

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
صيب الرحمة وأفاض عليه سجال
الإحسان والنعمة آمين



وَالرُّبُوعُ
لِأَخِيَاءِ التَّرَاثِمِ الْعَرَبِيَّةِ

ببيروت - لبنان

رُوحُ الْمَعَانِي

في

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئِيَّاتِ

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

الجزء الأول

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

إدارة الطباعة المنيرية

ولاً

لعمارة التراث العربي

بيروت - لبنان

مصر : درب الاتراك رقم ١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً لمن جعل روح معاني الأكوان تفسيراً لآيات قدرته • وصير نقوش أشباح الأعيان بياناً للبينات وحدثه •
وأظهر من غيب هويته قرآناً غداً فرقانه كشافاً عن فرق الدتب الإلهية الغياهب • وأبرز من سجد الوهيته
نوراً أشرق على مرآيا الكائنات • بحسب مزايها الاستعدادات • فاتضحت من معالم العوالم المراتب • وصلاة وسلاماً
على أول درة أضاءت من الكثر المخفي في ظلمة عماء القدم • فأبصرت لها عين الوجود • وعلة إيجاد كل درة برأتها يد الحكيم
إذ تردت في هوة العدم • فعادت ترفل بأردية كرم وجوده • مهبط الوحي الشفاهي الذي ارتفع رأس الروح الأمين بالهبوط
إلى موظيء أقدامه • ومعدن السر الإلهي • الذي انقطع فكر الملائ الأعلی دون ذكر الوصول إلى أدنى مقامه • فهو النبي
الذي أبرزه مولاه من ظهور الكون إلى حواشي متون الظهور • ليكون شرحاً لكتاب صفاته وتقريراً • ورفع
بتخصيصه من بين العموم بمظهرية سره المستور • وأنزل عليه قرآناً عربياً غير ذي عوج ليكون للعالمين نذيراً

وشق له من اسمه ليجله فذوالعرش محمود وهذا محمد

وعلى آله وأصحابه مطالع أنوار التنزيل • ومغارب أسرار التأويل • الذين دخلوا عكاظ الحقائق بالوساطة
المحمدية • فما برحوا حتى رحوا فباعوا نفوساً وشروا نفوساً • وقطعوا أسباب العلائق بالهمم الحقيقية • فاعرجوا
حتى عرجوا فلقوا عزيزاً وألقوا خسيماً • فهم النجوم المشرقة بنور الهدى • والرجوم المحرقة لشياطين الردى •
رضى الله عنهم وأرضاهم • ووالى متبعيهم وأولاهم • ما سرحت 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 الألوسي البغدادي عفي عنه • إن العلوم وإن تباينت
أصولها • وغربت وشرقت فصولها • واختلفت أحوالها • وأتممت وأنجذت أقوالها • وتنوعت أبوابها •
وأشامت وأعرقت أصحابها • وتغايرت مسائلها • وأيمنت وأيسرت وسائلها • فهي بأسرها مهمة ومعرفتها
على العلات نعمة • إلا أن أعلاها قدراً • وأغلاها مهراً • وأسناها مبنى • وأسمائها معنى • وأدقها فكراً •
وأرقها سرا • وأعرفها نسباً وأعرفها أباً • وأقومها قبلاً • وأقواها قبلاً • وأحلاها لساناً • وأجلاها بياناً •
وأوضحها سيلاً • وأصحها دليلاً • وأفصحها نطقاً • وأمنحها رفقا العلوم الدينية • والفهوم اللدنية • فهي
شمس ضحاها • وبدر دجاها • وخال وجنتها • ولعس شفتها • ودعج عيونها • وغنج جفونها • وحبب رضاها •
وتهد كعابها • ورقة كلامها • ولين قوامها •

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

فلا ينبغي لعاقل أن يستغرق النهار والليل • إلا في غوص بحارها • أو يستنهض الرجل والخيل • إلا في

سبر أغوارها أو يصرف نفائس الانفاس إلا في مهوراً بكارها • أو ينفق بدر الأعمار إلا لنشوف بدر أسرارها
 إذا كان هذا الدمع يجري صبابة على غيظ سلسي فهو دمع مضيع
 وإن من ذلك علم التفسير الباحث عما أراده الله سبحانه بكلامه المجيد • الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه
 ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد • فهو الحبل المتين • والعروة الوثقى • والصراط المبين • والوزر الأقوى والأوثى •
 وإني والله تعالى المنه منه • يطت عنى للتائم • ونيطت على رأسى العائم • لم أزل متطلباً لاستكشاف سره المكتوم • مترقباً
 لا رتشاف رحيقه المختوم • طالما فرقت نومي لجمع شوارده • وفارقت قومي لو صال خرائده • فلو رأيتنى وأنا
 أصافح بالجبين صفحات الكتاب من السهر • وأطالع - إن أعوز الشمع يوماً - على نور القمره في كثير من ليالى
 الشهر وأمثالى إذ ذاك يرفلون في مطارف اللهو • ويرقلون في ميادين الزهو • ويؤثرون مسرات الأشباح • على
 لذات الأرواح • ويهبون نفائس الاوقات • لنهب خسائس الشهوات • وأنا مع حدائثه سنى • وضيق عطنى لا تغرنى
 حالهم ولا تغيرنى أفعالهم • كأن لبني لباتى • ووصال سعدى سعادتى • حتى وقفت على كثير من حقائقه • ووفقت
 لحل وفير من دقائقه • وثقت - والثناء لله تعالى - من دره بقلم فكرى درأ مثنى • ولا بدع فأنا من فضل الله الشهاب
 وأبو الثنا • وقبل أن يكمل سنى عشرين جعات أصدح به واصدع • وشرعت أدفع كثير أمن إشكالات الاشكال
 وأدفع وأتجاهر بما ألهمنيه ربي بما لم أظفر به في كتاب من دقائق التفسير • وأعلق على ما أغلق بما لم تعلق به ظفر كل
 ذى ذهن خطير • ولست أنا أول من من الله تعالى عليه بذلك • ولا آخر من سلك في هاتيك المسالك • فكم وكم للزمان
 ولد مثلى • وكم تفضل الفرد عز شأنه على كثير بأضعاف فضلى

ألا انما الايام أبناء واحد وهذى الليالى كلها اخوات

ألا ان رياض هذه الأعصار عراها إعصار • وحياض تيك الامصار اعترها اعتصار • فصار العلم
 بالعيوقه والعلماء أعز من بيض الانوق • والفضل معلق بأجنحة النصور • 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 قليلاً من ذوى العرفان • فى هذه الازمان • دينهم اقتناص الشوارده
 ودينهم اقتناض أبكار الفوائد • يروون فيروون • ويقدحون فيورون • لكل منهم مزية لا يستتر نورها •
 ومرتبة لا ينتثر نورها • طالما اقتطفت من أزهارهم • واقتبست من أنوارهم • ولم صدر منهم أودعت عليه صدرى •
 وحبر فيهم أفنيت فى فوائده حبرى • ولم أزل مدة على هذه الحال • لأعبأ بما عبالى بما قيل أو يقال • كتاب الله
 لى افضل مؤانس • وسميرى اذا احلوك ظلمة الخنادس •

نعم السمير كتاب الله ان له حلاوة هي أحلى من جنى الضرب
 به فنون المعانى قد جمن فما تفتت من عجب الا الى عجب
 أمر ونهى وأمثال وموعظة وحكمة أودعت فى أفصح الكتب
 لطائف يحتلها كل ذى بصر وروضة يحتنها كل ذى أدب

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

(١) أنكر جماعة من أهل اللغة معنى تشويش وقالوا الصواب ان يقال هوشت فهو مهوشى لانه من المهوش وهو اختلاط

إلى ان رأيت في بعض ليالي الجمعة من رجب الأصم سنة الألف والمائتين والاثنتين والخمسين بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم رؤية لأعدها أضغاث أحلام، ولا أحسبها خيالات أو هام، ان الله جل شأنه وعظم سلطانه أمرني بطي السموات والارض، ورتق فققهما على الطول والعرض، ورفعت يداي إلى السماء وخفضت الاخرى إلى مستقر الماء، ثم انتبهت من نومي، وأنا مستعظم رؤيتي، فجعلت أفتش لها عن تعبير فرأيت في بعض الكتب أنها إشارة إلى تأليف تفسير، فرددت حينئذ على النفس تعللها القديم، وشرعت مستعينا بالله تعالى العظيم، وكأني ان شاء الله تعالى عن قريب عند إتمامه بعون عالم سري ونجواي، أنادى وأقول غير مبال بتشنيع جهول: هذا 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 مغاني المعاني بمحكم ترصيفه، زمن خلافة خليفة الله الاعظم، وظله المبسوط على خليفته في العالم بمجد نظام القواعد المحمدية، ومحدد جهات العدالة الاسلامية سورة الحمد الذي أظهره الرحمن في صورة الملك لكسر سورة الكافرين، وآية السيف الذي عوده الفاطر الفتح والنصر وأيده برسالات الذاريات في كل عصر فويل للمناققين، 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 الأمانة وعرا المخاض قريحة الاذهان وقرب ظهور طفل التفسير للعيان جعلت أفكر ما اسمه وبماذا أدعوه إذا وضعته أمه فلم يظهر لي اسم تهتس له الضمائر وتبتش من سماعه الخواطر فعرضت الحال لدى حضرة وزير الوزراء ونور حديثه البهاء ونور حدقة الوزراء آية الله التي لا تنسخها آية، ورب النهي الذي ليس له نهاية وصاحب الاخلاق التي ملك بها القلوب ومعدن الاذواق التي يكاد ان يعلم معها الغيوب، مولانا علي رضا باشا الازال له الرضا غطاء و فراشا فسماه على الفور وبديهته ذهنه تغنى عن الغور (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني) فياله اسم ما أسماء نسأل الله تعالى أن يطابقه مسماه وأحمد الله تعالى حمداً غصاً، وأصلي 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 (الفائدة الاولى) في معنى التفسير والتأويل وبيان الحاجة الى هذا العلم وشرفه، أما معناهما فالتفسير تفعيل من الفسر وهو لغة البيان والكشف والقول بأنه مقلوب السفر مما لا يسفر له وجه، ويطلق التفسير على التعرية الانطلاق يقال فسرت الفرس اذا عريته لينطلق ولعله يرجع لمعنى الكشف كما لا يخفى بل كل تصاريف حروفه لا تخلو عن ذلك كما هو ظاهر لمن أمن النظر، ورسومه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتمات لذلك كعرفة النسخ وسبب النزول وقصة توضح ما بهم في القرآن ونحو ذلك، والتأويل من الاول وهو الرجوع والقول بأنه من الايالة وهي السياسة كأن المؤول للكلام ساس الكلام ووضع المعنى فيه موضعه ليس بشئ، واختلف في الفرق بين التفسير والتأويل فقال أبو عبيدة: هما بمعنى، وقال الراغب: التفسير أعم وأثر استعماله في الالفاظ ومفرداتها في الكتب الالهية وغيرها والتأويل في المعاني والجل في الكتب الالهية خاصة، وقال الما تيريدى:

الثوب . واثبته الجوهري فقال التشويش التخليط ورهه صاحب القاموس . وقال ابن بري أنه من كلام المولدين ولا أصل له في العربية . وقد اشتهر هذا اللفظ ووقع في كلام الزمخشري وغيره من أهل المعاني كقولهم هذا لثوب وشوش . اهـ مصححه

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 سمعتها وما لم تسمعها مخالفة للعرف اليوم إذ قد تعارف من غير نكير أن التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانية تنكشف من سجع العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين، والتفسير غير ذلك وإن كان المراد الفرق بينهما بحسب ما يدل عليه اللفظ مطابقة فلا أظنك في مرتبة من رده هذه الأقوال أو بوجه ما فلا أراك ترضى إلا أن في كل كشف إرجاعاً وفي كل إرجاع كشفاً فافهم، وأما بيان الحاجة إليه فلان فهم القرآن العظيم - المشتغل على الأحكام الشرعية التي هي مدار السعادة الأبدية وهو العروة الوثقى والصراط المستقيم - أمر عسير لا يهتدى إليه إلا بتوفيق من اللطيف الخبير حتى إن الصحابة رضی الله تعالى عنهم على علو كعبهم في الفصاحة واستنارة بواطنهم بما أشرق عليها من مشكاة النبوة كانوا كثيرًا ما يرجعون إليه صلى الله عليه وسلم بالسؤال عن أشياء لم يرجوا عليها ولم تصل أفهامهم إليها بل ربما التبس عليهم الحال ففهموا غير ما أراده الملك المتعال كما وقع لعدى بن حاتم في الخيط الأبيض والأسود، ولا شك أن محتاجون إلى ما كانوا محتاجين إليه وزيادة (وأما بيان شرفه) فلان شرف العلم بشرف موضوعه وشرف معلومه وغايته وشدة الاحتياج إليه وهو حائز لجميعها، فان موضوعه كلام الله تعالى وماذا عسى أن يقال فيه، ومعلومه مع أنه مراد الله تعالى الدال عليه كلامه جامع للعقائد الحققة والأحكام الشرعية وغيرها، وغايته الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والوصول إلى سعادة الدارين وشدة الاحتياج إليه ظاهرة بما 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 يحتاج إلى الكلام والكلام لتوقف جميع مسائله من حيث الثبوت أو الاعتداد على الكتاب يتوقف على التفسير فيكون كل منهما رئيساً للآخر من وجه على أن رياسة التفسير بناء على ذلك الشرف مما لا ينتطح فيه كبشان، وأما الآثار الدالة على شرفه فكثيرة، أخرج ابن أبي حاتم وغيره من طريق ابن أبي طلحة عن ابن عباس في قوله تعالى: (يوتى الحكمة) قال: المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه ومحكمه 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 مرت بآية لا أعرفها إلا أحزنتني لاني سمعت الله يقول: (وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون) إلى غير ذلك (الفائدة الثانية) فيما يحتاجه التفسير ومعنى التفسير بالرأى - وحكم كلام السادة الصوفية في القرآن، فأما ما يحتاجه التفسير فأمر (الأول) علم اللغة لأن به يعرف شرح مفردات الألفاظ ومعلولاتها بحسب الوضع ولا يكفى اليسير إذ قد يكون اللفظ مشتركاً وهو يعلم أحد المعنيين والمراد الآخر فمن لم يكن عالماً بلغات العرب لا يحل له التفسير كما قاله مجاهد وينكل كما قاله مالك - وهذا مما لا شبهة فيه - نعم روى عن أحمد أنه سئل عن القرآن يمثل له الرجل بيت من الشعر فقال ما يعجني - وهو ليس بنص في المنع عن بيان المدلول اللغوي للعارف كما لا يخفى (الثاني) معرفة الأحكام التي للكلم العربية من جهة أفرادها وتركيبتها ويؤخذ ذلك من علم النحو، أخرج أبو عبيدة عن الحسن أنه سئل عن الرجل يتعلم العربية يلتمس بها حسن المنطق ويقوم بها قراءته فقال: حسن فتعلمها فإن الرجل يقرأ الآية فيعيا بوجهها فيهلك فيها - وفي قصة الأسود ما يعني عن الاطالة (الثالث) علم المعاني والبيان والبدیع، ويعرف بالاول خواص تراكيب الكلام من جهة إقادتها المعنى وبالثاني خواصها من حيث اختلافها، وبالثالث وجوه تحسين الكلام وهو الركن

الأقوم واللازم الأعظم في هذا الشأن كما لا يخفى ذلك على من ذاق طعم العلوم ولو بطرف اللسان (الرابع) تعيين مہم وتبيين مجمل 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 النبوة 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 المہارة ببعض ما ذكرنا يترتب عاينها 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 ما قاله، وفيه ان علم الموهبة بعد تسليم انه كسبي إنما يحتاج إليه في الاطلاع على الاسرار لا في 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 أفيض 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 «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار» ولا دليل في ذلك أما أولا فلا في صحة الحديث الأول مقالا قال في المدخل في صحته نظر وإن صح فانما أراد به - والله تعالى أعلم - فقد أخطأ الطريق إذ الطريق الرجوع في تفسير ألفاظه إلى أهل اللغة وفي نحو الناسخ والمنسوخ إلى الاخبار وفي بيان المراد منه إلى صاحب الشرع فان لم يجد هناك وهنا فلا بأس بالفكرة ليستدل بما ورد على ما لم يرد أو أراد من قال بالقرآن قولا يوافق هواه بأن يجعل المذهب أصلا والتفسير تابع 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، الأول من قال في مشكل القرآن بما لا يعلم فهو متعرض لسخط الله تعالى، والثاني وصح من قال «في القرآن قولا يعلم أن الحق غيره فليتبوأ مقعده من النار» وأما ثانيا فلا ن ادلة على جواز الرأي والاجتهاد في القرآن كثيرة وهي تعارض ما يشعر بالمنع فقد قال تعالى: (ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعله 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 فاحملوه على أحسن وجوهه» 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 يوثاه الرجل في كتابه إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة، والعجب كل العجب بما يزعم أن علم التفسير مضطر إلى النقل في فهم معاني القرآن كيب ولم ينظر إلى اختلاف التفسير وتنوعها ولم يعلم أن ما ورد عنه صلى الله عليه وسلم في ذلك كالكهريت الأحمر فالله يبنني أن يقول 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 ذروته ويمتطي منه صهوته، وأما من صرف عمره بوساوس أرسطاطاليس واختارشوك القنافة على
 ريش الطواويس فهو بمعزل عن فهم غوامض الكتاب وإدراك ما تضمنه من العجب العجيب، وأما كلام السادة
 الصوفية في القرآن فهو من باب الاشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر
 المرادة وذلك من كمال الايمان ومحض العرفان لا أنهم 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 يطمع 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 أخرجه ابن أبي حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس قال: القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطن،
 لا تنقض عجائبه، ولا تبلغ غايته فمن أوغل فيه برفق نجا ومن أوغل فيه بعنف هوى أخبار وأمثال وحلال وحرام
 وناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه وظهور وبطن فظهره التلاوة وبطنه التأويل فجالسوا 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 ظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر
 وباطنها ما تضمنته من الاسرار التي أطلع الله تعالى عليها أرباب الحقائق، ومعنى قوله ولكل حرف حد ان لكل
 حرف منتهى فيما أراد الله تعالى من معناه ومعنى قوله: ولكل حد مطلع أن لكل غامض من المعاني والاحكام مطالعا يتوصل
 به إلى معرفته ويوقف عن المراد به، وقيل في رواية لكل آية ظهر وبطن وحد ومطلع والمذكور بوساطة الالفاظ وتأليفاتها
 وضعا وإفادة وجعلها طرقات إلى استنباط الاحكام الخمسة هو الظهور وروح الالفاظ أعنى الكلام المعتلى عن المدارك الآلية
 بجواهر الروح القدسية هو البطن واليه الاشارة بقول الامير السابق. والحد إما بين الظهور والبطن يرتقى منه إليه وهو
 المدرك بالجمعية من الجمعية وإما بين 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 الظاهر التفسير والبطن
 التأويل والحد ما تنهاى 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 وباليست شعري ماذا يصنع المنكر بقوله تعالى (وتفصيلاً لكل شيء)، وقوله تعالى
 (ما فرطنا في الكتاب من شيء)؟ ويالله تعالى العجب كيف يقول باحتمال ديوان المثني وأبياته المعاني الكثيرة ولا يقول
 باشتغال قرآن 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 بهتان عظيم) بل ما من حادثة ترسم بقلم القضاء
 في لوح الزمان إلا وفي القرآن العظيم إشارة إليها فهو المشتغل على خفايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت •
 وقد ذكر ابن خلكان في تاريخه ان السلطان صلاح الدين لما فتح مدينة حلب أشهد القاضي محيي الدين قصيدة بائية

أجاد فيها كل الاجادة وكان من جملتها

وفتحك القلعة الشهباء في صفر مبشر بفتوح القدس في رجب

فكان كما قال فسئل القاضي من أين لك هذا فقال أخذته من تفسير ابن بركان في قوله تعالى: (الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين) قال المورخ: فلم أزل أتطلب التفسير المذكور حتى وجدته على هذه الصورة وذكر له حساباً طويلاً وطريقاً في استخراج حوله 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 واتهام ذهنك السقيم فيما لم يصل لكثرة العوائق والعلائق اليه

وإذا لم تر الهلال فسلم لآناس رأوه بالابصار

وسياتي تمة لهذا البحث ان شاء الله تعالى والله الهادي إلى سواء السبيل (الفائدة الثالثة) اعلم ان لكتاب الله تعالى أسماء أنها شيدلة في البرهان إلى خمسة وخمسين اسماً وذكر السيوطي بعد عددها في الاتقان وجوه تسميته بها ولم يذكر غير ذلك وعندي أنها كلها ترجع بعد التأمل الصادق إلى القرآن والفرقان رجوع أسماء الله تعالى إلى صفتي الجمال والجلال فهما الأصل فيها، وقد اختلف الناس في تحقيق لفظ القرآن، فالمروي 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 بالشيء اذا ضمته اليه وسمى به عندهم لقران السور والآيات والحروف فيه بعضها ببعض، وقال الفراء هو مشتق من القرائن لأن الآيات فيه يصدق بعضها بعضاً ويشبه بعضها بعضاً وهو على هذين القولين بلا همز أيضاً وتونه 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 الجمع ومنه قرأت الماء في الحوض اذا جمعه وسمى به لأنه جمع السور كما قال أبو عبيدة أو ثمرات الكتب السالفة كما قال الراغب أولان القاري يظهره من فيه أخذنا من قولهم ما قرأت الناقة سلى قط (١) كما حكى عن قطرب وعند اللحياني وجماعة هو مصدر كالغفران سمي به المقروء تسمية المفعول بالمصدر، قال السيوطي: قلت والمختار عندي في هذه المسألة مانص عليه الشافعي رضي الله تعالى عنه انتهى - وانا متبني من حولى - 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 إليه الشافعي ومحققو الأصوليين وعليه لا يعرف القرآن لأن التعريف لا يكون إلا للحائق الكلية ولعل من عرفه بالكلام المنزل للاعجاز بسورة منه أراد تصوير مفهوم لفظ القرآن وكذا من قال كالغزالي أنه ما نقل بين دفتي المصحف تواتراً أراد تخصيص الاسم بأحد الأقسام الثلاثة ما نقل بين الدفتين وما لم ينقل كالمنسوخ تلاوته نحو - إما أنزلنا المال لاقام الصلاة أو إيتاء الزكاة - وما نقل ولم يتواتر نحو - ثلاثة أيام متتابعات - ليعلم أن ذلك هو الدليل وعليه الأحكام من نحو منع التلاوة والمسح عدناً ولا يفرد على الأول إن أريد التمييز أن كونه للاعجاز ليس لازماً بيننا إذ لا يعرفه إلا الأفراد من العلماء فضلاً

(١) أى ما سقطت ولداً أى ما حلت قط

عن أن يكون ذاتياً فكيف يصح لتعريف الحقيقة وتمييزها وهو إنما يكون بالذاتيات أو باللوازم البينة ، وأيضاً أن معرفة السورة منه متوقفة على معرفته فيدور ، ويرد على الثاني مثل ثاني ماورد على الأول إذ معرفة المصحف موقوفة على معرفة القرآن إذ ليس هو إلا ما كتب فيه القرآن فأخذه في تعريفه دوراً أيضاً ، هذا وقد قال ساداتنا الصوفية أفاض الله تعالى علينا من فتوحاتهم القدسية : أن القرآن إشارة إلى الذات التي يضمحل بها جميع الصفات فهي المجلى المسمى بالاحدية أنزلها الحق تعالى شأنه على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ليكون مشهداً لاحدية من الأكوان ، ومعنى هذا الانزال أن الحقيقة الاحدية المتعالية في ذراها ظهرت فيه صلى الله عليه وسلم بكاملها وما ادخر عنه شيء بل أفيض عليه الكل كرماً إلهياً ذاتياً ووصف القرآن في بعض الآيات بالكريم لذلك إذ أي كرم يضاهي هذا الكرم ، وأنى تقاس هذه النعمة بسائر النعم ، وأما القرآن الحكيم فهوية الحقائق الإلهية يعرج العبد بالتحقق بها في الذات شيئاً فشيئاً على ما اقتضته الحكمة وإلى ذلك أشار الحق تعالى بقوله : (ورتلناه ترتيلاً) وهذا الحكم لا ينقطع أبداً إذ لا يزال العبد في ترقٍ والحق في تجلٍ فسبحان من لا تقيد الأكوان وهو كل يوم في شأن ، وأما القرآن العظيم في قوله تعالى : (ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم) فهو إشارة إلى الجملة الذاتية لا باعتبار النزول ولا باعتبار المكانة بل مطلق الاحدية الذاتية التي هي في مطلق الهوية الجامعة لجميع المراتب والصفات والشئون والاعتبارات ولهذا قرن بالعظيم ، وأما السبع المثاني فهو ما ظهر عليه في 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 تتميز كل صفة واسم من غيرها فحصل الفرق في نفس الحق من حيث أسماءه وصفاته فإن اسمه المنعم غير اسمه المنتقم وصفة الرضا غير صفة الغضب واليه الإشارة بقوله : « سبقت رحمتي غضبي » وهي متفاوتة المراتب في الفضل نظراً إلى أعيانها لا باعتبار أن في شيء منها نقصاً أو مفضولية ولهذا حكمت بعضها على بعض كما يشير إليه قوله صلى الله عليه وسلم : « أعود بمعافاتك من عقوبتك وأعود برضاك من سنختك وأعود بك منك لأحصى ثناء عليك » فكانت المعافاة أفضل من العقوبة والرضا أفضل من السنخ فأعاده بالفاضل بما يليه ، وكذا أعاده بذاته من ذاته فكما أن الفرق حاصل في الأفعال كذلك في الصفات بل في نفس واحدية الذات التي لا فرق فيها لكن من غريب شؤونها جمعها النقيضين . قال أبو سعيد : عرفت الله تعالى بجمعه بين الضدين ، ولكونه صلى الله عليه وسلم مظهراً للقرآن والفرقان كان خاتم النبيين ، وإمام المرسلين . لأنه ماترك شيئاً يحتاج إليه إلا وقد جاء به فلا يجد الذي يأتي بعده من الكمال شيئاً مما ينبغي أن ينبه عليه . قال تعالى : (ما فرطنا في الكتاب من شيء) . وقال تعالى : (وكل شيء فصلناه تفصيلاً) . إلى غير ذلك من الآيات هـ (وقد يقال) القرآن والفرقان إشارتان إلى مقام الجمع والفرق بأقسامهما . قالوا ولا بد للعبد الكامل منهما . فإن من لا تفرقة له لا عبودية له . ومن لا جمع له لا معرفة له . والجمع عندهم شهود الأشياء بالله تعالى . والتبري من الحول والقوة إلا بالله وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية والفناء عما سوى الله تعالى وهو المرتبة الاحدية ، والفرق أنواع ، فرق أول وهو الاحتجاب بالخلق عن الحق وبقاء رسوم الخليفة بحالها ، و فرق ثان وهو شهود قيام الخلق بالحق ورؤية الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة من غير احتجاب إحداهما عن الأخرى ، و فرق الوصف وهو ظهور الذات الاحدية بأوصافها في الحضرة الواحدة ، و فرق الجمع وهو تكثر الواحد بظهوره في المراتب

(٢-٢-١ ج ١ روح المعاني)

التي هي ظهور شئون الذات الاحدية وتلك الشئون في الحقيقة اعتبارات محضة لا تحقق 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 المقتضية لها وجودة في الجمع والجمع لا يوجد في التفاصيل ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فليفهم . ونسأل الله تعالى أن يلممنا رشدنا ويزيل بعلبه 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 أقدام وضلت عن الحق بها أقوام وهي وإن كانت مشروحة في كتب المتقدمين مبسوطه في زبر 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 نورت بصرك بشبه بدر لآليه، فإم ولا كصدي ومرعى ولا كالسعدان وما كل زهر ينبت الروض طيب ولا كل كحل للنواظر أهد

(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 الرضى 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 فمحل وفاق . وأما النفس 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: (فأسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم قال أتم شر مكانا) فان (قال) بدل من (أسر) أو استئناف بياني كأنه قيل فإذا كان في ذلك الاسرار فقيل: (قال أتم شر مكانا) . 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 ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الامر شيء ماقتلنا 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 لأحببت أجرى فقال لا يلقي ذلك الكلام إلا مؤمن» 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 للعبد كلاماً نفسياً بالمعنيين ، ولرب أيضاً كلاماً نفسياً كذلك ولكن أين التراب من رب الارباب

(فالمعنى الاول) للحق تعالى شأنه صفة أزلية منافية للآفة الباطنية التي هي بمنزلة الخرس في التكلم الانساني اللفظي ليس من جنس الحروف والالفاظ أصلا 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 تجددها، وحدوث المتعلق إنما يلزم في التعلق التنجيزي ولا تنكره، وأما التعلق المعنوي التقديرى ومتعلقه 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 ألا بالتكلم النفسى، وعدم هذا التعلق الخاص لا يستدعى انتفاء الكلام الأزلى كما لا يخفى.

(والمعنى الثانى) له تعالى شأنه كلمات غيبية وهي ألفاظ حكيمية مجردة عن المواد مطلقا نسبية كانت أو خيالية أو روحانية، وتلك الكلمات أزلية مرتبة من غير تعاقب في الوضع الغيبى العلمى لافى الزمان إذ لا زمان، والتعاقب بين الأشياء من توابع كونها زمانية ويقرب به من بعض الوجوه وقوع البصر على سطور الصفحة المشتتة على كلمات مرتبة في الوضع الكتابى دفعة ففى مع كونها مرتبة لا تعاقب فى ظهورها لجميع معلومات الله الذى هو نور السموات والارض مكشوفة له أزلا كما هي مكشوفة له فيما لا يزال ثم تلك الكلمات الغيبية المترتبة ترتبا وضعيا أزليا يقدر بينها التعاقب فيما لا يزال، والقرآن كلام الله تعالى المنزل بهذا المعنى فهو كلمات غيبية مجردة عن المواد مرتبة فى علمه أزلا غير متعاقبة تحقيا بل تقديرا 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 المصاحف محفوظ فى الصدور مقروء بالألسن مسموع بالأذان غير حال فى شىء منها وهو فى جميع هذه المراتب قرآن حقيقة شرعية معلوم من الدين بالضرورة، فقولهم غير حال إشارة إلى مرتبته النفسية الأزلية فإنه من الشئون الذاتية ولم تفارق الذات ولا تفارقها أبداً ولكن الله تعالى أظهر صورها فى الخيال والحس فصارت كلمات مخيلة وملفوظة مسموعة ومكتوبة مرتبة فظهر فى تلك المظاهر من غير حلول إذ هو فرع الانفصال وليس فليس، فالقرآن كلامه تعالى غير مخلوق وإن تنزل فى هذه المراتب الحادثة ولم يخرج عن كونه منسوباً إليه (أما) فى مرتبة الخيال فلقوله ﷺ: «أغنى الناس حملة القرآن من جعله الله تعالى فى جوفه» وأما فى مرتبة اللفظ فلقوله تعالى: (وإذصرنا إليك نفرأ من الجن يستمعون القرآن) وأما فى مرتبة الكتابة فلقوله تعالى: (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ) وقول الامام أحمد: لم يزل الله متكلماً كيف شاء وإذا شاء بلا كيف إشارة إلى مرتبتين، فالاول إلى كلامه فى مرتبة التجلى والتنزل الى مظهر له كقوله ﷺ: «إذا قضى الله الامر فى السماء ضربت الملائكة أجنحتها خضعانا لقوله كأنه سلسلة على صفوان» الحديث، والثانى الى 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 متكلماً وموصوفاً بالكلام من حيث تجلى ومن حيث لا، فمن حيث تجليه فى مظهر لكلامه كيف وإذا شاء لم يتكلم بما اقتضاه مظهر تجليه فيكون متكلماً بلا كيف كما كان ولم يزل، والاشعرى اذا حققت الحال وجدته قائلاً بأن الله تعالى كلاماً بمعنى التكلم وكلاماً بمعنى المتكلم به وانه بالمعنى الثانى لم يزل متصفاً بكونه أمراً ونهياً وخبراً فانها أقسام المتكلم به وأن الكلام النفسى بالمعنى الثانى حروفه غير عارضة للصوت فى الحق والخلق غير أنها فى الحق كلمات غيبية مجردة عن المواد أصلا إذ كان الله تعالى ولم يكن شىء غيره، وفى الخلق كلمات مخيلة ذهنية ففى مادة خيالية، فكلمات الكلام النفسى فى جنابه تعالى كلمات حقيقية لكنها ألفاظ حكيمية ولا يشترط اللفظ الحقيقى فى كون الكلمة حقيقية إذ قد أطلق الفاروق الكلمة على أجزاء مقالته.

المخيلة 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 الحكيم دال عليه وهو دال في النفس على معناه بلاشبهة ولا انفكاك فيصدق على اللفظ النفسي بمعناه أنه مدلول اللفظ الحقيقي ومعناه، فتفسير المعنى النفسي المشهور عن الأشعري بمدلول اللفظ وحده كما 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 حينئذ 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 مقالة مفردة في ذلك - ومحصولها 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 فانما 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 كفر من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة، وعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقي، وعدم 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 أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء باللسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة 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 الحادث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعًا بين الأدلة وهذا الذي ذكرنا وإن كان مخالفا لما عليه متأخرو أصحابنا إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته انتهى (واعترضه) الدواني بوجوه قال (أما أولا) فلان مذهب الشيخ أن كلامه تعالى واحد وليس بأمرو ولا نهى ولا خبر وإنما يصير أحده الامور بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وإنما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف (وأما ثانيا) فلان كون الحروف والألفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب يفضي إلى كون الاصوات مع كونها أعراضا سيالة موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل أن يقال الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتيب وتعاقب بين أجزائها (وأما ثالثا) فلأنه يؤدي إلى أن يكون الفرق بين ما يقوم بالقارىء من الألفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب تصور الآلة (فنقول) هذا الفرق إن أوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته من جنس الألفاظ وإن لم يوجب وكان ما يقوم بالقارىء وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما إنما يكون باجتماعه

(١) حيث قال فلما سكت أي خطيب الانصار - أردت أن اتكلم و كنت زورت في نفسى مقالة أعجبتني أريد أن أقدمها

بين يدي أبي بكر - إلى أن قاله فكان هو أعلم مني وأوفر وأقرب والله ما تركت من طمة أعجبتني في تزويري إلا قل في بدنيته مثلها أو أفضل منها - الاثر بطوله أم منه

وعدمه اللذين هما من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية مجانسا لصفات المخلوقات •
 (وأما رابعا) فلان لزوم ما ذكره من المفسد وهم، فان تكفير من أنكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى إنما هو إذا اعتقد أنه من مخترعات البشر أما إذا اعتقد أنه ليس كلام الله بمعنى أنه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته بل هو دال على الصفة القائمة بذاته لا يجوز تفكيره أصلا كيف وهو مذهب أكثر الاشاعرة ما خلا المصنف وموافقيه . وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة إنما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى حقيقة لا على أنه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى أنه من ضروريات الدين مع أنه خلاف ما نقله عن الاصحاب . وكيف يزعم أن هذا الجرم الغفير من الاشاعرة أنكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك (وأما خامسا) فلان الأدلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل ترجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق بالنسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته انتهى (والجواب) أما عن الاول فهو أن الحق عز اسمه له كلام بمعنى التكلم وكلام بمعنى المتكلم به . وما هو أمر واحد ، المعنى الاول وهو صفة واحدة تعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به من الكتب والكلمات وأنها ليست من جنس الحروف والالفاظ أصلا لا الحقيقية ولا الحكمية وما ذكر في الاعتراض ينطبق عليه بلا كلفة (والدليل) على أن المنعوت بهذه الاوصاف عند الشيخ هو المعنى الاول ، نقل الامام أن الكلام الازلي لم يزل متصفا بكونه أمرا نيا خبرا ولا شك أن هذه أقسام المتكلم به وكل من كان قائلا بانقسام الثاني كان المنعوت بالوحدة ذاتا والتعدد تعلقا المعنى الاول عنده جمعا بين الكلامين (وأما) عن الثاني فهو أن ذلك إنما يلزم إذا أريد من اللفظ الحقيقي؛ وأما إذا أريد النفسى الحكيمى فلا ورود له لان الالفاظ النفسية كلها مجتمعة الاجزاء في الوجود العلى مع كونها مترتبة كما ذكره هو نفسه وكلام صاحب المواقف محتمل للتأويل كما تقدم فليحمل عليه سعيا بالاصلاح مهما أمكن (وأما) الثالث فهو أن الايراد مبنى 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 الاصحاب أن مرادهم بالمعنى هو المقابل للفظ مجردا عن اللفظ مطلقا وقد سمعهم يقولون إن الكلام اللفظى ليس كلامه تعالى حقيقة بل مجازا ، فاذا انضم قولهم بنى كونه كلاما حقيقة شرعية إلى قولهم في ظنه أن النفسى هو المعنى المقابل للفظ لزم من هذا ما هو في معنى القول بكون اللفظ من مخترعات البشر ولا يخفى استلزامه للمفسد ولكن لم يريدوا بالمجاز الشرعى فان إطلاق كلام الله تعالى المسوع متواتر فلا يتأتى نفيه لاحد بل المراد أن الكلام إنما يتبادر منه ما هو وصف للمتكلم وقائم به قياما يقتضيه حقيقة الكلام وذات المتكلم فى الحق والخلق على الوجه اللائق بكل - وأما ما يتلى فهو حروف عارضة للصوت الحادث ولا شك أنه ليس قائما 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 كلاما حقيقة شرعية لذلك وفيه إطلاق لاسم الحقيقة على الصورة فيكون مجازا من هذا الوجه وإلى هذا يشير كلام التفتازانى فلا يلزم شيء من المفسد واعتراض صاحب المواقف مبنى على ظنه (وأما الخامس) فهو أن كلام صاحب المواقف ليس نصافى أن الضمير راجع الى التلفظ بل يحتمل أن يكون راجعا 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 النفسي والمعنى كما يقتضيه ظاهر التشبيه بالقائم بنفس الحافظ ولا شك أنه لا ترتب فيه أي لا تعاقب فيه في الوجود العلي وحينئذ فقولهم نعم الترتب إنما يحصل في التلفظ معناه أن الترتب في المعنى النفسي الذي هو مجموع اللفظ النفسي والمعنى إنما يحصل في التلفظ الخارجي لضرورة عدم مساعدة الآلة، فقوله: وهو الذي هو حادث أي الملفوظ بالتلفظ الخارجي الذي هو الصورة لحادث لا اللفظ النفسي وتحمل الأدلة التي تدل على الحدوث على حدوثه أي الملفوظ بالتلفظ الخارجي 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 اللفظي الذي هو معجزة قديماً صفة له تعالى ولا يخفى أن المعجزة هو القرآن في مرتبة تنزله إلى الالفاظ الحقيقية العربية فكونه لفظاً حقيقياً عربياً مجعول (١) بالخص فيكون معجزة بلا شبهة، والقديم على ما حقق هو القرآن اللفظي النفسي الذي هو مجموع اللفظ النفسي والمعنى، وهذا واضح لمن ساعدته العناية، وقد شنع على الشيخ الأشعري في هذا المقام أقوام تشابهت قلوبهم - واتحدت أغراضهم - وإن اختلفت أساليبهم - وهما أنما يحولته تعالى رادلاً اعتراضاتهم بعد نقلها غير هياب ولا وكل وإن اتسع علم أهلها فالبعوضة قد تدمى مقلة الأسد - وفضل الله تعالى ليس مقصوداً على أحد • (فأقول) قال تليذمه ولانا الدواني عفيف الدين الأيجي ما حاصله أن هذا الذي تدعيه: الأشاعرة من أن للكلام معنى آخر يسمى النفسي باطل فانا إذا قلنا زيد قائم فهناك أربعة أشياء (الاول) العبارة الصادرة عنه (والثاني) مدلول هذه العبارة وما وضع له هذه الالفاظ من المعاني المقصودة بها (الثالث) عليه بثبوت تلك النسبة وانتفائها (الرابع) ثبوت تلك النسبة وانتفاؤها في الواقع، والآخران ليسا كلاماً اتفاقاً، والاول لا يمكن أن يكون كلام الله حقيقة على مذهبهم فبقي الثاني وكذا نقول في الأمر والنهي ههنا ثلاثة أمور (الاول) الإرادة والكره الحقيقية (الثاني) اللفظ الصادر عنه (الثالث) مفهوم لفظه ومعناه - والاول ليس كلاماً اتفاقاً - والثاني كذلك على مذهبهم فبقي الثالث وبه صرح أكثر محققهم وكونه كلاماً نفسياً ثابتاً لله تعالى شأنه محكوماً عليه بأحكام مختلفة باطل من وجوه (الاول) أنه مخالف للعرف واللغة فإن الكلام فيهما ليس إلا المركب من الحروف (الثاني) أنه لا يوافق الشرع إذ قد ورد فيما لا يحصى كتاباً وسنة أن الله تعالى ينادي عباده، لا ريب أن النداء لا يكون إلا بصوت بل قد صرح به في الاخبار الصحيحة (٢) وباب المجاز وإن لم يعلق بعد إلا أن حمل ما يزيد على نحو مائة ألف من الصرائح على خلاف معناها مما لا يقبله العقل السليم (الثالث) أن مقالوه من كون هذا المعنى النفسي واحداً يخالف العقل فانه لا شك أن مدلول اللفظ في الأمر يخالف مدلوله في النهي - 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 مشتملاً على ما شتمل 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 النفسي هو مدلول اللفظ وحده أي المعنى المجرد عن مقارنة اللفظ. مطلقاً ولو حكماً وقد عرفت أنه ليس كذلك بل المراد به مجموع اللفظ النفسي والمعنى وهو الذي يدور

(١) قال تعالى: وانا جعلناه قرآناً عربياً موهماً (٢) منها ما رواه البخاري عن أبي سعيد قال ﷺ وقال الله يا آدم

يقول ليكروم بعدك فنادى بصوت ابن الله بأمرك ان تخرج من ذريرتك بعثا إلى 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 المراد وهي هذه الجملة بشرط وجودها في الذهن بالفاظ مخيلة ذهنية دالة على معانيها في النفس وهذا يعنونه بالكلام النفسي فلا محذور (ونقول) على سبيل التفصيل (أما الأول) فجوابه أنه إن ماتم المخالفة إذا لم يكن عندهم مجموع اللفظ النفسي والمعنى فحيث كان لا مخالفة لان الكلام حينئذ مركب 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 علمه وكلما كان كذلك كان الكلام اللفظي صورة من صور الكلام النفسي ودليلاً من أدلة ثبوتها (والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) .

