

# رُوحُ الْمَعَانِي

فِي

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئَاتِ

لجائمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق

ومفتي بغداد العلامة أبي الفضل

شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي

المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه

صلى الله عليه وعلى آله

والإحسان والتعزية آمين



وَأَمْرٌ

لِحَيَاةِ التَّرَاوِيحِ الرَّبِّيَّةِ

بمطبعة لبنان

# رُوحُ الْمَعَانِي

فِي

## 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 الأول

عنيت بنشره وتصحيحه للمرة الثانية بأذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق  
(المرحوم السيد محمود شكري الألوسي البغدادي)

إدارة الطباعة المنيرية

ولز

لحمية والتراب البري

سكوت - لبنان

مصر : درب الاتراك رقم ١

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً لمن جعل روح معاني الأكوان تفسيراً لآيات قدرته • وصير نقوش أشباح الأعيان ياناً للينات وحدته •  
وأظهر من غيب هويته قرآناً غداً فرقانه كشافاً عن فرق الكتب الإلهية الغيايب • وأبرز من سجد ألوهيته  
نوراً أشرق على مرايا الكائنات • بحسب مزاي الاستعدادات • فأنضحت من معالم العوالم المراتب • وصلاة وسلاماً  
على أول درة أضاءت من الكثر المخفي في ظلمة عماء القدم • فأبصرتها عين الوجود • وعلّة إيجاد كل درة برأته يا ذا الحكيم  
لإذ تردت في هوة العدم • فعدادت ترفل بأردية كرم وجوده • مهبط الوحي الشفاهي الذي ارتفع رأس الروح الأمين بالهبوط  
إلى موطن • أفدأه • ومعدن السر الإلهي • الذي انقطع فكر الملائكة الأعلى دون ذكر الوصول إلى أدنى مقامه • فهو النبي  
الذي أبرزه مولاه من ظهور الكون إلى حواشي متون الظهور • ليكون شرحاً لكتاب صفاته وتقريراً • ورفعه  
بتخصيصه من بين العموم بمظهرية سره المستور • وأنزل عليه قرآناً عرياً غير ذي عوج ليكون للعالمين نذيراً

وشق له من اسمه ليحله فنوا العرش محمود وهذا محمد

وعلى آله وأصحابه مطالع أنوار التنزيل • ومغارب أسرار التأويل • الذين دخلوا عكاظ الحقائق بالوساطة  
المحمدية • فما برحوا حتى ربحوا فباعوا نفوساً وشروا نفوساً • وقطعوا أسباب العلائق بالهمم الحقيقية • فاعرجوا  
حتى عرجوا فلقوا عزيراً وألقوا أخسباً • فهم النجوم المشرقة بنور الهدى • والرجوم المحرقة لشياطين الردى •  
رضى الله عنهم وأرضاهم • ووالى متبهمهم وأولاهم • ماسرحت روح المعاني في رياض القرآن • وسبحت أشباح  
المباني في حياض العرفان •

(أما بعد) فيقول عيبة العيوب • وذنوب الذنوب • أفقر العباد إليه عز شأنه مدرس دار السلطنة العلية •  
ومفتي بغداد المحمية • أبو الثناء شهاب الدين السيد محمود الألويسي البغدادي عني عنه • ان العلوم وان تباينت  
أصولها • وغربت وشرقت فصولها • واختلفت أحوالها • وأتممت وأنجذت أفعالها • وتنوعت أبوابها •  
وأشأمت وأعرقت أصحابها • وتغايرت مسألتها • وأيمنت وأيسرت مسألتها • فبى بأسرها مهمة ومعرفتها  
على الملأ نعمة • إلا أن أعلاها قدراً • وأغلاها مهراً • وأسناها مبنى • وأسمها معنى • وأدقها فكراً •  
وأرقها سرا • وأعرقها نسباً وأعرقها أباً • وأقومها قِلا • وأقواها قبلا • وأحلاها لساناً • وأجلاها ياناً •  
وأوضحها سيلاً • وأصحها دليلاً • وأصحها نطقاً • وأمنحها رفقا العلوم الدينية • والفهوم اللدنية • فبى  
شمس ضحاها • وبدر دجاها • وغال وجنتها • ولمس شفقتها • ودعج عيونها • وغنغ جفونها • وحبب رضاها •  
وتهد كعابها • ورقة كلامها • ولين قوامها •

على نفسه فليكن من ضاع عمره • وليس له منها نصيب ولا سهم

فلا يبنس لماتل أن يستغرق النهار والليل • إلا في غوص بحارها • أو يستنهض الرجل والحيل • إلا في

سبر أغوارها أو يصرف نفائس الانفاس إلا في مهور أبكارها • أو ينفق بدر الاعمار إلا لتشوف بدر أسرارها  
 إذا كان هذا الدمع يجرى صباية على غير سلى فهو دمع مضيع  
 وإن من ذلك علم التفسير الباحث عما أراده الله سبحانه بكلامه المجيد • الذى لا يأتبه الباطل من بين يديه  
 ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد • فهو الجبل المتين • والعروة الوثقى • والصراط المبين • والوزير الأقوى والأوقى •  
 وإنى والله تعالى المنة • مذبط على التياثم • ونيط على رأسى العياثم • لم أزل مطلباً لاستكشاف سر المكتوم • مقرباً  
 لا رتشاف رحيقه المختوم • طالما فرقت نومي لجمع شوارده • وفارقت قومي لو صال خرائده • فلورأيتنى وأنا  
 أصافح بالجين صفحات الكتاب من السهر • وأطالع - إن أعوز الشمع يوما - على نور القمره فى كثير من ليالى  
 الشهر وأمثالى إذ ذاك يرقلون فى مطارف اللهو • ويرقلون فى ميادين الزهو • ويؤثرون مسرات الاشباح • على  
 لذات الارواح • ويهجون نفائس الاوقات • لهب خسائس الشهوات • وانا مع حدائة سنى • وضيق عطنى لا تترنى  
 حالهم ولا تغيرنى أفعالهم • كأن لبنى لياتى • ووصال سعدي سعادته حتى وقتت على كثير من حقائقه • ووقت  
 لحل وفيه من دقائقه • وثقتب والثناء لله تعالى - من دره بقلم فكرى درأ مشنأ • ولا بدع فأنا من فضل الله الشهاب  
 وأبو الثنا • وقبل أن يكمل سنى عشرين جمعات أصدح به وأصدع • وشرعت أدفع كثيراً من إشكالات الاشكال  
 وأدفع وأتجاهر بما ألهمني ربي بما لم أظفر به فى كتاب من دقائق التفسير • وأعاق على ما أغاق بما لم تعاق به ظفر كل  
 ذى ذهن خطير • ولست أنا أول من من الله تعالى عليه بذلك • ولا آخر من سلك فى هاتيك المسالك • فكومك للزمان  
 ولد مثلى • وكم تفضل الفرد عز شأنه على كثير بأضعاف فضلى

ألا انما الايام أبناء واحد • وهذى الليالى كلها اخوات

إلا ان رياض هذه الأعصار عراها إعصار • وحياض تيك الامصار اعترأها اعتصار • فصار العلم  
 بالعروق والعلماء أعز من ييض الانوق • والفضل معلق بأجنحة النور • وميت حتى الادب لا يرجى له نشور  
 كأن لم يكن بين الحجون الى الصفا أنيس ولم يسمر بمكة سامر  
 ولكن الملك المنان • أبقى من فضله الكثير قليلا من ذوى العرفان • فى هذه الازمان • دينهم اقتناص الشوارده  
 ودينهم اقتصاص أبكار الفوائد • يروون فيروون • ويقدمون فيرون • لكل منهم مزية لا يستتر نورها •  
 ومرتبلا ينتثر نورها • طالما اقتظفت من أزهارهم • راقبتست من أنوارهم • ولم صدر منهم أودعت عليه صدرى •  
 وحبر فيهم أفنيت فى فوائده حبرى • ولم أزل مدة على هذه الحال • لا أعابجا عبالى بما قيل أو يقال • كتاب الله  
 لى افضل مؤانس • وسيمرى اذا احلوك ظلة الحنادس •

نم السمير كتاب الله ان له حلاوة هى أحلى من جنى الضرب  
 به فنون المعانى قد جمن فما تفتت من عجب الا إلى عجب  
 أمر ونهى وأمثال وموعظة وحكمة أودعت فى أفصح الكتب  
 لطائف يحتلها كل ذى بصير وروضة يجتنيها كل ذى أدب

وكانت كثيراً ما محدثتى فى القديم نفسى • ان أحبس فى قصص التحرير ما اصطاده الذهن بشبكة الفكر أو اختطفه  
 باز الالهام فى جو حدسى • فأتمل تارة بشوئش البال (١) بضيق الحال • وأخرى بفرط الملل لسعة المجال

(١) أنكر جماعة من أهل اللغة جى • شوش وقالوا الصواب ان يقال هو شته فهو هوشى لانه من الهوش وهو اختلاط

إلى ان رأيت في بعض ليالى الجمعة من رجب الأصم سنة الألف والاثنتين والخمسين بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم رؤية لأعضائها أحلام، ولا أحسبها خيالات وأهام، ان الله جل شأنه وعظم سلطانه أمرني بطي السموات والارض، ورتق فقههما على الطول والعرض، فرفعت يداي إلى السماء وخضت الاخرى إلى مستقر الماء، ثم انتهت من نومتي، وأنا مستعظم رؤيتي، فجعلت أقش لها عن تعبير فرأيت في بعض الكتب أنها إشارة إلى تأليف تفسيره، فرددت حيثئذ على النفس تعلمها القديمه، وشرعت مستعينا بالله تعالى العظيم، وكأني ان شاء الله تعالى عن قريب عند إتمامه بعون عالم سرى ونجواي، أنادى وأقول غير مبال بتشجيع جهول: هنا تأويل رؤياي، وكان الشروع في الليلة السادسة عشرة من شعبان المبارك من السنة المذكورة وهي السنة الرابعة والثلاثون من سني عمري جعلها الله تعالى بسني لطفه معمورة وقد تشرف الذهن المشتب بتأليفه وأحكمت غرف معاني المعاني بمحكم تصفئه، زمن خلافة خليفة الله الاعظم، وظله المبسوط على خليفته في العالم مجد نظام القواعد المحمدية، ومحدد جهات العدالة الاسلامية سورة الحمد الذي أظهره الرحمن في صورة الملك لكسر سورة الكافرين، وآية السيف الذي عود الفاطر الفتح والنصر وأيده بمرسلات الذاريات في كل عصر فويل للمناقين، من نازعات أرواحهم إذا عبس صمصام عزمه المتين، حضرة مولانا السلطان ابن السلطان سلطان الثقلين وخادم الحرمين المجدد الغازي محمود خان العدلي بن السلطان عبد الحميد خان أيداه الرحمن وأبد ملكه مادام الدوران أمين، وبعد ان أبرمت جبل النية ونشرت مطوى الامنية وعرا المخاض قريحة الاذهان وقرب ظهور طفل التفسير للعيان جعلت أفكر ما اسمه وماذا أدعوه إذا وضعته أمه فلم يظهر لي اسم تهتس له الضمائر وتبتس من سماعه الخراطر فعرضت الحال لى حضرة وزير الوزراء ونور حديقة البها، ونور حديقة الوزراء آية الله التي لا تنسخها آية، ورب النبي الذي ليس له نهاية وصاحب الاخلاق التي ملك بها القلوب ومعدن الاذواق التي يكاد أن يعلم معها الغيوب؛ مولانا على رضا باشا الازال له الرضا غطاء وفراشا فسباه على الفور وبدية ذهنه تغنى عن الفور (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني) فياله اسم ما أسماء نسأل الله تعالى أن يطابقه مسماه وأحمد الله تعالى حمداً غصاً، وأصلى وأسلم على نبيه النبي حتى يرضى. وقد آن وقت الشروع في المقصود مقدما عليه عدة فوائد يليق أن تكتب بسواد العيون على صفحات الحدود فأقول (القائدة الاولى) في معنى التفسير والتأويل وبيان الحاجة الى هذا العلم وشرفه، اما معناهما فالنفسير تفعيل من الفسر وهو لغة البيان والكشف والقول بأنه مقلوب السفر بما لا يسفر له وجه، ويطلق التفسير على التعرية للانطلاق يقال فسرت الفرس اذا عربته ليتطلق ولعله يرجع لمعنى الكشف كما لا يخفى بل كل تصاريف حروفه لا تخلو عن ذلك كما هو ظاهر لمن أمن النظر، ورسموه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية التعلق بالفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمت لذلك كعرفة النسخ وسبب النزول وقصة توضح ما أجهم في القرآن ونحو ذلك، والتأويل من الاول وهو الرجوع والقول بأنه من الايالة وهي السياسة كان المؤلف للكلام ساس الكلام ووضع المعنى فيه موضعه ليس بشئ، واختلف في الفرق بين التفسير والتأويل فقال أبو عبيدة: هما بمعنى، وقال الراغب: التفسير أعم وأكثر استعماله في الالفاظ ومفرداتها في الكتب الالهية وغيرها والتأويل في المعاني واجمل في الكتب الالهية خاصة؛ وقال الماتريدي: التفسير. واثبت الجوهري قال التشويش التخليط وهو صاحب القاموس. وقال ابن بري أنه من كلام المولدين ولا أصل له في العربية، وقد اشتر هذا اللفظ ووقف في كلام الزمخشري وغيره من أهل المعاني كقولهم هذا الف وشرمشوش. اهـ صححه

التفسير القطع بأن مراد الله تعالى كذا والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون قطع، وقيل: التفسير ما يتعلق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدراية، وقيل غير ذلك، وعندى أنه إن كان المراد الفرق بينهما بحسب العرف فكل الأقوال فيه ما سمعته أو ما لم تسمعها مخالفة للعرف اليوم إذ قد تعارف من غير نكير أن التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانه تكشف من سجع العبارات للسالكين وتهل من سحب الغيب على قلوب العارفين، والتفسير غير ذلك وإن كان المراد الفرق بينهما بحسب ما يدل عليه اللفظ مطابقة فلا أظنك في مرة من رده هذه الأقوال أو بوجه ما فلا أراك ترضى إلا أن في كل كشف إرجاعاً وفي كل إرجاع كشفاً فافهم، وأمّا بيان الحاجة إليه فلان فهم القرآن العظيم - المشتمل على الاحكام الشرعية التي هي مدار السعادة الابدية وهو العروة الوثقى والصراط المستقيم - أمر عسير لا يهتدى إليه إلا بتوفيق من اللطيف الخبير حتى إن الصحابة رضئ الله تعالى عنهم على علو كعبهم في الفصاحة واستتارة بواطنهم بما أشرق عليها من مشكاة النبوة كانوا كثير امار جعون اليه صلى الله عليه وسلم بالسؤال عن أشياء لم يعرفوا عليها ولم تصل أفهامهم إليها بل ربما التبس عليهم الحال ففهموا غير ما أراه الملك المتعال في وقوع لعدى بن حاتم في الخيط الأبيض والأسود، ولا شك أن محتاجون إلى ما كانوا محتاجين إليه وزيادة (وأمّا بيان شرفه) فلان شرف العلم بشرف موضوعه وشرف معلومه وغايته وشدة الاحتياج إليه وهو حائز لجيمها، فإن موضوعه كلام الله تعالى وماذا عسى أن يقال فيه، ومعلومه مع أنه مراد الله تعالى الدال عليه كلامه جامع للعقائد المحققة والاحكام الشرعية وغيرها، وغايته الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والوصول إلى سعادة الدارين وشدة الاحتياج إليه ظاهرة مما تقدم بل هو رئيس جميع العلوم الدينية لكونها مأخوذة من الكتاب وهي تحتاج من حيث الثبوت أو من حيث الاعتداد إلى علم التفسير وهذا لا ينافي كون الكلام رئيسها أيضاً لان علم التفسير لتوقفه على ثبوت كونه تعالى متكلماً محتاجاً إلى الكلام والكلام لتوقف جميع مسائله من حيث الثبوت والاعتداد على الكتاب يتوقف على التفسير فيكون كل منهما رتباً للآخر من وجه على أن رتبة التفسير بناء على ذلك الشرف مما لا يتطرح فيه كبشأن، وأمّا الآثار الدالة على شرفه فكثيرة، أخرج ابن أبي حاتم وغيره من طريق ابن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى: (يؤتي الحكمة) قال: المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه وحكمه ومتشابهه ومقدمه ومؤخره وحلاله وحرامه وأمثاله، وأخرج أبو عبيدة عن الحسن قال: ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن تعلم فيما أنزلت وما أراد بها، وأخرج ابن أبي حاتم عن عمرو بن مرة قال: ما مررت بآية لأعرفها إلا أحزنتني لاني سمعت الله يقول: (وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون) الى غير ذلك

(الفائدة الثانية) فيما يحتاجه التفسير ومعنى التفسير بالرأى - وحكم كلام السادة الصوفية في القرآن، فأماما يحتاجه التفسير فأمرور (الأول) علم اللغة لان به يعرف شرح مفردات الالفاظ ومعلوماتها بحسب الوضع ولا يكن اليسير إذ قد يكون اللفظ مشتركاً وهو يعلم أحد المعنيين والمراد الآخر فلم يكن عالماً بلغات العرب لا يحل له التفسير كما قاله مجاهد وينكلاً كما قاله مالك - وهذا مما لا شبهة فيه - نعم، وى عن أحد أنه سئل عن القرآن يمثل له الرجل بيت من الشعر فقال ما يعجبني - وهو ليس بنص في المنع عن بيان المدلول للنوى للعارف بالخلاص (الثاني) معرفة الاحكام التي للسكلم العربية من جهة أفرادها وتركيبها ويؤخذ ذلك من علم النحو، وأخرج أبو عبيدة عن الحسن أنه سئل عن الرجل يتعلم العربية يلتبس بها حسن المنطق ويقيم بها قراءته فقال: حسن قمتلها فان الرجل يقرأ الآية فيعيا بوجهها فهلك فيها - وفي قصة الاسود ما يفنى عن الاطالة (الثالث) علم المعاني والبيان والبديع، ويعرف بالاول خواص تراكيب الكلام من جهة إفادتها المعنى - وبالتالي خواصها من حيث اختلافها، وبالتالي وجوه تحسين الكلام وهو الركن

الأقوم واللازم الاعظم في هذا الشأن كما لا يخفى ذلك على من ذاق طعم العلوم ولو بطف: اللسان (الرابع) تعيين مبهم وتبيين بجمل وسبب نزول ونسخ ويؤخذ ذلك من علم الحديث (الخامس) معرفة الاجمال والتبيين والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد ودلالة الأمر والنهي وما أشبه هذا وأخذوه من أصول الفقه (السادس) الكلام فيما يجوز على الله وما يجب له وما يستحيل عليه والنظر في النوة ويؤخذ هذا من علم الكلام ولولاه يقع المفسر في ورطات (السابع) علم القراءات لأنه به يعرف كيفية النطق بالقرآن، وبالقرآت ترجح بعض الوجوه المحتملة على بعض هذا - وعد السيوطي بما يحتاج إليه المفسر علم التصريف وعلم الاشتقاق - وأنا أظن أن المهارة ببعض ما ذكرنا يترتب عليها ما يترتب عليهما من الثمرة وعد أيضا علم الفقه ولم يعده غيره ولكل وجهة - وعد علم الموهبة أيضا من ذلك - قال وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم وإليه الإشارة بالحديث «من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم» ثم قال: ولعلك تستشكل علم الموهبة وتقول هذا شيء ليس في قدرة الانسان تحصيله وليس كما ظننت والطريق في تحصيله ارتكاب الأسباب الموجبة له من العمل والزهد إلى آخر مقاله، وفيه ان علم الموهبة بعد تسليم انه كسبي إنما يحتاج إليه في الاطلاع على الاسرار لاني أصل فهم معاني القرآن كما يفهمه كلام البرهان وكثير من المفسرين بصدد الثاني والواقفون على الاسرار وقليل ما هم - لا يستطيعون التعبير عن كثير مما أفوض عليهم فضلا عن تحريره وإقامة البرهان عليه على أن ذلك تأويل لا تفسير فلعل السيوطي أراد من عبارته معنى آخر يظهر لك بالتدبر فتدبر (وأما التفسير بالرأى) فالشائع المنع عنه واستدلال عليه بما أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي من قوله صلى الله عليه وسلم: «من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» وفي رواية عن أبي داود ومن قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار، ولا دليل في ذلك أما أولا فلأن في صحة الحديث الاول مقالا قال في المدخل في صحته نظر وإن صح فانما أراد به - والله تعالى أعلم - فقد أخطأ الطريق إذ الطريق الرجوع في تفسير ألفاظه الى أهل اللغة وفي نحو الناسخ والمنسوخ إلى الاخبار وفي بيان المراد منه الى صاحب الشرع فان لم يجد هناك وهنا فلا بأس بالفكرة ليستدل بما ورد على مالم يرد أو أراد من قال بالقرآن قولاً يوافق هواه بأن يجعل المذهب أصلاً والتفسير تابعاً له فيرد إليه بأى وجه فقد أخطأ فالباء على ذلك سببية أو يقال ذلك في المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله أو في الجزم بأن مراد الله تعالى كذا على القطع من غير دليل، وأما الحديث الثاني فله معنيان، الاول من قال في مشكل القرآن بما لا يعلم فهو معرض لسخط الله تعالى، والثاني وصح من قال: وفي القرآن قولاً يعلم الحق غيره فليتبوأ مقعده من النار، وأما ثانياً فلأن الأدلة على جواز الرأي والاجتهاد في القرآن كثيرة وهي تعارض ما يشعر بالمنع فقد قال تعالى: (ولوروده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعده الذين يستنبطونه منهم) وقال تعالى: (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) وقال تعالى: (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الالباب) وأخرج أبو نعيم وغيره من حديث ابن عباس «القرآن ذلول ذو وجوه فأحمله على أحسن وجوه» وقد دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن عباس بقوله «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» وقد روى عن علي كرم الله وجهه أنه سئل هل خصم رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء؟ فقال ما عندنا غير ما في هذه الصحيفة أو فهم يؤتاه الرجل في كتابه إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة، والعجب كل العجب بما يزعم أن علم التفسير مضطر إلى النقل في فهم معاني التبركيب ولم ينظر إلى اختلاف التفسير وتوعها ولم يعلم أن ما ورد عنه صلى الله عليه وسلم في ذلك كالكبريت الاحمر فالذي ينبغي أن يعول عليه أن من كان

متبحراً في علم اللسان مترقياً منه إلى ذوق العرفان وله في رياض العلوم الدينية أو في مرتع، وفي حياضها أصنى مكرع يدرك اعجاز القرآن بالوجدان لا بالتقليد وقد غدا ذهنه لما أغلق من دقائق التحقيقات أحسن إقليد فذاك يجوز له أن يرتقى من علم التفسير ذرته ويمتطى منه صهوته، وأما من صرف عمره بوساوس أرسطاطاليس واختار شوك القنافة على ريش الطواويس فهو بمنزل عن فهم غوامض الكتاب وإدراك ما تضمنته من العجب العجائب، وأما كلام السادة الصوفية في القرآن فهو من باب الاشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الطواهر المرادة وذلك من كمال الايمان ومحض العرفان لأنهم اعتقدوا أن الظاهر غير مراد أصلاً وإنما المراد الباطن فقط إذ ذاك اعتقاد الباطنية الملاحدة توصلوا به إلى نفي الشريعة بالكلية وحاشى سادتنا من ذلك كيف وقد حضوا على حفظ التفسير الظاهر وقالوا لا بد منه أولاً إذ لا يطعم في الوصول إلى الباطن قبل احكام الظاهر ومن ادعى فهم أسرار القرآن قبل احكام التفسير الظاهر فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب وما يؤيد أن للقرآن ظاهراً وباطناً ما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس قال: القرآن ذوشجون وفنون، وظهور وبطون، لا تنقض عجايبه، ولا تبلغ غايته فمن أوغل فيه برقى نجاً ومن أوغل فيه بعنف هوى أخبار وأمثال وحلال وحرام وناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه وظهور وبطن فظهره التلاوة وبطنه التأويل فخالسوا به العلماء وجانبوا به السفهاء، وقال ابن مسعود: من أراد علم الأولين والآخرين فليتل القرآن، ومن المعلوم أن هذا لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر وقد قال بعض من يوثق به لكل آية ستون ألف فهم، وروى عن الحسن قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع» قال ابن النقيب أن ظاهرها ما يظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر وباطنها ما تضمنته من الاسرار التي أطلع الله تعالى عليها أرباب الحقائق، ومعنى قوله ولكل حرف حد أن لكل حرف منتهى فيما أراد الله تعالى من معناه ومعنى قوله: ولكل حد مطلع أن لكل غامض من المعاني والاحكام مطلعاً يتوصل به إلى معرفته ويوقف عن المراد به، وقيل في رواية لكل آية ظهر وبطن وحد مطلع والمذكور بوساطة الالفاظ وتأليفاتها وضعا وإفادة وجملها طرقت إلى استنباط الاحكام الخمسة هو الظهور وروح الالفاظ أعنى الكلام المعنى عن المدارك الآلية بجواهر الروح القدسية هو البطن واليه الاشارة بقول الامير السائق. والحد إمامين الظهر والبطن يرتقى منه إليه وهو المدرك بالجمعية من الجمعية وإمامين البطن والمطلع فالمطلع مكان الاطلاع من الكلام النفسى إلى الاسم المتكلم المشار إليه بقول الصادق لقد تجلى الله تعالى في كتابه لعباده ولكن لا يبصرون، والحد بينهما يرتقى به من البطن إليه عند ادراك الرابطة بين الصفة والاسم واستهلاك صفة العبد تحت تجليات أنوار صفة المتكلم تعالى شأنه، وقيل الظهر التفسير والبطن التأويل والحد ما تنتهي إليه الفهوم من معنى الكلام والمطلع ما يصعد إليه منه فيطلع على شهود الملك العلام انتهى •

فلا ينبغي لمن له أدنى مسكة من عقل بل أدنى ذرة من إيمان أن ينكر اشتغال القرآن على بواطن يفيضها المبدأ الفياض على بواطن من شاء من عباده ويأبى شعري ماذا يصنع المنكر بقوله تعالى ( وتفصيل لكل شيء )، وقوله تعالى ( ما فرطنا في الكتاب من شيء )؟ والله تعالى العجب كيف يقول باحتيال ديوان المتنبي وأبياته المعاني الكثيرة ولا يقول باشتغال القرآن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وآياته وهو كلام رب العالمين المنزل على خاتم المرسلين على ما شاء الله تعالى من المعاني المحتجبة وراء سرادقات تلك المباني ( سبحانك هذا جنتان عظيم ) بل ما من حادثة ترسم بقلم القضاء في لوح الزمان إلا وفي القرآن العظيم إشارة إليها فهو المشتغل على خفايا الملك والملوك وخبايا قدس الجبروت •

وقد ذكر ابن خلكان في تاريخه أن السلطان صلاح الدين لما فتح مدينة حلب أنشد القاضي محي الدين قصيدة باثية



أجاد فيها كل الاجادة وكان من جملتها

وفتحك القلعة الشهباء في صفر مبشر بفتوح القدس في رجب

فكان كما قال فستل القاضي من أن لك هذا فقال أخذته من تفسير ابن بريجان في قوله تعالى: (لم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فيضع سنين) قال المؤرخ: فلم أزل أقابل التفسير المذكور حتى وجدته على هذه الصورة وذكر له حساباً طويلاً وطريقاً في استخراج هوله نظائر كثيرة، ومن المشهور استنباط ابن الكمال فتح مصر على يد السلطان سليم من قوله تعالى: (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون) فالانصاف كل الانصاف التسليم للسادة الصوفية الذين هم مركز للدائرة المحمدية ما هم عليه وانها هم ذهنك السقيم فيما لم يصل لكثرة العوائق والعلاقات اليه

وإذا لم تر الهلال فسلم لأناس رأوه بالابصار

وسياتي تنمة لهذا البحث ان شاء الله تعالى والله الهادي إلى سواء السبيل (الفائدة الثالثة) اعلم ان لكاتب الله تعالیٰ اسماء انهاها شيدلة في البرهان الى خمسة وخمسين اسماً وذكر السيوطي بعد عددها في الاتقان وجوه تسميته بها ولم يذكر غير ذلك وعندى أنها كلها ترجع بعد التأمل الصادق الى القرآن والفرقان رجوع أسماء الله تعالى الى صفتي الجمال والجلال فهما الأصل فيها، وقد اختلف الناس في تحقيق لفظ القرآن، فالمرؤى عن الشافعي وبه قال جماعة انه اسم علم غير مشتق خاص بهذا الكلام المنزل على النبي المرسل صلى الله عليه وسلم وهو معرفاً غير مهموز عنده كما حكاه عنه البيهقي والخطيب وغيرهما، والمنقول عن الأشعري وأقوام انه مشتق من قرنت الشيء بالشاء اذا ضمته اليه وسمى به عندهم لقران السور والآيات والحروف فيه بعضها ببعض، وقال القراء هو مشتق من القرائن لأن الآيات فيه يصدق بعضها بعضاً وشبه بعضها بعضاً وهو على هذين القولين بلا همز أيضاً ونزه أصلية، وقال الزجاج هذا القول غلط والصواب أن ترك الهمزة فيه من باب التخفيف ونقل حركتها إلى ما قبلها فهو عنده وصف مهموز على فعلان مشتق من القرء بمعنى اجتمع ومنه قرأت الماء في الحوض اذا جمعت وسمى به لأنه جمع السور كما قال أبو عبيدة أو ثمرات الكتب السالفة كما قال الراغب أولان القارى يظهره من فيه أخذنا من قولهم ما قرأت الناقة سلى قط (۱) كما حكى عن قطرب وعند اللحياني وجماعة هو مصدر كالغفران سمي به المقروء تسمية المفعول بالمصدر، قال السيوطي: قلت والمختار عندي في هذه المسألة ما نص عليه الشافعي رضي الله تعالى عنه انتهى - وأنا متبهي من حولي - اقول. قول الزجاج أرق من وجه إذ الشائع فيه الهمز وبه قرأ السبعة ما عدا ابن كثير وقد وجه إسقاطها بما مر آنفاً ولم يوجه إثباتها وكان قول السيوطي محض تقليد لامام مذهبه حيث لم يذكر الدليل ولم يوضح السبيل، وعندى انه في الأصل وصف أو مصدر كما قال الزجاج واللحياني لكنه نقل وجعل علماً شخصياً كما ذهب اليه الشافعي ومحققو الاصوليين وعليه لا يعرف القرآن لأن التعريف لا يكون الا للحائز الكلية ولعل من عرفه بالكلام المنزل للاعجاز بسورة منه أراد تصوير مفهوم لفظ القرآن وكذا من قال كالغزالي أنه ما نقل بين دفتي المصحف توأناً أراد تخصيص الاسم بأحد الاقسام الثلاثة ما نقل بين الدفتين وما لم ينقل بالمنسوخ تلاوته نحو - إما أنزلنا المال لا قام الصلاة وإيتاء الزكاة وما نقل ولم يتواتر نحو - ثلاثة أيام متتابعات - ليعلم أن ذلك هو الدليل وعليه الأحكام من نحو منع التلاوة والمس عندنا ولا يفرد على الأول إن أريد التمييز أن كونه للاعجاز ليس لازماً بينما إذ لا يعرفه إلا الافراد من العلماء فضلاً

(۱) ای ما سقطت ولداً ای ما حلت قط

عن أن يكون ذاتيا فكيف يصح لتعريف الحقيقة وتمييزها وهو إنما يكون بالذاتيات أو بالوازم البينة ، وأيضاً أن معرفة السورة منه متوقفة على معرفته فيدور . ويرد على الثانى مثل ثانى ماورد على الأول اذ معرفة المصحف موقوفة على معرفة القرآن إذ ليس هو إلا ما كتب فيه القرآن فأخذه فى تعريفه دور أيضاً ، هذا وقد قال ساداتنا الصوفية أفاض الله تعالى علينا من فتوحاتهم القدسية : أن القرآن إشارة إلى الذات التى يضمحل بها جميع الصفات فهى المجلى المسمى بالاحدية أنزلها الحق تعالى شأنه على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ليكون مشهد الاحدية من الأكوان ، ومعنى هذا الانزال أن الحقيقة الاحدية المتعالية فى ذراها ظهرت فيه صلى الله عليه وسلم بكاملها وما ادخر عنه شىء بل أفيض عليه السكل كرما إليها ذاتيا ووصف القرآن فى بعض الآيات بالكريم لذلك إذ أى كرم يضاها هذا الكرم ، وأنى تقاس هذه النعمة بسائر النعم ، وأما القرآن الحكيم فهوية الحقائق الالهية يعرج العبد بالحقق بها فى الذات شيئا فشيئا على ما اقتضته الحكمة وإلى ذلك أشار الحق تعالى بقوله : (ورتلناه ترتيلا) وهذا الحكم لا ينقطع أبداً إذ لا يزال العبد فى ترق والحق فى تجل فسبحان من لا تقيدته الأكوان وهو كل يوم فى شان ، وأما القرآن العظيم فى قوله تعالى : ( ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم ) فهو إشارة إلى الجملة الذاتية لا باعتبار النزول ولا باعتبار المكانة بل مطلق الاحدية الذاتية التى هى فى مطلق الهوية الجامعة لجميع المراتب والصفات والشئون والاعتبارات ولهذا قرن بالعظيم ، وأما السبع المثاني فهو ما ظهر عليه فى وجوده من التحقق بالصفات السبع ، وأما قوله تعالى : ( الرحمن علم القرآن ) فهو إشارة إلى أن العبد إذا تجلى عليه الرحمن وجد لذة رحمانية تكسبه معرفة قرآنية فلا يعلم الحق إلا من طريق أسمائه وصفاته ، وأما الفرقان عندهم فإشارة إلى حقيقة الأسماء والصفات على اختلاف تنوعاتها فباعتباراتها تميز كل صفة واسم من غيرها فحصل الفرق فى نفس الحق من حيث اسمائه وصفاته فان اسمه المنعم غير اسمه المنتم وصفة الرضا غير صفة الغضب واليه الاشارة بقوله : «سبقت رحمتى غضبى» وهى متفاوتة المراتب فى الفضل نظرا إلى أعيانها لا باعتبار أن فى شىء منها نقصا أو مفضولية ولهذا حكمت بعضها على بعض كما يشير اليه قوله صلى الله عليه وسلم : « أعوذ بمعاذتك من عقوبتك وأعوذ برضاك من سخطك وأعوذ بك منك لأحصى ثناء عليك » فكانت المعافاة أفضل من العقوبة والرضا أفضل من السخط فأعاده بالفاضل ما يليه ، وكذا أعاده بذاته من ذاته فكما أن الفرق حاصل فى الأفعال كذلك فى الصفات بل فى نفس واحدية الذات التى لا فرق فيها لكن من غريب شؤنها جمعها التقيضين . قال أبو سعيد : عرفت الله تعالى بجمعه بين الضدين ، ولكونه صلى الله عليه وسلم مظهرا للقرآن والفرقان بأن خاتم النبيين ، وإمام المرسلين . لانه ماترك شيئا يحتاج اليه إلا وقد جاء به فلا يجد الذى يأتى بعده من السكالك شيئا مما ينبغى ان يبنه عليه . قال تعالى : ( ما فرطنا فى الكتاب من شىء ) . وقال تعالى : ( وكل شىء فصلناه تفصيلا ) . الى غير ذلك من الآيات ( وقد يقال ) القرآن والفرقان إشارتان الى مقام الجمع والفرق بأقسامهما . قالوا ولا بد للعبد السكالك منهما . فان من لا تفرقة له لا عبودية له . ومن لا جمع له لا معرفة له . واجمع عندهم شهود الاشياء بالله تعالى . والتبرى من الحول والقوة إلا بالله وجمع الجميع الاستهلاك بالكلية والغناء عما سوى الله تعالى وهو المرتبة الاحدية ، والفرق أنواع ؛ فرق أول وهو الاحتجاب بالخلق عن الحق وبقاء رسوم الخليفة بجهاها ؛ وفرق ثان وهو شهود قيام الخلق بالحق ورؤية الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة من غير احتجاب إحداهما عن الاخرى ، وفرق الوصف وهو ظهور الذات الاحدية بأوصافها فى الحضرة الواحدة ، وفرق الجمع وهو تكثر الواحد بظهوره فى المراتب

التي هي ظهور شئون الذات الاحدية وتلك الشئون في الحقيقة اعتبارات محضة لا تتحقق لها إلا عند بروز الواحد بصورها وكثيراً ما يطلقون القرآن على العلم اللدني الاجمالي الجامع للحقائق كلها والفرقان على العلم التفصيلي الفارق بين الحق والباطل وكتاب الله تعالى جامع لذلك كله كما لا يخفى على أهله، وذكر الشيخ الأكبر قدس سره أن القرآن يتضمن الفرقان، والفرقان لا يتضمن القرآن لأن تفاصيل المراتب والأسماء المتضمنة لها موجودة في الجمع والجمع لا يوجد في التفاصيل ولهذا ما اقتص بالقرآن إلا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فليفهم. ونسأل الله تعالى أن يلمننا رشدنا ويزيل بعلمه جهلنا إنه على ما يشاء قدير ﴿الفائدة الرابعة﴾ في تحقيق معنى أن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ﴿اعلم﴾ أن هذه المسألة من أمهات المسائل الدينية والمباحث الكلامية كم زلت فيها أقوام وضلت عن الحق بها أقوام وهي وإن كانت مشروحة في كتب المتقدمين مبسوسة في زير المتأخرين لكني بحول من عز حوله وفضل من غمرنا فضله أوردتها في هذا الكتاب ليتذكر أولو الألباب بأسلوب عجيب وتحقيق غريب لا أظنك شفت سمعك بمثل لآليه، ولا نور بصرك بشبه بدر لآليه، فإملا كصدي ومرعي ولا كالسعدان وما حل زهر ينبت الروض طيب ولا كل كحل النواظر أمد

﴿فأقول﴾ إن الانسان له كلام بمعنى التكلم الذي هو مصدر وكلام بمعنى المتكلم به الذي هو الحاصل بالمصدر. ولفظ الكلام موضوع لغة للثاني قليلاً كان أو كثيراً حقيقة كان أو حكماً. وقد يستعمل استعمال المصدر كما ذكره الرضوي وكل من المعنيين إما لفظي أو نفسي ﴿فالأول﴾ من اللفظي فعل الانسان باللسان وما يساعده من المخارج ﴿والثاني﴾ منه كيفية في الصوت المحسوس ﴿والأول﴾ من النفسي فعل قلب الانسان ونفسه الذي لم يبرز إلى الجوارح ﴿والثاني﴾ كيفية في النفس إذ لا صوت محسوس عادة فيها وإنما هو صوت معنوي مخيل. أما الكلام اللفظي بمعنييه فحل وفاق. وأما النفسي فعناه الاول تكلم الانسان بكلمات ذهنية وألفاظ مخيلة يرتبها في الذهن على وجه إذا تلفظ بها بصوت محسوس كانت عين كلماته اللفظية، ومعناه الثاني هو هذه الكلمات الذهنية والألفاظ المخيلة المرتبة ترتيباً ذهنياً منطبقاً عليه الترتيب الخارجي والدليل على أن للنفس كلاماً بالمعنيين الكتاب والسنة فمن الآيات قوله تعالى: ﴿فأسرهما يوسف في نفسه ولم يبدها لهم قال أنتم شر مكاناً﴾ فان (قال) بدل من (أسر) أو استئناف يبيّن كأنه قيل فإذا من في: ﴿فذلك الاسرار فقول:﴾ (قال أنتم شر مكاناً). وعلى التقديرين فالآية دالة على أن للنفس كلاماً بالمعنى المصدرى وقولاً بالمعنى الحاصل بالمصدر وذلك من أسر والجملة بعدها وقوله تعالى: ﴿أم يحسبون أنا لانسمع سرهم ونجواهم بلى﴾ وفسر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم السر بما أسره ابن آدم في نفسه. وقوله تعالى: ﴿واذكر ربك في نفسك﴾ وقوله تعالى: ﴿يخفون في أنفسهم مالا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قلنا ههنا﴾ أي يقولون في أنفسهم كما هو الاسرع انسياقاً الى الذهن، والآيات في ذلك كثيرة. ومن الأحاديث ما رواه الطبراني عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقد سأله رجل فقال: ﴿إني لأحدث نفسي بالشئ لو تكلمت به لأحبطت أجرى فقال لا يلقى ذلك الكلام إلا المؤمن﴾ فسمى صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك الشئ المحدث به كلاماً مع أنه كلمات ذهنية. والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا صارف عنها. وقوله تعالى في الحديث القدسي «أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا ذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي» الحديث. وفيه دليل على أن اللعب كلاماً نفسياً بالمعنيين، ولرب أيضاً كلاماً نفسياً كذلك ولكن ابن التراب من رباب الارباب

(فالمعنى الاول) للحق تعالى شأنه صفة أزلية منافية للآفة الباطنية التي هي بمنزلة الحرس في التكلم الانساني اللفظي ليس من جنس الحروف والالفاظ أصلاً وهي واحدة بالذات تعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به، وحاصل الحديث من تعلق تكلمه بذكر اسمي تعلق تكلمى بذكر اسمه، والتعلق من الأمور النسبية التي لا يضر بتجددها، وحدث المتعلق إنما يلزم في التعلق التنجيزى ولا تنسكره، وأما التعاقب المعنوى التقديرى ومعلقه فأزليان، ومنه ينكشف وجه صحة نسبة السكوت عن أشياء رحمة غير نسيان كما في الحديث إذ معناه أن تكلمه الأزلى لم يتعلق ببيانها مع تحقق اتصافه أزلاً بالتكلم النفسى، وعدم هذا التعلق الخاص لا يستدعى انقضاء الكلام الأزلى فلا يخفى.

(والمعنى الثانى) له تعالى شأنه كلمات غيبية وهى ألفاظ حكيمية مجردة عن المواد مطلقاً نسبية كانت أو خيالية أو روحانية، وتلك الكلمات أزلية مرتبة من غير تعاقب في الوضع الغيبي العلمى لافى الزمان إذ لا زمان، والتعاقب بين الاشياء من توابع كونها زمانية ويقربه من بعض الوجوه وقوع الصرع على سطور الصفحة المشتتة على كلمات مرتبة في الوضع الكتابى دفعة فى مع كونها مرتبة لا تعاقب في ظهورها لجميع معلومات الله الذى هو نور السموات والارض مكشوفة له أزلاً كما هي مكشوفة له فيما لا يزال ثم تلك الكلمات الغيبية المترتبة ترتباً وضعياً أزلياً يقدر بينها التعاقب فيما لا يزال، والقرآن كلام الله تعالى المنزل بهذا المعنى فهو كلمات غيبية مجردة عن المواد مرتبة في علمه أزلاً غير متعاقبة تحقيقاً بل تقديرًا عند تلاوة الألسنة الكونية الزمانية، ومعنى تنزيلها إظهار صورها فى المواد الروحانية والخيالية والحسية من الالفاظ المسموعة والذهنية والمكتوبة، ومن هنا قال السنيون: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب فى المصحف محفوظ فى الصدور مقروء بالألسن مسموع بالأذان غير حال فى شئ منها وهو فى جميع هذه المراتب قرآن حقيقة شرعية معلوم من الدين بالضرورة، فقولهم غير حال إشارة إلى مرتبته النفسية الأزلية فانه من الشئون الذاتية ولم تفارق الذات ولا تفارقها أبداً ولكن الله تعالى أظهر صورها فى الخيال والحس فصارت كلمات مخيلة ولملغظة مسموعة ومكتوبة مرتبة فظهر فى تلك المظاهر من غير حلول لإذهو فرع الانفصال وليس فليس، فالقرآن كلامه تعالى غير مخلوق وإن تنزل فى هذه المراتب الحادثة ولم يخرج عن كونه منسوبا إليه (أما) فى مرتبة الخيال فلقوله ﷺ: «أغنى الناس حملة القرآن من جعله الله تعالى فى جوفه» وأما فى مرتبة اللفظ فلقوله تعالى: (وإذ صرفنا إليك نفرًا من الجن يستمعون القرآن) وأما فى مرتبة الكتابة فلقوله تعالى: (بل هو قرآن مجيد فى ارح محفوظ) وقول الامام أحمد: لم يزل الله متكلمًا كيف شاء، وإذا شاء بلا كيف إشارة إلى مرتبتين، فالاول إلى كلامه فى مرتبة التجلي والتنزل إلى مظهر له كقوله ﷺ: «إذا قضى الله الامر فى السماء ضربت الملائكة أجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة على صفوان» الحديث، والثانى إلى مرتبة الكلام النفسى إذ كيف من توابع مراتب التنزلات والكلام النفسى فى مرتبة الذات مجرد عن المادة فارتفع كيف بارتفاعها (فالحاصل) لم يزل الله تعالى متكلمًا وموصوفًا بالكلام من حيث تجلى ومن حيث لا، فمن حيث تجليه فى مظهر لكلامه كيف وإذا شاء لم يتكلم بما اقتضاه مظهر تجليه فيكون متكلمًا بلا كيف كما كان ولم يزل، والاشعرى اذا حققت الحال وجدته قائلاً بأن الله تعالى كلاما بمعنى التكلم وكلاما بمعنى المتكلم به وانه بالمعنى الثانى لم يزل متصفا بكونه أمراً ونهياً وخبراً فانها أقسام المتكلم به وأن الكلام النفسى بالمعنى الثانى حروفه غير عارضة للصوت فى الحق والخلاق غير أنها فى الحق كلمات غيبية مجردة عن المواد أصلاً إذ كان الله تعالى ولم يكن شئ غيره، وفى الخلق كلمات مخيلة ذهنية فهى فى مادة خيالية، فكلمات الكلام النفسى فى جنبه تعالى كلمات حقيقية لذاتها ألفاظ حكيمية ولا يشترط اللفظ الحقيقى فى كون الكلمة حقيقية إذ قد أطلق الفاروق السكلمة على أجزاء معالته.

الخيلة في خبر يوم السقيفة (١) والاصل في الاطلاق الحقيقة، فالاجزاء كلمات حقيقية لغوية مع أنها ليست ألفاظا كذلك إذ ليست حروفها عارضة لصوت واللفظ الحقيقي ما كانت حروفه عارضة وهو لكونه صورة اللفظ النفسي الحكمي دال عليه وهو دال في النفس على معناه بلا شبهة ولا انفكاك فيصدق على اللفظ النفسي بمعناه أنه مدلول اللفظ الحقيقي ومعناه، وتفسير المعنى النفسي المشهور عن الأشعري بمدلول اللفظ وحده فإنه نقله صاحب المواقف عن الجمهور لا ينافي تفسيره بمجموع اللفظ والمعنى كما فسره هو أيضا وذلك بأن يحمل اللفظ في قوله على النفس وفي قول الجمهور على الحقيقي، ولا شك حيث أن مجموع النفسي ومعناه من حيث المجموع يصدق عليه أنه مدلول اللفظ الحقيقي وحده لأن اللفظ الحقيقي لكونه صورة النفس في مرتبة تنزله دال عليه، ويدل على أن المراد المجموع قول إمام الحرمين في الارشاد: ذهب أهل الحق إلى إثبات الكلام القائم بالنفس وهو القول أي المقول الذي يدور في الخلد وهو اللفظ النفسي الدال على معناه بلا انفكاك - نعم عبارة صاحب المواقف غير واضحة في المقصود وله مقابلة مفردة في ذلك وهو محصورها كما قال السيد قدس سره أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير فالشيخ لما قال الكلام النفسي هو المعنى النفسي فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده، وأما العبارات فإنما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بأن الألفاظ خاصة حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقة، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم كفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقي، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية، فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقرأة والحفظ الحادثة (وما يقال) من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جميعاً بين الأدلة وهذا الذي ذكرنا وإن كان مخالفاً عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته انتهى (واعترضه) الدواني بوجوه قال (أما أولاً) فلأن مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد وليس بأمر ولا نهي ولا خبر وإنما يصير أحدهم الامور بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وإنما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف (وأما ثانياً) فلأن كون الحروف والألفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب يقضي إلى كون الاصوات مع كونها أعراضاً لسبباً موجودة بوجودها لا تكون فيه سبباً وهو سفسطة من قبيل أن يقال الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتيب وتعاقب بين أجزائها (وأما ثالثاً) فلا أنه يؤدي إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارى من الألفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة (فنقول) هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته من جنس الألفاظ وإن لم يوجب وكان ما يقوم بالقارى وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما إنما يكون باجتماعه

(١) حيث قال فلما سكت أي شطيط الاصار: تاردت ان اتكلمو كنت زورت نفسى مقاله اصعبنى اريد ان أقدمها  
بين يدي ان بكر - الى ان قال - فكان هو اطم مني وأقر واقع ماترك من طمة اجمعتني في تزويري الا قال في بيته: تلخا  
أو أفضل منها - الاثر بطوله ام منه

وعده اللذین هما من عوارض الحقيقة الواحدة کان بعض صفاته الحقيقية مجانسا لصفات المخلوقات •  
 (وأما رابعاً) فلان لزوم ما ذكره من المفاسد وهم، فان تكفير من أنكروا ما بين الدينين كلام الله تعالى إنما هو إذا اعتقد  
 أنه من معتزلات البشر أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله بمعنى أنه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته بل هو دال على الصفة  
 القائمة بذاته لا يجوز تكفيره أصلاً كيف وهو مذهب أكثر الأشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه . وما علم من  
 الدين من كون ما بين الدينين كلام الله تعالى حقيقة وإنما هو بمعنى كونه دالاً على ما هو كلام الله تعالى حقيقة  
 لا على أنه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى أنه من ضروريات الدين مع أنه خلاف مانقله عن الأصحاب .  
 وكيف يزعم أن هذا الهم الغفير من الأشاعرة أنكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم  
 حاشاهم عن ذلك (وأما خامساً) فلان الأدلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل ترجع إلى الملفوظ  
 كيف وبعضها مما لا يتعلق بالنسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته انتهى (والجواب) أما عن الأول  
 فهو أن الحق عز اسمه له كلام بمعنى التكلم وكلام بمعنى المتكلم به . وما هو أمر واحد ، المعنى الأول وهو  
 صفة واحدة تعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به من الكتب والكلمات وأنها ليست من جنس الحروف  
 والألفاظ أصلاً لا الحقيقية ولا الحكيمة وما ذكر في الاعتراض ينطبق عليه بلا كلفة (والدليل) على أن  
 المنعوت بهذه الأوصاف عند الشيخ هو المعنى الأول ، نقل الإمام أن الكلام الأزلي لم يزل متصفاً بكونه  
 أمراً نبيماً خبيراً ولا شك أن هذه أقسام المتكلم به وكل من كان قائلاً بانقسام الثاني فإن المنعوت بالوحدة ذاتاً  
 والتعدد تعلقاً المعنى الأول عنده جمعاً بين الكلامين (وأما) عن الثاني فهو أن ذلك إنما يلزم إذا أريد  
 من اللفظ الحقيقي؛ وأما إذا أريد النفسى الحكيم فلا ورود له لان الألفاظ النفسية كلها مجتمعة الأجزاء في  
 الوجود العلمى مع كونها مرتبة كما ذكره هو نفسه وكلام صاحب المواقف محتمل للتأويل كما تقدم فيحمل  
 عليه سعيًا بالإصلاح مهما أمكن (وأما) الثالث فهو أن الإرادة مبنية على ظن أن المراد باللفظ الحقيقى  
 مع أنه محتمل لان يراد النفسى كما يقتضيه ظاهر تشبيهه بالقائم بنفس الحافظ . (وأما) الرابع فهو أن  
 الكلام النفسى عند أهل الحق هو مجموع اللفظ النفسى والمعنى ، ولكن ظاهر كلام صاحب المواقف يدل  
 على أنه فهم من ظاهر كلام بعض الأصحاب أن مرادهم بالمعنى هو المقابل للفظ مجرداً عن اللفظ مطلقاً وقد  
 سمعهم يقولون إن الكلام اللفظى ليس كلامه تعالى حقيقة بل مجازاً ، فاذا انضم قولهم بنى كونه كلاماً حقيقة  
 شرعية إلى قولهم في ظنه أن النفسى هو المعنى المقابل للفظ لزوم من هذا ما هو في معنى القول بكون اللفظ من  
 معتزلات البشر ولا يخفى استلزامه للمفاسد ولكن لم يريدوا بالمجاز الشرعى فان إطلاق كلام الله تعالى  
 المسموع متواتر فلا يتأتى نفيه لاحد بل المراد أن الكلام إنما يتبادر منه ما هو وصف للمتكلم وقائم به قياماً  
 يقتضيه حقيقة الكلام وذات المتكلم فى الحق والخالق على الوجه اللائق بكل - وأما ما يتبلى فهو حروف  
 عارضة للصوت الحادث ولا شك أنه ليس قائماً بذاته سبحانه من حيث هو بل هو صورة من صور كلامه  
 القديم القائم به تعالى ومظهر من مظاهر تنزلاته فهو دال على الحقيقى القائم فسمى كلاماً حقيقة شرعية لذلك  
 وفيه إطلاق لاسم الحقيقة على الصورة فيكون مجازاً من هذا الوجه وإلى هذا يشير كلام التنفاز اثنى فلا يلزم  
 شئ من المفاسد واعتراض صاحب المواقف مبنية على ظنه (وأما الخامس) فهو أن كلام صاحب المواقف  
 ليس نصافى أن الضمير راجع إلى التلفظ بل يحتمل أن يكون راجعاً إلى الملفوظ وذلك أنه قال المعنى الذى

في النفس لا ترتب فيه كما هو قائم بنفس الحافظ ولا ترتب فيه وقد مر أن المراد به مجموع اللفظ النفسى والمعنى كما يقتضيه ظاهر التشبيه بالقائم بنفس الحافظ ولا شك أنه لا ترتب فيه أى لا تعاقب فيه في الوجود العلمى وحيث قد قوت لهم نعم الترتب إما يحصل في التلفظ معناه أن الترتب في المعنى النفسى الذى هو مجموع اللفظ النفسى والمعنى إما يحصل في التلفظ الخارجى لضرورة عدم مساعدة الآلة، فقولوه: وهو الذى هو حادث أى الملفوظ بالتلفظ الخارجى الذى هو الصورة حادث لاللفظ النفسى وتحمل الأدلة التى تدل على الحدوث على حدوثه أى الملفوظ بالتلفظ الخارجى وعلى هذا لا ورود للاعتراض أصلاً (ومنهم) من اعترض أيضاً بأنهم اشتركوا في المعجزة أن تكون فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه كالنزول فلا يكون القرآن اللفظى الذى هو معجزة قد يماصفه له تعالى ولا يخفى أن المعجزة هو القرآن في مرتبة تنزله الى الالفاظ الحقيقية العربية فكونه لفظاً حقيقياً عربياً مجعول (١) بالنص فيكون معجزة بلاشبهة، والقديم على ماحق هو القرآن اللفظى النفسى الذى هو مجموع اللفظ النفسى والمعنى، وهذا واضح لمن ساعدته العناية، وقد شنع على الشيخ الأشعرى في هذا المقام أقوام تشابهت قلوبهم - واتحدت أغراضهم - وإن اختلفت أساليبهم - وهما نابجوه تعالى راد الاعتراضات عنهم بعد نقلها غير هباب ولا وكل وإن اتسع علم أهلها فالبعوض قد تدمى مقلة الاسد وفضل الله تعالى ليس مقصوراً على أحد (فأقول) قال تليذمه ولانا الدواني عفيف الدين الايجى ما حاصله ان هذا الذى تدعيه: الاشارة من أن للكلام معنى آخر يسمى النفسى باطل فانا إذا قلنا زيد قائم فهناك أربعة أشياء (الاول) العبارة الصادرة عنه (والثاني) مدلول هذه العبارة وما وضع له هذه الالفاظ من المعانى المقصودة بها (الثالث) علمه بثبوت تلك النسبة وانتفاهاه (الرابع) ثبوت تلك النسبة وانتفاؤها في الواقع، والاخير ان ليس كلاماً اتفاقاً، والاول ولا يمكن أن يكون كلام الله حقيقة على مذهبهم فبقى الثانى وكذا نقول في الأمر والنهى ههنا ثلاثة أمور (الاول) الارادة والكرهة الحقيقية (الثاني) اللفظ الصادر عنه (الثالث) مفهوم لفظه ومعناه - والاول ليس كلاماً اتفاقاً - والثاني كذلك على مذهبهم فبقى الثالث وبه صرح أكثر محققهم وكونه كلاماً نفسياً ثابتاً لله تعالى شأنه محكوم عليه بأحكام مختلفة باطل من وجوه (الاول) أنه مخالف للعرف واللغة فان الكلام فيها ليس الا المركب من الحروف (الثاني) أنه لا يوافق الشرع إذ قد ورد فيها لا يحصى كتاباً وسنة أن الله تعالى ينادى عباده لا يرب أن النداء لا يكون إلا بصوت بل قد صرح به في الاخبار الصحيحة (٢) وباب المجاز وإن لم يغلق بعد إلا أن حمل ما يزيد على نحو مائة ألف من الصرائح على خلاف معناها بما لا يقبله العقل السليم (الثالث) أن مقالوه من كون هذا المعنى النفسى واحداً يخالف العقل فانه لا شك أن مدلول اللفظ في الأمر يخالف مدلوله في النهى - ومدلول الخبر يخالف مدلول الانشاء - بل مدلول أمر مخصوص غير مدلول أمر آخر وكذا في الخبر - ولا يرتاب عاقل أن مدلول اللفظ لا يمكن أن يكون غير القرآن وسائر الكتب السماوية فيلزم أن يكون كل واحد مشتقاً على ما شتمت عليه الآخر وليس كذلك وكيف يكون معنى واحد خبر أو انشاء محتملاً للتصديق والتكذيب وغير محتمل وهو جمع بين النفي والاثبات انتهى •

(ولا يخفى) أن مبنى جميع اعتراضاته على فهمه أن مرادهم بالمعنى النفسى هو مدلول اللفظ وحده أى المعنى المجرد عن مقارنة اللفظ. مطلقاً ولو حكماً وقد عرفت أنه ليس كذلك بل المراد به مجموع اللفظ النفسى والمعنى وهو الذى يدور

(١) قال تعالى وانا جعلناه قرآناً عربياً موهماً (٢) منها ما رواه البخارى عن أبى سعيد قال ﷺ وقال الله بآدم

يقول ليكسر سمدك فنادى بصوت ابن اقه بأمرك ان تخرج من ذربتك بهذا الى النار والحديث اه منه

في الخلد وتدل عليه العبارات كما صرح به إمام الحرمين - وعليه إذا قال القائل زيد قائم فهناك أربعة أشياء كما ذكر المعترض وشيء خامس تركه وهو المرادوهي هذه الجملة بشرط وجودها في الذهن بألفاظ مخيلة ذهنية دالة على معانيها في النفس وهذا يعنونه بالكلام النفسي فلا محذور (وتقول) على سبيل التفصيل (أما الاول) فجوابه أنه إتمام المخالفة إذا لم يكن عندهم مجموع اللفظ النفسي والمعنى بحيث كان لا مخالفة لان الكلام حيث يتركب من الحروف إلا أنها نفسية غيبية في الحق - خيالية في الخلق (وأما الثاني) فجوابه أن هذا الذي لا يحصى ليس فيه سوى أن الحق سبحانه وتعالى متكلم بكلام حروفه عارضة للصوت لأنه لا يتكلم إلا به فلا ينتهض ما ذكر حجة على الشيخ بل إذا معنت النظر رأيت ذلك حجة له حيث بين أن الله تعالى لا يتكلم بالوحي لفظاً حقيقياً إلا على طبق ما في قلبه وكلما كان كذلك كان الكلام اللفظي صورة من صور الكلام النفسي ودليلاً من أدلة ثبوتها (والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) .

(وأما الثالث) فجوابه ان المنعوت بأنه واحد بالذات تعدد تعلقاته هو الكلام بمعنى صفة المتكلم ووحده بما لا شك لعاقل فيها - وأما الكلام النفسي بمعنى المتكلم به فليس عنده واحد بل نص في الإبادة على انقسامه إلى الخبر والامر والنهي في الازل فلا اعتراض - وقال النجم سليمان الطوسي: إنما كان الكلام حقيقة في العبارة مجازاً في مدلولها لو جين (أحدها) أن المتبادر إلى فهم أهل اللغة من إطلاق الكلام إنما هو العبارة والمبادرة دليل الحقيقة (الثاني) أن الكلام مشتق من الكلم لتأثيره في نفس السامع والمؤثر فيها إنما هو العبارات لا المعاني النفسية بالفعل - نعم هي مؤثرة للقائدة بالقوة، والعبارة مؤثرة بالفعل فكانت أولى بأن تكون حقيقة والاخرى مجازاً - وقال المخالفون: استعمل لغة في النفس والعبارة قلنا) نعم لكن بالاشتراك أو بالحقيقة فمما ذكرناه وبالمجاز فيأخذ كرموه والاول ممنوع - قالوا الاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا والاصل عدم الاشتراك ثم أن لفظ الكلام أكثر ما يستعمل في العبارات والكثرة دليل الحقيقة - وأما قوله تعالى: (يقولون في أنفسهم) فمجاز دل على المعنى النفسي بقرينة (في أنفسهم) ولو أطلق لم يفهم إلا العبارة، وأما قوله تعالى: (وأسروا قولكم) الآية فلاحجة فيه لأن الاسرار خلاف الجهر وطلاهما عبارة عن أن يكون أرفع صوتاً من الآخر - وأما بيت الاخطل فالمشهور أن البيان - وبتقدير أن يكون الكلام فهو مجاز عن مادته وهو التصورات المصححة لاذن لم يتصور ما يقول لا يوجد كلاماً ثم هو مبالغه من هذا الشاعر بترجيح الفواد على اللسان انتهى وفيه ما لا يخفى .

أما اولاً فلان ما ادعاه من التبادر إنما هو لكثرة استعماله في اللفظي لميس الحاجة اليه لا لكونه الموضوع له خاصة بدليل استعماله لغة وعرفاً في النفس والاصل في الاطلاق الحقيقة - وقوله والاصل عدم الاشتراك قلنا: نعم إن أردت به الاشتراك اللفظي ونحن لا ندعيه وإنما ندعي الاشتراك المعنوي وذلك أن الكلام في اللغة ينقل التحويين ما يتكلم به قليلاً كان أو كثيراً حقيقة أو حكماً (وأما ثانياً) فلان ما ادعاه من أن المؤثر في نفس السامع إنما هو العبارات لا المعاني النفسية الامر فيه بالعكس بدليل أن الانسان إذا سمع كلاماً لا يفهم معناه لا تؤثر ألفاظه في نفسه شيئاً وقد يتذكر الانسان في حالة سروره كلاماً يحزنه - وفي حالة حزنه كلاماً يسره فيتأثر بهما ولا صوت ولا حرف هناك وإنما هي حروف وظلمات مخيلة نفسية وهو الذي عناه الشيخ بالكلام النفسي وعلى هذا فالسامع في قولهم - لتأثيره في نفس السامع - ليس بقيد والتأثير في النفس مطلقاً معتبر في وجه التسمية (وأما ثالثاً) فلان ما قاله في قوله تعالى: (يقولون في أنفسهم) من أنه مجاز دل على المعنى النفسي فيه بقرينة (في أنفسهم) ولو أطلق لم يفهم إلا العبارة يردده قوله تعالى (يقولون بأفواههم) وفي آية (بألسنتهم ما ليس في قلوبهم) إذ لو كان مجرد ذكر (في أنفسهم) قرينة على كون القول مجازاً في النفس لكان ذكر (بأفواههم) - (بألسنتهم) قرينة على كونه مجازاً في العبارة واللازم باطل فكذلك الملزوم من عدم التقييد دليل على



أن القول مشترك معنى بين النفسى واللفظى وعين به المراد من فرديه فهو لنا لا علينا (وأما رابعا) فلأن ما ذكره فى قوله تعالى: (وأسروا) الآية تحكم بحسب لأن السركا قال الزمخشري ما حدث به الرجل نفسه أو غيره فى مكان خالو يساعده الكتاب والأثر واللغة كما لا يخفى على المتتبع (وأما خامسا) فلأن ما ذكره فى بيت الأخطل خطل من وجوه (أما أولا) فعلى تقدير أن يكون المشهور البيان بدل الكلام يكفينا فى البيان لأنه (١) إما اسم مصدر بمعنى ما يبين به أو مصدر بمعنى التبيين وعلى الأول هو بمعنى الكلام ولا فرق بينهما إلا فى اللفظ وعلى الثانى هو مستلزم للكلام النفسى بمعنى المتكلم به إن كان المراد به التبيين القلبي أعنى ترتيب القلب للكلمات الذهنية على وجه إذا عبر عنها باللسان فهم غير ما قصد منها (وأما ثانيا) فلأن قوله وبتقدير أن يكون الخ إقرارا بالكلام النفسى من غير شعوره (وأما ثالثا) فلأن دعوى المجاز تحكم مع كون الاصل فى الاطلاق الحقيقة (وأما رابعا) فلأن دعوى أن ذلك مبالغة من هذا الشاعر خلاف الواقع بل هو تحقيق من غير مبالغة كما يفهم مما سلف، فما ذكره هذا الشاعر ظمّة حكمة سواء نطق بها على بيته من الامر أو كانت منه رمية من غير رام فإن معناه موجود فى حديث أبي سعيد «العينان دليلان والاذنان قمان واللسان ترجمان - الى أن قال - والقلب ملك فاذا صلح» الحديث وفى حديث أبي هريرة «القلب ملك وله جنود - الى أن قال - واللسان ترجمان» الحديث كما قيل (٢) إن هذا الشاعر نصرانى عدو الله تعالى ورسوله فيجب اطراح كلام الله تعالى ورسوله تصحيحا للسلامة أو حمله على المجاز صيانة لكلمة هذا الشاعر عنه، وأيضا يحتاجون إلى إثبات هذا الشعر والشهرة غير كافية فقد قس ابن الحشاش دواوين الأخطل العتيقة فلم يجد فيها البيت انتهى كلام أو هن وأوهى من بيت العنكبوت وأنه لا وهن البيوت (أما أولا) فلأن كلام هذا العدو موافق لكلام الحبيب حتى لكلام المنكرين للكلام النفسى حيث اعترفوا به فى عين إنكارهم (وأما ثانيا) فلأننا أغنانا الله تعالى ورسوله من فضله عن إثبات هذا الشعر (وأما ثالثا) فلأن عدم وجدان ابن الحشاش لا يدل على انتفاءه بالكلية كما لا يخفى، والحاصل أن الناس أكثروا القول والقليل فى حق هذا الشيخ الجليل وكل ذلك من باب وكم من عائب قولنا صحيحا وآفته من الفهم السقيم

نعم البحث دقيق لا يرشد إليه إلا توفيق لم أسهر أنا سوا وأكثر وسواسا وأثار فتنة وأورث محنة وسجن

أقروا وأثم إماما

مرام شط مرعى العقل فيه ودون مدها يد لا تنيد

ولكن بفضل الله تعالى قد أتينا فيه بلب اللباب، وخلاصة ما ذكره الاصحاب، وقد اندفع به كثير مما أشكل على الأقوام، وخفى على أفهام ذوى الافهام، ولا حاجة معه إلى مقاله المولى المرحوم غنى زاده فى التخلص عن هاتيك الشبه ما نضمه، ثم اعلم أنى بعد ما حررت البحث بمشئى فرط الانصاف إلى أنه لا ينبغى لذى الفطرة السليمة أن يدعى قدم اللفظ لاحتياجه الى هذه التكاليف وكذا كون الكلام عبارة عن المعنى القديم لراكه توصيف الذات به كيف ومعنى قصة نوح مثلا ليس بشئ. يمكن انصاف الذات به إلا بتحمل بعيد، فالحق الذى لا محيد عنه هو أن المعانى كلها موجودة فى العلم الازلى بوجود على قديم لكن لما كان فى ماهية بعضها داعية البروز فى الخارج بوجود لفظى حادث حسبما يستدعيه حدوث الحوادث فيما لا يزال اقتضى الذات اقتضاء أزليا لإبراز ذلك البعض فى الخارج بذلك الوجود الحادث فى الايزال فهذا الاقتضاء صفة قديمة للذات هو بها فى الايزال مسماة بالكلام

(١) فيه استخدام فلا تفضل اه منه (٢) قاله الموفق بن قدامة اه منه

النفسى وأثره الذى هو ظهور المعنى القديم باللفظ الحادث إنما يكون فيما لا يزال والمغايرة بينه وبين صفة العلم ظاهرة وهذا هو غاية الغايات فى هذا الباب ، والحمد لله على ما خصنى بفهمه من بين أرباب الالباب انتهى ٥

وفيه أنه غاية الغايات فى الجسارة على رب الأرباب وإحداث صفة قديمة ما أنزل الله تعالى به من كتاب إذ لم يرد فى كتاب الله تعالى ولا فى سنة نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم ولا روى عن صحابى ولا تابعى تسمية ذلك الاقتضاء كلاماً لا يقتضيه عقل ولا نقل على أنه لا يحتاج إليه عند من أخذت العناية بيديه ، وهذا وإذا سمعت ما نلتوناه، ووعيت ما حققناه فاسمع الآن تحقيق الحق فى كيفية سماع موسى عليه السلام كلام الحق (فأقول) الذى انتهى إليه كلام أئمة الدين كالمتزيدى والأشعري وغيرهما من المحققين أن موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى بحرف وصوت كما تدل عليه النصوص التى بلغت فى الكثرة مبلغاً لا ينبغى معه تأويل ، ولا يناسب فى مقابله قال وقيل ، فقد قال تعالى : ( ونادياته من جانب الطور الأيمن ) ٥ (وإذ نادى ربك موسى) ، ( نودى من شاطئ الوادى الأيمن ) (إذ ناداه ربه بالوادى المقدس طوى ) ، ( نودى أن بورك من فى النار ومن حولها ) واللاق بمقتضى اللغة والأحداث أن يفسر النداء بالصوت (١) بل قد ورد إثبات الصوت لله تعالى شأنه فى أحاديث لا تحصى ، وأخبار لا تستقصى ٥

( روى ) البخارى فى الصحيح « يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد ما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديان » ومن علم أن الله تعالى الحكيم أن يتجلى بما شاء وكيف شاء وأنه منزّه فى تجليه قريب فى تعالیه لا تقيد المظاهر عند أرباب الإذواق إذ له الإطلاق الحقيقى حتى عن قيد الإطلاق زالت عنه إشكالات واتضحت لديه متشابهات (٢) ٥ وما يدل على ثبوت التجلى فى المظهر لله تعالى قول ابن عباس ترجمان القرآن فى قوله تعالى : ( أن بورك من فى النار ) كما فى الدر المنثور يعنى تبارك وتعالى نفسه كان نور رب العالمين فى الشجرة ، وفى رواية عنه كان الله فى النور ونودى من النور ، وفى صحيح مسلم حجاب به النور ، وفى رواية له حجاب النار. ودفع الله سبحانه توهم التقييد بما ينافى التنزيه بقوله : ( وسبحان الله ) أى عن التقييد بالصورة والمكان والجهة وإن ناداك منها لكونه موصوفاً بصفة رب العالمين فلا يكون ظهوره مقيداً له بل هو المنزه عن التقييد حين الظهور (يا موسى إنه) أى المنادى المتجلى (أنا الله العزيز) فلا أتقيد لعزى ولكنى (الحكيم) فاقضت حكمتى الظهور والتجلى فى صورة مطلوبك فالمسموع على هذا صوت وحرف سمعها موسى عليه السلام من الله تعالى المتجلى بنوره فى مظهر النار لما اقتضته الحكمة فهو عليه السلام كلم الله تعالى بلا واسطة لكن من وراء حجاب مظهر النار وهو عين تجلى الحق تعالى له. وأما ما شاع عن الأشعري من القول بسماع الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى فهو من باب التجويز والامكان لأن موسى عليه السلام سمع ذلك بالفعل إذ هو خلاف البرهان ، وما يدل على جواز سماع الكلام النفسى بطريق خرق العادة قوله تعالى فى الحديث القدسي « ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ٥ » الحديث ، ومن الواضح أن الله تبارك وتعالى إذا كان بتجليه النورى المتعلق بالحروف غيبية كانت أو خيالية

(١) قال فى القاموس : النداء بالسكر والضم الصوت اه منه

(٢) فابننا تولوا قم وجه الله ) ( هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام ) وحديث « إذا كان يوم الجمعة نزل ربنا تبارك وتعالى من عليين على كرسية إلى أن قال: ثم يصعد تبارك وتعالى على كرسية ، وحديث « فإذا الرب قد أشرف علينا من فوقهم قال السلام عليكم يا أهل الجنة اه الى غير ذلك اه منه

أو حسية سمع العبد على الوجه اللائق المجامع (ليس كذله شيء) عند من يتحقق معنى الاطلاق الحقيقي صح أن يتعلق سمع العبد بالكلام ليس حروفه عارضة لصوت لانه بالله يسمع إذ ذاك والله سبحانه يسمع السرو والتجوى و الامام المازي يدي أيضا يجوز سماع ما ليس بصوت على وجه خرق العادة كما يدل عليه كلام صاحب التبصرة في كتاب التوحيد . فما نقله ابن الهمام عنه من القول بالاستحالة فراه الاستحالة العادية فلا خلاف بين الشيخين عند التحقيق ، ومعنى قول الأشعري ان كلام الله تعالى القائم بذاته يسمع عند تلاوة كل تال وقراءة كل قارى أن المسموع أولا وبالذات عند التلاوة إنما هو الكلام اللفظي الذي حروفه عارضة لصوت القارى بلا شك لكن الكلمات اللفظية صور الكلمات الغيبية القائمة بذات الحق فالكلام النفسى مسموع بعين سماع الكلام اللفظي لأنه صورته لانه لا من حيث الكلمات الغيبية فانها لا تسمع إلا على طريق خرق العادة (وقول) بالاقلاق إنما تسمع التلاوة ودون التلو والقراءة دون المقروء يمكن حمله على أنه أراد إنما يسمع أولا وبالذات التلاوة أى التلو اللفظي الذى حروفه عارضة لصوت التالى لا النفسى الذى حروفه غيبية مجردة عن المواد الحسية والخيالية فلا نزاع فى التحقيق أيضاً • والفرق بين سماع موسى عليه السلام كلام الله تعالى وسماعه على هذا أن موسى عليه السلام سمع من الله عز وجل بلا واسطة لكن من وراء حجاب ونحوه إنما سمعه من العبد التالى به بين سماع الكلام اللفظي المتلو بلسانه العارض حروفه لصوته لانه من الله تعالى المتجلى من وراء حجاب العبد فلا يكون سماعاً من الله تعالى بلا واسطة وهذا واضح عند من له قدم راسخة فى العرفان وظاهر عند من قال بالمظاهر مع تنزيه الملك الديان. وأنت إذا أمنت النظر فى قول أهل السنة القرآن كلام الله عز وجل غير مخلوق وهو مقروء بألسنتنا مسموع بآذاننا محفوظ فى صدورنا مكتوب فى مصاحفنا غير حال فى شيء منها رأيت قولاً بالمظاهر ودالاعلى أن نزل القرآن القديم القائم بذات الله تعالى فيها غير قادم فى قدمه لكونه غير حال فى شيء منها مع كون كل منها قرآناً حقيقة شرعية بلا شبهة وهذا عين الدليل على أن تجلى القديم فى مظهر حادث لا ينافى قدمه وتنزيهه وليس من باب الحلول ولا التجسيم، ولا قيام الحوادث بالقديم ولا ما يشاء كل ذلك من شبهات تعرض لمن لا رسوخ له فى هاتيك المسالك، ومنه يظهر معنى ظهور القرآن فى صورة الرجل الشاحب يلقى صاحبه حين ينشق عنه القبر وظهوره خصماً لمن حمله بخالف أمره وخصمادون من حمله فحفظ الامر بل من أحاط خبراً بأطراف ما ذكرناه وطاف فكره المتجرد عن مخبط الهوى فى كعبة حرم ما حققناه اندفع عنه كل إشكال فى هذا الباب ورأى أن تشيع ابن تيمية وابن القيم وابن قدامة وابن قاضى الجبل والطنوفى وأبى نصر وأمثالهم (۱) صرير باب أو طنين ذباب وهم وان كانوا فضلاء محققين وأجلاء مدققين

(۱) وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى فى حق هؤلاء الائمة بالغ فيه . ولله لم يطلع على مولعاتهم فان للامام ابن تيمية كتاباً شرح فيه حديث النزول وبين صفة الكلام والنزول وغير ذلك من صفات الله تعالى وانه لا فرق بينها فى الاعتقاد باقائهما على ظاهرهما بدون تحريف ولا تأويل ولا تصحيف وأورد كلام علماء السلف فى ذلك . وللإمام ابن القيم أيضاً كتاب سماه اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية عن هؤلاء المؤولين لصفات الله بما لم يرد به دليل من كتاب ولا سنة ولا قول لصحابى ولا تابعى ، وحاصل اعتقاد السلف فى ذلك أن كلاماً هو صفة كما أخبر بذلك فى كتابه وعلى لسان رسوله وأنه ليس كذله شيء. والبحث فى ذلك ليس من سنة السلف وأئمة الدين بل هو من المتكلمين الذين أشرب فى قلوبهم نقل علوم اليونانيين زمن المأمون فأكسبهم غيالات وهمية فى أذهانهم وفرضيات فاسدة واحتمالات ما أنزل الله بها من سلطان. نسأل الله لإصلاح الامة والعمل بما كان عليه سلفنا : اه مصححه منه

لكنهم كثيراً ما انحرفت أفكارهم واختلطت أنظارهم فوقعوا في علماء الأمة وأكابر الأئمة وبالغوا في التعنيف والتشنيع وتجاوزوا في التسخيف والتفظيم ولولا الخروج عن الصدق لوفيتهم الكيل صاعاً بصاع ولتقدمت إليهم بما قدموا بها يباع ولعلتهم كيف يكون الهجاء؛ بحروف الهجاء. ولعزبتهم لإلام ينتهي المراد بلا مراد.

في فرس للحلم بالحلم ملجم ولى فرس للجهل بالجهل مسرح

فرس رام تقويى فاني مقوم ومن رام تعويجي فاني معوج

على أن العفو أقرب للتقوى. والالغاء مبنى الفتوى. والسادة الذين تكلم فيهم هؤلاء إذا مروا باللذات ومروا كراماً، وإذا غاب عنهم الجاهلون قالوا إسلاماً، وحيث تحمر الكلام في الكلام على مذهب أهل السنة واندفع عنه بفضل الله تعالى كل محنة ومهنة، فلا بأس بأن تحسب بعض الأقوال، كما حكى الله تعالى كثيراً من أقوال ذوى الضلال، وبعد أن رسخ الحق في قلبك، وتغلغل في سويدائه كلام ربك لا أخشى عليك من سماع باطل لا يزيدك إلا حقاً. واذب لا يورثك إلا صدقاً (فنعول) أما المعتزلة فانفقوا كافة على أن معنى كونه تعالى متكلماً أنه خالق الكلام على وجه لا يعود إليه منه صفة حقيقية كما لا يعود إليه من خلق الاجسام وغيرها صفة حقيقية، واتفقوا أيضاً على أن كلام الرب تعالى مركب من الحروف والاصوات وأنه محدث مخلوق ثم اختلفوا فذهب الجبائي وابنه أبو هاشم إلى أنه حادث في محل، ثم زعم الجبائي أن الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارئ كلاماً لنفسه في محل القراءة وخالفه الباقر، وذهب أبو الهذيل بن العلاف وأصحابه إلى أن بعضه في محل وهو قوله كن، وبعضه لا في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار، وذهب الحسن بن محمد النجار إلى أن كلام الباري إذا قرئ فهو عرض وإذا كتب فهو جسم، وذهب الامامية والخوارج والحشوية إلى أن كلام الرب تعالى مركب من الحروف والاصوات، ثم اختلف هؤلاء فذهب الحشوية إلى أنه قديم؛ أي قائم بذات الرب تعالى لكن منهم من زعم أنه من جنس كلام البشر وبعضهم قال لا بل الحرف حرفان والصوت صوتان قديم وحادث والقديم منهما ليس من جنس الحادث، وأما الكرامية فقالوا إن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم وقد يطلق على الأقوال والعبارة وعلى كلا التقديرين فهو قائم بذات الله تعالى لكن إن كان بالاعتبار الأول فهو قديم متحد لا كثرة فيه وإن كان بالاعتبار الثاني فهو حادث متكثر، وأما الواقفية فقد أجمعوا على أن كلام الرب تعالى قائم بعد أن لم يكن لكن منهم من توقف في إطلاق اسم القديم والمخلوق عليه ومنهم من توقف في إطلاق اسم المخلوق وأطلق اسم الحادث ومن القائلين بالحادث من قال ليس جوهر أو لا عرضاً، وذهب بعض المعتزتين بالصانع إلى أنه لا يوصف بكونه متكلماً لا بكلام ولا بغير كلام والذي أوقع الناس في حيص بيص أنهم رأوا قياسين متعارضين النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله تعالى قديم، وكلام الله تعالى مركب من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث، فقوم (١) ذهبوا إلى أن كلامه تعالى حروف وأصوات وهي قديمة ومنعوا أن كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات فهو حادث ونسب إليهم أشياء هم برآء منها، وآخرون (٢) قالوا بحديث كلامه تعالى وأنه مؤلف من أصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلماً عندهم أنه موجود لتلك الحروف والاصوات في جسم كاللوح أو ملك كجبريل أو غير ذلك فهم منعوا أن المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى، وأناس (٣) ملأوا مخالفة الأولين للضرورة الظاهرة

(١) م الجنبلة ا منه (٢) م المعتزلة ا منه (٣) م الكرامية ا منه

التي هي أشنع من مخالفة الدليل ومخالفة الآخرين فيما ذهبوا إليه للعرف واللغة ذهبوا إلى أن كلامه تعالى صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا أن كل ما هو صفة له تعالى فهو قديم ، وجمع قالوا: كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات وكثر في حقهم القول والقبول والنزاع الطويل، وبعضهم تحير فوقفت وحبس ذهنه في مسجد الدهشة واعتكف، وعندى القياسان صحيحان والنتيجتان صادقتان ولكل مقام مقال ولكل كلام أحوال ولا أظنك تحوجني إلى التفصيل بعد ما وعاه فكرك الجليل بل ولا تكلفني رد هذه الأقوال الشنيعة التي هي لديك إذا أخذت العناية بيدك كسراب بقية فيلطر شحور القلم إلى روضة أخرى وليغرد بفائدة لعلها أولى من الاطالة وأحرى والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب لارب غيره •

(الفائدة الخامسة) في بيان المراد بالأحرف السبعة التي نزل بها القرآن أقول روى أحد وعشرون صحابياً (١) حديث نزول القرآن على سبعة أحرف حتى نص أبو عبيدة على توأته وفي مستند أبي يعلى أن عثمان رضى الله عنه قال على المنبر إذ قرأه رجلا سمع النبي ﷺ قال إن القرآن أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف لما قام فقاموا حتى لم يحصروا فشهدوا بذلك فقالوا: وأنا أشهد معهم، واختلف في معناه على أقوال (أحدها) أنه من المشكل الذي لا يدري لا شترك الحرف (٢) وفيه أن مجرد الاشتراك لا يستدعي ذلك اللهم إلا أن يكون بالنظر إلى هذا القائل (ثانيها) أن المراد الكثير لا حقيقة العدد و قد جروا على تكثير الأحاد بالسبعة والعشرات بالسبعين والمئات بسبعمئة وسر التسبيع لا يخفى واليه جنح عياض وفيه مع عدم ظهور معناه أن حديث أبي كسا رواه النسائي «أن جبريل وميكائيل أتاني فقعده جبريل عن يميني وميكائيل عن يساري فقال جبريل اقرأ القرآن على حرف فقال: ميكائيل استرده حتى بلغ سبعة أحرف» ونحوه من الأحاديث لا سيما حديث أبي بكر الذي في آخره فظنرت إلى ميكائيل فسكت فعملت أنه قد انتهت العدة، أقوى دليل على إرادة الانحصار بل في جمع الفلقة نوع إشارة إلى عدم الكثرة كما لا يخفى (ثالثها) أن المراد بها سبع قرأت وفيه أن ذلك لا يوجد في كلمة واحدة إلا نادراً (٣) والقول أن كلمة تقرأ بوجه أو وجهين إلى سبع يشكل عليه ما قرئ على أكثر اللهم إلا أن يقال ورد ذلك مورد الغالب وفيه ما لا يخفى حتى قال السيوطي قد ظن كثير من القوم أن المراد بها القرات السبعة وهو جهل قبيح فتدبر (رابعها) أن المراد بها سبعة أوجه من المعاني المتفقة على ألفاظ مختلفة نحو أقبل، وتعال، وهلم، وعجل، وأسرع، واليه ذهب ابن عيينة وجمع وأيد برواية حتى بلغ سبعة أحرف قال: كلها شاف كاف مالم تختم آية عذاب برحمة أو رحمة بعذاب، وبما حكى أن ابن مسعود أقرأ رجلاً (إن شجرة الزقوم طعام الأثيم) فقال الرجل طعام الأثيم فردها عليه فلم يستقم بها لسانه فقال أنتطيع أن تقول الفاجر؟ قال نعم قال فأفضل، وفيه أن ذلك كان رخصة لمسر تلاوته بلفظ واحد على الأيمن ثم نسح والجلازت روايته بالمعنى ولذهب التعبد بلفظه ولا تسمع الحرق ولفات كثير من الأسرار والاحكام وهذا يستدعي نسخ الحديث وفيه بعد بل لا فائز به (خامسها) أن المراد بها كيفية النطق بالتلاوة من إدغام وإظهار وتقخيم وترقيق وإشباع ومد وقصو وتشديد وتخفيف وتلين وتحقيق، وفيه أن ذلك ليس من الاختلاف

(١) وهم أبي بن كعب وأنس وحذيفة وزيد بن أرقم وسمرة بن جندب وساجان بن صبرة وابن عباس وابن مسعود وعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وعمر بن الخطاب وعمر بن أبي سلمة وعمر بن العاص ومعاذ بن جبل وهشام بن حكيم وأبو بكر وأبو جهم وأبو سعيد الخدري وأبو طلحة الأنصاري وأبو هريرة وأم أيوب أمه (٢) أي لغة بين الكلمة والمعنى والجهة قاله ابن سعدان النهوي أمه منه (٣) مثل (عبد العاقرت) (ولا تقل لها أف) أمه منه

الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى، واللفظ الواحد بهذه الصفات باق على وحدته فليس فيه حينئذ جليل فائدة .

(سادسها) أن المراد سبعة أصناف وعليه كثيرون ثم اختلفوا في تعيينها فقول: بحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ وخصوص وعموم وقصص، وقيل: إظهار الربوبية وإثبات الوحدانية وتعظيم الألوهية والتعبد لله ومجانبة الاشرار والترغيب في الثواب. والترهيب من العقاب. وقيل أمر ونهى ووعد ووعيد وإباحة وإرشاد واعتبار. وقيل غير ذلك والكل محتمل بل وأضعاف أمثاله إلا أنه لا مستدله ولا وجه للتخصيص .

(سابعها) أن المراد سبع لغات واليه ذهب ثعلب وأبو عبيد، والأزهري . وآخرون واختاره ابن عطية وصححه البيهقي . واعترض بأن لغات العرب أكثر . وأجيب بأن المراد أفصحها وهي لغة قريش وهذيل ونجم والأزد وريعة وهوازن وسعد بن بكر . واستنكره ابن قتيبة قائلاً: لم ينزل القرآن إلا بلغة قريش بدليل ( وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ) وعليه يلتزم كون السبع في بطون قريش. وبه جزم أبو على الأهوازي وليس المراد أن كل كلمة تقرأ على سبع لغات بل أنها مفرقة فيه ولعل بعضها أسعد من بعض وأكثر نصياً. وقيل السبع في مضر خاصة لقول عمر رضى الله عنه : نزل القرآن بلغة مضر، وقال بعضهم: إنهم هذيل وكنانة وقيس وضبة وتيمم الرباب وأسيد بن خزيمه وقريش، وقيل أنزل أولاً بلسان قريش ومن جاوهم من الفصحاء ثم أبيع للعرب أن تقرأ بلغاتها دفعا للشقة ولما كان فيهم من الحمية ولم يقع ذلك بالتشبهى بل المرعى فيه السماع من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وكيفية نزول القرآن على هذه السبع أن جبريل عليه السلام كان يأتي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في كل عرصة محرف إلى أن تمت . قال السيوطى بعد نقل هذا القول: وكره ما له وما عليه وبعد هذا كله هو مردود بأن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وهشام بن حكيم كلاهما قرشي من لغة واحدة وقبيلة واحدة وقد اختلفت قراتهما ونحال أن ينسرك عليه عمر لغته فدل على أن المراد بالاحرف السبعة غير اللغات انتهى، وبإلت شعري ادعى أحد من المسلمين أن معنى إنزال القرآن على هذه السبع من لغات هؤلاء العرب أنه أنزل كيفما كان وأنهم هم الذين هذبوه بلغاتهم ورشحوه بكلماتهم بعد الاذن لهم بذلك فإذا لاختلف أهل قبيلة واحدة في كلمة ولا يتنازع اثنان منهم فيها أبداً ثم أن الله تعالى شأنه ظهر كلامه في مرابا هذه اللغات على حسب ما فيها من المزايا والنسكات . فنزل بها وجهه . وأداها نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم . ووعاها أصحابه فك صحابي هو من قبيلة وعى كلمة نزلت بلغة قبيلة أخرى وكلاهما من السبع وليس له أن يغير ما وعى بل كثيراً ما يختلف صحابيان من قبيلة في الرواية عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكل من روايتهما على غير لغتهما كل ذلك اتباعاً لما أنزل الله تعالى وتسليماً لما جاء به رسول الله ﷺ ، وقد ينفي صحابي غير روايته وينكر رواية غيره وكل ذلك يدل على أن مرجع السبع الرواية لا الدراية فرد الامام السيوطى لا أدري ماذا أرد منه وما الذى أسكت عنه ، فها هو بين يديك ، فاعمل ماشئت فيه ، وسلام الله تعالى عليك، وما ذكرناه علمت ان القلب يميل إلى هذا السابع فافهم ، وقد حققنا بعض الكلام في هذا المقام في كتابنا الاجوبة العراقية، عن الأسئلة اليرانية فارجع اليه إن أردته والله سبحانه وتعالى أعلم ( الفائدة السادسة ) في جمع القرآن وترتيبه، اعلم ان القرآن جمع أو لاجمضة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقد أخرج الحاكم بسند على شرط الشيخين عن زيد بن ثابت قال كنا عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تولى القرآن في الرقاق . وثانياً بحضرة أبي بكر رضى الله تعالى عنه فقد أخرج البخاري في صحيحه عن زيد بن ثابت أيضاً قال «أرسل إلى أبو بكر مقتل أهل اليمامة فاذا عمر بن الخطاب

عنده فقال أبو بكر إن عمر أمانى فقال ان القتل قد استجر بقرآء القرآن (۱) وإني أخشى أن يستجر القتل بالقرآء في المواطن فيذهب كثير من القرآن وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن فقلت لعمر كيف فعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال عمر: هذا والله خير فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدرى لذلك ورايت الذى رأى عمر قال زيد قال أبو بكر إنك شاب عاقل لا تهتمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتبّع القرآن فاجعه فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن قلت كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم؟ قال هو والله خير فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدرى الذى شرح له صدر أبي بكر وعمر فتبعت القرآن أجمع من العسب (۲) والخاف وصدور الرجال ووجدت آخر سورة التوبة مع خزيمه الانصارى لم أجدها مع غيره (لقد جاءكم رسول) حتى خاتمة براءة فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله تعالى ثم عند عمر حياته ثم عند حفصة بنت عمر» وأخرج ابن أبي داود بسند رجاله ثقات مع انقطاع أن أبا بكر قال لعمر وزيد مع انه كان حافظاً اقعدا على باب المسجد فمن جاءك بشاهدين على شئ من كتاب الله فاكتبه، ولعل الغرض من الشاهدين أن يشهدا على أن ذلك كتب بين يدي الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم أو على أنه مما عرض عليه صلى الله تعالى عليه وسلم عام وفاته وإنما اكتفوا في آية التوبة بشهادة خزيمه لأن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جعل شهادته بشهادة رجلين والقول بأن المراد بالشاهدين الحفظ والكتابة بما لاحجار له (۳) وما شاع ان علياً كرم الله وجهه لما توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تخاف لجمعه فبعض طرقة ضعيف (۴)، وبهضها موضوع (۵) وماصح (۶) فحمولها قيل على الجمع في الصدر، وقيل كان جمعا بصورة أخرى لغرض آخر، ويؤيده أنه قد كتب فيه الناسخ والمنسوخ فهو ككتاب علم، وقد أخرج ابن أبي داود بسند حسن عن عبد خير قال: سمعت علياً يقول أعظم الناس في المصاحف أجراً أبو بكر رضى الله تعالى عنه رحمة الله على أبي بكر هو اول من جمع كتاب الله أى على الوجه الذى تقدم فلا ينافى ما في مختصر القرمانى أن أول من جمعه عمر رضى الله تعالى عنه. وماروى عن أبي بريدة أنه قال أول من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة أقسم لا يرتدى برداء حتى يجمعه فهو مع غرابته وانقطاعه محمول على أنه أحد الجامعين بأمر أبي بكر رضى الله تعالى عنه قاله الامام السيوطى وهى عشرة منه لا يقال لصاحبها لعل لأن سالماً هذا قتل في وقعة اليمامة كما يدل عليه كلام الحافظ. ابن حجر في إصابته ونص عليه السيوطى نفسه في إفتانه بعد هذا المبحث بأوراق ولاشك أن الامر بالجمع وقع من الصديق بعد تلك الوقعة وهى التى كانت سبباً له كما يدل عليه حديث البخارى الذى قدمناه فسبحان من لا ينسى، وما اشتهر أن جامعهم عثمان فهو على ظاهره باطل لانه رضى الله تعالى عنه إنما حمل الناس في سنة خمس وعشرين (۷) على القراءة

- (۱) وقد روى انه قتل يوم اليمامة سبعون من القراء منهم سالم مولى أبي حذيفة اه منه (۲) السبب جمع عسيب وهو جريد النخل كانوا يكسطن الحوص ويكتبون في الطرف المرص، والخاف بكسر اللام ونجاء معجمة خفيفة آخره طاء جمع لحفة بفتح اللام وسكون الحاء هى الحجارة الرقاق، وقال الخطابي صفايح الحجارة اه منه (۳) هذا القول لابن حجر قاله على سبيل الظن وهو من بعضه اه منه (۴) وهو ما أخرجه ابو داود من طريق ابن سيرين اه منه (۵) وهو ما أخرجه غير واحد من رواية أبي حيان التورسيدى أحد زنادقة الدنيا اه منه (۶) كرواية أبي الضريس في غنائل على رضى الله تعالى عنه اه منه (۷) وقيل في حدود سنة ثلاثين ولا يستفاد اه منه

بوجه واحد باختيار وقع بينه وبين من شهدته من المهاجرين والانصار لما خشى الفتنة من اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات، فقد روى البخارى عن أنس أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يغاضى أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة فقال لعثمان أدرك الامة قبل أن يختلفوا في اختلاف اليهود والنصارى فأرسل إلى حفصة أن أرسلى الينا بالمصحف ننسخها ثم تردها اليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت (١) وعبدالله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبدالرحمن بن الحرث بن هشام فنسخوها في المصاحف. وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فانه إما نزل بلسانهم ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة وأرسل إلى كل أقبى بمصحف (٢) مما نسخوا وأمر بما سواه من القراءات في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق. قال زيد: فمقدت آية من الأحزاب حين نسخنا المصحف قد كنت أسمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقرأ بها فالتسناها فوجدناها مع خزيمه بن ثابت الانصارى (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) ألقناها في سورتها في المصحف. وقد ارتضى ذلك أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى أن المرتضى كرم الله تعالى وجهه قال على ما أخرج ابن أبي داود بسند صحيح عن سويد بن غفلة عنه: لا تقولوا في عثمان إلا خيراً فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملاءمنا وفي رواية لو وليت لعملت بالمصحف الذي عمله عثمان وما نقل عن ابن مسعود انه قال لما أحرق مصحفه: لو ملكت كما ملكوا لصنعت بمصحفهم كما صنعوا بمصحفي كذب كسوء معاملة عثمان معه التي يزعمها الشيعة حين أخذ المصحف منه، وهذا الذي ذكرناه من فعل عثمان هو ما ذكره غير واحد من المحققين حتى صرحوا بأن عثمان لم يصنع شيئاً فيما جمعه أبو بكر من زيادة أو نقص أو تغيير ترتيب سوى أنه جمع الناس على القراءة بلفظ قريش محتجاً بأن القرآن نزل بلنتهم •

ويشكل عليه ما مر آتفا من قول زيد فقدت آية من الأحزاب الح فإنه بظاهره يستدعي أن في المصاحف العثمانية زيادة لم تكن في هاتيك الصحف والأمر في ذلك هين إذ مثل هذه الزيادة اليسيرة لا توجب مغايرة يعابها ولعلها تشبه مسألة التضاريس، ولو كان هناك غيرها لذكر وليس فليس، ولا تقدر أيضاً في الجمع السابق إذ يمتثل أن يكون سقوطها منه من باب الغفلة وكثيراً ما تعترى السارحين في رياض حظائر قدس كلام رب العالمين فيذكرهم سبحانه بما غفلوا فيتداركون ما أغفلوا. وزيد هذا كان في الجمعين وأمله الفرد المعول عليه في البين لكن عراه في أولها معاراه. وفي ثانيها ذكره من تكفل بحفظ الذكر فتدارك ما نساها وبعد انتشار هذه المصاحف بين هذه الامة المحفوظة لاسيما الصدر الاول الذي حوى من الاثار ما حوى وتصدر فيه للخلافة الراشدة على المرتضى. وهو باب مدينة العلم لكل عالم. والاسد الاشد الذي لا تأخذه في الله لومة لائم لا يبيح في ذهن مؤمن احتمال سقوط شيء بعد من القرآن وإلا لوقع الشك في كثير من ضروريات هذا الدين الواضح البرهان وزعمت الشيعة أن عثمان بل أبو بكر وعمر أيضاً حرقوه أو سقطوا كثيراً من آياته وسوره، فقد روى الكليني منهم عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله أن القرآن الذي جاء به جبريل إلى محمد ﷺ

(١) واخرج ابن أبي داود انه جمع اثني عشر رجلاً من قريش والانصار امه  
(٢) فأرسل إلى مكة وإلى الشام وإلى اليمن وإلى البحرين وإلى الكوفة وحبس بالمدينة واحداً كما أخرج ذلك ابن أبي داود من طريق حمزة الزيات امه



سبعة عشر ألف آية (۱) وروی محمد بن نصر عنه أنه قال كان ( فلم يكن ) اسم سبعين رجلا من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم، وروی عن سالم بن سلمة، قال قرأ رجل على أبي عبد الله - وأنا سمعته - حروفا من القرآن ليس ما يقرأها الناس فقال أبو عبد الله مه عن هذه القراآت وقرأ فأقرأ الناس حتى يقوم القائم فإذا قام القائم فقرأ كتاب الله على حده، وروی عن محمد بن جهم الهلالي وغيره عن أبي عبد الله ( أن أمه هي أرنى من أمة ) ليس كلام الله بل محرف عن موضعه والمنزل - أمة هي أرنى من أمتكم - وذكر ابن شهر آشوب المازندراني في كتاب المثالب أنه سورة الولاية أسقطت بتأنيها، وكذا أكثر سورة الأحزاب فإنها كانت مثل سورة الأنعام فأسقطوا منها فضائل أهل البيت، وكذا أسقطوا لفظ - ويك من قبل لا تحزن إن الله معنا، وعن ولاية على من بعد، وقفوهم إنهم مسئولون، وبعلي بن أبي طالب من بعد، وكفى الله المؤمنين القتال، وآل محمد من بعد - وسيعلم الذين ظلموا - إلى غير ذلك فالقرآن الذي بأيدي المسلمين اليوم شرقا وغربا وهو لكرمة الاسلام ودائرة الاحكام مركزا وقطباً أشد تحريفاً عندهؤلاء من التوراة والانجيل وأضعف تأليفاً منهما وأجمع للباطل، وأنت تعلم أن هذا القول أوهى من بيت العنكبوت وأنه لا وهن البيوت ولا أراك في مرة من حماقة مدعيه وسفاهة مفتريه، ولما تفتن بعض علمائهم لما به جعله قولاً لبعض أصحابه قال الطبرسي في مجمع البيان (۲) أما الزيادة فيه أي القرآن فجمع على بطلانها، وأما النقصان فقدر وى عن قوم من أصحابنا وقوم من حشوية العامة والصحيح خلافه وهو الذي نصره المرتضى واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات، وذكر في مواضع أن العلم بصحة نقل القرآن كالمعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام، والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة، فإن الغاية اشتدت. والدواعي توفرت على نقله وحرسته وبلغت إلى حد لم تبلغه فيما ذكرناه لان القرآن مفجر النبوة ومأخذ العلوم الشرعية. والاحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقرآنه وحروفه وآياته فكيف يجوز أن يكون مغيرا أو منقوصا مع العناية الصادقة والضبط الشديد، وقال أيضا: إن العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه في صحة نقله كالمعلم بحملته وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيويه والمزني فان أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها حتى لو أن مدخلا أدخل في كتاب سيويه بابا من النحو ليس من الكتاب لعرف وميزانه ملحوق وأنه ليس من أصل الكتاب وكذا القول في كتاب المزني ومعلوم أن العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيويه ودواوين الشعراء. وذكر أيضا أن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن واستدل على ذلك بأن القرآن كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان وأنه كان يعرض على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويتلى عليه وأن جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عدة ختمات وكل ذلك يدل بآدنى تأمل على أنه كان مجموعا مرتباً غير مشهور ولا مبثوث، وذكر أن من خالف ذلك من الامامية والحشوية لا يعتمد بخلافهم فان الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث نقلوا أخباراً ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بثبوتها عن المعلوم المقطوع بصحته انتهى. وهو كلام دعاه اليه ظهور فساد مذهب أصحابه حتى للاطفال والحمد لله على ان ظهر الحق وكفى انقالمؤمنين القتال إلا أن الرجل قد سد في الشهد سما وأدخل الباطل في حقي الحق الاحمى (أما أولا) فلان نسبة ذلك إلى قوم من حشوية العامة الذين يعني بهم أهل السنة

(۱) والمعهود عندنا انه ستة الاف وستائة وستة عشرة آية اه منه (۲) هو تفسير مطبوع في المعجم

والجماعة فهو كذب أو سوء فهم لانهم أجمعوا على عدم وقوع النقص فيما تواتر قرآننا هو موجود بين الدفتين اليوم، نعم أسقط زمن الصديق الملم يتواتر وما نسخت تلاوته وكان يقرأه من لم يبلغه النسخ وما لم يكن في العرضة الاخرة ولم يأل جهدا رضى الله تعالى عنه في تحقيق ذلك إلا أنه لم ينتشر نوره في الآفاق إلا زمن ذى النورين فالهنا نسب اليه كما روى عن حميدة بنت يونس أن في مصحف عائشة رضى الله عنها (إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً) - وعلى الذين يصلون الصفوف الأول ولأن ذلك قبل أن يغير عثمان المصاحف فما أخرج أحمد عن أبي قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن الله أمرني أن أقرأ عليك فقراً على (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة رسول من الله يتلو صحفا مطهرة فيها كتب قيمة وما تفرق الذين أتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) - إن الدين عند الله الحنيفية غير المشركة ولا اليهودية ولا النصرانية ومن يفعل ذلك فلن يكفره» - وفي رواية (ومن يعمل صالحاً فلن يكفره وما اختلف الذين أتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) - إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وفارقوا الكتاب لما جاءهم أولئك عند الله شر البرية ما كان الناس إلا أمة واحدة ثم أرسل الله النبيين مبشرين ومنذرين يأمرون الناس بيقومون الصلاة ويؤتون الزكاة ويعبدون الله وحده أولئك عند الله خير البرية جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه» وفي رواية الحالم «فقرأ فيها ولو أن ابن آدم سأل واديا من مال فأعطيه يسأل ثانياً ولو سأل ثانياً فأعطيه يسأل ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب وتوب الله على من تاب» وماروى عنه أيضاً أنه كتب في مصحفه سورة التلمع والحمد - اللهم إنناستعينك ونستغفرك ونثني عليك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك اللهم إياك نعبد ولك نصلى ونسجد وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك إن عذابك بالكفار ملحق - فهو من ذلك القبيل ومثله كثير، وعليه يحمل مارواه أبو عبيد عن ابن عمر قال لا يقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله وما يدريه ما كله قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقبل قد أخذت منه ما ظهر، والروايات في هذا الباب أكثر من أن تحصى إلا أنها محمولة على ما ذكرناه، وأين ذلك بما يقوله الشيعي الجسور (ومن لم يجعل الله نورا فإله من نور) وأما ثانياً فلأن قوله إن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مجموعاً مفعولاً على ما هو عليه الآن الخ إن أراد به أنه مرتب الآي والسور كما هو اليوم وأنه يقرأه من حفظه في الصدر من الأصحاب كذلك لكنه كان مفرقا في العسب والخفاف فسلم إلا أنه خلاف الظاهر من سياق كلامه وسباقه وإن أراد أنه كان في العهد النبوي مقروءاً كما هو الآن لا غير وكان مرتباً ومجموعاً في مصحف واحد غير متفرق في العسب والخفاف فممنوع والدليل الذي استدل به لا يدل عليه كما لا يخفى، وبالله العجب كيف ذكر في هذا المرض ختمات ابن مسعود وأبي علي النبي ﷺ وجعل ذلك من أدلة مدعا مع أن مروى كل منهما يخالف مروى الآخر وكلاهما بخالفان ما في المصحف العثماني فالسور مثلاً في مصحفنا مائة وأربعة عشرة باجماع من يعتد به وقيل ثلاثة عشرة بجعل الانفال وبراة سورة واحدة وفي مصحف ابن مسعود مائة واثنان عشرة سورة لأنه لم يكتب المعوذتين (١) بل صح عنه (٢) أنه كان يحكمهما من المصاحف ويقول ليستامن كتاب الله تعالى وإنما أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن يتعوذ بهما

(١) لم يكتب الفاتحة أيضاً لكن لا اعتقاد أنها ليست من القرآن معاذ الله ولكن لا كتفاء بحفظه الوجوب قراءتها في الصلاة فلا يخشى ضياعها منه (٢) كما أخرجه عبد الرحمن بن أحمد والطبراني عن النخعي أنه منه

ولهذا عوذ بهما الحسن والحسين ولم يتابعه أحد من الصحابة على ذلك وقد صرح أنه ﷺ قرأها في الصلاة، فالظاهر أنهما غير متواترين قرآنا عنده والقول بأنه إنما أنكر الكتابة وأراد بالكتاب المصحف ليم التأويل مستبعد جداً بل لا يصح كالأبجدي، وفي مصحف أبي خمسة عشرة لأنه كتب في آخره بعد (العصر) سورتي الخلع والحفد وجعل سورة (القبيل وقريش) فيه سورة واحدة وترتيب كل أيضاً متغاير ومغاير لترتيب مصحفنا مغايرة لاسترة عليها فسورة (ن) في مصحف ابن مسعود بعد (الذاريات) و(لا أقسم بيوم القيامة) بعد (عم) و(النازعات) بعد (الطلاق) و(الفجر) بعد (التحریم) إلى غير ذلك وسورة (بنی اسرائیل) في مصحف أبي بعد (الكهف) و(الحجرات) بعد (ن) و(تبارك) بعد (الحجرات) و(النازعات) بعد (الواقعة) و(الم نشرح) بعد (قل هو الله أحد) مع اختلاف كثير يظهر لمن رجع إلى الكتب المتقدمة في هذا الباب، وكأن ران البعض غطى على قلب هذا البعض فقال ما قال ولم يتفكر في حقيقة الحال ولم يبال بوقوع النبال فاصداً أن يستر بمنخل محتل كذبه نورذي النورين الساطع عليه من برج شمس الكونين ومن بدر صحبه مع أن نسبة هذا الجمع الهمما من أوضاع الامور بل أشهر من المشهور، وهو شائع أيضاً عند الشيعة وليس لهم إلى إنكاره ذريعة ولكن مرآب التعصب عثور ومذهب التسف محذور، وإذا حققت ما ذكرناه ووعيت ما عليك تلونا ه فاعلم أن ترتيب آيه وسوره بتوقيف من النبي ﷺ أما ترتيب الآي فكونه توقيفياً بما لا شبهة فيه حتى نقل جمع منهم الزركشي (١) وأبو جعفر (٢) الاجماع عليه من غير خلاف بين المسلمين والنصوص متظافرة على ذلك • وما يدل بظاهاه من الآثار على أنه اجتهادى معارض ساقط عن درجة الاعتبار كالحبر الذي أخرجه ابن أبي داود بسنده عن عبد الله بن الزبير عن أبيه قال - أتى الحرث بن خزيمة بها تين الآيتين من آخر سورة براءة فقال أشهد أني سمعتهما من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ووعيتهما فقال عمرو وأنا أشهد لقد سمعتما ثم قال لوانت ثلاث آيات لبعثتها سورة على حدة فانظروا آخر سورة من القرآن فالحقهما في آخرها فانه معارض بما لا يحصى مما يدل على خلافه، ل لابن أبي داود مخرجه خبر يعارضه أيضاً فقد أخرج أيضاً عن أبي أنهم جمعوا القرآن فلما انتهوا إلى الآية التي في سورة براءة. ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون) ظنوا أن هذا آخر ما نزل فقال أبي أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أقراني بعد هذا الآيتين (لقد جاءكم رسول) إلى آخر السورة • وأما ترتيب السور ففي كونه اجتهادياً أو توقيفياً خلاف الجمهور على الثاني (٣) قال أبو بكر الانباري انزل الله تعالى القرآن كله إلى سماء الدنيا ثم فرقه في بضع وعشرين فكانت السورة تنزل لامر يحدث والآية جو بالمستخبر فيوقف جبريل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على موضع الآية والسورة، فن قدم أو آخر فقد أفسد (٤) نظم القرآن • وقال الأكرمانى: ترتيب السور هكذا هو عند الله تعالى في اللوح المحفوظ وعليه كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يعرض على جبريل كل سنة ما كان يجتمع عنده منه وعرض عليه في السنة التي توفي فيها مرتين، وقال الطيبي مثله وهو المروى عن جمع غفير إلا انه يشكك على هذا ما أخرجه احمدو الترمذى وابوداود والنسائى وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حكمك على ان عمدتم إلى الانفال وهى من المثاني وإلى براءة وهى من المثين (٥) فقرتتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها في السبع الطوال؛ فقال عثمان كان

(١) في البرهان اه منه (٢) في المساببات اه منه (٣) وهذا آخر قوليه اه منه (٤) وبعضهم استنبط عمر النبي ﷺ لئلا وسنتين سنة من قوله في سورة المناققين (ولن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها) فانها رأس ثلاث وستين سورة وعقبها بالتعاقب للإشارة إلى ظهور التعاقب بعده فده ﷺ اه منه (٥) المثين ما يزيد على مائة آية ارتقاها والمثاني هنا ما من المثين اه منه

رسول الله ﷺ ينزل عليه السور ذوات العدد فكان إذا نزل عليه النبي دعا بعض من كان يكتب فيقول دعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وكانت الانفال من أوائل منازل بالمدينة وكانت برائة من آخر القرآن نزولاً وكانت قصتها شديدة بقصتها فظننت أنها منها فقبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يبين لنا أنها منها فن أجل ذلك قرنت بينهما ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتهما في السبع الطوال

فهذا يدل على أن الاجتهاد دخل في ترتيب السور ولهذا ذهب البيهقي إلى أن جميع السور ترتيبها توقيفي إلا برائة والانفال وله انشرح صدر الامام السيوطي لما ضاق ذرعاً عن الجواب، والذي ينشرح له صدر هذا الفقير هو ما انشرح له صدور الجعم الغفير من أن ما بين اللوحين الآن موافق لما في اللوح من القرآن وحاشا أن يميل صلى الله تعالى عليه وسلم أمر القرآن وهو نور نبوته وبرهان شريعته فلا بد إما من التصريح بمواضع الآي والسور وإما من الرمز اليهم بذلك وإجماع الصحابة في المأل على هذا الترتيب؛ وعدولهم عما كان أولاً من بعضهم على غيره من الاساليب، وهم الذين لا تلين قناتهم لباطل، ولا يهدمهم عن اتباع الحق لوم لا تلم ولا قول قائل، أقوى دليل على أنهم وجدوا ما أفادهم علماً، ولم يدع عندهم خيالاً ولا وهماً، وعثمان رضي الله تعالى عنه وإن لم يقف على ما يفيد القطع في براءة والانفال وفعل ما فعل بناء على ظنه إلا أن غيره وقف، وقبل ما فعله ولم يتوقف، وكم لعمر رضي الله تعالى عنه موافقات لربه أدى إليها ظنه فليكن لعثمان هذا الموافقة التي ظفر غيره بتحقيقها من النصوص أو الرموز فسكت على أن ذلك كان قبل ما فعل عثمان عند التحقيق ولكن لما رفعت الاقلام وجفت الصحف واجتمعت الكلمة في أيامه واقدت المسلمون في سائر الآفاق بامامه، نسب ذلك اليه، وقصر من دونهم عليه والسؤال منه وجوابه ليسا قطعيين في الدلالة على الاستقلال لجواز أن يكون السؤال للاستخبار عن سر عدم المخالفة، والجواب لا بدانه على ما خطر في البال، وبالجملة بعد إجماع الامة على هذا المصحف لا ينبغي أن يصاح إلى أحاد الاخبار ولا يشرأب الى تطلع غرائب الآثار فافهم ذلك والله سبحانه وتعالى يتولى هداك (الفائدة السابعة) في بيان وجه إعجاز القرآن \*

(اعلم) أن إعجاز القرآن بما لا امرية فيه ولا شبهة تعتريه وأرى الاستدلال هنا عليه بما لا يحتاج اليه والشبه صريراب او طنين ذباب الامم بالنسبة بنا بيان وجه الإعجاز والكلام فيه على سبيل الإيجاز (فتقول) قد اختلف الناس في ذلك فذهب بعض المعتزلة إلى ان وجه إعجازه اشتماله على النظم الغريب والوزن العجيب والاسلوب المخالف لما استنبطه البلغاء من العرب في مطالعهم وفواصله ومفاصله ورد بوجهين (الاول) أنا لانسلم المخالفة فان كثيراً من آياته على وزن أبيات العرب نحو قوله تعالى (ومن تزيى فأنما يتزى لنفسه) وقوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) ومثله كثير (الثاني) أنا لوسلنا المخالفة لكن لانسلم أنه لمجرد ما يكون معجزاً وإلا لكانت حقائق مسيلة إذ هي على وزنه كذلك، وذهب الجاحظ إلى أنه اشتماله على البلاغة التي تنقاصر عنها سائر ضروب البلاغات ورد بوجوه (الاول) أنا إذا نظرنا إلى أبلغ الخطب وأجزل الشعر وقطعنا النظر عن الوزن وقسناه بقصار القرآن كان الأمر في التفاوت ملتبسا، والمعجز لا بد ان ينتهي الى حد لا يبقى معه لبس ولا ريب (الثاني) ان القرآن غير خارج عن كلام العرب وما من أحد من بلغاتهم إلا وقد كان مقدوراً له الاتيان بقليل من مثل ذلك والقادر على البعض قادر على الكل (الثالث) ان الصحابة اختلفوا في البعض ولو كان متبهاً إلى الإعجاز بلاغة لعرفوه وما اختلفوا (الرابع) انهم طلبوا البينة ممن أتى بشيء

منه ولو كانت بلاغته منتهية إلى حد الإعجاز ما طلبوها (الخامس) أن في كل عصر من تنتهي إليه البلاغة وذلك غير موجب للإعجاز ولا للدلالة على صدق مدعى الرسالة لجواز أن يكون هو من انتهت إليه، وقيل هو اشتاله على الاخبار بالغيب ورد، أما أولاً فبأن الإصابة في المرة والمرتين ليست من الخوارق والحد الذي يصير به الاخبار خارقاً غير مضبوط فإذا لا يتمتع أن يقال ما شتمت عليه القرآن لم يصل إليه، وأما ثانياً فبأنه يلزم أن يكون أخبار المنجمين والكهنة عن الأمور المغيبة مع كثرة إصابتها معجزة، وأما ثالثاً فبأنه يلزم أن تكون التوراة كذلك لاشتغالها كاشتهاله. وأما رابعاً فبأنه يلزم أن يكون الخالي عن الاخبار بالغيب من القرآن غير معجز. وقيل هو كونه مع طوله وامتداده غير متناقض ولا مختلف وأبطل بوجهين (الأول) أن الانسليم عدم التناقض والاختلاف فيه أما التناقض فقوله تعالى (وما علنناه الشعر وما ينبغي له) والبحور كلها فيه وقال تعالى: (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) ثم قال: (وأقبل بعضهم على بعض يتسألون) وقال تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولين أو يأتيهم العذاب قبلاً) فحصر المانع في أحد السببين وقال (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولا) فحصر المانع في غيرهما إلى غير ذلك، وأما الاختلاف فكقوله تعالى (الضوف المنفوش) بدل (كالهبن المنفوش) وقوله تعالى (ضربت عليهم المسكنة والذلة) بدل قوله الذلة المسكنة وقوله تعالى (التي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم) وهو أب لهم وقوله تعالى في خاق آدم مرة من تراب ومرة من حم ومرة من طين ومرة من صصال على أن فيه تكراراً لفظياً ومعنوياً كما في الرحمن وقصة موسى مثلاً وتعرضاً لايضاح الواضحات كما في قوله تعالى (نصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا جئتم تلك عشرة كاملة) وقال عثمان: إن في القرآن لحناستقيه العرب بألسنتها (الثاني) أنالو سلنا السلامة من جميع ذلك لكنه ليس بإعجاز إذ هو موجود في كثير من الخطب والشعر ويظهر كلياً فيها يكون على مقدار بعض السور القصار بتقدير التحدي بها، وقيل هو موافقته لقضية العقل ودقيق المعنى ورد بأنه معتاد في أكثر كلام البلغاء ويتقضى أيضاً بكلام الرسول الغير المعجز وبالتوراة والانجيل، وقيل بإعجازه قدمه واعترض بأنه يستدعي أن يكون كل من صفاته تعالى كذلك وأيضاً الكلام القديم بما لا يمكن الوقوف عليه فلا يتصور التحدي به (وقال) الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايني، والنظام: إعجازه بصرف دواعي بلغاء العرب عن معارضته، وقال المرتضى بسلبهم العلوم التي لا بد منها في المعارضة واعترض بأربعة أوجه (الأول) أنه يستلزم أن يكون المعجز الصرفة لا القرآن وهو خلاف ما عليه إجماع المسلمين من قبل (الثاني) أن التحدي وقع بالقرآن على كل العرب فلو كان الإعجاز بالصرقة لكانت على خلاف المعتاد بالنسبة إلى كل واحد ضرورة تحقق الصرفة بالنسبة إليه فيكون الايتان يمثل كلام القرآن معتاداً له والمعاد لكل ليس هو الكلام الفصيح بل خلافه فيلزم أن يكون القرآن كذلك وليس كذلك ●

(الثالث) أنه يستلزم أن يكون مثل القرآن معتاداً من قبل لتحقيق الصرفة من بعد فتجوز المعارضة بما وجد من كلامهم مثل القرآن قبلها (الرابع) وهو خاص بمذهب المرتضى أنه لو كان الإعجاز يفقد العلوم لتناطقوا به ولو تناطقوا لشاع إذ العادة جارية بالتحديث بالخوارق بحيث لم يكن دل على فساد الصرفة بهذا الاعتبار، واستدل بعضهم على فساد القول بما يقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن الآية فانه يدل على عجزهم مع بقاء قدرهم ولو سلخوا القدرة لم تبق فائدة لاجتماعهم لانه بمنزلة اجتماع الموتى وليس عجز الموتى مما يحتفل بذكره ولا بأس بانضمامه إلى

ما ذكرناه. وأما الاكتفاء به في الاستدلال فلا أظنك ترضاه، وقال الأمدى وغيره الإعجاز بجملة (١) وبالنظر إلى نظمه وبلاغته وإخباره عن الغيب وارضاءه الكثير، وقولهم فيما قيل لانسلم المخالفة الخ بحجاب عنه بأن ما ذكره وإن كان على وزن الشعر إلا أنه لا يعد شعراً ولا قاله شاعر إلا أن الشعر ما قصد وزنه وحيث لا قصد لا شعر وقد يعرض للبغاء في سرد خطبهم المنسجمة مثل ذلك بل قد يتفق لمن لا يعرف الشعر رأساً من العوام كلمات متزنة نحو قول السيد لعبده مثلاً ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ، ولهذا قال الوليد (٢) «لما قرأ عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن فكأنما رق له فافترح عليه أبو جهل أن يقول فيه ما يبلغ قومه أنه منكر له وكاره ما إذا قول فوالله ما فيكم رجل أعلم بالشعر مني ولا برجزه ولا بقصيده ولا بأشعار الجن والله ما يشبه الذي يقول شيثامن هذا والله إن لقوله الذي يقوله حلاوة وإن عليه طلاوة وإنه لشعر أعلاه ومعدق أسفله وإنه ليعلم ولا يعلى وإنه ليعظم ما تحتها» وقولهم إنا لو سلمنا الخ مسلم لكن لا يلزم أن لا يكون مع البلاغة والاخبار بالغيب معجزاً ومن هنا يعلم الجواب عن الاعتراض على أن وجه إعجازه بلاغته على أن الأوجه الخمسة التي ذكرناها فيه باطلة.

(١) أما الاول (١) فلأن التفاتت بين لمن تحدى به من البغاء ولذا لم يعارض وغيرهم عم عن ذلك لقصوره في الصناعة فلا اعتداد به ولا مضرة لثبوت الإعجاز بمعجزاً، ألك ثم قياس أقصر سورة على ما ذكره (٣) عدول عن سواء السبيل (٢) وأما الثاني (٢) فلأن القدرة على البعض لا تستلزم القدرة على الكل ولهذا نجد ان الكثير قادر على بليغ فقرة أو فمترين أو بيت أو بيتين ولا يقدر على وضع خطبة ولا نظم قصيدة.

(٣) وأما الثالث (٣) فلأن الصحابة لم يختلفوا فيما اختلفوا فيه أنه نازل على النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من ربه أو أن بلاغته غير معجزة ولكنهم اختلفوا في أنه قرآن وذلك لا يضرب فيما نحن بصده.

(٤) وأما الرابع (٤) فلأن طلب البينة لما قدمناه في الفائدة السادسة أو للوضع والترتيب كما قيل أو لمزيد الاحتياط في الامر الخطير (٥) وأما الخامس (٥) فلأن الممجز يظهر في كل مان من جنس ما يغلب ويبلغ فيه الغاية القصوى ويوقف فيه على الحد المعتاد حتى إذا شوهدهما هو خارج عن الحد علم انه من عند الله وإلا لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصناعة أو متهاين فيها لا يمكنهم أن يأتوا بمثلها، البلاغة قد بلغت في ذلك العهد حداً وكان فيها فخارهم حتى علقت السمع باب الكعبة تحدياً بمعارضتها فلما أتى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بما عجزوا عن مثله مع كثرة المنازعة والتشاجر والافتراق علم ان ذلك من عند الله تعالى بلا ريب، واعتراضهم على كون الاخبار بالغيب معجزاً مكابرة فان الاخبار عن الغائبات مع التكرار والاصابة غير معتاد ولا معنى لكونه معجزاً غير هذا وما ذكره من الوجوه باطل.

(٦) أما الاول (٦) فلانه لا يلزم من عدم كون الاصابة في المرة والمرة من الخوارق أن لا تكون الاصابة في الكرات الكثيرة منها والضابط العرف ولا ينبغي أن ماورد من أخبار الغيب في القرآن بما يعنى نظر أهل العرف كثيراً لا امتداد الاصابة فيه بجملة (٧) وأما الثاني (٧) فلان أخبار المنجمين ما كان كاذباً منها لا احتجاج وما كان صادقاً وتكررت الاصابة فيه كالحسوف والخسوف غير وارد لانه من الحساب المعتاد لمن يتعاطى

(١) كون الإعجاز بجملة نسب الامام السيرطى لبعض المعتزلة وقد ورد التحدى بكل القرآن وبعشر سور وبسورة قبل ولو قصيرة لظاهر الاطلاق وقيل تبلغ مبلغاً يتبين فيه رتب ذوى البلاغة فاهم وتديره منه

(٢) والخبر طويل أخرجه الحاكم ومحمد، واليه في الدلائل عن ابن عباس اه منه (٣) علي انه يكفينا في الفرض كون القرآن بجملة او بسوره الطوال معجزاً فاهم اه منه

صناعة التمجيد وأخبار القرآن بالغوب ليست كذلك وأما أخبار الكهنة فالقول فيها كما في السحره ﴿ وأما الثالث ﴾ فلأن مافی التوراة من الاخبار بالغيب إن كان كثيرا خارقا للعادة ووقع التحدى به فهو أيضاً معجز وآية صدق لمن أتى به ولا يضرنا التزام ذلك ﴿ وأما الرابع ﴾ فلأنه لا يرد على من يقول وجه الإعجاز بمجموع ما تقدم أصلاً . ومن يقول وجه مجرد الاخبار بالغيب يقول بأن الخالي من ذلك غير معجز وإنما الإعجاز في القرآن بجملته ويكفي ذلك في غرضه ، والاعتراض على كون وجه الإعجاز عدم التناقض والاختلاف مع الطول والامتداد بوجهيه مدفوع ﴿ أما الأول ﴾ فلأن اشتغال القرآن على الشعر قد سبق جوابه فلا يناقض ( وما علمناه الشعر ) وأما الآيتان الأولى فقد أجاب عنهما ابن عباس حين سأله رجل عن آيات من هذا القبيل بأن نفي المسألة قبل النسخة الثانية وإثباتها فيما بعد، والسدى بأن نفي المسألة عند تشاغلهم بالصعق والمحاسبة والجواز على الصراط وإثباتها فيما عداها، وابن مسعود بأن المسألة المنفية طلب بعضهم العفو من بعض والمثبتة على ظاهرهما فلانمافاة، وأما الآيتان الأخرتان فعنى الأولى منهما ( وما منع الناس أن يؤمنوا ) إلا إرادة الله أن تأتيهم سنة الأولين من نحو الحسب أو يأتيهم العذاب قبلاً في الآخرة ولا شك أن إرادة الله تعالى مانعة من وقوع ما يتناقض للمراد، فهذا حصر في السبب الحقيقي. ومعنى الثانية ( وما منع الناس أن يؤمنوا ) إلا استعراب بعثة البشر رسولا وهو مدلول القول بالتزاما والدال لا يناسب المانع والممدلول ليس مانعاً حقيقياً بل عادى لجواز وجود الايمان معه فهو حصر في المانع العادى فلا تناقض وسيأتى لهذا إن شاء الله تعالى زيادة تحقيقه وكذا الامثلة ما يضيئ عنه هذا المبحث، وأما الاختلاف المذكور فليس هو المتنى في قوله تعالى: ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيراً ) لأن المراد به أحد أمرين، الأول الاختلاف المناقض للبلاغة، والثاني الاختلاف فيما أخبر عنه من قصص الماضين وسير الأولين مع أمية من جابه وعدم دراسته للعلوم ومطالعه للكتب ولا شك أنه لم يوجد في القرآن شيء من هذه الاختلافات على أن أمثال بعض ما ذكر من الاختلاف ليس بقرآن لأنه لم يترار وأمثال البعض الآخر اختلاف مقال لا اختلاف الاحوال، والمرجع إلى جوهر واحد وهو التراب في خلق آدم مثلا ومنه تدرجت تلك الاحوال واى ضرر في ذلك ، وأما التكرار اللفظي والمعنوي فلا يخلو عن فائدة لا تحصل من غير تكرار كبيان اتساع العبارة وإظهار البلاغة وزيادة التأكيد والمبالغة إلى غير ذلك مما قد أمعن المفسرون في تحقيقه وبيانه وستراه بحوله تعالى، وأما ما يتوهم فيه أنه من قبيل إيضاح الواضحات فليس يخلو عن دره احتمال، ورفض خيال ، فانه لو لم يقل فيما ذكر من الآية ( تلك عشرة كاملة ) لتوهم ولو على بعد أن المراد ( تمام ) ( سبعة ) إذا رجعتم ) بل في ذلك غير هذا أسرار ستأتيك ، بعون باريك ، وأما قول عثمان أن في القرآن لحنا الخ فهو مشكل جداً إذ كيف يظن بالصحابة أولاً اللحن في الكلام فضلاً عن القرآن وهم ثم كيف يظن بهم ثانياً اجتماعهم على الخطأ وكتابه ثم كيف يظن بهم ثالثاً عدم التنبه والرجوع ثم كيف يظن بعثمان عدم تغييره وكيف يتدلل بتقييمه العرب وإذا كان الذين تولوا جمعه لم يقيموه وهم الخيارات كيف يقيمونه غيرهم فلم يرى إن هذا مما يستحيل عقلاً وشرعاً وعادة • فالحق إن ذلك لا يصح عن عثمان والخبر ضعيف مضطرب منقطع . وقد أجابوا عنه بأجوبة لأراها تقابل مؤنة نقلها والذي أراه أن رواة هذا الخبر سمعوا شيئاً ولم يتقنوه لخر فوه فلزم الاشكال وحل الداء العضال وهو ما روى بالسند عن عبد الله بن عبد الأعلى قال: لما فرغ من الصحف أتى به عثمان فنظر فيه فقال أحسستم وأجمتم أرى شيئاً نسقيمه بالسنتنا، وهذا لإشكال فيه لانه عرض عليه عقب الفراغ من كتابته فأرى فيه ما كتب

على غير لسان قريش ثم وفي بذلك عند العرض والتقويم ولم يترك فيه شيئاً ولا أحسبك في مرية من ذلك نعم يبقى ماروي بسند صحيح على شرط الشيخين عن هشام بن عروة عن أبيه قال سألت عائشة رضي الله تعالى عنها عن لحن القرآن عن قوله تعالى (إن هذان لاسحران) وعن قوله (والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة) وعن قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون)؟ فقالت يا ابن أخي هذا عمل الكتاب خطأ وفي الكتاب، وكذا ماروي عن سعيد بن جبير كان يقرأ (والمقيمين الصلاة) ويقول هو لحن من الكتاب ويحجب عن الأول بأن معنى قولها أخطأوا أي في اختيار الأولى من الحرف السبعة لجمع الناس عليه لأن الذي كتبه من ذلك خطأ لا يجوز فإن ما لا يجوز مردود وإن طال مدة وقوعه، وهذا الذي رأته عائشة ولم لها من رأى رضى الله تعالى عنها. وعن الثاني بأن معنى قوله لحن من الكتاب لغة وقراءة له وفي الآية قراءة أخرى وللحويين في توجيه هذه القراءات كلام طويل سألته فيما بعد إن شاء الله تعالى. وأما الوجه الثاني (فلا من ذهب) إلى أن وجه الإيجاز عدم التناقض والاختلاف مع الطول والامتداد يقول القرآن بجملة معجز لذلك فسلامة كثير من الخطب والشعر من ذلك وظهور ذلك كلياً فيما يكون على مقدار بعض السور القصار لا يضره شيئاً كما لا يخفى قدبر • وقد أطال العلماء الكلام على وجه إيجاز القرآن وأتوا بوجوه شتى الكثير منها خواصه وفضائله مثل الروعة التي تلحق قلوب سامعيه وأنه لا يملئه تاليه بل يزداد حبا له بالترديد مع أن الكلام يعادى إذا أعيدو كونه آية باقية لا تعدم ما بقيت الدنيا مع تكفل الله تعالى بحفظه، والذي يخطر بقلب هذا الفقير أن القرآن بجملته وابعاضه حتى أقصر سورة منه معجز بالنظر إلى نظمه وبلاغته وإخباره عن الغيب وموافقته لقضية العقل ودقيق المعنى وقد يظهر ظها في آية وقد يستبر البعض بالاختيار عن الغيب ولا يضير ولا يعيب فما يبقى كاف وفي الغرض واف •

نجوم سماء كلما انقضت كوكب بدا كوكب تأوى إليه كواكب

أما بيان كون النظم معجزاً فلا من رتب تأليف الكلام على ما قيل خمس (الأولى) ضم الحروف المبسوطة بعضها إلى بعض فتحصل الكلمات الثلاث الاسم والفعل والحرف (والثانية) تأليف هذه الكلمات بعضها إلى بعض فتحصل الجمل المفيدة وهو النوع الذي يتداوله الناس جميعاً في مخاطباتهم وقضاء حاجتهم ويقال له المنثور (والثالثة) ضم ذلك إلى بعض ضمها له مباد ومقاطع ومداخل ومخارج ويقال له المنظوم (والرابعة) أن يعتبر في أواخر الكلام مع ذلك تسجيع ويقال له المسجع (والخامسة) أن يحصل له مع ذلك وزن ويقال له إن قصد الشعر والمنظوم إما محاورة ويقال له الخطابة وإماما كتيبة ويقال له الرسالة أنواع الكلام لا يخرج عن هذه الأقسام ولكل من ذلك نظم مخصوص والقرآن جامع لمحاسن الجميع بنظم مكتسب إلهي حلل، وتمر عن كل خلل، ومشمتم على خواص ماشامها سواء، ومزايا ماسامها عند أهل النقد نظم إلا إياه •

من كل لفظ تكاد الاذن تجعله ربا ويعبده القرطاس والقلم

ويؤيد ذلك أنه لا يصح ان يقال له رسالة أو خطابة أو مسجع كما يصح ان يقال هو كلام؛ والبلغ إذا قرع سمعه فصل بينه وبين ماعداه من النظم بالترديد وهذا ما لا يخفا فيه على الرجال حتى على الوليد، وأما بيان ذلك في البلاغة فهو أن اجناس الكلام مختلفة ومراتبها في البيان متفاوتة، فمنها البليغ الرصين الجزل، ومنها الفصيح القريب السهل، ومنها الجارى المطلق الرسل وهذه أقسام الكلام المفضل المحمود فالأول أعلاها، والثاني أوسطها، والثالث أدناها وأقربها وقد جازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الأقسام أو فرصة وأخذت من كل نوع أعظم شعبة فانظمت لها



بانتظام هذه الاوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعذوبة وهما كالمضادين فكان اجتماع الامرين في  
مع نوب كل منهما عن الآخر فضيلة ومنزلة جليلة وقد خص بذلك القرآن كما لا يخفى (۱) على ذى الفطر السليمة  
ومن كان له في علم البلاغة إتقان، وأما بيان إعجاز شتماله على الاخبار بالغيب فلا منه تضمن ما يحكم العرف بكثير  
من أخبار القرون الماضية والامم البادية والشرائع الدائرة مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا الغد من أخبارها  
الكتاب الذى قطع عمره في تعلم ذلك وتبعه فيورده القرآن على وجهه وأتى به على نصه، ومن المعلوم أن من أتى  
به أمى لا يقرأ ولا يكتب صلى الله تعالى عليه وسلم مع الاعلام بما فى ضمائر كثيرين من غير أن يظهر ذلك منهم بقوله  
أو فعل كقوله تعالى: (إذ هم طائفان منكم أن تفشلا) وقوله تعالى (ويقولون فى أنفسهم لو لا يعذبنا الله) والاعلام  
بالحوادث المستقبلية فى الأعصار الآتية كقوله تعالى: (الم غلبت الروم فى أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى  
بضع سنين) وأخبار أقوام فى قضايا انهم لا يفعلون ما فعلوا ولا قدروا كقوله تعالى خطا باليهود (قتلنا الموت إر  
كنتم صادقين ولن يتموه أبدا) فإتمامها إلى أضعاف مضاعفة من مثل ذلك قد اشتمل القرآن عليها واخص من  
بين الكتب باحتى أن أقصر سورة فيه وهى الكوثر تشير إلى أربعة أخبار عن الغيب مع أنها ثلاث آيات (الاول) فى قوله  
تعالى (إننا أعطيناك الكوثر) إذا أريد به كفى بعض الروايات كثرة الاتباع (والثانى) فى قوله (وانحر) حيث أريد به  
كما هو الظاهر الأمر بالنحر فهو إشارة إلى اليسار حتى يمكنه الاقدام عليه (والثالث والرابع) فى قوله تعالى (إن شئت  
هو الأبر) حيث صرح ورمز بأن شئت لانت أبترا عقب له فكان كما أخبر ولا شك عند كل عاقل أن مجموع ما ذكرنا  
يعجز عنه البشر وأما إعجاز موافقة لقضية العقل ودقيق المعنى فلا منه اشتمل على توحيد الله تعالى وتنزيهه والدعاء إلى  
طاعته وبيان طريق عبادته من تحليل وتحريم ووعظ وتعليم وأمر بمنكر ونهى عن منكر وإشارة إلى محاسن  
الاخلاق وزجر عن مساوئها واضعا كل شىء منها موضع الذى لا يرى أولى منه ولا أليق ولا يتصور احرى من ذلك ولا  
أخلق جامعاً بين الحجة والمحتج له والدليل والمدلول عليه ليكون ذلك وكذلک ومادعا إليه وامثال ما أمر به واجتباب  
ما نهى عنه مع إشارة أنيقة ورموز دقيقة واسباب جزيلة وحكم جليلة مستقفة إن شاء الله تعالى على الكثير منها بحيث  
لا تبقى فى شك من رد من يقول بأن ذلك معتاد فى أكثر كلام البلغاء وأنه ينتقص بالثورة والانجيل وبكلام  
الرسول الغير المعجز فأين الثريا من يد المتناول

وما كل مخضوب البنان بثينة ولا كل مصقول الحديد بماني

فهذه الأوجه الأربعة هى الظاهرة فى وجه إعجاز القرآن والمشهور عند الجمهور الاقتصار على بلاغته وفصاحته  
حيث بلغت الرتبة العليا والغاية القصوى التى لم تكده تخفى على أهل هذا الشأن حتى النساء كما يحكى أن الاصمعى  
وقف متعجبا من امرأة تشدد شعرا فقالت أتعجب من هذا أين أنت من قوله تعالى ( وأوحينا الى أم موسى أن  
أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه فى اليم ولا تخافي ولا تحزني إن ارادته إليك وجاعلوه من المرسلين ) فقد جمع أمرين  
ونهيين وبشارتين أى مع ما فيه مما يدرك بالذوق وبعضهم جعل المدار النظم المخصوص والباقي تابع له قائلان  
الإعجاز المتعلق بالفصاحة والبلاغة لا يتعلق بعنصره الذى هو اللفظ والمعنى فان الالفاظ ألفاظهم كما قال تعالى  
( قرأنا عربيا بلسان عربي ) ولا بما فيه فان كثيرا منها موجود فى الكتب المتقدمة كما قال تعالى :

(۱) وقال السكاكى أعلم أن إعجاز القرآن يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن والملاحظة وطيب النغم ولا يدرك  
تفصيله لغير ذوى الفطر السليمة إلا بإتقان علمى المعانى والبيان والتعمرن فيها فليعلم اه منه

وإنه لفي زبر الأولين) ومافيه من المعارف الإلهية وبيان المبدأ والمعاد والاخبار بالغيب فاعجازه ليس براجع إلى القرآن من حيث هو قرآن بل لكونه حاصل من غير سبق تعلم وتعلم ولكون الاخبار بالغيب إخباراً بما لا يعتاد سواء كان بهذا النظم أو بغيره مورداً بالعربية أو بلغة أخرى بعبارة أو إشارة، فإذ هو متعلق بالنظم المخصوص الذي هو صورة القرآن وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء واسمه لا بعنصره كالحاتم والقرط والسوار إذا كان الكل من ذهب مثلاً فإن الاسم يختلف والعنصر واحد والحاتم المتخذ من ذهب وفضة وحديد يسمى خاتماً والعنصر يختلف فظهر أن الإعجاز المختص بالقرآن متعلق بنظمه المخصوص وإعجاز نظمه قد سلف بيانه وأنت تعلم ما فيه وإن كان قريباً إلى الحق، وأبعد الأقوال عندى كونه بالصرقة المحضة حتى أن قول المرتضى فيها غير مرتضى بما لا يخفى على من انصفه ذهنه واتسع عطنه، وأبعد من ذلك كونه بالقدم كما هو قريب من هو حديث عهد بما تقدم - وسيأتي إن شاء الله تعالى - تمته لهذا الكلام من بيان اختلاف الناس أيضاً في تفاوت مراتب الفصاحة والبلاغة في آياته ويتضح لك ما هو الحق الحقيقي بالقبول والله تعالى المجتنب والمسئول، ولتقتصر من الفوائد على هذا المقدار وفي السبعة ما لا يحصى من الأسرار، وهذا أو ان تقبيل شفاه الأقدام، حروف سبحان كلام الله تعالى العلام ٥

(سورة فاتحة الكتاب)

اختلف فيها، فالأكثر على أنها مكية بل من أوائل منازل من القرآن على قول (١) وهو المروي عن علي وابن عباس وقادة وأكثر الصحابة وعن مجاهد أنها مدنية (٢) وقد تقررت بذلك حتى عد هفوة منه، وقيل نزلت بمكة حين فرضت الصلاة بالمدينة لما حولت القبلة ليعلم أنها في الصلاة كما كانت وقيل بعضها مكي وبعضها مدني ولا يخفى ضعفه، وقد طبع الناس بالاستدلال على مكيتها بآية الحجر (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) وهي مكية لنص العلماء والرواية عن ابن عباس ولها حكم مرفوع لا لأن ما قبلها وما بعدها في حق أهل مكة كما قيل لأنه مبني على أن المكي ما كان في حق أهل مكة والمشهور خلافه، والأقوى الاستدلال بالنقل عن الصحابة الذين شاهدوا الوحي والتنزيل لأن ذلك موقوف أولاً على تفسير السبع المثاني بالفاتحة وهو وإن كان صحيحاً ثابتاً في الأحاديث (٣) إلا أنه قد صح أيضاً عن ابن عباس وغيره تفسيرها بالسبع الطوال، وثانياً على امتناع الامتنان بالشيء قبل إتيائه مع أن الله تعالى قد امتن عليه صلى الله عليه وسلم بأمر قبل إتيائه إياها كقوله تعالى (إننا فتحنا لك فتحاً مبيناً) فهو قبر الفتح بسنين والتعبير بالماضي تحقيق للوقوع وهذا وإن كان خلاف الظاهر لاسيما مع إيراد اللام وكلمة (قد) ووروده في معرض المنة والغالب فيها سبق الوقوع وعطف (ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به) الآية إلا أنه قد خدش الدليل، لا يقال إن هذا وذلك لا يدلان إلا على أنها نزلت بمكة، وأما على نفي نزولها بالمدينة

(١) فقد روينا عن أنس بن مالك قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: كان إذا برز سمع منادياً يناديه يا محمد فإذا سمع الصوت انطلق هاربا فقال له ورقة بن نوفل إذا سمعت النداء فأنبت حتى تسمع ما يقول لك قال فلما برز سمع النداء يا محمد قال ليك قال قل أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله ثم قال: (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) حتى فرغ من فاتحة القرآن ولولا صحة الاخبار على غير هذا النحو كان هذا الخبر أقوى دليل على مكيتها فانهم اهـ (٢) ويلزم منه أنه ﷺ صلى بضع عشرة سنة بلا فاتحة وهي فاتحة في البعد اهـ (٣) فقد روينا عن أبي هريرة قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ عليه آية بن كعب أم القريز فقال والذى نفسى بيده ما أنزل الله في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلاً لها هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته اهـ

(٢-٥-ج ١ روح المعاني)

أيضاً فلا لانا نقول: النبي هو الاصل وعلى مدعى الاثبات الاثبات وأتى به وماقالوا في الجواب عن الاعتراض بأن النزول ظهور من عالم الغيب إلى الشهادة والظهور بها لا يقبل التكرار فان ظهور الظاهر ظاهر البطلان كتحصيل الحاصل من دعوى أنه كان في كل لفائدة أو أنه على حرف مرة وآخر أخرى لورود مالك ومالك أو ببسمة تارة وتارة وبدونها وبه تجمع المذاهب والروايات مصحح للوقوع لا موجب له كما لا يخفى، والسورة مهموزة وغير مهموزة بأبدال إن كانت من السور وهو البقية لان بقية كل شيء بعضه وبدونه إن كانت من سور البناء وهي المنزلة أو سور المدينة لاحاطتها (١) بأآياتها، أو من التسور وهو العلو والارتفاع لا ارتفاعها بكونها كلام الله تعالى وتطلق على المنزلة الرفيعة كما في قول النابتة :

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك حولها يتذبذب

وحدها قرآن يشمل على ذى فاتحة وخاتمة . وقيل طائفة أى قطعة مستقلة لتخرج آية الكرسي مترجمة تويقاً وقد ثبتت أسماء الجميع بالأحاديث والآثار فن قال بكرامه أن يقال سورة كذا بل سورة يذكر فيها كذا بناء على ما روى عن أنس وابن عمر من النهى عن ذلك لا يعتد به إذ حديث أنس ضعيف أو موضوع وحديث ابن عمر موقوف عليه وإن روى عنه بسند صحيح (والفاتحة) في الاصل صفة جعلت إسما لاول الشيء لكونه واسطة في فتح الكل والتاء للنقل أو المبالغة ولا اختصاص لها بزنة علامة أو مصدر أطلقت على الاول (٢) تسمية للمفعول بالمصدر لإشعاراً بأصله كأنه نفس الفتح إذ تعلق به أولاً ثم بواسطته بالجموع لكونه جزءاً منه ، وكذا يقال في الخاتمة فان بلوغ الآخر يعرض الآخر اولاً والكل بواسطته وليس هذا كالاول لفظة فاعلة في المصادر إلا أنه أولى من كونه للآلة أو باعثاً لأن هذه ملتبسة بالفعل ومقارنته له ، والغالب (٣) أن لا تتصف الآلة ولا يقارن باعث على أن الآلة هنا غير مناسبة لايهام أن يكون البعض غير مقصود وجوزوا أن يكون للنسبة أى ذات فتح مع وجود آخر مرجوحة (والكتاب) هو المجموع الشخصى وفتح الفاتحة بالقياس اليه لا إلى القدر المشترك بينه وبين أجزائه وهو متحقق في العلم أو اللوح أو بيت العزة فلا ضير في اشتداد السورة بهذا الاسم في الاوائل، والاضافة الاولى من إضافة الاسم إلى المسمى وهي مشهورة ، والثانية بمعنى اللام كما في جز الشيء لا بمعنى من كما في خاتم فضة لأن المضاف جزء لا جز في قوله شيخ الاسلام (٤) وهو مذهب بعض في كل، وقال ابن كيسان والسيراني وجمع إضافة الجزء على معنى (من) التبعية بل في اللمع وشرحه إن من المقدرة في الاضافة مطلقاً كذلك من غير فرق بين الجزء والجزء، وبعضهم جعل الاضافة في الجزئي بيانية مطلقاً، وبعضهم خصها بالعموم والخصوص الوجهي كما في المثال وجعلها في المطلق كمدية بعد ادالامية والشهرة لا تساعده ه ولهذا السورة الكريمة أسماء أوصلها البعض إلى نيف وعشرين (أحدها) فاتحة الكتاب لانها مبدؤة على الترتيب المعهود لالائها بفتح بها في التعليم وفي القراءة في الصلاة كما زعمه الامام السيوطي ولا لانها أول سورة نزلت كما قيل . أما الاول والثالث فلان المبدئية من حيث التعليم والنزول تستدعي مراعاة الترتيب في بقية أجزاء الكتاب من تيدك الحثيثين ولا ريب في أن الترتيب التعليمي والنزولي ليسا كالترتيب المعهود ، وأما الثاني فلما عرفت

(١) ومنه السور لاحاطته بالساعة منه (٢) المراد بالاول ما يوم الاضاف فلا حاجة الى الاعتذار بان اطلاق الفاتحة على السورة باعتبار جزئها الاول اه منه (٣) ومن غير الغالب الصغى آلة ويصغى، والجن في قدمت عن الحرب جينا باعث ومقارن اه منه (٤) هو اير السعد صاحب التفسير اه منه

أن ليس المراد بالكتاب القدر المشترك الصادق على ما يقرأ في الصلاة حتى يعتبر في التسمية مبدئيتها . وحكى المرسى أنها سميت بذلك لأنها أول سورة كُتبت في اللوح (١) ويحتاج إلى نقل وإن صححنا أن ترتيب القرآن الذي في مصاحفنا كما في اللوح فربما كتب التالي ثم كتب المتلو وغلبة الظن أمر آخر (وثانيهما) فاتحة القرآن لما قدمنا حذو القذة بالقذة (وثالثها ورابعها) أم الكتاب وأم القرآن وحديث (٢) «لا يقول أحدكم أم الكتاب وليقل فاتحة الكتاب» لأصله بل قد ثبت في الصحاح (٣) تسميتها به بما لا يخفى على المتبع، وسميت بذلك لان الابتداء كتابة أو تلاوة أو زولا على قول أو صلاة بها وما بعدها تال لها فهي كالأم التي يتكون الولد بعدها، ويقال أيضاً للراية أم لتقدمها واتباع الجيش لها ومنه أم القرى أو لاشتغالها كما قال العلامة على مقاصد المعاني التي في القرآن من الشاء على الله تعالى بما هو أهله ومن التعبد بالامر والنهي ومن الوعد والوعيد، أما الشاء فظاهر، وأما التعبد فإمامنا الحمد لله لانه للتعليم فيقدر أمره فيدهو الأمر الايجابي يلزمه النهي عن الضد في الجملة ولا نرى (٤) فيه بأساً أو من اهدنا الصراط المستقيم إن أريد به ملة الاسلام أو من تقدير قولوا بسم الله ومن تأخير متعلقه، وإيمان إياك تعبد فانه إخبار عن تخصيصه بالعبادة وهي التحقق بالعبودية بارتسام ما أمر السيد أو نهى فيدل في الجملة على أنهم متعبدون، ولا يرد على المعتزلة عدم سبق أمر ونهى أصلاً، ويحجب عندنا بعد تسليم عدم اللاولية بأن رأس العبادة التوحيد وفي الصدر ما يرشد اليه (٥) لاسيما وقد سبق تكليفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالتوحيد وتبليغ السورة وذلك يكفى، وأما الوعد والوعيد فن قوله تعالى ( أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ) أو من يوم الدين أى الجزاء، والمجزى أماما يسراً أو ما يضروهما الثواب والعقاب وإنما كانت المقاصد هذه لأن بعثة الرسل وإنزال الكتب رحمة للعباد وإرشاداً إلى ما يصلحهم معاشاً ومعاداً وذلك بمعرفة من يقدر على إيصال النعم بإيجاداً وإمداداً، ثم التوصل اليه بما يربط التعبد، ويحلب المزيد عملاً واعتقاداً والتصل عما يفضى به إلى رجم المحصل ومنع المستحصل قلباً وأجساداً والشاء فرع معرفة المثنى عليه مع الاستحقاق وتدخل المعرفة بصفات الجلال والجمال، ومنها مامته (٦) الارسال والانزال والتفاوت بين المطيع والمذنب فدخل الايمان بالله تعالى وصفاته والنبوات والمعاد على الاجمال، والتعبد يتمكن به من التوصل والتصل ويدخل فيه من وجه الايمان بالنبوات وما يتعلق بها من الكتاب والملائكة إذ الأمر والنهى فرع ثبوت ذلك في الجملة ، والوعد والوعيد يتضمنان الايمان بالمعاد ، ويعتنان على التعبد ، والناس كابل مائة لا تجد فيها راحة والا كثرون بشتهم الرغبة والرهبة ، وأوسطهم الرجاء والخوف . والخواص وقليل مامهم . الانس والهية فبالثلاثة تم الارشاد إلى مصالح المعاش والمعاد ولا أحصر لك وجه المحصر بهذا فلسلك الذهن اتساع ولك أن ترد الثلاثة إلى اثنين فدرج الشاء في التعبد إذ لا حكم للعقل ولعله إنما جمعه قسماً لتبليغها إلى أن شكر المنعم واجب عقلاً مراعاة المذهب الاعتزال ولم يبال البيضاوى بذلك فغير بما عبر به من المقال . أو لاشتغالها على جملة معانيه من الحكم النظرية والاحكام العملية التي هي سلوك الصراط المستقيم والاطلاع على مراتب السعدا و منازل الاشقياء، والاول

(١) وقيل في التعليل لأنها فاتحة كل كتاب ورد بأن ذلك الحدلا الكل وبأن الظاهر ان المراد بالكتاب القرآن لاجسه اه منه (٢) وبه أخذ الحسن البصرى اه منه (٣) أخرج الدار قطنى وصححه من حديث أبي هريرة مرفوعاً « إذ قرأتم الحمد فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن وأم الكتاب والذبيح الثاني» اه منه (٤) أى معاشر أدل السنة أما المعتزلة فليس الأمر بالشيء نبياً عن حنيفة عندهم حينئذ لا يتأتى ذلك اه منه (٥) وهو اجراء الأوصاف وقد يرجع منه التعبد ابتدائياً اه منه (٦) فالقدرة والرحمة والحكمة اه

مستفاد من أول السورة إلى قوله (يوم الدين) والثاني من قوله (إياك) نعبد وما بعدده وسلوك الصراط المستقيم من قوله (اهدنا) الآية والاطلاع من قوله (أنعمت عليهم) الخ وفيه وعد ووعد فدفد خلافيه والامثال والقصص المقصود بها الانعاط وكذا الدعاء والثناء، وهذه جملة المعاني القرآنية إجمالاً مطابقة والترادف؛ وأسط من هذا أن يقال إنها مشتملة على أربعة أنواع من العلوم التي هي مناط الدين (الأول) علم الأصول ومعاقده معرفة الله تعالى وصفاته واليه الاشارة بقوله (رب العالمين الرحمن الرحيم) ومعرفة النبوات وهي المرادة بقوله تعالى (أنعمت عليهم) والمعاد المسمى اليه بقوله تعالى (مالك يوم الدين) (الثاني) علم الفروع وأسسه العبادات وهو المراد بقوله (إياك نعبد) وهي بدنية ومالية وهما مفتقران إلى أمور المعاش من المعاملات والمناكحات ولا بد لها من الحكومات فتمهدت الفروع على الأصول (الثالث) علم ما به يحصل الكمال وهو علم الاخلاق وأجله الوصول إلى الحضرة الصمدانية والسلوك لطريقة الاستقامة في منازل هاتيك الرتب العلية واليه الاشارة بقوله (إياك نستعين) إهدنا الصراط المستقيم (الرابع) علم القصص والايخبار عن الامم السالفة السعداء والاشقياء وما يتصل بها من الوجود والوجود هو المراد بقوله تعالى (أنعمت عليهم غير المنضوب عليهم ولا الضالين) وإذا انبسط ذهنك أنيت بأبسط من ذلك، وهذان الوجهان يستدعيان حمل الكتاب على المعاني أو تقديرها في التركيب الاضافي، والوجه الاول لا يقتضيه ومن هذارجحه البعض وإن كان أدق وأحلي لا لأنه يشكل عليهما ماورد من أن الفاتحة تعدل ثلثي القرآن إذ يزيه إلا ثبت أن الاجمال لا يساوي التفصيل فزيادة مبانیه منزلة منزلة تلك آخر من الثواب قاله الشهاب ثم قال: ومن العجب ما قيل هتان أن ذلك لاشتمالها على دلالة التضمن والالتزام وهماثلنا الدلالات انتهى . وأنا أقول لا أعجب من هذاتو جيهه رحمة الله مع رواده الديلي في الفردوس عن أبي الدرداء فاتحة الكتاب تجزي ما لا يجزي شيء من القرآن ولو أن فاتحة الكتاب جعلت في كفة الميزان وجعل القرآن في الكفة الاخرى لفضلت فاتحة الكتاب على القرآن سبع مرات فانه لا يتبادر منه إلا الفضل في الثواب فيعارض ظاهره ذلك الخبر على توجيهه وعلى توجيه صاحب القليل لا تعارض. نعم إنه بعيدو يمكن التوفيق بين الخبرين وبه يزول الاشكال بأن الاول كان أولاً وتضاعف الثواب ثانياً ولا حرج على الرحمة الواسعة أو بأن اختلاف المقال اختلاف الحال أو بأن ما يعدل الشيء كله يعدل ثلثيه أو بأن القرآن في أحد الخبرين أو فيهما بمعنى الصلاة مثله في قوله تعالى (وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً) وذلك يختلف باختلاف مراتب الناس في قراءتهم وصلواتهم فليتدبر، وعلى العلات لا يقاسان بما قيل في وجه التسمية بذلك لانها أفضل السور أو لان حرمتها كحرمة القرآن كله أو لان مفزع أهل الايمان اليها أو لانها محكمة والمحكمات أم الكتاب ولا أعترض على البعض بعدم الاطراد لان وجه التسمية لا يجب اطراده ولكني أفوض الامر اليك وسلام الله تعالى عليك (لا يقال) إذا كانت الفاتحة جامعة لمعاني الكتاب فلم يسقط منها سبعة أحرف الثام والجم والحاء والزاي والشين والظا والفاء؛ لانا نقول لعل ذلك للاشارة إلى أن الكمال المعنوي لا يلزمه الكمال الصوري ولا ينقصه نقصانه إن الله تعالى لا ينظر إلى صوركم وكانت سبعة موافقة لعدد الآي المشتمل على الكثير من الاسرار وكانت من الحروف الظلمانية التي لم توجد في المتشابه من أوائل السور ويجمعها بعد إسقاط المكرر صراط على حق تمسكه - وهي التورانية المشتملة عليها بأسرها الفاتحة للاشارة إلى غلبة الجمال على الجلال المشعربها تكرر مايدل على الرحمة في الفاتحة وإنما لم يسقط السبعة الباقية من هذا النوع فتخلص التورانية ليعلم أن الامر مشوب (ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) وفي قوله تعالى (نبي عبادي أي أنا الغفور الرحيم وأن عذابي هو العذاب الأليم) اشارة وإي إشارة إلى ذلك لمن تأمل حال الجملتين على أن في كون التورانية وهي أربعة عشر حرفاً مذكورة



لأمر المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه حين سأل قيسر الروم معاوية عن ذلك فلم يجب فسأل علياً فأجاب فلا أصل له وفي تقدير التسليم فإمرام الأول بالانكفاء على هذا المقدار إلا التنبية للسائل والمسئول على ألا يخفى عليك من الأسرار فافهم ذلك والله تعالى يتولى هدايتك ﴿ وخامسها وسادسها وسابعها ﴾ الكنز والواقفة والكافية لما مر من اشتغالها على الجواهر المكتوزة تفتى وتكفي أولاً أنها لا تنصف في الصلاة ولا يخفى فيها غيرها ﴿ وثامنها الأساس ﴾ لأنها أصل القرآن وأول سورة فيه ﴿ وتساعها وعاشرها والحادية عشر والثاني عشر والثالث عشر ﴾ سورة الحمد وسورة الشكر وسورة الدعاء وسورة تعليم المسألة وسورة السؤال لاشتغالها على ذلك، أما اشتغالها على الحمد فظاهر وكذا على الشكر لدى من أنعم الله تعالى عليه بالفهم ويمكن أن يكون الاسمان كأم القرآن وأم الكتاب \* وأما الاشتغال على الثالث فكلا لاشتغال على الأول بل أظهر، وأما تعليم المسألة فلا تنها بدت بالثناء قبله والخامس كالثالث وهما كذبتك الثالث والرابع كما لا يخفى ﴿ والرابع عشر والخامس عشر ﴾ سورة المناجاة وسورة التفويض لأن العبد يناجي ربه بقوله إياك نعبد وإياك نستعين ﴿ والثاني يحصل التفويض ﴾ والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر ﴿ الرقية والشفاء والشافية والحاديث الصحيحة مشعرة بذلك ﴾ ﴿ والتاسع عشر ﴾ سورة الصلاة لأنها واجبة أو فرضية فيها والاستحباب مذهب بعض المجتهدين ورواية عن البص في النقل، قيل ومن أسمائها الصلاة لحديث « قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين » وأراد السورة والمجاز الغفوي لعلقة الكلية والجزئية أو اللزوم حقيقة أو حكماً للمجاز في الحذف محتمل ﴿ والعشرون ﴾ النور لظهورها بكثرة استعمالها ولتنويرها القلوب لجلالة قدرها أولاً لأنها اشتملت عليه من المعاني عبارة عن النور بمعنى القرآن ﴿ والحادي والعشرون ﴾ القرآن العظيم وهو ظاهر بما قدمناه ﴿ والثاني والعشرون ﴾ السبع المثاني لأنها سبع آيات (١) باتفاق ومارأينا مشاركا لها سوى (أرأيت) والقول بأنها ثمان كالقول بأنها تسع شاذ لا يعابها أو وهم من الراوي إلا لأن منهم من عد التسمية آية دون (أنعمت عليهم) ومنهم من عكس المدار الرواية فلا يوهن الثاني أن وزان الآية لا يناسب وزان فواصل السور على أن في سورة النصر ما هو من هذا الباب، وثني وتكرر في كل ركعة وصلاة ذات ركوع أو المراد المتعارف الأغلب من الصلاة فلا ترد الركعة الواحدة ولا صلاة الجنائز على أن في التبراء اختلافاً وصلاة الجنائز دعاة لا صلاة حقيقة وقيل وصفت بذلك لأنها تنفي بسورة أخرى أولاً لأنها نزلت مرتين أولاً لأنها على قسمين دعاء وثناء، ولأنها كلما قرأ العبد منها آية ثناه الله تعالى بالأخبار عن فعله كما في الحديث المشهور. وقيل غير ذلك، وهذه الأقوال المبينة على أن تكون المثاني من الثنية ويحتمل أن تكون من الثناء لما فيها من الثناء على الله تعالى أو لما ورد من الثناء على من يتلوها وأن تكون من الثناء لأن الله تعالى استثنائها لهذه الأمة، والحمد لله على هذه النعمة، ثم الحكمة في تسوير القرآن سوراً كالكتب خلافاً للزر كشي أن يكون أنشط للقارىء وأبعث على التحصيل للمسافر إذا قطع ميلاً أو فرسخاً نفس ذلك منه ونشط للمسير وإذا أخذ الحافظ السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله تعالى طائفة مستقلة فيعلم عنده ما حفظه، وأيضاً الجنس إذا انطوى تحت أنواع وأصناف كان أحسن من أن يكون تحت باب واحد مع أن في ذلك تحقيق كون السورة بمجرد معجزة وآية من آيات الله تعالى والحكمة في كونها طويلاً وقصيراً أظهر من أن تخفى \*

(١) والقول بأنها سبع لأن فيها سبع آداب في كل آية أدب بعباد وأبعد منه أنها سميت السبع لأنها خلقت من سبعة أحرف الثاء والجيم والحاء والزاي والسين والظاء والفاء وذلك لأن الشيء على المشهور يسمى بما وجد فيه لا بما قد منه إم

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فيها أبحاث (البحث الاول) اختلف العلماء فيها هل هي من خواص هذه الامة أم لا؟ فنقل العلامة أبو بكر التونسي إجماع علماء كل ملة على أن الله تعالى افتتح كل كتاب بها وروى السيوطي فيما نقله عنه السرميني والعهدة عليه بسم الله الرحمن الرحيم فاتحة كل كتاب، وذهب هذا الراوي إلى أن البسملة من الخصوصيات لما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يكتب (١) باسمك اللهم إلى أن نزل بسم الله مجراها فأمر بكتابتها بسم الله حتى نزل (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) فأمر بكتابتها بسم الله الرحمن الرحيم إلى أن نزلت آية النمل فأمر بكتابتها بسم الله الرحمن الرحيم، ولما اشترى أن معاني الكتب في القرآن ومعانيه في الفاتحة ومعانيها في البسملة ومعاني البسملة في الباء فلما كانت في الكتب القديمة لا من أول الامر بكتابتها ولكنها معاني القرآن في كل كتاب واللازم منتف فكذا الملزوم، وفيه أن الامر بذلك التفصيل لا يستلزم النفي لاحتمال نفي العلم إذ ذلك ولا ضرر وأن المختص بالقرآن اللفظ العربي بهذا الترتيب والكتب السماوية بأسرها خلافا للغيطي غير عربية وما في القرآن منها مترجم فلهذا الالفاظ مدخل في الاشتغال على جميع المعاني فلا تكون في غير القرآن كما توهمه السرميني وإن كان هناك بسملة على أن في أول الدليلين بظاهره دليلا على عدم الخصوصية (البحث الثاني) وهو من أمهات المسائل حتى أفردته جمع (٢) بالتصنيف اختلف الناس في البسملة في غير النمل إذ هي فيها بعض آية بالاتفاق على عشرة أقوال (الاول) إنها ليست آية من السور أصلا (الثاني) أنها آية من جميعها غير براءة (الثالث) أنها آية من الفاتحة دون غيرها (الرابع) أنها بعض آية منها فقط (الخامس) أنها آية فذة أنزلت لبيان رؤس السور تيمنا وللفضل بينها (السادس) أنه يجوز جعلها آية منها وغير آية لتكرار نزولها بالوصفين (السابع) أنها بعض آية من جميع السور (الثامن) أنها آية من الفاتحة وجزء آية من السور (التاسع) عكسه (العاشر) أنها آيات فذة وإن أنزلت مرارا (٣) فأبى عباس وابن المبارك وأهل مكة كابن كثير وأهل الكوفة كعاصم والكسائي وغيرهما سوى حمزة (٤) وغالب أصحاب الشافعي والامامية على الثاني، وقال بعض الشافعية وحمزة ونسب للامام أحمد بالثالث وأهل المدينة ومنهم مالك والشام ومنهم الاوزاعي والبصرة ومنهم أبو عمرو ويعقوب على الخامس وهو المشهور من مذهبنا وعلى المرنة مذهبهم والذب عنه وذلك باقامة الحجج على إنباته وتوهين أدلة نفاته وكانت من قبل أعد السادة الشافعية لى غزية ولا أعد نفسي لإيمانها، وقد ملكت فؤادي غرة أقوالهم كما ملكت فؤاد قيس ليلي العامرية لحيث لاحت لا متقدم ولا متأخر لى عنها

أناي هو اها قبل أن أعرف الهوى فصادف قلبا خاليا فتمتكا

إلى أن كان ما كان فصرت مشغولا بأقوال السادة الحنفية وأقت منها برياض شقائق النعمان واستولى على من حبا ما جعلني أترجم بقول القائل: محاحبها حب الألى كن قلبها وحلت مكانا لم يكن حل من قبل وقد أطال الفخر في هذا المقام المقال وأوردت عشرة حجج لا ثبات أنها آية من الفاتحة كما هو نص كلامه ولا عبرة بالترجمة فيها أنا بتوفيق الله تعالى راده ولا غير وناصر مذهبي بتأييد الله تعالى ومنه التأييد والنصر (٥) فأقول قال

(١) أي يأمر الله منه (٢) كالامام أبي بكر بن خزيمة صاحب الصحيح والحافظ أبي بكر الخطيب وابن عبد الله وغيرهم (٣) وانظر كتاب التوحيد (٤) عبارة الشهاب (العاشر) آية فذة الخ فلينال (٤) فيه رد على الفيضاني (٥) صاحب الفاهنصن على هذه المقالة التي أضررت بالمسلمين وجعلتهم أحرابا على حزب بالديهم فرحون، ولا يخفى على العاقل فسادها وظلالتها.



(الحجة الأولى) روى الشافعي عن ابن جريج عن أنى مليكة عن أم سلمة أنها قالت «قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية الحمد لله رب العالمين آية الرحمن الرحيم آية مالك يوم الدين آية إياك نعبد وإياك نستعين آية اهدنا الصراط المستقيم آية صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية » وهذا نص صريح (الحجة الثانية) روى سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة « أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: فاتحة الكتاب سبع آيات وأولهن بسم الله الرحمن الرحيم » •

(الحجة الثالثة) روى الثعلبي بإسناده عن أبي بردة عن أبيه قال «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ألا أخبرك بأية لم تنزل علي أحد بعد سليمان بن داود وغيري؟ فقلت بلى قال بأى شيء تستفتح القرآن إذا افتتحت الصلاة؟ فقلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي » (الحجة الرابعة) روى الثعلبي بإسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله «أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال له كيف تقول إذا قمت إلى الصلاة؟ قال أقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم » وروى أيضاً بإسناده عن أم سلمة « أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين » وروى أيضاً بإسناده عن علي كرم الله تعالى وجهه « أنه كان إذا افتتحت السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص ».

وروى أيضاً بإسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى: (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فأر السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وبإسناده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال « إذا قرأتم أم القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها إحدى آياتها » وبإسناده أيضاً عن أبي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم « قال يقول الله عز وجل قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين فإذا قال بسم الله الرحمن الرحيم قال الله تعالى مجدى عبدي وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدنى عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال أتني على عبدي فإذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى فوض لى عبدي وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سأل » . وبإسناده أيضاً عن أبي هريرة قال « كنت مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في المسجد والنبي يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلي فافتتح الصلاة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد فمن تركها فقد ترك آية منها ومن ترك آية منها فقد قطع عليه صلاته فإنه لا صلاة إلا بها فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته » وبإسناده عن طلحة بن عبيد الله قال « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله » •

(الحجة الخامسة) قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة في أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها بيان الأول (اقرأ باسم ربك) ولا يجوز أن يقال الباء صلة لأن الاصل أن تكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة وإذا كان الحرف مفيداً كان التقدير اقرأ مفتتحاً باسم ربك وظاهر الأمر الوجوب ولم يثبت في غير القراءة للصلاة فوجب إثباته في القراءة فيها صوتاً للنص عن التعليل •

(الحجة السادسة) التسمية مكتوبة بخط القرآن وكل ما ليس من القرآن فإنه غير مكتوب بخط القرآن ألا ترى أنهم منعوا كتابة أسامي السور في المصحف ومنعوا من العلامات على الاشارة والاختصاص ،

والغرض من ذلك كله أن يمنعوا أن يتخطط بالقرآن ما ليس بقرآن فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوا بخط القرآن •  
 (الحجة السابعة) أجمع المسلمون على أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى والبسلة موجودة بينهما فوجب جعلها منه (الحجة الثامنة) أطبق الآكثرون على أن الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعي قال بسم الله الرحمن الرحيم آية وأبو حنيفة قال: إنها ليست آية لكن صراط الذين أنعمت عليهم آية، وسندين أن قوله مرجوح ضعيف لحيث يبقى أن الآيات لا تكون سبعة إلا يجعل البسلة آية تامة منها (الحجة التاسعة) أن نقول قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة فوجب كونها آية منها، بيان الأول أن أبا حنيفة يسلم أن قراءتها أفضل وإذا كان كذلك فالظاهر أنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى: (واتبعوه) وإذا ثبت الوجوب ثبت أنها من السورة لانه لا قائل بالفرق وقوله عليه الصلاة والسلام: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو أتر» واعظم الاعمال بعد الايمان الصلاة فقراءة الفاتحة بدون قراءتها توجب كون الصلاة عملاً أتر ولفظه يدل على غاية النقصان والحلل بدليل أنه ذكر ذمًا للكافر الثاني، فوجب أن يقال للصلاة الحالية عنها في غاية النقصان والحلل وكل من أقر بذلك قال بالفساد وهو يدل على أنها من الفاتحة (الحجة العاشرة) ماروى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لا يبين كعب ما عظم آية في القرآن؟ قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي في قوله وجه الاستدلال أن هذا يدل على أن هذا المقدار آية تامة ومعلوم أنها ليست بتامة في الحفل فلا بد أن تكون في غير ها وليس إلا الفاتحة (الحجة الحادية عشرة) عن أنس أن معاوية قدم المدينة فنصلي بالناس صلاة جهرية فقرأ أم القرآن ولم يقرأ البسلة فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية أنسيت أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن؟ فأعاد معاوية الصلاة وجهر بها (الحجة الثانية عشرة) أن سائر الانبياء كانوا عند الشروع في أعمال الخير يتدعون باسم الله فقد قال نوح: بسم الله مجرأها وسليمان بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلموا على فوجب أن يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى (فيهدم اقتده) وإذا ثبت ذلك في حقه ﷺ ثبت أيضا في حقنا لقوله تعالى (فاتبعوه) وإذا ثبت في حقنا ثبت أنها آية من سورة الفاتحة (الحجة الثالثة عشر) أنه تعالى قديم والغير محدث فوجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر غيره والسبق في الذكر لا يحصل إلا إذا كانت قراءة البسلة سابقة وإذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقديم فما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وإذا ثبت وجوب القراءة ثبت أنها آية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق (الحجة الرابعة عشر) انه لا شك أنها من القرآن في سورة انتم لم إنازهاه مكرر أعظم القراءن فوجب أن يكون من القرآن كما أننا لما رأينا قوله تعالى (ويل يومئذ للكافرين- فبأى آلام ربكنا تكذبان) مكرراً كذلك قلنا إن الكل منه (الحجة الخامسة عشر) روى أنه عليه السلام كان يكتب باسمك اللهم الحديث وهو يدل على أن أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن بمجموع عهده وهو مثبت فيه فوجب الجزم بأنه من القرآن إذ لو جاز إخراجها مع هذه الموجبات والشهرة لكان جواز إخراج سائر الآيات أولى وذلك يوجب الطعن في القرآن العظيم (الحجة السادسة عشر) قديتنا أنه ثبت بالتواتر أن الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وكان عليه السلام يأمر بكتابتها بخط المصحف فيه وبيننا أن حاصل الخلاف في أنه هل يجب قراءته وهل يجوز للحديث مسه؟ فنقول لثبوت هذه الاحكام أحوط فوجب المصير اليه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم «دع ما يريك إلى ما لا يريك» انتهى كلامه وليس بشيء لأن البعض منه مجاب عنه والبعض لا يقوم حجة علينا لأن الصحيح من مذهبن أن بسم الله الرحمن الرحيم آية مستقلة وهي من القرآن وان لم تكن من الفاتحة فسها وقد أوجب الكثير منا قراءتها في الصلاة وذكر الزبلي في شرح الكنز أن الأصح أنها واجبة، وذكر الزاهدي عن المجتبي أن الصحيح أنها (٢ - ٦ - ج ١ روح المعاني)

واجبة في كل ركعة تجب فيها القراءة وهي الرواية الصحيحة عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه، وقال ابن وهبان في مناهجهم ولو لم يسلم ساهيا كل ركعة • فيسجد إذ يجابها قال الاكثر

وفي غنية المتملى وهو الاحوط وبه أقول خلافا للقاضي خان وصاحب الخلاصة وغيرهم والحق أحق بالتابع (١) والقول عن بعض هذا أنه من طينان القلم غابة الطغيان ونهاية في التعصب من غير إتقان ولنتكلم على ما ذكره هذا العلامة على التفصيل (فقول) أما ما ذكره في الحجة الاولى من حديث أم سلمة بالوجه الذي رواه مخالف لما في اليساوى المخالف (٢) لما في الكتب الحديثية فيجاء عنه بأن أبامليكلم بثب سماعه عن أم سلمة وبتقديره للمعاصرة يقال إن هذا اللفظ لم يوجد في المشهور ولعله نقل بالمعنى لبعض الروايات الآتية على حسب ما يلوح فقد أخرج أبو عبيد وأحمد وأبو داود بلفظ «كان رسول الله ﷺ يقطع قراءته آية آية بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين» الرحمن الرحيم «مالك يوم الدين» وابن الانباري والبيهقي «كان إذا قرأ قطع قراءته آية آية يقول بسم الله الرحمن الرحيم ثم يقف ثم يقول رب العالمين ثم يقف ثم يقول الرحمن الرحيم ثم يقف ثم يقول مالك يوم الدين» وابن خزيمة والحاكم بلفظ «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم فعدها آية الحمد لله رب العالمين اثنين الرحمن الرحيم ثلاث آيات مالك يوم الدين أربع آيات وقال هكذا إياك نعبد وإياك نستعين وجمع خمس أصابع» والدارقطني بلفظ «كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين إلى آخرها فقطعها آية وآية وعددها عد الاعراب وعد بسم الله الرحمن الرحيم ولم يعد (عليهم)» والرواية الاولى والثانية يمكن أن يقال عنت بهما بيان كيفية قراءة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لسائر القرآن وذكرت بعضا منه على سبيل التمثيل ولم تستوعب وليس فيه ما سوى إثبات أنها آية وهو مسلم لكن من القرآن وأما أنها من الفاتحة فلا، وكذا في الرواية الثالثة إثبات أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقرأها في الصلاة وبعدها آية لوقوفه عليها وهو مسلم لأن الآية الاولى من القرآن والآية الثانية منه (الحمد لله رب العالمين) وهكذا إلى الخامسة وجمعت الاصابع وانقطع الكلام وأما الرواية الرابعة فليست نصاً أيضاً في أن البسملة آية من الفاتحة إذ يحتمل أن يكون المعنى كان صلى الله تعالى عليه وسلم يقرأ في بعض الأوقات في الصلاة أو غيرها ولا دوام لا وضعا ولا استعمالا من كتاب الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين) إلى آخرها أي الآيات قطعها آية آية ولم يوصل بعضها ببعض وعددها عد الاعراب واحدة واحدة وعد بسم الله الرحمن الرحيم ولم يسقطها لوجوبها في الصلاة وللاعتناء بها في غيرها لما فيها من عظام الاسرار ودقائق الافكار، ومن هذا أوجب الكثير من علمائنا سجود السهو على من تركها وقد أزال صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك ظن أنها ليست من القرآن لاستعمالها في أوائل الرسائل ومبادئ الشؤون ولم يعد (صراط الذين أنعمت عليهم) ولم يقف عليها بل وصل صلى الله تعالى عليه وسلم تلك المرة لبيان الجواز وعدم تحيل شيء ينافي كونها آية بل هناك ما يشعر به فان تقارب الآي في الطول والقصر كتقارب الفقرات شيء مرغوب فيه وعدم التشابه في المقاطع لا يضرفأين أفواج من الفتح (٣) فلزوم الرعاية غير لازم وكون الموصوف في آية والصفة في آية أخرى مسبوق بالمثل وسابق على الأمثال ومن أنعم الله تعالى عليه وعرف الذين (أنعمت عليهم) وجدده تاما وعد توقفه على الشرط المفهوم من (غير المغضوب) كلاما ناقصا وعلى هذا لم يثبت في هذه

(١) هذا اعتراض على الشهاب اه منه (٢) اعتراض على اليساوى اه منه (٣) رد على الرازي في

ثلاثة مواضع اه منه •

الرواية سوى أن البسلة آية من القرآن وهو مسلم عند الطرفين وأما إنها من الفاتحة فدونه خرط القناد.

(وأما) ما ذكره في الحجة الثانية من حديث أبي هريرة فقد أخرجه الطبراني وابن مردويه والبيهقي بلفظ «الحمد لله رب العالمين سبع آيات بسم الله الرحمن الرحيم» إحداهن وهي السبع المثاني والقرآن العظيم وهي أم القرآن وهي فاتحة الكتاب «وأخرجه الدارقطني بلفظ «إذا قرأتم الحمد فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم إنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها» ومعنى الرواية الأولى الحمد لله رب العالمين إلى آخر الآيات سبع آيات، وبه قال الحنفيون، ولما لاحظ صلى الله تعالى عليه وسلم توهم السامعين من عدم التعرض للبسلة مع تلك الشبهة السالفة كونها ليست بآية من القرآن أزال هذا التوهم بوجه بلغ فقال بسم الله الرحمن الرحيم إحداهن أى مثل إحداهن في كونها آية من القرآن ومعنى الثانية إذا أردتم قراءة الحمد إلى آخر ما يليه فاقروا قبله بسم الله الرحمن الرحيم إنها أى الحمد - إلى الآخر أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني. وهذا كالتعليل أو الترغيب بقراءة الحمد لله رب العالمين إلى آخرها وقوله وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها على حد ما ذكر في معنى الرواية الأولى وهو كالتعليل أو الترغيب أيضاً في قراءة البسلة وما ذكرناه وإن كان فيه ارتكاب مجاز لكن دعانا إليه إجراء صدر الكلام على حقيقته وإن أجرى هذا على ظاهره فلا بد من ارتكاب المجاز في المصدر كما لا يخفى وهو ارتكاب خلاف الأصل قبل الحاجة إليه (وأما) ما ذكره في الحجة الثالثة فليس سوى إثبات أن التسمية من القرآن كما أقره هو بولسنا بمن مخالفه فيه (وأما) ما ذكره في الرابعة فالحديث الأول والثاني والثالث والسادس مع ضعفه والثامن لتدل على المقصود ونحن نقول بما تدل عليه، والرابع موقوف على ابن عباس ولا نسلم أن حكمه الرفع لجواز الاجتهاد وإن قلنا ان الصحيح أن الآية إنما تعلم بتوقيف من الشارع كمرقة السورة مثلاً ولذلك عدوا (ألم) آية حيث وقعت ولم يعدوا (الم) لأنها لم تنقل جزء آية واجتهاد فجعلها آية بل قلنا إنها آية مستقلة من القرآن واجتهاد وجعلها آية من الفاتحة أو نقول إنه كذا ذلك أيضاً عن توقيف لكن على ظنه واجتهاده أنه توقيف، والخامس لي شك في صحته بهذا اللفظ ولعله باللفظ الذي خرج به الدارقطني وقد سلف بتقريره وليس لي اعتماد على الفخر في الأحاديث وليس من حفاظها وأراه إذا نقل بالمعنى غير وليس عندي تفسير الثعلبي لأراه فإن النقل منه، والسابع لا تلوح عليه طلاوة كلام رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا فصاحته وهو أوضح من نطق بالضاد بل من مارس الأحاديث جزم بوضع هذا ولعمري لو كان صحيحاً لا كتني به الشافعية أو لقدموه على سائر أدلتهم وباليتة ذكر إسناده لئراه (وأما) الحجة الخامسة ففيها أنا لا نسلم أن وجوبها في أول الفاتحة مستلزم لكونها آية منها واستدلاله في هذا المقام بقوله (اقرأ باسم ربك) وإنه جاداً من وجوه أظهر من الشمس فلا تعجب البنان ببيانها (وأما) الحجة السادسة فهو أقوى ما يستدل به على كون البسلة من القرآن وأما على أنها من الفاتحة فلا، وتعرض نفاة كونها قرآناً للتكلم في هذا الدليل بما لا يرضاه الطبع السليم، والذهن المستقيم، والانصاف نصف الدين، والانقياد للحق من أخلاق المؤمنين (وأما) الحجة السابعة قلنا لا علينا كما لا يخفى (وأما) الحجة الثامنة فدون إثبات مدارها وهو توهمين كلام مولانا أبي حنيفة رحمه الله تعالى - جبال راسيات (وأما) الحجة التاسعة فهي كالحجة الخامسة حذو الفظة بالقظة واستدلاله بقوله ﷺ «كل أمر ذي بال» الخ ليس بشئ. لأن الفاتحة جزء من الصلاة المفتحة بالتكبير المقارن للنية الذي هو ركن منها بحيث لم يفتح بالبسلة عدت بترأ فطلت وكذا الركوع والسجود الذي أقرب ما يكون العبد فيه إلى ربه بل منها أمر ذو بال فإذا لم يفتح بالبسلة كان أبت بطلا لحسن الظن بديانة العلاء وعله أنه كان يبسم أول

صلواته وعند ركوعه وسجوده وسائر انتقالاته رحمة الله تعالى عليه ﴿ وأما ﴾ الحجة العاشرة فلا تقوم علينا لأننا علينا بمذهبنا ﴿ وأما ﴾ الحجة الحادية عشرة فقصارى ما تدل عليه ظاهر أبعده تسليمها أن معاوية لما لم يقرأ بالبسملة وترك الواجب ولم يسجد للسهو أعاد الصلاة لتنعق سليمة من الخلل ولهذا أهملوه إلى أن فرغ لير وأبجج الخلل بسجود السهو أم لا واعتراضهم عليه بترك واجب يجبر بالسجود ليس أغرب من اعتراضهم عليه في تلك الصلاة أيضاً بترك هيئة حيث روى الشافعي نفسه بما نقله الفخر نفسه أن معاوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض إلى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معاوية سرت من الصلاة ابن بسم الله الرحمن الرحيم وأين التكبير عند الركوع والسجود ثم أنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير وهذا لا يضربنا، نعم يبقى الجهر والبحث عنه مخفى الآن ﴿ وأما ﴾ الحجة الثانية عشرة ففيها كما تقدم أن الوجوب لا يستلزم الجزئية على أن قوله ان سائر الانبياء يتدنون عند الشروع بأعمال الخير بذكر الله فوجب أن يجب على رسوانا ذلك الخ واستدل على الوجوب عليه إذ وجب عليهم السلام بقوله تعالى ﴿ أولئك الذين هدام الله فهداهم اقتده ﴾ لأدري ما أقول فيه سوى أنه جهل بالتفسير وعدم اطلاع على أخبار البشير النذير ﴿ وأما ﴾ الحجة الثالثة عشر فلا تجديه نفعاً في مقابلتها أيضاً وفيها مافي أخواتها ﴿ وأما ﴾ الحجج الباقية فكثير من الماضية لا تنفع في البحث معنا إلا بتسويد القرطاس وتضييع نفائس الأنفاس على أن بعض ما ذكره معارض بما أخرج مسلم وغيره من حديث أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال « سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين ولعبدى ما سأل فإذا قال: العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدنى عبدى وإذا قال الرحمن الرحيم قال أنى على عبدى وإذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى مجدنى عبدى وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بينى وبين عبدى ولعبدى ما سأل فإذا قال: ﴿ إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ﴾ قال هذا لعبدى ولعبدى ما سأل، وهذا يدل على أن البسملة ليست من الفاتحة وأنها سمع بدونها حيث جعل الوسطى إياك نعبد وإياك نستعين والثلاث قبلها لله تعالى والثلاث بعدها للعبد وليس فيه نفي أنها من القرآن، ولا شك أن هذه الرواية أصح من رواية الثعلبي ولا أقدم ثعلبياً على مسلم وكذا من رواية السجستاني ومضى خالف الراوى الثممة من هو أوثق منه بزيادة أو نقص تخديته شاذ وليس هذا من باب النفي والاثبات (١) كما ظنه من ليس له في هذا الفن رسوخ ولا ثبات (٢) وحمل النصف فيه على النصف في المعنى أو النصف من عدم الانصاف إذ ذلك مجاز ولا حاجة اليه ولا قرينة عليه وجعله حقيقة لكن باعتبار الدعاء والتناء بكذبه العد والقول بأن مدار الرواية العلاء وقد ضعفه ابن معين فهو على جلالة الرجل (٣) لا يسمن ولا يفتن من جوع لان المرتق كثير وتقديم الجرح على التعديل ليس بالمطلق (٤) بل إن لم يكتر المدلون جداً وقد كثر واهتا (٥) وكون التقسيم لما يخص الفاتحة والبسملة مشتركة مع كونه خلاف الظاهر لا تقتضيه الحكمة إذ هي عند الخصم أشرف الاجزاء (٦) أو كون المراد بهض قراءة الصلاة إذ الظاهر لا يمكن أن يراد لوجود الاعمال وضم السورة ويتحقق البعض بهذا البعض ليس بشيء إذ للاتق أن يكون البعض مستقلاً بمبده ومقطع والثاني موجود والاوول على قولنا وأيضاً الفاتحة سورة الكوثر والمالك وقد نص صلى الله تعالى عليه وسلم في ما رواه أبو هريرة عنه بأن الاوول ثلاث آيات

(١) اعتراض على الرازى اه منه (٢) اعتراض على الرازى أيضاً اه منه (٣) رد على ما في الشهاب اه منه (٤) قاله السبكي وغيره اه منه (٥) رد على مافي الشهاب أيضاً اه منه (٦) رد على العزبن عبدالسلام اه منه

والثانية ثلاثون ووقفهم عليها ولم يعد البسملة ولو عدّها مستقلة ل زاد العدد أوجزماً لورد، وعلى المثبت البيان وأنى هو، على أنه يرد على الثاني استلزامه للحكم بدعوى الاستقلال في الفاتحة والبعضية في غيرها (۱) وقول الرازي هذا غير بعيد فالله رب العالمين آية تارة وجزء آية أخرى كما في (وآخر دعوانا) الآية بعيد بل قياس باطل لوجود مقتضى للجزمية هناك وانتفاها هنا أيضاً زل الكثير من السور بلا بسملة ثم ضمت بعد، وحديث الصحيح في بده الوحي يبدى صحة ماقلنا وهذا يعد كونها آية من السورة أو جزء آية وكونها لم تنزل بعد يعد الثاني إن لم يعد الأول وحديث أنها أول ما نزلت ليس بالقوى بل الثابت وبشكل عليه ما روى أنه ﷺ أن يكتب باسمك اللهم الخ على أن الأولية إن سلست وسادت لا تضربنا، وبالجملة يكاد أن يكون اعتقاد عدم كون البسملة جزءاً من سورة من الفطريات كما لا يخفى على من سلمه وجدانه فهي آية من القرآن مستقلة (۲) ولا ينبغي لمن وقف على الاحاديث أن يتوقف في قرآنتها أو ينكر وجوب قراتها ويقول بسنيها فوالله لو ملئت لى الارض ذهباً لأذهب إلى هذا القول وإن أمكننى - والفضل لله تعالى - توجيهه كيف وكتب الأحاديث ملائى بما يدل على خلافه وهو الذى صح عندى عن الامام (۳) والقول بأنه لم ينض بشىء ليس بشىء. وكيف لا ينص إلى آخر عمره في مثل هذا الامر الخطير الدائر عليه أمر الصلاة من صحتها أو استحالتها ويمكن أن يناط به بعض الاحكام الشرعية وأمور الديانات كالطلاق والحلف والتعليق وهو الامام الاعظم والمجتهد الاقدم رضى الله تعالى عنه والاختفاء بها في الجهرية لا يدل على السنية فان القول بوجودها لا ينافى إخفاها اتباعاً لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فعن ابن عباس لم يحجر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالبسملة حتى مات، وروى مسلم عن أنس «صليت خلف النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأبى بكر وعمر وعثمان فلم أسمع منهم أحداً يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يرد نفي القراءات بل سماعها للاختفاء بدليل ما صرح به عنه فكانوا لا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم» رواه أحمد والنسائي باسناد على شرط الشيخين، وروى الطبراني باسناد عنه «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يسر بيسم الله الرحمن الرحيم وأبى بكر وعمر وعثمان وعلياً رضى الله تعالى عنهم» وروى عن عبد الله بن المغفل ولا نسلم ضعفه أنه قال: سمعنى أبى وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال أى بنى إياك والحدث في الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وخلف أبى بكر وعمر وعثمان فابتدوا القراءة بالحمد لله رب العالمين فاذا صليت فقل الحمد لله رب العالمين أى اجهر بها واخف البسملة وهو مذهب الثورى وابن المبارك وابن مسعود وابن الزبير وعمار بن ياسر والحسن ابن أبى الحسين والشعبي والنخعي وقتادة وعمر بن عبد العزيز والاعمش والزهرى ومجاهد وأحمد وغيرهم خلق كثير وأحاديث الجهر لم يصب منها سوى حديث ابن عباس الذى أخرجه الشافعى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

(۱) رد على الرازي اه منه (۲) استشكل بعضهم الاثبات والنفي قال القرآن لا يثبت بالظن وينفى به وهو إشكال للجيل العظيم، هو اجيب عنه أن حكم البسملة في ذلك حكم الحروف المختلف فيها بين القراء السبعة فتكون قطعية الاثبات والنفي معاً لهذا قرأ بعض السبعة باثباتها وبعضهم باسقاطها وإن اجتمعت المصاحف على الاثبات فان من القراءات ما جاء على خلاف خطها كالصراط ومصيطر فانهما قرآ بالدين ولم يكتبتا إلا بالصاد وما هو على التيب بضنين تمراً بالظن. ولم تكتب إلا بالصاد قسى البسملة التخير وتحتم قراتها في الفاتحة عند الكامى احتياطاً وخرجوا عن عمدة الصلاة الواجبة يقين لتوقف صحتها على ما ساءه الشرع فاتحة الكتاب دأبهم والله تعالى أعلم بالصواب اه منه (۳) رد على البيضاوى اه منه

يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وهو معارض بما تقدم عنه أو محمول على أنه كان يجهر بها أحيانا لبيان أنه تقرأ فيها كما جهر عمر رضي الله تعالى عنه بالثناء للتعليم وكما شرع الجهر بالتكبير للاعلام وحتى مات هناك قيد للمعنى لا للنفى فلا يتناقضان على أنه روى عن بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر إلا وفي إسناده مقال . وعن الدارقطني أنه صنّف كتابا في الجهر فأقسم عليه بعض المالكية ليعرفه الصحيح فقال: لم يصح في الجهر حديث والقول (١) بأن الرواية عن أنس ست متعارضة فتارة يروى عنه الجهر وأخرى الاخفاء للخوف من بني أمية المخالفين لعلي كرم الله تعالى وجهه إذ ذهب الجهر لا يضرنا إذ يقدم عند التعارض الأقوى إسنادا وهو هنا ما يوافقنا إذ هو على شرط الشيخين ، وتسمّة الراوى المخالف بالكذب على أنس أهون عندي من تهمة أنس صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالكذب على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ومقدمي أصحابه ه (ومن عجائب الرازي) كيف يبدي احتمال التهمة ويروى اعتراض أهل المدينة على سيد ملوك بني أمية بذلك اللفظ الشنيع والمحل الرفيع فهلا خافوا وسكتوا وصافوا ، والأعجب من هذا أنه ذكر ست حجج لاثبات الجهر هي أخفى من العدم (الاولى) أن البسلة من السورة لخصمها حكمها سرا وجهرا وكون البعض سرا والبعض جهريا مفقود ويردّه ما علته في الردود وبفرض تسليم أنها من السورة أى مانع من إسرار البعض والجهر بالبعض وقد فعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (فاتبعوه) ولعل السرفه كالسر في الجهر والاختفاء في ركعات صلاة واحدة أو يقال: إن حال المنزل عليه القرآن كان خلوة أولا وجلوة ثانيا فناسب حاله بل إذا تأملت قوله تعالى في الحديث القدسي الثابت عند أهل الله « كنت كثيرا مخفيا الخ ظهر لك سر أعظم (٢) فرضى الله تعالى عن المجتهد الاقدم (الثانية) أنها ثناء وتعظيم فوجب الاعلان بها لقوله تعالى (فاذكروا الله كذكركم آباء لم أو أشد ذكرا) ويرده أن غالب اشتمالات الصلاة كذلك أفجهر بها (الثالثة) ان الجهر بذكر الله يدل على الافتخار به وعدم المبالاة بمتكبره وهو مستحسن عقلا فيكون كذلك شرعا ولا يخفى لإماميه عيب ثم قال وهذه الحججة قوية في نفسى راسخة في عقلى لا تزول البتة بسبب ظلمات المخالفين ويرده ما رد سابقه وقد يخفى الشريف

ليس الخمول عار • على امرئ ذى جلال فليلة القدر تخفى • وتلك خير الليلالى  
وباليت شعرى أكان تسبيحه الله تعالى في ركوعه وسجوده معنيا فيخفيه أو جيدا فجهر به ويريد به ولا أظن بالرجل إلا خيرا فان الحججة قوية في نفسه راسخة في عقله (الرابعة) ما أخرجه الشافعي عن أنس «أن معاوية صلى بأهل المدينة ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فاعترض عليه المهاجرون والأصهار فأعاد الحديث بمعناه ويرده معارضوه أو يقال لم يقرأ على ظاهره وعدلوا ذلك ييمض القرائن وما راه كمن سمعا (الخامسة) ما روى البيهقي عن أبي هريرة كان رسول الله ﷺ يجهر في الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم وهو المروى عن عمرو ابنه وابن عباس وابن الزبير، وأما على فقد تواتر عنه ومن اقتدى في دينه به لم يفتقد اهتدى ويرده المعارض بتقدير نفيه يقال ان الجهر أن أحيانا لغرض وفي الأخبار التي ذكرناها معارض أيضا نسبت إلى عمر وعلي وابن عباس وما زعم من تواتر نسبت إلى علي ممنوع عند أهل السنة، نعم ادعته الشيعة فذهبوا إلى الجهر في السرية والجهرية ولو عمل أحد بجميع ما يزعمون

(١) رد للرازي اه منه (٢) ففى المنزل جل شأنه وخلوة وجلوة وفى المنزل عليه كذلك فروى ذلك فى المنزل أيضا ليطهر التاسب بينه وبين الطرفين وخلوة كل وجلوة يهمنى يلقى به والله تعالى الموفق اه منه

تواتره عن الأمير كفر فليس إلا الايمان ببعض والكفر ببعض وما ذكره من ان من اقتدى في دينه بعلى فقد اهتدى مسلم لكن إن سلم لنا خبر ما كان عليه علي رضي الله تعالى عنه ودونه مهامه فيح على أن الشائم عند أهل السنة تقديم ما عليه الشيخان وإذا اختلفا فما عليه الصديق حيث أن النبي ﷺ ترقى في التخصيص اليه فقال أولاً «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» وثانياً عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين بعدي، وثالثاً «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» ورابعاً «إن لم تجدني فأنتي أبا بكر» (السادسة) أنها متعلقة بفعل مضر نحو باعانة بسم الله اشرعوا ولاشك أن استماع هذه الكلمة ينه العقل على أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله ونيبه على أنه لا يتم شيء من الخيرات إلا إذا وقع الابتداء فيه بذكر الله تعالى وبإظهارها أمر معروف ويرده معر كما هذا التقدير وعدم قائل به أن انقهاً الامر بالمعروف من هذه الجلة يحتاج إلى فكر لو صرف عشر معشاره في قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) لحصل ضعف أضعافه من دون غائلة كثيرة فيغني عنه ثم أنه رحمه الله تعالى ذكر كلاماً لا ينفخ إلا في تكثير السواد وإرهاب ضعفاء الطلبة بجيوش المداد (البحث الثالث في معناها) قالوا: إما للاستعانة أو المصاحبة أو اللصاق أو الاستعلاء أو زيادة أو قسمة والاربعة الآخرة ليست بشيء. وإن استؤنس لبعض ببعض الآيات واختلف في الارجح من الأولين فالذي يشعر به كلام البيضاوي أرجحية الأول وأيدبان جعله للاستعانة يشعر بأن له زيادة مدخل في الفعل حتى كأنه لا يتأتى ولا يوجد بدون اسم الله تعالى ولا يخلو عن لطف وما يدل عليه كلام الزمخشري أرجحية الثاني وأيد بأن باه المصاحبة أكثر في الاستعمال من باه الاستعانة لاسيما في المعاني وما يجري مجراها من الأفعال وبأن التبرك باسم الله تعالى تأدب معه وتعظيمه بخلاف جعله للآلة فإنها متبدلة غير مقصودة بذاتها وإن ابتداء المشركين باسماء آلهتهم كان على وجه التبرك فينبغي أن يرد عليهم في ذلك، وأن الباء إذا حملت على المصاحبة كانت أدل على ملازمة جميع أجزاء الفعل لاسم الله تعالى منها إذا جعلت داخلة على الآلة ويناسبه ما روي في الحديث تسمية الله تعالى في قلب كل مسلم يسمى أولم يسم وأن التبرك باسم الله تعالى معنى ظاهر يفهمه كل أحد من يبتدىء به والتأويل المذكور في كونه آلة لا يهتدى إليه إلا بنظر دقيق وإن كون اسم الله تعالى آلة للفعل ليس إلا باعتبار أنه يوصل إليه ببركته فقد رجع بالآخرة إلى معنى التبرك فلنقل به أو لا وإن جعل اسمه تعالى آلة لقراءة الفاتحة لا يتأتى على مذهب من يقول ان البسملة من السورة وأن قوله صلى الله تعالى عليه وسلم بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء مما يستأنس به ولو إن في الأول جعل الموجود حساكاً لمعدوم وإن بسم الله موجود في القراءة فإذا جعلت الباء للاستعانة كان سيده سبيل القلم فلا يكون مقروءاً وهو مقروء وإن فيه الإيجاز والتوصل بتقليل اللفظ إلى تكثير المعنى لتقدير متبركاً وهو لكونه حالاً في يان هيئة الفاعل وقد ثبت أن لا بد لكل فعل متقرب به إلى الله تعالى من إعانتة جل شأنه فدل الحال على زانده (وعندي) أن الاستعانة أولى بل يكاد أن تكون متعينة إذ فيها من الادب والاستكانة وإظهار العبودية ما ليس في دعوى المصاحبة ولأن فيها تلبيحاً من أول وهلة إلى إسقاط الحول والوقوف ونفي استقلال القدر العباد وتأيرها وهو استفتاح باب الرحمة وظفر بكنز لا حول ولا قوة إلا بالله ولأن هذا المعنى أمس بقوله تعالى وإياك نستعين ولأنه كالتعريف في قوله (اقرأ باسم ربك) ليكون جواباً بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لست بقارى على أمم وجهوا كمله وما ذكره في تأييد المصاحبة ظهروا (أما الأول) فلأن دون إثبات الآلية كثيرة خرط القتاد (وأما الثاني) فلأنه توهم نشأ من تمثيلهم في الآلة بالمحسوسات وليست كل استعانة بآلة متعينة ولا شك في صحة استعنت بالله وقد ورد في الشرع قال تعالى (استعينوا بالله واصبروا) فهو إذن على أن جهة الابتداء بالآلة



بإل والقلب قد أحاط بجهته جهة أخرى وأيضاً في تخصيص الاستعانة بالآلة نظر لأنها قد تكون بها وبالقدرة ولو سلم فأى مانع من الإشارة بها هنا إلى أنه إما هو المقصود بالذات فهو المقصود بالعرض لإذلا حول ولا قوة إلا به .  
 (وأما الثالث) فلأن المشركين إلى الاستعانة بألهتهم أقرب إذ هم وسائطهم في التقرب إليه تعالى وهي أشبه بالآلة .  
 (وأما الرابع) فلأن الآلة لا بد من وجودها في كل جزء إلى آخر الفعل وإلا لم يتم ولا نسلم لزوم بين مصاحبة شيء لشيء . وملاسته بجمع أجزائه وما ذكره من الحديث فهو بالاستعانة أنسب لأنها مشعرة بتبري العبد من حوله وقوته وإثبات الحول والقوة لله تعالى وهذا من باب العقائد التي عقد عليها قلب كل مسلم يسمى أولم يسم .  
 (وأما الخامس) فلأنه إن أراد أن معنى المصاحبة التبرك فظاهر البطلان وقد رجح مخفى حينه وإن أراد أنه يفهم منها بالقربية فذم عليه نحن بها إذ قصد الآلية لتوقف الاعتداد الشرعي عليها أما كون التبرك معنى ظاهر الشكل أحد فلا نسلم أنه من خصوص المصاحبة (وأما السادس) فلأن الانحصار فيه ممنوع (وأه السابع) فلأن ما يفتح به الشيء لا مانع من كونه جزءاً ألقائه مفتوح القرآن وجزؤه ولو سلم فجدلها مفتوحاً بالنسبة إلى ما عداها قاله الشهاب ولا يضر الخفي ما فيه (وأما الثامن) فلأن معنى الحديث أفعال كذا مستعينا باسم الله الذي لا يضرني مع ذكر اسمه مستعينا به شيء إذ من استعان بجنبه أعانه ومن لا ذنبا به حفظه وصانه ، وإن استعدت هذا وردت ما قيل في الرد من أن المراد بالحديث الإخبار بأنه لا يضر مع ذكر اسمه شيء من مخلوق والمصاحبة تستدعي أمر أحصاه عندها نحو جامد الرسول بالحق والقراءة لم تحصل بعد فتعذر حقيقة المصاحبة بأن المصاحبة هنا ليست محسوسة وكونها أخباراً ينفي صحة الضرر يفهم منه محبة النفع والبركة وهي دفع الوسوسة عن القاري مع جزيل الثواب فلا ضير أيضاً لأنه مجرد استئناس ولا يوحشنا إذ ما نستأنس به كثير (وأما التاسع) فلأن جعل الموجود بالمعدوم للجري لأعلى المفتضى من المحسنات والتمسكت ههنا ان شبه اسم الله بناء على يقين المؤمن بما ورد من السنة والقطع بمقتضاها بالامر المحسوس وهو حصول الكتب بالقلم وعدم حصوله بعده ثم أخرج مخرج الاستعارة التبعية (١) لوقوعها في الحرف .  
 (وأما العاشر) فلأنه لا يخفى حال التشبيه بالقلم (وأما الحادي عشر) فلأنه لا نسلم أن التبرك معنى المصاحبة أو لازم معناه بل هو معلوم من أمر خارج هو أن مصاحبة اسمه سبحانه هو جد معها ذلك وهو جار في الاستعانة باسمه عز شأنه على أن في الاستعانة من اللطف ما لا يخفى ويمكن على بعد أن يكون عدم اختيار الرغشري لها لئلا "يطان الاء" الية من استقلال العبد بفعله فقد ذهب إليه هو وأصحابه وسيأتي إن شاء الله تعالى رده ، وقد اختلف في متعلق الجار فذهب الإمام ابن جرير إلى تقديره أنه أولان تاليه متلو وهكذا يضر الخاص الفعلي كل فاعل فعلا يجعل التسمية مبدأ له وهو من المعاني القرآنية كظنار دلزوهما في متعارف اللسان وبه يندفع كلام الصادق (٢) وليس المقصود هنا متكلاً مخصوصاً فهو على حد ولو ترى فينوي كل بالضير نفسه فلا يضر تقدمها على قراءة هذا القاري بل على وجوده ويتأتى القول بجزئيتها من الكل أو الجزء بلا خفاء ولما خفي ذلك على البعض جعل المقدر فعل أمر متوجه إلى العباد ليتحد قائل الملقوظ والمقدر واختاره القراء عن اختيار روى عن ابن عباس لأنه تعالى قدم

(١) ولذا صرح بالمؤمن وضم إليه الاعتقاد والسنة اه منه (٢) حيث قال هو من كلام البشر والقرآن قديم معجز ويلزم ان يكون المعجز محتاجاً لتدبير هذا المحذوف الغير المعجز الحادث وهذا الاحتياج نقص والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز ومن القديم والحادث حادث فياعلمه الاسلام ارشدوني اه على ان ما يرد على هذا الكلام أكثر من الفاظ تأمل اه منه .

التسمية حثا للعباد على فعل ذلك وهو المناسب للتعليم، وذهب التحويرون إلى تقديره عامانحو أبتدىء. وأيد بوجوهه  
 ( منها ) أن فعل الابتداء يصح تقديره في كل تسمية دون فعل القراءة وتقدير العام أولى الأترام بقدر  
 متعلق لجار الواقع خيراً أو صفة أو حالاً أو صلة بالكون والاستقرار حينئذ وقع ويؤثره لعموم صحة تقديره .  
 ( ومنها ) أنه مستقل بالعرض من التسمية وهو وقوعها مبتدأً فتقديره أوقع بالحل . وأنت إذا قدرت أقرأ  
 قدرت أبتدىء. بالقراءة لان الواقع في أثناءها قراءة أيضاً والبسملة غير مشروعة فيه ( ومنها ) ظهور فعل الابتداء  
 في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بيسم الله فهو أقطع »، وأما ظهور القراءة في قوله تعالى:  
 ( اقرأ باسم ربك ) فلأن الأهم ثم هو القراءة غير منظور فيه إلى ابتدائها ولنا قدم الفعل ولا كذلك في التسمية .  
 وما ذهب إليه الامام أمس وأخص بالمقصود وأتم شمولاً فانه يقتضى أن القراءة واقعة بكاملها مقرونة بالتسمية  
 مستماتاً باسم الله تعالى عليها كلها بخلاف تقدير أبتدىء. إذ لا تعرض له لذلك، وما ذكر أولاً من الاستشهاد بتقدير  
 النحاة الكون والاستقرار فليس بجيد لأنهم فعلوه تمثيلاً حيث لا يقصدون عاملاً بعينه بل يريدون الكلام على  
 العامل من حيث هو فهو كتمثيلهم يزيد وعمر ولا خصوصيتهما بل يقع الكلام على مثال فيكون أقرب إلى الهم  
 ولا يقال إذا أبهم الفاعل يقدر بهما على أن الابتداء هنا ليس أعم من القراءة لأن المراد به ابتداء القراءة وهو أخص  
 من القراءة لصحتها على قراءة الأول والوسط والآخر، واختصاص ابتداء القراءة بالأول فليس هذا هو الكون  
 والاستقرار الذي قدرهما النحاة فيما تقدم، ودعوى عموم أبتدىء. باعتبار أنه منزل منزلة اللازم لكنه يعلم بقريته  
 المقام أن المبتدأ به هو القراءة، وباعتبار أصل العامل في الجميع لا يخفى فسادها فانه إذا دل المقام على إرادته فلامعنى  
 تنزيله منزلة اللازم حينئذ وكونه باعتبار اللفظ والاصل لا يدفع السؤال في الحال فافهم ( وأما ما ذكر ثانياً )  
 من أن فعل البداة مستقل بالعرض فغير مسلم وقد قدمنا أن القراءة أمس واشتمل والوقوع في الابتداء بالبداية  
 فعلا لا باضمار الابتداء فمضى ابتداءً بالبسملة حصل له المقصود غير مفتقر إلى شيء. كمن صلى فبدأ بتكبيره الاحرام  
 لا يحتاج في كونه بائناً إلى الاضمار لكنه مفتقر إلى بركتها وشمولها لجميع ما فعله، ومن هذا يظهر ما في باقي  
 الكلام من الوهن ( وأما ما ذكر ثالثاً ) ففيه أن كون التسمية مبتدأً بها حاصل بالفعل لا باضمار الفعل ولم يرد  
 الحديث بأن كل أمر ذي بال لم يقل أو لم يضم فيه أبداً بيسم الله فهو كذا على أن المحافظة على موافقة لفظ الحديث  
 إنما يليق أن يجعل نكته في كلام المصنفين ومن ينخرط في سلكهم لا في كلام الله جل شأنه كما لا يخفى على من  
 له طبع سليم، وأيضاً البحث إنما هو في ترجيح تقدير الفعل العام كأبدأ أو أشرع وما شا كلهما لا في ترجيح  
 خصوصاً قرأ أعنى فعلا مصدره القراءة على خصوص أبداً أعنى فعلا مصدره البداة فقيماً ذكر خروج عن  
 قانون الادب وموضع النزاع •

وذهب البعض إلى تقدير ابتدائي مثلاً وفيه زيادة إضمار لوجوب إضمار الخبر حينئذ فيكون المضمرة  
 ثلاث ظلمات ودلالة الاسم على الثبوت معارضة بدلالة المضارع على الاستمرار التجددى المناسب للمقام  
 لأنه تبقى المخالفة بين جعلي البسملة والحمد ولعل الأمر فيه سهل وجعل الشيخ الأكبر قدس سره هذا الجار خبر مبتدأ  
 مضمرة هو ابتداء العالم وظهوره لان سبب وجوده الأسماء الالهية وهي المسطرة عليه كجعله متعلقاً بما بعده إذ لا يحمده الله  
 تعالى إلا بأسمائه من باب الإشارة فلا ينظر فيه إلى الظاهر ولا يتقيد بالقواعد ولا يرى الاعتراض عليه من الانصاف،  
 وقد ذهب الكثير إلى أن تقدير المتعاق هنا مؤخر آخرى لأن اسم الله تعالى مقدم على الفعل ذاتاً فليقدم على الفعل

ذکراً، وفيه إشارة إلى البرهان اللمبي وهو أشرف من البرهان الآتي، ولنا قال بعض العارفين ما رأيت شيئاً  
 إلا ورأيت الله قبله وتحنيك طفل الذهن بحلاوة هذا الاسم بعين على فطامه عن رضع ضرع السوى بدون وضع مرارة  
 الحدوث، على أن بركة التبرك طافحة بالأهمية وإن قلنا بأن في التقديم قطع عرق الشركة رد أعلى من يدعيها مناسب  
 مقام الرسالة وظهر سر تقديم الفعل في أول آية نزلت إذ المقام إذ ذلك مقام نبوة ولارد ولا تبليغ فيها ولكل مقام مقال  
 والبلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وقد اعتركت الأفهام هنا في توجيه القصر لظنه من ذكر الاختصاص  
 حتى ادعاه بعضهم بأنواعه الثلاثة وأفرد البعض البعض، فقتصر على قصر الافراد، وقائل به وبالقلب، وفي القلب من  
 كل شيء، وعندى هنا يقدر مقدماً، وبه قال الأكثرون وإن تقديره مؤخرأ مؤخرأ مؤخر عن ساحة التحقيق لأنه إيمان  
 يقدر بعد الباء أو بعد اسم أو بعد اسم الله، أو بعد البعد، أما تقديره بعد الباء فلا يقوله من عرف الباء •  
 وأما بعد الاسم فلا استلزامه الفصل ولو تعقلاً حيث أوجبوا الحذف هنا بين المتضامين وأما بعد اسم الله فلا استلزامه  
 الفصل كذلك بين الصفة والموصوف وأما بين الصفتين فيتسع الحرق، وأما بعد التمام فيظاهر نقص دقيق  
 لأن في الجملة تعليق الحكم بما يشعر بالعلية فكان الرحمن الرحيم علة للقراءة المقيدة باسم الله فإذا تأخر العامل المقيد الملغول  
 وتقدمت علته أشعر بالانحصار ولا يظهر وجهه، وإذا قدرنا العامل مقدماً كما هو الأصل أمناً من المحذور ويحصل  
 اختصاص أيضاً إذ كأنه قيل مثلاً اقرأ مستمياً أو متبركاً بسم الله الرحمن الرحيم لأنه الرحمن الرحيم، واتفاه العلة  
 يستلزم اتفاه الملغول في المقام الخطابى إذالم تظهر علة أخرى فيفيد الاختصاص لاسيما عند القائل بمفهوم الصفة  
 فيشعر بأن من لم يتصف بذلك خارج عن الدائرة والاقصا رهنائيس للاقتصار هناك والتخلص بتقدير التركيب  
 مستمياً باسم الله لأنه الرحمن الرحيم اقرأ فيه ما لا يخفى على الطبع السليم، وفي تقديم الحادث تعقلاً وحذف ذكر  
 وعدم وجود شيء، في الظاهر مستقلاً سوى الاسم القديم رمزخى إلى تقديم الاعيان الثابتة في العلم وإن لم يكن على  
 وجود الله تعالى لذله جل شأنه التقدم المطلق وعدم ظهور شيء سواه وكل شيء هالك إلا وجهه، وللإشارة إلى  
 أنه لا ضرر في ذلك ارتكبه، والتبرك الجواب يقتضى التقدم بالذکر مكسوراً المضموم وها هو كما ترى ومن الأكارب  
 من قال مارأيت شيئاً إلا ورأيت الله تعالى فيه ولا حلول وقد عدأ كمل من الاول والمراتب أربع وتحنيك الرحمة يقنى عن  
 كل در ويقطم طفل الذهن عن سدى جوارى الفكر وكان من قدر العامل مؤخرأ رأى بسم الله مجراها، وباسمك  
 ربى وضعت جنبي وأما لها فجرى مجراها والفرق ظاهر للناظر وهذا من ناسم الأسماء حرقية قل له ونعم عن غيره •  
 والظرف مستقر عند بعض ولو عند آخرين وقد اختلف في تفسيرهما، فقيل اللغو ما يكون عامله مذكوراً،  
 والمستقر ما يكون عامله محذوفاً مطلقاً وقيل المستقر ما يكون عامله عام (١) كالاحصول والاستقرار وهو مقدر  
 واللغو بخلافه، وقيل اللغو ما يكون عامله خارجاً عن الظرف غير مفهوم منه سواء ذكر أو لا، والمستقر ما فهم منه معنى  
 عام له المقدر الذى هو من الاعمال العامة وكل ذلك اصطلاح وحيث لا مشاحة فيه اختار الاول فيكون الظرف هنا  
 مستمراً كيفما قدر العامل، وإنما كسرت الباء وحق الحروف المفردة أن تفتح لانها مبنية والأصل في البناء لثقله  
 وكونه مقابلاً للاعراب الوجودى السكون لثقله وكونه عدماً إلا لأنها من حيث كونها كلمات برأسها مظنة للابتداء  
 وهو بالساكن متعذر أو متعسر كان حقها الفتح إذ هو أخو السكون في الخفة المطلوبة في كثير الدور على الألسنة  
 لامتيازها من بين الحروف بلزوم الحرفية والجر وكل منهما يناسب الكسر، أما الحرفية فلا تنقض عدم الحركة

والكسر لقلته إذ لا يوجد في الفعل ولا في غير المصدر ولا في الحروف إلا نادراً يناسب العدم. وأما الجر فلهو وافقة حركة الباء أثرها ولا تقض بواو العطف اللازمة للحرفية ولا بكاف التشبيه اللازمة للجر لأن المجموع سبب الامتياز ولم يوجد في كل لكن يبقى التقض واو القسم ونائه ويحجب بأن عملها بالنيابة عن الباء التي هي الأصل في حرورف فكأن الجر ليس أثرألهما وهذه علل نحوية مستخرجة بعد الوقوع لإبداء مناسبة فلا تتحمل مناقشة لضعفها كما قيل :

عهد الذي أهوى وميثاقه أضعف من حجة نحوى

فلا نسهر جفن الفكر فيما لها وعليها ، وقال بعضهم من باب الإشارة: كسرت الباء في البسمة تعليماً للتوصل إلى الله تعالى والتعاقق بأسمائه بكسر الجنب والخضوع وذل العبودية فلا يتوصل إلى نوع من أنواع المعرفة إلا بنوع من أنواع الذل والكسر كما أشار إلى ذلك سيدي عمر بن الفارض قدس الله تعالى سره الفاضل بقوله:

ولو كنت لي من نقطة الباء خفضة رفعت إلى عالم تنله بحيلة  
بحيث ترى أن لا ترى ما عدته وأن الذي أعدته غير عدة

فإن الخفض يقابل الرفع فن خفضه النظر إلى ذل العبودية ورفعته القدر إلى مشاهدة عز الربوبية ، ولا ينال هذا الرفع بحيلة ؛ بل هو بمحض الموهبة الإلهية الجليلة ، ومن تنزل ليرتفع فتزله معلول، وسعيه غير مقبول انتهى . وهو أمر مخصوص بياه البسمة لا يمكن أن يجري في باء الجبر مطلقاً كما لا يخفى ، وعودى في سر ذلك أن الباهي المرتبة الثانية بالنسبة إلى الالف البسيطة المجردة المتقدمة على سائر المراتب فهي إشارة إلى الوجود الحاق ، والباء إما إشارة إلى صفاته التي أظهرتها نقطة الكون ولذلك لما قيل للعارف الشبلي أنت الشبلي؟ فقال أنا النقطة تحت الباء ، وقال سيدي الشيخ الأكبر قدس سره :

الباء للعارف الشبلي معتبر وفي نقيطتها للقب مدكر  
سر العبودية العلياء مازجها لذلك ناب مناب الحق فاعتبروا  
أليس يخذف من بسم حقيقته لأنه بدل منه فذا وزر

والصفات إما جمالية أو جلالية ، وللأولى السبق كما يشير إليه حديث «سبقت رحمتي غضبي» وباء الجر إشارة إليها لأنها الواسطة في الإضافة والإفاضة فاسباها الكسر وخفض الجناح ليتم الأمر ويظهر السر، وفي الابتداء بهانها تجليل للبشارة ورمز إلى أن المدار هو الرحمة كما قال عليه السلام « لن يدخل أحدكم الجنة عمله قيل حتى أنت يا رسول الله قال حتى أأ إلا أن يتعمدني الله برحمته» وقد تدرج سبحانه وتعالى باظهارها فرمز بالباء وأشار بالله وصرح أتم تصريح بالرحمن الرحيم، وأما إشارة إلى الحقيقة المحمدية والتعين الأول المشار إليه بقوله عليه السلام « أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر» وبواسطه حصلت الإفاضة كما يشير إليه لولاك ما خلقت الافلاك ولكون الغالب عليه الصلاة والسلام صفة الرحمة لاسبغ على مؤمنى الأمة كما يشير إليه قوله تعالى ( وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ) وقوله تعالى: ( بالمؤمنين رؤوف رحيم) مناسب ظهور الكسر فيما يشير إلى مرتبته وفي الابتداء به هتارمز إلى صفة من أنزل عليه الكتاب والداعي إلى الله. وفي ذلك مع بيان صفة المدعوا إليه بأنه الرحمن الرحيم تشويق تام وترغيب عظيم وقد تدرج أيضاً جلال شأنه في وصفه صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك في القرآن إلى أن قال سبحانه ( وإنك لعلى خلق عظيم) وإكتفى بالرمز ههنا لعدم ظهور الآثار بعد ، وأول الغيث قطر م ينهمل، وما من سورة إلا اقتحتها

الرب بالرمز إلى حاله على الله تعالى عاياه وسلم تعظيماً له وإشارةً لمن ألقى السمع وهو شهيد. ولما كان الجلال في سورة براءة ظاهراً ترك الإشارة بالبسملة وأتى بياء مفتوحة لتغير الحال وإرخاء الستر على عرائس الجلال ولم يترك سبحانه وتعالى الرمز بالكلية إلى الحقيقة المحمدية ولا يسعنا الانصاح بأكثر من هذا في هذا الباب خوفاً من قال أر باب الحجاب وخلفه سر جليل والله تعالى الهادي إلى سواء السبيل، والاسم عند البصريين من الأسماء العشرة التي بنيت أوائلها على السكون وهي ابن وابنة وابنم واسم واست وائنان وائتان وامرؤ وامرأة وأمين الله وأيم الله منه وإلا فأحد عشر إن اعتد بابنم فاذا نطقوا بها (١) زادوا همزة لبشاعة الابتداء بالسكان غير المدات عندهم وفيها يمتنع والامر ذوق (٢) وهو مما حذف تجزئه كيد وما عدا الثلاثة الأخيرة (٣) مما تقدم •

وأصله سمو حذف الواو تخفيفاً لكثرة الاستعمال ولتعاقب الحركات وسكن السين وحرك الميم واجتلبت ألف الوصل فوزنه أنع وتصريفه إلى أسماء (٤) وسمي وسميت دون أوسام ووسيم ووسمت يشهد له والجرح بالقلب لا يقبل، واشتقاقه من سمو كالمعلو لأنه دلالاته على مسماه عليه من حضيض الخفاء إلى ذروة الظهور والجلال. • وقال الكوفيون هو من السمة لانه علامة على مسماه وأصله وسم لحذف الواو وعوضت عنها همزة الوصل وكفى الله المؤمنين القتال، فوزنه أعل ويرد عليهم أن الهمزة لم تعهد داخله على ما حذف صدره وزيادة الاعلال أقيس من عدم النظير وأيضاً كونها عوضاً يقتضي كونها مقصودة لذاتها ووصلاً كونها مقصودة تبعاً والعوض كجزء أصل دون الوصل فاهو الإجماع بين الضب والنون فلذا قيل لا حذف ولا تعويض وإنما قلبت الواو همزة كاعاء وإشاح ثم كثر استعماله فجعلت همزته همزة وصل وقد تقطع للضرورة ورجح الأول لها تيك الشهادة وفيه لغات وأصلها البعض إلى ثمان عشرة ونظامها فقال :

للسم عشر لغات مع ثمانية بنقل جدى شيخ الناس أكلها

سم سمات سما واسم وزد سمة كذا سما بتثليث لا ولها

هذا وقد طال التشاجر في أن الاسم هل هو عين المسمى أو غيره؟ فالأشاعر على الأول، والمعزلة على الثاني وقد تحير نحارير الفضلاء في تحرير محل البحث على وجه يكون حرياً بهذا التشاجر حتى قال مولانا الفخر في التفسير الكبير: إن هذا البحث يجرى بجرى العتب وذكرونها (٥) ادعى لطفه ودقته (٦) وقد كفانا الشهاب مؤنة رده (٧) وقد أراد السيد التحرير في شرح المواقف فلم يتم له، وللسهيل في ذلك كلام ادعى أنه الحق

(١) إلا أن ذلك فيها لذاتها لاسكونها منه (٢) وقد استدل على الجواز بأنه لولا ذلك لتوقف التلغظ بالحرف المتبادر به على التلغظ بالحركة فيدور لأن الحركة موقوفة على الحرف في التلغظ توقف العارض على المروض ويحاج بأن امتناع الابتداء بالسكان يستلزم امتناع انفكك الحركة عن الحرف المبتدأ به لاتوقفه عليها إذ يجوز أن تكون الحركة تابعة له غير منفك عنه (٣) فبين ما حذف تجزئه وما بنى أوله على السكون عموم من وجه (٤) وأصل أسماء حذفت الواو همزة لوقوعها رابعة بعد ألف، وأصل سمي سميرو اجتمعت الواو والياء وسبقت لإحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت، وأصل سميت سموت قلبت الواو لوقوعها رابعة ولم يتضمن ما قبلها ياء (٥) هو أن لفظ الاسم اسم لكل لفظ دال على معنى في نفسه غير مقترن بزمان ولفظ الاسم كذلك فيكون اسماً لنفسه وعين مسماه وفيه أنما يصح لو كان النزاع في لفظ (اسم) ولا يصح محلاً للخلاف حتى ينكره المعزلة وأيضاً لفظ طمة ومرضوع كذلك قاله الشهاب فاهم ولا تنقل منه (٦) وفي كلام البيضاوي إيماء اليه لمن أنصف (٧) رد على البيضاوي وغيره (٨) منه

وصنف في رده ان السيد رسالة مستقلة وادعى الشهاب أنه إلى الآن لم يتحرر وأنه لم ير مع سعة اطلاعه في هذه المسألة ما فيه تلج الصدور ولا شفاء الغليل ولم يأتي رحمه الله تعالى في حواشيه على البضاوى من قبل نفسه بشئ. يزيح الاشكال ويربح البال وما أنا من فضل الله تعالى ذا كر شيئاً إذا قبل فهو غاية ما أتمناه وقد يوجد في الاسقاط ما لا يوجد في الاسقاط وإن دقق رد قبلي كلام ألوف كل منهم فرد يقابل بصفوف

وابن اللبون إنما مالز في قرن لم يستطع صولة البزل القناعيس

(فأقول) الاسم يطلق على نفس الذات والحقيقة والوجود والعين وهي عندهم أسماء مترادفة كما نقله الامام أبو بكر بن فورك في كتابه الكبير في الأسماء والصفات والاستاذ أبو القاسم السهيلي في شرح الارشاد وهما ممن يعرض عليه بالتواجد، ومنه قوله تعالى: (سبح اسم ربك) إذ التسيح في المعروف إنما يتوجه إلى الذات الأقدس وحمله على تزبه اللفظ كحمله على المجاز والكناية بما لا يليق إذ بعد الثبوت لا يحتاج إليه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ويؤيده قوله تعالى: (ماتعدون من دونه إلا أسماء سميتوها) حيث أطلق الأسماء وأراد الذات لأن الكفار إنما عبدوا حقيقة ذوات الأصنام دون ألقاظها وإن استقام على بده، وقال سيويه وهو إمام الصناعة وشيخ الجماعة: والفعل أمثلة أحداث من لفظ أحدث الأسماء ومن العلوم أن الألقاظ لا لإحداث لها فليس المراد إلا الذوات وهو بهذا المعنى عين المسمى ولا ينافيه أخذ الاسم من السمو لأن سمو المعلوم في الحقيقة إنما هو بوجوده إن كان موجوداً حيث ارتفع عن نقص العدم بمعقوليته عن الالتباس بمعلوم آخر إن لم يكن ولو كنا نرى الموجودات كلها ونعلم المعلومات بأسرها لم نحتاج إلى مسمياتها لكن لما صحت غيبها عنا لما نتج في أوصارنا وبصائرنا احتيجنا إلى ما يدلنا عليها في التخاطب والخبار عنها فمن الله تعالى بهذه الأوضاع لطفنا وحكمة من حكيم عليم فلما سميت المعلومات بمعقوليتها عن الالتباس وبوجود ما كان موجوداً منها عن العدم قيل لها أسماء، ولما دلت الألقاظ عليها قيل لها ذلك أيضاً تسمية للشيء باسم ما هو دليل عليه ويطلق الاسم أيضاً على الدال وهو قسمان، قديم وهو ماسمى الله تعالى به نفسه في كلامه القديم والقول فيه كالتقول في كلامه الذي هو صفة له من أنه لا عين ولا غير، وحادث وهو ماسمى به تعالى شأنه في غير ذلك وهو غير، فالمعزلة لا يثبتون إلا القسم الثاني من هذا الاطلاق لعدم ثبوت الاول عندهم ولتفهيم الكلام القديم، وأهل السنة لما رأوا أن نزاعهم لهم في القسم الأول من الاطلاق الثاني يعود إلى النزاع في منشئه تركوه واكتفوا بالنزاع في المنشأ عنه حتى برهنوا فيه على مدعاهم ونوروا بالبيانات القطعية دعواهم وقد تقدم ذلك لك في المقدمات ونازعهم في الاطلاق الأول وأثبتوه بظواهر الآيات ونقل الثقات وقالوا ضد قولهم أن الاسم عين المسمى فكأنه ترقى صورة من نقي الغيرية وإثبات لا ولا إلى القول بالعينية التي أنكروها وأندم فهم المراد من ذلك اعترض بأنه لو كان الاسم هو المسمى لتكثر المسمى عند تكثر الأسماء. وأيضاً الأسماء تتبدل والمسمى لا يتبدل والاسم يطرأ بعد وجود المسمى والشيء لا يتقدم على نفسه ولا يتأخر فليس هو هو والكل غير وارد لإدعى تقدير القول بالعينية بناء على القسم الثاني من الاطلاق الثاني وليس فليس، فأتضح من هذا أن قول المعزلة بالغيرية ناشئ عن ضلالة في الاعتقاد (ومن يضل الله فإله من هاد) والاسم في البسملة عند بعض بالمعنى الاول لأن الاستعانة بالألقاظ مجردة عما لا معنى لها وليس من التسعة والتسعين ما لفظه اسم فلا يحسن إلا أن يراد به النبات وأمر الإضافة حين وفيه انه فرق بين الاستعانة بالمتعدية بنفسها والاستعانة بالمتعدية بالياء المتعلقة بغير

ذو اللم نحو استعينوا بالصبر والصلاة. وقال غير واحد سلمنا أن الاستعانة لا تكون إلا بالذات إلا أن التبرك لا يكون بها وقد قالوا به ولهذا أو للفرق بين التبرك والتميم أو التلذذ يختص التبرك باسم دون اسم أو ليكون أشد وفاقا لحديث الابتداء على ما قيل قال بسم الله ولم يقل بالله ولم تكتب همزة الوصل مع أن الأصل في كل كلمة أن ترسم باعتبار ما يتلفظ بها في الوقت وفي الابتداء بل حذف تبعاً لحذفها في التلغظ للكثرة (١) وقيل لأنها دخلت للابتداء بالسين الساكنة فلما نابت الباء عنها سقطت في الحظ بخلاف (أقرأ باسم ربك) إذ الباء لا تنوب منها فيه إذ يمكن حذفها مع بقاء المعنى فيقال أقرأ اسم ربك وظاهره أن الذي منع من الإسقاط في الآية إمكان حذف الباء فقط وهو مخالف لما ذكره الدماميني من أنه لا بد للحذف من أمرين عدم ذكر المتعاق وإضافة لفظ اسم للجلالة وكلاهما منتف في الآية وهل يشترط تمام البسملة فيه؟ فيه تردد وظاهر كلام التسهيل اشتراطه. وقيل لا حذف فيه والباء داخلة على اسم أحد اللغات السابقة ثم سكنت السين هرباً من توالي كسرتين أو انتقاله من كسرة لضمته وهو مع غرابته بعيد، ووعندي أن هذا رسم عثماني وهو مما لا يكاد يعرف السرفيأر باب الرسوم والكثير من علمهم غير مطردة وبذلك اعتذر البعض (٢) عن عدم حذف ألف الله مع كثرة استعماله واستغنى به عن الجواب بشدة الامتزاج وبأنها عوض وبأنه يلزم الاجفاف لو حذف أو الالتباس بقولنا لله مجروراً فالرأي إيداء سر ذوق لذلك وقد حرره الشيخ الأكبر قدس سره في الفتوحات بما لا مزيد عليه (٣) ولست ممن يفهمه والقريب من الفهم أن همزة إيماء حذف في الحظ ليكون اتصال السين بالباء المشير إلى ما تقدم أتم وتلقى الفيض أقوى (ومن يطع الرسول فقد أطاع الله ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة) وفيه إشارة من أول الأمر إلى عموم الرحمة وشمول البعثة لأن السين لما كان ساكناً وتوصل إلى النطق به بالألف أشبه حال المدوم الذي ظهر بالله وحيث كان ذلك عاماً إذ ما من معدوم يطلب الظهور إلا يكون ظهوره بالله سبحانه وتعالى أعطى ذلك الحكم لما قام مقامه واتصل اتصاله وأدى في اللفظ مؤداه فإن كان عبارة عن صفات الجمال ظهر عموم الرحمة (ورحمتي وسعت كل شيء) وإن كان عبارة عن الحقيقة المحمدية ظهر شمول البعثة (ليكون للعالمين نذيراً) بل والرحمة أيضاً وما أرسناك إلا رحمة للعالمين) وتناسبت أجزاء البسملة إشارة وعبارة وإنما طولت الباء للإشارة إلى أن الظهور تام وإلى أنها وإن انخفضت لكنها إذا اتصلت هذا الاتصال ارتفعت واستعلت، وفيه رمز إلى أن من تواضع لله رفعه الله وأنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلي. وقال الرسيون طولت لتدل على الألف المحذوفة ولتكون عوضاً عنها وليكون افتتاح كتاب الله تعالى بحرف مفخم ولذا قال **عليه السلام** معاوية فيमार وي «ألقى الدواة وحرف القلم وانصب الباء وفرق السين ولا تعور اليم وحسن الله ومد الرحمن وجود الرحيم وضع كذلك على أذنك اليسرى فإنه أذكرك لك» ولعل منه أخذ عمر بن عبد العزيز قوله لكاتبه طول الباء وأظهر السينات ودور الميم، وبعضهم (٤) في التعليل ما ادعى أنه ليس من عمل الأنفهام بل مبذولات الإلهام وهو في التحقيق من مبتدلات الاوهام وليس له في التحقيق أدنى إلمام على أن في تعليلهم السابق خفاء بالنظر إلى مشربهم أيضاً فافهم ذلك كله (واه) أصله الاعلالى إله في الصحاح أو الإله في الكشف - وكل وجهة - فحذفت همزة اعتباراً (٥) على الأظهر وعوض عنها

(١) وقيل قائله الخليل اه منه (٢) البعض هو الشباب اه منه (٣) قال أي اعتراض على علماء الرسوم على العموم اه منه (٤) قال وإنما عوض ليكون الباء بمنزلة ألف اسم الله فكون الابتداء بسم الله ابتداء باسم الله فأعرفه فانه الخ وفيه أنجاهه يقتضي تخصيص الامتثال بالابتداء الخطي فقط وغير ذلك فافهم اه منه (٥) ومقابلها أنها حذف بعد نقل حركتها إلى

الالف واللام (١) ولذلك قيل بالله (٢) بالقطع في الاكثر لتحض الحرف للعوضية فيه احترازا عن اجتماع أداتى تعريف وأما في غيره فيجرى الحرف على أصله، وذكر الرضى أن القطع لاجتماع شيئين لزوم الهمزة الكلمة إلا نادرا كما في لاهه الكبار، وكونها بدل همزة له، وقال السعد: قد يقال فيه انه نوى الوقف على حرف النداء (٣) تفخيما للاسم الشريف واختلوا في الفرق بين الاله والله فقال السيد السند: هما علم لذاته إلا أنه قبل الحذف قد يطلق على غيره تعالى وبعده لا يطلق على غيره سبحانه أصلا، وقال العلامة السعد: إن الاله اسم لمفهوم كلى هو المعبود بحق والله علم لذاته تعالى، وقال الرضى: هما قبل الادغام وبعده مختصان بذاته تعالى لا يطلقان على غيره أصلا إلا أنه قبل الادغام من الأعلام الغالبة وبعده من الأعلام الخاصة، وادعى ابن مالك أن الله من الأعلام التي تارة وضعها ألسنة وليس أصله الاله ثم قال: ولو لم يرد على من قال ذلك إلا أنه ادعى ما لا دليل عليه لكان ذلك كافيا لأن الله والاله مختلفان لفظا ومعنى، أما لفظا فلأن أحدهما معتل العين، والثاني مهموز الفاء صحيح العين واللام فهما من مادتين، فرددنا إلى أصل واحد تحكم من سوء التصريف (وأما معنى) فلأن الله خاص به تعالى جاهلية وإسلاما والاله ليس كذلك لأنه اسم لكل معبود ومن قال أصله الاله لا يتحول حاله من أمرين لأنه إما أن يقول إن الهمزة حذفت ابتداء ثم أُدغمت اللام أو يقول إنها نقلت حركتها إلى اللام قبلها وحذفت على القياس وهو باطل، أما الاول فلا أنه ادعى حذف الفاء بلا سبب ولا مشابهة ذى سبب من ثلاثي فلا يقاس بيد لأن الآخر وكذا ما يتصل به محل التغيير ولا بعدة مصدر يعد للملح على الفعل فحذف التشاكل ولا بركة بمعنى ورق لشبهه بعدة وزنا وإعلا لا ولولا أنه بمنتهى التبعين لحاقه بالثاني المحذوف اللام كئنه، وأما ناس وأناس فمن نوس وأنس على أن الحمل عليه على تقدير تسليم الأخذ زيادة في الشذوذ وكثرة مخالفة الاصل بلا سبب يلجى لذلك (وأما الثاني) فلا أنه يستلزم مخالفة الاصل من وجوه، أحدها نقل حركة بين كلمتين على سبيل اللزوم، ولانظيره، والثاني نقل حركة همزة إلى مثل ما بعدها وهو يوجب اجتماع مثلين متحركين وهو أقل من تحقيق الهمزة بعد ساكن، الثالث من مخالفة الاصل تسكين المنقول اليه الحركة فيوجب كونه عملا كلا عمل وهو بمنزلة من نقل في بس ولا يخفى ما فيه من الضج مع كونه في كلمة فاهو في كلمتين أمكن في الاستقباح وأحق بالاطراح، الرابع إدغام المنقول اليه فيما بعد الهمزة وهو بمنزلة عن القياس لأن الهمزة المنقولة الحركة في تقدير الثبوت فادغام ما قبلها فيما بعدها ادغام أحد المنفصلين، وقد اعتبر أبو عمرو في الادغام الكبير الفصل بواجب الحذف نحو (يبغ غير) فلم يدغم فاعتبار غير واجب الحذف أولى. ومن زعم أن أصله إله يقول إن الف واللام عوض من الهمزة ولو كان كذلك لم يحذف في لاه أبوك أي لله أبوك إذ لا يحذف عوض ومعوض في حالة واحدة وقالوا لى أبوك أيضا فحذفوا لام الجر والالف واللام وقد موما الهاء وسكنوها فصارت الألف ياء وعلم بذلك أن الالف كانت منقلبة لتحركها وافتتاح ما قبلها فبأوليت ساكنة أعادت إلى أصلها وفتحها فتحة بناء، وسبب البناء تضمن معنى التعريف عند أبي على (٤) ومعنى حرف التعجب إذ لم يقع في غيره وإن لم يوضع له حرف

ما قبلها وحذفها لانتفاء السادتين هي واللام قبلها ولزوم الحذف والتعويض وعدم منع الادغام بل وجوبه مع ان المحذوف لعله بالوجود من الأمور الشاذة التي اقتص بها هذا الاسم الأعظم بأهمه من (١) فلا يجتمعان إلا نادرا كما في الرضى كقوله • معاذ إله أن تسكور كظنية اه من (٢) وكون القطع في النداء أكثرها نص عليه الرضى اه من (٣) ونقل عن سيويه وقيل في تزجيته المظم الجليل المقدم بعد نداء باسمه من سوء الادب لهذا اجل النداء. فالنقطع عما بعده والاسم الكريم فإنه غير منادى وقرق بين النداء بالمجرد والنداء بالوصف المادح فلا يرد ديار من الدنيا والآخرة. قد برهانه (٤) وأورد عليه



عندي وهو مع بنائه في موضع جر باللام المحذوفة واللام ويجر ورهاني في موضع رفع خبراً بـ"أبو كاه" ما خصاً، قال ناظر الجيش: إنه لا مزيد عليه في الحسن، وأنا أقول لا بأس به لولا قوله إن الإله اسم لكل معبود فقد بالغ البلقيني في رده وادعى أنه لا يقع إلا على المعبود بالحق جل شأنه، ومن أطلقه على غيره حكم الله تعالى بكفره وأرسل الرسل لدعائه وكان نظير إطلاق النصارى الله على عيسى على أن فيه ما يمكن الجواب عنه كما لا يخفى واشتقاقه من أنه كعبد لإلهة كعبادة وألوهة كعبودة وألوهية كعبودية فاله صفة شبيهة بمعنى مألوه ككتاب بمعنى مكتوب وكونه مصدرًا كما ذهب إليه المرزوقي وصاحب المدارك خلاف المشهور أو من أنه كفرح إذا تحير لتحير العقول في كنه ذاته وصفاته وفيه أن الأصل في الاشتقاق أن يكون المعنى قائم المشتق والخبرة قائمة بالخلق لا بالحق أو من ألهمت إلى فلان إذا سكنت إليه (الأبذكر الله تظمن القلوب) أو من أنه إذا فرع والله، فزوع إليه وهو يحير ولا يجار عليه أو من أنه الفصل إذا ولع بأهه والعباد مولعون بالتضرع إليه في الشدائد، وقيل هو من وله الواوي بمعنى تحير أيضاً وأصله وولاه فقلت الواو همزة لاستعمال الكسرة عليها فهو كاعاء وإشاح في وعاء وشاح ويرده الجمع على آلهة دون ألوهة وقلب الواو ألفاً إذا لم تتحرك مخالفاً للقياس وتوهم أصالة الهمة لعدم وولاه خلاف الظاهر ولذلك لا تعباً بذلك هنا فالشأن عجيب، وزعم بعضهم أن أصله لامصدر لاه يله (١) أولاه يلوه لها ولاها إذا ارتفع واحتجب وهو المحتجب برادقات الجلال والمرتفع عن إدراك الخيال وقد قرئ شاذاً (وهو الذي في السماء لاه) وقول ميمون بن قيس الأعشى:

كحلفه من أي رباح يشهد هالاه الكبار

ووجه قطع الهمة في حال النداء حينئذ بعض ما تقدم من الوجوه، وقيل أصله الكناية لانها للغائب وهو سبحانه الغائب عن أن تدرسه الابصار أو تحيط به الأفكار، وأيضاً الهاء يخرج مع الانفاس فهو المذكور وإن لم يشعر الحواس متى انقطع خروجه انقطعت الحياة وحل بالحي الممات فيه وباسمه قوام الارواح والابدان واستقامة كل متنفس من الحيوان فزيد عليها لام الملك ثم مدتها بالصوت تعظيماً ثم أزم اللام واستأنس لهذا أن الاسم الكريم إذا حذفته منه الهمة بقي لله (ولله جنود السموات والارض) وإذا تركت اللام بقي على صورته (وله مافي السموات ومافي الارض) وإن تركت اللام الباقية بقي الهاء المضمومة من هو (لا إله إلا هو) والواو زائدة بدليل سقوطها في هماوهم فالأصل هو إذ لا يبقى سواه وأنت إذا أمعنت النظر يظهر لك مناسبات أخر ولهذا ما لكثير من الصوفية إلى هذا القول وهو إلى المشرب قريب، وزعم الباخي أنه ليس بعربي بل هو عبراني (٢) أو سرياني مغرب لاهاً ومعناه ذو القدرة ولا دليل عليه فلا يصار إليه واستعمال اليهود والنصارى لا يقوم دليلاً إذ احتمال توافق اللغات قائم مع أن قولهم تأله وأله ياباه على أن التصرف فيه كما قيل بحذف

أن الألف واللام في الله زائدة في التسمية مستغنى عن معناه، بالعلية وإذا حذفته لم يبق لها معنى يتضمن فلذا عدل عنه لكن قد يجاب بأن القول بزائدتها ليس متيناً عند أي علم، وتوهم الكلام في التسهيل وبعضه في الشهاب اه منه (١) وهذا القول ينسب إلى سيويه لكن القول بأن لاه مصدر لم ينسب إليه لكن ذكره بعض النقات قائم اه منه (٢) العبراني لفة بني إسرائيل والسرياني لفة آدم قال ابن حبيب: كان اللسان الذي نزل به آدم من الجنة عبرياً ثم حرف وصار سريانياً وهو منسوب إلى أرض سريانية جزيرة كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الفتر وهو يشاغل العربي لأنه محرف وكان لسان جميع من في الأرض إلا رجلاً واحداً يقال له حرطسانه عربي كذا قاله ابن الأثيري وهم يلحقون ألفاً في أواخر الكلام يقولون لاهاً رحماناً كما في الفارسية طليحفظ اه منه

المدة وإدخال آل عليه وجعله بهذه الصفة دليل على أنه لم يكن علما في غير العربية إذ اشتراطوا في منع الصرف للجمعة كون الاعجمي علما في اللغة الاعجمية والتصرف مضعف لها، فهذا الزعم ساقط عن درجة الاعتبار لا يساعد عقل ولا نقل والذي عليه أكبر المتبرين كالشافعي ومحمد بن الحسن والاشعري (١) وغالب أصحابه والخطابي وإمام الحرمين والغزالي والفخر الرازي وأكثر الاصوليين والفقهاء، ونقل عن اختيار الخليل وسيبويه والمازني وابن كيسان أنه عربي وعلم من أصله لذاته تعالى المخصوصة أما أنه عربي فلا يكاد يحتاج إلى برهان وأما أنه علم كذلك فقد استدل عليه بوجوده الأول أنه بوصف ولا بوصف به وقراءة صراط العزيز الحميد الله بالجر محمولة على البيان وتجوز الخشري في سورة (فاطر) كون الاسم الكريم صفة اسم الإشارة من باب قياس العلم على الجوامد في وقوعها صفة لاسم الإشارة على خلاف القياس إذ المنظور فيها رفع الإبهام فقط وقد ترد به، (الثاني) أنه لا بدله من اسم يجري عليه صفاته فان كل شيء توجه إليه الأذهان ويحتاج إلى التعبير عنه قد وضع له اسم توقيفي أو اصطلاحى فكيف يهمل خالق الاشياء ومبدعها ولم يوضع له اسم يجري عليه ما يعزى إليه ولا يصلح له بما يطلق عليه سواء وكونه اسم جنس معرف بما لا يليق لأنه غير خاص وضعاً وكونه علما منقولاً من الوصفية يستدعي أن لا يكون في الاصل ما يجري عليه الصفات وهو كما ترى (الثالث) أنه لو كان وصفا لم تكن الكلمة توحيدا مثل لاله إلا الرحمن إذ لا يمنع من الشركة وكذلك كان اسم جنس والاجماع منعقد على إفادته له دون الثاني والسر أنه لو كان صفة كان مدلوله المعنى لا الذات المعينة فلا يمنع من الشركة وإن اختلف استعمالا بذاته تعالى بخلاف ما إذا كان علما فان مدلوله حيث الذات المعينة وان تعقل بوجه كل ذي كايته لاستلزم كلية المعلوم وقد اعترفوا بعموم الوضع وخصوص الموضوع له وقد انحل بهذا عصام قرية من قال إنه لو كفى في التوحيد الاختصاص في الواقع فلا لاله إلا الرحمن أيضا توحيد وان لم يكف واقتضى ما يعين بحيث لا تجوز فيه الشركة لم يكن لاله إلا الله كذلك إذ لا تخضر ذاته تعالى لنا على وجه التشخيص (٢) ولا حاجة إلى ما ذكره من الجواب أخطأ فيه أم أصاب ولا يرد (قل هو الله احد) معارضا فانه لودل على التوحيد لم يكن للوصف فائدة لما سألني إن شاء الله تعالى من تفسيره لعدم قبول التعدد بوجه وهو ليس من لوازم العلية ولا يغير هذه الوجوه المسفرة ما قيل انها لاستلزم المدعى إذ الاختلاف إنما وقع بعد تسليم الاختصاص في كونه صفة فيكون كالرحمن أو اسما فيكون علما، وهذا القدر يكفي بعد ذلك في المقصود كالأبغى على من لم يركب مطية الجحود، والامام البيضاوى مع أن له اليد البيضاء في التحقيق لم يتبلج له صبح هذا القول وهو لا يحتاج إلى النظر الدقيق فاختار أنه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار له كالعالم مثل الثريا والصدق أجرى مجراه في إجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة إليه لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول للبشر فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوص لما أفاد ظاهر قوله تعالى (وهو الله في السموات) معنى صحيحا لان معنى الاشتقاق كون أحد اللفظين مشاركا للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة هذا كلامه، وقد أبطل فيه الادلة الثلاث وحيث لم يلزم من إبطال الدليل إبطال

(١) وحكى ابن جماعة ان الاشعري روى في المنام قبيل له ما فعل الله تعالى بك قال غفر لي قبل بماذا قال بقول بعلية الله اه منه

(٢) وقيل إحضاره تعالى على الوجه المذكور تكليف بما لا يطاق فالمطلوب إنما هو إحضاره على وجه كل منحصر

فنفرد وعدم حصول التوحيد بالرحمن لا إطلاقه مضاعفا على غيره كرحمن النمامة قد براه منه .

المدلول لأبطله بوجهين ونظم في سلكها نالتايدل على الوصفية وفيه أن الوجه الاول قد اعترضه هو نفسه حيث قال في تعليقاته وفيه نظر إذ يكفي في وضع العلم تعقله بوجه يمتاز به عن غيره من غير أن يعتبر ما به الامتياز في المسمى فيمكن وضع العلم مجرد الذات المعقولة في ضمن بعض الصفات وقد تقرر في الكلام أنه يمكن أن يخلق الله تعالى العلم بكنه ذاته في البشر ولا نه إن يمتشى إنثال يمكن الواضع هو الله تعالى والتحقيق أن تصوير الموضوع له بوجه ما كافي في وضع العلم وكذا في فهم السامع عند استعالمه انتهى والمرء مؤاخذ باقراره وهذا الكفء بأقل اللازم وإلا فالمحققون قد أبطلوا هذا الدليل بما لا مزيد عليه، وأما الثاني ففيه إن لم نقل أن الآية من المتشابه أن العلم قد يلاحظ مع معنى به يصلح لتعلق الطرف كقولك أنت عندي حاتم وقوله :

أسد علي- وفي الحروب نعامه فتخاه تنفر من صغير الصافر

فليلاحظ هنا المعبود بالحق لا شتهاره سبحانه بذلك في ضمن هذا الاسم المقدس على أنه يحتمل التعلق يعلم في قوله تعالى ( يعلم سركم ) الآية والجملة خبر ثان أوهى الخبر ولفظ الله بدل والظاهر أن قوله ظاهر لهذا ( وأما الثالث ) ففيه أن المنكر لا اشتقاقه لا يسلم التوافق في المعنى على أنه لا يستلزم الوصفية (١) أيضا وكون المدعى ظني (٢) فيبني فيه الحدس من مثل ذلك لا يجدي نفعاً إذ لنا أن نقول مثله والمنشأ أهم والظن أقوى والوجوه التي ذكرت في الابطال ترهقها ذلة لانها كلها متوجهة تلقاء الغلبة وهي وإن لم تكن تحقيقية ضعيفة بل تقديرية قوية لكنها على كل حال دون العلية الأصلية قوة وشرفا فالمدول عن الاشراف في هذا الاسم الاقدس مما لا أسوغ الاقدام عليه ودون إثبات الداعي نبي الرقاد وخرط القتاد . وقد رأيت بعض ذلك فالذي أرخصه لا عن تقليد أن هذا الاسم الاعظم موضوع للذات الجامعة لسائر الصفات وإلى ذلك يشير كلام ساداتنا النقشبندية بلغنا الله تعالى ببركاتهم كل أمنية في الوقوف القلبي وهو أن يلاحظ الذكاء في قلبه كلما كرر سكر هذا الاسم الاقدس ذاتا بلا مثل ، وحققه الشيخ الاكبر قدس سره في مواضع عديدة من كتبه هذا ، وتفخيم اللام من هذا الاسم الكريم إذا افتتح ما قبله أو انضم طريقة معروفة عند القراء وقيل مطلقاً وحذف ألفه لغة حكاه ابن الصلاح ، وفي التيسير إنها لغة ثابتة في الوقف دون الوصل والافصح الاثبات حتى قال بعضهم ان الحذف لحن تقسد به الصلاة ولا يتعقد به صريح اليمين ولا يرتكب إلا في الضرورة كقوله :

ألا لا برك الله في سهيل إذا ما برك الله في الرجال

وقد أطال الشيخ قدس سره الكلام في الفتوحات عن أسرار حروفه وأتى بالعجب العجيب ، وفي ظهور الالف تارة وخفائها أخرى وسكون اللام أولاً وتحركها ثانياً والختم باطنياً بما به البدء ظاهراً واشتغال الكلمة على متحرك وساكن وصالح لأن يظهر بأحد الامرين إشارات لا تخفى على العارفين فارجم إلى كتبهم فهم أعرف بالله تعالى منا، وسبحان من احتجب بنور العظمة حتى تحيرت الافهام في اللفظ الدال عليه إذ انعمت له من تلك الأنوار أشعة بهرت أعين المستبصرين فلم يستطيعوا أن يعمنوا النظر فيه واليه والقصور في القابل لا في الفاعل:

توهمت قدما أن ليلي تبرعت وأن حجابا دونها يمنع الثما

فلاحت فلا والله ما تم حاجب سوى أن طرفي كان عن حسنهما أعمى

والرحمن الرحيم المشهور أنهم ما صفتان مشبهتان بيتنا لافادة البالغة وأنها من رحم مكسور العين نقل إلى رحم

(١) ككسوتاب وإمام اه مه (٢) كذا بخطه اه مصحح الاصل

مضمومها بعد جملة لازما وهذا مطرد في باب المدح والذم وأن الرجة في اللغة رقة القلب ولكونها من الكيفيات التابعة للمزاج المستحيل عليه سبحانه تؤخذ باعتبار غايتها إما على طريقة المجاز المرسل بذكر لفظ السبب وإرادة المسبب وإما على طريقة التمثيل بأن شبه حاله تعالى بالقياس إلى المرحومين في إيصال الخير إليهم بحال الملك إذ راق لهم فأصابهم بمعروفه وإنعامه فاستعمل الكلام الموضوع للهيئة الثانية في الأولى من غير أن يتمحل في شيء من مفرداته وإما على طريقة الاستعارة المصروفة بأن يشبه الاحسان على ما اختاره القاضي أبو بكر أو إرادته على ما اختاره الأشعري بالرحمة بجماع ترتب الاتفاح على كل ويستعار له الرحمة ويشق منها الرحمن الرحيم على حد الحال ناطقة بكذا - وإما على طريقة الاستعارة المكنية التخيلية بأن يشبه معنى الضمير فيها العائد إليه تعالى بملك راق قلبه على رعيته تشديها مضمر في النفس ويحذف المشبه به ويثبت له شيء من لوازمه وهو الرحمة. وقيل الرحمة في ذلك حقيقة شرعية وأن الرحمن أبلغ من الرحيم لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى فتؤخذ تارة باعتبار الكمية وأخرى باعتبار الكيفية فعلى الأول قيل يارحمن الدنيا لأنه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لأنه ينص المؤمن وعلى الثاني قيل يارحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لأن النعم الآخروية كلها جسام وأما النعم الدنيوية فجليلة وحقيقية وأنه إنما قدم الرحمن والقياس يقتضى الترتق لتقدم رحمة الدنيا ولأنه صار كالعالم من حيث أنه لا يوصف به غيره لأن معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره، وقول بني حنيفة (١) في مسيلمة رحمن الإمامة وقول شاعرهم فيه :

سوت بالمجد يابن الاكرمين أبا وأنت غيث الورى لازلت رحمانا

غلو في الكفر (٢) أو التقديم لأن الرحمن لمدل على جلال النعم وأصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها فيكون كالتمة (٣) والرديف له أو للمحافظة على رءوس الآي هذا وجميعه لا يتخلو عن مقال ولا يسلم من رشق نبال أما أولا فلأن الصفة المشبهة لا تبنى إلا من لازم ولذا قال في التسهيل: إن ربا وملكا ورحمانا ليست منها لتعدى أفعالها ولم يقل أحد بنقل ماتعدى منها الفعل المضموم العين والمسطور في المتون المعول عليها أن فعل المفتوح والمكسور إذا قصد به التعجب يحول إلى فعل المضموم كقضو الرجل بمعنى ما أقضاه وحيث يذفيه اختلاف هل يعطى حكم نعم أو فعل التعجب كما فضله ثمة وإلحاقهم له بنعم فالصريح في عدم تصرفه وأنه لا يؤخذ منه صفة أصلا وكون رفيع الدرجات بمعنى رفيع درجاته لارتفاع الدرجات لا يجدى نفعاً وإعافسروه بما ذكر لأن المراد درجات عزه وجبروته ليناسب المراد من قوله ( ذو العرش يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده ) وهي بسطة ما كسو سعة ملكوته وتلك الدرجات ليست مرفوعة بفعل . ونقل ذلك عن الزمخشري في الفائق بعد تسليم أنه مذكور (٤) فيه معارض بما صرح به هو في غيره كالمفصل على أن قولهم رحمن الدنيا ورحيم الآخرة بالاضافة إلى المفعول مانص (٥) عليه دون الفاعل يقتضى عدم اللزوم وانهما ليسا بصفة مشبهة فالاصح أنهما من أبنية المبالغة الملحقة باسم الفاعل وأخذنا من فعل متعد وذلك في الرحيم ظاهر وقد نص عليه سيويه في قولهم رحيم فلانا وكذا الزجاج والصيغة تساعد وللإشابة

(١) لا يخفى على المتأمل أنه لا حاجة إلى الاعتذار لأن معنى لا يوصف به غيره لا يصح وصف غيره به تعالى لنا يدل عليه التعليل بعدم تحقق معناه في غيره. ومعلوم أن عدم الصدق في نفس الأمر لا يستلزم عدم الإطلاق فافهم اه منه (٢) إذ سموا المخلوق باسم الخالق فاحسوا الهجاء آفة اه منه (٣) أى لأن باب الترقى والتتيم تقييد الكلام بتابع يفيد مبالغة نحو (ويطعمون الطعام على حبه) اه منه (٤) قال الشهاب راجعته فلم أجده فيه اه منه (٥) الناص الشهاب اه منه

في الرحمن وعدم ذكر النحلة له في أبنية المبالغة قال الأعلم وابن مالك: إنه علم في الاصل لاصفة ولا علم بالمعنى التقديرية التي ادعاها الجدل من العلماء، وأما ثانياً فلا نقل فعل المسكور إلى فعل المضموم لا يتوقف على جعله لازماً (١) أولاً لأنه بمجرد النقل يصير كذلك وتحصيل المناسبة بين المنقول والمنقول اليه بالزوم لعدم الاكتفاء فيها بمطلق الفعلية مما لا يخفى ما فيه. وأما ثالثاً فلا أن كون الرحمة في اللغة رقة القلب إنما هو فينا وهذا لا يستلزم ارتكاب التجوز عند إثباتها لله تعالى لأنها حينئذ صفة لائقة بكمال ذاته كسائر صفاته ومعاذ الله تعالى أن تقاس بصفات المخلوقين وأين التراب من رب الارباب. ولو أوجب كون الرحمة فينا رقة القلب ارتكاب المجاز في الرحمة الثابتة له تعالى لاستحالة اتصافه بما تنصف به فليوجب كون الحياة والعلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر مانعاً منها فينا ارتكاب المجاز أيضاً فيها إذا أثبت لله تعالى وما سمعنا أحداً قال بذلك وما ندرى ما الفرق بين هذه وتلك وكلها بمعانيها القائمة فينا يستحيل وصف الله تعالى بها فأما أن يقال بارتكاب المجاز فيها كلها إذا نسبت اليه عز شأنه أو بتركه كذلك وإثباتها له حقيقة بالمعنى اللاتقياً بشأنه تعالى شأنه. والجهل بحقيقة تلك الحقيقة كالجهل بحقيقة ذاته مما لا يعود منه نقص اليه سبحانه بل ذلك من عزة جلاله وإجلال عزته والعجز عن درك الادراك إدراك فالقول بالمجاز في بعض والحقيقة في آخر لا أراه في الحقيقة إلا تحكما يحتاج بل قد نطق الامام السكوتي في كتابه التمييز لما الزمخشري من الاعتزال في تفسير كتاب الله العزيز بأن جعل الرحمة مجازاً نزعة اعتزالية قد حفظ الله تعالى منها سلف المسلمين وأئمة الدين فانهم أقرأوا ما ورد على ما وردوا وأثبتوا لله تعالى ما أثبتته له نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم من غير تصرف فيه بكناية أو مجاز وقالوا لنا أغير على الله من رسوله لكنهم نزها مولايم عن مشابهة المحدثات. ثم فوضوا اليه سبحانه تعيين ما أراه هو أونييه من الصفات المتشابهات والاشعري إمام أهل السنة ذهب في النهاية إلى ما ذهبوا اليه. وعول في الابانة على ما عولوا عليه فقد قال في أول كتاب الابانة الذي هو آخر مصنفاته: أما بعد فان كثيراً من الزائعين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى التقليد لرؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلات لم ينزل الله به سلطاناً ولا أوضح به برهاناً. ولا نقوله عن رسول رب العالمين صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن السلف المتقدمين وساق الكلام إلى أن قال: فان قال لنا قائل قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرة والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرّفونا قولكم الذي به تقولون. وديانتكم التي بها تدينون قيل له قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتمدون وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون. ولبن خالف قوله مجازيون لانه الامام الفاضل. والرئيس الكامل الذي أبان الله تعالى به الحق عند ظهور الضلال وأوضح به المنهاج وقع به بدع المبتدعين وزين الزائعين. وشك الشاكرين فرحة الله عليه من إمام مقدم وكبير معظم مقصم وعلى جميع أئمة المسلمين ثم سرد الكلام في بيان عقيدته مصرحاً باجراء ماورد من الصفات على حالها بلا كيف غير متعرض لتأويل ولا ملتفت إلى قال وقيل. فانتقل عنه من تأويل صفة الرحمة إما غير ثابت أو مرجوع عنه والأعمال بالخواتيم (٢). وكذا يقال في حق غيره من القائلين به من أهل السنة على أنه إذا سلم

(١) ومن يدعى الزوم يقول انه على التوسع كما بينه النحاة في باب الظروف وقاله الشهاب أيضاً اه منه •

(٢) وهذا مذهب السلف الصالح وعليه عمل ابن تيمية وتلميذه ابن قيم واطراهما، انظر كتاب الابانة فانتظمتها والحمد لله منير

الرأس كئي ومن ادعى ورود ذلك عن سلف المسلمين فليأت ببرهان مبين فما كل من قال يسمع ولا كل من ترأس يتبعه  
 أما الخيام فلها كخيامهم وأرى نساء الحى غير نساتهم  
 والعجب من علماء أعلام، ومحققين نغام كيف غفلوا عما قلناه، وناموا عما حقه قلناه ولا أظنك في مربة منه وإن  
 قل "ناقلوه وكثر منكره" (وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله) وأما ربما فلان إجراء الاستعارة التمثيلية  
 هنا مع أنه تكلف لاسيما على مذهب السيد السند قدس سره فيه ظاهر أنواع من سوء الأدب إذ لا يقال لله تعالى  
 هيئة شبيهة بهيئة الملك ولم يرد إطلاق الحال عليه سبحانه وتعالى فهل هذا لا يتصرف في حق الله تعالى بما لم يأذن  
 به الله ومثل هذا أيضاً كخى في المكنية وبلاغة القرآن غنية عن تكلف مثل ذلك، وأما خامساً فلان وجه تشبيه  
 الاحسان في احتمال الاستعارة المصراحة بالرحمة التي هي رقة القلب غير صريح لأنه لا يتنفع بها نفسها وإنما  
 الانتفاع بآثارها وكم من رقة قلبه على شخص حتى أرق له لم ينفعه بشئ. ولا أعانه بحى ولا لى •  
 أهم بأمر الحزم لا أستطيعه وقد حيل بين العير والزوان

ولا كذلك الانتفاع بالاحسان وأما الإرادة فهي إن قلنا بصحة إرادتها هنا لا تصح في وجه المجاز المرسل بالنظر  
 إليه تعالى بل أنك إذا تأملت وأنصفت وجدت الرحمة إن نسبت للاحسان أو إرادته فإما تشبيه إذا كانت هي وهو  
 صفتين لنا ومجرد اليبية والمسبية في هذه الحالة لا يوجب كون الرحمة المنسوبة إليه عز شأنه مجازاً مسلماً عن أحد  
 الأمرين وبفرض وجود الرحمة بذلك المعنى فيه تعالى كيف كان الفرض لا يتجزم بالسبية والمسبية أيضاً وقياس  
 الغائب على الشاهد مالا ينبغي والفرق مثل الصبح ظاهر والذهن مقيد عن دعوى الإطلاق لما لا ينبغي عليك فتأمل  
 في هذا المقام فقد غفل عنه أقوام بعد أقوام، وأما سادساً فلان كون الرحمن أبغ من الرحيم غير مسلم وإن قال  
 الراغب ان فعلاً لمن كثر منه الفعل وفعالان لمن كثر منه وتكرر حتى قيل الرحيم أبغ لتأخره، وقول ابن المبارك  
 الرحمن إذا سئل أعطى والرحيم إذا لم يسئل غضب وقيل هما سواء لظاهر الحديث الذى أخرجه الحاكم في المستدرک  
 مرفوعاً «رحمن الدنيا والآخرة رحيمهما» واليه ذهب الجويني وقرره بأن فعالان لمن تكرر منه الفعل وكثر وفعال  
 لمن ثبت منه الفعل ودام وفرق بعضهم بينهما بأن الرحمن دال على الصفة القائمة به تعالى والرحيم دال على تعلقها  
 بالمرحوم فكان الأول للوصف والثاني للصفة فالأول لدال على أن الرحمة صفة له والثاني دال على أنه يرحم خلقه برحمته  
 وإذا أردت فهم ذلك فتأمل قوله تعالى (وكان بالمؤمنين رحيماً) (إنه بهم رؤوف رحيم) ولم يجي قط رحمن فانه يستشعر  
 منه إن رحمن هو الموصوف بالرحمة ورحيم هو الراحم برحمته وما ذكر من قولهم لأن زيادة البناء تدل على زيادة المعنى  
 قاعدة أغلبية أسسها ابن جنى فلعلها لا تثبت مع بسم الله الرحمن الرحيم وقد نقضت بمجرد فانه أبغ من حاذر مع  
 زيادة حروفه فإنا أجيب بأنها أكثرية فيأمر حبا بالوفاق وإن أجيب بأن ما ذكر لا يتناقض أن يقع في البناء إلا نقص  
 زيادة معنى بسبب آخر كالألحاق بالأمر الجلية مثل شره ونهم فجاز أن حاذراً أبغ من حذر لدلالته على زيادة  
 الحذر وإن لم يدل على ثبوته ولزومه فهو على ما يهلا يصفون كدر لأنهم صرحوا بأنه قد كثر استعمال الفعل في الغرائز  
 كشريف وكريم وفعالان في غيرها كغضبان وسكران فيقتضى أنه أبغ ولومن وجه أولاً فسواء وإن أجيب بأن  
 القاعدة فيما إذا كان اللفظان المتلاقيان في الاشتقاق متحدى النوع في المعنى كغرت وغرثان وصد وصدبان ورحيم  
 ورحمن لا كحذر وحاذر للاختلاف فإن أحدها اسم فاعل والآخر صفة مشبهة فيقال قد صرح ابن الحاجب بأنه من  
 أبنية المبالغة المعدودة من اسم الفاعل فيها متحذان نوعاً أيضاً فيحصل الاتقاض البتة ثم أنهم استشكلوا الألفية

بأن أصل المبالغة بما لا يمكن هنا لأنها عبارة عن أن ثبتت للشيء أكثر مما له وذلك فيما يقبل الزيادة والنقص، وصفاته تعالى منزهة عن ذلك لاستلزامه التغير المستلزم للحدوث، وأجيب بأن المراد الأثرية في التعلقات والمتعلقات لافي الصفة نفسها وهذا إذا ثبت صفة ذات وإن كانت صفة فعل فلا إشكال على ما ذهب إليه الأشاعرة من القول بحدوثها، وأما على ما ذهب إليه ساداتنا الماتريدية القائلون بقدوم صفة التكوين فيجيب بما أجيب به عن الأول • وأما سابعاً فلأن قولهم فعلى الأول قيل يارحم الله الدنيا لأنه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لأنه يخص المؤمن إن أرادوا به أن أبلغية الرحمن هنا باعتبار كثرة أفراد الرحمة في الدنيا لوجودها في المؤمن والكافر فلا يستقيم عليه، ورحيم الآخرة إذ النعم الأخرى غير متناهية وإن خصت المؤمن، وإن أرادوا أنها باعتبار كثرة أفراد المرحومين فلا يخفى أن كثرة أفرادهم إنما تؤثر في الأبلغية باعتبار اقتضاها كثرة أفراد الرحمة في الدنيا أيضاً ومعلوم أن أفراد الرحمة في الآخرة أكثر منها بكثير بل بالنسبة للمتناهية إلى غير المتناهية أصلاً فهذا الوجه مخدوش على الحالين على أن اختصاص رحمة الآخرة بالمؤمنين مقالة لا بدور في الصحيح شفاعتة صلى الله تعالى عليه وسلم لعامة الناس من هول الموقف (عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً) وروى تخفيف العذاب عن بعض الأشقياء في الآخرة وكون الكفار في الأول تبعاً غير مقصودين كيف وهم بعد الموقف يلاقون ما هو أشد منه فليس ذلك رحمة في حقهم والتخفيف في الثاني على تقدير تحققه نزول من مرتبة من مراتب الغضب إلى مرتبة دونها فليس رحمة من كل الوجوه ليس بشيء، أما أولاً فلأن القصد تبعاً وأصله لا مدخل له وحبذا لو لم ينزل من أين جاء، وأما ثانياً فلأن ملاقاتهم بعد ما هو أشد فلا يكون ذلك رحمة في حقهم يستدعي أن لا رحمة من الله تعالى لكافر في الدنيا كما قد قيل بقوله تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خيراً لانفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً ولهم عذاب مهين) وقوله تعالى (ولا تعجبك أمورهم ولا أولادهم إنما يريد الله أن يعذبهم بها) فيبطل حينئذ دعوى شمول الرحمة للمؤمن والكافر في الدنيا إذ لافرق بين ما يكون للكافر في الدنيا بما يترامى أنه رحمة وما يكون له في الآخرة فوراً من عذاب شديد، وأما ثالثاً فلأن كون التخفيف ليس برحمة من كل الوجوه لا يضرب كل أهل النار يتمنى التخفيف (وقال الذين في النار لحزنة جهنم ادعوا ربكم يخنق عنا يوماً من العذاب) وحنانك بعض الشر أهون من بعض، وأما ثانياً فلأن قولهم وعلى الثاني قيل يارحم الله الدنيا والآخرة الخ فيه بعض شيء وهو أنه يصح أن يكون بالأثر الأول لأن نعم الدنيا والآخرة تزيد على نعم الآخرة نعم يجاب عنه بأنه يلزم حينئذ أن يكون ذكر رحيم الدنيا لغواً ولا يلزم ذلك على اعتبار الكيفية إذ المراد يأمور للجسام النعم في الدارين ولما دونها في الدنيا، وأيضاً مقصود القائل التوسل بكلام الاسمين المشتقين من الرحمة في مقام طلبها مشيراً إلى عموم الأول وخصوص الثاني ويحصل في ضمنه الاهتمام برحمة الدنيا به الوصلة إليه الباعثة لمزيد شكره إلا أنه يرد عليه كسابقه أن الأثر لا يعرف والمعروف المرفوع «رحمة الدنيا والآخرة ورحيمهما» وكفاية كونه من كلام السلف ليس بشيء، كما لا يخفى، وأما سابعاً فلأن السؤال عن تقديم الرحمن معترض بمقبول ومردود، يرد وذكر ابن هشام (١) أنه غير متجه لأن هذا خارج عن كلام العرب إذ لم يستعمل صفة ولا مجرداً من أل فهو بدل لانتص والرحيم نعمت له لانتص لاسم الله سبحانه إذ لا يتقدم البدل على النعمت وما يوضح لك أن الرحمن غير صفة يجيئه كثيراً غير تابع نحو (الرحمن على العرش استوى) (الرحمن علم القرآن) (قل ادعوا الله وأدعوا الرحمن) (وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن) وقال ابن خروف هو صفة غالباً ولم يقع تابعا لله تعالى

(١) قال الشهاب بعد نقل كلام ابن هشام ولا يخفى ما فيه وأن استفادة إضاحته نحو رحمن الدنيا تافه تأمل اسمه

في البسمة والحمدلة ولذا حكم عليه بغلبة الاسمية وقل استعماله منكراً ومضافاً فوجب كونه بدلاً لاصفة لكون لفظه  
 انه أعرف المعارف، وقال غير واحد: انهما ذكرنا لافادة الشمول والعموم في قول الكبير والصغير يعرفه ولو عكست  
 صح وكان المعنى بحاله ومثله لا يلزم فيه الترتيب بخلاف في المثل السائر . وللاملاء في هذا الترتيب كلام كثير وادعى  
 العلامة المدقق في الكشف أن التحقيق يقتضى أن يرد النظم على هذا الوجه ولا يجوز غيره لان الله اسم للذات الالهية  
 باعتبار أن الكل منه واليه وجوداً ورتبة وماهية والرحمن اسم له باعتبار افاضة الرحمة العامة أعنى الوجود على  
 الممكنات والرحيم اسم له باعتبار تخصيص كل ممكن بحصة من الرحمة وهى الوجود الخاص وما يتبعه من وجود كماله  
 فلو لم يورد كذلك لم يكن على النهج الواقع المحقق ذوقاً وشهوداً عقلاً ووجوداً. وأيضاً لما كان المقصود تعليم وجه  
 التيمن بأسمائه الحسنى وتقديهما عند كل ملء كان المناسب أن يبدأ من الأعلى فالأعلى لإرشاداً لمن يقتصر على واحد أن  
 يقتصر على الأولى فالأولى وتقريراً في ذهن السامع لوجه التنزل أولاً فآلاً واتهم، ويؤيد بعضه بعضاً مسلفناه من  
 الآثار (١) والبعض الآخر في القلب منه شيء. لان تخصيص الرحمن بالوجود العام والرحيم بالكلمات تحكم غير  
 مرضى وربما ينافى المأثور على أنه لا معنى لافاضة الوجود على الكل الاتخصيص كل ممكن بحصة منه وهل يوجد  
 في الخارج من النوع إلا المحصص الافردية فتخصيص الافاضة بالرحمن والتخصيص بالرحيم على ما يلوح بمعزل عن  
 التحقيق والعجب من فاته ذلك (٢)، وأما عاشر أفلا ن ما ذكره في الجواب عن قول بنى حنيفة بأنه غلوفى الكفر  
 فيكون الاطلاق غير صحيح لغيره وشراً فيه أنه (٣) إذا كان إطلاقه عليه تعالى شأنه مجازاً عموماً وبالغلبة فكيف  
 يقال ان استعماله في حقيقته وأصل معناه خطأ لغة. وقد ذهب السبكي إلى أن المخصوص به تعالى هو المعروف دون  
 المنكر والمضاف لوروده لغيره ورد به على القول بأنه مجاز لاحقيقة له وأن صحة المجاز إنما تقتضى الوضع للحقيقة  
 لا الاستعمال نعم هو في لسان الشرع بمنع إطلاقه على غيره مطلقاً وإن جاز لغة كالصلاة (٤) على الانبياء عليهم  
 الصلاة والسلام وبذلك صرح العز بن عبد السلام . وقيل ان رحماناً في البيت مصدر لاصفة مشبهة والمراد  
 لا زلت ذا رحمة وفيه ما لا يخفى وأفهم كلامه أن الرحيم بوصف به غيره تعالى وهو المعروف لكن أخرج ابن  
 أبي حاتم عن الحسن البصرى أنه قال: الرحيم لا يستطيع الناس أن ينتحلوه ولعل مراده المعروف دون المنكر  
 والمضاف فافهم، وأما الحادى عشر فلأن المحافظة على رموس الآى إنما تحسن - فيقال الزمخشري - بعد ايقاع المعانى  
 على النهج الذى يقتضيه حسن النظم والتناغم فاما أن تحمل المعانى وهمم للتحسين وحده فليس من قبيل البلاغة (٥) هـ  
 وقال الشيخ عبدالقاهر: أصل الحسن في جميع المحسنات اللفظية أن تكون الالفاظ تابعة للمعنى فجزر المحافظة  
 على الرموس لا يصير نكته للتقديم إلا بعد أن يثبت أن المعانى إذا أرسلت على سجيته كانت تقتضى التقديم  
 على أن المحافظة لا تجرى في كل سورة بل فيها ما يقتضى خلاف هذا كسورة الرحمن ، وأيضاً هو مبنى على أن  
 الفاتحة أول نازل فروعى فيها ذلك ثم اطرد في غيرها وعلى أن البسمة آية من السورة ودون ذلك سور من  
 حديد، وعندى من باب الإشارة أن تأخير الرحيم لانه صفة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم قال تعالى: (يا مؤمنين  
 روفو رحيم ) وبه عليه السلام كمال الوجود وبالرحيم تمت البسمة وبتامها تم العالم خلقاً وإبداعاً وكان

(١) وهو انه <sup>تعالى</sup> كان يكتب بسم الله الرحمن الرحيم حتى نزلت سورة الفجل اه منه (٢) هو الشهاب اه منه

(٣) واعترضه ابن السبكي أيضاً بأن القول لا يفيد جواباً إذ غايته أن ذلك السبب الحامل لهم على الاطلاق فافهم اه منه

(٤) أى على رأى (٥) وبى على ذلك ان التقديم (٦) وبالأخرة هم يرقون) ليس مجرد الفاصلة بل لرعاية الاختصاص اه منه



صلى الله تعالى عليه وسلم مبتدأ وجود العالم عقلاً ونفساً فيه بدء الوجود باطناً وبه ختم المقام ظاهراً في عالم التخطيط فقال لارسلبعدي فالرحيم هو نبينا عليه الصلاة والسلام وبسم الله هو أبونا آدم عليه السلام وأبى في مقام ابتداء الامر ونهايته وذلك أن آدم عليه السلام حامل الاسماء قال تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم حامل معاني تلك الاسماء التي حملها آدم عليه السلام لك ذات العلوم من عالم الغيب ومنها لآدم الاسماء

وهي الكلم قال صلى الله تعالى عليه وسلم «أرئيت جوامع الكلم» (١) ومن أتى على نفسه أمكن وأتم من أتى عليه كيحي وعيسى عليهما السلام ومن حصل له الذات فالاسماء تحت حكمه وليس كل من حصل إسماً يكون المسمى محصلاً عنده ولهذا فضلت الصحابة علينا رضوان الله تعالى عليهم فانهم حصلوا الذات وحصلنا الاسماء، ولما راعينا الاسم مراعاتهم الذات ضوعف لنا الأجر فللعامل منا أجر خمسين من يعمل بعمل الصحابة لامن أعينهم بل من أمثالهم والحسرة الغيبة التي لم تكن لهم فكان تضعف على تضعيف (٢) فنحن الاخوان وهم الاصحاب وهو صلى الله تعالى عليه وسلم البنا بالاشواق وما أفرحه بقاء واحد منا وكيف لا يفرح وقد ورد عليه من كان بالاشواق اليه، وأيضاً وجدنا بين الله والرحمن من المناسبة ما ليس بينه وبين الرحيم فلهذا قدم الرحمن على الرحيم . بيان ذلك أما أولاً فلاقتران الرحمن بالجلالة في قوله تعالى: (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أي ما تدعوا فله الاسماء الحسنى) وقد يشعر هذا الاقتران بمجملها للذات ولذلك اختار من اختار البذل على العنت وجعلوه إشارة إلى مقام الجعم المرموز اليه بما صح عند القوم من طريق الكشف أن الله تعالى خلق آدم على صورته والرحيم ليس كذلك، وأما ثانياً فلأن في الله وفي الرحمن ألفين ألف الذات وألف العلم والاولى في كل خفية والثانية ظاهرة وإما خفية الأولى في الأول لرفع الالتباس في الخط بين الله والاله وفي الثاني على ما عليه أهل الله فرسمه وهو أحد الرحمن عند أهل الرسوم لدلالة الصفات عليهما دلالة ضرورية من حيث قيام الصفة بالموصوف تخفيت الذات وتجلت للعالم الصفات فلم يعرفوا من الاله غير ما والجهل هنا كمال وذلك حقيقة العبودية • زدني بفرط الحب فيك تحييراً وارحم حشاً بلظي هواك تسعرا

فالرحمن مشير إلى الذات وسائر الصفات فالألف الظاهرة واللام والراء إشارة إلى: الاله والقدرة والحياه والميم والتون إشارة إلى الكلام والسمع والبصر، وشرط هذه الصفات الحياه ولا يتحقق المشروط بدون الشرط فظهرت الصفات السبع بأسرها وخفيت الذات بخاتري وأدعى بعض العارفين أن الألف الخفية هنا ظهرت من حيث الجزئية من هذا اللفظ في الشيطان بناء على أخذه من شطن وزيادة الألف فيه للإشارة إلى عموم الرحمة (الرحمن على العرش استوى) فللشيطان أيضاً حصه منها ووجوده وبقي سر لا يمكن كشفه ولا كذلك الرحيم إذ ليس فيه إلا ألف العلم ولما كان هذا الاسم مشيراً إلى سيدنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم باعتبار رتبته ظهرت فيه لكونه المرسل إلى الناس كافة فطلب التأيد فأعطيهما فظاهرهما، وأما ثالثاً فقد طال النزاع في تحقيق لفظ الرحمن كإطال في تحقيق لفظ الله حتى توهم أنه ليس بعربي فنفور العرب منه فانهم لما قيل لهم اعبدوا الله لم يقولوا وما الله وما لائق لهم اسجدوا والرحمن قالوا وما الرحمن ولعل سبب ذلك توهمهم التمدد وأنهم خافوا أن يكون المعبود الذي يدلم عليهم من جنسهم فأنكروه لذلك لا لأنه ليس بعربي، واختلف أيضاً في الصرف وعدمه قال ابن الحاجب: النون والألف إذا كانا (٣) في اسم

(١) وقد حقق ذلك الشيخ قدس سره في الفصوص فرأى أنه إن أردته إمامته (٢) هذا معضون أن رخص عند الصوفية منه (٣) وهان

فشرطه العلية وفي صفة فانتفاء فعلان وقيل وجود فعل، ومن ثمة اختلف في رحمن دون سكران وندمان وبنو أسد  
يصرفون جميع فعلان لانهم يقولون في كل مؤنثه فعلان اه وقال في التسهيل واختلف فيها لزم تذكيره كالحيان  
بمعنى كبير اللحية فمنعته أحقته يباب سكران لأنه أكثر ومن حذفه رأى أنه ضعف داعى منعه والاصل الصرف،  
واختار الرخشري والشيخ الرضى وابن مالك واستظفروا البيضاء عدم الصرف للحاق له بما هو أغلب في باب لأن  
الغالب في فعلان صفة فعل حتى ذكر الامام (١) السيوطى أن ما مؤنثه فعلان لم يحى إلا أربعة عشر لفظاً بل إن  
فعلان صفة من فعل بالكسر لم يحى منه ما مؤنثه فعلان أصلاً إلا ما رواه المرزوق من خشيان وخشيانة وإنما  
اقتضى الحاق أظهره ذلك مع أن كون الأصل في الاسم الصرف يقتضى خلافه لأن رعاية ما هو الغالب في النوع  
أولى من رعاية الأصل، والحشر مع الجماعة عيد. ولما رأى السعد أن هذه المسألة مما تعارض فيها الأصل والغالب  
ولم يترجع عنده أحدهما مال إلى جواز الصرف وعدمه عملاً بالأميرين والاعمال في الجملة أولى من الاهمال بالكلية  
وحيث لم يسمع هذا الاسم الاضفاً أو معرفاً بالأميرين وما ورد شاذاً في البيت لا يصح شأهداً لأحد الأمرين  
لاحتيال أن يكون ممنوعاً وألفه للاطلاق عدلوا إلى الاستدلال واتسعت دائرة المقال والرحيم سلم من هذا  
فانهم ذاك والله يتولى هداك، وإنما جعل الله البسملة مبدأ كلامه لوجهين، أما الاول فلاتها إجمال ما بعدها وهي  
آية عظيمة ونعمة للعارف جسيمة لانها به لفوائدها ولا غاية لقيمة فرائدها والباحث عنها مع قصرها إذا أراد ذرة  
من علمها ودره من علمها احتاج إلى باع طويل في العلوم واطلاع عريض في المنطوق والمفهوم، مثلاً إذا أراد أن يبحث  
عن الباء من حيث أنها حرف جربل عن سائر كلماتها من حيث الاعراب والبناء احتاج إلى علم النحو وإذا أراد أن  
يبحث عن أصول كلماتها كيف كانت وكيف آلت احتاج إلى علم الصرف والاشتقاق وإن أراد أن يبحث عن  
نحو القصر بأقسامه وهل يوجد فيها شيء منه احتاج إلى علم المعاني وإن أراد أن يبحث عما فيها من الحقيقة والمجاز  
احتاج إلى علم البيان وإن أراد أن يبحث عما بين ظلماتها من المحسنات اللفظية احتاج إلى علم البديع وإن أراد أن  
يبحث عنها من حيث أنها شعر أونثر موزون أو غير موزون مثلاً احتاج إلى علم العروض والقوافي وإن أراد أن  
يعرف مدلولات الالفاظ لغة احتاج إلى مراجعة اللغة وإن أراد أن يعرف من أى الاقسام وضع هاتيك الالفاظ  
احتاج إلى علم الوضع وإن أراد معرفة ما في رسمها احتاج إلى علم الخط وإن أراد البحث عن كونها قضية ومن  
أى قسم من أقسامها أو غير قضية احتاج إلى علم المنطق وإن أراد أن يعرف أن كنه ما فيها من الاسماء هل يعلم أولاً  
احتاج إلى علم الكلام وإن أراد معرفة حكم الابتداء بها وهل يختلف باختلاف البدوء به احتاج إلى علم الفقه وإن  
أراد معرفة أن ما فيها ظاهر أو نص مثلاً احتاج إلى علم الاصول وإن أراد معرفة تواترها احتاج إلى علم المصطلح وإن  
أراد معرفة أنها من أى مقولة من الاعراض احتاج إلى علم الحكمة وإن أراد معرفة طابع حروفها احتاج إلى علم  
الحرف وإن أراد معرفة أنواع الرحمة المشار إليها احتاج إلى علم الافلاك وعلم تشريح الاعضاء وخواص الاشياء  
وعلم المساحة وغير ذلك وإن أراد معرفة ما يمكن التخلق به مما تدل عليه الاسماء احتاج إلى علم الأخلاق وإن أراد  
معرفة ما خفي على أرباب الرسوم من الاشارات فليضرع إلى ربه وإن أراد أن يقف على جميع ما فيها من الاسرار  
فليعد غير المتناهي وكيف يطعم في ذلك وهي عنوان كلام الله تعالى المجيد وخال وجنة القرآن الذى لا يأتيه الباطل

الربادان في الصفة مشابهاً لآلف التائيت في عدم قولها هاء التائيت فلذا لوقفتها انضفت كندمان ندماً فانهم امنه

(١) أى في شرح الالعية اه

(٢) - ٩ - ج ١ روح المعاني

من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد

وعلى تفنن واصف به بوصفه يفنى الزمان وفيه الم بوصف

وإن أردت أن تمتحن ذهنك في بعض أسرارها فتأمل سر افتتاحها واختتامها بجزئين شغوبين ومع كل ألف صورية متصلة بأول الأول وآخر الآخر وتحت الأول دائرة غيبية ظهرت في صورة الثاني وسر ما وقع فيها من أنواع التثليث أما أولا ففي مخارج الحروف فانها ثلاثة الشفة واللسان والحلق في الباء واللام والهمام . وأما ثانياً ففي المخدوف من حروفها فانها ثلاثة أيضاً ألف الاسم وألف الله وألف الرحمن . وأما ثالثاً ففي المنطوق منها والمرسوم فانه ثلاثة أنواع أيضاً منطوق به مرسوم كالباء ومنطوق به غير مرسوم كالف الرحمن ومرسوم غير منطوق به كاللام منه مثلاً ، وأما رابعاً ففي المتحرك والساكن ، فمتحرك لا يسكن كالباء وساكن لا يتحرك كالألف ، وقابل لها كميم الرحيم وقفا ووصلا ، وأما خامساً ففي أنواع كتابتها الملقوطة والمقدرة فهي على رأى اسم وفعل وحرف ، وأما سادساً ففي أنواع الجر الذي فيها فوجر بحرف وبإضافة وبتبعية على المشهور ، وأما سابعاً ففي الأسماء الحسنى التي دبت بها فهي الله والرحمن والرحيم ، وأما ثامناً ففي العاملة والمعمولة فكلمة عاملة غير معمولة ومعمولة غير عاملة وعاملة معمولة . وأما تاسعاً ففي الاتصال والانفصال فتصل بما بعده فقط وبما قبله فقط وبما بعده وقبله ، وفي كل واحد من هذه الثلاثيات أسرار تحوير الأفكار ونهر أولى الابصار وانظر لاشتملت حروفها على الطابع الرابع وتقدم في الظهور الهواء (١) ولم تانت تسعة عشر ، ولم اعتنق اللام الألف واتصلت الميم باللام والهاء بالراء والنون بها نطقاً لا خطاطواً لم فتح ما قبل الألف حتى لم يتغير في موضع أصلاً؟ وتفكر في سر ترتيب الالفاظ وسكون السين وتحرك الميم ونقطي الباء ونقطة النون والباء ، والامروراما يظنه أرباب الرسوم ونهاية ما ذكره البحث عن المدلولات وتوسيع دائرة المقال بابتداء الاحتمالات ، وقد صرح السرميني بابتداء خمسة آلاف ألف وثلاثمائة ألف وأحد وتسعين ألفاً وثلاثمائة وستين احتمالاً وزدت عليه من فضل الله تعالى حين سئلت عن ذلك بما يقرب أن يكون بمقدار ضرب هذا العدد بنفسه والدائرة أوسع لأن الواقع البهض، ولقد خلوت ليلة لبلى هذه الكلمة وأوقدت مصباح ذلي في مشكاة حضرتها المكرمة وفرشت لها سرى وضعتها سحراً إلى سحري ونحري فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وأما الوجه الثاني فلتعليم العباد إذا بدموا بأمر كيف يبدون به ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فيأرواه عنه أبو هريرة وأخرجه الحافظ عبد القادر الراوي: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بيسم الله فهو أبت» وبالخال والشأن فعنى ذى بال شريف يحتفل به وهم كما نه شغل القلب وملكة حتى صار صاحبه، وقيل شبه الامر العظيم بنى قلب على سبيل الاستعارة المسكنية والتخييلية، وفي هذا الوصف فائدتان إحداهما رعاية تعظيم اسم الله تعالى لأن يبتدى، به في الامور المعتد بها . والآخرى التيسير على الناس في محقرات الامور كذا قاله ، وعندى أن الاظهر جعل الوصف للتعظيم كما في قوله تعالى: ( ولا طائر يطير بجناحه ) أى كل أمر يخطر بالبال جليلاً كان أو حقيراً لا يبدأ به الخ . وفي هذا غاية الاظهار لعظمة الله تعالى وحث على التبرى عن الحول والقوة إلا بالله . وإشارة إلى أن قدر العباد غير مستقلة في الافعال الحمل تبنة كحمل جبل إن لم يكن الله الملك المتعال وقد أمر سبحانه وتعالى بالاكثار من ذكره فقال تعالى: (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكراً)

(١) قال الشيخ الاكبر قدس سره : وحق الموى ان الهوى سبب الهوى ، لولا الهوى في الكون ما عبد الهوى اه

وحيث لم يجب ذلك كما هو معلوم يحصل للناس تيسير، وقد سن صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بعض الأشياء ونفى الخرج نفي وجوبها وفي قوله عليه الصلاة والسلام «ليسأل أحدكم ربه حاجته كلها حتى شئع نذله» وماروى «أن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام يا موسى سلنى حتى ملح قدرك وشراك نذلك» - ايدفع عنك توهم عدم رعاية التعظيم في ذكره تعالى عند محقرات الأمور وأى فرق عند المصنف بين ذكره سبحانه عندها وطبائمه . على أن العارف الجليل لا يقع بصره على شئ حقيق (ماترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر غاشئاً وهو حسير) نعم التسمية على الحرام والمكروه بما لا يبنى بل هى حرام في الحرام لا كفر على الصحيح مكروهة في المكروه وقيل مكروهة فيهما إن لم يقصد استخفافاً وإن قصده - العباد بالله تعالى - كفر مطلقاً وهذا لا يضر فيما قلناه كما لا يخفى . وقد اضطرب الحديث هنا فوقع في بعض الروايات لا يبدأ فيه بالحمد لله وفي بعضها بحمد الله وفي البعض أجزءم وفي أخرى أقطع وفي خير كل كلام وفي أثر يبدأ وفي آخر يفتح وفي موضع وضع الذكر بدل الحمد إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتابع حتى قيل إنه مضطرب سنداً ومتأولوا لأنه في فضائل الأعمال ما اغتفر فيه ذلك على أنه تقوى بالمتابعة معنى أيضاً والشهرة في دفع التعارض بين الروايات تغنى عن التعرض للاستيفاء، واستحسن فيه أن روايتى البسملة والحمدلة تعارضتا فسقط قيدهما كما في مسألة التسبيح في الغسلات عند الشافعى ورجع للمبنى الأعم وهو إطلاق الذكر المراد منه إظهار صفة الكمال وقيل ان المراد في كل رواية الابتداء بأحدهما أو بما يقوم مقامه ولو ذكر الآخر بقرينة تعبير هارة بالبسملة وأخرى بالحمدلة وطوراً بغيرهما ولا يرد على كل أنا نرى كثيراً من الأمور يبدأ فيه بما ورد في الحديث مع أنه لا يتم ونرى كثيراً منها بالعكس لأننا نقول المراد من الحديث أن لا يكون معتبراً في الشرع فهو غير تام معنى وإن كان تاماً حسب ما سم الله تعالى تم معانى الأشياء ومن مشكاة بسم الله الرحمن الرحيم تشرق على صفحات الأكوان أنوار البهاء

ولو جليت سرا على أكمه غدا بصيرا ومن راووقها تسمع الصم  
ولو أن ركبا يعموا ترب أرضها وفي الرب ملسوع لما ضره السم  
ولو رسم الراقى حروف اسمها على جبين مصاب جن أبراه الرسم  
وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها لاسكر من تحت اللوا ذلك الرقم

ولما افتتح سبحانه وتعالى كتابه بالبسملة وهى نوع من الحمد ناسب أن يردفها بالحمد الكلى الجامع لجميع أفراده البالغ أقصى درجات الكمال فقال جل شأنه: (الحمد لله رب العالمين) وهو أول الفاتحة وآخر الدعوات الخاتمة كما قال تعالى ( وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين )

كان الحب دائرة بقلبي فأوله وآخره سواء

وقد قيل للجنيد قدس سره ما النهاية؟ فقال الرجوع إلى البداية وفيه أسرار شتى، والحمد على المشهور هو التناء باللسان على الجليل سواء تعلق بالفضائل أم بالفواضل، قالوا ولا بد لتحققه من خمسة أمور محمود به ومحمود عليه وحامد ومحمود وما يدل على اتصاف المحمود بصفة فالأول صفة تظهر اتصاف الشئ به على وجه مخصوص ويجب كونه صفة كمال ولو ادعاء إذ المناط التعظيم ولا فرق عند الامام الرازى قدس سره بين كونه ثبوتياً أو سلبياً متعدداً أو غير متعدد بل ولا بين كونه صادراً عن المحمود باختياره أو لانا قرره العلامة الهوانى وصدر الافاضل في حواشى التجريد

والمطالع وجزم به المحقق الملائخسر وادعى أنه الأشهر إلا أن العلامة في شرح التهذيب نقل عن البعض وجوب كونه اختياريا واوختاره في المحمود عليه في كالم يسمع الحمد على رشاقة القد وصباحة الحد لم يسمع الجرم، وعدم حمد اللؤلؤة كما يمكن كونه من جهة حال المحمود عليه يمكن كونه من جهة المحمود فجعله دليلا على أحدهما فقط تحكم، الثاني ما يقع الثناء بازائه ويقابله بمعنى أن المثنى عليه لما اتصف به أظهر حاله ولولاه لم يتحقق ذلك فهو كالعلة الباعثة وقد يكون الشيء الواحد محموداً به وعليه معاً أن رأى من ينعم أو يصلح فأظهر اتصافه بذلك فهناك يتحقق الأمران لحيثيتين ويجب أن يكون كلاً على نحو ماسبق وظاهر كلام الجمهور أنه أعم من كونه فعلاً صادر من المحمود أو كيفية قائمة به ويفهم كلام الامام اختيار الاول واشترط أن يكون حصوله من المحمود باختياره، واستشكل الحمد على صفاته تعالى الذاتية سواء جعلت عين ذاته أو زائدة عليها، وأجيب بأن الحمد عليها يتزيلها منزلة الاختيارى لكون ذاته كافية فيها أو بأن المراد بالفعل الاختيارى المنسوب إلى الفاعل المختار سواء كان مختاراً فيه أو لا، وقيل انها صادرة بالاختيار بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا بمعنى صحة الفعل والترك أو بمعناه والصفات صادرة بالاختيار وسبقه عليها ذاتي فلا يلزم حدوثها، وقيل انه بالنظر إلى حمد البشر فالمراد ما جنسه اختيارى كما قيل في قيد اللسان وأورد على الأول مع ما فيه أنه إنما يحسن إذا كان المعتاد في الافعال الاختيارية كونه فاعلها مستغلاً في إيجادها من غير احتياج إلى شيء آخر من آلة وغيرها ليظهر استقامة التزويل وليس كذلك فان العمل الاختيارى يحتاج إلى العلم والقدرة والكثير إلى آلة وأسباب وعلى الثاني أنه خلاف المتبادر وعلى الثالث أن هذا المعنى ادعاه الحكماء حين قالوا بقدوم العالم للإيجاب فلمهم أن لا يكون لموجده إرادة وقالوا إن صدق الشرطية لا يقتضى وجود مقدمها ولا عدمه فقدم الأولى بالنسبة إلى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الثانية دائم اللا وقوع ولهذا أطلق عليه الصانع وهو من له الإرادة وهو صرح بمرء من قوارير لأن ما بالارادة يصح وجوده بالنظر إلى ذات الفاعل فان أراد بالدوام الدوام مع صحة وقوع النقيض فهو مخالف لما صرحوا به من إيجاب العالم بحيث لا يصح عدم وقوعه منه وإن أريد مع امتناع الوقوع فليس هناك من الإرادة إلا لفظها ومتعلقها لا يحصى عن حدوثه والعالم عندهم قديم واختيار الشق الأول ثم القول بأن الصادر عن الموجب بالذات ليس واجبا كذلك بل يمكن بذاته والقدم زمانى لذاتى وصحة وقوع النقيض لا يقتضى الوقوع إذا أحجم القلم عنه إنما يظهر في العالم ويبقى مانحاً فيه من الصفات ولا أقدم على إطلاق القول بإمكانها لاحتياجها للذات واستنادها إليها وعلى الرابع أن اتصاف الصفات بالصدور لو انشرح لتوجهه الصدور يبقى الاشكال في صفة القدرة والقدرة لدعوى صدورهما بالاختيار وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه فلا حسم وعلى الخامس أن هاتيك الصفات مقدسة عن أن تشرك مع صفة البشر في جنس وأين الأزل من الزائل؟ على أنه على ما فيه خلاف المساق إلى لذهن ولكثرة المقال والقبيل لم يشترط بعضهم في المحمود عليه أن يكون اختيارياً لانه الباعث على الحد وأى مانع من أن لا يكون كذلك ومن ذلك (عسى أن يعينك ربك مقاماً محموداً) وعند الصباح يحمد القوم السرى، وجاورته فما حدثت جواره •

والصبر يحمد في المواطن كلها إلا عليك فانه مذموم

والحق الحقيق بالاتباع أن الحمد اللغوى لا يكون إلا على الافعال الاختيارية والحمد على الصفات الذاتية إما لغوى راجع لما يرتب عليها من الآثار الاختيارية، أو عرفى ولا ضرر في تعلقه بها، وما ذكر من الامثلة ونحوها فالحمد فيها مجاز عن الرضا، ويقال في الآية زيادة عليه أن محموداً حال من الضمير المنصوب وأنعت لمقاماً والمعنى محموداً فيه

التي لشفاعته أو الله تعالى لتفضله عليه بالأذن وسأيت إن شاء الله تعالى تحقيقه ( والثالث ) وهو من يتحقق منه الحمد وشرطه أن يكون معظما بثنائه للمحمود ظاهرا وباطنا كما حققه الصدر نعم لا يلزم اعتقاد انصاف المحمود بالجميل عند المحققين بل الشرط عدم اقتراحه ثبوت تحقير فيدخل الوصف بما قطع بانتفائه ولا يناضه بإقال الدواني توجيه الشريف اشتراط التعظيم بأنه إذا عرى عن مطابقة الاعتقاد لم يكن حمدا بل سخرية لأنه أراد بالاعتقاد لازمه وهو إنشاء التعظيم لامعناه الحقيقي فإن الحمد قد يكون إنشائيا ولا معنى لمطابقة الاعتقاد فيه لأن ما يتعلق به الاعتقاد لا يوصف حقيقة بمطابقته إذ المتبادر منها الاتحاد في الإيجاب والسلب أو ما يستلزمه أو يؤول اليعودا لا يوجد الا في القضايا ولذا لا تسمع أحدا يقول أن التصور يطابقه بل لو قال قائل أن مفهوم اضرب يطابق الاعتقاد ضرب عنه صفحا ويرى مناسبا لما يكره وحمل المطابقة على هذا أقرب من التزام انصاف التصورات بالمطابقة والامطابقة إذ ليس فيه سوى ذكر الملزوم وإرادة اللازم مع أن أهل العرف العام قد يطلقون الاعتقاد بهذا المعنى فيقولون فلان له اعتقاد في فلان ويريدون ما أردنا ولا بعد فيه لأن الناس يعدون الوصف بالجميل المعلوم الانتفاء إذا كان كذلك مدحا وحمدا كما في كثير من القصائد ( وأما الجواب ) بأن الواصف يعتقد الانصاف وبأن المراد معان مجازية وانصاف المنعوت بهامعتقد فإدراكه أن الاول خلاف البديهية والثاني خلاف الواقع والجواب عن الاول بأنه لو كان خلاف البديهية لم يقصد العقلاء إنادته ولم يكن اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي وعن الثاني بأنه لو كان خلاف الواقع لما كان مستعملا في معناه المجازي فلزم أن لا يكون ذلك الكلام حقيقة ولا مجازا كلام نشأ من ضيق الصدر إذ لا يلزم من عدم اعتقاد المدلول أن لا يكون الكلام مستعملا فيه فالأخبار الغير المعتمدة كقول السني الحنفي حاله: العبد خالق لافعاله مستعمل في حقيقته غير معتد بل جميع الأكاذيب التي يعتمدها أهلها كذلك ثم إن المجيب حمل أن الاول خلاف البديهية على أن مضمون تلك الاخبار خلافها وفرغ عليه أنه يلزم أن لا يقصد العقلاء إفادته ويرد عليه المنع فإن الأكاذيب التي يعتمدها العاقل قد تخالف البديهية مع قصد إفادتها الفرض ما كالغليظ أو التكتيف أو الامتحان أو للتدخل كما في كثير من القضايا حتى قال بعض المحققين: لا يلزم أن يكون ذلك الكلام حقيقة ولا مجازا وفيه تأمل ( الرابع ) المحمود وقد علمت ما يشترط فيه .

( الخامس ) وهو ذكر ما يدل على انصاف المحمود بالمحمودية وقد اشتره تقييده باللسان وأريده جارحة النطق ولما كان الواقع كون آلة التكلم في الغالب هي تلك الجارحة خصوصه بها لوقد إنسان لسانه فأنشئ بحروفه الشفوية أو خاق النطق في بعض جوارحه فأنشئ به - كما شوهد في مقطوع جمع اللسان - فهو حمد وقضية التقييد أن لا يكون الصادر عن جارحة له حمدا وقد قال تعالى: ( وإن من شيء إلا يسبح بحمده ) وأما حمد الله تعالى نفسه نفسه مثلا فذهب الاكثر إلى أنه إخبار باستحقاق الحمد وأمر به أو مقول على السنة العباد أو مجاز عن إظهار الصفات الكالية الذي هو الغاية القصوى من الحمد ومال السيد إلى الاخير . وقال الدواني كون الحمد في حقه سبحانه مجازا بعيد عن قاعدة أهل الحق من إثبات الكلام له حقيقة والقول مساوق للكلام فالأظهر أن الحصر في اللسان إضافي لمقابلة الجنان والاركان والمراد الامر الذي مصدره اللسان غالباً وهو قيد غالي يسوغ الاستعمال فيه واللفظ قد يكون موضوعا في أصل اللغة لعام ويشتهر في بعض مخصوص بحيث يصير فيه حقيقة عرفية وسبب الاشتهار إما كثرة تداول ذلك الفرد كما في الدابة وإما عدم الاطلاع على فرد آخر فيستعمل أهل اللسان في ذلك الفرد حتى إذا استمر ولم يطلع على إطالة على فرد آخر ظن أنه موضوع لخصوصه كما في الميزان فإنه في الاصل موضوع لآلة الوزن ثم لم يطلع إلا على ماله لسان

وعود ربما يحزم بأنه مودع له فقط ولا يدري أن وراء ذلك موازين (١) ومثل هذا يجري في كثير من الألفاظ والأمور في المشتقات لا يكاد يفتني على من له أدنى فطنة لظهوره بالرجوع إلى قاعدة الاشتقاق وفي غيرها ربما يشبه على الجاهل وبذلك يفوت كثير من حقائق الكتاب والسنة فإن أكثرهما وارد على أصل اللغوة على ذلك ففس الحمد فإن حقيقته عندهم إظهار صفات الكمال، ولما كان الإظهار القولي أظهر أفراده وأشهرها عند العامة شاع استعمال لفظ الحمد فيه حتى صار كأنه مجاز في غيره مع أنه بحسب الأصل أعم بل الإظهار الفعلي أقوى وأتم فهو بهذا الاسم ألق وأولى كما هو شأن القول بالتشكيك وفرقوا بين الحمد والمدح بأمره

(أحدها) أن الحمد يختص بالثناء على الفعل الاختياري لذوى العلم والمدح يكون في الاختياري وغيره ولذوى العلم وغيرهم كما يقال مدحت الثورثة على صفاتها (وثانيتها وثالثتها) أن الحمد يشترط صدوره عن علم لا ظن وأن تكون الصفات المحمودة صفات كمال والمدح قد يكون عن ظن وبصفة مستحسنة وإن كان فيها نقص ما (ورابعها) أن في الحمد من التعظيم والفخامة ما ليس في المدح وهو أخص بالعقلاء والعظام وأكثر إطلافاً على الله تعالى (وخامسها) أن الحمد إخبار عن محاسن الغير مع المحبة والإجلال والمدح إخبار عن المحاسن ولذا كان الحمد إخباراً ينضم إن شاء والمدح خبراً محضاً (سادسها) أن الحمد مأمور به مطلقاً في الأثر « من لم يحمد الناس لم يحمد الله » والمدح ليس كذلك « أحموا في وجوه المداحين التراب » ويشعر كلام الزمخشري في الكشاف والفائق بترادفهما ففي الأول أنهما أخوان وجعل فيه تقيض المدح أعنى الذم تقيضاً للحمد وفي الثاني الحمد المدح والوصف بالجمل فالمدح عنده مخصوص بالاختياري وتأول المدح بالجمال وصباحة الوجه واحتمال أن يراد من الآخرين ما يكون بينهما اشتقاق كبير بأن يشتركا في الحروف الأصول من غير ترتيب كجذب وجذب وأن الإدياء يجوزون التعريف بالاعم والتقيض هناك بالمعنى اللغوي ويجوز أن يكون شيء واحد تقيضاً لشيئين بينهما عموم وخصوص بهذا المعنى لا يفتني ما قلناه بل إذا أنصفت تكاد تجزم بأن الزمخشري قائل بالتراودف ولا تستفرك هذه الاحتمالات لأنها كسراب بقية نعم هذا القول بعيد منه وهو شيخ العربية وفتاها فالحق الذي لا يفتني العدول عنه أن المدح يكون على غير الاختياري وكأنه لذلك لم يقل عز شأنه المدح لله كما قالوا إظهاراً لأن الله تعالى فاعل مختار وفي ذلك من الترغيب والترهيب المناسبين لمقام البتة والتبليغ ما لا يفتني (وأما الشكر) فهو أيضاً مغاير للحمد إلا أن بعضهم خصه بالعمل والحمد بالقول، وبعض جعله على النعم الظاهرة، والآخر على النعم الباطنة وادعى آخرون اختصاصه بفعل اللسان كالحمد في المشهور إلا أنه على النعمة واليه يشير كلام الراغب (٢)، والمعروف أنه ما كان في مقابلتها قولاً باللسان وعملاً وخدمة بالأركان واعتقاداً ومحبة بالجنان، وقول الطيبي إن هذا عرف أهل الأصول فانهم يقولون شكر المنعم واجب ويريدون منه وجوب العبادة وهي لا تتم إلا بهذه الثلاثة وإلا فالشكر اللغوي ليس إلا باللسان غير طيب فإن ظاهر الكتاب والسنة إطلاق الشكر على غير اللسان قال تعالى (اعملوا آل داود شكراً) وروى الطبراني (٣) عن الثوراس بن سميان « أن ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم الجداء سرقت فقال لئن ده الله تعالى علي لا شكرن ربى فلما دت قال الحمد لله فاتتظر واهل يحدث صوماً أو صلاة فظنوا أنه نسي فقالوا له فقال: ألم

(١) لموازين المياء وغيرهما من موازين الحكمة اهـ (٢) قال الشكر هو الثناء على المحسن اهـ منه (٣) والحديث

الآتي أيضاً فيه دلالة على هذا فانهم اهـ منه

أقل الحمد لله ١٤» فلو لم يفهموا رضی الله تعالى عنهم إطلاق الشكر على العمل لم ينتظروه، وزاد بعضهم في أقسام الشكر رابعاً وهو شكر الله تعالى بالله فلا يشكره حق شكره الا هو ذكره صاحب التجريد وأندد وشكري ذوى الاحسان بالقلب تارة وبالقول أخرى ثم بالعمل الاثنى وشكري لربي لا بقلبي وطاعتي ولا بلساني بل به شكرنا عنا والذى أطبق عليه الناس التثليث وعلى كل حال بينه وبين الحمد عموم وخصوص من وجه والحمد أقوى شعبة لان حقيقته إشاعة النعمة والكشف عنها كما أن كفر انها اخفاؤها وسترها وتلك بالقول أتم لان الاعتقاد أمر خفي في نفسه وعمل الجوارح وان كان ظاهراً إلا أنه يحتمل خلاف ما قصده به وكم فرق بين حمدت الله وشكرته ومجدهته وعظمته وبين أفعال العبادة وهي كلها موافقة للعادة ولسان الحال أنطق من لسان المقال أمر ادعائي فيهما والمعروف في أمثاله، ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فيها رواه ابن عمر رضی الله تعالى عنهما والحمد رأس الشكر ما شكر الله تعالى عبد لا يحمده « وهو وإن كان فيه انقطاع إلا أن له شاهداً (١) يتقوى به وإن كان مثله فحيث كان النطق يحل كل مشتبّه وبأن الحمد أظهر الانواع وأشهرها حتى إذا فقد كان ماعداً بمنزلة العدم شبهه صلى الله تعالى عليه وسلم بالرأس الذى هو أظهر الأعضاء وأعلاها والأصل لها والعمدة في بقائها وكأنه لهذا أتى به الرب سبحانه ليكون الرأس للرئيس ويفتح الفيس بالفيس أو لانه لو قال جل شأنه الشكر لله كان ثناء عليه تعالى بسبب إنعام وصل إلى ذلك القائل والحمد لله ليس كذلك فهو أعلى كعباً وأظهر عبودية ويمكن أن يقال إن الشكر على الاعطاء وهو مثناه والحمد يكون على المنع وهو غير مثناه فالابتداء بشكر دفع البلاء الذى لانهاية له على جانب من الحسن لانهاية له ودفع الضرر أهم من جلب النفع فتقدمه أخرى، وأيضاً مورد الحمد في المشهور خاص ومتعلق عام والشكر بالعكس مورد أو متعلقاً ففى إيراد هـ و ن إشارة قدسية ونكتة على ذوى الكثرة خفية وإلى الله ترجع الامور وبأنه لمرعاة هذه الاشارة لم يأت بالتسبيح مع أنه مقدم على التحميد إذ يقال سبحان الله والحمد لله على أن التسبيح داخل في التحميد دون العكس فان الاول يدل على كونه سبحانه وتعالى مبرراً في ذاته وصفاته عن النقص والثاني يشير إلى كونه محسناً إلى العباد ولا يكون محسناً اليهم إلا إذا كان عالماً بقادراً غنياً يعلم مواقع الحاجات فيقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه ولا يشغله حاجة نفسه عن حاجة غيره، وإن آيتـ ولا أظنـ قلنا كل تسبيح حمد وليس كل حمد تسبيحاً لأن التسبيح يكون بالصفات السلبية فحسب والحمد بها والثبوتية على ما سلف فهو أعم منه بذلك الاعتبار (٢) فاتسبح به لانه لجمعيته وشموله أوفق بحال القرآن وتقديم التسبيح هناك لغرض آخر ولكل مقام مقال والتعريف هنا للجنس ومعناه الاشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو مثله في قول ليبي يصف العير وأتته :

وأرسلها العراك ولم يذدها ولم يشفق على نفص (٣) الدغال

(١) فمن انس قال قال رسول الله ﷺ « إن إبراهيم سأل ربه فقال يارب ماجز من حمدك؟ قال الحمد مفتاح الشكر والشكر يبرج به إلى رب العرش رب العالمين قال فما جزاء من سبحك؟ قال لا يعلم تأويل التسبيح إلا رب العالمين اه منه (٢) فمن حمد بن النصر قال قال آدم عليه السلام: يارب شغلني بكسب يدي فعملني شيئاً فيه مجامع الحمد والتسبيح فأوحى الله تبارك وتعالى اليه إذا أصبحت قفل ثلاثاً وإذا أمسيت قفل ثلاثاً الحمد لله رب العالمين حمداً يوافي نعمه ويكافئ مزيدة فذلك مجامع الحمد والتسبيح اه منه (٣) المعروف في كتب اللغة نفص



وعليه جمع منهم الزمخشري حتى قالوا الاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم قد صار هذا معترك الأقسام  
وهو زدهم أفكار العلماء الاعلام، فقيل: إنه مبنى على مسألة خلق الاعمال فان أفعال العباد لما كانت مخلوقة لهم  
عند المعتزلة كانت المحامد عليها راجعة اليهم فلا يصح تخصيص المحامد كلها به تعالى ورد بأن اختصاص الجنس  
يستلزم اختصاص أفرادها أيضاً إذ لو وجد فرد منه لغيره ثبت الجنس له في ضمنه وصح هذا عندهم لان الأفعال  
الحسنة التي يستحق بها الحمد إنما هي بأقدار الله تعالى وتمكينه فهذا الاعتبار يرجع الامر اليه كله وأما مدعيه  
فاعتدوا بأن النعمة جرت على يده، وقيل انه جعل الجنس في المقام الخطابي منصرفاً إلى الكامل كأنه كل الحقيقة  
ورد بأنه يجوز في الاستغراق أيضاً بأن يجعل ما عدا محامده كالمعدم فلا فرق بين اختصاص الجنس والاستغراق  
في مناقهما ظاهراً لمذهبه ودفهما بالعناية، وقيل مبناه على أن المصادر نائمة مناب الأفعال وهي لا تعدو دلالتها عن  
الحقيقة إلى الاستغراق ورد بأن ذلك لا ينافي قصد الاستغراق بمعونة القرائن، وقيل إنما اختاره بتاعلي أنه المتبادر  
الشامع لاسباب المصادر وعند خفاء القرائن ورد بأن المحلى بلام الجنس في المقامات الخطابية يتبادر منه الاستغراق  
وهو الشائع هناك مطلقاً وأي مقام أولى بملاحظة الشمول والاستغراق من مقام تخصيص الحمد به سبحانه تعظيماً،  
فقرينة الاستغراق كثار على علم فالحق أن سبب الاختيار هو أن اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام  
وهو مستلزم لاختصاص جميع الأفراد فلا حاجة في تأدية المقصود من إنبات الحمد له تعالى وانتفاء عن غيره إلى أن  
يلاحظ بمعونة الامور الخارجية بل نقول على ما اختاره يكون اختصاص الأفراد بطريق برهاني فيكون أقوى من  
إنباته ابتداءً، وفيه أن فهم اختصاص الجنس من جوهر الكلام يدل على سرعته وهو معنى التبادر وقدره، وأيضاً  
إذا كان الاختصاص بطريق برهاني فلا شبهة في خفائه فأين النار وأين العلم؟ وقيل غير ذلك ولا يبعد أن يقال أن  
اختيار الزمخشري كون التعريف للجنس وكون القول بالاستغراق وهم لا يبعد أن يكون رعاية لنزعة اعتزالية  
وأن يكون لتسكتة عربية لانه جعل أصل المعنى نحمد الله حمداً وزعم أن إياك نعبد وإياك نستعين يان لخدمته أنه  
قبل كيف نحمدوه في قليل إياك نعبد ثم سئل وأجاب فقيل في توجيه ذلك أنه لما كان معناه نحمد الله حمداً كان  
إخباراً عن ثبوت حمد غير معين من المتكلم له تعالى على أن المصدر للعدد فاتجه أن يقال كيف نحمدوه أي بينوا  
كيفية خدمكم فانها غير معلومة فبين بقوله تعالى إياك نعبد الخ أي نقول هذه الكلمات ونحمده بهذا الحمد فورد  
السؤال عن التعريف لأن المناسب للاهماء ثم البيان التذكير وأجاب أنه لتعريف الجنس من حيث وجوده في فرد  
غير معين ولذا بين، وقيل لما كان المعنى نحمد حمداً كان المصدر للتأكيدي فيكون دالاً على الحقيقة من غير دلالة على  
الفردية والسؤال المقدر عن كيفية صدور تلك الحقيقة والجواب أنا نحمد حمداً مقارناً لفعل الجوارح وفعل  
القلب ولا تقتصر على مجرد القول ثم أورد بأنه يكفي لإفادة هذا المصدر المنكر فإفادة التعريف؟ فأجاب بأنه تعريف  
للجنس للإشارة إلى الماهية المعلومة للخطاب من حيث هي، وعلى هذين التوجيهين يكون اختياره الجنس ومنعه  
الاستغراق لرعاية مذهبه والاختصاص على الاول اختصاص الفرد وعلى الثاني اختصاص الجنس باعتبار  
الكمال ولا يخفى سقوط اعتراض السعد حيث يدب بأن الاختصاصين متلازمان وكل منهما مخالف لمذهبه ظاهراً موافق  
له تأويلاً فلا يكون رعاية المذهب موجباً لاختيار الجنس دون الاستغراق ولا يرد ما أورد السيد على الثاني من أنه  
كما يجوز الحمل على الجنس باعتبار الكمال على مذهبه يجوز الحمل على الاستغراق باعتبار تنزيل محامد غيره منزلة المعدم  
لان فيه تطويل المسافة والاتجاه إلى معونة المقام من غير حاجة، وقيل حاصل الجواب عن كيفية صدور تلك

الحقيقة بتخصيص العبادة المشتمة على الخد وغيره لان انضمام غيره معه نوع بيان لكيفيته أى حال حمدنا أنا  
نجمعه بسائر عبادات الجوارح والاستعانة في الملمات ونخص مجموعها بك وتقدير السؤال والجواب بحاله وحينئذ  
لا يصح أن يكون الاختيار للرعاية لأن الاختصاصين متلازمان بل لان الحمد مصدر ساد مسد الفعل وهو لا يدل  
إلا على الحقيقة فكذا ما ينوب منابه وإن كان معرفة ليصح بيانه بإياك تعبد والجل على الاستغراق يبطل النيابة إذ  
يصير الكلام مسوقا لبيان العموم ولا يصح البيان، وهذا الاختيار مستفاد من جعل إياك تعبد يانا الحمد ولم يعل الذي  
دعاه اليه ترك العاطف فظن أنه لذلك لا يكون إلا يانا وهو من التكميس لأن جعل الصدر متبوعا للعجز أولى من  
العكس فالمتحققون المحقون على تعميم الحمد وأن الفصل (١) لأن الكلام الاول جار على المدح للغائب بسبب  
استحقاقه كل الحمد والثاني جار على الحكاية عن نفس الخامد وبيان أحواله بين يدي الباطن الظاهر والاول  
الأخر فترك العطف للفرقة بين الحالتين للبيان، ويدل على ذلك أن أحسن الالتفات أن يكون النقل من أحدي  
الصيغتين إلى الأخرى في سياق واحد لمعلوم واحد ولا يبان له على البيان على أن جعل إياك تعبد يانا بما ينقض  
ماداعاه من أن الشكر بالقلب والجوارح واللسان والحمد بالآخر لان العبادة تكون بها كلها فيلزم أن يكون الحمد  
كذلك وأيضا الذهاب إلى فسحة الالتفات والقول بأن قوله الحمد الخ وارد على الشكر اللساني وإياك تعبد مشعر  
بالشكر بالجوارح وإياك نستعين مؤذن بالشكر القلبي أولى من الفرار إلى مضيق القول بالبيان، وأيضا في تعقيب  
هذه الصفات للحمد إشعار بأن استحقاقه لا تصانفه بها وقد تقرر أن في اقتران الوصف المناسب بالحكم إشعارا بالعلية  
وهنا الصفات بأسرها تضمنت العموم فينبغي أن يكون العموم في الحمد أيضا لأن الشكر يقتضي المنعم والمنعم عليه  
والنعمة فالمنعم هو الله تعالى والاسم الاعظم جامع لمعاني الاسماء الحسنى ما علم منها وما لم يعلم والمنعم عليه العالمون  
وقد اشتمل على كل جنس مما سمي به وهو يجب النعم الرحمن الرحيم وقد استوعب ما استوعب فاذن لا يستدعي  
تخصيص الحكم بالبعض سوى التحكم أو التوهم، هذا وأنا لو خليت وطبعتي لا أمتنع أن تكون أَل للحقيقة من  
حيث هي كما في قولهم الرجل خير من المرأة أو لها من حيث وجودها في فرد غيره، من كما في ادخل السوق أو لها في  
جميع الأفراد وهو الاستغراق كما في (إن الانسان لني خسر) والقول بأن هذا المقام آتب عن الاستغراق لأن اختصاص  
حقيقة الحمد به تعالى أبلغ من اختصاص أفرادها جمعا وفردا لاستلزام الاول الثاني وسلوك طريقة البرهان أفضى  
لحق البلاغة، وأيضا أصل الكلام محمد الله تعالى حمدا وحمدنا به من لائل وفي اختصاص الجنس إشعار بأن حمد  
كل حامد لكل محمود حمد الله تعالى على الحقيقة لأنه إنما حمده على الصفات الكمالية المفاضة عليه من الفيض الحق جل  
وعلا فهو فله على الحقيقة والحمد على الفعل الجليل والمعتزلي وإن قال بالاستقلال لا يمتنع أن الاقدار والتمكين منه  
تعالى فيمكنه من هذا الوجه أن يعمم عند مقتضى له وقد صرح بهذا الزمخشري أول التعان فقال في قوله تعالى:  
( له الملك وله الحمد ) قدم الطرفان ليدل بتقدبهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله تعالى ثم قال وأما حمد غيره  
فاعتداد بأن نعمة الله تعالى جرت على يده وقد يقال أيضا على أصله أن الحمد المستغرق لا يجوز أن يختص بل  
الحمد الحقيقي الكامل الذي يقضيه إجراء هذه الصفات فاللام للحقيقة ويراد أكل أنواعها فهو من باب ذلك  
الكتاب وحاتم الجود لأنه الذي يحق أن يطلق عليه الحقيقة حتى كأنه لها لا لأنها للاستغراق في المقام الخطاطي  
وتزليل غير ذلك منزلة العدم فإنه تطويل للدسافة مع قصرها كلام لا أقبله وإن جل قائله ويعرف الرجال بالحق والحق

(١) وهو ترك العاطف اه منه

(١٠٢-ج-١-روح المعاني)

بالرجال كيف ومن سنة الله تعالى التي لا تبديل لها إجراء الكلام على سبيل الخطابة وإن كان برهانيا فهي أكثر تأثيرا في النفوس وأنفع لعوام الناس كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى عند قوله تعالى: (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) فالحرص على الاستغراق احترازاً عن المقام الخطابي ذهول عن مرمى كلام الله تعالى، ثم لما كان المقام مقتضياً لبقايق النعم وروادفها لم يكن تنزيل الحمد الغير الكامل منزلة العدم من مقتضيات المقام وتصريح الزمخشري في التغايب بالتعميم ممنوع للفرقة بين استغراق أفراد الحمد الخارجية والذهنية الحقيقية والمجازية الكاملة وغير الكاملة وبين اختصاص حقيقة الحمد بما يشعر به قوله وذلك لأن الملك على الحقيقة له وكذلك الحمد فكأنه لا ينفي الملك عن غيره مطلقاً فكذلك لا ينفي الحمد عنه كذلك فإن من أصل المعتزلة أن نعمة الله تعالى جارية على يد العبد لكنه موجود لانعامه فله حمد يليق بايجاده والله تعالى حمد يليق بتمكينه وإفاضته وهو الحمد الكامل المختص به عز شأنه لا ذلك وفي الكشاف ما يؤيد (١) ما قلناه لمن أمعن النظر، وأما حديث إن اختصاص حقيقة الحمد أبلغ من اختصاص الأفراد لاستلزام الأول الثاني فيجاب عنه بأن اختصاص الأفراد الخارجية والذهنية كما قررنا مستلزم لاختصاص الحقيقة أيضاً إذ لم يبق لها فرد غير مختص فأين توجد فالاستلزام متعاكس على أن حقيقة الحمد يصدق عليها الحمد فهي فرد من أفرادها كما قال الدامغانى: فاذا خصص جميع أفراد الحمد به اخص حقيقةه أيضاً وكون الأصل نحمد الله تعالى حمداً ليس بقاطع احتمال الاستغراق الآن فقد تغير الحال، وأنت إذا تأملت بعد يرتفع عنك سجاجف الاشكال ولست أقول أن الحمد أبنيا واقع يفيد ذلك بل إذا دعا المقام إليه أجنبناه ولهذا فرقوا بين هذا الحمد وحد الانعام إذ عموم الربوبية وشمول الرحمة واستمرار الملك هنا تقتضى استغراق الأفراد توفيقاً لحق هذه السورة وحرصاً على التمام نظماً بخلاف ما في تلك السورة فإن العمومات مفقودة فيها (ومن الغريب) أن بعضهم جعلها للعهد، قال الفاكهي: سمعت شيخنا أبا العباس المرسى يقول قلت لابن النحاس ما تقول في الألف واللام في الحمد أجنبية هي أم عهدية؟ فقال ياسيدي قالوا إنها جنسية فقلت له الذي أقول إنها عهدية وذلك أن الله تعالى لما علم عجز خلقه عن كنه حده حمد نفسه بنفسه في أزاله نياحة عن خلقه قبل أن يحمده فقال أشهدك أنه للعهد واستأنس له بما صح عنه صلى الله تعالى عليه وسلم من قوله «اللهم لا تنحصر ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» وأغرب من هذا ما ذهب إليه بعض ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم وليس بالغريب عندهم أن الحمد على حد الكبير يا... إلا له الخلق والأمر) فهو الحمد والمحمود والجميع شئونه ولهم كلام غير هذا والكل يسمى بما واحد، وعن إمامنا الماتريدي روح الله تعالى روحه أنه جعل هذا حمداً من الله تعالى لنفسه قال وإنما حمد نفسه ليعلم الخلق ولا ضير في ذلك لأنه سبحانه هو المستحق لذاته الحقيقي بما هنالك إذ لا عيب يسهه ولا آفة تحل به (ثم أن الحمد) فيما تواتر مرفوع وهو مبتدأ خبره لله وقرأ الحسن البصرى وزيد بن علي الحمد لله باتباع الدال اللام وإبراهيم بن عتبة وأهل البادية بالعكس وجاز ذلك استعمال مع أن الاتباع إما يكون في كلمة واحدة لتتزين بها لكثرة استعمالها مقترنين منزلة الكلمة الواحدة، واختلف في الترجيع مع الإجماع على الشذوذ فقيل قراءة إبراهيم أسهل لأميرين أحدهما أن اتباع الثاني للأول أسير من العكس وإن ورد كما في مد وشد وأقبل وأدخل لأنه جار مجرى السبب والمسبب وينبغي أن يكون السبب أسبق رتبة من المسبب، وثانيهما أن ضمة الدال إعراب وكسرة اللام بناء وحرمة الاعراب أقوى من حرمة البناء

(١) فإنه قال: وهذه الأوصاف التي أجزيت على الله سبحانه وتعالى إلى قوله دليل على أن من كانت هذه صفاته لم يكن أحق منه بالحمد منه •

والطرد غلبة الأقوى الأضعف وقبل ان قراءة الحسن أحسن لأن الاكثر جعل الثاني متبوعا لأن ما مضى فات ولأن جعل غير اللازم تابعا لللازم أولى والاستقامة عين الكرامة وكأنه لتعارض الترجيح قال الزمخشري: وأشف القراءتين قراءة ابراهيم فغير بأشف وهو من الاضداد، وقرأ هرون بن موسى الحمد لله بالنصب وعامة بني تميم وكثير من العرب ينصبون المصادر بالالف واللام وهو بفعل محذوف قدره نحمد بنون الجماعة لأنه مقول على السنة العباد ومناسب لتعبد ونستعين لابنون العظمة لعدم مناسبتها لمقام العبادة المقترضى لغاية التذلل والخضوع ويجوز أن يكون من باب

وإن حدثوا عنها فكلى مسامع وكلى إذا حدثتهم السرب تلو

وحمل الغزالي قدس سره حديث صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة على ذلك وأرفع القراءات قراءة الرفع دلالة الجملة الاسمية على الثبوت والداوم بقرينة المقام بخلاف الفعلية فانها تدل على التجدد والحدوث وإن كان هناك ظرف فان قدر متعلقه إسما فهو ظاهر والافقد قيل الخبر الفعلي إما يفيد الحدوث إذا كان مصراحا به على أنه قيل لا تقدير، وما ذكره النحاة لأمر صناعي اقتضاه كقولهم الظرفية اختصار الفعلية، وقيل أن الجملة الاسمية بمجرد هالاتها تدل على ذلك بل مع انضمام العدول وإن أعجبك فالنزاهة فقد قيل بالعدول هنا والحق ليس هذا في كلام الشيخ عبد القاهر (١) بل من تدبير كلامه في بحث الحال من الدلائل دفع بأقوى دليل الحال الذي عرض للتأخرين، وقولهم المضارع يفيد الاستمرار أرادوا به الاستمرار التجددى في المستقبل لاني جميع الازمنة فلا ينافي ما قلنا، واختار الجملة الاسمية ههنا إجابة لداعى المقام، وقد قال غير واحد ان أصل هذا المصدر النصب لان المصادر إحداث متعلقة بمحالتها فيقتضى أن تدل على نسبتها اليها والاصل في بيان النسبة في المتعلقات الافعال فينبى أن تلاحظ معها ويؤيد ذلك كثرة النصب في بعضها والتزامه في بعض آخر وقد تنزل منزلة أفعالها فقد مسدها وتستوفى حقها لفظا ومعنى فيكون ذكرها معها كالشريعة المنسوخة يستذكرها المتدين بعقائد اللغة (وبقى ههنا أمور) الاول اختلف في جملة الحمد هل هي إخبارية أم إنشائية فالذى عليه معظم العلماء أنها إخبارية كما يقتضيه الظاهر لما يلزم على الانشاء من اتصاف بالجميل قبل حمد الحمد ضرورة أن الانشاء يقارن معناه لفظه في الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله ولا يرد أن القصد إحداث الحمد لا الاخبار بثبوتها لأن الاخبار بثبوت جميع الحمد لله تعالى هو عين الحمد كما أن قولك الله واحد عين التوحيد، وألف العلامة البخارى في الانتصار لذلك ورد من زعم أنها إنشائية وأطال فيه واهتم برده ابن الهمام وذكر أن ما ذكر باطل لان اللازم من المقارنة اتصاف وصف الواصف لا الاتصاف إذ الحمد إظهار الصفات لا ثبوتها، وأيضاً الخبر بالحمد

(١) فانه قال في بحث الحال من الدلائل رزق لطيف تسمى الحاجة في علم البلاغة اليه، بيانه أن موضوع الاسم على ان يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضى تجده شيئا فشيئا، وأما الفعل فموضوعه على أن يقتضى تجدد المعنى المثبت به شيئا بعد شيء. فإذا قلت زيد منطلق فقد أثبت الانطلاق فعلا له من غير أن يجعله يتجدد ويحدث منه شيئا فشيئا بل يكون المعنى فيه كالمنى في قولك زيد طويل وعمرو قصير فكما لا تقصد ههنا إلى أن تجعل الطول والقصير يتجدد ويحدث بل توجهما وتبينهما فقط وتقتضى بوجودهما على الإطلاق كذلك لا يتعرض في قولك زيد منطلق لاكثر من إثباته لزيد، وأما الفعل فانك تقصد فيه إلى ذلك، فان قلت زيد بنطلق فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءاً فجزأً وجملة بزاولة ووجهه اه فيلحفظ اهمته يقول مصححه محمد منير الدمشقي: فنشت في كتاب الدلائل في بحث الحال فلم اجد هذا الكلام هناك ولله سقط من النسخة المطبوعة

لا يقال له حامد إذ لا يصاغ لفة للمخبر عن غيره من متعلق إخباره اسم قطعاً فلا يقال لقائل زيد له القيام قائم فلو كان الحمد إخباراً عن حامد لم يقل لقائل الحمد لله حامد وهو باطل نعم يتراعى لزوم أن يكون كل مخبر منشأً حيث كان واصفاً للواقع ومظهراً له وهو توهم فإن الحمد مأخوذ فيه مع ذكر الواقع كونه على وجه التعظيم وهذا ليس جزء مابهية الخبر فاختلقت الحقيقتان فالجمله إنشائية لا محالة، وقال الملا خسرو (۱) هي وأمثالها إخبارية لغة ونقلها الشارع للانشاء المصلحة الاحكام واعتراض عن إنشائيتها بأن الاستغراق ينافيه ويستلزم كون الحمد منشأً لكل حمد ومن المحال إنشاء الحمد القائم بغيره ، وأجيب بأنه لا منافاة ولا استلزام ويسكتني كونه منشأً للإخبار بأن كل حمد ثابت له ومحمود به والذي أرتضيه أنها إخبارية بكامله المعظم ويد الله تعالى مع الجماعة والمراد الإخبار بأن الله تعالى مستحق الحمد كما قال سبحانه (له الحمد في الأولى والآخرة) والمتكلم هنا عن اعتقاد واصف برب سبجانه بالجميل ومعظم له جل شأنه فيقال له حامد لذلك لا محض الإخبار بما فيه لفظ الحمد بل إذا غير الصيغة إلى ما ليس فيها ذلك للفظ مامو مشتمل على الوصف بالجميل بقصد التعظيم قيل له أيضاً حامد لله الحمد صيغ شتى وعبارات كثيرة حتى جعل منها الاقرار بالعجز عن الحمد، وقد نقل أن داود عليه السلام قال: يارب كيف أشكرك وللشكر من آلائك؟ فقال: يا داود لما علمت عجزك عن شكرى فقد شكرتني، فاذا ذكره ابن الهمام أولاً من أن الخبر بالحمد لا يقال له حامد إن أراد أن المخبر من حيث أنه مخبر لا يقال له ذلك فمسلّم والدليل تام لكننا بعزل عن هذه الدعوى وإن أراد أن المخبر مطلقاً ولو قصد التنظيم لا يقال له ذلك فمنع ولا تقريب في الدليل كما لا يخفى، وما ذكره ثانياً من قوله نعم الخ يعلم دفعه من خبايا زوايا كلامنا وما ذكره الملا خسرو يرد عليه أن النقل في أمثال مانع فيه بلا ضرورة ممنوع ولا تنظير من كلامي هذا أنى منع أن يكون الحمد بمجمله إنشائية رأساً معاذ الله ولكنى أقول أن الجملة معنا إخبارية وأن الحمد يصح بناه على ما ذكرناه والبحث بعد محتاج إلى تحرير ولعل الله تعالى يوفقه لنا في مقاضاته، فإن بالله تعالى حسنة (الثاني) أنه شاع السؤال عن معنى كون حمد العباد لله تعالى مع أن حمدهم حادث وهو سبحانه القديم ولا يجوز قيام الحادث به وأجيب (۲) بأن المراد تعلق الحمد به تعالى ولا يلزم من التعلق القيام كتعلق العلم بالملومات فلا يتوجه الاشكال أصلاً، وقيل أن الحمد مصدر بناء المجهول فيكون الثابت له عز شأنه هو المحمودية وصيغة المصدر تحتل ذلك وغيره ولهذا جعل بعضهم في الحمد لله أوائل الكتب اثنين وأربعين احتمالاً (۳) وقيل وهو من الغرابة بمكان أن اللام لتعليق أى الحمد ثابت لاجل الله تعالى (الثالث) أنه أتى باسم الذات في الجملة لئلا يتوهم لو اقتصر على الصفة اختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف وذلك لان اللام على ما قيل للاستحقاق فإذا قيل الحمد لله يفيد استحقاق الذات له وإذا علق بصفة أفاد استحقاق الذات الموصوفة بتلك الصفة له والاختصاص إفادة التعريف ولكون الاختصاص كذلك حكماً باطلاً في نفسه جعل متوهماً لا لأن تعليق الحكم بالوصف يدل على العلية لا على الاختصاص لانه

(۱) وقال الزنجشیری انه غير عدل به عن الامرکافی حواشی البیضاوی للامام۔ ایطو اہ۔

(۲) المحجیب عن الدین الکافی اہ منہ (۳) فاللحمد معینین مشہورین لغوی وعرفی وعلى کلاهما تقدیرین اما ان یراد المنی المنی للفاعل أو المنی المنی للمفعول أو الحاصل بالمصدر ويجوز أن یراد ما یطلق علیه لفظ الحمد لیم الکلام ولا یم الترفیع یمتثل أن یمکن للاستغراق وأن یمکن للجنس وأن یمکن لله الخارجی إشارة إلى الفرد الکامل ولا یم یمتثل أن یمکن للاختصاص بالوصف وأن یمکن للاختصاص المنطقی بالمتعلق فهناک اثنا عشر احتمالاً حاصله من ضرب الثلاثه فی اثنين أولاً وضرب الثلاثه فی سبعة ثانياً وضرب الاثنين فی أحد وعشرين ثالثاً فإجمالاً منه

مستفاد من تعريف المستند اليه ومعنى الاستحقاق الذاتي ما لا يلاحظ معه خصوصية صفة حتى الجميع لا ما يكون الذات البحث مستقلة فان استحقاق الحمد ليس إلا - الى الجليل وسمى ذاتيا للملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أو دلالة اسم الذات عليه أو لانه لما لم يكن مستندا إلى صفة من الصفات المخصوصة فان مسندا إلى الذات وقد قسم بعض ساداتنا قدس الله أسرارهم الحمد باعتبار صدورهم إلى قسمين فصدره باعتبار الفرق من محلين ومنبئهم من عينين فان وجد من الحق وصدر من الوجود المطلق فتارة يكون على الذات بانفرادها وحدثها وغيبها في عماء آثارها وإفلالها وتارة يثنى على أوصافها من حيث الجملة وتارة من حيث التفصيل فيثنى على العلم من حيث إحاطته بكل معلوم من حق وخلق وغيب وشهادة وملك وملكوته ورزخ وجبروت واستقلاله بالوجود من غير مدة ولا مادة ولا معلوم ولا مفيد وتقده عن النقص وتنزهه عما يحظر في الوهم وكذلك على سائر الصفات بما يليق بها ويجب لها، وإن وجد من الخلق والوجود المقيد فتارة يكون على ذات الحق وتارة على صفاته وتارة على أسمائه ومرة على أفعاله وطور على أسرارها وكرة على لطيف صنعه وخفى حكته في أفعاله وآثاره وذلك بحسب مبلغ الناس في العلم ومتاهمهم في العقل والفهم (وما قدروا الله حق قدره) ولا يحيطون به عدلار سبحانه ربك رب العزة عما يصفون وإذا اعتبر الجمع فان الكل منه واليه (وإن إلى ربك المنتهى) فلا حامد ولا محمود سواه

أورى بسعدى والرباب وزينب وأنت الذى يعنى وأنت المؤمل

وهناك يرتفع كل إشكال وينقطع كل مقال وإنما قدم الحمد على الاسم الكريم لاقتضاء المقام من يدهاهم به لكونه بصد صدور مدلوله فهو نصب العين وإن كان ذكر الله تعالى أهم في نفسه والاهمية تقتضى التقديم إلا أن المفتضى العارض بحسب المقام أقوى عند المتكلم وتأخير ما قدم هنا في حقوقه تعالى (وله الحمد في السموات) لغرض آخر سيأتيك مع أمور أخرى في محله إن شاء الله تعالى، والرب في الاصل مصدر بمعنى التربة (١) وهي تبلغ الشئ إلى كاله بحسب استعداده الأزل شيئا فشيئا وكأنهما من رب الصغير كمالا إذا نشأ فعدى بالتضعيف ووصفه للبالغة الحقيقية والصورية فالتجوز فيه إما عقلى من قبيل قائما هي إقبال وإدبار أو لغوى كسأل القرية رقبيل هو صفة مشبهة، وفي شرح التسهيل أنه ممنوع والظاهر أنه من مبالغة اسم الفاعل أو هو اسم فاعل وأصله راب فحذفت ألفه كما قال الرجل بار و ر قاله أبو حيان، ويؤيده إضافة إلى المفعول وقد ذكروا أن الصفة المشبهة تضاف إلى الفاعل ويطلق أيضا على الخالق والسيد والملك والمنعم والمصلح والمعبود والصاحب إلا أن المشهور كونه بمعنى التربة فلهذا قال بعض المحققين إنه حقيقة فيه لأن التبادر أمارتها وفي البواقي إما مجاز أو مشترك والأول أرجح لأن في جميعها يوجد معنى التربة ووجود العلاقة أمانة المجاز ولأن اللفظ إذا دار بين المجاز والاشتراك يحمل على المجاز كما تقر في مبادئ اللغة وحمل الزمخشري هنا على معنى الملك ولعل ما اخترناه خير من لانه بعد تسليم أنه حقيقة في ذلك يؤدى إلى أن يكون مالك يوم الدين تكراراً لدخوله في رب العالمين وإن قلنا بالتخصيص بعد التعميم يحتاج إلى بيان نكتة إدراج الرحمن الرحيم بينهما ولا يظهر لهذا العبد على أن مختاراً نأنسب بالمقام لأن التربة أجل النعم بالنسبة إلى المنعم عليه وأدل على كمال فعله تعالى وقدرته وحكمته، تدلك على ذلك الآثار وما فيها من الأسرار، واستطيب بعضهم ما اختاره الطيبي من وجوب حمل الرب على كلا مفهوميه والقدر المشترك المتصرف الأزوم وسبيل أعمال المشترك في كلا مفهوميه إذا

(١) وقيل أصله بارة تربة فجعلت الباء ياء منه

اتفقاً في أمر سيل الكناية من أنها لا تنافي إرادة التصريح مع إرادة ما عبر عنه، وإذا اختلف سبيل الحقيقة والمجاز وعلى كل حال (١) لا يطلق لغة على غيره تعالى إطلاقاً مستفيضاً إلا مقيداً باضافة ونحوها بما يدل على ربوبية مخصوصة، وقول ابن حنبل في المنذر بن ماء السماء :

وهو الرب والشهيد على يو م الخيارين (٢) والبلاء بلا.

