وعلى معرفة أهل الجنة والنار ﴿ رَجَالٌ ﴾ والحق أنه مكان والرجال طائفة من الموحدين قصرت بهم سياهم عن الجنة ومحاورت

بهم حسنااتهم عن النار جعلوا هناك حتى يقضى بين الناس فيبيناهم كذلك إذ اطلع عليهم ربهم فقال لهم: قوموا ادخلوا الجنة فاني غفرت لكم أخرجه أبو الشيخ . والبيهقي . وغيرهما عن حذيفة . وفي رواية أخرى عنه « يجمع الله تعالى الناس ثم يقول لأصحاب الأعراف ما تنتظرون؟ قالوا: ننظر أمرك فيقال: ان حسنااتكم تجارزت بكم النار أن تدخلوها وحالت بينكم وبين الجنة خطاياكم فادخلوها بمغفرتي ورحمتي . وإلى هذا ذهب جمع من الصحابة والتابعين . وقيل : هم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أجلسهم الله تعالى على أعلى ذلك السور تمييزا لهم على سائر أهل القيامة واطهارا لشرفهم وعلو مرتبتهم .

وروى الضحاك عن ابن عباس أنهم العباس . وحمزة . وعلي . وجعفر ذو الجناحين رضى الله تعالى عنهم يجلسون على موضع من الصراط يعرفون بحببهم بياض الوجوه . وبعضيهم بسوادها . وقيل : إنهم عدول القيامة الشاهدون على الناس بأعمالهم وهم من كل أمة حكاه الزهري . وأخرج البيهقي . وابن أبي حاتم . وابن مردويه . وأبو الشيخ . والطبراني . وغيرهم أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن أصحاب الأعراف فقال : « هم أناس قتلوا في سبيل الله بمصيبة آباؤهم فنعهم من دخول الجنة بمصيبة آباؤهم ومنعهم من دخول النار قتلهم في سبيل الله . » وقيل : هم أناس رضى عنهم أحد أبويهم دون الآخره وقال الحسن البصرى : إنهم قوم كان فيهم عجب . وقال مسلم بن يسار : هم قوم كان عليهم دين ، وقيل : هم أهل الفترة ، وقيل : أولاد المشركين ، وفي رواية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم أنهم أولاد الزنا ، وعنه أيضا أنهم مساكين أهل الجنة .

وعن أبي مسلم أنهم ملائكة يرون في صورة الرجال لا أنهم رجال حقيقة لأن الملائكة لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة . وقيل وقيل وأرجح الأقوال كما قال القرطبي - الأول وجمع بعضهم بينها بانها يجوز أن يجلس الجميع من ورد فيهم أنهم أصحاب الأعراف هناك مع تفاوت مراتبهم على أن من هذه الأقوال ما لا يخفى تداخله . ومن الناس من استظهر القول بأن أصحاب الأعراف قوم علت درجاتهم لأن المقالات الآتية وما تنفرع هي عليه لاتليق بغيرهم **﴿ يَعْرِفُونَ كَلًّا ﴾** من أهل الجنة والنار **﴿ سَيِّئًا ﴾** بعلامتهم التي أعلمهم الله تعالى بها كبياض الوجوه بالنسبة إلى أهل الجنة وسوادها بالنسبة إلى أهل النار * ووزنه فعلى من سام إليه إذا أرسلها في المرعى معلمة أو من سسم على القلب كالجاه من الوجه فوزنه عطفى ، ويقال: سميها بالمدوسيمياء ككبرياء . قال الشاعر :- له سيمياء ماتشقى على البصر * ومعرفتهم أن كذا علامة الجنة وكذا علامة النار تكون بالإلهام أو بتعليم الملائكة . وهذا كما روى عن أبي مجلز رضى الله تعالى عنه قبل أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار . واستظهره بعضهم إذ لا حاجة بعد الدخول للعلامة . ويشعر كلام آخرين أنه بعدد والباء للدلاية **﴿ وَتَادُوا ﴾** أى رجال الأعراف **﴿ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ ﴾** حين رأوهم وعرفوهم **﴿ إِنَّ سَلَامًا عَلَيْهِمْ ﴾** بطريق الدعاء . والتحية أو بطريق الاختيار بنجاتهم من المسكاره **﴿ لَمْ يَدْخُلُوهَا ﴾** حال من فاعل (نادوا) أو من مفعوله .

وقوله سبحانه : **﴿ وَهُمْ يَطْمَعُونَ ﴾** (٤٦) حال من فاعل (يدخلوها) أى نادوهم وهم لم يدخلوها حال كونهم

طامعين في دخولها مترقبين له أى لم يدخلوها وهم في وقت عدم الدخول طامعون قاله بعضهم .
 وفسر الطمع باليقين الحسن وأبو علي . وبه فسرف قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام (الذى أطعم أن يعفرلى
 خطيئتي) . وفي الكشف أن جملة « لم يدخلوها » الخ لا محل لها لأنها استئناف كانت سائلا سأل عن حال
 أصحاب الأعراف فقيل : « لم يدخلوها وهم يطامعون » . وجوز أن يكون في محل الرفع صفة لجال وضعف بالفصل •
 ﴿ وَإِذَا صُرِّفَتْ أَبْصَارُهُمْ تَأَقَّمُوا أَصْحَابَ النَّارِ ﴾ أى إلى جهنم وهو في الأصل مصدر وليس في
 المصادر وما هو على وزن تفعال بكسر التاء غيره وغير تبيات وزال ثم استعمل ظرف بمعنى جهة
 اللقاء والمقابلة ويجوز عند السبعة إثبات همزته وهمزة « أصحاب » وحذف الأولى وإثبات الثانية . وفي عدم
 التعرض لتعلق أنظارهم بأصحاب الجنة والتعبير عن تعاقب أبصارهم بأصحاب النار بالصرف إشعارا كما قال
 غير واحد . بان التعلق الأول بطريق الرغبة والميل والثاني بخلافه . فمن زعم أن في الكلام الأول شرطا
 محذوف قال يات بشئ . ﴿ قَالُوا ﴾ متعوزين بالله سبحانه من سوء ما رأوا من حالهم ﴿ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾ ع
 أى لا تجمعنا وإياهم في النار . وفي وصفهم بالظالم دون ما هم عليه حينئذ من العذاب وسوء الحال الذى هو
 المرجح للدعاء إشعار بأن المحذور عندهم ليس نفس العذاب فقط بل ما يؤدى إليه من الظلم . وفي الآية
 على ما قيل - إشارة إلى أنه سبحانه لا يجب عليه شئ . وزعم بعضهم أنه ليس المقصود فيها الدعاء بل مجرد
 استعظام حال الظالمين . وقرأ الأعمش (وإذا قلبت أبصارهم) . وعن ابن مسعود . وسالم مثل ذلك •
 ﴿ وَنَادَى أَصْحَابَ الْأَعْرَافِ ﴾ كرر ذكركم مع كفاية الاضمار لزيادة التقرير . وقيل لم يكتب بالأصحاح
 للفرق بين المراد منهم هنا . والمراد منهم فيما تقدم فان المنادى هناك الكمال وهنا البعض . وفي إطلاق أصحاب
 الأعراف على أولئك الرجال بناء على أن ما لهم إلى الجنة دليل على أن عنوان الصفة لشيء لا يستدعى
 الملازمة له كما زعمه البعض ﴿ رَجَالًا ﴾ من رؤساء الكفرة كإبي جهل . والوليد بن المغيرة . والهاص بن وائل
 حتى رأوهم فيما بين أصحاب النار ﴿ يَعْرِفُونَهُمْ بِسَيِّئَاتِهِمْ ﴾ بعلامتهم التى أعلمهم الله تعالى بها من سواد الوجه
 وتشويه الخلق وزرقة العين كما قال الجبائى أو بصورهم التى كانوا يعرفونهم بها فى الدنيا كما قال أبو مسلم
 أو بعلامتهم الدالة على سوء حالهم يومئذ . وعلى رياستهم فى الدنيا كما قيل ولعله الأولى . وأياما كان
 فالجار والمجرور متعلق بما عنده . ويفهم من كلام بعضهم - . وفيه بعد أنه متعلق بنادى . والمعنى نادوا رجالا
 يعرفونهم فى الدنيا باسمائهم وكنائهم وما يدعون به من الصفات •
 ﴿ قَالُوا ﴾ بيان لنادى أو بدل منه ﴿ مَا أَعْنَى عَنْكُمْ ﴾ استفهام للتقريع والتوبيخ ويجوز أن يراد التنى أى
 ما كفاكم ما أنتم فيه ﴿ جَمْعُكُمْ ﴾ أتباعكم وأشياعكم أو جمعكم المسال فهو مصدر مفعوله مقدر .
 ﴿ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾ ع أى واستكباركم المستمر عن قبول الحق أو على الخلق وهو الأنسب بما بعده •
 وقرئ (تستكثرون) من الكثرة . و (ما) على هذه القراءة تحتمل أن تكون اسم موصول على معنى
 ما أغنى عنكم أتباعكم والذى كنتم تستكثرونه من الأموال •
 ويحتمل عندى أن تكون فى القراءة السبعية كذلك . والمراد بها حينئذ الأصنام . ومعنى استكبارهم

إياها اعتقادهم عظمها وكبرها أى ما غنى عنكم جمعكم واصنامكم التى كنتم تتمتدون كبرها وعظمها ۝

﴿أَهْوَلَاءَ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنْتَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ﴾ من تنمة قولهم للرجال فهو فى محل نصب مفعول القول أيضاً أى قالوا ما أغنى وقالوا أهؤلاء، والأشارة إلى ضعفاء أهل الجنة الذين كان الكفرة يحتمرونهم فى الدنيا ويحلفون انهم لا يصيبهم الله تعالى برحمته وخير ولا يدخلهم الجنة كسلمان. وصهيب. وبلال رضى الله تعالى عنهم أرى يعلون ما ينبيء عن ذلك كما قيل ذلك فى قوله تعالى: ﴿أولم تكونوا أقسمتم من قبل ما لكم من زوال ۝﴾

﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾ ۹۹ ﴿﴾ من كلام اصحاب الاعراف أيضاً أى فالتفتوا إلى اولئك المشار اليهم من أهل الجنة وقالوا لهم: دو مروا فى الجنة غير خائفين ولا محزونين على أكل سرور واتم كرامة ۝ وقيل هو أمر بأصل الدخول بناء على أن يكون كونهم على الاعراف وقولهم هذا قبل دخول بعض أهل الجنة الجنة ۝ وقال غير واحد: إن قوله سبحانه: ﴿أهؤلاء﴾ الخ استئناف وليس من تنمة قول اصحاب الاعراف، والمشار اليهم أهل الجنة والقائل هو الله تعالى أو بعض الملائكة والمقول له أهل النار فى قول، وقيل: المشار اليهم هم أهل الاعراف وهم القائلون أيضاً والمقر لهم أهل النار، و(ادخلوا الجنة) من قول أهل الاعراف أيضاً أى يرجعون فيخطب بعضهم بعضاً ويقول: ادخلوا الجنة، ولا يخفى بعده، وقيل: لما عير اصحاب الاعراف اصحاب النار أقسم اصحاب النار أن اصحاب الاعراف لا يدخلون الجنة فقال الله تعالى أو بعض الملائكة خطاباً لأهل النار: أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمته اليوم مشيراً إلى اصحاب الاعراف ثم وجه الخطاب اليهم فقيل: ادخلوا الجنة الخ؛ وقرئ (ادخلوا. وادخلوا) بالزيد المجهول وبالمدح المعلوم، وعليهما أفلا بد أن يكون (لا خوف عليكم) الخ مقولاً لقول مخدوف وقع حالاً ليتجه الخطاب ويرتبط الكلام أى ادخلوا وادخلوا الجنة مقولاً لهم لا خوف الخ ۝ وقرئ: أيضاً (ادخلوا) بأمر المنزى للملائكة. والظاهر أنها تحتاج إلى زيادة تقديره

﴿وَنَادَى أَصْحَابَ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ﴾ بعد أن استقر بكل مرتبة الفريقين القرار واطمأنت به النار: ﴿أَنْ أَفِيضُوا﴾ أى صبوا ﴿عَلَيْنَا﴾ شيئاً ﴿وَنَالُوا﴾ نستمع به على ما نحن فيه، وظاهر الآية يدل على أن الجنة فوق النار ﴿أَوْ مَارِزِقُكُمْ اللَّهُ﴾ أى أومن الذى رزقكموه الله تعالى من سائر الاشارة ليلائم الافاضة أو من الاطعمة كما روى عن السدى. وابن زيد، ويقدر فى المعطوف عامل يناسبه أو يقول العامل الأول بما يلائم المتعاطفين أو يضمن ما يعمل فى الثانى أو يجعل ذلك من المشاطة ويكون فى الآية دليل على نهاية عطشهم وشدة جوعهم وأن ما هم فيه من العذاب لا ينعم عن طلب أكل وشرب. وبهذا رد موسى السكاظم رضى الله تعالى عنه - فيما روى - على هرون الرشيد إنكاره أكل أهل المحشر محتجاً بأن ما هم فيه أقوى مانع لهم عن ذلك ۝ واختلف العلماء فى أن هذا السؤال هل كان مع رجاء الحصول أو مع اليأس منه حيث عرفوا دوام ما هم فيه

وإلى كل ذهب بعض ﴿قَالُوا﴾ استئناف مبنى على السؤال كأنه قيل: فإذا قالوا أهؤلاء قالوا: فى جوابهم:

﴿إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ ۝﴾ أى منع كلاهما أو منهما منع المحرم عن المكلف فلا سبيل إلى ذلك قطعاً، ولا يحتمل التحريم على معناه الشائع لأن النار ليست بدار تكليف ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمُ﴾ الذى أمرهم الله تعالى به أو الذى يلزمهم الدين به ﴿لَهُمَا وَلَعْبًا﴾ فلم يتدبئوا به أو فصرموا ماشاءوا واستحلوا

ماشاءوا، واللهم - كما قيل - صرف الهم إلى ما لا يحسن أن يصرف إليه، واللعب طلب الفرح بما لا يحسن أن يطلب، وقد تقدم تفصيل الكلام فيهما فتذكر ﴿وغيرتهم الحياة الدنيا﴾ شغلتهم بزخارفها العاجلة وواعيدها الباطلة وهذا شأنها مع أهلها فأتانا الله تعالى تغر وتضر وتمر ﴿فاليوم ننسأهم﴾ ففعل بهم فعل التامى بالتمنى من عدم الاعتداد بهم وتركهم في النار تركاً كلياً فالكلام خارج مخرج التثليل، وقد جاء النسيان بمعنى الترك كثيراً ويصح أن يفسر به هنا فيكون استعارة أو مجازاً مرسلًا، وعن مجاهد أنه قال: المعنى يؤخرهم في النار، وعلية فالظاهر أن ننسأهم من النسء؛ لأن النسيان - والقاء في قوله تعالى (فاليوم) فصيحة، وقوله عز وعلا:

﴿كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا﴾ قيل: في محل النصب على أنه نعت لمصدر محذوف أي ننسأهم نسياناً مثل نسيانهم لقاء هذا اليوم العظيم الذي لا ينبغي أن ينسى. وليس الكلام على حقيقته أيضاً لأنهم لم يذكروا إذا ذكرى ذلك حتى ينسوه بل شبه عدم إخطارهم يوم القيامة بيهامهم وعدم استعدادهم له بحال من عرف شيئاً ثم نسيه. وعن ابن عباس. ومجاهد والحسن أن المعنى كما نسوا العمل للقاء يومهم هذا وليس هذا التقدير ضرورياً كما لا يخفى، وذهب غير واحد إلى أن الكسف للتعليل متعلق بما عنده لا للتشبيه إذ يمنع منه قوله تعالى:

﴿وَمَا تَأْتُوا بآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ ٥١﴾ لأنه عطف على (ما نسوا) وهو يستدعي أن يكون مشبهاً به النسيان مثله. وتشبيه النسيان بالجهود غير ظاهر، ومن ادعاه قال: المراد تركهم في النار تركاً مستمراً كما كانوا منكذبين أن الآيات من عند الله تعالى إنكاراً مستمراً. وقال القطب: الجحود في معنى النسيان، وظاهر كلام كثير من المفسرين أن كلام أهل الجنة إلى وغيروهم الحياة الدنيا لأن الله حرمهما على الكافرين فقط. وقال بعضهم: إنه ذلك لا غير، وعلية فيجوز أن يكون (الذين) مبتدأ وجملة (اليوم ننسأهم) خبره، والقام فيه مثلها في قولك: الذي يأتي فله درهم كما قيله ﴿وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكُتُبٍ فَضَلَّاهُ﴾ بينا معانيه من العقائد والأحكام. والمواعظ مفصلة والضمير للكفرة قاطبة، وقيل: لهم وللمؤمنين، والمراد بالكتاب الجنس، وقيل: للمعاصرين من الكفرة أو منهم ومن المؤمنين. والكتاب هو القرآن وتوحيده للتفخيم. وقد نظم بعضهم ما شتمل عليه من الأنواع بقوله:

حلال حرام محكم متشابه بشير نذير قصة عظة مثل

والمراد منع الخلو كما لا يخفى ﴿عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ منا بوجه تفصيله وهو في موضع الحال من فاعل (فضلناه) وتكريره للتعظيم أي عالمين على أكمل وجه بذلك حتى جاء حكماً متقناً، وفي هذا - كما قيل - دليل على أنه سبحانه يعلم بصفة زائدة على الذات وهي صفة العلم وليس عليه سبحانه عين ذاته كما يقوله الفلاسفة ومن ضاهاهم وللناقشة فيه مجال، ويجوز أن يكون في موضع الحال من المفعول أي مشتملاً على علم كثير. وقرآن محيض (فضلناه) بالضاد المعجمة، وظاهر كلام البعض أن الجار والمجرور على هذه القراءة في موضع الحال من الفاعل ولا يجعل حالاً من المفعول أي فضلناه على سائر الكتب عالين بأنه حقيق بذلك، وجوز بعضهم أن يجعل حالاً من المفعول على نحو ما سرى، وقيل: إن (على) للتعليل كما في قوله سبحانه: (ولتكبروا الله على ما هاكم) وهي متعلقة بفضلناه أي فضلناه على سائر الكتب لاجل علم فيه أي لأشتماله على علم لم يشتمل عليه غيره منها، وقيل: إن (على) في القراءة متعلقة بمحذوف وقع حالاً من مفعول (جئناهم) أي جئناهم بذلك حال كونهم من ذوى العلم

القابلين لفهم ما جئناهم به فتأمل •

(هُدًى وَرَحْمَةً) حال من مفعول (فصلناه) وجوز أن يكون مفعولا لأجله وان يكون حالا من الكتاب لتخصيصه بالوصف، والكلام في وقوع مثل ذلك حالا مشهور، وقرى بالجر على البدلية من (علم) وبالرفع على اضمار المبتدأ أى هو هدى عظيم ورحمة كذلك (أَقْرَمَ يُؤْمِنُونَ ٥٢) لأنهم المقتبسون من أنواره المنتفعون بنواره (هَلْ يَنْظُرُونَ) أى ما ينتظر هؤلاء الكفرة بعدم إيمانهم به شيئا (إِلَّا تَأْوِيلَهُ) أى عاقبته وما يؤول إليه أمره من تبين صدقه بظهور ما أخبر به من الوعد والوعيد، والمراد أنهم بمنزلة المنتظرين وفي حكمهم من حيث أن ما ذكر بأنهم للاحالة، وحينئذ فلا يقال: كيف ينتظرونه وهم جاحدون غير متوقعين له؟ وقيل: إن فيهم أقواما يشكون ويتوقعون فالكلام من قبيل- بنو فلان قتلوا زيدا- (يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ) وهو يوم القيامة، وقيل هو: ويوم بدر (يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ) أى تركوه ترك المذنبى فأعرضوا عنه ولم يعملوا به (مَنْ قَبْلُ) أى من قبل اثبات تأويله (قَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ) أى قد تبين أنهم قد جاؤا بالحق، وإنما فسر بذلك لأنه الواقع هناك ولأنه الذى يترتب عليه طلب الشفاعة المفهوم من قوله سبحانه: (فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفَعَاءٍ فَيَشْفَعُوا لَنَا) اليوم ويدفعوا عنا ما نحن فيه (أَنْزِدْ) عطف على الجملة قبله داخل معه فى حكم الاستفهام، و(من) مزيدة فى المبتدأ •

وجوز أن تكون مزيدة فى الفاعل بالظرف كأنه قيل: هل لنا من شفعاء أو هل نرد إلى الدنيا، ورافعه وقوعه موقعا بصاح الاسم كما تقول: ابتداء هل يضرب زيد، ولا يطلب له فعل، آخر يعطف عليه فلا يقدر هل يشفع لنا شافع أو نرد قاله الزخشرى، وأراد- كما فى الكشف- لفظا لأن الظرف مقدر بجملة، و(هل) ناله اختصاص بالفاعل، والعدول للدلالة على أن تنبى الشفيع أصل وتنبى الرد فرع لأن ترك الفعل إلى الاسم مع استدعاء هل للفعل يفيد ذلك فلو قدر لغات نكتة العدول معنى مع الغنى عنه لفظا، وقرأ ابن إسحق (أو نرد) بالنصب عطفًا على (فيشفعوا لنا) المنصوب فى جواب الاستفهام أو لأن (أو) بمعنى إلى أو حتى أن على ما اختاره الزخشرى اظهارا للمعنى السببية، قال القاضى: فعلى الرفع المسئول أحد الأمرين الشفاعة، والرّد إلى الدنيا، وعلى النصب المسئول أن يكون لهم شفعاء اما لاحد الأمرين من الشفاعة فى العفو عنهم والرّد ان كانت (أو) عاطفة وإما لآمر واحد إذا كانت بمعنى إلى أن إذ معناه حينئذ يشفعون إلى الرد، وكذا إذا كانت بمعنى حتى ان أى يشفعون حتى يحصل الرد (فَنَعْمَلْ) بالنصب جواب الاستفهام الثانى أو معطوف على (نرد) مسبب عنه على قراءة ابن إسحق •

وقرأ الحسن بنصب (نرد) ورفح (نعمل) أى فنحن نعمل (غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ) أى فى الدنيا من الشرك والمعصية (قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ) بصرف أعمارهم التى هى رأس ما لهم إلى الشرك والمعاصى (وَصَلَّ عَنْهُمْ) غاب وفقد (مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ٥٣) أى الذى كانوا يفترونه من الاصنام شركا، لله سبحانه وشفعاهم يوم القيامة، والمراد أنه ظهر بطلانه ولم يقدم شيئا •

﴿ ومن باب الاشارة في الآيات ﴾ «ويا مادم اسكن أنت وزوجك» أي النفس وسميت حواء ملازماتها الجسم الظلماتي إذ الحوة اللون الذي يغلب عليه السواد . وبعضهم يجعل مادم اشارة إلى القلب لأنه من الادمة هي السمرة وهو لتعلقه بالجسم دون النفس سمى بذلك . واشرف مادم عليه السلام وجه النداء اليه وزوجه تبع له في السكنى الجنة هي عندهم اشارة الى سماء عالم الأرواح التي هي روضة القدس «فكلا من حيث شتيا» لا حجر عليك في تلقى المعاني والمعارف والحكم التي هي الاقوات القلبية والفواكه الروحانية (ولا تقربا هذه الشجرة) أي شجرة الطبيعة والهوى التي يحضر تكيا (فتكونا من الظالمين) الواضعين النور في محل الظلمة أو الناقصين من نور استعدادكيا . وأول بعضهم الشجرة بشجرة المحبة المورقة بأنواع المحنة أي لا تقربا ما فتظلما أنفسكيا لما فيها من احتراق آتانية المحب وفناء هويته في هوية المحبوب ثم قال: ان هذه الشجرة غرسها الرحمن بيده لادم عليه السلام كما خمر طينته بيده لها

فلم تك تصلح الا له ولم يك يصلح الا لها

وأن المنع كان تحريضا على تناولها فالمرء حر يص على ما منع ، واختار هذا النيسابوري وتكلف في باقي الآيات ما تكلف فان أردته فارجع اليه (فوسوس لها الشيطان ليبدى لهما ما وورى عنهما من سوءاتهما) أي يظهر لهما بالميل إلى شجرة الطبيعة ما حجب عنهما عند التجرد من الامور الرذيلة التي هي عورات عند العقل «وقال ما نأكل ربكنا عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين ، وهمهما أن لا انصاف بالطبيعة الجسائية لذاتنا ملكية وخلقوداها أو ملكوداها على القوى بغير زوال ان قرى . «ملكين» بكسر اللام • «فدلاهما» فزلهما من غرف القدس إلى التعاقبها والركون اليها «بغور» بما غرهما من كأس القسم المترعة من حميا ذكر الحبيب «فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما» والفايل منها بالنسبة اليهما كثير «وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة» أي يكتمان هاتيك السوءات والفواش الطبيعية بالآداب الحسنة والعدادات الجميلة التي هي من تفاريع الآراء العقلية ومستنبطات القوة العاقلة العملية ويخفيانها بالحيل العملية . واداهما ربهما ألم أنهما كما أودعت في عقولكنا من الميل إلى التجرد وإدراك المعقولات وعن تلك الشجرة وأقل لكنا إن الشيطان لكنا عدو مبين» وذلك القول بما ألهم العقل من منافاة أحكام الوهم ومضادة مدركاته والوقوف على مخالقاته ومكابرته إياه «قالا ربنا ظلمنا أنفسنا» بالميل إلى جهة الطبيعة وانطفاء نورها وانكسار قوتها وإن لم تغفر لنا» بالاسنا الأنوار الروحانية وإفاحتها علينا وترحنا» بإفاضة المعارف الحقيقية «لنكونن من الخاسرين» الذين أتلفوا الاستعداد الذي هو مادة السعادة وحرموها عن الكمال التجردى بملازمة النقص الطبيعي «قالا بطوا» إلى الجهة السفلى التي هي العالم الجسائي «بعضكم لبعض عدو» لأن مطالب الجهة السفلية جزئية لا تحتمل الشركة

فكلما حظى بها أحد حرم منها غيره ففجع بينهما العداوة والبغضاء بخلاف المطالب الكلية •

وجمع الخطاب لأنه في قوة خطاب النوع «يا بى آدم قد أنزلنا عليكم لباسا» وهو لباس الشريعة «يوارى سوءاتكم» يستر قبائح أوصافكم وفواش أفعالكم بشعاره ونداره «وريشا» زينة وجمالا في الظاهر والباطن تمتازون به عن سائر الحيوانات (ولباس التقوى) أي صفة الورع والحذر من صفات النفس «ذلك خير» من سائر أركان الشرائع والحياة رأس الدواء . ويقال: لباس التقوى هو لباس القلب والروح والسر والختى ولباس الأول

(م - ١٧ - ج - ٨ - تفسير روح المعاني)

منها الصدق في طلب المولى ويتوارى به سوء الطمع في الدنيا وما فيها . ولباس الثاني محبة ذى الجود الاسنى ويتوارى به سوء المتاع بالسوى . ولباس الثالث رؤية الملى الاعلى ويتوارى به سوء رؤية غيره في الاولى والاخرى . ولباس الرابع البقاء بهوية ذى القدس الاسنى ويتوارى به سوء هوية ما في السموات وما في الارض وما تحت الثرى قيل: وهذا إشارة إلى الحقيقة؛ وربما يقال: اللباس الموارى للسوات إشارة إلى الشريعة والريش إشارة إلى الطريقة لما أن مدارها على حسن الاخلاق وبذلك يتزين الانسان ولباس التقوى إشارة إلى الحقيقة لما فيها من ترك السوى وهو أكمل أنواع التقوى ذلك أى لباس التقوى من آيات الله أى من أنوار صفاته سبحانه إذ التوقى من صفات النفس لا يتيسر إلا بظهور تجليات صفات الحق أو إنزال الشريعة والحقيقة مما يدل على الله سبحانه وتعالى لعلكم تذكرون (١) عند ظهور تلك الانوار لباسكم الاصلى التورى أو تذكرون معرفتكم له عند أخذ العهد فتمسكون بأذيالها اليوم «يا بنى آدم لا يفتننكم الشيطان» بنزع لباس الشريعة والتقوى فتمحروا من دخول الجنة «يا أخرج أبويكم من الجنة ينزع عنهما لباسهما» الفطرى التورى «إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم» وذلك بمقتضى البشرية وقد يرون بواسطة النور الربانى «قل أمرى بالقسط» بالعدل وهو الصراط المستقيم وأقيموا وجوهكم، أى ذواتكم بمنعها عن الميل إلى أحد طرفى الافراط والتفريط «عند كل مسجد» أى مقام سجود أو وقته، والسجود عندهم كما قاله البعض أربعة أقسام سجود الاقياد والطاعة وإقامة الوجه عنده بالاخلاص وترك الالتفات إلى السوى ومراعاة موافقة الأمر وصدق النية والامتناع عن المخالفة فى جميع الأمور، وسجود الفناء فى الافعال وإقامة الوجه عنده بان لا يرمى مؤثرا غير الله تعالى أصلا . وسجود الفناء فى الصفات وإقامة الوجه عنده بأن لا يكره شيئا من غير أن يميل إلى الافراط بترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا التفريط بالتسخط على المخالف والتعبير له والاستخفاف به . وسجود الفناء فى الذات وإقامة الوجه عنده بالنية عن البقية والانطماس بالكلية والامتناع عن اثبات الانية والاثنية فلا يطغى بحجاب الانية ولا يتزندق بالاباحة وترك الاطاعة .

(وادعوه مخلصين له الدين) بتخصيص العمل لله سبحانه أو برؤية العمل منه أوبه جل شأنه (بدأكم) أظهركم بأفاضة هذه التعينات عليكم (تعودون) اليه أو بدأكم لطفنا أوقهرا تعودون اليه فيما ملكم حسبا بدأكم (فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة) كما ثبت ذلك فى علمه «انهم اتخذوا الشياطين» من القوى النفسانية الوهمية والتخيلية «أولياء من دون الله» للنسابة التامة بين الفريقين (ومجسبون أنهم مهتدون) لقوة سلطان الوهم «يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد» فاخلصوا العمل لله تعالى وتوكلوا عليه وقوموا بحق الرضا وتمكنوا فى التحقق بالحقيقة ومراعاة حقوق الاستقامة ولكل مقام مقال «وكلوا واشربوا ولا تسرفوا» بالافراط والتفريط فان العدالة صراط الله تعالى المستقيم .

«قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده» أى منع عنها وقال: لا يمكن التزين بها (والطيبات من الرزق) كعلوم الاخلاص . ومقام التوكل . والرضا . والتمكن (قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة) الكبرى عن التلون وظهور شئ من بقايا الافعال . والصفات . والذات «قل إنما حرم ربه الفواحش» رذائل

(١) قوله لعلكم تذكرون كذا بخطه والتلاوة لعلهم يذكرون اه

القوة البهيمية « مظهر منها وما بطن والائتم والبغو » رذائل القوة السبعية « وأن تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله الااتلون » رذائل القوة النطقية وطل ذلك من « وائع الرينة « واکل أمه اجل » ينهون عنده إلى مبدئهم « فاذجاج أجاهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » لأن وقوع ما يخالف العلم محال « يا بنی آدم إما یا تینکم رسل منکم » من جنسکم، وقيل: هي العقول، وقال النيسابوري: التأويل إما بآيتنک الهامات من طريق قلوبکم وأسرارکم، وفيه أن بنی آدم کلهم مستودون لآشارات الحق والهاماته (فن اتقى) في الفناء « وأصلح » بالاستقامة عندالبقاء « ولاخوف عليهم ولا هم يحزنون » لوصولهم إلى مقام الولاية « والذين كذبوا بآياتنا » أخفواصناتنا بصفات أنفسهم « واستكبروا عنها » بالتصاف بالرذائل « أولئك أصحاب النار » نار الجحيم « هم فيها خالدون » لسوء مطبوعوا عليه « فمن أظلم ممن اتقى على الله كذبا » بان قال: أكرمى الله تعالى بالكرامات وهو الذى بالكري مات « أو كذب بآياته » بان أنكر على أولياء الله سبحانه الفائزين « من الله تعالى بالمحظ الأوفى » أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب « بما كتب لهم في لوح القضاء والقدر »

وقيل: الكتاب الانسان الكامل ونصيبهم منه نصيب الغرض من السهم « إن الذين كذبوا بآياتنا » الدالة علينا « واستكبروا عنها » ولم ياتتوا اليها لوقوفهم مع أنفسهم « لا تفتح لهم أبواب السماء » فلا ترجع أرواحهم إلى الملكوت « ولا يدخلون الجنة » أى جنة المأخرة والمشاهدة والقربة « حتى يابح الجبل » أى جبل أنفسهم المستكبرة « في سم الخياط » أى خياط أحكام الشريعة الذى به يخاط ماشقته يدالشقاق. وسماه « اداب الطريقة لانها دقيقة جدا، وقد يقال: الخياط إشارة إلى خياط الشريعة، والطريقة وسماه ما يلازمه العمل به من ذلك وولوج ذلك الجبل لا يمكن مع الاستكبار بل لا بد من الخضوع والانقياد وترك الحظوظ النفسانية وحينئذ يكون الجبل أقل من البعوضة بل أدق من الشعرة فحينئذ يابح في ذلك السم ولهم من جهنم « الحرمان «مهاد» ومن فوقهم غواش) أى ان الحرمان أحاط بهم، وقيل: لهم من جهنم المجاهدة والرياضة فراش ومن فوقهم من مخالقات النفس وتطلع الحموى لحاف فتذيبهم وتحرق أنانيتهم . « ونادى أصحاب الجنة المرحومون وأصحاب النار المحرمون » أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا « من القرب حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم من اليهد « حقا » فاذن مؤذن وهو مؤذن العزة والعظمة « بينهم أن لعنة الله على الظالمين » الواضحين الشئى في غير موضعه الذين يصدون السالكين « عن سبيل الله » أى الطريق الموصلة اليه سبحانه، وقيل: يصدون القاب والروح عن ذلك « ويغونها عوجا » بأن يصفوها بما ينفر السالك عنها من الزينغ والميل عن الحق، وقيل: يطالبون صرف وجودهم الى الدنيا وما فيها « وهم بالآخرة » أى الفناء بالله تعالى او بالقيامة الكبرى « كافرون » لمز يداحتجاجهم بما هم فيه « وبينهما » أى بين أهل الجنة وهى جنة ثواب الاعمال من العباد والزهاد وبين أهل النار حجاب بكل منهم محجوب عن صاحبه « وعلى الاعراف » أى أعلى ذلك الحجاب الذى هو حجاب القاب « رجال » أى رجال وهم العرفاء أهل الله سبحانه وخاصته، قيل: وإنما سموا رجالا لانهم يتصرفون باذن الله تعالى فيما سواه عز وجل تصرف الرجال بالنساء ولا يتصرف فيهم شئ من ذلك يعرفون كلا بسيماهم « لما أعطوا من نور الفراسة » وبادوا أصحاب الجنة « أى جنة ثواب الاعمال » أن سلام عليكم « بما من الله تعالى عليكم به من الخلاص من النار، وقيل:

إن سلامهم على أهل الجنة بإمدادهم بأسباب التزكية والتخليّة والأنوار القلبية وإفاضة الخيرات والبركات عليهم « لم يدخلوها » أى لم يدخل أولئك الرجال الجنة لعدم احتياجهم إليها « وهم يطمعون » فى كل وقت بما هو أعلى وأغلى ، وقيل : هم أى أهل الجنة يطمعون فى دخول أولئك الرجال ليقبضوا من نورهم ويستضيئوا بأشعة وجوههم ويستأنسوا بحضورهم (وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار) ليعتبروا « قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين » بأن تحفظ قلوبنا من الزيف « ونادى أصحاب الاعراف رجالا » من رؤساء أهل النار ، وإطلاق الرجال عليهم وعلى أصحاب الاعراف كإطلاق المسيح على الدجال اللعين وعلى عيسى عليه السلام . (أهؤلاء) إشارة إلى أهل الجنة « ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء . » أى الحياة التى أنتم فيها « أو ما رزقكم الله » أى النعم الذى من الله تعالى به عليكم أو أفيضوا علينا من العلم أو العمل لتنال به ما نلتهم (قالوا ان الله حرههما) فى الازل (على الكافرين) لسوء استعدادهم ، وقيل . ان الكفار لما كانوا عبيد البطون حراسا على الطعام والشراب فاتوا على ما عاشوا وحشروا وادخلوا النار على ما ماتوا طلبوا الماء أو الطعام (ولقد جئناهم بكتاب) وهو النبي ﷺ الجامع لكل شئ . والمظهر الأعظم لنا (فضلناه) أى أظهرنا منهم ما أظهرنا (على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون) لأنهم المنتفعون منه وان كان من جهة أخرى رحمة للعالمين « هل ينظرون إلا تأويله » أى ما يؤول اليه عاقبة أمره ، وقيل : الكتاب الذى فصل على علم إشارة إلى البدن الانسانى المفصل الى أعضاء وجوارح وآلات وحواس تصلح للاستكمال على ما يقتضيه العلم الالهى وتأويله ما يؤول اليه أمره فى العاقبة من الانقلاب الاما لا يصلح لذلك عند البعث من هيات وصور وأشكال تناسب صفاتهم وعقائدهم على مقتضى قوله سبحانه « سيجزيهم وصفهم » وكما قال سبحانه : « ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكا وصبا » انتهى *

ويحتمل أن يكون الكتاب المذكور إشارة إلى الآفاق والأنفس وما يؤول اليه كل ظاهر والله تعالى الهادى إلى سواء السبيل (إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ) شروع فى بيان مبدأ القطرة أثر بيال معاد الكفرة ، ويحتمل أنه سبحانه لما ذكر حال الكفار وأشار إلى عبادتهم غيره سبحانه احتج عليهم بمقدوراتهم ومصنوعاته جل شأنه ودلهم بذلك على أنه لا يعبد سواه فقال مخاطبا بالخطاب العام (أن ربكم) أى خالقكم ومالككم (الذى خلق السموات) السبع (والارض) بما فيها كى يدل عليه ما فى سورة السجدة على ما أتى ان شاء الله تعالى تحقيقه فى ستة أوقات كقوله تعالى (ومن يؤمن يومئذ) أو فى مقدار ستة أيام كقوله سبحانه (لهم رزقهم فيها بكرة وعشيا) •

فان المتعارف ان اليوم من طلوع الشمس إلى غروبها ولم تكن هى حينئذ ، نعم العرش وهو المحدد على المشهور موجود إذ ذلك على ما يدل عليه بعض الآيات ، وليس بقديم كما يقوله من ضل عن الصراط المستقيم لكن ذلك ليس نافعا فى تحقق اليرم العرفى ، والى حمل اليوم على المتعارف وتقدير المضاف ذهب جمع من العلماء وادعوا - وهو قول عبد الله بن سلام . وكعب الأحبار . والضحاك . ومجاهد . واختاره ابن جرير الطبرى - ان ابتداء الخلق كان يوم الاحد ولم يكن فى السبت خلق أخذ له من السبت بمعنى القطع لقطع الخلق فيه ولتنام الخلق فى يوم الجمعة واجتماعه فيه سمي بذلك . وأخرج ابن أبى حاتم . وغيره عن ابن عباس أنه سمي

تلك الأيام بأبوجاد وهواز وحطى وكلون وسعفص وقرشبات . وقال محمد بن اسحق . وغيره : ان ابتداء الخلق في يوم السبت، وسعى سبتنا لقطع بعض خاق الارض فيه على ما قال ابن الأنباري أو لما أن الأمر كأنه قطع وشرع فيه على ما قيل، واستدل لهذا القول بما أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة قال: «أخذ رسول الله ﷺ بيدي فقال : خاق الله تعالى التربة يوم السبت وخلق فيها الجبال يوم الأحد وخلق الشجر يوم الاثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء، وخلق فيها الدواب يوم الخميس وخلق آدم بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل» ولا يخفى ان هذا الخبر يخالف للآية الكريمة فهو اما غير صحيح وان رواه مسلم وأما مؤول، وأنارى أن أول يوم وقع فيه الخلق يقال له الاحد وثاني يوم الاثنين وهكذا ويوم جمع فيه الخلق الجمعة فافهم، وإلى حمله على اللغوى وعدم التقدير ذهب ماخرون وقالوا: كان مقدار كل يوم ألف سنة وروى ذلك عن زيد بن أرقم . وفي خلقه سبحانه الأشياء مدرجا على ما روى عن ابن جبير تعليم للخلق الثابت والثاني في الأمور كما في الحديث «التأني من الله تعالى والعجلة من الشيطان» وقال غير واحد: ان في خلقها مدرجا مع قدرته سبحانه على ابداعها دفعة دليل على الاختيار واعتبار للنظار . واعترض عليه بأنه يجوز أن يكون الفاعل موجبا ويكون وجود المعلول مشروطا بشرائط توجد وقتا فوقتا، وبأن ذلك يتوقف على ثبوت تقدم خلق الملائكة على خلق السموات والارض وليس ذلك بالمحقق .

وأوجب بأن الاول مبنى على العقلة عن قوله مع القدرة على ابداعها دفعة، ويانه أن الفاعل إذا كان مختارا كما يقوله أهل الحق . يتوقف وجود المعلول على تعلق الارادة به فهو جزء العلة التامة حينئذ فيجوز أن يتخلف المعلول عن الفاعل لانتهاء تعلق الارادة فلا يازم من قدمه قدم المعلول، وأما إذا كان الفاعل موجبا متضمنا لذاته، فيضآن الوجود على ما تم استعداده فان كان المعلول تام الاستعداد في ذاته كالكبريت بالنسبة إلى النار يجب وجوده ويمتنع تحلفه والازم التخلف عن العلة التامة فيلزم من قدم الفاعل حينئذ قدمه والاجرام الفلكية من هذا القبيل عند الفلاسفة وإن توقف تمام استعداده على أمر متجدد فلم يحصل يمنع إيجاد كالحطب الرطب فانه مالم يبس لم تحرقه النار والحوادث اليومية من هذا القبيل عندهم، ولهذا أثبتوا برزخا بين عالمي القدم والحدوث ليتأتى ربط الحوادث بالمبادئ القديمة؛ ففي صورة كون الفاعل موجبا مشروطا وجوده له بشرائط متعاقبة يمتنع ابداع دفعة . فامكان وجود هذه الأشياء المنبثقة عن عدم التوقف على شيء آخر أصلا دفعة مع الخلق التدريجي المستلزم لتأخر وجود المعلول عن وجود الفاعل لا يجتمع الوجوب المستلزم لامتناع التأخر حينئذ ويستلزم الاختيار المصحح لذلك التأخر كما علمت، وبأن ابداع التدريجي للأشياء عبارة عن إيجادات يتعلق كل منها بشيء فيدل على تعلق العلم . والارادة . والقدرة بكل منها تفصيلا بخلاف الإيجاد الدفعي لها فانه إيجاد واحد متعلق بالمجموع فيدل على تعلق ما ذكره بالمجموع من حيث هو مجموع اجمالا، واسترضح ذلك من الفرق بين ضرب الخاتم على نحو القرطاس وبين أن تكتب تلك الكلمات فانك في الصورة الثانية تنجليها كلمة فكلمة بل حرفا فحرفا وتريدها كذلك فتوقفها في الصحيحة بخلاف الصورة الأولى وهو ظاهر، فالنظار يمتبرون من الخلق التدريجي ويفهمون شمولى علمه سبحانه و ارادته وقدرته للأشياء تفصيلا قائلين : سبحانه من لا يهزب عن علمه منقال ذرة في الارض ولا في السماء، وأيضا قالوا: إنا إذا فعلنا شيئا تصورناه أولا ثم اعتقدنا

له فائدة ثم تحصل لنا حال شوقية ثم ميلان نفساني هي الارادة ثم تبعث القوة الباعثة للقوة المحركة للاعضاء نحو إيجادها فيحصل لنا ذلك الشيء فلكل واحد من تلك الامور دخل في وجود ذلك الشيء، ثم قالوا: فكلا لا بد في صدور الافعال الاختيارية فينا من هذه الامور كذلك لا بد في صدور الافعال الاختيارية للواجب من نحو ذلك مما لا يتمتع عليه سبحانه فانبأوا له تعالى علما و ارادة و قدرة و فائمه لا فاعله، واستدلوا على ذلك من كونه سبحانه مختارا فالخاق التدريجي لما كان دالا على الاختيار الدال على ما ذكر صدق أن فيه اعتباراً للنظار *

وحاصل هذا أن المراد من النظار أصحاب النظر والبصيرة من العقلاء فلا يتوقف ما ذكر على تقدم خاق الملائكة على أن من قال بتقدم خاق العرش والكرسي على خاق الأرض والسموات قائل بتقدم خاق الملائكة بل قيل: إن من الناس من قال بتقدم خاق نوع من الملائكة قبل العرش والكرسي وسماهم المهيمين *

وأنت تعلم أن هذا لا يفيدنا لأن المهيمين عند هذا القائل لا يشعرون بسما ولا أرض بل هم مستغرقون فيه سبحانه على أن ذلك ليس بالمحقق كما يقوله المعترض أيضا، وقيل: إن الشيء إذا حدث دفعة واحدة فله يخطر بالبال أن ذلك الشيء إنما وقع على سبيل الاتفاق فإذا أحدث شيئا فشيئا على سبيل المصاحبة والحكمة كان ذلك أبانغ في القدرة وأقوى في الدلالة، وقيل: إن التعجيل في الخاق أبانغ في القدرة والتثبت أبانغ في الحكمة فإراد الله تعالى اظهار حكمته في خاق الاشياء بالتثبت كما أظهر قدرته في خاق الاشياء بكن *

(ثم استوى على العرش) وهو في المشهور الجسم المحيط بسائر الاجسام وهو فلك الانلاك سمي به اما لارتفاعه أو للتشبيه بسرير الملك فانه يقال له عرش ومنه قوله تعالى (ورفع ابيه على العرش) لأن الامور والتدبيرات تنزل منه، ويكنى به عن العز والسلطان والملك فيقال: فلان مثل عرشه أي ذهب عزه وملكه وأنشدوا قوله:

إذا ما بنو مروان ثلثت عروشهم وأودت كما أودت إباد وحمير

وقوله: إن يقتلوك فقد ثلثت عروشهم بهيئة بن الحرث بن شهاب

وذكر الراغب أن العرش مما لا يعلمه البشر إلا بالاسم، وليس هو كما تنذهب اليه أو هام العامة فانه لو كان كذلك لكان حاملا له تعالى عن ذلك، وليس كما قال قوم: إنه الفلك الأعلى والكرسي فلك الكواكب وفيه نظر، والناس في الكلام على هذه الآية ونحوها مختلفون. فمنهم من فسر العرش بالمعنى المشهور، وفسر الاستواء بالاستقرار. وروى ذلك عن الكلبي. ومقاتل. ورواه البيهقي في كتابه الاسماء والصفات بروايات كثيرة عن جماعة من السلف وضعفها كلها. وماروى عن مالك رضى الله تعالى عنه أنه سئل كيف استوى؟ فاطرق رأسه ملياً حتى علتة الرضاه ثم رفع رأسه فقال: الاستواء غير مجهول. والكيف غير معقول والایمان به واجب والسؤال عنه بدعة ثم قال للسائل: وما أظنك إلا ضالا ثم أمر به فأخرج ليس نصا في هذا المذهب لاحتمال أن يكون المراد من قوله: غير مجهول أنه ثابت معلوم الثبوت لأن معناه وهو الاستقرار غير مجهول. ومن قوله: والكيف غير معقول ان كل ما هو من صفة الله تعالى لا يدرك العقل له كيفية لتعالیه عن ذلك فكيف الكيف عنه مشلولة *

وبدل على هذا ماجاء في رواية أخرى عن عبد الله بن وهب أن مالكا سئل عن الاستواء فاطرق وأخذته الرضاه. ثم قال: (الرحمن على العرش استوى) كما وصف نفسه ولا يقال له: كيف وكيف عنه مرفوع إلى آخر

ماقال، ثم إن هذا القول إن كان مع نفي الوازم فالأمر فيه هين، وإن كان مع القول بها والعياذ بالله تعالى فهو ضلال وأى ضلال وجهل وأى جهل بالملك المتعال، وما أعرف ما قاله بعض العارفين الذين كانوا من تيار المعارف غارفين على لسان حال العرش موجهًا الخطاب إلى النبي ﷺ ليلة المعراج حين أشرقت شمس عليه الصلاة والسلام في الملأ الأعلى فتضامل معها كل نور وسراج كما نقله الإمام القسطلاني معرضًا بضلال مثل أهل هذا المذهب الثاني ولفظه مع حذف، ولما انتهى ﷺ إلى العرش تمسك بأذياله وناداه بلسان حاله يا محمد أنت في صفاء وقتك آمننا من مقتك إلى أن قال: يا محمد أنت المرسل رحمة للعالمين ولا بد لي من نصيب من هذه الرحمة ونصبي يا حبيبي أن تشهد بالبرائة بما نسبه أهل الزور إلى وتقبله أهل الغرور على زعموا أني أسع من لا مثل له وأحيط بمن لا كيفية له يا محمد من لا حد لذاته ولا عد لأصفاته كيف يكون مفتقرًا إلى ومجولًا على إذا كان الرحمن اسمه والاستواء صفته وصفته متصلة بذاته كيف يتصل بي أو ينفصل عني يا محمد وعزته لست بالقرب منه وصلًا ولا بالبعيد عنه فصلًا ولا بالمطبق له حملًا أو جدي من رحمة وفضلًا ولو محقني لكان حقًا آمنه وعدلًا يا محمد أنا محمول قدرته ومحمول حكمته اهـ. وذهب المعتزلة. وجماعة من المتكلمين إلى أن العرش على معناه. واستوى بمعنى استولى. واحتجوا عليه بقوله:

قد استوى بشرى على العراق من غير سيف ودم مهراق

وخص العرش بالاختيار عنه بالاستيلاء عليه لأنه أعظم المخلوقات، ورد هذا المذهب بأن العرب لا تعرف استوى بمعنى استولى وإنما يقال استولى فلان على كذا إذا لم يكن في ملكه ثم ملكه واستولى عليه والله تعالى لم يزل مالكا للاشياء كلها ومستوليا عليها ونسب ذلك للاشعرية. وبالغ ابن القيم في رددهم ثم قال: إن لام الأشعرية كنون اليهودية وهو ليس من الدين القيم عندي. وذهب الهراء واختاره القاضي إلى أن المعنى ثم قصد إلى خلق العرش، ويبيعه تعدى الاستواء بعلى، وفيه قول بأن خلق العرش بعد خلق السموات والأرض وهو كما ترى. وذهب القفال إلى أن المراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة واستقامة الملك لكنه أخرج ذلك على الوجه الذي ألفه الناس من ملوكهم واستقر في قلوبهم، قيل: ويبدل على صحة ذلك قوله سبحانه في سورة يونس: (ثم استوى على العرش يدبر الأمر) فان (يدبر الأمر) جرى مجرى التفسير لقوله. (استوى على العرش) وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى، وذكر أن القفال يفسر العرش بالملك ويقول ما يقول، واعتراض بأن الله تعالى لم يزل مستقيم الملك مستويا عليه قبل خلق السموات والأرض وهذا يقتضي أنه سبحانه لم يكن كذلك تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وأجيب بأن الله تعالى كان قبل خلق السموات والأرض مالكا لها لكن لا يصح أن يقال: شجع زيد إلا بعد أكله الطعام فإذا فسر العرش بالملك صح أن يقال إنه تعالى إنما استوى ملكه بعد خلق السموات والأرض، ومنهم من يجعل الاسناد مجازيا ويقدر فاعلا في الكلام أي استوى أمره ولا يضر حذف الفاعل إذا قام ما أضيف إليه مقامه، وعلى هذا لا يكون الاستواء صفة له تعالى ولا يس بشئ. ومن فسر بالاستيلاء أوجبه إلى صفة القدرة.

ونقل البيهقي عن أبي الحسن الأشعري أن الله تعالى فعل في العرش فعلا سماه استوا. كما فعل في غيره فعلا سماه رزقا ونعمة وغيرهما من أفعاله سبحانه لأن ثم للتراخي وهو إنما يكون في الأفعال، وحكى الاستاذ

ابو بکر بن فورک عن بعضهم أن (استوى) بمعنى علا ولا يراد بذلك العلو بالمسافة والتحيز والكون في المكان . تمكنا فيه ولكن يراد معنى يصبح نسبتبه اليه سبحانه . وهو على هذا من صفات الذات . وظلة (ثم) تعلقت بالمستوى عايه لا بالاستواء أو أنها للتفاوت في الرتبة وهو قول متين •

وانت تعلم أن المشهور من مذهب السلف في مثل ذلك تفويض المراد منه الى الله تعالى فهم يقولون : استوى على العرش على الوجه الذي عناه سبحانه . منزها عن الاستقرار والتكبر ، وأن تفسير الاستواء بالاستيلاء تفسير مردول إذ القائل به لا يسمعه أن يقول كاستيلائنا بل لابد أن يقول : هو استيلاء لائق به عز وجل . فليقل من أول الأمر هو استواء لائق به جل وعلاه .

وقد اختار ذلك السادة الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم وهو أعلم وأسلم وأحكم خلافا لبعضهم . ولعل لنا عودة إلى هذا البحث ان شاء الله تعالى (يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ) أى يغشى سبحانه النهار بالليل ، ولما كان المعنى مجتمع مع المعنى وجودا وذلك لا يتصور هنا قالوا : المعنى يليسه مكانه فيصير الجو مظلمًا بعد ما كان مضيئًا فيكون التجوز في الاسناد باسناد الماسكان الشيء اليه . ومكانه هو الجو على معنى أنه مكان للضوء الذي هو لازمه لأنه مكان لنفس النهار لأن الزمان لا مكان له ، وجوز أن يكون هناك استعارة بأن يجعل غشيان مكان النهار واظلامه بمنزلة غشيانه للنهار نفسه فكأنه لف عليه لف الغشاء أو يشبهه تغييره له بطرياقه عليه . بستر اللباس لللباسة . وجوز أن يكون المعنى يغشى سبحانه الليل بالنهار •

ورجح الوجه الاول بان التغشية بمعنى الستر وهى أنسب بالليل من النهار . وبانه يلزم على الثانى أن يكون الليل مفعولا ثانياً والنهار مفعولا اولاً . وقد ذكر أبو حيان أن المفعولين إذا تعدى اليهما فعل وأحدهما فاعل من حيث المعنى يلزم أن يكون هو الاول منهما عندهم كالزم ذلك فى ملككت زيدا عمرا ، ورتبة التقديم هى الموضحة لأنه الفاعل معنى كما يلزم ذلك فى ضرب موسى عيسى بخلاف أعطيت زيدا درهما فان تعين المفعول الاول لا يتوقف على التقديم . ورجح الثانى بان حميد بن قيس قرأ (يغشى الليل النهار) بفتح الباء ونصب (الليل) ورفع (النهار) ، ويلزم عليها أن يكون الطالب النهار والليل ماجق به . وتوافق القراءتين أولى من تخالفهما . وبان قوله تعالى : (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار) يعلم منه - على اقال المرزوقى - أن الليل قبل النهار لأن المسلوخ منه يكون قبل المسلوخ فالنهار بالادراك أولى ، وبان قوله سبحانه : (يُبَدِّلُ حَيْثُ مَا يَشَاءُ) أى يحجول على السرعة ففعليل بمعنى مفعول أو فوق هذا الوجه فان هذا الطالب من النهار اظهر ، وقد قالوا : إن ضوء النهار هو المهاجم على ظلمة الليل . وأنشد بعضهم :

كأنوا ضوء الصبح يستعجل الدجى نظير غرابا ذا قوادم جون
ولبعض المتأخرين من آيات :

وكان الشرق باب للدجى ماله خوف هجوم الصبح فتح

وحدیث ان التغشية أنسب بالليل قيل . مسلم لو كان المراد بالتغشية حقيقتها لكن ليس المراد ذلك بل المراد اللحوق والادراك وهذا أنسب بالنهار كما علمت . والقاعدة المذكورة لا تخلو عن تلام . على أنه لا يبعد على ماقرر أن يكون الكلام من قبيل - أعطيت زيدا درهما - . والقول بان معنى الآية أنه سبحانه يجعل الليل أعشى

بأنهار أى مبيضا بنور الفجر بنا، على ما فى الصحاح من أن الأغشى من الخيل وغيره ما ابيض رأسه كله من بين جسده كالأرخم مما لا يكاد يقدم عليه، وذكر سبحانه أحد الأمرين ولم يذكرهما معاً كما فى قوله تعالى: (يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل) للعلم بالآخر من المذكور لأنه يشير إليه أولان اللفظ يحتمله - على ما قيل -، وقال بعض المحققين: إن الليل والنهار بمعنى كل ليل ونهار وهو بتعاقب الأمانال مستمر الاستبدال فيدل على تغيير كل منهما بالآخر باختر عبارة من غير تكلف ومخالفاً لما اشتهر من قواعد العربية. وجملة (يفشى) - على ما قبله ابن جنى - على قراءة حميد حال من الضمير فى قوله سبحانه: (ثم استوى) والعائد محذوف أى يفشى الليل النهار بامر أو بأذنه، وقوله جل وعلا: (يطابه حثيثاً) بدل من (يفشى) الخ للتوكيد. وعلى قراءة الجماعة حال من (الليل) أى يفشى الليل النهار طاباله حثيثاً، و(حثيثاً) حال من الضمير فى (يطابه) وجوز غيره أن تكون الجملة حالاً من (النهار) على تقدير قراءة حميد أيضاً.