(وأما الثالث) فجوابه أن المنعوت بأنه واحد بالذات متعدد تعلقاته هو الكلام بمعنى صفة المتكلم ووحده مما لا شك لعاقل فيها - وأما الكلام النفسي بمعنى المتكلم به فليس عنده واحد بل نص في الإبانة على انقسامه إلى الخبر والامر والنهي في الأزل فلا اعتراض - وقال النجم سليمان الطوفي: إنما كان الكلام حقيقة في العبارة مجازاً في مدلولها لوجهين (أحدهما) أن المتبادر إلى فهم أهل اللغة من إطلاق الكلام إنما هو العبارة والمبادر دليل الحقيقة (الثاني) أن الكلام مشتق من الكلم لتأثيره في نفس السامع والمؤثر فيها إنما هو العبارات لا المعاني النفسية بالفعل - نعم هي مؤثرة للفائدة بالقوة، والعبارة مؤثرة بالفعل فكانت أولى بأن تكون حقيقة والآخرى مجازاً - وقال المخالفون: استعمل لغة في النفس والعبارة (قلنا) نعم لكن بالاشتراك أو بالحقيقة فيما ذكرناه وبالمجاز فيما ذكرتموه والأول ممنوع - قالوا الأصل في الإطلاق الحقيقة قلنا والأصل 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 لمافهم إلا العبارة، وأما قوله تعالى: (وأسرؤا قولكم) الآية فلا حجة فيه لأن الأسرار خلاف الجهر وكلاهما عبارة عن أن يكون أرفع صوتاً من الآخر - وأما بيت الأخطل المشهور أن البيان - وبتقدير أن يكون الكلام فهو مجاز عن مادته وهو التصورات المصححة له إذ من لم يتصور ما يقول لا يوجد كلاماً ثم هو مبالغة من هذا الشاعر بترجيح الفؤاد على اللسان انتهى وفيه ما لا يخفى .

أما أولاً فلا ن ما ادعاه من التبادر إنما هو لكثرة استعماله في اللفظي لمسيس الحاجة إليه لكونه الموضوع له خاصة بدليل استعماله لغة وعرفاني النفس والأصل في الإطلاق الحقيقة - وقوله والأصل عدم الاشتراك قلنا: نعم إن أردت به الاشتراك اللفظي ونحن لا ندعيه وإنما ندعي الاشتراك المعنوي وذلك أن الكلام في اللغة ينقل النحويين ما يتكلم به قليلاً كان أو كثيراً حقيقة أو حكماً (وأما ثانياً) فلا ن ما ادعاه من أن المؤثر في نفس السامع إنما هو العبارات لا المعاني النفسية إلا مرفيه بالعكس بدليل أن الإنسان إذا سمع كلاماً لا يفهم معناه لا تؤثر ألفاظه في نفسه شيئاً وقد يتذكر الإنسان في حالة سروره كلاماً يحزنه - وفي حالة حزنه كلاماً يسره فيتأثر بهما ولا صوت ولا حرف هناك وإنما هي حروف ولفظيات 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) فلا ن ما قاله في قوله تعالى: (يقولون في أنفسهم) من أنه مجاز دل على المعنى النفسي فيه بقرينة (في أنفسهم) ولو أطلق لمافهم إلا العبارة يردده قولته 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) وباللسنتهم) 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 لاعلينا (وأما رابعا) فلأن ما ذكره في قوله تعالى: (وأسرؤا) الآية تحكم بحت لأن السر كما قال الزمخشري ما حدث به الرجل نفسه أو غيره في مكان خال ويساعده الكتاب والأثر واللغة كما لا يخفى على المتتبع (وأما خامسا) فلأن ما ذكره في بيت الأخطل خطل من وجوه (أما أولا) فعلى تقدير أن يكون المشهور البيان بدل الكلام يكفينا في البيان لأنه (١) إما اسم مصدر بمعنى ما بين به أو مصدر بمعنى التبيين وعلى الأول هو بمعنى الكلام ولا فرق بينهما إلا في اللفظ، وعلى الثاني 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 قصده منها (وأما ثانيا) فلأن قوله وبقتدير 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 كلمة حكمة سواء نطق بها على بينة من الأمر أو كانت منه رمية من غير رام فإن معناه موجود فى حديث أبي سعيد «العينان دليلان والاذنان قمعان واللسان ترجمان - الى أن قال - والقلب ملك فاذا صلح» الحديث وفى حديث أبي هريرة «القلب ملك وله جنود - الى أن قال - واللسان ترجمان» الحديث فما قيل (٢) ان هذا الشاعر نصرانى عدو الله تعالى ورسوله فيجب اطراح كلام الله تعالى ورسوله تصحيحا لكلامه أو حمله على المجاز صيانة لكلمة هذا الشاعر عنه، وأيضا يحتاجون إلى إثبات هذا الشعر والشهرة غير كافية فقد قتش ابن الخشاب دواوين الأخطل العتيقة فلم يجد فيها البيت انتهى كلام أو هن وأوهى من بيت العنكبوت وأنه لأوهن البيوت (أما أولا) فلان 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) فلان عدم وجدان ابن الخشاب لا يدل على انتفائه بالكلية كما لا يخفى، والحاصل أن الناس أكثروا القال والقيلى فى حق هذا الشيخ الجليل وكل ذلك من باب وكم من عائب قول لا صحيحا وآفته من الفهم السقيم نعم البحث دقيق لا يرشد اليه إلا توفيق لم أسهر أناسا وأكثر وسواسا وأثار فتنة وأورث محنة وسجن أقواما وأم إماما

مرام شط مرى العقل فيه ودون مداه يد لا تيد

ولكن بفضل الله تعالى قد أتينا فيه بلب اللباب، وخلاصة ما ذكره الأصحاب، وقد اندفع به كثير مما أشكل على الأقوام، وخفى على أفهام ذوى الأفهام، ولا حاجة معه إلى مقاله المولى المرحوم غنى زاده فى التخلص عن هاتيك الشبه بمانه، ثم اعلم أنى بعد ما حررت البحث بعثنى فرط الانصاف إلى أنه لا ينبغي لذى الفطرة السليمة أن يدعى قدم اللفظ لاحتياجه إلى هذه التكاليف وكذا كون الكلام عبارة عن المعنى القديم لركاكة توصيف الذات به كيف ومعنى قصة نوح مثلا ليس بشيء يمكن انصاف الذات به إلا بتحمل بعيد، فالحق الذى لا يحيد عنه هو أن المعانى كلها موجودة فى العلم الأزلى بوجوده 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 إبراز ذلك البعض فى الخارج بذلك الوجود الحادث فيما لا يزال فهذا الاقتضاء صفة قديمة للذات هو بها فى الأزل مسماة بالكلام

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

النفسي وأثره الذي هو ظهور المعنى القديم باللفظ الحادث إنما يكون فيما لا يزال والمغايرة بينه وبين صفة العلم ظاهرة وهذا هو غاية الغايات في هذا الباب ، والحمد لله على ما خصني بفهمه من بين أرباب الالباب انتهى .
 وفيه أنه غاية الغايات في الجسارة على رب الأرباب وإحداث صفة قديمة ما أنزل الله تعالى بهما من كتاب إذ لم يرد في كتاب الله تعالى ولا في سنة نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم ولا روى عن صحابي ولا تابعي تسمية ذلك الاقتضاء كلاماً بل لا يقتضيه عقل ولا نقل على أنه لا يحتاج إليه عند من أخذت العناية بيديه ، هذا وإذا سمعت ما تلوناه، ووعيت ما حققناه فاسمع الآن تحقيق الحق في كيفية سماع موسى عليه السلام كلام الحق (فأقول) الذي انتهى إليه كلام أئمة الدين كالما تریدی والأشعري وغيرهما من المحققين أن موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى بحرف وصوت كما تدل عليه النصوص التي بلغت في الكثرة مبلغاً لا ينبغي معه تأويل ، ولا يناسب في مقابلته قال وقيل، فقد قال تعالى: (ونادينا من جانب الطور الأيمن) «(وإذ نادى ربك موسى) ، (نودي من شاطئ الوادي الأيمن) (إذ ناداه ربه بالوادي المقدس طوى) ، (نودي أن بورك من في النار ومن حولها) واللائق بمقتضى اللغة والأحاديث أن يفسر النداء بالصوت (١) بل قد ورد إثبات الصوت لله تعالى شأنه في أحاديث لا تحصى، وأخبار لا تستقصى*
 (روى البخاري في الصحيح «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديان» ومن علم أن الله تعالى الحكيم أن يتجلى بما شاء وكيف شاء وأنه منزّه في تجليه قريب في تعاليه لا تقيد المظاهر عند أرباب الأذواق إذ له الإطلاق الحقيقي حتى عن قيد الإطلاق زالت عنه إشكالات واتضحت لديه متشابهات (٢) وما يدل على ثبوت التجلي في المظهر لله تعالى قول ابن عباس ترجمان القرآن في قوله تعالى: (أن بورك من في النار) كما في الدر المشور يعني تبارك وتعالى نفسه كان نور رب العالمين في الشجرة، وفي رواية عنه كان الله في النور ونودي من النور، وفي صحيح مسلم حجاب النور، وفي رواية له حجاب النار. ودفع الله سبحانه توهّم التقييد بما يناهز التنزيه بقوله: (وسبحان الله) أي 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) أي المنادي المتجلى (أنا الله العزيز) فلا أتقيد لعزق ولكني (الحكيم) فانتقضت حكمتي الظهور والتجلى في صورة مطلوبك فالمسموع على هذا صوت وحرف سمعهما موسى عليه السلام من الله تعالى المتجلى بنوره في مظهر النار لما اقتضته الحكمة فهو عليه السلام كلم الله تعالى بلا واسطة لكن من وراء حجاب مظهر النار وهو عين تجلي الحق تعالى له. وأما ما شاع عن الأشعري من القول بسماع الكلام النفسي 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 النفسي بطريق خرق العادة قوله تعالى في الحديث القدسي «ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به»
 الحديث ، ومن الواضح أن الله تبارك وتعالى إذا كان بتجليه النوري المتعلق بالحروف غيبية كانت أو خيالية

(١) قال في القاموس: النداء بالكر والضم الصوت اه منه

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

أو حسية سمع العبد على الوجه اللائق المجامع (ليس كمثل شيء) عند من يتحقق معنى الاطلاق الحقيقي صح أن يتعلق سمع العبد بكلام ليس حروفه عارضة لصوت لانه بالله يسمع إذ ذاك والله سبحانه يسمع السرو والنجوى . والامام الماتريدي 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 فمراده الاستحالة العادية فلا خلاف بين الشيخين عند التحقيق ، ومعنى قول الاشعري ان كلام الله تعالى القائم بذاته يسمع عند تلاوة كل تال وقراءة كل قارىء أن المسموع أولا وبالذات عند التلاوة إنما هو الكلام اللفظي الذي حروفه عارضة لصوت القارىء بلا شك لكن الكلمات اللفظية صور الكلمات الغيبية القائمة بذات الحق فالكلام النفسى مسموع بعين سماع الكلام اللفظي لانه صورته لا من حيث الكلمات الغيبية فانها لا تسمع إلا على طريق خرق العادة (وقول) الباقلاني إنما تسمع التلاوة دون المتلو والقراءة دون المقروء يمكن حمله على أنه أراد إنما يسمع أولا وبالذات التلاوة أى المتلو اللفظي الذي 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 وسماعنا له على هذا أن موسى عليه السلام سمع من الله عز وجل بلا واسطة لكن من وراء حجاب ونحن إنما نسمعه من العبد التالى به بين سماع الكلام اللفظي المتلو بلسانه العارض حروفه لصوته لا من الله تعالى المتجلى من وراء حجاب العبد فلا يكون سماعنا 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 أمنعت النظر فى قول أهل السنة القرآن كلام الله عز وجل غير مخلوق وهو مقروء بألسنتنا مسموع باذاننا محفوظ فى صدورنا مكتوب فى مصاحفنا غير حال فى شيء منها رأيتة قولاً بالمظاهر ودالاً على أن تنزل 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 والطوفى وأبى نصر وأمثالهم (١) صرير باب أو طنين ذباب وهم وان كانوا فضلاء محققين وأجلاء مدققين

(١) وما ذكره المؤلف رحمه الله تعالى فى حق هؤلاء الأئمة مبالغ فيه . ولعله لم يطلع على مولفاتهم فان للامام ابن تيمية كتاباً شرح فيه حديث النزول وبين صفة الكلام والنزول وغير ذلك من صفات الله تعالى وأنه لا فرق بينها فى الاعتقاد بإبائها على ظاهرها بدون تحريف ولا تأويل ولا تصحيف وأورد كلام علماء السلف فى ذلك . وللإمام ابن القيم أيضاً كتاب سماه اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المدطلة والجهمية عن هؤلاء المؤلفين لصفات الله بما لم يرد به دليل من كتاب ولا سنة ولا قول لصحابي ولا تابعي ، وحاصل اعتقاد السلف فى ذلك أن كلامه هو صفة كما أخبر بذلك فى كتابه وعلى لسان رسوله وأنه ليس كمثل شيء . والبحث فى ذلك ليس من سنة السلف وأئمة الدين بل هو من المتكلمين الذين أشرب فى قلوبهم نقل علوم اليونانيين زمن المأمون فأكسبهم خيالات وهمية فى أذهانهم وفرجيات فاسدة واحتمالات ما أنزل الله بها من سلطان . نسأل الله لإصلاح الأمة والعمل بما كان عليه سلفنا : اه مصححه منهم

لكنهم كثيراً ما انحرفت أفكارهم واختلطت أنظارهم فوقعوا في علماء الأمة وأكابر الأئمة وبالغوا في التعنيف والتشنيع وتجاوزوا في التسخيف والتفظيم ولولا الخروج عن الصدود لو فاتهم الكيل صاعاً بصاع ولتقدمت إليهم بما قدموا باعاً بباع ولعلبتهم كيف يكون الهجاء ؛ بحروف الهجاء . ولعرفتهم إلام ينتهي المرء بلا مرء .

فلي فرس للحلم بالحلم ملجم ولي فرس للجهل بالجهل مسرج

فن رام تقويي فاني مقوم ومن رام تعويجي فاني معوج

على أن العفو أقرب للتقوى . والاعضاء مبنى الفتوة وعليه الفتوى . والسادة الذين تكلم فيهم هؤلاء إذا مروا باللذوم مروا كراماً ، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً ، وحيث تحرر الكلام في الكلام على مذهب أهل السنة واندفع عنه بفضل الله تعالى كل محنة ومهنة ، فلا بأس بأن نحكي 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 . وكاذب لا يورثك إلا صدقاً (فنقول) أما المعتزلة فاتفقوا كافة على أن معنى كونه تعالى متكلماً أنه خالق الكلام على وجه لا يعود إليه منه صفة حقيقية كما لا يعود إليه من خلق الأجسام وغيرها صفة حقيقية ، واتفقوا أيضاً على أن كلام الرب تعالى مركب من الحروف والاصوات وأنه يحدث 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 الباكون ، وذهب أبو الهذيل بن العلاف وأصحابه إلى أن بعضه في محل وهو قوله كن ، وبعضه لا في محل كلاماً والنهي والخبر والاستخبار ، وذهب الحسن بن محمد النجار إلى أن كلام الباري إذا قرئ فهو عرض وإذا كتب فموجس ، وذهبت الامامية والخوارج والحشوية إلى أن كلام الرب تعالى مركب من الحروف والاصوات ، ثم اختلف هؤلاء فذهب الحشوية إلى أنه قديم ، إلى 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 قديم يطلق على القدرة على التكلم وقديم يطلق على الأقوال والعبارات 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 كائن 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 المعترفين 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 بحادث 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) لما رأوا مخالفة الأولين للضرورة الظاهرة

(١) هم الجبائية ، (٢) هم المعتزلة ، (٣) هم الكرامية ، منه

التي هي أشنع من مخافة 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 وكثرت في حقهم القال والقبيل والنزاع الطويل، وبعضهم تحير فوقف وحبس ذهنه في مسجد الدهشة واعتكف، وعند القياسان صحيحان والنتيجتان صادقتان ولكل مقام مقال ولكل كلام أحوال ولا أظنك تحوجني إلى التفصيل بعد ما وعاه فكرك الجميل بل ولا تكلفني رد هذه الأقوال الشنيعة التي هي لديك إذا أخذت العناية بيدك كسراب بقية فليطر شحور القلم إلى روضة أخرى وليغرد بفائدة لعلها أولى من الاطالة وأخرى والله سبحانه وتعالى الموفق للصواب لأرب 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 تواتره وفي مسند أبي يعلى أن عثمان رضي الله عنه قال على المنبر أذ كر الله رجلا سمع النبي ﷺ قال إن القرآن أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف لما قام فقاموا حتى لم يحصوا فشهدوا بذلك فقالوا وأنا أشهد معهم، واختلف في معناه على أقوال (أحدها) أنه من المشكل الذي لا يدري لا شراك الحرف (٢) وفيه أن مجرد الاشتراك لا يستدعي ذلك اللهم إلا أن يكون بالنظر إلى هذا القائل (ثانيها) أن المراد التكثير لا حقيقة العدد وقد جروا على تكثير الأحاد بالسبعة والعشرات بالسبعين والمئات بسبعمائة وسر التسبيع لا يخفى واليه جنح عياض وفيه مع عدم ظهور معناه أن حديث أبي كمار رواه النسائي «أن جبريل وميكائيل أتياني فقعده جبريل عن يميني وميكائيل عن يساري فقال جبريل اقرأ القرآن على حرف فقال ميكائيل استزده حتى بلغ سبعة أحرف» ونحوه من الأحاديث لا سيما حديث أبي بكر الذي في آخره فنظرت إلى ميكائيل فسكت فعملت أنه قد انتهت العدة، أقوى دليل على إرادة الانحصار بل في جمع القلة نوع إشارة إلى عدم الكثرة كما لا يخفى (ثالثها) أن المراد بها سبع قرآت وفيه أن ذلك لا يوجد في كلمة واحدة إلا نادراً (٣) والقول أن كلمة تقرأ بوجه أو وجهين إلى سبع بشكل 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 القراآت 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 ما لم 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 أتستطيع أن تقول الفاجر؟ قال نعم قال فافعل، وفيه أن ذلك كان رخصة لعسر تلاوته بلفظ واحد على الأيمن ثم نسح والالجازات روايته بالمعنى ولذهب التعبد بلفظه ولا تسع الخرق ولفات كثير من الأسرار والاحكام وهذا يستدعي نسخ الحديث وفيه بعد بل لا قائل به (خامسها) أن المراد بها كيفية النطق بالتلاوة من إدغام وإظهار وتفخيم وترقيق وإشباع ومد وقصر وتشديد وتخفيف وتلين وتحقيق، وفيه أن ذلك ليس من الاختلاف

(١) وم أبي بن كعب وأنس وحذيفة وزيد بن أرقم وسمرة بن جندب وسليمان بن صبرة وابن عباس وابن مسعود وعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وعمر بن الخطاب وعمر بن أبي سلمة وحمرو 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 النهري أمه (٣) مثل (عبد الطافوت) (ولا تقل لها أف) أمه

الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى، واللفظ الواحد بهذه الصفات باق على وحدته فليس فيه حينئذ جليل فائدة ٥
 ﴿سادسها﴾ أن المراد سبعة أصناف وعليه كثيرون ثم اختلفوا في تعيينها فقيل: بحكم ومتشابه وناسخ
 ومنسوخ وخصوص وعموم وقصص، وقيل: إظهار الربوبية وإثبات الوجدانية وتعظيم الألوهية والتعبد لله
 ومجانبة الاشرار والترغيب في الثواب والترهيب من العقاب. وقيل أمر ونهي ووعد ووعد وإباحة وإرشاد
 واعتبار. وقيل غير ذلك والكل محتمل بل وأضعاف أمثاله إلا أنه لا مستند له ولا وجه للتخصيص ٥

﴿سابعها﴾ أن المراد سبع لغات واليه ذهب ثعلب وأبو عبيد والأزهري. وآخرون واختاره ابن
 عطية وصححه البيهقي. واعتراض بأن لغات العرب أكثر. وأجيب بأن المراد أفصحها وهي لغة قريش
 وهذيل وتميم والأزد وربيعة 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 علي الأهوازي وليس المراد أن كل كلمة تقرأ على سبع لغات بل أنها مفرقة فيه ولعل بعضها أسعد من
 بعض وأكثر نصيباً. وقيل السبع في مضر خاصة لقول عمر رضي 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 جاؤهم
 من الفصحاء ثم أتيح للعرب أن تقرأ بلغاتها دفعا للشقة ولما كان فيهم من الحمية ولم يقع ذلك بالتشهي 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 بحرف إلى أن تمت. قال السيوطي بعد نقل هذا
 القول وذكر ما له وما عليه وبعد هذا كله هو مردود بأن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهشام بن حكيم كلاهما
 قرشي من لغة واحدة وقبيلة واحدة وقد اختلفت قراتهما ونحو أن ينكر عليه عمر لغته فدل على أن المراد
 بالاحرف السبعة غير اللغات انتهى، وباليات 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 اختلف أهل قبيلة واحدة في كلمة ولا يتنازع اثنان منهم فيها أبداً أن الله تعالى شأنه ظهر كلامه في مرايا هذه
 اللغات على حسب ما فيها من المزايا والنكات. فنزل بها وحيه. وأداها نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم. ووعاها
 أصحابه فكم 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 السيوطي لأدري ماذا أرد منه وما الذي
 أسكت عنه، فما هو بين يديك، فاعمل ما شئت فيه، وسلام الله تعالى عليك، وما ذكرناه علمت ان القلب يميل
 إلى هذا السابغ فافهم، وقد حققنا بعض الكلام في هذا المقام في كتابنا الاجوبة العراقية، عن الأسئلة الإيرانية
 فارجع اليه إن أردته والله سبحانه وتعالى أعلم ﴿الفائدة السادسة﴾ في جمع القرآن وترتيبه، أعلم ان القرآن جمع
 أو لا بحضرة 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 نؤلف القرآن في الرقاع. وثانياً بحضرة أبي بكر رضي 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

تنده فقال أبو بكر إن عمر أتاني فقال إن القتل قد استبحر بقراء القرآن (١) وإني أخشى أن يستحرق القتل بالقراءة في المواطن فيذهب كثير من القرآن وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن فقلت لعمر كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال عمر: هذا والله خير فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدرى لذلك ورأيت الذي رأى عمر قال زيد قال أبو بكر إنك شاب عاقل لا تهتمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتبج القرآن فاجمعه 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 للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر فتبعت القرآن أجمعه من العسب (٢) واللخاف وصدور الرجال ووجدت آخر سورة التوبة مع خزيمية الانصاري لم أجدتها 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 أقعدا على باب المسجد فمن جاءك بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه، 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 خزيمية لأن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جعل شهادته بشهادة رجلين والقول بأن المراد بالشاهدين الحفظ والكتابة مما لا حجار له (٣) وما شاع ان علياً كرم الله وجهه لما توفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تخاف لجمعه فبعض طرقه ضعيف (٤)، وبعضها موضوع (٥) وماصح (٦) فمحمولاً قيل على الجمع في الصدر، وقيل كان جمعا بصورة أخرى لغرض آخر، ويؤيده أنه قد كتب فيه النسخ 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 رضي الله تعالى عنه رحمة الله على أبي بكر هو أول من جمع كتاب الله أي على الوجه الذي تقدم فلا ينافي ما في مختصر القرمانى أن أول من جمعه عمر رضي الله تعالى عنه. وما روى 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 رضي 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 إتقانه بعد هذا المبحث بأوراق ولا شك 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 جامع عثمان فهو على ظاهره باطل لانه رضى الله تعالى عنه إنما حمل الناس في سنة خمس وعشرين (٧) على القراءة

(١) وقد روى انه قتل يوم اليمامة سبعون من القراء منهم سالم مولى أبي حذيفة اه منه (٢) المسبب جمع عسيب وهو جريد النخل كانوا يكشطون الخوص ويكتبون في الطرف العريض، واللخاف بكسر اللام وبخاء معجمة خفيفة آخره فاء جمع لخرة بفتح اللام وسكون الخاء هى الحجارة الرقاق، وقال الخطابي صفائح الحجارة اه منه (٣) هذا القول لابن حجر قاله على سبيل الظن وهو من بعضه اه منه (٤) وهو ما أخرجه ابو داود من طريق ابن سيرين اه منه (٥) وهو ما أخرجه غير واحد من رواية أبي حيان التوحيدى أحد زنادقة الدنيا اه منه (٦) كرواية أبي الضريس في فضائل علي رضي الله تعالى عنه اه منه (٧) وقيل في حدود سنة ثلاثين ولا يثبت 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 يغازى أهل الشام في فتح أرمينية وآذربيجان مع أهل العراق فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة فقال لعثمان أدرك الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى فأرسل إلى حفصة أن أرسلى الينا بالمصحف ننسخها ثم نردها إليك فأرسلت بها حفصة إلى عثمان فأمر زيد بن ثابت (١) وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحرث بن هشام فنسخوها في المصاحف. وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أتمم زيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فانه إما نزل بلسانهم ففعلوا حتى إذا نسخوا المصحف في المصاحف رد عثمان المصحف إلى حفصة وأرسل إلى كل أفق بمصحف (٢) مما نسخوا وأمر بما سواه من القراءات في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق. قال زيد: ففقدت 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) ألحقناها 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 أنه 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 بلغة قريش محتجاً بأن القرآن نزل بلغتهم.

ويشكل عليه ما مر آتفاً من قول زيد فقدت آية من الأحزاب الح فإنه بظاهره يستدعى أن في المصاحف العثمانية زيادة لم تكن في هاتيك المصحف 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 يحتمل أن يكون سقوطها منه من باب الغفلة وكثيراً ما تعترى السارحين في رياض حظائر قدس كلام رب العالمين فيذكرهم سبحانه بما غفلوا فيتداركون ما غفلوا. وزيد هذا كان في الجمع ولعله الفرد المعول عليه في البين لكن عراه في أولها ما عراه. وفي ثانيها ذكره من تكفل بحفظ الذكر فتدارك ما نساها. وبعد انتشار هذه المصاحف بين هذه الأمة المحفوظة لاسيما الصدر الأول الذي حوى من الأكاابر ما حوى وتصدر فيه للخلافة الراشدة على المرتضى. وهو باب مدينة العلم لكل عالم. والاسد الأشد الذي لا تأخذه في الله لومة لائم لا يبقى 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 وأسقطوا كثيراً من آياته وسوره، فقد روى الكليني منهم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله أن القرآن الذي جاء به جبريل إلى محمد ﷺ

(١) وأخرج ابن أبي داود أنه جمع اثني عشر رجلاً من قريش والانصار اه منه

(٢) فأرسل إلى مكة وإلى الشام وإلى اليمن وإلى البحرين وإلى البصرة وإلى الكوفة وحبس بالمدينة واحداً كما أخرج

ذلك ابن أبي داود من طريق حمزة الزيات اه منه

سبعة عشر ألف آية (١) وروى محمد بن نصر عنه أنه قال كان (في لم يكن) اسم سبعين رجلا من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم، وروى عن سالم بن سليمان، قال قرأ رجل على أبي عبد الله - وأنا أسمعه - حروفا من القرآن ليس ما يقرأها الناس فقال أبو عبد الله مه عن هذه القراءات وقرأ ما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا قام القائم فقرأ كتاب الله على حده، وروى عن محمد بن جهم الهلالي وغيره عن أبي عبد الله (أن أمة هي أرى من أمة) ليس كلام الله بل محرف عن موضعه والمنزل - أمة هي أرى من أمتكم - وذكر ابن شهر آشوب المازندراني في كتاب المثالب له أن سورة الولاية أسقطت بتبائها وكذا أكثر سورة الأحزاب فانها كانت مثل سورة الأنعام فأسقطوا منها فضائل أهل البيت، وكذا أسقطوا لفظ - ويملك من قبل لا تحزن إن الله معنا، وعن ولاية علي 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 لكثرة الإسلام ودائرة الأحكام مركزا أو قطبا أشد تحريفاً عندهم من التوراة والإنجيل وأضعف تأليفاً منهما وأجمع للأباطيل، وأنت تعلم أن هذا القول أوهى من بيت العنكبوت وأنه لا وهن البيوت ولا أراك في مرية من حماقة مدعيه وسفاهة مفتريه، ولما تفتن بعض علمائهم لما به جعله قولا لبعض أصحابه قال الطبرسي في مجمع البيان (٢) أما الزيادة فيه أي القرآن فجمع على بطلانها، وأما النقصان فقد روي 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 كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام، والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة، فإن الغاية اشتدت والدواعي توفرت على نقله وحراسته وبلغت إلى حد لم تبلغه فيما ذكرناه لأن القرآن مفجر النبوة ومأخذ العلوم الشرعية، والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته فكيف يجوز أن يكون مغيرا أو منقوصا مع العناية الصادقة والضبط الشديد، وقال أيضا: إن العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه في صحة نقله كالعلم بجملته وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيويه والمزني فإن 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 بأدنى تأمل على أنه كان مجموعا مرتبا غير مشور ولا مبثوث، وذكر أن من خالف ذلك من الإمامية والحشوية لا يعتد بخلافهم فإن الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث نقلوا أخبارا ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع بصحته انتهى. وهو كلام دعاه إليه ظهور فساد مذهب أصحابه حتى للأطفال والحمد لله على أن ظهر الحق وكفى الله المؤمنين القتال - إلا أن الرجل قد دس في الشهد سما وأدخل الباطل في حق الحق الأحمى (أما أولا) فلان نسبة ذلك إلى قوم من حشوية العامة الذين يعنى بهم أهل السنة

(١) والمفهور عندنا أنه ستة آلاف وستة وستة عشر آية اه منه (٢) هو تفسير مطبوع في المعجم

والجماعة فهو كذب أو سوء فهم لانهم أجمعوا على عدم وقوع النقص فيما تواتر قرآنا كما هو موجود بين الدفتين اليوم، نعم أسقط زمن الصديق ما لم يتواتر وما نسخت تلاوته و كان يقرأه من لم يبلغه النسخ وما لم يكن في العرصة الأخيرة ولم يأل جهدا رضى الله تعالى عنه في تحقيق ذلك إلا أنه لم ينتشر نوره في الآفاق إلا زمن ذى النورين فلهذا 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 - وأن ذلك قبل أن يغير عثمان المصحف فما أخرج أحمد عن أبي قال قال لى 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 بقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويعبدون الله وحده أولئك عند الله خير البرية جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدون فيها أبداً رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشى ربه» وفي رواية الحالم «فقراً فيها ولو أن ابن آدم سأل وادياً من مال فأعطيه يسأل ثانياً ولو سأل ثانياً فأعطيه يسأل ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب» وما روى عنه أيضاً أنه كتب في مصحفه سورتي الخلع والحقد - اللهم إنانستهينك ونستغفرك ونثنى 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 ما رواه 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 الشيعى الجسور (ومن لم يجعل الله نورا فما له من نور) ه وأما ثانياً فلا ن قوله إن القرآن كان على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الآن الخ إن أراد به أنه مرتب الآى والسور كما هو اليوم وأنه يقرأه من حفظه في الصدر من الأصحاب كذلك لكنه كان مفرقاً في العسب والخاف فسلم إلا أنه خلاف الظاهر من سياق كلامه وسباقه وإن أراد أنه كان في العهد النبوى مقروءاً كما هو الآن لا غير وكان مرتباً ومجموعاً في مصحف واحد غير متفرق في العسب والخاف فممنوع والدليل الذى استدل به لا يدل عليه كما لا يخفى، وبالله العجب كيف ذكر في هذا المعرض ختمات ابن مسعود وأبي على النبي ﷺ وجعل ذلك من أدلة مدعاه مع أن مروى كل منهما يخالف مروى الآخر وكلاهما يخالفان ما في المصحف العثمانى فالسور مثلاً في مصحفنا مائة وأربعة عشرة باجماع من يعتد به وقيل ثلاثة عشرة بجعل الانفال وبراءة سورة واحدة وفي مصحف ابن مسعود مائة واثنى عشرة سورة لأنه لم يكتب المعوذتين (١) بل صح عنه (٢) أنه كان يحكما من المصحف ويقول ليستامن كتاب الله تعالى وإنما أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن يتعوذ بهما

(١) لم يكتب الفاتحة أيضاً لكن للاعتقاد انها ليست من القرآن معاذ الله ولكن للاكتفاء بحفظه الوجوب قراءتها في الصلاة فلا يخشى ضياعها منه (٢) كما أخرجه عبد الرحمن بن أحمد والطبرانى عن النخعى اه منه

ولهذا عوذ بهما الحسن والحسين ولم يتابعه أحد من الصحابة على ذلك وقد صح أنه صلى الله عليه وسلم قرأها في الصلاة، فالظاهر أنهما غير متواترتين قرآنا عنده والقول بأنه إنما أنكر الكتابة وأراد بالكتاب المصحف ليم التأويل مستبعد جداً بل لا يصح كما لا يخفى، وفي مصحف أبي خمسة عشرة لأنه كتب في آخره بعد (العصر) سورتي الخلع والحقد وجعل سورة (الفيل وقريش) فيه سورة واحدة وترتيب كل أيضاً متغاير ومغاير لترتيب مصحفنا مغايرة لاسترة عليها سورة (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، وكان ران البغض غطى على قلب هذا البعض فقال ما قال ولم يتفكر في حقيقة الحال ولم يبال بوقع النبال قاصداً أن يستر بمنخل مختل كذبه نور ذى النورين الساطع عليه من برج شمس الكونين ومن بدر صجبه مع أن نسبة هذا الجمع الهمما من أوضح الأمور بل أشهر من المشهور، وهو شائع أيضاً عند الشيعة وليس لهم إلى إنكاره ذريعة ولكن مركب التعصب عثور ومذهب التعسف محذور، وإذا حققت ما ذكرناه ووعيت ما عليك تلوناه فاعلم أن ترتيب آيه وسوره بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم أما ترتيب الآي فكونه توقيفياً بما لا شبهة فيه حتى نقل جمع منهم الزركشى (١) وأبو جعفر (٢) الاجماع عليه من غير خلاف بين المسلمين والنصوص متظافرة على ذلك وما يدل بظاهرة من الآثار على أنه اجتهادى معارض ساقط عن درجة الاعتبار كالخبر الذى 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 أنى سمعتهما من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ووعيتهما فقال عمرو وأنا أشهد لقد سمعتهما ثم قال لو كانت ثلاث آيات لجمعاتها سورة على حدة فانظروا آخر سورة من القرآن فالحقوها 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 أبى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أقرانى بعد هذا آيتين (لقد جاءكم رسول) إلى آخر السورة • وأما ترتيب السور ففي كونه اجتهادياً أو توقيفياً خلاف والجمهور على الثانى (٣) قال أبو بكر الانبارى انزل الله تعالى القرآن كله إلى سماء الدنيا ثم فرقه في بضع وعشرين فكانت السورة تنزل لامر يحدث والآية جوا بالمستخبر فيوقف جبريل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على موضع الآية والسورة، فمن قدم أو آخر فقد أفسد (٤) نظم القرآن • وقال الكرماني: 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 يشكل على هذا ما أخرجه احمد والترمذى وابوداود والنسائى وابن حبان والحاكم عن ابن عباس قال قلت لعثمان ما حملكم على ان عمدتم إلى الانفال وهي من المثانى وإلى براءة وهي من المثين (٥) فقرتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ووضعتموها في السبع الطوال؟ فقال عثمان كان