نادر، واستظهر الامام السبوي أن المراد في إطلاقه على غيره تعالى شرعا والشعر جاهلي وفي كلام الجوهرى ما يؤيده، وقال الشهاب: لو كان بمعنى غير المالك جاز مع القرينة إطلاقه على غيره تعالى، وجوز بعضهم إطلاقه منكرآ كافي قول التابغة :

نحت إلى النعمان حتى تناله فدى لك من رب طريفي وتالدى

وكره بعضهم إطلاقه مقيداً بالاضافة إلى عاقل كرب العبد لا يهاهم الاشتراك، وروى الشيخان عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «لا يقل أحدكم أطعمه بك وضى، ربك ولا يقل أحد في ويلق سبدي وهو لوى» (٣) وأجابوا عن قول يوسف عليه السلام (ارجع إلى ربك) و(إن ربى) ونحوه بأنه مثل (وخر واله سجداً) مخصوص جواز من مانه والعالمين في المشهور جمع عالم وانترض بأنه يعم العقلاء وغيرهم وعالمون خاص بالعقلاء وأجيب بكونه جمعاً له بعد تخصيصه بهم وهو في حكم الصفات كما سيلىم بتوفيقه تعالى من تعريفه أو تقول بالغليب وقيل نزل من ليس له العلم لكونه دال على معنى العلم منزلة من له العلم فجمع بالواو والنون كافي (أتينا طائعين) (ورأيتهم لساجدين) وقيل هو اسم جمع على وزن السلامة ولا نظير له وفيه نظر لأن الاسم الدال على أكثر من اثنين إن كان موضوعاً للآحاد المجتمعة دالاً عليها دلالة تكرر الواصل بالعلف فهو الجمع وإن كان موضوعاً للحقيقة ملغى فيه اعتبار الفردية فهو اسم الجنس الجمى كسمر وتمرة وإن كان موضوعاً للمجموع الآحاد فهو اسم جمع سواء كان له واحد كرب أو لا كرهط فانظر رأى التعريفات صادقة عليه وفي الكشف لو قيل عالم وعالمون كعرفة وعرفات لم يبعد وفيه أنه أبعد بعد لأنه قياس فيما يعرف بالسباع على أن للعالمين آحاداً يسمى كل منها عالماً فلا مرية في كونه جمعاً له بخلاف عرفات فإنه ليس لها آحاد كل منها عرفة والعالم بالختام اسم لما يعلم به وغاب فيما يعلم به الخالق تعالى شأنه وهو كل ما سواه من الجواهر والأعراض ويطلق على مجموع الاجناس وهو الشائع كما يطلق على واحد منها فصاعداً فكانه اسم للقدر المشترك وإلا يلزم الاشتراك أو الحقيقة والمجاز والاصل تفيهما، ولا يطلق على فرد منها فلا يقال عالم زيد كما يقال عالم الانسان ولعله ليس إلا باعتبار الغلبة والاصطلاح وأما باعتبار الاصل فلا ريب في صحة الاطلاق قطعاً لتحقق المصدق حتماً فإنه كما يستدل على الله سبحانه وتعالى مجموعاً سواء وبكل جنس من أجناسه يستدل عليه تعالى بكل جزء من أجزاء ذلك المجموع وبكل فرد من أفراد تلك الاجناس لتحقق الحاجة إلى المؤثر الواجب لذاته في الشكل فإن كل ما ظهر في المظاهر مما عز وهان وحضر في هذه المحاضر ثلثنا ما كان لا مكانه واقتضاه دليل لا تخ على الصانع المجيد وسبيل واضح إلى عالم التوحيد

فيا عجبا كيف يعصى الا اله أم كيف يحجده الحاجد

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وإنما أتى الرب سبحانه بالجمع المعروف لأنه لو افرده وعرف بلام الاستغراق لم يكن نصاً فيه لاحتمال العهد بأن يكون إشارة إلى هذا العالم المحسوس لأن العالم وإن كان موضوعاً للقدر المشترك إلا أنه شاع استعماله بمعنى

(١) ولا يضر إطلاق الجمع في التنزيل (أرباب متفرقون) إذ لا اشتباه منه (٢) والخياران اسم بلدين اه منه

(٣) قبل هذا الحديث منسوخ فاتهم اه منه

المجموع كالوجود في الوجود الحار جى وقد غلب استعماله في العرف بهذا المعنى في العالم المحسوس لالف النفس بالمحسوسات فجمع ليفيد الشمول قطعاً لانه حينئذ لا يكون مستعملاً في المجموع حتى يتبادر منه هذا العالم المحسوس فيكون مستعملاً في كل جنس إذ لا ناك فيكون المعنى رب كل جنس سمي بالعالم والترية للاجناس وإنما تتعاقب باعتبار أفرادها فيفيد شمول آحاد الاجناس المخلوقة كلها نظراً إلى الحكم ، وحديث أن استغراق المفرد (١) أشمل على ما فيه أمر فرغ عنه ولا ضرر لنا منه كما لا يخفى على المتأمل ، وبعضهم خص العالمين بذوى العلم من الملائكة والثقلين ورب أشرف الموجودات رب غيرهم قال الامام الاسيوطى: وعليه هو مشتق من العلم وعلى القول بالعموم من العلامة، وفيه أن الكل في كل محتتمل والتخصيص دعوى من غير دليل وقيل هم الجن والانس لقوله تعالى: ( ليكون للعالمين نذيراً ) وقيل هم الانس لقوله تعالى ( أتأتون الذ كران من العالمين ) وهو المنقول عن جعفر الصادق والمأخوذ من بحر أهل البيت ورب البيت أدرى. ولعل الوجه فيه الإشارة إلى أن الانسان هو المقصود بالذات من التكليف بالحلال والحرام وارسال الرسل عليهم الصلاة والسلام ولانه فذلكه جمع الموجودات ونسخة جميع الكائنات المنقولة من اللوح الرباني بالقلم الرحمانى، ومن هذا الباب ما نسب لباب مدينة العلم كرم الله وجهه

دواؤك فيك وما تبصر ودواؤك منك وما تشعر

وزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

ومن تأمل في ذاته وتفكر في صفاته ظهرت له عظمة باريه وآيات مبدية ( وفي الارض آيات للمؤمنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون ) بل من عرف نفسه فقد عرف ربه والمناسب للقيام هنا العموم والعوالم كثيرة لا تحصى الارقام ( ولو أن مافى الأرض من شجرة أقلام ) وروى في بعض الاخبار أن الله تعالى خلق مائة ألف قديل وعلقها بالعرش والسموات والأرض وما فيهن حتى الجنة والنار في قديل واحد ولا يعلم مافى باقى القديل إلا الله تعالى. وقال كعب الاحبار لا يحصى عبد العالمين إلا الله تعالى ( ويخلق ما لا تعلمون ) ( وما يعلم جنود ربك إلا هو ) وما من ذرة من ذرات العوالم إلا وهى في حيطه تريته سبحانه بل ما من شيء مما أحاط به نطاق الامكان والوجود من العلويات والسفليات والمجردات والماديات والروحانيات والجسمانيات الا وهى في حد ذاته بحيث لو فرض انقطاع آثار التربة عنه أنا واحداً لما استقر له القرار ولا اطمأنت به الدار إلا في مطمورة الدم ومهارى البوار لكن يفيض عليه من الجناب الأقدس تعالى شأنه وتقدس في كل زمان يمضى وكل آن يمر وينقضى من فنون الفيوض المتعلقة بذاته ووجوده وصفاته وجمالاته ما لا يحيط بذلك فلك التمييز ولا يعلمه إلا اللطيف الخبير ضرورة أنه لا يستحق شيء من الممكنات بذاته الوجود ابتداء لا يستحقه بقاء وإنما ذلك من جناب المبدأ الأول عزو علا فكما لا يتصور وجوده ابتداء مالم ينسد عليه جميع أنحاء عدمه الاصل لا يتصور بقاءه على الوجود بعد تحققه بعلته مالم ينسد عليه جميع أنحاء عدمه الطارىء لما أن الدوام من خصائص الوجود الواجبي، وظاهر أن ما يتوقف عليه وجوده من

(١) قال الطيبي فان قلت ليس هذا محالفاً لقولهم الاستغراق في المفرد اشمل قلت لا لانهم يريدون ان الجمع قد يحتتمل غير الشمول في بعض المقامات والمفرد ادل على الشمول والاستغراق لكن الفرض استغراق الاجناس المختلفة فلو مرد قيل رب العالم لاحتمل الاستغراق شمول افراد كل ما يصح عليه اطلاق اسم العالم فلا يلزم خصوصية تعدد الاجناس وكثرتها فالجن والانس والملائكة وغيرها كما يعلم من الجمعية فصمغ ليشمل ذلك المعنى اهـ



الامور الوجودية التي هي علله وشرائطه وإن كانت متناهية لوجوب تنهاى ما دخل تحت الوجود لكن الامور العدمية التي لها دخل في وجوده وهي المعبر عنها بارتفاع الموانع ليست كذلك إذ لا استحالة في أن يكون شيء واحد موانع غير متناهية يتوقف وجوده وأبقاؤه على ارتفاعها أى بقائها على العدم مع إمكان وجودها في نفسها، فإبقاء تلك الموانع التي لا تنتهى على العدم تربية لذلك الشيء من وجوه غير متناهية، وبالجملة آثار تربيته تعالى واضحة المنار ساطعة الانوار فسبحانه من رب لا يضاهاى ومنان لا يحصى كرمه ولا يتناهى ونحن في تيار بحر جوده ساجدون وعن إقامة مراسم شكره قاصرون، وما أحسن قول بعض العارفين أنه تعالى يملك عباداً غيرك وأنت ليس لك رب سواه ثم إنك تتساهل في خدمته والقيام في وظائف طاعته كأن لك رباً بل أرباباً غيره وهو سبحانه يعنى بربيتك حتى كأنه لا عبد له سواك فسبحانه ما أنتم تربيته وأعظم رحمته، وإنما كان الجمع الواو والنون مع أنه في المشهور جمع قلة والظاهر مستدع لجمع الكثرة تنبيهاً على أن العوالم وإن كثرت قليلة بل أقل من القليل وجنب عظيمة الله تعالى وكبريائه (وما فادروا الله حق قدره، الارض جميعاً قبضته يوم القيامة، والسموات مطويات بيمينه) على أن جمع القلة كثير أياً وصله المقام إلى جمع الكثرة على أن بعض المحققين المتبحرين من أرباب العربية ذهب إلى أن الجمع المذر السالم صالح للقلة والكثرة فاختر لنفسك ما يجلو. وقد أشار سبحانه وتعالى بقوله (رب العالمين) إلى حضرة الربوبية التي هي مقام العارفين وهي اسم للمرتبة المقتضية للاسماء التي تطلب الموجودات فدخل تحتها العليم والسميع والبصير والقيوم والمريد والملك وما أشبه ذلك لأن كل واحد من هذه الاسماء والصفات يطلب ما يقع عليه فالعليم يقتضى معلوماً والقادر مقدوراً والمريد مراداً إلى غير ذلك والاسماء التي تحت اسم الرب هي الاسماء المشتركة بين الحق والخلق والاسماء المختصة بالخلق اختصاصاً تأثيرياً فمن القسم الاول العليم مثلاً فان له وجهين وجه يختص بالجناب الالهي ومنه يقال يلم نفسه ووجه ينظر إلى المخلوقات ومنه يقال يعلم غيره ومن القسم الثاني الخالق ونحوه من الاسماء الفعلية فله وجه واحد ومنه يقال خالق للموجودات ولا يقال خالق لنفسه تعالى عن ذلك وهذا القسم من الاسماء تحت اسمه الملك ومنه يظهر الفرق بينه وبين الرب، وأما الفرق بين الرب، والرحمن فهو أن الرحمن عديم أسم لمرتبة اختصت بجميع الاوصاف العلية الالهية سواء انفردت الذات به كالعظيم والفردي وحصل الاشتراك أو الاختصاص بالخلق كالقسمين المتقدمين فهو أكثر شمولاً من الرب ومن مرتبة الربوبية ينظر الرحمن إلى الموجودات (وأما اسمه تعالى الله) فهو اسم لمرتبة ذاتية جامعة وفلك محيط بالحقائق وهو مشير إلى الالهية التي هي أعلى المراتب وهي التي تعطى كل ذى حق حقه وتحتها الاحدية وتحتها الواحدية وتحتها الرحمانية وتحتها الربوبية وتحتها الملكية ولهذا كان اسمه الله أعلى الاسماء وأعلى من اسمه الاحد فالاحدية أخص مظاهر الذات لنفسها والالهية أفضل مظاهر الذات لنفسها أولغيرها ومن ثم منع أهل الله تعالى تجلي الاحدية ولم يمنوا تجلي الالهية لان الاحدية ذات محض لا ظهور لصفة فيها فضلاً عن أن يظهر فيها مخلوق فإلى اللقديم القائم بذاته هـ ومما قرنا يعلم سر كثرة افتتاح العبد دعاءه بيارب يارب مع أنه تعالى ما عن هذا الاسم الكريم في الدعاء ونفى ما سواه بل قال سبحانه (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) وقال (وقه الاسماء الحسنى فادعوه بها) وقال أرباب الظاهر الداعي لا يطلب إلا ما يظنه صلاحاً له أو تربية لنفسه فناسب أن يدعوه بهذا الاسم وناه المراد في الشاهد بوصف الترية أقرب لدرئى الاجابة وأقوى لتحريك عرق الرحمة، وعند ساداتنا الصوفية - الله تعالى أسرارهم يختلف الكلام باختلاف المقام فراقبوا جمعاً وعندى وهو قبس من أنوارهم من الارواح أوله اشفت آذانها وعطرت

أرادنا بسباع وصف الربوبية كما يشعر بذلك قوله تعالى (وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذربتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى فهم ينادونه سبحانه بأول اسم قررهم به فأقر وأوأخذ به عليهم العهد فاستقاموا واستقروا فهو حبيبهم الأول ومفرغهم إذا أشكل الأمر وأعزل

تركت هوى سعدى ولبى بمعزل وعدت إلى مصحوب أول منزل

وناديتي الأهواء مهلاً فهذه منازل من تهوى رويدك فازل

وقرب من هذا ما ذكره الشيخ الأكبر قدس سره الأنور، ما حاصله أن الله تعالى لما أوجد الكلمة المعبر عنها بالروح الكلي لم يجد إبداعاً وأعماه عن رؤية نفسه فبقى لا يعرف من أين صدر ولا كيف صدر فترك همه لطلب ما عنده ولا يدري أنه عنده

قد يرحل المسر لمطلوبه والسبب المطلوب في الراحل

(ونحن أقرب إليه من جبل الوريد) فأخذ في الرحلة بهيمته فأشبهه الحق ذاته فعلم ما أودع الله تعالى فيه من الأسرار والحكم وتحقق عنده حدوده وعرف ذاته معرفة إحاطية فكانت تلك المعرفة غذاءً معيناً يتقوت به وتدوم حياته فقال له عند ذلك التجلي الأقدس ما اسمي عندك فقال أنت ربى فلم يعرفه إلا في حضرة الرابوبية وتفرد القديم بالالوهية فإنه لا يعرفه إلا هو فقال له سبحانه أنت مروى وأنا ربك أعطيتك اسمائى وصفائى ولا يحصل لك العلم إلا من حيث الوجود ولو أحطت علماً ولكن أنت أو لكنت عاظماً لك وأمدك بالأسرار الإلهية وأريك بها فتجدها بمجولة فيك تعرفها وقد حجتك عن معرفة كيفية إمدادى لك بها إذ لا طاق لك أن تتحمل مشاهدتها إذ لو عرفتها لاتحدث الآنية وأين المركب من البسيط ولا سبيل إلى قلب الحقائق إلى آخر مقال، ويعلم منه إشارة سر افتتاح الأوصاف في الفاتحة برب العالمين، وفيه أيضاً مناسبة لحال البعثة وإرساله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى من أرسل إليه لأن ذلك أعظم تربية للعباد ورمز خفى إلى طلب الشفقة والراقة بالخلق كيف كانوا الآن الله تعالى بهم أجمعين داريت أهللك في هو الكوهم عداً ولاجل عين ألف عين تكرم

وقد قرره رب العالمين بالنصب ونسب ذلك إلى زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما، وقد اختلف في توجيهه فقيل نصب على القطع ويقدر العامل هنا أمدح للبقام أو ذكر لا أعنى لأن ذلك إذا لم يكن بالمنعوت متعينا كما في شرح العمدة وضعف بالاتباع بعد القطع في النعت وأجيب بأن الرحمن بدل لانتع وروى أنه قرئ: ينصب الرحمن الرحيم فلا ضعف حينئذ وقيل بفعل مقدر دل عليه الحمد وليس على التوهم كما توهم أبو حيان فضعفه بزعمه أنه من خصائص العطف وقيل بالحمد المذكور واعتراض بأن فيه أعمال المصدر المحلى باللام بأنه يلزم الفصل بين العامل والمعمول بالخبر الاجنبي وأجيب عن الأول بأن سببويه وهو جوز أعمال المحلى مطلقاً والظرف تكفيه راحة الفعل نعم منه الكوفيون مطلقاً وجوزه على قبح الفارسي وبعض البصريين وفضل البعض بين ما تناقب أل فيه الضمير فيجوز وما لا فلا، وعن الثاني بأن هذا الخبر كان معمولا لهذا المتبداً في موضع المفعول كما تقول حمداً له فليس بأجنبي صرف على أن المتبداً والخبر لا اتحادهما معنى كشيء واحد فلا أجنبي وحكى عن بعض النحاة جواز الأعمال مطلقاً وقيل بالنداء ولا يخفى ما فيه من اللبس والفصل والاتفات الذي لا يكاد لخلوه عما يأتي إن شاء الله تعالى يلتفت إليه وقيل رب فعل ماض وفيه أن أمره مضارع في البعد لما تقدم وأن الجملة لا تكون صفة والحالية غير حسنة الحال مع أنه قرئ: ينصب ما بعد والمناسب المناسبة وأهون الأمور عندي وألها

بل یکاد یقطع الظاهر بالقطع، ثم أنه سبحانه وتعالى بعد ما ذكر عموم تربيته صرح بعظيم رحمته فقال عز شأنه (الرحمن الرحيم) وقد تقدم الكلام عليهما والجمهور على خفضهما، ونص بهما زيد وأبو العالية وابن السميعة وعيسى بن عمرو، ورفعهما أبو زرير العقيلي والربيع بن خيثم وأبو عمران الجولي (۱) واستدل بعض ساداتنا بتكرارهما على أن البسمة ليست آية من الفاتحة وليس بالقوى لأن التكرار لفائدة، فذكرهما في البسمة لتعليل للابتداء باسمه عز شأنه، وذكرهما هنا لتعليل لاستحقاقه تعالى الحمد، وقال الامام الرازي قد سره في بيان حكمة التكرار التقدير كأنه قيل له اذكر أنى إله ورب مرة واحد وأذكر أنى رحمن رحيم مرتين لتعلم أن العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الأمور مما لا بين الرحمة المضاعفة فكأنه قال لا تغتروا بذلك فاني مالك يوم الدين ونظيره قوله تعالى (غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب) انتهى، وفي القاب منه شيء. فان الألوهية مكررة أيضاً كما ترى وعندى بمسلك صوفي أن ذكر الرحمن الرحيم تفصيل من وجه لما في رب العالمين من الاجمال وذلك أن التربية تتقسم ببعض الاعتبار إلى قسمين، أحدهما التربية بغير واسطة كالكلمة لأنه لا يتصور في حقه واسطة البتة، وثانيها التربية بواسطة كما فيمن دون الكلمة وهذا الثاني له قسمان أيضاً، قسم مزوج بالم كما في تربية العبد بأمور مؤلمة له شاقفة عليه، وقسم لا مزج فيه كما في تربية كثير من شمله اللطف السبحاني

غافل والسعادة احتضنته وهو عنها مستوحش نفار

فالرحمن يشير إلى التربية بالوسائط وغيرها في عالمه والرحيم يشير إلى التربية بلا واسطة في كلماته ورحمة الرحمن أيضاً قد تمزج بالألم كشرب الدواء الكره الطعم والرائحة فانه وإن كان رحمة بالمرضى لكن فيه مالا يلائم طبيعه ورحمة الرحمن لا يمازجها شوب فهي محض النعمة ولا توجد إلا عند أهل السعادات الكاملة اللهم اجعلنا سعداء الدارين بحمزة سيد الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم (مالك يوم الدين) قرأ مالك كفاعل مخفرضاً عاصم والكسائي وخلف في اختياره ويعقوب وهي قراءة العشرة لإطلاحة والزيبر وقراءة كثير من الصحابة، منهم أنى وابن مسعود ومعاذ وابن عباس، والتابعين منهم قتادة والاعمش، وقرأ ملك كفاعل بالخفض أيضاً باقي السبعة ويبدأ أبو الدرداء وابن عمرو والمسور وكثير من الصحابة والتابعين، وقرأ ملك على وزن سهل أبو هريرة وعاصم الجحدري ورواه الجعفي وعبد الوارث عن أبي عمرو وهي لغة بكر بن وائل، وقرأ ملكي باشباع كثرة الكاف أحمد بن صالح عن ورش عن نافع، وقرأ ملك على وزن مجل أبو عثمان والشمي وعطية، وقرأ أنس بن مالك وأبو نوفل عمرو بن مسلم البصرى ملك يوم الدين ينصب الكاف من غير ألف، وقرأ كذلك إلا أنه رفع الكاف سعد بن أبي وقاص وعائشة، وقرأ ملك فعلاً ماضياً أبو حنيفة على ما قيل وأبو حيوة وجبير بن مطعم وأبو عاصم عبيد بن عمير الليثي وينصبون اليوم وذكر ابن عطية أن هذه قراءة علي بن أبي طالب كرم الله تعالى وجهه والحسن ويحيى بن يعمر، وقرأ مالك بالنصب الاعمش أيضاً وابن السميعة وعثمان بن أنى سليمان وعبد الملك قاضي الهند، وذكر ابن عطية أنها قراءة عمر بن عبد العزيز وأبي صالح السمان وروى ابن عاصم عن العيماني مالكا بالنصب والتنوين، وقرأ مالك برفع الكاف والتنوين، ورويت عن خلف وابن هشام وأبي عبيد وأبي حاتم فينصب اليوم، وقرأ مالك يوم بالرفع والاضافة أبو هريرة وأبو حيوة وعمر بن عبد العزيز بخلاف عنهم ونسبها صاحب اللوامع إلى ابن شداد العقيلي البصرى وقرأ ملك كفعيل أبو هريرة

(۱) كذا بخطه الجولي باللام وصرابه بلون اه

في رواية وأبو رجاء العطاردي، وقرأ مالك بالإمالة البليغة يحيى بن يعمر وأيوب السختياني وبين بين قنينة بن مهران عن الكسائي ولم يطلع على ذلك أبو علي الفارسي فقال لم يمل أحد وذكر أنه قرأ ملك بالالف وتشديد اللام وكسر الكاف فهذه عدة قراءات ذكرتها القرابة وقوع مثلها في كلمة واحدة بعضها راجعة إلى الملك وبعضها إلى المالك، قال بعض اللغويين: وهما راجعان إلى الملك وهو الشد والربط ومنه ملك العجين وأشددوا قول قيس بن الخطيم:

ملكنت بها كفي فأهزرت فقها يرى قائما من دونها ما ورامها

والتواتر منها قراءة مالك وملك فهما نيرا سوارها وقطبا فلك درارها، وأختلف في الابلغ منهما قال الزمخشري: وملك هو الاختيار لأنه قراءة أهل الحرمين ولقوله تعالى: (لمن الملك) ولقوله تعالى (ملك الناس) ولأن الملك يعم والمالك يخص ورجحه صاحب الكشف أيضا بأنه يلزم على قراءة مالك نوع تكرار لأن الرب بمعناه أيضا وبأنه تعالى وصف ذاته المتعالية بالملكية عند المبالغة في قوله مالك الملك بالضم دون الملكية. واعتراض ذلك كله، أما أولافلان قراءة أهل الحرمين لا تدل على الرجحان لأنه لو سلم كون أوائلهم أعلم بالقرآن لانسم ذلك في عهد القراء المشهورين ألا ترى أن صحيح البخاري مقدم على موطن مالك وهو عالم المدينة على أن القراءات المشهورة لها متواترة وبعد التواتر المفيد للقطع لا يلتفت إلى أصول الرواة، وقول الشهاب: لا يخفى أن أهل الحرمين قديما وحديثا أعلم بالقرآن والأحكام فمن وراء المنع أيضا ودون إثباته التعب الكثير كما لا يخفى على من لم ترعه القعاقع، وأما ثانيا فلأن الاستدلال بقوله تعالى: (لمن الملك اليوم) يخدشه قوله: (يوم لاملك نفس لنفس شيئا) فإنه سبحانه أراد باليوم يوم القيامة وهو يوم الدين ونفي الملكية عن غيره يقتضي إثباتها له إذ السياق لبيان عظمته تعالى والأمر آخر الآية واحد الأمور لا الأوامر وإن كثرت استعماله فيه. (وأما ثالثا) فلأن مافي الناس مغاير لما هنا لأن مالك الناس لو كان هناك كما قرئ، به شذوذا يتكرر مع رب الناس وأما هنا فلا تكرار لاختلاف المقام (وأما رابعا) فلأن مادعاه من أن الملك بضم الميم يعم والمالك بالكسر يخص خلاف الظاهر والظاهر أن بين المالك والمالك عموما وخصوصا من وجه لغة عرفا فيوسف الصديق عليه السلام بناء على أنه مالك رقاب المصريين في القحط بمقتضى شرعهم ملك ومالك والتاجر مالك غير ملك والسلطان على بلد لا ملك له فيها غير ملك. وأما خامسا فبأن التكرار الذي زعمه صاحب الكشف قد كشف أمره على أنه مشترك الإلزام إذ الجوهري ذكر أن الرب كان يطلق على الملك.

(وأما سادسا) فلأن الدليل الأخير الذي ساقه لك أن تقبله بأنه تعالى وصف ذاته بالملكية دون الملكية وأيضا إضافة المالك إلى الملك تدل على أن المالك أبلغ من الملك لأن الملك بالضم قد جعل تحت حيطه الملكية فكانه أحد ملوكاته كذا قالوه ولهم ما كسبوا وعليهم ما اكتسبوا، وعندى لأئمة للخلاف والقراءتان فرسا رهان ولا فرق بين المالك والمالك صفتين لله تعالى كما قاله السمين ولا التفات إلى من قال إنهما كحاذر وحذرومى أردت ترجيح أحد الوصفين تعارضت لدى الأدلة وسدت على الباب الآثار وانقلب إلى بصر البصيرة غاشتا وهو حسيب إلا أني أقرأ الكسائي مالك لأحظي بزيادة عشر حسانت ولأن فيه إشارة واضحة إلى الفضل الكبير والرحمة الواسعة والطمع بالمالك من حيث أنه مالك فوق الطمع بالمالك من حيث أنه ملك فأقصى ما يرجي من الملك أن ينجو الإنسان منه رأسا برأس ومن المالك يرجي ما هو فوق ذلك فالقراءة به

أدرك بالذنبين مثلي وأنسب بما قبله وإضافته إلى يوم الدين بهذا المعنى ليكسر حرار تفران سماع يوم الدين يقلقل أئمة السامعين وبشبه ذلك من وجه قوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) والمدار على الرحمة لاسيما والأمر جدير والترغب فيه أرغب على أنه لا يخلو الحال عن ترهيب وكأني بك تعارض هذه التكت وما على فهذا الذي دعاني إليه حسن الظن (واليوم) في العرف عبارة عما بين طلوع الشمس وغروبها من الزمان وفي الشرع عند أهل السنة ما عدا الأعمش عبارة عما بين طلوع الفجر الثاني وغروب الشمس و يطلق على مطلق الوقت. ويوم القيامة حقيقة شرعية في معناه المعروف وتركيبه غريب إذ فاء الكلمة فيه ياء وعينها واو ولم يأت من ذلك في البحر المحيط إلا يوم وتصريفه (والدين) الجزاء ومنه الحديث المرسل عز أبي قلابه رضى الله تعالى عنه قال «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم البر لا يبلى والائتم لا ينسى والديان لا يموت فكر جاشت كئذين تدان» وقبل فرق بينهما فان الدين ما كان بقدر فعل المجازى والجزاء أعم. وقيل الدين اسم للجزاء المحبوب المقدر بقدر ما يقتضيه الحساب إذا كان من معه وقع الأمر الجزى به فلا يقال لمن جازى عن غيره أو أعطى كثير أو مقابلة قليل دين ويقال جزاء والأرجح عندي أن الدين والجزاء بمعنى فيوم الدين هو يوم الجزاء ويؤيده قوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) (واليوم تجزون بما كنتم تعملون) وإضافة مالك إلى يوم على التوسع وقد قال النحاة الظرف إما متصرف وهو الذي لا يلزم الظرفية أو غير متصرف وهو مقابله والأول كيوم وليلة فلك أن توسع فيها بأن ترفع أو تجر أو تنصب من غير أن تقدر فيه معنى (في) فيجرى مجرى المفعول للانساي في عدم التقدير فاذا قلت سرت اليوم كان منصوبا انتصاب (زيد) في ضربت زيدا ويجرى سرت مجرى ضربت في التعدى مجازا لأن السير لا يؤثر في اليوم تأثير الضرب فزيد لا يخرج بذلك عن معنى الظرفية ولذا يتعدى إليه الفعل اللازم ولا يظهر في الاسم الظاهر وإنما يظهر في الضمير كقوله: ويوما شهدناه سليما وعامرا قليل سوى طعن النهار نوافه

وإذا توسع في الظرف فإن كان فله غير متعد تعدى وإن كان متعدبا إلى واحد تعدى إلى اثنين وإن كان متعدبا إلى اثنين تعدى إلى ثلاثة وهو قليل ومنعه البعض وإن كان متعدبا إلى ثلاثة لم يعد إلى رابع في المشهور إذ لا نظيره ه وحكى ابن السراج جواز التوسع هذا مجوز حكى في النسبة الظرفية الواقعة بعد نسبة المفعول به الحقيقي فالمتعدى قبله باق على حاله حتى إذا لم يذكر مفعوله قدر أو نزل منزلة اللازم واجمع بين الحقيقة والمجاز في المجاز الحكى ليس محل الخلاف ولذا قال الرضى: اتفقوا على أن معنى الظرف متوسعا فيه وغير متوسع فيه سواء المعنى مالك الأمر كله في يوم الدين وهذا ثابت له سبحانه أزلا وأبدا لأنه إمام الصفات الثابتة المتفق على ثبوته سبحانه كذلك أومن الصفات الفعلية وهى عند الماتريدية مثلها بل قال الزركشى من الأشاعرة في إطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وإن قلنا بحدوث صفات الأفعال أو المعنى ملك الأمور يوم الدين على حد (ونادى أصحاب الجنة) ففي الآية استعارة تبعية كما يفهمه كلام العلامة البيضاوى في تفسيره (١) وعلى التقديرين يصح وقوعه صفة للمعرفة لأن الإضافة حيث حذوق حقيقة ولا ينافى ذلك التوسع في الظرف لأنه مفعول من حيث المعنى لأن من حيث الأعراب أى يتعلق المالك به يتعلق المملوكة حتى لو كانت شرائط العمل حاصلة عمل فيه كما قاله الشريف وفيه تأمل والأولى باستمرار الاعتبار الاستمرار والمستمر يصح أن تكون إضافته معنوية كما يصح أن لا تكون

(١) ونقل عنه أنه مجاز في الماضى المنقطع لا مطلقا وهو خلاف المشهور وبني عليه أن مالك يوم الدين حقيقة عنده

وإن لم يتعبر استمراره أم منه

کذلك والتعین مفوض للمقام وذلك لاشتتاله على الازمنة الثلاث لا يرد أن يوم الدين وما فيه ليس مستمرا في جميع الازمنة فكيف يتصور كونه تعالى مالكا على الاستمرار لاننا نقول ليس عند ربك صباح ولا مساء وهو سبحانه ليس بزمانى ولا زلوا الأبد عنده نقطة واحدة والفرق بينهما بالاعتبار والتعبيرات المختلفة في كلامه عن شأنه بالنظر إلى حال المخاطب فالاستمرار بالنظر إليه تعالى متحقق بلا شبهة ومن هنا يستتب جواب للسؤال المشهور بأن المالك لا يكون مالكا للشيء إلا إذا كان موجوداً ويوم الدين غير موجود الآن، وأجاب (۱) غير واحد بأن يوم الدين لما كان محققاً جعل كالتائم في الحال وأيضا من مات فقد قامت قيامته فكأن القيامة حاصلة في الحال فزال السؤال، ولا يخفى أن السؤال ناقد على مذهب بعض المتكلمين الفائزين بأن الزمان معدوم إذ يقال بعد أن تملك المعدوم محال إلا أن يقال يجعل الكلام كناية عن كونه مالكا للأمر كله لأن ذلك الزمان كذلك المكان يستلزم تملك جميع ما فيه ولا يرام في الكناية إمكان المعنى الحقيقي والاستلزام بمعنى الانتقال في الجملة لا معنى عدم الانتقال فلا يرد المنع وأنت إذ قرأت ملك تسلم من هذا القول والقائل إن جعلته صفة مشبهة أو ألحقته بأسماء الأجناس الجمدة كسلطان وأما إذا جعلته صيغة مبالغة كخبر وهو ملحق باسم الفاعل - فيرد عليك ماورد علينا وأنا من فضل الله تعالى لا تحركنى العواصف بل ذلك يزيدنى في المالك جبا، وإنما قال مالك يوم الدين ولم يقل يوم القيامة مراعاة للانفصال وترجيحا للعموم فإن الدين بمعنى الجزاء يشمل جميع أحوال القيامة من ابتداء النشور إلى السرد الدائم بل يكاد يتناول النشأة الأولى بأسرها على أن يوم القيامة لا يفهم من الجزاء مثل يوم الدين ولا يخلو اعتباره عن لطفه وبأضلال الدين معان شاع (۲) استعماله فيها كالتاعة والشريعة فذهب نفس السامع إلى كل مذهب سائق وقد قال بكل من هذين المعنيين بهض والمعنى حينئذ على تقدير مضاف فعلى الأول يوم الجزاء المالك للدين وعلى الثاني يوم الجزاء الثابت في الدين وإذا أريد بالتاعة في الأول الاقياد المطلق لظهوره ذلك اليوم ظاهر أو باطنا وجعل إضافة يوم الدين في الثاني لما بينهما من الملازمة باعتبار الجزاء لم يتجسس إلى تقديره، وتخصيص اليوم بالاضافة مع أنه تعالى مالك وملك جميع الأشياء في كل الاوقات والايام بالمعظم وإمالة الملك والمملك الحاصلين في الدنيا لبعض الناس بحسب الظاهر يزولان وينسخ الخلق عنهما انسلخا ظاهراً في الآخرة (ولهم آتية يوم القيامة فرداً) وينفرد سبحانه في ذلك اليوم بما انفردوا إخفاء فيه ولذلك قال سبحانه (يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله) (ولمن الملك اليوم لله الواحد القهار) وأضاهنا لك يتجمع الألوان والآخرون ويقوم الروح والملائكة صفواً وتجتمع العبيد في صعيد واحد وتظهر صفة الجمال والجلال أنهم ظهور فتعلم صفة المالكية والملكية للجموع في آن واحد فوق ما علمت لكل فرد فرد أو جمع جمع على توالي الازمان وإما ختم سبحانه هذه الأوصاف بهذا الوصف إشارة إلى الاعادة بما يشير إلى الابداء وفي إجرائها عليه تعالى تعليل لثبات ما سبق وتمهيداً لحق وفيه إيماء إلى أن الحمد ليس مجرد الحمد لله بل مع العلم بصفات الكمال ونعمت الجلال وهذه أمهاتها ولم تك تصلح لإله ولم يك يصلح لإلهما وقد يقال في إجرائها هذه الأوصاف بعد ذكر اسم الذات الجامع لصفات الكمال إشارة إلى أن الذي يحمده الناس ويعظمونه إنما يكون حمده وتعظيمه لاحد أمور أربعة، إما لكونه كاملاً في ذاته وصفاته وإن لم يكن منه إحسان اليهم، وإما لكونه محسناً اليهم ومتفضلاً عليهم، وإما لاسمهم يرجون لطفه وإحسانه في الاستقبال، وإما لانهم يخافون من كمال قدرته فهذه هي الجهات الموجبة للحمد والتعظيم فكانه سبحانه بقول يا عبادي إن كنتم تحمدون وتعظمون للكمال الذاتي والصفاتى فاحمدون فاني

(۱) قبل عليه أنت اسم الفاعل ليس حقيقه في المستمر فيكون مجزاً على الجواز منه

(۲) قال الرباب: الدين الطاعة والجزاء واستعبر للترهبة فانهم اه منه

أنا الله وإن كان للاحسان والترية والأنعام فاني أنارب العالمين وإن كان للرجاء والطمع في المستقبل فاني أنا الرحمن الرحيم وإن كان للخوف فاني أنا مالك يوم الدين. ومن الناس من استدلل بحال الامام علي وجوب الشكر عقلا قبل مجيئ الشرع بأنه تعالى أثبت الحمد هنا لذاته ووصفه بكونه ربا للعالمين رحمانا رحيمًا بهم كالعاقبة أمورهم في القيامة، وترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون الحكم معلا به فدل ذلك على ثبوت الحمد له قبل الشرع وبعده وهو على ما فيه دليل عليه لاله لانه بيان من الله تعالى لا يجابه فهو سمعي لا عقلي فالمستدل به كناطق صخرة، هذا وفي ذكر هذه الاسماء الخمسة أيضا لطائف فالانسان بدن ونفس شيطانية ونفس سبعية ونفس بهيمية وجوه ملكي عقلي فاتجلى باسمه تعالى الله للجوه المملوك (الابذكر الله تطمئن القلوب) وباسم الرب للنفس الشيطانية (رب أعوذ بك من همزات الشياطين) وباسم الرحمن للنفس السبعية بناء على أنه مربوب من لطف وقهر (الملك يومئذ الحق للرحمن) وباسم الرحيم للنفس البهيمية (أحل لكم الطيبات) وبمالك يوم الدين للبدن الكثيف (سنفرغ لكم أيها الثقلان) \* وأثار هذا التجلي طاعة الابدان بالعبادة وطاعة النفس الشيطانية بطلب الاستعانة والسبعية بطلب الهداية والبهيمية بطلب الاستقامة، وتواضعت الروح القدسية فرضت لطلب إيصالها إلى الارواح العالية المطهرة وأيضا دعائم الاسلام خمس فالكهانة من أنوار تجلي الله والصلوة من أنوار تجلي الرب وإيتاء الزكاة من أنوار تجلي الرحمن وصيام رمضان من أنوار تجلي الرحيم والحج من أنوار تجلي مالك يوم الدين وكانه لهذا طلبت الفاتحة في الصلاة التي هي العماد ولما باع النناء الغاية القصوى قال سبحانه (إياك نعبد وإياك نستعين) إياي المشهور ضمير نصب منفصل والواحد حروف زيدت لبيان الحال، وقيل أسماء أضيف هو إليها، وقيل الضمير هي تلك الواحد وإيداعه، وقيل الضمير هو المجموع. وقيل إيا مظهر بهيمية مضاف إلى الواحد وزعم أبو عبيدة اشتقاقه وهو جبل عجيب والبحث مستوفى في علم النحو، وقد جاء إياك بقاب الهمزة وواو الأدرى أهو عن القراءة أم عن العرب وقر أم عمرو ابن فائد عن أبي إياك بكسر الهمزة وتخفيف الياء وعلى وأبو الفضل القاشبي إياك بفتح الهمزة والتشديد وأبو السوار الغنوي هياك بابدال الهمزة مكسورة ومفتوحة هاء والجهور إياك بالكسر والتشديد، والعبادة أعلى مراتب الخضوع ولا يجوز شرعا ولا عقلا فعلها إلا لله تعالى لانه المستحق لذلك لكونه هو اليا أعظم التعم من الحياة والوجود وتوابعهما ولذلك يحرم السجود لغيره سبحانه لأن وضع أشرف الأعضاء على أهون الأشياء هو التراب وموطئ الأقدام والتعال غاية الخضوع وقيل لاستعمل الإل في الخضوع له سبحانه وما ورد من نحو قوله تعالى (إنكم وما تعبدون من دون الله) وارد على زعمهم تريضاً لهم ونداء على غباوتهم وتستعمل بمعنى الطاعة ومنه (أن لا تعبدوا الشيطان) وبمعنى الدعاء ومنه (إن الذين يستكبرون عن عبادتي) وبمعنى التوحيد ومنه (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) ولها مقارنة المعنى وذكر بعض المحققين أن لها ثلاث درجات (١) لانه إما أن يعبد الله تعالى رغبة في ثوابه أو ربه من عقابه ويختص باسم الزاهد حيث يعرض عن متابعة الدنيا وطبائها طمعا فيها أو دم وأشرف وهذه مرتبة نازلة عند أهل الله تعالى وتسمى عبادة وإما أن يعبد الله تعالى تشرفا بعبادته أو لقبوله لتكليفه أو بالانتساب اليه وهذه مرتبة متوسطة وتسمى بالعبودية (٢) وإما أن يعبد الله تعالى لاستحقاقه الناتج من غير نظر إلى نفسه بوجه من الوجوه ولا يقتضيه إلا الخضوع والذللة وهذه أعلى الدرجات وتسمى بالعبودية اليه الاشارة بقول المصلي أصلي لله تعالى فانه

(١) وبما ذكرنا سابقا قيل أن العبادة اذا كانت أعلى مراتب الخضوع يلزم أن لا يكون أكثر المؤمنين عابدين اه منه

(٢) والامام الرازي في التفسير لم يضع لثانية اسما وسمى الثالثة بالعبودية اه منه

لو قال أصلي لثوابه تعالى مثلاً وللتشرف بعبادته فسدت صلواته . والاستعانة طلب المعونة وبإفعله منقابة عن واو وتمسكت الجبرية والقدرية بهذه الآية أما الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلاً لما كان للاستعانة على الفعل فائدة وأما القدرية فقالوا السؤال إنما يحسن لو كان العبد متمكناً في أصل الفعل فيطلب الاعانة من الغير أما إذا لم يقدر عليهم يكن للاستعانة فائدة وقد أشار ناصر الملة والدين البيضاوي بيض الله تعالى وجه حجته ببيان المعونة إلى أنه لا تمسك لواحد من الفريقين في ذلك حيث قال وهي إما ضرورية أو غيرها والضرورية ما لا يتأني الفعل دونه فآقتدار الفاعل وتصوره وحصول آله ومادة يفعل بها فيها وعند اجتماعها يصح أن يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح أن يكلف بالفعل وغير الضرورية تحصل ما يتيسر به الفعل ويسهل كالراحلة في السفر للقادر على المشي أو يقرب الفاعل إلى الفعل ويحتم عليه وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف انتهى \*

وحاصله أن الاستعانة طلب ما يتمكن به العبد من الفعل أو يوجب اليسر عليه شيء . منها لا يوجب الجبر ولا القدر وعندى أن الآية إن استدلت بها على شيء من بحث خلق الأفعال فليستدل بها على أن للعباد قدراً مؤثرة بإذن الله تعالى لا بالاستقلال كما عقدت عليه خنصر عقيدتي لا أنهم ليس لهم قدرة أصلاً بل جميع أفعالهم كحركة المرتعش كما يقوله الجبرية إذ الضرورة تكذبه ولا أن لهم قدرة غير مؤثرة أبداً كآلة المشلولة كما هو الشائع من مذهب الاشاعرة إذ هو في المآل كقول الجبرية وأي فرق بين قدرة لا أثر لها وبين عدم القدرة بالكلية إلا بما هو كسر اب بقية يحسب الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ولا أن لهم قدرة مستقلة بالأفعال يفعلون بها ماشاؤا فأنه تعالى يريد ما لا يفعله العبد ويفعل العبد ما لا يريد الله تعالى كما يقوله المعتزلة إذ يرد ذلك النصوص القواطع كما ستمعه إن شاء الله تعالى، ووجه الاستدلال أن إياك نعبد مشير إلى صدور الفعل من العباد وذلك يستدعي قدرة يكون بها الإيجاد ومن لا قدرة له أو له قدرة لا مدخل لها في الإيجاد لا يقال له أوجد وصحة ذلك باعتبار الكسب كيفما فسر لا يرتضيه المنصف العاقل . وقوله وإياك نستعين يدل على نفي الاستقلال فيه وأنه بإذن الله تعالى وإعانتة كما يشير إليه لاحول ولا قوة إلا بالله وهذا هو اللبن السائغ الذي يخرج من بين فرث ودم فلا جبر ولا تفويض فاحفظه وانتظر تتمته

ولو كان هذا موضع القول لاشتق فؤادى ولكن للمقال مواضع

(وهنا أبحاث) الأولى في سر تقديم الضمير على الفعلين وذكروا له وجوها للدلالة على الحصر والاختصاص كما يشعر به عدول البلغ عما هو الأصل من غير ضرورة ولذلك قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما معناه لا نعبد غيرك وهو حقيقي لا يستدعي رد خطأ المخاطب والمقصود منه التبرئة عن الشرك وتمريض المشر كين وتقديم ما هو مقدم في الوجود فأنه تعالى مقدم على العابد والعبادة ذاتا فقدم وضعاً ليرافق الوضع الطبع . وتنبه العابد من أول الأمر على أن المعبود هو الله تعالى الحق فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا ولا الاهتمام فإن ذكره تعالى أهم للمؤمنين في كل حال لاسيما حال العبادة لأنها محل وسأوس الشيطان من الغفلة والكسل والبطالة والتصريح من أول وهلة بأن العبادة له سبحانه فهو البلغ في التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك فأنه لو أخر قبل أن يذكر المفعول يحتمل أن تكون العبادة لغيره تعالى . والإشارة إلى حال العارف وأنه ينبغي أن يكون نظره إلى المعبود أولاً وبالذات وإلى العبادة من حيث أنها وصلة إليه وراحلة تند به عليه فيبقى مستغرقاً في مشاهدة أنوار جلاله مستغرقاً في فردوس أنوار جماله وكم من فرق بين قوله تعالى للحمددين (أذكروني



أذكر كم) وبين قوله للاسرائيليين: (اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) وبين ما حكى عن الحبيب من قوله: (لا تحزن إن الله معنا) وبين ما حكاها عن الكليم من قوله: (إن معي ربي سيهدين). الثاني في سر قوله نعبد دون أعبد فقد قيل هو الإشارة إلى حال العبد بأنه يقول إلهي ما بلغت عبادتي إلى حيث أذكرها وحدها لأنها مزوجة بالتقصير ولكن أخطأها بعبادة جميع العابدين وأذكر الشكل بعبارة واحدة حتى لا يلزم تفريق الصفة وقيل التسكئة في العدول إلى الأفراد التحرز عن الوقوع في الكذب فإنا لم نزل خاضعين لأهل الدنيا منذ لآلهم مستبينين في حوائجنا بمن لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً ولا حياتاً ولا موتاً ولا نشوراً وبآيات الفحل بهضم نفسه فكيف يقول أحدنا إياك أعبد وإياك أستعين بالأفراد ويمكن في الجمع أن يقصد تغليب الإصفياء المتقين من الأولياء والمقربين وقيل لو قال إياك أعبد لكان ذلك بمعنى أنا العابد ولما قال إياك نعبد بأن المعنى أنني واحد من عبيدك وفرق بين الأمرين كما يرشدك إليه قوله تعالى حكاية عن النبي عليه السلام: (ستجدني إن شاء الله من الصابرين) وقوله تعالى: حكاية عن موسى (ستجدني إن شاء الله صابراً) فحصر النبي الذبح لتواضعه بعد نفسه واحداً من جمع ولم يصبر الكليم لأفراده نفسه مع أن كلامهما عليهما السلام قال إن شاء الله وقيل الضمير في الفعلين للقارى ومن معه من الحفظة وحاضري الجماعة وقيل هو من باب «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ» على ما ذكره الغزالي قدس سره وقد تقدم، الثالث في سر تقديم فعل العبادة على فعل الاستعانة وله وجوه الأول أن العبادة أمانة كما قال تعالى: (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان) فاهتم للإدلاء فقدم، الثاني أنه لما نسب المتكلم العبادة إلى نفسه أو هم ذلك تبحها واعتداداً منه بمصدر عنه فعبه بقوله: وإياك نستعين ليدل على أن العبادة مما لا تتم إلا بمعونة وتوفيق وإذن منه سبحانه، الثالث أن العبادة بما يتقرب بها العبد إلى الله تعالى والاستعانة ليست كذلك فالاول أهم، الرابع أنها وسيلة تتقدم على طلب الحاجة لأنه ادعى للاجابة (الخامس) أنها مطلوب لله تعالى من العبادة، والاستعانة مطلوبهم منه سبحانه فتقديم العبد ما يريد مولاه منه أدل على صدق العبودية من تقديم ما يريد من مولاه، السادس أن العبادة واجبة حتماً لأمناص للعباد عن الاتيان بها حتى جعلت كالعلة لخلق الإنس والجن فكانت أحق بالتقديم السابع أنها أشد مناسبة بذكر الجزاء والاستعانة أقوى الشاهاً بطلب الهداية، الثامن أن مبدأ الإسلام التخصيص بالعبادة والخلاص من الشرك والتخصيص بالاستعانة بعد الرسوخ، التاسع أن في تأخير فعل الاستعانة توافق رموس الآي، العاشر أن أحدهما إذا كان مرتبطاً بالآخر لم يختلف التقديم والتأخير كما يقال قضيت حتى فأحسنت إلى وأحسنت إلى قضيت حتى •

(الحادي عشر) أن مقام السالكين ينتهي عند قوله إياك نعبد وبعده يطلب التمكين وذلك أن المدمبادئ حركة المريد فان نفس السالك إذا تزكت ومرت قلبه إذا انجلت فلاح فيها أنوار العناية الموجة للولاية بمجرد تفرقت النفس الزكية للطلب فرأت آثار نعم الله تعالى عليها سابعاً وألطفه غير متناهية فحدثت على ذلك وأحدثت في الذكر فكشف لها الحجاب من وراء أستار العزة عن معنى رب العالمين فشاهدت ماسوى الله سبحانه على شرف القناء مفتقراً إلى البقي محتاجاً إلى الترية فترقت لطلب الخلاص من وحشة الإديار وظلمة السكون إلى الأغيار فهبث لها من نقعات جناب القدس نسائم ألطف الرحمن الرحيم فمرجت للبعات بوارق الجلال من وراء سحاف الجمال إلى الملك الحقيقي فنادت بلسان الاضطرار في مقام (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) أسدلت نفسى إليك وأقبلت بكليتي عليك وهناك خاضت لجة الوصول وابتعثت إلى مقام العين فحققت نسبة العبودية فقال إياك نعبد وهنأتها مقام السالك

الأرى إلى سيد الخلق وحبيب الحق كيف عبر عن مقامه هذا بقوله: (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً) فطلب التمكنين بقوله: (ولإياك نستعين) وهذا الصراط المستقيم) واستعاذ عن التلويح بقوله (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فضعده مستكملاً ورجع مكملاً وكأنه لهذا سميت الصلاة معراج المؤمنين، البحث الرابع في سر الالتفات من الغيبة إلى الخطاب وقد ازدحت فيه أذهان العلماء بعد بيان نكتته العامة وهي التفنن في الكلام والعدول من أسلوب إلى آخر نظرية له وتنشيط السامع فقيل لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظام تميز بها عن سائر الذوات وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب بذلك ليكون أدل على الاختصاص والترقي من البرهان إلى العيان والانتقال من الغيبة إلى الشهود وكان المعلوم صار عياناً والمعقول مشاهداً والغيب حضوراً، وقيل لما شرح الله تعالى صدر عبده وأفاض على قلبه وقاله نور الإيمان والاسلام من عنده ترقى بذريعة الحمد المستجلب لمز بدائع النعمة إلى الرتبة الاحسان وهو «أن تعبد الله تعالى كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك» وأيضا حقيقة العبادة انقياد النفس الأمانة لأحكام الله تعالى وصورته وقاله الاسلام ومعناه وروحه الإيمان ونوره ونوره الاحسان وفي تعبد والالتفات تم الأمور الثلاثة وأيضا لما تبين أنه ملك في الازل ما في أحيان الابد علم أن الشاهد والغائب والماضي والمستقبل بالنسبة إليه على حد سواء فلذلك عدل عن الغيبة إلى الخطاب ويحتمل أن يكون السر أن الكلام من أول السورة إلى هنا ثناء والثناء في الغيبة أولى ومن هنا إلى الآخر دعاء وهو في الحضور أولى والله تعالى حي كريم. وقيل انه لما كان الحمد لا يتفارت غيبة وحضوراً بل هو مع ملاحظة الغيبة أدخل وأتم وكانت العبادة إنما يستحقها الحاضر الذي لا يغيب فأحس سبحانه عن إبراهيم عليه السلام (قلنا أفكنا قال لأحب الآفانين) لا جرم عبر سبحانه وتعالى عن الحمد بطريق الغيبة وعنها بطريق الخطاب إعطاء لكل منهما ما يليق من النسق المستطاب وأيضا من تشبه بقوم فهو منهم، فالعبد بالمرام ذلك سلك مسلك القوم في الذكر ومزج عبادته بعبادتهم وتكلم بلسانهم وساق كلامه على طبق مساقهم عسى أن يصير محسوبا في عدادهم مندرجا في سياقتهم

إن لم تكنوا منهم فتشبهوا إن التشبه بالكرام فلاح

وأضافه إشارة إلى أن من لزم جادة الادب والانكسار ورأى نفسه بعيداً عن ساحة القرب لكمال الاحتقار فهو حقيق أن تدركه رحمة الهية وتلحقه عناية أزلية تجذبه إلى حظائر القدس وتطلعه على سرائر الأنا فيصير واطناً على بساط الاقتراب فائزاً بعز الحضور وسعادة الخطاب. وأيضا أنه لما لم يكن في الحمد مزيد كلفة بخلاف العبادة فان خطبها عظيم ومن دأب المحب تحمل المشاق العظيمة في حضور المحبوب قرن سبحانه العبادة بما يشعر بحضوره لياتي بها العابد غالية عن الكلال عارية عن القنور والملا مفرقة بكمال النشاط موجبة لتقام الانبساط

حماة جرمي حومة الجنندل اسجعي فأت بمرأى من سعاد ومسمع

وأيضاً إن الحمد ليس لإظهار صفات الكمال على الغير فإدام للاغيار وجود في نظر السالك فهو يواجههم باظهار مزاي المحبوب عليهم ويخاطبهم بذكر ما أثره الجميلة لبيهم وأما إذا آل أمره بملزمة الاذكار إلى ارتفاع المحب والاستار واضمحلال جميع الاغيار لم يبق في نظره سوى المعبود الحق والجمال المطلق وانتهى إلى مقام الجمع وصار في مقعد (أنياتوا لوجه الله) بالضرورة لا يصير توجيه الخطاب إلا إليه ولا يمكن إظهار السر إلا لآله فينعتف عنان لسانه إلى جنبه ويصير كلامه منحصر في خطابه، وبمرواه الذوق معنى يدق عن مدارك أرباب العقول السليمة

(١٢٢-ج-١-دوح الماني)

وعندى وهو من نسأتم الاسحار أن الله سبحانه بعد أن ذكر يوم الدين وهو يوم القيامة التفت الى الخطاب للاشارة الى أنه إذا قامت القيامة على ساق وكان الى ربك يومئذ المساق هناك يفوز المؤمن ببلدة الحضور ويتبلج جبينه بأنوار الفرح والسرور ويخوله الديان وليس بينه وبينه ترجمان ويكشف الحجاب وتدور بين الاحباب كؤوس الخطاب فتأمل في عظيم الرحمة كيف قرن سبحانه هذا الترهيب برحمتين فصرح قبل يوم الدين بما صرح ورمز بعد ذكره بما رمز ولن يغلب عمر يسرين (ومن باب الاشارة) أن يوم الدين تلويع الى مقام الفناء لانه موت النفس عن شهواتها وخروجهان جسدها وتعلقها بالاعيار والتفاتها ومن مات فقد قامت قيامته فند ذلك يحصل البقاء في جنة الشهود ويتحقق الجمع في مقام صدق عند الملك المعبود وفوق هذا مقام آخر لا يفي بتقريره الكلام ولا تقدر على تحريره الاقلام بل لا يزيد البیان إلا خفاء ولا يكسبه التقريب إلا بعداً واعتلاء.

ولو أن ثوبا حيك من نسج تسعة وعشرين حرفا في علاه قصير

اللهم أغر قناني بحار مشاهدتك ومن علينا بخندريس وحدتك حتى لا نحدث إلا عنك ولا نسمع إلا منك ولا نرى إلا إياك وهذا وقد ذكر الامام السيوطي نقلا عن الشيخ بهاء الدين أنه قال اتفقوا على أن فنيا نحن فيه التفاتا واحداً وفيه نظر لان الزمخشري ومن تابعه على أن الالتفات خلاف الظاهر مطلقا فان كان التقدير قولوا الحمد لله في الكلام المأمور به التفاتان، أحدهما في لفظ الجلالة وأصله الحمد لك لانه تعالى حاضر، والثاني في إياك لمجيئه على خلاف أسلوب ما قبله وإن لم يقدر كان في الحمد لله التفات من التكلم للغيبة لانه تعالى حمد نفسه ولا يكون في إياك التفات لتقدير قولوا معها قطعاً فأحد الامرين لازم للزمخشري والسكائي إما أن يكون في الآية التفاتان أو لا يكون التفات أصلاً هذا إن قلنا برأى السكائي كما يشعر به كلام الزمخشري في الكشف لانه جعل في الشعر الذي ذكره ثلاث التفاتات وإن قلنا برأى الجمهور ولم تقدر قولوا إياك نهد فان قدر قولوا قبل الحمد لله كان فيه التفات واحد وبطل قول الزمخشري إن في البيت ثلاث التفاتات انتهى، وهو كلام يغني النظر فيه عن شرح حاله فليفهم (البحث الخامس) في سر تكرار إياك فليل للتخصيص على طلب العون منه تعالى فانه لو قال سبحانه إياك نهد ونستعين لاحتمل أن يكون إخباراً بطلب المعونة من غير أن يعين بمن يطلب وقيل انه لو اقتصر على واحد ربما توهم أنه لا يتقرب إلى الله تعالى إلا بالجمع بينهما والواقع خلافه. وقيل انه - - - بما للتأ كيد كما يقال الدار بين زيد وبين عمرو وفيه أن التكرير إما يكون تأ كيداً إذا لم يكن معمولاً لفعل ثان وإياك الثاني في الآية معمول لتستعين مفعوله فكيف يكون تأ كيداً، وقيل أنه تعليم لنا في تجديد ذكره تعالى عند كل حاجة، وعندى أن التكرار للشعار أن حيثية تعلق العبادة به تعالى غير حيثية تعلق طلب الاستعانة منه سبحانه ولو قال إياك نهد ونستعين لتوهم أن حيثية واحدة والشأن ليس كذلك إذ لا بد في طلب الاعانة من توسط صفة ولا كذلك في العبادة فلا تخلاف التعلق أعاد المفعول ليشير بها اليه. (البحث السادس) في سر إطلاق الاستعانة فقيل ليتناول كل مستعان فيه فالخلف هنا مثله في قولهم فلان يعطي في الدلالة على العموم ورجح بلزوم الترجيح بلا مرجح في الحمل على البعض وأيضاً قرينة التقييد خفية وبأنه المروي عن ترجمان القرآن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وبأن عموم المفعول متضمن لنفي الحول والقوة عن نفسه والانتفاع بالكلية اليه تعالى عن سواه فهو أولى بمقام العبادة والى ترجيحه يشير صنيع العلامة البيضاوي، وقال صاحب الكشف: الاحسن أن يراد الاستعانة به ويتوفيقه على أداء العبادة ويكون قوله تعالى: (اهدنا) يينا للطلوب من المعونة

فانه قيل كيف أعينكم فقالوا اهدنا الصراط المستقيم وإنما كان أحسن لتلاؤم الكلام وأخذ بعضه بحجرة بعض انتهى، ووجه التخصيص حينئذ حال احتياج العبادة إلى طلب الاعانة لكونها على خلاف مقتضى النفس أن النفس لامارة بالسوء إلا ما رحم ربي والقرينة مقارنة العبادة ولا خفاء في وضوحها وكون عموم المفعول متضمنا لما ذكر معارض بنسكتة التخصيص والرواية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لعلمها لم تثبت كذا قبل، والانصاف عندي أن الحمل على العموم أولى ليتوافق ألفاظ هذه السورة الكريمة في المعنى المطلوب منها ولأن التوسل بالعبادة إلى تحصيل مرام يستوعب جميع ما يصح أن يستعان فيه ليدخل فيه التوفيق دخولا أو ليا أولى من مجرد التوفيق ويلائمه الصراط المستقيم فانه أعم من العبادات والاعتقادات والأخلاق والسياسات والمعاملات والمناكحات وغير ذلك من الأمور الدينية والنجاة من شائد القبر والبرزخ والحشر والصراط والميزان ومن عذاب النار والوصول إلى دار القرار والفوز بالدجات العلى وكلها مقترن إلى إعانة الله تعالى وفضله . وأيضا طرق الضلالات التي يستعاض منها بغير المعضوب عليهم ولا الضالين لانهاية لها واستعانتها يتخلص من مهالكها . وأيضا لا يخفى أن المراد بالعبادة في إياك نعبد هي وما يتعلق بها وما يتوقف عليه فاذا توافقت الاستعانة في العموم . وأيضا قوله (أنعمت عليهم) مطلق شامل كل إنعام، وأيضا لو كان المراد الاستعانة به وتوفيقه على أداء العبادة يبقى حكم الاستعانة في غيرها غير معلوم في أم الكتاب ولا أعلن أحد يقول إنه يعلم من هذا التخصيص فلا أختار أنا إلا العموم وقد ثبت في الصحيح عنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال لابن عباس : « إذا استعنت فاستعن بالله » الحديث وهو ظاهر فيه ولعل ابن عباس من هنا قال به في الآية إذا قلنا بثبوت ذلك عنه وهو الظن الغالب فن استعان بغيره في المهمات بل وفي غيرها فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم أفلا يستعان به وهو الفتى الكبير أم كيف يطلب من غيره والكل إليه فقير؟ وإني لأرى أن طلب المحتاج من المحتاج سفه من رأيه وفضله من عقله فكقدرأنا من أناس طلبوا العزة من غيره فذلوا ورأوا الثروة من سواه فافتقروا وحاولوا الارتفاع فاتضعوا فلا مستعان إلا به ولا عوذة إلا منه

إليك وإلا لاتشد الركايب ومنك وإلا فالقول غائب  
وفيك وإلا فالغرام مضيع وعنك وإلا فالحدث كاذب

وقد قرأ عبيد بن عمير الليثي وزيد بن حبيش ومحيي بن وثاب والنخعي نعبد - بكسر النون - وهي لغة قيس وميم وأسد وريعة وهذيل وكذلك حكم حروف المضارعة في هذا الفعل وما أشبهه كستعين عالم ينضم ما بعده هافه سوى الياء لاستقبال الكسرة عليها هل أن بعضهم قال يجعل بكسر ياء المضارعة من وجل وقرأ بعضهم بعلون وقرأ الحسن وابن المتوكل وأبو جعفر يعبد بالياء مبني للمفعول وهو غريب وعن بعض أهل مكة أنه قرأ نعبد بأسكان الدال وقرأ الجمهور نعبد - يفتح النون وضم الدال وهي لغة أهل الحجاز وهي الفصحى (إهدنا الصراط المستقيم) الهداية دلالة بلطف لدلالة اشتقاقه ومادته عليه ولذا أطلق على المشى برفق تهاد وسميت الهداية لطفها وقوله تعالى: (فاهدوهم إلى صراط الجحيم) وارد على الصحيح وورد التهمك على حد (فيشر نام بعذاب أليم) ويقال هدها لكنا وإلى كذا فتعد به باللام وإلى إذالم يكن فيه وهدها كذا بدونها محتمل للحالين حتى لا يجوز في (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) لسبلنا وإلى سبلنا إلا بارادة الارادة في جهادوا وإرادة تحصيل المراتب العلية في سبلنا من ثم جمعها وقدرود من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لم يعلم وقد يقال المراد بيان الاستعمال الحقيقي وأما باب التجوز فواسع وهل يعتبر في الدلالة إلا يصل أم لا

فيه اختلاف المتأخرين من أهل اللسان فقريق خصها بالدلالة الموصلة وآخرون بالدلالة على ما يوصل، وقليل قال إن تعدت إلى المفعول الثاني بنفسها كانت بمعنى الايصال ولا تسند إلا إليه تعالى في الآية وإن تعدت باللام أو إلى كانت بمعنى إرادة الطريق فكما تسند إليه سبحانه تسند إلى القرآن كقوله تعالى (إن هذا القرآن يهدي التي هي أقوم) وإلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كقوله تعالى: (وإنك لاهدى إلى صراط مستقيم) والكل من هذه الآراء غير خال عن خلل، وأما الأول فيرد عليه قوله تعالى (وأما محمد فهديناهم فاستجوبوا للهدى) والجواب بجواز وقوعهم في الضلال بالارتداد بعد الوصول إلى الحق لا يساعده ما في التفسير والتوار يخ فانها ناطقة بأن الجم الغفير من قوم محمد لم يتصفوا بالايمان قطعاً وما آمن من قومه إلا قليل وقد بقوا على إيمانهم ولم يرتدوا على أن صاحب الذوق يدرك من نفس الآية خلاف الفرض في الایختي. وأما الثاني فيرد عليه قوله تعالى لبيبه صلى الله تعالى عليه وسلم (إنك لاتهدي من أحببت) وما يقال إنه على حد قوله تعالى (وما ريت أذميت ولكن الله رمى) أو أن المعنى أنك لاتتمكن من إرادة الطريق لكل من أحببت بل إنما يمكنك إراده لمن أردنا لا يتخلون عن تكلف، وأما الثالث فان كلام أهل اللغة لا يساعده بل ينادي بما ينافيه ومع ذلك فالقول بأن التعدية لا تسند إلا إلى الله تعالى متعسف بقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام (ياأبائي قد جاني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا) وعن مؤمن آل فرعون (يا قوم اتبعوني أهدكم سبيل الرشاد) ولهذا الخلل قال طائفة بالاشتراك والبحث لغوي لا دخل للاعتزال فيه وسيأتي إن شاء الله تعالى تمته (والصراط) الطريق وأصله السين من السراط وهو القم ولذلك يسمى لقماً فإن سالكة يبتلعه أو يبتلع سالك ففي الأزهرى أكلته المفازة إذا نهكته لسيره فيها أو أكل المفازة إذا قطعها بسهولة قال أبو تمام:

رعته الفيافي بعد ما كان حقة رعاها وماء المزن ينهل ساكبه

وبالسين على الأصل قرأ ابن كثير برواية قبل وروى يس التولوي عن يعقوب وقرأ الجمهور بالصاد وهي لغة قريش وقرأ حمزة بالصاد الزاوي الخالصة لغة لعذرة وكعب والصاد عندي أوضح وأوسع وأهل الحجاز يؤثون الصراط كالطريق والسبيل والزقاق والسوق وبنو تميم يذكرون هذا كله وتذكيره هو الأكثر ويجمع في الكثرة على صراط ككتاب وكتب وفي القلة قياسه أصرطة هذا إذا كان الصراط مذكراً أو أما إذا أنث فقياسه أفعل نحو ذراع وأذرع (المستقيم) المستوى الذي لا عوجا فيه واختلف في المراد منه فقيل الطريق الحق . وقيل ملة الاسلام . وقيل القرآن وردهما الرازي قدس سره بأن قوله تعالى (صراط الذين أنعمت عليهم) يدل على الصراط المستقيم وهم المتقدمون من الامم وما كان لهم القرآن والاسلام وفيه ما لا يخفى والعجب كل العجب من هذا المولى أنه ذكر في أحد الوجوه المرضية عنده ان الصراط المستقيم هو الوسط بين طرفي الافراط والتفريط في كل الاخلاق وفي كل الاعمال وأكد ذلك بقوله تعالى ( وكذلك جعلناكم أمة وسطا ) فيألت شعري ماذا يقول لو قيل له لم يكن هذا للمتقدمين من الامم وتلونا عليه الآية التي ذكرها وسيحان من لا يرد عليه وقيل المراد به معرفة ما في كل شيء من كيفية دلالاته على الذات والصفات وقيل المراد منه صراط الاولين في تحمل المشاق العظيمة لاجل مرضاة الله تعالى وقيل العبادة لقوله تعالى ( وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم ) والقرآن يفسر بعضه بعضا وفيه نظر، وقيل هو الاعراض عن السوى والاقبال بالكلية على المولى وقال الشيخ الاكبر قدس سره هو ثبوت التوحيد في الجمع والتفرقة ولهم أقوال غير ذلك قريبة وبعيدة وعندى بعد الاطلاع على ما للملأمة وكل حزب بما لديهم فرحون أن الصراط المستقيم يتنوع على عام الناس وخاص بخصوصهم والكل منهم صراط المنعم عليهم على اختلاف درجاتهم فالاول جسر بين العبد وبين الله

سبحانه ممدود على متن جهنم الكفر والفسق والجهل والبدع والأهواء وهو الاستقامة على ماورد به الشرع الشريف القويم علما وعملا وخلقا وحالا وهو الذي يظهر في الآخرة على متن جهنم الجزاء مثلا مصورا بالتمثيل الرباني والتصوير الالهي على حسب ما عليه العبد اليوم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد دون ذلك فلا يلومن إلا نفسه وللتذكير بذلك الصراط لم يقل السبيل ولا الطريق وإن كان الكل واحداً، الثاني طريق الوصول الى الله تعالى ومن شهد الخلق لا فقل لهم فقد فاز ومن شهدهم لا حياة لهم فقد جاز ومن شهدهم عين العدم فقد وصل وتم سفره الى الله تعالى ثم يتجدد له السفر فيه سبحانه وهو غير متناه لان نموت جماله وجلاله غير متناهية ولا يزال العبد يرقى من بعضها الى بعض كما يشير اليه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إنه ليغان على قلبي فأستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة» وهناك يكون عز شأنه يده وسمعه وبصره وفيه يطش وبه يسمع وبه يبصر وورا ذلك ما يحرم ككشفه ففي قال العاصم اهدنا الصراط المستقيم أراد أرشدنا الى الاستقامة على امثال أو امرك واجتنب نواهيك ومتى قال ذلك أحد الخواص أراد ثبتنا على ما نحننا به وهو المروى عن يعسوب المؤمنين كرم الله تعالى وجهه وأبى رضي الله تعالى عنه وذلك لان طالب هداية الطريق المستقيم ايسر له في سلوكه مقامات وأحوال ولكل منها بداية ونهاية ولا يصل الى النهاية ما لم يصحح البداية ولا ينتقل الى مقام أحوال إلا بعد الرسخ فيها تحتها والثبت عليه فما دام هو في أثناء المقام، وأحوال ولم يصل إلى نهاية يطلب الثبات على ما منح به ليرسخ له ذلك المقام ويصير ملكة فيرقى منه الى ما فوقه وذلك هو الفضل الكبير والفوز العظيم، وللمحققين في معنى اهدنا وجوه دفعوا بها ما يوشك أن يسأل عنه من أن المؤمن مهتد فالدعاء طلب لتحصيل الحاصل . أحدها أن معناه ثبتنا على الدين كيلا تزلزلنا الشبه وفي القرآن (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا) وفي الحديث « اللهم يامقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك» وثانيها اعطنا زيادة الهدى كما قال تعالى: (والذين اهدناوا ازادهم هدى) وثالثها أن الهداية الثواب كقوله تعالى (يهديهم ربهم بآياتهم) فالعنى اهدنا طريق الجنة ثوابنا وأيد بقوله تعالى ( الحمد لله الذي هدانا لهذا) ورابعها ان المراد لنا على الحق في مستقبل عمرنا كما دللتنا عليه في ماضيه ولم بعد أيضا كلمات متقاربة غير هذا ولعله يفنيك عن الكل ما ذكره الفقير فتدبره ولا تغفل ●

بقي الكلام في ربط هذه الجملة بما قبلها وقد قيل ان عندنا احتمالات أربعة لان طلب المعرفة إما في المهمات كلها أو في أداء العبادة والصراط المستقيم إما أن يؤخذ بمعنى خاص كلمة الاسلام أو بمعنى عام كطريق الحق خلاف الباطل فعلى تقديرى عموم الاستعانة والصراط وخصوصهما يكون اهدنا يانا للمعونة المطلوبة كما أنه قال كيف أعينكم في المهمات أو في العبادة فقالوا اهدنا طريق الحق في كل شيء، أو ملة الاسلام فيكون الفصل لشبه في الالاتصال وعلى تقدير عموم الاستعانة وخصوص الصراط يكون اهدنا إفراداً للقصد الأعظم من جميع المهمات فيكون الفصل حينئذ لكل الالاتصال، وأما على تقدير خصوص الاستعانة وعموم الصراط فلا ارتباط، وما عندي غير حتى عليك إن أجبت خبراً بما قدمناه لديك . وقد قرأ الحسن والضحاك وزيد بن علي صراطا مستقيما دون تعريف وقرأ جعفر الصادق صراط المستقيم بالإضافة والمتواتر ما تلوناه (صراط الذين أنعمت عليهم) بدل من الصراط الأول بدل الكل من الكل وهو الذي يسميه ابن مالك البدل الموافق أو المطابق تخاشيا من إطلاق الكل على الله تعالى في مثل صراط العزيز الحميد الله . وفائدة الإبدال تأكيد النسبة بناء على أن البدل في حكم تكرير العامل والاشعار بأن الصراط المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين فيكون ذلك شهادة لاستقامة صراطهم على أبلغ وجه وآ كده، وقيل صفة له، ومن غريب المنقول أن الصراط الثاني غير الأول وأنه تنوي في حرف

العطف وفي تعيين ذلك اختلاف، فعن جعفر بن محمد هو العلم بالله والفهم عنه وقيل موافقة الباطن للظاهر في إسباغ النعمة وقيل التزام الفرائض والسنن ولا يخفى أن هذا القول خروج عن الصراط المستقيم فلا تعب جواد القلم فيه. وقرأ ابن مسعود وزيد بن علي صراط من أنعمت عليهم وهو المروي عن عمر وأهل البيت رضی الله تعالى عنهم. قال الشهاب: وفيه دليل على جواز إطلاق الأسماء المهمة (كن) على الله تعالى انتهى وهو خطأ ظاهر إذ الإضافة إلى المفعول لا الفاعل. والأناعم إصالح الإحسان إلى الغير من العقلاء كما قاله الراغب فلا يقال أنعم على فرسه ولذا قيل إن النعمة نفع الإنسان من دونه لغير عوض، واختلف في هؤلاء المنعم عليهم فقيل المؤمنون مطلقا وقيل الأنبياء وقيل أصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قبل التحريف والنسخ. وقيل أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم. وقيل محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وأبو بكر وعمر رضی الله تعالى عنهما. وقيل الأولى ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما أن المراد بالذين أنعمت عليهم الأنبياء والملائكة والشهداء والصديقون ومن أطاع الله تعالى وعبده واليه يشير قوله تعالى: (أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا) فإني هاتيك الأقوال اقتصر على بعض الأفراد. ولم يقيد الأناعم ليعم (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقيل أنعم عليهم بخلقههم للسعادة. وقيل بأن نجاحهم من الملوك. وقيل بالهداية وفي بناء أنعمت للفاعل استعطف فكان الدعاء يقول أطلب منك الهداية إذ سبق إنعامك فأجعل من إنعامك إجابة دعائنا وإعطاء سؤلانا وسبحانه ما أكرمه كيف يعلمنا الطالب ليجود على كل بما طلب

لوم ترد نيل مانرجو ونطلبه من فيض جودك ماعلتنا الطلبة

وحكى اللغويون في (عليهم) عشر لغات ضم الهاء وإسكان الميم وهي قراءة حمزة - وكسرها وإسكان الميم وهي قراءة الجمهور - وكسر الهاء والميم وياه بعدها وهي قراءة الحسن - وقيل وعمر بن خالد وكذلك بغير ياء - وهي قراءة عمرو بن فائد - وكسر الهاء وضم الميم يوا وبعدها وهي قراءة ابن كثير وقالون بخلافه وضم الهاء والميم وواو بعدها - وهي قراءة الأعرج ومسلم بن جندب وجماعة وضمهما بغير واو ونسبت لابن هر من وكسر الهاء وضم الميم بغير واو ونسبت للأعرج والخفاف عن أبي عمرو وضم الهاء وكسر الميم ياه وبعدها وكذلك بغير ياه وقرئ بهما أيضا وحاصلها ضم الهاء مع سكوت الميم أو ضمها بأشباع أو دونه أو كسرها بأشباع أو دونه وكسر الهاء مع سكوت الميم أو كسرها بأشباع أو دونه أو ضمها بأشباع أو دونه. وحجج كل في كتب العربية (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) بدل من الذين بدل كل من كل. وقيل من ضمير (عليهم) ولا يخلو من الرأفة بحسب المعنى وأما أنه يلزم عليه خلو الصلة عن الضمير فلا لأن المبدل منه ليس في نية الطرح حقيقة والقول بأن (غير) في الأصل صفة بمعنى مغاير والبديل بالوصف ضعيف لانتها غلبت عليها الاسمية ولذا لم تجر على موصوف في الأكثر. وعن سيبويه أنها صفة الذين مبينة أو مقيدة ولا يرد أن (غير) من الأسماء المتوغلة في الإبهام فلا تعرف بالإضافة فلا توصف بها المعرفة بل ولا تبدل منها على المشهور لأننا نقول الموصوف هنا معنى كالنكرة فيصح أن يوصف بها وذلك لأن الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة يكون كالمعرف باللام في استعماله فإذا استعمل في بعض ما تنصف بالصلة كان كالمعرف باللام للمهد الذي فكما أن المعرفة المذكور لكون التعريف فيه للجنس يكون معرفة بالنظر إلى مدلوله وفي حكم النكرة بالنظر إلى قرينة البعوضة المهمة ولذا يعامل به معاملة

كذلك الوصول المذكور بالنظر إلى التعيين الجنسي المستفاد من مفهوم الصلة معرفة بالنظر إلى البعضية المستفادة من خارج كالنكرة فيعامل به معاملة التي أنعمت عليهم إذا لم يقصده معهود كذلك إذ لا صحة لإرادة جنس المنعم عليهم من حيث هو إذ لا صراط له ولا عرض يتعلق بطلب صراط من أنعم عليهم على سبيل الاستغراق سواء أريد استغراق الأفراد والجماعات أو المجموع من حيث المجموع فالمطلوب صراط جماعة ممن أنعم عليهم بالنعمة الأخرى وأغنى طائفة من المؤمنين لأبغياتها فإن نظر إلى البعضية المبهمة المستفادة من إضافة الصراط إليهم بأن النكرة وإن نظر إلى مفهومه الجنسي أغنى المنعم عليهم بأن معرفة قاله العلامة السالكوتي وغيره ولا يخلو عن دغدغة أو يقال وهو المعول عليه عند من يعول عليه أن (غير) هنا معرفة لأن المحققين من علماء العربية قالوا إنها قد تتعرف بالإضافة وذلك إذا وقعت بين متضادين معرفتين نحو عليك بالحركة غير السكون، وقال ابن السرى وغيره: إذا أضيفت (غير) إلى معرف له ضد واحد فقط تعرفت لتحصار الغيرية وهنا المنعم عليهم ضد لما بعده ولا يرد على هذا قوله تعالى: (ربنا أخرجنا نعمل صالحاً غير الذي كنا نعمل) لجواز أن يكون صالحاً حالاً قدمت على صاحبها وهو غير الذي أو غير الذي يدل من صالحاً لو قيل ضد الصالح الطالح والذي كانوا يعملون فرد من أفرادهم فليس بضد لم يعد، وقرأ عمر ابن الخطاب رضى الله تعالى عنه (غير) بالنصب وروى ذلك شاذ عن ابن كثير وهو حال من ضمير عليهم والعامل فيه أنعمت ويضعف أن يكون حالاً من الذين لأنه مضاف إليه والصراط لا يصح بنفسه أن يعمل في الحال وقيل يجوز والعامل فيه معنى الإضافة، وجوز الأخفش أن يكون النصب على الاستثناء المنقطع أو المتصل إن فسر الأنعام بما يعم ومنعه الفراء لأنه حينئذ بمعنى سوى فلا يجوز أن يعطف عليه (بلا) لأنها تفي وجحد ولا يعطف الجحد إلا على مثله، وأجيب بزيادة لامثلها في قوله تعالى: (ما منعك أن تأسجد) وفي قول الأخوص:

ويلحيتي في اللهو أن لأحبه وللوه داع دائب غير غافل

واعترض بأنه لم تسمع زيادتها بعدواو العطف والكلام فيه، وحكى بعضهم عن الأخفش أن الاستثناء في معنى النقي فيجوز العطف عليه (بلا) حملاً على المعنى في حينئذ لا يرد ما ورد، وعند الخليل النصب بفعل محذوف أعنى أعنى وبه أقول لأن الاستثناء في تسمى والحالية تقتضي التنكير ولا يتحقق إلا بعد تحقق التضاد أو يجعل غير بمعنى مغاير لتكون إضافته لفظية وكلاهما غير مرضى لما علمت وقال بعضهم في الآية حذف والتقدير غير صراط المغضوب عليهم وهو يمكن على هذه القراءة فيكون غير حينئذ إما صفة لقوله الصراط وهو ضعيف لتقدم البدل على الوصف إذ قلنا به والأصل العكس أو بدل أو صفة للبدل أو بدل منه أو حال من أحد الصراطين والصراط السوى عدم التقديره والغضب أصله الشدة ومنه الغضب الصخرة الصلبة الشديدة المركبة في الجبل والغضب الحية الخبيثة الناقه العبوس وفسر تارة بحركة للنفس مبدؤها إرادة الانتقام كما في شرح الكشاف له وأخرى بكيفية تعرض للنفس في تبعها حركة الروح إلى خارج طلباً للانتقام كما في شرح المقاصد. ويقرب منه ما قيل تغير يحدث عند غليان دم القلب، وفي الحديث «اتقوا الغضب فإنه جرة تتوقد في قلب ابن آدم ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحرمة عينه» وفي الكشاف معنى غضب الله تعالى إرادة الانتقام من العصاة وإزالة العقوبة بهم وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده وأنا أقول كما قال سلف الأمة هو صفة لله تعالى لا تارة بجلال ذاته لا أعلم حقيقتها ولا كيف هي والعجز عن درك الإدراك إدراك والكلام فيه كالسلام في الرحمة حذو القذة بالقذة فهما صفتان قديمتان له سبحانه وتعالى •



وحديث « سبقت رحمتي غضبي » محمول على الزيادة في الآثار أو تقدم ظهورها .  
وأصل الضلال الهلاك ومنه قوله تعالى : ( أنذا ضللتنا في الأرض ) أى هلكنا وقوله تعالى ( وأضل أعمالهم )  
أى أهلكتهم والضلال في الدين الذهاب عن الحق، وقرأ أبو أيوب السخيتاني (ولا الضالين) بابدال الألف همزة  
فراراً من النقاء الساكنين مع أنه في مثله جائز . وحكى أبو زيد دابة وشأبة وعلى هذه اللغة قراءة عمرو بن عبيد  
( فيومئذ لا يستل عن ذنبه إنس ولا جان ) وقوله :

والأرض أما سودها فتجلت يابضا وأما يبضها فادهامت

وهل يقاس عليه أم لا قولان وروى عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه وعبد الله بن الزبير أنهما كانا يقرآن  
وغير الضالين والمتواتر لا يأتى فى الامام وهو سيف خطيب أتى بها لتأ كيد ما فى (غير) من معنى النفي والكوفيون يجعلونها  
هنا بمعناها والمراد بالمغضوب عليهم اليهود وبالضالين النصارى وقدرى ذلك أحمد فى مسنده وحسنه ابن حبان  
فى صحيحه مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ . وأخرجه ابن جرير عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم،  
وقال ابن أبى حاتم: لا أعلم فيه خلافاً للمفسرين فمن زعم أن الحمل على ذلك ضعيف لأن منكرى الصانع والمشركون  
أخبت دنيا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز منهم أولى بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ  
فى الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من أخطأ فى الاعتقاد لأن اللفظ عام والتقييد خلاف  
الأصل فقد ضل ضلالاً بعيداً إن كان قد بلغه ما صح عن رسول الله ﷺ وإلا فقد تجمار على تفسير كتاب  
الله تعالى مع الجهل بأحاديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وما قاله فى منكرى الصانع لا يعتد به لأن من لا دين  
له لا يعتد بذكره، والعجب من الامام الرازى أنه نقل هذا ولم يتعقبه بشئ سوى أنه زاد فى الشرح بغيره  
ويحتمل أن يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وعمله بما فى أول البقرة من ذكر المؤمنين  
ثم الكفار ثم المنافقين فقام ما هنا على ما هناك وهل بعد قول رسول الله ﷺ الصادق الامين قول لقائل  
أوقاس لقائس هيهات هيهات دون ذلك أهوال، واستدل بعضهم على أن المغضوب عليهم هم اليهود بقوله تعالى:  
(من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير) وعلى أن الضالين النصارى بقوله تعالى (ولا تتبعوا أهواء  
قوم قد ضلوا) والأولى الاستدلال بالحديث لأن الغضب الضلال وردا جميعاً فى القرآن لجميع الكفار على العموم  
فقد قال تعالى (ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله) وقال تعالى (إن الذين كفروا وصدوا عن  
سبيل الله قد ضلوا ضلالاً بعيداً) (ورود لليهود والنصارى جميعاً على الخصوص كما ذكره المستدل وإنما قدم سبحانه  
المغضوب عليهم على الضالين مع أن الضلال فى بادى النظر سبب للغضب إذ يقال ضل غضب عليه لتقدم زمان  
المغضوب عليهم وهم اليهود على زمان الضالين وهم النصارى أولاً لأن الانعام يقابل بالانتقام ولا يقابل بالضلال  
فيهما تقابل معنى بناء على أن الاول إيصال الخير إلى المنعم عليه والثانى إيصال الشر إلى المغضوب عليه أولاً لأن  
اليهود أشد فى الكفر والعداوة وأعظم فى الخبث والفساد (وأشد عداوة للذين آمنوا) ولذا ضربت عليهم الذلة  
والمسكنة . وورد فى الحديث « من لم يكن عنده صدقة فليمن اليهود » رواه السفى والديلمى وابن عدى والنصارى  
دون ذلك وأقرب للإسلام منهم ولذا وصفوا بالضلال لأن الضال قد يتهدى، وبما يدل على أن اليهود أسوأ حالاً  
من النصارى أنهم كفروا بنبيى محمد ﷺ وعيسى عليه السلام والنصارى كفروا بنبي واحد وهو نبينا صلى الله  
تعالى عليه وسلم وفضاحهم وفضاحتهم أكثر مما عند النصارى كما استقرؤهُ وتراه إن شاء الله تعالى، وقول النصارى

بالثبوت ليس أفضم من قول اليهود إن الله فقير ونحن أغنياء وقولهم (يد الله معزولة) وقولهم عزير ابن الله فمن زعم أن النصارى أسوأ حالا متوكئا على ما في دلائل الأسرار لم يعرف أسرار الدلائل وهي بعد العيوق عنه وإنست المسألة من الفروع ليكتفي مثلنا فيها بالتقليد المحض لاسمها وفضل الله تعالى ليس بمقصود على البعض وقال بعضهم: تأخير الضالين لموافقة رموس الآي ولا بأس بضمه إلى تلك الوجوه وإلا فالاعتصار عليه من ضيق العطن وإنما أسند النعمة إليه تعالى تقربا والمقصود طلب الهداية إلى صراط من ثبت إنعام الله تعالى عليه وتحقق، ولذلك أتى بالفعل ماضيا وانحرف عن ذلك عند ذكر الغضب إلى الغيبة تأديبا ولأن من طلب منه الهداية ونسب الانعام إليه لا يناسب نسبة الغضب إليه لانه مقام تطفو وترقو وتذل لطلب الاحسان فلا يناسب مواجهته بوصف الانتقام وقد عد ابن الاثير في كنز البلاغة والتوخي في الاقصى القريب بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله نون غاريا من الالتفات فان كان الالتفات كما في استعمال الادباء والمتقدمين بمعنى الافتتان فلا غبار عليه وإن كان بالمعنى المتعارف فلك أن تقول على رأي السكاكي الذي لا يشترط تعدد التعبير بل مخالفة مقتضى الظاهر أن الخطاب إذا ترك خطابه وبني ما أسند إليه للمفعول والمخدوف كالعائب فلا مانع من أن يسمى التفتانا فكما يجري في الالتفات من مقدر إلى محقق يجري في عكسه وهو معنى يديع كما قاله الشهاب، ويسن بعد الختام أن يقول القاري (آمين) فقد روى ابن أبي شيبة في مصنفه والبيهقي في الدلائل عن أني ميسرة « أن جبريل أقرأ النبي ﷺ فاتحة الكتاب فلما قال ولا الضالين قال له قل آمين» فقال آمين ويقولها المأموم لقراءة امامه فقد أخرج مسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه وابن أبي شيبة عن أبي موسى الاشعري قال « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا قرأ -يعني الامام غير المغضوب عليهم ولا الضالين- فقولوا آمين بحمك الله» وإخفاؤها مذهب ساداتنا الحنفية وهو مذهب أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه. وعبد الله بن مسعود، وعند الشافعية يمجهر بها. وعن الحسن لا يقولها الامام لانه الداعي. وعن أبي حنيفة فرواية غير مشهورة مثله والمشهور أنه يخفيها، وروى الاخفاء عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عبد الله بن مغفل وأنس رضي الله تعالى عنهما كما في الكشاف ورواية الجمهور محمولة على التعليم، والبحث فقهي وهذا القدر يكفي فيه وليست من القرآن إجماعا ولذا سن الفصل بينها وبين السورة بسكتة لطيفة وما قيل إنها من السورة عند مجاهد فيما لا ينبغي أن يلفت اليه إذ هو في غاية البطلان إذ لم يكتب في الامام ولا في غيره من المصحف أصلا حتى ذكر غير واحد ان من قال: ان آمين من القرآن كفر، وهي اسم فعل مبنى على الفتح كآين لانتفاء الساكنين والبحث عن أسماء الافعال مفروغ عنه في كتب النحو والصحيح أنها كلمة عربية ومعناها استجب وقيل موضوعة لما هو أعم منه ومن مرادفه ومن الغريب ما قيل أنه عجمي معرب همين لما أن فاعيل كقائيل ليس من أوزان العرب ورد بأنه يكون وزنا لا نظائره وله نظائر ولذا قيل إنه في الاصل مقصور ووزنه فعل فاشبع، ومن العجيب ما قيل إنه اسم الله تعالى والقول في توجيهه أنه لما كان مشتقاً على الضمير المستتر الراجع إليه تعالى قيل أنه من أسماءه أعجب منه وقد تمد ألفه وتقصرت إلى أصالة كل ذهب طائفة، وأما تشديدهم فذكر الواحدى أنه لغة فيه، وقيل إنه جمع آم بمعنى قاصد منصوب باجماعنا ونحوه مقدر، وقيل إنه خطأ ولحن وحيث أنه ليس من القرآن بل دعاء ومعناه صحيح قال بعضهم لا تنفسد به الصلاة وإن كان لحننا، وفضل هذه السورة مما لا يخفى ويكفي في فضلها ما روى بأسانيد صحيحة عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه « أن رسول الله ﷺ خرج على أبي بن كعب فقال يا أبا وهو يصلي فالفتت أبي فلم يجبه فصلى أبي تخفف ثم انصرف الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال :

السلام عليك يا رسول الله فقال الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك؟ فقال يا رسول الله إن كنت في الصلاة قال أظن تجد فيما أوحى الله لي أن استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم؟ قال بلى ولا أعوذ إن شاء الله تعالى قال تعجب أن أعلمك سورة لم ينزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها؟ قال نعم يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كيف تقرأ في الصلاة فقرأ بأمر القرآن فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والذي نفسي بيده ما نزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها وأما السبع من المثاني - أو قال السبع المثاني - والقرآن العظيم الذي أعطيته « والأحاديث في ذلك كثيرة ولا بدع فهي أم الكتاب والحاوية من دقائق الأسرار العجب العجاب حتى أن بعض الرابنين استخرج منها الحوادث الكونية وأسماء الملوك الإسلامية وشرح أحوالهم وبيان ما لهم، وبالجملة هي كنز العرفان بل اللوح المحفوظ لما يلوح في عالم الامكان ﴿ نسأل الله تعالى ﴾ أن يمن علينا بأشراق أنوارها والاطلاع على مغزوات أسرارها إنه ولي التوفيق والهادي إلى معالم التحقيق .

## ﴿ ٢ - سورة البقرة ﴾

هذا هو الاسم المشهور وفي الصحيح عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه هدامقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة وهو معارض لما روي من منع ذلك وتعين أن يقال السورة التي يذكر فيها البقرة وكذا في سور القرآن كله ومن ثمه أجاز الجمهور ذلك من غير كراهة ويمكن أن يوفق بأنه كان مكروهاً في بدء الإسلام لاستهزاء الكفار ثم بعد سطوع نوره نسخ النهي عنه فشاخ من غير تكبر وورد في الحديث بيان الجواز وقد تقدم بعض الكلام على هذا، وكان خالد بن معدان يسميها فسطاط القرآن وورد في حديث مرفوع في مسند الفردوس وذلك لعظمتها ولما جمع فيها من الأحكام التي لم تذكر في غيرها حتى قال بعض الأشياخ: إن فيها ألف أمر وألف نهى وألف خير قيل وفيها خمسة عشر مثلاً ولهذا أقام ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ثمانين سنة على تعلمها وورد في حديث المستدرك تسميتها سنام القرآن وسنام كل شيء، أعلاذو كأنه لذلك أيضاً، وروي أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «أبى القرآن أفضل فقالوا الله ورسوله أعلم قال سورة البقرة ثم قال وأبها أفضل؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال آية الكرسي، وهي مدنية وآياتها مائتان وسبع وثمانون على المشهور وقيل ست وثمانون وفيها آخر آية نزلت وهي قوله تعالى: (واقنوا بما توعدون فيه إلى الله) وقد نزلت في حجة الوداع يوم النحر ولا تخرج بذلك عن كونها مدنية كما لا يخفى، ووجه مناسبتها السورة الفاتحة أن الفاتحة مشتملة على بيان الربوبية أولاً والعبودية ثانياً وطلب الهداية في المقاصد الدينية والمطالب القينية ثالثاً، وكذا سورة البقرة مشتملة على بيان معرفة الرب أولاً وإيمانهم بالغييب) وأمثاله وعلى العبادات وما يتعلق بها ثانياً وعلى طلب ما يحتاج إليه في العاجل والآجل آخراً وأيضاً في آخر الفاتحة طلب الهداية وفي أول البقرة إيمانهم بذلك بقوله (هدى للبتقين) ولما افتتح سبحانه الفاتحة بالأمر الظاهر وكان وراء كل ظاهر باطن افتتح هذه السورة بما بطن سره وخفى لإلا على من شاء الله تعالى أمره فقال سبحانه وتعالى :

(بسم الله الرحمن الرحيم ألم ١) هي وسائر الالفاظ التي يتجهى بها (كبا تا نا) أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي ركبت منها الكلمة لصدق حد الاسم المتفق عليه واعتوار خواصه المجمع عليها على كل منها، ويحكى عن الخليل أنه سأل أصحابه كيف تنطقون في الباطن ضرب بالكاف من لك فقالوا: باء كاف - فقال إنما جتمت بالاسم لا بالحرف

وأنا أقول - به كه - وماروى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه «قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول من قرأ حرفاً من كتاب الله تعالى فله به حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول (ألم) حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف» فالمراد به غير المصطلح إذ هو عرف جديد بل المعنى اللغوى وهو واحد حروف المباتى فمعنى ألف حرف الخ مسمى ألف وهكذا لعل صلى الله تعالى عليه وسلم سعى ذلك حرفاً باسم مدلوله فهو معنى حقيقى له ومقابل أنه سماه حرفاً مجازاً لكونه اسم الحرف وإطلاق أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور ليس بشئ، فإن أر يد من (ألم) مفتوح سورة القبل يكون المراد أيضاً منه سماء وتكون الحسنات ثلاثين وفائدة النفي دفع توهم أن يكون المراد بالحرف فيمن قرأ حرفاً الكلمة وإن أر يد نحو ما هنا فالمراد نفسه ويكون عدد الحسنات حينئذ تسعين وفائدة الاستئناف دفع أن يراد بالحرف الجملة المستقلة كما في الإبانة لآنى نصر عن ابن عباس قال: آخر حرف عارض به جبريل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين) والمعنى لا أقول لأن مجموع الأسماء الثلاثة حرف بل مسمى كل منها حرف وإنما لم يذكر تلك الحروف من حيث أنها أجزاء بأن يقابل (أ) ألف حرف ولام حرف تنبيها على أن المعترف في عدد الحسنات الحروف المقروءة التى هى المسميات سواء كانت أجزاء لها أو لكلمات أخر لا من حيث أنها أجزاء لتلك الأسماء فيكون عدد الحسنات فى نحو ضرب ثلاثين \* والحاصل أن الحروف المذكورة من حيث أنها مسميات تلك الأسماء أجزاء لجميع الكلم مفردة بقرائتها ومن حيث أنها أجزاء تلك الأسماء لا تكون مفردة إلا عند قراءة تلك الأسماء والمعتبر فى عدد الحسنات الاعتبار الأول دون الثانى ذكر ذلك بعض المحققين ثم أنهم راعوا فى هذه التسمية لطيفة حيث جعلوا المسمى صدر كل اسم له كما قاله ابن جنى وذلك ليكون تأديتها بالمسمى أول ما يقرع السمع ألا ترى أنك إذا قلت جيم فأول حروفه جيم وإذا قلت ألف فأول حروفه ألف التى نطقت بها همزة ولما لم يمكن للواضع أن يتدى بالألف التى هى مدية كنه دعمها باللام قبلها متحركة ليتمكن الابتداء بها فقالوا لا كما - لا كما يقوله المعلنون لأم ألف فانه خطأ (٢) وخص اللام بالدعامة لانهم توصلوا إلى اللام بأختها فى التعريف فكانهم قصدوا ضرباً من المعاضة فالألف هى أول حرف المعجم صورة الهمة فى الحقيقة ويضاهى هذا فى إيداع اللفظ دلالة على المعنى البسمة والحدلة والحوقة وتسمية النجاة نحتاً وحكم أسماء الحروف سكون الالحجاز مالم تكن معمولة وهل هى معرفة أم مبنية أم لا ولا خلاف مبنى على الاختلاف فى تفسير العرب والمبنى بالخلاف لفظى وللتناس فيما يعشقون مذاهب \* والبعث مستوفى فى كتبنا النحوية ، وقد كثر الكلام فى شأن أوائل السور والذى أطبق عليه الاكثر وهو مذهب سيويه وغيره من المتقدمين أنها أسماء لها وسميت بها لإشعاراً بأنها كلمات معروفة التركيب فلم تكن حياً من الله تعالى لم تتساقط مقدرتهم دون معارضتها وذلك كما سماها بلام والدة حازمة بن لام الطائى وصاد النحاس وبقاف الجبل، واستدل عليه بأنها لو لم تكن مفهومة كان الخطاب بها كالحطاب بالمهمل والتكلم بالزنجى مع العرق ولم يكن القرآن بأسره يياناً وهدى ولما أمكن التحدى به وإن كانت مفهومة فاما أن يراد بها السور التى هى مستهلها على أنها ألقابها بناء على ذلك الاشعار أو غير ذلك والثانى باطل لأنه إما أن يكون المراد ما وضعت له فى لغة العرب وظاهر أنه ليس كذلك أو غيره وهو باطل لأن القرآن نزل بلسان عربى مبين

(١) قوله بأن يقابل الخ كذا بخطه وفيه ما يحتاج الى التأمل اه مصححه (٢) وما قاله بشار فى وصف سكران يخط فى الطريقى لام ألب فأراد يخط معوجاً كلام ؛ ومستقياً كالف فافهم اه منه

فلا یحمل علی مالیس فی لغتهم و عورض بوجوهه، الأول أنا نجد سوراً كثيرة افتتحت (بألم - وح) والمقصود رفع الاشتباه، الثاني لو كانت أسماء لوردت ولاشتهرت بها والشهرة بخلافها كسورة البقرة وآل عمران، الثالث أن العرب لم تتجاوز ما سموا به بجمع اسمين كعلبك ولم يسم أحد منهم بجمع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة فالقول بأنها أسماء السور خروج عن لغتهم، الرابع أنه يؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمى، الخامس أن هذه الألفاظ داخلة في السور وجزء الشيء، متقدم على الشيء بالرتبة واسم الشيء، متأخر عنه فيلزم أن يكون متقدماً متأخراً معاً وهو محال، وأجيب عن الأول بما يجاب عن الأعلام المشتركة من أنها ليست بوضع واحد، وعن الثاني بأنه ورد عنه صلى الله تعالى عليه وسلم «يس قلب القرآن ومن قرأ حم حفظ لى أن يصحح» وفي السنن «أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سجد في (ص)» وإذا ثبت في البعض ثبت في الجميع إذ لا فارق مع أن شهرة أحد العبدین لا یضر علیه الآخر فكم من مسمى لا يعرف اسمه إلا بعد التفسير لاشتهاره بغيره كآنى حريرة وذی الیدین وعدم اشتهار بعضها لكونه مشتركاً فترك لا احتیاجه إلى ضمیمه (كآلم) هنا، وعن الثالث بأن التسمية بثلاثة أسماء مثلاً إنما تتمع إذا رکت وجعلت إسماء واحداً فاما إذا نثرت أسماء الأعداد فلا لانهما باب التسمية بما حقه أن يحكى وقد وردت التسمية بثلاثة ألفاظ - كسباب قرناها، وسر من رأى، ودارا مجرد - وسوى سيبويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر وطائفة من أسماء حروف المعجم، وعن الرابع بأن هذه التسمية من تسمية مؤلف بمفرد والمفرد غير المؤلف فلا اتحاداً لآنى أنهم جعلوا اسم الحرف مؤلفاً ومن غيره (كهاد) فهم امتغایران ذاتاً ووصفة، وعن الخامس بأن تأخر ما هو متقدم باعتبار آخر غير مستحيل والجزء مقدم من حيث ذاته مؤخر من حيث وصفه وهو الاسمیه فلا محذور، وقال بعضهم: كونها أسماء الحروف المقطعة أقرب إلى التحقيق لظهوره وعدم التجوز فيه وسلامته مما یرد علی غیره ولأنه الامر المحقق وأوفق للطائفت التزیل لدلالته علی الاعجاز قصد أو وقوع الاشتراك في الأعلام من واضع واحد فانه يعود بالنقض علی ما هو مقصود العلية وكلام سيبويه وغيره ليس نصاً فيها لاحتمال أنهم أرادوا أنها جارية بجرها كما يقولون - قرأت بانت سعادو (قل هو الله أحد) أى ما أوله ذلك فلما غلب جريانها علی الألسنة صارت بمنزلة الأعلام الغالبة نذرت في باب العلم وأثبتت لها أحكامه علی أن ما ذكر في الاعتراض الثالث مما لا یحص عنه إذ عدم وجود التسمية بثلاثة أسماء وأربعة وخمسة في كلام العرب بما لا شك فيه وما نقل عن سيبويه مجرد قياس محتاج للإثبات كما ذكره السيد السند، وهذا ورواه هذين القولين أقوال أخشى من نقلها الملال والذي يغلب علی الظن أن تحقيق ذلك علم مستور وسر محجوب عجزت العلماء - كما قال ابن عباس - عن إدراكه وقصرت خيول الخيال عن لحاقه، ولهذا قال الصديق رضی الله تعالى عنه: لكل كتاب سر وسر القرآن أوائل السور، وقال الشعبي: سر الله تعالى فلا تطلبوه

بين المحبين سر ليس يفشيه قول ولا قلم للخلاق يحكيه

فلا يعرفه بعد رسول الله ﷺ إلا الأولياء الورثة فهم يعرفونه من تلك الحضرة وقد تنطق لهم الحروف عما فيها كما كانت تنطق لمن سبح بكفه الحصى وكتبه الضب والظي ﷺ كما صح ذلك من رواية أجدادنا أهل البيت رضی الله تعالى عنهم بل متى جنى العبد ثمرة شجرة قرب التواقل عليها وغيرها يعلم الله تعالى الذى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء، وما ذكره المستدل سابقاً من أنه لو لم تكن مفهومة كان الخطاب بها لخطاب بالمهمل الخ فعمل من القول وإن جيل قائله لأنه إن أراد إفهام جميع الناس فلا نسلم أنه موجود في العلية وإن أراد إفهام

المخاطب بها وهو هنا الرسول ﷺ فهو مما لا يشك فيه مؤمن وإن أراد جملة من الناس فيا حيله لا إذ أرباب الذوق يعرفونها وهم كثيرون في المحمد بين والحمد لله

نجوم سما كل انقض كوكب بدا كوكب تأوى اليه كواكبه

وجعل أمثالا بالمراد منها لا يضرفان من الأفعال التي كلفنا بها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كرمي الجرات والسمي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع والطاعة في مثله أدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم فلم لا يجوز أن يأمرنا من لا يستل عما يفعل جل شأنه بما لم نقف على معناه من الأقوال ويكون المقصود من ذلك ظهور كمال الانقياد من المأمور للأمر ونهاية التسليم والامتثال للحكيم القادر

لوقال تيبا قف على جمر العضى لوقفت ممتلا ولم أتوقف

على أن فيه فائدة أخرى هي أن الانسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب وإذا لم يقف على المقصود منه مع القطع بأن المتكلم به حكيم فانه يبقى قلبه منتقلا اليه أبدا ومتلفتا نحوه سرمدوا متفكرا فيه وطائرا الى وكره بقداى ذهنه وخوافيه وباب التكلف اشتغال السر بذكر المحبوب والتفكير فيه وفي كلامه فلا يمد أن يعلم الله تعالى أن في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك أبدا مصلحة عظيمة ومنته منه عليه جسيمة بما يرقى بواسطتها إلى حظائر القدس ومعالم الأنس وأول العشق خيال وهذا لا ينافي كون القرآن عرياميدا مثلالا لانه بالنسبة إلى من علمت \* وأما التحدى فليس بجميع أجزائه وكون أول السورة مما ينبغي أن يكون مما يتحدى به غير مسلم ومن عجائب هذه الفرواخ أنها انصف حروف المعجم على قول وهي موجودة في تسع وعشرين سورة عدد الحروف كلها على قول، واشتملت على أنصاف أصنافا من المهموسة والمجهورة والشديدة والمطبقة والمستعيلة والمنخفضة وحروف القلقلة وقد تكلم الشيخ الأكر قدس سره على سر عدد حروفها بالتركرار وعدد حروفها بغير تركرار وعلى جملة في السور وعلى أفرادها في (ص) و(ق) و(ن) وتنتيتها في (يس) و(طه) وأخواتها بجمها من ثلاثة فصاعدا ولم بلغت خمس حروف ولم وصل بعضها وقطع بعض؟ فقال قدس سره في فتوحاته أعاد الله تعالى علينا من طيب نفعاته ما حصله: أعلم أن مبادئ السور المجهولة لا يعلم حقيقتها إلا أهل الصور المعقولة لجملها تبارك وتعالى تسعا وعشرين سورة وهو كمال الصورة (والقمر قدرناه منازل) والتاسع والعشرون القطب الذي به قوام الفلك وهو علة وجوده وهو سورة آل عمران (آلم الله) ولولا ذلك ما ثبتت الثمانية والعشرون وجملتها على تكرار الحروف ثمانية وسبعون حرفا فالثمانية حقيقة البضع قال ﷺ «الايان بضع وسبعون» وهذه الحروف ثمانية وسبعون فلا يكمل عبد أسرار الايمان حتى يعلم حقائق هذه الحروف في سورها فإنه إذا علمها من غير تكرار علم تنبيه الله فيها على حقيقة الايمان وتفرد القديم سبحانه وتعالى بصفاته الأزلية فأرسلها في قرآنه أربعة عشر حرفا مفردة مبهمة فجعل الثمانية لمعرفة الذات والسبع الصفات منا وجعل الأربعة للطابع المؤلفة لجاءت اثنا عشرة موجودة وهذا هو الانسان من هذا الفلك ومن فلك آخر متركب من أحد عشر ومن عشرة ومن تسعة ومن ثمانية حتى يصل إلى فلك الاثني ولا يتحلل إلى الأحديت أبدا فانها ما انفرد بها الحق سبحانه ثم إنه تعالى جعل أولها الألف في الخط والهمزة في اللفظ وآخرها النون، فالألف لوجود الذات على كمالها لأنها غير مفتقرة إلى حركة، والنون لوجود الاشطر من العالم وهو عالم التركيب وذلك نصف الدائرة الظاهرة لانام الفلك والنصف الآخر النون المعقولة عليها التي لو ظهرت للحس وانتقلت إلى عالم الروح لكانت دائرة محيطة ولكن أخفى هذه النون الروحانية التي بها كمال الوجود وجعلت نقطة النون المحسوسة دالة عليها

فالآلف كاملة من جمع وجوهها والنون ناقصة فالشده كاملة والقمر ناقص لانه محو فصفة ضوئه معارة وهي الامانة التي حملها وعلى قدر محوه وسراره إثباته وظهوره ثلاثة لثلاثة ثلاثة غروب القمر القلبي الالهي في الحضرة الاحدية وثلاثة طلوع القمر القلبي الالهي في الحضرة الربانية وما يذنبها في الخروج والرجوع قدما بقدم لا يحتل أبدأ ثم جعل سبحانه وتعالى هذه الحروف على مراتب منها موصول ومنها مقطوع ومنها مفرد ومثنى ومجموع ثم نبه أن في كل وصل قطعاً وأليس في كل قطع وصل فكل وصل يدل على فضل وليس كل فضل يدل على وصل والوصل والفضل في الجمع وغير الجمع والفضل وحده في عين الفرق فأفرده من هذا إشارة إلى فناء رسم العبد أولاً وما أثبتته فإشارة إلى وجود رسم العبودية حالاً ومامجه فإشارة إلى الأبد بالموارد التي لا تنهاى والافراد للبحر الأزلى والجمع للبحر الالدى والمثنى للبرزخ المهدى الانساني والآلاف فيما نحن فيه إشارة إلى التوحيد والميم إشارة إلى الملك الذي لا يبدى واللام بينها واسطة ليكون بينهما رابطة، فانظر إلى السطر الذي يقع عليه الخط من اللام فتجد الآلف إليه ينتهي أصلها وتجد الميم منه يبتدىء نشؤها ثم تنزل من أحسن تقويم وهو موضع السطر إلى أسفل سافلين منتهى تعريف الميم ونزول الآلف إلى السطر مثل قوله «ينزل ربنا إلى السماء الدنيا» وهو أول عالم التركيب لانه سماء آدم عليه السلام ويليه ذلك النار لذلك نزل إلى أول السطر فانه سبحانه وتعالى نزل من مقام الاحدية إلى مقام إيجاد الخليقة نزل من مقدس وتنزله لنزول تمثيل وتشبيه وكانت اللام واسطة وهي نائمة مناب المكون والكون في القدرة التي عنها وجد العالم فأشبهت الآلف في النزول إلى أول السطر؛ ولما كانت متميزة من المكون والكون فانه سبحانه وتعالى لا يتصف بالقدرة على نفسه وإتمامه وقادر على خلقه فكان وجه القدرة مصروفاً إلى الخلق فلا بد من تعلقها بهم. ولما كانت حقيقة التام بالوصول إلى السطر فتكون هي والآلف على مرتبة واحدة طلبت بحقيقتها النزول تحت السطر أو عليه كما نزل الميم فنزلت إلى إيجادها ولم تتمكن أن تنزل على صورته فكان لا يوجد عنها إلا الميم فنزلت نصف دائرة حتى بلغت إلى السطر من غير الجهة التي نزلت منها فصارت نصف فلك محسوس تطلب نصف فلك مقول فكان منهما فلك دائر فكان العالم كله في ستة أيام أجناساً من أول يوم الأحد إلى آخر يوم الجمعة وبقي يوم السبت للانتقال من مقام إلى مقام ومن حال إلى حال فنصار آلم<sup>٢</sup> فلما محيط من ورائه علم الذات والصفات والافعال والمفعولات فمن قرأها بهذه الحقيقة حضر بالكل للكل مع الكل إلى آخر مقال، وذكر في كتاب الاسراء إلى المقام الأسرى ما يشير إلى دقائق أفكار وخفايا أسرار مبنية على أعداد الحروف وهي ثلاثة آلاف وخمسة مائة واثنين وثلاثين (١) وأول التفصيل من نوح إلى إشراق يوح<sup>٣</sup> ثم إلى آخر التركيب الذي نزل فيه الكلمة والروح فيعد عدده تضر به وتجمعه وتحط منه طر حاً وتضعه يبدو لك تمام الشريعة حتى إلى انخراط الطبيعة، وما يمتأس به لذلك مارواه العزيز عبد السلام أن عيارضى الله تعالى عنه استخرج وقعة معاوية من (حمسق) واستخرج ابو الحكم عبد السلام برجان في تفسيره فتح بيت المقدس سنة ثلاث وثمانين وخمسة مائة من قوله تعالى: (آلم<sup>٤</sup> غلبت الروم) وذكر الشيخ قدس سره كيفية استخراج ذلك بغير الطريق الذي ذكره وهو أن تأخذ عدد (آلم) بالجزم الصغير فيكون ثمانية وتجمعها إلى ثمانية البضع في الآية فتكون ستة عشر فتزيل الواحد الذي للآلف للآس فتبقى خمسة عشر فتقسمها عندك ثم ترجع إلى العمل في ذلك بالجل الكبير وهو الجزم فتضرب ثمانية البضع في أحد وسبعين واجعل ذلك كله سنين يخرج لك في اضرب خمسين مائة وثمانية وستون سنة فتضيف إليها الخمسة عشر التي مسكتها عندك فتصير ثلاثة وثمانين وخمسة مائة

(١) قوله واثنين وثلاثين كذا بخط المؤلف وإله سبق قلم منه إذ قاه الرفع فقال واثنان وثلاثون اهـ

سنة وهو زمان فتح بيت المقدس على قراءة غلبت بفتح الغين واللام وسيعلبون بضم الياء وفتح اللام انتهى  
وإذا علمت أن هذه الفواخ السرا الأعظم والبحر الحضم والنور الأتم  
صفاً ولا ماء ولطف ولا هواً ونور ولا نار وروح ولا جسم

(فاعلم) أن كل ما ذكر الناس فيها رشفة من بحار معانيها ومن ادعى قصراً فن قصوره أو زعم أنه أتى  
بكثر من قلة نوره والعارف يقول باندماج جميع ما ذكره في صدف فرائدها وامتزاج سائر ماسطوره في  
طمطام فوائدها فان شئت فقل كما أنها مشتملة على هاتيك الاسرار يشير كل حرف منها إلى اسم من أسمائه تعالى  
وإن شئت فقل أتى بها هكذا لتكون كالإيقاظ وقرع العصا لمن تحدى بالقرآن وإن شئت فقل جاءت كذلك  
ليكون مطلع ما يتلى عليهم مستقلاً بضر من الغرابة أنموذجاً لما في الباقي من فنون الإعجاز فان التطق بأنفس  
الحروف في تضاعيف الكلام وإن كان على طرف الثمام يتناوله الخواص والعوام لكن التلطف بأسمائها إنما  
يتأتى ممن درس وخط وأما من لم يحج حول ذلك قط فأعز من يبيض الانوق وأبعد من مناط العيوق ولا سيما  
إذا كان على نمط عجيب وأسلوب غريب مني عن سر سرى مبنى على نهج عبقرى بحيث يحار فيه أرباب العقول  
ويعجز عن إدراكه ألباب الفحول وإن شئت فقل فيها جلب لاصغاء الازدهان وإلجام كل من يلغو من الكفار  
عند نزول القرآن لأنهم إذا سمعوا ما لم يفهموه من هذا النمط العجيب تركوا اللغظ وتوفرت دواعيهم  
للنظر في الأمر المناسب بين حروف الهجاء التي جاءت مقطعة وبين ما يجاورها من الكلم رجاء أنه ربما جاء كلام  
يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل وفي ذلك رد شر كثير من عنادهم وعتوهم ولغوهم الذى كان إذ ذاك  
يظهر منهم وفي ذلك رحمة منه تعالى للمؤمنين ومنه للسببصرين وإن شئت فقل إن بعض مكباتها بالمعنى الذى  
يفهمه أهل الله تعالى منها يصح إطلاقه عليه سبحانه فيجرى ماروى عن على كرم الله تعالى وجهه أنه قال يا كعبص  
وياحمسق على ظاهره، وإن آيت فقل المراد يامنزلها وإن شئت فقل غير ذلك حدث عن البحر ولا حرج •  
وعندى فيما نحن فيه لطائف وسبحان من لا تنهاى أسرار كلامه فقد أشار سبحانه بفتح الفتح حيث أتى  
به واضحا إلى اسمه الظاهر وببدأ سورة البقرة إلى اسمه الباطن فهو الأول والآخر والظاهر والباطن وأشار بتقديم  
الأول إلى أن الظاهر مقدم وبه عموم البعثة نحن نحكم بالظاهر والله تعالى يتولى السرائر، وأيضاً في الأول إشارة  
إلى مقام الجمع وفي الثانى رمز إلى الفرق بعد الجمع وأيضاً افتتاح هذه السورة بالمهم ثم تعقبه بالواضح فيه أتم  
مناسبة لقصة البقرة التى سميت السورة بها (وإذ قتلتم نفساً فادار أتم فيها والله يخرج ما كنتم تكتمون) وأيضاً  
في الحروف رمز إلى ثلاثة أشياء فالآلاف إلى الشريعة واللام إلى الطريقة والميم إلى الحقيقة فهناك يكون العبد  
كالدائرة نهايتها عين بدايتها وهو مقام الفناء فى الله تعالى بالكلية وأيضاً الآلاف من أقصى الخلق واللام من طرف  
اللسان وهو وسط الخارج والميم من الشفة وهو آخرها فيشير به إلى أن أول ذكر العبد ووسطه وآخره لا ينبغي  
إلا لله عز وجل، وأيضاً في ذلك إشارة إلى سر التثليث فالآلاف مشير إلى الله تعالى واللام إلى جبريل والميم  
إلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وقد قال جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه: فى الآلف ست صفات من صفات  
الله تعالى الابتداء والله تعالى هو الاول والاستواء والله تعالى هو العدل الذى لا يجور والانفراد والله تعالى  
هو الفرد وعدم الاتصال بحرف وهو سبحانه بائن عن خلقه وحاجة الحروف إليها مع عدم حاجتها وأتم الفقراء  
إلى الله والله هو الغنى ومعناها الآلفة والله تعالى الائتلاف، وبقيت أسرار وأى أسرار يغاز عليها العارف الغيور



من الاغیاره ومن الظرائف أن بعض الشيعة استأنس بهذه الحروف لخلافة الامير على كرم الله تعالى وجهه فانه إذا حذف منها المكرر يبقى ما يمكن أن يخرج منه (صراط على حق نمسكه) ولك أيها السني أن تستأنس بها لما أنت عليه فانه بعد الحذف يبقى ما يمكن أن يخرج منه ما يكون خطابا للشيعة وتذكير له بما ورد في حق الاصحاب رضي الله تعالى عنهم أجمعين وهو (طرق سمعك النصيحة) وهذا مثل ما ذكره حرفا بغيره وإن شئت قلت (صح طريقك مع السنة) ولله أولى وأظف، وبالجملة عجائب هذه الفواتح لا تنفذ ولا يحصرها العد وكل يدعى وصلا لليلي وليلى لا تقر لهم بذلك

وقد اختلف الناس في إعرابها حسبما اختلفت أقوالهم فيها فان جعلت أسماء للسور مثلا كان لها حظ من الاعراب رفعا ونصبا وجرافا لرفع على أنها خير مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره محذوف والنصب بتقدير فعل القسم أو فعل يناسب المقام وجاز النصب بتقدير فعل القسم فيما وقع بعده مجرور مع الواو نحو (ق والقرآن) مع أنه يلزم المخالفة بين المتعاطفين في الاعراب إن جعلت الواو للعطف واجتماع قسمين على شيء واحد إن جعلت للقسم وهو مستكره كما قاله الخليل وسيبويه لأن المعطوف عليه في محل يقع فيه المجرور فيكون العطف على المحل ويقدر الجواب من جنس ما بعد إن كانت للقسم أولا حاجة للتقدير ويكتفى بجواب واحد إذ لا مانع من جعل أحد القسمين مؤكداً للآخر من غير عطف أو يقال هما لما كانا مؤكدين لشيء واحد وهو الجواب جاز ذلك ولا وجه وجيه الاستكراه وإن كان للضلالة أب فالنقل يد أبوها والجر على إضمار حرف القسم وقول ابن هشام أنه وهم لأن ذلك مختص عند البصريين باسم الله سبحانه وبأنه لا جواب للقسم في سورة البقرة ونحوها ولا يصح جعل ما بعد جوابا وحذفت اللام كحذفها في قوله :

ورب السموات البلى وبروجها والأرض وما فيها المقدر كأن

لأن ذلك على قلته بخصوص باستطالة القسم وهم لا يخفى على الوليد إذ مذهبنا كوفي واتباع البصري ليس يفرض وكثيرا ما يستغنى عن الجواب بما يدل عليه والمقسم عليه مضمون ما بعده وهو قرينة قريبة وبهذا صرح في التسهيل وشروحه، وحديث الاستطالة ليس بلازم بل هو الأغلب كما صرح به ابن مالك هـ

ثم ما كان من هذه الفواتح مفرداً كص أو موازنا له حكم بزنة قابل يتأتى فيه الاعراب لفظاً أو محلاً بأن يسكن حكاية حاله قبل ويقدر إعرابه وهو غير منصرف للعلبية والتأنيث وما خالفهما نحو كبرياء يحكى لا غير وجازات الحكاية في هذه الاسماء مع أنها مختصة بالأعلام التي نقلت من الجمل كتاباً بشرأ لرعاية صورها المنبئة عن نقلها إلى العلبية وفي الالفاظ التي وقعت أعلاماً لأنفسها كضرب فعل ماض لحفظ المجانسة مع المسمى في الاشعار بأنها لم تنقل عن أصلها بالكيفية لأنها لكثرة استعمالها معدودة موقوفة صارت هذه الحالة كأنها أصل فلما جعلت أعلاماً جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة تبيينها على أن فيها سمة من ملاحظة الأصل وهو الحروف المبسوطة والمقصد الإيقاظ وقرع العصا فتجوز الحكاية بخصوص هذه الاسماء أعلاماً للسور وإلا فلم تجز الحكاية كذا في الحواشي الشريفة والشريفة وإطباق النحاة على أن المفردات تحكى بعد من وأي الاستفهاميتين وبدونها كقولهم دعنا من تمران مخالف لدعوى الاختصاص التي حكاها كلاً لا يخفى وإن أقيمت على معانيها مسرودة على نمط التعديد لم تعرب لعدم مقتضى العامل وكذا إذا جعلت أبعاضاً على الصحيح (١) أو مزيدة

(١) وقيل لها محل لتنزيلها منزلة ما هي أبعاض له وهو واه وان ذهب إليه صاحب الدر المنون انه منه

لفصل مثلا نم إن قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كانت في حيز الرفع على ما مر وإن جعلت مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا أو مجرورا على اللتين في الله لافعلان وهل ذلك المجموع نحو (آلم) و(حم) أو لألف والحاء مثلا على طريق الرمان حلو حامض؟ وخلاف والظاهر الأول وجوز بعضهم الرفع بالابتداء والخبر قسمي محذوفاً وتصريح الرضى باختصاص ذلك فيما إذا كان المبتدأ صريحاً في القسمية يجعله غير مرتضى، وجعل بعضهم النصب في البعض مخصوصاً بما إذا لم يمنع مانع كما في (ص والقرآن) فيتمين الجر لزوم المخالفة بين المتعاطفين واجتماع القسمين حيثذ وفيه ما تقدم فلا تغفل، وبقيت أقوال مبنية على أقوال لاأظنها تخفى عليك إن أحطت خبراً بما قدمناه لديك فندبر، وفي كون هذه الفوايح آية خلاف فقال الكوفيون: (آلم) آية أبنا وقعت وكذلك المص وطم وأخواتها ماطه ويس وحم وأخواتها و كيعص آية وحم عسق آيتان وأما المر وأخواتها الخمس فليست بآية وكذلك طس ووص ووق ون، وقال البصريون: ليس شيء من ذلك آية وفي المرشد أن الفوايح في السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة وليس بشيء كقول بعض أن آلم في آل عمران ليست بآية

(ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارَبِّ فِيهِ هُدًى لِّلْبَتِّقِينَ ۙ ﴿٣﴾) جملة مستأنفة وابتداء كلام أو متعلقة بما قبلها وفيه احتمالات أطالوا فيها وكتاب الله تعالى يحمل على أحسن المحامل وأبعدها من التكلف وأسوغها في لسان العرب وذلك إشارة إلى الكتاب الموعود به صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله تعالى: (إناسلنى عليك قولاً تقيلاً) كما قال الواحدى أو على لسان موسى وعيسى عليهما السلام لقوله تعالى: (وكانوا من قبل يستفتون على الذين كفروا) الآية ويؤيده ماروى عن كعب عليك بالقرآن فانه فهم العقل ونور الحكمة وينابيع العلم وأحدث الكتب بالله عهداً، وقال في التوراة بالمحمدى منزل عليك تورا حديثة فتفتح بها أعينا عمياً وأذانا صماً وقولاً باغلاً كما قاله غير واحد أو إلى ما بين أيدينا الإشارة بذلك للتعظيم وتنزيل البعد الرتبى منزلة البعد الحقيقى كما في قوله تعالى: (فذلكن الذى لمتنى فيه) كما اختاره في المفتاح أو لأنه لما نزل عن حضرة الربوبية وصار بحضورنا بعد ومن أعطى غيره شيئاً أو أوصله إليه أو لاحظ وصوله عبر عنه بذلك لأنه بانفصاله عنه بعيد أو في حكمه، وقد قيل: كل ما ليس في يديك بعيد \* ولما لم يتأت هذا المعنى في قوله تعالى (هذا كتاب أنزلناه) لأنه إشارة إلى ما عنده سبحانه لم يأت بذلك مع بعد الدرجة وهذا الذكر حروف التهجى في الأول وهى تقطع بها الحروف وهو لا يكون إلا في حقنا وعدم ذلرها في الثانى فلذا اختلف المقامان وافتقرت الاشارتان كما قاله السهلبى، وهو عند قوم تحقيق ويرشدك إلى ما فيه عندى نظر دقيق وأبعد بعضهم فوجه البعد بأن القرآن لفظ وهو من قبيل الاعراض السيالة الغير القارة فكل ما وجد منه اضمحل وتلاشى وصار منقضيأ غالباً عن الحس وما هو كذلك في حكم البعيد، وقيل لأن صيغة البعيد والقريب قديمتا قبان كقوله تعالى في قصة عيسى عليه السلام: (ذلك تلوه عليك) ثم قال تعالى: (إن هذا لحو القصص الحق) وله نظائر في الكتاب الكريم ونقله الجرجاني عن طائفة وأنشدوا:

أقول له والرحم بأطرمته تأمل خفا فإنتى أما ذلكا

وليس بنص لاحتمال أن يكون المراد إنتى أنا ذلك الذى كنت تحدث عنه وتسمعه به، وقول الامام الرازى: إن ذلك للبعد عرفاً لاوضعا لجملة هنا على مقتضى الوضع اللغوى لالعرفى بخلاف لما فهمه من كتب أرباب العربية وفوق كل ذى علم عليهم والقول بأن الإشارة إلى التوراة والانبجيل كما نقل عن عكرمة - إن كان قد ورد فيه حديث صحيح قبلناه وتكلفنا له ولاضربنا به الحائط وماهل احتمال يليق، وأغرب مارأينا في توجيه الإشارة أنها إلى الصراط

(٢- ١٤ ج- ١ روح المعانى)

المستقيم في الفاتحة كأنهم لما سألوا الهداية لذلك قيل لهم ذلك الصراط الذي سألتهم الهداية إليه هو الكتاب وهذا إن قبلته يتبين به وجه ارتباط سورة البقرة بسورة الحمد على آمم وجهه وتكون الإشارة إلى ما سبق ذكره والذي تفتتح له الآذان أنه إشارة إلى القرآن ووجه البعد ما ذكره صاحب المفتاح ونور القرب يلوح عليه، والمعتبر في أسماء الإشارة هو الإشارة الحسية التي لا يتصور تعلقها إلا بمحسوس مشاهد فإن أشير بها إلى ما يستحيل إحساسه نحو (ذلكم الله ربكم) أو إلى محسوس غير مشاهد نحو (تلك الجنة) فلتصويره كالمشاهد وتزيل الإشارة العقلية منزلة الحسية كما في الرضى فالإشارة هنا لا تخلو عن لطف، وقول بعضهم إن اسم الإشارة إذا كان معه صفة لم يلزم أن يكون محسوساً وهم محسوس والكتاب كالكتب مصدر كتب ويطلق على المكتوب كاللباس بمعنى الملابس والكتب قال الراغب ضم أديم إلى أديم بالحياطة، وفي المتعارف ضم الحروف بعضها إلى بعض والاصل في الكتابة النظم بالخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضه إلى بعض باللفظ ولذا يستعار كل واحد للآخر ولذا سمي كتاب الله وإن لم يكن كتاباً والكتاب هنا إما باق على المصدرية وسمى به المفعول للمبالغة أو هو بمعنى المفعول وأطلق على المنظوم عبارة قبل أن تنظم حروفه التي يتألف منها في الخط تسمية بما يؤهل به مع المناسبة وقول الامام إن اشتقاق الكتاب من كتبت الشيء إذا جمعته وسميت الكتيبة لاجتماعها فسمى الكتاب كتاباً لأنه كالكتيبة على عساكر الشبهات وأولاً لأنه اجتمع فيه جميع العلوم وأولاً أن الله تعالى أزم فيه التكاليف على الخلق - كلام ملفق لا يخفى ما فيه، ويطلق الكتاب في القرآن على المجموع المنزل على النبي المرسل ﷺ وعلى القدر الشائع بين السلك والجزء ولا يحتاج هنا إلى ما قيل في دفع المغالطة المعروفة بالجذر الاصح ولا يرى فيه بأساً إن احتجته واللام في الكتاب للحقيقة مثلها في أنت الرجل والمعنى ذلك هو الكتاب الكامل الحقيقي بأن يخص به اسم الكتاب لغاية تفوقه على بقية الافراد في حيازة حالات الجنس حتى كأن ما عداه من الكتب السماوية خارج منه بالنسبة إليه، وقال ابن عصفور: كل لام وقعت بعد اسم الإشارة وأى في النداء وإذا الفجائية فهي للعهد الحضورى وقرئ: تنزيل الكتاب، والرب الشك وأصله مصدر رأيت الشيء إذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس ومنه رب الزمان لنوابه فهو مما نقل من القلق إلى ما هو شبيه به ويستعمل أيضاً لما يختلج في القلب من أسباب الغيظ، وقول الامام الرازي: إن هذين قد يرجعان إلى معنى الشك لأن ما يخاف من الحوادث محتمل فهو كالمشكوك وكذلك ما يختلج في القلب فإنه غير مستيقن - ردة: ذالمنون من الرب أو يشك فيه ويختلج في القلب من أسباب الغيظ على الكفار مثلاً (لا رب فيه) أو فيه رب وقرئ أبو زيد بين رابني وأرابني فيقال رابني من فلان أمر إذا كنت مستيقناً منه بالرب وإذا أسأت به الظن ولم تستيقن منه قلت أرابني وعليه قول بشار:

أخوك الذي إن ربه قال إنما أراب وإن عاتبته لان جانبه

وبعض فرق بين الرب والشك بأن الرب شك مع تهمة، وقال الراغب: الشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا يترجح أحدهما على الآخر بأهارة، والمرية التردد في المتقابلين وطلب الامارة من مرى الضرع أى مسحه للدر، والرب أن يتوهم في الشيء ثم ينكشف عما توهم فيه، وقال الجولي: يقال الشك لما استوى فيه الاعتقادان أو لم يستويا ولكن لم ينته أحدهما للدرجة الظهور الذي تنبئ عليه الأمور والرب لما يبلغ درجة اليقين وإن ظهر نوع ظهور وولنا حسن هنا (لا رب فيه) للإشارة إلى أنه لا يحصل فيه رب فضلاً عن شك ونفى سبحانه الرب فيه مع كثرة المرتابين - لا كثرهم الله تعالى - على معنى أنه في علو الشأن وسطوع البرهان بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر

فی کونہ و حیا من اللہ تعالیٰ لأن لا یرتاب فیہ حتی لا یصح و یحتاج الی تزییل و وجود الرب عن البعض منزلة العدم لوجود ما یربہ، وقیل إنہ علی الحذف کأنہ قال لا سبب رب فیہ لان الأسباب التی توجہ فی الکلام التلیس والتعقید والتناض و الدعاوی العاریة عن البرهان و کل ذلك منتف عن کتاب اللہ تعالیٰ، وقیل معناه النہی، وإن کان لفظہ خبراً أی لاترتابوا فیہ علی حد (لارفت ولا فسوق) وقیل معناه لاریب فیہ للبتین فالظرف صفة وللمتقین خبر (وہدی) حال من الضمیر المجرود أی لاریب کانتافیہ للمتقین حال کونہ ہادیا وھی حال لازمة فیفید انتفاء الرب فی جمیع الأزمنة و الاحوال و یكون التقیید کالدلیل علی انتفاء الرب و (لا) لنفی اتصاف الاسم بالخبر لان فی قید الاسم فلا توجہ الیہ لیکتل المعنی نعم ہو قول قلیل الجدوی مع أن الغالب فی الظرف الذی بعد لاہذہ کونہ خبراً أو إنما یقل سبحانہ لایہ رب علی حد (لا فیہا غول) لأن التقدیم یشرع بما یبعد عن المراد و هو أن کتابا غیرہ فیہ الرب کانتصدی الآیة تفضیل خمر الجنة علی خمور الدنیا بأنها لاتغتال العقول کانتغالها فلیس فیہا ما فی غیرہا من العیب قالہ الزمخشری، و بعضہم لم یرفرق بین لیس فی الدار و لیس رجل فی الدار حتی أنکر أبو حیان إفاذة تقدیم الخبر هنا الحصر و هو ما لا یلتفت الیہ، و قرأ سلیم أبو الشعثاء لاریب فیہ بالرفع و هو لکونہ تقيضاً لاریب فیہ و هو محتمل لان یكون إثباتاً لفرده و نفيہ یفید انتفاءہ فلا یوجب الاستغراق کما فی القراءة المشہورة و لہذا جاز لارجل فی الدار بل رجلان دون لارجل فیہا بل رجلان فلا لعموم النفی لانفی العموم و الوقف علی (فیہ) ہو المشہور و علیہ یكون الکتاب نفسہ ہدی و قد تکرر ذلك فی التزییل و عن نافع و عاصم الوقف علی (لاریب) و لاریب فی حذف الخبر، و ذهب الزجاج إلی جعل (لاریب) بمعنی حقاً فالوقف علیہ تام إلا أنہ أیضادون الاول، و قرأ ابن کثیر فیہی بوصل الہاء یاء فی اللفظ و كذلك کل ما کتابة قبلہا یاء ساکنة فان کان قبلہا ساکن غیر الیاء وصلہا بالواو و وافقہ حفص فی (فیہ مہانا) و ملایقہ، و سألصیہ، و الباقون لا یسبعون و إذا تحرك ما قبل الہاء أشبعوہ، و قرأ الزہری و ابن جندب بضم الہاء من الکنایات فی جمیع القرآن علی الاصل (وہدی) فی الاصل مصدر ہدی أو عوض عن المصدر و کل فی کلام سیدویہ ولم یجی من المصادر بہذہ الزنہ إلا قلیل کالتقی، و السری، و البکی بالقصر فی لغة و لقی کما قال الشاطبی و أنشد:

و قد زعموا حلماً لقاک فلم أزد بمحمد الذی أعطاک حلماً ولا عقلاً

و المراد منہ هنا اسم الفاعل بأحد الوجوہ المعروفة فی أمثالہ و هو لفظ مؤنث عند ابن عطیة و مذكر عند اللحياني و بنو أسد یوثنون کما قال الفراء فهو كالمهداية و قد تقدم معناها و فی الکشاف ہی الدلالة الموصلة إلی البغیة و استدل علیہ بثلاثة وجوہ الاول و وقوع الضلال فی مقابلہ کما فی قوله تعالیٰ: (لعلی ہدی أو فی ضلال) و الضلال عبارة عن الخیبة و عدم الوصول إلی البغیة فلو لم یعتبر الوصول فی مفهوم الہدی لم یتقابلا لجواز الاجتماع بینہما، و الثانی أنہ یقال مہدی فی موضع المدح کمہتد و من حصل لہ الدلالة من غیر الاہتداء لا یقال لہ ذلك فعلم أن الایصال معتبر فی مفهومہ، و الثالث أن اہتدی مطاوع ہدی ولن یكون المطاوع فی خلافت معنی أصلہ ألا ترى إلی نحو کسرہ فانکسر و فیہ بحث أما أولاً فلان المذكور فی مقابلة الضلالة هو الہدی اللزیم بمعنی الاہتداء مجازاً أو اشتراطاً و کلامنا فی المتعدی و مقابله الاضلال ولا استدلال بہ إذ ربما یفسر بالدلالة علی ما لا یوصل ولا یجعله ضلالاً علی أنہ لو فسرت الہدایة بملق الدلالة علی ما من شأنہ الایصال وصل أم لا، و فسر الضلال لما تقابل الہدایة بملق الایجاب و السلب - بعدم تلك الدلالة المطلقة لزمتہ عدم الوصول لان سلب الدلالة المطلقة سلب للمقيدة إذ سلب الأعم یستلزم سلب الإخص فلیس فی هذا التقابل ما یرجح المدعی، و أما ثانیاً فلا نالنا سلب أن الضلالة عبارة عن الخیبة

الخ بل هو العدول عن الطريق الموصل إلى البغية فيكون الهدى عبارة عن الدلالة على الطريق الموصل، نعم إن عدم الوصول إلى البغية لازم للضلالة ويجوز أن يكون اللازم أمم، وأما ثالثاً فلا أنه لا يلزم من عدم إطلاق المهدي إلا على المهدي أن يكون الوصول معتبراً في مفهوم الهدى لجواز غلبة المشتق في فرد من مفهوم المشتق منه، وأما رابعاً فلا أن لا نسلم أن اهتدى مطاوع هدى بل هو من قبيل أمره فأتمر من ترتب فعل بغاير الأول فان معنى هدها فاهتدى دله على الطريق الموصل فسلكه بدليل أنه يقال هدها فلم يهتد على أن جمعاً يعتد بهم قالوا: لا يلزم من وجود الفعل وجود مطاوعه مطلقاً في المختار لا يجب أن يوافق المطاوع أصله ويجب في غيره ويؤيده قوله تعالى (وَمَا نُرْسِل بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا) مع قوله سبحانه: (وَنُحِيقُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا) فقد وجد التخويف بدون الخوف ولا يقال كرهته فما انكسر والفرق بينهما مفصل في عررس الافراح، وأما خامساً فلا أن ما ذكره معارض بما فيه الهداية وليس فيه وصول إلى البغية وقد مر بعضه ولهذا اختلفوا هل هي حقيقة في الدلالة المطلقة مجاز في غيرها أو بالعكس أو هي مشتركة بينهما أو موضوعه لقدر مشترك؟ وإلى كل ذهب طائفة، قيل (١) والمذكور في كلام الاشاعرة أن المختار عندهم ما ذكر في الكشف وعند المعتزلة ما ذكرناه والمشهور هو العكس - والتوفيق بأن كلام الاشاعرة في المعنى الشرعي والمشهور مبنى على المعنى اللغوي أو العرفي - يحدسه اختيار صاحب الكشف مع تصلبيه في الاعتزال ما اختار مع أن الظاهر في القرآن المعنى الشرعي فالأظهر للموقف عكس هذا التوفيق، والحق عند أهل الحنأن الهداية مشتركة بين المعنيين المذكورين وعدم الإهلاك وبه يدافع كثير من القائلين (والمؤمنين) بجمع متقاسم فاعل من وقاه فأتى فقاؤه أو لا تاء، والوقاية لغة الصيانة مطلقاً وشرعاً صيانة المرء نفسه عما يضر في الآخرة والمراتب متعددة لتعدد مراتب الضرر فأولاهما التوفيق عن الشرك، والثانية التجنب عن الكبار - ومنها الإصرار على الصغائر - والثالثة ما أشير إليه بما رواه الترمذي عنه صحيح «لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً بما به بأس» وفي هذه المرتبة يعتبر ترك الصغائر ولذا قيل:

خسل الذنوب كبيرها وصغيرها فهو التقى  
واصنع كماش فوق أر ض الشوك يحذر ما يرى  
لا تحقرن صغيرة إن الجبال من الحصى

وفي هذه المرتبة اختلفت عبارات الاكابر، فقيل: التقوى أن لا يراك الله حيث نهاك ولا يفقدك حيث أمرك، وقيل: التبرى عن الحول والقوة، وقيل: التنزه عن كل ما يشغل السر عن الحق، وفي هذا الميدان ترا كفت أدواح العاشقين وتقاتن أشباح السالكين حتى قال قائلهم:

ولو خطرت لي في سواك إرادة على خاطرى - فهو أحكمت بردق

وهداية الكتاب المبين شاملة لارباب هذه المراتب أجمعين فإن أريد بكونه (هدى للمتقين) إرشاده إياهم إلى تحصيل المرتبة الأولى فالمراد بهم المشارفون مجازاً لاستحالة تحصيل الحاصل وإثاره على العبارة العربية عن ذلك للإيجاز، وتصدير السورة الكريمة بذكر أولياته تعالى وتفخيم شأنهم واعتبار المشاركة بالنظر إلى زمان نسبة الهدى فلا ينافي حسن التعقيب: (الذين يؤمنون) لأن ذلك بما قيل بالنظر إلى زمان إثبات تلك النسبة كما يقال قتل قتيلاً (٢) دفن في موضع كذا وربما جعل التقدير هم الذين في جواب من المتقون وحمل الكل على

(١) قائله الجلال السيوطي اه منه (٢) قوله قتل قتيلاً كذا بخطه اه مصححه

المشاركة بأباه السوق وقد يقال المتقين مجاز بالمشاركة والصفة ترشيح بلا مشاركة ولا تجوز كما هو المهود في أمثاله ونقول هو على حد نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الشفيع يوم المحشر فلا إشكال وإن أريد به إرشاد إلى تحصيل إحدى المرتبتين الأخيرتين فإن عنى بالمتقين أصحاب المرتبة الأولى تعينت الحقيقة وإن عنى بهم أصحاب إحدى الطبقتين الأخيرتين تعين المجاز لأن الوصول إليهما إنما يتحقق بهديته المرقية ، وكذا الحال فيما بين المرتبة الثانية والثالثة فإن أريد بالهدى الإرشاد إلى تحصيل المرتبة الثالثة فإن عنى بالمتقين أصحاب المرتبة الثانية تعينت الحقيقة وإن عنى بهم أصحاب المرتبة الثالثة تعين المجاز ، وأفظ الهداية حقيقة في جميع الصور وأما إن أريد بكونه هدى لهم تنبئهم على مأم عليه وإرشادهم إلى الزيادة فيه على أن يكون مفهومها داخلا في المعنى المستعمل فيه فهو مجاز لا محالة ولعظ (المتقين) حقيقة على كل حالة كذا حققه مولانا مفتي الدار الرومية ومنه يعلم اندفاع ما قيل أن الهداية إن فسرت بالدلالة الموصلة يقتضى أن يكون (هدى للمتقين) دالا على تحصيل الحاصل لأنه قبل دلالته موصلة إلى المطلوب والواصلين إليه وإن فسرت بالدلالة على ما يوصل كأن هناك محذور آخر فإن الهدى إلى مقصوده يكون دلالاته على ما يوصله إليه لغوا ، ووجه الاندفاع ظاهر لكن حقق بعض المحققين أن الاظهر أنه لا حاجة إلى التجوز هنا لأنه إذا قيل السلاح عصمة للمعتم والمال غنى للغنى على معنى سبب غناه وعصمته لم يلزم أن يكون السلاح والمال سببي عصمة وغنى حادثين غير ماهما فيه ، فما نحن فيه غير محتاج للتأويل وليس من المجاز في شيء إذ المتقى مهتد بهذا الهدى حقيقة ، وقد اختلف أهل العربية والأصول في الوصف المشتق هل هو حقيقة في الحال أو الاستقبال وهل المراد زمان النسبة أو التكلم من غير واسطة بينهما؟ والذي عليه المحققون أنه زمان النسبة ، وقد ذهب السبكي والكرمانى إلى أن من قتل قتيلاً فله سلبه حقيقة وخطأ من قال أنه مجاز ولا يقال أنه لامفاد لا ثبات القتل لمقتول به لأن قصد البليغ بمعونه القرينة العقلية أن القتل المتصف به صادر عن هذا القاتل دون غيره فكأنه قيل لم يشاركه فيه غيره فسلمه له دون غيره ، ومن هنا جعل المعنى فيما نحن فيه لاهدى للمتقين إلا بكتاب الله تعالى المتلائي " نور هدايته الساطع برهان دلالاته وإذا علق حكم على اسم الإشارة الموصوف نحو عصرت هذا الخيل مثلا فهناك تعليقان في الحقيقة تعليق الحكم السابق بذات المشار إليه وتعليق الإشارة والمعتبر زمان الإشارة لازمان الحكم السابق فاذا صح إطلاق الخيل على المشار إليه واتصافه بالخيلية مثلا في زمان الإشارة سمع قطع النظر عن الحكم السابق كان حقيقة وإلا فجاز فافهم وتدبره ثم لا يقدح في كونه هدى ما فيه من الجمل والمتشابه لأنه لا يستلزم كونه هدى هدايته باعتبار كل جزء منه فيجوز أن يذكر فيه ما فيه ابتلاء لنوى الالباب من الفحول بما لاتصل إليه الافهام والعقول أو لأن ذلك لا ينفك عن بيان المراد منه كما ذهب إليه الشافعية فهو بعد التبيين هدى وتوقف هدايته على شيء لا يضر فيها كما أنه على رأى متوقف على تقدم الايمان بالله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم فقد نص الامام على أنه (١) كل ما يتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لا يكون القرآن هدى فيه كعقود ذات الله وصفاته ومعرفة النبوات لئلا يلزم الدور إلا أن يكون هدى في تأكيده ما في العقول والاعتداد به ، وبعض صحح أن القرآن في نفسه هدى في كل شيء حتى معرفة الله تعالى لمن تأمل في أدلته العقلية وحججه البقنية كما يشعر به ظاهر قوله تعالى: (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس) ويكون الاقتصار على المتقين هنا بناء على تفسيرنا الهداية

مدحا لهم لبين سبحانه أنهم الذين اهدوا واتبعوا به كما قال تعالى: (إنما أنت منذر من يخشاها) مع عموم إنذار صلى الله تعالى عليه وسلم وأما غيرهم فلا (وإذا قرأت القرآن جعنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حججا مستورا ولا يزيدها ظمائم إلا خساراً) وأما القول بأن التقدير - هدى للمتقين والكافرين - مخفف لدلالة المتقين على حد (سرايل تقيكم الحر) فما لا يلتفت إليه هذا ولا يخفى ما في هذه الجمل والآيات من التناقض (فآلمت) أشارت إلى ما أشارت (ذلك الكتاب) قررت بعض إشارتها بأنه الكتاب الكامل الذي لا يحق غيره أن يسمى كتاباً في جنسه أي باب التحدى والهداية (ولا يرب فيه) كالتأكيدها لأحد الركنين (هدى للمتقين) كالتأكيدها للركن الآخره وخلاصه هو الحقيق بأن يتحدى به لكل نظمه في باب البلاغة وكماله في نفسه وفيها هو المقصود منه ، وقيل: بالحل على الاستئناف كأنه سئل ما باله صار معجزاً؟ فأجيب بأنه كامل بلغ أقصى الكمال لفظاً ومعنى وهو معنى ذلك الكتاب ثم سئل عن مقتضى الاختصاص بكونه هو الكتاب الكامل فأجيب بأنه لا يحوم حوله ريب ثم لما طوب بالدليل على ذلك استدبل بكونه (هدى للمتقين) لظهور اشتباهه على المنافع الدينية والدنيوية والمصالح المعاشية والمعادية بحيث لا ينكره إلا من أضر نفسه وعاند عقله وحسه ، وقد يقال الاعجاز مستلزم غاية الكمال وغاية كمال الكلام البليغ يبعده من الريب والشبه لظهور حقيقته وذلك مقتضى هدايته وإرشاده فان نظر إلى اتحاد المعاني بحسب المال أن الثاني مقررراً للاول فلذا ترك العطف وإن نظر إلى أن الاول مقتض لما بعده لزمه بعد التأمل الصادق فالاول لاستلزامه ما يليه وكونه في قوته يجعله منزلاً منه منزلة بدل الاشتغال لما بينهما من المناسبة والملازمة فوزانه وزان حسنها في أعجبتى الجارية حسنها وترك العطف حيثئذ لشدة الاتصال بين هذه الجمل . وفيها أيضا من النكت الرائفة والمزايا الفائقة ما لا يخفى جلاله قدره على من مرّ مذكرانه على فكره •

(الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۝ ٣) صفة للمتقين قبل بيان أريد بالتقوى أولى مراتبها فمختصة أو ثنائيتها فكاشفة أو ثنائيتها فادحة. وفي شرح المفتاح الشريفي إن حمل المتقى على معناه الشرعي - أعنى الذى يفعل الواجبات ويترك السيئات - فان كان المخاطب جاهلاً بذلك المعنى كان الوصف كاشفاً وإن كان عالماً كان مادحاً وإن حل على ما يقرب من معناه اللغوي كان مخصصاً، واستظهر كون الموصول مفصلاً قصد الاخبار عنه بما بعده لإثباته لمقابلة وان فهم ضمناً فهو وإن لم يحجر عليه كالجارى وهذا كاف في الارتباط، والاستئناف إما نحوي أو بيايى كأنه قيل ما بال المتقين خصوا بذلك الهدى، والوقف على المتقين تام على هذا الوجه حسن على الوجه الاول. والایمان في اللغة التصديق أى إذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا وهو إفعال من الأمان كأن حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة ويتعدى باللام كما في قوله تعالى: (أؤمننك واتبعك الارذلون) وبالباء كما في قوله ﷺ: «الإيمان أن تؤمن بالله» الحديث، قالوا: والاول باعتبار تضمينه معنى الاذعان والثاني باعتبار تضمينه معنى الاعتراف إشارة إلى أن التصديق لا يعتبر مالم يقترن به الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث أن الواقع صار ذا أمن وهو فيه حقيقة عرفية أيضاً كما في الأساس ويفهم مجازيته - ظاهر كلام الكشاف - وأما في الشرع فهو التصديق بما علم بحجى النبي ﷺ به ضرورة تفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً وهذا مذهب جمهور المحققين لكنهم اختلفوا في أن مناط الاحكام الاخرية مجرد هذا المعنى أم مع الاقرار؟ فذهب الاشعري وأتباعه إلى أن مجرد هذا المعنى كاف لانه المقصود والاقرار إنما هو ليعلم وجوده فإنه أمر باطن ويحجرى عليه الاحكام فمن صدق بقلبه وترك الاقرار مع تمكنه منه كان مؤمناً شرعياً بينه وبين الله تعالى ويكون مقره

الجنة لكن ذكر ابن الهمام أن أهل هذا القول اتفقوا على أنه يلزم أن يعتقد أنه متى طلب منه الاقرار أتى به فان طولب ولم يقر فهو كفر عناد، وذهب إمامنا أبو حنيفة رحمه الله وغالب من تبعه إلى أن الاقرار وما في حكمه كاشارة الأخرس لا بد منه فالصدق المذكور لا يكون مؤمناً إيماناً يترتب عليه الاحكام الاخرية كالصلى مع الربا فانه لا تنفعه صلواته ولعل هذا لأنه تعالى ذم المعاندين أكثر مما ذم الجاهلين المقصرين ولذا منع أن يجعل الذم للانكار اللساني ولا شك أنه علامة التكذيب أو للانكار القلبي الذي هو التكذيب، وحاصل ذلك منع حصول التصديق للمعاندين ضد الانكار وإنما الحاصل للمعرفة التي هي ضد النكارة والجهالة، وقد اتفقوا على أن تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي وهو المعبر في الايمان نعم اختلفوا في أنها هل هي داخلية في التصور أم في التصديق المنطقي فالعلامة الثاني على الاول وأنه يجوز أن تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصوراً وأن التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسرهم رئيسهم في الكتب الفارسية ( بكر ويدن ) وفي العربية بما يخالف التكذيب والانكار وهذا بعينه المعنى اللغوي ويؤيده ما أورده السيد السند في حاشية شرح التلخيص أن المنطقي إنما يبين ماهو في العرف واللغة إلا أنه يرد أن المعنى المعبر عنه ( بكر ويدن ) أمر قطعي وقد نص عليه العلامة في المقاصد ولذا يكتفي في باب الايمان التصديق البالغ حد الجزم والادعاء مع أن التصديق المنطقي يعم الظني بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الأعم تقسيماً حاصراً إلى التصور والتصديق توسلاً به إلى بيان الحاجة إلى المنطق بجميع أجزائه التي منها القياس الجدلي المتألف من المشهورات، والمسلمات ومنها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونيات، والشعري المتألف من الخيالات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاملاً لم يثبت الاحتياج إلى هذه الاجزاء وهو ظاهر وصدر الشريعة على الأخير فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعاً فان كان حاصلاً بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق لغوي وإن لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم أنه جدار مثلاً فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده أخص من المنطقي، وذهب الكرامية إلى أن الايمان شرعاً لإقرار اللسان بالشهادتين لا غير، والحوارج والملافي وعبد الجبار من المعتزلة إلى أن كل طاعة لإيمان فرضاً كانت أو نفلًا، والجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل منها، والقلائسي من أهل السنة والنجار من المعتزلة - وهو مذهب أكثر أهل الأثر - إلى أنه المعرفة بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان، قيل: وسر هذا الاختلاف الاختلاف - في أن المكلف هو الروح فقط أو البدن فقط أو مجموعهما، والحق أن منشأ كل مذهب دليل دعا صاحبه إلى السلوك فيه، وأوضح المذاهب أنه التصديق ولذا قال يسوب المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه إن الايمان معرفة ومعرفة المعرفة تسليم والتسليم تصديق، ويؤيد هذا المذهب قوله تعالى: ( أولئك كتب في قلوبهم الايمان ) وقوله تعالى: ( ولما يدخل الايمان في قلوبكم ) وقوله تعالى: ( وقلبه مطمئن بالايمان ) وقوله ﷺ: « اللهم ثبت قلبي على دينك » حيث نسيه فيها وفي نظائرها الغير المحصورة إلى القلب فدل ذلك على أنه فعل القلب وليس سوى التصديق إذ لم يبين في الشرع معنى آخر فلا نقل وإلا لكان الخطاب بالايمان خطاباً بما لا يفهم ولأنه خلاف الاصل فلا يصراليه بلا دليل واحتمال أن يراد بالنصوص الايمان اللغوي فهو الذي يحلله القلب لا الايمان الشرعي فيجوز أن يكون الاقرار أو غيره جزءاً من معناه يدفعه أن الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق ولذا بين صلى الله تعالى عليه وسلم متعلقه دون معناه فقال: « أن تؤمن بالله وملائكته، والحديث



فهو في المعنى اللغوي مجاز في كلام الشارع والأصل في الاطلاق الحقيقة، وأيضاً ورد عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى: (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات) والجزء لا يعطف على كله وتنزل الملائكة والروح على أحد الوجهين بتأويل الخروج لاعتبار خطابي وتخصيصها بالنوافل بناء على خروجها خلاف الظاهر وكفي بالظاهر حجة، وأيضاً جعل الايمان شرط صحة الاعمال كقوله تعالى: (ومن يعمل من الصالحات) وهو مؤمن مع القطع بأن المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء لنفسه إذ جزء الشرط شرط، وأيضاً ورد إثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) مع أنه لا يتحقق الشيء بدون ركنه، وأيضاً ما ذكرناه أقرب إلى الأصل إذ لا فرق بينهما إلا باعتبار خصوص المتعلق كما لا يخفى، وقد أورد الحنفي وجوهاً في الازام، الأول أن الايمان لو كان عبارة عن التصديق لما اختلف مع أن إيمان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لا يشبهه إيمان العوام بل ولا الخواص، الثاني أن الفسوق يناقض الايمان ولا يجامعه بنص (ولكن الله حيب اليك الايمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق) ولو كان بمعنى التصديق لما امتنع مجامعته، الثالث أن فعل الكبيرة بما ينافيه لقوله تعالى (وكان بالمؤمنين رحيماً) مع قوله تعالى في المرتكب (ولا تأخذكم بهما رأفة) ولو كان بمعنى التصديق مانعاً، الرابع أن المؤمن غير مخزي لقوله تعالى (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه) وقال سبحانه في قطاع الطريق (ذلك لهم خزي في الدنيا لهم في الآخرة عذاب عظيم) فهم ليسوا بمؤمنين مع أنهم مصدقون ه الخامس مستطبع الحج إذا تركه من غير عذر كافر لقوله تعالى (والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ومن كفر فإن الله غني عن العالمين) مع أنه مصدق، السادس من لم يحكم بما أنزل الله مصدق مع أنه كافر بنص (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) السابع أن الزاني كذلك بنص قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «لا يزني الزاني وهو مؤمن» وكذا تارك الصلاة عمداً من غير عذر وأمثال ذلك، الثامن أن المستخف بنبي مثلاً مصدق مع أنه كافر بالاجماع، التاسع أن فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى (وأمروا بالإلحبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة) والدين هو الاسلام لقوله تعالى: (إن الدين عند الله الاسلام) والاسلام هو الايمان لأنه لو كان غيره لما قبل من مبتغيه لقوله سبحانه (ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) العاشر أنه لو كان هو التصديق لما صح وصف المكلف به حقيقة إلا وقت صدوره منه كما في سائر الافعال مع أن التأمر والغافل بوصفان به إجماعاً مع أن التصديق غير باق فيها، الحادي عشر أنه يلزم أن يقال لمن صدق بالهبة غير الله سبحانه مؤمن وهو خلاف الاجماع، الثاني عشر أن الله تعالى وصف بعض المؤمنين به عز وجل بكونه مشركاً فقال (وما يؤمنه أن كثرهم بالله إلا وهم مشركون) ولو كان هو التصديق - لا متمم مجامعته للشرك - سلينا أنه هو ولكن ما المانع أن يكون هو التصديق باللسان كما قاله الكرامة كيف وأهل اللغة لا يفهمون من التصديق غير التصديق باللسان؟ وأجيب عن الأول بأن التصديق الواحد وإن سلينا عدم الزيادة والنقصان فيه من النبي والواحد منا إلا أنه لا يتمتع التفاوت بين الايمانين بسبب تحلل الفعل والقوة بين أعداد الايمان المتجددة وقلة تحللها وبسبب عروض الشبه والتشكيكات وعدم عروضها، ولذي الأكل الأكل صلى الله تعالى عليه وسلم •

وللزنور والبازي جميعاً لدى الطيران أجنحة وخفق  
ولكن بين ما يصطاد باز وما يصطاده الزنور فرق

وعن الثاني بأن الآفة ليس فيها يدل على أن الفسوق لا يجامع الايمان فانه لو قيل حبيب اليك العلم وكره اليك

الفسوق لم يدل على المناقضة بين العلم والفسوق وكون الكفر مقابلاً للايمان لم يستفد من الآية بل من خارج ولئن سلمنا دلالة الآية على ما ذكرتم إلا أن ذلك معارض بما يدل على عدمه كقوله تعالى: (الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) فانه يدل على مقارنة الظلم للايمان في بعض، وعن الثالث أننا لانسلم أن فعل الكبيرة متناف للايمان (ولأننا أخذكم بهما رافة في دين الله) على معنى لا تحملنكم الشفقة على إسقاط حدود الله تعالى بعد وجودها، وعن الرابع بأن ما ذكر من الآيتين ليس فيه دلالة لأن آية نفي الخزي إنما دلت على نفيه في الآخرة عن المؤمنين مطلقاً أو أصحابه صلى الله تعالى عليه وسلم وآية القاطع دالة على الخزي في الدنيا ولا يلزم من منافاة الخزي يوم القيامة للايمان منافاته للايمان في الدنيا، وعن الخامس أننا لانسلم كفر من ترك الحج من غير عذر (ومن كفر) ابتداء كلام أو المراد من لم يصدق بمناسك الحج وجدها ولا يتصور مع ذلك التصديق، وعن السادس بأن معنى (من لم يحكم) الآية من لم يصدق أو من لم يحكم بشئ بمنزل الله أو المراد بذلك التوراة بقرينة السابق، وعن السابع بأنه يمكن أن يقال معنى «لا يزني الزاني وهو مؤمن» أي آمن من عذاب الله أي إن زنى - والعياذ بالله - فليخف عذابه سبحانه وتعالى ولا يأمن مكره أو المراد لا يزني مستحلاً زناه وهو مؤمن أو لا يزني وهو على صفات المؤمن من اجتناب المحظورات، وهذا التأويل أولى من مخالفة الاوضاع اللغوية لكثرة دونها وكذا يقال في نظائر هذا، وعن الثامن أننا لا نكر جماعة الكبار للايمان عقلاً غير أن الامة مجمعة على إكفار المستخف فعلنا انتفاء التصديق - عند وجود الاستخفاف مثلاً سمعاً والجمع بين العمل بوضع اللغة وإجماع الامة على الاكفار أولى من ابطال أحدهما، وعن التاسع بأن الآية قد فرقت بين الدين وفعل الواجبات للعطف وهو ظاهر أدليل المغايرة، سلمنا إن الدين فعل الواجبات وأن الدين هو الاسلام لكن لانسلم أن الاسلام هو الايمان وليس المراد بغير الاسلام في الآية ما هو مغاير له بحسب المفهوم والإلزام أن لا تقبل الصلاة والزكاة مثلاً بل المغاير له بحسب الصدق حينئذ يحتمل أن يكون الاسلام أعم وهذا كما إذا قلت من يتبع غير العلم الشرعي فقد سها فانك لا تحكم بسهولة من اتبع الكلام، وظاهر أن ذم غير الاعمال لا يستلزم ذم الاخص فان قولك غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون الانسان مذموماً، وعن العاشر بأنه مشترك الا ان ازام فاهو جوابك فهو جوابنا على أننا نقول التصديق في حالة النوم والغفلة باق في القلب والذهول إنما هو عن حصوله والنوم ضد الادراك الاشياء ابتداءً لأنه متناف لبقا الادراك الحاصل حالة اليقظة، سلمنا إلا أن الشارع جعل المحقق الذي لا يطرأ عليه ما يضاذه في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب، وعن الحادي عشر بأن عدم تسمية من صدق بالهية غير الله مؤمناً إنما هو لخصوصية متعلق الايمان شرعاً فسميته مؤمناً يصح نظراً إلى الوضع اللغوي ولا يصح نظراً إلى الاستعمال الشرعي، وعن الثاني عشر بأن الايمان ضد الشرك بالاجماع وما ذكره لازم على كل مذهب ونحن نقول إن الايمان هناك لغوي إذ في الشرعي يعتبر التصديق بجميع ما علم بحجته به ﷺ كما تقدم فالمشرك المصدق ببعض لا يكون مؤمناً إلا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد والآية إشارة إليه. وقولهم أهل اللغة لا يفهمون الخ مجرد دعوى لا يساعدها البرهان نعم لاشك أن المقر باللسان وحده يسمى مؤمناً لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي فيه كما يطلق الغضب والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليها من الآثار اللازمة للغضب والفرح ويجرى عليه أحكام الايمان ظاهراً ولا نزاع في ذلك وإنما النزاع في كونه مؤمناً عند الله تعالى والنبي ﷺ ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بالشهادتين كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على أنه لا يمكن في الايمان فعل اللسان

وهذا مما لا ينبغي أن ينتطح فيه كبشان وكأنه لهذا اشترط الرقائشي والقطان مواطأة القلب مع المعرفة عند الأول والتصديق المكتسب بالاختيار عند الثاني ، وقال الكرامية: من أضرمت الانكار وأظهر الاذعان وإن كان مؤمناً لغة وشرعاً لتحقق اللفظ الدال الذي وضع لفظ: الايمان بأزمته إلا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود من اعتبار دلالاته، وهذا وبعد سبر الأقوال في هذا المقام لم يظهر لي بأس فيما ذهب إليه السلف الصالح وهو أن لفظ الايمان موضوع للقدر المشترك بين التصديق وبين الاعمال فيكون إطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما أن المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف - القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي الساق فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها وأغصانها فإدام الاصل باقياً يكون الايمان باقياً وقد ورد في الصحيح « الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إمطاة الاذى عن الطريق » وقريب من هذا قول من قال إن الاعمال آثار خارجة عن الايمان مسيئة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازاً ولا مخالفة بين القولين إلا أن إطلاق اللفظ عليها حقيقة على الأول مجاز على الثاني وهو بحث لغوي والمتبادر من الايمان هنا التصديق كالألغبي (والغيب) مصدر أقيم مقام الوصف وهو غائب للبالغة يجعله كأنه هو وجعله بمعنى المفعول يرده كما في البحر أن الغيب مصدر غاب وهو لازم لا يبين منه اسم مفعول وجعله تفسيراً بالمعنى لأن الغائب ينبغي بنفسه تكلف من غير داع أو فعل خفف كقيل وميت - وفي البحر - لا ينبغي أن يدعى ذلك إلا فيما سمع مخففاً ومثقلاً، وفسره جمع هنا بما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بدهاة العقل ، فنه مالم ينصب عليه دليل وتفرد بعده اللطيف الخبير سبحانه وتعالى كعلم القدر مثلاً، ومنه ما نصب عليه دليل كالحق تعالى وصفاته العلا فانه غيب بعلمه من أعطاه الله تعالى نوراً على حسب ذلك النور فلها تجد الناس متفاوتين فيه - وللاولياء نعمنا الله تعالى بهم الحظ الاورف منه • ومن هنا قيل: الغيب مشاهدة الكل بعين الحق فقد يمنح العبد قرب النوافل فيكون الحق سبحانه بصراً الذي يبصر به وسممه الذي يسمع به ويرى من ذلك إلى قرب الفرائض فيكون نوراً فهناك يكون الغيب له شهوداً والمفقود لدينا عنده موجوداً ومع هذا لا أسوغ لمن وصل إلى ذلك المقام أن يقال فيه أنه يعلم الغيب (قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله)

وقل لقتيل الحب وفيت حقه ولبدعي هيهات مال الكحل الكحل

واختلف الناس في المراد به هنا على أقوال شتى حتى زعمت الشيعة أنه القائم وقدودوا عن إقامة الحججة على ذلك والذي يميل إليه القلب أنه - ما أخبر به - الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث جبريل عليه السلام وهو الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره لأن الايمان المطلوب شرعاً هو ذلك لا سيما وقد انضم إليه الوصفان بعده وكون ذلك مستلزماً لإطلاق الغيب عليه سبحانه ضمناً والغيب والغائب ما يجوز عليه الحضور والغيبة عما لا يضر إذ ليس فيه إطلاقه عليه سبحانه بخصوصه فهذا ليس من قبيل التسمية على أنه لا نسلم أن الغيب لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور وبعض أهل العلم فرق بين الغيب والغائب فيقولون الله تعالى غيب وليس بغائب ويعنون بالغائب ما لا يراك ولا تراه وبالغيب ما لا تراه أنت، ولا يبعد أن يقال بالغائب ليدخل إيمان الصحابة رضى الله تعالى عنهم به صلى الله تعالى عليه وسلم إذ ليس يغيب بالنسبة إليهم أو يقال الايمان به عليه الصلاة والسلام راجع إلى الايمان برسالته مثلاً إذ لا معنى للايمان

به نفسه معرى عن الحثيات، ورسالته غيب نصب عليها الدليل كأنصب لنا وإن اقرقتنا بالخير والمعانة وأنه من إسناد ما للبعض إلى الكل مجازاً كبنو فلان قتلوا فلاناً أو المراد أنهم يؤمنون بالغيب كما يؤمنون بالشهادة فاستوى عندهم المشاهد وغيره. واختار أبو مسلم الاصفهاني أن المراد أن هؤلاء المتقين يؤمنون بالغيب أى حال الغيبة عنكم كما يؤمنون حال الحضور لا للمناققين الذين ( . . إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤن) فهو على حد قوله تعالى: ( ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب ) ويحتمل أن يقال حال غيبة المؤمن به، ففي سنن الدارمي عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أن الحرث بن قيس قال له عند الله تحتسب ما سيقتمونا إليه من رؤيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ابن مسعود عند الله تحتسب إيمانكم بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولم تروه إن أمر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كان بينا لمن رآه والذي لا إله إلا هو ما من أحد أفضل من إيمان بغيب ثم قرأ ( ألم تعلم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ) إلى قوله: ( المفلحون ) ولا يلزم من تفضيل إيمان على آخر من حيثية تفضيله عليه من سائر الحثيات ولا تفصيل المتصف بأحدهما على المتصف بالآخر فإن الأفضلية تختلف بحسب الإضافات والاعتبارات وقد يوجد في المفضل ما ليس في المفاضل، وباليت ابن مسعود رضى الله تعالى عنه سكن لوعة الحرث بما ورد عنه عليه السلام مرفوعاً « نعم قوم يكونون بعدكم يؤمنون في ولم يروني » وما كان أغناه رضى الله تعالى عنه عما أجاب به إذ يخرج الصحابة رضى الله تعالى عنهم عن هذا العموم الذى في هذه الآية كما يشعر به قراءته لها مستشهداً بها، وبه قال بعض أهل العلم وأنا لا أميل إلى ذلك وقيل المراد بالغيب القلب أى يؤمنون بقلوبهم لا بمن يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم والباء على الأول للتعدية وعلى الثانى والثالث للصحابة وعلى الرابع للآلة وقرأ أبو جعفر وعاصم في رواية الأعمش عن أبي بكر بترك الهمزة من يؤمنون وكذلك همزة ساكنة بل قد يتركان كثيراً من المتحركة مثل ( لا يؤاخذكم ) و ( يؤيد بنصره ) وتفصيل مذهب أبي جعفر طويل وأما أبو عمرو فيترك كل همزة ساكنة إلا أن يكون سكنها علامة للجزم مثل ( يهى ملك ) و ( بنبهم ) و ( اقرأ كتابك ) فإنه لا يترك الهمزة فيها وروى عنه أيضاً الهمزة في الساكنة وأما ما فاع يترك كل همزة ساكنة ومتحركة إذا كانت فاع الفعل نحو ( يؤمنون ) و ( لا يؤاخذكم ) واختلقت قراءة الكسائي وحمزة لكل مذهب يطول ذكره ( ويقيمون ) من الإقامة يقال أقمت الشيء إقامة إذا رفيت حقه قال تعالى ( لستم على شئ حتى تقيموا التوراة والإنجيل ) أى توفوا حقها بالعلم والعمل ومعنى يقيمون الصلاة يعدلون أركانها بأن يوقوهها مستجمة للفرائض والواجبات ولها مع الآداب والسنن من أقام العود إذا قرمه أو يواظبون عليها ويدأموها ( ١ ) من قامت السوق إذا انفتحت وأقمتها إذا جعلتها نافقةً ويشعرون لا ذاتها بلا فترة عنها ولا توان من قولهم قام بالأمر وأقامه إذا جد فيه أو يؤدونها ويفعلونها وعبّر عن ذلك بالإقامة لأن القيام بعض أركانها فهذه أربعة أوجه، وفي الكلام على الأولين منها استعارة تبعية وعلى الأخيرين مجاز مرسل، ويان ذلك في الأول أن يشبه تعديل الأركان بتقويم العود بازالاعوجاج فهو تقويم تشبيهاً له بالقائم ثم استعير الإقامة من تسوية الاجسام التى صارت حقيقة فيها التسوية بالمعاني كتعديل أركان الصلاة على ما هو حقها، وقيل الإقامة بمعنى التسوية حقيقة في الأعيان والمعاني بل التقويم في المعاني كالدين والمذهب أكثر

( ١ ) فان قلت اذا كان بمعنى المداومة يبنى أن يتعدى بعلل لانها تتعدى بها كما في قوله تعالى ( والذين هم على صلاتهم دائمون ) اجيب بأنه إذا تجوز بلفظ عن معنى آخر وكان عملها في الحرف الذى تعدى به مختلفاً بجزء فيه إعمال عمل لفظ الحقيقة وعمل لفظ المجاز ويكون ذلك كالترشيح والتجريد الاترى أن نطق الحال منى دلت وتعديه بعلل ام منه

فلا حاجة إلى الاستارة ولا يخفى ما فيه فإن المجازية مالا شبهة فيها دراية ورواية وذلك الاستعمال مجاز مشهور أو حقيقة عرفية ، وفي الثاني بأن نفاق السوق كاتصاف الشخص في حسن الحال والظهور التام فاستعمل القيام فيه والاقامة في إنفاقها ثم استعيرت منه للدوام فان كلا منهما يحمل متعلقه مرغوباً متناسفاً فيه متوجهاً إليه وهذا معنى لطيف لا يقف عليه إلا الخواص إلا أن فيه تجوزاً من المجاز وكأنه لهذا مال الطيبي إلى أن في هذا الوجه كناية تلويحية حيث عبر عن الدوام بالاقامة فان إقامة الصلاة بالمعنى الأول مشعرة بكونها مرغوباً فيها وإضاعتها تدل على ابتذالها كالسوق إذا شوهدت قائمة دلت على نفاق سلعتها ونفاقها على توجه الرغبات إليها وهو يستدعي الاستدامة بخلافها إذا لم تكن قائمة ، وفي الثالث بأن القيام بالأمر يدل على الاعتناء بشأنه ويلزمه التشمير فأطلق القيام على لازمه ، وقد يقال بأن قام بالأمر معناه جد فيه وخرج عن عهده بلا تأخير ولا تقصير فكانه قام بنفسه لذلك وأقامه أى رفعه على كاهله بحملته فحينئذ يصح أن يكون فيه استمارة تمثيلية أو ممكنة أو تصريحية ويجوز أن يكون أيضاً مجازاً مرسلان من قام لأمر على أقدام الأقدام ورفعته على كاهل الجد فقد بذل فيه جهده ، وفي الرابع بأن الأداء المراد به فعل الصلاة والقيد خارج عبر عنه بالاقامة بعلاقة اللزوم إذ يلزم من تأدية الصلاة وإيجادها طهراً فعل القيام وهو الاقامة لأن فعل الشئ فعل لأجزائه أو العلاقة الجزئية لأن الاقامة جزء أو جزئي لطلق الفعل ويجوز أن يكون هناك استمارة لمشابهة الأداء للاقامة في أن كلا منهما فعل متعلق بالصلاة •

وإلى ترجيح أول الأوجه مال جمع لأنه أظهر وأقرب إلى الحقيقة وأفيد وهو المروي عن ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله تعالى عنها كما أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم من طرق عنه ولعل ذلك منه عن توقيف من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو حمل لكلام الله سبحانه وتعالى على أحسن محامله حيث أنه المناسب لترتيب الهدى الكامل والفلاح التام الشامل وفيه المدح العظيم والثناء العميم ولا يبعد أن يقال باستلزامه لما في الأوجه الأخيرة وتعين الأخير كما قيل في حديث «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وبقبوا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماهم وأموالهم إلا بحق الإسلام» لا يضر في أرجحية الأول في الكلام القديم إذ يرد أنه لو أريد ذلك قيل يصلون والدول عن الأخير الأظهر بلا فائدة لا يتجه في كلام بليغ فضلاً عن أبلغ الكلام ولكل مقام مقال فانهم (والصلاة) في الأصل عند بعض بمعنى الدعاء ومنه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «إذا دعى أحدكم إلى طعام فليجب وإن كان صائماً فليصل» وهي عند أهل الشرع مستعملة في ذات الأركان لأنها دعاء بالالسن الثلاثة الحال والفعل والمقال . والمشهور في أصول الفقه أن المعتزلة على أن هذه وأمثالها حقائق مختصرة شرعية لأنها منقولة عن معان لغوية والقاضى أبو بكر منا على أنها مجازات لغوية مشهورة لم تصر حقائق وجمهير الأصحاب على أنها حقائق شرعية عن معان لغوية . وقال أبو علي ورجحه السبيلي الصلاة من الصلوتين لمرقين في الظهر لأن أول ما يشاهد من أحوالها تحريكها للركوع واستحسنه ابن جنى وسمى الداعي مصلياً تشبيهاً له في تخشعه بالركم الساجد . وقيل أخذت الصلاة من ذلك لأنها جاءت ثانية للإيمان فصبحت بالمصلى من الخيل للآ مع صلوى السابق وأنكر الامام الاشتقاق من الصلوتين مستنداً إلى أن الصلاة من أشهر الالفاظ فاشتقاقها من غير المشهور في غاية البعد وأكاد أوافقك وإن قيل إن عدم الاستشهار لا يقدر في النقل وقيل من صلحت العصا إذا قومتها بالصلى ، فالمصلى كأنه يسمى في تعديل ظاهره وباطنه مثل ما يحاول تعديل الخشبة بعرضها على النار وهي فعله

- يفتح العين- على المشهور وجوز بعضهم سكنها فتكون حرمة العين منقولة من اللام وقد اتفقت المصاحف على رسم الواو مكان الألف في مشكوة ونجاة، ومناة، وصلاة، وزكاة، وحياة حيث كن هـ وحدات مفردات محلات باللام وعلى رسم المضاف منها كصلاقي بالألف وحذفت من بعض المصاحف العثمانية، واتفقوا على رسم المجموع منها بالواو على اللفظ قال الجعبري: ووجه كتابة الواو الدلالة على أن أصلها المنقولة عنه واو وهو اتباع للتفخيم وهذا معنى قول ابن قتيبة بعض العرب يميلون الألف إلى الواو ولم اختر التعليل به لعدم وقوعه في القرآن العظيم وعلام الفصحاء والمراد بالصلاة هنا الصلاة المفروضة وهي الصلوات الخمس كما قاله مقاتل أو الفرائض والنوافل كما قاله الجمهور والاول هو المروي عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وادعى الامام أنه هو المراد لأنه الذي يقع عليه الفلاح لا، أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما بين للاعرابي صفة الصلاة المفروضة قال «والله لأزيد عليها ولا أنقص منها فقال عليه الصلاة والسلام أفلح الأعرابي إن صدق» (والرزق) بالفتح لغة الاعطاء لما ينتفع الحيوان به. وقيل إنه يعم غيره كالنبات وبالكسر اسم منه ومصدر أيضاً على قول. وقيل أصل الرزق الحظ ويستعمل بمعنى المرزوق المنتفع به. وبمعنى الملك وبمعنى الشكر عند أزد. واختلف المتكلمون في معناه. شرعا فالعول عليه عند الاشاعة ماساقه الله تعالى إلى الحيوان فانفع به سواء كان حلالا أو حراما من المطعومات أو المشروبات أو الملبوسات أو غير ذلك والمشهور أنه اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان ليتغذى به ويلزم على الاول أن تكون العوارى رزقا لأنها ماساقه الله تعالى للحيوان فانفع به وفي جعلها رزقا بعد بحسب العرف بالايحى، ويلزم أيضا أن يأكل شخص رزق غيره لأنه يجوز أن ينتفع به الآخر بالاكل إلا أن الآية توافقه إذ يجوز أن يكون الانتفاع من جهة الاتفاق على الغير بخلاف التعريف الثاني إذ ما يتغذى به لا يمكن إنفاقه إلا أن يقال إطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده والمعتزلة فسروه في المشهور تارة بما أعطاه الله تعالى عبده ومكنه من التصرف فيه وتارة بما أعطاه الله تعالى لقوامه وبقائه خاصة، وحيث أن الاضافة إلى الله تعالى معتبرة في معناه وأنه لا رازق إلا الله سبحانه وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام وما يستند إلى الله تعالى عز وجل عندهم لا يكون قبيحا ولا مرتكبه مستحقا ذما وعقابا قالوا إن الرزق هو الحلال والحرام ليس برزق وإلى ذلك ذهب الجصاص منا في كتاب أحكام القرآن وعندنا الكل منه وبه واليه (قل كل من عند الله) ولا حول ولا قوة إلا بالله (وإلى الله تصير الامور) والذم والعقاب لسوء مباشرة الاسباب بالاختيار نعم الادب من خير رأس مال المؤمن فلا ينبغي أن ينسب اليه سبحانه إلا الافضل فالأفضل كما قال إبراهيم عليه السلام: (وإذا مرضت فهو يشفين) وقال تعالى: (أنعمت عليهم غير المنضوب عليهم) فالحرام رزق في نفس الامر لكننا تتأدب في نسبتبه اليه سبحانه والدليل على شمول الرزق له ما أخرجه ابن ماجه وأبو نعم والديلمي من حديث صفوان بن أمية قال جاء عمرو بن قره فقال يا رسول الله إن الله قد كتب على الشقوة فلا أراي أرزق إلا من دفي بكفي فأذن لي في العنى من غير فاشحة فقال ﷺ لا إذ ذلك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أى عدو الله لقد رزقك الله تعالى رزقا حلالا طيبا فاخترت ما حرم الله تعالى عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله «وحمله على المشاكلة قال قول بأنه يحتمل قوله عليه الصلاة والسلام فاخترت الخ كونه رزقا لمن أحل له فيسقط الاستدلال لقيام الاحتمال خلاف الظاهر جدا. ومثل هذا الاحتمال إن قدح في الاستدلال لا يبقى على وجه الأرض دليل والظن في السند لا يقبل من غير مستند وهو مناط الثريا كما لا يخفى والاستدلال على هذا المطلب كما فعل البيضاوى وغيره بأنه لو لم يكن الحرام رزقا لم يكن المتغذى

به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على افترز قها) ليس بشيء لان للمعتزلة أن لا يتحصوا الرزق بالغذاء بل يكسبوا بمطابق الانتفاع دون الانتفاع بالفعل بل يتمكن فيه فلا يتم الدليل إلا إذا فرض أن ذلك الشخص لم ينتفع من وقت وفاته إلى وقت موته بشيء انتفاعا محلا لارضة من ثدى ولا شربة من ماء مباح ولا نظرة إلى محبوب ولا وصلة إلى مطلوب بل ولا تمكن من ذلك أصلا والعادة تقضى بعدم وجوده ومادة النقض لا بد من تحققها على أنه لو قدر وجوده لقالوا ان ذلك ليس محرما بالنسبة اليه - ومن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه - وأيضاً لهم أن يعترضوا بمن عاش يوماً مثلاً ثم مات قبل أن يتناول حلالاً ولا حراماً وما يكون جوابنا لهم يكون جوابهم لنا على أن الآية لم تدل على أن الله تعالى يوصل جميع ما ينتفع به كل أحد اليه فان الواقع خلافه بل دلت على أنه سبحانه وتعالى يسوق الرزق ويمكن من الانتفاع به فاذا حصل الاعراض من الحلال إلى الحرام لم يقدم في تحقق رازقته جل وعلا، وأيضاً قد يقال: معنى الآية ما من دابة متصفة بالمرزوقية فلا تدخل مادة النقض ليضر خروجها كما لا يدخل السمك في قوهم كل دابة تدب بالسكين أى كل دابة تتصف بالمدبوحية فلا تصانف أن هنا لا يصلح دليلاً، والأحسن الاستدلال بالاجماع قبل ظهور المعتزلة على أن من أكل الحرام طول عمره مرزوق طول عمره ذلك الحرام والظواهر تشهد بانقسام الرزق إلى طيب وخبيث وهي تكفي في مثل هذه المسألة والأصل الذي بنى عليه التخصيص قد تركه أهل السنة قاعاً صفتها (والانفاق) يقال انفاقاً يقال أنفقت الشيء وأنفدته بمعنى والهزمة للتعدي وأصل المادة تدل على الخروج والذهاب ومنه نافع والتناقص وتفوق وإنما قدم سبحانه وتعالى المعمول اعتناء بما خول الله تعالى العبد أو لانه مقدم على الانفاق في الخارج ولتناسب الفواصل والمراد بالرزق هنا الحلال لانه في معرض وصف المتقى ولا مدح أيضاً في إنفاق الحرام قيل ولا يرد قول الفقهاء إذا اجتمع عند أحد مال لا يعرف صاحبه ينبغي أن يتصدق به فاذا وجد صاحبه دفع قيمته أو مثله اليه فهذا الانفاق بما يثاب عليه لانه لما فعله باذن الشارع استحق المدح لانه لما لم يعرف صاحبه كان له التصرف فيه وانتقل بالضمان إلى ملكه وتبدلت الحرمة إلى ثمنه على أنه قد وقع الخلاف فيما لو عمل الخير بمال مغضوب عرف صاحبه كما قال ابن القيم في بدائع الفوائد فذهب ابن عقيل إلى أنه لا ثواب للغاصب فيه لانه آثم ولالرب المال لانه لانية ولا ثواب بدونها وإنما يأخذ من حسنات الغاصب بقدر ماله . وقيل إنه نفع حصل بماله وتولد منه ومثله يثاب عليه فالولد الصالح يؤجر به وإن لم يقصده، ويفهم كلام البعض - وهو من الغرابة بمكان - أن الغاصب أيضاً يؤجر إذا صرفها بخير وإن تعد واقص من حسناته بسبب أخذه لانه لو نسق به عوقب مرتين مرة على الغصب ومرة على الفسق فاذا عمل به خيراً ينبغي أن يثاب عليه سون يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يرد سون لا يرد ذلك قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «لا يقبل الله صدقة من غل» وقوله «إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً» لأن ما كذا ذكر أن الثواب على نفس العدول من الصرف في المعصية إلى الصرف فيما هو طاعة في نفسه لا على نفس الصدقة مثلاً بالمسأل الحرام من حيث إنه حرام والفرق دقيق لا يهتدى اليه إلا بتوفيق . وقد اختلف في الانفاق هنا فقيل - وهو الأولى - صرف المال في سبل الخيرات أو البذل من النعم الظاهرة والباطنة وعلم لا يقاله بكثر لا ينفع منه . وعن ابن عباس الزكاة، وعنه وعن ابن مسعود نفقة العيال، وعن الضحاك التطوع قبل فرض الزكاة أو النفقة في الجهاد . ولعل هذه الأقوال تمثيل للنسق لاختلاف فيه، وبعضهم جعلها خلافاً ورجح كونها الزكاة المفروضة باقتنائها

بأختها الصلاة في عدة مواضع من القرآن ومن التبعية حينئذ بما لا يستل عن سرها إذ الزكاة المفروضة لا تكون بجميع المال وأما إذا كان المراد بالاتفاق مطلقه الأعم مثلا ففائدة إدخالها الإشارة إلى أن إنفاق بعض المال يكفي في اتصاف المنفق بالهداية والفلاح ولا يتوقف على إنفاق جميع المال وقول مولانا البيضاوي تبعاً للزمخشري: أنه للكف عن الاسراف المنهى عنه مخصوص بمن لم يصبر على العاقبة ويتجرع مرارة الاضافة وإلا فقد تصدق الصديق رضي الله تعالى عنه بجميع ماله ولم ينكره عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لعلمه بصبره وإطلاعه على ما وقع في صدره، ومن ههنا لما قيل للحسن بن سهل لاخير في الاسراف قال لإسراف في الخير، وقيل النكته في إدخال من التبعية هي أن الرزق أعم من الحلال والحرام فأدخلت إيداناً بأن الاتفاق المعتد به ما يكون من الحلال وهو بعض من الرزق، و﴿ ما ﴾ في الآية إمام وصوله أو مصدريه أو موصوفة الأول وأولى فالعائد محذوف، واستشكل بأنه إن قدر متصلاً يلزم اتصال ضميرين متحدى الرتبة والانفصال في مثله واجب وإن قدر منفصلاً امتنع حذفه إذ قد أوجبا ذكر المنفصل معللين بأنه لم ينفصل إلا لفرض وإذا حذف فانت الدلالة عليه، وأجيب على اختيار كل . أما الأول فإنه لما اختلف الضميران جمعاً وإفراداً جاز اتصاها وإن اتحدت رتبة كقولہ :

لوجهك في الاحسان بسط و بهجة . أنا لهما قفو أكرم والد

وأيضاً لا يلزم من منع ذلك ملفوظاً به منعه مقدراً لزوال القبح اللفظي، وأما الثاني فبأن الذي يمنع حذفه ما كان منفصلاً لفرض معنى المحصر لا مطلقاً كما قال ابن هشام في الجامع الصغير، وأشار إليه غير واحد وكتبت (من) متصلة بما محذوفه التون لأن الجار والمجرور كشيء واحد وقد حذفت التون لفظاً فاسب حذفها في الخط قاله في البحر وجعل سبحانه صلات (الذين) أفعالاً مضارعة ولم يجعل الموصول آل فيصه باسم الفاعل لأن المضارع فيما ذكره البعض مشعر بالتجدد والحدوث مع ما فيه هنا من الاستمرار التجديدي وهذه الأوصاف متجددة في المتقين واسم الفاعل عندهم ليس كذلك، ورتبت هذا النحو من الترتيب لأن الأعمال إماميلية وأعظمها اعتقاد حقيقة التوحيد والتبوة والمعاد إذلوله كانت الأعمال كسراب بقية يحسب الظمان ماء أو قالية وأصلها الصلاة لأنها الفارقة بين الكفر والاسلام وهي عمود الدين ومعراج الموحدين والام التي يتشعب منها سائر الخيرات والمبرات ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم «وجعلت قرّة عيني في الصلاة» وقد أطلق الله تعالى عليها الايمان كما قاله جمع من المفسرين في قوله تعالى. (وما كان الله ليضعب إيمانكم) أو مالية وهي الاتفاق لوجه الله تعالى وهي التي إذا وجدت علم الثبات على الايمان وهذه الثلاثة متفاوتة الرتب ترتب سبحانه وتعالى ذلك مقدماً الأهم فالأهم والألزم فالألزم لان الايمان لازم للكلف في كل آن والصلاة في أكثر الأوقات والنفقة في بعض الحالات فانهم ذاك والله يتولى هداك .

﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾ ٤

عطف على الموصول الأول مفصلاً وموصولاً والمراد عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم أنهم مؤمنوا أهل الكتاب وحيث أن المتبادر من العطف أن الايمان بكل من المنزلين على طريق الاستقلال اخص ذلك بهم لان إيمان غيرهم بما أنزل من قبل إمامهم على طريق الاجمال والتبع للايمان بالقرآن لاسيما في مقام المدح، وقد دلت الآيات والأحاديث على أن لأهل الكتاب أجرين بواسطة ذلك وهذا غيروا من قلبهم وقيل التغاير باعتبار أن الايمان الأول بالعقل وهذا بالنقل أو بأن ذاك بالغيب وهذا بما عرفوه كما يعرفون أبنام فأولئك على هدى حيثئذ إشارة إلى الطائفة الأولى لان إيمانهم بمحض الهداية الربانية (وأولئك هم المفلحون)



إشارة إلى الثانية لفوزهم بما كانوا ينظرونه أو بأن أولئك من حيث المجموع كان فيهم شرك وهو لا لم بشر كما ولم ينكروا، وقيل التغير بالعموم والخصوص مثله في قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) والتخصيص هنا بعد التعميم للإشارة إلى الأفضلية من حيثية أنهم يعطون أجرهم مرتين وقد يوجد في المفضل ما ليس في الفاضل وفي ذلك ترغيب أهل الكتاب في الدخول في الإسلام، وقال بعضهم إن هؤلاء هم الأولون بأعيانهم وتوسط العطف جاري في الاسماء والصفات باعتبار تغير المفهومات ويكون بالواو والفاء، ثم باعتبار تعاقب الانتقال في الاحوال والجمع المستفاد من الواو هنا واقع بين معاني الصفات المفهومة من المتعاطفين والايان الذي مع أولهما إجمالي وعقلي ومع ثانياً تفصيلي ونقل وإعادة الموصل للتنبية على تغاير القبيلين وتباين السيلين وقد يعطف على المتقين والموصول غير مفضل لما يلزم على الوصل الفصل بأجنبي بين المبتدأ وخبره والمعطوف والمعطوف عليه والتغاير بين المتعاطفين باعتبار أن المراد بالمعطوف عليه من آمن من العرب الذين ليسوا بأهل كتاب وبالمعطوف من آمن به صلى الله تعالى عليه وسلم من أهل الكتاب وقد رجح بعض المحققين احتمال أن يكون هؤلاء هم الأولون وتوسط الواو بين الصفات بأن الايمان بالمزدين مشترك بين المؤمنين قاطبة فلا وجه لتخصيصه بمؤمني أهل الكتاب والافراد بالذكر لا يدل على أن الايمان بكل بطريق الاستقلال فقد أفرد الكتب المنزلة من قبل في قوله تعالى: (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم) ولم يقتض الايمان بها على الافراد وبأن أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما أنزل من قبل لأن اليهود لم يؤمنوا بالانجيل ودينهم منسوخ به وبأن الصفات السابقة ثابتة لمن آمن من أهل الكتاب فالتخصيص بمن عداهم تحكّم جعل الكلام من قبيل عطف الخاص على العام لا يلائم المقام وأجيب أما أولاً فبأن المتبادر من السياق الايمان بالاستقلال لاسيما في مقام المدح واليه يشير ماجاء أنهم يؤتون أجرهم مرتين والخطاب في الآيات للسليين بأن يقولوا دفعة ولم يعد فيها الايمان والمؤمن فلا ترد نقضاً، وأما ثانياً فلأن إيمان أهل الكتاب بكل وحى إناهم بالنظر إلى جميعهم فاليهود اشتمل إيمانهم على القرآن والتوراة، والنصارى اشتمل إيمانهم على الانجيل أيضاً، ويكفي هذا في توجيه الروى عن شاهدوا نزول الوحى ولا يرغب عنه إذا أمكن توجيهه وكون المفهوم المتبادر ثبوت الحكم لكل واحد إن سلم لا يرده ولا يراد أن اليهود الذين آمنوا على عهد نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لم يؤمنوا قبل ذلك بالتوراة وإلا لتنصروا لأن فيها نبوة عيسى كما فيها نبوة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذ قد ورد فيها - إن الله جاء من طور سيناء وظهر بإساعير وعلن بفاران - وساعير بيت المقدس الذى ظهر فيه عيسى، وفاران جبال مكة التى كانت مظهر المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم لأننا نقول أنهم آمنوا بالتوراة وتألوا ما دل منها على نبوة المسيح عليه السلام فبعض أنكروته رأساً ورموه بما رموه - وحاشاهم والكثيرون - وبعض كالعنانية قالوا: إنه من أولياء الله تعالى المخلصين العارفين بأحكام التوراة وليس بنبي وهؤلاء قليلون مخالفون لسائر اليهود في السبت والأعياد ويقتصرون على أكل الطير والظباء والسماك والجراد وهذا الايمان وإن لم يكن نافعا في النجاة من النار إلا أنه يقلل الشر بالنسبة إلى الكفر بالتوراة وإنكارها بالكلية مع الكفر ببيسى عليه السلام وربما مدحون بالنظر إلى أصل الايمان بها وإن دعوا بحيثية أخرى وكأنه لهذا يكفى منهم بالجزية ولم يكونوا طاعة للسيف مطلقاً والقول بأنهم مدحوا بعد إيمانهم بالقرآن بالايان بالتوراة نظراً إلى أسلافهم الذين كانوا على عهد موسى عليه السلام فأنهم مؤمنون بها إيماناً صحيحاً على وجهها كما أنهم دعوا بمناصب آباؤهم على عهده على ما ينطق به كثير من الآيات ليس بشئ. إذ لا معنى لا يتأثم

أجرين حيثذ والفرق بين البابين واضح . ثم النسخ الذي ادعاه المرجح خلاف ما ذكره الشهرستاني وغيره من أن الانجيل لم يبين أحكاما ولا استطن حلالا وحراما ولكنه رموز وأمثال ومعظم الاحكام محالة إلى التوراة وقد قال المسيح ماجئت لابطل التوراة بل جئت لأكملها وهذا خلاف ما تقتضيه الظواهر وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيقه، وأمّا ثالثا فلأن ثبوت الصفات لمن آمن من أهل الكتاب لا يضرنا لانهما ذكرورة في الاول صريحاً وفي الثاني التزاماً، وأما رابعاً فلأننا نسلّم أن ذلك العطف لا يلائم المقام فنكات عطف الخاص على انعام لا تخفى كثرتها على ذوى الافهام فدع مامر وخذ ماحلوا، وعندى بعد هذا كله أن الاعتراض ذكره والجواب أنثى لكن الرواية دعت إلى ذلك ولعل أهل مكة أدري شعابها لوقوع كل ذى علم على أن الدراية قد تساعده كما قيل بناء على أن إعادة الموصول توصيفه بالايمان بالمتزلين مع اشتراكه بين جميع المؤمنين واشتغال الايمان بما أنزل اليك على الايمان بما أنزل من قبلك يستدعى أن يراد به من لهم نوع اختصاص بالصلة وهم مؤمنو أهل الكتاب حيث كانوا مطالبين بالايمان بالقرآن خصوصاً قال تعالى ( وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم ) مؤمنين بالكتب استقلالات الجلة بخلاف سائر المؤمنين، ثم المتبادر من أهل الكتاب أهل التوراة والانجيل وحمله على أهل الانجيل خاصة وقد آمن منهم أربعون واثان وثلاثون جاموا مع جعفر من أرض الحبشة وثمانية من الشام لتساعده رواية ولا دراية كما لا يخفى، والانزال الايصال والبلاغ ولا يشترط أن يكون من أعلى خلافاً لمن ادعاه نحو ( فاذا نزل بساحتهم ) أى وصل وحل وانزال الكتب الالهية قد مر في المقدمات ما يطلعك إلى معارجه، وذكر أن معنى إنزال القرآن أن جبريل سمع كلام الله تعالى كيف شاء الله تعالى فنزل به أو أظهره في اللوح كتابة لحفظه الملك وأداه بأى نوع كان من الاداء \*

وذهب بعض السلف إلى أنه من المتشابه الذي تجزم به من غير بحث عن كيفية وقال الحكيم إن نفوس الانبياء عليهم السلام قدسية فتقوى على الاتصال بالمال الأعلى فيتنقش فيهم من الصور ما ينتقل الى القوة المتخيلة والحس المشترك فيرى كالشاهد وهو الوحي وربما يعلو فيسمع كلاماً منظوماً ويشبه أن نزول الكتب من هذا. وعندى أن هذا قد يكون لأرباب النفوس القدسية والأرواح الانسية إلا أن أمر النبوة وراء ذلك وأين الثريا من يد المتناول وفعلاً الانزال مبدان للدفعول وقرأهما النخعي وأبو حنيفة ويزيد بن قطيب مبدئين للفاعل وقرى شاذاً - بما أنزل إليك - بتشديد اللام ووجه ذلك أنه أسكن لام أنزل ثم حذف همزة إلى ونقل كسرتها إلى اللام فالتقى المتلان فأدغم . وضمير الفاعل قيل الله وقيل جبريل عليه السلام. وفي البحر أن فيه التفاتاً لتقدم ( . ) بما رزقناهم ) فخرج من ضمير المتكلم إلى ضمير الغيبة ولو جرى على الاول لجاء - بما أنزلنا إليك وما أنزلنا من قبلك - وأتى سبحانه بصلة ( ما ) الاولى فعلاً ماضياً مع أن المراد بالمنزل جميعه لاقتضاء السياق، والسياق له من ترتب الهدى والفلاح الكاملين عليه ولو وقع في مقابلة ما أنزل قبل ولاقتضاء يؤمنون المنية عن الاستمرار والجميع لم ينزل وقت تنزل الآية لأمرين: الاول إنه تغليب لما وجد نزوله على ما لا يوجد فهو من قبيل إطلاق الجزء على الكل والثاني تشبيه جميع المنزل بشئ نزل في تحقق الوقوع لأن بعض نزل وبعضه سينزل قطعاً فيصير إنزال مجموعهم مشبهاً بإنزال ذلك الشيء الذي نزل فتستعار صيغة الماضي من إنزاله لانزال المجموع، هذا ما حققه من يعقد عند ذكرهم الحناص وفيه دغدغة كبرى. وأهون منه أن التعبير بالماضي هنا للشاكلة لوقوع غير المتحقق في صيغة المتحقق، وأهون من ذلك كله أن المراد به حقيقة الماضي ويدل على الايمان بالمستقبل بدلالة النص . وما قبل من أن الايمان بما سينزل ليس بواجب إلا أن حمل على الجميع أكمل فلذا اقتصر عليه لا وجه له إذ لا شبهة في أنه يلزم المؤمن أن يؤمن بما ( ٢ - ١٦ ج - روح المعاني )

نزل وبأن كل ما ينزل حق وإن لم يجب تفصيله وتعيينه ، وقد ذكر العلماء أن الايمان إجمالا بالكتب المنزل  
مطلقاً فرض عين وتفصيلاً بالقرآن المتجد بتفصيله فرض كفاية إذ لو كان فرض عين أدى إلى الحرج والمشقة  
والدين يسر لاعسر، وهذا مما لاشبهة فيه حتى قال الدواني: يجب على الكفاية تفصيل الدلائل الأصولية بحيث  
يمكن معه من إزالة الشبه وإلزام المعاندين وإرشاد المسترشدين ، وذكر الفقهاء أنه لا بد أن يكون في كل حد  
من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب ويحرم على الامام إخلاؤها من ذلك كما  
يحرم إخلاؤها عن العالم بالأحكام التي يحتاج اليها العامة وقيل لا بد من شخص كذلك في كل إقليم وقيل يكفي  
وجوده في جميع البلاد المعمورة الاسلامية ولعل هذا النزول لتزول الأمر وقلة علماء الدين في الدنيا بهذا العصر  
أمست يبابا وأمسى أهلها احتملوا أخنى عليها الذي أخنى على لبد  
وللله تعالى المشتكى وإليه المتلجى

إلى الله أشكرو إن في القلب حاجة ممرها الايام وهي كما هي

(والآخرة) تأنيث الآخر اسم فاعل من آخر الثلاثي بمعنى تأخر وإن لم يستعمل كما أن الآخر - بفتح الحاء - اسم  
تفضيل منه وهي صفة في الاصل كما في - الدار الآخرة. وينشأ النشأة الآخرة - ثم غلبت كالدنيا. والوصف الغالب  
قد يوصف به دون الاسم الغالب فلا يقال قيد أدم للزوم التكرار في المفهوم وهو وإن كان من الدهمة إلا  
أنه يستعمله من لا تخاطر بياله أصلاً فافهم . وقد تضاف الدار لها كقوله تعالى (ولدار الآخرة) أي دار الحياة  
الآخرة وقد يقابل بالاولى كقوله سبحانه وتعالى: (له الحمد في الاولى والآخرة) والمعنى هنا الدار الآخرة  
أو النشأة الآخرة والجمهور على تسكين لام التعريف وإفراق الهمزة التي تكون بعدها للقطع، وورش يحذف  
وينقل الحركة إلى اللام (والايقان) التحقق للشيء كسكونه ووضوحه يقال يقن الماء إذا سكن وظهر ماتمته وهو  
واليقين بمعنى خلافاً لمن وهم فيه قال الجوهري اليقين العلم وزوال الشك يقال منه يقنت بالكسر يقنتاً وأيقنت  
واسيقنت كلها بمعنى، وذهب الواحدى وجماعة إلى أنه ما يلون عن نظر واستدلال فلا يوصف به البدهي  
ولا علم الله تعالى . وذهب الامام النسفي وبعض الائمة إلى أنه العلم الذي لا يحتمل التقيض، وعدم وصف الحق  
سبحانه وتعالى به لعدم التوقيف، وذهب آخرون إلى أنه العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكاً فيه سواء كان  
ضرورياً أو استدلالياً ، وذكر الراغب أن اليقين من صفة العلم فوق المعرفة والدراية وأحواتها يقال علم يقين  
ولا يقال معرفة يقين وهو سكون النفس مع ثبات الحكم، وفي الاحياء - والقلب إليه يميل - أن اليقين مشترك بين  
معنيين . الاول عدم الشك فيطلق على كل ما لا شك فيه سواء حصل بنظر أو حس أو غريزة عقل أو بتواتر  
أو دليل وهذا لا يتفاوت . الثاني وهو ما صرح به الفقهاء والصوفية وكثير من العلماء وهو مالا ينظر فيه إلى  
التجزير والشك بل إلى غلبته على القلب حتى يقال فلان ضعيف اليقين بالموت وقوى اليقين بآيات الرزق  
فكل ما غلب على القلب واستولى عليه فهو يقين وتفاوت هذا ظاهر، وقرأ الجمهور (يوتقون) بواو ساكنة بعد  
الياء وهي مبدلة منها لانه من أيقن وقرأ النويري بهمزة ساكنة بدل الواو وشاع عندهم أن الواو إذا ضمت ضمة  
غير عارضة كما فصل في العربية يجوز إبدالها همزة كما قيل في وجه جمع وجه أوجه فلعل الابدال هنا مجاورتها  
للضموم فأعطيت حكمه وقد يؤخذ الجار بظلم الجار، وغاير سبحانه بين الايمان بالمنزل والايان بالآخرة فلم  
يقل - وبالآخرة هم يؤمنون - دفماً لكلمة التكرار أو لكثرة غرائب متعلقات الآخرة وما أعد فيها من الثواب

والعقاب وتفصيل أنواع التنعيم والتعذيب ونشأة أصحابهما على خلاف النشأة الدنيوية مع إثبات المعاد الجسماني  
 كيفا كان إلى غير ذلك مما هو أغرب من الايمان بالكتاب المنزل حتى أنكروه كثير من الناس وخلا عن تفاصيله  
 على ما عندنا التوراة والانجيل فليس في الأول على ما في شرح الطوالع ذكر المعاد الجسماني وإنما ذكر في كتب  
 حزقيل وشعيا، والمذكور في الانجيل إنما هو المعاد الروحاني فناسب أن يقرن هذا الأمر المهم الغريب الذي  
 حارت عقول الكثيرين في إثباته وتناقوا على إنكاره تهافت الفراش على النار بالابقان وهو هو إظهار الكلال  
 المدح وإيداء لغاية النناء، وتقديم المجرور للإشارة إلى أن إيقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها إلى خلاف  
 حقيقتها مما يزعمه اليهود مثلا حيث قالوا (إن يدخل الجنة إلا من كان هوداً) (ولن نسمنا النار إلا أيام معدودة)  
 وزعموا أنهم يتلذذون بالنسيم والأرواح إذ ليس ذلك من الآخرة في شيء. وفي بناء يوقنون على (هم) إشارة إلى أن  
 اعتقادهم مقابلهم في الآخرة جهل محض وتخييل فارغ وليسوا من اليقين في ظل ولا في ﴿أَوَلَمْ تَكْ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾  
 الظاهر أنه جملة مرفوعة المحل على الخبرية فان جعل الموصول الأول مفصولا على أكثر التقادير في الثاني ويتبعه  
 فصله بحسب الظاهر إذ لا يقطع المعطوف عليه دون المعطوف بالخبرية له وإن جعل موصولا وأريد بالثاني طائفة  
 ماتقدمه وجعل هو مفصولا كان الاخبار عنه وذكر الخاص بعد العام كما يجوز أن يكون بطريق التشريك  
 بينهما في الحكم السابق أعني هدى للثقتين - يجوز أن يكون بطريق إفراده بالحكم عن العام وحينئذ تكون الجملة  
 المركبة من الموصول الثاني وجملة الخبر معطوفة على جملة (هدى للثقتين) الموصوفين - بالذين يؤمنون بالغيب -  
 والجملة الأولى وإن كانت مسوقة لمدح الكتاب والثانية لمدح الموصوفين بالايان بجمع الكتب إلا أن مدحهم  
 ليس إلا باعتبار ايمانهم بذلك الكتاب فيها متناسبتان باعتبار إفادة مدحه وفائدة جعل المدح مقصودا بالذات  
 ترغيب أمثالهم والتعريض على ما قيل بمن ليس على صفتهم والتخصيص المستفاد من المعطوف بالقياس إلى  
 من لم يتصف بأوصافهم فلا ينافي ما استفيد من المعطوف عليه من ثبوت الهدى للثقتين مطلقاً . نعم ليس هذا  
 الوجه في البلاغة بمرتبة فصل الموصول الأول فهو أول، وعليه تكون الجملة مشيرة إلى جواب سؤال إمامان  
 الحكم أي إن المتقين هل يستحقون ما أنبت لهم من الاختصاص بالهدى أو عن السبب كأنه قيل ما سبب اختصاصهم  
 أو عن مجموع الأمرين أي هل هم أحقوا بذلك وما السبب فيه حتى يكونوا كذلك؟ فأجيب بأن هؤلاء لأجل  
 اتصافهم بالصفات المذكورة متمكنون على الهدى الكامل الذي منحهم إياه ربهم تعالى بكتابه . ومعلوم أن  
 العلة مختصة بهم فيكونون مستحقين للاختصاص . فالجواب مشتمل على الحكم المطلوب مع تلخيص موجبه  
 وضم نتيجة الهدى تقوية للبلاغة التي تضمنها تكثير هدى أو تحقيقاً للحكم بالبرهان الآتي أيضا ولذا استغنى عن  
 تأكيد النسبة أو الجملة الاسمية مؤكدة . وقد يقال إنه بين الجواب مرتب عليه مسييه أعني الهدى والفلاح لأن  
 ذلك أوصل إلى معرفة السبب ولا حاجة حينئذ إلى التأكيد ، والأمر على التقدير الثالث ظاهر وجعل الجملة مشيرة  
 إلى الجواب على احتمال وصل الأول وفصل الثاني مما لا يخفى انفصاله عن ساحة القبول ، وإذا وصل الأول  
 وعطف الثاني تكون هذه الجملة مستأنفة استئنافا نحويا ، والفصل لكمال الاتصال إذ هي كالنتيجة للصفات  
 السابقة أو بيانها والفصل لكونها كالنتيجة فكان سائلا يقول ما للوصوفين بهذه الصفات اختصاصا بالهدى؟  
 فأجيب بأن سبب اختصاصهم أنه سبحانه قدر في الأزل سعادتهم وهذا يتم فجيلتهم مطبوعة على الهداية والسعيد  
 سعيد في بطن أمه لاسيما إذا انضم إليه الفلاح الآخروي الذي هو أعظم المطالب، أو يقال إن الجواب بشرح

ما نطوی علیہ اسمهم إجمالاً من نعوت السکال و بیان ما استدعیه من نتیجہ ائی الذین هذه شؤونهم أحق بما هو أعظم من ذلك. وهذا المسلك يسلك تارة باعادة من استؤنف عنه الحديث. كأحسنت إلى زيد- زيد تحقيق بالاحسان وأخرى باعادة صفته. كأحسنت إلى زيد صدیقك القديم- أهل لذلك وهذا أبلغ لما فيه من بیان الموجب للحکم وإيراد اسم الاشارة هنا بمنزلة إعادة الموصوف بصفاته المذكورة مع ما فيه من الاشعار بکمال تميزه بها وانتظامه لذلك في سلك الأمور المشاهدة مع الایماء إلى بعد منزلته وعلو درجته، هذا وجعل أولئك وحده خبراً و(على هدى) حال بعيد كجعله بدلاً من-الذین-والظرف خبراً. وإنما كتبوا و(أوأ) في (أولئك) للفرق بينه وبين إليك الجار والمجرور كما قيل، وقيل إنه لما كان مشاراً به لجمع المذكر وكان مبنيًا ومبنيًا للشائع من صيغ الجوع جبر في الجملة بكتابة حرف يكون في الجمع في بعض الآتات. ومن المشهور - ردوا السائل ولو بظلف محرق - وفي قوله سبحانه (على هدى) استعارة تمثيلية تبعية حيث شئت حال أولئك-وهي تمسكهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به - بحال من اعتمد الشيء. وركبه ثم استعير للحال التي هي المشبه المتركة كلة الاستعلاء المستعملة في المشبه به وإلى ذلك ذهب السعد، وأنكر السيد اجتماع التمثيلية والتبعية لأن كونها تبعية يقتضى كون كل من الطرفين معنى مفرداً لأن المعاني الحرفية مفردة وكونها تمثيلية يستدعي انتزاعها من أمور متعددة وهو يستلزم تركه • وأبدى قدس سره في الآية ثلاثة أوجه . الأول أنها استعارة تبعية مفردة بأن شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء . الثاني أن يشبه هيئة منتزعة من المتقى والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك استعارة تمثيلية تركب كل من طرفيها لكن لم يصرح من الألفاظ التي بازاء المشبه به إلا بكلمة (على) فان مدلولها هو العمدة في تلك الهيئة واعداده تابع لملاحظ في ضمن ألفاظ منوية وإن لم تقدر في نظام الكلام فإيس في (على) استعارة أصلاً بل هي على حالها قبل الاستعارة كما إذا صرح بتلك الألفاظ كلها . الثالث أن يشبه الهدى بالمركوب على طريق الاستعارة بالكناية وتجعل كلمة (على) قرينة لها على عكس الوجه الأول . وهذا الخلاف بين الشيخين في هذه المسألة مما سارت به الرجان وعقدت له المجالس وصنفت فيه الرسائل ، وأول ما وقع بينهما في مجلس تيمور - وكان الحكم نعمان الخوارزمي الممتزلي - فحكّم - والظاهر أنه لا مرما - للسيد السنن والعلما إلى اليوم فرقان في ذلك ولا زالون مختلفين فيه إلا أن الأكثر مع السعد. وأجابوا عن شبهة السيد بأن انتزاع شيء من أمور متعددة يكون على وجه شتى فقد يكون من مجموع تلك الأمور كالحدة الاعتبارية وقد يكون من أمر بالقياس إلى آخر كالأضافات وقد يكون بعضه من أمر وبعضه من آخر وعلى الأولين لا يقتضى تركيبه بل تعدد مأخذه فيجوز حينئذ أن يكون المدلول الحرفي لكونه أمراً إضافياً كالأستعلاء حالة منتزعة من أمور متعددة فلحرياتها في الحرف تكون تبعية ولسكون كل من الطرفين حالة إضافية منتزعة من أمور متعددة تمثيلية، ولعل اختيار القوم في تعريف التمثيلية لفظ الانتزاع دون التركيب يرشد المنصف إلى عدم اشتراط التركيب في طرفيه وإلا لكان الأظهر لفظ التركيب، وقد أشبعنا القول في ذلك وذكرنا ماله وماعليه في كتابنا-الاجوبة العراقية عن الأسئلة الإيرانية- وفي هذا القدر هنا كفاية . وفي تنكير (هدى) إشارة إلى عظمته فلا يعرف حقيقته ومقداره إلا اللطيف الخبير وإنما ذكر الرب مع أن الهدى لا يكون إلا منه سبحانه تأكيداً لذلك باسناده إليه جل شأنه، وفيه مناسبة واضحة إذ حيث كان ربهم ناسب أن يبيهم لهم أسباب السعادتين ومن عليهم بمصلحة الدارين وقد تكون

ثم صفة محذوفة أي (على هدى) أي هدى وحذف الصفة لفهم المعنى جائز. وقيل يحتمل أن يكون التنوين للافراد أي على هدى واحد إذ لا هدى إلا هدى ما أزل اليه صلى الله تعالى عليه وسلم لنسخه ما قبله . و (من) لا ابتداء الغاية أو لتبعض على حذف مضاف أي من هدى ربهم، ومعنى كون ذلك منه سبحانه أنه هو الموفق لهم والمقيض عليهم من بحار لطفه وكرمه وإن توسطت هناك أسباب عادية ووسائل صورية على أن تلك الوسائل قد ترتفع من البين فيتبلج صبح العيان لذى عينين . وقد قرأ ابن هرمز - من ربهم - بضم الهاء وكذلك سائر هآت جمع المذكر والمؤنث على الأصل من غير أن يراعى فيها سبق كسر أو ياء وأدغم النون في الراء بلا غنة الجمهور وعليه العمل ، وذهب كثير من أهل الاداء إلى الازغام مع الغنة ورووه عن نافع وابن كثير وأبي عمرو وابن عامر وعاصم وأبي جعفر ويعقوب ، وأظهر النون أبو عون عن قالون ، وأبو حاتم عن يعقوب ، وهذه الاوجه جارية أيضاً في النون والتنوين إذا لاقتا (١) لا مآ (١) وَأَوْلَيْكَ مُمُ الْمُفْلِحُونَ هـ ﴿ الفلاح الفوز والظفر بادراك البنية وأصله الشق والقطع وبشاركة في معنى الشق مشاركة في الفاء، والعين نحو - في وفاق وفلذ - وفي تكرار اسم الإشارة إشارة إلى أن هؤلاء المتصفين بتلك الصفات يستحقون بذلك الاستقلال بالتمكين في الهدى والاستبداد بالفلاح والاختصاص بكل منهما ولولاه لربما فهم اختصاصهم بالمجموع فيهم تحقق كل واحد منهما بالانفراد فيمن عداهم وإنما دخل العاطف بين الجملتين لكونهما واقعتين بين كمال الاتصال والانفصال لانهما وإن تناسبا مختلفان مفهوم أو موجوداً فإن الهدى في الدنيا والفلاح في الآخرة وإثبات كل منهما مقصود في نفسه وبهذا farkا قوله تعالى ( أولئك بالانعام بل هم أضل أولئك هم الغاللون ) فالثانية فيه مؤكدة للأولى إذ لا معنى للتشبيه إلا بالانعام المبالغة في الغفلة فلا مجال للعطف بينهما و(م) يحتمل أن يكون فصلاً أو بدلا فيكون (المفلحون) خبراً عن أولئك أو مبتدأ والمفلحون - خبره والجملة خبر (.. أولئك) وهذه الجملة لا تخلو عن إعادة الحصر كما لا يخفى . وقد ذكر غير واحد أن اللام في- المفلحون - حرف تعريف بناء على أن المراد الثبات على الفلاح فهو حينئذ بما غلبت عليه الاسم أو ألحق بالصفة المشبهة فهي إما لامعهد الخارجى للدلالة على أن المتقين هم الذين بلغك أنهم مفلحون في العقبى وضمير الفصل إما للقصر - أو مجرد تأكيد النسبة ولا استبعاد في جريان القصر قلباً أو تعيناً بل أفراداً أيضاً أو للجنس - فتشير إلى ما يعرفه كل أحد من هذا المفهوم فإن أريد القصر كان الفصل لتأكيد النسبة ولتأكيد الاختصاص أيضاً وإن أريد الاتحاد كان مجرد تأكيد النسبة . وتشبهت المعتزلة والخوارج بهذه الآية لخلود تارك الواجب في العذاب لأن قصر جنس الفلاح على الموصوفين يقتضى انتفاء الفلاح عن تارك الصلاة والزكاة فيكون مخلداً في العذاب وهذا أو هن من بيت العنكبوت فلا يصلح للاستدلال لأن الفلاح عدم الدخول أو لأن انتفاء كمال الفلاح يقتضيه السياق، والسابق لا يقتضى انتفاء مطلقاً ولا حاجة إلى حمل المتقين على المجتذبين للشرك ليدخل العاصي فيهم لأن الإشارة ليست إليهم فقط فلا يجدى نعماً ككون الصفة مادحة كما لا يخفى ، وههنا سر دقيق وهو أنه سبحانه وتعالى حكى في مفتتح كتابه الكريم مدح العبد لباريه بسبب إحسانه إليه وترقى فيه ثم مدح البارى هنا عبده بسبب هدايته له وترقى فيه على أسلوب واحد فسبحانه من آله ماجد كم أسدى جميلاً ، وأعطى جزيلاً ، وشكر قليلاً ، فله الفضل بلا عد ، وله الحمد بلا حد •

(١) قوله إذا لاقتا كذا بنطه والاولى لاقتا كما هو ظاهر اه مصححه

الغواة المردة العتاة سيق إثر بيان بدیع أحوال أضدادهم المتصفین بنعوت السکال الفائزين بمطالبهم في الحال والمآل، ولم يعطف على سابقه عطف القصة على القصة لان المقصود من ذلك بيان انصاف الكتاب بغاية السکال في الهداية تقريرا لكونه يقينا لا مجال للشك فيه، ومن هذا بيان انصاف الكفار بالاصرار على الكفر والضلال بحيث لا يجدى فيهم الانذار، والقول إنهما مسوقان لبيان حال الكتاب وأنه هدى لقوم وليس هدى لآخرين لا يجدى نفعا لان عدم كونه هدى لهم مفهوم تبعا لامقصد أصالة على أن الانتفاع به صفة مجال له يؤيد ماسبق من تفخيم شأنه وإعلاء مكانه بخلاف عدم الانتفاع. وقيل ان ترك العطف لكونه استثناء آخر كأنه قيل ثانيا ما بال غيرهم لم يهدوا به؟ فأجيب بأنهم لا عراضهم وزوال استعدادهم لم ينجع فيهم دعوة الكتاب إلى الايمان وليس بشيء لانه بعد ما تقرر أن تلك الاوصاف المختصة هي المقتضية لم يبق لهذا السؤال وجه، وأغرب من هذا احتمال أن الترك لغاية الاتصال زعما أن شرح ترمذ الكفار يؤكد كون الكتاب كاملا في الهداية نعم يمكن على بعد أن يوجه السؤال بأن يقال: لو كان الكتاب كاملا لكان هدى للكفار أيضا فيجاب بأن عدم هدايته لإياهم لتردهم وتعتيمهم لالتصور في الكتاب

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر والعطف في قوله تعالى (إن الأبرار لفي رحمة) لاجتماع الجامع إذا جملة الأولى مسوقة لبيان ثواب الاخيار، والثانية لذكر جزاء الأشرار مع ما فيهما من الترتيب والتقابل وقد عد التضاد وشبهه جامعا يقتضى العطف لان الوهم يزل المتضادين منزلة المتضايين فيجتهدي في الجمع بينهما في الذهن حتى قالوا إن الضد أقرب خطورا بالبال مع الضد من الامثال. وصدرت الجملة بان اعتناء بمضمونها وقد تصدر بها الاجوبة لان السائل لكونه مترددا يناسب التأكيد وتعرف الموصول إما للهدى (١) والمراد من شافهم صلى الله عليه وسلم بالانذار في عهده وهم مصرون على كفرهم أو للجنس كما في قوله تعالى (كئيل الذي يتنقم بما لا يسمع) وكقول الشاعر:

ويسعى إذا أبى لهدم صالحى وليس الذى يبني كمن شأنه الهدم

فهو حينئذ عام خصه العقل بغير المصيرين، والاخبار بما ذكر قرينة عليه أو المخصص عود ضمير خاص عليه من الخبر لا الخبر نفسه وقد ذكر الاصوليون ثلاثة أقوال فيما إذا عاد ضمير خاص على العام فقيل يخصه وقيل لا وقيل بالوقف ومثوه بقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) فان الضمير في بعولتهن للرجعات فقط. وما ذكره بعض أجلة المفسرين أن المخصص هنا الخبر أورد عليه إن تعين الخبر عنه بمفهوم الخبر يتأني ما تقرر من أن الخبر عنه لا بد أن يكون متعينا عند المخاطب قبل ورود الخبر فلو توقف تعين الخبر عنه على الخبر لزم الدور. والكفر بالضم مقابل الايمان وأصله المأخوذ منه الكفر - بالفتح - مصدر بمعنى السريقال ككفر بكفر من باب قتل، وما في الصحاح من أنه من باب ضرب فالظاهر أنه غير صحيح (٢) وإن لم ينبه عليه في القاموس وشاع استعماله في سائر النعمة خاصة وفي مقابل الايمان لان فيه ستر الحق ونهم الفيض المطلق، وقد صعب على المتكلمين تعريف الكفر الشرعي الغير التبعي واختلفوا في تعريفه على حسب اختلافهم في تعريف الايمان إلا أن الذى عول عليه الشافعية

(١) وهو الأولى دراية ورواية ائمه (٢) مثل ذلك لابن العلي في حاشية القاموس وفيه أن الذى قال الجوهرى: انه من باب ضرب هو الكفر بمعنى الستر وهو صحيح باتفاق وهو غير الكفر الذى هو ضد الايمان فانه من باب نصر أفاده شارح القاموس اه مصححه

رحمهم الله تعالى أنه إنكار ما علم بحجى الرسول ﷺ به مما اشتهر حتى عرفه الخواص والعوام فلا يكفر جاحد المجمع عليه على الاطلاق بل من جحد مجمعا عليه نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها سائر الناس بالصلاة وتحريم الخمر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا نص فيه في الحكم بتكفيره خلاف، وأما ساداتنا الحنفية رضئ الله تعالى عنهم فلم يشترطوا في الاكفار سوى القطع بثبوت ذلك الامر الذي تعلق به الانكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة وهذا امر عظيم وكان لذلك قال ابن المهام: يجب حمله على ما إذا علم المنكر ثبوته قطعاً لان مناط التكفير التكذيب أو الاستخفاف ولا يرد على أخذ الانكار في التعريف أن أهل الشرع حكموا على بعض الافعال والاقوال بأنها كفر وليست إنكاراً من فاعلها ظاهراً لانهم صرحوا بأنها ليست كفراً وإنما هي دالة عليه فأقيم الدال مقام مدلوله لحماية تحريم الدين وصيانته لشريعة سيد المرسلين ﷺ وليست بعض المنهيات التي تقتضيها الشهوة النفسانية كذلك فلا (١) يبطل الطرد بغير الكفر من الفسق فليس شعار الكفار مثلاً ليس في الحقيقة كفراً كما قاله مولانا الامام الرازي وغيره إلا أنهم كفروا به لكونه علامة ظاهرة على أمر باطن وهو التذيب لأن الظاهر أن من يصدق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لا يأتي به فيحت أي به دل على عدم التصديق وهذا إذا لم تقم قرينة على ما ينافي تلك الدلالة ولهذا قال بعض المحققين: إن ليس شعار الكفرة سخرية بهم وهزلا ليس بكفر . وقال مولانا الشهاب وليس يبعد إذا قامت القرينة وأنا أقول إذا قامت القرينة على غرض آخر غير السخرية والهزل لا كفر به أيضا كما يظنه بعض من ادعى العلم اليوم وليس منه في قبيل ولا دبير ولا في العير ولا التغير ثم الانكار هنا بمعنى الجحود ولا يرد أن من تشكك أو كان خائياً عن التصديق والتكذيب ليس بمصدق ولا جاحد وأنه قول بالمنزلة بين المتزلتين وهو باطل عند أهل السنة لأنه يجوز أن يكون كفر الشاك والخالي لان تركهما الاقرار مع السعة والاعمال بالكلية دليل كما قاله السالكوتي على التكذيب كما أن التلغظ بكلمة الشهادة دليل على التصديق وقيل هو ههنا من أنكرت الشيء جهلته فلا ورود أيضا ، وفيه أن الانكار بمعنى الجهل يقابل المعرفة فلزم أن يكون العارف الغير المصدق كأخبار اليهود واسطة فالمحذور باق بحاله . وعرف في المواقف الكفر بأنه عدم تصديق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض ما علم بحجى به بالضرورة ولعله أيضا يقول بأقامة بعض الافعال والاقوال مقام عدم التصديق واعتراض على أخذ الضرورة بأن مائت بالاجماع قد يخرج من الضروريات وكذا براءة عائشة رضئ الله تعالى عنها ثبتت بالقرآن، وأدلت اللفظية غير موجبة للعلم فتخرج عن الضروريات أيضا . وأجيب بأن خروج مائت بالاجماع عن الضروريات ممنوع والدلالة اللفظية تفيد العلم بانضمام القرائن وهي موجودة في براءة عائشة رضئ الله تعالى عنها ولقد عد أصحابنا رضئ الله تعالى عنهم في باب الاكفار أشياء كثيرة لأراها توجب إكفارا والاخراج عن الملة أمر لا يشبهه شيء فينبغي الاتياد في هذا الباب مهما أمكن، وقول ابن المهام: أرفق بالناس وفي إكفار الأفكار في هذا البحث ما يقضي منه العجب ولا أرفق في طول بلاطول وفضول بلا فضل . واستدل المعتزلة بهذه الآية ونحوها على حدوث كلامه سبحانه وتعالى لاستدعاء صدق الاخبار بمثل هذا الماضي سابقه المخبر عنه أعنى النسبة بالزمان وكل مسبوق بالزمان حادث، وأجيب بأن سبق المخبر عنه يقتضي تعلق كلامه الاثري بالمخبر عنه فاللازم سبق المخبر عنه على التعلق وحدثه وهو لا يستلزم حدوث الكلام كما في علمه تعالى بوقوع الأشياء فان له تعلقا حادثا مع عدم حدوثه أو يقال إن ذاته تعالى وصفاته

(١) لا يحتاج الى أن (ين) يجوز جعل الشارع بعض المنهيات علامة للتكذيب فيحكم بكفر مرتكبها منه



لما لم تكن زمانية يستوى إليها جميع الأزمنة استواء جميع الأمكنة فالانواع كل منها حاضر عنده في مرتبته واختلاف التعبيرات بالنظر إلى المخاطب الزماني رعاية للحكمة في باب الفهم، وقيل غير ذلك مما يطول ذكره، وقد ذكرنا في الفائدة الرابعة ما يفيدك ذكره هنا فتذكر (وسواء) اسم مصدر بمعنى الاستواء وهو لا يثنى ولا يجمع وقد استغنوا عن تثنيته بثنائية (سى) إلا شذوذاً وكأنه في الأصل مصدر يقال له الرضى ورفع على أنه خبران وما بعده مرتفع به على الفاعلية كأنه قيل إن الذين كفروا مستو عليهم إنذارك وعدمه - أو خبر مبتدأ محذوف - تقديره الامران سواء ثم بين الامرين بقوله سبحانه (أنذرتهم أم لم تنذرهم) أو خبر لما بعده أى إنذارك وعدمه بيان وهو المشهور على السنة الطلبة في مثله. وأورد عليه أمور. الأول أن الفعل لا يسند إليه. الثاني أنه مبطل لصدارة الاستفهام. الثالث أن الهمزة و(أم) موضوعان لأحد الامرين وكل ما يدل على الاستواء لا يسند إلا إلى متعدد فلذا يقال استوى وجوده وعدمه ولا يقال أو عدمه. الرابع أنه على تقدير كونه خبراً يلزم أن لا يصح تقديمه لانتباس المبتدأ بالفاعل. ويحاج أما عن الأول فأنه من جنس الكلام المهجور فيه جانب اللفظ إلى جانب المعنى، والعرب تميل في مواضع من كلامهم مع المعاني ميلاً يدينا ومن ذلك - لا تأكل السمك وتشرب اللبن - أى لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن ولو أجرى على ظاهره لزم عطف الاسم المنصوب على الفعل بل المفرد على جملة لا محل لها. ودعوى البيضاوى - يرض الله تعالى غرة أحواله - أنه استعمل فيه اللفظ في جزء معناه وهو الحدث تجوزاً فلذا صح الاخبار عنه كما يجوز الاخبار عما يراد به مجرد لفظه كضرب ماض مفتوح الباء على ما فيها لتأتى فيما إذا كان المعادلان - أو أحدهما بعد همزة التسوية - جملة اسمية كما في قوله تعالى: (سواء عليكم أذعنتموهم أم أنتم صامتون) ويدخل في الميل مع المعنى مع أنه لا يلزم عليه الخروج عن الحقيقة وقد نقل ابن جنى عن أبي علي (١) أنه قال: الجملة المركبة من المبتدأ والخبر تقع موقع الفعل المنصوب بأن إذا انتصب وانصرف القول به والرأى فيه إلى مذهب المصدر كقوله تعالى: (هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيارزقناكم فأنتم فيه سواء) وكقوله سبحانه وتعالى: (أعنده علم الغيب فهو يرى) ألا ترى أن الفاء جواب الاستفهام وهي تصرف الفعل بعدها إلى الانتصاب بأن مضرة والفعل المنصوب مصدر للاحالة حتى كأنه قال أعنده علم الغيب فرقاً بينه وهل بينكم شركة فاستواء، وأما عن الثاني والثالث فبأن الهمزة و(أم) انسلخا عن معنى الاستفهام عن أحد الامرين ولما كانا مستويين في علم المستفهم جملاً مستويين في تعلق الحسم، ولهذا قيل تجوز بهما عن معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفيهما في نسبة ما من غير ملاحظة تقدم أو تأخر، ثم إن مثل هذا المعنى وإن كان مراداً إلا أنه لا يلاحظ في عنوان الموضوع بعد السبك كما لا يلاحظ معنى العاطف فلا يقال في الترجمة هنا إلا الانتار وعدمه سواء من غير نظر إلى التساوى حتى يقال إذا كان تقدير المبتدأ المتساويان ينفو حل سواء عليه فيدفع بما يدفع، وقد قال الامام الاقسراى إن أنذرتهم الخ انتقل عن أن يكون المقصود أحدهما إلى أن يكون المراد كليهما وهذا معنى الاستواء الموجود فيه، وأما الحكم بالاستواء في عدم النفع فلم يحصل إلا من قوله (سواء عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم) وذكر أنه ظفر بثله عن أبي علي الفارسي، وكلام المولى الفارسي يحوم حول هذا الحى، وذهب بعض المحققين إلى أنهما في الاصل للاستفهام عن أحد الامرين وهما مستويان في علم المستفهم، وقد ذهب ذلك الاستواء هنا إذ سلخ عنهما الاستفهام وبقي الاستواء في العلم وهو معنى قول من قال الهمزة و(أم) مجردتان لمعنى الاستواء فيكون الحاصل فيما نحن فيه المتساويان في علمك مستويان في عدم

الجدوى وهذا على ما فيه تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه و مثله ما ذكره العامل من أن تمام معناها الاستواء والاستفهام معاً فجردا عن معنى الاستفهام وصارا مجرد الاستواء ولو تكرر الحكم بالاستواء بمعنى واحد يحصل التأكيد كأنه قيل سواء الانذار وعدمه سواء وهو بعيد عن ساحة التحقيق كما لا يخفى ويوم قولهم بالتجريد أن هناك مجازاً مرسلًا استعمل فيه الكل في جزئه ، والتحقيق إنه إما استعارة أو مستعمل في لازم معناه ثم المشهور أنه لا يجوز العطف بدسواء بأو وإن كان هناك همزة التسوية حتى قال في المعنى: إنه من لحن الفقهاء، وفي شرح الكتاب للسيرافي (سواء) إذا دخلت بعدها ألف الاستفهام لزمت (أم) لسواء على أقمت أم قعدت فإذا عطف بعدها أحد اسمين على آخر عطف بالواو لا غير نحو سواء عندي زيد وعمرو فإذا كان بعدها فعلان بغير استفهام عطف أحدهما على الآخر - بأو - كقولك سواء على قمت أو قعدت فإن كان بعدها مصدران مثل سواء على قيامك وقعودك فلك العطف بالواو وبأو . وإنما دخلت في الصغائر بغير استفهام لما في ذلك من معنى المجازاة، فتقدير المثال إن قمت أو قعدت فهما على سواء ، والظاهر من هذا بيان استعمالات العرب - لسواء - ولم يحك في شيء من ذلك شدوذاً فقرة ابن عيحص من طريق الزعفراني - سواء عليهم أنذرتمهم أولم تنذرهم - شاذة رواية فقط لاستعمالها كما يفهمه كلام ابن هشام فافهم هذا المقام فقد غلط في أقوام بعد أقوام . وأما عن الرابع فبان النحاة قد صرحوا بتخصيص ذلك بالخبر الفعلي دون الصفة نحو زيد قام فلا يقدم للنباس المتبدأ بالفاعل حيثئذ فإذا لم يتمتع في صريح الصفة فعدم امتناعه هنا أولى على ما قيل، وإنما عدل سبحانه عن المصدر فلم يأت به على الأصل لوجهين، لفظي وهو حسن دخول الهمزة وأم لأنها في الأصل للاستفهام وهو بالفعل أولى ، ومعنوي وهو إيهام التجدد نظراً لظاهر الصيغة، وفيه إشارة إلى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أحدث ذلك وأوجده فأدى الامانة وبلغ الرسالة وإنما لم يؤمروا بسبق الشقاء ودرك القضاء لا لتقصير منه وحاشاه فهو وإن أفاد اليأس فيه تسلياً له صلى الله تعالى عليه وسلم . وعلى هنا باعتبار أصل معناه لأن الاستواء يتعدى بعلى كقوله تعالى : ( استوى على العرش ) وقيل بمعنى عند - في المعنى - على مجرد للظرفية، وعلى ذلك أكثر المفسرين والقول بأنها هنا للبصرة كدعاء عليه ليس بشي لان (سواء) تستعمل مع على مطلقاً فيقال - مودتي دائماً سواء على أذرت أم لم تزر - (والانذار) التخويف مطلقاً أو الابلاغ أو أكثر ما يستعمل في تخويف عذاب الله تعالى ويتعدى إلى اثنين كقوله تعالى : (إنا أنذرناكم عذاباً قريباً) ( فقل أنذرتكم صاعقة ) فالفعل الثاني هنا محذوف أي العذاب ظاهراً ومضمراً واستحسن أن لا يقدر ليعم ، وفي البحر : الانذار الاعلام مع التخويف في مدة تسع التحفظ من المخوف فإن لم تسع فهو إشعار وإخبار لا إنذار ولم يذكر سبحانه البشارة لأنها تفهم بطريق دلالة النص لأن الانذار أوقع في القلب وأشد تأثيراً فإذا لم ينفع كانت البشارة بعدم النفع أولى . وقيل لا محل للبشارة هنا لأن الكافر ليس أهلاً لها . وقوله عز من قائل ( لا يؤمنون ) يحتمل أن تكون مفسرة لاجل ما قبلها بما فيه الاستواء والخفر وعدم نفع الانذار في الماضي بحسب الظاهر مسكوت فيه عن الاستمرار (ولا يؤمنون) دال عليه ومبين لفلان حاجة إلى القول بأن هذا بالنظر إلى مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن أنه إخبار عن المصريين وهي حيثئذ لا محل لها من الاعراب كما هو شأن الجمل المفسرة ، وعند الشاويين لا محل لأنها عطف بيان عنده ويحتمل أن تكون حالاً مؤكداً لما قبلها وصاحب الحال ضمير عليهم وأنذرتم وليس هذا كزيد أبوك عطفوا لفقده ما يشترط (١) في هذا النوع ههنا وأن

(١) فقد اشترط النحاة فيه الوقوع بعد جملة اسمية طرفاً مرفقاً جامدان وعاملها محذوف أبداً هـ منه

تكون بدلا، إما بدل اشتغال لاشتغال عدم نفع مامر على عدم الايمان، أو بدل كل لأنه عينه بحسب المائل أو خبراً بعد خبر أو خبر مبتدأ محذوف - أي هم لا يؤمنون - أو خبر إن والجملة قبلها اعتراض . وفي التسهيل: الاعتراضية هي المفيدة تقوية وهي هنا كالملة للحكم لدلتها على قسوة قلوبهم وعدم تأثرها بالإنذار وهو مقتض لعدم الايمان؛ وحيث أن الموضوع دال على عدم الايمان في الماضي والمحمول على استمراره في المستقبل اندفع توهم عدم الفائدة في الاخبار وجعل الجملة دعائية بعيد، وأبعد منه ما روي أن الوقف على أمر المتندر - والابتداء بهم - لا يؤمنون - على أنه مبتدأ وخبر بل ينبغي أن لا يلتفت إليه، وقرأ الجحدري (سواء) بتخفيف الهمزة على لغة الحجاز فيجوز أنه أخلص الواو ويجوز أنه جعل الهمزة بين أي بين الهمزة والواو (۱) وعن الخليل أنه قرأ سوء علمهم بضم السين مع واو بعدها فهو عدول عن معنى المساواة إلى السب والقبح وعليه لا تعلق إعرابياً له بما بعده كما في البحر، وقرأ الكوفيون وابن ذكوان - وهي لغة بني تميم - أن أنذرتم بتحقيق الهمزتين وهو الأصل، وأهل الحجاز لا يرون الجمع بينهما طلباً للتخفيف فقرأ الحرمان وأبو عمرو وهشام بتحقيق الأولى وتسهيل الثانية إلا أن أبا عمرو وقاتلون وإسمايل بن جعفر عن نافع وهشام يدخلون بينهما ألفاً وابن كثير لا يدخل . وروى تحقيقها عن هشام مع إدخال ألف بينهما وهي قراءة ابن عباس وابن أبي إسحاق . وروى عن ورش وابن كثير وكفالتون إدخال الهمزة الثانية ألفاً فيلتقي سا كنان على غير حددهما عند البصريين، وزعم الزمخشري أن ذلك لحن وخروج عن كلام العرب من وجهين (أحدهما) الجمع بين سا كنين على غير حده (الثاني) أن طريق تخفيف الهمزة المتحركة المفتوح ما قبلها هو بالتسهيل بين بين لا بالقلب ألفاً لأنه طريق الهمزة الساكنة وما قالوه مذهب البصريين ، والكوفيون أجازوا الجمع على غير الحد الذي أجازوه البصريون، وهذه القراءة من قبيل الآداء . ورواية المصريين عن ورش وأهل بغداد يروون التسهيل بين بين كما هو القياس فلا يكون الطعن فيها طعناً فيها هو من السبع المتواتر إلا أن المعتزلي أساء الأدب في التعبير، وقد احتج بهذه الآية وأمثالها من قال بوقوع التكليف بالمتع عند بناء على أن يراد بالموصول ناس بأعيانهم ، وحاصل الاستدلال أنه سبحانه وتعالى أخبر بأنهم لا يؤمنون وأمرهم بالايمان وهو ممتنع إذ لو كان ممكناً لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه لازم إذ لو آمنوا انقلب خبره كذبا وشمل إيمانهم الايمان بأنهم لا يؤمنون لكونه بما جاء به صلى الله تعالى عليه وسلم وإيمانهم بأنهم لا يؤمنون فرع اتصافهم بعدم الايمان فيلزم اتصافهم بالايمان وعدم الايمان فيجتمع الضدان، وكلا الأمرين من انقلاب خبره تعالى كذبا واجتماع الضدين محال وما يستلزم المحال محال (وَأَجِيبُ) أن إيمانهم ليس من المتنازع فيه لأنه أمر يمكن في نفسه وبإخباره سبحانه وتعالى بعدم الايمان لا يخرج من الامكان ، غاية أنه يصير متمم بالغير واستلزام وقوعه الكذب أو اجتماع الضدين بالنظر إلى ذلك لأن إخباره تعالى بوقوع الشيء أو عدم وقوعه لا يفتي القدرة عليه ولا يخرج من الامكان الذاتي لامتناع الانقلاب وإنما يفتي عدم وقوعه أو وقوعه فيصير متمم بالغير وللأمر لكن أن لا يلزم من فرض وقوعه نظراً إلى ذاته محال ، وأما بالنظر إلى امتناعه بالغير فقد يستلزم المتمتع بالذات كاستلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب . وقيل في بيان استحالة إيمانهم بأنهم لا يؤمنون أنه تكليف بالنقضين لأن التصديق في الاخبار بأنهم لا يصدقونه في شيء يستلزم عدم تصديقهم في ذلك والتكليف بالشيء تكليف بلوازمه ، وقول بالمتع لاسيما اللوازم العدمية • وقيل لأن تصديقهم بأن لا يصدقوه يستلزم أن لا يصدقوه وما يستلزم وجوده عدمه محال ، ورد بأنه يجوز أن يكون ذلك الاستلزام

(۱) ولاهما على هذا وار لاياه وفي المشهور همزتها منقلبة عن ياء فهو من باب طويت اه منه

لا متناعه بالغير كما فيما نحن فيه ، وقيل لأن إذعان الشخص بخلاف ما يجد في نفسه محال، واعتراض بأنه يجوز أن لا يخاق الله تعالى العلم بتصديقه فيصدقه فأن لا يصدقه نعم إنه خلاف العادة لكنه ليس من المتع بالذات كما قيل ، ولا يخلو المقام بعد عن شيء وأى شيء ، والبحث طويل واستيفاؤه هنا كالتكليف بما لا يطاق وسيأتي إن شاء الله تعالى على أتم وجهه ثم فائدة الانذار بعد العلم بأنه لا يشر استخراج سر مسبق به العلم التابع للمعلم من الطوع والاباء في المكافئين (لثلاثا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) فان الله تعالى لو أدخل ابتداء كلا داره التي سبق العلم بأنها داره لكان شأن المعذب منهم ما وصف الله تعالى بقوله : ( ولو أنا أهل كناهم بعدنا من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذلو ونخرى ) فأرسل رسلا مبشرين ومنذرين ليستخرج ما في استعدادهم من الطوع والاباء - فمهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة - فان الذكرى تنفع المؤمنين - وتقوم به الحجة على الآخرين إذ بعد الذكرى وتبليغ الرسالة تتحرك الدواعي للطوع والاباء بحسب الاستعداد الأزلي فيترب عليه الفعول أو الترك بالمشيئة السابقة التابعة للعلم التابع للمعلم الثابت الأزلي فيترب عليه النفع والضرر من الثواب والعقاب وإنما قامت الحجة على الكافر لأن ما امتنع من الأتيان به بعد بلوغ الدعوة وظهور المعجزة من الإيمان لو كان متمتعا لذاته مطلقا لما وقع من أحد لكنه قد وقع فلم أن عدم وقوعه منه كان عن إياه ناشىء من استعداده الأزلي باختياره السوء وإن كان إياؤه بخلق الله تعالى به فان فعل الله تعالى تابع لمشيئته التابعة لعله التابع للمعلم والمعلوم من حيث ثبوته الأزلي غير معمول فتعاقب العلم به على ما هو عليه في ثبوته الغير معمول مما يقتضيه استعداده الأزلي ثم الإرادة تعلقت بتخصيص مسبق العلم به من مقتضى استعداده الأزلي فأبرزته القدرة على طبق الإرادة قال تعالى : ( أعطى كل شيء خلقه ) فهذا قال : ( قل لله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ) لكنه لم يشأ إذ لم يسبق به العلم لكونه كاشفا للمعلم وما في استعداده الأزلي فالمعلم المستعد للهداية في نفسه كشفه عما هو عليه من قبوله لها ، والمستعد للغواية تعلق به على ما هو عليه من عدم قبوله لها فلم يشأ إلا ما سبق به العلم من مقتضيات الاستعداد فلم تبرز القدرة إلا ما شاء الله تعالى فصح أن لله الحجة البالغة سبحانه إذا نزع لأن الله تعالى (قد أعطى كل شيء خلقه) وما يقتضيه استعداده وما نقص منه شيئا ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم : « فمن وجد خيرا فليحمد الله » فان الله مفضل بالإيجاد ولا واجب عليه ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه لأنه ما أبرز قدرته بمجوده ورحمته بما اقتضته الحكمة من الأمر الذي لا خير فيه له إلا لكونه مقتضى استعداده فالخدا لله على كل حال ونعوذ به من أحوال أهل الزينغ والضلال، وإنما قال سبحانه (سواء عليهم) ولم يقل عليك لأن الانذار وعدمه ليسا سواء لديه صلى الله تعالى عليه وسلم لفضيلة الانذار الواجب عليه - على تركه، وإذا أريد بالموصول ناس معينون على أنه تعريف عهدي كما مر كان فيه معجزة لاخباره بالغيب وهو موت أولئك على الكفر فكان (حتم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشوة ولهم عذاب عظيم) إشارة إلى برهان لمي للحكم السابق كما أن سواء عليهم النع على تقدير كونه اعتراضا برهان إني، فالختم والتنشئة مسبيان عن نفس الكفر، واقرار المعاصي سبيان للاستمرار على عدم الإيمان أو الاستواء الانذار وعدمه فالقطع لأنه سؤال عن سبب الحكم، والختم الوسم بطابع ونحوه والآثر الحاصل ويتجاوز بذلك تارة في الاستيقاق من الشيء والمنع منه اعتبارا بما يحصل من المنع بالختم على الكتب والابواب ، وتارة في تحصيل أثر عن أثر اعتبارا بالنقش الحاصل وتارة يعتبر معه بلوغ الآخر، ومنه ختمت القرآن والنشوة - على ما عليه السبعة - بفسر الغيب

المجمعة من غشاه إذا غطاه، قال أبو علي: ولم يسمع منه فعل إلا يأتي فالواو مبدلة من الياء عنده أو يقال لعل له مادتين وفعالة عند الزجاج لما اشتمل على شيء كالقافة ومنه أسماء الصناعات كالحياطة لاشتغالها على ما فيها وكذلك ما استولى على شيء كالحلاقة، وعند الراغب: هي لما يفعل به الفعل كالف في القافة فإن استعملت في غيره فعلي التشبيه، وبعضهم فرق بين ما فيه هاء التأنيت وبين ما ليس فيه، فالأول اسم لما يفعل به الشيء كالألة نحو حزام وإمام، والثاني لما يشتمل على الشيء، ويحيط به (۱) وحمل الظاهريون الحتم والتنشئة على حقيقتها وفوضوا الكيفية إلى علم من لا كيفية له سبحانه، وروى عن مجاهد أنه قال: إذا أذنب العبد ضم من القلب هكذا - وضم الحنصر - ثم إذا أذنب ضم هكذا - وضم البصر - وهكذا إلى الإبهام ثم قال: وهذا هو الحتم والطبع والرین، وهو عندى غير معقول، والذى ذهب إليه المحققون أن الحتم استعير من ضرب الحاتم على نحو الأروى لاحداث هيئة في القلب والسمع مانعة من نفوذ الحق اليها كما يمنع نقش الحاتم تلك الظروف - من نفوذها وما يصد الانصباب فيها فيكون استعارة محسوس لمعقول بجماع عقلي وهو الاشتغال على منع القابل عما من شأنه أن يقبله ثم اشتق من الحتم ختم، وفيه استعارة تصريحية تبعية، وأما العشاوة فقد استعيرت من معناها الأصلية للحالة في أوصافهم مقتضية لعدم اجتنانها الآيات والجامع مذكور، فهناك استعارة تصريحية أصلية أو تبعية إذا أولت العشاوة بمشتق أو جعلت اسم آلة على ما قيل، ويجوز أن يكون في الكلام استعارة تمثيلية بأن يقال شبت حال قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من الاستفهام بهما على أشياء معدة للاستفهام في مصالح مهمة مع المنع من ذلك بالحتم والتغطية ثم يستعار للشبه اللفظي البالد على المشبه به فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركبا والجامع عدم الانتفاع بما أعدد له بسبب عروض مانع يمكن فيه كالمانع الأصلي وهو أمر عقلي متزعم من تلك العدة (۲) ثم إن إسناد الحتم إليه عز وجل باعتبار الخلق والذم والتشنيع الذي تشير إليه الآية باعتبار كون ذلك مسيئا عما كسبه الكفار من المعاصي كما يدل عليه قوله تعالى: (بل طبع الله عليها بكفرهم) وإلا أشكل التشنيع والذم على ما ليس فعلهم كذا قاله مفسرو أهل السنة عن آخرهم فيما أعلم. والمعتزلة لما رأوا أن الآية يلزم منها أن يكون سبحانه مانعا عن قبول الحق وسماعه بالحتم وهو قبيح يمتنع صدور عنه تعالى على قاعدتهم التزموا للآية تأويلات ذكر الزمخشري جملة منها حتى قال: الشيطان هو الحاتم في الحقيقة أو الكافر إلا أن الله سبحانه وتعالى لما كان هو الذي أقدره أو مكنه أسند الحتم إليه كما يسند إلى السبب نحو - بنى الأمير المدينة، وناقاة حلوب - وأنا أقول: إن ماهيات الممكنات معلومة له سبحانه أزلا فهي متميزة في أنفسها تميزا ذاتيا غير مجعول لتوقف العلم بها على ذلك التميز وإن لها استعدادات ذاتية غير مجعولة أيضا مختلفة الاقتصاآت والعلم الالهي متعلق بها لا شرف 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 تعلق العلم

(۱) وهذا في غير المصادر، وأما في من أرى على فعالة - بالكسر والمصدر - بجي - بما لا صنعه ومعنى متقلداً كالكتاب والخلقة والفتح في غيره فافهم. اه منه (۲) وليس للإسناد إلى الحاتم والغنى في هاتين مدخل في هذا التمثيل كما لا مدخل له في قولك أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى، وهل هذا التمثيل يبقى في الفعل وحده أو في لفظ مركب ملحوظ بعضه ومنفك في الإرادة أترضى الشريف المرتضى الثاني وغيره الأول، وعليه إنما صرح بالحتم والتنشئة لأنها الأصل والعمدة في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقى الأجزاء بالفاظ متخيلة إذ لا بد في التركيب من ملاحظات قصدية متعلقة بتلك الأجزاء - ولا سيول إلى ذلك إلا بتخييل الفاظ بأزائها تدبير وافهم اه منه

الالهی بها علی ماہی علیہ بما یقتضیہ استعدادہا من اختیار أحد الطرفين الخیر والشر تعلقت الإرادة الالہیة بهذا الذی اختارہ العبد بمقتضی استعدادہ فیصیر مرادہ بعد تعلق الإرادة الالہیة مراداً لله تعالیٰ فأختیارہ الازلی بمقتضی استعدادہ متبوع للعلم المتبوع للإرادة مراعاة للحکمة وأن اختیارہ فیما لا یزال تابع للإرادة الازلیة المتعلقة باختیارہ لما اختارہ ، فالعباد منساقون إلی أن یفعلوا ما یدصر عنهم باختیارهم لا بالاکراه والجبر ولیدوا مجبورین فی اختیارهم الازلی لأنه سابق الرتبة علی تعلق العلم السابق علی تعلق الإرادة والجبر تابع للإرادة التابعة للعلم التابع للعلوم الذی هو هنا اختیارهم الازلی فیمتنع أن یتبعها لما هو متأخر عنہ براتب ، فما من شیء یرزہ الله تعالیٰ بمقتضی الحکمة ویفیضہ علی الممكنات إلا وهو مطلوبها بلسان استعدادہا وما حرما سبحانہ شیئاً من ذلك كما یشیر الیہ قوله تعالیٰ : ( أعطی کل شیء خلقه ) أی الثابت له فی الازل بما یقتضیہ استعدادہ الغیر المجمول ، وإن كانت الصور الوجودیة الحادثة مجعولة . وقوله تعالیٰ : ( فألهمها جبرها وتقواها ) أی الثابتین لها فی نفس الامر والسکل من حیث أنه خلقه حسن لکونه بارزاً بمقتضی الحکمة من صانع مطلق لاحاقم علیہ ولهذا قال عز شأنہ ( أحسن کل شیء خلقه ) و ( ما ترى فی خلق الرحمن من تفاوت ) أی من حیث أنه مضاف الیہ ومفاض منه وإن تفاوت من جهة أخرى وافترق عند إضافة بعضہ إلی بعض ، فعلى هذا یتضح الختم منه سبحانہ وتعالیٰ دلیلاً علی سواہ استعدادہم الثابت فی فعلہ الازلی الغیر المجمول بل هذا الختم الذی هو من مقتضیات الاستعداد لم ینکن من الله تعالیٰ إلا بإجماده وإظهار یتقنه طبق ما عملہ فیہم أزلاً حیث لا جعل ( وما ظلمهم الله ) تعالیٰ فی إظهارہ إذ من صفته سبحانہ إفاضة الوجود علی القوابل بحسب القابلیات علی ما تقتضیہ الحکمة ( ولكن كانوا أنفسهم یظلمون ) حیث كانت مستعدة بذاتها لذلك فینتد یتظہر أن إسناده الختم الیہ تعالیٰ باعتبار الإجماد حقیقة ویحسن الذم لهم به من حیث دلالة علی سوء الاستعداد وقبح ما انظفوت علیہ ذواتهم فی ذلك الناد ( فالبلد الطیب ینخرج نباتہ بأذن ربہ والذی خبت لا ینخرج إلا نکدًا ) وأما ما ذكره المفسرون من أن إسناده الختم الیہ تعالیٰ باعتبار الخلق فسلم لا کلام لثانیہ ، وأما إن الذم باعتبار کون ذلك مسیياً عما کسبه الکفار النخ فنقول فیہ : إن أرادوا بالکسب ماشاع عند الأشاعرة من مقارنة الفعل لقدرة العبد من غیر تأثير لها فیہ أصلاً وإنما المؤثر هو الله تعالیٰ فهو مع مخالفتہ لمعنی الکسب وکونه ( کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماءً حتی إذا جاءہ لم یجدہ شیئاً ) لا یشقی علیلاً ولا یروی غلیلاً إذ للخصم أن یرى أی معنى لذم العبد بشیء لا مدخل لقدرته فیہ إلا کدخول الید السلاء فیما فعلته الایدی السلیمة وحتیئذ ینأى مقالہ الصاحب بن عباد فی هذا الباب : کیف بأمر الله تعالیٰ العبد بالایمان وقد منعه منه وینهاہ عن الکفر وقد حمله علیہ ، وکیف یرصفه عن الایمان ثم یرى ( أنى یرفون ) ویخلق فیہم الافک ثم یرى ( أنى تؤفکون ) وأنشأ فیہم الکفر ثم یرى ( لم تکفرون ) وخلق فیہم لیس الحق بالباطل ثم یرى ( لم تلبسون الحق بالباطل ) وصددهم عن السبیل ثم یرى ( لم تصدون عن سبیل الله ) وحال ینہم و بین الایمان ثم قال ( وماذا علیہم لو آمنوا ) وذهب بهم عن الرشد ثم قال ( وأین تذهبون ) وأضلهم عن الدین حتی أعرضوا ثم قال ( فما لهم عن التذکره معرضین ) ؟! فإن أجابوا بأن الله أن یفعل ما یشاء ولا یتعرض للاعتراض علیہ المعترضون ( لا یسأل عما یفعل وهم یستلون ) قلنا لهم : هذه طیبة حق أريد بها باطل وروضة صدق ولكن لیس لکم منها حاصل لأن کونه تعالیٰ لا یسأل عما یفعل لیس إلا لأنه حکیم لا یفعل ما عنہ یرى ( وإذا قلتم لا اثر لقدرة الحادثة فی مقدرها کما لا اثر للعلم فی معلومہ فوجه مطالبة

العبد بأفعاله كوج: مطالبتہ بأن یثبت فی نفسه ألوانا وإدراكات وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى الزمام الباطل والحال، وفيه إيصال الشرائع العظام ورد ماورد عن النبيين عليهم الصلاة والسلام. وإن أرادوا بالكسب فعل العبد استقلالاً ما يريد هو وإن لم يرده الله تعالى فهنا مذهب المعتزلة وفيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقترانهم وطرقات الضلال وسلوك مهامه الوبال

مسا ولو قسمن على الغواني لمسا أمهرن إلا بالطلاق

وإن أرادوا به تحصيل العبد بقدرته الحادثة حسب استعداده الأزلي المؤثرة لاستقلال بل باذن الله تعالى ما تعلقت به من الأفعال الاختيارية مشيئة التابعة لمشيئة الله تعالى على ما أشرنا إليه فنعمت الإرادة وحذا السلوك في هذه الجادة، وسيأتي إن شاء الله تعالى بسطها وإقامة الأدلة على صحتها وإمطاة الأذى عن طريقها إلا أن أشاعرنا اليوم لا يشعرون وأنهم ليحسبون أنهم يحسنون صنعا ولبئس ما كانوا يصنعون ما في الديار أخو وجد نظارحه حديث نجد ولا خل نجاريه

وأما ما ذكره المعتزلة لاسيما علامتهم الزمخشري فليس أول عشواء خبطوا هو في مهواة من الأهواء أبطوها ولكم نزلوا عن منصة الإيمان بالنص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة واستيفاء لما كتب عليهم من المحنة وطالما استوخوا من السنة المناهل العذاب ووردوا من حميم البدعة موارد العذاب، والشبهة التي تدندن هنا حول الحجة أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لله تعالى لما ناعاها على عباده ولا عاقبهم بها ولا قامت حجة الله تعالى عليهم وهي أوهى من بيت العنكبوت وإنه لأوهن البيوت، وقد علمت جوابها كما قدمنا لك سوليكن على ذكر منك - على أنا نرجع فتقول إن أسندوا الملازمة وكذلك يفعلون - إلى قاعدة التجسين والتقيح، وقالوا: معاينة الإنسان مثلا بفعل غيره قبيحة في الشاهد لاسيما إذا كانت من الفاعل فيازم طرد ذلك غائبا، قيل: ويقبح في الشاهد أيضا أن يمكن الإنسان عبده من القبايح والفواحش برأى وسمعه ثم يعاقبه على ذلك مع القدرة على ردعه وورده من الأول عنها وأنتم تقولون إن القدرة التي بها يخاق العبد الفواحش لنفسه مخلوقة لله تعالى على علم منه عز وجل أن العبد يخاق بها نفسه ذلك فهو بمثابة إعطاء سيف بآثر لفاجر يعلم أنه يقطع به السبيل ويسمي به الحریم وذلك في الشاهد قبيح جزماً **فان قالوا** ثم حكمة - تأثر الله تعالى بعلمها فرقت بين الغائب والشاهد تحسن من الغائب ذلك التحسين ولم يحسن في الشاهد **فان قالوا** فقلنا على سبيل النزول والموافقة لبعض الناس **ما المانع** أن تكون تلك الأفعال مخلوقة لله تعالى ويعاقب العبد عليها لمصلحة وحكمة استأثر بها كما فرغتم منه الآن حذر الفتنه ۱۶ على أن كون الحاقم في الحقيقة هو الشيطان بما لا يقدم عليه حتى الشيطان الأتسمعه كيف قال (فبعتك لاغوبهم أجمعين) فلا حول ولا قوة إلا بالله. وليكن هذا المقدار كافياً في هذا المقام ولشجور القلم بعد أن شاء الله تعالى على كل بانه تفريد بأحسن مقام **والقلوب** - جمع قلب - وهو في الأصل مصدر سمى به الجسم الصنوبري المودع في التجويف الأيسر من الصدر وهو مشرق اللطيفة الإنسانية، ويطلق على نفس اللطيفة النورانية الربانية العاملة التي هي مهبط الأنوار الإلهية الصمدانية وبها يكون الإنسان إنساناً وبها يستعد لاكتساب الأوامر واجتناب الزواجر وهي خلاصة تولدت من الروح الروحاني ويدير عنها الحكيم بالنفس الناطقة لسكونها هدف سهام القهر واللفظ ومظهر الجمال والجلال ومنشأ البسط والقبض ومبدأ الخو والصحو ومنبع الأخلاق المرضية والأحوال الرديئة، وقلبا تستقر على حال وتستمر على منوال - سميت قلباً - فهي متقلبة في أمره ومتقلبة

بقضاء الله وقدره . وفي الحديث « إن القلب كريحشة بأرض فلاة تغلبها الرياح » وقد قال الشاعر :

قد سمى القلب قلباً (١) من تغلبه فاحذر على القلب من قلب وتحويل

وتسمية الجسد المعروف قلباً إذا أمعن النظر ليس إلا لتغلب هاتيك اللطيفة المشرقة عليه لأنه العضو الرئيس الذي هو منشأ الحرارة الغريزية الممدة للجسد كله ويكفي بصلاحه وفساده عن صلاح هاتيك اللطيفة وفسادها لما بينهما من التعاقب الذي لا يعلم حقيقته إلا الله تعالى وكأنه لهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم : « ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب » وكثير من الناس ذهب إلى أن تلك المضغة هي محل العلم وقيل : إنه في الدماغ وقيل إنه مشترك بينهما وبني ذلك على إنبات الحواس الباطنة والكلام فيها مشهور . ومن راجع وجد أنه أدرك أن بين الدماغ والقلب رابطة معنوية ومراجعة سرية لا ينكرها من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، لكن معرفة حقيقة ذلك متعززة بجاه متعذرة بالإشارة إلى كنه ما هناك على أرباب الحقائق وأصحاب الدقائق متعسرة ، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه ، والعجز عن درك الإدراك إدراك . والسمع مصدر - سمع سمعا وسماعا - ويطلق على قوة مودعة في العصب المفروش أو المبطل في الأذن تدرك بها الأصوات ويعبر به تارة عن نفس الأذن وأخرى عن الفعل نحو (إسمع عن السمع لمعزولون) ، والابصار - جمع بصر - وهو في الأصل بمعنى إدراك العين وإحساسها ثم تجوز به عن القوة المودعة في ملتقى العصبين المجوفتين الواصلتين من الدماغ إلى الحدقتين التي من شأنها إدراك الألوان والأشكال بتفصيل معروف في محله وعن العين التي هي محله ، وشاع هذا حتى صار حقيقة في العرف لتبادره وهو المناسب للشواشوة لتعلقها بالأعيان ويناسب الختم ما يناسب الغشاوة ، وإنما قدم سبحانه الختم على القلب هنا لأن الآية تقرير لعدم الإيمان فناسب تقديم القلب لأنها محل الإيمان والسمع والابصار طرق وآلات له - وهذا بخلاف قوله تعالى : (وختم على سمعه وقلبه) فإنه مسوق لعدم المبالاة بالمواعظ ولذا جاءت الفاصلة (أفلا تذكرون) فكان المناسب هناك تقديم السمع ، وأعاد جل شأنه الجار لتكون أدل على شدة الختم في الموضوعين فإن ما يوضع في خزانه إذا ختمت خزانه وختمت داره كان أقوى في المنع عنه وأظهر في الاستقلال لأن إعادة الجار تقتضي ملاحظة معنى الفعل المعدي به حتى كأنه ذكر مرتين ، ولنا قالوا في مررت يزيد وعمرو : مرور واحد ، وفي مررت يزيد وعمرو : مروران ، والعطف وإن كان في قوة الإعادة لكنه ليس ظاهراً مثلها في الإعادة لما فيه من الاحتمال . ووجد السمع مع أنه متعدد في الواقع ومقتضى الانتظام بالسباق واللاحق أن يجري على نطمها للاختصار والتفنن مع الإشارة إلى نكتة هي أن مدركاته نوع واحد ومدركاتها مختلفة - وكثيراً ما يعتبر البلغاء مثل ذلك ، وقيل : إن وحدة اللفظ تدل على وحدة مسماه - وهو الحاسة - ووجدتها تدل على قلة مدركاتها في بادئ النظر فهناك دلالة التزام ويكفي مثل ما ذكر في اللزوم عرفاً (٢) ومنه ينتبه لوجه جمع القلوب كثرة الأبصار قلة وإن كان ذلك هو المعروف في استعمال الفقهاء في جميعها على أن الاسماع قلنا قرع السمع - ومنه قراءة ابن أبي عمير في الشواذ - وعلى أسماعهم ، واستشهد له بقوله :

(١) وقيل سمي قلباً لأنه لب كما سمي العقل لباً اه منه

(٢) وقيل في توجيه الأفراد أن المراد سمع كل واحد وهذا وإن كان حقه الأفراد لأن حمل الجمع على كل فرد فرد

جائز لا واجب كما قيل في قوله تعالى : (نخرجكم طفلاً) على وجه اه منه



قالت ولم تقصد لقليل الخنا مهلا لقد أبليت أسماعي  
والقول بأنه وحدة للامن عن اللبس كما في قوله :

كلوا في بعض بطنكم تغفوا فان زمانكم زمن تخيص

ولأنه في الاصل مصدر والمصدر لا يتجمع فروعي ذلك - ليس بشيء - لأن ما ذكر مصحح لامرجه وأدنى من هذا عندي تقدير مضاف مثل - وحواس سمعهم - وقد اتفق القراء على الوقف على سمعهم وظاهره دليل على أنه لا تعلق له بما بعده فهو معطوف على (على قلوبهم) وهذا أولى من كونه هو وما عطف عليه خبراً مقدماً لغشاوة أو عاملان فيه على التنازع وإن احتملته الآية لتعين نظيره في قوله تعالى: (وختم على سمعه وقلبه) والقرآن يفسر بعضه بعضاً ولأن السمع كالقلب يدرك ما يدركه من جميع الجهات فناسب أن يقرن معه بالختم الذي يمنع من جميعها وإن اختص وقوعه بجانب إلا أنه لا يتعين ، ولما كان إدراك البصر لا يكون عادة إلا بالمحاذاة والمقابلة جعل المانع ما يمنع منها وهو الغشاوة لأنها في الغالب كذلك كغشائية السرج، ومثل هذا يكفي في النكات ولا يضره ستره لجميع الجوانب كالآثار، وما في الكشف: من أن الوجه أن الغشاوة مشهورة في أمراض العين فهي أنسب بالبصر من غير حاجة لما تكلفوه، يكشف عن حاله النظر في المعنى اللغوي من لاغشاوة على بصره ۰

ولعل سبب تقديم السمع على البصر مشاركته للقلب في التصرف في الجهات الست مثله دون البصر. ومن هنا قيل: إنه أفضل منه، والحق أن كلاماً من الحواس ضروري في موضعه ، ومن فقد حساً فقد علماً، وتفضيل البعض على البعض تطويل من غير طائل (۱) وقد قرئ - بامالة أبصارهم ووجه الامالة - مع أن الصاد حرف مستعمل وهو متاف لها لاقتضائها لتسفل الصوت - مناسبة الكسرة واعتبرت على الراء دون غيرها المناسبة الامالة التريق ، والمشهور عند أهل العربية أن ذلك لقوة الراء لتكرره على اللسان في النطق به فانه يرتعد ويظهر ذلك إذا شدد أو وقف عليه فكسرت به بمنزلة كسرتين فقوى السبب حتى أزال المانع . ولعل مرادهم أنه متكرر طبعاً كما يدركه الوجدان إلا أنه يجب المحافظة لثلاث بقع التقرير فانه مضر في الاداء حتى سمعت من بعض الشافعية : أن من كرر الراء في تكبيرة الاحرام لم تتعد صلواته والعهد على الراوي، والجمهور على أن (على أبصارهم) خبر مقدم لغشاوة والتقديم مصحح لجواز الابتداء بالنكرة مع أن فيه مطابقة الجملة قبله لانه تقدم الجزء المحكوم به فيها وهذا كذلك، ففي الآية جملتان خبريتان فعلية دالة على التجدد واسمية دالة على الثبوت حتى كأن الغشاوة جبلية فيهم وكون الجملتين دعائيتين ليس بشيء ، وفي تقديم الفعلية إشارة إلى أن ذلك قد وقع وفرغ منه، ونصب المفضل وأبو حيوة وإسماعيل بن مسلم لغشاوة فقيل هو على تقدير جعل كما صرح به في قوله تعالى: (وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة) ۰ وقيل إنه على حذف الجار، وقال أبو حيان: يحتمل أن يكون مصدرًا من معنى ختم لأن معناه غشى وستر كأنه قيل تنحية على سبيل التأكيد فيكون حينئذ قلوبهم وسمعهم وأبصارهم مختوما عليها مغشاة، وقيل: يحتمل أن يكون مفعول ختم والظروف أحوال أي ختم غشاوة كائنة على هذه الامور لثلاث تصرف بها بالرفع والازالة، وفي كل ما لا يخفى ، فقرة الرفع أولى ، وقرئ - أيضاً بضم العين وورقه ، وفتح العين ونصبه ، وقرئ - غشوة - بكسر المعجمة - مرفوعاً وفتحها مرفوعاً ومنصوباً ، وغشية بالفتح والرفع وغشاوة بفتح المهملة والرفع ، وجوز فيه الكسر والنصب من الغشا

(۱) ويحكى عن ابي يوسف عليه الرحمة انه سئل عن اللوزينج والفيروزنج - ايها احسن فقال: لا احكم من دون حضور الحصين فاني بهما اهل منهما قال: فلما اردت ان احكم لاحدهما على الآخر اتى الاخر بشاهدين عدلين فيمنعني من الحكم اه منه

بالتفح والقصر وهو الرؤية نهاراً لا ليلاً، والمعنى أنهم يبصرون بإبصار غفلة لا إبصار عبرة أو أنهم لا يرون آيات الله تعالى في ظلمات كفرهم ولوزالت أبصروها، وقال الراغب: المشاطمة تعرض للعين، وعشى عن كذا عشي قال تعالى: (ومن يعيش عن ذكر الرحمن) فالعنى حيث تظاير، والتتوين للإشارة إلى نوع من الاغطية غير ما يتعارفه الناس ويحتمل أن يكون للتعظيم أى غشوة أى غشوة، وصرح بعضهم بحمله على النوعية والتعظيم معاً كما حمل على الكثير والتعظيم معاً قوله تعالى: (فقد كذبت رسول) واللام في (لهم) للاستحقاق كما في (لهم في الدنيا خزي) وفي المعنى: لا الام الاستحقاق هي الواقعة بين معنى وذات وهنا كذلك إلا أنه قدم الخبر استحساناً لان المتبادر كرهة موصوفة ولو أخر جاز ك(أجل مسمى عنده) ويجوز ما قيل. أن يكون تقديره للتخصيص - فلا يعذب عندهم أحد ولا يوثق وناقهم أحد - (١) وكون اللام للنعمة واستعملت هنا للتعظيم كما لا وجه له لانها إنما تقع له في مقابلة (على) في الدعاء وما يقاربه ولم يقل به أحد ممن يوثق به هنا ولا يقال عليهم العذاب، والظاهر أن الجملة مسافة لبيان إصرارهم بأن مشاعرهم ختمت وإن الشقوة عليهم ختمت، وهي معطوفة على ما قبلها وليست استئنافاً ولا حالاً، وقال السالكوتى: عطف على الذين كفروا والجامع أن ما سبق بيان حالهم وهذا بيان ما يستحقونه، أو على خبر إن والجامع الشركة في المسند اليه مع تناسب مفهوم المسندين، وجعل ذلك لدفع ما يتوهم من عدم استحقاقهم العذاب على كفرهم لأنه بنجم الله تعالى وتغشيته ليس بوجه كما لا يخفى • والعذاب في الاصل الاستمرار ثم اتسع فيه فسمى به كل استمرار ألم، واشتقوا منه فقالوا: عذبه أى داومت عليه الألم قاله أبو حيان، وعن الخليل - وإليه مال كثير - أن أصله المنع يقال عذب الفرس إذا امتنع عن العلف، ومنه العذب لنعمة من العطش ثم توسع فأطلق على كل مؤلم شاق مطلقاً وإن لم يكن مانعاً وادعاً ولهذا كان أعم من النكال لأنه ما كان رادعاً كالعقاب، وقيل: العقاب ما يجازى به ما في الآخرة، وشمل البيان عذاب الاطفال والبهائم وغيرهما، وخص السجان وندى العذاب بإيصال الألم إلى الحى مع الهوان فأيلام الاطفال والبهائم ليس بعذاب عنده، وقيل: إن العذاب مأخوذ في الاصل من التعذيب ثم استعمل في الايلام مطلقاً، وأصل التعذيب على ما قيل: إكثار الضرب بعذبة السوط، وقال الراغب أصله من العذب فعذبه أزلت عذب حياته على بناء مرضته وقذيته والتذكير فيه للنوعية أى لهم في الآخرة نوع من العذاب غير متعارف في عذاب الدنيا، وحمله على التعظيم يستدعي حمل ما يستفاد من الوصف على التأكيد ولا حاجة اليه، والعظيم الكبير، وقيل: فوق الكبير لان الكبير يقابله الصغير والعظيم يقابله الحقيق والحقيق دون الصغير، فالصغير والحقيق خسيسان والحقيق أحسهما، والعظيم والكبير شريفان والعظيم أشرفهما. فتوصيف العذاب به أكثر في التهويل من توصيفه بالكبير كما ذكره الكثير من شاع فضله إذا العادة جارية بأن الاخس يقابل بالأشرف والخنيس بالشريف فأي توهم من أن تقيض الاخس - أعم - بما لا يلتفت اليه هنا، نعم يشكل على دعوى أن العظيم فوق الكبير قوله عز شأنه في الحديث القدسي: «الكبرياء رداى والعظمة إزارى» حيث جعل سبحانه الكبرياء مقام الرداء والعظمة مقام الازار، ومعلوم أن الرداء أرفع من الازار فيجب أن يكون صفة الكبرياء أرفع من العظمة، ويقال: إن الكبير هو الكبير في ذاته سواء استكبره غيره أم لا، وأما العظمة فعبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره، فالصفة الأولى على هذا ذاتية وأشرف من الثانية ويمكن أن يجاب على بعد بأن ما ذكره خاص بما إذا استعمل الكبير والعظيم في غيره تعالى أوفياً إذا خلا الكلام عن قرينة تقتضى العكس، وأيضاً: إنه سبحانه جعل العظمة وهي أشرف من الكبرياء إزاراً لقلعة العارفين به جل شأنه بهذا العنوان بالنظر إلى العارفين

(١) قاله بهاء الدين العافى اه منه

بعنوان الکبریاء فلقلّة أو تلك كانت إزاراً ولکثرة هؤلاء كانت رداءاً وسبحان الكبير العظيم، وذكر الراجب: إن أصل عظم الرجل كبر عظمه ثم استير لكل كبير وأجرى مجراه محسوساً لأن أومعقولا معنی كان أو عيناً، والعظيم إذا استعمل في الایعان فأصله أن يقال في الاجزاء المتصله والكبير يقال في المنفصلة، وقد يقال فيها أيضاً: عظيم وهو بمعنى كبير كجيش عظيم، وعظم العذاب بالنسبة إلى عذاب دونه يتخلله فتور وبهذا التخلل يصبح أن يتفاضل العذابان كسوادين أحدهما أشبع من الآخر وقد تمخّل الآخر ما ليس بسواد، وقد ذهب المسلمون إلى أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار، وهذه الآية وأمثالها شواهد صدق على ذلك. وقال بعضهم: لا يحسن وذكر وادلائل عقلية مبنية على الحسن والقبح العقلين فقالوا: التعذيب ضرر خال عن المنفعة لأنه سبحانه منزه عن أن يتنفع بشئ، والعدب يتضرر به ولو سلم انتفاعه بالله تعالى قادر أن يوصل إليه النفع من غير عذاب، والضرر الخالي عن النفع قبيح بديهياً، وأيضاً أن الكافر لا يظهر منه إلا العصيان فتكليفه متى حصل ترتب عليه العذاب وما كان مستقبلاً للضرر من غير نفع قبيح، فاما أن يقال لا تكليف أو تكليف ولا عذاب، وأيضاً هو الخالق لداعية المعصية فيقبح أن يعاقب عليها، وقالوا أيضاً: هب أما سلنا العقاب فمن أين القول بالدوام؟ وأقضى الناس قلباً إذا أخذ من بالغ في الاساءة إليه. وعذبه وبالغ فيه وواظب عليه - لانه كل أحد وقيل له إما أن تقتله وترجمه وإما أن تعفو عنه فإذا قبح هذا من إنسان يلتذ بالانتقام، فالغنى عن الكل كيف يليق به هذا الدوام؟ وأيضاً من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله تعالى عليه، أترى أن هذا الكرم العظيم يذهب في الآخرة أو تسلب عقول أولئك المعذبين فلا يتوبون أو يحسن أن يقول في الدنيا: (أدعوني أستجب لكم) وفي الآخرة لا يجب دعاهم إلا: (اخشوا فيها ولا تكلمون) • بقي التمسك بالدلائل اللفظية وهي لا تنفي اليقين فلا تعارض الأدلة العقلية المفيدة له على أنا ندعي أن أخبار الوعيد في الكفار مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكوراً صريحاً كما قال ذلك فيها من جوز العفو عن الفساق، على أنه يحتمل أن تكون تلك الاجل دعائية أو أنها إخبارية لكن الاخبار عن استحقاق الوقوع لاجل الوقوع نفسه، وهذا خلاصة ما ذكر في هذا الباب، وبسط الامام الرازي الكلام فيه ولم يتعقبه بما يشرح الفوائد ويرد الآكباد وتلك شئنة أعرها من أخزم، ولم يمرى أنها شبه تمكنت في قلوب كثير من الناس فكانت لهم الخناس الوسواس فلعوار بقية التكليف وانحرفوا عن الدين الحنيف ومضى - ۱۱۰ - المتمكنين كصير باب أو كطنين ذباب، فأقول: (وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب) نفي العذاب مطلقاً بما لم يقله أحد ممن يؤمن بالله تعالى واليوم الآخر حتى أن المجوس لا يقولونه مع أنهم الذين بلغوا من الهذيان أقصاه فان عقلام - والعقل مجرد عنهم - زعموا أن إبليس عليه اللعنة لم يزل في الظلمة بمعزل عن سلطان الله تعالى ثم لم يزل يرحف حتى رأى النور فوثب فصار في سلطان الله تعالى وأدخل معه الآفات والشور فخلق الله تعالى هذا العالم شبكة له فوقع فيها فصار لا يمكنه الرجوع إلى سلطانه فبقي محبوساً يرمى بالآفات فمن أحياء الله تعالى أماته ومن أسقمه وأسقمه ومن أسره أحزنه وكل يوم ينقص سلطانه فإذا قامت القيامة وزالت قوته طرحه الله تعالى في الجور وحاسب أهل الاديان وجازاهم على طاعتهم للشيطان وعصيانهم له، نعم المشهور عنهم أن الآلام الدنيوية قيحة لذاتها ولا تحسن بوجه من الوجوه فهي صادرة عن الظلمة دون النور، وبطلان مذهب هؤلاء أظهر من نار على علم، ولئن سلنا أن أحداً من الناس يقول ذلك فهو مردود، وغالب الأدلة التي تذكر في هذا الباب مبنى على الحسن والقبح العقلين وقد تفاهما أهل السنة والجماعة وأقاموا الأدلة على بطلانها وشيوع ذلك

في كتب الكلام يجعل نقله هنا من لغو الكلام على أنا نقول أن لله تعالى صفى لطف وقهر ومن الواجب في الحكمة أن يكون الملك - لاسيما ملك الملوك - كذلك إذ كل منهما من أوصاف الكمال ولا يقوم أحدهما مقام الآخر ومن منع ذلك فقد كابر ، وقد مدح في الشاهد ذلك كما قيل :

يداك يد خيرها يرتجى وأخرى لأعدادها غائظة

فلناظر الله سبحانه إلى ما عمله من الماهيات الأزلية والاعيان الثابتة ورأى فيها من استعداد للخير وطلبه بلسان استعداده ومن استعد للشر وطلبه كذلك أفاض على كل بمقتضى حكمته ما استعد له وأعطاه ما طلبه منه ثم كلفه ورغبه ورهبه إتماماً للنعمة وإظهاراً للحجة إذ لو عذبه وأظهر فيه صفة قهره قبل أن ينذره لربما قال (لولا أرسلت إلينا رسولا فتنبح آياتك من قبل أن نذل ونخزى) فالتعذيب وإن لم يكن فيه نفع له سبحانه بالمعنى المألوف لكنه من آثار القهر ووقوع فريق في طريق القهر ضروري في حكمته تعالى وكل ما تقتضيه حكمته تعالى وإكراهه حسن، وإن شئت فقل: إن صفى اللطف والقهر من مستبعات ذاته التي هي في غاية الكمال ولها متعلقات في نفس الأمر مستعدة لها في الأزل استعداداً غير مجعول . وقد علم سبحانه في الأزل التعلقات والمتعلقات فظهرت طبق ما علم ولو لم تظهر كذلك لزم انقلاب الحقائق وهو محال . فالإيمان والكفر في الحقيقة ليسا - بسياحقيقاً - علة تامة للتنعيم والتعذيب وإنما هما علامتان لها دعت إليهما الحكمة والرحمة . وهذا معنى ما ورد في الصحيح «اعلموا فكل ميسر لما خلق له» أما من كان - أي في علم الله - من أهل السعادة المستعدة لها ذاته - فميسر - بمقتضى الرحمة - لعمل أهل السعادة لأن شأنه تعالى الإفاضة على القوابل بحسب القابليات ، وأما من كان في الأزل والعلم القديم من أهل الشقاوة التي ثبتت ماهيته الغير المجمولة أزلاً - فميسر بمقتضى القهر - لعمل أهل الشقاوة وفي ذلك تظهر المنة وتم الحجة ولا يرد قوله تعالى : (فلو شاء لهداكم أجمعين) لأن نفي الهداية لنفي المشيئة ولا شك أن المشيئة تابعة للعلم والعلم تابع لثبوت المعلوم في نفس الأمر كما يشير إليه قوله تعالى في المستحيل الغير الثابت في نفسه: (أم تتفون بما لا يعلم في الأرض) وحيث لا ثبوت للهداية في نفسها لا تعلق للعلم بها ، وحيث لا تعلق للمشيئة ، فسبب نفي إيجاد الهداية نفي المشيئة وسبب نفي المشيئة تقرر عدم الهداية في نفسها فيقول الأمر إلى أن سبب نفي إيجاد الهداية انتفاؤها في نفس الأمر وعدم تقررهما في العلم الأزلي : (ولو علم الله فهم خيراً لاسمعهم) فإذا انتقش هذا على صحيفة خاطرك ، فنقول قولهم الضرر الخالي عن النفع قبيح بديهية ليس بشيء. لأن ذلك الضرر من آثار القهر التابع للذات الاقدس ومتى خلا عن القهر - كان عز شأنه عما يقوله الظالمون - كالإقطع الذي ليس له إلا يد واحدة بل من أنصفه عقله يعلم أن الخلو عن صفة القهر يحل بالربوبية ويسلب إزار العظمة ويحط شأن الملكية إذ لا يربح منه حينئذ فيختل النظام وينحل نبد هذا الانتظام . على أن هذه الشبهة تستدعي عدم إيلام الحيوان في هذه النشأة لاسيما البهائم والأطفال الذين لا يتألم من هذه الآلام نفع بالكلية لا عاجلاً ولا آجلاً مع أننا نشاهد وقوع ذلك أكثر من نجوم السماء فاهو جواهم عن هذه الآلام منه سبحانه في هذه النشأة مع أنه لا نفع له منها بوجه فهو جواً عن التعذيب في تلك النشأة ، وقولهم إن الكافر لا يظهر منه إلا العصيان فتكليفه متى حصل ترتب عليه العذاب الخ: ففيه أن الكافر في علم الله تعالى حسب استعداده متعشق للنار متعشق للحديد اللبغناطيس وإن نقر عنها نافر عن الجنة نفور الظلمة عن النور وإن تعشقها فهو إن كلف وإن لم يكلف لا بد وأن يعذب فيها ، ولكن التكليف لا يستخرج ما في استعداده من الإباء لاظهار الحجة والكفر مجرد علامة (وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم

يظنون ) ، وقولهم هو سبحانه الخالق لداعية المعصية مسلم لكنه خلقها وأظهرها طبق مادعا إليه الاستعداد الذاتي الذي لا دخل للقدرة إلا في إيجادها وأى قبح في إعطاء الشيء ما يطلبه بلسان استعداده وإن أضر به ولا يلزم الله تعالى عقلا أن يترك مقتضى حكمته ويبتل بشأن ربه مع عدم تعلق علمه بخلاف ما اقتضاه ذلك الاستعداد، وقولهم هب أنا سلمنا العقاب فمن أين الدوام الخ: قلنا الدوام من خبث الذات وقبح الصفات الثابتين فيما لم يزل الظاهرين فيما لا يزال بالآباء بعد التكليف مع مراعاة الحكمة، وهذا الخبث دائم فيهم مادامت حكمة الله تعالى الذاتية وذواتهم- كما يرشدك إلى ذلك- قوله سبحانه : (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) ويدوم المعلول مادامت علته أو يقال العذاب وهو في الحقيقة البعد من الله لازم للكفر والملازم لا ينفك من اللازم، وأيضا الكفر مع ظهور البرهان في الآفاق والنفس والأفاق بمن لا تنتهي كبرياؤه ولا تنحصر عظمته أمر لا يحيط بطق الفكر بقبحه وإن لم يتضرر به سبحانه لكن الغيرة الإلهية لا ترتضيه وإن أفاضته القدرة الإزلية حسب الاستعداد بمقتضى الحكمة، ومثل ذلك يطلب عذابا أبديا وعقابا سرمديا وشديدا الشيء منجذب إليه ، ولا يقاس هذا بما ضربه من المثال إذ أين ذلة التراب من عزة رب الارباب، وليس مورد المسألتين مهلا واحدا . وقولهم من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله تعالى عليه ، أفترى أن هذا الكرم العظيم يذهب في الآخرة أو تسلب عقول أولئك المعذنين فلا يتوبون الخ: ففيه أن من تاب من الكفر فقد أبدل القبيح بفضده وأظهر سبحانه مقتضى ذاته وماهية المعلومة له حسب علمه فهناك حينئذ كفر قبيح زائل وإيمان حسن ثابت ، وقد انضم إلى هذا الإيمان ندم على ذلك الكفر في دار ينفع فيها تدارك مافات والندم على المافات فيصير الكفر بهذا الإيمان كأن لم يكن شيئا مذكورا إذ يقابل القبيح بالحسن ويبقى الندم وهو ركن التوبة مكسبا على أن ظهور الإيمان بعد الكفر دليل على نجاة الذات في نفسها وطهارتها في معلوميتها والاعمال بالخواتيم فلا بدع في مغفرة الله تعالى له جوداً وكرماً ورحمة الله تعالى - وإن وسعت كل شيء بعض اعتباراتها - إلا أنها خصت المتقين باعتبار آخر كما يشير إليه قوله تعالى ( ورحمى وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون ) فهي كعبته سبحانه الغير المكيفة ، ألا تسمع قوله تعالى مرة : ( ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم ) ، وتارة ( إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون ) وكرة ( إن الله معنا ) وطوراً ( إن معي ربي ) ولا يتأق كون الرحمة أوسع دائرة من الغضب كما يرمز إليه ( الرحمن على العرش استوى ) أن الكفار المعذنين أكثر من المؤمنين المنعمين كما يقتضيه قوله تعالى : ( ولكن أكثر الناس لا يؤمنون ) وكذا حديث البعث لأن هذه الكثرة بالنسبة إلى بني آدم وهم قليلون بالنسبة إلى الملائكة والحوور والغلمان ( وما يعلم جنود ربك إلا هو ) ويتخلق مالا تعلمون) فيكون أهل الرحمة أكثر من أهل الغضب على أن أهل النار مرحومون في عذابهم وما عند الله تعالى من كل شيء لا ينتهي وبعض الشر أهون من بعض وهم مختلفون في العذاب ، وبين عذاب كل طبقة وطبقة ما بين السماء والأرض وإن ظن كل من أهلها أنه أشد الناس عذابا لكن الكلام في الواقع بل منهم من هو ملتذ بعذابه من بعض الجهات . ومنهم غير ذلك ، نعم فهم من عذابه محض لآلته لهم فيه ومع هذا يمتقون أنفسهم لعلهم أنها هي التي استعدت لذلك ففاض عليها ما فاض من جانب المبدأ الفياض كما يشير إليه قوله تعالى: (لعلنا نكرم من مقتكم أنفسكم) ومن غفل منهم عن ذلك نبهه إبليس عليه اللعنة كما حكي الله عنه بقوله : ( فلا تلموني ولو لموا أنفسكم) ولتتفهم التوبة هناك كما تتفهم هنا إذ قد اختلفت الداران وامتاز الفريقان وانتهى الامداد المضروب

لها بمقتضى الحكمة الالهية . وقد رأينا في الشاهد أن لنفع الدواء وقتا مخصوصا إذا تعداه ربما يؤثر ضرراً ومن الكفار من يعرف أنه قد مضى الوقت وانقضى ذلك الزمان وأن التوبة إنما كانت في الدار الدنيا ولها (قال الرب ارجعون لعلی أعمل صالحا فإتركت) ولما كان هذا طلب عارف من وجه جاهل من وجه آخر قال الله تعالى في مقابلته (كلا إنها كلمة هو قائلها) ولم يغبط عليه إلا غلط على من قال : (ربنا أخرجنا منها فان عدنا فانا ناظمون) حيث صدر عن جهل محض فأجابهم بقوله (اخشسوا فيها ولا تكلمون) فلما اختلف الطلب اختلف الجواب وأيسر كل دعاء يستجاب إلا يخفى على أولى الالباب ، وقولهم بقي التمسك بالدلائل اللفظية وهي لا تفيد اليقين فلا تعارض الادلة العقلية المفيدة له يقال فيه إن أرادوا إيراد هذه الادلة العقلية مفيدة لليقين: فقد علت حالها وأنها كسراب بقية وليتها أفادت ظناً وإن أرادوا مطلق الادلة العقلية فهذه ليست منها على أن كون الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين إنما هو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة، والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، ومن صدق القائل يعلم عدم المعارض العقلي فانه إذا تعين المعنى وكان مراداً له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه ، نعم في إفادتها اليقين في العقليات نظر لان كونها مفيدة لليقين مبنى على أنه هل يحصل بمجرد النظر فيها - وكون قائلها صادقا - الجزم بعدم المعارض العقلي وأنه هل للقرينة التي تشاهد أو تنقل تواتر مدخل في ذلك الجزم وحصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلة القرينة فيه - مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيها - الاثبات والنفي فلا جرم كانت إفادتها اليقين في العقليات محل نظر وتأمل ﴿فان قلت﴾ إذا كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه في الشرعيات وإلا احتمل كلامه الكذب فيها فلا فرق بينها ﴿قلت﴾ أجاب بعض المحققين بأن المراد بالشرعيات أمور يحزم العقل بامكانها ثبوتها وانتفاءها ولا طريق اليها، وبالعقليات ما ليس كذلك وحيث جاز أن يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقل في العقليات وإن حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية في العقليات فانها بمجرد تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبدية صححتها أو علم بالبدية لزومها بماعلم صحته بالبدية، وحيث يستحيل أن يوجد ما يعارضه لان أحكام البدية لا تعارض بحسب نفس الامر أصلاً • هذا وقال الفاضل الرومي ههنا بحث مشهور وهو أن المعنى بعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدق القائل وهو قائم في العقليات أيضاً ولا يمكن العقل بامكانها ثبوتها أو انتفاءها. لا يلزم أن يكون من الممتنعات لجواز إمكانه الخافي من العقل فينبغي أن يحمل كل ما علم أن الشرع نطق به على هذا القسم لتلا يلزم كذبه وإبطال قطع العقل بصدقه فالحق أن النقل يفيد القطع في العقليات أيضاً ولا يخلص إلا بأن يقال المراد أن النظر في الادلة تفهوها القرائن في الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لاجل إفادة الارادة من القائل الصادق جزماً . وفي العقليات إفادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على أن إفادته الارادة محتملة انتهى . وقد ذهب الشيخ الاكبر قدس . دلي تقديم الدليل النقل على العقلي فقال في الباب الثاني والسبعين والاربعمئة من الفتوحات :

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

وقال قدس سره في الباب الثامن والخمسين والثلاثمائة :

كيف للعقل دليل والذي قد بناه العقل بالكشف انهم  
فنجاة النفس في الشرع فلا تسك إنسانا رأى ثم حرم

واعصم بالشرع في الكشف فقد فاز بالخير عبيد قد عصم  
اهمل الفكر فلا تحفل به واتركه مثل لحم في وض  
إن للفكر مقاما فاعتصد به فيه تك شخصا قد رحم  
كل علم يشهد الشرع له هو علم فيه فلتعصم  
وإذا خالفه العقل فقل طورك الزم مالكه فيه قدم

ويؤيدها ما روى عن الشافعي رضي الله تعالى عنه أنه قال: إن للعقل حداً ينتهي إليه كما أن للبصر حداً ينتهي إليه ، وقال الإمام الغزالي : ولا تستبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه مالا يظهر في العقل كما لا تستبعد أن يكون العقل طوراً وراء التمييز والاحساس ينكشف فيه عوالم ومخائب يقصر عنها الاحساس والتمييز إلى آخر مقال فقيماً نحن فيه في القرآن والسنة المتواترة ما لا يحصى مما يدل على الخلود في النار، وفي العذاب دلالة واضحة لا خفاء فيها فتأويلها كلها بمجرد شبه أضعف من جبال القمر، والعدول عنها إلى القول بنفي العذاب أو الخلود فيه مما لا ينبغي لاسيما في مثل هذه الاوقات التي فيها الناس كما ترى ، على أن هذه التأويلات في غاية السخافة إذ كيف يتصور حقيقة الدماء من رب الارض والسماء أم كيف يكون التعليق بعد النظر في قوله تعالى : ( إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ) أم كيف يقبل أن يكون الاخبار عن الاستحقاق دون الوقوع على ما فيه في مثل قوله تعالى : ( كلما خبت زدناهم سعيراً ) وكلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ) ؟ سبحانك هذا بهتان عظيم . وأما ما ينقل عن بعض السلف الصالح - وكذا عن حضرة مولانا الشيخ الأكبر ومن حذا حذوه من السادة الصوفية رضي الله تعالى عنهم - من القول بعدم الخلود فذلك مبنى على مشرب آخر وتجمل لم ينكشف لنا، والكثير منهم قد بنى كلامه على اصطلاحات ورموز وإشارات قد حال بيننا وبين فهمها العوائق الدنيوية والعلائق النفسانية، ولعل قول من قال بعدم الخلود ممن لم يسلك مسلك أهل السلوك مبنى على عدم خلود طائفة من أهل النار وهم العصاة بما دون الكفر وإن وقع إطلاق الكفر عليهم حمل على معنى آخر كما حمل على رأى في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: « من ترك الصلاة فقد كفر » ، على أن الشيخ قد سره كم وكم صرح في كتبه بالخلود فقال في عقيدته الصغرى أول الفتوحات: والتأييد لأهل النار في النار حق ، وفي الباب الرابع والستين في بحث ذبح الموت ونداء المنادى يأهل النار خلود ولا خروج مانصه: ويتمتع أهل النار أشد النعم لذلك ثم تغلق أبواب النار غلقاً لا تفتح بعده وتطبق النار على أهلها ويدخل بعضهم في بعض ليعظم انضغاطهم فيها ويرجع أعلاها وأسفلها وأسفلها أعلاها ويرى الناس والجن فيها مثل قطع اللحم في القدر التي تحتمها النار العظيمة تنلى كغلي الحمير تقدر في الخلق علواً وسفلاً ( كذا خبت زدناهم سعيراً ) . وذكر الشيخ عبد الكريم الجبلي في كتابه المسمى بالإنسان الكبير، وفي شرح لباب الأسرار من الفتوحات: بأن مراد القوم بأن أهل النار يخرجون منها هم عصاة الموحدين لا الكفار، وقال: إياك أن تحمل كلام الشيخ محي الدين أو غيره من الصوفية في قولهم بانتهاء مدة أهل النار من العصاة - على الكفار فإن ذلك كذب وخطأ وإذا احتمل الكلام وجهاً صحيحاً وجب المصير إليه انتهى، نعم قال قد سره في تفسير الفاتحة من الفتوحات: فإذا وقع الجدار وانهدم الصور وامتزجت الأنهار والتقى البحران وعدم البرزخ صار العذاب نعيماً وجهنم جنة ولا عذاب ولا عقاب إلا نعم وأمان بمشاهدة العيان الخ، وهذا وأمثاله محمول على معنى

صحيح يعرفه أهل الذوق لا ينافي ماوردت به القواطع، وقصارى ما يخطر لامثالنا فيه أنه محمول على مسكن عصاة هذه الأمة من النار، وفيه يرضع الجبار قدمه وتبجل بصفة القهر على النار فتقول قط قط ولا تطبق تجلجيه فتخمد ولا بعد أن تلحق بعد بالجنة وإياك أن تقول بظاهرة مع ما أنت عليه وكلنا وجدت مثل هذا لحد من أهل الله تعالى فسلبه لهم بالمعنى الذى أرادوهما لا تعلمه أنت ولا أنا بالمعنى الذى يتقدح في عقلك المشوب بالواهام فالأمر والله وراء ذلك والأخذ بظواهر هذه العبارات النافية للخلود في العذاب وتأويل النصوص الدالة على الخلود في النار بأن يقال الخلود فيها لا يستلزم الخلود في العذاب لجواز التنعم فيها وانقلاب العذاب عذوبة مما يجزى إلى نفي الاحكام الشرعية وتعطيل النبوات وفتح باب لا يسهو وإن سولت نفسك لك ذلك قلبنا البحث معك ولنا أتيناك بجنود من الأدلة لا قبل لك بها وما الضر إلا من عند الله وكان حقا علينا نصر المؤمنين ، ولا يوقعنك في الوهم ان الخلود مستلزم لتناهي التجليات فالتعالى هو الله وكل يوم هو في شأن ( نغذ ما آتيناك وكن من الشاكرين ) ولا أظنك تجرد هذا التحقيق من غيرنا والحمد لله رب العالمين ﴿ وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يَقُولُ ءَأَمْنَا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ هذه الآية وما بعدها إلى آخر القصة معطوفة على قصة (إن الذين كفروا ) وكل من المتعاطفين مسوق لغرض إلا أن فيهما من النعى على أهل الضلال ما لا ينجى وقد سبقنا هذه الآية إلى ثلاث عشرة آية لنعنى المتناقضين الذين ستروا الكفر وأظهروا الإسلام فهم بحسب الظاهر أعظم جرما من سائر الكفار كما يشير إليه قوله تعالى: (إن المتناقضين في الدرك الأسفل من النار) والناس - أصله عند سيبويه ، والجهور - أناس وهو جمع أو اسم جمع لإنسان، وقد حذف فاءؤه تخفيفا فوزنه فعال، ويشهد لصله إنسان وإنسى ونقصه وإتمامه جائز إن إذا نكر فاذا عرف بأل فالأكثر نقصه ومن عرف خص بالبلاء ويجوز إتمامه على قلة كما في قوله :

إن المنايا يطلعسن على الاناس الآمينا

وهو مأخوذ من الأانس ضد الوحشة لآنسه بحسنه لأنه مدنى الطبع ومن هنا قيل :

وما سمى الانسان إلا لآنسه ولا القلب إلا أنه يتقلب

أومن آنس أى أبصر قال تعالى: (آنس من جانب الطور نارا) وجاء بمعنى سمع وعلم، وسمى به لانه ظاهر محسوس، وذهب السكاكى إلى أنه اسم تام وعينه واو من نوس إذا تحرك بدليل تصغيره على نويس فوزنه فعله وفى الكشاف أنه من المصغر الآنى على خلاف مكبره كأنيسيان ورويجهل وقيل: من نسى القلب لقوله تعالى فى آدم عليه السلام: (فنى ولم نجد له عزما) وهذا مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم فوزنه حينئذ (فلم) ولا يستعمل فى الغالب إلا فى نبي آدم، وحكى ابن خالويه عن ناس من العرب: أناس من الجن، قال ابو حيان، وهو مجاز وإذا أخذ من نوس يكون صدق المفهوم على الجن ظاهر أ لاسيما إذا قلنا إن النوس تذبذب الشيء فى الهواء ، وعن سلمة بن عاصم أنه جزم بأن كلا من ناس وأناس مادة مستقلة واللام فيه إما للجنس أو للعهد الخارجى فان كان الأول فنكره موصوفة وإن كان الثانى فهى موصولة مراداً بها عبدالله بن أبى وأشياعه ، وجوز ابن هشام وجعاه أن تكون موصولة على تقدير الجنس وموصوفة على تقدير العهد لأن بعض الجنس قد يتعين بوجه ما وبعض المعينين قد يجمل باعتبار حال من أحواله كأهل عملة محصورين فيهم قاتل لم يعرف بعينه كونه قاتلا وإن عرف شخصه فلا وجه للتخصيص عند هؤلاء ، وقيل إن التخصيص هو الأنسب لأن المرء بلام الجنس لعدم التوقيت فيه قريب من النكرة وبعض النكرة نكرة فناسب من الموصوفة للفظين والأمر بخلافه فى العهد ، وعلى هذا الأسلوب



ورد قوله تعالى: (من المؤمنين رجال) (ومنهم الذين يؤذون النبي) لانه أربدي في الاول الجنس، وفي مرجع الضمير في الثاني طائفة معينة من المنافقين، ولما كان في الآية تفصيل معنوي لانه سبحانه ذكر المؤمنين ثم الكافرين ثم عقب بالمنافقين فصار نظيراً للتفصيل اللفظي، وفي قوة تفصيل الناس إلى مؤمن ومؤمنين وكافر ومنافق - تضمن الاخبار عن يقول بأنه من الناس - فائدة، ولك أن تحمله على معنى من يختص من المنافقين معلوم لنا ولولا أن الستر من الكرم فضحته فيكون مفيداً أيضاً وملوحاً إلى تهديد ما، وقيل: المراد بكونهم من الناس أنهم لاصفة لهم تميزهم سوى الصورة الانسانية، أو المراد التنبية على أن الصفات المذكورة تنافي الانسانية فيتعجب منها - أو مناط الفائدة - الوجود أي لهم موجودون فيما بينهم أو لانهم من الناس لا من الجن إذ لا نفاق فيهم، أو المراد بالناس المسلمون والمعنى أنهم يمدون مسلمين أو يعاملون معاملتهم فيما لهم وعليهم، ولا يخفى ما في بعض هذه الوجوه من الكلف والتكلف ولكل ساقطة لاقطة، واختار أبو حيان هنا أن تكون (من) موصولة مدعياً أنها إما تكون موصولة إذا وقعت في مكان يختص بالكرة في الأكثر، وفي غير ذلك قليل حتى أن السكاكي على علو كعبه أنكروه ولا يخفى ما فيه، ولا يرد على إرادة العهد أنه كيف يدخل المنافقون مطلقاً في الكفرة المصريين المحكوم عليهم بالحتم وإن (ومن الناس) الآية وقع عدلها لأن الذين كفروا ياناً للقسم الثالث المنهذب فلا يدخل فيه لأن المراد بالمنافقين المسمومون منهم المختوم عليهم بالكفر كما يدل عليه (صم بهم سمى فهم لا يرجعون) لا مطلق المنافقين ولأن اختصاصهم بخلط الخداع والاستهزاء مع الكفر لا ينافي دخولهم تحت الكفرة المصريين، وبهذا الاعتبار صاروا قسماً ثالثاً بالقسمة ثنائية بحسب الحقيقة ثلاثية بالاعتبار، وفي قوله تعالى يقول وآمننا مراعاة للفظ (من) ومعناها ولوراعي الأول فقط لقال آمنت أو الثاني فقط لقال يقولون ولما روعيا جميعاً حسن مراعاة اللفظ أو لا إذ هو في الخارج قبل المعنى والواحد قبل الجمع ولو عكس جاز، وزعم ابن عطية أنه لا يجوز الرجوع من جمع إلى توحيد ويرده قول الشاعر:

لست بمن يكع أو يستكينون إذا فاحت خيل الأعداى

واقصر من متعلق الايمان على الله واليوم الآخر مع أنهم كانوا يؤمنون بأفواههم بجميع ماجاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لأنهما المقصود الأعظم من الايمان إذ من آمن بالله تعالى - على ما يليق بجلال ذاته - آمن بكتبته ورسله وشرائعه، ومن علم أنه إليه المصير استعد لذلك بالأعمال الصالحة، وفي ذلك إشعار بدعوى حياة الايمان بطرفه المبدأ والمعاد وما طريقه العقل والسمع ويتضمن ذلك الايمان بالنبوة أو أن تخصص ذلك بالذكر للإيدان بأنهم يظنون الكفر فيما ليسوا فيه منافقين في الجملة لأن القوم في المشهور كانوا يهوداً وهم مخلصون في أصل الايمان بالله واليوم الآخر على ظنهم، ومع ذلك كانوا ينافقون في كيفية الايمان بهما ويرون المؤمنين أن إيمانهم بهما مثل إيمانهم فكيف فيما يقصدون به النفاق المحض وليسوا مؤمنين به أصلاً كنبوة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم والقرآن أو أنهم قصدوا بتخصيص الايمان بهما التعرض بعدم الايمان بخاتم الرسل صلى الله تعالى عليه وسلم وما بلغه في ذلك بيان لمزيد خبثهم، وهذا لو قصد حقيقته حينئذ لم يكن إيماناً لانه لا بد من الاقرار بما جاء به صلى الله تعالى عليه وسلم فكيف وهو مخادعة وتليس؟ وقيل: إنه لما كان غرضهم المبالغة في خلوص إسلامهم بأنهم تركوا عقائدهم التي كانوا عليها في المبدأ والمعاد واعتبروا أنهم كانوا في ضلال خصوصاً إيمانهم بذلك لأنهم كانوا قائلين بسائر الأصول، وأما النبوة فليس في الايمان بها اعتراف بذلك، وأيضاً ترك

الراسخ في القلب بما عليه الاباء بترك الايمان به صلى الله تعالى عليه وسلم من المسلمات فكأنهم لم يتعرضوا له للإشارة إلى أنه مما لا شبهة في أنهم معتقدون له بعد اعتقادهم ما هو أشد منه عليهم - وحمل (بائه وباليوم الآخر) على القسم منهم على الايمان - سمج بالله ، وأسمج منه بمراتب حمله على القسم منه تعالى على عدم إيمانهم بتقدير ما آمنوا (وما هم بمؤمنين) فيجب أن يكون الباء صلة الايمان وكررت مبالغة في الحدعية والتليس باظهار أن إيمانهم تفصيلي مؤكدا قوى (١) • واليوم الآخر يحتمل أن يراد به الوقت الدائم من الحشر بحيث لا يتناهى أو ماعينه الله تعالى منه إلى استقرار كل من المؤمنين والكافرين فيما أعدله ، وسمى آخراً لأنه آخر الأوقات المحدودة والأشبهه هو الأول لأن إطلاق اليوم شائع عليه في القرآن سواء كان حقيقة أو مجازاً ولأن الايمان به يتضمن الايمان بالثاني لدخوله فيه من غير عكس ، نعم المناسب للفظ اليوم - لغة - هو الثاني لمحدوديته وهو على كل تقدير مغاير لما عند الناس لأن اليوم عرفاً من طلوع الشمس إلى غروبها وشرعاً على الصحيح من طلوع الفجر الصادق إلى الغروب ، واصطلاحاً من نصف النهار إلى نصف النهار والامر وراء ذلك ، وسيأتي لذلك تسمية ، وفي قوله سبحانه : ﴿ وما هم بمؤمنين ﴾ حيث قدم الفاعل وأولى حرف النفي رد لدعوى أولئك المناقشين على أبلغ وجه لأن اغتراطهم في سلك المؤمنين من لوازم ثبوت الايمان الحقيقي لهم وانتفاء اللزوم أعدل شاهد على انتفاء اللزوم ، وقد بولغ في نفي اللزوم بالدلالة على دوامه المستلزم لانتفاء حدوث اللزوم مطلقاً ، وأكد ذلك النفي بالباء (٢) أيضا وهذا سبب العدول عن الرد بما آمنوا المطابق لصدر الكلام ، وبعضهم يجرى الكلام على التخصيص وأن الكفار لمسا رأوا أنفسهم أنهم مثل المؤمنين في الايمان الحقيقي وادعوا موافقتهم قيل في جوابهم (وما هم بمؤمنين) على قصر الافراد والنوق بعده ، وإطلاق الوصف للإشارة إلى العموم وأهم ليسوا من الايمان في شيء ، وقد يقيد بما قيد به سابقه لأنه واقع في جوابه إلا أن نفي المطلق يستلزم نفي المقيد وهو أبلغ وأؤكد • وفي هذه الآية دلالة على أن من لم يصدق بقلبه لا يكون مؤمناً ، وأما على أن من أقر بلسانه وليس في قلبه ما يوافق له ينافيه ليس بمؤمن فلا لوجود المنافي في المناق هنا لأنه من المحتوم على قلبه أو لأن الله تعالى كذبه وليس إلا لعدم مطابقة التصديق القلبي للسان كذا قيل ، ودقق بعضهم مدعياً أن من يجعل الايمان الاقرار اللساني سواء يشترط الخلو عن الانكار والتكذيب أم لا يشترط أن يكون الاقرار بالشهادتين ولا يكفي عنده نحو آمنت بالله وباليوم الآخر لأن المدار على النطق بهما كما ورد في الصحيح حتى اشترط بعضهم لفظ اشهد ، والاسم الخاص به تعالى واسم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فليس في الآية حينئذ دليل على إبطال مذهب الكرامية بوجه فليتدبر •

﴿ يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ٩ ﴾ أصل الخدع بفتح الحاء وكسرها الاخفاو الايهام ، وقيل : بالكسر اسم مصدر ، ومنه الخدع (٣) للخرقة والاختداع لعريقين خفيين في موضع المحجة وخدع الضب إذا توارى واختفى ويستعمل في اظهار ما يوهى السلامة وإبطال ما يقتضى الاضرار بالغير أو التخلص منه كما قاله الامام ، وقال السيد : هو أن يوهى صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه وتصيبه به ، وفي الكشف التحقيق أن الخدع صفة فعلية قائمة بالنفس عقيب استحضار مقدمات في الذهن متوصل بها توصلها

(١) لأن إعادة العامل تقتضى أن متعلقه بالماضي كما قال (س) في رورت يزيد وعمرو فيفيد ماذكر وهو ظاهر اه منه

(٢) فيه إشارة إلى أن النفي اعتبر أولاً ثم أكد بالكلام من تأكيد النفي لانفي التأكيد اه منه

(٣) الخدع مثلك ، والخرقة لا تفتح اه منه

يستحسن شرعا أو عقلا أو عادة إلى استجرار منفعة من نيل معروف لنفسه أو إصابة مكروه لغيره مع خفتها على الموجه نحو القصد بحيث لا يتأتى ذلك النبل أو الإصابة بدونه أو لو تأتى لزمت فوت غرض آخر حسب تصوره وعليه يكون الحرب خدعة (١) مجاز أو لا تخفى غرابته . والمخادعة مفاعلة، والمعروف فيها أن يفعل كل أحد بالآخر مثل ما يفعله به فيقتضى هنا أن يصدر من كل واحد من الله ومن المؤمنين ومن المنافقين فعل يتعلق بالآخر، وظاهر هذا مشكل لأن الله سبحانه لا يخدع ولا يخدع، أما على التحقيق فلا نه غنى عن كل نيل وإصابة واستجرار منفعة لنفسه وهو أيضا متعال على التعمل واستحضار المقدمات ولأنه جل عن أن يخوم حول سرادقات جلاله نقص الانفعال وخفا، معلوم ما عليه، وأما على ما ذكره السيد فلا نه جل شأنه أجل من أن يخفى عليه خافية أو يصيبه مكروه فكيف يمكن للمنافقين أن يخدعوه ويوقعوا في عله خلاف ما يريدون من المكروه ويصيبنه به مع أنهم لكونهم من أهل الكتاب عالمون باستحالة ذلك، والعاقل لا يقصد ما تحقق لديه امتناعه، وأما أنه لا يخدع فلا نه وإن جاز عندنا أن يوقع سبحانه في أوهم المنافقين خلاف ما يريد من المكروه ليغترروا ثم يصيبهم به لكن يتمتع أن ينسب إليه ما يوهمه من أنه إنما يكون عن عجز عن المكافأة وإظهار المكتوم لأنه المعهود منه في الاطلاق كما في الاتصاف - ولذا زيد في تفسيره مع استشعار خوف أو استحياء من المجاهرة، وأما المؤمنون وإن جاز أن يخدعوا إلا أنه يعد أن يقصدوا خدع المنافقين لانه غير مستحسن بل مذموم مستهجن وهي أشبه شيء بالنفاق وهم في غنى عنه على ان الخداع المتمدح به هو الخداع بمعنى إظهار التأثر دونه كرما كما يشير إليه قوله ﷺ «المؤمن غر كريم» لا الخداع الدال على البله، ولذا قالت عائشة في عمر رضي الله تعالى عنه ما: كان عاقل من أن يخدع وأفضل من أن يخدع، ويحجب عن ذلك بأن صورة صنعهم مع الله تعالى حيث يتظاهرون بالآيمان وهم كافرين، وصورة صنع الله تعالى معهم حيث أمر بأجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده أهل الدرك الأسفل: وصورة صنع المؤمنين معهم حيث امتثلوا أمر الله تعالى فيهم فأجروا ذلك عليهم تشبه صورة المخادعة في الكلام إما استعارة تبعية في (يخادعون) وحده أو تمثيلية في الجملة وحيث أن ابتداء الفعل في باب المفاعلة من جانب الفاعل صريحا وكون المفعول آتيا بمثل فعله مدلول عليه من عرض الكلام حسن إيراد ذلك في معرض الذم لما أسند إليه الفعل صريحا وكون مقتضى المقام إيرادها لم خاصة - كما قاله مولانا مفتي الديار الرومية - مما لا يخدش هذا الوجه الحسن أو يحجب - كما قيل - بأن المراد مخادعة رسول الله ﷺ وأوقع الفعل على غير ما يوقع عليه للملابسة بينهما وهي الخلافة فهناك مجاز عقلي في النسبة الإيقاعية وهذا ظاهر على رأى من يكتفى بالملابسة بين ماهو له وغير ماهو له، وأما على رأى من يعتبر ملابسة الفعل بغير ماهو له بأن يكون من معمولاته فلا، على أنه يبقى من الأشكال أن لا خدع من الرسول والمؤمنين ولا مجال لأن يكون الخدع من أحد الجانبين حقيقة ومن الآخر مجاز لا اتحاد اللفظ وكان المحجب إما قائل بمجاز الجمع بين الحقيقة والمجاز أو غير قائل بامتناع صدور الخدع من الرسول والمؤمنين حتى يتأتى لهم ما يريدون من إعلاء الدين ومصالح المسلمين. وقرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وأبو حنيفة يخدعون - والجواب عما يلزم هو الجواب فيما لزم، وقد أتى

(١) يروى بفتح الحاء وضمها مع سكون الدال، وبضمة مع فتح الدال، فالاول معناه أن الحرب يقتضى أمرها بخدعة واحدة من الخداع أى أن الغنائم إذا خدع مرة واحدة لم يكن لها إقالة، وهو أفصح الروايات وأصحها، ومعنى الثاني هو الاسم من الخدع، ومعنى الثالث أن الحرب تخدع الرجال وتمتيم ولا تنى لهم كما يقال رجل لعبة وضحك لى يكثر اللعب والضحك فليهم وليحفظ اه منه ●

فاعل بمعنى فعل كما فاني الله تعالى وعاقبت اللص فلا بعد في حمل قراءة الجمهور على ذلك ويكون إثارة صيغة المفاعلة لإفادة المبالغة في الكيفية فان الفعل متى غلب فيه بولغ به أو في السكينة كما في الممارسة والمزاولة فانهم كانوا مداومين على الخدع (وماخذون) إما بيان ليقول لا على وجه العطف إذ لا يجري عطف البيان في الجمل عند النحاة وإن أوهمه كلام أهل المعاني وإما استئناف ياتي كأنه قيل لم يدعون الايمان كاذبين وماذا نفعمهم؟ فقيل بماخذون الخ، وهذا في المال كالاول ولعل الاول أولى وجوز أبو حيان كون هذه الجملة بدلًا من صلة من بدل اشتغال أو حالًا من الضمير المستكن في يقول أي مخادعين، وأبو البقاء أن يكون حالًا من الضمير المستتر في مؤمنين، ولعل الذي متوجه للمقارنة لانفس الحال - كما في ما جاء في زيد، وقد طلع الفجر - (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) على أنه قد يجعل الحال ونحوها في مثل ذلك قيدًا للنفي لا للنفي كما قرره في - لم أبلغ - في اختصاره تقريباً، وجعل الجملة صفة للمؤمنين ممنوع لمكان النفي والقيد وليست حال الصفة كصفة الحال فلا عجب في تجويز إحداها ومنع الأخرى كما توهمه أبو حيان في بحره، نعم التعجب من كون الجملة بياناً للتعجب من كونهم من الناس كما لا يخفى. ثم إن الغرض من نخاعة هؤلاء لمن خادعوه كالغرض من نفاقهم طبق النعل بالنعل فقد قصدوا تعظيمهم عند المؤمنين والتطلع على أسرارهم ليفشوها ورفع القتل عنهم أو ضرب الجزية عليهم والفوز بهم من الغنائم ونحو ذلك وثمرة نخادة من خادعوه إياهم إن كانت حكم إلهية ومصالح دينية ربما يؤدي تركها إلى مفاسد لا تحصى ومحاذير لا تستقصى، وقرأ الحرمان وأبو عمرو: (وما يخادعون)، وقرأ باقي السبعة: (وما يخدعون) وقرأ الجارود وأبو طلوت: (وما يخدعون) - بضم الياء - مبنياً للفعول. وقرأ بعضهم: (وما يخادعون) - بفتح الدال مبنياً للفعول أيضاً - وقرأ قتادة والعجلي: (وما يخدعون) من خدع مضاعفاً مبنياً للفاعل، وبعضهم - بفتح الياء والحاء. وتشديد الدال المكسورة - وما عدا القراءتين الأوليين شاذة وعليهما نصب أنفسهم على المفعولية الصرفة أو مع الفاعلية معنى، وأما على قراءة بناء الفعل للفعول فهو إما على إسقاط الجار أي في أنفسهم أو عن أنفسهم أو على التمييز على رأى الكوفيين أو التشبيه بالمفعول على زعم بعضهم أو على أنه مفعول بتضمين الفعل يتقصون مثلاً، ولا يشكل على قراءة مخادعون أنه كيف يصح حصر الخداع على أنفسهم، وذلك يقتضى نفيه عن الله تعالى والمؤمنين، وقد أثبت أولاً، وإن المخادة إنما تكون في الظاهر بين اثنين فكيف يخادع أحد نفسه لانا نقول المراد أن دائرة الخداع راجعة إليهم وضررها عائد عليهم فالخداع هنا هو الخداع الأول والحصر باعتبار أن ضرره عائد إلى أنفسهم فتكون العبارة الدالة عليه مجازاً أو كناية عن انحصار ضررها فيهم أو يجعل لفظ الخداع مجازاً مرسلاً عن ضرره في المرتبة الثانية، وكونه مجازاً باعتبار الأول كما قاله السعد غير ظاهر. وقد يقال إنهم خدعوا أنفسهم لما غروها بذلك وخدعتهم حيث حدثتهم بالأمان في الحالية، فالمراد بالخداع غير الأول. والمخادع والمخادع متغايران بالاعتبار فالخداع على هذا مجاز عن إيهام الباطل وتصويره بصورة الحق، وحمله على حقيقته بعيد وكون ذلك من التجريد كقوله:

لا يخيل عندك تهديها ولا مال فليسعد النطق إن لم يسعد الحال

لا يرضيه الذوق السليم كالقول بأن الكلام من باب المبالغة في امتناع خداعهم لله تعالى وللمؤمنين لأنه كما لا يخفى خداع المخادع لنفسه فيمتنع خداعه لها يمتنع خداع الله تعالى لعله والمؤمنون لاطلاعهم باعلامه تعالى أو الكناية عن أن مخالفتهم ومعاداتهم لله تعالى وأحبابه معاملة مع أنفسهم لأن الله تعالى والمؤمنين يفتنونهم كأنفسهم،

وبعضہم يجعل التعبير هنا بالمخادعة للشاكلة مع كون كل من المشاكل والمشاكل مجازاً وكل يعمل على شاكلته ﴿والنفس﴾ حقيقة الشيء وعينه ولا اختصاص لها بالأجسام لقوله تعالى: (كتب على نفسه الرحمة) (ويحذر) الله نفسه) وتطلق على الجوهر البخارى اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الارادية وسماها الحكيم الروح الحيوانية وأول عضو تحمله القلب إذ هو أول ما يتخلق على المشهور، ومنه تفيض إلى الدماغ والكبد وسائر الاعضاء ولا يلزم من ذلك أن يكون منبت الاعصاب إذ من الجائز أن يكون العضو المستفيد منبأ لآلة الاستفادة، وقيل: الدماغ لأنه المنبت ولم تقم دلالة قطعية على ذلك كما في شرح القانون للإمام الرازى وكثيراً ما تطلق على الجوهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهي الروح الامرية المرادة في - من عرف نفسه فقد عرف ربه - وتسمى النفس الناطقة وتتنوع صفاتها تختلف أسماءها وأخطى الاعضاء باسراق أنوارها المعنوية القلب أيضاً ولذلك الشرف قد يسمى نفساً وبعضهم يسمى الرأى بها، والظاهر في الآية على ما قيل: المعنى الأول إذ المقصود بيان أن ضرر مخادعتهم راجع اليهم ولا يتخطاهم إلى غيرهم وليس بالمتعين كما لا يخفى، وتطلق على معان أخر ستسبعها مع تحقيق هذا المبحث إن شاء الله تعالى •

وجملة ﴿وما يشعرون﴾ مستأنفة أو معطوفة على ﴿وما يتخذون إلا أنفسهم﴾ ومفعول (يشعرون) محذوف أى (وما يشعرون) أنهم يتخذونها أو أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون أو إطلاع الله تعالى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم على خداعهم وكذبهم - كما روى ذلك عن ابن عباس - أو هلاك أنفسهم وإيقاعها في الشقاء الايدى بكفرهم ونفاقهم كما روى عن زيد، أو المراد لا يشعرون بشيء، ويحتمل كما في البحر - أن يكون (وما يشعرون) جملة حالية أى (وما يتخذون إلا أنفسهم) غير شاعرين بذلك ولو شعروا لما خادعوا، والشعور الادراك بالحواس الخمس الظاهرة ويكون بمعنى العلم، قال الراغب: شعرت كذا يستعمل بوجهين بأن يؤخذ من مس الشعر ويعبر به عن اللس؛ ومنه استعمل الشاعر للحواس، فاذا قيل: فلان لا يشعر فذلك أبلغ في الذم من أنه لا يسمع ولا يبصر لأن حس اللمس أعم من حس السمع والبصر، وتارة يقال: شعرت كذا أى أدركت شيئاً دقيقاً من قولهم شعرت أى أصبت شعره نحو - أذنته ورأسه - وكان ذلك إشارة إلى قولهم فلان يشق الشعر إذا دق النظر؛ ومنه أخذ الشاعر لادراك دقائق المعاني انتهى. والآية تحتمل نفي الشعور بمعنى العلم فعنى (لا يشعرون) لا يعلمون وكثيراً ما ورد بهذا المعنى، وفي اللحاق نوع إشارة إليه، ويحتمل نفيه بمعنى الادراك بالحواس فيجعل متعلق الفعل بالحسوس الذى لا يخفى إلا على فاقد الحواس، ونفى ذلك نهاية الذم لأن من لا يشعر بالبدهى الحسوس مرتبته أدنى من مرتبة البهائم فهم كالانعام بل هم أضل. ولعل هذا أولى لما فيه من التهكم بهم مع الدلالة على نفي العلم بالطريق الاولى، وهو أيضاً أنسب بقوله تعالى: (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) كما لا يخفى

﴿ في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون ﴾ ١٠ ﴿ المرض بفتح الراء كما قرأ الجمهور، ويسكونها كما قرأ الاصمعي عن أبي عمر - وعلى ما ذهب إليه أهل اللغة - حالة خارجة عن الطبع ضارة بالفعل، وعند الاطباء ما يقابل الصحة وهي الحالة التي تصدر عنها الافعال سليمة، والمراد من الافعال ما هو متعارف وهي إما طبيعية كالنوم أو حيوانية كالنفس أو نفسانية كجودة الفكر، فالحول والحذب مثلا مرض عندهم دون أهل اللغة وقد يطلق المرض لغة على أثره وهو الألم كما قاله جمع عن يوتق بهم، وعلى الظلة كما في قوله:

في ليلة مرضت من كل ناحية فما يحس بها نجم ولا قر

وعلى ضعف القلب وقوره كما قاله غير واحد ويطلق مجازاً على ما يعرض المرء مما يخل بكال نفسه كالغضا، والغفلة وسوء العقيدة والحسد وغير ذلك من موانع الكمال المشابهة لاختلال البدن المانع عن الملاذ والمؤدية إلى الهلاك الروحاني الذي هو أعظم من الهلاك الجسدي، والمثقول عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقادة وسائر السلف الصالح حمل المرض في الآية على المعنى المجازي. ولا شك أن قلوب المنافقين كانت ملائمة من تلك الخبايا التي منعتهم مما منعتهم وأوصلتهم إلى الدرك الأسفل من النار. ولا مانع عند بعضهم أن يحمل المرض أيضاً على حقيقته الذي هو الظلمة (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات) وكذا على الألم فإن في قلوب أولئك ألاماً عظيمة بواسطة شوكه الاسلام وانتظام أمورهم غاية الانتظام، فالآية على هذا محتملة للمعنيين ونصب القرينة المأنة في المجاز إنما يشترط في تعيينه دون احتمالها فاذا تضمنت نكتة ساوية الحقيقة فيمكن الحمل عليهما نظراً إلى الإصالة والنسبة إلا أنه يرد هنا أن الألم مطلقاً ليس حقيقة المرض بل حقيقته الألم لسوء المزاج وهو مفقود في المنافقين والقول بأن حالهم التي هم عليها تفضي إليه في غاية الركاكة على أن قلوب أولئك لو كانت مريضة لكانت أجسامهم كذلك أولئك الحماة عاجلهم ويشهد لذلك الحديث النبوي والقانون الطبي، أما الأول فلنقله ﷺ: «إن في الجسد مضغة» الحديث، وأما الثاني فلأن الحكماء بعد أن بينوا تشريح القلب قالوا إذا حصلت فيه مادة غليظة فإن تمكنت منه ومن غلافه أو من أحدهما عاجلت المنية صاحبه وإن لم تتمكن تأخرت الحياة مدة يسيرة ولا سبيل إلى بقاءها مع مرض القلب، فالأولى دراية ورواية حمله على المعنى المجازي - ومنه الجبن والخور - وقد داخل ذلك قلوب المنافقين حين شاهدوا من رسول الله ﷺ والمؤمنين ما شاهدوا. والتوبن للدلالة على أنه نوع غير ما يتعارفه الناس من الأمراض، ولم يجمع كما جمع القلوب لأن تعدد المحال يدل على تعدد الحال عقلاً فاكنتي بجمعها عن جمعه. والجملة الأولى إما مستأنفة لبيان الموجب لحدادتهم وما هم فيه من النفاق أو مقررته لما يفيد (وما هم بمؤمنين) من استمرار عدم إيمانهم أو تعليقه له بأنه قيل: ما بهم لا يؤمنون؟ فقال: (في قلوبهم مرض) يمتنع أو مقررته لعدم الشعور وإن كان سبيل قوله: (وما يشعرون) سبيل الاعتراض - على ما قيل - وجملة فزادهم الله مرضاً إما دعائية معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والمعتزلة قد تقررت بالفاء كما في قوله: واعلم فعمل المرء ينفعه أن سوف يأتي كلما قدرا

كما صرح به في التلويح وغيره نقل عن النحاة أو إخبارية معطوفة على الأولى وعطف الماضي على الاسمية لنكتة إن أريد في الأولى أن ذلك لم يزل غصاً طرياً إلى زمن الاخبار، وفي الثانية أن ذلك سبب لزيادة مرضهم للحق إذ لولا ندنس فطرتهم لآزادوا بما من الله تعالى به على المؤمنين شفاء ولا يتكرر هذا مع قوله تعالى: (يهدم في طغيانهم) للفرق بين زيادة المرض وزيادة الطغيان على أنه لا مانع من زيادة التوكيد مع بعد المسافة، وأيضاً الدعاء إن لم يكن جارياً على لسان العباد أو مراداً به مجرد السبب والتنقيص يكون إيجاباً منه سبحانه فيؤول إلى ما آل إليه الاخبار وزيادة الله تعالى مرضهم إما بتضعيف حسدهم بزيادة نعم الله تعالى على رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين أو ظلمة قلوبهم بتجدد كفرهم بما ينزله سبحانه شيئاً فشيئاً من الآيات والذكر الحكيم فهم في ظلمات بعضها فوق بعض أو بتكثير خوفهم ورعبهم المترتب عليه ترك مجاهرهم بالكفر بسبب

إمداد الله تعالى الإسلام ورفع أعلامه على أعلاهم والاحترام ، أو باعظام الأمل بزيادة النعموم وإيقاد نيران الهموم

والغم يحترم النفوس نحافة وشيب ناصية الصبي ويرم  
ويكون ذلك بتكليف الله تعالى لهم المتجددة وفعلهم لها مع كفرهم بها وبتكليف النبي ﷺ لهم ببعض  
الأمر وتخليقهم عنه الجالب لما يكرهونه من زلومهم وسوء الظن بهم فيستون إن فعلوا وإن تركوا ونسبة الزيادة  
إلى الله تعالى حقيقة ولو فسرت بالطبع فإنه سبحانه الفاعل الحقيقي بالأسباب وبغيرها ولا يقبح منه شيء ، وببعضهم  
جعل الاستناد مجازاً في بعض الوجوه ولعله نزعة اعتزالية ، وأغرب بعضهم فقال : الاستناد مجازي كيفما كان  
المرض ، وحمل على أن المراد أنه ليس هنا من يزيدهم مرضاً حقيقة على رأي الشيخ عبد القاهر في أنه لا يلزم  
في الاستناد المجازي أن يكون للفعل فاعل يكون الاستناد إليه حقيقة مثل  
يزيدك وجهه حسناً إذا ما زدتَه نظراً

فتدبر ، وإنما عدى سبحانه الزيادة إليهم لا إلى القلوب فلم يقل فزادها إما ارتكاباً لحذف المضاف - أي فزاد  
الله قلوبهم مرضاً - أو إشارة إلى أن مرض القلب مرض لسائر الجسد أو رمزاً إلى أن القلب هو النفس الناطقة  
ولولاها ما كان الإنسان إنساناً وإعادة مرض منكرأ لكونه مغايراً للاول ضرورة أن المزيد بغاير المزيد عليه ،  
وتوهم من زعم أنه من وضع المظاهر موضع المضمر ، والتكثير للتفخيم ، والألم فاعل من الألام بمعنى مفعول كالسميع  
بمعنى مسموع ، وعلى ما ذهب إليه الزمخشري من ألم الثلاثي كوجيع من وجع ، وإسناده إلى العذاب مجاز على حد  
جد جده ، ولم يثبت عنده فاعل بمعنى مفعول وجعل بديع السموات من باب الصفة المشبهة أي بديعة سمواته ،  
وسميع في قوله :

أمن ريحانة الداعي السميع يؤرقني وأحمانى هجوع

بمعنى سامع - أي أمن ريحانة داع من قلبي سامع لدعاء داعيها - بدليل ما بعده فإن أكثر القلق والأرق إنما يكون  
من دواعي النفس وأفكارها فعلى هذا يكون تفسيره بمؤل اسم فاعل بيان لحاصل المعنى ، وقد أخرج ابن أبي حاتم  
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها : كل شيء في القرآن اليم فهو مومج ، وقد جمع الناقين نوعان من العذاب ، عظيم ،  
وألم ، وذلك للتخصيص بالذكر هنا والاندراج مع الكفار هناك ؛ قيل : وهذه الجملة معترضة لبيان وعيد النفاق  
والخذاع والباء إمالية أو للبدلية (ما) إما مصدرية مؤولة بمصدر كان إن كان أو بمصدر متصيد من الخبر كالكذب  
وإما موصولة ، واستظهره أبو البقاء بأن الضمير المقدر عائد على ما أورده في البحر بأنه لا يلزم أن يكون ثم مقدر  
بل من قرأ يكذبون بالتخفيف وهم الكوفيون فالفعل غير متعد ومن قرأ بالتشديد كنافع وابن كثير وأبي عمر  
فالمفعول محذوف لفهم المعنى والتقدير يكونهم يكذبون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيما جاء به ، ويحتمل أن يكون  
المشدد في معنى المخفف للمبالغة في الكيف كما قالوا في - بان الشيء وبين ، وصدق وصدق - وقد يكون التضعيف للزيادة  
في الكم - كموت الأبل - ويحتمل أن يكون من كذب الوحش إذا جرى ووقف لينظر ما وراءه ، وتلك حال  
التعير وهي حال المنافق في الكلام حينئذ استعارة تبعية تمثيلية أو تبعية أو تمثيلية ، ويشهد لهذا المعنى قوله : **يُنَادِي**  
ومثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين تعير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة ، والجار والمجرور صفة لعذاب لا لألم  
كما قاله أبو البقاء لأن الأصل في الصفة أن لا توصف بالكذب هو الاخبار عن الشيء النسبة أو الموضوع على خلاف

ما هو عليه في نفس الأمر عندنا، وفي الاعتقاد عند النظام، وفيه ما عند الجاحظ، وكل مقصود محمود يمكن التواصل إليه بالتصدق والكذب جميعاً فالكذب فيه حرام لعدم الحاجة إليه فإن لم يمكن إلا بالكذب فالكذب فيه مباح إن كان تحصيل ذلك المقصود مباحاً وواجب إن كان واجباً، وصرح في الحديث بجوازه في ثلاث، مواطن، في الحرب، وإصلاح ذات البين، وكذب الرجل لأمراًته ليرضيها ولا يحصر ولهذا جاز تلقين الذين أقرؤا بالحدود الرجوع عن الأقرار فينبغي أن يقابل بين مفسدة الكذب والمفسدة المترتبة على الصدق فإن كانت المفسدة في الصدق أشد ضرراً فله الكذب وإن كان عكسه أو شك حرم عليه، فما قاله الامام البيضاوي عفا الله تعالى عنه من أن الكذب حرام كله يوشك أن يكون مما سها فيه . وفي الآية تحريض للؤمنين على ما هم عليه من الصدق والتصديق فإن المؤمن إذا سمع ترتب العذاب على الكذب دون النفاق الذي هو هو تخيل في نفسه تغليظ اسم الكذب وتصور سماجته فانزجر عنه أعظم انزجاراً، وهذا ظاهر على قراءة التخفيف ويمكن في غيرها أيضاً لأن نسبة الصادق إلى الكذب كذب، وكذا كثرته وإن تكلف في المعنى الأخير، وقيل: إنه مأخوذ من كذب المتعدى كأنه يكذب رأيه فيقف لينظر لكن لما كثر استعماله في هذا المعنى وكانت حالة المناقق شبيهة بهذا جاز أن يستعار منها ما يمكن على بعد بعيد ذلك التحريض، ولا يريد على تحريم الكذب في بعض وجوه ما روى في حديث الشفاعة عن إبراهيم عليه السلام أنه يقول: «لست لها إني كذبت ثلاث كذبات» - وعنى لما في رواية أحمد - (إني سقيم) و(بل فعله كبيرهم)، وقوله للبلبل في جواب سؤاله عن امرأته سارة: هي أختي حين أراد غضبها، وكان من طريق السياسة التعرض لذات الأزواج دون غيرهن بدون رضاهن فإنها إن كانت من الكذب المحرم فأين العصمة وهو أبو الأنبياء؟! وإن لم تكن كذلك فقد أخبر يوم القيامة بخلاف الواقع وحاشاه حيث أن المفهوم من ذلك الكلام أني أذنبت فأستحي أن أشفع، وهل يستحي بما لا إثم فيه ولقوة هذه الشبهة قطع الرازي بكذب الرواية صيانة لساحة إبراهيم عليه السلام لأننا نقول إن ذلك من المعارض، وفيها مندوحة عن الكذب، وقد صدرت من سيد أولى العصمة عليه السلام كقوله بما في حديث الهجرة، وتسميته كذباً على سبيل الاستعارة للاشتراك في الصورة فهي من المعارض الصادقة كما ستراه بأحسن وجه إن شاء الله تعالى في موضعه لكنها لما كانت مبنية على لين العريكة مع الأعداء، ومثله من تكفل الله تعالى بحمايته يناسبه المبارزة - فلعدوله عن الأولى بمقامه - عد ذلك في ذلك المقام ذنباً وسما كذباً لكونه على صور - وما وقع لتينا عليه الصلاة والسلام من ذلك لم يقع في مثل هذا المقام حتى يستحي منه فلكل مقام مقال، على أنا نقول إنها لو كانت كذباً حقيقة لا ضرر فيها ولا استحياء منها، كيف وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم: «مأمنها كذبة لإجادته بها عن دين الله تعالى فهي من الكذب المباح» لكن لما كان مقام الشفاعة هو المقام المحمود الخيرون الحبيب لا الخليل أظهر الاستحياء للدفع عنه بما يظن أنه مما يوجب ذلك وهو لا يوجهه . وفي ذلك من التواضع وإظهار العجز والدفع بالنهي أحسن مما لا يخفى فكانه قال: أنا لا آمن من العتاب على كذب مباح فكيف لي بالشفاعة لكم في هذا المقام فليحفظ، ثم إن الاتيان بالأفعال المضارعة في أخبار الأفعال الماضية الناقصة أمر مستفيض - كأصبح يقول كذا، وكادت تزغ قلوب فريق منهم - ومعناه أنه في الماضي كانت مستمراً متجدداً بتعاقب الأمثال والمضى والاستقبال بالنسبة لزمان الحكم، وقد عد الاستمرار من معاني (كان) فلا إشكال في (بما كانوا يكذبون) حيث دلّت (كان) على اتساع الكذب إليهم في الماضي ويكذبون على اتساعه في الحال والاستقبال



والزمان فهما مختلف ودفعه بأن (كان) دالة على الاستمرار في جميع الأزمنة - ويكذبون - دل على الاستمرار التجديدي الأداخل في جميع الأزمنة على علاقته بغنى الله تعالى عنه . وأمال حمزة فزادهم في عشرة أفعال وواقفه ابن ذرّوان في إمالة جاء وشاء وزاد هذه ، وعنه خلاف في زاد غيرها، والأمانة التيمم والتفخيم للحجاز . وقد نظم أبو حيان تلك العشرة فقال :

وعشرة أفعال تمّال حمزة فجاء وشاء ضاق ران وكما  
يزاد وغاب طاب خاف معا وحاً ق زاغ سوى الأحزاب مع صادها فلا

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۗ ﴾ ١١  
على - يكذبون - لأنه أقرب وليفيد تسببه للعذاب أيضاً وليؤذن أن صفة الفساد يحرّز منها كما يحرّز عن الكذب . ووجه إفادته لتسبب الفساد للعذاب أنه داخل في حيز صلة الموصول الواقع سبباً إذ المعنى في قولهم : (إنما نحن مصلحون) إنكار لادعائهم أن ما نسب لهم منه صلاح وهو عناد وإصرار على الفساد والإصرار على ذلك فساد وإثم، وهذا الذي مال إليه الزمخشري - وهو مبنى على عدم الاحتياج إلى ضمير في الجملة - يعود إلى (ما) فإنه ينصرف في التابع ما لا ينصرف في المتبوع وإلا يكون التقدير - ولهم عذاب أليم - بالذی كانوا إذا قيل لهم النخ وهو غير منظم وكان من يجعل (ما) مصدرية يجعل الوصل (بكان) حيث لم يهد وصلها بالجملة الشرطية نعم يرد أن قوله تعالى : (إنما نحن مصلحون) كذب فيؤول المعنى إلى استحقاق العذاب بالكذب وعطف التفسير عما يباه الذوق والاستعمال (١) ومن هنا قيل: بأن هذا العطف وجيه على قراءة يكذبون بالتشديد على أحد احتمالاته ليكون سبباً للجمع بين ذمهم بالكذب والتكذيب . وقول مولانا مفتي الديار الرومية في الاعتراض: أن هذا النحو من التعليل حقه أن يكون بأوصاف ظاهرة العلية مسلبة الثبوت للبوصوف غنية عن البيان لشهرة الاتصاف به عند السامع أو لسبق الذكر صريحاً أو استلزاماً ، ولأريب في أن هذه الشرطية غير معلومة الاتصاف بوجه - حتى تستحق الانتظام في سلك التعليل - لا يخفى ما فيه على من أمعن النظر ، وقيل : معطوفة على بقول لسلامته بما في ذلك العطف من الدغدغة ولتكون الآيات حيثن على نمط تعديد قبائحهم وإفادتها اتصافهم بكل من تلك الأوصاف استقلالاً وقصداً ودلائلها على حقوق العذاب بسبب كذبهم الذي هو أدنى أحوالهم فإذ ذلك بسائرهما؟ ولكون هذا الماضي لمكان إذا مستقبلاً حسن العطف ، وفيه أن ما ل هذه الجملة الكذب كما أشير إليه فلا تغاير سابقها ولوسلم التغاير بالاعتبار وضم القيود فهي جزء الصلة أو الصفة وكلاهما يقتضى عدم الاستقلال، وأيضاً كون ذلك الكذب أدنى أحوالهم لا يقبل عند من له أدنى عقل على أن تخجل البيان والاستئناف وإن لم يكن أجنياً بين أجزاء الصلة أو الصفة لا يخلو عن استهجان فالذی أميل إليه وأقول دون هذين الأمرين عليه ما اختاره المدقق في الكشف ، وقريب منه كلام أبي حيان في البحر أنها معطوفة على قوله : (ومن الناس من يقول) لبيان حالهم في ادعاء الإيمان وكذبهم فيه أو لاثم بيان حالهم فإنهما كم في باطلهم ورؤية القبيح حسنا والفساد صلاحاً ثانياً ، ويجعل المعتمد بالعطف بمجموع الأحوال وإن لم فيه عطف الفعلية على الاسمية فهو أرجح بحسب السياق ونمط تعديد القبائح ، وما قيل عليه إنه ليس مما يعتد به وإن توهم كونه أوفى بتأدية هذه المعاني وذلك لعدم دلالته على اندراج هذه الصفة وما بعدها في قصة المنافقين ويان أحوالهم إذ لا يحسن حينئذ عود الضمائر

(١) قد قالوا عطف التفسير بالواو في الجمل خلاف الظاهر اهـ

التي فيها إلهم - كما يشهد به سلامة الفطرة لمن له أدنى درجة بأساليب الكلام - كلام خارج عن دائرة الانصاف كما يشهد به سلامة الفطرة من داء التعصب والاعتساف فإن عود الضائر رابط للصفات بهم وسوق الكلام مناد عليه، وقد يأتي في القصة الواحدة جملة مستأنفة بغير عطف فإذا لم ينافه الاستئناف رأساً كيف ينافه العطف على أوله المستأنف، والعطف إنما يقتضى مغايرة الأحوال لا مغايرة القصص وأصحابها. وما أخرجه ابن جرير عن سلمان رضي الله تعالى عنه - من أن أهل هذه الآية لم يأثروا بعد - ليس المراد به أنها مخصوصة بقوم آخرين كما يشعر به الظاهر بل إنها لا تختص بمن كان من المنافقين وإن نزلت فيهم إذ خصوص السبب لا ينافي عموم النظم، ثم القائل للمناققين في عصر النزول هذا القول إما النبي ﷺ تليغاً عن الله سبحانه الخبير له بنفاقهم وأنه عليه الصلاة والسلام ببلغه عنهم ذلك ولم يقطع به فصيحهم فأجابوه بما أجابوه أو بعض المؤمنين الظانين بهم المتفرسين بنور الإيمان فيهم أو بعض من كانوا يلقون إليه الفساد فلا يقبله منهم لأمر ما فينقلب واعظاً لهم قائلاً (لا تفسدوا)، والفساد التغير عن حالة الاعتدال والاستقامة وتقيضه الصلاح، والمعنى لا تفعلوا ما يؤدي إلى الفساد - وهو هنا الكفر كما قاله ابن عباس - أو المعاصي كما قاله أبو العالية - أو النفاق الذي صافوا به الكفار فأطلعهم على أسرار المؤمنين فإن كل ذلك يؤدي - ولو بالوسائط - إلى خراب الأرض وقلة الخير ونزع البركة وتعطل المنافع، وإذا كان القائل بعض من كانوا يلقون إليه الفساد فلا يقبله ممن شاركهم في الكفر يحمل الفساد على هيج الحروب والغتن الموجب لانتفاء الاستقامة ومشغولية الناس بعضهم ببعض فهلك الحرث والنسل، ولعل النهي عن ذلك لخور أو تأمل في العاقبة وإراحة النفس عما ضرره أكبر من نفعه مما تميل إليه الحذائق. على أن في أذهان كثير من الكفار إذ ذاك توقع ما ينفى عن القتال من وقوع مكروه بالمؤمنين (وأي الله إلا أن يتم نوره)، ولا يخفى ما في هذا الوجه من التكلف والمراد من - الأرض - جنسها أو المدينة المنورة، والحل على جميع الأرض ليس بشيء إذ تعريف المفرد يفيد استيعاب الأفراد لا الأجزاء، اللهم إلا أن يعتبر كل بقعة أرضاً، لكن يبقى أنه لا معنى للحمل على الاستعراق باعتبار تحقق الحكم في فرد واحد وليس ذكر الأرض مجرد التأكيد بل في ذلك تنبيه على أن الفساد واقع في دار ملوكة لمنتم أسكنكم بها وخولكم بنعمها

وأقبح خلق الله من بات عاصياً لمن بات في نعمائه يتقلب

وإنما للحصر كما جرى عليه بعض النحويين وأهل الأصول، واختار في البحر أن الحصر يفهم من السياق ولم تدل عليه وضعا، وجعل القول بكونها مركبة من (ما) النافية دخل عليها (أن) التي للأنبات فأفادت الحصر قولاً ركيكاً صادر عن غير عارف بالنحو. ومعنى (إنما نحن مصلحون) مقصودون على الإصلاح المحض الذي لم يشبه شيء من وجوه الفساد وقد بلغ في الوضوح بحيث لا ينبغي أن يرتاب فيه، والقصر إما قصر أفراد أو قلب وهذا إما ناشئ عن جهل مركب فاعتقدوا الفساد صلاحاً فأصروا واستكبروا استكباراً

يقضى على المرء في أيام محته حتى يرى حسناً مائس بالحسن

وإنما جار على عادتهم في الكذب وقولهم بأفواههم ما ليس في قلوبهم، وقرأ هشام والكسائي (قيل) باشمام الضم ليكون دالا على الواو المنقلبة، وقول: باخلاص الضم وسكون الواو لثة لهذيل ولم يقرأ بها

هو الأئمة هم المفسدون ولكن لا يشعرون ١٣ ﴿ رد لدعواهم المحكية على أبلغ وجه حيث سلك فيه مسلك الاستئناف المؤدى إلى زيادة تمكن الحكم في ذهن السامع مع تأكيد الحكم وتحقيقه (بان، والأ) بناء

(٢٠٢ - ج - ١) تفسير روح المعاني

على تركها من همة الاستفهام الانكارى الذى هو نفي معنى (ولا) النافية فهو نفي نفي فيفيد الالفاظ بطريق بهان ابلغ من غيره. ولا فادتها التحقيق. كما قال ناصر الدين: لا يكاد تقع الجملة بعدها إلا مصدره بما يتلقى به القسم (كان، واللام، وحرف النفي) والذى ارضاه الكثير أنها بسيطة لالانها تدخل على أن المشددة و(لا) النافية لا تدخل عليها إذ قد يقال: انفسخ بعد ان تركيب حكمها الاصلى بل لان الاصل البساطة، ودعوى لا يكاد الخ لا تكاد تسلم كيف وقد دخلت على رب وحذا وبالنداء فى - ألا رب يوم صالح لك منهما - و - ألا حذا هند وأرض بهاند - و - ألا يا قيس والضحاك سيرا - وضم إلى ذلك تعريف الخبر وتوسط الفصل وأشار (لا يشعرون) على وجه إلى أن كونهم من المفسدين قد ظهر ظهور المحسوس بالمشاعر وإن لم يدركوه، وأتى سبحانه بالاستدراك هنا ولم يأت به بعد المخادعة لأن المخادعة هناك لم يتقدمها ما يتوهم منه الشعور توهمها يقتضى تعقيبها بالرفع بخلاف ما هنا فانهم لما نهوا عما تعاطوه من الفساد الذى لا يخفى على ذوى العقول فأجابوه بادعاء أنهم على خلافه، وأخبر سبحانه بفسادهم كانوا حقيقين بالعلم به مع أنهم ليسوا كذلك فكان محلا للاستدراك، وما يقال: من أنه لا ذم على من أفسد ولم يعلم وإنما الذم على من أفسد عن علم، يدفعه أن المقصر فى العلم مع التمكن منه مذموم بلارباب بل ربما يقال إنه أسوأ حالا من غيره، وهذا كله على تقدير أن يكون مفعول (لا يشعرون) محذوفا مقدراً بأنهم مفسدون، ويحتمل أن يقدر أن وبال ذلك الفساد يرجع اليهم، أو أنا نعلم أنهم مفسدون ويكون (ألا إنهم هم المفسدون) لافادة لازم فائدة الخبر بناء على أنهم عالمون بالخبر جاحدون له كما هو عادتهم المستمرة ويعد هذا إذا كان المنافقون أهل كتاب، ويحتمل أن لا ينوى محذوف وهو أبلغ فى الذم. وفيه مزيد تسلية له ﷺ إذ من كان من أهل الجهل لا ينبغي للعالم أن يذم بمخالفته، وفى التأويلات - لعلم الهدى - إن هذه الآية حجة على المعتزلة فى أن التكليف لا يتوجه بدون العلم بالمسكف به وأن الحجية لا تلزم بدون المعرفة فان الله تعالى أخبر أن اصنعوا من النفاق إفساد منهم مع عدم العلم فلو كان حقيقة العلم شرطا للتكليف ولا علم لهم به لم يكن صنيعهم إفسادا لأن الإفساد ارتكاب المنهى عنه فاذا لم يكن النهى قائما عليهم عن النفاق لم يكن فعلهم إفسادا بحيث كان إفسادا دل على أن التكليف يعتمد قيام آلة العلم والتمكن من المعرفة لاحقيقة المعرفة فيكون حجة عليهم. وهذه المسألة متفرعة على مسألة مقارنة القدرة للفعل وعدمها، وأنت تعلم أنه مع قيام الاحتمال يقعد على العجز الاستدلال ﷻ وإذا قيل لهُمُ، آمنوا كما آمنَ الناس ﷻ إشارة إلى التحلية بالحاء المهملة - كما أن لا نفسدوا إشارة إلى التحلية بالحاء المعجمة - ولذا قدم، وليس هنا ما يدل على أن الاعمال داخلة فى حال الايمان أو فى حقيقته - كما قيل - لأن اعتبار ترك الفساد دلالاته على التكذيب المنافي للايمان وحذف المؤمن به لظهوره أو أريد افعلوا الايمان و (الكاف) فى موضع نصب، وأكثر النحاة يجعلونها نعتا لمصدر محذوف. أى إيماننا كما آمن الناس - وسببوه لا يجوز حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه فى هذا الموضع ويجعلها منصوبة على الحال من المصدر المضمر المفهوم من الفعل ولم تجعل متعلقة بآمنوا والظرف لنعو بناء على أن الكاف لا تكون كذلك و(ما) إما مصدرية أو كافة ولم تجعل موصولة لما فيه من التكلف، والمعنى على المصدرية آمنوا إيمانا مشابها لإيمان الناس، وعلى الكاف حققوا إيمانكم كما تحقق إيمان الناس وذلك بأن يكون مقرونا بالاخلاص غالفا عن شوائب النفاق، والمراد من الناس الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ومن معه من المؤمنين مطلقا - كما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - وهم نصب عين أولى العين، وملفت

خواطرم لتألمهم منهم، وقد مر ذكرهم أيضاً لدخولهم دخولا أوليا في الدين آمنوا فالعهد خارجي، أو خارجي ذكرى، أو من آمن من أبناء جنسهم - كعبد الله بن سلام - كما قاله جماعة من وجوه الصحابة، أو المراد الكاملون في الانسانية الذين يعد من عداهم في عداد البائهم في فقد التمييز بين الحق والباطل، فاللام إما للجنس أو للاستغراق واستدل بالآية على أن الاقرار بالساز إيمان وإلا لم يفد التقييد، وكونه للتغريب بأباد إرداهم التشبيه في الجواب، والجواب عنه بعد إما كان معارضته بقوله تعالى (وما هم بمؤمنين) أنه لا خلاف في جواز إطلاق الايمان على التصديق اللساني لكن من حيث أنه ترجمة عما في القلب أقيم مقامه إنما النزاع في كونه مسمى الايمان في نفسه ووضع الشارع إياه مع قطع النظر عما في الضمير على ما بين لك في محله، ولما طلب من المناقق الايمان ذلك على قبول توبة الزنديق فان لا يكنها أو تكتنه فانه أخوها غذته أمه بلبانها

نعم إن كان معروفا بالزندقة داعيا إليها ولم يتب قبل الأخذ قتل كالساحر ولم تقبل توبته كما أفتى به جمع من المحققين ﴿ قَالُوا أَتُؤْمِنُ بِمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ ﴾ أرادوا لا يكون ذلك أصلا فالهزة للانكار الإبطالي - وعنوا بالسفهاء إما أولئك الناس المتقدمين أو الجنس (١) بأسره وأولئك السكرام والعقلاء الفخام داخلون فيه بزعمهم الفاسد دخولا أوليا، وأبعد من ذهب إلى أن اللام للصفة الغالبة كما في العيوق لانه لم يغلب هذا الوصف على أناس مخصوصين إلا أن يدعى غلبته فيما بينهم قائلهم الله أن يؤفكون - والسفه - الخفة والتحرك والاضطراب، وشاع في نقصان العقل والرأى وإنما سفهوه جهلا منهم حيث اشتغلوا بما لا يجدى في زعمهم ويحتمل أن يكون ذلك من باب التجلد حذرا من الشامة إن فرس الناس بمن آمن منهم، واليهود قوم بهت، وقد استشكل هذه الآية كثير من العلماء بأنه إذا كان القائل المؤمنين - كما هو الظاهر - والمجيب المناققين يلزم أن يكونوا مظهرين للكفر إذا لقوا المؤمنين فإن النفاق وهو المفهوم من السياق والسياق؛ وأوجب بأن هذا الجواب كان فيما بينهم وحكاها الله تعالى عنهم ورد عليهم، وليس الجواب ما يقال مواجهة فقط فقد استفاض من الخلف إطلاق لفظ الجواب على رد كلام السلف مع بعد العهد من غير تكبير، وقيل: (إذا) هنا بمعنى لتتحققا لإبطنهم الكفر وأنهم على حال تقتضى أنهم لو قيل لهم كذا قالوا كذا - كما قيل مثله في قوله - وإذا ما ملته وحدى، وقيل: إنه كان محضرة المسلمين لكن مسارة بينهم وأظهره عالم السرو النجوى، وقيل: كان عند من لم يفش سرهم من المؤمنين لقراءة أو للمصلحة ما، وذكر مولانا مفتي الديار الرومية أن الحق الذي لا يحيد عنه أن قولهم هذا وإن صدر بمحض من الناصحين لا يقتضى كونهم من المجاهرين فانه ضرب من الكفر أتيقن وفيه في النفاق عريق لانه كلام محتمل للشر - كما ذكره في تفسيره - وللخير بأن يحمل على ادعاء الايمان كإيمان الناس وإنكار ما اتهموا به من النفاق على معنى - أتؤمن بما آمن السفهوا المجانين الذين لا اعتدوا بما يأمهم لو آمنوا - لو أتؤمن كما يمان الناس حتى تأمرونا بذلك، وقد خاطبوا به الناصحين استهزاء بهم مراتين لارادة المعنى الأخير وهم معولون على الاول، والشرع ينظر للظاهر وعند الله تعالى علم السرائر، ولهذا سكت المؤمنون ورد الله سبحانه عليهم ما كانوا يسرون، فالكلام كناية عن كمال إيمانهم وليكن في قلب تلك الكناية نكابة فهو على مشاكلة قولهم (اسمع غير مسمع) في احتمال الشر والخير ولذلك نهى عنه، وجعل رحمه الله تعالى قوله تعالى في الحكاية عنهم (إنما نحن مصلحون) من هذا القبيل أيضا، وإلى ذلك مال مولانا الشهاب الحفاجي وادعى أنه من بنات أفكاره، وعندى أنه ليس بشيء لأن (أتؤمن) لانكار الفعل في الحال وقولهم (بما آمن) السفهوا بصيغة الماضي صريح

(١) أي: جنس السفه على ما يريد به بعض الاصوليين من بطلان الجمية، أو جنس السفه بوصف الجمية على ما هو قانون المرية بعده.