وجوز أبو البقاء الاستئناف فى الجملة الأولى. وقال بعضهم: يجوز فى (حثيثاً) أن يكون حالاً من الفاعل بمعنى حائثاً أو من المفعول أى محثوثاً، وأن يكون صفة مصدر محذوف أى طلباً حثيثاً، وإتسا وصف الطالب بذلك لأن تعاقب الليل والنهار - على ما قال الامام وغيره - إنما يحصل بحركة الفلك الاتظام وهى أشد الحركات سرعة فان الانسان إذا كان فى أشد عدوه بمقدار رفع رجله ووضعها يتحرك الفلك ثلاثه آلاف ميل وهى ألف فرسخ. واعترض بأن الفلك الاتظام أن كان هو العرش كما قالوا فحركته غير مسلمة عند جمهور المحدثين بل هم لا يسلدون حركة شىء من سائر الانلاك أيضاً وهو الكرسي والسموات السبع بل ادعوا أن النجوم بايدي ملائكة تسير بها حيث شاء الله تعالى وكيف شاء، وقال الشيخ الاكبر قدس سره. إنها تجرى فى فلك الافلاك جرى السمك فى الماء كل فى فلك يسبحون، وفسر - فيما نقل عنه - قوله سبحانه: (يفشى الليل النهار) بجعله غاشياً لى غشيان الرجل المرأة وقال. ذكر سبحانه الغشيان هنا والابلاج فى آية أخرى وهذا هو التناكح المعنوى وجعله سارياً فى جميع الموجودات، وان صح هذا فما أصح قولهم: الليلة حبل وما أظفه، وأمر الحث عليه ظاهر لمن ذاق عسيلة النكاح. والحاصل من هذا الغشيان عند من يقول به ما فى هذا العالم من معدن ونبات وحيوان وهى المواليذ الثلاث أو من الحوادث مطلقاً، ويقرب من هذا قوله:

أشباب الصغير وأقبي الكبير كره الغداة ومر العشى

وأنت تعلم أن لا مؤثر فى الوجود على الحقيقة إلا الله تعالى، ووجه ذكره سبحانه - هذا - بعد ذكره الاستواء - على ما نقل عن الفقهاء - أنه جل شأنه لما أخبر العباد باستوائه أخبر عن استمرار أمور المخلوقات على وفق مشيئته وأراهم ذلك فيما يشاهدونه لينضم العيان الى الخبر وتزول الشبهة من كل الجهات، ولا يخفى ان هذا قد يحسن وجهها لذكر ذلك وما بعده بعد ذكر الاستواء وأما لذكره بخصوصه هناك دون تسخير الشمس والقمر فلا، وذكر صاحب الكشاف فى توجيه اختيار صاحب الكشاف هنا أن الغاشى هو النهار وفى الرعد هو الليل، وتفسيره التشبية هناك بالاباس وهنا بالالحاق نظراً الى الخلاصة ما يفهم منه وجه تقديم التشبية على التسخير الآتى فى هذه الآية وعكسه فى آية الرعد حيث قال: والنكتة فى ذلك أن تسخير الشمس والقمر ذكر هنالك من قبل فى تعدد الآيات فلما فرغ ذكر ادخال الليل على النهار ليطابقه ولأنه

(م - ١٨ - ج - ٨ - تفسير روح المعاني)

أظهر في الآية وأن الشمس مسخرة مأمورة وهنأ جاء به على أسلوب آخر تمهيدا لقوله سبحانه: (ادعوا ربكم) أي من هذه الطائفة وآياته في شأنكم فرجع جانب اللفظ على الأصل، وللجمع بين القراءتين أيضاً أهـ. بر ولا تغفله وقرى. (بغشى) بالتشديد للدلالة على التكرار ﴿ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مَسْخُورَاتٌ بِأَمْرِ ﴾ أي خلقهن حال كونهن مذلات تابعات لتصرفه سبحانه فيهن بما شاء غير ممنعتات عليه جل شأنه كأنهن بميزات أمرن فانقدن قسمية ذلك أمرا على سبيل التشبيه والاستعارة، ويصح حمل الأمر على الإرادة كما قيل أي هذه الاجرام العظيمة والمخلوقات البديعة منقادة لارادته. ومنهم من حمل الأمر على الأمر الكلامي وقال: انه سبحانه أمر هذه الاجرام بالسير الدائم والحرركة المستمرة على الوجه المخصوص إلى حيث شاء. ولا مانع من أن يعطيها الله تعالى ادراكا وفهما لذلك بل ادعى بعضهم انها مدركة مطلقاً، وفي بعض الاخبار ما يدل على ان لبعضها ادراكا لغير ما ذكر، وافراد الشمس والقمر بالذكر مع دخولهما في النجوم لاظهار شرفهما عليهما لما فيهما من مزيد الاشراق والنور وبسيرهما في المنازل تعرف الاوقات. وقدم الشمس على القمر رعاية للدابقة مع ما تقدم وهي من البديع ولانها اسنى من القمر واسمى مكانة ومكانا بناء على ما قيل من أنها في السماء الرابعة وانه في السماء الأولى، وليس بمسلم عند المحدثين كالقول بان نوره مستفاد من نورها لاختلاف تشكيلاته على انحاء متفاوتة بحسب وضعه من الشمس في القرب والبعد عنها مع ما يلحقه من الخسوف لا لاختلاف التشكيلات وحده فانه لا يوجب الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس قطعاً لجواز أن يكون نصفه مضيئاً من ذاته ونصفه مظلماً ويدور على نفسه بحرركة مساوية لحركة فلكه فاذا تحرك بعد المحاق يسير اربابها هلالاً ويزداد فترها بدرأ ثم يميل نصفه المظلم شيئاً فشيئاً إلى أن يؤول إلى المحاق. وفي كونها مسخرات دلالة على أنها لا تأثير لها بنفسها في شيء أصلاً. وقرأ جميعها ابن عامر بالرفع على الابتداء والخبر. والنصب بالعطف على (السموات) والحالية كما أشرنا اليه، وجوز تقدير جعل وجعل (الشمس) مفعولاً أو لا (مسخرات) مفعولاً ثانياً ﴿ اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾ كالتذييل للكلام السابق أي أنه تعالى هو الذي خلق الاشياء ويدخل في ذلك السموات والأرض دخولا أولياً وهو الذي دبرها وصرفها على حسب ارادته ويدخل في ذلك ما أشير اليه بقوله سبحانه: (مسخرات بأمره) لا أحد غيره كما يؤذن به تقديم الظرف *
 وفسر بعضهم الأمر هنا بالارادة أيضاً، وفسر آخرون الأمر بما هو مقابل النهي والخلق بالمخلوق أي له تعالى المخلوقون لانه خلقهم وله أن يأمرهم بما أراد، واستخرج سفيان بن عيينة من هذا أن كلام الله تعالى شأنه ليس بمخلوق فقال: إن الله تعالى فرق بين الخلق والأمر فن جمع بينهما فقد كفر يعني من جعل الأمر الذي هو كلامه سبحانه من جملة ما خلقه فقد كفر لأن المخلوق لا يقوم إلا بمخلوق مثله كذا في تفسير الخازن وليس بشيء كما لا يخفى. وأخرج ابن أبي حاتم عن سفيان أن الخلق ما دون العرش والأمر ما فوق ذلك، وشاع عند بعضهم إطلاق عالم الأمر على عالم المجرىدات ﴿ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ أي تقدس وتنزه عن كل نقص ويدخل في ذلك تنزهه تعالى عن نقص في الخلق أو في الأمر دخولا أولياً. ففي ذلك إشارة إلى أنها مطبق الحكمة وفي غاية الكمال ولا يقال ذلك في غيره تعالى بل هو صفة خاصة به سبحانه كما في القاموس. وقال الامام: إن البركة لها تفسيران. أحدهما البقاء والنبات والثاني كثرة الأثر

الفاضلة فان حملته على الاول فالثابت الدائم هو الله تعالى، وإن حملته على الثاني فكل الخيرات واليكالات من الله تعالى فهذا التمام لا يليق إلا بحضورته جل وعلا. واختار الزجاج أنه من البركة بمعنى الكثرة من كل خير ولم يجيء منه مضارع ولا أمر ولا اسم فاعل مثلا، وقال البيضاوي: المعنى تعالى بالوحانية والالوهية وتعظيم بالتفرد بالربوبية، وعلى هذا فهو ختام لحظ فيه، طلعه ثم حقق الآية بما لا يخلو عن دغدغة ومخالفة لما عليه ساف الأمة. ثم إنه تعالى بعد أن بين التوحيد وأخبر أنه المتفرد بالحق والأمر أمر عباده أن يدعو بخالصين متذللين فقال عز من قائل: ﴿ ادْعُوا رَبَّكُمْ ﴾ الذي عرفتم شؤونه الجليلة، والمراد من الدعاء كما قال غير واحد السؤال والطلب وهو مخ العبادة لان الداعي لا يقدم على الدعاء إلا إذا عرف من نفسه الحاجة إلى ذلك المطلوب وأنه عاجز عن تحصيله وعرف أن ربه تبارك وتعالى يسمع الدعاء ويعلم الحاجة وهو قادر على إيصالها إليه. ولا شك أن معرفة العبد نفسه بالعجز والنقص ومعرفته ربه بالقدرة والكمال من أعظم العبادات. وقيل: المراد منه هنا العبادة لانه عطف عليه (ادعوا خوفا وطعما) والمعطوف يجب أن يكون مغاير للمعطوف عليه وفيه نظر. أما أول فلائح المغايرة تكفي باعتبار المتعاقبات كما تقول ضربت زيدا وضربت عمرا • وأما ثانيا فلائحها لا تستدعي حل الدعاء هنا على العبادة بل حمله على ذلك إما هناك أو هنا. وأما ثالثا فلائحها خلاف التفسير المأثور كما ستعلمه إن شاء الله تعالى ﴿ تَضَرَّعًا ﴾ أى ذوى تضرع أو تضرعين فنصبه على الحال من الفاعل بتقدير أو تأويل، وجوز نصبه على المصدرية. وكذا الكلام فيما بعد. وهو من الضراعة وهى الذل والاستكانة يقال ضرع فلان افلان إذا ذل له واستكان، وقال الزجاج: التضرع التعاق وهو قريب مما قالوا أى ادعوه تذلا، وقيل: التضرع مقابل الخفية. واختاره أبو مسلم أى ادعوه ثلاثية ﴿ وَخُفْيَةً ﴾ أى سرا • أخرج ابن المبارك. وابن جرير. وأبو الشيخ عن الحسن قال: لقد كان المسامون يحتمدون في الدعاء وما يسمع لهم صوت إن كان لإلهما بينهم وبين ربهم وذلك أنه تعالى يقول: (ادعوا ربكم تضرعا وخفية) وأنه سبحانه ذكر عبدا صالحا فرضى له فعله فقال تعالى: (إذ نادى ربه نداه خفيا) وفي رواية عنه أنه قال: بين دعوة السر ودعوة العلانية سبعة سبعة ضعف. وجاء من حديث أبي موسى الأشعري أنه صلى الله عليه وسلم قال لقوم يجهرون: «أياهم الناس اربعوا على أنفسكم إنكم لا تدعون أصم ولا غائبا إنكم تدعون سميما بصيرا وهو معكم وهو أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته» والمعنى ارفعوا بأنفسكم واقصروا من الصياح في الدعاء ومن هنا قال جمع بكراهة رفع الصوت به. وفي الاتصاف حسيك في تبيين الاسرار فيه اقتراه في الآية بالتضرع فالإخلاق به كالإخلاق بالضراعة إلى الله تعالى وإن دعاء لا تضرع فيه ولا خشوع لقال الجدوى فكذلك دعاء لا خفية فيه ولا قار بصحبه، وقرئ كثيرا من أهل زمانك يعتمدون الصراخ في الدعاء خصوصا في الجوامع حتى يعظم اللغط ويشتد وتستك المسامع وتستد ولا يدرون أنهم جمعوا بين بدعتين رفع الصوت في الدعاء وكون ذلك في المسجد •

وروى ابن جرير عن ابن جرير أن رفع الصوت بالدعاء من الاعتداء المشار إليه بقوله سبحانه: ﴿ إِنَّهُ لَأَحِبُّ الْمُتَدِينِ ۝ ٥٥ ﴾ وأخرج ابن أبي حاتم: أنه عن زيد بن أسلم. وذهب بعضهم إلى أنه لما لا بأس به، ودعاء المعتدين الذي لا يجه الله تعالى هو طلب ما لا يليق بالداعي كرتبة الانبياء عليهم السلام والصعود إلى

الجماء . وان منه ما ذهب جمع إلى أنه كفر كطلب دخول ابليس . وأبى جهل . وأضرابهما الجنة وطالب نزول
الوحي والتبني ونحو ذلك ممن المستحيلات لما فيه من طلب الكذاب الله تعالى نفسه . وأخرج أحمد في مسنده .
وأبو داود عن سعد بن أبي وقاص قال . سمعت النبي ﷺ يقول : « سيكون قوم يمتدون في الدعاء . وحسب
المؤمن أن يقول اللهم اني أسألك الجنة وما قرب اليها من قول وعمل وأعوذ بك من النار وما قرب اليها من
قول وعمل ثم قرأ » إنه لا يجب المعتدين « . ونصل آخرون فقالوا : الاخفاء أفضل عند خوف الزمان
والاظهار أفضل عند عدم خوفه ، وأولى منه القول بتقديم الاخفاء . على الجهر فيما إذا خيف الزمان .
أو كان في الجهر تشويش على نحو مصلى أو نائم أو قارئ أو مشتغل بعلم شرعي ، بتقديم الجهر على الاخفاء .
فيما إذا خلا عن ذلك وكان فيه قصد تعلم جاهل أو نحو الاله وحشة عن مستوحش أو طرد نحو نعاس أو كسل
عن الداعي نفسه أو ادخال سرور على قلب مؤمن أو تنفير مبتدع عن بدعه أو نحو ذلك ، ومنه الجهر بالترضى عن الصحابة
والدعاء لامام المسلمين في الخطبة . وقد سن الشافعية الجهر بآمين بعد الفاتحة وهو دعاء يجرها الامام والمأموم عندهم .
وفرق بعضهم بين رفع الصوت جدا كما يفعله المؤمنون في الدعاء . بالفرج على المأذن وبين رفعه بحيث
يسمعه من عنده فقال : لأبأس في الثاني غالبا ولا كذلك الأول . والظاهر أن المراد بالمعتدين المجاوزون
ما أمروا به في كل شيء . ويدخل فيهم المعتدون في الدعاء دخولا أولا . وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن جبير
أن المعنى في الآية ادعوا ربكم في كل حاجاتكم من أمر الدنيا والآخرة ولا تمتدوا فتدعوا على مؤمن ومؤمنة
بشر كالجزى واللعن . وقد اختلف العلماء في كفر من دعا على آخر بسلب الايمان أو الموت كافر أو هو من
أعظم أنواع الاعتداء والمفتى به عدم الكفر . وذكروا الدعاء آدابا كثيرة ، منها الكون على طهارة . واستقبال
القبلة . وتخمية القلب من الشواغل . واقتناعه . واختتامه بالتصلي على النبي ﷺ . ورفع اليدين نحو السماء وشارك
المؤمنين فيه . وتجرى ساعات الاجابة ، ومنها يوم الجمعة عند كثير ساعة الخطبة وبعده فيها يقبله بانص عليه أفضل
. متأخرى مصره الفاضل الطحطاري في حواشيه على الدر المختار فيما نقله عنه أفقه المعاصرين ابن عابدين
الدمشقي ووقت نزول الغيث . والافطار . وثلك الليل الأخير وبمده ختم القرآن . وغير ذلك مما هو مبسوط في محله .
(وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ) نهى عن سائر أنواع الافساد كافساد النفوس . والآمال . والانساب . والعقول
والاديان (بَعْدَ إِصْلَاحِهَا) أى اصلاح الله تعالى لها وخلقها على الوجه الملائم لمنافع الخلق ومصالح
المكلفين وبعث فيها الانبياء . بما شرعه من الاحكام (وَأَدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا) أى ذوى خوف من الرد
لقصوركم عن اهلية الاجابة وطمع في اجابته تفضلا منه ، وقيل . خوفا من عقابه وطمعا في جزيل ثوابه .
وقال ابن جريج . المعنى خوف العدل وطمع الفضل . وعن عطاء خوفا من الميزان وطمعا في الجنان
وأصل الخوف انزعاج القلب لعدم أمن الضرر ، وقيل . توقع مكروه يحصل فيما بعد ، والطمع توقع محبوب
يحصله ، ونصبيهما على الحالية كما أشير اليه .
وجوز أن يكون على المفعولية لاجله . قيل . ولما كان الدعاء من الله تعالى بكان كرهه وقيدته أولا
بالاوصاف الظاهرة وآخرها بالارصاف الباطنة ، وقيل . الامر السابق من قبيل بيان شرط الدعاء . والثاني من
قبيل بيان فائدته ، وقيل : لا تكرر فما تقدم أمر بالدعاء بمعنى السؤال وهذا أمر بالدعاء بمعنى العبادة ، والمعنى

اعبدهو جامعين في أنفسكم الخوف والرجاء في عبادتكم القابلية والقابلية وهو كما ترى ، ومن الناس من أبهى الدعاء على المعنى الظاهر وعمم في متعلق الخوف والطمع ، والمعنى عنده ادعوه وأنتم جاهلون في أنفسكم الخوف والرجاء في أعمالكم كلها . وليس بشيء والخيار عند جملة المفسرين ما تقدمه .

(**إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ٥٦**) أعمالهم ، ومن الاحسان في الدعاء أن يكبرن مقرؤنا بالخوف والطمع ، وقد كثرت الكلام في توجيهه تذكير (قريب) مع أنه صفة مخبر بها عن المؤنث ، وقد نقل ابن هشام في ذلك وجوها ذاكرا ما لها وما عابها . الأول أن الرحمة في تقدير الزيادة والعرب قد تزيد المضاف قل سبحانه وتعالى : (سبح اسم ربك الأعلى) أى سبح ربك ألا ترى أنه يقال في التسبيح سبحان ربى ولا يقال سبحان اسم ربى والتقدير إن الله تعالى قريب فالخبر في الحقيقة تن الاسم الأنظم ، وتوقعه بأن هذا لا يصح عند علماء البصرة لأن الأسماء لا تزداد في رأيهم وإنما تزداد الحروف ، ومعنى الآية عندهم زجاء ربك عمال بالابق بها فلا تخرج عليه سبحانه اسما لا يلبق بكاله واسما غير مأذون فيه فلا زيادة ، الثاني ان ذلك على حذف مضاف أى إن مكان رحمة الله تعالى قريب فالأخبار إنما هو عن المكان وهو مذكر ، ونظير ذلك قوله **صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ** مشيرا إلى الذهب والفضة « ان هذين حرام » فان الاخبار بالمفرد لأن التقدير ان استعمال هذين . وقول حسان .

يسقون من ورد البريص عليهم بردى يصفق بالرحيق السائل

فانه بتقدير ما بردى فلذا قال . يصفق بالتردى كبر مع أن بردى مؤنث . وتعقب بان هذا المضاف بعيد جداً لا قريب والأصل عدم الحذف والمعنى مع تركه أحسن منه مع وجوده . الثالث أنه على حذف الموصوف أى شئ قريب كما قال الشاعر :

قامت تبكيه على قبره من لى من بعرك يا عامر

تركتنى فى الدار ذا غربة قد ذل من ليس له ناصر

أى شخصا ذا غربة . وعلى ذلك يخرج قول سيويو ، قولهم : امرأة حائض أى شخص ذو حيض . وقول الشاعر أيضا :

فلو أنك فى يوم الرخا . سألتنى طلائك لم أبخل وأنت صديق

وتعقب بأنه أشد ضعفا من سابقه لأن تذكير صفة المؤنث باعتبار اجرائها على موصوف مذكر محذوف شاذ ينزه كلام الله تعالى عنه ، على أنه لا فصاحة في قولك . رحمة الله شئ قريب ولا طاقة بل هو عند ذى النوق كلام مستهجن ، ونحو حائض من الصفات المختصة لا يحتاج إلى العلامة لأنها لدفع اللبس ولا يلبس مع الاختصاص . وسيويو وإن كان جوادا في مثل هذا المضمار إلا أن الجواد قد يكبو . وهل أحد يؤخذ من قوله ويترك . ألا تراه كيف جوز في باب الصفة المشبهة مررت برجل حسن وجهه بإضافة حسرا إلى الوجه وإضافة الوجه إلى ضمير الرجل وخالفه في ذلك جميع البصريين وللكوفيين لأنه قد أضاف الشئ إلى نفسه . وقد علمت أيضا أن الأصل عدم الحذف . الرابع أن العرب تعلى المضاف حكم المضاف إليه في التذكير والتأنيث إذا صح الاستغناء عنه ودو أمر . مشهور فالرحمة لاضافتها إلى الاسم الجليل قد اكتسبت ما صحح الاخبار عنها بالذكر . وتوقعه أبو على العارسي في تعاليقه على الكتاب بأن هذا التقدير والتأويل في القرآن

بعيد فاسد وإنما يجوز هذا في ضرورة الشعر. وقال الروذراوري: أن اكتساب التأنيث في المؤنث قد صح بكلام من يوثق به. وأما العكس فيحتاج إلى الشواهد. ومن ادعى الجواز فعليه البيان. الخامس أن فعلا بمعنى مفعول يستوي فيه المذكر والمؤنث كرجل جريح. و امرأة جريح. وتعقب بأنه خطأ فاحش لأن فعلا هنا بمعنى فاعل. واعترض أيضا بان هذا لا يتناسب خصوصا من غير التأنيث. السادس أن فعلا بمعنى فاعل قد يشبه بفعيل بمعنى مفعول فيمنع من التأنيث كما قد يشبهون فعلا بمعنى مفعول بفعيل بمعنى فاعل فيلحقونه التأنيث. فالأول كقوله تعالى: (من يحيي العظام وهي رميم) ومنه الآية السكرية. والثاني كقولهم: خصلة ذميمة. وصفة حميدة حملا على قولهم: قبيحة. وجميلة. ولم يتعقب هذا بشيء. وتعقبه الروذراوري بأنه مجرد دعوى لا دلائل عليه. وإن قاله النحويون. ويرد عليه أن أحد الفاعلين مشتق من لازم والآخر من متعد فلو أجرى على أحدهما حكم الآخر لبطل الفرق بين المتعدي. واللازم إن كان على وجه العموم وإن كان على وجه الخصوص فإن الدليل عليه. وفيه نظر، السابع أن العرب قد تحبب عن المضاف إليه وتترك المضاف كقوله تعالى: (فظلت أعتاقهم لها خاضعين) فان (خاضعين) خبر عن الضمير المضاف إليه الاعتناق لا عن الاعتناق. ألا ترى أنك إذا قلت: الاعتناق خاضعون لا يجوز لأن الجمع المذكر السالم إنما يكون من صفات العقلاء. فلا يقال أيد طويلون ولا غلاب نابون. وتعقب بأنه لعل هذا راجع إلى القول بالزيادة وقد علمت مانیه. وقد قيل: إن المراد بالاعتناق الرؤساء. والمهظمون. وقيل: الجناة كما يقال: جاء زيد في عتق من الناس أي في جماعة. وقال الروذراوري: إنه لو ساغ الاعتراض عن المضاف والحكم على المضاف إليه لساغ أن يقال: كان صاحب الدرع سائفة. ومالك الدار متسعة وليس فليس. الثامن أن الرحمة والرحم متقاربان لفظا وهو واضح ومعنى بدليل النقل عن أئمة اللغة فاعطى أحدهما حكم الآخر. وتعقب بأنه ليس بشيء. لأن الوعظ والموعظة متقاربان أيضا فيبغى أن يحجز هذا القائل أن يقال: موعظة نافع. وعظة حسن. وكذلك الذكر والذكرى فيبغى أن يقال: ذكرى نافع كما يقال: ذكر نافع. التاسع أن فعلا هنا بمعنى النسب فقرب معناه ذات قرب كما يقول الخليل في حائض: إنه بمعنى ذات حيض. وتعقب بأنه باطل لأن اشتغال الصفات على معنى النسب مقصور على أوزان خاصة. وهي فعال. وفعل وفاعل.

العاشر ما قاله الروذراوري. أن فعلا مطلقا يشترك فيه المؤنث والمذكر. وتعقب بأنه من أفسد ما قيل لأنه خلاف الواقع في كلام العرب فانهم يقولون: امرأة ظريفة. وعالمة. وحليمة. ورحيمة. ولا يجوز التذكير في شيء من ذلك. ولهذا قال أبو عثمان المازني في قوله تعالى: (وما كانت أمك نبيا) أن (نبيا) فعول والأصل بغوى ثم قلبت الواو ياء. والضممة كسرة وأدغمت الياء في الياء، وأما قوله:

فتور القيام قطيع الكلام فتقر عن در عروب حصر

فالجواب عنه من أوجه: أحدها أنه نادر. الثاني أن أصله قطيعة ثم حذف التأنيث للاضافة كقوله تعالى: (ولقام الصلاة) والاضافة يجوز حذف التأنيث لما توجب حذف النون والتأنيث. وقد نص على ذلك غير واحد من القراء. الثالث أنه إنما جاز ذلك لمناسبة فتور لأنه فعول. وهو يستوي فيه المذكر والمؤنث. الحادى عشر أنهم يقولون في قرب النسب: قريب وإن أجرى على مؤنث نحو فلانة قريب منى ويفرقون بينه وبين قرب المسافة. وتعقب بأنه مبنى على أن يقال في القرب النسبي: فلان قرابي. وقد نص جمع على

أن ذلك خطأ وأن الصواب أن يقال فلان ذو قرابتي كما قال :

يبكى الغريب عليه ليس يعرفه . وذو قرابته في الحى مسرور

الباقي عشر من تأويل المؤنث بذكر موافقه في المعنى . واختلف القائلون بذلك فمنهم من يقدر إن

إحسان الله قريب، ومنهم من يقدر لطف الله قريب . ومن ذلك قوله :

أرى رجلا منهم أسبقا كما نأ . يضم إلى كسحيه كفا مخضبا

فأول الكف عاى معنى المعضو . وآعقب بانه باطل لأن ذلك إنما يقع في الشعر . وقد تقدم أنه لا يقال .

موعظة حسن مع أن الموعظة بمنزلة الوعظ في المعنى ويقاربه في اللفظ أيضا . وأما البيت فنص النجاة على

أنه ضرورة وما هذه سبيله لا يخرج عليه كلام الله سبحانه وتعالى ، على أن بعضهم قال : إن الكف قد يذكر •

الثالث عشر : أن المراد بالرحمة هنا المطر . ونقل ذلك عن الأخفش . والمطر مذكر . وأيد بأن الرحمة

فيها بعد بمعنى المطر . واعترض عليه من أوجه ، أحدها أنه لو كانت الرحمة الثانية هي الرحمة الأولى لم تذكر

ظاهرة على ما هو الظاهر إذ الموضع للضمير . ثانيها أنه إذا أمكن الحمل على العام لا يعدل إلى الخاص

ولا ضرورة هنا إلى الحمل كما لا يخفى ، ثالثها أن الرحمة التي هي المطر لا تختص بالمحسنين لأن الله سبحانه يرزق

الطائع والعاصي . وإنما المختص في عرف الشرع هو الرحمة التي هي العفوان والتجاوز والثواب •

والجواب عن هذا بانه كما جاز تخصيص الخطاب بالرحمة بالمعنى الشرعي بالمحسنين على سبيل الترغيب كذلك يجوز

تخصيص المطر الذي هو سبب الارزاق بهم مسم ترغيبا في الاحسان ليس بشيء عندى . رابعها أنك لو قلت :

مطر الله قريب لو وجدت هذه الاضافة مما تجمها الاسماع وتذو عنها الطباع بخلاف إن رحمت الله فدل

على أنه ليس بمنزلته في المعنى •

وأجيب عنه بأن مجموع (رحمة الله) استعمال مرادا به المطر ، وبأن الاضافة في مطر الله إنما لم تحسن

للعلم بالاختصاص ولا كذلك رحمة الله تعالى ، وهذا كما يحسن أن يقال : كلام الله تعالى ولا يحسن أن يقال :

قرآن الله سبحانه ، والانصاف أن هذا القول ليس بشيء كما لا يخفى على ذى ذهن طرى . وقال ابن هشام : لا بعد

في أن يقال : إن التذكير في الآية الكريمة لمجموع أمور من الأمور المذكورة . واختار أنه لما كانت المضاف

يكاسب من المضاف اليه التذكير وكانت الرحمة مقاربة للرحم في اللفظ ركان قريب على صيغة فويل وفويل

الذى بمعنى فاعل قد يحمل على فاعيل بمعنى مفعول جاء التذكير . وادعى أنه لا ينافى ما قدمه من الاعتراضات

لأنه لا يلزم من انتفاء اعتبار شيء من هذه الأمور مستقلا انتفاء اعتباره مع غيره اه . ولا يخلو عن حسن

سوى أنه إذا أخذ في المجموع كون الرحمة بمعنى المطر يفسد الزرع ، وقد جرى في هذه الآية بحث طويل بين

ابن مالك . والروذراورى وفي كلام كل حق وصواب ، رب في نقل ذلك ما يبرر السامة . وأجاب الجوهري بأن

الرحمة مصدر والمصادر لا تجتمع ولا تؤنث وهو كما ترى •

وقيل : التذكير لأن تأنيث الرحمة غير حقيقى ولا يخفى بده لأن المتضمن لضمير المؤنث ولو كان غير

حقيقى لم يحسن تذكيره على المشهور ، وقيل : إن فديلا هنا محمول على فاعيل الوارد في المصادر فانه للمؤنث

والمذكر كفاعل بمعنى مفعول كالنقيض بالنون والقاف والضاد المعجمة وهو صوت الرحل ونحوه الضغيب

بالضاد والغين المعجمة والياء المثناة من تحت والباء الموحدة صوت الأرنب . وأنت تعلم أن حمله على فاعيل

بمعنى مفعول أول من هذا الجمل وهو الذى أميل اليه ، نعم ربما يدعى أن فى ذلك إشارة ما إلى مزيد قرب الرحمة لكنه بعيد جداً وقد لا يسلم . والذى اختاره أن فعيل هنا بمعنى فاعل لا بمعنى مفعول كما زعم الكرماني لما سمرت الإشارة اليه ، ولأن الرحمة صفة ذات عند جمع وصفات الذات سواء قلنا ببينيتها أو بغيريتها أو بانها لا ولا لا يمكن الاخبار عنها بأنها مقربة ، وذلك على القوانين الأخيرين ظاهر وعلى الأول أظهر ، والقول بأن فى ذلك ترغيباً فى الاحسان حيث أشير إلى أنه كالفاعل وقد أثر فيما لا يقبل التأثر مما لا يكاد يسلم ، وأنه قد حمل على فعيل بمعنى مفعول كما حمل على ذلك فى خصوصية قرب فى قول جرير :

أنتفحك الحياة وأم عمرو قريب لاتزور ولا تزار

وإنما لم يقل قريبة على الاصل للإشارة لارباب الاذهان السليمة إلى أنها قريبة جداً من المحسنين كما لا يخفى على المتأمل . واختار بعضهم تفسير الرحمة هنا بالاحسان لمكان المحسنين (وهـل جزاء الاحسان إلا الاحسان) ولعله يعتبر شاملاً للاحسان الدنيوى والاخرى . ووجه القرب - على ما قيل - وجود الالهية بحسب الحكمة مع ارتفاع الموانع بالكفاية . وفسرها ابن جبير بالثواب ، وانتباد منه الاحسان الاخرى * ووجه القرب عليه بأن الانسان فى كل ساعة من الساعات فى ادبار عن الدنيا واقبال على الآخرة ، وإذا كان كذلك كان الموت أقرب اليه من الحياة فلا يكون بين المحسن والثواب فى الآخرة إلا الموت وكل آت قريب * وجمل المخرشى الآية من قبيل قوله تعالى : (وإني لغفار لمن تاب) الخ أى عاقب فيها الرحمة باحسان الاعمال كما علق الغفران فيه بالتوبة والايان والعمل الصالح فكان « من تاب وآمن » الخ تفسير للمحسنين وهو إشارة إلى ما زعمه قومه من أن الآية تدل على أن صاحب الكبيرة لا يخلص من النار لانه ليس من المحسنين ، والتخليص من النار بعد الدخول فيها رحمة *

وأجيب بان صاحب الكبيرة مؤمن بالله تعالى ورسوله ﷺ ومن يكون كذلك فهو محسن بدليل أن الصبي إذا بلغ ضحى وآمن ومات قبل الظهر فقد اجتمعت الامة على أنه داخل تحت قوله تعالى : (للذين أحسنوا الحسنى) فهو محسن بمجرد الايمان ، والقول بان المحسنين هم الذين أتوا بجميع أنواع الاحسان على ما يؤذن به الآية المثلها أول البحث أول المسألة . وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس أنه فسر « المحسنين » بالمؤمنين * وعن بعضهم تفسيره بالداعين خوفاً وطمعاً لقرينة السابق على ذلك ونظيره (وهو الذى يرسل الرياح) عطف على الجملة السابقة أو على حديث خلق السموات والارض . وقرأ ابن كثير . وحزة . والكسائي (الريح) على الوحدة وهو متحمل لمعنى الجنسية فيطلق على الكثير . وخبر اللهم اجعلها رباحاً ولا تجعلها ربحاً مخرج على قراءة الاكثرين (بُشراً) بضم الموحدة وسكون الشين مخفف (بشراً) بضمعين جمع بشير كقندر ونذير أى مبشرات وهى قرامة عاصم . وروى عنه أيضاً « بشراً » على الاصل . وقرى . بفتح الباء على أنه مصدر بشره بالتخفيف بمعنى بشره المشدد . والمراد باشرات أو للبشارة . وقرى (بشرى) كجلبى وهو مصدر أيضاً من البشارة . وقرأ أهل المدينة . والبصرة (بشرأ) بضم التون والشين جمع نشور بفتح التون بمعنى ناشر ، وفعل بمعنى فاعل يطرد جمعه كذلك كصبور وصبر ، ولم يجعل جمعه ناشر كبازل وبزل لان جمع فاعل على فعل شاذ *

واختلف في معنى ناشر ففي الحواشي الشهابية قيل: هو على النسب إما إلى النشر ضد الطي وإما إلى النشور بمعنى الاحياء لان الريح توصف بالموت والحياة كقوله:

إني لأرجو أن تموت الريح فاقعد اليوم واستريح
يا يصفها المتأخرون بالهلة والمرض . وما يحكي النسيم من ذلك قول بعضهم في شدة الحر :
أظن نسيم الروض مات لانه له زمن في الروض وهو عليل

وقيل : هو فاعل من نشر مطاوع أنشر الله تعالى الميت فنشر وهو ناشر كقوله :

حتى يقول الناس ما رأوا يا عجبا للبيت الناشر

قيل: ناشر بمعنى منشأ أي يحيى ، وقيل : فعول هنا بمعنى مفعول كرسول ورسول وقد جوز ذلك أبو البقاء إلا أنه نادر مفردة وجمعه . وقرأ ابن عامر (نشرا) بضم النون وسكون الشين حيث وقع ، والتخفيف في فعل مطرد . وقرأ حمزة . والكسائي (نشرا) بفتح النون حيث وقع على أنه صدر في موقع الحال بمعنى ناشرات أو مفعول مطلق فان الارسال والنشر متقاربان ﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ أي قدام رحمته وهو من المجاز كما نقل عن أبي بكر الانباري ، والمراد بالرحمة كما ذهب اليه غالب المفسرين المطر . وسمى رحمة لما يترتب عليه بحسب جرى العادة من المنافع . ولا يخفى أن الرحمة في المشهور عامة فاطلاقها على ذلك إن كان من حيث خصوصه مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له إذ اللفظ لم يوضع لذلك الخاص بخصوصه وإن كان إطلاقها عليه لا بخصوصه بل باعتبار عمومه . وكونه فردا من أفراد ذلك العام فهو حقيقة لأنه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين في شرح التاخيص وغيره • وادعى الشهاب اثبات بدض أهل اللغة كون المطر من معاني الرحمة ، وقول ابن هشام في رسالته التي ألفها في بيان وجه تذكير (قريب) المار عن قريب : إننا لا نجد أهل اللغة حيث يتكلمون على الرحمة يقولون : ومن معاني المطر فلو كانت موضوعة له لذكروه قصارى ما فيه عدم الوجدان وهو لا يستدعي عدم الوجود ، وما اشتهر أن المثبت مقدم على النافي ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ، والمقام ظاهر في إرادة هذا المعنى ، وبيان كون الرياح مرسله أمام ذلك ما قيل : إن الصبا تثير السحاب والشمال تجمعمه والجنوب تدره والديور تفرقه وهذه أحد أنواع الريح المشهورة عند العرب ، وعن ابن عمر رضی الله عنهما أن الرياح ثمانية أربع منها عذاب وهي القاصف ، والعاصف ، والصرصر ، والعقيم وأربع منها رحمة وهي الناشرات والمبشرات والمرسلات والذاريات • والريح من أعظم منن الله تعالى على عباده ، وعن كعب الاحبار لو حبر الله تعالى الريح عن عباده ثلاثة أيام لاتن أكثر أهل الأرض ، وفي بعض الآثار أن الله تعالى خلق العالم وملائه هواه ولو أمسك الهواء ساعة لاتن ما بين السماء والأرض ، وذكر غير واحد من العلماء أنه يكره سب الريح ، فقد روى الشافعي عن أبي هريرة قال : أخذت الناس ريح بطريق مكة وعمر رضی الله تعالى عنه حاج فاشتدت فقال عمر لمن حوله : ما بلغكم في الريح؟ فلم يرجعوا اليه شيئا وبلغني الذي سألت عمر عنه من أمر الريح فاستحسنت راحتي حتى أدركت عمر وكنت مؤخر الناس فقلت : يا أمير المؤمنين اخبرت أنك سألت عن الريح فاني سمعت رسول الله ﷺ يقول : «الريح من روح الله تعالى تأتي بالرحمة وتأتي بالعذاب فاذا رأيتوها فلا تسبوها واسألوا الله

تدال من خبرها واستمدوا بالله سبحانه من شرها» ولا منافاة بين الآية وهذا الخبر إذ ليس فيها أنه سبحانه لا يرسلها الا بين يدي الرحمة ولئن سلم فهو خارج مجرى الغالب فان العذاب بالريح نادر، وقيل: ما في الخبر إتيانها الايتان بالرحمة والاتباء بالعذاب لا الارسال بين يدي كل ﴿حَتَّىٰ إِذَا قُلَّتْ﴾ غاية لقوله سبحانه (يرسل) والاقفال - كما في مجمع البيان - حمل الشيء بأسره واشتقاقه من القلة وحقيقة أمله - كما قال بعض المحققين - جعله قليلاً ووجده قليلاً، والمراد ظنه كذلك كأ كذبه إذا جعله كاذباً في زعمه ثم استعمل بمعنى حملة لأن الحامل يستقل ما يحمله أى يعده قليلاً، ومن ذلك قولهم: جهد المقل أى الحامل ﴿سَحَابًا﴾ أى غيماً سمي بذلك لانسحابه في الهواء وهو اسم جنس جمعى يفرق بينه وبين واحده بالتمام كتمر وتمره وهو يذكر ويؤنث ويفرد وصفه ويجمع • وأهل اللغة كالجوهرى وغيره تسميه جمعاً فلذا روعي فيه الوجهان في وصفه وضميره، وجاء في الجمع سحب وسحاب ﴿ثِقَالًا﴾ من الثقل كعنب ضد الخفة يقال: ثقل ككرم ثقلاً وثقالته فهو ثقيل، وثقل السحاب بما فيه من الماء ﴿سُقْنَاهُ لَبَدٌ مَيِّتٌ﴾ أى لاجله ومنفعته أو لحياته أو لسقيه كما قيل •

وفي البحر أن اللام للتبليغ كما في قلت لك، وفرق بين سقت لك مالا وسقت لاجلك مالا بأن الاول معناه أوصلت لك ذلك وأبلغتكم. والثاني لا يازم منه وصوله اليه، والبلد - كما قال الليث - كل موضع من الارض عامر أو غير عامر خال أو مسكون والطائفة منه بلدة والجمع بلاد، وتطابق البلدة على المفازة منه قول الاعشى: وبلدة مثل ظهر الترس موحشة للجن باليسل في حافاتها زجل

﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ﴾ أى بالبلد أو السحاب كما قال الزجاج: وابن الانبارى أو بالسوق أو الريح كما قيل، والتذكير بتأويل المذكور. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ﴾ ويحتمل أن يعود الضمير الى الماء وهو الظاهر لقربه لفظاً ومعنى، ومطابقة النظائر وانفكاك الضمائر لأبأس به اذا قام الدليل عليه وحسن الملازمة وإذا كان للبلد فالإباء للظرفية في الثاني وللإصاق في الاول لان الانزال ليس فى البلد بل المنزل، وجوز الظرفية أيضاً كما فرميت الصيد في الحرم على ما علمت فيما مر، واذا كان لغيره فهى للسببية وتشمل القريبة والبعيدة • ﴿مَنْ كُلُّ الثَّمَرَاتِ﴾ أى من كل أنوعها لأن الاستفراق غير مراد ولا واقع، وهذا أبلغ في اظهار القدرة المراد، وقيل: ان الاستفراق عرفى والظاهر أن المراد الكثير، وجوز بعضهم أن تكون (من) للتبعض وأن تكون لتبيين الجنس ﴿كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى﴾ إشارة إلى اخراج الثمرات أو إلى احياء البلد الميت أى كما نحياه بأحداث القوى النامية فيه وتطريتها بانواع النبات والثمرات نخرج الموتى من الأرض ونحياها برد النفوس إلى مواد أبدانها بعد جمعها وتطريتها بالقوى والحواس كذا قالوا، وهو إشارة - كما قيل - إلى طريقى القائلين بالمعاد الجسماني وهما إيجاد البدن بعد عدمه ثم احيائه وضم بعض اجزائه الى بعض على النمط السابق بعد تفرقها ثم احيائه •

واستظهر الاول بأن المتبادر من الآية كون التشبيه بين الاخراجين من كتم العدم، والثاني يحتاج إلى تمحل تقدير الاحياء واعتبار جمع الاجزاء مع أنه غير معتبر في جانب المشبه به، وجوز أن يرجع ما في الشق الثاني من الاحياء برد النفوس الخ الى الاول، وأنت تعلم أنه لا مانع من الاخراج من كتم العدم، وادلة

استحالة ذلك مما لا تقوم على ساق وقدم إلا أن الأدلة القليلة على كل من الطارقين متجاذبة، وإذا صح القول بالمعاد الجسائي فلا بأس بالقول بأى كان منهما، وكون اخراج الثمرات من كتم العدم قد لا يسلم فإن لها أصلا في الجملة على أن اخراج الموتى عند القائلين بالطريق الأول اعادة وايس اخراج الثمرات كذلك إذ لم يكن لها وجود قبل، نعم كون الأظهور ان التشبيه بين الاخراجين مما لا مرية فيه، وفي الحازن اختلفوا في وجه التشبيه فقيل: ان الله تعالى كما يخلق النبات بواسطة انزال المطر كذلك يجيب الموتى بواسطة انزال المطر أيضا، فقد روى عن أبي هريرة، وابن عباس رضى الله تعالى عنهم أن الناس إذا ماتوا في النفخة الأولى أمطر عليهم ماء من تحت العرش يدعى ماء الحياة أربعين سنة فينبئون كما ينبت الزرع من الماء. وفي رواية أربعين يوما فينبئون في قبورهم نبات الزرع حتى إذا استكملت أجسادهم تنفخ فيهم الروح ثم يلقى عليهم النوم فينأون في قبورهم فاذا نفخ في الصور النفخة الثانية عاشوا ثم يحشرون من قبورهم ويجدون طم النوم في رؤسهم وأعينهم كما يجد النائم حين يستيقظ من نومه فعند ذلك يقولون يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا؟ فيناديهم المنادى (هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون)

وأخرج غير واحد عن مجاهد أنه إذا أراد الله تعالى أن يخرج الموتى أمطر السماء حتى تشقق عنهم الأرض ثم يرسل سبحانه الأرواح فتعود كل روح إلى جسدها، فكذلك يجي الله تعالى الموتى بالمطر كحيايته الأرضه وقيل: إنما وقع التشبيه بأصل الاحياء من غير اعتبار كيفية فيجب الايمان به ولا يلزمنا البحث عن الكيفية ويفعل الله سبحانه ما يشاء ﴿أَعْلَمُكُمْ تَدْرُوْنَ ۗ﴾ تعلمون أن من تدرك على ذلك فهو قادر على هذا من غير شبهة . والأصل (تذكرون) فطرح إحدى التامين ، والحطاب قبل للنظار طافا ، وقيل: لمنكرى البحث ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ﴾ أى الأرض الكريمة التربة التى لا سبخة ولا حرة ، واستعمال البلد بمعنى القرية عرف طار ، ومن قبيل ذلك اطلاقه على مكة المكرمة ﴿يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِأَذْنِ رَبِّهِ﴾ بمشيئته وآيسره ، وهو في موضع الحال ، والمراد بذلك أن يكون حسنا وانما غزير النفع لكونه واقعا في مقابلة قوله: ﴿وَالَّذِي خُبَّتْ﴾ من البلاد كالسبخة والحرة ﴿لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكْدًا﴾ أى قليلا لا خبير فيه ، ومن ذلك قوله :

لا تنجز الوعد ان وعدت وان أعطيت أعطيت نأفها نكدنا

ونصبه على الحال أو على أنه صفة مصدر محذوف ، وأصل الكلام لا يخرج نباته فجذف المضاف اليه وأقيم المضاف مقامه فصار مرفوعا مستترا ، وجوز أن يكون الأصل ونبات الذى خبت ، والتبشير أولا بالطيب وثانيا بالذى خبت دون الحديث للابذان بأن أصل الأرض أن تكون طيبة منبته وخلافه طار عارض . وقرئ (يخرج نباته) ببناء (يخرج) لمالم يسم فاعله ورفع (نبات) على التابئة عن الفاعل ، و(يخرج نباته) ببناء (يخرج) للفاعل من باب الاخراج ، ونصب (نباته) على المفعولية ، والفاعل ضمير البلد ، وقيل ضمير الله تعالى أو الماء، وكذا قرئ (في يخرج) المنفى ، ونصب (نكدنا) حينئذ على المفعولية. وقرأ أبو جعفر (نكدنا) بفتحين على زنة المصدر، وهو نصب على الحال أو على المصدرية أى ذا نكدنا وأخروجا نكدنا. وقرأ (نكدنا) بالاسكان للتخفيف كثره في قوله :

فقال لي قول ذي رأى ومقدرة مجرب عاقل نزه عن الرب

(كَذَلِكَ) مثل ذلك التصريف البديع (نُصِّرَفُ الْآيَاتِ) أي زرد الآيات الدالة على القدرة الباهرة ونذرهما . وأصل التصريف تبديل حال بحال ومنه تصريف الرياح (لَقَوْمٌ يَشْكُرُونَ ٥٨) نعم الله تعالى ومنها تصريف الآيات وشكر ذلك بالتفكر فيها والاعتبار بها ، وخص الشاكرين لأنهم المنتفعون بذلك • وقال الطيبي : ذكر (لقوم يشكرون) بعد (لعلكم تذكرون) من باب الترتي لأين من تذكر آلاء الله تعالى عرف حق النعمة فشكر ، وهذا - كما قال غير واحد - مثل لمن ينجع فيه الوعظ والتنبية من المكافئين ولمن لا يؤثر فيه شيء من ذلك •

أخرج ابن المنذر . وغيره عن ابن عباس أن قوله سبحانه وتعالى : (والبلد الطيب) الخ مثل ضربه الله تعالى للؤمنين يقول : هو طيب وعمله طيب والذي خبت الخ مثل للكافر يقول : هو خبيث وعمله خبيث • وأخرج ابن جرير عن مجاهد . أن هذا مثل ضربه الله تعالى لآدم عليه السلام . وذريته كلهم إنما خلقوا من نفس واحدة ففهم من آمن بالله تعالى وكتابه فطاب ومنهم من كفر بالله تعالى . وكتابه فخبث • أخرج أحمد . والشيخان . والنسائي عن أبي موسى قال : قال رسول الله ﷺ « مثل ما بعثني الله تعالى به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضا فكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء . فأنبتت الكلا* والعشب الكثير وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله تعالى بها الناس فشربوا منها وسقوا وزرعوا وأصاب منها أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلاً* فذلك مثل من فقه في دين الله تعالى ونفعه ما بعثني الله تعالى به فعمل وعلم ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله تعالى الذي أرسلت به » وإثارة خصوص التمثيل بالأرض الطيبة والحبيثة استطراد عقيب ذكر المطر وانزاله بالبلد وموازنة بين الرحمتين كما في الكشف ، ولقربه من الاعتراض جيء بالوار في قوله سبحانه وتعالى : (والبلد الطيب) وفيه إشارة الى معنى ماورد في صحيح مسلم عن عياض المجاشعي رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال في خطبته عن الله عز وجل : « اني خلقت عبادي حنفاء كلهم وأنهم أتتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم » •

وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه » ووجه الإشارة قد مرر الإشارة اليه ، ثم أنه سبحانه وتعالى عقب ذلك بما يحققه ويقرره من قصص الأمم الخالية والقرون الماضية . وفي ذلك أيضا تسلية لرسوله عليه الصلاة والسلام فقال جل شأنه : (لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ) وهو جواب قسم محذوف أي والله لقد أرسلنا الخ ، واطرد استعمال هذه اللام مع قدي الماضي - على ما قال الزمخشري - وقل لا كتابها وحدها نحو قوله :

حلفت لها بالله حلقة فاجر لناووا فما ان من حديث ولاصالي

والسر في ذلك أن الجملة القسمية لاتساق لإلتا كيدا للجملة المقسم عليها التي هي جوابها فكانت مظنة لتوقع المخاطب حصول المقسم عليه لأن القسم دل على الاهتمام فناسب ذلك ادخال قد ، ونقل عن النحاة أنهم قالوا : إذا كان جواب القسم ماضيا مثبتا متصرفا فاما أن يكون قريبا من الحال فيؤتى بقدم وإلا أثبت

باللام وحدها فجوزوا الوجهين باعتبارين ، ولم يؤثر هنا بماطف وأتى به في هرد والمؤمنين . على ما قال الكرماني . لتقدم ذكر نوح صريحا في هود وضمنا في المؤمنين حيث ذكر فيها قبل (وعليها وعلى الفلك تحملون) وهو عليه السلام أول من صنعها بخلاف ما هنا . ونوح بن ملك بفتحين . وقيل : بفتح فسكون ، وقيل : . المكان بيم مفتوحة ولام سا كنة ونون آخره . وقيل : لملك كما اجر بن متوشاخ بضم الميم وفتح التاء الفرعية والواو وسكون الشين المعجمة على وزن المفعول كما ضبطه غير واحد . وقيل : بفتح الميم وضم المثناة الفوقية المشددة وسكون الواو ولام مفتوحة رخاء معجمة . ابن - أخوخ همزة مفتوحة أوله وخاء معجمة سا كنة ونون مضمومة ووارسا كنة وخاء أيضا ، ومعناه في تلك اللغة على ما قيل القراء . وقيل : خنوخ باسقاط همزة . وهو إدريس عليه السلام . أخرج ابن إسحق . وابن عساکر عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : بعث نوح عليه السلام في الألف الثاني وإن آدم عليه السلام لم يمض حتى ولد له نوح في آخر الألف الأول . وأخرجا عن مقاتل . وجويبر أن آدم عليه السلام حين كبر وودق عظمه قال : يا رب إلى متى أكند وأسعى ؟ قال يا آدم حتى يولد لك ولد محتون فولد له نوح بعد عشرة أبطن . وهو يرمئ ابن ألف سنة إلا ستين عاما . وبعث على ماروى عن ابن عباس على رأس أربعين سنة ، وقال مقاتل : وهو ابن مائة سنة . وقيل : وهو ابن خمسين سنة . وقيل : وهو ابن مائتين وخمسين سنة . وبكث يدعو قومه تسعمائة وخمسين سنة . وعاش بعد الطوفان مائتين وخمسين فكان عمره ألفا وأربعمائة وخمسين سنة . وبعث - كما روى ابن أبي حاتم . وابن عساکر عن قتادة - من الجزيرة . وهو أول نبي عذب الله تعالى قومه . وقد لقي منهم مالم يلقه نبي من الأنبياء عليهم السلام .

واختلف في عموم بعثته عليه السلام ابتداء مع الاتفاق على عمومها انتهاء حيث لم يبق بعد الطوفان سوى من كان معه في السفينة ، ولا يقدح القول بالعموم في كون ذلك من خواص نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لأن ما هو من خواصه عليه الصلاة والسلام عموم البعثة لكافة الثقلين الجن والانسان . وذلك مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة فيكفر منكره بل وكذا الملائكة كما رجحه جمع محققون كالسبكي ومن تبعه وردوا على من خالف ذلك وصريح آية (ليكون للمايين نذيرا) إذ العالم ماسوى الله تعالى ، وخبر مسلم وأرسلت إلى الخلق كافة يؤيد ذلك بل قال البارزى : إنه صلى الله عليه وسلم أرسل حتى للجنات بعد جعلها مدركة . وفائدة الارسال للعموم وغير المكلف طاب اذعانها الشرفه ودخولها تحت دعوته واتباعه تشريفا على سائر المرسلين ولا كذلك بعثة نوح عليه السلام : والفرق مثل الصبح ظاهر . وهو - كما في القاموس - اسم أعجمى صرف لحنفته ، وجاء عن ابن عباس : وعكرمة . وجويبر . ومقاتل أنه عليه السلام إنما سمى نوحا لكثرة ما نوح على نفسه . واختلف في سبب ذلك فقيل : هو دعوته على قومه بالهلاك . وقيل مراجعته ربه في شأن ابنه كنعان . وقيل : إنه مر بكلب مجذوم فقال له . احسأ يا قبيح . فأوحى الله اليه أعبتني أم بعثت الكلب . وقيل : هو إصرار قومه على الكفر فكان كلما دعاهم وأعرضوا بكى ونوح عليهم : قيل : وكان اسمه قبل السكن لسكون الناس اليه بعد آدم عليه السلام . وقيل : عبد الجبار . وأنا لا أعول على شيء . من هذه الاخبار والمعول عليه عندي ما هو الظاهر من أنه اسم وضع له حين ولد ، وليس مشتقا من النباح . وأنه كما قال

صاحب القاموس ﴿قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ أى وحده، وترك التقييد به للايدان بأنها العبادة حقيقة وأما العبادة مع الاشرار فكلا عبادة ولدلالة قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَالكُفْرُ مِنَ اللَّهِ﴾ أى مستحق للعبادة (غيره) عليه، وهو استتفاف مسوق لتعابيل العبادة المذكورة أو الأمر بها (من) صلة و (غير) بالرفع - وهى قراءة الجمهور - صفة (اله) أو بدل منه باعتبار محله الذى هو الرفع على الابتداء أو الفاعلية •

وقرأ الكسائى بالجر باعتبار لفظه ، وقرىء، شاذاً بالنصب على الاستثناء، وحكم غير - كما فى المفصل - حكم الاسم الواقع بعد إلا وهو المشهور أى ما لكم إله إلا إياه كقولك: ما فى الدار أحد إلا زيداً وغير زيد، و(إله) أن جعل مبتدأ - فلكم - خبره أو خبره محذوف و(لكم) للتخصيص والتبيين أى ما لكم فى الوجود أو فى العالم إله غير الله تعالى ﴿أَيُّ أَخَافُ عَلَيْكُمْ﴾ إن لم تعبدوا حسبا أمرت به، وتقدير إن لم تؤمنوا لما أن عبادته سبحانه وتعالى تستلزم الايمان به وهو أم أو اعواها وإناقال عليه السلام: (أخاف) ولم يقطع حنو اعليهم واستجلا باهم بلطف •

﴿عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ ٥٩﴾ هو يوم القيامة أو يوم الطوفان لأنه أعلم بوقوعه أن ام يتلوا، والجملة - كما قال شيخ الاسلام - لتعليل العبادة ببيان الصارف عن تركها اثر تليها بيان الداعى اليها، ووصف اليوم بالعظيم لبيان عظم مايقع فيه وتكميل الانذار ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ﴾ استتفاف مبنى على سؤال نشأ من حكاية قوله عليه السلام ونصحه لقومه كأنه قيل: فماذا قالوا بعد ما قيل لهم ذلك؟ فقيل: قال الخ، والملا - على ما قال القرأ - الجماعة من الرجال خاصة . وفسره غير واحد بالاشراف الذين يملأون القلوب بجلاهم والابصار بجماهم والمجالس بأتباعهم ، وقيل: سمو ملائ لهم ما يرون قادرين على ما يراد منهم من كفاية الامور ﴿أَنَا أَنْرَأُكَ فِي ضَلَالٍ﴾ أى ذهب عن طريق الحق ، والرؤية قلبية ، وفعولها الضمير والظرف ؛ وقيل: بصرية فيكون الظرف فى موضع الحال ﴿مُبِينٌ ٦٠﴾ أى بين كونه ضلالاً ﴿قَالَ﴾ استتفاف على طرز سابقه: ﴿يَا قَوْمِ﴾ ناداهم باضافتهم اليه استتافاً لهم نحو الحق ﴿لَيْسَ بِي ضَلَالَةٌ﴾ نفي للضلال عن نفسه الكريمة على ابلغ وجه فالنات للمرة لأن مقام المبالغة فى الجواب لقولهم الاحق يقتضى ذلك والوحدة المستفاد منه باعتبار أقل ما ينطلق فيرجع حاصل المعنى ليس بى أقل قليل من الضلال فضلاً عن الضلال المبين، وما يتخايل من أن نفي الماهية ابلغ فان نفي الشيء مع قيد الوحدة قد يكون بانتفاء الوحدة إلى الكثرة مضمحل بماحقق أن الوحدة ليست صفة مقيدة بل اللفظ موضوع للجزء الاقل وهو الواحد المتحقق مع الكثرة ودرنها على أن ملاحظة قيد الوحدة فى العام فى سياق النفي مدفوع ، وكفناك لارجل شاهدأ فانه موضوع للواحد من الجنس وبذلك فرق بينه وبين أسامة فاذا وقع عامالايلاحظ ذلك ولو سلم جواز أن يقال ليس به ضلالة أى ضلالة واحدة بل ضلالات متنوعة ابتداء لكن لا يجوز فى مقام المقابلة كما نحن فيه قاله فى الكشف وبه يندفع ما أورد على الكشف فى هذا المقام •

وفى المثل الساخر الاسماء المفردة الواقعة على الجنس التى تكون بينها وبين واحدها تاء التانيث متى أريد النفي كان استعمال واحدها ابلغ ومتى أريد الاثبات كان استعمالها ابلغ كما فى هذه الآية، ولا يظن أنه لما كان الضلال والضلالة مصدرين من قولك: ضل بضل ضلالاً وضلالة كان القولان سواء لان الضلالة هنا ليست عبارة عن

المصدر بل عن المرة والنفي كما علمت، وإنما بالغ عليه السلام في النفي لمباغتتهم في الإثبات حيث جعلوه وحاشاه مستقرا في الضلال الواضح كونه ضلالا، وقوله سبحانه وتعالى ﴿وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٦١) استدارك على ما قبله رافع لما يتوهم منه، وذلك - على ما قيل - أن القوم لما أثبتوا له الضلال أرادوا به ترك دين الآباء ودعوى الرسالة حين نفي الضلالة توهم منه أنه على دين آباؤه وترك دعوى الرسالة فوقع الاخبار بأنه رسول وثابت على الصراط المستقيم استدراكا لذلك، وقيل: هو استدارك ما قبله باعتبار ما يستلزمه من كونه في أقصى مراتب الهداية فإن رسالته من رب العالمين مستلزمة له لاحتماله كآفته قيل: ليس بشيء من الضلالة لكني في الغاية القاصية من الهداية، وحاصل ذلك - على ما قرره الطيبي - أن لكني حقها أن توسط بين كلامين متغايرين نفيًا وإثباتًا والتغاير هنا حاصل من حيث المعنى كما في قولك: جاءني زيد لكن عمرا غاب، وفائدة العدول عن الظاهر إرادة المبالغة في إثبات الهداية على أقصى ما يمكن كما في الضلالة كذلك، وسلك طريق الاطناب لأن هذا الاستدراك زيادة على الجواب إذ قوله (ليس في ضلالة) كان كافيا فيه فيكون من الاسلوب الحكيم الوارد على التخلص إلى الدعوة على وجه الترجيع المعنوي لأنه بدأ بالدعوة إلى إثبات التوحيد و إخلاص العبادة لله تعالى فلما أراد إثبات الرسالة لم يتمكن لما اعترضوا عليه من قولهم (انا انراك في ضلال مبين) فانتزح الفرصة وأدمج مقصوده في الجواب على أحسن وجه حيث أخرجه بخروج الملاطفة والكلام المنصف بيني دعوا نسبة الضلال إلى وانظروا ما هو أهم لكم من متابعة ناصحكم وأميتكم ورسول رب العالمين ألا ترى أن صالحا عليه السلام المالم يعترضوا عليه عقب بآيات الرسالة اثبات التوحيد؛ ففي هذه الآية خمسة من أنواع البديع فاذا اقتضى المقام هذا الاطناب كان الاقتصار على العبارة الموجزة تقصيرا انتهى.

ولا يخفى أن هذا الاستدراك غير الاستدراك بالمعنى المشهور. وقد ذكر غير واحد من علماء العربية أن الاستدراك في لكني أن تنسب لما بعدها حكما مخالفا لما قبلها سواء تغايرت الإثباتا ونفيًا أولا، وفسره صاحب البسيط. وجماعة برفع ما توهم ثبوته، وتعام الكلام فيه في المعنى، واعتبار اللازم لتحصيل الاستدراك بالمعنى الثاني مما لا يكاد يقبل لانه لا يذهب وهم وهم من نفي الضلالة إلى نفي الهداية حتى يحتاج إلى تداركه، ووجه بعضهم من دون اعتبار اللازم بأنه عليه السلام لما نفي الضلالة عن نفسه فر بما يتوهم المخاطب انتفاء الرسالة أيضا كما انتهى الضلالة فاستدركه بل يمكن كما في قولك: زيد ليس بفقير لكنه طيب، وأنت تعلم أن هذا ان لم يرجع إلى ما قرر أولا فليس بشيء، وقيل: إنه إذا انتهى أحد المتقابلين يسبق الوهم إلى انتفاء المقابل الآخر لا إلى انتفاء الامور التي لاتعلق لها به، ولهذا يقول ما وقع في معرض الاستدراك بما يقابل الضلال مثلا يقال: زيد ليس بقائم لكنه قاعد ولا يقال: لكنه شارب الابد التاويل بان الشارب يكون قاعدا، وقال بمض فضلاء الروم. النظر الصائب في هذا الاستدراك أن يكون مثل قوله:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتاب

وقوله. هو البدر إلا أنه البحر زاخرا سوى أنه الضرغام لكنه الوبل

كانه قيل ليس في ضلالة وعيب سوى أني رسول من رب العالمين، وأنت تعلم أن هذا النوع يقال له عندهم. تأكيد المدح بما يشبه الذم وهو قسحان ما يستثنى فيه من صفة ذم منفية عن الشيء صفة مدح لذلك

الشيء بتقدير دخولها في صفة الذم المنفية . وما ثبت فيه شيء صفة مدح ويتعقب ذلك بإدائه استثناء يليها صفة مدح أخرى لذلك ، والظاهر أن ما في الآية من القسم الأول إلا أنه غير غنى عن التأويل فتأمل •
 (ومن) فيها لابتداء الغاية مجازاً متعلقة بمحذوف وقع صفة لرسول مؤكدة ما يفيد التثنية من الفخامة الذاتية كأنه قيل : إني رسول وأى رسول كائن من رب العالمين ﴿ اِبْلَغُكُمْ رَسُولَاتٍ رَبِّي ﴾ استئناف مسوق لتقرير رسالته وتفصيل احكامها واحوالها . وجوز أبو البقاء . وغيره أن يكون صفة أخرى لرسول على المعنى لانه عبارة عن الضمير في (إني) وهذا كقول علي كرم الله تعالى وجهه حين بارز مرجأ اليهودي يوم خيبر : أنا الذي سميتني أمي حيدرہ کلیث غابا ت كربه المنظره أوفيهم بالصاع كيل السندره
 حيث لم يقل سمته حملا له على المعنى لامن اللبس ، وأوجب بعضهم الحمل على الاستئناف زعما منه أن ما ذكر قبيح حتى قال المازني : لولا شهرته لرددته ، وتعقب ذلك الشهاب بان ما ذكره المازني في صلة الموصول لا في وصف النكرة فانه وارد في القرآن مثل (بل أنتم قوم تجهلون) وقد صرح بحسنه في كتب النحو والمعاني ، على أن ما ذكره في الصلة أيضا مردود عند المحققين وان تبعه فيه ابن جنى حتى استرذل قول المتنبی : أنا الذي نظر الاعمى إلى أدبي . وفي الاتصاف أنه حسن في الاستعمال وكلام أبي الحسن أصدق شاهد على ما قال وعلى حسن كلام ابن الحسين ، وهذا - كما قال الشهاب - إذا لم يكن الضمير مؤخرًا نحو الذي قرى الضيوف أنا أو كان للتشبيه نحو أنا في الشجاعة الذي قتل مرجأه

وقرأ أبو عمرو (اِبْلَغُكُمْ) بتسكين الباء وتخفيف اللام من الابلاغ ، وجمع الرسالات مع أن رسالة كل نبي واحدة وهو مصدر والأصل فيه أن لا يجمع رعاية لاختلاف أوقاتها أو تنوع معاني ما أرسل عليه السلام به أو انه أراد رسالته ورسالة غيره من قبله من الأنبياء كادريس عليه السلام وقد أنزل عليه ثلاثون صحيفة ، وشيث عليه السلام وقد أنزل عليه خمسون صحيفة ، ووضع الظاهره موضع الضمير وتخصيص ربوبيته تعالى له غاية السلام بعد بيان عمومها للعالمين للشعار بعلة الحكم الذي هو تباين رسالته تعالى اليهم فان ربوبيته تعالى له من موجبات امتثاله بامرہ تعالى بتبليغ رسالته ﴿ وَأَنْصَحُ لَكُمْ ﴾ أى أتجرى ما فيه صلاحكم بناء على أن النصح تجرى ذلك قولاً أو فعلاً ، وقيل : هو تعريف وجه المصلحة مع خلوص النية من شوائب المكروه ، والمعنى هنا ابلغكم أو امر الله تعالى ونوايه وأرغبكم في قبولها واحذرکم عقابه ان عصيته واصل النصح في اللغة الخلوص يقال: نصحت العسل إذا خلصته من الشمع ، ويقال: هو ماخوذ من نصح الرجل ثوبه إذا خاطه شبروا ففعل الناصح فيما يتحراه من صلاح المنصوح له بفعل الخياط فيما يسد من خلال الثوب ، وقد يستعمل الخلوص المحبة للمنصوح له والتجرى فيما يستند عليه حقه ، وعلى ذلك حمل ما أخرجه مسلم . وأبو داود . والنسائي عن تميم الداربي ان رسول الله ﷺ قال : « إن الدين النصيحة قلنا : لمن يارسول الله قال : لله تعالى ولكتابه ولسروله ولائمة المسلمين وعامتهم » ويقال: نصحته ونصحت له يقال: شكرته وشكرت له ، قيل: وحى باللام هنا ليدل الكلام على أن الغرض ليس غير النصح وليس النصح لتبريم بمعنى أن نفعه يعود عليهم لا عليه عليه السلام كقوله : (ما سألتكم عليه من أجر) وهذا مبنى على أن اللام للاختصاص لازائدة ، وظاهر كلام البعض يشعر بانها مع ذلك زائدة . وفيه خفاء .