(١) في البرهان اه منه (٢) في المناسبات اه منه (٣) وهذا آخر فوايه اه منه (٤) وبعضهم استنبط عمر النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثاً وستين سنة من قوله في سورة المنافقين (ولن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها) فانها رأس ثلاث وستين سورة وعقبها بالتعاقب للإشارة إلى ظهور التعاقب بعد فنه صلى الله عليه وسلم اه منه (٥) المثين ما يزيد على مائة آية أو تقاربها والمثانى هنا ماولى المثين اه منه

رسول الله ﷺ ينزل عليه السور ذوات العدد فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول دعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا وكانت الأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن نزولاً وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها فقبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يبين لنا أنها منها فمن 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 لإبراهة والأنفال وله انشرح صدر الامام السيوطي لما ضاق ذرعاً عن الجواب ، والذي ينشرح له صدر هذا الفقير هو ما انشرح له صدور الجمع الغفير من أن ما بين اللوحين الآن موافق لما في اللوح من القرآن وحاشا أن يهمل صلى الله تعالى عليه وسلم أمر القرآن وهو نور نبوته وبرهان شريعته فلا بد إما من التصريح بموضع الآي والسور وإما من الرمز اليهم بذلك وإجماع الصحابة في المال على هذا الترتيب ؛ وعدوهم عما كان أولاً من بعضهم على غيره من الاساليب ، وهم الذين لاتلين قناتهم لباطل ، ولا يصددهم عن اتباع الحق لوم لائم 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 يقفده القطع في براءة والأنفال وفعل ما فعل بناء على ظنه إلا أن غيره وقف ، وقبل ما فعله ولم يتوقف ، وكم لعمر رضي الله تعالى عنه موافقات لربه أدى اليها 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 واقتدت 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 لابدائه على ما خطر في البال ، وبالجملة بعد إجماع الامة على هذا المصحف لا ينبغي أن يصاح إلى آحاد الاخبار ولا يشرب إلى تطلع غرائب الآثار فافهم ذلك والله سبحانه وتعالى يتولى هداك (الفائدة السابعة) في بيان وجه إعجاز القرآن *

(اعلم) أن إعجاز القرآن بما الامر به فيه ولا شبهة تعتربه وأرى الاستدلال هنا عليه مما لا يحتاج اليه والشبه صرير باب او طنين ذباب والاهم بالنسبة اليها بيان وجه الإعجاز والكلام فيه على سبيل الايجاز (فنقول) 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 مطالعته وفواصله ومفاصله ورد بوجهين (الاول) أنا لانسلم المخالفة فان كثيراً من آياته على وزن أبيات العرب نحو قوله تعالى (ومن تزي فأنما يترى لنفسه) وقوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) ومثله كثير (الثاني) أنا لوسلنا المخالفة لكن لانسلم أنه مجرد ما يكون معجزاً وإلا لكانت حماقات 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 بلغائهم إلا وقد كان مقدوراً له الاتيان بقليل من مثل ذلك والقادر على البعض قادر على الكل (الثالث) ان الصحابة اختلفوا في البعض ولو كان متنها إلى الإعجاز بلاغة لعرفوه وما اختلفوا (الرابع) انهم طلبوا البينة من أتى بشيء

منه ولو كانت بلاغته منتهية إلى حد الإعجاز ما طلبوها (الخامس) أن في كل عصر من تنهى إليه البلاغة وذلك غير موجب للإعجاز ولا للدلالة على صدق مدعى الرسالة لجواز أن يكون هو من انتهت إليه، وقيل هو اشتماله على الأخبار بالغيب ورد، أما أولاً فبأن الإصابة في المرة والمرتين ليست من الخوارق والحد الذي يصير به الأخبار خارقاً غير مضبوط فإذ لا يمتنع أن يقال ما اشتمل 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 كاشتماله. وأما رابعاً فبأنه يلزم أن يكون الخالي عن الأخبار بالغيب من القرآن غير معجز. وقيل هو كونه مع طول وامتداده غير متناقض ولا مختلف وأبطل بوجهين (الأول) أننا لانسلم عدم التناقض والاختلاف فيه أما التناقض فقوله تعالى (وما علمناه الشعر وما ينبغي له) والبحور كلها فيه وقال تعالى: (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) ثم قال (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) 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 (كالصوف المنفوش) بدل (كالعهن المنفوش) وقوله تعالى (ضربت عليهم المسكنة والذلة) بدل قوله الذلة المسكنة وقوله تعالى (النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم) وهو أب لهم وقوله تعالى في خاق آدم مرة من تراب ومرة من حمأ ومرة من طين ومرة من صلصال على أن فيه تكراراً لفظياً ومعنوياً كما في الرحمن وقصة موسى مثلاً وتعرضاً لايضاح الواضحات كما في قوله تعالى (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتُمْ تلك عشرة كاملة) وقال عثمان: إن في القرآن لحناستقيمه العرب بألسنتها (الثاني) أننا سلنا السلامة من جميع ذلك لكنه ليس باعجاز إذ هو موجود في كثير من الخطب والشعر ويظهر كلياً فيما يكون على مقدار بعض السور القصار بتقدير التحدى بها، وقيل هو موافقته لقضية العقل ودقيق المعنى ورد بأنه معتاد في أكثر كلام البلغاء ويتقضى أيضاً بكلام الرسول الغير المعجز وبالتوراة والانجيل، وقيل إعجازه قدمه واعتراض بأنه يستدعى أن يكون كل من صفاته تعالى كذلك وأيضاً الكلام القديم بما لا يمكن الوقوف عليه فلا يتصور التحدى به (وقال) الاستاذ أبو إسحاق الإسفراينى، والنظام: إعجازه بصرف دواعى بلغاء العرب عن معارضته، وقال المرتضى بسلبهم العلوم التى لا بد منها فى المعارضة واعتراض بأربعة أوجه (الأول) أنه يستلزم أن يكون المعجز الصرفة لا القرآن وهو خلاف ما عليه إجماع المسلمين من قبل (الثاني) أن التحدى وقع بالقرآن على كل العرب فلو كان الإعجاز بالصفة لكانت على خلاف المعتاد بالنسبة إلى كل واحد ضرورة تحقق الصرفة بالنسبة إليه فيكون الاتيان بمثل كلام القرآن معتاداً له والمعتاد 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 بفقد العلم لتناطقوا به ولو تناطقوا لشاع إذا العادة جارية بالتحدث بالخوارق بحيث لم يكن دل على فساد الصرفة بهذا الاعتبار، واستدل بعضهم على فساد القول به بقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن) الآية فإنه يدل على عجزهم مع بقاء قدرهم ولو سلبوا القدرة لم تبق فائدة لاجتماعهم لأنه بمنزلة اجتماع الموتى وليس عجز الموتى مما يحتفل بذكره ولا بأس بانضمامه إلى

ما ذكرناه. وأما الاكتفاء به في الاستدلال فلا أظنك ترضاه، وقال الآمدي وغيره الإعجاز بجملته (١) وبالنظر إلى نظمه وبلاغته وإخباره عن الغيب وارتضاه الكثير، وقولهم فيما قيل لانسلم المخالفة الخيجاب عنه بأن ما ذكروه وإن كان على وزن الشعر إلا أنه لا يعد شعراً ولا قائله شاعراً لأن الشعر ما قصد وزنه وحيث لا قصد لا شعر وقد يعرض للبلاغ 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 رقى له فاقترح عليه أبو جهل أن يقول فيه ما يبلغ قومه أنه منكر له وكره ما ذاك أقول فوالله ما فيكم رجل أعلم بالشعر مني ولا برجزه ولا بقصيدته ولا بأشعار الجن والله ما يشبه الذي يقول شيثام من هذا والله إن لقوله الذي يقوله حلاوة وإن عليه لطلاوة وإنه لمثمر أعلاه ومغدق أسفله وإنه ليعلو ولا يعلى وإنه ليجطم ماتحته» وقولهم إنا لو سلمنا الخ مسلم لكن لا يلزم ان 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.

(أما الأول) فلأن التفات بين لمن تحدى به من البلاغ ولذا لم يعارض وغيرهم عم عن ذلك لقصوره في الصناعة فلا اعتداد به ولا مضرة لثبوت الإعجاز بمعجزاً، أئلك ثم قياس أقصر سورة على ما ذكروه (٣) عدول عن سواء السبيل (و أما الثاني) فلأن القدرة على البعض لا تستلزم القدرة على الكل ولهذا نجد الكثير قادر على بليغ فقرة أو فترتين أو بيت أو بيتين ولا يقدر على وضع خطبة ولا نظم قصيدة.

(وأما الثالث) 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 يضر فيما نحن بصدده.

(وأما الرابع) فلأن طلب البينة لما قدمناه في الفائدة السادسة أو للوضع والترتيب كما قيل أو لمزيد الاحتياط في الأمر الخطير (وأما الخامس) فلأن المعجز يظهر في كل مان من جنس ما يغلب ويباغ فيه الغاية القصوى ويوقف فيه على الحد المعتاد حتى إذا شوهدهما هو خارج عن الحد علم أنه من عند الله وإلا لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصنعة أو متناهين فيها لا يمكنهم أن يأتوا بمثلها، البلاغة قد بلغت في ذلك العهد حداً وكان فيها فخارهم حتى علققت 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 ذكروه من الوجوه باطل.

(أما الأول) فلانه لا يازم من عدم كون الاصابة في المرة والمرتين من الخوارق أن لا تكون الاصابة في الدكرات الكثيرة منها والضابط العرف ولا يخفى أن ما ورد من أخبار الغيب في القرآن بما يعد في نظر أهل العرف كثيراً لا يعتاد الاصابة فيه بجملته (وأما الثاني) فلان أخبار المنجمين ما كان كاذباً منها لا احتجاج وما كان صادقاً وتكررت الاصابة فيه كالكسوف والخسوف غير وارد لانه من الحساب المعتاد لمن يتعاطى

(١) كون الإعجاز بجملته نسبة الامام السيوطي لبعض المعتزلة وقد ورد التحدى بكل القرآن وبمشر سور وبسورة قبل ولو قصيرة لظاهر الاطلاق وقيل تبلغ مبلغاً يتبين فيه رتب ذوى البلاغة فافهم وتدبراه منه

(٢) والخبر طويل أخرجه الحاكم وصححه والبيهقي في الدلائل عن ابن عباس اه منه (٣) على انه يكفينا في الغرض كون القرآن بجملته أو بسوره الطوال معجزاً فافهم اه منه

صناعة التنجيم وأخبار القرآن بالغيوب ليست كذلك وأما أخبار الكهنة فالقول فيها كما في السحر (وأما الثالث) فلأن ما في التوراة من الاخبار بالغيوب إن كان كثيراً خارقاً 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 وجهه مجرد الاخبار بالغيوب 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 الآياتن الاوالتان فقد أجاب عنهما ابن عباس حين سأله رجل عن آيات من هذا القبيل بأن نفي المسألة قبل النفخة 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 ظاهرها، فلامنافاة، وأما الآياتن الاخرتتان فمعنى الأولى منهما (وما منع الناس أن يؤمنوا) إلا إرادة الله أن تأتيهم سنة الاولين من نحو الخسف أو يأتيهم العذاب قبلاً في الآخرة ولا شك أن إرادة الله تعالى مانعة من وقوع ما ينافي المراد، فهذا حصر في السبب الحقيقي ومعنى الثانية (وما منع الناس أن يؤمنوا) إلا استغراب بعثة البشر رسولا وهو مدلول القول التزاما والدال لا يناسب المانع والمدلول 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 الامثاله مما يضيق عنه هذا المبحث، وأما الاختلاف المذكور فليس هو المنقى في قوله تعالى: (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) لأن المراد به أحد أمرين، الأول الاختلاف المناقض للبلاغة، والثاني الاختلاف فيما أخبر عنه من قصص الماضين وسير الاولين مع أمية من جاء به وعدم دراسته للعلوم ومطالعتة 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 لاختلاف الاحوال، والمرجع إلى جوهر واحد وهو التراب في خلق آدم مثلاً ومنه تدرجت تلك الاحوال واى ضرر في ذلك، وأما التكرار اللفظى والمعنوى 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 دراهتمال، ورفع خيال، فانه لو لم يقل فيما ذكر من الآية (تلك عشرة كاملة) لتوهم ولو على بعد أن المراد وتام (سبعة إذا رجعتن) بل في ذلك غير هذا أسرار ستأتيك، بعون باريك، وأما قول عثمان أن في القرآن لحناً فهو مشكل جداً إذ كيف يظن بالصحابة أولاً اللحن في الكلام فضلاً عن القرآن وهم هم ثم كيف يظن بهم ثانياً اجتماعهم على الخطأ وكتابه ثم كيف يظن بهم ثالثاً عدم التنبه والرجوع ثم كيف يظن بعثمان عدم تغييره وكيف يتردد لتقييمه العرب وإذا كان الذين تولوا جمعه لم يقيموه وهم الخيار فكيف يقيم غيرهم فلم يردى إن هذا مما يستحيل عقلاً وشرعاً وعادة فالحق إن ذلك لا يصح عن عثمان والخبر ضعيف مضطرب منقطع. وقد أجابوا عنه بأجوبة لا أراها تقابل مؤنة نقلها والذي أراه أن رواية هذا الخبر سمعوا شيئاً ولم يتقنوه فحرفوه فلزم الاشكال وحل الداء العضال وهو ما روى بالسند عن عبد الله بن عبد الأعلى قال: لما فرغ من المصحف أتى به عثمان فنظر فيه فقال أحسنت وأجملتم أرى شيئاً سنقيمه بالسنتنا، وهذا لإشكال فيه لانه عرض عليه عقب الفراغ من كتابته فرأى فيه ما كتب

على غير لسان قريش ثم وفي بذلك عند العرض والتقويم ولم يترك فيه شيئا ولا أحسبك في مرية من ذلك نعم يبقى ما روى 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 لساحران) وعن قوله (والمقيم الصلاة والمؤتون الزكاة) وعن قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابغون) فقالت يا ابن أخي هذا عمل الكتاب أخطأوا في الكتاب، وكذا ما روى عن سعيد بن جبير كان يقرأ (والمقيم الصلاة) ويقول هو لحن من الكاتب ويجاب عن الأول بأن معنى قولها أخطأوا أي في اختيار الأولى من الأحرف السبعة لجمع الناس عليه لأن الذي كتبه من ذلك خطأ لا يجوز فان ما لا يجوز مردود وإن طالت مدة وقوعه، وهذا الذي رآته عائشة وكم لها من رأى رضي الله تعالى عنها. وعن الثاني بأن معنى قوله لحن من الكاتب لغة وقراءة له وفي الآية قراءة أخرى وللنحوين في توجيه هذه القراءات كلام طويل ستسمعه فيما بعد إن شاء الله تعالى. وأما الوجه الثاني ((فلا من ذهب)) إلى أن وجه الإعجاز عدم التناقض والاختلاف مع الطول والامتداد يقول القرآن بجملته معجز لذلك فسلامة كثير من الخطب والشعر من ذلك وظهور ذلك كليا فيما يكون على مقدار بعض السور القصار لا يضره شيئا كما لا يخفى فتدبر • وقد أطال العلماء الكلام على وجه إعجاز القرآن وأتوا بوجوه شتى الكثير منها خواصه وفضائله مثل الروعة التي تلحق قلوب سامعيه وأنه لا يمله تاليه بل يزداد حبا له بالترديد مع أن الكلام يعادى إذا أعيد وكونه 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 كلها في آية وقد يستتر البعض فالأخبار عن الغيب ولا ضير ولا عيب فما يبقى كاف وفي الغرض واف •

نجوم سماء كلما انقضت كوكب بدا كوكب تأوى إليه كواكب

أما بيان كون النظم معجزا فلأن مراتب 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 جميعا في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم ويقال له المنثور (والثالثة) ضم ذلك إلى بعض ضمما له مباد ومقاطع ومداخل ومخارج ويقال له المنظوم (والرابعة) أن يعتبر في أواخر الكلام مع ذلك تسجيح ويقال له المسجع (والخامسة) أن يحصل له مع ذلك وزن ويقال له إن قصد الشعر والمنظوم إما محاورة ويقال له الخطابة وإمامكاتبه ويقال له الرسالة لأنواع الكلام لا تخرج عن هذه الأقسام ولكل من ذلك نظم مخصوص والقرآن جامع لمحاسن الجميع بنظم مكتمل أبهى حلال، وهو تعر عن كل خلل، ومشمتمل على خواص ماشامها سواه، ومزايا ما سامها عند أهل النقد نظم إلا آياه •

من كل لفظ تكاد الأذن تجعله ربا ويعبده القرطاس والقلم

ويؤيد ذلك أنه لا يصح أن يقال له رسالة أو خطابة أو مسجع كما يصح أن يقال هو كلام، وبالبلغ إذا قرع سمعه فصل بينه وبين ما عداه من النظم بلا ترديد وهذا ما لا يخفى فيه على الرجال حتى على الوليد، وأما بيان ذلك في البلاغة فهو أن أجناس الكلام مختلفة ومراتبها في البيان متفاوتة، فمنها البليغ الرصين الجزل، ومنها الفصيح القريب السهل، ومنها الجاري المطلق الرسل وهذه أقسام الكلام الفاضل المحمود فالأول أعلاها، والثاني أوسطها والثالث أدناها وأقربها وقد جازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الأقسام أو فرحة وأخذت من كل نوع أعظم شعبة فانظمت لها

بانتظام هذه الاوصاف نمط من الكلام يجمع صفتي الفخامة والعدوثة وهما كالمضادين فكان اجتماع الأمرين في
مع نبو كل منهما عن الآخر فضيلة ومنزلة جليلة وقد خص بذلك القرآن كما لا يخفى (۱) على ذوى الفطر السليم
ومن كان له في علم البلاغة إتقان وأما بيان إعجاز اشتماله على الاخبار بالغيب فلا منه تضمن ما يحكم العرف بكثرة
من أخبار القرون الماضية والامم البادية والشرائع الدائرة مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا الفذ من أخبارها
الكتاب الذي قطع عمره في تعلم ذلك وتبعه فيورده القرآن على وجهه ويأتي به على نصه، ومن المعلوم أن من أتى
به أمي لا يقرأ ولا يكتب صلى الله تعالى عليه وسلم مع الاعلام بما في ضمائر كثيرين من غير أن يظهر ذلك منهم بقوله
أو فعل كقوله تعالى: (إذ هممت طائفتان منكم أن تفشلا) وقوله تعالى (ويقولون في أنفسهم لو لا يعذبنا الله) والاعلام
بالحوادث المستقبلية في الأعصار الآتية كقوله تعالى: (لم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في
بضع سنين) وأخبار اقوام في قضايا انهم لا يفعلونها فما فعلوا ولا قدروا كقوله تعالى خطا بالليهود (فتمنوا الموت إن
كنتم صادقين وان يتمنوه أبدا) فيما تنهأه أحد منهم إلى أضعاف مضاعفة من مثل ذلك قد اشتمل القرآن عليها واختص من
بين الكتب بها حتى أن أقصر سورة فيه وهي الكوثر تشير إلى أربعة أخبار عن الغيب مع أنها ثلاث آيات (الاول) في قوله
تعالى (إننا أعطيناك الكوثر) إذا أريد به كما في بعض الروايات كثرة الاتباع (والثاني) في قوله (وانحر) حيث أريد به
كما هو الظاهر الأمر بالنحر فهو إشارة إلى اليسار حتى يمكنه الاقدام عليه (والثالث والرابع) في قوله تعالى (إن شانئك
هو الآبتر) حيث صرح ورمز بأن شانئك لا أنت أبتر لا عقب له فكان كما اخبر ولا شك عند كل عاقل أن مجموع ما ذكرنا
يعجز عنه البشر وأما إعجاز موافقته لقضية العقل ودقيق المعنى فلا منه اشتمل على توحيد الله تعالى وتنزيهه والدعاء إلى
طاعته وبيان طريق عبادته من تحليل وتحريم ووعظ وتعليم وأمر بمعروف ونهي عن منكر وإشارة إلى محاسن
الاخلاق وزجر عن مساوئها واضعاً كل شيء منها موضع الذي لا يرى أولى منه ولا أليق ولا يتصور أخرى من ذلك ولا
أخلاق جامعاً بين الحجّة والمحتج له والدليل والمدلول عليه ليكون ذلك أو كدليل ومادعاً إليه وامثال ما أمر به واجتناب
ما نهى عنه مع إشارة أنيقة ورموز دقيقة واسرار جزيلة وحكم جليلة ستقف إن شاء الله تعالى على الكثير منها بحيث
لا تبقى في شك من رد من يقول بأن ذلك معتاد في أكثر كلام البلغاء وأنه ينتقض بالتوراة والانجيل وبكلام
الرسول الغير المعجز فأين الثريا من يد المتناول

وماكل مخضوب البنان بثينة ولا كل مصقول الحديد يمانى

فهذه الأوجه الأربعة هي الظاهرة في وجه إعجاز القرآن والمشهور عند الجمهور الاقتصار على بلاغته وفصاحته
حيث بلغت الرتبة العليا والغاية القصوى التي لم تكذب تخفى على أهل هذا الشأن حتى النساء كما يحكى أن الاصمعي
وقف متعجباً من امرأة تنشد شعراً فقالت أتعجب من هذا أين أنت من قوله تعالى (وأوحينا إلى أم موسى أن
أرضعيه فاذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني إننا اردوه إليك وجاعلوه من المرسلين) فقد جمع أمرين
ونهيين وبشارتين أي مع ما فيه مما يدرك بالذوق، وبعضهم جعل المدار النظم المخصوص والباقي تابع له قائلاً إن
الإعجاز المتعلق بالفصاحة والبلاغة لا يتعلق بعنصره الذي هو اللفظ والمعنى فان الالفاظ الفاظهم كما قال تعالى
(قرآنا عربيا بلسان عربي) ولا بهما فيه فان كثيراً منها موجود في الكتب المتقدمة كما قال تعالى :

(۱) وقال السكاكي اعلم أن إعجاز القرآن يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن والملاحظة وطيب النغم ولا يدرك
تفصيله لغیر ذوی الفطر السلیمة إلا باتقان علی المعانی والبیان والتمرین فیها فلیفهم اه منه

(وإنه لفي زبر الأولين) وما فيه من المعارف الإلهية وبيان المبدأ والمعاد والاختبار بالغيب فاعجازه ليس براجع إلى القرآن من حيث هو قرآن بل لكونه حاصل من غير سبق تعليم وتعلم ولكون الاختبار بالغيب إخباراً بما لا يعتاد سواء كان بهذا النظم أو بغيره مورداً بالعربية أو بلغة أخرى بعبارة أو إشارة، فاذا 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 مختلف والعنصر واحد والحاتم المتخذ من ذهب وفضة وحديد يسمى حاتماً والعنصر مختلف 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 كما لا يخفى على من أنصفه ذهنه واتسع عطنه، وأبعد من ذلك كونه بالقدم كما هو قريب من هو حديث عهد بما تقدم - وسيأتى إن شاء الله تعالى - تمة لهذا الكلام من بيان اختلاف الناس أيضاً في تفاوت مراتب الفصاحة والبلاغة في آياته ويتضح لك ما هو الحق الحقيقي بالقبول والله تعالى المتبغى والمسئول، ولنقتصر من الفوائد على هذا المقدار وفي السبعة ما لا يحصى من الأسرار، وهذا أو ان تقبيل شفاه الأقلام، حروف سبحان كلام الله تعالى العلام.

(سورة فاتحة الكتاب)

اختلف فيها، فالأكثر على أنها مكية بل من أوائل منازل من القرآن على قول (١) وهو المروى عن علي وابن عباس وقتادة وأكثر الصحابة وعن مجاهد أنها مدنية (٢) وقد تفرد بذلك حتى عد هفوة منه، وقيل نزلت بمكة حين فرضت الصلاة وبالمدينة لما حولت القبلة ليعلم أنها في الصلاة كما كانت وقيل بعضها مكى وبعضها مدنى ولا يخفى ضعفه، وقد هج الناس بالاستدلال على مكيتها بآية الحجر (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) وهي مكية لنص العلماء والرواية عن ابن عباس ولها حكم مرفوع لأن ما قبلها وما بعدها في حق أهل مكة كما قيل لأنه مبني على أن المكى 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 إيتائه مع أن الله تعالى قد امتن عليه صلى الله عليه وسلم بأمر قبل إيتائه إياها كقوله تعالى (إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً) فهو قبل الفتح بسنين والتعبير بالماضى 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 أنى ميسرة أن رسول الله ﷺ كان إذا برز سمع منادياً يناديه يا محمد فاذا سمع الصوت انطلق هاربا فقال له ورقة بن نوفل إذا سمعت النداء فانتب حتى تسمع ما يتول لك قال فلما برز سمع النداء يا محمد قال ليك قال قل أشهد ان لا إله إلا الله وأشهد ان محمداً رسول الله ثم قال: (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) حتى فرغ من فاتحة القرآن ولولا صحة الاختبار على غير هذا النحو كان هذا الخبر أقوى دليل على مكيتها فافهم اهـ (٢) ويلزم منه أنه ﷺ صلى الله عليه وسلم في السنة بلا فاتحة وهي خاتمة في البعد اهـ منه (٣) فقد روينا عن أبي هريرة قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ عليه أبي بن كعب أم القرآن فقال والذي نفسي بيده ما أنزل الله في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلاً لها إنما 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 وأنى به وما قالوا 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 بدونها وبه تجمع المذاهب والروايات مصحح للوقوع لا موجب له كما لا يخفى، والسورة مهموزة وغير مهموزة بإبدال إن كانت من السور وهو البقية لان بقية كل شيء بعضه وبدونه إن كانت من سور البناء وهي المنزلة أو سور المدينة لاحاطتها (١) بآياتها، أو من التسور وهو العلو والارتفاع لارتفاعها بكونها كلام الله تعالى وتطلق على المنزلة الرفيعة كما في قول النابغة :

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك حولها يتذبذب

وحدها قرآن يشتمل على ذى فاتحة وخاتمة . وقيل طائفة أى قطعة مستقلة لتخرج آية الكرسي مترجمة توقيفا وقد ثبتت أسماء الجميع بالأحاديث والآثار فمن قال بكراهة 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) فى الأصل صفة جعلت إسما لاول الشيء لكونه واسطة فى فتح الكل والتاء للنقل أو المبالغة ولا اختصاص لها بزنة علامة أو مصدر أطلقت على الاول (٢) تسمية للمفعول بالمصدر إشعاراً بأصالته كأنه نفس الفتح إذ تعلقه به أولاً ثم بواسطة يتعلق بالمجموع لكونه جزءاً منه ، وكذا يقال فى الخاتمة فان بلوغ الآخر يعرض الآخر اولاً والكل بواسطة وليس هذا كالاول لقلّة فاعلة فى 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 ليهام 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 فى العلم أو اللوح أو بيت العزة فلا ضير فى اشتهار السورة بهذا الاسم فى الأوائل ، والاضافة الاولى من إضافة الاسم إلى المسمى وهى مشهورة ، والثانية بمعنى اللام كما فى جزء الشيء لا بمعنى من كما فى خاتم فضة لأن المضاف جزء لا جزئى قاله شيخ الاسلام (٤) وهو مذهب بعض فى كل ، وقال ابن كيسان والسيرافى وجمع إضافة الجزء على معنى (من) التبعية بل فى اللمع وشرحه إن من المقدرّة فى الإضافة مطلقاً كذلك من غير فرق بين الجزء والجزئى ، وبعضهم جعل الإضافة فى الجزئى بيانية مطلقاً ، وبعضهم خصها بالعموم والخصوص الوجهى كما فى المثال وجعلها فى المطلق كمدينة بغداد لامية والشهرة لا تساعد ه ولهذه السورة الكريمة أسماء أوصلها البعض إلى نيف وعشرين (أحدها) فاتحة الكتاب لانها مبدوءة على الترتيب المعهود لآياتها يفتح بها فى التعليم وفى القراءة فى الصلاة كما زعمه الامام السيوطى ولا لأنها اول سورة نزلت كما قيل . أما الاول والثالث فلان المبدئية من حيث التعليم أو النزول تستدعى مراعاة الترتيب فى بقية أجزاء الكتاب من تيدك الحثيثين ولا ريب فى أن الترتيب التعليمى والنزولى ليسا كالترتيب المعهود ، وأما الثانى فلما عرفت

(١) ومنه السور لاحاطته بالساعة اه منه (٢) المراد بالاول ما يهيم الاضافى فلا حاجة الى الاعتذار بان اطلاق الفاتحة على السورة باعتبار جزئها الاول اه منه (٣) ومن غير الغالب الصبغ آلة ويصبغ، والجبن فى قدمت عن الحرب جبناً باعث ومقارن اه منه (٤) هو ابر السعود صاحب التفسير اه منه

أن ليس المراد بالكتاب القدر المشترك الصادق على ما يقرأ في الصلاة حتى يعتبر في التسمية مبدئيتها له . وحكى المرسى أنها سميت بذلك لأنها أول سورة كتبت في اللوح (١) ويحتاج إلى نقل وإن صححنا أن ترتيب القرآن الذي في مصاحفنا كما في اللوح فلربما كتبت التالى ثم كتب المتلو وغلبة الظن أمر آخر (وثانيتها) فاتحة القرآن لما قدمنا حذو القذة بالقذة (وثالثها ورابعها) أم الكتاب وأم القرآن وحديث (٢) « لا يقولن أحدكم أم الكتاب وليقل فاتحة الكتاب » لأصله بل قد ثبت في الصحاح (٣) تسميتها به فلا يخفى على المتبع، وسميت بذلك لان الابتداء كتابة أو تلاوة أو نزولاً 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 الشناء على الله تعالى بما هو أهله ومن التعب بالامر والنهي ومن الوعد والوعيد، أما الشناء فظاهر، وأما التعب فإمامنا من الحمد لله لانه للتعليم فيقدر أمر يفيد والامر 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، وإمامنا إياك نعبد 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، ويجاب عندنا بعد تسليم عدم الاولية بأن رأس العبادة التوحيد وفي الصدر ما يرشد اليه (٥) لا سيما وقد سبق تكليفه صلى الله تعالى عليه وسلم بالتوحيد وتبليغ السورة وذلك يكفى، وأما الوعد والوعيد فمن قوله تعالى (أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم) أو من يوم الدين أى الجزاء، والمجزى أما ما يضر أو ما يضرهما 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 إيجاداً وإمداداً، ثم التوصل اليه بما يربط العتيد، ويجلب المزيد عملاً واعتقاداً والتوصل عما يفضى به إلى رجع المحصل ومنع المستحصل قلوباً وأجساداً والشناء فرع معرفة المثني عليه مع الاستحقاق وتدخل المعرفة بصفات الجلال والجمال، ومنها ما منه (٦) الارسال والانزال والتفاوت بين المطيع والمذنب فدخل الايمان بالله تعالى وصفاته والنبوات والمعاد على الاجمال، والتعبد يتمكن به من التوصل والتوصل والتوصل ويدخل فيه من وجه الايمان بالنبوات وما يتعلق بها من الكتاب والملائكة إذ الامر والنهى فرع ثبوت ذلك في الجملة، والوعد والوعيد يتضمنان الايمان بالمعاد، ويعنيان على التعبد، والناس كابل مائة لا تجد فيها راحة والا كثرون بعثهم الرغبة والرغبة، وأوسطهم الرجاء والخوف. والخواص - وقليل ما هم - الانس والهيبة فبالثلاثة تم الارشاد إلى مصالح المعاش والمعاد ولا أحصر لك وجه الحصر بهذا فلسلك الذهن اتساع ولك أن ترد الثلاثة إلى اثنين فتدرج الشناء في التعبد إذ لا حكم للعقل ولعله إنما جعله قسيماً له لتليجها إلى أن شكر المنعم واجب عقلاً مراعاة لمذهب الاعتزال ولم يبال البيضاوى بذلك فعبر بما عبر به من المقال . أو لاشتغالها على جملة معانيه من الحكم النظرية والاحكام العملية التي هي سلوك الصراط المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء، والاول

(١) وقيل في التعليل لأنها فاتحة كل كتاب ورد بأن ذلك الحد لا الشكل وبأن الظاهر ان المراد بالكتاب القرآن لاجنه 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 لأنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني » اه منه (٤) أى معاش أهل السنة أما المعتزلة فليس الامر بالشئ نياً عن ضده عندم حينئذ لا يتأتى ذلك اه منه (٥) وهو اجراء الاوصاف وقد يوجد منه التعب ابتداءً اه منه (٦) بالقدر والرحمة والحكمة اه

مستفاد من أول السورة إلى قوله (يوم الدين) والثاني من قوله (إياك) نعبد وما بعده وسلوك الصراط المستقيم من قوله (اهدنا) الآية والاطلاع من قوله (أنعمت عليهم) الخ وفيه وعد ووعد فدلخلافه والامثال والقصص المقصود بها الاتعاظ وكذا الدعاء والثناء، وهذه جملة المعاني القرآنية إجمالاً مطابقة والتزاماً؛ وأبسط 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 العالية واليه الاشارة بقوله (إياك نستعين إهدنا الصراط المستقيم) (الرابع) علم القصص وال اخبار عن الامم السالفة السعداء والاشقياء وما يتصل بها من الوعد والوعيد وهو المراد بقوله تعالى (أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) وإذا انبسط ذهنك أتيت بأبسط من ذلك، وهذان الوجهان يستدعيان حمل الكتاب على المعاني أو تقديرها في التركيب الاضافي، والوجه الاول لا يقتضيه ومن ههنا رجحه البعض وإن كان أدق وأحلى لا لأنه يشكل عليهما ما ورد من أن الفاتحة تعدل ثلثي القرآن إذ يزيله إذا ثبت أن الاجمال لا يساوي التفصيل فزيادة مبانيه منزلة منزلة ثلث آخر من الثواب قاله الشهاب ثم قال: ومن العجب ما قيل هنا من أن ذلك لا شتم لها على دلالة التضمن والالتزام وهما ثلثا الدلالات انتهى . وأنا أقول لا تعجب من هذا توجيهه رحمه الله مع ما رواه الديلمي 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 فإنه لا يتبادر منه إلا الفضل في الثواب فيعارض ظاهره ذلك الخبر على توجيهه وعلى توجيه صاحب القليل لا تعارض. نعم إنه بعيد ويمكن التوفيق بين الخبرين وبه يزول الاشكال بأن الاول كان أولاً واتضاعف الثواب ثانياً ولا حرج على الرحمة الواسعة أو بأن اختلاف المقال لا 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 يقاسن بما قيل في وجه التسمية بذلك لأنها أفضل السور أو لان حرمتها كحرمة القرآن كله أو لان مفرع 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 الثاء والجيم والحاء والزاي والشين والظاء 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 نمسكه - وهي النورانية المشتملة عليها بأسرها الفاتحة للاشارة إلى غلبة الجمال على الجلال المشعربها تكرر ما يدل على الرحمة في الفاتحة وإنما لم يسقط السبعة الباقية من هذا النوع فتخلص النورانية ليعلم أن الامر مشوب (ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) وفي قوله تعالى (نبي عبادي أني أنا الغفور الرحيم وأن عذابي هو العذاب الأليم) اشارة وأي اشارة إلى ذلك لمن تأمل حال الجملتين على أن في كون النورانية وهي أربعة عشر حرفاً - مذكرة

بتمامها والظلمانية مذكورة منها سبعة وإذا طوبقت الآحاد؛ لآحاد يحصل نوراني معه ظلماني ونوراني خالص إشارة إلى قسمي المؤمنين فمؤمن لم تشب نور إيمانه ظلمة معاصيه ومؤمن قد شابه ذلك، وفيه رمز إلى أنه لا منافاة بين الإيمان والمعصية فلا تطفى مظلمتها نوره «ولا يزي الزاني وهو مؤمن» محمول على الكمال وليس البحث لهذا وإذا لاحظ الساقط وهو الظلماني المحض المشير إلى الظالم المحض الساقط عن درجة الاعتبار والمذكور وهو النوراني المحض المشير إلى المؤمن المحض والنوراني المشوب المشير إلى المؤمن المشوب يظهر سر التثليث في (فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات باذن الله ذلك هو الفضل الكبير) وإنما كان الساقط هذه السبعة بخصوصها من تلك الأربعة عشر ولم يعكس فيسقط المثبت ويثبت الساقط أو يسقط سبعة تؤخذ من هذا وهذا لسر عليه من علمه وجهله من جهله، نعم في كون الساقط معجما فقط إشارة إلى أن الغين في العين، والرين في البين، فلهذا وقع الحجاب، وحصل الارتباب، وهذا ما يلوح لأمثالنا من أسرار كتاب الله تعالى وأين هو بما يظهر للعارفين الغارفين من بحاره، المتضلعين من ماء زمزم أسرارها (١) ولمولانا العلامة فخر الدين الرازي في هذا المقام كلام ليس له في التحقيق أدنى إمام حيث جعل سبب إسقاط هذه الحروف أنها مشعرة بالعذاب فالثاء تدل على الثبور والجيم أول حرف من جهنم والحاء يشعر بالخزي والزاي والشين من الزفير والشهيق، وأيضا الزاي تدل على الزقوم والشين تدل على الشقاء والطاء أول الظل في قوله تعالى (انطلقوا إلى ظل ذي ثلاث شعب)، وأيضا تدل على لظى والفاء على الفراق، ثم قال فان قالوا: لا حرف من الحروف إلا وهو مذکور في اسم شيء يوجب نوعا من العذاب فلا يبقى لما ذكرتم فائدة فنقول الفائدة فيه أنه قال في صفة جهنم (لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم) ثم أنه تعالى أسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهي أوائل ألفاظ دالة على العذاب تنبئها على أن من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها صار آمنا من الدرجات السبع في جهنم انتهى، ولا يخفى ما فيه وجوابه لا ينفعه ولا يغنيه إذ لقائل أن يقول فلتسقط الذال والواو والنون والحاء والعين والميم والغين إذ الوار من الويل والذال من الذلقة والنون من النار والحاء من الحميم والعين من العذاب والميم من المهاد والغين من الغواشي والآيات ظاهرة والكل في أهل النار وتكون الفائدة في إسقاطها كالمائدة في إسقاط تلك من غير فرق أصلا على أن في كلامه رحمه الله تعالى غير ذلك بل ومع تسليم سلامته مما قيل أو يقال لا يرتضيه للفخر وهو السيد الذي غدا سعد الملة وحجة الاسلام وناصر أهله، وأما نسبه