وحدثهم كما يقال إحد إليك فلانا وأذمه إليك مما لا ينبغي أن يخرج عليه كلام رب العزة وإن ذكره الرخصي والبيضاوي وغيرهما إذ لم يقع صريحا - خلا - بمعنى سخر في كلام من يوثق به ، وقولهم : خلا فلان بمرض فلان يعث به ليس بالصريح إذ يجوز أن يكون خلا على حقيقته أو بمعنى تمكن منه على ما قبل ، والدال على السخرية يعث به ، وزعم النضر بن شميل (إلى) هنا بمعنى مع ولا دليل عليه كالتقول بأنها بمعنى الباء على أن سيويه والخليل لا يقولان بنبابة الحرف عن الحرف ، نعم إن الخلة في التاج تستعمل (إلى، والباء، ومع) بمعنى واحد ويفهم من كلام الراغب أن أصل معنى الخلو فراغ المسكان والحيز عن شاغل وكذا الزمان وليس بمعنى المضى ، وإذا أراد به ذلك كان مجازاً وظاهر كلام غيره أنه حقيقة . وضعيفان يقلبان قويا والمراد (بشياطينهم) من كانوا يأسرونهم بالكنزيب من اليهود - كما قاله ابن عباس - أو كهنتهم كما قاله الضحاك وجماعة - وسما بذلك لتقدمهم وتحسينهم القبيح وتقيحهم الحسن أو لأن قرانهم الشياطين إنفروا بالكهنة - وكان على عهده صلى الله تعالى عليه وسلم كثير منهم - ككعب بن الأشرف من بني قريظة ، وأب بردة من بني أسلم ، وعبد الدار في جهينة ، وعوف بن عامر في بني أسد ، وابن السوداء في الشام . وحمله على شياطين الجن - كما قاله الكلبي - مما لا يختلج بقلبي ، والشياطين جمع تكسير وإجراؤه مجرى الصحيح - كما في بعض الشواذ - تنزل به الشياطين لغة غريبة جداً والمفرد شيطان وهو فعال عند البصريين فنونه أصلية من شطن أى بعد لبعده عن امتثال الأمر ويدل عليه تشيطن وإلسقط ، واحتمال أخذه من الشيطان لأن أصله على أن المعنى فعل فله خلاف الظاهر ، وعند الكوفيين وزنه فعلان فنونه زائدة من شاط يشيط إذا هلك أو بطل أو احترق غضبا والاشي شيطانة وأنشد في البحر

هي البازل الكوماء لاشي غيرها وشيطانة قد جن منها جفونها

وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما « أن الشيطان كل متمرّد من الجن والانس والدواب »

﴿ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ أى معية معنوية وهي مساواتهم لهم في اعتقاد اليهودية وهو أم الحيات ، وأنى بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث مع ترك التأكيد فيما ألقى على المؤمنين المنكرين لما هم عليه أو المتمردين ، وبالجملة الثبوتية مع التأكيد فيما ألقى إلى شياطينهم الذين ليسوا كذلك لأنهم في الأول بصد دعوى إحداث الايمان ولم ينظروا هنا لانكار أحد وتردده إيهاما منهم أنهم بمرتبة لا ينبغي أن يتردد في إيمانهم ليؤكّدوا لعله أن يتم لهم مراههم بذلك في زعمهم وفي الثاني بصد إفادة الثبات دفعا لما يختلج بخواطر شياطينهم من مخالطة المؤمنين ومخاطبتهم بالايمان ، وقيل : إن التأكيد كما يكون لازالة الانكار والشك يكون لصدق الرغبة وتركه كما يكون لعدم ذلك يكون لعدم اعتناء المتكلم فلرغبة أكّدوا ولعددها تركوا ، أو لأنهم لو قالوا إنا مؤمنون كان ادعاء لكال الايمان وثباته ، وهو لا يروج عند المؤمنين مع ما هم عليه من الرزاة وحدة الذناب ولا كذلك شياطينهم ، وعندى أن الوجه هو الأول إذ يرد على الأخيرين قوله تعالى فباحكى عنهم : (نشده أنك لرسول الله) إلا أن يقال إنهم أظهرها الرغبة هناك وتباهلوا عن عدم الرواج لغرض ما من الأغراض والاحوال شتى ، والموارض كثيرة ولهذا قيل : إنهم لتقية والخداع ، ودعوى أنهم مثل المؤمنين في الايمان - ليجروا عليهم أحكامهم ويعفوه عن المحاربة - أكّدوا بالياء فيما تقدم حيث قالوا (بالله وباليوم الآخر) . والقول بأن الفرق بين آية الشهادة وآية الايمان هنا ظاهر لأنهم لو قالوا إنا مؤمنون لكانوا ملتزمين أمرين ، رساله صلى الله تعالى عليه وسلم ووجوب إيمانهم به بخلاف آية الشهادة فإن فيها التزام الاول ولا يلزم من عدم الرغبة في أمرين عدمها في أحدهما ظاهر الركائز للنسفين كالأخفى ، وقرأ

الجنهور (معكم) بتحريك العين وقرى. شاذاً بسكونها وهي لغة ربيعة وغنم ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزُونَ ١٤﴾  
الاستهزاء الاستخفاف والسخرية، واستفعل بمعنى فعل تقول هزأت به واستهزأت بمعنى كاستعجب وعجب،  
وذكر حجة الاسلام الغزالي أن الاستهزاء الاستحقار والاستهانة والتنبيه على العيوب والنقائص على وجه يضحك  
منه ، وقد يكون ذلك بالمحاكاة في الفعل والقول وبالإشارة والايما ، وأرادوا مستخفون بالمؤمنين . وأصل هذه  
المادة الخفة يقال: نأتمته تهزأ به أي تسرع وتخفف وقول الرازي: إنه عبارة عن إظهار موافقة مع إبطال ما يجري مجرى  
السوء على طريق السخرية-غير موافق للغة والعرف، والجملة إما استئناف فكأن الشياطين قالوا لهم- لما قالوا (إنامعكم)  
إن صح ذلك- فما بالكم توافقون المؤمنين- فأجابوا بذلك، أو بدل من إنامعكم، وهل هو بدل اشتمال، أو كل، أو بعض؟  
خلاف، أما الأول فلأن هذه الجملة تفيد ما تفيد الأولى وهو الثبات على اليهودية لأن المستهزى بالشيء  
صر على خلافه وزيادة وهو تعظيم الكفر المقيد لدفع شبهة المخالطة وتصلبهم في الكفر فيكون بدل اشتمال  
﴿وأما الثاني﴾ وبه قال السعد: فللتساوي من حيث الصدق ولا يقتضى التساوي من حيث المدلول، وأما  
الثالث فلأن كونهم معهم عام في المعية الشاملة للاستهزاء والسخرية وغير ذلك، أو تأكيد لما قبله بأن يقال  
إن مدعاهم بأنامعكم الثبات على الكفر وإتمام (نحن مستهزون) لاستزاهمرد الاسلام ونفيه يكون مقرأ للثبات  
عليه إذ رفع تقيض الشيء تأكيد لثباته لئلا يلزم ارتفاع النقيضين، أو يقال يلزم (إنامعكم) إنا نوههم أصحاب محمد  
صلى الله تعالى عليه وسلم الإيمان فيكون الاستخفاف بهم وبدينهم تأكيداً باعتبار ذلك اللازم، وأولى الأوجه  
- عند المحققين- الاستئناف لولا ما ذكره الشيخ في دلائل الإعجاز من أن موضوع (إنما) أن تنجي لخير لا يجهله  
المخاطب ولا يدفع حسنه فانه يقتضى أن تقدير السؤال هنا أمر مرجوح ولعل الأمر فيه سهل، وقرى- (مستهزون)  
بتخفيف الهزوة وبقلبها ياء مضمومة، ومضمومة من يحذف الياء فضم الزاى ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ حمل أهل  
الحديث وطائفة من أهل التأويل الاستهزاء منه تعالى على حقيقته وإن لم يكن المستهزى من أسمائه سبحانه ،  
وقالوا: إنه التحقير على وجه من شأنه أن من اطلع عليه يتعجب منه ويضحك ولا استحالة في وقوع ذلك  
منه عز شأنه ومنعه من قياس الغائب على الشاهد، وذهب أكثر الناس إلى أنه لا يوصف به - جل وعلا - حقيقة  
لما فيه من تقرير المستهزأ به على الجهل الذي فيه ، ومقتضى الحكمة والرحمة أن يريه الصواب فإن كان عنده أنه  
ليس متصفاً بالمستهزأ به فهو لعب لا يليق بكبريائه تعالى ، فالآية على هذا مؤولة إما بأن يراد بالاستهزاء  
جزاؤه لما بين الفعل وجزائه من مشابهة في القدر وملاسة قوية ونوع سببية مع وجود المشاكلة المحسنة  
ههنا ، ففي الكلام استعارة تبعية أو مجاز مرسل، وإما بأن يراد به إزال الحقائق الهوان فهو مجاز عما هو بمنزلة  
الغاية له فيكون من إطلاق المسبب على السبب نظراً إلى التصور وبالعكس نظراً إلى الوجود، وإما بأن يجعل  
الله - تعالى وتقدس- المستهزى- بهم على- دليل الاستعارة المسكنة وإثبات الاستهزاء له تحميلاً، ورب شيء يصح  
تبعا ولا يصح قصداً وله سبحانه أن يطلق على ذاته المقدسة ما يشاء تفهيماً للعباد، وقد يقال: إن الآية جارية على  
سبيل التمثيل والمراد يعاملهم سبحانه معاملة المستهزى: أما في الدنيا باجراء أحكام الاسلام واستدراجهم من  
حيث لا يعلمون، وأما في الآخرة بأن يفتح لآدم باب إلى الجنة فيقال: - هلم هلم - فيجىء بكره وغمه فاذا  
جد أغلق دونه، ثم يفتح له باب آخر فيقال: - هلم هلم- فيجىء بكره وغمه فاذا أنه أغلق دونه فما يزال كذلك  
حتى أن الرجل ليفتح له باب فيقال: - هلم هلم - فما يأتيه ، وقد روى ذلك بسند مرسل جيد الإسناد في

المستهزئين بالناس ، وأسند سبحانه الاستهزاء اليه مصدرأ الجملة بذكره لتنبه على أن الاستهزاء بالمناقين هو الاستهزاء الأبلغ الذي لا اعتداد معه باستهزائهم صدورهم عن يضمحل علمهم وقدرتهم في جانب علمه وقدرته ، وأنه تعالى كفى عباده المؤمنين وانتقم لهم وما أحوجهم إلى معارضة المناقنين تعظيماً لشأنهم لأنهم ما استهزى بهم إلا فيه ولا أحد غير من الله سبحانه، وترك العطف لانه الأصل وليس في الجملة السابقة ما يصح عطف هذا القول عليه إلا بتكلف وبعد، وقيل: ليكون إيراد الكلام على وجه يكون جواباً عن السؤال عن معاملة الله تعالى معهم في مقابلة معاملتهم هذه مع المؤمنين، وقولهم (إنما نحن مستهزون) إشعار بأن ما حكى من الشناعة بحيث يقتضى ظهور غيرة الله تعالى ويسأل كل أحد عن كيفية انتقامه منهم، ويشعر كلام بعض المحققين أنه لو ورد هذا القول بالعطف ولو على محذوف مناسب للمقام - كهم مستهزون - بالمؤمنين لأفاد أن ذلك في مقابلة استهزائهم فلا يفيد أن الله تعالى أغنى المؤمنين عن معارضتهم مطلقاً وأنه تولى مجازاتهم مطلقاً بل يومه تخصيص التولى بهذه المجازة، وأيضاً لكون استهزاء الله تعالى - بمكان بعيد من استهزائهم إلى حيث لا مناسبة بينهما - يكون العطف كعطف أمرين غير متناسبين، وبعضهم رتب الفائدتين اللتين ذكرناهما في الإسناد إليه تعالى على الاستئناف مدعياً أنه لو عطف ولو بحسب التوهم - على مقدر بأن يقال أمة منون مستهزون بهم والله يستهزى بهم لفاتت الفائدةان هذا، ولعل ما ذكرناه أسلم من القيل والقال وأبعد عن مظان الاستشكال فتدبر، وعدل سبحانه عن - أنه مستهزى - بهم المطابق لقولهم - إلى قوله (الله يستهزى بهم) لافادته التجدد الاستمراري وهو أبلغ من الاستمرار الثبوتى الذى تفيدته الاسمية لأن البلاء إذا استمر قد يهون وتألفه النفس لما قيل (١) :

خلفت ألوفاً لو رجعت إلى الصبا لفارقت شبي مومج القلب با كيا

وقد كانت نكبات الله تعالى فيهم وزوال الآيات في شأنهم أمراً متجدداً مستمراً (أو لا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين) (بمخدر المنافقون تنزل عليهم سورة تنبئهم بما فى قلوبهم) (قل استهزوا إن الله مخرج ما تحذرون) وهذا نوع من العذاب الأدنى (ولعذاب الآخرة أشد لو كانوا يعلمون) وصرح بالاستهزاء به هنا ليكون الاستهزاء بهم نصاً وإنما تركه المنافقون فيما حكى عنهم خوفاً من وصوله للمؤمنين فأبقوا اللفظ محتملاً ليكون لهم مجال في الذب

إذا حوقفوا جعل الله تعالى - كلمة الذين كفروا السفلى وكلمته هي العليا - ﴿ وَيَذْمُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ١٥ ﴾ معطوف على قوله سبحانه وتعالى: (يستهزى بهم) كاليان له على رأى، والمد من مد الجيش وأمه بمعنى أى الحق به ما يقويه ويكثره، وقيل: مد زاد من الجنس وأمد زاد من غير الجنس، وقيل: مد فى الشر وأمد فى الخير عكس وعد وأوعده، وإذا استعمل أمد فى الشر فقلعه من باب فبشرهم بعذاب أليم، وقد ورد استعمال هذه المادة بمعنيين، أحدهما ما ذكرناه، وثانيهما الامهال، ومنه مد العمر، والواقع هنا من الأول دون الثانى لوجهين، الأول أنه روى عن ابن كثير من غير السبعة (يذمهم) بالضم من المزيد وهو لم يسمع فى الثانى، والثانى أنه متعد بنفسه والآخر متعد باللام والحذف والاصال خلاف الأصل فلا يرتكب بغير داع، فعنى (يذمهم فى طغيانهم) يزيدهم ويقوهم فيه - وإلى ذلك ذهب البيضاوى وغيره، والحق أن الامهال هنا محتمل وإليه ذهب الزجاج وابن كيسان والوجهان محذوران، فقد ورد عند من يعول عليه من أهل اللغة - كل منهما ثلاثياً ومزيداً ومعدى بنفسه وباللام وكلاهما من أصل واحد ومعناها يرجع إلى الزيادة كما أو كفاً، وفى الصحاح مد الله فى عمره ومدته فى غيه أمهله وطول له ،

(١) القائل النبى اه منه



وروى عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أن مد الله تعالى في طغيانهم التكين من العصيان . وعن ابن عباس الاملاء ونسبة المد إلى الله تعالى بأى معنى كان عند أهل الحق - حقيقة إذ هو سبحانه وتعالى الموجد للأشياء المنفرد باختراعها على حسب ما اقتضته الحكمة ورفعت له أكفها الاستعدادات ، ونسبته إلى غيره سبحانه وتعالى في قوله عز شأنه : ( وإخوانهم يمدونهم في النفي ) نسبة التوفى إلى الملك في قوله تعالى : ( يتوفاكم ملك الموت ) مع قوله جل وعلا ( الله يتوفى الأنفس ) وذهبت المعتزلة أن الزيادة في الطغيان والتوبة فيه مما يستحيل نسبه إليه تعالى حقيقة وحلوا الآية على محامل آخر ، وقد قدمنا ما يوهن مذهبهم فلنطوره هنا على ما فيه ( والظغيان ) بضم الطاء على المشهور ، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما بكسرهما وهما لغتان فيه ، وقد سمعنا في مصدر اللقاء ، وقد أماله الكسائي ، وأصله تجاوز المسكان الذي وقفت فيه ومن أحل بما عين من المواقف الشرعية والمعارف العقلية فلم يرعها فقد طغى ، ومنه طغى الماء أى تجاوز الحد المعروف فيه ، وإضافته إليهم لأنه فعلهم الصادر منهم بقدرهم المؤثرة باذن الله تعالى فالاختصاص المشعرة به الاضافة إنما هو بهذا الاعتبار لا باعتبار المحلية والانصاف فانه معلوم لاحاجة فيه إلى الاضافة ولا باعتبار اليجاد استقلالاً من غير توقف على إذن الفعال لما يريد فانه اعتبار عليه غبار بل غبار ليس له اعتبار فلا تهلونك جمعة الزمخشري وقعته ، ويحتمل أن يكون الاختصاص للإشارة إلى أن طغيان غيرهم في جنبهم كلاً شئ . لادعاء اختصاصهم به وليس بالمتخرف عن سنن البلاغة ( والعمه ) التردد والتحير ، ويستعمل في الرأى خاصة - والعمى فيه وفي البصر - فيبينها عموم وخصوص مطلق في الاستعمال وإن تغايراً في أصل الوضع ، واختصر العمى بالبصر على ما قيل ، وأصله الاصيل عدم الامارات في الطريق التي تنصب - لتدل من حجارة وتراب ونحوهما وهي المنار ويقال عمه يعمه - كتعب يتعب - عمها وعمها فاهو عمه وعمه وعمها ( ١ ) فمعنى يعمهون على هذا يترددون ويحيرون ، وإلى ذلك ذهب جمع من المفسرين ، وقيل : العمه العمى عن الرشد ، وقال ابن قتيبة : هو أن يكب رأسه فلا يبصر ما يأتى ، فالعنى يعمون عن رشدهم أو يكون رءسهم فلا يبصرون وكان هذا أقرب إلى الصواب لأن المنافقين لم يكونوا مترددين في الكفر بل كانوا مصرين عليه معتقدين أنه الحق وما سواه باطل إلا أن يقال . التردد والتحير في أمر آخر لافى الخفر ، وجملة ( يعمهون ) في موضع نصب على الحال إما من الضمير في - يمدهم - وإما من الضمير في - طغيانهم - لأنه مصدر مضاف إلى الفاعل ، وفي - طغيانهم - يحتمل أن يكون متعلقاً - يمدهم - وأن يكون متعلقاً - يعمهون - وجزاء على خلاف ( ٢ ) كون في ( طغيانهم ، و يعمهون ) حالين من الضمير في يمدهم ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ ﴾ إشارة إلى المنافقين الذين تقدم ذكرهم الجامعين للأوصاف الذميمة من دعوى الصلاح وهم المفسدون ، ونسبة السفه للؤميين - وهم السفهاء - والاستهزاء - وهم المستهزأ بهم - ولبعد منزلتهم في الشر وسوء الحال أشار إليهم بما يدل على البعد ، والكلام هنا يمكن أن يكون واقفاً موقعاً ( أولئك على هدى من ربهم ) فإن السامع بعد سماع ذكرهم وإجراء تلك الأوصاف عليهم كأنه يسأل من أين دخل على هؤلاء هذه الهيئات ؟ فيجاب بأن أولئك المستبعدين إنما جسرُوا عليها لأنهم ( اشتروا الضلالة بالهدى ) حتى خسرت صفقتهم وفقدوا الاهتمام للطريق المستقيم ووقعوا في تيه الحيرة والضلال ، وقيل : هو فذلكه وإجمال لجميع ما تقدم من حقيقة سالمه أو لتعليل لاستحقاقهم الاستهزاء الأبلغ والمد في الطغيان أو مقرر لقوله تعالى : ( و يمدهم في طغيانهم يعمهون ) وفيه حصر المستند على المستد إليه لكون تعريف الموصول للجنس بمنزلة تعريف اللام الجنس وهو ادعائى باعتبار كالم في ذلك الاشتراء ،

( ١ ) قوله وعها . كذا بخط المؤلف اهـ ( ٢ ) المخالف أبو البقاء قال : العامل لا يعمل في جالين اهـ منه

وإن كان الكفار الآخرون مشاركين لهم في ذلك لجمعهم هاتيك المساوي الشنيعة والحلال الفظيعة، فبذلك الاعتبار صح تخصيصهم بذلك، والضلالة الجور عن القصد، والهدى التوجه إليه، ويطلقان على العدول عن الصواب في الدين والاستقامة عليه، والاشترأ، والشراء استبدال السلعة بالثمن - أي أخذها به - وبصنهم يجعله من الاضداد لأن المتبايعين تبايعا الثمن والمتمن فكل من العوضين مشتري من جانب مبيع من جانب، ويطلق مجازاً على أخذ شيء باعطاء ما في يده عينا كان كل منهما أو معنى، وهذا يستدعي بظاهرها أن يكون ما يجري مجرى الثمن - وهو الهدى - حاصلًا لهؤلاء قبل، ولا ريب أنهم بمعزل عنه فاما أن يقال إن الاشتراء مجاز عن الاختيار لأن المشتري للشيء مختار له فكأنه تعالى قال: اختاروا الضلالة على الهدى ولكون الاستبدال ملحوظا جىء بالباء على أنه قيل إن التوافق معنى لا يقتضى التوافق متعلقا، ولا يرد على هذا الحل كونه محلا بالتشريح الآتي بإزعمه مولانا مفتي الديار الرومية لأن التشريح المذكور يكفي له وجود لفظ الاشتراء وإن كان المعنى المقصود غير مرشح - كما هو العادة في أمثاله - أو يقال ليس المراد بما في حيز الثمن نفس الهدى بل هو التحكى التام منه بتعاضد الاسباب وبأخذ المقدمات المستتعبة له بطريق الاستعارة كأنه نفس الهدى بجامع المشاركة في استتباع الجدوى، ولا مرية في أن ذلك كان حاصلًا لأولئك المنافقين بما شاهدوه من الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة والارشاد العظيم والنصح والتعليم لكنهم نبذوا ذلك فوقعوا في مهاوى المهالك، أو يقال: المراد بالهدى الهدى الجلبى وقد كان حاصلًا لهم حقيقة - فإن كل مولود يولد على الفطرة - وقول مولانا مفتي الديار الرومية: إن حمل الهدى على الفطرة الاصلية الحاصلة لكل أحد ياباه أن إضاعتها غير مختصة بهؤلاء، ولئن حملت على الاضاعة التامة الواسلة إلى حد الحتم المختصة بهم فليس في إضاعتها قط من الشناعة ما في إضاعتها مع ما يؤيدها من المؤيدات الثقيلة والعقبة على أن ذلك يفضى إلى كون - ما فضل من أول السورة إلى هنا ضائعا - كلام ناشئ عن الغفلة عن معنى الإشارة فانها تقتضى ملاحظتهم بجميع ما مر من الصفات، والمعنى أن الموصوفين بالنفاق المذكور هم الذين ضيعوا الفطرة أشد تضييع بتهود الآباء ثم بعد ما ظفروا بها أضعوا بالنفاق مع تحريضهم على المخافضة والنصح شفاها ونحو ذلك مما لا يوجد في غيرهم كما يشير إليه التعريف، أو يقال: هذه ترجمة عن جناية أخرى من جناباتهم، والمراد بالهدى ما أتوا عليه من التصديق ببعثه صلى الله تعالى عليه وسلم وحقبة دينه بما وجدوه عندهم في التوراة ولهذا أتوا يستفتحون به ويدعون بحرمته ويهددون الكفار بخروجه فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين) وأما حمل الهدى على ما كان عندهم ظاهراً من التلطف بالشهادة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والصوم والغزو فما لا يرتضيه من هدى إلى سواء السبيل، وما ذكرناه من أن (أولئك) إشارة إلى المنافقين - هو الذى ذهب إليه أكثر المفسرين - والمروى عن مجاهد، وهو الذى يقتضيه النظم الكريم - وبه أقول - وروى عن قتادة أنهم أهل الكتاب مطلقا، وعن ابن عباس وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم أنهم الكفار مطلقا، والكل عندى بعيد، ولعل مراد من قال ذلك أن الآية بظاهر مفهومها تصدق على من أرادوا لا أن الآية نزلت فيهم، وقرأ يحيى بن يعمر وابن إسحق (اشترأ الضلالة) بالكسر لأنه الاصل في النقاء الساكنين، وأبو الهيثم (اشترأ) بالفتح اتباعا لما قبل، وأمال حمزة والكسائي (الهدى) وهى لغة بني تميم وعدم الامالة لغة قريش •

﴿ قَسًا رَجَعَتْ مَجْرِمُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ١٦ ﴾ عطف على الصلة، وأتى بالفاء للإشارة إلى تعقب نفي الربح للشرأ، وأنه بنفس ما وقع الشراء محقق عدم الربح، وزعم بعضهم أن الفاء دخلت لما في الكلام من معنى الجزاء للمكان (٢١٢ - ج - ١ تفسير روح المعاني)

الموصول - فهو على حد الذي يدخل الدار فله درهم - وليس بشيء. لان الموصول هنا ليس بمبتدأ كما في المثال بل هو خبر عن (أولئك) وما بعد الفاء ليس بخبر بل هو معطوف على الصلة فهو صلة ولا يجوز أن يكون (أولئك) مبتدأ (والذين) مبتدأ و (فما رحمت تجارتهم) خبر عن الثاني وهو وخبره خبر عن الاول لعدم الرابطة في الجملة الثانية وتحقق معنى الصلة، وإذا كانت الصلة ماضية معنى لم تدخل الفاء في خبر موصولها ولا أن يكون (أولئك) مبتدأ (والذين) بدلائمه والجملة خبراً لأن الفاء إنما تدخل الخبر لعموم الموصول والمبدل من المخصوص بخصوص فالحق ما ذكرناه، ومعنى الآية عليه ليس غير كما في البحر . و (التجارة) التصرف في رأس المال طلباً للربح ولا يكاد يوجد - تاء - أصلية بعدها جيم الإنتاج وتجوررتج وارتج، وأما تجاهه نحوه فأصلها الواو، و (الربح) تحصيل الزيادة على رأس المال، وشاع في الفضل عليه، و (المهتدى) اسم فاعل من اهتدى مطاوع هدى ولا يكون افعال المطاوع إلا من المتعدى، وأما قوله :

حتى إذا اشتال سهيل في السحر كشملة القابس ترى بالسر

فأفعل فيه بمعنى فعل تقول: شال يشول واشتال يشتال بمعنى، وفي الآية ترشيح لما سمعت من المجاز فيما قبلها، والمقصود الأصلي تصوير خسارهم بقوت الفوائد المترتبة على الهدى التي هي كالريح وإضاعة الهدى الذي هو - ك رأس المال - بصورة خسارة التاجر الفاتل للريح المضيق لرأس المال حتى كأنه هو على سبيل الاستعارة التمثيلية مبالغة في تحسيرهم ووقوعهم في أشنع الخسار الذي يتحاشى عنه أولو الابصار، وإسناد الربح إلى التجارة - وهو لأربابها - مجاز للملابسة، وكفى في مقام الذم ببنى الربح عن الخسران لأن فوت الربح يستلزمه في الجملة ولا أقل من قدر ما يصرف من القوة، وفائدة الكناية التصريح بانتهاء مقصد التجارة مع حصول ضده بخلاف ما لو قيل خسرت تجارتهم فلا يتوهم إن نفي أحد الضدين إنما يوجب إثبات الآخر إذا لم يكن بينهما واسطة وهي موجودة هنا فان التاجر قد لا يربح ولا يخسر، وقيل: إن ذلك إنما يكون إذا كان المحل قابلاً للكل كما في التجارة الحقيقية أما إذا كان لا يقبل إلا اثنين منها فنفي أحدهما يكون إثباتاً للآخر، والربح والخسران في الدين لا واسطة بينهما على أنه قد قامت القرينة هنا على الخسران لقوله تعالى: ( وما كانوا مهتدين ) وقد جعله غير واحد كناية عن إضاعة رأس المال فان من لم يهتد بطرق التجارة تكثر الآفات على أمواله، واختير طريق الكناية نكائية لهم بتجليلهم وتسفيهم، ويحتمل على بعد أن يكون النفي هنا من باب قوله: على لاجب لا يهتدى بمناره، أي لا منار فيهتدى به فكأنه قال: لا لتجارة ولا يربح. والظاهر أن (وما كانوا مهتدين) عطف على ما رحمت للقرب مع التناسب والتفرع باعتبار المعنى الكناية، وبتقدير المتعلق لطرق الهداية يندفع توهم أن عدم الإلهتداء قد فهم بما قبل فيكون تكراراً لما مضى وهو إما من باب التكميل والاحتراص كقوله :

فسقى ديارك غير مفسدها صوب الغمام وديمة تهمي

أو من باب التتميم كقوله :

كأن عين الوحش حول خياتنا وأرحلنا الجزع الذي لم يثقب

وقال الشريف قدس سره: إن العطف (على اشتروا الضلالة بالهدى) أولى لأن عطفه على (ما رحمت) يوجب ترتبه على ما قبله بالفاء، فيلزم تأخره عنه، والأمر بالمعكس إلا أن يقال ترتبه باعتبار الحكم والاخبار، وفيه أنه لو كان معطوفاً على (اشتروا) كان الظاهر تقديمه لما في التأخير من الإيهام، وحينئذ يكون الأحسن ترك العطف احتياطاً كما ذكر في نحو قوله :

وتنان سلمى أنتى أبغى بها بدلاً أراها فى الضلال تهيم

على أن بين معنى (اشترى) الخوم معنى (وما كانوا) الخ تقار بأبمع حسن العطف لا لا يخفى على من لم يضع فطرته السليمة، وجوز أن تكون الجملة حالاً، ولا يخفى سوء حاله على من حسن تمييزه. وقرأ ابن أبى عجلة - تجاراتهم - على الجمع ووجهه أن لكل واحد تجارة، ووجه الأفراد فى قرأة الجمهور فهم المعنى مع الإشارة أن تجاراتهم وإن تعددت فهى من سوق واحدة وهم شركاء فيها ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ جملة مقررة بجملة قصة المناققين المسرودة إلى هنا فلذا لم تعطف على ما قبلها، ولما كان ذلك جارياً على ما فيه من استعارات وتجوزات مجرى الصفات الكاشفة عن حقيقة المناققين وبيان أحوالهم عقبه ببيان تصوير تلك الحقيقة وإبرازها فى صورة المشاهد بضرب المثل تمثيلاً للبيان، فلضرب المثل شأن لا يخفى ونور لا يطفى يرفع الأستار عن وجوه الحقائق ويميط اللثام عن محيا الدقائق ويبرز المتخيل فى معرض اليقين ويجعل الغائب كأنه شاهد، وربما تكون المعانى التى يراد تفهيمها معقولة صرفة، فالوهم ينازع العقل فى إدراكها حتى يحجبها عن اللحوق بما فى العقل فبضرب الأمثال تبرز فى معرض المحسوس فيساعد العقل فى إدراكها، وهناك تنجلي غياهب الأوهام ويرتفع شغب الخصاص (وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) وقيل: الأشبه أن تجعل موضحة لقوله تعالى: ( أولئك الذين اشتروا الخ) ولا بعد فيه، والمثل على الاستئناف بعيد لاسيما والأمثال تضرب للكشف والبيان، والمثل - بفتحتين - كالمثل - بكسر فسكون - والمثل فى الأصل التظير والشبيه، والفرقة لا أر تضيها، وكأنه مأخوذ من المثل - وهو الانتصاب - ومنه الحديث «من أحب أن يشتم له الناس فيما فليتبوأ مقعده من النار» ثم أطلق على الكلام البليغ الشائع الحسن المشتمل إمام على تشبيه بلاشبهه، أو استعارة رائقة تمثيلية وغيرها، أو حكمة وموعظة ناعمة، أو كناية بديعة، أو نظم من جوامع الكلم الموزن، ولا يشترط فيه أن يكون استعارة مركبة خلافاً لمن وهم، بل لا يشترط أن يكون مجازاً، وهذه أمثال العرب أفردت بالتأليف وكثرت فيها التصانيف وفيها الكثير مستعملاً فى معناه الحقيقى ولكونه فريداً فى بابه، وقد قصد حكايته لم يجوزوا تغييره لقوات المقصود وتفسيره بالقول السائر الممثل مضربه بموردته يرد عليه أمثال القرآن لأن الله تعالى ابتدأها وليس لها مورد من قبل، اللهم إلا أن يقال إن هذا اصطلاح جديد أو أن الأغلب فى المثل ذلك، ثم استعير لكل حال أو قصة أو صفة لها شأن وفيها غرابة. ومن ذلك (وقه المثل الأعلى) و (مثل الجنة التى وعد المتقون) وهو المراد هنا فى المثل دون التمثيل المدلول عليه بالكاف. والمعنى حالهم العجيبة الشأن كحال من استوقد ناراً الخ فيما سيكشف عن وجهه إن شاء الله تعالى، فالكاف حرف تشبيه متعلقة بمحذوف خبر عن المبتدأ، وزعم ابن عطية أنها اسم مثلها فى قول الأعرابي:

أيتنون ولن ينهى ذوى شطاط كاطلعن يذهب فيه الزيت والفتل

وهذا مذهب ابن الحسن، وليس بالحسن إلا فى الضرورة والقول بالزيادة كما فى قوله: فصيروا مثل (كصف ما كور) زيادة فى الجهل، والذى وضع موضع الذين - إن كان ضمير (بنورهم) راجعاً إليه وإلا فهو باق على ظاهره إذ لا ضمير فى تشبيه حال الجماعة بحال الواحد وجاز هنا وضع المفرد موضع الجمع، وقد منعه الجمهور فلم يجوزوا إقامة القائم مقام القائم لأن هذا مخالف لغيره لخصوصية اقتضته فإنه إنما وضع ليتوصل به إلى وصف المعارف بالجل فلما لم يقصد لذاته توسعوا فيه، ولأنه مع صلته كشيء واحد، وعلامة الجمع لا تقع حشواً فلذا لم

بلحقوها به ووضعوه لما يعم- كمن، وماء، والذين- ليس جمعاً له بل هو اسم وضع مزيداً فيه لزيادة المعنى، وقصد التصريح بها ولذا لم يعرف بالحروف كغيره على الألف، ولأن استطال بالصلة فاستحق التخفيف حتى يولغ فيه إلى أن اقتصر على اللام في نحو اسم الفاعل، قاله القاضي وغيره، ولا يخلو عن كدر لاسما الوجه الاخير، وماروى عن بعض النحاة من جواز حذف نون-الذين- ليس بالمرضى عند المحققين، وإثن تنزل ياتزم عود ضمير الجمع إليه كما في قوله تعالى: (وخضتم كالذي خاضوا) على وجه، وقول الشاعر:

يارب عيسى لا تبارك في أحد في قائم منهم ولا فيمن قعد إلا الذي قاموا بأطراف المسد

وإفراد الضمير لم نسمعه من يوثق به ولعله لأن المحذوف كالمفوظ، فالوجه أن يقال إنه نظر إلى ما في-الذى- من معنى الجنسية العامة إذ لا شبهة في أنه لم يرد به - مستوقد - مخصوص ولا جميع أفراد المستوقدين والموصول كالمعرف باللام يجرى فيه ما يجرى فيه، واسم الجنس وإن كان لفظه مفرداً قديماً تعامل معاملة الجمع (كما لهم ثياب سندس خضر) وقولهم: الدينار الصفر، والدرهم البيض، أو يقال: إنه مقدر له موصوف مفرد اللفظ بجمع المعنى كالقوج والفریق فيحسن النظام، ويلاحظ في ضمير-استوقد- لفظ الموصوف، وفي ضمير (نورهم) معناه، (واستوقدوا) بمعنى أوقدوا، فقد حكي أبو زيد أوقد واستوقد بمعنى- كأجاب واستجاب- وبه قال الاخفش- وجعل الاستيقاد بمعنى طلب الوقود وهو سطوع النار كفاعل البيض اوى- يحوج إلى حذف، والمعنى حينئذ طلبوا ناراً واستعدوها فأوقدوها (فلما أضاعت) لأن الأضائة لا تنسب عن الطلب وإنما تنسب عن الايقاد، والنار جوهر لطيف مضى، محرق، واشتقاقها من نار ينور نوراً إذا نقر لأن فيها- على ما شاهد- حركة واضطرابا لطلب المركز، وكونه من غلط الحس كأنه من غلط الحس، نعم أورد على التعريف أن الأضائة لا تعتبر في حقيقتها وليست شاملة- لما ثبت في الكتب الحكيمية- أن النار الأصلية حيث الاثير شفاقة لالون لها وكذا يقال في الاحراق، والجواب أن تخصيص الاسماء لآعيان الاشياء حسبما تدرك أو للعاني الذهنية المأخوذة منها، وأما اعتبار لوازمها وذاتياتها فوظيفة من أراد الوقوف على حقايقها وذلك خارج عن وسع أكثر الناس، والناس يدركون من النار التي عندهم الأضائة والاحراق ويعملون ما أخص أوصافها، والتعريف للتعريف وعدم الاحراق لما نع لا يضر على أن كون النار التي تحت الفلك هادية غير محرقة وإن زعمه بعض الناس أبطله الشيخ، واحتراق الشهب شهاب على من ينكر الاحراق، وأغرب من هذا نفى النار التي عند الاثير؛ وقريب منه القول بأنها ليست غير الهوام الحار جداً، وقرأ ابن السميع- مثل الذين- على الجمع وهي قراءة مشكلة جداً، وقصارى ما رأيتاه في توجيهها أن إفراد الضمير على ما عهد في لسان العرب من التوهم كأنه نطق بمن-الذى- لها لفظا ومعنى كما جزم بالذي على توهم من الشرطية في قوله:

كذلك الذى يبغى على الناس ظلماً تصبه على رغم عواقب ماصنم

أو أنه اكتفى بالافراد عن الجمع كما يكتبى بالفرد الظاهره فهو كقول:

وبالبدو منا أسرة يحفظونها سراع إلى الداعي عظام كراكره

أى كراكرهم، أو أن الفاعل في استوقد عائد على اسم الفاعل المفهوم من الفعل كما في قوله تعالى: (ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات) على وجه، والعائد حينئذ محذوف على خلاف القياس أى لهم-أولاً عائد في الجملة الأولى اكتفاء بالضمير من الثانية المعطوفة بالفاء، وفي القلب من كل شيء. ﴿فَلَمَّا أَصَابَتْ مَحْوُلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ (١١) حرف وجود لوجوده أو وجوب لوجوبه، وأظرف بمعنى حين، أو إذ، والأضائة جعل

الشيء مضيئاً نيراً، أو الإشراق وفرط الانارة. وأضاء يكون متعدياً ولازماً، فعلى الأول (ما) موصولة أو موصوفة والظرف صلة أو صفة وهي المفعول والفاعل ضمير النار، وعلى الثاني فما كذلك وهي الفاعل وأنت فعله لتأويله مؤنث كالامكنة والجهات أو الفاعل ضمير النار وما زائدة أو في محل نصب على الظرفية، ولا يجب التصريح بنى حيثنذ يتوهم لأن الحق أن ما الموصولة أو الموصوفة إذا جعلت ظرفاً فالمراد بها الامكنة التي تحيط بالمستوقد - وهي الجهات الست - وهي ما ينصب على الظرفية قياساً مطرداً فكذلك ما عبر به عنها، وأولى الوجوه أن تكون (أضاءت) متعدية و (ما) موصولة إذ لا حاجة حيثنذ إلى الحمل على المعنى، ولا ارتكاب ما قل استعماله لاسيما زيادة ما هنا حتى ذكروا أنها لم تسمع هنا، ولم يحفظ من كلام العرب جلست - ما - مجلساً حسناً ولا قمت - ما - يوم الجمعة. وبالتشعري من أين أخذ ذلك الزمخشري وكيف تبعه البيضاوي؟ وإذا جعل الفاعل ضمير النار والفعل لازم يكون الإسناد إلى السبب لأن النار لم توجد حول المستوقد ووجد ضوؤها فجعل إشراق ضوئها حوله بمنزلة إشرافها نفسها على ما قيل، وهو مبنى على أن الظرف إذا تعلق بفعل قاصر له أثر متدد يشترط في تحقق النسبة الظرفية للأثر والمؤثر فلا بد في إشراق كذا في كذا من كون الإشراق والمشرق فيه، وهذا كما إذا تعلق الظرف بفعل قاصر - كقام زيد في الدار - فإن زيدا والقيام فيها ذاتا وتبعاً - وإلى ذلك مال الزمخشري - ومن الناس من اكتفى بوجود الأثر فيه وإن لم يوجد المؤثر فيه بذاته كما في الأفعال المتعدية فأضاءت الشمس في الأرض حقيقة على هذا مجاز على الأول، وحول ظرف مكان ملازم للظرفية والإضافة - ويثنى ويجمع - فيقال حويله وأحواله وحوال مثله فيثنى على حوال، ولم ينظر بجمعه في حوالنا من الكتب اللغوية ولا نقل حواله - بكسر اللام - كما في الصحاح. ولعل الثنية والجمع - مع ما يفهم من بعض الكتب أن حول وكذا حوال بمعنى الجوانب وهي مستغرقة - ليسا حقيقين، وقيل: باعتبار تقسيم الدائرة كما أشار إليه المولى عاصم أفندي في ترجمة القاموس بالرومية وفيه تأمل، وأصل هذا التركيب موضوع لظروف والاحاطة كالحول للسنة فانه يدور من فصل أو يوم إلى مثله، ولما لزمه الانتقال والتغير استعمل فيه باعتباره كالاتحالة والحوالة وإن خفى في نحو الحول - بمعنى القوة، وقيل: أصله تغير الشيء. وانفصله (ذهب) الخ جواب (لما) والسببية ادعائية فانه لما ترتب إذهاب النور على الإضاءة بلا مهلة جعل كأنه سبب له على أنه يكفي في الشرط بمجرد التوقف نحو - إن كان لي مال حججت - والأذهاب متوقف على الإضاءة، والضمير في (بنورهم) للذي أو لموصوفه وجمعه لما تقدم. واختار النور على النار لانه أعظم منافعها والمناسب للقيام سباقاً ولخفاً، وقيل الجملة مستأنفة جواباً عما بالهم شبهت حالهم بذلك، أو بدل من جملة التثليل للبيان والضمير للناقضين وجواب (لما) محذوف أي نحمدت نارهم فبقوا متحيرين، ومثله (فلما ذهبوا به) وحذفه للإيجاز وأمن الالباس ولا ينجح ما فيه على من له أدنى إنصاف وإن ارتضاه الجم الغفير، ويحل عن مثل هذا الالغاز كلام الله تعالى اللطيف الخبير. وإسناد الفعل إليه تعالى حقيقة فهو سبحانه الفعال المطلق الذي بيده التصرف في الأمور كلها بواسطة وبغير بواسطة، ولا يعترض على الحكيم بشيء. وحمل النار على نار لا يرضى الله تعالى بإقداها إما مجازية كنار الفتنة والعداوة للإسلام أو حقيقية أوقدها الغواة للفساد أو الانسداد، فيثبذ بليق بالحكيم اطفأوها وإلا يرتكب المجاز لم يدع إليه إلا اعتزال وإقدا نار الغواية والاضلال، وعدى بالباء دون الهمزة لما في المثل السائر أن ذهب بالشيء يفهم منه أنه استصحبه وأمسكه عن الرجوع إلى الحالة الأولى ولا كذلك أذهبه بالباء. والهمزة وإن اشتركتا في معنى التعدية فلا يبعد أن ينظر صاحب المعاني إلى معنى الهمزة والباء الأصليين، أعني الإزالة

والمصاحبة والاصتاق . فني الآية لطف لا ينكر كيف والفاعل هو الله تعالى القوي العزيز الذي لا راد لما أخذه ولا مرسل لما أمسكه . و ذكر أبو العباس أن ذهب يزيد يقتضي ذهاب المتكلم مع زيد دون أذهبه ، ولعله يقول : إن ماني الآية مجاز عن شدة الأخذ بحيث لا يرد أو يجوز أن يكون الله تعالى وصف نفسه بالذهاب على معنى يليق به كما وصف نفسه سبحانه بالمجبي . في ظاهر قوله تعالى : ( وجاء ربك ) والذي ذهب إليه سيويه إلى أن (١) الباء بمعنى الهمزة فسكلامها مجرد التعدية عنده بلا فرق فلذا لا يجمع بينهما . والنور منشأ الضياء . ومبدؤه كما يشير إليه استعمال العرب حيث أضافوا الضياء إليه كما قال ورقة بن نوفل :

\* ويظهر في البلاد ضياء نور \* وقال العباس رضي الله تعالى عنه :

وأنت لما ظهرت أشرقت الارض وضات بنورك الأفاق

ولهذا أطلق عليه سبحانه النور دون الضياء ، وأشار سبحانه إلى نفي الضياء الذي هو مقتضى الظاهر بنفي النور وإذها به لأنه أصله وبنفي الأصل ينتفي الفرع ، وهذا الذي ذكرنا هو الذي ارتضاه المحققون من أهل اللغة ، ومنه يعلم وجه وصف الشريعة المحمدية بالنور في قوله تعالى : ( قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ) والشريعة الموسوية بالضياء في قوله تعالى : ( ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياءً وذكراً للمتقين ) وفي ذلك إشارة إلى مقام نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم الجامع الفارق ومزيتة على أخيه موسى عليه السلام الذي لم يأت إلا بالفرق ولفرق ما بين الحبيب والكلم

وكل آي أتى الرسل الكرام بها فأنما اتصلت من نورهم

وكذا وجه وصف الصلاة النامية عن الفحشاء والمنكر في حديث مسلم - بالنور والصبر بالضياء ، ويعلم من هذا أنه أقوى من الضياء كذا قيل (٢) واعتراض بأنه قد جاء وصف ما أوتيه نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بالضياء كما جاء وصف ما أوتيه موسى عليه السلام بالنور وإليه يشير كلام الشيخ الأَكْبَرِ قدس سره في الفتوحات فتدبر ، وذهب بعض الناس إلى أن الضياء أقوى من النور لقوله تعالى : ( جعل الشمس ضياء والقمر نوراً ) وعلى هذا يكون التعبير : ( ذهب الله بنورهم ) دون ذهب الله بضوئهم دفعا لاحتمال إذهاب ما في الضوء من الزيادة وبقاء ما يسبغ نوراً مع أن الغرض إزالة النور رأساً ، وذكر بعضهم أن كلا من الضوء والنور يطلق على ما يطلق عليه الآخر فهما كالمترادفين والفرق إنما نشأ من الاستعمال أو الاصطلاح لا من أصل الوضع واللغة ، ومن هنا قال الحكماء : إن الضوء ما يكون للشيء من ذاته ، والنور ما يكون من غيره ، واستعمل الضوء لما فيه حرارة حقيقة كالذي في الشمس ، أو مجازاً كالذي ذكر فيما أوتيه موسى عليه السلام مما فيه شدة ومزيد كلفة ، ومنه « الصبر ضياء » ومعلوم أنه كاسمه ، والنور لما ليس كذلك كالذي في القمر وفيما جاء به النبي ﷺ من الشريعة السهلة السمحة البيضاء ، ومنه « الصلاة نور » ولا شك أنها قرة العين وراحة القلب إلى ذلك يشير « وجعلت قرة عيني في الصلاة » « وأرحنا يا بلال » واستعمل النور لما يطرأ في الظلم كما ورد « بأن الناس في ظلمة فرس الله تعالى عليهم من نور » وقول الشاعر :

بتنا وعمر الليل في غلواته وله بنور البدر فرج أشمط

والضوء ليس كذلك إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع ، والذي يميل القلب إليه أن الضياء يطلق على النور القوي

(١) قوله : إلى أن الباء هكذا بخط المؤلف ام مصححه (٢) قوله : كذا قيل إلى قوله : فتدبر هذا ليس موجوداً في خط

المؤلف بل في الميضة فقط التي ليست بخطه ام مصححه

وعلى شعاع النور المنبسط فهو بالمعنى الأول أقوى وبالمعنى الثاني أذى ولكل مقام مقال ولكل مرتبة عبارة ولا حرج على البليغ في إختيار أحد الأمرين في بعض المقامات لنكتة اعتبرها مناسبة لاحتها، وآية الشمس لا تدل على أن الضياء أقوى من النور أيها واقع - فالله نور السموات والارض، والله المثل الأعلى - وشاع إطلاق النور على النوات المجردة دون الضوء. ولعل ذلك لان انسياق العرضية منه إلى الذهن أسرع من انسياقها من النور إليه فقد انتشر أنه عرض وكيفية مغايرة للون، والقول بأنه عبارة عن ظهور اللون - أو أنه أجسام صغار تفصل من المضي. فتصل بالمستضي. - مما بين بطلانه في الكتب الحكيمة وإن قال بكل بعض من الحكماء، ثم التعبير بالنور هنا دون الضوء يحتمل أن يكون لسر غير ما انقدح في أذهان الناس وهو كونه أنسب بحال المناقنين الذين حرروا الانتفاع والاضامة بما جاء من عند الله سبحانه نوراً في قوله تعالى: (قد جاءكم من الله نور وكتاب) فكان الله عز شأنه أمسك عنهم النور وحرهم من الانتفاع به، ولم يسمه سبحانه ضوءاً لتأتى هذه الإشارة - لوقال هذا ذهب الله بضوئهم - بل كساه من حلال أسمائه وأفاض عليه من انوار آلائه فهو المظهر الأتم والرداء المعلم. هذا وإضافة النور إليهم لادنى ملاسة لأنه للنار في الحقيقة لكن لما كانوا ينتفعون به صح إضافته إليهم، وقرأ ابن السميع وابن أبي عبله - فلما ضامت ثلاثيا وتخبر بما يعلم ما تقدم، وقرأ اليماني - أذهب الله نورهم وفيها تأييد لمذهب سيبويه

(وَرَكَّكُمُ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يَبْصُرُونَ ١٧) عطف على قوله تعالى (ذهب الله بنورهم) وهو أوفى بتأدية المراد في استفادته التقرير لانفناء النور بالكلية تبعاً لما فيه من ذكر الظلمة وجمعها وتكثيرها - وإيراد (لا يبصرون) وجعل الواو للحال بتقدير قد مع ما فيه يقتضى ثبوت الظلمة قبل ذهاب النور ومعه، وليس المعنى عليه - والترك - في المشهور طرح الشيء كترك العصا من يده أو تخليته محسوساً كأن أو غيره وإن لم يكن في يده كترك وطنه ودينه، وقال الراغب: ترك الشيء رفضه قصداً واختياراً أو قهراً واضطراراً. ويفهم من المصباح أنه حقيقة في مفارقة المحسوسات ثم استعير في المعاني، وفي كون الفعل من التواسخ الناصبة للجزأين لتضمينه معنى صير أم لاخلاف - والكل هنا محتمل - فعلى الأول (م) مفعوله الأول، وفي ظلمات مفعوله الثاني، ولا (يبصرون) صفة لظلمات بتقدير فيها أو حال من الضمير المستتر، أو من (م) ولا يجوز أن يكون في ظلمات حالاً، ولا (يبصرون) مفعولاً ثانياً لأن الاصل في الخبر أن لا يكون مؤكداً وإن جوز به بعضهم وعلى الثاني (م) مفعوله، و (في ظلمات لا يبصرون) حالان مترادفان من المفعول أو متداخلان، فالأول من المفعول، والثاني من الضمير فيه أو (في ظلمات) متعلق (تركهم) و (لا يبصرون) حال، والظلمة في المشهور عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مستضيئاً، فالقابل بينها وبين الضوء تقابل العدم والمملكة، واعتراض بأن الظلمة كيفية محسوسة ولا شيء من العدم كذلك وبأنها مجعولة بما يقتضيه قوله تعالى: (وجعل الظلمات والنور) والمجعول لا يكون إلا موجوداً، وأجيب عن الأول بمنع الصغرى فإنا إذا غمضنا العين لانشاهد شيئاً ألبتة كذلك إذا فتحنا العين في الظلمة؛ وعن الثاني بالمنع أيضاً فإن الجاعل بما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص بالعمى والمنافى بالجموعية هو العدم الصرف، وقيل: كيفية مانعة من الابصار فالقابل تقابل التضاد، واعتراض بأنه لو كانت كيفية لما اختلف حال من في الغار المظلم من هو في الخارج في الرؤية وعدمها إلا أن يقال المراد أنها كيفية مانعة من ابصار ما فيها فيندفع الاعتراض عنه، ورمز مرجع عليه بأنه قد يصدق على الظلمة الأصلية السابقة على وجود العالم دونه كما قيل، وقيل: التقابل بين النور والظلمة تقابل الإيجاب والسلب وجمع الظلمات إما لتمدها في الواقع سواء مرجع ضمير الجمع إلى المستوقدين أو المناقنين أو لانها في الحقيقة، وإن



كانت ظلمة واحدة لكنها لشدها استعير لها صيغة الجمع مبالغة - كما قيل رب واحد يعدل ألفاً - ولأنه لما كان لكل واحد ظلمة تخصه جمعت بذلك الاعتبار كذا قالوا ﴿وَمِنَ اللَّطَائِفِ﴾ أن الظلمة حيناً وقعت في القرآن وقعت مجموعة والنور حيناً وقع وقع مفرداً، ولعل السبب هو أن الظلمة وإن قلت تستكثر والنور وإن كثرت يستقل ما لم يضر ، وأيضاً كثيراً ما يشار بهما إلى نحو الكفر والايان والقليل من الكفر كثير والكثير من الايمان قليل فلا ينبغي الزكون إلى قليل من ذلك ولا الاكتفاء بكثير من هذا، وأيضاً معدن الظلمة بهذا المعنى قلوب الكفار (وتحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى) ومشرق النور بذلك المعنى قلوب المؤمنين، وهي كقلب رجل واحد، وأيضاً النور المفاض هو الوجود المضاف وهو واحد لا تعدد فيه بإيرشده كإليه قوله تعالى: (الله نور السموات والأرض) وفي الظلمة لا يرى مثل هذا، وأيضاً الظلمة يدور أصل معناها على المنع فلذا أخذت من قولهم ما ظلمك أن تفعل كذا - أى ما منعك، وفي مثلثات ابن السيد الظلم يفتح الظاء - شخص كل شيء يسد بصر الناظر يقال لقيته وألذي ظلم أى أول شخص يسد بصرى - وزرته والليل ظلم - أى مانع من الزيارة فكانت سميت ظلمة لأنها تسد في المشهور وتمنع الرؤية ، فباعتبار تعدد الموانع جمعت ولم يعتبر مثل هذا في أصل معنى النور فلم يجمع إلى غير ذلك وإنما نكرت ظلمات هنا ولم تضاف إلى ضميرهم بأضيق النور اختصاراً للفظ واكتفاء بما دل عليه المعنى، والظرفية مجازية كيف فاسرت الظلمة على بعض الآراء، و(لا يبصرون) منزل منزلة لازم لطح المفعول - نسيماً منسياً، ولعدم المقصد إلى مفعول دون مفعول فيفيد العموم، وقرأ الجمهور (في ظلمات) بضم اللام، والحسن وأبو السبائك بسكونها، وقوم بفتحها، والكل جمع ظلمة • وزعم قوم أن (ظلمات) بالفتح جمع ظلم - جمع ظلمة - فهي جمع الجمع، والعدول إلى الفتح تخفيفاً سمعناه في أمثاله أسهل من ادعاء جمع الجمع إذ ليس بقياسي ولا دليل قطعي عليه، وقرأ اليماني في ظلمة، وفي الآية إشارة إلى تشبيه إجراء كلمة الشهادة على السنة من ذكر والتحلي بجملة المؤمنين ونحو ذلك - مما يمنع من قتلهم ويعود عليهم بالنفع الدنيوي من نحو الأمان والمغنايم، وعدم إخلاصهم لما ظهره بالنفاق الضار في الدين بإيقاد نار مضئمة للارتفاع بها أطفالاً والله تعالى فويت عليهم الرياح والأمطار وصيرت موقدها في ظلمة وحسرة، ويحتمل أنهم لما وصفوا بأنهم (اشتروا الضلالة بالهدى) عقب ذلك بهذا التمثيل لتشبيه هدام الذي باعوه بالنار المضئمة ما حول المستوقد، والضلالة التي اشتروها وطبع الله تعالى بها على قلوبهم بذهاب الله تعالى بنورهم وتركه لإياهم في الظلمات، والتفسير المأثور عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم لما أخرج ابن جرير عنه - أن ذلك مثل للايمان الذي أظهوره لاجتماع ثمراته بنار ساطعة الأنوار موقدة للارتفاع والاستبصار ولذهاب أثره وانطماس نوره باهلا لهم وإفشاء حالهم باطفا الله تعالى إياها وإذهاب نورها، وتدل التشبيه وجوهاً أخرى ﴿ومن البطون القرآنية التي ذكرها ساداتنا الصوفية نفعنا الله تعالى بهم﴾ أن الآية مثل من دخل طريقة الاولياء، بالتقليد لا بالتحقيق فعمل عمل الظاهر وما وجد حلالة الباطن فترك الأعمال بعد فقدان الاحوال، وأمثل من استوقد نيران الدعوى وليس عنده حقيقة المعنى فأضات ظواهره بالصيت والقبول فأفتى الله تعالى نفاقه بين الخلق حتى نبذوه في الآخر ولا يجد مناصاً من الفضيحة يوم تبلى السرائر ، وقال أبو الحسن الوراق: هذا مثل ضربه الله تعالى لمن لم يصحح أحوال الارادة فارقت من تلك الاحوال بالدعاوى إلى أحوال الاكابر فكان يضى. عليه أحوال إرادته لو صححها بملزمة آدابها فلما مرجها بالدعاوى أذهب الله تعالى عنه تلك الأنوار وبقي في ظلمات دعاويه لا يبصر طريق الخروج منها ، نسأل الله تعالى العفو والعافية ونموذبه من المحور بعد الكور ﴿صَمُّ بَكْمٌ عُمَى قَهْمٌ لَا يَرْجَعُونَ ١٨﴾ الأوصاف جموع كثيرة على وزن

فعل وهو قياس في جمع فعلا. وأقل الوصفين سواء تقابلا - كما حمر وحراء - أم انفردا مانع في الحلقة - كقول روتق - فان كان الوصف مشتركا ولكن لم يستعملا على نظام أحمر وحراء - كرجل ألى ، وامرأة مجزاء - فالوزن فيه سماعي، والصمم داء في الاذن يمنع السمع ، وقال الاطباء: هو أن يخلق الصياخ بدون تجويف يشتمل على الهواء الراكد الذي يسمع الصوت بتوجه فيه أو بتجويف لكن العصب لا يؤدي قوة الحس فان أدى بكلفة سمى عندهم طرشا، وأصله من الصلاة أو السد، ومنه قولهم قناة صماء وصممت القارورة. والبكم الحرس وزنا ومعنى - وهو داء في اللسان يمنع من الكلام - وقيل: الالبكم هو الذي يولد أخرس، وقيل: الذي لا يفهم شيئا ولا يهتدى إلى الصواب فيكون إذ ذاك داء في الفؤاد لا في اللسان، والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيرا ، وقيل: ظلمة في العين تمنع من إدراك المبصرات، ويطلق على عدم البصيرة مجازاً عند بعض وحقيقة عند آخرين، وهي أخبار لمبتدأ محذوف وهو ضمير المتناقضين وأخبر واحد وتؤول إلى عدم قبولهم الحق وهم وإن كانوا سمعا الأذان فصحاء الألسن بصراء الأعين إلا أنهم لما لم يصيخوا للحق - وأبت أن تنطق بسأته ألسنتهم ولم يتلحموا أدلة الهدى المنصوبة في الآفاق والانفس - وصفوا بما وصفوا به من الصمم والبكم والعمى على حد قوله :

أعمى إذا ماجارتى برزت حتى يوارى جارتى الخدر  
وأصم عما كان بينهما أذنى وما في سمعها وقر

وهذا من التشبيه البلغ عند المحققين لذكر الطرفين حكما، وذكرهما قصداً حكما أو حقيقة مانع عن الاستعارة عندهم، وهذب بعضهم إلى أنها استعارة، وآخرون إلى جواز الأمرين، وهذا أمر مفروغ عنه ليس لتفريده هنا كثير جدوى، غير أنهم ذكروا هنا مجتأ وهو أنه لا نزاع أن التقدير هم (صم) الخ لكن ليس المستعار له حيث مذکوراً لانه لبيان أحوال مشاعر المتناقضين لا ذواتهم، وفي هذه الصفات استعارة تبعية مصرحة إلا أن يقال تشبيه ذوات المتناقضين بذوات الاشخاص الصم متفرع على تشبيه حالهم بالصمم، فالقصد إلى إثبات هذا الفرع أقوى وأبلغ، وكان المشابهة بين الحالين تعدت إلى الذاتين فحملت الآية على هذا التشبيه برعاية المبالغة، أو يقال - ولعله أولى - إنهم المقدر راجع للمتناقضين السابق حالهم وصفاتهم وتشهيرهم بها حتى صاروا مثلاً فكأنه قيل هؤلاء المتصفون بما ترى (صم) على أن المستعار له ما تضمنه الضمير الذي جعل عبارة عن المتصفين بما مر، والمستعار ما تضمن الصم وأخويه من قوله (صم) الخ فقد انكشف المغطى وليس هذا بالبعيد جداً. والآية فذلك ما تقدم وتبجته إذ قد علم من قوله سبحانه (لا يشعرون) و(لا يبصرون) أنهم (صم، عمى) ومن كونهم يكذبون أنهم لا ينطقون بالحق فهم - كالبكم - ومن كونهم غير مهتدين أنهم (لا يرجعون) وقد صم الصمم لانه إذا كان خلقيا يستلزم البكم وأخر - العمى - لانه كما قيل: شامل لعمى القلب الحاصل من طرق المبصرات والحواس الظاهرة، وهو بهذا المعنى متأخر لانه معقول صرف ولو توسط - حل بين العضا والحائنه - ولو قدم - لا وهم تعلقه به (لا يبصرون) - أو الترتيب على وفق حال الممثل له لانه يسمع أو لا دعوة الحق مما يحجب ويعترف ثم يتأمل ويتبصر . ومثل هذه الجملة وردت تارة بالفاء كما في قوله تعالى: (وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة) وأخرى بدونها كما في قوله تعالى: (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة) لان استلزام ما قبلها وتضمن لها بالقوة منزل منزلة المتحد معه فترك العطف ومغايرتها له وترتبها عليه ترتب التاج، والفرع على أصله يقتضى الاقتران بالفاء وهو الشائع المعروف، وبعض الناس يجعل الآية من تمة التمثيل فلا يحتاج حينئذ إلى التجوز ويكتفى فيه الفرض وأن

امتنع عادة كما في قوله :

أعلام ياقوت نشر ن على رماح من زبرجد

يفرض هنا حصول الصمم، والبكم، والعمى لمن وقع في هاتيك الظلمة الشديدة المطبقة، وقيل: لا يبعد فقد الحواس من وقع في ظلمات مخوفة هائلة إذ ربما يؤدي ذلك إلى الموت فضلا عن ذلك، ويؤيد كونها تتمته قراءة ابن مسعود وحفصة أم المؤمنين رضی الله تعالى عنهم - صبا وبكا وعميا - بالنصب فان الاوصاف حينئذ تختمل أن تكون مفعولا ثانيا لترك وفي ظلمات متعلقا به أو في موضع الحال و(لا يبصرون) حالا أو منصوبة على الحال من مفعول تركهم متديا لاثنين أو لواحد أو منصوبة بفعل محذوف أعنى أعتى ، والقول بأنها منصوبة على الحال من ضمير (لا يبصرون) جهل بالحال، وقريب منه في الظم من نصب على الظم إذ ذلك إنما يحسن حيث يذكر الاسم السابق، وأما جعل هذه الجملة على القراءة المشهورة دعائية وفيها إشارة إلى ما يقع في الآخرة من قوله تعالى: (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكا وصبا) فنسأل الله تعالى العفو والمغفرة من ارتكاب مثله ونعوذ به من عمى قائله وجهله، ومثله - بل أدهى وأمر - القول بأن جملة (لا يرجعون) كذلك ومتعلق - لا يرجعون - محذوف أي لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعوه أو عن الضلالة بعد أن اشتروها، وقد لا يقدر شيء و يترك على الإطلاق، والجوهان الاولان مبنيان على أن وجه التشبيه في التمثيل مستنبط من (أولئك الذين اشتروا) الخ والآخر على تقدير أن يكون من (ذهب الله بنورهم) الخ بأن يراد به أنهم غب الاضائة خطبوا في ظلمة وتورطوا في حيرة، فالمراد هنا أنهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا جامدين في مكاناتهم لا يبرحون ولا يدرون أي يتقدمون أم يتأخرون، وكيف يرجعون إلى حيث ابتدؤا منه، والاعمى لا ينظر طريقا وأبكم لا يسأل عنها وأصم لا يسمع صوتا من صوب مرجعه فينتدى به؟ والفاء للدلالة على أن اتصافهم بما تقدم سبب لتحريرهم واحتباسهم كيف ما كانوا (ومن البطون) - صم - آذان أسمعهم أو ارواحهم عن أصوات الوصله وحقائق إلهام القرية بكم - عن تعريف علل بواطنهم عند أطباء القلوب عجبا - عمى - عن رؤية أنوار جمال الحق في سبيله أو إياته : وقال سيدي الجنيد قدس سره : صموا عن فهم ما سمعوا وأبكموا عن عبارة ما عرفوا وعموا عن البصيرة فيما إليه دعوا •

(أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ) شروع في تمثيل الحالم لثمر تمثيل ويان نسمة : منها وجليل فهم أئمة الكفر الذين تفتنوا فيه وتفيؤا ظلال الضلال بعد أن طاروا إليه بقدامى النفاق وخوافيه تحقيق أن تضرب في بيده بيان أحوالهم الوخيمة خيمة الأمثال وتمد أطناب الاطناب في شرح أفعالهم ليكون أفضى لهم ونكالا بعد نكال وكل كلام له حظ من البلاغة وقسط من الجزالة والبراعة لا بد أن يوفى فيه حق كل من مقامى الاطناب والايجاز فإذا عسى أن يقال فيما بلغ الذروة العليا من البلاغة والبراعة والايجاز؟ ولقد نعى سبحانه عليهم في هذا التمثيل تفاصيل جناباتهم العديدة المثل وهو معطوف على (الذى استوقد ناراً) ويكون النظم كثل ذوى صيب (١) فيظهر مرجع ضمير الجمع فيما بعد وتحصل الملائمة للمعطوف عليه والمشبه وأو عند ذوى التحقيق لأحد الامرين ويتولد منه في الخبر الشك والابهام والتفصيل على حسب اعتبارات المتكلم، وفي الانشاء

(١) ذكر مولانا السالكوتي أن ذوى فقط مقدر والكاف من كهيب زائدة لدخول مثل الاول عليها حكما ولا تقدير، ونقل عن الرضى أن من مواقع زيادة الكاف دخول لفظ مثل عليه وزيادة حرف أهون من تقدير اسم لاسيا إذا رجع قرب المعطوف عليه فتأمل وتدبراه منه

الإباحة والتخيير كذلك ، وحينئذ لا يازم الاشتراك ولا الحقيقة والمجاز ، وبعضهم يقول: إنها باعتبار الأصل موضوعة للتساوي في الشك ، وحمل على أنه فرد من أفراد المعنى الحقيقي ثم اتسع فيها لجمات للتساوي من غير شك كما - فيما نحن فيه - على رأى إذ المعنى مثل بأى القستين شئت فهما سواء في التمثيل ولا بأس لو مثلت بهما جميعاً وإن كان التشبيه الثانى أباه لدلالته على فرط الحيرة وشدة الأمر وفضاعته ولذا أخر ليتدرج من الالهون إلى الالهول، وزعم بعضهم أن (أو) هنا بمعنى الواو وما في الآيتين تمثيل واحد ، وقيل : بمعنى بل ، وقيل : للإيهام ، والكل ليس بشيء ، نعم اختار أبو حيان أنها للتفصيل وكأن من نظر إلى حالهم منهم من يشبهه بحال المستوقد ، ومنهم من يشبهه بحال ذوى صيب مدعي أن الإباحة وكذا التخيير - لا يكونان إلا في الأمر أو ما في معناه انتهى . ولا يخفى على من نظر في معناه وحقق مامعناه أن ما نحن فيه داخل في الشق الثانى على أن دعوى الاختصاص بما لم يجمع عليه الخواص ، فقد ذكر ابن مالك أن أكثر ورود (أو) للإباحة في التشبيه نحو (فهى كالحجارة أو أشد قسوة) والتقدير نحو ( فكان قاب قوسين أو أدنى) - والصيب في المشهور المطر من صاب يصوب إذا نزل وهو المروى هنا عن ابن عباس وابن مسعود وبجاهد وقناة وعتاه وغيرهم رضى الله تعالى عنهم ، ويطلق على السحاب أيضاً كما في قوله : حتى عفاها صيب ودقه داني النواحي مسيل هاطل

ووزنه في فعل - بكسر العين - عند البصريين وهو من الاوزان المختصة بالمعتل العين إلا ما شد من صيقل - بكسر القاف - علم لمرأة ، والبغداديون يفتحون العين وهو قول تسد الأذن عنه ، وقريب منه قول الكوفيين : إن أصله في فعل كطويل فقلب ، وهل هو اسم جنس أو صفة بمعنى نازل أو منزل ؟ قولان أشهرهما الاول ، وأكثر نظائره في الوزن من الثانى ، وقرى - أو كصائب - وصيب أبلغ منه ، والتكتير فيه للتبوع والتعظيم ، والسماء كل ماء ملك من سقف ونحوه والمعروفة عند خواص أهل الارض والمرثية عند عوامهم ، وأصلها الواو من السمو وهى مؤنثة (١) وقد تذكر كما في قوله :

فلو رفع السماء إليه قوما لحقنا بالسماء مع السحاب

وتلحقهاها التأنيث فتصح الواو حينئذ كما قاله أبو حيان لأنها بنيت عليها الكلمة فيقال سماوة وتجمع على سموات وأسمية وسمائى ، والكل - كما في البحر - شاذ لأنها اسم جنس وقياسه أن لا يجمع ، وجمعه بالالف والتاء خال عن شرط ما يجمع بهما قياساً ، وجمعه على أفعله ليس بما ينقاس في المؤنث ، وعلى فمائل لا ينقاس في فعال . والمراد بالسماء هنا الأفق والتعريف للاستغراق لالعهد الذهني كما ينساق لبعض الأذهان فيفيد أن الغمام آخذ بالآفاق كلها فيشعر بقوة المصيبة مع ما فيه من تمهيد الظلمة ولهذا القصد ذكرها ، وعندى أن الذكر يحتمل أن يكون أيضاً للتبويل والإشارة إلى أن ما يؤذيهم جاء من فوق رؤسهم وذلك أبلغ في الإيذاء كما يشير إليه قوله تعالى : ( يصب من فوق رؤسهم الحميم) وكثيراً ما نجد أن المرء يعتنى بحفظ رأسه أكثر مما يعتنى بحفظ سائر أفرافه حتى أن المستطيع من الناس يتخذ طيلساناً لذلك ، والعيان والوجدان أقوى شاهد على ما قلنا . و(من) لا ابتداء ، والغاية ، وقيل : يحتمل أن تكون للتبعض على حذف مضاف أى من أمطار السماء وليس بشيء ، وزعم بعضهم أن الآية تبطل ما قيل : إن المطر من أبحرة متصاعدة من السفلى - وهو من أبحرة الجهل - إذ ليس في الآية سوى أن المطر من هذه الجهة وهو غير متناف لما ذكر ، كيف والمشاهدة تقضى به فقد حدثني من بلغ مبلغ التواتر أنهم شاهدوا - وهم فوق الجبال الشاخطة - سحاباً

(١) والتأنيث لاهل الحجاز والتذكير للتبصيرين وأهل نجد ، وكذا شأنهم في الجنس الذى ميز واحده بتأنيته اهـ

يظر أسفلهم وشاهدوا تارات أبحرة تصاعد من نحو الجبال فتتقد سحاباً فيمطر ، فإياك أن تلتفت لبرق كلام خاب ولا تنظن أن ذلك علم فالجهل منه أسوب ، ثم حل-الصبب- هنا على السحاب وإن كان محتملاً غير أنه بعيد بعد الغمام وكذا حمل السماء عليه ﴿ فِيهِ ظِلْمٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ ﴾ أي معه ذلك كقافي قوله تعالى : ( ادخلوا في أمم ) وإذا حملت (ق) على الظرفية- كما هو الشائع في كلام المفسرين- احتيج إلى حمل الملابس التي تقتضها الظرفية على مطلق الملابس الشاملة للسبية والمجاورة وغيرهما فقيه بذلك المعنى ظلمات ثلاث . ظلمة تكافئه بتتابعه . وظلمة غمامه مع ظلمة الليل التي يستشعرها الذوق من قوله تعالى : ( كلما أضاء لهم مشوا فيه ) وكذا فيه رعد وبرق لأنهما في منشئه ومحل نصب منه ، وقيل : فيه - وهو كما قال الشهاب- وهم نشأ من عدم التدبر، وإن كان المراد- بالصبب- السحاب فأمر الظرفية أظهر، والظلمات حينئذ ظلمة السحمة والتطبيق مع ظلمة الليل، وجمع الظلمات على التقديرين مضى ، ولم يجمع الرعد والبرق وإن كانا قد جمعا في لسان العرب، وبه ترداد المبالغة وتحصل المطابقة مع الظلمات والصواعق لأنهما مصدران في الأصل ، وإن أريد بهما العينان هنا كما هو الظاهر ، والأصل في المصدر أن لا يجمع على أنه لو جمعا لدل ظاهراً على تعدد الأنواع كما في المعطوف عليه ، وكل من الرعد والبرق نوع واحد . وذكر الشهاب مدعي أنه بما لعت به بوارق الهداية في ظلمات الخواطر نكته سرية في إفرادهما هنا وهي أن الرعد- كما ورد في الحديث وجرت به العادة - يسوق السحاب من مكان لآخر فلو تعدد لم يكن السحاب مطبقاً فتزل وشدة ظلمته وكذا البرق لو كثر لعانه لم تطبق الظلمة كما يشير إليه قوله تعالى : ( كلما أضاء لهم مشوا فيه ) فأفرداهما متعين هنا . وعندى - وهو من أنوار العناية المشرقة على آفاق الأسرار- أن النور لما لم يجمع في آية من القرآن- لما تقدم- لم يجمع البرق إذ ليس هو بالبعد عنه كما يرشدك إليه ( كلما أضاء لهم ) والرعد مصاحبه فأنكست أشعته عليه أو ما ترى الجلود الحقيرة مقبلاً بالثر لما صار جوار المحصف

وارتفاع ظلمات إماعي الفاعلية للظرف المعتمد على الموصوف أو على الابتدائية والظرف خبره- وجعل الظرف حالاً من النكرة المخصصة وظلمات فاعله - لا يخلو عن ظلمة البعد كما لا يخفى . وللناس في الرعد والبرق أقوال: والذي عول عليه أن الأول صوت زجر الملك المؤكل بالسحاب ، والثاني لمعان بخاريقه التي هي من نار . والذي اشتهر عند الحكماء أن الشمس إذا أشرقت على الأرض اليابسة حلت منها أجزاء نارية يخاطها أجزاء أرضية فيركب منهما دخان ويختلط بالبخار وهو الحادث بسبب الحرارة السماوية إذا أثرت في البلة ويتصاعدان معاً إلى الطبقة الباردة وينعقد ثمة سحاب ويحتقن الدخان فيه ويطلب الصعود إن بقي على طبعه الحار والنزول إن ثقل وبرد وكيف كان يمزج السحاب بعنقه فيحدث منه الرعد ، وقد تشتعل منه - لشدة حر كته ومحاكته- نار لامعة وهي البرق إن لطفت والصاعقة إن غلظت ، وربما كان البرق سيباً للرعد فإن الدخان المشتعل ينطق في السحاب فيسمع لانطقاته صوت كما إذا أطفأنا النار بين أيدينا ، والرعد والبرق يكونان معاً إلا أن البرق يرى في الحال لأن الابصار لا يحتاج إلا إلى المحاذاة من غير حجاب ، والرعد يسمع بعد لأن السماع إنما يحصل بوصول توج الهواء إلى القوة السامعة وذلك يستدعي زمناً كما قالوه ، وربما ينتج في ذهنك قرب هذا ولا تدري ماذا تصنع بما ورد عن حضرة من أسرى به ليلاً - بلارعد ولا برق- على ظهر البراق وعرج إلى ذي المعارج حيث لا زمان ولا مكان فرجع وهو أعلم خلق الله على الإطلاق صلى الله تعالى عليه وسلم فأنا بحول من عز حوله وتوفيق من غمري فضله أوفق لك بما يزيد العين عن العين ويظهر سر جوامع الكلم التي أوتيتها سيد الكونين صلى الله تعالى عليه وسلم ٥

فأقول: قد صح عند أساطين الحكمة والنبوة - بما شاهدوه في أرواحهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم وكذا عند سائر المتأهلين الربانيين من حكام الاسلام والفرس وغيرهم- أن لكل نوع جسماني من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها ربا هو نور مجرد عن المادة قائم بنفسه مدبر له حافظ إياه وهو المنمى والغاذي والمولد في النبات والحيوان والانسان لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوة بسطة لاشعورها وفيناعن أنفسنا وإلا لكان لنا شعور بها ، فجميع هذه الافعال من الارباب وإلى تلك الارباب أشار صاحب الرسالة العظمى صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله : « وإن لكل شئ ملكا » حتى قال : « إن كل قطرة من القطرات ينزل معها ملك » وقال : « أتاني ملك الجبال وملك البحار » وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلع الظلمات النفسانية والتعلقات البدنية وشاهدها ، وذكر مولانا الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره في تفسيره الفاتحة أنه ماثم صورة لإلاؤها روح ، وأطال أهل الله تعالى الكلام في ذلك ، فإذا علمت هذا فلا بعد في أن يقال: أراد صلى الله تعالى عليه وسلم بالملك الموكل بالسحاب في بيان الرعد- هو هذا الرب المدبر الحافظ وبزجره تديره له حسب استعداده وقابليته ، وأراد بصوت ذلك الزجر ما يحدث عند الشق بالأبخرة الذي يقتضيه ذلك التدبير ، وأراد بالمخارق- في بيان البرق وهي جمع مخرق وهو في الأصل ثوب ياف وتضرب به الصياني بعضهم بعضا- الآلة التي يحصل بواسطتها الشق ، ولا شك أنها كإقتران من نار أشعلتها شدة الحركة والمحاجة فظهرت كاترى ، وحيث فتحنا لك هذا الباب قدرت على تأويل كثير مما ورد من هذا القبيل حتى قولهم : إن الرعد نطق الملك والبرق ضحكه ، وإن كان بحسب الظاهر مما مضحك منه ، ولم أر أحداً وفق فوفق وتحقق فحقق والله تعالى الموفق وهو حسبي ونعم الوكيل ﴿ يَجْعَلُونَ أَصْبُعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِّنَ الصُّوعِ حَذَرَ الْمَوْتِ ﴾ الضمائر عائدة على المخذوف المعلوم فيما قبل وكثيراً ما يلتفت إليه كما في قوله تعالى : (وَمِنْ مَقَرِّبَةٍ أَهْلِكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيِّنَاتٍ أَوْ هُمْ قَائِلُونَ) \* والجملة استئناف لاجل لهما من الاعراب مبني على سؤال نشأ من الكلام كأنه قيل عند بيان أحوالهم المائلة فإذا يصنعون في تضاعف تلك الشدة فقال : (يجعلون) النخ ، وجوزوا وجوهاً أخر ككونها في محل جرسفة للقدر وجوز فيها وفي يكاد كونها صفة صيب بتأويل نحو - لا يطبقونه - أو في محل نصب على الحال من ضمير فيه ، والمائد مخذوف أو اللام نائية عنه أي صواقعه، والجمع في الاصل الوضع . والاصابع جمع اصبع وفيه تسع لغات حاصلة من ضرب أحوال الهمة الثلاث في أحوال الباء كذلك ، وحكوا عشرة وهي أصبوع يضمها مع واو وهي مؤنثة وكذا سائر أسماءها إلا الإهام فبض بني أسد يذكرها والتأنيث أجود . وفي الآية مبالغة في فرط دهشتهم وبغال حيرتهم كما في الفرائد من وجوه ﴿ أحدها ﴾ نسبة الجمل إلى كل الأصابع وهو منسوب إلى بعضها وهو الأنامل ﴿ وتأنيتها ﴾ من حيث الإهام في الأصابع والمعهود إدخال السبابة فكأنهم من فرط دهشتهم يدخلون أي أصبع كانت ولا يسلكون المسلك المعهود ﴿ وتأنيتها ﴾ في ذكر الجمل موضع الإدخال فإن جعل شيء في شيء أدل على إحاطة الثاني بالأول من إدخاله فيه وهو هل هذا من المجاز الغروي لتسمية الكل باسم جزئه أو للتجاوز في الجمل ؟ أو هو من المجاز العقلي بأن ينسب الجمل للأصابع وهو للأنامل فيه خلاف والمشهور هو الأول وعليه الجمهور . وابن مالك وجماعة على الأخير ظناً منهم أن المبالغة في الاحتراز عن استماع الصاعقة إنما يكون عليه ولم يكنفوا فيها بتبادر الذم إلى أن الشكل أدخل في الأذن قبل النظر للقرينة ، وقيل : لاجاز هنا أصلاً لأن نسبة بعض الافعال إلى ذى أجزاء تنقسم بكنى فيه تلبسه ببعض أجزائه كما يقال : دخلت البلدي جئت لبله الخنيس

ومسحت بالمنديل فان ذلك حقيقة مع أن الدخول، والمجيء، والمسح في بعض - البلد، واليلية، والمنديل - ولا يخفى أن كون مثل ذلك حقيقة ليس على إطلاقه، والفرق بينه وبين ما نحن فيه ظاهر. (ومن) تعليلية تغني غناء اللام في المفعول له وتدخل على الباعث المتقدم والغرض المتأخر وهي متعلقة ب(يجعلون) وتعلقها بالموت بعيد - أى يجعلون - من أجل الصواعق وهي جمع صاعقة ولا شدوذ، والظاهر أنها في الأصل صفة من الصدق وهو الصراخ وتاؤها للتأنيث إن قدرت صفة لمؤنث أو للبالغة إن لم تقدر - كراوية - أو للنقل من الوصفية إلى الاسمية - كحقيقة - وقيل: إنها مصدر كالعافية والعاقبة وهي اسم لكل هائل مسموع أو مشاهد، والمشهور أنها الرعد الشديد معه قطعة من نار لا تمر بشيء إلا أتت عليه، وقد يكون معه جرم حجري أو حديدى، وسد الأذان إنما ينفع على المعنى الأول، وقد يراد المعنى الثاني ويكون في الكلام إشارة إلى مبالغة أخرى في فرط دهشتهم حيث يظنون ما لا ينفع نافعاً، وقرأ الحسن من الصواعق وهي لغة بنى تميم كما في قوله:

ألم تر أن المجرمين أصابهم صواعق لابل هن فوق الصواعق  
وليس من باب القلب على الاصح إذ علامته كون أحد البنائين فائقاً للآخر ببعض وجوه التصريف  
والبنا آن هنا مستويان في التصريف. (و- حذر الموت) نصب على العلة (ليجعلون) وإن كان من الصواعق  
في المعنى مفعولاً لا كان هناك نوعان منصوب ومجرور، ولزوم العطف في مثله غير مسلم خلافاً لمن زعمه  
ولا مانع من أن يكون علة له مع علة كما أن من الصواعق علة له نفسه، وورد بجيء المفعول له معرفة وإن  
كان قابلاً كما في قوله:

وأغفر عوراء الكريم ادخاره وأعرض عن شتم اللئيم تكريماً  
وجعله مفعولاً مطلقاً محذوف أى يحذرون - حذر الموت - بعيد. وقرأ قتادة والضحاك وابن أبي ليلى - حذار -  
وهو كحذر شدة الخوف. والموت في المشهور زوال الحياة عما يتصف بها بالفعل وإطلاقه على العدم السابق في  
قوله سبحانه: (وكنتم أمواتاً فأنعمنا حياة) مجاز ولا يرد قوله تعالى: (خلق الموت) إذ الخلق فيه بمعنى التقدير وتعيين  
المقدار بوجه ما هو ما يوصف به الموجود والمعدوم لأن العدم كالوجود له مدة ومقدار معين عنده تعالى،  
وقيل: المراد بمخاق الموت - أحداث أسابه، وقيل: إنه العدم مطلقاً وإن لم يكن مخلوقاً إلا أن إعدام الملكات مخلوقة  
لها فيها من شائبة التحقق بمعنى أن استعداد الموضوع معتبر في مفهومها وهو أمر وجودى فيجوز أن يعتبر تعلق  
الخلق والايحاد باعتبار ذلك، وصحح محققو أهل السنة أن الموت صفة وجودية خلقت ضد الحياة، ولهذا يظهر  
كما في الحديث «يوم تتجدد المعاني» كما قال الله تعالى - بصورة كبرئ صالح - «يصير عدما محضاً إذ يذبح بمدية  
الحياة التي لا يتبى أمدها ﴿وَاللَّهُ حَيُّ بِالْكَافِرِينَ ۱۹﴾ أى لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط المحيط فأحاطته  
تعالى بهم مجاز تشبيهاً لحال قدرته الكاملة التي لا يفوتها المقذور أصلاً بأحاطة المحيط بالمحاط بحيث لا يفوته  
فيكون في الاحاطة استعارة تبعية وإن شبه حاله تعالى - وله المثل الأعلى - معهم بحال المحيط مع المحاط بأن تشبه  
هيئة منتزعة من عدة أمور يمثلها كان هناك استعارة تمثيلية لا تصرف في مفرداتها إلا أنه صرح بالعمدة منها  
وقدر الباقي فافهمه ووجوز أبو علي في (محيط) أن يكون بمعنى مهلك كما في قوله تعالى: (وأحاطت به خطيئته)  
أو عالم بما جازة كما في قوله تعالى: (وأحاط بما لديهم) وكل هذا من الظاهر، ولأهل الشهود كلامهم من ورائه محيظ -  
والرأى اعتراضية لا عاطفية ولا حالية والجملة معترضة بين جملتين من قصة واحدة وفيها تتميم للمقصود من التمثيل

بما تفيد من المبالغة لأن الكافرين - وضع موضع الضمير وعبر به إشعاراً باستحقاق ذوى الصيب ذلك العذاب لكفرهم فيكون الكلام على حد قوله تعالى: (مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظالموا أنفسهم فأهلكته) فان التشبيه بمرث قوم كذلك لا يخفى حسنه لأن الإهلاك عن سخط أشد وأبلغ وفيه تنبيه على أن ماصنوعه من سد الأذان بالأصابع لا يبغي عنهم شيئاً وقد أحاط بهم الإهلاك ولا يدفع الحذر القدر. وماذا يصنع مع القضاء تدير البشر. وجعل الاعتراض من جملة أحوال المشبه على أن المراد (بالكافرين) المنافقون ولا يحص لهم عن عذاب الدارين ووسط بين أحوال المشبه به لاظهار كمال العناية بشأن المشبه والتنبيه على شدة الاتصال بما يبابه الذوق السليم ﴿يَكَاذِبُ الْبُرُقُ يَخْتَفُ أَبْصَرُهُمْ﴾ استئناف آخر ياني كأنه قيل: فكيف حالهم مع ذلك البرق؟ فقال (يكاذ) الخ، وفي البحر يحتمل أن يكون في موضع جر لذوى المخذوفة فيما تقدم - ويكاذ - مضارع كاذ من أفعال المقاربة وتدل على قرب وقوع الخبر وأنه لم يقع والاول لوجود أسبابه والثاني لما منع أو فقد شرط على ما تقتضى العادة به، والمشهور أنها إن نقيت أثبتت وإن أثبتت نفتت والغزوا بذلك، ولم يرتض هذا أبو حيان وصحح أنها كسائر الأفعال في أن نفيها نفي وإثباتها إثباب، واللام - في البرق للهدد إشارة إلى ما تقدم - نكرة، وقيل: لإشارة إلى البرق الذي مع الصواعق أى برقها وهو كذا ترى. وإسناد الحطف وهو في الأصل الاخذ بسرعة أو الاستلاب اليه من باب إسناد الاحراق إلى النار وسأيت ابن شاء الله تعالى تحقيقه قريباً. والشائع في خبر - كاذ - أن يكون فعلاً مضارعاً غير مقترن بأن المصدرية الاستقبالية أما المضارع فلذاته على الحال المناسب للقرب حتى كأنه لشدة قربه وقع وأما أنه غير مقترن - بأن - فلما فاتها لما قصدوا ونحو - وأبت إلى فهم وما كدت آيياً، وكاذ القرآن يكون كفرة، وقد كاذ - من طول البلى أن يحمصا - قليل. وقرأ مجاهد وعلى بن الحسين ويحيى بن وثاب (يخطف) بكسر الطاء والفتح أفصح. وعن ابن مسعود - يخطف - وعن الحسن - يخطف - بفتح الياء والخاء وأصله يخطف فادغم التاء في الطاء. وعن عاصم وقتادة والحسن أيضاً - يخطف - بفتح الياء وكسر الخاء والطاء المشددة. وعن الحسن أيضاً والاعمش - يخطف - بكسر الثلاثة والتشديد. وعن زيد - يخطف - بضم الياء وفتح الخاء وكسر الطاء المشددة وهو تكثير مبالغة لانعدية، وكسر الطاء في الماضي لغة قريش، وهي اللغة الجيدة ه ﴿كَلَسَ أَضَاكُم مَّشَافِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ استئناف ثالث كأنه لما قيل أنهم مبتلون باستمرار تجدد خطف الأبصار فهم منه أنهم مشغولون بفعل ما يحتاج إلى الابصار ساعة فساعة وإلا لفظوها كذا - ودوا الأذان، فسل وقيل: ما يفعلون في حالتهم وميض البرق وعدمه؟ فأجيب بأنهم حراس على المشي - كلما أضاء لهم - اغتموه - ومشوا وإذا أظلم عليهم - توقفوا مترصدين. (وظلما) في هذه الآية وأمثالها منصوبة على الظرفية وناصبها (ما) هو جواب معنى. و(ما) حرف مصدرى أو اسم نكرة بمعنى وقت فأجمله بعدها صلة أو صفة وجعلت شرطاً لما فيها من معناه وهي لتقدير ما بعدها بنكرة تفيد عموماً بديلاً ولهذا أفادت. كلما - التكرار كذا صرح به الأصوليون وذهب اليه بعض النحاة واللغويين واستفادة التكرار من (إذا) وغيرها من أدوات الشرط من القرائن الخارجة على الصحيح، ومن ذلك قوله:

إذا وجدت أوار الحب من كبدى أقبلت نحو سقاء القوم أبرد

وزعم أبو حيان أن التكرار الذي ذكره الأصوليون وغيرهم في (كلما) إنما جاء من عموم كل لا من وضعها وهو مخالف للمنقول والمعقول، وقد استعملت هنا في لازم معناها كناية أو مجازاً وهو الحرص والمهجة لما دخلت عليه



ولذا قال مع الاضائة (كلمة) ومع الاظلام (إذا) وقول أبي حيان: إن التكرار متى فهم من (كلمة) هنا لازم منه التكرار في (إذا) إذ الأمر دائر بين اضاءة البرق والاظلام ومتى وجد (ذا) فقد ذا فلزم من تكرر وجود (ذا) تكرر عدم ذا غفلة عما أرادوه من هذا المعنى الكنائى والمجازى . وأضاء إما متعد كذا في قوله :

أعد نظراً يا عبد قيس لعلمنا أضامت لك النار الحمار المقيدا

والمفعول محذوف أى (كلما أضاء لهم) مسمى (مشوا فيه) وسلوكه، وإما لازم ويقدر حينئذ مضافان - أى ظلم لمع لهم - مشوا في مطرح ضوئهم ولا بد من التقدير إذ ليس المشى في البرق بل في محله وموضع إشراق ضوئه وكون (في) للتعليل والمعنى مشوا لاجل الاضائة فيه يتوقف فيه من له ذوق في العربية، ويؤيد اللزوم قراءة ابن أبي عملة ضاء ثلاثياً، وفي مصحف ابن مسعود بدل - مشوا فيه - مضوا فيه، وللإشارة إلى ضعف قواهم لمزيد خوفهم ودهشتهم لم يأت سبحانه بما يدل على السرعة، ولما حذف مفعول أضاء وكانت النكرة أصلاً أشار إلى أهم لفط الحيرة أننا يحبطنو خط عشواء ويمشون كل مسمى، ومعنى (أظلم عليهم) اختفى عنهم، والمشهور استعمال أظلم لازماً، وذكر الأزهري - وناهيك به - في التهذيب أن كل واحد من أوصاف الظلم يكون لازماً ومتعدياً، وعلى احتمال التعدى هنا ويؤيده قراءة زيد بن قطيب والضحاك (أظلم) بالبناء للمفعول مع اتفاق النحاة على أن المطرد بناء المجبول من المتعدى بنفسه يكون المفعول محذوفاً أى - إذا أظلم - البرق بسبب خفائه معاينة الطريق (قاموا) أى وقفوا عن المشى ويتجاوز به

عن الكساد ومنه قامت السوق، وفي ضده يقال: مشت الحال ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَهَبَّ سَمْعَهُمْ وَأَبْصَرَهُمْ﴾ عطف على مجموع الجمل الاستثنائية ولم يجعلوها معطوفة على الأترب ومن تمته لخروجهما عن التمثيل وعدم صلاحيتها للجواب، وعطف ما ليس بجواب على الجواب ليس بصواب وجوز به بعض المحققين إذ لا بأس بأن يزداد في الجواب ما يناسبه وإن لم يكن له دخل فيه بل قد يستحسن ذلك إذا اقتضاه المقام كما في (وما تملك يمينك يا موسى) الآية وكونها اعتراضية أو حالية من ضمير (قاموا) بتقدير المبتدأ أو معطوفة على الجملة الأولى مع تخلل الفواصل اللفظية، والمقدرة فضول عند ذوى الفضل، والقول بأنه أتى بها لتوبيخ المناققين حيث لم ينتهوا لأن من قدر على إيجاد قصيف العدو وميض وإعدامهما قادر على إذهاب سمعهم وأبصارهم أفلا يرجعون عن ضلالهم محل للتوبيخ إذ لا يصح عطف الممثل له على حال الممثل به، ومفعول شاء هنا محذوف وكثيراً ما محذوف (١) مفعولها إذا وقعت في حيز الشرط ولم يكن مستتر بها، والمعنى ولو أراد الله إذهاب سمعهم بقصيف الرعد وأبصارهم بميض البرق لذهب، ولتقدم ما يدل على التقييد من (يجعلون، ويكاد) قوى دلالة السياق عليه وأخرجه من الغرابة، ولك أن لا تقيد ذلك المفعول وتقيد الجواب كما صنعه الزمخشري أو لا تقيد أصلاً، ويكون المعنى لو أراد الله إذهاب هاتيك القوى أذهبها من غير سبب فلا يغيثهم ما صنعوه، والمشيئة عند المتكلمين لا إرادة سواء، وقيل: أصل المشيئة إيجاد الشيء وإصابته وإن استعمل عرفاً في موضع الإرادة، وقرأ ابن أبي عملة - لاذهب الله بأسماعهم - وهى محمولة على زيادة الباء لتأكيد التعدية أو على أن - أذهب - لازم بمعنى ذهب كما قيل بنحوه في (تبت بالدهن) (ولانلقوا بأيديكم) إذ الجع بين أداتى تعدية لا يجوز، وبعضهم يقدر له مفعولاً - أى لأذهبهم - فهون الأمر (٢) وظمة (لو) لتعليق حصول أمر ماض هو الجزاء بحصول أمر مقروض هو الشرط لما بينهما من

(١) ومثل شاء أراداه منه (٢) وقريب من هذا المعنى، أمثل في القراءة المشهورة: إن معنى ذهب الله بسمعهم وأبصارهم - أهلكتهم لأن في إهلاكهم ذهب ذلك وهو معنى قريب بعيد أنه منه

الدوران حقيقة أو ادعاء ومن قضية مفروضة الشرط دلالتها على انتفاءه قطعاً والمنازع فيه مكابر، وأما دلالتها على انتفاء الجزاء فقد قيل وقيل، والحق أنه إن كان ما بينهما من الدوران قد بنى الحكم على اعتباره فهي دالة عليه بواسطة مدلولها ضرورة استلزام انتفاء العلة لانتفاء المدلول. أما في الدوران السكلي كالذي في قوله تعالى: شأنه (ولو شالهدا لم) وقولك لوجئني لا كرمئك فظاهر، ثم إنه قد يساق الكلام لتعليل انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط كما في المثاليين، وهو الاستعمال الشائع في (لو) ولذا قيل: إنها لا تمنع الثاني لا تمنع الأول وقد يساق للاستدلال بانتفاء الثاني لكونه ظاهراً أو مسلماً على انتفاء الأول لكونه بعكسه كما في قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) و (لو كان خيراً ما سبقونا إليه) واللزوم في الأول حقيقي وفي الثاني ادعائي، وكذا انتفاء المألومين وليس هذا بطريق السببية الخارجية بل بطريق الدلالة العقلية الرجعة إلى سببية العلم بانتفاء الثاني للعلم بانتفاء الأول. ومن لم ينتبه زعم أنه لا انتفاء الأول لا انتفاء الثاني. وأما في مادة الدوران الجزئي كما في قولك: لو طلعت الشمس لوجد الضوء فلان الجزاء المنوط بالشرط ليس وجود أي ضوء بل وجود الضوء الخاص الناشئ من الطلوع ولا ريب في انتفائه بانتفائه هذا إذا بنى الحكم على اعتبار الدوران وإن بنى على عدمه فاما أن يعتبر تحقق مدار آخر له أو لا، فان اعتبر بالدلالة تابعة لحال ذلك المدار فان كان بينه وبين الانتفاء الأول منافاة تعين الدلالة كما إذا قلت: لو لم تطلع الشمس لوجد الضوء فان وجود الضوء معلق في الحقيقة بسبب آخره و المدار ووضع عدم الطلوع موضعه لكونه كاشفاً عنه فكأنه قيل: لو لم تطلع الشمس لوجد الضوء بالقرم مثلاً. ولا ريب في أن هذا الجزاء منتف عند انتفاء الشرط لاستحالة الضوء القمري عند طلوع الشمس، وإن لم يكن بينهما منافاة تعين عدم الدلالة كحديث «لو لم تكن ريبتي في حجرى ما حلت لي إنما لابنة أخي» (١) من الرضاة «فان المدار المعبر في ضمن الشرط - أعني كونها ابنة الاخ - غير مناف لانتفائه الذي هو كونها ريبته بل مجامع له، ومن ضرورته بجامعة أثريهما أعني الحرمة الناشئة من هذا، وهذا وإن لم يعتبر تحقق مدار آخر بل بنى الحكم على اعتبار عدمه فلا دالة لها على ذلك أصلاً، ومساق الكلام حينئذ لبيان ثبوت الجزاء على كل حال بتعليقه بما ينافيه ليعلم ثبوته عند وقوع ما ينافيه بالأولى كما في قوله تعالى: (٢) قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي إذا لامسكم) فان الجزاء قد ينط بما ينافيه إذاناً بأنه في نفسه بحيث يجب ثبوته مع فرض انتفاء سببه أو تحقق سبب انتفائه فكيف إذا لم يكن كذلك على طريقة (لو) الوصلية «و نعم العبد صيب لو لم يخف الله لم يعصه» إن حمل على تعليق عدم العصيان في ضمن عدم الخوف بمدار آخر كالحياء مما يجامع الخوف فان من قبيل حديث الريبة، وإن حمل على بيان استحالة عصيانه بمالعة فان من هذا القبيل، والآية الكريمة واردة على الاستعمال الشائع مفيدة لفظاعة حالهم وهول ما دمهم وأنه قد بلغ الأمر إلى حيث لو تملقت مشيئة الله تعالى بإزالة قوام لزالك لتحقق ما يقتضيه اقتضاء تاماً. وقيل: كلمة (لو) فيها - لربط جزائها بشرطها مجردة عن الدلالة على انتفاء أحدهما لا انتفاء الآخر - بمنزلة ان، ذكر جميع ذلك مولانا مفتي الديار الرومية وأظنه قد أصاب الغرض إلا أن كلام مولانا السالكون يشعر باختيار أن (لو) موضوعة لمجرد تعليق حصول أمر في الماضي بحصول أمر آخر فيه من غير دلالة على انتفاء الأول أو الثاني أو على استمرار الجزاء

(١) هي بنت أبي سلة أمه منه (٢) ومثله قوله صلى الله عليه وسلم: «لو كان الإيمان بالتراب لانه لرجال من فارس»، وقول على كرم الله تعالى وجهه: لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً به منه

بل جميع هذه الأمور خارجة عن مفهومها مستفادة بمعونة القرائن كيلا يلزم القول بالاشتراك أو الحقيقة والجزأ من غير ضرورة، وبه قال بعضهم، وما ذهب إليه ابن الحاجب من أنها للدلالة على انتفاء الأول لانتفاء الثاني من لوازم هذا المفهوم وكونه لازماً لا يستلزم الإرادة في جميع الموارد فإن الدلالة غير الإرادة. وذكر أن ما قالوه من أنها لتعليق حصول أمر في الماضي بحصول أمر آخر فرضاً مع القطع بانتفائه فيلزم لأجل انتفائه انتفاء ما علق به فيفيد أن انتفاء الثاني في الخارج إنما هو بسبب انتفاء الأول فيه مع توقفه على كونه انتفاء الأول مأخوذاً في مدخولها، وقد عرفت أنه يستلزم خلاف الأصل يرد عليه أن المستفاد من التعليق على أمر مفروض الحصول لإبداء المانع من حصول المعلق في الماضي وأنه لم يخرج من العدم الأصلي إلى حد الوجود وبقي على حاله لا ارتباط وجوده بأمر معدوم، وأما إن انتفاءه سبب لانتفائه في الخارج فكلا كيف والشرط النحوي قد يكون مسبباً مضافاً للجزء؟ نعم أن هذا مقتضى الشرط الاصطلاحي، وما استدل به العلامة الفتازاني على إفادتها السببية الخارجة من قول الحماسي:

ولو طار ذو حافر قبلها طارت ولكنته لم يطر

لأن استثناء المقدم لا ينتج، ففيه أن اللازم ما ذكر أن لا تكون مستعملة للاستدلال بانتفاء الأول على انتفاء الثاني ولا يلزم من أنه لا تكون مستعملة لمجرد التعليق لإفادته إبداء المانع مع قيام المقتضى كيف ولو كان معناها إفادة سببية الانتفاء للانتفاء كان الاستثناء تأكيداً وإعادة بخلاف ما إذا كان معناها مجرد التعليق فإنه يكون إفادة وتأسيساً، وهذا يحصل ما قالوه رداً وقبولاً. وزبدة ما ذكره إجمالاً وتفصيلاً. ومعظم مفتي أهل العربية أفتوا بما قاله مفتي الديار الرومية، ولا أوجب عليك التقليد فالأقوال بين يديك فاختر منها ما تريد.

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ٣٠ كالتعليل للشرطية والتقرير لمضمونها الناطق بقدرته تعالى على إذهاب ما ذكر لأن القادر على الكل قادر على البعض. والشئ لغة ما يصح أن يعلم وينجز عنه كما نص عليه سيبويه، وهو شامل للمعدوم والموجود الواجب والممكن وتختلف لإطلاقه، ويعلم المراد منه بالقرائن فيطلق تارة، ويراد به جميع أفراد كقوله تعالى: (والله بكل شئ عليم) بقرينة إحاطة العلم الإلهي بالواجب والممكن المعدوم والموجود والحال المحفوظ بعنوان ما، ويطلق ويراد به الممكن مطلقاً كما في الآية الكريمة بقرينة القدرة التي لا تتعلق إلا بالممكن، وقد يطلق ويراد به الممكن الخارجي الموجود في الذهن كما في قوله تعالى: (ولا تقولن لشيء إن فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله) بقرينة كونه متصوراً شيئاً فعله غداً، وقد يطلق ويراد به الممكن المعدوم الثابت في نفس الأمر كما في قوله تعالى: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقوله لئن كن فيكون) بقرينة إرادة التكوين التي تختص بالمعدوم، وقد يطلق ويراد به الموجود الخارجي كما في قوله تعالى: (وقد خلقناك من قبل ولم تكن شيئاً) أي موجوداً خارجياً لا متناع أن يراد نفي كونه شيئاً بالمعنى اللغوي الأعم الشامل للمعدوم الثابت في نفس الأمر لأن كل مخلوق فهو في الأزل شيء - أي معدوم - ثابت في نفس الأمر وإطلاق الشئ عليه قد قرر، والأصل في الإطلاق الحقيقة ولا يعدل عنه إلا لصارف ولا صارف. وشيوع استعماله في الموجود لا ينتهز صارفاً إذ ذلك إنما هو ليكون تعلق الغرض في المحاورات بأحوال الموجودات أكثر لا اختصاصه به لغة، وما ذكره مولانا البيضاوي من اختصاصه بالموجود - لأنه في الأصل مصدر شاء - أطلق بمعنى شاء تارة؛ وحيث يتناول الباري تعالى بمعنى شيء - أخرى أي شيء. وجوده الخ ففيه - مع ما فيه - أنه يلزمه في قوله تعالى: (والله بكل شئ عليم) استعمال المشترك في معنيه لأنه إذا كان بمعنى الشئ

لا يشمل نحو الجادات عنده ، وإذا كان بمعنى المشي . وجوده لا يشمل الواجب تعالی شأنه ، وفي استعمال المشترك في معنييه خلاف (۱) ولا خلاف في الاستدلال بالآية على إحاطة علمه تعالی . وأما ماذكر في شرحي المواضع والمقاصد بجمعة ولا أرى طحناً ، وقعقة ولا أرى سلاحاً تقناً . وقد كفانا مؤنة الاطالة في رده مولانا الكوراني قدس سره ، والنزاع في هذا وإن كان لفظياً والبحث فيه من وظيفة أصحاب اللغة إلا أنه يبنى على النزاع في أن المعدوم الممكن ثابت أو لا ، وهذا بحث طالما تحيرت فيه أقوام وزلت فيه أقدام . والحق الذي عليه العارفون الأول لأن المعدوم الممكن - أي ما يصدق عليه هذا المفهوم - يتصور ويراد بعضه دون بعض ، وكل ما هو كذلك فهو متميز في نفسه من غير فرض الذهن ، وكل ما هو كذلك فهو ثابت ومقرر في خارج أذهاننا منفكاً عن الوجود الخارجي فها هو إلا في نفس الأمر . والمراد به علم الحق تعالی باعتبار عدم مغايرته لذات الأقدس فإن لعلم الحق تعالی اعتبارين أحدهما أنه ليس غيراً (والثاني) أنه ليس عيناً ، ولا يقال بالاعتبار الأول - العلم تابع للعلوم - لأن التبعية نسبة تقتضي تمايزين ولو اعتباراً ، ولتمايز عند عدم المغايرة ، ويقال ذلك بالاعتبار الثاني للتمايز النسبي المصحح للتبعية ، والمعلوم الذي يتبعه العلم هو ذات الحق تعالی بجميع شئونه ونسبه واعتباراته . ومن هنا قالوا : علمه تعالی بالأشياء أزلاً عين علمه بنفسه لأن كل شيء من نسب علمه بالاعتبار الأول فاذا علم الذات بجميع نسبها فقد علم كل شيء من عين علمه بنفسه ، وحيث لم يكن الشريك من نسب العلم بالاعتبار الأول إذ لا يثبت له في نفسه من غير فرض إذ الثابت كذلك هو أنه تعالی لا شريك له فلا يتعلق به العلم بالاعتبار الثاني ابتداء ، ومتى كان تعلق العلم بالأشياء أزلاً لم تكن أعداداً صرفة إذ لا يصح حينئذ أن تكون طرفاً لإتمايز ، فاذا لم تحقق بوجه ما ، فهي أزلية بأزلية العلم ، فلذا لم تكن الماهيات بذواتها مجعولة لأن الجعل تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت ، فالثبوت متقدم على الجعل بمراتب فلا تكون من حيث الثبوت أثراً للجعل وإلا لدار ، وإتمامي مجعولة في وجودها ، لأن العالم حادث وكل حادث مجعول وليس الوجود حالاً حتى لا يتعلق به القدرة ، ويلزم أن لا يكون البارئ تعالی موجوداً للممكنات ولا قادراً عليها لأنه قد حقق أن الوجود بمعنى ما - بانضمامه إلى الماهيات الممكنة - يترتب عليها آثارها المختصة بها موجوداً ، أما أولاً فلأن كل مفهوم مغاير للوجود فانه إما يكون موجوداً بأمر ينضم إليه وهو الوجود ، فهو موجود بنفسه لا بأمر زائد وإلا لتسلسل ، وإماتيزه عما عداه بأن وجوده ليس زائداً على ذاته . وأما ثانياً فلأنه لو لم يكن موجوداً لم يوجد شيء أصلاً لأن الماهية الممكنة قبل انضمام الوجود متصفة بالعدم الخارجي فلو كان الوجود معدوماً كان مثلها محتاجاً لما تحتاجه فلا يترتب على الماهية بضمه آثارها لأنه على تقدير كونه معدوماً ليس فيه بعد العدم إلا افتقاره إلى الوجود ، وهذا بعينه متحقق في الماهية قبل الضم فلا يحدث لها بالضم وصف لم تكن عليه ، ولو كان هذا الوجود المفترق مفيداً لترتب الآثار - لسكانت الماهية مستغنية عن الوجود حال افتقارها إليه واللازم باطل لا - استحالة اجتماع التقيضين فلا بد أن يكون الوجود موجوداً بوجود هو نفسه وإلا لتسلسل أو انتهى إلى وجود موجود بنفسه ، والأول باطل ، والثاني قاض بالمطلوب . نعم الوجود بمعنى الموجودية حالاً لأنه صفة اعتبارية ليست بعرض ولا سلب ، ومع هذا يتعلق به الجعل لكن لا ابتداء بل بضم حصه من الوجود الموجود إلى الماهية فيترتب على ذلك اتصاف الماهية بالموجودية وظاهر أنه لا يلزم من عدم تعلق القدرة بالوجود بمعنى الموجودية ابتداء أن لا يتعلق به بوجه آخر ، وإذا تبين

(۱) والإمام الغزالي لا يقول باستعمال المشرك في معنييه واستدل في قواعد العقائد بالآية على عموم علمه تعالی اه منه

أن الماهيات معمولة في وجودها فلا بد أن يكون وجود كل شيء عين حقيقته، بمعنى أن مصادق عليه حقيقة الشيء من الأمور الخارجة هو بعينه مصادق عليه وجوده، وليس لها هويتان متبايزتان في الخارج كالسواد والجسم إذ الوجود إن قام بالماهية معدومة لزم التناقض، وموجوده لزم وجودان مع الدور أو التسلسل، والقول بأن الوجود ينضم إلى الماهية من حيث هي لتحقيق فيه، إذ تحقق في محله أن الماهية قبل عروض الوجود متصفة في نفس الامر بالعدم قطعاً لاستحالة خلوها عن التقيض فيه، غاية الامر أنها إذا لم تعتبر معها عدم لا يمكن أن تحكم عليها بأنها معدومة، وعدم اعتبارنا عدم معها حين عروض الوجود لا يجعلها منفكة عنه في نفس الامر وإنما يجعلها منفكة عنه باعتبارنا وضم الوجود أمر يحصل لها باعتبار نفس الامر لا من حيث اعتبارنا، فخلوها عن عدم باعتبارنا لا يصحح اتصافها بالوجود من حيث هي في نفس الامر سالماً عن المحذور فأذا ليس هناك هويتان تقوم إحداهما بالأخرى بل عين الشخص في الخارج عين تعين الماهية فيه وهو عين الماهية فيه أيضاً إذ ليس التعين أمراً وجودياً مغايراً بالذات للشخص منضماً للماهية في الخارج بمنزلة عنها في كيانها ومن الفرد بل لا وجود في الخارج إلا للشخص، وهي عين تعيينات الماهية وعين الماهية في الخارج لاتحادهما، وعلى هذا فلا شك في مقدورية الممكن إذ جعله يجعل حصته من الوجود المطلق الموجود في الخارج مقترنة بأعراض وهيات يقتضيها استعداد حصته من الماهية النوعية فيكون شخصاً، وإيجاد الشخص من الماهية - على الوجه المذكور - عين إيجاد الماهية لانها متحدان في الخارج جعلاً ووجوداً متبايزان في الذهن فقط، وهذا تحقيق قولهم: المجهول هو الوجود الخاص، ولا يستد معدوم لعروضه إلا إذا كان له ثبوت في نفس الامر إذ ما لا يثبت له - وهو المنفي - لا اقتضاء فيه لعروض الوجود بوجه، وإلا لكان المحال ممكناً واللازم باطل، فالثبوت الازلي لماهية الممكن هو المصحح لعروض الامكان المصحح للدورية لأنه المانع كما هو هو، وهذا والبحث طويل والمطلب جليل، وقد أشبعنا الكلام عليه - في الاجوبة العراقية عن الاسئلة اليرانية - على وجه رددنا فيه كلام المعتزتين المخالفين لما تبعنا فيه ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم، وهذه نبذة يسيرة تنفك في تفسير الآية الكريمة فاحفظها فلا أظنك تجدها في تفسير، وحيث كان الشيء عاملاً لغة واصطلاحاً عند أهل الله تعالى، وإن ذهب إليه المعتزلة أيضاً فلا بد في مثل ما نحن فيه من تخصيصه بدليل العقل بالممكن \* والقدرة عند الأشاعرة صفة ذاتية ذات إضافة تقتضي التمكن من الإيجاد والاعدام والابقاء لانفس التمكن لأنه أمر اعتباري ولا نفي العجز عنه تعالى لأنه من الصفات السلبية، ولعل من اختار ذلك اختاره تقليلاً للصفات الذاتية، أو نفياً لها وهو القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، ولكون المشيئة عندنا صفة مرجحة لأحد طرفي المقدور، وعند الحكماء - العناية الأزلية - ساغ لنا أن نعرفه بما ذكر دولهم خلافاً لمن وهم فيه - والقدير - هو الفعال لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة، وقلبا يوصف به غيره تعالى، والمقتدر إن استعمل فيه - تعالى - فمعناه (القدير) أو في البشر فمعناه المتكلف والمكتسب للقدرة، واشتقاق القدرة من القدر بمعنى التحديد والتعيين، وفي الآية دليل على أن الممكن الحادث حال بقاءه مقدور لأنه شيء وكل شيء مقدور له تعالى، ومعنى كونه مقدوراً أن الفاعل إن شاء أعده وإن شاء لم يدمه واحتياج الممكن حال بقاءه إلى المؤثر مما أجمع عليه من قال إن علة الحاجة هي الامكان ضرورة أن الامكان لازم له حال البقاء وأما من قال إن علة الحاجة الحدوث وحده أو مع الامكان قال باستغنائه إذ لاحدوث حيثئذ وتمسك في ذلك ببقاء البناء بعد فناء البناء، ولما رأى بعضهم شناعة ذلك قالوا: إن الجوهر لا تخلو عن الأعراض وهي لا تبقي زمانين فلا يتصور الاستغناء عن القادر سبحانه بحال، وهذا مما ذهب إليه الإشعري

ولما فيه من مكابرة الحس ظاهرآ- أنكره أهل الظاهر، نعم يسلمه العارفون من أهل الشهود- وناهيك بهم- حتى إنهم زادوا على ذلك فقالوا: إن الجواهر لا تبقى زمانين أيضا والناس فلبس من خلق جديد، وأنا أسلم ما قالوا وأفوض أمري إلى الله الذي لا يتقيد بشأن وقد كان ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان، ثم المراد من هذا التمثيل تشبيه حال المنافقين في الشدة ولباس إيمانهم المبطن بالكفر المطرز بالخداع حذر القتل بحال ذوى مطر شديد فيه ما فيه يرفعون خروق آذانهم بأصابعهم حذر الهلاك إلى آخر ما علم من أوصافهم، ووجه الشبه وجدان ما ينفع ظاهره وفي باطنه بلاء عظيم، وقيل: شبه سبحانه المنافقين بأصحاب الصيب، وإيمانهم المشوب بصيب فيه مانئى من حيث أنه وإن كان نافعا في نفسه لكنه لما وجد كذا عاد نفعه ضراً، ونفاقهم حذراً عن النكابة يجعل الاصابع في الأذان مادها حذر الموت من حيث أنه لا يرد من القدر شيئاً وتحيرهم لشدة ما عانى وجهلهم بما أتون ويذرون بأنهم كلما صادفوا من البرق خفقة اتهمزوها فرصة مع خوف أن يتخطف أبصارهم فخطوا يسيراً ثم إذا خفي بقوا متقدين لا حراك لهم، وقيل: جعل الإسلام- الذى هو سبب المنافع في الدارين- كالصيب الذى هو سبب المنفعة وما في الإسلام من الشدائد والحدود بمنزلة الظلمات والرعد وما فيه من الغنمة والمنافع بمنزلة البرق فهم قد جعلوا أصابعهم في آذانهم من سماع شدائده وإذا لمع لهم ريق غنيمته مشوا فيه (وإذا أظلم عليهم)؛ بالشدائد (قاموا) متحيرين، وقيل: غير ذلك، وما تقتضيه جزالة التنزيل وتستدعيه شأمة شأنه الجليل غير خفى عليك إذا لمعت بوارق العناية لديك ﴿وَمِنَ الْبُطُونِ﴾ تشبيه من ذكر في التشبيه الاول بذوى صيب فيكون قوله تعالى: (كلما أضاء) الخ إشارة إلى أنهم كلما وجدوا من طاعتهم حلاوة وعرضا عاجلا (مشوا فيه) وإذا حبس عليهم طريق الكرامات تركوا الطاعات، وقال الحسين: إذا أضاء لهم مرادهم من الدنيا في الدين أكثروا من تحصيله (وإذا أظلم عليهم قاموا) متحيرين ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَعِدُّوا رَبِّكُمْ﴾ لما بين سبحانه فرق المكلفين وقسمهم إلى مؤمنين وكفار ومذنبين، وقال في الطائفة الاولى: (الذين يؤمنون) وفي الثانية (سواء عليهم) وفي الثالثة (يخادعون الله) وشرح ما ترجم إليه أحوالهم دنيا وأخرى فقال سبحانه في الاولى: (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) وفي الثانية (ختم الله على قلوبهم) (ولهم عذاب عظيم) وفي الثالثة (في قلوبهم مرض) (ولهم عذاب عظيم) بما كانوا يكذبون) أقبل عز شأنه عليهم بالخطاب على نهج الالتفات هزأ لهم إلى الاصغاء وتوجيها لقلوبهم نحو التلقى وجبراً لما في العبادة من الكرامة بلذيد المخاطبة ويكفي للنكتة الوجود في البعض، و(يا) حرف لا اسم فعل على الصحيح وضع لنداء البعيد، وقيل: لمطلق النداء أو مشتركة بين أقسامه، وعلى الاول ينادى بها القريب لتنزيه منزلة غيره إما لعلو مرتبة المنادى أو المنادى، وقد ينزل غفلة السامع وسوء فهمه منزلة بعده، وقد يكون ذلك للاعتناء بأمر المدعول والحث عليه لان نداء البعيد وتكليفه الحضور لا امر يقتضى الاعتناء والحث، فاستعمل في لازم معناه على أنه مجاز مرسل أو استعارة تبعية في الحرف أو مكنية وتخييلية- وهو مع المنادى المنصوب لفظاً أو تقديرأ به لنيابته عن نحو ناديت الانشائي أو ناديت اللازم الاضمار لظهور معناه مع قصد الانشاء- كلام يحسن السكرت عليه كما يحسن في نحو (لا ونعم) وأى- لهامعان شهيرة والواقعة في النداء نكرة موضوعة لبعض من كل، فم تعرفت بالنداء وتوصل بها لنداء ما فيه الدلائل (يا) لا يدخل عليها في غير الله إلا شذوذاً لتعذر الجمع بين حرفي التمرير فانها ما كتلتين وهما لا يجتمعان إلا فيما شذ من نحو فلا والله لا يلقى لما بى ولا للما بهم أبداً دواء

وأعطيت حكم المنادى وجعل المقصود بالنداء وصفاً لها والتم فيه هذه الحركة الخاصة المسماة بالضمّة خلافاً للمازني فإنه أجاز نصبه وليس له في ذلك سلف ولا خلف لمخالفته للمسعودي وإنما التزم ذلك إشعاراً بأنه المقصود بالنداء ولا يتأني هذا كون الوصف تابعاً غير مقصود بالنسبة لمتبوعه لأن ذلك بحسب الوضع الأصلي حيث لم يطرأ عليه ما يجعله مقصوداً في حد ذاته ككونه مفسراً لهم ومن هنا لم يشترطوا في هذا الوصف الاشتقاق مع أن التجويين - إلا النذر - كابن الحاجب اشترطوا ذلك في النعوت على ما بين في محله، و(ها) التنبية زائدة لازمة للتأكيد والتعويض عما تستحق من المضاف إليه أو ما في حكمه من التثنية في (أياً ما تدعو) وإن لم يستعمل هنا مضافاً أصلاً وكثر النداء في الكتاب المجيد على هذه الطريقة لما فيها من التأكيد الذي كثيراً ما يقتضيه المقام بتكرار الذكر والابتناع بعد الإلهام والتأكيد بحرف التثنية واجتماع التعريفين . هذا ما ذهب إليه الجمهور، وقطع الأخص - لضعف نظره - بأن (أياً) الواقعة في النداء موصولة حذف صدر صلتها وجوباً لمناسبة التخفيف للنداء - وأيد بكثرة وقوعها في كلامهم - موصولة، وندرة وقوعها موصوفة، واعتذر عن عدم نصبها حيثئذ مع أنها مضارعة للضاف بأنه إذا حذف صدر صلتها كان الاغلب فيها البناء على الضم، فحرف النداء على هذا يكون داخلاً على مبنى على الضم ولم يغيره، وإن كان مضارعاً للضاف، ويؤيد الأول عدم الاحتياج إلى الحذف وصديق تعريف التعت والمواقفة مع هذا وأنها لو كانت موصولة لجاز أن توصل بجملة فعلية أو ظرفية إلى غير ذلك مما يقطع المصنف معه بأرجحية مذهب الجمهور، نعم أورد عليه إشكال استصعبه بعض من سلف من علماء العربية وقال: إنه لا جواب له - وهو أن مادعوا كونه تابعاً - معرب بالرفع وكل حركة إعرابية إنما تحدث بعامل ولا عامل يقتضى الرفع هناك لأن متبوعه مبنى لفظاً ومنصوب محلاً فلا وجه لرفعه، وأقول: إن هذا من الأبحاث الواقعة بين أبي نزار وابن السجري، وذلك أنه وقع سؤال عن ضمة هذا التابع فكتب أبو نزار أنها ضمة بناء وليست ضمة إعراب لأن ضمة الإعراب لا بد لها من عامل يوجبها ولا عامل هنا يوجب هذه الضمة، وكتب الشيخ منصور وهو ببن أحد أنها ضمة إعراب ولا يجوز أن تكون ضمة بناء، ومن قال ذلك فقد غفل عن الصواب، وذلك لأن الواقع عليه النداء أي المبنى على الضم لوقوعه موقع الحرف والاسم الواقع بعد وإن كان مقصوداً بالنداء إلا أنه صفة أي فعال أن يبني أيضاً لانه مرفوع رفعا صحيحاً، ولهذا أجاز فيه المازني النصب على الموضوع كما يجوز في (يا) زيد الظريف . وعلّة الرفع أنه لما استمر الضم في كل منادى معرفة أشبهه ما أسند إليه الفعل فأجريت صفته على اللفظ فرفعت، وأجاب ابن السجري بما أجاب به الشيخ وكتب أنها ضمة إعراب لأن ضمة المنادى المفرد لها - باطرادها - منزلة بين منزلتين فليست كضمّة حيث لا نها غير مطردة لعدم اطراد العلة التي أوجبتها ولا كضمّة زيد في نحو - خرج زيد - لأنها حدثت بعامل لفظي ولما طردت الضمة في نحو - يا زيد يا عمر - وكذلك اطرادت في نحو - يا رجل يا غلام - إلى ما لا يحصى نزال الأطراد فيها منزلة العامل المعنوي الواقع للمبتدأ من حيث اطرادت الرفع في كل اسم ابتدئ به مجرداً عن عامل لفظي ووجيء له بتجزء - كعمرو منطلق، ويزيد ذاهب إلى غير ذلك فلما استمرت ضمة المنادى في معظم الاسماء كما استمرت في الاسماء العربية الضمة الحادثة عن الابتداء شبهتها العرب بضمّة المبتدأ فأتبعها ضمة الإعراب في صفة المنادى في نحو (يا زيد الطويل) وجمع بينهما أيضاً أن الأطراد معنى كما أن الابتداء كذلك، ومن شأن العرب أن تحمل الشيء على الشيء مع حصول أدنى مناسبة بينهما حتى أنهم قد حملوا أشياء على نفاقتها، ألا ترى أنهم أتبعوا حركات الإعراب حركات البناء في قراءة من قرأ الحمد لله - بضم اللام وكذلك أتبعوا حركات البناء

حركة الاعراب في نحو - يا زيد بن عمرو - في قول من فتح الدال من زيد؟ انتهى ملخصاً، وقد ذكر ذلك ابن السجري في أماليه وأكثر في الخط على ابن زرار وبين ما وقع بينه وبينه مشافهة، ولولا مزيد الاطالة لذكرته بعجره ومجره، وأنت تعلم ما في ذلك كله من الوهن، ولهذا قال بعض المحققين: إن الحق أنها حركة اتباع ومناسبة لضمة المنادى - ككسر الميم من غلامي - وحيث تدفع الاشكال فلا يخفى على ذوى السكالة ببقى الكلام في اللام الداخلة على هذا النعت هل هي للتعريف أم لا؟ والذى عليه الجمهور - وهو المشهور - أنها للتعريف كما تقدمت الاشارة اليه، ولما سئل عن ذلك أبو زرار قال: إنها هناك ليست للتعريف لأن التعريف لا يكون إلا بين اثنين في ثالث واللام فيما نحن فيه داخلة في اسم المخاطب، ثم قال: والصحيح إنها دخلت بدلًا من - يا، وأى - وإن كان منادى إلا أن نداءه لفظي، والمنادى على الحقيقة هو المقرون - بأل - ولما قصدوا تأكيد التنبيه - وقد رواوا تكرير حرف النداء - كرهوا التكرير ففوضوا عن حرف النداء ثانياً - ها - وثالثاً - ألد - وتعقبه ابن السجري قائلاً: إن هذا قول فاسد بل اللام هناك للتعريف الحضور كالتعريف في قولك جاء هذا الرجل مثلاً ولكنها لما دخلت على اسم المخاطب صار الحكم للمخاطب من حيث كان قولنا يأبى الرجل معناه يارجل، ولما كان الرجل هو المخاطب في المعنى غلب حكم الخطاب فاكثرت باثنين لأن أسماء الخطاب لا تقتصر في تعريفها إلى حضور ثالث، ألا ترى أن قولك خرجت يا هذا وانطلقت وأكرمك لاجابة به إلى ثالث؟ وليس كل وجوه التعريف يقتضى أن يكون بين اثنين في ثالث فان ضمير المتكلم في - أنا - خرجت - معرفة إجماعاً ولا يتوقف تعريفه على حضور ثالث، وأيضاً ما قص من حديث التعويض يستدعي بظاهاً أن يكون أصل يأبى الرجل مثلاً (يا أى يارجل) وأنهم عوضوا من - يا - الثانية - ها - ومن الثالثة الالف واللام، وأنت تعلم أن هذمهم مخالفتهم لقول الجماعة خلف من القول يجه السمع وينكره الطبع فيلغهم (والناس) اسم جمع على ما حققه جمع، واجموع وأسمائها المحلاة - بال - للعموم حيث لا عهد خارجي كما يدل عليه وقوع الاستثناء والأصل فيه الاتصال وهو يقتضى الدخول يقيناً ولا يتصور إلا بالعموم، ونحو - ضربت زيدا إلا رأسه وصمت روضان إلا عشرة الاخير - عام تأويلاً، وكذا التأكيدي بما يفيد العموم إذ لو لم يكن هناك عموم كان التأكيدي تأسيساً والاتفاق على خلافه، وشيوع استدلال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بالعموم كما في حديث السقيفة وهم أئمة الهدى. ثم هذا الخطاب في نحو (يا أيها الناس) يسمى بالخطاب الشفاهي عند الاصوليين قالوا: وليس عاماً لمن بعد الموجودين في زمن الوحي أو لمن بعد الحاضرين مهابط الوحي، والاول هو الوجه وإنما ثبت حكمه لم يدل على آخر من نص أو قياس أو إجماع، وأما بمجرد الصيغة فلا: وقالت الحنابلة: بل هو عام لمن بعدهم إلى يوم القيامة، واستدل الاولون بأننا نعلم أنه لا يقال للعدومين نحو (يا أيها الناس) قال العنود: وإنكاره مكابرة وبأنه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه وإذا لم توجه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالعدوم أجدر أن يمنع لأن تناوله أبعد، واستدل الآخرون بأنه لو لم يكن الرسول ﷺ مخاطباً به لمن بعدهم لم يكن مرسل اليهم واللازم متصف وبأنه لم يزل العلماء يحتجون على أهل الأعصار بمن بعد الصحابة بمثل ذلك، وهو إجماع على العموم لمهمه وأجيب: أما عن الاول فإن الرسالة إنما تستدعي التبليغ في الجملة وهو لا يتوقف على المشافهة بل يكفي فيه حصوله لبعض شفاهاً وللبعض بنصب الدلائل والامارات على أن حكمهم حكم الذين شفاههم، وأما عن الثاني فبأنه لا يتعين أن يكون ذلك لتناوله لم بل قد يكون لأنهم علواً أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر قاله غير واحد وفي شرح العلامة الثاني للشرح العنودي أن القول بعموم الشفاهي وإن نسب إلى الحنابلة ليس يعيد، وقال بعض



أجلة المحققين: إنه المشهور حتى قالوا إن الحق أن العموم معلوم بالضرورة من الدين المحمدي وهو الأقرب ، وقول العنيد: إن إنكاره مكابرة حق لو كان الخطاب للعدومين خاصة ، أما إذا كان للوجودين والمدومين على طريق التغليب فلا ، ومثله فصيح شائع وكل ما استدل به على خلافه ضعيف انتهى . وإلى العموم ذهب كثير من الشافعية على أنه عندهم عام بحق لفظه ومنطوقه من غير احتياج إلى دليل آخر ، وقد قيل : إنه من قبيل الخطاب العام الذي أجرى على غير ظاهره كما في قوله :

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا

هذا وعلى كل حال مروى عن ابن مسعود وحلقمة من أن كل شيء - نزل فيه (يا أيها الناس) مكي (و) يا أيها الذين آمنوا) مدني إن صح ولم يؤول - لا يوجب تخصيص هذا العام بوجه بالكفار بل هم أيضاً داخلون فيه وأمورون بأداء العبادة لا الاعتقاد، والامر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به وكون الإيمان أصل العبادات ، ولو وجب وجودها انقلب الاصل تبعاً مردود بأن الأصلة بحسب الصحة لاتنفي التبعية في الوجود على أنه واجب استقلالاً أيضاً ، والعجب كيف خفي على مشايخ سمرقند ؟ وهذا ما ذهب إليه العراقيون والشافعية ، ويؤيده ظواهر الآيات كقوله تعالى : (وويل للشركين الذين لا يؤتون الزكاة) وقوله سبحانه : (ما سلككم في سقر قالوا لولا أنك منا لمسلمين) وذهب البخاريون إلى أنهم مكفرون في حق الاعتقاد فقط ، وأبو حنيفة رضي الله تعالى عنه لم ينص ظاهراً على شيء في المسألة لكن في كلام صاحبه الثاني ما يدل عليها ، ولعل ذلك من الامام لانه لأثرة للخلاف في الدنيا للاتفاق على أنهم ماداموا كفاراً يتمتع منهم الاقدام عليها ولا يؤمرون بها وإذا أسلبوا لم يجب قضاؤها عليهم ، وإنما ثمرته في الآخرة وهو أنهم يعذبون على تركها كما يعذبون على ترك الإيمان عند من قال بوجودها عليهم ، وعلى ترك الإيمان فقط عند من لم يقل ، وهذا في غير العقوبات والمعاملات ، أما هي فتفتق على خطابهم بها ، والامر بالعبادة هنا للطوائف الثلاث باعتبار أن المراد بها الشامل لا يحد أصلها والزيادة والثبات - فاعبدو - يدل على طلب في الحال للعبادة مستقلة وهي من الكفار ابتداء عبادة ومن بعض المؤمنين زيادة ومن آخرين مواظبة ، وليس الابتداء والزيادة والمواظبة داخلها في المفهوم وضعا فلا محذور في شيء أصلاً خلافاً لمن توهمه فتكلف في دفعه وذكر - سبحانه - الرب ليشير إلى أن الموجب القريب للعبادة هي نعمة الترية ، وإن كانت عبادة الكاملين لذاته تعالى من غير واسطة أصلاً سوى أنه هو هو ف سبحانه من إله ما أعظمه ومن رب ما أكرمه الذي خلقكم وألذين من قبلكم الموصول صفة مادحة للرب ، وفيها أيضاً تعليل للعبادة أو الربوبية على ما قيل ، فإن كان الخطاب في ربكم شاملاً للفرق الثلاث فذاك وإن خص بالمشركين وأريد بالرب ما تمورف بينهم من إطلاقة على غيره تعالى احتمال أن تكون مقيدة إن حملت الاضافة على الجنس ، وموضحة إن حملت على العهد ، ولا يبعد على هذا أن تكون مادحة لأن المطلق يتبادر منه رب الارباب إلا أن جعلها للتقيد والتوضيح أظهر بناء على ما كانوا فيه وتعريضا بما كانوا عليه ولانه الاصل فلا يترك إلا بدليل ، والخلق الاختراع بلا مثال ويكون بمعنى التقدير وعلى الاول لا يتصف به سواء سبحانه ، وعلى الثاني قد يتصف به غيره ومنه (فبارك الله أحسن الخالقين) (وإذ تخلق من الطين) وقول زهير :

ولانت تفرى ما خلقت وبه ض القوم يخلق ثم لا يفري

ومن العجب أن أبا عبد الله البصري - أستاذ القاضي عبد الجبار - قال: إطلاق الخالق عليه تعالى محال لأن التقدير

يستدعي الفكر والحسبان وهي مسألة خلافية بينه وبين الله تعالى القائل: (هو الخالق الباري) وبقول الله تعالى أقول، والموصول الثاني عطف على المنصوب في (خلقكم)، و- قبل- ظرف زمان بكثرة ومكان بقلة ويتجاوز به عن التقدم بالشرف والرتبة، والمخاطب إن شمل المؤمنين وغيرهم فالمراد - بالذين قبلهم- من تقدمهم في الوجود ومن هو موجود وهو أعلى منزلة منهم وفي هذا تذكير لجمال جلال الله تعالى وربوبيته وفيه من تأكيد أمر العبادة مالا ينبغي، وقدم سبحانه التنبيه على خلقهم وإن كان متأخراً بالزمان لأن علم الإنسان بأحوال نفسه أظهر ولاهم المواجهون بالأمر بالعبادة فتنبيههم أولاً على أنفسهم أكد وأهم، وأتى - بالخلق- صلة والصلات لا بد من كونها معلومة الانتساب عند المخاطب، ولذا يعرف الموصول عنده بما فيها من العهد، واشترطت خبرتها إشارة إلى أنه ليس في المخاطبين من ينكر كون الخالق هو الله تعالى (ولئن سألتهم من خلقهم) أو (من خلق السموات والارض ليقولن الله) وانفهام ذلك من الوصف بناء على ما قالوا - الاخبار بعد العلم بها وأوصاف والاوصاف قبل العلم بها أخبار ما قاله بعض المحققين وإن كان هناك من لا يعلم أن الله تعالى خالقه وخالق من قبله احتيج إلى ادعاء التغليب أو تزييل غير العالم منزلة العالم لوضوح البراهين فتخرج الجملة مخرج المعلوم على خلاف مقتضى الظاهر، وقرأ ابن السميعة - وخلق من قبلكم - وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما - والذين من قبلكم - بفتح الميم، واستشكل لثوالموصولين والصلة واحدة وخرجت على جعل - من - تأكيداً للذين فلا يحتاج إلى صلة نحو قوله:

من نفر اللائي الذين إذا هم تهاب اللثام حلقة الباب قمعقوا

واعترض بأن الحرف لا يؤكد بدون إعادة ما اتصل به فالوصول أولى بذلك إذ يكاد أن يكون تأكيداً كيد بعض الاسم - فن- حيثند موصولة أو موصوفة وهي خبر مبتدأ مقدر وما بعدها صلة أو صفة وهي مع المقدر صلة الموصول الأول ويكون على أحد الاحتمالين نظير هـ فقلت وأنكرت الوجوه هم هـ وتخرج البيت على نحو هذا، وقيل: (من) زائدة، وقد أجاز بعض النحاة زيادة الاسم، والكسائي زيادة (من) الموصولة، و- جعل - من ذلك

وكفي بنا فضلاً على من غيرنا حب النبي محمد إيانا

وبعضهم استشكل القراءة المشهورة أيضاً بأن -الذين- أعيان و(من قبلكم) ناقص ليس في الاخبار به عنافائدة، فكذلك الوصل به إلا على تأويل وتأويله أن ظرف الزمان إذا وصف لفظاً أو تقديراً مع القرينة صح الاخبار والوصل به تقول نحن: في يوم طيب، و-عنا- هنا في تقدير -والذين- كانوا من زمان قبل زمانكم، وقدر أبو البقاء - والذين خلقهم - من قبل خلقكم فحذف الفعل الذي هو صلة وأقيم متعلقه مقامه فتدبر ﴿لَلَّكُمْ تَقْوَنَ ٢١﴾ -لعل- في المشهور، ووضوغة للترجي وهو الطمع في حصول أمر محبوب، يمكن الوقوع والاشفاق وهو توقع مخوف يمكن، والظاهر التقابل فتكون مشتركة، وذكر الرضي إنها للترجي وهو ارتقاب شيء لا واثوق بحصوله فيدخل فيه الطمع والاشفاق، والذي يميل إليه القلب ما ذكره بعض المحققين إنها لانشاء توقع أمر متردد بين الوقوع وعدمه مع رجحان الاول، إما محبوب فيسمى رجاء أو مكروه فيسمى إشفاقاً وذلك قد يعتبر بتحقيقه بالفعل إما من جهة المتكلم - وهو الشائع - لان معاني الانشاء آت قائمة به . وإما من جهة المخاطب تنزيلاً له، نزلة المتكلم في التلبس التام بالكلام الجاري بينهما، ومنه (لعل) تذكراً أو غشياً) وقد يعتبر بتحقيقه بالقوة بضرب من التجوز إذ إذا بان ذلك الأمر في نفسه مثله للتوقع متصف بجمعية مصححة لمن غير أن يعتبر هناك توقع بالفعل من متوقع أصلاً . في الآية الكريمة - إن جعلت الجملة حالاً

(٢ - ٢٤ - ج ١ تفسير روح المعاني)

من مفعول خلقکم و ما عطف علیہ بطریق تغلیب المخاطبین علی الغائبین لأنهم المأمورون بالعبادة۔ امتنع حمل لعل۔  
 علی حقیقتها لا بالنظر إلی المتکلم لاستحالة الترجی علی عالم الغیب والشهادة الفاعل لما يشاء، ولا بالنظر إلی المخاطبین  
 لأنهم حين الخلق لم يكونوا عالمین فكيف يتصور الرجاء منهم ؟ ولا يجوز جعلها حالا مقدره لأن المقدر حال  
 الخلق التقوی لا رجاءها فلا بد أن يحمل علی المعنی المجازی بأن يشبه طلب التقوی منهم بعد اجتماع أسبابه  
 ودواعیه بالترجی فی أن متعلق كل واحد منهما مخیر بین أن يفعل وأن لا يفعل مع رجحان ما بجانب الفعل  
 فيستعمل كلمة لعل۔ الموضوع له فيه فيكون استعارة تبعية أو تشبه صورة منتزعة من حال خالقهم بالقياس  
 اليهم بعد أن مكنهم علی التقوی و تركها مع رجحانها منهم بحال المرغبي بالقياس إلی المرغبي منه القادر علی  
 المرغبي، و تركه مع رجحان وجوده فيكون استعارة تمثيلية إلا أنه ذكر من المشبه به ما هو العمدة فيه أعنی  
 كلمة لعل۔ أو تشبه ذواتهم بمن يرجی منه التقوی فيثبت له بعض لوازمه أعنی الرجاء فيكون استعارة بالكتابة،  
 وجعل المشبه إرادته تعالی فی الاستعارة والتمثيل نزعة اعترافية مؤسسة علی القاعدة القائلة بجواز تخلف المراد  
 عن إرادته تعالی شأنه وبعضهم (۱) قال بالترجی هنا إلا أنه ليس من المتكلم ولا من المخاطب بل من غيرهما  
 كما فی قوله تعالی : ( فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك ) لأنه لما ولد كل مولود علی الفطرة فإن يبحث أن تأمله  
 متأمل توقع منه رجاء أن يكون متقیاً وليس بالبعيد، وإن جعلت حالا من فاعل ( خلقكم ) امتنعت الحقيقة أيضاً  
 وتعينت بعض الوجوه، وإن جعلت حالا من ضمير ( اعبدوا ) جاز إبقاء الترجی علی حقیقته مصروفاً إلی المخاطبین  
 - أي راجين التقوی۔ والمراد بها حينئذ منتهى درجات السالكين وهو طرح الهوى ونيل السوى والفوز بالمحبوب  
 الأعلى وفي ذلك غاية البغنى والبروج فوق سدره المنتهى . وقد شاع ذلك عند الأصفى والأدنى وبذلك يصح  
 الترغيب ويندفع ما قبل إن اللاتق بالبلادة القرآنية أن يعتبر من أول الأمر غاية عبادتهم وما هو لذة لهم. أعنی  
 الثواب۔ لا ما يشق عليهم وهو التقوی وإن كان مفضيا إليه ووجه الدفع ظاهر، وما قاله المولى الفتازنى من أن  
 تقييد العبادة بترجی التقوی ليس له كثير معنى إنما المناسب تقييدها بالتقوی أو اقتراثها برجاء ثوابها۔ يدفعه أن  
 فی الترجی تنبيه علی أن العابد ينبغي أن لا يفتقر فی عبادته ويكون ذا خوف ورجاء، نعم قالوا: الحال قيد لما لها  
 وهو هنا الامر، فإن قلنا: إنه أعم من الوجوب فلا إشكال، وإن قلنا: إنه حقيقة فی الوجوب اقتضى وجوب  
 الرجاء المقيد به العبادة المأمور بها ولعله ليس بواجب والقول بأنه يقتضى وجوب المقيد دون القيد فيه كلام  
 فی الاصول لا يخفى علی ذويه . وما أورد من أنه يلزم علی هذا الوجه التوسط بين العاص والحائثا، فإن الذى  
 جعل لكم الارض موصول بربكم صفة له - يجاب عنه أن القطع يهون الفصل وإن كان هناك اتصال معنوي، وإن  
 جعل (الذى جعل) مبتدأ - خبره لا يجعلوا - كاد يزول الاشكال ويرتفع المقال، ومع هذا لا شك فى مرجوحية  
 هذا الوجه وإن أشعر كلام مولانا البيضاء بارجحيته، ثم لا يبعد أن يقال: إن المعنى فى الآية على التعليل إما

لان - لعل - تجى - بمعنى كى كما ذهب إليه ابن الانبارى وغيره (۲) واشتهدوا بقوله :

فقاتم لنا كفوا الحروب لعلنا نكف ووقفتم (۳) لنا كل موثق

أو لانها تجى . للاطباع فيكنى به بقرينة المقام عن تحقق ما بعدها على عادة الكبراء، ثم يتجوز به عن كل متحقق

(۱) اى ابن عطية اه منه (۲) قطرب وابن كيسان اه منه (۳) فان قوله: ووقفتم الخ يقتضى عدم التردد فى الوقوع  
 كما فى الترجى وهذا يبين أنها بمعنى فى فليهم اه منه

كتحقيق العلة سواء كان معه إطاع أم لا على ما قيل . ولا يرد أن تعليل الخلق وهو فعله تعالى بما لم يجوزه أكثر الاشاعة حيث منعوا تعليل أفعاله سبحانه بالأغراض لتلازم استحکاله - عز شأنه - بالغير وهو محال لأن تقول الحق الذي لا يحصى عنه أن أفعاله تعالى معللة بمصالح العباد مع أنه سبحانه لا يجب عليه الإصلاح، ومن أنكر تعليل بعض الأفعال - لاسيما الأحكام الشرعية - بالحدود - فقد ادّأ أن ينكر النبوة كما قاله مولانا صدر الشريعة، والوقوف على ذلك في كل محل بما لا يلزم، على أن بعضهم يجعل الخلاف في المسألة لفظياً لأن العلة إن فسرت بما يتوقف عليه ويستكمل به الفاعل امتنع ذلك في حقه سبحانه، وإن فسرت بالحكمة المقتضية للفعل ظاهر أم مع الغنى الذاتي فلا شبهة في وقوعها ولا ينكر ذلك إلا جهول أو معاند، وإنما لم يقل سبحانه في النظم تعبدون لأجل - أعبدوا - أو اتقوا لأجل تتقون ليتجاوب طرفاه مع استعماله على صنعة بدیعة من رد العجز على الصدر لأن التقوى تصارى أمر العابد فيكون الكلام أبعث على العبادة وأشد إلزاما كذا قيل، وفي القلب منه شيء، وبسبب حذف مفعول (تتقون) بما لا يخفى، وابن عباس رضى الله تعالى عنه يقدره - الشرك - والضحاك - النار - وأظنك لا تقدر شيئاً، وبالأمر سبحانه المكلفين بعبادة الرب الواحد لهم - ووصفه بما وصفه، ومعلوم أن الصفة آلة تمييز الموصوف عما عداه وأن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية - أشعرت الآية أن طريق معرفته تعالى والعلم بوحدانيته واستحقاقه العبادة النظر في صنعه، ولما كان التربية والخلق اللذان ينط بهما العبادة سابقين على طلبها فهم أن العبد لا يستحق ثواباً حيث أنعم عليه قبل العبادة بما لا يحصى مما لا تقي الطاقة البشرية بشكره ولا تقاوم عبادته عشره، واستدل بالآية من زعم أن التكليف بالمحال واقع حيث أمر سبحانه بعبادته من آمن به ومن كفر بعد إخبار عنهم أنهم لا يؤمنون وأنهم عن ضلالتهم لا يرجعون، وقد تقدم الكلام في ذلك فأرجع إليه ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ الموصول إما منصوب على أنه نعت سركي - أو بدل منه أو مقطوع بتقدير أخص أو أمدح وكونه مفعول تتقون - كما قاله أبو البقاء - إعراب غث ينزه القرآن عنه، وكونه نعت الأول يرد عليه أن النعت لا ينعت عند الجمهور إلا في مثل يأبى الفارس ذو الجمة، وفيه أيضاً غير مجمع عليه، وإما مرفوع على أنه خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ خبره جملة (فلا تجعلوا) والفاء قد تدخل في خبر الموصول بالماضي كقوله تعالى: (إن الذين فتنوا المؤمنين) إلى قوله تعالى: (فلهم عذاب جهنم) والاسم الظاهر يقوم مقام الرابط عند الاخفش والانشاء يقع خبراً بالتأويل المشهور، ومع هذا كله الأولى ترك ما أوجهه وأبرد من يخبر من زعم أنه مبتدأ خبره (رزقاً لكم) بتقدير يرزق، و(جعل) بمعنى صير والمنصوب بان بعده مفعولاً، وقيل: بمعنى أوجد أو جدوا انتصاب الثاني على الحالية أي أوجد الأرض حالة كونها مفرقة لكم فلا تحتاجون للسعي في جعلها كذلك، ومعنى تصيرها (فرأشاً) أي كالفرأش في صفة القعود والنوم عليها أنه سبحانه جعل بعضها بارزاً عن الماء مع أن مقتضى طبيعتها أن يكون الماء محيطاً بأعلىها لثقلها وجعلها متوسطة بين الصلابة واللين ليتيسر التمكن عليها بلا مزيد كلفة، فالتصوير باعتبار أنه لما كانت قابلة للمعدا ذلك فكانه نقلت منه، وإن صح ما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم - أن الأرض خلقت قبل خلق السماء غير مدحوة فحدث بعد خلقها ومدت - فأمر التصير حينئذ يظهر إلا أن كل الناس غير عالين به، والصفة يجب أن تكون معلومة للخطاب والذهاب إلى الطوفان، وباعتبار التصير بالقياس إليه من اضطراب أمواج الجهل ولا ينافي كرويتها كونها (فرأشاً) لأن الكرة إذا عظمت كان كل قطعة منها كالسطح في افتراشه كالأينجي . وعبر سبحانه هنا - بجعل - وفيما تقدم - بخلق - لاختلاف المقام أو تفننا في التعبير كما في قوله تعالى: (خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور) وتقديم المفعول الغير الصريح

لتجليل المسرة ببيان كون ما يعقبه من منافع المخاطبين أو للتشويق إلى ما يأتي بعده لاسيما بعد الاشعار بمنفعته فيتمكن عند وروده فضل تمكن، أو لما في المؤخر وما عطف عليه من نوع طول فلو قدم لفات تجاوب الاطراف، واختار سبحانه لفظ - السماء - على السموات ووافقة للفظ - الأرض - وليس في التصريح بتعدها هنا كثير نفع، ومع هذا يحتمل أن يراد بها مجموع السموات، وكل طبقة ووجهة منها، والبناء في الأصل مصدر أطلق على المبنى يتأكان (١) أوقية أو خبأه أو طرافاً، ومنه بنى بأهله أو على أهله خلافاً للحريري لأنهم كانوا إذا تزوجوا ضربوا خبأه جديداً ليدخلوا على العروس فيه، والمراد بكون (السماء بناء) أنها كالقبة المضروبة أو أنها كالسقف للأرض، ويقال لسقف البيت بناء، وروى هذا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وقدم سبحانه حال الأرض لما أن احتياجهم إليها وانتفاعهم بها أكثر وأظهر، أو لآلته تعالى لما ذكر خلقهم مناسب أن يعقبه بذكر أول ما يحتاجونه بعده وهو المستقر أو ليحصل العروج من الأدنى إلى الأعلى، أو لأن خلق الأرض مقدم على خلق السماء - كما يدل عليه ظواهر كثير من الآيات - ولأن الأرض لكونها مسكن النبين ومنها خلقوا أفضل من السماء، وفي ذلك خلاف مشهور، وقرأ يزيد الشامي بساطاً، وطلحة مهاداً وهي نظائر، وأدغم أبو عمرو لام - جعل - في لام - لجم -

(وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ) عطف على - جعل - (ومن) الأولى للابتداء متعلقة بأنزل أو بمحدوف وقع حالاً من المفعول وقدم عليه للتشويق على الأول مع ما فيه من مزيد الانتظام مع ما بعد، أو لأن السماء أصله ومبدؤه ولتأتى الحالية على الثاني إذ لو قدم المفعول لوهو نكرة - صار الظرف صفة، وذكر في البحر أن (من) على هذا للتبعض أي من مياه السماء وهو كاترى. والمراد من السماء جهة العلو أو السحاب وإرادة الفلك المخصوص ببناء - على الظاهر - غير بعيدة نظراً إلى قدرة الملك القادر جل جلاله وسمت عن مدارك العقل أفعاله، إلا أن الشائع أن الشمس إذا سامت بعض البحار والبراري أثارت من البحار بخاراً رطباً ومن البراري يابساً، فإذا صعد البخار إلى طبقة الهواء الثالثة تكاثف فان لم يكن البرد قويا اجتمع وتقاقر لثقله بالتكاثف، فالاجتمع سحاب والمتقاقر مطر، وإن كان قويا كان ثلجاً وبرداً، وقد لا ينعقد ويسمى ضباباً وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

وعلى هذا يراد بالنزول من السماء نشوؤه من أسباب سماوية وتأثيرات أثرية فهي مبدأ مجازي له، على أن من انجاب عن عين بصيرته سحاب الجهل رأى أن كل ما في هذا العالم السفلي نازل من عرش الارادة وسماء القدرة حسباً تقتضيه الحكمة بواسطة أو بغير واسطة كإشير إليه قوله تعالى: (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) بل من علم أن الله سبحانه في السماء - على المعنى الذي أراده وبالوصف الذي يليق به مع التنزيه اللائق بجلالذاته تعالى - صح له أن يقول: إن ما في العالمين من تلك السماء، ونسبة نزوله إلى غيرها أحيانا لا اعتبارات ظاهرة وهي راجعة إليه في الآخرة - والماء - معروف، وعرفه بعضهم بأنه جوهر سيال به قوام الحيوان ووزنه فعل وألفه منقلبة عن واو وهمزته بدل من هاء، كما يدل عليه موبه ومياه وأمواه وتوينة للبعضية، وخصه سبحانه بالنزول من السماء في كثير من الآيات تنوياً بشأنه لكثرة منفعته ومزيد بركته، و (من) الثانية إما للتبعض إذ كم من ثمرة لم تخرج بعد - فرزقا - حيثئذ بالمعنى المصدرى مفعول له - لاخرج - و (لكم) ظرف لفقو مفعول به

(١) في الكشف الأول من الشعر، والثاني من ابن، والثالث من وبر أو صوف، والرابع من ادم. وفي الثاني نظروا إن ذكره ابن السكيت فليراجع اه منه

لرزق أى أخرج شيئاً (من الثمرات) أى بعضها لاجل أنه رزقكم . وجوز أن يكون بعض الثمرات مفعولاً مخرج، ورزقا بمعنى مرزوقاً حالاً من المفعول أو نصبا على المصدر لأخرج ، وإما للتبيين - فرزق - بمعنى مرزوق مفعول لأخرج و (لكم) صفته ، وقد كان (من الثمرات) صفته أيضاً لإلانه لما قدم صار حالاً على القاعدة في أمثاله ، وفي تقديم البيان على المبين خلاف، فجزءه الرخمشى والكثيرون ، ومنعه صاحب الدر المصون وغيره ، واحتمال جعلها ابتدائية - بتقدير من ذكر الثمرات أو تفسير الثمرات بالذر - تعسف لاثمرة فيه، وأل في (الثمرات) إما للجنس أو للاستغراق وجعلها له ، (ومن) زائدة ليس بشئ - لأن زيادة (من) في الأيجاب - وقيل - معرفة بما لم يقل به إلا الاخفش ، ويلزم من ذلك أيضاً أن يكون جميع (الثمرات) التي أخرجت رزقاً لنا ، ولم شجرة أثمرت مالم يمكن أن يكون رزقاً (١) وأتى بجمع القلة مع أن الموضوع موضع الكثرة فكان المناسب لذلك من الثمار للإيحاء إلى أن ما يبرز في رياض الوجود بفيض مياه الجود كالقليل بل أقل قليل بالنسبة لثمار الجنة، ولما ادخر في ممالك الغيب وللإشارة إلى أن أجناسها من حيث أن بعضها يؤكل كله وبعضها ظاهره فقط وبعضها باطنه فقط ، المشير ذلك إلى ما يشير قليلة لم تبلغ حد الكثرة، وما ذكر الامام البيضاوى وغيره من أنه ساغ هذا الجمع هنا لأنه أراد بالثمرات جمع ثمرة أر يد بها الكثرة كالثمار مثلها في قولك : أدركت ثمرة بستانك، وليست التاء للوحدة الحقيقية بل للوحدة الاعتبارية ، ويؤيد قراءة ابن السميعة من الثمرة أو لأن الجموع يتعاور بعضها موقع بعض كقوله تعالى : (كم تركوا من جنات) و (ثلاثة قروء) أولانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة لا يخلو صفاؤه عن كدر كما يسفر عنه كلام الشهاب ، وإذا قيل : بأن جمع السلامة المؤنث والمذكر موضوع للكثرة أو مشترك - والمقام يخصه بها - اندفع السؤال الوارث في المقال إلا أن ذلك لم يذهب إليه من الناس إلا قليل، والباء من (به) للسبية ، والمشهور عند الأشاعرة أنها سببية عادية في أمثال هذا الموضوع فلا تأثير للباء عندهم أصلاً في الإخراج بل ولا في غيره وإنما المؤثر هو الله تعالى عند الأسباب لاجل حديث الاستكمال بالغير ، قالوا : ومن اعتقد أن الله تعالى أودع قوة الرى في الماء مثلاً فهو فاسق وفي كفره قولان ، وجمع على كفره كمن قال : إنه مؤثر بنفسه فيجب عندهم أن يعتقد المكلف أن الرى جاء من جانب المبدأ الفياض بلا واسطة وصادف مجيئه شرب الماء من غير أن يكون للباء دخل في ذلك بوجه من الوجوه سوى الموافقة الصورية، والفقيه لا أقول بذلك ولكنى أقول : إن الله سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدراً ، وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الدينى الشرعى وأمره الكونى القدرى ومحل ملكه وتصرفه ، فانكار الأسباب والقوى جحد للضروريات وقدر فى العقول والفطر ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء ، فقد جمل الله - تعالى شأنه - مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب والحدود والكفارات والايامر والنواهي والحل والحرمه كل ذلك مرتبطاً بالاسباب قائماً بها بل العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه، والقرآن مملوء من إثبات الاسباب، ولو تتبعنا ما يفيد ذلك من القرآن والسته لراد على عشرة آلاف موضع حقيقة لا مبالغة ، وبالله تعالى العجب إذا كان الله خالق السبب والمسبب وهو الذى جعل هذا سبباً لهذا ، والاسباب والمسببات طوع مشيئة وقدرته متفاد ، فأى قدح يوجب

(١) وقد نص على إعادة الجمع السالم المذكور والمؤنث القلة ابن الدباغ فقال :

بأفعل وبأفعال وأفعلة وفعله يعرف الادمى من العدد

وسالم الجمع أيضاً داخل معها وذلك الحكم ما حفظها ولا تزاد منه

ذلك في التوحيد وأى شرك يرتب عليه؟ نستعفر الله تعالى بما يقولون، فالله عز وجل يفعل بالاسباب التي اقتضتها الحكمة مع غناه عنها كما صح أن يفعل عندها لا بها، وحديث الاستحكال يردده أن الاستحكال إنما يلزم لو توقف الفعل على ذلك السبب حقيقة واللازم باطل لقوله تعالى: (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) فالاسباب مؤثرة بقوى أودعها الله تعالى فيها ولكن بذاته وإذا لم يأذن وحال بينها وبين التأثير لم تؤثر كما يرشدك إلى ذلك قوله تعالى: (ومأم بضارين به من أحد إلا بأذن الله) ولو لم يكن في هذه الاسباب قوى أودعها العزيز الحكيم لما قال سبحانه: (يانار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم) إذ ما الفائدة في القول وهو ليس فيها قوفاً لا حراقاً وإنما الاحراق منه تعالى بلا واسطة ولو كان الامر كما ذكرنا لكان للتار أن تقول: إلهي ما أودعني شيئاً ولا منحتني قوة توما أنا إلا كيد شلاء صحبتها يد صحبحة تعمل الاعمال وتصول وتجول في ميدان الافعال أفعال لا يقال لليد الشلاء لا تفعل في ذلك الميدان لا تنزلي ولا يقال ذلك لليد الفعالة وهي الحرية بتلك المقالة، ولا أعظن الاشاعة يستطيعون لذلك جوايا ولا أراهم يبدون فيه خطاباً، وهذا الذي ذكرناه هو ما ذهب إليه السلف الصالح و تلقاه أهل الله تعالى بالقبول، ولا يوقعنك في شك منه نسبة الممتزلة فانهم يقولون أيضاً لا إله إلا الله أقتشك فيها لأنهم قالوا معاذ الله تعالى من التعصب فالحكمة ضالة المؤمن والحق أحق بالاتباع والله تعالى يقول الحق وهو يهدي السبيل ۞

(فَلَا يَجْعَلُوا اللَّهَ عَدُوًّا لَكُمْ) نهي معطوف على - اعبدوا - مترتب عليه فكأنه قيل: إذا وجب عليكم عبادة ربكم فلا تجعلوا لله نداً وأفردوه بالعبادة إذ لا رب لكم سواه وإيقاع الاسم الجليل موقع الضمير لتعيين المعبود بالذات بعد تعيينه بالصفات وتعليل الحكم بوصف الالهية التي عليها يدور أمر الوجودانية واستحالة الشراكة والايذان باستباحها لسائر الصفات؛ وقيل: لفظ الرب مستعمل في المفهوم السكلي. والله علم للجزئي الحقيقي الواجب الوجود تعالى شأنه فلا يكون من وضع المظهر موضع المضمهر، وحينئذ يظهر الفرق بين هذه الآية السكرية - حيث علق العبادة بصفة الربوبية فالمناسب الفناء - وبين قوله تعالى: (اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً) حيث علق العبادة وعدم الشرك بذاته تعالى فالمناسب الواو، فلا يرد أن المناسب على هذا الواو كما في الآية الثانية أوفى منصوب باضار - أن جواب للامر بما قاله مولانا البيضاوي: واعترض بأنه يأباه إن ذلك فيما يكون الاول سبباً للثاني، ولا ريب في أن العبادة لا تكون سبباً للتوحيد الذي هو أصلها ومشؤها، وأوجب بأن عبادته تعالى أساسها التوحيد وعدم الاشرار به، وأما عبادة الرب فليس أصلها عدم الاشرار بذاته تعالى بل من متفرعاته، والحق أن الآية تضمنت عبادة رب موصوف بما يجعله كالشاهد من خلقه لهم ولا صلومهم وإيداع الكائنات العظيمة والفضل بافضة النعم الجسيمة فدل على دلالة عرقهم به، فحاصلها اعبدوا الله تعالى الذي عرقتموه معرفة لا مرية فيها، ولا شك في أن العبادة والمعرفة سبب لعدم الاشرار إذ من عرف الله تعالى لا يسوى به سواه فالذي سول للبعترض النظر للعبادة وقطع النظر عن المعرفة، ويحتمل أن يكون متعلقاً بلعل فينصب الفعل نصب (فأطلع) على قراءة جعفر من (لعل) أبغ (الاسباب) الخ على رأي (١) إلحاقاً بالاشياء الستة لانها غير موجبة لحصول ما يتضمنها فتكون كالشرط في عدم التحقق، والقول بالالحاق لها بليت - تنزيلاً للرجو منزلة الممتنى في عدم الوقوع - يقول إلى هذا إن أريد بعدم الوقوع عدمه في حال الحكم لاستحالاته، والمعنى خلقكم لتتقوا وتخافوا عاقبه

(١) فانه قيل: يعطف أطلع على معن (لعل) أبغ) لانه بمعنى أن أبغ، ويحتمل أنه عطف على الاسباب على حد ۞ وليس عبادة وتقر ۞ اهـ منه

فلا تشبهوه بخلقه فافهم، ويحتمل أن تكون الفاء زائدة مشعرة بالنسبية وجملة النهى - بتأويل القول - خبر عن الذي على جملة مبتدأ، وقيل: الجملة متعلقة بالذي، والفاء جزاء شرط محذوف، والمعنى هو الذي (جعل لكم) ما ذكر من النعم المتكاثرة، وإذا كان كذلك (فلا تجعلوا) الخ، والجعل هنا بمعنى التصيير وهو كما يكون بالفعل نحو - صيرت الحديد سيفاً، ومنه ما تقدم على وجه - يكون بالقول والعقد - والانداد - جمع ند - كعدل وأعدل أو نديد - كيتيم وأيتام - والتد مثل الشيء الذي يضاده ويخالفه في أمره وينافره ويتباعد عنه وليس من الأضداد على الأصح، وأصله من ند ندوداً إذا نفر، وقيل: التد المشارك في الجوهرية فقط، والشكل المشارك في القدر والمساحة، والشبه المشارك في الكيفية فقط، والمساوي في الكية فقط، والمثل عام في جميع ذلك، وفي تسمية ما يعبده المشركون من دون الله (أنداداً) والحال أنهم ما زعموا أنها تماثله في ذاته تعالى وصفاته ولا تخالفه في أفعاله. وإنما عبدوها - لتقربهم إليه سبحانه زلفى - إشارة إلى استعارة تهكمية حيث استعير النظير المصادر للمناسبات المقرب كما استعير التبشير للانداز والاسد للجبان، وإن أريد بالند النظير مطلقاً لم يكن هناك تضاد وإنما هو من استعارة أحد المتشابهين للآخر، فإن المشركين جعلوا الأصنام بحسب أفهامهم وأحوالهم - ماثلة له تعالى في العبادة، وهي خطة شنعاء وصفة حقاء في ذكرها ما يستلزم تحميةهم وتهكم بهم، ولعل الأولى وفي الاتيان بالجمع تشبيح عليهم حيث جعلوا (أنداداً) لمن يستحيل أن يكون له ند واحد، واللهد مر موحد الفترة زيد بن عمر بن نفيل رضى الله تعالى عنه حيث يقول في ذلك:

أرباً واحداً أم ألف رب أدين إذا تقسمت الامور  
تركت اللات والعزى جميعاً كذلك يفعل الرجل البصير

(وأنتم تعلمون ٢٢) حال من ضمير (لا تجعلوا) والمفعول مطروح - أي وحالكم أنكم من أهل العلم والمعرفة والنظر وإصابة الرأي - فإذا تأملتم أدنى تأمل علمت وجود صنائع يجب توحيده في ذاته وصفاته لا يليق أن يعبد سواه، أو مقدر حساباً يقتضيه المقام ويسد مسد مفعول العلم أي (تعلون) انه سبحانه لا يماثله شيء، أو أنها لا تماثله ولا تقدر على مثل ما يفعله، والحال على الوجه الاول للتوبيخ أو التقييد إذ العلم مناط التكليف ولا تكليف عند عدم الاهلية، وعلى الوجه الثاني للتوبيخ لا غير لان قيد الحكم تعليق العلم بالمفعول، ومناط التكليف العلم فقط والتوبيخ - باعتبار بعض أفراد المخاطبين بالنهي بناء على عموم الخطاب حساباً مر في الامر - فلا يستدعى تخصيص الخطاب بالكفرة على أنه لا باس بالتخصيص بهم أمراً ونهياً بل قيل: إنه أولى للتخلص من التكلف وحسن الانتظام إذ لا يحصى في ظاهر آية التحدى من تجريد الخطاب وتخصيصه بالكفرة مع ما فيه من ريبا محل المؤمنين ورفع شأنهم عن حين الانتظام في سلك الكفرة الثام والايذان بأنهم مستمررون على الطاعة والعبادة مستغنون في ذلك عن الامر والنهي فتأمل له وقد تضمنت هذه الآيات من بدائع الصنعة ودقائق الحكمة وظهور البراهين ما اقتضى أنه تعالى المنفرد بالايجاد المستحق للعبادة دون غيره من الانداد التي لا تخلق ولا تزق وليس لها نفع ولا ضرر (الاقه الخلق والامر) ومن باب الاشارة أنه تعالى مثل البدن بالارض، والنفس بالسما، والعقل بالماء، وما أفاض على القوابل من الفضائل العلية والعملية المحصلة بواسطة استعمال العقل والحس، وازدواج القوى النفسانية والبدنية بالثمرات المتولدة من ازدواج القوى السماوية والفاعلة والارضية المنفصلة باذن الفاعل المختار، وقد يقال: إنه تعالى لما امتن عليهم بأنه سبحانه - خلقهم والذين من قبلهم ذكر ما يرشدهم إلى معرفة كيفية خلقهم لجعل الارض التي هي فراش مثل الام التي يفتريها الرجل، وهي أيضاً تسمى فراشاً، وشبه السماء التي علت على الارض بالآب الذي يعلو على الام وينشأها، وضرب



لما النازل من السماء مثلا اللطفة التي تنزل من صلب الاب وضرب ما يخرج من الارض من الثمرات مثلا الولد الذي يخرج من الام، كل ذلك ليؤنس عقولهم ويرشدها إلى معرفة كيفية التخليق ويعرفها أنه الخالق لهذا الولد والمخرج له من بطن أمه كما أنه الخالق للثمرات ومخرجها من بطن أشجارها ومخرج أشجارها من بطن الارض، فاذا وضح ذلك لهم أفردوه بالالوهية وخصوه بالعبادة وحصلت لهم الهداية :

تأمل في رياض الارض وانظر إلى آثار ما صنع المليك  
عيون من لجين شاخصات على أهدابها ذهب سيك  
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ لِمَا قَرَّرَ سُبْحَانَهُ أَمْرَ تَوْحِيدِهِ بِأَحْسَنِ  
أَسْلُوبٍ عَقِبَهُ بِمَا يَدُلُّ عَلَىٰ تَصْدِيقِ رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَىٰ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالتَّوْحِيدِ وَالتَّصْدِيقِ تَوْأَمَانِ لَا يَنْفَكُ أَحَدُهُمَا  
عَنِ الْآخَرِ، فَالآيَةُ وَإِنْ سَبِقَتْ لِبَيَانِ الْأَعْجَازِ إِلَّا أَنْ الْغَرَضُ مِنْهُ إِبْتِنَاتُ النَّبُوَّةِ، وَفِي التَّعْقِيبِ إِشَارَةٌ إِلَى الرَّدِّ عَلَى  
التَّعْلِيمِيَّةِ الَّذِينَ جَعَلُوا مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَىٰ مُسْتَفَادَةً مِنْ مَعْرِفَةِ الرَّسُولِ، وَالْحَشْوِيَّةِ الْقَاتِلِينَ بِعَدَمِ حُصُولِ مَعْرِفَتِهِ  
سُبْحَانَهُ إِلَّا مِنَ الْقُرْآنِ وَالْأَخْبَارِ، وَالْعَطْفِ إِمَّا عَلَىٰ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ : ( اَعْبُدُوا رَبَّكُمْ ) أَوْ عَلَىٰ ( لَا تَجْمَعُوا ) وَتَوْجِيهِ  
الرِّبْطِ بِأَنَّهُ لَمَّا أُوجِبَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الْعِبَادَةَ وَنِيَ الشُّرْكَ - بِأَزْمَتِكَ الْآيَاتِ وَالتَّقْيِيدِ لَهَا لَا يُمْكِنُ بَدُونِ التَّصْدِيقِ  
بِأَنَّهَا مِنْ عِنْدِهِ سُبْحَانَهُ أَوْ رُشْدِهِمْ بِمَا يَوْجِبُ هَذَا الْعِلْمَ، وَلِذَا لَمْ يَقْلُ جَلِّ شَأْنَهُ - وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنْ رِسَالَةِ عَبْدِ اللَّهِ غَيْرِ  
وَجِيءَ إِذْ يَصِيرُ عَلَيْهِ الْبِرْهَانُ الْعَقْلِيُّ سَمِيًّا وَلَوْ أُرِيدَ ذَلِكَ لَكُنِيَ - اَعْبُدُوا، وَلَا تَتْرَكُوا - مِنْ دُونِ تَفْصِيلِ الْإِدْلَالَةِ الْإِنْفِيسِيَّةِ  
وَالْإِقَافِيَّةِ ، وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْخُطَابَ هُنَا لِلْكَفَّارِ وَهُوَ الْمَرْوِيُّ عَنِ الْحَسَنِ، وَقِيلَ لِلْيَهُودِ: لَمَّا نَسِبَ النُّزُولَ - كَمَا رَوَى عَنْ  
ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا - أَنَّهُمْ قَالُوا هَذَا الَّذِي بَأْتَيْنَا بِهِ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَشِبُّهُ الْوَحْيُ ( وَإِنَّا لَنَرِي  
شَكَّ مِنْهُ ) وَقِيلَ: هُوَ عَلَى نَحْوِ الْخُطَابِ فِي ( اَعْبُدُوا ) وَكَلِمَةٌ ( إِنْ ) إِمَّا لِتَوْبِيخٍ عَلَى الْاِرْتِيَابِ وَتَصْوِيرِ أَنَّهُ مِمَّا لَا يَنْبَغِي  
أَنْ يَثْبُتَ إِلَّا عَلَى سَبِيلِ الْفَرَضِ لِاسْتِحْتِمَالِ الْمَقَامِ عَلَى مَا يَزِيلُهُ، أَوْ لِتَغْلِيْبِ - مِنْ لَاقِطِ بَارِئِيَاهُمْ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ، أَوْ لِأَنَّ  
الْبَعْضَ لَمَّا كَانَ مَرْتَابًا وَبِالْبَعْضِ غَيْرَ مَرْتَابٍ جَمْعُ الْجَمْعِ - كَأَنَّهُ لَا قِطْعَ بَارِئِيَاهُمْ وَلَا بَعْدَمَهُ - وَجَعَلَهَا بِمَعْنَى إِذْ كَادَعَاهُ  
بَعْضُ الْمَفْسَرِينَ - خِلَافَ مَذْهَبِ الْمُحَقِّقِينَ - وَإِرَادَ كَلِمَةَ - بَانَ - لِابْقَاءِ مَعْنَى الْمَضِيِّ فَانْهَارَتْ لِقِحْضَهَا لِلزَّمَانِ لَا تَقْلِبُهَا - اِنْ -  
إِلَى مَعْنَى الْاِسْتِقْبَالِ - كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُرِيدُ وَمَوَاقِفُهُ - وَالْجُمْهُورُ عَلَى أَنَّهَا كَسَائِرُ الْأَفْعَالِ الْمَاضِيَّةِ، وَقَدَّرَ بَعْضُهُمْ بَيْنَهُمَا  
لِنْ يَكُنْ، أَوْ تَبِينُ مَثَلًا، وَلَا يَمِيلُ إِلَيْهِ الْفُؤَادُ وَتَنْكِيرُ الرَّيْبِ لِلشَّاعِرِ بِأَنَّ حَقَّهُ - إِنْ كَانَ - أَنْ يَكُونَ ضَمِيْفًا قَلِيلًا لِسُلُوعِ  
مَا يَدْفَعُهُ وَقُوَّةِ مَا يَزِيلُهُ، وَجَعَلَهُ ظَرْفًا - بِتَزْيِيلِ الْمَعَانِي مَنزِلَةَ الْأَجْرَامِ وَاسْتِقْرَارِهِمْ فِيهِ وَإِحَاطَتِهِ بِهِمْ - لِأَنِّي افْتَبَارَ  
ضَعْفَهُ وَقَلْتُهُ لَمَّا أَنْ مَا يَقْتَضِيهِ ذَلِكَ هُوَ دَوَامُ مَلَابَسَتِهِمْ بِهِ لِأَقْوَتِهِ وَكَثْرَتِهِ، وَ( مِنْ ) اِبْتِدَائِيَّةٌ صِفَةٌ ( رَيْبٍ ) وَلَا يَجُوزُ  
أَنْ تَكُونَ لِلتَّبَعِيضِ وَحَمْلَهَا عَلَى السَّبِيَّةِ رُبَّمَا يَوْمَ كَوْنِ الْمَنْزِلِ مَحَلًّا لِلرَّيْبِ وَحَاشَا، وَ( مَا ) مَوْصُولَةٌ كَانَتْ أَوْ مَوْصُولَةٌ  
عِبَارَةٌ عَنِ الْكِتَابِ ، وَقِيلَ : عَنِ الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَعْضَائِهِ . وَمَعْنَى كَوْنِهِمْ فِي رَيْبٍ مِنْهُ - اِرْتِيَابِهِمْ فِي  
كُونِهِ وَحِيَا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى شَأْنَهُ، وَالتَّضْعِيفُ فِي ( نَزَّلْنَا ) لِلنَّقْلِ وَهُوَ الْمُرَادُفُ لِلْهَمْزَةِ، وَيُؤَيِّدُ ذَلِكَ قِرَاءَةُ زَيْدٍ نَقْلِيْبِ  
- اَنْزَلْنَا - وَلَيْسَ التَّضْعِيفُ هُنَا دَالًا عَلَى زَوَالِهِ مِنْجُمًا لِيَكُونَ إِشَارَةً عَلَى الْاِزْوَاجِ لِتَذْكَرِ مَنْشَأَ اِرْتِيَابِهِمْ فَقَدْ قَالُوا:  
( لَوْلَا نَزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ حَمْلَةً وَاحِدَةً ) وَبِنَاءِ التَّحْدِي عَلَيْهِ إِرْغَاءَ الْعَمَانِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْكَثِيرُ ( ١ ) عَنِ يَمْقَدِ عِنْدَ

( ١ ) الزمخشري ، والبيضاوي ، وأبو السعود ، وغيرهم اه منه

ذ كرم الخناصر لأن ذلك قول بدلالة الضعيف على التكثر وهو إنما يكون غالباً (١) في الافعال التي تكون قبل الضعيف متعددة نحو - فحمت وقطعت - و-زلنا- لم يكن معنديا قبل، وأيضاً التضعيف الذي يراد به التكثر إنما يدل على كثرة وقوع الفعل وأما على أنه يجعل اللازم متعديا فلا، والفعل هنا كان لازماً فكأن التعدى مستفاداً من التضعيف دليل على أنه للنقل لا للتكثر، وأيضاً لو كان نزل مفيداً للتجيم لاحتاج قوله تعالى : ( لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة ) إلى تأويل لمنافاة العجز الصدر ، وكذا مثل ( لولا نزل عليه آية ) ( ولزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا ) وقد قرئ بالوجهين في كثير مما لا يمكن فيه التجيم والتكثر وجعل هذا غير التكثر المذكور في النحو وهو التدرج بمعنى الاتيان بالشئ قليلا قليلا كما ذكره في تسلوا حيث فسروه بأنهم يتسللون قليلا قليلا قالوا . ونظيره تدرج وتدخّل ونحوه - ربه - أي أتى به رتبة رتبة ولم يوجد غير ذلك ، فحينئذ تكون صيغة فعل بعد كونها للنقل دالة على هذا المعنى إما مجازاً أو اشتراكاً فلا يلزم اطراده بعيداً لاسيما مع خفاء القرينة، وفي تعدى -نزل- بعلى إشارة إلى استعلاء المنزل على المنزل عليه وتمكنه منه وأنه صار كاللاس له بخلاف إلى إذ دلالة لها على أكثر من الانتهاء والوصول . وفي ذكره صلى الله تعالى عليه وسلم - بعنوان العبودية مع الاضافة إلى ضمير الجلالة - تنبيه على عظم قدره وإختصاصه به وانقياده لأوامره، وفي ذلك غاية التشريف والتتويه بقدره صلى الله تعالى عليه وسلم

لا تدعني إلا يعبدها فانه أشرف أسمائي

وقرىء - عبادنا - فيحتمل أنه أريد بذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأمه لأن جدوى المنزل والهداية الحاصلة به لا تختص بل يشترك فيها المتبوع والتابع فجعل كأنه نزل عليهم، ويحتمل أنه أريد به النبيون الذين أنزل عليهم الوحي والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم أول مقصود وأسبق داخل لأنه الذي طلب معاندوه بالتحدي في كتابه ، وفيه إيمان بأن الارتفاع فيه ترتيباً فيما أنزل من قبله لكونه مصدقاً له ومهيئاً عليه ، وبعضهم (٢) جعل الخطاب على هذا المنكرى النبوات الذين حكى الله تعالى عنهم بقوله: ( وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ) وفي الآية التفات من الغائب إلى ضمير المتكلم وإلحاق سبحانه - بما نزل على عبده .. لكنه عدل سبحانه إلى ذلك تفخيماً للنزل أو المنزل عليه لاسيما وقد أتى - بنا - المشعرة بالتعظيم التام وتفخيم الأمر رعاية لرفعة شأنه عليه الصلاة والسلام ، والغاء من ( فأتوا ) جوازية وأمر السببية ظاهر ، والأمر من باب التعجيز وإتمام الحجر كما في قوله تعالى: ( فأت بها من المغرب ) وهو من الاتيان بمعنى المجيء بسهولة كيفاً كان ، ويقال في الحجر والشر والاعيان والاعراض ، ثم صار بمعنى الفعل والتعاطي ك( لا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ) وأصل ( فأتوا ) فأتوا فاعل الاعلال المشهور ، وأتى شذوذاً حذف الفاء فقيل ( توتوا ) والتونين في سورة للتكثير أي أتوا بسورة ما وهي القطعة من القرآن التي أفلها ثلاث آيات ، وفيه من التبيك والتخجيل لهم في الارتفاع بما لا يخفى ( و من مثله ) إما أن يكون ظرفاً مستقراً صفة لسورة والضمير راجع إما - لنا - التي هي عبارة عن المنزل أو للعبد وعلى الاول يحتمل أن تكون من التبييض أو للتبيين ، والاختفاء يجوز زيادتها في مثله ، والمعنى بسورة مماثلة للقرآن في البلاغة والاسلوب المعجز وهذا على الاخيرين ظاهر ، وإما على التبييض فلا أنه لم يرد بالمثل مثل محقق معين للقرآن بل ما مماثلة فرصاً (٣) كما قيل : في مثلك لا يجمل ، ولا شك أن بعضها للمائل الفرضي لازمة

(١) قلنا ذلك لورود موت الابل (٢) هو أبو حيان اه منه (٣) وبعضهم يقول على التبعيض المراد اثرا

لمائلتها للقرآن فذكر اللازم وأريد الملزوم سلوفا لطريق الكناية مع ما في لفظ (من) التبعيضية الدالة على القلة من المبالغة المناسبة لمقام التحدى ، وبهذا رجح بعضهم التبعض على التبيين مع ما في التبيين من التصريح بما علم ضمناً حيث أن المائلة للقرآن تفهم من التعبير بالسورة لإلانة مؤيد بما يأتي، وعلى الثاني يتعين أن تكون (من) للابتداء مثلها في (إنه من سليمان) ويمتدح التبعض والتبيين وزيادة امتناع الابتداء في الوجه الأول، وإما أن تكون صلة (فأتوا) • والشائع أنه يتعين حينئذ عود الضمير للعبد لأن (من) لا تكون بيانية إذ لا مهمم، ولكونه مستقراً أبداً لاتعلق بالأمر لغواً ولاتبعيضية وإلا لكان الفعل واقعاً عليه حقيقة كما في - أخذت من الدرهم - ولا معنى لآتيان البعض بل المقصد الآتيان ببعض، ولا مجال لتقدير الباء مع وجود (من) ولأنه يلزم أن يكون (بسورة) ضامناً فتعين أن تكون ابتدائية ، وحينئذ يجب كون الضمير للعبد بالنزول، وجمل المتكلم مبدأ عرفاً - للآتيان بالكلام منه - معنى حسن مقبول بخلاف جعل الكل مبدأ للآتيان يبعض منه فانه لا يرتضيه ذو فطرة سليمة، وإيضاً المعتبر في مبدأ الفعل هو المبدأ الفاعل، أو المادى، أو الغائى، أو جهة يتلبس بها وليس الكل بالنسبة إلى الجزء شيئاً من ذلك، وعليه يكون اعتبار مائلة الماتى به للقرآن في البلاغة مستفاداً من لفظ السورة ، ومساق الكلام بمعونة المقام • واعترض بأن معنى ( من ) لا ينحصر فيما ذكر فقد تجيء للبدل نحو ( أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة ) (وجعلنا منكم ملائكة) وللجواز كعدت منه ، فعلى هذا - لوعلق (من مثله) : (فأتوا) وحمل (من) على البدل أو المجاوزة - مثل - على المقحم ورجع الضمير إلى (ما أنزلنا) على معنى (فأتوا) يدل ذلك الكتاب العظيم شأنه الواضح برهانه أو مجاوزين من هذا الكتاب مع تخامة أثره وجلالة قدره بسورة فقد - لكان أبلغ في التحدى وأظهر في الإعجاز ، على أن عدم صحة شيء مما اعتبر في المبدأ ممنوع فإن المبالغة بين الشكل والبعض أقوى من بيان المكان والتمكن ، فكما يجوز جعل المكان مبدأ الفعل المتمكن يجوز أن يجعل الشكل مبدأ للآتيان ببعض ، ولعل من قال ذلك لم يطرق سمعه قول سيبويه : وبمثلة المكان ما ليس بمكان ولا زمان نحو - قرأت من أول السورة إلى آخرها، وأعطيتك من درهم إلى دينار - وأيضاً فالآتيان يبعض الشيء تفريقه منه ، ولا يستراب أن الشكل مبدأ تفريق البعض منه ، ويمكن أن يقال - وهو الذى اختاره مولانا الشهاب - أن المراد من الآية التحدى وتمجيز بلغاء العرب المرتابين فيه عن الآتيان بما يضاهيه ، فقتضى المقام أن يقال لهم : معاشر الفصحاء المرتابين في أن القرآن من عند الله أتوا بمقدار أقصر سورة من كلام البشر محلاة بطراز الإعجاز ونظمه ، وما ذكر يدل على هذا إذا كان من مثله صفة سورة سواء كان الضمير - لما - أو للعبد - لأن معناه أتوا بمقدار سورة تماثلة في البلاغة كائنة من كلام أحد، مثل هذا العبد في البشرية فهو معجز للبشر عن الآتيان بمثله أو أتوا بمقدار سورة من كلام هو مثل هذا المنزل ومثل الشيء غيره فهو من كلام البشر أيضاً، فإذا تعلق ورجع الضمير للعبد فعناه أيضاً. أتوا من مثل هذا العبد في البشرية بمقدار سورة تماثلة - فيفيد ما ذكرنا ، ولو رجح على هذا لما كان معناه - أتوا من مثل هذا المنزل بسورة ، ولا شك أن (من) ليست بيانية لأنها لا تكون لغواً ولاتبعيضية لأن المعنى ليس عليه فهي ابتدائية والمبدأ ليس فاعل بل مادياً، وحينئذ المثل الذى السورة بعض منه لم يؤمر بالآتيان به، فلا يتخلو من أن يدعى وجوده وهو خلاف الواقع وابتناؤه على الزعم أو الفرض تعسف بلا مقتضى أولاً ولا يليق بالنزول ، وكيف يأتون يبعض من شيء لا وجود له ؟ والحق عندى أن رجوع الضمير إلى كل من العبد، و(ما) على تقديرى اللغو والاستقرار

بمقدار بعض ما من القرآن مماثل في البلاغة ولا إشكال فيه اهـ

أمر يمكن ، ودائرة التأويل واسعة والاستحسان مفوض إلى الذوق السليم، والذي يدركه ذوق - ولا أزي نفسي - أنه على تقدير التعلق يكون رجوع الضمير إلى العبد أحلى ، والبحث في هذه الآية مشهور ، وقد جرى فيه بين العنصر والجار بردي ما أدى إلى تأليف الرسائل في الانتصار لكل . وقد وفقت للوقوف على كثير منها والحمد لله ، ونقلت نبذة منها في - الأجوبة العراقية - ثم أولى الوجوه هنا على الاطلاق جعل الظرف صفة للسورة والضمير للنزل (من) بيانية ، أما أولا فلا أنه الموافق لنظائره من آيات التحدى كقوله تعالى : (فأتوا بسورة مثله ) لأن المائة فيها صفة للمأتى به ، وأما ثانيا فلا أن الكلام في المنزل لا المنزل عليه وذكره إنما وقع تبعا ولو عاد الضمير إليه ترك التصريح بمائة السورة وهو عمدة التحدى وإن فهم ، وأمانا فلا أن أمرا الجم الغفير - لأن يأتوا من مثل ما أتى به واحد من جنسهم - أبلغ من أمرهم بأن يجدوا أحدا يأتي بمثل ما أتى به رجل آخر ، وأما رابعا فلا أنه لو رجع الضمير للعبد لأوهم أن إعجازه لكونه ممن لم يدرس ولم يكتب لا أنه في نفسه معجز مع أن الواقع هذا ، وبعضهم رجح رد الضمير إلى العبد صلى الله تعالى عليه وسلم بأشتماله على معنى مستبعد مستجد وأن الكلام مسوق للنزل عليه إذ التوحيد والتصديق بالنبوة توأمان ، فالملقود إثبات النبوة والحجة ذريعة فلا يلزم من الافتتاح بذكر - ما نزلنا - أن يكون الكلام مسوقا له وأن التحدى على ذلك أبلغ ، لأن المعنى اجتمعوا كلكم وانظروا هل يتيسر لكم الآتيان بسورة ممن لم يمارس الكتب ولم يدرس العلوم ، وأوضح بنات أفكار بعضهم إلى بعض معارض بهذه الحجة بل هي أقوى في الإلزام إذ لا يبعد أن يعارضوه بما يصدر عن بعض علمائهم مما اشتمل على قصص الأمم الخالية المنقولة من الكتب الماضية وإن كان بينهما بون إذ الغريق يتشبث بالحشيش : وأما إذا تحدى بسورة من أمي كذا وكذا لم يبق للعوارض مجال ، هذا ولا يخفى أنه صرح بمرء ونحاس بموه ، وظاهر السباق يؤيد ما قلنا ويلائمه ظاهرا كأسنيته منه تعالى ، قوله تعالى : ﴿ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ الدعاء النداء والاستعانة ، ولعل الثاني مجاز أو كناية مبنية على النداء لأن الشخص إنما ينادى ليستعان به ، ومنه (أغير الله تدعون) والشهداء جمع شهود وأشاهد ، والشهيد كإقال الراغب : هل من يعتد بحضوره من له الحل والعقد ، ولذا سموا غيره مخلفا وجاء بمعنى الحاضر ، والقائم بالشهادة ، والناصر ، والامام أيضا . (دون) ظرف مكان لا ينصرف ويستعمل - بمن - كثيرا - وبالباء - قليلا ، وخصه في البحر بمن (دونها) ورفع في قوله :

ألم تريا أني حيت حقيقتي وبارشت حد الموت والموت (دونها)

نادر لا يقاس عليه ومعناها أقرب مكان من الشيء فهو - كمنند - إلا أنها تأتي . عن دون كثير وانحطاط يسير ، ومنه دونك اسم فعل لاتدوين الكتب خلافا لليضاي - باقيل - لأنه من الديوان الدقتر وعمله ، وهي فارسي معرب من قول كسرى إذ رأى سرعة الكتاب في كتابتهم وحسابهم ديوانه . وقد يقال لا بعد فيما ذكره اليضاي ودونان مما اشتركت فيه اللغتان ، وقد استعمل في انحطاط محسوس لاقى ظرف - كدون زيد في القامة - ثم استعمل لتفاوت في المراتب المعنوية تشبيها بالمراتب الحسية - كدون عمرو شرقا - ولشيوخ ذلك اتسع في هذا المستعار فاستعمل في كل تجاوز حد إلى حد ولو من دون تفاوت وانحطاط ، وهو بهذا المعنى قريب من غير فكانه أداة استثناء ، ومن الشائع دون بمعنى خسيس فيخرج عن الظرفية ويعرف بأل ويقطع عن الإضافة كما في قوله :

إذا ماعلا المرء رام العلا ويقنع (بالدون) من كان دونا

وما في القاموس من أنه يقال رجل من دون ، ولا يقال دون مخالف للدرابة والرواية ، وليس عندي

وجہ وجیہ فی توجیہہ ، والشہور أنه ایس لهذا فعل ، وقیل یقال : دان یدین منه واستعماله معنی فضلا  
وعلیه حمل قول أبی تمام :

الرد للقریبی ولیکن عرفه للابعد الاوطان (دون) الاقرب

لم یسله أرباب التفتیر نعم قالوا: یكون معنی وراء۔ كأمام۔ ومعنی فوق و تقيضاً له. (من) لا بقاء العایة متعلقة  
بادعوا ، ودون تستعمل معنی التجاوز فی محل النصب علی الحال، والمعنی ادعوا إلى المعارضة من محضركم أو من  
ینصركم بزعمكم متجاوزین الله تعالی فی الدعاء بأن لا تدعوه، والامر للتعجیز والارشاد. أو ادعوا من دون الله من  
یقیم لكم الشهادة بأن ما أنیتم به مماثلة فانهم لا یشهدون، ولا تدعوا الله تعالی للشهادة بأن تقولوا الله تعالی شاهد  
وعالم بأنه مثله فان ذلك علامة العجز والانقطاع عن إقامة البینة والامر حیثئذ للتبکیت - والشهید - علی الاول  
معنی الحاضر ، وعلی الثاني معنی الناصر ، وعلی الثالث معنی القائم بالشهادة ، قیل : ولا یجوز أن يكون  
معنی الامام بأن يكون المراد بالشهداء الآلهة الباطلة لأن الامر بدعاء الاصنام لا يكون إلا تنهماك، ولو قیل: ادعوا  
الاصنام ولا تدعوا الله تعالی ولا تستظفروا به لا نقبل الأمر من التهكم إلى الامتحان إذ لا دخل لاخراج الله تعالی  
عن الدعاء فی التهكم، وفيه أن أی تهكم وتحميق أقوى من أن یقال لهم استعینوا بالجماد ولا تلتفتوا نحو رب العباد؟  
ولا یجوز حیثئذ أن یجعل دون معنی القدام إذ لا معنی لأن یقال ادعوا بین یدیه الله تعالی فی القیامة للاستظهار بها  
فی المعارضة التي فی الدنیا، وجوزوا أن تعلق من (شهداءكم) وهي للابتداء، ایضا، و (دون) بمعنی التجاوز فی محل النصب  
علی الحال والعامل فی معنی الفعل المستفاد من إضافة - الشهداء - أعنی الاتخاذ، والمعنی ادعوا الذین اتخذوهم أولیاء  
(من دون الله) تعالی ، وزعمتم أنها تشهد لكم یوم القیامة ، ویمتثل أن يكون (دون) بمعنی امام حقیقة أو مستعارة من  
معناه الحقیقی الذی یناسبه أعنی به أدنی مكان من الشیء، وهو ظرف لغو معمول للشهداء. و یكفیہر أئمة الفعل فلا حاجة  
إلی الاعتداء ولا إلى تقدير لیشهدوا، و (من) للتعبیر بما قالوا فی (من بین یدیه ومن خلقه) لان الفعل یقع فی بعض  
الجهتين، وظاهر كلام الدمامینی فی شرح التسهیل: أنها زائدة ، وهو مذهب ابن مالك، والجمهور علی أنها ابتداء، والمعنی  
ادعوا الذین یشهدون لكم بین یدیه الله عز وجل علی زعمكم، والامر للتهكم، و فی التعبير عن الاصنام بالشهداء ترشیح له  
بتذكیر ما اعتقدوه من أنها من الله تعالی یمکن، و أنها تنفعهم بشهادتهم كأنه قیل: هؤلاء عدتكم وملاذكم فادعوا لهم هذه  
العظيمة النازلة بكم - فلا عطر بعد عروس، وماوراء عبادان قرية. ولم یجعل (دون) بمعنی التجاوز لأنهم لا یزعمون  
شركته تعالی مع الاصنام فی الشهادة فلا وجه للاخراج، وقیل یجوز أن تكون (من) للابتداء والظرف حال ویحذف من  
الكلام مضاف، والمعنی ادعوا شهداءكم - من فصحاء العرب وهم أولیاء الاصنام متجاوزین فی ذلك أولیاء الله لیشهدوا  
لكم أنكم أنیتم بئله، والمقصود بالامر حیثئذ إرغام العنان والاستدراج إلى غاية التبکیت كأنه قیل: تركنا الزامكم بشهداء  
الحق إلى شهدائكم المعروفین بالنب عنكم فانهم ایضا لا یشهدون لكم حذار من اللامة وأئمة من الشهادة البتة البطلان،  
کیف لا وأمر الاعجاز قد بلغ من الظهور إلى حیث لم یبق إلى إنكاره سبیل، وإخراج الله تعالی علی بعض الوجوه  
لأن کیدتناو لالمستنی منه بجمع ماعداه لالیان استبداده تعالی بالقدرة علی ما کلفوه لاهامهم لانهم لودعوه تعالی لاجابهم  
إلیه وعلی بعض التصريح من أول الامر یرامهم منه تعالی وكونهم فی عروة المحادة والمشاقة له قاصرین استظهارهم  
علی ماسواه، والانتفات إما لا دخال الروح و تریة المہابة أو لا یدان بکمال سخافة عقولهم حیث آثروا علی عبادة  
من له الالهية الجامعة عبادة من لا أحقر منه والصدق - مطابقة الواقع والمذاهب فی مشهورة، وجواب (إن) محذوف

لدلالة الاول عليه وليس هو جواً ألماً، وكذا متعلق الصدق أي (إن كنتم صادقين) برعكمم فإنه كلام البشر أو فأنكم تقدرون على معارضته فأتوا وادعوا فقد بلغ السيل الزبي، وهذا كالتركيب للتحدي والتاكيد، ولذا ترك العطف وجعل المتعلق الارتباب لتقدمه مالا ارتباب في تأخره لان الارتباب من قبيل التصور الذي لا يجري فيه صدق ولا كذب، والقول بأن المراد (إن كنتم صادقين) في احتمال أنه كذا مع ما فيه من التكلف لا يجري نفعا لان الاحتمال شك أيضاً، ومن التكلف بمكان قول الشهاب: إن المراد من النظم الكريم الترتي في إزام الحجج، وتوضيح المحجة فالمعنى إن ارتبتم فأتوا بنظيره ليزول ريبكم ويظهر أنكم أصبتم فيما خطر على بالكم وحينئذ فإن صدقت مقاتلكم في أنه مفترى فأظهروها ولا تخافوا هذا، ووجه ملائمة الآية - لما قلناه في الآية السابقة - أنه سبحانه وتعالى أمرهم بالاستعانة إما حقيقة أو تهكياً بكل ما يعينهم بالامداد في الاتيان في - المثل - أو الشهادة على أن المأني به - مثل - ولا شك أن ذلك إنما يلائم إذا كانوا مأمورين بالاتيان بالمثل بخلاف ماذا كان المأمور واحداً منهم فأنهم باعثون له على الاتيان فاللام حينئذ نسبة الشهداء اليه لانهم شهداء له، وإن صح نسبة اليهم - باعتبار مشاركتهم لإياه في تلك الدعوى بالتحريك والحث والقول بأنهم مشاركون للدأى منه في دعوى المائلة - ليس بشئ، لانه شهادة على المائلة ثم ترجيح رجوع الضمير للنزل يقتضى ترجيح كون الظرف صفة للسورة أيضاً، وقد أورد ههنا أمور طويلة لا طائل تحتها

﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ فذلك لما تقدم فلذا أتى بالفاء أي إذا بذلتم في السعي غاية المجهود - وجاوزتم في الحد كل حد معهود متشبثين بالذيول راكبين متن كل صعب وذلول وعجزتم عن الاتيان بمثله وما يداينه في أسلوبه وفضله ظهر أنه معجز والتصديق به لازم - فآتموا واتقوا النار، وآتى - بان - والمقام - لاذا - لاستمرار العجز - وهو سبحانه وتعالى اللطيف الخبير - تهكياً بهم كما يقول الواثق بالعبه خصمه إن غلبتكم لم أبق عليكم، وتحميقاً لهم لشكهم في المتيقن الشديد الوضوح، في الآية استعارة تهكية تبعية حرفية أو حقيقة وكنابة كسائر ما جاء على خلاف مقتضى الظاهر، وقد يقال عبر بذلك نظراً لحال مخاطبين فان العجز كان قبل التأمل كالمشكوك فيه لديهم لاتسكاهم على فصاحتهم، و(تفعلوا) مجزوم بل ولا تنازع بينها وبين (إن)، وإن تخيل، وقد صرح ابن هشام بأنه لا يكون بين الحروف لانها لا دلالة لها على الحدث حتى تطاب المعمولات لأن ابن العليج أجازه استدلالاً بهذه الآية، ورد - بأن (إن) تطالب مثبتاً، و(لم) منفياً، وشرط التنازع الاتحاد في المعنى - فان - هنا داخل على المجموع عاملة في محله كأنه قال: فان تكم الفعل، فيفيد الكلام استمرار عدم الاتيان المحقق في الماضي وبهذا ساغ اجتماعهما وإلا فبين مقتضاهما الاستقبال والمضى تناف: نعم قيل في ذلك إشكال لم يحرر دفعه بعد بما يشق العليل: وهو أن المحل إن كان للفعل وحده لزم ترادف عاملين في نحو - إن لم يقمن - وإن كان للجملة يرد أنهم لم يعدوها ما لها محل أو للمحل مع الفعل فلا نظير له فلعلهم يتصيدون فعلاً بما بعدها ويجزمونه بها وهو كما ترى، وعبر سبحانه عن الفعل الخاص حيث كان الظاهر - فان لم تأتوا بسورة من مثله بالفعل المطلق العام - ظاهراً لا يحجز القصر: وفيه إيدان بأن المقصود بالتكليف إيقاع نفس الفعل المأمور به لاظهار عجزهم عنه لا تحصيل المفعول ضرورة استحاله، وإن مناط الجواب في الشرطية - أعنى الأمر بالاتقاء - هو عجزهم عن إيقاعه لافوت حصول المقصود، وقيل: أطلق الفعل وأريد به الاتيان مع ما يتعلق به على طريقة ذكر اللازم وإيراد الملزوم لما بينهما من التلازم المصحح للانتقال بمعونة قرائن الحال، أو على طريقة التعبير

عن الاسماء الظاهرة. لضائير الراجعة اليها حذراً من التكرير، والظاهر أن فيها عبر به بإيجازاً وكتابة وإيهام  
نفي الايمان بالمثل وما يدانيه بل وغيره، وإن لم يكن مراداً (ون) كلا في نفي المستقبل وإن فارقها بالاخصاص  
بالمضارع، وعمل النصب إلا فيما شذ من الجزم بها في قوله :

(لن) يحب الآن من رجالك ومن حرك من دون بابك الحلقة

ولا تقتضي النفي على التأيد وإن أفادت التأيد والتشديد ولاطول مدة أوقلتها خلافاً لبعضهم، وليس  
أصلها - لا أن- يروى عن الخليل: تخذفت الهمزة لكثرتها وسقطت الالف للسالكين وتغير الحكم وصار (لن)  
تضرب كلاماً تاماً دون أن ومصحوبها، وقيل: به لقوله :

يرجى المرء ما (لأن) يلاقيه ويعرض دون أقر به الخطوب

واحتمالاً لزيادة أن يوهن الاحتجاج ولا لا - فاعند الفراء - فأبدلت ألفه نوناً إذ لا داعي إلى ذلك وهو خلاف  
الأصل، والجملة اعتراض بين جزئي الشرطية ظاهراً مقرر لمضمون مقدمها، ومؤكد لا يجاب العمل بتاليها،  
وهذه معجزة باهرة حيث أخبر بالغييب الخاص عليه به سبحانه وقد وقع الأمر كذلك، كيف لا ولو عارضوه  
بشيء يديته لتناقله الرواة لتوفر الدواعي؟ وما أتى به نحو مسيلة الكذاب مما تضحك منه التكلّم لم يقصد به  
المعارضته وإنما ادعاه وحياً. وقوله سبحانه: (فاتقوا) جواب للشرط على أن اتقاء النار كتابة عن ظهور إعجازه  
المقتضى للتصديق والايمان به أو عن الايمان نفسه، وبهذا يندفع ما يوتهم من أن اتقاء النار لازم من غير توقف  
على هذا الشرط فامعنى التعليق، وأيضاً الشرط سبب أو ملزوم للجزاء، وليس عدم الفعل سبباً للاتقاء ولا ملزوماً  
له فكيف وقع جزاء له، وبعضهم قدر لذلك جواباً، والتمه جملة خبرية لأن الانشائية لا تقع جزاءً كما لا تقع  
خبراً إلا بتأويل، والزمخشري لا يوجب ذلك فيها لعدم الحمل المقتضى له، والوقود - بالفتح كما قرأ به الجمهور  
ما يوقد به النار، وكذا كل ما كان على فعل اسم لما يفعل به في المشهور، وقد يكون مصدر أعند بعض، وحكوا ولو دعاه  
وقبولاً، ووضوئاً، وطهوراً، ووزوعاً، ولغوياً. وقرأ عبيد بن عمير - وقيدها - وعيسى بن عمرو وغيره (وقودها)  
بالضم، فإن كان اسماً لما يوقد به كالمفتوح فذاك وإن كان مصدر - كما قيل في سائر ما كان على فعول - فعمله على النار  
للبالغة، وللتجوز فيه أوفى التشبيه أو بتقدير مضاف أولاً كذو وقودها أو ثانياً - كما حترق - وهو نفسه خارجاً غيره  
مفهوماً وذاك مصداق الحمل، وحكى إن من العرب من يجعل المفتوح مصدرًا والمضموم اسماً فينعكس الحال  
فيما نحن فيه. (والحجارة) كحجار جمع كثرة لحجر، وجمع القلعة أحجار وجمع فعل - بفتحين - على فعال شاذ، وابن مالك  
في التسهيل يقول: إنه اسم جمع لغلبة وزنه في المفردات وهو الظاهر، والمراد بها على ما صح عن ابن عباس  
وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، ومثل ذلك حكم الرفع حجارة الكبريت، وفيها من شدة الحر وكثرة الالتهاب  
وسرعة الايقاد ومزيد الالتصاق بالأبدان، وإعداد أهل النار أن يكونوا حطباً مع تنريح وكثرة دخان ووفور  
كثافة (١) - مانعوذ بالله منه، وفي ذلك تهويل لشأن النار وتغيير عما يجر إليها بما هو معلوم في الشاهد، وإن كان  
الأمر وراء ذلك فالعالم وراء هذا العالم وعلم قدرة الجبار سبحانه وتعالى يضمحل فيه هذا العلم، وقيل: المراد  
بها الاصنام التي يحنونها وقرنها بهم في الآخرة زيادة لتحسّرهم حيث بدأ لهم نقيض ما كانوا يتوقعون، وهناك  
يتهم نوعان من العذاب وحافى وجسمانى، ويؤيد هذا قوله تعالى: (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم)

(١) كما قال سبحانه: (سرايلهم من قطران) اه منه

وحلها على الذهب والفضة لأنهما يسميان حجراً - كما في القاموس - دون هذين القولين ، الأصح أولهما عند المحدثين ، وثانيهما عند الزمخشري ؛ ويشير إليه كلام الشيخ الأكبر قدس سره . وأل فيها - على كل - ليست للعموم ، وذهب بعض أهل العلم إلى أنها له ، ويكون المعنى أن النار التي وعدوا بها صالحة لأن تحرق ما ألقي فيها من هذين الجنسين ؛ فغير عن صلاحيتها واستعدادها بالأمر المحقق ، وذكر (الناس والحجارة) تعظيماً لشأن جهنم وتنبها على شدة وقودها ليقع ذلك من النفوس أعظم موقع ويحصل به من التخويف ما لا يحصل بغيره وليس المراد الحقيقة وهو خلاف الظاهر والمتبادر من الآيات ، وبوشك أن يكون سوء ظن بالقدرة ولا يتوهم من الاقتصاد على هذين الجنسين أن لا يكون في النار غيرهما بدليل ما ذكر في غير موضع من كون الجن والشياطين فيها أيضاً ، نعم قال سيدى الشيخ الأكبر قدس سره : أنهم لها وأولئك جرهما ، وبدأ سبحانه بالناس لأنهم الذين يدر كون الآلام أو لكومهم أكثر إيقاداً من الجناد لما فيهم من الجلود واللحوم والشحوم ولأن في ذلك مزيد التخويف ، وإنما عرف النار وجعل الجملة - صلة - وأنها يجب أن تكون قصة معلومة لأن المنكر في سورة التحريم نزل أولاً فسمعه بصفته فلما نزل هذا بعد جاء معهوداً فعرف وجعلت صفته صلة وكون الصفة كذلك - الخطب فيه هين لما أن الخطاب هناك المؤمنون ، وظاهر أنهم سمعوا ذلك من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلا أن في كون سورة التحريم نزلت أولاً مقالاً فأنمل ﴿ أَعَدَّتْ لِّلْكَافِرِينَ ۚ ﴾ ابتداء كلام قطع عما قبله مع أن مقتضى الظاهر أن يعطف على الصلة السابقة اعتناء بشأنه يجعله مقصوداً بالذات بالافادة مبالغة في الوعيد ، وجعله استئنافاً يائياً بأن يقدر لمن أعدت أو لم كان وقودها كذا وكذا ، فمع عدم مساعدة عطف - بشر - الآتي على البناء للفعل عليه لأنه لا يصلح للجواب إلا أن يقال المعطوف على الاستئناف لا يجب أن يكون استئنافاً يأتي عنه الذوق ، أما الأول فلأن السياق لا يقتضيه ، وأما الثاني فلأن المقصد من الصلة التهويل ، فالسؤال السبلي كان شأن النار كذا - مما لا معنى له ، والجواب غير واف به وجمله حالاً من النار - باضمار قد والخبر من أجزاء الصلة لذى الحال لا من ضمير (وقودها) للجمود أو لوقوع الفصل بالخبر الأجنبي حيثئذ - ليس بشئ - إذ لا يحسن التقييد بهذه الحال إلا أن يقال إنها لازمة بمنزلة الصفة فيفيد المعنى الذي تفيده الصلة ، ولذا قيل : إنها صلة بعد صلة وتعدد الصلات كالصفات والأخبار كثير بعاطف وبدونه كما نص عليه الامام المرزوقي وإن لم يظفر به السعد ، أو معطوف بحذف الحرف كما صرح به ابن مالك وجمله صلة . (وقودها الناس) إما معترضة للتأكيد أو حال مما لا ينبغي أن يخرج عليه التنزيل ، ومعنى (أعدت) هيئت ، وقرأ عبد الله - أعدت - من العتاد بمعنى العدة ، وابن أبي عمير - أعدها الله للكافرين - والمراد إما جنسهم والمخاطبون داخلون فيهم دخولا أو ياء أو هم خاصة ووضع الظاهر موضع ضميرهم حيثئذ لنههم وتعليل الحكم بكفرهم وكون الأعداد للكافرين لا ينافي دخول غيرهم فيها على جهة التطفل فلا حاجة إلى القول بأن نار العصاة غير نار الكفار . ثم ما يتبادر من الآية الكريمة أن النار مخلوقة الآن واقفه تعالى أعلم بمكانها في واسم ملكه ، وجعل المستقبل لتحققه ماضياً - كنفخ في الصور - والأعداد مثله في (أعد الله لهم مغفرة وأجرأ) كما يقول المعتزلة خلاف الظاهر ، والذي ذهب أهل الكشف إليه أنها مخلوقة غير أنها لم تتم وهي الآن عندهم دار حرروها هواء محترق لاجرم لها البتة ومن فيها من الزبانية في رحمة ممنوعون يسبحون الله تعالى لا يفترقون وتحدث فيها الآلام بحدوث أعمال الانس والجن الذين يدخلونها ، ولذا يمتنفت عذاب داخلها وحدها بعد الفراغ من الحساب ودخول



أهل الجنة الجنة من مقعر فك الثوابت إلى أسفل السافلين ، فهذا كله يزداد إلى ما هو الآن . ولنا أن يقول عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما : إذا رأى البحر يا بحر متى تعود ناراً ، وثالث بكرة الوضوء بماتته ويقول : التيمم أحب إلى منه وقال تعالى : ( وإذا البحار سجرت ) أي أجمت ، وليس للكفار اليوم مكث فيها وإنما يعرضون عليها كما قال تعالى : ( بكرة وعشيا ) وهي ناران حسية مسلطة على ظاهر الجسم ، والاحساس والخيالية ، ومعنوية وهي ( التي تطلع على الأئدة ) وبها يعذب الروح المدير للهيكل الذي أمر فصي ، والمخالفة وهي عين الجهل بمن استكبر عليه أشد العذاب ، وقد أطالوا الكلام في ذلك وأتوا بالعجب العجيب ، وحقيقة الأمر عندي لا يعلمها إلا الله تعالى ولا شيء أحسن من التسليم لما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، فكيفية ما في تلك النشأة الأخرى بما لا يمكن أن تعلم كما ينبغي لمن غرق في بحار العلائق الدنيوية . وماذا على إذا أنت بما جاءه ما أخبر به الصادق من الأمور السمعية بما لا يستحيل على ما جاءه وفوضت الأمر إلى خالق الارض والسماء أسأل الله تعالى أن يثبت قلوبنا على دينه ﴿ وَيَشْرَ الدِّينَ ءَامِنُونَ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ لما ذكر سبحانه وتعالى فيما تقدم الكفار . وما يؤول إليه حالهم في الآخرة وكان في ذلك أبلغ التخويف والانذار - عقب المؤمنين والمسلمين جرياً على السنة الإلهية من شفع الترغيب بالترهيب والوعد بالوعيد لأن من الناس من لا يجديه التخويف ولا يجديه وينفعه اللطف ، ومنهم عكس ذلك فكان هذا وما بعده معطوف على سابقه عطف القصة على القصة ، والتناسب بينهما باعتبار أنه يبان لحال الفريقين المتباينين وكشف عن الوصفين المتقابلين ، وهل هو معطوف على ( وإن كنتم ) إلى ( أعدت ) أو على ( فإلم تفعلوا ) الآية قولان ؟ اختار السيد أولهما ، وادعى بعضهم أنه أفضى لحق البلاغة ، وأدعى لتلائم النظم لأن ( بأياها الناس اعبدوا ) خطاب عام يشمل الفريقين ( وإن كنتم ) المختص بالخالف ومضمونه الانذار : ( بشر ) : النح مختص بالمراقف ومضمونه البشارة كأنه تعالى وحى إلى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم أن يدعو الناس إلى عبادته ، ثم أمر أن يندر من عاند ويبشر من صدق ، والسعد اختار ثانيهما لأن السوق لبيان حال الكفار ووصف عقابهم . وقيل عطف على ( فاتقوا ) وتغاير المخاطبين لا يضر ( يوسف ) عرض عن هذا واستغفرى ) وترتبه على الشرط بحكم العطف باعتبار أن - انقوا - إنذار وتخويف للكفار ( وبشر ) تبشير للمؤمنين ، وكل منهما مترتب على عدم المعارضة بعدم التحدى لأن عدم المعارضة يستلزم ظهور إجماز وهو يستلزم - استيجاب منكره - العقاب ، ومصدقه الثواب لأن الحجة تمت والدعوة كملت ، واستيجابهما لإيها يقتضى الانذار والتبشير ، فترتب الجملة الثانية على الشرط ترتب الأولى عليه بلا فرق . وقد يقال إن الجزاء ( فآمنوا ) محذوفاً والمذكور قائم مقامه بالمعنى إن لم تأتوا بكذا فآمنوا ( وبشر الذين آمنوا ) أي فليوجد إيمان منهم وبشارة منك ووضع الظاهر موضع الضمير ، وفيه حث لهم على الإيمان ، ولعله أقل مؤنة . واختار صاحب الإيضاح عطفه على - أنذر - مقدراً بعد جملة ( أعدت ) وقيل : عطف على - قل - قبل ( وإن لم تفعلوا ) وتقديره قبل ( بأياها الناس ) يجوز إلى إجراء ( بما نزلنا على عبدنا ) على طريقة كلام العقلاء ، أو تقدير قال الله بعد قل ، والبشارة - بالكسر والضم - اسم من بشر بشراً وبشوراً - وفتح الباء - فتكون بمعنى الجمال ، وفي الفعل لعتان ، التشديد وهي العليا ، والتخفيف وهي لفة أهل تهامة ، وقرى . بهما في المضارع في مواضع والتكثير في المشدد بالنسبة إلى المفعول ، فإن واحداً كان فعل فيه مغني عن فعل ، وفروها في المشهور ، وصحح بالخبر السار الذي ليس عند المخبر علمه ، واشترط بعضهم أن يكون صدقاً وعن سيويه لإخباره يؤثر في البهرة حرناً أو سروراً وكثر استعماله في الخبر ، وصححه في البحر ( وبشرهم بعذاب أليم ) ظاهر عليه ، ومن باب التهمك

على الاول والمأمور بالتبشير البشير النذير صلى الله تعالى عليه وسلم، وقيل: كل من يتأتى منه ذلك كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « بشر المشائين إلى المساجد » الحديث فيه رمز إلى أن الامر لعظمته حقيق بأن يتولى التبشير به كل من يقدر عليه ويكون هناك مجازان كان الضمير موضوعاً لجزئى بوضع كلى وإلا ففي الحقيقة والمجاز كلام في محله، ولم يخاطب المؤمنون كما خوطب الكفرة تفخيماً لشأنهم وإيذاناً تاماً بأنهم أحقأه بأن يبشروا ويهشوا بما أعد لهم، وقيل: تغيير للاسلوب لتخييل كمال التباين بين حال الفريةين، وعندى أنه سبحانه لما كسى رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم حلة عبوديته في قوله: ( ما نزلنا على عبدنا ) ناسب أن يطرزها بطراز التكليف بما يزيد حب أحابيه له فيردادوا إيماناً إلى إيمانهم، وفي ذلك من اللطف به صلى الله تعالى عليه وسلم وبهم ما لا يخفى •

وقرأ زيد بن علي وبشر مبنياً للفعول وهو معطوف على ( أعدت ) كما اشتهر، وقيل: إنه خبر بمعنى الامر فتوافق القراءتان معنى وعطفاً، وتعلق التبشير بالوصول للاشعار بأنه معلل بما في حيز الصلة من الايمان والعمل الصالح لكن لالذاتهما بل يجعل الشارع ومقتضى وعده، وجعل صلته فعلاً مفيداً للحدث بعد إيراد الكفار بصيغة الفاعل لحث المخاطبين بالانقاء على إحداث الايمان وتحذيرهم من الاستمرار على الكفر، ثم لا يخفى أن كون مناط البشارة بمجموع الامرين لا يقتضى انتفاء البشارة عند انتفائه فلا يلزم من ذلك أن لا يدخل بالايمان المجرد الجنة كما هو رأى المعتزلة على أن مفهوم المخالفة ظنى لا يعارض النصوص الدالة على أن الجنة جزاء مجرد الايمان، ومتعلق ( آمنوا ) مما لا يخفى، وقدره بعضهم هنا بأنه منزل من عند الله عز وجل، و( الصالحات ) جمع صالحة وهى في الاصل مؤنث الصالح اسم فاعل من صلح صلوحاً وصلاحاً خلاف فسدت، ثم غلبت على ماسوغه الشرع وحسنه، وأجريت مجرى الاسماء الجامدة في عدم جريها على الموصوف وغيره، وتأتينا على تقدير الحلة وللغلبة ترك، ولم تجعل التاء للنقل لعدم صيرورتها اسماً وألـ فيها للجنس لكن لامن حيث تحققه في الافراد إذ ليس ذلك فيوسع المكلف ولو أريد التوزيع يلزم كفاية عمل واحد بل في البعض الذى يبقى مع إرادته معناه الاصلى الجنسية مع الجمعية وهو الثلاثة أو الاثنان، والمخصص حال المؤمن فما يستطيع من الاعمال الصالحة بعد حصول شرائطه هو المراد، فالؤمن الذى لم يعمل أصلاً أو عمل عملاً واحداً غير داخل في الآية، ومعرفة كونه مباشراً من مواقع أخر، وبعضهم جعل فيها شائبة التوزيع بأن يعمل كل ما يجب من الصالحات إن وجب قليلاً كان أو كثيراً، وأدخل من أسلم ومات قبل أن يجب عليه شيء أو وجب شيء واحد، وليس هذا توزيعاً في المشهور - كركب القوم وواجهم - إذ قد يطلق أيضاً على مقابلة أشياء بأشياء أخذ كل منها ما يخصه سواء الواحد الواحد - كالتألف أو الجمع الواحد - كدخول الرجال مساجد مملاتهم - أو العكس - كلبس القوم ثيابهم - ومنه ( و اغسلوا وجوهكم وأيديكم ) والسيد يسمي هذا شائبة التوزيع ( **أَنَّ لَهُمْ جَنَّتْ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ** ) أراد سبحانه ( بأن لهم ) الخ لتعنى البشارة بالياء، الخذف لا طراد حذف الجار مع - أن - وأن - بغير عوض لطلوعها بالصلة، ومع غيرها فيه خلاف مشهور، وفي المحل بعد الخذف قولان، والنسب بنزع الخافض كما هو المعروف في أمثاله، والجر لأن الجار بعد الخذف قديقى أثره ولا يجر للاستحقاق وكيفيته مستفادة من خارج ولا استحقاق بالذات فهو بمقتضى وعد الشارع الذى لا يخلقه فضلاً وكرماً لكن بشرط الموت على الايمان، و- الجنة - في الاصل المرة من الجن - بالفتح - مصدر جنة إذا ستره، ومدار التركيب على الستر ثم سمي بها البستان الذى سترت أشجاره أرضه أو كل أرض فيها شجر ونخل

فان کرم ففردوس ، وأطلقت على الاشجار نفسها ووردت في شعر الأعشى (۱) بمعنى النخل خاصة ثم نقلت وصارت حقيقة شرعية في دار الثواب إذ فيها من النعيم «مالا، ولا»، مما هو مغيب الآن عنها وجمعت جمع قلة في المشهور لقلتها عدداً كقلة أنواع العبادات ولكن في كل واحدة منها مراتب شتى ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت الاعمال والعمال ، وما نقل عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما أنها سبع لم يقف على ثبوته الحفاظ ، وتوניהا إما للتبوع وأولتعميم، وتقديم الخبر لقرب مرجع الضمير وهو أسر للسامع، والشائع التقديم إذا كان الاسم نكرة ك(إن لنا لأجراً) وتحت -ظرف مكان لا يتصرف فيه بغير (من) بانص عليه أبو الحسن، والضمير للجنات فان أريد الاشجار فذاك مع ما فيه قريب في الجملة وإن أريد الارض قيل - من تحت أشجارها - أو عاد عليها باعتبار الاشجار استخداماً ونحوه ، وقيل : إن (تحت) بمعنى جانب - كداري تحت دار فلان - وضعف كالقول - من تحت أوامر أهلها - وقيل : منازلها ، وإن أريد مجموع الارض والاشجار باعتبار التحتية - بإقيل - بالنظر إلى الجزء الظاهر المصحح لاطلاق الجنة على الكل والوارد في الاثر الصحيح عن مسروق إن أنهار الجنة تجري في غير أخدود ، وهذا في أرض حضائها الدر والياقوت أبلغ في النزهة وأحلى في المنظر وأبهج للنفس وتحدث الماء الزلال مع الحصى فجرى التسميم عليه يسمع ماجرى

والأنهار جمع نهر - بفتح الهاء وسكونها - والفتح أفصح، وأصله الشق ، والتركيب للسهوة ولو معنوية - كنه السائل - بناء على أنه الزجر البليغ فأطلق على مادون البحر وفوق الجدول، وهل هو نفس مجرى الماء أو الماء في المجرى المنسحق؟ ولان أشهرهما الاول، وعليه فالمراد مياهها أو ماؤها، وأنيث (تجرى) رعاية للمضاف إليه وألفظ الجمع، وفي الكلام مجاز في النقص وفي الطرف (أولاً، ولا) والاسناد مجازي، وأل - للعهد الذهني قيل: أو الحارجي لتقدم ذكر الانهار في قوله تعالى: (فيها أنهار من ماء) الآية فانها مكية على الاصح، وذى مدينة نزلت بعدها، واستبعده السيد والسعد، وقيل: عوض عن المضاف إليه - أى أنهارها - وهو مذهب كوفي، وحلها على الاستغراق على معنى يجرى تحت الاشجار جميع انهار الجنة فهو وصف لدار الثواب بأن أشجارها على شواطئ الانهار وأنهارها تحت ظلال الاشجار أبرد من التاج، ولا يخفى الكلام على جمع القلة .

(كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا قَالَُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ) صفة تانية - أخرت عن الاولى لان جريان الانهار - من تحتها - وصف لها باعتبار ذاتها ، وهذا باعتبار سكنائها أو خبر مبتدأ محذوف - أى هم - والقرينة ذكره في السابقة واللاحقة ، وكون الكلام مسوقاً لبيان أحوال المؤمنين ، وقائمة حذف هذا المبتدأ تحقق التناسب بين الجمل الثلاثة صورة لاسميتها ، ومعنى لكونها جواب سؤال - كأنه قيل : ما حالهم في تلك الجنات ؟ - فأجيب بأن لهم فيها ثماراً لذينة عجيبة وأزواجاً نظيفة (وهم فيها خالدون) وتقدير المبتدأ هو أو هي - للشأن أو القصة - ليس بشئ. بناء على أنه لا يجوز حذف هذا الضمير ، وإذا لم تدخله التواسخ لا بد أن يكون مفسره جملة اسمية - نعم جاز تقديره هي للجنات والجملة خبر إلا أن التناسب أنسب أو جملة مستأنفة - كأنه لما وصف الجنات بما ذكر وقع في الذهن أن ثمارها كثير جنات الدنيا أولاً وبين حالها (ولهم فيها أزواج) زيادة في الجواب ولو قدر السؤال نحو ألهم في الجنات لذات كافي هذه الدار أم أمم وأزيد ؟ - كان أصح وأوضح،

(۱) وهو قوله : فان صير في غربي (۲) مقابلة من الواضح تسمى جنة - حقا ، أى تغلا طرالا اه منه

(۲) أى التافة التي لثرت استعمالها حتى سهل اقباضها اه منه

وأجاز أبو البقاء كونها حالاً من (الذين) أو من (جنات) لوصفها وهي حينئذ حال مقدره والأصل في الحال المصاحبة، والقول بأنها صفة مقطوعة دعوى موصولة بالجهل بشرط القطع وهو علم السامع باتصاف المنعوت بذلك النعت وإلا لا احتاج إليه ولا قطع مع الحاجة، و(كلما) نصب على الظرفية (فقالوا)، و(رزقا) مفعول ثانٍ لـرزقوا- كـرزقوا مالا أى أعطاه، وليس مفعولاً مطلقاً مؤكداً لعامله لأنه بمعنى المرزوق أعرف، والتأسيس خير من التأكيد مع اقتضاء ظاهر ما بعده، وتكثيره للتوابع أو للتعظيم أى نوعاً لئلا يذأ غير ما تعرفونه، و(من) الأولى والثانية للابتداء قصد بهما مجرد كون المجرور بهما موضعاً انفصل عنه الشيء، ولذا لا يحسن في مقابلتها نحو -إلى، وهما- ظرفان مستقران واقمان حالاً على التداخل، وصاحب الأولى (رزقا) والثانية ضميره المستكن في الحال، والمعنى كل حين رزقوا -مرزوقا- مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة، والشائع كونهما لغوياً، والرزق قد ابتداء من الجنات، والرزق من الجنات قد ابتداء من ثمرة وجعل بمنزلة أن تقول: أعطاني فلان، فيقال: من أين؟ فتقول: من بسنته، فيقول: من أى ثمرة؟ فتقول: من الرمان، وتحريره أن (رزقوا) جعل مطلقاً مبتدأ من الجنات ثم جعل مقيداً بالابتداء من ذلك مبتدأ من ثمرة، وعلى القولين لا يرد أنهم منعوا تعلق حرفي جر متحدى اللفظ والمعنى بعامل واحد والآية تخالفه، أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلأن ذلك إذا تعلق به من جهة واحدة ابتداء من غير تبعية. وما نحن فيه ليس كذلك للإطلاق والتقييد والمراد من الثمرة على هذا النوع - كالتفاح والرمان - لا الفرد لأن ابتداء الرزق من البستان من فرد يقتضى أن يكون المرزوق قطعة منه لاجمعيه وهو ريكب جداً، ويحتمل أن تكون الثانية مبنية للمرزوق والظرف الأول لغو والثاني مستقر خلافاً لنوعه فيه وقع حالاً من الثمرة لتقدمه عليها ولتقدمها تقديراً أجاز تقديم المبين على المبهم، والثمرة يجوز حملها على النوع وعلى الجناة الواحدة ولم يلتفت المحققون إلى جعل الثانية تبعيضية في موقع المفعول، و(رزقا) مصدر مؤكداً أو في موقع الحال من (رزقا) لبعده مع أن الأصل التبيين والابتداء فلا يعدل عنهما إلا لداغ على أن مدلول التبعيضية أن يكون ما قبلها أو ما بعدها جزءاً مجزئاً لا جزئياً فتأتى الركاكة ههنا وجمع سبحانه بين (منها) و(من ثمرة) ولم يقل - من ثمرة - بدل ذلك لأن تعلق (منها) يفيد أن سكانها لا يحتاج لغيرها لأن فيها كل ما تشتهى النفس، وتعلق (من ثمرة) يفيد أن المراد بيان الماء كقول علي وجه يشمل جميع الثمرات دون بقية اللذات المألوفة من السابق واللاحق، وهذا إشارة إلى نوع ما رزقوا ويكتفى إحساس أفرادها وهذا كقولك مشيراً إلى نهر جار هذا الماء لا ينقطع أو إلى شخصه، والأخبار عنه (الذي) الخ على جعله عينه مبالغة أو تقدير مثل الذي رزقناه من قبل أى في الدنيا، والحكمة في التشابه أن النفس تميل إلى ما يستطاب وتطلب زيادته

أعد ذكر نعمان لنا إن ذكره هو المسك ما كررته يتضح

وهذا يختلف بحسب الأحوال والمقامات، وأوليين المزيقو كنه النعمة فيأرزقوه هناك إذ لو كان جنساً لم يعدد ظن أنه لا يكون إلا كذلك أوفى الجنة، والتشابه في الصورة إمامع الاختلاف في الطعم - جأرى عن الحسن «إن أحدم يؤتى بالصفحة فيأكل منها ثم يؤتى بأخرى فيأرها مثل الأولى فيقول ذلك؟ فيقول الملك: كل فاللون واحد والطعم مختلف» أومع التشابه في الطعم أيضاً كما يشير إليه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «والذى نفس عمديده إن الرجل من أهل الجنة ليتناول الثمرة لياكلها فما هي وأصلة إلى فيه حتى يبذل الله تعالى مكانها مثلاً» فليعلم إذا رآها على الهيئة الأولى قالوا ذلك، والداعي لهم لهذا القول فرط استغرابهم وتبجحهم بما وجدوا من التفاوت العظيم

والمشهور أن كون المراد بالقليية في الدنيا أولى مما يقدم في الآخرة لأن (كلا) تفيد العموم ولا يتصور قولهم ذلك في أول ما قدم إليهم، وقيل: كون المراد بها في الآخرة أولى لثلاث يلزم انحصار ثمار الجنة في الانواع الموجودة في الدنيا مع أن فيها ما علمت وما لم تعلم، على أن فيه توفية بمعنى حديث تشابه ثمار الجنة وموافقته لمتشابهها - بعد فانه في رزق الجنة أظهر، وإعادة الضمير إلى المرزوق في الدارين تكلف وستسعه بمنه تعالى، وفي الآية محمل آخر يميل إليه القلب بأن يكون مرزوقه قبل هو الطاعات والمعارف التي يستلزمها أصحاب الفطرة والعقول السليمة، وهذا جزاء مشابه لما في ذكر من اللذة كالجزاء الذي في ضده في قوله تعالى: (ذوقوا ما كنتم تعملون) أي جزاءه - فالذي رزقناه - مجاز مرسل عن جزائه باطلاق اسم المسبب على السبب ولا يضر في ذلك أن الجنة وما فيها من فنون الكرامات من الجزاء - كالأجور - أو هو استعارة تشبيه الثمار والفواكه بالطاعات والمعارف فيما ذكر، وقيل: أرض الجنة قيعان يظهر فيها أعمال الدنيا كما يشير إليه بعض الآثار فثمره النعم ما غرسوه في الدنيا فتدبر ﴿ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا ﴾ تذييل للكلام السابق - وتأكيده بما يشتمل على معناه - لا محل له من الاعراب، ويحتمل الاستئناف والحالية بتقدير: (قد) وهو شائع، وحذف الفاعل للعلم به وهو ظاهر أخدم والولدان كما يشير إليه قراءة هرون والعنكي (وأتوا) على الفاعل وفيها إضمار لدلالة المعنى عليه، وقد أظهر ذلك في قوله تعالى: (ويطوف عليهم ولدان مخلدون) إلى قوله سبحانه (وفا كما يتخيرون) والضمير المجرور إما على تقدير أن يراد - من قبل - في الدنيا فراجع إلى المفهوم الواحد الذي تضمنه اللفظان (هذا - والذين رزقنا من قبل) وهو المرزوق في الدارين - أي أوتوا بمرزق الدارين متشابهها بعضه بالعض - ويسمى هذا الطريق بالكناية الإيمائية ولو رجع إلى الملقوظ لقليل بها، وعبر عما بعضه ماض وبعضه مستقبل بالماضي لتحقق وقوعه، وفي الكشف أن المراد من المرزوق في الدنيا والآخرة الجنس الصالح تناول لكل منهما المقيد بهما، وإما على تقدير أن يراد في الجنة فراجع إلى الرزق أي أوتوا بالمرزوق في الجنة متشابهه الأفراد. قال أبو حيان: والظاهر هذا لأن مرزوقهم في الآخرة هو المحدث عنه والمشبه - بالذي رزقوه من قبل - ولان هذه الجملة إنما جاءت محدثاً بها عن الجنة وأحوالها وكونه يخبر عن المرزوق في الدنيا والآخرة - أنه متشابه ليس من حديث الجنة - إلا بتكلف، ولا يعكر على دعوى متشابهه مافي الدارين - ما أخرجه البيهقي وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: «ليس في الجنة من أطعمة الدنيا إلا الاسماء» لانه لا يشترط فيه أن يكون من جميع الوجوه وهو حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم وإن لم يكن في المقدار والطعم، وتحريه أن إطلاق الاسماء عليها لكونها على الاستعارة يقتضى الاشتراك فيما هو مناطها وهو الصورة، وبذلك يتحقق التشابه بينهما فالمستثنى في الاثر الاسماء وما هو مناطها بدلالة العقل ﴿ وَكَمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۝ ٣٥ ﴾ صفة ثالثة ورابعة للجنات وأوردت الأولى ولتان بالجملة الفعلية لافادة التجديد، وهاتان بالاسمية لافادة الدوام، وترك العاطف في البعض - مع إيرادها في البعض - قيل: للتبني على جواز الامرين في الصفات، واختص كل ما اختص به مناسبة لا تخفى، وذهب أبو البقاء إلى أن هاتين الجملتين مستافتان، وجوز أن تكون الثانية حالاً من ضمير الجمع في (لهم) والعامل فيها معنى الاستقرار - والازواج - جمع قلة وجمع الكثرة زوجة - كمود وعود - ولم يكثر استعماله في الكلام، قيل: ولهذا استغنى عنه بجمع القلة توسعاً، وقد ورد في الآثار ما يدل على كثرة الأزواج في الجنة من الحور وغيرهن، ويقال: الزوج للذكروالانثى، ويكون لاحد المزدوجين ولهما معاً، ويقال: للانثى زوجة في لغة تميم، وكثير من قيس، والمراد هنا بالازواج النساء اللاتي تختص بالرجل لا يشركه فيها غيره، وليس في المفهوم اعتبار التوالد الذي هو مدار بقاء

النوع حتى لا يصح إطلاقه على أزواج الجنة لخلودهم فيها واستغنائهم عن الأولاد، على أن بعضهم صحح التوالد فيها وروى آثاراً في ذلك لسكن على وجه يليق بذلك المقام، وذكر بعضهم أن الأولاد روحانيون والله قادر على ما يشاء . ومعنى كونها (مطهرة) أن الله سبحانه زههن عن كل ما يشينهن، فإن كن من الحور - كما روى عن عبدالله - فعنى التطهر خلقهن على الطهارة لم يعلق بهن دنس ذاتي ولا خارجي، وإن كن من بنى آدم - كما روى عن الحسن - من عجزنكم الرمص الغمض بصرن شواب، فالمراد إذهاب كل شين عنهن من العيوب الذاتية وغيرها، والتطهير - كما قال الراغب - يقال في الأجسام والأخلاق والأفعال جميعاً، فيكون عاماً هنا بقرينة مقام المدح لامطلقاً منصرفاً إلى الكامل، وقال التطهير إنما يحصل بالقسمين كما قيل، فإن المعهود من إرادة الكامل إرادة أعلى أفرادها لا الجميع، وقرأ زيد بن علي - مطهرات - بناء على طهرن لا طهرت - كما في الأولى - ولعلها أولى استعمالاً، وإن كان الشكل فصيحاً لأنهم قالوا: جمع ما لا يعقل إما أن يكون جمع قلة أو كثرة، فإن كان جمع كثرة فحجى الضمير على حد ضمير الواحدة أولى من يحسبه على حد ضمير العائبات، وإن كان جمع قلة فالمعكس، وكذلك إذا كان ضميراً عائداً على جمع العائلات الأولى في التون دون التاء (كبلغن أهلن) و(يرضعن أولادهن) ولم يفرقوا في هذا بين جمع القلة والكثرة، وبحجى هذه الصفة مبنية للمفعول، ولم تأت طاهرة ووصف من طهر - بالفتح على الإفصح، أو طهر بالضم، وعلى الأول قياس، وعلى الثاني شاذ للتفخيم لأنه أفهم أن لها مطهراً وليس سوى الله تعالى، وكيف يصف الواصفون من طهره الرب سبحانه ؟ وقرأ عبيد بن عمير (مطهرة) وأصله متطهرة فأدغم . ولما ذكر سبحانه وتعالى مسكن المؤمنين ومطعمهم ومنكحهم ؛ وكانت هذه الملاذ لا تبلغ درجة الكمال مع خوف الزوال ولذلك قيل :

أشد الغم عندى في سرور تيقن عنه صاحبه انتقالا

أعقب ذلك بما يزيل ما ينغص لإنعامه من ذكر الخلود في دار الكرامة، والخلود عند المعتزلة البقاء الدائم الذى لا ينقطع، وعندنا البقاء الطويل انقطع أو لم ينقطع، واستعماله في الحديث الدائم من حيث أنه مكث طويل لا من حيث خصوصه حقيقة وهو المراد هنا، وقد شهدت له الآيات والسنن، والجهية بزعمون أن الجنة وأهلها يفتيان وكذا النار وأصحابها، والذى دعاهم إلى هذا أنه تعالى وصف نفسه بأنه الأول والأخر، والأولية تقدمه على جميع المخلوقات، والأخيرة تأخره ولا يكون إلا بقاء السوى، ولو بقيت الجنة وأهلها كان فيه تشبيه لمن لا شبيه له سبحانه وهو محال، ولأنه إن لم يعلم أنفاس أهل الجنة كان جاهلاً تعالى عن ذلك، وإن علم لزم الانتهاء وهو بعد الفناء، ولنا التصوص بالدالة على التأييد والعقل معها لأنها دار سلام وقدس لا خوف ولا حزن - والمرء لا يئس بعيش يخاف زواله بل قيل: البؤس خير من نعيم زائل، والكفر جريمة خالصة تجزأها عقوبة خالصة لا يشوبها نقص، ومعنى (الأول والأخر) ليس كما في الشاهد بل بمعنى لا ابتداء ولا انتهاء له في ذاته من غير استناد لغيره فهو الواجب القدم المستحيل العدم، والخلق ليسوا كذلك، فأين الشبه والعلم لا ينتهى فيتعلق بما لا ينتهى، وما أنفاس أهل الجنة إلا كراتب الأعداد ؟ أفيقال : إن الله سبحانه لا يعلمها أو يقال إنها متناهية، تبا للجهمية ما أجملهم، وأجمل منهم من قال إن الأبدان مؤلفة من الأجزاء المتضادة في الكيفية معرضة للاستحالات المؤدية إلى الأخلال والانفكاك فكيف يمكن التأييد، وذلك لأن مدار هذا على قياس هاتيك النشأة على هذه النشأة، وهيات هيات كيف يقاس ذلك العالم الكامل على عالم الكون والفساد ؟ إن أنه إذا ثبت كونه تعالى قادراً مختاراً ولا غافل في الوجود لا هو فم لا يجوز أن يعبد الأبدان بحيث لا تتحلل، أو إن تحللت فلم لا يجوز أن يخلق بدل

ماتحمل دائماً أبدأ؛ وسبحان القادر الحكيم الذي لا يهجزه شيء. ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيَىٰ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَوَّضَهُ﴾ قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وغيره: نزلت في اليهود لما ضرب الله تعالى الأمثال في كتابه (بالعنكبوت، والذباب) وغير ذلك مما يستحقه قالوا: إن الله تعالى أعر وأعظم من أن يضرب الأمثال بمثل هذه المحقرات فرد الله تعالى عليهم بهذه الآية. ووجه ربطها بما تقدم على هذا - وأن المناسب عليه أن توضع في سورة العنكبوت مثلاً - أنها جواب عن شبهة تورد على إقامة الحجة على حقية القرآن بأنه معجز فهي من الرب الذي هو غاية الاضمحلال فكان ذكرها هنا أنسب، وقال مجاهد وغيره: نزلت في المنافقين، قالوا - لما ضرب الله سبحانه المثل (بالمستوفد، والصيب) - الله تعالى أعلى وأعظم من أن يضرب الأمثال بمثل هذه الأشياء التي لا بالها فرد الله تعالى عليهم ووجه الربط عليه ظاهر فإنها للذب عن التمثيلات السابقة على أحسن وجه وأبلغه، وقيل: إنها متصلة بقوله تعالى: (فلا تحموا الله أن يناديكم أي (لا يستحي أن يضرب مثلاً) لهذه الأناد، وقيل: هذا مثل ضرب الدنيا وأهلها فإن البعوضة تحيا ماجاعت وإذا شبعت ماتت، كذلك أهل الدنيا إذا امتأوا منها هلكوا، أو مثل لأعمال العباد وأنه لا يمتنع أن يذكر منها ما قل أو كثر لجأزي عليه ثواباً وعقاباً، وعلى هذين القولين لا ارتباط للآية بما قبلها بل هي ابتداء كلام، وهذا وإن جاز لا أقول به إذ المناسب بكل آية أن ترتبط بما قبلها وفي الآية إشارة إلى حس التمثيل كيف والله سبحانه مع عظمته وبالرحمته لم يتركه ولم يستح منه • وما انفكت الأمثال في الناس سائرته • والحياة - كما قال الراغب - انقباض النفس عن القبائح، وهو مركب من جن وعفة، وليس هو الخجل بل ذاك حيرة النفس لفرط الحياء فهما متغايران وإن تلازما، وقال بعضهم: الخجل لا يكون إلا بعد صدور أمر زائد لا يريد القائم به بخلاف الحياء فإنه قد يكون مما لم يقع فترك لأجله، وما في القائم وس خجل استحي تسامح، وهو مشتق من الحياة لأنه يؤثر في القوة المختصة بالحيوان وهي قوة الحس والحركة، والآية تشعر بنسبة الحياء إليه تعالى لأنه في العرف لا يساب الحياء إلا عمن هو شأنه، على أن النبي داخل على كلام فيه قيد فيرجع إلى القيد فيفيد ثبوت أصل الفعل أو إمكانه لا أقل، وأما في الأحاديث فقد صرح بالنسبة - للناس في ذلك مذهباً - فبعض يقول بالتأويل إذ الانقباض النفساني مما لا يحوم حول حظائر قدسه سبحانه، فالمراد بالحياء عنده الترك اللازم للانقباض، وجوز جعل ما هنا بخصوصه من باب المقابلة لما وقع في كلام الكفوة بناء على ما روى أنهم قالوا: ما يستحي رب محمد أن يضرب الأمثال بالذباب، والعنكبوت، وبعض - وأنا والحمد لله منهم - لا يقول بالتأويل بل يمر هذا وأمثاله - مما جاء عنه سبحانه في الآيات والأحاديث - على ما جاءت ويكل عليها بعد التنزيه عن الشاهد إلى عالم الغيب والشهادة، وقرأ الجمهور يستحي بياء بين الماضي استحياء، وجاء استعمل هنا للاغتناء عن الثلاثي المجرى كاستأثر، وقرأ ابن كثير في رواية - وقليلون - بياء واحدة وهي لغة بني تميم: وهل المحذوف اللام فالوزن يستعمل أو العين فالوزن يستعمل تقولان: أشهرهما الثاني، وهذا الفعل مما يكون متعدياً بنفسه وبالخرف فيقال: استحيته واستحيته منه، والآية تحتملها - والضرب إيقاع شيء على شيء، وضرب المثل من ضرب الدرهم وهو ذكر شيء يظهر أثره في غيره، فعنى يضرب هنا يذكر، وقيل: يبين، وقيل: يضع من (ضربت عليهم الذللة) و (ما) اسم بمعنى شيء، ويوصف به النكرة لمزيد الإبهام ويسد طرق التقييد، وقد يفيد التحقير أيضاً - كاعطه شيئاً (ما) - والعظيم - كلاً - (ما) جدد قصير أفعه - والتنويح - كاضر به ضرباً (ما) - وقد تجعل سيف خطيب، والقرآن أجل من أن يباغي فيه شيء، وبعوضه إمام صفة - للآء بدل منها أو عطف بيان إن قيل بجوازه في التكرات أو بدل من (مثلاً) أو عطف بيان له إن قيل (ما) ذاتة، أو مفعول

و (مثلاً) حالوهي المقصودة؛ أو منصوب على نزع الخافض أي (ما) من بعوضة (فما فوقها) كما نقل عن الفراء . والفاء بمعنى إلى، أو مفعول ثان ؛ أو أول بناء على تضمن الضرب معنى الجعل، ولا يرد على إرادة العموم أن مثال المعنى على المشهور أن الله لا يترك أي مثل كان فيقتضى أن جميع الامثال مضروبة في كلامه فأين هي لأن المنق ليس مطلق الترك بل الترك لا أجل الاستحيا؛ فالعنى لا يترك (مثلاً) استحيا وإن تركه لأمر آخر اراده، وقرأ ابن أبي عملة، وجماعة: بعوضة بالرفع والشائع على أنه خبر ، واختلفوا فيما يكون عنه خبراً ؛ فقيل مبتدأ محذوف - أي هي ، أو هو - بعوضة، والجملة صلة (ما) على جعلها موصولة، وهو يخرج كوفي لحذف صدر الصلة من غير طول، وقيل: (ما) بناء على أنها استفهامية مبتدأ، واختر في البحر أن تكون (ما) صلة أو صفة وهي (بعوضة) جملة كالنفسير لما انطوى عليه الكلام، وقيل: (بعوضة) مبتدأ، و(ما) نافية والخبر محذوف - أي متروكة - لدلالة (لا يستحي) عليه •

﴿والبعوضة﴾ واحد البعوض، وهو طائر معروف، وفيه من دقيق الصنع وعجيب الابداع ما يعجز الانسان أن يحيط بوصفه ولا ينكر ذلك إلا تمرد . وهو في الاصل صفة على فعول كالمقطع، ولذا سمي في لغة هذيل - خموش - فغلبت ، واشتقاقه من البعض بمعنى القطع ﴿فَمَا فَوْقَهَا﴾ الفاء عاطفة ترتيبية، و(ما) عطف على (بعوضة) أو (ما) إن جعل اسما والتفصيل وما فيه غير خفي . والمراد بالقوية إما الزيادة في حجم المثل به فهو ترق من الصغير للكبير ، وبه قال ابن عباس ، أو الزيادة في المعنى الذي وقع التمثيل فيه وهو الصغر والحقارة فهو تنزل من الحقير للاحقر ، وهذان الوجهان على القراءة المشهورة وأما على قراءة الرفع فقد قالوا : إن جعلت (ما) موصولة ففيه الوجهان ، وإن جعلت استفهامية تعين الاول لأن العظم مبتدأ من البعوضة إذ ذاك ، وقيل : أراد - ما فوقها - وما دونها فاكتفى بأحد الشئيين عن الآخر على حد (سرايل تقييم الحر) فافهم •

﴿فَمَا الَّذِي آتَيْنَاهُمُ بِهِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ تفصيل لما أشار اليه قوله تعالى : (إن الله لا يستحي) الخ من أنه وقع فيه ارتباب بين التحقيق والارتباب ، أو لما يترتب على ضرب المثل من الحكم إثر تحقيق حقيقة صدوره عنه سبحانه، والفاء للدلالة على ترتب ما بعدها على ما يشير اليه ما قبلها، وكأنه قيل كما قيل فيضربه (فأما الذين) الخ، وتقديم بيان حال المؤمنين لشرفه، وأما على ما عليه المحققون حرف متضمنة لمعنى الشرط ولذا لزمتها الفاء غالباً، وتفيد مع هذا تأكيد ما دخلت عليه من الحكم ؛ وتكون لتفصيل يحمل تقدمها صريحاً ، أو دلالة، أو لم يتقدم لكنه حاضر في الذهن ولو تقديرأ، ولما كان هذا خلاف الظاهر في كثير من موارد استعمالها جعله الرضى والمرضى - من المحققين - أغلياً، وفسر سيويه - أما زيد فذاهب - بهما يكن من شيء فزيد ذاهب وليس المراد به أنهم مرادفة لذلك الاسم، والفعل إذ لا نظيره، بل المراد أنها ما أفادت التأكيد وتحتم الوقوع في المستقبل كان ما ل المعنى ذلك، ولما أشعرت بالشرطية قدر شرط يدل على تحتم الوقوع وهو وجود شيء ما في الدنيا إذ لا تتخلو عنه فاعلق عليه محقق، وحيث كان المعنى ما ذكر سيويه . ومهما مبتدأ والاسمية لازمة له، ويكن فعل شرط والفاء لازمة تليه غالباً، وقامت - أما ذلك المقام - لزمتها الفاء ولصوق الاسم لقائمة للزمام مع المزموم وإبقاء لآثره في الجملة وكان الاصل دخول الفاء على الجملة فيما ذكر لأنها الجزاء لكن كرهوا إيلاءها حرف الشرط فأدخلوا الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظاً، وقد يقدم على الفاء - كما في الرضى - من أجزاء الجزاء المفعول به والظرف والحال إلى غير ذلك مما عدوه على ما فيه، وفي صدرها الجملتين بها من الاحاد والذم - مالا يخفى . والمراد بالموصول فريق المؤمنين المعهودين كما أن المراد بالموصول الآتي فريق الكفرة الطاغين لا من يؤمن بضرب المثل ومن يكفر به باختلال المعنى، والضمير في (أنه) للمثل وهو أقرب،



أو لضربه المفهوم من أن يضرب، وقيل: لترك الاستحيا المتقدح مما مر، وقيل: للقرآن، ﴿والحق﴾ خلاف الباطل، وهو في الاصل مصدر حق يحق من بابي ضرب وقتل إذا وجب أو ثبت، وقال الراغب: أصله المطابقة والموافقة، ويكون بمعنى الموجد بحسب الحكمة والموجد على وقفها والاعتقاد المطابق للواقع، وقيل: إنه الحكم المطابق، ويطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك، ولم يفرق في المشهور بينه وبين الصدق إلا أنه شاع في العقد المطابق، والصدق في القول كذلك، وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم، وتعريفه هنا إما للقصر الادعائي كما يقال: هذا هو الحق - أو لدعوى الاتحاد ويكون المحكوم عليه مسلم الاتصاف، و(من ربه) إما خبر بعد خبر أو حال من ضمير الحق، و(من) لا ابتداء الغاية المجازية، والتعرض لعنوان الربوية للإشارة إلى أنهم يعترفون بحقيقة القرآن وبما أنعم الله تعالى به عليهم من النعم التي من أجلها نزل هذا الكتاب وهو المناسب لقوله سبحانه (نزلنا على عبدنا) وأما الكفرة المنكرون لجلاله المتخذون غيره من الارباب فالتعريف عن اسمه هو المناسب لحالهم (ويحذر الله نفسه) وقيل: في ذلك مع الاضافة إلى الضمير - تشير إلى أن الضمير هو الله تعالى، و(من ربه) والجملة سادة مسند مفعول - يعلون - عند الجمهور، ومسند الاول والثاني محذوف عند الاخفش أي (يعلمون) حقيقته ثابتة •

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾ لم يقل سبحانه - وأما الذين كفروا فلا يعلون - ليقابل سابقه لما في هذا من المبالغة في ذمهم والتنبيه بأحسن وجه على حال جهلهم لان الاستفهام إما لعدم العلم أو للانكار وكل منهما يدل على الجهل دلالة واضحة

ومن قال للسلك أين الشذا يكذبه ريحه الطيب

قيل: ولم يقل سبحانه هناك - وأما الذين آمنوا فيقولون - الخ إشارة إلى أن المؤمنين اكتفوا بالخضوع والطاعة من غير حاجة إلى التكلم والكافرون لحبهم وعنادهم لا يطبقون الأسرار لانه فأخفا ما جرف في الخلفاء، وقيل: إن - يقولون - لا يدل صريحا على العلم وهو المقصود والكافرون منهم الجاهل والمعاند (فيقولون) الخ أشمل وأجمع، و(ماذا) لها ستة أوجه في استعمالهم، الاول أن تكون (ما) استفهامية في موضع رفع بالابتداء، وهذا - بمعنى الذي خبره، وأخبر عن المعرفة بالثبوت هنا بناء على مذهب سيبويه في جوازها في أسماء الاستفهام. وغيره يجعل النكرة خبراً عن الموصول، الثاني أن تكون (ماذا) كلها استفهاما مفعولا - لأراد - وهذا ان الوجهان فصيحان اعتبرهما سائر المفسرين والمربين في الآية، والاستفهام يحتمل الاستفراب والاستبعاد والاستهزاء (ظلمات بعضها فوق بعض)، الثالث أن يجعل - ما - استفهامية، وهذا - صلة للإشارة ولا موصولة، الرابع أن يجعل - ما - موصولا كقوله • دعي (ماذا) علت - سأنقيه • الخامس أن يجعل نكرة موصوفة وقد جوز في المثال، السادس أن تكون - ما - استفهامية، وهذا - اسم إشارة خبر له • ﴿والارادة﴾ كما قاله الراغب: منقول من راد يروء إذا سعى في طلب شيء. وهي في الأصل قوة مركبة من شهوة وغاظر وأمل، وجعل اسم التزوج النفس إلى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ثم يستعمل مرة في المبدأ وهو تزوج النفس إلى الشيء وتارة في المنتهى وهو الحكم فيه بأنه ينبغي الترخ، وإرادة المعنى من اللفظ مجرد القصد وهو استعمال آخر ولسنا بصدده، وبين الارادة والشهوة عموم من وجه لانها قد تتعلق بنفسها بخلاف الشهوة فانها إنما تتعلق بالذات، والانسان قد يريد الدواء البشع ولا يشتهي ولا يشتهي اللذيذ ولا يريد إذا علم فيه هلاكة وقد يشتهي ويريد. وللمتكلمين - أهل الحق وغيرهم - في تفسيرها مذاهب: فالكلبي والتجار وغيرهما على

أن إرادته سبحانه لافعاله أنه يفعلها علما بها وبمفاهيم المصلحة، ولافعال غيره أنه أمر بها وطلبها، فالمعاصي إذا ليست بإرادته جل شأنه، ونحو ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وورد عليهم؛ والجاحظ وبعض المعتزلة والحكاه على أن إرادته تعالى شأنه عليه بجميع الموجودات من الازل إلى الأبد وأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل، ويكفيه صدوره عنه حتى يكون الوجود على وفق المعلوم على أحسن النظام من غير قصد وطلب شوق، ويسمون هذا العلم عناية؛ وذهب الكرامية وأبو علي وأبو هاشم إلى أنها صفة زائدة على العلم إلا أنها حادثة قائمة بذاته عن شأنه عند الكرامية، وموجودة لافي محل عند الأبوين، والمذهب الحق أنها ذاتية قديمة وجودية زائدة على العلم ومغايرة له وللقدرة، مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع، وكونها نفس الترتيب الذي هو من صفات الافعال - كما قال البصاوي عفا الله تعالى عنه - لم يذهب إليه أحد. وفي كلمة - هذا - استحقرار للمشار إليه مثلها في (أهذا الذي بعث الله رسولا) وقد تكون للتنظيم بحسب اقتضاء المقام، و (مثلا) نصب على التمييز عن نسبة الاستغراب ونحوه إلى المشار إليه. وقد ذكر الرضى - والعهد عليه - أن الضمير واسم الإشارة إذا كانا مبهينين يحى التمييز عنهما والعامل هما تتامهما بنفسهما حيث يمتنع إضافتهما، وإذا كانا معلومين فالتمييز عن النسبة، ويحتمل أن يكون حالا من اسم الله تعالى أو من (هذا) أى مثلا أو مثلا به أو بضره ه

(يُضَلُّ به كثيراً ويهدى به كثيراً) جملتان جاريتان مجرى البيان، والتفسير للجملتين المصدرتين - بأما - إذ شتملان على أن كلا الفريقين موصوف بالثبوت وعلى أن العلم بكونه حقاً من الهدى الذي يزداد به المؤمنون نوراً إلى نورهم، والجهل بموقعه من الضلالة التي يزداد بها الجهال خبطاً في ظلماتهم، وهاتان يزيدان ما تضمنتهما وضوحاً أو أنهما جواب لدفع ما يزعمونه من عدم الفائدة في ضرب الأمثال بالمحقرات ببيان أنه مشتمل على حكمة جليلة وغاية جميلة هي كونه وسيلة إلى هداية المستعدين للهداية وإضلال المنهمكين في الغواية، وصرح بعضهم بأنها جواب - لماذا - ووضع الفعلان موضع المصدر للاشعار بالاستمرار التجددى والمضارع يستعمل له كثيراً، في التعبير به هنا إشارة إلى أن الاضلال والهداية لا يزالان يتجددان ما تجدد الزمان، قيل: ووضعهما موضع الفعل الواقع في الاستفهام مبالغة في الدلالة على تحققهما فان إرادتهما دون وقوعهما بالفعل وتجاوياً عن نظم الاضلال مع الهداية في سلك الارادة لايهامه تساويهما في التعلق وليس كذلك، فان المراد بالذات من ضرب المثل هو التذكير والاهتمام كما يشير إليه قوله تعالى: (وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) وأما الاضلال فعارض مترتب على سوء الاختيار، وقدم في النظم الاضلال على الهداية مع سبق الرحمة على الغضب، وتقدمها بالرتبة والشرف لأن قولهم ناشئ من الضلال مع أن كون مافي القرآن سبياً له أحوج للبيان لأن سببته للهدى في غاية الظهور، فالاهتمام ببيانه أولى، ووصف كل من القيلين بالكثرة بالنظر إلى أنفسهم وإلا فالمتدون قليلون بالنسبة إلى أهل الضلال ويبعد حمل كثره المهتمدين على الكثرة المعنوية يجعل كثرة الخصائص اللطيفة بمنزلة كثرة الذوات الشريفة كما قيل:

ولم أر أمثال الرجال تفاوتت لدى المجد حتى عد ألف بواحد

لاسيما وقد ذكر معها الكثرة الحقيقية، وهذا جواز بعضهم أن يكون قوله تعالى: (يضل به كثيراً) الخ في موضع الصفة - لئلا - فهو من كلام الكفار، ولعله من باب الماشاة مع المؤمنين إذ هم ليسوا بمعترفين بأن هذا المثل - يضل الله به كثيراً ويهدى به كثيراً - وأغرب من هذا تجوز ابن عطية أن يكون (يضل به كثيراً) من كلام

الكفار وما بعده من كلام الله تعالى وهو إلباس في التركيب وعدول عن الظاهر من غير دليل، وإسناد الاضلال إليه تعالى حقيقى وقد تقدم وجهه فلا التفات إلى مافى الكشاف لأنه نزغة اعتبارية، والضمير في (به) للثقل أولضربه في الموضوعين، وقيل: في الأول للتكذيب، وفي الثانى للتصديق ودل على ذلك قوة الكلام، ولا يخفى ضعفه، وقرأ زيد بن علي (يضل) هنا وفيما أتى، و(يهدى) بالبناء للمفعول وابن أبي عملة في -الثلاثة- بالبناء للفاعل، ورفع الفاسقين -خفضهم الله تعالى- ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ٢٦﴾ تذييل أو اعتراض في آخر الكلام بناء على قول من جرّزه، وقيل: حال، ومنع الساليكوتى عطفه على ما قبله قائلاً لأنه لا يصح كونه جواباً وبياناً، وأجازه بعضهم تكملة للجواب وزيادة تعيين لمن أريد إضلالهم ببيان صفاتهم القبيحة المستتعبة له وإشارة إلى أن ذلك ليس إضلالاً ابتدائياً بل هو تثبيت على ما كانوا عليه من فنون الضلال وزيادة فيه، و(الفاسقين) جمع فاسق من الفسق، وهو شرعاً خروج العقلاء عن الطاعة فيشمل الكفر ودونه من الكبيرة والصغيرة. واختص في العرف والاستعمال بارتكاب الكبيرة فلا يطلق على ارتكاب الآخريين إلا نادراً بقرينة، وهو من قولهم: فسق الرطب إذا خرج من قشره، قال ابن الأعرابي: ولم يسمع الفسق وصفاً للانسان في كلام العرب، ولعله أراد في كلام الجاهلية كما صرح به ابن الانبارى، وإلا فقد قال رؤبة، وهو شاعر إسلامى يستدل بكلامه:

يذهبن في نجد وغور أغائرا (فواسقا) عن قصدها جواررا

على أنه يمكن أن يقال: لم يخرج الفسق في البيت عن الوضع لأنه وضعا خرج الاجرام وبروز الأجسام من غير العقلاء وما فيه خروج الأبل وهي لا تعقل. والمراد بالفاسقين هنا الخارجون عن حدود الإيمان وتخصيص الاضلال بهم مرتباً على صفة الفسق وما أجرى عليهم من القبايح للإيدان بأن ذلك هو الذى أعدم للاضلال وأدى بهم إلى الضلال فان كفرهم وعدولهم عن الحق وإصرارهم على الباطل صرفت وجوه أنظارهم عن التدبر والتأمل حتى رسخت جهالتهم وازدادت ضلالتهم فأنكروا وقالوا ما قالوا، ونصب (الفاسقين) على أنه مفعول يضل أو على الاستثناء والمفعول محذوف أى أحداً، ولا تفرغ كما في قوله:

نجا سالم والنفس منه بشدة ولم ينج إلا جفن سيف ومثرا

ومنع ذلك أبو البقاء ولعله محجوج بالبيت ﴿الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ يحتمل النصب والرفع، والأول إما على الاتباع أو القطع - أى أذم - والثانى إما على الثانى من احتمالي الأول أو على الابتداء، والخبر جملة (أولئك هم الخاسرون) وعلى هذا تكون الجملة كأنها كلام مستأنف لا تعلق لها إلا على بعد. والنقض -فسخ التركيب، وأصله يكون في الحبل ونقيضه الأبرام وفي الحائط ونحوه، ونقيضه البناء. وشاع استعمال النقص في إبطال العهد - كما قال الزمخشري - من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين، وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ثم يرمزوا بذكر شيء من روافده فينبهوا بذلك الرمة على مكانه نحو قولك: عالم يفترق منه الناس، وشجاع يفترس أقرانه. والحاصل أن في الآية استعارة بالكناية، والنقض استعارة تحقيقية تصريحية حيث شبه إبطال العهد بإبطال

تألیف الجسم ، وأطلق اسم المشبه به على المشبه لكنها إنما جازت وحسنت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل ، فهذا الاعتبار صارت قرينة على استعارة الحبل للعهد ، ومن هنا يظهر أن الاستعارة المسكنية قد توجد بدون التخيلية وأن قرينتها قد تكون تحقيقية ، وتحقيق البحث يطلب من علمه ، والعهد الموثق ، وعهد إليه في كذا إذا أوصاه ووثقه عليه ، واستشهد منه إذا اشترط عليه ، واستوثق منه . والمراد بالعهد هنا إما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عباده تعالى الدالة على وجوده ووجوده وصدق رسوله صلى الله تعالى عليهم وسلم ، وفي نقضها لهم ما لا يخفى من الذم لأنهم نقضوا ما أمره الله تعالى من الأدلة التي كررها عليهم في الأنفس والآفاق وبعث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وأرسل الكتب مؤكداً لها ، والناقضون على هذا جميع الكفار . وأما المأخوذ من جهة الرسل على الأمم بأنهم إذا بعث إليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا أمره . وذكره في الكتب المقدمة ولم يخالفوا حكمه . والناقضون حيثند أهل الكتاب والمنافقون منهم حيث نبذوا كل ذلك وراء ظهورهم وبدلوا تبديلاً ، والنقض على هذا عند بعضهم أشنع منه على الأول ، وعكس بعض - ولكل وجهة - وقيل : الأمانة التي حملها الانسان بعد إياه السموات والأرض عن أن يحملها ، وقيل : هو ما أخذ على بني إسرائيل من أن لا يسفكوا دماهم ولا يخرجوا أنفسهم من ديارهم ، إلى غير ذلك من الأقوال وهي مبنية على الاختلاف في سبب الزول والظاهر العموم . و(من) للابتداء وكون المجرور بها موضعاً انفصل عنه الشيء . وخرج ، وتدل على أن النقض حصل عقب توثق العهد من غير فصل ، وفيه إرشاد إلى عدم اكتمالهم بالعهد - فآثر ما استوثق الله تعالى منهم نقضوه - وقيل : صلة وهو بعيد ، والميثاق مفعول وهو في الصفات كثير - كمنحار - ويكون مصدراً عند أبي البقاء والزمخشري - كعباد - بمعنى الوعد ، وأنكره جماعة وقالوا : هو اسم في موضع المصدر كما في قوله :

أكفراً بعد رد الموت عنى وبعد(عطائك) المائة الرتاعا

ويكون اسم آلة - لمحرث - ولم يشع هذا وليس بالبعيد ، والمراد به ما وثق الله تعالى به عهده من الآيات والكتب ، أو ما وثقوه به من القبول والالتزام ، والضمير للعهد لأنه المحدث عنه . ويجوز عوده إلى الله تعالى ولم يجوزه السالكون لأن المعنى لا يتم بدون اعتبار العهد فهو أهم من ذكر الفاعل ، ولأن الرجوع إلى المضاف خلاف الأصل ، وأفهم كلام أبي البقاء أن الميثاق هنا مصدر بمعنى التوثيق ، وفي الضمير الاحتمال لأن فان عاد إلى اسم الله تعالى كان المصدر مضافاً إلى الفاعل ، وإن إلى العهد كان مضافاً إلى المفعول . وحديث الرجوع إلى المضاف خصه بعض المحققين في غير الاضاعة اللفظية ، وأما فيها فطرده كثير ، وما نحن فيه كذلك لأنه مصدر أو مؤل بمشتق فيكون كفولك أعجبي ضرب يزيد وهو قائم ، والوجه أنها في نية الانفصال **﴿ وَيَقْطَعُونَ مَا مَرَّ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ ﴾** (ما) المقطوعة موصولة ، أو نكرة . موصوفة عند أبي البقاء ، وفي المراد بها أقوال : **﴿ الأول ﴾** رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قطعوه بالتكذيب والمعصيان - قاله الحسن - وفيه استعمال (ما) لمن يعقل بل سيد العقلاء بل العقل **﴿ الثاني ﴾** القول بأنه تعالى أمر - أن يوصل - بالعمل فلم يصلوه ولم يعملوا ، وظاهر هذا أنها نزلت في المنافقين **﴿ الثالث ﴾** التصديق بالأنبياء أمروا بوصله فقطعوه بتكذيب بعض وتصديق بعض **﴿ الرابع ﴾** الرحم والقرابة قاله قتادة ، وظاهرة أنه أراد كفار قریش وأشباههم **﴿ الخامس ﴾** الأمر الشامل لما ذكر مما يوجب قطعه قطع الوصلة - بين الله تعالى وبين العبد - المقصودة بالذات من كل وصل وفصل ، ولعل هذا هو الأرجح لأن فيه حمل اللفظ على مدلوله

من العموم ولادليل واضح على الخصوص . ورجح بعضهم ما قبله بأن الظاهر - أن هذا توصيف للفاسقين بأنهم يضعون حق الخلق بعدو صفهم بتضييع حق الحق سبحانه، وتضييع حقه بنقض عهده وحق خلقه بتقطيع أرحامهم - وليس بالقوى . والأمر القول الطالب للفعل مع علو عند المعتزلة أو استعلاء عند أئبي الحسين، ويفسد هما ظاهر قوله تعالى حكاية عن فرعون: (ماذا تأمرون) ويطلق على التكلم بالصيغة وعلى نفسها، وفي وجهها خلاف، وهذا هو الأمر الطلي . وقد نقل إلى الأمر الذي يصدر عن الشخص لأنه يصدر عن داعية تشبه الأمر فكانه مأموره أو لأنه من شأنه أن يؤمر به باسمي الخطب والحال العظيمة شأناً، وهو مصدر في الاصل بمعنى القصد وسمى به ذلك لأن من شأنه أن يقصد . وذهب الفقهاء إلى أن الأمر مشترك بين القول والفعل لأنه يطلق عليه مثل (وما أمر فرعون برشيد) . (وأن يوصل) يحتل النصب والخفض على أنه بدل من (ما) أو من ضميره ، والثاني أولى للقرب ولأن قطع مأمر الله تعالى بوصله - أبلغ من قطع وصل مأمر الله تعالى به نفسه، واحتمال الرفع بتقدير هو - أو النصب بالبدلية من محل المجرور أو بزعم الخافض أو أنه مفعول لاجله - أي لأن - أو كراهية - أن ليس بشيء كما لا يخفى •

﴿ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخٰسِرُونَ ٢٧ ﴾ إفسادهم باستدعائهم إلى الكفر والترغيب فيه وحمل الناس عليه أو باخافتهم السبل وقطعهم الطرق على من يريد الهجرة إلى الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم - أو بأنهم يرتكبون كل معصية يتعدى ضررها ويطير في الآفاق شررها - ولعل هذا أولى. وذكر في (الارض) إشارة إلى أن المراد إفساد يتعدى دون ما يقف عليهم . (و أولئك) إشارة إلى (الفاسقين) باعتبار ما فضل من صفاتهم القبيحة، وفيه رمز إلى أنهم في المرتبة البعيدة من الذم وحصر الخاسرين - عليهم باعتبار إلتهم في الخسران حيث أهملوا العقل عن النظر ولم يقتنعوا المعرفة المفيدة للحياة الابدية والمسرة السرمدية، واشتروا النقص بالوفاء، والفساد بالصلاح، والقطيعة بالصلة ، والثواب بالمقابض فضاء منهم الطالبان - رأس المال والربح - وحصل لهم الضرر الجسيم وهذا هو الخسران العظيم . وفي الآية ترشيح (١) للاستعارة المقدره التي تتضمنها الآيات السابقة فافهم •

﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ ﴾ التفات إلى خطاب أولئك بعد أن عدد قبائحهم المستدعية لمزيد سخطه تعالى عليهم والانكار إذا وجه إلى المخاطب كأن أبلغ من توجهه إلى الغائب وأردعه له لجواز أن لا يصله . (و كيف) اسم لما ظرف وعزى إلى سيومه - فحلها نصب دائماً ، أو غير ظرف - وعزى إلى الاخش - فحلها رفع مع المبتدأ، ونصب مع غيره ، وادعى ابن مالك أن أحداً لم يقل بظرفيتها إذ ليست زماناً ولا مكاناً لكن لكونها تفسر بقولك على أي حال أطلق اسم الظرف عليها مجازاً ، واستحسنه ابن هشام ودخول الجر عليها شاذ . وأكثر ما تستعمل استفهاماً والشرط بها قليل والجزم غير مسموع ، وأجازه قياساً الكوفيون وقطرب، والبدل منها أو الجواب إذا كانت مع فعل مستغن منصوب ومع ما لا يستغنى مرفوع إن كان مبتدأ ومنصوب إن كان ناسخاً . وزعم ابن موهب أنها تأتي عاطفة وليس بشيء، وهي هنا للاستخبار منضفاً إليه الانكار والتعجب لكفرهم بانكار الحال الذي له مزيد اختصاص بها وهي العلم بالصانع والجهل به ، ألا يرى أنه ينقسم باعتبارهما يقال: كافر معاند وكافر جاهل؟ فالعنى أي حال العلم تكفرون أم في حال الجهل وأنتم عالمون بهذه القصة؟ وهو يستلزم العلم

(١) لأن الخسران من لوازم التجارة ، والآيات تتضمن استبدال الامور المذكورة : فافهمها المستعار له البيع والشراء اه منه

بصانع موصوف بصفات الكمال منزّه عن نقصان، وهو صارف قوى عن الكفر، وصدور الفعل عن القادر مع الصارف القوى مظنة تعجب وتوبيخ، وفيه إيدان بأن كفرهم عن عناد وهو أبلغ في الذم . وفيه من المبالغة أيضاً ما ليس في (أتكفرون) لأن الانكار الذي هو نفي قد توجه للحال التي لا تنفك، ويلزم من نفيها نفي صاحبها بطريق البرهان، وإن شئت عممت الحال . وإنكار أن يكون لكفرهم حال يوجد عليها مع أن كل موجود يجب أن يكون وجوده على حال من الأحوال يستدعي إنكار وجود الكفر بذلك الطريق، ولا يرد أن الاستخبار محال على - اللطيف الخبير عز شأنه - لأنه إما أن يكون بمعنى طلب الخير فلان لم المحالية إذ قد يكون لتنبه المخاطب وتوبيخه ولا يقتضي جهل المستخبر ولا يلزم من ضم الانكار والتعجب إليه - وهم من المعاني المجازية للاستفهام - الجع بين الحقيقة والمجاز إن كان الاستخبار حقيقة للصيغة ، وبين معنيين مجازيين إن كان مجازاً لأن الانفهام بطريق الاستبناع والزرور لا من حاق الوسط ، أو أنه يجوز على تجوز لشهرة الاستفهام بمعنى الاستخبار حتى كأنه حقيقة فيه ، وإما أن يكون بمعنى الاستفهام فنقول : لا قدح في صدوره ممن يعلم المستفهم عنه لأنه - كما في الاتقان - طلب الفهم . أما فهم المستفهم - وهو محال عليه تعالى - أو وقوع فهمه ممن لا يفهم كائناً من كان ولا استحالة فيه منه تعالى، وكذا لاستحالة في وقوع التعجب منه تعالى بل قالوا : إذا ورد التعجب من الله جل وعلا لم يلزم مخذور إذ يصرف إلى المخاطب أو يراد غايته أو يرجع إلى مذهب السلف، وأتى سبحانه بتكفرون - ولم يأت بالماضى وإن كان الكفر قد وقع منهم - لأن الذي أنكر الدوام والمضارع هو المشعر به وكلا يكون في الكلام توبيخ لمن وقع منه الكفر ممن آمن كأكثر الصحابة رضى الله تعالى عنهم .

هُوَ وَكُنْتُمْ أَمْوَانًا فَأَحْيَيْكُمْ ثُمَّ يُمْتِكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۚ ٢٨ ﴿ ماقبل (ثم) حال من ضمير (تكفرون) بتقدير قد لا محالة خلافاً لمن وهم فيه . والمعنى (كيف تكفرون) وقد خلقكم، فعبّر عن الخلق بذلك، ولما كان مركزاً في الطباع ومخلوقاً في العقول - أن لا خالق إلا الله كانت حالاً تقتضي أن لا يجمع الكفر ، والجل بعد مستأنفة لا تعلق لها بالحال ولذا غارت ماقبلها بالحرف والصيغة ، ولك أن تجمل جميع الجمل مندرجة في الحال وهو في الحقيقة العلم بالقصة كأنه قيل: (كيف تكفرون) وأنتم عالمون بهذه القصة وأولها وآخرها ، فلا يضراشتها على ماضٍ ومستقبل، وكلاهما لا يصح أن يقع حالاً . ورجح هذا جمع محققون ، والحياة قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض منها سائر القوى، وقيل : القوة الحساسة والعضو المفلوج حتى والإلتسارع إليه الفساد، وعدم الاحساس بالفعل لا يبدل على عدم القوة لجواز فقدان الأثر المانع، وكانهم أرادوا من ذلك قوة اللمس لأن مغايرة الحياة لامعاده من الحواس ظاهرة فانها مختصة بعضودن عضو ، وأنها مفقودة في بعض أنواع الحيوانات، وأنه يلزم تعدد الحياة بالنوع في شخص واحد إن قيل يكون الحياة كل واحد منها، وتركيها في الخارج إن أراد بمجموعها ، وتطلق مجازاً على القوة النامية لأنها من طلائعها ومقدماتها . وعلى ما ينحصر الانسان من الفضائل كالعلم والقول والايان من حيث أنها كالمها وغايتها ، والموت - مقابله لها في كل مرتبة والكل (١) في كتاب الله تعالى وحياته سبحانه وتعالى صحة انصافه جل شأنه بالعلم والقدرة أو معنى قائم بذاته تعالى يقتضى ذلك، وأين التراب من رب الارباب . ثم إن الناس في المراد بما في الآية الكريمة أقوالاً شتى ، والمروى عن ابن عباس ، وابن مسعود،

(١) قال الشيخ: أول الحراس الذي يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس فانه كما أن للنبات قوة غذائية يجوز أن يفقد سائر القوى دونها وكذلك حال الامة للانسان اه

ومجاهد رضى الله تعالى عنهم أن المراد بالموت الأول العدم السابق، والاحياء الأول الحاقق والموت الثانى المهود فى الدار الدنيا، والحياة الثانية البعث للقيامة، واختاره بعض المحققين وادعى أن قوله تعالى: (وكنتم أمواتا) وإسناده آخر الامانة إليه تعالى بما يقويه، واختار آخرون أن كونهم أمواتا هو من وقت استقرارهم نظفقا فى الأرحام إلى تمام الأطوار بعدها، وأن الحياة (۱) الاولى تفتح الروح بعد تلك الأطوار، والامانة هي المعهودة والاحياء بعدها. هو البعث. يوم ينفخ فى الصور ولعله أقرب من الاول، وإطلاق الاموات على تلك الاجسام مجاز إن فسر الموت بعدم الحياة عمن أنصف به، وحقيقة إن فسر بعدم الحياة عما من شأنه، قاله السالكوتى، ويفهم كلام بعضهم: أنه على معنى كالاموات على التفسير الثانى وإن فسر بعدم الحياة مطلقا كان حقيقة وهو المشهور وأبعد الاقوال عندى حمل الموت الاول على المهود بعد انقضاء الاجل، والاحياء الاول على ما يكون للسائلة فى القبر فيكون قد وضع الماضى موضع المستقبل لتحقق الوقوع، ثم لادليل فى الآيه على المختار لنفى عذاب القبر إذ نهاية ما فيها عدم ذكر الاحياء المصحح له، ونحن لانتدل لها بذلك الوجه عليه ولنا. والحمد لله تعالى. فى ذلك المطلب أدلة شتى، وكذا لادليل للجسمه القائلين بأنه تعالى فى مكان فى (وإليه ترجعون) لان المراد بالرجوع إليه الجع فى المحشر حيث لا يتولى الحكم سواء والأمر يومئذ لله، ووراء هذا من المقال مالا يخفى على العارفين، وفى قوله تعالى (ترجعون) على البناء المفعول دون - يرجعكم المناسبت للسباق مراعاة لتناسب رموس الآتى مع وجود التناوب المعنوى للسباق، ولهذا قيل إن قراءة الجمهور أفصح من قراءة يعقوب ومجاهد، وجماعة (ترجعون) مبني للفاعل، ولا يرد أن الآيه إذا كانت خطأ بالكسفا - ومعنى العلم ملاحظ فيها - امتنع خطابهم بما بعد - ثم وثم - من الفاعلين لأنهم لا يعلون ذلك لأن تمكنهم من العلم لوضوح الادلة آفاقية وأنفسية - وسطوع أوارها عقلية وثقلية - منزل، منزل العلم فى إزاحة العذر، وهذا يندفع أيضا ما قيل: هم شاكون فى نسبة ما تقدم إليه تعالى فكيف يتأتى ذلك الخطاب به، ويحتمل ما قيل: أن يكون الخطاب فى الآيه للؤمن والكافر فانه سبحانه لما بين دلائل التوحيد أيضا من قوله سبحانه: (يا أيها الناس) إلى (فلا تجعلوا) ودلائل النبوة من (وإن كنتم) إلى (إن كنتم) وأوعد: (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا) الآيه، ووعد: (وبشر الذين آمنوا) الخ أكد ذلك بأن عدد عليهم النعم العامة من قوله (وكنتم أمواتا) إلى (هم فيها خالدون) والخاصة من (يا بنى إسرائيل) إلى (ما ننسخ) واستقبح صدور الكفر - مع تلك النعم منهم - تويخا للكافر وتقريرا للؤمن وعد الامانة نعمة لأنها وصلة إلى الحياة الابدية واجتماع المحب بالحبيب، وقد يقال: إن الممدود عليهم كذلك هو المعنى المنتزع من القصة بأسرها •

هو ومن الاشارة قول ابن عطاء (وكنتم أمواتا) بالظاهر (فأحياكم) بمكاشفة الاسرار (ثم يمتكم) عن اوصاف العبودية (ثم يحيينكم) بأوصاف الربوبية، وقال فارس: (وكنتم أمواتا) بشواهدكم (فأحياكم) بشواهدهم (ثم يمتكم) عن شاهدكم (ثم يحيينكم) بقيام الحق (ثم إليه ترجعون) عن جميع ما لكم فتكونون له •

(هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) معطوف على قوله تعالى: (وكنتم) وترك الحرف إمالكونه كالنتيجة له ولأولئيه على الاستقلال فى إعادة ما أفاده، وذكر أنه بيان نعمة أخرى مرتبة على الاولى، وأريد بترتيبها أن الانتفاع بها يتوقف عليها فان النعمة إنما تسمى نعمة من حيث الانتفاع بها، (هو) لغير التكميل والمخاطب،

(۱) قال الله تعالى: (قل الله يحييكم ثم يميتكم) وقال سبحانه: (إن الله يجي الارض بعد موتها) وقال عز شأنه:

(أرأيت أن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا شمسي به فى الناس) اه منه •

وفيه لغات : تخفيف الواو مفتوحة وحذفها في الشعر، وتشديد هاء الممدان، وتسكينها لأسد وقيس ، و(هو) عند أهل الله تعالى اسم من أسماؤه تعالى بانيه عن كنه حقيقته المخصوصة المبرأة عن جميع جهات الدثرة، و(هو) اسم مركب من حرفين الهاء والواو، والهاء - أصل، والواو - زائدة بدليل سقوطها في التثنية والجمع فليس في الحقيقة إلا حرف واحد دال على الواحد الفرد الذي لا موجود سواه وكل شيء هالك إلا وجهه ، ولما يزيد ما فيه من الاسرار اتخذته الأجلة مداراً لذكرهم وسراجاً لسرهم، وهو جار مع الانقاس، ومسماه غائب عن الحدس والقياس، وفي (جعل) الضمير مبتدأ والموصول خبراً من الدلالة على الجلالة ما لا يخفى، وتقديم الظرف على المفعول الصريح لتعجيل المسرة واللام للتعليل والانتفاع - أي خلق لاجلكم جميع ما في الأرض - لتنتفعوا به في أمور دنياكم بالذات أو بالواسطة وفي أمور دينكم بالاستدلال والاعتبار. واستدل كثير من أهل السنة - الحنفية - والشافعية - بالآية على إباحة الاشياء النافعة قبل ورود الشرع، وعليه أكثر المعتزلة، واختاره الامام في المحصول، والبيضاوي في المنهاج واعترض بأن اللام تجيء لغير النفع ك(إن أسأمت فلها) وأجيب بأنها مجاز لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك ومعناه الاختصاص النافع، وبأن المراد النفع بالاستدلال، وأجيب بأن التخصيص خلاف الظاهر مع أن ذلك حاصل لكل مكلف من نفسه فيحمل على غيره، وذهب قوم إلى أن الاصل في الاشياء قبل الخطر، وقال قوم بالوقف لتعارض الأدلة عندهم، واستدلوا بالإباحة بالآية على مدعاهم قائلين إنها تدل على أن ما في الأرض جميعاً خلق للكل فلا يكون لاحد اختصاص بشيء أصلاً، ويرده أنها تدل على أن الكل للكل، ولا يتأني اختصاص البعض بالبعض لموجب، فهناك شبه التوزيع، والتعيين يستفاد من دليل منفصل، ولا يلزم اختصاص كل شخص بشيء واحد كما ظنه السالكوتي، و(ما) تعم جميع ما في الأرض لا تقسها إذ لا يكون الشيء ظرفاً لنفسه لأن يراد بها جهة السفلى كما يراد بالسماء جهة العلوية ويكفي في التحدر العرش المحيط، أو تجعل الجهة اعتبارية، نعم قيل: تعم كل جزء من أجزاء الأرض - فانه من جملة ضرورتها - ما فيها ضرورة وجود الجزء في الكل والمغايرة اعتبارية والقول: بأن الكلام على تقدير معطوف - أي خلق ما في الأرض والأرض - لا أرضي به، وبعضهم لم يتكلم شيئاً من ذلك، واستغنى بتقدم الامتنان بالأرض في قوله تعالى: (وجعل لكم الأرض فراشاً) (وجميعاً) حال مؤكدة من كلمة (ما) ولا دلالة لها كما ذكره البعض على الاجتماع الزماني وهذا بخلاف معاً، وجملة حالا من ضمير (لكم) يضعفه السياق لانه لتعداد النعم دون المنعم عليه مع أن مقام الامتنان يناسبه المبالغة في كثرة النعم، ولا اعتبار المبالغة لم يجعلوه حالا من الأرض أيضاً ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ ﴾ أي علا إليها وارتفع عن غير تكليف ولا تمثيل ولا تعدي - قاله الريح - أو قصد إليها بارادته قصداً سويًا بلا صارف يلويه ولا عاطف يثنيه من قولهم: استوى إليه - كالمسهم المرسل - إذا قصده قصداً مستويًا من غير أن يلوي على شيء - قاله الفراء - وقيل: استولى وملك كما في قوله: فلما (علونا واستوينا عليهم) تركناهم صرعى لنسر وناسر

وهو خلاف الظاهر لاقتضائه كون (إلى) بمعنى على، وأيضاً الاستيلاء مؤخر عن وجود المستولى عليه فيحتاج إلى القول بأن المراد استولى على إيجاد السماء فلا يقتضى تقدم الوجود ولا يخفى ما فيه . والمراد بالسماء الاجرام العلوية أو جهة العلو. ومث قول: للتراخي في الوقت، وقيل: لتفاوت ما بين الخلقين، وفضل خلق السماء على خلق الأرض، والناس مختلفون في خلق السماء وما فيها، والأرض وما فيها باعتبار التقدم والتأخر لتعارض الظواهر في ذلك، فذهب بعض إلى تقدم خلق السموات لقوله تعالى: (أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج ضحاها



والارض بعد ذلك دحاها أخرج منها ماها ومرعاها والجبال أرساها) وذهب آخرون إلى تقدم خلق الارض لقوله تعالى: ( أنتم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين ) إلى قوله سبحانه: ( وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ثم أتى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين فضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها) وجمع بعضهم فقال: ( إن ( أخرج منها ماها ) بدل أو عطف بيان ( لدحاها ) أى بسطها مبين للبراد منه فيكون تأخرها ليس بمعنى تأخر ذاتها بل بمعنى تأخر خلق ما فيها وتكليفه وترتيبها بل خلق التمتع والارتفاع به فان البعدية كما تكون باعتبار نفس الشيء تكون باعتبار جزئه الاخير . وقيد المذكور كالمذكور: بعثت إليكم رسولا ثم كنت بعثت فلانا لينظر ما يبلغه بعثت الثاني، وإن تقدم لم يكن مابعث لاجله متأخر فجعل نفسه متأخراً . ومارواه الحاكم والبيهقي - بسند صحيح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما في التوفيق بين الآيتين - يشير إلى هذا، ولا يعارضه مارواه ابن جرير وغيره وصحوه عنه أيضاً - « إن اليهود أتت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فسألته عن خلق السموات والارض فقال: خلق الله تعالى الارض يوم الاحد والاثنين، وخلق الجبال وما فيها من المنافع يوم الثلاثاء، وخلق يوم الاربعاء الشجر والماء والمدائن وال عمران والخراب، فهذه أربعة فقال تعالى: ( أنتم لتكفرون ) إلى ( سواء للسائلين ) وخلق يوم الخميس السماء، وخلق يوم الجمعة النجوم والشمس والقمر والملائكة - لجواز أن يحمل على أنه خلق مادة ذلك وأصوله إذ لا يتصور المدائن وال عمران والخراب قبل، فعطفه عليه قرينة لذلك، واستشكل الامام الرازي تأخر التدحية عن خلق السماء بأن الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية فاذا كانت التدحية متأخرة كان خلقها أيضاً متأخراً مبنى كما قيل: على الغفلة لأن من يقول بتأخر دحواها عن خلقها لا يقول بمعظمها ابتداءً بل يقول: إنها في أول الخلق كانت كهية الفهر ثم دحيت، فيتحقق الانفكاك ويصح تأخر دحواها عن خلقها، وقوله قدس سره: ( إن خلق الاشياء في الارض - لا يمكن إلا إذا كانت مدحوة - لا يخفى دفعه بناء على أن المراد بذلك خلق المواد والاصول لا خلق الاشياء فيها كما هو اليوم . وقال بعض المحققين: اختلف المفسرون في أن خلق السماء مقدم على خلق الارض أو مؤخر؟ نقل الامام الواحدى عن مقاتل الاول - واختاره المحققون - ولم يختلفوا في أن جميع ما في الارض مما ترى مؤخر عن خلق السموات السبع بل اتفقوا عليه، فحيث جعل - الخلق - في الآية الكريمة بمعنى التقدير لا اليجاد أو بمعناه ويقدر الارادة - ويكون المعنى أراد خلق ما في الارض جميعاً - لكم على حد ( إذا قم إلى الصلاة ) ( إذا قرأت القرآن ) ولا يخالفه ( والارض بعد ذلك دحاها ) فان المتقدم على خلق السماء إنما هو تقدير الارض وجميع ما فيها، أو إرادة إيجادها والمتأخر عن خلق السماء إيجاد الارض وجميع ما فيها فلا إشكال، وأما قوله سبحانه وتعالى: ( خلق الارض في يومين ) فعلى تقدير الارادة، والمعنى أراد خلق الارض، وكذا ( وجعل فيها رواسي ) ينبغي أن يكون بمعنى أراد أن يجعل، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ( فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ) فان الظاهر أن المراد اتيا في الوجود، ولو كانت الارض موجودة سابقة لما صح هذا فكأنه سبحانه قال: أنتم لتكفرون بالذي أراد إيجاد الارض وما فيها من الرواسي والاوقات في أربعة أيام ثم قصد إلى السماء فطلعت إرادته بإيجاد السماء والارض فأطاعا بأمر التكوين فأوجد سبع سموات في يومين وأوجد الارض وما فيها في أربعة أيامه ( بقی ہنہا ) بیان التکنتہ فی تفسیر الاسلوب حیث قدم فی الظاہر ہنہا وفی ( حم ) السجدة خلق الارض وما فيها

على خلق السموات وعكس في-النازعات- ولعل ذلك لأن المقام في الاولين مقام الامتان فقتضاه تقديم ما هو نعمة نظراً إلى المخاطبين فكانه قال سبحانه وتعالى : هو الذي دبر أمرهم قبل خلق السماء ثم خلق السماء ، والمقام في الثالثة مقام بيان كمال القدرة فقتضاه تقديم ما هو أدل على كمالها ، وهذا والذي يفهم من بعض عبارات القوم قدس الله تعالى أسرارهم أن المحدد- ويقال له سماء أيضا - مخلوق قبل الارض وما فيها، وأن الارض نفسها خلقت بعد ، ثم بعد خلقها خلقت السموات السبع ، ثم بعد السبع خلق ما في الارض من معادن ونبات ، ثم ظهر عالم الحيوان ، ثم عالم الانسان، فعنى (خلق لكم ما في الارض) حينئذ قدره أو أراد إيجادها أو وجود مواده ، ومعنى (وجعل فيها رواسي) الخ في الآية الاخرى على نحو هذا، (وخلق الارض فيها) على ظاهره ولا ياباه قوله سبحانه : ( فقال لها وللارض اثنتا ) الخ لجواز حمله على معنى اثنتا بما خلقت فيكما من التأثير والتأثر وإبراز ما أودعتكما من الاوضاع المختلفة والكائنات المتنوعة ، أو إتيان السماء حدودها وإتيان الارض أن تصير مدحوة أو ليات كل منكما الاخرى في حدوث ما أريد توليده منكما ، وبعد هذا كله لا يخلو البحث من صعوبة ، ولإزال الناس يستصعبونه من عهد الصحابة رضی الله تعالى عنهم إلى الآن، ولنا فيه إن شاء الله تعالى عودة بعد عودة ونسأل الله تعالى التوفيق ﴿ فَسَوَّيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ﴾ الضمير للسماء إن فسرت بالاجرام، وجاز أن يرجع إليها بناء على أنها جمع أو مؤنثة به ، وإلا فبهم بفسره ما بعده على حد - نعم رجلا- وفيه من التفتيح والتشويق والتسكين في النفس ما لا يخفى ، وفي نصب (سبع) خمسة أوجه : البذل من المهيم، أو العائد إلى السماء، أو مفعول به أي سوى منهن، أو حال مقدرة، أو تمييز، أو مفعول ثان لسوى بناء على أنها بمعنى صير- ولم يثبت - والبديلة أرجح لعدم الاشتقاق وبعدها الحالية- كما في البحر- وأريد (سواهن) أمتهم وقومهم وخلقهم ابتداء مصنونات عن العوج والقطور لأنه سبحانه وتعالى سواهن بعد إن لم يكن كذلك فهو على حد قولهم: ضيق فم البئر ووسع الدار ، وفي مقارنة التسوية والاستواء حسن لا يخفى ﴿ لا يقال ﴾ إن أرباب الارصاد أثبتوا تسعة أفلاك ، وهل هي إلا سموات؟ لانا نقول هم شاكون إلى الآن في النقصان والزيادة فان ما وجدوه من الحركات يمكن ضبطها بثانية وسبعة بل بواحد، وبعضهم أثبتوا بين فلك الثوابت والاطلس كرة لضبط الميل السكلى ، وقال بعض محققهم: لم يبين لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات متطوية بعضها على بعض، وأطال الامام الرازي الكلام في ذلك وأجاد، على أنه إن صح ما شاع فليس في الآية ما يدل على نفي الزوائد بناء على ما اختاره الامام من أن مفهوم العدد ليس بحجة ، وكلام البيضاوي في تفسيره يشير اليه خلافا لما في منهاجه الموافق لما عليه الامام الشافعي ونقله عنه الغزالي في المنحول، وود ذكر السالكين في الحق أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد والخلاف في ذلك مشهور- وإذ قالنا بكرة العرش والكرسى لم يبق كلام .

( وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٢٩ ) تذييل مقرر لما قبله من خلق السموات والارض وما فيها على هذا النمط العجيب والاسلوب الغريب (ماترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر غاسقا وهو حسير) وفي (علم) من المبالغة ما ليس في عالم وليس ذلك راجعاً إلى نفس الصفة لأن علمه تعالى واحد لا تكثر فيه لكن لما تعلق بالكلى والجزئى والموجود والمعدوم والمتناهي وغير المتناهي وصف نفسه سبحانه بما يدل على المبالغة والشئ هنا عام باق على عمومه لا تخصيص فيه بوجه خلافاً لمن ضل عن سواء السبيل، والجار والمجرور متعلق ب(علم) وإنما تعدى بالبا مع أنه من علم وهو متمدد بنفسه، والتقوية تكون باللام لأن أمثلة المبالغة (٢ - ٢٨ - ج ١ تفسير روح المعاني)

يقالوا : خالفت أفعالها لأنها أشبهت أفعال التفضيل لما فيهما من الدلالة على الزيادة فأعطيت حكمه في التعدي وهو أنه إن كان فعله متعدياً فإن فهم علماً أو جهلاً تعدى بالباء كأعلم به وأجهل به، وعلم به وجهول به - وأعلم من يصل على التاويل وإلآ تعدى باللام - كأضرب لزيد (وفعال لما يريد) - وإلآ تعدى بما يتعدى به فله - كأصبر على النار، وصبور على كذا - ولعل ذلك أغلب إذ يقال رحيم به فافهم ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ للامتن سبحانه على من تقدم بما تقدم ذلك بنعمة عامة وكرامة تامة والاحسان إلى الاصل إحسان إلى الفرع والولد سر أليه (وإذ) ظرف زمان للماضي مبنى لشبهه بالحرف وضعا واختقاراً ويكون ما بعدها جملة فعلية أو اسمية ، ويستفاد الزمان منها بأن يكون ثانی جزأها فعلاً أو يكون مضمونها مشهوراً بالوقوع في الزمان المعين، وإذا دخلت على المضارع قلبته إلى الماضي، وهي ملازمة للظرفية إلا أن يضاف إليها زمان، وفي وقوعها مفعولاً به أو حرف تعليل أو مفاجأة أو ظرف مكان أو زائدة خلاف ، وفي البحر إنها لا تقع، وإذا استفيد شيء من ذلك فمن المقام، واختلف المعربون فيها هنا فقيل: زائدة وبمعنى قد، وفي موضع رفع أي ابتداء خلقكم إذ وفي موضع نصب بمقدر - أي ابتداء خلقكم أو أحياءكم إذ - ويعتبر وقتاً متداً لاحقاً للقول، ويقال: بعدها ومعمول الخلقكم المتقدم والواو زائدة والفصل بما يكاد أن يكون سورة، ومتعلق - بذكر - ويكفي في صحة الظرفية ظرفية المفعول - كرميت الصيد في الحرم - وهذه عدة أقوال بعضها غير صحيح والبعض فيه تكلف، فاللائق أن تجمل منصوبة - بقالوا - الآتي وبينهما تناسب ظاهر والجملة بما فيها عطف على ما قبلها عطف القصة على القصة كذا قيل، وأنت تعلم أن المشهور القول الأخير ولعله الأول فتدبر، ولا يخفى لطف الرب هنا مضافاً إلى ضميره ﷺ بطريق الخطاب وكان في تنويعه والخروج من عامه إلى خاصه رمزاً إلى أن المقبل عليه بالخطاب له الحظ الا اعظم والقسم الاوفر من الجملة الخبر بها فهو صلى الله تعالى عليه وسلم على الحقيقة الخليفة الا اعظم في الخليفة والامام المقدم في الارض والسماوات العلى، ولولاه ما خلق آدم بل ( ولا ، ولا ) والله تعالى در سيدى ابن الفارض حيث يقول عن لسان الحقيقة المحمدية :

وإني وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوق

واللام الجارة للتبليغ، و(الملائكة) جمع ملك على وزن شمائل وشمال وهو مقلوب مالك صفة مشبهة عند الكسائي، وهو مختار الجمهور من الاو لو كوهي الرسالة، فهم رسل إلى الناس والرسول اليهم، وقيل: لا قلب فإن كيسان إلى أنه فعال من الملك بزيادة الهزمية لانه مالك ما جعله الله تعالى إليه أولقوته فان ( م ل ك ) يدور مع القوفو الشدة يقال : ملكت العجين شددت عجنه ، وهو اشتقاق بعيد، وفعال قليل، وأبو عبيدة إلى أنه مفعول من لاك إذا أرسل مصدر ميمي بمعنى المفعول: أو اسم مكان على المبالغة، وهو اشتقاق بعيداً أيضاً، ولم يشتهر لاك، وكثر في الاستعمال الكنى إليه - أي كنى لرسولا - ولم يجى سوى هذه الصيغة فاعتبره مهموز العين، وإن أصله ألا كنى، وبعض جعله أجوف من لاك يلو ك، والثالث تأنيث الجمع، وقيل: للمبالغة ولم يجعل لتأنيث اللفظ كالمفعول لاعتبارهم التأنيث المعنوي في كل جمع حيث قالوا: كل جمع مؤنث بتأويل الجماعة وقد ورد بغير ناه في قوله ● أبا خالد صلت عليك الملائكة ● واختلف الناس في حقيقتها بعد اتفاقهم على أنها موجودة سما أو عقلا ، فذهب أكثر المسلمين إلى أنها أجسام نورانية ، وقيل: هوائية قادرة على التشكل والظهور بأشكال مختلفة باذن الله تعالى، وقالت النصارى: إنها الانفس الناطقة المفارقة لابداها الصافية الخيرة، والحيثة عندهم شياطين، وقال عبدة الاوثان: إنها هذه الكواكب السعد منها ملائكة الرحمة، والنحس ملائكة العذاب . والفلاسفة يقولون: إنها جواهر مجردة مخالفة للنفوس

التاطقة في الحقيقة ، وصرح بعضهم بأنها العقول العشرة والنفوس الفلكية التي تحرك الأفلاك ، وهي عندنا منقسمة إلى قسمين . قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والنزه عن الاشتغال بغيره يسبحون الليل والنهار لا يفترون، وهم العلويون والملائكة المقربون. وقسم يدبر الأمر من السماء إلى الأرض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم (لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) وهم (المدبرات أمراً) فنهج سماوية ومنهم أرضية ، ولا يعلم عددهم إلا الله . وفي الخبر « أطت السماء وحق لها أن تظط ، ما فيها موضع قدم إلا فيه ملك ساجد أو راعع » وهم مختلفون في الهيات متفاوتون في العظم ، لآبراهم على ما هم عليه إلا أرباب النفوس القدسية . وقد يظهرون بأبدان يشترك في رؤيتها الخاص والعام وهم على ما هم عليه ، حتى قيل : إن جبريل عليه السلام في وقت ظهوره في صورة دحية الكلبي بين يدي المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم لم يقارق سدرة المنتهى ، ومثله يقع للكامل من الأورلياء، وهذا ما وراء طور العقل - وأنا به من المؤمنين - وقد ذكر أهل الله - قدس الله تعالى أسرارهم - أن أول مظهر للحق جل شأنه العا ، ولما انصبغ بالنور فتح فيه صور الملائكة المهيمين الذين هم فوق عالم الأجساد الطبيعية ولا عرش ولا مخلوق تقدمهم . فلما أوجدتهم تجلّى لهم باسمه الجليل فهاموا في جلال جماله ، فهم لا يفيقون ، فلما شاء أن يخلق عالم التدوين والتسطير عين واحداً من هؤلاء - وهو أول ملك ظهر عن ملائكة ذلك النور - سماه العقل والقلم ، وتجلى له في بحلي التعليم الوهبي بما يريد إيجاداً من خلقه لإلإ غاية ، فقبل بذاته علم ما يكون ، وما للحق من الأسماء الإلهية الطالبة صدور هذا العالم الخلقى ، فاشتق من هذا العقل ماسماه اللوح ، وأمر القلم أن يتدلى إليه ويودع فيه ما يكون إلى يوم القيامة لا غير . فجعل لهذا العلم ثلثمائة وستين سنناً من كونه قلماً ، ومن كونه عقلاً ثلثمائة وستين تجلياً أو رقيقة كل سن أو رقيقة تفرق من ثلثمائة وستين صنفاً من العلوم الاجمالية فيفصاها في اللوح ، وأول علم حصل فيه علم الطبيعة فكانت دون النفس ، وهذا كله في عالم النور الخالص ، ثم أوجد سبحانه الظلمة المحضة التي هي في مقابلة هذا النور بمنزلة العدم المطلق المقابل للوجود المطلق فأفاض عليها النور إفاضة ذاتية بمساعدة الطبيعة ، فلام شعها ذلك النور فظهر العرش ، فاستوى عليه اسم الرحمن بالاسم الظاهر فهو أول ما ظهر من عالم الخلق ، وخلق من ذلك النور المترج الملائكة الحافين ، وليس لهم شغل إلا كونهم - حافين من حول العرش يسبحون بحمده - ثم أوجد الكرسي في جوف هذا العرش ، وجعل فيه ملائكة من جنس طبيعته ، فكل فلك أصل لما خلق فيه من عماره ، كالنصار فيما خلق فيها من عمارها ، وقسم في هذا الكرسي الكلمة إلى خبر وحكم ، وهما القدمان اللتان تدلن له من العرش كما ورد في الخبر . ثم خاق في جوف الكرسي الأفلاك ، فلكا في جوف فلك ، وخلق في كل فلك عالماً منه يعمرونه ، وزينها بالكواكب (وأوحى في كل سما. أمرها) إلى أن خلق صور المولدات ، وتجلى لكل صنف منها بحسب ماهي عليه ، فتكون من ذلك أرواح الصور وأمرها بتدبيرها وجعلها غير منقسمة بل ذاتا واحدة ، ويميز بعضها عن بعض فتعيزت وكان تميزها بحسب قبول الصور من ذلك التجلي ، وهذه الصور في الحقيقة كالمظاهر لتلك الأرواح ، ثم أحدث سبحانه الصور الجسدية الخيالية بتجل آخر ، وجعل لكل من الأرواح والصور غذاء يناسبه ، ولا يزال الحق سبحانه يخلق من أنفاس العالم ملائكة ماداموا متفسين ، وسبحان من يقول للشيء كن فيكون .

إذا علمت ذلك فاعلم أنهم اختلفوا في الملائكة المقول لهم ، فقيل : كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص ، فشمّل المهيمين وغيرهم ، وقيل : ملائكة الأرض بقرينة أن الكلام في خلافة الأرض ، وقيل : إبليس ومن كان معه في عمارة الجن

الذین أسكنوا الأرض دهرًا طويلاً ففسدوا فبعث الله تعالى عليهم جنداً من الملائكة يقال لهم الجن أيضاً وهم خزان الجنة - اشق لهم اسم منها - فطردوهم إلى شعوب الجبال والجزائر . والذي عليه السادة الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ، أنهم ماعدا العالمين بمن كان مودعاً شيئاً من أسماء الله تعالى وصفاته ، وأن العالمين غير داخلين في الخطاب ولا مأمورين بالسجود لاستغراقهم وعدم شعورهم بسوى الذات ، وقوله تعالى: (أستكبرت أم كنت من العالين) يشير إلى ذلك عندهم ، وجعلوا من أولئك الملك المسمى بالروح والقلم الأعلى وبالعقل الأول وهو المرأة لذاته تعالى ، فلا يظهر بذاته إلا في هذا الملك ، وظهوره في جميع المخلوقات إنما هو بصفاته فهو قطب العالم الدنيوي والأخروي وقطب أهل الجنة والنار وأهل الكسب والأعراف ، وما من شيء إلا ولهذا الملك فيه وجه يدور ذلك المخلوق على وجهه فهو قطبه ، وهو قد كان عالماً بخلق آدم وربته ، فانه الذي سطر في اللوح ما كان وما يكون ، واللوح قد علم ذوق ما خطه القلم فيه ، وقد ظهر هذا الملك بكاله في الحقيقة المحمدية كما يشير إليه قوله تعالى . (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) ولهذا كان صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل خلق الله تعالى على الإطلاق ، بل هو الخليفة على الحقيقة في السبع الطباق ، وليس هذا البعيد فليفهمه

(وجاعل) اسم فاعل من الجعل بمعنى التصيير فيتعدي لاثنتين، والأول هنا خليفة، والثاني (في الأرض) أو بمعنى الخالق فيتعدي لواحد ، (في الأرض) متعلق بخليفة ، وقدم للتشويق وعمل الوصف لأنه بمعنى الاستقبال ومعتمد على مسند إليه ، وورجح في البحر كونه بمعنى الخلق لما في المقابل ، ويلزم - على كونه بمعنى التصيير - ذكر خليفة أو تقديره فيه . والمراد من الأرض إما كلها وهو الظاهر، وبه قال الجمهور، أو أرض مكة ، وروى هذا مرفوعاً والظاهر أنه لم يصح ، وإلا لم يعدل عنه ، وخص سبحانه الأرض لأنها من عالم التغيير والاستحالات ، فيظهر بحكم الخلافة فيها حكم جميع الأسماء الإلهية التي طلب الحق ظهوره بها بخلاف العالم الأعلى ، وبالخليفة - من يخلف غيره وينوب عنه ، والهاء للبالغة ، ولهذا يطلق على المذكر ، والمشهور أن المراد به آدم عليه السلام وهو الموافق للرواية ولافراد اللفظ ولما في السياق ، ونسبة سفك الدم والفساد إليه حينئذ بطريق التسبب أو المراد - بمن يفسد - الخ من فيه قوة ذلك ، ومعنى كونه (خليفة) أنه خليفة الله تعالى في أرضه ، وكذا كل نبي استخلفهم في عمارة الأرض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم للحاجة به تعالى ، ولكن لقصور المستخلف عليه لما أنه في غاية الكدورة والظلمة الجسمانية ، وذاته تعالى في غاية القدوس ، والمناسبة شرط في قبول الفيض على ماجرت به العادة الإلهية فلا بد من متوسط ذي جهتي تجرد وتعلق ليستفيض من جهة ويفيض بأخرى . وقيل : هو وذرئته عليه السلام ، ويؤيده ظاهر قول الملائكة ، فإنهم حينئذ باظهار فضل آدم عليهم لكونه الأصل المستتب من عدها ، وهذا كما يستغنى بذكر أبي القبيلة عنهم، إلا أن ذكر الأب بالعلم وما هنا بالوصف ، ومعنى كونهم خلفاء أنهم يخلفون من قبلهم من الجن بنى الجن أو من إبليس ومن معه من الملائكة المبعوثين لحرب أولئك على ما نطق به الآثار ، وأنه يخلف بعضهم بعضاً ، وعند أهل الله تعالى المراد بالخليفة آدم وهو عليه السلام خليفة الله تعالى وأبو الخلفاء والمجلى له سبحانه وتعالى ، والجامع لصفتي جماله وجلاله ، ولهذا جمعت له اليان وكلتاهما يمين ، وليس في الموجودات من وسع الحق سواه ، ومن هنا قال الخليفة الأعظم صلى الله تعالى عليه وسلم : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته أو - على - صورة الرحمن » وبه جمعت الأضداد وكملت النشأة وظهر الحق ، ولم تزل تلك الخلافة في الإنسان الكامل إلى قيام الساعة وساعة القيام ، بل متى فارق هذا

الانسان العالم مات العالم لانه الروح الذي به قوامه ، فهو العباد المعنوي للسماء ، والدار الدنيا جارحة من جوارح جسد العالم الذي الانسان روحه . ولما كان هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته صحت له الخلافة وتدير العالم والله سبحانه الفعال لما يريد ، ولا فاعل على الحقيقة سواه وفي المقام ضيق ، والمنكرون كثيرون ولا مستعان إلا بالله عز وجل . وقائدة قوله تعالى هذا للملائكة تعليم المشاررة لان هذه المعاملة تشبهها أو تعظم شأن المجمعول وإظهار فضله ويحتمل أنه سبحانه أراد بذلك تعريف آدم عليه السلام لهم ليعرفوا قدره لانه باطن عن الصورة الكونية بما عنده من الصورة الالهية وما يعرفه بطونه من الملا' الأعلى إلا اللوح والقلم، وكان هذا القول على ما ذكره الشيخ الاكبر قدس سره في دولة السنبلة بعد مضي سبعة عشر ألف سنة من عمر الدنيا ومن عمر الآخرة التي (١) لانهاية له في الدوام ثمانية آلاف سنة ، ومن عمر العالم الطبيعي المقيد بالزمان المحصور بالمكان إحدى وسبعون ألف سنة من السنين المعروفة الحاصلة أيامها من دورة الفلك الاول وهو يوم وخمسا يوم من أيام ذى المعارج والله تعالى الامر من قبل ومن بعد، وقرأ زيد بن علي -خليفة- بالقاف والمعنى واضح ( قَالَوا أَجْمَعُلُ فِيهَا مِنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ) استكشاف عن الحكمة الخفية وعمما يزيد الشبهة وليس استفهاما عن نفس الجعل والاستخلاف لانهم قد علوه قبل ، فالمستول عنه هو الجعل ولكن لا باعتبار ذاته بل باعتبار حكمته ومزبل شبهته ، أو تعجب من أن يستخلف لعمارة الارض وإصلاحها من يفسد فيها، أو يستخلف مكان أهل الفساد مثلهم أو مكان أهل الطاعة أهل المعصية، وقيل استفهام محض حذف فيه العادل - أي ( أجمعل فيها من يفسد ) أم تجعل من لا يفسد - وجعله بعضهم من الجملة الحالية - أي ( أجمعل فيها - كذا - ونحن نسبح بحمدك ) أم تغيير - واختار ذلك شيخنا علاء الدين الموصلی روح الله تعالى روحه، والادب يسكتني عنه، وعلى كل تقدير ليست الهمة للانكار كما زعمته الحشوية مستلدين بالآية على عدم عصمة الملائكة لاعتراضهم على الله تعالى وطعنهم في نبی آدم، ومن العجيب أن مولانا الشعرائي - وهو من أكبر أهل السنة بل من مشايخ أهل الله تعالى - نقل عن شيخه الخواص أنه خص المعصمة بملائكة السماء معللا له بأنهم عقول مجردة بلا منازع ولا شهوة، وقال: إن الملائكة الارضية غير معصومين ولذلك وقع إبليس فيها وقع إذ كان من ملائكة الارض الساكنين بجبل الياقوت بالمشرق عند خط الاستواء فعليه لا يبعد الاعتراض ممن كان في الارض والعباد بالله تعالى ، ويستأنس له بما ورد في بعض الاخبار أن القائلين كانوا عشرة آلاف نزلت عليهم نار فأحرقتهم ، وعندی أن ذلك غير صحيح، وقيل: إن القائل إبليس وقد كان إذ ذاك معدوداً في عداد الملائكة ويكون نسبة القول إليهم على حد - بنو فلان تتلوا فلانا - والقائل واحد منهم، والوجه ما قرنا وتكرار الظرف للدلالة على الافراط في الفساد ولم يكره بعدللا كفتاه مع مافي التكرار بما لا يخفى. و( السفك ) الصب والارافة ولا يستعمل إلا في الدم أو فيه وفي الدمع والمطف من عطف الخاص على العام للإشارة إلى عظم هذه المعصية لانه بها تتلاشى الهياكل الجسمانية ، و( الدماء ) جمع دم لانه ياء أو واو وقصره وتضعيفه مسموعان، وأصله فعل أو فعل، والمراد بها المحرمة بقرينة المقام، وقيل: الاستراق فيتضمن جميع أنواعها من المخطور وغيره والمقصود عدم تمييزه بينها، وقرأ ابن أبي عمير - بسفك بضم الفاء، وسفك من أسفك والتضعيف من سفك، وقرأ ابن هرير بنصب الكاف وخرج على النصب في جواب الاستفهام، وقرئ: على البناء للمجهول، والراجع إلى من حينئذ سواء جعل موصولا أو موصوفا

(١) قوله التي الخ كذا بخط المؤلف اه مصححه

مخدوف۔ اسی فہم۔ وحکم الملائکہ بالافساد والسفک علی الانسان بناء علی بعض ہایتیک الوجہ لیس من ادعاء علم النیب أو الحکم بالظن والتخمين ولکن باخبر من الله تعالی ولم یقص علينا فباحکي عنهم کتفاء بدلالة الجواب علیہ للایحجاز کا ہو عاده القرآن، ویؤید ذلك ماروی فی بعض الآثار أنه لما قال الله تعالی ذلك قالوا: وما یكون من ذلك الخلیفة؟ قال: تكون له ذریة یفسدون فی الأرض ویقتل بعضهم بعضاً فعند ذلك قالوا: ربنا (أجعل فیهمان یفسد فیها ویسفک الدماء) وقیل: عرفوا ذلك من اللوح ویبعده عدم علم الجواب، ویحتاج الجواب إلى تکلف، وقیل: عرفوه استنباطاً عمار کز فی عقولهم من عدم عصمة غیرهم المفصی إلى العلم بصدور المعصية عن عدم العلم بالمفصی إلى التنازع والتشاجر إذ من لا یرحم نفسه لا یرحم غیره، وذلك یفضی إلى الفساد وسفک الدماء، وقیل: قیاساً لأحد الثقلین علی الآخر یجامع اشتراً کهما فی عدم العصمة ولا یخفی ما فی القولین، ویحتمل أنهم علوا ذلك من تسميته خلیفة لأن الخلافة تقتضی الاصلاح وقهر المستخلف علیہ وهو یستلزم أن یدر منه فساد إما فی ذاته بمقتضى الشهوة أو فی غیره من السفک أو لآنها بجلی الجلال کما یجلی الجلال، ولکل آثار، و-الافساد والسفک - من آثار الجلال وسکتوا عن آثار الجلال إذ لا غرابة فیها وهم علی تقدير ما قدروا الله تعالی حق قدره ولا یجمل ذلك بهم فوق کل ذی علم علیم ﴿وَوَحْنٌ نُسَبَّحُ بِحَمْدِكَ وَتُقَدَّسُ لَكَ﴾ حال من ضمیر الفاعل فی (أجعل) وفیها تقریر لجهة الاشکال والمعنی تستخاف من ذکر ونحن المعصومون ولیس المقصود إلا الاستفسار عن المرجح لا العجب والتفاخر حتی یضر بعصمتهم کما زعمت الحشویة، ولزوم الضمیر، وترك الواو فی الجملة الاسمیة إذ اوقعت حالاً مؤکدة غیر مسلم کما فی شرح التسهیل وصیغة المضارع للاستمرار، وتقدم المسند إليه علی المسند الفعلی للاختصاص . ومن الغریب جعل الجملة استفهامیة حذف منها الاداة، وكذا المعادل والتسییح فی الاصل مطلق التبعید، والمراد به تبعید الله تعالی عن السوء وهو متعدد بنفسه ویعدی باللام إشعاراً بأن إیقاع الفعل لاجل الله تعالی وخالصاً لوجهه سبحانه فالمفعول المقدر ههنا یمکن أن یمکن باللام علی وفق قرینه، وأن یمکن بدونه کما هو أصله، (بمحمّد) فی موضع الحال والباء لاستدامة الصبغة والمیة، وإضافة الحد إمالی الفاعل والمراد لازمه مجازاً من التوفیق والهدایة، أو إلى المفعول أى متلبسین بمحمدنا لک علی ما وقتنا لتسیحک، وفی ذلك نفی ما یوهمه الاستناد من العجب، وقیل: المراد به تسییح خاص وهو - سبحان ذی الملك والمسلک سبحان ذی العظمة والجبروت سبحان الحی الذی لا یموت - ویعرف هذا بتسییح الملائکة، أو - سبحان الله وبمحمده - وفی حدیث عن عبادة بن الصامت عن أبی ذر « أن النبی صلی الله تعالی علیہ وسلم سئل أى الكلام أفضل؟ قال: ما اصطفتی الله تعالی لملائکته أو لعباده سبحان الله وبمحمده» أى وبمحمده نسبح، و-التقدیس- فی المشهور کالتسییح معنی، واحتاجوا لدفع التکرار إلى أن أحدهما باعتبار الطاعات والآخر باعتبار الاعتقادات، وقیل: التسییح تنزیهه تعالی عملاً یلیق به، والتقدیس تنزیهه فی ذاته عملاً یراه لا تقابنفسه فهو بائع ویشهد له أنه حیث جمع بینهما اخرنحو - سبح قدوس - ویحتمل أن یمکن بمعنی التطهیر، والمراد نسبحک ونظهر أنفسنا من الادناس أو أفعالنا من المعاصی فلا نفعل قلعلم من الافساد والسفک أو نظهر قلوبنا عن الالتفات إلى غیرک، ولا یم (لک) إما للعة متعلق - بتقدس - والحمل علی التنازع عما فیہ تنازع أو معدیة للفعل کما فی - سجدت لله تعالی - واللبیان کافی - سفها (ک) (۱) - فتعلمها حیث تذخیر مبتدأ مخدوف أوزائدة والمفعول هو المجرور، ثم الظاهر أن قائل هذه الجملة هو قائل الجملة الأولى، وأغرب الشیخ

(۱) قوله سفهاك كذا بخطه اه صححه

صفي الدين الخزر جي في كتابه - فك الأزرار - فجعل القائل مختلفاً ، وبين ذلك بأن الملائكة كانوا حين ورود الخطاب عليهم مجملين وكان إبليس مندرجا في جانتهم فورد الجواب منهم مجملا ، فلما انفصل إبليس عن جملتهم بآياته انفصل الجواب إلى نوعين ، فنوع الاعتراض منه ، ونوع التسييح والتفديس من عداه ، فانقسم الجواب إلى قسمين فانقسم الجنس إلى جنسين ، وناسب كل جواب من ظهر عنه ، فالكلام شبيه بقوله تعالى : (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا) وهو تأويل لالتفسير ﴿ قَالَ إِنِّي أَنطَمُّ مَا لَأَتَعَلُّونَ ۚ ۳۰ ﴾ أي أعلم من الحكيم في ذلك ما أتم بمعزل عنه ، وقيل : أراد بذلك علمه بمعصية إبليس وطاعة آدم ، وقيل : بأنه سيكون من ذلك الخليفة أنبياء وصالحون ، وقيل : الأحسن أن يفسر هذا المبهم بما أخبر به تعالى عنه بقوله سبحانه : (إني أعلم غيب السموات والأرض) ويفهم من كلام القوم قدس الله تعالى أسرارهم ، أن المراد من الآية بيان الحكمة في الخلاقة على أدق وجه وأكمله ، فسكانه قال جل شأنه - أريد الظهور بأسمائهم وصفاتهم ولم يكمل ذلك بخلقهم - فإني أعلم ما لا تعلمونه لقصور استعدادهم ونقصان قابليتهم ، فلا تصلحون لظهور جميع الأسماء والصفات فيكم ، فلا تتم بكم معرفتي ولا يظهر عليكم كثرتي ، فلا بد من إظهار من تم استعداده ، وكلمات قابليته ليكون مجلي لمرآة لاسمائي وصفاتي ومظهراً للتقابلات في ، ومظهراً لما خفي عندي ، وفي يسمع وفي يبصر وفي يوتي ، وبعد ذلك يرق الزجاج والحجر ، وإلى الله عز شأنه يرجع الأمر . (وَأَعْلَمُ) فعل مضارع ، واحتمال أنه أفعل تفضيل بما لا ينبغي أن يخرج عليه كتاب الله سبحانه بما لا ينبغي ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ عطف على (قال) ، وفيه تحقيق لضمون ما تقدم ، وظاهر الابتداء بحكاية التعليم يدل على أن ما مر من المفاولة إنما جرت بعد خلقه عليه السلام بمحض منه بأن قيل اثر نفخ الروح فيه : إني جاعل إياه خليفة ، فقيل ما قيل ، وقيل : إنه معطوف على محذوف ، أي خلق وعلم ، أو خلقه وسواه ونفخ فيه الروح وعلم ، أو جعل في الأرض خليفة وعلم ، وإبراز اسمه عليه السلام للتخصيص عليه والتبويه بذكره . (وَأَدَمُ) صرح الجواليقي وكثيرون أنه عربي ووزنه أفعل من الأدمة - بضم فسكون - السمرة وبما أحيلاها في بعض ، وفسرها أناس بالبياض أو الأدمة - بفتحين - الأسوة والقذوة أو من أديم الأرض ما ظهر منها . وقد أخرج أحمد والترمذي وصححه غير واحد ، أنه تعالى قبض قبضة من جميع الأرض سهلها وحرزها ، فخلق منها آدم ، فلذلك تأتي بنوه أحياء (١) ، أو من الأدم والأودة ، الموافقة والالفة ، وأصله آدم - بهمزتين - فأبدلت الثانية ألفاً لسكونها بعد فتحة ، ومنع صرفه للعلية ووزن الفعل ، وقيل : أجمي ووزنه فاعل - بفتح العين - ويكثر هذا في الأسماء - كشالنج وأزر - ويشهد له جمعه على أوادم - بالواو - لا - آدم - بالهمزة ، وكذا تصغيره على - أويدم - لا - أويدم - واعتدته الجوهري بأنه ليس للهمزة أصل في البناء معروف ، فجعل الغالب عليها - الواو - ولم يسلموه له ، وحينئذ لا يجري الاشتقاق فيه لأنه من تلك اللغة لانعلمه ومن غيرها لا يصح ، والتوافق بين اللغات بعيد ، وإن ذكر فيه فذاك للإشارة إلى أنه بعد التعريب ملحق بكلامهم ، وهو اشتقاق تقديري اعتبروه لمعرفة الوزن والزائد فيه من غيره ، ومن أجراه فيه حقيقة كمن جمع بين الضب والنون ، ولعل هذا أقرب إلى الصواب . (والأسماء) جمع اسم وهو باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء ودليلاً يرضه إلى الذهن من الألفاظ الموضوعه بجميع اللغات والصفات والأفعال ، واستعمل عرفاً في الموضوع



لمعنى مفرداً كان أو مركباً مخبراً عنه أو خبراً أو رابطة بينهما ، وكلا المعنيين محتمل . والعلم بالالفاظ المفردة والمركبة تركيباً خبرياً أو إنشائياً يستلزم العلم بالمعاني التصورية والتصديقية . وإرادة المعنى المصطلح بالاصلاح لحدوثه بعد القرآن . وقال الامام : المراد بالاسماء صفات الاشياء ونعوتها وخواصها ، لا تبايعات دالة على ماهياتها ، فجاز أن يعبر عنها بالاسماء ، وفيه كما قال الشهاب نظر لاذم يعهد لإطلاق الاسم على مثله حتى يفسر به النظم . وقيل : المراد بها أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ، وعزى إلى ابن عباس رضی الله تعالى عنها ، وقيل : اللغات ، وقيل : أسماء الملائكة ، وقيل : أسماء النجوم ، وقال الحكيم الترمذي : أسماءه تعالى ، وقيل وقيل وقيل . والحق عندى ما عليه أهل الله تعالى ، وهو الذى يقتضيه منصب الخلافة الذى علمت ، وهوانها أسماء الاشياء علوية أو سفلية جوهرية أو عرضية ، ويقال لها أسماء الله تعالى عندهم باعتبار دلالتها عليه ، وظهوره فيها غير متقيد بها . ولهذا قالوا : إن أسماء الله تعالى غير متناهية ، إذ ما من شئ يبرز للوجود من خبايا الجرد ، إلا وهو اسم من أسمائه تعالى وشأن من شئونه عز شأنه ، وهو الاول والآخر والظاهر والباطن . ومن هنا قال قدس سره :

إن الوجود وإن تعدد ظاهراً وحياتكم ما فيه إلا أتم

لكن للفرق مقام وللجمع مقام ولكل مقام مقال ، ولو لا المراتب لتعطلت الاسماء والصفات ، وتعليمها له عليه السلام على هذا ظهور الحق جل وعلا فيه منزها عن الحلول والاتحاد والتشبيه بجميع أسمائه وصفاته المتقابلة حسب استعداده الجامع بحيث علم وجه الحق في تلك الاشياء ، وعلم ما نظرت عليه وفهم ما أشارت إليه ، فلم يخف عليه منها خافية ولم يبق من أسرارها باقية ، فيأله هذا الجرم الصغير كيف حوى هذا العلم الغزير . واختلف الرسيمون بينهم في كيفية التعليم بعد أن فسر بأنه فعل يترتب عليه العلم غالباً ، وبعد حصول ما يتوقف عليه من جهة المتعلم لاستعداده لقبول الفيض وتلقيه من جهة المعلم لا تخلف . فقيل : بأن خلق فيه عليه السلام بموجب استعداد علمياً ضرورياً تفصيلاً بتلك الاسماء ومدلولاتها وبدلالتها ووجه دلالتها ، وقيل : بأن خلقه من أجزاء مختلفة وقوى متباينة مستعداً لادراك أنواع المدرجات ، وألهمه معرفة ذوات الاشياء وأسمائها وخواصها ومعارفها وأصول العلم وقوانين الصناعات وتفصيل آياتها وكيفيات استعمالها فيكون ماسر من المقابلة قبل خلقه عليه السلام . والقول : بأن التعليم على ظاهره . وكان بواسطة ملك غير داخل في عموم الخطاب : (أنبؤوني) . مما لا أرتضيه ، اللهم إلا إن صح خبر في ذلك ، ومع هذا أقول : للتخبر محل غير ما يتبادر مما لا يخفى على من له ذوق ، وقيل : غير ذلك . ثم إن هذا التعليم لا يقتضى تقديم لغة اصطلاحية كإزعمه أبو هاشم واحتج عليه بوجه ردت في التفسير الكبير ، إذ لو افترق لتسلسل الامر أودار ، والامام الأشعري يستدل بهذه الآية على أن الواضع للغات كلها هو الله تعالى ابتداءً ويموز حدوث بعض الاوضاع من البشر كما يضع الرجل علم ابنه . والمعتزلة يقولون : الواضع من البشر آدم وغيره ويسمى مذهب الاصطلاح . وقيل : وضع الله تعالى بعضها ووضع الباقي للبشر وهو مذهب التوزيع وبه قال الاستاذ ، والمسألة مفصلة بأدلتها ومالها وما عليها في أصول الفقه . وقرأ الجبائي (وعلم) مبنيًا للفعل ، وفي البحر أن التضعيف للتعددية وهي به سماعية ، وقيل : قياسية ، وهو الحريري . في شرح نخته - يزعم أن علم المتعدى لاثنتين يتعدى به إلى ثلاثة ، وقد وهم في ذلك هو "عزهم على الملكة" أي المسميات المفهومة من الكلام وتذكير الضمير على بعض الوجوه لتغليب ما اشتملت عليه من العقلاء ، وللتعظيم بتزليلها منزلة لهم في رأى على البعض الآخر . وقيل : الضمير للاسماء باعتبار أنها المسميات مجازاً على طريق الاستخدام . ومن قال : الاسم عين المسمى قال : الاسماء هي المسميات

والضمیر لها بلا تکلف - وإلیه ذهب مکی والمهدوی - ویرد علیہ أن (انبثونی بأسماء هؤلاء) یدل علی أن العرض للسؤال عن أسماء المعروضات - لاعن نفسها - وإلا لقل: انبثونی هؤلاء، فلا بد أن یکون المعروض غیر المشلول عنه فلا یکون نفس الاسماء، ومعنی عرض المسمیات تصویرها لقلوب الملائکة، أو إظهارها لهم کالذر، أو إخبارهم بما سیوجده من العقلاء و غیرهم إجمالاً، وسؤالهم عما لابد لهم منه من العلوم والصنائع التي بها نظام معاشهم ومعادهم إجمالاً أيضاً، وإلا لالتفصیل لا یمکن علمه لغير اللطیف الخبیر، فکأنه سبحانه قال: سأوجد کذا وكذا فأخبرونی بما لهم وما علیهم، وما أسماء تلك الأنواع من قولهم: عرضت أمری علی فلان فقال لی کذا، فلا یرد أن المسمیات عند بعض أعیان ومعان، وکيف تعرض المعانی کالسرور والحزن والجهل والعلم، وعندی أن عرض المسمیات علیهم یمتثل أن یمکن عبارة عن اطلاعهم علی الصور العلیة والأعیان الثابتة التي قد یتلصق علیها فی هذه النشأة بعض عباد الله تعالی المجردین، أو إظهار ذلك لهم فی عالم تجسد فی المعانی - وهذا غیر متعمد علی الله تعالی - بل إن المعانی الآن متشکلة فی عالم الملکوت بمبحث یراهم من یراهم، ومن أحاط خبراً بعالم المثال لم یتبعد ذلك، وقیل: إنهم شهدوا تلك المسمیات فی آدم علیہ السلام، وهو المراد بعرضها وترزعم أنك جرم صغیر وفیک انطوی العالم الاکبر

وقرأ أنى (ثم عرضها) وعبدالله (عرضهن) والمعنى عرض مسمياتها أو مسمياتهن، وقيل: لا تقدير

﴿قَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾ تعجيز لهم، وليس من التكليف بما لا يطاق - على ما وهم - وفيه إشارة إلى أن أمر الخلافة والتصرف والتدبير وإقامة المعدلة بغير وقوف على مراتب الاستعدادات ومقادير الحقوق مما لا يكاد يمكن، فكيف يروم الخلافة من لا يعرف ذلك، أو من لا يعرف الألفاظ أنفسها؟! هيات - ذلك أبعد من العيوق، وأعر من بيض الأنوق - وعندی أن المراد إظهار عجزهم وقصور استعدادهم عن رتبة الخلافة الجامعة للظاهر والباطن بأمرهم بالانباء بتلك الاسماء على الوجه الذى أريد منها، والعاجز عن نفس الانباء اعجز عن التحلى المطلوب في ذلك المنصب المحبوب

كيف الوصول إلى سعاد ودونها قلل الجبال ودونن حتوف  
الرجل حافية ومالى مركب والكف صفرو والطريق مخوف

والانباء - في الأصل مطلق الاخبار - وهو الظاهر هنا - ويطلق على الاخبار بما فيه فائدة عظيمة ويحصل به علم أو غلبة ظن، وقال بعضهم: إنه إخبار فيه إعلام، ولذلك يجرى مجرى كل منهما، واختاره هنا على ما قبل - للأيادان برفعة شأن الاسماء وعظم خطرها؛ وهذا مبنى على أن البأ إنما يطلق على الخبر الخطير والأمر العظيم، وفي استعمال - ثم - فيما تقدم - والغاء - هنا ما لا يخفى من الاعتناء بشأن آدم عليه السلام وعدمه في شأنهم

وقرأ الاعمش (انبثونی) بغير همز ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۳۱﴾ أى فيها اختلج في خواطرم من أنى لأخلق خلقاً إلا أتم أعلم منه وأفضل - وهذا هو التفسير المأثور - فقد أخرج ابن جرير عن ابن عباس رضى الله عنهما أن الملائكة قالوا: لن يخلق الله تعالى خلقاً أكرم عليه منا ولا أعلم، وفي الكلام دلالة عليه، فان (ونحن نسبح) الخ یدل على أفضليتهم، وتنزيهه الله تعالى وتقديسه أو تقديسهم أنفسهم - یدل على مال العلم أيضاً - وقيل: إن المعنى (إن كنتم صادقين) فزعمكم أنكم أحق بالاستخلاف وفي أن استخلافهم لا يلیق فأنبثوه ببيان ما فيكم من الشرائط السابقة - وليس هذا من المعصية في شيء - لانه شبهة اختلجت، وسألو عما یرجمها وليس باختياری، ولا یرد

(۲۹۲ - ج - ۱ تفسیر روح المعانی)

أن الصدق والكذب إنما يتعلق بالخبر - وهم استخبروا ولم يخبروا - لأننا نقول : هما ينظران إلى الانشآت بالقصد الثاني ، ومن حيث ما يلزم مدلولها ، وإن لم ينظرًا إليها بالقصد الأول ومن حيث منطوقها ، وجواب (إن) في مثل هذا الموضوع محذوف عند سيويه وجمهور البصريين يدل عليه السابق ، وهو هنا (أنثوني) وعند الكوفيين وأبي زيد والمبرد أن الجواب هو المتقدم ، وهذا هو النقل الصحيح عن ذكر في المسألة ، ووهم البعض فمكس الأمر ، ومن زعم أن (إن) هنا بمعنى إذا الظرفية - فلا تحتاج إلى جواب - فقد وهم ، وكأنه لما رأى عصمة الملائكة وظن من الآية ما يخل بها ، ولم يجعلها محلاً مع إبقاء (إن) على ظاهرها افتقر إلى ذلك ، والحمد لله تعالى على ما أغنانا من فضله ولم يحوجنا إلى هذا ولا إلى القول بأن الغرض من الشرطية التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز ، فحاصل المعنى حينئذ أخبروني ولا تقولوا إلا حقاً - بإقال الامام - \*

(قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا) استئناف واقع موقع الجواب كأنه قيل: فإذا؟ (قالوا) إذ ذاك: هل خرجوا عن عهدة ما كلفوه أو لا؟ فقيل: (قالوا): الخ. وذكر غير واحد أن الجمل المفتحة بالقول - إذا كانت مرتباً بعضها على بعض في المعنى - فالأصح أن لا يؤتى فيها بحرفا كفتاء بالترتيب المعنوي ، وقد جاء في سورة الشعراء من ذلك كثير ، بل القرآن مملوء منه، و(سبحان) قيل: إنه مصدر، وفعله - سبح - مخففاً بمعنى نزه ، ولا يكاد يستعمل إلا مضافاً ، إما للدفعول أو الفاعل منصوباً باضمار فعل وجوبا ، وقوله :

سبحانه ثم سبحانا نعوذ به وقبلنا سبح الجودي والجد

شاذ كقوله : \* سبحانك اللهم ذا سبحان \* ويحتمه منادى مازعمة السكائي - ولا حجة له - وذهب جماعة إلى أنه علم للتسبيح - بمعنى التزويه - لا مصدر سبح - بمعنى قال : سبحان الله - لتلايلزم الدور (١) ولأن مدلول ذلك لفظ - ومدلول هذا معنى - واستدل على ذلك بقوله :

قد قلت لما جامني غفره سبحان من علقمة الفاخر

إذ لولا أنه علمٌ لوجب صرفه . لأن الألف والنون في غير الصفات إنما تنوع مع العلية، وأجيب بأن - سبحان - فيه على حذف المضاف إليه أي - سبحان الله - وهو مراد للعلم به ، وأبقى المضاف على حاله مراعاة لأغلب أحواله - وهو التجرد عن التثوين - وقيل : (من) زائدة والاضافة لما بعدها على التحم والاستهزاء به ، ومن الغريب قول بعض : إن معنى (سبحانك) تزيه لك بعد تزيه ، كما قالوا في - لييك - إجابة بعد إجابة ، ويلزم على هذا ظاهراً أن يكون منى ومفردة - سبحا - وأن لا يكون منصوباً - بل مرفوع - وأنه لم تسقط النون للاضافة وإنما التزم فتحها ، وبالسبحان الله آمالي لمن يقول ذلك ، والغرض من هذا الجواب الاعتراف بالعجز عن أمر الخلافة ، والقصور عن معرفة الاسماء على أبلغ وجه كأنهم قالوا : لا علم لنا إلا ما علمتنا - ولم تلدنا الاسماء - فكيف نعلمها ؟ وفيه إشمار بأن سؤالهم لم يكن إلا استفساراً ، إذ لا علم لهم إلا من طريق التعليم ، ومن جملة علمهم بحكمة الاستخلاف مما تقدم - فهو بطريق التعليم أيضاً - فالسؤال المترتب هو عليه سؤال مستفسر لامعترض وتناء عليه تعالى بما أفاض عليهم مع غاية التواضع ومراعاة الأدب وترك الدعوى ، ولهذا كله لم يقولوا - لا علم لنا بالاسماء - مع أنه كان مقتضى الظاهر ذلك ، ومن زعم عدم العصمة جعل هذا توبة ، والانصاف أنه يشبهها ولكن

(١) لأن التسبيح بمعنى أن يقال : سبحان الله فرغ على سبحان الله فيكون فرعا له - والعلم بعد الجنس - وهل هذا إلا دور ؟ اه منه

لا عن ذنب نخل بالعصاة بل عن ترك أولى بالنسبة إلى علو شأنهم ورفعة مقامهم إذ اللاتق بحالهم على العلات أن يتروا الاستفسار ويقفوا مترصدین لأن يظهر حقيقة الحال. و(ما) عند الجمهور ووصولة حذف عائدتها وهي إما في موضع رفع على البدل أو نصب على الاستثناء. وحيكى ابن عطية عن الزهراوى أنها في موضع نصب: (ملمتنا) وبتكلف لتوجيهه بأن الاستثناء منقطع، (إلا) بمعنى لكن. و(ما) شرطية والجواب محذوف كأنهم نقوا أو لاسائر العلوم ثم استدر كوا أنه في المستقبل أى شئ علمهم علوه ويكون ذلك أبلغ في ترك الدعوى كما لا يخفى (إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۳۲) تذييل يؤكد مضمون الجملة السابقة، ولما نقوا العلم عن أنفسهم أنبتوه لله تعالى على أكمل أوصافه وأردفوه بالوصف بالحكمة لما تبين لهم ماتين. وأصل الحكمة المنع ومنه حكمة الدابة لأنها تمنعها عن الاعوجاج، وتقال للعلم لأنه يمنع عن ارتكاب الباطل، ولاتقان الفعل لمنعه عن طرق الفساد والاعتراض—وهو المراد هنا—لثلا يلزم التكرار، فعنى الحكيم ذو الحكمة، وقيل: الحكم لبدعائه، قال في البحر: وهو على الأول صفة ذات، وعلى الثاني صفة فعل، والمشهور أنه إن أرئده (العليم) - بأن من صفات الذات أو الفاعل لما لا اعتراض عليه كان من صفات الفعل فافهم - وقدم سبحانه الوصف بالعلم على الوصف بالحكمة لمناسبة ما تقدم من (أنبؤني) و(لا علم لنا) ولأن الحكمة لا تبعد عن العلم وليكون آخر مقالهم مخالفاً لما يتوهم من أولها، و(أنت) يحتمل أن يكون فضلاً - لا يحل له على المشهور - يفيد تأكيد الحكم، والقصر المستفاد من تعريف المسند، وقيل: هو تأكيد لقرير المسند إليه، وهو يسوغ في التابع مالا يسوغ في المتبوع. وقيل: مبتدأ خبره ما بعده، و(الحكيم) إما خبر بعد خبر أو نعت له وحذف متعلقهما لإفادة العموم، وقد خصهما بعض فقال: (العليم) بما أمرت ونهيت (الحكيم) فيما قضيت وقدرت والعموم أولى.

﴿ قَالَ يَسْأَلُ أَنْبِئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ﴾ نادى سبحانه آدم باسمه العلم كما هو عادته جل شأنه مع أنبيائه ما عدا نبينا ﷺ حيث ناداه: (بأياها النبي) و (بأياها الرسول) لعلو مقامه ورفعة شأنه إذ هو الخليفة الاعظم، والسر في إيجاد آدم. ولم يقل سبحانه أنبئني كما وقع في أمر الملائكة مع حصول المراد معه أيضاً، وهو ظهور فضل آدم لإبانة لما بين الرتبين من التفاوت، وإنباء للعلائكة بأن علمه عليه السلام واضح لا يحتاج إلى ما يجري مجرى الامتحان وأنه حقيق أن يعلم غيره أو لتكون له عليه السلام منة التعليم كاملة حيث أقيم مقام المفيد وأقيم مقام المستفيد منه، أو لثلا تستولى عليه الهيبة فان إنباء العالم ليس كإنباء غيره. والمراد بالانباء هنا الاعلام لا مجرد الاخبار كما تقدم وفيه دليل لمن قال: إن علوم الملائكة وكالاتهم تقبل الزيادة، ومنع قوم ذلك في الطبقة العليا منهم، وحمل عليه (وما منا إلا له مقام معلوم) وأفهم كلام البعض منع حصول العلم المرق لهم فدل ما يحصل علم قال: لا حال والفرق ظاهر لمن له ذوق، وقرأ ابن عباس (أنبئهم) بالهمز وكسر الهاء - وأنبيهم - بقلب الهمزة ياء، وقرأ الحسن - أنبهم - فأعظم، والمراد بالاسماء ما مجزوا عن علها واءتروفا بالقصور عن بلوغ مرتبتها، والضمير عائد على المروضين على ما تقدم (فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ) عطف على جملة محذوفة والتقدير - فأنبأهم بها - (فلما أنبأهم) النخ، وحذفت لفهم المعنى، وإظهار الاسماء في موقع الاخبار لاظهار كمال العناية بشأنها مع الإشارة إلى أنه عليه السلام - أنبأهم بها - على وجه التفصيل دون الاجمال. وعلهم بصدقه من القرائن الموجبة له والامرأظهر من أن يخفى، ولا يبعد إن عرفهم سبحانه الدليل على ذلك واحتمال أن يكون لكل صنف منهم لغة أو معرفة بشئ. ثم حضر جميعهم

فعرف كل صنف لإصابته في تلك اللغة أو ذلك الشيء بعيد •

﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ۚ ﴾

جواب (ما) وتقرير لمسار من الجواب الاجمالي واستحضار له على وجه أبسط من ذلك وأشرح. ولا يخفى ما في الآية من الایجاز، إذ كان الظاهر (أعلم غيب السموات والأرض) وشهادتهما (وأعلم ما كنتم تبون وما كنتم تكتمون) وما ستبدون وتكتمون، إلا أنه سبحانه اقتصر على (غيب السموات والأرض) لأنه يعلم منه شهادتها بالأولى، واقتصر من الماضي على المكتوم لأنه يعلم منه البادى كذلك - وعلى المبدأ من المستقبل - لأنه قبل الوقوع خفي، فلا فرق بينه وبين غيره من خفياته - وتغيير الأسلوب حيث لم يقل: وتكتمون - لعله لإفادة استمرار الكتمان - فالعنى: أعلم ما تبون قبل أن تبدوه وأعلم ما تستمرون على كتمانها، وذكر السالكون أن كلمة - كان - صلة غير مفيدة لشيء إلا محض التأكيد المناسب للكتمان، ثم الظاهر من الآية العموم ومع ذلك (مالا تعلمون) أعم مفهوم ما لشموله - غيب الغيب - الشامل لذات الله تعالى وصفاته - وخصها قوم - فن قائل: (غيب السموات) أكل آدم وحواء من الشجرة، وغيب (الأرض) قتل قاييل هابيل. ومن قائل: ﴿الاول﴾ ما قصاه من أمور خلقه ﴿والثاني﴾ ما فعلوه فيها بعد القضاء، ومن قائل: ﴿الاول﴾ ما غاب عن القرين مما استأثر به تعالى من أسرار المملوك الأعلى ﴿والثاني﴾ ما غاب عن أصفياه من أسرار الملك الأدنى وأمور الآخرة، والأولى - وما أبدوه - قبل قولهم (أنجعل فيها) وما كتموه، قولهم: لن يخلق الله تعالى أكرم عليه منا، وقيل: ما ظهره بعد من الامتثال. وقيل: ما أسره إبليس من الكبر، وإسناد الكتم إلى الجميع حيثئذ من باب - بنو فلان قتلوا فلاناً والقاتل واحد منهم - ومعنى الكتم على كل حال عدم إظهار ما في النفس لأحد من كان في الجملع، وليس المراد أنهم كتموا الله تعالى شيئاً بزعمهم - فان ذلك لا يكون حتى من إبليس - وأبدى سبحانه العامل في (ما تبون) الخ اهتماماً بالاخبار بذلك المرهب لهم - والظاهر عطفه على الأول - فهو داخل معه تحت ذلك القول، ويحتمل أن يكون عطفاً على جملة (ألم أقول) فلا يدخل حيثئذ تحته •

﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾ الظرف متعلق بمقدر دل عليه الكلام - كاتفادوا وأطاعوا - والعطف

من عطف القصة على القصة وفي كل تعداد النعمة - مع أن الأول تحقيق للفضل وهذا اعتراف به - ولا يصح عطف الظرف على الظرف بناءً على اللاتق الذي قدمناه لاختلاف الوقتين، وجوز على أن نصب السابق بمقدر، والسجود في الأصل تدلل مع انخفاض بانحناء غيره، وفي الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة - وفي المعنى المأمور به هنا خلاف - فقيل: المعنى الشرعي، والمسجود له في الحقيقة هو الله تعالى - وآدم إجابة أوسبب - واعتراض بأن لو كان كذلك ما تمتع إبليس، وبأنه لا يدل على تفضيله عليه السلام عليهم. وقوله تعالى: (أرأيتك هذا الذي كرمت على) يدل عليه - ألا ترى أن الكعبة ليست بأكرم من سجد لها - وأجيب بالنسب الأمر على إبليس، وبأن التكريم يجعله جهة لهذه العبادة دونهم، ولا يخفى ما فيه من الدلالة على عظمة الشأن - كما جعل الكعبة قبله من بين سائر الأماكن - ومن الناس من جوز كون المسجود له آدم عليه السلام حقيقة مدعياً أن السجود للمخلوق - إنما منع في شرعنا - وفيه أن السجود الشرعي عبادة، وعبادة غيره سبحانه شرك محرم في جميع الأديان والازمان - ولا أراها حلت في عصر من الأعصار. وقيل: المعنى اللغوي - ولم يكن فيه وضع

الجواب- بل كان مجرد تذلل وانقياد ، فاللام إما باقية على ظاهرها ، وإما بمعنى- إلى- مثلها في قول حسان رضي الله عنه :  
 ليس أول من صلى ( لقبلكم ) وأعرف الناس بالقرآن والسنن  
 أو للسبية ، مثلها في قوله تعالى : ( أقم الصلاة لدلوک الشمس ) وحكمة الأمر بالسجود لإظهار الاعتراف  
 بفضله عليه السلام ، والاعتذار عما قالوا فيه مع الإشارة إلى أن حق الاستاذ على من علمه حق عظيم ، وغير  
 سبحانه الاستلوب حيث قال أولاً : ( وإذ قال ربك ) وهنا ( وإذ قلنا ) - بضمير العظمة - لأن في الأول خلق  
 آدم واستخلافه ، فناسب ذكر الربوبية مضافاً إلى حب خلفائه إليه - وهنا المقام مقام إيراد أمر يناسب العظمة-  
 وأيضاً في السجود تعظيم ، فلما أمر بفعله لغيره أشار إلى كبريائه الغنية عن التنظيم . وقرأ أبو جعفر بضم تاء  
 ( الملائكة ) اتباعاً لضم الجيم ، وهي لغة أزدشنوأة وهي لغة غربية عربية - وليست بخطأ كما ظن الفارسي - فقد  
 روى أن امرأة رأت بنتها مع رجل ، فقالت - أفي السوا أنتنه - تريد أفي السوا أنتنه •

( فسجدوا إلا إبليس ) الفاء لإفادة مسارعته في الامتثال وعدم تبطُّه فيه ، و ( إبليس ) اسم أعجمي ممنوع  
 من الصرف للعلوية والعجمة ، ووزنه - فعليل - قاله الزجاج . وقال أبو عبيدة وغيره : إنه عربي مشتق من  
 الابلاس وهو الابعاد من الخير أو الأيس من رحمة الله تعالى ، ووزنه على هذا مفعل ، ومنعه من الصرف حيثئذ  
 لكونه لانظيره في الاسماء ، واعترض بأن ذلك لم يعد من موانع الصرف مع أنه لفظ نظائر كالليل والإكليل - وفيه  
 نظر ، وقيل : لأنه شبيه بالاسماء الأعجمية إذ لم يسم به أحد من العرب ، وليس بشيء ، واختلف الناس فيه ،  
 هل هو من الملائكة أم من الجن ؟ فذهب إلى الثاني جماعة مستدلين بقوله تعالى : ( إلا إبليس كان من الجن ) وبأن  
 الملائكة لا يستكبرون وهو قد استكبر ، وبأن الملائكة - كما روى مسلم عن عائشة رضي الله تعالى عنها - خلقوا  
 من النور ، وخلق الجن ( من مارج من نار ) وهو قد خلق مما خلق الجن كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنه : ( أنا  
 خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ) وعد تركه السجود - إماماً واستكباراً حيثئذ - إما لأنه كان ناشئاً  
 بين الملائكة مغموراً بالالوف منهم فغلبوا عليه وتناوله الأمر ولم يتحمل ، أو لأن الجن أيضاً كانوا مأمورين  
 مع الملائكة ، لكنه استغنى بذكرهم لم يشرفهم عن ذكر الجن ، أو لأنه - عليه اللعنة - كان مأموراً صريحاً لا  
 ضمناً كما يشير إليه ظاهر قوله تعالى : ( إذ أمرتك ) وضمير ( فسجدوا ) راجع للمأمورين بالسجود . وذهب جمهور  
 العلماء من الصحابة والتابعين إلى الأول مستدلين بظاهر الاستثناء - وتصحيحه بما ذكر تكلف - لأنه وإن كان  
 واحداً منهم لكن كان رئيسهم ورأسهم . كأنطلقت به الآثار - فلم يكن مغموراً بينهم ، ولأن صرف الضمير إلى مطلق  
 المأمورين مع أنه في غاية البعد لم يثبت ، إذ لم ينقل أن الجن سجدوا لآدم سوى إبليس ، وكونه مأموراً صريحاً  
 الآية غير صريحة فيه - ودون إثباته خرط القناد - واقتضاء ما ذكر من الآية كونه من جنس الجن ممنوع لجواز  
 أن يراد كونه منهم فعلاً ، وقوله تعالى : ( فسق ) كاليان له ، ويجوز أيضاً أن يكون ( كان ) بمعنى صار - كما روى أنه  
 مسخ بسبب هذه المعصية - فصار جنياً - كما مسخ اليهود فصاروا قرودة وخنازير - سلنا ، لكن لامنافة بين  
 كونه جنياً وكونه ملكاً ، فإن الجن - كما يطلق على ما يقابل الملك - يقال على نوع منه على ما روى عن ابن  
 عباس رضي الله تعالى عنهم كانوا خزنة الجنة أو صاغة حلِيم . وقيل : صنف من الملائكة لا تراهم الملائكة مثلنا ،  
 أو أنه يقال للملائكة جن أيضاً - كما قاله ابن إسحاق - لاجتنائهم واستتارهم عن أعين الناس ، وبذلك

فسر بعضهم قوله تعالى : ( وجعلوا بينه وبين الجنة نسباً ) وورد مثله في كلام العرب ، فقد قال الاعشى في سيدنا سليمان عليه السلام :

وسخر من جن الملائك تسعة قياما لديه يعملون بلا اجر

وكون الملائكة لا يستكبرون-وهو قد استكبر- لا يضرب ، إما لأن من الملائكة من ليس بمعصوم - وإن كان الغالب فيهم العصمة على العكس منا - وفي عقيدة أبي المعين النسفي ما يؤيد ذلك ، وإما لأن إبليس سلبه الله تعالى الصفات الملكية وألبسه ثياب الصفات الشيطانية - فعصى عند ذلك - والمملك مادام ملكا لا يعصى .

• ومن ذا الذي يأمى لا يتغير • وكونه مخلوقا من نار وهم مخلوقون من نور غير ضار أيضاً - ولا قاذح في ملكيته - لأن النار والنور متحدان المادة بالجنس واختلافها بالعوارض ، على أن مافي أثر عائشة رضي الله تعالى عنها من خالق الملائكة من النور جار مجرى الغالب - وإلا خالفه كثير من ظواهر الآثار - إذ فيها أن الله تعالى خلق ملائكة من نار وملائكة من نارج وملائكة من هذا وهذا ، وورد أن تحت العرش نهراً إذا اغتسل فيه جبريل عليه السلام وانتفض يخلق من كل قطرة منه ملك ، وأفهم كلام البعض أنه يحتمل أن ضرباً من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات - وإنما يخالفهم بالعوارض والصفات - كالبررة والفسفة من الانس - والجن يشملهما - وأن إبليس من هذا الصنف ، فعده ما شئت من - ملك ، وجن ، وشيطان - ، وبذلك يحصل الجمع بين الأقوال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال • ثم المشهور أن الاستثناء متصل إن كان من الملائكة ، ومنقطع إن لم يكن منهم ، وقد علت تكلفهم لاتصاله مع قولهم بالتالي ، وقد شاع عند النحاة والأصوليين أن المنقطع هو المستثنى من غير جنسه ، والمصل هو المستثنى من جنسه ، قال القرافي في العقد المنظوم : وهو غلط فيما ، فان قوله تعالى : ( لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة ) ( ولا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ) ( وما كان المؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ) الاستثناء فيه منقطع مع أن المستثنى من جنس ما قبله فيظل الحدان ، والحق أن المتصل ما حكم فيه على جنس ما حكمت عليه أولاً بنقيض ما حكمت به - ولا بد من هذين القيدين - فتى انخرم أحدهما فهو منقطع بأن كان غير الجنس - سواء حكم عليه بنقيضه أو لا - نحو رأيت القوم لإفرسا ، فالمنقطع نوعان ، والمتصل نوع واحد ، ويكون المنقطع كنقيض المتصل ، فان نقيض المركب بعدم أجزائه ، فقوله تعالى : ( لا يذوقون ) الخ منقطع بسبب الحكم بغير النقيض ، لأن نقيضه ذاقوه فيها - وليس كذلك - وكذلك ( إلا أن تكون تجارة ) لأنها لا توكل بالباطل - بل بحق - وكذلك ( إلا خطأ ) لأنه ليس له القتل مطلقاً - وإلا لكان مباحاً - فتنوع المنقطع حيث تدل على ثلاثة ، الحكم على الجنس بغير النقيض ، والحكم على غيره به أو بغيره ، والمتصل نوع واحد - فهذا هو الضابط - وقيل : العبرة بالاتصال والانفصال الدخول في الحكم وعدمه لافي حقيقة اللفظ وعدمه ، فتأمل ترشد •

وأفهم كلام القوم - نعمنا الله تعالى بهم - أن جميع المخلوقات علويها وسفليها - مبدؤها وشعبها مخلوق من الحقيقة المحمدية صلى الله تعالى عليه وسلم كما يشير إليه قول النابلسي قدس سره دافعا ما يرد على الظاهر :

طه النبي تكونت من نوره كل الخليفة ثم لو ترك القطا

وفي الآثار ما يؤيد ذلك ، إلا أن الملائكة العلويين خلقوا منه عليه الصلاة والسلام من حيث الجمال ، وإبليس من حيث الجلال ، ويقول هذا بالآخرة إلى أن إبليس مظهر جلال الله سبحانه وتعالى ، ولهذا كان منه ما كان ولم يجمع ولم يندم ولم يطالب المغفرة لعلمه أن الله تعالى يفعل ما يريد وأن ما يريد سبحانه هو الذي

تقتضيه الحقائق ، فلا سبيل إلى تغييرها وتبديلها ، واستشعر ذلك من نداءه بابليلس - ولم يكن اسمه من قبل - بل كان اسمه عزازيل ، أو الحرث ، وكنيته أبامرة - ووراء ذلك ما لم يمكن كشفه - والله تعالى (يقول الحق وهو يهدى السبيل) وفي قوله تعالى : (أَبِي وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ٢٤) نوع إشارة إلى بعض ما ذكر ، والجملة استئناف جواب لمن قال مافعل ، وقيل : إن الفعلين الأولين في موضع نصب على الحال أي آيما مستكبرا (وكان من الكافرين) مستأنفاً وفي موضع الحال ، وقيل : الجمل الثلاث تذييل بعد تذييل ، والاباء الامتناع مع الألفه والتسكن من الفعل ، ولهذا كان قولك - أي زيد الظلم أبلغ من لم يظلم - ولا فائدة الفعل الذي صح بعده الاستثناء المفرغ (أي أبي الله إلا أن يتم نوره) وقوله :

أبي الله إلا عدله ووفاه فلا النكر معروف ولا العرف ضائع

والفعل منه - أي - بالفتح ، وعليه لا يكون أي قياسيا . وقد سمح - أي - كرضي فالمضارع حينئذ قياسي والمفعول هنا محذوف أي السجود ، والاستكبار - التكبر وهو مما جاء فيه استفعل بمعنى تفعل ، وقيل : التكبر أن يرى الشخص نفسه أكبر من غيره وهو مذموم وإن كان أكبر في الواقع ، والاستكبار طلب ذلك بالنشيع ، وقدم الاباء عليه وإن كان متأخرا عنه في الرتبة لانه من الاحوال الظاهرة بخلاف الاستكبار فانه نفساني . أولان المقصود الاخبار عنه بأنه خالف حال الملائكة فناسب أن يبدأ أولا بتأكيد ما حكم به عليه في الاستثناء أو انشاء الاخبار عنه بالمخالفة فبدأ بذلك على أبلغ وجه - وكان على بابها - والمعنى فإن في علم الله تعالى من الكافرين أو كان من القوم الكافرين الذين كانوا في الارض قبل خلق آدم ، وقيل : بمعنى صار وهو مما أثبت بعض النحاة قال ابن فورك : وترده الاصول ولانه كان الظاهر حينئذ فكان بالفاء ثم أن كفره ليس لترك الواجب كما زعم الخوارج متمسكين بهذه الآية لانه لا يوجب ذلك في ملتنا على ما دلت عليه القواطع ، وإجماعه قبل ذلك غير مقطوع به بل باستقبحه أمر الله تعالى بالسجود لمن يعتقد أنه خير منه وأفضل - كما يدل عليه الاباء - والاستكبار - وقال أبو العالية : معنى (من الكافرين) من المعاصين ثم الظاهر أن كفره كان عن جهل بأن استرد سبحانه منه ما عاره من العلم الذي كان مرتديا به حين كان طالوس الملائكة - وأظاير القضاء إذا حكمت أدمت ، وقسى القدر إذا رمت أصمت -

وكان سراج الوصل أزهريتنا فهبت به ريح من بين فانطلق

وقيل : عن عناد حمله عليه حب الرياسة والاعجاب بما أوتي من النفاسة ولم يدر المسكين إنه لو امتثل ارتفع قدره وسما بين الملا الأسمى غره ولكن

إذا لم يكن عون من الله لفتي فأول ما يجنى عليه اجتهاده

وكم أم . قت هذه القصة جفونا . وأراقت من العيون عيوننا فان إبليس كان مدة في دلال طاعته يختال في رداء مراقفته ثم صار إلى ماترى وجرى مابه القلم جرى

وكتاويلي في صعود من الهوى فلما توافينا ثبت وزات

ومن هنا قال الشافعية والاشعرية - ويقولهم أقول - في هذه المسألة : إن العبرة بالإيمان الذي يوافي العبد عليه ويأتي متصفا به في آخر حياته وأول منازل آخرته ، ولذا يصح أن يؤمن إن شاء الله تعالى بالشك ، ولكن ليس في الإيمان الناجز بل في الإيمان الحقيقي المعبر عند الموت وختم الأعمال ، وقد صح عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه كما أورده الزرقاني من تمام إيمان العبد أن يستثنى إذ عواقب المؤمنين مغنية عنهم (وهو القاهر فوق



عاده) وفي الصحيح عن جابر « كان ﷺ يكثر من قوله يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك » وخبره من قال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى فليس له من الاسلام نصيب « موضوع باتفاق المحققين، وأنا مؤمن بغيره إن شاء الله تعالى، وهذا واعلم أن الذي تقتضيه هذه الآية الكريمة، وكذا التي في الاعراف، وبنو إسرائيل، والسكف، وطه أن يسجد الملائكة ترتب على الامر التنجيزى الوارد بعد خلقه ونفخ الروح فيه، وهو الذى يشهد له النقل والعقل إلا أن مافى الحجر - من قوله تعالى: ( وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فسجد الملائكة كلهم أجمعون ) وكذا مافى - ص - تستدعى ظاهراً ترتبه على مافى من الامر التعليق من غير أن توسط بينهما شئ، غير الخلق وتوابعه، وبه قال بعضهم، وحل مافى تلك الآيات من الامر على - حكاية الامر التعليق بعد تحقق المعلق به - إجمالاً فإنه حيثئذ يكون فى حكم التنجيز، و ( ثم ) فى آية - الاعراف - للتراخي الرتبى، أو التراخي فى الأخبار، أو يقال: إن الامر التعليق لما كان قبل تحقق المعلق به بمنزلة العدم فى عدم إيجاب المأمور به جعل كأنه إنما حدث بعد تحققه، فحكي على صورة التنجيز، ولما رأى بعضهم أن هذا مؤد إلى ما جرى فى شأن الخلافة وما قالوا: وما سمعوا - إنما جرى بعد السجود المسبوق بمعرفة جلالة قدره عليه السلام، وخروج إبليس من بين اللعن، وبعد مشاهدتهم لكل ذلك وهو خرق لقضية النقل بل خرق فى العقل اضطر إلى القول بأن السجود كان مرتين، وهيهات لا يصاح العطار ما أفسد الدهر، فالحق الحقيق ما دلت عليه هاتيك الآيات، وما استدل به المخالف لا ينتهز دليلاً لأن الشرط إن كان قيداً للجزاء كان معناه على تقدير صدق - إذا سويته - أطلب بناء على أن الشرط قيد للطلب على ما صرح به العلامة الفتازانى من أن معنى قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، أى على تقدير صدق إن جاءك زيد أطلب منك إكرامه، وإن كان الحكم بين الشرط والجزاء فالجزاء الطلبي لابد من تأويله بالخبر أى يستحق أن يقال فى حقه أكرمه، وعلى التقديرين كان مدلول ( فقعوا له ساجدين ) طلباً استقبالياً لا حالياً فلا يلزم تحقق الامر بالسجود قبل التسوية، نعم لو كان الشرط قيداً للطلب لا للطلب يكون المعنى الطلب فى الحال للسجود وقت التسوية فيفيد تقدم الامر على التسوية، وقول مولانا الرازى قدس سره: إن الآية كما تدل على تقدم الامر بالسجود على التسوية تفيد أن التعليم والابناء كان بعد السجود لأنها تدل على أن آدم عليه السلام بإصاحها صار مسجوداً للملائكة لأن الفاء فى ( فقعوا ) للتعقيب لا يفتى مافيه لأن الفاء للسببية للعطف، وهو لا يقتضى التعقيب كما فى قوله تعالى: ( إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا )، وقوله سبحانه: ( تلقى آدم من ربه كلمات )، ومن الناس من حمل نفخ الروح فى الآية على التعليم لما اشتهر أن العلم حياة والجهل موت، وأنت فى غنى عنه، والله الموفق.

﴿ وَقَلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ﴾ عطف على - إذ قلنا - بتقدير إذ أودبونه أو على - قلنا - والزمان تمتد واسع للقولين، وتصدير الكلام بالنداء لتنيه المأمور لما يلقى إليه من الامر وتحريكه لما يخاطب به إذ هو من الامور التى ينبغى أن يتوجه إليها، و ( اسكن ) أمر من السكنى بمعنى اتخاذ المسكن لامن السكون ترك الحركة إذ بناه ظاهراً ( حيث شئتما ) وذكر متعلقه بدون فى وليس بمكان مبهم و ( أنت ) توكيد للسكنى فى ( اسكن )، والمقصود منه بالذات صحة العطف إذ لولا له لم يلزم العطف على الضمير المتصل بلا فصل وهو متمم فى الفصحى على الصحيح، وإفادة تقرير المتبوع مقصودة تبعاً، وصح العطف مع أن المعطوف لا يباشره فعل الامر لانه وقع تابعاً، وبغتر فيه ما لا يفتقر فى المتبوع، وقيل: هناك تغليان تغليب المخاطب على الغائب والمذكر على المؤنث، ولكون

التغليب مجازاً ومعنى السكون والامر موجوداً فيها حقيقة خفي الامر، فاما ان يلتزم أن التغليب قد يكون مجازاً غير لغوي بأن يكون التجوز في الاستناد، أو يقال إنه لغوي لأن صيغة الامر هنا للمخاطب وقد استعملت في الاعم، وللتنخيص عن ذلك قيل: إنه معطوف بتقدير فليسكن، وفيه أنه حينئذ يكون من عطف الجملة على الجملة فلا وجه للتأكيد، والامر يحتمل أن يكون للاباحة - فاصطادوا - أو أن يكون للوجوب كما أن النهي فيما بعد للتحريم، و إثاره على - اسكننا - للتنبيه على أنه عليه السلام المقصد بالحكم في جميع الاوامر وهي تبع له كما أنها في الحلقة كذلك، ولهذا قال بعض المحققين: لا يصح إيراد زوجك - بدون العطف بأن يكون منصوباً على أنه مفعول معه، - والجنة في المشهور دار الثواب للؤمنين يوم القيامة لانها المتبادرة عند الاطلاق والسبق ذكرها في السورة، وفي ظواهر الآثار ما يدل عليه، ومنها ما في الصحيح من حاجة آدم وموسى عليهما السلام فهي إذن في السماء حيث شاء الله تعالى منها، وذهب المعتزلة وأبو مسلم الاصفهاني . وأناس إلى أنها جنة أخرى خلقها الله تعالى امتحاناً لآدم عليه السلام، وكانت بستاناً في الارض بين فارس وكرمان، وقيل: بأرض عدن، وقيل: بفلسطين كورة بالشام ولم تكن الجنة المعروفة، وحملوا الهبوط على الانتقال من بقعة إلى بقعة كما في (اهبطوا مصرأ) أو على ظاهره، ويجوز أن تكون في مكان مرتفع قالوا: لانه لا نزاع في أنه تعالى خلق آدم في الارض ولم يذكر في القصة أنه نقله إلى السماء ولو كان نقله إليها لكان أولى بالذكر ولانه سبحانه قال في شأن تلك الجنة وأهلها (لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً لإقلا سلاماً سلاماً) (ولا لغوا فيها ولا تأثيماً) (وما هم منها بخارجين) وقد لغنا إبليس فيها وكذب وأخرج منها آدم وحواء مع إدخالهما فيها على وجه السكنى لا أدخلال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج . ولان جنة الخلد دار للنعم وراحة وليست بدار تكليف، وقد كلف آدم أن لا يأكل من الشجرة ولان إبليس بأن من الكافرين وقد دخلها للوسوسة ولو كانت دار الخلد ما دخلها ولا كاد لان الاكابر صرحوا بأنه لو جىء بالكافر إلى باب الجنة لتمزق ولم . دخلها لانه ظلمة وهي نور ودخوله مسترأف في الجنة على ما فيه - لا يفيد، ولانها محل تطهير فكيف يحسن أن يقع فيها العصيان والمخالفة ويحل بها غير المطهرين ولان أول حمل حواء كان في الجنة على ما في بعض الآثار ولم يرد أن ذلك الطعام اللطيف يتولد منه نطفة هذا الجسد الكثيف، والتزام الجواب عن ذلك كله لا يخلو عن تكلف، والتزام ما لا يلزم - وما في حيز الحاجة يمكن حمله على هذه الجنة كون حملها على ما ذكره مجرى المجرى الملاعبة بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين - غير مسلم، وقيل: كانت في السماء وليست دار الثواب بل هي جنة الخلد، وقيل: كانت غيرهما ويرد ذلك أنه لم يصح أن في السماء بساتين غير بساتين الجنة المعروفة، واحتال أنها خلقت إذ ذاك ثم اضمحلت بما لا يقدم عليه منصف، وقيل: الكل يمكن والله تعالى على ما يشاء قدير . والادلة متعارضة، فالاحوط والاسلم هو الكف عن تعيينها والقطع به، واليه مال صاحب التأويلات، والذي ذهب إليه بعض ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم أنها في الأرض عند جبل الباقوت تحت خط الاستواء - ويسمونها جنة البرزخ - وهي الآن موجودة وإن العارفين يدخلونها اليوم بأرواحهم لا بأجسامهم ولو قالوا: إنها جنة المأوى - ظهرت حيث شاء الله تعالى وكيف شاء - أظهرت لنبينا ﷺ على ما ورد في الصحيح في عرض حائط المسجد لم يبعد على مشربهم ولو أن قائلاً قال بهذا لقلت به لكن للتفرد به مثل هذه المطالب آفات. وكما اختلف في هذه الجنة اختلف في وقت خلق زوجها عليه السلام، فذكر السدي عن ابن مسعود: و إ - عباس. وناس من الصحابة رضى الله تعالى عنهم أن الله تعالى لما أخرج إبليس من الجنة وأسكنها آدم بقي فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ نضلاً من جانبه الايسر ووضع مكانه لحماً وخلق حواء منه فلما استيقظ وجدها

عند رأسه قاعدة فسألها من أنت؟ قالت. امرأ أقال. ولم خلقت؟ قالت: لتسكن إلى فقالت الملائكة تجر به لعله: من هذه؟ قال: امرأة قالوا: لم سميت امرأة؟ قال: لأنها خلقت من المراء فقالوا: ما اسمها؟ قال: حواء قالوا: لم سميت حواء؟ قال: لأنها خلقت من شيء حى. وقال كثيرون - ولعل أقول بقولهم - إنها خلقت قبل الدخول ودخلا معا، وظاهر الآية الكريمة يشير اليه وإلا توجه الأمر إلى معدوم وإن كان في عله تعالى موجوداً، وأيضاً في تقديم (زوجك) على (الجنة) نوع إشارة إليه وفي المثل، الرفيق قبل المثل، وأيضاً هي مسكن القلب، والجنة مسكن البدن، ومن الحكمة تقديم الأول على الثاني، وأثر السدى - على ما فيه مما لا يخفى عليك - معارض بما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم قال: بعث الله جنداً من الملائكة فخلقوا آدم وحواء على سرير من ذهب كما تحمل الملوك ولباسهما النور حتى أدخلوهما الجنة فانه يترى يدل على خلقها قبل دخول الجنة ﴿ وَكَلَّامًا مِّنْهَا رَعْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ﴾ الضمير المجرور للجنة على حذف مضاف أى من مطاعهما من ثمار وغيره فاعلم ببحر عابها شيئاً إلا ما سأتى، وأصل (كَلَّامًا) أكلأ بهمزتين الأولى للوصل، والثانية فاء الكلمة فالحذف الثانية لاجتماع المثلين حذف شدو وأتبع بالأولى لغوات الغرض، وقيل: حذفاً معاً لكثرة الاستعمال - والرغد بفتح الغين - وقرأ النخعي - بسكونها - الهنئ الذى لغانه فيه أو الواسع، يقال: رغد عيش القوم، ورغد - بكسر الغين وضمها - كانوا في رزق واسع كثير، وأرغد القوم أخصبوا وصاروا فرغد من العيش، ونصبه على أنه نعت لمصدر محذوف، أى أكلأ رعداً. وقال ابن كيسان: إنه حال بتأويل راغدين مرفقين، و(حيث) ظرف مكان مبهم لازم للظرفية، وإعرابها لغة بنى فقعس ولا تكون ظرف زمان خلافاً للأنحس، ولا يجرز بها دون (ما) خلافاً للفراء، ولا تنضاف للمفرد خلافاً للكسائي؛ ولا يقال: زيد حيث عمرو - خلافاً للكوفيين - ويعتقب على آخرها الحركات الثلاث - مع الياء والواو والألف - ويقال: حايث على قلة - وهى هنا متعلقة بكَلَّامًا، والمراد بها العموم لقربته المقام وعدم المرجح أى أى مكان من الجنة (شئتما) وأباح لهما الأكل كذلك إزاحة العذر في تناول ما حظر. ولم يجعل متعلقة ب(اسكن) ، لأن عموم الأمانة مستفاد من جعل - الجنة - مفهولة به، مع أن التكريم في الأكل من كل ما يريد منها لا في عدم تعيين السكنى ولأن قوله تعالى في آية أخرى: ﴿ وَكَلَّامًا مِّنْ حَيْثُ شِئْتُمَا ﴾ يستدعى ما ذكرنا، وكذا قوله سبحانه:

﴿ وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ ٣٥ ﴾ ظهر هذا النهى التحريم، والمنهى عنه الأكل من الشجرة، إلا أنه سبحانه نهى عن قربانها مبالغة، ولهذا جعل جل شأنه العصيان المرتب على الأكل مرتباً عليه، وعُدل عن قنأماً إلى التعبير بالظلم الذى يطلق على الكبائر، ولم يكتف بأن يقول: ظالمين، بل قال: (من الظالمين) بناء على ما ذكرنا أن قولك: زيد من العالمين، أبلغ من زيد عالم لجمعه غريفاً في العلم أباً عن جد، وإن قلنا بأن (تكونوا) دالة على الدوام ازدادت المبالغة، ومن الناس من قال: لا تقرب - بفتح الراء - نهى عن التلبس بالشئ - وضمها - بمعنى لا تدن منه، وقال الجوهري: قرب - بالضم - يقرب قرباناً وقربته - بالكسر - قرباناً دون منه. والتاء في (الشجرة) للوحدة الشخصية - وهو اللائق بمقام الإزاحة - وجاز أن يراد النوع، وعلى التقديرين - اللام للجنس - كما في الكشف - ووقع خلاف في هذه الشجرة، فقيل: الخنطة، وقيل: النخلة، وقيل: شجرة الكافور - ونسب إلى على كرم الله تعالى وجهه - وقيل: التين، وقيل: الخنظل، وقيل: شجرة الحبة، وقيل: شجرة الطبيعة، والهوى (وقيل، وقيل .....). والأولى عدم القطع والتعيين - كما أن الله تعالى لم يعينها

باسمها في الآية - ولا أرى ثمرة في تعيين هذه الشجرة - ويقال: فيها شجرة - بكسر الشين - وشيرة - بابدال الجيم ياءً مفتوحة مع فتح الشين وكسرها - وبكل قرأ بهض ، وعن أبي عمرو أنه كره - شيرة - قائلاً: إن برابر وكذا وسودانها يقرمون بها - ولا يخفى ما فيه ، والشجر ماله ساق أو كل ما تفرع له أغصان وعيدان ، أو أعم من ذلك لقوله تعالى: (شجرة من يقطين) وقوله تعالى: (فتكونا) إمامجروم - بحذف النون - معطوفاً على (تقرباً) فيكون منها عنه وكان على أصل معناها ، أو منصوب على أنه جواب للنهي كقوله سبحانه: (ولا تطغوا فيه فيجل والنصب باضمار (أن) عند البصريين - وبالفاء نفسها - عند الجرمي ، وبالحلاف عند الكوفيين - وكان - حينئذ بمعنى صار ، وأياً ما كان من تفهم سيئة ما تقدم لكونها (من الضالمين) أي الذين ظلموا أنفسهم بارتكاب المعصية أو نقصوا حظوظهم بمباشرة ما يخل بالكرامة والنعيم أو تعدوا حدود الله تعالى ، ولعل القربان المنهى عنه الذي يكون سبباً للظلم المخف بالمعصية هو ما لا يكون مصحوباً بعذر - كالنسيان هنا مثلاً - المشار إليه بقوله تعالى: (فنبئهم ولم نجد له عزماً) فلا يستدعي حمل النهي على التحريم، والظلم المقول بالتشديد على ارتكاب المعصية عدم عصمة آدم عليه السلام - بالأكل المقرون بالنسيان - وإن ترتب عليه ما ترتب - نظراً إلى أن حسنات الأبرار سيئات المقربين - وللسيد أن يخاطب عبده بما شاء ، نعم لو كان ذلك غير مقرون بعذر كان ارتكابه حينئذ خلا - ودون إثبات هذا خرط القتاد - فإذاً لا دليل في هذه القصة على عدم العصمة ، ولا حاجة إلى القولان ما وقع كان قبل النبوة لابعدها - كما يدعيه المعتزلة - القائلون بأن ظهوره مع علمه بالاسماء معجزة على نبوته إذ ذلك وصدور الذنب قبلها جائز عند أكثر الأصحاب - وهو قول أبي هذيل وأبي علي من المعتزلة - ولا إلى حمل النهي على التنزيه والظلم على نقص الحفظ مثلاً - والتزيمه غير واحد - وقرئ (تقرباً) بكسر التاء - وهي لغة الحجازيين ، وقرأ ابن محيصن (هذى) بالياء (فَأَزَلَّهُ الشَّيْطَانُ عَنْهَا) أي حملها على الزلة بسببها ، وتحقيقه أصدرز لهما عنها وعن هذه مثلها في قوله تعالى: (وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة) والضمير على هذا للشجرة ، وقيل: أزلهما أي أذهبهما، وبعضه قراءة حمزة فأزلهما وهما متقاربان في المعنى غير أن أزل يقتضي عشرة مع الزوال - والضمير حينئذ للجنة وعوده إلى الشجرة بتجوز ، أو تقدير مضاف - أي حملها - أو إلى الطاعة المفهومة من الكلام - بعيد ، وإزاله - عليه اللعنة - إياهما - عليها السلام - كان يكذبه عليها ومقاسمته على ما قص الله تعالى في كتابه ، وفي كيفية توسله إلى ذلك أقوال، فقيل: دخل الجنة ابتلاء لآدم وحواء، وقيل: قام عند الباب فناداهما، وأفسد حالهما، وقيل: تمثل بصورة دابة فدخل ولم يعرفه الخزنة، وقيل: أرسل بعض أتباعه إليها، وقيل: بينهما يفرجان في الجنة إذ راعها طائوس تجلج لها على سور الجنة فذنت - واء منه - وبعها آدم فوسوس لهما من وراء الجدار ، وقيل: توسل بحبة تسورت الجنة - وهو مشهور حكاية الحية - وهذان الاخيران يشير أولهما عند ساداتنا الصوفية إلى توسله من قبل الشهوة خارج الجنة، وثانيهما إلى توسله بالغضب، وتسور جدار الجنة عندهم إشارة إلى أن الغضب أقرب إلى الألق الروحاني والحيز القلبي من الشهوة، وقيل: توسله إلى ما توسل إليه إذ ذلك مثل توسله اليوم إلى إذلال من شاء الله تعالى وإضلاله ، ولا تعرف من ذلك إلا الهواجس والخواطر التي تفضي إلى ما تفضي ، ولا جزم عند كثير في دخول الشيطان في القلب بل لا يعقلونه، ولهذا قالوا: خير إن الشيطان - يجري من بني آدم مجرى الدم - محمول على الكناية عن مزيد سلطانه عليهم وانقيادهم له، وكأني بك تختار هذا القول، وقال أبو منصور: ليس لنا البحث عن كيفية ذلك ، ولا نقطع القول بلا دليل ، وهذا من الانصاف بمكان ، وقرأ ابن مسعود

رضى الله تعالى عنه (فوسوس لها الشيطان عنها) والضمير في هذه القراءة - للشجرة - لا غير، وعوده إلى الجنة - بتضمين الاذهاب ونحوه بعيد (فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ) أي من النعيم والكرامة أو من الجنة . ﴿والأول﴾ جار على تقدير رجوع ضمير (عنها) إلى - الشجرة - أو - الجنة - ﴿والثاني﴾ مخصوص بالتقدير الأول - لتلا يسقط الكلام . وقيل : أخرجهما من لباسها الذي (كانا فيه) لأنهما لما أكلا تهافت عنهما ، وفي الكلام من التفخيم ما لا ينبغي (وَقَلْنَا اهْبَطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ) - الهبوط - النزول، وعين المضارع تكسر وتضم، وقال المفضل: هو الخروج من البلد ، والدخول فيها من الأضداد - ويقال في انحطاط المنزلة - والبعض في الأصل مصدر بمعنى القطع ويطلق على الجزء ، وهو ككل ملازم للاضافة - لفظاً أو نية - ولا تدخل عليه اللام ، ويعود عليه الضمير مفرداً ومجموعاً - إذا أريد به جمع - والعدو - من - العداوة - مجاوزة الحد أو التباعد أو الظلم ، ويطلق على الواحد المذكور ومن - عداه بلفظ واحد ، وقد يقال : - أعداء وعدوة - والحطاب لآدم وحواء ، لقوله تعالى : (قلنا اهبطا منها جميعاً) والقصة واحدة ، وجمع الضمير لتزليلها منزلة البشر كلهم ، ولما كان في الأمر بالهبوط انحطاط رتبة المأمور لم يفتحه بالنداء - كما افتتح الأمر بالسكنى - واختار القراء أن الحطاب - هما وذرتهما - وفيه خطاب المعدوم، والمأثور عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما . ومجاهد . وكثير من السلف - أنه هما وإبليس - واعترض بخروجه قبلها ، وأجيب بأن الاخبار عمال لهم مفرقا - على أنه لا مانع من المعية - وقيل : هم - الحية ، واعترض بعدم تكليفها، وأجيب بأن الأمر تكويبي ، والجملة الاسمية منصوبة محل على الحال المقدرة، والحكم باعتبار الذرية - وإذا دخل إبليس والحية - كان الأمر أظهر، ولا يرد أنه كيف يقيد الأمر بالتعادي وهو منهي عنه - لانا نقول : بصرف توجه النظر عن القيد كون العداوة طبيعية - والأمور الطبيعية غير مكلف بها - وإن ظف فيانظر إلى أسبابها ، وإذا جعل الأمر تكوينياً زال الاشكال - إلا أن فيه بعداً - وبعضهم يجعل الجملة مستأنفة على تقدير السؤال فرأى عن هذا السؤال - مع ما في الاكتفاء بالضمير دون الواو في الجملة الاسمية الحالية من - المقال ، حتى ذهب القراء إلى شدوده ، وإن كان التحقيق ما ذكره بعض المحققين أن الجملة الحالية لا تخلو من أن تكون من سبب ذي الحال أو أجنبية فان كانت من سببه لزمها العائد الواو - كجاء زيد ، وأبوه منطلق - إلا ما شذ من نحو كلمته - فوه - إلى - في - وإن أجنبية لزمها - الواو - نائبة عن العائد ، وقد يجمع بينهما - كقدم بشر وعمرو قادم إليه - وقد جاءت - بلا ولا - كقوله :

ثم اتصبتنا جبال الصغد معرضة عن اليسار وعن أيماننا جدد

وقد تكون صفة ذي الحال (توليتهم إلا قليلا منكم وأتم معرضون) وهذه يجوز فيها الوجهان باطراد ، وما نحن فيه من هذا القبيل. فقدره • وإفراد العدو إما للنظر إلى لفظ البعض، وإما لأن وزانه وزان المصدر كالقبول، وبه تعلق ما قبله واللام - كافي البحر - مقوية ، وقرأ أبو حيو (اهبطوا) - بضم الباء - وهو لفة فيه ، وبهذا الأمر نسخ الأمر والنهي السابقان ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (٣٦) أراد بالأرض محل الابهاط ، وليس المراد شخصه الذي هو لآدم عليه السلام - موضع جبل سرنديب - وحواء موضع سجدة ، ولا إبليس موضع بالابلة ، ولصاحته موضع بصيين أو أصهان أو سجستان - والمستقر - اسم مكان أو مصدر ميمي ، ويحتمل - على بعد - كونه اسم مفعول بمعنى ما استقر ملككم عليه وتصرفكم فيه - وأبدمنه - احتمال كونه اسم زمان؛

وهو مبتدأ خبره (لكم) وفيه متعلق بما تعاقب به - والمتاع - البلغة ، مأخوذ من متع النهار - إذا ارتفع - ويطلق على الارتفاع الممتد وقته - ولا يختص بالحقير - والحين مقدار من الزمان - قصيراً أو طويلاً - والمراد هنا إلى وقت الموت - وهو القيامة الصغرى - وقيل : إلى يوم القيامة الكبرى ، وعليه يجعل السكنى في القبر تمتعاً في الأرض ، أو يجعل الخطاب شاملاً لابليس - ويراد الكل المجموعى - والجار متعلق بمتاع ، قيل : أو به ، وبمستقر على التنازع - أو بمقدار صفة لمتاع - وهذه الجملة تأتي قبلها استثنافاً وحالية .

(تَلَقَّى، أَدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٌ) المراد - بتلقى - الكلمات استقبالتها بالأخذ والقبول والعمل بها ، فهو مستعار من استقبال الناس بعض الأوجه - إذا قدم بعد طول الغيبة - لأنهم لا يدعون شيئاً من الأكرام إلا فاعلوه ، وإكرام الكلمات الواردة من الحضرة الأخذ والقبول والعمل بها ، وفي التعبير - بالتلقى - إيماء إلى أن آدم عليه السلام كان في ذلك الوقت في مقام البعد (ومن ربه) حال من (كلمات) مقدم عليها ، وقيل : متعلق (بتلقى) وهي من تلقاه منه بمعنى تلقته ، ولولا خلوه عما في الأول من اللطافة لتلقيته بالقبول ، وقرأ ابن كثير بنصب (آدم) ورفع (كلمات) على معنى - استقبلته - فكأنها مكرمة له لكونها بسبب العفو عنه ، وقد يجعل الاستقبال مجازاً عن البلوغ بعلاقة السببية ، والمراد في المشهور عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، أن هذه الكلمات هي (ربنا ظللنا أنفسنا وإن لم نغفر لنا) الآية ، وعن ابن مسعود أنها ، سبحانه اللهم وبحمدك ، وتبارك اسمك ، وتعالى جدك ، لا إله إلا أنت ، ظللت نفسى فاغفرلى ، فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت . وقيل : رأى مكتوباً على ساق العرش ، محمد رسول الله فتشفع به ، وإذا أطلقت الكلمة على عيسى عليه السلام ، فانطلق الكلمات على الروح الأعظم ، والحبيب الأكرم صلى الله تعالى عليه وسلم ، فإيسى ، بل وماموسى ، بل (وما .. وما ..) إلا بعض من ظهر رؤاؤه ،

وزهرة من رياض أنواره ، وروى غير ذلك (قَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ ٣٧) التوبة أصلها الرجوع وإذا أسندت إلى العبد كانت - كما في الأحياء - عبارة عن مجموع أمور ثلاثة - علم - وهو معرفة ضرر الذنب ، وكونه حجاباً عن كل محبوب ، وحال يشعره ذلك العلم ، وهو تألم القلب بسبب فوات المحبوب ، ونسميه ندماً . وعمل يشعره الحال - وهو الترك والتدارك - والعزم على عدم العود ، وكثيراً ما تطلق على الندم وحده لكونه لازماً للعلم مستلزماً للعمل . وفي الحديث «الندم توبة» وطريق تحصيلها تكميل الإيمان بأحوال الآخرة وضرر المعاصى فيها ، وإذا أسندت إليه سبحانه كانت عبارة عن قبول التوبة والعفو عن الذنب ونحوه ، أو التوفيق لها والتيسير لأسبابها بما يظهر للتائبين من آياته ، ويظلمهم عليه من نحو بغيته ، حتى يستشعروا الخوف فيرجعوا إليه ، وترجع في الآخرة إلى معنى التفضل والعطف ، ولهذا عدت - بعلی - وأتى سبحانه بالفاء لأن تلقى الكلمات عين التوبة ، أو مستلزم لها ، ولا شك أن القبول مترتب عليه ، فهي إذا لمجرد السببية ، وقد يقال : إن التوبة لمسا دام عليها صح التعقيب - باعتبار آخرها إذ لا فاصل حينئذ - وعلى كل تقدير لا ينافي هذا ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، أنهما بكيا ما تئى سنة على ما فاتهما ، ولم يقل جل شأنه - فتاب عليهما - لأن النساء تبع بغنى عنهن ذكر المتبوع ، ولذا طوى ذكرهن في كثير من الكتاب والسنة ، وفي الجملة الاسمية ما يقوى رجاء المذنبين ، ويجبر كسر قلوب المخاطبتين حيث افتتحها (أن) وأتى بضمير الفصل وعرف المسند وأتى به من صنف المبالغة إشارة إلى قبوله التوبة كلما تاب العبد ، ويحتمل أن ذلك لكثرة من يتوب عليهم ، وجمع بين وصفي كونه تواباً وكونه رحيماً

إشارة إلى مزيد الفضل ، وقدم ( التواب ) اظهر مناسبة لمسا قبله ، وقيل في ذكر ( الرحيم ) بعده . إشارة إلى أن قبول التوبة ليس على سبيل الوجوب - كما زعمت المعتزلة - بل على سبيل الترحم والتفضل ، وأنه الذي سبقت رحمته غضبه ، فيرحم عبده في عين غضبه - كما جعل هبوط آدم سبب ارتفاعه ، وبعده سبب قربه - فسبحانه من تواب ما أكرمه ، ومن رحيم ما أعظمه ، وإذا فر التواب بالرجاع إلى المغفرة - كان الكلام تذييلاً - لقوله تعالى : ( فتاب عليه ) أو بالذي يكثر الاعانة على التوبة - كان تذييلاً - لقوله تعالى : ( فلتقى آدم ) الخ ، وقرأ نوفل ( أنه ) بفتح الهمزة على تقدير - لانه - ﴿ قُلْنَا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ﴾ كرر للتأكيد ، فالفصل لكلام الاتصال - والفاء - في ( فلتقى ) للاعتراض ، إذ لا يجوز تقدم المعطوف على التأكيد ، وفائدته الإشارة إلى مزيد الاهتمام بشأن التوبة وأنه يجب المبادرة إليها - ولا يمهل - فانه ذنب آخر مع مافي ذلك من إظهار الرغبة بصلاح حاله عليه السلام وفرغ باله . وإزالة ماعسى يشبث به الملائكة عليهم السلام ، وقد فضل عليهم وأمروا بالسجود له ، أو كرر ليمتدح عليه معنى آخر غير الأول ، إذ ذكر إهابطهم ﴿ أو لا ﴾ للتعاذى وعدم الخلود ، والأمر فيه توكييفي ﴿ وثانيًا ﴾ ليهتدى من يهتدى ، ويضل من يضل ، والأمر فيه تكليفي ، ويسمى هذا الأسلوب في البديع - التردد - فالفصل حينئذ للائقطاع لتباين الغرضين ، وقيل : إن إزال القصة للاعتبار بأحوال السابقين ، وفي تكرير الأمر تنبيه على أن الخوف الحاصل من تصور إهابط آدم عليه السلام المقترن بأحد هذين الأمرين من التعادى والتكليف كاف لمنزه حرم ، وخلا عن عذر أن تعوقه عن مخالفة حكمه تعالى ، فكيف المخالفة الحاصلة من تصور الإهابط المقترن بها ؟؟ فلو لم يعد الأمر لعطف ( فاما يأتينكم ) على ﴿ الأول ﴾ فلا يفهم إلا إهابط . وترتب عليه جميع هذه الأمور ، ويحتمل - على بعد - أن تكون فائدة التكرار التنبيه على أنه تعالى هو الذي أراد ذلك ، ولولا إرادته لما كان ما كان ، ولذلك أسند الإهابط إلى نفسه مجرداً عن التعليق بالسبب بعد إستاناد إخراجها إلى الشيطان ، فهو قريب من قوله عز شأنه : ( وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ) وقال الجبائي : إن ﴿ الأول ﴾ من الجنة إلى السماء ﴿ والثاني ﴾ منها إلى الأرض ، ويضعفه ذكر ( وإكم في الأرض مستقر ) عقيب الأول ( وجميعاً ) حال من فاعل ( اهبطوا ) أى مجتمعين ، سواء كان في زمان واحد أو لا ، وقد يفهم الاتحاد في الزمان من سياق الكلام ، كما قيل به في ( فسجد الملائكة لهم أجمعون ) وأبعد ابن عطية فجعله تأكيداً لمصدر محذوف أى هبوطاً جميعاً ﴿ فَاَمَّا يَا تَيْبَتِكُمْ مَنِ هَدَىٰ قَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا يُمْحِزُونَ ۝ ۳۸ ﴾ لا يدخل في الخطاب غير المكلف ، وأدرج الكثيرون ( إبليس ) لانه مخاطب بالايمان - والفاء - لترتيب ما بعدها على المهبوط المفهوم من الأمر و ( إما ) مركبة من إن الشرطية و ( ما ) الزائدة للتأكيد ، وكثر تأكيد الفعل بعدها بالنون ، ولم يجب كما يدل عليه قول سيبويه : إن شئت لم تقحم النون ، كما أنك إن شئت لم تحجب . ( بما ) وقد ورد ذلك في قوله :

يا صاح أما تحمدي غير ذي جدة فما التخلي عن الحلان من شيمى

وقوله : إما قت وإما كنت مرحلاً فإله يحفظ ماتبقى وما تذر

وحمل ذلك من قال بالوجوب على الضرورة وهو مما لا ضرورة إليه ، والقول بأنه يلزم حينئذ مزية التابع - الذى هو حرف الشرط على المتبوع وهو الفعل - يدفعه أن التابع ومؤكده تابع فلامرية ، أو أن ( ما ) لتأكيد الفعل

فی أوله كما أن النون إذا كانت تأكيداً له في آخره وحجى بحرف الشك إذ لا قطع بالوقوع فانه تعالى لا يجب عليه شئ بل إن شاء هدى وإن شاء ترك ، وقيل بالقطع واستعمال (إن) في مقامه لا يتخلو عن نكتة كتنزيل العالم منزلة غيره بعدم جريه على موجب العلم، يحسنه سبق ماسيق وقوعه من آدم، وقيل: إن زيادة (ما) بالتوكيد بالثقل لا يتقاعد في إفادة القطع عن إذا، نعم لا ينظر فيه إلى الزمان بل إلى أنه محقق الوقوع أبهم وقته ، وأنت تعلم أن ما اخترناه أسلم وأبعد عن التكلف مما ذكر - وإن جل قائله فتدبر - و(منى) متعلق بما قبله، وفيه شبه الالتفات - كما في البحر - وأنى بالضمير الخاص هنا للزمز إلى أن اللائق - بمن - هدى التوحيد الصرف. عدم الالتفات إلى الكثرة، ونكر - الهدى - لأن المقصود هو المطلق ولم يسبق فيه عهد فيعرف، وفي المراد به هنا أقوال فقيل الكتب المنزلة، وقيل: الرسل ، وقيل: محمد صلى الله تعالى عليه وسلم . ولعل المراد هديه الذي جاء به نوابه عليهم الصلاة والسلام، والغاء في (فن) للربط و(ما) بعد جملة شرطية وقعت جواباً للشرط الأول على حد - إن جئتني فإن قدرت أحسن إليك - وقال السجاذوى: جوابه محذوف أى فاتبعوه، واختار أبو حيان كون (من) هذه موصولة لما في المقابل من الوصول ، ودخلت الغاء في خبرها لتضمينها معنى الشرط ، وضع المظهر موضع المضمر في هداى إشارة للعلية لأن الهدى بالنظر إلى ذاته واجب الاتباع ، وبالنظر إلى أنه أضيف إليه تعالى إضافة تشريف أخرى وأحق أن يتبع ، وقيل: لم يأت به ضميراً لأنه أعم من الأول لشموله لما يحصل بالاستدلال والعقل، ولم يقل الهدى لثلاث تبادر العينية أيضاً لأن النكرة في الغالب إذا أعيدت معرفة كانت عين الأول مع ما في الإضافة إلى نفسه تعالى من التعظيم ما لا يكون لو أتى به معرفاً باللام، والخوف الفرع في المستقبل، والحزن ضد السرور مأخوذ من الحزن - وهو ما غاظ من الارض - فكأنه ما غاظ من الهم ، ولا يكون إلا في الأمر الماضى على المشهور ، ويؤل حينئذ نحو (إني ليحزنى أن تذهبوا به) بعلم ذلك الواقع ، وقيل: إنه والخوف كلاهما في المستقبل لكن الخوف استشعارهم لفقد مطلوب، والحزن استشعار غم لفوت محبوب، وجعل هنا نفي الخوف كناية عن نفي العقاب، ونفي الحزن كناية عن نفي الثواب وهى أبلغ من الصريح وأكد لأنها كدعوى الشئ بيينة، والمعنى - لا خوف عليهم - فضلاً عن أن يحل بهم مكروه، ولا هم يفوت عنهم محبوب فيحزنوا عليه ، فالمنفى عن الاولياء خوف حلول المكروه والحزن في الآخرة ، وفيه إشارة إلى أنه يدخلهم الجنة التى هى دار السرور والأمن لا خوف فيها ولا حزن ، وحينئذ يظهر التقابل بين الصنفين في الآيتين . وقال بعض الكبراء : خوف المكروه منفى عنهم مطلقاً . وأما خوف الجلال ففى غاية الكمال والمخلصون على خطر عظيم ، وقيل: المعنى - لا خوف عليهم - من الضلالة في الدنيا، ولا حزن من الشقاوة في العقبى، وقد انتفاء الخوف لأن انتفاء الخوف فيها هوأت أكثر من انتفاء الحزن على ما فات . ولهذا صدر بالنكرة التى هى أدخل في النفى، وقد ضمير الإشارة إلى اختصاصهم بانتفاء الحزن وأن غيرهم يحزن . والمراد بيان دوام الانتفاء لا بيان انتفاء الدوام كما يتوهم من كون الخبر في الجملة الثانية مضارعاً لما تقرر في محله أن النفى وإن دخل على نفس المضارع يفيد الدوام والاستمرار بحسب المقام، وذكر بعض الناس أن العدول عن لا خوف لهم أو عندهم إلى - لا خوف عليهم - للإشارة إلى أنهم قد بلغت حالهم إلى حيث لا ينبغي أن يخاف أحد عليهم . وفي البحر أنه سبحانه كنى بعليهم عن الاستيلاء والاحاطة بإشارة إلى أن الخوف لا ينتفى بالكيفية الأترى انصراف النفى على كونية الخوف عليهم ، ولا يلزم من نفي كونية استيلاء الخوف انتفاؤه في كل حال ، فلا دليل في الآية



على نفى أهوال القيامة وخوفها عن المطيعين، وأنت تعلم أن فيا أشرنا اليه كناية غنية عن مثله وكذا عميق  
 إن نفى الاستيلاء للتعريض بالكفار، والاشارة إلى أن الخوف مستول عليهم . هذا وقرأ الأعرج (هدى)  
 بسكون الياء ، وفيه الجمع بين ساكتين وذلك من إجراء الوصل مجرى الوقف . وقرأ الجحدري وغيره (هدى)  
 بقلب الالف ياء ، وإدغامها في الباء على لغة هذيل . وقرأ الزهري ، وغيره ( فلاخوف ) بالفتح ، وابن محيص  
 باختلاف عنه بالرفع من غير تنوين ، وكأنه حذف لنية الإضافة ، أو لثثرة الاستعمال ، أو لملاحظة اللام في  
 الاسم - على مافي البحر - ليحصل التعادل في كون لادخلت على المعرفة في كلا المجلتين وهو على قراءة الجمهور  
 مبتدأ ، و ( عليهم ) خبره أو أن ( لا ) عاملة عمل ليس كما قال ابن عطية والأول أولى .

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٣٩﴾ عطف على (فن تبع) قسم  
 له كأنه قال: ومن لم يتبعه، وإنما أوتر عليه ما ذكر تعظيما لحال الضلالة وإظهارا لكلال قبحها أولان من لم يتبع  
 شامل لمن لم تبلغه الدعوة ولم يكن من المسكفين فعدل عن ذلك لآخر اجهم، ولأنه شامل للفاسق بناء على أن  
 المراد بالمتابعة المتابعة الكاملة ليرتب عليه عدم الخوف والحزن فلو قال سبحانه ذلك لزم منه خلوده في  
 النار ولما قال ما قال لم يلزم ذلك بل خرج الفاسق من الصنفين، ويعلم بالفحوى إن عليه خوفا وحزنا على قدر  
 عدم المتابعة - ولو جعل قوله تعالى: ( ولا خوف عليهم ) حيزا لنعى استمرار الخوف والحزن، وأريد بمتابعة  
 الهدى الايمان به تعالى - فان داخلا في ( فن تبع ) هداى إلا أن أولياء كتاب الله تعالى لا يرضون ذلك  
 ولا يقبلون - وأرثك لاخوف عليهم ولا هم يحزنون - وإيراد الموصول بصيغة الجمع للاشارة إلى كثرة  
 الكفرة، والمتبادر من الكفر الكفر بالله تعالى ، ويحتمل أن يكون كفروا وكذبوا متوجهين إلى الجار  
 والمجرور فيراد بالكفر بالآيات إنكارها بالقلب ، وبالتكذيب إنكارها باللسان . والآية في الاصل  
 العلامة الظاهرة بالقياس إلى ذى العلامة ، ومنه آية القرآن لانها علامة لا تقطاع الكلام الذى بعدها والذى  
 قبلها ، أو لانها علامة على معناها وأحكامها ، وقيل : سميت آية لان الآيات تطلق على الجماعة أيضا ، كما قال أبو عمرو  
 يقال : خرج القوم بآيتهم أى بجماعتهم ، وهى جماعة من القرآن وطائفة من الحروف ، وذكر بعضهم إنها  
 سميت بذلك لانها محب يتعجب من إعجازها ، كما يقال : فلان آية من الآيات ، وفى أصلها وزنها أقوال :  
 فذهب سيويه . والحليل أن أصلها آية - بفتحات - قلبت الياء الاولى ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها على خلاف  
 القياس - كغاية ورابة - إذ المطرد عند اجتماع حرفي علة لإعلال الآخر لانه محل التغيير ، ومذهب الكسائي  
 أن أصلها آية - كفاعلة - وكان القياس أن تدغم كدابة ، إلا أنه ترك ذلك تخفيفا لحذفوا عنها، ومذهب الفراء  
 أن وزنها فعلة - بسكون العين - من تأى القوم إذا اجتمعوا، وقالوا فى الجمع : آياه كأفعال، فظهرت الياء، والهزمة  
 الاخيرة بدل ياء والالف الثانية بدل من من همزة هاء الكلمة، ولو كان عنها واو لقالوا فى الجمع : آواه ، ثم إنهم  
 قلبوا الياء الساكنة ألفا على غير القياس لعدم تحركها وانفتاح ما قبلها، ومذهب الكوفيين أن وزنها - آية - ككنفة  
 فأعلت وهو فى الشذوذ كالاول ، وقيل : وزنها فعلة بضم العين ، وقيل : أصلها آية قدمت اللام وأخرت العين  
 - وهو ضعيف - وكل الاقوال فيها لا تخلو عن شذوذ، ولا بدع فهى آية، والمراد بالآيات هنا الكتب المنزلة أو الانبياء،  
 أو القرآن ، أو الدوال عليه سبحانه من كتبه ومصنوعاته ، وينزل المعقول منزلة المفظوظ لآيتى التكذيب ،  
 وأتى سبحانه بنون العظمة لترية المهابة وإدخال الروعة ، وأضاف تعالى الآيات إليها لظهور كمال قبح التكذيب

ها، وأشار (أولئك) إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة للاشعار بتميز (أولئك) بذلك الوصف تميزاً مفصلاً للإشارة الحسية مع الايذان ببعده منزلتهم فيه وهو مبتدأ خبره أصحاب وهو جمع صاحب، وجمع فاعل على أفعال شاذ (۱) كما في البحر، ومعنى الصحبة الاقتران بالشيء، والغالب في العرف أن تطلق على الملازمة، وهذه الجملة خبر عن الذين، ويحتمل أن يكون اسم الإشارة بدلاً منه أو عطف بيان، والأصحاب خبره، والجملة الاسمية بعد في حيز النصب على الحالية لورود التصريح في قوله تعالى: (أولئك أصحاب النار الذين فيها) وجوز كونها حالاً من النار لاشتغالها على ضميرها، والعامل معنى الاضافة أو اللام المقدره، أو في حيز الرفع على أنها خبر آخر - لا - أولئك - على رأى من يرى ذلك، قال أبو حيان: ويحتمل أن تكون مفسرة لما أهم في (أصحاب النار) مبنية أن هذه الصحبة لا يراد منها مطلق الاقتران بل الخلود، فلا يكون لها إذ ذاك محل من الاعراب، والخلود هنا الدوام على ما انعقد عليه الاجماع، ومن البديع ما ذكره بعضهم أن في الآيتين نوعاً منه، يقال له الاحتباك، وياحذاه لولا الكناية المغنية عما هناك ●

(يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ) خطاب لطائفة خاصة من الكفرة المعاصرين للذي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد الخطاب العام، وإقامة دلائل التوحيد والنبوة والمعاد والتذكير بصنوف الانعام، وجعله سبحانه بعد قصة آدم، لأن هؤلاء بعد ما أوتوا من البيان الواضح والدليل اللامح، وأمرؤا ونهوا وحرصوا على اتباع النبي الامم الذي يحدونه مكتوباً بأعندهم - ظهر منهم ضد ذلك، فخرجوا عن جنة الايمان الرفيعة، وهبطوا إلى ارض الطبيعة، وتعرضت لهم الكلمات - إلا أنهم لم يتلقوها بالقبول - فقات منهم مافات، وأقبل عليهم بالنداء ليحركهم لسماح مايرد من الاوامر والنواهي. (وبني) جمع ابن شبيه بجمع التفسير لتغير مفردة، ولذا الحق في فعله تاء التانيث - كسقات بنوعامر - وهو مختص بالاولاد الذكور، وإذا أضيف عم في العرف - الذكور والاناث - فيكون بمعنى الاولاد - وهو المراد هنا - وذكر السالكون أنه حقيقة في الابناء الصلية - كما بين في الاصول - واستعماله في العام مجاز، وهو محذوف اللام، وفي كونها - ياء أو واو - خلاف، فذهب إلى الاول ابن درستويه وجعله من البناء، لأن الابن فرع الأب ومبنى عليه، ولهذا ينسب المصنوع إلى صانعه، فيقال للقصيدة مثلاً: بنت الفكر، وقد أطلق في شريعة من قبلنا على بعض المخلوقين - بناء الله تعالى - بهذا المعنى، لكن لما تصور من هذا الجهلة الأغبياء - معنى الولادة - حظرت ذلك حتى صار التفوه به كفراً، وذهب إلى الثاني الاخفش، وأيده بأنهم قالوا: البنوة، وبأن حذف - الواو - أكثر، وقد حذف في - أب وأخ - وبه قال الجوهري: ولعل الاول أصح، ولادلالة في البنوة. لانهم قالوا أيضاً: الفتوة، ولا خلاف في أنها من ذوات - الياء - وأمر الاكثرية سهل، وعلى التقديرين في وزن - ابن - هل هو فعل أو فعل؟ خلاف، و(إسرائيل) اسم أعجمي، وقد ذكروا أنه مركب من - إيل - اسم من أسماؤه تعالى، و(إسرا) وهو العبد، أو الصفوة والانسان أو المهاجر - وهو لقب سيدنا يعقوب عليه السلام - وللعرب فيه تصرفات، فقد قالوا: (إسرائيل) همزة بعد الألف وياء بعدها - وبه قرأ الجمهور - وإسرائيل - ياءين بعد الألف - وبه قرأ أبو جعفر وغيره - وإسرائيل - همزة ولام، وهو مروى عن ورش - وإسرائيل - همزة مفتوحة ومكسورة بعد الراء - ولام - وإسرائيل - بألف مائلة - بعدها لام خفيفة - وبها ولا إمالة - وهي رواية عن نافع - وقرائة الحسن وغيره (وإسرائيلين)

(۱) والصحبة والصحابه والصحابه - أسماء جمع - وكذا صحب على الأصح خلافاً للاخفش اه منه

بنون بدل اللام ، كما في قوله : (١)

تقول أهل السوء لما جئنا هذا ورب البيت (إسرائيلين)

وأضاف سبحانه هؤلاء المخاطبين إلى هذا اللقب - تأكيداً لتحريكهم إلى طاعته - فان في (إسرائيل) ما ليس في اسمه الكريم - يعقوب - وقولك : يا ابن الصالح أطع الله تعالى ، أحث للأمر من قولك : يا ابن زيد - مثلاً - أطع ، لأن الطبايع تميل إلى اقتفائه أثر الآباء - وإن لم يكن محموداً - فكيف إذا كان ؟ ويستعمل مثل هذا في مقام الترغيب والترهيب - بناء على أن الحسنة في نفسها حسنة - وهي من بيت النبوة أحسن - والسبئية في نفسها سيئة - وهي من بيت النبوة أسوأ ، و(اذكروا) أمر من الذكر - بكسر الهمزة وضمها - بمعنى واحد ، ويكونان باللسان والجنان ، وقال الكسائي : هو بالكسر للسان - وبالضم للقلب - ضد الأول الصمت ، وضد الثاني النسيان ، (وعلى العموم) فاما أن يكون مشتركا بينهما ، أو موضوعا لمعنى عام شامل لهما هو الظاهر هو الأول ، والمقصود من الأمر بذلك - الشكر على النعمة والقيام بحقوقها - لا مجرد الاخطار بالجنان ، أو التفوه باللسان ، وإضافة النعمة إلى ضميره تعالى لتشريفها ، وإيجاب تخصيص شكرها به سبحانه ، وقد قال بعض المحققين : إنها تفيد الاستغراق - إذ لا عهد - ولمناسبته بمقام الدعوة إلى الايمان ، فهي شاملة للنعم العامة والخاصة بالمخاطبين ، وفائدة التقييد بكونها عليهم أنها - من هذه الحيثية أدعى للشكر - فان الانسان حسود غيور ، وقال قتادة : أريد بها ما أنعم به على آباءهم - بما قصه سبحانه في كتابه - وعليهم من فنون النعمة التي أجلها - إدرالك زمن أشرف الانبياء - وجعلهم من جملة أمة الدعوة له ، ويحتاج تصحيح الخطاب حينئذ إلى اعتبار التغليب ، أو جعل نعم الآباء نعمهم ، فلا جمع بين الحقيقة والحجاز - كما وهم - ويجوز في الياء من (نعمتي) الاسكان والفتح ، والقراء السبعة متفقون على الفتح ، و(أنعمت) صلة (التي) والعائد محذوف ، والتقدير - أنعمتها - وقرئ - اذكروا - بالياء المهملة المشددة على وزن افعلوا (وأوفوا بعهدي أوف بعهديكم) يقال : أوفى ووفى - مخففاً ومشدداً - بمعنى ، وقال ابن قتيبة : يقال : أوفيت بالعهود ووفيت به ، وأوفيت الكيل لاغير ، وجاء - أوفى - بمعنى ارتفع كقوله :

ربما (أوفيت) في علم ترفعن ثوبى شمالات

(والعهد) يضاف إلى كل من يتولى أحد طرفيه ، والظاهر هنا أن الأول مضاف إلى الفاعل ، والثاني إلى المفعول ، فانه تعالى أمرهم بالايمان والعمل . وعهد اليهم بما نصب من الحجج العقلية والنقلية الأمره بذلك ، ووعدهم بحسن الثواب على حسناتهم والمعنى (أوفوا بعهدي) بالايمان والطاعة (أوف بعهديكم) بحسن الاثابة ، ولتوسط الأمر صرح بطلب الوفاء منهم . واندفع ما قال العلامة الفتازاني على ما فيه أنه لا معنى لوفاء غير الفاعل بالعهد ، وقيل : - وهو المفهوم من كلام قتادة ومجاهد - أن كليهما مضاف إلى المفعول والمعنى - أوفوا بما عاهدتموني من الايمان (٢) والتزام الطاعة أوف بما عاهدتكم من حسن الاثابة ، وتفصيل العهدين قوله تعالى : (ولقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل) إلى قوله سبحانه : (ولادخلنكم) الخ ، ويحوج هذا إلى اعتبار أن عهد الآباء عهد الأبناء لتناسبهم في الدين ، وإلا فالمخاطبون (أوفوا) ما عاهدوا بالعهد المذكور في الآية ، وقيل : إن فسر - الايفاء - باتمام العهد تكون الاضافة إلى المفعول في المرضمين ، وإن فسر بمراعاته تكون الاضافة الأولى للفاعل والثانية للمفعول

(١) كذا بخط المؤلف والمشهور قالت وكنيت رجلاً فظننا هذا لعمر الله إسرائيلياً اه مصححه

(٢) ذكر الالتزام لأنه قد يعرق عن الفعل عائق ، وبعد وإيقاً اه منه

- وفيه تأمل ، ولا يخفى أن اللوفاً عرضاً عريضاً ، فأول المراتب الظاهرة منا الايتان بكلمتي الشهادة ، ومنه تعالى حقن الدماء والمال وآخرها منا الفناء حتى عن الفناء ، ومنه تعالى التحلية بأنوار الصفات والاسماء - فاروى من الآثار على اختلاف أسانيدنا صحة وضمناً في بيان الوفاً بالعهدين ، فبالنظر إلى المراتب المتوسطة ، وهي لعمري كثيرة - ولك أن تقول : (أول) المراتب منا توحيد الأفعال ، (وأوسطها) توحيد الصفات • (وآخرها) توحيد الذات ، ومنه تعالى ما يفيضه على السالك في كل مرتبة مما تقتضيه تلك المرتبة من المعارف والأخلاق ، وقرأ الزهري (أوف) بالشديد ، فان كان موافقاً للجدد فذاك ، وإن أريد به التكثير - والقلب إليه يميل - فهو إشارة إلى عظيم كرمه وإحسانه ، ومزيد امتنانه ، حيث أخبر وهو الصادق ، أنه يعطي الكثير في مقابلة القليل ، وهو صرح بذلك في قوله سبحانه : (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) وانجزام الفعل لوقوعه في جواب الأمر ، والجزم إمابه نفسه أو بشرط مقدر ، وهو اختيار الفارسي ونص سيويه •

(وَيَبَى فَاَرْهَبُونَ ٤٠) الرهبة الخوف مطلقاً ، وقيل : مع تحرز ، وبه فارق الاتقاء ، لأنه مع حزم ولهذا كان الأول للعامّة ، والثاني للأئمة ، والأشبه بمواقع الاستعمال أن الاتقاء التحفظ عن الخوف ، وأن يجعل نفسه في وقاية منه ، والرهبنة نفس الخوف ، وفي الأمر بها وعيد بالغ ، وليس ذلك للتهديد والتزهو بل كافي (اعملوا ماشئتم) كما وهم لأن هذا مطلوب وذاك غير مطلوب باللا يخفى (وإياي) ضمير منفصل منصوب المحل بحذف يفسره المذكور ، والفاء عند بعضهم جزائية زحلت من الجزاء المحذوف إلى مفسره ليكون دليلاً على تقدير الشرط ، ويحتمل أن تكون مفسرة للفاء الجزائية المحذوفة مع الجزاء ، ومن أطلق الجزائية عليها فقد توسع ، ولا يجوز أن تكون عاطفة لتلا مجتمع عاطفان ، واختار صاحب المفتاح أنها للعطف ، على الفعل المحذوف ، فان أريد التعقيب الزماني أفادت طلب استمرار الرهبة في جميع الأزمنة بلا تخلل فاصل وإن أريد الرتبة كان مفادها طالب الترتي من رهبة إلى رهبة أعلى ولا يقدر في ذلك اجتماعها مع وار العطف مثلاً لأنها لعطف المحذوف على ما قبله وهذه الفاء لعطف المذكور على المحذوف وكون فارهبون مفسراً للمحذوف لا يقتضى اتحاده به من جميع الوجوه وأن لا يفيد معنى سوى التفسير حتى لا يصح جعلها عاطفة ، واستحسن هذا بعض المتأخرين لاشتغالها على معنى بديع خلت عنه الجزائية ، وقال بعضهم بالمتوسط في المسألة : إنها عاطفة بحسب الأصل ، وبعد الحذف زحلت وجعلت جزائية وعلى كل تقدير فالآية الكريمة آكد في إفادة التخصيص من (إياك نعبد) وعد من وجوه التأكيد تقديم الضمير المنفصل وتأخير المتصل والفاء الموجبة معطوفاً أحدهما مظهر والآخر مضمير تقديره (إياي ارهبوا) (فارهبون) وما في ذلك من تكرير الرهبة وما فيه من معنى الشرط بدلالة الفاء والمعنى إن كنتم متصفين بالرهبنة بالرهبة غصوني بالرهبنة ، وحذف متعاقب الرهبة للمعوم أي ارهبوني في جميع ما أتون وتذرون ، وقيل : ارهبون في نقض العهد ؛ ولعل التخصيص به مستفاد من ذكر الأمر بالرهبنة معه ثم الخوف خوفان . خوف العقاب وهو نصيب أهل الظاهر ، وخوف إجلال وهو نصيب أهل القلوب . وما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما - أن المعنى ارهبون أن أزل بكم ما أنزلت بمن كان قبلكم من آباؤكم من النعمات التي قد عرفت من المسخ وغيره - ظاهر في قسم أهل الظاهر وهو المناسب بحال هؤلاء الخطابين - الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون - وحذفت ياء الضمير من ارهبون لأنها فاصلة ، وقرأ ابن أبي إسحق بالياء على الأصل . (وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ) عطف على ما قبله ، وظاهره أنه

أمر لنبي إسرائيل، وقيل: نزلت في كعب بن الأشرف وأصحابه علماء اليهود ورؤسائهم فهو أمر لهم ، وأُفرد سبحانه الإيمان بعد اندراجهم في (أوفوا بعهدى) بمجموع الأمر به والحث عليه المستفاد من قوله تعالى: (مصدقا لما معكم) للإشارة إلى أنه المقصود، والعمدة للوفاء بالعهود، و(ما) موصولة، و(أنزلت) صلته والعائد مخدوف أى أنزلته ومصدقا حال إيمان الموصول أو من ضميره المخدوف . واللام في (ما) مقوية، والمراد بما أنزل القرآن، وفي التعبير عنه بذلك تعظيم لشأنه والمراد بامعكم التوراة والتعبير عنها بذلك للايدان بعلمهم بتصديقه لها فان المعية مثنة لتكرار المراجعة إليها والوقوف على تضاعيفها المؤدى إلى العلم بكونه مصدقا لها، ومعنى تصديقه لها أنه نازل حسبما نعت فيها، أو مطابق لها في أصل الدين والملة أو لما لم ينسخ بالقصص والمواعظ وبعض المحرمات - كالكذب، والزنا، والربا - أو بجمع ما فيها والمخالفة في بعض جزئيات الاحكام التي هي للامراض القلبية كالادوية الطبية للامراض البدنية المختلفة بحسب الازمان والاشخاص ليست بمخالفة في الحقيقة بل هي موافقة لها من حيث أن 'كلا' منها حق في عصره متضمن للحكمة التي يدور عليها فك التشرع ، وليس في التوراة ما يدل على ابدية أحكامها المنسوخة حتى يخالفها ما ينسخها بل إن نطقها بصحة القرآن الناسخ لها نطق بنسخها وانتهاء وقتها الذي شرعت للمصلحة فيه وليس هذا من البداء في شيء كما توهمون، فاذن المخالفة في تلك الاحكام المنسوخة إنما هو اختلاف العصر حتى لو تأخر نزول المتقدم لنزل على وفق المتقدم ، ولو تقدم نزول المتأخر لوافق المتقدم، وإلى ذلك يشير ما أخرجه الامام أحمد وغيره عن جابر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال حين قرأ بين يديه عمر رضى الله تعالى عنه شيئا من التوراة: «لو كان موسى حيا لما وسعه إلا اتباعي» وفي رواية الدارمي «والذي نفس محمد بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتوني لضللتهم عن سواء السبيل ولو كان حيا وأدرك نبوتى لاتبعنى» وتقييد المنزل بكونه -مصدقا لما معهم- لتأكيد وجوب الامتثال فان إيمانهم بما معهم يقتضى الإيمان بما يصدقه قطعا، ومن الناس من فسر المنزل بالكتاب - والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم - وما معهم بالتوراة والانجيل، وليس فيه كثير بعد إلا أن البعيد من وجه جعل -مصدقا- حالا من الضمير المرفوع والأبعد جعل (ما) مصدرية ، ومصدقا حال من - ما - الثانية، وأبعد منه جعله حالا من المصدر المقدر •

﴿وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ﴾ أى لا تسارعوا إلى الكفر به فان وظيفتكم أن تكونوا أول من آمن به لما أنكم تعرفون حقيقة الامر وروحيته . وقد كنتم من قبل تقولون إنا نكون أول من يقبه فلا تضعموا موضع ما يتوقع فيكم ، ويجب منكم ما يعصده صدره عنكم ويحرم عليكم من كونكم أول كافر به. و(أول) في المشهور أفضل لقولهم: هذا أول منك ولا فعل له لأن فاهه وعينه واو . وقد دل الاستقراء على انتفاء الفعل لما هو كذلك وإن وجد فتادر . وما في الشافية من أنه من وول بيان للفعل المقدر . وقيل: أصله - أوأول - من وأل وأول إذ الجائز تخفف بابدال همزة واو أيم الإدغام وهو تخفيف غير قياسي ، والمناسبة الاشتقاقية أن الأول الحقيقي - أعنى ذاته تعالى - ملجأ للسلك، وإن قلنا وأل بمعنى تبادر بالمناسبة أن التبادر سبب الأولية ، وقيل: أوأول من آل بمعنى رجوع ، والمناسبة الاشتقاقية على قياس ما ذكر سابقاً ، وإنما لم يجمع على أوأول لاستثقالهم اجتماع الواوين بينهما ألف الجمع ، وقال الدردي: هو فوعل فقلبت الواو الأولى همزة ، وأدغمت واو فوعل فى عين الفعل ، ويبطله ظاهراً منع الصرف وهو خبر عن ضمير الجمع ، ولا بد هنا عند الجمهور من تأويل المفضل عليه بجمعه مفرداً للفظ جمع المعنى أى (أول) فريق مثلا أو تأويل المفضل أى لا يكن كل واحد منكم، والمراد عموم السلب

كما في (لا تطع كل حلاف) وبعض الناس- لا يوجب في مثل هذا- المطابقة بين النكرة التي أضيف إليها أفضل التفضيل وما جرى هو عليه بل يجوز الوجهان عنده كما في قوله :

وإذا هم طعموا فألام طاعم وإذا هم جاعوا فشر جياع

ومن أوجب أول البيت كالأية ونهيم عن التقدم في الكفر به مع أن مشركي العرب أقدم منهم لما أن المراد التعريض- فأول- الكافرين غيرهم (ولا تكونوا أول كافر) من أهل الكتاب، والخطاب للوجودين في زمانه صلى الله تعالى عليه وسلم بل العلماء منهم ، وقد يقال الضمير راجع إلى مامعكم والمراد من- لا تكونوا أول كافر- بما معكم- لا تكونوا أول كافر- عن كفر بمامعه- ومشركو مكة- وإن سبقوهم في الكفر بما يصدق القرآن حيث سبقوا بالكفر به وهو مستلزم لذلك لكن ليسوا بمن كفر بمامعه ، والفرق بين لزوم الكفر والتزامه غير بين إلا أنه يחדش هذا الوجه إن هذا واقع في مقابلة (آمنوا بما أنزلت) فيقتضي اتحاد متعاق الكفر والايان ، وقيل: يقدر في الكلام مثل، وقيل: يقدر- ولا تكونوا أول كافر- وآخره- وقيل: (أول) زائدة، والكل بعيد، وبحمل التعريض على سبيل الكناية يظهر وجه التقييد بالأولية ، وقيل: إنها مشكاة لقولهم: إنا نكون أول من يتبعه ، وقد يقال : إنها بمعنى السبق ، وعدم التخلف ، فافهم ﴿ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ الاشتراء مجاز عن الاستبدال لاختصاصه بالايان إما باستعمال المقيد في المطلق - كالمس في الأنف- أو تشبيه الاستبدال المذكور في كونه مرغوباً فيه بالاشتراء الحقيقي، والكلام على الحذف - أي لا تستبدلوا بالايان بآياتي ، والاتباع لها- حظوظ الدنيا الغاية القليلة المستزلة بالنسبة إلى حظوظ الآخرة وما أعد الله تعالى للمؤمنين من النعيم العظيم الأبدى، والتعبير عن ذلك- بالثمن- مع كونه مشتري لا مشتري به للدلالة على كونه ثامناً في الاستبدال والامتنان ، ففيه تفرغ وتجهيل قوى حيث أنهم قلبوا القضية وجعلوا المنفرد آلة والآلة مقصودة وإغراب لطيف حيث جعل المشتري ثمناً باطلاق الثمن عليه، ثم جعل الثمن مشترياً بإيقاعه بدلًا لما جعله ثمناً بإدخال الباء عليه ﴿فان قيل﴾: الاشتراء بمعنى الاستبدال بالايان بالآيات إنما يصح إذا كانوا مؤمنين بها ثم تركوا ذلك للحظوظ الدنيوية وهم بمعزل عن الايمان، أوجب بأن مبنى ذلك على أن الايمان بالتوراة الذي يزعمونه بالآيات كما أن الكفر بالآيات كفر بالتوراة فيتحقق الاستبدال، ومن الناس من جعل الآيات كناية عن الآواام والنواهي التي وقفوا عليها في أمر النبي ﷺ من التوراة والكتب الالهية أو ما عدوه من نعمة الجليل وخلق العظيم عليه الصلاة والسلام ، وقد كانوا يأخذون كل عام شيئاً معلوماً من زروع أتباعهم وضروعهم وتقودهم غافوا إن بينوا ذلك لهم وتابعوه ﷺ أن يفوتهم ذلك فضلوا وأضلوا ، وقيل : كان ملوكهم يدرون عليهم الاموال ليكتنموا ويحرفوا، وقيل : غير ذلك ، وقد استدل بعض أهل العلم بالآية على منع جواز أخذ الأجرة على تعليم كتاب الله تعالى والعلم ، وروى في ذلك أيضاً أحاديث لا تصح، وقد صرح أنهم قالوا: «يا رسول الله أناخذ على التعليم أجرأ فقال: إن خير ما أخذتم عليه أجرأ كتاب الله تعالى» وقد تظافت أقوال العلماء على جواز ذلك وإن نقل عن بعضهم الكراهة ، ولادليل في الآية على ماداعه هذا الناهب إلا يخفى والمسألة مبنية في الفروع .

﴿وَأَيُّ قَاتِلُونَ ٤١﴾ بالايان واتباع الحق والاعراض عن الاشتراء بآيات الله تعالى الثمن القليل والعرض الزائل ، وإنما ذكر في الآية الأولى (فارهبون) وهنا (فاتقون) لأن الرهبة دون التقوى لغيثها خاطب الكافة عالمهم ومقدم وحشم على ذكر النعمة التي يشتركون فيها أمرهم بالرهبنة التي تورث التقوى ويقع فيها الاشتراك ،



صلى الله تعالى عليه وسلم وليست شاهدة بالعلم على الاطلاق إذ هم بمراحل عنه. واستدل بالآية على أن العالم بالحق يجب عليه إظهاره ويحرم عليه كتمانها بالشروط المعروفة لدى العلماء ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ المراد بهما. سواء كانت اللام للمهد أو للجنس - صلاة المسلمين وزكاتهم لان غيرهما نسخه القرآن لمتلحق بالدم، والزكاة في الاصل الغناء والطهارة، ونقلت شرعا لخراج معروف. فان نقلت من الاول فلائها تزيد بركة المال وتفيد النفس فضيلة الكرم، اولائها تكون في المال النامى وإن نقلت من الثاني فلائها تظهر المال من الحبس والنفس من البخل. واستدل بالآية حيث كانت خطابا لليهود من قال: إن الكفار مخاطبون بالفروع واحتمل أن يكون الامر فيها بقبول الصلاة المعروفة والزكاة والايان بهما، أو أن يكون أمراً للمسلمين - كما قاله الشيخ أبو منصور - خلاف الظاهر فلا ينافي الاستدلال بالظاهر، وقدم الأمر بالصلاة لتشمول وجوبها وما فيها من الاخلاص والتضرع للحضرة وهى أفضل العبادات البدنية وقرنها بالزكاة لانها أفضل العبادات المالية، ثم من قال: لا يجوز تأخير بيان الجمل عن وقت الخطاب قال: إنما جاء هذا بعد أن بين ﷺ أركان ذلك وشرائطه، ومن قال بجوازه قال بجوازه أن يكون الأمر لفصد أن يوطن السامع نفسه - كما يقول السيد لعبدته إلى أن يريد أن أسرك بشئ. فلا بد أن تفعله - ﴿ وَأَرْكَعُوا مَعَ الرَّكْعَيْنِ ﴾ أى صلوا مع المصلين وغير بالركوع عن الصلاة احتراماً عن صلاة اليهود فلئها لا ركوع فيها وإنما قيد ذلك بكونه مع الراكعين لان اليهود كانوا يصلون وحدانا فأمرهم بالصلاة جماعة لما فيها من الفوائد ما فيها، واستدل به بعضهم على وجوبها، ومن لم يقل به حمل الامر على الذنب أو المعية على الموافقة وإن لم يكونوا معهم، وقيل: - الركوع - الخضوع والانتقاد لما يلزمهم من الشرع قال الاضبط السعدى: لا تذلل الفقير عليك أن (تركم) يوماً والذهب قد رفعه

ولعل الامر به حيثئذ بعد الامر بالزكاة لما أنها مظنة ترفع فأمرهم بالخضوع ليتها عن ذلك إلا أن الأصل في إطلاق الشرع للمعاني الشرعية: وفي المراد بالراكعين قولان: فقيل: النبي ﷺ وأصحابه، وقيل: الجنس وهو الظاهر (ومن باب الاشارة) في قوله تعالى: (ولا تلبسوا الحق) الخ أى لا تقطعوا على أنفسكم طريق الوصول إلى الحق بالباطل الذى هو تعلق القلب بالسوى. فان اصدق كلمة قالها شاعر - كلمة ليد •

ألا كل شئ ما خلا الله باطل (ولا تكتنموا الحق) بالنفاسكم إلى غيره سبحانه (وأنتم تعلمون) أنه ليس لغيره وجود حقيقى، أو لا مخلوط اصفاته تعالى الثابتة الحق بالباطل الذى هو صفات نفوسكم، ولا تكتنموا بحجاب صفات النفس (وأنتم تعلمون) من علم توحيد الافعال أن مصدر الفعل هو الصفة. فكما لم تسندوا الفعل إلى غيره لا تكتنموا لغيره (وأقيموا الصلاة) بمراقبة القلوب (وآتوا الزكاة) أى بالغوا في تزكية النفس عن الصفات الذميمة لتحصل لكم التحلية بعد التخلية. أو أدوا زكاة الهمة فان لها زكاة كزكاة النعم بل إن لكل شئ زكاة كما قيل: كل شئ له (زكاة) تؤدى - وزكاة - الجمال رحمة مثل

(واركعوا) أى اخضعوا لما يفعل بكم المحبوب، فالخضوع علامة الرضا الذى هو ميراث تجل الصفات العلى، وحاصله ارضوا بقضائى عند مطالعة صفائى فان لى أحباباً لسان حال كل منهم يقول:

وتعذيبكم عذب لى وجوركم على بما يقضى الهوى لكم عدل

ثم أنه تعالى لما أمرهم بفعل الخير شكراً لما خصهم به من النعم حرصهم على ذلك من مأخذ آخر بقوله سبحانه:



﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ والهمزة فيه للتقرير مع توبيخ وتعجيب. والبر-سعة المعروف والخير. ومنه البر، والبرية للسعة، ويتناول كل خير، والنسيان- كما في البحر- السهو الحادث بعد العلم. والمراد به هنا الترك لأن أحداً لا ينسى نفسه بل يحرمها ويتركها كما يترك الشيء المنسى مبالغاً في عدم المبالاة والغفلة فيما ينبغي أن يفعله، وقد نزلت هذه الآية على مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم- في أخبار المدينة كانوا يأمرون سرراً من نصحوه باتباع محمد ﷺ ولا يتبعونه وقيل: إنهم كانوا يأمرون بالصدقة ولا يتصدقون. فالمراد بالبر هنا إما الإيمان أو الاحسان، وتركه بعضهم على ظاهره متناولاً كل خير على ما قال السدى: إنهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله تعالى وينهونهم عن معصيته وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية، والتوبيخ ليس على أمر الناس (بالبر) نفسه بل لمقارنته بالنسيان المذكور ﴿وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ أى التوراة، والجملة حال من فاعل (أتأمرون)، والمراد التبكيت وزيادة التوبيخ ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ أصل هذا الكلام ونحوه عند الجمهور كان بتقديم حرف العطف على الهمزة لكن لما كان الهمزة صدر الكلام قدمت على حرف العطف، وبعضهم ذهب إلى أنه لا تقديم ولا تأخير ويقدر بين الهمزة وحرف العطف ما يصح العطف عليه، والعقل- في الأصل المنع والامسك، ومنه عقال البعير- سمي به النور الروحاني الذي به تدرك النفوس العلوم الضرورية والنظرية لأنه يجس عن تماطى ما يقيح ويعقل على ما يحسن، والفعل يحتمل أن يكون مطلقاً أجرى مجرى اللازم، ويحتمل أن يكون متعدداً مقدرراً للمفعول، والمعنى- أفلا عقل لكم بمنكم عما تعلمون سوء خاتمته وخامة عاقبته- أو (أفلا تعقلون) قبح صنعكم بشرعنا لما تلوونه في التوراة، وعقلاً لكونه جمعاً بين المتناهيين، فإن المقصود من الأمر (بالبر) الاحسان والامتثال، والزجر عن المعصية، ونسيانهم أنفسهم ينافي كل هذه الأغراض، ولا نزاع في كون قبح الجمع بين ذلك عقلاً بمعنى كونه باطلاً فعلى هذا لاجحة للمعتزلة في الآية على القبح العقلي الذي يزعمونه بل قد ادعى بعض المحققين أنها دليل على خلاف ما ذهبوا إليه لأنه سبحانه رتب التوبيخ على ما صدر منهم بعد تلاوة الكتاب وكذا لاجحة فيها لمن زعم أنه ليس للعاصي أن يأمر المعروف وينهى عن المنكر لأن التوبيخ على جمع الأمرين بالنظر للثاني فقط لا منع الفاسق عن الوعظ فإن النهي عن المنكر لازم ولو لم تركه فان ترك النهي ذنب وارتكابه ذنب آخر، وإخلاله بأحدهما لا يلزم منه الإخلال بالآخر، ثم إن هذا التوبيخ والتقرير - وإن كان خطاباً لبني إسرائيل - لإلانة عام - من حيث المعنى - لكل واعظ يأمر ولا يأمر، ويزجر ولا يترجر، ينادى الناس البدار البدار، ويرضى لنفسه التخلف والبوار، ويدعو الخلق إلى الحق، وينفر عنه، ويطلب العوام بالحفاق، ولا يشمر بجمها منه. وهذا هو الذي يبداً بعد ذهابه قبل عبدة الأوثان، ويعظم ما يلقى لو فور تقصيره يوم لا حاكم إلا الملك الديان. وعن محمد بن واسع قال: بلغني أن أناساً من أهل الجنة اطعموا على ناس من أهل النار، فقالوا لهم: قد كنتم تأمروننا بأشياء عملناها فدخلنا الجنة، قالوا: كنا نأمركم بها، ونخالف إلى غيرها. وهذا ومن الناس من جعل هذا الخطاب للتؤمنين، وحمل الكتاب على القرآن، فيكون ذلك من تلوين الخطاب - كافي - (يوسف أعرض عن هذا واستغفرى) والظاهر يبعده ﴿وَأَسْتَمِعُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ لما أمرهم سبحانه بترك الضلال والاضلال والزام الشرائع، وكان ذلك شاقاً عليهم - لما فيه من فوات محبوبهم وذهاب مطلوبهم - عاجل مرضهم بهذا الخطاب، و(الصبر) حبس النفس على ما تكرهه، وقدمه على الصلاة - لأنها لا تكمل إلا به - أو لمناسبته لحال المخاطبين،

أو لأن تأثيره - كما قيل - في إزالة ما لا ينبغي ، وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي ، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح - واللام - فيه للجنس ، ويجوز أن يراد بالصبر نوع منه - وهو الصوم - بقرينة ذكره مع الصلاة ، - والاستعانة بالصبر - على المعنى الأول لما يلازمه من انتظار الفرج والنجح - توخا على من لا يخيب المتوكلين عليه - ولذا قيل : الصبر مفتاح الفرج ، وبه - على المعنى الثاني - لما فيه من كسر الشهوة وتصفية النفس الموجبين للاقطاع إلى الله تعالى - الموجب لاجابة الدعاء - وأما الاستعانة : (الصلاة) فلما فيها من أنواع العبادة ، بما يقرب إلى الله تعالى قريباً يقتضى الفوز بالطلب والعروج إلى المحبوب ، وناهيك من عبادة تكرر في اليوم والليلة خمس مرات يناجى فيها العبد علام الغيوب ، ويفسل بها العاصي درن العيوب ، وقد روى حذيفة أنه صلى الله تعالى عليه وسلم إذا حزنه أمر صلى ، وروى أحمد أنه إذا حزنه أمر فزع إلى الصلاة ، وحمل الصلاة على الدعاء في الآية وكذا في الحديث لا يتخلو عن بعد ، وأبعد منه كون المراد بالصبر الصبر على الصلاة ۞

( وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ۝٤٥ ) الضمير للصلاة - بما يقتضيه الظاهر ، وتخصيصها - برد الضمير إليها - لعظم شأنها واستجاعها ضرراً وبأمن الصبر ، ومعنى - كبرها - ثقلها وصعوبتها على من يفعلها ، على حد قوله تعالى : ( كبر على المشركين ما ندعوم إليه ) والاستثناء مفرغ أى (كبيرة) على كل أحد (الإعلى الخاشعين) وهم المتواضعون المستكينون ، وأصل الخشوع - الاخبات ، ومنه الخشعة - بفتحات - الرمل المتطامن ، وإتمام تنقل عليهم ، لأنهم عارفون بما يحصل لهم فيها متوقعون ما دخر من ثوابها فتبون عليهم ، ولذلك قيل : من عرف ما يطلب ، هان عليه ما يبدل ، ومن أبقن بالخلف ، جاد بالعطية ، وجوز رجوع الضمير إلى - الاستعانة - على حد (إعدوا هو أقرب للتقوى) ورجح بالشمول ، وما يقال : إن الاستعانة ليست (كبيرة) لا طائل تحته ، فإن الاستعانة (الصلاة) أخص من فعل الصلاة لأنها أداؤها - على وجه الاستعانة بها على الحوائج - أو على سائر الطاعات لاستجراها ذلك ، وقيل : يجوز أن يكون من أسلوب (والله ورسوله أحق أن يرضوه) وقوله :

إن شرح الشباب والشعر الألس - ود ما لم يعاص كان جنونا

والتأنيث مثله في قوله تعالى على رأى : (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها) أو المراد كل خصلة منها ، وقيل : الضمير راجع إلى المذكورات المأمورها والمنهى عنها ، ومشقتها عليهم ظاهرة ، وهو أقرب مما قاله الأخفش من رجوعه إلى إجابة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، والبعيد بل الأبعد عوده إلى الكعبة المفهومة من ذكر الصلاة (الَّذِينَ يَقْتَنُونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ۝٤٦) الظن في الأصل الحسبان - واللقاء - وصولاً لأحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه ، والمراد من ملاقة الرب سبحانه ، إما ملاقة ثوابه أو الرؤية عند من يجوزها ، وكل منهما مظنون متوقع لانه وإن علم الخاشع أنه لا بد من ثواب للعمل الصالح ، وتحقق أن المؤمن يرى ربه يوم المسآب - لكن من أين يعلم ما يختم به عمله - ففى وصف أولئك بالظن إشارة إلى خوفهم ، وعدم أنهم مكر ربهم (ولا يأمن مكر الله إلا القوم الكافرون) . وفى تعقيب الخاشعين به حيثئذ لطف لا يخفى ، إلا أن عطف (...أنهم إليه راجعون) على ما قبله - يمنع حمل الظن على ما ذكر - لأن الرجوع إليه تعالى - المفسر بالنشور - أو المصير إلى الجزاء مطلقاً ، مما لا يكتفى فيه الظن والتوقع - بل يجب القطع به - اللهم إلا أن يقدر له عامل - أى ويعلمون - أو يقال : إن الظن متعلق بالمجموع من حيث هو مجموع ، وهو كذلك

( ٣٢٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني )

غير مقطوع به - وإن كان أحد جزئيه مقطوعاً - أو يقال : إن الرجوع إلى الرب هنا المصير إلى جزائه الخاص ، أعنى الثواب بدار السلام ، والحلول بجوارحه جل شأنه - والكل خلاف الظاهر - ولهذا اختير تفسير الظن باليقين مجازاً ، ومعنى التوقع والانتظار في ضمنه ، ولقاء الله تعالى بمعنى الحشر إليه ، والرجوع بمعنى المجازات - ثواباً أو عقاباً - فكانه عز شأنه قال : يعلمون أنهم يحشرون إليه فيجازيهم متوقعين لذلك ، وكان النكته في استعمال الظن المبالغة في إيهام أن من ظن ذلك لا يشق عليه ما تقدم - فكيف من يقنه - والتعرض لعنوان الربوبية الأشعار بعناية الربوبية - والمالكية للحكم - وجعل خبر (أن) في الموضعين اسماً للدلالة على تحقق اللقاء والرجوع وتقرهما عنده ، وقرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه (يعلمون) وهي تؤيد هذا التفسير •

﴿ ومن باب الإشارة ﴾ (أنأمرون الناس بالبر) الذي هو الفعل الجلب موجب لصفاء القلب وزداه النفس (ولا تفعلون) ما ترقون به من مقام تجلي الأفعال إلى تجلي الصفات (وأتم تلون كتاب) فطرتكم الذي يأمركم بالدين السالك بكم سبيل التوحيد (أفلا تعقلون) فتقيدون مطلقات صفاتكم الذميمة بعقال ما أقض عليكم من الأنوار القديمة ، واطلبوا المدد والعون بمنزلة القدرة الحقيقية (بالصبر) على ما يفعل بكم ، لكي تصلوا إلى مقام الرضا (والصلاة) التي هي المراقبة وحضور القلب لتلقى تجليات الرب، وإن المراقبة لشاقة - إلا على - المنكسرة قلوبهم ، اللينة أئدتهم لقبول أنوار التجليات اللطيفة ، واستيلاء سطواتها القهرية ، فهم الذين يتيقنون أنهم بحضرة ربهم (وأهم إليه راجعون) بفناء صفاتهم ومحوها في صفاته ، فلا يجدون في الدار إلا شئون الملك اللطيف القهار (بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) كرر التذكير للتأكيد والابتنان بكامل غفلتهم عن القيام بحقوق النعمة ، وليربط ما بعده من الوعد الشديد به لتم الدعوة بالترغيب والترهيب ، فكانته قال سبحانه : إن لم تطيعواي لأجل سوابق نعمتي ، فأطيعوني للخوف من لواحق عقابي ، ولتذكير التفضيل الذي هو أجل النعم ، فانه لذلك يستحق أن يتعلق به التذكير بخصوصه مع التنبيه على أجلته بتكرير النعمة التي هو فرد من أفرادها (وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٧﴾) عطف على نعمتي من عطف الخاص على العام ، وهو مما انفردت به - الواو - كما في البحر ، ويسمى هذا النحو من العطف - بالتجريد - كأنه جرد المعطوف من الجملة ، وأفرد بالذكر اعتناء به ، والكلام على حذف مضاف - أي فضلت آبائكم - وهم الذين كانوا قبل التغيير ، أو باعتبار أن نعمة الآباء نعمة عليهم ، قال الزجاج : والدليل على ذلك قوله تعالى : (وإذ نبيناكم) الخ ، والمخاطبون لم يروا فرعون ولا آله ، ولكنه تعالى أذكركم أنه لم يزل معنا عليهم ، والمراد (العالمين) سائر الموجودين في وقت التفضيل ، وتفضيلهم بما منحهم من النعم المشار إليها بقوله تعالى : (وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً) فلا يلزم من الآية تفضيلهم على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا على أمته ، الذين هم (خير أمة أخرجت للناس) وكذا لا يصح الاستدلال بها على أفضلية البشر على الملائكة من جميع الوجوه - ولو صح ذلك - يلزم تفضيل عوامهم على خواص الملائكة ، ولا قابل به •

﴿ ومن اللطائف ﴾ أن الله سبحانه وتعالى أشهد بنى إسرائيل فضل أنفسهم فقال : (وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ) الخ ، وأشهد المسلمين فضل نفسه فقال : (قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا) فشتان من مشهوده فضل ربه ، ومن مشهوده فضل نفسه ﴿ فالأول ﴾ يقتضى الفناء ﴿ والثاني ﴾ يقتضى الإعجاب ، والحمد لله الذي فضّلنا على كثير

من خاق تفضيلاً ( وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا ) اليوم الوقت ، وانتصابه إما على الظرف والمتنفي محذوف - أي واتقوا العذاب (يوماً) - وإمامفعولبه - واتقاؤه - بمعنى - اتقاء ما فيه - إما مجازاً بجهل الظرف عبارة عن المظروف أو كناية عنه للزومه له ، وإلا - فالانتقاء - من نفس- اليوم- مما لا يمكن ، لأنه آت لا محالة ، ولا بد أن يراه أهل الجنة والنار جميعاً ، والممكن المقدر - اتقاء ما فيه بالعمل الصالح ، و( تجزى ) من جزى بمعنى أفضى ، وهو متعد بنفسه لمفعوله الأول ، وبين للثاني - وقد ينزل منزلة اللازم البالغة - والمعنى لا تقضى يوم القيامة (نفس عن نفس شيئاً) مما وجب عليها ، ولا تنوب عنها ، ولا تتحمل ما أصابها ، أو لا تقضى عنها شيئاً من الجزاء ، فنصب ( شيئاً ) إما على أنه - مفعول به - أو على أنه - مفعول مطلق - قائم مقام المصدر ، أي جزاء ما . وقرأ أبو السماك ( ولا تجزى ) من أجزأ عنه إذا أغنى ، فهو لازم ، و( شيئاً ) مفعول مطلق لا غير ، والمعنى لا تنفى (نفس عن نفس شيئاً) من الاغناء - ولا تجديها نقماً - وتكثير الأسماء للتعميم في الشفيق والمشفوع ، وما فيه الشفاعة ، وفيه من التهويل والايذان بانقطاع المطامع مالا يخفى ، كما يشير إليه قوله تعالى : ( يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبه وبنيه لكل امرئ امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه ) والجملة في المشهور صفة (يوم) والرابط محذوف ، أي ( لا تجزى فيه ) ولم يجوز الكسائي حذف المجرور إذا لم يتعين ، فلا تقول : رأيت رجلاً أرغب ، وأنت تريد أرغب فيه ، ومذهبه في هذا التدرج ، وهو أن يحذف حرف الجر أولاً حتى يتصل الضمير بالفعل - فيصير منصوباً - فيصح حذفه كما في قوله :

فأدرى أغيرهم تساء وطول العهد أو مال أصابوا

يريد أصابوه ، وقد يجوز - على رأى الكوفيين - أن لا تكون الجملة صفة ، بل مضاف إليها ( يوم ) محذوف - لدلالة ما قبله عليه - فلا تحتاج إلى ضمير ، ويكون ذلك المحذوف - بدلاً من المذكور - ومن ذلك ما حكاه الكسائي - أطعمونا لحماً سمينا ، شاة ذبحوها - بحر شاة - على تقدير - لحم شاة - وحكى الفراء مثل ذلك ، ومنه قوله :

رحم الله أعظا دفنوها بسجستان طلحة الطلحات

في رواية من خفض طلحة ، والبصريون لا يجوزون حذف المضاف ، وترك المضاف إليه على خفضه ، ويقولون بشذوذ ماورد من ذلك ، وقرأ أبو سرار ( لا تجزى نسمة عن نسمة ) وهي بمعنى النفس .

( وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةً وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ ) الشفاعة - كما في البحر - ضم غيره إلى وسيلته - وهي من الشفع ضد الوتر - لأن الشفيق ينضم إلى الطالب في تحصيل ما يطلب - فيصير شفعاً بعد أن كان فرداً - (والعدل) القدية ، قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنها ، وروى عنه أيضاً - البذل - أي رجل مكان رجل ، وأصل (العدل) - بفتح العين - ما يساوى الشيء - قيمة وقدرأ - وإن لم يكن من جنسه - وبكسرهما - المساوى في الجنس والجرم ، ومن العرب من بكسر - العين - من معنى القدية ، وذكر الواحدى أن ( عدل ) الشيء - بالفتح والكسر - مثله ، وأشد قول كعب بن مالك :

صبرنا لا ترى لله (عدلاً) على ما نابنا متوكئينا

وقال ثعلب: العدل الكفيل والرشوة ولم يؤثر في الآية - والضميران المجروران - بمن - إما راجعان إلى النفس

الثانية لأنها أقرب مذكور ولموافقتة لقوله تعالى: ( ولا هم ينصرون ) ولانه المتبادر من قوله: ( ولا يؤخذ منها عدل ) ومعنى عدم قبول الشفاعة حيثئذ أنها إن جاءت بشفاعة شفيح لم تقبل منها وإما إلى الاولى لانها المحدث عنها، والثانية فضلة ولان المتبادر من نفي قبول الشفاعة أنها لو شفعت لم تقبل شفاعتها، وحيثئذ معنى عدم أخذ العدل من الاولى أنه لو أعطى عدلا من الثانية لم يؤخذ، وكان في الآية على هذا نوعا من الترتي ارتكبت هنا وإن لم يرتكب في مقام آخر كأنه قيل: إن النفس الاولى لا تقدر على استخلاص صاحبها من قضاء الواجبات وتدارك التبعات لانها مشغولة عنها بشأنها، ثم إن قدرت على نفي ما كان بشفاعة لا يقبل منها، وإن زادت عليه بأن ضمت الفداء فلا يؤخذ منها، وإن حاولت الخلاص بالقهر والغلبة - وأق لها ذلك - فلا تملك منه، واختار الكواشي جعل الضمير الاول للنفس الاولى، والثانية للثانية على اللف والنشر لما فيه من إجراء الجمليتين على المعنى الظاهر منهما، ويهون أمر التفكيك الاتصاح، وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو - ولا تقبل بالثناء، وسفيان (يقبل) بفتح الياء، ونصب (شفاعة) على البناء للفاعل، وفيه التفات من ضمير المتكلم في (نعمتي) الخ إلى ضمير الغائب وبتأوه للفعول أبلغه

﴿ وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ ٤٨ ﴾ النصر في الاصل المعونة، ومنه أرض منصورة معدودة بالمطر، والمراد به هنا ما يكون بدفع الضرر - أي ولا هم يمتنعون من عذاب الله عز وجل - والضمير راجع إما إلى ما دلت عليه النفس الثانية المنكرة الواقعة في سياق النفي من النفوس الكثيرة فيكون من قبيل ما تقدم ذكره معنى بدلالة لفظ آخر، وإما إلى النفس المنكرة من حيث كونها لعمومها بالنفي في معنى الكثرة كما قيل في قوله تعالى: ( فما منكم من أحد عنه حاجزين ) وأتى به مذكراً لتأويل النفوس بالعباد والانس، وفيه تنبيه على أن تلك النفوس عبيد مقهورون مذلون تحت سلطانه تعالى، وأهم ناس كسائر الناس في هذا الأمر، وعوده إلى النفسين بناء على أن الثانية جمع ليس بشيء، وجعل النفي - منسجبا على جملة اسمية للتقوى، ورفع (هم) على الابتداء والجملة بعده خبره، وجعله مفعولا لما لم يسم فاعله والفعل بعده مفسر فتوافق الجمل - لا وأوافق على اختياره - وإن ذهب إليه بعض الاجلة - وتمسك المعتزلة بعموم الآية، على نفي الشفاعة لاهل الكبائر - وكون الخطاب للكفار والآية نازلة فيهم - لا يدفع العموم المستفاد من اللفظ، وأجيب بالتخصيص من وجهين، الاول بحسب المكان والزمان فان واقف القيامة ومقدار زمانها فيها سعة وطول، ولعل هذه الحالة في ابتداء وقوعها وشدتها ثم يأذن بالشفاعة، وقد قيل: مثل ذلك في الجمع بين قوله تعالى: ( فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون ) وقوله تعالى: ( وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون ) وكون مقام الوعيد يأتي عنه غير مسلم، والثاني بحسب الاشخاص إذ لا بد لهم من التخصيص في غير العصاة لمزيد الدرجات فليس العام باقياً على عمومهم وإلا اقتضى نفي زيادة المنافع وهم لا يقولون به، ونحن نخصص في العصاة بالاحاديث الصحيحة البالغة حد التواتر، وحيث فتح باب التخصيص نقول أيضاً ذلك النفي مخصص بما قبل الاذن، لقوله تعالى: ( لا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن ) وهو تخصيصه له دليل، وتخصيصه لا يظهر له دليل على أن الشفاعة بزيادة المنافع يكاد أن لا تكون شفاعة وإلا لكان شفاعا الرسول ﷺ عند الصلاة عليه مع أن الاجماع وقع مناوهمه على أنه هو الشفيح، وأيضاً في قوله تعالى: ( واستغفر لذنبك وللمؤمنين ) ما يشير إلى الشفاعة التي ندعوها - ويحث على التخصيص الذي نذهب إليه - رزقنا الله تعالى الشفاعة وحشرنا في زمرة أهل السنة والجماعة، ولما قدم سبحانه ذكر نعمه إجمالاً أراد أن يفصل ليكون أبلغ في التذكير وأعظم في الحجية فقال:

﴿ وَإِذْ يَجِئْتِكُمْ مِنَ الْمَاءِ فِرْعَوْنُ يُسْأَلُ عَنْكُمْ سِوَهُ الْعَذَابِ ﴾ وهو على الشائع عطف على (نعمتي) بتقدير (اذكروا)

كلا يلزم الفصل بين المعطوفين بأجنبي وهو (اتقوا) وقد تقدم قبل ما ينفك هنا، وقرىء - أنجيناكم، وأنجيتكم - ونسبت الأولى للنجى ، والآل قيل : بمعنى الأهل وإن ألفه بدل عن هاء، وإن تصغيره أهيل ، وبعضهم ذهب إلى أن ألفه بدل من همزة ساكنة وتلك الهمزة بدل من هاء ، وقيل : ليس بمعنى الأهل لأن الأهل القرابة والآل من يؤول اليك في قرابة أو رأى أو مذهب، فألفه بدل من واو، ولذلك قال يونس في تصغيره : أويل، ونقله الكسائي نصاً عن العرب، روى عن أبي عمر - غلام ثعلب - إن الأهل القرابة كان لها تابع أولاً، والآل القرابة بتابعها فهو أخص من الأهل، وقد خصوه أيضاً بالاضافة إلى أولى الخطر فلا يضاف إلى غير العقلاء ولا إلى من لا خطر له منهم، فلا يقال - آل الكوفة، ولا - آل الحجام - وزاد بعضهم اشتراط التذكير فلا يقال - آل فاطمة - ولعل كل ذلك أكثرى ولا فقد ورد على خلاف ذلك - كأل عوج - اسم فرس وآل المدينة، وآل نعم، وآل الصليب، وآل ك - ويستعمل غير مضاف - كمهم خير آل سو يجمعهم كأهل - ويقال آلون : وفرعون لقب لمن ملك العمالق - ككسرى ملك الفرس، وقبصر الملك الروم، ووخاقان الملك الترك، وتبع الملك النين، والنجاشي الملك الحبشة - وقال السهيلي : هو اسم لكل من ملك القبط ومصر، وهو غير منصرف للعلية والعجمية، وقد اشتق منه باعتبار ما يلزمه فقيل : تفر عن الرجل إذا تجبر وعنا ، واسم فرعون هذا الوليد بن مصعب - قال ابن اسحق، وأكثر المفسرين - وقيل : أبوه مصعب بن ريان حكاه ابن جرير، وقيل : قتلوس حكاه مقاتل، وذكر وهب بن منبه أن أهل الكتابين قالوا إن اسمه قابوس، وكنيته أبو مرة وكان من القبط، وقيل : من بنى عمليق أو عملاق بن لاوز بن ارم بن سام بن نوح عليه السلام، وهم أمم تفرقوا في البلاد، وروى أنه من أهل اصطخر ورد إلى مصر فصار بها ملكاً، وقيل : كان عطاراً بأصفهان ركبته الديون فدخل مصر وآل أمره إلى ما آل - وحكاية البيطخ شهيرة - وقد نقلها لانا مفتي الديار الرومية في تفسيره، والصحيح أنه غير فرعون يوسف عليه السلام، وكان اسمه على المشهور - الريان بن الوليد، وقد آمن بيوسف ومات في حياته وهو من أجداد فرعون المذكور على قول، ويؤيد الغيرية أن بين دخول يوسف ودخول موسى عليهما السلام أكثر من أربعين سنة، والمراد (آل فرعون) هنا أهل مصر أو أهل بيته خاصة أو أتباعه على دينه، و(أنجيناكم) أنجينا آباهم، وكذا نظائر فلا حجة فيها لتناسخ، وهذا في كلام العرب شائع كقول حسان:

ونحن قلناكم بدير فأصبحت عساكرهم في المالكين (بحجول)

(ويسمو نكسوء) من السوم، وأصله الذهب للطلب، ويستعمل للذهاب وحده تارة، ومنه السائمة، وللطلب أخرى، ومنه السوم في البيع، ويقال : سامه كلفه العمل الشاق، والسوء - مصدر سام يسوء، ويراد به السيء، ويستعمل في كل ما يقبح - كأعوذ بالله تعالى من سوء الخلق و(سوء العذاب) أفظله وأشدّه بالنسبة إلى سائرته، وهو منصوب على المفهولة (يسمو نكسوء) - باقراط حرف الجر أو بدونه، والجملة يحتمل أن تكون مستأنفة، وهي حكاية حال ماضية، ويحتمل أن تكون في موضع الحال من ضمير (أنجيناكم) أو (من آل فرعون)، وهو الأقرب، والمعنى يولونكم أو يكافونكم الاعمال الشاقة، والأموال الفظيعة أو يرسلونكم إليها ويصرفونكم فيها أو ييغونكم سوء العذاب المفسر بما بعده. وقد حكى أن فرعون جعل بني إسرائيل خدماً وخولاً، وصنّفهم في الأعمال - فنصف يبنون، ونصف يحرثون، ونصف يتخدمون - ومن لم يكن منهم في عمل وضع عليه الجزية يؤديها كل يوم، ومن غربت عليه الشمس قبل أن يؤديها غلت يده إلى عنقه شهراً، وجعل النساء ينزلن الكتان، وينسجن ﴿يُدَبَّرُونَ آبَائَكُمْ﴾ جملة حالية أو استئنافية كأنه قيل: ما الذي ساموهم إياه، فقال:

(يذبحون) الخ ، ويجوز أن تخرج على إبدال الفعل من الفعل كما في قوله تعالى: (ياق أئاماً يضاعفه العذاب)، وقيل: بالطف وحذف حرفه لآية إبراهيم ، والمحققون على الفرق ، وحلوا (سوء العذاب) فيها على التكليف الشاق غير الذبح ، وعطف للتغاير ، واعتبر هناك لاهنا على رأهم لسبق (وذكرهم بأيام الله) ، وهو يقتضي التعدد ، وليس هنا ما يقتضيه ، والابناء الاطفال الذكور ، وقيل: إنهم الرجال هذا وسماوا أبناء باعتبار ما كانوا قبل ، وفي بعض الاخبار أنه قتل أربعين ألف صبي ، وحكى أنه كان يقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج ؛ والتجمع لافساد أمره ، والمشهور حمل الابناء على الأول ، وهو المناسب المتبادر ، وفي سبب ذلك أقوال وحكايات مختلفة ومعظمها يدل على أن فرعون خاف من ذهاب ملكه على يد مولود من بني إسرائيل ففعل ما فعل (وكان أمر الله قدراً مقدراً) وقرأ الزهري . وابن محيصن (يذبحون) مخففاً ، وعبدالله (يقتلون) مشدداً ﴿ وَيَسْتَحْيُونَ نَسَاءَكُمْ ﴾ تطف على (يذبحون) أى يستبقون بناتكم ويتركونهن حيات ، وقيل: يقتشون في حياتهن ينظرون هل هن حمل - والحياة الفرج - لأنه يستحي من كشفه ، والنساء جمع المرأة ، وفي البحر إنه جمع تكسير لنسوة على وزن فعلة جمع قلة ، وزعم ابن السراج أنه اسم جمع ، وعلى القولين لم يلفظه بواحد من لفظه ، وهى فى الأصل البالغات دون الصغائر ، فهى على الوجه الأول مجاز باعتبار الأول للإشارة إلى أن استبقاءهم كان لاجل أن يصرن نساءاً لخدمتهم ، وعلى الثانى فيه تغليب البالغات على الصغائر ، وعلى الثالث حقيقة ، وقدم الذبح لانه أصعب الامور وأشقها عند الناس وإن كان ذلك الاستحياء أعظم من القتل لدى الغيور .

﴿ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴾ (٤٩) إشارة إلى التذبح والاستحياء ، أو إلى الانجاء ، وجمع الضمير للدخاطين ، ويجوز أن يشار (بذلكم) إلى الجلبة وأصل البلاء الاختبار ، وإذا نسب إليه تعالى يراد منه ما يجرى مجراه مع العباد على المشهور ، وهو تارة يكون بالأسار ليكسروا ، وتارة بالمضار ليصبروا ، وتارة بهما ليرغبوا ويرهبوا - فان حامت الإشارة على المعنى الأول - فالمراد بالبلاء المحنة ، وإن على الثانى فالمراد به النعمة ، وإن على الثالث فالمراد به القدر المشترك كالامتحان الشائع بينهما ، ويرجع الأول للتبادر ، والثانى أنه في معرض الامتنان ، والثالث لطف جمع الترتيب والترهيب ، ومعنى (من ربكم) من جهته تعالى إما بتسليطهم عليكم أو يبعث موسى عليه السلام وتوفيقه لتخليصكم أو يجمعاً ، (وعظيم) صفة بلاء وتنكيرهما للتفخيم ، والعظم بالنسبة للدخاطين ، والسامع لا بالنسبة إليه تعالى لانه العظيم الذى لا يستعظم شيئاً ﴿ (ومن باب الإشارة) ﴾ والتأويل (وإذ نجيناكم) من قوى فرعون النفس الامارة المحجوبة بأنيتها . والنظر إلى نفسها المستعجلة على إهلاك الوجود ، و(مصر) مدينة البدن المستعبدة ، وهى وقواها من الوهم ، والخيال ، والغضب ، والشهوة القوى الروحانية التى هى أبناء صفوة الله تعالى يعقوب الروح ، والقوى الطبيعية البدنية من الحواس الظاهرة والقوى الباطنية أولئك يكلفونكم المتاعب الصعبة ، والاعمال الشاقة من جمع المال ، والحرص وترتيب الاقوات والملابس وغير ذلك ، ويستبدونكم بالتفكر فيها والاهتمام بها لنحصل لكم لذة هى فى الحقيقة عذاب وذلة لانه تمنعكم عن مشاهدة الانوار ، والتمتع بدار القرار (يذبحون أبناءكم) التى هى القوى الروحانية من القوى النظرية التى هى العين البصيرة للقلب ، والعملية التى هى العين اليسرى له ، والفهم الذى هو سمعه ، والسر الذى هو قلبه (ويستحيون) قواكم الطبيعية ليستخدموها بمنعوا عن أفعالها اللائقة بها . وفى ذلك - الانجاء - نعمة عظيمة من ربكم المرفق لكم من مقام إلى مقام ومشهد إلى مشهد حتى تصلوا إليه وتحطوا رحالكم بين يديه ، وفى مجموع ذلك امتحان لكم وظهور آثار الاسماء

المختلفة عليكم فاشكروا واصبروا فالكل منه وكل ما فعل المحبوب محبوب •

﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ ﴾ عطف على ما قبل ، و- الفرق- الفصل بين الشيتين ، وتعديته إلى البحر بتضمين معنى الشق ، أي فلقناه وفضلنا بين بعضه وبعض لأجلكم ، وبسبب إنجانكم . والباء للسبية الباعثة بمنزلة اللام - إذا قلنا بتعليل أفعاله تعالى - والسبية الشبهة بها في الترتيب على الفعل ، وكونه مقصوداً منه - إن لم نقل به - وإنما قال سبحانه : ( بكم ) دون لكم ، لأن العرب - على ما نقله الدامغانى - تقول : غضبت لزيد - إذا غضبت من أجله وهو حي - وغضبت بزيد - إذا غضبت من أجله وهو ميت - ففيه تلويح إلى أن الفرق كان من أجل أسلاف المخاطبين ، ويحتمل أن تكون للاستعانة على معنى - بسلوكم - ويكون هناك استعارة تبعية بأن يشبه سلوكم بالآلة في كونه واسطة في حصول الفرق من الله تعالى ، ويستعمل الباء . وقول الامام الرازى قدس سره : - إنهم كانوا يسلكون ، ويتفرق الماء عند سلوكم ، فكأنه فرق بهم - يرد عليه أن تفرق الماء كان سابقاً على سلوكم على ما تدل عليه القصة ، وقوله تعالى : ( أن اضرب بعصاك البحر فانقلب فكان كل فرق كالطود العظيم ) وما قيل : إن الآلة هي العصا - كما تفهمه الآية - غير مسلم . والمفهوم كونها آلة الضرب - لا الفرق - ولو سلم يجوز كون المجموع آلة ، على أن آية السلوك على التجوز ، وقد يقال : إن الباء للملابسة ، والجار والمجرور ظرف مستقر واقع موقع الحال من الفاعل ، وملايسته تعالى معهم حين الفرق ملايسة عقلية ، وهو كونه ناصراً وحافظاً لهم ، وهى ما أشار إليه موسى عليه السلام بقوله تعالى : ( كلا إن معى ربى سيهدين ) ومن الناس من جعله حالا من ( البحر ) مقديماً - وليس بشئ - لأن الفرق مقدم على ملايستهم ( البحر ) اللهم إلا على التوسع ، واختلفوا في هذا البحر ، فقيل : القازم - وكان بين طرفيه أربعة فراسخ - وقيل : النيل ، والعرب تسمى الماء المالح ، والعذب ببحراً - إذا كثرت ، ومنه ( مرج البحرين يلتقيان ) وأصله السعة ، وقيل : الشق ، ومن الأول البحرة البلدة ، ومن الثانى البحيرة التى شقت أذنفا ، وفى كيفية الانفلاق قولان ﴿ فالشهور ﴾ كونه خطأ ، وفى بعض الآثار ما يقتضى كونه قوسياً ، إذ فيه أن الخروج من الجانب الذى دخلوا منه ، واحتمال الرجوع فى طريق الدخول يكاد يكون باطلاً لأن الأعداء فى أثرهم ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ما يتعلق بهذا المبحث •

﴿ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ ﴾ فى الكلام حذف يدل عليه المعنى والتقدير ( وإذ فرقنا بكم البحر ) وتبعكم فرعون وجنوده فى تقهمه ( فأنجيناكم ) أى من الفرق ، أو من إدراك فرعون وآله لكم ، أو ما تكرر هو ، وكفى سبحانه بالفرعون عن فرعون وآله كما يقال : بنى هاشم ؛ وقوله تعالى : ( ولقد كرمنا بنى آدم ) يعنى هذا الجنس الشامل لآدم ، أو أقصر على ذكرا الآل لانهم إذا غدبوا بالاغراق كان مبدأ العناد ورأس الضلال أولى بذلك ، وقد ذكر تعالى غرق فرعون فى آيات أخر من كتابه كقوله سبحانه ( فأغرقناه ومن معه جميعاً فأخذناه وجنوده فنبذناه فى اليم ) وحمل الآل- على الشخص حيث إنه ثبت لغة كما فى الصحاح- ريك غير مناسب للمقام ، وإنما المناسب له التعميم ، وناسب نجاتهم- بالقائهم فى البحر وخروجهم منه سالمين- نجاة نبيهم موسى على نينا وعلى أفضل الصلاة والسلام من الذبح بالغائه وهو طفل فى البحر وخروجه منه سالماً ، ولكل أمة نصيب من نبيها وناسب هلاك فرعون- وقومه بالفرق- هلاك بنى اسرائيل على أيديهم بالذبح لان الذبح فيه تعجيل الموت بأنهار الدم ، والفرق فيه فيه إبطاء الموت ولادم خارج وكان مابه الحياة وهو الماء كما يشير إليه قوله تعالى : ( وجعلنا من الماء كل



شیء حی) سببا لاعدامهم من الوجود، وفيه إشارة إلى تفتيطهم وانكاس آمالهم كما قيل :

إلى الماء يسعى من بغض بلقمة (إلى أين) يسعى من بغض مآء

ولما كان الغرق من أعمس الموات وأعظمها شدة - ولهذا كان الغريق المسلم شهيداً - جعله الله تعالى نكالا لمن ادعى الربوبية وقال أنا ربكم الأعلى وعلى قدر الذنب يكون العقاب . ويناسب دعوى الربوبية ، والاعتلاء انحطاط المدعى وتبنيه في قعر الماء ، ولك أن تقول لما افتخر فرعون بالماء كما يشير إليه قوله تعالى حكاية عنه : (أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي) جعل الله تعالى هلاكه بالماء، وللتابع حظ وافر من المتبوع - وكان ذلك الغرق، والانجاء، والاغراق يوم عاشوراء - والكلام فيه، شهرور ﴿ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴾ ﴿ ٥٠ ﴾ جملة حالية وفيها تجوز أي وأباؤكم ينظرون، والمفعول محذوف أي جميع مأمرفان أريد الاحكام فالنظر بمعنى العلم - وعليه ابن عباس رضی الله تعالى عنه - وإن نفس الأفعال من الغرق ، والانجاء . والاغراق فهو بمعنى المشاهدة - وعليه الجمهور - والحال على هذا من الفاعل وهو معمول بجميع الأفعال السابقة على التنازع ، وفائدته تقرير النعمة عليهم كأنه قيل : وأنتم لا تشكون فيها ، وجوز أن يقدر المفعول خاصا أي غرقهم ، وإطابق البحر عليهم فالحال متعلق بالقریب ، وهو (أغرقتا) وفائدته تنميم النعمة فان هلاك العدو نعمة ؛ ومشاهدته نعمة أخرى ، وفي قصص الكسائي أن بنی إسرائيل حين عبروا البحر وقفوا ينظرون إلى البحر وجنود فرعون، ويتأملون كيف يفعلون، أو انغلاق البحر فيكون الحال متعلقا بالأصل في الذكر، وهو (فرقتا) وفائدته إحضار النعمة ليتعجبوا من عظم شأنها، وتعرفوا إعجازها، وأذلك الال الغريق فالحال من مفعول (أغرقتا) متعلق به والفائدة تحقيق الاغراق وتبنيه ، وقيل: المراد ينظر بعضهم بعضا وأنتم سائرون في البحر ، وذلك أنه نقل أن بعض قوم موسى قالوا له: أين أصحابنا؟ فقال : سيروا فانهم على طريق مثل طريقكم، قالوا: لانرضى حتى نراهم فوحي الله تعالى أن قل بصصك هكذا فقال بها على الحيطان فصار بها كوى فتراوا وسمعوا كلام بعضهم بعضا فالحال متعلق (فرقتا) وفائدته تنميم النعمة فان كونهم مستأنسين يرى بعضهم - حال بعض آخر - نعمة أخرى، وبعض الناس يجعل الفعل على هذا الوجه مثلا منزلة اللازم وليس بالبعيد، نعم البعيد جعل النظر هنا مجازا عن القرب أي وأنتم بالقرب منهم أي بحال لو نظرتم اليهم لرأيتموهم كقولهم - أنت منى بمرأى ومسمع - أي قريب منى بحيث أراك وأسمعك، وكذا جعله بمعنى الاعتبار أي وأنتم تعتبرون بمصرعهم وتعتظون بمواقع النعمة التي أرسلت عليهم . هذا وقد حكوا في كيفية خروج بنی إسرائيل وتعتهم وهم في البحر، وفي كيفية خروج فرعون بجنوده، وفي مقدار الطامنتين حكايات مطولة جداً لم يدل القرآن ولا الحديث الصحيح عليها والله تعالى أعلم بشأنها (والإشارة) في الآية أن البحر هو الدنيا وماه شهواتها ولذاتها، وموسى هو القلب، وقومه صفات القلب، وفرعون هو النفس الامارة، وقومه صفات النفس، وهم أعداء موسى، وقومه يطلبونهم لقتلهم، وهم سائرون إلى الله تعالى ، والعدو من خلفهم ، وبحر الدنيا أمامهم، ولا بد لهم في السير إلى الله تعالى من عبوره ولو يخوضونه بلا ضرب عصا لإله إلا الله يدمو موسى - القلب فان له بدأ يضاهي هذا الشأن - لغرقوا في اغرق فرعون وقومه، ولو كانت هذه العصا في يد فرعون النفس لم ينفلق فكما أن يدمو موسى القلب شرط في الانفلاق كذلك عصا الذكر شرط فيه، فاذا حصل الشرطان ، وضرب موسى بعصا الذكر مرة بعد أخرى ينفلق باذن الله بحر الدنيا بالنبي وينشك ما الشهوات يمينا وشمالا، ويرسل الله تعالى ريح العناية، وشمس الهداية على قعر ذلك البحر فيصير يابسا من ماء الشهوات فيخرج موسى وقومه بعناية التوحيد

إلى ساحل النجاة (وإن إلى ربك المنتهى) ويقال لفرعون وقومه إذا غرقوا وأدخلوا ناراً: (الآبعداً للقوم الظالمين) ﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ لما جاوز بنو إسرائيل البحر سألو موسى عليه السلام أن يأتيهم بكتاب من عند الله فوعد سبحانه أن يعطيه التوراة وقبل موسى ذلك، بـضرب له مقياساً ذا القعدة وعشر ذى الحجة أو ذا الحجة وعشر المحرم للمفاغلة على بابها، وهي من طرف فعل، ومن آخر قبوله مثل-عاجلت المريض- وإنكار جواز ذلك لا يسمع مع وروده في كلام العرب وتصريح الأئمة به وارتضائهم له، ويجوز أن يكون (واعدنا) من باب الموافاة وليس من الوعد في شيء، وإنما هو من قولك موعدك يوم كذا وموضع كذا، ويحتمل أن يكون بمعنى واعدنا، وبه قرأ أبو عمرو، أو يقدر الملاءاة، أو يقال بالنفيك إلى فعلين فيقدر الوحي في أحدهما، والجحى في الآخر ولا محذور في شيء، كما حقه الدامغانى، وقول أبي عبيدة: المواعدة لا تكون إلا من البشر غير مسلم، وقول أن حاتم: أكثر ماتكون من مخلوقين المتكافئين على تقدير تسليمه لا يضراً، (أربعين) مفعول به بحذف المضاف بأذى ملاعبة أى إعطاء أربعين أى عند انقضائها، أو في العشر الأخير منها، أو في كلها، أو في أولها على اختلاف الروايات، أو ظرف مستقر وقع صفة لمفعول محذوف- لو اعدنا- أى واعدنا موسى أمراً كاتناني أربعين، وقيل: مفعول مطلق أى واعدنا موسى مواعدة أربعين ليلة ۞

ومن الناس من ذهب إلى أن الأولى أن لا يقدر مفعول لأن المقصود بيان من وعد لا ما وعد - وينصب الأربعين على الاجراء مجرى المفعول به تو سعا، وفيه مبالغة يجعل ميقات الوعد موعوداً وجعل الأربعين ظرفاً لواعدنا على حد جاء زيد يوم الخميس- ليس بشيء، كما لا يخفى، (موسى) اسم أعجمي لا ينصرف للعلمية والعجمة، ويقال: هو من كب من (مو) وهو الماء (وشى) وهو الشجر وغير إلى (سى) بالمهملة وكان من سماه به أراد ماء البحر والتابوت الذى قدف فيه - وخاض بعضهم في وزنه - فمن سيويه إن وزنه مفعول (ي) وقيل: إنه فعلى وهو مشتق من ماس يمس فأبدلت الباء وأواضع ما قبلها كما قالوا طوبى، وهي من ذوات الباء لأنها من طاب بطيب، ويوعده أن الاجماع على صرفه نكرة ولو كان فعلى لم ينصرف لأن ألف التأنيث وحدها تمنع الصرف في المعرفة والنكرة على أن زيادة الميم أولاً أكثر من زيادة الألف آخرأ، وعبر سبحانه وتعالى عن ذلك الوقت بالليالي دون الايام لأن افتتاح الميقات كان من الليل، والليالي غرر شهور العرب لانها وضعت على سير القمر، والحلال إنما يبل بالليل، أو لأن الظلة أقدم من الضوء بدليل (وآية لهم الليل نساخ منه النهار) أو إشارة إلى مواصلة الصوم ليلاً ونهاراً ولو كان التفسير باليوم أمكن أن يعتقد أنه كان يفطر بالليل فلما نص على الليالي فهم من قوة الكلام أنه اصل أربعين ليلة بأيامها، والقول بأن ذكر الليلة - كان للاشعار بأن وعد موسى عليه السلام بأن بقيام الليل- ليس بشيء، لأن المروى أن المأمور به كان الصيام لا القيام، وقد يقال من طريق الإشارة: إن ذكر الليلة للرمز إلى أن هذه المواعدة كانت بعد تمام السير إلى الله تعالى ومجاورة بحر العوائق والعلائق، وهناك سيكون السير في الله تعالى الذى لا تدرك حقيقته، ولا تعلم هويته، ولا يرى فيبدأ جبروته إلا الدهشة والحيرة، وهذا السير متفاوت باعتبار الاشخاص والازمان ولما عاهاه تعالى وقت يشير إلى ذلك ﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعَجَلُ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظُلُمُونَ ۝٥١﴾ (التخاذيحي بمعنى ابتداء صنعة فتعدي لواحده نحو- اتخذت سيفاً- أى صنعته . ومعنى اتخذ وصف فيجرى مجرى الجعل وتعدي

(١) وموسى: الحديدية المعلومة مذكر لا يغير عند الأمدى، وقال الفراء: هي فعلى ويؤنث، وفي البحر إنه مؤنث عربى مشتق من أسوت الشيء، أصله ووزنه مفعول وأصله المهر، وقيل: اشتقاقه من أوسيت حلفت ولاصل اللوا في الهمز اه منه

لاثنين نحو ما اتخذت زيدا صديقاً - والامر ان محتملان في الآية، والمفعول الثاني على الاحتمال الثاني محذوف لشناعة أي (اتخذتم العجل) الذي صنعه السامري لها، والذم فيه ظاهر لانهم كلهم عبدهوا لا هرون مع اني عشر اغاناء، أو إلا هرون والسبعين الذين كانوا مع موسى عليه السلام، وعلى الاحتمال الاول الاحتمال الثاني يؤيده عدم التصريح به في موضع من آيات هذه القصة، والذم حينئذ لما ترتب على الاتخاذ من العبادة أو على نفس الاتخاذ لذلك، والعرب تدم أو تمدح القبيلة بما صدر عن بعضها، و(العجل) ولد البقرة الصغير وجعله الصوفية إشارة إلى عجل النفس الناقصة وشهواتها وكون ما اتخذوه عجلاً ظاهر في أنه صار لها ودماً فيكون عجلاً حقيقة ويكون نسبة الحوار إليه فيما يأتي حقيقة أيضاً وهو الذي ذهب إليه الحسن، وقيل: أراد سبحانه بالعجل ما يشبهه في الصور والشكل. ونسبة الحوار إليه مجاز وهو الذي ذهب إليه الجمهور، وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام على ذلك ومن الغريب إن هذا إنما سمي عجلاً لانهم عجلوا به قبل قدوم موسى فاتخذوه لها، أو لقص مدته حيث أن موسى عليه السلام بعد الرجوع من الميقات حرقه ونسفه في اليم نفساً، والضمير في بعده راجع إلى موسى، أي (بعد) ما رأيت منه من التوحيد والتزيه والحمل عليه والكف عما ينفيه، وذكر الظرف للإيدان بمزبد شناعة فعلهم، ولا يقتضى أن يكون (موسى) متخذاً إلهاً - كما وهم - لأن مفهوم الكلام أن يكون الاتخاذ - بعد - موسى ومن أين يفهم اتخاذ موسى سبياً في هذا المقام؟ ويجوز أن يكون في الكلام حذف، وأقرب ما يحذف مصدر يدل عليه (واعدنا) أي من بعد مواعيدته، وقيل: المحذوف الذهاب المدلول عليه - بالمواعدة - لأنها تقتضيه. والجملة الاسمية في موضع الحال، ومتعلق (الظلم) الاشرار، ووضع العبادة في غير موضعها، وقيل: الكف عن الاعتراض على ما فعل السامري وعدم الانكار عليه - وفائدة التقييد بالخال - الاشعار بكون الاتخاذ - ظلاً - بزعمهم أيضاً لو راجعوا عقولهم بأذن تأمل، وقيل: الجملة غير حال بل مجرد إخبار أن سجيتهم الظلم وإنما راجع فعل السامري عندهم لغاية حقهم وتساطط الشيطان عليهم - كما يدل على ذلك سائر أفعالهم - واتخاذ السامري لهم (العجل) دون سائر الحيوانات، قيل: لأنهم مروا على قوم يعكفون على أصنامهم على صور البقر فقالوا (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) فهجس في نفس السامري أن فنتهم من هذه الجهة، فاتخذ لهم ذلك. وقيل: إنه كان هو من قوم يعبدون البقر - وكان منافقاً - فاتخذ عجلاً من جنس ما يعبدونه

﴿ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٢ ﴾ (ثم) لتفاوت ما بين فعلهم التقيس، ولطفه تعالى في شأنهم، فلا يكون (من بعد ذلك) تكراراً. و(عفا) بمعنى درس يتعدى ولا يتعدى - كعفت الدار، وعفاها الريح - والمراد بالعفو هنا - محو الجريمة بالتوبة - وذلك موضوع موضع (ذلكم) والاشارة - للاتخاذ - كما هو الظاهر، وإثارتها لكلال العناية بتمييزه - كأنه يجعل ظلهم مشاهداً لهم - وصيغة البعيد مع قره لتعظيمه ليتوسل بذلك إلى جلالة قدر (العفو) والمراد بالترجي ما علمت، والمشهور هنا كونه مجازاً عن طلب الشكر على (العفو) ومن قدر الإرادة من أهل السنة - أراد مطلق الطالب - وليس ذلك من الاعتزال، إذ لا نزاع في أن الله تعالى قد يطلب من العباد ما لا يقع (والشكر) عند الجنيد هو العجز عن الشكر، وعند الشبلي - التواضع تحت رؤية المنة - وقال ذو النون: (الشكر) لمن فورك بالطاعة، ولنظيرك بالمكافآت، ولمن دونك بالاحسان

﴿ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ٥٣ ﴾ (الكتاب) التوراة - باجماع المفسرين -



وينثر ما نظم من صورهم وأشكالهم حين لم يشكروا النعمة في ذلك وغمطوها بعبادة من لا يقدر على شيء منها - وهو مثل في العباوة والبلادة - وقرأ أبو عمرو (بارئكم) بالاختلاس ، وروى عنه - السكون - أيضا وهو من إجراء المتصل من كلمتين يجرى المنفصل من كلمة ، والناس في تخريج وجه لا تخلو عن شدوذه

(فَاتَّقُوا أَنْفُسَكُمْ) الفاء للتعقيب ، والمتبادر من (القتل) القتل المعروف من إزهاق الروح - وعليه جمع من المفسرين - والفعل معطوف على سابقه ، فان كانت توبتهم هو (القتل) إما في حقهم خاصة ، أو توبة المرتد مطلقا في شريعة موسى عليه السلام ، فالمراد بقوله تعالى : (توبوا) اعزموا على التوبة - ليصح العطف - وإن كانت هي الدم و(القتل) من ممتانها - بالخروج عن المظالم في شريعتنا - فهو على معناه ولا إشكال ، وقد يقال : إن التوبة جعلت لهؤلاء عين (القتل) ولا حاجة إلى تأويل (توبوا) باعزموا ، بل تجعل - الفاء - للتفسير - كما يجعل الواو له - وقد قيل به في قوله تعالى : (فاتقمتنا منهم فأغرقناهم في اليم) وظاهر الأمر أنهم مأمورون بأن يباشروا كل قتل نفسه ، وفي بعض الآثار أنهم أمروا أن يقتل بعضهم بعضاً ، فعنى (اقتلوا أنفسكم) حينئذ ، ليقتل بعضهم بعضاً ، كما في قوله تعالى : (ولا تقتلوا أنفسكم) (ولا تلبسوا أنفسكم) والمؤمنون كنفس واحدة ، وروى أنه أمر من لم يعبد (العجل) أن يقتل من عبده ، والمعنى عليه استسلموا أنفسكم للقتل ، وسمى الاستسلام للقتل قتلا على سبيل المجاز ، والقاتل إما غير معين ، أو الذين اعتزلوا مع هرون عليه السلام ، والذين كانوا مع موسى عليه السلام ، وفي كيفية (القتل) أخبار لا نطيل بذكرها ، وجملة القتل سبعون ألفاً ، وبثما هانزت التوبة وسقطت الشفار من أيديهم ، وأنكر القاضي عبد الجبار أن يكون الله تعالى أمر بني إسرائيل - بقتل أنفسهم - وقال : لا يجوز ذلك عقلا - إذ الأمر لمصلحة المكلف - وليس بعد القتل حال تكليف ليكون فيه مصلحة ، ولم يدر هذا القاضي بأن لنفوسنا خالقاً - بأمره نستبقها ، وبأمره نغنيها - وأن لها بعد هذه الحياة التي هي لعب وهو ، حياة سرمدية وهبة أبدية - وأن الدار الآخرة هي الحيوان ، وأن قتلها بأمره يوصلها إلى حياة خير منها ، ومن علم أن الانسان في هذه الدنيا - كجاهد أقيم في نغري حرسه ، ووال في بلد يسوسه - وأنه مهما استرد فلا فرق بين أن يأمره الملك بخروجه بنفسه ، أو بأمر غيره باخراجه - وهذا واضح لمن تصور حالتي الدنيا والآخرة ، وعرف قدر الحياتين والميتتين فيهما ، ومن الناس من جوز ذلك - إلا أنه استبعد وقوعه - فقال : معنى (اقتلوا أنفسكم) ذلوا ، ومن ذلك قوله :

إنت التي عاطيتي فردتها (قتلت قتلت) فهاتها لم (تقتل)

ولولا أن الروايات على خلاف ذلك لقلت به تفسيراً . ونقل عن قتادة أنه قرأ (فأقبلوا أنفسكم) والمعنى أن (أنفسكم) قد تورطت في عذاب الله تعالى بهذا الفعل العظيم الذي تعاطيتموه ، وقد هلكت - فأقبلوها - بالتوبة والتزام الطاعة ، وأزبلوا آثار تلك المعاصي باظهار الطاعات .

(ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ) جملة معترضة للتحريض على التوبة أو معلقة ، والاشارة إلى المصدر المفهوم مما تقدم ، و(خير) أفعل تفضيل حذف همرته ، ونطقوا بها في الشعر. قال الرازي : بل خير الناس وابن الآخيره وقد تأتي - ولا تفضيل - والمعنى أن (ذلك خير لكم) من العصيان والاصرار على الذنب - أو خير من ثمة العصيان ، وهو المهلاك الدائم ، والكلام - على حد العسل - أحلى من الخل أو خير من الخيور كائن لكم .

والعندية هنا مجاز، وكرر الباري بلفظ الظاهر اعتناء بالحث على التسليم له في كل حال، وتلقى ما يرد من قبله بالقبول والامتنان فإنه يبارى الانشاء راجحاً فأنشأ رأى الأعدام راجحاً، فأمر به وهو العليم الحكيم.

(تَابَ عَلَيْكُمْ) جواب شرط محذوف بتقدير - قد - إن كان من كلام موسى عليه السلام لهم، وتقديره إن فعلتم ما أمرتم به فقد (تاب عليكم) ومعطوف على محذوف - إن كان خطايا من الله تعالى لهم، كأنه قال: ففعلتم ما أمرتم (تَابَ عَلَيْكُمْ بَارِتُكُمْ) وفيه التفات لتقدم التعبير عنهم في كلام موسى عليه السلام بلفظ القوم وهو من قبيل الغيبة، أو من التكلم إلى الغيبة في (تَابَ) حيث لم يقل: فتبنا، ورجح العطف لسلامته من حذف الأداة والشرط وإبقاء الجواب، وفي ثبوت ذلك عن العرب مقال، وظاهر الآية كونها إخباراً عن المأمورين بالقتل الممتثلين ذلك. وقال ابن عطية: جعل الله تعالى -القتل- لمن -قتل- شهادة (تَابَ) عن

الباقيين (وعفا) عنهم، فعنى (عليكم) عنده، على بائكم ﴿إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ٥٤﴾ تذييل لقوله تعالى: (فتوبوا) فإن - التوبة بالقتل - لما كانت شاقفة على النفس هو أنها سبحانه بأنه هو الذي يوفق إليها ويسهلها ويبلغ في الانعام على من أتى بها، أو تذييل لقوله تعالى: (تَابَ عَلَيْكُمْ) وتفسر (التوبة) منه تعالى حينئذ بالقبول لتوبة المذنبين - والتأكيد لسبق الملوح - أو للاعتناء بمضمون الجملة، والضمير المنصوب إن كان ضمير الشأن - فالضمير المرفوع مبتدأ - وهو الأنسب لدلالته على كمال الاعتناء بمضمون الجملة، وإن كان راجعاً إلى الباري - سبحانه فالضمير المرفوع إما فصل أو مبتدأ، وهذا وحظ العارف من هذه القصة أن يعرف أن هواه بمنزلة عجل نبي إسرائيل - فلا يتخذها لها - أفرأيت من اتخذ إلهه هواه، وأن الله سبحانه قد خلق نفسه في أصل الفطرة مستعدة لقبول فيض الله تعالى والدين القويم، ومتهيئة لسلوك المنهج المستقيم، والترقي إلى جناب القدس وحضرة الأنس، وهذا هو الكتاب الذي أوتيه موسى القلب، والفرقان الذي يهتدى بنوره في ليلى السلوك إلى حضرة الرب، فتى أخذت النفس إلى الأرض واتبعت هواها، وآثرت شهواتها على مولاها، أمرت بقتلها بكسر شهواتها وقلع مشتهياتها ليصح لها البقاء بعد الفناء، والصحو بعد المحو، وليست التوبة الحقيقية سوى محو البشرية بآثار الألوهية، وهذا هو الجهاد الأكبر والموت الأحمر.

ليس من مات فاستراح يميت إنما الميت ميت الأحياء

وهذا صعب لا يتيسر إلا لخواص الحق. ورجال الصدق، وإليه الإشارة: (موتوا) قبل أن تموتوا. وقيل: أول قدم في العبودية إتلاف النفس وقتلها بترك الشهوات، وقطاعها عن الملاذ، فكيف الوصول إلى شيء من منازل الصديقين ومعارج المقربين - هيئات هيئات - ذلك بمعزل عنا، ومناط الثريا منا

تعالوا نغم مأتما للهوم فان الحزين يواسي الحزينا

(وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ) القائل هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام لميقات التوراة، قيل: قالوه بعد الرجوع، وقتل عبدة العجل، وتحريق مجلهم، ويفهم من بعض الآثار أن القائل أهل الميقات الثاني الذي ضربه الله تعالى للاعتذار عن عبدة العجل - وكانوا سبعين أيضاً، وقيل: القائل عشرة آلاف من قومه، وقيل: الضمير لسائر بني إسرائيل - إلا من عصمه الله تعالى - وسيأتي إن شاء الله تعالى في الأعراف ما ينفعك هنا - واللام - من (لك) إما - لام الأجل - أو للتعديدية بتضمين معنى الإقرار على أن (موسى) مقرر له

والمقر به محذوف ، وهو أن الله تعالى أعطاه التوراة ، أو أن الله تعالى كلمه فأمره ونهاه ، وقد كان هؤلاء مؤمنين - من قبل - بموسى عليه السلام ، إلا أنهم نفوا هذا الإيمان المهين والاقرار الخاص . وقيل : أرادوا نفي الكمال أي لا يملك إيماننا لك ، كما قيل في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه » والقول إنهم لم يكونوا مؤمنين أصلاً لم نره لأحد من أئمة التفسير .

( حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً ) ( حتى ) هنا حرف غاية ؛ ( والجهرة ) في الأصل مصدر جهرت بالقراءة - إذا رفعت صوتك بها - واستعيرت للمعاينة بجماع الظهور التام . وقال الراغب - : الجهر - يقال لظهور الشيء بافراط . حاسة البصر أو حاسة السمع ﴿ أما البصر ﴾ فنحو ( رأيت جهاراً ) ﴿ وأما السمع ﴾ فنحو ( وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى ) واتصاها - على أنها مصدر - مؤكدة مزيلة لاحتمال أن تكون الرؤية مناما أو علماً بالقلب ، وقيل : على أنها حال على تقدير ذوى - جهرة - أو مجاهرين ، فعلى الأول - الجهرة - من صفات الرؤية ، وعلى الثاني من صفات الرائيين ، وثم قول ثالث ، وهو أن تكون راجعة لمعنى القول أو القائلين - فيكون المعنى - ( وإذ قلتم ) كذا قولاً ( جهرة ) أو جاهرين بذلك القول غير مكترئين ولا مباليين ، وهو المروى عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما وأبي عبيدة ، وقرأ سهل بن شعيب وغيره ( جهرة ) بفتح الهاء ، وهي إمام مصدر - كالغلبة - ومعناها معنى ( المسكنة ) وإعرابها إعرابها ، أو جمع - جاهر - كفاسق وفسقة ، واتصاها على الحالة

( فَأَخَذَتْكُمْ الصَّاعِقَةُ ) أى استولت عليكم وأحاطت بكم ، وأصل - الأخذ - القبض باليد ، ( والصاعقة ) هنا نار من السماء أحرقتهم ، أو جند سماوى سمعوا حسهم فأتوا ، أو صيحة سماوية خرولها صعق ميتين يوماً وليلة ، واختلف في ( موسى ) هل أصابه ما أصابهم؟ والصحيح - لا - وأنه صعق ولم يميت لظاهر ثم أفاق في حقه ، ( ثم بعثناهم ) النخ في حقهم ، وقرأ عمر . وعلى رضی الله تعالى عنهما ( الصعقة ) ﴿ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ۝ ۵۵ ﴾ جملة حالية ومتعلق النظر ما حل بهم من الصاعقة أو أثرها الباقي في أجسامهم بعد البعث ، أو إحياء كل منهم - كما وقع في قصة العزيز ، قالوا : أحياء عضواً بعد عضو : والمعنى ( وأنتم ) تعلمون أنها تأخذكم ، أو ( وأنتم ) يقابل بعضكم بعضاً ، قال في البحر : ولو ذهب ذهاب إلى أن المعنى ( وأنتم تنظرون ) إجابة السؤال في حصول الرؤية لكم كان وجهاً من قولهم : نظرت الرجل - أى انتظرت - كما قال :

فانكبا إبت (تنظراتي) ساعة من الدهر تنفعني لدى أم جندب

لكن هذا الوجه غير منقول فلا أجسر على القول به . وإن كان اللفظ يحتمله ﴿ تَنْظُرُونَ ﴾ من بعد موتكم ﴿ بسبب الصاعقة ، وكان ذلك بدعاء موسى عليه السلام ومناشدته به بعد أن أفاق ، ففي بعض الآثار أنهم لما ماتوا لم يزل موسى يناشد ربه في إحيائهم ويقول : يارب إن بني إسرائيل يقولون قتلنا خيارنا حتى أحيانا الله تعالى جميعاً رجلاً بعد رجل ينظر بعضهم إلى بعض كيف يحييون ، والموت هنا ظاهر في مفارقة الروح الجسد ، وقيد البعث به لأنه قد يكون عن نوم كما هو في شأن أصحاب الكهف ، وقد يكون بمعنى إرسال الشخص - وهو في القرآن كثير - ومن الناس من قال : كان هذا الموت غشياناً ومموراً لا موتاً حقيقة كما في قوله تعالى : ( ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت ) ومنهم من حل الموت على الجهل مجازاً كما في قوله تعالى : ( أو من كان ميتاً فأحييناه ) . وقد شاع ذلك نثراً ونظماً ، ومنه قوله :

أخو ( العلم حى ) خالد بعد موته وأوصاله تحت التراب رميم  
وذو الجهل ميت) وهو ماش على الثرى يظن من الأحياء وهو عديم

ومعنى البعث على هذا التعليم أى ثم علمناكم بعد جهلكم ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٦﴾ أى نعمة الله تعالى عليكم بالأحياء بعد الموت أو نعمته سبحانه بعد ما كفرتموها إذ رأيتهم بأس الله تعالى في رميكم بالصاعقة، وإذ أقتكم الموت وتكليف من أعيد بعد الموت مما ذهب إليه جماعة لثلا يتخلو بالغ عاقل من تعبد في هذه الدار بعد بعثة المرسلين، ومن جعل البعث بعد الموت مجازاً عن التعليم بعد الجهل جعل متعلق الشكر ذلك، وفي بعض الآثار أنه لما أحيام الله تعالى سألوا أن يعيهم أنبياء ففعل، فتعلق الشكر حينئذ على ما قيل: هذا البعث وهو بعيد، وأعيد منه جعل متعلقه إزال التوراة التي فيها ذكر توبته عليهم وتفصيل شرائعهم بعد إن لم يكن لهم شرائع وقد استدل المعتزلة وطوائف من المبتدعة بهذه الآية على استحالة رؤية البارى سبحانه وتعالى لأنها لو كانت ممكنة لما أخذتهم الصاعقة بطلها، والجواب أن أخذ الصاعقة لهم ليس بمجرد الطاب ولكن لما انضم إليه من التمتع وفرط العناد بما يدل عليه مساق الكلام حيث علقوا الإيمان بها، ويجوز أيضاً أن يكون ذلك الأخذ لكفرهم باعطاء الله تعالى التوراة لموسى عليه السلام وكلامه إياه أو نبوته لا لطلبهم، وقد يقال: إنهم لما لم يكونوا متأهلين لرؤية الحق في هذه النشأة كان طلبهم لها ظلماً فعوقبوا بما عوقبوا، وليس في ذلك دليل على امتناعها مطلقاً في الدنيا والآخرة، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق هذه المسألة بوجه لا غبار عليه ﴿وَلَطَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ﴾ عطف على بعثناكم، وقيل: على قلم، والأول أظهر للقرب والاشتراك في الاستدلال مع تناسب في المستدين في كون كل منها نعمة بخلاف (قلم) فإنه تمهيد لها، وإفادته تأخير التظليل والازوال عن واقعة طلبهم الرؤية، وعلى التقديرين لا بد لترك كلمة (إذ) ههنا من نكتة، ولعلمها الاكتماء بالدلالة العقلية على كون كل منها نعمة مستقلة مع التعرز عن تكرارها في (ظلتنا، وأنزلنا)، و (الغمام) اسم جنس كحمامة وحمام، وهو السحاب، وقيل: ما يبيض منه، وقال مجاهد: هو أبرد من السحاب وأرق، وسى غماماً لأنه يغم وجه السماء ويستره. ومنه الغم والغمم، وهل كان غماماً حقيقة أو شيئاً يشبهه وسى به؟ قولان، والمشهور الأول وهو مفعول (ظلتنا) على إسقاط حرف الجر كما تقول: ظللت على فلان بالرداء أو بلا إسقاط، والمعنى جعلنا الغمام عليكم ظلّة، والظاهر أن الخطاب بجمعهم. فقد روى أنهم لما أمروا بقتال الجبارين وامتنعوا وقالوا (أذهب أنت وربك فقاتلا) ابتلاهم الله تعالى بالتيه بين الشام ومصر أربعين سنة وشكوا حر الشمس فلفظ الله تعالى بهم باطلال الغمام - وإزال المن والسوى - وقيل: لما خرجوا من البحر وقعوا بأرض يضاء عفراء ليس فيها ماء ولا ظل فشكوا الحر ففوقوا به، وقيل: الذين ظلوا بالغمام بعض بنى إسرائيل وكان الله تعالى قد أجرى العادة فيهم أن من عبد ثلاثين سنة لا يحدث فيها ذنباً أظلمه الغمامة وكان فيهم جماعة يسمون أصحاب غمامة فآمن الله تعالى عليهم لكونهم فيهم من هذه الكرامة الظاهرة والنعمة الباهرة ﴿وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى﴾ المن اسم جنس لا واحد له من لفظه والمشهور أنه الترنجيب وهو شى يشبه الصمغ حلو مع شى من الحوضنة كان ينزل عليهم كالطلل من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس في كل يوم لإل يوم السبت وكان كل شخص مأموراً بأن يأخذ قدر صاع كل يوم أو ما يكفيه يوماً وليلة ولا يدخر إلا يوم الجمعة فإن ادغار حصة السبت كان مباحاً فيه. وعن وهب إنه الخبز الرقاق، وقيل: المراد به جميع ما من الله تعالى



به عليهم في التيه وجاهم عفواً بلا تعب، وإليه ذهب الزجاج ويؤيده قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «الكفاة من المن الذي من الله تعالى به على نبي إسرائيل» (السلوى) اسم جنس أيضاً واحداها سلوة كما قاله الخليل. وليست الالف فيها للتأنيث والالما أنت بالهاء في قوله: «كما انتفض السلوات من بلل القطر» وقال: الكسائي (السلوى) واحدة وجمعها سلوى، وعند الاخفش الجمع والواحد بلفظ واحد، وقيل: جمع لاوا واحده من لفظه وهو طائر يشبه السمانى أو هو السمانى بعينها وكانت تأتهم من جهة السماء بكرة وعشياً أو متى أحبوا فيخارون منها السمين ويتركون منها الهزبل، وقيل: إن ريح الجنوب تسوقها اليهم فيخارون منها حاجتهم ويذهب الباقي، وفي رواية كانت تنزل عليهم مطبوخة ومشوية- وسبحان من يقول للشيء كن فيكون- وذكر السدوسي أن السلوى هو العسل بلغة كنانة ويؤيده قول الهذلي:

وقاسمتها بالله جهراً لأتمم الذ من (السلوى) إذا ماشورها

وقول ابن عطية - إنه غاط - غلط، واشتقاقها من السلوة لأنها لطيبها تسلى عن غيرها وعطفها على بعض وجوه المن من عطف الخاص على العام اعتناءً بشأنه ﴿كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ أمر (١) إباحة على إرادة القول أى وقتنا أو قائلين، والطيبات المستلذات وذكرها للذمة عليهم أو الحلالات فهو للنهي عن الادخار، و(من) للتبعض، وأبعد من جعلها للجنس أو للبدل، ومثله من زعم أن هذا على حذف مضاف أى من عوض طيبات قائلاً إن الله سبحانه عوضهم عن جميع ما كلفهم المستلذة من قبل - بالمن والسلوى - فكانا بدلا من الطيبات، و(ما) موصولة والعائد محذوف - أى رزقنا كرهه - أو مصدرية والمصدر بمعنى المفعول، واستنبط بعضهم من الآية أنه لا يكفى وضع المالك الطعام بين يدي الإنسان في إباحة الاكل بل لا يجوز التصرف فيه إلا بإذن المالك (٢) وهو أحد

أقوال في المسألة ﴿وَمَا ظَلَلْنَا﴾ عطف على محذوف أى فعصوا ولم يقابلوا النعم بالشكر أو فظلموا بأن كفروا هذه النعم (وما ظلمونا) بذلك، ويجوز - في البحر - أن لا يقدر محذوف لأنه قد صدر منهم ارتكاب قبائح من اتخاذ العجل لها، وسؤال رؤيته تعالى ظلماً وغير ذلك لجهالة قوله تعالى: ﴿وما ظلمونا﴾ بجملة منفية تدل على أن ما وقع منهم من تلك القبائح لم يصل اليانها نقص ولا ضرر، وفي هذا دليل على أنه ليس من شرط نفي الشيء عن الشيء إمكان وقوعه لأن ظلم الإنسان لله تعالى لا يمكن وقوعه البتة ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلُمُونَ﴾ بالكفران أو بما فعلوا إذ لا يتخطاهم ضرره، وتقديم المفعول للدلالة على القصر الذي يقتضيه النفي السابق، وفيه ضرب تكريمهم، والجمع بين صيغتي الماضي، والمستقبل للدلالة على تباديهم في الظلم واستمرارهم عليه، وفي ذكر (أنفسهم) بجمع القلة تحقير لهم وتقابل، والنفس العاصية أقل من كل قليل ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ﴾ منصوبة على الظرفية عند سيوبه، والمفعولية عند الاخفش، والظاهر أن الأمر بالدخول على لسان موسى عليه السلام لأوامر السابقة واللاحقة - والقرية - بفتح القاف - الكسر لثمة أهل اليمن - المدينة من قريت إذا جمعت سميت بذلك لأنها تجمع الناس على طريقة المساكنة، وقيل: إن قولاً قيل لها: قرية، وإن كثروا قيل لها مدينة، وأنهى بعضهم حد القلة إلى ثلاثة، والجمع القرى على غير قياس، وقياس أمثاله فعال كظبية وظباء وفي المراد بها هنا خلاف جم

(١) وفي البحر ان من ذهب إلى أن الاصل في الاشياء الإباحة قال: المراد داروا فتدبراه منه

(٢) نانياً أنه يملك بالوضع فقط، وثالثها بالاخذ والتناول، رابعها لا يملك بحال بل يتنعم به وهو على ملك المالك اه منه

والمشهور عن ابن عباس. وابن مسعود. وقادة. والسدى. والربيع. وغيرهم. و إليه ذهب الجمهور - أنها بيت المقدس، وقد كان هذا الأمر بعد التيه والتعير وهو أمر بإباحة يدل عليه عطف (فكلوا) الخ وهو غير الأمر المذكور بقوله تعالى: (يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا تزددوا على أباركم فتنقلبوا حسرين) لانه كان قبل ذلك وهو أمر تكليف كإيدل عليه عطف النهى، ومنهم من زعم اتحادهما. وجعل هذا الأمر أيضاً للتكليف. وحمل تبادل الأمر على عدم امتثاله بناء على أنهم لم يدخلوا القدس في حياة موسى عليه السلام، ومنهم من ادعى اختلافها لكن زعم أن ما هاتان أرض الشام بعد التيه على لسان يوشع لا على لسان موسى عليها السلام لانه وأخاه هرون ماتا في التيه وفتح يوشع مع بنى إسرائيل أرض الشام بعد موته عليه السلام بثلاثة أشهر. ومنهم من قال الأمر في التيه بالدخول بعد الخروج عنه ولا يخفى ما في كل، فالأظهر ما ذكرنا. وقد روى أن موسى عليه السلام سار بعد الخروج من التيه بمن بقي من بنى إسرائيل إلى أريحا. وهى بأرض القدس - وكان يوشع بن نون على مقدمته ففتحها وأقام بها ما شاء الله تعالى ثم قبض، وكانهم أمروا بعد الفتح بالدخول على وجه الإقامة والسكنى كما يشير إليه قوله تعالى: (فكلوا) الخ، وقوله تعالى في الاعراف: (اسكنوا هذه القرية) ويؤيد كونه بعد الفتح الاشارة بلفظ القريب، والقول - بأنها نزلت منزلة القريب تر ويجأ للأمر - بعيد، ولا ينافى هذا ما مر من أنه مات في التيه لان المراد به المفازة لالتيه مصدراته بتيه تيهياً بالكسر والفتح وتيهاناً إذا ذهب متعيراً ليلفهم ﴿فَكَلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾ أى واسعا هنيئاً ونصبه على المصدرية أو الحالية من ضمير المخاطبين، وفي السلام إشارة إلى حل جميع مواضعها لهم، أو الاذن بنقل حاصلها إلى أى موضع شاؤوا مع دلالة (رغداً) على أنهم مرخصون بالاكل منها - واسعا - وليس عليهم القناعة لسد الجوع، ويحتمل أن يكون وعداً لهم بكثرة المحصولات وعدم الغلاء، وآخر هذا المنصوب هنا مع تقديمه في آية آدم عليه السلام قبل لمناسبة الفاصلة في قوله تعالى: ﴿وَادْخُلُوا الْآبَابَ سُجَّدًا﴾ والخلاف في نصب (الباب) بالخلاف في نصب (هذه القرية) والمراد بها على المشهور أحد أبواب بيت المقدس، وتدعى الآن باب حطة قاله ابن عباس، وقبل: الباب الثامن من أبوابه، ويدعى الآن باب التوبة. وعليه مجاهدو زعم بعضهم أنها باب القبة التي كانت لموسى وهرون عليهما السلام يتعبدان فيها، وجعلت قبلة لبنى اسرائيل في التيه، وفي وصفها أمور غريبة في القصص لا يعلمها إلا الله تعالى. (وسجداً) حال من ضمير (ادخلوا) والمراد خضعا، تواضعين لان اللاتق بحال المذنب التائب والمطيع الموافق الخشوع والمسكنة، ويجوز حمل السجود على المعنى الشرعى، والحال مقارنة أو مقدرة، ويؤيد الثاني ما روى عن وهب في معنى الآية - إذا دخلتموه فاسجدوا شكراً لله على أى ما أنعم عليكم حيث أخرجكم من التيه ونصركم على من كنتم منه تخافون وأعادكم إلى ما تحبون - وقول الزمخشري - أمروا بالسجود عند الاتهاء إلى الباب شكراً لله تعالى وتواضعاً لم تقف على ما يدل عليه من كتاب وسنة، وفسران عباس السجود هنا بالركوع، وبعضهم بالنطمان والانحناء قالوا: وأمروا بذلك لان الباب كان صغيراً ضيقاً يحتاج الداخل فيه إلى انحناء، وفي الصحيح عن أبي هريرة أنه قال: «قال رسول الله ﷺ: قيل لبنى اسرائيل: (ادخلوا الباب سجداً) فدخلوا يزحفون على آسئهم» ﴿وَقُولُوا حِطَّةٌ﴾ أى مسالمتنا، أو شأنك ياربنا أن نمحط عنا ذنوبنا، وهى فعلة من - الحط - كالجلسة، وذكر أبان إنها بمعنى التوبة وأنشد:

فاز (بالحطة) التي جعل الله بها ذنب عبده مغفوراً

(٣٤٤ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

والحق أن تفسيرها بذلك تفسير باللازم، ومن العبد قول أبي مسلم: إن المعنى أمرنا - حطة - أى أن نحط في هذه القرية ونقيم بها لعدم ظهور تعاقب الغفران به وترتب التبديل عليه إلا أن يقال كانوا مأمورين بهذا القول عند الحط في القرية لمجرد التعبد، وحين لم يعرفوا وجه الحكمة بدلوهم، وقرأ ابن أبي عمير بالنصب بمعنى حط عنا ذنوبنا (حطة) أو نسألك ذلك، ويجوز أن يكون النصب على المفعولية - لقولوا - أى قولوا هذه الكلمة بعينها - وهو المروى عن ابن عباس - ومفعول القول عند أهل اللغة يكون مفرداً إذا أريد به لفظه ولا عبرة بما في البحر من المنع إلا أنه يبعد هذا إن هذه اللفظة عربية وهم ما كانوا يتكلمون بها، ولأن الظاهر أنهم أمروا أن يقولوا قولاً دالاً على التوبة والندم حتى لو قالوا اللهم إنا نستغفرك وتوب اليك لكان المقصود حاصلًا ولا تتوقف التوبة على ذكر لفظه بعينها، ولهذا قيل: الاوجه في كونها مفعولاً لقولوا - أن يراد قولوا أمرًا حاطًا للذنوبكم من الاستغفار، وحينئذ يزول عن هذا الوجه الغبار، ثم هذه اللفظة على جميع التقادير عربية معلومة الاشتقاق، والمعنى وهو الظاهر المسموع، وقال الأصم: هي من ألفاظ أهل الكتاب لا تعرف معناها في العربية. وذكر عكرمة إن معناها لا إله إلا الله وهو من الغرابة بما كان ﴿ نَعْفُرُكُمْ خَطِيئَتِكُمْ ﴾ بدخولكم الباب سجدًا وقولكم حطة - والخطايا أصلها خطايبى. ياء بعد ألف ثم همزة فأبدلت الياء - عند سيبويه - الزائدة همزة لوقوعها بعد الالف واجتمعت همزتان وأبدلت الثانية ياء ثم قلبت ألفًا، وكانت الهمزة بين ألفين فأبدلت ياء، وعند الخليل قدمت الهمزة على الياء ثم فعل بها ما ذكر، وقرأ نافع ( يغفر ) - بالياء - وابن عامر - بالتاء - على البناء للجهول، والباقون - بالنون - والبناء للعلوم - وهو الجاري على نظام ما قبله وما بعده، ولم يقرأ أحد من السبعة إلا بانقط (خطاياهم) وأماها الكسائي، وقرأ الجحدري. وقتادة ( تغفر ) بضم التاء، وأفرد - الخطيئة - وقرأ الجمهور باظهار - الراء - من ( يغفر ) عند - اللام - وأدغمها قوم، قالوا: وهو ضعيف ﴿ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ ٥٨ ﴾ معطوف على جملة ( قولوا حطة ) وذكر أنه عطف على الجواب، ولم ينجز لأن - السين - تمنع الجزاء عن قبول الجزم، وفي إبرازه في تلك الصورة دون تردد دليل على أن المحسن يفعل ذلك البتة، وفي الكلام صفة الجمع مع التفريق، فإن ( قولوا حطة ) جمع، و( يغفر لكم وسنزيد ) تفريق، والمفعول محذوف، أى ثواباً ﴿ قَبِلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ ﴾ أى بدل (الذين ظلموا) بالقول (الذي قيل لهم) قولاً غيره (فبدل) يتعدى لمفعولين ﴿ أَحَدُهُمَا ﴾ نفسه ﴿ وَالْآخَرُ ﴾ بالياء، ويدخل على المتروك - فالذم متوجه - وجوز أبو البقاء أن يكون - بدل - محمولاً على المعنى، أى فقال (الذين ظلموا قولاً) الخ، والقول بأن (غير) منصوب بزعم الخافض، كأنه قيل: فغيروا قولاً بغيره غير مرضى من القول، وصرح سبحانه - بالمغايرة - مع استحالة تحقق - التبديل - بدونها تحقيقاً لمخالفتهم وتنصيماً على - المغايرة - من كل وجه؛ وظاهر الآية انقسام من هناك إلى - ظالمين - وغير - ظالمين - وأن - الظالمين - هم - الذين بدلوا - وإن كان - المبدل - الكل كان وضع ذلك من وضع الظاهر موضع الضمير - للاشعار بالعلة - واختلف في القول الذى بدلوه - فني الصحيحين أنهم قالوا: حبة في شعيرة، وروى الحاكم (حطلة) بدل (حطة) وفي المعالم إنهم قالوا بلسانهم - خطأً سميئاً - أى حطنة حراء، قالوا ذلك استهزاء منهم بما قيل لهم، والروايات في ذلك كثيرة، وإذا صححت بحمل اختلاف الألفاظ على اختلاف القائلين، والقول بأنه لم يكن منهم - تبديل - ومعنى - فبدلوا لم يفعلوا ما أمروا به، لأنهم أتوا يبدل له - غير مسلم - وإن قاله أبو مسلم - وظاهر الآية، والأحاديث تكذبه

( فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَلُوا رَجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ٩ ) وضع المظهره وضع الضمير مبالغة في تقيح أمرهم ، وإشعاراً بكون ظلهم وإضرارهم أنفسهم بترك ما يوجب نجاتها ، أو وضعهم غير المأمور به موضعه سبياً لانزال - الرجز - وهو العذاب - وتكسر راؤه وتضم - والضم لغة بني الصعدات - وبه قرأ ابن محييين - والمراد به هنا كاروى بن عباس - ظللة وموت ، يروى أنه مات منهم في ساعة أربعة وعشرون ألفاً ، وقال وهب : طاعون غدوا به أربعين ليلة ثم ماتوا بعد ذلك ، وقال ابن جرير : نالج هلك به منهم سبعون ألفاً - فان فسر بالنج - كان كونه (من السماء) ظاهراً - وإن بغيره - فهو إشارة إلى الجهة التي يكون منها القضاء. أو مبالغة في علوه بالفهرو الاستيلاء ، وذكر بعض المحققين أن الجار والمجرور ظرف مستقر وقع صفة (الرجزاً) (وما كانوا يفسقون) متعلق به. لنيابته عن العامل علة له ، وكلمة (ما) مصدرية ، والمعنى (أنزلنا على الذين ظللوا) لظلمهم عذاباً مقدراً بسبب كونهم مستمرين على - الفسق - في الزمان الماضي ، وهذا أولى من جعل الجار والمجرور ظرفاً لغوياً متعلقاً بـ (أنزلنا) لظهوره على سائر الأقوال ، ولثلا يحتاج في تعليل - الانزال بالفسق - بعد التعليل المستفاد من التعليل بالظلم إلى القول بأن الفسق - عين - الظلم - وكرر للتأكيد ، أو أن - الظلم أعم - والفسق - لا بد أن يكون من الكبائر ، فبعد وصفهم - بالظلم - وصفوا - بالفسق - للايضاح بكونه من الكبائر ، فان ﴿الأول﴾ (١) بضاعة العاجز ﴿والثاني﴾ لا يدفع ركالة التعليل ، وما قيل : إنه تعليل - للظلم - فيكون إنزال العذاب سبباً عن - الظلم - المسبب عن - الفسق - ليس بشيء ، إذ ظلهم - المذكور سابقاً ، الذي هو سبب الانزال لا يحتاج إلى العلة ، وقد احتج بعض الناس بقوله تعالى : (فبدل) الخ ؛ وترتب العذاب على التبديل ، على أن ماورده به التوقيف من الأقوال لا يجوز تغييره ولا تبديله بلفظ آخر ، وقال قوم : يجوز ذلك إذا كانت الكلمة الثانية تسد الأولى (٢) ، وعلى هذا جرى الخلاف - كما في البحر - في قراءة القرآن بالمعنى ورواية الحديث به ، وجرى في تكبيره الاحرام ، وفي تجويز النكاح بلفظ الهبة والبيع والتملك ، والبحث مفصل في محله هذا . وقد ذكر مولانا الامام الرازى رحمه الله تعالى أن هذه الآية ذكرت في الاعراف مع مخالفة من وجوه لنكات . ﴿الأول﴾ قالهنا : (وإذ قلنا) لما قدم ذكر النعم ؛ فلا بد من ذكر المنعم ، وهناك (وإذ أقبل) إذ لإلهاهم بعد تقديم التصريح به . ﴿الثاني﴾ قالهنا : (ادخلوا) وهناك (اسكنوا) لأن الدخول مقدم ، ولذا قدم وضما المقدم طبعاً . ﴿الثالث﴾ قالهنا : (خطاياكم) - بجمع الكثرة - لما أضاف ذلك القول إلى نفسه ، واللائق بجوده غفران الذنوب الكثيرة ، وهناك (خطيئاتكم) - بجمع القلة - إذ لم يصرح بالفاعل ﴿الرابع﴾ قالهنا : (رعداً) دون هناك لاسناد الفعل إلى نفسه هنا ، فناسب ذكر الانعام الأعظم وعدم الاسناد هناك .

﴿الخامس﴾ قالهنا : (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) وهناك بالعكس ، لأن - الواو - لمطلق الجمع ، وأيضا المخاطبون يمتثل أن يكون بعضهم مذبين ، والبعض الآخر ما كانوا كذلك ، فالذنب لا بد وأن يكون اشتغاله بحط الذنب مقدماً على اشتغاله بالعبادة ، فلا جرم بأن تكليف هؤلاء أن يقولوا : (حطة) ثم - يدخلوا - وأما الذي لا يكون مذنباً ، فالأولى به أن يشتغل ﴿أولاً﴾ بالعبادة ثم يذكر التوبة ﴿ثانياً﴾ للهضم وإزالة العجب فهؤلاء يجب أن - يدخلوا ثم يقولوا - فلما احتمل كون أولئك المخاطبين منقسمين إلى ذين القسمين ، لا جرم

(١) الأول لأبي مسلم ، والثاني للرازى ، والثالث للجبلى اه منه

(٢) قوله : تسد الأولى كذا بخط مؤلفه ، ولعل فيه سقطاً من قلبه ، والأصل تسد مسد الأولى اه

ذكر حكم كل واحد منهما في سورة أخرى ﴿السادس﴾ قال هنا : (وسيزيد) - بالواو - وهناك بدونه ، إذ جعل هنا - المغفرة - مع الزيادة جزءاً واحداً لمجموع الفعلين ، وأما هناك فالمغفرة جزء قول (حطه) والزيادة جزء الدخول فترك - الواو - يفيد توزيع كل من الجزاءين على كل من الشرطين ﴿السابع﴾ قال هناك : (الذين ظلوا منهم) وهناك يذكر (منهم) لأن أول القصة هناك مبني على التخصيص (من) حيث قال : (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق) يخص في آخر الكلام ليطلق أوله ؛ ولما لم يذكر في الآيات التي قبل (فبدل) هنا تمييزاً وتخصيصاً لم يذكر في آخر القصة ذلك . ﴿الثامن﴾ قال هنا : (فأنزلنا) وهناك (فأرسلنا) لأن الانزال يفيد حدوثه في أول الأمر ، والأرسال يفيد تسليطه عليهم واستئصاله لهم ، وذلك يكون بالآخرة . ﴿التاسع﴾ قال هنا : (فكلوا) - بالفاء - وهناك - بالواو - لما سر في (فكلوا) منها رعداً) وهو أن كل فعل عطف عليه شيء - وكان الفعل بمنزلة الشرط ، وذلك الشيء بمنزلة الجزاء - عطف الثاني على الأول - بالفاء - دون - الواو - فلما تعلق الأكل بالدخول قيل في سورة البقرة : (فكلوا) ولما لم يتعلق - الأكل بالسكون - في الأعراف ، قيل : (وكلوا) . ﴿العاشر﴾ قال هنا : (يفسقون) وهناك (يظلمون) لأنه لما بين هنا كون الفسق ظلماً اكتفى بلفظ - الظلم - هناك انتهى . ولا يخفى ما في هذه الأجوبة من النظر . أما في الأول . والثاني . والثالث . والعاشر فلأنها إنما تصح إذا كانت سورة البقرة متقدمة على سورة الأعراف نزولاً - كما أنها متقدمة عليها ترتيباً - وليس كذلك ، فإن سورة البقرة كلها مدنية ، وسورة الأعراف كلها مكية إلا ثمان آيات من قوله تعالى (واسألهم عن القرية) إلى قوله تعالى : (وإذ نبتنا الجبل) وقوله تعالى : (اسكنوا هذه القرية) داخل في الآيات المكية ، فحينئذ لا تصح الأجوبة المذكورة . وأما ما ذكر في التاسع فيرد عليه منع عدم تعلق - الأكل بالسكون - لأنهم إذا سكنوا القرية ، تسبب سكنهم - للأكل - منها كما ذكر الزمخشري ، فقد جمعوا في الوجود بين سكنائها والأكل منها ، فحينئذ لا فرق بين (كلوا) و (فكلوا) فلا يتم الجواب ، وأما الثالث فلأنه تعالى - وإن قال في الأعراف : (وإذ قيل) - لكنه قال في السورتين : (نغفر لكم) وأضاف - الغفران - إلى نفسه ، فبحكم تلك اللياقة ينبغي أن يذكر في السورتين - جمع الكثرة - بل لا شك أن رعاية (نغفر لكم) أولى من رعاية (وإذ قيل لهم) لتعلق - الغفران بالخطايا - بالإخفى على العارف بالمزايا . وأما الرابع فلأنه تعالى - وإن لم يسند الفعل إلى نفسه تعالى - لكنه مسند إليه في نفس الأمر ، فينبغي أن يذكر الانعام الأعظم في السورتين . وأما الخامس فلأن القصة واحدة ، وكون بعضهم مذنبين وبعضهم غير مذنبين محقق - فعلى مقتضى ما ذكر - ينبغي أن يذكر (وقولوا حطه) مقدماً في السورتين . وأما السادس فلأن القصة واحدة ، وأن - الواو - لمطلق الجمع ، وقوله تعالى (نغفر) في مقابلة (قولوا) سواء قدم أو أخر ، وقوله تعالى : (وسيزيد) في مقابلة (وادخلوا) سواء ذكر - الواو - أو ترك ، وأما السابع فلأنه تعالى قد ذكر هنا قبل (فبدل) ما يدل على التخصيص والتمييز ، حيث قال سبحانه : (وظللتنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم) الخ بكافات الخطاب وصيغته - فاللائق حينئذ - أن يذكر لفظ (منهم) أيضاً ، والجواب الصحيح عن جميع هذه السؤالات وماحاهاها - ما ذكره الزمخشري - من أنه لا بأس باختلاف العبارتين إذا لم يكن هناك تناقض ، ولاتناقض بين قوله تعالى : (اسكنوا هذه القرية) وقوله : (وكلوا) لأنهم إذا سكنوا القرية تسبب سكنهم للأكل منها ، فقد جمعوا في الوجود بين سكنائها والأكل منها ، وسواء قدموا (الحطه) على - دخول الباب - أو أخروها ، فهم جامعون في الإيجاد بينهما ، وترك ذكر - الرعد - لا يناقض

إثباته ، وقوله تعالى : ( نغفر لكم خطاياكم سنزید المحسنين ) موعد بشيئين - بالغفران والزيادة ، وطرح - الواو - لا يخل لأنه استئناف مرتب على تقدير قول انقائل : ماذا بعد الغفران؟ فقبل له : ( سنزید المحسنين ) وكذلك زيادة (منهم) زيادة بيان (وأرسلنا) و (أنزلنا) و (يظلمون) و (يفسقون) من دار واحد ، انتهى .  
وبالجملة التفنن في التعبير لم يزل دأب البلغاء ، وفيه من الدلالة على رفعة شأن المتكلم مالا يخفى ، والقرآن الكريم ملؤه من ذلك ، ومن رام بيان سر لكل ما وقع فيه منه فقد رام مالا سبيل إليه إلا بالكشف الصحيح والعلم اللدني ، والله يؤتي فضله من يشاء ، وسبحان من لا يحيط بأسرار كتابه إلا هو \*

( ومن باب الاشارة في الآيات ) - وإذ قلم لموسى - القلب ( لن تؤمن ) الايمان الحقيقي حتى فصل إلى مقام المشاهدة والعيان - فأخذتكم ساعة الموت - الذي هو الفناء في التجلي الذاتي - وأنتم تراقبون أو تشاهدون - ثم بثناكم بالحياة الحقيقية والبقاء بعد الفناء لكي تشكروا نعمة التوحيد والوصول بالسلوك في الله عز وجل ، وظلنا عليكم غمام تجلي الصفات - لكونها حجب شمس الذات المحرقة سبحانه وجهه ما انتهى إليه بصره .  
( وأنزلنا عليكم ) من الأحوال والمقامات الذوقية للجامعة بين الخلاوة وإذهاب ردائل أخلاق النفس ، كالوكل والرضا وسلوى الحكم والمعارف والعلوم الحقيقية التي يحشرها عليكم ريح الرحمة ، والنفحات الإلهية في تيه الصفات عند سلوكم فيها ، فتسلون بذلك ( السلوى ) وتنسون من لذائذ الدنيا كل ما يشتهي ( كلوا ) أي تناولوا وتلقوا هذه الطيبات التي رزقتموها حسب استعدادكم ، وأعطيتموها على ما وعد لكم ( وما ظلونا ) أي ما نقصوا حقوقنا وصفاتنا باحتجابهم بصفات أنفسهم ، ولكن كانوا تقصين حقوق أنفسهم بحرامتها وخسارتها ، وهذا هو الحصران المبين . ( وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية ) أي المحل المقدس الذي هو مقام المشاهدة ( وادخلوا الباب ) الذي هو الرضا بالقضاء ، فهو باب الله تعالى الأعظم ( سجداً ) منحين خاضعين لما يرد عليكم من التجليات ، واطلبوا أن يحط الله تعالى عنكم ذنوب صفاتكم وأخلاقكم وأفعالكم ، فان فعلتم ذلك ( نغفر لكم خطاياكم ) « فن تقرب إلى شبراً تقربت إليه ذراعاً . ومن تقرب إلى ذراعاً ، تقربت إليه باعاً . ومن أتاني يمشي أتيته هرولة » ( وسنزيده المحسنين ) أي المشاهدين « مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » وهل ذلك إلا الكشف التام عن الذات الأقدس . ( فبدل الذين ظلموا ) أنفسهم وأضاعوها ووضعوها في غير موضعها اللائق بها ( قولوا غير الذي قيل لهم ) ابتعاداً للحفظ الفانية والشهوات الدنية . ( فأنزّلنا ) على الظالمين خاصة ، عذاباً وظلمة وضيقاً في سجن الطبيعة ، وإسراً في وثاق الفتى ، وقيد الهوى ، وحرماناً ، وذلك بحجة المساديات السفلية ، والاعراض عن هاتيك التجليات العلية ، وذلك من جهة قهر سماه الروح ، ومنع اللطف والروح عنهم بسبب فسقهم وخروجهم عن طاعة القلب الذي لا يأمر إلا بالهدى - كما ورد في الأثر - استفت قلبك وإن أفتاك المفتون إلى طاعة النفس الأمارة بالسوء . وهذا هو البلاء العظيم ، والخطب الجسيم \*

من كان يرغب في السلامة فليكن  
لا يتخذ عنك بالفتور فانه  
إياك من طمع المتى فمزيره  
أبدأ من الحدق المراض عياده  
نظر يضر بقلبك استلذاده  
كذليله ، وغيه شحاده

( وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ ) تذكير لنعمة عظيمة كفرؤا بها - وكان ذلك في التيه لما عطشوا - فني

بعض الآثار أنهم قالوا فيه : من لنا بحر الشمس - فظلل عليهم الغمام - وقالوا : من لنا بالطعام - فأنزله الله تعالى عليهم المن والسوى - وقالوا : من لنا بالماء - فأمر موسى بضرب الحجر - وتغيير الترتيب لقصد إبراز كل من الأمور المحدود في معرض أمر مستقل واجب التذكير والتذكر ، ولو روعي الترتيب الوجودي لفهم أن الشكل أمر واحد - أمر بذكره - والاستسقاء - طلب - السقيا - عند عدم الماء أو قلته . قيل : ومفعول - استسقى - محذوف أى - ربه - أو - ماء - وقد تعدى هذا الفعل في الفصحى إلى - المستسقى منه تارة - وإلى - المستسقى أخرى - كما في قوله تعالى : (وإذ استسقاءه قومه) وقوله :

وأبيض - يستسقى - الغمام بوجهه شمال التيمى عصمة للأرامل

وتعديته إليهما مثل أن تقول : - استسقى زيد ربه الماء - لم نجد لها في شيء من كلام العرب - واللام - متعلقة بالفعل ، وهى سببية أى لأجل قومه (فَقُلْنَا أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ) أى فأجابه (فقنا) البخ - والعصا - مؤنث - والألف منقولة عن - واو - بدليل عصوان وعصوته - أى ضربته بالعصا - ويجمع على أفعال شذوذاً وعلى فاعول قياساً ، فيقال : أعتص وعصى ، وتبع حركة - العين - حركة - الصاد - و (الحجر) هو هذا الجسم المعروف ، وجمعه أحجار وحجار ، وقالوا : حجارة ، واشتقوا منه فقالوا : استحجر الطين ، والاشتقاق من الأعيان قليل جداً . والمراد بهذه - العصا - المستول عنها في قوله تعالى : (وماتلك يمينك ياموسى) والمشهور أنها من آس الجنة - طولها عشرة أذرع طول موسى عليه السلام - لها شعبتان تتقدان في الظللة ، تورثها صاغر عن كبر حتى وصلت إلى شعيب ومنه إلى موسى عليه السلام ، وقيل : رفعها له ملك في طريق مدين ، وفي المراد من (الحجر) خلاف ، فقال الحسن : لم يكن حجراً معيناً ، بل أى حجر ضربه انفجر منه الماء ، وهذا أبلغ في الإعجاز وأبين في القدرة ، وقال وهب : كان يقرع لهم أقرب حجر فتفجر ، وعلى هذا - اللام - فيه للجنس ، وقيل : للعهد ، وهو حجر معين حمله معه من الطاور مكعب له أربعة أوجه ينبع من كل وجه ثلاثة أعين ، لكل سبط عين تسيل في جدول إلى السبط الذى أمرت أن تسقيهم ، وكانوا ستائة ألف ماعدا دوابهم ، وسعة المعسكر إثنا عشر ميلاً . وقيل : حجر كان عند آدم وصل مع العصا إلى شعيب فدفغ إلى موسى ، وقيل : هو الحجر الذى فر بثوبه ، والقصة معروفة . وقيل : حجر أخذ من قعر البحر خفيف يشبه رأس الأدمى كان يضعه في مخلاته ، فاذا احتاج للماء ضربه . والروايات في ذلك كثيرة ، وظاهر أ كثرها التعارض ، ولا يبنى على تعيين هذا الحجر أمر ديني ، والاسلم تقويض علمه إلى الله تعالى ٥

(فَاتَفَجَّرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا) عطف على مقدر ، أى فاضرب فانفلق ، ويدل على هذا المحذوف وجود الانفجار ، ولو كان ينفجر دون ضرب لما كان اللام فائدة ، وبمضموم يسمى هذه - الفاء - الفصيحة ويقدر شرطاً أى فان ضربت فقد (انفجرت) وفي المعنى أن هذا التقدير يقتضى تقدم الانفجار على الضرب ، إلا أن يقال : المراد فقد حكمتنا بترتب الانفجار على ضربك ، وقال بعض المتأخرين (١) : لا حذف ، بل - الفاء - للعطف وإن مقدرة بعد - الفاء - كما هو القياس ، بعد الأمر عند قصد السببية ، والترتيب من قبيل - زرفى فأكرمك - أى (اضرب بعصاك الحجر) فان انفجرت فليكن منك الضرب فالانفجار - ولا يخفى ما في كل

حتى قال مولانا مفتي الديار الرومية في الاول: إنه غير لائق بجملة شأن النظم الكريم-والثاني أدهى وأمر-والانفجار  
 اصداع شئ من شئ، ومنه الفجر والفجور، وجاء هنا (انفجرت) وفي الاعراف (انجست) فقيل: هما-واو. وقيل:  
 بينهما فرق وهو أن الانجاس أول خروج الماء، والانفجار اتساعه وكثرته، أو الانجاس خروج وجه من الصاب،  
 والآخر خروج وجه من اللين، والظاهر استعماهما بمعنى واحد-وعلى فرض المغايرة-لا تعارض لاختلاف الاحوال،  
 (من) لابتداء الغاية، والضمير عائد على -الحجر المضروب- وعوده إلى الضرب، و(من) سببية بما لا ينبغي  
 الاقدام عليه، والتاء في - إئتنا - للتأنيث، ويقال: ئتتا إلا أن التاء فيها على ما في البحر للحاق، وهذا  
 نظير أنبت، ونبت ولاهما محذوفة، وهي ياء لأنها من نبت، وقرأ مجاهد وجماعة - ورواه السعدي عن أبي  
 عمرو - عشرة بكر الشين وهي لغة بني تميم، وقرأ الفضل الأنصاري بفتحها قال ابن عطية: وهي لغة ضعيفة،  
 ونص بعض النحاة على الشذوذ، ويفهم من بعض المتأخرين إن هذه اللغات في المركب لافي عشرة وحدها، وعبارات  
 القوم لا تساعده، و-العين- منبع الماء وجمع على أعين شذوذاً وعيون قياساً، وقالوا في أشرف الناس: أعيان، وجاء ذلك  
 في البصرة قليلاً كما في قوله: أعياناً لها وما قياها وهو منصوب على التمييز، وإفراده في مثل هذا الموضع لازم، وأجاز  
 الفراء أن يكون جمعا، وكان هذا العدد دون غيره لكونهم كانوا اثني عشر سبطاً وكان بينهم تضاعف وتناسف  
 فأجرى الله تعالى لكل سبط عينا يردها لا يشركه فيها أحد من السبط الآخر دفعا لاثارة الشحنة، ويشير إلى حكمة  
 الانقسام، قوله تعالى: ﴿قَدْ عَلَّمَ كُلُّ نَاسٍ مَشْرَبَهُمْ﴾ وهي جملة مستأنفة مفهومة على أن كل سبط منهم قد صار  
 له مشرب يعرفه فلا يتعدى لمشرب غيره، و(أناس) جمع لا واحد له من لفظه، وما ذكر من شذوذ إثبات هـ من تـ إنما  
 هو مع الالف واللام، رأما بدونها فتشاع صحيح، و(تعلم) هنا متعدية لواحد أجريت مجرى عرف-ووجد ذلك  
 بكثرة-والمشرب- إما اسم مكان أي محل الشرب، أو مصدر ميمي بمعنى الشرب، وحمله بعضهم على المشروب وهو  
 الماء، وحمله على المكان أولى عند أبي حيان، وإضافة المشرب إليهم لأنه لما تخصص كل مشرب من تخصص به  
 صار كأنه ملك لهم وأعاد الضمير في مشربهم على معنى (كُلُّ) ولا يجوز أن يعود على لفظها لأن -كلام- متى أضيف  
 إلى نكرة وجب مراعاة المعنى كما في قوله تعالى: (يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ نَاسٍ بِأَمَامِهِمْ) وقوله:

وكل أناس سوف تدخل بينهم دويبة تصفر منها الانامل

ونص على المشرب تنبيها على المنفعة العظيمة التي هي سبب الحياة وإن كان سرد الكلام يقتضي-قد علم كل  
 أناس عينهم-وفي ال-كلام حذف أي منها لأن (قد علم) صفة -لائتنا عشرة عينا- فلا بد من رابط، وإنما وصفها به  
 لأنه معجزة أخرى حيث يحدث مع حدوث الماء جداول يتميز بها مشرب كل من مشرب آخر، ويحتمل أن  
 تكون الجملة حالية لاصفة لقوله تعالى: (ائتنا عشرة) لثلا يحتاج إلى تقدير العائد وليفيد مقارنة العلم بالمشرب  
 للانفجار، والمشرب حيثئذ العين ﴿كُلُّوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ﴾ على إرادة القول، وبدأ بالأكل لأن قوام  
 الجسد به، والاحتياج إلى الشرب حاصل عنه، و(من) لابتداء الغاية، ويحتمل أن تكون للتبعيض، وفي ذكر الرزق  
 مضافا تعظيم للمنة، وإشارة إلى حصول ذلك لهم من غير تعب ولا تكلف، وفي هذا التفات إذ تقدم (فقلنا اضرب)  
 ولو جرى على نظم واحد لقال من رزقنا، ولو جعل الاضمار قبل (كلوا) مستندا إلى موسى-أي وقال موسى كلوا  
 واشربوا-لا يكون فيه ذلك، و-الرزق- هنا بمعنى المرزوق وهو الطعام المتقدم من المن والسوى، والمشروب، من ماء



العيون ، وقيل : المراد به الماء وحده لانه يشرب ويؤكل مما بنيت منه ويضمفه أنه لم يكن أكلهم في التيه من زروع ذلك الماء كما يشير إليه قوله تعالى : ( يخرج لنا مما تنبت الارض ) و( ان نصبر على طعام واحد ) ويلزم عليه أيضا الجمع بين الحقيقة والمجاز إذ يؤل إلى - كلوا واشربوا من الماء ، ويكون نسبة الشرب إليه بازا دة ذاته ، والاكل بارادة ما هو سبب عنه ، أو القول بخذف متعلق أحد الفعلين أى كلوا من رزق الله واشربوا من رزق الله ، وقول بعض المتأخرين إن رزق الله - عبارة عن الماء ، وفي الآية إشارة إلى إعجاز آخر وهو أن هذا الماء كما يروى العطشان يشبع الجوعان فهو طعام وشراب - بعيد غاية البعد ، وأقرب منه أن لا يكون ( كلوا واشربوا ) بتقدير القول من تمة ما يحكى عنهم بل يجعل أمراً مرتباً على ذكرهم ما وقع وقت الاستسقاء على وجه الشكر والتذكير بقدرته الله تعالى فهو أمر مخاطبين بهذه الحكاية بأكلهم وشرابهم مما يرزقهم الله تعالى ، وعدم الانسداد باضلال الخلق ، وجمع عرض الدنيا ويكون فصله عما سبق لانه بيان للشكر الأمور أو نتيجة للذكور ( واحتجت المعتزلة ) بهذه الآية على أن الرزق هو الحلال لان أقل درجات هذا الامر أن يكون للاباحة فاقضى أن يكون الرزق مباحا فلو وجد رزق حرام لكان الرزق مباحا وحراما ، وأنه غير جائز ، والجواب أن الرزق هنا ليس بعام إذا أريد المن والسوى والماء المنفجر من الحجر ، ولا يلزم من حلية معينة ما من أنواع الرزق حلية جميع الرزق وعلى تسليم العموم يلزم التبعض ( وَلَا تَتَّبِعُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ۖ ٦٠ ) لما أمر وبالاكل والشرب من رزق الله تعالى ولم يقيد ذلك عليهم بزمان ولا مكان ولا مقدار كان ذلك إنعاما وإحسانا جزى بلا إلهم ، واستدعى ذلك التبسط في المأكول والمشرب نهام عما يمكن أن ينشأ عن ذلك وهو الفساد حتى لا يقابلوا تلك النعم بالكفران ، والعنى - عند بعض المحققين مجاوزة الحد مطلقا فسادا كان أولا فهو بالاعتداء ، ثم غلب في الفساد ، ومفسدين على هذا حال غير مؤكدة وهو الاصل فيها كما يدل عليه تعريفها ، وذكر أبو البقاء أن - العيشي - الفساد والحال مؤكدة ، وفيه أن يحيى الحال المؤكدة بعد الفعلية خلاف مذهب الجمهور . وذهب الزمخشري أن معناه أشد الفساد والمعنى لا تتبادوا في الفساد حال إفسادكم ، والمقصود النهي عما كانوا عليه من التهادى في الفساد وهو من أسلوب ( لاتأكلوا الربا ضعافا مضاعفة ) وإلا فالفساد أيضا منكر منهى عنه ، وفيه أنه تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه ، والمراد من ( الارض ) عند الجمهور أرض التيه . ويجوز أن يريد بها وغيرها ما قدروا أن يصلوا إليها فينالها فسادهم ، وجوز أن يريد الارضين كلها ، و( أل ) لاستفراق الجنس ، ويكون فسادهم فيها من جهة أن كثرة العصيان والاصرار على المخالفات والبطر يؤذن بانقطاع الغيث وقحط البلاد ونزع البركات ، وذلك انتقام يعم الارضين ، هذا ثم إن ظاهر القرآن لا يدل على تكرر هذا الاستسقاء والضرب ولا الانفجار فيحتمل أن يكون ذلك متكرراً ، ويحتمل أن يكون ذلك مرة واحدة والواحدة هي المتحققة . والحكايات في هذا الامر كثيرة وأكثرها لاصحمة ، وقد أنكر بعض الطبيعيين هذه الواقعة . وقال كيف يعقل خروج الماء العظيم الكثير من الحجر الصغير ، وهذا المنكر مع أنه لم يتصور قدرة الله تعالى في تغيير الطبايع والاستحالات فقد ترك النظر على طريقتهم إذ قد تقرر عندهم أن حجر المغناطيس يجذب الحديد والحجر الحلاق يخلق الشعر والحجر الباغض للخل ينفر منه ، وذلك كله من أسرار الطبيعة وإذا لم يكن مثل ذلك متكرراً عندهم فليس يمتنع أن يخلق في حجر آخر قوة جذب الماء من تحت الارض ، ويكون خلق تلك القوة عند ضرب العصا أو عند أمر موسى عليه السلام على ماورد أنه كان بعد ذلك بأمره ، فينفجر ولا ينافيه انفصاله عن الارض كما وهم ، ويحتمل أيضاً أن يخلق الله تعالى - بواسطة قوة أودعها في الحجر - الهواء

ما بازلة اليبوسة عن أجزائه وخلق الرطوبة فيها . والله تعالى على كل شيء قدير، وحظ المعارف من الآيات أن يعرف الروح الانسانية وصفاتها في عالم القاب بمثابة موسى وقومه وهو مستسقى ربه لا رواها بما الحكمة والمعرفة وهو ما مور بضرعصا- لا إله إلا الله- ولها شعبتان من النقي والاثبات تتقدنان نوراً عند استيلاء ظلمات النفس، وقد حلت من حضرة العزة على حجر القلب الذي هو كالحجارة أو أشد قسوة (فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً) من مياه الحكمة لان كلمة- لا إله إلا الله- اثنتا عشرة حرفاً فانفجر من كل حرف عين قد تعلم كل سبب من أسباب صفات الانسان . وهي اثنا عشر سبطاً من الحواس (١) الظاهرة والباطنة ، واثنتان من القلب والنفس، ولكل واحد منهم مشرب من عين جرت من حرف من حروف الكلمة، و(قد علم) مشربه ومشرب كل واحد حيث ساقه رائده وقاده قائده فمن مشرب عذب فرات . ومشرب ملح أجاج ، والنفس ترد مناهل التقى والطاعات . والارواح تشرب من زلال الكشوف والمشاهدات، والاسرار تروى من عيون الحقائق بكأس تجلي الصفات عن ساقى (وسقام ربهم شراً بطهوراً) للاضمحلال في حقيقة الذات (كلوا واشربوا من رزق الله) بأمره ورضاه (ولا تتنوا) في هذا القالب (مفسدين) بترك الامر واختيار الوزر وبيع الدين بالدنيا وإيثار الاولى على العقبي وتقديمها على المولى ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ بِمُوسَىٰ لَنْ نُّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ ﴾ الظاهر أنه داخل في تعداد النعم وتفصيلها وهو إجابة سؤالهم بقوله تعالى : (اهبطوا) الخ مع استحقاقهم حال السخط لانهم كفروا نعمة إزال الطعام اللذيذ عليهم وهم في التيه من غير كدّ و تعب حيث سألوا : (لن نصبر) فانه يدل على كراهيتهم إياه إذ الصبر حبس النفس في المضيق، ولذا أنكروا عليه بقوله تعالى : (أستبدلون) الخ ، فالآية في الأسلوب مثل قوله تعالى : (وإذ قلتم يا موسى إن نؤ من لك) الخ ، حيث عاندوا بعد سماع الكلام وأهلكوا ، ثم أفاض عليهم نعمة الحياة ، قال مولانا السالبيوتي - ومن هذا ظهر ضعف مقال الامام الرازى - لو كان سؤالهم معصية لما أجابهم ، لأن الاجابة إلى المعصية معصية - وهي غير جائزة على الأنبياء - وإن قوله تعالى : (كلوا واشربوا) أمر إباحة لا إيجاب ، فلا يكون سؤالهم غير ذلك الطعام معصية ، ووصف الطعام بواحد وإن كانا طعامين (المنّ والسلوى) اللذين رزقوهما في التيه ، إما باعتبار كونه على نهج واحد كما يقال : طعام مائدة الأمير واحد - ولو كان ألواناً شتى - بمعنى أنه لا يتبدل ولا يختلف بحسب الأوقات ، أو باعتبار كونه ضرباً واحداً لأن (المنّ والسلوى) من طعام أهل التلذذ والسرف ، وكان القوم كانوا فلاحه فأرادوا إلا ما ألفوه ، وقيل : إنهم كانوا يطبخونهما معاً فيصير طعاماً واحداً ، والقول بأن هذا القول كان قبل نزول (السلوى) نازل من القول ، وأهون منه القول بأنهم أرادوا بالطعام الواحد (السلوى) لأن (المنّ) كان شرباً ، أو شيئاً يتحلون به ، فلم يعدوه طعاماً آخر ، وإلا نزل القول بأنه عبر بالواحد عن الاثنين كما عبر بالاثنتين عن الواحد في نحو (يخرج منهما التؤلؤ والمرجان) وإنما يخرج من أحدهما - وهو الملح دون العذب - ﴿فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ﴾ أي سله لأجلنا - بدعائك إياه - بأن يخرج لنا كذا وكذا - والفاء - لسببية عدم الصبر للدعاء ، ولغة بنى عامر (فادع) - بكسر العين - جعلوا - دعا من ذوات الياء - كرمى ، وإنما سألوا من موسى أن يدعو لهم ، لأن دعاء الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أقرب للإجابة من دعاء غيرهم ، على أن دعاء الغير للغير مطلقاً أقرب إليها - فاظنك بدعاء الأنبياء لأجمعهم ؟ - ولهذا قال ﷺ

(١) قوله : من الحواس الخ كذا بخطه اه مصححه

(٣٥٢ - ١٤ - تفسير روح المعاني)

لعمر رضى الله تعالى عنه : « أشركتنا في دعائك » وفي الأثر « ادعوني بألسنة لم تصونى فيها » وحملت على السنة الغير ، والتعرض لعنوان الربوبية لتمهيد مبادئ الاجابة ، وقالوا : (ربك) ولم يقولوا : ربنا ، لأن في ذلك من الاختصاص به ما ليس فيهم من مناجاته وتكليمه وإيتائه التوراة ، فكأنهم قالوا : ادع لنا المحسن إليك بما يحسن به إلينا ، فكما أحسن إليك من قبل نرجو أن يحسن إليك في إجابة دعائك ٥

﴿ يُخْرِجُ لَنَا مِمَّا تَبْتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقَتَّانَهَا وَفُومَهَا وَعَدَسَهَا وَبَصَلَهَا ﴾ المراد - بالخراج - المعنى المجازى اللازم للمعنى الحقيقى ، وهو الاظهار بطريق الابداع - لا بطريق إزالة الخفاء - والحل على المعنى الحقيقى يقتضى عجزاً عنه ، وما يصلح له ههنا هو (الأرض) وبتقديره يصير الكلام سخيلاً ، و﴿ يُخْرِجُ ﴾ مجزوم لأنه جواب الأمر ، وجزمه - بلام الطلب - محذوف لا يجوز عند البصريين ، و(من) الأولى تبعضية أى ما كولا بعض ما (تبت) وادعى الأخفش زيادتها - وليس بشيء - و(ما) موصولة والعائد محذوف ، أى تبتى ، وجعلها مصدرية لم يجوزه أبو البقاء - لأن المقدر جوهر - ونسبة - الانبات - إلى (الأرض) مجاز من باب النسبة إلى القابل . وقد أودع الله تعالى في الطبقة الطينية من الأرض - أو فيها - قوة قابلية لذلك ، وكون القوة القابلة مودعة في الحب دون التراب ربما يفضى إلى القول بقدوم الحب بالنوع ، و(من) الثانية يائية ، فالظرف مستقر واقع موقع الحال ، أى كاتنا من (بقلها) . وقال أبو حيان : تبعضية واقعة موقع البدل من كلمة (ما) فالظرف لغو متعلق ب﴿ يُخْرِجُ ﴾ وعلى التقديرين - كما قال السالكوتى - يفيد أن المطلوب إخراج بعض هؤلاء ، ولو جعل يائناً لما أفاده (من) التبعضية - كما قاله المولى عصام الدين - لخللا الكلام عن الافادة المذكورة ، وأوهم أن المطلوب إخراج جميع هؤلاء لعدم العهد - والبقل - جنس يندرج فيه النبات الرطب بما يأكله الناس والآنعام ، والمراد به هنا أطايب البقول التى يأكلها الناس - والقثاء - هو هذا المعروف ، وقال الخليل : هو الخيار ، وقرأ يحيى ابن وثاب وغيره - بضم القاف - وهولعة - والقوم - الحنطة - وعليه أكثر الناس - حتى قال الزجاج : لا خلاف عند أهل اللغة أن - القوم - الحنطة ، وسائر الحبوب التى تختبئ يلحقها اسم - القوم - وقال الكسائى وجماعة : هو الثوم ، وقد أبدت - ثاؤه فاء - كما فى - جدت وجدف - وهو بالبصل والعدس أوفق - وبه قرأ ابن مسعود رضى الله تعالى عنه - ونفس شيخنا - عليه الرحمة - إليه تميل ، والقول بأنه الخبز يبعده الانبات من (الأرض) وذكره مع البقل وغيره . وماتى المعالم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من أن - القوم - الخبز يمكن توجيهه بأن معناه إنه يقال عليه ، ووجه ترتيب النظم أنه ذكر أولاً ما هو جامع للحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة - وهو البقل - إذ منه ما هو بارد رطب - كالحندباء - ومنه ما هو حار يابس - كالكرفس والسذاب - ومنه ما هو حار وفيه رطوبة ، كالنناع ﴿ وثانياً ﴾ ما هو بارد رطب - وهو القثاء - ﴿ وثالثاً ﴾ ما هو حار يابس - وهو الثوم - ﴿ ورابعاً ﴾ ما هو بارد يابس - وهو العدس - ﴿ وخامساً ﴾ ما هو حار رطب - وهو البصل - وإذا طبخ صار بارداً رطباً عند بعضهم ، أو يقال : إنه ذكر أولاً ما يؤكل من غير علاج نار ، وذكر بعده ما يعالج به مع ما ينبغى فيه ذلك ويقبله ٥

﴿ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ﴾ استئناف وقع جواباً عن سؤال مقدر ، كأنه قيل : فإذا قال لهم ؟ فقيل قال : (أتستبدلون) الخ ، والقائل إما الله تعالى على لسان موسى عليه السلام ، ويرجح كون المقام مقام تعداد النعم ، أو موسى نفسه - وهو الأنسب بسباق النظم - والاستفهام للانكار ، والاستبدال الاعتياضه

﴿فان قلت﴾ كونهم لا يصيرون (على طعام واحد) أفهم طلب ضم ذلك إليه - لاستبداله به - أعجب بأن قولهم: (لن نصير) يدل على كراهتهم ذلك الطعام ؛ وعدم الشكر على النعمة دليل الزوال ، فكأنهم طلبوا زوالها وبغى غيرها ، وقيل : إنهم طلبوا ذلك ، وخطابهم بهذا إشارة إلى أنه تعالى إذا أعطاهم ما سألوا منع عنهم (المن والسوى) فلا يجتمعان ، وقيل : الاستبدال في المعدة - وهو كاترى - وقرأ أنى - أتبدلون - وهو مجاز ، لأن التبدل ليس لهم - إنما ذلك إلى الله تعالى - لكنهم لما كانوا يحصل التبدل بسؤالهم جعلوا مبدلين ، وكان المعنى أتسألون تبدل الذى الخ ، و(الذى) مفعول (تستبدلون) وهو الحاصل ؛ و(الذى) دخلت عليه الباء هو الزائل ، وهو (أدنى) صلة (الذى) وهو هنا واجب الاثبات - عند البصريين - إذ لا طول ، و(أدنى) إيمان من الدنو أو مقلوب من الدون ، وهو على الثاني ظاهر ، وعلى الأول مجاز استعير فيه الدنو بمعنى القرب المكاني للخسة كما استعير البعد للشرف ، فقيل : بعيد المحل بعيد المهمة ، ويحتمل أن يكون مهموزاً من الدناة ، وأبدلت فيه - الهمزة ألفاً - ويؤيده قراءة زهير والكسائي (أدناً) بالهمزة ، وأريد (بالذى هو خير) (المن والسوى) ومعنى خيرية هذا الماكول بالنسبة إلى ذلك غلاء قيمته وطيب لذته ، والنفع الجليل فى تناوله ، وعدم الكلفة فى تحصيله ، وخلوته عن الشبهة فى حله ﴿هبطوا مصرأ﴾ جملة محكية بالقول كالأولى ، وإنما لم يعطف إحداهما على الأخرى فى المحكى لأن الأولى خير معنى ، وهذه ليست كذلك ، ولكونها كالمبينة لها فان الإهباط طريق الاستبدال ، هذا إذا جعل الجملتان من كلام الله تعالى أو كلام موسى ، وإن جعل إحداهما من موسى والأخرى من الله تعالى ، فوجه الفصل ظاهر ، والوقف على خير كاف ﴿على الأول﴾ وتام ﴿على الثانى﴾ والمهبوط بجوزان يكون مكانياً بأن يكون التيه أرفع من المصر ، وأن يكون رتبياً ، وهو الانسب بالمقام ، وقرئ - (هبطوا) بضم الهمزة والباء - والمصر - البلد العظيم وأصله الحد والحاجز بين الشيتين ، قال :

وجاعل الشمس (مصرأ) لاختفائه بين النهار وبين الليل قد فصلنا

وإطلاقه على البلد لأنه مصور أى محدود ، وأخذته من مصرت الشاة أمصرها - إذا حلبت كل شىء فى ضرعها - بعيد ، وحكى عن أشهب أنه قال : قال مالك : هى مصر قريتك مسكن فرعون - فهو إذا عتلمت - وأسماء المواضع قد تعتبر من حيث المكانية فتذكر ، وقد تعتبر من حيث الأرضية فتؤنث ، فهو - إن جعل علماً - فاما باعتبار كونه بلدة ، فالصرف مع العلية ، والتأنيث لسكون الوسط ، وإما باعتبار كونه - بلداً - فالصرف على بابه ، إذ الفرعية الواحدة لا تنكفى فى منعه ، ويؤيد ما قاله الامام مالك رضى الله تعالى عنه أنه فى مصحف ابن مسعود (مصر) بلا - ألف بعد الراء - ويعدده أن الظاهر من التنوين التنكير ، وأن قوله تعالى : ( ادخلوا الأرض المقدسة ) يعنى الشام التى كتب الله تعالى لكم اللوجوب - كما يدل عليه عطف النهى - وذلك يقتضى المنع من دخول أرض أخرى ، وأن يكون الأمر بالمهبوط مقصوراً على بلاد التيه - وهو ما بين بيت المقدس إلى قنسرين - ومن الناس من جعل (مصر) معرب - مصرانيم - كاسرائيل اسم لأحد أولاد نوح عليه السلام - وهو أول من اختطها - فسُميت باسمه ، وإنما جاز الصرف حيثئذ لعدم الاعتداد بالجمعة لوجود التعريب والتصرف فيه فانهم وتدبر ﴿فَإِنَّ لَكُمْ مَأْسَأْتُمْ﴾ لتليل للاصر بالمهبوط ، وفى البحر أنها جواب للاصر - وكما يجاب بالفعل يجاب بالجملة - وفى ذلك محذوفان ما يربط الجملة بما قبلها ، والضمير العائد على (ما) والتقدير ؛ فان لكم فيها ما سألتموه ،

والتعبير عن الأشياء المستولة (ما) للاستهجان بذكرها ، وقرأ النخعي ويحيى (سألتم) بكسر السين هـ

﴿ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمُسْكِنَةُ ﴾ أى جعل ذلك محيطاً بهم إحاطة القبة بمن ضربت عليه ، أو ألصق بهم من ضرب الطين على الحائط فى الكلام استعارة بالكناية حيث شبه ذلك بالقبة أو بالطين ، و(ضربت) استعارة تبعية تحقيقية لمعنى الإحاطة والشمول أو اللزوم والوصول بهم، وعلى الوجهين فالكلام كناية عن كونهم أذلاء متصارعين، وذلك بما ضرب عليهم من الجزية التى يؤدونها عن يد وهم صاغرون، وبما أزموه من إظهار الزى ليعلم أنهم يهود ولا يلتبسوا بالمسلمين وبما طبعوا عليه من فقر النفس وشحها فلا ترى ملة من المال أحرص منهم، وبما تعودوا عليه من إظهار سوء الحال مخافة أن تضاعف عليهم الجزية إلى غير ذلك مما تراه فى اليهود اليوم، وهذا الضرب مجازاة لهم على كفران تلك النعمة، وبهذا ارتبطت الآية بما قبلها، وإنما أورد ضمير الغائب للإشارة إلى أن ذلك راجع إلى جميع اليهود ، وشامل للمخاطبين ، بقوله تعالى : ( فان لكم ما سألتم) ولمن يأتي بعدهم إلى يوم القيامة فليس من قبيل الالتفات على ماومهم ﴿ وَأَبَاؤُا بَغَضِبٍ مِّنَ اللَّهِ ﴾ أى نزولوا وتمكنوا بما حل بهم من البلاء والنقم فى الدنيا ، أو بما تحقق لهم من العذاب فى العقبى ، أو بما كتب عليهم من المكارة فيهما - أو رجعوا بغضب - أى صار عليهم؛ ولذا لم يمتنع إلى اعتبار المرجوع إليه، أو صاروا أحقاه به ، أو استحقوا العذاب بسببه وهو يعد - وأصل - البواء - بالفتح والضم مساواة الأجزاء ثم استعمل فى كل مساواة فيقال: هو بواء فلان أى كفؤه، ومنه بؤ - لشسع نعل كليب - وحديث فليتبوأ مقعده من النار ، وفى وصف الغضب بكونه من الله تعالى تعظيم لشأنه بعد تعظيم وتفخيم بعد تفخيم هـ

﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾ أشار بذلك إلى ما سبق من ضرب الذلة والمسكنة والبؤ بالغضب العظيم، وإنما بعده لبعده بعضه حتى لو كان إشارة إلى البؤ لم يكن على لفظ البعيد، أو للإشارة إلى أنهم أدر كتبهم هذه الأمور مع بعدهم عنها لكونهم أهل الكتاب. أو للإيماء إلى بعدهما فى القضاة، والبلاء للسيبىة وهى داخلة على المصدر المؤول ولم يعبر به ، وعبر بما عبرت به على تجدد الكفر والقتل منهم حيناً بعد حين واستمرارهم عليهم فيما مضى، أو لاستحضار قبيح صنعهم، و(الآيات) إما المعجزات مطلقاً أو التسع التى أتى بها موسى عليه السلام، أو ماجاه به من التسع وغيرها، وآيات الكتب المتلوة مطلقاً، أو التوراة أو آيات منها كآيات التى فيها صفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم. أو التى فيها الرجم أو القرآن، وفى إضافة الآيات إلى اسمه تعالى زيادة تشنيع على م، وبدأ سبحانه بكفرهم بآياته لأنه أعظم حل عظيم، وأردفه بقتلهم النبیین لأنه كالمشأ له، وأتى بالنبیین الظاهر فى القلة دون الأنبياء الظاهر فى الكثرة إذ الفرق بين الجهن، إذا كانا نكرتين وأما إذا دخلت عليهما (أل) فيتساوىان - وفى البحر - فلا يرد أنهم قتلوا ثلثمائة نبي فى أول النهار، وأقاموا سوقهم فى آخره ، وقيد القتل بغير الحق مع أن قتل الأنبياء لا يكون إلا كذلك للإيدان بأن ذلك بغير الحق عندهم إذ لم يكن أحد معتقداً حقية قتل أحد منهم عليهم السلام، وإنما حملهم عليه حب الدنيا، واتباع الهوى. والعلو فى العصيان، والاعتداء فاللام فى الحق على هذا للمهد، وقيل: الأظهر أنها للجنس، والمراد بغير حق أصلاً لإدغام الجنس المبهم كالتسكرة ، ويؤيده ما فى آل عمران (بغير حق) فبيد أنه لم يكن حقاً باعتبارهم أيضاً، ويمكن أن يكون فائدة التقييد لإظهار معاييب صنعهم فانه قتل النبى ثم جماعة منهم ثم كونه بغير الحق، وهذا أو فنى بما هو الظاهر من كون المنهى القتل بغير الحق فى نفس الامر

سواء كان حقا عند القاتل أو لا إلا أن الاقتصار على القتل بنير الحق عندهم أنسب للتعريض بما هم فيه على ما قبل، والقول: بأنه يخرن أن يقال. لولم يقيد بغير الحق لأفاد أن من خواص النبوة أنه لو قتل أحدا بغير حق لا ينقص، فقائدة التقييد أن يكون النظم مفيدا لما هو الحكم الشرعي - بعيد كما لا يخفى، قال بعض المتأخرين: هذا كله إذا كان الغير بمعنى النبي - أي بلا حق، أما إذا كان بمعناه - أي بسبب أمر معاريف للحق أي الباطل - فالتقييد مفيد لأن قتالهم النبيين بسبب الباطل وحمايته، وقريب من هذا ما قاله القفال: من إنهم كانوا يقولون: إنهم لا ذيون وأن معجزاتهم تحريكات ويقتلونهم هذا السبب. وبأنهم يريدون إبطال مآمهم عليه من الحق زعمهم، ولعل ذلك غالب أحوالهم والإفشاء. ويحيى. وذكرنا عليهم السلام لم يقتلوا لذلك، وإنما قتل شعيبا لأن ملكا من بني إسرائيل لما مات مرج أمر بني إسرائيل، وتنافسوا الملك، و قتل بعضهم بعضاً فنهام عليه السلام فبغوا عليه وقتلوه، ويحيى عليه السلام إنما قتل لقصة تلك المرأة لأنها الله تعالى، وكذلك ذكرنا لأنه لما قتل ابنه انطلق هاربا فأرسل الملك في طلبه غضبا لما حصل لأمراته من قتل ابنه فوجد في جوف شجرة ففلقوا الشجرة معه فلقنتين طولاً بمنشار، ثم الظاهر أن الجار والمجرور مما تنازع فيه الكفر، والقتل، وفي البحر أنه متعلق بما عنده، وزعم بعض الملحدين - أن بين هذه الآية - وما أشبهها، وقوله تعالى: (إنا لننصر رسلا) تناقضا وأوجب بأن المقتولين من الانبياء والموعود بنصرهم الرسل ورد بأن قوله تعالى: (أفكلما جاءكم رسول) إلى قوله سبحانه: (فريقا كذبتم وفريقا يقتلون) يدل على أن المقتول رسل أيضا، وأجاب بعضهم بأن المراد النصرة بقلبه الحججة أو الأخذ بالنار كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها أن الله تعالى قدر أن يقتل بكل نبي سبعين ألفا، وبكل خليفة خمسا وثلاثين ألفا ولا يخفى ما فيه، فالأحسن أن المراد بالرسول الماء ورون بالقتال - كأجاب به بعض المحققين - لأن أمرهم بالقتال وعدم عصمتهم ما يليق بحكمة العزيز الحكيم، وقرأ على رضي الله تعالى عنه: يقتلون بالشديد، والحسن في رواية عنه وقتلون بالنار. فيكون ذلك من الالتفات، وقرأ نافع بهمز النبيين وكذا النبي، والنبوة، واستشكل بما روى أن رجلا قال للنبي ﷺ: يا نبي الله بالهمز فقال: لست نبي الله - يعني مهموزا - ولكن نبي الله بغير همزة فأنكر عليه ذلك. ولهذا منع بعضهم من إطلاقه عليه. عليه الصلاة والسلام على أنه استشكل أيضا جمع النبي على نبيين وهو فاعيل بمعنى مفعول، وقد صرحوا بأنه لا يجمع جمع مذكر سالم. وأوجب عن الأول بأن أبا زيد حكى نبات من الارض إذا خرجت منها فروع لوهم أن معناه ياطريد الله تعالى فتاه عن ذلك لاهامه، ولا يلزم من صحة استعمال الله تعالى له في حق نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم - الذي برأه من كل نقص - جواز من البشر، وقيل: إن النهي كان خاصا في صدر الاسلام حيث دسائس اليهود كانت فاشية وهذا كما نهى عن قول (راعنا) إلى قول (انظرونا) وعن الثاني بأنه ليس يمتنع عليه إذ قيل: إنه بمعنى فاعل ولو سلم فقد خرج عن معناه الأصلي، ولم يلاحظ فيه هذا إذ يطلقه عليه من لا يعرف ذلك، فصح جمعه باعتبار المعنى الغالب عليه فتدبره

﴿ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ٦١ ﴾ إشارة إلى الكفر والقتل الواقفين سببا لما تقدم، وجازت الإشارة بالمفرد إلى متعدد للتأويل بالمذكور، ونحوه مما هو مفرد لفظا متعدد معنى، وقد يجرى مثل ذلك في الضمير حملا عليه، والباء اللسبية، وما بعدها سبب للسبب، والمعنى إن الذي حملهم على الكفر آيات الله تعالى، وقتالهم الانبياء إنما هو تقدم عصيانهم واعتدائهم ومجاوزتهم الحدود، والذنب يحرم الذنب، وأكد الأول لأنه مظنة الاستبعاد بخلاف مطلق العصيان، وقيل: الباء بمعنى مع، وقيل: الإشارة بذلك إلى ما أشير إليه بالأول، وترك العاطف للدلالة

على أن كل واحد منهما مستقل في استحقاق الضرب فكيف إذا اجتماعاً. وضعف هذا الوجه بأن التكرار خلاف الاصل مع فوات معنى لطيف حصل بالاول وسابقه بأنه لا يظهر حينئذ - لا يراد كلمة ذلك - فائدة إذ الظاهر (بمعاصوا) الخ ويفوت أيضاً ما يفوت، وحظ العارف من هذه الآيات الاعتبار بحال هؤلاء الذين لم يرضوا بالقضاء ولم يشكروا على النعماء، ولم يبصروا على البلواء كيف ضرب عليهم ذل الطغيان قبل وجود الاكوان، وقهرهم بطعمة المسكنة في بقاء الخذلان وألبس قلوبهم حب الدنيا وأهبطهم من الدرجة العليا

(ومن باب الاشارة) الطعام الواحد هو الغذاء الروحاني من الحكمة والمعرفة، وما تنبتة الارض هو الشبوات الحثيئة واللذات الحسية والتفككات الباردة الناشئة من أرض النفوس المتبدلة في مصر البدن الموجبة للذلة لمن ذاقها والمسكنة لمن لا كما والمهلك لمن ابتلعها، وسبب طلب ذلك الاحتجاب عن آيات الله تعالى وتجلياته وتسويد القلوب بدران الذنوب، وقطع ويريد باقطع واردها، والذي يجر إلى هذا الغفلة عن المحبوب، والاعتياض بالأغيار عن ذلك المطلوب نسأل الله تعالى لنا ولكم العافية ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ لما انجر السلام إلى ذكر وعيد أهل الكتاب قرن به ما يتضمن الوعد جرياً على عادته سبحانه من ذكر الترغيب والترهيب وهذا يتضح وجه توسيط هذه الآية وما قبلها بين تعداد النعم، وفي المراد (الذين آمنوا) هنا أقوال الروي عن سفيان الثوري أنهم المؤمنون بألسنتهم، وهم المناقون بدليل انتظامهم في سلك الكفرة والتعبير عنهم بذلك دون عنوان التفات للتصريح بأن تلك المرتبة وإن عبر عنها بالآيمان لا تجديهم نفعاً ولا تنقذهم من ورطة الكفر قطعاً، وعن السدي أنهم الخنفيون ممن لم يلحق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم - كزيد بن عمرو بن نفيل، وقس بن ساعدة. وورقة بن نوفل - ومن لحقه - كأبي ذر - وبجيرى - ووفد النجاشي الذين كانوا ينتظرون البعثة، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنهم المؤمنون بعيسى قبل أن يبعث الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وروى السدي عن أشياخه أنهم المؤمنون بموسى إلى أن جاء عيسى عليهما السلام قائموا به، وقيل: لهم أصحاب سلمان الذين قصص حديثهم على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له: «هم في النار» فأظلمت الارض عليه جأري مجاهدته فنزل عند ذلك الآية (يخزنون) قال سلمان: فسكأتما ككشف عنى جبل، وقيل: لهم المتدينون بدين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم مخلصين أو منافقين - واختاره القاضي - وكان سبب الاختلاف قوله تعالى فيما بعد: (من آمن) الخ فإن ذلك يقتضى أن يكون المراد من أحدهما غير المراد من الآخر وأقل الاقوال: «وَأَلَّذِينَ هَادُوا﴾ أى تهودوا يقال: هادوا تهود إذا دخل في اليهودية، و- يهود - إما عربى من هاد إذا تاب سوماً بذلك لما تابوا من عبادة العجل، ووجه التخصيص كون توبتهم أشق الاعمال كما مر، وإما معرب يهودا بذاً معجمة والف مقصورة كأنهم سموا بأكبر أولاد يعقوب عليه السلام، وقرئ (هادوا) بفتح الدال أى مال به ضمهم إلى بعض ﴿وَالنَّصْرَى﴾ جمع نصران بمعنى نصراني، وورد ذلك في كلام العرب وإن أنكره البعض كقوله:

تراه إذا دار العشيّ محففاً ويضحى لديه وهو (نصران) شامس

ويقال في المؤمن نصران كندمان وندمانه - قاله سيديويه - وأنشد: «كأسجدت نصرانه لم تحفه» واليا في نصراني عنده للمبالغة يقال لللاحر أخرى إشارة إلى أنه عريق في وصفه، وقيل: إنها للفرق بين الواحد والجمع كزنجي وزنجي، وروم ورومي، وقيل: النصرارى جمع نصرى كهبرى ومهارى حدثت لإحدى ياهيه وقلبت الكسرة فتحة للتخفيف فقلبت الياء ألفاً. وإلى ذلك ذهب الخليل، وهو اسم لصحاب عيسى عليه السلام، وسموا بذلك لأنهم

نصروه، أو نصر بعضهم لبعض، وقيل: إن عيسى عليه السلام ولد في بيت لحم بالقدس ثم سارت به أمه إلى مصر ولما بلغ اثني عشر سنة عادت به إلى الشام وأقامت بقريّة ناصرة، وقيل: نصرايا، وقيل: نصرى، وقيل: نصرانة، وقيل: نصران. وعليه الجوهري - فسمى من معه باسمها، أو أخذ لهم اسم منها (وَالصَّابِئِينَ) هم قوم مدار مذاهم على التعصب للروحانيين واتخاذهم وسائل، ولما لم يتيسر لهم التقرب إليها بأعيانها، والتقى منها بذواتها فرعت جماعة منهم إلى هياكلها، فصابئة الروم مفرزها السيارات، وصابئة الهند مفرزها الثوابت، وجماعة نزولوا عن الهياكل إلى الأشخاص التي لا تسمع ولا تبصر ولا تتنى عن أحدثياتها. فالفرقة الأولى هم عبدة الكواكب، والثانية هم عبدة الاصنام وكل من هاتين الفرقتين أصناف شتى مختلفون في الاعتقادات والتعبادات، والامام أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه يقول: إنهم ليسوا بعبدة أو تان وإنما يعظمون النجوم كما تعظم الكعبة، وقيل: هم قوم موحدون يعتقدون تأثير النجوم ويقرون ببعض الانبياء كيجي عليه السلام، وقيل: إنهم يقرون بالله تعالى ويقومون الزبور ويعبدون الملائكة ويصلون إلى الكعبة، وقيل: إلى هيب الجنوب، وقد أخذوا من كل دين شيئاً، وفي جوازنا كحتمهم وأكل ذبائحهم كلام للفقهاء يطلب في محله، واختلف في اللفظ فقيل غير عربي، وقيل: عربي من صبا - باللهز - إذ أخرج أو من صبا معتلا بمعنى مال لخروجهم عن الدين الحق وميلهم إلى الباطل، وقرأ نافع وحده بالياء، وذلك إما على الأصل أو الإبدال للتخفيف.

(مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمَلَ صَالِحًا) أي أحدث من هذه الطوائف إيماناً بالله تعالى وصفاته وأفعاله والنبوات، وبالنشأة الثانية على الوجه اللائق، وأتى - بعمل صالح - حسبما يقتضيه الإيمان بما ذكر، وهذا مبنى على أول الاقوال، والقائلون بآخرها منهم من فسر الآية بمن اتصف من أولئك بالإيمان الخالص بالمبدأ والمعاد على الإطلاق سواء كان ذلك بطريق الثبات، أو الدوام عليه كإيمان المخلصين، أو بطريق إحدائه، وإنشائه كإيمان من عدهم من المنافقين، وسائر الطوائف، وفائدة التعميم للمخلصين مزيد ترغيب الباقي في الإيمان ببيان أن تأخرهم في الاتصاف به غير محلي بكونهم أسوة لأولئك الأقدمين، ومنهم من فسرها بمن كان منهم في دينه قبل أن ينسخ مصداقاً بقلبه بالمبدأ والمعاد عاملاً بمقتضى شرعه، فيعم الحكم المخلصين من أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، والمنافقين الذين تابوا، واليهود والنصارى الذين ماتوا قبل التحريف والنسخ (والصائبين) الذين ماتوا زمن استقامة أمرهم إن قيل: إن لهم ديناً، وكذا يعم اليهود والصائبين الذين آمنوا بعيسى عليه السلام وماتوا في زمنه، وكذا من آمن من هؤلاء الفرق بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم. وفائدة ذكر (الذين آمنوا) على هذا مع أن الوعيد السابق كان في اليهود لتسكين حمية اليهود بتسوية المؤمنين بهم في أن كون كل في دينه (قبل النسخ) يوجب الأجر (وبعدده) يوجب الحرمان، كما أن ذكر (الصائبين) للتبني على أنهم مع كونهم أميين المذكورين ضلالاً يتاب عليهم إذا صح منهم الإيمان والعمل الصالح، فغيرهم بالطريق الأولى وانفهام قبل النسخ من (وعمل صالحاً) إذ لإصلاح في العمل بعده، وهذا هو الموافق لسبب النزول لاسياً على رواية أن سلمان رضي الله تعالى عنه ذكر للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم حسن حال الرهبان الذين صحبهم، فقال: «ماتوا وهم في النار» فأزل الله تعالى هذه الآية، فقال عليه الصلاة والسلام: ومن مات على دين عيسى عليه السلام قبل أن يسمع في فهو على خير، ومن سمع ولم يؤمن في فقد هلك، هـ والمناسب لمعوم اللفظ وعدم صرفه إلى تخصيص (الذين آمنوا) والذين هادوا والنصارى) بالكفرة منهم



وتخصيص (من آمن) الخ بالدخول فملة الاسلام ، لإلأنه يرد عليه أنه مستلزم أن يكون (لصائبين) دين ، وقد ذكر غير واحد أنه ليس لهم دين تجوز رعايته في وقت من الأوقات ﴿ففي الملل والنحل﴾ أن الصبوة في مقابلة الحنيفية ، وليل هولاء عن سنن الحق وزينغهم عن نهج الأنبياء قبل لهم : الصابئة ، ولوسلم أنه كان لهم دين سماوي ثم خرجوا عنه ، فمن مضى من أهل ذلك الدين قبل خروجه من ليسوا من (الصائبين) فكيف يمكن إرجاع الضمير الرابط بين اسم (إن) وخبرها إليهم - على القول المشهور - وارتكاب إرجاعه إلى المجموع من حيث هو مجموع قصداً إلى إدراج الفريق المذكور فيهم ضرورة أن من كان من أهل الكتاب عاملاً بمقتضى شرعه قبل نسخه من مجموع أو تلك الطوائف بحكم اشتماله على اليهود والنصارى وإن لم يكن من (الصائبين) بما يجب تنزيهه ساحة التنزيل عنه ؟! على أن فيه بعد ما لا يخفى فتدبر . (ومن) مبتدأ ، وجوزوا فيها أن تكون موصولة والخبر جملة قوله تعالى: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ ودخلت - الفاء - لتضمن المبتدأ معنى الشرط كما في قوله تعالى : (إن الذين فتنوا) الآية ، وأن تكون شرطية - وفي خبرها خلاف - هل الشرط ، أو الجزاء ، أوهما ؟ وجملة (من آمن) الخ خبر (إن) فان كانت (من) موصولة - وهو الشائع هنا - احتيج إلى تقدير - منهم - عائداً ، وإن كانت شرطية لم يحتج إلى تقديره - إذ العموم يفتى عنه - كأنه قيل : هولاء وغيرهم إذا آمنوا (فلهم) الخ على ما قالوا في قوله تعالى : (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لانضع أجر من أحسن عملاً) وجوز بعضهم أن تكون (من) بدلا من اسم (إن) وخبرها (فلهم أجرهم) واختار أبو حيان أنها بدل من المعاطيف التي بعد اسم (إن) فيصح إذ ذاك المعنى ، وكأنه قيل : (إن الذين آمنوا) من غير الأصناف الثلاثة ، ومن آمن من الأصناف الثلاثة (فلهم) الخ . وقد حملت الضمائر الثلاثة باعتبار معنى الموصول ، كما أن أفراد مافي الصلة باعتبار لفظه ، وفي البحر إن هذين الخليلين لا يتجان إلا بأعراب (من) مبتدأ ، وأما على إعرابها بدلا فليس فيها إلا حمل على اللفظ فقط فانهم • ثم المراد من - الأجر - الثواب الذي وعدوه على الايمان والعمل الصالح ، فاضافته إليهم واختصاصه بهم بمجرد الوعد لا بالاستيجاب - كما زعمه الزمخشري رعاية للاعتزال - لكن تسميته - أجراء - لعدم التخلف ، ويؤيد ذلك قوله تعالى : (عند ربهم) المشير إلى أنه لا يضيع لأنه عند لطيف حفيظ ، وهو متعلق بما تعاقب به (لهم) ، ويحتمل أن يكون حالا من (أجرهم) .

﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۚ﴾ عطف على جملة (فلهم أجرهم) وقد تقدم الكلام على مثلها في آخر قصة آدم عليه السلام فأغنى عن الاعادة هنا ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ﴾ تذكير بنعمة أخرى ، لأنه سبحانه إنما فعل ذلك لمصلحتهم ، والظاهر من الميثاق هنا العهد ، ولم يقل : موثيقكم ، لأن ما أخذ على كل واحد منهم أخذ على غيره - فكان ميثاقا واحداً - ولله أن بالانقياد لموسى عليه السلام ، واختلف في أنه متى كان ؟ فقيل : قبل رفع الطور ؛ ثم لما تقضوه رفع فوقهم لظاهر قوله تعالى : (ورفعنا فوقهم العاود بميثاقهم) الخ ، وقيل : كان معه ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ﴾ - الواو - للمصاف ؛ وقيل : للحال ، و(الطور) قيل : جبل من الجبال ، وهو سرياني معرب ، وقيل : الجبل المعين . وعن أبي حاتم عن ابن عباس أن موسى عليه السلام لما جاءهم بالثورة ومافيا من التكاليف الشاقة كبرت عليهم وأبوا قبولها فأمر جبريل بقلع الطور فظله فوقهم حتى قبلوا ؛ وكان على قدر عسكرهم - فرسخاً في فرسخ - ورفع فوقهم قدر قامة الرجل ، واستشكل بأن هذا يجرى مجرى الالجاه

إلى الإيمان فينافي التكليف، وأجاب الامام بأنه لا إلزام لأن الاكثر فيه خوف السقوط عليهم، فاذا استمر في مكانه مدة - وقد شاهدوا السموات مرفوعة بلا عماد - جاز أن يزول عنهم الخوف فيزول الإلزام ويبقى التكليف، وقال العلامة: كأنه حصل لهم بعد هذا الإلزام قبول اختياري، أو كان يكفي في الامم السالفة مثل هذا الإيمان - وفيه كما قال السالكون - إن الكلام في أنه كيف يصح التكليف: (خذوا) الخ مع القسر، وقد تقرر أن مبناه على الاختيار - فالحق أنه إكراه - لانه حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختاره - لو خلى ونفسه - فيكون معدماً للرضا لا للاختيار إذ الفعل يصدر باختياره كما فصل في الاصول، وهذا كالمحاربة مع الكفار، وأما قوله: (لا إكراه في الدين) وقوله سبحانه: (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) فقد كان قبل الامر

بالمقاتلة ثم نسخ به ﴿ خذُوا مَا آتَيْنَكُمْ بِقُوَّةٍ ﴾ هو على إضمار القول أي قلنا أو قائلين (خذوا) وقال بعض الكوفيين: لا يحتاج إلى إضماره لأن أخذ الميثاق قول، والمعنى (وإذ أخذنا ميثاقكم) بأن تأخذوا ما آتيناكم - وليس بشيء - والمراد هنا - بالقوة - الجد والاجتهاد - كما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، ويؤيد ذلك عدم التكاسل والتعافل، حيث لا يصلح الآية دليلاً لمن ادعى أن الاستطاعة قبل الفعل إذ لا يقال: خذ هذا بقوة، إلا والقوة حاصلة فيه لان القوة هذا المعنى لا تنكر صحة تقدمها على الفعل ﴿ واذكروا ما فيه ﴾ أي ادرسوه واحفظوه ولا تنسوه، أو تدبروا معناه، أو اعملوا بما فيه من الاحكام، فالذكر يحتمل أن يراد به الذكر اللساني والقلبي والاعم

منهما وما يكون كاللازم لهما، والمقصود منهما أعمى العمل ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ٦٣ ﴾ قد تقدم الكلام على الترجي في كلامه تعالى، وقد ذكرهنا أن كلمة لعل - متعلقة بخذوا، واذكروا - إما مجاز يؤول معناه بعد الاستعارة إلى تعليل ذي الغاية بغايته أو حقيقة لرجاء الخطاب، والمعنى (خذوا) واذكروا راجين أن تكونوا متقين ويرجع المعنى المجازي أنه لا معنى لرجائهم فيما يشق عليهم أعمى التقوى، اللهم إلا باعتبار تكلف أنهم سمعوا مناقب المتقين ودرجاتهم فلذا كانوا راجين للاختراط في سلوكهم، وجوز المترلة كونها متعلقة بقلنا - المقدر وأولوا الترجي بالارادة أي (قلنا) و - اذكروا - ارادة أن تتقوا، وهو منى على أصلهم الفاسد من أن ارادة الله تعالى لأفعال العباد غير موجبة للصدور لكونها عبارة عن العلم بالصلحة، وجوز العلامة تعلقها إذا أول الترجي بالارادة بخذوا - أيضاً على أن يكون قيدا للطلب لا للمطلوب، وجوز الشهاب أن يتعلق بالقول على تأويله بالطلب والتخلف فيه جائز، وفيه إن القول المذكور وهو (خذوا ما آتيناكم) بعينه طلب التقوى فلا يصح أن يقال خذوا ما آتيناكم - طالبا منكم التقوى إلا بنوع تكلف فانهم ﴿ ثم توحيتم من بعد ذلك ﴾ أي أعرضتم عن الوفاء بالميثاق بعد أخذه وخالفتم، وأصل التولي الاعراض المحسوس ثم استعمل في الاعراض المعنوي كعدم القبول، ويفهم من الآية أنهم امتثلوا الامر ثم تركوه

﴿ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخٰسِرِينَ ٦٤ ﴾ الفضل التوفيق للتوبة والرحمة قبولها، أو الفضل والرحمة بعنة رسول الله ﷺ وإدراكهم لمدته، فالخطاب على الاول جار على سنن الخطابات السابقة مجازاً باعتبار الاسلاف وعلى الثاني جار على الحقيقة، والخسران ذهاب رأس المال أو نقصه، والمراد لكنتم مغبونين هالكين بالانهماك في المعاصي، أو بالخطب في مهاوى الضلال عند الفترة، وكلية - لولا - إمابسيطة أو مركبة من لولا الامتناعية

وتقدم الكلام عليها، وحرف النفي- والاسم الواقع بعدها عند سبويه- مبتدأ خبره محذوف وجوبا لدلالة الحال عليه وسد الجواب مسده، والتقدير- ولولا فضل الله ورحمته- حاصلان، ولا يجوز أن يكون الجواب خبراً لكونه في الاغلب خالياً عن العائد الى المبتدأ، وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف أى لولا ثبت فضل الله تعالى الخ، و(لكنتم) جواب- لولا- ويكثر دخول اللام على الجواب إذا كان موجبا، وقيل: إنه لازم إلا في الضرورة كقوله: لولا الحياء ولولا الدين (عبتكما) ببعض ما فيكما إذ عبنا عورى وجاء في كلامهم بعد اللام قد، كقوله:

لولا الأمير ولولا خوف طاعته (لقد) شربت وما أحلى من العسل

وقد جاء أيضا حذف اللام وإبقاء قد نحو- لولا زيد قد أكرمتك- ولم يجيء في القرآن مثبتا إلا باللام إلا فيما زعم بعضهم أن قوله تعالى: (وهم بها) جواب لولا قدم عليها هذا (ومن باب الاشارة والتأويل في الآية) (وإذ أخذنا ميثاقكم) المأخوذ بذلال العقل بتوحيد الافعال والصفات ورفنا فوقكم طور- الدماغ للتمكن من فهم الممانى وقبولها، أو أشار سبحانه- بالطور- إلى موسى القلب، ورفعه إلى علوه واستيلانه في جو الارشاد (وقلناخذوا) أى اقبلوا (ما آتيناكم) من كتاب العقل الفرقاني يجد، وعُوموا ما فيه من الحكم والمعارف والعلوم والشرائع لكي تتقوا الشرك والجهل والفسق (بم أعرضتم) باقبالكم إلى الجهة السفلية بعد ذلك فلا لحكمة الله تعالى بامهاله وحكمه بافضاله لعاجلتكم العقوبة ولحل بكم عظيم المصيبة

إلى الله يدعى بالبراهين من أبى فان لم يجب باده بيض الصوارم

(وَلَقَدْ عَلَّمَهُ الَّذِينَ آتَيْنَاهُم مِّنكُمْ فِي السَّبْتِ) اللام واقعة في جواب قسم مقدر، وسلم هنا كعرف فلذلك تعدت إلى واحد، وظاهر هذا أنهم علموا أعيان المعتدين، وقدر بعضهم مضافا أى اعتداء الذين، وقيل: أحكامهم، (ومنكم) في موضع الحال، و(السبت) اسم لليوم المعروف وهو مأخوذ من السبت الذى هو القطع لأنه سبت فيه خاق كل شىء وعمله، وقيل: من السبوت وهو الراحة والدعة. والمراد به هنا اليوم، والكلام على حذف مضاف أى في حكم السبت لان الاعتداء والتجاوز لم يقع في اليوم بل وقع في حكمه بناء على ما حكى أن موسى عليه السلام أراد أن يجعل يوما خالصا للطاعة وهو يوم الجمعة تخالفوه وقالوا: نجعله يوم السبت لان الله تعالى لم يخلق فيه شيئا فأوحى الله تعالى إليه أن دعهم وما اختاروا ثم امتحنهم فيه فأمرهم بترك العمل وحرم عليهم فيه صيد الحيتان فلما كان زمن داود عليه السلام- اعتدوا- وذلك أنهم كانوا يسكنون قرية على الساحل يقال لها أيلة، وإذا كان يوم السبت لم يبق حوت في البحر إلا حطر هناك وأخرج خرطومهم وإذا مضى تفرقت خفروا حياضا وأشرعوا إليها الجداول وكانت الحيتان تدخلها يوم السبت بالموج فلا تقدر على الخروج لبعده العمق وقلة الماء فيصطادونها يوم الاحد، وروى أنهم فعلوا ذلك زمانا فلم ينزل عليهم عقوبة فاستبشروا وقالوا: قد أحل لنا العمل في السبت فاصطادوا فيه علانية وباعوا في الاسواق، وعلى هذا يصبح جعل اليوم ظرفا للاعتداء، ولا يحتاج إلى تقدير مضاف، وقيل: المراد بالسبت هنا مصدر سببت اليهود إذا عظمت يوم السبت وليس بمعنى اليوم فحينئذ لا حاجة إلى تقدير مضاف إذ يؤول المعنى إلى أنهم اعتدوا في التعظيم وهتكوا الحرمه الواجبة عليهم. وقد ذكر بعضهم أن تسمية العرب للايام بهذه الاسماء المشهورة حدثت بعد عيسى عليه السلام وأن أسماءها قبل غير ذلك وهى التي في قوله:

أؤمل أن أعيش وأن يومي بأول أو بأهون أو جبار  
أو التالي دبار فان أقتسه فونس أو عروبة أو شبار

واستدل بهذه الآية على تحريم الحبل في الأمور التي لم تشرع كالربا - وإلى ذلك ذهب الامام مالك - فلا يجوز  
عنده مجال قال الكواشي : وجوزها أكثرهم ما لم يكن فيها إبطال حق أو إحقاق باطل ، وأجابوا عن التمسك  
بالآية بأنها ليست حلة وإنما هي عين المنهى عنه لانهم إنما نهوا عن أخذها ولا ينبغي ما في هذا الجواب ، وتحققه  
في كتب الفقه ﴿ فَقَلْنَا لَهُمْ كُونُوا قَرَدَةً حَاسِنًا ٦٥ ﴾ القردة جمع قرد وهو معروف ويجمع فعل الاسم  
قياسا على فاعول ، وقليل على ففعله ، - والحسو - الصغار والذلة ويكون متعديا ولازما ، ومنه قولهم للكلب : احسأ  
وقيل : الحسوء ، والחסاء مصدر حسأ الكلب بعتد ، وبعضهم ذكر الطرد عند تفسير الحسوء كالأبعاد : فقيل : هو  
لاستيفاء معناه لالبيان المراد ، وإلا لكان الحاسي - بمعنى الطارد ، والتحقيق أنه معتبر في المفهوم إلا أنه بالمعنى  
المبنى للمفعول ، وكذلك الأبعاد فالحاسي - الصاغر المبعد المطرود ، وظاهر القرآن أنهم مسخوا قردة على الحقيقة ،  
وعلى ذلك جمهور المفسرين - وهو الصحيح - وذكر غير واحد منهم أنهم بعد أن مسخوا لم يأكلوا ولم يشربوا  
ولم يتناسلوا ولم يعيشوا أكثر من ثلاثة أيام ، وزعم مقاتل أنهم عاشوا سبعة أيام وماتوا في اليوم الثامن ،  
واختار أبو بكر بن العربي أنهم عاشوا - وأن القردة الموجودين اليوم من نسلهم - ويرده مارواه مسلم عن ابن  
مسعود رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لمن سأله عن القردة والخنازير أيهما  
مسخ ؟ « إن الله تعالى لم يهلك قوما أو يعذب قوما فيجعل لهم نسلا وإن القردة والخنازير كانوا قبل ذلك »  
وروى ابن جرير عن مجاهد « أنه ما مسخت صورهم ولكن مسخت قلوبهم فلا تقبل وعظا ولا تهي زجراً »  
فيكون المقصود من الآية تشبيههم بالقردة كقوله :

إذا أنت لم تعشق ولم تدر ما الهوى فكن (حجرأ) من يابس الصخر جلدأ

(و كونوا) ﴿ على الأول ﴾ ليس بأمر حقيقة ، لأن صيرورتهم إلى ما ذكر ليس فيه تكسب لهم لانهم ليسوا  
قادرين على قلب أعينهم ، بل المراد منه سرعة التكوين وأنهم صاروا كذلك كما أراد من غير امتناع ولا لبث .  
﴿ وعلى الثاني ﴾ يكون الأمر مجازاً عن التخلية والترك والخذلان - كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم :  
« اصنع ماشئت » وقد قرره العلامة في تفسير قوله تعالى : ( ليكفروا بما آتيناهم وليبتنعوا ) والمنصوبان خبران  
للفعل الناقص ، ويجوز أن يكون (خاسئين) حالا من الاسم ، ويجوز أن يكون صفة (قردة) والمراد وصفهم  
بالصغار عند الله تعالى دفماً لتوهم أن يجعل مسخهم وتمجيل عذابهم في الدنيا لدفع ذنوبهم ورفع درجاتهم \*  
واعترض أنه لو كان صفة لها لوجب أن يقول : خاسئة لامتناع الجمع - بالواو - والنون في غير ذوى العلم .  
وأجيب بأن ذلك على تشبيههم بالعقلاء كما في (ساجدين) أو باعتبار أنهم كانوا عقلاء ، أو بأن المسخ إنما كان  
بتبدل الصورة فقط ، وحقيقتهم سالمة على ما روى أن الواحد منهم كان يأتيه الشخص من أقاربه الذين نهوم ،  
فيقوله : ألم أنك ؟ فيقول : بلى ثم تسيل دموعه على خده - ولم يتعرض في الآية بمسخ شيء منهم خنازير -  
وروى عن قتادة أن الشباب صاروا (قردة) والشيوخ صاروا - خنازير - وما نجا إلا الذين نهوا ، وهلك سائرهم ،  
وقرى - (قردة) - بفتح القاف وكسر الراء - و (خاسئين) - بغير همز - ﴿ جَعَلْنَاهَا نَكَالًا ﴾ أى كينوتهم

وصيرورتهم (قردة) أو المسخة ، أو العقوبة ، أو الآية المدلول عليها بقوله تعالى : ( ولقد علمتم ) وقيل : الضمير للقرية ، وقيل : للحيثان - والنكال - واحد - الإنكال - وهى القيود - ونكل به - فعل به ما يعتبر به غيره ، فيمتنع عن مثله ( لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا ) أى لمعاصرتهم ومن خلفهم - وهو المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه وغيره - وروى عنه أيضاً ( لما ) بمحضرتها من القرى - أى أهلها وما تباعد عنها - أو لآلتين والماضين - وهو المختار عند جماعة - فكل من ظرفى المكان مستعار للزمان ، و( ما ) أقيمت مقام - من - إما تحقير أ لهم فى مقام العظمة والكبرياء - أو لاعتبار الوصف - فان ما يعبر بها عن العقلاء تعظيماً - إذا أريد الوصف - كقوله : « سبحان ما سخر كن » وصحح كونها ( نكالا ) للماضين أنها ذكرت فى زبر الأولين - فاعتبروا بها - وصحت - الفاء - لأن جعل ذلك ( نكالا ) للرفيقين إنما يتحقق بعد القول والمسوخ ، أو لأن - الفاء - إنما تادل على ترتب - جعل العقوبة ( نكالا ) على القول وتسببه عنه - سواء كان على نفسه أو على الاخبار به - فلا ينافى حصول الاعتبار قبل وقوع هذه الواقعة بسبب سماع هذه القصة ، وقيل :- اللام - لام الأجل و( ما ) على حقيقتها - والنكال - بمعنى العقوبة لا - العبرة - والمراد بما ( بين يديها ) ما تقدم من سائر الذنوب قبل أخذ السمك ، و( ما خلفها ) ما بعدها ، والقول بأن المراد جعلنا المسوخ عقوبة لآجل ذنوبهم المتقدمة على المسوخة والمتأخرة عنها يستدعى بقاءهم مكلفين بعد المسوخ ولا يظهر ذلك إلا على قول مجاهد ، وحمل الذنوب التى بعد المسوخة - على السيئات الباقية آثارها - ليس بشئ - إلا لا يخفى ، وقول أنى العلية - إن المراد ( ما بين يديها ) ماضى من الذنوب ، و( ما خلفها ) من يأتى بعد ، والمعنى فجعلناها عقوبة لما مضى من ذنوبهم ؛ وعبرة لمن بعدهم - منقطع من القول جداً لمزيد ما فيه من تفكيك النظم والتكلف ( وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ٦٦ ) الموعظة ما يذكر مما يلين القلب - ثواباً كان أو عقاباً - والمراد ( المتقين ) ما يعم كل متق من كل أمة - وإليه ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - وقيل : من - أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : منهم ، ويحتمل أنهم اتعظوا بذلك وخافوا عن ارتكاب الشهوات ، وخلف ما أمروا به ، ويحتمل أنهم وعظ بعضهم بعضاً بهذه الواقعة ، وحظ العارف من هذه القصة أن يعرف أن الله سبحانه وتعالى خلق الناس لعبادته وجعلهم بحيث لو أهملوا وتركوا وخلوا بينهم وبين طباغهم لتزغوا وانهمكوا فى اللذات الجسائية والغواشى الظلمانية لضرورتهم لها واعتيادهم من الطفولية عليها

والنفس كالطفل إن تمهله شب على حب الرضاع وإن تقطعه ينظم

فوضع الله تعالى العبادات ، وفرض عليهم تكرارها فى الأوقات المعينة ليزول عنهم بها درن الطباغ المتراكم فى أوقات الغفلات وظلمة الشواغل العارضة فى أزمنة ارتكاب الشهوات ، وجعل يوماً من أيام الأسبوع مخصوصاً للاجتماع على العبادة وإزالة وحشة التفرقة ودفع ظلمة الاشتغال بالأمور الدنيوية ، فوضع ( السبت ) لليهود لأن عالم الحس الذى إليه دعوة اليهود هو آخر العوالم ( والسبت ) آخر الأسبوع ، والأحد للنصارى لأن عالم العقل الذى إليه دعوتهم أول العوالم ، ويوم الأحد أول الأسبوع ، والجمعة للمسلمين لأنه يوم الجمع ، - والحتم - فهو أوفق بهم وأليق بحالهم - فمن براع هذه الأوضاع والمراقات أصلاً - زال نور استعداده ، وطفى - مصباح فؤاده ، ومسخ ما مسخ أصحاب السبت ، ومن غلب عليه وصف من أوصاف الحيوانات ورسخ فيه بحيث أزال استعداده ، وتمكن فى طباغ ، وصار صورة ذاتية له كالماء الذى منبعه معدن الكبريت مثلاً أطلق عليه اسم

ذلك الحيوان حتى كان صار طباعه طباعه ، ونفسه نفسه ، فليجهد المرء على حفظ إنسانيته ، وتدبير صحته بشراب الأدوية الشرعية والمعاجين الحكيمة ، وليحث نفسه بالمواعظ الوعديّة والوعيديّة

هي النفس إن تهمل تلازم حساسة وإن تدبعت نحو الفضائل تلهج

(وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمرکم أن تذبحوا بقرة) بيان نوع من مساوئهم من غير تعدد النعم وصح العطف لأن ذكر النعم سابقاً كان مشتتلاً على ذكر المساوئ أيضاً من المخالفة للأنبيا والتكذيب لهم وغير ذلك ، وقد يقال : هو على منط ماتقدم ، لأن الذبح نعمة دنيوية لرفعة التشاجر بين الفريقين ، وأخروية لكونه معجزة لموسى عليه السلام . وكان مولانا الامام الرازي خفي عليه ذلك فقال : إنه تعالى للماعدد وجوه إنعامه عليهم أولاً ختم ذلك بشرح بعض ماوجه إليهم من التشديدات ، وجعل النوع الثاني ما أشارت إليه هذه الآية - وليس بالبعيد - ﴿ هو أول الفضة ﴾ قوله تعالى : (وإذ قتلتم نفساً فادّاراً أنتم فيها) الخ ، وكان الظاهر أن يقال - قال موسى إذ قتل قتيل تنوزع في قاتله - إن الله يأمر بذبج بقرة هي كذا وكذا ، وأن يضرب ببعضها ذلك القتيل ويخبر بقاتله فيكون كيت وكيت إلا أنه فك بعضاً وقدم لاستقلاله بنوع من مساوئهم التي قصد نعيها عليهم ، وهو الاستنزاه بالامر والاستقصاء في السؤال ، وترك المصارعة إلى الامتثال ، ولو أجرى على النظم لكانت قصة واحدة . ولذهبت تثنية التفریع ، وقد وقع في النظم من فك التركيب والترتيب ما يضاهيه في بعض القصص ، وهو من القلوب المقبول لضمنته نكتات وفوائد ، وقيل : إنه يجوز أن يكون ترتيب نزولها على موسى عليه السلام على حسب تلاتها بأن يأمرهم الله تعالى - بذبج البقرة - ثم يقع القتل فيؤمرُوا بضرب بعضها - لكن المشهور خلافه - والقصة أنه عمد إخوان من بنى إسرائيل إلى ابن عم لها - أخي أبيهما - فقتلته ليرثا ماله وطرحاه على باب محله ثم جأما يطلبان بدمه فأمر الله تعالى بذبج بقرة وضربه ببعضها ليحيها ، ويخبر بقاتله ، وقيل : كان القاتل أخا القتيل ، وقيل : ابن أخيه ولا وارث له غيره فلباطال عليه عمره قتله ليرثه ، وقيل : إنه كان - تحت رجل يقال له عاميل - بنت عم لا مثل لها في بنى إسرائيل في الحسن والجمال فقتله ذوق رابة له لينكحها فكان ما كان ، وقرأ الجمهور - يأمركم بضم الراء ، وعن أبي عمرو ، السكون ، والاختلاس - وإبدال الهزوة العا ، و(أن) تذبحوا في موضع المفعول الثاني ليأمر ، وهو على إسقاط حرف الجر - أي بأن تذبحوا ﴿ قالوا أتتخذنا هزواً ﴾ استئناف وقع جواباً عما ينساق إليه الكلام كأنه قيل : فإذا صنعوا هل سارعوا إلى الامتثال أم لا ؟ فأجيب بذلك ، والاختاذ كالنصير ، والجعل يتعدى إلى مفعولين أصلها المبتدأ والخبر ، و(هزواً) مفعوله الثاني ولكونه مصدرأ لا يصلح أن يكون مفعولاً ثانياً لأنه خبر المبتدأ في الحقيقة وهو اسم ذات هنا فقددر مضاف - كمكان ، أو أهل - أو يجعل بمعنى الهزوة به كقوله تعالى : (أحل لكم صيد البحر) أي مصيده أو يجعل الذات نفس المعنى مبالغة كرجل عدل ، وقد قالوا ذلك لإمابعد أن أمرهم موسى عليه السلام بذبج بقرة دون ذكر الاحياء بضربها ، إمابعد أن أمرهم وذكر لهم استبعاداً لما قاله واستخفافاً به كما يدل عليه الا - تفهام إذ المعنى أنسخر بنا فان جوابك لا يطابق سؤالنا ولا يليق ، وأين ما نحن فيه مما أنت آسر به ، ولا يأتي ذلك انقيادهم له لأنه بعد العلم بأنه جد وعزيمة ، ومن هنا قال بعضهم : إن إجاباتهم بينهم - حين أخبرهم عن أمر الله تعالى بأن يذبحوا بقرة بذلك - دليل على سوء اعتقادهم بينهم وتكذيبهم له

إذ لو علموا أن ذلك إخبار صحيح عن الله تعالى لما استفهوا هذا الاستفهام ، ولا كانوا أجابوا هذا الجواب ، فهم قد كفروا بموسى عليه السلام . ومن الناس من قال : كانوا مؤمنين مصدقين ولكن جرى هذا على نحو ما هم عليه من غاظ الطبع والجفاء والمعصية ، والعذر لهم أنهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال ما قال ورأوا ما بين السؤال والجواب توهموا أنه عليه السلام داعهم ، أو ظنوا أن ذلك يجرى بجرى الاستهزاء ، فأجابوا بما أجابوا ، وقيل : استفهوا على سبيل الاسترشاد - لا على وجه الإنكار والعناد - وقرأ عاصم وابن محيصن (يتخذنا) - بالياء - على أن الضمير لله تعالى . وقرأ حمزة وإسماعيل عن نافع (هزأ) بالاسكان ، وحفص عن عاصم - بالضم وقلب الهمزة واوآ - ، والباقون - بالضم والهمزة - والكلمات فيه ٥

(قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٦٧) أى من أن أعد في عدادهم ، والجهل - كما قال الراغب - له معان ، عدم العلم ، واعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه ، وفعل الشيء بخلاف ما حقه أن يفعل - سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً - وهذا الأخير هو المراد هنا ، وقد نفاه عليه السلام عن نفسه قصداً إلى نفي ملزومه الذى رى به - وهو الاستهزاء على طريق الكناية - وأخرج ذلك في صورة الاستعارة استفظاعاً له ، إذ الهمزة - فى مقام الارشاد كاد يكون كفرةً وما يجرى مجراه ، ووقوعه فى مقام الاحتقار والتهكم مثل (فبشرهم بعذاب أليم) سائغ شائع - وفرق بين المقامين - وذكر بعضهم أن الاستعاذة بالله تعالى من ذلك من باب الأدب والتواضع معه سبحانه كما فى قوله تعالى : (وقل رب أعوذ بك من هزات الشياطين) لأن الأنبياء معصومون عن مثل ذلك ، والاولى أولى - وهو المعروف من إيراد الاستعاذة فى أثناء الكلام - والفرق بين - الهمزة والمرح - ظاهر فلا ينافى وقوعه من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أحياناً كما لا يخفى ٥

(قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ) أى سل لأجلنا (ربك) - الذى عودك ما عودك - يظهر (لنا) ما حالها وصفتها ، فالسؤال فى الحقيقة عن الصفة ، لأن المسأله ومسمى الاسم معلومان - ولا ثالث لهما - لتستعمل (ما) فيه ، أما إذا أريد بقرة معينة فظاهر لأنه استفسار لبيان المجهول - وإلا فلنكان التعجب - وتوهم أن مثل هذه البقرة لا تكون إلا معينة ، والجواب ﴿على الاول﴾ بيان ﴿وعلى الثانى﴾ نسخ وتشديد ، وهكذا الحال فيما سياتى من السؤال والجواب . وكان مقتضى الظاهر ﴿على الاول﴾ أى لا تسألها للسؤال عن المميز وصفاً كان أو ذاتياًه ﴿وعلى الثانى﴾ كيف ؟ لأنها موضوعة للسؤال عن الحال ، و (ما) وإن سئل بها عن الوصف لكنه على سبيل الدور ، وهو إما مجاز أو اشتراك - كما صرح به فى المفتاح - والغالب السؤال بها عن الجنس ، فإن أجريت هنا على الاستعمال الغالب نزل بمجهول الصفة لكونه على صفة لم يوجد عليها جنسه - وهو إحياء الميت بضرب بعضه - منزلة بمجهول الحقيقة فيكون سؤالاً عن الجنس تنزيلاً ، وعن الصفة حقيقة . وإن أجريت على التادير لم يمتح إلى التنزيل المذكور ، والقول إنه يمكن أن يجعل (ماهى) على حذف مضاف - أى ما حالها ؟ - فيكون سؤالاً عن نوع حال تفرع عليه هذه الخاصية - على بعده - خال عن اللطافة اللاتقة بشأن الكتاب العزيز . و (ما) استفهامية خبر مقدم (هى) والجملة فى موضع نصب (بىبين) لأنه معلق عنها ، وجاز فيه ذلك لشبهه بأفعال القلوب ، والمعنى (يبين لنا) جواب هذا السؤال ﴿قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَفَارِضٌ وَلَا بُكْرٌ﴾ الفاراض اسم للسنة التى انقطعت ولادتها من الكبر ، والفعل - فرضت - بفتح الراء وضمها - ويقال لكل ما قدم

وطال أمره (فارض) ومنه قوله :

يارب ذى ضغن على (فارض) له قروء كقروء الخائض  
وكان المسنة سميت فاضاً - لأنها - فرضت - سنهأى قطعتها وبلغت آخرها ، و- البكر - اسم للصغيرة ،  
وزاد بعضهم - التي لم تلد من الصغر - وقال ابن قتيبة : هي التي ولدت ولدأ واحداً ، والبكر من النساء التي لم يسها  
الرجال ، وقيل : (١) هي التي لم تحمل ، والبكر من الأولاد الأول ، ومن الحاجات الأولى - والبكر - بفتح الباء -  
الفتى من الابل ، والائى - بكرة - وأصله من التقدم في الزمان ، ومنه - البكرة والبيا كورة - والاسمان صفة (بقرة)  
ولم يؤت - بالتاء - لأنهما اسمان لما ذكر ، واعترضت (لا) بين الصفة والموصوف وكررت لوجوب تكريرها  
مع الخبر والنعت والحال لإلإ في الضرورة خلافاً للدهرد وابن كيسان كقوله :

قهرت العدا (لا مستعينا) بعصبة ولكن بأنواع الخدائع والمسكر

ومن جعل ذلك من الوصف بالجل فقدر مبتدأ أى لاهى (فارض ولا بكر) فقد أبعء ، إذ الأصل الوصف  
بالمفرد ، والأصل أيضاً أن لا حذف ، وذكر (يقول) للإشارة إلى أنه من عند الله تعالى لا من عند نفسه •  
(عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكَ) أى متوسطة السن ، وقيل : هي التي ولدت بطناً أو بطنين ، وقيل : مرة بعد مرة  
ويجمع على فعل كقوله :

طوال مثل أعناق الهودى نواعم بين أبكار (وعون)

ويجوز ضم عين الكلمة في الشعر ، وفائدة هذا بعد (لافاض ولا بكر) نى أن تكون مجلاً أو جنيناً ، وأراد من  
ذلك ما ذكر من الوصفين السابقين وبهذاصح الافراد وإضافة (بين) إليه فانه لا يضاف إلا إلى متعدد كون الكلام  
ما حذف منه المعطوف لدلالة المعنى عليه والتقدير عوان بين ذلك وهذا أى - الفارض والبكر - فيكون نظير قوله :

فكان بين الخير لوجاماسالما أبو حجر (الإلبال) قلائل

حيث أراد بين الخير وباعته تكلف مستغنى عنه بما ذكر (١) . واختار السجاوندى أن المراد في وسط زمان  
الصلاح للعوان واعتداله تقول : سافرت إلى الروم ووظفت بين ذلك ، فالشار إليه عوان وارتضاه بعض المحققين  
مدعياً أنه أولى لتلا يفوت معنى بين ذلك لان أهل اللغة قالوا : بقرة عوان (لافاض ولا بكر) وعلى الشاعر ربما  
يحتاج الامر إلى تجريد كمالا يخفى ، ثم إن عود الضمائر المذكورة في السؤال والجواب وإجراء تلك الصفات على  
بقرة يدل على أن المراد بها معنية لان الاول يدل على أن الكلام في البقرة المأمور بذبحها ، والثاني يفيد أن  
المقصد تعيينها وإزالة إبهامها بتلك الصفات كما هر شأن الصفة لأنها تكاليف متغايرة بخلاف ما إذا ذر تلك  
الصفات بدون الاجراء ، وقيل : (إنها لا فاض ولا بكر) فانه يتمثل أن يكون المقصود منه تبدل الحكم السابق ،  
والقول : - بأنهم لما تنجبوا من بقرة مية يضرب به صها ميت فيجيا ظنوها معنية خارجة عما عليه الجنس فسألوا  
عن حالها وصفتها فوقعت الضمائر لعنية باعتبارهم فعين تشديداً عليهم وإن لم يكن المراد منها أول الامر معنية -  
ليس بشيء لانه - حيث لم تكن الضمائر عائدة إلى ما أمروا بذبحها بل ما اعتقدوها ، والظاهر خلافه واللازم على  
هذا تأخير البيان عن وقت الخطاب وليس بممتنع والممتنع تأخيره عن وقت الحاجة الا عند من (٢) يجوز

(١) القائل ابن قتيبة اه منه (٢) فيه لطاة اه منه (٣) واليه ذهب أكثر الحنفية وبعض الشافعية اه منه



التكليف بالمحال وليس بلازم إذ لا دليل على أن الأمر هنا للقور حتى يتوهم ذلك ومن الناس من أنكروا ذلك وادعوا أن المراد بها بقرة من نوع البقر بلا تعيين وكان يحصل الامتثال لو ذبحوا أي بقرة كانت إلا أنها انقلبت مخصوصة بسؤالهم - وإليه ذهب جماعة من أهل التفسير - وتسمكوا بظاهر اللفظ فانه مطلق فيترك على إطلاقه مع ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما موقفاً لو ذبحوا أي بقرة أرادوا لأجزأتهم ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم، وأخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوعاً مرسلاً وبأنه لو كانت معينة لما عنفهم على التماضي وزجرهم عن المراجعة إلى السؤال، واللازم حينئذ النسخ قبل الفعل بناءً على مذهب من يقول الزيادة على الكتاب نسخ كجماهير الحنفية القائلين بأن الأمر المطلق يتضمن التخيير وهو حكم شرعي والتقييد يرفعه وهو جائز بل واقع كما في حديث فرض الصلاة ليلة المعراج، والمنع النسخ قبل التمكن من الاعتقاد بالاتفاق لانه بدأ. وقبل التمكن من الفعل عند المعتزلة وليس بلازم - على ما قيل - على أنه قيل: يمكن أن يقال: ليس ذلك بنسخ لان البقرة المطلقة متناولة للبقرة المخصوصة وذبح البقرة المخصوصة ذبح للبقرة مطلقاً فهو امتثال للأمر الأولي فلا يكون نسخاً، واعتراض على كون التخيير حكماً شرعياً بالخ مع مستنداً بأن الأمر المطلق إنما يدل على إيجاب ماهية من حيث هي بلا شرط لكن لما لم تتحقق إلا في ضمن فرد معين جاء التخيير عقلاً من غير دلالة النص عليه وإيجاب الشيء لا يقتضي إيجاب مقدمته العقلية إذ المراد بالوجوب الوجوب الشرعي، ومن الجائز أن يعاقب المكلف على ترك ما يشمله مقدمة عقلية ولا يعاقب على ترك المقدمة، ونسب هذا الاعتراض لولانا القاضي في مناهجته - وفيه تأمل - وذكر بعض المحققين أن تحقيق هذا المقام انه إن كان المراد بالبقرة المأمور بذبحها مطلق البقرة أي بقرة كانت فالنسخ جائز لان شرط النسخ التمكن من الاعتقاد وهو حاصل بلا ريب، وإن كان البقرة المعينة فلا يجوز النسخ لعدم التمكن من الاعتقاد حينئذ لانه إنما حصل بعد الاستفسار باختلاف العلماء في جواز النسخ وعدمه في هذا المقام من باب النزاع اللفظي فتدبر ﴿فَأَفْعَلُوا مَا تَأْمُرُونَ﴾ أي من ذبح البقرة ولا تكرر السؤال ولا تمتعتوا، وهذه الجملة يحتمل أن تكون من قول الله تعالى لهم، ويحتمل أن تكون من قول موسى عليه السلام حرضهم على امتثال ما أمروا به شفقة منه عليهم، و(ما) موصولة والعايد محذوف أي ماتمرونه بمعنى ماتمرون به، وقد شاع حذف الجار في هذا الفعل حتى لحق بالمتعدى إلى مفعولين فالمحذوف من أول الأمر هو المنصوب، وأجاز بعضهم أن تكون (ما) صدرية أي - فافعلوا أمر - ويكون المصدر بمعنى المفعول كما في قوله تعالى: ( والله خلقكم وما تعملون ) على أحد الوجهين، وفيه بعد لأن ذلك في الحاصل بالسبب قليل وإنما كثر في صيغة المصدر

﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لُونَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النِّظْرَيْنِ ۖ ٦٩ ﴾  
 إسناد البيان في كل مرة إلى الله عز وجل لاظهار كمال المساعدة في إجابة مستوهم وصيغة الاستقبال لاستحضار الصورة - والفقوع - أشد ما يكون من الصفرة وأبلغه والموصف به للتأكيد - كأمس الدابر - وكذا في قولهم أبيض ناصع، وأسود حالك، وأحمر قان، وأخضر ناضر، و(لونها) مرفوع (فاقع) ولم يكتب بقوله صفراء فاقعة لانه أراد تأكيد نسبة الصفرة لحكم عليها أنها صفراء ثم حكم على اللون أنه شديد الصفرة فابتدأ أولاً بوصف البقرة بالصفرة ثم أكد ذلك بوصف اللون بها فكانه قال: هي صفراء ولونها شديد الصفرة، وعن الحسن سوداء

شديدة السواد ولا يخفى أنه خلاف الظاهر لأن الصفرة - وإن استعملها العرب بهذا المعنى - نادر أياً أطلقوا الاسود على الاخضر لكنه في الابل خاصة على ما قيل في قوله تعالى : ( جملة صفر ) لأن سواد الابل تشوبه صفرة وتأكيده بالفقوع بنافيه لأنه من وصف الصفرة في المشهور، نعم ذكر في اللمع أنه يقال: أصفر فاقع ، وأحمر فاقع، ويقال : في الالوان كلها فاقع وناصع إذا أخلصت فعليه لا يرد ما ذكره، ومن الناس من قال: إن الصفرة - استعيرت هنا للسواد، وكذا فاقع لشديد السواد وهو ترشيح ويجعل سواده من جهة البريق واللمعان - وليس بشيء، وجوز بعضهم أن يكون (لونها) مبتدأ وخبره إما (فاقع) أو الجملة بعده، والتأنيث على أحد معنيين، أحدهما لكونه أضيف إلى مؤنث كما قالوا : ذهبت بعض أصابعه، والثاني أنه يراد به المؤنث إذ هو الصفرة فكأنه قال: صفرتها (تسر الناظرين) ولا يخفى بعد ذلك - والسرور - أصله لذة في القلب عند حصول نفع أو توقعه أو رؤية أمر معجبات، وأما نفسه فانشراح مستبطن فيه - وبين السرور، والخبور، والفرح - تقارب لكن السرور هو الخالص المنكتم سمي بذلك اعتباراً بالاسرار ، والخبور ما يرى حيره - أي أضره - في ظاهر البشرة وهما يستعملان في المحمود . وأما الفرح فما يحصل بطراً وأشراً ولذلك كثيراً ما يدمم كما قال تعالى : ( إن الله لا يحب الفرحين ) والمراد به هنا عند بعض الاعجاب مجازاً للزومه له غالباً، والجملة صفة البقرة أي تعجب الناظرين إليها . وجمهور المفسرين يشيرون إلى أن الصفرة من الالوان السارة ولهذا كان على كرم الله تعالى وجهه يرغب في النعال الصفر ويقول من لبس نعلأ أصفر قل همه، ونهى ابن الزبير . ويحيى بن أبي كثير عن لباس النعال السود لأنها تغم ، وقرى - يسر - بالياء فيحتمل أن يكون (لونها) مبتدأ - ويسر - خبره ويكون (فاقع) صفة تابعة لصفراء على حد قوله :

وإني لأسقى الشرب (صفراء فاقعا) كأن ذبي المسك فيها يفتق

إلا أنه قليل حتى قيل : بابه الشعر ، ويحتمل أن يكون لونها فاعلاً (فاقع) و - يسر - إخبار مستأنف .  
﴿ قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ ﴾ إعادة للسؤال عن الحال والصفة لاراد الجواب الأول - بأنه غير مطابق وأن السؤال باق على حاله - بل لطلب الكشف الزائد على ما حصل وإظهار أنه لم يحصل البيان التام .  
﴿ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا ﴾ تعليل لقوله تعالى : ( ادع ) كما في قوله تعالى : ( صل عليهم إن صلاتك سكن لهم ) وهو اعتذار لتكرير السؤال أي إن البقر الموصوف بما ذكر كثير فاشبهه علينا، والتشابه مشهور في البقر ، وفي الحديث «فتن كوجوه البقر، أي يشبه بعضها بعضاً، وقرأ يحيى . وعكرمة - والباقران البقر - وهو اسم لجماعة البقر، والبقر اسم جنس جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء ومثله يجوز تذكيره وتأنيثه - كمثل منقعر ، والنخل باسقات - وجمعه أبقر، ويقال فيه: يقور وجمعه ه اقره وفي البحر إنما سمي هذا الحيوان بذلك لأنه يقور الأرض أي يشقها للحرث، وقرأ الحسن (تشابه) بضم الهاء جعله مضارعاً محذوف التاء وماضيه (تشابه) وفيه ضمير يعود على البقر على أنه مؤنث، والاعراج كذلك إلا أنه شدد الشين، والاصل - تتشابه - فأدغم، وقرى - تشبه - بتشديد الشين - على صيغة المؤنث من المضارع المعلوم، ويشبه بالياء والتشديد على صيغة المضارع المعلوم أيضاً، وابن مسعود - يشابهه بالياء والتشديد جعله مضارعاً من تفاعل لكنه أدغم التاء في الشين، وقرى - مشبهه، ومتشبهه، ويتشابه - والاعمش - متشابه، ومتشابهة - وقرى - تشابهت - بالتخفيف، وفي مصحف أبي - بالتشديد، واستشكل بان التاء لا تدغم إلا في المضارع، وليس في زنة الافعال فعل ماض على تفاعل بتشديد الفاء. ووجه بأن أصله ( ٣٧٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني )

- إن البقرة تشابهت - فالتاء الاولى من البقرة؛ والثانية من الفعل فلما اجتمع مثلان أدغم نحو- الشجرة تمايلت- إلا أن جعل التشابه في بقرة ريك ، والأهون القول بعدم ثبوت هذه القراءة فان دون تصحيحها على وجه وجيه خرط الفتاد، ويشكل أيضاً - تشابه - من غير تأنيث لأنه كان يجب ثبوت علامته إلا أن يقال : إنه على حد قوله - ولا أرض أبقل إبقالها - وابن كيسان يجوز في السعة ﴿ وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ۝٧٠ ﴾ أي إلى عين البقرة المأمور بذبحها، أو لما خفي من أمر القاتل ، أو إلى الحكمة التي من أجلها أمرنا، وقد أخرج ابن جرير عن ابن عباس - مرفوعاً معضلاً - وسعيد عن عكرمة - مرفوعاً مرسلًا - وابن أبي حاتم عن أبي هريرة - مرفوعاً موصولاً - أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « لو لم يستنوا لما تينت لهم آخر الابد » واحتج بالآية على أن الحوادث بارادة الله تعالى حيث علق فيها حكمه وجود الاهتداء الذي هو من جملة الحوادث بتعلق المشيئة وهي نفس الارادة وماقصه الله تعالى في كتابه من غير تكثير فهو حجة على ما عرف في محله ، وهذا مبني على القول بترادف المشيئة والارادة ، وفيه خلاف وأن كون ما ذكر بالارادة مستلزم لكون جميع الحوادث بها- وفيه نظر- واحتج بها على أن الامر قد ينفك عن الارادة وليس هو الارادة كما يقوله المعتزلة لأنه تعالى لما أمرهم بالذبح فقد أراد اهتداهم في هذه الواقعة فلا يكون لقوله : إن شاء الله الدال على الشك وعدم تحقق الاهتداء فائدة بخلاف ما إذا قلنا : إنه تعالى قد أمر بما لا يريد ، والقول بأنه يجوز أن يكون أولئك معتقدين على خلاف الواقع للانفصاك ، أو يكون مبنيًا على ترددهم في كون الأمر منه تعالى يدفعه التقرير إلا أنه يرد أن الاحتجاج إنما يتم لو كان معنى (لمهتدون) الاهتداء إلى المراد بالأمر أما لو كان المراد إن شاء الله اهتدانا في أمرنا لكننا مهتدين فلا إلا أنه خلاف الظاهر فالقول بأن اللزوم أن يكون المأمور به وهو الذبح مراداً ولا يلزمه الاهتداء إذ يجوز أن يكون لتلك الارادة حكمة أخرى بل هذا أبعد بعيد ، والمعتزلة والكرامية يحتجون بالآية على حدوث إرادته تعالى بناء على أنها والمشيئة سواء لأن كلمة (إن) دالة على حصول الشرط في الاستقبال وقد تعلق الاهتداء بالحادث بها ، ويحاج بأن التعليق باعتبار التعلق فاللزام حدوث التعلق ولا يلزمه حدوث نفس الصفة وتوسط الشرط بين اسم (إن) وخبرها لتوافق رموس الآي، وجاء خير (إن) اسماً لأنه أدل على الثبوت وعلى أن الهداية حاصلة لهم وللاعتناء بذلك أكد الكلام

﴿ قَالَ لَهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لِّذَلُولٍ ﴾ صفة (بقرة) وهو من الوصف بالمفرد ، ومن قال : هو من الوصف بالجملة، وأن التقدير لاهي ذلول فقد أبدع عن الصواب، و(لا) بمعنى غير ، وهو اسم على ما صرح به السخاوي وغيره لكن لكونها في صورة ا لحرف ظهر إعرابها فيما بعدها، ويحتمل أن تكون حرفاً كالـ التي بمعنى غير في مثل قوله تعالى : (لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا) - والذلول- الرخيص الذي زالت صعوبته يقال: دابة ذلول بينة الذل بالكسر، ورجل ذلول بين الذل بالضم ﴿ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ ﴾ (لا) صلة لازمة لو جوب التكرار في هذه الصورة وهي مفيدة للتصريح بعموم النبي إذ بدو نهاي يحتمل أن يكون لنفي الاجتماع، ولذا تسمى المذكورة - الاثارة- قلب الأرض للزراعة من أثرته إذ هي حثته ، و(الحرث) الأرض المهيأة للزرع أو هو شق الأرض ليذر فيها، ويطلق على ما حرت وذرع، وعلى نفس الزرع أيضاً، والفعلان صفتا (ذلول) والصفة يجوز وصفها على ما ارتضاء بعض النحاة وصرح به السمين والفعل الاول داخل في حيز النبي والمقصود نفي إثارته الأرض- أي لا تثير الأرض- فتدل فهو من باب

هـ على لاحب لا يمتدى بمنازه ففيه نفي للأصل والفرع معاً، وانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم، قال الحسن: كانت هذه البقرة وحشية ولهذا وصفت بأنها (لا تثير الأرض) الخ، وذهب قوم إلى أن تثير مثبت لغذاء ومعنى، وأنه أنبت للبقرة أنها تثير الأرض وتحرقها ونفي عنها سقى الحرث، ورد بأن ما كان يحرث لا ينتفى عنه كونه ذلولاً، وقال بعض: المراد إنا تثير الأرض بغير الحرث بطراً ومرحاً، ومن عادة البقر إذا بطرت تضرب بقرونها وأظلافها فتثير تراب الأرض. فيكون هذا من تمام قوله (لا ذلول) لأن وصفها بالمرح، والبطر دليل على ذلك وليس عندي بالبعيد. وذهب بعضهم إلى الكواشي إلى أن جملة (تثير) في محل نصب على الحال، قال ابن عطية: ولا يجوز ذلك لأنها من نكرة، واعترض بأنه إن أراد بالنكرة بقرة فقد وصفت، والحال من النكرة الموصوفة جائزة جواز أحسنًا وإن أراد بها (لا ذلول) فذهب سيويه جواز بحى الحال من النكرة، وإن لم توصف، وقد صرح بذلك في مواضع من كتابه اللهم إلا أن يقال: إنه تبع الجمهور في ذلك. وهم على المنع وجعل الجملة حالاً من الضمير المستكن في ذلول أى (لا ذلول) في حال إثارها ليس بشيء، وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي: (لا ذلول) بالفتح (لا) للتبرئة: والخبر محذوف أى هناك، والمراد مكان وجدته هي فيه، والجملة صفة ذلول، وهو نفي لأن توصف بالذل، ويقال: هي ذلول بطريق الكناية لأنه لو كان في مكان البقرة لكانت موصوفة به ضرورة اقتضاء الصفة للوصوف، فلما لم يكن في مكانها لم تكن موصوفة به. فهذا كقولهم محل - فلان - مظنة الجود والكرم، وهذا أولى بما قيل: إن (تثير) خبر (لا) والجملة معترضة بين الصفة والموصوف لأنه أبلغ كالاختي، وبعضهم خرج القراءة على البناء نظراً إلى صورة (لا) كما - في كنت بلا مال - بالفتح، وليس بشيء. لأن ذلك مقصور على مورد السماع، وليس بقياسي على ما يشعر به كلام الرضى (١) وقرئ: (تسقى) بضم حرف المضارعة من أسقى بمعنى سقى، وبعض فرق بينهما بأن سقى لنفسه، وأسقى لغيره كاشية وأرضه هـ

(مُسَلَّمَةٌ لِأَشِيَّةٍ فِيهَا) أى سلمها الله تعالى من العيوب قاله ابن عباس، أو أعفاها أهلها من سائر أنواع الاستعمال قاله الحسن، أو مطهرة من الحرام لا غضب فيها ولا سرقة قاله عطاء، أو أخلص لونها من الشيات قاله مجاهد، والاولى ما ذهب إليه ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لان المطلق ينصرف إلى الكامل ولكونه تأسيساً، وعلى آخر الأقوال يكون (لاشية فيها) أى لالون فيها يخالف لونها تأكيداً والتضعيف هنا للنقل والتعدية، وهم غير واحد فزعم أنه للمبالغة، - والشية - مصدر وشيت الثوب أشبه وشياً إذا زينت بخطوط مختلفة الألوان - فخذف فأؤم - كعدة وز - ومنه الواشى للثياب، قيل: ولا يقال له: واش حتى يغير كلامه ويزينه، ويقال: ثور أشيشته، وفرس أباق، وكبش أخرج، وتيس أبرق، وغراب أبقع - كل ذلك بمعنى البلقة سوى البحر ليس الأشية في قومهم: ثور أشيه للذى فيه بلق مأخوذاً من الشيه لاختلاف المادتين، و - شية - اسم (لا) و(فيها) خبره هـ

(قَالُوا أَلَّنَّ جَسْتًا بِالْحَقِّ) أى أظهرت حقيقة ما أمرنا به فالحق هنا بمعنى الحقيقة، وقيل: بمعنى الامر المقضى أو اللازم؛ وقيل: بمعنى القول المطابق للواقع ولم يريدوا أن ماسبق لم يكن حقاً بل أرادوا أنه لم يظهر الحق به كمال الظهور فلم يحجى. بالحق بل أو ما إليه فعلى هذه الأقوال لم يكفروا بهذا القول، وأجراه تآداة على ظاهره وجعله متضمناً أن ما جئت به من قبل - كان باطلاً فقال: إنهم كفروا بهذا القول، والاولى عدم الاكفار. و (الآن)

(١) فانه قال: ربما فتح نظراً إلى لفظة (لا) فقيل: كنت بلا مال اه منه

ظرف زمان لازم البناء على الفتح ولا يجوز تجزئته من آل- واستعماله على خلافه لحن، وهي تقتضى الحال وتخلص المضارع له غالباً، وقد جاءت حيث لا يمكن أن تكون له نحو (فالآن بشروهن) إذ الامر نص في الاستقبال، وادعى بعضهم إعرابها بقوله: كأنها الآن لم يتغيرا. يريد من الآن مجرّه وهو يحتمل البناء على الكسر، و(آل) فيها للحضور عند بعض، وزائدة عند آخرين، وبنيت لتضمنها معنى الإشارة، أو لتضمنها معنى آل- التعريفية - كسر - وقرئ- آ لآن بالمد على الاستفهام التقريرى إشارة إلى استبطائه وانتظارهم له.