وصیفة المضارع للدلالة على تجدد نصحہ علیہ السلام لهم كما یفصح عنه قوله: (رب إني دعوت قومی لیلا ونهارا). وقوله تعالى: ﴿وَأَنذَرْتُكُمْ مَنَ اللَّهِ مَا لَّا تَعْلَمُونَ ۖ﴾ عطف علی ما قبله و تقریر لرسالته علیہ السلام اى أعلم من قبله تعالى بالوحي أشياء لا علم لكم بها من الأمور الآتية. فن لا ابتداء العاية مجازا أو أعلم من شؤونه عز وجل وقدرته القاهرة وبطشه الشديد علی من لم يؤمن به ویصدق برسله ما لا تعلمونه. فمن إما للتبويض أو بیانیه لما، ولا بد فی الوجهین من تقدير المضاف: قیل: كانوا لم یسمعوا یقوم حل بهم العذاب قبلهم فکانوا آمنین غافلین لا یعلمون ما علمه نوح علیہ السلام فهم أول قوم عذبوا علی کفرهم ﴿أو عجبتم أن جاءكم ذکر من ربکم﴾ رد لما هو منشأ لقولهم: (إننا لراک فی ضلال مبین) والاستفهام للانکار اى لم کان ذلك ولا داعی له. والواو للعطف علی مقدر ینسحب علیہ الکلام، ویقدر عند الرخصری وأتباعه بین الهمزة وواو العطف كأنه قیل: استعبرتم وعجبتم. ومذهب سیبویه والجمهور أن الهمزة من جملة أجزاء المعطوف إلا أنها قدمت علی المعطوف تنبیها علی اصالتها فی التصدير. وضعف قول الأولین بما فیہ من التکلف لدعوى حذف الهمزة فان قویل بتقدير بعض المعطوف فقد یقال: إنه اسهل منه لأن المتجوز فیہ أقل لفظا. وفيه تنبیہ علی أصالة شیء فی شیء. وبأنه غیر مطرد فی نحو «أفمن هو قائم علی کل نفس بما کسبت». وتحقیقه فی محله «أن جاءکم» بتقدير بأن لأن الفعل السابق یتعدى بها، والمراد بالذکر ما أرسل به كما قیل للقرآن ذکر ویفسر بالموعظة. ومن اللابتداء والجار والمجرور متعلق بجاء، أو محذوف وقع صفة لذكر اى ذکر کائن من مالک أمورکم ومربیکم ﴿عَلَى رَجُلٍ مِّنْكُمْ﴾ اى من جملتکم تعرفون مولده ومنشأه أو من جنسکم فمن تبعية أو بیانیه كما قیل «وعلى» متعلقة بجاء بتقدير مضاف اى علی ید أو اسان رجل منکم اى بواسطته، وقیل: علی بمعنى مع فلا حاجة إلى التقدير، وقیل: تعلقه به لأن معناه أنزل كما یشير الیه کلام أبی البقاء أو لأنه ضمن معناه، وجوز أن یكون متعلقا بمحذوف وقع حالا من (ذکر) اى نازلا علی رجل منکم ﴿لِيُنذِرْكُمْ﴾ علة الدجی. اى لیحذرکم العذاب والعقاب علی الکفر والمعاصی ﴿وَلِتَتَّقُوا﴾ عطف علی «لینذركم» وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ﴾ ﴿۶۳﴾ علی ما هو الظاهر فالجی معمل بثلاثة أشياء وليس من توارد العال علی معلول واحد المنوع وینها ترتب فی نفس الامر فان الانذار سبب للتقوى والتقوى سبب لتعلق الرحمة بهم، وليس فی الکلام دلالة علی سببية کل من الثلاثة لما بعده ولو أرادت السببية لجی بالفاء. وبعضهم اعتبر عطف «لتتقوا» علی «لینذركم» ولعلکم ترحمون علی لتتقوا مع ملاحظة الترتب اى لتتقوا بسبب الانذار ولعلکم ترحمون بسبب التقوى فلیتأمله وحی بحرف الترجی علی عادة العظمة فی وعدمه أو للتنبیه علی عزة المطالب وأن الرحمة منوطة بفضل الله تعالى فلا اعتماد إلا علیہ ﴿فَكَذَّبُوهُ﴾ اى استمروا علی تكذیبه واصروا بعد أن قال لهم ما قال ودعاهم إلى الله تعالى لیلا ونهارا ﴿فَانجَيْنَاهُمْ﴾ من الفرق، والانجاء فی الشعراء من قصداء الله تعالى وشؤم ما أضمره له علیہ السلام ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ من المؤمنین. وكانوا علی ما قیل: أربعین رجلا وأربعین امرأة. وقیل: كانوا عشرة ابتلوا الثلاثة وستة عن آبن به علیہ السلام، والفاء للسببية باعتبار الافراق لا فصیحة. وقوله سبحانه

وتعالى ﴿ فِي الْفُلِّ ﴾ لحي السفينة متعلق بما تعلق به الظرف الواقع صلة أى استقروا معه في الفلك •
 وجرز أن يكون هو الصلة «ومعه» متعلق بما تعلق به. وأن يكون متملقا بانجينا وفي ظرفية أو سببية. وأن
 يكون متملقا بمجنوف وقبح حالامن «الذين» نفسه أو من ضميره ﴿ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ﴾ أى
 استمروا على تكذيبها، والمراد به ما يعم أولئك الملاّ وغيرهم من المكذبين المصريين. وتقدم الانجاء على
 الاغراق للسارعة إلى الاخبار به والايذان بسبق الرحمة على الغضب ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا سَمِينًا ﴾ أى عمى
 القلوب عن معرفة التوحيد والنبوة. والمعاد كما روى عن ابن عباس أو عن نزول العذاب بهم كما نقل عن مقاتل .
 وقرى (عامين) والأول أبلغ لأنه صفة مشبهة فتدل على الثبوت وأصله عمين فخفف، وفرق بعضهم بين عم
 وعام بأن الأول لعمى البصيرة والثاني لعمى البصر. وأنشدوا قول زهير:

وأعلم علم الأول لعمى البصيرة والثاني لعمى البصر. وأنشدوا قول زهير:

وقيل: هما سواء فيهما ﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ ﴾ متعلق بمضمر معطوف على «أرسلنا» فيما سبق وهو الناصب لقوله
 تعالى ﴿ أَخَاهُمْ ﴾ أى وأرسلنا إلى عاد أخاهم، وقيل: لا اضمار والمجموع معطوف على المجموع السابق
 والعامل الفعل المتقدم. وغير الأسلوب لأجل ضمير «أخاهم» إذ لو أتى به على سنن الأول عاد الضمير على
 متأخر لفظا ورتبة. وعاد في الأصل اسم لأبى القبيلة ثم سميت به القبيلة أو الحى فيجوز فيه الصرف
 وعدمه كما ذكره سيبويه، وقوله تعالى: ﴿ هُودًا ﴾ بدل من (أخاهم) أو عطف بيان له. واشتهر
 أنه اسم عربي، وظاهر كلام سيبويه أنه أعجمي. وأيد بما قيل. إن أول العرب يعرب. وهو
 هود بن شالخ بن ارفخشذ بن سام بن نوح وعليه محمد بن اسحق. وبعض القائلين بهذا قالوا. إن نوحا بن عم
 أبى عاد، وقيل: ابن عوص بن ارم بن سام بن نوح، وقيل: ابن عبدالله بن رياح بن الخلود بن عاد بن عوص
 ابن ارم بن سام بن نوح عليه السلام.

ومعنى كونه عليه السلام أخاهم أنه منهم نسبا وهو قول الكثير من النساين ومن لا يقول به يقول: إن
 المراد صاحبهم وواحد في جنتهم وهو كما يقال يا أخا العرب. وحكمة كون النبي يبعث إلى القوم منهم أنهم أفهم
 لقوله من قول غيره وأعرف بماله في صدقه وأمانته وشرف أصله ﴿ قَالَ ﴾ استئناف بياني كأنه قيل: فإذا
 قال لهم حين أرسل إليهم؟ فقيل. قال الخ. ولم يؤت بالفاء كما أتى بها في قصة نوح لأن نوحا كان مواظبا على
 دعوة قومه غير مؤخر لجواب شبهتهم لحظة واحدة وهود عليه السلام لم يكن مبالغا الى هذا الحد فلذا
 جاء التعقيب في كلام نوح ولم يجى هنا. وذكر صاحب الفرائد في التفرقة بين القصتين أن قصة نوح
 عايه السلام ابتداء كلام فالسؤال غير مقتضى الحال وأما قصة هود فكانت معطوفة على قصة نوح فيمكن أن
 يقع في خاطر السامع أقال هود ما قال نوح أم قال غيره؟ فكان مظنة أن يستل ماذا قال لقومه؟ فقيل. قال الخ •
 وقيل: اختيار الفصل هنا لارادة استقلال كل من الجمل في معناه حيث أن كفر هؤلاء أعظم من كفر
 قوم نوح من حيث أنهم علوا ما فعل الله تعالى بالكافرين وأصروا وقوم نوح لم يملوا. وبدل على علمهم بذلك
 ما سيأتى في ضمن الآيات وفيه نظر •

(یا قوم اعبدوا اللہ) وحده یا بدل علیہ قولہ تعالیٰ: ﴿مَالِكُمْ مِّنْ لَّهِ غَيْرُهُ﴾ فانہ استئناف جار مجری بیان للعبادة المأمور بها والتعلیل لها وللامر كأنه قيل: خصوصاً بالعبادة ولا تشرکوا به شیئاً إذ لیس لکم إلا سواہ وقری، (غیر) بالحرکات الثلاث کالذی قبل ﴿أَفَلَا تَتَّقُونَ ۖ ۶۵﴾ إنکار واستبعاد لمدم اتقائهم عذاب اللہ تعالیٰ بعد ما عدلوا ما حل بقوم نوح علیہ السلام، وقیل: الاستفہام للتقریر والغایة للعطف، وقد تقدم الکلام فیہ آتفاً فی سورة هود (أفلا تعقلون) ولعلہ علیہ السلام - کما قال شیخ الاسلام - خاطبهم بكل منهما وا کتبی بحکایة کل منهما فی موطن عن حکایتہ فی موطن آخر یا لم یذكر ههنا ما ذکر هناك من قوله (إن أتم إلا مفترون) وقس علی ذلك حال بقیة ما ذکرنا ما لم یذكر من أجزاء القصة بل حال نظائرہ فی سائر القصص لا سبباً فی المحاورات الجاریة فی الأوقات المتعددة ۵

وقال غیر واحد: إنما قیل ههنا: ﴿أفلا تتقون﴾ وفيما تقدم من مخاطبة نوح علیہ السلام قومه (إنی أخاف علیکم عذاب یوم عظیم) لأن هؤلاء قد عدلوا بما حل بغيرهم من نظائرهم ولم یکن قبل واقعة قوم نوح علیہ السلام واقعة، وقیل: لأن هؤلاء كانوا أقرب إلى الحق ولإجابة الدعوة من قوم نوح علیہ السلام وهذنا دون (إنی أخاف علیکم) الخ فی التخويف، ویرشد إلى ذلك ما تقدم مع قوله تعالیٰ:

﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ﴾ حيث قیدنا الملائكة المعاندین بن کفر واطلق هناك، وقد صرحوا بأن هذا الوصف لأنه لم یکن کلهم علی الکفر بل من اشرافهم من آمن به علیہ السلام کمرثد بن سعد الذی کان یکتب إیمانہ ولا كذلك قوم نوح ومن آمن به علیہ السلام منهم لم یکن من الاشراف یا هو الغالب فی اتباع الرسل علیہم السلام، وقیل إنه وقت مخاطبة نوح علیہ السلام لقومه لم یکنوا آمنوا بخلاف قوم هود ومثله - یا قاله الشباب - يحتاج إلى نقل. واعترض المولى بها: الدين على تلك التفرقة بين القومین بأنه قد جاء فی سورة المؤمنین وصف قوم نوح بما وصف به قوم هود هنا فكيف تنأى هذه التفرقة، وأجیب بأن الوصف هناك محمول علی أنه للذم لا للتمییز وإنما لم یذم ههنا للإشارة إلى التفرقة. وقال الطایبی: یمکن أن یقال: إن الوصف هنا للذم أيضاً ومقتضى المقام یقتضى ذمهم اشد من عادهم یا بدل علیہ جوابهم بما حکاه اللہ تعالیٰ من قولهم: ﴿إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ﴾ أى متمکنا فی خفة عقل راسخا فیها حيث فارقت دین آباءک

﴿وَإِنَّا لَنُنْفِثُكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ۖ ۶۶﴾ حيث ادعیبت الرسالة وهو أبان من کاذبا یا مررت بالإشارة الیه. والظن إما علی ظاهره کما قال الحسن. والزجاج وإما بمعنى العلم کما قیل، وذلك لانهم قالوا ما قالوا مع كونه علیہ السلام معروفا بینهم بصد ذلك ولا یقتضى ذم قوم نوح علیہ السلام وحيث اقتضى فی سورة المؤمنین ذمهم ذمهم لانهم قالوا کما قصه سبحانه وتعالیٰ هناك (ما هذا الا بشر مثلكم یرید أن یفضل علیکم ولوشاء اللہ لانزل ملائکة ما سمعنا بهذا فی آبائنا الأولین إن هو الا رجل به جنة فترصوا به حتی حین) وقال بعضهم: إن الظاهر أن ما نقل هنا عن قوم نوح علیہ السلام مقالتهم فی مجلس أو مقالة بعضهم وما نقل فی سورة المؤمنین مقالتهم فی مجلس آخر أو مقالة آخرين فروع فی المقامین مقتضى کل من المقالین ﴿قَالَ﴾ علیہ السلام مستعظفا لهم أو مستعیلا لقلوبهم: ﴿يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ﴾ أى شیء منها فضلا عن تمکني فیها کما زعمتم

(وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ٦٧) والرسالة من قبله تعالى تقتضي الانصاف بغاية الرشد والصدق ولم يصرح عليه السلام بنفي الكذب انكفاء بما في حيز الاستدراك . وقيل: الكذب نوع من السفاهة فيلزم من نفيها فيه، و(من) لا ابتداء الغاية مجازاً وهي متعلقة بمحذوف وقع صفة لرسول مؤكدة لما أفاده التوین من الفخامة الذاتية بالفخامة الاضافية . وقوله تعالى: ﴿ اَلْبَلَّغُكُمْ رَسَالَاتِ رَبِّي ﴾ على طرز ما في قصة نوح عليه السلام *
وقرأ أبو عمرو (أبلغكم) بالتخفيف من الافعال (وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ ٦٨) معروف بالنصح والامانة مشهور بين الناس بذلك فما حقی أن أهم بشیء مما ذکر توه به وعلى هذا لا يقدر للوصفين متعلق، ويحتمل تقديرهما أى ناصح لكم فيما ادعواكم اليه أمين على ما أقول لكم لا أكذب فيه، وعلى الأول - كما قال الطيبي - فالجمله مستأنفة وقعت معترضة، وعلى الثاني حاله، وفي العدول عن الفعلية إلى الاسمية ما لا يخفى . ولعل التعبير بها هنا وبالفعلية فيما تقدم لتجدد النصح من نوح دون هود عليهما السلام *

(أَوْ عَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ) الكلام فيه كالسكلام في سابقه . وفي إجابة الأنبياء عليهم السلام من يشافهمهم من الكفرة بالكلمات الحمقاء بما حكى عنهم والاعراض عن مقابلتهم بمثل كلامهم كمال النصح والشفقة وهضم النفس وحسن المجادلة، وفي حكاية ذلك تعليم للعباد كيف يخاطبون السفهاء وكيف يعضون عنهم ويسبلون أذيالهم على ما يكون منهم، وفي الآية دلالة على جواز مدح الانسان نفسه للاجاجة اليه •

(وَإِذْ كُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءً) شروع في بيان ترتيب أحكام النصح والامانة والانذار وتفصيلها، (إذ) - على ما يفهم من كلام البعض وصرح به آخرون ظرف منصوب بآلاء المحذوف هنا بقرينة ما بعده لتضمنه معنى الفعل، واختار غير واحد تبعاً لآل مخشوشى أنه مفعول لاذكروا أى اذكروا هذا الوقت المشتمل على هذه النعم الجسام، وتوجيه الامر بالذکر إلى الوقت دون ما وقع فيه مع أنه المقصود بالذات للمبالغة في إيجاب ذكره ولأنه إذا استحضر الوقت كان هو حاضرأ بتفاصيله، وهذا مبنى على الاتساع في الظرف أو أنه غير لازم للظرفية على خلاف المشهور عند النحويين، والواو للعطف وما بعده قيل: معطوف على قوله تعالى: (اعبدوا) ولا يخفى بعده *
وقال شيخ الاسلام: لعله معطوف على مقدر كأنه قيل: لا تعجبوا من ذلك أوتدبروا في أمركم واذكروا إذ جعلكم خلفاء (مَنْ بَعْدَ قَوْمِ نُوحٍ) أى في مساكنهم أو في الأرض بأن جعلكم ملوكاً فان شداد بن عاد من ملك معمورة الأرض فالاسناد على هذا مجاز، وفي ذكر نوح على ما قيل إشارة إلى رفع التعجب بمعنى هذا الذى جئت به ليس يبدع فاذكروا نوحاً وارساله إلى قومه وإلى الوعيد والتهديد أى اذكروا اهلاك قومه لذكذبهم رسول ربهم (وَرَأَيْتُمْ فِي الْخَاقِ) أى الابداع والتصوير أو في المخلوقين أى زادكم في الناس على أمثالكم (بَسْطَةً) قوة وزيادة جسم، قال السكلي: كانت قامة الطويل منهم مائة ذراع وقامة القصير ستين ذراعاً *
وأخرج ابن عساكر عن وهب أنه قال: كانت هامة الرجل منهم مثل القبة العظيمة وعينه يفرخ فيها السباع، وأخرج عبد بن حميد عن قتادة أنه قال: ذكر لنا أنهم كانوا اثني عشر ذراعاً، وعن الباقر رضى الله تعالى عنه كانوا كأهم النخل الطوال وكان الرجل منهم يأتي الجبل فيهدم منه بيده القطعة العظيمة •

وأخرج عبد الله بن أحمد وابن أبي حاتم عن أبي هريرة إن كان الرجل منهم لیتخذ المصراع من الحجارة لواجتمع علیه خمسائة من هذه الآلة لم يستطيعوا أن یقولوه وإن كان أحدهم لیدخل قدمه فی الأرض فتدخل فیها • وعن بعضهم أن أحدهم كان أطول من سائر الخلق بمقدار ما ید الانسان یده فوق رأسه باسطاً لها فطول كل منهم قامة وبسطة وهذا أقرب عند ذوی العقول القصيرة عن ادراك طول ید القدرة • وأخرج اسحق بن بشر وغيره عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما أن هوداً علیه السلام كان أصبحهم وجهاً وكان فی مثل أجسامهم أبيض جعداً بادی العنفة طویل اللحية صلی الله تعالی علیه وسلم، ونصب (بسطة) علی أنه مفعول به للفعل قلبه، وقیل: تمييز (فی الخلق) بتداعی بالفعل، وجوز أبو البقاء تعلقه بمحذوف وقع حالاً من (بسطة) ﴿فَادْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ﴾ أي نعمه سبحانه وتعالی وهی جمع -إلی- بكسر فسكون كحل واحمال أو -إلی- بضم فسكون كقفل وأفعال أو -إلی- بكسر ففتح مقصوراً كعمى وأمعاء أو بفتح تین مقصوراً كقفا وأفواء وبهما ینشد قول الاعشى :

أیض لا یرهب الهزال ولا یقطع رحماً ولا یخون الا

وقیل: ان ما فی البيت الا المشددة لکنها خفت ومعناها العهد وفیه بعد، وهذا تکریر للتذکیر لزیادة التقریر وتعمیم اثر تخصیص أى ذکروا الآلاء التى من جملتها ما تقدم ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ۶۹﴾ أى لکی یفضی بکم ذکر النعم إلی شکرها الذى من جملة العمل بالارکان والطاعة المؤدی إلی النجاة من الکره والفوز بالمطلوب وهذا لان الفلاح لا یترتب علی مجرد الذکر، ومن الناس من فسر ذکر الآلاء بشکرها وأمر الترتب علیه بظاهر ﴿قَالُوا﴾ مجیبین عن تلك النصائح العظيمة المتضمنة للانذار علی ما أشیر الیه: ﴿أَجْتَنَّا نَبْذَ اللَّهِ وَحَدَّهُ﴾ أى لنخصه بالعبادة ﴿وَنَذَرَ﴾ أى تترك ﴿مَا كَانَ بَعْدَهُ أَبَاؤُنَا﴾ من الأوثان، وهذا إنكار واستبعاد لجنیته علیه السلام بذلك ومنشؤه انهما کهم فی التقليد والحب لما الفوه وأفوا علیه أسلافهم، ومعنى المحی اما یجیته علیه السلام من مکان كان یتحنت فیه كما كان رسول الله ﷺ یفعل بمجرأ قبل المبعث أو هجیته من السماء أى أنزلت علینا من السماء ومرادهم التهمك والاستهزاء، وجاء ذلك من زعمهم أن المرسل من الله تعالی لا یدون الاملاک من السماء. وهو مجاز عن القصد إلی الشیء والشروع فیه فان جاء وقام وقعد. وذهب -إلی- قال جماعة -تستعملها العرب لذلك تصوراً للحال فتقول قعد ففعل کذا وقام یشتمنی وقعد بقرأ وذهب یسبى، ونصب (وحده) علی الحالية، وهو عند جمهور النحویین ومنهم الخلیل وسیدو به اسم ووضع موضع المصدر أعنی إیحاد الموضوع موضع الحال أعنی موحداً. واختلف هؤلاء فیهما إذا قلت: رأبت زیداً وحده مثلاً فالاکثرون یقدرون فی حال إیحاد له بالرؤية فیجعلونه حالاً من الفاعل، والمبرد یقدره فی حال أنه مفرد بالرؤية فیجعله حالاً من المفعول • ومنع أبو بکر بن طلحة جعله حالاً من الفاعل وأوجب كونه حالاً من المفعول لا ذیبر لأنهم إذا أرادوا الحال من الفاعل قالوا رأیته وحدى ومررت به وحدى كما قال الشاعر :

والذئب أخشاه أن مررت به وحدى وأخشى الريح والمطرا

وهذا الذى قاله فی البيت صحیح ولا یتبع من أجله أن یأتی الوجهان المتقدمان فی رأبت زیداً وحده

فان المعنى يصح معهما، ومنهم من يقول : انه مصدر موضوع ووضع الحال ولم يوضع له فعل عند بعضهم. وحكى الأصمعي وحيد محمد، وذهب يونس . وهشام في أحد قوليه إلى أنه منتصب انتصاب الظروف فجاء زيد وحده في تقدير جاء على وحده ثم حذف الجار وانتصب على الظرف، وقد صرح بعض على في كلام بعض العرب، وإذا قيل زيد وحده فالقدير زيد موضع التفرد، ولعل القائل : يا ذكر يقول: انه مصدر وضع، ووضع الظرف . وعن البعض أنه في هذا منصوب بفعل مضمر كما يقال: زيد اقبالا وادبارا هذا خلاصة كلامهم في هذا المقام، وإذا أحطت به خيرا فاعلم أن « نعبد الله وحده » في تقدير هو وحده بالعبادة عند سيبويه على أنه حال من الفاعل، والحال في موحدين مكسورة وعلى رأي ابن طلحة موحدا هو والحال مفتوحة وهو من أوحد الرباعي والتقدير على رأى هشام نعبد الله تعالى على انه مراد وهو من وحد الثلاثي، والمعنى في التقادير الثلاثة لا يختلف إلا يسيرا، والكلام الذي هو فيه متضمن للإيجاب والسلب وله احتمالات نفيًا وإثباتًا وتفصيل ذلك في رسالة في مولانا تقي الدين السبكي المسماة بالرعدة في معنى وحده وفيها يقول الصفدي:

خل عنك الرعدة وانتبه للرعدة تجن منها علما فاق طعم الشهدة

وأراد - بما - في قوله تعالى ﴿ فَأَتَيْنَا بِمَا تَعَدُّنَا ﴾ العذاب المدلول عليه بقوله تعالى : (أفلا نتقون) ﴿ إِنَّ كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ٧٥ ﴾ بالخبر بنزوله، وقيل . بالخبر بانك رسول الله تعالى الياء، وجواب « ان » محذوف لدلالة المذكور عليه أي أتت به ﴿ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ ﴾ أي وجب وثبت وأصل استعمال الرفع في نزول الأجسام واستعماله هنا فيما ذكر مجاز من اطلاق السبب على السبب . ويجوز أن يكون في الكلام استعارة تبعية والمعنى قد نزل عليكم، واختار بعضهم أن (وقع) بمعنى قضى وقدر لأن المقدرات تضاف إلى السماء وحرف الاستعلاء على ذلك ظاهر ، وفي الكشف أن الرفع بمعنى الثبوت وحرف الاستعلاء إما لأنه ثبوت قوي أكد ما يكون (١) وآجبه أولاً لأنه ثبت حتى لأمر نازل من تلو وعذاب الله تعالى موصوف بالنزول من السماء فتدبر . والتعبير بالماضي لتزليل المتوقع منزلة الواقع كما في قوله تعالى: (أنى أمر الله) ﴿ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ أي من قبل مالك أمركم سبحانه وتعالى . والجار والمجرور قيل: متعلق بمحذوف وقع حالا بما بعد ، والظاهر أنه متعلق بالفعل قبله ، وتقديم الظرف الأول عليه مع أن المبدأ متقدم على المنتهى - كما قال شيخ الإسلام - للسرعة إلى بيان إصابة المكروه لهم، وكذا تقديمهما على الفاعل وهو قوله تعالى : ﴿ رَجِسْ ﴾ مع ما فيه من التشويق إلى المؤخر ولأن فيه نوع طول بما عطف عليه من قوله تعالى: ﴿ وَنَصَّبْ ﴾ فرمياً يخل تقديمهما بتجاوب النظم الكريم، والرجس العذاب وهو بهذا المعنى في كل القرءان عند ابن زيد من الارتجاس وهو والارتجاس بمعنى حتى قيل : ان اصله ذلك فأبدلت الزاى سيناً كما أبدلت السين تاء في قوله :
إلا لحي الله بنى السعلات عمرو بن يربوع شرار النات ليسوا باعفاف ولا أكيات
فانه أراد الناس وأكياس . وأصل معناه الاضطراب ثم شاع فيما ذكر لاضطراب من حل به،
وعليه فالعطف في قوله :

(١) قوله وآجبه كذا بخط المؤلف وتأمل

إذا سنة كانت بنجد محيطة وكان عليهم رجسها وعذابها

للتفسير . والغضب عند كثير بمعنى ارادة الانتقام . وعن ابن عباس أنه فسر الرجس باللعنة والغضب بالعذاب وأشدله البيت السابق وفيه خفاء . والذاهبون إلى ما تقدم إنما لم يفسروه بالعذاب لثلا يتكرر مع ما قبله ، ولا يبعدان يفسر (الرجس) بالعذاب والنضب باللعن والطرء على عكس ما نسب الى ابن عباس رضی الله تعالی عنهما ويكون في الكلام حينئذ اشارة إلى حلهم في الأولى والاخرى . ويمكن ارجاع ما ذكره الكثير من المفسرين إلى هذا والا فالظاهر أنه لا لطافة في قولك : وقع عليهم عذاب و ارادة انتقام على ظاهر كلامهم . وأياما كان فالنوين للتفخيم والتحويل ﴿ أَتَجَادَلُونِي فِي أَسْمَاءِ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَمَا بَأْسُكُمْ ﴾ انكار واستنبح لانكارهم بحمته عليه السلام داعيا لهم إلى عبادة الله تعالى وحده وترك ما كان يعبد ما باؤهم من الاصنام والاسماء عبارة عن تلك الاصنام الباطلة . وهذا كما يقال لا يابق ما هو إلا مجرد اسم . والمعنى أنخصروني في سميات وضعت لها أسماء . لا تليق بها فسميتوموا آلهة من غير أن يكون فيها من مصداق الالهية شيء ما لأن المستحق للعبودية ليس إلا من أوجد الكل وهي بمنزل عن إيجاد ذرة وانها لو استحققت كان ذلك يجعله تعالى إما بازال اية أو نصب حجة وكلاهما مستحيل وذلك قوله تعالى : ﴿ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ﴾ أي حجة ودليل وحيث لم يكن ذلك في حيز الامكان تحقق بطلان ما هم عليه . والذم الذي يفهمه الكلام متوجه إلى التسمية الحالية عن المعنى المشحونة بزبد الضلالة والغواية والافتراء العظيم ، وقيل : انهم سمعوا خالقة وراثة ومنزلة المطر ونحو ذلك . والضمير المنصوب في (سميتوموا) راجع لاسماء وهو على ما قيل - المفعول الأول والمفعول الثاني محذوف حسبما أشير اليه . وقيل : المفعول الأول محذوف والضمير هو المفعول الثاني والمراد سميتهم اصنامكم بها .