(١) أعلم أن ما ذكره المفسر رحمه الله تعالى ونقله عن بعض مفسري الصرف في المعاني التي تسقط من الحروف بطريق الرمز والإشارة لا يدل عليه كتاب ولا سنة صحيحة وليست هذه المعاني من مدلولات الكلمات لغة ولا سياقاً ولا يخفى على أهل العلم بالشرعية الإسلامية والسنة النبوية أن مدلولات الكلمات القرآنية، والألفاظ المصطفوية هو ما دل عليه اللفظ لغة منطوقاً أو مفهوماً أو سياقاً حقيقة أو مجازاً بحسب القرائن وباعتبار النزول وسببه وما ورد فيه عن الصحابة الأختار والتابعين الأبرار ونصون كلام صاحب الشريعة عن تأويل أو تصحيف أو تحريف ولو كان قائل ذلك أيا كان من العلماء. ونضرب على يد من يتجرأ على مثل ذلك بسوط من حديد وعلى لسانه بمقارض من نار فإن القرآن أنزل هداية الأمة وبيان طريق سعادتها دنيا وأخرى والعمل بما دل عليه لفظه المنزله وقد أخبر الله تعالى أنه أنزل بلسان عربي مبين فلا تغتر بما سطره المفسر هنا أو ما سيأتي من الإشارات إلى مدلولات ما جاء بها أثر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا عن الصحابة الذين هم هداة الأمة من بعده صلى الله عليه وآله وسلم وإسعادنا وسعيم من العلم النافع والعمل المشكور ونسأل الله توفيق الأمة للعمل بما جاء به كتابنا المعصوم وسنة نبينا التي ليلها كنهانها وسواها، وصحبه منير

لأمير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه حين سأل قيصر الروم معاوية عن ذلك فلم يجب فسأل علياً فأجاب فلا أصل له ودلى تقدير التسليم فما مرام الأدير بالاكتفاء على هذا المقدار إلا التنبيه للسائل والمستول على لا يخفى عليك من الأسرار فافهم ذلك والله تعالى يتولى هداك ﴿ وخامسها وسادسها وسابعها ﴾ الكنز والوافية والكافية لما مر من اشتغالها على الجواهر المكنوزة فتفى وتكفى أو لأنها لا تنصف في الصلاة ولا يكفى فيها غيرها ﴿ وثامنها الأساس ﴾ لأنها أصل القرآن وأول سورة فيه ﴿ وتسعها 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 اشتغال على الأول بل أظهر، وأما تعليم المسألة فلأنها بدئت بالثناء قبله والخامس كالثالث وهما كذبتك الثالث والرابع كما لا يخفى ﴿ والرابع عشر والخامس عشر ﴾ سورة المناجاة وسورة التفويض لأن العبد يناجى ربه بقوله إياك نعبد وإياك نستعين ﴿ والثاني يحصل التفويض ﴾ والسادس عشر والسابع عشر والثامن عشر ﴿ الرقية والشفاء والشافية والاحاديث الصحيحة مشعرة بذلك ﴾ ﴿ والتاسع عشر ﴾ سورة الصلاة لأنها واجبة أو فريضة فيها والاستحباب مذهب بعض المجتهدين ورواية عن البعض في النفل، قيل ومن أسمائها الصلاة لحديث « قسمت الصلاة بيني وبين عبدى نصفين » وأراد السورة والمجاز اللغوي لعلاقة الكلية والجزئية أو اللزوم حقيقة أو حكماً كالمجاز في الحذف محتمل ﴿ والعشرون ﴾ النور لظهورها بكثرة استعمالها ولتنويرها القلوب لجلالة قدرها أو لأنها لما اشتملت عليه من المعاني عبارة عن النور بمعنى القرآن ﴿ والحادية والعشرون ﴾ القرآن العظيم وهو ظاهر مما قدمناه ﴿ والثاني والعشرون ﴾ السبع المثاني لأنها سبع آيات (١) باتفاق ومارأينا مشاركا لها سوى (أرأيت) والقول بأنها ثمان كالقول بأنها تسع شاذ لا يعاب به أو وهم من الراوى إلا أن منهم من عد التسمية آية دون (أنعمت عليهم) ومنهم من عكس والمدار الرواية فلا يوهن الثاني أن وزان الآية لا يناسب وزان فواصل السور على أن في سورة النصر ما هو من هذا الباب، وتثنى وتكرر في كل ركعة وصلاة ذات ركوع أو المراد المتعارف الأغلب من الصلاة فلا ترد الركعة الواحدة ولا صلاة الجنائز على أن في البتراء اختلافاً وصلاة الجنائز دعاة لا صلاة حقيقة وقيل وصفت بذلك لأنها تثنى بسررة أخرى أو لأنها نزلت مرتين أو لأنها على قسمين دعاء وثناء أو لأنها ظمناً قرأ العبد منها آية ثناه الله تعالى بالأخبار عن فعله كما في الحديث المشهور. وقيل غير ذلك، وهذه الأقوال مبنية على أن تكون المثاني من التثنية 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 استثنى هذه 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 فيعظم عنده ما حفظ، وأيضاً الجنس إذا انطوى تحته أنواع وأصناف كان أحسن من أن يكون تحته باب واحد مع أن في ذلك تحقيق كون السورة بمجرد ما معجزة وآية من آيات الله تعالى والحكمة في كونها طوا الأوقصاراً أظهر من أن تخفى *

(١) والقول بأنها سبع لأن فيها سبع آداب في كل آية أدب بعيد وأبعد منه أنها سميت السبع لأنها خلت عن سبعة أحرف الثاء والجيم والحاء والزاي والشين والظاء والقاف وذلك لأن الشيء على المشهور يسمى بما وجد فيه لا بما قد منه إم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فيها أبحاث (البحث الأول) اختلف العلماء فيها هل هي من خواص هذه الأمة 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 البسمة من الخصوصيات لما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يكتب (١) باسمك اللهم إلى أن نزل بسم الله مجراها فأمر بكتابة بسم الله حتى نزل (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) فأمر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم إلى أن نزلت آية النمل فأمر بكتابة بسم الله الرحمن الرحيم، ولما اشتهر أن معاني الكتب في القرآن ومعانيه في الفاتحة ومعانيها في البسمة ومعاني البسمة في الباء فلو كانت في الكتب القديمة لأمر من أول الأمر بكتابتها ولكانت معاني القرآن في كل كتاب واللازم منتف فكذا الملزوم، وفيه أن الأمر بذلك التفصيل لا يستلزم النفي لاحتمال نفي العلم إذ ذاك ولا ضير وأن المختص بالقرآن اللفظ العربي بهذا الترتيب والكتب السماوية بأسرها خلافا للغيطي غير عربية وما في القرآن منها مترجم فلربما لهذا اللفاظ مدخل في الاشتغال على جميع المعاني فلا تكون في غير القرآن كما توهمه السرميني وإن كان هناك بسمة على أن في أول الدليلين بظاهره دليلا على عدم الخصوصية (البحث الثاني) وهو من أمهات المسائل حتى أفردته جمع (٢) بالتصنيف اختلف الناس في البسمة في غير النمل إذ هي فيها بعض آية بالاتفاق على عشرة أقوال (الأول) 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 وللفصل بينها (السادس) أنه يجوز جعلها آية منها وغير آية لتكرر 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) فابن 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 الثالث وأهل المدينة ومنهم مالك والشام ومنهم الاوزاعي والبصرة ومنهم أبو عمرو ويعقوب على الخامس وهو المشهور من مذهبنا وعلى المرء نصرة مذهبه والذب عنه وذلك بإقامة الحجج على إثباته وتوهين أدلة نفاثه وكنت من قبل أعد السادة الشافعية لي غزية ولا أعد نفسي لإلماها، وقد ملكت فؤادي غرة أقوالهم كما ملكت فؤاد قيس ليلي العامرية فحيث لاحت لا متقدم ولا متأخر لي عنها

أتاني هواها قبل أن أعرف الهوى فصادف قلبا خاليا فتمكنا

إلى أن كان ما كان فصرت مشغولا بأقوال السادة الحنفية وأقت منها برياض شقائق النعمان واستولى على من حبها ما جعلني أترنم بقول القائل: محاحب الألى كن قلبها وحلت مكانا لم يكن حل من قبل وقد أطل الفخر في هذا المقام المقال وأوردت عشرة حجة لإثبات أنها آية من الفاتحة كما هو نص كلامه ولا عبرة بالترجمة فما أناب توفيق الله تعالى راده ولا نخر وناصر مذهبي بتأييد الله تعالى ومنه التأييد والنصر (٥) فأقول قال

(١) أي يامر الله منه (٢) كالامام أبي بكر بن خزيمة صاحب الصحيح والحافظ أبي بكر الخطيب وابن عبد الله وغيرهم الله منه (٣) وانظر كتاب التوحيد (٤) عبارة الشهاب (العاشر) آية فذة الخ فليأمل (٤) فيه رد على البيضاوي (٥) صاحب الله المصنف على هذه المقالة التي أضرت بالمسلمين وجمعتهم أحرابا كل حزب بما لديهم فرحون، ولا يخفى على العاقل فسادها وطلانها

(الحجة الأولى) روى الشافعي عن ابن جريج عن أبي 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 أولهن بسم الله الرحمن الرحيم» •

(الحجة الثالثة) روى الثعلبي بإسناده عن أبي بردة عن أبيه قال «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلا أخبرك يا آية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود وغيري؟ فقلت بلى قال بأي شيء تستفتح القرآن إذا افتتحت الصلاة؟ فقلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي 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 افتتح السورة في الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراتها فقد نقص».

وروى أيضاً بإسناده عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس في قوله تعالى: (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) قال فاتحة الكتاب فقيل لابن عباس فأير 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 مجدي عبدي وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله حمدي عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال أثنى على عبدي فإذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى فوض إلى 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 يارجل 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 يان الأول (اقرأ باسم ربك) ولا يجوز أن يقال الباء صلة لأن الأصل أن تكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة وإذا كان الحرف مفيداً كان التقدير اقرأ مفتحاً باسم ربك وظاهر الأمر الوجوب ولم يثبت في غير القراءة للصلاة فوجب إثباته في القراءة فيها صوتاً للنص عن التعطيل •

(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 الأعراس والأخماس،

والغرض من ذلك كله أن يمنعوا أن يختلط بالقرآن ما ليس بقرآن فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن *
 (الحجة السابعة) أجمع المسلمون على أن ما بين الدفتين كلام الله تعالى والبسملة موجودة بينهما فوجب جعلها منه (الحجة الثامنة) أطبق إلا كثرون 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 فحينئذ يبقى أن الآيات لا تكون سبعا إلا يجعل البسملة آية تامة منها (الحجة التاسعة) أن نقول قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة فوجب كونها آية منها، بيان الأول أن أبا حنيفة يسلّم 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 أبتر» وأعظم الاعمال بعد الايمان الصلاة فقراءة الفاتحة بدون قراءتها توجب كون الصلاة عملا أبتر ولفظه يدل على غاية النقصان والخلل بدليل أنه ذكر ذمًا للكافر الشانيء فوجب أن يقال للصلاة الخالية عنها في غاية النقصان والخلل وكل من أقر بذلك قال بالفساد وهو يدل على أنها من الفاتحة (الحجة العاشرة) ما روى أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لا بى بن كعب ما أعظم 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 النمل فلا بد أن تكون في غيرهما وليس إلا الفاتحة (الحجة الحادية عشرة) عن أنس أن معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة جهرية فقرأ أم القرآن ولم يقرأ البسملة فلبى اقضى صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية أنسيت أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن؟ فأعاد معاوية الصلاة وجهر بهاء (الحجة الثانية عشرة) أن سائر الانبياء كانوا عند الشروع في أعمال الخير يتدعون باسم الله فقد قال نوح: بسم الله مجراها وسليمان بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلموا على فوجب أن يجب على رسولنا ذلك لقوله تعالى (فبهدهم 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 البسملة سابقة وإذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقديم فما رآه 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 النمل ثم إننا نراه مكررا بخط القرآن فوجب أن يكون من القرآن كما أن المارأينا قوله تعالى (ويل يومئذ للكافرين - فبأى آلاء ربكما تكذبان) مكررا 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 مجموعها منه وهو مثبت فيه فوجب الجزم بأنه من القرآن إذ لو جاز إخراجه مع هذه الموجبات والشهرة لكان جواز إخراجه سائر الآيات أولى وذلك يوجب الطعن في القرآن العظيم (الحجة السادسة عشر) قدينا انه 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 حاضل الخلاف في أنه هل تجب قراءته وهل يجوز للمحدث مسه؟ فنقول ثبوت هذه الاحكام أحوط فوجب المصير اليه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم «دع ما يربيك إلى ما لا يربيك» انتهى كلامه وليس بشيء لأن البعض منه مجاب عنه والبعض لا يقوم حجة علينا لأن الصحيح من مذهبنا أن بسم الله الرحمن الرحيم آية مستقلة وهي من القرآن وإن لم تكن من الفاتحة نفسها وقد أوجب الكثير منا قراءتها في الصلاة وذكر الزبلي في شرح الكنز أن الأصح أنها واجبة، وذكر الزاهدي عن المجتبى أن الصحيح أنها

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

وفي غنية المتملی وهو الاحوط وبه أقول خلافاً لقاضيخان وصاحب الخلاصة وغيرهم والحق أحق بالتابع (١)
والقول عن بعض هذا أنه من طغيان القلم غاية الطغيان ونهاية في التعصب من غير إتقان ولتتكلم على ما ذكره
هذا العلامة على التفصيل (فنعول) أما ما ذكره في الحجة الأولى من حديث أم سلمة بالوجه الذي رواه مخالف لما في
البيضاوي المخالف (٢) لما في الكتب الحديثة فيجيب عنه بأن أم سلمة لم يثبت سماعه عن أم سلمة وبتقديره للعاصرة
يقال إن هذا اللفظ لم يوجد في المشهور ولعله نقل بالمعنى لبعض الروايات الآتية على حسب ما يلوح له 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 الأنباري والبيهقي «كان إذا قرأ قطع قراءته آية آية يقول بسم الله الرحمن الرحيم
ثم يقف ثم يقول الحمد لله 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 فعدّها آية الحمد لله
رب العالمين اثنين الرحمن الرحيم ثلاث آيات مالك يوم الدين أربع آيات وقال هكذا إياك نعبد وإياك نستعين وجمع
خمس أصابعه» والدارقطني بلفظ «كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين إلى آخرها قطعها آية آية وعدّها
عد الأعراب وعد بسم الله الرحمن الرحيم ولم يعد (عليهم)» والرواية الأولى والثانية يمكن أن يقال عنهما بيان
كيفية قراءة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لسائر القرآن وذكرت بعضا منه على سبيل التمثيل ولم تستوعب
وليس فيما 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 مسلمنا أيضا وهي الآية الأولى من
القرآن والآية الثانية منه (الحمد لله رب العالمين) وهكذا إلى الخامسة وجمعت الأصابع وانقطع الكلام وأما الرواية
الرابعة فليست نصا أيضا في أن البسمة 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 وعدّها عد الأعراب واحدة واحدة
وعد بسم الله الرحمن الرحيم ولم يسقطها لوجوبها في الصلاة وللاعتناء بها في غيرها لما فيها من عظام الأسرار
ودقائق الأفكار، 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 الشئون ولم يعد (صراط
الذين أنعمت عليهم) ولم يقف عليها بل وصل صلى الله تعالى عليه وسلم تلك المرة لبيان الجواز وعدم تخيل 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 يضر فأين 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) وجده تاما وعد توقفه على الشرط المفهوم من (غير المنضوب) كلاما ناقصا وعلى هذا لم يثبت في هذه

(١) هذا اعتراض على الشهاب اه منه (٢) اعتراض على البيضاوي اه منه (٣) رد على الرازي في
ثلاثة مواضع اه منه •

الرواية سوى أن البسمة آية من القرآن وهو مسلم عند الطرفين وأما إنها من الفاتحة فدونه خرط القتاد

(وأما) ما ذكره في الحجّة 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 فاقرموا 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 للبسمة مع تلك الشبهة السالفة كونها ليست بآية من القرآن أزال هذا التوهم بوجه بليغ فقال بسم الله الرحمن الرحيم إحداهن أي مثل إحداهن في كونها آية من القرآن ومعنى الثانية إذا أردتم قراءة الحمد إلى آخر ما يليه فاقرؤا قبله بسم الله الرحمن الرحيم إنها-أي 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 البسمة 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 الحجّة الثالثة فليس سوى إثبات أن التسمية من القرآن كما أقره هو به ولستنا ممن نخالفه فيه (وأما) ما ذكره في الرابعة فالحديث الأول والثاني والثالث والسادس مع ضعفه والثامن لا تدل على المقصود ونحن نقول بما تدل عليه، والرابع موقوف على ابن عباس ولا نسلم أن حكمه الرفع لجواز الاجتهاد وإن قلنا أن الصحيح أن الآية إنما تعلم بتوقيف من الشارع كعرفة السورة مثلاً ولذلك عدوا (ألم) آية حيث وقعت ولم يعدوا (المر) لأنها لم تنقل عنها جزء آية واجتهد فجعلها آية بل قلنا إنها آية مستقلة من القرآن واجتهد وجعلها آية من الفاتحة أو نقول إنه قال ذلك أيضاً عن توقيف لكن على ظنه واجتهاده أنه توقيف، والخامس لي شك في صحته بهذا اللفظ ولعله باللفظ الذي أخرجه 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 أفصح من نطق بالضاد بل من مارس الأحاديث جزم بوضع هذا ولعمري لو كان صحيحاً لا كتني به الشافعية أو لقدموه على سائر أدلتهم وباليته ذكر إسناده لنراه (وأما) الحجّة الخامسة ففيها أنا لا نسلم أن وجوبها في أول الفاتحة مستلزم لكونها آية منها واستدلالة في هذا المقام بقوله (اقرأ باسم ربك) وإنه جاداً من وجوه أظهر من الشمس فلا تعب البنان ببيانها (وأما) الحجّة السادسة فهو أقوى ما يستدل به على كون البسمة 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) الحجّة السابعة قلنا لا علينا كما لا يخفى (وأما) الحجّة الثامنة فدون إثبات مدارها-وهو توهمين كلام مولانا أبي حنيفة رحمه الله تعالى- جبال راسيات (وأما) الحجّة التاسعة فهي كالحجّة الخامسة حذو القذة بالقذة واستدلالة بقوله ﷺ وكل أمر ذي بال، الخ ليس بشيء. لأن الفاتحة جزء من الصلاة المفتحة بالتكبير المقارن للنية الذي هو ركن منها فحيث لم تفتح بالبسمة عدت ببراء فطلت وكذا الركوع والسجود الذي أقرب ما يكون العبد فيه إلى ربه هل منها أمر ذو بال فإذا لم يفتح بالبسمة كان أبتراً باطلاً فحسن الظن بديانة العلامة وعليه أنه كان يبسم أول

صلاته وعند ركوعه وسجوده وسائر انتقالاته رحمة الله تعالى عليه ﴿ وأما ﴾ الحجة العاشرة فلا تقوم علينا لأننا علمناك بمذهبنا ﴿ وأما ﴾ الحجة الحادية عشرة فقصارى ما تدل عليه ظاهر أبعث تسليمها أن معاوية لما لم يقرأ البسمة وترك الواجب ولم يسجد للسهو أعاد الصلاة لتقع سليمة من الخلل ولهذا أمهلوه إلى أن فرغ لير واليبر 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 كما 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 سرقت من الصلاة أين بسم الله الرحمن الرحيم وأين التكبير عند الركوع والسجود ثم أنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير وهذا لا يضرنا، 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 عليهم للسلام بقوله تعالى (أولئك الذين هداهم الله فهداهم اقتده) لا أدري ما أقول فيه سوى أنه جهل بالتفسير وعدم اطلاع على أخبار البشير النذير ﴿ وأما ﴾ الحجة الثالثة عشر فلا تجديه نفعاً في مقابلتنا أيضاً وفيها ما في 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 رضي الله تعالى عنه قال « سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل فإذا قال: العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي وإذا قال الرحمن الرحيم قال أثنى علي عبدي وإذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى مجدني عبدي وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فإذا قال (إهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) قال هذا لعبدي ولعبدي ما سأل » وهذا يدل على أن البسمة ليست من الفاتحة وأنها سبع بدونها حيث جعل الوسطى إياك نعبد وإياك نستعين والثلاث قبلها لله تعالى والثلاث بعدها للعبد وليس فيه نبي أنها من القرآن، ولا شك أن هذه الرواية أصح من رواية الثعلبي ولا أقدم ثعلبياً على مسلم، وكذا من رواية السجستاني ومتى خالف الراوي الثقة من هو أو وثق منه بزيادة أو نقص فحديثه 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 الصنف من عدم الانصاف إذ ذلك مجاز ولا حاجة إليه ولا قرينة عليه وجعله حقيقة لكن باعتبار الدعاء والثناء يكذبه العد والقول بأن مدار الرواية العلاء وقد ضعفه ابن معين فهو على جلالة الرجل (٣) لا يسمن ولا يغني من جوع لأن الموثق كثير وتقديم الجرح على التعديل ليس بالمطلق (٤) بل إن لم يكن المعدلون جداً وقد كثروا هنا (٥) وكون التقسيم لما يخص الفاتحة والبسمة مشتركة مع كونه خلاف الظاهر لا تقتضيه الحكمة إذ هي عند الخصم أشرف الاجزاء (٦) وكون المراد بعض قراءة الصلاة إذ الظاهر لا يمكن أن يراد لوجود الأعمال وضم السورة ويتحقق البعض بهذا البعض ليس بشيء إذ اللائق أن يكون البعض مستقلاً بمبدء ومقطع والثاني موجود والاول على قولنا وأيضاً الفاتحة سورة كالكوثر والملك وقد نص صلى الله تعالى عليه وسلم فيما رواه أبو هريرة عنه بأن الاولى ثلاث آيات

(١) اعتراض على الرازي اه منه (٢) اعتراض على الرازي ايضاً اه منه (٣) رد على ما في الشهاب اه منه
(٤) قاله السبكي وغيره اه منه (٥) رد على ما في الشهاب ايضاً اه منه (٦) رد على المزين عبد السلام اه منه

والثانية ثلاثون ووقفهم عليها ولم يعد البسملة ولو عدها مستقلة لزيد الغدد أو جزءاً لورد، وعلى المثبت البيان وأنى هو، على أنه يرد على الثاني استلزامه للتحكم بدعوى الاستقلال في الفاتحة والبعضية في غيرها (١) وقول الرازي هذا غير بعيد فالحمد لله رب العالمين آية تارة وجزء آية أخرى كما في (وآخر دعواهم) الآية بعيد بل قياس باطل لوجود المقتضى للجزئية هناك وانتفائه هنا وأيضاً نزل الكثير من السور بلا بسملة ثم ضمت بعد، وحديث الصحيح في بدء الوحي يبدى صحة ما قلنا وهذا يبعد كونها آية من السورة أو جزء آية وكونها لم تنزل بعد يبعد الثاني إن لم يبعد الأول وحديث أنها أول ما نزلت ليس بالقوى بل الثابت ويشكل عليه ما روى أنه ﷺ كان يكتب باسمك اللهم الخ على أن الأولية إن سلمت وسلت لا تضربنا، وبالجملة يكاد أن يكون اعتقاد عدم كون البسملة جزءاً من سورة من الفطريات كما يخفى على من سلم له وجدانه فهي آية من القرآن مستقلة (٢) ولا ينبغي لمن وقف على الأحاديث أن يتوقف في قرآنيها أو ينكر وجوب قراءتها ويقول بسنيها فوالله لو ملئت لي الأرض ذهباً لأذهب إلى هذا القول وإن أمكنني - والفضل لله تعالى - توجيهه كيف وكتب الأحاديث ملاءى بما يدل على خلافه وهو الذي صح عندي عن الامام (٣) والقول بأنه لم ينض بشيء ليس بشيء وكيف لا ينص إلى آخر عمره في مثل هذا الأمر الخطير الدائر عليه أمر الصلاة من صحتها أو استحالتها ويمكن أن يناط به بعض الأحكام الشرعية وأمور الديانات كالطلاق والخلاف والتعليق وهو الامام الاعظم والمجتهد الأقدم رضى الله تعالى عنه والاختفاء بها في الجهرية لا يدل على السنية فان القول بوجودها لا ينافي إخفاءها اتباعاً لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فعن ابن عباس لم يجهر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالبسملة حتى مات، وروى مسلم عن أنس «صليت خلف النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع منهم أحداً يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يرد نفى القراءات بل سماعها للاختفاء بدليل ما صرح به عنه فكانوا لا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم» رواه أحمد والنسائي بإسناد على شرط الشيخين، وروى الطبراني بإسناد عنه «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان يسر بيسم الله الرحمن الرحيم وأبي بكر وعمر وعثمان وعليا رضى الله تعالى عنهم» وروى عن عبد الله بن المغفل ولا نسلم ضعفه أنه قال: سمعني أبي وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال أي بني إياك والحدث في الإسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان فابتدءوا القراءة بالحمد لله رب العالمين فإذا صليت فقل الحمد لله رب العالمين أي اجهر بها واخف البسملة وهو مذهب الثوري وابن المبارك وابن مسعود وابن الزبير وعمار بن ياسر والحسن ابن أبي الحسين والشعبي والنخعي وقادة وعمر بن عبد العزيز والاعمش والزهرى ومجاهد وأحمد وغيرهم خلق كثير وأحاديث الجهر لم يصح منها سوى حديث ابن عباس الذي أخرجه الشافعي عنه كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

(١) رد على الرازي اه منه (٢) استشكل بعضهم الاثبات والنفي فالقرآن لا يثبت بالظن وينفى به وهو إشكال للجبل العظيم، واجيب عنه أن حكم البسملة في ذلك حكم الحروف المختلف فيها بين القراء السبعة فتكون قطعية الاثبات والنفي معاً وهذا قرأ بعض السبعة باثباتها وبعضهم باسقاطها وإن اجتمعت المصاحف على الاثبات فان من القراءات ما جاء على خلاف خطها كالصراط ومصيطر فانهما قرآ بالسين ولم يكتبتا إلا بالصاد وما هو على الغيب بضنين تقرأ بالظاء ولم تكتب إلا بالضاد ففي البسملة النخير وتحت قراءتها في الفاتحة عند الشافعي احتياطاً وخروجاً عن عمدة الصلاة الواجبة يقين لتوقف صحتها على ما سماه الشرع فاتحة الكتاب وافهم والله تعالى أعلم بالصواب اه منه

(٣) رد على البيضاوي 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 للمنفي لا للنفي فلا يتنافيان على أنه روى عن بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجهر إلا وفي إسناده مقال . وعن الدارقطني أنه صنف 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 بنى أمية المخالفين لعلي كرم الله تعالى وجهه إذ ذهبه الجهر لا يضرنا إذ يقدم عند التعارض الأقوى إسناداً وهو هنا ما يوافقنا إذ هو على شرط الشيخين، وتهمة 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 (ومن عجائب الراوى) كيف يبدي احتمال التهمة ويروى اعتراض أهل المدينة على سيد ملوك بنى 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 فحكمها حكمها سراً وجهراً وكون البعض سرياً والبعض جهرياً مفقود ويردّه ما علمته 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 السرفيه كالسر في الجهر والاختفاء في ركعات صلاة واحدة، أو يقال: إن حال المنزل عليه القرآن كان خلوة أو لا وجلوة ثانياً فناسب حاله بل إذا تأملت قوله تعالى في الحديث القدسي الثابت عند أهل الله «كنت كنزاً مخفياً» الخ ظهر لك سر أعظم (٢) فرضى الله تعالى عن المجتهد الاقدم (الثانية) أنها ثناء وتعظيم فوجب الاعلان بها لقوله تعالى (فاذكروا الله كذاكم آباءكم أو أشد ذكراً) ويرده أن غالب مشتملات الصلاة كذلك أفيجهر بهاء (الثالثة) أن الجهر بذكر الله يدل على الافتخار به وعدم المبالاة بمذكره وهو مستحسن عقلا فيكون كذلك شرعاً ولا يخفى إلا ما فيه 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 بعار • على امرئ ذي جلال فليلة القدر تخفى • وتلك خير الليالي
وباليت شعري أكان تسبيحه الله تعالى في ركوعه وسجوده معيباً فيخفيه أو جيداً فيجهر به ويديه ولا أظن بالرجل إلا خيراً 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 والأنصار فاعاد الحديث بمعناه ويرده معارضوه أو يقال لم يقرأ على ظاهره وعلوا ذلك ييمض القرائن وما رآه 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 علي فقد تواتر عنه ومن اقتدى في دينه بعلي فقد اهتدى ويرده المعارض وبتقدير نفيه يقال إن الجهر كان أحيانا لغرض وفي الأخبار التي ذكرناها ما يعارض أيضاً نسبته إلى عمر وعلي وابن عباس وما زعم من تواتر نسبه إلى علي ممنوع عند أهل السنة، نعم ادعت الشيعة فذهبوا إلى الجهر في السرية والجهرية ولو عمل أحد بجميع ما يزعمون

(١) رد للراوى اه منه (٢) ففي المنزل جل شأنه وخلوة وجلوة وفي المنزل عليه لذلك فروع ذلك في المنزل أيضاً يظهر التاسب بينه وبين الطرفين وخلوة كل وجلوته بمعنى يلحق به والله تعالى الموفق اه منه

تواتره عن الأمير كافر فليس إلا الايمان ببعض والكفر ببعض وما ذكره من ان من اقتدى في دينه بعلي فقد اهتدى مسلم لكن إن سلم لنا خبر ما كان عليه علي رضي الله تعالى عنه ودونه مهامه فيح على أن الشائع عند أهل السنة تقديم ما عليه الشيخان وإذا اختلفا فما عليه الصديق حيث أن النبي ﷺ ترقى في التخصيص اليه فقال «أولا أصحابي كالنجوم بأهم اقتديتم اهتديتم» وثانياً عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين بعدي، وثالثاً «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» ورابعاً «إن لم تجدني فأتني أبا بكر» (السادسة) أنها متعلقة بفعل مضمّر نحو باعانة بسم الله اشرعوا ولا شك أن استماع هذه الكلمة ينبه العقل على أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله وبينه على أنه لا يتم شيء من الخيرات إلا إذا وقع الابتداء فيه بذكر الله تعالى وبإظهارها أمر بمعروف ويرده معرّكاً كهذا التقدير وعدم قائل به أن ان فهم الأمر بالمعروف من هذه الجملة 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 ينفع إلا في تكثير السواد وإرهاب ضعفاء الطلبة بجيوش المداد.

(البحث الثالث في معناها) فالباء إما للاستعانة أو المصاحبة أو اللصاق أو الاستعلاء أو زائدة أو قسمية والأربعة الأخيرة ليست بشيء وإن استؤنس لبعض ببعض الآيات واختلف في الأرجح من الأولين فالذي يشعر به كلام البيضاوي أرجحية الأول وأيد بان 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 باء المصاحبة أكثر في الاستعمال من باء الاستعانة لاسيما في المعاني وما يجري مجراها من الأفعال وبأن التبرك باسم الله تعالى تأدب معه وتعظيم له بخلاف جعله للآلة فإنها مبتدلة غير مقصودة بذاتها وأن ابتداء المشرّكين باسماء آلهتهم كان على وجه التبرك فينبغي أن يرد عليهم في ذلك، وأن الباء إذا حملت على المصاحبة كانت أدل على ملابسة جميع أجزاء العمل لاسم الله تعالى منها إذا جعلت داخلة على الآلة ويناسبه ما روى في الحديث تسمية الله تعالى في قالب كل مسلم يسمى أولم يسم وأن التبرك باسم الله تعالى معنى ظاهر يفهمه كل أحد من ابتدء 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 رجح 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 له وإن في الأول جعل الموجود حساكاً لمدوم وإن بسم الله موجود في القراءة فإذا جعلت الباء للاستعانة كان سيّله سبيل القلم فلا يكون مقروءاً وهو مقروء وإن فيه الإيجاز والتوصل بتقليل اللفظ إلى تكثير المعنى لتقدير متبركاً وهو لكونه حالاً فيه بيان هيئة الفاعل وقد ثبت أن لا بد لكل فعل متقرب به إلى الله تعالى من إعائه جل شأنه فدل الحال على زائد (وعندي) أن الاستعانة أولى بل يكاد أن تكون متعينة إذ فيها من الأدب والاستكانة وإظهار العبودية ما ليس في دعوى المصاحبة ولأن فيها تلميحاً من أول رهلة إلى إسقاط الحول والقوة ونفي استقلال قدر العباد وتأثيرها وهو استفتاح لباب الرحمة وظفر بكنز لا حول ولا قوة إلا بالله ولأن هذا المعنى أمس بقوله تعالى وإياك نستعين ولأنه كالمتمين في قوله (اقرأ باسم ربك) ليكون جواباً لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لست بقاريء على أم وجهوا كمله وما ذكره في تأييد المصاحبة ظهراً مردود (أما الأول) فلأن دون إثبات الأثرية خرط القناد (وأما الثاني) فلأنه توهم نشأ من تمثيلهم في الآلة بالمحسوسات وليست كل استعانة بآلة ممتننة ولا شك في صحة استعنت بالله وقد ورد في الشرع قال تعالى (استعينوا بالله واصبروا) فهو إذن على أن جهة الابتداء بالآلة

ببال والقلب قد أحاط بجهاته جهة أخرى وأيضاً في تخصيص الاستعانة بالآلة نظر لأنها قد تكون بها وبالقدرة ولو سلم
 فأى مانع من الإشارة بها هنا إلى أنه كما هو المقصود بالذات فهو المقصود بالعرض إذ لا 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 والإلم يتم ولا نسلم اللزوم بين مصاحبة
 شيء لشيء وملاسته لجميع 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 أو لم يسمى .
 (وأما الخامس) فلأنه إن أراد أن معنى المصاحبة التبرك فظاهر البطلان وقد رجح بخفي حين وإن أراد أنه يفهم
 منها بالقرينة فدعيه نحن بها إذا قصد الآلية لتوقف الاعتداد الشرعي عليها أما كون التبرك معنى ظاهر الكل أحد فلا
 نسلم أنه من خصوص المصاحبة (وأما السادس) فلأن الانحصار فيه ممنوع (وأما السابع) فلأن ما يفتح به الشيء لا مانع
 من كونه جزءاً ألقائياً مفتوح القرآن وجزؤه ولو سلم فجعلنا 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 بجناحه أعانه ومن لا ذبيابة حفظه وصانته ، وإن استبعدت هذا وردت ما قيل في الرد من أن المراد
 بالحديث الأخبار بأنه لا يضر مع ذكر اسمه شيء من مخلوق والمصاحبة تستدعي أمر أحصلها عندها نحو جاءم الرسول
 بالحق والقراءة لم تحصل بعد فتعدت حقيقة المصاحبة بأن المصاحبة هنا ليست محسوسة وكونها أخباراً بنفى صحبة
 الضرر يفهم منه صحبة 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 للمعدوم للجري لأعلى المقتضى من المحسنات
 والنكته ههنا أن شبه اسم الله بناء على يقين المؤمن بما ورد من السنة والقطع بمقتضاها بالأمر 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 يوجد 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 الزمخشري لها لئلا " يطان الاءة 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 أتول لان تاليه متلو وهكذا يضمن الخاص الفعلي كل فاعل فعلا يجعل التسمية
 مبدأ له وهو من المعاني القرآنية كنظائره للزومها في متعارف اللسان وبه يندفع كلام الصادق (٢) وليس المقصود
 هنا متكلماً مخصوصاً فهو على حد ولو ترى فينوي كل بالضمير 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 المفظوظ والمقدر واختاره الفراء عن اختيار . وروى عن ابن عباس لأنه تعالى قدم

(١) ولذا صرح بالمؤمن وضم إليه الاعتقاد والسنة اه منه (٢) حيث قال هو من كلام البش والقرآن قديم
 معجز ويلزم أن يكون المعجز محتاجاً لتعديب هذا المحذوف الغير المعجز الحادث وهذا الاحتياج نقص والمركب من
 المعجز وغير المعجز غير معجز ومن القديم والحادث حادث فإعلاء الإسلام أرشدوني اه على أن ما يرد على هذا
 الكلام أكثر من الفاظه فتأمل اه منه .