وقرأ نافع بحذف الهزئة وإلقاء حركتها على اللام وعنه روايتان حذفوا (قالوا) وإبانتها (فَذَبَّوْهَا) أى فطلبوا هذه البقرة الجامعة للواصف السابقة وحصلوها (فَذَبَّوْهَا) فالفاء فضيحة عاطفة على محذوف إذ لا يرتب الذبح على مجرد الامر بالذبح، ويان صفتها وحذف لدلالة الذبح عليه، وتحصيلها كان باشتراكها من الشاب البار بأبويه كما تظافت عليه أقوال أكثر المفسرين والقصة مشهورة، وقيل: - كانت وحشية فأخذوها، وقيل: لم تكن من بقر الدنيا بل أنزلها الله تعالى من السماء - وهو قول هابط إلى تخوم الارض، قيل: ووجه الحكمة في جعل البقرة آله دون غيرها من البهائم أنهم كانوا يعبدون البقر والعجاجيل وحب ذلك في قلوبهم، لقوله تعالى: (وأشربوا في قلوبهم العجل) ثم بعد ما تابوا أراد الله تعالى أن يمتحنهم بذبحه، أحجب إليهم ليكون حقيقة لتوبتهم، وقيل: - ولعله ألطف وأولى- إن الحكمة في هذا الامر لإظهار توبيخهم في عبادة العجل بأنكم كيف عبدتم ما هو في صورة البقرة مع أن الطبع لا يقبل أن يخلق الله تعالى فيه خاصية يحيا بها ميت بمعجزته؟ وكيف قبلتم قول السامرى إنه إلهكم وما أنتم لا تقبلون قول الله سبحانه: إنه يحيا بضرب لحمه منه الميت سبحانه الله تعالى؛ وهذا الخرق العظيم (وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ۗ ۷۱) كنى على الذبح بالفعل أى- وما كادوا يذبحون- واحتمال أن يكون المراد (وما كادوا يفعلون) ما أمروا به بعد الذبح من ضرب بعضها على الميت بعيد، وكادوا وضوعه لدنو الخبر حصوله ولا يكون خبرها في المشهور إلا مضارعا دالا على الحال لتأكيد القرب، واختلف فيها فقيل: هي في الإثبات وفي النفي إثبات، فعنى- كاد زيد يخرج- قارب ولم يخرج وهو فاسد لان معناها مقارنة الخروج، وأما عدمه فأمر عقلي خارج عن المدلول ولوصح ماقاله لكان قارب ونحوه كذلك ولم يقل به أحد، وقيل: هي في الإثبات إثبات وفي النفي الماضى إثبات وفي المستقبل على قياس الافعال. وتمسك القائل بهذه الآية لأنه لو كان معنى (وما كادوا) هنا نفيًا للفعل عنهم لناقض قوله تعالى: ( فذبحوها ) حيث دل على ثبوت الفعل لهم والحق إنها في الإثبات والنفي كسائر الافعال، فثبتها لإثبات القرب، ومنفيها لنفيه، والنفي والإثبات في الآية محمولان على اختلاف الوقتين أو الاعتبارين فلا تناقض إذ من شرطه اتحاد الزمان والاعتبار، والمعنى أنهم ماقاربوا بواجبها حتى انقطعتم تعللهم فذبحوا كالمثلج أو فذبحوها اثباتاً (وما كادوا) من الذبح خوفاً من الفضيحة أو استتقالاً لملئمتها حيث روى أنهم اشتروها بجله جلدها ذهباً، وكانت البقرة إذ ذاك بثلاثة دنانير؛ واستشكل القول باختلاف الوقتين بأن الجملة حال من فاعل (ذبحوها) فيجب مقارنة مضمونها لمضمون العامل، والجواب بأنهم صرحوا بأنه قد يقيد بالماضى فان كان مثبتاً قرن -يقدم- لتقربه من الحال وإن كان منفيًا- كما هنا- لم يقربها لان الاصل استمرار النفي فيفيد المقاربة لا مجدى نعماً لان عدم مقارنة الفعل لا يتصور مقارنتها له، ولهذا عول بعض المتأخرين في الجواب على أن (وما كادوا يفعلون) كناية عن تعسر الفعل وثقله عليهم وهو مستمر باق، وقد صرح في شرح التسهيل

أنه قد يقول القائل لم يكذب يدفع - ومراده أنه فعل بعسر لسهولة وهو خلاف الظاهر الذي وضع له اللفظ فافهم ﴿وَإِذ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ أي شخصاً أو ذا نفس، ونسبة القتل إلى المخاطبين لوجوده فيهم على طريقة العرب في نسبة الأشياء إلى القبيلة إذا وجد من بعضها ما يذم به أو يمدح، وقول بعضهم: - إنه لا يحسن إسناد فعل أو قول صدر عن البعض إلى الكل إلا إذا صدر عنه بظاهرهم أو رضا منهم - غير مسلم، نعم لا بد لإسناده إلى الكل من نكتة ما، ولعلها هنا الإشارة إلى أن الكل بحيث لا يبعد صدور القتل منهم لمزيد حرصهم وكثرة طمعهم وعظم جرائمهم

فهم كأصابع الكفين طبعاً وكل منهم طمع جسور

وقيل: إن القاتل جمع وهم ورثة المقتول، وقد روى أنهم اجتمعوا على قتله، ولهذا نسب القتل إلى الجمع ﴿فَأَدْرَأْتُمْ فِيهَا﴾ أصله تدار آتم من الدرء وهو الدفع فاجتمعت التاء والبدال مع تقارب مخزجيهما وأرى بدل الادغام فقلبت التاء دالا وسكنت للادغام فاجتلبت همزة الوصل للتوصل إلى الابتداء بها، وهذا مطرد في كل فعل على تفاعل أو تفعل فاؤه - تاء أو طاء، أو ظاء، أو صاد، أو ضاد. والتدارؤ هنا إما مجاز عن الاختلاف والاختصاص، أو كناية عنه إذ المتخاصمان يدفع كل منهما الآخر، أو مستعمل في حقيقته أعنى التدافع بأن طرح قتلها كل عن نفسه إلى صاحبه فكل منهما من حيث أنه مطروح عليه يدفع الآخر من حيث إنه طارح، وقيل: إن طرح القتل في نفسه نفس دفع المصاحب وكل من الطارحين دافع فطارحهما - تدافع، وقيل: إن كلا منهما يدفع الآخر عن البراءة إلى التهمة فإذا قال أحدهما: أنا بريء، وأنت متهم يقول الآخر: بل أنت المتهم وأنا البريء، ولا يخفى أن ما ذكر على ما فيه بالمجاز اليق، ولهذا عد ذلك أبو حيان من المجاز، والضمير في (فيها) عائد على النفس، وقيل: على القتلة المفهومة من الفعل، وقيل: على التهمة الدال عليها معنى الكلام، وقرأ أبو حنيفة - فدار آتم - على الأصل، وقيل: قرأ هو وأبو السوار - فدار آتم - بغير ألف قبل الراء، وإن طائفة أخرى قرءوا - فدار آتم -

﴿وَاللَّهُ مَخْرُجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ٧٢﴾ أي مظهر لا محالة ما كنتم تكتمونه من أمر القتل، والقاتل كما يشير إليه بناء الجملة الاسمية وبناء اسم الفاعل على المبتدأ المفيد لتأكيد الحكم وتقويه - وذلك بطريق التفضل عندنا - والوجوب عند المعتزلة وتقدير امتناع خاصاً هو ما عليه الجمهور، وقيل: يجوز أن يكون عاماً في القتل وغيره، ويكون القتل من جملة أفراد، وفيه نظر إذ ليس كل ما كتموه عن الناس أظهره الله تعالى، وأعمل (مخرج) لأنه مستقبل بالنسبة للحكم الذي قبله، وهو التدارؤ. ومضيه الآن - لا يضر والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل للدلالة على الاستمرار. وفي البحر - إن كان - للدلالة على تقدم الكتمان •

﴿فَقُلْنَا أَضْرَبُوهُ بَعْضَهَا﴾ عطف على قوله تعالى: (فادار آتم) وما بينهما اعتراض يفيد أن كتمان القاتل لا ينفعه، وقيل: حال أي والحال أنكم تملكون ذلك. والهاء في (أضربه) عائد على النفس بناء على تكبيرها إذ فيها التأنيث - وهو الأشهر - والتذكير، أو على تاويل الشخص أو القتل، أو على أن الكلام على حذف مضاف أي ذا نفس، وبعد الحذف أقيم المضاف إليه مقامه، وقيل: الأظهر أن التذكير لتذكير المعنى، وإذا كان اللفظ مذكراً والمعنى مؤنثاً أو بالعكس فوجهان، وذكر هذا الضمير - مع سبق التأنيث - فنقنأ أو تمييزاً بين هذا الضمير والضمير الذي بعده توضيحاً، والظاهر أن المراد بالبعض أي بعض كان إذ لفائدة في تعيينه

ولم يرد به نقل صحيح - واختلف بم ضربوه . فقيل : بلسانها أو بصغيرها أو بفخذها النبي أو بذنها أو بالنضروف (١) أو بالظلم الذي يليه أو بالبضعة التي بين الكتفين أو بالعجب أو بعظم من عظامها ، ونقل أن الضرب كان على جيد القتيل ، وذلك قبل دفنه ، ومن قال : إنهم مكثوا في طلبها أربعين سنة أو أنهم مروا يطلبها ولم تكن في صلب ولا رحم قال : إن الضرب على القبر بعد الدفن ، والأظهر أنه المباشر بالضرب لا القبر ، وفي بعض الآثار أنه قام وأوداجه تشخب دما ؛ فقال : قتلتني ابن أخي ، وفي رواية فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتا فأخذنا وقتلنا واورث قاتل بعد ذلك ، وفي بعض القصص أن القاتل حلف بالله تعالى ما قتلته فكذب بالحق بعد معاينته قال الماوردي : وإنما كان الضرب بميت لاحياة فيه لئلا يلبس على ذى شبهة أن الحياة إنما انقلبت إليه محضرب

به فلإزالة الشبهة وتأكد الحجية كان ذلك ﴿ كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى ﴾ جملة اعتراضية تفيد تحقق المشبه وتيقنه بتشبيه المورود بالوجود ، والمائة في مطلق الاحياء ، وفي الكلام حذف دل على الجملة أى ضربوه لحي ، والتكلم من الله تعالى مع من حضروا وقت الحياة والكف - خطاب لكل من يصح أن يخاطب ويسمع هذا الكلام لأن أمر الاحياء عظيم يقتضى الاعتناء بشأنه أن يخاطب به كل من يصح منه الاستماع فدخل فيه أولئك دخول أولياء ، ويدل على ذلك قوله تعالى : ( ويريكم ) الخ ولا بد على هذا من تقدير القول أى قلنا أو قلنا لهم كذلك ليرتبط الكلام بما قبله ، وقيل : حرف الخطاب مصروف إليهم ، وكان الظاهر كذلك على وفق ما بعده إلا أنه أفرده بآداة كل واحد أو بتأويل فريق ونحوه قصداً للتخفيف ، ويحتمل أن يكون التكلم مع من حضر نزول الآية ، وعليه لا تقدير إذ يتنظم بدونه بل ربما يخرج معاه من الانتظام ، وأبعد الماوردي فجعله خطاباً من

موسى نفسه عليه السلام ﴿ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ ﴾ مستأنف أو معطوف على ما قبله ، والظاهر أن الآيات جمع في اللفظ والمعنى ، والمراد بها الدلائل الدالة على أن الله تعالى على كل شيء قدير ، ويجوز أن يراد بها هذا الاحياء ، والتعبير عنه بالجمع لاشتماله على أمور بديعة من ترتب الحياة على الضرب بعوض ميت ، وإخبار الميت بقاتله وما يلبسه من الأمور الخارقة للعادات ، وفي المنتخب أن التعبير عن الآية الواحدة بالآيات لأنها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات المختار في الابداع والابتداع ، وعلى صدق موسى عليه السلام ، وعلى براءة ساحته من لم يكن قاتلاً ، وعلى تعين تلك التهمة على من باشر القتل

﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۗ ﴾ أى لئلا تتقوا الحياة بعد الموت والبعث والحشر فان من قدر على إحياء نفس واحدة قدر على إحياء الانفس كلها لعدم الاختصاص ( ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة ) أو لئلا يكلم عقلكم أو لعلمكم تمتعون من عسيانته وتعملون على قضية عقولكم ، وقد ذكر المفسرون أحكاماً مقهية اتزعوها واستدلوا عليها من قصة هذا القتيل ولا يظهر ذلك من الآية ولا أرى لذكر ذلك طائلاً سوى الطول هذا .

﴿ ومن باب الإشارة ﴾ إن البقرة هي النفس الحيوانية حين زال عنها شمره الصبا ولم يلحقها ضعف الكبر وكانت معجبة راتمة النظر لا تثير أرض الاستعداد بالأعمال الصالحة ولا تسقى حراث المعارف والحكم التي فيها بالقوة بيماء التوجه إلى حضرة القدس والسير إلى رياض الانس ، وقد سلت لترعى أزهار الشهوات ولم تقيد بقيود الآداب والطاعات فلم يرسخ فيها مذهب واعتقاد ، ولم يظهر عليها ما أودع فيها من أنوار الاستعداد ، وذبجها قمع هواها ومنعها عن

أفهامها الخاصة بها بشفرة سكنين الرياضة فن أراد أن يحيا قلبه حياة طيبة ويتحلى بالمعارف الإلهية والعلوم الحقيقية وينكشف له حال الملك والملكوت وتظهر له أسرار الالهوت والجبروت ويرتفع ما بين عقله وهمه من التدارق والنزاع الحاصل بسبب الآلاف للمحسوسات فليذبها وليوصل أثره إلى قلبه الميت فهناك يخرج المكتوم وتفيض بحار العلوم وهذا الذبح هو الجهاد الاكبر والموت الاحمر وعقابه الحياة الحقيقية والسعادة الابدية

ومن لم يممت في حبه لم يعيش به ودون اجتناء النحل ماجنت النحل  
وقد أشير بالشيخ والعجوز والطفل والشباب المقتول على ما في بعض الآثار في هذه القصة إلى الروح والطبيعة  
الجسائية والعقل والقلب وتطبيق سائر ما في القصة بعد هذا انيك هذا وسلام الله تعالى عليك

﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ القسوة في الأصل اليبس والصلابة وقد شبهت هنا حال قلوبهم وهي نبوها عن الاعتبار بحال قسوة الحجارة في أنها لا يجرى فيها لطف العمل في (قست) استعاره تبيعية أو تمثلية، و(ثم) لاستبعاد القسوة بعد مشاهدة ما رزقها، وقيل: إنها للتراخي في الزمان لانهم قست قلوبهم بعد مدة حين قالوا إن الميت كذب عليهم أو أنه عبارة عن قسوة عقوبهم، والضمير في (قلوبكم) لورثة القتل عند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وعند أبي العالية وغيره لبني إسرائيل (من بعد ذلك) أي إحياء القتيل، وقيل: كلامه، وقيل: ماسبق من الآيات التي علوها- كسخنهم قردة وخنازير، ورفع الجبل، وانجاس الماء، والاحياء- إلى ذلك ذهب الزجاج، وعليه تكون (ثم قست) الخ عطفًا على مضمون جميع القصص السابقة والآيات المذكورة، وعلى سابقه تكون عطفًا على قصة (وإذ قلتم، ﴿فَهِى كَالْحِجَارَةِ﴾ أي في القسوة وعدم التأثر والجمع لجمع القلوب وللإشارة إلى أنها متفاوتة في القسوة كأن الحجارة متفاوتة في الصلابة- والكاف للتشبيه وهي حرف غندسيديه، وجهور النحويين- والاختصاص يدعى اسميتها وهي متعلقة هنا بمحذوف أي كاتنة كالحجارة خلافا لابن عصفور إذ زعم أن كاف التشبيه لا تتعلق بشئ- ﴿أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ أي من الحجارة فهي كالحديد مثلا أو كشيء لا يتأثر أصلا ولو وهما، و(أو) لتخيير المبالغ ويكون في التشبيه كما يكون بعد الأمر أو للتنويح أي بعض (كالحجارة) وبعض (أشد) أو للتريد بمعنى تجويز الأمرين مع قطع النظر عن الغير على ما قيل، أو بمعنى بل ويحتاج إلى تقدير مبتدأ إذا قلنا باختصاص ذلك بالجل، أو بمعنى الواو أو للشك وهو لاستحالة عليه تعالى يصرّف إلى الغير والعلامة لا يرتضى ذلك لما أنه يؤدي إلى تجويز أن يكون معاني الحروف بالقياس إلى السامع، وفيه إخراج للالفاظ عن أوضاعها فانها إنما وضعت ليعبر بها المتكلم عما في ضميره، والحق جواز اعتبار السامع في معاني الالفاظ عند امتناع جريها على الأصل بالنظر إلى المتكلم فلا بأس بأن يسلك (أو) في الشك مسلك لعل في الترجي الواقف في كلامه تعالى فتلك جادة مسلوكة لأهل السنة، وقد مررت الإشارة إلى ذلك فتذكر، و(أشد) عطف على (كالحجارة) من قبيل عطف المفرد على المفرد كما تقول: زيد على سفر أو مقيم، وقد ر بعضهم أو هي (أشد) فيصير من عطف الجمل، ومن الناس من يقدر مضافا محذوفا أي مثل ما هو أشد، ويجعله معطوفا على الكاف إن كان اسما أو مجموع الجار والمجرور إذا كان حرفا، ثم لما حذف المضاف أقيم المضاف إليه مقامه فأعرب باعرا به، ولا يخفى أن اعتبار التشبيه في جانب المعطوف بدون عطفه على المجرور بالكاف مستبعد جدا، وقرأ الاعمش (أو أشد) مجرورا بالفتحة لكونه غير منصرف



لوصف ووزن الفعل وهو عطف على الحجارة واعتبار التشبيه حينئذ ظاهر وإما لم يقل سبحانه وتعالى أقيس مع أن فعل القسوة مما يصاغ منه أفعل وهو أخصر ووارد في الفصح كقوله :  
كل خصاصة أرق من الخب \* ر بقلب (أقيس) من الجلود

لما في أشد من المبالغة لانه يدل على الزيادة بجوهره وهيئته بخلاف أقيس فان دلالاته بالهيئة فقط ، وفيه دلالة على اشتداد القسوتين ولو كان أقيس لسكان دالا على اشتراك القلوب والحجارة في القسوة ، واشتغال القلوب على زيادة القسوة لافي شدة القسوة وليس هذا مثل قولك زيد أشد إكراما من عمرو حيث ذكروا أن ليس معناه إلا أنهم مشتركان في الاكرام وإكرام زيد وزيد على إكرام عمرو لأنهما مشتركان في شدة الاكرام ، وشدة إكرام زيد زائدة على شدة إكرام عمرو وللفرق بين ما بيني للتوصل وما بيني لغيره وما نحن فيه من الثاني وإن كان الأول أكثر ، والاعتراض - بأن أشد محمول على القلوب دون القسوة - ليس بشيء لانه محمول عليها بحسب المعنى لكونها تمييزاً محمولاً عن الفاعل أو منقولاً عن المبتدأ كما في البحر ، ويمكن أن يقال : إن الله تعالى أبرز القسوة في معرض العيوب الظاهرة تنبيهاً على أنها من العيوب بل العيب كل العيب ما صد عن عالم الغيب (إنها لاتعنى الا بصرار ولكن تعنى القلوب التي في الصدور) هـ

﴿وَلَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾  
تذييل لبيان تفضيل قلوبهم على الحجارة أو اعتراض بين قوله تعالى : ( ثم قست قلوبكم ) وبين الحال عنها وهو ( وما الله بغافل ) لبيان سبب ذلك فانه لغرابته يحتاج إلى بيان السبب كما في قوله :  
فلا يجهره يبدو وفي البأس راحة ولا وصفه يصفوننا ( فنكارمه )

وجعله جملة حالية مشعرة بالتعليل بأباه الذوق إذ لا معنى للتقيد ، وكونه بياناً وتقريباً من جهة المعنى لما تقدم - مع كونه بحسب اللفظ معطوفاً على جملة - هي كالحجارة أو أشد كما قاله العلامة بما لا يظهر وجه لانه إذا كان بياناً في المعنى كيف يصح عطفه ويترك جعله بياناً ، والمعنى إن الحجارة تتأثر وتتفعل ، وقلوب هؤلاء لاتأثروا وتتفعل عن أمر الله تعالى أصلاً ، وقد ترقى سبحانه في بيان التفضيل كأنه بين او لا تفضيل قلوبهم في القسوة على الحجارة التي تتأثر تأثراً يترتب عليه منفعة عظيمة من تفجر الأنهار ، ثم على الحجارة التي تتأثر تأثراً ضعيفاً يترتب عليه منفعة قليلة من خروج الماء ، ثم على الحجارة التي تتأثر من غير منفعة فكانه قال سبحانه :  
- قلوب هؤلاء أشد قسوة من الحجارة لانها لاتأثر - بحيث يترتب عليه المنفعة العظيمة بل الحقيرة بل لاتأثر أصلاً ، وبما ذكر يظهر نكتة ذكر تفجر الأنهار وخروج الماء ، وترك فائدة الهبوط ، وذكر غير واحد ان الآية واردة على نهج التنميم دون الترقى - كالرحمن الرحيم - إذ لو أريد الترقى لقال - وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يتفجر منه الأنهار - وفائدته استيعاب جميع الانفعالات التي على خلاف طبيعة هذا الجوهر ، وهو أبلغ من الترقى ، ويكون ( وإن منها ) الأخير تممياً للتنميم ، ولا يخفى أنه يرد عليه منع إفادته لاستيعاب جميع الانفعالات وخلوه عن لطافة ما ذكرناه ، والتفجر - التفتح بسعة وكثرة كابدل عليه جوهر الكلمة وبناء الفعل ، والمراد من الأنهار الماء الكثير الذي يجرى في الأنهار ، والكلام لإما على حذف المضاف ، أو ذكر المحل وإرادة الحال أو الاسناد مجازي ، قال بعض المحققين : وحملها على المعنى الحقيقي وهم إذ التفتح لا يمكن إسناده إلى الأنهار اللهم إلا بتضمن معنى الحصول بأن يقال : يتفجر ويحصل منه الأنهار على أن تفجير الحجارة بحيث تصير

نهرًا غير معتاد فضلا عن كونها أنهارًا ، والتشقق التصدع يطول أو بعرض ، والخشية الخوف ، واختلف في المراد منها فذهب قوم - وهو المروي عن مجاهد وغيره - أنها هنا حقيقة ، وهي مضافة إلى الاسم الكريم من إضافة المصدر إلى مفعوله - أي من خشية الحجارة الله - ويجوز أن يخلق الله تعالى العقل والحياة في الحجر ، واعتدال المزاج والبنية ليسا شرطاً في ذلك خلافاً للعتزلة ، وظواهر الآيات ناطقة بذلك ، وفي الصحيح «إني لأعرف حجراً كان يسلم علىّ قبل أن أبعث» ، وأنه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد مبعثه أمر بحجر ولا مدر إلا سلم عليه ، وورد في الحجر الأسود - أنه يشهد لمن استلمه ، وحديث تسيح الحصى بكفه الشريف صلى الله عليه وسلم مشهور ، وقيل: هي حقيقة ، والإضافة هي الإضافة لإلأن الفاعل محذوف هو العباد ، والمعنى أن (من الحجارة) ما ينزل بعضه عن بعض عند الزلزال من خشية عباد الله تعالى إياه ؛ وتحقيقه أنه لما كان المقصود منها خشية الله تعالى صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة في ذلك الهبوط فيقول المعنى أنه يهبط من أجل أن يحصل خشية العباد الله تعالى وذهب أبو مسلم إلى أن الخشية حقيقة ، وأن الضمير في ( منها لما يهبط ) عائد على القلوب ، والمعنى أن من القلوب قلوباً تطمئن وتسكن وترجع إلى الله تعالى ، وهي قلوب المخلصين ، فكفى عن ذلك الهبوط ، وقيل: إنها حقيقة إلا أن إضافتها من إضافة المصدر إلى الفاعل ، والمراد بالحجر البرد ، وبخشيتها تعالى إخافته عباده بانزله وهذا القول أبرد من الثلج وما قبله أكثف من الحجر وما قبلهما بين وبين وقال قوم: إن الخشية مجاز عن الانقياد لأمر الله تعالى إطلاقاً لاسم المزوم على اللازم ، ولا ينبغي أن تحمل على حقيقتها ، أماعلى القول بأن اعتدال المزاج والبنية شرط وما ورد بما يقتضى خلافة محمول على أن الله تعالى قرن ملائكته بتلك الجمادات ، ومنها هاتيك الأفعال ونحو «هذا جبل يحبنا ونحبه» على حذف مضاف أي يحبنا أهله ونحب أهله فظاهر •

وأماعلى القول بعدم الاشتراط فلاإن الهبوط والخشية على تقدير خلق العقل والحياة لا يصح أن يكون بياناً لكون الحجارة في نفسها أقل قسوة - وهو المناسب للمقام - والاعتراض بأن قلبهم إنما تمتنع عن الانقياد لأمر التكليف بطريق القصد والاختيار ولا تمتنع عما يراد بها على طريق القسر والالغاء كما في الحجارة وعلى هذا لا يتم ما ذكره ، فالأولى الحمل على الحقيقة أجيب عنه بأن المراد أن قلوبهم أقمى من الحجارة لقبولها التأثير الذي يليق بها وخلقت لأجله بخلاف قلوبهم فانها تنبو عن التأثير الذي يليق بها وخلقت له ، والجواب بأن مارأوه من الآيات بما يقسر القلب ويأجوه فلما لم تتأثر قلوبهم عن القاسرات الكثيرة ويتأثر الحجر من قاسر واحد تكون قلوبهم (أشد قسوة) لا يخلو عن نظر لأنه إن أريد بذلك المبالغة في الدلالة على الصدق فلا ينفع وإن أريد به حقيقة الالغاء فمنوع ، وإلا لما تخلف عنها التأثير ولما استحق من آمن بعد رؤيته الثواب لكونه إيماناً اضطرارياً - ولم يقل به أحد - ثم الظاهر على هذا تعلق خشية الله بالافعال الثلاثة السابقة وقرى - (وإن) على أنها المخففة من الثقيلة ويلزمها - اللام - الفارقة بينها وبين النافية ، والفراء يقول : إنها النافية - اللام - بمعنى إلا ، وزعم الكسائي أن (إن) إن ولها اسم كانت المخففة ، وإن فعل كانت النافية ، وقطرب إنها إن ولها فعل كانت بمعنى - قد - وقرأ مالك بن دينار (يتفجر) مضارع انفجر والأعشى (يتشقق) و(يهبط) - بالضم - •

(وما الله بغفل عما تعملون ۷۴) وعيد على ما ذكر كأنه قيل: إن الله تعالى بالمرصاد لهؤلاء القاسية فلوهم حافظ لأعمالهم يحص لها فهو مجازيم بها في الدنيا والآخرة ، وقرأ ابن كثير (يعملون) - بالياء التحنينة - ضمناً إلى

مابعد من قوله سبحانه (أن يؤمنوا ويسمعون) وفريق منهم ، وقرأ الباقون -بالتاء القوقانية- لمناسبة (وإذ قلتم) (وادار آتم) وتكتمون الخ وقيل: ضمنا إلى قوله تعالى: (أفطمعون) بأن يكون الخطاب فيه للمؤمنين وعدلهم، ويبيده أنه لا وجه لذكر وعد المؤمنين تذيلا لبيان قبائح اليهود ﴿أَفْطَمْعُونَ﴾ الاستهتام للاستبعاد (أو) للانكار التوبيخي، والجملة قيل: معطوفة على قوله تعالى: (ثم قست) (أو على مقدرين-الهمزة والفاء- عند غير سيبويه، أي تحسبون أن قلوبكم صالحة للإيمان فطمعون-والطمع- تعلق النفس بادراك مطلوب تعلقاً قوياً- وهو أشد من الرجاء لا يحدث إلا عن قوة رغبة وشدة إرادة- والخطاب لرسول الله ﷺ: والمؤمنين- أو للمؤمنين- قاله أبو العالية وقادة، أو لآل أنصار- قاله النقاش- والمروى عن ابن عباس ومقاتل أنه لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة، والجمع للتعظيم ﴿أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ﴾ أي يصدقوا مستجيبين لكم، فالإيمان بالمعنى اللغوي والتعدي- باللام- للتضمنين كما في قوله تعالى: (فإن من له لوط أو يؤمنوا لاجل دعوتكم لهم) فالفعل- منزل منزلة اللازم- والمراد بالإيمان المعنى الشرعي- واللام لام الأجل- وعلى التقديرين (أن يؤمنوا) معمول (تطمعون) على إسقاط حرف الجر وهو في موضع نصب عند سيبويه، وجر عند الخليل والكسائي، وضمير الغيبة لليهود المعاصرين له ﷺ: لأنهم المطموع في إيمانهم، وقيل: المراد جنس اليهود ليصبح جعل طائفة منهم مطموع الإيمان وطائفة محرّقين وفيه ما لا يخفى

﴿وَقَدْ كَانَ قَرِيبٌ مِنْهُمْ﴾ أي طائفة من أسلافهم وهم الأحرار ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ﴾ أي يسمعون التوراة ويؤولونها تأويلاً فاسداً حسب أغراضهم، وإلى ذلك ذهب ابن عباس رضي الله تعالى عنهما والجمهور على أن تحريفها بتبديل كلام من تلقائهم- كما فعلوا ذلك في نعمة صلى الله تعالى عليه وسلم- فانه روى أن من صفاته فيها أنه أبيض ربة فغيره بأسم طويل وغير آية الرجم بالتسخيم وتوسيد الوجه- كما في البخاري- وقيل: المراد بكلام الله تعالى ما سمعوه على الطور، فيكون المراد من الفريق طائفة من أولئك السبعين، وقد روى الكلبي أنهم سألو موسى عليه السلام أن يسمعهم كلامه تعالى، فقال لهم: اغتسلوا والبسوا الثياب النظيفة ففعلوا فآسمعهم الله تعالى كلامه، ثم قالوا: سمعنا يقول في آخره: إن استطعتم أن تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا، وإن شئتم فلا تفعلوا. والتحريف على هذا الزيادة • ثم لا يخفى أن فيما افتروا شاهداً على فساده حيث علقوا الأمر بالاستطاعة والنهي بالمشيئة - وهما لا يتقابلان - وكانهم أرادوا بالأمر غير الموجب على معنى افعلوا إن شئتم وإن شئتم فلا تفعلوا كذا أفاده العلامة ومقصوده بيان منشأ تحريفهم الفاسد، فلا ينافي كون عدم التقابل شاهداً على فساده، ومقتضى هذه الرواية أن هؤلاء سمعوا كلامه تعالى بلا واسطة كما سمعه موسى عليه السلام، والمصحح أنهم لم يسمعوا بغير واسطة، وأن ذلك مخصوص به عليه السلام، وقيل: المراد به الوحي المنزل على نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم، فإن جماعة من اليهود يسمعون في حرقونه قصد أن يدخلوا في الدين ما ليس منه، ويحصل التضاد في أحكامه (ويأبى الله إلا أن يتم نوره) وقرأ الاعمش (ظلم الله) •

﴿مَنْ بَعْدَ مَا عَقِلُوهُ﴾ أي ضبطوه وفهموه - ولم يشبّه عليهم صحته- (وما) مصدرية أي من بعد عقلهم إياه، والضمير في (عقلوه) عائد على كلام الله، وقيل: (ما) موصولة والضمير عائد عليها، وهو بعيد • ﴿وَمَنْ يَعْلَمُونَ﴾ متعلق العلم بخدوف، أي إنهم مبطون كاذبون، أو ما في تحريفه من العقاب، وفي

ذلك حال مذمتهم، وهذا التقرير يندفع توهم تكرار ما ذكر - بعد ما نقلوه - وحاصل الآية استبعاد الطمع في أن يقع من هؤلاء السفلة إيمان، وقد كان أحجارهم ومقدمهم على هذه الحالة الشعاع، ولا شك أن هؤلاء - وأولاً خلقاً وأقل تمييزاً من أسلافهم أو استبعاداً لطمع في إيمان هؤلاء الكفرة المحرفين، وأسلافهم الذين كانوا من نبيهم فعلوا ذلك فلمهم فيه سابقة، وهذا يندفع ما عسى أن يحتج في الصدر من أنه كذب يلزم من إقدام بعضهم على التحريف - حصول اليأس من إيمان باقيهم ﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا ﴾ جملة مستأنفة سبقت إثر بيان ما صدر عن أسلافهم لبيان ما صدر عنهم بالذات من الشائعات المؤيسة عن إيمانهم من نفاق بعض وعتاب آخرين عليهم، ويحتمل أن تكون معطوفة على وقد كان فريق منهم الخ، وقيل: معطوفة على (يسمعون) وقيل: على قوله تعالى: ( وَإِذْ قُلْتُمْ نَفْسًا ) عطف القصة على القصة وضمير (لقوا) لليهود على طبق (أن يؤمنوا لكم) وضمير (قالوا) للآقين لكن لا يتصدى الكل للقول حقيقة، بل مباشرة مناقبهم وسكوت الباقيين، فهو من إسناد مالم يعض للكل - ومثله أكثر من أن يحصى - وهذا أدخل، كما قاله ولانا - مفتى الديار الرمية - في تقييح حال الساكتين ﴿أولاً﴾ العاتبين ﴿ثانياً﴾ ما فيه من الدلالة على نفاقهم واختلاف أحوالهم وتناقض آرائهم من إسناد القول إلى المباشرين خاصة بتقدير المضاف، أي قال مناقبهم - كما فعله البعض - وقيل: الضمير الأول لمنافقي اليهود كالثاني ليتحد فاعل الشرط والجزاء مراعاة لحق النظم ويؤيده ما روى عن ابن عباس والحسن وقادة في تفسير ( وَإِذَا لَقُوا ) يعني منافقي اليهود المؤمنين الخديص قالوا: إلا أن السباق واللاحق - كما رأيت وسترى - يبعدان ذلك، وقرأ ابن السميع (لقوا) ٥

﴿ وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ ﴾ أي إذا انفرد بعض المذكورين - وهم الساكتون منهم - بعد فراغهم عن الاشتغال بالمؤمنين متوجهين منضمين إلى بعض آخر منهم وهم من نفاق، وهذا كالتص على اشتراك الساكتين في لقاء المؤمنين، إذ - الخلو - إنما يكون بعد الاشتغال، ولأن عتابهم معاقب بعض - الخلو - ولولا إتهم حاضرهم عند المناقشة لوجب أن يجعل شتمهم من تمام الشرط، ولأن فيه زيادة تشنيع لهم على ما أتوا من السكوت ثم العتاب ﴿ قَالُوا ﴾ أي وأنتك البعض الخالي موبخين لمنافقيهم على ما صنعوا بحضرتهم ٥

﴿ أَمَّا تَوُنَّهِمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ﴾ أي تخبرون المؤمنين بما بينه الله تعالى لكم خاصة من نعت نبيه محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أو من أخذ اليهود على أنبيائكم بتصديقه صلى الله تعالى عليه وسلم ونصرته، والتعبير عنه - بالفتح - للإيدان بأنه سرمكوتوم وباب معاق، وفي الآية إشارة إلى أنهم لم يكتفوا بقولهم: (آمننا) بل علوه بما ذكر، وإنما لم يصرح به تعويلاً على شهادة التوبيخ، ومن الناس من جوز كون هذا التوبيخ من جهة المناقشين لأعقابهم وبقاياهم الذين لم يناقوا، وحينئذ يكون البعض الذي هو فاعل (خلا) عبارة عن المناقشين، وفيه وضع المظاهر موضع المضر تكثيراً للبعث - والاستفهام إنكار - ونهى عن التحديث في الزمان المستقبل وليس بشيء - وإن جل قائله - اللهم إلا أن يكون فيه رواية صحيحة، ودون ذلك خرط القادة ٥

﴿ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ ﴾ متعلق بالتحديث دون الفتح خلافاً لمن تكلف له، والمراد تأكيد التكبير وتشديد التوبيخ، فإن التحديث - وإن كان منكراً في نفسه - لكنه لهذا الغرض مما لا يكاد يصدر عن العاقل، والمفاعلة هنا غير مرادة، والمراد ليحتجوا به عليكم، إلا أنه إنما أتى بها للبالغة، وذكر ابن حميد أنه لو ذهب أحد

إلى المشاركة بين المحتج والمحتج عليه بأن يكون من جانب احتجاج ومن جانب آخر سماع لسان له وجه - كما في  
 بايعة زيد - وأو قد تقدم ما ينفك هنا فتذكر . - واللام - هذه - لام كي - والنصب بأن مضمره بعدها أو بها ، وهي  
 مفيدة للتعليل - ولعله هنا مجاز - لأن المحدثين لم يحوموا حول ذلك الغرض ، لكن فعلهم ذلك - لما كان مستتباً له  
 البتة - جعلوا كأنهم فاعلون له لإظهاراً للكمال - سخافة عقولهم وركاكة آرائهم ، وضمير (به) راجع إلى (ما فتح الله)  
 على ما يقتضيه الظاهر ﴿عند ربكم﴾ أي في كتابه - وحكمه - وهو عند عصاة - بدل من (به) ، ومعنى كونه  
 بدلاً منه أن عا، له الذي هو نائب عنه بدل منه إما بدل الكل إن قدر صيغة اسم الفاعل أو بدل اشتغال  
 إن قدر مصدرأ ، وفائدته بيان جهة الاحتجاج بما فتح الله تعالى ، فإن الاحتجاج به يتصور على  
 وجوه شتى ، كانه قيل : ( ليحاوكم به ) ( يكونه في كتابه ، أي يقولوا : إنه مذكور في كتابه الذي آمنتم به ،  
 وبما ذكر يظهر وجه الجمع بين قوله تعالى : (به) أي (بما فتح الله عليكم) وقوله تعالى : (عند ربكم) راندفع ما قيل  
 لا يصح جعله بدلاً لوجوب اتحاد البدل والمبدل منه في الاعراب ، وههنا ليس كذلك لكون الثاني ظرفاً والأول  
 مفعولاً به بالواسطة ، وقيل : المعنى بما عند ربكم فيكون الظرف حالاً من ضمير (به) وفائدته التصريح بكون  
 الاحتجاج بأمر ثابت عنده تعالى وإن كان ذلك مستفاداً من كونه بما فتح الله تعالى ، وقيل : عند ذكر ربكم ، فالكلام  
 على حذف مضاف ، والمراد من الذكر (الكتاب) وجعل المحاجة بما فتح الله تعالى باعتبار أنه في الكتاب بحاجة  
 عنده توسعاً وهذه الأقوال المبنية على أن المراد بالمحاجة في الدنيا وهو ظاهر لانادار المحاجة والتأويل في قوله  
 تعالى : (عند ربكم) وقيل : عند ربكم على ظاهره - والمحاجة يوم القيامة - واعترض بأن الاخفاء لا يدفع هذه  
 المحاجة لأنه إما لاجل أن لا يطلع المؤمنون على ما يحتجون به - وهو حاصل لهم بالوحى - أو ليكون للمحتج عليهم  
 طريق إلى الانكار ، وذا لا يمكن عنده تعالى يوم القيامة ولا يظن بأهل الكتاب أنهم يعتقدون أن إخفاء ما في  
 الكتاب في الدنيا يدفع المحاجة بكونه فيه في العقبي لأنه اعتقاد منهم بأنه تعالى لا يعلم ما أنزل في كتابه وهم برآء  
 منه ، والقول بأن المراد (ليحاوكم) يوم القيامة وعند المسائل ، فيكون زائداً في ظهور فضيحتكم وتوبيخكم على  
 رؤس الأشهاد في الموقف العظيم ، فكان القوم يعتقدون أن ظهور ذلك في الدنيا يزيد ذلك في الآخرة للفرق  
 بين من اعترف وكنتم ، وبين من ثبت على الانكار ، أو بأن المحاجة بأنكم بلغتم وخالفتم - تندفع بالاخفاء - يرد عليه  
 أن الاخفاء حينئذ إنما يدفع الاحتجاج باقراهم - لا بما فتح الله عليهم على أن المدفوع في الوجه الأول زيادة  
 التوبيخ والفضيحة - لا المحاجة - وقيل : (عند ربكم) بتقدير - من عند ربكم - وهو معمول لقوله تعالى : (بما فتح  
 الله عليكم) وهو مالا ينبغي أن يرتكب في فضيح الكلام ، وجوز الدامغان أن يكون (عند الزاني أي (ليحاوكم  
 به) متقربين إلى الله تعالى - وهو بعيد أيضاً - كقول بعض المتأخرين : إنه يمكن أن تجعل المحاجة به عند الرب عبارة  
 عن المبالغة في تحقق ما يحدثونه ، وعليه تكون المحاجة على مقتضى المفاعلة - وعندي - أن رجوع ضمير (به) لما فتح  
 الله من حيث إنه محدث (به) وجعل القيد والمقصود ، أو للتحديث المفهوم من (أحمدونهم) وحل (عند ربكم)  
 على يوم القيامة ، والتزام أن الاخفاء يدفع هذا الاحتجاج ليس بالبعيد - إلا أن أحداً لم يصرح به - ولعله  
 أولى من بعض الوجوه فتدبر ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ عطف إما على (أحمدونهم) - والفاء - لإفادة ترتب عدم عقلهم  
 على تحديتهم ، وإما على مقدر أي ألا تتاملون فلا تعقلون ، والجملة مؤكدة لانكار التحديث ، وهو من تمام

كلام اللاتمين، ومفعوله إماما ذكر أولاً، أولاً مفعول له - وهو أبلغ - وقيل: هو خطاب من الله تعالى للمؤمنين متصل بقوله تعالى: (أفتمنعون) والمعنى أفلا تعقلون حال هؤلاء اليهود وأن لامطمع في إيمانهم، وهم على هذه الصفات الذميمة والاخلاق القبيحة، وبعده قوله تعالى: ﴿أولاً يعلمون﴾ فانه تجهيل لهم منه تعالى فيما حكى عنهم فيكون توسط خطاب المؤمنين في أثنائه من قبيل الفصل بين الشجرة ولحانها على أن في تخصيص الخطاب بالمؤمنين تعسفاً ما، وفي تعميمه للنبي ﷺ - سوء أدب - كما لا يخفى - والاستفهام فيه اللانكار مع التبريع لأن أهل الكتاب كانوا علمين باحاطة علمه تعالى والمقصود بيان شناعة فعلهم بأنهم يفعلون ما ذكر مع علمهم ﴿أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ۗ ۷۷﴾ وفيه إشارة إلى أن الآتي بالمعصية مع العلم بكونها معصية أعظم وزراً - والواو - للعطف على مقدر ينساق إليه الذهن - والضمير للمؤمنين - أي أيلومونهم على التحديث المذكور مخافة المحاجة ولا يعلمون ما ذكر، وقيل: الضمير للنافقين فقط، أو لهم وللنوحين، أولاً بأنهم المحرفين، والظاهر حل ما في الموضوعين على العموم ويدخل فيه الكفر الذي أسروه، والإيمان الذي أعلنوه، واقتصر بعض المفسرين عليهما، وقيل: العداوة والصداقة، وقيل: صفته صل الله تعالى عليه وسلم التي في التوراة المنزلة والصفحة التي أظهرها افتراء على الله تعالى؛ وقدم سبحانه الأحرار على الاعلان، إمالان مرتبة السر متقدمة على مرتبة العلن إذ ما من شيء يعلن إلا وهو أو مبادئه قبل ذلك مضمرة في القلب يتعلق به الاسرار غالباً، فتعلق علمه تعالى بحالته الأولى متقدم على تعلقه بحالته الثانية، وإمالا لبيان باقتضاهم ووقوع ما يحذرونه من أول الأمر، وإمالا للبلغة في بيان شمول علمه المحيط بجميع الأشياء كان علمه بما يسرون أقدم منه بما يعلنونه مع كونهما في الحقيقة - على السوية، فان علمه تعالى ليس بطريق حصول الصورة، بل وجود كل شيء في نفسه علم بالنسبة إليه تعالى، وفي هذا المعنى لا يختلف الحال بين الاشياء البارزة ولا السكامة، وعكس الأمر في قوله تعالى: (ان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) لأن الأصل فيما يتعلق بالحاسبة به هو الأمور البادية دون الخافية، وقرأ ابن محيصن (أولاً تعلمون) - بالتاء - فيحتمل أن يكون ذلك خطاباً للمؤمنين أو خطاباً لهم، ثم إنه تعالى أعرض عن خطابهم وأعاد الضمير إلى الغيبة إجمالاً لهم، ويكون ذلك من باب الالتفات ۵

﴿وَمَنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ﴾ مستأنفة مسوقة لبيان قبائح جهلة اليهود أثر بيان شنائع الطوائف السالفة، وقيل: عطف على (قد كان فريق منهم) وعليه الجمع، وقيل: على (وإذا القوا) واختار بعض المتأخرين أنه وهذا الذي عطف عليه اعتراض وقع في البين لبيان أصناف اليهود استطراداً لأولئك المحرفين، و(الأميون) جمع - أمي - وهو - كما في المغرب - من لا يكتب ولا يقرأ منسوب إلى أمة العرب الذين كانوا لا يكتبون ولا يقرؤون، أو إلى الأم بمعنى أنه كما ولدته أمه، أو إلى أم القرى لأن أهلها لا يكتبون غالباً، والمراد انهم جهلة، و(الكتاب) التوراة - كما يقتضيه سياق النظم وسياقه - فاللام - فيه إمالا للمهدأ وأنه من الأعلام الغالبة، ووجعله مصدر كتب كتاباً - واللام - للجنس بعيد، وقرأ ابن أبي عملة (أميون) بالتحفيف (إلا - أماني) جمع - أمنية - وأصلها - أمنوة أفعولة وهو في الأصل ما يقدره الانسان في نفسه من - مني - إذا قدر، ولذلك تطلق على الكذب وعلى ما يتنى وما يقرأ، والمووى عن ابن عباس ومجاهد رضى الله عنهم أن - الأماني - هنا - الأكاذيب - أي إلا أكاذيب أخذوها تقليداً من شياطينهم المحرفين، وقيل: إلامام عليهم من أمانتهم أن الله تعالى يعفو عنهم ويرحمهم، ولا يؤاخذهم بخطاياهم

وأن آباہم الانبیاء یشفعون لهم، وقيل إلا واعد مجردة سمعوا من أجهارهم من أن الجنة لا يدخلها إلا من كان هوداً، وأن النار لا تمسهم إلا أياماً معدودة - واختاره أبو مسلم - والاستثناء على ذلك منقطع لأن ما هم عليه من الأباطيل، أو سمعوه من الأكاذيب ليس من الكتاب، وقيل: إلا ما يقرؤون قراءة عادية عن معرفة المعنى وتدبره، فالاستثناء حينئذ متصل بحسب الظاهر، وقيل: منقطع أيضاً لإذليس ما يتلى من جنس علم الكتاب، واعتراض هذا الوجه بأنه لا يناسب تفسير الآتي بما في المغرب، وأجيب بأن معناه أنه لا يقرأ من (الكتاب) ولا يعلم الخط، وإنما على سبيل الأخذ من الغير فكثيراً ما يقرؤون من غير علم بالمعاني، ولا بصور الحروف، وفيه تكلف إذ لا يقال للحافظ الأعمى: إنه أعمى، نعم إذا فسر الأعمى من لا يحسن الكتابة والقراءة على مذهب إليه جمع لا ينافي أن يكتب ويقرأ في الجملة واستدل على ذلك بما روى البخاري ومسلم أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم صاح الحديدية أخذ الكتاب - وليس يحسن الكتب - فكتب هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله «الغ»، ومن فسر الأعمى بما تقدم أول الحديث بأن كتب فيه بمعنى أمر بالكتابة، وأطال بعض شراح الحديث الكلام في هذا المقام - وليس هذا محلّه •

وقرأ أبو جعفر والأعرج وابن حجاز عن نافع، وهرود عن أبي عمرو (أمانى) بالتخفيف ﴿وإن هم إلا يظنون ۸۷﴾ الاستثناء مفرغ والمستثنى محذوف أقيمت صفته مقامه، أى ما هم الا قوم قصارى أمرهم الظن من غير أن يصلوا إلى مرتبة العلم - فأنى يرجى منهم الايمان المؤسس على قواعد اليقين - وقد يطلق الظن على ما يقابل العلم اليقيني عن دليل قاطع - واطع غير دليل، أو بدليل غير صحيح، أو لم يقطع، فلا ينافي نسبة الظن إليهم إن كانوا جازمين ﴿قَوْلِ الَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ - الويل - مصدر لافعل له من لفظه، وما ذكر من قولهم: وال مصنوع - جافى البحر - ومثله ويج وويب وويس وويه وعول، ولا يثنى ولا يجمع ويقال ويلة ويجمع على ويلات وإذا أضيف فالأحسن فيه النصب - ولا يجوز غيره عند بعض - وإذا أفردته اختيار الرفع - ومعناه الفضيحة والحسرة وقال الخليل: شدة الشر؛ ابن المفضل - الحزن - وغيرهما - الهلكة - وقال الاصمعي: هى كلمة تفجع وقد تكون ترحماً ومنه - ويل أمه مسعر حرب وورد من طرق صححها الحفاظ عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «الويل واد في جهنم سوى به الكفار أربعين خيراً قبل أن يبلغ قعره» وفى بعض الروايات «إنه جبل فيها، وإطلاقه على ذلك إما حقيقة شرعية، وإما مجاز لغوى من إطلاق لفظ الحال على المحل ولا يمكن أن يكون حقيقة لغوية لأن العرب تكلمت به فى نظمها ونثرها قبل أن يجىء القرآن ولم تطلقه على ذلك وعلى كل حال هو هنا مبتدأ خبره (للذين) فان كان عدلاً فى الخبر فظاهره، وإلا فالذى سوغ الابتداء به كونه دعاء، وقد حول عن المصدر المنصوب للدلالة على الدوام والثبات، ومثله يجوز نية ذلك لأنه غير مخبر عنه، وقيل: لخصص النكرة فيه بالداعى كما تخصص سلام فى - سلام عليك - بالمسلم فان المعنى - سلامى عليك - وكذلك المعنى هنا - دعائى عليهم بالهلك ثابت لهم - والكتابة معروفة - وذكر الأيدى تأكيداً لدفع توهم المجاز، ويقال: أول من كتب بالقلم إدريس، وقيل: آدم عليها السلام، والمراد (الكتاب) المحرف، وقد روى أنهم كتبوا فى التوراة ما يدل على خلاف صورة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبثوها فى سفهاتهم وفى العرب وأخفوا تلك النسخ التى كانت عندهم بغير تبديل وصاروا إذا سئلوا عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقولون: ما هذا هو الموصوف عندنا فى التوراة ويخرجون التوراة المبدلة ويقرؤها ويقولون: هذه التوراة التى أنزلت من عند الله، ويحتمل أن يكون

المراد به ما كتبه من التأويلات الزائفة وروجوه على العامة ، وقد قال بعض العلماء : ما انفك كتاب منزل من السماء من تضمن ذكر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولكن باشارة لا يعرفها إلا العالمون ، ولو كان متجلباً للعوام لما عوتب علماءهم في كتابه ، ثم زاد ذلك غموضاً بنقله من لسان إلى لسان ، وقد وجد في التوراة ألفاظ إذا اعتبرتها وجدتها دالة على صحة نبوته عليه الصلاة والسلام بتعريضه وعند الراسخين جلي ، وعند العامة خفي ، فعد إلى ذلك أحبار من اليهود فأولوه ، وكتبوا تأويلاتهم المحرفة بأيديهم ﴿ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾ إعظاماً لشأنه وتمكيناً له في قلوب أتباعهم الاميين ، و(ثم) للتراخي الرتبى ، فان نسبة المحرف والتأويل الزائغ إلى الله سبحانه صريحاً أشد شناعة من نفس التحريف والتأويل ، والاشارة إما إلى الجميع ، أو إلى الخصوص .

﴿ لِيَشْرُوهَا بِمَنْشَأٍ قَلِيلًا ﴾ أى يحصلوا - بما أشاروا إليه - غرضاً من أغراض الدنيا الدينية ، وهو - وإن جل - أقل قليل بالنسبة إلى ما استوجبه من العذاب الدائم ، وحرموه من الثواب المقيم ، وهو علة للقول - كما في البحر - ولا أرى في الآية دليلاً على المنع من أخذ الأجرة على كتابة المصاحف ، ولا على كراهة بيعها ، والأعشى تأويل الآية واستدل بها على الكراهة - وطرف المنصف أعمى عن ذلك - نعم ذهب إلى الكراهة جمع ﴿ منهم ﴾ ابن عمر رضى الله تعالى عنهما - وبه قال بعض الأئمة - لكن لأظنهم يستدلون بهذه الآية ، وتمام البحث في محله .

﴿ فَوَيْلٌ لَّهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَيَوْمَئِذٍ لَّهُمْ مَسًّا يَكْسِبُونَ ٧٩ ﴾ - الفاء - لتفصيل ما أجل في قوله تعالى : (فويل للذين يكتبون) الخ ، حيث يدل على ثبوت الويل للوصوفين بما ذكر لأجل اتصافهم به بناء على التعليق بالوصف من غير دلالة على أن ثبوته لأجل مجموع ما ذكر أولاً - بل كل واحد - فبين ذلك بقوله : (ويل لهم) الخ مع ما فيه من التنصيص بالعله ، ولا يخفى ما في هذا الاجمال والتفصيل من المبالغة في الوعيد والزجر والتهويل . و (من) تعليلية متعلقة : (ويل) أو بالاستقرار في الخبر ، و (ما) قيل : موصولة اسمية ، والعائد محذوف ، أى (كتبته) وقيل : مصدرية ﴿ هو الأول ﴾ أدخل في الزجر عن تعاطي المحرف ﴿ هو الثاني ﴾ في الزجر عن التحريف و (ما) الثانية مثلها ، ورجح بعضهم المصدرية في الموضعين - لفظاً ومعنى - لعدم تقدير العائد ، ولأن مكسوب العبد حقيقة فعله الذي يعاقب عليه ويثاب ، وذكر بعض المحققين أن التحقيق أن العبد كما يعاقب على نفس فعله ، يعاقب على أثر فعله ، لانقضائه إلى حرام آخر - وهو هنا يفضى إلى إضلال الغير وأكل الحرام - وغاير بين الآيتين بأنه بين ﴿ هو الأول ﴾ استحقاقتهم العقاب بنفس الفعل ﴿ هو الثاني ﴾ استحقاقتهم له بأثره ، ولذا جاء - بالفاء - ولا يخفى أنه كلام حال عن التحقيق - كما لا يخفى على أرباب التدقيق - وبما ذكرنا ظهر فائدة ذكر - الويل - ثلاث مرات ، وقيل : فائدته أن اليهود جنوا ثلاث جنائيات . تغيير صفة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، والافتراء على الله تعالى ، وأخذ الرشوة . فهددوا بكل جنائية - بالويل - وكأنه جعل محط الفائدة في قوله تعالى : (فويل للذين) إلى آخر المطوف كما في خبر « لا يؤمن من الرجل قوماً فيخص نفسه بالدعاء » وهو - على بعده - لا يظهر عليه وجه لإيراد - الفاء - في الثاني ، ثم الظاهر أن مفعول الكسب خاص - وهو ما دل عليه سياق الآية - وقيل : المراد (ما يكسبون) جميع الأعمال السيئة ليشمل القول - ولا يخفى بُعد - وعدم التعرض للقول لما أنه من مبادئ ترويج ( ما كتبت أيديهم ) والآية زالت في أحبار اليهود الذين غافوا أن تذهب رياستهم بإبقاء صفة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على حالها فغيروها ، وقيل : خاف ملوكهم على ملكهم - إذا آمن الناس - فرشوا غمرفوا ،



والقول بأنها نزلت في الذين لم يؤمنوا بنبي ولم يتبعوا كتاباً ، بل كتبوا بأيديهم كتاباً وحلوا فيه ما اختاروا ، وحرّموا ما اختاروا ، وقالوا : هذا من عند الله غير مرضى ، كالقول بأنها نزلت في عبدالله بن سرح كاتب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يغير القرآن فارتد ﴿ وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً ﴾ جملة حالية معطوفة على قوله تعالى : ( وقد كان فريق منهم ) عند فريق منهم ، وعند آخرين على ( وإذ قتلتم ) عطف قصة على قصة ، واختار بعض المحققين أنها اعتراض لرد ما قالوا حين أوعدوا - على ما تقدم - بالويل - بل جميع الجمل عنده من قوله تعالى : ( أفتطمعون ) إلى قوله تعالى : ( وإذ أخذنا ميثاق ) الخ ، ذكر استطراداً بين القصتين المعطوفتين ، فالضمير في ( قالوا ) عائد على ( الذين يكتبون الكتاب ) - والمس - اتصال أحد الشيتين بآخر - على وجه الاحساس والاصابة - وذكر الراغب أنه كاللمس ، لكن اللمس قد يقال لطلب الشيء - وإن لم يوجد - كقوله :   
 ° وألمسه فلا أجده ° والمراد من ( النار ) نار الآخرة ، ومن ( المعدودة ) المحصورة القليلة ، وكئي - بالمعدودة - عن القليلة لما أن الأعراب لعدم علمهم بالحساب قوانينه تصوّر القليل متيسر العدد والكثير متعسر ، فقالوا : شيء معدود - أي قليل - وغير معدود - أي كثير - والقول بأن - القلة - تستفاد من أن الزمان - إذا كثرت - لا يعد بالأيام ، بل بالهور والسنة والقرن يشكل بقوله تعالى : ( كتب عليكم الصيام ) إلى ( أياماً معدودات ) وبقوله سبحانه : ( وواعدنا موسى أربعين ليلة ) وروى عنهم أنهم يعذبون أربعين يوماً عدد عبادتهم العجل ؛ ثم نادى أخرجوا كل محتون من بني إسرائيل ، وفي رواية أنهم يعذبون سبعة أيام لكل ألف سنة من أيام الدنيا يوم ، وهي سبعة آلاف سنة . وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، أنهم زعموا أنهم وجدوا مكتوباً في التوراة إن ما بين طرفي جهنم مسيرة أربعين سنة إلى أن ينتهوا إلى شجرة الزقوم ، وأنهم يقطعون في كل يوم مسيرة سنة فيكبلونها ، وقد قالوا ذلك حين دخل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المدينة وسمعه المسلمون فنزلت هذه الآية .

﴿ قُلْ اتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا ﴾ تبيكت لهم وتوبيخ - والعهد - مجاز عن خبره تعالى ، أو وعده بعدم مساس النار لهم سوى - الأيام المعدودة - وسمى ذلك ( عهداً ) لأنه أؤكد من العهود المؤكدة بالقسم والندب ، وفسره قتادة هنا بالوعد مستشهداً بقوله تعالى : ( و منهم من عاهد الله ) إلى قوله سبحانه : ( بما أخلفوا الله ما وعده ) • ( واعترض ) بأنه لا وجه للتخصيص ، فإن ( لن تمسنا ) الخ فرع الوعد والوعد لأن مساس النار وعيد ، وأجيب بأنه إنما لم يتعرض للوعد ، لأن المقصود بالاستفهام الوعد - لا الوعد - فإنه ثابت في حقهم . وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن معنى الآية هل قلم لاله إلا الله ، وآمنت وأطعمت فتستدلون بذلك وتعبدون خروجه من النار ؟ ويؤول إلى هل أسلفتم عند الله أعمالاً توجب ما تدعون ؟ والمعنى الأول أظهر . وقرأ ابن كثير وحفص باظهار - الذال - والباقون بادغامه ، و - حذف من اتخذ - همزة الوصل - لوقوعها في الدرج •

﴿ فَلَنْ يَخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ ﴾ جواب شرط مقدر ، أي إن اتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف وقدره العلامة إن كنتم اتخذتم - إذ ليس المعنى على الاستقبال - وهو مبنى على أن حرف الشرط لا يغير معنى - كان - وفيه خلاف معروف ( فان قلت ) لا يصح جعل ( فلن يخلف الله ) جزءاً لامتناع السببية والترتب لكون ( لن ) لمحض الاستقبال ( قلت ) ذلك ليس بلازم في - الفاء الفصيحة - لقوله :

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ثم القبول فقد جثنا خراسانا

-ولوسلم- فقد ترتب علی اتخاذ العهد الحکم بأنه لا یخلف العهد فیما یتقبل من الزمان فقط ، کما فی قوله تعالی: (ومابکم من نعمة فن الله) کذا أفاده العلامة، والجواب الأول مبنی علی أن -الفاء الفصيحة- لاتانی تقدير الشرط ، وأنها تفید کون مدخولها سبباً عن المحذوف سواء ترتب علیه أو تأخر لتوقفه علی أمر آخر بدلیل أن قوله : «فقد جئنا خراساناه علم عندهم فی-الفصيحة- مع کونه بتقدير الشرط وعدم الترتب-کافی شرح المفتاح الشریفی- ومبني الثاني علی أن المراد حکمهم لاحکمه تعالی حين النزول، ولخفاء ذلك قال المولى عصام: -الأظهر- أنه دلیل الجزاء وضع موضعه ، أى إن كنتم اتخذتم عند الله عهداً فقد نجوتم لأنه لن یخلف الله عهده فافهم» ومن الناس من لا یقدر محذوفاً ویجعل -الفاء- سببیه لیكون اتخاذ العهد مترتباً علیه عدم اخلاف الله تعالی عهده ویكون المنکر حینئذ المجموع فنظفناه وهذه الجملة - کما قال ابن عطية - اعتراضیه بین ( اتخذتم ) والمعادل فلا موضع لها من الاعراب ، وإظهار الاسم الجلیل للشعار بعله الحکم فان عدم الاختلاف من قضية الالهیه والعهد مضاف إلى ضمیره تعالی لذلك أيضاً ، أولان المراد به جمع عهده لعمومه بالاضافة ، فیدخل العهد المعهود مع التجافی عن التصریح بتحقیق مضمون كلامهم ، وإن كان معلقاً علی اتخاذ المعاق بجبال القدم واستدل بالآیه من ذهب إلى نفی الخلف فی الوعد والوعد یحمل العهد علی الخبر الشامل لها ، وادعی بعضهم أن العهد ظاهر فی الوعد بل حقیقه عرفیه فی فلا دلیل فیها علی نفی الخلف فی الوعد .

﴿أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (أم) یحتمل أن تكون متصله للمعادلة بین شیئین بمعنى أى هذین واقع اتخاذکم العهد أم قولکم علی الله الما تعلمون- وخرج ذلك مخرج المتردد فی تعینیه علی سبیل التقرير لأدلتك المخاطبین لعلم المستفهم -وهو النبي صلی الله تعالی علیه وسلم- بوقوع أحدهما ، وهو قولهم بما لا یعلمون علی التعین فلا یكون الاستفهام علی حقیقته ، ویعلم من هذا أن الواقع بعد (أم) المتصله قد یكون جمله لأن التسویه قد تكون بین الحکمین -وهذا صرح ابن الحاحب فی الايضاح، ویحتمل أن تكون منقطعة بمعنى -بل- والتقدير بل أنقولون، ومعنی بل فیها الاضراب والانتقال من التویخ بالانكار علی اتخاذنا إلی ما تفید همزتها من التویخ علی القول، وظاهر كلام صاحب المفتاح تعین الانتقاع حیث جعل علامة المنقطعة کون ما بعدها جمله ، وإنما علق التویخ باسنادهم إلی سبحانه وتعالی ما لا یعلمون وقوعه مع أن ما أسندوه إلیه تعالی من قبیل ما یعلمون عدم وقوعه المبالغة فی التویخ. فان التویخ علی الأدنى یتلزم التویخ علی الأعلى بطریق الأولى، وقولهم المحکی - وإن لم یکن صریحاً بالافتراء علیه جل شأنه- لكنه مستلزم له لأن ذلك الجزم لا یكون إلا باسناد سببه إلیه تعالی .

﴿يَلِيَّ مِنْ كَسْبِ سَيِّئَةٍ وَأَحْطَبَتْ بِهِ خَطِيئَتَهُ فَأَرْوَتْكَ أَصْحَابُ النَّارِ ثُمَّ فِئًا خَالِدُونَ﴾ ۸۱ ﴿ جواب عن قولهم المحکی وإبطال له علی وجه أعم شامل لهم ولسائر الكفرة، كأنه قال: بل تمسکم وغيركم دهرًا طويلاً وزماناً مديداً -لا كما تزعمون- ویكون ثبوت السکية كالبهران علی إبطال ذلك بجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول فیلی داخلة علی ما ذكر بعدها وإيجاز الاختصار أبلغ من إيجاز الحذف، وزعم بعضهم أنها داخلة علی محذوف وأن المعنی علی تمسکک إیاماً معدودة- وليس بشئ- وهی حرف جواب -كجبر ونعم- إلا أنها لاتقع جواباً لإلتقي مقدم سواء دخله استفهام أم لا، فتكون إيجاباً له ، وهی بسیطة . وقيل: أصلها -بل- فزیدت علیها -الالف- والكسب جلب النفع -والسئمة- الفاحشة الموجبة للثأر، قاله السدی، وعلیه تفسیر من فسرها بالكبيرة

لأنها التي توجب النار - أي يستحق فاعلمها النار إن لم يغفر له - وذهب كثير من الساف إلى أنها هنا - الكفر - وتعليق - الكسب بالسيئة - على طريقة التهكم، وقيل: إنهم بتحصيل السيئة استعملوا تفعماً قليلاً فانياً، فهذا الاعتبار أو وقع عليه الكسب، والمراد - بالاحاطة - الاستيلاء، والشمول وعموم الظاهر والباطن - والخطيئة - السيئة، وغلبت فيما يقصد بالعرض أي لا يكون مقصوداً في نفسه بل يكون القصد إلى شيء آخر، لكن تولد منه ذلك الفعل كمن رمى صيداً فأصاب إنساناً، وشرب مسكراً فجنى جنابة، قال بعض المحققين: ولذلك أضاف الاحاطة إليها إشارة إلى أن السيئات باعتبار وصف الاحاطة داخله تحت القصد بالعرض لأنها بسبب نسيان التوبة، ولكونها راسخة فيه متمكنة حال الاحاطة أضافها إليه بخلاف حال الكسب فإنها متعلق القصد بالذات وغير حاصلة فيه فضلاً عن الرسوخ؛ فلذا أضاف الكسب إلى سيئة ونكرها، وإضافة الاستحباب إلى النار على معنى الملازمة لأن الصحة وإن شئت القليل والكثير لسكنها في العرف تنخص بالكثرة والملازمة، ولذا قالوا: لو حلف من لا في يداً أنه لم يصعبه لم يحث، والمراد - بالخلود - الدوام، ولا حجة في الآية على خلود صاحب الكبيرة لأن الاحاطة إنما تصح في شأن الكافر لأن غيره إن لم يكن له سوى تصديق قلبه وإقرار لسانه فلم تحط خطيئته به ليكون قلبه ولسانه منزهاً عن الخطيئة، وهذا لا يتوقف على كون التصديق والاقرار حستين، بل على أن لا يكونا - يمتين فلا يرد البحث بأن الخصم يجعل العمل شرطاً لكونهما حستين كما يجعل الاعتقاد شرطاً لكون الأعمال حسنات فلا يتم عنده أن الاحاطة إنما تصح في شأن الكافر، ولا يحتاج إلى الدفع بأن المقصود أنه لا حجة له في الآية، وهذا يتم بمجرد كون الاحاطة ممنوعة في غير الكافر، فلو ثبت أن العمل داخل في الإيمان صارت الآية حجة - ودون إنبائه خرط القتاد - ثم أن نفي الحجية بحمل الاحاطة على ما ذكر إنما يحتاج إليه إذا كانت السيئة والخطيئة بمعنى واحد - وهو مطلق الفاحشة - أما إذا فسرت السيئة بالكفر أو الخطيئة - به حسباً أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وأبي هريرة رضي الله تعالى عنه وابن جرير عن أبي وائل ومجاهد وقتادة وعطاء، والربيع، وفني الحجية أظهر من نار على علمه ومن الناس من نفاها بحمل - الخلود - على أصل الوضع وهو اللبث الطويل - وليس بشيء - لأن فيه تهوين الخطب في مقام التهويل مع عدم ملائمتها محل الخلود في الجنة على الدوام، وكذا لا حجة في قوله تعالى: (وقالوا ان تمسنا النار) الخ بناء على ما زعمه الجبائي حيث قال: ذلك الآية على أنه تعالى ما وعد موسى ولا سائر الأنبياء بعده باخراج أهل الكبائر والمعاصي من النار بعد التعذيب، وإلا لما أنكر على اليهود بقوله تعالى: (قل أتخذتم) الخ وقد ثبت أنه تعالى أوعد العصاة بالعذاب زجرأ لهم عن المعاصي فقد ثبت أن يكون عذابهم دائماً وإذا ثبت في سائر الامم وجب ثبوته في هذه الأمة إذ الوعيد لا يجوز أن يختلف في الأمم إذا كان قدر المعصية واحداً لأن ما أنكر الله عليهم جزمهم بقلة العذاب لا لقطعاه مطلقاً - على أن ذلك في حق الكفار لا العصاة كما لا يخفى - (ومن) تحتل أن تكون شرطية، وتحتل أن تكون موصولة، والمسوغات لجواز دخول الفاسق الخبر إذا كان المبتدأ موصولاً موجودة، ويحسن الموصولية بحى الموصول في قسيمه وإيراد اسم الإشارة المتني عن استحضار المشار إليه بما له من الأوصاف للاشعار بعليتها لصاحبة النار وما فيه من معنى البعد للتنبه على بعد منزلتهم في الكفر والخطايا، وإنما أشير إليهم بعنوان الجمعية مراعاة لجانب المعنى في كلمة (من) بعد مراعاة جانب اللفظ في الضمائر الثلاثة لما أن ذلك هو المناسب لما أسند إليهم في تينك الخانتين، فإن كسب السيئة وإحاطة الخطيئة به في حالة الأفراد - وصاحبة النار في حالة الاجتماع -

قاله بعض المحققين - ولا يتخلو عن حسن - وقرأ نافع (خطباته) وبعضه (خطباه) و(خطبته) و(خطباته) بالقلب والادغام ، واستحسنوا قراءة الجمع بأن الاحاطة لا تكون بشيء واحد، ووجه قراءة الافراد بان الخطبة - وإن كانت مفردة لكنها لاضافتها متعددة ، مع أن الشيء الواحد قد يحيط كالحلقة فلا تغفل .

﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٨٢ ﴾ لما ذكر سبحانه أهل النار وما أعد لهم من الهلاك أتبع ذلك بذكر أهل الايمان وما أعد لهم من الخلود في الجنان، وقد جرت عادته جل شأنه على أن يشفع وعده بوعيده مراعاة لما تقتضيه الحكمة في إرشاد العباد من الترغيب تارة والترهيب أخرى ، وقيل : إن في الجمع تربية الوعيد بذكر مافات أهله من الثواب، وتربية الوعد بذكر ما يجازيه من العقاب، وعطف العمل على الايمان بدل على خروجه عن مسماه - إذ لا يعطف الجزء على الكل - ولا يدل على عدم اشتراطه به حتى يدل على أن صاحب الكبيرة غير خارج عن الايمان، وتكون الآية حجة على الوعيدية كما قاله المولى عصام - فان قلت: للمخالف أن يقول: العطف للتشريف لكون العمل أشق وأحرز من التصديق وأفضل الأعمال أحرها، أوجب بأن الايمان أشرف من العمل لكونه أساس جميع الحسنات إذ الأعمال ساقطة عن درجة الاعتبار عند عدمه ويحظر في البال إنه يمكن أن يكون لذكر العمل الصالح هنا مع الايمان نكتة، وهو أن يكون الايمان في مقابلة السيئة المفسرة بالكفر - عند بعض - والعمل الصالح في مقابلة الخطيئة المفسرة بما عداه والمراد من (الذين آمنوا) أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ومؤمنو الأمم قبلهم، قاله ابن عباس وغيره - وهو الظاهر - وقال ابن زيد:

المراد بهم النبي ﷺ وأمتة خاصة وذكره الفراء - فيما سبق وتركها هنا إما لأن الوعيد من الكريم مظة الخلف دون الوعد فكان الأول حرياً بال تأكيد دون الثاني، وإما للإشارة إلى سبق الرحمة فإن النجاة قالوا: من دخل داري فأكرمه - يقضي إكرام كل داخل لكن على خطر أن لا يكرم - وبدون - الفاء - يقضي إكرامه البتة، وإما للإشارة إلى أن خلودهم في النار بسبب أفعالهم السيئة وعصيانهم وخلودهم في الجنة بمحض لطفه تعالى وكرمه، وإلا فالايان والعمل الصالح لا يفي بشكر ما حصل للبعد من النعم العاجلة - وإلى كل ذهب بعض - والقول بأن ترك - الفاء - هنا لمزيد الرغبة في ذكر ما لهم ليس بشيء. ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ شروع في تعداد بعض آخر من قبائح أسلاف اليهود بما ينادي باستبعاد إيمان أخلافهم ، وقيل: إنه نوع آخر من النعم التي خصهم الله تعالى بها، وذلك لأن التكليف بهذه الاشياء موصول إلى أعظم النعم - وهو الجنة - والموصول إلى النعمة نعمة، وهذا الميثاق - ما أخذ عليهم على لسان موسى وغيره من أنبيائهم عليهم السلام ، أو ميثاق أخذ عليهم في التوراة . وقول: مكى : إنه ميثاق أخذه الله تعالى عليهم وهم في أصلاب آبائهم كالذر لا يظهرهم وجهه هنا .

﴿ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ ﴾ على إرادة القول أي قلنا أوقاتين ليرتبط بما قبله وهو إخبار في معنى النبي كقوله تعالى : ( لا يضار كاتب ولا شهيد ) وكما تقول: تذهب إلى فلان وتقول له كيت وكيت ، وإلى ذلك ذهب الفراء، ويرجح أنه أبلغ من صريح النبي لما فيه من إيهام أن المنهية عنه - سارع إلى ذلك فوق مع منتهى أخبر عنه بالحال أو الماضي أي ينبغي أن يكون كذلك فلا يرد أن حال المخبر عنه على خلافه وأنه قرأ ابن مسعود (لا تعبدوا) على النبي وأن (قولوا) عطف عليه فيحصل التناسب المعنوي بينهما في كونهما إنشاء، وإن كان يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ، وقيل : تقديره أن لا تعبدوا ، فلما حذف الناصب ارتفع الفعل، ولا يجب الرفع بعد الحذف في مثل ذلك خلافا لبعضهم - وإلى هذا ذهب الاخفش - ونظيره من نثر العرب

مره يحفرها ومن نظمها

ألا أيها الزاجري احضر الوغي وإن أشهد اللذات هل أنت مخدلي

ويؤيد هذا قراءة (أن لاتعدوا) ويضعفه أن (أن) لاتخذف قياساً في مواضع ليس هذا منها: فلا ينبغي تخريج الآية عليه، وعلى تخريجها عليه فهو مصدر مؤول بدل من الميثاق أو مفعول به بخذف حرف الجر أي بأن لا أوعى أن لا، وقيل: إنه جواب قسم دل عليه الكلام، أي حلفناهم لاتعدون، أو جواب الميثاق نفسه لأن له حكم القسم، وعليه يخلو الكلام عمارة في وجه رجحان الأول، وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو عمرو، وعاصم، ويعقوب، - بالثاء - حكاية لما خوطبوا به والباقون - بالياء - لأنهم غيب، وفي الآية حيثذا التفاتان في - لفظ الجلالة - (يعبدون) ه

(وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) متعلق بمضمر تقديره وتحسنون، أو أحسنوا، والجملة معطوفة على تعبدون وجوز تعلقه (إحساناً) وهو يتعدى بالياء، وإلى (كأحسن بي إذأخرجني من السجن) (وأحسن بكأحسن الله إليك) ومنع تقدم معمول المصدر عليه مطلقاً ممنوع، ومن المعربين من قدر استوصوا (بالوالدين) متعاق به (وإحساناً) مفعوله، ومنهم من قدر ووصيناهم فأحساناً مفعول لأجله، والوالدان ثبته والدلالة يطاق على الأب والأم أو تغليب بناء على أنه لا يقال إلا للأب إذ ذهب إليه الحلي، وقد دلت الآية على الحث ببر الوالدين وإكرامها، والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة، وناهيك احتفالاً بهما أن الله عز اسمه قرن ذلك بعبادته

(وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ) عطف على (الوالدين) (والقربى) مصدر كالرجعي - والالف - فيه للتأنيث وهي قرابة الرحم والصلب. (والتامى) وزنه فعلى - والفاء - للتأنيث، وهو جمع يتيم كندم وندامي، ولا ينقاس، ويجمع على أيتام. واليتيم أصل معناه الانفرد، ومنه الدرّة اليتيمة، وقال ثعلب: الغفلة، وسُمي اليتيم يتيماً لأنه يتغافل عن بره، وقال أبو عمرو: الإبطاء لا بظاء البر عنه، وهو في الآدميين من قبل الآباء ولا يتيم بعد بلوغ وفي البهائم من قبل الأمهات، وفي الطيور من جهتها. وحكى الماوردي أنه يقال في الآدميين لمن فقدت أمه أيضاً - والأول هو المعروف - (والمساكين) جمع مسكين على وزن مفعيل مشتق من السكون، كأن الحاجة أسكنته - فاليتيم - زائدة كحضر من الحضور، وروى تمسك فلان - والأصح تمسك أي صار مسكيناً - والفرق بينه وبين الفقير معروف - وسأقن إن شاء الله تعالى - وقد جاء هذا الترتيب اعتناء بالأوكد فالأوكد، فبدأ (بالوالدين) إذ لا يتحقق تقدمهما على كل أحد في الإحسان إليهما، ثم (ذي القربى) لأن صلة الأرحام مؤكدة، وشاركة (الوالدين) في القرابة وكونها منشأها وقد ورد في الاثر إن الله تعالى خاطب الرحم فقال: أنت الرحم وأنا الرحمن أصل من وصلك وأقطع من قطعك ثم باليتامى لأنهم لا قدرة لهم تامة على الاكتساب، وقد جاء وأنا وكافل اليتيم في الجنة كهاتين، وأشار <sup>بالتامى</sup> إلى السبابة والوسطى وتأخرت درجة (المساكين) لأن المسكين يمكنه أن يتعهد نفسه بالاستخدام ويصالح معيشته مهما أمكن بخلاف اليتيم - فإنه لصغره لا يتنفع به - ويحتاج إلى من ينفعه وأرد (ذي القربى) - كما في البحر - لأنه أريد به الجنس، ولأن إضافته إلى المصدر يندرج فيه كل ذي قرابة، وكان فيه إشارة إلى أن ذوي القربى - وإن كثروا - كشيء واحد لا ينبغي أن يضجر من الإحسان إليهم <sup>هو قوولوا للناس حسناً</sup> أي قولاً حسناً - سماه بالعبانة - وقيل: بهولعة في الحسن كالبلخ والبخل والرشد والرشدو العرب والعرب والمراد قولوا لهم القول الطيب وجابوهم بأحسن ما يحبون - قاله أبو العالية - وقال سفيان الثوري: مرومهم بالعرب وانهموم

عن المنکر، وقال ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما: قولوا لهم لا إله إلا الله مرومہما ، وقال ابن جریج: أعلموہم بما فی کتابکم من صفة رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔ وقول ابی العالیة فی المرتبة العالیة۔ والظاهر أن هذا الأمر من جملة الميثاق المأخوذ علی بنی اسرائیل: ومن قال: إن المخاطب به الأمة وهو محکم أو منسوخ بأية السیف أو إن الناس خصوص صالحی المؤمنین إذ لا یكون القول الحسن مع الکفار والفساق لأننا أمرنا بلعنہم وذهمهم ومحاربتہم - فقد أبعد - وقرأ حمزة والكسائی وبعه وب (حسناً) - بفتحین - وعطاء، وعیسی - بضمین - وهي لغة الحجاز وأبو طلحة ابن مصرف (حسنى) علی وزن فعلی، واختلف فی وجهه فقيل: هو مصدر کرجمی، واعترضه أبو حیان بأنه غیر مقيس ولم یسمع فیہ، وقيل: هو صفة کحبی أي مقالة أو کلمة (حسنى) وفي الوصف بها وجهان ﴿أحدهما﴾ أن تكون باقية علی أنها للفضیل واستعمالها بغير الالف واللام والاضافة للمعرفة نادر وقد جاء ذلك فی الشعر کتوله: وإن دعوت إلى جلی ومكرمة یوما کرام سرارة الناس فادعینا

﴿وثانيهما﴾ أن تجرد عن التفضیل فتكون بمعنى - حسنة - كما قالوا ذلك فی (یوسف أحسن إخوته) وقرأ الجحدری (إحساناً) علی أنه مصدر أحسن الذي همزته للصورورة كما نقول: أعشبت الارض إششاباً أي صارت ذا عشب فهو حیثئذ نعت لمصدر محذوف أي قولاً ذا حسن ﴿وَأَقِمْوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ أراد سبحانه بهما ما فرض علیهم فی ماتهم لأنه حكاية لما وقع فی زمان موسى علیہ السلام وكانت زكاة أموالهم - كما روى عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما قرباناً یهبط إليها نار فتحماها - وكان ذلك علامة القبول - وما لاتفعل النار به كذلك كان غیر متقبل، والقول بأن المراد بهما هذه الصلاة وهذه الزكاة المفروضتان علينا، والمخاطب لمن محضرة النبي صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم من أبناء اليهود لا غیر، والأمر بهما كناية عن الأمر بالاسلام، أو للايدان بأن الکفار مخاطبون بالفروع أيضاً ليس بشئ، كما لا يخفى ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ﴾ أي أعرضتم عن الميثاق ورفضتموه . و (ثم) للاستبعاد أو لحقيقة التراخي فيكون تويخاً لهم بالارتداد بعد الانقياد مدة مديدة وهو أشنع من العصيان من الأول، وقد ذكر بعض المحققين أنه إذا جعل ناصب الظرف خطاباً له صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين فهذا التفات إلى خطاب بنی اسرائیل جميعاً بتغليب أخلافهم علی أسلافهم لجريان ذكرهم كلهم حیثئذ علی نهج النبية، فان الخطابات السابقة للأسلاف محكية بالقول المقدر قبل لا تعبدون كأنهم استحضروا عند ذكر جناباتهم فتمت علیهم - وإن جعل خطاباً لليهود المعاصرين - فهذا تعميم للخطاب بتزليل الأسلاف منزلة الأخلاف كما أنه تعميم للتولى بتزليل الأخلاف منزلة الأسلاف للتشديد فی التويخ، وقيل: الالتفات إنما يجيء علی قراءة (لا يعبدون) بالنبية، وأما علی قراءة الخطاب - فلا التفات - ومن الناس من جعل هذا الخطاب خاصاً بالحاضرين فی زمنه علیہ الصلاة والسلام وما تقدم خاصاً بمن تقدم، وجعل الالتفات علی القراءتين لكنه بالمعنى الغير المصطلح علیہ أن (١) كون الالتفات بين خطابين لا اختلافهما لم يقل به أهل المعاني - لكنه وقم مثله في كلام بعض الأدباء - وما ذكرناه من التغليب أولى وأحرى خلافاً لمن التفات عنه

﴿وَالْأَقْلِيَّاتُ مِنْكُمْ﴾ وهم من الأسلاف من أقام اليهودية علی وجهها قبل النسخ، ومن الأخلاف من أسلم كعبادته بن سلام وأضرابه فالقلة فی عدد الأشخاص، وقول ابن عطية: إنه یحتمل أن تكون فی الايمان أي لم

(١) والظاهر أنه تغليب لغير المصطلح علیہ، وعليه المناسب الايتان باللام أي لأن ه اءارة

یبق حين تصوا وكفر آخرهم بحمد ﷺ لإيمان قليل إذ لا ينفعهم لا يقدم عليه إلا القليل من لم يبط فهماً في الألفاظ العربية، وروى عن أبي عمرو وغيره رفع قليل والكثير المشهور في أمثال ذلك التصب لأن ما قبله موجب، واختلفوا في تخريج الرفع قيل: إن المرفوع تأكيداً لضعف أوبدل منه، وجاز لأن (توليت) في معنى النفي أي لم يفوا، وقد خرج غير واحد قوله: ﷺ، فيها صح على الصحيح: «العالون هلكتي إلا العالون، والعالون هلكتي إلا العالون، والعالون هلكتي إلا المخلصون، والمخلصون على خطى» وقول الشاعر:

وبالصريمة منهم منزل خلق عاف تغير إلا النوم والوتد

على ذلك، وقول أبي حيان إنه ليس بشيء. إذ ما من إثبات إلا ويمكن تأويله بنفى فيلزم جواز قام القوم إلا زيد بالرفع على التأويل والابدال ولم يجوزه النحويون. ليس بشيء. كما لا يخفى، وقيل: إن (إلا) صفة بمعنى غير ظهر إعرابها فيها بعدها، وقد عقد سيويه لذلك باباً في كتابه فقال: هذا باب ما يكون فيه إلا وما بعدها وصفاً بمنزلة غير ومثل، وذكر من أمثلة هذا الباب لو كان معناه رجل إلا زيد لغابنا (ولو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله: أينخت فألقت بلدة فوق بلدة قليل بها الأصوات إلا بغامها

وخرج جمع جميع ما سلف على هذا، وفيه أن ذلك فيما نحن فيه لا يستقيم إلا على مذهب ابن عصفور حيث ذهب إلى أن الوصف (إلا) يخالف الوصف بغيرها من حيث إنه يوصف بها التكرة والمعركة، والظاهر والمضمر وأما على مذهب غيره، وهو ابن شاهين. بالنسبة إليه من أنه لا يوصف بها إلا إذا كان الموصوف نكرة أو معرفة. بلام الجنس. فلا، والمبرد يشترط في الوصف بها صلاحية البدل في موضعه، وقيل: إنه مبتدأ خبره محذوف أي لم يقو لولا ولا يرد عليه شيء مما تقدم. لأن فيه كلاماً سنذكره إن شاء الله تعالى عند قوله تعالى: (إلا ليس لم يكن من الساجدين) ﴿وَأَنْتُمْ مُعْرَضُونَ ۝ ۸۳﴾ جملة معترضة أي وأنتم قوم عادتكم الاعراض والتولى عن المواعيق، ويؤخذ كونه عادتهم من الاسمية الدالة على الثبوت، وقيل: حال مؤكدة. والتولى والاعراض شيء واحد. ويجوز فصل الحال المؤكدة. بالواو. عند المحققين وفرق بعضهم بين التولى والاعراض بأن الأول قد يكون حاجة تدعو إلى الانصراف مع ثبوت العقد والاعراض هو الانصراف عن الشيء. بالقلب. وقيل: إن التولى أن يرجع عوده إلى بدنه، والاعراض أن يترك المنهج وأخذ في عرض الطريق والمتولى أقرب أمر آمن المريض لأنه متى عزم سهل عليه العود إلى سلوك المنهج والمعرض حيث ترك المنهج وأخذ في عرض الطريق يحتاج إلى طلب منهجه فيسهل عليه العود إليه. ومن الناس من جوز أن يكون معروضون على ظاهره، والجملة حال مفيدة أي لم يتولى القليل (وأنتم معروضون) عنهم ساخطون لهم فيكون في ذلك مزيد توبيخ لهم ومدحاً للقليل. فهو بعيد. كالقول بأنها مفيدة. ومتعلق التولى والاعراض مختلف أي توليت على المضى في الميثاق وأعرضتم عن اتباع هذا النبي ﷺ. ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَآتِفُكُمْ وَمَا جَاءَكُمْ بِأَنَّكُمْ تَمُرُّونَ عَلَىٰ نَحْوِ مَا سَبَقْتُمْ فِي (لا تعبدون) والمراد أن لا يتعرض بضمك بعضها بالقتل والاجلاء وجعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لا تصاله نسباً أو ديناً، أولاً لأنه يوجه قصاصاً، في الآية مجاز، إما في ضمير كم. حيث عبر به عن يتصل به أوفى (تسفكون) حيث أريد به ما هو سبب السفك. وقيل: معناه لا ترتكبوا ما يبغى سفك دمايتكم وإخراجكم من دياركم، أو لا تفعلون ما يردكم ويصرفكم عن لذات الحياة الأبدية فانه القتل في الحقيقة ولا تقتربوا مما تمنعون به

عن الجنة التي هي داركم ، وليس النبي في الحقيقة جلاء الاوطان بل البعد من رياض الجنان ولعل مايسأده سياق النظم الكريم هو الأول (و الدماء) جمع دم معروف وهو محذوف اللام - وهي - ياء - عند بعض لقوله : جرى الدميان بالخبر اليقين - وواو - عند آخرين لقولهم دموان ووزنه فعل أو فعل ، وقد سمع مقصوراً أو كذا مشدداً ، وقرأ طلحة وشعيب (تسفكون) - بضم الغاء - وأبو نبيك - بضم التاء ، وفتح السين وكسر الفاء مشددة - وابن أبي اسحق كذلك إلا أنه سكن السين وخفف الفاء (ثم أقررتهم) أي بالميثاق وأعترفتم بلزومه خلعاً بعد سلف فالأقرار ضد الجحد ويتعدى - بالباء - قيل ويحتمل أنه بمعنى إبقاء الشيء على حاله من غير اعتراف به - وليس بشيء - إذ لا يلائمه حينئذ (وأنتم تشهدون ٨٤) حال مؤكدة رافعة احتمال أن يكون الأقرار ذكر أمر آخر لكنه يقتضيه ، ولا يجوز العطف لسلك الاتصال ولا الاعتراض إذ ليس المعنى وأنتم عادتكم الشهادة بل المعنى على التقيد (١) وقيل: وأنتم أيها الموجودون تشهدون على إقرار أسلافكم فيكون إسناد الأقرار إليهم مجازاً ، وضعف بأن يكون حينئذ استبعاد القتل والاجلاء منهم مع أن أخذ الميثاق والأقرار كان من أسلافهم لا تصالهم بهم نسباً ودينياً بخلاف ما إذا اعتبر نسبة الأقرار إليهم على الحقيقة فانه يكون بسبب إقرارهم وشهادتهم - وهو أبلغ في بيان قبيح صنيعهم - وادعى بعضهم أن (الأظهر) أن المراد أقررتهم حال كونكم شاهدين على إقراركم بأن شهد كل أحد على أقرار غيره هو طريق الشهادة ولا يخفى المحطاط المبالغة حينئذ .

(ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم) نزلت - كما في البحر - في بني قينقاع وبني قريظة وبني النضير من اليهود ، كان بنو قينقاع أعداء بني قريظة ، وكانت الأوس حلفاء بني قينقاع ، والخزرج حلفاء بني قريظة ، والنضير والأوس والخزرج إخوان ، وبنو قريظة والنضير إخوان - ثم افترقوا - فصارت بنو النضير حلفاء الخزرج ، وبنو قريظة حلفاء الأوس ، فكانوا يقتلون ويقع منهم ما قص الله تعالى ، فغيرهم الله تعالى بذلك . و (ثم) للاستبعاد في الوقوع - لا للتراخي في الزمان - لأنه الواقع في نفس الأمر - كما قيل به - و (أنتم) مبتدأ ، و (هؤلاء) خبره على معنى (أنتم) بعد ذلك المذكور من الميثاق والأقرار والشهادة (هؤلاء) الناقضون ، كقولك : أنت ذلك الرجل الذي فعل كذا ، وكان مقتضى الظاهر ، (ثم أنتم) بعد ذلك التوكيد في الميثاق نقضتم العهد (فقتلون أنفسكم) الخ أي صفتكم الآن غير الصفة التي كنتم عليها ، لكن أدخل (هؤلاء) وأوقع خبراً ليفيد أن الذي تغير هو الذات نفسها نياً عليهم لشدة (٢) وكادت الميثاق تم تساهلهم فيه وتغيير الذات فهم من وضع اسم الإشارة الموضوع للذات موضع الصفة لا من جعل ذات واحد في خطاب واحد مخاطباً وغائباً ، وإلا لفهم ذلك من نحو (بل أنتم قوم تجهلون) أيضاً . وصح الحمل مع اعتبار التغيير لأنه ادعائي - وفي الحقيقة واحد - وعدوا حضوراً مشاهدين باعتبار تعلق العلم بما أسند إليهم من الأفعال المذكورة سابقاً أو غيباً باعتبار عدم تعلق العلم بهم بما سيحكي عنهم من الأفعال بعد ، لأن الالتماسي توجب الغيبة عن غير الحضور إذ المناسب حينئذ الغيبة في (تقتلون) (وتخرجون) قاله السالكي ، و (تقتلون) إما حال والعامل فيه معنى الإشارة أو بيان كأنه لما قيل (ثم أنتم هؤلاء) قالوا كيف نحن

(١) والمرق بين الوجهين أن صرف الخطاب من المجاز إلى الحقيقة مبتدأ من قوله ثم أقرتم على الأول ومن ثم أنتم تشهدون على الثاني فافهم اه من (٢) مكذبا الأصل ، وعبارة الشهاب هكذا ليفيد أن الذي تغير هو الذات بعينها نياً عليهم بشدة وقائه أخذ الميثاق ثم تساهلهم فيه اه ولعل في النسخة تحريفاً ، إدارة



لجفی : (تقتلون) تفسیراً له ، ویمثل أن تجعل مفسرة لها من غیر تقدير سؤال ، وذهب ابن کيسان وغيره إلى أن (أنتم) مبتدا و(تقتلون) الخبر و(هؤلاء) تخصيص للمخاطبين لما نبهوا على الحال التي هم عليها مقيمون فيكون إذ ذاك منصوباً بأعنى وفيه أن النحاة نصوا على أن التخصص لا يكون بأسماء الإشارة ولا بالنكرة والمستقر من لسان العرب أنه يكون بأنتها كاللهم اغفر لنا أيها العصابة وبالعرف باللام - نحن العرب أقرى الناس للضيف - أو الأضافة نحن معاشر الأنبياء لانورث - وقد يكون بالعلم - كينا تميّا نكشف الضبابا \* وأكثر ما يأتي بعد ضمير متكلم - وقد يجيء بعد ضمير المخاطب - بك الله نرجو الفضل ، وقيل : (هؤلاء) تأكيد لغوى (لأنتم) فهو إما بدل منه أو عطف بيان عليه وجعله من التأكيد اللفظي بالمرادف توم ، والكلام على هذا حال عن تلك النكتة ، وقيل : هؤلاء بمعنى الذين والجملة صلته والجموع هو الخبر ، وهذا مبنى على مذهب الكوفيين حيث جوزوا كون جميع أسماء الإشارة موصولة - أو ما كانت بعد (ما) أو لا والصريون يخصونه إذا وقعت بعد (ما) الاستفهامية - وهو المصحح - على أن الكلام يصير حينئذ قيل \* أنا الذي سميتى أمى حيدرة \* وهو ضعيف - فإنه الشهاب - وقرأ الحسن (تقتلون) على التثنية وفي تفسير المهدوى أنها قراءة أبي نهبك ﴿ وَتَخْرُجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِنْ دِرْعَمٍ ﴾ عطف على ما قبله وضمير ديارهم للمريق وإيثار الغيبة مع جواز دياركم كفاي الأول للاحتراز عن توم كون المراد إخراجهم من ديار المخاطبين من حيث ديارهم لا ديار الخرجين ﴿ تَظْهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ حال من فاعل (تخرجون) أو من مفعوله قيل : أو من كليهما لأنه لا اشتتاله على ضميرهما يبين هيئتهما ، والمعنى على الأول تخرجون متظاهرين عليهم وعلى الثاني تخرجون فريقاً متظاهراً عليهم ، وعلى الثالث تخرجون واقعا التظاهر منهم عليهم - والتظاهر - التعاون وأصله من - الظهر - كأن المتعاونين يستند كل واحد منهم ما ظهره إلى صاحبه (والإثم) الفعل الذي يستحق عليه صاحبه الذم واللوم ، وقيل : ماتفر منه النفس ولا يطعثن إليه القلب ، وفي الحديث «الإنم ماحاك في صدرك» وهو متعاقب يتظاهرون حال من فاعله أى متلبسين بالإثم ، وكونه هنا مجازاً أعما يوجهه من إطلاق المسبب على سببه كما سميت الخبر إنما في قوله :

شربت (الإثم) حتى ضل عقلى كذاك (الإثم) تذهب بالعقول  
 بما لا يدعوا إليه داع ، والعدوان تجاوز الحد في الظلم ، وقرأ عاصم وحزرة والكسائي (تظاهرون) بتخفيف الظاء وأصله - بتأمين - حذفنا نيتيما عند أبي حيان وأولاهما عندها شتم وقرأ باقي السبعة بالتشديد على ادغام - التاء في الظاء - وأبو حيوة (تظاهرون) - بضم التاء وكره الهاء - وبجماد وقتادة باختلاف عنهما (تظاهرون) - بفتح التاء والظاء والهاء مشددين دون ألف - ورويت عن أبي عمرو أيضاً وبعضهم تظاهرون على الأصل \*  
 ﴿ وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أُسْرَى تَفْدُوهُمْ ﴾ أى تخرجوهم من الأسر باعطاء الفداء ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحزرة وابن عامر تفتدوهم وعليه حمل بعض قراءة الباقيين إذ لا مفاعلة ، وفرق جمع بين فادى وفدى بأن معنى الأول بادل أسيراً بأسير والثاني جمع الفداء ويعكر عليه قول العباس رضى الله تعالى عنه فاديت نفسى وفاديت عقيلاً إذ من المعلوم إنه ما بادل أسيراً بأسير ، وقيل : (تفادوهم) بالنمف و (تفادوهم) بالصلح ؛ وقيل : (تفادوهم) تطلبوا الفدية من الأسير الذى فى أيديكم من أعدائكم ومنه قوله :

قنى فادى أسيرك إن قومى وقومك لأرى لهم احتفالا

وقال أبو علی: معناه لغة تطلقونهم بعد أن تأخذوا منهم شيئاً، وأراه هنا كسابقه في غاية البعد، والقول بأن معنى الآية (وإن یأتوکم أساری) فی أیدی الشیاطین تصدون لانتقادهم بالارشاد والوعظ مع تضییعکم أنفسکم إلى البطون۔ أقرب ما لا یخفی، و-الاساری- قیل: جمع أسیر بمعنى مأسور وکأنهم حملوا أسیراً علی کسلان فجمعه وجمعه كما حملوا کسلان علیہ فقالوا کسلی کذا قال سیبویه، ووجه الشبه أن الاسیر محبوس عن کثیر من تصرفه للأسیر وکسلان محبوس عن ذلك لعادته، وقیل: إنه مجموع کذا ابتداء من غیر حل كما قالوا فی قديم قدامی، وسمع بفتح الهمزة وليست بالعالية خلافاً لبعضهم حيث زعم أن الفتح هو الأصل والضم ليزداد قوة، وقیل: جمع أسری۔ وبه فقرأ حزة۔ وهو جمع أسیر کجریح وجرحی فیکون أساری جمع الجمع قاله المفضل، وقال أبو عمرو: الاسری من فی البد، والاساری من فی الوائت۔ ولا أرى فرقا۔ بل المأخوذون علی سبیل القهر والغلبة مطلقاً أسری وأساری، (وهو محرم علیکم إخراجهم) حال من فاعل (تخرجون فریقاً منکم) أو مفعوله بعد اعتبار التقييد بالحال السابقة، وقوله تعالى: (وإن یأتوکم) اعتراض بينهما لا معطوف علی (تظاهرون) لأن الاتیان لم یکن مقارناً للإخراج وقيد الإخراج بهذه الحال لإفادة أنه لم یکن عن استحقاق ومعصية وجبه له، وتخصیصه بالتقييد دون القتل للاهتمام بشأنه لکونه أشد منه (والفتنة أشد من القتل) وقیل: لا بل لکونه أقل خطراً بالنسبة إلى القتل فكان مظنة التساهل، ولأن مساق الكلام لذمهم، وتویخهم علی جنایاتهم وتناقض أفعالهم وذلك بتخصیص بصورة الإخراج إذ لم یقل عنهم تدارك القتل بشئ من دية أو قصاص وهو السرفی تخصیص التظاهر فیما سبق، وقیل: النکته فی إعادة تحريم الإخراج، وقد أفاده- لا تخرجون أنفسکم- بأبلغ وجه، وفي تخصیص تحريم الإخراج بالاعادة دون القتل أنهم امثلوا حکماً فی باب المخرج وهو الفداء، وخالفوا حکماً وهو الإخراج فجمع مع الفداء حرمة الإخراج لیصل به (أفتؤمنون) الخ أشد اتصالاً ویضح کفرهم بالبعض وإیمانهم بالبعض كما انصاح حيث وقع فی حق شخص واحد، والضمیر للشأن والجملة بعده خبره، وقیل: خبره (محرم) و(إخراجهم) نائب فاعل وهو مذهب الکوفین وتبعهم المهديون، وإنما ارتکبوه لأن الخبر المتحمل ضمیراً أسرفوا لایجوز تقديمه علی المبتدأ فلا یجوز قائم زید علی أن یكون قائم خبراً مقدماً، والبصريون یجوزون ذلك ولا یجوزون هذا الوجه لأن ضمیر الشأن لا یخبر عنه عندهم إلا بجملة مصرح بجزأیها، وقیل: إنه ضمیر مبهم مبتدأ أيضاً (محرم) خبره و(إخراجهم) بدل منه مفسر له، وهذا بناء علی جواز إبدال الظاهر من الضمیر الذی لم یسبق ما یعود الیه، ومنهم من منعه وأجازة الکسائی، وقیل: راجع إلى الإخراج المفهوم من (تخرجون) و(إخراجهم) عطف بیان له أو بدله أو من ضمیر محرم، وضعف بأنه بعد عوده إلى الإخراج لا وجه لابداله منه. ومن الغریب ما نقل عن الکوفین أنه یحتمل أن یكون هو ضمیر فصل، وقد تقدم مع الخبر والتقدير - وإخراجهم هو محرم علیکم- فلما قدم خبر المبتدأ علیہ قدم هو معه ولا یجوز البصريون۔ لأن وقوع الفصل بین معرفة ونكرة لا تقارب المعرفة۔ لا یجوز عندهم وتوسطه بین المبتدأ والخبر أو بین ما هما أصله شرط عندهم أيضاً، ولأن عطية فی هذا الضمیر کلام یجب إضماره (أفتؤمنون یبعض الکتاب و تکفرون یبعض) عطف علی (تقتلون) أو علی محذوف أی أنفعلون ما ذکر (فتؤمنون) الخبر الاستفهام للتهديد والتویخ علی التفريق بین أحكام الله تعالى إذ العهد كان بثلاثة أشياء ترک القتل وترك الإخراج ومفاداة الاساری فقتلوا وأخرجوا علی خلاف العهد وفدوا بمقتضاه، وقیل: الموائيق أربعة فزید ترک المظاهرة، وقد أخرج ابن جریر عن أبی العالیة أن عبد الله بن سلام مر علی رأس

الجالوت بالكوفة وهو يفاذى من النساء ما لم يقم عليه العرب ولا يفاذى من وقع عليه العرب فقال له عبدالله ابن سلام: أما إنه مكتوب عندك في كتابك أن فادوهن كلهن، وروى يحيى السنة عن السدى أن الله تعالى أخذ على بنى إسرائيل في التوراة أن لا يقتل بعضهم بعضاً ولا يخرج بعضهم بعضاً من ديارهم وأياماً عبدوا أمة وجدتموه من بنى إسرائيل فاشتروه بما قام من ثمنه فأعتقوه، ولعل كفرهم بما ارتكبوا لا اعتقادهم عدم الحرمة مع دلالة صريح التوراة عليها لكن ما في الكشاف من أنه قيل لهم: كيف تقاتلونهم ثم تقدموهم؟ فقالوا: أمرنا بالعداء وحرم علينا القتال لكننا نستحي من حلفائنا يدل على أنهم لا يذكرون حرمة القتال فأطلق الكفر حينئذ على فعل ما حرم إماماً لأنه كان في شرعهم كفراً أو أنه للتغليظ كما أطلق على ترك الصلاة ونحوه ذلك في شرعنا، والقول بأن المعنى أستعملون البعض وتركون البعض فالسلام محمول على المجاز بهذا الاعتبار لا اعتبار به كالقول بأن المراد بالبعض المؤمن به نبوة موسى عليه السلام، والبعض الآخر نبوة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم.

﴿فَأَجْرَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ الإشارة إلى الكفر ببعض الكتاب والايان ببعض، أو إلى ما فعلوه من القتل والاجلاء مع مفاداة - الاسارى - والجزاء المقابلة، ويطلق في الخير والشر . - والخزى - لهوان، والماضى - خزى - بالكسر، وقال ابن السكيت: معنى - خزى - وقع في بلية - وخزى - الرجل - خزاية - إذا استحي وهو - خزيان - وقوم - خزايا - وامرأة - خزايا - والمراد به هنا الفضيحة والعقوبة أو ضرب الجزية غابر الدهر أو غلبة العدو أو قتل قريظة وإجلاء النضير من منازلهم إلى أريحا، وأذرعاً . وقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: كان عادت بنى قريظة القتل وعادة بنى النضير الاخراج فلما غاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أجلي بنى النضير وقتل رجال قريظة وأسر نساءهم وأطفالهم وتسكير - الخزى - الايدان بفضاعة شأنه وأنه بلغ مبلغاً لا يكتفه كنهه، ومن هنا لم يخصه بعضهم ببعض الوجوه، وادعى أن الاظهر ذلك وجعل الإشارة إلى الكفر ببعض الكتاب والايان ببعض أى بعض كان ولذلك أفردها، وحينئذ يتناول الكفرة بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ونظيره من يفعل جميع ذلك، و(الدنيا) مأخوذة من دنا بدنو وبأوها منقلبة عن - واو - ولا يحدف منها - الالف واللام - إلا قليلاً، وخصه أبو حيان في الشعر، و(ما) نافية و(من) إن جعلت موصولة فلا محل ليعمل من الاعراب، وإن جعلت موصوفة فحل محلجر على أنه صفتها، و(منكم) حال من فاعل - يفعل - . و(إلا خزى) استثناء مفرغ وقع خبراً للمبتدأ ولا يجوز النصب في مثل ذلك على المشهور . ونقل عن يونس إجازته في الخبر بعد (إلا) كأننا ما كان، وقال بعضهم: إن كان (ما) بعد إلا هو الأول في المعنى أو منزل منزله لم يحز فيه إلا الرفع عند الجمهور، وأجاز الكوفيون النصب فيما كان الناق فيه منزلاً منزلة الأول، وإن كان وصفاً أجاز فيه الفراء النصب - ومنعه البصريون - وحكى عنهم أنهم لا يجوزون النصب في غير المصادر إلا أن يعرف المعنى فيضم ناصب حينئذ وتحقيقه في محله .

﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾ أى يصيرون إليه فلا يلزم كثير منهم قبل ذلك في أشد العذاب، وقد يراد بالرد الرجوع إلى ما كانوا فيه كما في قوله تعالى ( فردناه إلى أمه ) وكاتبهم كانوا في الدنيا، أو في القبور في أشد العذاب أيضاً فردوا إليه، والمراد به الخلود في النار وأشديته من حيث إنه لا انقضاء له، أو المراد أشد

جميع أنواع العذاب ولكن بالنسبة إلى عذاب من لم يفعل هذا العصيان لأن عصيانهم أشد من عصيان هؤلاء. وجزاء سيئة سيئة مثلها ويدل على ما قرره قوله تعالى: (من يفعل ذلك منكم) فلا يرد ما أورده الامام الرازي أنه كيف يكون عذاب اليهود أشد من الدهرية المنكرين للصانع ولا يفيد ما قيل لأنهم كفروا بعد معرفتهم إنه كتاب الله تعالى وإقرارهم وشهادتهم إذ الكافر الموحد كيف يقال إنه أشد عذاباً من المشرك؟ أو الثاني للصانع وإن كان كفره عن علم ومعرفته، وضيم (يردون) راجع إلى (من) وأوثر صيغة الجمع نظراً إلى معناها بعد ما أثر الافراد نظراً إلى لفظها لما أن الرد إنما يكون بالاجتماع وغير السبك حيث لم يقل مثلاً: وأشد العذاب يوم القيامة- لا يذان بكال الثاني بين جزاء الشائئين، وتقديم -اليوم- على ذكر ما يقع فيه لتحويل الخطاب وتفضيل الحال من أول الأمر، وقرأ الحسن. وابن هريرة باختلاف عنهما، وعاصم في رواية المفضل -تردون- على الخطاب. والجمهور على الغيبة، ووجه ذلك أن (يردون) راجع إلى من يفعل فمن قرأ بصيغة الغيبة نظر إلى صيغة (من) ومن قرأ بصيغة الخطاب نظر إلى دخوله في (منكم) لأن الضمير حينئذ راجع إلى (كم) كما وهم ﴿ وَمَا اللَّهُ بِغَلَّامَةٍ تَلَوْنَ ۝ ٨٥ ﴾ اعتراض وتذييل لتأكيد الوعيد المستفاد مما قبله أي -إنه بالمرصاد لا يغفل عما تعملون من القبائح- التي من جهاتها هذا المنكر؛ والمخاطب به من كان مخاطباً بالآية قبل، وروى عن عمر رضی الله عنه أنه قال: إن نبي إسرائيل قد مضوا وأنتم تعنون بهذا يأمة محمد وبما يجري مجراه، وقرأ نافع. وابن كثير. وأبو بكر. يعملون -بالياء- على أن الضمير لمن والباقون بالناء من فوق ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ ۚ أَى آرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَسَبَدَلُوهَا بِالْآخِرَةِ وَأَعْرَضُوا عَنْهَا مَتَكَنَّهُمْ مِنْ حَصِيلِهَا ﴾ ﴿ فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ ﴾ (الموعودون (١)) به يوم القيامة أو مطلق (العذاب) دنوياً كان أو آخرياً هـ

﴿ وَلَا تَنْصُرُونَ ۝ ٨٦ ﴾ بدفع الخزي إلى آخر الدنيا أو بدفع الجزية في الدنيا، والتعذيب في العقبى، وعلى الاحتمال الأول في الأمرين يستفاد نفي دفع العذاب من نفي تخفيفه بأبلغ وجه وآكده، ورجحه بعضهم بأن المقام على الثاني يستدعي تقديم نفي الدفع على نفي التخفيف. وتقديم المسند إليه لرعاية الفاصلة والقوى للتحصر إذ ليس المقام مقامه، ولذا لم يقل فلا عنهم يخفف العذاب، والجملة معطوفة على الصلة. ويجوز أن يوصل الموصول بصائتين مختلفتين زماناً، وجوز أن يكون (أولئك) مبتدأ (الذين) خبره، وهذه الجملة خبر بعد خبر، والفاء لما أن الموصول إذا كانت صانته فعلاً كان فيها معنى الشرط، وفيه أن معنى الشرطية لا يسرى إلى المبتدأ الواقعة خبراً عنه، وجوز أيضاً أن يكون (أولئك) مبتدأ (الذين) مبتدأ ثان. وهذه الجملة خبر الثاني. والجموع خبر الأول، ولا يحتاج إلى رابط لأن الذين هم أولئك، ولا يخفى ما فيه هذا ﴿ ومن باب الإشارة ﴿ في هذه الآيات (وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم) بملك إلى هوى النفس وطباعها ومآثر كتمك حياتكم الحقيقية لأجل تحصيل لذاتكم الدنية وما ربكم الدنيوية (ولا تخزجون) ذواتكم من مقارنكم الروحانية، ورياضتكم القدسية (ثم أقررتهم) بقولكم لذلك (وأنتم تشهدون) عليه باستعداداتكم الأولية وعقولكم الفطرية (ثم أنتم هؤلاء) الساقطون عن الفطرة المحجوبون عن نور الاستعداد (تقتلون أنفسكم) وتهاكمنها بغوايتكم ومتابعتم الهوى (وتخزجون فريقاً منكم) من أوطانهم القدسية باغوائهم وإضلالهم وتخزيهم على ارتكاب المعاصي وتعانون عليهم بار تكاب الفواحش

(١) قوله: الموعودون به كذا بخط مؤلفه وتأمل اه مصححه

ليروكم فيتعولكم فيها وبالزمامكم إياهم رذائل القوتين البهيمية والسبعية وتحربضكم لهم عليا (وإن أتوكم أسارى) في قيدا مرتكبو وهو نفاق شين مافلوه قد أخذتهم الندامة وعيرتهم عقولهم وعقولا بناتجسهم بالحقهم من الفار والشار تفادوهم بكلها الحكمة والموعظة البالغة على أن الذات المستعلية هي العقلية والروحية وأن اتباع النفس مذموم ردى فيتعظوا بذلك ويتخلصوا من هاتيك القيود سبعة (أذونون) يبعض كتاب العقل والشرع قولاً وإقراراً (وتكفرون ببعض) فعلا وعملا فلا تتهون عما نهاكم عنه (فاجزاء من يفعل ذلك منكم إلا) ذلة وإفصاح في الحياة الدنيا ويوم مفارقة الروح البدن (تردون إلى أشد العذاب) وهو تذبذبهم بالهيات المظلمة الراسخة في نفوسهم واحترافهم بنيرانها (وما الله بغافل) عن أفعالكم أحصاها وضبطها في أنفسكم وكتبها عليكم

(وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ) شروع في بيان بعض آخر من جناباتهم، وتصديره بالجملة القسمية لظهور كمال الاعتناء به، والالتياء - الاعطاء، و (الكتاب) التوراة في قول الجمهور وهو مفعول ثانٍ - لا تينا - وعند السهلي مفعول أول، والمراد بتاينها له إنزالها عليه. وقد روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن التوراة نزلت جملة واحدة فأمر الله تعالى موسى عليه السلام بحملها فلم يطاق فبعث بكل حرف منها ملكاً فلم يطيقوا حملها فخففها الله تعالى لموسى عليه السلام فحملها، وقيل: يتحمل أن يكون - آتينا - الخ أفهمناه ما نتاوى عليه من الحدود والاحكام والآيات والقصاص وغير ذلك مما فيه، والكلام على حذف مضاف أى علم - الكتاب - أو فهمه وليس بالظاهر ﴿وَقَفَيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ﴾ يقال - قفاه - إذا تبعه - وقفاه - به إذا أتبعه إياه من - القفا - وأصل هذه الياه واو لانها متى وقعت رابعة أبدلت كما تقول عربيت من العروى أى أرسلناهم على أثره كقوله تعالى : (ثم أرسلنا رسلنا تترى) وكانوا إلى زمن عيسى عليه السلام أربعة آلاف، وقيل : سبعين ألفاً وطهم على شريته عليه السلام منهم يوشع. وشمويل. وشمعون. ودود. وسليمان. وشعيا. وارميا. وعزير. وحزقيل. والياس. والبسح. ويونس. وزكريا. ويحيى. وغيرهم عليهم الصلاة والسلام، وقرأ الحسن. ويحيى بن يعمر - بالرسل - بتسكين السين، وهو لغة أهل الحجاز والتحريك لغة تميم ﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَ﴾ أى الحجج الواضحة الدالة على نبوته فتشمل كل معجزة - أو تها - عليه السلام وهو الظاهر، وقيل: الانجيل، وعيسى أصله بالعبرانية يشوع بهمة مائة بين بين، أو مكسورة - ومعناه السيد - وقيل: المبارك فعرّب، والنسبة اليه عيسى وعيسوى وجمعه عيسون بفتح السين - وقد تضم - وأفرده عن الرسل عليه السلام لتميزه عنهم لكونه من أولى العزم وصاحب كتاب، وقيل: لأنه ليس متبعاً لشرعية موسى عليه السلام حيث نسخ كثيراً من شريعته، وأضافه إلى أمه رداً على اليهود إذ زعموا أن له أباً، ومريم بالعبرية الخادم وسميت أم عيسى به لأن أمها نذرتها لخدمة بيت المقدس، وقيل: العابدة وبالعربية من النساء من تحب محادثة الرجال فهى كالزير من الرجال، وهو الذى يحب محادثة النساء، قيل: ولا يناسب مريم أن يكون عريباً لأنها كانت برية عن محبة محادثة الرجال اللهم إلا أن يقال سميت بذلك تمليحاً كما يسمى الأسود كافرراً، وقال بعض المحققين: لا مانع من تسميتها بذلك بناء على أن شأن من تخدم من النساء ذلك، وفي القاموس هى التى تحب محادثة الرجال ولا تفجر - وعليه لأبأس بالتسمية كما ذكره المولى عصام - والأولى عندى أن التسمية وقعت بالعربية لا بالعربى بل يكاد يتعين ذلك كما لا يخفى على المنصف؛ وعن الأزهري المريم المرأة التى لا تحب مجالسة الرجال وكانه قيل لها ذلك تشبيها لها بمرجيم البتول ووزنه عريباً مفعول لافعل (١)

(١) قوله: لافعل كذا بخطه اه مصححه

لانه لم يثبت في الابنية على المشهور، وأثبتته الصاغاني في الذيل، وقال: إنه مما فات سيديوه، ومنه عثير للغبار، وضديد بالمعملة والمعجمة- للصلب واسم موضع، ومدين على القول بأصالة ميمه، وضهيا بالقصرو وهي المرأة التي لا تحيض أو لا تدرى لها من المضاهاة كأنها أطلق عليها ذلك لمشابهتها الرجل، وابن جني يقول: إن ضهيد وعثير مصنوعان فلا دلالة فيها على إثبات فعيل، وذكر السالكيوتي أن عثير بمعنى الغبار- بكسر العين- وإذا كان مفعلاً فهو أيضاً على خلاف القياس إذ القياس إنقل حركة الياء إلى الراء وقلبها ألفاً نحو مباع لكنه شد في شد مدين، ومزيد، وإذا كان من رام يريم إذا فارق وبرح فالقياس كسرياته أيضاً (وأيده بروح القدس) أي قويناه بجبريل عليه السلام وإطلاق (روح القدس) عليه شائع فقد قال سبحانه: (قل نزله روح القدس) وقال بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لسان رضى الله تعالى عنه: «اهجهم وروح القدس معك» ومرة قال له: «وجبريل معك»، وقال حسان: وجبريل وروح القدس فينا (وروح القدس) ليس له كفا.

(والقدس) الطهارة والبركة، أو-التقديس- ومعناه التطهير. والاضافة من إضافة الموصوف إلى الصفة للبالغة في الاختصاص، وهي معنوية بمعنى-اللام- فإذا أضيف العلم كذلك يكون مؤلداً بواحد من المسمين به. وقال مجاهد والربيع: (القدس) من أسماء الله تعالى- كالقدوس- وزعم بعضهم أن إطلاق الروح على جبريل مجاز لأنه الريح المتردد في مخارق الانسان- ومعلوم أن جبريل ليس كذلك- لكنه أطلق عليه على سبيل التشبيه من حيث إن-الروح- سبب الحياة الجسمانية، وجبريل سبب الحياة المعنوية بالعلوم، وكان هذا الزعم نشأ من كثافة روح الزاعم وعدم تغذيتها بشيء من العلوم، وخص عيسى عليه السلام بذكر التأيد: (روح القدس) لأنه تعالى خصه به من وقت صباه إلى حال كبره، كما قال تعالى: (وإذ أتيتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً) ولأنه حفظه حتى لم يدن منه الشيطان، ولأنه بالغ إثنا عشر ألف يهودي لقتله، فدخل عيسى يدياً فرغه عليه السلام مكاناً علياً. وقيل: -الروح- هنا اسم الله تعالى الأعظم الذي كان يحيى به الموتى- وروى ذلك كالأول عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما- وقال ابن زيد: الانجيل- كما جاء في شأن القرآن- قوله تعالى: (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) وذلك لأنه سبب للحياة الأبدية والتجلى بالعلوم والمعارف التي هي حياة القلوب وانتظام المعاش الذي هو سبب الحياة الدنوية، وقيل: روح عيسى عليه السلام نفسه، ووصفها به لظهارته عن مس الشيطان، أو لكرامته عليه تعالى- ولذلك أضافها إلى نفسه- أو لأنه لم يضمه الأصلاب ولا أرحام الطوامث، بل حصل من نفخ جبريل عليه السلام في درع أمه فدخلت النفخة في جوفها. وقرأ ابن كثير (القدس)- يسكون الدال- حيث وقع، وأبو حيوة (القدوس) بواو هـ

(أَنْكَلِمًا جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِمَّا لَمْ يَأْتِكُمْ مِنْكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَتَكْبِرْتُمْ) مسبب عن قوله تعالى: (ولقد آتينا) بمبحث لا يتم الكلام السابق بدونه كالشرط بدون الجزاء، وقد أدخلت- الهمزة- بين السبب والمسبب للتوبيخ على تعقيبهم ذلك بهذا، والتعجب من شأنهم على معنى (ولقد آتينا موسى الكتاب) وأنعمنا عليكم بكذا وكذا لتشكروا بالتلقى بالقبول- فمكسبتم بأن كذبتم- ويحتمل أن يكون ابتداء كلام- والفاء- للعطف على مقدر كأنه قيل: أفلمتم ما علمتم- فكلمنا جاكم- ثم المقدر يجوز أن يكون عبارة عما وقع بعد- الفاء- فيكون العطف للتفسير، وأن يكون غيره مثل (أكفرتم النعمة واتبعتم الهوى) فيكون لحقيقة التعقيب، وضعف هذا الاحتمال بما ذكره الرضى

أنه لو كان كذلك لجاز وقوع الهزيمة في الكلام قبل أن يتقدمه ما كان معطوفاً عليه - ولم تجب الإجابة على كلام متقدم ، وفي كون الهزيمة الداخلة على جملة معطوفة - بالوارء أو الفاء ، أو ثم - في محلها الأصلي ، أم مقدمة من تأخير حيث إن محلها بعد العاطف خلاف مشهور بين أهل العربية ، وبعض المحققين يجعلها في بعض المواضع - على هذا - وفي البعض - على ذلك - بحسب مقتضى المقام ومساق الكلام - والقلب يبيل إليه - قيل - ولا يلزم بطلان صدارة الهزيمة - إذ لم يتقدمها شيء من الكلام الذي دخلت هي عليه ، وتعلق معناها بعضه وغاية الأمر أنها توسطت بين كلاهما - لا فائدة إنكار جمع الثاني مع الأول ، أو لوقوعه بعده مترجياً أو غير مترجخ ، وهذا مراد من قال : إنها مقحمة مزيدة لتقرير معنى الإنكار أو التقرير ، أي مقحمة على المعطوف مزيدة بعد اعتبار عطفه ، ولم يرد أنها صلة (وهي) من - هوى - بالكسر إذا أحب ، ومصدره - هوى - بالقصر ، وأما - هوى - بالفتح فمعنى سقط ، ومصدره - هوى - بالضم وأصله فعول فاعل . وقال المرزوقي : - هوى - انقض انقضاض النجم والطار ، والأصمعي يقول : هوى العقاب إذا انقضت لغير الصيد ، وهوت إذا انقضت للصيد ، وحكي بعضهم أنه يقال : هوى يهوى هويًا - يفتح الهاء - إذا كان القصد من أعلى إلى أسفل ، وهوى يهوى هويًا بالضم إذا كان من أسفل إلى أعلى - وما ذكرناه أولاً هو المشهور - والهوى - يكون في الحق وغيره ، وإذا أضيف إلى النفس فالمراد به الثاني في الأكثر ، ومنه هذه الآية . وعبر عن المحبة بذلك اللفظ لأن مدار الرد والقبول عندهم هو المخالفة لأهواء أنفسهم والموافقة لها لا شيء آخر ، ومتاع (استكبرتم) مخذوف أي عن الإيمان بما جاء به مثلاً واستعمل هنا بمعنى فعله ﴿فَقَرِيفًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيفًا تَقْتُلُونَ ٨٧﴾ الظاهر أنه عطف على (استكبرتم) والفاء للسببية إن كان التكذيب والقتل مرتين على الاستكبار ، وللتفصيل إن كانا نوعين منه ، وجوز الراجح أن يكون عطفاً على (وأيدناه) ويكون (أفكلم) مع ما بعده فصلاً بينهما على سبيل الإنكار ، وقدم (فريقاً) في الموضوعين للاهتمام ، وتشويق السامع إلى ما فعلوا بهم لا للقصر ، وسمم مخذوف أي (فريقاً) منهم ، وبدأ بالتكذيب لأنه أول ما يفعلونه من الشر ولأنه المشترك بين المكذب والمقتول ، ونسب القتل إليهم مع أن القاتل آباؤهم لرضاهم به ولحوق مذمته بهم ، وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية واستحضاراً لصورتها لفظاً عنها واستظامها ، أو مشاطةً للأفعال المضارعة الواقعة في الفواصل فيما قبل ، أو للدلالة على أنكم الآن فيه فأنكم حول قتل محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولولا أني أعصمه لقتلته ، ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة ، فالمضارع للحال ولا ينافيه قتل البعض . والمراد من القتل مباشرة الأسباب الموجبة لزوال الحياة سواء ترتب عليه أولاً ، وقيل : لاجابة إلى التعميم لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم قتل حقيقة بالسم الذي ناولوه على ما وقع في الصحيح بلفظ «وهذا أوان وجدت انقطاع أبهري من ذلك السم» وفيه أنه لم يتحقق منهم القتل زمان نزول الآية بل مباشرة الأسباب فلا بد من التعميم .

﴿وَقَالُوا أَفَلَوْبُنَا غُلْفٌ﴾ عطف على (استكبرتم) أو على (كذبتم) فتكون تفسيراً للاستكبار ، وعلى التقديرين في التفات من الخطاب إلى الغيبة إعراضاً عن مخاطبتهم وإبعاداً لهم عن عز الحضور ، والقائلون هم الموجودون في عصر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، والغلف جمع أغلف كأحمر وحمر وهو الذي لا يفقه ، قيل وأصله ذو العلفة الذي لم يمتحن ، أو جمع غلاف ويجمع على غلف بضمين أيضاً . وبه قرأ ابن عباس وغيره ، وأرادوا على الأول قلوبنا منشاة بأغشية خلقية مانعة عن نفوذ ما جئت به فيها ، وهذا كقولهم : ( قلوبنا في أكنة بما

تدعونا الیه) قصدوا به إقناط النبي صلی الله تعالی علیه وسلم عن الاجابة وقطع طمعه عنهم بالکلیة، وقیل: منشأة بعلوم من التوراة تحفظها أن یصل الیها ما أتى به، أو بسلامة من الفطرة كذلك، وعلى الثاني أنها أوعية العلم فلو كان ما تقوله حقاً وصدقا لوعته قاله ابن عباس، وقتادة، والسدى، أو مائة علماء فلا تسع بعديشياً فحن مستنون بما عندنا عن غیره، وروی ذلك عن ابن عباس أيضاً، وقیل: أرادوا أنها أوعية العلم فكيف یحل لنا اتباع الامی ولا یخفی بعده: ﴿بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾ رد لما قالوه، وتكذيب لهم فيما زعموه، والمعنى أنها خلقت على فطرة التمكن من النظر الصحيح الموصل إلى الحق لكن الله تعالی أبعدهم، وأبطل استعدادهم الخلقى للنظر الصحيح بسبب اعتقاداتهم الفاسدة وجهالاتهم الباطلة الراسخة في قلوبهم، وأنها لم تأب قبول ما تقوله لعدم كونه حقاً وصدقا بل لأنه سبحانه طردهم وخذلهم بکفرهم فأصمهم وأعمى أبصارهم، وأن الله تعالی أقصاهم عن رحمته فأبى لهم ادعاء العلم الذى هو أجل آثارها، ويعلم من هذه الوجوه كيفية الرد على ما قيل قبل من الوجوه ﴿فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ﴾ ۸۸ الفاء لسببية اللعن لعدم الايمان، وقلیلاً- نصب على أنه نعت لمصدر محذوف أى إيماناً قليلاً، وهو إيمانهم ببعض الكتاب (ما) مزيدة لتأكيد معنى القلة لنافية لأن ما فى حيزها لا يتقدمها ولانه وإن كان بمعنى- لا يؤمنون قليلاً فضلاً عن الكثير- لكن ربما يتوهم لاسيما مع التقديم أنهم لا يؤمنون قليلاً بل كثيراً، ولا مصدرية لاقضائها رفع القليل بأن يكون خبراً، والمصدر المعرف بالاضافة مبتدأ، والتقدير فإيمانهم قليل، وجوز بعضهم- كونها نافية بناء على مذهب الكوفيين من جواز تقدم ما فى حيزها عليها ولم يبال بالترجم وآخرون كونها مصدرية، والمصدر فاعل (قلیلاً) وكانوا مقدرة فى نظم الكلام فنكون على طرز (كانوا قليلاً من الليل ما يهجمون) - ولا يخفى ما فيه من التكلف، وجوز أيضاً انتصاب قليلاً على الحال إمامن ضمير الايمان أو من فاعل (يؤمنون) والتقدير فيؤمنونه أى الايمان فى حال قلته، وهو المروى عن سيبويه أو (فيؤمنون) حال كونهم جمعا قليلاً أى المؤمن منهم قليل، وهو المروى عن ابن عباس، وطلحة، وقتادة، ولذا جوز كونه نعتاً للزمان أى زماناً قليلاً وهو زمان الاستفتاح أو بولغ الروح التراقي، أو ما قالوا (آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه الناروا كبروا آخره) وأولى الوجوه أولها، والظاهر أن المراد بالايمان المعنى اللغوى، والقلة مقابل الكثرة، وقال الزمخشري: يجوز أن تكون بمعنى العدم، وكأنه أخذ من كلام الواقدي لا قليلاً ولا كثيراً، واعترضه فى البحر بأن القلة بمعنى النقي، وإن صححت لكن فى غير هذا التركيب لأن قليلاً انتصب بالفعل المثبت، فصار نظير قمت قليلاً أى قياماً قليلاً، ولا يذهب ذاهب إلى أنك إذا أتيت بفعل مثبت، وجعلت قليلاً صفة لمصدره يكون المعنى فى المثبت الواقع على صفة أو هيئة انتفاء ذلك المثبت رأساً، وعدم وقوعه بالکلیة، وإنما الذى نقل النحويون أنه قد يراد بالقلة النقي المحض فى قولهم- أقل رجل يقول ذلك، وقلما يقوم زيد- فعملها هنا على ذلك ليس بصحيح، وليت شعري أى معنى لقولنا (يؤمنون) إيماناً معدوماً، وما نقل الكسائى عن العرب أنهم يقولون: ممرنا بأرض قليلاً ما نثبت ويريدون لا نثبت شيئاً فأما ذلك لأن قليلاً حال من الأرض، وإن كان نكرة، و(ما) مصدرية والتقدير قليلاً إنباتها فلا مانع فيه من حمل القلة على العدم- وأين مانع فيه- من ذلك اللهم إلا على بعض الوجوه المرجوحة لكن الزمخشري غير قائل به، ويمكن أن يقال: إن ذلك على طريق الكناية فإن قلة الشيء تستتبع عدمه فى أكثر الأوقات لا على لفظ القلة مستعمل بمعنى العدم فاه هنا قول لبارد جد أولو وقد عليه الواقدي ألف سنة





محذوف - أى كذبوا به مثلاً - وعليه يكون (وكانوا من قبل) الخ مع اعطف عليه من قوله تعالى: (فلما جاءهم) من الشرط، والجزء جملة معطوفة على (لما جاءهم) بعد تمامها، تدل الأولى على معاملتهم مع الكتاب المصدق، والثانية مع الرسول المستفتح به، وارتضاء بعض المحققين - لما - فى الأول من لزوم التأكيد - والتأسيس أولى منه - واستعمال الفاء للترخى الرتبة فان مرتبة المؤكد بعد مرتبة المؤدود، و- لما - فى الثانية من دخول الفاء فى جواب (لما) مع أنه ماض وهو قليل جداً حتى لم يجوز به البصريون ولو جوز وقوعها زائدة (فلبا) لتجانب بمثلها لا يقال - لما - جاء زيد، لما قعد عمر وأكرمك - بل هو كما ترى تريب معقود فى لسانهم مع خلو الوجهين عن فائدة عظيمة وهو بيان سوء معاملتهم مع الرسول واستزاهمها جعل (وكانوا) حالاً، واختار أبو الباقان (كفروا) جواب - لما - الأولى، والثانية ولا حذف لأن مقتضاهما واحد وليس بشئ كجعل ﴿فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكُفْرِينَ ۸۹﴾ جواباً للأولى وما بينهما اعتراض واللام فى الكافرين للمهدى أى عليهم ووضع المظهر موضع المضمحل للشعار بأن حلول اللعنة عليهم بسبب كفرهم كما أن الفاعل الإذنان بترتها عليه، وجوز كونها للجنس ويدخلون فيه دخولا أولياً، واعتراض بأن دلالة العام متساوية فليس فيها شئ أول ولا أسبق من شئ، والجواب أن المراد دخولا قصدياً لأن الكلام سبق بالأصالة فيهم ويكون ذلك من الكناية الإيمانية ويصار إليها إذا كان الموصوف مبالغا فى ذلك الوصف ومنهم كما فيه حتى إذا ذكر خطر ذلك الوصف بالبال كقولهم لمن يقتنى رذيلة ويصر عليها - أنا إذا نظرتك خطر ببالى سبابك وسباب كل من هو من أبناء جنسك - فاليهود لما بالغوا فى الكفر والعداوة وكتان أمر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ونعى الله تعالى عليهم ذلك صار الكفر كأنه صفة غير مفارقة لذكرهم وكان هذا الكلام لازماً لذكرهم ورديفه وأنهم أولى الناس دخولا فيه لكونهم تسبوا استجلاب هذا القول فى غيرهم وجعل السكاي من هذا القبيل قوله :

إذا الله لم يسق إلا الكراما فيسقى وجوهى بنى حنبل

فانه فى إفادة كرم بنى حنبل كما ترى لاختفاء فيه ﴿بَسْمًا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ أى باعوا، فالأنفس بمنزلة المثلث، والكفر بمنزلة الثمن لأن أنفسهم الحبيثة لا تشتري بل تباع وهو على الاستعارة أى إنهم اختاروا الكفر على الإيمان وبذلوا أنفسهم فيه، وقيل: هو بمعناه المشهور لأن المكلف إذا خاف على نفسه من العقاب أتى بأعمال يظن أنها تخلصه فكانته اشترى نفسه بها فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما أتوا به أنه يخلصهم من العقاب ظنوا أنهم اشترى أنفسهم وخلصوها فذهبهم الله تعالى عليه، واعتراض بأنه كيف يدعى أنهم ظنوا ذلك مع قوله تعالى: ﴿فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به﴾ فاذا علوا مخالفة الحق كيف يظنون نجاتهم بما فعلوا وإرادة العقاب النبوى كترك الرياضة غير صحيح لأنه لا يشتري به الأنفس، ويمكن الجواب بأن المراد أنهم ظنوا على ما هو ظاهر حالهم من التصلب فى اليهودية والخوف فيما يأتون ويدرون وأدعاء الحقيقة فيه فلا ينافى عدم ظنهم فى الواقع على ما تدل عليه الآية، والمراد بما أنزل الله الكتاب المصدق، وفى تبديل الجمل - بالانزال المشعر بأنه من العالم العلوى مع الاستناد إليه تعالى لإيدان بعلو شأنه وعظمه الموجب للإيمان به، وقيل: يحتمل أن يراد به التوراة والإنجيل وأن يراد الجميع، والكفر ببعضها كفر بكلها، واختلف فى (ما) الواقعة بعد بشأ لها محل من الأعراب أم لا، فذهب القراء إلى أنها لا محل لها وأنهم ما بشئ شئ - واحد كجنا، وذهب (٤١٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

الجمهور إلى أن لها محلاً، واختلف أهو نصب أم رفع؟ فذهب الاخفش إلى الأول على أنها تمييز، والجملة بعدها في موضع نصب على الصفة، وفاعل بئس مضمرة مفسر بها، والتقدير بئس هو شيئاً اشتروا به، و(أن يكفروا) هو المخصوص بالذم والتعبير بصيغة المضارع لإفادة الاستمرار على الكفر فانه الموجب للعذاب المبين، ويحتمل على هذا الوجه أن يكون المخصوص محذوفاً، و(اشترا) صفة له، والتقدير بئس شيء اشتروا به، و(أن يكفروا) بدل من المحذوف أو خبر مبتدأ محذوف، وذهب الكسائي إلى النصب على التمييز أيضاً إلا أنه قدر بعدها (ما) أخرى موصولة هي المخصوص بالذم، و(اشترا) صلتها، والتقدير بئس شيئاً الذي اشتروا، وذهب سيديو به إلى الثاني على أنها فاعل (بئس) هي معرفة تامة، والمخصوص محذوف أي شيء. (اشترا)، وعزى هذا إلى الكسائي أيضاً، وقيل: موصولة وهو أحد قولي الفارسي، وعزاه ابن عطية إلى سيديو، وهو وهم، ونقل المهدوي عن الكسائي أن (ما) مصدرية والموصول فاعل (بئس) واعتراض بأن (بئس) لا تدخل على اسم معين يتعرف بالاضافة إلى الضمير، ولك على هذا التقدير أن لا يجعل ذلك فاعلاً بل يجعله المخصوص والفاعل مضمرة والتمييز محذوف لفهم المعنى، والتقدير - بئس اشتراء اشتراؤهم - فلا يلزم الاعتراض، نعم يرد عود ضمير به على (ما) والمصدرية لا يعود عليها الضمير لأنها حرف عند غير الاخفش فافهم ﴿بَغْيًا أَنْ يَنْزَلَ اللَّهُ﴾ - البغي - في الأصل الظلم والفساد من قولهم - بغي - الجرح فسد قاله الاصمعي، وقيل: أصله الطلب، وتختلف أنواعه ففي طلب زوال النعمة حسد، والتجاوز على الغير ظلم، والزنا فجور، والمراد به هنا بعمونة المقام طلب ما ليس لهم فيقول إلى الحسد، وإلى ذلك ذهب قتادة. وأبو العالية. والسدي، وقيل: الظلم وانتصابه على أنه مفعول له (يكفرون) فيفيد أن كفرهم كان مجرد العناد الذي هو نتيجة الحسد لا للجهل وهو أبلغ في الذم لأن الجاهل قد يعذر، وذهب الزمخشري إلى أنه علة (اشترا) ورد بأنه يستلزم الفصل بالاجنبي وهو المخصوص بالذم وهو وإن لم يكن أجنبياً بالنسبة إلى فعل الذم وفاعله لكن لاخفاء فإنه أجنبي بالنسبة إلى الفعل الذي وصف به تمييز الفاعل، والقول بأن المعنى - على ذم ما باعوا به أنفسهم حسداً وهو الكفر لا على ذم ما باعوا به أنفسهم وهو الكفر حسداً - تحكّم، نعم قد يقال: إنما يلزم الفصل بأجنبي إذا كان المخصوص مبتدأ خبره بنسباً أمالو كان خبر مبتدأ محذوف - وهو المختار - فلا لأن الجملة حينئذ جواب للسؤال عن فاعل (بئس) فيكون الفصل بين المعلوم وعلته بما هو بيان للمعلوم ولا امتناع فيه، وجهه بعضهم علة (اشترا) محذوفاً فراراً من الفصل، ومنهم من أعربه حالاً ومفعولاً مطلقاً لمقدر أي بقوا بئساً، و(أن ينزل) إمامة مفعول من أجله للبغي أي حسداً لاجل تنزيل الله، وإما على إسقاط الخافض المتعلق بالبغي أي حسداً على (أن ينزل) والقول بأنه في موضع خفض على أنه بدل اشتغال من (ما) في قوله: (بما أنزل الله) بعيد جداً، وربما يقرب منه ما قيل: إنه في موضع المفعول الثاني، والبغي بمعنى طلب الشخص ما ليس له يتعدى إليه بنفسه تارة، وباللام أخرى، والمفعول الأول ههنا أعنى محمداً عليه الصلاة والسلام محذوف لتعنيته؛ والدلالة على أن الحسد مذموم في نفسه كائناً ما كان المحسود - كما لا يخفى - وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو. ويعقوب (ينزل) بالتخفيف (من فضله) أراد به الوحي، و(من) لا بداء الغاية صفة لموصوف محذوف أي شيئاً كائناً (من فضله) وجوز أبو البقاء أن تكون زائدة على مذهب الاخفش ﴿عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ أي على من يختاره للرسالة، وفي البحر أن المراد به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لأنهم حسدوه لما لم يكن منهم. وكان من العرب ومن ولدنا سمعيل - ولم يكن من ولده نبي سواه عليه الصلاة والسلام

وإضافة - العباد - إلى ضميره تعالى للتشريف ، و(مَنْ) إما موصولة أو موصوفة •

﴿فَبَاؤُوا بِنَفْسٍ عَلَىٰ نَفْسٍ﴾ تفرغ على ماتقدم ، أى فرجعوا متباينين (بغضب) كأن (على غضب) مستحقين له حسباً اقترفوا من الكفر والحسد . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الغضب ﴿الاول﴾ لعبادة العجل ﴿والثاني﴾ لكفرهم به صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقال قتادة : ﴿الاول﴾ كفرهم بالانجيل ﴿والثاني﴾ كفرهم بالقرآن ، وقيل : هما الكفر بعيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ، أو قولهم : (عزير ابن الله) و (يد الله مغلولة) وغير ذلك من أنواع كفرهم ، وكفرهم الأخير بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يخفى أن - فاء العطف - يقتضى صيرورتهم أحقاء بترادف الغضب لأجل ماتقدم ، وقولهم : (عزير ابن الله) مثلاً غير مذكور فيما سبق ، ويحتمل أن يراد بقوله سبحانه : (بغضب على غضب) الترادف والتكاثر لاغضبان فقط ، وفيه إيذان بتشديد الحال عليهم جداً كما في قوله :

ولو كان ربحاً واحداً لا تقيته ولكنه رحم (وثان وثالث)

ومن الناس من زعم أن - الفاء فصيحة - والمعنى فإذا كفروا وحسدوا على ما ذكر (بأوا) الخ ، وليس بشئ .

﴿وَاللَّكْفِيرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ٩٠﴾ - اللام - فى (الكافرين) للهدى ، والاطهار فى موضع الاضمار للايذان بعلية كفرهم لماساق بهم ؛ ويحتمل أن تكون للعموم فيدخل المعهودون فيه على طرز مامر . - والمهين - المذل ، وأصله مهون فاعل ، وإنشاده إلى العذاب مجاز من الاسناد إلى السبب - والوصف به للتقيد - والاختصاص الذى يفهمه تقديم الخبر بالنسبة إليه ، فعير الكافرين إذا عذب فانما يعذب للتطهير - لا للالهانة والاذلال - ولذا لم يوصف عذاب غيرهم به فى القرآن فلا تمسك للخوارج بأنه خص العذاب ب(الكافرين) فيكون الفاسق كافراً لأنه معذب ولا للرجعة أيضاً ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾ ظرف (قالوا) والجملة عطف على (قالوا فلو بغافل) ولا غرض يتعلق بالقاتل ، فلذا بنى الفعل لما لم يسم فاعله ، والظاهر أنه من جانب المؤمنين •

﴿آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ الجمهور على أنه القرآن ، وقيل : سائر ما أنزل من الكتب الالهية إجراء لما على العموم ﴿ومع هذا﴾ جُلَّ الغرض الأمر بالايمان بالقرآن لكن سلك مسلك التعميم منه إشعاراً بتجتم الامثال من حيث مشاركتها لما آمنوا به فيما فى حين الصلة وموافقته له فى المضمون ، وتنبهاً على أن الايمان بما عداه من غير ايمان به ليس إيماناً بما أنزل الله ﴿قَالُوا تَوْفُنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا﴾ أى نستمر على الايمان بالتوراة وما فى حكمها بما أنزل لتفريق حكمها ، وحذف الفاعل للعلم به إذ من المعلوم أنه لا ينزل الكتب إلا هو سبحانه ، ولجربان ذكره فى الخطاب ومرادهم بضمير المتكلم إما أنبياء بنى إسرائيل - وهو الظاهر - وفيه إيماء إلى أن عدم ايمانهم بالقرآن كان نبيهاً وحسداً على نزوله على من ليس منهم - وإما أنفسهم - ومعنى الانزال عليهم تكليفهم بما فى المنزل من الأحكام ، ودموا على هذه المقالة لما فيها من التعريض بشأن القرآن - ودساتير اليهود مشهورة - أو لأنهم تأولوا الأمر المطلق العام ونزلوه على خاص هو الايمان بما أنزل عليهم كما هو ديدنهم فى تأويل الكتاب بغير المراد منه ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَّأَهُ﴾ عطف على قالوا ؛ التعبير بالمضارع لحكاية الحال استغراباً للكفر بالشئ بعد العلم بحقيقته أو لتثنيه على أن كفرهم مستمر إلى زمن الاخبار ، وقيل باستئناف - وعليه ابن الانبارى - ويجوز أن يكون حالاً إما على مذهب من يجوز وقوع المضارع المثبت حالاً مع الواو ، وإما على تقدير مبتدأ أى وهم

یکفر، ن، والتقیید بالحال حیثیذ لفاده بیان شناعة حالهم بأنهم متناقضوا فی ایمانهم لأن کفرهم بما وراه حال الایمان بالتوراة یتلزم عدم الایمان به - وهذا أدخل فی رد مقاتلهم - ولهذا اختار هذا الوجه بعض الوجوه، ووراء - فی الاصل مصدر لاشتقاق الموارد والتوارى منه، والمزید بفرع المجرّد إلا أنه لم یتستعمل فعله المجرّد أصلاً ثم جعل ظرف مکان و یضاف إلى الفاعل فیراد به المفعول وإلى المفعول فیراد به الفاعل أعنی السائر، ولصدقه علی الضدین - الخلف، والامام - عد من الاضداد وليس موضوعاً لهما، و فی الموازنة للاموی تصریح بأنه ليس منها وإتمامها من الموارد والاستتار فما استترعتك فهو وراء - خلفاً كان أو قداماً إذا لم تره فأما إذا رأيته فلا يكون وراءك . والمراد هنا بما بعده قاله قتادة - أو بما سواه - وبه فسر ( وأحل لكم ما وراء ذلكم ) وأريد به القرآن كما عليه الجمهور . وقال الواحدي هو والانجيل ، واحتمال أن يراد بما وراه باطن معاني ما أنزل عليهم التي هي وراء ألفاظها، وفيه إشعار بأن إيمانهم بظاهر اللفظ ليس بشيء، إلا أن يراد بذلك الباطن القرآن ولا يخفى بعده •

( وَهُوَ الْحَقُّ ) الضمير عائد لما وراه حال منه ، وقيل : من فاعل يكفرون والجملة الحالية المقترنة بالواو لا يلزم أن يعود منها ضمير إلى ذی الحال - كجاء زيد والشمس طالعة - وعلى فرض اللزوم ينزل وجود الضمير فيها هو من تمتها منزلة وجوده فيها ، والمعنى وهم مقارنون لحقیته أي عالمون بها وهو أبلغ فی الذم من كفرهم بما هو حق فی نفسه، والأول أولى لظهوره ولا تفوت تلك الأبلغية عليه أيضاً إذ تعريف الحق للإشارة إلى أن المحكوم عليه مسلم الا تصاف به معروفه من قبيل - والدك العبد - فيفيد أن كفرهم به كان مجرد العناد ، وقيل : التعريف لزيادة التوبيخ والتجهيل بمعنى أنه خاصة الحق الذي يقارن تصديق كتابهم ولو لا الحال أعنی (مصدقاً) لم يستقم الحصر لأنه في مقابلة كتابهم وهو حق أيضاً ، وفيه أنه لا يستقيم ولو لوحظ الحال بناء على تخصيص ذی الضمير بالقرآن لان الانجيل حق مصدق للتوراة أيضاً ، نعم لو أريد بالحق الثابت المقابل للمعسوخ لاستقام الحصر مطلقاً إلا أنه بعيد (مصدقاً لهما معهم) حال مؤكدة لأن كتب الله تعالى یصدق بعضها بعضاً، فالصدق لازم لا ینقل ، وقد قررت مضمون الخبر لانها كالاتدلال عليه ، ولهذا تضمنت رد قولهم (نؤمن بما أنزل علينا) حيث أن من لم یصدق بما وافق التوراة لم یصدق بها، واحتمال أن يراد بما معهم التوراة والانجيل كما فی البحر لأنهما أنزلا علی بنی اسرائیل وكلاهما غیر مخالف للقرآن مخالف لما یقتضيه الذوق سابقاً وسابقاً •

( قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ ) ؟ أمر للنبي ﷺ أن يقول ذلك تذكيراً لهم حيث قتلوا الانبياء مع ادعاء الایمان بالتوراة وهي لاتسوغه ، ويحتمل أن يكون أمراً لمن يريد جدالهم كما ثنا والفاء جواب شرط مقدر أي (إن كنتم مؤمنين) (فلم) الخ، و(ما) استفهامية حذف ألفها لأجل - لام - الجر ويقف البرزى في مثل ذلك بالهاء وغيره بغيرها، وإيراد صيغة المضارع مع الظرف الدال على الماضي للدلالة على استمرارهم على القتل في الأزمنة الماضية ، وقيل : لحكاية تلك الحال، والمراد بالقتل معناه الحقيقي وإسناده إلى الاختلاف المعاصرين له صلى الله تعالى عليه وسلم مع أن صدره من الاسلاف مجاز للملاسة بين الفاعل الحقيقي وما أسند إليه، وهذا كما يقال لأهل قبيلة - أنتم قتلتم زيدا - إذا كان القاتل آباءهم، وقيل : القتل مجاز عن الرضا أو العزم عليه، ولا يخفى أن الاعتراض على الوجه الأول أقوى تذكيراً منه على الآخرين فتدبر ، وفي إضافة (أنبياء) إلى الاسم الكريم تشریف عظيم وإيدان بأنه كان ينبغي لمن جاء من عند الله تعالى أن يعظم وينصر لأن يقتل ( إن كنتم مؤمنين ۹۱ )

تكرير للاعتراض لتأكيد الالزام وتشديد التهويل أي (إن كنتم مؤمنين) فلم تقتلوهم وقد حذف من كل واحدة من الشرطيتين ما حذف لغة بما أثبت في الأخرى على طريق الاحتباك، وقيل: إن المذكور قبل جواب لهذا الشرط بناء على جواز تقديمه وهو رأي الكوفيين وأبى زيد وأخاره في البحر، وقال الزجاج: (إن) هنا نافية ولا يخفى بعده.

(وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ) داخل تحت الأمر فهو من تمام التوبيخ وكذا ما يأتي بعد لتأكيد ما ناقص من قبل هو المراد (بالبينات) الدلائل الدالة على صدقه عليه السلام في دعوته والمعجزات المؤيدة لنبوته كالعصا، واليد، وانفلاق البحر مثلاً، وقيل: الأظهر أن يرادها الدلائل الدالة على الوحدانية فإنه أدخل في التقرير بما بعد، وعندى الحل على العموم بحيث يشمل ذلك أيضاً أولى وأظهر (ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعَجَلُ) أي الذي صنعه لكم السامري من حليكم إليها (من بعده) أي بعد مجيء موسى عليه السلام بها ومن عد التوراة وانفجار الماء منها ليرد الجرم بل الجنس لأن ذلك كان بعد قصة العجل وكلمة (ثم) على هذا الاستبعاد لكلا بلغو القيد. وقد يقال: الضمير لمقدم معنى وهو الذهاب إلى الطور فكلمة (ثم) على حقيقتها، وعد ما ذكرنا من البينات حينئذ ظاهر، ويشير هذا العطف على (١) أنهم فعلوا ذلك بعد مهلة من النظر في الآيات وذلك أعظم ذنباً وأكثر شناعة لحالهم، والتميم بعضهم - رجوع الضمير إلى البينات بحذف المضاف أي من بعد تدبر الآيات ل يظهر ذلك، وعود الضمير إلى العجل، والمراد بعد وجوده أي عبثتم الحادث الذي حدث بمحضركم ليكون فيه التوبيخ العظيم - لا يخفى ما فيه من البعد العظيم المستغنى عنه بما أشرنا إليه ﴿وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ٩٢﴾ أي واضعون الشيء في غير محله اللاتق به أو مخلون بآيات الله تعالى، والجملة حال مؤكدة للتوبيخ والتهديد وهي جارية مجرى القرينة على إرادة العبادة من الاتخاذ وفيها تعريض بأنهم صرفوا العبادة عن موضعها الأصلي إلى غير موضعها وإيهام المبالغة من حيث أن إطلاق الظلم يشعر بأن عبادة العجل كل الظلم وأن من ارتكبها لم يترك شيئاً من الظلم واختار بعضهم كونها اعتراضاً لتأكيد الجملة بتامها دون تعرض لبيان الهيئة الذي تقتضيه الحالية أي وأنتم قوم عادتكم الظلم واستمر منكم، ومنه عبادة العجل، والذي دعاه إلى ذلك زعم أنه يلزم على الحالية أن يكون تكراراً محضاً فإن عبادة العجل لا تكون إلا ظالماً بخلافه على هذا فانه يكون يائناً لرذيلة لهم تقتضي ذلك، وفيه غفلة عما ذكرناه، وإذا حمل الاتخاذ على الحقيقة نحو - اتخذت غاتماً - تكون الحالية أولى بلا شبهة لأن الاتخاذ لا يتعين كونه ظالماً إلا إذا قيد بعبادته لا لا يخفى ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَكُم بِقُوَّةٍ﴾ أي قلنا لهم خذوا ما أمرتكم به في التوراة بحمد وعدم فتور ﴿وَأَسْمِعُوا﴾ - أي سماع تقبل وطاعة إذ لا فائدة في الأمر بالمطلق بعد الأمر بالأخذ (بقوة) بخلافه على تقدير التقيده فانه يؤكد ويقرر له لاقتضائه حال إياهم عن قبول ما آتاهم إياه ولذا رفع الجبل عليهم، وكثيراً ما يراد من السماع القبول ومن ذلك سماع الله لمن حمده وقوله:

دعوت الله حتى خفت أن لا يكون الله (يسمع) ما أقول

(قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا) أي سمعنا قولك (خذوا، واسمعوا) وعصينا أمرك فلا تأخذ ولا نسمع سماع الطاعة، وليس هذا جواباً (لإسمعوا) باعتبار تضمنه أمرين لأنه يبقى خذوا بلا جواب، رذهب الجمل إلى ذلك وأوردوا هنا سواها وجواباً، حاصل الأول أن السماع في الأمر إن كان على ظاهره فقولهم سمعنا طاعة وعصينا مناقض

(١) كذا في الأصل ولها إلى

وإن كان القبول فإن كان في الجواب كذلك كذب وتناقض وإلا لم يكن له تعلق بالسؤال ، وزبد الجواب أن السماع هناك مقيد بالأمره شتمل على أمرين سماع قوله وقوله بالعمل فقالوا امتثل أحد همدون الآخر ، ومرجه إلى القول بالواجب ، ونظيره ( يقولون هو أذن قل أذن خير لكم ) وقيل : المعنى قالوا بلسان القال سمعنا ولسان الحال عصينا ، أو سمعنا أحكاما قبل وعصينا فنخاف أن نعصى بعد سماع قولك هذا ، وقيل : ( سمعنا ) جواب ( اسمعوا ) ( وعصينا ) جواب ( خذوا ) وقال أبو منصور : إن قولهم عصينا ليس على اثر قولهم ( سمعنا ) بل بعد زمان كما في قوله تعالى : ( ثم توليتهم ) فلا حاجة إلى الدفع بما ذكر ، وأنت تعلم أنه لا حاجة إلى جميع ذلك بعدما سمعت كما لا يخفى ( وأشربوا في قلوبهم العجل ) عطف على ( قالوا ) أو مستأنف أو حال بتقدير قد أو بدونه ، والعالم ( قالوا ) و- الاشراب- مخالطة المائع الجامد ، وتوسع فيه حتى صار في اللوتين ، ومنه يبيض مشرب بحمرة ، والكلام على حذف مضاف أي حب العجل ، وجوز أن يكون العجل مجازاً عن صورته فلا يحتاج إلى الحذف ، وذكر- القلوب- لبيان مكان الاشراب ، وذكر المحل المتعين بقيد مبالغة في الاثبات ؛ والمعنى داخلهم حب العجل ورسخ في قلوبهم صورته لفرط شغفهم به كما داخل الصبغ الثوب وانشدوا

إذا ما القلب (أشرب) حب شيء فلا تأمل له عنه انصرافا

وقيل : -أشربوا- من أشربت البعير إذا شددت في عنقه جبلا كأن العجل شد في قلوبهم لشغفهم به ، وقيل : من الشراب ومن عادتهم أنهم إذا تبروا عن مخامرة حب أو بفض استعاروا له اسم الشراب إذ هو أبلغ منساع في البدن ، ولنا قال الأطباء : الماء مطية الاغذية والادوية ومركبها الذي تسافر به إلى أقطار البدن ، وقال الشاعر :

تغلغل حيث لم يبلغ (شراب) ولا حزن ولم يبلغ سرور

وقيل : من الشرب حقيقة ، وذلك أن السدى نقل أن موسى عليه السلام برد العجل بالبرد ورماه في الماء وقال لهم اشربوا فشرابوا جميعهم فن كان يجب العجل خرجت برادته على شفتيه ، ولا يخفى أن قوله تعالى : ( في قلوبهم ) يبعد هذا القول جداً على أن ما قص الله تعالى لنا في كتابه عما فعل موسى عليه السلام بالعجل يبعد ظاهر هذه الرواية أيضاً ، وإنما -أشربوا- للمفعول يدل على أن ذلك فعل بهم ولا فاعل سواه تعالى . وقالت الممتزلة : هو على حد قول القائل- أنسيت كذا- ولم يرد أن غيره فعل ذلك به وإنما المراد نسيت وأن

الفاعل من زين ذلك عندهم ودعاهم اليه كالسامري ( بكفرهم ) أي بسبب كفرهم لأنهم كانوا بحسمة يجوزون أن يكون جسم من الاجسام لها أو حلولة يجوزون حلوله فيه تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، ولم يروا جسماً أعجب منه فتمكن في قلوبهم ماسول لهم ، وتعبان العصا كان لا يبقى زماناً عتداً ولا يبعد من أولئك أن يعتقدوا بجلاصعوه على هيئة البهائم لها وإن شاهدوا ما شاهدوا من موسى عليه السلام لما ترى من عبدة الاصنام الذين كان أكثرهم أعدل من كثير من بني إسرائيل ، وقيل : الباء بمعنى مع أي مصحوبا بكفرهم فيكون ذلك كفرأعلى كفره ( قل بئسما بأمركم به إيمسكم ) أي بما أنزل عليكم من التوراة حسبما تدعون ، وإسناد الأمر إلى الايمان وإضافته إلى ضميرهم للتمسك كما في قوله تعالى : ( أصلاتك تأمرك ) والمخصوص بالذم محذوف -أي قتل الأنبياء- وكذا وكذا ، وجوز أن يكون المخصوص بمخصوصاً بقولهم : عصينا أمرك ، وأراه على القرب بعيداً .

( إن كنتم مؤمنين ۹۳ ) قدح في دعواهم الايمان بالتوراة وإبطالها ، وجواب الشرط ما فهم من قوله تعالى :

(قل تقتلون) إلى آخر الآيات المذكورة في ردّ دعواهم الايمان ، أو الجلبة الانشائية السابقة - إيماناً وبيل أو بلا تأويل- وتقرير ذلك (إن كنتم مؤمنین) مارخص لكم إيمانكم بالقبايح التي فعلكم، بل منع عنها فتناقضتم في دعواكم له فتكونون باطلا ، أو (إن كنتم مؤمنین) بها (فبئسما) أمركم به (إيمانكم) بها أو فقد أمركم بإيمانكم بالباطل ، لكن الايمان بها لا يأمر به فاذن لستم بمؤمنين ، والملازمة بين الشرط والجزاء ﴿على الأول﴾ بالنظر إلى نفس الأمر ، وإبطال الدعوى بلزوم التناقض ﴿وعلى الثاني﴾ تكون الملازمة بالنظر إلى حالهم من تعاطى القبايح مع دعائهم الايمان ، والمؤمن من شأنه أن لا يتعاطى إلا ما رخصه إيمانه ، وإبطال التالى بالنظر إلى نفس الأمر ، واستظهار بعضهم في هذا - ونظائره كون الجزاء معرفة السابق أى (إن كنتم مؤمنین) تعرفون أنه بئس المأمور به ، وقيل : (إن) نافية ، وقيل : للتشكيك - وإليه يشير كلام الكشاف - وفيه أن المقصد إبطال دعوتهم ببراءة إيمانهم القطعى بعدم منزلة ما لا قطع بعدهم للتبكيك والالزام - لا للتشكيك - على أنه لم يعهد استعمال (إن) لتشكيك السامع - فانص عليه بعض المحققين - وقرأ الحسن - ومسلم بن جندب - بهو إيمانكم - بضم الهاء ووصلها بواو- ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ لَكُمْ الدَّارُ الآخِرَةُ﴾ رد لدعوى أخرى لهم بعد رد دعوى - الايمان بما أنزل عليهم - ولاختلاف الغرض لم يعطف أحدهما على الآخر مع ظهور المناسبة المصححة للذكر ، والآية نزات - فيما حكاها ابن الجوزى - عند ما قالت اليهود : إن الله تعالى لم يخلق الجنة إلا لاسرائيل وبنيه . وقال أبو العالية . والربع : سبب نزولها قولهم : (لن يدخل الجنة) الخ و (نحن أبناء الله) الخ و (لن تمسنا النار) الخ ، وروى مثله عن قتادة . والضمير في (قل) إما للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو لمن يبعث إقامة الحجج عليهم ، والمراد من (الدار الآخرة) الجنة - وهو الشائع - واستحسن في البحر تقدير مضاف أى نعم (الدار الآخرة) .

﴿عند الله﴾ أى في حكمه ، وقيل : المراد - بالعندية - المكانة والمرتبة والشرف، وحملها - على عندية المكان - كما قيل به - احتمالاً - بعيد ﴿خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ﴾ أى مخصوصة بكم كما تزعمون - والحاصل - الذى لا يشوبه شئ ، أو ما زال عنه شوبه ، ونصب (خالصة) على الحال من (الدار) الذى هو اسم (كان) و(لكم) خبرها قدم للاهتمام - أو لافادة الحصر - وما بعدهم للتأكيد ، هذا إن جوزت بحجى الحال من اسم (كان) وهو الأصح ، ومن لم يجوز بناءً على أنه ليس بفعل جعلها حالاً من الضمير المستكن في الخبر، وقيل : (خالصة) هو الخبر و(لكم) ظرف لنو (كان) أو (خالصة) ولا يخفى بعده - فانه تقييد للحكم قبل مجيئه - ولا وجه لتقديم متعلق الخبر على الاسم مع لزوم توسط الظرف بين الاسم والخبر ، وأبعد المهودى . وابن عطية أيضاً فجعل (خالصة) حالاً (وعنده) هو الخبر ، مع أن الكلام لا يستعمل به وحده . و(دون) هنا للاختصاص وقطع الشركة ، يقال : هذا لى دونك ، وأنت تريد لاحق لك فيه معى ولا نصيب ، وهو متعلق ب(خالصة) والمراد (الناس) الجنس . وهو الظاهر ، وقيل : المراد بهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والمسلمون ، وقيل : النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وحده - قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - قالوا : و يطلق (الناس) ويراد به الرجل الواحد ، ولعله لا يكون إلا مجازاً بتزليل الواحد منزلة الجماعة ﴿فَمَتَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٩٤) فأن الجنة (خالصة) لكم ، فان من أيقن أنه من أهل الجنة اختار أن ينتقل إلى دار القرار ، وأحب أن يخلص من المقام فى دار الأكدار ، كما روى عن عليّ كرم الله تعالى وجهه أنه كان يطوف بين الصفيين فى غلظة ، فقال له الحسن :



ما هذا بزى الحارين ، فقال : يا بني - لا يبالي أبوك سقط على الموت ، أم سقط عليه الموت - وكان عبده ابن رواحة يشد وهو يقاتل الروم :

يا حبيذا الجنة واقتربها طيبة وبارد شرابها والروم قوم قد ناعذبا  
وقال عمار بصفين : غدا نلقى الأجابة ، محمدًا وصحبه . وروى عن حذيفة أنه كان يتعنى الموت ، فلما حضر قال :  
حبيب جاء على فاقة . وعنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه لما بلغه قتل من قتل بيتر معونة قال : « يا ليتنى غودرت  
مهمهم في لحف الجبل » ويعلم من ذلك أن تمنى الموت لأجل الاشتياق إلى دار النعيم ولقاء الكريم غير منهي عنه ،  
إنما المنهى عنه تمنيه لأجل ضرر أصابه - فانه أثر الجزع وعدم الرضا بالقضاء - وفي الخبر « لا يتمنين أحدكم الموت  
لضر نزل به ، وإن كان ولا بد فليقل : اللهم احببني ما كانت الحياة خيرا لي ، وأمتني ما كانت الوفاة خيرا لي »  
والمراد بالتمنى - قول الشخص : ليت كذا ، وليت من أعمال القلب أو الاشتباه بالقلب ومحببة الحصول مع القول ،  
فمعنى الآية سلوا الموت باللسان - قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، أو اشتوه بقلوبكم وسلوه بألسنتكم - قاله  
قوم - وعلى التقديرين - الأمر بالتمنى حقيقة ، واحتمال أن يكون المراد - تعرضوا للوثة ولا تحترزوا عنه كالتمنى  
لخاربو من يخالفكم ولا تكونوا من أهل الجزية والصغار . أو كونوا على وجه يكون الممتنون للوثة المشتهون  
للجنة عليه من العمل الصالح - مما لا تساعد الأثار ، فقد أخرج ابن أبي حاتم بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله  
تعالى عنهما موقوفاً « لو تمنوا الموت لشرق أحدهم بريقه » وأخرج البيهقي عنه مرفوعاً « لا يقو لها رجل منهم  
إلا غص بريقه » والبخاري مرفوعاً عنه أيضاً « لو أن اليهود تمنوا الموت لماتوا » وقرأ ابن أبي إسحاق  
(فتمنوا الموت) - بكسر الواو - وحكى الحسن بن إبراهيم عن أبي عمرو - فتحها - وروى عنه أيضاً اختلاس  
ضمها (وَلَنْ يَمُنُّوهُ أَبَدًا) الظاهر أنه جملة مستأنفة معترضة غير داخله تحت الأمر سبقت من جهته تعالى لبيان  
ما يكون منهم من الاحجام الدال على كذبهم في دعواهم ، والمراد ان يتمنوه ما عاشوا ، وهذا خاص بالمعاصرين  
له صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روى عن نافع رضي الله تعالى عنه قال : خاصنا يهودى وقال : إن في كتابكم  
(فتمنوا الموت) الخ ، فأنا أتمنى الموت ، فإلى لأموت ، فسمع ابن عمر رضي الله تعالى عنهما فغضب ، فدخل  
بيته وسل سيفه وخرج ، فلما رآه اليهودى فرمته ، وقال ابن عمر : أما والله لو أدركته لضربت عنقه ، توهم هذا  
الكلب اللعين الجاهل أن هذا لكل يهودى أو لليهود في كل وقت لا إنما هو لأولئك الذين كانوا يعاندون  
ويحسدون نبوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد أن عرفوا ، وكانت الحاجة معهم باللسان دون السيف .  
ويؤيد هذا ما أخرج ابن جرير عن ابن عباس موقوفاً « لو تمنوه يوم قال لهم ذلك ما بقى على وجه الأرض يهودى  
إلا مات ، وهذه الجملة لإخبار النبي ومعجزة له صلى الله تعالى عليه وسلم ، وفيها دليل على اعترافهم بنبوته  
صلى الله تعالى عليه وسلم لأنهم لو لم يتيقنوا ذلك ما امتنعوا من التمنى ، وقيل : لا دليل ، بل الامتناع كان بصرف  
الصرفة كإقيل في عدم معارضة القرآن ، والقول بأنه كيف يكون ذلك معجزة مع أنه لا يمكن أن يعلم أنه لم يتمن  
أحد ، والتمنى أمر قلبي لا يطلع عليه ، بحجاب عنه بأننا لانسلم أن المراد بالتمنى هنا الأمر القلبي ، بل هو أن يقول : ليت  
كذا ونحوه كما مر آنفاً ، ولو سلم أنه أمر قلبي فهذا مذكور على طريق المحاجة وإظهار المعجزة فلا يدفع إلا بالظهار  
والتلفظ بما إذا قال رجل لاسرته : أنت طالق إن شئت أو أحببت ، فانه يعلق بالاخبار لا بالاضمار ، فثبت  
ثبت عدم تلفظهم بالاخبار ، وبأنه لو وقع لنقل واشتهر لتوفر الدواعى إلى نقله لأنه أمر عظيم يدور عليه أمر

عظیم بدور علیہ امر النبوة، فانه بتقدير عدمه يظهر صدقه، وبتقدير حصوله يطل القول بنبوته ثبت كونه معجزة أيده بها ربه، ومن حل التني على الجواز لا يرد عنده هذا السؤال، ولا يحتاج إلى هذا الجواب، وقد عدلت ما فيه. وذهب جمهور المفسرين إلى عموم حكم الآية لجميع اليهود في جميع الأعصار، ولست ممن يقول بذلك وإن ارتضاه الجم الغفير، وقالوا: إنه المشهور الموافق لظاهر النظم الكريم، اللهم إلا أن يكون ذلك بالنسبة إلى جميع اليهود المعتقدين بنبوته صلى الله تعالى عليه وسلم الجاحدين لها في جميع الأعصار - بالنسبة إلى اليهود مطلقاً في جميعها - ومع هذا لي فيه نظر بعد (بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيَدِيَهُمْ) أي بسبب ما عملوا من المعاصي الموجبة للنار كالكفر بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم، والقرآن، وقتل الأنبياء، و (ما) موصولة، والعائد محذوف أو مصدرية ولا حذف، واليد كناية عن نفس الشخص، ويكنى بها عن القدرة أيضاً لما أنهما من بين جوارح الانسان مناطق عامة صنائه ومدار أكثر منافعه. ولا يجعل الاستناد مجازياً، واليد على حقيقتها فيكون المعنى بما قدموا بأيديهم كتحريف التوراة ليشمل ما قدموا بسائر الأعضاء، وهو أبلغ في اللم (وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ۹۵) تذييل للتهديد والتنبية على أنهم ظالمون في ادعاء ما ليس لهم ونفيه عن غيرهم، والمراد - بالعلم - إظهار معناه، وأنه كنى به عن المجازاة، - وآل - إما للعهد وإثارة الاظهار على الاضمار للذم، وإما للجنس فيدخل المعهودون فيه على طرز ما تقدم •

﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِمُ﴾ الخطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم، و- تجد- من وجد بعقله بمعنى علم المتعدية إلى مفعولين، والضمير مفعول أول، و (أحرص) مفعول ثان، واحتمال أنها من وجد بمعنى لقي وأصاب فتعدى إلى واحد، و (أحرص) حال لا يتأق على مذهب من يقول إن إضافة أفعل محضة كإسبأق، والضمير عائد على اليهود الذين أخبر عنهم بأنهم لا يتمنون الموت، وقيل: على جميعهم، وقيل: على علماء بني إسرائيل و- آءل - في الناس للجنس، وهو الظاهر، وقيل: للعهد، والمراد جماعة عرفوا بنبلة الحرص عليهم، وتنكير (حياة) لأنه أريد بها فرد نوعي، وهي الحياة المتطاولة، فالتنوين للتعظيم، ويجوز أن يكون للتحقير، فان الحياة الحقيقية هي الآخرة (وأن النار الآخرة هي الحيوان) ويجوز أن يكون التنكير للإهام، بل قيل: لأنه الأوجه أي على حياة مبهمه غير معلومة المقدار، ومنه يعلم حرصهم على الحياة المتطاولة من باب الأولى وجوز أبو حيان أن يكون الكلام على حذف مضاف أو صفة أي طول حياة أو حياة طويلة، وأنت تعلم أنه لا يحتاج إلى ذلك، والجملة إما حال من فاعل (قل) - وعليه الزجاج - وإما معترضة لتأكيد عدم تمنيه الموت، وقرأ آبي - على الحياة-

بالالف واللام ﴿وَمَنْ الَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ هم الجوس وصفوا بالاشراك لأنهم يقولون بالنور والظلمة وكانت تحييتهم إذا عطس العاطس عش ألف سنة، وقيل: مشركو العرب الذين عبدوا الاصنام وهذا من الخلل على المعنى كأنه قال: أحرص من الناس ومن الذين النخ. بناء على ما ذهب إليه ابن السراج. وعبد القاهر. والجوزي. وأبو علي من أن إضافة أفعل المضاف إذا أريد الزيادة على ما أنصف اليه لفظية لأن المعنى على إثبات (من) الابتدائية، والجار والمجرور في محل نصب مفعوله، وسيبويه يجعلها معنوية بتقدير اللام، والمراد بالناس على هذا التقدير ما عدا اليهود لما تقرر أن الجور - بمن - مفعول عليه بجميع أجزائه أو الأعم ولا يلزم تفضيل الشيء على نفسه لأن أفعل ذو جهتين ثبوت أصل المعنى والزيادة فكونه من جهتهم بالجهة الأولى دون الثانية وجبى - بمن - في الثانية لأن من شرط أفضل المراد به الزيادة على المضاف إليه أن يضاف إلى ما هو بعضه لأنه موضوع لأن يكون جزءاً من جملة معينة بعده مجتمعته منه ومن أمثاله، ولا شك أن اليهود غير داخلين في الذين أشركوا فان الشائع في القرآن ذكرهما

مقابلین ، ويجوز أن يكون ذلك من باب الحذف أي : وأحرص من الذين - وهو قول مقاتل ، ووجه الآية على مذهب سيويه ، وعلى التقديرين ذكر - المشركين - تخصيص بعد التعميم على الوجه الظاهر في اللام - لإفادة المبالغة في حرصهم والزيادة في توبيخهم وتقريعهم حيث كانوا مع كونهم أهل كتاب يرجون ثواباً ويخافون عقاباً ، أحرص ممن لا يرجو ذلك ، ولا يؤمن بيعث . ولا يعرف إلا الحياة العاجلة ، وإنما كان حرصهم أبلغ لعلهم بأنهم صائر إلى العذاب ، ومن توقع شرّاً كان أنفر الناس عنه ، وأحرصهم على أسباب التباعد منه . ومن الناس من جوز كون (من الذين) صفة لمحذوف معطوف على الضمير المنصوب في (لتجدنهم) والكلام على التقديم والتأخير ، أي (لتجدنهم) وطائفة من - الذين أشركوا أحرص الناس - ولاظن يقدم على مثل ذلك في كتاب الله تعالى من له أدنى ذوق ، لأنه - وإن كان معنى صحيحاً في نفسه - إلا أن التركيب ينبو عنه ، والفصاحة تأباه ، ولا ضرورة تدعو إليه لاسيما على قول من ينخص التقديم والتأخير بالضرورة ، نعم يتحمل أن يكون هناك محذوف - هو مبتدأ - والمذكور صفته ، أو المذكور خبر مبتدأ محذوف صفته .

﴿يُودُّ أَحَدُهُمْ﴾ وحذف موصوف الجملة فيما إذا كان بعضاً من سابقه المحرور (من) أو - في - جازئ في السعة ، وفي غيره مختص بالضرورة نحو ه أنا ابن جلا وطلاع النبايا . وحيثئذ يراد (الذين أشركوا) اليهود لأنهم قالوا: عزير ابن الله) ووضع المظهر موضع المضمرة نعيماً عليهم بالشرك ، وجوز بعضهم أن يراد بذلك الجنس ، ويراد (من يود أحدهم) اليهود، والمراد كل واحد منهم - وهو بعيد وجملة (يود) النخ ، على الوجهين الأولين مستأنفة ، كأنه قيل : ما شدة حرصهم ، وقيل : حال من (الذين) أو من ضمير (أشركوا) أو من الضمير المنصوب في (لتجدنهم) ﴿لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفٌ سَنَةً﴾ جواب (لو) محذوف - أي لسر بذلك - وكذا مفعول (يود) أي طول الحياة ، وحذف لدلالة (لو يعمر) عليه كما حذف الجواب لدلالة (يود) عليه ، وهذا هو الجاري على قواعد البصريين في مثل هذا المكان ، وذهب بعض الكوفيين - في مثل ذلك - إلى أن (لو) مصدرية بمعنى - أن - فلا يكون لها جواب ، وينسب منها مصدر هو مفعول (يود) كأنه قال: (يود أحدهم) تعمير ألف سنة، وقيل: (لو) بمعنى ليت ولا يحتاج إلى جواب والجملة محكية (يود) في موضع المفعول ، وهو - وإن لم يكن قولاً ولا في معناه - لكنه فعل قاي يصدر عنه الأقوال فعمل معاملتها، وكان أصله - لو أعمر - إلا أنه أورد بلفظ الغيبة لأجل مناسبة (يود) فانه غائب ، كما يقال : حلف ليعملن - مقام لأفعلن - وهذا بخلاف ما لو أتى بصريح القول ، فانه لا يجوز قال : ليعملن ، وإذا قلنا : إن (لو) التي للتمنى مصدرية لا يحتاج إلى اعتبار الحكاية ، وابن مالك رضي الله تعالى عنه يقول : إن (لو) في أمثال ذلك مصدرية لا غير ، لكنها أشبهت - ليت - في الإشعار بالتمنى ، وليست حرفاً موضوعاً له - كليت - ونحو لو تأتيني فتحدثني - بالنصب - أصله وددت لو تأتيني النخ ، لحذف فعل التمني لدلالة (لو) عليه ، وقيل : هي (لو) الشرطية أشربت معنى التمني ، ومعنى (ألف سنة) الكثيرة ليشمل من (يود) أن لا يموت أبداً ، ويحتمل أن يراد (ألف سنة) حقيقة - والألف - العدد المعلوم من الألفه ، إذ هو مؤلف من أنواع الأعداد بناء على تعارف الناس ، وإن كان الصحيح أن العدد مركب من الوحدات التي تحته - لا الأعداد - وأصل (سنة) سنة ، لقولهم : سنوات ، وقيل : سنة - كجبة - لقولهم : سانهته ، وتسنته النخلة إذا أنت عليها السنون ، وسمع أيضاً في الجمع سنهات ﴿وَمَا هُوَ بِمَزْحَرِجِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ﴾ (ما) حجازية أو تميمية ، وهو ضمير عائد إلى (أحدهم) اسمها - أو مبتدأ - (بمزحرجه) خبرها أو خبره - والباء - زائدة ، و(أن يعمر)

فاعل (مرحزحه) والمعنى - ما أحدهم يزحزحه من العذاب تعميره - وفيه إشارة إلى ثبوت من - يزحزحه التعمير - وهو (من آمن وعمل صالحاً) ولا يجوز عند المحققين أن يكون الضمير المرفوع للشأن لأن مفسره جملة - ولا تدخل - الباء - في خبر (ما) وليس إلا إذا كان مفرداً عند غير الفراء ، وأجاز ذلك أبو علي ، وهو ميل منه إلى مذهب الكوفيين من أن مفسر ضمير الشأن يجوز أن يكون غير جملة إذا انتظم إسناداً معنوياً نحو ما هو بقائم زيد : نعم جوزوا أن يكون لما دل عليه (يعمر) و(أن يعمر) بدل منه ، أى اتعميره (بمزحزحه من العذاب) واعترض بأن فيه ضعفاً للفصل بين البدل والمبدل منه ، وللإبدال من غير حاجة إليه ، وأجاب بعض المحققين أنه لما كان لفظ - التعمير - غير مذكور ، بل ضميره حسن الإبدال ، ولو كان التعمير مذكوراً بلغظه لكان الثاني تأكيداً لا بدلاً - ولكونه في الحقيقة تكريراً يفيد فائدته من تقرير المحكوم عايه اعتناء بشأن الحكم بناء على شدة حرصه على التعمير - ووداده إياه - جاز الفصل بينه وبين المبدل منه بالخبر ، كما في التأكيد في قوله تعالى : (وهم بالآخرة هم كافرين) وقيل : هو ضمير مبهم يفسره البدل فهو راجع إليه لا إلى شيء متقدم مفهوم من الفعل ، والتفسير بعد الإجماع ليكون أوقع في نفس السامع ، ويستقر في ذهنه كونه محكوماً عليه بذلك الحكم والفصل بالظرف بينه وبين مفسره جائز - كما يفهمه كلام الرضی فی بحث أفعال المدح والذم - واحتمال أن يكون (هو) ضمير فصل قدم مع الخبر بعيد - والزحزحة - التباعد ، وهو مضاعف مزحزح زحاً ، ككبكب من كب - وفيه مبالغة - لكنها متوجهة إلى التقي على حد ما قيل : (ومار بك بظلام للعبيد) فيؤل - إلى أنه لا يؤثر في إزالة العذاب أقل تأثير - التعمير ، وصح ذلك مع أن التعمير يفيد رفع العذاب مدة البقاء ، لأن الإهمال بحسب الزمان وإن حصل ، لكنهم لاقتراهم المعاصي بالتعمير زاد عليهم من حيث الشدة فلم يؤثر في إزالته أدنى تأثير بل زاد فيه حيث استوجبوا بمقابلة (أيام معدودة) عذاب الأبد ﴿وَأَن تَصِيرُوا بِلَا عَمَلٍ﴾ أي عالم بنفیات أعمالهم - فهو مجازيهم بالمحالة - وحمل - البصر - على - العلم - هنا وإن كان بمعنى الرؤية صفة لله تعالى أيضاً لأن بعض الأعمال لا يصح أن يرى - على مذهب إليه بعض المحققين - وفي هذه الجملة من التهديد والوعيد ما هو ظاهر ، و (ما) إما موصولة أو مصدرية ، وأنى بصيغة المضارع لتواخي الفواصل ، وقرأ الحسن . وقتادة . والأعرج . ويعقوب . (تعاملون) - بالياء - على سبيل الالتفات ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ﴾ أخرج ابن أبي شيبة في مسنده ، وابن جرير . وابن أبي حاتم عن الشعبي ، أنه دخل عمر رضی الله تعالى عنه مدارس اليهود يوماً فسألهم عن جبريل ، فقالوا : ذاك عدونا ، يطلم محمدأ على أسرارنا ، وأنه صاحب كل خسف وعذاب ، وميكائيل صاحب الخصب والسلام . فقال : ما منزلت ما من الله تعالى ؟ قالوا : جبريل عن يمينه ، وميكائيل عن يساره - وبينهما عداوة - فقال : لئن أنا لآتقولون فليسا بعدوين . ولاتتم أكفر من الخير ، ومن كان عدواً لأحدهما فهو عدو لله . ثم رجع عمر فوجد جبريل قد سبقه بالوحى ، فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : «لقد وافقك ربك يا عمر» قال عمر : لقد رأيتني بعد ذلك أصلب من الحجر ، وقيل : نزلت في عبدالله بن صوريا - كان يهودياً من أحبار فدك - سأل رسول الله ﷺ عن من ينزل عليه فقال : «جبريل» فقال : ذلك عدو ما عادانا سراراً ، وأشدها أنه أنزل على نبينا أن بيت المقدس سيخرجه بخت نصر ، فبعثنا من يقتله فرآه يبابل ، فدفع عنه جبريل وقال : إن كان ربكم أمره بهلاككم فلا يسلطكم عليه ، وإلا فم تقتلونه ؟ وصدقه الرجل المبعوث ورجع إلينا ، وكبر بختنصر وقوى

وغزانا، وخرَّب بيت المقدس، روى ذلك بعض الحفاظ، وقال العراقي: لم أقف له على سند، فلعل الأول أقوى منه - وإن أومهم صنيع بعضهم العكس - (وجبريل) تَعَلَّمَ تَمَلَّكَ كَانَ يَنْزِلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْقُرْآنِ، وهو اسم أعجمي ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة، وأبعد من ذهب إلى أنه مشتق من جبروت الله وجعله مركباً تركيب مزج من مضاف ومضاف إليه، فنعه من الصرف للعلمية، والتركيب ليس بشئ. لأن ما يركب هذا التركيب يجوز فيه البناء والاضافة ومنع الصرف، فكونه لم يسمع فيه الاضافة أو البناء دليل على أنه ليس من تركيب المزج، وقد تصرف في العرب على عاداتها في تغيير الأسماء الأعممية حتى بلغت فيه إلى ثلاث عشرة لغة، أفصحها وأشهرها (جبريل) كقنديل، وهي قراءة أبي عمرو. ونافع. وابن عامر. وحفص عن عاصم. وهي لغة الحجاز، قال ورقة بن نوفل:

(وجبريل) يأتيه وميكال معها من الله وحى يشرح الصدر منزل

الثانية كذلك لإلأنا - بفتح الجيم - وهي قراءة ابن كثير. والحسن. وابن محصن. قال الفراء: لا أحبها لأنه ليس في الكلام فليل - وليس بشئ - لأن الأعمى إذ عربوه قد يلحقونه بأوزانهم - كلجام - وقد لا يلقونه بها - كابرهم - وجبريل من هذا القبيل، مع أنه سمع - سمؤال - لطائر، الثالث جبرئيل كلسليل، وبها قرأ حمزة. والكسائي. وحماد عن أبي بكر عن عاصم، وهي لغة قيس. وتميم. وكثير من أهل نجد، وحكاها الفراء. واختارها الزجاج، وقال: هي أجود اللغات، وقال حسان:

شهدنا فما يلقى لنا من كتيبة مدى الدهر إلا (جبرئيل) أمامها

الرابعة ﴿كذلك إلا أنها بدون - ياء بعد الهمزة - وهي رواية يحيى بن آدم، عن أبي بكر، عن عاصم، وتروى عن يحيى بن يعمر ﴿الخامسة﴾ كذلك لإلأن - اللام مشددة - وهي قراءة أبان عن عاصم، ويحيى ابن يعمر أيضاً ﴿السادسة﴾ (جبرائل) - بألف وهمزة بعدها مكسورة بدون ياء - وبها قرأ ابن عباس رضی الله تعالى عنهما وعكرمة ﴿السابعة﴾ مثلها مع زيادة - ياء بعد الهمزة - ﴿الثامنة﴾ (جبرائيل) - ياءين بعد الألف، وبها قرأ الأعمش. وابن يعمر، ورواه الكسائي عن عاصم ﴿التاسعة﴾ (جبرال) ﴿العاشرة﴾ (جبريل) - بالياء والقصر - وهي قراءة طلحة بن مصرف ﴿الحادية عشرة﴾ (جبرين) - بفتح الجيم والنون - ﴿الثانية عشرة﴾ كذلك لإلأنا - بكسر الجيم - وهي لغة أسد ﴿الثالثة عشرة﴾ (جبرين) قال أبو جعفر النحاس: جمع (جبريل) جمع تكسير على - جبارين - على اللغة العالية، واشتهر أن معناه عبدالله، على أن - جبر - هو الله تعالى - وإل - هو العبد، وقيل: عكسه، ورده بعضهم بأن المهود في الكلام المعجمي تقديم المضاف إليه على المضاف، وفيه تأمل.

﴿فَإِنَّهُ نَزَلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ جواب الشرط إما نيابة أو حقيقة والمعنى من عاداه منهم فقد خلع ربة الانصاف أو كفر بما معه من الكتاب بمعاداته إياه لنزوله عليك بالوحي لأنه نزل كتاباً مصداقاً للكتب المتقدمة، أو فالسبب في عداوته أنه نزل عليك، وليس المتبدأ على هذا الأخير محذوفاً، - وأنه نزله - خبره حتى يرد أن الموضوع للمفتوحة بل أن - الفاء - داخلة على السبب، ووقع جزاءً باعتبار الاعلام والاخبار بسببته لما قبله فيؤول المعنى إلى من عاداه فأعلمكم بأن سبب عداوته كذا فهو كقولك: إن عاداك فلان فقد آذيت أي فأخبرك بأن سبب عداوتك أنك آذيت، وقيل: الجزء محذوف بحيث لا يكون المذكور نائباً عنه بقدر مؤخرأ عنه ويكون هو تعليلاً ويانا لسبب العداوة والمعنى من عاداه - لأنه نزله على قلبك - فلبت غيظاً، أو فهو عدو لي وأنا عدوه



لها وتفصيلاً كأنهما من جنس آخر تنزيلاً للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات كقوله :

فان تفق الانام وأنت منهم فان (المسك) بعض دم الغزال

وقيل : لأن اليهود ذكروهما ونزلت الآية بسببهما ، وقيل : للتنبيه على أن معاداة الواحد والكل سواء في الكفر واستجلاب العداوة من الله تعالى ، وإن من عادى أحدكم فكمأ عادى الجميع لأن الموجب لمحببتهم وعداوتهم على الحقيقة واحد وإن اختلف بحسب التوهم والاعتقاد ، ولهذا أحب اليهود ميكائيل وأبغضوا جبريل ، واستدل بعضهم بتقديم جبريل على ميكائيل على أنه أفضل منه وهو المشهور ، واستدلوا عليه أيضاً بأنه ينزل بالوحي والعلم وهو مادة الارواح ، وميكائيل بالحنصب والامطار وهي مادة الابدان ، وغذاء الارواح أفضل من غذاء الاشباح ، واعترض بأن التقديم في الذكر لا يدل على التفضيل إذ يحتمل أن يكون ذلك للترق أو لنكتة أخرى إذ قدمت الملائكة على الرسل وليسوا أفضل منهم عندنا ، وكذا نزوله بالوحي ليس قطعياً بالأفضلية إذ قد يوجد في المفضول ما ليس في الغاضل فلا بد في التفضيل من نص جلي واضح ، وأنا أقول بالأفضلية وليس عندي أقوى دليلاً عليها من مزيد محبة حبيب الحق بالاتفاق وسيد الخلق على الإطلاق ﷺ وكثرة نصرته وجهله ولأمته ، ولأرى شيئاً يقابل ذلك وقد أتى الله تعالى عليه عليه السلام بما لم يثن به على ميكائيل بل ولا على إسرائيل وعزرائيل وسائر الملائكة أجمعين ، وأخرج الطبراني - لكن بسند ضعيف - عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما قال : «قال رسول الله ﷺ ألا أخبركم بأفضل الملائكة جبرائيل» وأخرج أبو الشيخ عن موسى بن عائشة قال : «بلغني أن جبريل إمام أهل السماء» ومن شرطية والجواب ، قيل : بخدوف وتقديره فهو كافر مجزي بأشد العذاب ، وقيل : فإن الله الخ على نطق ما عدت ، وأتى باسم الله ظاهر أو لم يقل فإنه عدو دفعا لأنه غير المقصود أو التعظيم ، والتفخيم والعرب إذا نغمت شيئاً كررت به بالاسم الذي تقدم له ، ومنه : (لينصرته الله إن الله) وقوله : لا أرى الموت يسبق الموت شيئاً هو ألى في الكافرين للعهد وإثارة الاسم للدلالة على التحقيق والثبات ، ووضع المظهر موضع المضمحل للإيدان بأن عداوة المذكورين كفر وأن ذلك بين لا يحتاج إلى الاخبار به وأن مدار عداوته تعالى لهم وسخطه المستوجب لأشد العقوبة والعذاب هو كفرهم المذكور ، وقيل : يحتمل أنه تعالى عدل عن الضمير لعله أن بعضهم يؤمن فلا ينبغي أن يطلق عليه عداوة الله تعالى للمالك وهو احتمال أبعد من العيوق - ويحتمل أن تكون - ألى للجنس كما تقدم ، ومن الناس من روى أن عمر رضی الله تعالى عنه نطق بهذه الآية بما جوا بالبعض اليهود في قوله ذلك عدونا يعني جبريل فنزلت على لسان عمر وهو خير ضعيف فأخص عليه ابن عطية ، هو الكلام في منع صرف ميكائيل كالكلام في جبريل ، واشتهر أن معناه عبيد الله . وقيل : عبد الله ، وفيه لغات ، الأولى ميكال كفعال ، وبها قرأ أبو عمرو . وحصل وهو لغة الحجاز ، الثانية كذلك إلا أن بعد الالف همزة ، وقرأها نافع ، وابن شبنوذ لقبيل الثالثة كذلك إلا أنه ياء بعد الهمزة ، وبها قرأ حمزة . والكسافي . وابن عامر . وأبو بكر . وغير ابن شبنوذ لقبيل . والبرزى ، الرابعة ميكشيل كيكفيل ، وبها قرأ ابن محيصن . الخامسة كذلك إلا أنه لا ياء بعد الهمزة وقرئ بها ، السادسة ميكائيل ياءين بعد الالف أولها مكسورة ، وبها قرأ الاعمش .

ولساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم في هذين الملاكين - بل وفي أخويهما إسرائيل وعزرائيل عليهما السلام أيضاً - كلام مبسوط ، والمشهور أن جبرائيل هو العقل الفعال ، وميكائيل هو روح الفلك السادس وعقله المفيض للنفس النباتية الكلية الموكلة بأرزاق الخلاق ، وإسرائيل هو روح الفلك الرابع وعقله المفيض للنفس الحيوانية الكلية الموكلة بالحيوانات ، وعزرائيل هو روح الفلك السابع الموكل بالارواح الانسانية كلها بعضها بالوسائط التي هي

أعوانه وبعضها بنفسه والله تعالى أعلم بحقیقة الحال ۰

( وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ۹۹ ) نزلت بسبب ابن صوريا جاروی عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما حين قال لرسول الله ﷺ : ماجئتنا بشئ. نعرفه وما أنزل عليك من آیات فتبعك، وجمعت عطفاً على قوله تعالى : ( قل من كان عدواً ) الخ عطف القصة على القصة (وما يكفر) عطف على جواب القسم فإنه كما يصدر باللام يصدر بحرف النبي، و(الآيات) القرآن والمعجزات والاعخبار عما خفي وأخفي في الكتب السابقة أو الشرائع والفرائض، أو مجموع ما تقدم كله والظاهر الاطلاق، و(الفاسيقون) المتمردون في الكفر الخارجون عن الحدود فإن من ليس على تلك الصفات من الكفرة لا يجترئ على الكفر بمثل هاتيك البينات، قال الحسن: إذا استعمل الفسق في نوع من المعاصي وقع على أعظم أفراد ذلك النوع من كفر أو غيره فإذا قيل : هو فاسق في الشرب فمناه هو أكثر ارتكاباً له وإذا قيل : هو فاسق في الزنا يكون معناه هو أشد ارتكاباً له، وأصله من فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها، واللام إما للعهد لأن سياق الآيات يدل على أن ذلك لليهود، وإما للجنس وهم داخلون كما مر غير مرة ﴿ أَوْ كَلِمَاتٍ عَاهَدُوا عَهْدًا ﴾ نزلت في مالك بن الصيف قال: والله ما أخذ علينا عهد في كتابنا أن تؤمن بمحمد ﷺ ولا ميثاق، وقيل: في اليهود عاهدوا إن خرج لنزومين به ولنكونن معه على مشركي العرب فلما بعث كفروا به، وقال عطاء: في اليهود عاهدوا رسول الله ﷺ بعبود فنقضوها كفعل قريظة والنضير، والهزمة للانكار بمعنى ما كان ينبغي، وفيه إعظام ما يقدمون عليه من تكرار عهودهم ونقضها حتى صار سجية لهم وعادة، وفي ذلك تسلية له ﷺ وإشارة إلى أنه ينبغي أن لا يكثر بأمرهم وأن لا يصعب عليه مخالفتهم، والواو للعطف على محذوف أي أ كفروا بالآيات وكلما عاهدوا، وهو من عطف الفعلية على الفعلية لأن (كلما) ظرف (نذره) والقرينة على ذلك المحذوف قوله تعالى: (وما يكفر بها) الخ، وبهضمهم. بقدر المعطوف مأخوذ من الكلام السابق ويقول بتوسط الهزمة بين المعطوف والمعطوف عليه لغرض يتعلق بالمعطوف خاصة، والتقدير عنده نقضوا هذا العهد وذلك العهد (أو كلما عاهدوا) وفيه مع ارتكاب ما لا ضرورة تدعو إليه أن الجمل المذكورة قمر به ليس فيها ذكر نقض العهد، وقال الأخفش: هي زائدة، والكسائي هي - أو - الساكنة حركت واؤها بالفتح وهي بمعنى بل ولا يخفى ضعف القولين، نعم قرأ ابن السكيت العدوي وغيره (أو) بالاسكان وحينئذ لا بأس بأن يقال : إنها إضرابية بناء على رأى الكوفيين وأنشدوا

بدت مثل قرن الشمس في روتق الضحى وصورتها (أو) أنت في العين أملح

والعطف - على هذا - على صلة الموصول الذي هو اللام - في (الفاسيقون) ميلا إلى جانب المعنى وإن كان فيه مسخ - اللام - الموصولة، كأنه قيل : إلا الذين فسقوا (بل كلما عاهدوا) والقرينة على ذلك (بل أكثرهم) الخ، وفيه ترق إلى الأغظ فالأغظ، ولك أن لا تميل مع المعنى بل تعطف على الصلة - وأل - تدخل على الفعل بالتبعية في السعة كثيراً كقوله تعالى : (إن المصدقين والمصدقات وقرضوا) لا تغتفرهم في التواني ما لا يتغفروا إلا أوائله ومن الناس من جوز هذا العطف باحتياله على القراءة الأولى أيضاً - ولم يتج إلى ذلك المحذوف - وقرأ الحسن وأبو رجاء (عاهدوا) واتصاب (عهداً) على أنه مصدر على غير الصدرى - معاهدة - ويؤيده أنه قرئ (عاهدوا) أو على أنه مفعول به بتضمين (عاهدوا) معنى أعطوا (بذره فريق منهم) أي نقضه وترك العمل به، وأصل - النذ -



طرح مالا یعتد بہ - کانتعل البالیة - لکنتہ غلب فیما من شأنہ أن ینسی لعدم الاعتداد بہ ، و نسبہ - النبذ - إلى - العهد - مجاز - والنبذ - حقیقۃ إنما هو فی المتجددات نحو ( فأخذناه وجنوده فنبذناہم فی الہم ) - والفريق - اسم جنس لا واحد له یقع علی القلیل والكثیر ، وإنما قال : ( فریق ) لأن منہم من لم ینبذہ . وقرأ عبد اللہ (نقضہ) قال فی البحر : وھی قرأۃ تخالف سواد المصحف - فالأول حملہا علی التفسیر - وليس بالقوی إذ لا یظهر التفسیر دون ذکر المفسر خلال القراءة وجہ ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۱۰۰﴾ یحتمل أن یراد - بالأكثر النابذون - وأن یراد من عدائهم ﴿فعلى الأول﴾ یكون ذلك ردًا لما یؤم أن - الفریق - هم الأقلون بناء علی أن المتبادر منہ القلیل ﴿وعلى الثاني﴾ رد لما یؤم أن من لم ینبذ جہارًا یؤمنون بہ سرًا ، والعطف علی التقديرین من عطف الجمل ، ویحتمل أن یكون من عطف المفردات بأن یكون أكثرهم معطوفًا علی ( فریق ) وجملہ ( لا یؤمنون ) حال من (أكثرهم) والعامل فیہا (ینبذہ) ﴿وَمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ﴾ ظرف (لینبذ) والجملة عطف علی سابقتها داخلة تحت الإنكار ، والضمیر لینی إسرائيل لالعلمائهم فقط ، والرسول محمد صلی اللہ تعالی علیہ وسلم ، والتكثیر للتفخیم ، وقيل : عیسی علیہ السلام ، وجعلہ مصدرًا بمعنی الرسالة كما فی قوله :

لقد كذب الواشون ما بحت عندهم بلبلى ولا أرسلتهم برسول

خلاف الظاهر ﴿من عند الله﴾ متعاقب (جاء) أو بمحذوف وقم صفة للرسول لافادة مزيد تعظيمه إذ قدر الرسول علی قدر المرسل ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾ أى من التوراة من حیث أنه صلی اللہ تعالی علیہ وسلم جاء علی الوصف الذی ذکر فیہا ، أو أخبر بأنها كلام الله تعالی المنزل علی نبيه موسى علیہ السلام ، أو صدق ما فیہا من قواعد التوحید وأصول الدین ، وإخبار الأمم والمواعظ والحکم ، أو أظهر ما سأله عنه من غوامضها ، وحل بعضهم (ما) علی العموم لتشمل جمیع الكتب الالهية التي نزلت قبل ، وقرأ ابن أبی عبلة (مصدقًا) بالنصب علی الحال من التکررة الموصوفة ﴿بَنَدِّ فَرِیقٍ مِّنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ﴾ أى التوراة وهم اليهود الذین كانوا فی عہدہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم لا الذین كانوا فی عہد سلیمان علیہ السلام - كما توهمہ بعضهم من اللحاق - لأن - النبذ - عند مجيء النبي صلی اللہ تعالی علیہ وسلم لا یصور منہم ، وإفراد هذا - النبذ - بالذكر مع اندراجہ فی قوله تعالی : (أوكلما عاهدوا) الخ ، لأنه معظم جنایاتهم ، ولأنہ تمہید لما یأتی بعد . والمراد - بالاتباء - إمالئنا علیہا فالموصول عبارة عن علمائهم ، وإما مجرد إزالتها علیہم فهو عبارة عن الكل ، ولم یقل : فریق منہم لیدانًا بکمال التنافی بین مابئس لهم فی حیز الصلة و بین ماصدر عنہم من التبذ ﴿کتاب الله﴾ مفعول (نبذ) والمراد بہ التوراة لما روی عن السدی أنه قال : لما جاءہم محمد صلی اللہ تعالی علیہ وسلم عارضوه بالتوراة فانفقت التوراة والفرقان فنبذوا التوراة وأخذوا بکتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم توافق القرآن ، فهذا قوله تعالی : (ولما جاءہم رسول) الخ ، ویؤیدہ أن النبذ یقتضی سابقہ الاخذ فی الجملة - وهو متحقق بالنسبة إلیہا - وأن المعرفة إذا أعیدت معرفة کان الثاني عن الاول ، وأن مذمتهم فی أنهم نبذوا الكتاب الذی أوتوه واعترفوا بحقیقته أشد فأنہ یفید أنه کان مجرد مکابرة وعتاد ، ومعنی نبذہم لها اطراح أحكامها ، أو ما فیہا من صفة النبي ﷺ ، وقيل : القرآن ، وأیدہ أبو حیان بأن الكلام مع الرسول فیصیر المعنی أنه ینصدق ما بأیدیہم من التوراة ، وهم بالمسک



وكذا العهد لا يصلح كونه مقروءاً عليه، ومن الاححاب من أنكر جحي - على - بمعنى - في - وجعل هذا من تضمنين تتلو معنى تقول، أو الملك عبارة عن الكرسي لأنه كان من آلات ملكه، فالكلام على حد قرأت على المنبر، والمراد بما يتلونه السحر، فقد أخرج سفيان بن عيينة . وابن جرير . والحاكم ، وصححه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنها قال: «إن الشياطين كانوا يسترقون السمع من السماء، فإذا سمع أحدهم بكلمة كذب عليها ألف كذبة، فأشربتها قلوب الناس واتخذوها دواوين فأطلع الله تعالى على ذلك سليمان بن داود فأخذها وقذفها تحت الكرسي فلما مات سليمان قام شيطان بالطريق فقال: ألا أدلكم على كنز سليمان الذي لا كنز لأحد مثل كنزه المنع؟ قالوا نعم فأخرجوه فإذا هو سحر فتناسختها الأمم فأنزل الله تعالى عذر سليمان فيما قالوا من السحر» وقيل: روى أن سليمان كان قد دفن كثيراً من العلوم التي خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه خوفاً على أنه إذا هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين إلى أن كتبوا في خلال ذلك أشياء من السحر تناسب تلك الأشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته وإطلاع الناس على تلك الكتب وهمومهم أنها من علم سليمان ، ولا يخفى ضعف هذه الرواية ، وسليمان - كما في البحر - اسم أعجمي ، وامتنع من الصرف للعلمية والعجمة ، ونظيره من الأجمية في أن آخره ألف ونون - هاما ن - وما هان - وشامان - وليس امتناعه من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون كعثمان لأن زيادتها موقوفة على الاشتقاق والتصريف، وهما لا يدخلان الإسماء الأجمية وكثير من الناس اليوم على خلافه ﴿ وَمَا كَفَّرَ سُلَيْمَانَ ﴾ اعتراضاً لثبوت سليمان عليه السلام عما نسبوه إليه، فقد أخرج ابن جرير عن شهر بن حوشب قال: قال اليهود: انظروا إلى محمد يخط الحق بالباطل يذكر سليمان مع الأنبياء، وإنما كان ساحراً يركب الريح، وعبر سبحانه عن السحر بالكفر بطريق الكتابة رعاية لمناسبة ( لكن ) الاستدراكية في قوله تعالى :

﴿ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ ﴾ فإن ( كفروا ) معها مستعمل في معناه الحقيقي وجملة يعلمون حال من الضمير ، وقيل : من الشياطين، ورد بأن لكن لاتعمل في الحال، وأجيب بأن فيها راحة الفعل وقيل بدلهن كفروا، وقيل: استئناف والضمير للشياطين أو - للذين اتبعوا - (والسحر) في الأصل مصدر سحر يسحر يفتح العين فيما إذا أبدى ما يدعي ويتخفى وهو من المصادر الشاذة، ويستعمل بما لطف وخفى - سبه، والمراد به أمر غريب يشبه الحارق - وليس به - إذ يجرى فيه التعلم ، ويستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بار تكاب القبايح، قولاً ثالثاً التي فيها ألفاظ الشرك ومدح الشيطان وتسخيره، وعملاً كعبادة الكواكب، والتزام الجنانية وسائر الفسوق، واعتقاداً كاستحسان ما يوجب التقرب إليه ومحبة إياه وذلك لا يستتب إلا بمن يناسبه في الشرارة وخبث النفس فإن تناسب شرط التضامن والتعاون فكما أن الملائكة لا تعاون إلا أختيار الناس المشبهين بهم في المواظبة على العبادة والتقرب إلى الله تعالى بالقول والفعل كذلك الشياطين لا تعاون إلا الاشرار المشبهين بهم في الخيثة والنجاسة قولاً وفعللاً واعتقاداً ، وبهذا يتميز الساحر عن النبي والولي، فلا يرد ما قال المعتزلة: من أنه لو أمكن للإنسان من جهة الشيطان ظهور الخوارق والاخبار عن المغيبات لاشتبته طريق النبوة بطريق السحر ، وأما ما يعجب منه - كما يفعله أصحاب الحيل بمعونة الآلات المركبة على النسبة الهندسية تارة، وعلى صيرورة الخلاه ملاء أخرى، وبمعونة الآدوية كالنارنجيات أو يريه صاحب خفة اليد - فقسيمته سحراً على التجوز وهو مذموم أيضاً

عند البعض، وصرح النووي في الروضة بحرمته، وفسره الجمهور بأنه خارق للعادة يظهر من نفس شريرة مباشرة أعمال مخصوصة والجمهور على أن له حقيقة وأنه قد يبلغ الساحر إلى حيث يطير في الهواء ويحشى على الماء ويقتل النفس ويقاب الانسان حماراً، والفاعل الحقيقي في كل ذلك هو الله تعالى ولم تجر سنته بتمكن الساحر من فائق البحر وإحياء الموتى وإنطاق العجماء وغير ذلك من آيات الرسل عليهم السلام، والمعتزلة، وأبو جعفر الاسترأبادي من أصحابنا على أنه لا حقيقة له، وإنما هو تخييل، وأكفر المعتزلة من قال يلوغ الساحر إلى حيث ما ذكرنا زعماء منهم أن بذلك انسداد طريق النبوة وليس كما زعموا على ما لا يخفى، ومن المحققين من فرق بين السحر والمعجزة باقتران المعجزة بالتحدى بخلافه فإنه لا يمكن ظهوره على يد مدعى نبوة كاذباً كما جرت به عادة الله تعالى المستمرة صوراً لهذا المنصب الجليل عن أن يتصور حاه الكذابون وقد شاع أن العمل به كفر حتى قال العلامة التفتازاني: لا يروى خلاف في ذلك، وعده نوعاً من الكبائر مغاير الاشرار لا ينافي ذلك لأن الكفر أعم والاشراك نوع منه، وفيه بحث: أما أولاً فلأن الشيخ أبا منصور ذهب إلى أن القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ بل يجب البحث عن حقيقته فإن كان في ذلك رد ما لمزم من شرط الايمان فهو كفر وإلا فلا، ولعل ما ذهب إليه العلامة مبنى على التفسير أولاً فإنه عليه مما لا يمتري في كفر فاعله، وأما ثانياً فلأن المراد من الاشرار فيها عدا الكبائر مطلق الكفر وإلا يخرج أنواع الكفر منها، ثم السحر الذي هو كفر يقتل عليه الذكور لا الاناث وما ليس بكفر، وفيه إهلاك النفس ففيه حكم قطع الطريق ويستوى فيه الذكور والاناث وتقبل توبته إذا تاب، ومن قال لا تقبل فقد غلط فإن سحرة موسى قبلت توبتهم كذا في المدارك، ولعله إلى الاصول أقرب، والمشهور عن أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أن الساحر يقتل مطلقاً إذا علم أنه ساحر ولا يقبل قوله أترك السحر وأتوب عنه فإن أقرت بآني كنت أسحر مدة وقد تركت منذ زمان قبل منه ولم يقتل؛ واحتج بما روى أن جارية لحفصة أم المؤمنين رضي الله تعالى عنها سحرتها فأخذوها فاعترفت بذلك فأمرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها، وإنكار عثمان رضي الله تعالى عنه إنما كان لقتلها بغير إذنه. وبما روى عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلوا ثلاث سواحر، والشافعية نظروا في هذا الاحتجاج واعتراضوا على القول بالقتل مطلقاً بأنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يقتل اليهودي الذي سحره، فالأمر من مثله لقوله عليه السلام: «لم يمسحوا بالقتل مطلقاً ما على المسلمين» وتحقيقه في الفروع واختلاف في تعليمه وتعلمه فقيل: كفر لهذه الآية إذ فيها ترتيب الحكم على الوصف المناسب وهو مشعر بالعلية، وأجيب بأننا لنسلم أن فيها ذلك لأن المعنى أسمى كفروا وهم مع ذلك يعلمون السحر، وقيل: إنهما حرامان. وبه قطع الجمهور. وقيل: مكروهان. واليه ذهب البعض. وقيل: مباحان، والتعليم المساق للذم هنا محمول على التعليم للأغواء والاضلال، واليه مال الامام الرازي قائلاً: اتفق المحققون على أن العلم بالسحر ليس بمتيح ولا محظور لأن العلم لذاته شريف لعموم قوله تعالى: (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ولو لم يعلم السحر لما أمكن الفرق بينه وبين المعجزة والعلم يكون المعجز معجزاً واجباً وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجباً وما يكون واجباً كيف يكون حراماً وقيحاً ونقل بعضهم وجوب تعلمه على المفتي حتى يعلم ما يقتل به وما لا يقتل به، فيفتي به في وجوب الفصاص انتهى. والحق عندي الحرمة تبعاً للجمهور لإلاداع شرعي، وفيما قاله رحمه الله تعالى نظرهما أولاً فلا نأخذ بالندى أنه قبيح لذاته، وإنما قبحه باعتبار ما يرتب عليه، فحرمه

من باب سد الذرائع - وكم من أمر حرم لذلك - وفي الحديث « من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه »  
﴿ وأما ثانياً ﴾ فلأن توقف الفرق بينه وبين المعجزة على العلم به ممنوع ، ألا ترى أن أكثر العلماء أو كلهم  
- إلا النادر - عرفوا الفرق بينهما ولم يعرفوا علم السحر - وكفى فارقاً بينهما ما تقدم ، ولو كان تعلمه واجباً لذلك  
لرأيت أعلم الناس به الصدر الأول مع أنهم لم ينقل عنهم شيء من ذلك ، أفترام أخلاؤها هذا الواجب وأتى به هذا  
القاتل ، أو أنه أخل به كما أخلوا ﴿ وأما ثالثاً ﴾ فلأن ما نقل عن بعضهم غير صحيح ، لأن إفتاء المفتي بوجود  
القوَد أو عدمه لا يستلزم معرفته علم السحر لأن صورة إفتائه - على ما ذكره العلامة ابن حجر - إن شهد عدلان  
عرفا السحر وتابا منه أنه يقتل غالباً قتل الساحر . وإلا فلا - هذا وقد أطلق بعض العلماء ( السحر ) على المشي  
بين الناس بالنسيمة لأن فيها قلب الصديق عدواً والعدو صديقاً ، كما أطلق على حسن التوسل باللفظ الراق  
العذب لماسية من الاستمالة ، ويسمى سحراً حلالاً ، ومنه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « إن من البيان لسحراً »  
والقول بأنه مخترج يخرج الذم للفصاحة والبلاغة بعيد - وإن ذهب إليه عامر الشعبي راوى الحديث - وظاهر  
قوله تعالى : ( يعلمون ) الخ أنهم يفهمونهم إياه بالأقراء والتعليم ، وقيل : يدلونهم على تلك الكتب ، فأطلق على  
تلك الدلالة تعليماً إطلاقاً للسبب على المسبب ، وقيل : المعنى يوقرون في قلوبهم أنها حق تضرو وتنفع ، وأن سليمان  
عليه السلام إنما سمه ماتم بذلك - والإطلاق عليه هو الإطلاق - وقيل : ( يعلمون ) بمعنى ( يعلمون ) من الإعلام وهو  
الاجبار ، أى يخبرونهم بما أو بمن يتعلمون به أو منه ( السحر ) وقرأ نافع . وعاصم . وابن كثير . وأبو عمرو .  
( لكن ) بالتشديد . وابن عامر . وحزرة . والكسائي - بالتخفيف وارتفاع ما بعدها بالابتداء والخبر - وهل يجوز  
إعمالها إذا خففت؟ فيه خلاف ، والجمع على المنع - وهو الصحيح - وعن يونس . والأخفش الجواز ، والصحيح  
إنها بسيطة ﴿ ومنهم ﴾ من زعم أنها مركبة من ( لا ) النافية - وكاف الخطاب - ( وأن ) المؤكدة المحذوفة المهزلة  
للاستفقال ، وهو إلى الفساد أقرب ﴿ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ ﴾ المراد . الجنس ، وهو عطف على ( السحر )  
وهما واحد إلا أنه نزل تغاير المفهوم منزلة تغاير الذات كما في قوله : ه إلى الملك القرم وابن الهمام ه الفائدة  
العطف التنصيص بأنهم يعلمون - ما هو جامع بين كونه سحراً وبين كونه منزلاً ( على الملكين ) للابتلاء ، فيفيد  
ذمهم بارتكابهم النهى بوجهين ، وقد يراد بالموصول المعهود - وهو نوع آخر أقوى - فيكون من عطف  
الخاص على العام إشارة إلى كماله ، وقال مجاهد : هو دون ( السحر ) وهو - ما يفرق به بين المرء وزوجه - لا غير  
والمشهور الأول ، وجوز العطف على ( ماتلوا ) فكأنه قيل : اتبعوا السحر المدون في الكتب وغيره ، وهذا  
الملك أنزلا لتعليم ( السحر ) ابتلاء من الله تعالى للناس ، فن تعلم وعمل به كفر ، ومن تعلم وتوقى عمله ثبت  
على الايمان ، والله تعالى أن يحتمن عباده بما شاء كما امتحن قوم طالوت بالنهر ، وتمييزاً بينه وبين المعجزة حيث  
أنه كثر في ذلك الزمان ، وأظهر السحرة أموراً غريبة وقع الشك بها في النبوة ، فبعث الله تعالى الملكين لتعليم  
أبواب السحر حتى يزيل الشبه ويميط الأذى عن الطريق ، قيل : بأن ذلك في زمن إدريس عليه السلام ، وأما  
ما روى أن الملائكة تعجبت من نبي آدم في مخالفتهم ما أمر الله تعالى به ، وقالوا له تعالى : لو كنا مكانهم ما عصيناك ،  
فقال : اختاروا ملكين منكم ، فاختاروهما ، فهبطا إلى الأرض ومثلا بشرين ، وألقى الله تعالى عليهما الشيق ،  
وحكما بين الناس ، فافتتا بإمرأة يقال لها زهرة ، فطلبها وارتمنت إلا أن يعبدا صنماً ، أو يشر باخراً ، أو يقتلا

نفساً ففعلاً ، ثم تعلبت منهما ما صعدت به إلى السماء ، فصعدت ومسخت هذا - النجم - وأراد العروج فلم يتمكنها  
 غيرا بين عذاب الدنيا والآخرة - فاخترنا عذاب الدنيا - فيها الآن يعذبان فيها ، إلى غير ذلك من الآثار التي  
 بلغت طرقها نيفاً وعشرين ، فقد أنكره جماعة منهم القاضي عياض ، وذكر أن ما ذكره أهل الأخبار ونقله  
 المفسرون في قصة هاروت وماروت لم يرد منه شيء - لا سقيم ولا صحيح - عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم  
 - وليس هو شيئاً يؤخذ بالقياس - وذكر في البحر أن جميع ذلك لا يصح منه شيء ، ولم يصح أن رسول الله  
 صلى الله تعالى عليه وسلم كان يلعن الزهرة ، ولا ابن عمر رضي الله تعالى عنهما خلافاً لمن رواه ، وقال الامام الرازي  
 بعد أن ذكر الرواية في ذلك إن هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة ، ونص الشهاب العراقي . على أن من  
 اعتقد في هاروت وماروت أنهما ملكان يعذبان على خطيئتهما مع الزهرة فهو كافر بالله تعالى العظيم ، فإن  
 الملائكة معصومون (لا يعصون الله ما يؤمرون ، ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) يسبحون الليل  
 والنهار لا يفترون) والزهرة كانت يوم خلق الله تعالى السموات والأرض ، والقول بأنها ثلاث  
 لها فكان ما كان وردت إلى مكانها غير معقول ولا مقبول . واعترض الامام السيوطي على من أنكر القصة بأن الامام  
 أحمد . وابن حبان . والبيهقي . وغيرهم رووها مرفوعة وموقوفة على علي . وابن عباس . وابن عمر . وابن مسعود  
 رضي الله تعالى عنهم بأسانيد عديدة صحيحة يكاد الواقف عليها يقطع بصحتها لكثرتها وقوة عجزها ، وذهب بعض  
 المحققين أن ماروي مروى حكاية لما قاله اليهود وهو باطل في نفسه - وبطلانه في نفسه لا ينافي صحة الرواية ، ولا يرد  
 ما قاله الامام السيوطي عليه ، إنما يرد على المنكرين بالكلية ، ولعل ذلك من باب الرموز والاشارات ، فيراد من  
 الملئكين العقل النظري والعقل العملي اللذان هما من عالم القدس ، ومن المرأة السماء الزهرة - النفس الناطقة -  
 ومن تعرضها لها تعليمها لها ما يسعدها ، ومن حملها إياها على المعاصي تحريضها إياها بحكم الطبيعة المزاجية  
 إلى الميل إلى السفليات المدنسة لجوهرهما ، ومن صعودها إلى السماء بما تعلت منها عروجها إلى الملأ الأعلى  
 ومخالفتها مع القديسين بسبب انتصاحها لنصحها ، ومن بقائهما معذبين بقاؤهما مشغولين بتدبير الجسد وحرمانهما  
 عن العروج إلى السماء الحضرة ، لأن طائر العقل لا يحرم حول حماما . ومن الأكبر من قال في حل هذا الرمز :  
 إن الروح والعقل للذين هما من عالم المجرذات قد نزلا من سماء التجرد إلى أرض التعلق ، فمشقا البدن الذي هو  
 كالزهرة في غاية الحسن والجمال لتوقف كمالها عليه ، فاكسبا بتوسطه المعاصي والشرك وتحصيل اللذات الحسية  
 الدنية ، ثم صعد إلى السماء بأن وصل بحسن تدبيرهما إلى الكمال اللائق به ، ثم مسخ بأن انقطع التعلق وتفرقت  
 العناصر ، وهما بقيا معذبين بعذاب الحرمان عن الاتصال بعالم القدس متأملين بالآلام الروحية منكوسي الحال  
 حيث غلب التعلق على التجرد وانعكس القرب بالبعد ، وقيل : المقصود من ذلك الإشارة إلى أن من كان ملكا  
 إن اتبع الشهوة هبط عن درجة الملائكة إلى درجة البهيمة ، ومن كان امرأة ذات شهوة إذا كبرت شهوتها ،  
 وغلبت عليها صعدت إلى درج الملك واتصلت إلى سماء المنازل والمراتب ، وكتب بعضهم لعله

مل وأيم الله نفسى نفسى وطال في مكث حياتى حيسى  
 أصبح في مضاجعى وأمسى أمسى كيوى وكيوى أمسى  
 يا حبذا يوم نزولى رمسى مبدأ سعدى واتناه نحسى  
 وكل جنس لاحق بالجنس من جوهر يرتقى بدار الإنسى

وعرض يبقى بدار الحس

هذا ومن قال: بصحة هذه القصة في نفس الأمر وحملها على ظاهرها فقد ركب شططاً وقال: غاطلاً، وفتح باباً من السحر يضحك الموتى، ويكي الأحياء، وينكس راية الاسلام، ويرفع رؤوس الكفرة الطغام كما لا يخفى ذلك على المنصفين من العلماء المحققين، وقرأ ابن عباس والحسن وأبو الاسود والضحاك - الملكين - بكسر اللام، حمل بعضهم قراءة الفتح على ذلك فقال هما رجلان إلا أنهما سميا ملكين باعتبار صلاحهما، ويؤيده ما قيل: إنهما داود وسليمان، ويرده قول الحسن: إنهما عجبان كانا يبايل العراق، وبعضهم يقول: إنهما من الملائكة ظهرتا في صورة الملوك - وفيه حمل الكسر على الفتح على عكس ما تقدم - والانزال - إما على ظاهره أو بمعنى القذف في قلوبهما (يأبيل) الباء بمعنى في وهي متعلقة - بأنزل - أو بحذوف وقع حالاً من (الملكين) أو من الضمير (في أنزل) وهي كما قال ابن عباس، وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما: بلد في سواد الكوفة، وقيل: بابل العراق، وقال قتادة: هي من نصيبين إلى رأس العين، وقيل: جبل دماوند، وقيل: بلد بالمغرب، والمشهور اليوم الثاني - وعند البعض هو الأول، وقيل وسميت بابل لتبلبل الألسنة فيها عند سقوط صرح نمرود، وأخرج الدينوري في المجالسة وابن عساكر عن طريق نعيم بن سالم - وهو متهم - عن أنس بن مالك قال: لما حشر الله تعالى الخلائق إلى بابل بعث إليهم رجلاً شرقية وغربية وقبيلة وبحرية فجاءتهم إلى بابل فاجتمعوا يومئذ ينظرون لما حشروا له إذ نادى مناد من جعل المغرب عن يمينه والمشرق عن يساره واتصد إلى البيت الحرام بوجهه فله كلام أهل السماء فقام يعرب ابن قحطان فقيل له: يا يعرب بن قحطان بن هود أنت هو فكان أول من تكلم بالعربية فلم يزل المنادى ينادى من فعل كذا وكذا فله كذا وكذا حتى افرقوا على اثنين وسبعين لساناً وانقطع الصوت وتبليت الألسن فسميت بابل وكان اللسان يومئذ بابلياً، وعندى فى القولين تردد بل عدم قبول، والذي أميل إليه أن بابل اسم أجمعي كما نص عليه أبو حيان لا عربي كما يشير إليه كلام الاخفش، وأنه في الأصل اسم للنهر الكبير في بعض اللغات الأجمعية القديمة وقد أطلق على تلك الأرض لقب القرات منها، ولعل ذلك من قبيل تسمية بغداد دار السلام بناء على أن السلام اسم لدجته، وقد رأيت لذلك تفصيلاً لأدريه اليوم في أى كتاب، وأظنه قريباً مما ذكرته فليحفظ، ومنع بعضهم الصلاة بأرض بابل احتجاجاً بما أخرج أبو داود - وابن أبي حاتم - والبيهقي في سننه عن علي كرم الله تعالى وجهه أن جيبى عليه السلام نهاني أن أصلى بأرض بابل فإنها ملعونة، وقال الخطابي: في إسناد هذا الحديث مقال، ولا أعلم أحداً من العلماء حرم الصلاة بها، ويشبه إن ثبت الحديث أن يكون نهاه عن أن يتخذها وطناً ومقاماً فإذا أقام بها كانت صلواته فيها وهذا من باب التعليق في علم البيان، أو لعل النهي له خاصة ألا ترى قال: نهاني، ومثله حديث آخر نهاني أقرأ ساجداً أو راكعاً ولا أقول نهامكم، وكان ذلك إنذاراً منه بما لقي من المحنة في تلك الناحية ﴿ هَرَوَتْ وَمَرَوَتْ ﴾ عطف يان - للملكين - وهما اسمان أجمعيان لهما منعا من الصرف للعلمية والعجمة وقيل: عريان من الهرت والمرت بمعنى الكسر؛ وكان اسمهما قبل عزا وعزايا فلما قارفا الذنب سميا بذلك؛ ويشكل عليه منعهما من الصرف، وليس إلا العلمية، وتكلفه بعضهم بأنه يحتمل أن يقال: إنهما معدولان من الهارت والمارت، وانحصار العدل في الأوزان المحفوظة غير مسلم، وهو كما ترى، وقرأ الحسن - والزهرى - برفعهما على أن التقدير هما هاروت وماروت، وبما يقضى منه العجب ما قاله الامام القرطبي: إن هاروت وماروت

بدل من الشياطين على قراءة التشديد، و(ما) في (وما أنزل) نافية، المراد من الملكين جبرائيل وميكائيل لأن اليهود زعموا أن الله تعالى أنزلهما بالسحر، وفي الكلام تقديم وتأخير، والتقدير (وما كفر سليمان) (وما أنزل على الملكين) (ولكن الشياطين) (هاروت وماروت) (كفروا يعلمون الناس السحر) (يبابل) وعليه فابديل إمامبدل بعض من كل، ونص عليهما بالذكر لفردهما، ولكونهما رأساً في التعليم، أو بدل كل من كل إيماناً على أن الجمع يطلق على الاثنين أو على أيهما عبارتان عن قبيلتين من الشياطين لم يكن غيرهما بهذه الصفة، وأعجب من قوله هذا قوله: وهذا أولى ما حملت عليه الآية من التأويل وأصح ما قبل فيها، ولا تلتفت إلى ما سواه، ولا ينبغي لدى كل منصف أن لا ينبغي لمؤمن حمل كلام الله تعالى وهو في أعلى مراتب البلاغة والفصاحة على ما هو أدنى من ذلك وما هو إلا مستخ لكتاب الله تعالى عز شأنه وإهباط له عن شأواه ومفاسدة لة البضاعة لا تحصى، وقيل: إيهما بدل من الناس أي (يعلمون الناس) خصوصاً (هاروت وماروت) والنفي هو النفي •

(وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ) أي ما يعلم الملكان أحداً حتى ينصحا ويقولا له إنما نحن ابتلاء من الله عز وجل فن تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقفت على الإيمان (فلا تكفر) باعتقاده وجواز العمل به، وقيل: فلا تتعلم معتقداً إنه حق حتى تكفر، وهو مبني على رأى الاعتزال - من أن السحر تمويه وتخيل، ومن اعتقد حقيقته يكفر، و(من) مزيدة في المفعول به لإفادة تأكيد الاستفراق، وإفراء - الفتنة - مع تعدد الخبر عنه لكونها مصدراً، والخم مواطاة للمبالغة، والقصر لبيان أنه ليس لها فيما يتعاطيان شأن سواها ليصرف الناس عن تعلمه، و(حتى) للناية وقيل: بمعنى إلا، والجملة محل النصب على الحالية من ضمير (يعلمون) والظاهر أن القول مرة واحدة والقول: بأنه ثلاث، أو سبع، أو تسع لا ثبت له، واختلف في كيفية تلقي ذلك العلم منهما فقال مجاهد إيهما لا يصل إيهما أحد من الناس وإيما يختلف إيهما شيطانان في كل سنة اختلافه واحدة فيتعلمان منهما، وقيل وهو الظاهر: إيهما كان يباشران التعليم بأنفسهما في وقت من الأوقات، والأقرب أنهما ليسا إذذاك على الصورة الملكية، وأما ما أخرجه ابن جرير، وابن أبي حاتم، والحاكم وصححه، والبيهقي في سننه عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: قدمت على امرأة من أهل دومة الجندل تبتهي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد موته تسأله عن شيء دخلت فيه من أمر السحر ولم تعمل به قالت: كان لي زوج غاب عني فدخلت على مجوز فشكوت إليها فقالت: إن فعلت ما أمرك أجعله يأتيك فلما كان الليل جاءتني بكليين أسودين فركبت أحدهما وركبت الآخر فلم يكن كشيء حتى وقفنا ببابل، فاذا أنا برجلين معلقين بأرجلها، فقالا: ماجا بك؟ فقلت: أتعلم السحر، فقالا: إنما نحن فتنة فلا تكفري وارجعي، فأبيت وقلت: لا، قال: فاذهبي إلى ذلك النور فبولي به، إلى أن قالت: فذهبت فبالت فيه، فرأيت فارساً مقنماً بجديد خرج مني حتى ذهب إلى السماء وغاب عني حتى ما أراه، فحسبتهما وذكرتهما، فقالا: صدقت، ذلك إيمانك خرج منك، اذهبي فلن ترين شيئاً إلا كان - الخبير بطوله - فهو ونظائره - بما ذكره المفسرون من القصص في هذا الباب - مما لا يعول عليه ذوو الألباب، والاقدام على تكذيب مثل هذه الامرأة الدوجندية أولى من اتهام العقل فيقول هذه الحكاية التي لم يصح بها شيء عن رسول رب البرية صلى الله تعالى عليه وسلم، وبأيت كتب الاسلام لم تشتمل على هذه الخرافات التي لا يصدقها العاقل ولو كانت أضغاث أحلام، واستدل بالآية من جوز تعلم السحر، ووجهه أن فيها دلالة على وقوع التعليم من الملائكة مع عصمتهم، والتعلم مطاوعه، بل هما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كالأيجاب



والجواب ، ولا يخفى أنه لا دليل فيها على الجواز مطلقاً لأن ذلك التعليم كان للابتلاء والتمييز كما قدمنا ، وقد ذكر القائلون بالتحريم: إن تعلم السحر إذا فرض فُشُوهُ في صقع ، وأريد تبيين فساده لهم ليرجعوا إلى الحق غير حرام كما لا يحرم تعلم الفلسفة للمنصوب للذب عن الدين برد الشبه - وإن كان أغلب أحواله التحريم - وهذا لا ينافي إطلاق القول به، ومن قال: إن هاروت وماروت من الشياطين قال: إن معنى الآية ما يعلنان السحر أحدًا حتى ينصحا به ويقولوا إنا مفتونان باعتقاد جوازهما والعمل به فلا تكن مثلنا في ذلك فتكفر، وحينئذ لا استدلال أصلاً، وما ذكرنا أن القول على سبيل النصح في هذا الوجه هو الظاهر، وحكى المهدوي أنه على سبيل الاستهزاء لا النصيحة وهو الأنسب بحال الشياطين، وقرأ طلحة بن مصرف - يعلمان - بالتخفيف من الأعلام وعليها حمل بعضهم قراءة التشديد، وقرأ أبي - باظهار الفاعل ﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا ﴾ عطف على الجملة المنفية لانها في قوة المنية كأنه قال: يعلمانهم بعد ذلك القول فيتعلمون، وليس عطفًا على المتنى بدون هذا الاعتبار كما توهمه أبو علي من كلام الزجاج، وعطفه بعضهم على (يعلمان) محذوفاً، وبعضهم على (يأتون) كذلك، والضمير المرفوع لما دل عليه (أحد) وهو الناس أو لاحد - محلاً له على المعنى كما في قوله تعالى: (فأمنكم من أحدهن حاجز) وحكى المهدوي جواز العطف على (يعلمون الناس) فراجع الضمير حينئذ ظاهر ، وقيل: في الكلام مبتدأ محذوف أي فهم يتعلمون فتكون جملة ابتدائية معطوفة على ما قبلها من عطف الاسم على الفعالية ونسب ذلك إلى سيويه - وليس بالجيد، وضمير (منهما) عائد على المسكين ، و (من الناس) من جعله عائداً إلى السحر والكفر أو الفتنة والسحر، وعطف (يتعلمون) على (يعلمون) وحمل ما يعلمان على التني، و (حتى يقول) على التأكيده أي لا يعلنان السحر لاحد بل بنيانه (حتى يقول) الخ فهو كقولك: ما أمرته بكذا حتى قلت له إن فعلت نالك كذا وكذا، وجعل ما أنزل - أيضاً نفيًا معطوفاً على - ما كفر - وهو كما ترى ﴿ مَا يَفِرُّونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرَّةِ وَزَوْجِهِ ﴾ أي الذي أو شيئاً يفرقون به وهو السحر المزبل بطريق السبية الألفة والمحبة بين الزوجين الموقع للبعضاء والشحناء الموجبتين للفرق بينهما ؛ وقيل : المراد (ما يفرق) لكونه كفراً لأنه إذا تعلم كفر فانت زوجته أو إذا تعلم عمل فتراه الناس فيعتقدون أنه حق فيكفرون فتبين أزواجهم ، و - المرء - الرجل ، والأفصح فتح الميم مطلقاً ، وحكى الضم مطلقاً ، وحكى الاتباع لحرمة الاعراب ، ومؤنثه المرأة ، وقد جاء جمعه بالواو والتون فقالوا : المرءون ، والزواج امرأة الرجل ، وقيل: المراد به هنا القريب والآخر الملائم، ومنه (من كل زوج بهيج) و (احشروا الذين ظلموا وأزواجهم) وقرأ الحسن. والزهرى. وقادة المر بغير همز مخففاً ، وابن أبي اسحق - المرء بضم الميم مع الهمز، والأشهب بالكسر والهمز، ورويت عن الحسن، وقرأ الزهرى أيضاً - المرء - بالفتح وإسقاط الهمزة وتشديد الراء ﴿ وَمَا مِنْ بَصِيرَةٍ بِهِ مِنْ أَحَدٍ ﴾ الضمير للسحرة الذين عاد إليهم ضمير (فيتعلمون) وقيل: لليهود الذين عاد إليهم ضمير (واتبعوا) وقيل للشياطين - وضمير به عائداً، و (من) زائدة لاستغراق التني كما قيل : وما يصرون به أحد ، وقرأ الأعمش - بضار - محذوف التون، وخرج على أنها حذف تخفيفاً وإن كان اسم الفاعل ليس صلة - لال - فقد نص ابن مالك على عدم الاشتراط لقوله :

ولسنا إذا تأتون سلى بمدعى لكم غير أنا أن نسالم نسالم

وقولهم : قطا لفظ يضك ننتا ويبيض ماتنا ، وقيل : إنها حذف للاضافة إلى محذوف مقدر لفظا على حد قوله : ياتيم تيم عدى في أحد الوجوه، وقيل : للاضافة إلى (أحد) على جعل الجار جزءاً منه والفصل بالظرف

مسعود كما في قوله :

هما أخوا في الحرب من لا أخاله وإن خاف يوماً كبوة فدعاهما

واختار ذلك الزمخشري، وفيه أن جعل الجار جزءاً من المجرور ليس بشيء لأنه مؤثر فيه، وجزء الشيء لا يؤثر فيه، وأيضاً الفصل بين المتضامين بالظرف وإن سمع من ضرائر الشعر كما صرح به أبو حيان ولظن تمين هذا عجزاً قال ابن جني : إن هذه القراءة أبعده الشواذ ﴿إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ استثناء مفرغ من الأحوال والباء متعلقة بمحذوف وقع حالاً من ضمير - ضاربن - أو من مفعوله المعتمد على التثنية أو الضمير المجرور في (به) أو المصدر المفهوم من الوصف، والمراد من الإذن هنا التخليّة بين المسحور وضرر السحر - قاله الحسن - وفيه دليل على أن فيه ضرراً مودعاً إذا شاء الله تعالى حال بينه وبينه، وإذا شاء خلاه وما أودعه فيه، وهذا مذهب السلف في سائر الأسباب والمسببات، وقيل : الإذن بمعنى الأمر ويتجاوز به عن التكوين بعلاقة ترتب الوجود على كل منهما في الجملة، والقرينة عدم كون القبايح مأوراً بها فقيه نبي كون الأسباب مؤثرة بنفسها بل يجعله إياها أسباباً إما عادية أو حقيقية، وقيل : إنه هنا بمعنى العلم، وليس فيه إشارة إلى نفي التأثير بالذات كالوجهين الأولين ﴿وَيَتَعَلَّقُونَ مَا يَضُرُّهُمْ﴾ لأنهم يقصدون به العمل قصداً جازماً وقصد المعصية كذلك معصية أولان

العلم يدعو إلى العمل ويحرم إليه لاسيما عمل الشر الذي هو هوى النفس، فصيغة المضارع للحال على الأول والاستقبال على الثاني ﴿وَلَا يَتَفَهَّمُ﴾ عطف على ما قبله للإيدان بأنه شربحت وضرر محض لا كبعض المضار المشوبة بنفع وضرر لأنهم لا يقصدون به التخلص عن الاعتزاز بأكاذيب السحرة ولا إمطاة الأذى عن الطريق حتى يكون فيه نفع في الجملة، وفي الآياتين (بلا) إشارة إلى أنه غير نافع في الدارين لأنه لا تعلق له بانتظام المعاش ولا المعاد وفي الحكم بأنه ضار غير نافع تحذير بليغ - لمن ألقى السمع وهو شهيد - عن تعاطيه وتحريضه على التحرز عنه، وجوز بعضهم أن يكون (لا يتفهم) على إضمار هو فيكون في موضع رفع وتكون الواو للحال ولا يخفى ضعفه ﴿وَأَقْدَعُوا﴾ متعلق بقوله تعالى: (ولما جاءهم) الخ، وقصة السحر مستطردة في البين فالضمير لأدراك اليهود، وقيل : الضمير لليهود الذين كانوا على عهد سليمان عليه السلام، وقيل : للملكين لأنهما كانا يقولان (فلا تكفر) وأتى بضمير الجمع على قول من يرى ذلك ﴿لَمَنْ اشْتَرَاهُ﴾ أي استبدل ما اتلوا الشياطين بكتاب الله، واللام للابتداء، وتدخل على المبتدأ، وعلى المضارع ودخولها على الماضي مع قد كثير وبدرته متمم، وعلى خبر المبتدأ إذا تقدم عليه، وعلى معمول الخبر إذا وقع موقع المبتدأ؛ والكوفيون يجعلونها في الجميع جواب القسم المقدر وليس في الوجود عندهم لام ابتداء كما يشير إليه كلام الرضى، وقد علقت هنا - علم - عن العمل - سواء كانت متعدية لمفعول أو مفعولين - فمن - موصولة مبتدأ و(اشتراه) صلتها وقوله تعالى :

﴿مَالَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾ جملة ابتدائية خبرها، ومن - مزيدة في المبتدأ، و(في الآخرة) متعلق بما تعلق به الخبر أو حال من الضمير فيه أو من مرجعه، والخلاق - النصب - قاله مجاهد - أو القوام - قاله ابن عباس - رضى الله تعالى عنهما، أو القدر - قاله قتادة - ومنه قوله :

فالك بيت لدى الشاعرات ومالك في غالب من (خلاق)

( م ٤٤ - ج ١ - تفسير روح المعاني )

قال الزجاج : وأكثر ما يستعمل في الخير ، ويكون للشر على قلة ، وذهب أبو البقاء تبعاً للفراء إلى أن اللام موطئة للقسم ، (من) شرطية مبتدأ (اشتراه) خبرها (ماله) الخ جواب القسم ، وجواب الشرط محذوف دل هو عليه لأنه إذا اجتمع قسم وشرط يجاب سابقهما غالباً ، وفيه ما فيه لأنه نقل عن الزجاج رد من قال بشرطية (من) هنا بأنه ليس موضع شرط ، ووجهه أبو حيان بأن الفعل ماض لفظاً ومعنى لأن الاشتراء قد وقع فجعله شرطاً لا يصح لأن فعل الشرط إذا كان ماضياً لفظاً فلا بد أن يكون مستقبلاً معنياً ، وقد ذكر الرضي في لزيم قائم - أن الأولى كون اللام فيه لام الابتداء مفيدة للتأكيد ولا يقدر القسم كما فعله الكوفي لأن الأصل عدم التقدير ، والتأكيد المطلوب من القسم حاصل من اللام ، والقول بأن اللام تأكيد للاولى أو زائدة مما لا يسكاد يصح ، أما الاول فلأن بناء الكلمة إذا كان على حرف واحد لا يكرر وحده بل مع عماده إلا في ضرورة الشعر على ما رتضاه الرضي ، وأما الثاني فلأن المعهود زيادة اللام الجارة وهي مكسورة في الاسم الظاهر \*

﴿ وَبَيْسَ مَأْشُورًا بِهِ أَنْفُسَهُمْ ﴾ اللام فيه لام ابتداء أيضاً ، والمشهور إنها جواب القسم ، والجملة معطوفة على القسمية الأولى ، و(ما) نكرة مميزة للضمير المجهول في بئس - والمخصوص بالذم محذوف ، و(شروا) يحتمل المعنيين والظاهر هو الظاهر - أي والله لبئس شيئاً شروا به - حظوظ أنفسهم - أي باعوا أو شروها في زعمهم ذلك الشراء ، وفي البحر بئساً باعوا أنفسهم السحر أو الكفر ﴿ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ۱۰۳ ﴾ أي مذمومة الشراء المذكور لا تمتعوا عنه ، ولاتاني بين إثبات العلم لهم أولاً ونفيه عنهم ثانياً إما لأن المثبت لهم هو العقل الغريزي والمنفي عنهم هو السكسب الذي هو من جملة التكليف ، أو لأن الأول هو العلم بالجملة والثاني هو العلم بالتفصيل ، فقد يعلم الانسان مثلاً قبح الشيء ، ثم لا يعلم أن فعله قبيح فكانتهم علواً أن شراء النفس بالسحر مذموم لكن لم يتفكروا في أن ما يفعلونه هو من جملة ذلك القبيح أو لأنهم علوا العقاب ولم يعلموا حقيقته وشدته ، وإما لأن الكلام مخرج على تنزيل العالم بالشيء منزلة الجاهل ووجود الشيء منزلة عدمه لعدم ثمرته حيث أنهم لم يعملوا بعلمهم ، أو على تنزيل العالم بفائدة الخبر ولازمها منزلة الجاهل بناء على أن قوله تعالى ﴿ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ - معناه لو كان لهم علم بذلك الشراء لا تمتعوا منه أي ليس لهم علم فلا يمتنعون ، وهذا هو الخبر الملقى إليهم ، واعتراض العلامة بأن هذا الخبر لو فرض كونه ملقى إليهم فلا معنى لكونهم عالمين بمضمونه كيف وقد تحقق في (ولقد علوا) نقيضه وهو أن لهم علماً به وبعد التنا والى لامتني لتنزيلهم منزلة الجاهل بأن ليس لهم علم بأن من اشتراه - ماله في الآخرة من خلاق - بل إن كان فلا بد أن ينزلوا منزلة الجاهل بأن لهم علماً بذلك يجاب عنه : أما أولاً فيبان الخطاب صريحاً للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وتعرضوا لهم ولذا أكد ، وأما ثانياً فيبان المستفاد من (ولقد علوا) ثبوت العلم لهم حقيقة والمستفاد من الخبر الملقى لهم نفي العلم عنهم تنزيلاً ولا منافاة بينهما ، وأما ثالثاً فيبان العالم إذا عمل بخلاف علمه كان عالماً بأنه بمنزلة الجاهل في عدم ثمرته عليه ، ومقتضى هذا العلم أن يمتنع عن ذلك العمل فصيماً نحن فيه كانوا عالمين فيه بأن ليس لهم علم وأنهم بمنزلة الجاهل في ذلك الشراء ، ومقتضى هذا العلم أن يمتنعوا عنه وإذا لم يمتنعوا كانوا بمنزلة الجاهل في عدم جريمهم على مقتضى هذا العلم فآلقى الخبر إليهم بأن ليس لهم علم مع علمهم به كذا قيل ، ولا يخفى ما فيه من شدة التكلف ، وأجاب بعضهم عما يتراعى من التناقض بأن مفعول (يعلمون) مادل عليه (لبئساً شروا) الخ أعنى مذمومة الشراء ، ومفعول (علوا) أنه لا نصيب لهم

فی الآخرة، والعلم بأنه لا نصيب لهم فی الآخرة لا ینافی نفی العلم بمذمومة الشراء بأن یمتدوا إباحته - فلاحاجة حیثند إلى جمیع ما سبق - وفیه أن العلم بكون الشراء المذكور وجباً للحرمان فی الآخرة بدون العلم بكونه مذموماً غاية المذمومية - مما لا یكاد یعقل عند أرباب العقول - والقول بأن مفعول (علوا) محذوف، أى لقد علوا أنه یضرم ولا ینفعهم، و(لمن اشتراه) مرتبط بأول القصة، وضمیر (لبئسا شروا) (لمن اشتراه) رکیک جداً، و(بئسا) یشترى، ودفع التنافی بأنه أثبت ﴿أولاً﴾ العلم بسوء ما شروه بالکتاب بحسب الآخرة، ثم مذم بالسوء مطلقاً فی الدین والدنیا، لأن (بئس) للذم العام، فالمنفی - العلم بالسوء المطلق - یعنی (لو كانوا یعلمون) ضرره فی الدین والدنیا لامتعوا، إنما غرهم توهم النفع العاجل، أو بأن المثبت أولاً العلم بأن (ماشروه) المالم فی الآخرة نصیب منه، لا أنهم (شروا) أنفسهم به وأخرجوها من أيديهم بالکلیة، بل كانوا یظنون أن آباءهم الأنبیاء یشفعونهم فی الآخرة والعلم المنفی هو هذا العلم لا ینحی مافیہ ﴿أما أولاً﴾ فلان عموم الذم فی (بئس) وإن قیل به لکنه بالنسبة إلى أفراد الفاعل فی نفسها من دون تعرض للآزمة والأمكنة - والالتزام ذلك لا ینحی عن کدر - ﴿وأما ثانياً﴾ فلان تخصیص النصیب - بمه - مع كونه نكرة مقرونة ب(من) فی سیاق النفی المساق للتحويل بما لا یدعو إلیه إلا ضیق العطن، والجرب - بارجاع ضمیر (علوا) (للناس) أو (الشیاطین) و(اشتراوا) لليهود - ارتکاب للتفکیک من غیر ضرورة تدعو إلیه، ولا قرينة واضحة تدل علیه، وبعد کل حساب - الأولى عندی فی الجواب - كون الکلام مخرجاً علی التزیل، ولاریب فی کثرة وجود ذلك فی الکتاب الجلیل، والأجوبة الی ذکر من قبل - مع جریان الکلام فیها علی مقتضى الظاهر - لا تخلو فی الباطن عن شیء قد یره

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا﴾ أى بالرسول، أو بما أنزل إلیه من الآیات، أو بالتوراة ﴿وَاتَّقُوا﴾ أى المعاصی الی حکیت عنهم ﴿لَعَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ﴾ جواب (لو) الشرطیة، وأصله - لا ینبوا مثوبة من عند الله خیراً مما شروا به أنفسهم - لحذف الفعل، وغیر السبک إلى ماترى لیتوسل بذلك مع معونة المقام إلى الإشارة إلى ثبات المثوبة، وثبات نسبة الخیرة إلیها مع الجزم بخیریتها لان الجملة إذا أفادت ثبات المثوبة كان الحكم بمنزلة التعليق بالمشقی، كأنه قیل: (المثوبة) دائمة (خیر) لدوامها وثباتها، وحذف المفضل علیه إجلالاً للمفضل من أن ینسب إلیه، ولم یقل: للمثوبة الله، مع أنه أخصر لیشعر التکبیر بالتقلیل، فیفید أن شیئاً قليلاً من ثواب الله تعالى فی الآخرة الدائمة خیر من ثواب کثیر فی الدنیا الفانیة، فکیف وثواب الله تعالى کثیر دائم، وفیه من الترغیب والترهیب المناسبین لل مقام ما لا ینحی، وبیان الأصل عمل إشکالان ﴿لفظی﴾ وهو أن جواب (لو) إنما ینكون فعلیة ماضویة ﴿ومعنى﴾ وهو أن خیرة - المثوبة - ثابتة لاتعلق لها بإیمانهم وعدهم، ولهذین الاشکالین قال الأخفش واختاره جمع: لسلامته من وقوع الجملة الابتدائیة فی الظاهر جواباً ل(لو) ولم یعهد ذلك فی لسان العرب - كما فی البحر - أن اللام - جواب قسم محذوف والتقدير - ولو أنهم آمنوا واتقوا لکان خیراً لهم وللمثوبة عند الله خیر - وبعضهم التزم التمی - ولكن من جهة العباد لا من جهة تعالى - خلافاً لمن اعتزل دفعها لهما إذ لا جواب لها حیثند، ویكون الکلام مستأنفاً، كأنه لما تمنى لهم ذلك قیل: ما هذا التحسر والتمنى؟ فأجیب بأن هؤلاء المبتدئین حرروا ما شیء - قلیل منه خیر من الدنیا وما فیها، وفی ذلك تحریض وحث علی الایمان، وذهب أبو حیان إلى أن (خیر) هنا للتفضیل لا للأفضلیة علی حد - فغیر كما لشرکاً فداء. • والمثوبة مفعلة - بضم العین - من الثواب، فنقلت

- الضمة - إلى ما قبلها ، فهو مصدر ميمي ، وقيل : مفعولة وأصلها (مثوبة) فنقلت -ضمة الواو- إلى ما قبلها ، وحذفت لالتقاء الساكنين ، فهي من المصادر التي جاءت على مفعولة كصدقة -جاءت الواو وحده- . ويقال : (مثوبة) - بسكون التاء وفتح الواو- . وأن من حقها أن تعل ، يقال : مثابة -كقائمة- إلا أنهم صححوها كما صححواف الأعلام مكوزة وبها قرأ قتادة وأبو السماك ، والمراد بها الجزاء والأجر ، وسمي بذلك لأن المحسن يثوب إليه ، والقول بأن المراد بها الرجعة إليه تعالى بعيد ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ المفعول محذوف بقرينة السابق ، أي إن ثواب الله تعالى (خير) وظلة (لو) إما للشرط ، والجزاء محذوف أي (آمنوا) وإما للتمنى ولا حذف ، ونفي العلم على التقديرين بنبي نمرته الذي هو العمل ، أو لترك التدبير ، هذا ﴿ومن باب الإشارة في الآيات﴾ (وابتغوا) أي اليهود وهي القوى الروحانية (ماتلوا الشياطين) وهم من الانس المت مردون الأشرار ، ومن الجن الأروهام والتخيلات المحجوبة عن نور الروح المتمردة عن طاعة القلب العاصية لأمر العقل والشرع ، والنفوس الأرضية المظلمة القوية على عهد (ملك سليمان) الروح الذي هو خليفة الله تعالى في أرضه (وما كفر ساجان) بملاحظة السوي واتباع الهوى ، وإسناد التأثير إلى الأغيار (ولكن الشياطين كفروا) وستروا مؤثرته الله تعالى وظهوره الذي محاطة الدم (يعلمون الناس السحر) والشبه الصادقة عن السير والسلوك إلى ملك الملوك (وما أنزل على الملكين) وهما العقل النظري والعقل العملي التازلان من سماء القدس إلى أرض الطبيعة المنكوسان في برها لتوجهها إليها باستجذاب النفس إياها (بيابل) الصدر المعذبان يضيق المكان بين أبخرة حب الجاه ، ومواد الغضب ؛ وأدخته تيران الشهوات المبتليان بأنواع التخيلات ، والموهومات الباطلة من الحيل والشعوذة والطلسمات والتيرنجات (وما يعلمان من أحد حتى يقول) له (إيمانحن) امتحان وابتلاء من الله تعالى (فلاتكفر) وذلك لقوة التورية وبقية المسكوتية فيها ، فإن العقل دائماً يبنه صاحبه -إذا سحاعن سكرته وهب من نومه- عن الكفر والاحتجاب (فيتعلمون منها ما يفرقون به بين) القلب والنفس ، أو بين الروح والنفس بتقدير القلب (ويتعلمون ما يضرهم) بزيادة الاحتجاب وغلبة هوى النفس (ولا ينفهم) كسائر العلوم في رفع الحجاب وتخيلة النفس وتزكيتها (ولقد علموا من اشتراه ماله) في مقام الغناء والرجوع إلى الحق سبحانه من نصيب لاقباله على العالم السفلي وبعده عن العالم العلوي بتكدر جوه قلبه ، وانها كما برؤية الأغيار (ولو أنهم آمنوا) برؤية الأفعال من الله تعالى واتقوا الشرك باثبات ماسواه لا يثبوا بمثوبة (من عند الله) تعالى دائمة ، ولرجعوا إليه ، وذلك (خير لهم لو كانوا) من ذوى العلم والعرفان والبصيرة والايقان ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَاتَقُولُوا رُعْتَا﴾ الرعي حفظ الغير اصلحته سواء كان الغير عاقلاً أو لا ، وسبب نزول الآية - كما أخرج أبو نعيم في الدلائل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه - أن اليهود كانوا يقولون ذلك سرّاً لرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو سب قبيح بلسانهم ، فلما سمعوا أصحابه عليه الصلاة والسلام يقولون : أعلناؤها ، فكانوا يقولون ذلك ويضحكون فيها بينهم ، فأنزله الله تعالى هذه الآية ، وروى أن سعد بن عبادة رضي الله تعالى عنه سمعها منهم ، فقال : يا أعداء الله عليكم لعنة الله ، والذي نفسى بيده لئن سمعنا من رجل منكم يقولها لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لأضربن عنقه ، قالوا : أو كستم تقولونها ؟ فنزلت الآية ونهى المؤمنون سداً للباب ، وقطعاً للآلسنة وإبعاداً عن المشابهة . وأخرج عبيد . وابن جرير . والحاس . عن عطاء قال : كانت (رعا) لعنة الإنصار في الجاهلية فيها الله تعالى عنها في الإسلام ، ولعل المراد أنهم يكثرونها في كلامهم

واستعملها اليهود سباً فنہوا عنها . وأمداعوی أہما لغة مختصة بهم فغیر ظاہر لأنها محفوظة فی لغة جمیع العرب منذ كانوا ، وقیل : ومعنی هذه الکلمة عند اليهود لعنهم الله تعالى اسمع - لا سمعت - وقیل : أرادوا نسبتہ صلی الله تعالى علیه وسلم وحاشاه إلى الرعن ، فجعلوه مشتقاً من الرعونة وهی الجهل والحق ، وكانوا إذا أرادوا أن یحتمقوا إنساناً قالوا : راعنا ، أی یا أحمق - فالألف حیثئذ لمدائصوت - وحرف النداء محذوف - وقد ذکر الفراء أن أصل یازید یازیدا - بالألف - لیكون المنادی بین صوتین ، ثم اکتفی بیا ونوی الألف ، ویحتمل أنهم أرادوا به المصدر ، أی - رعنت رعونة - أو أرادوا صرت (راعنا) وإسقاط - التنوین - علی اعتبار الوقف ، وقد قرأ الحسن . وابن أبی لیلی . وأبو حیوة . وابن محیصن - بالتنوین - وجعله الكثير صفة لمصدر محذوف ، أی قولاً : (راعنا) وصیغة فاعل حیثئذ للنسبة - کلابن ونامر - ، ووصف القول به للبالغة یقال : کلمة حمقاء ، وقرأ عبدالله . وأبی (راعونا) علی إسناد الفعل لضمیر الجمع للتوقیر - یا أثبتہ الفارسی - وذكر أن فی مصحف عبدالله (راعونا) وذهب بعض العلماء أن سبب النهی أن لفظ المفاعلة یقتضی الاشتراك فی الغالب - فیکون المعنی علیه - لیقع منك رعی لنا ، ومنارعی لك ، وهو محمل بتعظیمه صلی الله تعالى علیه وسلم ، ولا یحقی بعده عن سبب النزول بما رحل ﴿ وَقُولُوا أَنْظَرْنَا ﴾ أی انتظرنا وتأن علينا ، أو انظر إلینا ، لیكون ذلك أتموی فی الافهام والتعریف ، وكان الأصل أن یتعدى الفعل بالی ، لیکنه توسع فیہ فتعدى بنفسه علی حد قوله :

ظواهرات الجلال والحسن یظنر ن کا یظنر (الأراک .. الظاہم)

وقیل : هو من نظر البصیرة ، والمراد به التفکر والتدبر فینما یصلح حال المنظور فی أمره والمعنی تفکر فی أمرنا وخیر الأمور عندی أوسطها لإلأنه ینبغی أن یقید نظر العین بالمقترن بتدیر الحال لتقوم هذه الکلمة مقام الأولى خالیة من التدلّیس ، وبدأ بالنهی لآنه من باب التروک فهو أسهل ثم أتى بالأمر بعده الذی هو أشق لحصول الاستئناس قبل بالنهی ، وقرأ أتی - والأعمش - أنظرنا - بقطع الهززة - وکر الظام من الانتظار ومعناه أمهلنا حتی تتلقى عنک ونحفظ ما نسمع منک ، وهذه القراءة تشهد للمعنی الأول علی قراءة الجمهور لإلأنها علی شدوذها لا تأتي ما اخترناه ﴿ وَأَسْمَعُوا ﴾ أی ما أمرتکم به ونهیتمک عنه بجدحی لا تعودوا إلى ما نهیتکم عنه ولا تترکوا ما أمرتکم به ، أو هو أمر بحسن الاستماع بأن یكون باحضار القلب وتفریفه عن الشواغل حتی لا یحتاج إلى طلب صریح المراجعة فیه تبئیة علی التقصیر فی السماع حتی ارتکبوا ما تدبیر المحذور ، والمراد سماع القبول والطاعة فیکون تعریضاً لليهود حیث قالوا : (سمعنا وعصینا) وإذا كان المراد سماع هذا الأمر والنهی یكون تأکیداً لما تقدم ﴿ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ ۱۰۶ ﴿ الام للعهد فالمراد بالکافرین الیهود الذین قالوا ما قالوا انہا ونا بالرسول ﷺ المعلوم بما سبق بقریة السیاق ووضع المظهر موضع المضمیر لیداناً بأن النہا ونا برسول الله ﷺ کفر یوجب الیم العذاب ، وفیه من تأکید النہی ما فیه ، وجعلها للجنس - فیدخل الیهود کما اختاره أبو حیان - لیس بظاهر علی ما قیل : لأن السکلام مع المؤمنین فلا یصلح هذا أن یكون تذییلاً •

﴿ مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ ﴾ الودّ محبة الشئ . وتمنی كونه ، ویذكر ویراد كل واحد منهما قصداً والآخر تبعاً ، والفارق كون مفعوله جملة إذا استعمل فی التمی ومفرداً إذا استعمل فی المحبة فتقول علی الأول : وددت لو تفعل کذا ، وعلی الثاني وددت الرجل ، ونقیه کتابة عن الذکر اتم واتی (ما) للإشارة

إلى أن أولئك تابسون بها (من) للتبيين، وقيل: للتبعيض وفي إيقاع الكفر صلة للوصول وبإنيته بما بين وإقامة المظهر موضع المضمر إشعار بأن كتابهم يدعوه إلى متابعة الحق إلا أن كفرهم بمنعهم وإن الكفر شر كله لأنه الذي يورث الحسد ويحمل صاحبه على أن يبغض الخير ولا يحب كما أن الإيمان خير كله لأنه يحمل صاحبه على تقوى الأمور كلها إلى الله تعالى، و(لا) صلة لتأكيد النفي وزيادت (له) هنا دون قوله: (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) لما أن مبنى النفي الحسد، واليهود بهذا الداء أشهر لاسيما وقد تقدم ما يفيد ابتلاهم به فلم يلزم من نفي ودادتهم هذه نفي ودادة المشركين لها ولم يكن ذلك في (لم يكن) وسبب نزول الآية أن المسادين قالوا للحلفاء منهم من اليهود: آمنوا بمحمد ﷺ فقالوا: وددنا لو كان خيراً مما نحن عليه فنتبعه فأكذبهم الله تعالى بذلك، وقيل: نزلت تكذيباً لجمع من اليهود يظهرون مودة المؤمنين ويزعمون أنهم يودون لهم الخير وفصلت عما قبل، وإن اشترط في بيان قبائح اليهود مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين لاختلاف الغرضين فإن الأول لتأديب المؤمنين وهذا لتكذيب أولئك الكافرين، ولاجل هذا الاختلاف فصل السابق عن سابقه، وما ذكرنا يعلم وجه تعلق الآية بما قبلها، والقول: بأن ذلك من حيث أن القول المنهى عنه كثيراً ما كان يقع عند تنزيل الوحي المعبر عنه بالخبر فيها فكأنه أشير إلى أن سبب تحريفهم له - إلى ما حكى عنهم لوقوعه في أثناء حصول ما يكرهونه من تنزيل الخبر - مساق على سبيل الترجي وأظنه إلى التني أقرب، وقرئ: (ولا المشركون) بالرفع عطفاً على الذين كفروا (و) أن يُنزلَ عليكم ﴿ في موضع النصب على أنه مفعول (بود) وبناء الفعل للمفعول للثقة بتعيين الفاعل وللتصريح به فيما بعد، وذكر التنزيل دون الانزال رعاية للمناسبة بما هو الواقع من تنزيل الخبرات على التعاقب وتجدها لاسيما إذا أريد (من خير) في قوله تعالى: ﴿مَنْ خَيْرٌ﴾ الوحي وهو قائم مقام الفاعل، و(من) صلة وزيادة خير، والنفي الأول منسحب عليها، ولذا ساغت زيادتها عند الجمهور ولا حاجة إلى ما قبل: إن التقدير يود أن لا ينزل خير، وذهب قوم إلى أنها للتبعيض وعليه يكون عليكم قائماً ذلك المقام، والمراد من الخير إما الوحي أو القرآن أو النصرة أو ما يخص به رسول الله ﷺ من المرايا أو عام في أنواع الخير كلها لأن المذكورين لا يودون تنزيل جميع ذلك على المؤمنين عداوة وحسداً وخوفاً من فوات الدراسة وزوال الرياسة، وأظهر الأقوال كما في البحر الأخير ولا يباه ماسياً لما سياتي ﴿مَنْ رَبُّكُمْ﴾ في موضع الصفة للخبر، و(من) ابتدائية والتعرض لعنوان الربوبية للشاعر بعلية التنزيل والاضافة إلى ضمير مخاطبين لتشريفهم ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ جملة ابتدائية سبقت لتقرير ماسق من تنزيل الخير والتنبية على حكمته وإرغام الكافرين له، والمراد من الرحمة ذلك الخير إلا أنه عبر عنه بها اعتنا به وتعظيماً لشأنه، ومعنى اختصاص ذلك على القول الأول ظاهر ولذا اختاره من اختاره، وعلى الأخير انفراد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين بجموعه وعدم شركة أولئك الكافرين فيه وعروهم عن ترتب آثاره، وقيل: المراد من الآية دفع الاعتراض الذي يشير إليه الحسد بأن من له أن يخص لا يعترض عليه إذا عم، وفي إقامة لفظ - الله - مقام ضمير ربكم تنبيه على أن تخصيص بعض الناس بالخبر دون بعض يلائم الألوية كما أن إنزال الخبر على العموم يناسب الربوبية، والباء داخلة على المقصور أي يوثق رحمته، و(من) مفعول، وقيل: الفعل لازم، و(من) فاعل وعلى التقديرين العائد محذوف ﴿وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (١٠٥) تذييل لمساق

وفيه تذكير للكارهين الحاسدين بما ينبغي أن يكون ما تعلمهم لأن المعنى على أنه سبحانه المتفضل بأنواع التفضلات على سائر عبادته فلا ينبغي لأحد أن يحسد أحداً ، ويود عدم إصابة خير له، والكل غريق في بحر فضله الواسع العزيز كذا قيل : وإذا جعل الفضل عاماً ؛ وقيل : بإدخال النبوة فيه دخلاً أولاً لأن الكلام فيها على أحد الأقوال : كان هناك إشعار بأن النبوة من الفضل لا كما يقوله الحكماء من أنها بتصفية الباطن ، وأن حرمان بعض عباده ليس لصيق فضله بل لمشيئته و ما عرف فيه من حكمته ، وتصدير هذه الجملة بالاسم الكريم لمناسبة العظام .

﴿ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسَهَا ﴾ نزلت لما قال المشركون ، أو اليهود : ألا ترون إلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ، ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غداً ، ما هذا القرآن إلا كلام محمد عليه الصلاة والسلام يقوله من تلقا نفسه ، وهو كلام يناقض بعضه بعضاً - والنسخ - في اللغة إزالة الصورة - أو ما في حكمها - عن الشيء ، وإثبات مثل ذلك في غيره سواء كان في الاعراض أو في الأعيان - ومن استماله في المجموع التناسخ - وقد استعمل لكل واحد منها مجازاً - وهو أولى من الاشتراك - ولذا رغب فيه الراغب ، فمن الأول نسخت الريح الأثر أي أزالته ، ومن الثاني نسخت الكتاب إذا أثبت ما فيه في موضع آخر ، ونسخ الآية - على ما ارتضاه بعض الأصوليين - بيان انتهاء التعبد بقراءتها كآية (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم) أو الحكم المستفاد منها كآية (والذين يظفون منكم يذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج) أو بهما جميعاً كآية (عشر رضعات معلومات يجرمن) وفيه رفع التأيد المستفاد من إطلاتها ، ولذا عرفه بعضهم برفع الحكم الشرعي ، فهو بيان بالنسبة إلى الشارع ، ورفع بالنسبة إلينا ، وخرج بقيد التعبد العالية ، فانها بيان لانتها مدة نفس الحكم - لا للتعبد به - واختص التعريف بالأحكام إذ لا تعبد في الأخبار أنفسها ، وإنساؤها لإذهاها عن القلوب بأن لا تبقى في الحفظ - وقد وقع هذا - فان بعض الصحابة أراد قراءة بعض ما حفظه فلم يجده في صدره ، فسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال : « نسخ البارحة من الصدور » وروى مسلم . إننا كنا نقرأ سورة نشبهها في الطول والشدة ببراءة ، فأنسيتها غير أني حفظت منها (لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً وما يملأ جوف ابن آدم إلا التراب) وكنا نقرأ بسورة نشبهها بأحدى المسبحات فأنسيتها ، غير أني حفظت منها (بأيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة) وهل يكون ذلك لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كما كان لغيره أو لا ؟ فيه خلاف ، والذاهبون إلى الأول استدلوا بقوله تعالى : (سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله) وهو مذهب الحسن ، واستدل الذاهبون إلى الثاني بقوله تعالى : (ولو شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك) فانه يدل على أنه لا يشاء أن يذهب بما أوحى إليه صلى الله تعالى عليه وسلم - وهذا قول الزجاج - وليس بالقوى لجواز حمل الذي على المالا يجوز عليه ذلك من أنواع الوحي ، وقال أبو علي : المراد لم يذهب بالجميع ، وعلى التقديرين لا ينافي الاستثناء ، وسبحان من لا ينسى ، وفسر بعضهم - النسخ - بإزالة الحكم سواء ثبت اللفظ أو لا - والإنساء - بإزالة اللفظ ثبت حكمه أو لا ، وفسر بعض آخر ﴿الأول﴾ بالاذهاب إلى بدل للحكم السابق ﴿والثاني﴾ بالاذهاب إلى اللابدل ، وأورد على فلا الوجهين أن تخصيص - النسخ - بهذا المعنى يخالف للغة والاصطلاح ، وأن - الإنساء - حقيقة في الازدهاب عن القلوب ، والحمل على المجاز بدون تعذر الحقيقة - تصف ، ولعل ما يتسكب به لصحة هذين التفسيرين من الرواية عن بعض الأكاابر لم يثبت ، و(ما) شرطية جازمة (النسخ) منتصبة به على المفعولية ، ولا تنافي بين كونها عاملة



ومعمولة لاختلاف الجهة ، فبتضمنها الشرط عاملة ، ويكونها اسما معمولة - ويقدر لنفسها جازم -  
والا لازم توارد العاملين على معمول واحد ، وتدل على جواز وقوع ما بعدها ، إذ الاصل فيها أن  
تدخل على الأمور المحتملة ، وانفتحت أهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعه ؛ وخالفت اليهود غير  
العيسوية في جوازه وقالوا : بمتنع عقلا ، وأبو مسلم الاصفهاني في وقوعه فقال : إنه وإن جاز عقلا لكنهم  
يقع - وتحقيق ذلك في الأصول ، و(من آية) في موضع النصب على التمييز والمميز (ما) أى أى شئ. (نسخ من  
آية) واحتمال زيادة (من) وجعل (آية) حالا - ليس بشئ - كاحتمال كون (ما) مصدرية شرطية و (آية)  
مفعولا به أى أى نسخ (نسخ آية) بل هذا الاحتمال أدهى وأمر - كما لا يخفى - والضمير المنسوب عائد إلى  
(آية) على حد - عندى درهم ونصفه .. لأن المنسوخ غير المنسى ، وتخصيص - الآية - بالذكر باعتبار الغالب ،  
والإفالحكم غير مختص بها ، بل جار فيما دونها أيضاً على ما قبل . وقرأ طائفة وابن عامر من السبعة (نسخ) من  
باب الأفعال - الهمزة - كما قال أبو علي : للوجدان على صفة نحو أحدته - أى وجدته محموداً - فالمعنى ما يحده منسوخا  
وليس يحده كذلك إلا بأن ننسخه ، فتتفق القراءتان في المعنى - وإن اختلفا في اللفظ - وجوز ابن عطية كون  
- الهمزة - للتعدية ، فالفعل حينئذ متعد إلى مفعولين ، والتقدير (ما) ننسخك (من آية) أى ما ينبىح لك نسخه ،  
كأنه لما نسخها الله تعالى أباح لبيده صلى الله تعالى عليه وسلم تركها بذلك النسخ فسمى تلك الاباحة إنساخاً ،  
وجعل بعضهم - الانساخ - عبارة عن الأمر بالنسخ والمأمور هو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، أو  
جبرائيل عليه السلام ، واحتمال أن يكون من نسخ الكتاب ، أى ما نكتب ونزل من اللوح المحفوظ ، أو  
ما توخر فيه وترك فلانزله ، والضميران الأتيان بعد عائدان على ما عاد إليه ضمير (نسخها) ناشئ عن الذهول  
عن قاعدة أن اسم الشرط لا يبدى جوابه من عائد عليه . وقرأ عمر . وابن عباس . والنخعي . وأبو عمرو . وابن كثير  
وكثير (نساها) - بفتح نون المضارعة والسين وسكون الهمزة - وطائفة كذلك إلا أنه - بالألف من غير همز -  
ولم يحذفها للجازم لأن أصلها - الهمزة - من - نسا - بمعنى آخر ، والمعنى في المشهور توخرها في اللوح المحفوظ فلا  
نزلها أو بعدها عن الذهن بحيث لا يتذكر معناها ولا لفظها ، وهو معنى (نسخها) فتتحد القراءتان ، وقيل : ولعله  
الطيف : إن المعنى توخر إنزالها ، وهو في شأن النسخة حيث أخر ذلك مدة بقاء المنسوخة فالمأثية حينئذ عبارة  
عن المنسوخة كما أنه حين النسخ عبارة عن النسخة فعنى الآية عليه أن رفع المنسوخة بانزال النسخة وتأخير  
النسخة بانزال المنسوخة كل منهما يتضمن المصلحة في وقته ، وقرأ الضحاك . وأبو الرجا . (نسخها) على صيغة المعلوم  
للتكلم مع الغير من التسمية ، والمفعول الأول محذوف يقال : أنساها الله تعالى ونساها بمعنى أى نس  
أحداً إياها ، وقرأ الحسن . وابن يعمر - نساها - بفتح التاء من النسيان ؛ ونسيت إلى سعد بن أبي وقاص ، وفرقة  
كذلك إلا أنهم همزوا ، وأبو حيوة كذلك إلا أنه ضم التاء على أنه من الأنسا ، وقرأ معبد مثله ، ولم يهزم ،  
وقرأ أبي - نسك - بضم النون الأولى وكسر السين من غير همز وبكاف الخطاب . وفي مصحف - المولى أبي حذيفة  
- نسكها - باظهار المفعولين ؛ وقرأ الأعمش - ما نسك من آية أو ننسخها نجي . يمثلها ومناسبة الآية لما قبلها أن فيه  
ما هو من قبيل النسخ حيث أقر الصحابة رضی الله تعالى عنهم مدة على قول (راعنا) وإقراره صلى الله تعالى عليه وسلم  
على الشئ منزل منزلة الأمر به والاذن فيه ، ثم أنهم نهوا عن ذلك فكان مظنة لما يحاكي ما حكي في سبب  
النزول ، أولانه تعالى لما ذكر أنه (ذو الفضل العظيم) كاد ترفع الطعام رءوسها وتقول : إن من الفضل عدم النسخ

لان النفوس إذا دارت على شيء سهل عليها فأنتى سبحانه بما ينكسر رءوسهم ويكسر ناموسهم ويشير إلى أن النسخ من جملة فضله العظيم وجوده العميم، أو لأنه تعالى لما أشار إلى حقيقة الوحي ورد كلام الكارهيته رأساً عقبه بما يبين سر النسخ الذي هو فرد من أفراد تنزيل الوحي وإبطال مقالة الطاعنين فيه فليتدبره

(نأت بخير منها أو مثلها) أي بشيء هو خير للعباد منها (أو مثلها) حكماً كان ذلك أو عدمه وحيماً متلوأ أو غيره، والخيرية أعم من أن تكون في النفع فقط أو في الثواب فقط أو في كليهما، والمثلية خاصة بالثواب على ما أشار إليه بعض المحققين، وفضله بأن الناسخ إذا كان ناسخاً للحكم سواء كان ناسخاً للتلاوة أو لا لا بد أن يكون مشتملاً على مصلحة خلا عنها الحكم السابق لما أن الاحكام إنما تتوعت للمصالح، وتبدلها منوط بتبدلها بحسب الاوقات فيكون الناسخ خيراً منه في النفع سواء كان خيراً منه في الثواب أو مثلاً له أو لا ثواب فيه أصلاً كما إذا كان الناسخ مشتملاً على الاباحة أو عدم الحكم وإذا كان ناسخاً للتلاوة فقط لا يتصور الخيرية في النفع لعدم تبدل الحكم السابق والمصلحة فهو إما خير منه في الثواب أو مثل له، وكذا الحال في الانساء فان المنسى إذا كان مشتملاً على حكم يكون المأثى به خيراً في النفع سواء كان النفع لخلوه عن الحكم مطلقاً أو لخلوه عن ذلك الحكم واشتماله على حكم يتضمن مصلحة خلا عنها الحكم المنسى مع جواز خيريته في الثواب ومماثلته أيام خلوه عنه، وإذا لم يكن مشتملاً على حكم فالمأثى به بعده إما خير في الثواب أو مثل له، والحاصل أن المماثلة في النفع لا تتصور لأنه على تقدير تبدل الحكم تبدل المصلحة فيكون خيراً منه، وعلى تقدير عدم تبدله المصلحة الأولى باقية على حالها انتهى. ثم لا يخفى أن ما تقدم من التعميم مبنى على جواز النسخ بلا بدل وجواز نسخ الكتاب بالسنة وهو المذهب المنصور ومن الناس من منع ذلك ومنع النسخ بيدل أثقل أيضاً، واحتج بظاهر الآية، أما على الأول فلائنه لا يتصور كون المأثى به خيراً أو مثلاً إلا في بدل، وأما على الثاني فلان الناسخ هو المأثى به بدلاً وهو خير أو مثل، ويكون الآتى به هو الله تعالى، والسنة ليست خيراً ولا مثل القرآن ولا ما أتى به سبحانه وتعالى، وأما على الثالث فلان الاثقل ليس بخير من الاثقل ولا مثلاً له، ورد ذلك - أما الأول، والثالث - فلائنا لانسلم أن كون المأثى به خيراً أو مثلاً لا يتصور إلا في بدل وأن الاثقل لا يكون خيراً من الاثقل إذ الاحكام إنما شرعت والآيات إنما زلت لمصالح العباد وتكمل نفوسهم فضلائنه تعالى ورحمة وذلك يختلف باختلاف الأعصار والاشخاص كالدواء الذي تعالج به الادواء فان النافع في عصر قد يضر في غيره والمزيل علة شخص قد يزيل علة سواه فاذن قد يكون عدم الحكم أو الاثقل أصح في انتظام المعاش وأنظم في إصلاح المعاد والله تعالى لطيف حكيم، ولا يرد أن المتبادر من (نأت بخير منها) بآية خير منها وإن عدم الحكم ليس بمأثى به لما أن الخلاف في جواز النسخ بلا بدل ليس في إتيان اللفظ بدل الآية الأولى بل في الحكم كما لا يخفى على من راجع الاصول وأما الثاني - فلائنا لانسلم حصر الناسخ بما ذكر إذ يجوز أن يعرف النسخ بغير المأثى به فان مضمون الآية ليس إلا أن نسخ الآية يستلزم الاتيان بما هو خير منها أو مثل لها، ولا يلزم منه أن يكون ذلك هو الناسخ فيجوز أن يكون أمرأ مغايراً يحصل بعد حصول النسخ وإذا جاز ذلك فيجوز أن يكون الناسخ سنة والمأثى به الذي هو خير أو مثل آية أخرى، وأيضاً السنة بما أتى به الله سبحانه لقوله تعالى: (وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) وليس المراد بالخيرية والمماثلة في اللفظ حتى لا تكون السنة كذلك بل في النفع والثواب فيجوز أن يكون ما شتمت عليه السنة خيراً في ذلك، واحتجت المعتزلة بالآية على حدوث القرآن فان التغيير المستفاد (٤٥٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

من النسخ، والتفاوت المستفاد من الخيرية في وقت دون آخر من روافد الحدث وتوابعه فلا يتحقق بدونه، وأجيب بأن التغير والتفاوت من عوارض ما يتعلق به الكلام النفسى القديم وهى الأفعال فى الأمر والنهى والنسب الخيرية فى الخير وذلك يستدعيهما فى تعلقاته دون ذاته، وأجيب الامام الرازى بأن الموصوف بهما الكلام اللفظى، والقديم عندنا الكلام النفسى، واعترض بأنه مخالف لما تفقت عليه آراء الاشاعرة من أن الحكم قديم والنسخ لا يجرى إلا فى الاحكام، وقرأ أبو عمرو -ت- بقلب الهمزة ألفاه

(﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۙ ﴾) الاستفهام قيل: للتقرير، وقيل: للانكار، والخطاب للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وأريد بطريق الكناية هو وأمهته المسلمون وإنما أفردته لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم أعلمهم، ومبدأ علمهم، ولافاضة المبالغة مع الاختصار، وقيل: لكل واقف عليه على حد «بشر المشائين» وقيل: لمنكرى النسخ، والمراد الاستشهاد بعلم المخاطب بما ذكره على قدرته تعالى على النسخ وعلى الاتيان بما هو خير أو مماثل لأن ذلك من جملة الأشياء المقهورة تحت قدرته سبحانه فمن علم شمول قدرته عز وجل على جميع الأشياء علم قدرته على ذلك قطعاً، والاتفات بوضع الاسم الجليل ووضع الضمير لترية المهابة، ولأنه الاسم العلم الجامع لسائر الصفات، ففي ضمنه صفة القدرة فهو أبلغ فى نسبة القدرة إليه من ضمير المتكلم المعظم، وكذا الحال فى قوله عز شأنه: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أى قد علمت أيها المخاطب أن الله تعالى له السلطان القاهر، والاستيلاء الباهر، المستلزمان للقدرة التامة على التصرف الكلى - إجماداً وإعداداً، وأمرأً ونهياً - حسبما تقتضيه مشيئته، لا معارض لأمره، ولا معقب لحكمه، فمن هذا شأنه كيف يخرج عن قدرته شئ من الأشياء؟ فيكون الكلام على هذا كالدليل لما قبله فى إفادة البيان، فيكون منزلاً منزلة عطف البيان من متبوعه فى إفادة الايضاح، فلما ترك العطف وجوز أن يكون تكريراً للأول وإعادة للاستشهاد على ما ذكر، وإما لم تعطف (أذن) مع ما فى حيزها على ما سبق من مثلها رَوماً لزيادة التأكيد وإشعاراً باستقلال العلم بكل منهما وكفاية فى الوقوف على ماهو المقصود، وخص (السموات والأرض) - بالملك - لأنهما من أعظم المخلوقات الظاهرة، ولأن كل مخلوق لا يغلو عن أن يكون فى إحدى هاتين الجهتين فكان فى الاستيلاء عليهما إشارة إلى الاستيلاء على ما شتملا عليه، وبدأ سبحانه بالتقرير على وصف القدرة لأنه منشأ لوصف الاستيلاء - والسلطان، ولم يقل جل شأنه: إن لله ملك الخ قصداً إلى تقوى الحكم بتكرير الاسناد ﴿ وَمَا كُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ۙ ﴾ عطف على الجملة الواقعة خبراً لأن داخل معها حيث دخلت، وفيه إشارة إلى تناول الخطاب فيما قبل اللامه أيضاً، و(من) الثانية صلة فلا تتعلق بشئ، و(من) الأولى لا ابتداء الغاية وهى متعلقة بمحذوف وقع حالاً من مدخول (من) الثانية - وهو فى الأصل صفة له - فلما قدم انتصب على الحالية ﴿ وَفِي الْبَحْرِ ﴾ إنها متعلقة بما يتعلق به (لكم) وهو فى موضع الخبر، ويجوز فى (ما) أن تكون تيمية وأن تكون حجازية على رأى من يجيز تقدم خبرها إذا كان ظرفاً أو مجروراً - والولى - المالك، و-النصير- المعين، والفرق بينهما أن المالك قد لا يقدر على النصرة أو قد يقدر ولا يفعل، والمعين قد يكون مالكا وقد لا يكون - بل يكون أجنبياً - والمراد من الآية الاستشهاد على تعاقب إرادته تعالى بما ذكر من الاتيان بما هو خير من المنسوخ أو بمثله، فان مجرد قدرته تعالى على ذلك لا يستدعى حصوله البته، وإنما الذى يستدعيه كونه تعالى مع ذلك ولياً نصيراً لهم، فن علم أنه تعالى وليه ونصيره لا ولى ولا نصير له سواه يعلم قطعاً أنه لا يفعل به إلا ما هو خير له فيفوض أمره إليه تعالى، ولا يخاطر بياله ريبه فى أمر النسخ وغيره أصلاً

﴿أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلٍ﴾ جواز في (أم) هذه أن تكون متصلة ، وأن تكون منقطعة ، فان قدر (تعلمون) قبل (تريدون) بناء على دلالة السابق وهو (ألم تعلم) والسياق وهو الاقتراح فانه لا يكون إلا عند التعنت - والعلم - بخلافه كانت متصلة ، كأنه قيل : أي الأمرين من عدم العلم بما تقدم ، أو العلم مع الاقتراح واقع ، والاستفهام حينئذٍ للانكار بمعنى لا ينبغي أن يكون شيء منهما ، وإن لم يقدر كانت منقطعة للاضراب عن عدم علمهم بالسابق إلى الاستفهام عن اقتراحهم كقترح اليهود إنكاراً عليهم بأنه لا ينبغي أن يقع أيضاً ، وقطع بعضهم بالقطع بناء على دخول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في الخطاب أو لا ، وعدم دخوله فيه هنا لأنه مقترح عليه لامتناع ذلك مغل بالاتصال وأجيب بأنه غير مغل به لحصوله بالنسبة إلى المقصد ، وإرادة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في الأول كانت لمجرد التصوير والانتقال لما قدمنا أنها بطريق الكناية ، والمراد على التقديرين - توصيته المسلمين بالثقة برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وترك الاقتراح بعد رد طعن المشركين أو اليهود في - النسخ - فكأنه قيل : لا تكونوا فيما أنزل إليكم من القرآن مثل اليهود في ترك الثقة بالآيات البينة واقتراح غيرها فضلوا وتكفروا بعد الإيمان ، وفي هذه التوصية كمال المبالغة والبلاغة حتى كأنهم يصدد الإرادة منها عنها - فضلا عن السؤال - يعني من شأن العاقل أن لا يتصدى لإرادة ذلك ، ولم يقل سبحانه : كما سأل أمة موسى عليه السلام أو اليهود للإشارة إلى أن من سأل ذلك يستحق أن يصاب اللسان عن ذكره - ولا يقتضى سابقة وقوع الاقتراح منهم - ولا يتوقف مضمون الآية عليه إذ التوصية لا تقتضى سابقة الوقوع ، كيف وهو كفر - كما يدل عليه ما بعد - ولا يكاد يقع من المؤمن ، وما ذكرنا يظهر وجه ذكر هذه الآية بعد قوله تعالى : (مانسخ) فان المقصد من كل منهما تثبيتهم على الآيات وتوصيتهم بالثقة بها ، وأمانياته بأنه لعاهم كانوا يطلبون منه عليه الصلاة والسلام بيان تفاصيل الحكم الداعية إلى النسخ فلذا أوردت آية النسخ بذلك فأراه إلى التفتي أقرب ، وقد ذكر بعض المفسرين أنهم اقترحوا على الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في غزوة خيبر أن يجعل لهم ذات أنواط كما كان للمشركين ، فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : «سبحان الله ! هذا كما قال قوم موسى : اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة . والذي نفسى بيده لتركبن سنن من قبلكم خذوا النعل بالنعل والقذة بالقذة إن كان فهم من أتى أمه يكون فيكم . فلا أدري أتعبدون العجل أم لا؟» وهو مع الحاجة إليه يستدعي أن المخاطب في الآيات هم المؤمنون ، والسابق والسياق والتذييل تشهد له ، وعليه يترجم الاتصال - لما نقل عن الرضى - أن الفعليتين إذا اشتركتا في الفاعل نحو أقت أم قعدت ؟ - فأم - متصلة ، وزعم قوم أن المخاطب بها اليهود ، وأن الآية نزلت فيهم حين سألوا أن ينزل عليهم كتاب من السماء جملة - كما نزلت التوراة على موسى عليه السلام - ومخاطبهم بذلك بعد رد طعنهم تهديداً لهم ، وحينئذٍ يكون المضارع الآتي بمعنى الماضي ، إلا أنه عبر به عنه لإحضار الصورة الشنيعة ، واختار هذا الامام الرازى وقال : إنه الأصح ، لأن هذه سورة من أول قوله تعالى : (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي) حكاية عن اليهود ومحاجة معهم ، ولأنه جرى ذكرهم وما جرى ذكر غيرهم ، ولأن المؤمن بالرسول لا يكاد يسأل عما يكون متبدلاً به (الكفر بالإيمان) ولا يخفى ما فيه ، وكأنه رحمه الله تعالى نسي قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا) وقيل : إن المخاطب أهل مكة ، وهو قول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقد روى عنه أن الآية نزلت في عبدالله بن أمية ورهط من قريش قالوا : يا محمد ، اجعل لنا (الصفا) ذهباً ووسع لنا أرضاً مكة ، وجر لنا الأنهار خلالها فتجبراً وتؤمن لك . وحكى في سبب النزول غير

ذلك ، ولا مانع - كافي البحر - من جعل الكل أسباباً ، وعلى الخلاف في الخطابين يحىء الكلام في (رسولكم) فان كانوا المؤمنين فالإضافة على ما في نفس الأمر وما أقرؤا به من رسالته صلى الله تعالى عليه وسلم ، وإن كانوا غيرهم فهي على ما في نفس الأمر دون الاقرار ، و (ما) مصدرية ، والمشهور أن المجرور نعت لمصدر محذوف أى - سؤالاً - ورأى سيويه أنه في موضع نصب على الحال ، والتقدير عنده أن تسألوه أى السؤال (ك) وأجاز الحوفي أن تكون (ما) موصولة في موضع المفعول به (لتسألوا) أى كالأشياء التي سألتها (موسى) عليه السلام (قبل) وهو الأنسب لأن الإنكار عليهم إنما هو لفساد المقترحات ، وكونها في العاقبة وبالاعليم - وفيه نظر - لأن المشبه (أن تسألوا) وهو مصدر ، فالظاهر أن المشبه به كذلك ، وقبح السؤال إنما هو لفتح المسئول عنه ، بل قد يكون السؤال نفسه قبيحاً في بعض الحالات مع أن المصدرية لا تحتاج إلى تقدير رابط - فهو أولى - (من قبل) متعلق ب(سئل) ويحيى به للتأكيد . وقرأ الحسن . وأبو السمال (سيل) - بسين مكسورة وياه - وأبو جعفر . والزهرى . - بأشمام السين الضم وياه - وبعضهم بتسهيل - الهمزة - بين بين - وضم السين - ه

﴿ وَمَنْ يَبْدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ۝ ۱۰۸ ﴾ جملة مستقلة مشتملة على حكم كل ما أخرجت مخرج المثلجىء بها لتأكيد النهي عن الاتراح المفهوم من قوله : (أم تريدون) الخ معطوفة عليه ، فهي تذييل له باعتبار أن المقترحين الشاكين من جملة - الضالين الطريق المستقيم المتبدلين - و (سواء) بمعنى وسط أو مستوى ، والإضافة من باب إضافة الوصف إلى الموصوف لقصد المبالغة في بيان قوة الاتصاف كأنه نفس - السواء - على منهاج حصول الصورة في الصورة الحاصلة - والفناء - رابطة وما بعدها لا يصبح أن يكون جزء الشرط لأن ضلال الطريق المستقيم متقدم على الاستبدال - والارتداد لا يترتب عليه ، ولأن الجزء إذا كان ماضياً مع (قد) كان باقياً على مضيه لأن (قد) للتحقيق ، وماناً أكد ورسخ لا ينقلب ، ولا يترتب الماضى على المستقبل ، ولأن كون الشرط مضارعاً والجزء ماضياً صورة ضعيف لم يأت في الكتاب العزيز - على ما صرح به الرضى وغيره - فلا بد من التقدير بأن يقال : (ومن يتبدل الكفر بالإيمان) فالسبب فيه أنه تركه ، ويؤهل المعنى إلى أن ضلال الطريق المستقيم - وهو الكفر الصريح في الآيات - سبب للتبديل والارتداد ، وفسر بعضهم - التبديل - المذكور بترك الثقة بالآيات باعتبار كونه لازماً له فيكون كناية عنه ، وحاصل الآية حيثئذ ومن يترك الثقة بالآيات البينة المنزلة بحسب المصالح التي من جملتها الآيات الناسخة التي هي خير محض ، وحق بحث واقترح غيرها فقد عدل وجار من حيث لا يدري عن الطريق المستقيم الموصل إلى معالم الحق والهدى ، وتوافيه تيه الهوى ، وتردى في مهاوى الردى ، واختار ما في النظم الكريم إيداناً من أول الأمر على أبلغ وجه بأن ذلك كفر وارتداد ، ولعل ما أشرنا إليه أولى كالأخفى على المتدبر ، وقرئ - (ومن يبذل) من - أبذل - وإدغام - الدال في الصاد - والأظهار قراءتان مشهورتان ه

﴿ وَكَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ﴾ وهم طائفة من أحبار اليهود قالوا للسلبين بعد وقعة أحد : ألم تروا إلى ما أصابكم ، ولو كنتم على الحق لماهزتم ، فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم ، رواه الواحدى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه . وروى أن فنحاص بن عازوراه . وزيد بن قيس وقرأ من اليهود قالوا ذلك لحذيفة رضى الله تعالى عنه من حديث طويل ، ذكر الحافظ ابن حجر أنه لم يوجد في شيء من كتب الحديث (لَوْ يَرُدُّوكُمْ) حكاية لودادتهم ، وقد تقدم الكلام على (لو) هذه فأغني عن الإعادة (مَنْ بَدَّلَ إِيْمَانَكُمْ كُفْرًا) أى مرتدين ، وهو حال من ضمير

المخاطبين يفيد مقارنة الكفر بالرد فيؤذن بأن الكفر يحصل بمجرد الارتداد مع قطع النظر إلى ما يرد إليه ، ولذا لم يقل- لو يردونكم- إلى الكفر، وجوز أن يكون حالاً من فاعل (وَدَّ) واختار بعضهم أنه مفعول ثانٍ- ليردونكم- على تضمين الرد معنى التصيير إذ منهم من لم يكفر حتى يرد إليه فيحتاج إلى التأييد كما في (لتعودن في ملتنا) على أن في ذلك يكون الكفر المفروض بطريق القسر وهو أدخل في الشناعة ، وفي قوله تعالى: (من بعد) مع أن الظاهر -عن- لأن الرد يستعمل بها تنصيص بموصول الايمان لهم، وقيل: أورد متوسطاً لظاهر كمال فظاعة ما أرادوه وغاية بعده عن الوقوع إما لزيادة قبحة الصاد للعاقل عن مباشرته ، وإما لمناعة الايمان له كأنه قيل : من بعد إيمانكم الراسخ، وفيه من تثبت المؤمنين ما لا يخفى ﴿حَسَدًا﴾ علة -لِوَدَّ- لا- ليردونكم- لانهم يودون ارتدادهم مطلقاً لارتدادهم المعلن بالحسد، وجوزوا أن يكون مصدرأ منصوباً على الحال أي حاسدين ولم يجمع لأنه مصدر ، وفيه ضعف لأن جعل المصدر حالا - كما قال أبو حيان - لا ينقاس . وقيل: يجوز أن يكون منصوباً على المصدر والفاعل فيه محذوف يدل عليه المعنى أي حسدوكم حسداً وهو كما ترى ﴿مَنْ عِنْدَ أَنْفُسِهِمْ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة إما للحسد أي حسداً كأنما من أصل نفوسهم فكانه ذات لها، وفيه إشارة إلى أنه بلغ مبلغاً متناهياً ، وهذا يؤكد أمر التووين إذا جعل للتكثير أو التعظيم، وإما للوداد المفهوم من (وَدَّ) أي ودأداً كأنما (من عند أنفسهم) وتشبههم لا من قبل التدبر والميل إلى الحق، وجعله ظرفاً لغواً معمولاً- لِوَدَّ- أو (حسداً) كما نقل عن مكي يعده أنهما لا يستعملان بكلمة (من) كما قاله ابن السجري ﴿مَنْ بَعْدَ مَا بَيَّنَّ لَهُمُ الْحَقَّ﴾ بالنعوت المذكورة في التوراة والمعجزات وهذا كالدليل على تخصيص الكثير بالأخبار لأن التبيين بذلك إنما كان لهم للجهال ، ولعل من قال : إن الودادة من عوامهم أيضاً لكلا يطل دينهم الذي ورثوه وتبطل رياسة أجا ربهم الذين اعتقدوهم واتخذوهم رؤساء ، فالمراد من الكثير جمعهم من كفارهم و منافقهم ويكون ذكره لخراج من آمن منهم سراً وعلانية يدعى أن التبين حصل للجميع أيضاً إلا أن أسبابه مختلفة متفاوتة وهذا هو الذي يغلب على الظل فإن من شاهد هاتيك المعجزات الباهرة والآيات الزاهرة يبعد منه كيفاً فإن عدم تبين الحق ومعرفة مطالع الصدق إلا أن الحظوظ النفسانية والشهوات الدنية والتسويلات الشيطانية حجبته من حجبته عن الايمان وقيدت من قيدت في قيد الخذلان ﴿فَاعْفُواْ وَاصْفَحُواْ﴾ العفو ترك عقوبة المذنب، والصفح ترك التثريب والتأنيب وهو أبلغ من العفو إذ قد يعفو الانسان ولا يصفح، ولعله مأخوذ من توبة صفحة الوجه إعراضاً أو من تصفحت الورقة إذا تجاوزت عما فيها . وآثر العفو على الصبر على أذاهم إيداناً بتمكين المؤمنين تهرباً للكافرين ه

﴿حَتَّى يَأْتِيََ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ هو واحداً وأمر؛ والمراد به الامر بالقتال بقوله سبحانه (قاتلو الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) إلى (وهم صاغرون) أو الامر بقتل قريظة وإجلاء بني النضير، وقيل: واحداً الامور ، والمراد به القيامة أو المجازاة فيومها أو قوة الرسالة وكثرة الامة، ومن الناس من فسر الصفح بالاعراض عنهم وترك مخالطتهم وجعل غاية العفو إتيان آية القتال وغاية الاعراض إتيان الله تعالى أمره، وفسره باسلام من آمن منهم - كما قاله الكلبي - وليس بشيء لأنه يستلزم أن يحمل الامر على واحداً وأمر وواحد الامور ، وهو عند المحققين جمع بين الحقيقة والمجاز، وعن قتادة، والعمدي، وابن عباس رضي الله تعالى عنهم إن الآية منسوخة بآية السيف، واستشكل

ذلك بأن النسخ لكونه يانا لمدة الانتهاء بالنسبة إلى الشارع ودفعاً للتأييد الظاهري من الاطلاق بالنسبة اليانا يقتضى أن يكون الحكم المنسوخ خاليا عن التوقيت والتأييد فانه لو كان مؤكداً كان النسخ بياناً له بالنسبة اليانا أيضاً لو كان مؤكداً كان بدءاً لايانا بالنسبة إلى الشارع. والامر ههنا مؤقت بالغاية وكونها غير معلومة يقتضى أن تكون آية القتال يانا لاجلاله، وبذلك تبين ضيف ما أجاب به الامام الرازى وتبعه فيه كثيرون من أن الغاية التي تتعلق بها الامر إذا كانت لا تعلم إلا شرعاً يخرج الوارد من أن يكون ناسخاً ويحل محل (فاعفوا واصفحوا) إلى أن أنسخه لكم فليس هذا مثل قوله تعالى: (ثم أتوا الصيام إلى الليل) وأما تأييد الطيبي له بحكم التوراة والانجيل لأنه ذكر فيهما انتهاء مدة الحكم بهما بارسال النبي الامي بنحو قوله تعالى: (الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدهم مكرهاً عندهم في التوراة والانجيل) وكان ظهوره صلى الله تعالى عليه وسلم نسخاً فيرد عليه مافى التولويج من أن الواقع فيها البشارة بشرع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وإيجاب الرجوع إليه، وذلك لا يقتضى توقيت الأحكام لاحتمال أن يكون الرجوع إليه باعتبار كونه مفسراً أو مقررراً أو مبدلاً للبعض دون البعض فمن أين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأييد فتبدليها يكون نسخاً؛ وأجيب عن الاستشكال بأنه لا يبعد أن يقال: إن القاتنين بالنسخ أرادوا به البيان مجازاً أو يقال: لعلمهم ففسروا الغاية باماتهم أو بقيام الساعة، والتأييد إنما ينافي إطلاق الحكم إذا كان غاية للوجوب، وأما إذا كان غاية للواجب فلا، ويحرم فيه النسخ عند الجمهور قاله هولانا السالكيون: إلا أن الظاهر لا يساعده فتدبره

﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۙ ۱۰۹ ﴾ تذييل مؤكداً لما فهم من سابقه، وفيه إشعار بالانتقام من الكفار ووعد للمؤمنين بالنعمة والتكبير، ويحتمل على بعد أن يكون ذكراً أو جوب قبول أمره بالعفو والصفح وتهديداً لمن يخالف أمره ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ تطف على عاقفوا كأنه سبحانه أمرهم بالخالف (۱) والاجتهاد إليه تعالى بالعبادة البدنية والمالية لأنها تدفع عنهم ما يكرهون، وقول الطيبي: إنهم أمرنا بالصلاة والزكاة ليحبط ما تقدم من مياهم إلى قول اليهود (راعنا) منحط عن درجة الاعتبار

﴿ وَمَا تَقَدَّمُوا لَأَنَّهُمْ سُبْحَانَ مَنْ خَيْرٌ ﴾ أى خير كان، وفي ذلك توكيد للعفو والصفح، والصلاة والزكاة، وترغب إليه، واللام نفعية، وتخصيص الخير بالصلاة، والصدقة خلاف الظاهر، وقرئ: تقدموا من قدم من السفر، وأقدمه غيره جملة قادماً، وهى قريب من الأولى لامن الأقدام ضد الاحجام

﴿ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ ﴾ أى تجدوا ثوابه لديه سبحانه فالكلام على حذف مضاف، وقيل: الظاهر أن المراد تجدوه فى علم الله تعالى، والله تعالى عالم به إلا أنه بالغ فى كمال علمه فجعل ثبوته فى علمه بمنزلة ثبوت نفسه عنده وقد أكد تلك المبالغة بقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِمَاتَهُمْ بَصِيرٌ ۙ ۱۱۰ ﴾ حيث جعل جميع ما يعملون مبصراً له تعالى فعبر عن علمه تعالى بالبصر مع أن قليلاً مما يعملون من المبصرات، وكأنه لهذا فسر الزمخشري البصير بالعالم، وأقول العلامة إنه إشارة إلى نفي الصفات، وأنه ليس معنى السمع والبصر فى حقه تعالى إلا تعلق ذاته بالمعلومات ففيه أن التفسير لا يفيد إلا أن المراد من البصير ههنا العالم ولا دلالة على كونه نفس الذات أو ذاتاً عليه ولا على أن ليس معنى السمع والبصر فى حقه تعالى سوى التعلق المذكور، وقرئ: يعملون. بالياء والضمير

حيث ذكر كناية عن كثير ، أو عن أهل الكتاب فيكون تديلاً لقوله تعالى (فاعفوا) الخ مؤكداً للمضمون العالية ، والمناسب أن يكون وعيداً لأولئك ليكون تسلياً ، وتوطئاً للؤمنين بالعفو والصفح ، وإزالة للاستبطاء إتيان الأمر ، وجوز أن يكون كناية عن المؤمنين المخاطبين بالخطابات المتقدمة ، والكلام وعيد للؤمنين ، ويستفاد من الالتفات الواقع من صرف الكلام من الخطاب إلى الغيبة ، وهو النكتة الخاصة بهذا الالتفات ولا يخفى أنه كلام لا ينبغي أن يلفت إليه ﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرًا ﴾ عطف على (وَدَّ) وما بينهما أعمى (فاعفوا واصفحوا) إما اعتراض بالفاء، وأعطف على (وَدَّ) أيضاً، وأعطف الانشاء على الأخبار فيما لا محل له من الاعراب بما سوى الواو جائز، والضمير - لاهل الكتاب - لا - لكثير منهم - كما يتبادر من العطف ، والمراد بهم اليهود والنصارى جميعاً ، وكان أصل الكلام - قالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى - فلف بين هذين القولين ، وجعلوا مقولاً واحداً اختصاراً وثقة بفهم السامع أن ليس المقصد أن كل واحد من الفريقين يقول هذا القول المردد ، ولعلم بتضليل كل واحد منهما صاحبه بل المقصد تقسيم القول المذكور بالنسبة إليهم فكلمة (أو) كما في معنى اللبب للتفصيل والتقسيم لا للترديد فلا غبار - وهو د - جمع هائد كهوذ (أ) جمع عائد ، وقيل : مصدر يستوى فيه الواحد وغيره ، وقيل : إنه مخفف (يهود) بمخف الياء ، وهو ضعيف ، وعلى القول بالجمعية يكون اسم (كان) مفرداً عائداً على (مَن) باعتبار لفظها ، وجمع الخبر باعتبار معناها ، وهو كثير في الكلام خلافاً لمنعه ، ومنه قوله : ه وأبقت من كان منكم يوماً ه - وقرأ أبي - يهودياً ، أو نصراً - لحمل الخبر والاسم معاً على اللفظ ه

﴿ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ﴾ الأمانى جمع أمانة وهي ما يمتنى - كالاشجيرة والاعجوبة - والجملة معترضة بين قولهم ذلك وطلب الدليل على صحة دعواهم، (تلك) إشارة إلى (لن يدخل الجنة) الخ وجمع الخبر مع أن ما أشير إليه أمانة واحدة يدل على تردد الأمانة في نفوسهم وتكررها فيها ، وقيل : إشعاراً بأنها بلغت كل مبلغ لأن الجمع يفيد زيادة الأحاد فيستعمل لمطلق الزيادة وهذا من بدع المجاز ونفائس البيان؛ وقيل : لاجابة إلى هذا كله بل الجمع لأن (تلك) محتوية على أمان - أن لا يدخل الجنة إلا اليهود، وأن لا يدخل الجنة إلا النصارى - وحرمان المسلمين منها، وأيضاً فقائله متعدد وهو باعتبار كل قائل أمانة وباعتبار الجميع أمان كثيرة، ومن الناس من جعلها إشارة إلى أن - لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم، وأن يردوهم كفاراً، وأن لا يدخل الجنة غيرهم - وعليه يكون أمانهم تغليبا لأن الأولين من قبيل التمنيات حقيقة؛ والثالث دعوى باطلة، وجوز أيضاً أن تكون إشارة إلى ما في الآية على حذف المضاف أي أمثال تلك الأمانة أمانهم فان جعل الأمانى بمعنى الاكاذيب، فاطلاق الأمانة على دعواهم على سبيل الحقيقة، وإن جعل بمعنى التمنيات فعلى الاستعارة تشبهاً بالتمنى فى الاستحالة، ولا يخفى ما فى الوجهين من البعد لاسمها وأولها لأن كل جملة ذكر فيها - وودتهم لشيء - قد انفصلت وكلت واستقلت فى التزول فيبعد جداً أن يشار إليها

﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ على ما دعتهم من اختصاصكم بدخول الجنة فهو متصل معنى بقوله تعالى: (وقالوا لن يدخل)

يدخل) الخ على أنه جواب له لا غير، (هاتوا) بمعنى أحضروا والماء أصلية لا بدل من همزة - آ تو - ولا للتنبيه وهي فعل أمر خلافاً لمن زعم أنها اسم فعل أو صوت بمنزلة - ها - وفي مجي - الماضى والمضارع والمصدر من هذه المادة خلاف؛ وأثبت أبو حيان - هاتى يهاتى مهاتمة - والبرهان الدليل على صحة الدعوى ، قبل : هو مأخوذ من البره



وهو القطع فتكون النون زائدة، وقيل: من البرهنة وهو البيان فتكون النون أصلية لفقدان فعلن ووجود فعلن ويبنى على هذا الاشتقاق الخلاف في برهان- إذا سمي به هل ينصرف أو لا؟ ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۱۱۱﴾ جواب الشرط مخذوف يدل عليه ما قبله ومتعلق الصدق دعواهم السابقة لا الايمان- ولا الايمان كما قيل، وأنهم التعليق أنه لا بد من البرهان للصادق ليثبت دعواه، وعلل بأن كل قول لا دليل عليه غير ثابت عند الخصم فلا يعتد به، ولذا قيل: من ادعى شيئاً بلا شاهد لا بد أن تبطل دعواه، وليس في الآية دليل على منع التقليد فان دليل المقلد دليله كما لا يخفى، وتفسير الصدق هنا بالصالح بما لا يدعو إليه سوى فساد الذهن ﴿بَلَىٰ﴾ رد لقولهم الذي زعموه وإنبات لما تضمنته من نفي دخول غيرهم الجنة. والقول: بأنه رد لما أشار إليه (قل هاتوا برهانكم) من نفي أن يكون لهم برهان بما لا وجه له ولا برهان عليه ﴿مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾ أى انقاد لما قضى الله تعالى وقدره، وأخلص له نفسه أو قصده فلم يشرك به تعالى غيره، أو لم يقصد سواه فالوجه إمامستمار الذات وتخصيصه بالذكر لأنه أشرف الأعضاء ومعدن الحواس. وإما مجاز عن القصد لأن القاصد للشيء مواجه له ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ حال من ضمير (أسلم) أى والحال إنه محسن في جميع أعماله، وإذا أريد بما تقدم الشرك يؤول المعنى إلى (آمن وعمل الصالحات) وقد فسر النبي ﷺ الاحسان بقوله: «أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك» ﴿فَلَهُ أَجْرُهُ﴾ أى الذى وعد له على ذلك لا الذى يستوجب كما قاله الخششى رعاية لمذهب الاعتزال، والتعبير عما وعد بالأجر إذا بنا بقوة ارتباطه بالعمل ﴿عِنْدَ رَبِّهِ﴾ حال من أجره والعمل فيه معنى الاستقرار، والعندية للتشريف، والمراد عدم الضياع والنقصان، وأتى- بالربد مضافاً إلى ضمير (من أسلم) إظهاراً لمزيد اللطف به وتقريراً لمضمون الجملة، والجملة جواب (من) إن كانت شرطية وخبرها إن كانت موصولة والفاء فيها لتضمينها معنى الشرط، وعلى التقديرين يكون الرد: (بلى) وحده وما بعده كلام مستأنف كأنه قيل: إذا بطل ما زعموه فما الحق في ذلك، وجوز أن تكون (من) موصولة فاعل ليدخلها مخذوفاً، و(بلى) مع ما بعدها رد لقولهم، ويكون (فله أجره) معطوفاً على ذلك المحذوف عطفاً الاسمية على الفعلية لأن المراد بالأولى التجدد، وبالثانية الثبوت، وقد نص السكاكى بأن الجملتين إذا اختلفتا تجدداً وثبوتاً يراعى جانب المعنى فيتعاطفان ﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ تقدم مثله والجمع في الضمائر الثلاثة باعتبار معنى (من) كما أن الافراد في الضمائر الأولى باعتبار اللفظ، ويجوز في مثل هذا العكس إلا أن الافصح أن يبدأ بالحل على اللفظ ثم بالحل على المعنى لتقدم اللفظ عليه في الافهام.

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ المراد يهود المدينة ووقد نصارى نجران تماروا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتسابوا وأنكرت اليهود الانجيل ونبوة عيسى عليه السلام وأنكرت النصارى التوراة ونبوة موسى عليه السلام. قال في الموضوعين للهمد. وقيل: المراد عامة اليهود وعامة النصارى وهو من الاخبار عن الامم السالفة، وفيه تعريض لمن يحضرتة صلى الله تعالى عليه وسلم وتسليته له عليه الصلاة والسلام إذ كذبوا بالرسول والكتب قبله فأل في الموضوعين للجنس، والأول هو المروى في أسباب النزول، وعليه يحتمل أن يكون القائل كل واحد من آحاد الطائفتين وهو الظاهر، ويحتمل أن يكون

المراد بذلك رجلين رجل من اليهود يقال له نافع بن حرملة ورجل من نصارى نجران ونسبة ذلك للجميع حيث وقع من بعضهم وهي طريقة معروفة عند العرب في نظمها ونثرها. وهذا بيان لتضليل كل فريق صاحبه بخصوصه إثر بيان تضليله كل من عداه على وجه العموم، و(على شيء خبر) ليس، وهو عند بعض من باب حذف الصفة أى شيء. يعتد به في الدين لأنه من المعلوم أن كلا منهما على شيء، والأولى عدم اعتبار الحذف، وفي ذلك مبالغة عظيمة لأن الشيء - كما يشير إليه كلام سيويه - ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فإذا نفي مطلقاً كان ذلك مبالغة في عدم الاعتداد بما هم عليه وصار كقولهم - أقل من لا شيء - ﴿وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ حال من الفريقين يجعلهما فاعل فعل واحد لئلا يزم إعمال عاملين في معمول واحد أى قالوا ذلك وهم عالمون بما في كتبهم الناطقة بخلاف ما يقولون، وفي ذلك توبيخ لهم وإرشاد للمؤمنين إلى أن من كان عالماً بالقرآن لا ينبغي أن يقول خلاف ماتضمنه، والمراد من (الكتاب) الجنس فيصدق على التوراة والإنجيل، وقيل: المراد به التوراة لأن النصارى تمتثلها أيضاً.

﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ وهم مشركو العرب في قول الجمهور، وقيل: مشركو قريش، وقيل: هم أمم كانوا قبل اليهود والنصارى، وأما القول بأنهم اليهود وأعيد قولهم مثل قول النصارى ونفى عنهم العلم حيث لم ينتفخوا به فالظاهر أنه قول (الذين لا يعلمون) والكاف من (كذلك) في موضع نصب على أنه نعت لمصدر محذوف منصوب (قال) مقدم عليه أى قولاً مثل قول اليهود والنصارى (قال الذين لا يعلمون) ويكون ﴿مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ على هذا منصوباً: (يعلمون) والقول بمعنى الاعتقاد، أو يقال على أنه مفعول به أو بدل من محل الكاف، وقيل: (كذلك) مفعول به و(مثل) مفعول مطلق، والمقصود تشبيه المقول بالمقول في المؤدى والمحصول، وتشبيه القول بالقول في الصدور عن مجرد التشبهى والهوى والعصية، وجوزوا أن تكون الكاف في موضع رفع بالابتداء والجملة بعده خبره والعائد محذوف أى قاله، و(مثل) صفة مصدر محذوف، أو مفعول (يعلمون) ولا يجوز أن يكون مفعول (قال) لأنه قد استوفى مفعوله، واعتراض هذا بأن حذف العائد على المبتدأ الذى لو قدر خلو الفعل عن الضمير لنصبه - بما خصه الكثير بالضرورة ومثلاً له بقوله:

وخالد يحمد ساداتنا بالحق (لا يحمد) بالباطل

وقيل: عليه وعلى ما قبله أن استعمال الكاف اسماً وإن جوزه الأخصش إلا أن جماعة خصوه بضرورة الشعر مع أنه قد يؤهل ماورد منه فيه على أنه لا ينبغي ما في توجيه التشبيهين دفماً لتوهم اللغوية من التكافؤ والخروج عن الظاهر، ولعل الأولى أن يجعل (مثل قولهم) إعادة لقوله تعالى: (كذلك) للتأكيد والتقرير كما في قوله تعالى: (جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه) وبه قال بعض المحققين، وقد يقال: إن كذلك ليست للتشبيه هنا بل لإفادة أن هذا الأمر عظيم مقرر، وقد نقل الوزير عاصم بن أيوب في شرح قول زهير:

(كذلك) خيمهم ولكل قوم إذا مستهم الضراء خيم

عن الامام الجرجاني إن (كذلك) تأتي للتثبيت إما لخبر مقدم وإما لخبر متأخر وهي تقيض كلا لأن كلا تنق وكذلك ثبت ومثله (كذلك) نسلكه في قلوب المجرمين) وفي شرح المفتاح الشريفي إنه ليس المقصود من التشبيهات هي المعاني الوضعية فقط إذ تشبيهات البلغاء قلما تخلو من مجازات وكنيات فتقول: إن أرايتهم يستعملون كذا وكذا للاستمرار تارة نحو عدل زيد في قضية فلان كذا وهكذا أى عدل مستمر، وقال الحماسي:

(٤٦٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

(هكذا) يذهب الزمان ويفنى السهه - علم فيه ويدرس الاثر

نص عليه التبريزى في شرح الحاشية وله شواهد كثيرة ، وقال في شرح قول ابنى تمام :

« كذا في جمل الخطب وليفدح الامر » إنه للتحويل والتعظيم وهو في صدر القصيدة لم يسبق ما يشبهه ، وسيأتي لذلك تلمحة إن شاء الله تعالى ، وإنما جعل قول أولئك مشبهاً به لأنه أقيح إذ الباطل من العالم أقيح منه من الجاهل ، و « ضمهم يجعل التشبيه على حد (إنما البيع مثل الربا) وفيه من المبالغة والتوبيخ على التشبه بالجاهل ما لا يخفى وإنما وخبوا ، وقد صدقوا إذ تلا الدينين بعد النسخ ليس بشيء لأنهم لم يقصدوا ذلك وإنما قصد كل فريق إبطال دين الآخر من أصله والكفر بنبيه و كتابه على أنه لا يصح الحكم بأن تلا الدينين بعد النسخ ليس بشيء . يعتد به لأن المتبادر منه أن لا يكون كذلك في حد ذاته ومالا ينسخ منهما حق ووجب القبول والعمل فيكون شيئاً معتداً به في حد ذاته وإن يكن شيئاً بالنسبة إليهم لأنه لا انتفاع بما لم ينسخ مع الكفر بالناسخ .