وقيل : المراد من سميتوموا وصفتموها فلاحاجة له إلى فاعولين ، وحمل الآية على ما ذكر أولافي تفسيرها هو الذي اختاره جمع ، وجوز بعضهم أن يكون الكلام على حذف مضاف أي انجادلوني في ذوى اسماء . وادعى آخرون جواز أن يكون فيه صنعة الاستخدام . واستدل بالآية من قال ان الاسم عين المسعى . ومن قال بان اللغات توفيقية إذ لو لم تكن كذلك لم يتوجه الانكار والابطال بانها أسماء مخترعة لم ينزل الله تعالى بها سلطاناً ، ولا يخفى عليك ما في ذلك من الضعف . ﴿ فَانْتَظِرُوا ﴾ نزول العذاب الذي طلبتموه بقولكم . فأتانا بما تعدنا ، ما وضع الحق وأتم مصرون على العناد والجهالة ﴿ أِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظَرِينَ ﴾ لنزوله بكم . والغافي ﴿ فانظروا ﴾ للترتيب على ما تقدم وفي قوله تعالى : ﴿ فَانْجِبْنَاهُ ﴾ فصيحة أي فرقع ما وقع فأنجيناها ﴿ وَالَّذِينَ مَعَهُ ﴾ أي متابعيه في الدين ﴿ بَرَحْمَةً ﴾ عظيمة لا يقادر قدرها ﴿ مَتًّا ﴾ أي من جهننا . والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع متناً لرحمة . وكذا لفخمتنا على ما تقدم غير مرة ﴿ وَفَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا ﴾ كناية عن الاستئصال . والدابر الآخر أي أهلكتناهم بالكناية . ودرناهم عن آخرهم . واستدل به بعضهم على أنه لا عقب لهم •

﴿ وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ عطف على « كذبوا » داخل معه في حكم الصلة أي أصروا على الكفر والتكذيب ولم يبرعوا عن ذلك أصلاً . وفائدة هذا النفي عند الزمخشري التعريض بمن آمن منهم . ويانه على ما قاله الطيبي -

أته إذا سمع المؤمن أن الهلاك اختص بالمكذبين وطمأن أن سبب النجاة هو الإيمان تزيد رغبته فيه ويعظم قدره عنده، ونظيره في اعتبار شرف الإيمان (الذين يحملون العرش) الآية، وقال بعضهم: فائدة ذلك بيان أنه كان المعلوم من حالهم أنه سبحانه لو لم يهلكهم ما كانوا يؤمنوا بما قال جل شأنه في آية أخرى. (ولقد أهلكنا القرون من قبلك لما ظنوا وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا يؤمنوا) فهو كالعذر عن عدم إيمانهم والصبر عليهم. وسر تقديم حكاية الانجاء على حكاية الإهلاك يعلم بما تقدم. وقصتهم - على ما ذكره السدي - ومحمد بن اسحق وغيرهما - أن عاداً قوم كانوا بالاحقاف وهي رمال بين عمان وحضرموت وكانوا قد فشوا في الأرض كلها وقهروا أهلها وكانت لهم أصنام يعبدونها وهي صداد. وصمود. والهباء فبعث الله تعالى إليهم هوذا عليه السلام نبياً وهو من أوسطهم نبياً وأفضلهم حسباً فأمرهم بالتوحيد والكف عن الظلم فكبذوه وازدادوا عنواً وتجبراً وقالوا: من أشد منا قوة فأمسك الله عنهم المطر ثلاث سنين حتى جهدهم ذلك وكان الناس إذ ذاك إذا نزل بهم بلاء طالبوا رفعة من الله تعالى عند بيته الحرام مسلمهم ومشرِكهم، وأهل مكة يومئذ المعاملة أولاد عماليق بن لارذ بن سام بن نوح وسيدهم معاوية بن بكر وكانت أمه كهلمة من عاد فجزت عاد إلى الحرم من أمثالهم سبعين رجلاً منهم قيل بن عتر، ولقيم بن هزال، ولقمان بن عاد الأصغر. ومرشد بن سعد الذي كان يكتم إسلامه. وجملة خال معاوية بن بكر فلما قدموا مكة نزلوا على معاوية وكان خارجاً من الحرم فأنزلهم وأكرمهم إذ كانوا أخواله وأصحابه فأقاموا عنده شهراً يشربون الخمر وتغنيهم قينات للمعاوية اسم احداهما وردة والاخرى جرادة ويقال لهما الجرادتان على التغليب فلما رأى طول مقامهم وذهولهم باللهو عما قدموا له شق ذلك عليه وقال: هلك أصهاري وأخوالي وهؤلاء على ما هم عليه وكان يستحي أن يكلمهم خشية أن يظنوا به نقل مقامهم عنده فشكا ذلك لقينتيه فقالتا: قل شعراً نغنيهم به ولا يدرون من قاله لعل ذلك أن يجرِكهم فقال:

ألا يا قيل ويحك قسم فهتم لعل الله يسقينا غماما
فتسقى أرض عاد إن عادا قد أمسوا ما يبينون الكلاما
من العطش الشديد فليس نرجو به الشيخ الكبير ولا الغلاما
وقد كانت نساؤهم بخير فقد أمست نساؤهم عياما
وإن الوحش تأتيهم جهاراً ولا تخشى لعادي سهاما
وأنتم ههنا فيما اشتيتم نهاركم وليلكم التماما
فقيح وفدكم من وفد قوم ولاقوا التحية والسلاما

فلما غنتا بذلك قال بعضهم لبعض: يا قوم إنما بعثكم قومكم يتغوثون بكم من البلاد الذي نزل بهم وقد أبغضتم إليهم فادخلوا هذا الحرم واستسقوا لقومكم فقال مرشد بن سعد والله لا تسقون بدعائكم ولكن إن أطمعنيكم وأنبتتم إلى ربكم سقيتم فإظهار السلامه عند ذلك وقال:

عصت عاد رسولهم فأمسوا عطاشاً مات بلهم السباع
لمهم صنم يقال له صعود يقابله صداد والهباء
فبصرنا الرسول سبيل رشد فأبصرنا الهدى وخلا العماء

وان إله هود هو إلهي على الله التوكل والرجاء

فقالوا للمعاوية : أحبس عنا مرثدا فلا يقدم معنا مكة فإنه قد اتبع دين هود وترك ديننا ثم دخلوا مكة يستسقون فخرج مرثد من منزل معاوية حتى أدر كههم قبل أن يدعوا بشيء مما خرجوا له فلما انتهى إليهم قام يدعو الله تعالى ويقول . اللهم سؤلي وحدي فلا تدخلني في شيء مما يدعوك به وقد عاد وكان قبل رأس الوفد فدعا وقال : اللهم اسق عادا ما كنت تسقيهم وقال القوم . اللهم أعط قبيلا ما سألك واجمل سؤلنا مع سؤله فأنشأ الله تعالى سحائب ثلاثا بيضاء . وحرارا . وسوداء ثم نادى مناد من السماء يا قبيلا اختر لنفسك ولقومك من هذه السحائب ما شئت قبيلا وكذلك يفعل الله تعالى بن دعاه إذ ذلك فقال قبيلا . اخترت السوداء فلما أكثرهن ماء فزاده مناد اخترت رمادا رمدا لا تبقى من آل عاد أحدا وساق الله تعالى تلك السحابة بما فيها من النعمة إلى عاد حتى خرجت عليهم من واد يقال له المغيث فلما رأوها استبشروا وقالوا : هذا عارض مطرنا فجاتهم منها ريح عقيم . وأول من رأى ذلك امرأة منهم يقال لها مهدر ولما رآته صفقت فلما أفادت قالوا : ما رأيت قالت : رأيت ريحا فيها كذهب النار أمامها رجال يقودونها فسخرها الله تعالى عليهم سبع أيال وثمانية أيام حسوما فلم تدع منهم أحدا إلا أهلكته واعتزل هود عليه السلام ومن معه في حظيرة ما يصيهم من الريح إلا ما تلين به الجلود وتنتد الأنفس ، ثم إنه عليه السلام أتى هود ومن معه مكة فعبدا الله تعالى فيها إلى أن ماتوا وقبره عليه السلام قيل هناك في البقعة التي بين الركن والمقام وزهزم ، وفيها ما أخرج ابن عساکر عن عبد الرحمن بن سابط - قبور تسعة وسبعين نبيا منهم أيضا نوح . وشعيب . وصالح . وإسماعيل عليهم السلام ، وأخرج البخاري في تاريخه . وابن جرير . وغيرهما عن علي كرم الله تعالى وجهه أن قبره عليه السلام بمحضرة في كتيب أحمر عند رأسه سدره ، وأخرج ابن عساکر عن ابن أبي العاتكة قال : قبله مسجد دمشق قبر هود عليه السلام ، وعمر كما أخرج أبو الشيخ عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أربع مائة واثنين وسبعين سنة والله تعالى أعلم .

ومن باب الإشارة في الآيات ﴿ على ما قاله القوم رضي الله تعالى عنهم ﴾ (إن ربكم الله الذي خلق السموات) أى سموات الأرواح (والأرض) أى أرض الأبدان (في ستة أيام) وهى ستة آلاف سنة وإن يوما عند ربكم كالف سنة مما تعدون وهى من لدن خلق آدم عليه السلام إلى زمان النبي ﷺ وهى فى الحقيقة من ابتداء دور الخفاء إلى ابتداء الظهور الذى هو زمان ختم النبوة وظهور الولاية (ثم استوى على العرش) وهو القلب المحمدي بالتجلي التام وهو التجلى باسمه تعالى الجامع لجميع الصفات . وللصوفية عدة عروش نبهنا عليها فى كتابنا الطراز المذهب فى شرح قصيدة الباز الأشهب . وتام الكلام عليها فى شمس المعارف للإمام البونى قدس سره (يغشى الليل) أى ليل البدن (النهار) أى نور الروح (يطأه) بالثبوت . والاستعداد لقبوله باعتدال . وزاجه (حيثما) أى سرىعا (والشمس) أى شمس الروح (والقمر) أى قمر القلب (والنجوم) أى نجوم الحواس (مسخرات بأمره) الذى هو الشأن المذكور فى قوله تعالى (كل يوم هو فى شأن) « ادعوا ربكم » أى عبده « تضرعا وخفية » إشارة إلى طريق الجلوة والخلوة وأدعوه بالجوارح والقلوب وأبداء حق العبودية ومطالب حق الربوبية (انه لا يحب المعتدين) المتجاوزين عما أمروا به بترك الامتنال أو الذين يطلبون منه سواه « ولا تفسدوا فى الأرض »

(م - ٢١ - ج - ٨ - تفسير روح المعاني)

أرى أرض البدن «بعد إصلاحها» بالاستعداد «وإدعاه خوفاً وطعماً» لئلا يلزم إهمال إحدى صفتي الجلال والجمال «وهو الذي يرسل الرياح» أي رياح العناية «وبين يدي رحمته» أي تيمانه «حتى إذا أتت حملت سبحاً باثقالاً» بأقطار المحبة «سقناه لبلد» قلب «ميت فأنزله الماء» مالمحبة «فاخرجنا به من كل الثمرات» من المشاهدات والمكاشفات «كذلك نخرج الموتى» القلوب الميتة من قبور الصدور «لعلكم تذكرون» أيام حياتكم في عالم الأرواح حيث كنتم في رياض القدس وحياض الأنس «والبلد الطيب» وهو أطاب استعداده «ويخرج نباته بأذن ربه» حسناً عزيزاً نفعه «والذي خبث» وهو ما ساء استعداده (لا يخرج إلا نكداً) لأخيره فيه ، لقد أرسلنا نوحاً «أي نوح الروح» إلى قومه «من القلب وأعوانه والنفس وأعوانها» فيكذبوه فيمجنياه والذين معه «كالقلب وأعوانه» في الفلك «وهو سفينة الاتباع» وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا في بحار الدنيا وما يشهوت (إنهم كانوا قوماً عيمين) عن طريق الوصول ورؤية الله تعالى، وعلى هذا المنوال ينسج السلام في باقي الآيات • ولولنا الشيخ الأكبر قدس سره في هؤلاء القوم ونحوهم كلام تقف الأفكار دونه حسرى فمن اراده فليرجع إلى الفصوص يرى العجب العجاب والله تعالى الهادي إلى سبيل الرشاد ﴿وَلِيُّ نَمُودٍ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾ عطف على ما سبق من قوله تعالى «وإلى عاد أخاهم» موافق له في تقديم المجرور على المنصوب، و(نمود) قبيلة من العرب كانت مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام إلى وادي القرى وسميت باسم أبيهم الأكبر نمود بن عامر بن ارم ابن سام بن نوح ، وقيل ابن عاد بن عوض بن ارم الخ وهو المنقول عن الثعلبي •

وقال عمرو بن العلاء : إنما سموا بذلك لقلعة ماتهم فهو من ثمد الماء إذا قل، وثلث الماء القليل وورد فيه الصرف وعدمه، أما الأول فباعتبار الحى أو لأنه لما كان في الأصل اسماً للجد أو للقليل من الماء كان مصروفاً لأنه علم مذكر أو اسم جنس فبعد النقل حكى أصله، وأما الثاني فباعتبار أنه اسم القبيلة ففيه العلبية والتأنيث ه وصالح عليه السلام من نمود فالأخوة نسبية، وهو على ما قال يحيى السنه البغوى - ابن عبید بن اسف بن ماشح ابن عبید بن حاذر بن نمود وهو أخو طسم • وجديس فيما قيل، وقال وهب : هو ابن عبید بن جابر بن نمود بن جابر بن سام بن نوح بعث إلى قومه حين راهق الحلم وكان رجلاً أحمر إلى البياض سبط الشعر قلبت فيهم أربعين عاماً • وقال الشامي : انه بعث شاباً فدعا قومه حتى شتمت وكبر، ونقل النووي أنه أقام فيهم عشرين سنة ومات بمكة وهو ابن ثمان وخمسين سنة •

﴿قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ قد مر الكلام في نظائره ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بُيُوتٌ﴾ أي آية ومعجزة ظاهرة الدلالة شاهدة بنبوتى وهى من الألفاظ الجارية مجرى الأبطح والأبرق في الاستعانة عن ذكر موصوفاتها حالة الافراد والجمع، والتوئين للتفخيم أى بيته عظيمة ﴿مَنْ رَبُّكُمْ﴾ متعاقب بحذوف وقع صفة لينة على ما مر غير مرة أو بجاء تمك (من) لا يتداه الغاية مجازاً أو للتبعيض ان قدر من بينات ربكم، والمراد بهذه البيته الناقة وليس هذا الكلام منه عليه السلام أول ما خاطبهم به اثر الدعوة إلى التوحيد بل إنما قاله بعدما نصحهم وذكروهم بنعم الله تعالى فلم يقبلوا كلامه وكذبوه كما ينبي عن ذلك ما في سورة هود . وقوله تعالى : ﴿هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ﴾ استئناف نحوى مسوق لبيان البيته والمعجزة • وجوز أن يكون استئنافاً بياناً

جوابا لسؤال .مقدر تقديره أي هي ؟ وعلى التقديرين لا محل للجملة من الاعراب . وجوز أن يكون بدلا من (بينه) بدل جملة من مفرد للتفسير ولا يتخفى بعده، وإضافة الناقة إلى الاسم الجليل لتعظيمها كما يقال . بيت الله للنسجد بيد ان الاضافة فيه لأدنى ملايسة . ولا كذلك ما نحن فيه أو لأنها ليست بواسطة تاج . معاد وأسباب مهوودة كما سيوضح ان شاء الله تعالى لك ولذلك كانت آية . وأى آية . وقيل . لأنها لم يملكها أحد سواه سبحانه . وقيل . لأنها كانت حجة الله على قوم صالح . وانتصاب (آية) على الحالية من (ناقة) والعامل فيها معنى الإشارة وسماه الناقة العامل المعنوي و (لكم) بيان لمن هي آية له كما في قبالك فيتعاق بقدر . وجوز أن يكون (ناقة) بدل من (هذه) أو عطف بيان له أو مبتدأ ثانيا و (لكم) خبرا فأية حينئذ حال من الضمير المستتر فيه والعامل هو أو متعلقه (فَذَرُوهَا) تفریع على كونها آية من آيات الله تعالى . وقيل : على كونها ناقة له سبحانه فان ذلك مما يوجب عدم التعرض لها أى فاتركوها ﴿ تَأْكُلُ فِي أَرْضِ اللَّهِ ﴾ العشب وحذف للدلم به . والفعل مجزوم لأنه جواب الأمر .

وقرأ أبو جعفر في رواية عنه (تأكل) بالرفع فالجملة حالية أى ما كلة . والجار والمجرور متعاق بما عنده أو بالامر السابق فهما متنازعان . وأضيفت الأرض إلى الله سبحانه قطعا لعذرم في التعرض كأنه قيل : الأرض أرض الله تعالى والناقة ناقة الله تعالى فذروا ناقة الله تأكل في أرضه فليست الأرض لكم ولا ما فيها من النبات من ابتائكم فإى عذر لكم في منعها . وعدم التعرض للشرب الاكتفاء عنه بذكر الأكل . وقيل . لتعظيمه له أيضا كما في قوله . علفتها تبنا وماء باردا • وقد ذكر ذلك بقوله سبحانه : (لها شرب ولكم شرب يوم معلوم) ﴿ وَلَا تَمْسُوهُا بِسُوءٍ ﴾ نهى عن المس الذي هو مقدمة الإصابة بالشر الشامل لانواع الأذى . بالغة في الزجر فهو كقوله تعالى : (ولا تقربوا مال اليتيم) . والجار والمجرور متعاق بالفعل . والتذكير للتعميم أى لا تعرضوا لها بشئ . مما يسوقها أصلا كالطرد والعقر وغير ذلك . وقيل : الجار والمجرور متعاق بحذف وقع حال امر . فاعل الفعل . والمعنى لا تمسوها مع قصد السوء بها فضلا عن الإصابة فهو كقوله تعالى : ﴿ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ﴾ .

(فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۗ۳) منصوب في جواب النهى . والمعنى لا تتجسسوا بيز المس وأخذ العذاب إياكم . والآخر وإن لم يكن من صنيعهم حقيقة لكن لتعاطيهم أسبابه كأنه من صنيعهم ﴿ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَا خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادَ ﴾ أى خلفاء في الأرض أو خلفاء لهم قيل . ولم يقل : خلفاء عاد مع أنه أخصر إشارة إلى أن بينهما زمنا طويلا ﴿ وَبَوَّأْنَاكُمْ ﴾ أى انزلناكم وجعلنا لكم مباهة ﴿ فِي الْأَرْضِ ﴾ أى أرض الحجر بين الحجاز والشام ﴿ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُوءِهَا قُصُورًا ﴾ أى تبثون في سهولها مساكن رفيعة . فن بمعنى في كما في قوله تعالى : (إذناودي للصلاة من يوم الجمعة) ويجوز أن تكون ابتدائية أو تبصية أى تعملون القصور من مادة مأخوذة من السهل كالابن والاجر المتخذين من الطين . والجار والمجرور - على ما قال أبو البقاء - يجوز أن يتعلق بحذف وقع حالا بما بعده . وأن يكون مفعولا ثانيا لتتخذون . وأن يكون متعاقبا به وهو متعد لواحد . والسهل خلاف الحزن وهو موضع الحجارة والجبال . والجملة استئناف . بين لكيفية التبوئة فان هذا

الاتخاذ باقداره سبحانه ﴿وَتَحْتُونَ الْجِبَالَ﴾ أى تنجرونها، والنحت معروف فى كل صلب ومضارعه مكسور الحامه
وقرأ الحسن بالفتح لحرف الحلق، وفى القاموس عنه أنه قرأ (تحتاتون) بالاشباع كينباع، وانتصاب (الجبال)
على المفعولية، وقوله سبحانه: ﴿يُوتَا﴾ نصب على أنه حال مقدره منها لانهالهم تمكن حال النحت بيوتا كخطت
التوب جبة، والحالية كما قال الشهاب - باعتبار أنها بمعنى مسكونة إن قيل بالاشتقاق فيها، وقيل: انتصاب (الجبال)
بنزع الخافض أى من الجبال، ويرجحه أنه وقع فى آية أخرى كذلك، ونصب (بيوتا) على المفعولية، وجوز أن
يضمن النحت معنى الاتخاذ فانتصابهما على المفعولية. روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انهم اتخذوا
القصور فى السهول ليصيفوا فيها ونحتوا من الجبال بيوتا ليشتوا فيها، وقيل: انهم نحتوا الجبال بيوتا لطول
أعمارهم وكانت الابنية تبلى قبل أن تبلى اعمارهم ﴿فَاذْكُرُوا مَا آلَاءَ اللَّهِ﴾ أى نعمه التى أنعم بها عليكم، مذكر أوجميع
نعمه ويدخل فيها ماذكر دخولا أوليا، وليس المراد مجرد الذكر باللسان كما علمت .

﴿وَلَا تَمْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ ٧٤) فان حق آلائه تعالى أن تشكر ولا يغفل عنها فكيف بالكفر، والعنى
الافساد فمفسدين حال مؤكدة كما فى (ولو مدبرين) ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ﴾ أى الاشراف الذين
غتوا وتكبروا، والجملة استئناف كما مر غير مرة. وقرأ ابن عامر (وقال) بالواو عطفًا على ما قبله من قوله تعالى.
(قال يا قوم) الخ، واللام فى قوله سبحانه: ﴿لَّذِينَ اسْتَضَعُّوا﴾ أى عدوا ضعفاء اذلاء للتبليغ كما فى (الم أقل
لكم)، وقوله تعالى: ﴿لَنْ مَأَنَّ مِنْهُمْ﴾ بدل من الموصول باعادة العامل بدل السكل من السكل كقولك مررت.
بزيد ياخيك، والضمير المجرور راجع إلى قومه. وجوز أن يكون بدل بعض من كل على أن الضمير للذين
استضعفوا فيكون المستضعفون قسمين مؤمنين وكافرين، ولا يخفى بعده، والاستفهام فى قوله جل شأنه .
﴿اتَّعَلَبُونَ أَنْ صَالِحًا مَرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ للاستهزاء لانهم يعلدون انهم عالمون بذلك ولذلك لم يجيبوه على مقتضى
الظاهر كما حكى سبحانه عنهم بقوله: ﴿قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ ٧٥) فان الجواب الموافق لسؤلهم نعم أو نعلم
أنه مرسل منه تعالى . ومن هنا قال غير واحد. إنه من الاسلوب الحكيم فكأنهم قالوا العلم برساله وبما أرسل
به مالا كلام فيه ولا شبهة تدخله لوضوحه وانارته وإنما الكلام فى وجوب الايمان به فنخبركم انابه مؤمنون ه
واختار فى الانتصاف أن ذلك ليس اخبارا عن وجوب الايمان به بل عن امتثال الواجب فانه أبلغ من ذلك
فكأنهم قالوا: العلم برساله ووجوب الايمان به لانسئل عنه وإنما الشأن فى امتثال الواجب والعمل به ونحن
قد امتثلنا ﴿قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا﴾ استئناف كما تقدم، وأعيد الموصول مع صلته مع كفاية الضمير ايذانا بانابهم
قالوا ما قالوه بطريق التثنية والاستكبار ﴿إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ ٧٦) عدول عن مقتضى الظاهر أيضا هو اننا
بما أرسل به كافرين، وفائدته - كما قالوا - الرذال جعله المؤمنون معلوما وأخذوه مسلما كأنهم قالوا. ليس ما جعلته موه
معلوما مسلما من ذلك القبيل، وقال فى الانتصاف. عدلوا عن ذلك حذرا بما فى ظاهره من اثباتهم لرسالته
وهم يحدونها، وليس هذا موضع التهم ليكون كقول فرعون إن رسولكم الذى أرسل اليكم ليجنون فان الغرض
اخبار كل واحد من المؤمنين والمكذبيين عن حاله فلذا خلص الكافرون قولهم عن اشعار الايمان بالرسالة

احتياطاً للكفر وغلوا في الاصرار ﴿ فَمَقَرُّوا النَّاقَةَ ﴾ أى نحوها . قال الازهرى . أصل العقر عند العرب قطع عرقوب البعير ثم استعمل في البحر لأن نحر البعير يعقره ثم ينحره ، واستاده إلى الكل . مع أن المباشرة البعض مجاز للملابسة الكل لذلك الفعل لكونه بين أظهرهم وهم متفقون على الضلال والكفر أول رضا الكل به أو لا مرهم كلهم به كما بنى عنه قوله تعالى : (فنادوا أصحابهم فمعاظي فمقروا) ، وقيل : إن العقر مجاز لغوى عن الرضا بالنسبة إلى غير فاعله وليس بشئ •

﴿ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ ﴾ أى استكبروا عن امتثاله وهو ما بلغهم صالح عليه السلام من الأمر السابق فالأمر واحد الأوامر ، وجوز أن يكون واحد الأمور أى استكبروا عن شأن الله تعالى ودينه وهو بعيد • وأوجب بعضهم على الأول أن يضمن (عتوا) معنى التولى أى تولوا عن امتثال أمره عاتين أو معنى الاصدار أى صدر عنهم عن أمر ربهم وبسببه لأنه تعالى لما أمرهم بقوله : (فذروها) الخ ابتلاهم فما امتثلوا فصاروا عاتين بسببه ولولا الأمر ماترتب العقروالداعى للتأويل بتولوا أو صدر أن عتا لا يمدى بمن فتعديته به لذلك كما في قوله تعالى : « وما فعلته عن أمرى » وبعضهم لا يقول بالتضمنين بناء على أن عتا بمعنى استكبر كما في القاموس وهو يتعدى بمن فافهم ﴿ وَقَالُوا ﴾ مخاطبين له عليه السلام بطريق التمجيز والافحام على زعمهم الفاسد : ﴿ يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعْدُنَا ﴾ من العذاب وأطاق للعلم به ﴿ إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ (٧٧) فان كونك منهم يقتضى صدق ما تقول من الوعد والوعيد ﴿ فَآخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةَ ﴾ قال الفراء . والزجاج : أى الزلزلة الشديدة ، وقال مجاهد . والسدى : هى الصيحة ، وجمع بين القولين بأنه يحتمل أنه أخذتهم الزلزلة من تحتهم والصيحة من فوقهم ، وقال بعضهم : الرجفة خفقا القلب واضطرابه حتى يتقطع . وجاء في موضع آخر الصيحة وفى آخر بالطاغية ولانفاة بين ذلك كما زعم بعض الملاحدة فان الصيحة العظيمة الحارقة للعادة حصل منها الرجفة لقلوبهم ولعظماهم وخروجها عن الحد المعتاد تسمى الطاغية لأن الظلمين مجاوزة الحد ، ومنه قوله تعالى : (إنا لما طغى الما حناكم) أو يقال . أن الاهلاك بذلك بسبب طغيانهم وهو معنى بالطاغية وهذا الأذليل أثر ما قالوا اما قالوا بل بعد ما جرى عليهم ما جرى من مبادئ العذاب فى الأيام الثلاث كما ستعلمه إن شاء الله تعالى والقاء لا تأبى ذلك •

﴿ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ ﴾ (٧٨) هامدين موتى لا حراك بهم ، وأصل الجثوم البروك على الركب • وقال أبو عبيدة : الجثوم للناس والطير بمنزلة البروك للابل فجثوم الطير هو وقوعه لا طائنا بالأرض فى حال سكنه بالليل ، وأصبح يحتمل أن تكون تامة فجاثمين حال وأن تكون ناقصة فجاثمين خبر ، والظرف على التقديرين متعلق به • وقيل : هو خبر (جاثمين) حال وليس بشئ . لافضائه إلى كون الاخبار بكونهم فى دارهم مقصوداً بالذات ، والمراد من الدار البلد كما فى قولك دار الحرب ودار الاسلام وقد جمع فى آية أخرى بارادة منزل كل واحد الخاص به ، وذكر النيسابورى أنه حيث ذكرت الرجفة وحدث الدار وحيث ذكرت الصيحة جمعت لان الصيحة كانت من السماء . كما فى غالب الروايات لا من الأرض كما قيل فبلوغها أكثر وأبلغ من الزلزلة فقرن كل منهما بما هو أليق به فتدبره

﴿ قَتَلُوا عَنْهُمْ ﴾ بعد أن جرى عليهم ما جرى على ماهر الظاهر مغتبا متحسرا على ما فاتهم من الإيمان