التسمية حثاً للعباد على فعل ذلك وهو المناسب للتعليم، وذهب النحويون إلى تقديره عامانحو أبتدىء وأيدبوجوه •
 (منها) أن فعل الابتداء يصح تقديره في كل تسمية دون فعل القراءة وتقدير العام أولى الأتراهم يقدرون
 متعلق الجار الواقع خبراً أو صفة أو حالاً أو صلة بالكون والاستقرار حيثما وقع ويؤثرونه لعموم صحة تقديره •
 (ومنها) أنه مستقل بالغرض من التسمية وهو وقوعها مبتدأً فتقديره أوقع بالمحل . وأنت إذا قدرت اقرأ
 قدرت أبتدىء بالقراءة لأن الواقع في أثناءها قراءة أيضاً والبسمة غير مشروعة فيه (ومنها) ظهور فعل الابتداء
 في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أقطع » ، وأما ظهور القراءة في قوله تعالى :
 (اقرأ باسم ربك) فلأن الأهم ثم هو القراءة غير منظور فيه إلى ابتدائها ولذا قدم الفعل ولا كذلك في التسمية •
 وما ذهب إليه الامام أمس وأخص بالمقصود وأتم شمولاً فإنه يقتضى أن القراءة واقعة بكاملها مقرونة بالتسمية
 مستعانة 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 بزيد وعمر ولا خصوصيتهم بل ليقع الكلام على مثال فيكون أقرب إلى الفهم
 ولا يقال إذا بهم الفاعل يقدر بهما على أن الابتداء هنا ليس أعم من القراءة لأن المراد به ابتداء القراءة وهو أخص
 من القراءة لصدقها على قراءة الأول والوسط والآخر ، واختصاص ابتداء القراءة بالأول فليس هذا والكون
 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 فإنه إذا دل المقام على إرادته فامعنى
 تنزيله منزلة اللازم حينئذ وكونه باعتبار اللفظ والأصل لا يدفع السؤال في الحال فافهم (وأما ما ذكر ثانياً)
 من أن فعل البداءة مستقل بالغرض فغير مسلم وقد قدمنا أن القراءة أمس واشمل والوقوع في الابتداء بالبداية
 فعلا لا باضمار الابتداء فمتى ابتداء بالبسمة حصل له المقصود غير مفتقر إلى شيء كمن صلى فبدأ بتكبيره الاحرام
 لا يحتاج في كونه بادئاً 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، وأيضا البحث إنما هو في ترجيح تقدير الفعل العام كأبدأ أو أشرع وما شا كلهما لا في ترجيح
 خصوص اقرأ أعنى فعلا مصدره القراءة على خصوص أبدأ أعنى فعلا مصدره البداءة فقيما 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 الأسمية على الثبوت معارضة بدلالة المضارع على الاستمرار التجددى المناسب للمقام
 إلا أنه تبقى المخالفة بين جملة البسمة والحمد ولعل الأمر فيه سهل وجعل الشيخ الأكبر قدس سره هذا الجار خبر مبتدأ
 مضمرة هو ابتداء العالم وظهوره لأن سبب وجوده الأسماء الإلهية وهي المسطرة عليه كجعله متعلقاً بما بعده إذ لا يحمد 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 مؤخرأ أخرى لأن اسم الله تعالى مقدم على الفعل ذاتاً فيلقدّم على الفعل

(٧٢ - ج ١ - روح المعاني)

ذكرأ ، وفيه إشارة إلى البرهان اللمى وهو أشرف من البرهان الالى ، ولذا قال بعض العارفين ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وتحنيك طفل الذهن بحلاوة هذا الاسم يعين على فطامه عن رضع ضرع السوى بدون وضع مرارة الحدوث ، على أن بركة التبرك طائفة بالاهمية وإن قلنا بأن في التقديم قطع عرق الشركة ردأعلى من يدعيها تناسب مقام الرسالة وظهر سر تقديم الفعل في أول آية نزلت إذا المقام إذ ذلك مقام نبوة ولا رد 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 ، فمقتصر على قصر الافراد ، وقائل به وبالقلب ، وفي القلب من كل شيء وعندي هنا يقدر مقدما ، وبه قال الأكثرون وإن تقديره مؤخرأ مؤخر عن ساحة التحقيق لأنه إما أن 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 تعقلا حيث أوجبوا الحذف هنا بين المتضايقين وأما بعد اسم الله فلا استلزامه الفصل كذلك بين الصفة والموصوف وأما بين الصفتين فيتسع الخرق ، وأما بعد التمام فيظهر نقص دقيق لأن في الجملة تعليق الحكم بما يشعر بالعلية فكان الرحمن الرحيم علة للقراءة المقيدة باسم الله فاذا تأخر العامل المقيد المعلوم وتقدمت علته أشعر بالانحصار ولا يظهر وجهه ، وإذا قدرنا العامل مقدما كما هو الأصل أمنا من المحذور ويحصل اختصاص أيضاً إذ كأنه قيل مثلاً اقرأ مستعينا أو متبركا بسم الله الرحمن الرحيم لأنه الرحمن الرحيم ، وانتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلوم في المقام الخطابي إذالم تظهر علة أخرى فيفيد الاختصاص لاسيما عند القائل بمفهوم الصفة فيشعر بأن من لم يتصف بذلك خارج عن الدائرة والاقصار هنا ليس كالاقتصار هناك والتخلص بتقدير التركيب مستعينا باسم الله لأنه الرحمن الرحيم اقرأ فيه ما لا يخفى على الطبع السليم ، وفي تقديم الحادث تعقلا وحذفه ذكرأ وعدم وجود شيء في الظاهر مستقلا سوى الاسم القديم رمز خفي إلى تقديم الاعيان الثابتة في العلم وإن لم يكن على وجود الله تعالى لاذله جل شأنه التقدم المطلق وعدم ظهور شيء سواه وكل شيء هالك إلا وجهه ، وللإشارة إلى أنه لا ضرر في ذلك ارتكب ، والتبرك كالجوب يقتضى التقدم بالذكر مكسوراً المضموم ما وها هو كما ترى ومن الاكابر من قال ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله تعالى فيه ولا حلول وقد عدأ كمل من الاول والمراتب أربع وتحنيك الرحمة يعنى عن كل در ويفطم طفل الذهن عن سدى جوارى الفكر وكأن من قدر العامل مؤخرأ رأى بسم الله مجراها ، وباسمك ربى وضعت جنبي وأمثالها فجرى مجراها والفرق ظاهر للناظر وهذا من نساءم الاسحار فتيقظ له ونم عن غيره .
والظرف مستقر عند بعض ولغو 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) كالحصول 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 عامله المقدر الذى هو من الافعال العامة وكل ذلك اصطلاح وحيث لا مشاحة فيه اختار الاول فيكون الظرف هنا مستقراً كيفما قدر العامل ، وإنما كسرت الباء وحق الحروف المفردة أن تفتح لأنها مبنية والأصل في البناء لثقله وكونه مقابلاً للاعراب الوجودى السكون لثقله وكونه عديماً إلا أنها 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 فلأنها تقتضى عدم الحركة

(١) ويسمى مستقراً لتقدير معنى الاستقرار منه

والكسر لقلته إذ لا يوجد في الفعل ولا في غير المنصرف ولا في الحروف إلا نادراً يناسب العدم. وأما الجر فليوافق حركة الباء أثرها ولا نقض بواو العطف اللازمة للحرفية ولا بكاف التشبيه اللازمة للجر لأن المجموع سبب الامتياز ولم يوجد في كل لكن يبقى النقض واو القسم وتائه ويحجب بأن عملها بالنيابة عن الباء التي هي الأصل في حروفه فكان الجر ليس أثرها وهذه علل نحوية مستخرجة بعد الوقوع لا بداء 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 البسملة تعليماً للتوصل إلى الله تعالى والتعلق 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 ما لم تنله بحيلة
بحيث ترى أن لا ترى ما عدته وأن الذي أعدته غير عدة

فإن الخفض يقابل الرفع فمن خفضه النظر إلى ذل العبودية، رفعه 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 بباء البسملة لا يمكن أن يجري في باء الجر مطلقاً كما لا يخفى، وعندى في سر ذلك أن الباء هي المرتبة الثانية بالنسبة إلى الالف البسيطة المجردة المتقدمة على سائر المراتب فهي إشارة إلى الوجود الحق ، 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 للقلب مذكر
سر العبودية العلية ما زجها لذاك ناب مناب الحق فاعتبروا
أليس يحذف 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 فناسبها الكسر وخفض الجناح ليتم الأمر ويظهر السر، وفي الابتداء بها هنا تعجيل للبشارة ورمز إلى أن المدار هو الرحمة كما قال عليه السلام «لن يدخل أحدكم الجنة عمله قيل حتى أنت يا رسول الله قال حتى أنا إلا أن يتغمدني 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» وبواسطته حصلت الإفاضة كما يشير إليه لولاك ما خلقت الافلاك ولكون الغالب عليه عليه الصلاة والسلام صفة الرحمة لاسيما على مؤمنى الأمة كما يشير إليه قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وقوله تعالى: (بالمؤمنين رؤوف رحيم) ناسب ظهور الكسر فيما يشير إلى مرتبته وفي الابتداء به هنا رمز إلى صفة من أنزل عليه الكتاب والداعي إلى الله. وفي ذلك مع بيان صفة المدعو إليه بأنه الرحمن الرحيم تشويق تام وترغيب عظيم وقد تدرج أيضاً جل شأنه في وصفه صلى الله عليه وسلم بذلك في القرآن إلى أن قال سبحانه (وإنك لعلي خلق عظيم) وإكتفى بالرمز هنا لعدم ظهور الآثار بعد ، وأولها الغيث قطر ثم ينهل، وما من سورة إلا افتتحها

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

وأصله سمو حذف الواو وتخفيف الكثرة الاستعمال ولتعاقب الحركات وسكن السين وحرك الميم واجتلبت ألف الوصل فوزنه أفغ وتصريفه إلى أسماء (٤) وسمى وسميت دون أوسام ووسيم ووسمت يشهد له والجرح بالقلب لا يقبل، واشتقاقه من السمو كالعلو لأنه لدلالته على مسماه يعليه من حضيض الخفاء إلى ذروة الظهور والجلال •

وقال الكوفيون هو من السمة لأنه علامة على مسماه وأصله وسم فحذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل وكفى الله المؤمنين القتال، فوزنه أعل ويرد عليهم أن الهمزة لم تعهد داخله على ما حذف صدره وزيادة الأعرال أقيس من عدم النظير وأيضا كونها عوضا يقتضى كونها مقصودة لذاتها ووصلا كونها مقصودة تبعا والعوض كجزء أصل دون الوصل فما هو إلا جمع 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 أوصلها البعض إلى ثمانى عشرة ونظاها فقال:

للأسم عشر لغات مع ثمانية بنقل جدى شيخ الناس أكلها

سم سمات سما واسم وزد سمة كذا سما بتثليث لاولها

هذا وقد طال التشاجر في أن الاسم هل هو عين المسمى أو غيره؟ فالأشاعرة على الأول، والمعتزلة على الثاني وقد تحير نحارير الفضلاء في تحرير محل البحث على وجه يكون حريا بهذا التشاجر حتى قال مولانا الفخر في التفسير الكبير: إن هذا البحث يجرى مجرى العبث وذكر وجهها (٥) ادعى لطفه ودقته (٦) وقد كفانا الشهاب مؤنة رده (٧) وقد أراد السيد النحرير في شرح المواقف فلم يتم له، وللسهيلي في ذلك كلام ادعى أنه الحق

(١) إلا أن ذلك فيها لذاتها لالسكونها اه منه (٢) وقد استدل على الجواز بأنه لولا ذلك لتوقف التلغظ بالحرف مبتدأ به على التلغظ بالحركة فيدور لأن الحركة موقوفة على الحرف في التلغظ لتوقف العارض على المروض ويحجب بأن امتناع الابتداء بالساكن يستلزم امتناع انفكاك الحركة عن الحرف المبتدأ به لا توقفه عليها إذ يجوز أن تكون الحركة تابعة له غير منفكة عنه اه منه (٣) فبين ما حذف بحجزه وما بنى أوله على السكون عموم من وجه اه منه (٤) وأصل اسماء أسماء قلبت الواو همزة لوقوعها رابعة بعد ألف، وأصل سمي سيمو اجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون قلبت الواو ياء وأدغمت، وأصل سموت قلبت الواو لوقوعها رابعة ولم ينضم ما قبلها ياء اه منه (٥) هو أن لفظ الاسم اسم لكل لفظ دال على معنى في نفسه غير مقترن بزمان ولفظ الاسم كذلك فيكون اسما لنفسه وعين مسماه وفيه أنه إنما يصح لو كان النزاع في لفظ (اس م) ولا يصح محلا للخلاف حتى ينكره المعتزلة وأيضا لفظ طمة وموضوع كذلك قاله الشهاب فاهم ولا تغفل اه منه (٦) وفي كلام البيضاوى إيماء اليه لمن أنصف اه منه (٧) رد على البيضاوى وغيره اه منه

وصنف في رده ابن السيد رسالة مستقلة وادعى الشهاب أنه إلى الآن لم يتحرر وأنه لم ير مع سعة اطلاعه في هذه المسألة ما فيه ثلج الصدور ولا شفاء الغليل ولم يأت رحمه الله تعالى في حواشيه على البيضاوي من قبل نفسه بشيء يزيح الاشكال ويريح البال وها أنا من فضل الله تعالى ذا كر شيئاً إذا قبل فهو غاية ما أتمناه وقد يوجد في الاسقاط ما لا يوجد في الاسقاط وإن رد فتدرد قبلي كلام ألوف كل منهم فرد يقابل بصفوف

وابن اللبون إذا 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 بالنواجذ، ومنه قوله تعالى : (سبح اسم ربك) إذ التسيح في المعروف إنما يتوجه إلى الذات الأقدس وحمله على تنزيه اللفظ كحمله على المجاز والكناية مما لا يليق إذ بعد الثبوت لا يحتاج إليه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ويؤيده قوله تعالى : (ماتعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها) حيث أطلق الأسماء وأراد الذوات لأن الكفار إنما عبدوا حقيقة ذوات الأصنام دون ألقابها وإن استقام على بعد، وقال سيويه وهو إمام الصناعة وشيخ الجماعة : والفعل أمثلة أحداث من لفظ أحدث الأسماء ومن العلوم أن الألفاظ لأحداث 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 وبمعقوليته عن الالتباس بمعلوم آخر إن لم يكن ولو كنا نرى الموجودات كلها ونعلم المعلومات بأسرها لم نحتاج إلى مسمياتها لكن لما صحت غيبها عنا لمانع في أبصارنا وبصائرنا احتجنا إلى ما يدلنا عليها في التخاطب والخبار عنها فمن الله تعالى بهذه الأوضاع لطفاً بنا وحكمة من حكيم عليم فلما سميت المعلومات بمعقوليتها عن الالتباس وبوجود ما كان موجوداً منها عن العدم قيل لها أسماء، ولما دلت الألفاظ عليها قيل لها ذلك أيضاً تسمية للشيء باسم ما هو دليل عليه ويطلق الاسم أيضاً على الدال وهو قسمان، قديم وهو مسمى الله تعالى به نفسه في كلامه القديم والقول فيه كالقول في كلامه الذي هو صفة له من أنه لا عين ولا غير، وحادث وهو مسمى به تعالى شأنه في غير ذلك وهو غير، فالمعتزلة لا يثبتون إلا القسم الثاني من هذا الاطلاق لعدم ثبوت الأول عندهم ولنفيهم 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 نفي الغيرية وإثبات لا ولا إلى القول بالعينية التي أنكروها ولعدم 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 والسكل غير وارد إلا على تقدير القول بالعينية بناء على القسم الثاني من الاطلاق الثاني وليس فليس، فاتضح من هذا أن قول المعتزلة بالغيرية ناشئ عن ضلالة في الاعتقاد (ومن يضل الله فماله من هاد) والاسم في البسملة عند بعض بالمعنى الأول لأن الاستعانة بالألفاظ مجردة عما لا معنى لها وليس من التسعة والتسعين ما لفظه اسم فلا يحسن إلا أن يراد به الذات وأمر الإضافة هين وفيه انه فرق بين الاستعانة المتعدية بنفسها والاستعانة المعتدية بالياء المتعلقة بغير

ذوى العلم نحو استعينوا بالصبر والصلاة. وقال غير واحد سلنا أن الاستعانة لا تكون إلا بالذات إلا أن التبرك لا يكون بها وقد قالوا به ولهذا أو للفرق بين اليمين واليمين أو لئلا 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 حذفت تبعاً لحذفها في التلفظ للكثرة (١) وقيل لأنها دخلت للابتداء بالسين الساكنة فلما نابت الباء عنها سقطت في الخط بخلاف (اقرأ باسم ربك) إذ الباء لا تنوب منابها فيه إذ يمكن حذفها مع بقاء المعنى فيقال اقرأ 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 متنف في الآية وهل يشترط تمام البسملة فيه؟ فيه تردد وظاهر كلام التسهيل اشتراطه. وقيل لا حذف فيه والباء داخل على اسم أحد اللغات السابقة ثم سكنت السين هرباً من توالي كسرتين أو انتقاله من كسرة لضمته وهو مع غرابته بعيد، وعندى أن هذا رسم عثمانى وهو مما لا يكاد يعرف السرفيه أرباب 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 الاجحاف لو حذفت أو الالتباس بقولنا لله مجروراً فالرأي إبداء سر ذوقى لذلك وقد حرره الشيخ الأكبر قدس سره في الفتوحات بما لا مزيد عليه (٣) ولست بمن يفهمه والقريب من الفهم أن الهمزة إنما حذفت في الخط 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 المعدوم الذي ظهر بالله وحيث كان ذلك عاماً إذ ما من معدوم يطالب الظهور إلا يكون ظهوره بالله سبحانه وتعالى أعطى ذلك الحكم لما قام مقامه واتصل اتصاله وأدى في اللفظ مؤداه فان 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 أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وتناسبت أجزاء البسملة إشارة وعبارة وإنما طولت الباء للإشارة إلى أن الظهور تام أو إلى أنها وإن انخفضت لكنها إذا اتصلت هذا الاتصال ارتفعت واستعلت، وفيه رمز إلى أن من تواضع لله رفعه الله وأنا عند المنكسرة قلوبهم من أجل. وقال الراسميون طولت لتدل على الألف المحذوفة ولتكون عوضاً عنها ويكون افتتاح كتاب الله تعالى بحرف مفتوح ولذا قال ﷺ لمعاوية فيماروي «أق الدواة وحرف القلم وانصب الباء وفرق السين ولا تعور الميم وحسن الله ومد الرحمن وجود الرحيم وضع قلبك 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 الأفهام بل مبدولات الإلهام وهو في التحقيق من مبتدلات الإلهام وليس له في التحقيق أدنى إلمام على أن في تعاليمهم السابق خفاء بالنظر إلى مشربهم أيضاً فافهم ذلك كله (وا لله) أصله الاعلالى إله كما في الصحاح أو الإله كما في الكشاف - واكمل وجهة - فحذفت الهمزة اعتباطاً (٥) على الأظهر وعوض عنها

(١) وقيل قائله الخليل اه منه (٢) البعض والشهاب اه منه (٣) فالرأي اعترض على علماء الرسوم على العموم اه منه (٤) قال وإنما عوض ليكون الباء بمنزلة ألف اسم الله فيكون الابتداء بسم الله ابتداء باسم الله فأعرفه فانه الخ وفيه أنه بما به يقتضي تخصيص الامتثال بالابتداء الخطي فقط وغير ذلك فافهم اه منه (٥) ومقابلها أنها حذفت بعد نقل حركتها إلى

الألف واللام (١) ولذلك قيل يا الله (٢) بالقطع في الأكثر لتمحض الحرف للعوضية فيه احترازا عن اجتماع أداتي تعريف وأما في غيره فيجري الحرف على أصله، وذكر الرضى أن القطع لا اجتماع شيئين لزوم الهمزة الكلمة إلا نادرا كما في لاهه الكبار وكونها بدل همزة إله، وقال السعد: قد يقال فيه انه نوى الوقف على حرف النداء (٣) تفخيا للاسم الشريف واختلفوا في الفرق بين الإله 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 الإله اسم لمفهوم كلي هو المعبود بحق والله علم لذاته تعالى، وقال الرضى: هما قبل الإدغام وبعده مختصان بذاته تعالى لا يطلقان على غيره أصلا إلا أنه قبل الإدغام من الأعلام الغالبة وبعده من الأعلام الخاصة، وادعى ابن مالك أن الله من الأعلام التي قارن وضعها ل وليس أصله الإله ثم قال: ولولم يرد على من قال ذلك إلا أنه ادعى ما لا دليل عليه لكان ذلك كافيا لأن الله والإله مختلفان لفظا ومعنى، أما لفظا فلأن أحدهما معتل العين، والثاني مهموز الفاء صحيح العين واللام فهما من مادتين، فردهما إلى أصل واحد تحكّم من سوء التصريف (وأما معنى) فلأن الله خاص به تعالى جاهلية وإسلاما والإله ليس كذلك لأنه اسم لكل معبود ومن قال أصله الإله لا يخلو حاله من أمرين لأنه إما أن يقول إن الهمزة حذفت ابتداء ثم أدغمت اللام أو يقول إنها نقلت حركتها إلى اللام قبلها وحذفت على القياس وهو باطل، أما الأول فلأنه ادعى حذف الفاء بلا سبب ولا مشابهة ذي سبب من ثلاثي فلا يقاس بيد لأن الآخر وكذا ما يتصل به محل التغيير ولا بعدة مصدر يعد لحملة على الفعل فحذف للنشاكل ولا برقة بمعنى ورق لشبهه بعدة وزناو إعلالا ولولا أنه بمنزلة لتعين إلحاقه بالثنائي المحذوف اللام كثة، وأما ناس وأناس فمن نوس وأنس على أن الحمل عليه على تقدير تسليم الأخذ زيادة في الشذوذ وكثرة مخالفة الأصل بلا سبب يلجى. لذلك (وأما الثاني) فلا نه يستلزم مخالفة الأصل من وجوه، أحدها نقل حركة بين كلمتين على سبيل اللزوم، ولا نظيره، والثاني نقل حركة همزة إلى مثل ما بعدها وهو يوجب اجتماع مثلين متحركين وهو أثقل من تحقيق الهمزة بعد ساكن، الثالث من مخالفة الأصل تسكين المنقول إليه الحركة فيوجب كونه عملا كلا عمل وهو بمنزلة من نقل في بثس ولا يخفى ما فيه من القبح مع كونه في كلمة فها هو في كلمتين أمكن في الاستقباح وأحق بالاطراح؛ الرابع إدغام المنقول إليه فيما بعد الهمزة وهو بمنزلة عن القياس لأن الهمزة المنقولة الحركة في تقدير الثبوت فادغام ما قبلها فيما بعدها كادغام أحد المنفصلين، وقد اعتبر أبو عمرو في الإدغام الكبير الفصل بواجب الحذف نحو (يتبع غير) فلم يدغم فاعتبار غير واجب الحذف أولى. ومن زعم أن أصله إله يقول إن الألف واللام عوض من الهمزة ولو كان كذلك لم يحذف في لاه أبوك أي لله أبوك إذ لا يحذف عوض ومعوّض في حالة واحدة وقالوا لمي أبوك أيضا فحذفوا لام الجر والألف واللام وقدموا الهاء وسكنوها فصارت الألف ياء وعلم بذلك أن الألف كانت منقلبة لتحركها وانفتاح ما قبلها فلما وليت ساكنا عادت إلى أصلها وفتحها فتحة بناء، وسبب البناء تضمن معنى التعريف عند أبي علي (٤) ومعنى حرف التعجب إذ لم يقع في غيره وإن لم يوضع له حرف

ما قبلها وحذفها لا لتفاء السادتين هو واللام قبلها ولزوم الحذف والتعويض وعدم منع الإدغام بل وجوبه مع أن المحذوف لمة فالوجود من الأمور الشاذة التي اختص بها هذا الاسم الأعظم بأهم ما منه (١) فلا يجتمعان إلا نادرا كما في الرضى كقوله معاذ إله أن تكور كظنية اه منه (٢) وكون القطع في النداء كثيرا نص عليه الرضى اه منه (٣) ونقل عن سيويه وقيل في توجيهه أن المعظم الجليل المقدم بعد نداءه باسمه من سوء الأدب فلذا جعل النداء بالمنقطع عما بعده والاسم الكريم فإنه غير منادى وفرق بين النداء بالعلم المجرّد والنداء بالوصف المادح فلا يرد يارحم الدنيا والآخرة تقدير اه منه (٤) وأورد عليه

عندي وهو مع بنائه في موضع جر باللام المحذوفة واللام ومجرورها في موضع رفع خبر أبوك اه ملخصا، 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 أله كعبد إلهة كعبادة وألوهة كعبودة وألوهية كعبودية فاله صفة مشبهة بمعنى ألوه ككتاب بمعنى مكتوب وكونه مصدرا كما ذهب إليه المرزوقي وصاحب المدارك خلاف المشهور أو من أله كفرح إذا تحير لتحير العقول في كنه ذاته وصفاته وفيه أن الأصل في الاشتقاق أن يكون لمعنى قائم بالمشتق والحيرة قائمة بالخلق لا بالحق أو من ألهت إلى فلان إذا سكنت إليه (ألا يذكر الله تطمئن القلوب) أو من أله إذا فرغ والله، فزوع إليه وهو يجير ولا يجار عليه أو من أله الفصيل إذا ولع بأمه والعباد مولعون بالتضرع إليه في الشدائد، وقيل هو من وله الواوى بمعنى تحير أيضا وأصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها فهو كاعاء وإشاح في وعاء وشاح ويرده الجمع على آلهة دون أوله وقلب الواو ألفا إذا لم تتحرك مخالف للقياس وتوهم أصالة الهزة لعدم ولاه خلاف الظاهر ولعلك لاتعبأ بذلك هنا فالشأن عجيب، وزعم بعضهم أن أصله لاه مصدر لاه يليه (١) أولاه يلوه ليها ولاها إذا ارتفع واحتجب وهو المحتجب بسراقات الجلال والمرتفع عن إدراك الخيال وقد قرئ مشاذأ (وهو الذي في السماء لاه) وقول ميمون بن قيس الاعشى:

كخلفه من أبي رباح يشهدا لاه الكبار

ووجه قطع الهمزة في حال النداء حينئذ بعض ما تقدم من الوجوه، وقيل أصله الكناية لأنها للغائب وهو سبحانه الغائب عن أن تدرسه الابصار أو تحيط به الأفكار، وأيضا الهاء يخرج مع الانفاس فهو المذكور وإن لم تشعر الحواس ومتى انقطع خروجه انقطعت الحياة وحل بالحي الممات فهو باسمه قوام الارواح والابدان واستقامة كل متنفس من الحيوان فزيد عليها لام الملك ثم مدتها بالصوت تعظيما ثم ألزم اللام واستأنس لهذا أن الاسم الكريم إذا حذفت منه الهمزة بقي لله (ولله جنود السموات والارض) وإذا تركت اللام بقي على صورته (وله ما في السموات وما في الارض) وإن تركت اللام الباقية بقي الهاء المضمومة من هو (لا إله إلا هو) والواو زائدة بدليل سقوطها في هما وهم فالأصل هو إذ لا يبقى سواه وأنت إذا أمعنت النظر يظهر لك مناسبات أخر ولهذا مال كثير من الصوفية إلى هذا القول وهو إلى المشرب قريب، وزعم البخني أنه ليس بعربي بل هو عبراني (٢) أو سرياني معرب لاه ومعناه ذو القدرة ولا دليل عليه فلا يصار إليه واستعمال اليهود والنصارى لا يقوم دليلا 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 القسمية مستغنى عن معناه بالعلية وإذا حذفت لم يبق لها معنى يتضمن فلذا عدل عنه لكن قد يجاب بأن القول بزيادتها ليس متعينا عند أبي علي، وتتمام الكلام في التمهيل وبعضه في الشهاب اه منه (١) وهذا القول ينسب إلى سيويه لكن القول بأن لاه مصدر لم ينسب إليه لكن ذكره بعض الثقات قافهم اه منه (٢) العبراني لغة بني إسرائيل والسرياني لغة آدم قال ابن حبيب: كان اللسان الذي نزل به آدم من الجنة عربيا ثم حرف وصار سريانيا وهو منسوب إلى أرض سريانية جزيرة كان بها نوح عليه السلام وقومه قبل الفرق وهو يشاغل العربي إلا أنه عرف وكان لسان جميع من في الأرض إلا رجلا واحدا يقال له حر فلسانه عربي كذا قال ابن الأباري وهم يلحقون ألفا في أواخر الكلم يقولون لاهارحمانا كما في الفارسية فليحفظ اه منه

المدة وإدخال آل عليه وجعله بهذه الصفة دليل على أنه لم يكن علما في غير العربية إذ اشترطوا في منع الصرف للعجمة كون الاعجمي علما في اللغة الاعجمية والتصريف مضعف لها، فهذا الزعم ساقط عن درجة الاعتبار لا يساعده عقل ولا نقل والذي عليه أكبر المعبرين 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 بوجوه الأول أنه يوصف ولا يوصف به وقراءة صراط العزيز الحميد الله بالجر محمولة على البيان وتجويز الزمخشري 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 الابهام فقط وقد تفرده، (الثاني) أنه لا بد له من اسم يجري عليه صفاته فان كل شيء توجه اليه الأذهان ويحتاج إلى التعبير عنه قد وضع له اسم توقيفي أو اصطلاحى فكيف يهمل خالق الاشياء ومبدعها ولم يضع له اسم يجري عليه ما يعزى اليه ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه وكونه اسم جنس معرف مما لا يليق لأنه غير خاص وضعا وكونه علما منقولا من الوصفية يستدعي أن لا يكون في الاصل ما تجرى عليه الصفات وهو كما ترى (الثالث) أنه لو كان وصفا لم تكن الكلمة توحيداً مثل لا إله إلا الرحمن إذ لا يمنع من الشركة وكذلك لو كان اسم جنس والاجماع منعقد على إفادته دون الثاني والسر أنه لو كان صفة كان مدلوله المعنى لا الذات المعينة فلا يمنع من الشركة وإن اختص استعمالا بذاته تعالى بخلاف ما إذا كان علما فان مدلوله حينئذ الذات المعينة وان تعقل بوجه كلي إذ كلياته لا تستلزم كلية المعلوم وقد اعترفوا بعموم الوضع وخصوص الموضوع له وقد انحل بهذا عصام قرينة من قال إنه لو كفى في التوحيد الاختصاص في الواقع فلا إله إلا الرحمن أيضا توحيد وإن لم يكف واقتضى ما يعين بحيث لا تجوز فيه الشركة لم يكن لا إله إلا الله كذلك إذ لا تحضر ذاته تعالى لنا على وجه التشخيص (٢) ولا حاجة إلى ما ذكره من الجواب أخطأ فيه أم أصاب ولا يرد (قل هو الله أحد) معارضا فانه لو دل على التوحيد لم يكن للوصف فائدة لما سياتى إن شاء الله تعالى من تفسيره لعدم قبول التعدد بوجه وهو ليس من لوازم العلية ولا يغير هذه الوجوه المسفرة ما قيل انها لا تستلزم المدعى إذ الاختلاف إنما وقع بعد تسليم الاختصاص في كونه صفة فيكون كالرحمن أو اسما فيكون علما، وهذا القدر يكفى بعد ذلك في المقصود كما لا يخفى 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 فاختر انه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار له كالعالم مثل الثريا والصبغ أجرى مجراه في إجراء الوصف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقى 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 ولان معنى الاشتقاق كون أحد اللفظين مشاركا للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة هذا كلامه، وقد أبطل فيه الأدلة الثلاث وحيث لم يلزم من إبطال الدليل إبطال

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

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

في فرد وعدم حصول التوحيد بالرحمن لا إطلاقه مضافا على غيره كرحمن العظمة فتدبر اه منه .

المدلول أبطله بوجهين ونظم في سلكهما ثالثا يدل على الوصفية وفيه أن الوجه الأول قدا عترضه 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 لمجرد الذات المعقولة في ضمن بعض الصفات وقد تقرر في الكلام أنه يمكن أن يخلق الله تعالى العلم بكنه ذاته في البشر ولا نه إنما يتمشى إذالم يكن الواضع هو الله تعالى والتحقيق أن تصوير الموضوع له بوجه ما كاف في وضع العلم وكذا في فهم السامع عند استعماله انتهى، والمرء مؤاخذ باقراره وهذا اكتفاء بأقل اللازم وإلا فالمحققون قدا بطلوا هذا الدليل بما لا مزيد عليه، وأما الثاني ففيه إن لم نقل أن الآية من المتشابهة أن العلم قد يلاحظ معه معنى به يصلح لتعلق الطرف كقولك أنت عندي حاتم وقوله :

أسد عليّ وفي الحروب نعامة فتخام تنفر من صغير الصافر

فليلاحظ هنا المعبود بالحق لاشتهاره سبحانه بذلك في ضمن هذا الاسم المقدس على أنه يحتل التعلق يعلم في قوله تعالى (يعلم سرهم) الآية والجملة خبر ثان أوهى الخبر ولفظ الله بدل والظاهر أن قوله ظاهر لهذا (وأما الثالث) ففيه أن المنكر لاشتقاقه لا يسلم التوافق في المعنى على أنه لا يستلزم الوصفية (١) أيضا وكون المدعى ظني (٢) فيكفي فيه الحدس من مثل ذلك لا يجدي نفعا إذ لنا أن نقول مثله والمنشأ أتم والظن أقوى والوجوه التي ذكرت في الابطال ترهقها ذلة لأنها كلها متوجهة تلقاء الغلبة وهي وإن لم تكن تحقيقية ضعيفة بل تقديرية قوية لكنها على كل حال دون العلية الأصلية قوة وشرفا فالمدول عن الاشرف في هذا الاسم الاقدس بما لا أسوغ الاقدام عليه و دون إثبات الداعي في الرقاد وخرط القتاد . وقد رأيت بعض ذلك فالذي أرتضيه 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 الذاكر 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 انفتح ما قبله أو انضم طريقة معروفة عند القراء وقيل مطلقا، وحذف ألفه لغة حكاه ابن الصلاح ، وفي التيسير إنها لغة ثابتة في الوقف دون الوصل والافصح الاثبات حتى قال بعضهم ان الحذف لحن تفسد به الصلاة ولا ينعقد به صريح اليمين ولا يرتكب إلا في الضرورة كقوله :

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

وقد أطال الشيخ قدس سره الكلام في الفتوحات عن أسرار حروفه وأتى بالعجب العجاب ، وفي ظهور الالف تارة وخفائها أخرى وسكون اللام أولا وتحركها ثانيا والختم باطنا بما به البدء ظاهرا 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 انعكست له من تلك الأنوار أشعة بهرت أعين المستبصرين فلم يستطيعوا أن يعنوا النظر فيه واليه والقصور في القابل لافي الفاعل:

توهمت قدما أن ليلي تبرقت وأن حجابا دونها يمنع الثما

فلاحت فلا والله ما أتم حاجب سوى أن طرفي كان عن حسنأعنى

والرحمن الرحيم المشهور أنهما صفتان مشبهتان بنيتا لافادة المبالغة وأنهما من رحم مكسور العين نقل إلى رحم

(١) كتاب وإمام اه منه (٢) كذا بخطه اه مصحح الاصل

مضمومها بعد جعله لازماً وهذا مطرد في باب المدح والذم وأن الرحمة 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 أرق 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 وإرادته على ما اختاره الأشعري بالرحمة بجامع ترتب الانتفاع على كل ويستعار له الرحمة ويشق منها الرحمن الرحيم على حد الحال ناطقة بكذا - وإما على طريقة الاستعارة المكنية التخيلية بأن يشبه معنى الضمير فيهما العائد إليه تعالى بملك رق قلبه على رعيته تشبيها مضمراً 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 يخص المؤمن وعلى الثاني قيل يارحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لأن النعم الآخروية كلها جسام وأما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة وأنه إنما قدم الرحمن والقياس يقتضى الترتي لتقدم رحمة الدنيا ولأنه صار كالعلم 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 :

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا وأنت غيث الورى لازلت رحمانا

غلو في الكفر (٢) أو التقديم لأن الرحمن لما دل على جلائل النعم وأصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها فيكون كالنعم (٣) والرديف له أو للمحافظة على رموس الآي هذا وجميعه لا يخلو عن مقال ولا يسلم من رشق نبال أما أولاً فلأن الصفة المشبهة لا تبنى إلا من لازم ولذا قال في التسهيل: إن ربا وملكاً ورحماناً ليست منها لتعدى أفعالها ولم يقل أحد بنقل ما تعدى 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 فيه اختلاف هل يعطى حكم نعم أو فعل التعجب كما فصلوه ثمة وإلحاقهم له بنعم كالصريح في عدم تصرفه وأنه لا يؤخذ منه صفة أصلاً وكون رفيع الدرجات بمعنى رفيع درجاته لا رافع الدرجات لا يجدى نفعاً وإنما فسروه بما ذكر لأن المراد درجات عزه وجبروته ليناسب المراد من قوله (ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده) وهي بسطة ملكه وسعة 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 كالفصل على أن قولهم رحمن الدنيا ورحيم الآخرة بالإضافة إلى المفعول بانص (٥) عليه دون الفاعل يقتضى عدم اللزوم وإنما ليسا بصفة مشبهة فالأصح أنهما من أبنية المبالغة الملحقة باسم الفاعل وأخذاً من فعل متعد وذلك في الرحيم ظاهر وقد نص عليه سيبويه في قولهم رحيم فلانا وكذا الزجاج والصيغة تساعده وللإشبهاء

(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 سمو المخلوق باسم الخالق فاسموا الحجارة آلهة اه منه (٣) أى لأن باب التثنية والتميم تقييد الكلام بتابع يفيد مبالغة نحو (ويطعمون الطعام على حبه) اه منه (٤) قال الشهاب راجعت فلم أجده فيه اه منه (٥) الناصر الشهاب اه منه