﴿ فَاللهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۱۱۳ ﴾ أى بين اليهود والنصارى لابين الطوائف الثلاثة لان مساق النظم لبيان حال تينك الطائفتين والتعرض لمقالة غيرهم لاظهار كمال بطلان مقالهم والحكم الفصل والقضاء وهو يستدعى جارين فيقال : حكم القاضى في هذه الحادثة بكذا ، وقد حذف هنا أحدهما اختصاراً وتفخيماً لشأنه أى بما يقسم لكل فريق ما يليق به من العذاب ، والمتبادر من الحكم بين فرقةين أن يحكم لاحدهما بحق دون الآخر فكان استعماله بما ذكر مجاز ، وقال الحسن : المراد بالحكم بين هذين الفريقين تكذيبهم وإدخالهم النار وفي ذلك تشريك في حكم واحد وهو بعيد عن حقيقة الحكم ، و (يوم متعلق (بحكم) وكذا ما بعده ولا ضمير لاختلاف المعنى ، وفيه متعلق (يختلفون) لا : (كانوا) و قدم عليه للمحافظة على رهوس الآى هـ

﴿ ومن باب الاشارة فى الآيات ﴾ ما نسخ من آية أى ما زيل من صفاتك شيئاً عن ديوان قلبك أو تخفيه باسراق أنوارنا عليه إلا ونرمق فيه من صفاتنا التى لا تظن قابليتك لما يشاركها فى الاسم ، والتى تظن وجود ما لا يشاركها فىك (لم تعلم أن الله له ملك عالم الارواح وأرض الاجساد وهو المتصرف فيها ما يدقده بل العوالم على اختلافها ظاهر شئون ذاته ومظهر أسمائه وصفاته فلم يبق شئ غيره ينصرم ويليك (أم تريدون أن تسألوا رسول العقل من الذات الدنية والشهوات الدنيوية) (كأ سئل موسى) القلب (من قبل ومن يتبدل) الظلة بالنور فقد ضل الطريق المستقيم (وقالت اليهود لن يدخل الجنة) المعهودة عندهم وهى جنة الظاهر وعالم الملك التى هى جنة الأفعال وجنة النفس إلا من كان هو ذا (وقالت النصارى لن يدخل الجنة) المعهودة عندهم وهى جنة الباطن وعالم الملكوت التى هى جنة الصفات وجنة القلب لإامن كان نصرانياً ، ولهذا قال عيسى عليه السلام : لن يبلغ ملكوت السموات من لم يولد مرتين (تلك أمانيهم) أى غاية مطالبهم التى وقفوا على حدها واحتجوا بها عما فوقها (قل هاتوا) دليلكم الدال على نبي دخول غيركم (إن كنتم) صادقين فدعواكم بل الدليل دل على نقيض مدعاكم فان (من أسلم وجهه) وخص ذاته من جميع لوازمها وعوارضها لله تعالى بالتوحيد الذاتى عند الحو الكلى وهو مستقيم فى أحواله بالبقاء بعد الفناء ، مشاهدته فى أعماله راجع من الشهود الذاتى إلى مقام الاحسان الصفاى الذى هو المشاهدة للوجود الحقاى (فله أجره عند ربه) أى ما ذكرتم من الجنة وأصنى لاختصاصه بمقام العندية التى حجبت عنها ولهم زيادة على ذلك هى عدم خوفهم من احتجاب الذات وعدم حزنهم على ما فاتهم من جنة الأفعال والصفات التى حجبت بالوقوف عندها (وقالت اليهود ليست النصارى على شئ) لاحتجاجهم بالباطن عن الظاهر (وقالت النصارى ليست

اليهود على شيء) لاحتجاجهم عن الباطن بالظاهر (وهم يتلون الكتاب) وفيه ما يرشدكم إلى رفع الحجاب ورؤية حقيقة كل مذهب في مرتبته (كذلك قال الذين لا يعلمون) المراتب (مثل قولهم) غططاً كل فرقة منهم الفرقة الاخرى ولم يميزوا بين الارادة الكونية والارادة الشرعية ولم يعرفوا وجه الحق في كل مرتبة من مراتب الوجود فآله تعالى الجامع لجميع الصفات على اختلاف مراتبها وتفاوت درجاتها (يحكم بينهم بالحق) في اختلافاتهم يوم قيام القيامة الكبرى وظهور الوحدة الذاتية وتجلي الرب بصور المعتقدات حتى ينكرونه فلا يسجد له إلا من لم يقبده سبحانه حتى يقيد الاطلاق ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ ﴾ نزلت في طيطوس بن يسانوس الرومي وأصحابه وذلك أنهم غزوا بني إسرائيل فقتلوا مقاتليهم وسبوا ذراريهم وحرقوا التوراة وخرّبوا بيت المقدس وقذفوا فيه الحيف ودبحوا فيه الخنازير وبقي خراباً إلى أن بناه المسلمون في أيام عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، وروى عطاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما إنها نزلت في مشركي العرب ممنوعوا المسلمين من ذكر الله تعالى في المسجد الحرام، وعلى الأول تكون الآية معطوفة على قوله تعالى: (وقالت النصارى) عطف قصة على قصة تقريراً لقباعتهم، وعلى الثاني تكون اعتراضاً بأكثر من جملة بين المعطوف أعنى قالوا اتخذ والمعطوف عليه أعنى قالت اليهود لبيان حال المشركين الذين جرى ذكرهم بيانا لكلال شناعة أهل الكتاب فان المشركين الذين يضاؤونهم إذا كانوا أظلم الكفرة، وظاهر الآية العموم في كل مانع وفي كل مسجد وخصوص السب لا يمنع، و(أظلم) أفضل تفضيل خبر عن-من- ولا يراد بالاستفهام حقيقته وإنما هو بمعنى النفي فيقول إلى الخبر أى لأحد أظلم من ذلك واستشكل بأن هذا التركيب قد تقرر في القرآن كمن (أظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أمعرض عنها) (فن أظلم ممن اتقى على الله كذبا) (فن أظلم ممن كذب بآيات الله) إلى غير ذلك فإذا كان المعنى على هذا لزم التناقض وأجيب بالتخصيص إما بما يفهم من نفس الصلوات أو بالنسبة إلى من جاء به من ذلك النوع ويؤمل معناه إلى السبق في المانعة أو الانتزاعية مثلا، واعتراض بأن ذلك بعد عن مدلول الكلام ووضع العربي وبجعة في اللسان يتبعها استعجام المعنى، فالأولى أن يجاب بأن ذلك لا يدل على نفي التسوية في الاظلمية وقضارى ما يفهم من الآيات اظلمية أولئك المذكورين فيها ممن عداهم كما أنك إذا قلت لا أحد أفقه من زيد وعمرو وخالد لا يدل على أكثر من نفي أن يكون أحد أفقه منهم وإما أنه يدل على أن أحدهم أفقه من الآخر فلا، ولا يرد أن من منع مساجد الله مثلا ولم يفتر على الله كذبا أقل ظلما ممن جمع بينهما فلا يكون مساويا في الاظلمية لأن هذه الآيات إنما هي في الكفار وهم متساوون فيها إذ الكفر شيء واحد لا يمكن فيه الزيادة بالنسبة لافراد من انصف به وإنما تمكن بالنسبة لهم ولعصاة المؤمنين بجماع ما اشتركوا فيه من المخالفة قاله أبو حيان، ولا يخفى ما فيه. وقد قال غير واحد إن قولك: من أظلم ممن فعل كذا إنكار لأن يكون أحد أظلم منه أو مساويا له وإن لم يكن سبك التركيب متعرضا لإنكار المساواة ونفيها إلا أن العرف القاسم والاستعمال المطرد يشهد له فانه إذا قيل من أكرم من فلان أو لأفضل من فلان فالمراد به حتما أنه أكرم من كل كريم وأفضل من كل فاضل ففعل الأولى الرجوع إلى أحد الجوابين مع ملاحظة الحيثية وإن جمعت ذلك الكلام مخرجا مخرج المبالغة في التهديد والزرع مع قطع النظر عن نفي المساواة أو الزيادة في نفس الأمر كما قيل به محكا العرف أيضاً زال الإشكال وارتفع القيل والقال فتدبر ﴿ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا أَسْمُهُ ﴾ مفعول ثانٍ لمنع أو مفعول من أجله بمعنى

منعها كراهية ( أن يذكر ) أو بدل اشتغال من مساجد والمفعول الثاني إذن مقدر أي عمارتها أو عبادتها فيها أو نحوه أو الناس مساجد الله تعالى أو لا تقدير ؛ والفعل متعدّ لواحد وكثي يذكر اسم الله تعالى عما يوقع في المساجد من الصلوات والتقربات إلى الله تعالى بالأفعال القلبية والقالية المأذون بفعلها فيها •

( وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهِمْ ) أي هدمها وتعطيلها ، وقال الواحدى : إنه عطف تفسير لأن عمارتها بالعبادة فيها ( أُولَٰئِكَ ) الظالمون المانعون الساعون في خرابها •

( مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ ) - الام - في ( لهم ) إما للاختصاص - على وجه اللباقة - كما في الجلب للفرس ، والمراد من - الخوف - الخوف من الله تعالى ، وإما للاستحقاق كما في - الجنة للؤمن - والمراد من - الخوف - الخوف من المؤمنين ، وإما لجرد الارتباط بالحصول ، أي ( ما كان لهم ) في علم الله تعالى وأفضائه ( أن يدخلوها ) فيما سيحىء ( إلا خائفين ) والجملة ( على الأول ) مستأنفة جواب لسؤال نشأ من قوله تعالى : ( وسعى في خرابها ) كأنه قيل : فما اللائق بهم ؟ والمراد من - الظلم - حينئذ وضع الشيء في غير موضعه •

( وعلى الثاني ) جواب سؤال ناشئ من قوله سبحانه : ( من أظلم ممن منع ) كأنه قيل : فما كان حقهم ؟ والمراد من - الظلم - التصرف في حق الغير ( وعلى الثالث ) اعتراض بين كلامين متصين معنى ، وفيه وعد المؤمنين بالنصرة وتحليل - المساجد - عن الكفار - وللاهتمام بذلك وسطه - وقد أنجز الله تعالى وعده والحمد لله ؛ فقد روى أنه لا يدخل بيت المقدس أحد من النصارى إلا متكرراً مسارقة ، وقال قتادة : لا يوجد نصراني في بيت المقدس إلا انتكح ضرباً ، وأبلغ إليه في العقوبة ، ولا نقض باستيلاء الأقرع ، وبقا. بيت المقدس في أيدي النصارى أكثر من مائة سنة إلى أن استخلصه الملك صلاح الدين لأن الانجاز يستدعي تحقيقه في وقت ما ، ولادالة فيه على التكرار ، وقيل : النبي بمعنى النهى - ومعناه على طريق الكناية - النهى عن التخيلة والتكبير من دخولهم المساجد ، وذلك يستلزم - أن لا يدخلوها إلا خائفين - من المؤمنين ، فذكر اللازم وأريد الملزوم ، ولا يخفى أن النهى عن التخيلة والتمكين المذكور في وقت قوة الكفار ومنعهم المساجد لافائدة فيه سوى الاشعار بوعده المؤمنين بالنصرة والاستخلاص منهم ، فالحمل عليه من أول الأمر أولى ، واختلف الأئمة في دخول الكفار المسجد ، فجوزّه الامام أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه مطلقاً للآية - فانهاتفيد دخولهم بخشية وخشوع - ولأن وفد ثقيف قدموا عليه عليه الصلاة والسلام فأنزلهم المسجد ، ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ، ومن دخل الكعبة فهو آمن » والنهى محمول على التنزيه أو الدخول للحرم بقصد الحج ، ومنعه مالك رضي الله تعالى عنه مطلقاً لقوله تعالى : ( إنما المشركون نجس ) والمساجد يجب تطهيرها عن النجاسات ، ولذا نزع الجنب عن الدخول - وجوزّه الحاجة - وفرق الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه بين المسجد الحرام وغيره وقال :

الحديث منسوخ بالآية ، وقرأ عبدالله ( الإخيفاً ) وهو مثل صميم ( لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ ) أي عظيم يقتل أبطالهم وأقيالهم ، وكسر أصنامهم ، وتسفيه أحلامهم ، وإخراجهم من جزيرة العرب التي هي دار قرارهم ، ومسقط رؤسهم ، أو بضرب الجزية على أهل الذمة منهم ( وَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ) وهو عذاب النار لما أن سببه أيضاً ، وهو ما حكي من ظلمهم - كذلك في العظام - وتقديم الظرف في الموضوعين للتشويق لما يذكر بعده •

( ومن باب الإشارة في الآية ) ( ومن أبغض حظاً وأنقص حقاً (من منع) مواضع السجود لله تعالى وهي القلوب

التي يعرف فيها فيسجد له بالفناء الذاتي (أن يذكر فيها اسمه) الخاص الذي هو الاسم الأعظم، إذ لا يتجلى بهذا الاسم إلا في القاب - وهو التجلي بالذات مع جميع الصفات - أو اسمه الخصوص بكل واحد منها ، أي الكمال اللائق باستعداده المقتضى له (وسعى في خرابها) بتكديرها بالتعصبات وغلبة الهوى ، ومنع أهلها بتبسيط الفتن اللازمة لتجاذب قوى النفس ، ودواعي الشيطان والوهم (أولئك ما كان لهم أن يدخلوها) ويصلوا إليها (إلا خائفين) منكسرين لظهور تجلي الحق فيها (لهم في الدنيا خزي) واقتضاج وذلة بظهور بطلان مأم عليه (ولهم في الآخرة عذاب عظيم) وهو احتجاجهم عن الحق سبحانه ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ أي الناحيتان المعلومتان المجاورتان لنقطة تطلع منها الشمس وتغرب ، وكني بالكيهتاما عن مالكية كل الأرض ، وقال بعضهم : إذا كانت الأرض كروية يكون كل مشرق بالنسبة مغرباً بالنسبة - والأرض كلها كذلك - فلا حاجة إلى الترام الكناية، وفيه بعد ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا﴾ أي ففي أي مكان فعلتم التولية شطر القبلة، وقرأ الحسن (تولوا) على الغيبة ﴿فَمَنْ وَجَّهَ اللَّهُ﴾ أي فهناك جهته سبحانه التي أمرتم بها، فإذا كان التولية - لا يختص بمسجد دون مسجد ولا مكان دون آخر (فأينما) ظرف لازم الظرفية متضمن المعنى الشرط وليس مفعولاً (تولوا) - والتولية - بمعنى الصرف منزل منزلة اللازم ، و(ثم) اسم إشارة للكان البعيد خاصة - مبنى على الفتح - ولا يتصرف فيه بغير - من - وقد وهم من أعربه مفعولاً به في قوله تعالى : (وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً) وهو خبر مقدم ، وما بعده مبتدأ مؤخر ، والجملة جواب الشرط - والوجه - الجهة - كالوزن والزنة - واختصاص الاضافة باعتبار كونها مأوراً بها ، وفيها رضاه سبحانه ، وإلى هذا ذهب الحسن . ومقاتل . ومجاهد . وقناة . وقيل : الوجه بمعنى الذات مثله في قوله تعالى : (كل شيء هالك إلا وجهه) لأنه جعل هنا كناية عن علوه واطلاعه بما يفعل هناك ، وقال أبو منصور : بمعنى الجاه ، ويؤل إلى الجلال والعظمة ، والجملة - على هذا - اعتراض لتسليمة قلوب المؤمنين بحل الذكر والصلاة في جميع الأرض - لافي المساجد خاصة - وفي الحديث الصحيح «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» ولعل غيره عليه الصلاة والسلام لم تبع له الصلاة في غير البيع والكنائس ، وصلاة عيسى عليه السلام - في أسفاره - في غيرها كانت عن ضرورة - فلا حاجة إلى القول باختصاص المجموع - وجوز أن تكون (أينما) مفعول (تولوا) بمعنى الجهة ، فقد شاع في الاستعمال (أينما) توجهوا ، بمعنى أي جهة توجهوا - بناء على ما روى عن ابن عمر رضی الله تعالى عنهما - أن الآية نزلت في صلاة المسافر (١) والتطوع على الراحلة ، وعلى ما روى عن جابر أنها نزلت في قوم عميت عليهم - القبلة - في غزوة كنت فيهم معهم ، فصاروا إلى الجنوب والشمال ، فلما أصبحوا تبين خطوهم ، ويحتمل على هاتين الروايتين - أن تكون (أينما) كما في الوجه الأول أيضاً ، ويكون المعنى في أي مكان فعلتم أي -تولية- لأن حذف المفعول به يفيد العموم ، واقتصر عليه بعضهم مدعيًا أن ما تقدم لم يقل به أحد من أهل العربية ، ومن الناس من قال : الآية توطئة لنسخ القبلة ، وتزويه للعبود أن يكون في حيز وجهة ، وإلا لكانت أحق بالاستقبال ، وهي محمولة على العموم غير مختصة بحال السفر أو حال التحري ، والمراد (أينما) أي جهة ، وبالوجه الذات . ووجه الارتباط حيثئذ أنه لما جرى ذكر - المساجد - سابقاً أورد بعدها تقريراً أحكم - القبلة - على سبيل الاعتراض ، وادعى بعضهم أن هذا أصبح الأقوال ، وفيه تأمل ﴿إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ﴾ أي عبط بالأشياء ملكاً أرحمة ، فلهذا - وسع - عليكم - القبلة - ولم يضيق عليكم ﴿عَلِيمٌ﴾ بمصالح العباد وأعمالهم

في الأماكن ، والجملة ﴿على الأول﴾ تذييل لمجموع (ولله المشرق والمغرب) الخ ﴿وعلى الثاني﴾ تذييل لقوله سبحانه : (فأينما تولوا) الخ ، ومن الغريب جعل ذلك تهديداً لمن منع مساجد الله - وجعل الخطاب المتقدم لهم أيضاً ، فيقول المعنى إلى أنه لا مهرب من الله تعالى لمرطعي ، ولا مفر لمن بغى ، لأن فلك سلطانه حدد الجهات ، وسلطان علمه أحاط بالأفلاك الدائرات

أين المفر ولا مفر لهارب وله البسيطان الثرى والماء

﴿ومن باب الإشارة﴾ أن المشرق عبارة عن عالم النور والظهور وهو جنة النصارى وقبائهم بالحقيقة باطنه، والمغرب عالم الأسرار والخفاء وهو جنة اليهود وقبائهم بالحقيقة باطنه، أو المشرق عبارة عن إشرافه سبحانه على القلوب بظهور أنواره فيها والتجلى لها بصفة جماله حالة الشهود، والمغرب عبارة عن الغروب بسترته واحتجابها واختفائه بصفة جلاله حالة البقاء بعد الفناء والله تعالى كل ذلك فأى جهة يتوجه المرء من الظاهر والباطن (فهم وجهاته) المتحلى بجميع الصفات المنجلى بما شاء منزلها عن الجهات وقد قال قائل القوم:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدت المرايا تعدد

(إن الله واسم) لا يخرج شيء عن إحاطته (عليم) فلا يخفى عليه شيء من أحوال خلقته ومظاهر صفته هـ

﴿وَقَالُوا أَخَذَ اللَّهُ لَدُنَّا﴾ نزلت في اليهود حيث قالوا عزيز ابن الله - وفي نصارى نجران حين قالوا (المسيح ابن الله) وفي مشركى العرب حيث قالوا - الملائكة بنات الله - فالضمير لمسبق ذكره من النصارى واليهود والمشركين الذين لا يعبدون ويعطفه على (قالت اليهود) وقال أبو البقاء على (وقالوا إن يدخل الجنة)؛ وجوز أن يكون عطفاً على منع أو على مفهوم - من أظلم - دون لفظه للاختلاف إنشائية وخبرية - والتقدير ظللوا ظلماً شديداً بالمنع، وقالوا: وإن جعل من تطاف القصة على القصص لم يحتج إلى تأويل ، والاستئناف حينئذ يأنى كأنه قيل بعدما عدد من قبائهم هل انقطع خيط إسهابهم في الافتراء على الله تعالى أم امتد؟ فقيل: بل امتد فانهم قالوا ما هو أشنع وأفظع ، -والإلتحاذ- إما بمعنى الصنع والعمل فلا يتعدى إلا إلى واحد - وإما بمعنى التصيير، والمفعول الأول محذوف أى صير بعض مخلوقاته ولداً ، وقرأ ابن عباس - وابن عامر - وغيرهما - قالوا - بغير واو على الاستئناف أو ملحوظاً فيه معنى العطف ، واكتفى بالضمير ، والربط به عن الواو كما في البحر ﴿سُبْحٰنَهُ﴾ تنزيه وتبرئة له تعالى عما قالوا: بأبلغ صيغة ومتعاق - سبحانه - محذوف كما ترى لدلالة الكلام عليه هـ

﴿بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾ إبطال لما زعموه وإضراب عما تقتضيه مقاتلهم الباطلة من التشبيه بالمخدمات في التناسل والتوالد ، والحاجة إلى الولد في القيام بما يحتاج الوالد إليه ، وسرعة الفناء لأنه لازم للتركيب اللازم للحاجة ، وكل محقق قريب سريع ، ولأن الحكمة في التوالد هو أن يبقى النوع محفظاً بتوارد الأمثال فيما لا يبيل إلى بقاء الشخص بعينه مدة بقاء الدهر ، وكل ذلك يمتنع على الله تعالى فإنه لا يبدى الدائم والغنى المطلق المنزه عن مشابهة المخلوقات ، واللام في (له) قيل الملك ، وقيل: إنها كالتى في قولك تزيد - ضربت تفيد نسبة الأثر إلى المؤثر ، وقيل: للاختصاص بأى وجه كان ، وهو الأظهر ، والمعنى ليس الأمر كما افتروا بل هو خالق جميع الموجودات التى من جعلها مازعموه ولداً ، والخالق لكل موجود لا حاجة له إلى الولد إذ هو يوجد ما يشاء منزلها عن الاحتياج إلى التوالد ﴿كُلُّ لَهٗ قَسْتَرٌ ۝ ١١٦﴾ أى كل ما فيها ما كنا ما كان جميعاً

مقادونه لا يستعصى شيء منهم على مشيئته وتكوينه إبداعاً وإعداماً وتغيراً من حال إلى حال، وهذا يستلزم الحدوث والإمكان المنافي للوجوب الذاتي فكل من كان متصفاً بهذه الصفة لا يكون والداً لأن من حق الولد أن يشارك والده في الجنس لكونه بعضاً منه، وإن لم يمانله، وكان الظاهر كلمة من مع (قاتون) كيلا يلزم اعتبار التغليب فيه، ويكون موافقاً لسوق الكلام فإن الكلام في العزيز والمسيح والملائكة وهم عقلاء إلا أنه جاء بكلمة (ما) المختصة بغير أول العلم كما قاله بعضهم: محتجاً بقصة الزبيري مخالفاً لما عليه الرضى من أنها في الغالب لما لا يعلم، ولما عليه الأكثر من عمومها كما في التلويح، واعتبر التغليب في (قاتون) إشارة إلى أن هؤلاء الذين جعلهم ولد الله تعالى سبحانه وتعالى في جنب عظمته جمادات مستوية الأقدام معاً في عدم الصلاحية لاتخاذ الولد، وقيل: أتى بما في الأول لأنه إشارة إلى مقام الألوهية، والعقلاء فيه بمنزلة الجمادات، ويجمع العقلاء في الثاني لأنه إشارة إلى مقام العبودية، والجمادات فيه بمنزلة العقلاء.

ويحتمل أن يقدر المضاف إليه كل ما جعلوه ولداً لدلالة المقول لا عاماً لدلالة مبطله، ويراد بالفنوت الانقياد لأمر التكليف كما أنه على العموم الانقياد لأمر التكوين، وحينئذ لتغليب في (قاتون) وتكون الجملة إلزاماً بأن ما زعموه ولداً مطيع لله تعالى مقر بعبوديته بعد إقامة الحجة عليهم بما سبق، وترك العطف للتنبيه على استقلال كل منهما في الدلالة على الفساد واختلافهما في كون أحدهما حجة والآخر إلزاماً، وعلى الأول يكون الأخير مقررراً لما قبله، وذكر الجصاص إن في هذه الآية دلالة على أن ملك الإنسان لا يبقى على ولده لأنه نفي الولد بآيات الملك باعتبار أن اللام له فتي ملك ولده عتق عليه، وقد حكى صلى الله تعالى عليه وسلم مثل ذلك في الولد إذا ملكه ولد؛ ولا يخفى أن هذا بعيد عما قصد بالآية لاسيما إذا كان الاظهر الاختصاص كما عرفت (بديع السموات والأرض) أي مبدعها فهو فعيل من أفل وكان الاصمعي ينكر فعيلاً بمعنى مفعول، وقال ابن بري: قد جاء كثيراً نحو مسخن وسخين. ومقعد وقعيد. وموصى ووصى. ومحكم وحكيم. ومبرم وبريم. وموتق وأنيق في أخوات له، ومن ذلك السميع في بيت عمرو بن معدى كرب السابق. والاستشهاد بناءً على الظاهر المتبادر على ما هو الأليق بمباحث العربية فلا يرد ما قيل في البيت لأنه على خلافه كما لا يخفى على المنصف، وقيل: هو من إضافة الصفة المشبهة إلى فاعلها للتخفيف أي بديع سمواته. وأنت تعلم أنه قد تقرر أن الصفة إذا أضيفت إلى الفاعل يكون فيها ضمير يعود إلى الموصوف فلا تصح الإضافة إلا إذا صح اتصاف الموصوف بها نحو - حسن الوجه - حيث يصح اتصاف الرجل بالحسن الحسن وجهه بخلاف حسن الجارية وإنما صح زيد كثير الإخوان لانصافه بأنه متقو بهم. وفيما نحن فيه - وإن امتنع اتصافه بالصفة المذكورة - لكن يصح اتصافه بما دلت عليه وهو كونه مبدعاً لها. وهذا يقتضى أن يكون الأول بقاء المبدع على ظاهره وهو الذي عليه أساطين أهل اللغة، والابداع اختراع الشيء لا عن مادة ولا في زمان، ويستعمل ذلك في إيجاده تعالى للبداء - كما قاله الراغب وهو غير الصنع إذ هو تركيب الصورة بالعنصر - ويستعمل في إيجاد الأجسام وغير التكوين فإنه ما يكون بتغير وفي زمان غالباً، وإذا أريد من السموات والأرض جميع ما سواه تعالى من المبدعات والمصنوعات والمكونات لاحتوائها على عالم الملك والملكوت بعد اعتبار التغليب يصح إطلاق كل من الثلاثة إلا أن لفظ الابداع أليق لأنه يدل على حال قدرته تعالى، والقول بتعيين حمل الابداع على التكوين من مادة أو أجزاء لأن إيجاد السموات من شيء كما يشير إليه قوله تعالى: (ثم استوى إلى السماء



وهي دخان) ناشيء من الغفلة عما ذكرنا ، والآية حجة أخرى لابطال تلك المقالة الشنعاء ، وتقريرها أنه تعالى مبدع لكل ما سواه فاعل على الاطلاق ، ولا شيء من الوالد كذلك ضرورة انفعاله بانفصال مادة الولد عنه فالتعالى ليس بوالد ، وقرأ المنصور (بديع) بالنصب على المدح ، وقرئ بالجر على أنه بدل من الضمير في (له) على رأى من يجوز ذلك ﴿ وَإِذَا قُضِيَ أَمْرٌ ﴾ أى أراد شيئاً بقرينة قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا ﴾ وجاء القضاء على وجوه ترجع كلها إلى إتمام الشيء. قولاً أو فعلاً وإطلاقه على الإرادة مجاز من استعمال اللفظ المسبب في السبب فان الإيجاد الذي هو إتمام الشيء مسبب عن تعلق الإرادة لأنه يوجب ، وسأوى ابن السيد بينه وبين القدر، والمشهور التفرقة بينهما يجعل القدر تقديراً للأمور قبل أن تقع ، والقضاء إنفاذ ذلك القدر وخروجه من العدم إلى حد الفعل ، وصحح ذلك الجمهور لأنه قد جاء في الحديث «أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ربك هف مائل للسقوط فأسرع المشى حتى جاوزه فقيل : له أنقر من قضاء الله تعالى ؟ فقال : أقر من قضائه تعالى إلى قدره » ففرق صلى الله تعالى عليه وسلم بين القضاء والقدر \*

﴿ فَأَمَّا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۝ ١١٧ ﴾ الظاهر أن الفعلين من -أن- التامة لعدم ذكر الخبر مع أنها الاصل أى احدث فيحدث ، وهي تدل على معنى الناقصة لأن الوجود المطلق أعم من وجوده في نفسه أو في غيره والأمر محمول (١) على حقيقته بما ذهب اليه محققو ساداتنا الحنفية والله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الاشياء أن يكونها بهذه الكلمة وإن لم يتمتع تكوينها بغيرها، والمراد الكلام الازلى لأنه يستحيل قيام اللفظ المرتب بذاته تعالى ولأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر فيتسلسل وتأخره عن الإرادة وتقدمه على وجود الكون باعتبار التعلق، ولما يشتمل خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد جاز تعلقه بالمعدوم، وبهذا المعتزلة وكثير من أهل السنة إلى أنه ليس المراد به حقيقة الامر بالامتنال ، وإنما هو تمثيل لحصول ما تعلق به الإرادة بلاهله بطاعة المأمور المطيع بلا توقف فهناك استعارة تمثيلية حيث شبهت هيئة حصول المراد بدتعلق الإرادة بلاهله ، وامتناع بطاعة المأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف وإباء تصوراً لحال الغائب بصورة الشاهد ثم استعمل الكلام الموضوع للشبه في المشبه به من غير اعتبار استعارة مفرداته وكان أصل الكلام إذا قضى أمراً فيحصل عقبيه دفعة فكانت (يقول له كن فيكون) ثم حذف المشبه واستعمل المشبه به مقامه ، وبعضهم يجعل في الكلام استعارة تحقيقية تصريحية مبنية على تشبيه حال بقال ، ولعل الذي دعى هؤلاء إلى المدول عن الظاهر عم امتناعه لوجوه ذكرها بعض أئمتهم (الأول) أن قوله تعالى : (كن) إما أن يكون قدراً أو محدثاً لاجاز أن يكون قديماً لتأخر الزمن ولتقدم الكاف ، والمسبوق محدث للاحالة ، وكذا المتقدم عليه بزمان مقدر أيضاً ، ولأن (إذا) للاستقبال فالقضاء محدث و(كن) مرتب عليه بقاء التعقيب ، والمتأخر عن المحدث محدث ، ولا جاز أن يكون محدثاً وإلا لدار أو تسلسل ، (الثاني) إما أن يناطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود ، وخطاب المعدوم سفه ، وإما بعد دخوله ولا فائدة فيه .

﴿ الثالث ﴾ المخلوق قد يكون جماداً وتكليفه لا يليق بالحكمة (الرابع) إذا فرضنا القادر المريد منفكاً عن قوله (كن) فإن تمكن من الإيجاد فلا حاجة اليها وإن لم يتمكن فلا يكون القادر قادراً على الفعل إلا عند تكلمه (كن) فيلزم عجزه بالنظر إلى ذاته (الخامس) أنانه بالضرورة إنه لا تأثير لهذه الكلمة إذا تكلمنا بها فكنا إذا تكلمنا بها غيرنا

(١) كأن مرادهم ان مدلول اللفظ موجود حقيقة ، والافهذ الامر تجيزى وهو مجاز ايضا فافهم اه منه •

السادس ﴿المؤثر إما مجموع الكاف والنون ولا وجود لهما مجموعين أو أحدهما وهو خلاف المفروض انتهى . وأنت إذا تأملت ما ذكرنا ظهر لك اندفاع جميع هذه الوجوه، وبالعجبا لمن يقول بالكلام النفسى ويجعل هذا دالا عليه كيف تروعه هذه القعاقع أم كيف تغره هذه القعاقع؟ نعم لو ذهب ذاهب إلى هذا القول لما فيه من مزيد إثبات العظمة لله تعالى ما ليس في الأول لالآن الأول باطل في نفسه كان حريا بالقبول . ولعل أقول به - والآية مسوقة لبيان كيفية الإبداع ومعطوفة على قوله تعالى: (بديع السموات والأرض) مشتتة على تقرير معنى الإبداع وفيها تلويح بحجة أخرى لإبطال ذلك الهذيان بأن اتخاذ الولد من الوالد إنما يكون بعد قصده بأطوار ومهلة لما أن ذلك لا يمكن إلا بعد انفصال مادته عنه وصيرورته حيوانا، وفعله تعالى بعد إرادته أو تعاق قوله مستغن عن المهلة فلا يكون اتخاذ الولد فعله تعالى، وكان السبب في هذه الضلالة أنه ورد إطلاق الأب على الله تعالى في الشرائع المتقدمة باعتبار أنه السبب الأول وكثر هذا الإطلاق في إنجيل يوحنا ثم ظنت الجملة أن المراد به معنى الولادة فاعتقدوا ذلك تقليداً وكفروا، ولم يجوز العلماء اليوم إطلاق ذلك عليه تعالى مجازاً قطعاً لمادة الفساد، وقرأ ابن عمر (فيكون) بالنصب، وقد أشكلت على النحاة حتى تجرأ أحمد بن موسى فحكم بحفظها وهو سوء أدب بل من أبقح الخطأ ووجهها أن تكون حينئذ جواب الأمر حملا على صورة اللفظ وإن كان معناه الخبر إذ ليس معناه تعليق مدلول مدخول الفاء بمدلول صيغة الأمر الذى يقتضيه سببية ما قبل الفاء لما بعدها اللازمة لجواب الأمر بالفاء إذ لا معنى لقولنا ليكن منك كون فكون، وقيل: الداعى إلى الخلل على اللفظ أن الأمر ليس حقيقياً فلا ينصب جوابه وإن من شرط ذلك أن ينقدهما شرط وجزاء نحو: انتقى فأكرمك - إذ تقديره إن أتيت فأكرمك، وهنا لا يصح أن - يكن يكن - وإلازم كون الشيء سبباً لنفسه، وأجيب بأن المراد إن يمكن في علم الله تعالى وإرادته ليكن في الخارج فهو على حد « من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله » وبأن كون الأمر غير الحقيقى لا ينصب في جوابه بمذموم فإن كان بلفظ فظاهر ولكنه مجاز عن سرعة التكوين وإن لم يعتبر فهو مجاز عن إرادة سرعته فيؤل إلى أن يراة سرعة وجود شيء يوجد في الحال فلا محذور للتغاير الظاهر ولا يخفى ما فيه، ووجه الرفع الاستئناف أى فهو يتكون وهو مذهب سيبويه، وذهب الزجاج إلى عطفه على (يقول) وعلى التقديرين لا يكون (يكون) داخلا في المقول ومن تمته ليوجه العدول عن الخطاب بأنه من باب الالتفات تحقيراً لشأن الأمر في سهولة تكونه ووجهه به غير واحد على تقدير الدخوله

( وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ) عطف على قوله تعالى : ( وقالوا اتخذ الله ) ووجه الارتباط أن ( الأول )

كان قدحاً في التوحيد وهذا قدح في النبوة، والمراد من الموصول جهة المشرقين، وقد روى ذلك عن قتادة والسدى والحسن . وجماعة، وعليه أكثر المفسرين ويدل عليه قوله تعالى : ( إن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ) وقالوا . ( لولا أتانا بآية كما أرسل الأولون ) وقالوا . ( لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا ) وقيل: المراد به اليهود الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بدليل ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن رافع بن خزيمة من اليهود قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: إن كنت رسولاً من عند الله تعالى فقل لله يكلمنا حتى نسمع كلامه فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وقوله تعالى : ( بسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك ) وقال مجاهد: المراد به النصارى ورجحه الطبري بأنهم المذكورون في الآية ، وهو جائز، ونفى العلم على الأول عنهم على حقيقته لأنهم لم يكن لهم كتاب ولاهم أتباع نبوة ،

وعلى الآخرين لتجاهلهم أولعدهم عليهم بمقتضاه ﴿لَوْلَا يَكْفُرْنَا اللَّهُ﴾ أي هلا يكلمنا بأنك رسوله إما بالذات  
 بإيكم الملائكة أو بانزال الوحي إلينا، وهو استكبار منهم بعد أنفسهم الحيثية كالملائكة والانبياء المقდسين  
 عليهم الصلاة والسلام ﴿أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ﴾ أي حجة على صدقك وهو جحود منهم قائلهم الله تعالى لما آتاهم  
 من الآيات البينات، والحجج الباهرات التي تخرها صم الجبال، وقيل: المراد إتيان آية مقترحة، وفيه أن تخصيص  
 النكرة بخلاف الظاهر ﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ جواب لشبهتهم يعني أنهم يسألون عن تعنت واستكبار  
 مثل الأمم السابقة والسائل المتعنت لا يستحق إجابة مسأله ﴿مَثَلُ قَوْلِهِمْ﴾ هذا الباطل الشنيع (فقالوا  
 أرنا الله جبره) (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة) (اجعل لنا إلهاً) وقد تقدم الكلام على هذين التشبيهين،  
 وبعضهم هنا زيادة على ما مر احتمال تعلق (كذلك) بتأيتنا) وحينئذ يكون الوقف عليه لا على (آية) أو جعل (مثل  
 قولهم) متعلقا (بتشابهت) وحينئذ يكون الوقف على (من قبلهم) وأنت تعلم أنه لا ينبغي تخريج كلام الله تعالى الكريم  
 على مثل هذه الاحتمالات الباردة ﴿تَشَبَّهتْ قُلُوبُهُمْ﴾ أي قلوب هؤلاء ومن قبلهم في العمى والعماد،  
 وقيل: في التعنت والافتراح، والجملة مقررة لما قبلها، وقرأ أبو حيوة . وابن أبي اسحق بتشديد الشين قال  
 أبو عمرو الداني: وذلك غير جائز لأنه فعل ماض والتاآن المزدتان إنما يجثمان في المضارع فيدغم أما الماضي  
 فلا، وفي غرائب التفسير أنهم أجمعوا على خطئه، ووجه ذلك الراغب بأنه حمل الماضي على المضارع فزيد فيه ما يزداد  
 فيه ولا يخفى أنه بهذا القدر لا يندفع الاشكال، وقال ابن سبهي في الشواذ: إن العرب قد تزيد على أول تفعل في  
 الماضي تاء فتقول تفعلل وأنشد . تنقلعت في دونك الأسباب . وهو قول غير مرضى ولا مقبول فالصواب  
 عدم صحة نسبة هذه القراءة إلى هذين الامامين وقد أشرنا إلى نحو ذلك فيما تقدم ﴿قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ﴾ أي نزلناها  
 بينة أن جعلناها كذلك في أنفسها فهو على حد سبحان من صغر البعوض وكبر القليل ﴿لَقَوْمٍ يُوقُونَ ١١٨﴾  
 أي يعلمون الحقائق علما ذا وثاقة لا يعتبرهم شبهة ولا عناد وهؤلاء ليسوا كذلك فلهمنا تعنتوا واستكبروا وقالوا  
 ما قالوا، والجملة على هذا معللة لقوله تعالى: (كذلك قال الذين من قبلهم) كما صرح به بعض المحققين، ويحتمل أن يراد من  
 الايتان طلب الحق واليقين . والآية . رد لطلبهم الآية في تعريف الآيات ووجهها وإيراد التبيين مكان الايتان الذي  
 طلبوه مما لا يخفى من الجزالة، والمعنى أنهم افتروا (آية) فذموا ونحن قد بينا الآيات العظام لقوم يطلبون الحق  
 واليقين وإنما لم يتعرض سبحانه لرد قولهم (لولا يكلمنا الله) إينانا بأنه منهم أشبه شيء . بخلاف الاحق وجواب  
 الاحق السكوت ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ﴾ أي متلبسا . ويبدأ به فالظرف مستقر، وقيل: لغو متعلق بأرسلنا  
 أو بما بعده، وفسر الحق بالقرآن أو بالاسلام وبقاؤه على عمومه أولى ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ حالان من الكفاف،  
 وقيل: من الحق والآية اعتراض لتسليته الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لأنه كان يهتم ويضيق صدره لاصرارهم  
 على الكفر، والمراد (إننا أرسلناك) لأن تبشر من أطاع وتذم من عصي لا لتجبر على الايمان فاعليك إن أصرروا  
 أو كابروا، والتأكيد لاقامة غير المنكر مقام المنكر بما لاح عليه من أماراة الانكار والقصر إفرادي •  
 ﴿وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ ١١٩﴾ تذييل معطوف على ما قبله، أو اعتراض أو حال أي أرسلناك  
 غير - مستول عن أصحاب الجحيم - ملهم لم يؤمنوا بعد أن بلغت ما أرسلت به وألزمت الحججة عليهم ١٤،

وقرأ أتى و (ما) بدل و (لا) وابن مسعود (ولن) بدل (ذلك) وقرأ نافع و يعقوب - لا تسأل - على صيغة النهي إذ إننا بكامل شدة عقوبة الكفار وتحويلها كما نقول كيف حال فلان وقد وقع في مكروه وفيقال لك لا تسأل عنه أي أنه لغاية فظاعة ما حل به لا يقدر المخبر على إجرائه على لسانه أو لا يستطيع السامع أن يسمعه، والجملة على هذا اعتراض أو عطف على مقدر أي فبلغ، والنهي مجازي، ومن الناس من جعله حقيقة، والمقصود منه بالذات نهي النبي ﷺ عن السؤال عن حال أبويه على ما روى - أنه عليه الصلاة والسلام سأل جبريل عن قبريهما فدل عليهما فذهب فدعا لها وتمنى أن يعرف حالهما في الآخرة وقال: ليت شعري ما فعل أبوي؟ فنزلت - ولا يخفى بعد هذه الرواية لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم - كما في المنتخب - عالم بما آل إليه أمرهما، وذكر الشيخ ولي الدين العراقي أنه لم يقف عليها، وقال الامام السبوطي: لم يرد في هذا إلا أثر معضل ضعيف الاستناد فلا يعول عليه، والذي يقطع به أن الآية في كفار أهل الكتاب كآيات السابقة عليها والثالية لها في أبويه صلى الله تعالى عليه وسلم، ولتعارض الاحاديث في هذا الباب وضعفها قال السخاوي: الذي ندين الله تعالى به الكف عنهما وعن الخوض في أحوالهما والذي أدين الله تعالى به أنا أنهما ماتا موحدين في زمن الكفر، وعليه يحمل كلام الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه إن صح بل أكاد أقول: إنهما أفضل من عليّ القاري وأضرابه. - والجحيم - النار بعينها إذا شب وقودها

ويقال: جحمت النار تجحججها إذا اضطربت •

﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ بيان لكمال شدة شكيتي هاتين الطائفتين إرثا بيان مايعمهما، والمشركين بما تقدم ولا بين المذمومين لنا كيد النبي وللشاعر بأن رضا كل منهما ما بين لرضا الأخرى، والمحطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وفيه من المبالغة في إقناطه صلى الله تعالى عليه وسلم من إسلامهم مالا غاية وراه فانهم حيث لم يرضوا عنه عليه الصلاة والسلام، ولو خلاهم يفعلون ما يفعلون بل أملا مالا يكاد يدخل دائرة الامكان، وهو الاتباع للملتهم التي جاء بنسخها فكيف يتصور اتباعهم للملته صلى الله تعالى عليه وسلم واحتيج لهذه المبالغة لمزيد حرصه صلى الله تعالى عليه وسلم على إيمانهم على ما روى أنه كان يلاطف كل فريق رجاء أن يسلبوا فنزلت، والملة في الأصل اسم من أمّلت الكتاب بمعنى أمليته كما قال الراغب، ومنه طريق ملول أي مسلولك معلوم - كما نقله الأزهري ثم نقلت إلى أصول الشرائع باعتبار أنها يملها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يختلف الأنبياء عليهم السلام فيها، وقد تطلق على الباطل كالكفر ملة واحدة، ولا تصاف إليه سبحانه فلا يقال ملة الله، ولا إلى آحاد الأمة، والدين يرادفها صدق الكثرة باعتبار قبول الأمم ودين لأنه في الأصل الطاعة والالتقياد والاتحاد ماصدقهما قال تعالى: (ديننا قسما ملة إبراهيم) وقد يطلق الدين على الفروع تجوزاً، ويضاف إلى الله تعالى وإلى الآحاد وإلى طوائف مخصوصة نظراً إلى الأصل على أن تغاير الاعتبار كاف في صحة الاضافة، ويقع على الباطل أيضا، وأما الشريعة فهي المورد في الأصل، وجعلت اسماً للأحكام الجزئية المتعلقة بالمعاش والمعاد سواء كانت منصوصة من الشارع أو لا لكنها راجعة إليه. والنسخ والتبديل يقع فيها، وتطلق على الأصول الكلية تجوزاً قاله بعض المحققين: ووحدت الملة، وإن كان لهم ملتان للإيجاز أو لأنهما يجمعهما الكفر، وهو ملة واحدة، ثم إن هذا ليس ابتداء كلام منه تعالى بعدم رضاهم بل هو حكاية لمعنى كلامه بطريق التكلم ليطابقه قوله سبحانه •

﴿قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ﴾ فانه على طريقة الجواب لمقاتلهم ولعلمهم ما قالوا ذلك إلا لزعيمهم أن دينهم

حق وغيره باطل فأجيبوا بالقصر القاصي-أى دين الله تعالى هو الحق ودينكم هو الباطل، (هدى الله تعالى الذى هو الاسلام هو الهدى وما يدعون إليه ليس بهدى بل هوى-على أبلغ وجه لاضافة الهدى إليه تعالى وتأكيده (ان) وإعادة الهدى فى الخبر على حد شمرى شمرى، وجعله نفس (الهدى) المصدرى وتوسيط ضمير الفصل وتعريف الخبر، ويحتمل أنهم قالوا ذلك فيما بينهم، والأمر بهذا القول لهم لا يجب أن يكون جواباً لعين تلك العبارة بل جواب ورد لما يستلزم مضمونها أو يلزمه من الدعوة إلى اليهودية أو النصرانية وأن الاهتداء بهما، وقيل: يصح أن يكون لاقناطهم عما يمتنون به ويطمعونه وليس بجواب ﴿وَلَيْنَ اتَّبَعْتَهُمْ هَوَاهُمْ﴾ أى آراءهم الزائغة المنحرفة عن الحق الصادرة عنهم بتبعية شهوات أنفسهم وهى التى عبر عنها فيما قبل-بالملة- وكان الظاهر-ولن اتبعنها- إلا أنه غير النظم ووضع الظاهر موضع المضمون من غير لفظه إيداناً بأنهم غيروا ما شرعه الله سبحانه تغييراً أخرجه به عن موضوعه، وفى صيغة الجمع إشارة إلى كثرة الاختلاف بينهم وأن بعضهم يكفر بعضاً •

﴿بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ أى المعلوم وهو الوحى أو الدين لأنه الذى يتصف بالمجىء دون العلم نفسه ولك أن تفسر المجىء بالحصول فيجرى العلم على ظاهره ﴿مَالِكٌ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلى وَلاَ نَصِيرَ ۱۲۰﴾ جواب للقسم الدال عليه اللام الموطئة ولو أوجب به الشرط هنا لوجب الفاء، وقيل: إنه جواب له ويحتاج إلى تقدير القسم مؤخراً عن الشرط وتأويل الجملة الاسمية بالفعلية الاستقبالية أى ما يكون لك وهو تفسر إذ لم يقل أحد من النحاة بتقدير القسم مؤخراً مع اللام الموطئة، وتأويل الاسمية بالفعلية لادليل عليه، وقيل: إنه جواب لِكَلَّا الأمرين القسم الدال عليه اللام وإن الشرطية لاحدهما لفظاً وللآخر معنى وهو كما ترى، والخطاب أيضاً لرسول الله ﷺ وتقيد الشرط بما قيد للدلالة على أن متابعة أهوائهم محال لأنه خلاف ما علم صحته فلو فرض وقوعه كما يفرض المحال لم يكن لهولى ولا نصير يدفع عنه العذاب، وفيه أيضاً من المبالغة فى الاقناط ما لا يخفى، وقيل: الخطاب هناك وهنا وإن كان ظاهراً للنبى ﷺ إلا أن المقصود منه أمته، وأنت تعلم ما ذكرنا أنه لا يحتاج إلى الزام ذلك ﴿الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ﴾ اعتراض لبيان حال مؤمنى أهل الكتاب بعد ذكر أحوال كفرتهم ولم يعطف تنبيهاً على حال التباين بين الفريقين والآية نازلة فيهم وهم المقصودون منها سواء أريد بالموصل للجنس أو العهد على ما قيل إنهم الاربعون الذين قدموا من الحبشة مع جعفر بن أبى طالب اثنان وثلاثون منهم من اليمن وثمانية من علماء الشام ﴿يَتْلُوهُ حَقٌّ تَلَاوته﴾ أى يقرؤنه حق قراءته وهى قراءة تأخذ بمجامع القلب فيراعى فيها ضبط اللفظ والتأمل فى المعنى وحق الأمر والنهى، والجملة حال مقدرة أى آتيناكم الكتاب مقدراً لتلاوتهم لأنهم لم يكونوا تالين وقت الايتاء وهذه الحال مخصصة لأنه ليس كل من أوتيته يتلوه (حق) منتصب على المصدرية لاضافته إلى المصدر، وجوز أن يكون وصفاً لمصدر محذوف وأن يكون حالاً أى عمتين والخبر قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْكَ يَوْمَنُونَ بِهِ﴾ ويحتمل أن يكون (تلونه) خبراً لاحالاً، (أولئك) الخبر أيضاً بعد خبر أو جملة مستأنفة، وعلى اول الاحتمالين يكون الموصل للجنس، وعلى ثانيهما يكون للهدى أى مؤمنى أهل الكتاب، وتقديم المسند إليه على المسند الفعلى للحصر والتعريض، والضمير للكتاب أى-أولئك يؤمنون بكتابهم- دون المحرفين فانهم غير مؤمنين به، ومن هنا يظهر فائدة الاخبار على الوجه الاخير، ولك أن تقول لمحط الفائدة ما يلزم الإيمان به

من الریح بقرينة ما يأتي، ومن الناس من حمل الموصول على أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، واليه ذهب عكرمة وقتادة، فالمراد من (الكتاب) حيثنذ القرآن، ومنهم من حمله على الانبياء والمراسين عليهم السلام، واليه ذهب ابن كيسان، فالمراد من (الكتاب) حينئذ الجنس ليشمل الكتب المنفردة، ومنهم من قال بما قلنا إلا أنه جوز عود ضمير (به) إلى (الهدى) أو إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو إلى الله تعالى، وعلى التقديرين يكون في الكلام التفات من الخطاب إلى الغيبة أو من التكلم اليها، ولا يخفى ما في بعض هذه الوجوه من البعد البعيد \*

(وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ) هـ أى الكتاب بسبب التحريف والكفر بما يصدقه، واحتمالات نظار هذا الضمير مقولة فيه أيضا (فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ١٢١) هـ من جهة أنهم اشتروا الكفر بالايمان، وقيل: بتجارتهم التي كانوا يعملونها بأخذ الرشا على التحريف هـ

(يَبْنِي أَسْرَةَ إِبْلِ آذَكُرُوا نَعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ١٢٢) \* وَأَتَقُوا يَوْمَ لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقُولُ مَنَّا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفْعَةٌ وَلَا تُمْ يَصُرُونَ ١٢٣)

تكرير لتذكير بني إسرائيل وإعادة لتحذيرهم للبالغة في النصح، واللايدان بأن ذلك فذلكم القصة والمقصود منها - وقد تفنن في التعبير بجاءات الشفاعة ﴿أولاً﴾ بلفظ القبول متقدمة على العدل - ﴿وهنا﴾ بلفظ - النفع - متأخرة عنه، ولله - كإقيل - إشارة إلى اتساق أصل الشيء واتساق ما يترتب عليه، وأعطى المقدم وجوداً تقدمه ذكره، والمتأخر وجوداً تأخره ذكره، وقيل: إن ماسبق كان اللازم بالقيام بحقوق النعم السابقة، وما هنا لتذكير - نعمة بها فضلهم على العالمين - وهي نعمة الايمان بنبي زمانهم، وانقيادهم لأحكامه ليؤمنوها ويؤمنوا ويكونوا من الفضائل - لا المفضولين - وليتقوا بمتابعته عن أهوال القيامة وخوفها - كما اتقوا بمتابعة موسى عليه السلام - ﴿وَأَذَانِي آ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ في متعاق (إذ) احتمالات تقدمت الإشارة إليها في نظير الآية، واختار أبو حيان تعلقها ب: (قال) الآتي، وبضمهم بضمير مؤخر، أى كان كيت وكيت ﴿المشهور﴾ تعلقها بضمير مقدم تقديره - اذكر - أو - اذكروا - وقت كذا، والجملة حينئذ معطوفة على ما قبلها عطف القصة على القصة، والجامع الاتحاد في المقصد؛ فان المقصد من - تذكيرهم وتخويفهم - تحريمهم على قبول دينه ﴿الذي﴾، واتباع الحق، وترك التعصب، وحب الرياسة، كذلك المقصد من قصة (إبراهيم) عليه السلام وشرح أحواله، الدعوة إلى ملة الاسلام؛ وترك التعصب في الدين، وذلك لأنه إذا علم أنه نال الامامة - بالانقياد لحكمه تعالى وأنه لم يستجب دعاه في (الظالمين) وأن الكعبة كانت مطافاً ومعبداً في وقته وأموراً هو بتطهيره، وأنه كان يجمع البيت داعياً مبهتلاً - كما هو في دين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم - وأن نبينا عليه الصلاة والسلام من دعوته، وأنه دعا في حق نفسه وذريته بملة الاسلام، كان الواجب على من يعترف بفضله وأنه من أولاده، ويزعم اتباع ملته؛ ويباهي بأنه من ساكن حرمة وحامى بيته، أن يكون حاله مثل ذلك، وذهب عصام الملة والدين إلى جواز العطف على (نعمتي) أى (اذكروا) وقت - ابتلاء إبراهيم - فان فيه ما ينفعكم ويرد اعتقادكم الفاسد أن آباءكم شفعاؤكم يوم القيامة، لأنه لم يقبل دعاء إبراهيم في - الظلمة - ويدفع عنكم حب الرياسة المانع عن متابعة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، فانه يعلم منه أنه لا يتال الرياسة (الظالمين) واعترض بأنه خروج عن طريق البلاغة مع لزوم تخصيص الخطاب بأهل الكتاب وتخلل (اتقوا) بين المعطوفين - والابتلاء - في الأصل الاختبار - بإفادته -

والمراد هنا التكليف ، أو المعاملة معاملة الاختبار مجازاً ، إذ حقيقة الاختبار محالة عليه تعالى - لكونه عالم السر والخصيات - و(إبراهيم) علم أنجمي ، قيل :معناه قبل النقل - أب رحيم - وهو مفعول مقدم لاضافة فاعله إلى ضميره ، والتعرض لعنوان الربوبية تشریفه عليه السلام ، وإيدان بأن ذلك - الابتلاء - تربية له وترشيع لأمر خطير ، - والكلمات - جمع كلمة - وأصل معناها - اللفظ المفرد - وتستعمل في الجمل المفيدة ، وتطلق على معاني ذلك - لما بين اللفظ والمعنى من شدة الاتصال - واختلف فيها ، فقال طاوس عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما : إنها العشرة التي من الفطرة ، المضمضة . والاستنشاق . وقص الشارب . وإعفاء اللحية . والفرق . وتنف الابط . وتقليم الأظفار . وحق العانة . والاستطابة . والحتان ، وقال عكرمة رواية عنه أيضاً : لم يتبل أحد بهذا الدين فأقامه كله إلا إبراهيم ، ابتلاه الله تعالى بثلاثين خصلة من خصال الاسلام ، عشر منها في سورة براءة ، (التائبون) النج ، وعشر في الأحزاب ( إن المسلمين والمسلمات ) النج ، وعشر في المؤمنين (وسأل سائل) إلى (والذين هم على صلاتهم يحافظون) وفي رواية الحاكم في مستدرکه أنها ثلاثون ، وعد السور الثلاثة الأول ولم يعد السورة الأخيرة ، فالذي في براءة . التوبة . والعبادة . والحد . والسياسة . والرکوع . والسجود . والأمر بالمعروف . والنهي عن المنکر . والحفظ لحدود الله تعالى . والایمان المستفاد من (وبشر المؤمنين) أو من (إن الله اشترى من المؤمنين) في الأحزاب ، الاسلام . والایمان . والقنوت . والصدق . والصبر . والخشوع . والتصدق والصيام . والحفظ للفروج . والذكر ، والذي في المؤمنين . الايمان . والخشوع . والاعراض عن اللغو . والزناة . والحفظ للفروج - إلا على الأزواج أو الاماء ثلاثة - والرعاية للعهد . والأمانة اثنين . والحفاظة على الصلاة ، وهذا مبنى على أن لزوم التكرار في بعض الحاصل بعد جمع العشرات المذكورة ، كالایمان . والحفظ للفروج . لا ينافي كونها ثلاثين ترداداً - إنما ينافي تغايرها ذاتاً - ومن هنا عدت التسمية مائة وثلاث عشرة آية عند الشافعية باعتبار تكررها في كل سورة ، وما في رواية عكرمة مبنى على اعتبار التغاير بالذات وإسقاط المكررات ، وعده العاشرة البشارة للمؤمنين في براءة ، وجعل الدوام على الصلاة والحفاظة عليها واحداً (والذين في أمثالهم حق معلوم للسائل والمحروم) غير - الفاعلين للزكاة - لشموله صدقة التطوع وصلة الأقارب ، وما روى أنها أربعون وبينت بما في السور الأربع مبنى على الاعتبار الأول أيضاً - فلا إشكال - وقيل : ابتلاه الله تعالى بسبعة أشياء . بالكوكب . والقمرين . والحتان على الكبر . والنار . وذبح الولد . والهجرة من كوفى إلى الشام . وروى ذلك عن الحسن ، وقيل : هي ما تضمنته الآيات بعد من الامامة ، وتطهير البيت ، ورفع قواعده ، والاسلام . (وقيل ، وقيل...) إلى ثلاثة عشر قولاً ، وقرأ ابن عامر . وابن الزبير . وغيرهما (إبراهيم) وأبو بكر (إبراهيم) - بكر الهاء وحذف الباء - وقرأ ابن عباس . وأبو الشعثاء . وأبو حنيفة رضي الله تعالى عنهم برفع (إبراهيم) ونصب (ربه) - فالابتلاء - بمعنى الاختبار حقيقة لصحته من العبد ، والمراد دعا ( ربه بكلمات) مثل (رب أرني كيف تحيي الموتى) و(اجعل هذا البلد آمناً) ليرى هل يجيبه ؟ ولا حاجة إلى الخلل على المجاز . وأما ما قيل : إنه - وإن صح من العبد - لا يصح - أو لا يحسن تعليقه بالرب - فوجهه غير ظاهر سوى ذكر لفظ - الابتلاء - ويجوز أن يكون ذلك في مقام الانس ، ومقام الخلطة غير خفي (فَأَتَمَّهٖنَّ) الضمير المنصوب - للكلمات - لا غير ، والمرفوع المستكن يحتمل أن يعود - لإبراهيم - وأن يعود - لربه - على كل من قرأته - الرفع والنصب - فهناك أربعة احتمالات (الأول) يعود على (إبراهيم) منصوباً ، ومعنى (أتمهن) حيثئذ أتى بهن على الوجه الآتم وأداهن

﴿الثاني﴾ عوده على (ربه) مرفوعاً ، والمعنى حيثئذ يسر له العمل بهن وقواه على - إتمامهن - أو أتم له أجورهن ، أو أدامهن سنة فيه وفي عقبه إلى يوم الدين ﴿الثالث﴾ عوده على (إبراهيم) مرفوعاً - والمعنى عليه - أتم إبراهيم الكلمات المدعو بها بأن راعى شروط الإجابة فيها ، ولم يأت بعدها بما يضيئها ﴿الرابع﴾ عوده إلى (ربه) منصوباً - والمعنى عليه - فأعطى سبحانه (إبراهيم) جميع مادعاة . وأظهر الاحتمالات الأولى والرابع ، (إذ) التحد غير ظاهر في الثاني - مع ما فيه من حذف المضاف على أحد محتملاته - والاستعمال المألوف غير متبع في الثالث ، لأن الفعل الواقع في مقابلة الاختبار يجب أن يكون فعل المختبر اسم مفعول .

﴿قَالَ إني جاعلك للناس إماماً﴾ استئناف ياتي إن أضمر ناصب (إذ) كأنه قيل : فإذا كان بعد ؟ فأجيب بذلك ، أو بيان - لا بتل - بناء على رأى من جعل - الكلمات - عبارة عما ذكر أثره . و بعضهم يجعل ذلك من بيان السكلى بجزئى من جزئياته - وإذا نصبت (إذ) (يقال) كما ذهب إليه أبو حيان - : يكون المجموع جملة معطوفة على ما قبلها على الوجه الذى مر تفصيله ، وقيل : مستطردة أو معترضة ، ليقع قوله تعالى : (أم كنتم شهداء) إن جعل خطاباً لليهود ووقعه ، ويلائم قوله سبحانه: (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى) و(جاعل) من - جعل - بمعنى صير المتعدى إلى مفعولين ، و(الناس) إمامتعلق ب(جاعل) أى لأجلهم ، وإما في موضع الحال لأنه نعت نكرة تقدمت أى إماماً كأنما لهم - والامام - اسم للقدوة الذى يؤتم به . (ومنه) قيل لخطب البناء : إمام ، وهو مفرد على فعال ، وجعله بعضهم اسم آلة لأن فعلاً من صيغة - أألازار - واعتراض بأن - الامام - ما يؤتم به ، والأزار ما يؤتز به - فيها مفعولان - ومفعول الفعل ليس بالآلة لأنها الواسطة بين الفاعل والمفعول في وصول أثره إليه ، ولو كان المفعول آلة لكان الفاعل كذلك - وليس فليس - ويكون جمع - أم - اسم فاعل من - أم يؤم - كجائع وجياح ، وقائم وقيام ، وهو بحسب المفهوم وإن كان شامل للنبي والخليفة وإمام الصلاة ، بل كل من يقتدى به فى شئ - ولو باطلا كما يشير إليه قوله تعالى : (وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار) إلا أن المراد به ههنا النبي المقتدى به ، فإن من عداه لكونه مأموم النبي ليست إمامته تامته ، وهذه الامامة إمامويدة - فهو مقتضى تعريف الناس - وصيغة اسم الفاعل الدال على الاستمرار ولا يضر جى - الأنبياء بعده لأنه لم يبعث نبي إلا وكان من ذريته ومأموراً باتباعه فى الجملة لافى جميع الأحكام لعدم اتفاق الشرائع التى بعده فى الكل ، فنكون إمامته باقية بامامة أولاده التى هى أبعاضه على التناوب ، وإماموته بناء على أن مانسوخ - ولو بعضه - لا يقال له مؤيدو وبدو إلا لكانت إمامة كل نبي مؤيدو ولم يشع ذلك ، فالمراد من (الناس) حيثئذ أمته الذين اتبعوه ، وللكأن تلتزم القول بتأييد إمامة كل نبي - ولكن فى عقائد التوحيد - وهى لم تنسخ بل لا تنسخ أصلاً كما يشير إليه قوله تعالى : (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وعدم الشروع غير مسلم ، ولئن سلم لا يضر ، والامتنان على إبراهيم عليه السلام بذلك دون غيره لخصوصية اقتضت ذلك لا تكاد تخفى قدره • ثم لا يخفى أن ظاهر الآية يشير إلى أن الابتلاء كان قبل النبوة لأنه تعالى جعل القيام بتلك الكلمات سبباً لجعله إماماً ، وقيل : إنه كان بعدها لأنه يقتضى سابقة الوحي ، وأجيب بأن مطلق الوحي لا يستلزم البعثة إلى الخلق وأنت تعلم أن ذبح الولد والمجرة والنار إن كانت من - الكلمات - يشكل الأمر لان هذه كانت بعد النبوة بلاشبهة ، وكذا الختان أيضاً بناء على ما روى أنه عليه الصلاة والسلام حين ختن نفسه كان عمره مائة وعشرين لحيئذ يحتاج إلى أن يكون - إتمام الكلمات - سبب الامامة باعتبار عمومها للناس واستجابة دعائه فى حق بعض ذريته ، ونقل الرازى عن القاضى أنه على هذا يكون المراد من قوله تعالى : (فأتمهن) أنه سبحانه وتعالى علم من حاله أنه



يتهمن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم أعطاه خلعة الامامة والنبوة ولا يخفى أن الفاء يأتي عن الحمل على هذا المعنى  
 (قَالَ) استئناف ياتي والضمير لابراهيم عليه السلام ﴿وَمَنْ ذُرِّيَّتِي﴾ عطف على الكاف يقال سأ كرمك  
 فتقول وزيداً وجعله على معنى ماذا يكون (من ذريتي) بعد. وذهب أبو حيان إلى أنه متعلق بمحذوف  
 أي. اجعل من ذريتي. إماماً لأنه عليه السلام فهم من (إني جاعلك) الاختصاص به، واختاره بعضهم واعتراضوا  
 على ما تقدم بأن الجار والمجرور لا يصلح مضافاً إليه فكيف يعطف عليه وبأن العطف على الضمير كيف يصح  
 بدون إعادة الجار وبأنه كيف يكون المعطوف مقول قائل آخر، ودفع الأولان بأن الإضافة اللفظية في تقدير  
 الانفصال (ومن ذريتي) في معنى بعض (ذريتي) فكأنه قال: وجاعل بعض (ذريتي) وهو صحيح على أن  
 العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار وإن أباه أكثر النحاة إلا أن المحققين من علماء العربية وأئمة الدين  
 على جوازه حتى قال صاحب العباب: إنه وارد في القراءات السبعة المتواترة فمن رد ذلك فقد رد على النبي  
 صلى الله تعالى عليه وسلم، ودفع (الثالث) بأنه من قبيل عطف التلقين فهو خبر في معنى الطلب وكان أصله واجعل  
 بعض (ذريتي) كما قدره المعترض لكنه عدل عنه إلى المنزل لما فيه من البلاغة من حيث جعله من تمة كلام المتكلم  
 كأنه مستحق مثل المعطوف عليه وجعل نفسه كالنائب عن المتكلم والعدول من صيغة الأمر للمبالغة في الثبوت  
 ومراعات الأدب في التقاضي عن صورة الأمر وفيه من الاختصار الواقع موقعه ما يروق كل ناظر: ونظير هذا  
 العطف ما روى الشيخان عن ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «اللهم ارحم  
 المحلقين قالوا: والمقصرين يا رسول الله؟ قال: اللهم ارحم المحلقين قالوا: والمقصرين؟ قال: والمقصرين» •  
 وقد ذكر الأصوليون أن التلقين ورد بالواو وغيرهما من الحروف وأنه وقع في الاستثناء كما في الحديث «إن الله تعالى  
 حرم شجر الحرم قالوا إلا الأذخر يا رسول الله» واعتراض أيضاً بأن العطف المذكور يستدعي أن تكون إمامة  
 ذريته. عامة لجميع الناس عموم إمامته عليه السلام على ما قيل. وليس كذلك، وأجيب بأنه يكفي في العطف الاشتراك  
 في أصل المعنى، وقيل: يكفي قبولها في حق نبينا عليه الصلاة والسلام - والذرية - نسل الرجل وأصلها الأولاد  
 الصغار ثم عمات الكبار والصغار الواحد وغيره، وقيل: إنها تشمل الآباء لقوله تعالى: (إنا حملنا ذريتهم في الفلك  
 المشحون) يعني نوحاً وأبناءه والصحيح خلافه، وفيها ثلاث لغات - ضم النال فتحها وكسرها - وهي إما  
 فعولة من ذروت أو ذريت والأصل ذرووة أو ذروبة فاجتمع في الأولوا وان زائدة وأصلية فقلت الأصلية ياء  
 فصارت كالثانية فاجتمعت ياء وواو وسبقت إحداهما بالسكون فقلت الواو ياء وأدغمت الياء في الياء فصارت ذرية  
 أو فعلية منهما والأصل في الأولى - ذروبية - فقلت الواو ياء ما سبق فصارت - ذرية - كالثانية فأدغمت الياء  
 في مثلها فصارت ذرية، أو فعلية من الذرة بمعنى الخلق والأصل ذرية فقلت الهمزة ياء. وأدغمت، أو فعيلة من الذر  
 بمعنى التفريق والأصل ذرية فقلت الياء الأخيرة ياء هرباً من ثقل التكرار كما قالوا في تظلمات تظلمات، وفي  
 تقضضت تقضيت، أو فعولة منه والأصل ذرورة فقلت الياء الأخيرة ياء لجاء الإدغام، أو فعيلة منه على صيغة  
 النسبة قالوا: وهو الاظهر لكثرة مجيئها كثرية ودرية، وعدم احتياجها إلى الاعلال وإنما ضمت ذاله لأن الابنية  
 قد تغير في النسبة خاصة كما قالوا في النسبة إلى الدهر: دهري •

(قَالَ) استئناف ياتي أيضاً، والضمير لله عز اسمه ﴿لَا نَبَأَ لَعَهْدِي الظُّلْمِينَ ١٢٤﴾ إجابة لما

راعى الأدب في طلبه من جعل بعض ذريته نبياً كما جعل مع تعيين جنس البعض الذى أجهم في دعائه عليه السلام بأبلغ وجه وأكده حيث نفي الحكم عن أحد الضدين مع الاشعار إلى دليل نفيه عنه ليكون دليلاً على الثبوت للآخر فالمتبادر من العهد الامامة، وليست هى هنا إلا النبوة، وعبر عنها (به) للإشارة إلى أنها أمانة الله تعالى وعهده الذى لا يقوم به إلا من شاء الله تعالى من عبادته، وأثر النيل على الجملة إيماء إلى أن إمامة الأنبياء من ذريته عليهم السلام ليست بمجمل مستقل بل هى حاصلة فى ضمن إمامته تنال كلا منهم في وقته المقدره، ولا يعود من ذلك نقص فى رتبة نبوة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لأنه جار مجرى التغليب على أن مثل ذلك لو كان يحيط من قدرها لماخوطف صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله تعالى: (أن اتبع ملة إبراهيم) والمتبادر من الظلم - الكفر لأنه الفرد الكامل من أفرادها، ويؤيده قوله تعالى: (والكافرون هم الظالمون) فليس فى الآية دلالة على عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكبائر قبل البعثه ولا على أن الفاسق لا يصلح للخلافة، نعم فيها قطع إطعام الكفرة الذين كانوا يتعمنون النبوة، وسد أبواب آمالهم الفارغة عن نيلها، واستدل بهابعض الشيعة على نفي إمامة الصديق وصاحبه رضى الله تعالى عنهم حيث أنهم عاشوا مدة مديدة على الشرك (وإن الشرك نظلم عظيم) والظالم بنص الآية لا تناله الامامة، وأجيب بأن غاية ما يلزم أن الظالم في حال الظلم لا تناله، والامامة إيماناً لهم رضى الله تعالى عنهم في وقت كمال إيمانهم وغاية عدالتهم، واعتراض بأن (من) تبعيضية فسؤال إبراهيم عليه السلام الامامة إما للبعض العادل من ذريته مدة عمره أو الظالم حال الامامة سواء كان عادلاً في باق العمر أم لا، أو العادل في البعض الظالم في البعض الآخر أو الأعم، فعلى الأول يلزم عدم مطابقة الجواب، وعلى الثاني جهل الخليل، وحاشاه وعلى الثالث المطلوب وحياه، وعلى الرابع إما المطلوب أو الفساد وأنت خير بأن مبنى الاستدلال حمل العهد على الأعم من النبوة والامامة التى يدعوها - ودون إثباته خرط الفتاد - وتصريح البعض كالجصاص لا يبنى عليه إلزام الكل، وعلى تقدير التنزل يجاب بأننا نتخار أن سؤال الامامة بالمعنى الاعم للبعض الميهم من غير إحضار الاتصاف بالعدالة والظلم حال السؤال، والآية إجابة لدعائه مع زيادة على ما أشرنا إليه، وكذا إذا اختير الشق الاول بل الزيادة عليه زيادة، ويمكن الجواب باختيار الشق الثالث أيضاً بأن نقول: هو على قسمين، أحدهما من يكون ظالماً قبل الامامة ومتصفاً بالعدالة وقتها اتصافاً مطلقاً بأن صار نائباً من المظالم السابقة فيكون حال الامامة متصفاً بالعدالة المطلقة، والثاني من يكون ظالماً قبل الامامة ومحترزاً عن الظلم حالها لكن غير متصف بالعدالة المطلقة لعدم التوبة، ويجوز أن يكون السؤال شاملاً لهذا القسم ولا بأس به إذ أمن الرعية من الفساد الذى هو المطلوب يحصل به؛ فالجواب بنفي حصول الامامة لهذا القسم والشيخان، وعثمان رضى الله تعالى عنهم ليسوا منه بل هم فى أعلى مراتب القسم الاول متصفون بالتوبة الصادقة، والعدالة المطلقة، والايمان الراسخ، والامام لا بد أن يكون وقت الامامة كذلك، ومن كفر أو ظلم ثم تاب وأصلح لا يصح أن يطلق عليه أنه كافر أو ظالم في لغوه وعرف وشرع إذ قد تقرر فى الأصول أن المشتق فيما قام به المبدأ فى الحال حقيقة، وفى غيره مجاز، ولا يكون المجاز أيضاً مطرداً بل حيث يكون متعارفاً وإلا لجاز صبي الشيخ ونأتم لمسئقظ . وغنى لفقير. وجائع لشبعان. وحى لميت وبالعكس، وأيضاً لو اطر ذلك يلزم من حلف لا يسلم على كافر فسلم على إنسان مؤمن فى الحال إلا أنه كان كافراً قبل يسنين متطاوله لأن بحثه ولا قائل به، هذا ومن أمهاتنا من جعل الآية دليلاً على عصمة الأنبياء عن الكبائر قبل البعثه وأن الفاسق لا يصلح للخلافة، ومبنى ذلك حمل العهد على الامامة وجعلها شاملة للنبوة والخلافة، وحمل الظالم على من ارتكب مصيبة مسقطه للعدالة

بناءً على أن الظلم خلاف العدل، ووجه الاستدلال حيثئذ أن الآية دلت على أن نيل الامامة لا يجامع الظلم السابق فإذا تحقق النيل كما في الأنبياء علم عدم اتصافهم حال النيل بالظلم السابق وذلك إما أن لا يصدر منهم ما يوجب ذلك أو بزواله بمد حصوله بالتوبة ولا قاتل بالثاني إذا الخلاف إنما هو في أن صدور الكبيرة هل يجوز قبل البعثة أم لا؟ فتبعين الثاني وهو العصمة، أو المراد بها ههنا عدم صدور الذنب للملكة وكذا إذا تحقق الاتصاف بالظلم كما في الفاسق علم عدم حصول الامامة بعد مادام اتصافه بذلك واستفادة عدم صلاحية الفاسق للامامة على ما قررنا من منطوق الآية وجعلها من دلالة النص أو القياس المحوج إلى القول بالمساواة ولا أقل، أو التزام جامع وهما مناط العيرق وإنما يدعو إليه حمل الامامة على النبوة، وقد عدلت أن المبني الحمل على الاعم وكان الظاهر أن الظلم الطارئ، والفسق العارض يمنع عن الامامة بقاء كما منع عنها ابتداءً لأن المناقاة بين الوصفين متحققة في كل آن-وبه قال بعض السلف- إلا أن الجمهور على خلافه مدعين أن المناقاة في الابتداء لا تقتضي المناقاة في البقاء لأن الدفع أسهل من الرفع، واستشهدوا له بأنه لو قال لامرأة مجهولة النسب يولد مثلها مثله: هذه بنتي لم يجز له نكاحها ولو قال لزوجه الموصوفة بذلك لم يرتفع النكاح لكن إن أصر عليه بفرق القاضي بينهما وهذا الذي قالوه إنما يسلم فيما إذا لم يصل الظلم إلى حد الكفر أما إذا وصل إليه فانه ينافي الامامة بقاءً أيضاً بلا ريب ويتعزل به الخليفة قطعاً ومن الناس من استدل بالآية على أن الظالم إذا عوهد لم يلزم الوفاء بعده وأيد ذلك بما روى عن الحسن أنه قال: إن الله تعالى لم يجعل للظالم عهداً وهو كما ترى، وقرأ أبو الرجا، وقادة، والأعمش- الظالمون- بالرفع على أن (عهدي) مفعول مقدم على الفاعل اهتماماً ورعاية للفواصل ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ﴾ عطف على (وإذ ابتلى) (والبيت) من الأعلام الغالبة للكعبة كالنجم للثريا ﴿مَثَابَةً لِّلنَّاسِ﴾ أي مجعاً لهم قاله الخليل، وقادة- أو معاذاً وملجأ- قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، أو مرجعاً يثوب اليه أعيان الزوار أو أمثالهم- قاله مجاهد، وجبر- أو مرجعاً يحق أن يرجع وإجاء إليه- قاله بعض المحققين- أو موضع ثواب يثابون بحججه واعتباره- قاله عطاء- وحكاه الماوردي عن بعض أهل اللغة والناء فيه وتركة لغتان كما في مقام ومقامة وهي لتأنيث البقعة- وهو قول الفراء- والزجاج- وقال الأخفش: إن- التاء فيه للمبالغة كما في نسبة وعلامة، وأصله مثوبة على وزن مقفلة مصدر ميمي، أو ظرف مكان، واللام في الناس للجنس وهو الظاهر وجوز حمل على العهد أو الاستغراق العرفي، وقرأ الأعمش- وطلحة منابيات على الجمع لانه مثابة كل واحد من الناس لا يختص به أحد منهم (سواء العا كف فيه والباد) فهو وإن كان واحداً بالذات إلا أنه متعدد باعتبار الإضافات، وقيل: إن الجمع بتنزيل تعدد الرجوع منزلة تعدد الحمل أو باعتبار أن كل جزء منه مثابة، واختار بعضهم ذلك زعماً منه أن الاول يقتضى أن يصح التعبير عن غلام جماعة بالمملوك كين ولم يعرف، وفيه أنه قياس مع الفارق إذ له إضافة المملوكية إلى ظلمه لا إلى بل واحد منهم ﴿وَأَمْسَأ﴾ عطف على (مثابة) وهو مصدر وصفه للبلغة، والمراد موضع أمن إمسائه من الخطف، أو لحججه من العذاب حيث إن الحج يزيل ويمحو ما قبله غير حقوق العباد والحقوق المالية كالكفارة على الصحيح، أو للجاني المتنجس إليه من القتل- وهو مذهب الامام أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه- إذ عنده لا يستوفى قصاص النفس في الحرم لكن يضيق على الجاني ولا يكلم ولا يطعم ولا يعامل حتى يخرج فيقتل، وعند الشافعي رضى الله تعالى عنه من وجب عليه الحد والتجأ إليه يأمر الامام بالتضييق عليه بما يؤدي إلى خروجه فاذا خرج أقيم عليه الحد في الحل فان لم يخرج جاز قتله فيه،

وعند الامام أحمد رضي الله تعالى عنه لا يستوفى من المتنجي قصاص مطلقا ولو قصاص الاطراف حتى يخرج ومن الناس من جعله أمنا مفعولا ثانيا لحذوف على معنى الأمر أى - واجعلوه أمنا - كما جعلناه ثابتة وهو بعيد عن ظاهر النظم ، ولم يذكر للناس هنا كما ذكر من قبل اكتفاء به أو إشارة إلى العموم أى أنه آمن لكل شئ . فإنا ما كان حتى الطير والحوش إلا الخنس القواسق فانها خصت من ذلك على لسان رسول الله ﷺ ويدخل فيه أمن الناس دخولا أوليا ﴿ وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى ﴾ عطف على جعلنا أو حال من فاتله على إرادة القول أى وقتنا أو قائلين لهم اتخذوا والمأمور به الناس كما هو الظاهر أو إبراهيم عليه السلام وأولاده كما قيل ، أو عطف على اذكر المقدر عاملا (إذ) ، أو معطوف على مضمرة تقديره ثبووا اليه ( واتخذوا ) وهو معترض باعتبار نيابته عن ذلك بين جعلنا وعهدنا ولم يعتبر الاعتراض من دون عطف مع أنه لا يحتاج اليه ليكون الارتباط مع الجملة السابقة أظهر ، والخطاب على هذين الوجهين لآمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وهو صلى الله تعالى عليه وسلم رأس المخاطبين . ( من ) إما للتبويض أو بمعنى - فى - أو زائدة - على مذهب الأخفش - والظاهر الأول ، وقال القفال - هي مثل اتخذت من فلان صديقا وأعطاني الله تعالى من فلان أخا صالحا ، دخلت ليان المتخذ الموهوب تمييزه ، والمقام - مفعول من القيام يراد به المكان أى مكان قيامه وهو الحجر الذى ارتفع عليه إبراهيم عليه السلام حين ضعف من رفع الحجارة التى كان ولده إسماعيل يناوله بإيها فى بناء البيت ، وفيه أثر قدميه قاله ابن عباس . وجابر وقتادة وغيرهم ، وأخرجه البخارى - وهو قول جمهور المفسرين - وروى عن الحسن أنه الحجر الذى وضعت زوجته إسماعيل عليه السلام تحت إحدى رجله وهو راكب ففسلت أحد شقى رأسه ثم رفعت من تحتها وقد غاصت فيه ووضعت تحت رجله الأخرى ففسلت شقه الأخرى وغاصت رجله الأخرى فيه أيضا ، أو الموضع الذى كان فيه الحجر حين قام عليه ودعا الناس إلى الحج ورفع بناء البيت ، وهو موضعه اليوم - فالمقام - فى أحد المعنيين حقيقة لغوية وفى الآخر مجاز متعارف ويجوز حمل اللفظ على كل منهما - كذا قالوا - إلا أنه استشكل تعيين الموضع بما هو الموضع اليوم لما فى فتح البارى من أنه كان المقام أى الحجر من عهد إبراهيم عليه السلام لزيق البيت إلى أن أخره عمر رضى الله تعالى عنه إلى المكان الذى هو فيه الآن أخرجه عبد الرزاق بسند قوى ، وأخرج ابن مردويه بسند ضعيف عن مجاهد أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هو الذى حوله ، فان هذا يدل على تغير الموضعين سواء كان المحول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم - أو عمر رضى الله تعالى عنه ، وأيضا كيف يمكن رفع البناء حين القيام عليه حال كونه فى موضعه اليوم ؟ أو هو بعيد من الحجر الأسود بسعة وعشرين ذراعا ، وأيضا المشهور أن دعوة الناس إلى الحج كانت فوق أى قبس فانه صعد بعد الفراغ من عمارة البيت ونادى أيها الناس حجوا بيت ربكم فان لم يكن الحجر معه حيثئذ أشكل القول بأنه قام عليه ودعا وإن كان معه وكان الوقوف عليه فوق الجبل - كما يشير اليه كلام روضة الاحباب ، وبه يحصل الجمع - أشكل التعيين بما هو اليوم وغاية التوجيه أن يقال لاشك أنه عليه السلام كان يحول الحجر حين البناء من موضع إلى موضع ويقوم عليه فلم يكن له موضع معين ، وكذا حين الدعوة لم يكن عند البيت بل فوق أى قبس فلا بد من صرف عباراتهم عن ظاهرها بأن يقال الموضع الذى كان ذلك الحجر فى أثناء زمان قيامه عليه واشتغاله بالدعوة ، أو رفع البناء لاحالة القيام عليه ، ووقع فى بعض الكتب أن هذا المقام الذى فيه الحجر الآن كان بيت إبراهيم عليه السلام ، وكان ينقل هذا الحجر بعد الفراغ من العمل إليه ، وأن الحجر

بعد إبراهيم كان موضوعاً في جوف الكعبة ، ولعل هذا هو الوجه في تخصيص هذا الموضوع بالتحويل ، وما وقع في الفتح من أنه كان المقام من عهد إبراهيم لزيق البيت معناه بعد إتمام العمارة فلا ينافي أن يكون في أثنائها في الموضوع الذي فيه اليوم- كذا ذكره بعض المحققين فليفهم- وسبب النزول ما أخرجه أبو نعيم من حديث ابن عمر «أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أخذ بيد عمر رضى الله تعالى عنه فقال : يا عمر هذا مقام إبراهيم فقال عمر: أفلا تتخذة مصلى فقال : لم أؤمر بذلك فلم تغب الشمس حتى نزلت هذه الآية» والأمر فيها للاستجاب إذ المتبادر من المصلى- موضع الصلاة مطلقاً ، وقيل: المراد به الأمر بركعتي الطواف لما أخرجه مسلم عن جابر «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما فرغ من طوافه عمد إلى مقام إبراهيم فصلى خلفه ركعتين ، وقرأ الآية» فالأمر للوجوب على بعض الأقوال ، ولا يخفى ضعفه لأن فيه التقييد بصلاة مخصوصة من غير دليل ، وقراءته عليه الصلاة والسلام الآية حين أداء الركعتين لا يقتضى تخصيصه بها ، وذهب النخعي ومجاهد إلى أن المراد من مقام إبراهيم الحرم كله، وابن عباس. وعطاء. إلى أنه مواقف الحج كلها، والشعبي إلى أنه عرفة ومزدلفة والجار ، ومعنى- اتخذها مصلى- أن يدعى فيها ويتقرب إلى الله تعالى عندها ، والذي عليه الجمهور ، هو ما قدمناه أولاً، وهو الموافق لظاهر اللفظ ولعرف الناس اليوم وظواهر الأخبار تؤيده، وقرأ نافع. وابن عامر (واتخذوا) بفتح الحاء على أنه فعل ماض ، وهو حينئذ معطوف على (جعلنا) أى- واتخذ الناس- من مكان إبراهيم الذى عرف به وأسكن ذريته عنده- وهو الكعبة قبله يصلون إليها، فالمقام مجاز عن ذلك المحل وكذا- المصلى- بمعنى القبلة مجاز عن المحل الذى يتوجه إليه في الصلاة بعلاقة القرب والمجاورة (وَعَهْدَنَا إِلَىٰ آلِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ) أى وصينا. أو أمرنا. أو أوحينا. أو قلنا، والذي عليه المحققون أن العهد إذا تعدى (إلى) يكون بمعنى التوصية. ويتجاوز به عن الأمر، وإسماعيل علم أعجمى قيل: معناه بالعربية مطيع الله، وحكى أن إبراهيم عليه السلام كان يدعو أن يرزقه الله تعالى ولداً ، ويقول: -إسماعيل- أى استجب دعائى يا الله فلما رزقه الله تعالى ذلك سماه بتلك الجملة، وأراه في غاية البعد وللعرب فيه لغتان اللام والتون ﴿أَنْ طَهَّرَ بَيْتِي﴾ أى بأن (طهرا) على أن (أن) مصدرية وصلت بفعل الأمرين أو مصدرية للتوصية للمأمور به، وسيبويه. وأبو علي جوزا كون صلة الحروف المصدرية أمراً أو نهياً والجمهور منعوا ذلك مستدلين بأنه إذا سبقت منه مصدرات معنى الأمر، وبأنه يجب في الموصول الاسمي كون صلتها خبرية. والموصول الحرفي مثله، وقد دروا هنا- قلنا- ليكون مدخول الحرف المصدرى خبراً ، ويردّ عليهم أولاً أن كونه مع الفعل بتأويل المصدر لا يستدعى اتحاد معناها ضرورة عدم دلالة المصدر على الزمان مع دلالة الفعل عليه، وثانياً أن وجوب كون الصلة خبرية في الموصول الاسمي إنما هو للتوصل إلى وصف المعارف بالجل وهي لا توصف بها إلا إذا ذُنت خبرية، وأما الموصول الحرفي فليس كذلك ، وثالثاً أن تقدير- قلنا- يفضى إلى أن يكون المأمور به القول ، وليس كذلك، وجوز أن تكون (أن) هذه مفسرة لتقدم ما يتضمن معنى القول دون حرفه ، وهو العهد، ويحتاج حينئذ إلى تقدير المفعول إذ يشترط مع تقدم ما ذكر كون مدخولها مفسراً للمفعول مقدر أو ملفوظ أى قلنا لهما شيئاً هو (أن طهرا) والمراد من التطهير التنظيف من كل ما لا يليق فيدخل فيه الأوثان والانجاس وجميع الخبائث، ما يمنع منه شرعاً كالحائض، وخص مجاهد. وابن عطاء. ومقاتل. وابن جبير التطهير بإزالة الأوثان، وذكروا أن البيت كان عامراً على عهد نوح عليه السلام وأنه كان فيه أصنام على أشكال صالحهم ، وأنه طال

الهدى فعدت من دون الله تعالى فأمر الله تعالى بظهوره منها، وقيل: المراد بختار أهـ ونظامه وخلفاه وارفعا عنه الفرت والدم الذي كان يطرح فيه، وقيل: أخاها لمن ذكر بحيث لا يغشاها غيره فالتطهير عبارة عن لازمه، ونقل عن السدي أن المراد به البناء والتأسيس على الطهارة والتوحيد وهو بعيد، وتوجه الأمر هنا إلى إبراهيم وإسماعيل لا ينافي ما في سورة الحج من تخصيصه بإبراهيم عليه السلام فإن ذلك واقع قبل بناء البيت كما يفصح عنه قوله تعالى: ( وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت ) وكان لإسماعيل حينئذ بمنزل من مثابة الخطاب، وظاهر أن هذا بعد بلوغه مبلغ الأمر والنهي، وتمام البناء بمباشرته كما ينبيء عنه إرادته إثر حكاية جعله (مثابة) وإضافة البيت إلى ضمير الجلالة للتشريف (كساقا لله) لأنه مكان له تعالى عن ذلك علواً كبيراً ﴿لِلطَّائِفِينَ﴾ أي لاجلهم فاللام تعليلية وإن فسر التطهير بلامه كانت صلة له، والطائف اسم فاعل من طاف به إذا دار حوله، والظاهر أن المراد كل من يطوف من حاضر أو باد. واليه ذهب عطاء وغيره. وقال ابن جبير: المراد الغرباء الوافدون مكة حجاً أو زوراً \* ﴿وَالْمُكَفِّينَ﴾ وهم أهل البلد الحرام المقيمون عند ابن جبير، وقال عطاء: هم الجالسون من غير ظروف من بلدى وغريب، وقال مجاهد: المجاورون له من الغرباء، وقيل: هم المعتكفون فيه ﴿وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ١٢٥﴾ وهم المصلون جمع راكم وساجد، وخص الركوع والسجود بالذكر من جميع أحوال المصلي لأنهما أقرب أحواله إليه تعالى وهما الركبان الاعظمان وكثيراً ما يكتفى عن الصلاة بهما ولذا ترك العطف بينهما ولم يعبر بالمصاين مع اختصاره إيداناً بأن المعبر صلاة ذات ركوع وسجود لاصلاة اليهود. وقدم الركوع لتقدمه في الزمان وجمعا جمع تكسير لتغير هيئة المفرد مع مقابلتهما ما قبلهما من جمعي السلامة وفي ذلك تنويع في الفصاحة، وخالف بين وزني تكبيرهما للتويع مع المخالفة في الهيات وكان آخرهما على فعول لأجل كونه فاصلة والفواصل قبل وبعد آخرها حرف قبله حرف مدولين ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا﴾ الإشارة إلى الوادي المذكور بقوله تعالى: ( ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ) أي اجعل هذا المكان القفر بلدًا الخ فالمدعو به البلدية مع الأمن، وهذا بخلاف ما في سورة إبراهيم (رب اجعل هذا البلد آمناً) ولعل السؤال متكرر، وما في تلك السورة كان بعد، والأمن المستول فيها إما هر الأول وأعاد سؤاله دون البلدية رغبة في استمراره لأنه المقصد الأصلي، أو لأن المعتاد في البلدية الاستمرار بعد التحقق بخلافه. وإما غيره بأن يكون المستول أو لا مجرد الأمن المصحح للسكنى، ثانياً الأمن المعهود، وذلك أن يجعل (هذا البلد) في تلك السورة إشارة إلى أمر مقدر في الذهن كما يدل عليه ( رب إني أسكنت ) الخ فتطابق الدعواتان حينئذ: إن جعلت الإشارة هنا إلى البلد تكون الدعوة بعد صيرورته بلدًا والمطلوب كونه آمناً على طبق ما في السورة من غير تكلف إلا أنه يفيد الجدل المعنى بلدًا كاملاً في الأمن كأنه قيل: اجعله بلدًا معلوم الاتصاف بالأمن مشهوراً به كقولك كان هذا اليوم يوماً حاراً، والوصف بآمن إما على معنى النسب أي ذا أمن على حد ما قيل: (في عيشة راضية) وإما على الاتساع والاسناد المجازي، والأصل آمناً أهله فأستدل (ما) للحلال لا يحل لأن الأمن والخوف من صفات ذوى الإدراك، وهل الدعاء بأن يجعله آمناً من الجبارة والمتغلبين، أو من أن يود حرمة حلالاً، أو من أن يخلو من أهله. أو من الحسب والقذف، أو من القحط والجلب، أو من دخول الدجال، أو من دخول أصحاب القبيل؟؟ أقوال، والواقع يردها فان الجبارة دخلته وقتلوا فيه - كعمرو بن لحي الجرهمي، والحجاج الثقفي، والقرامطة وغيرهم - كون البعض لم يدخله للتخريب بل كان

غرضه شیئاً آخر لاجل جودی نفعاً كالقول بأنه ما آذى أهله جبار لإقصاه الله تعالى في المثل  
 ◦ إذا مات عطشاناً فلا نزل القطر ◦ وكان النداء بلفظ الرب مضافاً لما في ذلك من التلطف بالسؤال والنداء  
 بالوصف الدال على قبول السائل، وإجابة ضارعه، وقد أشرنا من قبل إلى ما ينفعك هنا فتذكر ◦

(وَأَرْزُقْ أَهْلَهُ مِنْ أَمْثَرَاتٍ) أي من أنواعها بأن تجعل قريباً منه قری يحصل فيها ذلك أو يحيى إليه  
 من الاقطار الشاسعة. وقد حصل كلاهما حتى أنه يجتمع فيه الفواكه الربعية. والصيفية. والخريفية في يوم واحد  
 روى أن الله سبحانه لما دعا ابراهيم أمر جبريل فاقطع بقعة من فلسطين، وقيل: من الاردن وطاف بها حول البيت  
 سبعاً فوضعها حيث وضعها رزقاً للحرم وهي الأرض المعروفة اليوم بالطائف وسميت به لذلك الطواف، وهذا  
 على تقدير صحته غير بعيد عن قدرة الملك القادر جل جلاله، وإن آيت إبقائه على ظاهره فباب التأويل واسع،  
 وجمع الثلة إظهاراً للقناعة. وقد أشرنا إلى أنه كثيراً ما يقوم مقام جمع الكثرة، و(من) للتبويض، وقيل: لبيان الجنس  
 (مَنْ مِّنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) بدل من (أهله) بدل البعض وهو مختص لما دل عليه المبدل منه واقتصر

في متعلق الايمان بذكر المبدأ والمعاد لتضمن الايمان بهما الايمان بجميع ما يجب الايمان به (قَالَ) أي الله تعالى  
 (وَمَنْ كَفَرَ) عطف على (من آمن) أي - وارزق من كفر أيضاً - فالطلب بمعنى الخبر على عكس  
 (و من ذريتي) وفائدة العدول لتعليم تعميم دعاء الرزق وأن لا ينجح في طلب اللطف وكان ابراهيم عليه  
 السلام قاس الرزق على الامامة فنبه سبحانه على أن الرزق رحمة دنيوية لا تنحصر المؤمن بخلاف الامامة أو أنه  
 عليه السلام لما سمع (لا ينال) الخ احترز من الدعاء لمن ليس مرضياً عنده تعالى فأرشده إلى كرمه الشامل، وبما  
 ذكرنا اندفع مافي البحر من أن هذا العطف لا يصح لأنه يقتضي التشريك في العامل فيصير قال إبراهيم: (وارزق)  
 فينا فيه مابعد، وذلك أن تجعل العطف على محذوف أي - أرزق من آمن ومن كفر - بلفظ الخبر ومن لا يقول بالعطف  
 التلقيني يوجب ذلك ويجوز أن تكون (من) مبتدأ شرطية أو موصولة وقوله تعالى: (فَأَمْتَهُ قَلِيلًا) على  
 الاول معطوف على (كفر) وعلى (الثاني) خبر للبتداء والفاء - لتضمن المبتدأ معنى الشرط ولا حاجة إلى تقدير  
 - أما - لأن ابن الحاجب نص على أن المضارع في الجزاء يصح اقترانه بالفاء إلا أن يكون استحساناً، وإلى عدم  
 التقدير ذهب المبرد، ومذهب سيويه وجوب التقدير وأيد بأن المضارع صالح للجزاء بنفسه فلولا أنه خبر  
 مبتدأ لم يدخل عليه الفاء، ثم الكفر وإن لم يكن سبباً للتمتع المطاق لكنه يصلح سبباً لتقلبه وكونه موصولاً  
 بعذاب النار - وقليلاً - صفة لمحذوف أي - متاعاً أو زماناً (قليلاً) وقرأ ابن عاصم (فأتمته) مخففاً على الخبر، وكذا  
 قرأ يحيى بن وثاب إلا أنه كسر الهمزة، وقرأ أبي - فتمته - بالنون، وابن عباس. ومجاهد (فأتمته) على صيغة الأمر،  
 وعلى هذه القراءة يتعين أن يكون الضمير في (قال) عائداً إلى ابراهيم. وحسن إعادة (قال) طول الكلام وأنه انتقل  
 من الدعاء لقوم إلى الدعاء على آخرين فكأنه أخذ في كلام آخر وكونه عائداً إليه تعالى: أي قال الله: (فأتمته)  
 يا قادر يارزق خطاباً لنفسه على طريق التجريد - بعيد جداً لا ينبغي أن يلتفت إليه ◦

(يَنْهَى أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ) الاضطرار ضد الاختيار وهو حقيقة في كون الفعل صادراً من الشخص من  
 غير تعلق إرادته به كمن ألقى من السطح مثلاً مجاز في كون الفعل باختياره لكن بحيث لا يملك الامتناع عنه بأن  
 عرض له عارض يقصره على اختياره كمن أكل الميتة حال المحمصة ويكلاً المعنيين قال بعض، ويؤيد الاول قوله تعالى:

(يوم يدعون إلى نار جهنم دعا) و(يسحبون في النار على وجوههم) و(يؤخذ بناصية والاقدام) ويؤيد الثاني قوله تعالى: (وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً حتى إذا جاؤوها فتحت أبوابها) (وإن منكم إلا واردة) الآية و(إنكم وما تعدون من دون الله حسب جهنم أتم لها واردون) والتحقيق أن أحوال الكفار يوم القيامة عند إدخالهم النار شتى وبذلك يحصل الجمع بين الآيات وإن الاضطراب مجاز عن كون العذاب واقعا به وقوعا حقا حتى كأنه مربوط به، قيل: إن هذا الاضطراب في الدنيا هو مجاز أيضا كأنه شبه حال الكافر الذي أذرت الله تعالى عليه النعمة التي استدانها بها قليلا إلى ما يهلكه بحال من لا يملك الامتناع مما اضطر إليه فاستعمل في المشبه ما استعمل في المشبه به وهو كلام حسن لولا أنه يستدعي ظاهراً حمل (ثم) على التراخي الرتي وهو خلاف الظاهر، وقرأ ابن عامر - اضطره - بكسر الهمزة، ويزيد بن أبي حبيب - اضطره - بضم الطاء. وأبي - اضطره - بالنون، وابن عباس. ومجاهد على صيغة الأمر، وابن محيصن - اضطره - بادغام الضاد في الطاء خبراً قال الزمخشري - وهي لفظة مرذولة لأن حروف ضم شفر يدغم فيها ما يجاورها دون العكس، وفيه أن هذه الحروف ادغمت في غيرها فأدغم أبو عمر والراء في اللام في (نغفر لكم) والضاد في الشين في - ليعض شأهم - والشين في السين في (الدرس سيلا) والكسائي الفاء في الباء في (تخسف بهم) ونقل سيويه عن العرب أنهم قالوا - مضطجع ومطجع - إلا أن عدم الادغام أكثر، وأصل اضطر على هذا على ما قيل: اضطرت فأبدلت التاء طاء، ثم وقع الادغام ﴿وَبئسَ المصيرُ﴾ ١٢٦ المختص بالذم محذوف لفهم المعنى أي - وبئس المصير النار - إن كان المصير اسم مكان وإن كان صدر أعلى من أجاز ذلك فالتقدير وبئس الصيرورة صيرورته إلى العذاب ﴿وَأذِ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ﴾ عطف على (وإذ قال إبراهيم) وإذ للمضي وآ ترصيغة المضارع مع أن القصة ماضية استحضاراً لهذا الأمر ليقتدى الناس به في إتيان الطاعات الشاقة مع الإقبال في قبولها ويعلموا عظمة البيت المنى فيعظوه ﴿القواعد من البيت﴾ القواعد جمع قاعدة وهي الأساس ما قاله أبو عبيدة صفة صارت بالقلبة من قبيل الاسماء الجامدة بحيث لا يذكر لها موصوف ولا يقدر من القعود بمعنى الثبات، ولعله مجاز من المقابل للقيام، ومنه قدحك الله تعالى في الدعاء بمعنى أدامك الله تعالى وثبتك، ورفع القواعد على هذا المعنى مجاز عن البناء عليها إذ الظاهر من رفع الشيء جعله عاليا مرتفعا، والأساس لا يرتفع بل يبقى بحاله لكن لما كانت هيأته قبل البناء عليه الانخفاض ولما بنى عليه انتقل إلى هيأة الارتفاع بمعنى أنه حصل له مع ما بنى عليه تلك الهيأة صار البناء عليه سببا للحصول كالرفع فاستعمل الرفع في البناء عليه واشتق من ذلك (يرفع) بمعنى يبني عليها، وقيل: (القواعد) سافات البناء. وكل ساق قاعدة لما فوقه، فالمراد برفعها على هذا بناؤها نفسها، ووجه الجمع عليه ظاهر وعلى الأول لانها مربعة ولكل حائط أساس، وضعف هذا القول بأن فيه صرف لفظ (القواعد) عن معناه المتبادر وليس هو كصرف الرفع في الأول، وقيل: الرفع بمعنى الرفعة والشرف، و(القواعد) بمعناه الحقيقي السابق فهو استعارة تمثيلية - وفيه بعد - إذ لا يظهر حيثنذ فائدة لذكر (القواعد). (من) ابتدائية متعلقة: (يرفع) أو حال من (القواعد) ولم يقل قواعد البيت لما في الإبهام والتبيين من الاعتناء الدال على التفضيم ما لا يخفى • ﴿وَأَسْمِعُ﴾ عطف على (إبراهيم)، وفي تأخيره عن المفعول المتأخر عنه رتبة إشارة إلى أن مدخلته في رفع البناء، والعمل دون مدخلة إبراهيم عليه السلام، وقد ورد أنه كان يناوله الحجارة، وقيل: كأننا بينان في طرفين أو على التناوب، وأبعد بعضهم فرغ أن (إسماعيل) مبتدا وخبره محذوف أي يقول: ربنا، وهذا ميل



إلى القول بأن إبراهيم عليه السلام هو المنفرد بالبناء ولا مدخلة لاسماعيل فيه أصلاً بناء على ما روى عن عليّ كرم الله تعالى وجهه أنه كان إذذاك طفلاً صغيراً، والصحيح أن الأثر غير صحيح، وهذا وقد ذكر أهل الأخبار في ماهية هذا البيت وقدمه وحدوثه، ومن أي شيء كان بابه، وكَم مرة حجّه آدم، ومن أي شيء بناه إبراهيم، ومن ساعده على بنائه، ومن أين أتى بالحجر الأسود؟؟؟ أشياء لم يتضمها القرآن العظيم، ولا الحديث الصحيح، وبعضها يناقض بعضاً، وذلك على عاداتهم في نقل ما دبر ودرج، ومن مشهور ذلك أن الكعبة أنزلت من السماء في زمان آدم، ولها بابان إلى المشرق والمغرب فخرج آدم من أرض الهند واستقبلته الملائكة أربعين فرسخاً فظاف بالبيت ودخله ثم رفعت في زمن طوفان نوح عليه السلام إلى السماء ثم أنزلت مرة أخرى في زمن إبراهيم فزارها. ورفع قواعدها وجعل بابها باباً واحداً ثم تخض أبو قبيس فانشق عن الحجر الأسود، وكان ياقوته بيضاء من يواقيت الجنة نزل بها جبريل تخبث في زمان الطوفان إلى زمن إبراهيم فوضعه إبراهيم مكانه ثم أسود بملامسة النساء الحيض، وهذا الخبر وأمثاله إن صح - عند أهل الله تعالى - إشارات وروايات (لمن ألقى السمع وهو شهيد) فيقولها في زمن آدم عليه السلام إشارة إلى ظهور عالم المبدأ والمعاد ومعرفة عالم النور وعالم الظلمة في زمانه دون عالم التوحيد، وقصدته زيارتها من أرض الهند إشارة إلى توجهه بالتكوير، والاعتدال من عالم الطبيعة الجسمانية المظلمة إلى مقام القلب، واستقبال الملائكة إشارة إلى تعلق القوى النباتية والحيوانية بالبدن وظهور آثارها فيه قبل آثار القلب في الأربعين التي تكونت فيها بينته وتخرمت طبيئته أو توجهه بالسيرة والسلوك من عالم النفس الظلمات إلى مقام القلب، واستقبال الملائكة تعلق القوى النفسانية والبدنية بإياه بقبول الآداب والأخلاق الجميلة، والملكات الفاضلة، والخرن والتنقل في المقامات قبل وصوله إلى مقام القلب، وطوافه بالبيت إشارة إلى وصوله إلى مقام القلب وسلوكه فيه مع التلويح، ودخوله إشارة إلى تمكينه واستقامته فيه، ورفعها في زمن الطوفان إلى السماء إشارة إلى احتجاب الناس بغلبة الهوى وطوفان الجهل في زمن نوح عن مقام القلب، ويقاؤه في السماء إشارة إلى البيت المعمور الذي هو قلب العالم ونزوله مرة أخرى في زمان إبراهيم إشارة إلى اهتداء الناس في زمانه إلى مقام القلب بهدأته، ورفع إبراهيم قواعده وجعله ذا باب واحد لإشارة إلى ترقى القلب إلى مقام التوحيد إذ هو أول من أظهر التوحيد الذائق المشار إليه بقوله تعالى حكاية عنه: (وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين) والحجر الأسود إشارة إلى الروح التي هي أمر الله عز شأنه وبمئنه، وموضع سره، وتمخض أبي قبيس وانشاققه عنه إشارة إلى ظهوره بالرياضة وتحرك آلات البدن باستعمالها في التفكير والتعب في طلب ظهوره، ولهذا قيل: خبثت أي احتجبت بالبدن، وأسوداده بملامسة الحيض إشارة إلى تكدره بغلبة القوى النفسانية على القلب، واستيلائها عليه، وتسويدها الوجه النوراني الذي يلي الروح منه. ولو ترك القطا ليلانا ما هـ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ۖ أَي يَقُولَانِ (ربنا) وبه قرأ أبي والجملة حال من فاعل (يرفع) وقيل: معطوفة على ما قبله يجعل القول متعلقاً (إذ) والتقبل مجاز عن الإثابة والرضا لأن كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه، وفي سؤال التواب على العمل دليل على أن تربيته عليه ليس واجباً، وإلا لم يطلب، وفي اختيار صيغة الفعل اعتراف بالقصور لما فيه من الأشعار بالتكليف في القبول، وإن كان التقبل والقبول بالنسبة إليه تعالى على السواء إذ لا يمكن تعقل التكليف في شأنه عز شأنه، ويمكن أن يكون المراد من التقبل الرضا فقط دون الإثابة لأن غاية ما يقصد المخلصون من الخدم

لوقوع أفعالهم موضع القبول والرضا عند المخدوم ، وليس الثواب بما يخاطر لهم ببال، ولعل هذا هو الأنسب بحال الخليل وابنه لإسماعيل عليهما السلام ﴿ إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ۱۲۷ ﴾ تعليل لاستدعاء التقييل، والمراد السميع لدعاته، والعالم بنياتنا، وبذلك يصح الحصر المستفاد من تعريف المستدين وبقيديني السمعة والرياء في الدعاء والعمل الذي هو شرط القبول ، وتأكيده الجملة لظهور كمال قوة يقينهما بمضمونها وتقديم صفة السمع، وإن كان سؤال التقييل متأخراً عن العمل للمجاورة ولأنها ليست مثل العلم شمولاً \*

﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ ﴾ أى متقادين قائمين بشرائع الاسلام أو مخلصين موحدين لك -فمسلمين- إما من استسلم إذا انقاد أو من أسلم وجهه إذا أخلص نفسه أو قصده ولكل من المعنيين عرض عريض ، فالمراد طلب الزيادة فهما أو الثبات عليهما، والأول أولى نظراً إلى منصبيهما وإن كان الثاني أولى بالنظر إلى أنه أتم في إظهار الانقطاع إليه جل جلاله . وقرأ ابن عباس رضى الله تعالى عنه ( مسلمين) بصيغة الجمع على أن المراد أنفسهما والموجود من أهلها كهاجر (١) وهذا أولى من جعل لفظ الجمع مراداً به التثنية ، وقد قيل به هنا ، ﴿ وَمَنْ ذُرِّيَّتَنَا ﴾ عطف على الضمير المنصوب في (اجعلنا) وهو في محل المفعول الأول و﴿ أُمَّةٌ مُسَلِّمَةٌ لَكَ ﴾ في موضع المفعول الثاني معطوف على (مسلمين لك) ولو اعتبر حذف الجمل فلا بد أن يجعل على معنى التصيير لا الإيجاد لأنه وإن صح من جهة المعنى إلا أن الأول لا يدل عليه وإنما خصاً بالذرية بالدعاء لأنهم أحق بالشفقة كما قال الله تعالى : (قوا أنفسكم وأهليكم ناراً) ولأنهم أولاد الانبياء وبصلاحهم صلاح كل الناس فكان الاهتمام بصلاحهم أكثر ، وخصاً البعض لما علما من قوله سبحانه : (ومن ذريبتما محسن وظالم لنفسه) أو من قوله عز شأنه : (لا ينال عهدى الظالمين) باعتبار السياق إن في - ذريبتما - ظلمة وأن الحكمة الإلهية تستدعي الانقسام إذ لولاه ما دارت أفلاك الاسماء ولا كان ما كان من أملاك السماء ، والمراد من الامة الجماعة أو الجيل ، وخصها بعضهم بأمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وحمل التنكير على التنوع، واستدل على ذلك بقوله تعالى: (وابعث) الخ ولا يخفى أنه صرف للفظ عن ظاهره واستدلال بما لا يدل ، وجوز أبو البقاء أن يكون (أمة) المفعول الاول (ومن ذريبتنا) حال لانه نعت نكرة تقدم عليها -ومسلة- المفعول الثاني وكان الاصل -واجعل أمة من ذريبتنا مسلمة لك- فالواو داخله في الأصل على (أمة) وقد فصل بينهما بالجار والمجرور، و(من) عند بعضهم على هذا بيانية على حد (وعد الله الذين آمنوا منكم) ونظر فيه أبو حيان بأن أبا على وغيره منعوا أن يفصل بين حرف العطف والمعطوف بالظرف والفصل بالحال أبعد من الفصل بالظرف، وجعلوا ماورد من ذلك ضرورة وبأن كون (من) للثنيين بما يباه الاصحاب ويتأولون ما فهم ذلك من ظاهره ولا يخفى أن المسألة خلافية وما ذكره مذهب البعض وهو لا يقوم حجة على البعض الآخر ﴿ وَأَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ مَعَالِمُ الْحَيْجِ، وَقَالَ عَطَاءٌ، وَجَرِيحٌ : مَوَاضِعُ الذَّبْحِ، وَقِيلَ : أَعْمَالُنَا الَّتِي نَعْمَلُهَا إِذَا حَجَّجْنَا فَلِلنَّسِكِ بِنَفْسِهِ وَالسَّبْحِ وَالسَّكْرِ شَادَ إِمَّا مَصْدَرٌ أَوْ مَكَانٌ وَأَصْلُ النَّسِكِ بِضَمِّتَيْنِ غَايَةُ الْعِبَادَةِ وَشَاعَ فِي الْحَيْجِ لِمَا فِيهِ مِنَ السَّكْفَةِ غَالِبًا وَابْتَدَعَ الْعَادَةُ، وَ(أَرَأَيْتُمْ) مِنَ الرَّأْيِ الْبَصْرِيَّةِ وَهِيَ لَمْ تَمُدَّ إِلَى مَفْعُولَيْنِ أَوْ مِنْ رَأْيِ الْقَلْبِيَّةِ بِمَعْنَى عَرَفَ لَاعِلَمٌ، وَ(وَاللَّعْدَدْتُ) إِلَى ثَلَاثَةٍ، وَأَنْكَرَ ابْنُ الْحَاجِبِ، وَتَبِعَهُ أَبُو حَيَّانٍ ثَبُوتَ رَأْيِ بِمَعْنَى عَرَفَ، وَذَكَرَهُ الزَّمَخَشَرِيُّ فِي الْمَفْصَلِ، وَالرَّاعِبُ

(١) بفتح الجيم اسم أم لإسماعيل اه منه

(٤٩٢ - ١٤ - تفسير روح المعاني)

فی مفرداته وهما من النقات فلا عبرة بانكارهما، وقرأ ابن مسعود وأروهم مناسكهم۔ باعادة الضمير إلى الذرية، وقرأ ابن كثير، ويعقوب۔ وأزنا۔ بسكون الراء وقد شبه فيه المنفصل بالمتصل فعومل معاملة (نخذ) في إسكانه للتخفيف، وقد استعملته العرب كذلك ومنه قوله :

أرنا إدارة عبد الله نملؤها من مازمزم إن القوم قد ظمئوا

وقول الزمخشري : إن هذه القراءة قد استردت لأن الكسرة منقولة من الهزرة الساقطة دليل عليها فاسقاطها إجحاف مما لا ينبغي لأن القراءة من المتواترات ومثلها أيضا موجود في كلام العرب العرابة ﴿ وَتَبَّ عَلَيْنَا ﴾ أى وفقتا للتوبة أو قبلها منا والتوبة تختلف باختلاف الثابتين فتوبة سائر المسلمين الندم والعزم على عدم العود ورد المظالم إذا أمكن، ونية الرد إذا لم يمكن، وتوبة الخواص الرجوع عن المسكروحات من خواطر السوء، والفتور في الأعمال، والالتيان بالعبادة على غير وجه الكمال، وتوبة خواص الخواص لرفع الدرجات، والترقى في المقامات، فإن كان (إبراهيم وإسماعيل) عليهما السلام طلبا للتوبة لأنفسهما خاصة، فالمراد بها ما هو من توبة القسم الأخير، وإن كان الضمير شاملا لهما وللذرية فإن الدعاء بها منصرفاً لمن هو من أهلها بمن يصح صدور الذنب المحل بمرتبة النبوة منه، وإن قيل : إن الطلب للذرية فقط وارتكب التجوز في النسبة إجراماً للولد بجري النفس بعلاقة البعضية ليكون أقرب إلى الاجابة، أو في الطرف حيث عبر عن الفرع باسم الأصل، أو قيل : يخفف المضاف - أى على عصاتنا - زال الاشكال كما إذا قلنا : إن ذلك عما فرط منهما من الصغائر سهواً، والقول بأنهما لم يقصدا الطلب حقيقة، وإنما ذكرنا ذلك للشرع وتعليم الناس إن تلك المواضع مواضع التنصل، وطلب التوبة من الذنوب بعيد جداً، وجعل الطلب للتثبيت لأراه هنا مجدى نفعاً - كما لا يخفى - وقرأ عبدالله (وتب عليهم) بضمير جمع الغيبة أيضاً ﴿ إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ۱۲۸ ﴾ تعليل للدعاء ومزيد استدعاء للاجابة، وتقديم التوبة للعبادة، وتأخير الرحمة لعمومها ولكونها أنسب بالفواصل •

﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ ﴾ أى أرسل في - الأمة المسلمة - وقيل : في - الذرية - وعود الضمير إلى أهل مكة بعيد ﴿ رَسُولًا مِنْهُمْ ﴾ أى من أنفسهم، ووصفه بذلك ليكون أشفق عليهم، ويكونوا أعز به وأشرف، وأقرب للاجابة، لأنهم يعرفون منشأه وصدقه وأمانته، ولم يبعث من ذرية طيها سوى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، وجميع أنبياء بني إسرائيل من ذرية إبراهيم عليه الصلاة والسلام - لا من ذريتهما - فهو المحجوب به دعوتهما، كما روى الامام أحمد وشارح السنة عن العرابض عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : «سأخبركم بأول أمرى، أنا دعوة إبراهيم، وبشارة عيسى، ورؤيا أمى التي رأيت حين وضعتى» وأراد صلى الله تعالى عليه وسلم إثر دعوته، أو مدعوه، أو عين دعوته - على المبالغة - ولما كان إسماعيل عليه السلام شريكاً في الدعوة كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم دعوة إسماعيل أيضاً إلا أنه خص إبراهيم لشرافته وكونه أصلاً في الدعاء، وروى من قال : إن الاقتصار في الحديث على إبراهيم يدل على أن المحجوب من الدعوتين كان دعوة إبراهيم دون إسماعيل عليهما الصلاة والسلام. وقرأ أبى (وابعث فيهم في آخرهم رسولا) وهذا يؤيد أن المراد به نبينا ﷺ، ﴿ وَفِي الْأَثَرِ ﴾ أنه لما دعى إبراهيم قيل له : قد استجيب لك، وهو يكون في آخر الزمان •

﴿ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِكَ ﴾ أى يقرأ عليهم ما نوحى إليه من العلامات البالغة على التوحيد والنبوة وغيرهما،

وقيل : خير من مضى ومن يأتي إلى يوم القيامة ، والجملة صفة (رسولاً) وقيل : في موضع الحال منه .

( وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ ) بأن يفهمهم ألفاظه وبين لهم كيفية أدائه ، ويوقهم على حقائقه وأسراره .  
( وَالظَّاهِرِ ) أن مقصودهما من هذه الدعوة أن يكون - الرسول - صاحب كتاب يخرجهم من ظلمة الجهل إلى نور العلم ، وقد أجاب سبحانه هذه الدعوة بالقرآن ، وكونه بخصوصه كأن مدعوياً به غير بين ولا مبين .

( وَالْحِكْمَةَ ) أي وضع الأشياء مواضعها ، أو ما يزيل من القلوب وهيج حب الدنيا ، أو الفقه في الدين ، أو السنة الميمنة - للكتاب - أو - الكتاب - نفسه ، وكرر للتأكيد اعتناء بشأنه ، وقد يقال : المراد بها حقائق الكتاب ودقائقه وسائر ما أودع فيه ، ويكون - تعليم الكتاب - عبارة عن تفهيم ألفاظه ، وبيان كيفية أدائه ، وتعليم ( الحكمة ) الايقاف على ما أودع فيه ، وفسرها بعضهم بما تكمل به النفوس من المعارف والأحكام : فتشمل ( الحكمة ) النظرية والعملية ، قالوا : وبينها وبين مافي ( الكتاب ) عموم من وجه لاشتغال القرآن على القصص والمواعيد ، وكون بعض الأمور الذي يفيد كمال النفس - علماً وعملاً - غير مذكور في ( الكتاب ) وأنت تعلم أن هذا القول بعد سماع قوله تعالى : ( ما فرطنا في الكتاب من شيء ) وقوله تعالى : ( سبحانه وتبيناً لكل شيء ) بما لا ينبغي الإقدام عليه ، اللهم إلا أن تكون هذه النسبة بين مافي ( الكتاب ) الذي في الدعوة مع قطع النظر عما أجيب به وبين الحكمة فتدبر ( وَيُزَكِّيهِمْ ) أي يطهرهم من أرجاس الشرك وأنجس الشك وقاذورات المعاصي . وهو إشارة إلى التنخية بأن التعليم إشارة إلى التنخية . ولعل تقديم الثاني على الأول لشرافته - والقول بأن المراد يأخذ منهم الزكاة التي هي سبب لظهورهم أو يشهد لهم - بالتركية والعدالة - بعيد ( إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝١٢٩ ) أي الغالب المحكم لما يريد ، فلك أن تخصص واحداً منهم بالرسالة الجامعة لهذه الصفات بارادته من غير تخصص ، وحمل ( العزيز ) هنا على من لا مثله - بإقاله ابن عباس - أو المنتقم - بإقاله الكلبي - و ( الحكيم ) على العالم - بإقاله - لا يتلوه عن بعد .

( وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ آلِهَتِهِمْ ) إنكار واستبعاد لأن يكون في العقلاء - من يرغب عن ملته - وهي الحق الواضح غاية الوضوح ، أي لا يرغب عن ذلك أحد ﴿ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ ﴾ أي جعلها مهانة ذليلة . وأصل - السفه - الخفة ، ومنه زمام سفهه - أي خفيف - وسفه - بالكسر - بإقال المبرد . وتعلب : متعذب بنفسه ، و ( نفسه ) مفعول به ، وأما ( سفهه ) بالضم فلازم ، ويشهد له ما جاء في الحديث « الكبر أن تسفه الحق وتعمط الناس » وقيل : إنه لازم أيضاً ، وتعدى إلى المفعول لضمته معنى ما يتعدى إليه ، أي جهل نفسه لخفة عقله وعدم تفكره ، وهو قول الزجاج ، أو أهلكها ، وهو قول أبي عبيدة ، وقيل : إن النصب بزعم الخافض - أي في نفسه - فلا يتأني اللزوم - وهو قول لبعض البصريين - وقيل : على التمييز كما في قول نابغة الذبياني :

وأخذ بعده بذناب عيش أجب الظاهر ليس له سنام

وقيل : على التشبيه بالمفعول به ، واعترض الجميع أبو حيان قائلاً : إن التضمين والنصب بزعم الخافض لا يتناسان . وإن التشبيه بالمفعول به مخصوص عند الجمهور بالسفاهة كما قيل به في البيت - وأن البصريين منعوا محيى التمييز معرفة ، فالحق الذي لا ينبغي أن يتعدى القول بالتعدى . و ( ومن ) إمام موصولة أو موصوفة في محل الرفع على المختار بدلا من الضمير في ( يرغب ) لأنه استثناء من غير موجب ، وسبب نزول الآية ماروي أن عبد الله

ابن سلام دعا ابني أخيه سلمة ومهاجراً إلى الاسلام ، فقال لها : قد علمتا أن الله تعالى قال في التوراة : إني باعث من ولد إسماعيل نبياً اسمه أحمد ، فمن آمن به فقد اهتدى ورشد ، ومن لم يؤمن به فهو ملعون ، فأسلم سلمة وأبى مهاجر ، فتركت ﴿وَلَقَدْ أَصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا﴾ أي اخترناه بالرسل التي أتت من قبله ، واجتبتنا من بين سائر الخلق ، وأصله اتخاذ صفوة الشيء. أي خالصه ﴿وَأَنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمَنَّ الصَّالِحِينَ ۝١٣٠﴾ أي المشهود لهم بالثبات على الاستقامة والخير والصلاح ، والجملة معطوفة على ما قبلها ، وذلك من حيث المعنى دليل مبين لكونه الراغب عن مله إبراهيم سفيهاً - إذ الاصطفاء والعز في الدنيا غاية المطالب الدنيوية - والصلاح - جامع للكالات الآخروية ولا مقصد للانسان الغير - السفيه - سوى خير الدارين ، وأما من حيث اللفظ فيحتمل أن يكون حالاً مقررة لجهة الانتكار - واللام لام الابتداء - أي أيرغب عن ملته ومعها ما يوجب عكس ذلك ، وهو الظاهر لفظاً لعدم الاحتياج إلى تقدير القسم - وارتضاه الرضى - ويحتمل أن يكون عطفاً على ما قبله ، أو اعتراضاً بين المعطوفين - واللام - جواب القسم المقدر وهو الظاهر معنى لأن الأصل في الجمل الاستقلال ولا فائدة زيادة التأكيد المطلوب في المقام والاشعار بأن المدعى لا يحتاج إلى البيان ، والمقصود مدحه عليه السلام وإيراد الجملة الأولى ماضوية لمضيتها من وقت الاخبار ، والثانية اسمية لعدم تقييدها بالزمان لأن انتظامه في زمرة صالحى أهل الآخرة أمر مستمر في الدارين لأنه يحدث في الآخرة والتأكيد (بان ، واللام) لما أن الأمور الآخروية خفية عند المخاطبين فحاجتها إلى التأكيد أشد من الأمور التي تشهد آثارها ، وكلمة (في) متعلقة (بالصالحين) على أن - ألفه التعريف لا موصولة ليلزم تقديم بعض الصلة عليها على أنه قد يغتفر في الظرف ما لا يغتفر في غيره ، أو بمحذوف أي صالح أو أعنى ، وجعله متعلقاً (باصطفيناه) وفي الآية تقديم وتأخير ، أو بمحذوف حالاً من المستكن في الوصف بعيد

﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلَمْ قَالَ أَسَلْتُ رَبِّي الْعَالَمِينَ ۝١٣١﴾ ظرف - لاصطفيناه - والمتوسط المعطوف ليس بأجنبي لأنه لتقدير المتعلق المعطوف تأكيده لأن اصطفاه في الدنيا إنما هو للالتزام بما يتعلق بصلاح الآخرة فلا حاجة إلى أن يجعل اعتراضاً أو حالاً مقدرة بما قيل به ، أو لتعليل له ، أو منصوب (إذا كر) كأنه قيل : إذ ذكر ذلك الوقت لتنف على أنه المصطفى الصالح وأنه مانال مانال إلا بالمبادرة والالتقياد إلى ما أمر به وإخلاص سره حين دعاه ربه ، وجوز جعله ظرفاً لإقبال) وليس الأمر وما في جوابه على حقيقتهما بل هو تمثيل والمعنى أخطر بياله الدلائل المزیدة إلى المعرفة ، واستدل بها وأذن بمدلولاتها إلا أنه سبحانه وتعالى عبر عن ذلك بالقولين تصويراً لسرعة الانتقال بسرعة الإجابة فهو إشارة إلى استدلاله عليه السلام بالكوكب والشمس والقمر واطلاعه على آمارات الحدوث على ما يشير إليه كلام الحسن. وابن عباس من أن ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ ، ومن ذهب إلى أنه بعد النبوة قال : المراد الأمر بالطاعة والاذعان لجزئيات الاحكام والاستقامة والثبات على التوحيد على حد (فاعلم أنه لا إله إلا الله) ولا يمكن الحمل على الحقيقة أعني إحداث الاسلام والایمان لأن الانبياء معصومون عن الكفر قبل النبوة وبعدها ولأنه لا يتصور الوحي والاستنباه قبل الاسلام نعم إذا حمل الاسلام على العمل بالجوارح لا على معنى الايمان أمكن الحمل على الحقيقة - كما قيل به - وفي الالتفات مع التعرض لعنوان الربوبية والاضافة اليه عليه السلام إظهار لزيد اللطف به والاعتناء بترتيبه ، وإضافة الرب في الجواب إلى (العالمين) للایمان بكالقوة إسلامه حيث أتمن حين النظر شمولاً بويته تعالى للعالمين قاطبة لأنفسه فقط كما هو المأمور به بظاهراً

﴿ وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ ۖ مَبْنِيَّهٖ ﴾ مدح له عايه السلام بتسكيه غيره إثر مدحه بكامله في نفسه، وفيه توكيد لوجود الرغبة في ملته، والتوصية التقدم إلى الغير بفعل فيه صلاح وقربة سواء كان حالة الاحتضار أو لا وسواء كان ذلك التقدم بالقول أو الدلالة وإن كان الشائع في العرف استعمالها في القول المخصوص حالة الاحتضار وأصلها الوصل من قولهم أرض واصيل أي متصلة النبات، ويقال: وصاه إذا وصله، وفصاه إذا فصله كأن الموصى يصل فعله بفعل الوصى، والضمير في (بها) إما للملة أو لقوله (أسلمت) على تأويل السكلمة أو الجملة، ويرجح الأول كون المرجع مذكوراً صريحاً وكذا ترك المضمير إلى المظهر، وعطف (يعقوب) عليه فإن ذلك يدل على أنه شروع في كلام آخر ليان توامى الأنبياء باستمسك الدين الحق الجامع لجميع أحكام الاصول والفروع ليتوارثوا الملة القوية والشرع المستقيم نسلا بعد نسل، وذكر يعقوب الدين في توصيته لبنه وهو الملة - أخوان ولو كان الضمير للثاني لكان الاسلام بدله، ويؤيد الثاني كون الموصى به مطابقاً في اللفظ (أسلمت) وقرب المدعوف عليه لأنه حيثئذ يكون معطوفاً على (قال أسلمت) أي ما اكتفى بالامثال بل ضم توصية بنه بالاسلام بخلاف التقدير الأول فإنه معطوف على - من يرغب - لأنه كما أشرنا إليه في معنى النبي، رخص النبي لأنه عليهم أشفق وهم يقبلون وصيته أجدر ولأن النفع بهم أكثر، وقرأ نافع، وابن عامر - أوصى - ولا دلالة فيها على التثنية كالأولى الدالة عليه لصيغة التثنية ﴿ وَيَعْقُوبُ ﴾ عطف على إبراهيم، ورفع على الابتداء وحذف الخبر أي - يعقوب - كذلك، والجملة معطوفة على الجملة الفعلية، وجعله فاعلاً - لوصى - مضمراً بعيد، وقرى بالنصب فيكون عطفاً على (بنه) والمراد بهم أبناء الصلب وهو عليه الصلاة والسلام كان نافلة، وإنما سمي يعقوب لأنه وعيصاً - كانا توأمين - فتقدم عيص، وخرج يعقوب على أثره أخذاً بعقبه كذا روى عن ابن عباس ولا أظن صحته ﴿ وَيَسَّىٰ ﴾ على إضمار القول عند البصريين، ويقدر بصيغة الافراد على تقدير نصب يعقوب أي قال، أو قاتلاً. وبصيغة التثنية على تقدير الرفع، ويوقع الجملة بعد القول مشروط بأن يكون المقصود مجرد الحكاية، والكلام المحكى مشترك بين إبراهيم ويعقوب، وإن كان المخاطبون في الحالين متغايرين، وذهب الكوفيون إلى عدم الاضمار لأن التوصية لاشتمالها على معنى القول بل هي القول المخصوص كان حكمها حكمه. فيجوز وقوع الجملة في حيز مفعولها، وقرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: أن يابى ولا حاجة حيثئذ إلى تقدير القول عند البصريين بل لا يجوز ذلك عندهم على ما يشير إليه كلام بعض المحققين، وبنو إبراهيم على ما في الاثنان اثنا عشر، وهم إسماعيل، وإسحق، ومدين، وزمران، وسرح، ونقش، ونقشان، وأمهم، وكيسان، وسورج، ولوطان، ونافس، وبنو يعقوب أيضاً كذلك وهم يوسف، ورويل، وشعمون، ولواى، ويهوذا، ودانى، وقتانى، وقاد، واسبر، وإساجر، ورايكون، وبنيامين ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ ﴾ أى جعل لكم الدين الذى وصفوه الأديان بأن شرعه لكم ووقفكم للأخذ به، والمراد به دين الاسلام الذى به الاخلاص لله تعالى، والانتقاده، وليس المراد ما يترامى من أن الله تعالى جعله صفوة الأديان لكم لأن هذا الدين صفوة في نفسه لا اختصاص له بأحد، وليس عند الله تعالى غيره، ومن هنا يعلم أن الاسلام يطلق على غير ديننا لكن العرف خصه به، وزعم بعضهم عدم الاطلاق وألف في ذلك رسالة تكلف بها غاية التكلف

﴿ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ۝ ١٣٢ ﴾ نهي عن الاتصاف بخلاف حال الاسلام وقت الموت، والمفهوم

من الآية ظاهر أ النبي عن الموت على خلاف تلك الحال ، وليس بمقصود لأنه غير مقدور وإنما المقدور قده فيعود النبي إليه كما سمعت لما أن الامتناع عن الاتصاف بتلك الحال يستتبع الامتناع عن الموت في تلك الحال فاما أن يقال استعمل اللفظ الموضوع للأول في الثاني فيكون مجازاً ، أو يقال استعمل اللفظ في معناه لينقل منه إلى ما زومه فيكون كناية ، وقال الفاضل البيني : إن هذا كناية بنفي الذات عن نفي الحال على عكس ما قيل في قوله تعالى : ( كيف تكفرون بالله ) من أنه كناية بنفي الحال عن نفي الذات ، وفيه أن نفي الذات إنما يصير كناية عن نفي جميع الصفات لاعتناء صفة معينة فافهم ، والمراد من الأمر الذي يشير إليه ذلك النبي الثبات على الإسلام لأنه اللازم له ، والمقصود من التوصية ، ولأن أصل الإسلام كان حاصلهم ، وإنما أدخل حرف النفي على الفعل مع أنه ليس منبياً عنه للدلالة على أن موتهم لا على الإسلام موت لاخير فيه ، وأن حقه أن لا يحمل بهم وأنه يجب أن يحذروه غاية الحذر ، وذكر بعضهم أن الإسلام المأمور به هنا ما يكون بالقلب دون العمل بالجوارح لأن ذلك مما لا يكاد يمكن عند الموت ولهذا ورد في الحديث « اللهم من أحييته منافأحيه على الإسلام ومن توفيته منافأوفه على الإيمان » ولا يخفى ما فيه ( أم كُتِبَ شُهَدَاءُ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ ) الخطاب لجنس اليهود أو الموجودين في زمانه صلى الله تعالى عليه وسلم على ما يشير إليه سبب النزول فقد ذكر الواحدى أن الآية نزلت في اليهودى حين قالوا للنبي ﷺ : ألسنت تعلم أن يعقوب لم مات أوصى بنيه باليهودية ؟ ( أم ) إمامة قطعة بمعنى بل ، وهزيمة الانكار ، ومعنى بل الاضراب عن الكلام الأول وهو بيان التوصية إلى توبيخ اليهود على ادعائهم اليهودية على يعقوب وأبنائه ، وقائده الانتقال من جملة إلى أخرى أهم منها أى ما كنتم حاضرين حين احتضاره عليه الصلاة والسلام وسؤاله بنيه عن الدين فلم تدعون ما تدعون ؟ وذلك أن تجعل الاستفهام للتقرير أى كانت أو اتاكم حاضرين حين وصى بنيه عليه الصلاة والسلام بالإسلام والتوحيد وأتم عالمون بذلك فالكم تدعون عليه خلاف ماتعون ؟ ؛ فيكون قد نزل عليهم بشهادة أو اتلهم منزلة الشهادة بغضبوا بما خوطبوا ، وإما متصلة وفي الكلام حذف والتقدير أ كنتم غائبين أم كنتم شاهدين . وليس الاستفهام على هذا على حقيقته للعلم بتحقيق الأول وانتفاء الثاني بل هو للالزام والتبكيك أى أى الأمرين كان قد دعاكم ؟ باطل ، أما على الأول فلا نه رجم بالغيب ، وأما على الثاني فلا نه خلاف المشهور ، واعتراض أبو حيان على هذا الوجه ، أننا لا نعلم أحداً أجاز حذف الجملة المعطوف عليها فى ( أم ) المتصلة وإنما سمع حذف ( أم ) مع المعطوف لأن التوائى تحتتمل ما لا تحتتمل الاوائل ، وقيل : الخطاب للمؤمنين ومعنى بل الاضراب عن الكلام الأول والاخذ فيها هو الأهم وهو التحريض على اتباعه ﷺ بآيات بعض معجزاته وهو الاخبار عن أحوال الانبياء السابقين من غير سماع من أحد ولا قراءة من كتاب كأنه تعالى بعد ذكر ما تقدم التفت إلى مؤمنى الأمة أما شهدتم ماجرى وأما علمتم ذلك بالوحى وإخبار الرسول ﷺ فليكم باتباعه إلا أنه أ كنى بذكر مقابلة يعقوب وبنيه ليعلم عدم حضورهم حين توصية إبراهيم عليه الصلاة والسلام بطريق الأولى ، ولا يخفى أن هذا القائل لم يعتبر سبب النزول لوعله ما فيه من الضعف حتى قال الامام السيوطى : لم أقف عليه ، والشهاده جمع شهيد أو شاهد بمعنى حاضر ، وحضر من باب قده ، وقرى . ( حضر ) بالكسر ومضارعه أيضاً يحضر . بالضم وهى لغة شاذة ، وقيل : إنها على التداخل ( إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ ) بدل من ( إذ حضر ) بدل اشتغال وعلامها مقصودان كما هو المقرر فى إبدال اجل إلا أن فى البديل زيادة بيان ليست فى المبدل منه ولو تملقت ( إذ ) هنا ( قالوا ) لم ينظم الكلام •

(مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي) (أَيُّ أَيْ شَيْءٍ تَعْبُدُونَهُ بَعْدَ مَوْتِي) (مَا) فِي مَجْلٍ رَفَعٍ وَالْعَائِدُ مَحذُوفٌ وَكَوْنُهُ فِي مَجْلٍ نَصَبٌ عَلَى الْمَفْعُولِيَّةِ مَفْعُولٌ لِلتَّقْوَى الْمُنَاسِبِ لِلْمَقَامِ؛ وَيَسْأَلُ بِهَا عَنْ كُلِّ شَيْءٍ فَإِذَا عُرِفَ خَصُّ الْعُقْلَاءِ (بِمَنْ) إِذَا سئِلَ عَنْ تَعْيِنِهِ فِيجَابُ بِمَا يَفِيدُهُ، وَإِذَا سَأَلَ عَنْ وَصْفِهِ قِيلَ (مَا) زَيْدٌ أَكْتُبُ أَمْ شَاعِرٌ، وَفِي السُّؤَالِ عَنْ حَالِهِمْ بَعْدَ مَوْتِهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْغَرَضَ حُثُّهُمْ عَلَى مَا كَانُوا عَلَيْهِ حَالِ حَيَاتِهِمْ مِنَ التَّوْحِيدِ وَالْإِسْلَامِ، وَأَخَذَ الْمِثَاقَ مِنْهُمْ عَلَيْهِ فَلَيْسَ الِاسْتِفْهَامُ حَقِيقِيًّا وَكَانَ هَذَا بَعْدَ أَنْ دَخَلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَصْرُورًا فِيهَا مِنْ بَعْدِ النَّارِ نَخَافُ عَلَى وِلْدَانِ حُثْمٍ عَلَى مَا حُثُّهُمْ ﴿قَالُوا تَعْبُدُ إِلْهَكَ وَالْآبَاءَ إِنَّكَ إِبْرَاهِيمَ وَمَا تَسْمَعُ لِلْإِسْحَاقِ﴾ اسْتِنَافٌ وَقَعَ جَوَابًا لِسُؤَالِ نَشْأَةِ عَنْ حِكَايَةِ السُّؤَالِ وَفِي إِضَافَةِ الْإِلَهِ إِلَى الْمُتَعَدِّدِ إِشَارَةٌ إِلَى الْإِتْفَاقِ عَلَى وُجُودِهِ وَالْوَهِيَّةِ وَفَدَمَ (إِسْمَاعِيلَ) فِي الذِّكْرِ عَلَى (إِسْحَاقَ) لِكَوْنِهِ أَسْنَنٌ مِنْهُ وَعَدَهُ مِنْ آبَاءِ يَعْقُوبَ بِعَمِّهِ تَعْلِيًّا لِأَنَّ كَثْرَةَ الْعِلَى الْأَقْلَى أَوْ لِأَنَّهُ شَبِهَ الْعَمَّ بِالْأَبِّ لِانْتِزَاعِ طَبْعِهِ فِي سَلْكَ وَاحِدٍ وَهُوَ الْإِخْوَةُ فَأَطَاقَ عَلَيْهِ لَفْظُهُ، وَيُؤَيِّدُهُ مَا أَخْرَجَهُ الشَّيْخَانُ «عَمَّ الرَّجُلُ صُنُو أَيْه» وَحِينَئِذٍ يُكْرَهُ الْمُرَادُ بِآبَائِكَ مَا يَطْلُقُ عَلَيْهِ الْلَفْظُ كَيْلَا يَلْزِمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، وَالْآيَةُ عَلَى حِدْمَةِ آخِرِ جِهَةِ ابْنِ أَبِي شَيْبَةَ وَغَيْرِهِ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «أَحْفَظُ نُوِي فِي الْعِبَاسِ فَانَّهُ بَقِيَّةُ آبَائِي» وَقَرَأَ الْحَسَنُ -أَيْكَ- وَهُوَ إِمامُ فِرْدَوْسِ (وَإِسْمَاعِيلَ وَاسْحَاقَ) عَطَفَ نَسَقَ عَلَيْهِ (وَإِبْرَاهِيمَ) وَحَدَّهُ عَطَفَ بَيَانٍ أَوْ جَمْعٍ وَسَقَطَتْ نُونُهُ لِلِإِضَافَةِ فِي قَوْلِهِ: فَلَا (تَبِينَ) أَصَوَاتِنَا بَكِينٍ وَفَدَيْنَا بِالْأَيْنَا

(إِلَّهًا وَاحِدًا) بِدَلِّ مِنْ (إِلَهَ آبَائِكَ) وَالتَّكْرَرُ تَبَدُّلٌ مِنَ الْمَعْرِفَةِ بِشَرْطِ أَنْ تُوصَفَ بِمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةً كَذَابَةً) وَالبَصْرِيُّونَ لَا يَشْتَرِطُونَ فِيهَا ذَلِكَ، وَفَائِدَةُ الْإِبْدَالِ دَفْعُ تَوْهَمِ التَّعَدُّدِ النَّاشِيَةِ مِنْ ذِكْرِ الْإِلَهِ مَرَّتَيْنِ، أَوْ نَصْبِ عَلَى الْمَدْحِ أَوْ الْحَالِ الْمُوَاطِئَةِ بِمَا فِي الْبَحْرِ ﴿وَمَنْ لَهُ مُسْلَبٌ ۱۲۳﴾ أَيْ مَذْعُونٌ مَقْرُونٌ بِالْعُبُودِيَّةِ، وَقِيلَ: خَاضِعُونَ مُنْقَادُونَ مُسْتَسْلِمُونَ لِنَهْيِهِ وَأَمْرِهِ قَوْلًا وَعَقْدًا، وَقِيلَ: دَاخِلُونَ فِي الْإِسْلَامِ ثَابِتُونَ عَلَيْهِ، وَالْجُمْلَةُ حَالٌ مِنَ الْفَاعِلِ، أَوْ الْمَفْعُولِ، أَوْ مِنْهُمَا لَوْ جُودَ ضَمِيرُهُمَا، أَوْ اعْتِرَاضِيَّةٌ مُحَقَّقَةٌ لِمَضْمُونِ مَا سَبَقَ فِي آخِرِ الْكَلَامِ -بِلا كَلَامٍ- وَقَالَ أَبُو حَيَّانٍ: الْأَبْلَغُ أَنْ تَكُونَ مَعْطُوفَةٌ عَلَى (تَعْبُدُ) فَيَكُونُوا قَدْ أَجَابُوا بِشَيْئَيْنِ وَهُوَ مِنْ بَابِ الْجَوَابِ الْمُرِيدِ عَنِ السُّؤَالِ ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ الْإِشَارَةُ إِلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وَأَوْلَادِهِ، وَالْأُمَّةُ -أَنْتَ بَعْمَانُ، وَالْمُرَادُ بِهَا هُنَا الْجَمَاعَةُ مِنْ أُمَّ بَعْمَانِ قَصْدٌ، وَسَمِيَتْ كُلُّ جَمَاعَةٍ يَجْمَعُهُمْ أَمْرٌ مَا إِذَا دِينٌ وَاحِدٌ، أَوْ زَمَانٌ وَاحِدٌ، أَوْ مَكَانٌ بِذَلِكَ لِأَنَّهُمْ يُؤْمِنُ بِبَعْضِهِمْ بَعْضًا وَيَقْصُدُهُ، وَ-الْحَلُّو- الْمَضْيُ وَأَصْلُهُ الْإِنْفِرَادُ

﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾ اسْتِنَافٌ، أَوْ بَدَلٌ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: (خَلَتْ) لِأَنَّهَا بِمَعْنَى لَا تُشَارِكُ كَوْنَهُمْ وَهِيَ كَثِيرَةُ الْوَاوِيَّةِ وَهَذِهِ وَافِيَةٌ بِتَامِ الْمُرَادِ، أَوْ الْأُولَى صِفَةٌ أُخْرَى -لِأَمَّةٍ- أَوْ حَالٌ مِنْ ضَمِيرِ (خَلَتْ) وَالتَّانِيَّةُ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ، إِذْ لَا رِابِطَ فِيهَا وَلَا مَقَارَنَةَ فِي الزَّمَانِ، وَفِي الْكَلَامِ مُضَافٌ مَحذُوفٌ بِقَرِينَةِ الْمَقَامِ، أَيْ لِكُلِّ أَجْرٍ عَمَلِهِ، وَتَقْدِيمُ الْمُسْتَدِّ لِقَصْرِ الْمُسْتَدِّ إِلَيْهِ عَلَى الْمُسْتَدِّ، وَالْمَعْنَى أَنْ اتِّسَابَكُمْ إِلَيْهِمْ لَا يُوْجِبُ انْتِفَاعَكُمْ بِأَعْمَالِهِمْ، وَإِنَّمَا تَنْتَفِعُونَ بِمُؤَافَقَتِهِمْ وَاتِّبَاعِهِمْ، بِمَا قَالَ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشِ، إِنْ أَوْلَى النَّاسُ بِالنَّبِيِّ الْمُتَّقُونَ، فَكُونُوا بِسَبِيلِ مَنْ ذَلِكَ، فَانظُرُوا أَنْ لَا يَلْقَاكَ النَّاسُ يَحْمِلُونَ الْأَعْمَالَ، وَتَلْقَوْنِي بِالْدُنْيَا فَاصْدَعْكُمْ بِوَجْهِ» وَلكَ أَنْ تَحْمِلَ الْجُمْلَةَ الْأُولَى عَلَى مَعْنَى طَا مَا كَسَبْتَهُ -لَا يَتَخَطَّأُهَا إِلَى غَيْرِهَا، وَالتَّانِيَّةُ عَلَى مَعْنَى



ولكم ما كسبتموه - لاما كسبه غيرهم - فيختلف القصران لاختصاص المقام ذلك ۞

(وَلَا تَسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٣٤) إن أجرى - السؤال - على ظاهره فالجمله مقررة لمضمون ما قبلها وإن أريد به مسيه - أعنى الجزء - فهو تذييل لتتميم ما قبله ، والجملة مستأنفة أو معترضة ، والمراد تخيير المخاطبين وقطع أطعاهم من الانتفاع بحسنات من مضى منهم ، وإنما أطلق - العمل - لاثبات الحكم بالطريق البرهاني في ضمن قضية كلية ، وحمل الزمخشري الآية على معنى - لا تؤاخذون بسيئاتهم كما لا تتأبون بحسناتهم - واعترض بأنه مما لا يليق بشأن التنزيل ، كيف لا وهم منزهون عن كسب السيئات ، فمن أين يتصور تحميلها على غيرهم حتى يتصدى لبيان انتفائه، وأنت تعلم أنه إذا كان المقصود سوق ذلك بطريق كلي برهاني لا يتوهم ما ذكر ۞ هذا ومن الغريب حمل الاشارة على كل من ( إبراهيم وإسماعيل وإسحق ) وأن المعنى كل واحد منهم (أمة) أى بمنزلتها في الشرف والبهاء (قد خلت) أى مضت ، ولستم مأمورين بمتابعتهم (لها ما كسبت) وهو ما أمرها الله تعالى به (ولكم ما كسبتم) مما يأمركم به سبحانه وتعالى ، ولا ينفعكم مكتسبهم لأنه ليس مقبولاً منكم لأنه ليس في حكم ، إنما ينفعكم ما يجب عليكم كسبه (ولا تسألون عما كانوا يعملون) هل علمتم به ؟ وإنما تسألون عما كان يعمل نبيكم الذى أمرتم بمتابعته ، فإن أعماله ما هو كسبكم المستول عنه ، فدعوا (١) أن هذا ما أمر به إبراهيم أو غيره ، وتمسكوا بما أمر به نبيكم ، واعتبروا إضافة العمل إليه دونهم ، ولا يخفى أنه لو كانت هذه الآيات كلام هذا المفسر لأمكن حملها على هذا التفسير الذى لافرع ولا أصل له ، لكنها كلام رب العالمين الذى يجمل عن الحل على مثل ذلك ۞

(ومن باب الاشارة والتأويل في الآيات السابقة إلى هنا) (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات) أى بمراتب الروحانيات كالقلب . والسر . والروح . والخفاء . والوحدة . والأحوال . والمقامات التى يعبر بها على تلك المراتب . كال تسليم . والتوكل . والرضا . وعلومها ( فأتهم ) بالسلوك إلى الله تعالى وفى الله تعالى حتى الفناء فيه ( قال إني جاعلك للناس إماماً ) بالبقاء بعد الفناء ، والرجوع إلى الخلق من الحق ، تؤمهم وتهديم سلوك سبيل ، ويقعدون بك فيهدون ( قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين ) فلا يكونون خلفائى مع ظلمهم وظلمتهم برؤية الأغيار ومجاوزه الحدود ( وإذ جعلنا ) بيت القلب مرجعاً للناس ، ومحل أمن وسلامة لهم إذا وصلوا إليه وسكنوا فيه من شر غوائل صفات النفس ، وقتك قتال القوى الطبيعية وإفسادها ، وتخيل شياطين الوهم والخيال وإغوائهم . ( واتخذوا من مقام إبراهيم ) الذى هو مقام الروح والحلة موطناً للصلاة الحقيقية التى هى المشاهدة والحلة الذوقية ( وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل ) أمرناهما بتطهير بيت القلب من قاذورات أحاديث النفس ، ونجاسات وساوس الشيطان ، وأرجاس دواعى الهوى ، وأدناس صفات القوى للسالكين المشتاقين الذين يدورون حول القلب فى سيرهم ، والواصلين إلى مقامه بالتوكل الذى هو توحيد الأفعال ، والخاضعين الذين بلغوا إلى مقام تجلى الصفات وبكال مرتبة الرضا ، الغائبين فى الوحدة ، الغائبين فيها (وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا ) الصدر الذى هو حريم القلب بلداً ( آمناً ) من استيلاء صفات النفس ، واغتيال العدو اللعين ، وتخطف جن القوى البدنية ( وارزق أهله من ) ثمرات معارف الروح من وحد الله تعالى منهم وعلم المعاد إليه ، قال : ومن احتجب أيضاً من الذين يسكنون الصدر ولا يجاوزون حده بالترقى إلى مقام

(١) هكذا ولعل كلمة ان هذا زائدة . تنبه

الدين لاحتجاجهم بالعلم الذي عاوه الصدر (فأتمته قليلا) من المعاني العقلية والمعلومات السكلية النازلة إليهم من عالم الروح على حسب استعدادهم (ثم أضطره إلى عذاب) نار الحرمان والحجاب (وبئس المصير) مصيرهم لتذبيهم بنقصانهم وعدم تكميل نشأتهم (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت) على الكيفية التي ذكرناها قبل (وإسماعيل) كذلك قائلين (ربنا تقبل منا) مجاهداتنا ومساعدتنا في السلوك إليك بامداد التوفيق (إنك أنت السميع) لهو اجس خواطرا نيك (العليم) بنياتنا وأسرارنا (ربنا واجعلنا مسلمين لك) لا تكلنا إلى أنفسنا (ومن ذريتنا) المنتهين إلينا (أمة مسلمة لك وأرنا) طرق الوصول إلى نبي ماسواك (وتب علينا) لفتى نيك عن أنفسنا وفتائنا (إنك أنت التواب) الموفق للرجوع إليك (الرحيم) بمن عول دون السوى عليك (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم) وهو الحقيقة المحمدية (يتلو عليهم آياتك) الدالة عليك (ويعلمهم) كتاب العقل الجامع لصفاتك (والحكمة) الدالة على نبي غيرك (ويزكهم) ويظهرهم عن دنس الشرك (إنك أنت العزيز) الغالب، فأني يظهرسواك المحكم لما ظهرت فيه فلا يرى إلا إياك (ومن يرغب عن ملة إبراهيم) وهي التوحيد الصرف، إلا من احتجب عن نور العقل بالسكلية، وبقي في ظلمة نفسه (ولقد اصطفيناه) فكان من المحبوبين المرادين بالسابقة الأزلية في عالم الملك، وأنه في عالم الملكوت من أهل الاستقامة، الصالح لتدبير النظام وتكميل النوع (إذ قال له ربه أسلم) أي وحد وأسلم الله تعالى ذاتك (قال أسلمت لرب العالمين) وفيت فيه (ووصى) بكلمة التوحيد (لإبراهيم بنيه) السالكين على يده وكذلك يعقوب (يا بني إن الله اصطفى لكم) دينه الذي لادن غيره عنده (فلا تموتن) بالموت الطبيعي وموت الجهل، بل كونوا ميتين بأنفسكم، أحياء بالله أبداً، فيدرككم موت البدن على هذه الحالة (تلك أمة قد خلت) فلا تكونوا مقيدين بالتقليد البحت لهم، فليس لأحد إلا ما كسب من العلم والعمل والاعتقاد والسيرة، فيكونوا على بصيرة في أمرهم، واطلبوا ما طلبوا لتنالوا ما نالوا (والذين جاهدوا فينا لهديهم سبلنا) ومن دق باب الكريم ولج ولج

(وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا) الضمير الغائب لأهل الكتاب، والجملة عطف على ما قبلها عطف القصة على القصة، والمراد منها رد دعوتهم إلى دينهم الباطل إثر رد ادعائهم اليهودية على يعقوب عليه السلام، و(أو) لتنويع المقال - لا للتخير - بدليل أن كل واحد من الفريقين يكفر الآخر، أي قال اليهود للؤمنين: (كونوا هوداً) وقالت النصارى لهم كونوا (نصارى) و(تهتدوا) جواب الأمر، أي إن كنتم كذلك (تهتدوا). روى عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما أنها نزلت في ربوس يهود المدينة، كعب بن الأشرف. ومالك بن الصيف. وهب بن يهودا. وأبي ياسر بن أحطب. وفي نصارى أهل نجران، وذلك أنهم خاصموا المسلمين في الدين، كل فرقة تزعم أنها أحق بدين الله من غيرها، فقالت اليهود: نبينا موسى أفضل الأنبياء، وكتابنا التوراة أفضل الكتب، وديننا أفضل الأديان، وكفرت بعبسى والانجيل ومحمد والقرآن، وقالت النصارى: نبينا عيسى أفضل الأنبياء، وكتابنا الانجيل أفضل الكتب، وديننا أفضل الأديان، وكفرت بمحمد والقرآن، وقال كل واحد من الفريقين للؤمنين: (كونوا) على ديننا، فلا دين إلا ذلك، في رواية ابن إسحق. وابن جرير. وغيرهما عنه أن عبد الله بن صوريا الأعور قال للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم: ما الهدى إلا ما نحن عليه، فانبعنا بمحمد تهتد، وقالت النصارى: مثل ذلك فأنزل الله تعالى فيهم الآية (قُلْ) خطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم، أي قل لأولئك القائلين على سبيل الرد عليهم،

وتبين ماهو الحق لديهم وإرشادهم إليه ﴿بَلْ مَلَّةٌ لِّإِبْرَاهِيمَ﴾ أى لانكون كما تقولون ، بل نكون (ملة إبراهيم) أى أهل - ملته - أو بل تتبع (ملة إبراهيم) ﴿وَالأول﴾ يقتضيه رعاية جانب لفظ ماتقدم - وان احتاج إلى حذف المضاف ﴿وَالثاني﴾ يقتضيه الميل إلى جانب المعنى إذ يؤل الأول إلى اتبعوا ملة اليهود أو النصرى مع عدم الاحتياج إلى التقدير ، وجوز أن يكون المعنى بل اتبعوا أتم ملته ، أو كونوا أهل ملته ، وقيل : الأظهر بل تؤتى ملة إبراهيم - ولم يظهر لى وجهه - وقرئ (بل ملة) بالرفع ، أى بل ملتنا أو أمرنا ملتنا أو نحن ملته أى أهلها ، وقيل : بل الهداية أو تهدى ملة إبراهيم وهو كما ترى ﴿حَنِيفًا﴾ أى مستقيماً أو مائلاً عن الباطل إلى الحق ويوصف به المتدين والدين ، وهو حال إما من المضاف بتأويل الدين أو تشبيها له بفعل بمعنى مفعول كما فى قوله تعالى : (إن رحمة الله قريب من المحسنين) وهذا على قراءة النصب وتقدير (تبع) ظاهر ، وإما على تقدير تمكون عليها فلان ملة فاعل الفعل المستفاد من الاضافة أى تكون ملة ثبتت لابراهيم ، وعلى قراءة الرفع تكون الحال مؤكدة لوقوعها بعد جملة اسمية جزأها جامدان معرفتان مقررة لمضمونها لاشتهار ملته عليه الصلاة والسلام بذلك فالنظم على حد - أنا حاتم جواداً - أو من المضاف إليه بناماً على ما ارتضوه من أنه يجوز بحى . الحال منه فى ثلاث صور : إذا كان المضاف مشتقاً عاملاً ، أو جزءاً ، أو بمنزلة الجزء فى صحة حذفه كما هنا فانه يصح اتبعوا إبراهيم - بمعنى اتبعوا ملته ، وقيل : إن الذى سوغ وقوع الحال من المضاف إليه كونه مفعولاً لمعنى الفعل المستفاد من الاضافة أو اللام - وإليه يشير كلام أى البقاء - ولعله أولى لا طارده فى التقدير الأول ، وقيل : هو منصوب بتقدير أعنى ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۝ ١٣٥﴾ عطف على حنيفاً على طبق (حنفاء لله غير مشركين به) فهو حال من المضاف اليه لامن المضاف إلا أن يقدر - وما كان دين المشركين - وهو تكلف ، والمقصود التعريض بأهل الكتاب والعرب الذين يدعون اتباعه ويدينون بشرائع مخصوصة به من حج البيت والختان وغيرهما فان فى كل طائفة منهم شركاء فاليهود قالوا - عزير ابن الله - والنصارى - المسيح ابن الله - والعرب عبدو الاصنام وقالوا الملائكة بنات الله ﴿قُولُوا أَمْناً يَا هَ﴾ خطاب للمؤمنين لا للكافرين - كما قيل - لما فيه من الكلف والتكلف وبيان للاتباع المأمور به فهو بمنزلة بدل البعض من قوله سبحانه : (بل ملة إبراهيم) لأن الاتباع يشمل الاعتقاد والعمل وهذا بيان الاعتقاد أو بدل الاشتغال لما فيه من التفصيل الذى ليس فى الأول ، وقيل : استئناف كأنهم سألوا كيف الاتباع ؟ فأجيبوا ، بذلك وأمر أولاً بصيغة الافراد ، وثانياً بصيغة الجمع إشارة إلى أنه يكفى فى الجواب قول الرسول ﷺ من جانب كل المؤمنين بخلاف الاتباع فانه لا بد فيه من قول كل واحد لانه شرط الايمان أو شرطه قاله بعض المحققين والقول بأنه بمنزلة البيان والتأكيد للقول الأول ولذا ترك العطف - لا يخلو عن شىء . وقدم الايمان بالله سبحانه لانه أول الواجبات ولانه بتقدم معرفته تصح معرفة النبوات والشرعيات .

﴿وَمَا نَزَّلَ لِنَبَأٍ﴾ أى القرآن وهو وإن كان فى الترتيب النزولى مؤخراً عن غيره لكنه فى الترتيب الايمانى مقدم عليه لانه سبب الايمان بغيره لكونه مصدقاً له ولذا قدمه .

﴿وَمَا نَزَّلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْحَقَّ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ﴾ يعنى الصحف وهى وإن نزلت على إبراهيم عليه الصلاة والسلام لكن لما كان ما عطف عليه متعبدين بتفاصيلها داخلين تحت أحكامها صح نسبة

نزولها اليهم أيضا كما صحح تعبدنا بتفاصيل القرآن ودخولنا تحت أحكامه نسبة نزوله اليها، و(الاسباط) جمع: بسط. كما حمل وحمل وهم أولاد إسرائيل، وقيل: هم في أولاد إسحق كالفباثل في أولاد إسماعيل مأخوذ من البسط وهو شجرة كثيرة الاغصان فكأنهم سمو بذلك لكثرتهم، وقيل: من السبوطه وهي الاسترسال، وقيل: إنه مقلوب البسط، وقيل: للحسين بسط رسول الله ﷺ لا يتشار ذريتهم ثم قيل لكل ابن بنت: بسط، وكذا قيل له: حفيد أيضا، واختاف الناس في الاسباط أولاد يعقوب هل كانوا كلهم أنبياء أم لا؟ والذي صح عندى الثانى وهو المروى عن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه - واليه ذهب الامام السيوطى - وألف فيه لأن ما وقع منهم مع يوسف عليه الصلاة والسلام يناقى النبوة قطعاً وكونه قبل البلوغ غير مسلم لأن فيه أفعالا لا يقدر عليها إلا البالغون، وعلى تقدير التسليم لا يحدى نفعاً على ما هو القول الصحيح في شأن الأنبياء، وكما كبيرة تضمن ذلك الفعل وليس في القرآن ما يدل على نبوتهم، والآية قد علمت ما ذكرنا فيها فاحفظ ذلك هديت.

(وَمَا أوتى مُوسَى وَعِيسَى) أى التوراة والانجيل، ولكون أهل الكتاب زادوا ونقصوا وحرفوا فيها وادعوا أنهما أنزلا كذلك، والمؤمنون ينكرونه اهتم بشأنهما فأفردهما بالذكر وبين طريق الايمان بهما ولم يدربهما في الموصول السابق، ولأن أمرهما أيضاً بالنسبة إلى (موسى وعيسى) أنهما منزلان عليهما حقيقة، لا باعتبار التعبد فقط كما فى المنزل على (إسحق ويعقوب والاسباط) ولم يعد الموصول لذلك فى (عيسى) لعدم مخالفة شريعتة لشرعية (موسى) إلا فى النذر، ولذلك الاهتمام عبر - بالآيات - دون - الانزال - لأنه أبلغ لكونه المقصود منه، ولما فيه من الدلالة على الاعطاء الذى فيه شبه التملك والتفويض، ولهذا يقال: أنزلت الدلو فى البئر، ولا تقول: آتيتها إياها، ولك أن تقول: المراد بالموصول هنا ما هو أعم من التوراة والانجيل وسائر المعجزات الظاهرة بأيدى هذين النبيين الجليلين حسبما فصل فى التنزيل الجليل، وإينار - الآيات - لهذا التعميم، وتخصيص (النبيين) بالذكر لما أن الكلام مع - اليهود والنصارى -

(وَمَا أوتى النَّبِيُّونَ) وهى الكتب التى خصت من خصته منهم، أو ما يشمل ذلك والمعجزات، وهو تعميم بعد التخصيص كيلا يخرج من الايمان أحد من الأنبياء (من ربهم) متعلق ب(أوتى) قبله، والضمير - للنبيين - خاصة، وقيل: (موسى وعيسى) أيضاً، ويكون (ما أوتى) تكريراً للأولى، والجار متعلقاً بها، وهو - على التقديرين - ظرف لغو، وجوز أن يكون فى موضع الحال من العائد المحذوف، واحتمال أن يكون (ما) مبتدأ والجار خبره بعيد (لأن الفرق بين أحد منهم) أى يفرق أهل الكتاب، فأمنوا ببعض وكفروا ببعض - بل نؤمن بهم جميعاً - وإنما اعتبر عدم التفريق بينهم، مع أن الكلام فى أوتوه لاستلزام ذلك عدم التفريق - فيه بين - ما أوتوه - و(أحد) أصله - واحد - بمعنى - واحد - وحيث وقع فى سياق التنى عم واستوى فيه - الواحد والكثير - وصح إرادة كل منها - وقد أريد به هنا الجماعة - ولهذا سأغ أن يضاف إليه (بين) ويفيد عموم الجماعات - كذا قاله بعض المحققين - وهو مخالف لما هو المشهور عند أرباب العربية من أن الموضوع فى التنى العام أو المستعمل مع كل فى الاثبات - همزته - أصلية بخلاف ما استعمل فى الاثبات بدون كل فان - همزته - منقلبة عن - واء - ومن هنا قال العلامة التفازانى: إن (أحد) فى معنى الجماعة بحسب الوضع لأنه اسم لمن يصلح أن يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع، ويشترط أن يكون استعماله مع

كلمة - كل - أو مع النفي ، نص على ذلك أبو علي وغيره من أئمة العربية ، وهذا غير - الأحد - الذي هو أول العدد في قوله تعالى : ( قل هو الله أحد ) وليس كونه في معنى الجماعة من جهة كونه نكرة في سياق النفي - على ما سبق - إلى كثير من الأوهام ، ألا ترى أنه لا يستقيم ( لانفرق ) بين رسول من الرسل إلا بتقدير عطف أي رسول ورسول ، ( ولستن - كأحد - من النساء ) ليس في معنى - كأمرأة منهن - انتهى . وأنت - بعد التأمل - تعلم أن ما ذكره العلامة لا يرد على ذلك البعض ، وإنما ترد عليه المخالفة في الاصلة وعدمها فقط - ولعل الأمر فيها سهل - على أن دعوى عدم تلك الاستقامة إلا بذلك التقدير غير مجمع عليه ، فقد ذكر في الانتصاف أن النكرة الواقعة في سياق النفي تفيد العموم لفظاً عموماً شمولياً حتى ينزل المفرد فيها منزلة الجمع في تناوله - الأحاد - مطابقة ، لا كما ظنه بعض الأصوليين من أن مدلولها بطريق المطابقة في النفي كدلولها في الاثبات ، وجعل هذا التعدد والعموم وضعاً هو الموسوع لدخول ( بين ) عليها هنا ، ومن الناس من جوز كون ( أحد ) في الآية بمعنى واحد ، وعمومه بدل ، وصحة دخول ( بين ) عليه باعتبار معطوف قد حذف ظهوره ( بين أحد منهم ) وغيره ، وفيه من الدلالة على تحقق التفريق بين كل فرد فرد منهم ، وبين من عداه كائناً من كان ما ليس في أن يقال : ( لانفرق ) بينهم ، - ولا يخفى ما فيه - والجملة حال من الضمير في ( آمنا ) ﴿ وَيَحْنُ لَهُ مُسْلِبُونَ ﴾ ١٣٦ أي خاضعون لله تعالى بالطاعة ، مذعنون بالعبودية ، وقيل : منقادون لأمره ونهيه ، ومن جعل الضمير المجرور لما تقدم ذكره من الآيات فقد أبعد ، والجملة حال أخرى ، أو عطف على ( آمنا ) •

﴿ فَأَن آمَنُوا بَمَثَلِ مَاءٍ أَمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ أَهْتَدُوا ﴾ متعلق بقوله سبحانه : ( قولوا آمنا ) الخ ، أو بقوله عز شأنه : ( بل ملة إبراهيم ) الخ ، وإن - مجرد الفرض والكلام من باب الاستدراج وإرخاء العنان مع الخضم حيث يراد تبكيته ، وهو بما تقرأ كض فيه خيول المناظرين - فلا بأس بحمل كلام الله تعالى عليه - يعني نحن لانقول : إننا على الحق وأنتم على الباطل ، ولكن إن حصلتم شيئاً مساوياً لما نحن عليه بما يجب الايمان أو الدين به فقد اهتديتم ومقصودنا هدايتكم كيفما كانت ، والخضم إذا نظر بعين الانصاف في هذا الكلام وتفكر فيه علم أن الحق ماعليه المسلمون لا غير ، إذ لا مثل لما آمنوا به ، وهو ذاته تعالى وكتبه المنزلة على أنبيائه - ولادين كدينهم - ( فأمنوا ) متعدي - بالياء - و - مثل - على ظاهرها ، وقيل : ( آمنوا ) جار مجرى اللازم - والياء - إما للاستعانة والآلة والمعنى إن دخلوا في الايمان بواسطة شهادة مثل شهادتكم قولاً واعتقاداً ( فقد اهتدوا ) أو فان تحروا - الايمان - بطريق يهدي إلى الحق مثل طريقكم ، فان وحدة المقصد لا تأتي تعدد الطرق ، كما قيل : الطريق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق ، والمقام مقام تعيين الدين الحق لا مقام تعيين شخص الطريق الموصل إليه ليأتي هذا التوجيه ، وإما زائدة للتأكيد ، و ( ما ) مصدرية ؛ وضمير ( به ) الله ، أو لقوله سبحانه : ( آمنا بالله ) الخ بتأويل المذكور ، أو للقرآن ، أو لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، والمعنى ( فان آمنوا ) بما ذكر مثل إيمانكم به ، وإما لللباسة ، أي فأمنوا متلبسين ( بمثل ما آمنتم ) متلبسين به ، أو فان آمنوا إيماناً متلبساً بمثل ما آمنتم إيماناً متلبساً به من الاذعان والاخلاص وعدم التفريق بين الأنبياء عليهم السلام ، وقيل : المثل مقصم كما في قوله تعالى : ( وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله ) أي عليه ، ويشهد له قراءة أبي ( بالذي آمنتم به ) وقراءة ابن عباس ( بما آمنتم به ) وكان رضى الله تعالى عنه يقول : اقرموا ذلك فليس لله تعالى مثل ، ولعل ذلك محمول على التفسير لاعلى أنه أنكر القراءة

التواترة - وخفي عليه معناها - ومن الناس من قال : يمكن الاستغناء عن جميع ذلك بأن يقال : فان آمن اليهود مثل ما آمنتكم كؤومتهم قبل التحريف ، فأنهم آمنوا بمثل ما آمن المؤمنون ، فان فيما أوتى به التبيون في زمن محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما أنزل إليه - ولم يكن ذلك قبله - إلا أن هذا التوجيه يقتضى إبقاء صيغة الماضى على معناها كما في قولهم : إن أكرمتنى فقد أكرمتك ، فأمل انتهى . وأنت تعلم أن المؤمن به لا يتصور فيه التعدد وإبقاء الكلام على ظاهره ، والاستغناء عن جميع ما ذكر يستدعى وجود ذلك التعدد المحال ، فإذا عسى ينفع هذا سوى تكثير القيل والقال ، وتوسيع دائرة النزاع والجدال ، فتدبره .

( وَإِنْ تَوَلَّوْا ) أى عرضوا عن الايمان بالمأمور به ، أو عن قولكم في جواب قولهم •

﴿ فَأَمَّا هُمْ فِي شِقَاقٍ ﴾ أى مخالفة لله تعالى - قاله ابن عباس - أو منازعة ومحاربة - قاله ابن زيد - أو عداوة - قاله الحسن - واختلف في اشتقاق - الشقاق - فقيل : من الشق أى الجانب ، وقيل : من المشقة ، وقيل : مأخوذ من قولهم : شق العصا إذا أظهر العداوة - والتنوين للتفخيم - والجملة جواب الشرط إما على أن المراد مشاققتهم الحادثة بعد توليهم عن الايمان ، وأوثرنا الاسمىة للدلالة على ثباتهم واستقرارهم على ذلك ، وإما بتأويل فاعلواوه

( فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ ) تسلياً له صلى الله تعالى عليه وسلم وتفريح للمؤمنين بوعده النصر والغلبة وضمان التأيد والاعزاز على البلغوجه للسبب الدالة على تحقق الوقوع البتة وأول للتذييل الآتى حيث أن السبب في المشهور لا تدل على أكثر من التفتيس عقب ذكر ما يؤدى إلى الجدال والقتال، والمراد سيكفيك كيدهم وشقاقهم لأن الكفاية لا تتعلق بالأعيان بل بالأفعال، وتولون الخطاب بتجرده للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم مع أنه سبحانه أنجز وعده الكريم بما هو كفاية لكل من قتل بنى قريظة وسيهيم وإجلاء بنى النضير لما أنه صلى الله تعالى عليه وسلم الأصل والعمدة في ذلك وهو سلك حبات أئدة المؤمنين ومطمع نظر كيد الكافرين، وللإيدان بأن القيام بأمر الحروب وتحمل المشاق ومقاساة الشدائد في مناهضة الأعداء من وظائف الرؤساء فنعتمه تعالى في الكفاية والنصرة في حقه أتم وأكمل ( وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ۙ ۱۳۷ ) تذييل لما سبق من الوعد وتأيد كيد

أى ( هو السميع ) لما تدعو به ( العليم ) بما في نيتك من إظهار دينه فيستجيب لك ويوصلك إلى مرادك أو وعيد للكفرة بمعنى - يسمع - ما يدون - ويعلم - ما يحفون بما لاخير فيه وهو معاوهم عليه، وفيه أيضاً تأكيد الوعد السابق فان وعيد الكفرة وعد المؤمنين ( صَبَّغَةَ اللَّهُ ) الصبغة بالكسر فعلة من - صبغ - كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها - الصبغ - عبر بها عن التطهير بالايمان بما ذكر على الوجه الذي فصل لأنه ظهر أثره عليهم ظهور - الصبغ - على - المصبوغ - وتداخل في قلوبهم تداخله فيه وصار حلية لهم فهناك استعارة تحقيقية تصريحية والقرينة الاضافة والجامع ماذكر ، وقيل : للشا طة التقديرية فان النصارى كانوا - يصبغون - أولادهم بماء أصفر يسمونه المعمودية يزعمون أنه الماء الذي ولد فيه عيسى عليه الصلاة والسلام ويمتقدون أنه تطهير للمولود كالحنان لغيرهم ، وقيل : هو ماء مقدس بما يتلى من الانجيل ثم تنفسل به الحاملات، ويرد على هذا الوجه أن الكلام عام لليهود غير مختص بالنصارى اللهم إلا أن يعتبر أن ذلك الفعل ثاب فيما بينهم في الجملة ونفسها على أنها مصدر مؤكد لقوله تعالى : ( آمنا ) وهي من المصادر المؤكدة لأنفسها فلا ينافى كونها للنوع والعامل فيها - صبغنا - كأنه قيل - صبغنا الله صبغته - وقد مر المصدر مضافاً إلى الفاعل لتحقق

شرط وجوب حذف عامله من كونه مؤكداً لمضمون الجملة إذ لو قدر منكرراً لكان مؤكداً لمضمون أحد جزئيه أعنى الفعل فقط نحو ضربت ضرباً، وقيل: إنها منصوبة بفعل الاغراء أى الزموا - صبغة الله - لا عليكم وإلا لوجب ذكره - بإقيل - وإليه ذهب الواحدى، ولا يجب حينئذ إضمار العامل لأنه مختص في الاغراء بصورتى التكرار أو العطف كالعهد والمهدو كالأهل والولد، وذهب الاخفش، والزجاج، والكسائى، وغيرهم إلى أنها بدل من ملة إبراهيم ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ مبتدأ وخبر، والاستفهام للانكار، وقوله تعالى: (صبغة) تمييز منقول من المبتدأ نحو - زيد أحسن من عمرو وجهاً - والتقدير - ومن صبغته أحسن من صبغة الله تعالى - كما يقدر وجه زيد أحسن من وجه عمرو، والفضل جار بين الصبغتين لابين فاعليهما أى لاصبغة (أحسن) من صبغته تعالى على معنى أنه (أحسن من) كل (صبغة) وحيث كان مدار التفضيل على تعميم - الحسن - للحقيقى والفرضى المبنى على زعم الكفرة لم يلزم أن يكون في (صبغة) غيره تعالى حسن في الجملة، والجملة معترضة مقررّة لما في صبغة الله تعالى من التبجح والابتهاج أو جارية مجرى التعليل للاغراء ﴿وَمَنْ لَهُ عَبْدُونَ ۱۳۸﴾ أى وحدون أو مطيعون متيعون ملة إبراهيم أو خاضعون مستكنون في اتباع تلك الملة، وتقديم الجار لإفادة اختصاص العبادة له تعالى، وتقديم المسند إليه لإفادة قصر ذلك الاختصاص عليهم، وعدم تجاوزه إلى أهل الكتاب فيكون تعريفاً لهم بالشرك أو عدم الانقياد له تعالى باتباع ملة إبراهيم، والجملة عطف على (آمننا) وذلك يقتضى دخول صبغة الله في مفعول (قولوا) لثلاث يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالأجنبي، وإثارة الجملة الاسمية للأشعار بالدوام، ولمن نصب (صبغة) على الاغراء أو البديل أن يضرع (قولوا) قبل هذه الجملة معطوفاً على الزموا على تقدير الاغراء وإضمار القول سائغ شائع، والقريظة - السياق - لأن ما قبله مقول المؤمنين وأن يضرع اتباعوا في (بل ملة إبراهيم) لا تتبع ويكون (قولوا آمننا) بدلا من (اتباعوا) بدل البعض لأن الايمان داخل في اتباع ملة إبراهيم فلا يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه، ولا بين البديل والمبدل منه بالأجنبي ومقابل: إنه يلزم الفصل بيدل الفعل بين المفعول، والمبدل منه فقيه أن (قولوا) ليس بدلا من الفعل فقط بل الجملة بدل من الجملة فلا محذور، وأما القول - بأنه يمكن أن تجعل هذه الجملة حالا من لفظة الله في قوله سبحانه: (ومن أحسن من الله صبغة) أى صبغته بظهور القلب أو الارشاد أو حفظ الفطرة أحسن الاصباغ حال إخلاص العبادة له - فليس بشىء، كما لا يخفى ﴿قُلْ أَمْحَا جُوتَنَا﴾ تجريد الخطاب للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم لما أن المأمور به من الوظائف الخاصة به عليه الصلاة والسلام، والهمزة للانكار، وقرأ زيد. والحسن. وغيرهما بادغام التون أى تجادلونا ه

﴿فإن الله﴾ أى في دينه وتدعون أن دينه الحق اليهودية والنصرانية وتبنون دخول الجنة والاهتمام عليهم، وقيل: المراد في شأن الله تعالى واصطعاعه نبياً من العرب دونكم بناء على أن الخطاب لأهل الكتاب وسوق النظم يقتضى أن تفسر الحاجة بما يختص بهم، والحاجة في الدين ليست كذلك والقريظة على التقييد قوله سبحانه قبل: (وما أنزل إلينا) وبعد (ومن أظلم ممن كتم شهادة) حيث أنه تعريض بكتمان أهل الكتاب شهادة الله سبحانه بنوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، وما روى في سبب النزول أن أهل الكتاب قالوا الأنبياء كلهم منا فلو كنت نبياً لكنت منا فنزلت، ولا يخفى عليك أن الحاجة في الدين على ما ذكرنا مختصة بهم على أن ظاهر السوق يقتضى ذمهم بما صار ديدناً لهم وشئنة فيهم حتى عرفوا فيه، ومشركو العرب وإن حاجوا في الدين

أيضاً لكنهم لم يصلوا فيه إلى رتبة أهل الكتاب لما أنهم أميون عارون عن سائر العلوم جاهلون بوظائف البحث بالكلية نظراً إلى أولئك القائمين على ساق الجدال وإن القريبتين السابغة واللاحقة على التقييد في غاية الحفاء وأن ماروي في سبب النزول ليس المذكوراً في شيء من كتب الحديث ولا التفاسير المعتبرة بما نص على ذلك الإمام السيوطي وكفى به حجة في هذا الشأن .

﴿وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ جملة حالية أي أنجادولتنا والحال أنه لا وجه للمجادلة أصلاً لأنه تعالى مالك أمرنا وأمركم ﴿وَلَنَا عَمَلْنَا وَأَكْمَ أَعْمَلَكُمْ﴾ عطف على ما قبله أي لنا جزء أعمالنا الحسنة الموافقة لأمركم جزء أعمالكم السيئة المخالفة لحكمكم ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُخْضَوْنَ ١٣٩﴾ في تلك الأعمال لا ينبغي بها إلا وجهه فأني لكم الحاجة ودعوى حقية ما أنتم عليه والقطع بدخول الجنة بسببه ودعوة الناس إليه، والجملة حالية كالتي قبلها، وذهب بعض المحققين أن هذه الجملة بكاملها (ونحن له مسلمون) (ونحن له عابدون) اعتراض وتذليل للكلام الذي عقب به مقول على السنة العبادتية بتمليح الله تعالى لا عطف، وتحريره أن (ونحن له مسلمون) مناسب لآمننا أي تؤمن بالله وبما أنزل على الأنبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم ونستسلم له وننقاد لأوامره ونواهيه وقوله تعالى: (ونحن له عابدون) ملائم لقوله تعالى: (صنعة الله) لأنها بمعنى دين الله فالمصدر كالفعل كما سبق، وهذه الآية موافقة لما قبلها، ولعل الذوق السليم لا يباه، وأما القول بأن معنى (وهو ربنا) الخ أنه لا اختصاص له تعالى بقرم دون قوم فيصيب برحمته من يشاء فلا يبعد أن يكرمنا بأعمالنا كما أكرمكم بأعمالكم كأنه أكرمهم على كل مذهب بفتحونه إجماعاً وتبكيماً فان كرامة النبوة إما تفضل من الله تعالى فالكل فيه سواء، وإما إفاضة حق على المستحقين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلي بالاخلاص فكما أن لكم أعمالاً ربما يعتبرها الله تعالى في إعطائنا أيضاً أعمالاً ونحن له مخلصون بها لأنهم، فمع بناءه على ما علمت ركازته غير ملائم لسباق النظم الكريم وسياقه بل غير صحيح في نفسه كما أفنى بهمو لا نامق الديار الرومية لما أن المراد بالاعمال من الطرفين ما أشير إليه من الأعمال الصالحة والسيئة ولا ريب أن أمر الصلاح والسوء يدور على موافقة الدين المبني على البعثة ومخالفته فكيف يتصور اعتبار تلك الأعمال في استحقاق النبوة واستعدادها المتقدم على البعثة بمراتب هذا وقد اختلف الناس في الاخلاص، فروى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «سألت جبريل عن الاخلاص ما هو؟ فقال: سألت رب العزة عنه فقال: سر من أسرارى استودعته قلب من أحببت من عبادي» وقال سعيد بن جبير: الاخلاص أن لا تشرك في دينه ولا تزأر أحداً في عمله، وقال الفضيل: ترك العمل من أجل الناس رياءً والعمل من أجل الناس شرك، والاخلاص أن يعافيك الله تعالى منها، وقال حذيفة المرعشي: أن تستوى أفعال العبد في الباطن والظاهر، وقال أبو يعقوب: المكشوف أن يكرم العبد حسنة بما يكرم سيئاته، وقال سهل: هو الافلاس، ومعناه احتقار العمل وهو معنى قول روي - ارتقاء عملك عن الرؤية - قيل: ومقابل الاخلاص الرياء، وذكر سليمان النازاني ثلاث علامات له . الكسل عند العبادة في الوحدة . والنشاط في الكثرة . وحب التناء على العمل .

﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْإِسْبَاطَ كَانُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى﴾ (ام) إمامتصلة معادلة للهمزة في (أنجادولتنا) داخلة في حيز الامر والمراد بالاستفهام إنكارهما معا بمعنى كل من الأمرين منكر ينبغي أن لا يكون إقامة الحججة وتنوير البرهان على حقية ما أنتم عليه، والحال ما ذكر والتشبه بتذليل التقليد والافتراء.



على الانبياء عليهم السلام، وفائدة هذا الاسلوب مع أن العلم حاصل بثبوت الأمرين الاشارة إلى أن أحدهما كاف في الذم فكيف إذا اجتماعا كما تقول لمن أخطأ تديراً ومقالاً: أتديرك أم تقيريك، وبهذا يندفع ما قاله أبو حيان من أن الاتصال يستدعي وقوع إحدى الجملتين والسؤال عن تعيين إحداهما وليس الأمر كذلك إذ وقتاً ما، وإما منقطعة مقدره بيل والهمزة دالة على الاضراب والانتقال من التوبيخ على الحاجة إلى التوبيخ على الافتراء على الانبياء عليهم الصلاة والسلام، وقرأ غير ابن عامر . وحمزة . والكسائي . وحفص ( أم يقولون ) - بالياء - ويتعين كون ( أم ) حينئذ منقطعة لما فيها من الاضراب من الخطاب إلى الغيبة ولا يحسن في المتصلة أن يختلف الخطاب من مخاطب إلى غيره كما يحسن في المنقطعة ويكون الكلام استثناء غير داخل تحت الأمر بل وارد منه تعالى توبيخهم وإنكاراً عليهم، وحكى أبو جعفر الطبري عن بعض النحاة جواز الاتصال لأنك إذا قلت - أقوم يا زيد أم يقوم عمرو - صح الاتصال، واعترض عليه ابن عطية بأن المثال غير جيد لأن القائل فيه واحد والمخاطب واحد والقول في الآية من اثنين والمخاطب اثنان غير أن يتجه معادلة ( أم ) للهمزة على الحكم المعنوي بأن معنى ( قل أمحاجوننا ) أي يحاجوننا بالحمد أم يقولون، ولا يخفى أن القول بالانقطاع لم يكن متعيناً فلا أقل من أنه أولى

﴿ قُلْ أَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ ﴾ أي لستم أعلم بحال إبراهيم عليه السلام في باب الدين بل الله تعالى أعلم بذلك وقد أخبر سبحانه بنفى اليهودية والنصرانية عنه، واحتج على انتفائها عنه بقوله: ( وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده ) وهؤلاء المعطوفون عليه أتباعه في الدين وفاقاً لحالهم حاله فلم تدعون له ولهم ما نفي الله تعالى، فما ذلك الا جهل غال ولجاج محض ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ ﴾ إنكار لأن يكون أحد أظلم ﴿ مَن كَتَمَ شَهَادَةً ﴾ ثابتة

﴿ عِنْدَهُ ﴾ واصله ﴿ مَنْ أَلَّه ﴾ إليه وهي شهادته تعالى لإبراهيم عليه السلام بالحنيفية والبراءة عن اليهودية والنصرانية حسباً تلي آناً، وجيء بالوصفين لتعليل الإنكار وتأكيده فإن ثبوت - الشهادة عنده - وكونها من جانب جناب العلي الأعلى عز شأنه من أقوى الدواعي إلى إقامتها وأشد الزواجر عن كتابتها، وتقديم الأول مع أنه متأخر في الوجود لمراعاة طريق الترتيق والمعنى لا أحد أظلم من أهل الكتاب - حيث كتبتوا هذه الشهادة وأنبتوا نقيضها بما ذكر من الافتراء - والجملة تذييل يقرر ما أنكر عليهم من ادعاء اليهودية والنصرانية وتعليق الاظلمية بمطلق الكتبتان للقيام إلى أن مرتبة من يردّها ويشهد بخلافها في الظلم خارجة عن دائرة البيان، أو لا أحد - أظلم منا لو كتبتنا هذه - الشهادة - ولم نعلمها في مقام الحاجة، والجملة حينئذ تذييل مقرر ما وقع في قوله تعالى: ( أنتم أعلم أم الله ) من أنهم شاهدون بما شهد الله تعالى به مصدقون بما أعلمهم، وجعلها على هذا من تمة ( قولوا أمنا ) لأنه في معنى إظهار الشهادة . وعلى الأول من تمة ( قل أمحاجوننا ) لأنه في معنى كتابتها ظاهر التعسف، ولا يخفى أن في الآية تعريضا بناية اظلمية أهل الكتاب على نحو ماشير إليه، وفي إطلاق الشهادة - مع أن المراد بها ما تقدم من الشهادة المعينة - تعريض بكتابتهم شهادة الله تعالى لنبية محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة والإنجيل، وفي رى الظلمان أن - من - صلة ( أظلم ) والكلام على التقديم والتأخير كأنه قيل: ومن أظلم من الله ممن كتتم شهادة عنده كقولك ومن أظلم من زيد من جملة السكّامين للشهادة والمعنى لو كان إبراهيم وبنوه يهوداً أو نصارى ثم أن الله تعالى كتتم هذه الشهادة لم يكن أحد ممن يكتتم الشهادة أظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتزويه عما لا يليق علنا أن الامر ليس كذلك، وقيل: إن ( من ) صلة ( كتتم )

والكلام على حذف مضاف أى كتم من عباد الله شهادة عنده - ومعناه أنه تعالى ذمهم على منع أن يوصلوا إلى عباد الله تعالى ، ويؤدوا اليهم شهادة الحق ، ولا يخفى ما في هذين الوجهين من التكلف والتعسف والمخاطب المعنى فليزحه كتاب الله تعالى العظيم عنه ، على أنك لو نظرت بعين الانصاف رأيت الوجه الثانى من الاولين لا يخلو عن بعد لأن الآية إنما تقدمها الانكار لما نسب إلى إبراهيم عليه السلام ، ومن ذكر معه فالذى يليق أن يكون الكلام مع أهل الكتاب لامع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وأتباعه لأنهم مقرون بما أخبر الله تعالى به وعالمون بذلك فلا يفرض في حقهم كتمانهم والتذليل الذى ادعى فيه خلاف الظاهر أيضاً

( وَمَا اللَّهُ بِغَفُلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ١٤٠ ) وعيد وتهديد لأهل الكتاب أى إن الله تعالى لا يترك أمركم سدى بل هو محصل لأعمالكم يحيط بجميع ما تأنون وتذرون فيعاقبكم بذلك أشد عقاب ، ويدخل في ذلك كتمانهم لشهادته تعالى وافتراؤهم على أنبيائه عليهم السلام، وقرىء - عما يعملون - بصيغة الغيبة فالضمير الما لمن كتم باعتبار المعنى أو لأهل الكتاب •

(• تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُنْسَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٤١ ) • تكرر لما تقدم للبالغة في التحذير عما استحکم في الطباع من الافتخار بالآباء والاتكال عليهم لنا يقال: اتق الله اتق الله، أو تأكيد وتقرير للوعيد يعنى أن الله تعالى يجازيكم على أعمالكم ولا تنفعكم آباؤكم ولا تسألون يوم القيامة عن أعمالهم بل عن أعمال أنفسكم ، وقيل : الخطاب فيما سبق لأهل الكتاب، وفي هذه الآية لنا تحذير أعن الاقتداء بهم ، وقيل : المراد بالامة في الاول الانبياء. وفي الثانى أسلاف اليهود لأن القوم لما قالوا في إبراهيم وبنيه : إنهم كانوا ما كانوا - فكأنهم قالوا - إنهم على مثل طريقة أسلافنا فصار سلفهم في حكم المذكورين مجاز أن يعنوا بالآية ، ولا يخفى ما في ذلك من التعسف الظاهر •

تم طبع الجزء الاول من التفسير العجيب المسمى ﴿ بروح المعاني ﴾ على يد الفقير إلى مولاه القدير ﴿ محمد منير الدمشقى ﴾ مدير وصاحب إدارة الطباعة المنيرية بمصر المحمية سنة ١٣٥٣ هجرية على صاحبها أتم سلام وأحسن تحية ، ويتلوه إن شاء الله تعالى الجزء الثانى منه وأوله قوله تعالى : ﴿ سيقول السفهاء ﴾

# فہرست

الجزء الأول من تفسير روح المعاني

صحيفة	صحيفة
٦٠ في كلام الامام الأشعري واتباعه ورجوعه الى مذهب الامام أحمد آخرًا أنظر كتابه الابانة	٤ الفائدة الأولى في معنى التفسير
٧٠ بحث أول الفائدة والحد والشكر	٥ الفائدة الثانية فيما يحتاجه التفسير والرأى وكلام الصوفية عليهم الرحمة
٧٥ الكلام على جملة الحد هل هي إخبارية أم إنشائية	٨ الفائدة الثالثة في أسماء القرآن العظيم
٨٢ أقوال القراء في قراءة مالك يوم الدين	١٠ الفائدة الرابعة في أن كلام الله سبحانه غير مخلوق
٨٧ ذكر مباحث تتعلق بأسرار ما تقدم من الألفاظ	١٠ تقسيم الكلام إلى لفظي ونفسي ويان أن للعبد كلامًا نفسيًا بالمعنيين المذكورين وللرب جل ذكره كلامًا نفسيًا كذلك لكن أين التراب رب الأرباب ؟
٩١ تفسير الهداية	٢٠ الفائدة الخامسة في بيان المراد بالأحرف السبعة التي نزل بها القرآن
٩٢ تفسير الصراط المستقيم	٢١ الفائدة السادسة في جمع القرآن وترتيبه
٩٤ في لفظ «عليهم» عشر لغات	٢٧ الفائدة السابعة في بيان وجه إجماع القرآن الكريم
٩٥ تفسير التضب	٣٣ ﴿سورة فاتحة الكتاب﴾
٩٦ بيان أن المراد بالمغضوب عليهم اليهود وبالصالحين النصارى	٣٧ الكلام على ما ذهب إليه المؤلف في تفسير القرآن على مذهب الصوفية وصرف ظاهر اللفظ عن معناه الحقيقي لئلا يشرعوا إلى معنى لا يدل عليه اللفظ مطلقًا
٩٨ ﴿سورة البقرة﴾	٣٩ أبحاث جليلة في البسملة
٩٩ الكلام على أوائل السور	٥٢ الكلام على اشتقاق الاسم
١٠٤ الكلام على أعراب أوائل السور	٥٣ مطلب في الاسم هل هو عين المسمى أم غيره
١٠٦ تفسير لفظ الكتاب	٥٥ في الفرق بين لفظ إله ولفظ الله عز وجل
١١٠ بحث في الإيمان	٥٨ في الرحمن الرحيم
١١٦ بحث في إقامة الصلاة	
١١٧ بحث في الرزق	
١٢٢ تفسير الآخرة والإيقان	
١٢٨ مطلب في سواد	
١٢٩ تفسير الانذار	
١٣١ تفسير الحتم والنشأة	
١٣٢ مطلب في المسامحة هل هي مجعولة وفي كسب العبد وفضله	

صحيفة	صحيفة
١٩١ « الأنداد	١٣٤ بيان أن حجج المعتزلة هنا وهي من بيت العنكبوت
١٩٣ بيان أن القرآن أو سورة منه معجزة لا يمكن	١٣٤ تفسير القلب
معارضتها البتة	١٣٧ تفسير العذاب
١٩٨ الكلام على لفظ «ان» وما المراد بالحجارة	١٣٨ بيان أن نقي العذاب لم يقل به أحد البتة
الواقعة في قوله تعالى : ( وقودها الناس	١٣٨ رد بعض المتحرفين عن الدين وشبههم في
والحجارة )	الشقى والسعيد
٢٠٠ بيان ما للذين آمنوا وعملوا الصالحات من	١٣٩ في خلود أهل النار من الكفار نموذ بالله
الخيرات والمبرات	تعالى من ذلك
٢٠٦ بيان ضرب المثل بقوله تعالى : ( إن الله	١٤١ وجوب تقديم الدليل التقلي على العقل
لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة	١٤٣ تفسير الناس
فما فوقها )	١٤٥ تفسير الخداع
٢٠٨ تفسير الإرادة	١٤٨ تفسير النفس
٢١٠ بيان معنى الفسق شرعا وعرفا	١٥٠ في الكذب والصدق
٢١٠ تفسير النقض والهدم والبناء	١٥٣ تفسير الفساد
٢١٣ تفسير الحياة والموت وما المراد بهما في قوله	١٥٥ تفسير السفه
تعالى : ( وكنتم أمواتا فأحياهم )	١٥٧ بيان معنى الشيطان
٢١٥ تفسير الاستواء وأقوال العلماء في ذلك وبيان	١٥٨ تفسير الاستزراء
مذهب السلف والخلف فيه وتحقيق الحق بما	١٥٩ « المد والطنيان
يزيل الران عن قلوب الجاهلين الأدياء	١٦٠ بيان معنى يعمهون
لاسيما الطائفة المنحصرة في عصرنا هذا التي	١٦١ تفسير الاستزراء والشراء
تفر من انصاف البراري تعالى به وبأمثاله	١٦٢ بيان معنى التجارة والربح
بما وصف الله به نفسه وأخبر به نبيه المصطفى	١٦٨ من الطائفة أن الظلة حيثما وقعت في القرآن
وارتضاء وآمن به الرعي الأول الأهم اهد	وقعت مجموعة النور حينما وقع وقع مفردا
قوى قائمهم لا يملون	ويان السبب في ذلك
٢١٧ كلام أرباب الأرصاد في الأفلاك	١٦٩ تفسير الصمم والبكم والمعنى
٢١٨ تفسير الملائكة وأقوال علماء التوحيد فيها	١٧١ بيان معنى الصيب
٢٢١ تأويل قول الملائكة ( أنجعل فيها من يفسد	١٧٢ في السحاب والبرق وكلام أهل الشرع
فيها ويسفك الدماء ) الخ	والسكاء فيها
٢٢٣ الكلام على لفظ «آدم»	١٧٦ مطلب في لو
٢٢٤ بيان ما المراد بالأسماء التي عليها الله آدم	١٧٩ مطلب في أن المدموم هل هو شيء أم لا
٢٢٥ بيان أن قوله تعالى : ( أنبئوني بأسماء هؤلاء )	١٨١ في يا تندائية والتداء
تمجيز للملائكة إلى آخر القصة	١٨٤ مطلب في تمليل العبادة أو الربوبية
٢٢٨ طلب السجود من الملائكة لأدم عليه السلام	١٨٥ تفسير لعل

صفحة	صفحة
روية الله تعالى جبره واستيلاء الصاعقة عليهم	واجابتهم لذلك الا ابليس فأبى وعصى واستكبر
٢٦٣ تفسير المنى والسوى	فكان من الكافرين الجاحدين
٢٧٨ بيان أن من يدعى الايمان من الذين هادوا	٢٣٢ قصة اسكان آدم وزوجه الجنة وكيد ابليس
والنصارى والصابئين لا يقبل منه إلا إذا	الذين لما الخ
آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً	٢٣٦ اخراج آدم وزوجه من الجنة وهبوطهما
٢٨١ بيان تعدد الله تعالى نعمه على بني إسرائيل	الى الأرض وتلقيه من ربه لمات وتوبته
٢٨٥ قصة ذبح البقرة	وانابته الى الله جل وعز
٢٩٨ وصف أهل الكتاب بالتحريف لكتابهم	٢٤٠ بيان حال الذين كفروا وكذبوا بآيات الله
والتكذيب على عوامهم وشراهم بالفساد	٢٤١ بيان أن قومه تعالى (بانيي آدم اذكروا نعمتي)
ثمناً قليلاً	الخ خطاب لطائفة خاصة من الكفرة
٣٠٧ ذكر أهل الايمان وما أعد لهم من الخلود	المعاصرين للنبي ﷺ بعد الخطاب العام
في الجنان	واقامة دلائل التوحيد والنبوة والمعاد
٣٠٧ تعداد قبائح أسلاف اليهود الذين هم شرملة	والتذكير بصنوف الانعام الخ
على وجه الأرض	٢٤٣ تفسير الرهبة
٣٢٨ الكلام على مشروعية تمني الموت	٢٤٧ الكلام على قوله تعالى (ولا تلبسوا الحق)
من صفات اليهود الحرص على الحياة وصفات	من باب الاشارة على مذهب القوم
المجوس تمني أن يعيش أحدهم ألف سنة	٢٤٨ تفسير الصبر
٣٣١ لا يصح أن يعادى أحد من الملائكة فان	٢٤٩ بيان أن الصلاة ثقيلة على كل أحد إلا على
عداوة أحدهم عداوة للسكل	الخاصين الملائقين ربهم الخ
٣٤٠ قصة هاروت وماروت	٢٥٠ الكلام على قوله تعالى ( أنأمرون الناس
٣٤٨ من فظائع اليهود سب النبي ﷺ بلسانهم	بالبر ) من باب الاشارة والرمز
٣٥١ الكلام على النسخ وحقيقته	٢٥٠ تذكير الله تعالى بني إسرائيل بنعمته تعالى
٣٦٠ انكار اليهود الانجيل ونبوة عيسى وانكار	وتفضيلهم على العامين الخ
النصارى التوراة ونبوة موسى وهما كاذبان	٢٥٦ الكلام على البحر وغيره على طريق مذهب
في ذلك	القوم
٣٧١ اليهود والنصارى لا ترضى عن محمد ﷺ	٢٥٧ قصة موسى ووعده الله إياه أربعين ليلة واتخاذ
حتى يتبع ملتهم الباطلة ومذهبهم الفاسد	بني إسرائيل العجل عند غياب موسى عنهم
٣٧٣ قصة ابتلاء اهل ابراهيم بكلمات وبيانها مفصلة	وعفو الله عنهم
٤٠١ غائمة الكتاب	٢٥٨ تفسير الكتاب والفرقان المنزل على موسى
٤٠٢ فهرس الكتاب	عليه السلام
	٢٦١ طلب قوم موسى من موسى عليه السلام

# 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  
الإحسان والنعمة آمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

إِدَارَةُ الطَّبِيعَاتِ الْمَدِينِيَّةِ

وَلَدُ

أَحْمَدُ الْبَغْدَادِيُّ

سَمِعْت - بَيْتَان

مصر : درب الاتراك رقم ١

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

• (سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ) • أى الخفاف الاحلام أو المستهنونها بالتقليد المحض ، والاعراض عن التدبر ، والمتبادر منهم ما يشمل سائر المنكرين لتغيير القبلة من المنافقين . واليهود . والمشركين ، وروى عن السدى الاقتصار على الاول ، وعن ابن عباس الاقتصار على الثانى ، وعن الحسن الاقتصار على الثالث ، ولعل المراد بيان طائفة نزلت هذه الآية فى حقهم لاحمل الآية عليها لأن الجمع فيها على باللام ، وهو يفيد العموم فيدخل فيه الكل ، والتخصيص بالبعض لا يدعو إليه داع ، وتقديم الاخبار بالقول على الوقوع لتوطين النفس به فان مفاجأة المكروه أشد إبلاماً ؛ والعلم به قبل الوقوع أبعد من الاضطراب ، ولما أن فيه إعداد الجواب والجواب المعد قبل الحاجة إليه أقطع للخصم وفى المثل - قبل الرى يرأس السهم - ويكون الوقوع بعد الاخبار معجزة له صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : إن الوجه فى التقديم هو التلميح والتنبيه على أن هذا القول أثر السفاهة فلا يبالى به ولا يتألم منه ويرد عليه - أن التعليل - والتنبيه المذكورين يحصلان بمجرد ذكر هذا السؤال ، والجواب ولو بعد الوقوع ، وقال القفال : إن الآية نزلت بعد تحويل القبلة ، وأن لفظ (سَيَقُولُ) مراد منه الماضى ، وهذا كما يقول الرجل إذا عمل عملاً قطع فيه بعض أعدائه : أنا أعلم أنهم سيطعنون فى - كأنه يريد أنه إذا ذكر مرة فيذكرونه مرات أخرى - ويؤيد ذلك ما رواه البخارى عن البراء رضى الله تعالى عنه قال : لما قدم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً ، وكان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يجب أن يتوجه نحو الكعبة فأُنزل الله تعالى : (قد نرى قلبك وجهك فى السماء) إلى آخر الآية فقال : (السفاهة) وهم اليهود (ما ولاهم عن قلبهم) إلى آخر الآية ، وفى رواية أنى إسحق . وعبيد بن حميد . وأبى حاتم عنه زيادة فأُنزل الله تعالى (سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ) الخ ، ومناسبة الآية لما قبلها أن الأولى قدح فى الأصول ، وهذا فى أمر متعلق بالفروع ، وإنما لم يعطف تنبيها على استقلال كل منهما فى الشناعة .

• (مَنْ النَّاسُ) • فى موضع نصب على الحال ، والمراد منهم الجنس ، وفائدة ذكره التنبيه على حال سفاهتهم بالقياس إلى الجنس ، وقيل : الكفرة ، وفادته بيان أن ذلك القول المحكى لم يصدر عن كل فرد فرد من تلك الطوائف بل عن أشقياتهم المعتادين للخوض فى آسن الفساد ، والأول أولى بما لا يخفى • (مَا وَلَّهُمْ) • أى أى شئ صرفهم ، وأصله من الولى ، وهو حصول الثانى بعد الاول من غير فصل والاستفهام للانكار • (عَنْ قِبَلْتُمْ) • أى بيت المقدس وهى فعلة من المقابلة كالوجهة من المواجهة ، وأصلها الحالة التى كان عليها المقابل إلا أنها فى العرف العام اسم للكان

المقابل المتوجه إليه للصلاة ﴿أَلَيْسَ كَأَنَّوَأَعْيَابًا﴾ • أى على استقبالها، والوصول صفة القبلة، وفي وصفها بذلك بعد إضافتها إلى ضمير المسلمين تأكيد للانكار ومدار هذا الانكار بالنسبة إلى اليهود زعمهم استحالة النسخ وكرهتهم مخالفتهم صلى الله تعالى عليه وسلم لهم في القبلة حتى أنهم قالوا له: ارجع إلى قبلتنا تبعك، وتؤمن بك، ولعلمهم ما أرادوا بذلك لإفنته عليه الصلاة والسلام، وبالنسبة إلى مشركي العرب القصد إلى الطعن في الدين وإظهار أن كلاً من التوجه إليها، والانصراف عنها بغير داع إليه حتى أنهم كانوا يقولون: إنه رغب عن قبلة آباءه ثم رجع إليها ليرجع إلى دينهم أيضاً، وبالنسبة إلى المنافقين مختلف باختلاف أصولهم فإن فهم اليهود وغيرهم، واختلف الناس في مدة بقائه ﷺ مستقبلاً بيت المقدس، ففي رواية البخاري ما عادت، وفي رواية مالك بن أنس تسعة أشهر أو عشرة أشهر، وعن معاذ ثلاثة عشر شهراً، وعن الصادق سبعة أشهر، وهل استقبال غيره قبل بكة أم لا؟ قولان أشهرهما الثاني وهو المروي أيضاً عن الصادق رضى الله تعالى عنه.

﴿قُلْ لَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ • أى جميع الامكنة والجهات ملوكة له تعالى مستوية بالنسبة إليه عز شأنه لاختصاص شيء منها به جل وعلا وإنما العبرة لامتنال أمره فله أن يكلف عباده باستقبال أى مكان وأى جهة شاء. ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ١٤٢﴾ • أى طريق مستو وهو ما تقتضيه الحكمة من التوجه إلى بيت المقدس تارة وإلى الكعبة أخرى، والجملة بدل اشتغال بما تقدم وهو إشارة إلى تصحيح التولية وهذا إلى مرجحها كأنه قيل: إن التولية المذكورة هداية ينص الله تعالى بها من يشاء ويختار من عباده وقد خصنا بها فله الحمد ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ • اعتراض بين كلامين متصلين وقما خطاباً له صلى الله تعالى عليه وسلم استطراداً لمدح المؤمنين بوجه آخر أو تأكيداً لرد الانكار بأن هذه الامة وأهل هذه الملة شهداء عليكم يوم الجزاء وشهادتهم مقبولة عندكم فأنتم إذا أحق باتباعهم والاقتران بهم فلا وجه لانكاركم عليهم، وذلك إشارة إلى الجعل المدلول عليه - بجعلناكم - وجبى بما يدل على البعد تفخيماً. والكاف مقدم للمبالغة وهو اقحام مطرد ومحلها في الأصل النصب على أنه نعت لمصدر محذوف، وأصل التقدير - جعلناكم أمة وسطاً - جعلنا كأنما مثل ذلك الجعل المقدم على الفعل لافادة القصر، وأقحمت الكاف فصار نفس المصدر المؤكد لانعتاله أى ذلك الجعل البديع جعلناكم لاجملاً آخر أدنى منه كذا قالوا، وقد ذكرنا قبل أن (كذلك) كثير ما يقصد بها تثبيت ما بعدها وذلك لأن وجه الشبه يكون كثيراً في النوعية والجنسية كقولك - هذا الثوب كهذا الثوب - في كونه خراً أو بزاً، وهذا التشبيه يستلزم وجود مثله وثبوته في ضمن النوع فأريد به على طريق الكناية بمجرد الثبوت لما بعده، ولما كانت الجملة تدل على الثبوت كان معناها موجوداً وبدونها وهي مؤكدة لفكانت كالكلمة الزائدة وهذا معنى قولهم: إن الكاف مقحمة لأنها زائدة كما يوهمه كلامهم، وأما استفادة كون ما بعدها مجبياً فليس إلا لأن ما ليس كذلك لا يحتاج لبيان فلما اهتم بآياته في الكلام اللبغ علم أنه أمر غريب، أو لخل البعد المفهوم من ذلك على البعد الرتبى، ومن الناس من جعل (كذلك) للتشبيه - بجعل - مفهوم من الكلام السابق أى مثل ما جعلناكم مهديين، أو جعلنا قبلكم أفضل القبل - جعلناكم أمة وسطاً - ويرد على ذلك أن المحل المشبه به غير مختص بهذه الامة لأن مؤمنى الامم السابقة كانوا أيضاً مهديين إلى صراط مستقيم، وكانت قبله بعضهم أفضل القبل أيضاً، والجعل المشبه مختص بهم فلا يحسن التشبيه على أنه لا يفهم من السابق سوى أن التوجه إلى كل



واحد القبليين في وقته - صراط مستقيم والأمر به في ذلك الوقت هداية ولا يفهم منه أن قبلتهم أفضل القبيل، والناسخ لا يلزم أن يكون خيراً من المنسوخ اللهم إلا أن يكون مراد القائل - كما جعلنا قبلكم الكعبة التي هي أفضل القبل في الواقع جعلنا- إلا أنه على ما فيه لا يحسم الايراد كما لا يخفى. ومعنى (وسطاً) خياراً أو عدو لا وهو في الاصل اسم لما يستوى نسبة الجوانب اليه- فالمرکز- ثم استعير للخصال المحمودة البشرية ليكونها وساطة للتصال الذميمة المكتتفة بها من طرفي الافراط والتفريط كالجود بين الاسراف، والبخل والشجاعة بين الجبن والنهور، والحكمة بين الجريرة والبلادة، ثم أطلق على المتصف بها إطلاق الحال على المحل واستوى فيه الواحد وغيره لأنه بحسب الاصل جامد لا تعتبر مطابقتها، وقد يراعى فيه ذلك وليس هذا الاطلاق مطرداً كما يظن من قولهم بخير الأمور الوسط إذ يعارضه قولهم - على الذم أنقل من مغز وسط - لأنه كما قال الجاحظ يختم على القلب ويأخذ بالانفاس وليس يجيد فيطرب ولا يردى فيضحك، وقولهم: أخو الدون الوسط بل هو وصف مدح في مقامين في النسب لأن أوسط القبيلة أعرقها وصميمها، وفي الشهادة كما هنا لأنه العدالة التي هي كمال القوة العقلية والشهوية والغضبية أعنى استعماها فيما ينبغي على ما ينبغي، ولما كان علم العباد لم يبط إلا بالظاهر أقام الفقهاء الاجتناب عن الكيئات وعدم الاصرار على الصغائر مقام ذلك - وسومه عدالة - في إحياء الحقوق فليحفظ، وشاع عن أبي منصور الاستدلال بالآية - على أن الاجماع حجة إذ لو كان ما انفقت عليه الأمة باطلاً لتثلث به عدالتهم وهو مع بنائه على تفسير الوسط بالدول وللخصم أن يفسره بالخيار فلا يتم إذ كونهم خياراً لا يقتضي خيرتهم في جميع الأمور فلا ينافي اتفاقهم على الخطأ - لا يخلو عن شيء، أما أولاً فلا ن العدالة لاتنافي الخطأ في الاجتهاد إذ لا فسق فيه كيف والمجتهد المخطئ - مأجور، وأما ثانياً فلا ن المراد كونهم (وسطاً) بالنسبة إلى سائر الامم، وأما ثالثاً فلا ن له لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل واحد، وأما رابعاً فلا ن له لا يلزم أن يكونوا عدولاً في جميع الاوقات بل وقت أداء الشهادة وهو يوم القيامة، وأما خامساً فلا ن قصارى ما تدل عليه بعد التنا والى حجية إجماع كل الأمة أو كل أهل الحل والعقد منهم وذا متعذر، ولا تدل على حجية إجماع مجتهدى كل عصر والمستدل بصد ذلك، وأجيب عن الأول، والثاني بأن العدالة بالمعنى المراد تقتضى العصمة في الاعتقاد والقول والفعل وإلا لما حصل التوسط بين الافراط والتفريط وبأنه عبارة عن حالة متشابهة حاصلة عن امتزاج الأوساط من القوى التي ذكرناها فلا يكون أمراً نسبياً، وعن الثالث بأن المراد أن فيهم من يوجد على هذه الصفة، فإذا كنا لا نعرفهم بأعيانهم افتقرنا إلى اجتماعهم كيلاً يخرج من يوجد على هذه الصفة - لكن يدخل المعتبرون في اجتماعهم - ومتى دخلوا وحصل الخطأ تثلث عدالة المجموع .

وعن الرابع بأن (جعلناكم) يقتضى تحقق العدالة بالفعل، واستعمال الماضي بمعنى المضارع خلاف الظاهره وعن الخامس بأن الخطاب للحاضرين - أعنى الصحابة كما هو أصله - فيدل على حجية الاجماع في الجملة، وأنت تعلم أن هذا الجواب الأخير لا يشفي عيلاً، ولا يروى غليلاً، لأنه بعيد بمراحل عن مقصود المستدل، على أن من نظر بعين الانصاف لم ير في الآية أكثر من دلالتها على أفضلية هذه الأمة على سائر الأمم، وذلك لا يدل على حجية إجماع ولا عدها، نعم ذهب بعض الشيعة إلى أن الآية خاصة بالأئمة الاثني عشر، ورووا عن الباقر أنه قال: نحن الأمة الوسط، ونحن شهداء الله على خلقه، وحقته في أرضه، وعن علي كرم الله تعالى وجهه: نحن الذين قال الله تعالى فيهم: (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) وقالوا: قول كل واحد من أولئك حجة

افضلاً عن إجماعهم ، وأن الأرض لا تخلو عن واحد منهم حتى يرث الله تعالى الأرض ومن عليها ، ولا يخفى أن دون إثبات ما قالوه خرط القتاد ﴿ لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ أي سائر الأمم يوم القيامة بأن الله تعالى قد أوضح السبل وأرسل الرسل فبلغوا ونصحوا وهو غاية للجعل المذكور مرتبة عليه . أخرج الامام أحمد وغيره عن أني سعيد قال: « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : يحىي النبي يوم القيامة ومعه الرجل والنبي ومعه الرجلان وأكثر من ذلك فإدعى قومه فيقال لهم هل بلغكم هذا؟ فيقولون : لا ، فيقال له : هل بلغت قوماك؟ فيقول : نعم ، فيقال له : من يشهدك ؟ فيقول : محمد وأمه ، فيدعى محمد وأمه فيقال لهم : هل بلغ هذا قومه؟ فيقولون : نعم . فيقال : وما عليكم ؟ فيقولون : جاءنا نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فأخبرنا أن الرسل قد بلغوا فذلك قوله تعالى : ( وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ) » وفي رواية وفيئوتى بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم فيسأل عن حال أمته فيزكهم ويشهد بعدائهم « وذلك قوله عز وجل : ﴿ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً ﴾ وكلية الاستعلاء لما في - الشهيد من معنى الرقيب ، أو لما شاكفة ماقبله ، وأخرت صلة الشهادة أولاً وقدمت آخرأ لأن المراد في الأول إثبات شهادتهم على الأمم ، وفي الثاني اختصاصهم - يكون الرسول شهيداً عليهم - وقيل : لتكنوا شهداء على الناس في الدنيا فيما لا يصلح إلا بشهادة العدول الأخيار ( ويكون الرسول عليكم شهيداً ) ويزكهم ويعلم بعدائكم ، والآثار لا تساعد ذلك على ما فيه ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا ﴾ وهي صخرة بيت المقدس ، بناءً على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن قبلته صلى الله تعالى عليه وسلم بمكة كانت بيت المقدس لكنه لا يستدبر الكعبة - بل يجعلها بينه وبينه - و ( التي ) مفعول ثان - لجعل - لاصفة ( القبلة ) والمفعول الثاني محذوف أى ( قبلة ) كما قيل . وقال أبو حيان : إن - الجعل - تحويل الشئ من حالة إلى أخرى ، فالمنايس بالحالة الثانية هو المفعول الثاني ، كما في - جعلت الطين خزفاً - فينبغي أن يكون المفعول الأول هو الموصول ، والثاني هو ( القبلة ) وهو المنساق إلى الذهن بالنظر الجليل ، ولكن التأمل الدقيق يهذى إلى ما ذكرنا لأن ( القبلة ) عبارة عن الجهة التي تستقبل للصلاة - وهو كل - والجهة التي كنت عليها جزئى من جزئياتها ، فالجعل - المذكور من باب تصيير الكلئ جزئياً ، ولا شك أن الكلئ يصير جزئياً - كالحيوآن يصير إنساناً - دون العكس ، والمعنى أن أصل أمرك أن تستقبل الكعبة - كما هو الآن - ( وما جعلنا ) قبلك بيت المقدس شئ من الأشياء ﴿ إِلَّا لَنَعْلَمَ ﴾ أى في ذلك الزمان ﴿ مَن يَتَّبِعِ الرَّسُولَ ﴾ أى يتبعك في الصلاة إليها ، والالتفات إلى النبية مع إرادته صلى الله تعالى عليه وسلم بمنوان الرسالة للإشارة إلى علة الاتباع .

﴿ مَن يَتَّبِعِ عَلَى عَقْبِي ﴾ أى يرتد عن دين الاسلام فلا يتبعك فيها ألفاً لقبلة آياته ، و ( من ) هذه للفصل كائنى في قوله تعالى : ( والله يعلم المفسد من المصلح ) والكلام من باب الاستعارة التمثيلية بجمع أن المنقلب يترك مافى يديه ويدير عنه على أسوأ أحوال الرجوع ، وكذلك المرتد يرجع عن الاسلام ويترك مافى يديه من الدلائل على أسوأ حال . و ( نعلم ) حكاية حال ماضية ، و ( يتبع ) و ( يتقلب ) بمعنى الحدوث ، - والجعل - مجاز باعتبار أنه كان الأصل استقبال الكعبة ، أو المعنى ( ما جعلنا ) قبلك بيت المقدس ( إلا لنعلم ) الآن بعد التحويل إلى الكعبة ( من ) يتبعك حينئذ ( من ) لا يتبعك كبعض أهل الكتاب ارتدوا لما تحولت ( القبلة ) فنعلم على حقيقة الحال . والحاصل أن ما فعلناه كان لأمر عارض - وهو امتحان الناس -

إما في وقت - الجمل - أو في وقت التحويل ، وما كان لعارض يزول بزواله ، وقيل : المراد (القبلة) الكعبة بناً على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي إليها بحمكة ، والمعنى ما رددناك (إلا لتعلم) الثابت الذي لا يزيفه شبهة ، ولا يعتره اضطراب من يرتد بمقاومة واضطراب بسبب التحويل بأنه إن كان الأول حقاً فلا وجه للتحويل عنه ، وإن كان الثاني فلا معنى للاصر بالاول - والجمل - على هذا حقيقة ، و(يتبع) للاستمرار بقربة مقابلة ، ويضعف هذا القول أنه يستلزم دعوى نسخ (القبلة) مرتين ، واستشكلت الآية بأنها تشعر بحدوث العلم - في المستقبل - وهو تعالى لم يزل عالماً - وأجيب بوجوه ﴿الاول﴾ أن ذلك على سبيل التمثيل ، أي فعلنا ذلك فعل من يريد أن يعلم ﴿الثاني﴾ أن المراد - العلم - الحالى الذى يدور عليه - فلك الجزء - أى ليعتق علنا به موجوداً بالفعل ، فالعلم مقيد بالحادث ، والحدوث راجع إلى القيد ﴿الثالث﴾ أن المراد ليعلم الرسول والمؤمنون ، وتجوز في إسناد فعل بعض خواص الملك إليه تنبيهاً على كرامة القرب والاختصاص ، فهو كقول الملك : فتحنا البلد ، وإنما فتحها جنده ﴿الرابع﴾ أنه ضمن العلم معنى التمييز أو أريد به التمييز في الخارج ، وتجوز بإطلاق اسم السبب على المسبب ؛ ويؤيده تعديده (من) كالتمييز - وبه فسر ابن عباس رضى الله تعالى عنها - ويشهد له قراءة (ليعلم) على البناء للفعل حيث إن المراد ليعلم كل من يأتي منه - العلم - وظاهر أنه فرع تمييز الله وتفريقه بينهما في الخارج بحيث لا يخفى على أحد ﴿الخامس﴾ أن المراد به الجزء ، أى لتجازى الطائع والعاصى ، وكثيراً ما يقع التهديد في القرآن بالعلم ﴿السادس﴾ أن (نعلم) للتكلم مع الغير ، فالمراد ليشترك - العلم - بيني وبين الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين ، ويرد على هذا أن مخالفته مع جعلنا أب عنه ، مع أن تشريك الله تعالى مع غيره في ضمير واحد غير مناسب ، ثم العلم إن كان مجازاً عن التمييز - فنوع - ومن - مفعولاه بواسطة وبلا واسطة ، وإن كان حقيقة فاما أن يكون من الإدراك المعدى إلى مفعول واحد - فن - موصولة في موضع نصب به ، و (من) حال أى متميزاً (من) أو من - العلم - المعدى إلى مفعولين (من) استفهامية في موضع المتبدا ، و (يتبع) في موضع الخبر ، والجملة في موضع المفعولين ، (من ينقلب) حال من فاعل (يتبع) وبهذا يدفع قول أبى البقاء : إنه لا يجوز أن تكون (من) استفهامية لأنه لا يبقى لقوله تعالى : (من ينقلب) متعلق لأن ما قبل الاستفهام لا يعمل فيما بعده ، ولا معنى لتعلقه (بتبع) والكلام دال على هذا التقدير - فلا يرد أنه لا قرينة عليه - ثم إن جملة (وما جعلنا) الخ ، معطوفة على جملتين التاليتين لها على مجموع السؤال والجواب بيان لحكمة التحويل ، وقيل : معطوفة على (فه المشرق والمغرب) ويحتاج إلى أن يقال حينئذ : إنه صلى الله عليه وسلم مأمور بأداء مضمون هذا الكلام بألفاظه إذ لا يصح ضمير المتكلم في كلامه عليه الصلاة والسلام ، وفيه بعد ما لا لا يخفى ﴿وَلَا تَكُنَّ لِكَبِيرَةٍ﴾ أى شاقة ثقيلة ، والضمير لما دل عليه قوله تعالى : (وما جعلنا) الخ من الجملة - أو التولية - أو الردة - أو التحويلة - أو الصيرورة - أو المتابعة - أو القبلة ، وفائدة اعتبار التأنيت - على بعض الوجوه - الدلالة على أن هذا الرد والتحويل بوقوعه مرة واحدة ، واختصاصه بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم كانت ثقيلة عليهم حيث لم يمهدهو سابقاً ، والقول بأن تأنيت (كبيرة) يجعله صفة حادثة ، وتأنيت الضمير لتأنيت الخبر فيرجع إلى - الجمل - أو الرد أو التحويل بدون تكلف تكلف عرى عن الفائدة (وإن) هي المخففة من الثقلية المفيدة لنا كيد الحكم التنيث عن العمل فيما بعدها بتوسط (كان)

- واللام - هي ألفا صلة بين المخففة والنافية. وزعم الكوفيون أن (إن) هي النافية - واللام - بمعنى إلا، وقال البصريون: لو كان كذلك لجاز أن يقال: جاء القوم لزيداً على معنى إلا زيداً - وليس فليس - وقرى. (لكبيرة) بالرفع ففى (إن) ضمير القصة، و(كبيرة) خبر مبتدأ محذوف، أى لهى (كبيرة) والجملة خبر (كان) وقيل: إن كانت زائدة كما في قوله: وإخوان لنا كانوا كرام. واعتراض بأنه إن أريد أن (كان) مع اسمها زائدة كانت (كبيرة) بلا مبتدأ (وإن) المخففة بلا جملة، ومثله خارج عن القياس، وإن أريد إن (كان) وحدها كذلك والضمير باق على الرفع بالابتداء - فلا وجه لاتصاله واستتاره - وأجيب بأنه لما وقع بعد (إن) وكان من جهة المعنى في موقع اسم (كان) جعل مستتراً تشبيهاً بالاسم، وإن كان مبتدأً تحقيقاً، ولا يخفى أنه من التكلف غاية، ومن التعسف نهايته ﴿إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾ أى إلى سر الأحكام الشرعية المبنية على الحكم والمصالح إجمالاً أو تفصيلاً، والمراد بهم (من يتبع الرسول) من التابعين على الإيمان الغير المترالين المتفعلين على أعقابهم ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ أى صلاتكم إلى القبلة المنسوخة، ففى الصحيح أنه لما وجه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى القبلة قالوا: يا رسول الله، فكيف بالذين ماتوا وهم يصلون إلى بيت المقدس، فنزلت، فالإيمان مجاز من إطلاق اللازم على ملازمه، والمقام قرينة وهو التفسير المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وغيره من أئمة الدين - فلامعنى لتضعيفه كما يحكيه صنيع بعضهم - وقيل: المراد ثباتكم على الإيمان أو إيمانكم بالقبلة المنسوخة - واللام - في (ليضيع) متعلقة بخبر (كان) المحذوف - وهو رأى البصريين - واتصاف الفعل بعدها بأن مضرة أى ما كان مريداً - لأن يضيع - وفي توجيه النفى إلى إرادة الفعل مبالغة ليست في توجيهه إليه نفسه، وقال الكوفيون: اللام زائدة وهى الناصبة للفعل، و(يضيع) هو الخبر، ولا يقدح في عملها زيادتها كما لا تقدح زيادة حروف الجر في العمل، وهذا يتدفق استبعاداً بى البقاء خبرية (يضيع) بأن - اللام لام الجر - (وإن) بعدها مرادة فيصير التقدير ما كان الله إضاعة إيمانكم - فيجوز للتأويل - لكن أنت تعلم أن هذا الذى ذهب إليه الكوفيون بعيد من جهة أخرى لا تخفى •

﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّوْفٌ رَّحِيمٌ ١٤٣﴾ تذييل لجميع ما تقدم، فان اتصافه تعالى بهذين الوصفين يقتضى لامحالة أن الله لا يضيع أجورهم ولا يدع ما فيه صلاحهم - والباء - متعلقة ب(رؤوف) وقدم على (رحيم) لأن الرأفة مبالغة في رحمة خاصة، وهى رفع المكروه وإزالة الضرر كما يشير إليه قوله تعالى: (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله) أى لاترأفوا بهما فترفعوا الجلد عنهما - والرحمة - أعم منه، ومن الافضال ودفن الضرر أعم من جلب النفع، وقول القاضى ييض الله تعالى غرة أحواله: لعل تقديم - الرؤوف - مع أنه أبلغ - يحافظ على الفواصل - ليس بشئ. لأن فواصل القرآن لا يلاحظ فيها الحرف الأخير كالسجع - فالمرعاة حاصلة على كل حال - ولأن الرحمة حيث وردت في القرآن قدمت ولو في غير الفواصل كما في قوله تعالى: (رأفة ورحمة وربانية ابتدعوها) في وسط الآية، وكلام الجوهري في هذا الموضع خرف لا يعول عليه، وقول عصام: - إنه لا يبعد أن يقال: - الرؤوف - إشارة إلى المبالغة في رحمة لخواص عباده - الرحيم - إشارة إلى الرحمة لمن دونهم فرتب على حسب ترتيبهم، فقدم - الرؤوف - لتقدم متعلقه شرفاً وقدراً - لاشرف ولا قدر، بل ولا عصام له لأنه تخصيص لا يدل عليه كتاب ولا سنة ولا استعمال، وقرأ نافع. وابن كثير. وابن عامر. وحفص (لرؤوف) بالمد، والباقون بغير مد كندس •

(قَدَرَى تَقَلَّبَ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ) أي كثيراً ما نرى تردد وجهك وتصرف نظرك في جهة السماء متشوقاً للوحى ، وكان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقف في قلبه ، ويتوقع من ربه أن يحوله إلى الكعبة لما أن اليهود كانوا يقولون: يخالفنا محمد ويتبع قبلتنا ، ولما أنها قبله أبيه إبراهيم عليه السلام ، وأقدم القبلتين وأدعى للعرب إلى الإيمان ، والظاهر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يسأل ذلك من ربه بل كان ينتظر فقط إذ لو وقع السؤال لكان الظاهر ذكره ، وفي ذلك دلالة على كمال أدبه صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقال قتادة والسدي وغيرهما: كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقلب وجهه في الدعاء إلى الله تعالى أن يحوله إلى الكعبة ، فعلى هذا يكون السؤال واقعاً منه عليه الصلاة والسلام ، ولم يذكر لأن (تقلب) الوجه نحو السماء التي هي قبله الدعاء يشير إليه في الجملة ، ولعل ذلك بعد حصول الاذن له بالدعاء لما أن الأنبياء لا يسألون الله تعالى شيئاً من غير أن يؤذن لهم فيه لأنه يجوز أن لا يكون فيه مصلحة فلا يجابون إليه فيكون فتنة لقومهم ، ويؤيد ذلك ما في بعض الآثار أنه صلى الله تعالى عليه وسلم استأذن جبريل أن يدعو الله تعالى فأخبره بأن الله تعالى قد أذن له بالدعاء كذا يفهم من كلامهم ، والذي أراه أنه لا مانع من دعائه صلى الله تعالى عليه وسلم وسؤاله التحويل لمصلحة أهمها ومنفعة دينية فهمها ، ولا يتوقف ذلك على الاستئذان ، ولا الاذن الصريحين لأن من نال قرب النوافل مستغن عن ذلك فكيف من حصل له مقام قرب الفرائض حتى غدا سيد أهلها ، ومن علم مرتبة الحبيب عديج ما يصدر منه في غاية الكمال مع مراعاة نهاية الأدب ، وأما معاتبته صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض ماصدر فليس لنقص فيه ولا لاخلال بالأدب عند فعله حاشاه ثم حاشاه ، ولكن لأسرار خفية يحكم بانية عليها من عليها وجهلها من جهلها ، بقى هل دعا صلى الله تعالى عليه وسلم في هذه الحادثة صريحاً أم لا ؟ الظاهر الثاني بناء على ماصح عندنا من ظواهر الأخبار حيث لم يكن فيها سوى حب التحويل ، فقد أخرج البخارى . ومسلم في صحيحها عن البراء قال: صلينا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد قدومه المدينة ستة عشر شهراً نحو بيت المقدس ، ثم علم الله تعالى هوى نبيه عليه الصلاة والسلام فنزلت (قد نرى) الآية ، وليس في الآية ما يدل صريحاً على أحد الأمرين ، وأما الإشارة فقد تصلح لهذا وهذا كما لا يخفى ، وهذا من الناس من جعل (قد) هنا للتقليل زعماً منه أن وقوع التقلب قليلاً أدل على كمال أدبه صلى الله تعالى عليه وسلم ، واعتراض بأن من رفع بصره إلى السماء مرة واحدة لا يقال له: قلب بصره إلى السماء، وإنما يقال: قلب إذا دوام فالكثرة تفهم من الآية لا محالة - لأن التقلب الذى هو مطاوع التقلب يدل عليها، وهل التكثير معنى مجازى - لقد - أوحى قى؟ قولان نسب ثانيهما إلى سيبويه، وهذه الكثرة أو القلة هنا منصرفة إلى التقلب ، وذكر بعض النحاة أن (قد) تقلب المضارع ماضياً، ومنه ما هنا، وقوله تعالى: (قد يعلم ما أتم عليه) (ولقد تعلم أنك يضيّق صدرك) إلى غير ذلك (فَلَسُوْنِيْكَ قَبْلَةَ) أي لنمكننك من استقبالك من قولك: وليته كذا إذا جعلته والياً له أو فلنجعلنك تلج جهتها دون جهة بيت المقدس من وليه ذمامته ووليته إياه أدنيتها منه ، والفاء لسببية ما قبلها لما بعدها، وهي في الحقيقة داخلة على قدم محذوف تدل عليه اللام، وجاء هذا الوعد على إضمار القسم بمبالغة في وقوعه لأنه يؤكّد مضمون الجملة المقسم عليها ، وجاء قبل الأمر لفرح النفس بالاجابة ثم بانجاز الوعد فيتوالى السرور مرتين ، - ونولى - يتعدى لاثنتين الكاف الأول وقبة الثاني، وقوله تعالى: (تَرْضَاهَا) أي تحبها وتميل إليها للاضراض الصحيحة

التي أضمرتها ، ووافقت مشيئة الله تعالى وحقه في موضع نصب صفة - لقبلته - ، ونكره لأنه لم يحرق قبلها ما يقتضى أن تكون معهودة فتعرف باللام ، وليس في اللفظ ما يدل على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يطالب قبله معية (قَوْلٌ وَجْهَكَ) الفاء لتفريع الأمر على الوعد وتخصيص التولية بالوجه لما أنه مدار التوجه ومعياره وقيل: المراد به جميع البدن وكفى بذلك عنه لأنه أشرف الأعضاء. وبه يمتن بعض الناس عن بعض. وأمر أعات لما قبل والتولية إذا كانت متعدية بنفسها إلى تمام المفعولين كانت مستعملة بأحد المعنيين المتقدمين ، وإذا كانت متعدية إلى واحد فمعناها الصرف إما عن الشيء أو إلى الشيء على اختلاف صلته الداخلة على المفعول الثاني، وهى هنا بهذا المعنى - فوجهك - مفعول أول وقوله تعالى: ( شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ) أى نحوه كإروى عن ابن عباس أو قبله بإروى عن علي كرم الله تعالى وجهه: أو تلقاه بإروى عن قتادة ظرف مكان بهم كفسره منصوب على الظرفية أغنى غناه إلى أن مؤدى - ول وجهك - نحو أو قبل أو تلقاه المسجد - ول وجهك إلى المسجد - واحد وإنما يجعل الأمر من المتعدية إلى مفعولين بأن يكون ( شطر ) مفعولة الثاني - لما قبله - لأن ترتيبه بالفاء وكونه إنجازاً للوعد بأن الله تعالى يجعل مستقبل القبلة أو قريباً من جهتها بأن يؤمر بالصلاة إليها يناسبه أن يكون مأوراً بصرف الوجه إليها لأن يجعل نفسه مستقبلها أو قريباً من جهتها فإن المناسب لهذا فلأنك بأن تولى ولأنه يازم حينئذ أن يكون الواجب رعاية سمت الجهة لأن المسجد الحرام جهة القبلة فإذا كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مأوراً بجعل نفسه مستقبل جهة المسجد أو قريباً منها كان مأوراً باستقبال جهة الجهة أو بقرب جهة الجهة بخلاف ما إذا جعل من التولية بمعنى الصرف، و - شطر - ظرفاً فإنه يصير المعنى أصرف وجهك نحو المسجد الحرام وتلقاه الذى هو جهة القبلة فيكون مأوراً بمسامة الجهة وإصابته - قاله بعض المحققين - وقيل: الشطر في الأصل لما انفصل عن الشيء ثم استعمل لجانبه وإن لم ينفصل فيكون بمعنى بعض الشيء ويتعين حينئذ جعله مفعولاً ثانياً - وفيه أنه - وإن لم يلزم حينئذ وجوب رعاية جهة الجهة لكن عدم مناسبه بانجاز الوعد باق، والقول - بأن الشطر هنا بمعنى النصف - مما لا يكاد يصح، والحرام - المحرم أى محرم فيه القتال، أو ممنوع من الظلمة أن يتعرضوا، وفي ذكر المسجد الحرام الذى هو محيط بالكعبة دون الكعبة مع أنها القبلة التي دلت عليها الاحاديث الصحاح إشارة إلى أنه يكفى للبعد محاذة جهة القبلة وإن لم يصب عنها وهذه الفائدة لا تحصل من لفظ الشطر - كما قاله جمع - لأنه لو قيل: فول وجهك شطر الكعبة لكان المعنى جعل صرف الوجه في مكان يكون مسامتا ومحاذ بالكعبة - وهذا هو مذهب أى حنيفة رضى الله تعالى عنه. وأحمد وقول أكثر الخراسانيين من الشافعية - ووجه حجة الاسلام في الاحياء إلا أنهم قالوا: يجب أن يكون قصد المتوجه إلى الجهة العين التي في تلك الجهة لتسكون القبلة عين الكعبة، وقال العراقيون. والقول منهم: يجب إصابة العين، وقال الامام مالك: إن الكعبة قبله أهل المسجد، والمسجد قبله مكة، وهى قبله الحرم، وهو قبله الدنيا، وفي حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما مرفوعاً ما يدل عليه، وهذا الخلاف في غير من يكون شاهداً أمامه فيجب عليه إصابة العين بالاجماع، ولم يقيد سبحانه وتعالى التولية في الصلاة لأن المطلوب لم يكن سوى ذلك فأغنى عن الذكر، وقيل: لأن الآية نزلت، وهو صلى الله تعالى عليه وسلم في الصلاة فأغنى التلبس بها عن ذكرها، واستدل هذا القائل بما ذكره القاضى تبعاً لغيره أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قدم المدينة فضلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً ثم وجه إلى الكعبة في رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين، وقد صلى بأصحابه في مسجد بنى سلبه ركعتين من الظهر فتحول في الصلاة واستقبل الميزاب، وتبادل الرجال والنساء صفه وفهم - فسمى المسجد مسجد القبلتين -

وهذا - كما قال الامام السيوطي - تحريف للحديث ، فان قصة بنى سامة لم يكن فيها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إماماً ولا هو الذى تحول فى الصلاة ، فقد أخرج النسائي عن أبي سعيد بن المعلى قال : كنا نعدو إلى المسجد فررنا يوماً ورسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قاعد على المنبر ، فقلت : حدث أمر ، فجلست ، فقرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (قد نرى قلبك وجهك فى السماء) الآية ، فقلت لصاحبي : تعال نركم ركعتين قبل أن ينزل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنكون أول من صلى ، فصليناهما ، ثم نزل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فضلى للناس الظهر يومئذ . وروى أبو داود عن أنس رضى الله تعالى عنه أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه كانوا يصلون نحو بيت المقدس ، فلما نزلت هذه الآية مرّ رجل ببنى سامة فناداهم وهم ركوع فى صلاة الفجر نحو بيت المقدس ، ألا إن القبلة قد حولت إلى الكعبة فالوا كما هم ركوعاً إلى الكعبة ، فما ذكر مخالف للروايات الصحيحة الثابتة عند أهل هذا الشأن فلا يعول عليه . وقرأ أبى (تلقاء المسجد الحرام) وهى تؤيد القول الأول فى (شطر) كما لا يخفى ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ عطف على (فول وجهك) ومن تمة إنجاز الوعد - والقاء - جواب الشرط لأن (حيث) إذا لحقه (ما) الكافة عن الاضافة يكون من كالمجازاة ، والفراء لا يشترط ذلك فيها ، و (كان) تامة - أى فى أى موضع وجدتم - وأصل (ولو) وليوا فاستقلت الضمة على الياء خذفت فالتقى سا كنان فخذف أولها وضم ما قبل الياء للنسابة - فوزه فوعا - وهذا تصريح بعموم الحكم المستفاد من السابق اعتناء به إذ الخطاب الوارد فى شأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عام حكمه مالم يظهر اختصاصه به عليه الصلاة والسلام ، وفائدة تعميم التولية - على ما ذهب إليه البعض - دفع توهم أن هذه القبلة مختصة بأهل المدينة ، وقيل : لما كان الصرف عن الكعبة لاستجلاب قلوب اليهود وكان مظنة أن لا يتوجه إليها فى حضورهم أشار إلى تعميم التولية جميع الامكنة أو يقال : صرح بأن التولية جهة الكعبة فرض مع حضور بيت المقدس ، ولأهله أيضاً لئلا يظن أن حضور بيت المقدس يمنع التوجه إلى جهة الكعبة مع غيبتها فليفهم . وقرأ عبد الله (فولوا وجوهكم قبله) ٥

﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَكَتَبَ﴾ أى من اليهود والنصارى ﴿لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ﴾ أى التحويل أو التوجه المفهوم من التولية ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ لا غيره لعلمهم بأن محمداً صلى الله تعالى عليه وسلم لا يأمر بالباطل إذ هو النبي المبشر به فى كتبهم وتحققهم أنه لا يتجاوز ذلك شريعة عن قبلتنا إلى قبلة شريعة أخرى ، وأما اشترك النبي ﷺ وإبراهيم عليه السلام فى هذه القبلة فلا اشتراكهما فى الشريعة على ما ينبنى عنه قوله تعالى : (بل ملة إبراهيم حنيفاً) ، ووقوفهم على ما تضمنته كتبهم من أنه ﷺ يصلى إلى القبلتين ، والجملة عطف على (قد نرى) بجامع أن السابقة مسوقة لبيان أصل التحويل وهذه لبيان حقيقته قيل : أو اعتراضية لئلا كيد أمر القبلة ﴿وَمَا اللَّهُ بِذَمِيلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ ١٤٤٤ اعترض بين الكلامين جى . به للوعد والوعيد للفريقين من أهل الكتاب الداخلين تحت العموم السابق المشار إليهما فيما سيجى . قريباً إن شاء الله تعالى وهما من كتم ومن لم يكتمهم يقرأ ابن عامر . وحمره . والكسافى (تعملون) بالتاء فهو وعد للمؤمنين ، وقيل : على قراءة الخطاب وعدهم ، وعلى قراءة النبية وعيد لأهل الكتاب مطلقاً ، وقيل : الضمير على الفراء تبين لجميع الناس فيكون وعداً ووعيداً لفريقين من المؤمنين والكافرين •

﴿وَأَيْنَ آيَاتِ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ عطف على (وإن الذين) بجامع أن كلا منهما مؤكد لأمر القبله ومبين لحقيقته والمراد من الموصول الكفار من (أولئك) بدليل الجواب ولذا وضع المظاهر موضع المضمر ومن خص ما تقدم بالكفار جعل هذا الوضع للايدان بكال سوء حالهم من العناد مع تحقق ما ينافيه من الكتاب الصادح بحقية ما كبروا في قبوله ﴿بِكُلِّ آيَةٍ﴾ وحجة قطعية دالة على أن توجهك إلى الكعبة هو الحق واللام موطنه لقسم محذوف ﴿مَاتَبِعُوا قَبْلَتَكَ﴾ جواب القسم ساد مسد جواب الشرط لاجواب الشرط، لما تقرر أن الجواب إذا كان القسم مقدما للقسم للشرط إن لم يكن مانع فكيف إذا كان كترك الفاء ههنا فانها لازمة في الماضي المنى إذا وقع جزأاً وهذا تسلية للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن قبولهم الحق، والمعنى أنهم ماتروا (قبلتك) لشبهه تدفعها بحجة وإنما خلفوك لمحض العناد وبحت المسكارة، وليس المراد من التعليق بالشرط الاخبار عن عدم متابعتهم على ابلغ وجه وآكده بأن يكون المعنى أنهم لا يتبعونك أصلاً - وإن آيت بكل - حجة فاندفع ما قيل: كيف حكم بأنهم لا يتبعون وقد آمن منهم فريق واستغنى عن القول بأن ذلك في قوم مخصوصين أو حكم على الكل دون الأبعاض فانه تكلف مستغنى عنه وإضافة القبله إلى ضميره ﷺ لأن الله تعالى تعبه باستقبالها ﴿وَمَا أَنْتَ بِتَابِعِ قَبْلَتِهِمْ﴾ أى لا يكون ذلك منك ومحال أن يكون خبيرة لفظاً ومعنى سبقت لتأكيد حقية أمر القبله كل التأيد وقطع تنهى أهل الكتاب فانهم قالوا : يا محمد عد إلى قبلتنا وتؤمن بك وتبعتك مخادعة منهم لعنهم الله تعالى، وفيها إشارة إلى أن هذه القبله لانصير منسوخة أبداً ، وقيل: إنها خبيرة لفظاً إنشائية معنى ومعناها النبي أى لا تتبع قبلتهم أى داوم على عدم اتباعها، وأفرد القبله وإن كانت مشاة إذ للهدوقبله وللنصارى قبله لانها اشتركتا في كونهما باطلتين فصار الاثنان واحداً من حيث البطلان، وحسن ذلك المقابلة لأن قبله (ماتبعوا قبلتك) وقد يقال: إن الافراد بناء على أن قبله الطائفتين الحقة في الأصل بيت المقدس وعيسى عليه السلام لم يصل جهة الشرق حتى رفعه وإنما كانت قبلته قبله نبي إسرائيل اليوم ثم بعد رفعه شرع أشياخ النصارى لهم الاستقبال إلى الشرق واعتذروا بأن المسيح عليه السلام فوض اليهم التحليل والتحريرم وشرع الاحكام وأن ما حللوه وحرّموه فقد حلله هو وحرّمه في السماء، وذكروا لهم أن في الشرق أسراراً ليست في غيره ولهذا كان مولد المسيح شرقاً كما يبشّر اليه قوله تعالى: ( إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً ) واستقبل المسيح حين صلب بزعمهم الشرق، وقيل: إن بعض رهبانهم قال لهم : إني لقيت عيسى عليه الصلاة والسلام فقال لي : إن الشمس كوكب أحبه يبلغ سلامي في كل يوم فتر قومي ليتوجهوا إليها في صلاتهم فصدقوا وفعّلوا ، ويؤيد ذلك أنه ليس في الانجيل استقبال الشرق، وذهب ابن القيم إلى أن قبله الطائفتين الآن لم تكن قبله بوحى وتوقف من الله تعالى بل عشورة وواجتهاد منهم، أما النصارى فاجتهدوا وجعلوا الشرق قبله وكان عيسى قبل الرفع يصل إلى الصخرة، وأما اليهود فكانوا يصلون إلى التابوت الذى معهم إذا خرجوا وإذا قدموا بيت المقدس نصبوه إلى الصخرة وصلوا اليه فلما رفع اجتهدوا فأدى اجتهادهم إلى الصلاة إلى موضعه وهو الصخرة وليس في التوراة الأمر بذلك، والسامرة منهم يصلون إلى طورهم بالشام قرب بلدة نابلس، وهذان القولان إن صحا يشكل عليهما القول بأن عاده تعالى تخصيص كل شريعة بقبله فتدبره ثم إن هذه الجملة أبلغ في النفي من الجملة الاولى من وجوه : كونها اسمية وتكرر فيها الاسم مرتين وتأكد نفيها



بالإمام وفضل ذلك اعتناء بما تقدم ﴿ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعِ قِبَلَةٍ بَعْضٌ ﴾ أى أن اليهود لا تتبع قبله النصارى ولا النصارى تتبع قبله اليهود ماداموا باقين على اليهودية والنصرانية وفى ذلك بيان لتصاهم فى الهوى وعنادهم بأن هذه المخالفة والعناد لا يختص بك بل حالهم فيما بينهم أيضاً كذلك، والجملة عطف على ما تقدم مؤكدة لأمر القبله ببيان أن إنكارهم ذلك ناشئ عن فرط العناد وتسليه للرسول ﷺ ﴿ وَأَنْ أَتَبَعَ أَهْوَاءَهُمْ ﴾ أى على سبيل الفرض وإلا فلا معنى لاستعمال أن الموضوعه للبعانى المحتملة بعد تحقق الانتفاء فيما سبق، والمقصود بهذا الفرض ذكر مثال لاتباع الهوى وذكر قبجه من غير نظر إلى خصوصية المتبع والمتبع •

﴿ مَنْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ﴾ أى المعلوم الذى أوحى إليك بقرينة إسناد المحيى إليه ، والمراد بعد ما بان لك الحق ﴿ إِنَّكَ إِذَا لَمْ تَنْظُرْ فِي ١٤ ﴾ أى المرتكبين الظلم الفاحش ، وهذه الجملة أيضاً تقرير لأمر (القبله) وفيها وجوه من التأكيد والمبالغة ، وهى القسم ، واللام الموطئه له ، وإن الفرضية ، وأن التحقيقية ، واللام فى حيزها ، وتعريف الظالمين ، والجملة الاسمية ، وإذا الجزائية ، وإيثار (من الظالمين) على - ظالم أو الظالم - لإفادته أنه مقرر محقق وأنه معدود فى زميرتهم عريق فيهم . وإيقاع - الاتباع - على مساهمه - هوى - أى لا يعصده برهان ، ولا نزل فى شأنه بيان ، والاجمال والتفصيل وجعل الجانى نفس (العلم) وعد أيضاً من ذلك عده واحداً (من الظالمين) مغموراً فيهم غير متعين كعينهم فيما بين المسلمين ، فان فيه مبالغة عظيمة للاشعار بالاتقال من مرتبة العدل إلى الظلم ، ومن مرتبة التعيين والسيادة المطلقة إلى السفالة والمجهولية ، ولو جعل (كنت) فى (كنت) عليهما) بمعنى صرت لكان أعلى كعباً فى الإفادة . وأنت تعلم أن التركيب يقتضى المبالغة فى الاستعمال لا المجهولية ، ولو اقتضاها فيه لكان العد معدوداً فى عداد المقبول ، وفى هذه المبالغات تعظيم لأمر الحق وتحريض على اقتضائه وتحذير عن متابعة الهوى ، واستعظام لصدور الذنب عن الأنبياء وذو المرتبة الرفيعة إلى تجديده الانذار عليه أحوج حفظاً لمرتبته ، وصيانة لمكانته ، فلا حاجة إلى القول بأن الخطاب للنبي والمعنى به غيره •

﴿ الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ ﴾ مبتدأ وخبر ، والمراد بهم العلماء لأن - العرفان - لهم حقيقة ، ولذا وضع المظهر موضع المضمر ، ولأن - أوتوا - يستعمل فيمن لم يكن له قبول ، و (آتيناه) أكثر ما جاء فيمن له ذلك ، وجوز أن يكون الموصول بدلاً من الموصول الأول ، أو (من الظالمين) فتكون الجملة حالاً من (الكتاب) أو من الموصول ، ويجوز أن يكون نصباً بأعنى ، أو رفعا على تقديرهم ، ووضع (يعرفونه) لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم - وإن لم يسبق ذكره - لدلالة قوله تعالى : ﴿ كَيْفَ يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴾ عليه ، فان تشبيه معرفته بمعرفة - الأبناء - دليل على أنه المراد ، وقيل : المرجع المذكور فيما سبق صريحاً بطريق الخطاب ، فلا حاجة إلى اعتبار التقديم المعنوى ﴿ غَايَةَ الْأَمْرِ ﴾ أن يكون ههنا التفات إلى الغيبة للابتنان بأن المراد ليس معرفتهم له عليه الصلاة والسلام من حيث ذاته ونسبه الزاهر ، بل من حيث كونه مسطوراً فى الكتاب منعوتاً فيه بالنعوت التى تستلزم لإفهامهم ، ومن جعلتها أنه يصل إلى القبلتين ، كأنه قال : (الذين آتيناهم) الكتاب يعرفون من وصفناه فيه ، وأوجب بأنه صلى الله تعالى عليه وسلم وإن خوطب فى السلام الذى فى شأن (القبله) مراراً لكنه لا يحسن إرجاع الضمير إليه لأن هذه الجملة اعتراضية مستطردة بعد ذكر أمر (القبله) وظهورها عند أهل الكتاب بجامع المعرفة الجليلة مع الطعن - ولذا لم تعطف - فلو رجع الضمير إلى المذكور لأوهم نوع اتصال - ولم يحسن ذلك ،

الحسن - ودليل الاستطراد (ولكل وجهة) نعم إن قيل : بمجرد الجواز فلا بأس به إذ هو محتمل ، ولعله الظاهر بالنظر الجليل ، وقيل : الضمير - للعلم - المذكور بقوله تعالى : ( من بعد ماجاءك من العلم ) أو القرآن بادعاء حضوره في الأذهان ، أو للتحويل للدلالة مضمون الكلام السابق عليه ، وفيه أن التشبيه بأبي ذلك لأن المناسب تشبيه الشيء بما هو من جنسه ، فكان الواجب في نظر البلاغة حينئذ كما يعرفون التوراة أو الصخرة ، وأن التخصيص : (أهل الكتاب) يقتضى أن تكون هذه المعرفة مستفادة من (الكتاب) وقد أخبر سبحانه عن ذكر نعمته صلى الله تعالى عليه وسلم في التوراة والإنجيل بخلاف المذكورات فإنها غير مذكور فيه ذكرها فيهما - والكاف - في محل نصب على أنها صفة لمصدر محذوف أى (يعرفونه) بالأوصاف المذكورة في (الكتاب) بأنه النبي الموعود بحيث لا يلبس عليهم عرفاناً مثل - عرفانهم أبناءهم - بحيث لا تلبس عليهم أشخاصهم بغيرهم ، وهو تشبيه للمعرفة العقلية الحاصلة من مطالعة الكتب السبؤية بالمعرفة الحسية في أن كلا منهما يتعذر الاشتباه فيه ، والمراد - بالأبناء - المذكور لأنهم أكثر مباشرة ومعايشة للأباء ، والصق وأعلق بقلوبهم من البنات ، فكان ظن اشتباه أشخاصهم أبعد ، وكان التشبيه بمعرفة الأبناء أكد من التشبيه بالأنفس لأن الانسان قد يمر عليه قطعة من الزمان لا يعرف فيها نفسه كزمن الطفولية - بخلاف الأبناء - فإنه لا يمر عليه زمان إلا وهو يعرف ابنه . وما حكي عن عبدالله بن سلام أنه قال في شأنه صلى الله تعالى عليه وسلم : أنا أعلم به منى بابي ، فقال له عمر رضى الله تعالى عنه : لم ؟ قال : لأنى لست أشك بمحمد أنه نبي ، فأما ولدى فلعل والدته خانت ، فقبل عمر رضى الله تعالى عنه رأسه ، فعنام أنى لست أشك في نبوته عليه الصلاة والسلام بوجه ، وأما ولدى فأشك في نبوته وإن لم أشك بشخصه ، وهو المشبه به في الآية فلا يتوهم منه أن - معرفة الأبناء - لا تستحق أن يشبه بها لأنها دون المشبه للاحتيال ، ولا يحتاج إلى القول بأنه يكفى في وجه الشبه كونه أشهر في المشبه به - وإن لم يكن أقوى - . ومعرفة الأبناء - أشهر من غيرها ، ولا إلى تكلف أن المشبه به في الآية إضافة - الأبناء - إليهم مطلقاً سواء كانت حقة أولاً . وما ذكره ابن سلام كونه ابناً له في الواقع ﴿وإن فريقاً منهم﴾ وهم الذين لم يسلبوا ه

﴿لَيْكْتُمُونَ الْحَقَّ﴾ الذى يعرفونه ﴿وهم يعلمون﴾ (١٤٦) جملة حالية . (ويعلمون) إما منزلة منزلة اللازم ففيه تنبيه على كمال شناعة كتمان الحق وأنه لا يليق بأهل العلم ، أو المفعول محذوف أى (يعلمونه) فيكون حالاً مؤكدة لأن لفظ (يكتمون الحق) يدل على علمه إذ - الكتم - إخفاء ما يعلم ، أو يعلمون عقاب الكتمان ، أو أنهم (يكتمون) فتكون مبيته ، وهذه الجملة عطف على ما تقدم من عطف الخاص على العام ، وفائدته تخصيص من عاند وكتم بالذم ، واستثناء (من آمن) وأظهر علمه عن حكم الكتمان ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾ استئناف كلام قصد به رد الكاتمين ، وتحقيق أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولذا فصل ، و(الحق) إما مبتدأ خبره الجار - واللام - إما للهدى إشارة إلى ما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولذا ذكر بلفظ المظهر أو الحق الذى كتمه هؤلاء ووضع فيه المظهر موضع المضمرة تقريراً لحقيقته وتثبيتاً لها ، أو للجنس وهو يفيد قصر جنس (الحق) على ما ثبت من الله أى أن (الحق) ذلك كالأذى أنت عليه لا غيره كالأذى على أهل الكتاب ، وإما خبر مبتدأ محذوف أى هو الحق ، أو هذا الحق ، و (من ربك) خبر بعد خبر أو حال مؤكدة - واللام - حيثند للجنس كما في (ذلك الكتاب) ومعناه أن ما يكتمونه هو الحق - لا ما يدعونونه ويؤمنونه - ولا معنى حيثند للمهدى لادائه إلى التكرار فيحتاج

إلى تكلف . وقرأ الامام على كرم الله تعالى وجهه (الحق) بالنصب على أنه مفعول (يعلمون) أو بدل ، و (من ربك) حال منه ، وبه يحصل مغايرته اللائول وإن اتحد لفظهما ، وجوز النصب بفعل مقدر - كالم - وفي التعرض لوصف الربوبية مع الاضافة من إظهار اللطف به صلى الله تعالى عليه وسلم مالا يخفى .

﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَرَبِّينَ ١٤٧﴾ أي الشاكين أو المترددين في كتبهم الحق عاين به ، أو في أنه (من ربك) وليس المراد نهي الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم عن ذلك لأن النهي عن شيء يقتضى وقوعه أو ترقبه من المنهى عنه وذلك غير متوقع من ساحة حضرة الرسالة صلى الله تعالى عليه وسلم فلا فائدة في نهي ، ولأن المكلف به يجب أن يكون اختيارياً ، وليس الشك والتردد مما يحصل بقصد واختيار بل المراد إما تحقيق الأمر وأنه بحيث لا يشك فيه أحد كائناً من كان ، أو الأمر للامة بتحصيل المعارف المزيلة لما نهي عنه فجعل النهي مجازاً عن ذلك الأمر وفي جعل امر الامة امرته ﷺ مبالغة لا تخفى ، ولك أن تقول: إن الشك ونحوه وإن لم يكن مقدور التحصيل لكنه مقدور لازالة البقاء ، ولعل النهي عنه بهذا الاعتبار ولهذا قال الله تعالى: (فلا تكونن من المتردين) دون فلا تمت ، ومن ظن أن منشأ الاشكال إغغام الكون لأنه هو الذي ليس مقدوراً فلا ينهي عنه دون الشك والتردد لم يأت بشيء ، (وَلِكُلِّ وُجْهَةٍ) أي لكل أهل ملة أو جماعة من المسلمين . واليهود . والنصارى . أو لكل قوم من المسلمين جهة وجانب من السكينة . يصلى إليها جنوبية أو شمالية أو شرقية أو غربية ، وتتنوع - كل - عوض عن المضاف اليه - وجهة - جاء على الأصل والقياس جهة مثل عدة وزنه هي ، مصدر بمعنى المتوجه اليه كالتحاق بمعنى الخلوقة وهو محذوف الزوائد لأن الفعل توجه أو اتجه ، والمصدر التوجه أو الاتجاه ، ولم يستعمل منه وجه كعود ، وقيل: إنها اسم للمكان المتوجه اليه فتبوت الواو ليس بشاذ . وقرأ أبي - ولكل قبلة - (هُوَ مُؤَلَّهَاً) الضمير المرفوع عائد إلى - كل - باعتبار لفظه ، والمفعول الثاني للوصف محذوف أي وجهه أو نفسه أي مستقبها ، ويحتمل أن يكون الضمير لله تعالى أي - الله مؤلها - إياه ، وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قرأ (ولكل وجهة) بالاضافة ، وقد صعب تخريجها حتى تجرأ بعضهم على ردها وهو خطأ عظيم ، وخرجها البعض أن - كل - كان في الاصل منصوباً على أنه مفعول به لعامل محذوف يفسره (مولها) وضمير (هو) عائد إلى الله تعالى قطعاً ثم زيدت اللام في المفعول به صريحاً لضعف العامل المقدر من جهتين ، كونه اسم فاعل وتقديم المفعول عليه والمفعول الآخر محذوف - أي لكل وجهة الله مولى مؤلها - ورد بأن لام التولية لا تزداد في أحد مفعولى المتعدى لاثنتين ، لأنه إما أن تزداد في الآخر ولا نظير له ، أو لا يلزم الترجيح بلا مرجح ، وإن أجيبت بأطلاق النحاة يقتضى جوازها ، والترجح بلا مرجح مدفوع هنا بأنه ترجح بتقديمه . وقيل: إن المجرور معمول للوصف المذكور على أنه مفعول به له واللام مزيدة ، أو أن الكلام من باب الاشتغال بالضمير ، ولا يخفى أن هذين التخريجين يجوز أولهما إلى إرجاع الضمير المجرور بالوصف إلى التولية ، وجعله مفعولاً مطلقاً كقوله :  
• هذا سراق للقرآن يدرسه • لتلا يقال: كيف يعمل الوصف مع اشتغال بالضمير ، وثانها إلى القول: بأنه قد يحى المجرور من باب الاشتغال على قراءة من قرأ (والظالمين أعد لهم) والقول: بأن اللام أصلية ، والجار متعلق - صلوا - محذوفاً أو باستبقوا (والفاه) زائدة بعيد بل لا أكاد أجيزه ، وقرأ ابن عامر ، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - مولها - على صيغة اسم المفعول . أي هو قد ولي تلك الجهة - فالضمير المرفوع حينئذ عائد

إلى كل البتة ، ولا يجوز رجوعه إلى الله تعالى لفساد المعنى ، وأخرج ابن جرير . وابن أبي داود في المصاحف عن منصور قال: نحن نقرأ ولكل جعلنا قبله يرضونها- ( فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ) جمع خيرة بالتخفيف وهي الفاضلة من كل شيء ، والتأنيث باعتبار الحصلة ، (واللام) للاستغراق فيعم المحلى أمر القبلة وغيره ، والخطاب للمؤمنين ، والاستباق متعدد كما في التاج ، وقيل: لازم؛ و(إلى) بعده مقدره أى إذا كان كذلك فبادروا أيها المؤمنون ما به يحصل السعادة في الدارين من استقبال القبلة وغيره ولا تنازعا من خالفكم إذ لا سبيل إلى الاجتماع على قبلة واحدة لجرى العادة على تولية كل قوم قبلة يستقبلها، وفي أمر المؤمنين بطلب التسابق فيما بينهم كما قال السعدى: دلالة على طلب سبق غيرهم بطريق الأولى ، وقيل: الاقتصار على سبق بعضهم إشارة إلى أن غيرهم ليس في طريق الخير حتى يتصور أمر أحد بالسبق إلى الخير عليه، ويجوز أن تكون (اللام) للعهد فالمراد بالخيرات الفاضلات من الجهات التي تسامت الكعبة، وفيه إشارة إلى أن الصلاة إلى عين الكعبة أكثر ثواباً من الصلاة التي جهتها، وقيل: يحتتم أن يراد بها الصلوات الفاضلات، والمراد بالاستباق- السرعة فيها والقيام بها في أول وقتها، وفيه بعد ، وأبعد منه ما قيل: إن المعنى -فاستبقوا قبلتكم- وعبر عنها بالخيرات إشارة إلى اشتغالها على كل خير .

واستدل الشافعية بالآية على أن الصلاة في أول الوقت بعد تحققه أفضل وهي مسألة فرغ منها في الفروع ، ولبعض العارفين في الآية وجه آخر وهو أنه تعالى جعل الناس في أمور دينهم وأخراهم على أحوال متفاوتة، فجعل بعضهم أعوان بعض . فواحد يزرع. وآخر يطحن. وآخر يخبز ، وكذلك في أمر الدين. واحد يجمع الحديث. وآخر يحصل الفقه. وآخر يطلب الأصول، وهم في الظاهر مختارون، وفي الباطن مسخرون، وإليه الإشارة بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم: « كل ميسر لما خلق له » ولهذا قال بعض الصالحين لما سئل عن تفاوت الناس في أفعالهم: كل ذلك طرق إلى الله تعالى أراد أن يعمرها بعباده ومن تحرى وجه الله تعالى في كل طريق يسلكه وصل إليه لكن ينبغي تحرى الاحسن من تلك الطرق إذ المراتب متفاوتة والشئون مختلفة ومظاهر الاسماء شتى ، وقيل: المراد بها أن لكل أحد قبلة فقبله المقربين العرش. والروحانيين الكرسي والكروين البيت المعمور. والانبيا قبلك بيت المقدس وقبلتك الكعبة، وهي قبلة جسدك ، وأما قبله روحك فأنا، وقبلتي أنت كما يشير إليه « أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجل » ﴿ هُوَ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا ﴾ أين ظرف. مكان تضمن معنى الشرط ، (ما) مزيدة، (يأت) جوابها والمعنى في أى موضع تكونوا من المواضع الموافقة لطبعكم كالارض أو المخالفة كالسما. أو المجتمعمة الاجزاء كالصخرة أو المنفرة التي يختلط بها ما فيها كالرمل بحسب رضى الله تعالى إليه لجزاء أعمالكم إن خيراً أو غير وإن شراً فشر ، والجملة معللة لما قبلها ، وفيها حث على الاستباق بالترغيب والترهيب وهي على حد قوله تعالى: (يا بني إنما إنك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الارض يأت بها الله) أو في أى موضع تكونوا من أعماق الأرض وقلل الجبال يقبض الله تعالى أرواحكم إليه فهى على حد قوله تعالى: (إنما تكونوا يدر ككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة ) ففيها حث على الاستباق باغتنام الفرصة فإن الموت لا يتحصى بمكان دون مكان، أو (إنما تكونوا) من الجهات المتقابلات بمنه وبسرة وشرقا وغربا يجعل الله تعالى صلاتكم مع اختلاف جهاتها في حكم صلاة متحدة لجهة كأنها إلى عين الكعبة أو في المسجد الحرام. فيأت بكم- مجاز عن جعل الصلاة متحدة لجهة وفائدة الجملة المعللة حيث يدان حكم الأمر بالاستباق، ومنهم من قال: الخطاب

في استبقوا إما عام للمؤمنين والكافرين، وإما خاص بالمؤمنين فعلى الأول يراد هنا العموم أى فى أى موضع تكونوا من المواضع الموافقة للحق أو المخالفة له، وعلى الثانى الخصوص - أى أينما تكونوا فى الصلاة أيا المؤمنون من الجهات المتقابلة شمالا وجنوبا وشرقا وغربا بعد أن تولوا جهة الكعبة يجعل الله تعالى صلاتكم كأنها إلى جهة واحدة لاتحادكم فى الجهة التى أمرتم بها لاتجاهها - وليس بشئ. كما لا يخفى (إن الله على كل شئ قدير ١٤٨) ومن ذلك إيمانكم وإحياءكم، وجمعكم والجملة تذييل وتأکید لما تقدم •

﴿ وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ عطف على (فاستبقوا) (وحيث) ظرف لازم الاضافة إلى الجمل غالباً، والعامل فيها ما هو فى محل الجزاء لا الشرط فىبى هنا متعلقة - بول - والفاء صلة للتنبية على أن ما بعدها لازم لما قبلها لزوم الجزاء للشرط لأن - حيث - وإن لم تكن شرطية لكنها لدالاتها على العموم أشبهت كلمات الشرط ففيها رائحة الشرط، ولا يجوز تعلقها - بخرجت - لفظاً وإن كانت ظرفاً له معنى كلابزوم عدم الاضافة، والمعنى من أى موضع (خرجت فولِّ وجهك) من ذلك الموضع (شطر) الخ: (ومن) ابتدائية لأن الخروج أصل لفعل يمتد وهو المشى وكذا التولية أصل للاستقبال وقت الصلاة الذى هو ممتد، وقيل: إن - حيث - متعلقة - بول - والفاء ليست زائدة، وما بعدها يعمل فيما قبلها كما بين فى محله إلا أنه لاوجه لاجتماع الفاء والواو فالوجه أن يكون التقدير افعل ما أمرت به من (حيث خرجت فولِّ) فيكون (فولِّ) عطفاً على المقدر، ويجوز أن يجعل - من حيث خرجت - بمعنى أينما كنت وتوجهت فيكون - فولِّ - جزاءً له على أنها شرطية للعامل فيها الشرط - ولا يخفى ما فيه من التكلف والتخريج على قول ضعيف لم يذهب إليه إلا الفراء وهو شرطية - حيث - بدون - ما - حتى قالوا: إنه لم يسمع فى كلام العرب، ثم الأمر بالتولية مقيد بالقيام إلى الصلاة للاجماع على عدم وجوب استقبال القبلة فى غير ذلك • وإنه • أى الاستقبال أو الصرف أو التولية والتذكير باعتبار أنها أمر من الامور أو لتذكير الخبر أو لعدم الاعتداد بتأنيث المصدر أو بنى التاء الذى لامعنى للجرد عنه سواء كان مصدراً أو غيره، وإرجاع الضمير للامر السابق واحد الأوامر على قربه بعيد ﴿ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ﴾ أى التاب الموافق للحكمة •

﴿ وَمَا اللَّهُ بِغَفَلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ١٤٩ ﴾ فيجازيك بذلك أحسن الجزاء فهو وعيد للمؤمنين، وقرى - يعملون - على صيغة الغيبة فهو وعيد للكافرين، والجملة عطف على ما قبلها وهما اعتراض للتأکید •

﴿ وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ معطوف على مجموع قوله تعالى: (ولكل جهة) الخ أو على قوله تعالى: (قد نرى قلب وجهك) الخ عطف القصة على القصة وليس معطوفاً على قوله تعالى: (ومن حيث خرجت) الداخل تحت فاء السببية الدالة على ترتيبه على قوله تعالى: (ولكل جهة) لأنه معلل بقوله تعالى: ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ ﴾ وهو وإن كان علة - لول - لأن انقطاع الحججة بالتولية إذا حصل للامة كان حصولها للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بطريق الأولى، ولو جعل الخطاب عاماً للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والامة ولم يهتم بتخصيصه بالامة على حد خطابات الآية كان علة لها وإنما كرر هذا الحكم لتعدد عله، والحصر المستفاد من (لا نعلم) الخ إضافي

أو ادعاني فإنه تعالى ذكر للتحويل ثلاث علل، تعظيم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم باعتباره مرضاته أولاً، وجرى العادة الإلهية على أن يؤتى كل أهل ملة ووجه ﴿ثانيًا﴾ ودفع حجج المخالفين ﴿ثالثًا﴾ فإن التولية إلى الكعبة تدفع احتجاج اليهود بأن المنعوت في التوراة قبله الكعبة لا الصخرة وهذا الذي يصل إلى الصخرة فلا يكون النبي الموعود، وبأنه صلى الله تعالى عليه وسلم يدعى أنه صاحب شريعة ويتبع قبلتنا وبينهما تدافع لأن عادته سبحانه وتعالى جارية بتخصيص كل صاحب شريعة بقبله، وتدفع احتجاج المشركين بأنه عليه الصلاة والسلام يدعى ملة إبراهيم ويخالف قبلته وترك سبحانه التعميم بعد التخصيص في المرتبة الثالثة اكتفاء بالعموم المستفاد من النعمة، وزاد (من حيث خرجت) دفعا لتوهم مخالفة حال السفر لحال الحاضر بأن يكون حال السفر باقياً على ما كان في الصلاة حيث زيد في الحاضر كعتان أو يكون بخيراً بين التوجهين في الصوم • وقد يقال فائدة هذا التكرار الاعتناء بشأن الحكم لأنه من مظان الطعن وكثرة المخالفين فيه لعدم الفرق بين النسخ والبداء، وقيل: لا تكرر فإن الاحوال ثلاثة، كونه في المسجد، كونه في البلد خارج المسجد، وكونه خارج البلد، فالأول محمول على الأول، والثاني على الثاني، والثالث على الثالث، ولا يخفى أنه مجرد تشبه لا يقوم عليه دليل.

﴿إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ إخراج من الناس، وهو بدل على المختار، والمعنى عند القائلين: بأن الاستثناء من النبي إثبات لتلايكون لأحد من الناس عليكم حجة (إلا الذين ظلموا) بالعناد فإن لهم عليكم حجة فإن اليهود سبهم يقولون ما تحول إلى الكعبة لإيملا لدين قومه وجباً لبلده، والمشركين منهم يقولون بدله فرجع إلى قبله آباءه، ويوشك أن يرجع إلى دينهم، وتسمية هذه الشبهة الباطلة حجة مع أنها عبارة عن البرهان المثبت للقصود لكونها شبيهة بها باعتبار أنهم يسوقونها مساقها، واعتراض بأن صدر الكلام لوتناول هذا لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز وإلا لم يصح الاستثناء لأن الحجة مختصة بالحقيقة، ولا يحصى سوى أن يراد بالحجة المتمسك حقاً كان أو باطلاً، وأجيب بأنه لم يستثن شبهتهم عن الحجة بل ذواتهم عن الناس إلا أنه لزم تسمية شبهتهم حجة باعتبار مفهوم المخالفة فلا حاجة إلى تناول الصدر إياها، وأنت تعلم أن مراد المعترض إن الاستثناء وإن كان من الناس إلا أنه يثبت به مانع عن المستثنى منه للمستثنى بناء على أن الاستثناء من النبي إثبات فإن كان الصدر مشتقاً على ما أثبت للمستثنى لزم الجمع وإلا لم يتحقق الاستثناء بمقتضاه إذ التابت للمستثنى منه شيء وللمستثنى شيء آخر، ولا يحصى للتفصي عن ذلك إلا أن يراد بالحجة المتمسك أو ما يطلق عليه الحجة في الجملة فيتحقق حينئذ الاستثناء بمقتضاه لأن الشبهة حجة بهذا المعنى بالبرهان، ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، ولك أن تحمل الحجة على الاحتجاج والمنازعة كما في قوله تعالى: (لا حجة بيننا وبينكم) فأمر الاستثناء حينئذ واضح إلا أن صوغ الكلام بعيد عن الاستعمال عند إرادة هذا المعنى، وقيل: الاستثناء منقطع، وهو من تأكيد الشيء بصدده وإثباته بنفيه، والمعنى إن يكن لهم حجة فهي الظلم والظلم لا يمكن أن يكون حجة فحجتهم غير ممكنة أصلاً فهو إثبات بطريق البرهان على حد قوله:

ولا عيب فيهم غير أن تزيلهم (بلام) بنسيان الأحبة والوطن

وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (ألا) بالفتح والتخفيف وهي حرف يستفتح به الكلام لينبه السامع إلى الاصغاء، والذين) مبتدأ خبره قوله تعالى: ﴿فَلَا تَحْشَوْهُمْ﴾ والفاوزائدة فيه للتأكيد، وقيل: لضمن المبتدأ

(٣٢ - ٣٤ - تفسير روح المعاني)

معنی الشرط ، وجوز أن يكون الموصول نصباً على شريطة التفسير، والمشهور أن الحشية - مرادفة للخوف أى فلا تخافوا الظالمين لأنهم لا يقدرّون على نفع ولا ضرر ، وجوز عود الضمير إلى الناس وفيه بعده

﴿ وَأَخْشَوْنِي ﴾ أى وخافوني فلا تخالفوا أمرى فإني القادر على كل شيء ، واستدل بعض أهل السنة بالآية على حرمة النية التي يقول بها الامامية ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك في محله .

﴿ وَلَا تَمَنَّيْمْ نَعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۱۵۰ ﴾ الظاهر من حيث اللفظ أنه عطف على قوله تعالى : ( لتلايكون ) كأنه قيل :- قولوا وجوهكم شطره لتلايكون للناس عليكم حجة ولا تتم - الخ فهو علة لمذكور أى أمرتكم بذلك لأجمع لكم خير الدارين ، أما دنيا فليظهور سلطانكم على المخالفين ، وأما عقبي فلا تبايستم الثواب الأوفى ولا يرد الفصل بالاستثناء وما بعده لأنه - كلافصل - إذ هو من متعلق العلة الأولى ، نعم اعترض ببعض المناسبة وبأن إرادة الاهتداء المشعر بها الترحي إنما تصلح علة للامر بالتولية لالفعل المأمور به بما هو الظاهر في المعطوف عليه فالظاهر معنى جعله علة لمخذوف أى وأمرتكم بالتولية - والحشية - لاتمام نعمتي عليكم وإرادتي اهتداءكم - والجملة المعللة معطوفة على الجملة المعللة السابقة ، أو عطف على علة مقدره مثل ( وأخشوني ) لا حفظكم ولا تتم الخ ، ورجح بعضهم هذا الوجه بما أخرجه البخاري في الادب المفرد . والترنمى من حديث معاذ بن جبل « تمام النعمة دخول الجنة » ولا يخفى أنه على الوجه الأول قد يؤل الكلام إلى معنى - فاء - دواء ، وصولاً متجهين شطر المسجد الحرام لأدخلكم الجنة - والحديث لا يأتى بهذا بل يطابقه حذر القذة بالفذة فكونه مرجحاً لذلك بمعزل عن التحقيق ﴿ فان قيل ﴾ إنه تعالى أنزل عند قرب وفاته صلى الله تعالى عليه وسلم ( اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ) فيبين أن تمام النعمة إنما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك بسنتين في هذه الآية: ( ولا تتم نعمتي عليكم ) ؟ أوجب بأن تمام النعمة في كل وقت بما يليق به فتدبره .

﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ ﴾ متصل بما قبله ، فالكاف للتشبيه وهي في موضع نصب على أنه نعت لمصدر مخذوف ، والتقدير - لا تتم نعمتي عليكم - في أمر القبله أو في الآخرة إتماماً مثل إتمام إرسال الرسول ، وذكر الإرسال وإرادة الإتمام من إقامة السبب مقام المسبب ، و( فيكم ) متعلق - بأرسالنا - وقدم على المفعول الصريح تعجيلاً بادخال السرور ولما في صفاته من الطول ، وقيل : متصل بما بعده أى اذكروني ذكرأ مثل ذكرى لكم بالإرسال ، أو اذكروني بدل إرسالنا فيكم رسولاً فالكاف للمقابلة متعلق باذكروني ، ومنها يستفاد التشبيه لأن المتقابلين متشابهان ومتبادلان ، وإيثار صيغة المتكلم مع الغير بعد التوحيد اقتنان وجريان على سنن الكبرياء وإشارة إلى عظمة نعمة هذا الإرسال ، وهذا الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا ﴾ صفة رسولاً ، وفيه إشارة إلى طريق إثبات نبوته عليه الصلاة والسلام لأن تلاوة الأسمى الآيات الخارجة عن طوق البشر باعتبار بلاغتها واشتمالها على الاخبار بالغيبيات والمصالح التي ينتظم بها أمر المعاد والمعاش أقوى دليل على نبوته ﴿ وَيُرَكِّبُكُمْ ﴾ أى يظهرهم من الشرك وهي صفة أخرى للرسول وأتى بها عقب التلاوة لأن التطهير عن ذلك ناشئ عن اظهار المعجزة لمن أراد الله تعالى توفيقه ﴿ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ صفة إرصفة وأخرت لأن تعليم ( الكتاب ) وتفهم ما نظوى عليه من الحكمة الالهية والاسرار الربانية إنما يكون بعد التخلي عن دنس الشرك ونجس الشرك بالاتباع ، وأما قبل ذلك فالكفر حجاب ، وقدم التزكية على التعليم في هذه الآية وأخرها عنه في دعوة إبراهيم

لاختلاف المراد بها فی الموضوعین ، ولکل مقام مقال ، وقیل: التزکیة عبارة عن تکبیل النفس بحسب القوة العملية وتهذیبها المتفرع علی تکیهها بحسب القوة النظریة الحاصل بالتعلیم المترتب علی التلاوة إلا أنها وسطت بین التلاوة والتعلیم المترتب علیها للابذان بأن کلا من الأمور المترتبة نعمة جمیلة علی حالها مستویة للشکر ولوروی ترتیب الوجود كما فی دعوة إبراهیم علیه الصلاة والسلام لتبادر إلی الفهم کون کلک نعمة واحدة ، وقیل: قدمت التزکیة نارة وأخرت أخرى لأنها علة غائیة لتعلیم (الکتاب) والحکمة ، وهی مقدمة فی القصد والتصور مؤخره فی الوجود والعمل فقدمت وأخرت رعاية لکل منهما ، واعترض بأن غایة التعلیم صیورتهم أزکیاء عن الجهل لا تزکیة الرسول علیه الصلاة والسلام إلیها المفسرة بالحل علی ما یصیرون به أزکیاء لأن ذلك إما بتعلیمه إیاهم أو بأمرهم بالعمل به فهی إیمانفس التعلیم أو أمر لاتعلق له به (۱) ، وغایة ما یکمن أن یقال: إن التعلیم باعتبار أنه یترتب علیه زوال الشک وسائر الرذائل تزکیته إیاهم فهو باعتبار غایة وباعتبار مغیة - کالرمی .

والقتل - فی قولهم: رماه فقتله فافهم ﴿ وَیَعْلَمُکُمْ مَّالْمَ تَکُونُوا تَعْلَمُونَ ۱۵۱ ﴾ مما لا یرقی الی معرفته - سوی الوحی وكان الظاهر (مالم تکتونوا) لیکون من عطف المفرد علی المفرد إلا أنه تعالی کرر الفعل للدلالة علی أنه جنس آخر غیر مشارک لما قبله أصلاً فهو تخصیص بعد التعمیم مبین لکون إرساله صلی الله تعالی علیه وسلم نعمة عظیمة ولولاه لکان الخاق متحیرین فی أمر دینهم لا یدرون ماذا یصنعون ﴿ فَأَذْکُرُونِی ﴾ بالطاعة قلباً وقالباً فیمع الذکر باللسان والقلب والجوارح ، فالاولد كما فی المنتخب - الحمد والتسبیح والتحمید وقراءة کتاب الله تعالی ﴿ والثانی ﴾ الفکر فی الدلائل الدالة علی التکالیف والوعد والوعید وفی الصفات الالهیة والامرار الیانیة • ﴿ والثالث ﴾ استغراق الجوارح فی الأعمال المأمور بها عالیة عن الأعمال المنهی عنها ولکون الصلاة مشتملة علی هذه الثلاثة سماها الله تعالی ذکراً فی قوله: ﴿ فاسعوا إلی ذکر الله ﴾ وقال أهل الحقیقة: حقیقة ذکر الله تعالی أن ینسی کل شیء سواه ﴿ أَذْکُرْکُمْ ﴾ أى أجازکم بالثواب ، وعبر عن ذلك بالذکر للمشاکلة ولأنه نتیجة ومنشؤه ، وفی الصحیحین « من ذکرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی ومن ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر من ملئه » ﴿ وَأَشْکُرْ أَلِی ﴾ ما نعمت به علیکم وهو - واشکرونی - بمعنی ولی أنصح مع الشکر وإنا قدم الذکر علی الشکر لأن فی الذکر اشتغالا بذاته تعالی وفی الشکر اشتغالا بنعمته والاشتغال بذاته تعالی أولى من الاشتغال بنعمته • ﴿ وَلَا تَسْکُفُرُونَ ۱۵۲ ﴾ بسجد نعمتی وعصیان أمری وأردف الأمر هنا النهی لیفید عموم الأزمان وحذف یاء المتکلم تخفیفاً لتناسب الفواصل وحذفت نون الرفع للجازم •

﴿ یأییأ الذین آمنوا استعینوا بالصبر ﴾ علی الذکر والشکر وسائر الطاعات من الصوم والجهاد وترك المبالاة بطعن المماندین فی أمر القبله ﴿ وَالصَّلَاةِ ﴾ الی هی الأصل والموجب لیکمال التقرب الیه تعالی • ﴿ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِینَ ۱۵۳ ﴾ معیة خاصة بالعون والنصر ولم یقل مع المصلین لأنه إذا کان مع الصابریین کان مع المصلین من باب أولى لاشتغال الصلاة علی الصبر ﴿ وَلَا تَقُولُوا ﴾ عطف علی ﴿ واستعینوا ﴾ الخ مسوق لیان

(۱) قوله: «وأمر لاتعلق له به» کذا بخطه ولعل حق العبارة له تعلق به تأمل اه مصححه



إنه لا غائلة للمأمور به وإن الشهادة التي ربما يؤدي إليها الصبر حياة أبدية ﴿لَمَنْ يَقْتُلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أي في طاعته وإعلاء كلمته وهم الشهداء واللام للتعليل لا للتبليغ لأنهم لم يباغوا الشهداء قولهم: ﴿أَمُوتْ﴾ أي هم أموات ﴿بِلْ أَحْيَاءٍ﴾ أي بل هم أحياء، والجملة معطوفة على (لا تقولوا) إضراب عنه، وليس من عطف المفرد على المفرد ليكون في حيز القول وبل يصير المعنى بل-قولوا أحياء- لأن المقصود إثبات الحياة لهم لا أمرهم بأن يقولوا في شأنهم أنهم أحياء. وإن كان ذلك أيضا صحيحا ﴿وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (١٥٤) أي لا تحسبون ولا تدر كون ما حالهم بالمشاعر لأنها من أحوال البرزخ التي لا يطالع عليها ولا طريق العلم بها إلا بالوحي- واختلف في هذه الحياة. فذهب كثير من السلف إلى أنها حقيقية بالروح والجسد ولكننا لا ندركها في هذه النشأة، واستدلوا بسباق قوله تعالى: (عند ربهم يرزقون) وبأن الحياة الروحانية التي ليست بالجسد ليست من خواصهم فلا يكون لهم امتياز بذلك على من عداهم، وذهب البعض إلى أنها روحانية وكونهم يرزقون لا ينافي ذلك- فقد روى عن الحسن- أن الشهداء أحياء عند الله تعالى تعرض أرزاقهم على أرواحهم فيصلى إليهم الروح (١) والفرح بما تعرض النار على أرواح آل فرعون غدواً وعشياً فيصلى إليهم الوجود، فوصل هذا الروح إلى الروح هو الرزق والامتياز ليس بمجرد الحياة بل مع ما ينضم إليها من اختصاصهم بمزيد القرب من الله عز شأنه ومزيد البهجة والكرامة، وذهب البلخي إلى نفي الحياة بالفعل عنهم مطلقاً- وأخرج الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار المستوعب للآزمنة من وقت القتل إلى ما لا آخر له عن ظاهرها- وقال: معنى (بل أحياء) إنهم يحيون يوم القيامة فيجزون أحسن الجزاء، فالآية على حد (إن الأبرار لني نعيم وإن الفجار لني جحيم) وقائدة الأخبار بذلك الرد على المشركين حيث قالوا: إن أصحاب محمد يقتلون أنفسهم ويخرجون من الدنيا بلا فائدة ويضيعون أعمارهم فكانه قيل: ليس الأمر كما زعمتم بل يحيون ويخرجون، وذهب بعضهم إلى إثبات الحياة الحسكية لهم بما نالوا من الذكر الجليل والثناء الجليل كما روى عن علي كرم الله تعالى وجهه هلك خزان الأموال والعلماء بأقون ما بقي الدهر أعينهم-فقودة آثارهم في القلوب موجودة، وحكي عن الأصم أن المراد بالموت والحياة الضلال والهدى أي لا تقولوا هم أموات في الدين ضالون عن الصراط المستقيم بل هم أحياء بالطاعة قائمون بأعبائهم، ولا يخفى أن هذه الأقوال- ما عدا الأولين- في غاية الضعف بل نهاية البطلان، والمشهور ترجيح القول الأول، ونسب إلى ابن عباس. وقادة. ومجاهد. والحسن. وعمرو بن عبيد. وواصل بن عطاء. والجبايي. والرماني. وجماعة من المفسرين لكنهم اختلفوا في المراد بالجسد، فقيل: هو هذا الجسد الذي هدمت بنيته بالقتل ولا يعجز الله تعالى أن يجعل به حياة تكون- بسبب الحس والادراك وإن كنا نراه رمة مطروحة على الأرض لا يتصرف ولا يرى فيه شيء من علامات الأحياء، فقد جاء في الحديث «إن المؤمن يفسح له مد بصره ويقال له نيم نومة العروس» مع أننا لا نشاهد ذلك إذ البرزخ برزخ آخر بمعزل عن أذهاننا وإدراك قوانا، وقيل: جسد آخر على صورة الطير تتعلق الروح فيه، واستدل بما أخرجه عبد الرزاق عن عبد الله بن كعب بن مالك قال قال رسول الله ﷺ: «إن أرواح الشهداء في صور طير خضر معلقة في قناديل الجنة حتى يرجعها الله تعالى يوم القيامة» ولا يعارض هذا ما أخرجه مالك. وأحمد. والترمذي وصححه. والنسائي. وابن ماجه. عن كعب بن مالك: «إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: إن

أرواح الشهداء في أجواف طير خضر تعلق من ثمر الجنة - أو - شجر الجنة » ولا ما أخرجه مسلم في صحيحه عن ابن مسعود مرفوعاً « إن أرواح الشهداء عند الله في حواصل طيور خضر تسرح في أنهار الجنة حيث شامت ، ثم تأوى إلى قناديل تحت العرش » لأن كونها في الأجواف أو في الحواصل يجامع كونها في تلك الصور إذ الرائي لا يرى سواها ، وقيل : جسد آخر على صور أبدانهم في الدنيا بحيث لو رأى الرائي أحدهم لقال : رأيت فلاناً - وإلى ذلك ذهب بعض الامامية - واستدلوا بما أخرجه أبو جعفر مسنداً إلى يونس ابن زليان قال : كنت عند أبي عبد الله جالساً فقال : ماتقول الناس في أرواح المؤمنين ؟ قلت : يقولون : في حواصل طير خضر في قناديل تحت العرش ، فقال أبو عبد الله : سبحان الله ! المؤمن أكرم على الله تعالى من أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر يؤنس المؤمن إذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون ، فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا . ووجه الاستدلال إذا كان المراد - بالمؤمنين - الشهداء ظاهر ، وأما إذا كان المراد بهم سائر من آمن فيعلم منه حال الشهداء وأن أرواحهم ليست في الحواصل بطريق الأولى ، وعندى أن الحياة في البرزخ ثابتة لكل من يموت من شهيد وغيره ، وأن الأرواح - وإن كانت جواهر قائمة بأنفسها - مغايرة لما يحس به من البدن لكن لا مانع من تعلقها بيدن برزخي مغاير لهذا البدن الكشيف ، وليس ذلك من التناسخ الذي ذهب إليه أهل الضلال ، وإنما يكون منه لو لم تعد إلى جسم نفسها الذي كانت فيه - والعود حاصل في النشأة الجنانية - بل لو قلنا بعدم عودها إليه والترتبا العود إلى جسم مشابه لما كان في الدنيا مشتمل على الأجزاء النطقية الأصلية أو غير مشتمل لا يلزم ذلك التناسخ أيضاً لأنهم قالوه على وجه نفوا به الحشر والمعاد ، وأثبتوا فيه سرمدية عالم الكون والفساد ، وأن أرواح الشهداء يثبت لها هذا التعلق على وجه يمتازون به عن عدايم إما في أصل التعلق أو في نفس الحياة بناداً على أنها من المشكك لا المتواطىء . أو في نفس المتعلق به مع ما ينضم إلى ذلك من البهجة والسرور والنعيم اللائق بهم ، والذي يميل القلب إليه أن لهاتيك الأبدان شهباً تماماً صورياً بهذه الأبدان ، وأن المواد مختلفة والأجزاء متفاوتة - إذ فرق بين العالمين ، وشتان ما بين البرزخين - ويمكن حمل أحاديث الطير على تشبيه هذه الأبدان الغضة الطرية بسرعة حركتها وذهابها حيث شامت بالطير الخضر ، وتحمل الصورة على الصفة كما حملت على ذلك في حديث «خلق آدم على صورة الرحمن» واستبعاد أبي عبد الله رضي الله تعالى عنه ما تقدم محمول على ما يفهمه العامة من ظاهر اللفظ ، ولزبد الابيضاح اللائق بعوام وقته عدل عنه إلى عبارة لا يترامى منها شائبة استبعاد كما يترامى من ظاهر الحديث حتى أن بعض العلماء لذلك حملوا (في) فيه على - على - وهو إما تجاهل أو جهل بأن صغر المتعلق أو ضيقه لو كان موجوداً فيما نحن فيه لا يضر الروح شيئاً ولا ينافي نسيها ، أو ظن بأن لتلك الصورة روحاً غير روح - الشهيد - فلا يمكن أن تتعلق بها روحان ، والأمر على خلاف ما يظنون ، وإن شئت قلت بتمثل الروح نفسها صورة لأن الأرواح في غاية اللطافة وفيها قوة التجسد كما يشعر به ظهور الروح الأمين عليه السلام بصورة دحية الكلبي رضي الله تعالى عنه . وأما القول بحياة هذا الجسد الرميم مع هدم بنيتهم وتفرق أجزائه وذهاب هيئته - وإن لم يكن ذلك بعيداً عن قدرة من يبدأ الخلق ثم يعيده - لكن ليس إليه كثير حاجة ، ولا فيه مزيد فضل ، ولا عظيم منة ، بل ليس فيه سوى إيقاع ضعفة المؤمنين بالشكوك والأوهام وتكليفهم من غير حاجة بالإيمان بما يعدون قائله من سفهة الأحلام ، وما يحكى من

مشاهدة بعض الشهداء الذين قتلوا منذ مآت سنين ، وأنهم إلى اليوم تشخب جروحهم دماً إذا رفعت العصابة عنها ؛ فذلك ما رواه - هيان بن بيان - وما هو إلا حديث خرافة ولام يشهد على مصدقيه تقديم السخافة .  
 هذا ثم إن نهي المؤمنين عن أن يقولوا في شأن الشهداء أموات ، إما أن يكون دفعاً لإيهام مساواتهم  
 لغيرهم في ذلك البرزخ - وتلك خصوصية لهم وإن شاركهم في النعيم - بل وزاد عليهم بعض عباد الله تعالى  
 المقربين ممن يقال في حقهم ذلك ، وإما أن يكون صيانة لهم عن النطق بكلمة قالها أعداء الدين والمنافقون في  
 شأن أولئك الكرام قاصدين بها أنهم حرموا من النعيم ولم يروه أبداً ، وليس في الآية نهي عن نسبة الموت  
 إليهم بالكلية بحيث إنهم ماذا قوه أصلاً ولا طرفة عين ، وإلا لقال تعالى : ( ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله )  
 ماتوا ، فحيث عدل عنه إلى ماترى علم أنهم امتازوا بعد أن قتلوا بحياة لا تفتة بهم مانعة عن أن يقال في شأنهم :  
 ( أموات ) وعدل سبحانه عن - قتلوا - المعبر عنه في آل عمران إلى ( يقتل ) روماً للبالغة في النهي ، وتأكيد  
 الفعل في تلك السورة يقوم مقام هذا العدول هنا كما قرره بعض أجبانيا من الفضلاء المعاصرين ، والآية نزلت  
 - كما أخرجه ابن منده عن ابن عباس رضی الله تعالى عنه - في شهاده بدر وكانوا عدة لياليه ثمانية من الأنصار  
 وستة من المهاجرين رضی الله تعالى عنهم أجمعين ﴿ وَلَيُبَلِّغَنَّكُمْ ﴾ عطف على قوله تعالى : ( واستعينوا ) الخ  
 عطف المضمون على المضمون ، والجامع أن مضمون الأولى طلب الصبر ، ومضمون الثانية بيان موافقه ،  
 والمراد لتعاملكم معاملة المبئلي والخنيزر ، ففي الكلام استعارة تمثيلية لأن الابتلاء حقيقة لتحصيل العلم ، وهو  
 محال من اللطيف الخبير - والمخاطب عام لسائر المؤمنين - وقيل : للصحابه فقط ، وقيل : لأهل مكة فقط .  
 ﴿ بَشِيرٌ مِّنَ الْخُوفِ وَالْجُوعِ ﴾ أي بقليل من ذلك ، والقلة بالنسبة لما حفظهم عنه ما لم يقع بهم وأخبرهم  
 سبحانه به قبل وقوعه ليوطنوا عليه نفوسهم فان مفاجأة المكروه أشد ، ويزداد يقينهم عند مشاهدتهم له  
 حسباً أخبر به ، وليعلموا أنه شيء يسير له عاقبة محمودة .  
 ﴿ وَنَقْصٌ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ﴾ عطف إما على ( شيء ) ويؤيده التوافق في التنكير وبجيء  
 البيان بعد ( كل ) وإما على ( الخوف ) ويؤيده قرب المعطوف عليه ودخوله تحت ( شيء ) والمراد من ( الخوف )  
 خوف العدو ، ومن ( الجوع ) القحط إقامة للسبب لمقام السبب - قاله ابن عباس رضی الله تعالى عنهما ، ومن  
 نقص ( الأموال ) هلاك الموائش ، ومن نقص ( الأنفس ) ذهاب الأجابة بالقتل والموت ، ومن نقص  
 ( الثمرات ) تلفها بالجوائح ، ونقص عليها مع أنها من ( الأموال ) لأنها قد لا تكون مملوكة ، وقال الامام الشافعي  
 رضی الله تعالى عنه : ( الخوف ) خوف الله تعالى ( والجوع ) صوم رمضان ، والنقص من ( الأموال ) الزكوات  
 والصدقات ، ومن ( الأنفس ) الأمراض ، ومن ( الثمرات ) موت الأولاد ، وإطلاق الثمرة على الولد مجاز  
 مشهور لأن الثمرة كل ما يستفاد ويحصل ، كما يقال : ثمرة العلم العمل . وأخرج الترمذي من حديث أبي موسى  
 وحسنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم « إذا مات ولد العبد قال الله تعالى لللائكة : أقبضتم ولد عبدي ؟  
 فيقولون : نعم ، فيقول : أقبضتم ثمرة قلبه ؟ فيقولون : نعم ، فيقول الله تعالى : ماذا قال عبدي ؟ فيقولون :  
 حمدك واسترجع ، فيقول الله تعالى : ابنا لعبدي بيتاً في الجنة وسموه بيت الحمد » واعترض مآله الامام بعد  
 تسلم أن الآية نزلت قبل فرضية الصوم والزكاة بأن خوف الله تعالى لم تزل قلوب المؤمنين مشحونة به قبل

نزول الآية ، وكذا الأمراض وموت الأولاد موجودان قبل ، فلا معنى للوعد بالابتلاء بذلك ، وكذا  
لامعنى للتعبير عن الزكاة - وهي النمو والزيادة - بالنقص ، وأجيب بأن كون قلوب المؤمنين مشحونة بالخوف  
قبل لابتناف ابتلاهم في الاستقبال بخوف آخر ، فان الخوف يتضاعف بنزول الآيات ، وكذا الأمراض ،  
وموت الأولاد أمور متجددة يصح الابتلاء بها في الآتي من الأزمان ، والتعبير عن الزكاة - بالنقص -  
لكونها نقصاً صورة - وإن كانت زيادة معنى - فعند الابتلاء سماها نقصاً ، وعند الأمر بالأداء سماها زكاة  
ليسهل أداؤها ﴿ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ١٥٥ ﴾ خطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو لكل من تتأني منه البشارة ،  
والجمله عطف على ما قبلها عطف المضمون على المضمون من غير نظر إلى الخبرية والانشائية - والجامع ظاهر -  
كأنه قيل : الابتلاء حاصل لكم - وكذا البشارة - ولكن لمن صبرتمكم . وقيل : على محذوف أى أنذر الجازعين  
وبشر ، وفي توصيف الصابرين بقوله تعالى :

﴿ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ١٥٦ ﴾ إشارة إلى أن الأجر لمن صبر  
وقت إصابته ، كما في الخبر « إنما الصبر عند أول صدمة » والمصيبة تعم ما يصيب الانسان من مكروه في نفس  
أو مال أو أهل - قليلاً كان المكروه أو كثيراً - حتى لدغ الشوك ، ولسم البعوضة ، وانقطاع الشمع ، وانفطار  
المصباح ، وقد استرجع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من ذلك وقال : « كل ما يؤذى المؤمن فهو مصيبة له وأجر »  
وليس الصبر بالاسترجاع باللسان ، بل الصبر باللسان وبالقلب بأن يحظر بباله ما خلق لأجله من معرفة الله  
تعالى وتكبير نفسه ، وأنه راجع إلى ربه وعائد إليه بالقاء السرمدي ، ومرتحل عن هذه الدنيا الفانية وتارك  
لهاعلى علاتها ، ويتذكر نعم الله تعالى عليه ليرى ما أعطاه أضعاف ما أخذ منه فهو على نفسه ويستسلم له ، والصبر  
من خواص الانسان لأنه يتعارض فيه العقل والشهوة ، والاسترجاع من خواص هذه الأمة ، فقد أخرج الطبراني .  
وابن مردويه عن ابن عباس رضی الله تعالى عنه قال : قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم : « أعطيت أمتي شيئاً لم يعطه  
أحد من الأمم ، أن تقول عند المصيبة إنا لله وإنا إليه راجعون » وفي رواية « أعطيت هذه الأمة عند المصيبة  
شيئاً لم يعطه الأنبياء قبلهم ، إنا لله وإنا إليه راجعون ولو أعطيا الأنبياء قبلهم لأعطيها يعقوب إذ يقول :  
يأسفا على يوسف » ويسن أن يقول بعد الاسترجاع : اللهم أجرني في مصيبي وأخلف لي خيراً منها ، فقد أخرج  
مسلم عن أم سلمة قالت : سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : « ما من عبد تصيبه مصيبة فيقول : إنا  
لله وإنا إليه راجعون ، اللهم أجرني النج ، إلا أجره الله تعالى في مصيبته وأخلف له خيراً منها » قالت فلما توفي أبو سلمة  
قلت كما أمرني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأخلف الله تعالى لي خيراً منه رسول الله ﷺ ، ومفعول  
(بشر) محذوف أى برحمة عظيمة وإحسان جزيل - بدليل قوله تعالى : ﴿ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ﴾  
الصلاة في الاصل على ما عليه أكثر أهل اللغة الدعاء ومن الله تعالى الرحمة ، وقيل : التناء ، وقيل : التعظيم ،  
وقيل : المغفرة ، وقال : الامام الغزالي : الاعتناء بالشأن ، ومعناها الذي يناسب أن يراد هنا سواء كان حقيقياً  
أو مجازياً التناء والمغفرة لأن إرادة الرحمة يستلزم التكرار ، ويتخالف ما روي « نعم العبدان للصابرين الصلاة  
والرحمة » وحملها على التعظيم والاعتناء بالشأن بأها مصيغة الجمع ثم إن جوزنا إرادة المعنيين بتجويز عموم المشترك  
أو الجمع بين الحقيقة والمجاز أو بين المعنيين المجاز بين يمكن إرادة المعنيين المذكورين كليهما وإلا فالمراد أحدهما

والرحمة تقدم معناها ، وأتى بعلی إشارة إلى أنهم منغمسون في ذلك وقد غشيهم وتجلهم فهو أبلغ من اللام ، وجمع (صلوات) الإشارة إلى أنها مشتملة على أنواع كثيرة على حسب اختلاف الصفات التي بها الثناء والمعاصي التي تتعلق بها المغفرة ، وقيل : لللايدان بأن المراد صلاة بعد صلاة على حد الثانية في «ليك وسعديك» وفيه أن يجي الجمع لمجرد التكرار لم يوجد له نظير ، والتنوين فيها وكذا فيما عطف عليها للتفخيم والتعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميرهم لإظهار مزيد العناية بهم ، -ومن- ابتدائية ، وقيل : تبعيضية ، وهم مضاف محذوف أي من (صلوات) ربهم ، وأتى بالجملة اسمية للإشارة إلى أن نزول ذلك عليهم في الدنيا والآخرة . فقد أخرج ابن أبي حاتم . والطبراني . والبيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه مرفوعاً ومن استرجع عند المصيبة جهر الله تعالى مصيبته ، وأحسن عقابه ، وجعل له خلفاً صالحاً خير ضاده ﴿ وَأَوْلَيْتَكَ ﴾ إشارة كسابقه إلى الصابرين المنعوتين بما ذكر من النعوت ، والتكرير لإظهار كمال العناية بهم ، ويجوز أن يكون إشارة إليهم باعتبار حيازتهم ما ذكر من -الصلوات والرحمة- المترتبة على ما تقدم ، فعلى الأول المراد بالاهتداء في قوله عز شأنه ﴿ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ١٥٧ ﴾ هو الإهتداء للحق والصواب مطلقاً ، والجملة مقررّة لما قبل كأنه قيل : وأولئك هم المختصون بالاهتداء لكل حق وصواب ، ولذلك استرجعوا واستسلموا لقضاء الله تعالى ، وعلى الثاني هو (الاهتداء) والفوز بالمطالب ، والمعنى (أولئك هم الفائزون) بمطالبهم الدينية والدنيوية فإن من نال تزكية الله تعالى ورحمته لم يفته مطلب .

﴿ ومن باب الإشارة والتأويل ﴾ (يا أيها الذين آمنوا) الإيمان العياني (استعينوا) بالصبر معي عند سطوات تجليات عظمتي وكبريائي ، والصلوة أي الشهود الحقيقي (إن الله مع الصابرين) المطيقين لتجليات أنوارى (ولا تقولوا لمن يجعل فانياً مقتولاً) في سلوك سبيل التوحيد (أموات) أي عجزة مساكين (بل هم أحياء عند ربهم) بالحياة الحقيقية الدائمة السرمدية شهادة الله تعالى قادرين به (ولكن لا تشعرون) لعمي بصيرتكم وحرمانكم من النور الذي تبصر به القلوب أعيان عالم القدس وحقائق الأرواح (ولنبلونكم بشيء من الخوف) أي خوف في الموجب لانكسار النفس وانهازامها (والجوع) الموجب لهتك البدن وضعف القوى ورفع حجاب الهوى وتضييق مجارى الشيطان إلى القلب (ونقص من الأموال) التي هي مواد الشهوات المقوية للنفس الزائدة في طغيانها (والأنفس) المستولية على القلب بصفاتهما أو أنفس الاحباب الذين تأوون إليهم لتقطعوا إلى (والثمرات) أي الملاذ النفسانية لتلتذوا بالمكشفات والمعارف القلبية والمشاهدات الروحية عند صفاء بواطنكم وخلوص نضار قلوبكم بنار الرياضة (وبشر الصابرين) معي بى أو عن مالوفاتهم بلذة محبتي (الذين إذا أصابهم مصيبة) من تصرفاتي فيهم شاهدوا آثار قدرتي بل أنوار تجليات صفتي واستسلموا وأيقنوا أنهم ملكى أنصرف في بتجلياتي وتغانوا في وشاهدوا هلكتهم في- فقالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم- بالوجود الموهوب لهم بعد الفناء المنهلة عليه صفاتي الساطعة عليه أنوارى (ورحمة) أي هداية يهدون بها خلقتي ، ومن أراد التوجه نحوى (وأولئك هم المهتدون) في الواصلون إلى بعد تخلصهم من وجودهم الذى هو الذنب الاعظم عندى .

﴿ إِنَّ الْأَصْفَاءَ وَالْمُرُوءَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ﴾ لما أشار سبحانه فيما تقدم إلى الجهاد عقب ذلك ببيان معالم الحج فكأنه جمع بين الحج والغزوة ، وفيها شق الأنفس وتلف الأموال ، وقيل : لما ذكر الصبر عقبه يبحث الحج

لما فيه من الأمور المحتاجة إليه ، و (الصفاء) في الأصل الحجر الاملس مأخوذ من صفا يصفو إذا خلص، واحده صفاة - كصفي وحصاة، ونوى ونواة- وقيل: (إن الصفا) واحد قال المبرد وهو كل حجر لا يتخالطه غيره من طين أو تراب، وأصله من الواو لانك تقول في تنبئته صفوان ولا يجوز إمالته ، ( والمروة ) في الأصل الحجر الابيض اللين والمروة - لغة فيه ، وقيل : هو جمع مثل تمره وتمر، ثم صاروا في العرف عليين لموضعين معروفين بمكة للذئبة، واللام لازمة فيهما، وقيل : سمي (الصفاء) لأنه جلس عليه آدم صفي الله تعالى، وسمي المروة - لأنه جلس عليه امرأته حواء ، و- الشعائر - جمع شعيرة، أو شعارة - وهي العلامة - والمراد بهما أعلام المتعبادات أو العبادات الحجية. وقيل: المعنى إن الطواف بين هذين الجبلين من علامات دين الله تعالى، أو أنهما من المواضع التي يقام فيها دينه، أو من علاماته التي تعبد بالسعي بينهما لمن علامات الجاهلية ﴿ فَنَحَّجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ ﴾ الحج لغة القصد مطاقا أو إلى معظم، وقيد بعضهم بكونه على وجه التكرار ، و- العمرة - الزيارة أخذاً من العبارة كأن الزائر يعمر المكان بزيارته فغلبا شرعا على المقصد المتعلق بالبيت وزيارته على الوجهين المخصوصين، و( البيت ) خارج من المفهوم، والنسبة مأخوذة فيه فلا بد من ذكره فلا يرد أن البيت مأخوذ في مفهومهما فيكنى من حج أو اعتمر ولا حاجة إلى أن يتكلف بأنه مأخوذ في مفهوم الاسمين خارج عن مفهوم الفعلين، وعلى تقدير أخذه في مفهومهما يعتبر التجريد ليظهر شرف البيت ﴿ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ أي لا يثم عليه في أن يطوف . وأصل الجناح الميل، ومنه (فإن جنحوا السلم) وسمي الاسم به لأنه ميل من الحق إلى الباطل ، وأصل يطوف يتطوف فأدغمت التاء في الطاء ، وسبب النزول ما صح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أنه كان على الصفا صنم على صورة رجل يقال له أساف، وعلى المروة صنم على صورة امرأة تدعى نائلة زعم أهل الكتاب أنهما زنيا في الكعبة فمسخهما الله تعالى حجرتين فوضعا على الصفا والمروة ليعتبر بهما فلما طالت المدّة عبدا من دون الله تعالى فكان أهل الجاهلية إذا طافوا بينهما مسحوا الوتين فلجأ بالاسلام وكسرت الاصنام كره المسلمون الطواف بينهما لأجل الصنمين فأنزل الله تعالى هذه الآية ، ومنه يعلم دفع ما يترامى إنه لا يتصور فائدة في نفى الجناح بعد إثبات أنهما من الشعائر بل ربما لا يتلزمان إذ أدنى مراتب الأول الندب وغاية الثاني الإباحة، وقد وقع الاجماع على مشروعية الطواف بينهما في الحج والعمرة لدلالة نفى الجناح عليه قطعا لكنهم اختلفوا في الوجوب ، فروى عن أحمد أنه ستة و- به قال أنس، وابن عباس، وابن الزبير - لأن نفى الجناح يدل على الجواز، والمتبادر منه عدم اللزوم كما في قوله تعالى: ﴿ فلا جناح عليهما أن يتراجعا ﴾ وليس مباحا بالاتفاق لقوله تعالى: ﴿ من شعائر الله ﴾ فيكون مندوبا ، وضعف بأن نفى الجناح - وإن دل على الجواز المتبادر منه - عدم اللزوم إلا أنه يجامع الوجوب فلا يدفعه ولا ينفيه - والمقصود ذلك - فلعل هناديلا يدل على الوجوب كما في قوله تعالى: ﴿ لا جناح عليكم أن تقصروا من الصلاة ﴾ ولعل هذا كقولك لمن عليه صلاة الظهر مثلا وظن أنه لا يجوز فعلها عند الغروب فسأل عن ذلك: لا جناح عليك إن صليت في هذا الوقت فإنه جواب صحيح ولا يقتضى نفى وجوب صلاة الظهر، وعن الشافعي - ومالك - إنه ركن - وهو رواية عن الامام أحمد - واحتجوا بما أخرج الطبراني عن ابن عباس قال: سئل رسول الله ﷺ فقال: « إن الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا » ومذهب إمامنا أي حنيفة رضي الله تعالى عنه أنه واجب يجبر بالدم لأن الآية لا تدل إلا على نفى الاسم المستلزم للجواز، والركنية لا تثبت إلا بدليل مقطوع به ولم يوجد ، والحديث إنما يفيد

حصول الحكم معللاً ومقررراً في الذهن، ولا يدل على بلوغه غاية الوجوب بحيث يفوت الجواز بفوته لتتحقق الركنية وهو ظني السند وإن فرض قطعي الدلالة فلا يدل على الفرضية، وما روى مسلم عن عائشة أنها قالت - لعمرى ما أتت الله تعالى حجج من لم يسع بين الصفا والمروة ولا عمرته - ليس فيه دليل على الفرضية أيضاً سلنا لكونه مذهبها، والمسألة اجتهادية فلا تلزم به على أنه معارض بما أخرجه الشعبي عن عروة بن مضر الطائي أنه قال: أتيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالمزدلفة فقلت: «يا رسول الله جئت من جبل طى ما تركت جبلاً إلا وقفت عليه فهل لى من حج؟ فقال: من صلى معنا هذه الصلاة ووقف معنا هذا الموقف، وقد أدرك عرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حججه، وقضى تفته» فأخبر صلى الله تعالى عليه وسلم بتمام حججه، وليس فيه السعي بيدها، ولو كان من فروضه لبيته للسائل لعلمه بجملة، وقرأ ابن مسعود - وأنى - أن لا يطوف - ولا تصلح أن تكون ناصرة للقول الأول لأنها شاذة لا عمل بها مع ما يعارضها ولا احتمال أن (لا) زائدة بما يقتضيه السياق \*

﴿ وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا ﴾ أى من انقاد انقياداً - خيراً، أو بخير، أو آتياً بخير - فرضاً فإن أو نفلًا، وهو عطف على (فمن حج) الخ مؤكّد أمر الحج والعمرة والطواف تأكيد الحكم الكلي للجزئى، أو من تبرع تبرعاً - خيراً - أو بخير أو آتياً بخير من حج أو عمرة أو طواف لقرينة المساق، وعليه تكون الجملة مسوقة لإفادة شرعية التنقل بالأمور الثلاثة، وفائدة (خيراً) على الوجهين مع أن التطوع لا يكون إلا كذلك التنصيص بعموم الحكم بأن من فعل خيراً أى - خيراً كان يثاب عليه، أو من تبرع تبرعاً خيراً أو بخير أو آتياً بخير من السعي فقط بناءً على أنه سنة، والجملة حينئذ تكميل لدفع ما يتوهم من نفي الجناح من الإباحة، وفائدة القيد التنصيص بخيرية الطواف دفعا لخرج المسلمين. وقرأ ابن مسعود - ومن تطوع بخير - وحزرة - والكسائي - ويعقوب - يطوع - على صيغة المضارع المجزوم لتضمن (من) معنى الشرط وأصله - يطوع - فأدغم ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ ﴾ أى مجاز على الطاعة بالثواب وفى التعبير به مبالغة فى الاحسان إلى العباد، (عليه ١٥٨) مبالغ فى العلم بالاشياء فيعلم مقادير أعمالهم وكيفيةاتها فلا ينقص من أجورهم شيئاً، وبهذا ظهر وجه تأخير هذه الصفة عما قبلها، ومن قال: أتى بالصفتين ههنا - لأن التطوع بالخير يتضمن الفعل والقصد فناسب ذكر الشكر باعتبار الفعل وذكر العلم باعتبار القصد وأخر صفة العلم وإن كانت متقدمة على الشكر كما أن النية متقدمة على الفعل لتواخى روى الآى - لم بات بشىء - وهذه الجملة عللة لجواب الشرط المحذوف قائم مقامه كأنه قيل: - ومن تطوع خيراً جازاه الله تعالى وأثابه فإن الله شاكر عليم - ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ ﴾، لإخراج جماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال: سأل معاذ بن جبل - وسعد بن معاذ - وخارجة بن زيد نفرأ من أخبار يهود عن بعض مافى التوراة فكشموهم إياه وأبوا أن يخبروهم فأزل الله تعالى فيهم هذه الآية، وعن قتادة أنها نزلت فى الكاثمين من اليهود والنصارى، وقيل: نزلت فى كل من كتم شيئاً من أحكام الدين لعموم الحكم للكل فقد روى البخارى - وابن ماجه - وغيرهما عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه أنه قال: لولا آية فى كتاب الله تعالى ما حدثت أحداً بشىء أبداً ثم تلا هذه الآية، وأخرج أبو يعلى والطبرانى بسند صحيح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم قال: «قال رسول الله ﷺ: من سئل عن علم فكتمه جاء يوم القيامة ملجأ بلجام من نار»، والأقرب أنها نزلت فى اليهود والحكم كما ينادل عليه الاخبار وكونها نزلت فى اليهود لا يقتضى الخصوص فان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، فالوصول

للاستغراق وبدخل فيه من ذكر دخولا أولياً، والكتم والكتمان ترك إظهار الشيء. قصداً مع مساس الحاجة إليه وتحقق الداعي إلى إظهاره وذلك قد يكون بمجردستره وإخفائه وقد يكون بازائه ووضع شيء آخر موضعه واليهود قائلهم الله تعالى ارتكبوا كلا الأمرين ﴿ مَا أَنْزَلْنَا ﴾ على الأنبياء ﴿ مِنْ الْبَيِّنَاتِ ﴾ أى الآيات الواضحة الدالة على الحق ومن ذلك ما أنزلناه على موسى . وعيسى عليهما الصلاة والسلام في أمر محمد ﷺ \*

﴿ وَالْهُدَى ﴾ عطف على ( بينات ) والمراد به - ما يهدي - إلى الرشد مطلقاً ومنه - ما يهدي - إلى وجود اتباعه صلى الله تعالى عليه وسلم والايان به وهى الآيات الشاهدة على صدقه عليه الصلاة والسلام، والعطف باعتبار التغاير في المفهوم كجانبى الآكل فالشارب، وقيل: إنه عطف على ( ما أنزلنا ) النسخ، والمراد بالأول الأدلة العقلية، وبالثاني ما يدخل فيه الأدلة العقلية، أو المراد بالأول التنزيل، وبالثاني ما يقتضيه من الفوائد. ولا يخفى أنه تكلف يأبى عنه قرب المعطوف عليه والتبيين الدال على كمال الوضوح في قوله سبحانه : ﴿ مِنْ بَعْدِ مَا يَبَيِّنُهُ لِلنَّاسِ ﴾ أى شرحناه وأظهرناه لهم والظرف متعلق - يكتمون - واللام في - الناس - صلة - بينا - أولام الاجل، والمراد بهم الجنس أو الاستغراق، وفي تقييد الكتان بالظرف إشارة إلى شناعة حالهم بأنهم يكتمون ما وضح - للناس - وإلى عظم الائم بأنهم يكتمون ما فيه النفع العام ﴿ فِي الْكُتُبِ ﴾ متعلق - بيناه - وتعلق جارين بفعل واحد عند اختلاف المعنى بما لا يرب في جوازه ، أو متعلق بمحذوف وقع حالاً من مفعوله ، والمراد به الجنس ، وقيل : التوراة، وقيل : هى والانجيل ، وقيل : القرآن ، والمراد من الناس أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، ومن الناس من حمل - بينات - على ما فى القرآن وعلق ( من بعد ) : ( أنزلنا ) ، وفسر ( الكتاب ) بالتوراة - والكتان - بعدم الاعتراف بالحقية، ولعل ما ذهبنا إليه أولى من جميع ذلك ﴿ أُولَئِكَ يَعْتَمِرُ اللَّهُ ﴾ أى يعدمهم عن رحمته ويذيقهم ألم نقمته والانتفاذ إلى الغيبة باظهار اسم الذات لترتية المهابة والاشعار بان مبدأ صدور اللعن صفة الجلال المعاصرة لما هو مبدأ الانزال والتبيين من صفة الجمال، ولم يؤت بالفاء في هذه الجملة التى هى خبر الموصول كما أتى به فيما بعد من قوله سبحانه: ( فأولئك أتوب عليهم ) مع أن الموصول متضمن لمعنى الشرط وقصد السببية في الموضوعين ولذا أورد اسم الإشارة الذى تعليق الحكم به كتعليقه بالمشق، قيل : لثلاثيهم أن - لعنهم - وإنما هو بهذا السبب بناءً على أن - فاء - السببية في الاصل - لكونه - فاء - التعقيب فيجد أن حصول المسبب بعد السبب بلا تراخ ، وقد يقصد منه ذلك بمعونة المقام كما في الآية بعد، وليس كذلك بل له أسباب جمه وبهذا علم أن اسم الإشارة لا يفتى عن الفاء لأنه يشمر بالسببية ولا يشمر بالتعقيب الموهم للاختصار بناءً على امتناع التوارده

﴿ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعْنُونَ ١٥٩ ﴾ أى من يتأتى منه اللعن عليهم من الملائكة والثقلين، فالمراد - باللعنون - معناه الحقيقي وليس على حد من - قتل قتيلاً - في المشهور؛ الاستغراق عرفى أى كل فرد مما يتناولوه اللفظ بحسب متفاهم العرف، وليس بحقيقى حتى يرد أنه لا يلعنهم كل لاعن في الدنيا ، ويحتاج إلى التخصيص وإنما أعاد الفعل لأن لعنة اللاعنين بمعنى الدعاء عليهم، بالابعاد عن رحمة الله تعالى، وروى البيهقى في شعب الايمان عن مجاهد تفسير اللاعنين بدواب الارض حتى المقارب والخنافس، ولعل الجمع حينئذ على حد قوله تعالى ( والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين ) واستدل بهذه الآية على وجوب إظهار علم الشريعة وحرمة كتمانه لكن اشترطوا لذلك أن لا يخشى العالم على نفسه وأن يكون متيناً وإلام يحرم عليه الكتم إلا إن سئل فیتعين عليه الجواب ما لم يكن إثمه أكبر



من نفعه قالوا : وفيها دليل أيضا على وجوب قبول خبر الواحد لأنه لا يجب عليه البيان إلا وقد وجب قبول قوله ، وقد يستدل بها على عدم وجوب ذلك على النساء بناماً على أنهن لا يدخلن في خطاب الرجال .

﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴾ أى رجعوا عن الكتان أو عنه وعن سائر ما يجب أن يتاب عنه بناءً على أن حذف المعمول يفيد العموم، وفيه إشارة إلى أن التوبة عن الكتان فقط لا يوجب صرف اللعن عنهم مالم يتوبوا عن الجميع فإن اللعنهم أسباباً جمّة ﴿ وَأَصْلَحُوا ﴾ ما أفسدوا بالتدارك فيما يتعلق بحق الحق والخلاق ومن ذلك أن يصلحوا قوههم بالارشاد إلى الاسلام بعد الاضلال وأن يزيلوا الكلام المحرف ويكتبوا مكانه ما كانوا أزالوه

عند التحريف ﴿ وَيَتُوبُوا ﴾ أى أظهروا ما بينه الله تعالى للناس معانية ويهذين الأمرين تم التوبة ، وقيل : أظهروا ما أحدثوه من التوبة ليحوا سمّة الكفر عن أنفسهم ويقتدى بهم أصحابهم فإن إظهار التوبة بمن يقتدى به شرط فيها على ما يشير اليه بعض الآثار ، وفيه إن الصحيح أن إظهار التوبة إنما هو لدفع معصية المتابعة وليس شرطاً في التوبة عن أصل المعصية فهو داخل في قوله تعالى: ﴿ وَأَصْلَحُوا ﴾ (فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ) بالقبول وإفاضة

المغفرة والرحمة ﴿ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ۝ ١٦٠ ﴾ عطف على ما قبله تذييل له والالتفات إلى التكلم للافتنان مع ما فيه من الرمز إلى اختلافه بدأ فعلية السابق واللاحق (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا) الوصول للعهد كما هو الأصل، والمراد به الذين كتموا وعبر عن الكتان بالكفر نياً عليهم به، والجملة عدلية لما فيها (إلا) ولم تعطف عليها إشارة إلى كمال التباين بين الفريقين، والآية مشتملة على الجمع والتفريق جمع الكتانين في حكم واحد وهو أنهم ملعونون ثم فرق فقال : أما الذين تابوا فقد تاب الله تعالى عليهم وأزال عنهم عقوبة اللعنة، وأما الذين ماتوا على

الكتان ولم يتوبوا عنه فقد استقرت عليهم اللعنة ولم تزل عنهم. وأورد كذا الاستثناء في الجملة الأولى مع أنه ليس للاخراج عن الحكم السابق بل هو بمعنى لكن للدلالة على أن التوبة صارت مكفرة للعن عنهم فكأنهم لم يباشروا ولم يدخلوا تحتها. قاله بعض المحققين. وفيه ارتكاب خلاف الظاهر في الاستثناء، ولهذا قال البعض إن المراد بالجملة المستثنى منها بيان دوام اللعن واستمراره وعليه يدور الاستثناء المتصل، وجملة (إن الذين كفروا) التي مستأنفة سبقت لتحقيق بقاء اللعن فيها وراء الاستثناء وتأكيده دوامه واستمراره على غير التائبين والاقتصار على ذكر الكفر في الصلة من غير تعرض لعدم التوبة والاصلاح والتبيين مبنى على أن وجود الكفر مستلزم لعدمها جميعاً كما أن وجودها مستلزم للايمان الموجب لعدم الكفر، ولذا لم يصرح بالإيمان في صفات التائبين، والفرق بين الدوامين أن الأول تجددى، والثاني ثبوتى - ولا يخفى أن هذا أوفق بظاهر اللفظ - وما ذكره بعض المحققين أجزل معنى وأعلى كعباً وأدق

نظراً ، وقيل : الوصول عام للذين كتموا وغيرهم كما يقتضيه ظاهر الصلة ، والآية من باب التذييل فيدخل الكتانون الذين ماتوا على الكتان دخولاً أو لياؤوا اعتراض بأن تقييد الوعيد بعدم التخفيف أعدل شاهد على أن الآية في شأن الكتانين الذين ماتوا على ذلك لأنهم أشد الكفرة وأخبرهم فإن الوعيد في حق الكفرة مطلق الخلود في النار، وأنت تعلم أن هذا في حيز المنع بل مامن كافر جهنمى إلا وحاله يوم القيامة طبق ما ذكر في الآية ولا أظنك في مرية من ذلك بعد سماع قوله تعالى: (إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون)

فلا يبعد القول بحسن هذا القيل - وإليه ذهب الامام - وكلام الطيبي يشير إلى حسنة وطيبه فندبره

(أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ١٦٦) المراد استمرار ذلك ودوامه فهذا الحكم غير ماسبق إذ المراد منه حدوث اللعنة ووقوعها عليهم وليس المقصود من ذكر الملائكة والناس-التخصيص لينا في العموم السابق ولا العموم ليرد خروج المهيمين الذين لاشعور لهم بذواتهم وكثير من الاتقياء الذين لا يبلغون أحداً بل المقصود أنه باعتبار هولاء المعتدون من خلقه (وأجمعين) تأكيد بالنسبة إلى الكل للناس فقط، والمراد بهم المؤمنون لأنهم المعتدون منهم، والكفار كالأنعام لأنه لا يحسم مادة الاشكال، وقيل: إنه باق على عمومه والكفار يلحن بعضهم بعضاً يوم القيامة، أو الجملة مسافة للاخبار باستحقاق أولئك اللعن من العموم لا يوقوعه بالفعل ولم يكرر اللعنة كما كرر الفعل قبل اكتفاء به واقتناء في النظم الكريم ومناسبة لما يشعر به التأكيد. وقرأ الحسن-والملائكة والناس اجمعون - بالرفع، وخروج على وجوه، فقيل: عطف على (لعنة) بتقدير لعنة الله ولعنة الملائكة فحذف المضاف من الثاني وأقيم المضاف إليه مقامه، وقيل: مبتدأ محذوف الخبر أى -والملائكة: الناس يلعنونهم- أو فاعل لفعل محذوف أى يلعنهم؛ وقيل إن (لعنة) مصدر مضاف إلى فاعله والمرفوع معطوف على محله، وقد أتبع العرب فاعل المصدر على محله رفعاً كقوله:

• مشى الهلوك عليها الخيل (الفضل) • برفع الفضل وهو صفة للهلوك على الموضع، وإذا ثبت في التعت جاز في العطف لإذلا فارق بينهما، وادعى أبو حيان عدم الجواز لأن شرط العطف على الموضع أن يكون ثمت طالب ومحرز للموضع لا يتغير، وأيضاً (لعنة) وإن سلم مصدره فهو إنما يعمل إذا تحل -لأن، والفعل- وها المقصود الثبوت فلا يصح انحلاله لما وسله غيره، وقالوا: إنه مذهب سيويه ﴿خَلِدِينَ فِيهَا﴾ أي في اللعنة، وهو يؤكد مانفته اسمية الجملة من الثبات، وجوز رجوع ضمير إلى النار والاضمار قبل الذكر يدل على حضورها في الذهن المشعر بالاعتناء المفضي إلى التفخيم والتويل، وقيل: إن اللعن يدل عليها إذا استقرار الطرد عن الرحمة يستلزم الخلود في النار خارجاً وذهناً، والموت على الكفر وإن استازم ذلك خارجاً لكنه لا يستلزم ذهناً فلا يدل عليه، (وخالدين) على كلا التقديرين في المرجع حال مقارن لاستقرار اللعنة لا كإقيل:

إنه على الثاني حال مقدرة ﴿لَا يُخَفُّ عَنْهُمْ الْعَذَابُ﴾ • إمامستانف لبيان كثرة عذابهم من حيث الكيف إثر بيان كثرة من حيث الكم، وإما حال من ضمير عليهم أيضاً أو من ضمير (خالدين) • ﴿وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ (١٦٢) • عطف على ما قبله جار فيه ماجرى فيه، وإشارة الجملة الاسمية لإفادة دوام النفي واستمراره، والفعل لإيمان الافظار بمعنى التأخير -أى لا يمهلون- عن العذاب ولا يترخون عنه ساعة. وإما من النظر بمعنى الانتظار أى -لا ينتظرون- ليعتدروا، وإما من النظر بمعنى الرؤية أى -لا ينظر الله تعالى إليهم نظر رحمة-، والنظر بهذا المعنى يتعدى بنفسه أيضاً في الأساس فيصاغ منه المجهول ﴿وَاللَّهُمَّ إِنَّكَ وَحْدٌ﴾ • نزلت كإروى عن ابن عباس لما قال كفار قريش للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم: صف لنا ربك، والخطاب عام لكل من يصح أن يخاطب كما هو الظاهر غير مختص بشأن النزول، والجملة معطوفة على (إن الذين يكتنون) عطف القصة على القصة، والجامع أن الأولى مسروقة لآيات نبرته صلى الله تعالى عليه وسلم، وهذه لآيات وحدانيته تعالى، وقيل: الخطاب للسكاتيين، وفيه انتقال عن زجرهم عما يعملون رسولهم إلى زجرهم عن معاملتهم بهم حيث يكتنون وحدانيته، ويقولون: -عزير، وعيسى- إن الله عز وجل؛ وفيه أنه وإن حسن الانتظام إلا أنه فيه خروج شأن النزول عن الآية -وهو باطل- وإضافة -إله- إلى ضمير المخاطبين باعتبار الاستحقاق لا باعتبار الوقوع فإن الألهة الغير المستحقة كثيرة، وإعادة

لفظ -إله- وتوصيفه بالوحدة لافادة أن المتبر الواحد في الالهوية ، واستحقاق العبادة ، ولو لذلك لكنى - والهكم واحد - فهو بمنزلة وصفهم الرجل - بأنه سيد واحد ، وعالم واحد - وقال أبو البقاء : -إله- خبر المبتدأ ، و(واحد) صفة له ، والغرض هنا هو الصفة إذ لو قال : -والهكم واحد- لكان هو المقصود إلا أن في ذكره زيادة تأكيد ، وهذا يشبه الحال الموطئة كقولك : مررت بزيد رجلاً صالحاً ، وكقولك في الخبر : زيد شخص صالح ، ولعل الاول ألطف ، وأكثر الناس على أن الواحد هنا بمعنى لانظير له ولاشبهه في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، وقيل : إن المراد به ما ليس بذى أبعاد ولا يجوز عليه الانقسام ولا يحتمل التجزئة أصلاً ، وليس المعنى به هنا مبدأ العدد ، وأصح الاقوال عند ذوى العقول السليمة أنه الذى لانظير له ولاشبهه له في استحقاق العبادة وهو مستلزم لكل كمال آب عما فيه أدنى وصمة وإخلال ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ خبر ثان للمبتدأ أو صفة أخرى للخبر أو جملة معترضة لا محل لها من الاعراب ، وعلى أى تقدير هو مقرر للوحدانية ومزيج -على ما قيل- لما عسى أن يتوهم أن في الوجود إليها لكن لا يستحق العبادة ، والضمير المرفوع على الصحيح بدل من الضمير المستكن في الخبر المحذوف فهو بدل مرفوع من ضمير مرفوع ، وقد اختلف في المنق هل المعبود بحق أو المعبود بباطل ، فقال محمد الشيشيني : النقي إنما تساط على الآلهة المعبودة بباطل تزيلاً لها منزلة العدم ، وقال عبدالله الهبطي : إنما تساط على الآلهة المعبودة بحق ولكل اتصّر بهض ، وذكر المولى أن الحق مع الثاني لأن المعبود بباطل له وجود في الخارج ، ووجود في ذهن المؤمن بوصف كونه باطلاً ، ووجود في ذهن الكافر بوصف كونه حقاً فهو من حيث وجوده في الخارج في نفسه لا تنفى لأن الذات لا تنفى ، وكذا من حيث كونه معبوداً بباطل لا ينفى أيضاً إذ كونه معبوداً بباطل أمر حق لا يصح نفيه وإلا كان كذباً ، وإنما ينفى من حيث وجوده في ذهن الكافر من حيث وجوده في ذهنه بوصف كونه معبوداً بحق ، فالعبودات الباطلة لم تنف إلا من حيث كونها معبودة بحق فلم ينف في هذه الكلمة إلا المعبود بحق غيره تعالى فافهم ، وسيأتى تحقيق مافى هذه الكلمة الطيبة في محله إن شاء الله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ١٦٣﴾ خبران آخران بعد خبر أو خبرين لقوله تعالى (إلهكم) أو لمبتدأ محذوف والجملة معترضة ، أو بدلان على رأى وجى . بهما تمييز الذات الموصوفة بالوحدة عما سواها وليكون الجواب موافقاً لسأله وفي ذلك إشارة إلى حجة الوحدانية لأنه لما كان مولى النعم كلها أصولاً وفروعاً دنياً وأخرى ، وما سواها إما خير محض أو خير غالب ، وهو إمانعة أو منعم عليه لم يستحق العبادة أحد غيره لا سواء الكل في الاحتياج إليه تعالى في الوجود وما يتبعه من الكمالات ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أخرج البيهقي عن أبي الضحى -معضلاً- أنه كان للشركين حول الكعبة ثلاثمائة وستون صنماً ، فلما سمعوا هذه الآية تعجبوا وقالوا : إن كنت صادقاً فأت بآية تعرف بها صدقك ، فنزلت . ولفرط جهالهم لم يفكفهم الحجة الاجمالية المشير إليها الرصفان ، وإنما جمع ( السموات ) وأفرد ( الأرض ) الانتفاع بجمع أجزاء الأولى باعتبار ما فيها من نور كواكبها وغيره دون الثانية فإنه إنما يتنعم بواحدة من أحادها - وهى مانهاشده منها - وقال أبو حيان : لم تجمع ( الأرض ) لأن جمعها ثقيل وهو مخالف للقياس ، ورب مفرد لم يقع في القرآن جمعه لثقله وخفة المفرد ، وجمع لم يقع مفرد - كالآليات - وفي المثل السائر نحوه ، وقال بعض المحققين : جمع ( السموات ) لأنها طبقات متنازة كل واحدة من الأخرى بذاتها الشخصية كما يدل عليه قوله تعالى : ( فسواهن سبع سموات ) سواء كانت متباعدة - كما هو رأى الحكيم - أو لا ، كما جاء

في الآتار - أن بين كل سمانين مسيرة خمسمائة عام - مختلفة الحقيقة. لما أن الاختلاف في الآتار المشار إليه بقوله تعالى : ( فأوحى في كل مساء أمرها ) يدل عليه ، ولم يجمع (الأرض) لأن طبقاتها ليست متصفة بجميع ذلك فانها سواء كانت متفصلة بذواتها ، كما ورد في الأحاديث - من أن بين كل أرضين كما بين كل سمانين - أو لاتكون متفصلة - كما هو رأى الحكيم - غير مختلفة في الحقيقة اتفاقاً .

( وَأَخْتَلَفُ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ ) أى تعاقبهما وكون كل منهما خلفاً للآخر ، أو ( اختلاف ) كل منهما في أنفسهما ازدياداً وانتقاصاً ، أو ظلمة ونوراً ، وقدم (الليل) لسبقه في الخلق أو لشرفه .

( وَالْفَلْكَ الَّتِي تَجْرَى فِي الْبَحْرِ ) عطف على (خلق السموات) لا على (السموات) أو عطف على (الليل والنهار) (والفلك) من الألفاظ التي استعملت مفرداً وجمعاً ، وقدر بينهما تعابر اعتبارى ، فان اعتبر أن ضمته أصلية كضممة قتل - ففرد ، وإن اعتبر أنها عارضة كضممة - أسد - لجمع ، ومن الأول قوله تعالى : ( في الفلك المشحون ) ومن الثانى قوله تعالى : ( إذا كنتم في الفلك وجرين بهم ) وقيل : إنه جمع فلك - بفتح الفاء وسكون اللام - وقيل : إنه اسم جمع ، وزعم بعضهم أنه قرىء (فلك) بضمين وهو عند بعض مفرد لا غير . وقال السكاكيني : الفلك ، والفلك - بضمين - لغتان الواحد والجمع سواء في اللفظ ، ويعرف ذلك بجمع ضمير فعلها وإفراده .

( بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ ) ( ما ) إما مصدرية أى - بنفعهم - أو موصولة أى - بالذى ينفعهم - وعلى الأول ضمير الفاعل إما - للفلك - لأنه مذكر اللفظ مؤنث المعنى - كما قيل - أو - للجري - أو - للبحر - واحتمال كونها موصوفة لا يلائم مقام الاستدلال ( وَمَا أُنزِلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ ) عطف على (الفلك) قيل : وتأخيره عن ذكرها مع كونه أعم منها نفعاً لما فيه من مزيد تفضيل ، وقيل : المقصود من الأول الاستدلال (البحر) وأحواله لا (الفلك) الجارى فيه لأن الاستدلال بذلك إما بصنعه على وجه يجرى في الماء ، أو العلم بكيفية إجرائه ، أو - بتسخير الريح والبحر - لذلك ، أو توسله إلى ما ينفع الناس) وشئ منها ليس من حاله في نفسه ، ولأن الاستدلال - بالفلك الجارى في البحر - استدلال بحال من أحوال (البحر) بخلاف ما لو استدلل (البحر) وجميع أحواله فانه أعم وأليق بالمقام ، إلا أنه خص (الفلك) بالذكر مع أن مقتضى المقام حينئذ أن يقال : والعجائب التي في البحر - لأنه - باب الاطلاع على أحواله وعجائبه - فكان ذكره ذكراً لجميع أحواله ، وطريقاً إلى العلم بوجوده دلالة ، ولذلك قدم على ذكر - المطر والسحاب - لأن منشأهما البحر في غالب الأمر ، وإلا فالمناسب بعد ذكر (اختلاف الليل والنهار) الذى هو من الآيات العلوية ذكر - المطر والسحاب - اللذين هما من كائنات الجو وعدم نظم (الفلك) في البين لكونها من الآيات السفلية . وعندى أن هذا خلاف الظاهر جداً - وإن جل قائله - إذ يقول المعنى إلى - والبحر الذى تجرى فيه الفلك بما ينفع الناس - وهو قلب للنظم الكريم بغير داع إليه ولادليل يعول عليه ، وأى مانع من كون الاستدلال باختلاف الفلك وذهاها مرة كذا ومرة كذا على حسب متاخرها المقادير الإلهية ، أو بالفلك الجارية في البحر من حيث إنها جارية فيه موقرة مقبلة ومدبرة ، متعلقة بحبال الهواء على لطفه ، وكنايتها لترسبها إلى قاع البحر مع تلاطم أمواجه واضطراب لججه ، وكون شئ من ذلك ليس حالاً لها في نفسها غير مسلم ، ووجه الترتيب - على ما رأى - أنه سبحانه ذكر أولاً خلق أمرين علوي وسفلي ، واختلاف شيئين بمدخلة أمرين سماوى وأرضى ﴿ ثانياً ﴾ إذ تعاقب الليل والنهار أو اختلافهما

ازدیاداً وانتقاصاً أو ظلمة و نوراً إنما هو بمدخلة سير الفلك وحيلولة جرم الأرض على كفتين مخصوصتين، ثم عقب ذلك بما يشبه آتیی الليل والنهار السامح كل منهما في لجة بحر فلكه الدوار المسخر بالجریان فيه ذهباً وإياباً (بما ينفع الناس) في أمرعاشهم وانتظام أحوالهم، وهو (الفلك) التي تجرى على كبد (البحر) بذلك، ويختلف جريانها شرقاً وغرباً على حسب تسليك المقادير الإلهية لها في هاتيك المسالك، فالآية حينئذ على حد قوله تعالى: (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون) والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون وآية لهم أنا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون) إلا أن الفرق بين الآيتين أن الآيتين في الثانية ذكرت متوسطين صريحاً بين حديث الفلك وشأن الليل والنهار، وفي الأولى تقدم ما يشعر بهما وبشير إليهما، ثم عقب ذلك بما اشترك فيه العالم العلوي والعالم السفلي، وله مناسبة لذكر (البحر) بل ولذكر (الفلك التي تجرى) فيه (بما ينفع الناس) وهو إزال الماء من السماء ونشر ما كان دفيناً في الأرض بالاحياء، وفي ذلك النفع التام والفضل العام (من) الأولى ابتدائية والثانية بيانية، وجوز أن تكون تبعيضية وأن تكون بدلا من الأولى، والمراد من (السماء) جهة الماء، وقد تقدم تحقيق ذلك (فأحيأ به الأرض) بتبيح قواها النامية، وإظهار ما أودع فيها من أنواع النبات والأزهار والأشجار ﴿بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ وعدم ظهور ذلك فيها لاستيلاء اليبوسة عليها حسبما تقتضيه طبيعتها ﴿وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ﴾ عطف إمام على (أزل) والجامع كون كل منهما آية مستقلة لوحدانته تعالى وهو الغرض المسوق له الكلام مع الاشتراك في الفاعل، و(أحيأ) من تمة الأول كان الاستدلال بالانزال المسبب عنه الاحياء فلا يكون الفصل به مانعاً للعطف، إما على (أحيأ) فيدخل تحت فاء السبية، وسببه إزال الماء) للث باعتبار أن الماء سبب حياة المواشي والدواب - والبث - فرع الحياة، ولا يحتاج إلى تقدير الضمير للربط لا غناء فاء السبية عنه في المشهور، وقيل: يحتاج إلى تقدير به - أي بالماء - ليُشعر بارتباطه ب(أزل) استقلالاً ك(أحيأ) وفاء السبية لا تكفي في ذلك إذ يجوز أن يكون السبب بجموعهما، وحديث أن المجرور إنما يحذف إن جر الموصول بمثله أكثرى لا كلي، و(من) بيانية على التقدير الأول على الصحيح، والمراد (من كل دابة) كل نوع من الدواب، ومعنى - بها - تكثيرها بالتوالد والتولد، فالاستدلال بتكثير كل نوع مما يدب على الأرض وعدم انحصاره في البعض، وقيل: تبعيضية لأن الله تعالى لم يبت إلا بعض الأفراد بالنسبة إلى ما في قدرته، على أنه أنبت الزمخشري دواب في السماء أيضاً في سورة (حمسق)، وفيه أن بث كل نوع مما يدب على الأرض لا يتأني كون بعض أفرادهم مقدراً ولا وجوده في السماء، على أن مدلول التبعيضية كون شيء جزءاً من مدخولها لا فراداً منه، وزائدة على التقدير الثاني لعدم تقدم المبين، وعدم صحة التبعض، وهي زيادة في الانبات لم يجوزها سوى الأخصش (وَتَصْرِيْفُ الرِّيحِ) أي تغليب الله تعالى لها جنوباً وشمالاً وقبولاً ودوراً، حارة وباردة، وعاصفة ولينة، وحقياً ولواقص، وتارة بالرحمة ومرة بالعذاب، وقرأ حمزة والكسائي الريح على الأفراد وأريد به الجنس، وعن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما - الرياح - للرحمة والريح للعذاب، وروى أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا هبت ریح «قال: اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً» ولعله قصد بالأول، والثاني قوله تعالى: (ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات) وقوله تعالى: (وفي ما إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم)

وعقب إحياء الأرض بالمطر، وبث كل دابة فيها بتصريف الرياح لأن في ذلك تربية النبات، بقاء حياة الحيوانات التي تدب على وجه الأرض ولو أمسك الله تعالى الريح ساعة لآنتن ما بين السماء والأرض كما نفاق به بعض الآثام

● (وَالسَّحَابِ) ● عطف على ما قبله، وهو اسم جنس واحده سحابة سمي بذلك لانسحابه في الجو وأجر الرياح له

﴿وَالْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ صفة - للسحاب - باعتبار لفظه، وقد يعتبر معناه فيوصف بالجمع كسحاباً (نقلاً)، و(بين) ظرف لغو متعلق بالمسخر ومعنى تسخيرها أنه لا ينزل ولا يزول مع أن الطبع يقتضي صعوده إن كان لطيفاً وهبوطه إن كان كثيفاً، وقيل: الظرف مستقر وقع حالاً من ضمير المسخر ومتعلقه محذوف أي المسخر للرياح حيث تقبله في الجو بمشيئة الله تعالى، وتعمقت تصريف الرياح بالسحاب لأنه كالمعلول للرياح كما يشير إليه قوله تعالى: (وهو الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً) ولأن في جملة ختم المتعاطفات مراعاة في الجملة لما بدى به منها لأنه أرضى سماوى فيتنظم بدء الكلام وختمه، وبما ذكرنا علم وجه الترتيب في الآیة، وقال بعض الفضلاء: لعل تأخير تصريف الرياح وتسخير السحاب في الذكر عن جريان الفلك وإزالة الماء مع انعكاس الترتيب الخارجى للاشعار باستقلال كل من الأمور المعدودة في كونها آیة ولوروعى الترتيب الخارجى لربما توهم كون المجموع المرتب بعضه على بعض آیة واحدة، ولا يخفى أنه يعد هذا التوهم ظاهر قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذُ الْوَسْطَى﴾ (إن) دخلته اللام لتأخره عن خبرها والتكثير للتفخيم كما وكيفاً أى آيات عظيمة كثيرة دالة على القدرة القاهرة والحكمة الباهرة والرحمة الواسعة المنقضية لاختصاص الالهية به سبحانه ﴿لَقَوْمٍ يَعْمَلُونَ﴾ (١٦٤) أى يتفكرون، فالعقل مجاز عن التفكير الذى هو ثمرته، أخرج ابن أبى الدنيا، وابن مردويه عن عائشة رضى الله تعالى عنها أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما قرأ هذه الآیة قال: «ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها» وفيها تعريض بجعل المشركين الذين اقترحوا على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم آیة تصدقه وتسجيل عليهم بسخافة العقول، وإلا فمن تأمل في تلك الآيات وجد تلا منها مشتتاً على وجوه كثيرة من الدلالة على وجوده تعالى ووحدانته وسائر صفاته السكاية الموجبة لتخصيص العبادة به تعالى واستغنى عن سائرهما، ويجعل القول في ذلك أن كل واحد من هذه الأمور المعدودة قد وجد على وجه خاص من الوجوه الممكنة دون ماعدها مستتبعا لآثار معينة، وأحكام مخصوصة من غير أن تقتضى ذاته وجوده فضلاً عن وجوده على النظم الكذائى فأذا لا بد له من موجد لا تمناع وجود الممكن بلا موجد، قادر إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، حكيم عالم بمقائق الاشياء، وما فيها من المقاسد والمصالح يوجد حسبما يستدعيه عليه بما فيه من المصلحة وتقتضيه مشيئته، متعال عن مقابلة غيره إذ لو كان معه واجب يقدر على ما يقدر الحق تعالى عليه فان وافقت إرادة كل منهما لإجماده على وجه مخصوص أراده الآخر فالتأثير إن كان لكل منهما لزم اجتماع فاعلين على أثر واحد وهو يستلزم اجتماع العلتين التامتين، وإن كان الفعل لأحدهما لزم ترجيح الفاعل من غير مرجح لاسواتهما في إرادة إجماده على الاستقلال، وعجز الآخر لما أن الفاعل سد عليه إيقاع ما أراده، وإن اختلفت الإرادتان بأن أراد أحدهما وجوده على نحو، وأراد الآخر وجوده على نحو آخر لزم التناقض والتطارد لعدم المرجح فيلزم عجزهما والعجز مناف للالوهية بديهية، وفي الآیة إثبات الاستدلال بالحجج العقلية وتذيه على شرف علم الكلام وفضل أهله وربما أشارت إلى شرف علم الهيئة ●

﴿وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَاداً﴾ يان لخال المشركين بعد بيان الدلائل الدالة على توحده

( ٥٢ - ج ٢ - تفسير روح المعاني )

تعالیٰ ہو (من) دون اللہ حال من ضمیر (یتخذ)۔ والانداد۔ الامثال والمراد بہا الاصنام کا جو الشائع فی القرآن، والمروی عن قتادة، ومجاهد، وأكثر المفسرين، وقيل: الرؤساء الذين يطيعونهم طاعة الارباب من الرجال، وروى عن السدي ونسب إلى الصادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ وقيل: المراد أعم منهما وهو ما يشغل عن الله تعالى والمعنى (ومن الناس من يتخذ) متجاوزين الاله الواحد الذي ذكرت شئونه الجليلة أمثالا فلا يقصرون الطاعة عليه سبحانه بل يشاركونه إياه، وإيثار الاسم الجليل لتعينه تعالى بالذات غيب تعينه بالصفات ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ إما جملة مستأنفة أو صفة الانداد، أو صفة لمن إذا جعلتها نكرة موصوفة مسوقة ليبيان وجه الاتخاذ، والمحبة ميل القلب من الحب واحد الحبوب استعير لحة القلب وسويدها ثم اشتق منه الحب لأنه يؤثر في صميم القلب ويرسخ فيه، ومحبة العباد لله تعالى عند جمهور المتكلمين نوع من الإرادة سواء قلنا إنها نفس الميل التابع لاعتقاد النفع كما هو رأي المعتزلة، أو صفة مرجحة مغايرة له كما هو مذهب أهل السنة فلا تتعلق إلا بالجائزات ولا يمكن تعلقها بذاته تعالى فحبة العبد له سبحانه إرادة طاعته وتحصيل مرضيه وهذا مبني على انحصار المطلوب بالذات في اللذة ورفع الألم، والعارفون بالله سبحانه قالوا: إن السكّال أيضا محبوب لذاته فالعبد يحب الله تعالى لذاته لأنه الكامل المطلق الذي لا يداني كماله كمال، وأما محبة خدمته وثوابه فمرتبة نازلة، ومحبة الله تعالى للعباد صفة له عز شأنه لا تكيف ولا يحوم طائر الفكر حول حماها، وقيل: إرادة لكرامه واستعماله في الطاعة وصونه عن المعاصي، والمراد بالمحبة هنا التعظيم والطاعة أي أنهم يسوون بين الله تعالى وبين الانداد المتخذة فيعظمونهم ويطيعونهم كما يعظمون الله تعالى ويميلون إلى طاعته، وضمير الجمع المنصوب راجع إلى الانداد فإن أريد بها الرؤساء فواضح وإلا فالتعبير عنها بضمير العقلاء باعتبار ذلك الزعم الباطل أنهم أنداد الله تعالى والمصدر المضاف من المني للفاعل وقاعله ضميرهم بقرينة سبق الذكر وإن المشركين يعترفون به تعالى ويلجأون إليه في الشدائد (ولئن سألتهم من خلق السموات الارض ليقولن الله) (فاذا ركبوها في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين)، وقيل وهو الخلاف الظاهر وعدول عما يقتضيه كون جملة - يحبونهم - بيانا لوجه الاتخاذ إنه مصدر المني للمفعول واستغنى عن ذكر من يحب لأنه غير ملبس، والمعنى على تشبيه محبوبة الانداد من جهة المشركين بمحبوبته تعالى من جهة المؤمنين، ولا ينافي ذلك قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ لأن التشبيه إنما وقم بين المحبوبيين وذلك يقتضى أن يكون محبوبة الاصنام مماثلا لمحبوبته تعالى، والترجيح بين المحبتين لكن باعتبار رسوخ إحداها دون الأخرى فإن المراد بشدة محبة المؤمنين شدتها في المحل وهو رسوخها فيهم وعدم زوالها عنهم بحال لا كحبة المشركين لأهتهم حيث يعدلون عنها إلى الله تعالى عند الشدائد ويترهبون منها عند معاينة الأهوال وبعبدون الصنم زمانا ثم يرفضونه إلى غيره وربما أكلوه - كما يحكى: أن باهلة كانت لهم أصنام من حيس فجأعوا في قحط أصابهم فأكلوها - ولله أبوهم فإنه لم ينتفع مشرك بالله كانتفاع هؤلاء بها فانهم ذاقوا حلاوة الكفر، وليس المراد من شدة المحبة شدتها وقوتها في نفسها ليرد أنا نرى الكفار يأتون بطاعات شاقة لا يأتى بشئ منها أكثر المؤمنين فكيف يقال: إن محبتهم أشد من محبتهم ومن هذا ظهر وجه اختيار - أشد حبا - على أحب إذ ليس المراد الزيادة في أصل الفعل بل الرسوخ والثبات وهو ملاك الامر، ولهذا نزل (فاستقم كما أمرت) وكان أحب الاعمال إليه صلى الله تعالى عليه وسلم أدومها، وقال العلامة: عدل عن أحب إلى أشد - لأنه شاع في الأشد محبوبة - فعدل

عنه احترازاً عن اللبس ، وقيل : إن أحب أكثر من حب ، فلو صيغ منه أفعل لثوهم أنه من المزيد •  
﴿ وَوَيَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾ أي لو يعلم هؤلاء (الذين ظلموا) بالانتخاذ المذكور ، ووضع الظاهر موضع  
المضمر للدلالة على أن ذلك - الانتخاذ - ظلم عظيم ، وأن اتصاف المتخذين به أمر معلوم مشهور حيث عبر  
عنه بمطلق الظلم ، والموصول والصلة للأشعار بسبب - رؤيتهم العذاب - المفهومة من قوله سبحانه :  
﴿ إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ ﴾ أي عاينوا (العذاب) المعد لهم وأبصروه يوم القيامة ، وأورد صيغة المستقبل بعد  
(لو) و (إذ) المختصين بالماضي لتحقق مدلوله فيكون ماضياً تأويلاً مستقبلاً تحقيقاً فروعى الجهتان •

﴿ أَنْ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً ﴾ ساد مسد مفعول يرى، وجواب (لو) محذوف للايذان بخروجه عن دائرة البيان ،  
أي لوقعوا من الحسرة والتندامة فيما لا يكاد يوصف ، وقيل : هو متعلق الجواب - والمفعولان محذوفان -  
والتقدير (ولو يرى الذين ظلموا) أندامهم لاتنفع لعلوا ( أن القوة لله جميعاً ) لا ينفع ولا يضر غيره . وقرأ  
ابن عامر . ونافع . ويعقوب ( ترى ) على أن الخطاب له صلى الله تعالى عليه وسلم ، أو لكل أحد ممن يصاح الخطاب ،  
فالجواب حينئذ - لرأيت أمراً لا يوصف من المهول والفظاعة - وابن عامر ( إذ يرون ) بالبناء للمفعول ، ويعقوب  
( إن ) بالكسر ، وكذا ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ ﴾ على الاستئناف أو إضمار القول - أي قائلين ذلك -  
وقائدة هذه الجملة المبالغة في تهويل الخطب وتفضيع الأمر ، فان اختصاص ( القوة ) به تعالى لا يوجب شدة  
(العذاب) لجواز تركه عفواً مع القدرة عليه ﴿ إِذْ تَبَرَأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا ﴾ بدل من ( إذ يرون ) مطلقاً وجاز  
الفصل بين البدل والمبدل منه بالجواب ومتعلقه لطول البدل ، وجوز أن يكون ظرفاً (لشديد العذاب) أو  
مفعولاً - لا ذكروا - وزعم بعضهم أنه بدل من مفعول ( ترى ) على قراءة الخطاب ، كما أن ( إذ يرون ) بدل منه  
أيضاً ( وَأَنَّ الْقُوَّةَ ) في موضع بدلا لاشتغال من (العذاب) ولا يخفى أن هذا يقتضي جواز تعدد البدل ولم يثر  
عليه في شيء من كتب النحو ، وأيضاً يرد عليه أن المبدل منه في بدلا لاشتغال يجب أن يكون متقاضياً للبدل  
دالاً عليه إجمالاً ، وأن يكون البدل مشتملاً على ضمير المبدل منه - وكلاهما مفقودان - والمعنى ( إذ تبرأ )

الرؤساء المتبعون ﴿ مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا ﴾ أي المرؤسين بقولهم : ( تبرأنا إليك ما كانوا إيماناً يعبدون ) وقرأ  
بجاهد ﴿ الْأُولَى ﴾ على البناء للفعل ﴿ هُوَ التَّائِبُ ﴾ على البناء للمفعول ، أي تبرأ الأتباع وانفصلوا عن متبوعهم ،  
وتدموا على عبادتهم ﴿ وَرَأَوْا الْعَذَابَ ﴾ حال من - الأتباع والمتبوعين - كما في لقيته راكبين - أي راثنين له -  
- فالواو - للحال ، و ( قد ) مضمره ، وقيل : عطف على ( تبرأ ) وفيه أنه يؤدي إلى إبدال ( إذ رأوا العذاب )  
من ( إذ يرون العذاب ) وليس فيه كثير فائدة لأن فاعل الفعلين - وإن كانا متغايرين - إلا أن تهويل الوقت  
باعتبار ما وقع فيه - وهو رؤية العذاب - ولأن الحقيق بالاستفضاع - هو تبرؤهم حال رؤية العذاب - لاهو  
نفسه ، وأجيب أن البدل الوقت المضاف إلى الأمرين ، والمبدل منه الوقت المضاف إلى واحد - وهو الرؤية  
فقط - وفيه أن هذا أيضاً لا يخرج ذلك عن الركالة ( إذ ) بعد تهويل الوقت بضافته إلى - رؤية العذاب - للاحاجة  
إلى جمعها مع التبري بخلاف ما إذا جعل حالا ، فان البدل هو التبرؤ الواقع في حال رؤية العذاب •

﴿ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ۖ ﴾ إما عطف على ( تبرأ ) أو ( رأوا ) أو حال ، ورجح الأول لأن



الأصل في - الواو - العطف ، وفي الجملة الاستقلال ولا فادته تكثير التحويل والاستفطاع مع عدم الاحتياج إلى تقدير (قد) والباء من (بهم) للسبية ، أي (تقطعت) بسبب كفرهم (الأسباب) التي كانوا يرجون منها النجاة ، وقيل : للبابسة أي - تقطعت الأسباب - موصولة (بهم) كقولك : خرج زيد بثيابه ، وقيل : بمعنى عن ، وقيل : للتعدية ، أي - قطعتهم الأسباب - كما تقول : تفرقت بهم الطريق ، ومنه قوله تعالى : ( فنفرق بكم عن سيدله ) وأصل - السبب - الحبل مطلقاً ، أو الحبل الذي يتوصل به إلى الماء ، أو الحبل الذي أحد طرفيه متعلق بالسقف ، أو الحبل الذي يرتقى به النخل . والمراد (بالأسباب) هنا الوصل التي كانت بين - الأتباع والمتبوعين - في الدنيا من الأنساب والمحاب ، والاتفاق على الدين ، والاتباع والاستبعا ، وقرئ - (تقطعت) بالبناء للفعول - وتقطع - جاء لازماً ومتعدياً ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّنَا كُنَّا كَرَّةً ﴾ أي لو ثبت لنا عودة ورجوع إلى الدنيا - ﴿ فَتَتَّبِعُوا مَعَهُمْ ﴾ أي من المتبوعين ﴿ كَمَا تَبَّرَ وَأَمَّنَّ ﴾ تمنوا الرجوع إلى الدنيا حتى يطيعوا الله تعالى فيتبرعوا من متبوعهم في الآخرة إذا حشروا جميعاً مثل تبرئ المتبرئ المتبوعين منهم مجازاة لهم بمثل صنيعهم ، أي كما جعلوا بالتبرئ غاظنين متحيرين على متابعتهم نجعلهم أيضاً بالتبرئ غاظنين متحيرين على ما حصل لنا بترك متابعتهم ، ولنا لم يتبرعوا منهم قبل تخي الرجوع لأنه لا يغيظ المتبوعين حيث تبرعوا من الأتباع أو لا ، ومن هنا يظهر وجه القراءة على البناء للفاعل لأن تبرؤ الأتباع من المتبوعين بالآخرة بالانفصال عنهم بعد ما تبين لهم عدم نفعهم ، وذلك لا يغيظ المتبوعين لاشتغال كل منهم بما يقاسيه ، فلذا تمنوا الرجوع إلى الدنيا ليتبرعوا منهم تبرؤاً يغيظهم . وأما قوله سبحانه : ﴿ كَمَا تَبَّرَ ﴾ فلا يقتضى إلا وقوع التبرؤ من المتبوعين - وهو منصوص في آية أخرى - ولا يقتضى أن يكون مذكوراً فيما سبق ، وقيل : إن الأتباع بعد أن - تبرعوا - من المتبوعين يوم القيامة تمنوا السكرة إلى الدنيا مع متبوعهم ليتبرعوا منهم فيها ويخزلوهم - فجمعهم مع ذل الدنيا والآخرة - ويحتاج هذا التوجيه إلى اعتبار التغليب في (لنا) أي لنا ولهم ، إذ التبرؤ في الدنيا إنما يتصور إذا رجع كلنا الطائفتين ٥

﴿ كَذَلِكَ ﴾ في موضع المفعول المطلق لما بعده ، والمشار إليه الاراء المفهوم من ( إذ يرون ) أي كاره العذاب المتلبس بظهور أن ( القوة لله ) والتبرئ ، وتقطع الأسباب ، وتمنى الرجعة ٥

﴿ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ ﴾ وجوز أن يكون المشار إليه المصدر المفهوم بما بعد - والكاف - مقحمة لتأكيد ما أفاده اسم الإشارة من الفخامة ومحله النصب على المصدرية أيضاً ، أي ذلك الاراء القطع يريهم على حد ما قيل في قوله تعالى : ( وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ) والجملة تذييل لتأكيد الوعيد ، وبيان حال المشركين في الآخرة وخلود عذابهم ، ويجوز أن تكون استئنافاً كأنه لما بولغ في وعيدهم وتقطيع عذابهم كان محل أن يتردد السامع ويسأل هل لهم سوى ذلك من العذاب أم تم ؟ فأجيب بما ترى ، و( حسرات ) أي نعمات وهو مفعول ثالث ليرى إن كانت الرؤية قلبية ، وحال من ( أعمالهم ) إن كانت بصرية ، ومعنى رؤية هؤلاء المشركين ( أعمالهم ) السيئة يوم القيامة ( حسرات ) رؤيتهم مسطورة في كتاب ( لا ينادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ) وتيقن الجزاء عليها ، فعند ذلك يندمون على ما فرطوا في جنب الله تعالى ، و( عليهم ) صفة ( حسرات ) وجوز تعلقه بها على حذف المضاف أي تقر بظلمهم ، لأن - حسر - يتعدى - بعلى - واستدل بالآية من ذهب إلى أن الكفار مخاطبون بالفروع ﴿ وَمَأْمُومٌ بِمُخْرِجِينَ مِنَ النَّارِ ١٦٧ ﴾ المتبادر في أمثاله حصر النفي في المسند إليه نحو ( وما أنا

بطارد الذين آمنوا) (وما أنت عليهم بعزير) فقيه إشارة إلى عدم خلود عصاة المؤمنين الداخلين في قوله تعالى : (والذين آمنوا أشد حبا لله) في النار ، وإذا أريد من (الذين ظلوا) الكفار مطلقاً دون المشركين فقط كان الحصر حقيقياً ، ويكون المقصود منه المبالغة في الوعد بأنه لا يشاركهم في الخلود غيرهم ، فإن الشركة توتن العقوبات ، وقيل : إن المقصود نفي أصل الفعل لأنه اللائق بمقام الوعيد - لاحصر النفي - إذ ليس المقام مقام تردد ونزاع في أن الخارجهم أو غيرهم على الشركة أو الانفراد وإن كان صحيحاً بالنظر إلى العصاة إلا أنه غير إلى ما ترى إفادة للمبالغة في الخلود ، والاقناب عن الخلاص ، والرجوع إلى الدنيا ، وزيادة - الباء - وإخراج ذواتهم من عداد الخارجين لتأكيد النفي ، وأنت تعلم أنه إذا لم يعتبر في الحصر حال مخاطبلم يبق فيه ما يقال سوى أن ظواهر بعض الآيات تقتضى عدم إرادة الحصر ، ومن ذلك قوله تعالى : (يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها) فليس القول بعدم الحصر نصاً في الاعتزال كما وهم .

(ومن باب الإشارة في الآيات) (إن الصفا) أى الروح الصافية عن درن المخالقات (والمروة) أى النفس القائمة بخدمة مولاهما من إعلام دين الله ومناسكة القلبية والقالية ، فن بلغ مقام الوحدة الذاتية ، ودخل بيت الحضرة الالهية بالفناء عن السوى أوزار الحضرة بتوحيد الصفات واتزر بأنوار الجلال والجمال فلا حرج عليه حينئذ (أن يطوف بهما) ويرجع إلى مقامهما بالوجود الموهوب بعد التمكين المطلوب (ومن) تبرع (خيراً) بالتعليم والنصيحة وإرشاد المسترشدين فإن الله يشكر عمله ويعلم جزاءه (إن الذين يكتنون) ما أفضنا عليهم من أنوار المعارف وهدى الأحوال (من بعد ما بيناه للناس في) كتاب عقولهم المنورة بنور المتابعة (أولئك) يعدم الله تعالى ويجهجهم عنه (ولعنهم اللاعنون) من الملا الأعلى فلا يدونهم ، ومن المستعدين فلا يصحبونهم (إلا الذين) رجعوا إلى الله تعالى وعلوا أن ما هم فيه ابتلاء منه عز وجل ، وأصلحوا أحوالهم بالرياضة ، وأظهروا ما احتجب عنهم بصدق المعاملة (فأولئك) أقبل توبتهم (وأنا التواب الرحيم) إن الذين كفروا) واحتجوا عن الحق ، وبقوا على احتجاجهم حتى زال استعدادهم وانطفأ نور فطرتهم (أولئك) استحقوا الطرد والبعد عن الحق وعالم الملكوت ، (خالدين) في ذلك (لا يخفف عنهم العذاب) لرسوخ الأمور الموجبة له فيهم (ولاهم ينظرون) للزوم تلك الهيات المظلمة بإهم (والهكم إله واحد) بالذات لا شئ في الوجود غيره فأنى يعبد سواه ، وهو العدم البحت إن في إيجاد سموات الأرواح وأرض النفوس ، واختلاف النور والظلمة بينهما ، وفلك البدن التي تجرى في بحر الاستعداد بما ينفع الناس في كسب كالاتهم ، وتكبير نشأتهم ، وما أنزل الله من سماء الأرواح من ماء العلم فأحياه أرض النفوس بعد موتها بالجهل وبث فيها القوى الحيوانية ، وفرق في أفلاكها سيارات عالم الملكوت ، وتصريف رياح النفحات المحركة لأعضان أشجار الشوق في رياض القلوب وسحاب التجليات المسخر بين سماء الروح وأرض النفس ليظهر قطرات الخطاب على نيران الأبواب لتسكن ساعة من الاحتراق بالتهايب نار الوجد لايات ودلائل (لقوم يعقلون) بالعقل المنور بالأنوار القدسية المجرد عن شوائب الوهم ، ومن الناس من يعبد من دون الله أشياء منعتة عن خدمة سيده ، والتوجه إليه يجهونهم ويميلون إليهم كجهنم لله ويسوون بينهم وبينه سبحانه لأنهم لم يذوقوا لذته بحبه ولم يروا نور مشاهدته وحقائق وصله وقربه (والذين آمنوا) الايمان الكامل (أشد حبا لله) لأنهم مستغرقون بمشاهدته هائمون بليذته خطابه من عهد (ألسن بربكم) لا يلتفتون إلى سواه طريقة عين فيهايت أن

یزول جہم أو یبیل إلى الأغبار لبهم وهم أحوه بحبه وصارت قلوبهم عرش تجلياته وقربه (ولو يرى الذين ظلوا) وأشرکوا من هو في الحقيقة لاشيء ولا حى ولا لى في وقت رؤيتهم عذاب الاحتجاب عن رب الأرباب ، وإن القدرة لله جميعاً ، وليس لأهلهم التي ألهتهم عنه منها شيء لندموا وتحسروا حيث لم يقصدوا وجه الله تعالى ولم يطأوه ، وعند ذلك يتبرؤ الأتباع من المتبوعين (وقد رأوا) عذاب الحرمان (وتقطعت بهم) الوصل التي كانت بينهم في الدنيا وتمنوا ما لا يمكن بحال فبقوا بحسرة وعذاب. وكذا يكون حال القوى الروحية الصافية للقوى النفسانية التابعة لها في تحصيل لذاتها، وطوبى للمتحابين في الله تعالى عن شأنه

﴿يَبْأَبُهَا النَّاسُ كُلُّوْا مَا فِي الْأَرْضِ حَلَلًا﴾ نزات في المشركين الذين حرموا على أنفسهم البحرية والسائمة. والوصيلة. والحام - كما ذكره ابن جرير. وابن عباس رضى الله تعالى عنهما - وقيل : في عبد الله بن سلام وأضرابه. حيث حرموا على أنفسهم لحم الابل لما كان حراما في دين اليهود ، وقيل : في قوم من ثقيف. وبنى عامر بن صعصعة. وخزاعة. وبنى مدج حيث حرموا التمر والأظف على أنفسهم (و حلالا) إما مفعول (كلوا) أو حال من الموصول - أي كلو إذا حال كونه حلالا - أو صفة لصدر مؤكداً أي أكلا حلالا، (من) على التقديرين الأخيرين للتبعيض ليكون مفعولا به - لكلوا - وعلى التقدير الأول يجوز أن تكون ابتدائية متعلقة - بكلوا - أو حالا من (حلالا) وقد علم عليه لتكثيره، وأن تكون ابتدائية بل هي متعينة كما في الكشف على مذهب من جعل الأصل في الاشياء الاباحة، وأن تكون تبعضية بنادى على الرضا الرضى من أن التبعية في الأصل ابتدائية إلا أنه يكون هناك شيء ظاهر أو «قدر هو بعن الجبرور - بمن - ولا يلزم صحة إقامة لفظ البعض مقامها، والعلامة التفاضلية منع كونها تبعضية على هذا التقدير لأنها في موقع المفعول به حيث تدعو الفعل لا ينصب مفعولين وهو مبنى - على ما في التسهيل وغيره - أن التبعض من حقيقى - من - وعلامته صحة إقامة لفظ البعض مقامها، والأمر للوجوب فيما إذا كان الأكل لقوام البنية، ولذلك إذا كان مؤانسة الضيفر للإباحة فيما عدا ذلك فهو مناسبة الآية لما قبلها) أنه سبحانه لما بين التوحيد ودلائله واللتائبين والعاصين أتبع ذلك بذكر إنعامه وشمول رحمته ليدل على أن الكفر لا يؤثر في قطع الانعام، وقوله تعالى ﴿طَبَّأ﴾ صفة (حلالا) ومعناه كما قال الامام الك ما يجده فم الشرع لذنباً لا يعافه ولا يكرهه، أو تراه عينه طاهراً عن دنس الشبهة، وفائدة وصف الحلال به تعميم الحكم كما في قوله تعالى : ( وما من دابة في الأرض ) ليحصل الرد على من حرم بعض الحلالات، فإن النكرة الموصوفة بصفة عامة تعم بخلاف غير الموصوفة، وقال الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه: المراد به ما تستطيه الشهوة المستقيمة الناشئة من المزاج الصحيح، وردبان ما لا تستطيه إما حلال لا شبهة فيه فلا منع وإلا خرج بقيد الحلال، وأجيب بأن المراد بالحلال مانص الشارع على حله - وهذا ما لم يرد فيه نص - ولكنه مما يستلذ ويشتهيه الطبع المستقيم، ولم يكن في الشرع ما يبدل على حرمة كاسكار وضرر ، والأولى نظراً للمقام أن يقال إن التقيد ليس للاحتراز عما تستطيه الشهوة الفاسدة بل لكونه معتبراً في مفهومه إذ لا يقال الطيب واللذيق إلا على ما تستلذه الشهوة المستقيمة وتكون فائدة التوصيف حيثئذ التنصيص على إباحة ما حرمه ، والقول بأن في الآية على هذا التفسير إشارة إلى النهي عن الأكل على امتلاء المعدة والشهوة الكاذبة لأن ذلك لا يستطيب لا يستطيب لأن الطعام اللذيذ المأكول كذلك كما تستطيه الشهوة إلا أنه ليس ما أكلوا بالشهوة المستقيمة، وبين المعنيين بغد بعيد فما قاله بعض المحققين - واستدل بعضهم بالآية

على أن من حرم طعاما مثلا فهو لاغ ولا يحرم عليه، وفيه خفاء لا يخفى ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ﴾ أى آثاره - كما حكى عن الخليل - أو أعماله - كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه - أو أخطاياه - كما نقل عن مجاهد - وحاصل المعنى لا تعتقدوا به وتستنوا بسبته فتحرموا الحلال وتحللوا الحرام، وعن الصادق من خطوات الشيطان الخلف بالطلاق والنذور في المعاصى وكل يمين بغير الله تعالى، وقرأ نافع، وأبو عمرو، وحزرة، بتسكين الطاء، وهما لغتان في جمع خطوة وهى ما بين قدمي الماشى، وقرأ على كرم الله تعالى وجهه بضم تين وهمزة، وفي توجيهها وجهان، الأول ما قيل: إن الهمزة أصلية من الخطأ بمعنى الخطيئة، والثاني إن الواو قلبت همزة لأن الواو المضمومة تقلب لها نحو - أجوم - وهذه لما جاورت الضمة جعلت كأنها عليها قال الزجاج. وهذا جائز في العربية، وعن أبي السهم أنه قرأ بفتح تين على أنه جمع خطوة وهى المرة من الخطو .

﴿ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ١٦٨ ﴾ تعليل للنبي، و (مبين) من أبان بمعنى بان وظهر أى ظاهر - العداوة - عند ذوى البصيرة وإن كان يظهر الولاية لمن يغويه ولذلك سمي ولياً في قوله تعالى: ( أولياؤهم الطاغوت ) ويحتمل أن يكون ذلك من باب تحيتهم السيف، وقيل: - أبان - بمعنى أظهر أى مظهر - العداوة - والأول أبقى بمقام التعليل ﴿ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ ﴾ استئناف لبيان كيفية عداوته وتفصيل لفنون شره وإفساده وانحصار معاملته معهم في ذلك، أو علة لعله بضم، وكل من هذا شأنه فهو - عدو مبين - أو علة للأصل بضم، وكل من هذا شأنه لا يتبع فيكون الحكم معللاً بعلتين - العداوة - والامر بما ذكر وليس الأمر على حقيقته لا لأن قوله تعالى: ( إن عبادى ليس لك عليهم سلطان ) يناق ذلك لكونه مبني على أن المعتبر في الأمر العلوي - كما هو مذهب المعتزلة - وإلا فجرد الاستعلاء لا يناق أن يكون له سلطان، وعلى أن يكون - عبادى - لعموم الشكل بدليل الاستثناء، وعلى أن الخطاب (في يأمركم) لجميع الناس لا للتبعين فقط، ولا منافاة أيضاً بل لا ما نجد من أنفسنا أنه لا طلب منه للفعل منا وليس إلا التزيين والبعث فهو استعارة تبعية لذلك وبتبعها الرمز إلى أن الخطاطين بمنزلة المأمورين المتقادين له، وفيه تسفيه رأيهم وتحقير شأنهم، ولا يرد أنه إذا كان الأمر بمعنى التزيين فلا بد أن يقال: يأمر لكم، وإن كان بمعنى البعث فلا بد أن يقال: يأمركم على السوء أو للسوء، إذ المذكور لفظ الأمر فلا بد من رعاية طريق استعماله - والسوء - في الأصل مصدر ساء يسؤه سوءاً أو مساءة إذا أحرته، ثم أطلق على جميع المعاصى سواء كانت قولاً أو فعلاً أو عقداً لا شترك كلها في أنها تسوء صاحبها، و (الفحشاء) أقبح أنواعها وأعظمها مساءة، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن السوء مالا أحد فيه، و (الفحشاء) ما فيه حد، وقيل: هما بمعنى وهو ما أنكره العقل وحكم بأنه ليس فيه مصلحة وعاقة حميدة واستقبحه الشرع، والعطف حينئذ لتزليل تعابير الوصفين منزلة تعابير الحقيقتين فإن ذلك سوء لا اغتنام العاقل، وخفاء باستفحاحه إياه، ولعل الداعي إلى هذا القول أنه سبحانه سمي جميع المعاصى والفواحش سيئة في قوله جل شأنه: ( من كسب سيئة ) و (إن الحسنات يذهبن السيئات) (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وسمى جميع المعاصى بالفواحش فقال تعالى (قل إنما حرم من الفواحش ما ظهر منها وما بطن) ويمكن أن يقال: سلنا ولكن السيئة والفاحشة إذا اجتماعاً افتراقاً وإذا افتراقاً اجتماعاً فلا يتم الاستدلال ﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ١٦٩ ﴾ عطف على سابقه أى - ويأمركم الشيطان بأن تفتروا على الله الكذب بأنه حرم هذا - وأحل هذا أو بذلك وبأنه أمر باتخاذ الأنداد ورضى بما أنتم عليه من الإفساد:

والنصيص على الأمر بالتقول مع دخوله فيما سبق للاهتمام بشأنه، ومفعول العلم محذوف أي ما لا تعلمون - الاذن فيه منه تعالى، والتحذير عن ذلك مستلزم للتحذير عن القول عليه سبحانه بما يعلمون عدم الاذن فيه كما هو حال كثير من المشركين استلزاما ظاهره، وظاهر الآية المنع من اتباع الظن رأساً لأن الظن مقابل للعلم لغة وعرفاً، ويشكل عليه أن المجتهد يعمل بمقتضى ظنه الحاصل عنده من النصوص فكيف يسوغ اتباعه للقلوب؟ وأجيب بأن الحدس المظنون للمجتهد يجب العمل به للدليل القاطم وهو الاجماع، وظل حكم يجب العمل به قطعاً علم قطعاً بأنه حكم الله تعالى. وإلا لم يجب العمل به قطعاً، وظل ما علم قطعاً أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً، فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً وخلاصته أن الظن كاف في طريق تحصيله ثم بواسطة الاجماع على وجوب العمل صار المظنون معلوماً وانقلب الظن علماً، فتقليد المجتهد ليس من اتباع الظن في شيء، وزعم ذلك من اتباع الظن وتحقيقه في الاصول ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾ الضمير للناس والعدول عن الخطاب إلى الغيبة للتنبيه على أنهم لفرط جهاهم وحقهم ليسوا أهلاً للخطاب بل ينبغي أن يصرف عنهم إلى من يعقله، وفيه من النداء لكل أحد من العقلاء على ضلالتهم ما ليس إذا خوطبوا بذلك، وقيل: الضمير لليهود وإن لم يذكروا بناءً على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أن الآية نزلت فيهم لما دعاهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى الاسلام، وقيل: إنه راجع إلى من يتخذ أو إلى المفهوم من أن الذين يكتمون، وبالجملة مستأنفة بناءً على ما روى أنها نزلت في المشركين، وأنت تعلم أن النزول في حق اليهود أو المشركين لا يقتضي تخصيص الضمير بهم، وقد شاع أن عموم المرجع لا يقتضي عموم الضمير كما في قوله تعالى: (والمطلقات يتربصن) وقوله تعالى: (وبعولتهن أحق بردهن) على أن نظام القرآن الكريم يأتي هذا القيل، والموصول إما عام لسائر الاحكام الحقة المنزلة من الله تعالى، وإما خاص بما يقتضيه المقام ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا الْقَيْنَا عَلَيْهِ ؕ أَبَاءَنَا﴾ أي وجدناهم عليه، والظرف إما حال من - آباءنا، وألفينا - متعد إلى واحد، وإما مفعول ثان له مقدم على الأول.

﴿أَوْ لَوْ كَانَ آبَاءُؤُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ۝ ١٧٠﴾ جواب الشرط محذوف أي - لو كان آباؤهم جهلة لا يفكرون في أمر الدين ولا يهتدون إلى الحق لا تبعوهم - والواو للحال أو للعطف، وبالجملة الشرطية إما حال عن ضمير (قالوا) أو معطوفة عليه، والهزة لانكار مضمون تلك الجملة وهو التزامهم الاتباع على تقدير بنافيه وهو كونهم غير عاقلين ولا مهتدين المستلزم لالتزامهم الاتباع على أي حال كانوا من غير تمييز، وعلم بكرههم محققين أو مبطلين وهو التقليد المذموم - ويتولد من ذلك الانكار التعجيب - وجوز أن تكون الجملة حالاً عن ضمير جملة محذوفة أي أيتبعوهم في حال فرضهم غير عاقلين ولا مهتدين - وأنت تكون معطوفة على شرط مقدر أي - يتبعوهم لو لم يكونوا غير عاقلين، ولو كانوا غير عاقلين، وإلى الأول ذهب الزجاجي، وإلى الثاني الجرمي، ولا ينبغي أنه على تقدير حذف الجملة المتقدمة لا يحتاج إلى القول بحذف الجزاء، ولعل ما ذكر أولاً أولى لما فيه من التحرز عن كثرة الحذف وإبقاء (لو) على معناها المشهور، والهزة الاستفهامية على أصلها - وهو إيلاء المستول عنه - وكون المعنى يدور على العطف على المحذوف في أمثال ذلك في سائر اللغات غير مسلم، واختار الرضي أن - الواو - الداخلة على كلمة الشرط في مثل هذا اعتراضية، وعنى بالجملة الاعتراضية ما يتوسط بين أجزاء الكلام، أو يحى آخره متعلقاً به معنى مستأنفاً لفظاً، قيل: وفي الآية دليل

على المنع من التقليد لمن قدر على النظر ، وأما اتباع الغير في الدين بعد العلم بدليل ما إنه محققا تابع في الحقيقة لما أنزل الله تعالى - وليس من التقليد المذموم في شيء - وقد قال سبحانه : ( فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون ) \*  
 ﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعْوًا وَنِدَاءً ﴾ جملة ابتدائية واردة لتقرير ما قبلها أو معطوفة عليه ، والجامع أن الأولى ليان حال الكفار وهذه تمثيل لها وفيها مضاف محذوف إيمان جانب المشبه أو المشبه به - أي مثل داعي الذين كفروا كمثل الذي ينعق - أو مثل الذين كفروا - كمثل بهائم الذي ينعق - ووضع المظهر - وهو الموصول - موضع المضمرة - وهو البهائم - ليتمكن من إجراء الصفة التي هي وجه الشبه عليه ، وحاصل المعنى على التقديرين أن الكفرة لانهما كهم في التقليد وإخلاصهم إلى ما هم عليه من الضلالة لا يلقون أذهانهم إلى ما ينبت عليهم ولا يتأملون فيما يقرر معهم فهم في ذلك كالبهائم التي ينعق عليها وهي لاتسمع إلا جرس النعمة ودرى الصوت ، وقيل : المراد تمثيلهم في اتباع آياتهم على ظاهر حالهم جاهلين بحقيقتها بالبهائم التي تسمع الصوت ولا تفهم ماتحت ، أو تمثيلهم في دعائهم الاصنام بالناسق في نعقه وهذا يغني عن الاضمار لكن لا يساعده قوله تعالى : ( لإدعاء ونداء ) لأن الاصنام بمعزل عن ذلك فلا دخل للاستثناء في التشبيه إلا أن يجعل من التشبيه المركب ويلزم كون مجموع ( لا يسمع للإدعاء ونداء ) كناية عن عدم الفهم والاستجابة ، والنعيق التابع في التصويت على البهائم للزجر ، ويقال : نعق الغراب نعاقا ونعيقا إذا صوت من غير أن يمد عنقه ويحركها ، وينعق بالعين بمعناه فإذا مد عنقه وحركها ثم صاح قيل : نعب بالياء ، والدعاء والنداء بمعنى ، وقيل : إن الدعاء ما يسمع ، والنداء قد يسمع وقد لا يسمع ، وقيل : إن الدعاء للقریب والنداء للبعيد ﴿ صُمُّ بَكْمٌ عُمَى ﴾ رفع على الذم إذ فيه معنى الوصف مع مانع لفظي من الوصف به ﴿ فَهَمْ لَا يَعْقِلُونَ ١٧١ ﴾ أي لا يدر كون شيئا لفقدان الحواس الثلاثة وقد قيل : من فقد حسا فقد فقد علما ، وليس المراد نفي العقل الغريزي باعتبار انتفاء ثمرته - كما قيل به - لعدم صحة ترتبه بالفاء على ما قبله ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ﴾ أي استلذتوا أو من حلاله ، والآية إما أمر للؤمنين بما يليق بشأنهم من طلب الطيبات وعدم التوسع في تناول ما رزقوا من الحلال وذالم يستفد من الأمر السابق ، وإما أمر لهم على طبق ما تقدم إلا أن فائدة تخصيصهم بعد التعميم تشریفهم بالحطاب وتمهيد لطلب الشكر ، و ( كلوا ) لمعوم جميع وجوه الانتفاع دلالة وعبارة ﴿ وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ ﴾ على ما أنعم به عليكم والانتفات لتربية المهابة ﴿ إِنْ كُنْتُمْ يُرَاهُ تَعْبُدُونَ ١٧٢ ﴾ بقرينة التعليل لطلب الشكر كأنه قيل : واشكروا له لانكم تنصرونه بالعبادة وتخصيصكم بإياه بالعبادة يدل على أنكم تريدون عبادة كاملة تليق بكرامته وهي لاتتم إلا بالشكر لأنه من أجل العبادات - ولهذا جعل نصف الايمان - وورد من حديث أبي الدرداء مرفوعا يقول الله تعالى « إني والانس والجن في نبي عظيم أخلق ويعبد غيري وأرزق ويشكر غيري » ، والقول بأن المراد إن كنتم تعرفونه أو إن أردتم عبادته منقطع من القول ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ ﴾ أي أكلها والانتفاع بها وأضاف الحرمة إلى العين - مع أن الحرمة من الأحكام الشرعية التي هي من صفات فعل المكلف ، وليست مما تتعلق بالأعيان - إشارة إلى حرمة التصرف في الميتة ، وهي التي ماتت من غير ذكاة شرعية من جميع الوجوه بأخصر طريق وأوكده حيث جعل العين غير قابلة لتعلق فعل المكلف بها إلا ما خصه الدليل كالنصرف بالمذبوح والحق ( الميتة ) ما بين من حسى للحديث الذي أخرجه ( ٦٢ - ٢٤ - تفسير روح المعاني )

أبو داود، والترمذي وحسنه عن أبي واقد الليثي قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: ما قطع من البهيمة، وهي حية فهي ميتة» وخرج عنها السمك والجراد للحديث الذي أخرجه ابن ماجه. والحاكم من حديث ابن عمر رضى الله تعالى عنهما مرفوعاً «أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال» وللعرف أيضاً فإنه إذا قال القائل: أكل فلان الميتة لم يسبق الوهم إليهما، نعم حرم بعضهم ميتة السمك الطافي ومامات من الجراد بغير سبب، وعليه أكثر المالكية، واستدل بعموم الآية على تحريم الأجنة، وتحريم ما لانفس له سائلة خلافاً لمن أباحه من المالكية، وقرأ أبو جعفر: الميتة مشددة ﴿وَالدَّم﴾ قيد في سورة الأنعام بالمسفوح وسيأتي، واستدل بعمومه على تحريم نجاسة دم الحوت، وما لانفس له تسليح ﴿وَلَحْمَ الْخنزير﴾ خص اللحم بالذكرمع أن بقية أجزائه أيضاً حرام خلافاً للظاهرية لأنه معظم ما يؤكل من الحيوان وسائر أجزائه كالتابع له، وقيل: خص اللحم ليدل على تحريم عينه ذكي أو لم يذك، وفيه ما لا يخفى، ولعل السر في إقحام لفظ اللحم هنا إظهار حرمة ما استطيبوه وفضلوه على سائر اللحوم واستعظموا وقوع تحريمه، واستدل أصحابنا بعموم الخنزير على حرمة خنزير البحر، وقال الشافعي رضى الله تعالى عنه: لا بأس به، وروى عن الامام مالك أنه قال له شخص: ما تقول في خنزير البحر؟ فقال: حرام ثم جاء آخر فقال له: ما تقول في حيوان في البحر على صورة الخنزير؟ فقال: حلال. فقيل له: في ذلك فقال: إن الله تعالى حرم الخنزير ولم يحرم ما هو على صورته، والسؤال مختلف في صورتين ﴿وَمَا أَهْلٌ بِهِ لغير الله﴾ أى ما وقع متلبساً به أى بذبحه الصوت لغير الله تعالى، وأصل الاهلال عند كثير من أهل اللغة رؤية الهلال لكن لما جرت العادة أن يرفع الصوت بالتكبير إذا روى سمي بذلك إهلالاً ثم قيل لرفع الصوت وإن كان نبيره، والمراد بغير الله تعالى الصنم وغيره كما هو الظاهر، وذهب عطاء، ومدحول، والشعبي، والحسن، وسعيد بن المسيب إلى تخصيص الغير بالاول وأباحوا ذبيحة النصراني إذا سمي عليها باسم المسيح، وهذا خلاف ما اتفق عليه الاثمة من التحريم وإنما قدم به هنا لأنه أهدس بالفعل وأخر في مواضع آخر نظراً للبقصود فيها من ذكر المستنكر وهو الذبح لغير الله عز شأنه ﴿فَنَاضِطِرُّ غَيْرَ بَاغٍ﴾ بالاستتار على مضطر آخر بأن يفرد بتناوله فيهلك الآخر ﴿وَلَا عَادٍ﴾ أى متجاوز ما يسد الرمق والجوع وهو ظاهر في تحريم الشبع وهو مذهب الاكثرين فمن الامام أبي حنيفة، والشافعي رضى الله تعالى عنهما لا يأكل المضطر من الميتة إلا قدر ما يمسك رمة لأن الإباحة للاضطرار، وقد اندفع به، وقال عبدالله بن الحسن العبري: يأكل منها قدر ما يسد جوعه، وخالف في ذلك الامام مالك فقال: يأكل منها حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى عنها طرحها، ونقل عن الشافعي أن المراد (غير باغ) على الوالي (ولا عاد) بقطع الطريق وجعل من ذلك السفر في معصية فالعاصي في سفره لا يباح له الأكل من هذه الحرمات. وهو المروي عن الامام أحمد أيضاً. وهو خلاف مذهبنا، ويحتاج حكم الرخصة على هذا إلى التقييد بأن لا يكون زائداً على قدر الضرورة من خارج، واستدل بعموم الآية على جواز أكل المضطر ميتة الخنزير والآدمي خلافاً لمن منع ذلك، وقرأ أهل الحجاز، والشام، والكسائي (فمن اضطر) بضم النون. وأبو جعفر منهم بكسر الطاء من اضطر ﴿فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ أى في تناوله بل ربما يائمه بترك تناول ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ١٣٧ ﴿فَلذا أسقط الحرمة في تناوله ورخص، وقيل: الحرمة باقية إلا أنه سقط الاثم عن المضطر وغفر له لاضطراره كما هو الظاهر من تقييد الاثم بعليه: واستدل للاول بقوله تعالى: (إلا اضطررتم اليه) حيث استثنى من الحرمة،

ثم اعلم أنه ليس المراد من الآية قصر الحرمة على ماذكر مطلقاً كما هو الظاهر حتى يرد منع الحصر بجمرة أشياء. لم تذكر بل مقيد بما اعتقدوه حلالاً بقرينة أنهم كانوا يستحلون ما ذكر فكأنه قيل: (إنما حرم عليكم) ما ذكر من جهة ما استحللتموه لأشياء أخر، والمقصود من قصر الحرمة على ما ذكر رد اعتقادهم حليته بأبلغ وجه وآكده فيكون قصر قلب إلا أن الجزء الثاني ليس لرد اعتقاد الحرمة إذ لم يعتقدوا حرمة شيء مما استحلوه بل تأكيد الجزء الأول، والحطاب للناس باعتبار دخول المشركين فيهم فيكون مفاد الآية الزجر عن تحليل المحرمات كما أن (بأبها الناس طلوا) زجر عن تحريم الحلالات: أو المراد قصر حرمة ما ذكر على حال الاختيار، كأنه قيل: (إنما حرم عليكم) هذه الأشياء ما لم تضطروا إليها، والأنسب حينئذ أن يكون الخطاب للؤمنين ليكون محط الفائدة هو القيد حيث كانوا معتقدين لحرمة هذه الأمور، وفائدة الحكم الترخيص بعد التضيق عليهم بطاب الحلال الطيب، أو تشریفهم بالامتنان بهذا الترخيص بعد الامتنان عليهم بإباحة المستلذات، واختار بعضهم أن المراد من الحصر رد المشركين في تحريمهم ما أحله الله تعالى من البحيرة والوصيلة والحام وأمثالها لا كلهم من هذه المحرمات المذكورة في الآية، فكأنهم قالوا: تلك حرمت علينا ولكن هذه أحلت لنا، فقيل: ما حرمت إلا هذه - فهو إذاً إضافي - وذهب آخرون إلى أنه قصر أفراد بالنسبة إلى ما حرمه المؤمنون مع المذكورات من المستلذات، وفيه أن المؤمنين لم يعتقدوا حرمة المستلذات بل حرموها على أنفسهم لما سمعوا من شدائد المحاسبة والسؤال عن النعم، قاله بعض المحققين فليتدبره.

(إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ) المشتمل على فنون الأحكام التي من جملتها أحكام المحلات والمحرمات، والآية نزلت - كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه - في علماء اليهود كانوا يصيدون من سفلتهم هدايا، وكانوا يرجون أن يكون النبي المبعوث منهم، فلما بعث من غيرهم كتموا وغيروا صفته صلى الله تعالى عليه وسلم حتى لا يتبع فتزول رياستهم وتقطع هداياهم ﴿وَيَشْتَرُونَ بِهِ﴾ أي يأخذون بدله في نفس الأمر، والضمير - للكتاب - أو لما أنزل أو للكتبان ﴿تَمَنَّا قَلِيلًا﴾ أي عوضاً حقيراً.

(أَوْلَىٰ لَكُمْ مَا يُكُلُّونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارُ) إما في الحال - كما هو أصل المضارع - لأنهم أكلوا ما يتلبس (النار) وهو - الرشا - لكونها عقوبة لها فيكون في الآية استعارة تمثيلية بأن شبه الهيئة الحاصلة من أكلهم ما يتلبس بالنار بالهيئة المترعة من - أكلهم النار - من حيث إنه يترتب على - أكل - كل منهما من تقطع الأعمام والألم ما يترتب على الآخر، فاستعمل لفظ المشبه به في المشبه، وإما في المساك، أي لا يأكلون يوم القيامة (إلا النار) فالنار في الاحتمالين مستعمل في معناه الحقيقي، وقيل: إنها مجاز عن الرشا - إذا أريد الحال، والدلالة السببية والمسببية وحقيقة إذا أريد المساك، ولا يتحقق أن الأول هو الأليق بمقام العيد، والجار والمجرور حال المقدر، أي (ما يأكلون) شيئاً حاصلًا (في بطونهم) إلا النار) إذ الحصول في - البطن - ليس مقارناً للآكل، وبهذا التقدير يندفع ضعف تقديم الحال على الاستثناء، ولا يحتاج إلى القول بأنه متعاقب (بأكلون) والمراد في طريق (بطونهم) كما اختاره أبو البقاء، والتقييد - بالبطون - لافادة - المل - لا للتأكيد - كما قيل به - والظرفية بلفظة (في) وإن لم تقتض استيعاب الظروف الظرف، لكنه شاع استعمال ظرفية - البطن - في الاستيعاب كما شاع ظرفية بعضه في عدمه كقوله:



كلوا- في بعض- بطنكم- تعفوا فان زمانكم زمن شخيص

(وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) أى كلام رحمة - كما قال الحسن - فلان فى الخبر بقوله تعالى : ( وما يأطون : لا يكلمهم ) أصلاً لمز يد غضبه جل جلاله عليهم ، والسؤال بواسطة الملائكة .  
(وَلَا يُزَكِّيهِمْ) أى لا يطهرهم من دنس الذنوب ، أو لا يثني عليهم .

﴿وَلَمْ عَذَابِ أَلِيمٍ ۝١٧٤﴾ أى مؤلم ، وقد جاءت هذه الأخبار مرتبة بحسب المعنى ، لأنه لما ذكر سبحانه اشتراطهم بذلك - الثمن القليل - وكان كناية عن مطاعهم الخبيثة الغانية بدأ أولاً فى الخبر بقوله تعالى : ( وما يأطون فى بطونهم إلا النار ) ثم قابل - كتبائهم الحق - وعدم التكلم به بقوله تعالى : ( ولا يكلمهم الله ) تعالى ، وابتنى على - كتبائهم واشتراطهم بما أنزل الله تعالى ثمناً قليلاً - أنهم شهود زور وأحبار سوء آذوا بهذه الشهادة الباطلة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وآلموه فقولوا بقوله سبحانه : ( ولا يزكهم ولهم عذاب أليم ) وبدأ أولاً بما يقابل فرداً فرداً ، وثانياً بما يقابل المجموع ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أُشْتُرُوا﴾ بسبب كتبائهم الحق للطامع الدنية ، والأغراض الدنيوية ﴿الضَّالَّةَ بِالْهُدَى﴾ فى الدنيا ﴿وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ﴾ فى الآخرة ، والجملة إما مستأنفة فانه لماعظم وعيد الكافرين كان مظنة أن يسأل عن سبب عظيم وعيدهم ، فقيل : إنهم بسبب الكتان خسروا الدنيا والآخرة ، وإما خبر بعد خبر لأن ، والجملة الأولى لبيان شدة وعيدهم ، وهذه لبيان شناعة كتبائهم •  
(فَأَصْبِرْهُمْ عَلَى النَّارِ) أى ما أشد صبرهم ، وهو تعجب للمؤمنين من ارتكابهم من وجباتها من غير مبالاة وإلا فأى صبر لهم ، و( ما ) فى مثل هذا التركيب قيل : نكرة تامة - وعليه الجمهور - وقيل : استفهامية ضمنت معنى التعجب - وإليه ذهب الفراء - وقيل : موصولة - وإليه ذهب الأخفش - وحكى عنه أيضاً أنها نكرة موصوفة - وهى على هذه الأقوال - فى محل رفع على الابتداء ، والجملة خبرها ، أو خبرها محذوف إن كانت صفة أو صلة ، وتام الكلام فى كتب النحو • ( ذَلِكَ ) • أى مجموع ما ذكر من أكل النار ، وعدم التكليم ، والتركية والعذاب المرتب على الكتان • ( بَانَ اللَّهُ نَزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ ) • أى بسبب أن الله تعالى ( نزل ) القرآن ، أو التوراة متبأساً بالحق ليس فيه شائبة البطلان أصلاً فرفضوه - بالكذب أو الكتان - •

(وَإِنَّ الَّذِينَ اُخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ) • أى فى جنسه - بأن آمنوا ببعض كتب الله تعالى وكفروا ببعض - أو فى التوراة ، ومعنى ( اختلفوا ) تخلفوا عن سلوك طريق الحق فيها ، أو جعلوا ما بدلوه خلفاً عافياً - أو فى القرآن - واختلافهم فيه قول بعضهم : إنه سحر ، وبعضهم إنه شعر ، وبعضهم إنه أساطير الأولين •

(لَنَى شَقَاتِ) • أى خلاف • ( بعيد ) • عن الحق موجب لأشد العذاب ، وهذه الجملة تذييل لما تقدم معطوفة عليه . ومن الناس من جعل - الراو - للحال والسيية المتقدمة راجعة إليها والتذييل أدخل فى الذم كما لا يخفى • ( لَيْسَ أَكْبَرُ أَنْ تُؤَلَّوْا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ) • ( البر ) اسم جامع لأنواع الخير والطاعات المقربة إلى الله تعالى - والمحطاب لأهل الكتانين - والمراد من ( قبل المشرق والمغرب ) السمعان المعينان ، فان اليهود تصلى - قبل المغرب - إلى بيت المقدس من أقب مكة ، والنصارى - قبل المشرق - والآية

نزلت رداً عليهم حيث أكثروا الخوض في أمر القبلة وادعى كل طائفة حصر - البر - على قلبه رداً على الآخر فرد الله تعالى عليهم جميعاً بنى جنس ( البر ) عن قياتهم لأنها منسوخة ، فتمزيقه للجنس لإفادة عموم النبي - لاللقصر - إذ ليس المقصود نفي القصر أو قصر النبي . ويحتمل أن يكون الخطاب عاماً لهم ولللسلين - فيكون عوداً على بدء - فان الكلام في أمر القبلة وطعنهم في النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك فان أساس الكلام إلى هذا القطع ، فجعل خاتمة كلية أجمل فيها ما فصل . المراد من ذكر ( المشرق والمغرب ) التعميم - لاعمين السمتين - وتعريف (البر) حيثنذ إما للجنس فيفيد القصر ، والمقصود نفي اختصاص (البر) بشأن القبلة مطلقاً على ما يقتضيه الحال من كثرة الاشتغال والاهتمام بذلك والذهول عما سواه، وإما للهدأى ليس ( البر ) العظيم الذي أكثرتم الخوض فيه وذهلتم عما سواه ذلك، وقد تم المشرق على المغرب مع تأخر زمان الملة النصرانية رعاية لما بينهما من الترتيب المتفرع على ترتيب الشروق والغروب، وقرأ حزة - وحفص - البر - بالنصب والباقون بالرفع . ووجه الاول أن يكون خبراً مقدماً كما في قوله :

سلى أن جهلت الناس عناو عنهم فليس (سواها) عالم وجهول

وحسن ذلك أن المصدر المؤول أعرف من المحلى باللام لأنه يشبه الضمير من حيث أنه لا يوصف ولا يوصف به والأعرف أحق بالاسمية ولأن في الاسم طولاً فلوروعى الترتيب المعهود لغات تجاوب أطراف النظم الكريم، ووجه الثانية أن كل فريق يدعى أن البر هذا فيجب أن يكون الرد موافقاً لدعواهم بما ذلك إلا يكون البر اسماً كما يفصح عنه جملة مخبراً عنه في الاستدراك . وقرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ( ليس البر) بالنصب بأن تولوا - بالباء - ( وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ ) تحقيقاً للحق بعد بيان بطلان الباطل :- وال - في ( البر) إما للجنس فيكون القصر ادعائياً لكلام ذلك الجنس في هذا الفرد، وإما للهدأى أي ما ينبغي أن يهتم به ويعتني بشأنه ويجدفي تحصيله ، والكلام على حذف مضاف أي - بر من آمن - إذ لا يخبر بالجنس عن المعنى ويجوز أن لا يرتكب الحذف ويجعل المصدر بمعنى اسم الفاعل أو يقال باطلاق ( البر ) على البار مبالغة، والاول وفق لقوله: ( ليس البر) وأحسن في نفسه لأنه كنز ع الحذف عند الوصول إلى الماء ولأن المقصود من كون ذى البر من آمن إفادة أن البر إيمانه - عزير ابن الله . والمسيح ابن الله - وقرأ نافع، وابن عامر - ولكن - بالتخفيف، وقرأ بعضهم البار بصيغة اسم الفاعل .

﴿ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ ﴾ أي المعاد الذي يقول به المسلمون وما يتبعه عندهم ﴿ وَالْمَلَأْتِكُمْ ﴾ أي وآمن بهم وصدق بأنهم عباد مكرمون لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة ومنهم المتوسطون بينه تعالى وبين انبيائه عليهم الصلاة والسلام بإلقاء الوحي وإزال الكتب ﴿ وَالْكَتَابِ ﴾ أي جنسه فيشمل جميع - الكتب - الالهية لأن البر الايمان بجميعها وهو الظاهر الموافق لقرينه، ولما ورد في الحديث . « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » أو القرآن لأنه المقصود بالدعوة والكامل الذي يستأهل أن يسمى كتاباً والايان به الايمان بجميع الكتب لكونه مصدقاً لما بين يديه ، وقيل: التوراة ويعدده عدم ظهور القرينة المختصة لها وأن الايمان بها لا يستلزم الايمان بالجميع إلا باعتبار استلزامه الايمان بالقرآن، والايان بالكتب أن يؤمن بأنها كلام الرب جل شأنه منزهة عن الحدوث منزلة على ذوبها ظاهرة لديهم حسبما اقتضته الحكمة من اللغات ﴿ وَالَّذِينَ ﴾ أي جميعهم من غير تفرقة بين أحد منهم كما فعل أهل الكتابين والايان بهم أن يصدق بأنهم معصومون مطهرون وأنهم أشرف الناس

حسباً ونسباً وأن ليس فهم وصمة ولا عيب منفر ويعتقد أن سيدهم وختانهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وأن شريعته ناسخة لجميع الشرائع والتسك بها لازم لجميع المكلفين إلى يوم القيامة .

﴿ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ﴾ حال من ضمير ماتي، والضمير المحرور للبال. أي أعطى المال كأننا على حب المال والتقييد لبيان أفضل أنواع الصدقة فقد أخرج البخاري . ومسلم وغيرهما عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : «أفضل الصدقة أن تصدق وأنت صحيح تأمل البقاء وتحشى الفقر ولا تمهل (حتى إذا بلغت الحلقة وم) قلت لفلان كذا لفلان كذا إلا وقد كان لفلان» وفي هذا إيذان بأن درجات النواب تتفاوت حسب تفاوت المراتب في الحب حتى إن صدقة الفقير والبخيل أفضل من صدقة الغني والكريم إلا أن يكونا أحب للبال منهما، ويؤيد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «أفضل الأعمال أحرزها» وجوز رجوع الضمير لله تعالى أو للبصدر المفهوم من الفعل والتقييد حينئذ للتكميل، وبيان اعتبار الاخلاص أو طيب النفس في الصدقة ودفع كون إيتاء المال مطلقاً برأ ، والأول هو المأثور عن السلف الصالح ، ولعله المروي عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ ذُو الْقُرْبَىٰ ﴾ مفعول أول (لا آتى) قدم عليه مفعوله (الثاني) للاهتمام أو لأن فيه مع (١٠) عطف عليه طولاً لوروعى الترتيب لفات تجابو الأطراف، وهو الذي اقتضى تقديم الحال أيضاً ، وقيل . هو المفعول الثاني، والمراد (ذوى القربى) - ذوو قرابة - المعطى لكن الخواجج منهم لا مطلقاً لدلالة سوق الكلام، وبعد مصارف الزكاة على أن المراد الخير والصدقة وإيتاء الأغنياء هبة لاصدقة، وقدم هذا الصنف لأن - إيتاءهم - أهم فقد صح عن أم كلثوم بنت عقبة قالت: سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول: «أفضل الصدقة على ذى الرحم الكاشح» وأخرج أحمد، والترمذي وغيرهما عن سلمان ابن عامر قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «الصدقة على المسكين صدقة وعلى ذى الرحم اثنتان صدقة وصله» هـ (وَأَلَيْتَسْمَى) عطف على (ذوى القربى) وقيل . على (القربى) إذ لا يصح إيصال المال إلى من لا يعقل فالمعطى حينئذ كالفهم لأجلهم، وفيه ما لا يخفى هـ (وَالْمَسْكِينِ) جمع - مسكين - وهو الدائم السكون لما أن الحاجة أسكنته بحيث لاحرك به أو داتم السكون ، والالتهام إلى الناس ، وتخصيصه بمن لا شئ به أو بمن لا يملك ما يقع موقماً من حاجته خارج عن مفهومه هـ (وَأَبْنُ السَّبِيلِ) هـ أى المسافر - كما قاله مجاهد - وسمى بذلك للازمته الطريق في السفر أو لأن الطريق تبرزه فسكانها ولدته وكان إفزاده لانفراده عن أحبائه ووطنه وأصحابه فهو أبداً يتوق إلى الجمع ، ويشناق إلى الربيع، والكريم يمن إلى وطنه حينئذ الشارف إلى عطنه ، أو ولاته لما لم يكن بين أبناء السبيل ، والمعطى تعارف غالباً يهون أمر الاعطاء ويرغب فيه أفردهم ليهون أمر إعطائهم وليشير إلى أنهم وإن كانوا جمعاً ينبغي أن يعتبروا كنفوس واحدة فلا يضجر من إعطائهم لعدم معرفتهم وبعد منفعتهم فليفهم ، وروى عن ابن عباس، وقتادة، وابن جبير أنه الضيف الذي ينزل بالمسلمين هـ (وَالسَّائِلِينَ) هـ أى الطالبين للطعام سواء كانوا أغنياء إلا أن ما عندهم لا يكفي لحاجتهم أو فقراء كما يدل عليه ظاهر ما أخرجه الامام أحمد، وأبو داود، وابن أبي حاتم عن الحسين بن علي رضى الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «السائل حق وإن جاء على فرس» فان الجائئ على فرس يكون في الغالب غنياً ، وقيل : أراد (المساكين)

الذين يسألون فتعرف حالهم بسؤالهم ، ( والمساكين ) السابق ذكرهم الذين لا يسألون وتعرف حاجتهم بحالهم وإن كان ظاهرهم الغنى وعليه يكون التقييد في الحديث لتأكيد رعاية حق السائل وتحقيق أن السؤال سبب للاستحقاق ، وإن فرض وجوده من الغنى كالقربة واليتم .

( وَفِي الرِّقَابِ ) متعلق بـ ( آتَى ) أى آتى المال في تخلص الرقاب وفكاكها بمعاونة المكاتبين ، أو فك الاسارى ، أو ابتاع الرقاب لعتقها ، و- الرقبة- مجاز عن الشخص وإيراد كلمة- في- للإيدان بأن ما يعطى لهؤلاء لا مصروف في تخلصهم لا يملكونه كما في المصارف الأخر **﴿ وَاقَامَ الصَّلَاةَ ﴾** عطف على صلة ( من ) والمراد بالصلاة المفروضة كالزكاة في **﴿ وَمَاتَى الزَّكَاةَ ﴾** بناء على أن المراد بمأمر من إيتاء المال نوافل الصدقات وقدمت على الفريضة مبالغة في الحث عليها ، أو حقوق كانت في المال غير مقدرة سوى الزكاة ، أخرج الترمذى والدارقطنى . وجماعة عن فاطمة بنت قيس قالت: « قال رسول الله ﷺ : في المال حق سوى الزكاة ثم قرأ الآية » وأخرج البخارى في تاريخه عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه نحو ذلك ، واختلف هلبقى هذا الحق أم لا ؟ ذهب قوم إلى الثاني واستدلوا بما روى عن على كرم الله تعالى وجهه مرفوعا- نسخ الاضحى كل ذبيح ، ورمضان كل صوم ، وغسل الجنابة كل غسل ، والزكاة كل صدقة- وقال جماعة بالاول لقوله تعالى: ( وفي أموالهم حق للسائل والحروم ) ( لقوله عليه الصلاة والسلام: « لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعاً وجاره طأو إلى جنبه » وللإجماع على أنه إذا انتهت الحاجة إلى الضرورة وجب على الناس أن يعطوا مقدار دفع الضرورة وإن لم تكن الزكاة واجبة عليهم ولو امتنعوا عن الاداء جاز الأخذ منهم وأجابوا عن الحديث بأنه غريب معارض ، وفي إسناده المسيب بن شريك- وهو ليس بالقوى عندهم- وبأن المراد أن الزكاة نسخت كل صدقة مقدرة ، وجوز أن يكون المراد بمأمر الزكاة المفروضة أيضا ولاتكرار لأن الغرض مما تقدم بيان مصارفها ، ومن هذا بيان أدائها والحث عليها وترك ذكر بعض المصارف لأن المقصود ههنا بيان أبواب الخير دون الحصر ، وقدم بيان المصرف اهتماما بشأنه فان الصدقة إنما تعتبر إذا كانت في مصرفها ومحله كما يدل عليه قوله تعالى : ( قل ما أنفقتم من خير فلو الدين والاقربين ) وعلى هذا يتعين أن يراد بالسائلين الفقراء **﴿ وَالْمُؤْتُونَ بِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ﴾** عطف على ( من آمن ) ولم يقل وأوفى كما قبله إشارة إلى وجوب استقرار الوفاء ، وقيل : رمز إلى أنه أمر مقصود بالذات ، وقيل : إيدانا بمغايرته لما سبق فانه من حقوق الله تعالى والسابق من حقوق الناس ، وعلى هذا المراد بالهدم ما لا يحل حراما ولا يحرم حلالا من العهود الجارية فيما بين الناس ، والظاهر حل العهد على ما يشمل حقوق الحق وحقوق الخلق ، وحذف المعمول يؤذن بذلك ، والتقييد بالظرف للإشارة إلى أنه لا يتأخر إيفاؤهم بالهدم عن وقت المعاهدة ، وقيل : للإشارة إلى عدم كون العهد من ضرورات الدين وليس للتأكد كما قيل : به **﴿ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ ﴾** نصب على المدح بتقدير - أخص أو أمدح- وغير سبكه عما قبله تنبيها على فضيلة الصبر ومزته على سائر الأعمال حتى كأنه ليس من جنس الأول ، وبجى القطع في العطف مما أثبتته الأئمة الأعلام ووقع في الكتاب أيضا واستحسنه الاجلة وجعلوه أبلغ من الاتباع وقد جاء في النكرة أيضا كقول الهذلى :

ويأوى إلى نسوة عطل وشعثا مراضيع مثل السملى

و- البأساء - البؤس والفقر، و- الضراء - السقم والوجع وهما مصدران بيا على فعلا، وليس لها أفضل لأن أفضل وفعلا، في الصفات والنوعت ولم يأتيا في الاسماء التي ليست بنوعت وقرى. والصابرون كما قرى. والموفين • (وَحِينَ الْبَأْسِ) هـ أي وقت القتال وجهاد العدو وهذا من باب الترقى في الصبر من الشديد إلى الأشد لأن الصبر على المرض فوق الصبر على الفقر والصبر على القتال فوق الصبر على المرض، وعدى الصبر على الأولين بنى لأنه لا يعدد الانسان من الممدوحين إذا صبر على شيء من ذلك إلا إذا صار الفقر والمرض كالظرف له وأما إذا أصابه وقتاً ما وصبر فليس فيه مدح كثير إذ أكثر الناس كذلك وأتى بحين- في الأخير لأن القتال حالة لا تتكاثر تدوم في أغلب الاوقات (أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا) هـ في إيمانهم أو طلب البر • (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ١٧٧) هـ عذاب الله تعالى بتجنّب معاصيه وامتنال أوامره، وأتى بخبر أولئك- الأولى موصولا بفعل ماضٍ إذنا بتحقيق اتصافهم به وإن ذلك قد وقع منهم واستقر، وغاير في خبر الثانية ليدل على أن ذلك ليس بمتجدد بل صار كالسجية لهم، وأيضاً لو أتى به على طبق سابقه لما حسن وقوعه فاصلة، وهذا والآية كما ترى مشتملة على خمس عشرة خصلة وترجع إلى ثلاثة أقسام، فالخمس الأولى منها تتعلق بالسكالات الانسانية التي هي من قبيل صحة الاعتقاد، وآخرها قوله: (والنبيين) واقتحها بالايان بالله واليوم الآخر لانها إشارة إلى المبدأ والمعاد اللذين هما المشرق والمغرب في الحقيقة فيأتيهم مع منافاه أولاً غاية الائتنام، والسته التي بعدها تتعلق بالسكالات النفسية التي هي من قبيل حسن معاشره العباد وأولها (وَأَتَى الْمَالَ) وآخرها (وفي الرقاب) والاربعه الاخيره تتعلق بالسكالات الانسانية التي هي من قبيل تهذيب النفس وأولها (وأقام) الصلاة وآخرها (وحين البأس) ولعمري من عمل بهذه الآيه فقد استكمل الايمان ونال أقصى مراتب الايقان ﴿ ومن باب التأويل ﴾ (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل) مشرق عالم الارواح ومغرب عالم الاجساد فان ذلك تقييد واحتجاب (ولكن البر) البر الموحّد الذي آمن بالله والمعاد في مقام الجمع وشاهد الجمع في تفاصيل الكثرة ولم يحتجب بالجمع عن التفصيل الذي هو باطن عالم الملائكة وظاهر عالم النبيين والكتاب الجامع بين الظاهر والباطن (وَأَتَى الْعِلْمَ) العلم الذي هو مال القلب مع كونه محبباً لذوي قرى القوى الروحانية القريبة منه، ويتأى القوى النفسانية المنقطعة عن الآب الحقيقي وهو نور الروح، ومسأكين القوى الطبيعية التي لم تزل دائمة السكون إلى تراب البدن، وأبناء السبيل السالكين إلى منازل الحق، والسائئين الطالبين بلسان استعدادهم ما يكون غذاء لارواحهم، وفي فك رقاب عبدة الدنيا وأسراء الشهوات بالوعظ والارشاد، وأقام صلاة الحضور، وأتى ما يزي نفسه بنى الخواطر ومحو الصفات، والموفون بعهدهم الازل بترك المعارضة في العبودية والاعراض عماسوى الحق في مقام المعرفة، والصابرين في بأساء الافتقار إلى الله تعالى دائماً، وضراء كسر النفس، وحين بأس محاربة العدو الاعظم أولئك الذين صدقوا الله تعالى في السير اليه وبذل الوجود (وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ) عن الشرك المنزهون عن سائر الرذائل ﴿ يَتَّبِعُهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ شروع في بيان بعض الأحكام الشرعية على وجه التلافي لما فرط من الخيائن بما تقدم من قواعد الدين التي يبني عليها أمر المعاش والمعاد ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ ﴾ أي فرض والأزم عند مطالبة صاحب الحق فلا يضرفه قدرة الولى على العفو فان الوجوب إنما اعتبر بالنسبة إلى الحكام أو القاتلين، وأصل الكتابة الحظم كنى به عن الإلزام،

وظلمة على صريحة في ذلك ( الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ ) أي يسديهم على حده إن امرأة دخلت النار في هرة ربطتها ، قيل : عدى القصاص بن لضمته معنى المساواة إذ معناه أن يفعل بالإنسان مثل ما فعل ، ومنه سمي المقص مقصا لتعادل جانبيه ، والقصة قصة لأن الحكاية تساوى المحكي ، والقصاص قصاصا لأنه يذكر مثل أخبار الناس ، و(القتلى) جمع قتيل بجرح وجرحى ، وقرئ - كتب - على البناء للفاعل ، و(القصاص) بالنصب وليس في إضمار المتهين المتقرر قيل ذكره إضمار قبل الذكر ﴿ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى ﴾ جملة مبينة لما قبلها أي الحر يقتص بالحر ، وقيل : مأخوذ به روى أنه كان في الجاهلية بين حين من أحياء العرب دماء ، وكان لأحدهما طول على الآخر فأقسموا يقتلن الحر منهم بالعبد والذكر بالأنثى فلجاها الإسلام فحما كوا إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت فأمرهم (١) أن يتأواوا ، فالآية كما تدل على أن لا يقتل العبد بالحر والأنثى بالذكر لأن مفهوم المخالفة إنما يعتبر إذا لم يعلم نفيه بمفهوم الموافقة وقد علم من قتل العبد بالعبد و(الأنثى بالأنثى) أنه يقتل العبد بالحر والأنثى بالذكر بطريق الأولى كذلك لا تدل على أن لا يقتل الحر بالعبد والذكر بالأنثى لأن مفهوم المخالفة كما هو مشروط بذلك الشرط مشروط بأن لا يكون للتخصيص فائدة أخرى ، والحديث بين الفائدة وهو المنع من التعدي وإثبات المساواة بين حر وحر وعبد وعبد ففتح الشافعي . ومالك قتل الحر بالعبد سواء كان عبده أو عبد غيره ليس للآية بل للسنة والاجماع والقياس ، أما الأول فقد أخرج ابن أبي شيبة عن علي رضي الله تعالى عنه « أن رجلا قتل عبده فجدده الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ونفاه سنة ولم يقده به » وأخرج أيضا أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال « من السنة أن لا يقتل مسلم بذى عهد ولا حر بعبد » وأما الثاني فقد روى أن أبا بكر . وعمر رضي الله تعالى عنهما كانا لا يقتلان الحر بالعبد بين أظهر الصحابة ولم ينكر عليهما أحد منهما وهم الذين لم تأخذهم في الله تعالى لومة لائم . وأما الثالث فلأنه لا قصاص في الاطراف بين الحر والعبد بالاتفاق فيقاس القتل عليه ، وعند إمامنا الاعظم رضي الله تعالى عنه يقتل الحر بالعبد لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « المسلمون تسكافأ دماؤهم » ولأن القصاص يعتمد المساواة في العصمة وهي بالدين أو بالدار وهما سيان فيهما ، والتفاضل في الانفس غير معتبر بدليل أن الجماعة لو قتلوا واحدا قتلوا به ولقوله تعالى : ( أن النفس بالنفس ) وشريعة من قبلنا إذا قصت علينا من غير دلالة على نسخها فالعمل بها واجب على أنها شريعة لنا ، ومن الناس من قال : إن الآية دالة على ما ذهب إليه المخالف لأن (الحر بالحر) بيان وتفسير لقوله تعالى : ( كتب عليكم القصاص في القتل ) فدل على أن غاية التسوية في - الحرية والعبودية - معتبرة ، وإيجاب (القصاص) على الحر - بقتل (العبد) إهمال لرعاية التسوية في ذلك المعنى ، ومقتضى هذا أن لا يقتل (العبد) إلا (بالعبد) ولا تقتل (الأنثى) إلا (بالأنثى) إلا أن المخالف لم يذهب إليه ، وخالف الظاهر للقياس والاجماع ، ومن سلم هذا منادى نسخ الآية بقوله تعالى : ( أن النفس بالنفس ) لأنه لعمومه نسخ اشتراط المساواة في الحرية والذكورة المستفادة منها ، وهو المروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وسعيد بن المسيب . والشعبي . والنخعي . والثوري

(١) إن كان الحيان كفارا كما يشعر به لفظ التحام . ويدل عليه ما في المتن : أنهم قريظة ، والصير فالأمر بالتساوي ظاهر ، وإن كانوا مسلمين كما يدل عليه ما في الدر المنظم - فغنى الأمر به أن ما مضى سواء بسواء ، وأن ما أقسموا عليه يجب أن ينتهوا عنه فلا يرد أن الإسلام يجب ما قبله اه منه

وأورد عليه أن الآية حكاية ما في التوراة وحجة حكاية شرع من قبلناه شروطاً بأن لا يظهر ناسخه كما صرحوا به ، وهو يتوقف على أن لا يوجد في القرآن ما يخالف المحكي إذ لو وجد ذلك كان ناسخاً له لتأخره عنه فتكون الحكاية حكاية المنسوخ ، ولا تكون حجة فضلاً عن أن تكون ناسخاً ، وبعد تسليم الدلالة يوجد الناسخ كما لا يخفى هذا ، وذهب ساداتنا الحنفية ، والمالكية وجماعة إلى أنه ليس للولي إلا القصاص ولا يأخذ الدية إلا برضا القاتل لأن الله تعالى ذكر في الخطأ الدية فتعين أن يكون القصاص فيما هو ضد الخطأ وهو العمد ولما تعين بالعمد لا يعدل عنه لثلاثي يلزم الزيادة على النص بالرأى، واعتراض بأن منطوق النص وجوب رعاية المساواة في القود وهو لا يقتضى وجوب أصل القود، وأجيب بأن القصاص وهو القود بطريق المساواة يقتضى وجوبهما ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ أي ما يسمى شيئاً من العفو والتجاوز ولو أقل قليل فالمصدر المهم في حكم الموصوف فيجوز نيابته عن الفاعل وله مفعول به، و(من أخيه) يجوز أن يتعلق بالفعل، ويجوز أن يكون حالاً من شيء، وفي إقامة شيء مقام الفاعل على إشعار بأن بعض العفو كأن يعني عن بعض الدم أو يعفوه عنه بعض الورثة كالعفو التام في إسقاط القصاص لأنه لا يجزأ ، والمراد بالأخ ولي الدم سماه أخاً استعطاقاً بتذكير إخوة البشرية والدين ، وقيل : المراد به المقتول ، والكلام على حذف مضاف أي من دم أخيه ، وسماه أخاً القاتل للإشارة إلى أن أخوة الاسلام بينهما لا تنقطع بالقتل، و(عفى) تعدى إلى الجاني وإلى الجناية بهن يقال: عفوت عن زيد وعن ذنبه. وإذا عدت إلى الذنب مراداً سواء كان مذكوراً أو لا كما في الآية عدى إلى الجاني (باللام) لأن التجاوز عن الأول والتمع للثاني فالقصد هنا إلى التجاوز عن الجناية لإلأنه ترك ذكرها لأن الاهتمام بشأن الجاني ، وقدر بعضهم - عن - هذه داخلة على شيء، لكن لما حذف ارتفاع وقوعه موقع الفاعل ، وهو من باب الحذف والاصال المقصور على السماع ، ومن الناس من فسر (عفى) بترك فهو حيثئذ متعد أقيم مفعوله مقام فاعله ، واعتراض بأنه لم يثبت - عفواً - الشيء بمعنى تركه ، وإنما الثابت أعفاه ، ورد بأنه ورد ، ونقله أئمة اللغة المعلوم عليهم في هذا الشأن وهو وإن لم يشتهر إلا أنب - إسناد المبتى للجهول الى المفعول الذي هو الاصل يرجح اعتباره ويجعله أولى من المشهور لما أن فيه إسناد المجهول للمصدر وهو خلاف الاصل، والقول بأن (شيء) مرفوع - بترك - محذوفاً يدل عليه (عفى) ليس بشيء لأنه بعد اعتبار معنى العفو لا حاجة إلى معنى الترك بل هو ركيك كما لا يخفى ﴿فَاتَّبَاعَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءَ إِلَيْهِ بِأَحْسَنٍ﴾ أي فليكن - اتباع - أو فالأمر - اتباع - والمراد وصية العافي بأن لا يشدد في طلب الدية على المفعوله وينظره إن كان معسراً ولا يطالبه بالزيادة عليها والمعفو بأن لا يميل العافي فيها ولا يبخس منها ويدفعها عند الامكان، وإلى هذا ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنه. والحسن - وقادة . ومجاهد . وقيل : المراد فعل المفعول الاتباع والاداء، والجملة خبر (من) على تقدير موصوليتها، وجواب الشرط على تقدير شرطيتها، وربما يستدل بالآية على أن مقتضى العمد القصاص وحده حيث رتب الأمر بأداء الدية على العفو المرتب على وجوب القصاص، واستدل بها بعضهم على أن الدية أحد مقتضى العمد وإلا لما رتب الأمر بأداء الدية على مطلق العفو الشامل للعفو عن كل الدم وبعضه بل يشترط رضا القاتل وتقيده بالبعض، واعتراض بأنه إنما يتلو كان التنوين في شيء للإبهام أي شيء من العفو أي شيء كان كله أو بعضه أما لو كان للتقليل فلا إذ يكون الأمر بالاداء مرتباً على بعض العفو ولاشك أنه إذا تحقق عن الدم يصير

الباقى مالا وإن لم يرض القاتل، وأيضاً الآية نزلت في الصلح وهو الموافق للأمام فان عفا إذا استعملت بها كان معناها البدل أى فمن أعطى له من جهة أخيه المقتول شىء من المال بطريق الصلح فلن أعطى وهو الولي لمطالبه البدل عن مجاملة وحسن معاملة إلا أن يقال: إنها نزلت في - العفو - كما هو ظاهر اللفظ، وبه قال أكثر المفسرين.

(ذلك) أى الحكم المذكور فى ضمن بيان العفو والدية (تخفيف من ربكم ورحمة) لما فى شرعية العفو تسهيل على القاتل، وفى شرعية - الدية - نفع لأولياء المقتول، وعن مقاتل أنه (كتب) على اليهود (القصاص) وحده، وعلى النصارى - العفو - مطلقاً، وخير هذه الأمة بين الثلاث تيسيراً عليهم وتزيلاً للحكم على حسب المنازل، وعلى هذا يكون (فمن تصدق) بياناً لحكم هذه الشريعة بعد حكاية حكم كان فى التوراة، وليس داخل تحت الحكاية (فمن اعتدى بعد ذلك) أى تجاوز ما شرع بأن قتل غير القاتل بعد ورود هذا الحكم، أو قتل القاتل بعد - العفو - وأخذ الدية (فله عذاب أليم ١٧٨) أى نوع من العذاب مؤلم، والمتبادر أنه فى الآخرة، والمروى عن الحسن - وابن جبير أنه فى الدنيا بأن يقتل لاجلحة ولا يقبل منه دية لما أخرجه أبو داود من حديث سمرة مرفوعاً « لا أعافى أحداً قتل بعد أخذ الدية ».

(وكنتم فى القصاص حياة) عطف على قوله تعالى: (كتب عليكم) والمقصود منه توطين النفس على الانقياد لحكم (القصاص) لكونه شافقاً للنفس - وهو كلام فى غاية البلاغة - وكان أوجز كلام عندهم فى هذا المعنى - القتل أنى للقتل - وفضل هذا الكلام عليه من وجوه (الأول) قلة الحروف، فان المفظوظ هنا عشرة أحرف - إذا لم يعتبر التنوين حرفاً على حدة - وهناك أربعة عشر حرفاً (الثانى) الاطراد، إذ فى كل -قصاص حياة - وليس كل قتل أنى للقتل - فان للقتل ظلاً أذى للقتل (الثالث) مافى تنوين (حياة) من النوعية أو التعظيم (الرابع) صنعة الطبايق بين - القصاص والحياة - فان (القصاص) تعويت - الحياة - فهو مقابلها.

(الخامس) النص على ما هو المطلوب بالذات - أعنى الحياة - فان نفي - القتل - إنما يطالب لها لالذاته.

(السادس) الغرابة من حيث جعل الشىء فيه حاصلًا فى ضده، ومن جهة أن المظروف إذا حواه الظرف صانه عن التفريق، فكان (القصاص) فيما نحن فيه يعنى الحياة من الآفات (السابع) الخلو عن التكرار مع التقارب، فانه لا يتخلو عن استبشاع، ولا يعد رد العجز على الصدر حتى يكون محسناً (الثامن) عذوبة اللفظ وسلاسته حيث لم يكن فيه مافى قولهم من توالى الأسباب الخفيفة إذ ليس فى قولهم: حرفان متحركان على التوالى إلا فى موضع واحد، ولا شك أنه ينقص من سلاسة اللفظ وجريانه على اللسان، وأيضاً الخروج من - الفاء إلى اللام - أعدل من الخروج من - اللام إلى الهمزة بعد الهمزة من اللام - وكذلك الخروج من - الصاد إلى الحاء - أعدل من الخروج من - الألف إلى اللام - (التاسم) عدم الاحتياج إلى الحيثية، وقولهم: يحتاج إليها (العاشر) تعريف (القصاص) بلام الجنس الدالة على حقيقة هذا الحكم المشتملة على - الضرب والجرح والقتل - وغير ذلك، وقولهم: لا يشمل (الحادى عشر) خلوه من أفعال المومم أن فى الترك نفيًا للقتل أيضاً (الثانى عشر) اشتماله على ما يصلح للقتال وهو - الحياة - بخلاف قولهم، فانه يشتمل على نفي اكتنفته قتلان، وإنه لما يلىق بهم (الثالث عشر) خلوه عما يورهم ظاهر قولهم من كون الشىء سبباً لاتفاء نفسه - وهو محال إلى غير ذلك - فسبحان من علت كلمته، وبهرت آيته - ثم المراد (الحياة) إما الدنيوية - وهو الظاهر - لأن فى



شرع (القصاص) والعلم به يروع القاتل عن القتل، فيكون سبب (حياة) نفسين في هذه النشأة، ولأنهم كانوا يقتلون غير القاتل، والجماعة بالواحد، فتثور الفتنة بينهم، وتقوم حرب البسوس على ساق، فإذا اقتصر من القاتل سلم الباقيون - ويصير ذلك سبباً لحياتهم - ويلزم على الأول الاضمار، وعلى الثاني التخصيص، وأما الحياة الأخرى بما على أن القاتل إذا اقتصر منه في الدنيا لم يؤخذ بحق المقتول في الآخرة، وعلى هذا يكون الخطاب خاصاً بالقاتلين، والظاهر أنه عام والظرفان إما خبران (لحياة) أو أحدهما خبر والآخر صلة له، أو حال من المستكن فيه. وقرأ أبو الجوزاء (في القصاص) وهو مصدر بمعنى المفعول، والمراد من المقصوص هذا الحكم بخصوصه - أو القرآن مطلقاً - وحينئذ يراد - بالحياة - حياة القلوب لآخرة الأبدان، وجوز كون (القصاص) مصدراً بمعنى (القصاص) فتبقى - الحياة - على حالها ﴿بِأُولَى الْأَلْسَابِ﴾ ياذوى العقول الخالصة عن شوب الهوى، وإنما خصهم بالنداء مع أن الخطاب السابق عام لأنهم أهل التأمل في حكمة (القصاص) من استبقاء الأرواح وحفظ النفوس، وقيل: للإشارة إلى أن الحكم مخصوص بالبالغين دون الصبيان ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۱۷۹﴾ ربكم باجتناب معاصيه المفضية إلى العذاب أو القتل بالخوف من (القصاص) وهو المروي عن ابن عباس. والحسن. وزيد رضي الله تعالى عنهم، والجملة متعلقة بأول الكلام.

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ﴾ بيان حكم آخر من الأحكام المذكورة، وفصله عما سبق للدلالة على كونه حكماً مستقلاً - كما فصل اللاحق لذلك - ولم يصدره: (بأيها الذين آمنوا) لقرب العهد بالنتية مع لايسته بالسابق في كون كل منهما متعلقاً بالأموال، أو لأنه لما لم يكن شاقاً لم يصدره كما صدر الشاق تنشيطاً لفعله، والمراد من - حضور الموت - حضور أسبابه، وظهور أماراته من العلل والأمراض المخوفة، أو حضوره نفسه ودنوه، وتقديم المفعول لإفادة كمال تمكن الفاعل عند النفس وقتورده عليها •

﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ أي مالا - كما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنه ومجاهد - وقيد بعضهم بكونه كثيراً إذ لا يقال في العرف للبال: (خيراً) إلا إذا كان كثيراً، كما لا يقال: فلان ذو مال إلا إذا كان له مال كثير، ويؤيده ما أخرجه البيهقي. وجماعة - عن عروة - أن علياً كرم الله تعالى وجهه دخل على مولى له في الموت وله سبعة دراهم أو ستانة درهم، فقال: ألا أوصي؟ قال: لا إنما قال الله تعالى: (إن ترك خيراً) وليس لك كثير مال، فدم مالك لورثتك. وما أخرجه ابن أبي شيبة عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن رجلاً قال لها: أريد أن أوصي، قالت: كم مالك؟ قال: ثلاثة آلاف، قالت: لم عيالك؟ قال: أربعة، قالت: قال الله تعالى: (إن ترك خيراً) وهذا شيء يسير فآثره لعيالك فهو أفضل، والظاهر من هذا أن الكثرة غير مقدره بمقدار، بل تختلف باختلاف حال الرجل فانه بمقدار من المال يوصف رجل بالغنى ولا يوصف به غيره لكثرة العيال. وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما تقديرها، فقد أخرج عبد بن حميد عنه «من لم يترك ستين ديناراً لم يترك خيراً» ومذهب الزهري أن (الوصية) مشروعة بما قل وأكثر، فالخير - عنده المسال مطلقاً - وهو أحد إطلاقاته - ولعل اختياره إيذاناً بأنه ينبغي أن يكون الموصى به حلالاً طيباً لا خبيثاً لأن الخبيث يجب رده إلى أربابه ويأمى به (الوصية) فيه • (الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ) ه مرفوع (كتب) وفي الرضى إذا كان الظاهر غير حقيقي التأييد منفصلاً فترك

العلامة أحسن إظهار الفضل الحقيقي على غيره - ولهذا اختير هنا تذكير الفعل - و ( الوصية ) اسم من أوصى بى وصى ، وفى القاموس أوصاه ووصاه توصية - عهد إليه - والاسم الوصاية ( الوصية ) وهى الموصى به أيضاً والجار متعلق بها فلا بد من تأويلها بأن مع الفعل عند الجمهور ، أو بالمصدر بناءً على تحقيق الرضى من أن عمل المصدر لا يتوقف على تأويله وهو الراجح ولذلك ذكر الراجع فى بدله ، وجوز أن يكون النائب ( عليكم ) و ( الوصية ) خبر مبتدأ كأنه قيل : ما المكتوب ؟ فقيل هو الوصية ، وجواب الشرط محذوف دل عليه ( كتب عليكم ) ، وقيل : مبتدأ خبره ( للوالدين ) والجملة جواب الشرط باضمار الفاء لأن الاسمى إذا كانت جزءاً لا بد فيها منها ، والجملة الشرطية مرفوعة : ( كتب ) أو ( عليكم ) وحده ، والجملة استئنافية ورد بأن إضمار الفاء غير صحيح لا يجترى عليه إلا فى ضرورة الشعر كما قال الخليل ، والعامل فى ( إذا ) معنى ( كتب ) والظرف قيد لا يجاب من حيث الحدوث والوقوع ، والمعنى توجه خطاب الله تعالى ( عليكم ) ومقتضى كتابته ( إذا حضر ) وغير إلى ما ترى لينظم إلى هذا المعنى أنه مكتوب فى الأزل ، وجوز أن يكون العامل الوصية ، وهى وإن كانت اسماً إلا أنها مؤولة بالمصدر أو بأن والفعل ، والظرف بما يكفيه رتبة الفعل لأنه شأناً ليس لغيره لتزيله من الشيء منزلة نفسه لوقوعه فيه ، وعدم انفكاكه عنه ، ولهذا توسع فى الظروف ما لم يتوسع فى غيرها ، وليس كل مؤول بشئ حكمه حكم ما أول به ، وقد كثر تقديم معمول المصدر عليه فى الكلام ، والتقدير تكلف ، ولا يرد على التقديرين أن الوصية واجبة على - من حضره الموت - لا على جميع المؤمنين عند حضور أحدكم الموت لأن ( أحدكم ) يفيد العموم على سبيل البدل فعنى ( إذا حضر أحدكم ) إذا حضر واحداً بعد واحد ، وإتماز يدلغظ - أحد - للتخصيص على كونها فرض عين لا كفاية كما فى ( كتب عليكم القصاص فى القتلى ) والقول بأن الوصية لم تفرض على من - حضره الموت - فقط بل عليه بان يوصى ، وعلى الغير بأن يحفظ ولا يبدل ، ولهذا قال : ( عليكم ) وقال ( أحدكم ) لأن الموت يحضر أحد المخاطبين بالاتراض عليهم ليس بشئ - لأن حفظ الوصية إنما يفرض على البعض بعد الوصية لوقت الاحتضار فكيف يصح أن يقال ( فرض عليكم ) حفظ الوصية ( إذا حضر أحدكم الموت ) ولأن إرادة الإيضاء ، وحفظه من الوصية تمسك لا يخفى ، واختار بعض المحققين أن ( إذا ) شرطية وجواب كل من الشرطين محذوف ، والتقدير ( إذا حضر أحدكم الموت ) - فليوص - إن ترك خيراً - فليوص - محذوف جواب الشرط الأول لدلالة السياق عليه ، وحذف جواب الشرط الثانى لدلالة الشرط الأول وجوابه عليه ، والشرط الثانى عند صاحب التسهيل مقيد للاول كأنه قيل : ( إذا حضر أحدكم الموت ) تاركاً للخير فليوص ، ومجموع الشرطين معترض بين ( كتب ) وفاعله لبيان كيفية الإيضاء قبل ، ولا يخفى أن هذا الوجه مع غنائه عن تكلف تصحيح الظرفية وزيادة لفظ - أحد - أنسب بالبلاغة القرآنية حيث ورد الحكم أولاً بجملة مفصلاً ووقع الاعتراض بين الفعل وفاعله للاهتمام ببيان كيفية الوصية الواجبة انتهى ، وأنت تعلم ما فى ذلك من كثرة الحذف المهوونة لما تقدم ، ثم إن هذا الحكم كان فى بدء الإسلام ثم نسخ بالآية المواريث كما قاله ابن عباس . وابن عمر . وقتادة . وشريح . ومجاهد وغيرهم ، وقد أخرج أحمد . وعبد بن حميد . والترمذى ، وصححه . والنسائى . وابن ماجه عن عمرو بن خارجة رضى الله تعالى عنهم أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خطبهم على راحلته فقال : « إن الله قد قسم لكل إنسان نصيبه من الميراث فلا يجوز لوارث وصية » وأخرج أحمد . والبيهقى فى سننه عن أبى أمامة الباهلى سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى حجة الوداع فى خطبته يقول : « إن الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث » وأخرج عبد بن حميد عن الحسن نحو ذلك ، وهذه الأحاديث لتلقى الأمة لها بالقبول انظمت فى سلك المتواتر

في صحة النسخ بها عند أمتنا قدس الله أسرارهم بل قال البعض: إنها من المتواتر وأن التواتر قد يكون بنقل من لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقد يكون بفعلهم بأن يكونوا عموماً به من غير تكبير منهم على أن النسخ في الحقيقة بآية الموارد والأحاديث مبنية لجهة نسخها، وبين نحر الإسلام ذلك بوجهين \* (الأول) \* أنها نزلت بعد آية الوصية بالاتفاق وقد قال تعالى: (من بعد وصية يوصي بها أو دين) فرتب الميراث على -وصية- منكرة -والوصية- الأولى كانت معهودة فلو كانت تلك -الوصية- باقية لوجب ترتيبه على المعهود فلما لم يترتب عليه ورتب على المطلق دل على نسخ الوصية المقيدة لأن الإطلاق بعد التقييد نسخ كما أن التقييد بعد الإطلاق كذلك لتغير المعنيتين \* (والثاني) \* أن النسخ نوعان، أحدهما ابتداء بعد انتهاء محض، والثاني بطريق الحوالة من محل إلى آخر كما في نسخ القبلة، وهذا من قبيل الثاني لأن الله تعالى فرض الإيصاء في الأقربين إلى العباد بشرط أن يراعوا الحدود، ويدينوا حق كل قريب بحسب قرابته، وإليه الإشارة بقوله تعالى:

(بالمعروف) أي بالعدل، ثم لما كان الموصى قد لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصي لكل واحد منهم وربما كان يقصد المضارة تولى بنفسه بيان ذلك الحق على وجه يقين به أنه الصواب وأن فيه الحكمة البالغة، وقصره على حدود لازمة من السدس والثالث والنصف والثلث لا يمكن تغييرها فتحول من جهة الإيصاء إلى الميراث فقال: (يوصيكم الله في أولادكم) أي الذي فوض إليكم تولى شأنه بنفسه إذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول المقصود بأقوى الطرق كمن أمره غيره باعتاق عبده ثم أعتقه بنفسه فانه بذلك انتهى حكم الوكالة وإلى ذلك تشير الأحاديث لما أن - الفاء - تدل على سببية ما قبلها لما بعدها فما قيل: إن من آية الموارد لا تعارض هذا الحكم بل تحققه من حيث تدل على تقديم الوصية مطلقاً، والأحاديث من الأحاد وتلقى الأمة بالقبول لا تلحقها بالمتواتر، ولعلها احتزرت عن النسخ من فسر الوصية بما أوصى به الله عز وجل من توريث الوالد والدين والأقربين بقوله سبحانه (يوصيكم الله) أو بإيصاء المختصر لهم بتوفير ما أوصى به الله تعالى عليهم على ما فيه بمعزل عن التحقيق وكذا ما قيل: من أن الوصية للوارث كانت واجبة بهذه الآية من غير تعيين لأنصابتهم فلما نزلت آية الموارد ياباناً للانصبا بلفظ الإيصاء فهم منها بتبنيه النبي ﷺ أن المراد منه هذه الوصية التي كانت واجبة لأنه قيل: إن الله تعالى أوصى بنفسه تلك الوصية ولم يفوضها إليكم فقام الميراث مقام الوصية فكان هذا معنى النسخ لا أن فيها دلالة على رفع ذلك الحكم لأن كون آية الموارد رافعة لذلك الحكم مبنية لانتهائه بما لا يثبتني أن يشتهبه على أحد، ثم إن القائلين بالنسخ اختلفوا فهم من قال: إن وجوبها صار منسوخاً في حق الأقارب الذين يرثون وبقي في حق الذين لا يرثون من الوالد والدين والأقربين كأن يكونوا كافرين، وإليه ذهب ابن عباس رضي الله تعالى عنه، وروى عن علي كرم الله تعالى وجهه من لم يوص عند موته لذوي قرابته من لا يرث فقد ختم عمله بمعصية، ومنهم من قال: إن الوجوب صار منسوخاً في حق الكافة وهي مستحبة في حق الذين لا يرثون، وإليه ذهب الأكثر، واستدل محمد بن الحسن بالآية على أن مطلق الأقربين لا يتناول الوالد والدين لعطفه عليه (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ١٠٨) مصدر مؤن كدلل الحديث الذي دل عليه (كتب) وعامله إما (كتب) أو (حق) محذوفاً أي حق ذلك حقاً فهو على طرز قعدت جلوساً، ويحتمل أن يكون مؤكداً لمضمون جملة (كتب عليكم) وإن اعتبر إنشاء فيكون على طرز - له على ألف - عرفاً، وجعله صفة

لمصدر محذوف أى إصداً حقاً ليس بشئ. وعلى التقديرين (على المتقرن) صفة له أو متعلق بالفعل المحذوف على المختار، ويجوز أن يتعلق بالمصدر لأن المفعول المطلق يعمل نيابة عن الفعل، والمراد بالمتقين - المؤمنون ووضع المظهر موضع المضمر للدلالة على أن المحافظة على الوصية والقيام بها من شعائر المتقين الخائفين من الله تعالى ﴿ قَن بَدَلَهُ ﴾ أى غير الإيصاء من شاهد ووصى، وتغيير كل منهما إما بإنكار الوصية من أصلها أو بالنقص فيها أو بتبديل صفتها أو غير ذلك، وجعل الشافية من التبديل عموم وصيته من أوصى إليه بشئ خاص، فالوصى بشئ خاص لا يكون وصياً في غيره عندهم ويكون عندنا من التبديل فى شئ. ﴿ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ ﴾ أى علمه وتحقق لديه، وكفى بالسباع عن العلم لأنه طريق حصوله ﴿ فَأَمَّا إِيْمَةٌ عَلَى الَّذِينَ يَدُلُّونَهُ ﴾ أى فإيم الإيصاء المبدل أو التبديل، والأول رعاية لجانب اللفظ، والثانى رعاية لجانب المعنى إلا على مبدله لاعلى الموصى لأنهم الذين خالفوا الشرع وخانوا، ووضع الظاهر موضع المضمر للدلالة على عليه التبديل للإثم، وإينار صيغة الجمع مراعاة لمعنى من، وفيه إشعار بشمول الإثم لجميع الأفراد ﴿ إِنْ اللَّهُ سَمِعَ عَليمٌ (۱۸۱) ﴾ فيسمع أقوال المبدلين والموصين ويعلم بنياتهم فيجازيهم على وفقها، وفى هذا وعيد للمبدلين وعيد للموصين، واستدل بالآية على أن الفرض يسقط عن الموصى بنفس الوصية ولا يلحقه ضرر إن لم يعمل بها، وعلى أن من كان عليه دين فأوصى بقضائه يسلم من تبعته فى الآخرة وإن ترك الوصى والوارث قضاءه. وإلى ذلك ذهب الكيا - والذى يميل القلب إليه أن المديون لا تبعته عليه بعد الموت مطلقاً ولا يحبس فى قبره. كما يقوله الناس - أما إذا لم يترك شيئاً ومات معسراً فظاهر أنه لو بقى حياً لاشئ عليه بعد تحقق إفسار هوسى نظرة إلى ميسرة، فمؤاخذته وحسبه فى قبره بعد ذهابه إلى اللطيف الخبير مما لا يكاد يعقل، وأما إذا ترك شيئاً وعلم الوارث بالدين أو برهن عليه به كان هو المطالب بأدائه والمالزم بوفائه فإذا لم يؤد ولم يف أو أخذ هو لا من مات وترك ما يوفى منه دينه كلا أو بعضاً فإن مؤاخذة من يقول يارب تركت ما بينى ولم يف عنى من أو جبت عليه الوفاء بعدى ولو أمهلنى لو قيت بما ينافى الحكمة ولا تقتضيه الرحمة، نعم المزاخذة معقولة فمن استدان حراماً وصرف المال فى غير رضا الملك الأعلام، وما ورد فى الاحاديث محمول على هذا أو نحوه وأخذ ذلك مطلقاً مما لا يقبله العقل السليم والذهن المستقيم •

﴿ قَن خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا ﴾ الجنف مصدر جنت كفرح مطلق الميل والجور، والمراد به الميل فى الوصية من غير قصد بقرينة مقابلته بالإثم فإنه إنما يكون بالقصد، ومعنى خاف توقع وعلم، ومنه قوله: إذا مت فادفنى إلى جنب كرمة تروى عظامى بعد موتى عروقها ولا تدفنى بالفلاة فانى أخاف إذا ماتت أن لأذوقها

وتحقيق ذلك أن الخوف حالة تترى عند انقباض من شر متوقع فلذلك الملازمة استعمل فى التوقع وهو قد يكون مظنون الوقوع وقد يكون معلومه فاستعمل فيها بمرتبة ثانية ولأن الأول أكثر كان استعماله فيه أظهر، ثم أصله أن يستعمل فى الظن والعلم بالمحذور، وقد يتسع فى إطلاقه على المطلق وإتمام على المجاز هنا لأنه لا معنى للخوف من الميل والإثم بعد وقوع الإيصاء. وقرأ أهل الكوفة غير حفص. ويعقوب - من موص - بالتشديد والباقون بالتخفيف ﴿ فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ ﴾ أى بين الموصى لهم من الوالدين والأقربين باجرائهم على نهج الشرع، وقيل المراد فعل ما فيه الصلاح بين الموصى والموصى له بأن يأمر بالعدل والرجوع عن الزيادة وكونها للاغنياء.

وعليه لا يراى الصلح المرتب على الشقاق فان الموصى والموصى له لم يقع بينهما شقاق (فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ) في ذلك التبديل لانه تبديل باطل إلى حق بخلاف السابق، واستدل بالآية على أنه إذا أوصى بأكثر من الثالث لا تبطل الوصية كلها خلافاً لزمعه. وإنما يبطل منها ما زاد عليه لأن الله تعالى لم يبطل الوصية جملة بالجور فيها بل جعل فيها الوجه الاصلح (إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۱۸۲) تذييل أتى به للوعده بالتواب للمصلح على إصلاحه وذكر المغفرة مع أن الإصلاح من الطاعات وهى إنماتليق من فعل مالا يجوز لتقدم ذكر الأثم الذى تتعلق به المغفرة ولذلك حسن ذكرها وقائدها التنبيه على الأعلى بما دونه يعنى أنه تعالى غفور للأثم فلا ن يكون رحيماً من أطاعه من باب الأولى، ويحتمل أن يكون ذكرها وعداً للمصلح بمغفرة ما يقرط منه في الإصلاح إذ ربما يحتاج فيه إلى أقوال كاذبة وأفعال تركها أولى، وقيل: المراد غفور للجنف والأثم الذى وقع من الموصى بواسطة إصلاح الوصى وصيته، أو غفور للموصى بما حدث به نفسه من الخطأ والعمل إذ رجع إلى الحق، أو غفور للمصلح بواسطة إصلاحه بأن يكون الإصلاح مكفراً لسيئاته والكل بعيد ﴿يَتَابَهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴿يَانِ الْحَكَمَ آخِرَ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَتَكَرُّرِ النَّدَاءِ لِأظهار الاعتناء مع بعد العهد، و(الصيام) كالصوم مصدر صام وهو لغة الإمساك، ومنه يقال للصلمت صوم لأنه إمساك عن الكلام، قال ابن دريد: كل شئ تمكك حركته فقد صام، ومنه قول النابتة:

خيل (صيام) وخيل غير - صائمة تحت المعاجز - وأخرى تملك اللجما

فصامت الريح ركبت، وصامت الشمس إذا استوت في منتصف النهار، وشرعاً إمساك عن أشياء مخصوصة على وجه مخصوص في زمان مخصوص من هو على صفات مخصوصة ﴿كَأُكْتُبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ أى الأنبياء والامم من لدن آدم عليه الصلاة والسلام إلى يومنا هذا وظاهر عموم الموصول، وعن ابن عباس. ومجاهد رضى الله تعالى عنهما أنهم أهل الكتاب، وعن الحسن. والسدى. والشعبي. أنهم النصارى، وفيه تأيد للحكم وترغيب فيه وتطبيب لأنفس المخاطبين فيه، فإن الأمور الشاقة إذا عمدت طابت، والمراد بالمائلة إما المائلة في أصل الوجوب وعليه أبو مسلم والجبائى. وإما في الوقت والمقدار بناء على أن أهل الكتاب فرض عليهم صوم رمضان فتركه اليهود إلى صوم يوم من السنة زعموا أنه اليوم الذى أغرق فيه فرعون، وزاد فيه النصارى يوماً قبله ويوماً بعد احتياطاً حتى بلغوا فيه خمسين يوماً فصعب عليهم في الحر فقلوه إلى زمن نزول الشمس برج الحمل، وأخرج ابن حنظلة. والنحاس. والطبرانى عن مغفل بن حنظلة مرفوعاً كان على النصارى صوم شهر رمضان فرض ملكهم فقالوا: لئن شفاه الله تعالى لنزيدن عشره، ثم كان آخر فأكل لحماً فأوجع فوفه فقالوا: لئن شفاه الله لنزيدن سبعة، ثم كان عليهم ملك آخر فقال: مانع من هذه الثلاثة أيام شيئاً أن تمها وتجعل صومنا في الربيع ففعل فصارت خمسين يوماً، وفي (كا) خمسة أوجه. أحدها أن يحل النصب على أنه نعمت لمصدر عذوف أى - كتب كتباً - مثل ما كتب. الثانى أنه في محل نصب حال من المصدر المعرفة أى - كتب عليكم الصيام الكتب مشبهها بما كتب، و(ما) على الوجهين مصدرية. الثالث أن يكون نعتاً للمصدر من لفظ الصيام أى صوماً مماثلة للصوم المكتوب على من قبلكم. الرابع أن يكون حالاً من الصيام أى حال كونه مماثلاً لما كتب، و(ما) على الوجهين موصولة. الخامس أن يكون في محل رفع على أنه صفة للصيام بناء على أن المعرفة - بال - الجذبية



المرض عملاً باطلاق اللفظ، وحكى أنهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو يأكل فاعتل بوجع لصبغه وهو قول للشافعية ﴿أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ أو راكب سفر مستعمل عليه متمكن منه بأن اشتغله قبل الفجر فقيه بما إلى أن من سافر في أثناء اليوم لم يفطر ولهذا المعنى أثر على مسافراً، واستدل باطلاق السفر على أن القصير وسفر المعصية مرخص للافطار، وأكثر العلماء على تقييده بالمباح وما يلزمه العسر غالباً وهو السفر إلى المسافة المقدرة في الشرع ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ أي فعلية صوم عدة أيام المرض والسفر من أيام آخر إن أفطر وحذف الشرط والمضافان للعلم بهما، أما الشرط فلا ن المريض والمسافر داخلان في الخطاب العام فدل على وجوب الصوم عليهما فلم يتمدح الحكم هنا به لزم أن يصير المرض والسفر اللذان هما من موجبات اليسر شرعا وعقلا موجبين للعسر، وأما المضاف الأول فلا ن الكلام في الصوم ووجوبه، وأما الثاني فلا ن له ما قيل - من كان مريضاً أو مسافراً فعليه عدة - أي أيام معدودة موصوفة بأنها من أيام آخر علم أن المراد معدودة بعدد أيام المرض والسفر واستغنى عن الإضافة وهذا الافطار مشروع على سبيل الرخصة للمريض والمسافر إن شاء صاماً وإن شاء أفطراً كما عليه أكثر الفقهاء، إلا أن الإمام أباح نيفة، وما السكا قالوا: الصوم أحب، والشافعي وأحمد والاوزاعي قالوا: الفطر أحب، ومذهب الظاهرية وجوب الافطار وأنها إذا صاماً لا يصح صومهما لأنه قبل الوقت الذي يقتضيه ظاهر الآية، ونسب ذلك إلى ابن عباس، وابن عمر، وأبي هريرة، وجماعة من الصحابة رضی الله تعالى عنهم - وبه قال الامامية - وأطالوا بالاستدلال على ذلك بما رووه عن أهل البيت، واستدل بالآية على جواز القضاء متتابعاً ومتفرقاً وأنه ليس على الفور خلافاً لا دود، وعلى أن من أفطر رمضان كله قضى - أي اماماً معدودة - فلو كان تاماً لم يجزه شهر ناقص أو ناقصاً لم يلزمه شهر كامل خلافاً لمن خالف في صورتين، واحتج بها أيضاً من قال: لا فدية مع القضاء وكذا من قال: إن المسافر إذا أقام والمريض إذا شفي أثناء النهار لم يلزمهما الامساك بقية لأن الله تعالى إنما أوجب عدة من أيام أخرى مما قد أفطرا لحكم الافطار باق لهما ومن حكمه أن لا يجب أكثر من يوم ولو أمرناه بالامساك ثم القضاء لا وجبنا بدل اليوم أكثر منه، ولا يخفى ما فيه، وقرئ - فعدة - بالنصب على أنه مفعول محذوف أي فليصم عدة ومن قدر الشرط هناك قدره هنا ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يَبْتَغُونَ﴾ أي وعلى المطيقين للصيام إن أفطروا ﴿فِدْيَةٌ﴾ أي إعطاؤها ﴿طَعَامًا مَسْكِينٍ﴾ هي قدر ما يأكله كل يوم وهي نصف صاع من بر أو صاع من غيره عند أهل العراق ومد عند أهل الحجاز لكل يوم وكان ذلك في بدء الإسلام لما أنه قد فرض عليهم الصوم وما كانوا متعودين له فاشتد عليهم فرخص لهم في الافطار والفدية، أخرج البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، والطبراني، وآخرون عن سلة بن الاكوع رضی الله تعالى عنه قال: لما نزلت هذه الآية (وعلى الذين يبتغونه) كان من شاء مناصم، ومن شاء أفطر ويفتدي فعل ذلك حتى نزلت الآية التي بعدها فسختها (فن شهد منكم الشهر فليصمه)، وقرأ سعيد بن المسيب: يُطَيِّقُونَهُ بضم الياء الأولى وتشديد الياء الثانية. وبجاهد. وعكرمة. (يطيقونه) بتشديد الطاء والياء الثانية وكنتا القراءتين على صيغة المبني للفاعل على أن أصلهما يطيقونه ويطيقونونه من يفعل وتفعل لا من فعل وتفعل وإلا لكان بالواو دون الياء لأنه من طوق وهو واوى، وقد جعلت الواو ياءاً فيهما ثم أدغمت الياء في الياء ومعناها يتكلفونه، وعائشة رضی الله تعالى عنها (يطوقونه) بصيغة المبني للمفعول من التفعيل أي يكلفونه أو يقلدونه من الطوق بمعنى الطاقة أو القلادة، ورويت الثلاث

عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أيضاً ، وعنه (بتطوقونه) بمعنى يتكفونه أو يتقلدونه ويطوقونه - بادغام التاء في الطاء - وذهب إلى عدم النسخ - كما رواه البخارى . وأبو داود وغيرهما - وقال : إن الآية نزلت في الشيخ الكبير الهرم ، والعجوز الكبيرة الهرمة . ومن الناس من لم يقل بالنسخ أيضاً على القراءة المتواترة وفرها يصومونه جهدهم وطاقهم ، وهو مبنى على أن - الوسم - اسم للقدرة على الشيء على وجه السهولة - والطاقه - اسم للقدرة مع الشدة والمشفقة ، فيصير المعنى (وعلى الذين) يصومونه مع الشدة والمشفقة فيشمل نحو الحبل والحمل والمرضع أيضاً ، وعلى أنه من أطاق الفعل بلغ غاية طوقه أو فرغ طوقه فيه ، وجاز أن تكون - الهمة - للسلب كأنه سلب طاقته بأن كلف نفسه المجهود فسلب طاقته عند تمامه ، ويكون مبالغة في بذل المجهود لأنه مشارف لزوال ذلك - كما في الكشف - والحق أن كلا من القراءات يمكن حملها على ما يحتمل النسخ ، وعلى ما لا يحتمله ، - ولكل ذهب بعض - وروى عن حفصة أنها قرأت (وعلى الذين لا يطيقونه) وقرأ نافع . وابن عامر بإضافة (فدية) إلى - الطعام وجمع المسكين - والإضافة حينئذ من إضافة الشيء إلى جنسه - فكأنه فضة - لأن طعام المسكين يكون فدية وغيرها ، وجمع المسكين لأنه جمع في (وعلى الذين يطيقونه) فقابل الجمع بالجمع ، ولم يجمع (فدية) لأنها مصدر - والتاء فيها للتأنيث لا للرة - ولأنه لما أضافها إلى مضاف إلى الجمع فهسيم منها الجمع \*

(فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا) بأن زاد على القدر المذكور في - الفدية - قال مجاهد : أو زاد على عدد من يازمه إطاعه فطعم مسكينين فصاعداً - قاله ابن عباس - أو جمع بين الاطعام والصوم - قاله ابن شهاب -

(فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ) أي التطوع أو الخير الذي تطوعه ، وجعل بعضهم الخير الأول مصدر - خرت يارجل وأنت خائر - أي حسن ، والخير الثاني اسم تفضيل - فيفيد الحمل أيضاً بلا مرية - وإرجاع الضمير إلى (مَنْ) أي فالتطوع خير من غيره لأجل التطوع لا يخيخ بعده (وَأَنْ تَصُومُوا) أي أيها المطيقون المقيمون الأصحاء ، أو المطوقون من الشيوخ والعجائز ، أو المرخصون في الافطار من الطائفتين ، والمرضى والمسافرين ، وفيه التفات من الغيبة إلى الخطاب جبراً لكلفة الصوم بلذة المخاطبة ، وقرأ أبي (والصيام) (خَيْرٌ لَكُمْ) من الفدية أو تطوع الخير على الأولين ، أو منهما ومن التأخير للقضاء على الأخير (إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ١٨٤) ما في الصوم من الفضيلة ، وجواب (إِنْ) محذوف ثقة بظهوره - أي اخترتموه - وقيل : معناه إن كنتم من أهل العلم علمتم أن الصوم (خير لكم) من ذلك ، وعليه تكون الجملة تأكيداً لخيرية الصوم ، وعلى الأول تأسيساً \*

(شَهْرَ رَمَضَانَ) مبتدأ خبره الموصول بعده ، ويكون ذكر الجملة مقدمة لفرضية صومه بذكر فضله ، أو (فنشهد) والفاء لتضمنه معنى الشرط لكونه موصوفاً بالموصول ، أو خبره مبتدأ محذوف تقديره ذلكم الوقت الذي كتب عليكم الصيام فيه ، أو المكتوب شهر رمضان ، أو بدل من الصيام بدل كل بتقدير مضاف ، أي كتب عليكم الصيام صيام شهر رمضان ، وما تخلل بينهما من الفصل متعلق (بكتب) لفظاً أو معنى فليس بأجنبي مطلقاً ، وإن اعتبرته بدل اشتغال استغنيت عن التقدير ، إلا أن كون الحكم السابق - وهو فرضية الصوم - مقصوداً بالذات ، وعدم كون ذكر المبدل منه مشوقاً إلى ذكر المبدل يبعد ذلك ، وقرئ (شهر) بالنصب على أنه مفعول (لصوموا) محذوفاً ؛ وقيل : إنه مفعول (وَأَنْ تَصُومُوا) وفيه لزوم الفصل بين أجزاء المصدرية



بالخبر ، وجوز أن يكون مفعول (تعلون) بتقدير مضاف - أى شرف شهر رمضان ونحوه - وقيل : لاجابة إلى التقدير ، والمراد (إن كنتم تعلمون) نفس الشهر ولا تشكون فيه ، وفيه إيدان بأن الصوم لا ينبغي مع الشك - وليس بشيء إلا يخفى - والشهر المدة المعينة التي ابتدأها رؤية الهلال ، ويجمع في القلة على أشهر ، وفي الكثرة على شهور ، وأصله من شهر الشيء أظهره ، وهو - لكونه مقياناً للعبادات والمعاملات - صار مشهوراً بين الناس ، و(رمضان) مصدر مرض - بكسر العين - إذا احترق ، وفي شمس العلوم من المصادر التي يشترك فيها الأفعال فلان - بفتح الفاء والعين - وأكثر ما يجيء بمعنى المحيى والذهاب والاضطراب - كالحفقان والعسلان واللمعان - وقد جاء لغير المحيى والذهاب كما في - شئنا شئنا كما إذا بغضته - فما في البحر من أن كونه مصدرأ يحتاج إلى نقل - فان فعلاً ليس مصدر فعل اللازم - فان جاء شيء منه كان شاذاً ، فالأولى أن يكون مرجحاً لا منقولاً ناشئاً عن قلة الاطلاع ، والحليل يقول : إنه من الرض - مسكن الميم - وهو مطر يأتي قبل الحريف يظهر وجه الأرض عن الغبار ، وقد جعل مجموع المضاف والمضاف إليه علماً للشهر المعلوم ، ولولا ذلك لم يحسن إضافة (شهر) إليه كما لا يحسن - إنسان زيد - وإنما تصح إضافة العام إلى الخاص إذا اشتهر كون الخاص من أفرادها ، ولهذا لم يسم شهر رجب وشهر شعبان ، وبالجملة فقد أطبقوا على أن العلم في ثلاثة أشهر مجموع المضاف والمضاف إليه شهر رمضان، وشهر ربيع الأول وشهر ربيع الثاني ، وفي البواقي لا يضاف شهر إليه ، وقد نظم ذلك بعضهم فقال :

ولا تضاف شهراً إلى اسم شهر إلا لما أوله - الرا - قادر  
واستن منها رجياً فيمتنع لأنه فيما روه ما سمع

ثم في الإضافة يعتبر في أسباب منع الصرف وامتناع - اللام - ووجوبها حال المضاف إليه فيمتنع في مثل (شهر رمضان) وابن داية من الصرف ودخول - اللام - وينصرف في مثل شهر ربيع الأول - وابن عباس - ويجب - اللام - في مثل امرئ القيس - لأنه وقع جزءاً حال تحليته باللام ، ويجوز في مثل - ابن عباس - أما دخوله فللمح الأصل ، وأما عدمه فلتجرده في الأصل ، وعلى هذا فتحو من صام رمضان من حذف جزء العلم لعدم الالباس - كذا قيل - وفيه بحث - أما أولاً فلان إضافة العام إلى الخاص مرجحها إلى النوق ، ولهذا تحسن تارة كشجر الأراك ، وتقيح أخرى - كإنسان زيد - وقبحها في (شهر رمضان) لا يعرفه إلا من تغير ذوقه من أثر الصوم ، وأما ثانياً فان قولهم : لم يسمع شهر رجب الخ مما سمع بين المتأخرين - ولأصله - ففي شرح التسهيل جواز إضافة (شهر) إلى جميع أسماء الشهور - وهو قول أكثر النحويين - فادعاء الابطاق غير مطبق عليه ، ومنشأ غلط المتأخرين ما في - أدب الكاتب - من أنه اصطلاح الكتاب ، قال : لأنهم لما وضعوا التاريخ في زمن عمر رضی الله تعالی عنه وجمعوا أول السنة المحرم ، فكانوا لا يكتبون في تواريخهم شهراً إلا مع رمضان والربيعين ، فهو أمر اصطلاحى - لا وضعى لغوى - ووجهه في (رمضان) موافقة القرآن ، وفي ربيع الفصل عن الفصل ، ولذا صحح سيويوه جواز إضافة الشهر إلى جميع أسماء الشهور ، وفرق بين ذكره وعدمه بأنه حيث ذكر لم يفد العموم - وحيث حذف أفاده - وعليه يظهر الفرق بين - إنسان زيد - و (شهر رمضان) ولا ينم هلال ذلك - وأما ثالثاً فلان قوله : (ثم) في الإضافة الخ ، بما صرح النحاة بخلافه ، فان - ابن داية - سمع منه وصرفه كقوله :

ولما رأيت النسر عز - ابن داية - وعشش في وكره جاشله صدرى  
 قالوا: ولكل وجه ، أما عدم الصرف فصيورة الكلمتين بالتركيب كلمة بالتسمية فكان - كطلمحة - مفرداً  
 وهو غير منصرف ، وأما الصرف فلأن المضاف إليه في أصله اسم جنس - والمضاف كذلك - وكل منهما  
 بانفراده ليس يعلم ، وإنما العلم بمجموعهما فلا يؤثر التعريف فيه ؛ ولا يكون لمنع الصرف مدخل فليحفظ ،  
 وبالجملة المعول عليه أن (رمضان) وحده علم وهو علم جنس لما علمت ، ومنع بعضهم أن يقال : (رمضان)  
 بدون (شهر) لما أخرجه ابن أبي حاتم . وأبو الشيخ . وابن عدى . والبيهقى . والديلمى . عن أبي هريرة مرفوعاً  
 وموقوفاً « لاتقولوا : رمضان . فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى ، ولكن قولوا : شهر رمضان » وإلى  
 ذلك ذهب مجاهد - والصحيح الجواز - فقد روى ذلك في الصحيح - والاحتياط لا يخفى - وإنما سمي الشهر به  
 لأن الذنوب ترمض فيه - قاله ابن عمر - وروى ذلك أنس . وعائشة مرفوعاً إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ،  
 وقيل : لوقوعه أيام مرض الحر حيث نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة ، وكان اسمه قبل تاتماً ، ولعل ما روى  
 عنه صلى الله تعالى عليه وسلم مبرين لما ينبغي أن يكون وجه التسمية عند المسلمين ، وإلا فهذا الاسم قبل فرضية  
 الصيام بكثير على ما هو الظاهر ﴿ الَّذِي أَنْزَلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ﴾ أى ابتدء فيه إنزاله - وكان ذلك ليلة القدر -  
 قاله ابن إسحق ، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وابن جرير . والحسن . أنه نزل فيه جملة إلى السماء  
 الدنيا ثم نزل منجماً إلى الأرض في ثلاث وعشرين سنة ، وقيل : أنزل في شأنه القرآن ، وهو قوله تعالى :  
 ( كتب عليكم الصيام ) وأخرج الامام أحمد . والطبرانى من حديث وائلة بن الأسقع . عن النبي  
 صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : « نزلت صحف إبراهيم أول ليلة من رمضان ، وأنزلت التوراة لست مضين ،  
 والإنجيل لثلاث عشرة ، والقرآن لأربع وعشرين » ولما كان بين الصوم ونزول الكتب الإلهية مناسبة  
 عظيمة كان هذا الشهر المخصص بنزولها مختصاً بالصوم الذى هو نوع عظيم من آيات العبودية ، وسبب قوى  
 في إزالة العلائق البشرية المانعة عن إشراق الأنوار الصمدية •

﴿ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ﴾ حالان لازمان من القرآن والعامل فيما أنزل أى أنزل  
 وهو هداية للناس بإعجازها المختص به كما يشعر بذلك التنكير ، وآيات واخات من جملة الكتب الإلهية الهادية  
 إلى الحق ، والفارقة بين الحق والباطل باشتغالها على المعارف الإلهية والاحكام العمالية كما يشعر بذلك جعله بينات  
 منها فهو هاد بواسطة أمرين مختص وغير مختص فالهدى ليس مكرراً ، وقيل : مكرر تنويها وتعظيماً لأمره  
 وتأكيدها لمنى الهداية فيه كما تقول عالم تحرير ﴿ فَسَنَ شَهْدُكُمْ أَنَّكُمْ لَشَّهْرٌ فَلْيَصُمْهُ ﴾ من شرطية أو موصولة  
 - والفاء - إما جواب الشرط ، أو زائدة في الخبر ، و(منكم) في محل نصب على الحال من المستكن في (شهد) والتقييد  
 به لإخراج الصبي والمجنون ، و(شهد) من الشهود والتركيب يدل على الحضور إما ذاتاً أو علماً ، وقد قيل : بكل  
 منهما هنا ، و(الشهر) على الأول مفعول فيه والمفعول به متروك لعدم تعلق الغرض به فتقدير البلد والمصر ليس  
 بشئ ، وعلى الثاني مفعول به بحذف المضاف أى هلال الشهر - وأل - فيه على التقديرين للههذ ووضع المظهر  
 موضع المضمحل للتعظيم ونصب الضمير المتصل في - يصمه - على الاتساع لأن صام لازم والمعنى فن حضر في  
 الشهر ولم يكن مسافراً فليصم فيه أو من علم هلال الشهر وتيقن به فليصم ، ومفاد الآية على هذا عدم وجوب

الصوم على من شك في الهلال وإنما قدر المضاف لأن شهود الشهر بتأمله إنما يكون بعد انقضائه ولا معنى لترتب وجوب الصوم فيه بعد انقضائه وعليه يكون قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ مخصصاً بالنظر إلى المريض والمسافر كليهما ، وعلى الأول مخصص بالنظر إلى الأول دون الثاني وتكريره حينئذٍ لذلك التخصيص أو لئلا يتوهم نسخه كما نسخ قرينه والأول كما قيل على رأى من شرط في المخصص أن يكون متأخراً موصولاً ، والثاني على رأى من يجوز كونه متقدماً وهذا يجعل المخصص هو الآية السابقة ، و ( ما ) هنا لمجرد دفع التوهم ورجع المعنى الأول من المعنيين بعدم الاحتياج إلى التقدير وبأن الفاء في ( فن شهد ) عليه وقعت في مخزها مفصلة لما أجمل في قوله تعالى: (شهر رمضان) من وجوب التعظيم المستفاد مما في أثره على كل من أدركه ومدركه إما حاضر أو مسافر فمن كان حاضراً فحكه كذا الخ ولا يحسن أن يقال من علم الهلال فليصم ( ومن كان مريضاً أو على سفر ) فليقض لدخول القسم الثاني في الأول والماعطف التفضيلي يقتضى المغايرة بينهما كذا قيل ، لكن ذكر المريض بقوى كونه مخصصاً لدخوله فيمن شهد على الوجوهين ، ولذا ذهب أكثر النحويين إلى أن الشهر مفعول به - فالفاء - للسببية أو للتعقيب لا للتفصيل .

﴿ يريد الله ﴾ بهذا الترخيص ﴿ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ ﴾ لغاية رأفته وسعة رحمته ، واستدل المعتزلة بالآية على أنه قد يقع من العبد ما لا يريد الله تعالى وذلك لأن المريض والمسافر إذا صاماً حتى أجهدهما الصوم فقد فعلاً خلاف ما أراد الله تعالى لأنه أراد التيسير ولم يقع مراده، ورد بأن الله تعالى أراد التيسير وعدم التعسير في حقهما بإباحة الفطر، وقد حصل بجرد الأمر بقوله عز شأنه : ( فعدة من أيام أخر ) من غير تخلف، وفي البحر تفسير الإرادته بما يطالب، وفيه أنه التزام لمذهب الاعتزال من أن إرادته تعالى لأفعال العباد عبارة عن الأمر وأنه تعالى ما طلب منا اليسر بل شرع لنا، وتفسير اليسر بما يسر بعيد، وقرأ أبو جعفر اليسر والعسر بضمين ﴿ وَلِتُكْمَلُوا الْعِدَّةَ وَتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَّكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝ ١٨٥ ﴾ علل لفعل محذوف دل عليه (فن شهد منكم الشهر) الخ أى وشرع لكم جملة ما ذكر من أمر الشاهد بصوم الشهر المستفاد من قوله تعالى: ( فن شهد منكم الشهر فليصمه ) وأمر المرخص له بالقضاء كيفما كان متواتراً أو متفرقاً وبمراعاة عدة ما أنظره من غير نقصان فيه المستفادين من قوله سبحانه وتعالى : ( فعدة من أيام أخر ) ومن الترخيص المستفاد من قوله عز وجل: ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ) أو من قوله تعالى: ( فعدة الخ - الخ والأول علة الأمر بمراعاة عدة الشهر بالأداء في حال شهود الشهر، وبالقضاء في حال الاضطرار بالعدل فيكون علة له لما ينأى أمرناكم بهذين الأمرين لتكملوا عدة الشهر بالأداء، والقضاء فتحصلوا خيراته ولا يفوتكم شيء من برئانه نقصت أيامه أو كتات (ولتكبروا الله) علة الأمر بالقضاء، ويان كيفية (ولعلكم تشكرون) علة الترخيص والتيسير، وتغيير الأسلوب للإشارة إلى أن هذا المطلوب بمنزلة المرجو لقوة الأسباب المتأخذة في حصوله وهو ظهور كون الترخيص نعمة، والمخاطب موثق بكآل رأفته وكرمه مع عدم فوات بركات الشهر، وهذا نوع من اللطف لطيف المسلك قلباً يهتدى إليه لأن مقتضى الظاهر ترك الواو لكونها عللاً لما سبق، ولذا قال: من لم يباغ درجة السكال أنها زائدة أو عاطفة على علة مقدرة ووجه اختياره أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلما فيه من مزيد الاعتناء بالأحكام السابقة مع عدم التكلف لأن الفعل المقدر لكونه مشتملاً على ما سبق إجمالاً يكون ما سبق قرينة عليه مع بقاء التعليل

بحاله ولكونه مغاير له بالاجمال، والفصيل يصح عطفه عليه، وفي ذكر الاحكام تفصيلاً أولاً، وإجمالاً ثانياً لتعليقها من غير تعيين ثقة على فهم السامع بأن بلاخطها مرة بعد أخرى ويرد كل علة إلى ما يابق به ما لا يخفى من الاعتناء، وجوز أن تكون عللاً لأفعال مقدرة كل فعل مع علة والتقدير - ولتكلموا العدة - وأوجب عليكم عدة أيام آخر (ولتكبروا الله على ما هداكم) عليكم كيفية القضاء (ولعلكم تشكرون) رخصكم في الافطار وإن شئت جعلتمنا معطوفة على علة مقدرة أي ليسهل عليكم أو لتعلموا ما تعملون (ولتكلموا) الخ وجعلت المجموع علة للاحكام السابقة إما باعتبار أنفسها أو باعتبار الاعلام بها فقوله: ليسهل أو لتعلموا علة لما سبق باعتبار الاعلام وما بعده علة للاحكام المذكورة في مر، ولك أن لا تقدر شيئاً أصلاً وتجعل العطف على اليسر أي - ويريد بكم لتكلموا - الخ واللام زائدة مقدرة بعدها أن وزيدت كما قيل: بعد فعل الإرادة تأكيداً له لما فيها من معنى الإرادة في قولك جئت لك لكرامك، وقيل: إنها بمعنى أن في الرضى إلا أنه يلزم على هذا الوجه أن يكون (ولعلكم تشكرون) عطفاً على (يريد) إذ لا معنى لقولنا يريد لعلكم تشكرون، وحينئذ يحصل التفكيك بين المتعاطفات وهو بعيد ولا ستزام هذا الوجه ذلك وكثرة الحذف في بعض الوجوه السابقة وخفاء بعضها عدل بعضهم عن الجميع، وجعل الكلام من الميل مع المعنى لأن ما قبله علة لترخيص فكأنه قيل: رخص لكم في ذلك لارادته بكم اليسر دون ولتكلموا الخ، ولا يخفى عليك ما هو الالتيق بشأن الكتاب العظيم، والمراد من التكبير الحمد والتناء مجازاً لكونه فرداً منه ولذلك عدى بعل، واعتبار التضمنين أي لتكبروا حامدين ليس بمعتبر لأن الحمد نفس التكبير ولكونه على هذا عبادة قولية ناسب أن يعلل به الأمر بالقضاء الذي هو نعمة قولية أيضاً، وأخرج ابن المنذر وغيره عن زيد بن أسلم أن المراد به التكبير يوم العيد، وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه التكبير عند الالهلال، وأخرج ابن جرير عنه أنه قال: حق على المسلمين إذا نظروا إلى هلال شوال أن يكبروا الله تعالى حتى يفرغوا من عيدهم لأن الله تعالى يقول: (ولتكلموا العدة ولتكبروا الله) وعلى هذين القولين لا يلائم تعليل الاحكام السابقة، و(ما) يحتمل أن تكون مصدرية وأن تكون موصولة أي الذي هداكموه أو هداكم إليه، والمراد من الشكر ما هو أعم من التناولنا ناسب أن يجعل طلبه تعليلاً للتريخ الذي هو نعمة فعلية. وقرأ أبو بكر عن عاصم (ولتكلموا) بالتشديد (وإذا سألك عبادي) في تلويح الخطاب مع توجهه لسيد ذوى الالباب عليه الصلاة والسلام لا يخفى من التشريف ورفع المحل ﴿عَنِّي﴾ أي عن قربي وبعدي إذ ليس السؤال عن ذاته تعالى ﴿فَأَيُّ قَرِيبٍ﴾ أي قتل لهم ذلك بأن تخبر عن القرب بأي طريق كان، ولا بد من التقدير إذ بدونه لا يترتب على الشرط، ولم يصرح بالمقدر كافي أمثاله للإشارة إلى أنه تعالى تكفل جوابهم ولم يكلمهم إلى رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم تنبهاً على كمال لطفه، والقرب حقيقة في القرب المكاني المنزه عنه تعالى فهو استعارة لعله تعالى بأفعال العباد وأقوالهم واطلاعه على سائر أحوالهم، وأخرج سفيان بن عيينة وعبد الله بن أحمد عن أبي قال: قال المسلمون يارسول الله أقرب ربنا فتناجيه أم بعيد فتناجيه؟ فأزل الله الآية ﴿أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَا﴾ دليل للقرب وتقريره فالقطع لكامل الاتصال، وفيه وعد الداعي بالاجابة في الجملة على ما تاتر إليه كلمة (إذا) لا كلياً فلا حاجة إلى التقييد بالمشيئة المؤذن به قوله تعالى في آية أخرى: (فيكشف ما تدعون إليه إن شاء) ولا إلى أن القول بأن إجابة الدعوة غير قضاء الحاجة لأنها قوله سبحانه وتعالى: لييك يا عبادي وهو موعود موجود لكل مؤمن يدعو ولا

إلى تخصيص الدعوة بما ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم، أو الداعي بالمطيع الخبت. نعم كونه كذلك أرجى للإجابة لاسيما في الأزمنة المخصوصة. والامكنة المعلومه. والكيفية المشهورة. ومع هذا قد تتخلف الإجابة مطلقاً وقد تتخلف إلى بدل، ففي الصحيح عن أبي سعيد قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه الله تبارك وتعالى إحدى ثلاث إما أن يجعل له دعوته وإما أن يدخر له وإما أن يكف عنه من سوء مثلها» وسيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى ﴿فَلَيْسَتْ جُيُوبُ أَلَى﴾ أى فليطلبوا إجابتي لهم إذا دعوني أو فليجيئوا إلى إذا دعوتهم للإيمان والطاعة فأنى أجيبهم إذا دعوني لحوائجهم، واستجاب وأجاب واحد ومعناه قطع مسألته بتبليغه مراده من الجواب بمعنى القطع، وهذا ماعليه أكثر المفسرين ولا يغنى عنه ﴿وَلْيُؤْمِنُوا بِي﴾ لأنه أمر بالثبات والمداومة على الإيمان ﴿لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ١٨٦﴾ أى يهتدون لمصالح دينهم وديناهم، وأصل الباب إصابة الخير، وقرئ بفتح الشين وكسرهما، ولما أمرهم سبحانه وتعالى بصوم الشهر ومراعاة العدة وحثهم على القيام بوظائف التكبير والشكر عقبه بهذه الآية الدالة على أنه تعالى خير بأفعالهم سميع لأقوالهم مجازيمهم على أعمالهم تأكيداً له وحثاً عليه، وأو أنه لما نسخ الأحكام في الصوم ذكر هذه الآية الدالة على حال عليه بحال العباد وكال قد رته عليهم ونهاية لطفه بهم في أثناء نسخ الأحكام تمكيناً لهم في الإيمان، وتقريراً لهم على الاستجابة لأن مقام النسخ من مظان الوسوسة والتزلزل، فالجمله على التقديرين اعتراضية بين كلامين متصلين معنى، أحدهما ما تقدم، والثاني قوله سبحانه وتعالى:

﴿أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَّامِ الرَّفْتِ إِلَى نَسَائِكُمْ﴾ أخرج أحمد وجماعة عن كعب بن مالك قال: كان الناس في رمضان إذا صام الرجل فنام حرم عليه الطعام والشراب والنساء حتى يفرط من الغد فرجع عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه من عند النبي ﷺ ذات ليلة وقد سمر عنده فوجد امرأته قد نامت فأيقظها وأرادها فقالت: إني قد نمت فقال: ما نمت، ثم وقع بها، وصنع كعب بن مالك مثل ذلك فعذا عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فأخبره فنزلت. وفي رواية ابن جرير. عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما بينما هو نائم إذ سولت له نفسه فأتى أهله ثم أتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله إني أعتذر إلى الله تعالى وإليك من نفسى هذه الحاطئة فأنها زينت لى فواقعت أهلى هل تجد لى من رخصة؟ قال: لم تكن حقيقاً بذلك يا عمر فلما بلغ بيته أرسل اليه فأنبأه بغيره فآتته من القرآن وأمر الله تعالى رسوله أن يضعها في المائة الوسطى من سورة البقرة فقال: (أحل لكم) الخ - وليلة الصيام - الليلة التي يصبح منها صاماً فالإضافة لأذى ملاحظة، والمراد بها الجنس وناصبها - الرفت - المذكور أو المحذوف الدال هو عليه بناء على أن المصدر لا يعمل متقدماً، وجوز أن يكون ظرفاً - لأحل - لأن إحلال الرفت في ليلة الصيام وإحلال الرفت الذى فيها متلازمان، و(الرفت) من رفت في كلامه وأرقت وترفت الخش وأفصح بما يكفى عنه، والمراد به هنا الجماع لأنه لا يكاد يخلو من الإفصاح، وما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه ما أنه أشد وهو محرم:

وهن عيش بنات هميسا إن صدق الطير نك لميسا

فقيل له: أرقت؟ فقال: إنما الرفت ما كان عند النساء، فالرقت فيه يحتمل أن يكون قولاً وأن يكون فعلاً، والأصل فيه أن يتعدى - باله - وعدى بالى لتضمنه معنى الإفصاح ولم يجعل من أول الأمر كناية عنه لأن المقصود هو



غاية كما جعل لنا شهوة الطعام لبقاء أشخاصنا إلى غاية ، ومجرد قضاء الشهوة لا ينبغي أن يكون إلا للهائم ، وجعل بعضهم هذا الطلب كناية عن التهي عن العزل ، أو عن إتيان المحاش ، وبعض فسر من أول مرة ما كتب بما سن وشرع من صب الماء في محله ، أى اطلبوا ذلك دون العزل والايان المذكورين - والمشهور حرمتهما - أما الأول فالذكور في الكتب فيه أنه لا يعزل الرجل عن الحرة بغير رضاها ، وعن الأمة المنكوحة بغير رضاها أو رضا سيدها على الاختلاف بين الامام وصاحبيه ، ولا بأس بالعزل عن أمته بغير رضاها إذ لاحق لها . وأما الثاني فسيأتي بسط الكلام فيه على أتم وجه إن شاء الله تعالى . وروى عن أنس رضى الله تعالى عنه تفسير ذلك بلبلة القدر . وحكى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أيضاً وعن قتادة أن المراد (ابتغوا) الرخصة (التي كتب الله) تعالى (لكم) فإن الله تعالى يجب أن توفى رخصه كما يجب أن توفى عزائم ، وعليه تكون الجملة كالنأ كيد لما قبلها ، وعن عطاء أنه سئل ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كيف تقرأ هذه الآية (ابتغوا) أو (ابتغوا)؟ فقال : أيما شئت ، وعليك بالقراءة الأولى ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ الليل له (حتى يتبين) أى يظهر ﴿لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ﴾ وهو أول ما يبدو من الفجر الصادق المعترض في الأفق قبل انتشاره ، وحمله على الفجر الكاذب المستطيل الممتد كذب السرحان وهم ﴿مَنْ الْخَيْطُ الْأَسْوَدُ﴾ وهو ما يمتد مع ياض الفجر من طلوع آخر الليل ﴿مَنْ الْفَجْرُ﴾ يان لأول الحيطين - ومنه يتبين الثاني - وخصه باليان لأنه المقصود وقيل : يان لها بناءً على أن (الفجر) عبارة عن مجموعهما لقول الطائي : • وأزرق الفجر يبدو قبل أبيضه • فهو على وزن قولك : حتى يتبين العالم من الجاهل من القوم ، وبهذا اليان خرج الخيطان عن الاستعارة إلى التشبيه لأن شرطها عندهم تناسيه بالكناية ، وادعاء أن المشبه هو المشبه به لولا القرينة واليان ينادى على أن المراد - مثل هذا الخيط وهذا الخيط - إذ هما لا يحتاجان إليه ، وجوز أن تكون (من) تبعيضاً لأن ما يبدو جزء من (الفجر) كما أنه فجر بناء على أنه اسم للفجر المشترك بين السلك والجزء ، و (من) الأولى قيل : لا يتدأ للغاية ، وفيه أن الفعل المتعدى بها يكون متدأً أو أصلاً للشيء الممتد ، وعلامتها أن يحسن في مقابلتها (إلى) أو ما يفيد مفادها - وما هنا ليس كذلك - فالظاهر أنها متعلقة بـ (يتبين) بتضمين معنى التميز ، والمعنى حتى يتضح (لكم الفجر) متميزاً عن غيش الليل ، فالغاية لإباحة ما تقدم (حتى يتبين) أحدهما من الآخر ويميز بينهما ، ومن هذا وجه عدم الاكتفاء بـ (حتى يتبين لكم) الفجر ، أو (يتبين لكم الخيط الأبيض من الفجر) لأن تبيين الفجر له مراتب كثيرة ، فيصير الحكم مجملاً محتاجاً إلى البيان ، وما أخرج البخارى . ومسلم وغيرهما عن سهل بن سعد رضى الله تعالى عنهما قال : أنزلت (وكلوا واشربوا) الخ ولم ينزل (من الفجر) فكان رجال إذا أرادوا الصوم يربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود فلا يزال يأكل ويشرب حتى يتبين لمرؤيتهما ، فأنزل الله تعالى بمد (من الفجر) فعملوا إنما يعنى الليل والنهار ، فليس فيه نص على أن الآية قبل محتاجة إلى البيان بحيث لا يفهم منها المقصود إلا به وأن تأخير البيان عن وقت الحاجة جائز لجواز أن يكون الخيطان مشتهرين في المراد منهما ، إلا أنه صرح باليان لما التبس على بعضهم ، ويؤيد ذلك أنه ﷺ وصف من لم يفهم المقصود من الآية قبل التصريح - بالبلادة - ولو كان الأمر موقوفاً على البيان لاستوى فيه الذنى والبلد ، فقد أخرج سفیان بن عيينة . وأحمد . والبخارى . ومسلم . وأبو داود . والترمذى . وجماعة عن عدى بن حاتم رضى الله تعالى عنه قال : لما أنزلت هذه الآية

(وكلوا واشربوا) الخ عمدت إلى عقالين أحدهما أسود والآخر أبيض فجعلتها تحت وسادتي فجعلت أنظر إليهما فلا يتبين لي الابيض من الأسود فلما أصبحت غدوت على رسوا الله ﷺ فأخبرته بالذي صنعت فقال : « إن وسادك إذا عريض إنما ذاك يابض النهار من سواد الليل » وفي رواية « إنك لعريض القفا » وقيل : إن نزول الآية كان قبل دخول رمضان - وهي مبهمه - والبيان ضروري إلا أنه تأخر عن وقت الخطاب لاعتناء وقت الحاجة وهو لا يضر ولا يخفى ما فيه - وقال أبو حيان : إن هذا من باب النسخ ، ألا ترى أن الصحابة عملوا بظاهر ما دل عليه اللفظ ثم صار مجازاً بالبيان ويرده على ما فيه أن النسخ يكون بكلام مستقل ولم يعد نسخ هكذا وفي هذه الاوامر دليل على جواز نسخ السنة بالكتاب بل على وقوعه بناماً على القول بأن الحكم المنسوخ من حرمة الوقوع والاكل والشرب كانت ثابتة بالسنة ، وليس في القرآن ما يدل عليها ، و(أحل) أيضاً يدل على ذلك إلا أنه نسخ بلا بدل وهو مختلف فيه ، واستدل بالآية على صحة صوم الجنب لأنه يلزم من إباحتها إلى تبين الفجر إباحتها في آخر جزء من أجزاء الليل متصل بالصبح فإذا وقعت كذلك أصبح الشخص جنباً فلم يصح صومه لما جازت المباشرة لأن الجنابة لازمة لها ومنافى لللازم متناف للمازوم ، ولا يرد خروج المنى بعد الصبح بالجماع الحاصل قبله لأنه إنما يفسد الصوم لكونه مكمل الجماع فهو جماع واقع في الصباح ، وليس بلازم للجماع كالجنازة ، وخالف في ذلك بعضهم ومنع الصحة زاعماً أن الغاية متعلقة بما عندها ، واحتج بآثار صح لدى المحدثين خلافها واستدل بها أيضاً على جواز الأكل مثلاً لمن شك في طلوع الفجر لأنه تعالى أباح ما أباح مغنياً بتبينه ولا تبين مع الشك خلافاً لما لك . ومجاهد بها على عدم القضاء والحال هذه إذا بان أنه أكل بعد الفجر لانه أكل في وقت اذنه فيه ، وعن سعيد بن منصور مثله - وليس بالمصور - والأئمة الأربعة رضوا الله تعالى عنهم على أن أول النهار الشرعي طلوع الفجر فلا يجوز فعل شيء من المحظورات بعده وخالف في ذلك الأعمش ولا يتبعه إلا الاعمى ، فزعم أن أول طلوع الشمس كالنهار العرفي وجوز فعل المحظورات بعد طلوع الفجر ، وكذا الامامية وحمل (من الفجر) على التبعض وإرادة الجزء الأخير منه والذي دعاه لذلك خبر صلاة النهار بجماع وصلاة الفجر ليست بها فهي في الليل ، وأيده بعضهم بأن شوب الظلمة بالضياء كما أنه لم يمنع من الليلية بعد غروب الشمس ينبغي أن لا يمنع منها قبل طلوعها وتساوى طرفي الشيء مما يستحسن في الحكمة وإلى البدء يكون العود ، وفيه أن النهار في الخبر بعد تسليم صحته يحتمل أن يكون بالمعنى العرفي ولو أراد به سبحانه وتعالى في هذا الحكم لقال : وكلوا واشربوا إلى النهار ﴿ ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ مع أنه أخصر وأوفق مما عدل إليه حيث لم يفعل فهم أن الأمر مربوط بالفجر لا بطلوع الشمس سواء عد ذلك نهاراً أم لا ، وما ذكر من استحسان تساوى طرفي الشيء مع كونه - بما لا يسمن ولا يفتي من جوع - في هذا الباب يمكن معارضته بأن جعل أول النهار كأول الليل وهما متقابلان مما يدل على عظم قدرة الصانع الحكيم وإلى الانتهاء غاية الأمام ، ويجوز أن يكون حالاً من الصيام فيتعلم بمحذوف ولا يجوز جعله غاية للايجاب لعدم امتداده ، وعلى التقديرين تدل الآية على نفي كون الليل محل الصوم وأن يكون صوم اليومين صومة واحدة ، وقد استنبط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مناحرمة الوصال كما قيل ، فقد روى أحد من طريق ليلي امرأة بشر بن الحصاصية قالت : أردت أن أصوم يومين مواصلة فنعتني بشير وقال : إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نهي عنه . وقال : يفعل ذلك النصارى ولكن صوموا كما أمركم الله تعالى ، و(أتموا الصيام إلى الليل) فإذا كان الليل فانظر واه، ولاتدل الآية على أنه لا يجوز الصوم حتى يتخلل الافظار خلافاً لراعه،



فعم استدل بها على صحة نية رمضان في النهار، وتقرير ذلك أن قوله تعالى: (ثم أمّوا) الخ معطوف على قوله: (باشروهن) إلى قوله سبحانه: (حتى يتبين) وكلمة (ثم) للتراخي والتعقيب بهمة - واللام - في (الصيام) للهدى على ما هو الأصل، فيكون مفاد (ثم أمّوا) الخ الأمر - بإتمام الصيام - المهود أي الامساك المدلول عليه بالغاية سواء فسر باتيانها تماماً، أو بتصويره كذلك مترخياً عن الأمور المذكورة المنقضية بطلوع الفجر تحقياً لمعنى (ثم) فصارت نية الصوم بعد مضي جزء من الفجر لأن قصد الفعل إنما يلزمنا حين توجه الخطاب، وتوجهه - بالاتمام - بعد الفجر لأنه بعد الجزء الذي هو غاية لانقضاء الليل تحقياً لمعنى التراخي، والليل لا ينقض إلا متصلاً بجزء من الفجر، فتكون النية بعد مضي جزء الفجر الذي به انقطع الليل، وحصل فيه الامساك المدلول عليه بالغاية، فإن قيل: لو كان كذلك وجب وجوب النية بعد المضي، أوجب بأن ترك ذلك بالاجماع، وبأن أعمال الدليلين - ولو بوجه - أولى من إهمال أحدهما، فلو قلنا بوجوب النية كذلك عملاً بالآية بطل العمل بخبر «لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل» ولو قلنا باشتراط النية قبله عملاً بالخبر بطل العمل بالآية، فقلنا بالجواز عملاً بهما، فإن قيل: مقتضى الآية - على ما ذكره - الوجوب وخبر الواحد لا يعارضها، أوجب بأنها متروكة الظاهر بالاجماع فلم تبق قاطعة - فيجوز أن يكون الخبر بياناً لها - ولبعض الأصحاب تقرير الاستدلال بوجه آخر، ولعل ما ذكرناه أقل مؤنة تتدبر - وزعم بعض الشافعية أن الآية تدل على وجوب التبييت، لأن معنى (ثم أمّوا) صبره تماماً بعد الانفجار، وهو يقتضى الشروع فيه قبله - وما ذاك إلا بالنية - إذ لا وجوب للامساك قبل، ولا يخفى ما فيه ﴿وَلَا تَبْشُرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ﴾ أي معتكفون فيها - والاعتكاف - في اللغة الاحتباس وال لزوم مطلقاً، ومنه قوله:

فباتت بنات الليل حولي - عكفاً - عكوف - بواي حولهن صريع

وفي الشرع لبث بخصوص، والنهي عطف على أول الأوامر - والمباشرة فيه كالمباشرة فيه - وقد تقدم أن المراد بها الجماع، إلا أنه لزم من إباحة الجماع إباحة اللمس والقبلة وغيرهما بخلاف النهي فإنه - لا يستلزم النهي عن الجماع - النهي عنهما، فهما إما مباحان اتفاقاً بأن يكونا بغير شهوة، وإما حرامان بأن يكونا بهما يبطل الاعتكاف ما لم ينزل « وصحح معظم أصحاب الشافعي الطلان - وقيل: المراد من - المباشرة - ملاقاة البشريتين، ففي الآية منع عن مطلق المباشرة - وليس بشيء - فقد كانت عائشة رضی الله تعالى عنها ترجل رأس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو معتكف، وفي تقييد - الاعتكاف بالمساجد - دليل على أنه لا يصح إلا في المسجد إذ لو جاز شرعاً في غيره لجاز في البيت - وهو باطل بالاجماع - ويختص بالمسجد الجامع عند الزهري، وروى عن الإمام أبي حنيفة رضی الله تعالى عنه أنه يختص بمسجد له إمام ومؤذن راتب، وقال حذيفة رضی الله تعالى عنه: يختص بالمساجد الثلاث، وعن علي كرم الله تعالى وجهه لا يجوز إلا في المسجد الحرام، وعن ابن المسيب لا يجوز إلا في أه أو في المسجد النبوي، وهذا ذهب الشافعي رضی الله تعالى عنه أنه يصح في جميع المساجد مطلقاً بناءً على عموم اللفظ وعدم اعتبار أن المطلق ينصرف إلى الكامل، واستدل بالآية على صحة اعتكاف المرأة في غير المسجد بناءً على أنها لا تدخل في خطاب الرجال، وعلى اشتراط الصوم في الاعتكاف لأنه قصر الخطاب على الصائمين، فلو لم يكن الصوم من شرطه لم يكن لذلك معنى، وهو المراد عن نافع مولى ابن عمر، وعائشة رضی الله تعالى عنهم، وعلى أنه لا يكفي فيه أقل من يوم - كما أن الصوم لا يكون كذلك - والشافعي رضی الله

تعالى عنه لا يشترط يوماً ولا صوماً ، لما أخرج الدارقطني . والحاكم . وصححه عن ابن عباس رضی الله تعالی عنه أن النبي صلى الله تعالی علیه وسلم قال : « ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه » ومثله عن ابن مسعود ، وعن عليّ كرم الله تعالی وجهه روايتان أخرجهما ابن أبي شيبه من طريقين إحداهما الاشرط ، وثانيتها عمده ، وعلى أن المعتكف إذا خرج من المسجد فبأثر خارجاً جاز لأنه حصر المنع من المباشرة حال كونه فيه ، وأجيب بأن المعنى (لأنباشروهن) حال ما يقال لكم : إنكم (عاكفون في المساجد) ومن خرج من المسجد لقضاء الحاجة فاعتكفه باق ، ويؤيده ما روى عن قتادة كان الرجل يعتكف فيخرج إلى امرأته فيبأشرها ثم يرجع - فمها عن ذلك - واستدل بها أيضاً على أن الوطء يفسد الاعتكاف لأن النهي للتجرم ، وهو في العبادات يوجب الفساد ، وفيه أن المنهي عنه هنا - المباشرة حال الاعتكاف - وهو ليس من العبادات لا يقال: إذا وقع أمر منهي عنه في العبادات - كالجماع في الاعتكاف - كانت تلك العبادة منهيبة باعتبار اشتغالها على المنهي ومقارنتها إياه إذ يقال : فرق بين كون الشيء منهيأ عنه باعتبار ما يقارنه ، وبين كون المقارن منهيأ في ذلك الشيء. والكلام في الأول ، وما نحن فيه من قبيل الثاني ﴿ تَلَكُ ﴾ أي الأحكام الستة المذكورة المشتملة على إيجاب وتحريم وإباحة ﴿ حُدُودُ اللَّهِ ﴾ أي حاضرة بين الحق والباطل ﴿ فَلَا تَقْرُبُوهَا ﴾ كيلا يداني الباطل والنهي عن القرب من - تلك الحدود - التي هي الأحكام كناية عن النهي عن قرب الباطل لكون الأول لازماً للثاني وهو أبلغ من (لا تعتدوها) لأنه نهى عن قرب الباطل بطريق الكناية التي هي أبلغ من الصريح ، وذلك نهى عن الوقوع في الباطل بطريق الصريح ، وعلى هذا لا يشكل (لا تقربوها) في تلك الأحكام مع اشتغالها على ما سمعت ، ولا وقوع (فلا تمتدوها) وفي آية أخرى إذ قد حصل الجمع وصح (لا تقربوها) في الكل ، وقيل : يجوز أن يراد (بحدود الله) تعالی محارمه ومناهيه إما لأن الأوامر السابقة تستلزم النواهي لكونها مغنية بالغاية ، وإما لأن المشار إليه قوله سبحانه : (ولا تبأشروهن) وأمثاله ، وقال أبو مسلم : معنى (لا تقربوها) لا تعرضوا لها بالتغيير كقوله تعالی : (ولا تقربوا مال اليتيم) فيشمل جميع الأحكام - ولا يخفى ما في الوجهين من التكليف - والقول - بأن تلك إشارة إلى الأحكام - والحد - إما بمعنى المنع أو بمعنى الحاجز بين الشيتين ، فعلى الأول يكون المعنى تلك الأحكام ممنوعات الله تعالی عن الغير ليس لغيره أن يحكم بشيء. (فلا تقربوها) أي لا تتحكموا على أنفسكم أو على عباده من عند أنفسكم بشيء - فإن الحكم لله تعالی عز شأنه - وعلى الثاني يريد أن تلك الأحكام حدود حاضرة بين الألوهية والعبودية ، فالله يحكم والعباد تنقاد ، فلا تقربوا الأحكام لئلا تكونوا مشركين بالله تعالی - لا يكاد يعرض على ذي لب فيرتضيه ، وهو بعيد بمراحل عن المقصود كما لا يخفى .

﴿ كذلك ﴾ أي مثل ذلك التبيين الواقع في أحكام الصوم ﴿ يَبِينُ اللَّهُ آيَاتِهِ ﴾ إما مطلقاً أو الآيات الدالة على سائر الأحكام التي شرعها ﴿ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ١٨٧ ﴾ مخالفة أو أمره ونواهي ، والجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه لتقرير الأحكام السابقة والترغيب إلى امتثالها بأنها شرعت لأجل تقواكم ، ولما ذكر سبحانه الصيام وما فيه عقبه بالنهي عن الأكل الحرام المفضي إلى عدم قبول عبادته من صيامه واعتكافه فقال :

﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾ والمراد من - الأكل - ما يعم الأخذ والاستيلاء ، وعبر به

لأنه أهم الحوائج - وبه يحصل إتلاف المال غالباً - والمعنى لا يأكل بعضكم مال بعض ، فهو على حد (ولا تلنزوا أنفسكم) وليس من تقسيم الجمع على الجمع ، كما في - ركبوا دوابهم - حتى يكون معناه لا يأكل كل واحد منكم مال نفسه ، بدليل قوله سبحانه : ( بينكم ) فانه - بمعنى الوساطة - يقتضى أن يكون ما يضاف إليه منقسماً إلى طرفين يكون الأكل والمال حال الأكل متوسطاً بينهما - وذلك ظاهر على المعنى المذكور - والظرف متعلق بـ ( تأكلوا ) كالجار والمجرور بعده ، أو بمحذوف حال من ( الأموال ) - والباء - للسياقة والمراد من ( الباطل ) الحرام ، كالسرقة ، والغصب ، وكل مالم يأذن بأخذه الشرع •

﴿ وَتَدُلُّوْهَا إِلَى الْحُكْمِ ﴾ عطف على تأكلوا فهو منبى عنه مثله مجزوم بما جزم به وجوز نصبه بأن مضمرة ومثل هذا التركيب وإن كان للنهي عن الجمع إلا أنه لا ينافي أن يكون كل من الأخرين منها عنه والإدلاء في الاصل إرسال الجبل في البر ثم استعير للتوصل إلى الشيء أو الالتقاء - والباء - صلة الإدلاء وجوز أن تكون سببية والضمير المجرور ( للأموال ) أى لا تتوصلوا أو لا تلقوا بحكومتها والخصومة فيها إلى الحكماء - وقيل : لا تلقوا بعضها إلى حكم السوء على وجه الرشوة ، وقرأ أبى ( ولا تدلوا ) ﴿ لَتَأْكُلُوْنَ ﴾ بالتحاكم والرفع اليم وقيل ﴿ قَرِيْبًا ﴾ قطعة وجملة ( مَنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْأَيْمِ ) أى بسبب ما يوجب إثماً كشهادة الزور واليمين الفاجرة ، ويحتمل أن تكون - الباء - للمصاحبة أى متلبسين - بالائتم - والجار والمجرور على الأول متعلق ( بتأكلوا ) وعلى الثانى حال من فاعله وكذلك ( وَأَنْتُمْ تَعْدُونَ ١٨٨ ) هـ ومفعول العلم محذوف أى - تعلمون - أنك مبطلان ، وفيه دلالة على أن من لا يعلم أنه مبطل ، وحكم له الحاكم بأخذ مال فانه يجوز له أخذه ، أخرج ابن أبى حاتم عن سعيد بن جبير مرسل أن عبدان بن أشوع الحضرمى ، وامرؤ القيس بن عابس اختصما فى أرض ولم تكن بينة لحكم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بأن يخلف امرؤ القيس فهم به فقرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ( إن الذين يشتركون بهعد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً ) فارتدع عن اليمين وسلم الأرض فنزلت • واستدل بها على أن حكم القاضى لا ينفذ باطناً فلا يحل به الأخذ فى الواقع ، وإلى ذلك ذهب الشافى رضى الله تعالى عنه ، وأبو يوسف ، ومحمد ، ويؤيده ما أخرجه البخارى ، ومسلم عن أم سلمة زوج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلى ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو ما أسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فانما أقطع له قطعة من النار » هـ وذهب الامام أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه إلى أن الحاكم إذا حكم بينة بعقد أو فسخ عقد بما يصح أن يبتدأ فهو نافذ ظاهرأ وباطناً ويكون كعقد عدها بينهما ، وإن كان الشهود زوراً كما روى أن رجلاً خطب امرأة هو دونها فأبى فادعى عند على كرم الله تعالى وجهه أنه تزوجها وأقام شاهدين فقالت المرأة : لم أتزوجه وطلبت عقد النكاح فقال على كرم الله تعالى وجهه : قد زوجك الشاهدان ، وذهب فيمن ادعى حقاً فى يدى رجل وأقام بينة تقتضى أنه له وحكم بذلك الحاكم أنه لا يباح له أخذه وإن حكم الحاكم لا يبيع له ما كان قبل محظوراً عليه وحل الحديث على ذلك ، والآية ليست نصاً فى مدعى مخالفه لأنهم إن أرادوا أنها دليل على عدم النفوذ مطلقاً فممنوع وإن أرادوا أنها دليل على عدم النفوذ فى الجملة فسلم ولا نزاع فيه لأن الامام الاعظم رضى الله تعالى عنه يقول بذلك ، ولكن فيها سمعت والمسألة معروفة فى الفروع والأصول ، ولها تفصيل فى أدب القاضى فارجم إليه •

( يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَلْهَةِ ) أخر ج ابن عساكر بسند ضعيف أن معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم قالا: يا رسول الله ما بال الهلال يبدو ويطلع دقيماً مثل الخيط ثم يزيد حتى يعظم ويستوى ويستدير ثم لا يزال ينقص ويدق حتى يعود كما كان لا يكون على حال واحد، تنزلت، وفي رواية أن معاذاً قال: يا رسول الله إن اليهود يكثرون مسألتنا عن الألهة فأنزل الله تعالى هذه الآية، فإدراجهم على الرواية الأولى مافوق الواحد أو ينزل الحاضرون المترقبون للجواب منزلة السائل وظاهره المتبادر على الرواية الثانية بناءً على أن سؤال اليهود من بعض أصحابه بمنزلة السؤال منه ﷺ إذ هو طريق علمهم ومستمد فيضهم، و(الألهة) جمع هلال واشتقاقه من استهل الصبي إذا بكى وصاح حين يولد ومنه أهل القوم بالحج إذا رفعوا أصواتهم بالتلبية، وسمى به القمر في ليلتين من أول الشهر، أو في ثلاث، أو حتى يحجر؛ وتحجيره أن يستدير بخط دقيق - واليه ذهب الاصمعي - أو حتى يهر ضوءه سواد الليل، وغيا ذلك بعضهم بسبع ليالٍ وسمى بذلك لأنه حين يرى يهل الناس بذكره - أو بالتكبير؛ ولهذا يقال أهل الهلال واستهل والخبر على أحدهما أما الملفوظ من الآية فظاهر، وأما المحذوف فيحتمل أن يقدر ما سبب اختلافها وأن يقدر ما حكته وهي وإن كانت في الظاهر سؤالاً عن التعدد إلا أنها في الحقيقة متضمنة للسؤال عن اختلاف التشكلات التورية لأن التعدد يتبع اختلافها إذ لو كان الهلال على شكل واحد لا يحصل التعدد كما لا يخفى، وأما الخبر فلأن ما فيه يسأل بها عن الجنس وحقيقته فالمسئول حينئذ حقيقة أمر الهلال وشأنه حال اختلاف تشكلاته التورية، ثم عوده إلى ما كان عليه وذلك الأمر المسئول عن حقيقته يحتمل ذلك الأمرين بل ارب فعل الأول يكون الجواب بقوله تعالى: ( قُلْ هِيَ مَوْجُوتٌ لِلنَّاسِ وَالْحُجُجُ ) مطابقاً مبيناً للحكمة الظاهرة الالتماعية بشأن التبليغ العام المذكورة لنعمة الله تعالى ومزيد رافته سبحانه وهي أن يكون معالم للناس يوقنون بها أمورهم الدنيوية ويعلمون أوقات زروعهم ومناجرهم ومعالم للعبادات الموقته يعرف بها أوقاتها كالصيام والافطار وخصوصاً الحج، فإن الوقت مراعى فيه أداماً وقضاً ولو كان الهلال مدوراً كالشمس أو ملازماً حالة واحدة لم يكذب تيسر التوقيت به، ولم يذكر صلى الله تعالى عليه وسلم الحكمة الباطنة لذلك مثل كون اختلاف تشكلاته سبباً عادياً أو جمعياً لاختلاف أحوال المواليد العنصرية كما بين في محله لأنه مما لم يطلع عليه كل أحد، وعلى الثاني يكون من الأسلوب الحكيم، ويسمى القول بالموجب وهو تلقى السائل بغير ما يطلب بتزليل سؤاله منزلة غيره تنبيهاً على أنه الأولى بحاله - واختاره السكاكي وجماعة - فيكون في هذا الجواب إشارة إلى أن الأولى على تقدير وقوع السؤال أن يسألوا عن الحكمة لاعتن السبب لأنه لا يتعلق به صلاح معاشهم ومعادهم، والتي إنما بعث ليان ذلك لالآن الصحابة رضى الله تعالى عنهم ليسوا بمن يطلع على دقائق علم الهيئة الموقوفة على الارصاد والأدلة الفلسفية كما وهم لأن ذلك على فرض تسليمه في حق أولئك المشائين في ركاب النبوة، والمراضين فدرواق الفتوة، والغائرين باشراف الانوار، والمطلعين بأرصاد قلوبهم على دقائق الاسرار، وإن لم يكن نقصاً من قدرهم لأنه لا بد على أن سبب الاختلاف ما بين في علم الهيئة من بعد القمر عن الشمس وقربه اليها وهو باطل عند أهل الشريعة فإنه مبنى على أمور لم يثبت جزمياً شيء منها غاية الأمر أن الفلاسفة الأول تخيلوها موافقة لما أبدعه الحكيم المطلق كما يشير اليه كلام مولانا الشيخ الاكبر قدس سره في فتوحاته، وما ينادى على أن ما ذهبوا اليه مجرد تخيل

لاتأبأ بالحكمة وليس مطابقاً لما في نفس الأبرار المتأخرين بما انتظم في سلك الفلاسفة كبرشل الحكيم وأتباعه أصحاب الرصد والزيج الجدي تخيلوا خلاف ما ذهب إليه الأولون في أمر الهيئة، وقالوا: بأن الشمس مركز الأرض وكذا النجوم دائرة حولها وبنوا حكم الكسوف والخسوف ونحوه على ذلك وبرهنوا عليه وردوا مخالفه ولم يتخلف شيء من أحكامهم في هذا الباب بل يقع حسب ما يقوله الأولون مبنيًا على زعمهم فثبت اتفقت الأحكام مع اختلاف المذنبين وتضاد المشائين، ورد أحد الزعمين بالآخر ارتفع الوثوق بكل المذهبين ووجب الرجوع إلى العلم المقتبس من مشكاة الرسالة والمنقذ من أنوار شمس السيادة والبسالة، والاعتدال على مقاله الشارع الاعظام عليه السلام بعد إمعان النظر فيه وحمله على أحسن معانيه وإذا أمكن الجمع بين ما يقوله الفلاسفة كيف كانوا مما يقبله العقل وبين ما يقوله سيد الحكماء ونور أهل الأرض والسماء فلا بأس به بل هو الأليق الأحرى في دفع الشكوك التي كثيراً ما تعرض لضعفاء المؤمنين وإذا لم يمكن ذلك فعليك بمادارات عليه أفلاك الشرع وتنزلت به أملاك الحق •

إذا قالت حذام فصد قوماً فإن القول ما قالت حذام

وسأيتي تمة لهذا المبحث إن شاء الله تعالى، و(المواقيت) جمع ميقات صيغة آله أي ما يعرف به الوقت، والفرق بينه وبين المدة والزمان على ما يفهم من كلام الراغب أن المدة المطلقة امتداد حركة الفلك في الظاهر من مبدئها إلى منتهاها، والزمان مدة مقسومة إلى السنين والشهور والأيام والساعات، والوقت الزمان المقدر والمعين، وقرئ: بإدغام نون (عن) في (الأهله) بعد النقل والحذف، واستدل بالآية على جواز الأحرار بالحج في كل السنة، وفيه بعد بل ربما يستدل بها على خلاف ذلك لأنه لو صح لم يحتج إلى الهلال في الحج، وإنما احتج إليه لكونه خاصاً بأشهر معلومة محتاجة في تمييزها عن غيرها إليه، وإلى هذا ذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه، ومناسبة الآية لما قبلها ظاهرة لأنه في بيان حكم الصيام، وذكر شهر رمضان ويحث (الأهله) يلائم ذلك لأن الصوم مقرون برؤية الهلال، وكذا الإفطار، ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم: «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته» هذا ﴿﴾ ومن باب الإشارة في الآيات ﴿﴾ أنه سبحانه ذكر قوانين جليلة من قوانين العدالة، فيها القصاص الذي فرض لازالة عدوان القوة السببية، وهو ظل من ظلال عدله فإذا تصرف في عبده بافاته وقتله بسيف حبه عوضه عن حر روحه وروحاً وعن عبد قلبه قلباً، وعن أنثى نفسه نفساً فانه ﴿﴾ (كتب القصاص) في قتل كـ كتب على نفسه الرحمة في قتله. ففي بعض الآثار من طرق القوم أنه سبحانه يقول: من أجنبى قتله ومن قتله فأنا دينه ولكم في مقاصد الله تعالى إياكم بما ذكر حياة عظيمة لاموت بعدها بأولى العقول الخالصة عن قشر الأرواح وغواشي التعينات والاجرام لكي تتقوا تركه أو شرك وجودكم، ومنها الوصية التي هي قانون آخر فرض لازالة نقصان القوة الملكية وقصورها عما تقتضي الحكمة من التصرفات ووصية أهل الله تعالى قدس الله تعالى أسرارهم المحافظة على عهد الأزل بترك ماسوى الحق، ومنها الصيام، وهو قانون فرض لازالة تسلط القوى البهيمية، وهو عند أهل الحقيقة الإمساك عن كل قول وفعل وحركة ليس بالحق للحق والأيام المعدودة هي أيام الدنيا التي ستقرض عن قريب فاجعلها كلها أيام صومك واجعل فطرك في عيد لقاء الله تعالى، وشهر رمضان هو وقت احتراق النفس واضمحلالها بأنوار تجليات القرب الذي أنزل فيه القرآن، وهو العلم الاجمالي الجامع هداية للناس إلى الوحدة باعتبار الجمع، ودلائل مفصلة من الجمع، والفرق - فن حضر منكم ذلك الوقت

وبلغ مقام الشهود فليمسك عن كل شيء إلا له . وبه . وفيه . ومنه . وإليه ، ومن كان مبتلى بأعراض القلب والحجب النفسانية المانعة عن الشهود ؛ أو على سفر وتوجه إلى ذلك المقام فعليه مراتب أخر يقطعها حتى يصل إليه ( يريد الله بكم اليسر ) والوصول إلى مقام التوحيد ، والاعتدال بقدرته ( ولا يريد بكم العسر ) وتكلف الأفعال بالنفس الضعيفة ( ولتناكلوا ) عدة المراتب ولتعظموا الله تعالى على هدايته لكم إلى مقام الجمع ( ولعلكم تشكرون ) بالاستقامة ( وإذا سألك عبادي ) المختصون في المنقطعون إلى عن معرفتي ( فأني قريب ) منهم بلا أين ولا بين ولا إجماع ولا افتراق ( أجييب ) من يدعونني بلسان الحال ، والاستعداد باعطائه ما اقتضى حاله ، واستعداده ( فليستجيبوا لي ) بتصفية استعدادهم وليشاهدوني عند التصفية حين أتجلى في مرآة قلوبهم لكي يستقيموا في مقام الطمأنينة وحقائق التمكين •

ولما كان للإنسان تلونات بحسب اختلاف الاسماء فتارة يكون محم غلبت الصفات الروحانية في نهار الواردات الربانية وحينئذ يصوم عن الحظوظ الانسانية ، وتارة يكون محم الدواعي والحاجات البشرية مردوداً بمقتضى الحكمة إلى ظلمات الصفات الحيوانية وهذا وقت الغفلة الذي يتخلل ذلك الامساك أبايح له التنزل بعض الاحايين إلى مقارنة النفوس وهو الرفث إلى النساء . وعلله بقوله سبحانه : ( هن لباس لكم و أنتم لباس لمن ) أي لاصبر لكم عنها بمقتضى الطبيعة لكونها تلبسكم وكونكم تلبسونهن بالعلق الضروري ( علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم ) وتقصونها حظوظها الباقية باستراق تلك الحظوظ الغانية في أزمنة السلوك والرياضة فتاب عليكم وعفانكم فالآن أي وقت الاستقامة والتمكين حال البقاء بعد الفناء ( باشروهن ) بقدر الحاجة الضرورية ( وابتغوا ) بقوة هذه المباشرة ( ما كتب الله لكم ) من القوى والتمكن على توفير حقوق الاستقامة والوصول إلى المقامات العقلية ( وفاروا واشربوا ) في ليالي الصحو حتى يظهر لكم بوادر الحضور ولوامعه وتلب آثاره أنواره على سواد الغفلة وظلمتها ثم كونوا على الامساك الحقيقي بالحضور مع الحق حتى يأتي زمان الغفلة الأخرى فان لكل حاضر سهماً منها ولولا ذلك لتعطلت مصالح المعاش ، وإليه الإشارة بـ « خبر » لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ، ولي وقت مع حفصة وزينب » ، ولا تقاربوهن حال اعتكافكم وحضوركم في مقامات القرية والانس ومساجد القلوب ( ولاناكلوا ) أموال معارفكم ( بينكم ) بباطل شهوات النفس ، وترسلوا بها إلى حكام النفوس الامارة بالسوء ( لتأكلوا ) الطائفة ( من أموال ) القوى الروحانية بالظلم لصفركم إياها في ملاذ القوى النفسانية ( وأنتم تعلمون ) أن ذلك إثم ووضع للشيء في غير موضعه ( يسألونك عن الألهة ) وهي الطوائف القلبية عند إشراق نور الروح عليها ( قل هي مواقيت ) للسالكين يعرف بها أوقات وجوب المعاملة في سبيل الله وعزيمة السلوك وطواف بيت القلب ، والوقوف في عرفة العرفان ، والسعي من صفوة الصفا ومرودة المروة ، وقيل : ( الألهة ) للزاهدين مواقيت أروادهم ، وللصديقين مواقيت مراقباتهم ، والغالب على الأولين القيام بظواهر الشريعة ، وعلى الآخرين القيام بأحكام الحقيقة ، فان تجلى عليهم بوصف الجلال طاشوا ، وإن تجلى عليهم بوصف الجلال عاشوا ، فهم بين جلال . وجمال . وخضوع . ودلال . فنعنا الله تعالى بهم ، وأفاض علينا من برائتهم ( وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا ) أخرج ابن جرير . والبخاري . عن البراء قال : كانوا إذا أحرموا في الجاهلية أتوا البيت من ظهره فأنزل الله ( وليس البر ) الآية ، وكانهم كانوا يتخرجون من الدخول من الباب من أجل سقف الباب أن يحول بينهم وبين السماء كما صرح به الزهري في رواية ابن جرير ( ١٠٢ - ٢٤ - تفسير روح المعاني )

عنه - و يعدون فعلهم ذلك برأ - فبين لهم أنه ليس ببر (وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى) أى - بر من اتقى - المحارم والشبهات ، أو لكن ذا (البر) أو البار (من اتقى) والظاهر أن جملة النفي معطوفة على مقول - قل - فلا بد من الجامع بينهما فاما أن يقال : إنهم سألوا عن الأمرين كيف ما اتفق ، فجمع بينهما في الجواب بناءً على الاجتماع الاتفاقى فى السؤال ، والأمر الثانى مقدر إلا أنه ترك ذكره إيجازاً واكتفاءً بدلالة الجواب عليه ، وإيداناً بأن هذا الأمر بما لا ينبغى أن يقع فيحتاج إلى السؤال عنه ، أو يقال : إن السؤال واقع (عن الأهله) فقط وهذا مستعمل إما على الحقيقة مذكور للاستطراد حيث ذكر - مواقيت الحج - والمذكور أيضاً من أفعالهم فيه إلا الخس ، أو للتنبيه على أن اللاتق بحالهم أن يسألوا عن أمثال هذا الأمر ، ولا يتعرضوا بما لا يهمهم عن أمر (الأهله) وإما على سبيل الاستعارة التثيلية بأن يكون قد شبه حالهم فى سؤالهم عما لا يهم ، وترك المهم بحال من ترك الباب وأتى من غير الطريق للتنبيه على تعكيبهم الأمر فى هذا السؤال ، فالمنى (وليس البر بأن) تعكسوا مسائلكم (ولكن البر من اتقى) ذلك ولم يجبر على مثله ، وجوز أن يكون العطف على قوله سبحانه : (يسألونك) والجامع بينهما أن الأول قول لا ينبغى ، والثانى فعل لا ينبغى وقعا من الأنصار على ما تحكيه بعض الروايات •

(وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَوْبَاهَا) إذ ليس فى العدول برأ وباشروا الأمور عن وجوهها ، والجملة عطف على (وليس البر) إما لأنه فى تأويل - ولاتأتوا البيوت من ظهورها - أو لكونه مقول القول ، وعطف الإيثناء على الإخبار جائز فيما له محل من الإعراب سيما بعد القول ، وقرأ ابن كثير . وكثير بكسر باء (البيوت) حيثما وقع ﴿وَأَتَقُوا اللَّهَ﴾ فى تغيير أحكامه - كما تيان البيوت من أبوابها - والسؤال عما لا يعنى ، ومن الحكم والمصالح المودعة فى مصنوعاته تعالى بعد العلم بأنه أتقن كل شىء ، أو فى جميع أموركم ه

(لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ۱۸۹) أى لكى تفوزوا بالمطلوب من الهدى والبر ، فان (من اتقى) الله تعالى تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه ؛ وانكشفت له دقائق الأسرار حسب تقواه ﴿وَقَدِّلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أى جاهدوا لإعزاز دين الله تعالى وإعلاء كلمته - فالسبيل - بمعنى الطريق مستعار لدين الله تعالى وكلمته لأنه يتوصل المؤمن به إلى مرضاته تعالى ، والظرفية التى هى مدلوله فى ترشيح للاستعارة ﴿الَّذِينَ يَقْتُلُونَكُمْ﴾ أى يناجروناكم القتال من الكفار ، وكان هذا - على ما روى عن أبى العالية - قبل أن أمروا بقتال المشركين كافة - المناجزين والمخارجين - فيكون ذلك حينئذ تعميماً بعد التخصيص المستفاد من هذا الأمر مقررراً لمطوقه ناسخاً لمفهومه - أى لا تقتلوا المخارجين - وكذا المطوق فى النهى الآتى فانه على هذا الوجه مشتمل على النهى عن قتالهم أيضاً ، وقيل : معناه الذين يناصونكم القتال ، ويتوقع منهم ذلك دون غيرهم من المشايخ ، والصبيان والنساء. والرهبان فتكون الآية مخصصة لعموم ذلك الامر مخرجة لمن لم يتوقع منهم وقيل : المراد ما يعم سائر الكفار فانهم بصدد قتال المسلمين وقصده فهم فى حكم المقاتلة قاتلوا أولم يقتلوا، ويؤيد الأول ما أخرجه أبو صالح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المشركين صدوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن البيت عام الحديبية وصالحوه على أن يرجع عامه القابل ويحلوا له مكة ثلاثة أيام فيطوف بالبيت ويفعل ماشاء فلما كان العام المقبل تجهز رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه لعمرة القضاء وخافوا أن لا تقى

لهم قريش بذلك وأن يصدرهم عن المسجد الحرام ويقاتلوهم وكره أصحابه قتالهم في الشهر الحرام في الحرم فأنزله الله تعالى الآية، وجعل ما يفهم من الأثر - وجهاً رابعاً في المراد بالموصل بأن يقال المراد به من يتصدى من المشركين للقتال في الحرم وفي الشهر الحرام كما فعل البعض - بعيد لأنه تخصيص من غير دليل وخصوص السبب لا يقتضي خصوص الحكم ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾ أي لا تقتلوا النساء والصبيان والشيخ الكبير ولا من ألقى اليكم السلم وكف يده فإن فعلتم فقد اعتديتم رواه ابن أبي حاتم عن ابن عباس - أو لا تعتدوا - بوجه من الوجوه كابتداء القتال أو قتال المعاهد أو المفاجأة به من غير دعوة أو قتل من نهتم عن قتله قاله بعضهم ، وأيد بأن الفعل المنفي يفيد العموم ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ١٩٠﴾ أي المتجاوزين ما حددهم وهو كالتعليل لما قبله ومحبه تعالى لعباده في المشهور عبارة عن إرادة الخير والثواب لهم ولا واسطة بين المحبة والبغض بالنسبة إليه عز شأنه وذلك بخلاف محبة الإنسان وبغضه فإن بينهما واسطة وهي عدهما .  
 ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ﴾ أي وجدتموهم لما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما حين سأله نافع ابن الأزرق ، وأشد عليه قول حسان رضي الله تعالى عنه :

فأما (يقف) بنى لوى جذيمة أن قتلهم دواء

وأصل التقف الحذق في إدراك الشيء عملاً كان أو علماً ويستعمل كثيراً في مطلق الإدراك ، والفعل منه تقف ككرم وفرح ﴿وَأَخْرَجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ﴾ أي مكة وقد فعل بهم ذلك عام الفتح وهذا الأمر معطوف على سابقه، والمراد افعلوا كل ما يتيسر لكم من هذين الأمرين في حق المشركين فاندفع ما قبل : إن الأمر بالاخراج لا يجمع الأمر بالقتل فإن القتل والاخراج لا يجتمعان ولا حاجة إلى ما تكلف من أن المراد لإخراج من دخل في الأمان أو وجدوه بالأمان كما لا يخفى ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ أي شرهم في الحرم أشد قبحاً فلا تبالوا بقتالهم فيه لأنه ارتكاب القبيح لدفع الأقيح فهو مرخص لكم ويكفر عنكم ، أو المحنة التي يفتن بها الإنسان بالاخراج من الوطن المحب للطباع السليمة أصعب من القتل لدوام تبعها وتآلم النفس بها، ومن هنا قيل: لقتل بحد سيف أهون موقعا على النفس من قتل (بحد فراق)

والجملة على الأول من باب التكلل والاحتراس لقوله تعالى : (واقتلوهم) النخ عن توهم أن القتال في الحرم قبيح فكيف يؤمر به، وعلى الثاني تذييل لقوله سبحانه: (وأخرجوهم) النخ لبيان حال الإخراج والترغيب فيه، وأصل الفتنه - عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ثم استعمل في الابتلاء والعذاب والصدع دين الله والشرك به، وبالأخير فسرها أبو العالية في الآية ﴿وَلَا تَقْتُلُوا عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقْتُلُوا فِيهِ﴾ نهي للمؤمنين أن يبدؤوا القتال في ذلك الموطن الشريف حتى يكون هم الذين يبدؤون، فالنهي عن المقاتلة التي هي فعل اثنين باعتبار نهيهم عن الابتداء بها الذي يكون سبباً لحصولها، وكذا كونها غاية باعتبار المفاخرة لئلا يلزم كون الشيء غاية لنفسه .  
 ﴿فَإِنْ قَاتَلْتُمُوهُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ نفي للحرج عن القتال في الحرم الذي يخاف منه المسلمون وكرهه أي إن قاتلوك هناك فلا تبالوا بقتالهم لأنهم الذين هتكوا الحرمه وأنتم في قتالهم دافعون القتل عن أنفسكم وكان الظاهر الاتيان بأمر المفاعلة إلا أنه عدل عنه إلى أمر فعل بشاره للمؤمنين بالغلبة عليهم أي هم من الحذلان وعدم النصر بحيث



أمرتم بقتلهم، وقرأ حزة، والكسائي - ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم فقتلوهم - واعرترض الأعمش على حزة في هذه القراءة فقال له: رأيت قراءتك إذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره؟ انفال حزة إن العرب إذا قتل منهم رجل قالوا: قتلنا، وإذا ضرب منهم الرجل قالوا: ضربنا، وحاصله أن الكلام على حذف المضاف إلى المفعول وهو لفظ بعض فلا يلزم كون المقتول قاتلا، وأما إسناد الفعل إلى الضمير فبني على أن الفعل الراقع من البعض برضا البعض الآخر يسند إلى الكل على التجوز في الإسناد فلا حاجة فيه إلى التقدير، ولذا اكتفى الأعمش في السؤال بجانب المفعول، وكذا قوله سبحانه: (ولا تقتلوهم) جاز على حقيقة من غير تأويل لأن المعنى على السلب الكلي أي لا يقتل واحد منكم واحدا منهم حتى يقع منهم قتل بعضهم ثم إن هذا التأويل يختص بهذه القراءة ولا حاجة إليه في - لا تقتلوهم - لأن المعنى لا تقتلوهم والمفاتيح لا تكون إلا ب شروع البعض بقتال البعض قاله بعض المحققين، وقد خفي على بعض الناظرين تقدير ﴿كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ ١٩١ ﴿تذليل لما قبله أي يفعل بهم مثل ما فعلوا، و(الكافرين) إما من وضع المظاهر موضع المضمرة نيا عليهم بالكفر أو المراد منه الجنس ويدخل المذكورون فيه دخولا أوليا. والجار في المشهور خبر مقدم وما بعده مبتدأ مؤخر، واختار أبو البقاء أن الكاف بمعنى مثل مبتدأ وجزءا خبره إذ لا وجه للتقديم ﴿فَإِنْ أَنْتَهَوْا﴾ عن الكفر بالتوبة منه كما روى عن مجاهد وغيره، أو عنه وعن القتال كما قيل: لقرينة ذكر الأمرين ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ١٩٢ ﴿فيغفر لهم ما قد سلف، واستدل به في البحر على قبول توبة قاتل العمد إذ كان الكفر أعظم مأثما من القتل، وقد أخبر سبحانه أنه يقبل التوبة منه ﴿وَقَتْلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ عطف على ﴿قاتلوا الذين يقاتلونكم﴾ والأول مسوق لوجوب أصل القتال، وهذا لبيان غايته، والمراد من (الفتنة) الشرك على ما هو المأثور عن قتادة والسدى وغيرهما، ويؤيده أن مشركي العرب ليس في حقهم إلا الإسلام أو السيف لقوله سبحانه ﴿تقاتلونهم أو يسلمون﴾ ﴿وَيَكُونُ الدِّينَ لِلَّهِ﴾ أي خالصا له كما يشعر به اللام، ولم يجي هنا كلمة - كله - كما في آية الإنفال لأن ما هنا في مشركي العرب، وما هناك في الكفار عموما فناسب العموم هناك وتركه هنا ﴿فَإِنْ أَنْتَهَوْا﴾ تصريح بمفهوم الغاية فالمتعلق بالشرك - والفناء - للتعقيب ﴿فَلَا عُدُونَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ ١٩٣ ﴿علة للجزاء المحذوف أقيمت مقامه، والتقدير (فان انتهوا) وأسودوا - فلا تعدوا - عليهم لأن (العدوان على الظالمين) والمنتهون ليسوا بظالمين، والمراد نفي الحسن والجواز لانفي الوقوع لأن (العدوان) واقع على غير الظالمين، والمراد من (العدوان) العقوبة بالقتل، وسمى القتل عدوانا من حيث كان عقوبة - للعدوان - وهو الظلم كما في قوله تعالى: (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه) (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وحسن ذلك لاندواج الكلام والمزاوجة هنا معنوية ويمكن أن يقال سمي جزاء الظلم ظلما لأنه وإن كان عدلا من المجازى لكنه ظلم في حق الظالم من عند نفسه لأنه ظلم بالسبب للاحاق هذا الجزاء به وقيل: لا حذف والمذكور هو الجزاء على معنى فلا تعدوا على المنتهين إما بجعل (فلا عدوان إلا على الظالمين) بمعنى - فلا عدوان على غير الظالمين - المسكن به عن المنتهين، أو جعل اختصاص العدوان بالظالمين كناية عن عدم جواز العدوان على غيرهم ومنتهون، واعرترض بأنه على التقدير الأول يصير الحكم التوقي المستفاد من القصر زائدا، وعلى التقدير الثاني يصير المسكن عنه من المسكن به، وجوز أن يكون المذكور هو الجزاء

ومعنى (الظالمين) المتجاوزين عن حد حكم القتال ، كأنه قيل : (فان اتهاوا) عن الشرك (فلا عدوان إلا على) المتجاوزين عما حده الله تعالى للقتال وهم المتعرضون للنتين ، ويؤى المعنى إلى أنكم إن تعرضتم للنتين صرتم ظالمين وتنعكس الحال عليكم - وفيه من المبالغة في النهي عن قتال المشركين ما لا يخفى - وذهب بعضهم إلى أن هذا المعنى يستدعى حذف الجزاء ، وجعل المذكور علة له على معنى (فان اتهاوا) فلا تعرضوهم لئلا تكونوا ظالمين فيسلط الله عليكم من يعدوا عليكم لان - العدوان - لا يكون (إلا على الظالمين) أو (فان اتهاوا) يسلط عليكم من يعدوا عليكم على تقدير تعرضكم لهم لصيرورة حكم ظالمين بذلك ، وفيه من البعد ما لا يخفى فقدر •

(الشهر الحرام بالشهر الحرام) قالهم المشركون عام الحديبية في ذى القعدة قتالا خفيفاً بالرمي بالسهام والحجارة ، فاتفق خروجهم لعمرة القضاء فيه ففكروا أن يقاتلوه لحرمته . فقيل : هذا ( الشهر الحرام) بذلك ، وهتك بهتكم فلا تبالوا به (وَأَحْرُمْتُ قِصَاصَ) أى الامور التي يجب أن يحافظ عليها ذوات (قصاص) أو مقاصة ، وهو متضمن لاقامة الحجية على الحكم السابق ، كأنه قيل : لا تبالوا بدخولكم عليه عنوة ، وهتك حرمة هذا الشهر ابتداءً بالعلبة ، فان (الحرمة) يجرى فيها - القصاص - فالصداقصاصه العنوة (فان قاتلوكم فاقتلوهم) ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ قَاتَلُواكُمْ وَأَعَدُّوا عَلَيْكُمْ قَاتِلُوا قَاتِلِيكُمْ ﴾ فذلك لما تقدمه ، وهو أخص مفاداً منه لأن الأول يشمل ما إذا هتك حرمة الاحرام والصيد والحشيش مثلاً بخلاف هذا ، وفيه تأكيد لقوله تعالى : ( الشهر الحرام بالشهر الحرام) ولا ينافى ذلك فذلكيته معطوفاً - بالقاء - والامر للإباحة - إذ العفو جائز - و (مَنْ) تحتمل الشرطية والموصولية ، وعلى الثاني تكون - القاء - صلة في الخبر - والباء - تحتمل الزيادة وعدمها ، واستدل الشافعى بالآية على أن القاتل يقتل بمثل ما قتل به من محدد أو خنق أو حرق أو تجويم أو تعريق . حتى لو ألقاه في ماء عذب لم يبق في ماء مالح ؛ واستدل بها أيضاً على أن من غضب شيئاً وأتلفه يلزمه رد مثله ، ثم إن المثل قد يكون من طريق الصورة - كما في ذوات الأمثال - وقد يكون من طريق المعنى كالقيم فيها لا مثله ﴿ وَأَتَّقُوا اللَّهَ ﴾ في الانتصار لأنفسكم وترك الاعتداء بمالم يرخص لكم فيه ﴿ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴾ بالنصر والعون ﴿ وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ عطف على (قاتلوا) أى وليكن منكم إنفاق مافي سبيله ﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ﴾ بترك الغزو والانفاق فيه ، فهو متعلق بمجموع المعطوف والمعطوف عليه نهياً عن ضدهما تأكيداً لهما ، ويؤيد ذلك ما أخرجه غير واحد - عن أبي عمران - قال : كنا بالقسطنطينية فخرج صف عظيم من الروم يحمل رجل من المسلمين حتى دخل فيهم ، فقال الناس : ألقى يديه إلى التهلكة ، فقام أبو أبوب الأنصارى فقال : أيها الناس ، إنكم تؤولون هذه الآية هذا التأويل ، وإنما نزلت فينا معاشر الأنصار ، إنما أعز الله تعالى دينه وكثر نصره قال بعضنا لبعض سراً دون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : إن أموالنا قد ضاعت ، وإن الله تعالى قد أعز الاسلام ، وكثر نصره ، فلو أقمنا في أموالنا فأصلحنا ما ضاع منها ، فأنزل الله تعالى على نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم ما يرد علينا ما قلنا (وأنفقوا) البع ، فكانت (التهلكة) الإقامة في الأموال وإصلاحها ، وترك الغزو . وقال الجبائى : (التهلكة) الاسراف في الانفاق ، فالمراد بالآية النهي عنه بعد الأمر بالا نفاق تحمياً للطريق الوسط

بين الإفراط والتفريط فيه ، وروى البيهقي في الشعب - عن الحسن - أنها البخل لأنه يؤدي إلى الهلاك المؤبد فيكون النهي مؤكداً للامر السابق ، واختار البخاري أنها اقتحام الحرب من غير مبالاة ، وإيقاع النفس في الخطر والهلاك ، فيكون الكلام متعلقاً : (قاتلوا) نهيًا عن الإفراط والتفريط في الشجاعة ، وأخرج سفيان بن عيينة . وجماعة عن البراء بن عازب أنه قيل له : (ولا تلتقوا بأيديكم إلى التهلكة) هو الرجل يلقى العدو فيقاتل حتى يقتل ، قال : لا ، ولكن هو الرجل يذنب الذنب فيلقى بيديه فيقول : لا يفر الله تعالى أبداً - وروى مثله عن عبيدة السلماني - وعليه يكون متعلقاً بقوله سبحانه : (فإن الله غفور رحيم) وهو في غاية البعد ، ولم أره من صحح الخبر عن البراء رضي الله تعالى عنه سوى الحاكم - وتصحيحه لا يوثق به - وظاهر اللفظ العموم - والإلقاء - تصيير الشيء إلى جهة السفلى وألقى عليه مسألة مجاز ، ويقال لكل من أخذ في عمل ألقى بيديه إليه وفيه ، ومنه قول لبيد في الشمس :

حتى إذا ألفت) بدأ في كافر وأجن عورات الثغور ظلامها

وعدى - بالي - لتضمنه معنى الإفضاء أو الإيناء - والباء - مزيدة في المفعول لتأكيد معنى النهي ، لأن ألقى - يتعدى بنفسه كما في (فألقى موسى عصاه) وزيادتها في المفعول لاتنقاس ، والمراد - بالأيدي - الأناضل مجازاً ، وعبر بها عنها لأن أكثر ظهور أفعالها بها ، وقيل : يحتمل أن تكون زائدة - والأيدي - بمعناها ، والمعنى لتجمعوا (التهلكة) آخذة بأيديكم قابضة إياها ، وأن تكون غير مزيدة - والأيدي - أيضاً على حقيقتها ويكون المفعول محذوفاً أي (لا تلتقوا بأيديكم) أنفسكم (إلى التهلكة) وقائدة ذكر - الأيدي - حينئذ التصريح بالنهي عن الإلقاء إليها بالقصد والاختيار ، و(التهلكة) مصدر كالتهلك والمهلك ، وليس في كلام العرب مصدر على تفعلة - بضم الهمزة - إلا هنا في المشهور ، وحكى سيويوه عن العرب - تضره وتسرة - أيضاً بمعنى الضرر والسرور ، وجوز أن يكون أصلها - تهلكت بكسر اللام - مصدر هلك كالتجربة والتبصرة فأبدلت - الكسرة ضمة - وفيه أن يجيء تفعلة - بالكسر - من فعل المشدد الصحيح الغير المهموز شاذ ، والقياس تفعيل وإبدال - الكسرة بالضم من غير علة - في غاية الشذوذ ، وتمثله بالجوار - مضموم الجيم - في جوار مكسورها - ليس بشيء - إذ ليس ذلك نصاً في الإبدال لجواز أن يكون بناء المصدر فيه على فعال - مضموم الفاء شذوذاً - يؤيده ما في الصحاح جاورته مجاورة وجواراً وجواراً - والكسر أفصح ، وفرق بعضهم بين (التهلكة) والمهلك بأن الأول ما يمكن التحرز عنه ، والثاني ما لا يمكن ، وقيل : المهلك مصدر و(التهلكة) نفس الشيء المهلك ، وكلا القولين خلاف المشهور ، واستدل بالآية على تحريم الإقدام على ما يخاف منه تلف النفس ، وجواز الصلح مع الكفار والبغاة إذا خاف الامام على نفسه أو على المسلمين ﴿ وَأَحْسِنُوا ﴾ أي بالعود على المحتاج - قاله عكرمة - وقيل : أحسنوا الظن بالله تعالى (وأحسنوا) في أعمالكم بما تتال الطاعات ولعله أولى .

﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ١٩٥ ﴾ ويشبههم ﴿ وَأَمْشُوا الْحُجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ أي اجعلوها تامين إذا تصديت لادائهما لوجه الله تعالى فلا دلالة في الآية على أكثر من وجوب الامام بعد الشروع فيهما وهو متفق عليه بين الحنفية والشافعية رضي الله تعالى عنهم ، فان إفساد الحج والعمرة مطلقاً يوجب المضى في بقية الأفعال والقضاء ، ولا تدل على وجوب الأصل ، والقول بالدلالة بناءً على أن الأمر - بالاتمام - مطلقاً يستلزم الأمر

بالإداء لما تقرر من أن ما لا يتم الواجب المطابق لإلأبه فهو واجب - ليس بشيء - لأن الأمر بالانتمام يقتضى سابقة الشروع فيكون الأمر بالانتمام مقيداً بالشروع ، وادعاء أن المعنى اثنوا بهما حال كونهما تاهين به استجهمى الشرائط والأركان ، وهذا يدل على وجودهما لأن الأمر ظاهر فيه ، ويؤيده قراءة (وأقيموا الحج والعمرة) ليس بسبب . «أما أولاً» فلا تله خلاف الظاهر وبتقدير قوله في مقام الاستدلال يمكن أن يجعل الوجوب المستفاد من الأمر فيه متوجهاً إلى التقييد - أعنى تامين - لا إلى أصل الإتيان كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «يعوا سواء بسواء» «وأما ثانياً» فلا تله في الأمر في القراءة محمول على المعنى المجازى المشترك بين الواجب والمندوب - أعنى طلب الفعل - والقربة على ذلك الأحاديث الدالة على استحباب العمرة ، فقد أخرج الشافعى في الأم . وعبد الرزاق . وابن أبي شيبة . وعبد بن حميد . وابن ماجه . أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال : «الحج جهاد والعمرة تطوع ، وأخرج الترمذى وصححه - عن جابر - أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن العمرة ، أو أوجهة هي ؟ قال : « لا ، وأن تعتمروا خير لكم » ويؤيد ذلك أن ابن مسعود صاحب هذه القراءة قال فيما أخرجه عنه ابن أبي شيبة . وعبد بن حميد : «الحج فريضة والعمرة تطوع» وأخرج ابن أبي داود في المصاحف - عنه أيضاً - أنه كان يقرأ ذلك ثم يقول : والله لولا التخرج أنى لم أسمع فيها من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم شيئاً لقلت : إن العمرة واجبة مثل الحج ، وهذا يدل على أنه رضى الله تعالى عنه لم يجعل الأمر بالنسبة إليها للوجوب لأنه لم يسمع شيئاً فيه - ولعله سمع ما يخالفه - ولهذا جزم في الرواية الأولى عنه بفرضية الحج واستحباب العمرة ، و كأنه لذلك حمل الأمر في قرأته على القدر المشترك الذى قلناه لا غير بناماً على امتناع استعمال المشترك في معنيه : وعدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز والميل إلى عدم تقدير فعل موافق للذكور يراد به التذب ، نعم لا يعد ما ذكر صارفاً إلا إذا ثبت كونه قبل الآية ، أما إذا ثبت كونه بعدها فلا لأنه يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد لما أن الأمر ظاهر في الوجوب ، وليس بمجملاً في معانيه على الصحيح حتى يجعل الخبر على تأخير البيان - على ما وهم - والقول - بأن أحاديث التذب سابقة ولا تصرف الأمر عن ظاهره بل يكون ذلك ناسخاً لها - سهو ظاهر لأن الأحاديث نص في الاستحباب ، والقراءن ظاهر في الوجوب فكيف يكون الظاهر ناسخاً للنص ، والحال أن النص مقدم على الظاهر عند التعارض . ثم إن هذا الذى ذكرناه - وإن لم يكن مبطلا لأصل التأيد إلا أنه يضعفه جداً ، وادعى بعضهم أن الأحاديث الدالة على استحباب العمرة معارضة بما يدل على وجودها منها ، فقد أخرج الحاكم عن زيد بن ثابت قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : «إن الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بأيهما بدأت» وأخرج أبو داود . والنسائى أن رجلاً قال لعمر : إني وجدت الحج والعمرة مكتوبين على أهلكت بهما جميعاً فقال : هديت لسته نيك ، فإن هذا يدل على أن الإهلال بهما طريقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لأن الاستدلال بما حكاه الصحابي من سنته عليه الصلاة والسلام يكون استدلالاً بالحديث الفعلى الذى رواه الصحابي ، والقول بأن أهلكت بهما - جملة مفسرة لقوله وجدت فيجوز أن يكون الوجوب بسبب الإهلال بهما فلا يدل الحديث على الوجوب ابتداءً ليس بشيء . لأن الجملة مستأنفة كأنه قيل : فما فمك ؟ فقال : أهلكت فدل على أن الوجدان سبب الإهلال دون العكس لأن مقصود السائل السؤال عن صحة إهلاله بهما فكيف يقول وجدتهما مكتوبين لاني أهلكت بهما فانه إنما يصح على تقدير عليه بصحة إهلاله بهما ، وجواب عمر رضى الله تعالى عنه بمعزل عن وجوب الانتمام لأن كون الشروع

في الشيء، موجباً لاتمامه، لا يقال فيه أنه طريقة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل يقال في أداء المناسك والعبادات، ويؤيد ذلك ما وقع في بعض الروايات - فأهملت - بالفاء الدالة على الترتيب، وما ذكر عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه معارض بما روى عنه من القول بالوجوب وبذلك قال على كرم الله تعالى وجهه وكان يقرأ: وأقيموا أيضاً بما رواه عنه ابن جرير وغيره، وكذا ابن عباس. وابن عمر رضي الله تعالى عنهم انتهى، والانصاف تسليم تعارض الاخبار، وقد أخذ كل من الأئمة بما صح عنده والمسألة من الفروع، والاختلاف في أمثالها رحمة وإن الحق أن الآية لا تصلح دليلاً للشافعية ومن وافقهم كالأمامية علينا، وليس فيها عند التحقيق أكثر من بيان وجوب إتمام أفعالها عند التصدي لادانها وإرشاد الناس إلى تدارك ما عسى يعتريهم من العوارض المخلة بذلك من الإحصار ونحوه من غير تعرض لحالهما من الوجوب وعدمه، ووجوب الحج مستفاد من قوله تعالى: ( والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ) ومن ادعى من المخالفين أنها دليل له فقد ركب شططاً وقال غلطاً كما لا يخفى على من ألقى السمع وهو شهيد، وأخرج ابن جرير، وابن المنذر، والبيهقي، وجماعة عن علي كرم الله تعالى وجهه إتمام الحج والعمرة لله أن تحرم بهما من دورة أهلك، ومثله عن أبي هريرة مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ، وأخرج عبد الرزاق، وابن أبي حاتم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما من إتمامهما أن يفرد كل واحد منهما عن الآخر وأن يعتمر في غير أشهر الحج؛ وقيل: إتمامهما أن تكون النفقة حلالاً، وقيل: أن يتحدث لكل منهما سراً، وقيل: أن يخرج قاصداً لهما لا لتجارة ونحوها، وقرئ: (إلى البيت، والبيت) والاول مراد عن ابن مسعود، والثاني عن علي كرم الله تعالى وجهه ﴿فَأَنْ أَحْصَرْتُمْ﴾ مقابل لمخذوف أي هذا إن قدرتم على إتمامهما والاحصار والحصر كلاهما في أصل اللغة بمعنى المنع مطلقاً، وليس الحصر مخصصاً بما يكون من العدو، والاحصار بما يكون من المرض، والخوف - كما توهم الزجاج - من كثرة استعمالهما كذلك فإنه قد شيع استعمال اللفظ الموضوع للبني العام في بعض أفرادها، والدليل على ذلك أنه يقال: حصره العدو، وأحصره كصده وأصدته، ولو كانت النسبة إلى العدو معتبرة في مفهوم الحصر لكان التصريح بالاستناد إليه تكراراً ولو كانت النسبة إلى المرض ونحوه معتبرة في مفهوم الاحصار لكان إسناده إلى العدو مجازاً وكلاهما خلاف الأصل، والمراد من الاحصار هنا حصر العدو عند مالك، والشافعي رحمهما الله تعالى لقوله تعالى: ( فاذا أمنتم ) فإن الأمن لغة في مقابلة الخوف ولزوله عام الحديبية، ولقول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لا حصر إلا حصر العدو فقيد إطلاق الآية وهو أعلم بمواقع التنزيل. وذهب الامام أبو حنيفة إلى أن المراد به ما يمنع كل منع من عدو ومرض وغيرهما، فقد أخرج أبو داود. والترمذي. وحسنه. والنسائي. وابن ماجه. والحاكم من حديث الحجاج بن عمرو «من كسر أو عرج فعليه الحج من قابل» وروى الطحاوي من حديث عبدالرحمن بن زيد قال: «أهل رجل بعمرة يقال له عمر بن سعيد فطسع فينا هو صريع في الطريق إذ طلع عليه ركب فهم ابن مسعود فسأله فقال: ابعثوا بالهدى واجعلوا بينكم وبينه يوم أمارة فإذا كان ذلك فليحل» وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء لا إحصار إلا من مرض أو عدو أو أمر حابس، وروى البخاري مثله عنه، وقال عروة: كل شيء حبس المحرم فهو إحصار، وما استدلل به الخصم بحجابه، أما الأول فستعلم ما فيه، وأما الثاني فإنه لا عبرة بخصوص السبب، والحل على أنه للتأييد يأتي عنه ذكره باللام استقلالاً، والقول بأن - أحصرتم - ليس عاماً إذ الفعل المثبت لا عموم له فلا يراد إلا ما ورد فيه وهو حبس العدو بالاتفاق ليس بشيء لانه، إن لم يكن عاماً لكنه مطلق فيجوز على إطلاقه. وأما الثالث فلأنه بعد تسليم حجية قول ابن عباس

رضی الله تعالی عنه فی أمثال ذلك معارض بما أخرجہ ابن جریر، وابن المنذر عنه فی تفسیر الآیة أنه قال: بقول «من أحرَم بَحْجٍ أو عمرة ثم حبس عن البيت بمرض یجهد أو عدو یجبهه فغلبه ذبح ما استیسر من الهدی» فبما خصص فی الروایة الأولى عمم فی هذه وهو أعلم، وواقع النزول والقول - بأن حدیث الحجاج ضعیف - ضعیف إذله طرق مختلفة فی السنن وقد روی أبو داود أن عكرمة سأل العباس وأبا هريرة رضي الله تعالى عنهما عن ذلك فقالا: صدق، وحمله على ما إذا اشترط المحرم الإحلال عند عروض المانع من المرض له وقت النية لقوله ﷺ لضباغة: «حجی واشترطی وقولی اللهم محلی حيث حبستنی» لا یتمشی على ماتقرر فی أصول الحنفية من أن المطلق یجری على إطلاقه إلا إذا اتحد الحادثة والحکم وكان الاطلاق والتقييد فی الحکم إذا ما نحن فيه ليس كذلك كما لا یخفى •

(فَمَا اسْتِيسِرَ مِنَ الْهُدَى) أى فعلیکم أو فالواجب أو فاهدوا ما استیسر أى تیسر فهو كصعب واستصعب، وليست السين للطلب، و(الهدی) مصدر بمعنى المفعول أى المهدى ولذلك یطلق على المفرد والجمع أو جمع هدیة - بجدی وجدیة - وقرئ: هدی بالشدید جمع هدیة - كطی ومطیة - وهو فی موضع الحال من الضمیر المستكن، والمعنى أن المحرم إذا أحصر وأراد أن یتحل تحلل بذبح هدی تیسر علیه من بدنة أو بقرة أو شاة، قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه: وما عظم فهو أفضل، وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه خص الهدی ببقرة أو جزور فقيل له: أو ما یكفيه شاة؟ فقال: لا ویذبحه حيث أحصر عند الاكثر لأنه ﷺ ذبح عام الحديبية بها وهی من الحل، وعتدنا یبعث من أحصر به ويجعل للبعوث یدیه يوم أمارة فاذا جاء اليوم وغلب على ظنه أنه ذبح تحلل لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهُدْيُ مَحَلَّهُ﴾ فان حلق الرأس كناية عن الحل الذى یحصل بالتقصير بالنسبة للنساء، والمحطاب للمحصرين لأنه أقرب مذکور، والهدی الثانى من الاول كما هو الظاهر أى لا تحلوا حتى تعلموا أن الهدی المبعوث إلى الحرم بلغ مكانه الذى یجب أن یحرم فيه وهو الحرم لقوله تعالى: (ثم جعلها إلى البيت العتيق) (هدیا بالغ الكعبة) وماروى من ذبحه صلى الله تعالى علیه وسلم فی الحديبية مسلم لكن كونه ذبح فی الحل غیر مسلم، والحنفية یقولون: إن محصر رسول الله ﷺ كان فی طریق الحديبية أسفل مكة، والحديبية متصلة بالحرم، والذبح وقع فی الطرف المتصل الذى نزله رسول الله صلى الله تعالى علیه وسلم وبه یجمع بین مقاله مالك وبين ماروى الزهرى أن رسول الله صلى الله تعالى علیه وسلم نحر فی الحرم وكون الروایة عنه ليس ثبت فی حيز المنع، وحمل الاولون بلوغ الهدی محله على ذبحه حيث یحل ذبحه فيه حلالا كان أو حرما وهو خلاف الظاهر إلا أنه لا یحتاج إلى تقدير العلم كما فی السابق، واستدل باقتضاره على الهدی فی مقام البیان على عدم وجوب القضاء، وعندنا یجب القضاء لقضاء رسول الله صلى الله تعالى علیه وسلم وأصحابه عمرة الحديبية التى أحصرها وفها كانت تسمى عمرة القضاء، والمقام مقام بیان طریق خروج المحصر عن الاحرام لامقام بیان كل ما یجب علیه ولم یعلم من الآیة حکم غیر المحصر عبارة كما علم حکم المحصر من عدم جواز الحل له قبل بلوغ الهدی، ويستفاد ذلك بدلالة النص وجعل المحطاب عاما للمحصر وغيره بناء على عطف (ولا تحلقوا) على قوله سبحانه: (وأتعوا) لاعلى (فما استیسر) یقتضى بتر النظام لأن (فاذا أمتتم) عطف على (فان أحصریم) كما لا یخفى. - والحل - بالكسر من حد ضرب یطلق للمكان كما هو الظاهر فی الآیة، وللزمان - كما یقال - محل الدين لوقت حلوله وانقضاء أجله •

(فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا) یتحتاج للحلق وهو مخصص لقوله سبحانه (ولا تحلقوا) متفرع علیه •

﴿ أَوْ بِهِ أَذَىٰ مِّن رَّأْسِهِ ﴾ من جراحة و قتل و صداع ﴿فَقَدِيَّةٌ﴾ أى فعلية فدية إن حاق •

﴿مَنْ صِيَامَ أَوْ صَدَقَةً أَوْ نُسُكًا﴾ بيان لجنس الفدية. وأما قدرها فقد أخرج في المصابيح عن كعب ابن عجرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم «مر به وهو بالحدبية قبل أن يدخل مكة وهو محرم وهو يوقد تحت قدر والقمل يتهافت على وجهه فقال: يا رُؤدِكِ هو أمك؟ قال: نعم قال: فاحلق رأسك وأطعم فرقا بين ستة مساكين - والفرق ثلاثة أصع - أو صم ثلاثة أيام أو أنسك نسيكة» وفي رواية البخارى. ومسلم. والنسائي. وابن ماجه. والترمذى «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال له: ما كنت أرى أن الجهد بلغ بك هذا أما تجد شاة؟ فقال: لا قال: صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام واحلق رأسك» وقد بين في هذه الرواية ما يطعم لكل مسكين ولم يبين محل الفدية، والظاهر العموم في المواضع كلها بإقالة ابن الفرس، وهو مذهب الامام مالك ﴿فَأِذَا أَهَمْتُمْ﴾ من الأمان ضد الخوف، أو الأمانة زواله فعلى الأول معناه فإذا كنتم في أمن وسعة ولم تكونوا خائفين، وعلى الثانى فإذا زال عنكم خوف الاحصار، ويفهم منه حكم من كان آمنا ابتداءً بطريق الدلالة - والفاء - للعطف على (أحصرتم) مفيدة للتعقيب سواء أريد حصر العدو أو كل منع في الوجود، ويقال للمريض إذا زال مرضه ويرى: آمن كما روى ذلك عن ابن مسعود. وابن عباس رضى الله تعالى عنهم من طريق إبراهيم فيضعف استدلال الشافعى. ومالك بالآية على ما ذهبوا إليه •

﴿مَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ﴾ الفاء واقعة في جواب - إذا والباء ولى - صلة التمتع، والمعنى فمن استمتع واتمتع بالتقرب إلى الله تعالى بالعمرة إلى وقت الحج أى قبل الانتفاع بالحج في أشهره، وقيل: الباء سببية ومتعلق التمتع محذوف أى بشئ من محذورات الاحرام ولم يعينه لعدم تعلق الغرض بتعيينه، والمعنى ومن استمتع بسبب أوان العمرة والتحلل منها باستباحة محظورات الإحرام إلى أن يحرم بالحج، وفيه صرف التمتع عن المعنى الشرعى إلى المعنى اللغوى، والثانى هو الانتفاع مطلقا، والأول هو أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج ويأتى بمناسكها ثم يحرم بالحج من جوف مكة ويأتى بأعماله ويقابله القران وهو أن يحرم بهما معا ويأتى بمناسك الحج فيدخل فيها مناسك العمرة، والافراد وهو أن يحرم بالحج وبعد الفراغ منه بالعمرة ﴿فَمَّا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ الفاء واقعة في جواب (مَنْ) أى فعلية دم استيسر عليه بسبب التمتع فهو دم جبران لأن الواجب عليه أن يحرم للحج من الميقات فلما أحرم لامن الميقات أورت ذلك خلافا فيه فجبر بهذا الدم، ومن ثم لا يجب على المسكى ومن فى حكمه، ويذبحه إذا أحرم بالحج ولا يجوز قبل الاحرام ولا يتعين له يوم النحر بل يستحب ولا يأكل منه، وهذا مذهب الشافعى وذهب الامام أبو حنيفة إلى أنه دم نسك كدم القارن لانه وجب عليه شكرا للجمع بين النسكين فهو ذلأضحية ويذبح يوم النحر ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ﴾ أى الهدى وهو عطف على (فإذا أهتمت) •

﴿فَصِيَامٌ لِّثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾ أى فعلية صيام وقرى. فصيام بالنصب أى فليصم، وظرف الصوم محذوف إذ يمتنع أن يكون شئ من أعمال الحج طرفا له، فقال أبو حنيفة: المراد في وقت الحج مطلقا لكن بين الإحرامين لإحرام الحج وإحرام العمرة وهو كناية عن عدم التحلل عنهما فيشمل ما إذا وقع قبل إحرام الحج سواء تحلل من العمرة أولا، وما وقع بعده بدليل أنه إذا قدر على الهدى بعد صوم الثلاثة قبل التحلل وجب عليه الذبح ولو قدر

عليه بعد التحلل لا يجب عليه لحصول المقصد بالصوم وهو التحلل، وقال الشافعي: المراد وقت أداء الحج وهو أيام الاشتغال به بعد الإحرام وقبل التحلل، ولا يجوز الصوم عنده قبل إحرام الحج، والأحباب أن يصوم سابع ذى الحجة وثامنه وتسامه لأنه غاية ما يمكن في التأخير لاحتمال القدرة على الأصل وهو الهدى، ولا يجوز يوم النحر وأيام التشريق لكون الصوم منهاً فيها، وجوز بعضهم صوم الثلاثة الأخيرة احتجاجاً بما أخرجه ابن جرير. والدارقطني والبيهقي عن ابن عمر قال: رخص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم للتمتع إذا لم يجد الهدى ولم يصم حتى فاتته أيام العشر أن يصوم أيام التشريق مكانها، وأخرج مالك عن الزهري قال: «بعث رسول الله ﷺ عبد الله بن حذافة فنادى في أيام التشريق فقال: إن هذه أيام أكل وشرب وذكر الله تعالى إلا من كان عليه صوم من هدى» وأخرج الدارقطني مثله من طريق سعيد بن المسيب، وأخرج البخاري وجماعة عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: لم يرخص صلى الله تعالى عليه وسلم في أيام التشريق أن يصمن إلا لتمتع لم يجهدوا، وبذلك أخذ الإمام مالك ولعل ساداتنا الحنفية عولوا على أحاديث النبي وقالوا: إذا فاتته الصوم حتى أتى يوم النحر لم يجزه إلا الدم ولا يقضيه بعد أيام التشريق كما ذهب إليه الشافعية لأنه بدل والإبدال لا تنصب إلا شرعاً والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الأصل؛ وعن عمر رضي الله تعالى عنه أنه أمر في مثله بدمج الشاة.

(وَسَبْعَةٌ إِذَا رَجَعْتُمْ) أى فرغتم ونفرتم من أعماله، فذكر الرجوع وأريد سببه، أو المعنى إذا رجعتم من منى، وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه - على ما هو الأصح عندهم معظم أصحابه -: إذا رجعتم إلى أهليكم، ويؤيده ما أخرجه البخاري عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه «إذا رجعتم إلى أمصاركم» وأن لفظ الرجوع أظهر في هذا المعنى، وحكم نأوى الإقامة بمكة توطناً حكم الراجع إلى وطنه لأن الشرع أقام موضع الإقامة مقام الوطن، وفي البحر المرجع المراد بالرجوع إلى الأهل والشروع فيه - عند بعض - والفراغ بالوصول إليهم - عند آخرين - وفي الكلام التفات، وحمل على معنى بعد الحمل (١) على لفظه في إفراجه وغيبته، وقرئ (سبعة) بالنصب عطفاً على محل (ثلاثة أيام) لأنه مفعول اتساعاً، ومن لم يجوزه قدر - وصوموا - وعليه أبو حيان.

(تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ) الإشارة إلى - الثلاثة، والسبعة - وعبر العدد عنحرف أى (أيام) وإثبات - التاء - في العدد مع حذف المميز أحسن الاستعمالين، وفائدة الفذلكة أن لا يتوهم أن - الواو - بمعنى أو التخيرية، وقد نص السيرافي في شرح الكتاب على مجيئها لذلك، وليس تقدم الأمر الصريح شرطاً فيه بل الخبر الذي هو معنى الأمر كذلك، وأن يندفع التوهم البعيد الذي أشرنا إليه في مقدمة إيجاز القرآن، وأن يعلم العدد جملة - كما علم تفصيلاً - فيحاط به من وجهين فيتأكد العلم، ومن أمثالهم - عدان خير من علم - لاسيما وأكثر العرب لا يحسن الحساب، فاللائق بالخطاب العامى الذى يفهم به الخاص والعام الذين هم من أهل الطبع، لأهل الارتياض بالعلم أن يكون بتكرار الكلام وزيادة الإيهام والإيذان بأن المراد - بالسبعة - العدد دون الكثرة فإنها تستعمل بهذين المعنيين، فان قلت: ما الحكمة في كونها كذلك - حتى يحتاج إلى تفرقة المستدعى لمسا ذكر؟ أجيب بأنها لما كانت بدلا عن (الهدى) وأبدل يكون في محل المبدل منه غالباً جعل الثلاثة بدلا عنه في زمن الصح وزيد عليها السبعة علاوة لتعادلته من غير نقص في الثواب لأن القدية مبنية على التيسير،

(١) قوله: (وحمل على معنى بعد الحمل) كذا بخط المؤلف ولعله - فقط (من) نله لفظ من سهواً أى وحمل على معنى

من بعد الحمل الخ اه مصححه



ولم يجعل - السبعة - فيه لمشقة الصوم في الحج ، وللاشارة إلى هذا التعادل وصفت - العشرة - بأنها ( كاملة ) فكأنه قيل : ( تلك عشرة كاملة ) في وقوعها بدلا من ( الهدى ) وقيل : إنها صفة مؤكدة تفيذ زيادة التوصية بصيامها وأن لا يتهاون بها ولا ينقص من عددها كأنه قيل تلك عشرة كاملة فراعوا المألوما ولا تنقصوها ، وقيل : إنها صفة مبينة كمال العشرة فإنها عدد كل فيه خواص الاعداد ، فإن الواحد مبتدأ العدد ، والاثني أول العدد ، والثلاثة أول عدد فرد ، والرابعة أول عدد مجذور ، والخمسة أول عدد دائر ، والستة أول عدد تام ، والسبعة عدد أول ، والثمانية أول عدد زوج الزوج ، والتسعة أول عدد مثلث ، والعشرة نفسها ينتهي إليها العددان كل عدد بعدهما مركب منها وبما قبلها قاله بعض المحققين وذكر الامام لهذه الفضل مع الوصف عشرة أوجه - لكنها عشرة غير كاملة - ولولا مزيد التطويل لذكرتها بما لها وعليها ( ذلک ) إشارة إلى التمتع المفهوم من قوله سبحانه : ( فمن تمتع ) عند أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه إذ لا تمتعة ولا قران لحاضرى المسجد لأن شرعهما للترفة باسقاط أحد السفرتين وهذا في حق الآفاق لا في حق أهل مكة ومن في حكمهم ، وقال الشافعى رضى الله تعالى عنه : إنها إشارة إلى الاقرب وهو الحكم المذكور أعنى لزوم الهدى أو بدله على التمتع وإنما يلزم ذلك إذا كان التمتع آفاقيا لأن الواجب أن يحرم عن الحج من الميقات فلما أحرم من الميقات عن العمرة ثم أحرم عن الحج لامن الميقات فقد حصل هناك الخلل لجعل مجورا بالدم ، والمسكى لا يجب إحرامه من الميقات فأقدمه على التمتع لا يوقع خلافا في حجه فلا يجب عليه الهدى ولا بدله ، ويرده أنه لو كانت الإشارة للهدى والصوم لأن - يعلى - دون اللام في قوله سبحانه :

﴿ لَمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرَى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ لأن الهدى وبدله واجب على التمتع والواجب يستعمل - يعلى - لا باللام ، وكون اللام الواقعة موقع على كذا قيل به في « اشترطى لهم الولاية » خلاف الظاهر ، والمراد بالموصول من كان من الحرم على مسافة القصر عند الشافعى رضى الله تعالى عنه ، ومن كان مسكنا وراء الميقات عند أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه ، وأهل الحل عند طائوس ، وغير أهل مكة عند مالك رضى الله تعالى عنه ، والحاضر على الوجه الاول ضد المسافر ، وعلى الوجه الاخر بمعنى الشاهد الغير الغائب ، والمراد من حضور الاله حضور المحرم ، وعبر به لأن الغالب على الرجل كاقيل : أن يسكن حيث أهله ساكنون ، و - للجد الحرام - إطلاقا ، أحدهما نفس المسجد ، والثاني الحرم كله ، ومنه قوله سبحانه : ( سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ) بناء على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم إنما أسرى به من الحرم لامن المسجد ، وعلى إرادة المعنى الاخير في الآية هنا أكثر أئمة الدين ( وَأَتَّقُوا اللَّهَ ) في كل ما يأمركم به وينهاكم عنه كما يستفاد من ترك المفعول ويدخل فيه الحج دخولا اوليا وبه يتم الانتظام ( وَأَعْلَسُوا أَنْ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ١٩٦ ) لمن لم يتقه أى استحضروا ذلك لتمتعوا عن العصيان ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتربية المهابة وإدخال الروعة وإضافة شديد من إضافة الصفة المشبهة إلى مرفوعها ( الْحَجُّ أَشْهُرٌ ) أى وقته ذلك وبه يصح الخلل ، وقيل : ذو أشهر أو حجاج أشهر ، وقيل : لاقتدير ، ويجعل الحج الذى هو فعل من الافعال عين الزمان مبالغة ، ولا يخفى أن المقصديان وقت الحج كما يدل عليه ما بعد فالنصيص عليه أولى ، ومعنى قوله سبحانه وتعالى : ﴿ مَعْلُومَتٌ ﴾ معروفة عند الناس وهى سؤال وذو القعدة وعشر من ذى الحجة عندنا ، وهو المروى عن ابن عباس ، وابن مسعود ، وابن الزبير ، وابن عمر ، والحسن

رضى الله تعالى عنهم ، وأيد بأن يوم النحر وقت لركن من أركان الحج - وهو طواف الزيارة - وبأنه فسر يوم الحج الأكبر بيوم النحر ، وعند مالك الشهران الأولان وذو الحجة كله عملاً بظاهر لفظ الأشهر ، ولأن أيام النحر يفعل فيها بعض أعمال الحج من طواف الزيارة ، والحاق ، ورمى الجمار ، والمرأة إذا حاضت تؤخر الطواف الذي لا بد منه إلى انقضاء أيامه بعد العشرة ، ولأنه يجوز - كما قيل - تأخير طواف الزيارة إلى آخر الشهر - على ما روى عن عروة بن الزبير - ولأن ظواهر الأخبار ناطقة بذلك ، فقد أخرج الطبراني . والحطيب . وغيرهما . بطرق مختلفة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عدّه «الثلاثة أشهر الحج» وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر عن عمر رضى الله تعالى عنه مثل ذلك . وعند الشافعى رضى الله تعالى عنه الشهران الأولان وتسع ذى الحجة ببلدة النحر لأن الحج يفوت بطولع الفجر من يوم النحر ، والعبادة لا تكون فائتة مع بقائه ، وقها ، قاله الرازى ، وفيه أن فوته بفوت ركنه الأعظم - وهو الوقوف - لا بفوت وقته مطلقاً ، ومدار الخلاف أن المراد بوقته وقت مناسكه وأعماله من غير كراهة وما لا يحسن فيه غيره من المناسك مطلقاً - أو وقت إحرامه - والشافعى رضى الله تعالى عنه - على الأخير - والإحرام لا يصبح بعد طلوع فجر يوم النحر لعدم إمكان الأداء ، وإن جاز أداء بعض أعمال الحج في أيام النحر ، ومالك على الثاني فانه - على ما قيل - كره الاعتمار في بقية ذى الحجة ، لما روى أن عمر رضى الله تعالى عنه كان يخوف الناس بالذرة وينهاهم عن ذلك فبهن ، وإن ابنه رضى الله تعالى عنه قال للرجل : إن أطلعنى انتظرت حتى إذا هلّ المحرم خرجت إلى ذات عرق فأهلك منها بعمرة الإمام أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه على الأول ليكون العاشر وقتاً لأداء الرمي ، والحلق وغيرهما ، وغيرها من بقية أيام النحر - وإن كان وقتاً لذلك أيضاً - إلا أنه خصص بال عشر اقتضاه لما روى في الآثار من ذكر العشر ، ولعل وجهه أن المراد الوقت الذى يتمكن فيه المكلف من الفراغ عن مناسكه بحيث يحل له كل شئ وهو اليوم العاشر وما سواه من بقية أيام النحر ، فلتيسير في أداء الطواف ، ولتكميل الرمي ، و (الأشهر) مستعمل في حقيقته إلا أنه يجوز في بعض أفرادها ، فإن أهل الجمع ثلاثة أفراد عند الجمهور يجعل بعض من فرد فرداً ثم جمع ، وقيل : إنه مجاز فيما فوق الواحد بملاقاة الاجتماع ، وليس من الجمع حقيقة بناءً على المذهب المرجوح فيه لأنه إنما يصح إطلاقه على اثنين فقط ، أو ثلاثة - لا على اثنين - وبعض ثالث ، والقول - بأن المراد به اثنان والثالث في حكم العدم - في حكم العدم ، وقيل : المراد ثلاثة ، ولا يجوز في بعض الأفراد لأن أسماء الظروف تطلق على بعضها حقيقة لأنها على معنى - في - فيقال : رأيت في سنة كذا . أو شهر كذا . أو يوم كذا . وأنت قد رأيت في ساعة من ذلك - ولعله قريب إلى الحق - وصيغة جمع المذكور في غير العقلاء تجزئ - بالآلاف والثناء - (فَن قَرَضَ) أى أزم نفسه (فَهِنَ الْحَجَّ) بالإحرام ، وبصير محرماً - بمجرد التية - عند الشافعى ليكون الإحرام التزام الكف عن المحظورات فيصير شارعاً فيه بمجرد كالمصوم ، وعندنا - لا - بل لا بد من مقارنة التلبية لأنه عقد على الأداء فلا بد من ذكر كما في تحريم الصلاة ، ولما كان باب الحج أوسع من باب الصلاة كفى ذكر بقصد به التعظيم سوى التلبية - فارسياً كان أو عربياً - وفعل كذلك من سوق (المهدى) أو تقليده ، واستدل بالآية على أنه لا يجوز الإحرام بالحج إلا في تلك الأشهر ، كما قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنه . وعطاء . وغيرهما . إذ لو جاز في غيرها - كما ذهب إليه الحنفية - لما كان لقوله سبحانه : (فَهِنَ) فائتة ، وأجيب بأن فائتة ذكر (فَهِنَ) كونها وقتاً لأعماله من غير كراهية فلا يستفاد منه عدم جواز

الإحرام قبله ، فلو قدم الإحرام انعقد حجاً مع الكراهة ، وعند الشافعي رضي الله تعالى عنه يصير محرماً بالعمرة ، ومدار الخلاف أنه ركن عنده - وشرط عندنا - فأشبهه الطهارة في جواز التقديم على الوقت ، والكراهة جاءت للشبهة ، فعن جابر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم « لا ينبغي لأحد أن يحرم بالحج إلا في أشهر الحج » (فَلَا رَفَتْ) أي لا جماع ، أو لا خش من الكلام (وَلَا فُسُوقٌ) ولا خروج عن حدود الشرع بارتكاب المحظورات ، وقيل : بالسباب والتنازع بالألقاب (وَلَا جِدَالٌ) ولا خصام مع الخدم والرفقة .

﴿ فِي الْحَجِّ ﴾ أي في أيامه ، والإظهار في مقام الإضمار لإظهار حال الاعتناء بشأنه والإشعار بعله الحكم فإن زيارة البيت العظيم والتقرب بها إلى الله تعالى من وجبات ترك الأمور المذكورة المدونة لمن قصد السير والسلوك إلى ملك الملوك ، وإيثار النبي للبالغة في النبي والدلالة على أنها حقيقة بأن لا تكون ، فإن ما كان منكراً مستقبلاً في نفسه منهاً عنه مطلقاً فهو للحرم بأشرف العبادات وأشقها أنكر وأقبح كلبس الحرير في الصلاة وتحسين الصوت بحيث تخرج الحروف عن هيأتها في القرآن ، وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو الأوزلين بالرفع حملاً لها على معنى النبي أي لا يكون (رفث ولا فسوق) والثالث - بالفتح - على معنى الإخبار بانتفاء الخلاف في الحج ، وذلك أن قربشاً كانت تقف بالمشعر الحرام وسائر العرب يقفون بقرعة ، وبعد ما أمر السكك بالوقوف في عرفة ارتفع الخلاف فأخبر به ، وقرئ بالرفع (فين) ووجهه لا يفتني \*

﴿ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ ﴾ بتأويل الأمر معطوف على (فلا رفث) أي لا تزفوا وافعلوا الخيرات - وفيه التفات - وحث على - الخير - عقيب النبي عن الشر ليستبدل به ، ولهذا خص متعلق العلم مع أنه تعالى عالم بجميع ما يفعله من خير أو شر ، والمراد من - العلم - إما ظاهره فيقدر بعد الفعل فيثب عليه ، وإما المجازاة مجازاً ﴿ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى ﴾ أخرج البخاري . وأبو داود . والنسائي . وابن المنذر . وابن حبان . والبيهقي . عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون ويقولون : نحن متوكلون ، ثم يقدمون فيسألون الناس فنزلت - فالتزود - بمعناه الحقيقي - وهو اتخاذ الطعام للسفر - (والتقوى) بالمعنى اللغوي - وهو الاتقاء من السؤال - وقيل : معنى الآية اتخذوا (التقوى) زادكم معادكم فانها خير زاد ، ففعل (تزوّدوا) محذوف بقرينة خبر إن - وهو التقوى بالمعنى الشرعي - وكان مقتضى الظاهر أن يحمل (خير الزاد) على (التقوى) فإن المسند إليه والمسند إذا كانا معرفتين يجعل ما هو مطلوب الإثبات مسنداً ، والمطلوب هنا إثبات (خير الزاد) للتقوى لكونه دليلاً على تزودها إلا أنه أخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر للبالغة لأنه حينئذ يكون المعنى إن الشيء الذي بلغكم أنه (خير الزاد) وأنتم تطولون نعتة هو (التقوى) فيفيد اتحاد (خير الزاد) بها ﴿ وَاتَّقُوا رَبَّ إِنَّ الْأَبْسَبَ ١٩٧ ﴾ أي أخصوا لي التقوى فإن مقتضى العقل الخالص عن الشوائب ذلك وليس فيه - على هذا - شائبة تكرر مع سابقه لأنه حث على الإخلاص بعد الحث على التقوى ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ ﴾ أي حرج في ﴿ أَنْ تَبْتَغُوا ﴾ أي تطلبوا ﴿ فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ أي رزقاً منه تعالى بالربح بالتجاره في مواسم الحج ، أخرج البخاري وغيره - عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه - قال : كانت عكاظ . وذو الحجاز أسواقاً في الجاهلية فتأتموا أن يتجروا في الموسم فسألوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

عن ذلك فنزلت، واستدل بها على إباحة التجارة والاجارة وسائر أنواع المكاسب في الحج وإن ذلك لا يحبط أجراً ولا ينقص ثواباً، ووجه الارتباط أنه تعالى لما نهى عن الجدال في الحج كان مظنة للنهي عن التجارة فيه أيضاً لكونها مفضية في الأغلب إلى النزاع في قلة القيمة وكثرتها فبقب ذلك بذكر حكمها، وذهب أبو مسلم إلى المنع عنها في الحج، وحمل الآية على ما بعد الحج، وقال المراد: واتقون في كل أفعال الحج ثم بعد ذلك ليس عليكم جناح الخ كقوله تعالى: ( فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ) وزيف بأن حمل الآية على محل الشبهة أولى من حملها على ما لا شبهة فيه ومحل الاشتباه هو التجارة في زمان الحج، وأما بعد الفراغ فني الجناح معلوم وقياس الحج على الصلاة فاسد فإن الصلاة أعمالها متصلة فلا يحل في أثناءها التشاغل بغيرها، وأعمال الحج متفرقة تحتل التجارة في أثناءها، وأيضاً الآثار لاتساعد ما قاله فقد سمعت ما أخرجه البخارى، وقد أخرج أحد وغيره عن أنى امامة التيمي قال سألت ابن عمر فقلت: إنا قوم نكسرى في هذا الوجه وإن قوما يزعمون أنه لاحق لنا قال: ألستم تلبون ألستم تطوفون بين الصفا والمروة ألستم ألستم؟ قلت: بلى قال: إن رجلاً سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عما سألت عنه فلم يدر ما يرد عليه حتى نزلت ( ليس عليكم جناح ) الآية فدعاها فتلا عليه حين نزلت وقال: «أنتم الحجاج» وكان ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يقرأ فيما أخرجه البخارى، وعبد ابن حميد . وابن جرير . وغيرهم عنه ( ليس عليكم جناح أن يتبعوا فضلا من ربكم ) في مواضع الحج، وكذلك روى عن ابن مسعود، وأيضاً الفاء - في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا أَفْضَيْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ ﴾ ظاهرة في أن هذه الإضافة حصلت عقيب ابتغاء الفضل وذلك مؤذن بأن المراد وقوع التجارة في زمان الحج، نعم قال بعضهم: إذا كان الداعي للخروج إلى الحج هو التجارة أو كانت جزء العلة أضرت ذلك بالحج لأنه يناقض الإخلاص لله تعالى به - وليس بالبعد - ( وأفضتم ) من الإضافة من فاض الماء إذا سال منصباً، وأفضته أسلته والمهزة فيه للتعبية، ومفعوله مما التزم حذفه للعلم به، وأصله أفضتم فقلت حركة - الياء - إلى - الفاء - قبلها فتحركت - الياء - في الاصل وانفتح ما قبلها الآن فقلت الفاء ثم حذف، والمعنى هنا فإذا دفعتم أنفسكم بكثرة من عرفات ( ومن ) لا ابتداء الغاية ( و عرفات ) موضع بنى وهى اسم في لفظ الجمع فلا تجتمع قال الفراء: ولا واحد له بصحة، وقول الناس نزلنا عرفة شبيه بولدس ليس بهر في محض - واعترض عليه بنهر «الحج عرفة» وأجيب بأن عرفة فيه اسم لليوم التاسع من ذى الحجة كما صرح به الراغب، والبغوى، والكرمانى، والذي أنكره استعماله في المسكان، فالاعتراض ناشى من عدم فهم المراد ومن هنا قيل: إنه جمع عرفة وعليه صاحب شمس العلوم، والتعدد حينئذ باعتبار تسمية كل جزء من ذلك المسكان عرفة كقولهم: يجب هذا كبره فلا يرد ما قاله العلامة: من أنه لو سلم كون عرفة عرياً محضاً ففرقة و عرفات مدلولها واحد، وليس ثمة أماكن متعددة بل منها عرفة لتجتمع على عرفات، وإنما نون وكسر مع أن فيه العلية والتأنيث لأن تنوين جمع المؤنث في مقابلة نون جمع المذكر فإن النون في جمع المذكر قائم مقام التنوين الذى في الواحد في المعنى الجامع لأقسام التنوين وهو كونه علامة تمام الاسم فقط، وليس في النون شىء من معانى الاقسام للتنوين فكذا التنوين في جمع المؤنث علامة تمام الاسم فقط، وليس فيها أيضاً شىء من تلك المعانى سوى المقابلة وليس الممنوع من غير المنصرف هذا التنوين بل تنوين التكمين لأنه البدال على عدم مشابهة الاسم بالفعل وأن ذهب الكسرة على المذهب المرضى تبع لذهاب التنوين من غير عوض لعدم الصرف، وهنا ليس كذلك - قاله الجمهور - وقال الزمخشري: إنما نون وكسر لأنه منصرف لعدم الفرعيتين المعتبرتين إذ التأنيث

المعتبر مع العلية في منع الصرف إما أن يكون بالناء المذكورة وهي ليست تاء تأنيث بل علامة الجمع، وإما أن يكون بناء مقدرة كما في زينب، واختصاص هذه التاء بجمع المؤنث بأبي تقدير تاء لكونه بمنزلة الجمع بين علامتي تأنيث فهذه التاء كفاء بنت ليست للتأنيث بل عوض عن الواو المحذوفة، واختصت بالمؤنث فنعت تقدير التاء فعلى هذا لو سمي بمسلمات، وبنت مؤنث كان منصرفاً، وقول ابن الحاجب: إن هذا يقتضي أنه إذا سمي بذلك منع صرفه ليس بشيء. إذ الإقتضاء غير مسلم، وكذا ما قاله عصام الدين من أن التأنيث لمنع الصرف لا يستدعي قوة ألا يرى أن طلحة يعتبر تأنيثه لمنع الصرف ولا يعتبر لتأنيث ضمير يرجع إليه لأن بناء الاستدلال ليس على اعتبار القوة والضعف بل على عدم تحقق التأنيث، نعم يرد ما أورده الرضی من أنه لو لم يكن فيه تأنيث لما التزم تأنيث الضمير الراجع إليه، ويحتاج بأن اختصاص هذا الوزن بالمؤنث يكفي لارجاع الضمير ولا يلزم فيه وجود التاء لفظاً أو تقديرًا، وإنما سمي هذا المكان المخصوص بلفظ بني. عن المعرفة لأنه نعت لآبراهم عليه الصلاة والسلام فرفقه، وروى ذلك عن علي كرم الله تعالى وجهه. وابن عباس رضي الله تعالى عنهما، أو لأن جبريل كان يدور به في المشاعر فلما رآه قال: قد عرفت، وروى عن عطاء. أو لأن آدم وحواء اجتمعاً فيه فتعارفا، وروى عن الضحاك. والسدي، أو لأن جبريل عليه السلام قال لآدم فيه: اعترف بذنبك واعرف مناسكك قاله بعضهم، وقيل: سمي بذلك لعلوه وارتفاعه، ومنه عرف الديك، واختير الجمع للتسمية مبالغة فيما ذكر من وجوها كأنه عرفات متعددة وهي من الأسماء المرجحة قطعاً عند المحققين، وعرفة يحتمل أن تكون منها وأن تكون منقولة من جمع عارف ولا جزم بالنقل إذ لا دليل على جعلها جمع عارف والأصل عدم النقل ﴿فَأَذْكُرُوا اللَّهَ﴾ بالتثنية والتثليل والدعاء، وقيل: بصلاة العشائين لأن ظاهر الأمر للوجوب ولا ذكر واجب ﴿عند المشعر الحرام﴾ إلا الصلاة، والمشهور أن المشعر مزدلفة كلها، فقد أخرج وكيع وسفيان. وابن جرير والبيهقي. وجماعة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه سئل عن المشعر الحرام فسكت حتى إذا هبطت أيدي الرواحل بالمزدلفة قال: هذا (المشعر الحرام) وأيد بأن الفاء تدل على أن الذكر (عند المشعر) يحصل عقيب الإفاضة من عرفات وما ذاك إلا بالبيتة بالمزدلفة، وذهب كثير إلى أنه جبل يقف عليه الامام في المزدلفة ويسمى قروح، وخص الله تعالى الذكر عنده مع أنه مأمور به في جميع (المزدلفة) لأنها كلها موقف إلواذي محسركا دلت عليه الآثار الصحيحة لمزيد فضله. وشرفه، وعن سعيد بن جبیر - ما بين جبلي مزدلفة فهو (المشعر الحرام) ومثله عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وإنما سمي مشعراً - لأنه معلم العبادة، ووصف - بالحرام - لحرمة، والظرف متعلق باذكروا أو بمحذوف حال من فاعله ﴿وَأَذْكُرُوا كَمَا هَدَيْتَكُمْ﴾ أي بأعبارك المناسك والتشبيه لبيان الحال وإفادة التقيد أي اذكروه على ذلك النحو ولا تعدلوا عنه، ويحتمل أن يراد مطلق الهداية ومفاد التشبيه التسوية في الحسن والكمال أي (اذكروه) ذكرأ حسناً كما هداكم هداية حسنة إلى المناسك وغيرها هـ و- ما على المعنيين تحتمل أن تكون مصدرية فحل (كأهداكم) النصب على المصدرية بحذف الموصوف أي ذكرأ مماثلاً لهدايتكم، وتحتمل أن تكون كافة فلا محل لها من الأعراب، والمقصود من الكاف مجرد تشبيه مضمون الجملة بالجملة، ولذا لا تطالب عاملاً تقضي بمعناها إلى مدخولها، وذهب بعضهم إلى أن الكاف - للتعليل. وأنها متعلقة بما عندها و- ما مصدرية لا غير أي (اذكروه) وعظموه لأجل هدايته السابقة منه تعالى لكم (وإن كنتم) أي وإنكم (كنتم) تخففت (إن) وحذف الاسم وأهملت عن العمل ولزم اللام فيما بعدها، وقيل: إن (إن)

نافیة ، واللام بمعنى إلا (من قبله) هـ أى - الهدى - والجار متعلق بمحذوف يدل عليه ﴿لَمَنَ الضَّالِّينَ ۖ ۱۹۸﴾ ولم يعلقه به لأن ما بعد -ال- الموصولة لا يعمل فيما قبلها وفيه تأمل ، والمراد من الضلال الجهل بلا بيان ومراسم الطاعات ، والجملة تذييل لما قبلها كأنه قيل: (أذكروه) الآن إذ لا يعتبر ذكركم السابق المخالف لما (هداكم) لأنه من الضلالة ، وحمله على الحال توهم بعيد عن المرام ﴿تُمُّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ هـ أى من عرفة لامن -المزدلفة- والحطاب عام ، والمقصود بإطال ما كان عليه الحس من الوقوف بجمع ، فقد أخرج البخارى ومسلم عن عائشة رضی الله تعالى عنها قالت: كانت قريش ومن دان دينها يقفون بالمزدلفة وكانوا يسمون الحس وكانت سائر العرب يقفون بعرفات فلما جاء الاسلام أمر الله تعالى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم أن يأتي عرفات ثم يقف بها ثم يفيض منها فذلك قوله سبحانه: (ثم أفيضوا) الآیة ومعناها (ثم أفيضوا) أيها الحجاج من مكان أفاض جنس الناس منه قديماً وحديثاً ، وهو عرفة لأن مزدلفة ، وجعل الضمير عبارة عن الحس يلزم منه بتر النظم إذ الضمائر السابقة واللاحقة كلها عامة ؛ والجملة معطوفة على قوله تعالى: (فاذا أفضتم) ولما كان المقصود من هذه التعريض كانت في قوة (ثم لا تفيضوا من المزدلفة؛ وأنى - بئس - إذنا بالتفاوت بين الافاضتين في الرتبة بأن إحداهما صواب ، والأخرى خطأ ، ولا يقدح في ذلك أن التفاوت إنما يعتبر بين المتعاطفين لا بين المعطوف عليه وما دخله حرف النفي من المعطوف لأن الحصر ممنوع ، وكذا لا يضر انفهام التفاوت من كون أحدهما ماوراً به ، والآخر منها عنه কিفما كان العطف لأن المراد أن طلة (ثم) تؤذن بذلك مع قطع النظر عن تعلق الأمر والنهى ، وجوز أن يكون العطف على - فاذكروا - ويعتبر التفاوت بين الافاضتين أيضاً كما في السابق بلا تفاوت ، وبعضهم جعله معطوفاً على محذوف أى أفيضوا إلى منى (ثم أفيضوا) الخ وليس بشئ كالقول بأن في الآیة تقدماً وتأخيراً ، والتقدير (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم - ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس فاذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واستغفروا) وإذ أريد بالمفاض منه المزدلفة وبالمفاض اليه منى - كما قال الجبائی - بقيت طلة (ثم) على ظاهرها لأن الإفاضة إلى منى بعيدة عن الإفاضة من عرفات - لأن الحاج إذا أفاضوا منها عند غروب الشمس يوم عرفة يجيئون إلى المزدلفة ليلة النحر وبيوتون بها فإذا طلع الفجر وصلوا بغلس ذهبوا إلى قرح فيرقون فوقه أو يقفون بالقرب منه ثم يذهبون إلى وادى محسر ثم منه إلى منى ، والحطاب على هذا عام بلا شبهة ، والمراد من الناس الجنس كما هو الظاهر - أى من حيث أفاض الناس كلهم قديماً وحديثاً ، وقيل: المراد بهم إبراهيم عليه السلام وسبى ناساً لأنه كان إماماً للناس ؛ وقيل: المراد هو وبنوه، وقرئ - الناس - بالكسر أى الناسى والمراد به آدم عليه السلام لقوله تعالى في حقه: (فنبى) وكلية - ثم - على هذه القراءة للإشارة إلى بعد ما بين الإفاضة من عرفات والمخالفة عنها بناءً على أن معنى (ثم أفيضوا) عليها ثم لا تتخلفوا عنها لكونها شرعاً قديماً كذا قيل فليتدبر ﴿وَأَسْتَغْفِرُوا اللَّهَ﴾ من جاهليتك في تنفير المناسك ونحوه ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ﴾ للمستغفرين ﴿رَحِيمٌ ۖ ۱۹۹﴾ بهم منعم عليهم ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَسَكَكُمْ﴾ أى اديتم عباداتكم الحجية وفرغتم منها ﴿فَازْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ﴾ أى لما كنتم تذكرونهم عند فراغ حجتكم بالمفاخر، وروى عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما قال: كان أهل الجاهلية يجلسون بعد الحج فيذكرون أيام آبائهم وما يمدون من أنسابهم يومهم أجمع فأنزل الله تعالى ذلك ﴿أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ إما بمرور معطوف

على الذكر يجعل الذكر ذا كراً على الجواز والمعنى - واذا كروا الله ذكراً كذا كركم آباءكم أو كذا كركم أشد منه وأبلغ - أو على ما أضيف إليه بناءً على مذهب الكوفيين المجوزين للعطف على الضمير المحرور بدون إعادة الحافض في السعة بمعنى - أو كذا كركم أشد منكم ذكراً أو إمامنصب بالعطف على (آباءكم) و(ذكراً) من فعل المبني للمفعول بمعنى أو كذا كركم أشد مذكورية من آباءكم، أو بهضم دل عليه المعنى أي ليكن ذكركم الله تعالى أشد من ذكركم آباءكم أو كونوا أشد ذكراً لله تعالى منكم لأبائكم كذا قيل، واختار في البحر أن يكون (أشد) نصب على الحال من ذكراً المنصوب - باذكروا إذ لو تأخر عنه لكان صفة له وحسن تأخر (ذكراً) لأنه كالفاصلة ولزوال القلق التكرار إذ لو قدم لكان التركيب فاذا كروا الله كذا كركم آباءكم، أو اذكروا ذكراً أشد، وفيه أن الظاهر على هذا الوجه أن يقال أو أشد بدون (ذكراً) بأن يكون معطوفاً على كذا كركم صفة للذكر المقدر وأن المطلوب الذكر الموصوف بالأشدية لا طلبه حال الأشدية (فَرَأَى النَّاسَ مَنِ يَقُولُ) جملة معترضة بين الأمرين المتعاطفين للحث والاكثار من ذكر الله تعالى وطلب ماعنده، وفيها تفصيل للذاكرين مطلقاً حجاً أو غيرهم كما هو الظاهر إلى مقل لا يطلب بذكر الله تعالى إلا الدنيا ومكثر بطلب خير الدارين، وما نقل عن بعض المنصوفة من قولهم إن عبادتنا لذاته تعالى فارغة من الاغراض والاعراض جهل عظيم ربما يجرى إلى الكفر كما قاله حجة الاسلام قدس سره لأن عدم التعليل في الافعال تخص بذاته تعالى على أن البعض قائل بأن أفعاله سبحانه أيضاً معللة بما تقتضيه الحكمة، نعم إن عبادته تعالى قد تكون لطلب الرضا للخوف مكروه أو لتلبيح محبوب لكن زامن أجل حسنة الاخرى يطلبه بخلص عباده قال تعالى: (ورضوان من الله أكبر) وقرن سبحانه الذكر بالدعاء للإشارة إلى أن المعتبر من الذكر ما يكون عن قلب حاضر وتوجه باطن كما هو حال الداعي حين طلب حاجة لا مجرد التفوه والطلب به، وذهب الامام أبو حيان إلى أن التفصيل للداعين المأمورين بالذكر بعد الفراغ من المناسك، وبدأ سبحانه وتعالى بالذكر لكونه مفتاحاً للاجابة ثم بين جل شأنه أنهم ينقسمون في سؤال الله تعالى إلى من يغاب عليه حب الدنيا فلا يدعو إلا لها ومن يدعو بصلاح حاله في الدنيا والآخرة، وفي الآية التفات من الخطاب إلى الغيبة خطأ لطلب الدنيا عن ساحة عز الحضور، ولا يخفى أن الأول هو المناسب لبقاء الناس على عمومهم والمطابق لما سأل من قوله سبحانه: (ومن الناس من يعجبك) الخ (ومن الناس من يشرى) نعم سبب النزول كما روى عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما - طائفة من الأعراب ينجون إلى الموقف فيطلبون الدنيا، وطائفة من المؤمنين ينجون فيطلبون الدنيا والآخرة وهذا لا يقتضى التخصيص (رَبَّنَا - إِنَّا فِي الدُّنْيَا) أي اجعل كل إبتائنا ومنحتنا فيها فالفعل الثاني متروك ونزل الفعل بالقياس منزلة اللازم ذهاباً إلى عموم الفعل للإشارة إلى أن همته مقصورة على مطالب الدنيا (وَمَالَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ ۚ ۳۰۰) إخبار منه تعالى ببيان حال هذا الصنف في الآخرة يعني أنه لا نصيب له فيها ولا حظ، والحلاق - من خاق به إذا لاق، أو من الخاق كأنه الأمر الذي خلق له وقدر، وقيل: الجملة بيان الحال ذلك في الدنيا فهي تصریح بما علم ضمناً من سابقه تقريراً له وتأكيداً أي ليس له في الدنيا طلب خلاق في الآخرة وليس المراد أنه ليس له طلب في الآخرة للخلاق ليقال: إن هذا حكم كل أحد إذ لا طلب في الآخرة وإنما فيها الحظ والحرمان، ويحجب بمنع عدم الطلب إذ المؤمنون يطلبون زيادة الدرجات والكافرون الخلاص من شدة العذاب، و(من) صلة، وله - خبر مقدم والجار والمحرور بعده متعلق

بما تعلق به أو حال بما بعده ﴿ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ﴾ يعنى العافية والكفافة قاله قتادة، أو المرأة الصالحة قاله على كرم الله تعالى وجهه، أو العلم والعبادة قاله الحسن، أو المال الصالح قاله السدى، أو الإلاد البرار، أو ثناء الخلق قاله ابن عمر، أو الصحة والكفاية والنصرة على الأعداء، والفهم في كتاب الله تعالى، أو صحبة الصالحين قاله جعفر، والظاهر أن الحسنة وإن كانت نكرة في الإثبات وهى لاتعم إلا أنها مطلقة فتتصرف إلى الكامل والحسنة الكاملة في الدنيا ما يشمل جميع حسناتها وهو توفيق الخير وبيانها بشئ مخصوص ليس من باب تعيين المراد إذ دلالة للطلق على المقيد أصلاً وإنما هو من باب التمثيل وكذا الكلام في قوله تعالى : ﴿ وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةٌ ﴾ فقد قيل هى الجنة ، وقيل : السلامة من هول الموقف وسوء الحساب ، وقيل : الحور العين وهو مروى عن على كرم الله تعالى وجهه ، وقيل : لذة الرؤية (وقيل، وقيل...) والظاهر الاطلاق وإرادة الكامل وهو الرحمة والاحسان ﴿ وَقَنَا عَذَابَ النَّارِ ۚ ﴾ أى احفظنا منه بالعفو والمغفرة واجعلنا من يدخل الجنة من غير عذاب، وقال الحسن: احفظنا من الشهوات والذنوب المؤدية إلى عذاب النار، وقال على كرم الله تعالى وجهه: عذاب النار الامراة السوء أعاذنا الله تعالى منها وهو على نحو ما تقدم وقد كان ﷺ أكثر دعوة يدعو بها هذه الدعوة كما رواه البخارى ومسلم عن أنس رضى الله تعالى عنه. وأخرجنا عنه أيضاً أنه قال: « إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم دعا رجلا من المسلمين قد صار مثل الفرخ المتترف فقال له ﷺ : هل كنت تدعو الله تعالى بشئ ؟ قال : نعم كنت أقول اللهم ما كنت معاقبي به فى الآخرة فجعله لى فى الدنيا فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : سبحان الله إذا لاتطبق ذلك ولا تستطيعه فهلا قلت ربنا آتانا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقناعذاب النار ودعا له فشفاه » الله تعالى ﴿ أَوْلَآئِكَ ﴾ إشارة إلى الفريق الثانى والجملة فى مقابلة ( وما لهم فى الآخرة من خلاق ) والتعبير باسم الإشارة للدلالة على أن اتصافهم بما سبق علة للحكم المذكور ولنا ترك العطف ههنا لكونه كالنتيجة لما قبله ، قيل : وما فيه من معنى البعد للإشارة إلى علو درجتهم وبعد منزلتهم فى الفضل ، وجوز أن تكون الإشارة إلى كلا الفريقين المتقدمين فالتونين فى قوله تعالى : ﴿ لَّهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا ﴾ على الاول للتفخيم وعلى الثانى للتتويع أى لكل منهم نصيب من جنس ما كسبوا ، أو من أجله ، أو بما دعوا به بنطيمه منه ما قدرناه ، و - من - إما لتبعيض أو للابتداء ، والمبدئية على تقدير الاجلية على وجه التعليل ، وفى الآية على الاحتمال الثالث وضع الظاهر موضع المضمرة بغير لفظ السابق لأن المفهوم من (ربنا آتانا) الدعاء لا الكسب إلا أنه يسمى كسبا لأنه من الاعمال وقرىء - بما اكتسبوا - هـ ﴿ وَأَنَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ۚ ﴾ هـ يحاسب العباد على كثرتهم فى قدر نصف نهار من أيام الدنيا ، وروى بمقدار فوق ناقة، وروى بمقدار لمحطة البصر أو يوشك أن يقم القيامة ويحاسب الناس فبادروا إلى الطاعات واكتساب الحسنات ، والجملة تذييل لقوله تعالى ( فاذكروا الله كذا كرم آباءكم ) الخ والمحاسبة إما على حقيقتها كما هو قول أهل الحق من أن النصوص على ظاهرها مالم يصرّف عنها صارف، أو مجاز عن خالق علم ضرورى فيهم بأعمالهم وجزائنها كما وكيفا، أو مجازاتهم عليها هذا ﴿ ومن باب الإشارة فى الآيات ) هـ ( ليس البر بأن أتاتوا ) بيوت قلوبكم من طرف حواسكم ومعلوماتكم البدنية المأخوذة من المشاعر فانها ظهور القلوب التى تلى البدن (ولكن) البر من اتقى شواغل



الحواس وهو اجس الخیال ووساوس النفس الامارة و اتوا هاتيك البيوت (من ابوابها) التي تلى الروح، ويدخل منها الحق واتقوا الله عن رؤية تقواكم لعلكم تفوزون به) وقالوا في سبيل الله الذين يقاثلونكم) من قوى نفوسكم ودواعي بشرتكم فان ذلك هو الجهاد الاكبر ( ولا تعتدوا ) باعمالها والوقوف مع حظوظها أو لانتجاوزها في القتال إلى أن تضعفوا البدن عن القيام بمراسم الطاعة . ووظائف العبودية ه قرب مخصصة شر من التخم ه (إن الله لا يحب المعتدين) الواقفين مع نفوسهم أو المتجاوزين ظل الوحدة وهو العدالة (واقتلوهم) حيث وجدتموهم أى امنعوا هاتيك القوى عن شتم لذات الشهوات والهوى حيث كانوا (وأخرجوهم) عن مكة الصدر بما أخرجوكم عنها واستزلوكم إلى بقعة النفس وحالوا بينكم وبين مقر القلب وفتنهم التي هي عبادة الهوى والسجود لاصنام اللذات أشد من الامانة بالكفاية أو بلاؤكم عند استيلاء النفس أشد عليكم من القتل الذي هو محو الاستعداد وطمس الغرائز لما يترتب على ذلك من ألم الفراق عن حضرة القدس الذي لا يتناهى (ولا تقاثلوهم عند المسجد الحرام) وهو مقام القلب إذا وافقوكم في توجهم حتى ينازعوكم في مطالبكم ويجروكم عن دين الحق ويدعوكم إلى عبادة مجل النظر إلى الأغيار فان نازعوكم (فاقتلوهم) بسيف الصدق واقطعو امادة تلك الدواعي (كذلك جزاء الكافرين) الساترين للحق (فان اتهموا) عن نزاعهم (فان الله غفور رحيم) وقاتلوهم) على دوام الرعاية وصدق العبودية (حتى لا تكون فتنة) ولا يحصل التفات إلى السوى (ويكون الدين كله لله) بتوجه الجمع إلى الجانب الاقدس والذات المقدس (فان اتهموا فلا عدوان) إلا على المجاوزين للحدود (الشهر الحرام) الذي قامت به النفس لحقوقها (بالشهر الحرام) الذي هو وقت حضوركم ومراقبتكم (والحرمات قصاص) فلا تبالوا بهتك حرمتها (وأنفقوا في-بيل الله) مامعكم من العلوم بالعمل به والارشاد- ولا تلقوا بأيديكم إلى تملكه التفریط وأحسنوا- بأن تكونوا مشاهدين ربكم في سائر أعمالكم إن الله يحب المشاهدين له ، وأتموا حجب- توحيد الذات وعمرة توحيد الصفات لله بإتمام جميع المقامات والأحوال (فإن أحصرتم) بمنع أعداء النفوس أو مرض الفتور فجاهدوا في الله بسوق هدى النفس وذبحها بفناء كعبة القلب، ولا اختلاف النفوس في الاستعداد قال: ما استيسر ولا تخلفوا رؤسكم ولا تزيلوا آثار الطبيعة وتختاروا فراغ الخاطر حتى يبلغ هدى النفس عمله حينئذ تأمنون من التشويش وتكدر الصفاء (فن كان منكم مريضاً) ضعيف الاستعداد (أوبه أذى من رأسه) أى مبتلى بالعلاقات ولم يتيسر له السلوك على ما ينبغي فعله فدية من إمساك عن بعض لذاته وشواغله أو فعل بر أو رياضة تقمع بعض القوى (فاذا أتمتم) من المانم المحصر فن تمتع بذوق تجلى الصفات متوسلا به إلى حج تجلى الذات فيجب عليه ما أمكن من الهدى بحسب حاله (فن لم يجد) لضعف نفسه وانقهارها (فصيام ثلاثة أيام في الحج) أى فعله الامساك عن أفعال القوى التي هي الاصول القوية في وقت التجلي والاستقرار في الجمع، والغناء، وهى العقل، والهوى، والمتخيلة (وسبعة إذا رجعتن) إلى مقام التفصيل والكثرة ، وهى الحواس الخمسة الظاهرة والغضب . والشهوة لتكون عند الاستقامة في الأشياء بانه عز وجل (تلك عشرة كاملة) موجبة لفاعيل عجيبة مشتملة على أسرار غريبة (ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) من الكاملين الحاضرين مقام الوحدة لأن أولئك لا يخاطبون ولا يعاتبون ومن وصل فقد استراح (الحج أشهر معلومات) وهى مدة الحياة الفانية أو من وقت بلوغ الحلم إلى الأربعين كما قال في البقرة (لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك) ه ومن هنا قيل: الصوفى بعد الأربعين بارد نعم العمش خير من العمى والقليل خير من الحرمان (فن فرض فيهن الحج) على نفسه بالعزيمة فلا رفث أى فلا يمل إلى الدنيا وزينتها (ولافسوق) ولا يخرج القوة الغضبية عن طاعة القلب بل

لا يخرج عن الوقت ولا يدخل فيها يورث المقت (ولا جدال في الحج) أى ولا ينازع أحداً في مقام التوجه إليه تعالى إذ الكل منه وإليه ومن نازعه في شيء ينبغى أن يسلمه إليه ويسلم عليه (وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً) وما فعلوا من فضيلة في ترك شيء من هذه الأمور يعلمه الله ويبيحك عليه ، وتزودوا من الفضائل التي يلزمها الاجتناب عن الرذائل (فان خير الزاد التقوى) وتماها بنفي السوى (واقفون يا أولى الالباب) فان قضية العقل الخالص عن شوب الوهم وقشر المادة اتقاء الله تعالى ليس عليكم حرج عند الرجوع إلى الكثرة أن تطلبوا رفقاً لأنفسكم على مقتضى ما حده المظهر الاعظم صلى الله تعالى عليه وسلم فاذا دفعتم أنفسكم من عرفات المعرفة (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أى شاهدوا جماله سبحانه عند السر الروحي المسمى بالحقي وسمى مشعراً لأنه محل الشعور بالجمال ووصف بالحرام لأنه محرم أن يصل اليه الغير (واذكروه كما هداكم) إلى ذكره في المراتب (وإن كنتم من قبل) الوصول إلى عرفات المعرفة والوقوف بها (لما الضالين) عن هذه الاذكار في طلب الدنيا (ثم أفيضوا) إلى ظواهر العبادات (من حيث أفاض) سائر الناس إليها وكونوا كأحدهم فان النهاية الرجوع إلى البداية أو أفيضوا من حيث أفاض الانبياء عليهم السلام لأجل أداء الحق والشفقة على عباد الله تعالى بالارشاد والتعليم (واستغفروا الله) فقد كان الشارع الاعظم صلى الله تعالى عليه وسلم يغان على قلبه ويستغفر الله تعالى في اليوم سبعين مرة، ومن أنت يماسكين بعده (إن الله غفور رحيم فإذا قضيت مناسككم) وفرغتم من الحج (فاذكروا الله كذا كرم آباءكم) قيل السلوك (أو أشد ذكراً) لأنه المبدأ الحقيقى فذكروا مشغواين به حسياً تقتضيه ذاته سبحانه فمن الناس من لا يطالب إلا الدنيا ولا يعبد إلا لاجلها وماله في مقام الفناء من نصيب لتصور همته واكتسابه الظلمة المنافية للنور، ومنهم من يطلب خير الدارين ويحترز عن الاحتجاب بالظلمة والتعذيب بيران الطبيعة (أولئك لهم نصيب مما كسبوا) من حظوظ الآخرة والأناوار الباهرة والذات الباقية والمراتب العالية والله سريع الحساب ﴿ وَادْكُرُوا اللَّهَ ﴾ أى كبروه إدبار الصلوات وعند ذبح القرابين ، ورمى الجمار وغيرها •

﴿ في أيام معدودات ﴾ وهى ثلاثة أيام التشريق وهو المروى في المشهور عن عمر . وعلى . وابن عباس رضى الله تعالى عنهم، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها أربعة أيام بضم يوم النحر إليها، واستدل بعضهم للتخصيص بأن هذه الجملة معطوفة على قوله سبحانه: (فاذكروا الله) الخ فكانه قيل فإذا قضيت مناسككم فاذكروا الله في أيام معدودات، والفاء للتعقيب فاقضى ذلك إخراج يوم النحر من الأيام، ومن اعتبر اللفظ والتعقيب وجعل بعض يوم يوماً استدلالاً بالآية على ابتداء التكبير خلف الصلاة من ظهر يوم النحر ، واستدل بعمومها من قال: يكبر خلف التوافل، واستشكل وصف أيام معدودات لأن أياماً جمع يوم وهو مذكور، (معدودات) واحداً معدودة وهو مؤنث فكيف تقع صفة له، فالظاهر معدودة ووصف جمع مالا يعقل بالمفرد المؤنث جازماً، وأجيب بأن معدودات جمع معدود لا معدودة، وكثيراً ما يجمع المذكر جمع المؤنث كحمانات وسجلات، وقيل: إنه قدر اليوم، ثم تأبى باعتبار ساعاته، وقيل: إن المعنى أنها في كل سنة معدودة، وفي الستين معدودات فهى جمع معدودة حقيقة ولا يخفى ما فيه ﴿ قَدْ تَعَجَّلَ ﴾ أى عجل في النهر أو استعجل النهر من منى، وقد ذكر غير واحد أن عجل واستعجل يميّزان مطاوعين بمعنى عجل يقال: تعجل في الأمر واستعجل ، ومتعدين يقال: تعجل الذهاب ، والمطاوعة عند الرمضى أرفق لقوله تعالى: (ومن تأخر) كما هي كذلك في قوله :

قد يدرك المتأني بعض حاجته وقد يكون من (المستعجل) الزلل  
 لأجل المتأني ، وذهب بعض أرباب التحقيق إلى ترجيح التعدي لأن المراد بيان أمور -العجل- لا التعجل  
 مطلقاً ، وقيل : لأن اللازم يستدعي تقدير (في) فيازم تعاق حرفي جر أحدهما المقدر والثاني ﴿ في يومين ﴾  
 بالفعل وذا لا يجوز - واليومان - يوم القر . ويوم الروس . واليوم الذي بعده . والمراد فمن نفر في ثاني أيام  
 الشريق قبل الغروب - وبعد رمى الجمار عند الشافعية - وقبل طلوع الفجر من اليوم الثالث إذا فرغ من رمى  
 الجمار عندنا - والنفر في أول يوم منها لا يجوز - فظرفية (اليومين) له على التوسع باعتبار أن الاستعداد له  
 في اليوم الأول ، والقول بأن التقدير في أحد (يومين) إلا أنه يحمل فسر باليوم الثاني ، أو في آخر (يومين)  
 خروج عن مذاق النظر ﴿ فَلَا يُؤْمِ عَلَيْهِ ﴾ باستعماله ﴿ وَمَنْ تَأَخَّرَ ﴾ في النفر حتى رمى في اليوم الثالث قبل  
 الزوال أو بعده عندنا ، وعند الشافعي بعده فقط ﴿ فَلَا يُؤْمِ عَلَيْهِ ﴾ بما صنع من التأخر ، والمراد التخيير بين  
 -العجل- والتأخر- ولا يقدح فيه أفضلية الثاني خلافاً لصاحب -الانصاف- وإنما ورد -بني الإثم- تصريحا  
 بالرد على أهل الجاهلية حيث كانوا مختلفين فيه ، فمن يؤثم للعجل ، ومؤثم للتأخر ﴿ لَمَنْ أَتَى ﴾ خير لمخذوف  
 -واللام- إما للتعليل أو للاختصاص ، أى ذلك التخيير المذكور بقرينة القرب لأجل -المتقى- لتلا يتضرر  
 بترك ما يقصده من -العجل- والتأخر - لأنه حذر متحرج عما يريه ، أو ذلك المذكور من أحكام الحج مطلقاً  
 نظر إلى عدم المخصص القطعي ، وإن كانت عامة لجميع المؤمنين مختصة - بالمتقى - لأنه الحاج على الحقيقة ،  
 والمتنعف بها ، والمراد من -التقوى- على التقديرين التجنب عما يؤثم من - فعل أو ترك - ولا يجوز حملها على  
 التجنب عن الشرك لأن الخطاب في جميع ماسبق للمؤمنين ، واستدل بعضهم بالآية على أن الحاج إذا أتى  
 في أداء حدود الحج وفرائضه غفرت له ذنوبه كلها ، وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وأخرج  
 ابن جرير عنه أنه فسر الآية بذلك ثم قال : إن الناس يتأولونها على غير تأويلها ، وهو من الغرابة بمكان •  
 ﴿ وَأَتَقُوا اللَّهَ ﴾ في جميع أموركم التي يتعاق بها العزم لتنظموا في -سلك- المعتنين بالأحكام المذكورة ،  
 أو احذروا الإخلال بما ذكر من أمور الحج ﴿ وَأَعْلِدُوا أَنْكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ۚ ﴾ للجزاء على أعمالكم  
 بعد الإحياء والبعث، وأصل -الحشر- الجمع وضم المفرق وهو تأكيد للأمر بالتقوى وموجب للاشتغال به ،  
 فإن من علم بالحشر . والمحاسبة . والجزاء كان ذلك من أقوى الدواعي له إلى ملازمة التقوى ، وقدم إليه  
 للاعتناء بمن يكون الحشر إليه ولتواخي الفواصل ﴿ وَمَنْ أَلْسَنَ مِنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ ﴾ عطف على قوله  
 تعالى : (ومن الناس من يقول) والجامع أنه سبحانه لما ساق بيان أحكام الحج إلى بيان انقسام الناس في الذكر  
 والدعاء في تلك المناسك إلى الكافر ، والمؤمن -تممه سبحانه ببيان قسمين آخرين - المنافق والمخلص -  
 وأصل -التعجب- حيرة تعرض للإنسان لجهله بسبب المتعجب منه ، وهو هنا مجاز عما يلزمه من الروق والعظمة  
 فإن الأمر الغريب المجهول يستطيه الطبع ويعظم وقته في القلوب ، وليس على حقيقته لعدم الجهل بالسبب  
 أعنى الفصاحة والحلاوة ، فالعنى ومنهم من يروقك ويعظم في نفسك ما يقوله : ﴿ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ أى  
 في أمور الدنيا وأسباب المعاش - سواء كانت عائدة إليه أم لا - فالمراد من (الحياة) مابه الحياة والتعيش ،

أو في معنى (الدنيا) فانها مرادة من ادعاء المحبة وإظهار الإيمان - فالحياة الدنيا - على معناها، وجعله ظرفاً للقول من قبيل قولهم في عنوان المباحث الفصل الاول في كذا والكلام في كذا أى المقصود منه ذلك ولا حذف في شيء من التقديرين على ما هو وتكون الظرفية حينئذ تقديرية كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: « في النفس المؤمنة مائة من الابل » أى في قتلها فالسبب الذى هو القتل متضمن الدية متضمن الظرف للظروف وهذه هى التى يقال لها إنها سببية كذا في الرضى قاله بعض المحققين، وجوز تعلق الجورور بالفعل قبله أى يعجبك في الدنيا قوله لفصاحته وطلاوة ألفاظه ولا يعجبك في الآخرة لما يعتريه من الدهشة واللكنة أو لانه لا يئذن له في الكلام فلا يتكلم حتى يعجبك، والآية كما قال السدى: نزلت في الاخنس بن شريق الثقفى حليف بن زهرة «أقبل إلى النبي ﷺ في المدينة فأظهر له الاسلام وأعجب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منه وقال: إنما جئت أريد الاسلام والله تعالى يعلم لى لصادق ثم خرج من عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فمر بزرع من المسلمين (١) وحر فأحرق الزرع وعقر الحر» وقيل: في المنافقين كافة ﴿ وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ ﴾ أى بحسب ادعائه حيث يقول الله يعلم أن ما في قلبي موافق لما في لساني وهو معطوف على (يعجبك) وفي مصحف آتى ويستشهد الله، وقرئ: ويشهد الله بالرفع، فالمراد بما في قلبه ما فيه حقيقة، ويؤيده قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، والله يشهد على ما في قلبه على أن كلمة على لكون المشهود به مضراً له، والجملة حينئذ اعتراضية .

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْصَمَ ۙ ۚ ﴾ أى شديد المخاصمة في الباطل كما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما واستشهد عليه بقول مهمل .

إن تحت الحجار حرز ما وجوراً وخصيماً ألد ما ملاق

فألد صفة كأحر بدليل جمعه على لد ويحى مؤنثه لدا، لأفعل تفضيل والإضافة من إضافة الصفة إلى فاعلها حسن الوجه على الاسناد المجازى وجعلها بعضهم بمعنى في على الظرفية للتقديرية أى شديد في المخاصمة، وتقل أبو حيان عن الخليل أن ألد أفعل تفضيل فلا بد من تقدير، وخصامه ألد الخصام أو ألد ذوى الخصام، أو يجعل وهو راجع إلى الخصام المفهوم من الكلام على بعد، أو يقال الخصام جمع خصم كبحر وبجار وصعب وصعاب، فأى أشد الخصوم خصومة، والإضافة فيه للاختصاص ذاق أحسن الناس وجهها، وفي الآية إشارة إلى أن شدة المخاصمة مذمومة، وقد أخرج البخارى. ومسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم « أبغض الرجال إلى الله تعالى ألد الخصم » وأخرج أحمد عن أبي الدرداء. « كفى بك إثماً أن لاتزال تماريا وكفى بك ظالماً أن لاتزال مخاصماً وكفى بك كاذباً أن لاتزال محدثاً لإحدى في ذات الله عز وجل » وشدة الخصومة من صفات المنافقين لانهم يحبون الدنيا فيكثرون الخصام عليها ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ ۙ ﴾ أى أدبر وأعرض قاله الحسن، أو إذا غلب وصار والياً - قاله الضحاك - « (سَمِعُ) هـ أى أسرع في المشى أو عمل هـ (في الأرض لِيُفْسِدَ فِيهَا) هـ ما أمكنه هـ (وَيَهْلِكُ الْخَرْتُ وَالنَّسْلُ) هـ كما يفعله الأخنس، أو كما يفعله ولادة السوء بالقتل والاتلاف، أو بالظلم الذى يمنع الله تعالى يشؤمه القطر، و(الخرت) الزرع (والنسل) كل ذات روح يقال نسل ينسل نسلًا إذا خرج فسقط، ومنه نسل وبر البعير أو ريش الطائر، وسمى العقب من الولد نسلاً لخروجه من ظهر أبيه، وبتن أمه، وذكر الأزهري

(١) قوله: (زرع من المسلمين) لذا بخطه اه

أن (الحرث) هنا النساء (والنسل) الاولاد، وعن الصادق أن الحرث في هذا الموضع الدين والنسل الناس، وقرئ ويهلك الحرث والنسل على أن الفعل للحرث والنسل، والرفع للعطف على (سمى) وقرأ الحسن بفتح اللام وهي لغة - أنى أبى - وروى عنه ويهلك على البناء للمفعول ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسِدَ ٢٠٥﴾ لا يرضى به فاحذروا غضبه عليه، والجملة اعتراض للوعيد واكتفى فيها على الفساد لانطوائه على الثاني لكونه من عطف العام على الخاص، ولا يرد أن الله تعالى مفسد للأشياء قبل الإفساد، فكيف حكم سبحانه بأنه لا يحب الفساد، لأنه يقال: الإفساد - بما قيل في الحقيقة - إخراج الشيء عن حالة محمودة - لا لترض صحيح - وذلك غير موجود في فعله تعالى ولا هو أمر به، ومازاه من فعله جل وعلا إفساداً فهو بالإضافة إلينا، وأما بالنظر إليه تعالى فكله صلاح، وأما أمره بإهلاك الحيوان مثلاً لآكله فلا صلاح إلا لصاح الإنسان الذي هو زبدة هذا العالم، وأما إيمانه فأحد أسباب حياته الأبدية ورجوعه إلى وطنه الأصلي، وقد تقدم ما عسى أن يحتاجه هنا •

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ﴾ في فلكك ﴿أَخَذَتْهُ الْعُرَّةُ﴾ أي احتوت عليه وأحاطت به، وصار كالمأخوذ بها، و(العرة) في الأصل خلاف الذل وأريد بها الأنفة والحمية مجازاً هـ (بالتأنيب) هـ أي مصحوباً أو مصحوبة به أو بسبب إيمه السابق، ويجوز أن يكون - أخذ - من الأخذ بمعنى الأمر، ومنه الأخذ للاسير، أي جعلته (العرة) وحية الجاهلية أسيراً بقيد الإيم لا يتخلص منه ﴿حَسْبُ جَهَنَّمَ﴾ مبتدأ وخبر أي كافيه (جهنم) وقيل: (جهنم) فاعل (حسبه) ساد مسدّ خبره، وهو مصدر بمعنى الفاعل وقوى لاعتقاده على - الفاء - الرابطة للجملة بما قبلها، وقيل: (حسب) اسم فعل ماض بمعنى كفى - وفيه نظر - و(جهنم) علم لدار العقاب أو لطبقة من طبقاتها ممنوعة من الصرف للعالية والتأنيث، وهي من الملحق بالخاصية بزيادة الحرف الثالث ووزنه فعنل، وفي البحر إنها مشتقة من قولهم: ركية جهنم - إذا كانت بعيدة القعر - وظلامها من الجهم، وهي الكراهية، والغلظ، ووزنها فعنل، ولا يلتفت لمن قال: وزنها فعنل كمرندس، وأن فعنلا مفعول وجود فنقل نحو دونك وخفك وغيرها، وقيل: إنها فارسي وأصلها كهنام فعزبت - ياببدال الكاف جيما وإسقاط الألف - والمنع من الصرف حينئذ للعالية والعجمة ﴿وَلَبَسَ أَلْمَهَادُ ٢٠٦﴾ جواب قسم مقدر؛ والمخصوص بالذم محذوف لظهوره وتعيينه، و(المهاد) الفراش، وقيل: ما يوطن للجنب - والتعبير به للتهكم - وفي الآية ذم لمن يغضب إذا قيل له: (اتق الله) ولهذا قال العلماء: إذا قال الخصم للقاضي: اعدل ونحوه له أن يعزره، وإذا قال له: (اتق الله) لا يعزره. وأخرج ابن المنذر عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه «إن من أكبر الذنوب أن يقول الرجل لأخيه: اتق الله تعالى فيقول: عليك بنفسك عليك بنفسك» هـ (وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ) هـ أي يبيعها يهدلها في الجهاد على ماروى عن ابن عباس. والضحك رضي الله تعالى عنهما أن الآية نزلت في سرية الرجيع، أو في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر على ما أخرج ابن جرير عن أبي الخليل قال: سمع عمر رضي الله تعالى عنه إنساناً يقرأ هذه الآية فاسترجع وقال: قام رجل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر فقتله (أَبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ) هـ أي طلباً لرضاه، ف(أبتغاء) مفعول له، و(مرضات) مصدر - بنى - كافي البحر - على التاء كدعاة والقياس يجر يجرده منها، وكتب في المصحف - بالتاء - ووقف عليه - بالتاء والهاء - وأكثر الروايات أن الآية نزلت في صهيب الرومي رضي الله تعالى عنه،

فقد أخرج جماعة أن صبيّاً أُقبل مهاجراً نحو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فاتبعه نفر من المشركين فنزل عن راحلته ونثر ما في كنانته وأخذ قوسه ثم قال : يامعشر قريش ، لقد علمتم أني من أركانكم رجلاً ؛ وأيم الله لا تصلون إلى حتى أرى بما في كنانتي ثم أضرب بسيفي ما بقى في يدي منه شيئاً ، ثم افعلوا ما شئتم . فقالوا . دلنا على بيتك وما لك بمكة ونخلى عنك ، وعاهدوه إن دلهم أن يدعوه ففعل . فلما قدم على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « أبا يحيى ربح البيع ربح البيع » وتلا له الآية . وعلى هذا يكون الشراء على ظاهره بمعنى الاشتراء .  
وفي الكواشي أنها نزلت في الزبير بن العوام وصاحبه المقداد بن الأسود لما قال عليه الصلاة والسلام : « من ينزل خبيباً عن خشبته فله الجنة » فقال : أنا وصاحب المقداد . وكان خبيب قد صلبه أهل مكة . وقال الإمامية وبعض منا : إنها نزلت في علي كرم الله تعالى وجهه حين استخلفه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على فراشه بمكة لما خرج إلى النار ، وعلى هذا يرتكب في الشراء مثل ما ارتكب أولاً ﴿ وَاللَّهُ رَعُوفٌ بِالْعِبَادِ ٢٠٧ ﴾ أي المؤمنين حيث أرشدهم لما فيه رضاه ، وجعل التعميم الدائم جزاء العمل المنقطع وأتاب على شراء ما ماله بملكه ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً ﴾ أخرج غير واحد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها نزلت في عبدالله بن سلام وأصحابه ، وذلك أنهم حين آمنوا بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم وآمنوا بشرانعه وشرائع موسى عليه السلام فغظموها السبوت وكروها لثمان الأبل وألباناً بعد ما أسلموا ، فأنكر ذلك عليهم المسلمون ، فقالوا : إنا نقوى على هذا وهذا ، وقالوا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم : إن التوراة كتاب الله تعالى فدعنا فنعمل بها ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فالخطاب للمؤمنين أهل الكتاب ، و(السلم) بمعنى الإسلام ، و(كافة) في الأصل صفة من كف بمعنى منع ، استعمل بمعنى الجملة بعلaque أنها مانعة للأجزاء عن التفرق - والتاء - فيه للتأنيث أو للنقل من الوصفية إلى الإسمية . كمامة . وخاصة . وقاطبة ، أو للبالغة . واختار الطبري الأول مدعياً أن القول بالآخرين خروج عن الأصل من غير ضرورة : والشعول المستفاد منه شمول الكل للأجزاء لا الكلي لجزئياته ولا الأعم منهما ، ولا يختص بمن يعقل ، ولا يكونه حالاً ولا نكرة خلافاً لابن هشام - وليس له في ذلك ثبت - وهو هنا حال من الضمير في (ادخلوا) والمعنى ادخلوا في الإسلام بكلينكم ولا تدعوا شيئاً من ظاهرهم وباطنكم إلا والإسلام يستوعبه بحيث لا يبقى مكان لغيره من شريعة موسى عليه السلام ، وقيل : الخطاب للناطقين ، و(السلم) بمعنى الاستسلام والطاعة على ما هو الأصل فيه ، و(كافة) حال من الضمير أيضاً ، أي استسلموا لله تعالى وأطيعوه جملة واتركوا النفاق وآمنوا ظاهراً وباطناً ، وقيل : الخطاب لكفار أهل الكتاب الذين زعموا الإيمان بشريعتهم ، والمراد من (السلم) جميع الشرائع بذكر الخاص وإرادة العام بناءً على القول بأن الإسلام شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ، وحمل - اللام - على الاستغراق ، و(كافة) حال من (السلم) والمعنى ادخلوا أيها المؤمنون بشريعة واحدة في الشرائع كلها ولا تفرقوا بينها ، وقيل : الخطاب للمسلمين المختص ، والمراد من (السلم) شعب الإسلام ، و(كافة) حال منه ، والمعنى (ادخلوا) أيها المسلمون المؤمنون بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم (في) شعب الإيمان كلها ولا تتخلوا بشئ من أحكامه ، وقال الزجاج في هذا الوجه : المراد من (السلم) الإسلام ، والمقصود أمر المؤمنين بالثبات عليه ، وفيه أن التعبير عن الثبات على الإسلام بالدخول فيه بعيد غاية البعد ، وهذا ما اختاره بعض المحققين من ستة عشر احتمالاً في الآية حاصلة من ضرب

احتمالی (السلم) في احتمالی (كافة) وضرب المجموع في احتمالات الخطاب ، ومبنى ذلك على أمرين ، أحدهما أن (كافة) لا حاطة الأجزاء ، والثاني أن محط الفائدة في الكلام القيد كما هو المقرر عند البلغاء ، ونص عليه الشيخ في دلائل الإيجاز ، وإذا اعتبرت احتمال الحالية من الضمير والظاهر معاً كما في قوله :

خرجت بها نتمشى تجر وراءنا على أثرينا ذيل مرط مرحل

بلغت الاحتمالات أربعة وعشرين ، ولا يخفى ما هو الأوفق منها بسبب النزول . وقرأ ابن كثير . ونافع . والكسائي . ( السلم ) بفتح السين والباقون - بكسرهما - وهما لغتان مشهورتان فيه ، وقرأ الأعمش بفتح السين واللام ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ﴾ بمخالفة ما أمرتم به ، أو بالفرق في جملتكم ، أو بالفرق بالشرائع أو الشعب ﴿ إِنَّ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا ۝ ٢٠٨ ﴾ ظاهر العداوة أو مظهر لها ، وهو تعليل للنهي والانتباه .

﴿ فَإِنْ زَلَلْتُمْ ﴾ أي ملتم عن الدخول (في السلم) وتنجتيم ، وأصله السقوط وأريد به ما ذكر مجازاً • ﴿ مَنْ بَعْدَ مَا جَاءَ نَكْمَ الْبَيْتِ ﴾ أي الحجج الظاهرة الدالة على أنه الحق ، أو آيات الكتاب الناطقة بذلك الموجبة للدخول ﴿ فَأَعْلَسُوا أَنْ اللَّهَ عَزِيزٌ ﴾ غالب على أمره لا يعجزه شيء من الانتقام منكم (حكيم) ٢٠٩ .

لا يترك ما تقتضيه الحكمة من مؤاخذة المجرمين ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ ﴾ استفهام في معنى النبي ، والضمير للوصول السابق إن أريد به المنافقون أو أهل الكتاب ، أو إلى (من يعجبك) إن أريد به مؤمنوا أهل الكتاب أو المسلمون • ﴿ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ ﴾ بالمعنى اللائق به جل شأنه منزهاً عن مشابهة المحدثات والتقييد بصفات الممكنات .

﴿ فِي ظُلَلٍ ﴾ جمع ظلة كقفة وكفعل وهي ما أظلك ، وقرئ ظلال كقلال ﴿ مِّنَ النَّعَامِ ﴾ أي السحاب أو الأيض منه • ﴿ وَالْمَلَأَيْكَةُ ﴾ يأتون ، وقرئ . (والملائكة) بالجر عطف على ظلل أو النعام ؛ والمراد مع (الملائكة) أخرج ابن مردويه عن ابن مسعود عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : ويجمع الله تعالى الأولين والآخرين لميقات يوم معلوم قياماً شاخصاً أبصارهم إلى السماء ينظرون فصل القضاء وينزل الله تعالى في ظلال من النعام من العرش إلى الكرسي • وأخرج ابن جرير وغيره عن عبد الله بن عمر في هذه الآية قال : يهبط حين يهبط وينت بين خلقه سبعون ألف حجاب منها التور . والظلة . والماء . فيصوت الماء في تلك العظمة صوتاً تتخلع له القلوب ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن من النعام ظلالاً يأتي الله تعالى فيها محفوفات بالملائكة ، وقرأ أبي (إلا أن يأتيهم

الله والملائكة في ظلل) ومن الناس من قدر في أمثال هذه التشابهات محذوفاً فقال : في الآية الاستناد مجازي ، والمراد يأتيهم أمر الله تعالى وبأسه أو حقيقي ، والمفعول محذوف أي يأتيهم الله تعالى بيأسه ، وحذف المآتي به للدلالة عليه بقوله سبحانه : (إن الله عزيز حكيم) فان العزة والحكمة تدل على الانتقام بحق وهو البأس والعذاب ، وذكر الملائكة لأنهم الوسطة في إتيان أمره أو الآتون على الحقيقة ، ويكون ذكر الله تعالى حيث تمدد

لذكرهم كما في قوله سبحانه : (يخادعون الله والذين آمنوا) على وجه وخص النعام بمحلية العذاب لأنه مظنة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان أفظع لأن الشر إذا جاء من حيث لا يحتسب كان أصعب فكيف إذا جاء من حيث يحتسب الخير ، ولا يخفى أن من علم أن الله تعالى أن يظهر بما شاء ومتى شاء وأنه في حال ظهوره باق على إطلاقه حتى عن قيد الاطلاق منزه عن التقيد مبرأ عن التعدد كما ذهب إليه سلف الأمة وأرباب القلوب

من ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم لم يحتاج إلى هذه الكلفات ، ولم يحجم حول هذه التأويلات ﴿ وَقُضِيَ الْأَمْرُ ﴾ أى أتم أمر العباد وحسابهم فأثيب الطائع وعوقب العاصي وأتم أمر إهلاكهم وفرغ منه وهو عطف على (هل ينظرون) لأنه خبر معنى ووضع الماضى موضع المستقبل لدنو وتيقن وقوعه . وقرأ معاذ بن جبل وقضاء الامر عطفًا على الملائكة ﴿ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ٢١٠ ﴾ تذييل للتأكيد كأنه قيل : ( وإلى الله ترجع الامور ) التى من جملتها الحساب أو الإهلاك ، وعلى قراءة معاذ عطف على (هل ينظرون) أى لا ينظرون إلا الاتياز وأمر ذلك إلى الله تعالى، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم - ترجم - على البناء للمفعول على أنه من الرجوع، وقرأ الباقون على البناء للفاعل بالتأنيث غير يعقوب على أنه من الرجوع، وقرئ أيضاً بالنذكير وبناء للمفعول ﴿ سَلِّبْنِي بِئْتَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴾ أمر الرسول ﷺ كما هو الأصل في الخطاب أول كل واحد من صح منه السؤال، والمراد بهذا السؤال تقييدهم وتوبيخهم على طغيانهم وجحودهم الحق بعد وضوح الآيات لأن يجيبوا فيعلم من جوابهم كما إذا أراد واحد منا توبيخ أحد يقول لمن حضر سلمه كم أنعمت عليه ، وربط الآية بما قبلها على ما قيل: إن الضمير في (هل ينظرون) إن كان لأهل الكتاب فهى بالدليل عليه وإن كان لمن (يعجبك) فبى بيان لحال المعاندین من أهل الكتاب بعد بيان حال المنافقين من أهل الشرك ﴿ كَمْ ءَاتَيْنَهُم مِّنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ ﴾ أى علامة ظاهرة وهى المعجزات الدالة على صدق رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كما قال الحسن. وبجاءه، وتخصيص إتياء المعجزات بأهل الكتاب مع عمومها للكل لأنهم أعلم من غيرهم بالمعجزات وكيفية دلالتها على الصدق لعلمهم بمعجزات الانبياء السابقة وقد يراد بالآية معناها المتعارف وهو طائفة من القرآن وغيره ، وبينه من بان المتعدى، فالسؤال على إتياء الآيات المتضمنة لثمت الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وتحقق نوه والتصديق بما جاء به . و(كم) إما خبرية والمستول عنه محذوف، والجملة ابتدائية لا محل لها من الاعراب . وبينه لاستحقاقهم التقرير كأنه قيل: ( سل بنى إسرائيل ) عن طغيانهم وجحودهم للحق بعد وضوحه فقد - آتيناهم آيات كثيرة بينة، - وزعم لزوم انقطاع الجملة على هذا التقدير - وهم كما ترى، وإما استفهامية والجملة في موضع المفعول الثانى (سل) وقيل : في موضع المصدر أى سلهم هذا السؤال، وقيل: في موضع الحال أى سلهم قائلًا - كم آتيناهم - والاستفهام للتقرير بمعنى حل المخاطب على الاقرار ، وقيل : بمعنى التحقيق والتثبيت، واعترض بأن معنى التقرير الاستدكار والاستعداد وهو لا يجامع التحقيق، وأجيب بأن التقرير إنما هو على جحودهم الحق وإنكاره الجماع لا إتياء الآيات لا على الإتياء حتى يفارقه، ومحلها النصب على أنها مفعول ثان - لا تينا - وليس من الاشتغال كما وهم أو الرفع بالابتداء على حذف العائد، والتقدير - آتيناهموها - أو آتيناهم إياها، وهو ضعيف عند سيبويه، و(آية) تمييز، و(من) صلة أى بها للفصل بين كون (آية) مفعولاً - لا تينا - وكونها ميمزة (كم) ويجب الاتيان بها في مثل هذا الموضوع فقد قال الرضى: وإذا كان الفصل بين - كم - الخبرية وميزها بفعل متعد وجب الاتيان بمن ثلاثا يلبس المميز مفعول ذلك المتعدى نحو (كم تركوا من جنات) (وكم أهلكنا من قرية) وحال - كم - الاستفهامية المجرور بميزها مع الفصل كحال - كم - الخبرية في جميع ما ذكرنا انتهى، وحكى عنه أنه أنكر زيادة من في ميمز الاستفهامية وهو محمول على الزيادة بلا فصل لا مطلقاً فلا تنافي بين كلاميه ﴿ وَمَنْ يُدِدْ نِعْمَةَ اللَّهِ ﴾ أى آياته فانها سبب الهدى الذى هو أجل النعم، وفيه وضع المظهر موضع المضمحل بغير لفظه السابق لتعظيم الآيات، وتبديلها تحريفها وتأويلها الزائغ، أو جعلها سبباً للضلالة وازدياد



الرجس، وعلى التقديرين لاحذف في الآية، وقال أبو حيان حذف حرف الجر من (نعمة) والمفعول الثاني (يبدل) والتقدير ومن يبدل بنعمة الله كفرأ، ودل على ذلك ترتيب جواب الشرط عليه وفيه ما لا يخفى، وقرئ: ومن يبدل بالتخفيف ﴿من بعد ما جاءته﴾ أى وصلته وتمكن من معرفتها، وفائدة هذه الزيادة: وإن كان تبديل الآيات مطلقاً مذموماً. التعريض بأنهم بدلوا بعد ما عقلوها، وفيه تقييح عظيم لهم ونعي على شناعة حالهم واستدلال على استحقاقهم العذاب الشديد حيث بدلوا بعد المعرفة وبهذا يندفع ما يترأى من أن التبديل لا يكون إلا بعد المحيى فما الفائدة في ذكره ﴿فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ٢١١﴾ لتعليل للجواب أقيم مقامه والتقدير ومن يبدل نعمة الله عاقبه أشد عقوبة لأنه شديد العقاب، ويحتمل أن يكون هو الجواب بتقدير الضمير أى شديد العقاب له وإظهار الاسم الجليل ائرية المهابة وإدخال الروعة ﴿زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ أى أوجدت حسنة وجعلت محبوبة في قلوبهم فهاقوا عليها تهاقت الفراش على النار وأعرضوا عما سواها ولذا أعرض أهل الكتاب عن الآيات وبدلوا، وفاعل التزيين بهذا المعنى حقيقة هو الله تعالى وإن فسرها التحسين بالقول نحوهم من الوسوسة كما في قوله تعالى: (لأزين لهم في الأرض ولاغوينهم) فإن فاعل ذلك هو الشيطان والآية محتملة لمعنيين، والتزيين حقيقة فيهما على ما يقتضيه ظاهر كلام الراغب هـ (وَيَسْخُرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا) هـ الموصول للعهد، والمراد به فقراء المؤمنين كصهيب. وبلال. وعمار أى يستهزئون بهم على رفضهم الدنيا وإقبالهم على العقبى، و(من) للتعدية وتفيد معنى الابتداء كأنهم جعلوا لفقهم وراثته حالهم منشأ للسخرية وقد يعدى السخر بالبلاء إلا لغة رديئة، والعطف على زين وإيثار صيغة الاستقبال للدلالة على الاستمرار، ويجوز أن تكون الواو للحال ويسخرون خبر محذوف أى وهم يسخرون، والآية نزلت في أبي جهل وأضرابه من رؤساء قريش بسطت لهم الدنيا وكانوا يسخرون من فقراء المؤمنين ويقولون لو كان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم نبياً لاتبعه أشرفنا، وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه، وقيل: نزلت في ابن أبى بن سلول، وقيل: في رؤساء اليهود، ومن نبى قريظة، والنضير. وبقيناق سخرون ومن فقراء المهاجرين وعن عطاء لمانع من نزولها في جميعهم ﴿وَالَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ هم الذين آمنوا بعينهم وآثر التعبير به مدحاً لهم بالقوى وإشعاراً بأبله الحكم، ويجوز أن يراد العموم ويدخل هؤلاء فيهم دخولا أولياً ﴿فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ مكاناً لأنهم في عليين وأولئك في أسفل السافلين، أو مكاناً لأنهم في أوج الكرامة وهم في حضيض الذل والمهانة، أو لأنهم يتناولون عليهم في الآخرة فيسخرون منهم كما سخروا منهم في الدنيا والجملة معطوفة على ما قبلها، وإيثار الاسمى للدلالة على دوام مضمونها، وفي ذلك من تسليية المؤمنين ما لا يخفى هـ ﴿وَاللَّهُ يَرِزُّقُهُ﴾ في الآخرة (مَنْ يَشَاءُ وَيَغْيِرْ حِسَابَ ٢١٢) هـ أى بلا نهاية لما يعطيه، وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه: هذا الرزق في الدنيا، وفيه إشارة إلى تملك المؤمن بين المستهزى بهم أم والنبى قريظة والنضير، ويجوز أن يراد في الدارين فيكون تذيلاً لكلا الحكيمين ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ متفقين على التوحيد مقرين بالعبودية حين أخذ الله تعالى عليهم العهد، وهو المروى عن أبى بن كعب، أو بين آدم، وإدريس عليهما السلام، بناداً على ما في روضة الأحياب أن الناس في زمان آدم كانوا موحدين متمسكين بدينه بحيث يصالحون الملائكة لإقليل من قائل ومتابعيه إلى زمن رفع إدريس، أو بين آدم ونوح عليهما السلام على ما روى البزار وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما

أنه كان بينهما عشرة قرون على شريعة من الحق ، أو بعد الطوفان؛ إذ لم يبق بعده سوى ثمانين رجلاً وامرأة ثم ماتوا إلا نوحاً وبنيه حام وسام ويافت وأزواجهم وكانوا كلهم على دين نوح عليه الصلاة والسلام فلا استغراق على الأول والأخير حقيقي، وعلى الثاني . والثالث ادعائي يجعل القليل في حكم العدم، وقيل: متفقين على الجهالة والكفر بناً على ما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق العوفي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنهم كانوا كفاراً وذلك بعد رفع إدريس عليه الصلاة والسلام إلى أن بعث نوح. أو بعد موت نوح عليه الصلاة والسلام إلى أن بعث هود عليه الصلاة والسلام ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾ أي فاختلّفوا فبعث الخ وهي قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ، وإنما حذف تعويلاً على ما يذكر عقبه ﴿مُبَشِّرِينَ﴾ من آمن بالثواب ﴿وَمُنذِرِينَ﴾ من كفر بالعذاب وهم كثيرون ، فقد أخرج أحمد . وابن حبان . عن أبي ذر أنه سئل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كم الأنبياء؟ قال : «مائة ألف وأربعمائة وعشرون ألفاً قلت: يا رسول الله كم الرسل؟ قال: ثلثمائة وثلاثة عشر جم غفيرة ولا يعارض هذا قوله تعالى: (ورسلاً قد قصصناهم عليك) الآية لما سياتي إن شاء الله تعالى، والجمعان منصوبان على الحال من النبيين ، والظاهر أنها حال مقدرة ، والقول بأنها حال مقارنة خلاف الظاهر .

﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكُتُبَ﴾ اللام للجنس ومعهم حال مقدرة من الكتاب فيعلق بمحذوف ، وليس منصوباً بأنزل والمعنى أنزل جنس الكتاب مقدراً مقارنته ومصاحبته للنبيين حيث كان كل واحد منهم يأخذ الأحكام إما من كتاب يخصه أو من كتاب من قبله، والكتب المنزلة مائة وأربعة في المشهور أنزل على آدم عشر صحائف. وعلى شيث ثلاثون. وعلى إدريس خمسون. وعلى موسى قبل التوراة عشرة. والتوراة. والإنجيل. والزيور. والفرقان ، وجوز كون اللام للعهد ضمير معهم للنبيين باعتبار البعض أي أنزل مع كل واحد من بعض النبيين كتابه، ولا يخفى ما فيه من الركة ﴿بِالْحَقِّ﴾ متعلق: (أنزل) أو حال من (الكتاب) أي متلبساً شأهداً به ﴿لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾ علة للانزال المذكور أوله وللبعث ، وهذا البعث المعلل هو المتأخر عن الاختلاف فلا يضر تقدم بعث آدم . وشيث . وإدريس عليهم الصلاة والسلام بناً على بعض الوجوه السابقة والحكم بمعنى الفصل بقربنة تعلق بين به ولو كان بمعنى القضاء لتعدى بعلى ؛ والضمير المستتر راجع إلى الله سبحانه ويؤيده قراءة المحجدرى فيما رواه عنه مكي لحكم بنون العظيمة أو إلى النبي وأفرد الفعل لأن الحاكم كل واحد من النبيين؛ وجوز رجوعه إلى الكتاب والاسناد حيثند مجازى باعتبار تضمنه ما به الفصل، وزعم بعضهم أنه الاظهر إذ لا بد في عوده إلى الله تعالى من تكلف في المعنى أي يظهر حكمه وإلى النبي من تكلف في اللفظ حيث لم يقل ليحكموا ، ومما ذكرنا يعلم ما فيه من الضعف، والمراد من الناس المذكورون والاظهار في موضع الاضمار لزيادة التبيين ه ﴿فِيمَا اُخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ أي في الحق الذي اختلفوا فيه بناً على أن وحدة الامة بالاتفاق على الحق وإذا فسرت الوحدة بالاتفاق على الجهالة والكفر يكون الاختلاف مجازاً عن الالتباس والاشتباه اللازم والمعنى فيما التبس عليهم ﴿وَمَا اُخْتَلَفَ فِيهِ﴾ أي في الحق بأن أنكروه وعاندوه أوفى الكتاب المنزل متابساً به بأن حرفوه وأولوه بتأويلات زائفة والواو حالية ﴿إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ﴾ أي الكتاب المنزل لازالة الاختلاف وإزاحة الشقاق أي عكسوا الأمر حيث جعلوا ما أنزل من محلاً للاختلاف سبباً لرسوخه واستحكامه ، وهذا يدفع السؤال بأنه

لما لم يكن الاختلاف إلا من الذين أوتوه - فالاختلاف لا يكون سابقاً على البعثة - وحاصله أن المراد هنا استحكام الاختلاف واشتداده ، وعبر عن - الإنزال بالإيتاء - للتنبه من أول الأمر على كمال تمكنهم من الوقوف على مآهيه من الحق فان - الإنزال - لا يفيد ذلك ، وقيل : عبره ليختص الموصول بأرباب العلم والدراسة من أولئك المختلفين ، وخصهم بالذكر لمزيد شناعة فعلهم ولأن غيرهم تبع لهم (من بعد ما جاء بهم النبي ﷺ) أي رسخت في عقولهم الحجج الظاهرة الدالة على الحق ، و (من) متعلقة بـ (اختلفوا) محذوفاً ، والحصص على تسليم أن يكون مقتصراً مستفاداً من المقام أو من حذف الفعل ، ووقوع الظرف بعد حرف الاستثناء لفظاً ، أو من تقدير المحذوف مؤخراً - وفي الدر المنثور تجوز تعلقه بما اختلف قبله - ولا يمنع منه إلا ما قاله أبو البقاء ، وللنحاة في هذا المقام كلام محصله أن استثناء شئين بأداة واحدة بلا عطف غير جائز مطلقاً عند الأكثرين ، لاعلى وجه البدل ولا غيره - ويجوز عند جماعة مطلقاً - وفصل بعضهم إن كان المستثنى منه مذكوراً مع كل من المستثنين وهما بدلان جاز - وإلا فلا - واستدل من أجاز مطلقاً بقوله تعالى : (وما تراك اتباعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي) فانه لم يذكر فيه المستثنى أصلاً ، والتقدير (ما تراك اتباعك) أحد في حال إلا (أراذلنا) في (بادي الرأي) وأجاب من لم يجوز بأن النصب بفعل مقدر أي (اتبعوا) وبأن الظرف يكفيه راحة الفعل فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره - قاله الرضوي - وهو مبنى الاختلاف في الآية ، وقوله تعالى : (بغياً بينهم) متعلق بما تعلق به (من) و - البغي - الظلم أو الحسد ، و (بينهم) متعلق بمحذوف صفة (بغياً) وفيه إشارة - على ما أرى - إلى أن هذا - البغي - قد باض وفرخ عندهم ، فهو يحوم عليهم ويدور بينهم لاطمعه ل في غيرهم ، ولا ملجأ له سواهم ، وفيه إيذان بتمكنهم من ذلك وبلوغهم الغاية القصوى فيه - وهو فائدة التوصيف بالظرف - وقيل : أشار بذلك إلى أن البغي أمر مشترك بينهم وأن كلهم - فعل ، ومنشأ ذلك مزيد حرصهم في الدنيا وتكالبهم عليها (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق ياذنهم) أي بأمره أو بتوفيقه وتيسيره ، و(من) بيان (لما) والمراد للحق الذي اختلف الناس فيه - فالضمير عام شامل للمختلفين السابقين واللاحقين - وليس راجعاً إلى الذين أوتوه كالمضائر السابقة ، والقرينة على ذلك عموم الهداية للؤمنين السابقين واللاحقين - أهل الكتاب واللاحقين بعد اختلافهم ، وقيل : المراد من (الذين آمنوا) أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، والضمير في (اختلفوا) للذين أوتوه أي الكتاب ، ويؤيده ما أخرجه ابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم قال : (اختلفوا) في يوم الجمعة ، فأخذ اليهود يوم السبت ، والنصارى يوم الأحد (فهدى الله) تعالى أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ليوم الجمعة . و(اختلفوا) في القبلة ، فاستقبلت النصارى المشرق ، واليهود بيت المقدس وهدى الله تعالى أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم للقبلة . و(اختلفوا) في الصلاة ، فنهى من يركع ولا يسجد ، ومنهم من يسجد ولا يركع ، ومنهم من يصلي وهو يتكلم ، ومنهم من يصلي وهو يمسي ، فهدى الله تعالى أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم للحق من ذلك . و(اختلفوا) في الصيام ، فنهى من يصوم النهار والليل ، ومنهم من يصوم عن بعض الطعام ، فهدى الله أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم للحق من ذلك . و(اختلفوا) في إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، فقالت اليهود : كان يهودياً ، وقالت النصارى : كان نصرانياً ، وجعله الله تعالى (حقيقاً مسالماً) فهدى الله تعالى أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم للحق من ذلك . و(اختلفوا) في عيسى عليه الصلاة

والسلام ، فكذبت به اليهود وقالوا لا تمه : بهتاناً عظيماً ، وجعله النصرارى لهاً وولداً ، وجعله الله تعالى روحه وكلمته ، هدى الله تعالى أمّة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم للحق من ذلك وقراءة أبي بن كعب ( فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ليكونوا شهداء على الناس ) .

( **وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ١٢٣** ) وهو طريق الحق الذى لا يضل سالكه ، والجملة مقرزة لمضمون ما قبلها ﴿ **أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ** ﴾ نزلت في غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد . والشدة . والخوف . والبرد . وسوء العيش . وأنواع الأذى . حتى بلغت القلوب الحناجر ، وقيل : في غزوة أحد ، وقال عطاء : لما دخل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه المدينة اشتد الضر عليهم ، لأنهم خرجوا بغير مال وتركوا ديارهم وأمواهم بيد المشركين ، وآثروا رضا الله تعالى ورسوله ﷺ ، وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأسر قوم من الأغنياء النفاق فأنزله الله تعظيماً لقلوبهم هذه الآية ، والخطاب إما للؤمنين خاصة ، أو للتي صلى الله تعالى عليه وسلم ولهم ، ونسبة الحسبان - إليه عليه الصلاة والسلام إما لأنه لما كان يضيق صدره الشريف من شدائد المشركين نزل منزلة من يحسب أن يدخل الجنة بدون تحمل المسكاره ، وإما على سبيل التغليب كما في قوله سبحانه : ( أو لتعودن في ملتنا ) و( أم ) منقطعة - والهزمة المقدرة - لإنكار ذلك الحسبان وأنه لا ينبغي أن يكون ، وقيل : متصلة بتقدير معادل ، وقيل : منقطعة بدون تقدير ، وفي الكلام التفات إلا أنه غير صريح من الغيبة إلى الخطاب لأن قوله سبحانه : ( كان الناس أمّة واحدة ) كلام مشتمل على ذكر الأمم السابقة والقرون الحالية ، وعلى ذكر من بعث إليهم من الأنبياء وما لقوا منهم من الشدائد ، وإظهار المعجزات تشجيعاً للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين ، أو للؤمنين خاصة - فكانوا من هذا الوجه مرادين غائبين - ويؤيده ( فهدى الله الذين آمنوا ) الخ فاذا قيل : بعد ( أم حسبتم ) كان نقلاً من الغيبة إلى الخطاب ، أو لأن الكلام الأول تعريض للؤمنين بعدم الثبات والصبر على أذى المشركين ، فكانه وضع موضع كان من حق المؤمن تشجيع والصبر تأسياً بمن قبلهم ، كما يدل عليه ما أخرجه البخارى . وأبو داود . والنسائي . والإمام أحمد عن خباب ابن الارت قال : شكرونا إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما لقينا من المشركين فقلنا : ألا تستنصر لنا ألا تدعو الله تعالى لنا ؟ فقال : « إن من كان قبلكم كان أحدهم يوضع المنشار على مفرق رأسه فتخلص إلى قدميه لا يصرفه ذلك عن دينه ، ويمشط بأمشاط الحديد ما بين لحيه وعظمه لا يصرفه ذلك عن دينه ، ثم قال : « والله لينمن هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخاف إلا الله تعالى ، والذئب على غنمه ، ولكنكم تستعجلون » وهذا هو المضرب عنه - بيل - التي تضمنتها ( أم ) أى دع ذلك - أحسبوا أن يدخلوا الجنة - فترك هذا إلى الخطاب وحصل الالتفات معنى ، وما ذكر يعلم وجه ربط الآية بما قبلها ، وقيل : وجه ذلك أنه سبحانه لما قال : ( يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم ) وكان المراد ( الصراط ) الحق الذى يفضى اتباعه إلى دخول الجنة بين أن ذلك لا يتم إلا باحتيال الشدائد والتكليف ﴿ **وَلَمَّا يَأْتِكُمُ** ﴾ الواو للحال ، والجملة بعدها نصب على الحال أى غير آتاكم ( ولما ) جازمة - ظم - وفزق بينهما في كتب النحو ، والمشهور أنها بسيطة ، وقيل : مرعبة من - لم وما النافية - وهي نظيرة قد في أنّ الفعل المذكور بعدها متظر الوقوع .

﴿مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكَ﴾ أى مثل مثلهم وحالهم العجيبة ، فالكلام على حذف مضاف ، و(الذين) صفة لمحذوف أى المؤمنين ، و(ومن قبلكم) متعلق ب: (خلوا) وهو كالتأكيد لما يفهم منه •

﴿مَسْتَهْمُوا بِالسَّاءِ وَالضَّرَّاءِ﴾ بيان-للثقل- على الاستئناف سواء قدر كيف ذلك المثل أو لا ، وجوز أبوالبقاء كونها حالة بتقدير قد ﴿وَزُلُوفًا﴾ أى أزججوا إزعاجاً شديداً بأنواع البلاء •

﴿حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ أى انتهى أمرهم من البلاء إلى حيث اضطروا إلى أن (يقول الرسول) وهو أعلم الناس بما يليق به تعالى ، وما تقتضيه حكمته ، والمؤمنون المقتدون بآثاره ، المهتدون بأنواره ﴿مَتَى﴾ بآنى ﴿نَصَرَ اللَّهُ﴾ طلباً وتمنياً له ، واستطالة لمدة الشدة - لاشكا وارتياباً - والمراد من (الرسول) الجنس لا واحد بعينه ، وقيل : هو اليسع ، وقيل : شعيب ، وقيل : أشعيا ، وعلى التعيين يكون المراد من (الذين خلوا) قوماً بأعيانهم - وهم أتباع هؤلاء الرسل - وقرأ نافع (يقول) بالرفع على أنها حكاية حال ماضية ، و(معه) يجوز أن يكون منصوباً : (يقول) أى أنهم صاحبه في هذا القول وأن يكون منصوباً : (آمنوا) أى واقفوه في الايمان ﴿أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ ٢٣٤ • استئناف نحوى على تقدير القول أى قليل لهم حيثئذ ذلك تطبيقاً لانفسهم بإسماهم بمرامهم وإيثار الجملة الاسمية على الفعلية المناسبة لما قبلها وتصديرها بحرف التنبية والتأكيد من الدلالة على تحقق مضمونها وتقريره مالا يخفى ، واختيار حكاية الوعد بالنصر لما أنها في حكم إنشاء الوعد للرسول والاقصرار على حكايتها دون حكاية النصر مع تحققه للايدان بعدم الحاجة إلى ذلك لاستحالة الخلف ، وقيل : لما كان السؤال-بمتى-يشير إلى استعمال القرب تضمن الجواب القرب واكتفى به ليكون الجواب طبق السؤال، وجوز أن يكون هذا وارداً من جهة تعالى عند الحكاية على نهج الاعتراض لا وارداً عند وقوع المحكى ، والقول بأن هذه الجملة: مقول الرسول (ومتى نصر الله) تعالى مقول من معه على طريق اللف والنشر الغير المرتب ليس بشئ، أما لفظاً فلائنه لا يحسن تعاطف القائلين دون المقولين، وأما معنى فلائنه لا يحسن ذكر قول الرسول (ألا إن نصر الله قريب) في الغاية التي قصد بها بيان تنهاى الأمر في الشدة، والقول بأن ترك العطف للتنبية على أن كلا مقول لواحد منهما، واحتراز عن توهم كون المجموع مقول واحد وتنبية على أن الرسول قال لهم في جوابهم وبأن منصب الرسالة يستدعى تنزيه الرسول عن التزلزل-لا يلبغى أن يلفظ الله-لأنه إذا ترك العطف لا يكون معطوفاً على القول الأول فكيف التنبية على كون كل مقولاً لواحد منهما ، ولا تأمن وراء منع كون منصب الرسالة يستدعى ذلك التنزيه وليس التزلزل والازعاج أعظم من الخوف، وقد جرى الرسل صلوات الله تعالى وسلامه عليهم بما يصرح به كثير من الآيات، وفي الآية رمز إلى أن الوصول إلى الجناب الاقدس لا يتيسر إلا برفض الذات ومكابدة المشاق كما ينبى عنه خبر « حفت الجنة بالمسكاره وحفت النار بالشهوات » وأخرج الحاكم وصححه عن أبى مالك قال: « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: إن الله تعالى ليحرب أحدكم بالبلاء وهو أعلم به بما يحرب أحدكم ذهاب النار ففهم من يخرج كالذهب الإبريز فذلك الذى ينجاه الله تعالى من السيئات ومنهم من يخرج كالذهب الاسود فذلك الذى قد افتتن » (ومن باب الاشارة في الآيات) (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا) يدعى المحبة ويتكلم في دقائق الاسرار ويظهر خصائص الاحوال وهو في مقام النفس الامارة

(ويشهد الله على ما في قلبه) من المعارف والاخلاص بزعمه (وهو ألد الخصام) شديد الخصومة لاهل الله تعالى في نفس الامر (وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها) بالقاء الشبه على ضعفاء المريدين (ويهلك الحرث) ويحصد بمنجل توبهاته زرع الايمان النابت في رياض قلوب السالكين ويقطع نسل المرشدين (والله لا يحب الفساد) فكيف يدعى هذا الكاذب عبدة الله تعالى ويرتكب مالا يحبه (وإذا قيل له اتق الله) حملته الحية النفسانية حمية الجاهلية على الاثم لجاجا وحباً لظهور نفسه وزعما منه أنه أعلم بالله سبحانه من ناصحه (فحسبه جهنم) أي يكفيه حسبه في سجين الطبيعة وطلباتها، وهذه صفة أكثر أرباب الرسوم الذين حججوا عن إدراك الحقائق بما معهم من العلوم (ومن الناس من) يئذل نفسه في سلوك سبيل الله طلباً لرضاه ولا يلتفت إلى القال والقيل ولا يغلو لديه في طلب مولاه جليل (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم) وتسليم الوجود لله تعالى والخمود تحت مجاري القدرة لكم وعليكم كافة فإن زلتم عن مقام التسليم والرضا بالقضاء من بعد ما جادتكم دلائل تجليات الافعال والصفات فاعلموا أن الله تعالى عزيز غالب يقهركم، حكيم لا يقهر إلا على مقتضى الحكمة، هل ينظرون إلا أن يتجلى الله سبحانه في ظلال صفات قهرية من جملة تجليات الصفات وصور ملائكة القوى السجوية، وقضى الامر بوصول كل إلى ما سبق له في الازل (ولى الله ترجع الامور) بالفناء (كان الناس أمة واحدة) على الفطرة ودين الحق في عالم الاجمال (ثم اختلفوا) في النشأة بسبب اختلاف طبائعهم وغلبة صفات نفوسهم واحتجاب بل بمادة بدنه (فبعث الله النبيين) ليدعوهم من الخلاف إلى الوفاق ومن الكثرة إلى الوحدة ومن العداوة إلى المحبة (تفرقوا) وتجزوا عليهم وتميزوا، والفلسفيون ازدادوا خلافاً وعناداً، والعالميون هدام الله تعالى إلى الحق وسلكوا الصراط المستقيم (أم حسبتم أن تدخلوا) جنة المشاهدة ومجالس الانس بنور المكاشفة (ولما يأتكم) حال السالكين قبلكم مستهم بأساء الفقر وضراء المجاهدة وكسر النفس بالعبادة حتى تضجروا من طول مدة الحجاب وعيل صبرهم عن مشاهدة الجمال وطلبوا نصر الله تعالى بالتجلى، فأجيبوا: إذا بلغ السيل الزبي، وقيل: لهم (ألا إن نصر الله) برفع الحجاب وظهور آثار الجمال (قريب) بمن بذل نفسه وصرف عن غير مولاه حسنه وتحمل المشاق وذبح الشهوات بسيف الاشواق :

ومن لم يمت في حبه لم يعيش به ودون اجتناء النحل ماجنت النحل

« بَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ » قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما في رواية أبي صالح : « كان عمرو بن الجوح شيخاً كبيراً ذا مال كثير فقال: يا رسول الله بماذا تنصدق وعلى من تنفق؟ فنزلت » وفي رواية عطاء عنه لأنها نزلت في رجل أتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال إن لي ديناراً فقال: أنفقه على نفسك فقال: إن لي دينارين فقال: أنفقهما على أهلك فقال: إن لي ثلاثة فقال: أنفقهما على خادمك فقال: إن لي أربعة فقال: أنفقهما على والديك فقال: إن لي خمسة فقال: أنفقهما على قرابتك فقال: إن لي ستة فقال: أنفقهما في سبيل الله تعالى » وعن ابن جريج قال: « سأل المؤمنون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أين يضعون أموالهم؟ » فنزلت « قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ » ظهر الآلة أنه سئل عن المنفق فأجاب ببيان المصرف صريحاً لأنه أم فإن اعتداد النفقة باعتباره، وأشار إجمالاً إلى بيان المنفق فإن (من

خیر) بتضمن كونه حلالاً إذ لا یسمى ماعداه خیراً وإنما تعرض لذلك وليس فی السؤال ما یقتضیه لأن السؤال لتعلم للجدل، وحق المعلم فی أن یكون كطیب رفیق یتحرى ما فیہ الشفاء طلبه المریض أم لم یطلبه، ولما كانت حاجتهم إلى من ینفق علیه كحاجتهم إلى ما ینفق بین الأمرین وهذا كن به صفراء فاستأذن طیباً فی كل العسل فقال: كله مع الخل، قال الكلام إذا من أسلوب الحكیم، ویمتثل أن یكون فی الكلام ذكر المصرف أيضاً كما تدل علیه الروایة الأولى فی سبب النزول إلا أنه لم یذكره فی الآیة للایحجاز فی النظم تعویلاً علی الجواب فتكون الآیة جواباً لمرین مسئول عنهم، والاقتصار فی بیان المنفق علی الاجمال من غیر تعرض للتفصیل كما فی بیان المصرف للإشارة إلى كون الثاني أهم، وهل تخرج الآیة بذلك عن كونها من أسلوب الحكیم أم لا؟ قولان أشهرهما الثاني حیث أجیب عن المتروك صریحاً وعن المذکور تبعاً، والاكثرون علی أن الآیة فی التطوع، وقیل: فی الزكاة، واستدل بها من أباح صرفها للوالدین، وفیه أن عموم (خیر) بما ینافی كونها فی الزكاة لأن الفرض فیها قدم معین بالاجماع ولم یتعرض سبحانه للسائلین، و(الرقاب) إما اكتفاءً بما ذكر فی المواضع الاخر، وإما بناءً علی دخولهم تحت عموم قوله تعالی: ﴿ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ ﴾ فإنه شامل لكل (خیر) واقع فی أى مصرف كان (وما) شرطیة مفعول به - لتفعلوا - والفعل أعم من الانفاق وأنی بما یعم تأکیداً للخاص الواقع فی الجواب .

﴿ فَأَنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ۚ ۲۱۵ ﴾ یعلم كنهه كما یشیر به صیغة فعل مع الجملة الإسمية المؤكدة، والجملة جواب الشرط باعتبار معناها الكنائذ إذ المراد منها توفية الثواب، وقیل: إنها دلیل الجواب، وليست به، ومناسبة هذه الآیة لما قبلها هو أن الصبر علی النفقة وبذل المال من أعظم ما تحلی به المؤمن وهو من أقوى الاسباب الموصلة إلى الجنة حتى ورد «الصدقة تطفي غضب الرب» ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ ﴾ أى قتال الكفار وهو فرض عین إن دخلوا بلادنا، وفرض كفاية إن كانوا بیلابد، وقرئ بالبناء للفاعل وهو الله عز وجل ونصب القتال، وقرئ أيضاً كتب علیكم القتال أى قتل الكفرة ﴿ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ ﴾ عطف علی كتب وعطف الاسمية علی الفعلية جائز كما نص علیه، وقیل: الواو للحال، والجملة حال ورد بأن الحال المؤكدة لا تجزى - بالواو - والمتنقلة لافائدة فیها (والكره) بالضم - كالكره بالفتح - وبهما قرئ (الكرهه) وقیل: المفتوح المشقة التي تال الانسان من خارج والمضموم ما يناله من ذاته، وقیل: المفتوح اسم بمعنى الاكراه والمضموم بمعنى (الكرهه) وعلى كل حال فان كان مصدرأ فقول أو محمول علی المبالغة أو هو صفة كجذب بمعنى مخبوز، وإن كان بمعنى الاكراه وحمل علی الكرهه علیه فهو علی التشبیه البلیغ كأنهم أكرهوا علیه لشدة وعظم مشقته ثم كون القتل مكروها لا ینافی الايمان لأن تلك الكرهية طبیعیة لما فیہ من القتل والاسر وإفناء البدن وتلف المال وهی لاتنافی الرضا بما كلف به كالمریض الشارب للدواء البشع یكرهه لما فیہ من البشاعة یرضى به من جهة أخرى .

ه (وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) . وهو جمیع ما كلفوا به فان الطبع یكرهه وهو مناط صلاحهم ومنه القتال فان فیہ الظفر والنعیمة والشهادة التي هی السبب الأعظم للفوز بغایة الكرامة .