متحزنا عليهم ﴿ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْغَضْتُكُمْ رَسُولًا رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ ﴾ بالترغيب والترهيب ولم آل جهدا فلم يجد نفعا ولم تقبلوا مني . وصيغة المضارع في قوله سبحانه . ﴿ وَلَكِنْ لَا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ ٧٩ ﴾ حكاية حال ماضية أى شأنكم الاستمرار على بنض الناصحين وعداوتهم ، وخطابه عليه السلام لهم كخطاب رسول الله ﷺ فتلى المشركين حين ألقوا في قلب بدر حين نادى يافلان يافلان باسمائهم إنا وجدنا ما عدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وذلك منى على أن الله تعالى يرد أرواحهم إليهم فيسمعون وذلك بما خص به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . ويحتمل انه عليه السلام ذكر ذلك على سبيل التحزن والتحسر كما تخاطب الديار والاطلال ، وجوز عطف (فتولى) على (فاخذتهم الرجفة) فيكون الخطاب لهم حين أشرقوا على الهلاك لكنه خلاف الظاهر ، وأعد من ذلك ما قيل إن الآية على التقديم والتأخير فتقديرها فتولى عنهم وقال يا قوم لقد أبلغتكم رسالة ربى ونصحت لكم ولكن لا تحبون الناصحين فاخذتهم الرجفة فاصبحوا في دارهم جائعين . وقصة ثمود على ما ذكر ابن اسحق . وغيره أن عادا لما هلكوا عمرت ثمود بعدها واستخطفوا في الأرض وعمرها حتى جعل أحدهم بنى المسكن من المدر فينهدم والرجل حتى فلما رأوا ذلك اتخذوا من الجبال بيوتا وكانوا في سعة من معاشهم فتعوا في الأرض وعبدوا غير الله تعالى فبعث الله تعالى إليهم صالحا وكانوا قوما عربا وكان صالح عليه السلام من أوسطهم نسبا وبعث إليهم وهو شاب فدعاهم إلى الله تعالى حتى شمت وكبر ولم يتبعه منهم إلا قليل مستضعفون فلما ألح عليهم بالدعاء والتخويف سألوه أن يرثهم آية تصدق ما يقول فقال لهم : آية آية تريدون؟ فقالوا: نخرج غدا معنا إلى عيدنا وكان لهم عيد يخرجون فيه باصنامهم فتدعو إلهك وتدعوا إلهتنا فان استجب لك اتبعناك وإن استجب لنا اتبعتنا فقال لهم صالح : نعم فخرجوا وخرج معهم فدعوا أولادهم وسألوها أن لا يستجاب لصالح في شيء مما يدعو به ثم قال جندع بن عمرو ابن حراش وهو يومئذ سيد ثمود : يا صالح أخرج لنا من هذه الصخرة لصخرة منفردة ناحية الحجر يقال لها الكائبة ناقة مخترجة أى تشاكل البخت أو مخترجة على خلقة الجبل جوفاء وبراء فان فعات صدقناك وآمنا بك فاخذ عليهم صالح موافقهم لئن فعلت لتصدقنى ولتؤمنن بى قالوا: نعم فصلى ركعتين ودعاه به فتمحضت الصخرة تمحض التوج بولدها فانصدعت عن ناقة عشراء جوفاء وبراء فاصفوا لا يعلم ما بين جنبيا إلا الله تعالى عظما وهم ينظرون ثم نتجت ولدا مثلها فى العظم فأمن به جندع ورهط من قومه وأراد أشرافهم أن يؤمنوا به فتمهم ذواب بن عمرو بن لبيد . والحباب صاحب أولادهم . ورباب بن صر كاهنهم فلما خرجت الناقة قال لهم : هذه ناقة الله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم فمكثت الناقة ومعها سقيها فى أرضهم ترعى الشجر وتشرب الماء . وكانت ترد غبا فاذا كان يومها وضعت رأسها فى بئر فى الحجر يقال له الآن بئر الناقة فما ترفع رأسها حتى تشرب كل ما فيها ثم ترفع رأسها وتنفج لهم فيحلبون ما شاؤا من اللبن فيشربون ويدخرون ثم تصدر من غير الفج الذى وردت منه لا تقدر تصدر من حيث ترد لضيقه عنها حتى إذا كان الغد يومهم فيشربون ما شاؤا ويدخرون ما شاؤا ليوم الناقة ولم يزالوا فى سعة ورغد وكانت الناقة تصيف إذا كان الحر بظهر الوادى فتهرب منها مواشيم وتهبط إلى بطن الوادى فى حره وجدهه وتشتو فى بطن الوادى تهرب مواشيم إلى ظهره فى برد وجذب فاضر ذلك بمواشيم الأمر الذى يريده الله تعالى بهم والبلاء والاختبار

وكانوا ألفا وخمسمائة دار . وروى أنه رجع بمن معه فسكنوا ديارهم *
 وأخرج أبو الشيخ عن وهب قال : إن صالحا لما نجا هو والذين معه قال : يا قوم إن هذه دار قد سخط
 الله تعالى عليها وعلى أهلها فاطعنوا واحقوا بحرم الله تعالى وأمنه فأدبوا من ساعتهم بالحج وانطلقوا حتى
 وردوا مكة فلم يزالوا بها حتى ماتوا فترك قبورهم في غربى الكعبة . وروى ابن الزبير عن جابر أن نبينا
 ﷺ لما مر بالحجر في غزوة تبوك قال لأصحابه : « لا يدخلن أحد منكم القرية ولا تشربوا من مائها ولا تدخلوا
 على هؤلاء المعذبين إلا أن تكونوا باكين أن يصيبكم مثل الذى أصابهم » وذكر محي السنة البغوى أن
 المؤمنين الذين مع صالح كانوا أربعة آلاف وأنه خرج بهم إلى حضرة هود فلما دخلها مات عليه السلام
 فسميت لذلك حضرموت ثم بنى الأربعة آلاف مدينة يقال لها حضرواء ، ثم نقل عن قوم من أهل العلم أنه
 توفي بمكة وهو ابن ثمان وخمسين سنة ولعله المعول عليه ، وجاء أن أشقى الأولين عاقر الناقة وأشقى الآخرين
 قاتل على كرم الله تعالى وجهه وقد أخبر ﷺ بذلك عليا رضى الله تعالى عنه وكرم وجهه . وعندى أن
 أشقى الآخرين أشقى من أشقى الأولين . والعرق بينهما كالفرق بين على كرم الله تعالى وجهه والناقة . وقد أشارت
 الاخبار بل نطقت بأن قاتل الأمير كان مستحلا قتله بل معتقدا الثواب عليه وقد مدحه أصحابه على ذلك
 فقال عمران بن حطان غضب الله تعالى عليه :

يا ضربة من تقى ما أرادها
 ألا ليبلغ من ذى العرش رضوانا
 أنى لأذكره يوما فأحسبه
 أوفى البرية عند الله ميزانا
 والله در من قال :

ياضربة من شقى أوردته لظى فسوف يلقى بها الرحمن غضبانا
 كأنه لم يرد شيئا بضربته الا ليصلى غدا فى الحشر نيرانا
 انى لأذكره يوما فألعنه كذلك ألن عمران بن حطانا

وكون فعله كان عن شبهة تنجيه مما لاشبهة فى كونه ضربا من الهديان ولو كان مثل تلك الشبهة منجيا
 من عذاب مثل هذا الذنب فإيفعل الشخص ما شاء سبحانه هذا بهتان عظيم . وقد ضربت بقدار عاقر الناقة
 الأمان ، وما اللطف قول عمارة البعنى .

لا تعجبا لقدار ناقة صالح فلكل عصر ناقة وقدار

وفى هذه القصة روايات اخر تركناها اقتصارا على ما تقدم لانه أشهر (وُلُوطًا) نصب بفعل مضمر
 أى أرسلنا معطوف على ما سبق أوبه من غير حاجة إلى تقدير ، وإنما لم يذكر المرسل اليهم على طرز ما سبق
 وما لحق لأن قومه - على ما قيل - لم يعهدوا باسم معروف يقتضى الحال ذكره عليه السلام مضافا اليهم كما فى
 القصص من قبل ومن بعد ، وهو ابن هاران بن تارخ . وابن اسحق ذكر بدل تارخ ازر وواكثر النسابين على
 أنه عليه السلام ابن أخى ابراهيم ﷺ ورواه فى المستدرک عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما
 وأخرج ابن عساکر عن سليمان بن صرد أن أبالوط عليه السلام عم ابراهيم عليه السلام ، وقيل :
 إن لوطا كان ابن خالة ابراهيم وكانت سارة زوجته اخت لوط وكان فى ارض بابل من العراق مع ابراهيم فهاجر

إلى الشام ونزل فلسطين وأنزل لوطاً إلى الأردن وهو كورة (١) بالشام فإرسله الله تعالى إلى أهل سدوم وهي بلد تبعمص • وأخرج اسحق بن بشر . وابن عساكر عن ابن عباس قال : أرسل لوط إلى المؤتفكات وكانت قري لوط أربع مدائن سدوم . وأمورا وعامورا . وصوب يروكان في كل قرية مائة ألف مقاتل وكانت أعظم مدائنهم سدوم وكان لوط يسكنها وهي من بلاد الشام ومن فلسطين مسيرة يوم وليلة ، وهذا اللفظ .. على مقال الزجاج - اسم أعجمي غير مشتق ضرورة أن العجمي لا يشتق من العربي وإنما صرف لحنه بسكون وسطه ، وقبل : إنه مشتق من لطف الحوض إذا أُرقت عليه الطين ، ويقال : هذا لوط بقلي من ذلك أي الصق به ولاط الشيء أخفاه . وقوله تعالى : ﴿ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ ﴾ ظرف لإرسالنا كما قال غير واحد . واعتراض بأن الإرسال قبل وقت القول لافيه كما تقتضيه هذه الظرفية ، ودفع بانه يعتبر الظرف متدياً كما يقال زيد في أرض الروم فهو ظرف غير حقيقي يعتبر وقوع المظروف في بعض أجزائه كما قرره القطب ، وجوز أن يكون (لوطاً) منصوباً باذكر محذوفاً فيكون من عطف القصة على القصة ، و(إذ) بدل من لوط بدل اشتغال بناء على أن الأتازم الظرفية ، وقال أبو البقاء : إنه ظرف الرسالة محذوفاً واذكر رسالة لوط إذ قال ﴿ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ ﴾ استفهام على سبيل التوبيخ والتفريع أي أتعملون تلك العلة التي بلغت أقصى القبح وغايته ﴿ مَسْبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ ۗ ﴾ أي ماعملها أحد قبلكم في زمن من الأزمان فالبا للتعدي كما في الكشف من قولك : سبقته بالكرة إذا ضربتها قبله ، ومنه ماصح من قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « سبقك بها عكاشة » وتعقبه أبو حيان بأن معنى التعدي هنا فلق جداً لأن الباء المعدية في الفعل المهدى إلى واحد تجمل المفعول الأول يفعل ذلك الفعل بما دخلت عليه الباء فهي كالمرة فاذا قلت : صككت الحجر بالحجر كان معناه أصككت الحجر الحجر أي جعلت الحجر يصك الحجر وكذلك دفعت زيدا بعمرو عن خالد معناه أذفعت زيدا عمرواً عن خالد أي جعلت زيدا يدفع عمراً عن خالد فلهذا قول الأول تأثير في الثاني ولا يصح هذا المعنى فيما ذكر الابتكاف فالظاهر أن الباء للمصاحبة أي ما سبقكم أحد مصاحباً وملتبساً بها ، ودفع بأن المعنى على التعدي ، ومعنى سبقته بالكرة أسبقت كرتي كرته لأن السبق بينهما لا بين الشخصين أو الضربين وكذا في الآية ومثله يفهم من غير تكلف ، وقال القطب الرازي إن المعنى سبقت ضربه الكرة بضربي الكرة أي جعلت ضربي الكرة سابقاً على ضربه الكرة . ثم استظهر جعل الباء للظرفية لعدم احتياجه إلى ما يحتاجه جعلها للتعدي أي ما سبقكم في فعل الفاحشة أحد ولعل الأمر كما قال . (ومن الأولى صلة لتأكيد النفي وإفادة معنى الاستعراق والثانية للتبويض ، والجملة مستأنفة استئنافاً نحوياً مسوقة لتأكيد النفي وتشديد التفريع والتوبيخ ، وجوز أن يكون بيانياً كأنه قيل : لم لا تأتيها؟ فقال ما سبقكم بها أحد فلا تفعلوا ما لم تسبقوا إليه من المنكرات لأنه أشد ، ولا يتوهم أن سبب إنكار الفاحشة كونها مختزعة ولولاه لما أنكرت إذ لا مجال له بعد كونها فاحشة . ووجه كون هذه الجملة مؤكدة للنعير انها مؤذنة باختراع سوء ولا شك أن اختراعه أسوأ إذ لا مجال للاعتذار عنه كما اعتذروا عن عبادتهم الاصنام . مثلاً بقولهم : انا وجدنا آباءنا • وجوز أبو البقاء كون الجملة في موضع الحال من المفعول أو الفاعل ، والنيساوري جوز كونها صفة للفاحشة

(١) قوله كذا بخطه والصواب كورة وهي معروفة حاكمها الان الأمير عبد الله بر ساطة الانكليز

على حد * ولقد أمر على اللثيم يسبنى * ورد بأن الفاحشة هنا متعينة دون اللثيم، وكيفما كان فالمراد من نفي سبق أحد بها إياهم كونهم سابقين بها كل أحد من عداهم من العالمين لامساواتهم الغير بها، فقد أخرج البيهقي وغيره عن عمرو بن دينار قال ما نزا ذكر على ذكر حتى كان قوم لوط، والذي حملهم على ذلك - كما أخرج ابن عساکر - وغيره عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما - انهم كانت لهم ثمار في منازلهم وحوادثهم وثمار خارجه على ظهر الطريق وانهم أصابهم قحط وقلة من الثمار فقال بعضهم لبعض: إنكم إن منعت ثماركم هذه الظاهرة من أبناء السبيل كان لكم فيها عيش قالوا: بای شیء منعمها؟ قالوا: اجملوا سننکم أن تنکحوا من وجدتم في بلادکم غریباً وتغرموه أربعة دراهم فان الناس لا يظهرون ببلادکم إذا فعلتم ذلك ففعلوه واستحکم فيهم . وفي بعض الطرق أن ابليس عليه اللعنة جاءهم عند ذکرهم ما ذکروا في هيئة صبي أجمل صبي رآه الناس فدعاهم إلى نفسه فنكحوه ثم جروا على ذلك . وجه من رواية ابن أبي الدنيا عن طاوس أن قوم لوط إنما أتوا أولا النساء في أديارهن ثم أتوا الرجال . وفي قوله : (من العالمين) دون من الناس مبالغة لانخفي *

وقوله سبحانه: ﴿ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ ﴾ يحتمل الاستئناف البياني والنحوى وهو مبين لتلك الفاحشة، والأتیان هنا بمعنى الجماع، وقرأ ابن عامر: وجماعة (انتم) بهمزتين صريحتين، ومنهم من قرأ بتلين الثانية بغير مد، ومنهم من مد وهو حينئذ تأكيد للذكر السابق وتشدید للتوبيخ، وفي الأتيان بان واللام مزيد تقييد وتقريب كأن ذلك أمر لا يتحقق صدوره عن أحد فيؤكد تأكيداً قويا، وفي إيراد لفظ (الرجال) دون الغلمان والمردان ونحوهما - كما قال شيخ الإسلام - مبالغة في التوبيخ كأنه قال: لتأتون أمثالكم (شهوة) نصب على أنه مفعول له أى لأجل الاشتهاه لاغير أو على الحالية بتأويل مشتبهين، وجوز أن يكون منصوباً على المصدرية وناصبه (تأتون) لأنه بمعنى تشتتون، وفي تقييد الجماع الذى لا ينفك عن الشهوة بها إيدان بوصفهم بالبهيمية الصرفة وأن ليس غرضهم الاقضاء الشهوة، وفيه تنبيه على أنه ينبغي للماقل أن يكون الداعى إلى المباشرة طلب الولد وبقاء النوع لا قضاء الشهوة، وجوز أن يكون المراد الانكار عليهم وتقريعهم على اشتهاهم تلك الفعلة القدره الخبيثة كما ينبي عنه قوله تعالى: ﴿ مَنْ دُونَ النَّسَاءِ ﴾ أى متجاوزين النساء اللاتي هن محل الاشتهاه عند ذوى الطباع السليمة كما يؤذن به قوله سبحانه: ﴿ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴾ فالجار والمجرور في موضع الحال من ضمير (تأتون)، وجوز أن يكون حالا من الرجال - على ما قاله أبو البقاء - أى تأتوهم منفردين عن النساء، وأن يكون في موضع الصفة لشهوة - على ما قيل - واستبعد تعلقه به، و« بل » للاضراب وهو اضراب انتقالى عن الانكار المذكور إلى الاخبار بما أدى إلى ذلك وهو اعتياد الاسراف في كل شئ أو إلى بيان استجماعهم للعيوب كلها

ويحتمل أن يكون اضرابا عن غير مذکور وهو ما توهموه من العذر في ذلك أى لا عذر لكم فيه بل أنتم قوم عادتكم الاسراف والخروج عن الحدود، وهذا في معنى ذمهم بالجمل كما في سورة النمل إلا أنه عبر بالاسم هنا وبالفعل هناك لمرافقة رؤوس الآي المتقدمة في كل والله تعالى أعلم بأسرار كلامه ﴿ وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ ﴾ أى المستكبرين منهم المتصددين للعقد والحل ﴿ إِلَّا أَنْ قَالُوا ﴾ استثناء مفرغ من أعم الأشياء أى ما كان

جوابهم شيء من الأشياء إلا قولهم أى لبعضهم الآخرين المباشرين للأموار أو ما كان جواب قومه الذين خاطبهم بما خاطبهم شيء من الأشياء إلا قول بعضهم لبعض معرضين عن مخاطبته عليه السلام (أخرجوهم)

أى لوطا ومن معه (مَنْ قَرَيْبَتِكُمْ) أى بلديتكم التى أجمعتم فيها وسكنتم بها. والنظم الكريم من قبيل حماية بينهم ضرب وجيع * والقصد منه نفي الجواب على ابلغ وجه لأن ما ذكر في حيز الاستثناء لا تعلق له بكلامه عليه السلام من انكار الفاحشة وتعظيم أمرها وسميهم بما هو أصل الشر كله، ولو قيل: وقالوا أخرجوهم لم يكن بهذه المناهضة من الافادة

وقوله سبحانه: ﴿لَهُمْ أَنَسٌ يَتَّظَرُونَ﴾ ٨٣) تلميح للامر بالاجراج. ومقصود الاشقياء بهذا الوصف السخرية بلوط ومن معه وبظهورهم من الفواحش وتباعدهم عنها وتنزههم عما في المحاشر والافتخار بما كانوا فيه من القادرة كما يقول الشطار من الفسقة لبعض الصالحاء إذا وعظهم: أخرجوا عن هذا المتكشف وأرىونا من هذا المتزهّد. وقرئ: برفع «جواب» على أنه اسم كان، و«الآن قالوا» الخ خبر قيل: وهو أظهر وان كان الأول أقوى فى الصناعة لأن الاعرف أحق بالاسمية. وقد تقدم ما ينفك هنا فتذكر *

وأيا ما كان فليس المراد أنهم لم يصدر عنهم فى مقابلة كلام لوط عليه السلام. ومواعظه إلا هذه المقالة الباطلة كما ينساق إلى الذهن بل انه لم يصدر عنهم فى المرة الأخيرة من مرات المحاورات الجارية بينه عليه السلام وبينهم إلا هذه الكلمة الشنيعة، والافتقار صدر عنهم قبل ذلك كثير من الترهات كما حكى عنهم فى غير موضع من الكتاب الكريم: وكذا يقال فى نظائره، قيل: وإنا جئى بالواو فى «وما كان» الخ دون الفاء كما فى النمل. والعنكبوت لوقوع الاسم قبل هنا والفاعل هناك والتعقيب بالفعل بعد الفعل حسن دون التعقيب به بعد الاسم وفيه تأمل. وامل ذكر (أخرجوهم) هنا و (أخرجوا آل لوط) فى النمل إشارة إلى أنهم قالوا مرة هذا وأخرى ذلك أو ان بعضا قال كذا. وأخر قال كذا. وقال النيسابورى: إنما جاء فى النمل (أخرجوا آل لوط) ليكون تفسيراً لهذه الكناية، وقيل: إن تلك السورة نزلت قبيل الاعراف. وقد صرح فى الأولى، وكفى

فى الثانية اه. ولعل ما ذكرناه أولى فتأمل ﴿فَأَجْمَعِينَهُنَّ وَأَهْلَهُنَّ﴾ أى من اختص به واتبعه من المؤمنين سواء كانوا من ذوى قرابته عليه السلام أم لا؟. وقيل: ابتناه ريثا ويعنوا. والاهل معان واكل مقام مقال. وهو عند الامام الاعظم رضى الله تعالى عنه فى باب الوصية الزوجة للعرف. وبقوله سبحانه: ﴿قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا. وَسَارُوا بِأَهْلِهِ﴾ فتدفع الوصية لها إن كانت كتابية أو مسلمة وأجازت الورثة. وعند الاماميين أهل الرجل كل من فى عياله ونفقته غير ممالكيه وورثته، وقولها: كما فى شرح التكملة استحسان. وأيدته ابن الكمال

بهذه الآية لانه لا يصح فيها أن يكون بمعنى الزوجة أصلا لقوله سبحانه: ﴿إِلَّا أُمَّرَأَتَهُ﴾ فإنه استثناء من أهله. وحينئذ لا يصح الاستثناء، وأنت تعلم أن الكلام فى المطلق على القرينة لاقى الاهل مطلقا واسم امرأته حله السلام واهله. وقيل: والهة (كأنت من الغابرين ٨٣) أى بعضا منهم فالذم كير للتغليب وبيان استحقاتها لما يستحقه المباشرون للفاحشة وكانت تسر الكفر وتوالى أهله فهلكت كما هلكوا.

وجوز أن يكون المعنى كانت مع القوم الغابرين فلا تغليب. والغابر بمعنى الباقى. ومنه قول الهذلى: فغيرت بعدم بعيش ناصب * ويجى بمعنى الماضى والذاهب. ومنه قول الاعشى: فى الزمن الغابر فهو من الاضداد كما فى الصحاح. وغيره: ويكون بمعنى المالك أيضا. وفى بقا امرأته مع أولئك القوم روايتان تأنيدهما انه عليه السلام أخرجها مع أهله ونهها عن الالتفات فالتفتت هى فاصابها حجر فمكثت. والآية هنا محتملة للابرين *

والحسن . وقدادة بفسران العبور هنا بالبقاء في عذاب الله تعالى . وسياتي ان شاء الله تعالى تمة لهذا الكلام .
والجلة استئناف وقع جوابا نشأ عن الاستثناء . كأنه قيل : فما كان حالها؟ فقيل . كانت من الغابرين •
(وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا) أى نوعا من المطر عجيبا . وقد بينه قوله سبحانه : (وأمطرنا عليهم حجارة من سجيل) . وفي الحازن أن تلك الحجارة كانت معجونة بالكبريت والنار . وظاهر الآية أنه أمطر عليهم كلهم .
وجاء في بعض الآثار انه خسف بالمقيمين منهم وأمطرت الحجارة على مسافريهم وشذاذهم حتى أن تاجرا منهم كان في الحرم فوقف له حجر أربعين يوما حتى قضى تجارته وخرج من الحرم فوقع عليه . وفرق بين مطر وأمطر فمن أبى عبدة أن الثلاثي في الرحمة والرأفة في العذاب . وثله عن الراغب ، وفي الصحاح عن أناس أن مطرت السماء وأمطرت بمعنى ، وفي القاموس لا يقال : أمطرهم الله تعالى إلا في العذاب . وظاهر كلام الكشاف في الإنفال الترادف كما في الصحاح لكنه قال : وقد كثرت الأمطار في معنى العذاب وذكر هنا أنه يقال : مطرتهم السماء . وواد مطرور ويقال : أمطرت عليهم كذا أى أرسلته إرسال المطر . وحاصل الفرق بين في الكشف - ملاحظة معنى الإصابة في الأول والإرسال في الثاني ولهذا عدى بعلى ، وذكر ابن المنير أن مقصود الزمخشري الرد على من يقول : إن مطرت في الخير وأمطرت في الشر ويتوهم إيهام التفرقة وضعية فيبين أن أمطرت معناه أرسلت شيئا على نحو المطر وإن لم يكن إياه حتى لو أرسل الله تعالى من السماء أنواعا من الخير لجاز أن يقال فيه : أمطرت السماء خيرا أى أرسلته إرسال المطر فليس للشر خصوصية في هذه الصيغة الرابعة ولكن اتفق أن السماء لم ترسل شيئا سوى المطر إلا وكان عذابا فظن أن الواقع اتفاقا مقصود في الوضع وليس به انتهي . ويعلم منه : قال الشهاب - أن كلام أبى عبدة - واضرا به مؤول وان رد بقوله تعالى (عارض عطرتنا) فإنه عنى به الرحمة . ولا يخفى أنه لو قيل : ان التفرقة الاستهالية إنما هي بين الفعلين دون متصرفاتهما لم يأت هذا الرد إلا أن كلامهم غير صريح في ذلك ، ولعل البعض صرح بما يخالفه ثم ان عطرا إما مفعول به أو مفعول مطلق (فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ ٨٤) أى ما آل أولئك الكافرين المقترفين لتلك الفعلة الشنعاء . وهذا خطاب لكل من يتأتى منه التأمل والنظر تدجيبا من حالهم وتحذيرا من أفعالهم . وقد مكث لوط عليه السلام فيهم - على ما في بعض الآثار - ثلاثين سنة يدعوهم الى ما فيه صلاحهم فلم يجيبوه وكان ابراهيم عليه السلام يركب على حماره فيأتهم وينصحهم فيأبون أن يقبلوا فكان يأتي بعد أن أسس منهم فينظر الى سدوم ويقول : سدوم أى يوم لك من الله تعالى سدوم حتى بلغ الكتاب أجله فكان ما قص الله تعالى على نبيه ﷺ . وسياتي ان شاء الله تعالى تفصيل ذلك •

ثم ان لوطا عليه السلام - كما اخرج اسحق بن بشر . وابن عساكر عن الزهري - لما عذب قومه لحق بابراهيم عليه السلام فلم يزل معه حتى قبضه الله تعالى اليه . وفي هذه الآيات دليل على أن اللواط من أعظم الفواحش وجاء في خبر أخرجه البيهقي في الشعب عن أبى هريرة رضى الله عنه وصححه الحاكم عن النبي ﷺ قال : ولعن الله تعالى سبعة من خلقه فوق سبع سموات فردد لعنة على واحد منها ثلاثا ولعن بمد كل واحد لعنة لعنة فقال : ملعون ملعون ملعون من عمل عمل قوم لوط • الحديث . وجاء أيضا أربعة يصبحون في غضب الله تعالى ويمسون في سخط الله تعالى وعد منهم من أتى الرجل . وأخرج ابن أبي الدنيا وغيره عن

بجاهد رضى الله تعالى عنه ان الذى يعمل ذلك العمل لو اغتسل بكل قطرة من السماء وكل قطرة من الأرض لم يزل نجسا أى ان الماء لا يزيل عنه ذلك الاثم العظيم الذى بعده عن ربه. والمقصود تهويل أمر تلك الفاحشة والحلق بها بعضهم السحاق وبدا أيضا في قوم لوط عليه السلام فكانت المرأة تأتى المرأة - فن حذيفة رضى الله تعالى عنه إنما حق القول على قوم لوط عليه السلام حين استغنى النساء بالنساء والرجال بالرجال .
وعن أبي حمزة رضى الله تعالى عنه قالت محمد بن علي: عذب الله تعالى نساء قوم لوط بعمل رجالهم فقال: الله تعالى أعدل من ذلك استغنى الرجال بالرجال والنساء بالنساء. وآخرون اتیان المرأة في عجزتها واستدل بما أخرج غير واحد عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال على المنبر: سلوني؟ فقال ابن الكواء: تؤتى النساء في أعجازهن؟ فقال كرم الله تعالى وجهه: سفلت سفلت الله تعالى بك ألم تسمع قوله تعالى: (أتأتون الفاحشة) الآية. ولا يخفى أن ذلك لا يتم إلا بطريق القياس والا فالفاحشة في الآية مبينة بما علمت. نعم جاء في آثار كثيرة ما يدل على حرمة اتیان الزوجة في عجزتها والمسألة كما تقدم خلافية والمعتمد فيها الحرمة ولا فرق في اللواط بين أن تكون بمملوك أو تكون بغيره. واختلفوا في كفر مستحل وطه الخائض ووطه الدبر. وفي التارخانية نقلنا عن السراجية اللواط بمملوك أو مملوكة أو امرأته حرام إلا أنه لو استحله لا يكفر وهذا بخلاف اللواط بأجنبي فإنه يكفر مستحلهما قولوا واحدا. وما ذكر مما يعلم ولا يعلم في الشربلية لثلا يتجرأ النسفة عليه بظنهم حله .