في الرحمن وعدم ذكر النحاة له في أبنية المبالغة قال الأعمى وابن مالك: انه علم في الاصل لاصفة ولا علم بالغلبة التقديرية التي ادعاها الجل من العلماء، وأما ثانياً فلأن نقل فعل المكسور إلى فعل المضموم لا يتوقف على جعله لازماً (١) أولاً لأنه بمجرد النقل يصير كذلك وتحصيل المناسبة بين المنقول والمنقول اليه باللزوم لعدم الاكتفاء فيها بمطلق الفعلية مما لا يخفى ما فيه. وأما ثالثاً فلأن كون الرحمة في اللغة رقة القلب إنما هو فينا وهذا لا يستأزم ارتكاب التجوز عند إثباتها لله تعالى لأنها حينئذ صفة لا تفتق 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 نتصف به فليوجب كون الحياة والعلم والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر مانعاً منها فينا ارتكاب المجاز ايضاً فيها إذا أثبتت 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 اذا نسبت اليه عز شأنه أو بتركه كذلك وإثباتها له حقيقة بالمعنى اللاتق بشأنه تعالى شأنه والجهل بحقيقة تلك الحقيقة كالجهل بحقيقة ذاته بما لا يعود منه نقص اليه سبحانه بل ذلك من عزة كماله وكمال عزته والعجز عن درك الإدراك إدراك فالقول بالمجاز في بعض والحقيقة في آخر لا أراه في الحقيقة إلا تحكماً محتماً بل قد نطق الامام السكوتي في كتابه التمييز لما للزحشري من الاعتزال في تفسير كتاب الله العزيز بأن جعل الرحمة مجازاً نزعة اعتزالية قد حفظ الله تعالى منها سلف المسلمين وأئمة الدين فانهم أقروا ما ورد على ما ورد وأثبتوا لله تعالى ما أثبتته له نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم من غير تصرف فيه بكناية أو مجاز وقالوا لسنا أغير على الله من رسوله لكنهم نزهاوا مولاهم عن مشابهة المحدثات . ثم فوضوا اليه سبحانه تعيين ما أراده هو أو نبيه 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 مصنفاة: أما بعد فان كثير من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى التقليد لرؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً ولا أوضح به برهاناً. ولا نقلوه 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 والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذي به تقولون . وديانتكم التي بها تدينون قيل له قوالنا 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 . ولئن خالف قوله مجانبون لانه الامام الفاضل . والرئيس الكامل الذي أبان الله تعالى به الحق عند ظهور الضلال وأوضح به المنهاج وقع به بدع المبتدعين وزين الزائغين . وشك الشاكين فرحة الله عليه من إمام مقدم وكبير معظم مفنم وعلى جميع أئمة المسلمين ثم سرد الكلام في بيان عقيدته مصرحاً باجراء ما ورد من الصفات على حالها بلا كيف غير متعرض لتأويل ولا ملتفت إلى قال وقيل . فنانقل 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 اللزوم يقول انه على التوسع كما بينه النحاة في باب الظروف وقاله الشهاب ايضاً اه منه •

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

الرأس كفى ومن ادعى ورود ذلك عن سلف المسلمين فليات بيرهان مبين فما كل من قال يسمع ولا كل من ترأس يتبعه
 أما الخيام فانها كخيامهم وأرى نساء الحى غير نساتهم
 والعجب من علماء أعلام، ومحققين نغام كيف غفلوا عما قلناه، وناموا عما حققناه ولا أظنك في مرتبة منه وإن
 قلنا قلوه وكثر منكره (وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله) وأما رابعاً فلا ن إجراء الاستعارة التمثيلية
 هنا مع أنه تكلف لاسيما على مذهب السيد السند قدس سره فيه ظاهر أنواع من سوء الأدب إذ لا يقال ان الله تعالى
 هيئة شبيهة بهيئة الملك ولم يرد إطلاق الحال عليه سبحانه وتعالى فهل هذا إلا تصرف في حق الله تعالى بما لم يأذن
 به الله، ومثل هذا أيضاً، كنى في المكنية وبلاغة القرآن غنية عن تكلف مثل ذلك، وأما خامساً فلا ن وجه تشبيه
 الاحسان في احتمال الاستعارة المصروفة بالرحمة التي هي رقة القلب غير صريح لأنه لا ينتفع بها نفسها وإنما
 الانتفاع بآثارها وكم من رقة قلبه على شخص حتى أرق له لم ينفعه بشيء ولا أعانه بحى ولا لى *
 أهم بأمر الحزم لا أستطيعه وقد حيل بين العير والنزوان

ولا كذلك الانتفاع بالاحسان وأما الإرادة فهي إن قلنا بصحة إرادتها هنا لا تصح في وجه المجاز المرسل بالنظر
 اليه تعالى بل أنك إذا تأملت وأنصفت وجدت الرحمة إن تسببت الاحسان أو أرادته فانما تسببه إذا كانت هي وهو
 صفتين لنا وبمجرد السببية والمسببية في هذه الحالة لا يوجب كون الرحمة المنسوبة اليه عز شأنه مجازاً أمر سلاعاً عن أحد
 الأمرين وبفرض وجود الرحمة بذلك المعنى فيه تعالى كيفما كان الفرض لا نجزم بالسببية والمسببية أيضاً وقياس
 الغائب على الشاهد مما لا ينبغي والفرق مثل الصبح ظاهر والذهن مقيد عن دعوى الاطلاق لما لا يخفى عليك فتأمل
 في هذا المقام فقد غفل عنه أقوام بعد أقوام، وأما سادساً فلا ن كون الرحمن أبلغ من الرحيم غير مسلم وإن قال
 الراغب ان فعلاً لمن كثر منه الفعل وفعلاً لمن كثر منه وتكرر حتى قيل الرحيم أبلغ لتأخره، وقول ابن المبارك
 الرحمن إذا مثل أعطى والرحيم إذا لم يستل غضب وقيل هما سواء لظاهر الحديث الذي أخرجه الحاكم في المستدرک
 مرفوعاً «رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما» واليه ذهب الجوينى وقرره بأن فعلاً لمن تكرر منه الفعل وكثر وفعلاً
 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 دال على أن الرحمة صفة والثاني دال على أنه يرحم خلقه برحمته
 وإذا أردت فهم ذلك فتأمل قوله تعالى (وكان بالؤمنين رحيماً) (لأنهم رؤف رحيم) ولم يحى 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 بحذر فانه أبلغ من حاذر مع
 زيادة حروفه، فان أجيب بأنها أكثرية فيأمر حبا بالوافق وإن أجيب بأن ما ذكر لا ينافى أن يقع في البناء إلا نقص
 زيادة معنى بسبب آخر كالحاق بالأمور الجبلية مثل شره ونهم فجاز أن حاذراً أبلغ من حذر لدلالته على زيادة
 الحذرو إن لم يدل على ثبوته ولزومه فهو على ما فيه لا يصفو عن كدر لأنهم صرحوا بأنه قد كثر استعمال فعيل في الغرائز
 كشريف وكريم وفعلاً في غيرها كغضبان وسكران فيقتضى أنه أبلغ ولو من وجه أو لافسواء 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 فان أحدهما اسم فاعل والآخر صفة مشبهة فيقال قد صرح ابن الحاجب بأنه من
 أبنية المبالغة المعدودة من اسم الفاعل فهما متحدان نوعاً أيضاً فيحصل الاتقياض اليه ثم أنهم استشكلوا الأبلغية

بأن أصل المبالغة مما لا يمكن هنا لأنها عبارة عن أن تثبت للشيء أكثر مما له وذلك فيما يقبل الزيادة والنقص، وصفاته تعالى منزلة عن ذلك لاستلزامه التغير المستلزم للحدوث، وأجيب بأن المراد الآخرة كثرة في التعلقات والمتعلقات لا في الصفة نفسها وهذا إذا كانت صفة ذات وإن كانت صفة فعل فلا إشكال على ما ذهب إليه الأشاعرة من القول بحدوثها، وأما على ما ذهب إليه ساداتنا الماتريدية القائلون بقدم صفة التكوين فيجيب بما أجيب به عن الأول •

وأما سابعاً فلأن قولهم فعلى الأول قيل يارحمن الدنيا لأنه يعلم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لأنه يخص المؤمن إن أرادوا به أن أبلغية الرحمن ههنا باعتبار كثرة أفراد الرحمة في الدنيا لوجودها في المؤمن والكافر فلا يستقيم عليه، ورحيم الآخرة إذ النعم الآخروية غير متناهية وإن خصت المؤمن، وإن أرادوا أنها باعتبار كثرة أفراد المرحومين فلا يخفى أن كثرة أفرادهم إنما تؤثر في الأبلغية باعتبار اقتضائها كثرة أفراد الرحمة في الدنيا أيضاً ومعلوم أن أفراد الرحمة في الآخرة أكثر منها بكثير بل لانسبة للمتناهى إلى غير المتناهى أصلاً فهذا الوجه مخدوش على الحالين على أن اختصاص رحمة الآخرة بالمؤمنين مقالا إذ قد ورد في الصحيح شفاعته صلى الله تعالى عليه وسلم لعامة الناس من هول الموقف (عسى أن يبعثك ربك مقاما 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 وأصالة لا مدخل له وحبذا الولد 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 به لقوله تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لانفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً ولهم عذاب مهين) وقوله تعالى (ولا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله أن يعذبهم بها) فيبطل حينئذ دعوى شمول الرحمة للمؤمن والكافر في الدنيا إذ لا فرق بين ما يكون للكافر في الدنيا مما يترامى أنه رحمة وما يكون له في الآخرة فوراً كل عذاب شديد، وأما ثالثاً فلأن كون التخفيف ليس برحمة من كل الوجوه لا يضر وكل أهل النا يتمنى التخفيف (وقال الذين في النار لخزنة جهنم ادعوا ربكم يخفف عنا يوماً من العذاب) وحنانيك بعض الشر أهون من بعض، وأما ثانياً فلأن قولهم وعلى الثاني قيل يارحمن الدنيا والآخرة الخ فيه بعض شيء وهو أنه يصح أن يكون بالاعتبار الأول لأن نعم الدنيا والآخرة تزيد على نعم الآخرة نعم بحجاب عنه بأنه يلزم حينئذ أن يكون ذكر رحيم الدنيا لغواً ولا يلزم ذلك على اعتبار الكيفية إذ المراد ياموليا لجسام النعم في الدارين ولما دونها في الدنيا، وأيضاً مقصود القائل التوسل بكلا الاسمين المشتقين من الرحمة في مقام طلبها مشيراً إلى عموم الأول وخصوص الثاني ويحصل في ضمنه الاهتمام برحمته الدنيوية الواصلة إليه الباعثة لمزيد شكره إلا أنه يرد عليه كسابقه أن الاثر لا يعرف والمعروف المرفوع «رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما» وكفاية كونه من كلام السلف ليس بشيء كما لا يخفى، وأما تاسعاً فلأن السؤال عن تقديم الرحمن معترض بمقبول ومردود وذكر ابن هشام (١) أنه غير متجه لأن هذا خارج عن كلام العرب إذ لم يستعمل صفة ولا مجرداً من أل فهو بدل لانت والرحيم نعت له لانت لاسم الله سبحانه إذ لا يتقدم البدل على النعت وبما يوضح لك أن الرحمن غير صفة مجيئة كثيراً غير تابع نحو (الرحمن على العرش استوى) (الرحمن علم القرآن) (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) (وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن) وقال ابن خروف هو صفة غالبية ولم يقع تابعاً إلا الله تعالى

(١) قال الشهاب بعد نقل كلام ابن هشام ولا يخفى ما فيه وأن استفادة إضاقته نحو الرحمن الدنيا تنافيه متأمل أهمته

في البسملة والحمدلة ولذا حكم عليه بغلبة الاسمية وقل استعماله منكراً ومضافاً فوجب كونه بدلاً لصفة لكون لفظه الله أعرف المعارف، وقال غير واحد: انهما ذكرنا لافادة الشمول والعموم كما تقول الكبير والصغير يعرفه ولو عكست صح وكان المعنى بحاله ومثله لا يلزم فيه الترتيب كما فصل في المثل السائر . وللعلماء 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 أعني الوجود على الممكنات والرحيم اسم له باعتبار تخصيص كل ممكن بحصة من الرحمة وهي الوجود الخاص وما يتبعه من وجود كالاته فلو لم يورد كذلك لم يكن على النهج الواقع المحقق ذوقاً وشهوداً عقلاً ووجوداً، وأيضاً لما كان المقصود تعليم وجه التيمن بأسمائه الحسنى وتقديمها عند كل ملتم كان المناسب أن يبدأ من الأعلى فالأعلى إرشاداً لمن يقتصر على واحد أن يقتصر على الأولى فالأولى وتقريراً في ذهن السامع لوجه التنزل أو لافاً ولا انتهى، ويؤيد بعضه بعض ما أسلفناه من الآثار (١) والبعض الآخر في القلب منه شيء لان تخصيص الرحمن بالوجود العام والرحيم بالكالات تحكيم 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 الحصص الافرادية فتخصيص الافاضة بالرحمن والتخصيص بالرحيم على ما يلوح بمنزل عن التحقيق والعجب من فاته ذلك (٢)، وأما عاشر أفلاًن ما ذكره في الجواب عن قول بنى حنيفة بأنه غلو في الكفر فيكون الاطلاق غير صحيح لغة وشرعاً فيه أنه (٣) إذا كان إطلاقه عليه تعالى شأنه مجازاً كما عموماً وبالغلبة فكيف يقال ان استعماله في حقيقته وأصل معناه خطأ لغة وقد ذهب السبكي إلى أن المخصوص به تعالى هو المعرف دون المنكر والمضاف لوروده لغيره ورد به على القول بأنه مجاز لا حقيقة له وأن صحة المجاز إنما تقتضى الوضع للحقيقة لا الاستعمال نعم هو في لسان الشرع يمنع 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 لصفة مشبهة والمراد لا زلت ذا رحمة وفيه ما لا يخفى وأفهم كلامه أن الرحيم يوصف به غيره تعالى وهو المعروف لكن أخرج ابن أبي حاتم عن الحسن البصرى أنه قال: الرحيم لا يستطيع الناس أن ينتحلوه ولعل مراده المعرف دون المنكر والمضاف فافهم، وأما الحادى عشر فلأن المحافظة على رموس الآى إنما تحسن - كما قال الزمخشري - بعد ايقاع المعانى على النهج الذى يقتضيه حسن النظم والتثامه فاما أن تحمل المعانى ويهتم للتحسين وحده فليس من قبيل البلاغة (٥) وقال الشيخ عبدالقاهر: أصل الحسن في جميع المحسنات اللفظية أن تكون الالفاظ تابعة للمعانى فجرد المحافظة على الرموس لا يصير نكتة للتقديم إلا بعد أن يثبت أن المعانى إذا أرسلت على سجيتها 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 اطرده في غيرها وعلى أن البسملة آية من السورة ودون ذلك سور من حديد، وعندى من باب الاشارة أن تأخير الرحيم لانه صفة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم قال تعالى: (بالمؤمنين روف رحيم) وبه عليه السلام كمال الوجود وبالرحيم تمت البسملة وبتمامها تم العالم خلقاً وإبداعاً وكان

(١) وهو انه عَلَّمَ كان يكتب بسم الله الرحمن الرحيم حتى نزلت سورة الفل اه منه (٢) هو الشهاب اه منه (٣) واعترضه ابن السبكي أيضاً بأن الغلو لا يفيد جواباً لإذغايته أن ذلك السبب الحامل لهم على الاطلاق فافهم اه منه (٤) أى على رأى (٥) وبني على ذلك ان التقديم فى (وبالآخرة هم يرقنون) ليس مجرد الفاصلة بل لرعاية الاختصاص اه منه

صلى الله تعالى عليه وسلم مبتدأ وجود العالم عقلا ونفسا فيه بدء الوجود باطنا وبه ختم المقام ظاهراً في عالم التخطيط فقال لارسل بعدي فالرحيم هو نبينا عليه الصلاة والسلام وبسم الله هو أبونا آدم عليه السلام وأعني 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 حمها آدم عليه السلام لك ذات العلوم من عالم الغيب ومنها لآدم الاسماء

وهي الكلم قال صلى الله تعالى عليه وسلم «أوتيت جوامع الكلم» (١) ومن أثنى على نفسه أمكن وأتم من أثنى عليه كيحيى 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 ممن يعمل بعمل الصحابة لا من أعيانهم بل من أمثالهم والحسرة الغيبة التي لم تكن لهم فكان تضعيف على تضعيف (٢) فنحن الاخوان وهم الأصحاب وهو صلى الله تعالى عليه وسلم الينا بالاشواق وما أفرحه بلقاء 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 أيا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى) وقد يشعر هذا الاقتران بجعلهما للذات ولذلك اختار من اختار البديل على النعت وجعلوه إشارة إلى مقام الجمع المرموز اليه بما صح عند القوم من طريق الكشف أن الله تعالى خلق آدم على صورته والرحيم ليس كذلك، وأما ثانياً فلا ن في الله وفي الرحمن ألفين ألف الذات وألف العلم والاولى في كل خفية والثانية ظاهرة وإنما خفيت الاولى في الأول لرفع الالتباس في الخط بين الله والاله وفي الثاني على ما عليه أهل الله في رسمه وهو أحد الرسمين عند أهل الرسوم لدلالة الصفات عليهما دلالة ضرورية من حيث قيام الصفة بالموصوف فخفيت الذات وتجلت للعالم الصفات فلم يعرفوا من الاله غيرها والجهل هنا كمال وذلك حقيقة العبودية • زدني بفرط الحب فيك تحيراً وارحم حشاً باظلي هواك تسعراً

فالرحمن مشير إلى الذات وسائر الصفات فالألف الظاهرة واللام والراء إشارة إلى الذات والاداء والقدرة والحاء والميم والنون إشارة إلى الكلام والسمع والبصر، وشرط هذه الصفات الحياة ولا يتحقق المشروط بدون الشرط فظهرت الصفات السبع بأسرها وخفيت الذات كما ترى 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 حصة منها ومنها وجوده 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 فأعطى فظاهر بها، وأمّا ثالثاً فقد طال النزاع في تحقيق لفظ الرحمن كما طال في تحقيق لفظ الله حتى توهم أنه ليس بعربي لغور العرب منه فانهم لما قيل لهم اعبدوا الله لم يقولوا وما الله ولما قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن ولعل سبب ذلك توهمهم التعدد وأنهم خافوا أن يكون المعبود الذي يدلم عليهم من جنسهم فأنكروه لذلك 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 فراجع إن أردته أهمنه (٢) هذا مضمون أثر صرح عند الصوفية منه (٣) وهاتان

فشرطه العلمية وفي صفة فانتفاء فعلاية وقيل وجود فعلي، ومن ثمة اختلف في رحمن دون سكران وندمان وبنو أسد
يصرفون جميع فعلاية لانهم يقولون في كل مؤنث له فعلاية اه وقال في التسهيل. واختلف فيما لزم تذكيره كالحيان
بمعنى كبير اللحية فمن منعه ألحقه بباب سكران لأنه أكثر ومن حذفه رأى أنه ضعف داعى منعه والاصل الصرف،
واختار الزمخشري والشيخ الرضى وابن مالك واستظهره اليبضاوى عدم الصرف إلحاقاً له بما هو أغلب في باب لان
الغالب في فعلاية صفة فعلي حتى ذكر الامام (١) السيوطى أن مامؤنثه فعلاية لم يحى، إلا أربعة عشر لفظاً بل إن
فعلاية صفة من فعل بالكسر لم يحى منه ما مؤنثه فعلاية أصلاً إلا مارواه المرزوقى من خشيان وخشيانة وإنما
اقتضى الإلحاق أظهرية 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 والأعمال في الجملة أولى من الإهمال بالكلية
وحيث لم يسمع هذا الاسم إلا مضافاً أو معرفاً بأل أو منادى وما ورد شاذاً في البيت لا يصح شأهاً لأحد الأمرين
لاحتيال أن يكون ممنوعاً وألفه للاطلاق عدلوا إلى الاستدلال واتسعت دائرة المقال والرحيم سليم من هذا
فافهم ذلك والله يتولى هداك، وإنما جعل الله البسمة مبدأ كلامه لوجهين، أما الأول فلأنها إجمال ما بعدها وهى
آية عظيمة ونعمة للعارف جسيمة لانها لفظها ولا غاية لقيمة فرائدها والباحث عنها مع قصرها إذا أراد ذرة
من علمها ودررة 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 الأعراب 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 أو نثر موزون أو غير موزون مثلاً احتاج إلى علم العروض والقوافى وإن أراد أن
يعرف مدلولات الألفاظ لغة احتاج إلى مراجعة اللغة وإن أراد أن يعرف من أى الأقسام وضع هاتيك الألفاظ
احتاج إلى علم الوضع وإن أراد معرفة ما فى 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 الأسماء هل يعلم أولاً
احتاج إلى علم الكلام وإن أراد معرفة حكم الابتداء بها وهل يختلف باختلاف المبدوء به احتاج إلى علم الفقه وإن
أراد معرفة أن ما فيها ظاهر أو نص مثلاً احتاج إلى علم الأصول وإن أراد معرفة تواترها احتاج إلى علم المصطلح وإن
أراد معرفة أنها من أى مقولة من الأعراض احتاج إلى علم الحكمة وإن أراد معرفة طبائع حروفها احتاج إلى علم
الحرف وإن أراد معرفة أنواع الرحمة المشار إليها احتاج إلى علم الافلاك وعلم تشريح الأعضاء وخواص الأشياء
وعلم المساحة وغير ذلك وإن أراد معرفة ما يمكن التخلق به مما تدل عليه الأسماء احتاج إلى علم الأخلاق وإن أراد
معرفة ما خفى على أرباب الرسوم من الإشارات فليضرع إلى ربه وإن أراد أن يقف على جميع ما فيها من الأسرار
فليعد غير المتناهى وكيف بطمع فى ذلك وهى عنوان كلام الله تعالى المجيد وخال وجنة القرآن الذى لا يأتىه الباطل

الريادتان في الصفة مشابهان لآلف التأنيك في عدم قولها هاه التأنيك فلذا لو قلتها انصرفت كندمان ندمانة فافهم اهمته

(١) أى فى شرح الالعية اه

(٢ - ٩ - ج ١ روح المعاني)

من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد

وعلى تفنن واصفيه بوصفه يفنى الزمان وفيه ما لم يوصف

وإن أردت أن تمتحن ذهنك في بعض أسرارها فتأمل سر افتتاحها واختتامها بحرفين شفويين 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 أولاً ففي مخارج الحروف فانها ثلاثة الشفة واللسان والحلق في الباء واللام والهام . وأما ثانياً ففي المحذوف 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 ، فتحرك لا يسكن كالباء وساكن لا يتحرك كالألف ، وقابل لها كميم الرحيم وقفا ووصلاً ، وأما خامساً ففي أنواع كلماتها الملقوطة والمقدرة فهي على رأى اسم وفعل وحرف ، وأما سادساً ففي أنواع الجر الذي فيها فهو جر بحرف وبإضافة وتبعية على المشهور ، وأما سابعاً ففي الاسماء الحسنى التي دمجتها 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 تحير الأفكار وتبهر أولى الابصار وانظر لم اشتملت حروفها على الطبائع الاربع وتقدم في الظهور الهواء (١) ولم كانت تسعة عشر ، ولم اعتنق اللام الألف واتصلت الميم باللام والهاء بالراء والنون بها نطقاً لا خطاً ولم فتح ما قبل الألف حتى لم يتغير في موضع أصلاً؟ وتفكر في سر ترتيب الالفاظ وسكون السين وتحرك الميم ونقطتى الياء ونقطة النون والباء ، والامر وراء ما يظنه أرباب الرسوم ونهاية ما ذكره البحث عن المدلولات وتوسيع دائرة المقال بابداء الاحتمالات ، وقد صرح السرميني بابداء خمسة آلاف 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 إلا أن الواقع البهض ، ولقد خلوت ليلة بليلي هذه الكلمة وأوقدت مصباح ذلى في مشكاة حضرتها المكرمة وفرشت لها سرى وضممتها سحراً إلى سحرى ونحرى فكان ما كان ، ما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وأما الوجه الثاني فلتعلم العباد إذا بدءوا بأمر كيف يبدون به ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فيما رواه عنه أبو هريرة وأخرجه الحافظ عبد القادر الرهاوى «كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بيسم الله فهو أبتى» والبال الحال والشأن فمعنى ذى بال شريف يحتفل به ويهتم كانه شغل القلب وملكه حتى صار صاحبه ، وقيل شبه الامر العظيم بذى قلب على سبيل الاستعارة الممكنة والتخييلية ، وفي هذا الوصف فائدتان إحداهما رعاية تعظيم اسم الله تعالى لأن يبتدىء به في الامور المعتبر بها . والاخرى التيسير على الناس في محقرات الامور كذا قالوه ، وعندى أن الاظهر جعل الوصف للتعميم كما في قوله تعالى : (ولا طائر يطير بجناحيه) 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 الأفعال فحمل تبنة كحمل جبل إن لم يعن 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 الهوى ان الهوى سبب الهوى ، لولا الهوى في الكون ما عبد الهوى اهـ

وحيث لم يجب ذلك كما هو معلوم يحصل للناس تيسير، وقد سن صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بعض الأشياء ونفى الحرج نفي وجوبها في قوله عليه الصلاة والسلام «ليسأل أحدكم ربه حاجته كلها حتى شغ نعله» وما روى «أن الله تعالى أوحى إلى موسى عليه السلام يا موسى سلني حتى ملح قدرك وشراك نعلك» ما يدفع عنك توهم عدم رعاية التعظيم في ذكره تعالى عند محقرات الأمور وأي فرق عند المنصفين ذكره سبحانه عندها وطلبها منه . على أن العارف الجليل لا يقع بصره على شيء حقير (ماترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسير) نعم التسمية على الحرام والمكروه مما لا ينبغي بل هي حرام في الحرام لا كفر على الصحيح مكروهة في المكروه وقيل مكروهة فيهما إن لم يقصد استخفافاً وإن قصده - والعياذ 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 أجزم وفي أخرى أقطع وفي خبر 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 سندا ومتأولواً 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 روايتي البسملة والحمدلة تعارضتا فقط قيدهما كما في مسألة التيسيع في الغسلات عند الشافعي ورجع للمعنى الأعم وهو إطلاق الذكر المراد منه إظهار صفة الكمال وقيل ان المراد في كل رواية الابتداء بأحدهما أو بما يقوم مقامه ولو ذكر آخر بقرينة تعبيره تارة 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 اسم الله تعالى تتم معاني 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 يمموا 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 وهي نوع من الحمد ناسب أن يردفها بالحمد الكلي الجامع لجميع أفراد البالغ أقصى درجات الكمال فقال جل شأنه: (الحمد لله رب العالمين) وهو أول الفاتحة وآخر الدعوات الخاتمة كما قال تعالى (وآخر دعوانهم 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 الثناء باللسان على الجميل سواء تعلق بالفضائل أم بالفواضل، قالوا ولا بد لتحقيقه من خمسة أمور محمود به ومحمود عليه وحامد ومحمود وما يدل على اتصاف المحمود بصفة فالأول صفة تظهار اتصاف الشيء به على وجه مخصوص ويجب كونه صفة كمال ولو ادعاء إذ المناط التعظيم ولا فرق عند الإمام الرازي قدس سره بين كونه ثبوتياً أو سلبياً متعدياً أو غير متعد بل ولا بين كونه صادراً عن المحمود باختباره أو لا كما قرره العلامة الهوانى وصدر الأفاضل في حواشي التجريد

والمطالع وجزم به المحقق الملاحسرو وادعى أنه الأشهر إلا أن العلامة في شرح التهذيب نقل عن البعض وجوب كونه اختياريا واختاره في المحمود عليه فكالم يسمع الحمد على رشاقة القد وصباحة الخد لم يسمع الحمد بهما 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 المثني عليه لما اتصف به أظهر كماله 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 ما سبق وظاهر كلام الجمهور أنه أعم من كونه فعلاً صادراً 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 بتزليلها 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 الأفعال الاختيارية كون فاعلها مستقلاً في إيجادها من غير احتياج إلى شيء آخر من آلة وغيرها ليظهر استقامة التنزيل 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 بقدم العالم للإيجاب فلزمهم أن لا يكون لموجده إرادة وقالوا إن صدق الشرطية لا يقتضى وجود مقدمها ولا عدمه فمقدم الأولى بالنسبة إلى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الثانية دائم اللا وقوع ولهذا أطلق عليه الصانع وهو من له الإرادة وهو صرح مرمود من قوارير لأن ما بالإرادة يصح وجوده بالنظر إلى ذات الفاعل فان أريد 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 لا ذاتى وصحة وقوع النقيض لا يقتضى الوقوع إذا أحجم القلم عنه إنما يظهر في العالم ويبقى مانحاً فيه من الصفات ولا أقدم على إطلاق القول بامكانها لاحتياجها للذات واستنادها إليها وعلى الرابع أن اتصاف الصفات بالصدور لو انشرفت لتوجيه الصدور يبقى الاشكال في صفة القدرة ولا قدرة لدعوى صدورها بالاختيار وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه فلا حسم وعلى الخامس أن هاتيك الصفات مقدسة عن أن تشرك مع صفة البشر في جنس وأين الأزلى من الزائل؟ على أنه على ما فيه خلاف المناسق إلى لذهن ولكثرة المقال والقييل يشترط بعضهم في المحمود عليه أن يكون اختيارياً لانه الباعث على الحمد وأى مانع من أن لا يكون كذلك ومن ذلك (عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً) وعند الصباح يحمد القوم السرى، وجاورته فما حدث جواره •

والصبر يحمى في المواطن كلها إلا عليك فانه مذموم

والحق الحقيق بالاتباع أن الحمد للنعوى لا يكون إلا على الأفعال الاختيارية والحمد على الصفات الذاتية إما للنعوى راجع لما يترتب عليها من الآثار الاختيارية، أو عرفي 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 أو نعمت لمقاما والمعنى محموداً فيه

النبي لشفاعته أو الله تعالى لتفضله عليه بالأذن وسيأتي 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 اقترانه بثبوت تحقير فيدخل الوصف بما قطع بانتفائه ولا يناقضه كما قال الدواني توجيه الشريف اشتراط التعظيم بأنه إذا عرى عن مطابقة الاعتقاد لم يكن حمدا بل سخرية لانه أراد بالاعتقاد لازمه وهو إنشاء التعظيم لامعناه الحقيقي فان الحمد قد يكون إنشائيا ولا معنى لمطابقة الاعتقاد فيه لان ما لا يتعلق به الاعتقاد لا يوصف حقيقة بمطابقته إذ المتبادر منها الاتحاد في الايجاب والسلب أو ما يستلزمه أو يؤول اليه وذا 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 بما يناسب لما يكره وحمل المطابقة على هذا أقرب من التزام انصاف التصورات بالمطابقة واللامطابقة 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 لان 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 فيرده أن الاول خلاف البديهية والثاني خلاف الواقع والجواب عن الاول بأنه لو كان خلاف البديهية لم يقصد العقلاء إفادته ولم يكن اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي وعن الثاني بأنه لو كان خلاف الواقع لما كان مستعملا في معناه المجازي فيلزم أن لا يكون ذلك الكلام حقيقة ولا مجازاً كلام نشأ من ضيق الصدر إذ لا يلزم من عدم اعتقاد المدلول أن لا يكون الكلام مستعملا فيه فالأخبار الغير المعتمدة كقول السني الخفي حاله: العبد خالق لافعاله مستعمل في حقيقته غير معتد بل جميع الكاذب التي يعتمدها أهلها كذلك ثم إن المجيب حمل أن الاول خلاف البديهية على أن مضمون تلك الأخبار خلافها وفرع عليه أنه يلزم أن لا يقصد العقلاء إفادته ويرد عليه المنع فان الكاذب التي يعتمدها العاقل قد تخالف البديهية مع قصد إفادتها لغرض ما كالغليظ أو التنكيت أو الامتحان أو للتدخل كما في كثير من القضايا حتى قال بعض المحققين: لا يلزم أن يكون ذلك الكلام حقيقة ولا مجازاً وفيه تأمل (الرابع) المحمود وقد علمت ما يشترط فيه .

(الخامس) وهو ذكر ما يدل على انصاف المحمود بالمحمودية وقد اشتهر تقييده باللسان وأريد به جارحة النطق ولما كان الواقع كون آلة التكلم في الغالب هي تلك الجارحة خصوصه بها فلو فقد إنسان لسانه فأنشئ بحروفه الشفوية أو خاق النطق في بعض جوارحه فأنشئ به - كما شوهد في مقطوع جمع اللسان - فهو محدود قضية 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 الكمالية 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 مسارق للكلام فالأظهر أن الحصر في اللسان إضافي لمقابلة الجنان والاركان والمراد الامر الذي مصدره اللسان غالبا وهو قيد غالبي يسوغ الاستعمال فيه واللفظ قد يكون موضوعا في أصل اللغة لعام ويشترط في بعض مخصوص بحيث يصير فيه حقيقة عرفية وسبب الاشتهار إما كثرة تداول ذلك الفرد كما في الدابة وإما عدم الاطلاع على فرد آخر فيستعمله أهل اللسان في ذلك الفرد حتى إذا استمر ولم يطلع على إطلاقه على فرد آخر ظن أنه موضوع لخصوصه كما في الميزان فانه في الأصل موضوع لآلة الوزن، ثم من لم يطلع إلا على ماله لسان

وعمود ربما يجزم بأنه مودع له فقط ولا يدري أن وراء ذلك موازين (١) ومثل هذا يجري في كثير من الألفاظ والأمر في المشتقات لا يكاد يخفى على من له أدنى فطنة لظهوره بالرجوع إلى قاعدة الاشتقاق وفي غيرها ربما يشتبه على الجماهير وبذلك يفوت كثير من حقائق الكتاب والسنة فإن أكثرهما وارد على أصل اللغة وعلى ذلك فقس الحمد فإن حقيقته عندهم إظهار صفات الكمال، ولما كان الإظهار القولي أظهر أفرادها 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 أليق وأولى كما هو شأن القول بالتشكيك وفرقوا بين الحمد والمدح بأموره (أحدها) أن الحمد يختص بالثناء على الفعل الاختياري لذوى العلم والمدح يكون في الاختياري وغيره ولذوى العلم وغيرهم كما يقال مدحت اللؤلؤة على صفاتها (وثانيها وثالثها) 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 والفتخامة ما ليس في المدح وهو أخص بالعلاء والعظام وأكثر إطلاقاً على الله تعالى (وخامسها) أن الحمد إخبار عن محاسن الغير مع المحبة والجلال والمدح إخبار عن المحاسن ولذا كان الحمد إخباراً يتضمن إنشاء والمدح خبراً محضاً (وسادسها) أن الحمد مأمور به مطلقاً في الأثر « من لم يحمد الناس لم يحمد الله » والمدح ليس كذلك « أحتوا في وجوه المداحين التراب » ويشعر كلام الزمخشري في الكشاف والفايق بترادفهما في لأول أنهما أخوان وجعل فيه نقيض المدح أعنى الذم نقيضاً للحمد وفي الثاني الحمد المدح والوصف بالجليل فالمدح عنده مخصوص بالاختياري وتأول المدح بالجمال وصباحة الوجه واحتمال أن يراد من الأخوين ما يكون بينهما اشتقاق كبير بأن يشتركا في الحروف الأصول من غير ترتيب كجذب وجذب وأن الأدباء يجوزون التعريف بالاعم والنقيض هناك بالمعنى اللغوي ويجوز أن يكون شيء واحد نقيضاً لشئيين بينهما عموم وخصوص بهذا المعنى لا ينفي ما قلناه بل إذا أنصفت تكاد تجزم بأن الزمخشري قائل بالترادف ولا تستفرك هذه الاحتمالات لأنها كسراب بقعية نعم هذا القول بعيد منه وهو شيخ العربية وفتاها فالحق الذي لا ينبغي 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 البعثة والتبليغ ما لا يخفى (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 فإنهم 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 النواس بن سميان « أن ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم الجذعاء سرقت فقال لئن ردها الله تعالى علي لا شكرن ربى فلهادت قال الحمد لله فانتظروا هل يحدث صوماً أو صلاة فظنوا أنه نسي فقالوا له: فقال ألم

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

الآن أيضاً فيه دلالة على هذا فانهم اهـ منه

أقل الحمد لله؟» 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 وأنشد

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 قصد به وكم فرق بين حمدت الله وشكرته ومجدهته وعظمته وبين أفعال العبادة وهي كلها موافقة للعادة ولسان الحال أنطق من لسان المقال أمر ادعائي كما هو المعروف في أمثاله، ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فيما رواه ابن عمر رضی الله تعالى عنهما «الحمد 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 مشتبه وكان الحمد أظهر الانواع وأشهرها حتى إذا فقد كان ما عداه بمنزلة العدم شبهه صلى الله تعالى عليه وسلم بالرأس الذى هو أظهر الأجزاء وأعلاها والأصل لها والعمدة في بقائها وكأنه لهذا أتى به الرب سبحانه ليكون الرأس للرئيس ويفتح النفيس بالنفيس 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 متناه والحمد يكون على المنع وهو غير متناه فالابتداء بشكر دفع البلاء الذى لانهاية له على جانب من الحسن لانهاية له ودفع الضر أهم من جلب النفع فتقديمه أخرى، وأيضاً مورد الحمد في المشهور خاص ومتعلقه عام والشكر بالعكس مورد أومتعلقاً ففي إرادته وانه إشارة قدسية ونكتة على ذوى الكثرة خفية وإلى الله ترجع الامور وكأنه لمراعاة هذه الاشارة لم يأت بالنسيح مع أنه مقدم على التحميد إذ يقال سبحانه الله والحمد لله على أن التسييح داخل في التحميد دون العكس فان الاول يدل على كونه سبحانه وتعالى مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والثاني يشير إلى كونه محسناً إلى العباد ولا يكون محسناً اليهم إلا إذا كان عالماً قادراً غنياً يعلم مواقع الحاجات فيقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه ولا يشغله حاجة نفسه عن حاجة غيره، وإن أيدت - ولا أظن - قلنا كل تسييح حمد وليس كل حمد تسييحاً لان التسييح يكون بالصفات السلبية فحسب والحمد بها وبالثبوتية على ما سلف فهو أعم منه بذلك الاعتبار (٢) فافتح به لانه لجمعيته وشموله أوفق بحال القرآن وتقديم التسييح هناك لغرض آخر ولكل مقام مقال والتعريف هنا للجنس ومعناه الاشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو مثله في قول لبيد يصف العير وأتته :

وأرسلها العراك ولم يذدها ولم يشفق على نفض (٣) الدخال

(١) فمن انس قال قال رسول الله ﷺ «إن إبراهيم سأل ربه فقال يا رب ما جزاء من حمدك؟ قال الحمد مفتاح الشكر والشكر يبرج به إلى رب العرش رب العالمين قال فما جزاء من سبحك؟ قال لا يعلم تأويل التسييح إلا رب العالمين، اه منه
(٢) فمن محمد بن النصر قال قال آدم عليه السلام يا رب شغلتنى بكسب يدي فعملتني شيئاً فيه مجامع الحمد والتسييح فأوحى الله تبارك وتعالى اليه إذا أصبحت فقل ثلاثاً وإذا أمسيت فقل ثلاثاً الحمد لله رب العالمين حمداً يوافق نعمه ويكافئ مزيده فذلك مجامع الحمد والتسييح اه منه (٣) المعروف في كتب اللغة نفض