ه (وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ) . وهو جمیع ما نهوا عنه فان النفس تحبه وتهوا وهو یفرض بها إلى

الردى، ومن ذلك ترك قتال الأعداء، فإن فيه الذل وضعف الأمر وسي الذراري ونهب الأموال وملك البلاد وحرمان الحظ الأوفر من النعيم الدائم، والجلتان الاسميان حالان من النكرة وهو قليل، ونص سيويه على جوازها في البحر، وجوز أبو البقاء أن يكونا صفة لها وساغ دخول الواو لما أن صورة الجملة هنا كصورتها إذا كانت حالا (وعسى) الأولى للاشفاق والثانية للترجي على ما ذهب إليه البعض، وإنما ذكر عسى الدالة على عدم القطع لأن النفس إذا ارتاضت وصفت انعكس عليها الأمر الحاصل لها قبل ذلك فيكون محبوبها مكروها ومكروها محبوبة ما قبلها كانت قابلة بالارتاض لمثل هذا الانعكاس لم يقطع بأنها تكره ما هو خير لها وتحب ما هو شر لها فلا حاجة إلى أن يقال إنها هنا مستعملة في التحقيق كما في سائر القرآن ماعدا قوله تعالى: (عسى ربه إنطلقن) ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ﴾ ما هو خير لكم وما هو شر لكم وحذف المفعول للإيجاز ﴿وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ٢١٦ ﴿ ذلك فبادروا إلى ما يأمركم به لأنه لا يأمركم إلا بما علم فيه خيراً لكم وابتهاوا عما نهاكم عنه لأنه لا ينهاكم إلا عما هو شر لكم، ومناسبة هذه الآية لما قبلها ظاهرة لأن فيها الجهاد وهو بذل النفس الذي هو فوق بذل المال . ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾ أخرج ابن إسحاق . وابن جرير . وابن أبي حاتم . والبيهقي من طريق زيد بن رومان عن عروة قال: بعث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عبد الله بن جحش ، وهو ابن عمه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إلى نخلة فقال: كن بها حتى تأتينا نخبر من أخبار قريش ولم يأمره بقتال، وذلك في الشهر الحرام ، وكتب له كتاباً قبل أن يعلمه أين يسير فقال: أخرج أنت وأصحابك حتى إذا سرت يومين فافتح كتابك ، وانظر فيه فما أمرتك به فامض له ولا تستكره أحداً من أصحابك على الذهاب معك . فذا سار يومين فتح الكتاب فإذا فيه «إِنَّ امض حتى تنزل نخلة فأتنا من أخبار قريش ، بما اتصل إليك منهم» فقال لأصحابه : وكانوا ثمانية حين قرأ الكتاب سمعاً وطاعة من كان منكم له رغبة في الشهادة فليطلق معي فاني امض لأمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ومن كره ذلك منكم فليرجع فإن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد نهاني أن أستكره منكم أحداً فضى معه القوم حتى إذا كانوا يبخران أضل سعد بن أبي وقاص . وعتبة بن غزوان بغير ألهما كانا يعتقانه فتحلفا عليه يطالبانه ومضى القوم حتى نزلوا نخلة فمربهم عمرو بن الحضرمي ، والحكم بن كيسان . وعثمان بن عبد الله بن المغيرة . ونوفل بن عبد الله معهم تجارة قد مروا بها من الطائف آدم . وزبيب فلما رآهم القوم أشرف لهم واقد بن عبد الله ، وكان قد حلق رأسه فلما رآوه حليقاً قالوا: عمار ليس عليكم منهم بأس وأمر القوم بهم أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكان آخريوم من جمادى فقالوا: لئن قتلتهم وإنكم لتقتلنهم في (الشهر الحرام) ولئن تركتموهم ليدخلن في هذه الليلة - مكة الحرام - فليتمنن منكم فأجمع القوم على قتلهم فرمى واقد بن عبد الله السهمي عمرو بن الحضرمي بسهم فقتله واستأسر عثمان بن عبد الله . والحكم ابن كيسان ، وأفلت نوفل وأعجزهم واستاقوا الدير فقدموا بها على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لهم والله ما أمرتكم بقتال في الشهر الحرام فأوقف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الأسيرين والدير فلم يأخذ منها شيئاً فلما قال لهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما قال: سقط في أيديهم ، وظنوا أن قد هلكوا وعنفهم إخوانهم من المسلمين ، وقالت قريش: حين بلغهم أمر هؤلاء قد سفك محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الدم الحرام وأخذ المال وأسر الرجال، واستحل الشهر الحرام فنزلت فأخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم



الغير وفي الاسيرين، وفي سيرة ابن سيد الناس إن ذلك في رجب وأنهم لقوا أولئك في آخر يوم منه، وفي رواية الزهري عن عروة أنه لما بلغ كفار قريش تلك الفعلة ركب وفد منهم حتى قدموا على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا: أيحل القتال في الشهر الحرام؟ فأنزل الله تعالى الآية. ومن هنا قيل: السائلون هم المشركون، وأيد بأن ما سيأتي من ذكر الصدو والكفر والخراج أكبر شاهد صدق على ذلك ليكون تعريضاً بهم وافتقاراً لغيرهم بالموثوقين واختار أكثر المفسرين أن السائلين هم المسلمون قالوا: وأكثروا روايات تقتضيه، وليس الشاهد مفصلاً بالمقصود والمراد من (الشهر الحرام) رجب أو جمادى فأل فيه للعهد، والكثير والأظهر أنها للجنس فيراد به الأشهر الحرم وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب، وسميت حرماً للتحريم القتال فيها، والمعنى (يستلوك) أي المسلمون أو الكفار عن القتال في الشهر الحرام على أن (قَالَ فِيهِ) بدل اشتغال من الشهر لما أن الأول غير واف بالمقصود مشوق إلى الثاني ملائمه بغير السكينة والجزئية، ولما كان النكرة موصوفة أو عاملة صح إبدالها من المرفة على أن وجوب التوصيف إنما هو في بدل الكل كما نص عليه الرضى، وقرأ عبد الله عن قتال وهو أيضاً بدل اشتغال لإلانة بتكرير العامل، وقرأ عكرمة قتل فيه وكذا في (قُلْ قَاتِلْ فِيهِ كَبِيرٌ) أي عظيم وزراً، وفيه تقرير لحرمه القتال في الشهر الحرام، وأن ما اعتقد من استحلاله ﷺ القتال فيه باطل، وما وقع من أصحابه عليه الصلاة والسلام كان من باب الخطأ في الاجتهاد وهو معفو عنه. بل من اجتهد وأخطأ فله أجر واحد - كما في الحديث، والاكثر على أن هذا الحكم منسوخ بقوله سبحانه: (فإذا انسخ الإله الشهر الحرام فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) فان المراد بالأشهر الحرم أشهر معينة أبيض للشركين: السباحة فيها بقوله تعالى: (فسيحوا في الأرض أربعة أشهر) وليس المراد بها الأشهر الحرم من كل سنة فالتقييد بها يفيد أن قتلهم بعد انسلاخها مأمور به في جميع الامكنة والازمنة وهو نسخ الخاص بالعام، وساداتنا الحنفية يقولون به، وأما الشافعية فيقولون: إن الخاص سواء كان متقدماً على العام أو متأخراً عنه مخصص له لكون العام عندهم ظنياً والظني لا يعارض القطعي، وقال الامام: الذي عندي أن الآية لا تدل على حرمة القتال مطلقاً في الشهر الحرام لأن القتال فيها نكرة في حيز مثبت فلا تعم فلا حاجة حينئذ إلى القول بالنسخ، واعتراض بأنها عامة لكونها موصوفة بوصف عام أو بقرينة المقام ولو سلم فقتال المشركين مراد قطعاً لأن قتال المسلمين حرام مطلقاً من غير تقييد بالأشهر الحرم، وفيه أنا لانسلم أنها موصوفة لجواز أن يكون الجار ظرفاً لغواً ولو سلم فلا نسلم عموم الوصف بل هو مخصص لها بالقتال الواقع في الشهر الحرام المعين، والوصف المقيد للعموم هو الوصف المساوي وعمومه عموم الجنس كما في قوله تعالى: (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحه) وقول الشاعر ولا ترى الضب بها ينحجر • وكون الأصل مطابقة الجواب للسؤال القرينة على الخصوص وكون المراد قتال المشركين على عموم غير مسلم لأن الكلام في القتال المخصوص ولو سلم عمومها في السؤال فلا نسلم عمومها في الجواب بناءً على ما ذكره الراغب ان النكرة المذكورة إذا أعيد ذكرها يعاد معرّفها نحو سألني عن رجل ورجل كذا وكذا ففي تكثيرها هنا تنبيه على أنه ليس المراد كل قتال حكمه هذا فان قتال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لأهل مكة لم يكن هذا حكمه فقد قال عليه الصلاة والسلام: «أحلت لي ساعة من نهار» وحرمة قتال المسلمين مطلقاً لا يخفى ما فيه لأن قتال أهل البني يحل وهم مسلمون بالإلصاف أن القول بالنسخ ليس بضروري، نعم هو ممكن وبه قال ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كما رواه عنه الضحاك، وأخرج

ابن أبي حاتم عن سفیان الثوري أنه سئل عن هذه الآية فقال: هذا شيء منسوخ ولا بأس بالقتال في الشهر الحرام، وخالف عطاء في ذلك فقد روى عنه أنه سئل عن القتال في الشهر الحرام تخلف بالله تعالى ما يحل للناس أن يفتروا في الحرم ولا في الشهر الحرام إلا أن يقاتلوا فيه وجعل ذلك حكماً مستمراً إلى يوم القيامة والامة اليوم على خلافه في سائر الامصار ( وَصَدَّ ) أي منع وصرف ( عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ) وهو الاسلام قاله مقاتل، وألحج قاله ابن عباس والسدي، أو الهجرة كما قيل، أو سائر ما يوصل العبد إلى الله تعالى من الطاعات؛ فالإضافة إما للمهدأ وللجنس ( وَكَفَّرَ بِهِ ) أي بالله أو بسبيله ( وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ) اختار أبو حيان عطفه على الضمير المحرور وإن لم يعد الجار، وأجاز ذلك الكوفيون وبونس. والأخفش وأبو علي وهو شائع في لسان العرب نظماً ونثراً. واعترض بأنه لا معنى للكفر بالمسجد الحرام وهو لازم من العطف، وفيه بحث إذ الكفر قد ينسب إلى الأعيان باعتبار الحكم المتعلق بها كقوله تعالى: ( ومن يكفر بالطاغوت ) واختار القاضي تقدير مضاف معطوف على ( صد ) أي وصد المسجد الحرام عن الطائفتين والعاكفين والركع السجود، واعترض بأن حذف المضاف وإبقاء المضاف إليه بحاله مقصور على السماع. ورد بمنع الاطلاق في التسهيل إذا كان المضاف إليه إثر عاطف متصل به أو مفصول بلا مسبق بمضاف مثل المحذوف لفظاً ومعنى جاز حذف المضاف وإبقاء المضاف إليه على انجراره قياساً نحو ما مثل زيد وأبيه يقولان ذلك - أي مثل أبيه - ونحو ما كل سوداء تمر ولا يضاء شحمة، وإذا اتى واحد من الشروط كان مقصوراً على السماع، وفيما نحن فيه سبق إضافة مثل ما حذف منه، واختار الزنجشري عطفه على سبيل الله تعالى، واعترض بأن تطف ( وكفر به ) تلي ( وصد ) مانع من ذلك إذ لا يقدم العطف على الموصول على العطف على الصلة، وذلك وجهان، أحدهما أن ( وكفر به ) في معنى الصد عن سبيل الله فالعطف على سبيل التفسير كأنه قيل - وصد عن سبيل الله أعني كفرأ به والمسجد الحرام - والفاصل ليس بأجنبي، ثانيهما أن موضع ( وكفر به ) عقيب ( والمسجد الحرام ) إلا أنه قدم لفرط العناية بما في قوله تعالى: ( ولم يكن له كفواً أحد ) - حيث كان من حق السلام ولم يكن أحد كفواً له، ولا ينبغي أن الوجه الأول أرى لأن التقديم لا يزيل محذور الفصل ويزيد محذوراً آخر، واختار السجاوندي العطف على الشهر الحرام - وصدف بأن القوم لم يسألوا عن المسجد الحرام واختار أبو البقاء كونه متعلقاً بفعل محذوف دل عليه الصد - أي وصدون عن المسجد الحرام - كما قال سبحانه. ( هم الذين كفروا وصدوك عن المسجد الحرام ) وصدف بأن حذف حرف الجر وبقاء عمله بما لا يكاد يوجد إلا في الشعر، وقيل: إن الواو للقسم وقعت في أثناء السلام وهو كاترى ( وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ ) وهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنون وإنما كانوا أهله لأنهم القائمون بحقوقه، وقيل: إن ذلك باعتبار أنهم يصيرون أهله في المستقبل بعد فتح مكة ( أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ ) خير للأشياء المدودة من كباثر قريش، وأقل من يستوى فيه الواحد والجمع المذكور والمؤنث. والمفضل عليه محذوف أي بما فعلته السرية خطأ في الاجتهاد، ووجود أصل الفعل في ذلك الفعل مبنى على الزعم ( وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ) تذييل لما تقدم للتأكيد عطف عليه عطف الحكم الكلي على الجزئي أي ما يفتن به المسلمون ويعذبون به ليكفروا ( أ كبر عند الله ) من القتل وما ذكر سابقاً داخل فيه دخولا أولياً، وقيل: المراد بالفتنة الكفرة، والسلام كبرى لصغرى

محدوفة، وقد سبق تعليل الحكم السابق ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقُولُونَ نَحْمَ سَيِّئَاتِنَا حَتَّىٰ بِرُدِّكُمْ عَنْ دِينِكُمْ﴾ عطف على (يستلونك) بجماع الاتحاد في الاسناد إليه إن كان السائلون هم المشركون، أو متعرضة إن كان السائلون غيرهم والمقصود الاخبار بدوام عداوة الكفار بطريق السكتاية تحذيراً للمؤمنين عنهم وإيقاظ لهم إلى عدم المبالاة بمواقفتهم في بعض الأمور، و(حتى) للتعليل، والمعنى لا يزالون يمادونكم لكي يردوكم عن دينكم، وقوله تعالى: ﴿إِنْ اسْتَطَعُوا﴾ متعلق بما عنده، والتعبير بأن الاستبعاد استطاعتهم وأنها لا تجوز إلا على سبيل الفرض كما يفرض الحال؛ وفائدة التقييد بالشرط التنبيه على سخافة عقولهم وكون دوام عداوتهم فعلاً عبثاً لا يترتب عليه الغرض وليس متعلقاً - بلا يزالون يقاثلونكم - إذ لا معنى لدوامهم على العداوة إن استطاعوها لكنها مستبعدة. وذهب ابن عطية إلى أن (حتى) للغاية والتقييد بالشرط حيثئذ لإفادة أن الغاية مستبعدة الوقوع والتقييد بالغاية المتمتع وقوعها شائع كما في قوله تعالى: (حتى يابح الجمل في سم الخياط) وفيه أن استبعاد وقوع الغاية بما يترتب عليه عدم انقطاع العداوة وقد أفاده صدر الكلام، والقول بالثأكيد غير أكيد، نعم يمكن الحمل على الغاية لو أريد من المقاتلة معناها الحقيقي ويكون الشرط متعلقاً - بلا يزالون - فيفيد التقييد أن تركهم المقاتلة في بعض الأوقات لعدم استطاعتهم إلا أن المعنى حيثئذ يكون مبتدلاً كالألغى ﴿وَمَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾ الحق باضلالهم وإغوائهم، أو الخوف من عداوتهم ﴿فِي قِيَمَتٍ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ بأن لم يرجع إلى الاسلام ﴿فَأُولَٰئِكَ﴾ إشارة إلى الموصول باعتبار انصافه بما في حيز الصلة من الارتداد والموت على الكفر وما فيه من البعد للاشعار ببعد منزلة من يفعل ذلك في الشر والفساد والجمع والافراد نظراً للفظ والمعنى ﴿حَبَّاتُ أَعْمَالِهِمْ﴾ أى صارت أعمالهم الحسنة التي عملوها في حالة الاسلام فاسدة بمنزلة ما لم تكن، قيل: أوصل الحبط فساد يلحق الماشية لأجل الحباط وهو ضرب من الكلا مضر، وفي النهاية أحبط الله تعالى عمله أبطله يقال: حبط عمله وأحبط وأحبطه غيره، وهو من قولهم: حبطت الدابة حبطاً بالتحريك إذا أصابت مرعى طيباً فأفرطت في الأكل حتى تنتفخ وتموت، وقرئ - حبطت - بالفتح وهو لغة فيه ﴿فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ لبطان ما يتخيلوه وفوات المالا سلام من القوائد في الأولى وسقوط الثواب في الآخرة ﴿وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۲۲۷﴾ كسائر الكفرة ولا يغني عنهم إيمانهم السابق على الردة شيئاً، واستبدل الشافعي الآية على أن الردة لا تحبط الاعمال حتى يموت عليها وذلك بناءً على أنها (لو أحبطت) مطلقاً لما كان التقييد بقوله سبحانه: (قيمت وهو كافر) فائدة والقول بأن فائدته أن (إحباط) جميع الاعمال حتى لا يكون له عمل أصلاً، ووقوف على الموت على الكفر حتى لو مات مؤثماً (لا يحبط) إيمانه ولا عمل يقارنه وذلك لا ينافي إحباط الاعمال السابقة على الارتداد بمجرد الارتداد بالمعنى له لأن المراد من الاعمال في الآية الاعمال السابقة على الارتداد إذ لا معنى لحبوطه لم يفعل حيثئذ لا يتأتى هذا القول كالألغى، وقيل: بناءً على أنه جعل الموت عليها شرطاً في الاحباط وعند انتفاء الشرط ينتفى المشروط، واعترض بأن الشرط التحوى والتعليقى ليس بهذا المعنى بل غاية السببية والمازومية وانتفاء السبب أو الملزوم لا يوجب انتفاء السبب أو اللازم لجواز تعدد الاسباب ولو كان شرطاً بهذا المعنى لم يتصور اختلاف القول بمفهوم الشرط، وذهب إمامنا أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه إلى أن مجرد الارتداد يوجب الاحباط لقوله تعالى: (ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله) وما استدلل به الشافعي ليس صريحاً بالمقصود لأنه إنما يتم إذا

كانت جملة، (وأولئك) الخ تذيلا معطوفة على الجملة الشرطية، وأما لو كانت معطوفة على الجزاء وكان مجموع الإحباط والخلود في النار مرتبا على الموت على الردة فلا نسلم تماميته، ومن زعم ذلك اعترض على الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه بأن اللازم عليه حمل المطلق على المقيد عملا بالدليلين، وأجيب بأن حمل المطلق على المقيد مشروط عنده بكون الإطلاق والتقييد في الحكم واتحاد الحادثة وماهنا في السبب فلا يجوز الحمل لجواز أن يكون المطلق سببا للمقيد، وثمرة الخلاف على ما قيل: تظهر فيمن صلى ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق فإنه يلزمه عند الامام قضاء الصلاة خلافا للشافعي وكذا الحنفي، واختلف الشافعيون فيمن رجع إلى الإسلام بعد الردة هل يرجع له عمله بثوابه أم لا؟ فذهب بعض إلى الأول فيما عدا الصحبة فإنها ترجع بمجردة عن الثواب، وذهب الجليل إلى الثاني وأن أعماله تعود بلا ثواب ولا فرق بين الصحبة وغيرها، ولعل ذلك هو المعتمد في المذهب فافهم.

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا) أخرج ابن أبي حاتم، والطبراني في الكبير من حديث جندب بن عبد الله أنها نزلت في السرية لما ظن بهم أنهم إن سلخوا من الأثم فليس لهم أجر: (وَالَّذِينَ هَاجَرُوا) أي فارقوا أوطانهم، وأصله من الهجر ضد الوصل (وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) لاعتلاء دينه وإنما كرر الموصول مع أن المراد بهم الواحد لتفخيم شأن الهجرة والجهاد فكأنهما وإن كانا مشروطين بالإيمان في الواقع مستقلين في تحقق الرجاء، وقدم الهجرة على الجهاد لتقدمها عليه في الوقوع تقدم الإيمان عليهما (أُولَئِكَ) المنعوتون بالنعوت الجليلة (يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ) أي يؤملون تعلق رحمته سبحانه بهم أو ثوابه على أعمالهم، ومنها تلك الغزاة في الشهر الحرام، واقصر البعض عليها بنادى على مارواه الزهري أنه لما فرغ الله تعالى عن أهل تلك السرية ما كانوا فيه من غم طمعوا فيها عند الله تعالى من ثوابه فقالوا: يا بني الله أنطمع أن تكون غزوة نعطى فيها أجر المهاجرين في سبيل الله تعالى فأنزله الله تعالى هذه الآية، ولا يخفى أن العموم أعم نفعا وأثبت لهم الرجاء دون الفوز بالمرجو للإشارة إلى أن العمل غير موجب إذ لاستحقاقه ولا بدل دلالة قطعية على تحقق الثواب إذ لا علاقة عقلية بينهما وإنما هو تفضل منه تعالى سببا والعبرة بالخواتيم فلعله يحدث بعد ذلك ما يوجب الحبوط ولقد وقم ذلك والعياذ بالله تعالى كثيرا فلا ينبغي الاتكال على العمل (وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٢٢٨) تذييل لما تقدم وتأكيده ولم يذكر المغفرة فيما تقدم لأن رجاء الرحمة يدل عليها وقدم وصف المغفرة لأن درأ المفاصد مقدم على جلب المصالح (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ) قال الواحدي: نزلت في عمر بن الخطاب، ومعاذ بن جبل، ونفر من الانصار أتوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا: أفتنا في الخمر والميسر فأنهما مذهب للعقل ومسئبة للبال فأنزله الله تعالى هذه الآية وفي بعض الروايات «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قدم المدينة وهم يشربون الخمر ويأكلون الميسر فسألوه عن ذلك فأنزله الله تعالى هذه الآية فقال قوم: ما حرما علينا فكانوا يشربون الخمر إلى أن صنع عبد الرحمن بن عوف طعاما فدعا أناسا من الصحابة وأنامهم بخمر فشربوا وسكروا وحضرت صلاة المغرب فقدموا على كرم الله تعالى وجهه فقروا (قل يا أيها الكافرين) الخ يحذف لأن أنزل الله تعالى: (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فقل من يشربها ثم اتخذ عتبان بن مالك صنيعا ودعا رجلا من المسلمين فيهم سعد بن أبي وقاص وكان قد شوى لهم رأس بغير فأكلوا منه وشربوا الخمر حتى أخذت منهم ثم أنهم اقتفروا عند ذلك

وتناشدوا الاشعار فأشد سعد مافیه هجاء الانصار ونغر لقومه فأخذ رجل من الانصار لحي البعير فضرب به رأس سعد فشججه موضحة فانطلق معد إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وشكا إليه الانصار فقال: اللهم بين لنا رايك في الخمر يانا شافيا فأذن الله تعالى (إنما الخمر والميسر) إلى قوله تعالى: (فهل آتم متبهون) وذلك بعد غزوة الاحزاب بأيام فقال عمر رضی الله تعالى عنه: انتهينا يا رب . وعن علي كرم الله تعالى وجهه لو وقعت قطرة منها في بئر فبیت في مكانها متارة لم أؤذن عليها ولو وقعت في بحر ثم جف فبیت فيه السكالا لم أرعه دابق . وعن ابن عمر رضی الله تعالى عنهما لو أدخلت أصبعي فيها لم تتبعني . وهذا هو الايمان والتقى حقاً .

والخمر عند الامام أبي حنيفة رضی الله تعالى عنه التي من ماء العنب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد وسميت بذلك لأنها تخمر العقل أي تستره ومنه خمار المرأة لستره وجهها ، والخامر وهو من يكتم الشهادة ، وقيل : لأنها تنطى حتى تشتت ، ومنه «خمر وأنتيكم» أي غطوها ، وقيل : لأنها تخالط العقل وخامره داء خالطه ، وقيل : لأنها تترك حتى تدرك ، ومنه اختمر العجين أي بلغ إدراكه وهي أقوال متقاربة ، وعليها فالخمر مصدر يراد به اسم الفاعل أو المفعول ويجوز أن يبقى على صدريته للمبالغة ، وذهب الامامان إلى عدم اشتراط القذف ويكفي الاستداد لأن المعنى المحرم يحصل به ، وللإمام أن الغليان بداية الشدة وجأها بقذف الزبد وسكونه إذ به يتميز الصافي من الكدر وأحكام الشرع قطعية فنتاط بالنهاية كالحد وإكفار المستحل وحرمة البيع ، وأخذ بعضهم بقولهما في حرمة الشرب احتياطاً ، ثم لإطلاق الخمر على غير ما ذكر مجاز عندنا وهو المعروف عند أهل اللغة ، ومن الناس من قال هو حقيقة في كل مسكر لما أخرج الشيخان . وأبو داود . والترمذی . والنسائي «كل مسكر خمر» .

وأخرج أبو داود نزل تحريم الخمر يوم نزل وهو من خمسة من العنب . والتمر . والخنطة . والشعير . والنزة ، و ( الخمر ) ما غاسر العقل ، وأخرج مسلم عن أبي هريرة ( الخمر ) من هاتين الشجرتين ، - وأشار إلى السكرم والنخلة - وأخرج البخاري عن أنس « حزمت الخمر حين حرمت » وما يتخذ من خمر الاعناب إلا قليل ، وعامة خمرنا البسر والتمر ، ويمكن أن يجاب أن المقصود من ذلك كله بيان الحكم ، وتعليم أن ما أسكر حرام - كالخمر - وهو الذي يقتضيه منصب الإرشاد - لتعليم اللغات العربية - سيما والمخاطبون في الغاية القصوى من معرفتها ، وما يقال : إنه مشتق من مخامرة العقل ، وهي موجودة في كل مسكر لا يقتضى العموم ، ولا ينافي كون الإسم خاصاً فيها فتقدم فان النجم مشتق من الظهور ، ثم هو اسم خاص للنجم المعروف - لا لكل ما ظهر - وهذا كثير الظير ، وتوسط بعضهم فقال : إن ( الخمر ) حقيقة في لغة العرب في التي من ماء العنب إذا صار مسكراً ، وإذا استعمل في غيره كان مجازاً إلا أن الشارع جملة حقيقة في كل مسكر شابه موضوعه اللغوي ، فهو في ذلك حقيقة شرعية كالصلاة . والصوم . والزكاة . في معانها المعروفة شرعاً ، والخلاف قوى ولقوته ووقوع الإجماع على تسمية المتخذ من العنب خمرأ دون المسكر من غيره ، أ كفروا مستحل الأزل ، ولم يكفروا مستحل الثاني بل قالوا : إن عين الأزل حرام غير معلول بالسكر ولا موقوف عليه ، ومن أنكر حرمة العين وقال . إن السكر منه حرام لأنه به يحصل الفساد فقد كفر لجوده الكتاب إذ سماه رجساً فيه والرجس محرم العين فيحرم كثيره وإن لم يسكر - وكذا قليله ولو قطرة - ويحد شاربه مطلقاً ، وفي الخبر «حزمت الخمر لعينها» وفي رواية «بعينها قليلها وكثيرها سواء» والسكر من كل شراب ، وقالوا : إن الطبخ لا يؤثر لأنه للنعن من ثبوت الحرمة - لارفها بعد ثبوتها - إلا أنه لا يحد فيه مالم يسكر منه بنادأ على أن الحد

بالقليل النبي خاصة - وهذا قد طبخ - وأما غير ذلك فالعصير إذا طبخ حتى يذهب أقل من ثلثه وهو المطبوخ أدنى طبخة - ويسمى الباق - والمنصف وهو ما ذهب نصفه بالطبخ فحرام عندنا إذا غلي واشتد وقذف بالزبد أو إذا اشتد على الإختلاف ، وقال الأوزاعي وأكثر المعتزلة : إنه مباح لأنه مشروب طيب - وليس بخمر - ولنا أنه رقيق لمد مطرب ، ولذا يجتمع عليه الفساق فيحرم شربه رفعا للفساد المتعلق به ، وأما نقيع التمر وهو السكر - وهو النبي من ماء التمر - فحرام مكروه ، وقال شريك : إنه مباح للاعتنان ولا يكون بالمخمر ، ويرده إجماع الصحابة ، والآية محمولة على الإبتداء كما أجمع عليه المفسرون ، وقيل : أراد بها التويخ أى ( أتخذون منه سكرا ، وتدعون رزقا حسنا ) وأما نقيع الزبيب - وهو النبي من ماء الزبيب - فحرام إذا اشتد وغلي ، وفيه خلاف الأوزاعي ، ونبذ الزبيب والتمر إذا طبخ كل واحد منهما أدنى طبخة حلال ، وإن اشتد إذا شرب منه ما يبل على ظنه أنه لا يسكر من غير لحو ولا طرب عند أبي حنيفة . وأبي يوسف ، وعند محمد . والشافعي حرام ، ونبذ العسل . والتين . والحنطة . والذرة . والشعير . وعصير العنب إذا طبخ وذهب ثلثه حلال عند الإمام الأوزلي . والثاني ، وعند محمد . والشافعي حرام أيضا ، وأقوى المتأخرون بقول محمد في سائر الأشربة ، وذكر ابن وهبان أنه مروى عن الكل ونظم ذلك فقال :

وفي عصرنا فاختير حد ووقعوا      طلاقا لمن من مسكر الحب يسكر  
وعن كلهم يروى ، وأقوى محمد      بتحريم ما قد قل - وهو المحر

وعندي أن الحق الذي لا يذنب العدول عنه أن الشراب المتخذ مما عدا العنب كيف كان وبأى اسم سمي متى كان بحيث يسكر من لم يتعوده حرام - وقليله ككثيره - ويحد شاربه ويقع طلائه وبجاسته غايظة .  
وفي الصحيحين أنه صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن النقيع - وهو نبذ العسل - فقال : « كل شراب أسكر فهو حرام » وروى أبو داود « نهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر » وضح « ما أسكر كثيره فقليله حرام » وفي حديث آخر « ما أسكر الفرق منه فله الكف منه حرام » والأحاديث متظافرة على ذلك ، ولعمري إن اجتماع الفساق في زماننا على شرب المسكرات مما عدا ( الخمر ) ورغبتهم فيها فوق اجتماعهم على شرب ( الخمر ) ورغبتهم فيه بكثير ، وقد وضعوا لها أسماء - كالعنبرية والإكسير - ونحوهما ظنا منهم أن هذه الأسماء تخرجها من الحرمة وتبيح شربها للامة - وهيات هيات - الأمر ورا - ما يظنون ، فإننا لله وإنا إليه راجعون ، نعم حرمة هذه الأشربة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحليها كما قد فعلنا لأنها اجتهادية ، ولو ذهب ذاهب إلى القول بالتكفير لم يبق في يده من الناس اليوم إلا القليل ( والميسر ) مصدر ميسى من - يسر - كالوعود والمرجع يقال : يسرته إذا قررته واشتاقه إنا من - اليسر - لأنه أخذ المسال بيسر وسهولة ، أو من - اليسار - لأنه سلب له ، وقيل : من يسروا الشيء إذا اقتسموه ، وسمى المقامر - ياسرا - لأنه بسبب ذلك الفعل يجزئ لحم الجزور ، وقال الواحدى : من يسر الشيء إذا وجب ، والياسر الواجب بسبب القدر ، وصفته أنه كانت لهم عشرة أقداحى . الأزلام . والأقلام الفذ . والتوام . والرقب . والحلس . والنانس . والمسبل . والملى . والمنج . والسفيح . والوعد . لسكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويحزونها ثمانية وعشرين إلا الثلاثة . وهو المنج . والسفيح . والوعد ، للفذ سهم ، وللتوام سهمان ، وللرقب ثلاثة ، وللحلس أربعة ، وللنانس خمسة ، وللسبل ستة ، ولللى سبعة يجعلاونها في الرابة - وهى خريطة - ويضعونها على يدى عدل ثم ( ١٥٠ - ج ٢ - تفسير روح المعاني )

یجاملها یدخل یدہ فیخرج باسم رجل رجل قدحاً منها ، فمن خرج له قدح من ذوات الأنصاب أخذ النصب الموصوم به ذلك القدح ، ومن خرج له قدح مما لانصب له لم يأخذ شيئاً وغرم ثمن الجزور كله مع حرمانه ، وكانوا يدفعون تلك الأنصاب إلى الفقراء ولا يأكلون منها ، ويفتخرون بذلك ويذقون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم . ونقل الأزهري كيفية أخرى لذلك ولم يذكر - الوغد - في الأسماء ولم يذكر غيره ، والذي اعتمده الزمخشري وكثيرون ما ذكرناه ، وقد نظم بعضهم هذه الأسماء فقال :

كل سهام الياسرین عشره فأودعوها صحفاً منشره  
لها فروض ولها نصيب الفذ والتوأم والرقيب  
والجلس يتلوهم ثم النافس وبعده مسبلهن السادس  
ثم المعلى كاسمه المعلى صاحبه في الياسرین الأعلى  
والوغد والسفيح والمنبح غفل فما يرى ريح

وفي حكم ذلك جميع أنواع القمار من الزرد . والشطرنج . وغيرهما حتى أدخلوا فيه لعب الصبيان بالجزور والكعباب والقرعة في غير القسمة وجميع أنواع المخاطرة والرهان ، وعن ابن سيرين - كل شيء فيه خطر فهو من الميسر - ومعنى الآية (يسألونك) عما في تعاطي هذين الأمرين ، ودل على التقدير بقوله تعالى : ﴿ قُلْ فِيهِمَا ﴾ إذ المراد في تعاطيها بلا ريب ﴿ لِيُثْمِرَ كَثِيرًا ﴾ من حيث إن تناولها مؤد إلى ما يوجب - الإثم - وهو ترك المأمور ، وفعل المحذور ﴿ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ ﴾ من اللذة . والفرح . وهضم الطعام . وتصفية اللون . وتقوية الباه . وتشجيع الجبان . وتسخية البخل . وإعانة الضعيف ، وهي باقية قبل التحريم وبعده ، وسلبها بعد التحريم مما لا يعقل ولا يدل عليه دليل ، وخبر «اجعل الله تعالى شفاء أمتي فيما حرم عليا» لا دليل فيه عند التحقيق كما لا يخفى ﴿ وَإِنَّهُمَا أَعْكَبُ مِنْ نَفْعِهِمَا ﴾ أى المفساد التي تنشأ منها أعظم من المنافع المتوقعة فيها ، فمن مفساد الخمر إزالة العقل الذي هو أشرف صفات الإنسان ، وإذا كانت عدوة للأشرف لزم أن تكون أخسر الأمور لأن العقل إنما سمي عقلاً لأنه يعقل - أى يمنع صاحبه عن القبائح التي يميل إليها بطبعه - فإذا شرب زال ذلك العقل المانع عن القبائح وتمكن لها - وهو الطبع - فارتكبتها وأكثر منها ، وربما كان ضحكة للصبيان حتى يرتد إليه عقله . ذكر ابن أبي الدنيا أنه مرَّ بسكران وهو يبول بيده ويسفل به وجهه كهياة المتوضئ ويقول : الحمد لله الذي جعل الإسلام نوراً والماء طهوراً . وعن العباس بن مرداس أنه قيل له في الجاهلية : ألا تشرب الخمر فانها تزيد في حرارتك ؟ فقال : ماأنا بأخذ جهلى يدي فأدخله جوفى ، ولاأرضى أن أصبح سيد قوم وأمسى سفهم ، ومنها صدتها عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة وإيقاعها العداوة والبغضاء غالباً . وربما يقع القتل بين الشاربين في مجلس الشرب ، ومنها أن الإنسان إذا ألفها اشتد ميله إليها وكاد يستحيل مفارقتها لها وتركها إياها ، وربما أورت فيه أمراضاً كانت سيئاً هلاكاً ، وقد ذكر الأطباء لها مضار بدنية كثيرة كما لا يخفى على من راجع كتب الطب ، وبالجملة لولم يكن فيها سوى إزالة العقل والخروج عن حد الاستقامة لكن في فانه إذا اختل العقل حصلت الحباثت بأسرها ، ولذلك قال صلى الله تعالى عليه وسلم : «اجتنبوا الخمر فانها أم الحباثت» ولم يثبت أن الانبياء عليهم السلام شربوها في وقت أصلاً ، ومن مفساد (الميسر) أن فيه أكل الآوال بالباطل وأنه يدعو كثيراً

من المقامرين إلى السرعة . وتلف النفس . وإضاعة العيال . وارتكاب الأمور القبيحة . والردائل الشنيعة والعداوة الكامنة . والظاهرة . وهذا أمر مشاهد لا ينكره إلا من أعماه الله تعالى وأصمه ، ولدلالة الآية على أعظمية المفاسد ذهب بعض العلماء إلى أنها هي المحرمة للخمر فإن المفسدة إذا ترجحت على المصاحبة اقتضت تحريم الفعل وزاد بعضهم على ذلك بأن فيها الإخبار بأن فيها الإثم الكبير ، والإثم إما العقاب أو سببه ، وكل منهما لا يوصف به إلا المحرم ، والحق أن الآية ليست نصاً في التحريم يقال قتادة: إذ للقاتل أن يقول: الإثم بمعنى المفسدة ، وليس رجحان المفسدة مقتضياً لتحريم الفعل بل لرجحانه ، ومن هنا شر بها كبار الصحابة رضي الله تعالى عنهم بعد نزولها ، وقالوا: إنما نشرب ما ينفعنا ، ولم يمتنعوا حتى نزلت آية المائدة فهي المحرمة من وجوه جاسيأتى إن شاء الله تعالى ، وقرئ: إثم كثير بالمثلثة ، وفي تقديم الإثم ووصفه بالكبر أو الكثرة وتأخير ذكر المنافع مع تخصيصها بالناس من الدلالة على غلبة الأول ما لا يخفى ، وقرأ أبي - وإثمهما أقرب من تفههما - ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ﴾ أخرج ابن اسحق عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أن نقرأ من الصحابة أمروا بالنفقة في سبيل الله تعالى أتوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا: إنا لاندري ما هذه النفقة التي أمرنا بها في أموالنا فاتفق منها فنزلت ، وكان قبل ذلك ينفق الرجل ماله حتى ما يجد ما يتصدق: ولا ما يأكل حتى يتصدق عليه ، وأخرج ابن أبي حاتم عن طريق أبان عن يحيى أنه بلغه أن معاذ بن جبل وثعلبة أتيا رسول الله ﷺ فقالا: يا رسول الله إن لنا أرقاماً وأهلياً فاتفق من أموالنا فنزلت الله تعالى هذه الآية ، وهي معطوفة على (يسألونك) قبلها عطف القصة على القصة ، وقيل: نزلت في عمرو بن الجوح كظنيرتها ، وكأنه سئل أولاً عن المنفق والمصرف ثم سئل عن كيفية الإنفاق بقرينة الجواب فالمعنى يسألونك عن صفة ما ينفقونه ﴿ قُلِ الْعَفْوَ ﴾ أى صفته أن يكون عفواً فكلمة (ما) للسؤال عن الوصف كما يقال ما زيد؟ فيقال كريم لأنه قليل في الاستعمال وأصل العفو تقيض الجهد، ولنا يقال: للأرض المهدة السهلة الوطء - عفو ، والمراد به ما لا يتبين في الأموال، وفي رواية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الفضل من العيال ، وعن الحسن ما لا يجهد، أخرج الشيخان . وأبو داود . والنسائي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم «خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وأبدأ بمن تعول» وأخرج ابن خزيمة عنه أيضاً أنه قال: «قال رسول الله ﷺ: خير الصدقة ما أبتت غنى واليد العليا خير من اليد السفلى ، وأبدأ بمن تعول تقول المرأة أنفق على أو طلقني ، ويقول مملوكك أنفق على أو بنى» ويقول ولدك إلى من تكلفي» وأخرج ابن سعد عن جابر قال: قدم أبو حصين السلمي بمثل بيضة الحمامة من ذهب فقال: يا رسول الله أصبت هذه من معدن نغذها فهي صدقة ما أملك غيرها فأعرض عنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم أتاه من قبل ركنه الإيمن فقال له مثل ذلك فأعرض عنه ثم أتاه من ركنه الأيسر فأعرض عنه ثم أتاه من خلفه فأخذها رسول الله ﷺ فغذفه بها فلو أصابته لأوجعته أو لعقرته فقال: يأتي أحدكم بما يملك فيقول: هذه صدقة ثم يقعد يتكفف الناس خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وأبدأ بمن تعول •

وقرأ أبو عمرو بالرفع بتقدير المبتدأ على (أن ماذا ينفقون) مبتدأ وخبر ، والباقيون بالنصب بتقدير الفعل، وماذا (مفعول) (ينفقون) ليطبق الجواب السؤال (كذلك بين الله لكم الآيات) أى مثل ما بين أن العفو أصلح من الجهد لأنه أبقى للبان وأكثر نفعاً في الآخرة فالشارح إليه ما يفهم من قوله سبحانه: (قل العفو) وليراد صيغة البعيد مع قربه لكونه



معنی مقدم الذکر، و يجوز أن يكون المشار إليه جميع ما ذكر من قوله سبحانه: (يسئلونك ماذا ينفقون) إذ لا يخصص مع كون التعميم أفيد والقرب إنما يرجح القريب على ما سواه فقط وجعل المشار إليه قوله عن شأنه: (وإنهم أكرم من نفعمها) على ما فيه لا يخفى بعده، والكاف في موضع النصب صفة لمخدوف، واللام في (الآيات) للجنس أي يبين لكم الآيات المشتملة على الأحكام تبييناً مثل هذا التبيين إما بآياتها واضحة الدلالة، أو بآياتها جملها بآية أخرى أو ببيان من قبل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وكان مقتضى الظاهر أن يقال - كذلككم - على طبق (لكم) لكنته وحد بتأويل نحو القبيلة، أو الجمع مما هو مفرد اللفظ جمع المعنى روماً للتخفيف لكثرة لحوق علامة الخطاب باسم الإشارة، وقيل: إن الأفراد للابتنان بأن المراد به كل من تلقى الكلام كما في قوله تعالى: (ثم نعوذنا عنكم من بعد ذلك) وفيه أنه يازم تعدد الخطاب في كلام واحد من غير عطف وذلك لا يجوز فيأنص عليه الرضى (لعلكم تفكرون ۲۲۹) أي في الآيات قسستنبطوا الأحكام منها وقهوا المصالح والمنافع المنوطة بها وبهذا التقدير حسن كون ترجيح التفكير غاية لتبيين الآيات ﴿ في الدنيا والآخرة ﴾ أي في أمورهما فتأخذون بالأصلح منها وتجتنبون عما يضركم ولا ينفعكم أو يضركم أكثر مما ينفعكم، أو الجار بعد تقدير المضاف متعلق: (تفكرون) بعد تقييده بالأول، وقيل: يجوز أن يتعلق (بين) أي بين لكم الآيات فيما يتعلق بأمور الدنيا والآخرة (لعلكم تفكرون) وقدم التفكير للاهتمام، وفيه أنه خلاف ظاهر النظم مع أن ترجيح أصل التفكير ليس غاية لعموم التبيين فلا بد من عموم التفكير فيكون المراد - لعلكم تفكرون في أمور الدنيا والآخرة - وفي التكرار ركالة، وقيل: متعلق بمخدوف وقع حالاً من الآيات أي يبينها لكم كأنه فيها أي مبنية لأحوالكم المتعلقة بهما ولا يخفى ما فيه، ومن الناس من لم يقدر - لتفكرون - متعلقاً وجعل المذكور متعلقاً بها أي بين الله لكم الآيات لتفكروا في الدنيا وآياتها والآخرة وبآياتها فتعلموا فضل الآخرة على الدنيا وهو المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه . وقادة . والحسن ه

﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى ﴾ عطف على ما قبله من نظيره ، أخرج أبو داود والنسائي وابن جرير وجماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال لما أنزل الله تعالى: (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن) ( وإن الذين يأكلون أموال اليتامى ) الآية انطلق من كان عنده يقيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه فجعل يفضل له الشيء من طعامه فيحبس له حتى يأكله أو يفسد فيرى به فاشتد ذلك عليهم فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ فنزلت، والمعنى - يسئلونك عن القيام بأمر اليتامى، أو التصرف في أموالهم، أو عن أمرهم وكيف يكونون معهم -

﴿ قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ ﴾ أي مداخلتهم مداخلته يترتب عليها إصلاحهم أو إصلاح أحوالهم بالتنمية والحفظ خير من مجانبتهم، وفي الاحتمال الأول إقامة غاية الشيء مقامه ﴿ وَإِنْ تَخَاطَبُوا فِي الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ الْمَسْكُونِ وَالْمَصَاهِرَةِ تَوَدُّوا الْإِتِّاقَ بِكُمْ لِأَنَّهُمْ إِخْوَانُكُمْ ﴾ أي في الدين؛ وبذلك قرأ ابن عباس رضى الله تعالى عنه؛ وأخرج عبد بن حميد عنه المخاطبة أن يشرب من لبنك وتشرب من لبنه ويأكل في قصعتك وتأكل في قصعته ويأكل من تمرتك وتأكل من تمرته، واختار أبو مسلم الإصهاني أن المراد بالمخاطبة المصاهرة، وأيد بما نقله الزجاج أنهم كانوا يظنون اليتامى فيترجون منهم العشرة ويأكلون أموالهم فشد عليهم في أمر اليتامى تشديداً خافوا معه التزوج بهم

فزلت هذه الآية فأعلمهم سبحانه أن الإصلاح لهم خير الأشياء وأن مخالطتهم في التزويج مع تحرى الإصلاح جائزة وأن فيه على هذا الوجه تأسيساً إذ المخالطة بالشركة فهمت بما قبله وبأن المصاهرة مخالطة مع اليتيم نفسه بخلاف ما عداها وبأن المناسبة حينئذ لقوله تعالى: (فاخوانكم) ظاهرة لانها المشروطة بالاسلام فان اليتيم إذا كان مشركاً يجب تحرى الإصلاح في مخالطته فيما عدا المصاهرة وبأنه يتنظم على ذلك النهى الآتي بما قبله كأنه قيل: المخالطة المتدبوة إنما هي في يتامي الذين هم إخوانكم فان كان اليتيم من المشركين فلا تفعلوا ذلك، ولا يخفى أن مانقته الزواج أضعف من الزواج إذ لم يثبت ذلك في أسباب التزويج في كتاب يعول عليه، والزواج وأمثاله ليسوا من فرسان هذا الشأن وبأن التأسيس لا ينافي الحث على المخالطة لما أن القوم تجنّبوا عنها كل التجنب وأن إطلاق المخالطة أظهر من تخصيصها بخاط نفسه وأن المناسبة والانتظام حاصلان بدخول المصاهرة في مطلق المخالطة ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمَقْسُودَ﴾ في أمورهم بالمخالطة ﴿مَنْ الْمُصْلِحُ﴾ لها بما فيجازى فلا حسب فعله أرنبته في الآية وعيدو وعدهم، وقدم المقدّمات بما يدخل الروع عليه وأل في الموضوعين للعهد، وقيل: للاستغراق وبدخل المعهود دخو لا أولياً، وقلبة (من) للفضل وضمن معنى يميز فلذا عداها بها ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبَكُمْ﴾ أي لضيق عليكم ولم يجوز لكم مخالطتهم؛ أو لجعل ما أصبتم من أموال اليتامى موبقاً - قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنه - وأصل الاعنات الحمل على مشقة لا تطلق ثقلاً، ويقال: عنيت العظم عنناً إذا أصابه وعن أو كسر بعد جبر، وحذف مفعول المشية لدلالة الجواب عليه، وفي ذلك إشعار بكال لطفه سبحانه ورحمته حيث لم يعلق مشيته بما يشق علينا في اللفظ أيضاً، وفي الجملة تذكير بإحسانه تعالى على أوصياء اليتامى ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ﴾ غالب على أمره لا يعجزه أمر من الأمور التي من جملتها إعتاكم ﴿حَكِيمٌ﴾ ٢٢٠ ﴿فَاعِلٌ لِأَفْعَالِهِ﴾ حسبما تقتضيه الحكمة وتسع له الطاعة التي هي أساس التكليف، وهذه الجملة تذييل وتأكيّد لما تقدم من حكم النبي والانباء - أي ولو شاء لأعتكم لكونه غالباً - لكنه لم يشأ لكونه حكيماً، وفي الآية - كما قال الكيا - دليل لمن جوز خلط مال الولي بمال اليتيم والتصرف فيه بالبيع والشراء ودفعه مضاربة إذا وافق الإصلاح، وفيها دلالة على جواز الاجتهاد في أحكام الحوادث لأن الإصلاح الذي تضمنته الآية إنما يعلم من الاجتهاد وغلبة الظن وفيها دلالة على أنه لا بأس بتأديب اليتيم وضربه بالرفق لإصلاحه ووجه مناسبتها لما قبلها أنه سبحانه لما ذكر السؤال عن الخرو والميسر وكان في تركها مراعاة لتنعمة المال ناسب ذلك النظر في حال اليتيم فالجامع بين الآيتين أن في ترك الخرو والميسر إصلاح أحوالهم أنفسهم، وفي النظر في أحوال اليتامى إصلاحاً لغيرهم من هو عاجز أن يصلح نفسه فن ترك ذلك وفعل هذا فقد جمع بين النفع لنفسه ولغيره ﴿وَلَا تَنكُحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ﴾ روى الواحدى وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث رجلاً من غنى يقال له مرثد بن أبى مرثد حليفاً لبني هاشم إلى مكة ليخرج أساساً من المسلمين بها أسرى فلما قدمها سمعت به امرأة يقال لها عنان وكانت خليلة له في الجاهلية فلما أسلم أعرض عنها فأنته فقالت: ويحك يا مرثد ألا تخلو فقال لها: إن الاسلام قد حال بيني وبينك وحرمة علينا ولكن إن شئت تزوجتك فقالت: نعم فقال إذا رجعت إلى رسول الله ﷺ استأذنته في ذلك ثم تزوجتك فقالت له: أبى تبرم؟ ثم استعانت عليه فضر به ضرباً وجعاً ثم خلوا سبيله فلما قضى

حاجته، ہکے انصرف إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم راجعا وأعله الذي كان من أمره وأمر عناق  
والملقى بسببها فقال: يارسول الله أجل أن أتزوجها۔ وفي رواية۔ أنها تعجبنى فنزلت «وتعقب ذلك السيوطي بأن  
هذا ليس سببا لنزول هذه الآية وإنما هو سبب في نزول آية النور (الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة) بروي  
السدي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن هذه نزلت في عبد الله بن رواحة وكانت له أمة سوداء وأنه  
ضُرب عليها فاطلها ثم أنه فرغ فأتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فأخبره خبرها فقال له النبي صلى الله تعالى عليه وسلم :  
«ماهي يا عبد الله؟ فقال: هي يارسول الله تصوم وتصل وتحسن الوضوء وتشهد أن لا إله إلا الله وأنتك رسوله  
فقال يا عبد الله هي مؤمنة قال عبد الله . فوالذي بعثك بالحق نبيا لأعتقنها ولأتزوجنها ففعل فطعن عليه ناس  
من المسلمين فقالوا: أنكح أمة و كانوا يريدون أن ينكحوا إلى المشركين وينكحهم رغبة في أنسابهم فأنزل الله  
تعالى (ولا تنكحوا) الآية « وقرئ بفتح - التاء - وبضمها وهو المروي عن الأعمش أي لا تتزوجوهن أولا  
تزوجوهن من المسلمين وحمل كثير من أهل العلم المشركات على ما عدا الكتابيات فيجوز نكاح الكتابيات  
عنده لقوله تعالى: (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) (وما يود الذين كفروا من أهل  
الكتاب ولا المشركين) والعطف يقتضى المغايرة، وأخرج ابن حميد عن قتادة المراد بالمشركات مشركات العرب  
التي ليس لها كتاب، وعن حماد قال: سألت ابراهيم عن تزويج اليهودية والنصرانية فقال: لا بأس به فقلت: يا ليس  
الله تعالى يقول: (ولا تنكحوا المشركات)؟ فقال: إنما ذلك المجوسيات وأهل الاوثان، وذهب البعض إلى أنها تعم  
الكتابيات قيل: لأن من جحد نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام فقد أنكر معجزته وأضافها إلى غيره تعالى  
وهذا هو الشرك بعينه، ولأن الشرك وقع في مقابلة الايمان فيما بعد ولأنه تعالى أطلق الشرك على أهل الكتاب  
لقوله: (وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله) إلى قوله سبحانه: (عما يشركون) وأخرج  
البخاري والنحاس في ناسخه عن نافع عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن إدا سئل عن نكاح الرجل النصرانية  
أو اليهودية قال: حرم الله تعالى المشركات على المسلمين ولا أعرف شيئا من الاشرار أعظم من أن تقول المرأة  
رهبها عيسى أو عبد من عباد الله تعالى، وإلى هذا ذهب الامامية وبعض الزيدية، وجملوا آية المائدة (والمحصنات  
من الذين أوتوا الكتاب) منسوخة بهذه الآية نسخ الخاص بالعام وتلك وإن تأخرت تلاوة مقدمة نزولا  
والاطباق على أن سورة المائدة لم ينسخ منها شئ ممنوع في الاقنار ومن المائدة قوله تعالى: (ولا الشهر الحرام)  
منسوخ باباحة القتال فيه وقوله تعالى: (فإن جاموك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم) منسوخ بقوله سبحانه: (وأن  
احكم بينهم بما أنزل الله) وقوله تعالى: (وآخران من غيركم) منسوخ بقوله عز شأنه: (وأشهدوا ذوي عدل  
منكم) والمشهور الذي عليه العمل أن هذه الآية قد نسخت بما في المائدة على ما يقتضيه الظاهر، فقد أخرج  
أبودوداد في ناسخه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في (ولا تنكحوا المشركات) نسخ من ذلك نكاح  
نساء أهل الكتاب أحلهن للمسلمين وحرم المسلمات على رجالهم، وعن الحسن، ومجاهد مثل ذلك وهو الذي  
ذهب إليه الحنفية، والشافعية يقولون بالتخصيص دون النسخ، ومبنى الخلاف أن قصر العام بكلام مستقل تخصيص  
عند الشافعي رضي الله تعالى عنه ونسخ عندنا **بِوَلَاةٍ مُّؤَمَّنَةٍ خَيْرٌ مِنْ مَّشْرِكَةٍ كَثِيرَةٍ** تعليل للنهي وترغيب في مواصلة  
المؤمنات صدر بلام الاتداء الشبهة بلام القسم في إفاضة التأكيد بمبالغة في الحمل على الانزجار، وأصل أمة أمر  
حذفت لامها على غير قياس وعوض عنها هاء التأنيث ويدل على أن لامها وار رجوعها في الجمع كقوله :

أما الاماء فلا يدعونني ولداً إذا تداعى بنو الاموان بالعار

وظهورها في المصدر يقال : هي أمة بينة الأموة وأقزت له بالأموة ، وهل وزنها فعلة - بسكون العين - أو فعلة - بفتحها - ؟ قولان اختار الأكثرون ثانيهما ، وتجمع على آم وهو في الاستعمال دون إماء وأصله أأمو - بهزتين - الأولى مفتوحة زائدة ، والثانية ساكنة هي فاء الكلمة ، فوقت - الواو - طرفاً مضموماً ما قبلها في اسم معرب ولانظيره فقلت - ياءاً والضممة قبلها كسرة لتصح الياء - فصار الإسم من قبيل - غاز وقاض - ثم قلت - الهمزة الثانية ألفاً لسكونها بعد همزة أخرى مفتوحة - فصارا آم وإعرايه كفاض ، والظاهر أن المراد بالآمة - ماتقابل الحرة ، وسبب النزول يؤيد ذلك لأنه العيب على من تزوج الآمة والترغيب في نكاح حرة مشركة ، ففي الآية تفضيل الآمة المؤمنة على المشركة مطلقاً - ولو حرة - ويعلم منه تفضيل الحرة عليها بالطريق الأولى ، ثم إن التفضيل يقتضي أن في الشركة خيراً ، فيما أن يراد بالخير الاتياف الدنيوي وهو مشترك بينهما ، أو يكون على حد ( أصحاب الجنة يومئذ خير مستقراً ) وقيل : المراد بالآمة - المرأة حرة كانت أو مملوكة فإن الناس كلهم عبيد الله تعالى وإماؤه ، ولا تحمل على الرقيقة لأنه لا بد من تقدير الموصوف في ( مشركة ) فإن قدر ( أمة ) بقرينة السياق لم يقدح في الآمة المؤمنة على الحرة المشركة ، وإن قدر حرة أو امرأة ثان خلاف الظاهر ، والمذكور في سبب النزول التزوج - بالآمة - بعد عقها . ( والآمة ) بعد العتق حرة . ولا يطلق عليها ( أمة ) إلا باعتبار مجاز الكون . والحق أن ( الآمة ) بمعنى - الرقيقة - كما هو المتبادر ، وأن الموصوف المقدر ( مشركة ) عام - . وكونه خلاف الظاهر - خلاف الظاهر •

وعلى تقدير التسليم هو مشترك الإلزام ، ولعل ارتكاب ذلك آخر أهون من ارتكابه أول وهلة إذ هو من قبيل نزع الخلف قبل الوصول إلى الماء - وما في سبب النزول مؤيد لادليل عليه وقد قيل فيه : إن عبد الله نكح أمة - إن حقاً وإن كذباً - فالعنى ( ولامة مؤمنة ) مع ما فيها من خساسة الرق وقلة الخطر ( خير ) مما اتصفت بالشرك مع مالها من شرف الحزبة ورفعة الشأن ( وَلَوْ أَحْبَبْتُمْ ) بجمالها ومالها وسائر ما يوجب الرغبة فيها ، أخرج سعيد بن منصور . وابن ماجه . عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « لا تنكحوا النساء الحسنين ، فمسي حسنهن أن يردن ، ولا تنكحوهن على أموالهن فمسي أموالهن أن تظعن ، وانكحوهن على الدين فلاممة سوداء خرماء ذات دين أفضل » وأخرج الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « تنكح المرأة لأربع . لمالها . ولحسبها . ولجمالها . ولدينها . فاظفر بذات الدين تربت يداك » والواو للحال - ولو لمجرد الفرض - مجزدة عن معنى الشرط ولذا لا يحتاج إلى الجزاء والتقدير مفروضاً إيجابها لكن بالحسن ونحوه ، وقال الجرمي : الواو للعطف على مقدر أي لم تعجبكم ( ولو أحببتكم ) وجواب الشرط محذوف دل عليه الجملة السابقة ، وقال الرضى : إنها اعتراضية تقع في وسط الكلام وآخره ، وعلى التقادير إثبات الحكم في قبض الشرط بطريق الأولى ليثبت في جميع التقادير ، واستدل بعضهم بالآية على جواز نكاح ( الآمة المؤمنة ) مع وجود طول الحزة ، واعترضه الكيا بأنه ليس في الآية نكاح الإمام وإنما ذلك للتفريق عن نكاح الحرة المشركة لأن العرب كانوا يبطعهم نافرين عن نكاح ( الآمة ) فقيل لهم : إذا نفرتم عن الآمة فالشركة أولى - وفيه تأمل - وفي البحر أن مفهوم الصفة يقتضي أن لا يجوز نكاح ( الآمة ) الكافرة

كتابتها أو غيرها ؛ وأما وطؤها بملك اليمين فيجوز مطلقاً ﴿ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ﴾ أى لا تزوجوا الكفار من المؤمنات سواء كان الكافر كتابياً أو غيره وسواء كانت - المزمعة أمة - أو حرة ، ف(تتلكوا) بضم التاء لا غير ، ولا يمكن الفتح - وإلا لوجب - ولا ينكحن المشركين ، واستدل بها على اعتبار الولي في النكاح مطلقاً وهو خلاف مذهبنا ، وفي دلالة الآية على ذلك خفاء لأن المراد النهي عن إيقاع هذا الفعل والتمكين منه ، وظل المسلمين أولياء في ذلك ﴿ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ ﴾ مع ما فيه من ذل المملوكية •

﴿ حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ ﴾ مع ما ينسب إليه من عز المالكية ﴿ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ﴾ بما فيه من دواعي الرغبة ﴿ وَأَوْسَبِكُمْ ﴾ أى المذكورون من المشركين والمشركات ﴿ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ﴾ أى الكفر المؤدى إليها إما بالقول أو بالحجة والمخالطة فلا تليق مناكحتهم ، فان قيل : كما أن الكفار يدعون المؤمنين إلى النار كذلك المؤمنون يدعونهم إلى الجنة بأحد الأمرين ، أوجب بأن المقصود من الآية أن المؤمن يجب أن يكون حذراً عما يضره في الآخرة وأن لا يهجم حول حوى ذلك ويحتجب عما فيه الاحتمال مع أن النفس والشيطان يعاونان على ما يؤدى إلى النار ، وقد ألفت الطباع في الجاهلية ذلك - قاله بعض المحققين - والجملة الخ معللة لخيرية المؤمنين والمؤمنات من المشركين والمشركات ﴿ وَاللَّهُ يَدْعُو ﴾ بواسطة المؤمنين من يقاربههم ﴿ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ ﴾ أى إلى الاعتقاد الحق والعمل الصالح الموصلين إليهما وتقديم (الجنة) على (المغفرة) مع قوهم : التخليه أولى بالتقديم على التحلية لرعاية مقابلة النار ابتداءً ﴿ بِإِذْنِهِ ﴾ متعلق (يدعو) أى (يدعو) إلى ذلك متلبساً بتوفيقه الذى من جملة إرشاد المؤمنين لمقاربههم إلى الخير فهم أحقاه بالمواصله ﴿ وَبَيِّنْ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ لكن يتعظوا أو يستحضروا معلوماتهم بناءً على أن معرفة الله تعالى مركوزة في العقول ، والجملة تذييل للنصح والإرشاد ، والواو اعتراضية أو عاطفة ، وفصلت الآية السابقة (يتفكرون) لأنها كانت لبيان الأحكام والمصالح والمنافع والرغبة فيها التى هى محل تصرف العقل والتبيين للمؤمنين فناسب التفكير ، وهذه الآية (يتذكرون) لأنها تذييل للإخبار بالدعوة إلى (الجنة) و(النار) التى لا سبيل إلى معرفتها إلا النقل والتبيين لجميع الناس فناسب التذكرو ومن الناس من قدر في الآية مضافاً أى فريق الله أو أولياؤه وهم المؤمنون فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه تشريفاً لهم ، واعتراض بأن الضمير في المعطوف على الخبر لله تعالى فيلزم التفكيك مع عدم الداعى لذلك ، وأوجب بأن الداعى كون هذه الجملة معللة للخيرية السابقة ولا يظهر التعليل بدون التقدير ، وكذا لا تظهر الملامة لقوله سبحانه: (يأذنه) بدون ذلك فإن تقيد دعوته تعالى (يأذنه) ليس فيه حيتن كثير فائدة بأى تفسير فسر - الإذن - وأمر التفكيك سهل لأنه بعد إقامة المضاف إليه مقام المضاف للتشريف يجعل فعل الأتول فعلاً ثانى صورة فتتناسب الضمائر - كما في الكشف ولا يخفى ما فيه - وعلى العلات هو أولى بما قيل : إن المراد (والله يدعو) على لسان رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى ذلك فتجب إجابته بترويج أولياته لأنه وإن كان مستديعاً لاتحاد المرجع في الجملتين المتماطفتين الواقعتين خبراً ، لكن يفوت التعليل وحسن المقابلة بينه وبين (أولئك يدعوون إلى النار) وكذا لطاقة التقيد كما لا يخفى ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَمْحِصِ ﴾ أخرج الإمام أحمد . ومسلم . وأبو داود . والترمذى . والنسائى . وابن ماجه . وغيرهم عن أنس رضى الله تعالى عنهم أن اليهود كانوا إذا

حاضت المرأة منهم أخرجوها من البيت ولم يؤاظوها ولم يشاربوها ولم يجامعوها في البيوت ، فاستل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن ذلك ؟ فنزل الله هذه الآية فقال ﷺ : « جامعوهن في البيوت واصنعوا كل شئ إلا النكاح » وعن السدي - إن الذي سأل عن ذلك ثابت بن الدحداح رضى الله تعالى عنه - والجملة معطوفة على ماتقدم من مثلها ، ووجه مناسبتها له أنه لمساها عن مناسكة الكفار ورغب في مناسكة أهل الإيمان بين حكما عظيما من أحكام النكاح ، وهو حكم النكاح في الحيض ، ولعل حكاية هذه الأسئلة الثلاثة بالعطف لوقوع الكل في وقت واحد عرفي ، وهو وقت السؤال عن ( الخبز والميسر ) فكانه قيل : يجمعون لك بين السؤال عنهما والسؤال عن كذا وكذا ؛ وحكاية ما عداها بعين عطف لكونها كانت في أوقات متفرقة فكان كل واحد سؤالا مبتدأ ؛ ولم يقصد الجمع بينهما بل الاخبار عن كل واحد على حدة ، فلهذا لم يورد الواو بينها ، وقال صاحب الاتصاف في بيان العطف والترك : إن أول المعطوفات عين الأول من المجردة ، ولكن وقع جوابه أولا بالمصرف لأنه الأهم ، وإن كان المستول عنه إنما هو المنفك لاجهته مصرفة ثم لما لم يكن في الجواب الأول تصريح بالمستول عنه أعيد السؤال ليجابوا عن المستول عنه صريحا ، وهو العفو الفاضل فتعين إذ عطفه ليرتبط بالأول ، وأما السؤال الثاني من المقرونة فقد وقع عن أحوال اليتامى ، وهل يجوز مخالطتهم في النفقة والسكنى فكان له مناسبة مع النفقة باعتبار أنهم إذا خالطوهم أنفقوا عليهم فلذا عطف على سؤال الانفاق ، وأما السؤال الثالث فلما كان مشتتلا على اعتزال الحيض ناسب عطفه على ما قبله لمسا فيه من بيان ما كانوا يفعلونه من اعتزال اليتامى ، وإذا اعتبرت الأسئلة المجردة من الواو لم تجد بينها مداواة ولا مناسبة البتة إذ الأول منها عن النفقة والثاني عن القتال في ( الشهر الحرام ) ، والثالث عن ( الخبز والميسر ) وبينها من التباين . والنقاطع ما لا يخفى فذكرت كذلك مرسلة متقاطعة غير مربوطة بعضها ببعض ، وهذا من بدائع البيان الذي لا يتجدد إلا في الكتاب العزيز اهـ ولا يرى القلب يطعن به كما لا يخفى على من أحاط خبراً بما ذكرناه فقدر ، والمحض كإقال الزجاج . وعليه الكثير مصدر حاضت المرأة تحيض حيضاً ومحاضاً فهو كالمجيء والمبيت وأصله السيلان يقال : حاض السيل وقاض قال الأزهرى : ومنه قيل : للحوض حوض لأن الماء يحض إليه أى يسيل ، والعرب تدخل الواو على الياء لأنهما من جنس واحد ، وقيل : إنه هنا اسم مكان ، ونسب إلى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وحكى الواحدى عن ابن السكيت أنه إذا كان الفعل من ذوات الثلاثة نحو كال يكيل ، وحاض يحض فاسم المسكان منه مكسور ، والمصدر منه مفتوح ، وحكى غيره عن غيره التخيير في مثله بل قيل : إن الكسر والفتح جائزان في اسم الزمان . والمكان . والمصدر وعلى ما نسب للترجمان ، واختاره الامام يحتاج إلى الحذف في قوله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ أَذَىٰ كُلِّ مَوْضِعٍ أَذَىٰ وَكُنَّا نَحْتَاجُ إِلَىٰ عِتَابِ الزَّمَانِ فِي قَوْلِهِ سَبْحَانَهُ ﴾ : ﴿ فَأَعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْحَيْضِ ﴾ لثلاثة قولنا ( فاعتزلوا ) في موضع الحيض ، وإن اختاره الامام وقال : إن المعنى - اعتزلوا واضع الحيض ، والأذى - مصدر من - أذاه يؤذيه إذا وإذاء ، ولا يقال في المشهور إذاه . وحله على المحض للبالغة ، والمعنى المقصود منه المستقدر به فسر فتادة ، واستعمل فيه بطريق الكناية ، والمراد من اعتزال النساء اجتناب مجامعتن كما يفهمه آخر الآية ، وإنما أسند الفعل إلى الذات للبالغة كما في قوله تعالى : ( حرمت عليكم أمهاتكم ) ووضع الظاهر موضع المضمر لكمال العناية بشأنه بحيث لا يتوهم غيره أصلا ، وقد يقال لا وضع ، وحديث الإعادة أغلب بل يعتبر ما أشرنا إلى اعتباره فيما أشرنا

إلى عدم اعتباره لضعف النسبة، وقوة الداعي إلى التقدير وعدمه أولى، وإنما وصف بأنه أذى ورتب الحكم عليه بالغاء، ولم يكتب في الجواب بالأمر للاشعار بأنه العلة والحكم الملل أوقع في النفس .

﴿ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ﴾ تقرير للحكم السابق لأن الأمر بالاعتزال يازمه النهي عن القربان وبالعكس فيكون كل منهما مقررًا وإن تغيرا بالمفهوم فلذا عطف أحدهما على الآخر وفيه بيان لغايته فإن تقييد الاعتزال بقوله سبحانه وتعالى: (في الحيض) وترتبه على كونه أذى يفيد تخصيص الحرمة بذلك الوقت، وبفهم منه عقلا انقطاعا بعده، ولا يدل عليه اللفظ صريحاً بخلاف (حتى يطهرن) والغاية انقطاع الدم عند الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه فإن كان الانقطاع لاكثر مدة الحيض حل القربان بمجرد الانقطاع، وإن كان لأقل منها لم يحل إلا بالاعتسال أو ما هو في حكمه من مضي وقت صلاة، وعند الشافعية هي الاغتسال بعد الانقطاع قالوا: ويدل عليه صريحاً قراءة حمزة . والكسائي . وعاصم في رواية ابن عباس (يطهرن) بالتشديد أي (يطهرن) والمراد به يفتسلن لأن الاعتسال معنى حقيقى للتطهير كما يوجهه بعض عباراتهم- لأن استعماله فيها عدا الاعتسال شائع في الكلام المجيد والأحاديث على ما لا يخفى على المتبحر- بل لأن صيغة المبالغة يستفاد منها الطهارة الكاملة، والطهارة الكاملة للنساء عن الحيض هو الاعتسال فلبدلت قراءة التشديد على أن غاية حرمة القربان هو الاعتسال والاصل في القرآت التوافق حملت قراءة التخفيف عليها بل قد يدعى أن الطهري يدل على الاعتسال أيضاً بحسب اللغة في القاموس طهرت المرأة انقطع دمها واعتسلت من الحيض كتطهرت، وأيضاً قوله تعالى :

﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ ﴾ بدل الزما على أن الغاية هي الاعتسال لأنه يقتضى تأخر جواز الايتان عن الغسل فهو يقوى كون المراد بقراءة التخفيف الغسل لا الانقطاع وربما يكون قرينة على التجوز في الطهر بحمله على الاعتسال إن لم يسلم ما تقدم وعلى فرض عدم تسليم هذا وذلك والرجوع إلى القول بأن قراءة التخفيف من الطهر وهو حقيقة انقطاع الدم لا غير ولا تجوز ولا قرينة، وقراءة التشديد من الطهر، ويستفاد منه الاعتسال يقال أيضاً في وجه الجمع كما في الكشف: إن القراءة بالتشديد لبيان الغاية الكاملة وبالتخفيف لبيان الناقصة، وحتى في الأفعال نظير إلى في أنه لا يقتضى دخول ما بعدها فتكون الكاملة البتة، ويانه أن الغاية الكاملة ما يكون غاية بجميع أجزائه وهي الخارجة عن المغنا والناقصة ما تكون غاية باعتبار آخرها وحتى الداخلة على الاسماء تقتضى دخول ما بعدها لولا الغاية والداخلة على الأفعال مثل إلى لا تقتضى كون ما بعدها جزءاً لما قبلها فانقطاع الدم غاية للحرمة باعتبار آخره فيكون وقت الانقطاع داخلها والاعتسال غاية لها باعتبار أوله فلا تعارض بين القرأتين، ولعل فائدة بيان الغايتين بيان مراتب حرمة القربان فإنها أشد قبل الانقطاع مما بعده، ولما رأى ساداتنا الحنفية أن هنا قرأتين التخفيف والتشديد وأن مؤدى الأولى انتهاء الحرمة المعارضة على الحل بانقطاع الدم مطلقاً فاذا انتهت الحرمة المعارضة حلت بالضرورة وإن مؤدى الثانية عدم انتهائها عنده بل بعد الاعتسال، ورأوا أن الطهر إذا نسب إلى المرأة لا يدل على الاعتسال لغة بل معناه فيها انقطاع الدم وهو المروى عن ابن عباس. ومجاهد، وفي تاج البيهقي طهرت بخلاف طمئت، وفي شمس العلوام امرأة طاهر بغير - هاء - انقطع دمها وفي الاساس امرأة طاهر ونساء طواهر طهرن من الحيض، ولا يعارض ذلك مافي القاموس لجواز أن يكون بياناً للاستعمال ولو مجازاً على ما هو طريقته في كثير من الالفاظ وأن الحل على الاعتسال مجازاً من غير قرينة معينة له لما لا يصح واعتبار (فاذا تطهرن فأتوهن) قرينة بناءً على ما ذكرنا ليس بشئ وما ذكره في وجه

الدلالة من الاقتضاء فيه بحث لأن - الفاء - الداخلة على الجملة التي لاتصلح أن تكون شرطاً كالجملة الانشائية مجرد الربط بما نص عليه ابن هشام في المغني ومثل له بقوله تعالى: (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني) ولو سلم فاللازم تأخر جواز الايتان عن الغسل في الجملة لامطابقاً حتى يكون قرينة على أن المراد بقراءة التخفيف أيضاً الغسل وأن القول بأن إحدى الغابتين داخلة في الحكم والاخرى خارجة خلاف المتبادر احتاجوا للجمع بعمل كل منهما آية مستقلة فحملوا الاول على الانقطاع بأكثر المدة، والثانية لتقام العادة التي ليست أكثر مدة الحيض بما حل إبراهيم النخعي قراءة النصب والجز في أرجلكم على حالة التخفيف وعدمه وهو المناسب لأن في توقف قربانها في الانقطاع لاكثر على النسل إنزالها حائضاً حكماً وهو مناف لحكم الشرع لوجوب الصلاة عليها المستلزم لازاله إياها طاهراً حكماً بخلاف تمام العدة فان الشرع لم يقطع عليها بالظهور بل يجوز الحيض بعده، ولذا لو زادت ولم يجاوز العشرة كان الكل حيضاً بالاتفاق بقي أن مقتضى الثانية ثبوت الحرمة قبل الغسل فرفع الحرمة قبله بمضى أول وقت الصلاة أعنى أدناه الواقع آخرأ، واعتبار الغسل حكماً على ما قالوا معارضة النص بالمعنى، والجواب أن القراءة الثانية خص منها صورة الانقطاع للعشرة بقراءة التخفيف فجاز أن يخص ثانياً بالمعنى كما قاله بعض المحققين ولا يخفى ما في مذهب الامام من التيسير والاحتياط لا يخفى. وحكى عن الازعاجي أن حل الايتان موقوف على التطهر وفسره بغسل موضع الحيض وقد يقال لتنقية المحل تطهير، فقد أخرج البخاري. ومسلم. والنسائي عن عائشة رضی الله تعالى عنها ه أن امرأة سألت رسول الله ﷺ عن غسلها من الحيض فأمرها قبل أن تنسل قال: خذي فرصة من مسك فطهري بها قالت: كيف أتطهر بها؟ قال: تطهري بها قالت: كيف؟ قال: سبحان الله تطهري بها فاجتذبتها فقلت: يتبعني بها أثر الدم « وذهب طاووس . ومجاهد في رواية عنه أن غسل الموضع مع الوضوء كاف في حل الايتان - وإليه ذهب الامامية - ولا يخفى أنه ليس شئ من ذلك تطهارة كاملة للنساء وإنما هي تطهارة كاملة لأعضائهن وهو خلاف المتبادر في الآية وإنما المتبادر هو الاول وما في الحديث وإن كان أمراً بالتطهر لتلك المرأة لكن المراد بذلك المبالغة في تطهير الموضع إلا أنه لأمر ما لم يصرح به صلى الله تعالى عليه وسلم وإطلاق التطهير على تنقية المحل بما لا تنكره وإنما تنكر إطلاق يطهرون على من طهرن مواضع حيضهن ودون إثباته حيض الرجال . واستدل بالآية على أنه لا يحرم الاستمتاع بالخاص بما بين السرة والركبة وإنما يحرم الوطء ، وسئلت عائشة رضی الله تعالى عنها فيما أخرجه ابن جرير ما يحل للرجل من امرأته إذا كانت حائضاً قالت: كل شئ إلا الجماع، وذهب جماعة إلى حرمة الاستمتاع بما بين السرة والركبة استدلالاً بما أخرجه مالك عن زيد بن أسلم « أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: ماذا يحل لي من امرأتي وهي حائض؟ فقال له صلى الله تعالى عليه وسلم: لتندد عليها إزارها ثم شأنك بأعلاها « وكأنه من باب سد الذرائع في الجملة، ولهذا ورد فيما أخرجه الامام أحمد والتعفف عن ذلك أفضل والأمر في الآية للإباحة على حد (إذا حللتهم فاصطادوا) ففيها لإباحة الايتان لكنه مقيد بقوله سبحانه :

﴿ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾ أي من المكان الذي أمركم الله تعالى بتجنبه لعارض الاذى وهو الفرج ولا تعدوا غيره قاله ابن عباس . ومجاهد . وقتادة . والريبع . وقال الزجاج : معناه من الجهات التي يحل فيها أن يقرب المرأة ولا تقربوهن من حيث لا يحل بما إذا كن صائمات أو محرمات أو معتكفات وأيد بأنه لو أراد الفرج لكانت



-فی- أظهر فيه من - من- لأن الاتیان بمعنى الجماع يتعدى بها غالباً لا بمن، ولعله في حيز المنع عند أهل القول الأول ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ بما عسى يندر منهم من ارتكاب بعض الذنوب كالآتيان في الحيض المورث للجنام في الولد كما ورد في الخبر، والمستدعي عقاب الله تعالى فقد أخرج الامام أحمد، والترمذی، والنسائی عن أنس بن مالك عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ قال: «من أتى حائضاً فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، وهو جار مجرى الترهيب فلا يعارض ما أخرجه الطبراني عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: يا رسول الله أصبت امرأتی وهي حائض فأمره رسول الله ﷺ أن يعتق نسمة» وقيمة النسمة حينئذ دينار، وهذا إذا كان الاتیان في أول الحيض والدم أحمر أما إذا كان في آخره والدم أصفر فينبغي أن يتصدق بنصف دينار كما دلت عليه الآثار ﴿وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ۲۲۲﴾ أي المتزهنين عن الفواحش والأفذار كجماعة الحائض والآتيان لا من حيث أمر الله تعالى وحمل التطهر على التزهن هو الذي تقتضيه البلاغة وهو مجاز على مافي الأساس وشمس العلوم، وعن عطاء حمله على التطهر بالماء، والجلتان تذييل مستقل لما تقدم ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ﴾ أخرج البخاری وجماعة عن جابر قال: «كانت اليهود تقول إذا أتى الرجل امرأته من خلفها في قلبها ثم حملت جاء الولد أحول فنزلت» والحراث إلقاء البذر في الأرض وهو غير الزرع لأنه إنباته يرشدك إلى ذلك قوله تعالى: (أفرأيتم ما تحرثون أنتم تزرعونوه أم نحن الزارعون) وقال الجوهري: الحراث الزرع والحراث الزارع وعلى كل تقدير هو خير مما قبله إما بحذف المضاف أي مواضع حرث، أو التجوز والتشبيه البليغ أي كمواضع ذلك وتشبيهن بتلك المواضع متفرع على تشبيهه النطف بالبذر من حيث إن كلا منهما مادة لما يحصل منه ولا يمسن بدونه فهو تشبيه يكنى به عن تشبيه آخر ﴿فَأَتُوا حَرَّتَكُمْ﴾ أي ما هو كالحراث فيه استعارة تصريحية ويحتمل أن يبقى الحراث على حقيقته والكلام تمثيل شبه حال إنباتهم للنسافي المأني بحال إنباتهم المحارث في عدم الاختصاص بجهة دون جهة ثم أطلق لفظ المشبه به على المشبه، والأول أظهر وأوفق لتفريع حكم الاتیان على تشبيهن بالحراث تشبيهاً بليغاً، وهذه الجملة مبينة لقوله تعالى: (فأتواهن من حيث أمركم الله) لما فيه من الاجمال من حيث المتعلق، والفاء جزائية، وما قبلها علة لما بعدها، وقدم عليه اهتماماً بشأن العلة وليحصل التحكم معللاً فيكون أوقع، ويحتمل أن يكون المجموع كالبیان لما تقدم، والفاء للعطف وعطف الانشاء على الاخبار جائز بعاطف سوى الواو ﴿أَنَّى شِئْتُمْ﴾ قال قتادة. والريع: من أين (شئتم) وقال مجاهد: كيف شئتم، وقال الضحاك: متى شئتم، ورجحى (أنى) بمعنى - أين - وكيف. ومتى بما أثبتة الجم الغفير، وتلزمها على الأول من- ظاهرة أو مقدره، وهي شرطية حذف جوابها لدلالة الجملة السابقة عليه، واختار بعض المحققين كونها هنا بمعنى من أين متى من أى جهة يدخل في بيان النزول، والقول بأن الآية حينئذ تكون دليلاً على جواز الاتیان من الادبار ناشئ من عدم التدبر في أن- من- لازمة إذ ذلك فيصير المعنى من أى مكان لا في أى مكان فيجوز أن يكون المستفاد حينئذ تعميم الجهات من القدم والخلف والفوق والتحت واليمين والشمال لاتعميم مواضع الاتیان فلا دليل في الآية لمن جوز الاتیان المرآة في دبرها كان عمر، والأخبار عنه في ذلك صحيحة مشهورة، والروايات عنه بخلافها على خلافها، وكابن أبي مليكة. وعبدالله بن القاسم حتى قال فيها أخرجه الطحاوى عنه: ما أدركت أحداً أتدسى به في ديني يشك في أنه حلال، وقال ابن أنس حتى أخرجه الخطيب عن أبي سلمان الجوزجاني أنه سأله عن ذلك فقال له:

الساعة غسلت رأس ذكرى منه، وكبعض الامامية لا كلهم كما يظنه بعض الناس من لا خبر قلبه بمذهبهم، وكسحون من المالكية، والباقي من أصحاب مالك ينكرون رواية الحل عنه ولا يقولون به، وباليت شعري كيف يستدل بالآية على الجواز مع ما ذكرناه فيها ومع قيام الاحتمال كيف ينتهض الاستدلال لاسيما وقد تقدم قبل وجوب الاعتزال في المحض وعلل بأنه أذى مستفذر تنفر الطباع السليمة عنه، وهو يقتضى وجوب الاعتزال عن الايتان في الادبار لاشتراك العلة ولا يقاس مافي المحاش من الفضلة بدم الاستحاضة ومن قاس فقد أخطأ أسسته الحفرة لظهور الاستفذار. والنفرة بما في المحاش دون دم الاستحاضة، وهو دم انفجار العرق كدم الجرح، وعلى فرض تسليم أن (أنى) تدل على تعميم مواضع الايتان كما هو الشائع يجاب بأن التقييد بمواضع الحرث يدفع ذلك فقد أخرج ابن جرير. وابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير قال: بينا أنا ومجاهد جالسان عند ابن عباس رضى الله تعالى عنهما إذ أتاه رجل فقال: ألا تشفىني من آية المحيض قال: بلى فقرأ (ويستلونك عن المحيض) إلى (فأتوهن من حيث أمركم الله) فقال ابن عباس: من حيث جاء الدم من ثم أمرت أن تأتي فقال: كيف بالآية (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم)؟ فقال: نعم، وفي الدرر من حرث لو كان ما تقول حقاً لكان المحيض منسوخاً إذ اشغل من ههنا جثت من ههنا ولكن أنى شئتم من الليل والنهار، وما قيل: من أنه لو كان في الآية تعين الفرج لكونه موضع الحرث للزم تحريم الوطء بين الساقين وفي الاعكان لأنها ليست موضع حرث كالمحاش مدفوع بأن الامناء فيما عدا الضامين لا يعد في العرف جماعاً ووطئاً والله تعالى قد حرم الوطء والجماع في غير موضع الحرث لا الاستمناء محرمة الاستمناء بين الساقين وفي الاعكان لم تعلم من الآية إلا أن بعد ذلك إبتداءً وجماعاً وأنى به، ولا أظنك في سرية من هذا وبه يعلم مافي مناظرة الامام الشافعي. والامام محمد بن الحسن، فقد أخرج الحاكم عن عبد الحكيم أن الشافعي ناظر محمد في هذه المسألة فاحتج عليه ابن الحسن بأن الحرث إنما يكون في الفرج فقال له أفيكون ماسوى الفرج محرماً فالتزمه، فقال: أرأيت لو وطئها بين ساقها أو في أعقابها أو في ذلك حرث؟ قال: لا قال: أفيحرم؟ قال: لا قال: فكيف تحتج بما لا تقول به، وكأبه من هنا قال الشافعي فيما حكاه عنه الطحاوى. والحاكم. والخطيب لما سئل عن ذلك: ما صح عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في تحليله ولا تحريمه شئ والقياس أنه حلال وهذا خلاف ما نعرف من مذهب الشافعي فإن رواية التحريم عنه مشهورة فلعله كان يقول ذلك في القديم ويرجع عنه في الجديد لما صح عنده من الاخبار أو ظهر له من الآية ﴿وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ﴾ ما يصاح للتقديم من العمل الصالح ومنه التسمية عند الجماع وطلب الولد المؤمن، فقد أخرج الشيخان وغيرهما عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: لو أن أحدكم إذا أتى أهله قال بسم الله المهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان مارزقتنا فقتضى بينهما ولد لم يضره الشيطان أبداً» وصح عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: إذا مات الانسان انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له» وعن عطاء مخصيص المفعول بالتسمية. وعن مجاهد بالدعاء عند الجماع، وعن بعضهم

بطلب الولد وعن آخرين بتزوج العفاف والتعميم أولى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ فيما أمركم به ونهاكم عنه.

﴿وَأَعْلُوا أَنْتُمْ مَلُوقُهُ﴾ بالبعث فيجازيك بأعمالك فتزدوا ما ينعفكم، والضمير المجرور راجع إلى الله تعالى بحذف مضاف أو بدونه ورجوعه إلى ما قدمتم أو إلى الجزاء المفهوم منه بعيد والاوامر معطوفة على قوله تعالى: (فأتوا حرثكم) وفائدتها الارشاد العام بعد الارشاد الخاص وكون الجملة السابقة مبينة لا يقتضى أن يكون

المعطوف عليها كذلك ﴿وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ٢٢٣﴾ الذين تلقوا ما خوطبوا به بالقبول والامثال بما لا تحيط به عبارة من الكرامة والنعيم، وحمل بعضهم المؤمنين على الكاملين في الايمان بناماً على أن الخطابات السابقة كانت للمؤمنين مطلقاً فلو كانت هذه البشارة لهم كان مقتضى الظاهر وبشرهم فلما وضع المظهر موضع المضمهر علم أن المراد غير السابقين وهم المؤمنون الكاملون ولا يخفى أنه يجوز أن يكون العدول إلى الظاهر للدلالة على العلية ولكونه فاصلة فلا يتم ما ذكره. والواو للعطف: (وبشر) تطف على (قل) المذكور سابقاً أو على (قل) مقدره قبل قدموا وهي معطوفة على المذكورة ﴿ومن باب الإشارة﴾ يسألونك عن خمر الهوى وحب الدنيا وميسر احتيال النفس بواسطة قداحها التي هي حواسها العشرة المودعة في ربابة البدن لئيل شيء من جزور اللذات والشهوات قل فيها إثم الحجاب والبعد عن الحضرة ومنافع للناس في باب المعاش وتحصيل اللذة النفسانية والفرح بالذهول عن المعاييب والخطرات المشوشة والمعموم المسكدة وإثمهما أكبر من نفعهما لأن قوات الوصال في حضائر الجلال لا يقابله شيء، ولا يقوم مقامه - وصال سعدى ولا مى - ولفرق عند الابرار بين السكر من المدير والسكر من المدار:

وأسكر القوم وورد كأس وكان سكرى من المدير  
وهذا هو السكر الحلال لكتفه فوق عالم التكليف ووراء هذا العالم الكثيف وهو سكر أرواح لأشباح  
وسكر رضوان لاحتيا دنان :

وما مل ساقبها ولا مل شارب عفار لحاظ كأسها يسكر اللبا

(ويسألوك ماذا ينفقون قل العفو) وهو ماسوى الحق من الكونين) كذلك بين الله لكم الآيات) المنزلة من سما الارواح (لعلكم تتفكرون) في الدنيا والآخرة وتقطعون بواديها بأجنحة السير والسلوك إلى ملك الملوك (ويسألونك عن المحيض) وهو غلبة دواعي الصفات البشرية والحاجات الانسانية (قل هو أذى) تنفر القلوب الصافية عنه فاعتزلوا بقلوبكم نساء النفوس في محيض غلبت الهوى حتى يطهرن ويفرغن من قضاء الحوائج الضرورية فإذا تطهرن بما الانابة ورجعن إلى الحضرة في طلب القرية فأتوهن من حيث أمركم الله أى عند ظهور شواهد الحق لزهوق باطل النفس واضمحلالها ما إن الله يحب الزواين عن أوصاف الوجود ويجب المتطهرين بنور المعركة عن غبار الكائنات، أو يجب التواين من سؤالهم ويجب المتطهرين من إرادتهم نسأؤكم وهي النفوس التي غدت لباساً لكم وغدوتم لباسهن موضع حرثكم للآخرة فأتوا حرثكم متى شئتم الحراثة لعمادكم قدموا لأنفسكم ما ينفعها ويكمل نشأتها واتقوا الله من النظر إلى ماسواه واعلموا أنكم ملاقوه بالفناء فيه إذا اتقيتم وبشر المؤمنين بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ﴿وَلَا يَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾ أخرج ابن جرير عن ابن جريج أنها نزلت في الصديق رضى الله تعالى عنه لما حلف أن لا ينفق على مسطح بن خثالة وكان من الفقراء المهاجرين لما وقع في إفك عائشة رضى الله تعالى عنها، وقال الكلبي: نزلت في عبد الله بن رواحة حين حلف على خثه بشير بن النعمان أن لا يدخل عليه أبداً ولا يكلمه ولا يصلح بينه وبين امرأته بعد أن كان قد طلقها وأراد الرجوع إليها والصالح معها، والعرضة فعلته بمعنى المفعول كالقبضة والفرقة وهي هنا من عرض الشيء من باب نصر أو ضرب جعله معترضا أو من عرضه للبيع عرضاً من باب ضرب إذا قدمه لذلك، ونصبه

له والمعنى على الأول لا تجعلوا الله حاجزاً لما حلقت عليه وتركتموه من أنواع الخير فيكون المراد بالإيمان الأمور المحلوف عليها وعبر عنها بالإيمان لتعلقها بها أو لأن اليمين بمعنى الحلف تقول حلقت يميناً كما تقول حلقت حلفاً فسمى المفعول بالمصدر كما في قوله ﷺ فيما أخرجه مسلم وغيره: «من حلف على يمين فرأى غير هأخيراً منها فليكفر عن يمينه وليفعل الذي هو خير» ، وقيل: على في الحديث زائدة لتضمن معنى الاستلاء وقوله تعالى ﴿أَنْ تَبْرُوا وَتَتَّقُوا وَتُصَاحِبُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾ عطف بيان لإيمانكم وهو في غير الاعلام كثير وفيها أكثر ، وقيل: بدل وضعف بأن المبدل من لا يكون مقصوداً بالنسبة بل تمهيد وتوطئة للبدل وههنا ليس كذلك واللام صلة عرضة، وفيها معنى الاعتراض أو تباعدوا والأول أولى وإن كان المآل واحداً، وجوز أن تكون الأيمان على حقيقتها واللام للتعليل وأن تبروا في تقدير لأن ويكون صلة للفعل أو لعرضة، والمعنى لا تجعلوا الله تعالى: حاجزاً لاجل حلفكم به عن البر والتقوى والاصلاح، وعلى الثاني ولا تجعلوا الله نصيباً لإيمانكم فتبتذلوه بكثرة الحلف به في كل حق وباطل لأن في ذلك نوع جرأة على الله تعالى وهو التفسير المأثور عن عائشة رضي الله تعالى عنها، وبه قال الجبائي، وأبو مسلم وروته الامامية عن الائمة الطاهرين، ويكون أن تبروا على معنى أسيكم عنه طلب بركم وتقواكم وإصلاحكم إذ الحلاف يجترئ على الله تعالى والمجترئ عليه بمعزل عن الاتصاف بتلك الصفات ويؤثر إلى لا تكثروا الحلف بالله تعالى لتكونوا بارين متقين ويعتمد عليكم الناس فتصاحبوا بينهم، وتقدير الطلب نحوه لازم إن كان (أن تبروا) في موضع النصب ليحقق شرط حذف اللام وهو المقارنة لأن المقارنة للنهي ليس هو البر والتقوى والاصلاح بل طلبها وإن كان في موضع الجر بناء على أن حذف حرف الجر من أن وإن قياسي فليس بلازم وإلما قدروه لتوضيح المعنى والمراد بطلب الله تعالى لاطلب العبد، وإن أريد ذلك كان علة للكف المستفاد من النهي كأنه قيل: كفوا أنفسكم من جعله سبحانه عرضة وطلب العبد صالح للكف ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ﴾ لا فوالكم وأيمانكم ﴿عَلَيْهِمْ ٢٢٤﴾ بأحوالكم ونياتكم حافظوا على ما كلفتموه ، ومناسبة الآية لما قبلها أنه تعالى لما أمرهم بالتقوى نهاهم عن ابتذال اسمه المنافي لها أو نهاهم عن أن يكون اسمه العظيم حاجزاً لها ومانعاً منها ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ اللغو الساقط الذي لا يعتد به من كلام وغيره ولغو اليمين عند الشافعي رضي الله تعالى عنه ما سبق له اللسان ، وما في حكمه مما لم يقصد منه اليمين كقول العرب لا والله لا والله مجرد التأكيد ، وهو المروي عن عائشة . وابن عمر وغيرهما في أكثر الروايات ، والمعنى لا يؤاخذكم أصلاً بما لا قصد لكم فيه من الأيمان .

﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ﴾ أي بما قصدتم من الأيمان وواطأت فيها قلوبكم ألسنتكم، ولا يعارض هذه الآية ما في المائدة من قوله تعالى: (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين) الخ بناء على أن مقتضى هذه المؤاخذة بالغموس لأنها من كسب القلب وتلك تقتضى عدمها لأن اللغو فيها خلاف المعقودة ، وهي ما يحلف فيها على أمر في المستقبل أن يفعل ولا يفعل لوقوعه في مقابلة قوله سبحانه: (بما عقدتم الأيمان) فيتناول الغموس وهو الحلف على أمر ماض متعمد الكذب فيه ولغويته لعدم تحقق البر فيه الذي هو فائدة اليمين الشرعية لأن الشافعي حمل بما عقدتم على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه ، ولم يعكس لأن العقد يحمل بحتم عقد القلب، ويحتمل ربط الشيء بالشيء ، والكسب مفسر ، ومن القواعد حمل المجهل على المفسر ، وإذا حمل عليه شمل الغموس ، وكان اللغو

ملا قصد فيه لا خلاف المعقودة إذ لا معقودة فتتحد الآيتان في المؤاخضة على الغموس وعدم المؤاخضة على اللغو إلا أنه إن كان للفعل المنفي عموم كان في الآيتين نفي المؤاخضة فيما لا قصد فيه بالعقوبة، والكفارة وإثبات المؤاخضة في الجملة بهما أو باحدهما فيما فيه قصد، وإن لم يكن له عموم حمل المؤاخضة المطلقة في هذه الآية على المؤاخضة المقيدة بالكفارة في آية المائدة بناءً على اتحاد الحادثة والحكم وسوق الآية ليان الكفارة فلا تكرر، وأيد العموم بما أخرجه ابن جرير عن الحسن أنه صلى الله تعالى عليه وسلم «مر بقوم يتصلون ومعه بعض أصحابه فرمى رجل من القوم فقال: أصبت والله أخطأت والله، فقال الذي معه: حنث الرجل يارسول الله فقال كلا أيمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة» وذهب الامام أبو حنيفة إلى أن اللغو هنا ملا قصد فيه إلى الكذب بأن لا يكون فيه قصد أو يكون بظن الصدق، وحمل المؤاخضة على الأخرى بناءً على أن دار المؤاخضة هي الآخرة وأن المطلق ينصرف إلى الكامل وقرنت هذه المؤاخضة بالكسب إذ لا عبرة للقصد وعدمه في وجوب الكفارات التي هي مؤاخذات دنيوية، لاشك أنه بمجرد اليمين بدون الحنث لا تتحقق المؤاخضة الأخرى في المعقودة فلا يمكن إجراء ما كسبت على عمومه فلا بد من تخصيصه بالغموس فيتحصل من هذه الآية المؤاخضة الأخرى في الغموس دون الدنيوية التي هي الكفارة، وفيه خلاف الشافعي وعدم المؤاخضة الأخرى فيما عداها بما فيه قصد بظن الصدق، وبما لا قصد فيه أصلاً - وفيه وفاق الشافعي - وحمل المؤاخضة في آية المائدة على الدنيوية بقرينة قوله سبحانه فيها: (فكفارتها) الخ، وقوله تعالى: (بما عقدتم) على المعقودة لأن المتبادر من - العقد - ربط الشيء بالشيء وهو ظاهر في (المعقودة) فالمراد (باللغو) في تلك الآية ما عداها من الغموس وغيره فيتحصل منها عدم المؤاخضة الدنيوية - بالكفارة - على غير المعقودة، وهي الغموس والمؤاخضة عليه في الآخرة - كما علم من آية البقرة - والحلف بلا قصد أو به مع ظن الصدق لغير المؤاخضة عليهما في الآخرة كما علم منها أيضاً، والمؤاخضة الدنيوية على المعقودة التي لم يعلم حكمها في الآخرة من الآيتين لظهوره من ترتب المؤاخضة الدنيوية عليه - فلا تدافع بين الآيتين عنده أيضاً - لأن مقتضى الأولى تحقق المؤاخضة الأخرى في الذموس، ومقتضى الثانية عدم المؤاخضة الدنيوية فيه، ومن هذا يعلم أن ما في - الهداية - وشاع في كتب الأصحاب عن الإمام حيث قال: إن الأيمان على ثلاثة أضرب - يمين الغموس - ويمين منعقدة - ويمين لغو - وبين حكم كل وفسر الأخير بأن يحلف على ماض وهو يظن - كما قال - والأمر بخلافه، وثبت في بعض الروايات عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه وغيره - ليس بشيء - لو كان المقصود بما في التفسير (الحصر) لا التمثيل للغو لأن اللائق بالنظم أن يكون (ما كسبت) مقابلاً للغو من غير واسطة بينهما، وبقصد (الحصر) يبقى اليمين الذي لا قصد معه واسطة بينهما غير معلوم الاسم ولا الرسم، وهو بما لا يكاد يكون إلا لا يخفى على النصف فليتدبر فانه مما فات كثير من الناس وذهب مسروق إلى أن (اللغو) هو الحلف على المعاصي وبره ترك ذلك الفعل ولا كفارة - وروى عن ابن عباس - وطاوس - أنه اليمين في حال الغضب فلا كفارة فيها • وأخرج ابن أبي حاتم - عن ابن عباس قال: لغو اليمين أن تحزم ما أحل الله تعالى عليك بأن تقول: مالي على حرام إن فعلت كذا مثلاً - وبهذا أخذ مالك إلا في الزوجة - وأخرج ابن جرير عن زيد بن أسلم قال: هو كقول الرجل: أعمى الله بصرى إن لم أفعل كذا، وكقوله: هو مشرك، هو كافر إن لم يفعل كذا، فلا يؤاخذه حتى يكون من قلبه، وقيل: لغو اليمين يمين المكره - حكاه ابن الفرس ولم ير مستنداً - هذا ولم يعطف قوله تعالى:

(لا یؤاخذکم) الآیة علی ما قبله لا خلافها خیراً وإشاماً ، وإن کان امتشاکین فی کون کل منهما بیاناً لحکم الایمان (وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ) حیث لم یؤاخذکم باللغو (حَلِیْمٌ ۲۲۵) حیث لم یعجل بالمؤاخذة علی یمین الجذ ؛ والجملة تنذیل للجملتین السابقتین ، وفائدته الامتنان علی المؤمنین وشمول الإحسان لهم (والحلیم) من حلم بالضم یحلم إذا أمهل بتأخیر العقاب ، وأصل (الحلم) الإیانة ، وأما حلم الأدمی - فبالکسر یحلم بالفتح - إذا فسد ، وأما حلم أی رأى فی نومه - فبالفتح - وصدور الأول - الحلم - بالکسر وصدور الثانی - الحلم - بفتح اللام وصدور الثالث - الحلم - بضم الحاء مع ضم اللام وسکونها (لِلَّذِینَ یُؤْلُونَ مِنْ نَسَائِهِمْ) الإیلاء - بما قاله الراغب - الحلف الذی یتقضى النقیصة فی الأمر الذی یحلف فیہ من قوله تعالیٰ : ( لا یألوکمْ خیالاً ) أی باطلا ( ولا یأتل أولوا الفضل منکم) وصار فی الشرع عبارة عن الحواف المانع عن جماع المرأة ، ف(یؤلون) أی یحلفون ، و(من نسائهم) علی حذف المضاف ، أو من إقامة الدین مقام الفعل المقصود منه للبالغة ، وعدی القسم علی الجماعة (من) لتضمنه معنی البعد ، فکأنه قیل : یتعدون (من نسائهم) واین ، وقیل : إن هذا الفعل یتعدی (من) وعلی ، ونقل أبو البقاء عن بعضهم من أهل اللغة تعدیته (من) وقیل : بها بمعنی علی ، وقیل : بمعنی فی ، وقیل : زائدة ، وجوز جعل الجار ظرفاً مستقراً ، أی استقر لهم (من نسائهم) (تَرَبَّصْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) وقرأ (ألوا من نسائهم) وفی مصحف أبی (للذین یقسمون) وهو المروى عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما - والترص - الانتظار والتوقف وأضيف إلی الطرف علی الاتساع - وإجراء المفعول فیہ یمجرى المفعول به ، والمعنی علی الظرفیة وهو مبتدأ ما قبله خیره أو فاعل للطرف - علی ما ذهب إلیه الأخفش من جواز عمله وإن لم یعتمد - والجملة - علی التقديرین - بمنزلة الاستثناء من قوله سبحانه . (ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم) فإن - الإیلاء - لکون أحد الأمرین لازماً له الکفارة علی تقدير الحنث من غیر إثم ، والطلاق علی تقدير الیر مخالف لسائر الایمان المكتوبة حیث یتعین فیها - المؤاخذة - بهما أو بأحدهما عند الشافعی - والمؤاخذة - الأخریة عند أی حنیفة رضی الله تعالی عنه ، فکأنه قیل : إلا الإیلاء فإن حکمه غیر ما ذکر ، ولذلك لم تعطف هذه الجملة علی ما قبلها ، وبعد أن ذکر سبحانه وتعالی - إن للولین من نسائهم تربص أربعة أشهر - بین حکمه بقوله تعالی جل شأنه : ﴿فَإِنْ فَاهَوْا﴾ أی رجعوا فی المدة ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُوْرٌ رَحِیْمٌ ۲۲۶﴾ لما حدث منهم من الیهین علی الظلم وعقد القلب علی ذلك الحنث ، أو بسبب الفیئة والكفارة ، ویؤیده قراءة ابن مسعود (فإن فاهوا فیهن) ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ﴾ أی صمموا قصدہ بأن لم یفیثوا واستمزوا علی الإیلاء ﴿فَإِنَّ اللَّهَ سَمِیْعٌ﴾ لإیلائهم الذی صار منهم طلاقاً بآناً بمضی العدة ﴿عَلِیْمٌ ۲۲۷﴾ بذرضهم من هذا الإیلاء فیجاز بهم علی وفق نباتهم ، وهذا ما حمل علیہ الحنیفة هذه الآیة فانیهم قالوا : الإیلاء من المرأة أن یقول : والله لا أقربک (أربعة أشهر) فساعداً علی التئید بالأشهر ، أو لأقربک علی الإطلاق ، ولا یكون فیما دون ذلك عند الأئمة الأربعة ، وأكثر العلماء خلافاً للظاہریة . والنخعیة . وقاتدة . وحماد . وابن أبی حماد . وإسحق . حیث یصیر عندهم مولياً فی قلیل المدة وكثیرها ، وحکمه إن فاه إلیها فی المدة بالوطء إن أمکن ، أو بالقول إن یجز عنه صح النی - وحنث القادر ولزمته کفارة الیهین ولا کفارة علی العاجز ، وإن مضت الأربعة بانث بتطلیقه من غیر مطالبة المرأة لإيقاع الزوج (۱۷۴ - ج ۲ - تفسیر روح المعانی)

أو الحكم، وقالت الشافعية: لا إيلاء إلا في أكثر من (أربعة أشهر) فلو قال: والله لأقربك (أربعة أشهر) لا يكون إيلاءاً شرعاً عندهم ولا يترتب حكمه عليه بل هو يمين كسائر الأيمان، إن حنث كفر، وإن بزفلاشئ عليه، وللولى التلبث في هذه المدة فلا يطالب بفيء ولا إطلاق، فإن فاه في اليمين بالحنث (فإن الله غفور رحيم) للولى إثم حنثه إذا كفر بما في الجديد، أو ماتو حتى بالإيلاء من ضرار المرأة ونحوه بالفيئة التي هي كالنوبة (وإن عزم الطلاق فإن الله سميع) لطلاقه (عليه) بيئته، وإذا مضت المدة ولم يفتى ولم يطلق طول بأحد الأمرين، فإن أبى عنهما طلق عليه الحاكم؛ وأيد كون مدته أكثر من (أربعة أشهر) بأن - الفاء - في الآية للتعقيب فتدل على أن حكم الإيلاء من الفيئة والطلاق يترتب عليه بعد مضي أربعة أشهر، فلا يكون الإيلاء في هذه المدة إيلاءاً شرعاً لانقضاء حكمه - وبذلك اعترضوا على الحنفية - واعترضوا عليهم أيضاً بأنه لو لم يحتاج إلى الطلاق بعد مضي المدة لزم وقوع الطلاق من غير موقع، وإن النص يشير إلى أنه مسموع، فلو بان من غير طلاق لا يكون ههنا شيئ مسموع، وأجيب عن الأزل بأن - الفاء - للتعقيب في الذكر، وعن الثاني بأن المسموع ما يقارن ذلك الترك من المفاولة. والمجادلة. وحديث النفس به بما يسمع وسوسة الشيطان عليهم بما استمزوا عليه من الظلم أو الإيلاء الذي صار طلاقاً باتناً بالمضى، وهذا أنسب بقوله سبحانه وتعالى: (فإن عزموا الطلاق) حيث اكتفى بمجرد العزم بخلاف ما قالته الشافعية من أنه يحتاج إلى الطلاق بعد مضي المدة فإنه يحتاج إلى التقدير، وبعده لا يحتاج إلى (عزموا) أو يحتاج إلى جعل (عزم الطلاق) كناية عنه، فاقبل: من أن الآية بصريحها مع الشافعي ليس في محلّه، وقد ذهب إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة وكثير من الإمامة. وأخرج عبد بن حميد عن علي كرم الله تعالى وجهه قال: الإيلاء إيلاءاً من إيلاء في الغضب، وإيلاء في الرضا، فأما الإيلاء في الغضب فإذا مضت (أربعة أشهر) فقد بان منه، وأما ما كان في الرضا فلا يؤخذ به. وأخرج عبد الرزاق. عن سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنهما قال: أتى رجل علياً كرم الله تعالى وجهه فقال: إني حلفت أن لا آتي امرأتى ستين فقال: ما أراك إلا قد آليت، قال إنما حلفت من أجل أنها ترضع ولدي، قال فلا إذا. وروى عن إبراهيم « ما أعلم الإيلاء إلا في الغضب لقوله سبحانه وتعالى (فإن فاهوا) وإنما الفح من الغضب » وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، واستدل بعموم الآية على صحة الإيلاء من الكافر، وبأى يمين كان، ومن غير المدخول بها. والصغيرة. والخصي. وأن العبد تضرب له (الأربعة أشهر) كالحرة. واستدل بتخصيص هذا الحكم بالمولى على أن من ترك الوطء (ضرراً) بلا يمين لا يلزمه شيء، وما روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت وهي تعظ خالد بن سعيد الخزومي وقد بلتها أنه هجر امرأته: إياك يا خالد وطول الهجر، فانك قد سمعت ما جعل الله تعالى للولى من الأجل محمول على إرادة العطف والتحذير من التشبه بالإيلاء.

(وَالْمُطَلَّقَاتُ) أي ذوات الأقران من الحرائر المدخول بهن لما قد بين في الآيات والأخبار أن لاعدّة على غير المدخول بها وأن عدّة من لا يحمض لصغر أو كبر أو حمل بالأشهر ووضع الحمل، وأن عدة الأمة قرآن أو شهران - قال - ليست للاستفراق لأنه ههنا متعذر لمساين، فتحمل على الجنس كما في - لا تزوج النساء - ويراد منه ما ذكر بقرينة الحكم، وهذا مذهب ساداتنا الحنفية لأن الكلام المستقل الغير الموصول عندهم ناسخ للعلم، والنسخ إنما يصح إذا ثبت عموم الحكم السابق - ولا عموم ههنا - وقال الشافعية: إن (المطلقات) عام وقد خص البعض بكلام مستقل غير موصول، واعترضه الإمام بأن التخصيص إنما يحسن إذا كان الباقي

تحت العام أكثر، وههنا ليس كذلك وليس بشئ لأنه مما لا شاهد له فإن المذكور في كتب الأصول أن العام يجوز تخصيصه إلى أن يبقى تحته ما يستحق به معنى الجمع لتلا يلزم إبطال الصيغة فليتهم هـ

﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾ أي ينتظرن، وهو خبر قصد منه الأمر على سبيل الكناية فلا يحتاج في وقوعه خبراً لمبتداً إلى التأويل على رأى من لم يجوز وقوع الإنشاء خبراً من غير تأويل، وقيل: إن الجملة الاسمية خبرية بمعنى الأمر، أي لتربص (المطلقات) ولا يخفى أنه لا يحتاج إليه، وتغيير العبارة للتأكيد بدلالته على التحقيق لأن الأصل في الخبر الصدق والكذب احتمال عقلي، والإشعار بأنه مما يجب أن يسارع إلى امتاله حيث أقيم اللفظ الدال على الوقوع مقام الدال على الطلب، وفي ذكره متأخراً عن المبتداً فضل تأكيد لما فيه من إفادة التقوى على أحد الطريقتين المنقولين عن الشيخ عبد القاهر . والسكاكي . وقيد - التربص - هنا بقوله سبحانه وتعالى: ﴿بأنفسهن﴾ وتركه في قوله تعالى: (تربص أربعة أشهر) لتحرير النساء على - التربص - لأن الباء - للتعدية فيكون المأمور به أن يقمعهن أنفسهن ويحملها على الانتظار، وفيه إشعار بكونهن مائلات إلى الرجال وذلك مما يستنكف منه، فإذا سمعن هذا (تربصن) وهذا بخلاف الآية السابقة فإن المأمور فيها - بالتربص - الأزواج وهم وإن كانوا طامحين إلى النساء لكن ليس لهم استنكاف منه، فذكر - الأنفس - فيها لا يفيد تحريضهم على التربص ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ نصب على الظرف لكونه عبارة عن المدة، والمفعول به محذوف لأن - التربص - متعد قال تعالى: (ونحن نتربص بكم أن يصيبكم الله) أي يتربصن التزوج، وفي حذفه إشعار بأنهن يتركن التزوج في هذه المدة بحيث لا يتلفظن به، وجوز أن يكون على المفعولية بتقدير مضاف أي (يتربصن) مضياً - والقروء - جمع قرء - بالفتح والضم - والأقول أفصح وهو يطلق للحيض، لما أخرج النسائي . وأبو داود . والدارقطني « أن قاطمة ابنة أبي حبيش قالت: بارسول الله إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: « لا، دعي الصلاة أيام أقرانك» ويطلق للطهر الفاصل بين الحيضتين كما في ظاهر قول الأعشى:

أفي كل عام أنت جاشم غزوة تشد لأقصاها عزم عزائكا

مورثة مالا وفي الحى رقة لماضاع فيها من قروء نساككا

أي أطهارهن لأنها وقت الاستمتاع ولاجماع في الحيض في الجاهلية أيضاً وأصله الانتقال من الطهر إلى الحيض لاستلزامه كل واحد منهما، والدليل على ذلك كما قال الراغب: إن الطاهر التي لم تر الدم لا يقال لها ذات قرء والحائض التي استمر لها الدم لا يقال لها ذلك أيضاً، والمراد بالقرء في الآية عند الشافعي الانتقال من الطهر إلى الحيض في قول قولى له، أو الطهر المنتقل منه كما في المشهور وهو المروى عن عائشة . وابن عمر . وزيد بن ثابت . وخلق كثير لا الحيض، واستدلوا على ذلك بمعقول ومنقول أما الأول فهو أن المقصود من العدة براءة الرحم من ماء الزوج السابق والمعرف لبراءة الرحم هو الانتقال إلى الحيض لأنه يدل على انفتاح فم الرحم فلا يكون فيه العلق لأنه يوجب انسداد فم الرحم عادة دون الحيض فإن الانتقال من الحيض إلى الطهر يدل على انسداد فم الرحم وهو مظنة العلق فإذا جاء بعده الحيض علم عدم انسداد . (وأما الثانى) فقوله تعالى: (فطلقوهن لعدتهن) واللام للتأنيث والتخصيص بالوقت فيفيد أن مدخوله وقت لما قبله كما في قوله تعالى: (وتضع الموازين القسط ليوم القيامة) وأقم الصلاة لعلوكم الشمس) فيفيد أن العدة وقت الطلاق والطلاق



في الحيض غير مشروع لما أخرج الشيخان أن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما طلق زوجته وهي حائض فذكر  
 عمر لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتغيظ ثم قال: « مره فليراجعها ثم ليسكحها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر  
 ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق لها النساء ، وهو أحد  
 الأدلة أيضا على أن العدة بالاطهار ، وذهب ساداتنا الحنفية إلى أن المراد بالقرء الحيض وهو المروي عن ابن  
 عباس . ومجاهد . وقادة . والحسن . وعكرمة . وعمرو بن دينار . وجم غفير وكون الانتقال من الطهر إلى  
 الحيض هو المعرف للبرائة إذا سلم معارض بأن سيلان الدم هو السبب للبرائة المقصودة ولا نسلم أن اعتبار  
 المعرف أولى من اعتبار السبب وليس هذا من المسكوبة في شيء على أن المهم في مثل هذه المباحث الأدلة النقلية ،  
 وفيما ذكروه منها بحث لأن لام التوقيت لا تقتضى أن يكون مدخولا طرفا لما قبلها في الرضى إن اللام في  
 نحو جئتكم لغرة كذا هي المفيدة للاختصاص الذي هو أصلها ، والاختصاص هنا على ثلاثة أضرب : إما أن  
 يختص الفعل بالزمان بوقوعه فيه نحو كتبت لغرة كذا . أو يختص به لوقوعه بعده نحو لليلة خلت . أو اختص  
 به لوقوعه قبله نحو لليلة بقيت ، فع الاطلاق يكون الاختصاص لوقوعه فيه ومع قرينة نحو خلت يكون لوقوعه  
 بعده ومع قرينة نحو بقيت لوقوعه قبله انتهى . وفيما نحن فيه قرينة تدل على كونه قبله لأن التطلق يكون قبل  
 العدة لامقارنا لها ، ويؤيده قراءة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قبل عدتهن في الصحاح القبل والقبل  
 نقيض الدبر والدبر ، ووقع السهم بقبل الهدف وبدبره . وقُدَّ قيصه من قبل ودبر - أي من مقدمه ومؤخره ، ويقال :  
 أنزل بقبل هذا الجبل - أي بسفحه - فعنى في قبل عدتهن في مقدم عدتهن وأمامها - كما يقتضيه ظاهر الأمثلة -  
 وما ذكره من أن قبل الشيء أوله يرجع إلى هذا أيضا ، وعلى تسليم عدم الرجوع يرجع المقدم على الأزل  
 بالتبادر وكثرة الاستعمال والتأييد يحصل بذلك المقدار ، والحديث الذي أخرجه الشيخان مسلم لكن جملة  
 دليلا على أن العدة - هي الاطهار غير مسلم لأنه موقوف على جعل الاشارة للحالة التي هي الطهر ، ولا يقوم  
 عليه دليل فإن اللام - في ( يطلق لها النساء ) كاللام في ( لعدتهن ) يجوز أن تكون بمعنى -ف- وأن تكون بمعنى  
 - قبل - فيجوز أن يكون المشار إليه الحيض ، وأنت اسم الاشارة مراعاة للخبر كالضمير إذا وقع بين مرجع  
 مذكر وخبر مؤنث فإن الأولى على ما عليه الاكثر مراعاة الخبر إذ ماضى فات ، والمعنى ذلك الحيض العدة  
 التي أمر الله تعالى أن يطلق قبلها النساء - لأن يطلق قبلها النساء - كما يفهمه ابن عمر وأوقع الطلاق فيه ، وقول  
 الخطابي : الأقراء التي تعدت بها الطالقة الاطهار لأنه ذكر ذلك العدة بعد الطهر مجاب عنه بأن ذكره بعد الطهر  
 لا يقتضى أن يكون مشاراً إليه لجواز أن يكون ذكر الطهر للإشارة إلى أن الحيض المحفوف بالطهر يكون  
 عدة ، وحينئذ لا يحتاج ذكر الطهر الثاني إلى نكته وهي أنه إذا راجعها في الطهر الأول بالجماع لم يكن طلاقها  
 فيه للسنة فيحتاج للطهر الثاني ليصح فيه إيقاع الطلاق السني ، وأن لا يكون الرجعة لغرض الطلاق فقط ،  
 وأن يكون كالنوبة عن المعصية باستبدال حاله ، وأن يطول مقامه معها فلعله يجامعها فيذهب مافي نفسها من  
 سبب الطلاق فيمسكها هذا ما يرجع إلى الدفع ، وأما الاستدلال على أن ( القرء ) الحيض فهو ما أخرجه أبو داود .  
 والترمذي . وابن ماجه . والدارقطني . عن عائشة أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « طلاق الأمة تطلقتان ،  
 وعدتها حيضتان » فصرح بأن عدة الأمة حيضتان ، ومعلوم أن الفرق بين الحرة والأمة باعتبار مقدار العدة  
 لافي جنسها فيلحق قوله تعالى : ( ثلاثة قروء ) للاجمال الكائن بالاشترك بيانا به وكونه لا يقام ما أخرجه

الشيخان في قصة ابن عمر رضی الله تعالی عنهما اضعفه لأن فيه مظاهراً ولم يعرف له سواء لا يتخو عر . بحث ، أما أولاً فلما علمت أن ذلك الحديث ليس بنص في المدعى ، وأما ثانياً فلأن تعليل تضعيف مظاهر غير ظاهر ، فان ابن عدی أخرج له حديثاً آخر ووقفه ابن حبان ، وقال الحاكم : ومظاهر شيخ من أهل البصرة ولم يذكره أحد من متقدمي مشايخنا بمرح فإذاً إن لم يكن الحديث صحيحاً كان حسناً ، وبما يصحح الحديث عمل العلماء على وقفه قال الترمذی عقيب روايته : حديث غريب والعمل عليه عند أهل العلم من أصحاب الرسول صلى الله تعالی عليه وسلم وغيرهم ، وفي الدار قطنی قال القاسم . وسالم : وعمل به المسلمون ، وقال مالك : شهرة الحديث تغني عن سنده كذا في الفتح ، ومن أصحابنا من استدلل بأنه لو كان المراد من القروء الطهر لزم إبطال موجب الخاص أعني لفظ ثلاثة فانه حينئذ تكون العدة طهرين ، وبعض الثالث في الطلاق المشهور ولا ينبغي أنه كائن له في هذا المقام ناشئ من قلة التدبر فيما قاله الامام الشافعی رضی الله تعالی عنه فلهاذا اعتبر صواباً به عليه لأنه إنما جعل القروء الانتقال من الطهر إلى الحيض ، أو الطهر المنتقل منه لا الطهر الفاصل بين الدهنين ، والانتقال المذكور ، أو الطهر المنتقل منه تام على أن كون الثلاثة اسماً لعدد كامل غير مسلم ، والتحقيق فيه أنه إذا شرع في الثالث ساغ الاطلاق ألا تراهم يقولون هو ابن ثلاث سنين وإن لم تكمل الثالثة . وذلك لأن الزائد جعل فرداً بجزأ ثم أطلق على المجموع اسم العدد الكامل . ومن الشافعية من جعل القروء اسماً للحيض الذي يحوشه دمان وجعل إطلاقه على بعض الطهر وكله كاطلاق الماء والعسل قالوا : والاشتقاق مرشد إلى معنى الضم والاجتماع ، وهذا الطهر يحصل فيه اجتماع الدم في الرحم وبعضه وكله في الدلالة على ذلك على السواء . وأطالوا الكلام في ذلك . والامامية وافقوه فيه واستدلوا عليه برواياتهم عن الأئمة والرواية عن علي كرم الله تعالی وجهه في هذا الباب مختلفة ، وبالجملة كلام الشافعية في هذا المقام قوى كما لا ينبغي على من أحاط بأطراف كلامهم واستقر أمثالهم وتأمل ما دفعوا به أدلة مخالفيهم وفي الكشف بعض الكشف ومافي الكشف غير شاف لبغيتنا وهذا المقدار يكفي بموجباً . هذا وكان القياس ذكر القروء بصيغة القلة التي هي الاقراء ولكنهم يتوسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من البنائين مكان الآخر ولعل النكتة المرجحة لاختياره ههنا أن المراد بالطلقات ههنا جميع المطلقات ذوات الاقراء الحرائر وجميعها متجاوز فوق العشرة فهي مستعملة مقام جمع الكثرة ولشكل واحدة منها ثلاثة أقراء فيحصل في الاقراء الكثرة فحسن أن يستعمل جمع الكثرة في تمييز الثلاثة تنبيهاً على ذلك وهذا كما استعمل أنفسهم مكان نفوسهن للإشارة إلى أن الطلاق يبنى أن يقع على القلة ﴿ وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامهنَّ ﴾ قال ابن عمر : الحمل والحيض أي لا يحل لها إن كانت حاملاً أن تكتم حملها وإن كان حائضاً أن تكتم حيضها فتقول وهي حائض : قد طهرت وكن يفعلن الأول لثلا ينتظر لأجل طلاقها أن تضع ولثلا يشفق الرجل على الولد فيترك تسريحها والثاني استعجالاً لمضي العدة وإبطالا لحق الرجعة وهذا القول هو المروي عن الصادق والحسن . ومجاهد . وغيرهم والقول بأن الحيض غير مخلوق في الرحم بل هو خارج عنه . فلا يصح حمل ما على عمومها بل يتعين حملها على الولد وهو المروي عن ابن عباس . وقادة مدفوع بأن ذات الدم وإن كان غير مخلوق في الرحم لكن الاتصاف بكونه حيضاً إنما يحصل لديه وما قيل : إن الكلام في المطلقات ذوات الاقراء . فلا يحتمل خلق الولد في أرحامهن فيجب حمل ما على الحيض كما حكى عن عكرمة مدفوع أيضاً بأن تخصيص العام

وتقييده بدليل خارجي لا يقتضي اعتبار ذلك التخصيص أو التقييد في الراجع، واستدل بالآية على أن قولها يقبل فيها خلق الله تعالى في أرحامهن إذ لولا قبول ذلك لما كان فائدة في تحریم كتابهن، قال ابن القيس : وعندى أن الآية عامة في جميع ما يتعاق بالفرج من بكرة . وثبوتة . وعيب . لأن كل ذلك مما خلق الله تعالى في أرحامهن فيجب أن يصدق فيه ، وفيه تأمل ﴿ إِنْ كُنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ شرط لقوله تعالى : ( لا يجل ) لكن ليس الغرض منه التقييد حتى لو لم يؤمن بالكتابات - حل لهن الكتان - بل بيان منافاة الكتان الإيمان وتحويل شأنه في قلوبهن ، وهذه طريقة متعارفة يقال : إن كنت مؤمناً فلا تؤذ أباك ، وقيل : إنه شرط جزاؤه محذوف - أي فلا يكتن - وقوله سبحانه : ( لا يجل ) علة له أقيم مقامه ، وتقدير الكلام « إن كنت يؤمن بالله واليوم الآخر لا يكتن ما خلق الله في أرحامهن لأنه لا يجل لهن » وفيه « أن لا يكتن المقدر » إن كان نهياً يلزم تعليل الشيء بنفسه ، وإن كان نقيماً يكون مفاد الكلام تعليق عدم وقوع الكتان في المستقبل بأيمانهم في الزمان الماضي وهو كما ترى ﴿ وَبِعَوْنِهِنَّ ﴾ أي أزواج المطلقات جمع - بعل - كم وعمومة ، ومخل ومغولة - والماء - زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ، والأمانة سماعية لاقبسية ، لا يقال : كعب وكعوبة ، قاله الزجاج ﴿ وفي القاموس ﴾ - البعل - الزوج ، والآتي - بعل وبعلة - والرب . والسيد . والمالك . والنخلة التي لا تسقى أو تسقى بماء المطر ﴿ وقال الراغب ﴾ - البعل - النخل الشارب بعروقه ، عبر به عن الزوج لإقامته على الزوجة البعنى الخصوص ، وقيل : باعها جامعها ، وبعل الرجل إذا دهش فأقام كأنه النخل الذي لا يبرح ، ففي اختيار لفظ - البعولة - إشارة إلى أن أصل الرجعة بالمجمعة ، وجوز أن يكون - البعولة - مصدرأ نعت به من قولك : بعل حسن البعولة - أي العشرة مع الزوجة - أو أقيم مقام المضاف المحذوف ، أي أو أهل (بعولتهن) ﴿ أَحَقُّ بَرْدَهْنَ ﴾ إلى النكاح والرجعة ألين ، وهذا إذا كان الطلاق رجعياً للآية بعدها فالضمير - بعد اعتبار القيد - أخص من المرجوع إليه ، ولا امتناع فيه كما إذا كثر الظاهر ، وقيل : بعولة المطلقات (أحق بردهن) وخصص بالرجعي ، و(أحق) ههنا بمعنى - حقيق - عبر عنه بصيغة التفضيل للبالغة ، كأنه قيل : للبعولة حق الرجعة ، أي حق محبوب عند الله تعالى بخلاف الطلاق فإنه مبغوض ، ولذا ورد للتفسير عنه « أبغض الحلال إلى الله تعالى الطلاق » وإنما لم يبق على معناه من المشاركة والزيادة إذ لاحق للزوجة في الرجعة كما لا يخفى . وقرأ أبي (بردتهن) ﴿ فِي ذَلِكَ ﴾ أي زمان - التبرص - وهو متعلق ب(أحق) أو (بردتهن) ﴿ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ﴾ أي إن أراد البعولة بالرجعة (إصلاحاً) لما بينهم وبينهم ، ولم يردوا الإضرار بطول العدة عليهن مثلاً ، وليس المراد من التعليق اشتراط جواز الرجعة بإرادة الإصلاح حتى لو لم يكن قصده ذلك لا تجوز للإجماع على جوازها مطلقاً ، بل المراد تحريمهم على قصد الإصلاح حيث جعل كأنه منوط به يتنقح باتفائه ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَّيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ فيه صنعة الاحتباك ، ولا يتنقح لطفه فيما بين الزوج والزوجة حيث حذف في الأول بقرينة الثاني ، وفي الثاني بقرينة الأول ، كأنه قيل : ولهن عليهم مثل الذي لهم عليهن ، والمراد - بالمائلة - المائلة في الوجوب - لافي جنس الفعل - فلا يجب عليه إذا غسلت ثيابه أو خبزت له أن يفعل لها مثل ذلك ، ولكن يقابله بما يليق بالرجال ، أخرج الترمذى وصححه . والنسائي . وابن ماجه

عن عمرو بن الأحرص أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « ألا إن لكم على نساءكم حقاً ، ولنساءكم عليكم حقاً ، فأما حقمكم على نساءكم فلا يوطئن فرشكم من تكرهون ، ولا يأذن في بيوتكم من تكرهون ، ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن » وأخرج وكيع . وجماعة . عن أنس عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : « إنى لأحب أن أتزين للبرأة كما أحب أن تتزين المرأة لى ، لأن الله تعالى يقول : (ولهن) » الآية ، وجعلوا بما يجب لهن عدم العجلة إذا جامع حتى تقضى حاجتها . والمجور الأخرى متعلق بما تعلق به الخبر ، وقيل : صفة (مثل) وهى لا تتعزف بالإضافة (وللرجال عليهن درجة) - زيادة فى الحق لأن حقوقهم فى أنفسهن ، فقد ورد أن النكاح كالحق أو شرف فضيلة لأنهم قوام عليهن وحراس لهن ، يشاركون فى غرض الزواج من التلذذ وانتظام مصالح المعاش ، ويحضون بشرف يحصل لهم لأجل الرعاية والإنفاق عليهن . - والدرجة - فى الأصل - المراقبة - ويقال فيها : (درجة) كهمزة (وقال الراغب) - الدرجة - نحو المنزلة لكن يقال إذا اعتبرت بالصعود دون الامتداد على البسيط - كدرجة السطح والسلام - ويعبر بها عن المنزلة الرفيعة ، ومنه الآية فهى على التوجيهين مجاز (وفى الكشف) إن أصل التركيب لمعنى الأناة والتقارب على مهل من - درج الصبي إذا جاب - وكذلك الشيخ والمفيد لتقارب خطوهما - والدرجة - التى يرتقى عليها لأن الصعود ليس فى السهولة كالانحدار والمشى على مستو ، فلا بد من تدرج - والدرج - المواضع التى يمر عليها السيل شيئاً فشيئاً ، ومنه التدرج فى الأمور ، والاستدراج من الله ، والدرجة هى الدرجة بعينها لكن فى الانحدار - والرجل - جمع رجل ، وأصل الباب القوة والغلبة وأتى بالمظاهر بدل المضمرة للتنبؤ به بذكر - الرجولية - التى بها ظهرت المزية (للرجال) على النساء (وأنه عزيز) غالب لا يعجزه الانتقام من مخالف الأحكام (حكيم ٢٢٨) عالم بعواقب الأمور والمصالح التى شرع ماسرعة لها ، والجملة تذييل للترهيب والترغيب .

(الطَّلُقُ مَرَّتَانِ) إشارة إلى الطلاق المفهوم من قوله تعالى : (وبعولتهن أحق بردهن) وهو الرجعى وهو بمعنى التطلق الذى هو فعل الرجل - كالسلام بمعنى التسليم - لأنه الموصوف بالوحدة والتعدد دون ماهو وصف المرأة ، ويؤيد ذلك ذكر ماهو من فعل الرجل أيضاً بقوله تعالى : (فَأَمَّا سَكُ مَبْعُورُوف) أى بالرجعة وحسن المعاشرة (أَوْ تَسْرِيحُ يَأْحَسَنِ) أى إطلاق مصاحبه له من جبر الحاضر وأداء الحقوق ، وذلك إما بأن لا يراجمها حتى تبين ، أو يطلقها الثالثة - وهو المأثور - فقد أخرج أبو داود . وجماعة عن أبى رزين الأسدى أن رجلاً قال : يارسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - إنى أسمع الله تعالى يقول (الطلاق مرتان) فأين الثالثة ؟ فقال : «التسريح بإحسان هو الثالثة» وهذا يدل على أن معنى (مرتان) اثنتان ، ويؤيد العهد - كالأداء - فى الشق الأول فإن ظاهرها التعقيب بلا مهلة ، وحكم الشئ يعقبه بلافضل ، وهذا هو الذى حمل عليه الشافعية الآية ، ولعله أليق بالنظم حيث قد انجز ذكر البين إلى ذكر الإيلاء الذى هو طلاق ، ثم انجز ذلك إلى ذكر حكم (المطلقات) من العدة والرجعة . ثم انجز ذلك إلى ذكر أحكام الطلاق المعقب للرجعة ، ثم انجز ذلك إلى بيان الخلع والطلاق الثلاثة - وأوفق بسبب النزول - فقد أخرج مالك . والشافعى . والترمذى رضي الله تعالى عنهما وغيرهم . عن عروة قال : كان الرجل إذا طلق امرأته ثم ارتجعها قبل أن تنقضى عدتها كان ذلك له وإن طلقها

ألف مرة ، فعمد رجل إلى امرأته فطلقها حتى إذا ما شارفت انقضاء عدتها ارتجعها ثم طلقها ؛ ثم قال : والله لا أوبك إلى ولا تخلين أبداً ، فأنزل الله تعالى الآية ، والذي دعاهم إلى ذلك قولهم إن جمع الطلقات الثلاث غير محرم وأنه لا سنة في التفريق كما في تحفهم ، واستدلوا عليه بأن - عويمر العجالي - لما لاعن امرأته طلقها ثلاثاً قبل أن يخبره صلى الله تعالى عليه وسلم بحرمها عليه - رواه الشيخان - فلو حرم لنهاه عنه لأنه أوقعه معتقداً بقاء الزوجية ، ومع اعتقادها يحرم الجمع عند المخالف ، ومع الحرمة يجب الإنكار على العالم وتعلم الجاهل ، ولم يوجد فدل على أنه لا حرمة وبأنه قد فعله جمع من الصحابة وأفتى به آخرون ، وقال ساداتنا الحنفية : إن الجمع بين التلقيات والثلاث بدعة ، وإنما السنة التفريق لما روى في حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قاله : « إنما السنة أن تستقبل الطهر استقبالا فطلقها لكل قرءة تطليقة » فإنه لم يرد صلى الله تعالى عليه وسلم من السنة أنه يستعقب الثواب لكونه أمراً مباحاً في نفسه لا مندوباً بل كونه من الطريقة المسلوكة في الدين - أعني ما لا يستوجب عقاباً - وقد حصره عليه الصلاة والسلام على التفريق فلم أن ماعده من الجمع ، والطلاق في الحيض بدعة - أي موجب لاستحقاق العقاب - وبهذا يندفع ما قيل : إن الحديث إنما يدل على أن جمع التلقيات أو الطلقات في طهر واحد ليس سنة ، وأما إنه بدعة فلا ثبوت الواسطة عند المخالف ، ووجه الدفع ظاهر كما لا يخفى (وفي الهداية) وقال الشافعي : كل الطلاق مباح لأنه تصرف مشروع - حتى يستفاد به الحكم - المشروعية لا تتجمع الحظر بخلاف الطلاق في الحيض لأن المحرم تطويل العدة عليها - لا الطلاق - ولنا أن الأصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع النكاح الذي تعلق به المصالح الدينية والدنيوية والإباحة للحاجة إلى الخلاص ، ولا حاجة إلى الجمع بين الثلاث ، وهي في المفروق على - الاطهار - ثابتة نظراً إلى دليلها ، والحاجة في نفسها باقية فأمكن تصوير الدليل عليها ، والمشروعية في ذاته من حيث إنه إزاله الفرق لا ينافي الحظر لمعنى في غيره - وهو ما ذكرناه - انتهى . ومنه يعلم أن المخالف معمم - لا مقسم - وإذا قلنا إنه مقسم بناه على ما في كتب بعض مذهبه فغاية ما أثبت أن الجمع خلاف الأولى من التفريق على الأقراء أو الأشهر ، وقد علمت أن تقسيم أبي القاسم صلى الله تعالى عليه وسلم غير تقسيمه ، وأجيب عما في خبر عويمر بأنها واقعة حال - فالعلم من المستثنيات - لما أن مقام اللعان ضيق فيغتفر فيه مثل ذلك ويعذر فيه الغيور؛ وأعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما وحملوا الآية على أن المراد التطلق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق لما أن وظيفة الشارع بيان الأمور الشرعية واللام ليست نصاً في العهد بل الظاهر منها الجنس وأيضاً تقيد الطلاق بالرجعي يدع ذكر الرجعة بقوله سبحانه: (فإمساك بمعروف) تكرر إلا أن يقال المطلوب هنا الحكم المردد بين الإمساك والتسريح، وأيضاً لا يعلم على ذلك الوجه حكم الطلاق الواحد إلا بدلالة النص، وهذا الوجه مع كونه أبعد عن توهم التكرار ودلالته على حكم الطلاق الواحد بالعبارة يفيد حكماً زائداً وهو التفريق، ودلالة الآية حيث عدل مذهبوا إليه ظاهرة إذا كان معنى مرتين مجرد التسكر يردون التثنية على حد (ثم أرجع البصر كرتين) أي كرة بعد كرة لا كرتين تثنيين إلا أنه يلزم عليه إخراج التثنية عن معناها الظاهر، وكذا إخراج الفاء - أيضاً - وجعل ما بعدها حكماً مبتدأً وتخبيراً مطلقاً عقيب تعليمهم كيفية التطلق وليس مرتباً على الأول ضرورة أن التفريق المطلق لا يترتب عليه أحد الأمرين لأنه إذا كان بالثلاث لا يجوز بعده الإمساك ولا التسريح وتعمل - الفاء - حيث عدل على الترتيب الذكري - أي إذا علمت كيفية الطلاق فاعلموا أن حكمه الإمساك أو التسريح -

فالمسك في الرجعي والتسريح وغيره، وإذا كان معنى - مرتين - التفريق مع التنية كما قال به المحققون - بناماً على أنه حقيقة في الثاني ظاهر في الأول إذ لا يقال لمن دفع إلى آخر درهمين مرة واحدة أنه أعطاه مرتين حتى يفارق بينهما وكذا لمن طلق زوجته ثنتين دفعة أنه طلق مرتين - اندفع حديث ارتكاب خلاف الظاهر في التنية كما هو ظاهر، وفيها بعدها أيضاً لصحة الترتب ويكون عدم جواز الجمع بين التلطيقين مستفاداً من (مرتان) الدالة على التفريق والتنية. وعدم الجمع بين الثالثة مستفاداً من قوله سبحانه: (أو تسريح) حيث ترتب على ما قبله بالفاء قيل: إنه مستفاد من دلالة النص هذا ثم من أوجب التفريق ذهب إلى أنه لو طلق غير مفرق وقع طلاقه وكان عاصياً وخالف في ذلك الامامية وبعض من أهل السنة - كالشيخ أحمد بن تيمية ومن اتبعه - قالوا: لو طلق ثلاثاً بلفظ واحد لا يقع إلا واحدة احتجاجاً بهذه الآية وقياساً على شهادات اللعان ورعى الجرات فإنه لو أتى بالاربع بلفظ واحد لا تعد له أربعاً بالاجماع وكذا لو رمى بسبع حصيات دفعة واحدة لم يحزه إجماعاً ومثل ذلك ما لو حلف ليلين على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ألف مرة فقال صلى الله تعالى على النبي ﷺ ألف مرة فإنه لا يكون باراً ما لم يأت بأحد الألف، وبمسكاً بما أخرجه مسلم - وأبو داود - والنسائي - والحاكم - والبيهقي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: كان الطلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ. وأبي بكر - وستين من خلافة عمر واحدة فقال عمر: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه.

وذهب بعضهم إلى أن مثل ذلك ما لو طلق في مجلس واحد ثلاث مرات فإنه لا يقع إلا واحدة أيضاً لما أخرج البيهقي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: «طلق رثانة امرأته ثلاثاً في مجلس واحد حزن عليها حزناً شديداً فسأله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كيف طلقها؟ قال: طلقها ثلاثاً قال: في مجلس واحد؟ قال: نعم قال: فإما تلك واحدة فأرجعها إن شئت فراجعها» والذي عليه أهل الحق اليوم خلاف ذلك كله. والجواب عن الاحتجاج بالآية أنها كما علمت ليست نصاً في المقصود، وأما الحديث فقد أجاب عنه جماعة قال السبكي: وأحسن الاجوبة إنه فيمن يعرف اللفظ فكانوا أولاً يصدقون في إرادة التأكيد لديانتهم فلما كثرت الاخلاط فيهم اقتضت المصلحة عدم تصديقهم وإيقاع الثلاث، واعترضه العلامة ابن حجر قائلاً: إنه عجيب فإن صريح مذهبنا تصديق مرید التأكيد بشرطه وإن بلغ في الفسق ما بلغ، ثم نقل عن بعض المحققين أن أحسنها أنهم كانوا يعتادونه طلاقة ثم في زمن عمر رضي الله تعالى عنه استعجلوا وصاروا يوقعونه ثلاثاً فمالمهم بقضيته وأوقع الثلاث عليهم، فهو إخبار عن اختلاف عادة الناس لاعتبار تغيير حكم في مسألة، واعترض عليه بعدم مطابقتها للظاهر المتبادر من كلام عمر لاسيما مع قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. الثلاث الخ، فهو تأويل بعيد لاجواب حسن فضلاً عن كونه أحسن، ثم قال: والاحسن عندي أن يجاب بأن عمر رضي الله تعالى عنه لما استشار الناس علم فيه ناسخاً لما وقع قبل ففعل بقضيته وذلك الناسخ إما خبر بلغه أو إجماع وهو لا يكون إلا عن نص، ومن ثم أطلق علماء الأمة عليه، وأخبار ابن عباس لبيان أن الناسخ إنما عرف بعد مضي مدة من وفاته ﷺ انتهى، وأنا أقول الطلاق الثلاث في كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يحتمل أن يكون بلفظ واحد، وحيتنذ يكون الاستدلال به على المدعى ظاهراً، ويؤيد هذا الاحتمال ظاهراً ما أخرجه أبو داود عنه إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثاً بضم واحدة فهي واحدة، وحيتنذ يجاب بالنسخ، ويحتمل أن يكون بألفاظ ثلاثة في مجلس واحد مثل أنت طالق أنت طالق، ويحتمل ما أخرجه أبو داود على هذا بأن

یکون ثلاثاً متعلقاً - بقال - لاصفة مصدر محذوف أى طلاقاً ثلاثاً ولا تمييز للإمام الذى فى الجملة قبله، وبضم واحدة معناه متتابعاً، وحينئذ يوافق الخبر بظاھرہ أهل القول الأخير، ويحجبه عنه بأن هذا فى الطلاق قبل الدخول فإنه كذلك لا يقع إلا واحدة كما ذهب إليه الامام أبو حنیفة رضى الله تعالى عنه لأن البيونة وقعت بالتطليقة الأولى فصادفتها الثانية وهى مبانة، ويبدل على ذلك ما أخرجه أبو داود والبيهقى عن طلاس أن رجلاً يقال له أبو الصهباء كان كثير السؤل لابن عباس قال: أما عدت أن الرجل كان إذا طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وأبى بكر، وصدراً من إمارة عمر؟ قال ابن عباس: بلى كان الرجل إذا طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وأبى بكر، وصدراً من إمارة عمر فلدارأى الناس قد تتابعوا (۱) فيها قال: أجزبهن عنهم، وهذه مسألة اجتهادية كانت على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يروى فى الصحيح أنها رفعت إليه فقال فيها شيئاً، ولعلها كانت تقع فى المواضع النائية فى آخر أمره ﷺ، فيجهد فيها من أوتى علماً فيجعلها واحدة، وليس فى كلام ابن عباس رضى الله تعالى عنهما تصريح بأن الجاعل رسول الله ﷺ، بل فى قوله جعلوها واحدة إشارة إلى ما قلناه، وعمر رضى الله تعالى عنه بعد مضى أيام من خلافته ظهر له بالاجتهاد أن الأولى القول بوقوع الثلاث لكنه خلاف مذهبنا، وهو مذهب كثير من الصحابة حتى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فقد أخرج مالك، والشافعى، وأبو داود، والبيهقى عن معاوية بن أبى عياش أنه كان جالساً مع عبدالله بن الزبير، وعاصم بن عمر جفأهما محمد بن أبى لباس ابن البكير فقال إن رجلاً من أهل البادية طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها فماذا ترى أن؟ قال ابن الزبير: إن هذا الأمر مالنا فيه قول اذهب إلى ابن عباس، وأبى هريرة فإني تركتهما عند عائشة فأسألهما فذهب فأسألهما فقال ابن عباس لأبى هريرة أفته يا أبا هريرة فقد جاءتك معضلة فقال أبو هريرة رضى الله تعالى عنه: الواحدة تينها والثلاثة تمر مها حتى تنكح زوجها غيره، وقال ابن عباس مثل ذلك، وإن حملت الثلاث فى هذا الخبر على ما كان بلفظ واحد ثلاثاً يخالف مذهب الامام فان عنده إذا طلق الرجل امرأته الغير المدخول بها ثلاثاً بلفظ واحد وقعن عليها لأن الواقع مصدر محذوف لأن معناه طلاقاً باتناً، فلم يكن أنت طالق إيقاعاً على حدة فيقعن جملة كان هذا الخبر معارضاً لما رواه مسلم مزيداً لانسوخ كالخبر الذى أخرجه الطبرانى، والبيهقى عن سويد بن غفلة قال: كانت عائشة الختمة عند الحسن بن على رضى الله تعالى عنهما فقال لها: قتل على كرم الله وجهه قالت: لئنك الخلالة قال: يقتل على وتظهرين الشامة اذهبي فأنت طالق ثلاثاً قال: فتلفعت بئها، وقعدت حتى قصت عدتها فبعت إليها بقية بقيت لها من صدقاتها وعشرة آلاف صدقة فلما جاءها الرسول قالت: متاع قليل من حبيب مفارق فلما بلغه قولها بكى ثم قال: لولا أنى سمعت جدى أو حدثنى أبى أنه سمع جدى يقول إيماناً رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الاقراء أو ثلاثاً مبهمة لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره لراجمتها، وما أخرجه ابن ماجه عن الشعبي قال: قلت لفاطمة بنت قيس حديثى عن طلاقك قالت: طلقنى زوجى ثلاثاً وهو خارج إلى اليمن فأجاز ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وأما حديث ركانة فقد روى على أسماء، والذى صح ما أخرجه الشافعى، وأبو داود، والترمذى، وابن ماجه، والحاكم، والبيهقى «أن ركانة طلق امرأته البتة فأخبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك وقال: والله ما أردت

(۱) قوله: تتابع الاسباب هو بتابعه فوقيتين بعدهما الف ومثناة تحته بعدما عين مبهمة وهو الوقوع فى الشر من غير تماسك ولا ترفق. وفى أصل المؤلف بناء بعدما باد وهو تصحيف تدبر اه إدارة الطباعة المنيرية

إلا واحدة فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: والله ما أردت إلا واحدة؟ فقال ركائة : والله ما أردت إلا واحدة قال: هو ما أردت فردها عليه » وهذا لا يصلح دليلاً لتلك الدعوى لأن الطلاق فيه كناية ونية العدد فيها معتبرة، وقد يستدل به على صحة وقوع الثلاث بلفظ واحد لأنه دل على أنه لو أراد ما زاد على الواحدة وقع وإلا لم يكن للاستحلاف فائدة والقياس على شهادات اللعان . ورمى الجرات قياساً في غير محله . ألا ترى أنه لا يمكن إلا اكتشافه ببعض ذلك بوجه ويمكن الاكتفاء ببعض وحدات الثلاث في الطلاق وتحصل به اليقونة باقتضاء العدة يتم الغرض لإجماعاً، ولعظم أمر اللعان لم يكتف فيه إلا بالاثنتين بالشهادات واحدة واحدة مؤكدة بالايمان مقرونة، خامستها باللان في جانب الرجل لو كان كاذباً وفي جانبها بالنصب لو كان صادقاً فاعل الرجوع أو الانفراق يقع في البين فيحصل الستر أو يقيم الحد ويكفر الذنب، وأيضاً الشهادات الأربع من الرجل منزلة منزلة الشهود الأربعة المطلوبة في رمى المحصنات مع زيادة كما يشير إليه قوله تعالى: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم) مع قوله سبحانه بعده: (والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهدوا أدهم أربع شهادات) الخ فيكأن أن - شهادة الشهود - متعددة لا يكفي فيها اللفظ الواحد كذلك المنزل منزلتها، ورمى الجرات وتسيبها أمر تعبدى وسره خفي فيحناط له ويتبع المأثور فيه حدوا القذبة بالقذبة، وباب الطلاق ليس كمذنب البايين على أن من الاحتياط فيه أن نوقمه ثلاثاً بلفظ واحد، وبجاس واحد، ولا نلغى فيه لفظ الثلاث التي لم يقصد بها إلا إيقاعه على أتم وجهه وأكمله، وما ذكر في مسألة الخلاف على أن لا يصلين ألف مرة من أنه لا يبر ما لم يأت بأحد الألف فأمر اقتضاه القصد والعرف، وذلك وراء ما نحن فيه كما لا يخفى، ولهذا ورد عن أهل البيت ما يؤيد مذهب أهل السنة فقد أخرج البيهقي عن بسم الصيرفي قال: سمعت جعفر بن محمد يقول من طلق امرأته ثلاثاً بجماله أو علم فقد برئت، وعن مسلمة بن جعفر الأحسن قال: قلت لجعفر بن محمد رضي الله تعالى عنهما يزعمون أن من طلق ثلاثاً بجماله رد إلى السنة يجعلونه واحدة يروونها عنكم؟ قال: معاذ الله ما هذا من قولنا من طلق ثلاثاً فهو كما قال، وقد سمعت مار وبناه عن الحسن؛ وما أخذ به الامامية يروونه عن علي كرم الله تعالى وجهه مما لا نثبت له والأمر على خلافه، وقد افتراه على علي كرم الله تعالى وجهه شيخ بالكوفة وقد أقر بالافتراء لدى الأعمش رحمه الله تعالى فليحفظ ما تلوانه فاني لأظنك تجده مسطوراً في كتاب •

(وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا) في مقابلة الطلاق (مَاءً تَيْدُهُنَّ) أي من الصدقات فان ذلك مناف للاحسان ومثلها في الحكم سائر أمورهن إلا أن التخصيص إما لرعاية العادة أو لتلبيه على أن عدم حل الأخذ بما عدا ذلك من باب الأولى، والجار والمجرور يحتمل أن يكون متعلقاً بما عنده أو حالاً من (شَيْئاً) لأنه لو أخر عنه كان صفة له، والتثنية للتحقير، والخطاب مع الحكام، وإسناد الأخذ والاتباء إليهم لأنهم الأمرون بهما عند الترافع، وقيل: إنه خطاب للزواج، ويرد عليه أن فيه تشويشاً للنظم الكريم لأن قوله تعالى: (إِلَّا أَنْ يَخَافَا) أي الزوجان كلاهما أو أحدهما (أَلَّا يُقِيَا حُدُودَ اللَّهِ) بترك إقامة ما يجب الزوجية غير متعظم معه لأن المعبر عنه في الخطاب الأزواج فقط، وفي النية الأزواج الزوجات ولا يمكن حمله على الالتفات إذ من شرطه أن يكون المعبر عنه في الطرفين واحداً، وأين هذا الشرط نعم لهذا القيل وجه صحة لكنها لا تسمن ولا تنفى، وهو أن الاستثناء لما كان بعد مضي جملة الخطاب من أعم الاحوال أو الاوقات



أو المفعول له على أن يكون المعنى بسبب من الاسباب إلا بسبب الخوف جاز تغيير الكلام من الخطاب إلى الغيبة لنتكته وهي أن لا يخاطب مؤمن بالخوف من عدم إقامة حدود الله، وقرئ (تحافاً) و(تقياً) بناء الخطاب وعليها يهون الأمر فإن في ذلك حينئذ تغليب المخاطبين على الزوجات الغائبات، والتعبير بالثنية باعتبار الفريقين، وقرأ حمزة ويعقوب (تحافاً) على البناء للمفعول وإبدال (أن) بصلته من - ألف الضمير - بدل اشتغال كقولك: خيف زيد تركه (حدود الله) ويعضده قراءة عبدالله (إلا أن تحافوا) وقال ابن عطية: عدى (خاف) إلى مفعولين ﴿أحدهما﴾ أسند إليه الفعل ﴿والآخر﴾ بتقدير حرف جر محذوف فوضع (أن) جر بالجار المقدر، أو نصب على اختلاف الرأيين وردّه في البحر بأنه لم يذكره النحويون حين عدوا ما يتعدى إلى اثنين، وأصل (أحدهما) بحرف الجز، وفي قراءة أبي (إلا أن يظنا) وهو يؤيد تفسير - الظن بالخوف - ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ خطاب للحكام لا غير لثلا يلزم تغيير الاسلوب قبل مضى الجملة ﴿الْأَيُّ قِيَامًا حُدُودَ اللَّهِ﴾ التي حدتها لهم ﴿فلا جناح عليهما﴾ أي الزوجين، وهذا قائم مقام الجواب أي فروهما فإنه لا جناح ﴿فما اقتدت به﴾ نفسها واختلعت لا على الزوج في أخذه ولا عليها في إعطائه إياه، أخرج ابن جرير عن عكرمة أنه سئل هل كان للخلع أصل؟ قال: كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول: إن أول خلع كان في الاسلام في أخت عبدالله بن أبي امرأة ثابت بن قيس «أنها أتت رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله لا يجمع رأسي ورأسه شيء أبداً إنى رفعت جانب الخباء فرأيتُه أقبِل في عدة فإذا هو أشد هم سواداً وأقصر هم قامته وأقبحهم وجهاً قال وزوجها: يا رسول الله إنى أعطيتها أفضل مالى حديقة لى فإن ردت على حديقتى قال: ماتقولين؟ قالت: نعم وإن شاء زدتها قال: ففرق بينهما» وفي رواية البخارى - أن المرأة اسمها جميلة وأنها بنت عبدالله المنافق - وهو الذى رجحه الحفاظ وكون اسمها زينب جاء من طريق الدارقطنى قال الحافظ ابن حجر: فلعن لها اسمين أو أحدهما لقب وإلجميلة أصح، وقد وقع في حديث آخر أخرجه مالك والشافعى. وأبو داود أن اسم امرأة ثابت حبيبة بنت سهل، قال الحافظ: والذى يظهر أنهما قضيتان وقعتا له في امرأتين لشهرة الحديتين وصحة الطريقتين واختلاف السياتين ﴿تلك حدود الله﴾ إشارة إلى ما حد من الأحكام من قوله سبحانه: (الطلاق مرتان) إلى هنا فالجملة فذلكم لذلك أو ردت لترتيب النهى عليها ﴿فَلَا تَتَدَوَّهَا﴾ بالمخالفة والرفض ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ٢٢٩﴾ تذييل للبالغة في التهديد والواو للاعتراض وفي إيقاع الظاهر موقع المضمر ما لا يخفى من إدخال الروعة وترية المهابة، وظاهر الآية يدل على أن الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق لأن نفي الحل الذى هو حكم العقد في جميع الاحوال إلا حال الشقاق يدل على فساد العقد وعدم جوازه ظاهراً إلا أن يدل الدليل على خلاف الظاهر، وعلى أنه لا يجوز أن يكون بجميع ماساق الزوج اليها فضلا عن الزائد لأن - من - في (ما آتيتوهن) تبعية فيكون مفاد الاستثناء حل أخذ شيء مما آتيتوهن حين الخوف، وأما طلبة (ما) في قوله سبحانه: (فما اقتدت) فليست ظاهرة في العموم حتى ينافي ظهور الآية في الحكم المذكور بل فاء التفسير في (فإن خفتن) يدل ظاهراً على أنه بيان للحكم المفهوم بطريق المخالفة عن الاستثناء، وقادته التنصيص على الحكم ونفي الجناح في هذا العقد فإن ثبوت الحل المستفاد من الاستثناء قد يجماع الجناح بأن يكون مع الكراهة، نعم محتمل العموم فلا تكون نصاباً عدم جواز

الخلع يجمع ما يساق ، ولهذا قال عمر رضي الله تعالى عنه : اخلعها ولو بقرطها، ويؤيد الأول ما أخرجه أحمد ، وأبو داود ، والترمذي وحسنه ، والحاكم وصححه عن ثوبان قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : أيما امرأة سألت زوجها الطلاق من غير ما بأس فحرام عليها راتحة الجنة » وقال : « المختلعات هي المنافقات » ويؤيد الثاني ما روى من بعض الطرق أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال لجملة « أنز دبن عليه حديثه » فقالت : أردتها وأزيد عليها فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : أما الزائد فلا ، وهذا وإن دل على نفي الزيادة دون جمع المهر إلا أنه يستفاد منه أن فيما اقتدت به ليس على عمومه فيكون المراد به ما يستفاد من الاستثناء وهو البعض ، وأكثر الفقهاء على أن الخلع بلا شقاق وبجميع ما ساق مكروه لكنه نافذ لأن أركان العقد من الإيجاب والقبول وأهلية العاقدين مع التراضي متحقق والنهي لأمر مقارن كالبيع وقت النداء ، وهو لا ينافي الجواز ، وعلى أنه يصح بلفظ المفادات لأنه تعالى سمى الاختلاع اقتداءً ، واختلف في أنه إذا جرى بغير لفظ الطلاق فسخ أو طلاق ، ومن جعله فسخاً احتج بقوله تعالى :

﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا ﴾ فإن تعقبه للخلع بعد ذكر العاطقتين يقتضى أن يكون طلقة رابعة ولو كان الخلع طلاقاً ، والإظهار أنه طلاق واليه ذهب أصحابنا وهو قول للشافعية لأنه فرقة باختيار الزوج فهو بالطلاق بالعوض لحينئذ يكون (فإن طلقها) متعلقاً بقوله سبحانه (الطلاق مرتان) تفسيراً لقوله تعالى : (أو تسرح يا حسان) لا متعلقاً بآية الخلع ليلزم المحذور ، ويكون ذكر الخلع اعتراضاً لبيان أن الطلاق يقع بمجاناة تارة وبعبوض أخرى ، والمعنى فإن طلقها بعد التثنية أو بعد الطلاق الموصوف بما تقدم .

﴿ فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ ﴾ أى من بعد ذلك التطلق ﴿ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾ أى تتزوج زوجاً غيره ، وبجامعها فلا يكفي مجرد العقد كإذهب إليه ابن المسيب وخطؤه لأن العقد فهم من زوجاً ، والجماع من تنكح ، وتقدير عدم الفهم ، وحمل النكاح على العقد تكون الآية مطلقة إلا أن السنة قديمتها فقد أخرج الشافعي وأحمد ، والبخاري ، ومسلم ، وجماعة عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : « جاءت امرأة رفاعة القرظي إلى رسول الله ﷺ فقالت : إنى كنت عند رفاعة فطلقني فبنت طلاق فتزوجني عبد الرحمن بن الزبير وماعه الأمل هدية الثوب فبسم النبي ﷺ فقال : أنز دبن أن ترجعي إلى رفاعة لاحتى تنوق عسيلته وينوق عسيلتك » وعن عكرمة إن هذه الآية نزلت في هذه المرأة واسمها عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك وكان نزل فيها (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) فيجامعها فإن طلقها بعد ما جامعها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ، وفي ذلك دلالة على أن الناكم الثاني لا بد أن يكون زوجاً فلو كانت أمة وطلقت البتة ثم وطئها سيدها لا تحل للاول . وعلى أنه لو اشترها الزوج من سيدها أو وهبها سيدها له بعد أن بت طلقها لم يحل له وطئها في صورتين بملك الجين (حتى تنكح زوجاً غيره) وعلى أن الولي ليس شرطاً في النكاح لأنه أضاف العقد إليهما والحكمة في هذا الحكم ردع الزوج عن التسرع إلى الطلاق لأنه إذا علم أنه إذا بت الطلاق لا تحل له حتى يجامعها رجل آخر . ولعله عدوه ارتدع عن أن يطلقها البتة لانه وإن كان جائزاً شرعاً لكن تنفر عنه الطابع وتأباه غيره الرجال ، والنكاح بشرط التحليل فاسد عند مالك . واحمد . والثوري . والظاهرية وكثيرين ، واستدلوا على ذلك بما أخرجه ابن ماجه . والحاكم وصححه ، والبيهقي عن عقبه بن عامر قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : ألا أخبركم بالتيس المستعار ؟ قالوا : بلى يا رسول الله قال : هو المحلل لعن الله المحلل والمحلل له » وأخرج عبد الرزاق عن عمر رضي الله تعالى عنه قال : لا أوتي بمحلل ولا محلل له إلا رجعتما ، والبيهقي عن سليمان بن يسار أن عثمان

رضى الله تعالى عنه رفع إليه رجل تزوج امرأة ليلحلها لزوجها ففرق بينهما، وقال: لا ترجع إليه إلا بنكاح رغبة غير دلسة، وعندنا هو مكروه. والحديث لا يدل على عدم صحة النكاح لما أن المنع عن العقد لا يدل على فساد، وفي تسمية ذلك محلاً ما يقتضى الصحة لأنها سبب الحل، وحمل بعضهم الحديث على من اتخذته تكسباً أو على ما إذا شرط التحليل في صلب العقد لا على من أضمر ذلك في نفسه فإنه ليس بتلك المرتبة بل قيل: إن فاعل ذلك مأجور ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ الزوج الثاني ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ أى على الزوج الأول والمرأة ﴿أَنْ يَتَرَاجَعَا﴾ أن يرجع كل منهما إلى صاحبه بالزواج بعد مضي العدة ﴿إِنْ طَلَّأَنَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ إن كان في ظنهما أنهما يقيمان حقوق الزوجية التي حددها الله تعالى وشرعها وتفسير الظن بالمعنى هنا قيل: غير صحيح لفظاً ومعنى، أما معنى فلا أنه لا يعلم ما في المستقبل يقينا في الأكثر، وأما لفظاً فلا أن المصدرية للتوقع وهو يتأني العلم، ورد بأن المستقبل قد يعلم ويتيقن في بعض الأمور وهو يكفي للصحة، وبأن سيويه أجاز - وهو شيخ العربية - ما عدت إلا أن يقوم زيد والمخالف له فيه أبو علي الفارسي، ولا يخفى أن الاعتراض الأول فيما نحن فيه مما لا يجدى فعلاً لأن المستقبل وإن كان قد يعلم في بعض الأمور إلا أن ما هنا ليس كذلك وليس المراجعة مربوطة بالمعنى بل الظن يكفي فيها ﴿وَتَلَّكَ﴾ إشارة إلى الأحكام المذكورة إلى هنا ﴿حُدُودَ اللَّهِ﴾ أى أحكامه المعينة المحمية من التعرض لها بالتغيير والمخالفة ﴿يُبَيِّنُهَا﴾ بهذا البيان اللائق، أو (يبينها) بناءً على أن بعضها يلحقه زيادة كشف في الكتاب والسنة، والجملة خبر على رأى من يجوز في مثل ذلك، أو حال من (حدود الله) والعامل معنى الإشارة، وقرئ (ينبأ) بالنون على الالتفات ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ٢٣٠﴾ أى يفهمون ويعملون بمقتضى العلم فهو للتحريض على العمل - كما قيل - أو لأنهم المنتفعون بالبيان، أو لأن ما سيلحق بعض الحدود منه لا يعقله إلا الراسخون، أو ليخرج غير المكلفين ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَهُنَّ أَجْلَهُنَّ﴾ أى آخر عدتهن فهو مجاز من قبيل استعمال الكل في الجزء إن قلنا: إن لأجل حقيقة في جميع المدة - كما يفهمه كلام الصحاح - وهو الدائر في كلام الفقهاء، ونقل الأزهرى عن الليث يدل على أنه حقيقة في الجزء الأخير، وكلا الاستعمالين ثابت في الكتاب الكريم، فإن كان من باب الاشتراك فذلك وإلا فالتجزؤ من الكل إلى الجزء الأخير أقوى من العكس - والبلوغ - في الأصل الوصول وقد يقال للدنو منه - وهو المراد في الآية - وهو إما من مجاز المشاركة أو الاستعارة تشبهاً للتقارب الوقوع بالواقع ليصح أن يرتب عليه •

﴿فَأَسْكُوهُنَّ مَعْرُوفًا أَوْ سَرَحوهُنَّ مَعْرُوفًا﴾ إذ لا إمساك بعد انقضاء الأجل لأنها حينئذ غير زوجة له ولا في عدته فلا سبيل له عليها - والإمساك - مجاز عن المراجعة لأنها سببه - والتسريح - بمعنى الإطلاق وهو مجاز عن الترك، والمعنى فراجعوهن من غير (ضرار) أو خلوهن حتى تنقضي عدتهن من غير تطويل، وهذا إعادة للحكم في صورة بلوغهن أجهلن اعتناءً لشأنه ومبالغة في إيجاب المحافظة عليه، ومن الناس من حل - الإمساك بالمعروف - على عقد النكاح وتجديده مع حسن المعاشرة - والتسريح بالمعروف - على ترك العضل عن التزوج بآخر، وحينئذ لا حاجة إلى القول بالمجاز في (بلغن) ولا يخفى بعده عن سبب النزول، فقد أخرج ابن جرير، وابن المنذر عن السدي أن رجلاً من الأنصار يدعى ثابت بن يسار طلق زوجته حتى إذا انقضت

عنتها إلا يومين أو ثلاثة راجعها ثم طلقها ففعل ذلك بها حتى مضت لها تسعة أشهر يضارها فأزول الله تعالى هذه الآية ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا﴾ تأكيد للأمر - بالإمسك بالمعروف - وتوضيح لمعناه وهو أذل منه على الدوام والثبات ، وأصرح في الزجر عما كانوا يتعاطونه ، و(ضراراً) نصب على العلية أو الحالية أى لا ترجعوهن للمضارة أو مضارين ، ومتعلق النهى القيد - واللام - في قوله تعالى : ﴿لَتَمْتَدُّوا﴾ متعلق ب(ضراراً) أى لتظلموهن بالإلجاء إلى الافتداء ، واعترض بأن - الضرار - ظلم - والاعتداء - مثله فيؤزل إلى (ولا تمسكوهن) ظلاً لتظلموا وهو كما ترى ، وأجيب بأن المراد - بالضرار - تطويل المدة - وبالإعتداء - الإلجاء ، فكأنه قيل : لا تمسكوهن بالتطويل لتلجوهن إلى الاختلاص والظلم قد يقصد ليؤذى إلى ظلم آخر ، والمشهور أن هذا الوجه متعين على الوجه الأول في (ضراراً) ولا يجوز عليه أن يكون هذا علة لما كان هو له إذ المفعول له لا يتعدد إلا بالعطف ، أو على البدل - وهو غير ممكن لاختلاف الإعراب - ويجوز أن يكون كذلك على الوجه الثاني ، وجوز تعلقه بالفعل مطلقاً إذا جعلت - اللام - للعاقبة ، ولا ضرر في تعدى الفعل إلى علة وعاقبة لاختلافها وإن كانت - اللام - حقيقة فهما على رأى ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ﴾ المذكور وما فيه من البعد للإيدان ببعد منزلته في الشر والفساد ﴿فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ بتريضا للعذاب ، أو بأن فوت على نفسه منافع الدين من الثواب الحاصل على حسن المعاشرة ومنافع الدين من عدم رغبة النساء به بعد لاشتهاره بهذا الفعل القبيح ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ الْمُنْطَوِيَةَ عَلَى الْأَحْكَامِ الْمَذْكُورَةِ فِي أَمْرِ النِّسَاءِ أَوْ جَمِيعِ آيَاتِهِ وَهَذِهِ دَاخِلَةٌ فِيهَا ﴿هُزُؤًا﴾ مهزواً بها بأن تعرضوا عنها ، وتهاونوا في المحافظة عليها لقله أكثر أئتمكم بالنساء وعدم مبالاةكم بهن ، وهذا نهى أريد به الأمر بضده ، أى جتدوا في الإلجاء بها والعمل بما فيها وارعوها حتى رعايتها . وأخرج ابن أبي عمرة . وابن مردويه عن أبي الدرداء قال : كان الرجل يطلق ثم يقول : لعبت وبعثت ، ثم يقول : لعبت ، فنزلت ، وأخرج أبو داود . والترمذي . وحسنه . وابن ماجه . والحاكم وصححه عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : «ثلاث هزلهن جد . النكاح . والطلاق . والرجعة» وعن أبي الدرداء «ثلاث اللاعب فيها كالجاد ، النكاح . والطلاق . والعناق» وعن عمر رضى الله تعالى عنه «أربع مقفلات . النذر . والطلاق . والعنق . والنكاح» ﴿وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ أى قابلوها بالشكر والقيام بحقوقها - والنعمة - إنما عامة فعطف

﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ﴾ عليها من عطف الخاص على العام ، وإنما أنخص بالاسلام ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وخص بالذكر ليناسب ما سبقه ، وليلد على أن ما كانوا عليه من الإمساك إضراراً من سنن الجاهلية المخالفة ، كأنه لما قيل : جتدوا في العمل بالآيات على طريق الكناية أكد ذلك بأنه شكر النعمة فقوموا بحقه ، ويكون العطف تأكيداً على تأكيد لأن الإيسلام ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم يشملان إزال الكتاب والسنة - وهو قريب من عطف التفسير - ولا بأس أن يسمى عطف التقرير ، قيل : ولو عمم النعمة لم يحسن موقعه هذا الحسن ، ولا يخفى أنه في حيز المنع ، والظرف الأول متعلق بمحذوف وقع حالاً من نعمة أو صفة لها على رأى من يجوز حذف الموصول مع بعض الصلة ، ويجوز أن يتعلق بنفسها إن أريد بها الإينعام لأنها اسم مصدر كنبات من أنبت ولا يقدر في عمله - تاء التأنيث - لأنه مبنى عليها كما في قوله :

فلولا رجاء النصر منك وهيبة عقابك قد كانوا لنا كالموارد

والظرف الثاني متعلق بما عتده وآتى به تنبيهاً للباورين وتشريفاً لهم ، و (ما) موصولة حذف عائدها من الصلة ، و (من) في قوله تعالى : ﴿ مَنْ أَلْكُتَّبِ وَالْحَكْمَةَ ﴾ بيانية ، والمراد بهما القرآن الجامع للعنوانين ، أو القرآن والسنة ، والایفاد بالذكر بعد الاندراج في المذكور إظهاراً للفضل وإيماءً إلى أن الشرف وصل إلى غاية لا يمكن معها الاندراج ، وذلك من قبيل

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال

﴿ يَعْظُمُكُمْ ﴾ أى (بما أنزل) حال من فاعل (أنزل) أو من مفعوله ، أو منهما معاً ، وجوز أن يكون (ما) مبتدأ وهذه الجملة خبره و (من الكتاب) حال من العائد المحذوف ، وقيل : الجملة معترضة للتغريب والتليله ﴿ وَأَتَقُوا اللَّهَ ﴾ في أوامره والقيام بحقوقه ﴿ وَأَعْلَسُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ ۲۳۱ فلا يخفى عليه شئ مما تأتون وما تدرسون فليحذر من جزائه وعقابه ، أو أنه (عليم) بكل شئ فلا يأمر إلا بما فيه الحكمة والمصلحة فلا تخالفوه ، وفي هذا العطف ما يؤكد الأوامر والأحكام السابقة ، وليس هذا من التأكيد المقضى للفصل ، لأنه ليس إعادة لمفهوم المؤكد ولا متحداً معه \*

﴿ وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَكَلِمَةٌ أَوْجِبُ ﴾ أى انقضت عدتهن كما يدل عليه السياق

﴿ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ ﴾ أى لا تمنعهن ذلك ، وأصل العضل الحبس والتضييق ، ومنه عضلت الدجاجة بالشديد إذا شبت بيضتها ولم تخرج ، والفعل مثلث العين ، واختلف في الخطاب قليل - واختاره الامام - أنه للآزواج المطلقين حيث كانوا يعضلون مطلقاتهم بعد مضي العدة ولا يدعونهن يتزوجن ظلاً وقسر ألمية الجاهلية ، وقد يكون ذلك بأن يدس إلى من يخطبن ما يخيفه أو ينسب إليهن ما ينفر الرجل من الرغبة فيهن ، وعليه يحمل الأزواج على من يردن أن يتزوجنه ، والعرب كثيراً ما تسمى الشئ باسم ما يؤول إليه ، وقيل واختاره القاضي - إنه للأولياء ، فقد أخرج البخارى . والترمذى . والنسائى . وابن ماجه . وأبو داود . وخلق كثير من طرق شتى عن معقل بن يسار قال : كانت لي أخت فأتاني ابن عم لي فأنكحتها إياه فكانت عنده ما كانت ثم طلقها تطليقة ، ولم يجمعها حتى انقضت العدة فبويها وهو ته ثم خطبها مع الخطاب فقلت له : بالكع أكر منكها وزوجتها فطلقتها ثم جئت تخطبها ، والله لا ترجع إليك أبداً وكان رجلاً لا بأس به وكانت المرأة تريد أن ترجع إليه فلم الله تعالى حاجته إليها وحاجتها إلى بعها فأنزل الله تعالى هذه الآية ، قال : ففي نزلت فسكفرت عن يميني وأنكحتها إياه ، وفي لفظ فلما سمعها معقل قال : سمعاً لرني وطاعة ثم دعاه فقال : أزوجك وأكرمك ، وعليه يحمل الأزواج على الذين كانوا أرواها وخطاب التطلق حينئذ إما أن يتوجه لما توجه له هذا الخطاب ويكون نسبة التطلق للأولياء باعتبار التسبب كما ينبئ عنه التصدي للعضل ، وإما أن يبقى على ظاهره للأزواج المطلقين ويتحمل تشبث الضائرت اتمكالا على ظهور المعنى ، وقيل - واختاره الزمخشري - إنه لجميع الناس فيتناول عضل الأزواج والأولياء جميعاً ، ويسلم من انتشار ضميرى الخطاب والتفريق بين الاستنادين مع المطابقة لسبب النزول ، وفيه تهويل أمر العضل بأن من حق الأولياء أن لا يجوزوا حوله وحق الناس كافة أن ينصروا المظلوم ، وجعل بعضهم الخطابات السابقة

كذلك، وذكر أن المباشرة لتوقفها على الشروط العقلية والشرعية توزعت بحسبها كما إذا قبل جماعة معدودة أو غير محصورة: أدوا الزكاة وزوجوا الاكفاء وامنعوا الظلمة كان الكحل مخاطبين والتوزيع على مامر، هذا وليس في الآية على أى وجه حملت دليل على أنه ليس للمرأة أن تزوج نفسها كما وهم ونهى الأولياء عن العضل ليس لتوقف صحة النكاح على رضاهم بل لدفع الضرر عنهم لانهم وإن قدرن على تزويج أنفسهن شرعا لكنهن يحترزن عن ذلك مخافة اللوم والقطيعة أو مخافة البطش بهن، وفي إسناد النكاح إليهن إيما إلى عدم التوقف وإلا لزم المجاز وهو خلاف الظاهر، وجوز في أن ينكحن وجهان: الأول أنه بدل اشتغال من الضمير المنصوب

قبله . والثاني أن يكون على إسقاط الحافض والمحل إما نصب أو جر على اختلاف الرأيين ﴿ إِذَا تَرَضُوا ﴾ ظرف -للا تعضلوا- والتذكير باعتبار التعليل والتقييد به لأنه المعتاد للتجوز المنع قبل تمام التراضي، وقيل ظرف لأن ينكحن . وقوله تعالى ﴿ بَيْنَهُمْ ﴾ ظرف للتراضي مفيد لرسوخه واستحكامه ﴿ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ أى بما

لا يكون مستكرأ شرعا ومروءة، وإما بتراضوا أو ينكحن؛ وفي التقييد بذلك إشعار بأن المنع من التزوج بغير كفه أى تراضيا كائنا (بالمعروف) وإما بتراضوا أو ينكحن؛ وفي التقييد بذلك إشعار بأن المنع من التزوج بغير كفه

أو بما دون مهر المثل ليس من باب العضل ﴿ ذَلِكَ ﴾ إشارة إلى مافصل والخطاب للجمع على تأويل القبيل أو لكل واحد واحد أو أن الكاف تدل على خطاب قطع فيه النظر عن المخاطب وحدة وتذكيرا وغيرهما والمقصود الدلالة على حضور المشار إليه عند من خوطب للفرق بين الحاضر والمنقضى الغائب أو للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ليطابق مافى سورة الطلاق، وفيه إيذان بأن المشار إليه امر لا يكاد يتصوره كل أحد

بل لا بد لتصور ذلك من مؤيد من عند الله تعالى ﴿ يَوْعُظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَوْمَ بَأْتَهُ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ ﴾ خصه بالذكر لأنه المسارع إلى الامتثال لإجلال الله تعالى وخوفا من عقابه، و(منكم) إما متعاقب -بكان- على رأى من يرى ذلك وإما بمحذوف وقع حالا من فاعل (يؤمن) ﴿ ذَلِكَ ﴾ أى الاتعاض به والعمل بمقتضاه ﴿ أَرْزَى لَكُمْ ﴾

أى أعظم بركة ونفعا ﴿ وَأَطَهُرُ ﴾ أى أكثر تطهيرا من دنس الآثام، وحذف لكم اكتفاء بما في سابقه، وقيل: إن المراد أظهر لكم ولهم لما يخشى على الزوجين من الريبة بسبب العلاقة بينهما ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ ﴾ مافية من

المصلحة ﴿ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۚ ﴾ ذلك فلا رأى إلا الاتباع، ويحتمل تعميم المفعول في الموضوعين ويدخل فيه المذكور دخولا أوليا وفائدة الجملة الحث على الامتثال •

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ ﴾ أمر أخرج مخرج الخبر مبالغة ومعناه التدب أو الوجوب إن خص بما إذا لم يرضع الصبي إلا من أمه أو لم يوجد له ظئر أو يحجز الوالد عن الاستتجار والتعبير عنهن بالعنوان المذكور لاستعطفانه نحو أولادهن والحكم عام للطلقات وغيرهن كما يقتضيه الظاهر، وخصه بعضهم بالوالات المطلقات وهو المروى عن مجاهد وابن جبير. وزيد بن أسلم، واحتج عليه بأمرين: الأول أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقب

آيات الطلاق فكانت من تمتها وإنما أتت بذلك لأنه إذا حصلت الفرقة ربما يحصل التعادى والتباغض وهو يحمل المرأة غالبا على إيذاء الولد نكابة بالطلاق وإيذاء له وربما رغبت في التزوج بآخر وهو كثير ما يستدعى إهمال أمر الطفل وعدم مراعاته فلا جرم أمرهن على أبلغ وجه رعاية جانبه والاهتمام بشأنه، والثاني أن إيجاب (١٩٢ - ج ٢ - تفسير روح المعاني)

الرزق والكسوة فيما بعد للرضعات يقتضى التخصيص إذ لو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا الرضاعة، وقال الواحدي: الأولى أن يخص بالوالدات حال بقاء النكاح لأن المطلقة لا تستحق الكسوة وإنما تستحق الأجرة ولا يخفى أن الحمل على العموم أولى ولا يفوت الغرض من التعقيب؛ وإيجاب الرزق والكسوة للرضعات لا يقتضى التخصيص لأنه باعتبار البعض على أنه على ما قيل: ليس في الآية ما يدل على أنه للرضاع ومن قال: إنه له جعل ذلك أجرة لمن إلا أنه لم يعبر بها وعبر بمصرفها الغالب حثا على إعطائها نفسها لذلك أو إعطائه

ما تصرف لأجله فتدبر (حَوْلَيْنِ) أى عامين والتركيب يدور على الانقلاب وهو منصوب على الظرفية و (كاملين) صفته، ووصف بذلك تأكيداً لبيان أن التقدير تحقيقي لا تقريبي مبنى على المسامحة المعتادة (لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتِمَّ الرَّضَاعَةَ) بيان للمتوجه عليه الحكم، والجار في مثله خبر محذوف أى ذلك لمن أراد إتمام

الرضاعة وجوز أن يكون متعلقاً بـيرضعن- فإن الأب يجب عليه الارضاع كالنفقة للأم والام ترضع له وكون الرضاع واجبا على الأب لا ينافي أمرهن لأنه للندب أو لأنه يجب عليهن أيضا في الصور السابقة. واستدل بالآية على أن أقصى مدة الارضاع حولان ولا يمتد به بعدهما فلا يعطى حكمه وأنه يجوز أن ينقص عنهما، وقرئ (أن يتم) بالرفع واختلف في توجيهه فقيل: حملت أن المصدرية على ما أختها في الإهمال كما حملت أختها عليها في الاعمال في قوله ﷺ: «كأ تكونوا يولى عليكم» على رأى، وقيل: أن يتموا بضمير الجمع باعتبار معنى من

وسقطت الواو في اللفظ لالتقاء الساكنين فتبعها الرسم (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ) أى الوديان الولد يولد له وينسب اليه ولم يعبر به مع أنه أخصر وأظهر للدلالة على علة الوجوب بما فيه من معنى الانتساب المشيرة اليه اللام وتسمى هذه الإشارة إدماجاً عند أهل البديع وإشارة النص عندنا، وقيل: عبر بذلك لأن الود قد لا تلزمه النفقة وإنما تلزم المولود له كما إذا كانت تحت أمة فأنت بولد فإن نفقته على مالك الأم لأنه المولود له دون الود، وفيه بعد لأن المولود له لا يتناول الود والسيد تناولا واحداً وحكم العبيد دخيل في البين (رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ) أى إيصال ذلك اليهن أى الودات أجرة لمن، واستجار الام جائز عند الشافعي وعندنا لا يجوز مادامت في النكاح أو العدة (بِالْمَعْرُوفِ) أى بلا إسراف ولا تقتير أو حسب ما يراه الحاكم ونحوه وسعه

(لَا تَكْفُفُ نَفْسٌ إِلَّا وَسْعُهَا) تعليل لإيجاب المومن بالمعروف أو تفسير للمعروف ولهذا فضل وهو نص على أنه تعالى لا يكلف العبد بما لا يطيقه ولا يبنى الجواز والامكان الذاتي فلا ينتهز حجة للمعتزلة، ونصب (وسعها) على أنه مفعول ثان - لتكلف - وقرئ - ولا تكلف بفتح - التاء - ولا تكلف - بالنون -

(لَا تَضَارُّ وُلْدَهُ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِدِهَا) تفصيل لما يفهم من سابقه وتقريب له إلى الفهم وهو الداعي للفصل، والمضارة مفاعلة من الضرر، والمفاعلة إمام مقصودة والمفعول محذوف أى تضار والدة زوجها بسبب ولدها وهو أن تمنع به وتطلب ما ليس يعدل من الرزق والكسوة وأن تشغل قلبه بالتفريط في شأن الولد وأن تقول بعد أن ألفتها الصبي أطلب له ظئرا مثلا ولا يضار مولود له امرأته بسبب ولده بأن يمنها شيئا مما وجب عليه من رزقها وكسوتها، أو يأخذ الصبي منها وهي تريد إرضاعه أو يكرها على الارضاع وإما غير مقصودة، والمعنى

لا يضر واحد منهما الآخر بسبب الولد، وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو. ويعقوب لا تضار بالرفع فتكون الجملة بمنزلة بدل الاشتغال مما قبلها، وقرأ الحسن تضار بالكسر وأصله تضار مكسور الراء مبني للفاعل وجوز فتحها مبني للفعول، وبين ذلك أنه قرئ - ولا تضار، ولا تضار - بالجزم وفتح الراء الأولى وكسرهما، وعلى تقدير البناء للفعول يكون المراد النبي عن أن يباحق بها الضرار من قبل الزوج وأن يلحق الضرار بالزوج من قباه بسبب الولد، والباء على كل تقدير سببية ولكأن يجعل فاعل بمعنى فعل والباء سيف خطيب، ويكون المعنى لا تضار والدة ولدها بأن تسيءه، وتعمده وتفطر فيما ينبغي له وتدفعه إلى الأب بعدما انفهار لا يضر الوالد ولده بأن يزرعه من يدها أو يقصر في حقها فتقصر هي في حقه، وقرأ أبو جعفر - لا تضار - بالسكون مع التشديد على نية الوقف، وعن الأعرج - لا تضار - بالسكون والتخفيف، وهو من ضار يضير ونوى الوقف كانوا الأول، وإلا لكان القياس حذف الألف، وعن كاتب عمر رضي الله تعالى عنه - لا تضار - والتعبير بالولد في الموضوعين، وإضافته تارة وإليه أخرى للاستعطاق، والاشارة إلى ما هو كالملة في النهي ولذا أقام المظهر مقام المضمرة، ومن غريب التفسير ما رواه الامامية عن السيدين الصادق. والباقر رضي الله تعالى عنهما أن المعنى - لا تضار - والدة بترك جماعها خوف الحمل لأجل ولدها الرضيع - ولا تضار - مولود له بمنعه عن الجماع كذلك لأجل ولده، وحينئذ تعين الباء للسببية، ويجب أن يكون الفعلان مبنيين للفعول ولا يظهر وجه لطيف للتعبير بالولد في الموضوعين، وتخرج الآية عما يقتضيه السياق، وبعيد عن الباقر. والصادق الاقدام على ما زعمه هذا الراوي الكاذب ﴿ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ﴾ عطف على قوله تعالى: (وعلى المولود له) الخ وما بينهما تعليل أو تفسير معترض والمراد بالوارث والوارث الولد فإنه يجب عليه مثل ما يجب على الأب من الرزق. والكسوة. والمعروف إن لم يكن للولد مال وهو التفسير المأثور عن عمر. وابن عباس. وقتادة. ومجاهد. وعطاء. وإبراهيم. والشعبي. وعبد الله بن عتبة. وخلق كثير، ويؤيده أن آل كالعوض عن المضاف إليه الضمير ورجوع الضمير لأقرب المذكور وهو الأكثر في الاستعمال، وخصص الإمام أبو حنيفة هذا الوارث بمن كان ذا رحم محرم من الصبي، وبه قال حماد ويؤيده قراءة ابن مسعود، وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك، وقيل: عصبته؛ وبه قال أبو زيد، ويروى عن عمر رضي الله تعالى عنه ما يؤيده، وقال الشافعي: المراد وارث الأب وهو الصبي أي مؤن الصبي من ماله إذا مات الأب، واعترض أن هذا الحمل يأباه أنه لا يتخص كون المؤنة في ماله إذا مات الأب بل إذا كان له مال لم يجب على الأب أجرة الارضاع بل يجب عليه النفقة على الصبي وأجرة الارضاع من مال الصبي بحكم الولاية وفيه نظر، وقيل: المراد الباقي من الأبوين، وقد جاء الوارث بمعنى الباقي في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: اللهم متني بسمعي وبصري واجعلهما الوارث مني، قيل: وهذا يوافق مذهب الشافعي إذ لا نفقة عنده فيما عدا الولاد ولا يتخفى ما في ذلك من البحث لأن - من - إن كانت للبيان لزوم التكرار أو الركائز أو ارتكاب خلاف الظاهر، وإن كانت للابتداء كان المعنى الباقي غير الأبوين وهو يجوز أن يكون من العصبات أو ذوى الأرحام الذين ليست قرباتهم قرابة الولاد وكون ذلك موافقاً لمذهب الشافعي إنما يتأتى إذا تعين كون الباقي ذوى قرابة الولاد وليس في اللفظ ما يفيد كالاتيخ ﴿ فَإِنْ أَرَادَ أَى الْوَالِدَانَ ﴾ فصلاً أي ضمناً للولد قبل الحولين وهو المروى عن مجاهد. وقتادة. وأهل البيت، وقيل: قلبها أو بعدها وهو مروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وعلى الأول يكون هذا تفصيلاً لفائدة (لمن أراد أن يتم) وياناً لحكم إرادة عدم الاتمام، والتشكيك للايدان بأنه - فصلاً - غير معتاد، وعلى الثاني توسعة في الزيادة والتقليل لمدة



الرضاعة بعد التحديد والتنكير التعميم، ويجوز على القولين أن يكون للاشارة إلى عظمه نظراً للصبي لما فيه من مفارقة المألوف (عن تراض) متعاق بمحذوف ينساق إليه الذهن وإن كان كونا خاصاً أى صادر (عن تراض) وجوز أن يتعلق بأراد (منههما) أى الوالدين لامن أحدهما فقط لاحتمال إقدامه على ما يضر الولد بأن تمل الأم أو يخل الأب (وتشاور) في شأن الولد وتفحص أحواله وهو مأخوذ من الشور وهو اجتهاد العسل وكذا - المشاورة . والمشورة . والمراد من ذلك استخراج الرأى وتكبيره للتفخيم .

(فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) في ذلك وإنما اعتبر رضا المرأة مع أن ولي الولد هو الأب وصلاحه منوط بنظره مراعاة لصالح الطفل لأن الوالدة لسكال شفقتها على الصبي ربما ترى ما فيه المصلحة له (وإن أردتم) خطاب للآباء هراً لهم للامتنال على تقدير عدم الاتفاق على عدم الفطام (أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ) بحذف المفعول الأول استغناءً عنه أى - تسترضعوا المراضع اولادكم - من أَرْضَعَتِ المرأة طفلاً واسترضعتها إياه كقولك أنجح الله تعالى حاجتي واستنجحتها إياه، وقد صرح الامام الكرماني بأن الاستفعال قد جاء لطلب المزيد كالاستنجاء لطلب الانجاء . والاستعباب لطلب الاعتاب وصرح به غيره أيضاً فلاحاجة إلى القول بأنه من رضع بمعنى أَرْضَعُ ولم يجعل من الأول أول الأمر لعدم وجوده في كلامهم فإنه بمنزل عن التحقيق، وقيل: إن استرضع إنما يتعدى إلى الثاني بحرف الجر يقال: (استرضعت) المرأة للصبي والمراد أن (تسترضعوا) المراضع (لا اولادكم) لحذف الجار كما في قوله تعالى: (وإذا كالوهم) أى كالوهم (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) أى في ذلك، واستدل بالاطلاق على أن للزوج أن - يسترضع للولد ويمنع الزوجة من الارضاع - وهو مذهب الشافعية، وعندها أن الام أحق برضاع ولدها وأنه ليس للأب أن يسترضع غيرها إذا رضيت أن ترضعه لقوله تعالى: (والوالدات يرضعن أولادهن) وبه يخص هذا الاطلاق وإلى ذلك يشير كلام ابن شهاب (إِذَا سَلَّمْتُمْ) إلى المراضع (مَاءً أَنْتَيْتُمْ) أى ضمنتم والتزمتم أو أردتم إتيانه لئلا يلزم تحصيل الحاصل، وقرأ ابن كثير أنتم من أنى إليه إحساناً إذا فعله، وشيخان عن عاصم (أوتيتهم) أى ما آتاكم الله تعالى وأقدركم عليه من الاجرة (بِالْمَعْرُوفِ) متعلق بسلامتكم أى بالوجه المتعارف المستحسن شرعاً وجوز أن يتعلق بأنتم وأن يكون حالاً من فاعله أو فاعل الفعل الذى قبله، وجواب الشرط محذوف دل عليه ما قبله وليس التسليم شرط الرفع الإنم بل هو الأولى والأصلح للطفل فثبه ما هو من شرائط الأولى بما هو من شرائط الصحة للاعتناء به فاستعير له عبارته، وقيل: لاجحة إلى هذا لأن نبي الانم يتسلم الاجرة مطلقاً غير مقيد بتقديمها عليه يعنى لاجنح عليكم في الاسترضاع لولم تأتموا بالتعدى في الاجرة وتظنوا الاجير، وفيه تأمل لأن الانم إذا لم يسلم بعد إنما هو بالتعدى، والاسترضاع كان قبل خالياً عما يوجب الانم (وَاتَّقُوا اللَّهَ) في شأن مراعاة الاحكام (وَأَعْلَوْا أَنَّ اللَّهَ يَبْصُرُ بِمَا تَعْمَلُونَ ۚ ۲۳۳) لا تخفى عليه أعمالكم فيجازيكم عليها، وفي إظهار الاسم الجليل تربية للمهابة، وفي الآية من التهديد مالا يخفى (وَالَّذِينَ) مبتدأه (يَتَوَفَّوْنَ) أى تقبض أرواحهم فإن التوفى هو القبض يقال: توفيت مالى من فلان واستوفيته منه أى قبضته وأخذته. وقرأ على كرم الله تعالى وجهه فيما رواه أبو عبد الرحمن السلى عنه والمفضل عن عاصم (يتوفون)

بفتح الياء - أي يستوفون آجالهم فعلى هذا يقال للميت متوفى بمعنى مستوف لحياته ، واستشكل بما حكى أن أبا الاسود كان خلف جنازة فقال له رجل من المتوفى؟ بكسر الفاء فقال: الله تعالى وكان هذا أحد الاسباب لعل كرم الله تعالى وجهه على أن أمره بوضع كتاب النحو، وأجاب السكاكي بأن سبب التخطئة أن السائل كان ممن لم يعرف وجه صحته فلم يصلح للخطاب به ﴿منكم﴾ في محل نصب على الحال من مرفوع (يتوفون) ومن - تحتمل التبعيض وبيان الجنس والخطاب لكافة الناس بتلويح الخطاب ﴿ويَدْرُونَ﴾ أى يتركون ويستعمل منه الأمر ولا يستعمل اسم الفاعل ولا اسم المفعول وجاء الماضى على شذوذ ﴿أزواجاً﴾ أى نسأماً لهم ﴿يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ﴾ خبر عن الذين والرابط محذوف أى لهم أو بعدهم، ورجع الأول بقلة الاضمار وبما في اللام من الالمام إلى أن العدة حق المتوفى ، وقيل: خبر محذوف أى أزواجهم يترصن، والجملة خبر الذين وبعض البصريين قدر مضافا في صدر الكلام أى أزواج الذين وهن نسأؤهم ، وفيه أنه لا يبقى - ليذرون أزواجاً فائدة جديدة يعتد بها، ويرى عن سيديه - إن الذين - مبتدأ والخبر محذوف أى فيما ينبتى عليكم حكم الذين النح، وحينئذ يكون جملة - يترصن - يانا لذلك الحكم وفيه كثرة الحذف، وذهب بعض المحققين إلى أن (الذين) مبتدأ (يترصن) خبره والرابط حاصل بمجرد عود الضمير إلى الأزواج لأن المعنى يترصن الأزواج اللاتي تركوهن، وقد أجاز الاخفش. والكسائي مثل ذلك ولو لا أن الجمهور على منعه لكان من الحسن بمكان ﴿أربعة أشهر وعشراً﴾ لعل ذلك العدد لسر تقرد الله تعالى بعلمه أو علمه من شاء من عباد، والقول - بأنه لعل المقضى لذلك أن الجنتين في غالب الأمر يتحرك لثلاثة أشهر إن كان ذكراً ولأربعة إن كان أنثى فاعتبر أقصى الاجلين وزيد عليه العشرة استظهاراً إذ ربما تضعف حركته في المبادئ فلا يحس بها مع ما فيه من المنافة للحديث الصحيح « إن أحدكم يجمع خلفه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقته مثل ذلك ثم يكون مضغته مثل ذلك ثم يبعث الله تعالى ملكاً بأربع كلمات فيكتب عمله وأجله ورزقه، شقى أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح » لأن ظاهره أن ينفخ الروح بعده المدة مطلقاً - لا يروى الغليل ولا يشفى العليل، وتأنيت العشر قيل: لأن التمييز المحذوف هو الليالي وإلى ذلك ذهب ربيعة. ويحيى بن سعيد، وقيل: بل هو باعتبار الليالي لأنها غرر الشهور ولذلك لا يستعملون التذكير في مثله ذهاباً إلى الأيام حتى إنهم يقولون - كما حكى الفراء - صمنا عشراً من شهر رمضان مع أن الصوم إنما يكون في الأيام ويشهد له قوله تعالى: (إن لبيتم إلا عشراً) ثم (إن لبيتم إلا يوماً) وذكر أبو حيان أن قاعدة تذكير العدد وتأنيته إنما هي إذا ذكر المعدود، وأما عند حذفه فيجوز الأمران مطلقاً ولعله أولى بما قيل ، واستدل بالآية على وجوب العدة على المتوفى عنها سواء كان مدخولاً بها أو لا، وذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما إلى أنه لأعدة الثانية وهو محجوج بعموم اللفظ كما ترى، وشملت الآية المسلمة والكتانية وذات الاقراء والمستحاضة والأيسة والصغيرة والحرة والامة - كما قاله الاصم - والحامل وغيرها لكن القياس اقتضى تصنيف المدة للامة والاجماع خص الحامل عنه لقوله تعالى: (وأولات الاحمال أجهلن أن يضعن حملهن) وعن علي كرم الله تعالى وجهه. وابن عباس أنها تعتد بأقصى الاجلين احتياطاً وهو لا ينافي الاجماع بل فيه عمل بمقتضى الآيتين، واستدل بعضهم بها على أن العدة من الموت حيث علقت عليه فلم يلبسها موت الزوج إلا بعد مضي العدة حكم بانقضائها وهو

الذي ذهب إليه الأكثرون. والشافعي في أحد قوله ، ويؤيده أن الصغيرة التي لا علق لها يكفي في انقضاء عدتها هذه المدة ، وقيل : إنها ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تنقض عدتها بهذه الأيام ما روى « امرأة المفقود امرأة حتى يأتيها تبين موته أو طلاقه » ( فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ ) أى انقضت عدتهن ( فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ) أيها القادرون عليهن ، وقيل : الخطاب للأولياء ، وقيل : لجميع المسلمين ( فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ ) بما حرم عليهن في العدة ، وفي التفسير إشارة إلى علة النهي ( بِالْمَعْرُوفِ ) أى بالوجه الذي يعرفه الشرع ولا ينكره ، وقيد به بالإيدان بأنه لو فعلن خلاف ذلك فعليه أن يكفوهن ، فإن قصرن أو أئمنوا ( وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ٢٣٤ ) فلا تعملوا خلاف ما أمرتم به ( وبالظاهر ) أن الخطاب به هو المخاطب في سابقه ، وجوز أن يكون خطاباً للقادرين من الأولياء والأزواج فيكون فيه تغليبان - الخطاب على الغيبة - والذكور على الإناث - وفيه تهديد للطاققتين ، ويحتمل أن يكون وعداً ووعداً لهما ( وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ) أيها الرجال المبتغون للزواج •

( فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النَّسَاءِ ) بأن يقول أحدكم - كما روى البخاري . وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما - إلى أريد التزوج ، وإلى لأحب امرأة من أمها وأمرها ، وإن من شأن النساء ، ولوددت أن الله تعالى كتب لي امرأة سالحة ، أو يذكر للمرأة فضله وشره ، فقد روى « أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم دخل على أم سلمة وقد كانت عند ابن عمها أبي سلمة فتوفى عنها فلم يذكر لها منزلته من الله تعالى وهو متحامل على يده حتى أثر الحصور في يده من شدة تحامله عليها وكان ذلك تعريضاً لها » والتعريض في الأصل إمالة الكلام عن نهجه إلى عرض منه وجانب ، واستعمل في أن تذكر شيئاً مقصوداً في الجملة بلفظه الحقيقي أو المجازي أو الكينائي ليدل بذلك الشيء على شيء آخر لم يذكر في الكلام مثل أن تذكر المحي للتسليم بلفظه ليدل على التفاضل وطلب العطاء ، وهو غير الكناية لأنها أن تذكر معنى مقصوداً بلفظ آخر بوضع له لكن استعمل في الموضوع - لا على وجه القصد - بل لينتقل منه إلى الشيء المقصود ، فطوبى للنجاد مستعمل في معناه لكن لا يكون المقصود بالإثبات بل لينتقل منه إلى طول القامة ، وقتر بعض المحققين أن بينهما عموماً من وجه ، فقل قول المحتاج : جئتكم لأسلم عليكم كناية وتعريض ، ومثل - زيد طول النجاد - كناية لا تعريض ، ومثل قولك : عرض من يؤذيك وليس الخطاب - آذيتني فستعرف - تعريض بتهديد المؤذى لا كناية ( والمشهور ) تسمية التعريض تلويحاً لأنه يلوح منه ما تريد ، وعدوا جعل السكالي له اسماً للكناية البعيدة لكثرة الوسائط مثل - كثير الرماد - للضيف اصطلاحاً جديداً ( وفي الكشف ) وقد يتفق عارض يجعل الكناية في حكم المصرح به كما في الاستواء على العرش وبسط اليد ، ويجعل الإلتفات في التعريض نحو الممرض به كما في قوله تعالى : ( ولا تكونوا أول كافر به ) فلا يتهنئ نقضاً على الأصل ( والخطبة ) - بكسر الحاء - قيل : الذكر الذي يستدعى به إلى عقد النكاح أخذاً من الخطاب ، وهو توجيه الكلام للإفهام - وبضها - الودع المتسق على ضرب من التأليف ، وقيل : إنها اسم الحالة غير أن - المضمومة - خصت بالودعة - والمكسورة - بطلب المرأة والثمن نكاحها - وآل - في ( النساء ) للعهد ، والمعهودات هي الأزواج المذكورة في قوله تعالى : ( ويذرون أزواجاً ) ولا يمكن حملها على الاستفراق لأن من النساء من يجرم التعريض بخطبتهن في العدة - كالرجعيات والباتئات - في قول ، والأظهر عند

الشافعي رضى الله تعالى عنه جوازه في (عذتهن) قياساً على معتدات الوفاة لا يقال: كان ينبغي أن تقدم هذه الآية على قوله تعالى: (فإذا بلغن أجلهن) لأن ما فيها من أحكام النساء قبل البلوغ إلى الأجل لأننا نقول: لانسلم ذلك، بل هي من أحكام الرجال بالنسبة إليهن، فكان المناسب أن يذكر بعد الفراغ من أحكامهن قبل البلوغ من الأجل وبعده، واستدل الكيا بالآية على نفي الحد بالتعريض في القذف لأنه تعالى جعل حكمه مخالفاً لحكم التصريح، وأيد بما روى «من عرض عرضنا؛ ومن مشى على الكلا القيناه في النهر» واستدل بها على جواز نكاح الحامل من الزنا إذ لا عدة لها، ولا ينحى ما فيه (أو أكنتم في أنفسكم) أى أسرتم في قلوبكم من نكاحهن بعد مضي عذتهن ولم تصرحو بذلك لهن (علم الله أنكم سئذ كروهن) ولا تصبرون على السكوت عنهن وعن إظهار الرغبة فيهن، فلهذا رخص لكم ما رخص، وفيه نوع ما من التويخ \*

(ولكن لا تتواعدوهن سراً) استدراك عن محذوف دل عليه (سئذ كروهن) أى فاذكروهن (ولكن لا تتواعدوهن) نكاحاً بل اكتفوا بما رخص لكم، وجواز أن يكون استدراكاً عن (لا جناح) فإنه في معنى - عرضوا بخطبتن - أو أكنوا في أنفسكم (ولكن) الخ، وحمله على الاستدراك على ما عنده، - ليس بشيء - وإرادة النكاح من - السر - بواسطة إرادة الوطء منه إذ قد تعارف إطلاقه عليه لأنه سر، ومنه قول امرئ القيس:

الأ زعمت بسباسة اليوم أننى كبرت وأن لا يحسن - السر - أمثالى

وإرادة العقد من ذلك لما بينهما من السبية والمسبية، ولم يجعل من أول الأمر عبارة عن العقد لأنه لا مناسبة بينهما في الظاهر، والمروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن - السر - هنا الجماع، وتوهم الرخصة حينئذ في المحظور الذى هو التصريح - بالنكاح - مما لا يكاد يخطر ببال، وعن سعيد بن جبير - ومجاهد - وروى عن الحبر أيضاً أنه العهد على الامتناع عن التزوج بالغير - وهو على هذه الأوجه نصب على المعفولة - وجوز انتصابه على الظرفية، أى (لا تتواعدوهن) في السر، على أن المراد بذلك المواعدة بما يستهجنه

(إلّا أن تقولوا قولاً معروفاً) وهو التعريض الذى عرف تجوز به، والمستثنى منه ما يدل عليه النهى أى (لا تتواعدوهن) نكاحاً مواعدة ما (إلا) مواعدة معروفة: أو (إلا) مواعدة بقول معروف، أو لا تقولوا في وعد الجماع أو طلب الامتناع عن التبر (إلا) قولكم (قولاً معروفاً) والاستثناء في جميع ذلك متصل، وفي الكلام على الوجه الأول تصريح بما فهم من (ولا جناح) على وجه يؤكد ذلك الرفع وهو نوع من الطرد - والعكس حسن - وعلى الأخيرين تأسيس لمعنى ربما يعلم بطريق المقايسة إذ حملوا التعريض - فيها على - التعريض - بالوعد لها أو الطلب منها، وهو غير - التعريض - السابق لأنه بنفس (الخطبة) وإذا أريد الوجه الرابع وهو الأخير من الأوجه السابقة احتمال الاستثناء الاتصال والانقطاع، والانقطاع فى المعنى أظهر على معنى (لا تتواعدوهن) بالمستهجن (ولكن) واعدهن بقول معروف لا يستجيا منه في المجاهرة من حسن المعاشرة والثبات إن وقع النكاح، وبعض قال بذلك إلا أنه جعل الاستثناء من (سراً) وضمف بأنه يؤدى إلى كون التعريض موعوداً، وجعله من قبيل (إلا من ظلم) يأبى أن يكون استثناءً منه بل من أصل الحكمه

(ولا تتزوموا عفة النكاح) أى لا تقصدوا قصداً جازماً عقد (عقدة النكاح) وفى النهى عن مقدمة الشئ نهى

عن الشئ على وجه أبلغ، ووصح تعلق النهى به لأنه من الافعال الباطنة الداخلة تحت الاختيار ولذا يثاب على النية، والمراد به العزم المقارن لأن من قال: لا تعزم على السفر في صفر مثلاً لم يفهم منه النهى عن عزم فيه متأخر بالفعل إلى ربيع، وذلك لأن القصد الجازم حقه المقارنة وتقدير المضاف لصحة التعلق لأنه لا يكون إلا على الفعل، والعقدة ليست به لأنها موضع العقد وهو ما يعقد عليه ولم يقدره بعضهم، وجعل الإضافة بيانية فالعقدة حينئذ نفس النكاح وهو فعل، ويحتمل أن يكون الكلام من باب ( حرمت عليكم أمهاتكم ) وعلى كل تقدير هي مفعول به، وجوز أن تكون مفعولاً مطلقاً على أن معنى - لا تعزموا - لا تعتدوا فو على حد - فقدت جلوساً - وأن الإضافة من إضافة المصدر إلى مفعوله، وقيل: المعنى لا تقطعوا ولا تبرموا عقدة النكاح فيكون النهى عن نفس الفعل لا عن قصده كما في الأول، وبهذا ينحط عنه، ومن الناس من حمل العزم على القطع ضد الوصل وجعل المعنى لا تقطعوا عقدة نكاح الزوج المتوفى بعقد نكاح آخر ولا حاجة حينئذ إلى تقدير مضاف أصلاً، وفيه بحث أما أولاً فلأن مجيء العزم بمعنى القطع ضد الوصل في اللغة محل تردد، وقول الزمخشري: حقيقة العزم القطع بدليل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: « لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل » وروى « لم يبيت » ليس بنص في ذلك بل لا يكاد يصح حمله إذ الدليل لا يساعده إذ لا يخفاه في أن المراد بعزم الصوم ليس قطعه بمعنى الفك بل الجزم وقطع التردد، وأما ثانياً فلأنه لا معنى للنهى عن قطع عقدة نكاح الزوج الأول حتى ينهى عنه إذ لا تنقطع عقدة نكاح المتوفى بعقد نكاح آخر لأن الثاني لغو، ومن هنا قيل: إن المراد لا تنكحوا عقدة نكاحكم ولا تقطعوا، ونفي القطع عبارة عن نفي التحصيل فان تحصيل الثمرة من الشجرة بالقطع، وهذا كما ترى بما لا ينبغي أن يحمل عليه كلام الله تعالى العزيز ﴿ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكُتُبُ أَجَلَهُ ﴾ أى ينهى ما كتب وفرض من العدة ﴿ وَأَعْلَسُوا أَنَّهُ يَكْفُرُ ﴾ من العزم على ما لا يجوز أو من ذوات الصدور التي من جملتها ذلك ﴿ فَأَحْذَرُوا ﴾ ولا تعزموا عليه أو - احذروه - بالاجتناب عن العزم ابتداءً أو إقلاعا عنه بعد تحققه ﴿ وَأَعْلَسُوا أَنَّهُ يَكْفُرُ ﴾ يغفر لمن يقلع عن عزمه أو ذنبه خشية منه ﴿ حَلِيمٌ ۚ ﴾ لا يعاجل بالعقوبة فلا يتوهم من تأخيرها أن مانيه عنه لا يستتبع المواخذة وإعادة العامل اعتقاداً بشأن الحكم، ولا يخفى ماني الجملة بما يدل على سعة رحمته تبارك اسمه ﴿ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾ لا تبعة من مهر وهو الظاهر، وقيل: من وزر لأنه لا بدعة في الطلاق قبل المسيس ولو كان في الحيض، وقيل: بأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كثيراً ما ينهى عن الطلاق فظن أن فيه جناحاً فنفى ذلك ﴿ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ ﴾ أى غير ماسين لهن أو مدة عدم المس وهو كناية عن الجماع، وقرأ حمزة . والكسائي - بماسوهن - والأعمش من قبل أن تمسوهن - وعبد الله من قبل - أن تجمعهن - ﴿ أَوْ تَفْرُضُوا لهنَّ فَرِيضَةً ﴾ أى حتى (تفرضوا) أو إلا أن (تفرضوا) على ماني شروح الكتاب، و(فريضة) مهيئة بمعنى مفعول نصب على المفعول به، والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الإسمية فصار بمعنى المهر فلا يجوز، وجوز أن يكون نصاً على المصدرية، وليس بالجميل والمعنى إنه لا تبعة على المطلق بمطالبة المهر أصلاً إذا كان الطلاق قبل المسيس على كل حال إلا في حال الفرض فان عليه حينئذ نصف المسمى كما يصرح به، وفي حال عدم تسميته عليه المنة لا نصف مهر المثل هو أما إذا كان

بعد المساس فعليه في صورة التسمية تمام المسمى، وفي صورة عددها تمام مهر المثل، وهذه أربع صور للطلقة نفت الآية بمنطوقها الوجوب في بعضها، واقتضى مفهوماً الوجوب في الجملة في البعض الآخر، قيل: وهنأ إشكال قوي، وهو أن ما بعد أو التي بمعنى حتى التي بمعنى إلى نهاية للعطف عليه فقولك لأنزمتك أو تقضيتي حتى معناه أن اللزوم ينتهي إلى الاعطاء فعلى قياسه يكون فرض الفريضة نهاية عدم المساس لعدم الجناح، وليس المعنى عليه، وأجيب بأن ما بعدها عطف على الفعل وهو مرتبط بما قبله فهو معنى مقيد به فكأنه قيل: أنتم مالم تمسوهن بغير جناح وتبته إلا إذا فرضت الفريضة. فيكون الجناح لأن المقيد في المعنى ياتى برفع قيده فأهل، ومن الناس من جعل كلمة - أو - عاطفة لدخولها على ما قبلها من الفعل المجزوم، ولم حينئذ لني أحد الأمرين لابعينه، وهو نكرة في سياق التثنية فيفيد العموم أي مالم يكن منكم مسيس، ولا فرض على حد (ولا قطع منهم آثماً أو كفوراً) واعترضه القطب بأنه يوم تقدير حرف التثنية فيصير مالم تمسوهن ومالم تفرضوا فيكون الشرط حينئذ أحد النفيين لأنني أحد الأمرين فيلزم أن لا يجب المهر إذا عدم المسيس ووجد الفرض أو عدم الفرض ووجد المسيس، ولا يخفى أنه غير وارد، ولا حاجة إلى القول بأن أو بمعنى الواو كما في قوله تعالى: (أوزير يدون) على رأى (ومتوهن) أي ملكوهن ما يتمتعن به وذلك الشيء يسمى متعة وهو عطف على ما هو جزء في المعنى كأنه قيل: إن طلقتم النساء فلا جناح ومتوهن، وعطف الطلب على الخبرى على ما في الكشف لأن الجزاء جامع جعلها بالمفردين أي الحكم هذا وذلك، أو لأن المعنى فلا جناح وواجب هذا، أو فلاتعزموا ذلك ومتوهن، وجوز أن يكون عطفاً على الجملة الخبرية عطف القصة على القصة وأن يكون اعتراضاً بالواو وإيراداً لبيان ما يجب للطلقات المذكورات على أزواجهن بعد التطبيق، والعطف على محذوف ينسحب عليه الكلام أي فطلقوهن ومتوهن بأبأه الذوق السليم إذ لا معنى لقولنا إذا طلقتم النساء فطلقوهن إلا أن يكون المقصود المعطوف، والحكمة في إعطاء المتعة جبر

إيحاء الطلاق، والظاهر فيها عدم التقدير لقوله تعالى: (عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُعْتَرِ قَدْرَهُ) أي على كل منهما مقدار ما يطيقه ويملك به كائناً ما كان، وأخرج ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما منة الطلاق أعلاها الخادم. ودون ذلك الورك. ودون ذلك الكسوة، وعن ابن عمر أدنى ما يكون من المنعة ثلاثون درهماً، وقال الامام أبو حنيفة: هي درع وخمار وملحفة على حسب الحال إلا أن يقل مهر مثلها من ذلك فلها الأقل من نصف مهر المثل، ومن المنعة ولا ينتقص من خمسة دراهم، والموسع من يكون ذا سعة وغنى من أوسع الرجل إذا كثرت ماله واتسعت حاله، (والمقتر) من يكون ضيق الحال من -أقتر- إذا افتقر وقل ما في يده وأصل الباب الاقلال، والجملة مستأنفة لا محل لها من الاعراب مبينة لمقدار حال المنعة بالنظر إلى حال المطلق - لإساراً وإقتاراً - والجمهور على أنها في موضع الحال من فاعل (متوهن)، والرابط محذوف أي منكم، ومن جعل الألف واللام عوضاً عن المضاف إليه أي على موسعكم الخ استغنى عن القول بالخلف •

وقرأ أبو جعفر وأهل الكوفة إلا أبا بكر. وابن ذكوان (قدره) بفتح الدال، والباقون بإسكانها وهما لثان فيه، وقيل: -القدر- بالتسكين الطاقة وبالتحريك المقدار، وقرئ (قدره) بالنصب ووجه بأنه مفعول على المعنى لأن معنى (متوهن) الخ ليؤد كل منكم قدره وسعاً قال أبو البقاء: وأجوده من هذا أن يكون التقدير فأوجوا على الموسع (قدره)

(مَتَّعًا) اسم مصدر أجرى مجراه أي تمتعاً (بالمعروف) أي متلبساً بالوجه الذي يستحسن وهو في محل الصفة

سلتاعاً و (حقاً) أى تابناصفة ثانية لهو يجوز أن يكون مصدر أمؤكد أى حق ذلك حقاً ﴿عَلَى الْمُحْسِنِينَ ۲۳۶﴾ متعلق بالنائب للبصر أوبه أو بمحذوف وقع صفة، والمراد بالمحسنين من شأنهم الإحسان أو الذين يحسنون إلى أنفسهم بالمسارعة إلى الامتثال أو إلى المطلقات بالتبعية وإنما سموا بذلك اعتباراً للمشاركة ترغيباً وتحريضاً • وقال الإمام مالك: المحسنون المنظوعون وبذلك استدل على استحباب المتعة وجعله قرينة صارفة للامر إلى الذنب؛ وعندنا هي واجبة للطلقات في الآية مستحبة لسائر المطلقات، وعند الشافعي رضى الله تعالى عنه في أحد قوله هي واجبة لكل زوجة مطلقة إذا كان الفراق من قبل الزوج إلا التي سمي لها وطلقت قبل الدخول، ولما لم يسأده مفهوماً الآية ولم يعتبر العموم في قوله تعالى: (وللمطلقات متاع بالمعروف) لأنه يحتمل المطلق على المقيد قال بالقياس، وجعله مقدماً على المفهوم لأنه من الحجج القطعية، ودونه، وأجيب عما قاله مالك بمنع قصر المحسن على المتطوع بل هو أعم منه ومن القائم بالواجبات فلا ينافي بالوجوب فلا يكون صارفاً للامر عنه مع ما انضم إليه من لفظ حقاً ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ يان الحكم التي سمي لها مهر وطلقت قبل المسيس، وبجملة (وقد) الخ إما حال من فاعل (طلقتنوهن) أو من مفعوله ونفس الفرض من المبني للفاعل أو للمفعول وإن لم يقارن حالة التطبيق لكن انصاف المطلق بالفارضية فيما سبق بما لا يرب في مقارنته لها، وكذا الحال في انصاف المطلقة بكونها مفروضا فيما سبق ﴿فَصَفُّ مَا فَرَضْتُمْ﴾ أى فلهن نصف ما قدرتم وتسميتهن لمن من المهر، أو فالواجب عليكم ذلك وهذا صريح في أن المنى في الصورة السابقة إنما هو تبعة المهر، وقرئ: -نصف- بالنصب على معنى فأذوا نصف ولعل تأخير حكم التسمية مع أنها الأصل في العقد والأكثر في الوقوع من باب التدرج في الاحكام، ويذكر الاشق فالاشق، والقول بأن ذلك لما أن الآية الكريمة نزلت في أنصاري تزوج امرأة من بنى حنيفة وكانت مفروضة فطلقها قبل الدخول بها فتخاصما إلى رسول الله ﷺ فقال له عليه الصلاة والسلام: «أمتعتها» قال: لم يكن عندي شيء قال: متعتها بقلنسوتك» عما لأراه شيئا على أن في هذا الخبر مقالا حتى قال الحافظ ولي الدين العراقي: لم أقف عليه ﴿إِلَّا أَنْ يَغْفُونَ﴾ استثناء مفرغ من أعم الاحوال أى فلهن نصف المفروض معينا في كل حال إلا حال عفوهن أى المطلقات المذكورات فإنه يسقط ذلك حينئذ بعد وجوبه والصيغة في حد ذاتها تحتمل التذكير والتأنيث، والفرق بالاعتبار فإن الواو في الأولى ضمير والنون علامة الرفع وفي الثانية لام الفعل والنون ضمير والفعل مبنى ولذلك لم تؤثر فيه (أن) هنا مع أنها ناصبة لا تخففة بدليل عطف المنصوب عليه من قوله تعالى: ﴿أَوْ يَغْفُوا﴾ وقرأ الحسن بسكون الواو فهو على حد

• أى الله أن أسمو بأى ولا أب • ﴿الَّذِي يَدُهُ عُقْدَةُ النَّكَاحِ﴾ وهو الزوج المالك للعقد النكاح وحله وهو التفسير المأثور عن رسول الله ﷺ كما أخرجه ابن جرير . وابن أبي حاتم . والطبراني في الاوسط . والبيهقي بسند حسن عن ابن عمر مرفوعا بوجه قال جمع من الصحابة رضى الله تعالى عنهم - ومعنى عفوه تركه تكرا ما يعود اليه من نصف المهر الذى ساقه كلالا على ما هو المعتاد أو إعطاه تمام المهر المفروض قبل بعد الطلاق كما فسره بذلك ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وتسمية ذلك عفواً من باب المشاكلة وقد يفسر بالزيادة والفضل كما في قوله تعالى: (يسئلونك ماذا ينفقون قل العفو) وقول زهير :

حزما وبراً للاله وشيمة تعفو على خلق المسئ القسند

فرجع الاستثناء حينئذ إلى منع الزيادة في المستثنى منه كما أنه في الصورة الأولى إلى منع النقصان فيه أي فلهن هذا المقدار بلا زيادة ولا نقصان في جميع الأحوال إلا في حال عفوهن فإنه لا يكون إذ ذلك لهن القدر المذكور بل يتنق أو ينحط ، أو في حال عفو الزوج فإنه وتنتد تكون لمن الزيادة هذا على تقدير الأولى في (نصف) غير ملاحظ فيه الوجوب، وأما على التقدير الثاني فلا بد من القطع بكون الاستثناء منقطعاً لأن في صورة عفو الزوج لا يتصور الوجوب عليه كذا قيل فليتدبر ، وذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما في إحدى الروايات عنه . وعائشة . وطاوس . ومجاهد . وعطاء . والحسن . وعلقمة . والزهرى . والشافعى رضى الله تعالى عنه في قوله القديم إلى - أن الذى بيده عقدة النكاح - هو الولي الذى لا تنكح المرأة إلا بإذنه فإنه العفو عن المهر إذا كانت المنكوحه صغيرة في رأى البعض ومطلقاً في رأى الآخرين وإن أبت ، والمعول عليه هو المأثور وهو الانسب بقوله تعالى: ﴿ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَى ﴾ فإن إسقاط حق الغير ليس في شيء من التقوى وهذا خطاب للرجال والنساء جميعاً ، وغلب المذكر لشرفه وكذا فيما بعد - واللام - للتعدية ، ومن قواعدهم التي قل من يضبطها أن أقل التفضيل وكذا فعل التعجب يتعدى بالحرف الذى يتعدى به فعله كأرهد فيه من كذا وإن كان من متعد في الاصل فإن كان الفعل يفهم علماً أو جهلاً تعدى - بالياء - كأعلم بالفقه وأجهل بالنحو ، وإن كان لا يفهم ذلك تعدى باللام كانت أضرب لعمرو إلا في باب الحب والبغض فإنه يتعدى إلى المعقول - بنى - كهو أحب في بكر وأبغض في عمرو وإلى الفاعل المعنوى يالى كريد أحب إلى خالد من بشر أو أبغض إليه منه ، وقرئ وأن يعفوا - بالياء - ﴿ وَلَا تَنسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ﴾ عطف على الجملة الاسمية المقصود منها الأمر على أبلغ وجه أى لا تتركوا أن يتفضل بعضكم على بعض كالثمن المنسى ، والظرف إمامتعلق بتدسوا أو بمحذوف وقع حالاً من الفضل وحمل الفضل على الزيادة إشارة إلى ماسبق من قوله تعالى: ( وللرجال عليهن درجة ) في الدرك الاسفل من الضعف ، وقيل : إن الظرف متعلق بمحذوف وقع صفة للفضل على رأى من يرى حذف الموصول مع بعض صلته والفضل بمعنى الاحسان أى - لا تنسوا الاحسان - الكائن بينكم من قبل وليكن منكم على ذكر حتى يرغب كل في العفو مقابلة لإحسان صاحبه عليه ، وليس بشئ لأنه على ما فيه يرد عليه أن لإحسان في الغالب بين المرأة وزوجها قبل الدخول ، وقرأ على كرم الله تعالى وجهه - ولا تنسوا - وبعضهم - ولا تنسوا - بسكون الواو •

﴿ إِنْ أَنْتُمْ تَعْمَلُونَ صَبِيرًا ﴾ ٢٣٧ فلا يكاد يضيع ماعلمت ﴿ حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ ﴾ أى داوموا على أدائها الأوقات من غير إخلال كما ينهى عنه صيغة المفاعلة المفيدة للبالغة ولعل الأمر بها عقيب الحصى على العفو، والنهى عن ترك الفضل لأنها تبيى النفس لفواضل الملكات لكونها الناهية عن الفحشاء والمنكر ، وأليجمع بين التعظيم لأمر الله تعالى والشفقة على خلقه ، وقيل : أمرها في خلال بيان مانع بالازواج والاولاد من الاحكام الشرعية المتشابهة إذ بانا بانها حقيقة بكمال الاعتناء بشأنها والمثابرة عليهما من غير اشتغال عنها بشأن أولئك فكأنه قيل : لا يشغلنكم التعلق بالنساء وأحوالهن وتوجهوا إلى مولاكم بالمحافظة على ما هو عماد الدين وممرج المؤمنين ﴿ وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَى ﴾ أى التوسطة بينها أو الفضلى منها ، وعلى الأول استدلال بالآية على أن الصلوات خمس



بلا زيادة دون الثالث، وفي تعيينها أقوال: أحدها أنها الظهر لأنها تفعل في وسط النهار، الثاني أنها العصر لأنها بين صلاتي النهار وصلاتي الليل وهو المروي عن علي . والحسن . وابن عباس . وابن مسعود . وخلق كثير وعليه الشافعية ( والثالث ) أنها المغرب، وعليه قبيصة بن ذؤيب لأنها وسط في الطول والقصر ( والرابع ) أنها صلاة العشاء لأنها بين صلاتين لا يقصران ( والخامس ) أنها الفجر لأنها بين صلاتي الليل والنهار ولا تنافسها لا تجتمع مع غيرها فهي منفردة بين مجتمعين وهو المروي عن معاذ وجابر وعطاء وعكرمة ومجاهد واختاره الشافعي رضي الله تعالى عنه نفسه ، وقيل: المراد بها صلاة الوتر ، وقيل: الضحى ، وقيل: عيد الفطر ، وقيل: عيد الاضحى ، وقيل: صلاة الليل ، وقيل: صلاة الجمعة، وقيل: الجماعة ، وقيل: صلاة الخوف ( وقيل، وقيل... ) •  
والا كثرون صححوا أنها صلاة العصر لما أخرج مسلم من حديث علي كرم الله تعالى وجهه « أنه ﷺ قال يوم الاحزاب: شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملاً الله تعالى بيوتهم ناراً » وخصت بالذكر لأنها تقع في وقت اشتغال الناس لاسيما العرب ، قال بعض المحققين: الذي يقتضيه الدليل من بين هذه الاقوال أنها الظهر ونسب ذلك إلى الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه، ويان ذلك أن سائر الاقوال ليس لها مستند يقف له العجلان سوى القول بأنها صلاة العصر، والآحاديث الواردة بأنها هي قسبان: مرفوعة وموقوفة، والموقوفة لا يتحج بها لأنها أقوال صحابة عارضها أقوال صحابة آخرين أنها غيرها، وقول الصحابي لا يتحج به إذا عارضه قول صحابي آخر قطعاً وإنما جرى الخلاف في الاحتجاج به عند عدم المعارضة، وأما المرفوعة فغالبا لا يخلو إسناده عن مقال والسالم من المقال قسبان: مختصر بلقظ الصلاة الوسطى صلاة العصر، ومطول فيه قصة وقع في ضمنها هذه الجلة، والمختصر مأخوذ من المطول اختصره بعض الرواة فوهم في اختصاره على ما ستمتع، والآحاديث المطولة كلها لا تخلو من احتمال فلا يصح الاستدلال بها فقرله من حديث مسلم « شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر » في احتمالان، أحدهما أن يكون لفظ صلاة العصر ليس مرفوعاً بل مدرج في الحديث أدرجه بعض الرواة تفسيراً منه كما وقع ذلك كثيراً في آحاديث، ويؤيده ما أخرجه مسلم من وجه آخر عن علي كرم الله تعالى وجهه بلفظ « حبسونا عن الصلاة الوسطى حتى غربت الشمس »، يعني العصر، الثاني على تقدير أنه ليس بمدرج يحتمل أن يكون عطف نسق على حذف العاطف لا يانا ولا بدلاً والتقدير شغلونا عن الصلاة الوسطى وصلاة العصر، ويؤيد ذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يشغل يوم الاحزاب عن صلاة العصر فقط بل شغل عن الظهر والعصر معاً كما ورد من طريق أخرى فكأنه أراد بالصلاة الوسطى الظهر وعطف عليها العصر، ومع هذين الاحتمالين لا يتأتى الاستدلال بالحديث والاحتمال الأول أقوى للرواية المشار إليها، ويؤيده من خارج أنه لو ثبت عن النبي ﷺ تفسير أنها العصر لوقف الصحابة عنده ولم يحتفلوا ، وقد أخرج ابن جرير عن سعيد بن المسيب قال: كان أصحاب رسول الله ﷺ مختلفين في الصلاة الوسطى هكذا وشبك بين أصابعه، ثم على تقدير عدم الاحتمالين فالحديث معارض بالحديث المرفوع أنها الظهر ، وإذا تعارض الحديثان ، ولم يمكن الجمع طلب الترجيح ، وقد ذكر الأصوليون أن من المرجحات أن يذكر السبب، والحديث الوارد في أنها الظهر مبين فيه سبب النزول ومساق لذكراهما بطريق القصد بخلاف حديث « شغلونا » الخ فوجب الرجوع إليه، وهو ما أخرجه أحمد . وأبو داود بسند جيد عن زيد بن ثابت قال: « كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي الظهر بالهجرة ، ولم تكن صلاة أشد على الصحابة منها فزلت ( حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ) » وأخرج أحمد من وجه آخر عن زيد أيضا « أن رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلى الظهر بالمهجير فلا يكون وراءه إلا الصف والصفان ، والناس في قانتهم وتجارتهم فأنزل الله تعالى (حافظوا على الصلوات) الخ فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «ليتهن رجال أو لأحرقن بيوتهم» ويؤكد كونها غير العصر مأخرجه مسلم وغيره من طرق عن أبي يونس مولى عائشة قال: وأمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً فأملت على - حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر - وقالت: سمعتنا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، والعطف يقتضى المغايرة ، وأخرج مالك وغيره من طرق أيضا عن عمرو بن رافع قال: «كنت أكتب مصحفاً لحفصة زوج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فأملت على - حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر - وأخرج ابن أبي داود في المصاحف عن عبد الله بن رافع أنه كتب لأمام سلمة مصحفاً فأملت عليه مثل ما أملت عائشة وحفصة» وأخرج ابن أبي داود عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قرأ كذلك ، وأخرج أيضا عن أبي رافع مولى حفصة قال: «كُتِبَ مصحفاً لحفصة فقالت أكتب - حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر - فليقتى أبي بن كعب فقال: هو كما قالت أو ليس أشغل مانكون عند صلاة الظهر في عملنا ونواصحناء وهذا يدل على أن الصحابة فهموا من هذه القراءة أنها الظهر هذا ، وعن الربيع بن خثيم، وأبي بكر الوراق أنها إحدى الصلوات الخمس ولم يعينها الله تعالى وأخفاها في جملة (الصلوات) المكتوبة ليحافظوا على جميعها كما أخفى ليلة القدر في ليالى شهر رمضان. واسمه الأعظم في جميع الاسماء. وساعة الاجابة في ساعات الجمعة؛ وقرأ عبد الله وعلى (الصلاة الوسطى) وروى عن عائشة (والصلاة) بالنصب على المدح والاختصاص ، وقرأ أنافع الوصل - بالصاد - وقوموا لله في أى فى الصلاة ﴿قَسْتَيْنِ ٤٣٨﴾ أى مطيعين كما هو أصل معنى القنوت عند بعض وهو المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أو ذاكرين له تعالى في القيام بناه على أن القنوت هو الذكر فيه ، وقيل: خاشعين ، وقيل: مكلمين الطاعة وتمهيا على أحسن وجه من غير إخلال بشيء مما ينبغي فيها، ويؤيده ما أخرجه ابن جرير عن مجاهد قال: من القنوت طول الركوع وغيض البصر والخشوع وأن لا يلتفت وأن لا يقب الحصى ولا يعث بشيء ولا يحدث نفسه بأمر من أمور الدنيا ، وفسره البخارى في صحيحه بساكتين لما أخرج هو ومسلم وأبو داود وجماعة عن زيد بن أرقم قال «كنا نتكلم على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه فى الصلاة حتى نزلت (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام ، ولا يخفى أنه ليس بنص فى المقصود، ولعل الاوضح منه ما أخرجه ابن جرير عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنهما قال: أتيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يصلى فسلمت عليه فلم يرد على فلما قضى الصلاة قال: «إنه لم يمتنى أن أرد عليك السلام إلا أنا أمرنا أن نقوم (قانتين) لا تتكلم فى الصلاة» وقال ابن المسيب: المراد به القنوت فى الصبح وهو رواية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها ، والجار والمجرور متعلق بما قبله أو بما بعده ﴿فإن خفتن﴾ من عدواً وغيره ﴿فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ حالان من الضمير فى جواب الشرط أى فصلوا راجلين أو راكبين ، والأول جمع راجل ، وهو الماشى على رجله - ورجل - بفتح فضم أو بفتح فكسر بمعناه، وقيل: الراجل الكائن على رجله واقفاً أو ماشياً، واستدل الشافعى رضى الله تعالى عنه بظاهر الآية على وجوب الصلاة حال المسايقة

وإن لم يمكن الوقوف، وذهب إمامنا إلى أن المشى، وكذا القتال يطلها، وإذا أدى الأمر إلى ذلك أخرجها ثم صلاها آمناً، فقد أخرج الشافعي بإسناد صحيح عن أبي سعيد الخدري رضى الله تعالى عنه قال: حبسنا يوم الخندق حتى ذهب هوى من الليل حتى كفيينا القتال، وذلك قوله تعالى: (و كفى الله المؤمنين القتال) فدعا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بلالا فأمر فأقام الظهر فصلاها كما كان يصلى، ثم أقام العصر فصلاها كذلك، ثم أقام المغرب فصلاها كذلك، ثم أقام العشاء فصلاها كذلك، وفي لفظ «فصلى كل صلاة ما كان يصلها في وقتها» وقد كانت صلاة الخوف مشروعة قبل ذلك لأنها نزلت في ذات الرقاع - وهي قبل الخندق - كما قاله ابن إسحق وغيره من أهل السير، وأوجب بمنع أن صلاة الخوف مطلقاً ولو شديداً شرعت قبل الخندق ليستدل بما وقع فيه من التأخير، ويجعل ناسخاً لما في الآية - كما قيل - والمشروع في ذات الرقاع قبل صلاة الخوف الغير الشديد وهي التي نزلت فيها (وإذا كنت فيهم فأقت لهم الصلاة) لاصلاة شدة الخوف الميئنة هذه الآية، والتزاع إنما هو فيها - وهي لم تشرع قبل الخندق بل بعده - وفيه كان الخوف شديداً فلا يضر التأخير، وقد أجاب بعض الحنفية بأننا سلنا جميع ذلك إلا أن هذه الآية ليست نصاً في جواز الصلاة مع المشى أو المسايقة إذ يحتمل أن يكون الرجل فيها بمعنى الواقف على رجله لاسيما وقد قبل بالراكب وقد علم من خارج وجوب عدم الإخلال في الصلاة، وهذا إخلال كلي لا يحتمل فيها لاخرجه لها عن ماهيتها بالكلية، وأنت تعلم - إذا أنصفت - أن ظاهر الآية صريحة مع الشافعية لسبق «وقوموا والدين يسر لاسر، والمقامات مختلفة، والميسور لا يسقط بالمسور، وما لا يدرك لا يترك فليتهم. وقرئ (رجالا) - بضم الراء مع التخفيف، وبضمها مع التشديد - وقرئ (فرجلا) أيضاً ﴿فَإِذَا أَمِنْتُمْ﴾ وزال خوفكم. وعن مجاهد - إذا خرجتم من دار السفر إلى دار الإقامة - ولعله على سبيل التثليل ﴿فَأَذْكُرُوا اللَّهَ﴾ أى فصلوا صلاة الأمان - كما قال ابن زيد - وعبر عنها بالذكر لأنه معظم أركانها، وقيل: المراد - اشكروه على الأمان - وبعضهم أوجب الإعادة، وفسر هذا - بأعيدوا الصلاة - وهو من البعد بمكان ﴿كَمَا عَلَّمَكُم﴾ أى ذكرنا مثل ما (علمكم) من الشرائع وكيفية الصلاة حالتي - الأمان والخوف - أو شكراً يوازي ذلك، و(ما) مصدرية وجوز أن تكون موصولة - وفيه بعد -

﴿مَالَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ۚ﴾ مفعول علمكم وزاد (تكونوا) ليفيد النظم، ووقع في موضع آخر بدونها كقوله تعالى: (علم الإنسان ما لم يعلم) فقيل: الفائدة في ذكر المفعول فيه وإن كان الإنسان لا يعلم إلا ما لم يعلم التصريح بذكر حالة الجهل التي انتقل عنها فإنه أوضح في الامتنان، وفي إيراد الشرطية الأولى بأن المفيد لمشكوكية وقوع الخوف وندرته، وتصدير الثانية: (إذا) المنبئة عن تحقق وقوع الأمان وكثرته مع الإيجاز في جواب الأولى، والإطبات في جواب الثانية المبين على تنزيل مقام وقوع المأمور به فيها منزلة مقام وقوع الأمر تنزيلاً مستديماً لإجراء مقتضى المقام الأول في كل منهما مجرى مقتضى المقام الثاني من الجزالة والاعتبار كما قيل - مافيه عبرة لذوى الأبصار - ﴿وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُمُ وَيَدْرُونَ أَنَّوَجَاءَ﴾ عود إلى بيان بقية الأحكام المفصلة فيما سبق، وفي (يتوفون) مجاز المشاركة ﴿وَصِيَّةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ﴾ قرأ أبو عمرو. وابن عامر. وحزمة. عن عاصم. بنصب (وصية) على المصدرية، أو على أنها مفعول به، والتقدير ليوصوا أو يوصون (وصية) أو كتب الله تعالى عليهم، أو

أزموا (وصية) ويؤيد ذلك قراءة عبدالله (كتب عليكم الوصية لأزواجكم متاعاً إلى الحول) مكان (والذين) الخ ، وقرأ الباقون - بالرفع - على أنه خبر بتقدير ليصح الخ ل أي ووصية (الذين يتوفون) أو حكمهم وصية أو (والذين يتوفون) أهل وصية ، وجوز أن يكون نائب فاعل فعل محذوف ، أو مبتدأ لخبر محذوف مقدم عليه أي (كتب عليهم) أو (عليهم وصية) وقرأ أبو متاع لأزواجهم ، وروى عنه (فتناع) بالفاء .

(متاعاً إلى الحول) نصب : (بوصون) إن أضمرته ويكون من باب الحذف والإيصال ، وإلا فالوصية لأنها بمعنى التوصية ، و(متاع) على قراءة أبي لأنه بمعنى التمتع (غير إخراج) بدل منه بدل اشتغال إن اعتبر اللزوم بين التمتع (إلى الحول) وبين - غير الإخراج - وبدل الكل بحسب الذات فإنهما متحدان بالذات ، ومتغايران بالوصف ، وذكر بعضهم أنه على تقدير البدل لا بد من تقدير مضاف إلى غير تقديره (متاعاً إلى الحول) متاع (غير إخراج) وإلا لم يصح لأن (متاعاً) مفسر بالإنتفاع ، (وغير إخراج) عبارة عن الإسكان وليس مدلوله مدلول الأزل ، ولا جزاءه ، ولا ملابساً له ، فيكون بدل غلط - وهو لا يصح في الكلام المجيد - فيتعين التقدير ، وحينئذ يكون إبدال الخاص من العام وهو من قبيل إبدال الكل من الجزء نحو - رأيت القمر فلكه - وهو بدل الاشتغال - كما صرح به صاحب المفتاح - وأجيب بأننا لانسلم أن (متاعاً) مفسر بالإنتفاع فقط بل - المتاع - عام شامل للإنتفاع والإسكان جميعاً ، فيكون (غير إخراج) عبارة عن الإسكان الذي هو بعض من (متاعاً) فيكون بدل البعض من الكل ، وجوز أن يكون مصدرأ مؤكداً لأن - الوصية بأن يتمتعن حولاً - بدل على أنهن لا يخرجن ، فكانه قيل : لا يخرجن (غير إخراج) ويكون تأكيداً لنفي - الإخراج - الدال عليه (لا يخرجن) فيؤول إلى قولك : لا يخرجن لا يخرجن ، وأن يكون حالاً من (أزواجهم) (والأكثر من على أنها حال مؤكدة إذ لا معنى لتقييد - الإيصال - بمفهوم هذه الحالة وأنها مقدرة لأن معنى نفي - الإخراج إلى الحول - ليس مقارناً - للإيصال - وفيه تأمل ، وأن يكون صفة (متاع) أو منصوباً بنزع الخافض ، والمعنى يجب على (الذين يتوفون) أن يوصوا قبل أن يحتضروا (لأزواجهم) بأن يتمتعن بعدهم - حولاً - بالنفقة والسكنى ، وكان ذلك على الصحيح في أول الإسلام ثم نسخت المدة بقوله تعالى : (أربعة أشهر وعشراً) وهو وإن كان متقدماً في التلاوة فهو متأخر في النزول ، وكذا النفقة بتوريثهن الربع أو الثمن ، واختلف في سقوط السكنى وعدمه ، والذي عليه ساداتنا الحنفية الأول ، وحجتهم أن مال الزوج صار ميراثاً للوارث ، وانقطع ملكه بالموت ، وذهب الشافعية إلى الثاني لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : «امكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله» واعترض بأنه ليس فيه دلالة على أن لها السكنى في مال الزوج ، والكلام فيه (فإن خرجن) بعد الحول ، ومضى العدة ، وقيل : في الأثناء باختيارهن (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) يا أولياء الميت ، أو أيها الأئمة .

(في ما فعلن في أنفسهن من معروف) لا ينكره الشرع كالنطيب . والتزين . وترك الحداد . والتعرض للخطاب أو في ترك منهن من الخروج ، أو قطع النفقة عنهن ، فلا نص في الآية على أنه لم يكن يجب عليهن ملازمة مسكن الزوج والحداد عليه وإنما كن مخيرات بين الملازمة وأخذ النفقة وبين الخروج وتركها (وَاللَّهُ عَزِيزٌ) غالب على أمره يتقنم من خالف أمره في - الإيصال - وإنفاذ (الوصية) وغير ذلك (حكيم ٢٤٠) يراعى

في أحكامه ومصالح عبادته فينبغي أن يمثل أمره ونبيه \*

(وَلَمْ تَطْلُقْتِ) سواء كن مدخولاً بهن أولاً (مَتَمَّعَ) أى طلاق المتعة الشاملة للواجبة والمستحبة وأوجبها سعيد بن جبير. وأبو العالية. والزهرى للسلك، وقيل: المراد بالمتاع نفقة العدة، ويجوز أن يكون اللام للمعهد أى المطلقات المذكورات في الآية السابقة وهن غير المسوسات وغير المفروض لهن، والتكرير للتأكيد والتصريح بما هو أظهر في الوجوب وهذا هو الأوفق بمذهبنا، ويؤيده ما أخرجه ابن جرير عن ابن زيد قال: لما نزل قوله تعالى: (متاعاً بالمعروف حقاً على المحسنين) قال رجل: إن أحسنت فعلت وإن لم أزد ذلك لم أفعل فأنزل الله تعالى هذه الآية فلا حاجة حينئذ إلى القول بأن تلك الآية مخصصة بمفهومها منطوق هذه الآية المعممة على مذهب من يرى ذلك ولا إلى القول بنسخ هذه الآية إلى ابن المسيب وهو أحد قولي الامامية (بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ٢٤١) أى من الكفر والمعاصي (كَذَلِكَ) أى مثل ذلك البيان الواضح للحكام السابقة (يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ) الدالة على ما تحتاجون إليه معاشاً ومعاداً (لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٢٤٢) أى لكي تبطل عقولكم أو لكي تصرفوا عقولكم إليها أو لكي تفهموا ما أريد منها (أَلَمْ تَرَ) هذه الكلمة قد تذكركم لمن تقدم علمه فتكون للتعجب والتقرير والتذكير لمن علم بما أتى كالاجبار وأهل التواريخ، وقد تذكركم لمن لا يكون كذلك فتكون لتعريفه وتعجيبه، وقد اشتهرت في ذلك حتى أجريت مجرى المثل في هذا الباب بأن شبه حال من (لم ير) الشيء بحال من رآه في أنه لا ينبغي أن يخفى عليه وأنه ينبغي أن يتعجب منه ثم أجرى الكلام معه كما يجري مع من رأى قصداً إلى المبالغة في شهرته وعراقته في التعجب، والرؤية إما بمعنى الابصار مجازاً عن النظر، وفائدة التجوز الحث على الاعتبار لأن النظر اختياري دون الإدراك الذى بعده وإما بمعنى الإدراك القلبي متضمناً معنى الوصول والانتها. ولهذا تعدت يالى في قوله تعالى: (إِلَى الَّذِينَ) قاله غير واحد، وقال الراغب: إن الفعل لما يتعدى بنفسه لكن لما استعير لمعنى - ألم تنظر - عدى تعديته يالى رفائدة استفادته أن النظر قد يتعدى عن الرؤية فإذا أريد الحث على نظر ناسخ لا محالة لها استعيرت له وقلبا استعمل ذلك في غير التقرير فلا يقال رأيت إلى كذا انتهى. وقد يتعدى اللفظ على هذا المعنى بنفسه وقل من به عليه كقول امرئ القيس: - ألم تر - يانى كلما جئت طارقاً وجدت بها طيباً ولم تتطرب

والمراد بالوصول أهل قرية يقال لها داوردان قرب واسط (خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ) فأرسل من الطاعون أو من الجهاد حيث دعوا إليه (وَهُمْ أَوْفَ حَذْرَ الْمَوْتِ) وكانوا فوق عشرة آلاف على ما استظهره الأكثر بناءً على أنه لا يقال - عشرة الوف ولا تسعة الوف - وهكذا وإنما يقال آلاف، فقول عطاء الخراساني: إنهم كانوا ثلاثة آلاف، وابن عباس في إحدى الروايات عنه أنهم أربعة آلاف، ومقاتل والكلبي إنهم ثمانية آلاف، وأبي صالح إنهم تسعة آلاف، وأبو رموف إنهم عشرة آلاف لا يساعده هذا الاستعمال، والقائلون بالفوقية اختلفوا فقيل: كانوا بضعة وثلاثين ألفاً، وحكى ذلك عن السدي، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنهم أربعة وثلاثون ألفاً، وقال عطاء بن أبى رباح إنهم سبعون ألفاً، وأرى لهذا الخلاف ثمة بعد القول بالكثرة وإلى ذلك يميل كلام الضحاك، وحكى عن ابن زيد أن المراد (خرجوا) مؤتلفى القلوب ولم يخرجوا عن تباعض فجعله جمع

آلف مثل قاعد وقعود وشاهد وشهود وهو خلاف الظاهر، وليس فيه كثير اعتبار إذ ورود الموت دفعة كما ينبئ عنه قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهُمْ اللَّهُ مُوتُوا﴾ على جمع عظيم أبلغ في الاعتبار، وأما وقوعه على قوم بينهم ألفه فهو كوقوعه على غيرهم، ومثل هذا القول بأن المراد ألفهم وحبهم لديارهم أو لحياضهم الدنيا، والمراد بقوله تعالى إما ظاهره وإما مجاز عن تعلق إرادته تعالى بموتهم دفعة، وقيل: هو تمثيل لإماتته تعالى بإيام مئة نفس واحدة في أقرب وقت وأدناه وأسرع زمان وأوحاه بأمر مطاع لما أمر مطيع، وقيل: ناداهم ملك بذلك، وعن السدي أن المنادي ملكان وإنما أسند إليه تعالى تخويفاً وتهويلاً ﴿ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ عطف على مقدر يستدعيه المقام أي فاتوا ﴿ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ قيل: وإنما حذف للدلالة على الاستغناء عن ذكره لاستحالة تخلف مراده تعالى عن إرادته الكونية، وجوز أن يكون عطفاً على - قال - لما أنه عبارة عن الامانة والمشهور أنهم بقوا موتى مدة حتى تفرقت عظامهم فزبهم حزقيل الشهير بابن العجوز خليفة كالب بن يوفنا خليفة يوشع بن نون، وقيل: شمعون، وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وقال وهب: إنه شوبيل وهو ذو الكفل، وقيل: يوشم نفسه فوق متعجباً لكثرة ما يرى منهم « فأوحى الله تعالى إليه أن ناد أيها العظام أن الله تعالى بأمركم أن تجتمعى فاجتمعت حتى التزق بعضها ببعض فصارت أجساداً من عظام لالحم ولا دم ثم أوحى الله تعالى إليه أن ناد أيها الاجسام أن الله تعالى بأمركم أن تكنتى لهما فاكنت لهما ثم أوحى الله تعالى إليه أن ناد أن الله تعالى بأمركم تقوى فبعثوا أحياء يقولون سبحانك اللهم ربنا وبحمدك لإله إلا أنت» والروايات في هذا الباب كثيرة. والظاهر أنهم لم يروا في هذا الموت من الاحوال ما يصير بها معارفهم ضرورية، وينمى من صحة التكليف بعد الاحياء في الآخرة، ويمكن أن يقال أنهم رأوا ما يراه الموتى إلا أنهم أنسوه بعد العودة. والقادر على الإماتة والاحياء قادر على الانساء وسبحان من لا يعجزه شيء، وعلى كلا التقديرين لا يشكل موت هؤلاء في الدنيا مرتين مع قوله تعالى: (لا يذوقون فيها الموت) الآية لأن ذلك لم يكن عن استيفاء آجال - كما قال مجاهد - وإنما هو موت عقوبة فكأنه ليس بموت، وأيضاً هو من خوارق العادات فلا يرد نقضاً، ومن الناس من قال: إن هذا لم يكن موتاً كالموت الذى يكون وراء الحياة للنشور، وإنما هو نوع انقطاع تعلق الروح عن الجسد بحيث يلحقه التغير والفساد وهو فوق داء السكنة والاعتمام الشديد حتى لا يشك الرافى الحاذق لو رآه بانقطاع التعلق أصلاً ولم يعلم أنه قد بقى تعلق ما لكانه لم يصل إلى حد الحياة المعلومة لدينا، ولعل هذا القول يعود بالآخرة إلى انقسام الموت أو إلى أن إطلاق الموت على ما ذكر مجاز، وكلا الأمرين في القلب، فهما شيئان أشياء. وقد ذهب إلى مثله ابن الراوندى في جميع الاموات فقال: إن الارواح لا تفارق الا بدن أصلاً وإنما يحدث في الا بدن عوارض وعلل يحدث تفرق الاجزاء منها بما يحدث للجذومين، والروح قائمة في الاجزاء المنفردة أيها كانت لكونها عرية عن الاحساس والادراك وهو مذهب يحكم الضرورة برده عافانا الله تعالى والمسلمين عن اعتقاد مثلته ﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ﴾ جميعاً، أما أولئك فقد أحياهم ليعتبروا ويفوزوا بالعبادة وأما الذين سمعوا فقد هداهم إلى الاعتبار، وهذا كالتعليل لما تقدم ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ ٢٤٣ استدرارك بما تضمنه ما قبله: والتقدير فيجب عليهم أن يشكروا فضله (ولكن) الخ، وجوز أن يراد بالشكر الاستبصار والاعتبار، ولا يخفى بعده، والإظهار في مقام الاضمار لمزيد التشجيع ومناسبة هذم لقبها أنه سبحانه لما ذكر جملاً من الأحكام

التكليفية مشتملة على ذكر شئ من أحكام الموق عقب ذلك بهذه القصة العجيبة تنديهاً على عظيم قدرته وأنه القادر على الإحياء، والبعث للجزاة واستنصافاً للعزائم على العمل للعداء والوفاء بالحقوق والصبر على المشاقه وقيل: وجه المناسبة أنه لما ذكر سبحانه (كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تعقلون) ذكر هذه القصة لانهام عظيم آياته وبدائع قدرته، وقيل: جعل الله تعالى هذه القصة لما فيها من تشجيع المسلمين على الجهاد والتعرض للشهادة، والحث على التوكل والاستسلام للقضاء تمهيداً لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ وهو عطف في المعنى على (ألم تر) لانه بمعنى انظروا وتفكروا، والسورة الكريمة لكونها ستام القرآن ذكر فيها كليات الأحكام الدينية من الصيام، والحج، والصلاة، والجهاد على نمط عجيب مستطرداً تارة للاهتمام بشأنها يكر عليها كلما وجد مجال، ومقصوداً أخرى دلالة على أن المؤمن المخلص لا ينبغي أن يشغله حال عن حال، وإن المصالح الدنيوية ذرائع إلى الفراغة للشاغل الأخرية، والجهاد لما كان ذروة سنام الدين، وكان من أشق التكاليف حرصهم عليه من طرق شتى مبتدأ من قوله سبحانه: (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله) منتبهاً إلى هذا المقال الكريم محتثاً بذكر الاتفاق في سبيله للتشجيع - قاله في الكشف - وجوز في العطف وجوه أخر، الأول أنه عطف على مقدر يعينه ما قبله كأنه قيل فاشكروا فضله بالاعتبار بما قص عليكم - وقائلوا في سبيله - لما علمت ان الفرار لا ينبغي من الخمام وأن المقدر لا يحمي فإن كان قد حان الأجل فوت في سبيل الله تعالى خير سبيل وإلا قصر وتواب، الثاني أنه عطف على ما يفهم من القصة أي اثبتوا ولا تهربوا كما هرب هؤلاء، الثالث أنه عطف على (حافظوا) على الصلوات) إلى (فإن خفتم) الآية لأن فيه إشعاراً ببقاء العدو وما جاء جاء كالأعراض، الرابع أنه عطف على (قال لهم الله) والخطاب لمن أحيام الله تعالى وهو يتارى ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ﴾ لما يقوله المنخلف عن الجهاد من تفير الغير عنه وما يقوله السابق إليه من ترغيب فيه ﴿عَلَيْمٌ﴾ بما يضره هذا وذلك من الأغراض والبواعث فيجازي كلاحسب عمله ونيتة ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ﴾ (من) استفهامية مرفوعة المحل بالابتداء، و(ذا) خبره (والذي) صفة له أو بدل منه، ولا يجوز أن يكون (من ذا) بمنزلة اسم واحد مثل ما تكون ماذا كذلك كأنص عليه أبو البقاء لأن ما أشد إبهاما من - من - وإقراض الله تعالى مثل لتقديم العمل العاجل طلباً للثواب الآجل، والمراد ههنا إنما الجهاد المشتغل على بذل النفس والمال، وإنما مطلق العمل الصالح، ويدخل فيه ذلك دخولا أوليا، وعلى كلا التقديرين لا يخفى انتظام الجملة بما قبلها ﴿قَرْضًا﴾ إقامصدر بمعنى - إقراضاً - فيكون نصبا على المصدرية، وإما بمعنى المفعول فيكون نصبا على المفعولية، وقوله سبحانه: ﴿حَسَنًا﴾ صفة له على الوجهين ووجه الحسن على الأول الخلوص مثلا وعلى الثاني الحل والطيب، وأخرج ابن أبي حاتم عن عمر ابن الخطاب رضى الله تعالى عنه - القرض الحسن - المجاهدة والاتفاق في سبيل الله تعالى، وعليه يلتزم النظم آتم التام ﴿قِيَضَ مَقَهُ﴾ أى - القرض - ﴿لَهُ﴾ وجعله - مضاعفا - مجازاً لانه سبب - المضاعفة - وجوز تقدير مضاف أى - فيضاعف - جزاءه، وصيغة المفاعلة ليست على بابها إذ لا مشاركة وإنما اخيرت للبالغة المشيرة إليها الغالبة وقرأ عاصم بالنصب، وفيه وجهان: أحدهما أن يكون - معطوفاً - على مصدر - يقرض - في المعنى أى - من ذا الذى - يكون منه قرض فضاعفة من الله تعالى، وثانها أن يكون جواباً لاستفهام معنى أيضاً لأن المستفهم

عنه وإن كان المقرض في اللفظ إلا أنه في المعنى الإقراض فكأنه قيل: أقرض الله تعالى أحد (بضاعفه) وهذا ما اختاره أبو البقاء ولم يجوز أن يكون جواب الاستفهام في اللفظ لأن المستفهم عنه فيه المقرض لا المقرض ولا عطفه على المصدر الذي هو قرضاً بما يعطف الفعل على المصدر باضمار إن لأمرين - على ما قيل - الأول أن قرضاً هنا مصدر مؤكد وهو لا يقدر بأن والفعل، والثاني إن عطفه عليه يوجب أن يكون معمولاً ليقرض، ولا يصح هذا لأن المضاعفة ليست مقروضة، وإنما هي فعل من الله تعالى وفيه تأمل، وقرأ ابن كثير: يضعفه بالرفع والتشديد، ويعقوب. وابن عامر يضعفه بالنصب ﴿أَضَاعَفَ﴾ جمع ضعف وهو مثل الشيء في المقدار إذا زيد عليه فليس بمصدر والمصدر الإضعاف أو المضاعفة فعلى هذا يجوز أن يكون حالاً من الهاء في (بضاعفه) وأن يكون مفعولاً ثانياً على المعنى بأن تضمن المضاعفة معنى التصيير، وجوز أن يعتبر واقعا موقع المصدر فينتصب على المصدرية حيثئذ، وإنما جمع المصادر لثنتي ولاتجمع لأنها موضوعة للحقيقة من حيث هي لقصد الأنواع المختلفة، والمراد به أيضاً إذا ذاك الحقيقة لكنها تقصد من حيث وجودها في ضمن أنواعها الداخلة تحتها ﴿كَثِيرَةً﴾ لا يعلم قدرها إلا الله تعالى، وأخرج الامام أحمد. وابن المنذر. وابن أبي حاتم عن أبي عثمان النهدي قال: بلغني عن أبي هريرة أنه قال: إن الله تعالى ليكتب لعبده المؤمن بالحسنة الواحدة ألف حسنة لحجبت ذلك العام ولم أكن أريد أن أحج إلا لقاته في هذا الحديث فقلت بأهريرة فقلت له: فقال ليس هذا قلت ولم يحفظ الذي حدثك إنما قلت إن الله تعالى يعطي العبد المؤمن بالحسنة الواحدة ألف حسنة ثم قال أبو هريرة: أو ليس تجدون هذا في كتاب الله تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً بضاعفه له أضعافاً كثيرة)؟ قال لكثيرة عنده تعالى أكثر من ألفي ألف والذي نفسى يده لقد سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول: «إن الله تعالى يضاعف الحسنة ألفي حسنة» ﴿وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ﴾ أي يقتر على بعض ويوسع على بعض أو يقتر تارة ويوسع أخرى حسبما تقتضيه الحكمة التي قد درسها وجل قدرها وإذا علمت أنه هو القابض والباسط وأن ما عندكم إنما هو من بسطه وعطائه فلا تبخلوا عليه فأقرضوه وأنفقوا ما وسع عليكم بدل توسعته وإعطائه ولا تمكسوا بأن تبخلوا بدل ذلك فيعاملكم مثل معاملتكم في التمكيس بأن يقبض ويقتر عليكم من بعد ما وسع عليكم وأقدركم على الانفاق، وعن قتادة. والأصم. والزجاج أن المعنى يقبض الصدقات، ويبسط الجزاء عليها فالكلام كالتأكيد والتقرير لما قبله ووجه تأخير البسط عليه ظاهر، ووجه تأخيره على الأول الإيماء إلى أنه يعقب القبض في الوجود تسلياً للفقراء، وقرئ (يبسط) °

﴿وَأَلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۚ﴾ فيجاز بكم على حسب ما قدمتم ﴿ومن باب الإشارة﴾ إن الصلوات خمس صلاة السر بشهوده مقام الغيب، وصلاة النفس بمخودها عن دواعي الريب، وصلاة القلب بمراقبته أنوار الكشف، ووصلاة الروح بمشاهدة الوصل، وصلاة البدن بحفظ الحواس وإقامة الحدود، فالمنى حافظوا على هذه الصلوات الخمس، والصلوة الوسطى التي هي صلاة القلب التي شرطها الطهارة عن الميل إلى السوى وحقيقتها التوجه إلى المولى ولهذا تبطل بالخطرات والانحراف عن كعبة الذات (وقوموا لله) بالتوجه إليه (فانتين) أي مطيعين له ظاهراً وباطناً بدفع الخواطر (فان خفتم) صدمات الجلال حال سفركم إلى الله تعالى فصلوا راجلين في يدا.



المسير سائرين على أقدام الصدق أو راكبين على مطابا العزم ولا يصدنكم الخوف عن ذلك (فاذا أمتم) بعد الرجوع عن ذلك السفر إلى الوطن الأصلي بكشف الحجاب (فاذكروا الله) أى فصلوا له بركبتكم حتى تفنوا فيه أو فاذا أمتم بالرجوع إلى البقاء بعد الفناء فاذكروا الله تعالى لحصول الفرق بعد الجمع حينئذ ، وأما قبل ذلك فلا ذكر إلا امتياز ولا تفصيل وقد ، قيل : للجنون أحب لى ؟ فقال : ومن لى ؟ أنا لى ، وقال بعضهم :  
 أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدننا  
 فإذا أبصرتنى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

( ألم تر ) إلى الذين ( خرجوا من ديارهم ) أى أوطانهم المألوفة ومقار نفوسهم المعهودة ومقاماتهم ومراتبهم من الدنيا وما ركنوا إليها بدواعى الهوى وهم قوم ألوف كثيرة أو متحابون متألفون من الله تعالى حذر موت الجهل والاقطاع عن الحياة الحقيقية والوقوع فى المهارى الطبيعية ( فقال لهم الله موتوا ) أى أمرهم بالموت الاختيارى أو أمانتهم عن ذواتهم بالتجلى الذاتى حتى فنوا فيه ثم أحياهم بالحياة الحقيقية العلمية أو به الوجود الحقيقى - والبقاء بعد الفناء - إن الله لئو فضل على سائر الناس بتهمة أسباب إرشادهم ( ولكن أكثر الناس لا يشكرون ) لمزيد غفلتهم عما يراد بهم ( وقالوا فى سبيل الله ) النفس والشيطان ( واعلموا أن الله سميع ) هو اجس نفوس المقانين فى سبيله ( عليهم ) بما فى قلوبهم ( من ذا الذى يقرض الله ) ويذلل نفسه له بذلا خالصا عن الشركة ( فيضاعفه له أضعافا كثيرة ) يظهر نعوت جماله وجلاله فيه - والله يقبض أرواح الموحدين - بقضته الجبروتية فى نور الازلية ، وبسط أسرار العارفين من قبضة الكبرياء وينشرها فى مشاهدة ثناء الأبدية ، ويقال : القبض سره والبسط كشفه ، وقيل : القبض للمريدين والبسط للمرادين أو الأول للمشتاقين والثانى للعارفين ، والمشهور أن القبض والبسط حالتان بعد ترقى العبد عن حالة الخوف والرجاء فالقبض للعارف كالخوف للمستأنم ، والفرق بينهما أن الخوف والرجاء يتعلقان بأمر مستقبل مكروه أو محبوب ، والقبض والبسط بأمر حاضر فى الوقت يغلب على قلب العارف من وارد غيبي وكان الأول من آثار الجلال والثانى من آثار الجمال •

( ألم تر إلى الّملأ من بنى إسرائيل ) الملا من القوم وجوههم وأشرفهم وهو اسم للجماعة لا واحده من لفظه ، وأصل الباب الاجتماع فيما لا يحتتمل المزيد وإنما سمي الأشراف بذلك لأن هيبتهم تملأ الصدور أولانهم يتألون أى يتعادون بما لا يزيد عليه ، ومن للتبغيض والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالا من الملا ( من بعد موسى ) أى من بعد وفاته عليه السلام ، ومن للابتداء وهى متعلقة بما تعلق به ما قبله ولا يضرا اتحاد الحرفين لفظا لاختلافهما معنى ( إذ قالوا لئن لئى لهم ) قال أبو عبيدة ، هو أشموبيل بن حنن بن العاق - وعليه الأكثر - وعن السدى أنه شعمون وقال قتادة : هو يوشع بن نون لمكان من بعد من قبل وهى ظاهرة فى الاتصال ، ورد بأن يوشع هذافى موسى عليهما السلام وكان بينه وبين داود قرون كثيرة والاتصال غير لازم ، ( إذ ) متعلقة بمضمرة يستدعيه المقام أى ( ألم تر ) قصة الملا أو حديثهم حين قالوا ( أبعث لنا ملكا ) أى أقم لنا أميرا ، وأصل البعث إرسال المبعوث من المكان الذى هو فيه لكن يختلف باختلاف متعلقه يقال : بعث البعير من مبركة إذا أثاره وبعثه فى السير إذا هيجته ، وبعث الله تعالى الميت إذا أحياه ، وضرب البعث على الجند إذا مروا بالارتحال

(نُقِتْلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) مجزوم بالامر، وقرئ بالرفع على أنه حال مقدرة أى ابعت لنا مقدرين القتال أو مستأنف استئنافا يائيا كأنه قيل: فإذا تفعلون مع الملك؟ فأجيب نقاتل، وقرئ يقاتل - بالياء - مجزوما ومرفوعا على الجواب للامر. والوصف - للملكا - وسبب طلبهم ذلك على ما في بعض الآثار أنه لما مات موسى خلفه يوشع ليقم فيهم أمر الله تعالى ويحكم بالثورة ثم خلفه كالب كذلك ثم حزقيل كذلك ثم إيلاس كذلك ثم اليسع كذلك، ثم ظهر لهم عدو وهم العمالقة قوم جالوت - وكانوا سكان بحر الروم - بين مصر وفلسطين - وظهروا عليهم، وغلبوا على كثير من بلادهم وأسروا من أبناء ملوكهم أربعين، وضربو عليهم الجزية وأخذوا ثورتهم ولم يكن لهم نبي إذ ذاك يدبر أمرهم وكان سبط النبوة قد هلكوا إلا امرأة حبلى فولدت غلاما فسمته أشمويل ومعناه إسماعيل، وقيل: شمعون فلما كبر سلمته الثوراة وتعلمها في بيت المقدس وكفله شيخ من علمائهم فلما كبر نبأه الله تعالى وأرسله اليهم فقالوا: إن كنت صادقا فابعت لنا ملكا الآية، وكان قوام أمر بني إسرائيل بالاجتماع على الملوك وطاعة أنبيائهم وكان الملك هو الذى يسير بالجوع والنبي هو الذى يقيم أمره ويرشده ويشير عليه (قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا) عسى من النواسخ وخبرها أن لقاتلوا وفصل بالشرط اعتاداً به، والمعنى هل قاربتم أن لا تقاتلوا كما أتوقعه منكم. والمراد تقرير أن المتوقع كائن وتبئته على ما قيل، واعترض بأن عسيتم أن لا تقاتلوا معناه توقع عدم القتال. وهل لا يستفهم بها إلا عما دخلته فيكون الاستفهام عن التوقع لا المتوقع ولا يلزم من تقرير الاستفهام أن المتوقع ثابت بل إن التوقع كائن، وأين هذا من ذلك؟ وأجيب بأن الاستفهام دخل على جملة مشتملة على توقع ومتوقع ولا سبيل إلى الاول لأن الرجل لا يستفهم عن توقعه فتعين أن يكون عن المتوقع، ولما كان الاستفهام على سبيل التقرير كان المراد أن المتوقع كائن، وقيل: لما كانت عسى لإنشاء التوقع ولا تخرج عنه جعل الاستفهام التقريرى متوجها إلى المتوقع وهو الخير الذى هو محل الفائدة فقرره وتبئته وكون المستفهم عنه بلى الممزة ليس أمراً كليا، وقيل: إن عسى ليست من النواسخ وقد تضمنت معنى قارب وأن وما بعدها مفعول لها وهذا معنى قول بعضهم: إنها خير لإنشاء، واستدل على ذلك بدخول الاستفهام عليها ووقوعها خبراً في قوله: لا تكسرن إنى عسيت صائماً، ولا يخفى ما فيه، وإنما ذكر في معرض الشرط كتابة القتال دون ما التسوه مع أنه أظهر تعلقاً بكلامهم مبالغة في بيان تخلفهم عنه فانهم إذا لم يقاتلوا عند فرضية القتال عليهم بإيجاب الله تعالى فلان لا يقاتلوا عند عدم فرضية أولى ولأن ما ذكره ربما يوم أن سبب تخلفهم هو المبعوث لانفس القتال، ويحتمل أنه أقام هذا مقام ذلك إيماءً إلى أن ذلك البعث المترتب عليه القتال إذا وقع قائماً يقع على وجه يرتب عليه للفرضية، وقرئ - عسيتم - بكسر السين وهى لفة قليلة (قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) أى ما الداعي لنا إلى أن لا نقاتل أى إلى ترك القتال. والجار والمجرور متعلق بما تعلق به لنا أو به نفسه وهو خير عن (ما) ودخلت الواو لتدل على ربط هذا الكلام بما قبله ولو حذف لجاز أن يكون منقطعا عنه. قاله أبو البقاء - وجوز أن تكون عاطفة على محذوف كأنهم قالوا عدم القتال غير متوقع منا - وما لنا أن لا نقاتل - وإنما لم يصرحوا به تحاشياً عن مشافهة نبيهم بما هو ظاهر في رد كلامه، والشائع في مثل هذا التركيب ما لنا تفعل أو لا تفعل على ان الجملة حال، ولما منع من ذلك هنا أن المصدرية إذ لا توافقه التزم فيه ما التزم، والأخفش ادعى

زيادة إن وإن العمل لا ينفيا، والجملة نصب على الحال كما في الثالث، وقيل: إنه على حذف الواو ويؤول إلى مالنا ولأن لانفانل كقولك: إياك وأن تتكلم، وقد يقال: إياك أن تتكلم والمعنى على - الواو -، وقيل: إن ما هنا نافية أي ليس لنا ترك القتال ﴿وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دَيْرِنَا وَأَبْنَيْنَا﴾ في موضع الحال والعامل نقاتل والغرض الاخبار بأنهم يقاتلون لإحالة إذ قد عرض لهم ما يوجب المقاتلة إيجابا قويا وهو الاخراج عن الاوطان والاعتراب من الأهل والاولاد، وإفراد الابناء بالذكر لمزيد تقوية أسباب القتال وهو معطوف على الديار وفيه حذف مضاف عند أبي البقاء أي ومن بين أبنائنا، وقيل: لاحذف والعطف على حد

• علقها تنبا وماء باردًا • وفي السلام إسناد ما للبعض للكل إذ المخرج بعضهم لا كلهم •

﴿فَلَمَّا كَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالَ﴾ بعد سؤال النبي وبعث الملك ﴿تَوَلَّوْا﴾ أعرضوا وضيعوا أمر الله تعالى ولكن لافي ابتداء الأمر بل بعد مشاهدة كثرة العدو وشوكة كما سيحكي وإنما ذكر ههنا ما آل أمرهم إجمالا لإظهار لما بين قولهم وفعلهم من التناقض والتباين ﴿إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ﴾ وهم الذين جاوزوا النهر وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشرة عدة أهل بدر على ما أخرجه البخاري عن البراء رضى الله تعالى عنه، والقالة إضافية فلا يرد وصف هذا العدد أحيانا بأنه جم غفيرة ﴿وَأَنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ٢٤٦﴾ ومنهم الذين ظلوا بالتولي عن القتال وترك الجهاد وتنافت أقوالهم وأفعالهم، والجملة تذييل أريد منها الوعيد على ذلك ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ﴾ شروع في التفصيل بعد الإجمال أي قال بعد أن أوحى لهم ما أوحى ﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلَكًا﴾ يدبر أمركم وتصدرون عن رأيه في القتال. و(طالوت) في قولنا أظهرهما أنه علم أعجمي عبري - كداود - ولذلك لم ينصرف، وقيل: إنه عربي من الطول، أصله طولوت - كرهبوت ورحوت - فقلبت - الواو - ألفا لفتح كها وافتتاح ما قبلها ومنصرفه حينئذ للعلبية وشبه العجمة لكونه ليس من أبنية العرب، وأما ادعاء العدل عن طويل، والقول بأنه عبراني وافق العربي فتكلف، و(ملك) حال من (طالوت) أخرج ابن أبي حاتم عن السدي أن - نبيهم - لما دعا ربه أن يملكهم أتى بعضا يقاس بها من يملك عليهم فلم يساوها إلا طالوت. وأخرج ابن إسحق وابن جرير عن وهب بن منبه أنه لما دعا الله تعالى قال له: أنظر القرن الذي فيه الدهن في بيتك فإذا دخل عليك رجل فشق الدهن الذي فيه فهو ملك بنى إسرائيل فأدهن رأسه منه وملكه عليهم فأقام ينظر متى يدخل ذلك الرجل عليه وكان طالوت رجلا دباغا يعمل الأدم، وقيل: كان سقما، وكان من سبط بنيامين بن يعقوب عليه السلام ولم يكن فيهم نبوة ولا ملك فخرج طالوت في ابتغاء دابة له ضلت ومعه غلام ففرا بيت النبي فقال غلام طالوت له: لو دخلت بنا على هذا النبي فسأناه عن أمر دابتنا فیرشدنا ويدعو لنا فيها بخير فقال طالوت: ما بما قلت من بأس فدخلا عليه فبينما هو عنده يذكر له شأن دابته ويسأله أن يدعو له إذ نش الدهن الذي في القرن فقام إليه النبي فأخذه ثم قال لطالوت: قرب رأسك فقربه فدهنه منه ثم قال: أنت ملك بنى إسرائيل الذي أمرني الله تعالى أن أملكك عليهم فجلس عنده وقال الناس: ملك طالوت فأنت عظام بنى إسرائيل نبيهم مستغربين ذلك حيث لم يكن من بيت النبوة ولا الملك •

﴿قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا﴾ أي من أين يكون أو كيف يكون له ذلك؟ والاستفهام حقيقى أول للتعجب

لا لتكذيب نبيهم والإنكار عليه فرأى، وموضعه نصب على الحال من الملك، و- يكون- يجوز أن تكون الناقصة فيكون الخبر له، و- علينا- حال من الملك أو الخبر علينا وله حال، ويجوز أن تكون التامة فيكون له متعلقا بها، و(علينا) حال ﴿وَمَنْ أَحَقُّ بِاللُّكُ مِنْهُ لَمْ يُؤْتِ سَعَةً مِنَ الْعَالِ﴾ الواو الأولى حالة، والثانية عاطفة جامعة للجمتين أي كيف بتلك علينا والحال أنه لا يستحق التملك لوجود من هو أحق منه ولعدم ما يتوقف عليه الملك من المال، أو لعدم ما يجبر نقصه لو كان ويلحقه بالأشرف عرفا من ذلك، وأصل- سعة- وسعة بالواو وحذف الحذفها من يسع وكان حق الفعل كسر السين فيه ليتأتى الحذف ﴿في- يعد- وإنما ارتكب لفتح الحرف الخلق فهو عارض، ولذا أجرى عليه حكم الكسرة ولذلك الفتح فتحت السين في المصدر ولم تكسر ﴿كسرت عين عدة﴾

﴿ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلِكًا مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِيمٌ غَالِمٌ ﴾ (۲۴۸) رد عليهم بأبلغ وجه وأدله كأنه قيل: لا تستبعدوا تملكه عليكم لفقره وانحطاط نسبه عنكم، أما أول فلان ملاك الأمر هو اصطفاؤه الله تعالى وقد اصطفاؤه واختاره وهو سبحانه أعلم بالمصالح منكم وأما ثانيا فلان العمدة وفور العلم ليتمكن به من معرفة الأمور السياسية، وجسامة البدن ليكون أعظم خطراً في القلوب وأقوى على كفاح الأعداء ومكابدة الحروب لا ما ذكرتكم وقد خصه الله تعالى بحظ وافر منهما، وأما ثالثاً فلأنه تعالى مالك الملك على الإطلاق ولله الملك أن يمكن من شاء من التصرف في ملكه بأذنه، وأما رابعاً فلأنه سبحانه واسع الفضل يوسع على الفقير فيغنيه (عليه) بما يليق بالملك من النسيب وغيره، وفي تقديم البسطة في العلم على البسطة في الجسم لإيماء إلى أن الفضائل النفسانية أعلى وأشرف من الفضائل الجسمانية بل يكاد لا يكون بينهما نسبة لاسيما ضخامة الجسم ولهذا حمل بعضهم البسطة فيه هنا على الجمال أو القوة لا على المقدار كطول القامة ﴿قيل: إن الرجل القائم كان يمد يده حتى ينال رأسه فإن ذلك لو كان كالألسان أحق الخلق به رسول الله ﷺ﴾ مع أنه عليه الصلاة والسلام كان ربة من الرجال، ولعل ذلك على ذلك التقدير لأنه صفة تزيد الملك المطلوب لقتال العالقة حسنا لانهم كانوا ضخاما ذوي بسطة في الاجسام وكان ظل ملكهم (جالوت) ميلا على مافي بعض الاخبار لأنها من الأمور التي هي عمدة في الملوك من حيث هم ﴿لا يتخفى على من تحقق - أن المرء بأصغره لا يكبر جسمه وطول برديه - و اختيار (واسع، وعليه) في الاخبار عنه تعالى هنا من حسن المناسبة لبسطة الجسم وكثرة العلم ما تهتس له الخواطر لاسيما على ما يتبادر من بسطة الجسم، وقدم الوصف الأول مع أن ما يناسبه ظاهراً مؤخر لأن له مناسبة معنى لأول الاخبار إذ الاصطفاؤه من سعة الفضل أيضاً، ولأن عليه أوفق بالفواصل وإظهار الاسم الجليل لترية المهابة ﴿ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ ﴾ عطف على مثله مما تقدم وكان توسط ما تقدم بينهما للاشعار بعدم اتصال أحدهما بالآخر وتخلل كلام من جهة مخاطبين متفرع على السابق مستتب للاحق، وروايات القصص متظافرة على أنهم قالوا لنبيهم: ما آية ملكك واصطفاؤه علينا؟ فقال: ﴿إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ﴾ ولما لم يكن قولهم ذلك مذكوراً ليقع هذا جواباً له صراحة أعاد الفاعل ليغير ما علم صراحة كونه جواباً، وإنما لم يجر ذلك المجرى بأن يذكر مقولهم ويكون هنا جواباً له، ويكتفى بالاضهار كما اكتفى به أولاً للإيماء إلى أن ذلك السؤال للني بعد تصديقهم له ويانه لهم ما استفهموا عنه مما لا ينبغي أن يكون حتى يحجب لأن له شياً تماماً بالتعنت حيثئذ وإن عدم من باب

السؤال لتقوية العلم، وهذا بناماً على أن القوم كانوا مؤمنين، وفي بعض الروايات ما يقتضيه أنهم لم يكونوا آمنوا به حينئذ فمن السدى أن هذا النبي كان قد كفله شيخ من علماء بني إسرائيل فلما أراد الله تعالى أن يبعثه نبياً أتاه جبريل وهو غلام نائم إلى جنب الشيخ، وكان لا يأمن عليه غيره فدعاه بلحن الشيخ فقام فزعا إلى الشيخ فقال: يا أبتاه دعوتني؟ فكره الشيخ أن يقول لا فيفزع فقال: يا بني ارجع فم فرجع فنام فدعاه الثانية فأتاه الغلام أيضاً فقال: دعوتني؟ فقال: ارجع فم فإن دعوتك الثالثة فلا تجبني، فلما كانت الثالثة ظهر له جبريل فقال له: اذهب إلى قومك فبلغهم رسالة ربك فإن الله تعالى قد بعثك فيهم نبياً فلما أتاهم كذبوه وقالوا: استعجلت بالنبوة ولم يأن لك وقالوا: إن كنت صادقاً فابعث لنا ملكاً ثم جرى ماجرى فقال: إن الله قد بعث لك (طالوت ملكاً) فقالوا: ما كنت قط أكذب منك الساعة واعترضوا وأجيبوا ثم قالوا إن كنت صادقاً فأتنا بآية - أن هذا ملك فقال: ما قص الله تعالى، وحينئذ لا يبعد أن يكون الاستفهام المصرح به في الآية وكذا الطلب الرموز إليه فيها صادراً عن إنكار وعدم إيقان، ووجه ترك ذكر سؤالهم حينئذ إن كان الإشارة إلى أن من شأن الأنبياء الإتيان بالآيات وإن لم يطلب منهم جلباً للشارد وتقييداً للوارد (وليزداد الذين آمنوا هدى) والتابوت الصندوق وهو فعلوت من التوب وهو الرجوع لما أنه لا يزال يرجع إليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع إليه فيما يحتاجه من مودعائه فناؤه مزبده كتاب ملكوت، وأصله توبوت فقلبت الواو ألفاً وليس بفاعول من التبت لقلته ما كان فناؤه ولا منه من جنس واحد كسلس وقلق، وقرئ تابوه بالهاء، وهي لثة الأنصار والأولى لثة قريش، وهي التي أمر عثمان رضي الله تعالى عنه بكتابتها في الإمام حين ترافع لده في ذلك زيد. وأبان رضي الله تعالى عنها ووزنه حينئذ - على ما اختاره الزمخشري - فاعول لأن شبهة الاشتقاق لاتعارض زيادة الهاء وعدم النظير، وأما جعل الهاء بدلا من التاء لاجتماعهما في الهمس - وأنهما من حروف الزيادة - فضعيف لأن الإبدال في غير التاء التأنيت ليس بثبت، وذهب الجوهرى إلى أن التاء فيه للتأنيت وأصله عنده تابوة مثل ترقوة فلما سكنت الواو انقلبت هاء التأنيت تاماً، والمراد به صندوق كان يتبرك به بنو إسرائيل فذهب منهم، واختلف في تحقيق ذلك فقال: أرباب الأخبار: هو صندوق أنزله الله تعالى على آدم عليه السلام فيه تماثيل الأنبياء جميعهم، وكان من عود الشمشاذ نحواً من ثلاثة أذرع في ذراعين، ولم يزل ينتقل من كريم إلى كريم حتى وصل إلى يعقوب ثم إلى بنيه - ثم هو ثم - إلى أن فسد بنو إسرائيل وعصوا بعد موسى عليه السلام فساط الله تعالى عليهم العاقلة فأخذوه منهم فجعلوه في موضع البول والغائط فلما أراد الله تعالى أن يملك طالوت ساط عليهم البلاء حتى أن كل من أحدث عنده ابتلى بالباوير وهلك من بلادهم خمس مدائن فعملوا أن ذلك بسبب استهانتهم به فأخرجوه وجعلوه على ثورين فأقبلا يسيران وقد حمل الله تعالى بهما أربعة من الملائكة يسوقنهما حتى أتوا منزل طالوت ه وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه صندوق التوراة وكان قد رفعه الله تعالى إلى السماء سخطاً على بني إسرائيل لما عصوا بعد وفاة موسى عليه السلام فلما طلبت الآية أتى من السماء والملائكة يحفظونه وبنو إسرائيل يشاهدون ذلك حتى أنزلوه في بيت طالوت. وعن أبي جعفر رضي الله تعالى عنه أنه التابوت الذي أنزل على أم موسى فوضعت فيه وألقته في البحر وكان عند بني إسرائيل يتبركون به إلى أن فسدوا فجعلوا يستخفون به فرفعه الله تعالى إلى أن كان ما كان، وروى غير ذلك مما يطول، وأقرب الأقوال التي رأيتها أنه صندوق التوراة تغلبت عليه العاقلة حتى رده الله تعالى، وأبدها أنه صندوق نزل من السماء على آدم عليه السلام وكان

يتحاكم الناس إليه بعد موسى عليه السلام إذا اختلفوا فيحكم بينهم ويتكلم معهم إلى أن فسدوا فأخذه العمالقة ، ولم أر حديثاً صحيحاً مرفوعاً يعول عليه يفتح قفل هذا الصندوق ولا يفكر كذلك ﴿ فيه سكينه من ربكم ﴾ أي في إتيانه سكون لكم وطمأنينة ، فالسكينه مصدر حيثئذ أو فيه نفسه ما تسكنون إليه وهو التوراة ، وقيل : وليس بالصحيح ، كما قاله الراغب - صورة كانت فيه من زبرجد أو ياقوت لها رأس وذنب كراس الحرة وذنبها وجناحان فتن فيزف التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فإذا استقر ثبتوا وسكنوا ونزل النصر . والجملة في موضع الحال . و(من) لا ابتداء الغاية أو للتبويض أي من سكينات ربكم •

﴿ وَبَقِيَ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ ﴾ هي رضاض الألواح وثياب موسى وعمامة هرون وطست من ذهب كانت تغسل به قلوب الأنبياء . وكلمة الفرج لاله إلا الله الحليم الكريم وسبحان الله رب السموات السبع ورب العرش العظيم ، والحمد لله رب العالمين ، وآلمها أتباعهما أو أنفسهما ، أو أنبياء بني إسرائيل ، لانهم أبناء عمهما ﴿ تَحْمَلُهُ الْمَلَائِكَةُ ﴾ حال من التابوت ، والحمل إما حقيقة أو مجاز على حده حمل زيد متاعى إلى مسكه .

﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ ﴾ إشارة إلى ما ذكر من إتيان التابوت فهو من كلام النبي لقومه أو إلى نقل القصة وحكايتها فهو ابتداء خطاب منه تعالى للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومن معه من المؤمنين ووجه به قبل تمام القصة إظهاراً لكمال العناية ، وإفراد حرف الخطاب مع تعدد المخاطبين على التقديرين بتأويل الفريق ونحوه ﴿ لآيَةٍ عَظِيمَةٍ كَانَتْ ﴾ دلالة على جعل طالوت ملكاً عليكم أو على نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم حيث أخبر بما أخبر من غير سماع من البشر ولا أخذ من كتاب ﴿ إِنْ كُنْتُمْ ءُؤْمِنِينَ ﴾ أي مصدقين بتبليكه عليكم أو بشئ من الآيات ، و(إن) شرطية والجواب محذوف اعتماداً على ما قبله وليس المقصود حقيقة الشرطية إذا كان المخاطب من تحقق إيمانه ، وقيل : هي بمعنى إذ ﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ ﴾ أي انفصل عن بيت المقدس مصاحباً لهم لقتال العمالقة ، وأصله فصل نفسه عنه ، ولما اتحد فاعله ومفعوله شاع استعماله محذوف المفعول حتى نزل منزلة القاصر - فانفصل - وقيل : بفصل فصولاً وجوز كونه أصلاً برأسه ممتازاً من المتعدى بمصدره كوقف وقوفاً ووقفه رقفاً وصدعته صدوداً وصدده صدأً وهو باب مشهور ، والجنود الأعران والأنصار جمع جند ، وفيه معنى الجمع ، وروى أنه قال لقومه : لا يخرج معي رجل بني بناماً لم يفرغ منه ولا تاجر مشغول بالتجارة ، ولا متزوج بامرأة لم بين عليها ولا أبتى إلا الشاب النشيط الفارغ فاجتمع إليه من اختاره ثمانون ألفاً ، وقيل : سبعون ألفاً ، وكان الوقت قيظاً فسلخوا مفازة فسالوا نهرأ ﴿ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ ﴾ أي معاملكم معاملة من يريد أن يختبركم ليظهر للعيان الصادق منكم والكاذب ﴿ بَنَهَرِ ﴾ بفتح الهاء ، وقرئ بسكونها ، وهي لغة فيه وكان ذلك (نهر) فلسطين بأردن عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وعن قتادة . والرابع أنه (نهر) بين فلسطين والأردن ﴿ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ ﴾ أي ابتداء شربه لمزيد عطشه من نفس النهر بأن كرع لأنه الثرب منه حقيقة . وهذا كثيراً ما يفعله العطشان المشرف على الهلاك ، وقيل : الكلام على حذف مضاف أي (فمن شرب) من مائه مطلقاً ﴿ فَلَيْسَ مِنِّي ﴾ أي من أشياعى ، أو ليس بمنتمل بي ومتحد معي (فمن) اتصالية وهي غير التبعضية عند بعض وكأنها يانية هنده وعينها عند آخرين •

﴿ وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ سَيِّئٌ ﴾ أى من لم يذقه من طعام الشيء، إذا ذاقه ما كولا كان أو مشروبا حكاها الأزهري عن الليث، وذكر الجوهري أن الطعم ما يؤديه الذوق وليس هو نفس الذوق فمن فسره به على هذا فقد توسع وعلى التقديرين استعمال طعم الماء بمعنى ذاق طعمه مستفيض لا يعاب استعماله لدى العرب الربا ويشهد له قوله: وإن شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطعمن نقاخا ولا برداً وأما استعماله بمعنى شربه واتخذه طعاما فقبیح إلا أن يقتضيه المقام كما في حديث زمزم «طعام طعمه وشفاء سقمه» فإنه تنبيه على أنها تغذى بخلاف سائر المياه، ولا يندش هذا ما حكى أن خالد بن عبد الله القسري قال على منبر الكوفة وقد خرج عليه المغيرة بن سعيد: أطعموني ماءاً فعابت عليه العرب ذلك وهجوه به وحمله على شدة جزعه، وقيل فيه:

بل المنابر من خوف ومن وهل واستطعم الماء - لما جد في الحرب  
وأخن الناس كل الناس قاطبة وكان يولع بالتشديق بالخطب

لأن ذلك إنما عيب عليه لأنه صدر عن جزع فكان مظنة الوهم وعدم قصد المعنى الصحيح، وإلا فوقع مثله في كلامهم بما لا ينبغي أن يشك فيه، وإنما علم طالوت أن من شرب عصاه ومن لم يطعم أطاعه بواسطة الوحي إلى نبي بنى إسرائيل وإنما لم يخبرهم النبي نفسه بذلك بل ألقاه إلى طالوت فأخبر به كأنه من تلقاء نفسه ليكون له وقع في قلوبهم، وجوز أن يكون ذلك بواسطة وحي إليه بناءً على أنه نبي بعد أن ملك وهو قول لا ثبت له، والقول بأنه يحتمل أن يكون بالفراصة والهام بعيد (إلا من اغترف غرفةً بيده) استثناء من الموصول الأول وأضمره في الخبر فإن فسر الشرب بالكروع كان الاستثناء منقطعاً وإلا كان متصلاً، وفائدة تقديم الجملة الثانية الإيذان بأنها من تنمة الأولى وأن الغرض منها تأكيدها وتميمها نهيًا عن الكروع من كل وجه، وإفادة أن المغترف ليس بذائق حكماً فيؤكد ترخيص الاغتراف ولو أخرت لم تفد هذه الفوائد ولاختل النظم لدلالة الاستثناء إذ ذاك على أن المغترف متحد معه، ودلالة الجملة الثانية بمفهومها على أنه غير متحد معه ولا يصح في الاستثناء أن يكون من أحد الضميرين الراجعين إلى الموصولين في الصلة للفصل بين أجزاء الصلة حيثئذ بالخبر وأداء المعنى في الأول إلى أن المجترئ في الشرب بغرفة واحدة ليس متصلاً به متحداً معه لأن التقدير - والذين شربوا كلهم إلا المغترف ليس مني - ولا يصح أيضاً أن يكون من الموصول الثاني أو الضمير الراجع إليه في الخبر خلافاً للبعض إذ لا فرق لأدائه إلى أن المجترئ المذكور مخرج من حكم الاتحاد معه لأن التقدير - والذين لم يذوقوه فاتهم كلهم إلا المغترف منهم متصلون بي متحدون معي - وليس المراد أصلاً، والغرفة ما يعرف، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وأهل المدينة - غرفة - بفتح العين على أنها مصدر، وقيل: الغرفة والغرفة مصدران والضم والفتح لغتان، والباء متعلقة باغتراف أو بغرفة في قول، أو بمحذوف وقع صفة لها ﴿ فَشَرِبُوا مِنْهُ ﴾ عطف على مقدر يقتضيه المقام أي فابتلوا به فشربوا، والمراد إما كروعاً - وهو المتبادر - وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، أو أفرطوا في الشرب ﴿ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ ﴾ لم يكرعوا أولم يفرطوا في الشرب بل اقتصروا على الغرفة باليد وكانت تكفيهم لشربهم وإداوتهم كما أخرجه ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما، وأخرج عنه أيضاً أن من شرب

لم يزد إلا عطشا، وفي رواية إن الذين شربوا أسودت شفاههم وغلبهم العطش وكان ذلك من قبيل المعجزة لذلك النبي، وقرأ أتي. والاعمش - إلا قليل - بالرفع وجعلوه من الميل إلى جانب المعنى فإن قوله تعالى: (فشربوا منه) في قوة أن يقال: فلم يطعموه حتى أن يرد المستثنى مرفوعا كما في قول الفرزدق:

وعض زمان يابن مروان - لم يدع - من المال إلا مسحت أو مجاف

فإن قوله: لم يدع في حكم لم يبق. وذهب أبو حيان إلى أنه لا حاجة إلى التأويل، وجوز في الموجب وجهين النصب وهو الافصح والاتباع لما قبله على أنه نعمت أو عطف بيان وأورد له قوله:

وكل أخ مفارقة أخوه لعمر أريك إلا الفرقدان

ولا يخفى ما فيه ﴿فَلَمَّا جَاوَزَهُ﴾ أي النهر وتخطاه ﴿هُوَ﴾ أي طالوت ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ عطف على الضمير المتصل المؤكد بالمنفصل، والمراد بهم القليلون والتعبير عنهم بذلك تنويها بشأنهم وإيماء إلى أن من عداهم يميز عن الإيمان ﴿مَعَهُ﴾ متعلق - بجاوز - لا - بآمنوا - وجوز أن يكون خيرا عن (الذين) بنادأ على أن الوارد للحال كأنه قيل: ﴿فَلَمَّا جَاوَزَهُ﴾ والحال إن الذين آمنوا كانوا (معهم) ٥

﴿قَالُوا لَأَطَاقَنَّ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ﴾ أي لا قدرة لنا بمحاربتهم ومقاومتهم فضلا عن الغلبة عليهم، وجالوت كطالوت، والقاتل بعض المؤمنين لبعض وهو إظهار ضعف لانكوص لما شاهدوا من الاعداء ما

شاهدوا من الكثرة والشدة، قيل: كانوا مائة ألف مقاتل شاكى السلاح، وقيل: ثلثمائة ألف ﴿قَالَ﴾ على سبيل التشجيع لذلك البعض وهو استئناف بيان ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ﴾ أي يتقنون ﴿أَنَّهُمْ مُّلَكُوا اللَّهَ﴾ بالبعث

والرجوع إلى ما عنده وهم الخالص من أولئك والأعلنون إيمانا فلا ينافي وصفهم بذلك إيمان الباقين فإن درجات المؤمنين في ذلك متفاوتة ويحتمل إبقاء الظن على معناه، والمراد يظنون أنهم يستشهدون عما

قريب ويلقون الله تعالى، وقيل: الموصول عبارة عن المؤمنين كافة، وضمير (قالوا) للمنخرلين عنهم كأنهم قالوا ذلك اعتذارا عن التخلف والنهر بينهما ولا يخفى بعده لأن الظاهر أنهم قالوا هذه المقالة عند لقاء العدو ولم يكن

المنخرلون إذ ذاك معهم، وأيضا أي حاجة إلى إبداء العذر عن التخلف مع ما سبق من طالوت أن الكارعين ليسوا منه في شيء فلو لم ينخرلوا لمنعوا من الذهاب (معهم) ﴿كَمْ مِّنْ فِتْنَةٍ﴾ أي قطعة من الناس وجماعة - من

فأوت رأسه - إذا شققته أو من فاء إليه إذا رجع وأصلها على الأول فيوة لخذفت لهما فوزنا فعة، وأصلها على الثانية لخذفت عنها فوزنها، و(كم) هنا خبرية ومعناها كثير، و(من) زائدة و(فتنة) تمييز، وجوز أبو البقاء أن يكون (من فتنة) في موضع رفع صفة أ - كم - كما تقول عندى مائة من درهم ودينار، وجوز بعضهم أن تكون (كم)

استفهامية ولعله ليس على حقيقته، وتقل عن الرضى أن (من) لا تدخل بعد (كم) الاستفهامية، فالقول بالخبرية أولى ﴿قَلِيلَةٌ﴾ نعت - لفتنة - على لفظها ﴿عَلَّيْتُ﴾ أي فهرت عند المحاربة ﴿فِتْنَةٌ كَثِيرَةٌ﴾ بالنسبة إليها ٥

﴿يَا ذُنَّ اللَّهُ﴾ أي بحكمه وتيسيره ولم يقلوا أطافت حسبنا وقع في كلام أصحابهم بالمنة في تشجيعهم وتسكين قلوبهم، وإذا حمل التنوين في (فتنة) الأولى للتحقير، وفي - فتنة - الثانية للتعظيم فإن أبلغ في التشجيع وأكمل في التسكين وقد ورد مثل ذلك في قوله:



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

وهذا كما ترى ناشئ من حال - إيمانهم بالله واليوم والآخر - وتصديقهم بأنه سبحانه لا يعجزه إحياء الموتى كما لا يعجزه إمامة الأحياء فضلاً عن نصرة الضعفاء فلا ريب في أن ما في حيز الصلوة لما له حال ملازمة للحكم الوارد على الموصول لا سيما وقد أخذ فيه إذن الله تعالى وحكمه، ومن لا يؤمن بقاء الله تعالى لا يكاد يقرب من هذا القيد قيد شبر فاندفع بهذا ما قاله - مولانا مفتي الديار الرومية - من أن هذا الجواب كما ترى ناشئ من حال تقهّم بنصر الله تعالى وتوفيقه ولا دخل في ذلك لظن لقاء الله تعالى بالبعث والتوقع ثوابه عز شأنه، ولا ريب في أن ما ذكر في حيز الصلوة ينبغي أن يكون مداراً للحكم الوارد على الموصول ولا أقل من أن يكون وصفاً ملائماً له فإن الملازمة على ما جاد به هذا الذهن السكليل حصلت على أتم وجهه وأكله فلا حاجة في تحصيلها إلى ما ذكره رحمه الله تعالى بعد من إخراج اللفظ عن ظاهره الشائع استعماله فيه إلى يوم ملاقاته تعالى وحمل ملاقاته - سبحانه على ملاقاته نصرة تعالى وتأييده وجعل التعبير بذلك عنه مبالغة فانه بمنزلة عن استعمال ذلك في جميع الكتاب المجيد وليس هو من قبيل قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ المراد منه المعية بالنصر والاحسان لانه في سائر القرآن مألوف استعماله في مثل ذلك كما لا يخفى، وهو يحتمل أن يكون من كلام الأعداء أي به تكميلاً للتشجيع وترغيباً بالصبر بالاشارة إلى ما فيه، ويحتمل أن يكون ابتداء كلام من جهته تعالى جئ به تقريراً لكلامهم ودعاءً للسامعين إلى مثل حال هؤلاء المشير إليها مقامهم ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا﴾ أي ظهر طالوت ومن معه وصاروا في براز من الأرض وهو ما اكتشف منها واستوى ﴿فَلَمَّا بَرَزُوا﴾ أي تجاربتهم وقتلهم ﴿قَالُوا﴾ جميعاً بعد أن قويت قلوب الضعفاء متضرعين إلى الله تعالى متبرئين من الحول والقوة •

﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا﴾ أي صب ذلك علينا ووقفنا له، والمراد به حبس النفس للقتال ﴿وَوَثِّبْ أقدامَنَا﴾ أي هب لنا كالقوة والرسوخ عند المكافحة بحيث لا تنزل، وليس المراد بتثبيت الاقدام مجرد تقررها في حيز واحد إذ ليس في ذلك كثير جدوى ﴿وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ٢٥٠﴾ أي أعنا عليهم بقهرهم وهزمهم، ووضع (الكافرين) موضع الضمير العائد إلى - جالوت وجنوده - للإشعار بعلّة النصر عليهم، وفي هذا الدعاء من اللطافة وحسن الأسلوب. والنكات ما لا يخفى، أما أولاً فلأن فيه التوسل بوصف الربوبية المثبتة عن التبليغ إلى الكمال، وأما ثانياً فلأن فيه الافراغ، وهو يؤذن بالكثرة، وفيه جعل الصبر بمنزلة الماء المنصب عليهم لتلح صدرهم وإغنائهم عن الماء الذي منعوا عنه، وأما ثالثاً فلأن فيه التعبير - بعلی - المشعر بجعل ذلك كالظرف وجعلهم كالظرفين، وأما رابعاً فلأن فيه تنكير صبراً المفصّح عن التخميم، وأما خامساً فلأن في الطلب الثاني وهو تثبيت الاقدام ما يشرح جعل الصبر بمنزلة الماء في الطلب الأول إذ مصاب الماء مزالق فيحتاج فيها إلى التثبيت، وأما سادساً فلأن فيه حسن الترتيب حيث طلبوا أولاً إفراغ الصبر على قلوبهم عند اللقاء وثانياً تثبيت القدم والقوة على مقاومة العدو حيث أن الصبر قد يحصل لمن لا مقاومة له، وثالثاً العمدة والمقصود من المحاربة وهو النصرة على الخصم حيث أن الشجاعة بدون النصرة طريق عتيبة عن النفع عارضة، وإنما طلبوا أولاً إفراغ الصبر لانه ملاك الأمر، وثانياً التثبيت لانه متفرع عليه، وثالثاً النصر لانه الغاية القصوى، واعتراض

هذا بأنه يقتضى حينئذ التعبير بالفاء لأنها التي تفيد الترتيب ، وأجيب بأن الواو أبلغ لأنه عول في الترتيب على  
الذهن الذي هو أعدل شاهد بإذكار السكاكي ﴿فَهَزَمُوهُمْ﴾ أى كسروهم وغلبوهم ، والفاء فيه فصيحة أى استجاب  
الله تعالى دعاهم ، فصبروا وثبتوا ونصروا فهزمهم ﴿بِأَذْنِ اللَّهِ﴾ أى بإرادته انهمزمهم ويؤل إلى نصره وتأنيده ،  
والباء إما للاستعانة والسببية وإما للصحابة ﴿وَقَتَلَ دَاوُدُ﴾ هو ابن إيشا ﴿جَالُوتَ﴾ أخرج عبدالرزاق ،  
وابن جرير ، وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن وهب بن منبه قال : لما برز طالوت لجالوت قال جالوت : أبرزوا لى  
من يقاتلنى فان قتلنى فلكم ملكى وإن قتلته فى ملككم فأنى بداود إلى طالوت ففاضه إن قتله أن ينكحه ابنته وأن  
يحكمه فى ماله فألبسه طالوت سلاحاً فكره داود أن يقاتله بسلاح وقال : إن الله تعالى إن لم ينصرنى عليه لم  
ينن السلاح شيئاً فخرج إليه بالمقلاع ومخلاة فيها أحجار ثم برز له فقال له جالوت : أنت تقاتلنى ؟ قال داود : نعم  
قال : ويلك ما خرج إلا كما نخرج إلى الكلب بالمقلاع والحجارة لا بددن لحك ولا طعمنه اليوم للطير والسباع فقال  
له داود : بل أنت عدو الله تعالى شر من الكلب فأخذ داود حجراً فرماه بالمقلاع فأصاب بين عينيه حتى قدمت  
فى دماغه فصرخ جالوت وانهمزم من معه واحتز رأسه ﴿وَأَنَّهُ اللَّهُ الْمَلِكُ﴾ فى نبي إسرائيل بعد ما قتل جالوت  
وهلك طالوت ، وذلك أن طالوت - كما روى فى بعض الأخبار - لما رجع وفى بالشرط فأنكح داود ابنته وأجرى  
خاتمه فى ملكه قال الناس لى داود وأحبه فلما رأى ذلك طالوت وجد فى نفسه وحسده فأرادة : له فعلم به داود  
فسجى له زق حجر فى مضجعه فدخل طالوت لى منام داود وقد هرب داود فضرب الرق ضربة غرقه فسال  
الحز منه فقال : يرحم الله تعالى داود ما كان أكثر شربه للخمر ثم إن داود أتاه من القابلة فى بيته وهو نائم فوضع  
سهمين عند رأسه وعند رجله وعن يمينه وعن شماله سهمين فلما استيقظ طالوت بصر بالسهماء ففرعها فقال : يرحم  
الله تعالى داود هو خير منى ظفرت به فقتلته وظفر بى فكف عنى ثم أنه ركب يوماً فوجده يمشى فى البرية  
وطالوت على فرس فقال : اليوم أقتل داود وكان داود إذا فرغ لا يدرك فر كرض على أثره طالوت ففرع داود  
فاشدد فدخل غاراً وأوحى الله تعالى لى العنكبوت فضربت عليه بيتا فلما انتهى طالوت لى الغار ونظر لى  
بناء العنكبوت قال : لو كان دخل ههنا لحرق بيت العنكبوت فرجع ، وجعل العلماء والعباد يطعمون عليه بما فعل  
مع داود وجعل هو يقتل العلماء وسائر من ينهائهم عن قتل داود حتى قتل كثيراً من الناس ثم أنه ندم بعد ذلك  
وخلى الملك وكان له عشرة بنين فأخذهم وخرج يقاتل فى - بيل الله تعالى كفارة لما فعل حتى قتل هو وبنوه فى سيل  
الله تعالى فاجتمعت بنو إسرائيل على داود وملكوه أمرهم فهذا إتياء الملك ﴿وَالْحِكْمَةَ﴾ المراد بها النبوة  
ولم يجتمع الملك والنبوة لأحد قبله بل كانت النبوة فى سبط ، والملك فى سبط ، وهذا بعد موت ذلك النبي وكان  
موته قبل طالوت ، وذكر الحكمة بعد الملك لأنها كانت بعده وقوعاً أو للتترقى من ذكر الأدنى لى ذكر الأعلى  
﴿وَعَلَّمَهُ مَا يَشَاءُ﴾ كصناعة اللبوس ومنطق الطير ولام الدواب ، والضمير المستتر راجع لى الله تعالى ،  
وعوده لى داود كما قال - السمين ضعيف - لأن معظم ماعله تعالى له مما لا يكاد يحظر بيال ، ولا يقع فى أمانة بشر  
ليتمكن من طلبه ومشيئته ﴿وَلَوْلَا دَعَا اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾ وهم أهل الشرور فى الدنيا أو فى الدين أو فى  
مجنونهما ﴿بِضُّ﴾ آخر منهم يردم عمام عليه بما قدره الله تعالى من القتل كما فى القصة المحكية أو غيره ،

وقرأ نافع هنا، وفي الحج - دفاع - على أن صيغة المغالبة للمبالغة ﴿لَقَسَدَاتُ الْأَرْضِ﴾ وبطاعت منافعتها وتعطلت مصالحتها من الحرث والنسل وسائر ما يصاح الأرض ويعمرها، وقيل: هو كناية عن فساد أهلها وعموم الشر فيهم، وفي هذا تنبيه على فضيلة الملك وأنه لو لاه ما استتب أمر العالم، ولهذا قيل: الدين والملك توأمان ففي ارتفاع أحدهما ارتفاع الآخر لأن الدين أس والملك حارس وما لا أس له فهودوم وما لا حارس له فضائمه ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ﴾ لا يقدر قدره ﴿عَلَى الْعُلَمَاءِ ۚ ۲۵۱﴾ كافة وهذا إشارة إلى قياس استثنائي مؤلف من وضع (نقيض) المقدم منتج - لنقيض - التالي خلا أنه قد وضع موضعه ما يستتبعه ويستوجه أعنى كونه تعالى (ذا فضل على العالمين) إيداناً بأنه تعالى يتفضل في ذلك الدفع من غير أن يجب عليه ذلك وأن فضله تعالى غير منحصر فيه بل هو فرد من أفراد فضله العظيم كأنه قيل: ولكنه تعالى يدفع فساد بعضهم ببعض فلا تقسد الأرض ويتنظم به مصالح العالم وينصاح أحوال الامم، قاله مولانا مفتي الديار الرومية قدس سره • واعترض بأنه مخالف لقول المنطقيين: إن المتصلة ينتج استثناء عين مقدمها عين تالها لاستلزام وجود الملزوم وجود اللازم واستثناء نقيض تالها نقيض المقدم لاستلزام عدم اللازم وعدم الملزوم ولا ينعكس فلا ينتج استثناء عين التالي عين المقدم ولا نقيض المقدم نقيض التالي لجواز أن يكون التالي أعم من المقدم فلا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم ولا من عدم الملزوم عدم اللازم، وأجيب بأن ذلك إنما هو باعتبار الهيئة، وقد يستلزمه بواسطة خصوصية عمادة المساواة، وقد صرح ابن سينا في الفصول بأن الملازمة إذا كانت من الطرفين كما بين العلة والمعلول ينتج استثناء كل من المقدم والتالي عين الآخر ونقيضه نقيض الآخر، وفي تعاميل القوم أيضاً إشارة إليه حيث قالوا: لجواز أن يكون اللازم أعم وكان في عبارة المولى إشارة إلى أن الملازمة في الشرطية من الطرفين حيث قال: منتج ولم يقل ينتج اه • وأجاب بعضهم بأن قولهم ذلك ليس على سبيل الاطراد بل إذا كان نقيض المقدم أعم من نقيض التالي، وأما إذا كان نقيضه بعكس هذا كما في هذه الآية الكريمة قرأناها فإنه ينتج التالي، وذلك أن الدفع المذكور لما كان ملزوما لعدم فساد الأرض كانت الملازمة ثابتة بينهما لأن وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم كما بين في موضعه وادعاء أن الملازمة من الطرفين هنا كما زعمه المحيبي الأول ليس بشئ بل اللازم ههنا أعم من الملزوم كما لا يخفى على ذي روية، وكون عبارة المولى مشيرة إلى أن الملازمة من الطرفين في حين المنع وما ذكره لا يدل عليه كما لا يخفى فأفهم وتدبر فانظر المولى دقيق ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ﴾ إشارة إلى ما سلف من حديث الألواف وموتهم وإحياتهم وتمليك طالوت؛ وإظهاره بالآية وإهلاك الجبارية على يد صبي وما فيه من البعد للإيدان بعلو شأن المشار إليه، وقيل: إشارة إلى مامر من أول السورة إلى هنا وفيه بعد، والجملة على التقديرين مستأنفة، وقوله تعالى: ﴿تَتْلُوهَا عَلَيْكَ﴾ أي بواسطة جبريل عليه السلام إما حال من الآيات والعامل معنى الإشارة، وإما جملة مستأنفة لا عمل لها من الاعراب ﴿بِالْحَقِّ﴾ في موضع النصب على أنه حال من مفعول تلوها أي متلبسة باليقين الذي لا يرتاب فيه أحدهم أهل الكتاب وأرباب التواريخ لما يجدونها موافقة لما عندهم أو لا يبين أن يرتاب فيه أو من فاعله أي تلوها عليك متلبسين بالحق والصواب وهو معنا أو من الضمير المحرور أي متلبساً بالحق وهو معك •

﴿وَإِنَّكَ لَمِّنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ حيث تخبر بتلك الآيات وقصص القرون الماضية وأخبارها على ما هي عليه من غير مطالعة كتاب ولا اجتماع بأحد يخبر بذلك . ووجه مناسبة هذه القصة لما قبلها ظاهرة وذلك لأنه تعالى لما أمر المؤمنين بالقتال في سبيله وكان قد قدم قبل ذلك قصة الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت إما بالطاعون أو القتال على سبيل التشجيع والتثبيت للمؤمنين والاعلام أنه لا ينبغي حذر من قدر أوردف ذلك بأن القتال كان مطلوباً مشروعا في الأمم السابقة فليس من الأحكام التي خصصتم بها لأن ما وقع فيه الاشتراك كانت النفس أميل لقبوله من التكليف الذي يقع به الأفراد هذا (ومن باب الإشارة) في هذه الآيات (الم تر إلى) (ملا) القوى (من بني إسرائيل) البدن (من بعدموسى) القلب (إذ قالوا النبي) عقولهم (ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله) وطريق الوصول إليه بواسطة أمره وإرشاده (قال هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلون) أي إني أتوقع منكم عدم المقاتلة لانتماسكم في أحوال الطبيعة (قالوا وما لنا ألا نقاتل) في طريق السير إلى الله تعالى، وقد أخرجنا من ديار استعداداتنا الاصلية التي لم نزل بالحنين إليها؛ واغتر بنا عن أبناء كالاتنا اللاتي لم نبرح عن مزيد البكاء عليها فلما كتب عليهم القتال لعدوهم الذي تسبب لهم الاغتراب وأحل بهم العجب العجيب تولوا وأعرضوا عن مقاتلته وانتظموا في سلك شيعته إلا قليلا منهم وهم القوى المستعدة ( والله عليم بالظالمين ) الذين نقصوا حظوظهم ( وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ) الروح الانسانية ملكا متوجا بتاج الانوار الالهية جالسا على كسرى التدبيرات الصمدانية قالوا لا احتجاج لهم بحجاب الانانية وغفلتهم عن العلوم الحقانية كيف يكون له الملك علينا مع انحطاط مرتبته بتزله إلى عالم الكشافة من عالمه الاصيل وليس فيه مشابهة لنا ( ونحن أحق بالملك منه ) لا اشتراكنا في علانته ومشابهة بعضنا ببعضا وشبهه الشيء ميال اليه قريب اتباعه له . ولكل شيء آفة من جنسه . ( ولم يؤت سعة ) من مال التصرف إذ لا يتصرف إلا بالواسطة قال: إن الله تعالى اختاره عليكم لبساطته وترككم وزاده سعة في العلم الالهي وقوة في الذات النوراني، والله يؤتي ملكه من يشاء فيدبره يادته، والله واسع لسعة الاطلاق، عليم بالحكم التي تقتضي الظهور والتجلى بمظاهر الاسماء، وقال لهم نبيهم إن آية ملكة عليكم وخلافته من قبل الرب فيكم أن يأتيكم تابوت الصدر فيه سكينه أي طمأنينة من ربكم وهي الطمأنينة بالإيمان والانس باثقة تعالى، وبقيّة مما ترك آل موسى القلب وآل هرون السر، وهي من التوحيد وعصا لإله إلا الله التي تلقف عظيم سحر صفات النفس وطست تجلي الانوار الذي يغسل به قلوب الانبياء وشئ من توراة الإلهامات تحمله ملائكة الاستعدادات لدى طالوت الروح فعند ذلك تسلم له الخلافة وينقاد له جميع أسباط صفات الانسان، فلما فصل طالوت وجنوده من وزير العقل ومشير القلب ومدبر الافهام ونظام الحواس (قال إن الله مبتليكم بنهر) الطبيعة الجسمانية المترع بمياه الشهوات فمن شرب منه وكرع مفرطاً في الرى فليس من أشياعي الذين هم من عالم الروحانيات وأهل مكاشفات الصفات ومن لم يطعمه ويذقه فإنه من سكان حظائر القدس وحضار جلوة عرائس منصة الانس إلا من اغترف غرفة يده وفتح من ذلك بقدر الضرورة ولاحتياج من غير حرص وانهماك فشريوا منه وكرعوا وانهمكوا فيه إلا قليلا منهم وهم المنتزهون عن الاقذار الطبيعية المتفقدون عن ملابسها المتجردون عن غواشيتها وقليل مام فلما جاوز طالوت الروح نهر الطبيعة وعبره هو والذين آمنوا من القلب والعقل والملك وغيرهم من اتباع الروح معه، قال بعضهم وهم الضعفاء الذين

لم يصلوا إلى مقام التمكن لاطاقة لنا اليوم بمحاربة جالوت النفس وأعوانه لعراقهم بالخدع والدسائس قال الذين يتيقنون أنهم ملاقوا الله بالرجوع إليه : كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة وقهرتها حتى أذهبت كثرتها ياذن الله وتيسيره ، والله مع الصابرين بالتجلى الخاص لهم ، فلما برزوا للحرب جالوت وجنوده تبرهوا من الحول والقوة وقالوا : ربنا أفرغ علينا صبراً واستقامة ، وثبت أقدامنا في ميادين الجهاد حتى لا نرجع القهقري من بعد ؛ وانصرنا على أعدائنا الذين استروا الحق ، وهم النفس الامارة وصفاتها فهزموهم وكسروهم ياذن الله وقتل داود القلب جالوت النفس ، ووصلوا كلهم إلى مقام التمكن فلا يخشون الرجعة والردة ، وكان قدر ما بهجرت التسليم في مقلع الرضا بيد ترك الالتفات إلى السوى فأصاب ذلك دماغ هواه فخر صريعاً فأنى الله تعالى داود ملك الخلافة وحكمة الإلهامات وعليه مما يشاء من صنعة لبوس الحروب ومنطق طيور الواردات وتسييح جبال الابدان ، ولولا دفع الله الناس بعضهم كانوا لذهبوا بالمشايخ الواصلين لفسدت أرض استمداداتهم المخلوقة في أحسن تقويم عند استيلاء جالوت النفس ، ولكن الله ذو فضل على العالمين ، ومن فضله تحريك سلسلة طلب الطالبين وإلهام أسرارهم إرادة المشايخ السكاملين وتوفيقهم للتمسك بذيل تربيتهم والتشبث بأهداب سيرتهم فسبحانه من جواد لا يخل ومتفضل على من سأل ومن لم يسأل \*

تم طبع الجزء الثاني ويليها الجزء الثالث أوله ﴿ تلك الرسل ﴾ ﴿

## فهل نسيت

﴿ الجزء الثاني من تفسير روح المعاني ﴾

صحيفة	تفسير قوله تعالى : ( سيقول السفهاء )	صحيفة
١٢	بيان أن أهل الكتاب كانوا يعرفون رسول الله ﷺ بنعته المذكورة في كتبهم	٣
١٤	بيان أن لكل أمة من الأمم قبلة خاصة بها وأمر المؤمنين باستباق الخيرات التي تحصل بها سعادة الدارين	٣
١٥	استدلال الشافعية بالآية على أن الصلاة في أول الوقت بعد تحققه أفضل	٤
١٧	بيان أن العلة في تحويل القبلة ثلاثة أمور تعظم الرسول ﷺ ويجري العادة الإلهية على أن يؤتى كل أهل أمة وجهة ودفع شبه المخالفين	٤
٢٠	اختلاف العلماء في حياة الشهداء هل هي حقيقة بالروح والجسد أم حكوية بما نالوا من الذكر الجليل	٥
٢١	اختلاف العلماء في الجسد الذي تحمل فيه أرواح الشهداء هل هو الجسد الذي هدمت بيته بالقتل أم هو جسد آخر على صورة الطير	٥
	بيان أن تحويل القبلة كان شاقاً لإلا على من وقفوا على أسرار التشريع	٥
	تفسير قوله تعالى : ( قد نرى قلب وجهمك ) وبيان هل دعا النبي ﷺ في هذه الحادثة صريحاً أم لا	٦
	اختلاف العلماء في استقبال القبلة للبعيد هل يجب عليه لإصابة عنها أم يكفيه محاذة جهتها	٦
	بيان تغيير الناصري قبتهم بعد رفع المسيح وأن قبلة اليهود هل كانت بوسن سماري أم كانت باجتهد منهم	٨
	اختلاف العلماء في استقبال القبلة للبعيد هل يجب عليه لإصابة عنها أم يكفيه محاذة جهتها	٩
	بيان تغيير الناصري قبتهم بعد رفع المسيح وأن قبلة اليهود هل كانت بوسن سماري أم كانت باجتهد منهم	١١

صحيفة

٣٩ النهي عن اتباع خطوات الشيطان والملة في ذلك

٤٠ النهي عن اتباع الظن وبيان أن تقليد المجتهد ليس من اتباع الظن في شيء لأن الحكم مقطوع به والظن في طريقه

٤٠ الدليل على المنع من التقايد لمن قدر على النظر

٤٢ الكلام على تحريم الميتة واستثناء السمك منها واختلاف العلماء في خنزير البحر

٤٢ الترخيص للبضطر في الأكل من الميتة قدر ما يمسك رمة

٤٣ وعيد من كتم شيئاً من أحكام الشريعة

٤٥ الرد على اليهود والنصارى في ادعائهم حصر البر على قبلتهم وبيان أن البر هو الإيمان بالله والبرم الآخر وإقامة شعار الإسلام

٤٦ بيان هل في المال حق سوى الزكاة أم لا واختلاف العلماء هل بقي ذلك الحق أم نسخ وحجج كل منهم وتحقيق المقام

٤٨ (من باب الإشارة والتأويل)

٤٩ مشروعية القصاص واختلاف العلماء في قتل الحر بالعبد والذكر بالأنثى وحجج كل وتحقيق المقام

٥٠ مشروعية العفو وعدم التشديد في طلب الدية والاستدلال على أن مقتضى العمد القصاص وحده

٥١ حكمة مشروعية القصاص

٥٢ مشروعية الوصية وبيان أنها فرض عين وبيان أنها نسخت بأية الموارث

٥٣ اختلاف السلف هل نسخ وجوب الوصية في حق الأقارب الذين يرون أم لا

٥٥ الدليل على أن الفرض يسقط عن الموصى بنفس الوصية ولا ضرر عليه إن لم يعمل بها

٥٦ بيان أن المديون لاتبعة عليه بعد الموت مطلقاً ولا يحبس في قبره سواء كان معسراً أو موسراً

صحيفة

٢١ بيان أن تعاقب ارواح الشهداء بدن برزخي ليس منه التناسخ الذي ذهب إليه أهل الضلال

٢١ بيان أن الأبدان التي تتعلق بها ارواح الشهداء لها شبه صوری هذه الأبدان مع تفاوت الأجزاء واختلاف المواد وتأويل أحاديث الطير

٢١ بيان أن إعادة هذا الجسد الرمى بعد تفرق أجزائه في عالم البرزخ ليس فيه مزيد فضل ولا عظيم منة

٢١ حكمة نهى المؤمنين عن أن يقولوا في شأن الشهداء أنهم أموات

٢٢ بيان المراد من نقص الأموال والانس والنفرات

٢٣ بيان أن الصبر عند أول صدمة وأن الاسترجاع لا بد أن يكون بالقلب واللسان وأنه من خواص هذه الأمة

٢٤ (من باب الإشارة والتأويل) على مذهب الصوفية

٢٥ مشروعية السعي بين الصفا والمروة واختلاف العلماء فيه هل هو ركن أم واجب يجبر بالدم وحججهم في ذلك

٢٦ وعيد من كتم شيئاً من أحكام الدين وبيان المراد بالسكتان

٢٧ الاستدلال على وجوب إظهار علم الشريعة وحرمة كتابته ، وعلى قبول خبر الواحد

٣٠ الكلام على وحدانية الله تعالى

٣١ الاستدلال بالآيات الكونية على وحدانية الله تعالى وسائر صفاته الكالية

٢٤ بيان معنى عجة العبد لله وعجة الله للعبد وبيان معنى عجة المشركين الأنداد وأنهم يعطونهم ويعظموهم كما يعظمون الله

٣٥ بيان تبرؤ المتبوعين من التابعين عند معايتهم العذاب

٣٧ (من باب الإشارة في الآيات)

٣٨ الأمر بكل الحلال وبيان أن الأصل في الأشياء الإباحة

صحيفة

والمحكوم له يعلم بذلك هل ينفذ ظاهر أو باطنا  
 أم باطنا فقط ومذاهب العلماء في ذلك وحججهم  
 ٧١ مبحث إذا تعارضت أقوال الشارع مع أقوال  
 الفلاسفة فينبغي الاعتناء على أقوال الشارع  
 وحملها على أحسن معانيها  
 ٧٢ (من باب الإشارة والتأويل)  
 ٧٤ مشروعية الجهاد في سبيل الله  
 ٧٥ النبي عن قتال الكفار في المسجد الحرام إلا  
 إذا بدؤوا بالقتال فيه  
 ٧٧ مبحث في تأويل التهلكة  
 ٧٨ مبحث في أن الأمر باتمام الحج والعمرة دال  
 على وجوب الاتمام بعد الشروع فيهما وليس دالا  
 على وجوب الأصل وأقوال العلماء في ذلك  
 وحججهم  
 ٨٠ اختلاف العلماء في معنى الإحصار هل هو خاص  
 بمصر العدو أو يعم كل مانع من عدو أو مرض  
 وغيرهما وحججهم في ذلك  
 ٨١ الكلام على الهدى واختلاف العلماء في عمله  
 وهل يجب على المحصر القضاء أم لا  
 ٨٢ وجوب الهدى على المتمتع واختلاف العلماء  
 هل هو دم جبران أم دم نسك  
 ٨٣ الترخيص في الصوم لمن يجد الهدى واختلاف  
 العلماء هل يصح في أيام التشريق أم لا  
 ٨٤ مبحث في الكلام على أشهر الحج  
 ٨٦ النبي عن الرفث والفسوق والجدال في أشهر  
 الحج  
 ٨٦ مبحث في التجارة في مواسم الحج واختلاف  
 العلماء فيها  
 ٨٧ مشروعية الوقوف بمرقة وإبطال ما كان عليه  
 المحسن من الوقوف بمزدلفة  
 ٩١ (من باب الإشارة في الآيات)  
 ٩٣ بيان أن من جعل النفر ففطر في ثاني أيام التشريق  
 قبل الغروب ويوم رمى الجمار عند الصائفة وقبل

صحيفة

إلا إذا استدان لحرام وصرف المال في غير  
 رضا الملك العلام  
 ٥٦ معنى الصيام لغة وشرعا  
 ٥٦ بيان فرضية الصوم على أهل الكتاب  
 ٥٧ اختلاف العلماء في المراد بالأيام المعدودات  
 هل هي رمضان أو أيام أخر كانت مفروضة ثم  
 نسخت بفرض رمضان وحججهم في ذلك  
 ٥٧ الترخيص للمسافر والمريض في الإفطار وعليهما  
 عدة من أيام أخر  
 ٥٨ اختلاف العلماء في صوم المريض والمسافر هل  
 هو أفضل أم الإفطار  
 ٥٩ تفسير رمضان هل هو وحده علم أم الدم بمجموع  
 المضاف والمضاف إليه  
 ٦١ وجوب الصوم على من شهد هلال رمضان  
 ٦٢ تفسير قوله : « ولتكلوا العدة » الخ  
 ٦٣ بيان اجابة الدعاء وهل تختلف عنه أم لا .  
 ٦٤ مبحث في مباشرة الصائم امرأته ليلة الصيام  
 والكلام على العزل عن الحرة والامة  
 ٦٦ الكلام على الخيط الأبيض والخيط الأسود  
 وهل هما من قبيل الاستعارة أو من قبيل التشبيه  
 وهل الحكم بجمل يحتاج إلى البيان أم لا  
 ٦٧ اتفاق الائمة الاربعة رضي الله عنهم على أن أول  
 النهار الشرعي طلوع الفجر ومخالفة الأعمش  
 في ذلك والرد عليه  
 ٦٨ الدليل على صحة نية رمضان في النهار واختلاف  
 العلماء في ذلك  
 ٦٨ مبحث في مباشرة المعتكف وتمتع تعريف الاعتكاف  
 لغة وشرعا وما يصح فيه من المساجد واختلاف  
 العلماء في مدته وهل يشترط له الصوم أم لا  
 وغير ذلك من أحكام الاعتكاف  
 ٦٩ النهي عن أكل الاموال بالباطل والادلاء  
 بها الى الحكام على سبيل الرشوة  
 ٧٠ مبحث في حكم القاضي إذا كان مبنا على زور

- صحيفة
- للإسماعيل هل يكون بمجرد الارتداد أو لا بد  
من الموت عليها وأدلة كل منهما
- ١١١ اختلاف العلماء في تعريف الخمر وهل هي  
حقيقة في ماء العنب فقط أم حقيقة في كل مسكر  
وأدلة كل وتحقيق المقام
- ١١٣ معنى الميسر واشتقاقه وصفته وأسماء فداحه  
ذكر المقاسد التي تنجم عن شرب الخمر
- ١١٥ الكلام على أفضل الصدقة
- ١١٦ الكلام على المخالفة المشروعة لاصلاح النيام
- ١١٧ تحريم نكاح المشرك حتى تؤمن
- ١١٨ الترغيب في نكاح المسلمة ولو كانت أمة
- ١٢٠ تحريم تزويج المسلمة للكافر ولو كانت أمة
- ١٢١ الأمر باعتزال النساء في مدة الحيض
- ١٢٢ النهي عن قربان النساء حتى يطهرن واختلاف  
العلماء هل يحل وطؤها إذا انقطع الدم لاكثر  
مدة الحيض وإن لم تغتسل أم لا بد من الغسل
- ١٢٤ جواز إتيان المرأة في موضع العرث والرد على  
من جوز إتيانها في الأدبار
- ١٢٦ (من باب الإشارة)
- ١٢٦ النهي عن الحلف وجعله ذريعة لمنع البر
- ١٢٧ تفسير اللغو من الإيمان واختلاف العلماء فيه  
وبيان ما يجب فيه الكفارة من الإيمان وما لا  
يجب فيه
- ١٢٩ تفسير الإيلاء وبيان مدته
- ١٢٩ الكلام على الإيلاء ومذاهب العلماء فيه
- ١٣٠ مبحث في أن عدة الحرة المطلقة ثلاثة قروء  
واختلاف العلماء في معنى القروء وحجج كل  
وتحقيق المقام
- ١٣٣ لا يحل للعامل أن تكتسب حملها ليرك الزوج  
تسريهما وللعاختراض أن تكتسب الحيض استجمالا  
للعدة وإبطالا لحق الرجعة
- ١٣٤ بيان أن الزوج أحق برد المرأة إن أراد بذلك

- صحيفة
- طلوع الفجر الثالث عند الحنفية أو تأخر في  
التفرق فلا إجماع عليه
- ٩٥ الكلام على من يظهر الإسلام ويضمر في قلبه  
إبذاء المسلمين ويسعى في الأرض بالفساد
- ٩٧ أمره تؤمن أهل الكتاب أن يدخلوا في الإسلام  
بكتبتهم ولا يدعوا شيئا من ظاهرم وباطنهم  
إلا والإسلام يستوعبه
- ٩٨ تفسير قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله  
في ظلل من الغمام) وبيان المراد من آياته
- ٩٩ توسيع أهل الكتاب على طغيانهم ووجودهم  
رسالة النبي ﷺ بعد أن وضحت لهم الآيات  
والمعجزات الدالة على صدقه
- ١٠٠ بيان أن من حرف آيات الله التي هي سبب الهدى  
وتأولها على غير تأويلها فإن له عقابا اليما
- ١٠١ بيان أن الله أرسل الرسل وانزل الكتب معهم  
لتحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه من الحق
- ١٠٢ بيان أن أهل الكتاب قبلنا اختلفوا فيها بقيا  
وحسداً وإن الله هدى هذه الأمة لما اختلفوا  
فيه فكانت بذلك خير الأمم
- ١٠٤ تسلية المؤمنين على ما أصابهم من الباس والضراء  
سنة ماضية في الأمم قبلهم
- ١٠٤ (من باب الإشارة في الآيات)
- ١٠٥ بيان المصارف التي يطلب الاتفاق عليها
- ١٠٦ بيان مشروعية القتال وأنه فرض عين إن دخلوا  
بلادنا وفرض كفاية إن كانوا يبلادهم
- ١٠٧ بيان أن ما وقع من أصحاب النبي صلى الله عليه  
وسلم من القتال في الشهر الحرام كان من  
باب الخطأ في الاجتهاد وهو معفو عنه بل  
من اجتهد فأخطأ فله اجر واقوال العلماء  
هل هذا الحكم منسوخ أم لا وذكر ما يتعلق  
بقتال المشركين في غير الأشهر الحرم
- ١٠٩ بيان الصد عن سييل الله والكفر به أكبر  
عند الله مما فعله السرية خطائي الاجتهاد
- ١١٠ اختلاف الشافعي وأبي حنيفة في إحباط الردة



صحيفة

صحيفة

- بعد المسيس سواء سمي مهرا او لم يسم  
 ١٥٣ الكلام على التمتع واختلاف العلماء فيها  
 ١٥٤ اذا طلق الرجل امرأته قبل المسيس وقد سمي  
 لها مهراً فعليه نصف المهر الا ان تغفو المرأة  
 عنه فيسقط او يعفو الزوج عن النصف الآخر  
 ويعطيه المهر كاملاً  
 ١٥٥ الكلام على الصلاة الوسطى واختلاف العلماء  
 فيها وادلة كل وتحقيق المقام  
 ١٥٨ اختلاف العلماء في صلاة الخوف هل تجب حال  
 المسابقة او تصد بالمشي والقتال  
 ١٦٠ بيان عدة الوفاة ثلث حولاً في مبداء الاسلام  
 ثم نسخت المدة بقوله تعالى: (اربعة أشهر  
 وعشراً)  
 ١٦٠ بيان ان امانة الدين خرجوا من ديارهم فارين  
 من القتال ثم احياهم لا يثاقض قوله تعالى:  
 (لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى)  
 ١٦٣ (من باب الاشارة)  
 ١٦٤ بيان ما حصل لبني اسرائيل من بعد موسى وقبله  
 من القتال في سبيل الله وما يتعلق بذلك  
 ١٦٥ بيان ان تقاربت الرجال بوفور العلم لا بكثرة  
 المال والنسب  
 ١٦٧ الكلام على التابوت وتصريفه واختلاف  
 الروايات في المراد به وبيان ان اقربها انه  
 صندوق التوراة  
 ١٦٩ ابتلاء الله تعالى لبني اسرائيل بالنهر ليظهر للعيان  
 الصادق منهم والكاذب  
 ١٧٠ بيان ان من آمن بالبعث وثق بما عند الله من  
 النصر  
 ١٧٢ بيان ان السنة الالهية في الناس ان يدفع بعضهم  
 ببعض ثلاثتعمل مصالح الدنيا من الحرب والنسل  
 وان الملك ضروري لاستتباب الامن في العالم  
 ١٧٣ الاستدلال بالقصة المتقدمة على رسالة الذي  
 صلى الله تعالى عليه وسلم حيث اخبر بها من غير  
 مطالعة كتاب ولا اجتماع بأحد  
 ١٧٥ (من باب الاشارة في الآيات)  
 (تمت الفهرست)

- الاصلاح ولم يرد اضرارها بتطويل المدة  
 ١٣٥ بيان ان الرجال على النساء درجة  
 ١٣٥ بيان ان الطلاق الرجعي الذي يملك فيه الزوج  
 الرجعة اثنتان فاما ان يسكبها بمعروف او  
 يسرحها بأن يتركها حتى تبين او يطلقها ثلاثاً ،  
 واختلاف علماء المذاهب في تفريق الطلاق هل هو  
 سنة ام الجرم وحججهم في ذلك  
 ١٣٦ اختلاف العلماء في الطلاق الثلاث بلفظ واحد  
 هل يقع واحدة فقط ام يقع ثلاثاً وادلة كل  
 وتحقيق المقام  
 ١٣٩ الكلام على الخلع وبيان اول خلع وقع في الاسلام  
 ١٤١ بيان ان المطلقة ثلاثة لا تحمل لزوجها الاول  
 حتى تنكح زوجاً آخر وتذوق عسيلته وينوق  
 عسيلتها ولا يكفي مجرد العقد  
 ١٤٢ بيان ان الزوجة اذا انقضت عدتها راجعها ما زوجها  
 وامسكها من غير قصد الاضرار بها  
 ١٤٤ بيان انه يحرم على الزوج المطلق او الولي عضل  
 المرأة ومنعهما من ترديد نكاحه  
 ١٤٥ مبحث في الرضاغة وفي بيان مدهتها وما يجب  
 على الزوج من النفقة والبلدوة للام المرضعة  
 على سبيل الاستحجار وانه يحرم مضارة كل  
 من الزوجين الاخر  
 ١٤٧ بيان انه يجب على الوارث ماوجب على الاب  
 من الرزق والكسوة بالمعروف إن لم يكن  
 للولد مال  
 ١٤٨ بيان ان عدة المرأة المتوفى عنها زوجها اربعة  
 اشهر وعشر  
 ١٥٠ اباحة التعريض بالخطبة لمعدة الوفاة  
 ١٥٠ اختلاف العلماء في جواز التعريض بالخطبة  
 للمعدتات الرجعيات او البائتات  
 ١٥١ بيان تحريم التصريح بالنكاح للمعدنة  
 ١٥٢ مبحث في تحريم عقد النكاح حتى تنقضي المدة  
 ١٥٢ بيان انه لا تبعة على المطلق بمطالبة المهر اصلاً  
 إذا كان الطلاق قبل المسيس الا في حال الفرض  
 فان عليه نصف المسمى  
 ١٥٣ بيان ما يجب على الزوج من المهر اذا كان الطلاق