واختلف في حد اللواط فقال الامام: لا حد بوطه الدبر مطلقا وفيه التمييز ويقتل من تكرمه على المفتي به كما في الإشباه. والظاهر على ما قال البيهقي أنه يقتل في المرة الثانية لصدق التكرار عليه. وقال الامامان: إن فعل في الأجانب حد كحد الزنا وإن في عبده أو أمته أو زوجته بنكاح صحيح أو فاسد فلا حد اجماعا كما في الكافي وغيره بل يعزر في ذلك كله ويقتل من اعتاده. وفي الحامى القدسي وتكلموا في هذا التعزير من الجلد ورده من أعلى موضع وحيسه في آتن بقعة وغير ذلك سوى الإخصاء والجب والجلد أصح. وفي الفتح يعزر ويسجن حتى يموت أو يتوب، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما حد اللواط القتل للفاعل والمفعول ورواه سرفوعا، وفي رواية أخرى عنه أنه سئل ما حد اللوطى فقال: ينظر أعلى بناء في القرية فيلقى منه منكسا ثم يتبع بالحجارة. قال في الفتح: وكان مأخذ هذا أن قوم لوط أهلوا بذلك حيث حامت قراهم ونكست بهم ولا شك في اتباع الهدم بهم وهم نازلون. وعن علي كرم الله تعالى وجهه أنه رجم لوطيا وهو أشبهه شي. بما قص الله تعالى من أهلاك قوم لوط عليه السلام بامطار الحجارة عليهم. وصححوا أنها لا تكون في الجنة لأنه سبحانه استقيحها وسماها فاحشة والجنة منزهة عن ذلك. وفي الإشباه أن حرمتها عقلية فلا وجود لها في الجنة، وقيل: سمعية فتوجد أى فيمكن أن توجد. وكأنه أراد بالحرمة هنا القبح اطلاقا لا اسم السبب على المسبب أى أن قبحها عقلي بمعنى أنه يدرك بالعقل وان لم يرد به الشرع. وليس هذا مذهب المعتزلة كما لا يخفى. ونقل الجلال السيوطي عن ابن عقيل الحنبلي قال: جرت هذه المسئلة بين أبي علي بن الوليد المعتزلي وبين أبي يوسف القرويني فقال قبن الوليد: لا يمنع أن يجعل ذلك من جملة اللذات في الجنة لزوال المفسدة لأنه إنما منع في الدنيا لما فيه من أطمع النسل وكرهه محلا للذم وليس في الجنة ذلك ولهذا أبيض شرب الخمر لما ليس فيه من السكر واللحم والبردة

وزوال العقل بل اللذة الصرفة فقال ابو يوسف رضى الله تعالى عنه . الميل إلى الذكور عادة وهو قبيح في نفسه لأنه محل لم يتق للارطه . ولهذا لم يبيح في شريعتهم بخلاف الخمر فقال ابن الوليد . هو قبيح وعامة للتلويح بالاذى ولا اذى في الجنة فلم يبق الا مجرد الاتناذ انتهى . وأنا أرى أن إنكار قبح اللواطه عقلا مكابرة ولهذا كانت الجماعية تعير بها ويقولون في الدم فلان مصفر استه ولا أدري هل يرضى ابن الوليد لنفسه ان يؤتى في الجنة أم لا فان رضى اليرم أن يؤتى غدا فذالب الظن أن الرجل مأبون أو قد آف ذلك وإن لم يرض لزمه الاقرار بالقبح العقلي . وإن ادعى أن عدم رضائه لان الناس قد اعتادوا التبرير به وذلك مفقود في الجنة قلنا له . يلزمك الرضا به في الدنيا إذا لم تعير ولم يطالع عليك أحد فان التبره فهو كما ترى ؛ ولا يفتعه ادعاء الفرق بين الفاعل والمفعول كما لا يخفى على الاحرار . وصرحوا بأن حرمة اللواطه أشد من حرمة الزنا لقبحها عقلا وطبعها وشرعا والزنا ليس بحرام كذلك وتزول حرمة بتزويج وشراء بخلافها وعدم الحد عند الامام لاحتقها بل لتغليظ لأنه مطهر على قول كثير من العلماء وإن كان خلاف مذهبنا ، وبض الفسقة اليوم دمرهم الله تعالى يهونون أمرها ويتمنون بها ويفتخرون بالا كثار منها . ومنهم من يفعلها أخذاً للثار ولكن من أين ، ومنهم من يعمد الله سبحانه عليها مبنية للمفعول وذلك لانهم نالوا الصدارة بإعجازهم ؛ نسأل الله تعالى العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة . واعلم ان اللواطه أحكاما أخر فقد قالوا . إنه لا يجب بها المهر ولا العدة في النكاح الفاسد ولا في المأتى بها الشبهة ولا يعصل بها التحاميل للزوج الأول ولا تثبت بها الرجعة ولا حرمة المصاهرة عند الأكثر ولا الكفارة في رمضان في رواية ولو قذف بها لا يحد ولا يلعن خلافا لها في المسالتين كما في البحر أخذاً من المجتبي . وفي الشر نبلاية عن السراج يكفي في الشهادة عليها عدلان لأربعة خلافا لها أيضاً . هذا ولم أقف للسادة الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم على ما هو من باب الإشارة في قصة قوم لوط عليه السلام ، وذكر بعضهم في قصة قوم صالح عليه السلام بعد الايمان بالظاهر أن الناقة هي ربك النفس الانسانية لصالح عليه السلام ونسبها اليه سبحانه لكونها مأمورة بأمره عز وجل مختصة به في طاعته وقربه . ومقابل . إن الماء قسم بينها وبينهم لها شرب يوم ولحم شرب يوم إشارة إلى أن مشربهم من القوة المائلة العملية ومشربه من القوة العاقلة النظرية . وما روى أنها يوم شربها كانت تنفجج فيحلب منها اللبن حتى تملأ الاواني إشارة إلى أن نفسه تستخرج بالفكر من علومه السكينة الفطرية العلوم النافعة للناقصين من علوم الاخلاق والشرائع . وخروجها من الجبل خروجها من بدن صالح عليه السلام .

وقال آخرون . ان الناقة كانت معجزة صالح عليه السلام وذلك أنهم سالوه أن يخرج لهم من حجارة القلب ناقة السر فخرجت فسقيت سر السر فاعتظت بلد القالب من القوى والحواس لبن الواردات الالهية ثم قال لهم . ذروها ترتع في رياض القدس وحياض الانس (ولا تمسوها بسوء) من مخالقات الشريعة ومعارضات الطريقة (فياخذكم عذاب اليم) وهو عذاب الانقطاع عن الوصول إلى الحقيقة (واذكروا إذ جعلكم خلفاه) أي مستعدين للخلافة (ويوأكم في الأرض) أي أرض القلب (تتخذون من سهولها) وهي المعاملات بالصدق (قصوراً) تسكنون فيها (وتنتحون الجبال) وهي جبال أطوار القالب (بيوتاً) هي مقامات السائرين إلى الله تعالى (قال الملا) الذين استكبروا) وهي الاوصاف البشرية والاخلاق الذميمة (الذين استضعفوا) من اوصاف القلب والروح (أتملون أن صالحاً مرسل من ربه) ليدعو إلى الاوصاف النورانية (فقرروا الناقة) بسكاكين

الخالفة (فاخذتهم الرجفة) لضعف قلوبهم وعدم قوة علمهم (فاصبحوا فى دارهم جائعين) موتى لاجراك بهم إلى حظيرة القدس ٥

وذكر البعض أن الناقة والسقب صورتا الايمان بالله تعالى والايمان برسوله عليه الصلاة والسلام وقد ظهرا بالذات وبالواسطة من الحجر الذى تشبهه قلوب القوم وعقرهم للناقة من قبيل ذبح يحيى عليه السلام للذوت الظاهر فى صورة الكدش يوم القيامة . وفى ذلك دليل على أنهم من أسوأ الناس استعداداً وأنهم حرماناً وبذل على سوء حالهم أن الشيخ الاكبر قدس سره لم ينظمهم فى فصوص الحكم فى ملك قوم نوح عليه السلام حيث حكم لهم بالهجرة على الوجه الذى ذكره . وكذا لم ينظم فى ذلك السلك قوم لوط عليه السلام وكان ذلك لمزيد جهالمهم وبعدهم عن الحكمة واتيانهم البيوت من غير أبوابها وقذارتهم ودناءة نفوسهم . والذى عليه المتشرعون أن أولئك الافرام ظلم حسب جهنم لانا جى فيهم والله تعالى أحكم الحاكمين •

(**وَالى مَدِينَةَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا**) عطف على مامر . والمراد أرسلنا إلى مدين الخ . ومدين وسمع مديان فى الاصل علم لابن ابراهيم الخليل عليه السلام ومنع صرفه للعلمية والعجمة ثم سميت به القبيلة ، وقيل : هو عرف اسم لما كانوا عليه ، وقيل : اسم بلد ومنع صرفه للعلمية والتأنيث فلا بد من تقدير مضاف حيثئذ أى أهل مدين مثلا أو المجاز . والياء على هذا عند بعض زائدة . وعن ابن برى الميم زائدة إذ ليس فى كلامهم فديل وفيه مفعول • وقال آخرون . إنه شاذ كمرىم إذ القياس اعلا له كمقام . وعند المبرد ليس بشاذ قيل وهو الحق لجر يانه على الفعل . وشعيب قيل تصغير شعب بفتح فسكون اسم جبل أو شعب بكسر فسكون الطريق فى الجبل . واختير أنه وضع مرتجلا هكذا . والقول بان القول بالتصغير باطل لأن أسماء الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا يجوز تصغيرها فيه نظر لأن الممنوع التصغير بعد الوضع للمقارن له ومدعى ذلك قد يدعى هذا وهو على ما وجد بخط النوى فى تهذيبه ابن ميكيل بن يشجر بن مدين بن ابراهيم عليه السلام ، وقيل : ابن ميكيل بن يشجر بن لاوى ابن يعقوب ، وبعضهم يقول : ميكائل بدل ميكيل ، ونقل ذلك عن خط الذهبى فى اختصار المستدرک . وآخر يقول ملكانى بدله ٥

وذكر أن أم ميكيل بنت لوط عليه السلام . وأخرج ابن عساكر من طريق اسحق بن بشر عن الشرقى ابن القطامى - وكان نسبة - أن شعيبا هو يثروب بالعبرانية وهو ابن عيفاء بن يوباب - بنىة تحتية أوله وواو وموحدتين بوذن جهنم - بن ابراهيم عليه السلام ، وقيل : فى نسبة غير ذلك ، وكان النبي ﷺ كما أخرج ابن عساكر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما إذا ذكر شعيب يقول : « ذلك خطيب الانبياء الحسن مراجعته قرمه » أى محاورته لهم ، وكأنه - كما قيل - عنى عليه الصلاة والسلام ما ذكر فى هذه السورة كما يعلم بالتأمل فيه . وبعث رسولا إلى أمتين مدين وأصحاب الأيكة ، قال السدى . وعكرمة رضى الله تعالى عنهما . ما بعث الله تعالى نبيا مرتين لإشعيبا مرة إلى مدين فأخذهم الله تعالى بالصيحة ، ومرة إلى أصحاب الأيكة فأخذهم الله تعالى بعذاب يوم الظلة ٥

وأخرج ابن عساكر فى تاريخه من حديث عبد الله بن عمر مرفوعا أن قوم مدين . وأصحاب الأيكة أمتان بعث الله تعالى اليهما شعيبا . وهو - كما قال ابن كثير - غريب وفى رفعه نظر . واختار أنهما أمة واحدة ،

واحتج له بأن كلا منهما وعظ برفاه الميزان والمكيال وهو يدل على أنهما واحدة وفيه ما لا يخفى . ومن الناس من زعم أنه عليه السلام بعث إلى ثلاث أمم ، والثالثة أصحاب الرس . والقول بأنه عليه السلام كان أعمى لا عكاز له يتمد عليه بل قد نص العلماء وذو البصيرة على أن الرسول لا بد أن يكون سليما من منفر ومثلوه بالعمى . والبرص . والجذام ، ولا يرد بلا أدبير . وعمى يعقوب بناء على أنه حقيقى طاروه بعد الانباء والكلام فيما قارنه ، والفرق أن هذا منفر بخلافه فيمن استقرت نبوته . وقد يقال : إن صح ذلك فهو من هذا القبيل *

(قَالَ) استئناف مبنى على سؤال نشأ من حكاية ارساله اليهم كأنه قيل : فإذا قال لهم ؟ فقيل قال : (يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ) مر تفسيره (قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ) أى معجزة عظيمة ظاهرة من مالك أموركم . ولم تذكر معجزته عليه السلام في القرآن العظيم كما لم تذكر أكثر معجزات نبينا ﷺ والأنبياء عليهم السلام فيه *

والقول بأنه لم يكن له عليه السلام معجزة غاط لأن الفاء في قوله سبحانه : (فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ) لترتيب الأمر على هجى البيئته ، واحتمال كونها عاطفة على (اعبدوا) بعيد ، وان كانت عبادة الله تعالى موجبة للاجتناب عن المنهى التى معظمها بعد الكفر بالخس فكانت قيل : قد جاءتكم معجزة شاهدة بصحة نبوتى أوجبت عليكم الايمان بها والاختصاص بأمرتكم به فافوا الخ ؛ ولوادعى مدع النبوة بغير معجزة لم تقبل منه لأنها دعوى أمر غير ظاهر وفيه الزام للغير ومثل ذلك لا يقبل من غير بيئته . ومن الناس من زعم أن البيئته نفس شعيب . ومنهم من زعم أن المراد البيئته الموعظة وأنها نفس (فافوا الخ) وليس بشئ . كما لا يخفى . وقال الزمخشري : إن من معجزاته عليه السلام ماروى من محاربة خصاموسى عليه السلام التين حين دفع اليه غنمه وولادة الغنم الدرع خاصة حين وعده أن يكون له الدرع من أولادها ووقوع عصا آدم عليه السلام على يده فى المرات السبع وغير ذلك من الآيات لأن هذه كلها كانت قبل أن يستتبأ موسى عليه السلام فكانت معجزات اشعيب اه * وفيه نظر لأن ذلك متأخر عن الماقولة فلا يصح تفريع الأمر عليه ، ولأنه يحتمل أن يكون كرامة لموسى عليه السلام أو ارهاصا لنبوته بل فى الكشف أن هذا متعين لأن موسى أدرك شعيبا عليه السلام بعد هلاك قومه ولأن ذلك لم يكن معرض التحدى ه

وزعم الامام أن الارهاص غير جائز عند المعتزلة ، ولهذا جعل ذلك معجزة لشعيب عليه السلام نظر فيه الطيبي بان الزمخشري قال فى آل عمران فى تكليم الملائكة عليهم السلام لمريم إنه معجزة لذكرها أو ارهاص لنبوة عيسى عليهما السلام ، والمراد بالكيل ما يكال به مجازا كالعيش بمعنى ما يعاش به . ويؤيده أنه قد وقع فى سورة هود (المكيال) ، وكذا عطف (الميزان) عليه هنا ، فان المتبادر منه الآلة وإن جاز كونه مصدرا بمعنى الوزن كالإعداد بمعنى الوعد ، وقيل : إن الكيل والمعطف عليه مصدران والكلام على الاضمار أى أوفوا آلة الكيل والوزن (وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ) أى لا تنقصوهم يقال بخسه حقه اذا نقصه إياه ومنه قيل للبكس البخس وفى أمثالهم تحسبها حقا وهى باخس أى ذات بخس . وتعدى إلى مفعولين أولها (الناس) والثانى (أَشْيَاءُهُمْ) أى الكائنة فى المباهيات من الثمن والمبيع ، وفائدة التصريح بالتهى عن النقص بعد الامر بالانباء . كما أكد ذلك الامر

وبیان قبح ضده ، وقد يراد بالأشیاء الحقوق مطلقا فانهم كانوا مكاسبين لا يدعون شيئا الا مكسوه •
وقد جاء عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما أنهم كانوا قوما طغاة بذاة يجاسون على الطريق فيبخسون
الناس أموالهم وكانوا إذا دخل عليهم الغريب يأخذون دراهمه الجباد ويقولون دراهمك هذه زيوف
فيقطعونها ثم يشترونها بئنه بالبخس . وروى أنهم يعطونه أيضا بدلها زيوفا فكانه لما نهوا عن البخس في الكيل
والوزن نهوا عن البخس والمكس في كل شيء . قيل : ويدخل في ذلك بخس الرجل حقه من حسن المعاملة
والتوقير اللائق به وبيان فضله على ما هو عليه للسائل عنه . وكثير من اتسب إلى أهل العلم اليوم مبتلون
بهذا البخس وابتهم فنقوا به بل جمعوا حشفا وسوء كيلة فانالله وإنالیه راجعون •

وبدا عليه السلام بذكر هذه الواقعة . على ما قال الامام . لأن عادة الانبياء عليهم السلام أنهم إذا رأوا قومهم
مقبلين على نوع من أنواع المفاسد اقبالا أكثر من اقبالهم على سائر الأنواع بدأوا بمنعهم عن ذلك
النوع ، وكان قومه عليه السلام مشغولين بالبخس والتطقيف أكثر من غيره ، والمراد من الناس ما معهم
وغيرهم أي لا تبخسوا غيركم ولا يبخس بعضكم بعضا ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ ﴾ بالجور أو به وبالكفر
(بَعْدَ إِصْلَاحِهَا) أي اصلاح أمرها أو أهلها بالشرائع ، فالإضافة من إضافة المصدر إلى مفعوله بحذف
المضاف ، والفاعل الانبياء . وآتباعهم •

وجوز أن لا يقدر مضاف ويعتبر التجوز في النسبة الإبقاعية لأن اصلاح من في الأرض
اصلاح لها ، وأن تكون الإضافة من إضافة المصدر إلى الفاعل على الاسناد المجازي للكان ، وأن تكون على
معنى في أي بعد اصلاح الانبياء فيها . وبأني الحمل على الظاهر لأن الاصلاح يتعلق بالأرض نفسها كتميمها
واصلاح طرقها لا تفسدوا في الأرض ﴿ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ إشارة إلى ما ذكر من الوفاء بالكيل والميزان
وترك البخس والافساد أو إلى العمل بما أمرهم به ونهاهم عنه ، وأياما كان فإفراد اسم الإشارة وتذكيره ظاهر •
ومعنى الخيرية إما الزيادة مطلقا أو في الإنسانية وحسن الاحدوثة وما يطلبونه من التكسب والتربح لأن الناس
إذا عرفوهم بالإمانة رغبوا في معاملتهم ومناجاتهم ، وقيل : ليس المراد من (خير) هنا معنى الزيادة لأنه ليس
للتفضيل بل المعنى ذلكم نافع لكم ﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۝ ۸۵ ﴾ قيل : المراد بالايمان معناه اللغوي ، وتخص
الخيرية بأمر الدنيا أي ان كنتم مصدقين لي في قولي ، ومثل هذا الشرط - على ما قال الطيبي - إنما يجاء به في آخر
الكلام للتأكيد ، ويعلم من هذا أن شعبيا عليه السلام كان مشهورا عندهم بالصدق والإمانة فكان نبينا
ﷺ مشهورا عند قومه بالأمين . وقال بعض الزاهبين إلى ما ذكر : إن تعليق الخيرية على هذا التصديق يتأويل
الملم بها وإلا فهو خير مطلقا •

وقال القطب الرازي : إن ذلك ليس شرطا للخيرية نفسها بل لفعلهم كأنه قيل - فاتوا به ان كنتم
مصدقين في فلا يرد أنه لا توقف للخيرية في الإنسانية على تصديقهم به . وقيل : المراد به . مقابل الكفر
وبالخيرية ما يشمل أمر الدنيا والآخرة أي ذلكم خير لكم في الدارين بشرط أن تؤمنوا ، وشرط الايمان لأن
(م - ۲۳ - ج - ۸ - تفسير روح المعاني)

الفائدة من حصول الثواب مع النجاة من العقاب ظاهرة مع الايمان خفية مع فقدته للانفاس في غمرات الكفر ، وبنى بعضهم نفع ترك البخس ونحوه في الآخرة على أن الكفار يعدمون على المعاصي كما يعدمون على الكفر فيكون الترك خيرا لهم بلاشبهة لكن لا يخفى أنه إذا فسر الانفاد في الأرض بالانفاد فيها بالكفر لا يكون لهذا التعليق على الايمان معنى كالا يخفى ، واخرجه من حيز الاشارة بعيد جدا •
وزعم الخليل أن الاظهر أن (ذلكم خير لكم) معترضة والشرط متعلق بما سبق من الاوامر والنواهي ، وكانه التزم ذلك لخنفاء أمر الشرطية عليه • وقد فر من هرة ووقع في أسد وهرب من القطر ووقف تحت الميزاب فاعتبروا يا أولي الالباب •

﴿وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ﴾ أى طريق من الطرق الحسية (تَوَعَّدُونَ) أى تخوفون من آمن بالقتل كما نقل عن الحسن . وقادة . ومجاهد . وروى عن ابن عباس أن بلادهم كانت يسيرة وكان الناس يتنازلون منهم فكانوا يقعدون على الطريق ويخوفون الناس أن يأتوا شعبياً ويقولون لهم . انه كذاب فلا يفتنكم دينكم ويجوز أن يكون القعود على الصراط خارجاً يخرج التمثيل كما فيما حكى عن قول الشيطان : (لا تعدن لهم صراطك المستقيم) أى ولا تقعدوا بكل طريق من طرق الدين كالشيطان ، واليه يشير ماروى عن مجاهد أيضاً . والكلمة مع أن دين الله الحق واحد باعتبار تشعبه إلى معارف . وحدود . وأحكام وكانوا إذا رأوا أحداً يشرع فى شئ منها منعه بكل ما يمكن من الحيل • وقيل : كانوا يقطعون الطريق فنها عن ذلك . وروى ذلك عن أبى هريرة . وعبد الرحمن بن زيد . ولعل المراد به ما يرجع الى أحد القولين الاولين وإلا فقيه خفاء وإن قيل : إن فى الآية عليه مبالغة فى الوعيد وتغليظ ما كانوا يروونه من قطع السبيل •

﴿وَتَوَعَّدُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أى الطريق الموصله اليه وهى الايمان أو السبيل الذى قعدوا عليه فوضع المظهر موضع المضمرة بيانا لكل صراط دلالة على عظم ما تصدق عليه وتقيحاً لما كانوا عليه ، وقوله سبحانه : ﴿مَنْ آمَنَ بِهِ﴾ مفعول (تصدون) على اعمال الاقرب لا (توعدون) خلافاً لما يوهمه كلام الزمخشري إذ يجب عند الجمهور فى مثل ذلك حيثنظ اظهار ضمير الثانى . ولا يجوز حذفه إلا فى ضرورة الشعر فيأزم أن يقال : تصدونهم وإذا جعل (تصدون) بمعنى تعرضون يصير لازماً ولا يكون تاماً نحن فيه . وضمير (به) لله تعالى أو لكل صراط أو سبيل الله تعالى لان السبيل يذكّر ويؤنث كما قيل ، وجملة (توعدون) وما عطف عليه فى موضع الحال من ضمير (تقعدوا) أى موعدين وصادين : وقيل : هى على التفسير الاول استئناف بيان ، والاظهر ما ذكرنا ﴿وَتَبِعُونَهَا عَوْجاً﴾ أى وتطلبون لسبيل الله تعالى عوجاً بالقاء الشبه أو بوصفها للناس بما ينقصها وهى أبعد من شائبة الاعوجاج : وهذا اخبار فيه معنى التوبيخ وقد يكون تهكماً بهم حيث طلبوا ما هو محال إذ طريق الحق لا يعوج . وفى الكلام ترق كانه قيل : ما كفاكم أنكم توعدون الناس على متابعة الحق وتصدونهم عن سبيل الله تعالى حتى تصفونه بالاعوجاج ليكون الصد بالبرهان والدليل . وعلى ماروى عن أبى هريرة . وابن زيد جاز أن يراد بتبعونها عوجاً عيشهم فى الأرض واعوجاج الطريق عبارة عن فوات أمنها • وذكر الطيبي أن معنى هذا الطلب حيثنظ معنى اللام فى قوله سبحانه : (ليكون لهم عدواً وحزناً) وهى

سائر الاوجه في الكلام الحذف والايصال .

(وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا) عددكم (فَكَثَّرَكُم) فوفر عددكم بالبركة في النسل ثاروى عن ابن عباس .
 وحكى أن مدين بن ابراهيم تزوج بنت لوط فولدت فرمى الله تعالى في نسائها البركة والنماء فكثروا وفسوا .
 وجوز الزجاج أن يكون المعنى إذ كنتم مقابن فقراء فجعلكم مدثرين موسرين ، أو كنتم أقله أدلة فاعزكم
 بكثرة العدد والعدد . (و) (إذ) مفعول (اذكروا) أو ظرف لمقدر كالحادث أو النعم أى اذكروا ذلك
 الوقت أو ما فيه (وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ٨٦) أى آخر أمر من أفسد قبلكم .
 كنقوم نوح . وعاد . وثمود واعتبروا بهم (وَإِنْ تَنْ طَائِفَةٌ مِّنْكُمْ ، آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ) من الشرائع
 والاحكام (وَطَائِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا) به أو لم يفعلوا الايمان (فَأَصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا) خطاب للكفار
 ووعيد لهم أى تربعوا الترواحم الله تعالى بيننا وبينكم فانه سبحانه سينصر الحق على المبطل ويظهره عايه أو
 هو خطاب للؤمنين وه وعظة لهم وحث على الصبر واحتمال ما كان ياحقرهم من أذى المشركين إلى أن يحكم
 الله تعالى بينهم ويتنقم لهم منهم . ويجوز أن يكون خطابا للفرقةين أى ليصبر المؤمنون على أذى الكفار وليصبر
 الكفار على ما يسوؤهم من ايمان من آمن منهم حتى يحكم فيميز الحديث من الطيب ، والظاهر الاحتمال الاول .
 وكان المقصود ان ايمان البعض لا ينفكم في دفع بلاء الله تعالى وعذابه (وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ٨٧) ادلاء عقب
 لحكمه . ولا حيف فيه فهو في غاية السداد .

تم والحمد لله رب العالمين الجزء الثامن من تفسير روح المعاني للعلامة الالوسي ويتلوه إن شاء الله

تعالى الجزء التاسع وأوله (قال الملا) الخ

فہرست

الجزء الثامن من تفسیر روح المعانی

صفحہ	صفحہ
ماحل اللہ و تحريم ما حرم	۲
۱۴ مذاهب العلماء في تحريم أكل متروك التسمية	۳
۱۵ مذاهب العلماء في متروك التسمية نسيانا	الآزلي
۱۷ تفسیر المسلمين عن طاعة المشركين	۴
۱۹ تفسیر قوله تعالى (وكذلك جعلنا في كل قرية	قدرة العبد لا يقبل عند المحققين
أثرا مجرميا ليمكروا فيها)	۴
۲۰ امتناع المشركين من الايمان حتى يوحى اليهم	تسليية رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله
مثل ما يوحى الى الرسل والرد عليهم	وسلم عما يشاهده من عداوة قريش بأن الله
۲۱ بيان أن منصب الرسالة لا يكتسب بمال	يجعل لكل نبي عداوا
ولا ولد وإنما هو منة من الله على من كمل	۵
استعداده لذلك	تفسیر قوله تعالى (يوحى بعضهم الى بعض
۲۲ بيان سنة الله فيمن أراد هدايته ومن	زخرف القول غرورا)
أراد اضلاله	۶
۲۳ بيان أن القرآن هو صراط الله الذي ارتضاه	بيان أن قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة
لعباده وأنه لا يزيغ فيه	تميل الى زخارف الدنيا ولا تدرى ما وراءها
(التفسير من باب الاشارة)	من المسكاره
۲۵ تفسیر قوله تعالى (بامعشر الجن والانس ألم	۷
يأتكم رسل منكم) الآية	انكار اتخاذ حكم غير الله
۲۶ الكلام على الاستثناء في قوله تعالى (إلا	۸
ما شاء الله)	الرد على المشركين وتقرير أمر النبوة
۲۸ توبيخ الجن والانس بتفريطهم في	بالقرآن الذي فيه تفصيل كل شئ من
اتباع الرسل	أحكام الدين
۲۹ سنة الله أن لا يعذب الامم بظلمهم قبل انذارهم	۹
برسول وكتابت	تحقيق حقيقة الكتاب وتقرير كونه من
۳۱ بيان ما كان عليه المشركون من الابتداع في	عند الله
	تفسیر قوله تعالى (وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا
	لا مبدل لكلماته) الآية
	۱۱
	بيان أن اتباع الظن فيما يتعلق بالله تعالى
	لا يجدى شيئا
	۱۲
	بيان أن الايمان بآيات الله يقتضى تحليل

صفحة	صفحة
١٠١	٧٨
١٠٣	٨١
١٠٥	٨٢
١٠٦	٨٣
١٠٧	٨٥
١٠٩	٨٦
١١٠	٨٦
١١٠	٨٧
١١٢	٨٨
١١٢	٨٨
١١٥	٨٨
١١٦	٨٨
١١٨	٨٩
١٢٠	٩١
١٢١	٩٢
١٢٣	٩٣
١٢٦	٩٤
١٢٧	٩٥
١٢٩	٩٧
١٣١	٩٨
١٣٢	٩٨
	١٠٠

صفحة	صفحة
ليس في ضلالة ولكن رسول من رب العالمين وبيان معنى الاستدراك في الآية وبسط الكلام في ذلك	السماوات والأرض ١٣٤ بيان معنى استواء الله على العرش ومذاهب العلماء فيه
١٥٣ تفسير قوله تعالى (أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم) الخ	١٣٦ تفسير قوله تعالى (يفشى الليل النهار)
١٥٤ تفسير قوله تعالى (والى عاد أخاهم هودا) الى ماخر القصة	١٣٨ تسخير الشمس والقمر والنجوم بأمر الله
١٥٦ تفسير قوله تعالى (واذكروا اذ جعلكم خلفاء. من بعد قوم نوح) الخ	١٣٩ مشروعية الدعاء خفية وبيان أنه أفضل من الجهر
١٥٧ تفسير الآلاء والكلام على «وحده» عند علماء اللغة	١٤٠ اختلاف العلماء في أفضلية الجهر بالدعاء والإسرار به
١٥٩ تفسير الرجس والغضب	١٤١ تفسير قوله تعالى (ان رحمت الله قريب من المحسنين) وقد ذكر المصنف وجوها في الاخبار بقريب مع أنه مذكور عن المؤنث فعليك به وهو مبحث نفيس جدا
١٥٩ تفسير قوله تعالى (أتجادلونني في أسماء سميتوها انتم واباؤكم) الآية	١٤٤ تفسير قوله تعالى (وهو الذي يرسل الرياح يشرأ بين يدي رحمته)
١٥٩ قصة عاد وسبب اهلاكهم	١٤٥ بيان أنواع الرياح المشهورة عند العرب
١٦١ (التفسير من باب الاشارة في الايات)	١٤٦ الاستدلال باخراج الثمرات على المعاد
١٦٢ قصة نبي الله صالح ودعوته قومه الى الايمان ورد قومه عليه وعقرهم الذاقة	١٤٧ تفسير قوله تعالى (والذي خبث لا يخرج الا نكدا) وبيان تصريح الآيات لقوم يشكرون. ومثل ما بحث به النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضا الخ
١٦٨ قصة نبي الله لوط عليه السلام ودعوته قومه	١٤٩ ترجمة نبي الله نوح عليه السلام
١٧٢ التفريق بين مطر وأمطر عن علماء العربية	١٥٠ تفسير قوله تعالى حكاية عن نوح (يا قوم)
١٧٥ قصة مدين أخى شعيب وقومه (تم)	

سيظهر هذا الكتاب قريبا وهو لا نظيره له في باب

جَلالَةُ الْأَوْفَاءِ

فِي الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ عَلَى نَبِيِّ الْأَنْبَاءِ

أَلْفٌ

شيخ الإسلام علم الاعلام الامول المجتهد المحقق شمس الدين

أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن ايوب بن محمد بن

حريز الزرعي ثم الدمشقي المعروف بابن

قيم الجوزية الترفقي سنة ٧٥١ هـ

رودحت امره ورحمت وطلق عليها سنة ١٣٥٧ هـ بانسراف

إدارة الطباعة الكريمة

لصفحة اجتمعا وديرها محمد خير الدين شمس

درب الامم التبرقم ١

أَوْلِيَاءُ الصَّلَاةِ

مِنْ الرِّبَاةِ الصَّلَاةِ

للشيخ الامام العالم العامل الحدت المفسر الامول

المكلم التقي شمس الملة والدين أبي عبد الله

محمد بن أبي بكر بن ايوب بن محمد

الزرعي ثم الدمشقي الشهير

بابن قيم الجوزية الترفقي

سنة ٧٥١ هـ

عنيت بشره بعد تصحيحه والمطلق عليه الاموال سنة ١٣٥٧

إدارة الطباعة الكريمة

لصفحة اجتمعا وديرها محمد خير الدين شمس

حقوق الطبع محفوظة

درب الامم التبرقم ١ بهمر