وعليه جمع منهم الزمخشري حتى قال والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم وقد صار هذا معترك الافهام
وهو زدهم أفكار العلماء الاعلام، فقليل: 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 أفراده 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 حمد غيره
فاعتداد 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 منافاتهما ظاهراً لمذهبه ودفعهما بالعناية، وقيل مبناه على أن المصادر نائبة مناب الأفعال وهي لاتعدو دلالتها عن
الحقيقة إلى الاستغراق ورد بأن ذلك لا ينافي قصد الاستغراق بمعونة القرائن، وقيل إنما اختاره بناء على أنه المتبادر
الشائع لاسيما في 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 كمنار على علم فالحق أن سبب الاختيار هو أن اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام
ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلا حاجة في تأدية المقصود من إثبات الحمد له تعالى وانتفائه عن غيره إلى أن
يلاحظ بمعونة الامور الخارجية بل نقول على ما اختاره يكون اختصاص الافراد بطريق برهاني فيكون أقوى من
إثباته ابتداء 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 لنكتة عربية لانه جعل أصل المعنى نحمد الله حمداً وزعم أن إياك نعبد وإياك نستعين بيان لخدمه كأنه
قيل كيف تحمدوني فقل إياك نعبد ثم سئل وأجاب فقل 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 تحمدونه أي بينوا
كيفية خدم فانها غير معلومة فبين بقوله تعالى إياك نعبد الخ أي نقول هذه الكلمات ونحمده بهذا الحمد فورد
السؤال عن التعريف لأن المناسب للابهام ثم البيان التنكير وأجاب أنه لتعريف الجنس من حيث وجوده في فرد
غير معين ولذا بين، وقيل لما كان المعنى نحمد حمداً كان المصدر للتأكيد فيكون دالاً على الحقيقة من غير دلالة على
الفردية والسؤال المقدر عن كيفية صدور تلك الحقيقة والجواب أنا نحمد حمداً مقارناً للفعل الجوارح وفعل
القلب ولا يقتصر على مجرد القول ثم أورد بأنه يكفي لفائدة هذا المصدر المنكر فافائدة 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 تدب بأن الاختصاصين متلازمان وكل منهما مخالف لمذهبه ظاهراً موافق
له تأويلاً فلا يكون رعاية المذهب موجبا 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 المشتملة على الحمد وغيره لان انضمام غيره معه نوع بيان لكيفيته أى حال حمدنا أنا
نجمه بسائر عبادات الجوارح والاستعانة في المهمات 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 يتوب منابه وإن كان معرفة ليصح بيانه بإياك نعبد والحمل على الاستغراق يبطل النيابة إذ
يصير الكلام مسوقاً لبيان العموم ولا يصح البيان، وهذا الاختيار مستفاد من جعل إياك نعبد بياناً الحمد ولعل الذي
دعاه إليه ترك العاطف فظن أنه لذلك لا يكون إلا بياناً وهو من التعكيس لأن جعل الصدر متبعو عا للجزأولى من
العكس فالمحققون المحقون على تعميم الحمد وأن الفصل (١) لأن الكلام الأول جار على المدح للغائب بسبب
استحقاقه كل الحمد والثاني جار على الحكاية عن نفس الخامد وبيان أحواله بين يدي الباطن الظاهر والأول
الآخر فترك العطف للفرقة بين الحالتين للبيان، ويدل على ذلك أن أحسن الالتفات أن يكون النقل من إحدى
الصيغتين إلى الأخرى في سياق واحد لمعلوم واحد ولا بيان له على البيان على أن جعل إياك نعبد بياناً ربما يناقض
مادعاه من أن الشكر بالقلب والجوارح واللسان والحمد بالآخر لان العبادة تكون بها كلها فيلزم أن يكون الحمد
كذلك وأيضاً الذهاب إلى فسحة الالتفات والقول بأن قوله الحمد الخ وورد على الشكر اللسان وإياك نعبد مشعر
بالشكر بالجوارح وإياك نستعين مؤذن بالشكر القلبي أولى من الفرار إلى مضيق القول بالبيان، وأيضاً في تعقيب
هذه الصفات للحمد إشعار بأن استحقاقه لاتصافه بها وقد تقرر أن في اقتران الوصف المناسب بالحكم إشعاراً بالعلية
وهنا الصفات بأسرها تضمنت العموم فينبغي أن يكون العموم في الحمد أيضاً لأن الشكر يقتضى المنعم والمنعم عليه
والنعمة فالمنعم هو الله تعالى والاسم الاعظم جامع لمعاني الأسماء الحسنى ما علم منها وما لم يعلم والمنعم عليه العالمون
وقد اشتمل على كل جنس مما سمي به وهو جب النعم الرحمن الرحيم وقد استوعب ما استوعب فاذن لا يستدعى
تخصيص الحكم ببعض سوى التحكم أو التوهم، هذا وأنا لو خليت وطبعي 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 لفي خسر) والقول بأن هذا المقام آيب عن الاستغراق لأن اختصاص
حقيقة الحمد به تعالى أبلغ من اختصاص أفرادها جمعاً وفرداً لاستلزام الأول الثاني وسلوك طريقة البرهان أفضى
لحق البلاغة، وأيضاً أصل الكلام نحمد الله تعالى حمداً وحمدنا بهض لاكل وفي اختصاص الجنس إشعاراً بأن حمد
كل حامد لكل محمود حمد لله تعالى على الحقيقة لأنه إنما حمده على الصفات الكمالية المقاضة عليه من الفياض الحق جل
وعلا فهو فعله على الحقيقة والحمد على الفعل الجميل والمعتزلي وإن قال بالاستقلال لا يمنع أن الأقدار والتكبير منه
تعالى فيمكنه من هذا الوجه أن يعمم عند مقتضى له وقد صرح بهذا الزمخشري أول التغابن فقال في قوله تعالى:
(له الملك وله الحمد) قدم الظرفان ليدل بتقديهما على معنى اختصاص الملك والحمد بالله تعالى ثم قال وأما حمد غيره
فاعتدأ بأن نعمة الله تعالى جرت على يده وقد يقال أيضاً على أصله أن الحمد المستغرق لا يجوز أن يختص بل
الحمد الحقيقي الكامل الذي يقتضيه إجراء هذه الصفات فاللام للحقيقة ويراد أكمل أنواعها فهو من باب ذلك
الكتاب وحاتم الجود لأنه الذي يحق أن يطلق عليه الحقيقة حتى ذاته كلها لا لأنها للاستغراق في المقام الخطابي
وتنزيل غير ذلك منزلة العدم فإنه تطويل للمسافة مع قصرها كلام لا قبله وإن جل قائله ويعرف الرجال بالحق لا الحق

(١) وهو ترك العاطف اه منه

(١٠٢ - ج - ١ - روح المعاني)

بالرجال كيف ومن سنة الله تعالى التي لا تبدل 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) فالتحرز عن الاستغراق احترازا عن المقام الخطابي ذهول عن مقريء كلام الله تعالى، ثم لما كان المقام مقتضيا لدقائق النعم وروادفها لم يكن تنزيل الحمد الغير الكامل منزلة العدم من مقتضيات المقام وتصريح الزمخشري في التغابن 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 مطلقا فكذلك لا ينفي الحمد عنه كذلك فإن من أصل المعتزلة أن نعمة الله تعالى جارية على يد العبد لكنه موجود لانعمائه فله حمد يليق بايجاده والله تعالى حمد يليق بتمكينه وإفاضته وهو الحمد الكامل المختص به عز شأنه لا ذاك وفي الكشف 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 أيضا 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 اختصاص حقيقته أيضا وكون الأصل نحمد الله تعالى حمداً ليس بقاطع احتمال الاستغراق الآن فقد تغير الحال، وأنت إذا تأملت بعد يرتفع عنك سجايف الاشكال ولست أقول أن الحمد أينما وقع يفيد ذلك بل إذا دعا المقام إليه أجبناه ولهذا فرقوا بين هذا الحمد وحمد الانعام إذ عموم الربوبية وشمول الرحمة واستمرار الملك هنا تقتضى استغراق الأفراد توفية لحق هذه السورة وحرصاً على التثام نظمها بخلاف ما في تلك السورة فإن العمومات مفقودة فيها (ومن الغريب) أن بعضهم جعلها للعهد، قال الفاكهي: سمعت شيخنا أبا العباس المرسي يقول قلت لابن النحاس ما تقول في الألف واللام في الحمد أجنبية هي أم عهدية؟ فقال يا سيدي قالوا إنها جنسية فقلت له الذي أقول إنها عهدية وذلك أن الله تعالى لما علم عجز خلقه عن كنه حمدته حمد نفسه بنفسه في أزله نيابة عن خلقه قبل أن نحمده فقال أشهدك أن العهد واستأنس له بما صح عنه صلى الله تعالى عليه وسلم من قوله «اللهم لا تحصى ثناء عليك أنت كما أئنت على نفسك» وأغرب من هذا ما ذهب إليه بعض ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم وليس بالغريب عندهم أن الحمد لله على حد الكبرياء (الألا له الخاق والأمر) فهو الحامد والمحمود والجميع شئونه ولهم كلام غير هذا والكل يسقى بماء 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 والحقيق بما هنالك إذ لا عيب يمسّه 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 استعمالاً مع أن الاتباع إنما يكون في كلمة واحدة لتنزيهاً لكثرة استعمالها مقتريين منزلة الكلمة الواحدة، واختلف في الترجيح مع الإجماع على الشذوذ ذقيل قراءة إبراهيم أسهل لأميرين أحدهما أن اتباع الثاني للأول أيسر 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 الاوصاف التي أجريت على الله سبحانه وتعالى - إلى قوله - دليل على أن من كانت هذه صفاته لم

يكن أحق منه بالحمد منه

والمطر د غلبة الأقوى الأضعف وقيل 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 فعبر بأشف وهو من الاضداد، وقرأ هرون بن موسى الحمد لله بالنصب وعامة بنى تميم وكثير من العرب ينصبون المصادر بالالف واللام وهو بفعل محذوف قدره نحمد بنون الجماعة لأنه مقول على السنة العباد ومناسب لعبد ونستعين لابنون العظمة لعدم مناسبتها لمقام العبادة المقتضى لغاية التذلل والخضوع ويجوز أن يكون من باب

وإن حدثوا عنها فكلى مسامع وكلى إذا حدثتهم ألسن تلو

وحمل الغزالي قدس سره حديث صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة على ذلك وأرفع القراءات قراءة الرفع لدلالة الجملة الاسمية على الثبوت والداوم بقريته 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 مصرحا به على أنه قيل لا تقدير، وما ذكره النحاة لأمر صناعي اقتضاه كقولهم الظرفية اختصار الفعلية، وقيل أن الجملة الاسمية بمجرد هالات تدل على ذلك بل مع انضمام العدول وإن أعجبك فالتزمه فقد قيل بالعدول هنا ولكن ليس هذا في كلام الشيخ عبد القاهر (١) بل من تدبر كلامه في بحث الحال من الدلائل دفع بأقوى دلائل الحال الذي عرض للناظرين، وقولهم المضارع يفيد الاستمرار أرادوا به الاستمرار التجددى في المستقبل لاني جميع الازمنة فلا ينافي ما قلنا، واختار الجملة الاسمية ههنا إجابة لداعي 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 فينبغي أن تلاحظ معها ويؤيد ذلك كثرة النصب في بعضها والتزامه في بعض آخر وقد تنزل منزلة أفعالها فتسد مسدها وتستوفي حقها لفظا ومعنى فيكون ذكرها معها كالشريعة المنسوخة يستنكرها 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 انتفاء الاتصاف بالجميل قبل حمد الحامد 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 المحامد لله تعالى هو عين الحمد كما أن قولك الله واحد عين التوحيد، وألف العلامة البخاري في الاتصاف لذلك ورد من زعم أنها إنشائية وأطال فيه واهتم برده ابن الهمام وذكر أن ما ذكر باطل لان اللازم من المقارنة انتفاء وصف الواصف لا الاتصاف إذ الحمد إظهار الصفات لا ثبوتها، وأيضا الخبر بالحمد

(١) فانه قال في بحث الحال من الدلائل زق لطيف تسم الحاجة في علم ابلاغه 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 فاذا قلت زيد منطلق فقد اثبت الانطلاق فعلا له من غير أن تجعله يتجدد ويحدث منه شيئا فشيئا بل يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك زيد طويل وعمرو قصير فكما لا تقصد ههنا إلى أن تجعل الطول والقصر يتجدد ويحدث بل توجبهما وتبينهما فقط وتقتضى بوجودهما على الاطلاق كذلك لا يتعرض في قولك زيد منطلق لاكثر من إثباته لزيد، وأما الفعل فانك تقصد فيه إلى ذلك، فان قلت زيد ينطلق فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءاً فجزءاً وجملة يزاوله ويرجبه اه فليحفظ اه منه يقول مصححه محمد منير الدمشقي: فتشت في كتاب الدلائل في بحث الحال فلم اجد هذا الكلام ههناك ولعله سقط من النسخة المطبوعة

لا يقال له حامد إذ لا يصاغ لغة للمخبر عن غيره من متعاق إخباره اسم قطعاً فلا يقال لقائل زيد له القيام قائم فلو كان الحمد إخباراً محضاً 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 جزءاً ماهية الخبر فاختلقت الحقيقتان فالجملة إنشائية لا محالة، وقال الملا خسرو (١) هي وأمثالها إخبارية لغة ونقلها الشارع للانشاء لمصلحة الأحكام واعتراض عن إنشائيتها بأن الاستغراق ينافيه ويستلزم كون الحامد منشأً لكل حمد ومن المحال إنشاء الحمد القائم بغيره، وأجيب بأنه لا منافاة ولا استلزام ويكفي كونه منشأً للإخبار بأن كل حمد ثابت له ومحمود به والذي أرخصه أنها إخبارية كما عليه المعظم ويد الله تعالى مع الجماعة والمراد الإخبار بأن الله تعالى مستحق الحمد كما قال سبحانه (له الحمد في الأولى والآخرة) والمتكلم بها عن اعتقاد واصف ربه سبحانه 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 اللفظ مما هو مشتعل على الوصف بالجميل بقصد التعظيم قيل له أيضاً حامد فللحمد صيغ شتى وعبارات كثيرة حتى جعل منها الإقرار بالعجز عن الحمد، وقد نقل أن داود عليه السلام قال: يارب كيف أشكرك وللشكر من آلائك؟ فقال: يا داود لما علمت عجزك عن شكري فقد شكرتني، فاذا ذكره ابن الهمام أولاً من أن المخبر بالحمد لا يقال له حامد إن أراد أن المخبر من حيث أنه مخبر لا يقال له ذلك فمسلّم والدليل تام لكننا بمعزل عن هذه الدعوى وإن أراد أن المخبر مطلقاً ولو قصد التعظيم لا يقال له ذلك فممنوع ولا تقرب 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 ما نحن فيه بلا ضرورة ممنوع ولا تنظير من كلامي هذا أني أمتنع أن يكون الحمد بجملة إنشائية رأساً معاذ الله ولكني أقول أن الجملة هنا إخبارية وأن الحمد يصح بها بناء على ما ذكرناه والبحث بعد محتاج إلى تحرير ولعل الله تعالى يوفقه لنا في مثانه. الظان بالله تعالى حسنه

(الثاني) أنه شاع السؤال عن معنى كون حمد العباد لله تعالى مع أن حمدهم حادث وهو سبحانه القديم ولا يجوز قيام الحادث به وأجيب (٢) بأن المراد تعلق الحمد به تعالى ولا يلزم من التعاقب القيام كتعلق العلم بالملومات فلا يتوجه الأشكال 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 (٣) وقيل وهو من الغرابة بمكان أن اللام للتعليل أي 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 لأن 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 لئلا يعلق الحكم بالوصف بدل على العلية لا على الاختصاص لانه

(١) وقال الزمخشري انه خير عدل به عن الامر كافي حواشي البيضاوي للامام البيهقي اهـ

(٢) المهيب عبي الدين الكافيجي اهـ منه (٣) فان للحمد معنيين مشهورين لغوي وعرفي وعلى كلا التقديرين أما إن يراد المعنى المبني للفاعل أو المبنى للمفعول أو الحاصل بالمصدر ويجوز أن يراد ما يطلق عليه لفظ الحمد ليعم الكل ولا م التعريف يحتمل أن يكون للاستغراق وأن يكون للجنس وأن يكون للهد الخارجي إشارة إلى الفرد الكامل ولا م محتمل أن يكون لاختصاص الصفة بالموصوف وأن يكون لاختصاص المتعلق بالمتعلق فهناك اثنان وأربعون احتمالاً حاصلة من ضرب الثلاثة في اثنين أولاً وضرب الثلاثة في سبعة ثانياً وضرب الاثنين في واحد وعشرين ثالثاً فإجمالاً منه

مستفاد من تعريف المسند اليه ومعنى الاستحقاق الذاتي ما لا يلاحظ معه خصوصية صفة حتى الجميع لا يكون الذات البحت مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس إلا على الجميل وسمى ذاتيا لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أو لدلالة اسم الذات عليه أو لانه لما لم يكن مستندا إلى صفة من الصفات المخصوصة كان مستندا إلى الذات وقد قسم بعض ساداتنا قدس الله تعالى أسرارهم الحمد باعتبار صدورهم إلى قسمين فصدره باعتبار الفرق من محلين ومنبعه من عينين فان وجد من الحق وصدر من الوجود المطلق فتارة يكون على الذات بانفرادها ووجدتها وغيبها في عماء هويتها وتارة بكال إطلاقها في وجودها وتارة بتزلاتها إلى حظيرات شهودها وتارة بكال أوصافها ونعوتها وتارة بكال آثارها وأفعالها 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 وملكوت وبرزخ وجبروت واستقلاله بالوجود من غير مدة ولا مادة ولا معلم ولا مفيد وتقديسه عن النقص وتنزهه عما يخطر 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 وطورا على أسرارها وكرة على لطيف صنعا وخفى حكمته في أفعاله وآثاره وذلك بحسب مبلغ الناس في العلم ومنتهاهم في العقل والفهم (وما قدروا الله حق قدره) ولا يحيطون به علماء سبحان ربك رب العزة عما يصفون وإذا اعتبر الجمع كان 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 مزيدا اهتمام به لكونه بصدد صدور مدلوله فهو نصب الدين وإن كان ذكر الله تعالى أهم في نفسه والأهمية تقتضى التقديم إلا أن المقتضى العارض بحسب المقام أقوى عند المتكلم وتأخير ما قدم هنا في نحو قوله تعالى (وله الحمد في السموات) لغرض آخر سيأتيك مع أمور أخرى محل إن شاء الله تعالى، والرب في الأصل مصدر بمعنى التربية (١) وهى تبلغ الشيء إلى كماله بحسب استعداد الأذى شيئا فشيئا وكأنها من رب الصغير كعلا إذ انشأ سعدى بالتضعيف ووصف به للبالغة الحقيقية والصورية فالتجوز فيه إما عقلى من قبيل فانما هى إقبال وإدبار أو لغوى كـ آل القرية وقيل هو صفة مشبهة، وفي شرح التسهيل أنه ممنوع والظاهر أنه من مبالغة اسم الفاعل أو هو اسم فاعل وأصله راب فحذفت ألفه كما قالوا رجل باروبر 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 التربية فلهذا قال بعض المحققين إنه حقيقة فيه لأن التبادر أمارتها وفي البواقي إما مجاز أو مشترك والأول أرجح لأن في جميعها يوجد معنى التربية ووجود العلاقة أمانة المجاز ولأن اللفظ إذا دار بين المجاز والاشتراك يحمل على المجاز كما تقر في مبادئ اللغة وحمله الزمخشري هنا على معنى المالك ولعل ما اخترناه خير منه لانه بعد تسليم أنه حقيقة في ذلك يؤدي إلى أن يكون مالك يوم الدين تكرارا لدخوله في رب العالمين وإن قلنا بالتخصيص بعد التعميم يحتاج إلى بيان نكتة إدراج الرحمن الرحيم بينهما ولا تظهر لهذا العبد على أن مختارنا أنسب بالمقام لأن التربية أجل النعم بالنسبة إلى المنعم عليه وأدل على كمال فعله تعالى وقدرته وحكمته، تدلك على ذلك الآثار وما فيها من الأسرار، واستطاب بعضهم ما اختاره الطيبي من وجوب حمل الرب على كلا مفهوميه والقدر المشترك المتصرف ألزم وسبيل أعمال المشترك في كلا مفهوميه إذا

(١) وقيل أصله تربية فجمعت الباء بـ اه منه

المجموع كالجود في الوجود الخارجي 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 ثالث فيكون المعنى رب كل جنس سمي بالعالم والترية للاجناس إنماتعلق 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 الاسيوطي: وعليه هو مشتق من العلم وعلى القول بالعموم من العلامة، وفيه أن الكل في كل محتمل والتخصيص دعوى من غير دليل وقيل هم الجن والانس لقوله تعالى: (ليكون للعالمين نذيراً) وقيل هم الانس لقوله تعالى (أتأتون الذكران من العالمين) وهو المنقول عن جعفر الصادق والمأخوذ من بحر أهل البيت ورب البيت أدري. ولعل الوجه فيه الإشارة إلى أن الانسان هو المقصود بالذات من التكليف بالحلال والحرام وارسال الرسل عليهم الصلاة والسلام ولأنه فذلكه جميع 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

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

ومن تأمل في ذاته وتفكر في صفاته ظهرت له عظمة باريه وآيات مبدية (وفي الارض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون) بل من عرف نفسه فقد عرف ربه والمناسب للمقام هنا العموم والعوالم كثيرة لا تحصى الارقام (ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام) وروى في بعض الاخبار أن الله تعالى خلق مائة ألف قنديل وعلقها بالعرش والسموات والأرض وما فيهن حتى الجنة والنار في قنديل واحد ولا يعلم ما في باقي القناديل إلا الله تعالى. وقال كعب الاحبار لا يحصى عدد العالمين إلا الله تعالى (ويخلق ما لا تعلمون) (وما يعلم جنود ربك إلا هو) وما من ذرة من ذرات العوالم إلا وهي في حيلة تربيتها سبحانه بل ما من شيء مما أحاط به نطاق الامكان والوجود من العلويات والسفليات والمجردات والماديات والروحانيات والجسمانيات الا وهو في حد ذاته بحيث لو فرض انقطاع آثار التربية عنه أنا واحداً لما استقر له القرار ولا اطمانت به الدار إلا في مطمورة العدم ومهاوى البوار لكن يفيض عليه من الجنب الأقدس تعالى شأنه وتقدس في كل زمان يمضي وكل آن يمر وينقضي من فنون الفيوض المتعلقة بذاته ووجوده وصفاته وبالاته ما لا يحيط بذلك فلك التعبير ولا يعلمه إلا اللطيف الخبير ضرورة أنه كما لا يستحق شيء من الممكنات بذاته الوجود ابتداء لا يستحقه بقاء وإنما ذلك من جناب المبدأ الاول عزو علا فكما لا يتصور وجوده ابتداء ما لم ينسد عليه جميع أنحاء عدمه الاصل لا يتصور بقاءه على الوجود بعد تحققه بعلة ما لم 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 مخالفاً لقولهم الاستغراق في المفرد أشمل قلت لا لانهم يريدون ان الجمع قد يحتمل غير الشمول في بعض المقامات والمفرد يدل على الشمول والاستغراق لكن الغرض استغراق الاجناس المختلفة فلو فرد وقيل رب العالم لا يحتمل الاستغراق شمول أفراد كل ما يصح عليه اطلاق اسم العالم فلا يعلم خصوصية تعدد الاجناس وكثرتها فالجن والانس والملائكة وغيرها كما يعلم من الجمعية فجمع ليشمل ذلك المعنى اه منه

الامور الوجودية التي هي عللها شرائطه وإن كانت متناهية لوجوب تناهي 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 أو بقاءه على ارتفاعها أي بقائها على العدم مع إمكان وجودها في نفسها، فبقاء تلك الموانع التي لا تنتهي على العدم تربية لذلك الشيء من وجوه غير متناهية، وبالجملة آثار تربيته تعالى واضحة المنار ساطعة الانوار فسبحانه من رب لا يضاهاه ومنان لا يحصى كرمه ولا يتناهى ونحن في تيار بحر وجوده سابحون وعن إقامة مراسم شكره قاصرون، وما أحسن قول بعض العارفين أنه تعالى يملك عباداً غيرك وأنت ليس لك رب سواه ثم إنك تنساهل في خدمته والقيام في وظائف طاعته كأن لك رباً بل أرباباً غيره وهو سبحانه يعتنى بتربيتك حتى كأنه لا عبد له سواك فسبحانه ما أتم 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 عظمة الله تعالى وكبريائه (وما قدروا الله حق قدره والارض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) على أن جمع القلة كثير أما يوصله المقام إلى جمع الكثرة على أن بعض المحققين المحققين من أرباب العربية ذهب إلى أن الجمع المذكر السالم صالح للقلة والكثرة فاختر لنفسك ما يحلو. 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 لان 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 يعلم 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 عندهم اسم لمرتبة اختصت بجميع الاوصاف العلية الالهية سواء انفردت الذات به كالعظيم والفرد أو حصل 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 الالوهية التي هي أعلى المراتب وهي التي تعطى كل ذي حق حقه وتحتها الاحدية وتحتها الواحدية وتحتها الرحمانية وتحتها الربوبية وتحتها الملكية ولهذا كان اسمه أعلى الاسماء وأعلى من اسمه الاحد فالاحدية أخص مظاهر الذات لنفسها والالوهية أفضل مظاهر الذات لنفسها أو لغيرها ومن ثم منع أهل الله تعالى تجلي الاحدية ولم يمنعوها تجلي الالوهية لان الاحدية ذات محض لا ظهور لصفة فيها فضلاً عن أن يظهر فيها مخلوق فإلى الالوهية القائمة بذاته هـ

وما قررنا يعلم سر كثرة افتتاح العبد دعاءه يارب يارب مع أنه تعالى ما عين هذا الاسم الكريم في الدعاء ونفى ما سواه بل قال سبحانه (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) وقال (ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها) وقال أرباب الظاهر الداعي لا يطلب إلا ما يظنه صلاحاً حاله وتربية لنفسه فناسب أن يدعو بهذا الاسم ونداء المرئي في الشاهد بوصف الترية أقرب لدرئى الاجابة وأقوى لتحريك عرق الرحمة، وعند ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم يختلف الكلام باختلاف المقام فرقا وجمعاً وعندى وهو قبس من أنوارهم أن الارواح اوله اشفت آذانها وعطرت

أردانها بسمع وصف الربوية كما يشعر بذلك قوله تعالى (وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) فهم ينادونه سبحانه بأول اسم قرره بهم فأقروا وأخذ به عليهم العهد فاستقاموا واستقروا فهو حبيبهم الأول ومفرعهم إذا أشكل الأمر وأعزل

تركت هوى سعدى وليلى بمعزل و عدت إلى مصحوب أول منزل
ونادتنى الأهواء مهلاً فهذه منازل من تهوى رويدك فانزل

وقريب من هذا ما ذكره الشيخ الأكبر قدس سره الأنور بما حاصله أن الله تعالى لما أوجد الكلمة المعبر عنها بالروح الكلي إيجاد إبداع وأعماء عن رؤية نفسه فبقى لا يعرف من أين صدر ولا كيف صدر فترك همته لطلب ما عنده ولا يدري أنه عنده

قد يرحل المرء لمطلوبه والسبب المطلوب في الراحل

(ونحن أقرب إليه من جبل الوريد) فأخذ في الرحلة بهمته فأشهد الحق ذاته فعلم ما أودع الله تعالى فيه من الأسرار والحكم وتحقق عنده حدوده وعرف ذاته معرفة إحاطية فكانت تلك المعرفة غذاء معيناً يتقوت به وتدوم حياته فقال له عند ذلك التجلي الأقدس ما اسمي عندك فقال أنت ربى فلم يعرفه إلا في حضرة الربوية وتفرد القديم بالالوهية فانه لا يعرفه إلا هو فقال له سبحانه أنت مروبى وأنا ربك أعطيتك أسمائى وصفائى ولا يحصل لك العلم إلا من حيث الوجود ولو أحطت علماً بى لكنت أنت أنا ولكنت محاطاً لك وأمدك بالأسرار الإلهية وأربيك بها فتجدها بمجولة فيك فتعرفها وقد حجتك عن معرفة كيفية إمدادى لك بها إذ لا طاقة لك أن تحمل مشاهدتها إذ لو عرفتها لاتحدث الآنية وأين المركب من البسيط ولا سبيل إلى قلب الحقائق إلى آخر ما قال، 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 أم لك في هواك وهم عدا ولاجل عين ألف عين تكرم

وقد قرء 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 أذ كر لا أعنى لأن ذلك إذا لم يكن المنعوت متعيناً كما في شرح العمدة وضعف بالاتباع بعد القطع في النعت وأجيب بأن الرحمن بدل لانعت وروى أنه قرى بنصب 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 إعمال المصدر المحلى باللام وبأنه يلزم الفصل بين العامل والممول بالخبر الاجنبي وأجيب عن الأول بأن سيبويه وهو هو جوز أعمال المحلى مطلقاً والظرف تكفيه راحة الفعل نعم منه الكوفيون مطلقاً وجوزه على قبح الفارسي وبعض البصريين وفصل البعض بين ماتعاقب ال في الضمير فيجوز ومالا فلا، وعن الثاني بأن هذا الخبر كان معمولاً لهذا المبتدأ في موضع المفعول كما تقول حمداً له فليس بأجنبي صرف على أن المبتدأ والخبر لا يحادها 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 قرى بنصب ما بعد والمناسب المناسبة وأهون الأمور عندي وأولها

(٢ - ١١ ج - ١ روح المعاني)

بل يكاد يقطع الظاهر بالقطع، ثم أنه سبحانه وتعالى بعدما ذكر عموم تربيته صرح بعظيم رحمته فقال عز شأنه (الرحمن الرحيم) وقد تقدم الكلام عليهما والجمهور على خفضهما، ونصبها زيد وأبو العالية وابن السميعة وعيسى بن عمرو، ورفعها أبو رزين العقيلي والربيع بن خيثم وأبو عمران الجولي (١) واستدل بعض ساداتنا بتكرارهما على أن البسملة ليست آية من الفاتحة وليس بالقوى لأن النكرار لفائدة، فذكرها في البسملة لتعليل للابتداء باسمه عز شأنه، وذكرها هنا لتعليل لاستحقاقه تعالى الحمد، وقال الامام الرازي قدس 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 ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكأنه قال لا تغتروا بذلك فانى 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 صوفى أن ذكر الرحمن الرحيم تفصيل من وجه لما في رب العالمين من الاجمال وذلك أن التربية تنقسم 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 بألم كما في تربية العبد بأمور مؤلمة له شاقة 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 كلياته ورحمة الرحمن أيضاً قد تمزج بالألم كشراب الدواء الكره الطعم والرائحة فانه وإن كان رحمة بالمريض لكن فيه ما لا يلائم طبيعه ورحمة الرحيم لا يمازجها شوب فهي محض النعمة ولا توجد إلا عند أهل السعادات الكاملة اللهم اجعلنا سعداء الدارين بحرمة سيد الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم (مالك يوم الدين) قرأ مالك كفاعل مخفوضاً عاصم والكسائي وخلف في اختياره ويعقوب وهي قراءة العشرة لإطلاحة والزيبر وقراءة كثير من الصحابة، منهم أبى وابن مسعود ومعاذ وابن عباس، والتابعين منهم قتادة والاعمش، وقرأ ملك كفعل بالخفض أيضاً باقى السبعة وزيد وأبو الدرداء وابن عمرو والمسور وكثير من الصحابة والتابعين، وقرأ ملك على وزن سهل أبو هريرة وعاصم الجحدري ورواه الجعفي وعبد الوارث عن أبى عمرو وهي لغة بكر بن وائل، وقرأ ملكى باشباع كثرة الكاف أحمد بن صالح عن ورش عن نافع، وقرأ ملك على وزن عجل أبو عثمان والشعبي وعطية، وقرأ أنس بن مالك وأبو نوفل عمرو بن مسلم البصرى ملك يوم الدين بنصب الكاف من غير ألف، وقرأ كذلك إلا أنه رفع الكاف سعد بن أبى وقاص وعائشة، وقرأ ملك فعلاً ماضياً أبو حنيفة على ما قيل وأبو حيوة وجبير بن مطعم وأبو عاصم عبيد بن عمير الليثى وينصبون اليوم وذكر ابن عطية أن هذه قراءة على بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه والحسن ويحيى بن يعمر، وقرأ مالك بالنصب الاعمش أيضاً وابن السميعة وعثمان بن أبى سليمان وعبد الملك قاضى الهند، وذكر ابن عطية أنها قراءة عمر بن عبد العزيز وأبى صالح السمان وروى ابن عاصم عن اليماني مالكا بالنصب والتنوين، وقرأ مالك برفع الكاف والتنوين. ورويت عن خلف وابن هشام وأبى عبيد وأبى 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

(١) كذا بخطه الجولى باللام وصوابه بالون اه

في رواية وأبو رجاء العطاردي، وقرأ مالك بالإمالة البليغة يحيى بن يعمر وأيوب السخيتاني وبين قتيبة 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 لغرابة وقوع مثلها في كلمة واحدة بعضها راجعة إلى الملك وبعضها إلى المالك، قال بعض اللغويين: وهما راجعان إلى الملك وهو الشد والربط ومنه ملك العجيين وأنشدوا قول قيس بن الخطيم:

ملكك بها كني فأنهزت فتقها يرى قائما من دونها ما وراها

والمتواتر منها قراءة مالك وملك فهما نيرا سواريهما وقطبا فلك دراريتها، وأختلف في الإبلغ 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 المالكية. واعترض ذلك كله، أما أولافلان قراءة أهل الحرمين لا تدل على الرجحان لأنه لو سلم كون أوائلهم أعلم بالقرآن لانسلم ذلك في عهد القراء المشهورين ألا ترى أن صحيح البخاري مقدم على موطأ مالك وهو عالم بالمدينة على أن القراءات المشهورة كلها 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) يخدمه قوله: (يوم لا تملك نفس لنفس شيئا) فإنه سبحانه أراد باليوم يوم القيامة وهو يوم الدين ونفى المالكية عن غيره يقتضى إثباتها له إذ السياق لبيان عظمته تعالى والأمر آخر الآية واحد الأمور لا الأوامر وإن كثرت استعماله فيه. (وأما ثالثا) فلا ن 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) فلا ن مادعا 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 ملك غير مالك. 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) فلا ن الدليل الأخير الذي ساقه لك أن تقلبه بأنه تعالى وصف ذاته بالمالكية دون الملكية وأيضا إضافة المالك إلى الملك تدل على أن المالك أبلغ من الملك لأن الملك بالضم قد جعل تحت حیطة المالكية فكأنه أحد مملوكاته كذا قالوه ولهم ما كسبوا وعليهم ما اكتسبوا، وعندى لا ثمرة للخلاف والقراءتان فرسا رهان ولا فرق بين المالك والمالك صفتين لله تعالى كما قاله السمين ولا التفات إلى من قال إنهما كحاذر وحذرومتي أردت ترجيح أحد الوصفين تعارضت لدى الأدلة وسدت على الباب الآثار وانقلب إلى بصر البصيرة خاسئا وهو حسير إلا أني أقرأ كالكسائي مالك لأحظى بزيادة عشر حسنات ولأن فيه إشارة واضحة إلى الفضل الكبير والرحمة الواسعة والطمع بالمالك من حيث أنه مالك فوق الطمع بالملك من حيث أنه ملك فأقصى ما يرجي من الملك أن ينبجوا الإنسان منه رأسا برأس ومن المالك يرجي ما هو فوق ذلك فالقراءة به

أرفق بالمذنبين مثلي وأنسب بما قبله وإضافته إلى يوم الدين بهذا المعنى ليكسر حرارته فان سماع يوم الدين يقلقل أفئدة السامعين وبشبه ذلك من وجه قوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) والمدار على الرحمة لاسيما والامر جدير والترغيب فيه أرغب على أنه لا يخلو الحال عن ترهيب وكأني بك تعارض هذه النكت 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 ويطلق على مطلق الوقت. ويوم القيامة حقيقة شرعية في معناه المعروف وتركيبه غريب إذ فاء الكلمة فيه ياء وعينها واو ولم يأت من ذلك كما في البحر المحيط إلا يوم وتصاريفه (والدين) الجزاء ومنه الحديث المرسل عز أبي قلابة رضى الله تعالى عنه قال «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم البر لا يبلى والاثم لا ينسى والديان لا يموت فكن كما شئت كما تدين تدان» وقيل فرق بينهما فان الدين ما كان بقدر فعل المجازى والجزاء أعم . وقيل الدين اسم للجزاء المحبوب المقدر بقدر ما يقتضيه الحساب إذا كان ممن معه وقع الامر المجزى به فلا يقال لمن جازى عن غيره أو أعطى كثيرا في 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 إمام تصرف وهو الذي لا يلزم الظرفية أو غير متصرف وهو مقابله والأول كيوم وليلة فلك أن تتوسع فيها بأن ترفع أو تجرأ وتنصب من غير أن تقدر فيه معنى (في) فيجري مجرى المفعول للنسأوى في عدم التقدير فاذا قلت سرت اليوم كان منصوبا انتصاب (زيد) في ضربت زيدا ويجرى سرت مجرى ضربت في التعدى مجاز لأن السير لا يؤثر في اليوم تأثير الضرب في زيد ولا 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 نوافله

وإذا توسع في الظرف فان كان فله غير متعدد تعدى وإن كان متعديا إلى واحد تعدى إلى اثنين وإن كان متعديا إلى اثنين تعدى إلى ثلاثة وهو قليل ومنعه البعض وان كان متعديا إلى ثلاثة تعدى إلى رابع في المشهور إذ لا نظيره . وحكى ابن السراج جواز التوسع هذا تجوز حكمي في النسبة الظرفية الواقعة بعد نسبة المفعول به الحقيقي فالتعدى قبله باق على حاله حتى إذا لم يذكر مفعوله قدر أو نزل منزلة اللازم والجمع بين الحقيقة والمجاز في المجاز الحكمي ليس محل الخلاف ولذا قال الرضى: اتفقوا على أن معنى الظرف متوسعا فيه وغير متوسع فيه سواء والمعنى مالك الأمر كله في يوم الدين وهذا ثابت له سبحانه أزلا وأبدا لانه إمامن الصفات الذاتية المتفق على ثبوتها له سبحانه كذلك أومن الصفات الفعلية وهي عند الماتريديعية مثلها بل قال الزركشى من الأشاعرة في اطلاق 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) في الآية استعارة تبعية كما يفهمه كلام العلامة البيضاوى في تفسيره (١) وعلى التقديرين يصح وقوعه صفة للمعرفة لان الإضافة حينئذ حقيقية ولا ينافى ذلك التوسع في الظرف لانه مفعول من حيث المعنى لامن حيث الاعراب أى يتعلق المالك به تعلق المملوكية 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 يعتبر استمراره أم منه

كذلك والتعيين مفروض للمقام وذلك لاشتماله على الازمنة الثلاث ولا يرد أن يوم الدين وما فيه ليس مستمرافي جميع الازمنة فكيف يتصور كونه تعالى مالكاً على الاستمرار لأننا نقول ليس عند ربك صباح ولا مساء وهو سبحانه ليس بزمانى والازل والأبد عنده نقطة واحدة والفرق بينهما بالاعتبار والتعبيرات المختلفة في كلامه عز شأنه بالنظر إلى حال المخاطب فالاستمرار بالنظر إليه تعالى متحقق بلا شبهة ومن هنا يستنبط جواب للسؤال المشهور بأن المالك لا يكون مالكا لشيء إلا إذا كان موجوداً ويوم الدين غير موجود الآن، وأجاب (١) غير واحد بأن يوم الدين لما كان محققاً جعل كالقائم في الحال وأيضا من مات فقد قامت قيامته فكان القيامة حاصلة في الحال فزال السؤال، ولا يخفى أن السؤال باق على مذهب بعض المتكلمين القائلين بأن الزمان معدوم إذ يقال بعد أن تملك المعدوم محال إلا أن يقال يجعل الكلام كناية عن كونه مالكا لأمركه لأن ملك الزمان كملك المكان يستلزم تملك جميع ما فيه ولا يلزم في الكناية إمكانية المعنى الحقيقي والاستلزام بمعنى الانتقال في الجملة لا بمعنى عدم الانفكاك فلا يرد المنع وأنت إذا قرأت ملك تسلم من هذا القيل والقال إن جعلته صفة مشبهة أو ألحقته بأسماء الأجناس الجامدة كسلطان وأما إذا جعلته صيغة مبالغة كقدر - وهو ملحق باسم الفاعل - فيرد عليك ماورد علينا وأنا من فضل الله تعالى لا تحركنى العواصف بل ذلك يز يدنى في المالك حبا، وإنما قال مالك يوم الدين ولم يقل يوم القيامة مراعاة للفاصلة 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 منه الجزاء مثل يوم الدين ولا يخلو اعتباره عن لطف، وأيضا للدين معان شاع (٢) استعماله فيها كالطاعة والشريعة فتذهب نفس السامع إلى كل مذهب سائغ وقد قال بكل من هذين المعنيين بهض والمعنى حينئذ على تقدير مضاف فعلى الأول يوم الجزاء الكائن للدين وعلى الثاني يوم الجزاء الثابت في الدين وإذا أريد بالطاعة في الأول الانقياد المطلق لظهوره ذلك اليوم ظاهر أو باطنا وجعل إضافة يوم للدين في الثاني لما بينهما من الملازمة باعتبار الجزاء لم يحتاج إلى تقدير، وتخصيص اليوم بالاضافة مع أنه تعالى مالك وملك جميع الأشياء في كل الاوقات والايام إما للتعظيم وإمالان الملك والملك الحاصلين في الدنيا لبعض الناس بحسب الظاهر يزولان وينسخ الخلق عنهما انسخا ظاهرا في الآخرة (وكلهم آتية يوم القيامة فرداً) وينفرد سبحانه في ذلك اليوم بهما انفراداً لا خفاء فيه ولذلك قال سبحانه (يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله) (ولمن الملك اليوم لله الواحد القهار) وأيضا هناك يجتمع الأولون والآخرون ويقوم الروح والملائكة صفا وتجتمع العبيد في صعيد واحد وتظهر صفة الجمال والجلال أتم ظهور فتعلم صفة المالكية والملكية للجموع في آن واحد فوق ما علمت لكل فرد فرد أو جمع جمع على توالي الازمان وإتمام سبحانه هذه الأوصاف بهذا الوصف إشارة إلى الاعادة كما افتتح بما يشير إلى الابداء وفي إجراءاته عليه تعالى تعليل لاثبات ما سبق وتمهيد لما لحق وفيه إيحاء إلى أن الحمد ليس مجرد الحمد لله بل مع العلم بصفات الكمال ونعوت الجلال وهذه أهياتها ولم تك تصلح لإله ولم يك يصلح لإلهها وقد يقال في إجراء 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 كاملا في ذاته وصفاته وإن لم يكن منه إحسان اليهم، وإما لكونه محسنا اليهم ومتفضلا عليهم، وإمالانهم يرجون لطفه وإحسانه في الاستقبال، وإمالانهم يخافون من كمال قدرته فهذه هي الجهات الموجبة للحمد والتعظيم فكانت سبحانه يقول يا عبادي إن كنتم تحمدون وتعظمون للكمال الذاتي والصفات فاحدوني فاني

(١) قيل عليه أنت اسم الفاعل ليس حقيقته في المستمر فيكون مجرداً على المجاز اه منه

(٢) قال الراغب: الدين الطاعة والجزاء واستعير للشرعية 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 بكلام الامام علي وجوب الشكر عقلا قبل مجيء الشرع بأنه تعالى أثبت الحمد هنا لذاته ووصفه بكونه ربا للعالمين رحمانا رحيميا بهم مالك العاقبة أمورهم في القيامة، وترتب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون الحكم معللا به فدل ذلك على ثبوت الحمد له قبل الشرع وبعده وهو على ما فيه دليل عليه لانه 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 وجوهر ملكي عقلي فالتجلى باسمه تعالى الله للجوهر الملكي (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وباسم الرب للنفس الشيطانية (رب أعوذ بك من همزات الشياطين) وباسم الرحمن للنفس السبعية بناء على أنه مركب من لطف وقهر (الملك يومئذ الحق للرحمن) وباسم الرحيم للنفس البهيمية (أحل لكم الطيبات) وبمالك يوم الدين للبدن الكثيف (سنفرغ لكم أيها الثقلان) * وآثار هذا التجلي طاعة الابدان بالعبادة وطاعة النفس الشيطانية بطلب الاستعانة والسبعية بطلب الهداية والبهيمية بطلب الاستقامة، وتواضعت الروح القدسية فعرضت لطلب إيصالها إلى الارواح العالية المطهرة وأيضا دعائم الاسلام خمس فالشهادة 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 وكأنه لهذا طلبت الفاتحة في الصلاة التي هي العماد ولما باغ الشاء الغاية القصوى قال سبحانه (إياك نعبد وإياك نستعين) إيا في المشهور ضمير نصب منفصل واللواحق حروف زيدت لبيان الحال، وقيل أسماء أضيف هو إليها، وقيل الضمير هي تلك اللواحق وإيادعامة، وقيل الضمير هو المجموع. وقيل إيا مظهر مبهم، يضاف إلى اللواحق وزعم أبو عبيدة اشتقاقه وهو جهل عجيب والبحث مستوفى في علم النحو، وقد جاء وياك بقاب الهمزة واولا أدرى أهو عن القراء أم عن العرب وقر أعمر و ابن فاند عن أبي إياك بكسر الهمزة وتخفيف الياء وعلى وأبو الفضل الرقاشي 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 الله تعالى لانه المستحق لذلك لكونه موليا لأعظم النعم من الحياة والوجود وتوابعهما ولذلك يحرم السجود لغيره سبحانه لأن وضع أشرف الأعضاء على أهون الأشياء وهو التراب وموطئ الأقدام والنعال غاية الخضوع وقيل لا تستعمل إلا في الخضوع له سبحانه وما ورد من نحو قوله تعالى (إنكم وما تعبدون من دون الله) وارد على زعمهم تعريضا 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) وظها متقاربة المعنى وذكر بعض المحققين أن لها ثلاث درجات (١) لأنه إما أن يعبد الله تعالى رغبة في ثوابه أو رهبة من عقابه ويختص باسم الزاهد حيث يعرض عن متابعة الدنيا وطيباتها طمعا فيها هو أدوم وأشرف وهذه مرتبة نازلة عند أهل الله تعالى وتسمى عبادة وإما أن يعبد الله تعالى تشرفا بعبادته أو لقبوله لتكاليفه أو بالانتساب إليه وهذه مرتبة متوسطة وتسمى بالعبودية (٢) وإما أن يعبد الله تعالى لاستحقاقه الذاتي من غير نظر إلى نفسه بوجه من الوجوه ولا يقتضيه إلا الخضوع والذلة وهذه أعلى الدرجات وتسمى بالعبودية وإليه الإشارة بقول المصلي أصلي لله تعالى فانه

(١) وبما ذكرنا سقط ما قبل أن العبادة إذا كانت أعلى مراتب الخضوع يلزم أن لا يكون أكثر المؤمنين عابدين اه منه

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

لو قال أصلي لثوابه تعالى مثلاً أو للثرف بعبادته فسدت صلواته . والاستعانة طلب المعونة وقيام فعله منقلبة عن واو وتمسكت الجبرية والقدرية بهذه الآية أما الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلاً لما كان الاستعانة على الفعل فائدة وأما القدرية فقالوا السؤال إنما يحسن لو كان العبد متمكناً في أصل الفعل فيطلب الاعانة من الغير أما إذا لم يقدر عليه لم 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 يتأتى الفعل دونه لاقتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة 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 ويحثه عليه وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف انتهى *

وحاصله أن الاستعانة طلب ما يتمكن به العبد من الفعل أو يوجب اليسر عليه وشيء من مالا يوجب الجبر ولا القدر وعندى أن الآية إن استدلت بها على شيء من بحث خلق الأفعال فليستدل بها على أن للعباد قدرة مؤثرة باذن 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 كاليد المشلولة كما هو الشائع من مذهب الأشاعرة إذ هو في المآل كقول الجبرية وأي فرق بين قدرة لا أثر لها وبين عدم القدرة بالكلية إلا بما هو كسر اب بقية يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ولا أن لهم قدرة مستقلة بالأفعال يفعلون بها ماشاً والله تعالى يريد مالا يفعله العبد ويفعل العبد مالا يريد الله تعالى كما يقوله المعتزلة إذ يرد ذلك النصوص القواطع كما ستسمعه 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 باذن 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 لاشتفى فؤادي ولكن للمقال مواضع

(وهنا أبحاث) الأولى في سر تقديم الضمير على الفعلين وذكرها له وجوهاً 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 وتعريض بالمشركين وتقديم ما هو مقدم في الوجود فانه تعالى مقدم على العابد والعبادة ذاتا فقدم وضعاً ليوافق الوضع الطبع . وتنبيه العابد من أول الأمر على أن المعبود هو الله تعالى الحق فلا يتكاسل في التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالاً والاهتمام فان ذكره تعالى أهم للمؤمنين في كل حال لاسيما حال العبادة لأنها محل وساوس الشيطان من الغفلة والكسل والبطالة والتصریح من أول وهلة بأن العبادة له سبحانه فهو ابلغ في التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك فانه لو أخر قبل ان 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 تغد به عليه فيبقى مستغرقاً في مشاهدة أنوار جلاله مستقراً في فردوس أنوار جماله . وكم من فرق بين قوله تعالى للمحمديين (اذكروني

أذ كرّم) وبين قوله للاسرائييين: (اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) وبين ما حكى عن الحبيب من قوله: (لا تحزن إن الله معنا) وبين ما حكاه عن الحكيم من قوله: (إن معي ربي سيهدين). الثاني في سر قوله نعبد دون أعبد فقد قيل هو الإشارة إلى حال العبد فإنه يقول إلهي ما بلغت عبادتي إلى حيث أذكرها وحدثها لأنها مزوجة بالتقصير ولكن أخلطها بعبادة جميع العابدين وأذكر الكل بعبارة واحدة حتى لا يلزم تفريق الصفة وقيل النكته في العدول إلى الأفراد التحرز عن الوقوع في الكذب فإنا لم نزل خاضعين لأهل الدنيا متذللين لهم مستعينين في حوائجنا بمن لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ولا حياتا ولا موتا ولا نشورا وباليت الفحل يهضم نفسه فكيف يقول أحدنا إياك أعبد وإياك أستعين بالأفراد ويمكن في الجمع أن يقصد تغليب الأصفياء المتقين من الأولياء والمقربين وقيل لو قال إياك أعبد لكان ذلك بمعنى أنا العابد ولما قال إياك نعبد كان المعنى أني واحد من عبيدك وفرق بين الأمرين كما يرشدك إليه قوله تعالى حكاية عن الذبيح عليه السلام: (ستجدني إن شاء الله من الصابرين) وقوله تعالى: حكاية عن موسى (ستجدني إن شاء الله صابرا) فصبر الذبيح لتواضعه بعد نفسه واحداً من جمع ولم يصبر الحكيم 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: (إن أعرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان) فاهتم للأداء فقدّم، الثاني أنه لما نسب المتكلم العبادة إلى نفسه أو هم ذلك تبجحاً واعتداداً منه بما صدر عنه فعقبه 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 فالأول أهم، الرابع أنها وسيلة فتقدم على طلب الحاجة لأنه أدعى للإجابة. (الخامس) أنها مطلوبة لله تعالى من العبادة، والاستعانة مطلوبهم منه سبحانه فتقديم العبد ما يريد مولا منه أدل على صدق العبودية من تقديم ما يريد من مولا، السادس أن العبادة واجبة حتماً لا مناص للعباد عن الاتيان بها حتى جعلت كالعلة لخلق الأنس والجن فكانت أحق بالتقديم، السابع أنها أشد مناسبة بذكر الجزاء والاستعانة أقوى التثاماً بطلب الهداية، الثامن أن مبدأ الإسلام التخصيص بالعبادة والخلوص 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 وأحسنت إلى وأحسنت إلى فقضيت حتى. (الحادي عشر) أن مقام السالكين ينتهي عند قوله إياك نعبد وبعده يطلب التمكن وذلك أن الحمد مبادى حركة المريد فإن نفس السالك إذا تزكت ومرتآة قلبه إذا انجلت فلاحت فيها أنوار العناية الموجبة للولاية تجردت النفس الزكية للطلب فرأت آثار نعم الله تعالى عليها سابعة وألطفه غير متناهية فحمدت على ذلك وأخذت في الذكر فكشفت لها الحجاب من وراء أستار العزة عن معنى رب العالمين فشاهدت ماسوى الله سبحانه على شرف الفناء مفتقراً إلى المبقى محتاجاً إلى الترية فترقت لطلب الخلاص من وحشة الأدبار وظلمة السكون إلى الأغيار فهبت لها من نفحات جناب القدس نسائم الطاف الرحمن الرحيم فمرجت للبعات بوارق الجلال من وراء سجاجد الجمال إلى الملك الحقيقي فنادت بلسان الاضطرار في مقام (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) أسدلت نفسي إليك وأقبلت بكليتي عليك وهناك خاضت لجة الوصول واتيتهت إلى مقام العين فحققت نسبة العبودية فقال إياك نعبد وهنا انتهت مقام السالك

الأي إلى سيد الخلق وحبیب الحق کیف عبر عن مقامه هذا بقوله: (سبحان الذی أسرى بعبدہ لیلاً) فطلب التمکین بقوله: (وإیاک نستعین إهدنا الصراط المستقیم) واستعاذ عن التلوین بقوله (غیر المغضوب علیهم ولا الضالین) فصعد مستکماً ورجع مکماً وكأنه لهذا سمیت الصلاة معراج المؤمنین، البحث الرابع فی سر الالتفات من الغیبة إلى الخطاب وقد ازدحت فیها أذهان العلماء بعد بیان نکتته العامة وهی التفنن فی الكلام والعدول من أسلوب إلى آخر تطریة له وتنشيط السامع فقیل لماذا ذکر الحقیق بالحمد ووصف بصفات عظام تميز بها عن سائر الذوات وتعلق العلم بمعلوم معین خو طب بذلك لیكون أدل على الاختصاص والترقی من البرهان إلى العیان والانتقال من الغیبة إلى الشهود وكان المعلوم صار عیاناً والمعقول مشاهداً والغیب حضوراً، وقیل لما شرح الله تعالی صدر عبده وأفاض على قلبه وقاله نور الايمان والاسلام من عنده ترقى بذریعة الحمد المستجلب لمزيد النعم إلى رتبة الاحسان وهو «أن تعبد الله تعالی كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك» وأيضاً حقيقة العبادة انقياد النفس الأمانة لأحكام الله تعالی وصورته وقاله الاسلام ومعناه وروحه الايمان ونوره ونوره الاحسان وفي نعبد والالتفات تتم الأمور الثلاثة وأيضاً 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 تعالی حى كريم. وقيل انه لما كان الحمد لا يتفاوت غيبة وحضوراً بل هو مع ملاحظة الغيبة أدخل وأتم وكانت العبادة إنما يستحقها الحاضر الذي لا يغيب كما حكي سبحانه عن إبراهيم عليه السلام (فلما أفلت قال لأحب الأولين) لا جرم عبر سبحانه وتعالى عن الحمد بطريق الغيبة وعنها بطريق الخطاب إعطاء لكل منهما ما يليق من النسق المستطاب وأيضاً من تشبه بقوم فهو منهم، فالعابد للمرام ذلك سلك مسلك القوم في الذكر ومزج عبادته بعبادتهم وتكلم بلسانهم وساق كلامه على طبق مساقهم عسى أن يصير محسوباً في عدادهم مندرجاً في سياقتهم

إن لم تكونوا منهم فتشبهوا إن التشبه بالكرام فلاح

وأضافه إشارة إلى أن من لزم جادة الادب والانكسار ورأى نفسه بعيداً عن ساحة القرب لجمال الاحتقار فهو حقيق أن تدركه رحمة الهية وتلقفه عناية أزلية تجذبه إلى حظائر القدس وتطلعه على سرائر الأنس فيصير واطناً على بساط الاقتراب فائزاً بعز الحضور وسعادة الخطاب. وأيضاً 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 ليأتي بها العابد خالية عن الكلال عارية عن الفتور والملال مقرونة بكمال النشاط موجبة لتمام الانبساط

حماسة جرعى حومة الجندل اسجعى فأت بمرأى من سعاد ومسمع

وأيضاً إن الحمد ليس إلا إظهار صفات الكمال على الغير فإدام للاغيار وجود في نظر السالك فهو يواجههم بإظهار عزايا المحبوب عليهم ويخاطبهم بذكر ما آثره الجميلة لديهم وأما إذا آل أمره بملازمة الاذكار إلى ارتفاع الحجب والامتار واضمحلال جميع الاغيار لم يبق في نظره سوى المعبود الحق والجمال المطلق وانتهى إلى مقام الجمع وصار في مقعد (أينما تولوا فثم وجه الله) بالضرورة لا يصير توجيه الخطاب إلا إليه ولا يمكن إظهار السر إلا لديه فينعطف عنان لسانه إلى جنبه ويصير كلامه منحصر في خطابه، وثمره والذوق معنى يدق عن مدارك أرباب العقول السليمة

(١٢٢ - ج - ١ - روح المعاني)

وعندي وهو من نسائم 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 هنالك يفوز المؤمن بلذة الحضور وتبليج جبينه بأنوار الفرحة والسرور ويخلو به 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 عسر يسرين (ومن باب الاشارة) أن يوم الدين تلويح الى مقام الفناء لانه موت النفس عن شهواتها وخر وجهها عن جسد تعلقها بالاغيار والتفاتها ومن مات فقد قامت قيامته فعند ذلك يحصل البقاء في جنة الشهود ويتحقق الجمع في مقام صدق عند المليك 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 أغرقتنا في بحار مشاهدتك ومن علينا بخندريس وحدتك حتى لا نحدث إلا عنك ولا نسمع إلا منك ولا نرى إلا إياك، هذا وقد ذكر الامام السيوطي نقلا عن الشيخ بهاء الدين أنه قال اتفقوا على أن فيما نحن فيه التفاتا واحداً وفيه نظر لان الزمخشري ومن تابعه على أن الالتفات خلاف الظاهر مطلقا فان كان التقدير قولوا الحمد لله ففي 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 والسكاني إما أن يكون في الآية التفاتان أو لا يكون التفات أصلاً هذا إن قلنا برأى السكاني كما يشعر به كلام الزمخشري في الكشف لانه جعل في الشعر الذي ذكره ثلاث التفاتات وإن قلنا برأى الجمهور ولم نقدر قولوا إياك نعبد 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 نعبد ونستعين لا حتمل أن يكون إخباراً بطلب المعونة من غير أن يعين ممن يطلب وقيل انه لو اقتصر على واحد ربما توهم أنه لا يتقرب إلى الله تعالى إلا بالجمع بينهما والواقع خلافه. وقيل انه - - - - - للتأكيد كما يقال الدارين زيد وبين عمرو وفيه أن التكرير إنما يكون تأكيداً إذا لم يكن معمولاً لفعل ثان وإياك الثاني في الآية معمولان مستعين مفعول له فكيف يكون تأكيداً، 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 نعبد ونستعين لتوهم أن حيثية واحدة والشأن ليس كذلك إذ لا بد في طلب الاعانة من توسط صفة ولا كذلك في العبادة فلاختلاف التعلق أعاد المفعول ليشير بها اليه. (البحث السادس) في سر إطلاق الاستعانة فقيل ليتناول كل مستعان فيه فالخذف هنا مثله في قولهم فلان يعطى في الدلالة على العموم ورجح بلزوم الترجيح بلا مرجح في الحمل على البعض وأيضاً قرينة التقييد خفية وبأنه المروي عن ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وبأن عموم المفعول متضمن لنفي الحول والقوة عن نفسه والانقطاع بالكلية اليه تعالى عن سواه فهو أولى بمقام العبادة والى ترجيحه يشير صنيع العلامة البيضاوي، وقال صاحب الكشف: الاحسن أن يراد الاستعانة به وبتوقيفه على أداء العبادة ويكون قوله تعالى: (اهدنا) بياناً للطلب من المعونة

كانه قيل كيف أعينكم فقالوا اهدنا الصراط المستقيم وإنما كان أحسن لتلاؤم الكلام وأخذ بعضه بحجزة بعض انتهى، ووجه التخصيص حينئذ كمال احتياج العبادة إلى طلب الإعانة لكونها على خلاف مقتضى النفس أن النفس لامارة بالسوء إلا ما رحم ربي والقرينة مقارنة العبادة ولا خفاء في وضوحها وكون عموم المفعول متضمناً لما ذكر معارض بنكته التخصيص والرواية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لعلمها لم تثبت كذا قيل، 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 دخولاً أو لياً أولى من مجرد التوفيق ويلائمه الصراط المستقيم فإنه أعم من العبادات والاعتقادات والأخلاق والسياسات والمعاملات والمناكحات وغير ذلك من الأمور الدينية والنجاة من شدائد القبر والبرزخ والحشر والصراط والميزان ومن عذاب النار والوصول إلى دار القرار والفوز بالدجات العلى وكلها مفتقر إلى إعانة الله تعالى وفضله . وأيضاً طرق الضلالات التي يستعاض منها بغير المنضوب عليهم ولا الضالين لانهاية لها وباستعانة يتخلص من مهالكها . وأيضاً لا يخفى أن المراد بالعبادة في إياك نعبد هي وما يتعلق بها وما تتوقف عليه فإذا توافقت الاستعانة في العموم . وأيضاً قوله (أنعمت عليهم) مطلق شامل كل إنعام، وأيضاً لو كان المراد الاستعانة به وتوفيقه على أداء العبادة يبقى حكم الاستعانة في غيرها غير معلوم في أم الكتاب ولا أظن أحداً يقول إنه يعلم من هذا التخصيص فلا اختار 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 فمن استعان بغيره في المهمات بل وفي غيرها فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم أفلا يستعان به وهو الغنى الكبير أم كيف يطلب من غيره والكل إليه فقير؟ وإني لأرى أن طلب المحتاج من المحتاج سفه من رأيه وفضلة من عقله فكم قد رأينا من أناس طلبوا العزة من غيره فذلوا وراموا الثروة من سواه فافتقروا وحاولوا الارتفاع فأتضعوا فلا مستعان إلا به ولا عوة إلا منه

إليك وإلا لا تشد الركائب ومنك وإلا فالقومل خائب
وفيك وإلا فالغرام مضيع وعنك وإلا فالمحدث 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 كنستعين بمالم ينضم ما بعده فإيه سوى الباء لا استثق الكسرة عليها على أن بعضهم قال يجمل بكسر ياء المضارعة من وجل وقرأ بعضهم يعلمون وقرأ الحسن وابن المتوكل وأبو مخلف يعبد بالياء مبنياً للمفعول وهو غريب وعن بعض أهل مكة أنه قرأ نعبد باسكان الدال وقرأ الجمهور نعبد - بفتح 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 لطفاً وقوله تعالى: (فاهدوهم إلى صراط الجحيم) وورد على الصحيح. وورد التهم على حد (فبشرناهم بعذاب أليم) ويقال هداه لكذا وإلى كذا فتعدي به باللام وإلى إذالم يكن فيه وهداه كذا بدونهما محتمل للحالين حتى لا يجوز في (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) لسبلنا أو إلى سبلنا إلا بإرادة الإرادة في جاهدوا أو إرادة تحصيل المراتب العلية في سبلنا ومن ثم جمعها وقد ورد من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم مالم يعلم وقد يقال المراد بيان الاستعمال الحقيقي وأما باب التجوز فواسع وهل يعتبر في الدلالة الإيصال 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 كافي الآية وإن تعدت باللام أو إلى كانت بمعنى إراءة الطريق فكما تسند إليه سبحانه تسند إلى القرآن كقوله تعالى (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) وإلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كقوله تعالى: (وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم) والكل من هذه الآراء غير خال عن خلل، أما الأول فيرد عليه قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستجبوا للعمى على الهدى) والجواب بجواز وقوعهم في الضلال بالارتداد بعد الوصول إلى الحق لا يساعده ما في التفاسير والتواريخ يخ فأنها ناطقة بأن الجرم الغفير من قوم ثمود لم يتصفوا بالإيمان قطعا وما آمن من قومه إلا قليل وقد بقوا على إيمانهم ولم يرتدوا على أن صاحب الذوق يدرك من نفس الآية خلاف الفرض كالا يخفى. وأما الثاني فيرد عليه قوله تعالى لحبيبه صلى الله تعالى عليه وسلم (إنك لاتهدي من أحببت) وما يقال إنه على حد قوله تعالى (ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى) أو أن المعنى أنك لاتتمكن من إراءة الطريق لكل من أحببت بل إنما يمكنك إراءته لمن أردنا لا يخلو عن تكلف، وأما الثالث فان كلام أهل اللغة لا يساعده بل ينادى بما ينافيه ومع ذلك فالقول بأن المتعدية لا تسند إلا إلى الله تعالى متقضى بقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام (ياأبت إني قد جاءني من الهلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا) وعن مؤمن آل فرعون (يا قوم اتبعوني أهدكم سبيل الرشاد) ولهذا الخلل قال طائفة بالاشتراك والبحث لغوى لادخل للاعتزال فيه وسيأتي إن شاء الله تعالى تمته (والصراط) الطريق وأصله بالسين من السرط وهو اللقم ولذلك يسمى لقما كأن سالكه يبتلعه أو يبتلع سالكه في الأزهرى أكلته المفازة إذا نهكته لسيره فيها أو أكل المفازة إذا قطعها بسهولة قال أبو تمام:

رعته الفيافي بعد ما كان حقبة رعاها وماء المزن ينهل ساكبه

وبالسين على الأصل قرأ ابن كثير برواية قبل ورويس اللؤلؤى عن يعقوب وقرأ الجمهور بالصاد وهي لغة قريش وقرأ حمزة بأشمام الصادزايا والزاي الخالصة لغة لعذرة وكعب والصاد عندى أفصح وأوسع وأهل الحجاز يؤثون الصراط كالطريق والسبيل والزقاق والسوق وبنو تميم يذكرون هذا كاه وتذكيره هو الأكثر ويجمع في الكثرة على صراط ككتاب وكتب وفي القلة قياسه أصرطة هذا إذا كان الصراط مذكرا أو أما إذا أنت فقياسه أفعال نحو ذراع وأذرع و(المستقيم) المستوى الذى لا عوجاج فيه واختلف في المراد منه فقيل الطريق الحق . وقيل ملة الاسلام . وقيل القرآن وردهما الرازى 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 طرفى الافراط والتفريط في كل الاخلاق وفي كل الاعمال وأكد ذلك بقوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) فياليت شعرى ماذا يقول لو قيل له لم يكن هذا للمتقدمين من الامم وتلونا عليه الآية التى ذكرها وسبحان من لا يرد عليه وقيل المراد به معرفة ما فى كل شىء من كيفية دلالاته على الذات والصفات وقيل المراد منه صراط الاولين فى 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 فى الجمع والتفرقة ولهم أقوال غير ذلك قريبة وبعيدة، وعندى بعد الاطلاع على ما للعلماء وكل حزب بما لديهم فرحون أن الصراط المستقيم يتنوع الى عام للناس وخاص بخواصهم والكل منهما صراط المنعم عليهم على اختلاف درجاتهم فالاول جسر بين العبد وبين الله

سبحانه ممدود على متن جهنم الكفر والفسق والجهل والبدع والآهواء وهو الاستقامة على ماورد به الشرع الشريف القويم علما وعملا وخلقاً وحالاً وهو الذي يظهر في الآخرة على متن جهنم الجزاء ممثلاً مصوراً بالتمثيل الرباني والتصوير الالهي على حسب ما عليه العبد اليوم فمن وجد خيراً 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 فمل 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 زعوت 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 وسمعته وبصره فيه يبطش وبه يسمع وبه يبصر ووراء ذلك ما يحرم كشفه فتى قال العاصمى اهدنا الصراط المستقيم أراد أرشدنا الى الاستقامة على امثال أوامرك واجتناب نواهيك ومتى قال ذلك أحد الخواص أراد ثبتنا على ما منحنا به وهو المروى عن يعسوب المؤمنين كرم الله تعالى وجهه وأبى رضى الله تعالى عنه وذلك لان طالب هداية الطريق المستقيم يسلكه له في سلوكه مقامات وأحوال ولكل منها بداية ونهاية ولا يصل الى النهاية مالم يصحح البداية ولا ينتقل الى مقام أحوال إلا بعد الرسوخ فيما تحته والثبات عليه فما دام هو في أثناء المقام أو الحال ولم يصل إلى نهاية يطلب الثبات على ما منح به ليرسخ له ذلك المقام ويصير ملكه 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 كيلاً نزلنا الشبه وفي القرآن (ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا) وفي الحديث « اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك » وثانيها اعطنا زيادة الهدى كما قال تعالى: (والذين اهتدوا زادهم هدى) وثالثها أن الهداية الثواب كقوله تعالى (يهديهم ربهم بإيمانهم) فالعنى اهدنا طريق الجنة ثوابنا وأيد بقوله تعالى (الحمد لله الذي هدانا لهذا) ورابعها ان المراد دلنا على الحق في مستقبل عمرنا كما دللتنا عليه في ماضيه ولهم بعد أيضاً كلمات متقاربة غير هذا ولعله يغنيك عن الكل ما ذكره الفقير فتدبره ولا تغفل •

بقي الكلام في ربط هذه الجملة بما قبلها وقد قيل ان عندنا احتمالات أربعة لان طلب المعونة 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 تقدير عموم الاستعانة والصراط وخصوصهما يكون اهدنا بياناً للمعونة المطلوبة كأنه قال كيف أعينكم في المهمات أو في العبادة فقالوا اهدنا طريق الحق في كل شئ، أو ملة الاسلام فيكون الفصل لشبه كمال الاتصال وعلى تقدير عموم الاستعانة وخصوص الصراط يكون اهدنا أفراداً للقصود الأعظم من جميع المهمات فيكون الفصل حينئذ لكامل الاتصال، وأما على تقدير خصوص الاستعانة وعموم الصراط فلا ارتباط، وما عندي غير حفي عليك إن أجبت خبراً بما قدمناه لديك . وقد قرأ الحسن والضحاك وزيد بن علي صراطاً مستقيماً 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 تحاشياً من إطلاق الكل على الله تعالى في مثل صراط العزيز الحميد الله . وفائدة الابدال 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 وآكده، وقيل صفة له، ومن غريب المنقول أن الصراط الثاني غير الأول وكانه نوى فيه 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 المروى عن عمر وأهل البيت رضى الله تعالى عنهم . قال الشهاب: وفيه دليل على جواز إطلاق الأسماء المبهمة (كمن) على الله تعالى انتهى وهو خبط ظاهر إذا الاضافة إلى المفعول لا الفاعل . والأنعام إيصال الاحسان إلى الغير من العقلاء كما قاله الراغب فلا يقال أنعم على فرسه ولذا قيل إن النعمة نفع الانسان من دونه لغير عرض، 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 رضى الله تعالى عنهما . وقيل الأولى ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد بالذين أنعمت عليهم الأنبياء والملائكة والشهداء والصديقون ومن أطاع الله تعالى وعبدته واليه يشير قوله تعالى: (أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا) فما في هاتيك الأقوال اقتصار على بعض الأفراد . ولم يقيد الانعام ليعم (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقيل أنعم عليهم بخلقهم للسعادة . وقيل بأن نجاحهم من الهداية . وقيل بالهداية وفي بناء أنعمت للفاعل استعطاف فكان الداعي يقول أطلب منك الهداية إذ سبق إنعامك فاجعل 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 الطالبيا

وحكى اللغويون في (عليهم) عشر لغات ضم الهاء وإسكان الميم وهي قراءة حمزة - وكسرها وإسكان الميم - وهي قراءة الجمهور - وكسر الهاء والميم وياء بعدها - وهي قراءة الحسن - قيل وعمر بن خالد وكذلك بغير ياء - وهي قراءة عمرو بن فائد - وكسر الهاء وضم الميم وواو بعدها - وهي قراءة ابن كثير وقالون - بخلاف عنه وضم الهاء والميم وواو بعدها - وهي قراءة الاعرج ومسلم بن جندب وجماعة وضمهما بغير واو ونسبت لابن هرمز وكسر الهاء وضم الميم بغير واو ونسبت الاعرج والخفاف عن أبي عمرو وضم الهاء وكسر الميم ياء بعدها وكذلك بغير ياء وقرىء بهما أيضا وحاصلها ضم الهاء مع سكوت الميم أو ضمها باشباع أو دونه أو كسرها باشباع أو دونه وكسر الهاء مع سكوت الميم أو كسرها باشباع أو دونه أو ضمها باشباع أو دونه . وحجج كل في كتب العربية (غير المقضوب عليهم ولا الضالين) بدل من الذين بدل كل من كل . وقيل من ضمير (عليهم) ولا يخلو من الركالة بحسب المعنى وأما أنه يلزم عليه خلو الصلة عن الضمير فلا لأن المبدل منه ليس في نية الطرح حقيقة والقول بأن (غير) في الاصل صفة بمعنى مغاير والبدل بالوصف ضعيف لانها غلبت عليها الاسمى ولذا لم تجر على موصوف في الأكثر . وعن سيبويه أنها صفة الذين مبينة أو مقيدة ولا يرد أن (غير) من الأسماء المتوغلة في الابهام فلا تتعرف بالاضافة فلا توصف بها المعرفة بل ولا تبدل منها على المشهور لانا نقول الموصوف هنا معنى كالنكرة فيصح أن يوصف بها وذلك لأن الموصول بعد اعتبار تعريفه بالصلة يكون كالمعرف باللام في استعمالاته فاذا استعمل في بعض ما اتصف بالصلة كان كالمعرف باللام للمهدى فكما أن المعرف المذكور لكون التعريف فيه للجنس يكون معرفة بالنظر إلى مدلوله وفي حكم النكرة بالنظر إلى قرينة البعضية المبهمة ولذا يعامل به معاملة

كذلك الموصول المذكور بالنظر إلى التعيين الجنسي المستفاد من مفهوم الصلة معرفة وبالنظر إلى البعضية المستفادة من خارج كالنكرة فيعامل به معاملة التي أنعمت عليهم إذا لم يقصد به معهود كذلك إذ لا صحة لإرادة جنس المنعم عليهم من حيث هو إذ لا صراط له ولا غرض يتعلق بطلب صراط من أنعم عليهم على سبيل الاستغراق سواء أريد استغراق الافراد والجماعات أو المجموع من حيث المجموع فالمطلوب صراط جماعة ممن أنعم عليهم بالنعمة الأخرى أعني طائفة من المؤمنين لا بأعيانها فان نظر إلى البعضية المهمة المستفادة من إضافة الصراط اليهم كان كالنكرة وإن نظر إلى مفهومه الجنسي أعني المنعم عليهم كان 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 انها قد تتعرف بالإضافة وذلك إذا وقعت بين متضادين معرفتين نحو عليك بالحركة غير السكون، وقال ابن السري وغيره: إذا أضيفت (غير) إلى معرف له ضد واحد فقط تعرفت لا تحصر 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 بدلاً من صالحاً لو قيل ضد الصالح الطالح والذي كانوا يعملون فرد من أفرادهم فليس بضد لم يبعد، وقرأ عمر ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه (غير) بالنصب وروى ذلك شاذاً 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 الأخص أن يكون النصب على الاستثناء المنقطع أو المتصل إن فسرا الأنعام بما يعم ومنعه الفراء لأنه حينئذ بمعنى سوى فلا يجوز أن يعطف عليه (بلا) لأنها نفى وجحد ولا يعطف الجحد إلا على مثله، وأجيب بزيادة لامثلها في قوله تعالى: (ما منعك أن لا تسجد) وفي قول الأخوص:

ويلحيني في اللهو أن لأحبه وللهو داع دائب غير غافل

واعترض بأنه لم تسمع زيادتها بعدواو العطف والكلام فيه، وحكى بعضهم عن الأخص أن الاستثناء في معنى النفي فيجوز العطف عليه (بلا) حملاً على المعنى فحينئذ لا يرد ما ورد، وعند الخليل النصب بفعل محذوف أعني وبه أقول لأن الاستثناء كما ترى والحالية تقتضي التنكير ولا يتحقق إلا بعدم 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 السوي عدم التقديره والغضب أصله الشدة ومنه الغضبة الصخرة الصلبة الشديدة المركبة في الجبل والغضوب الحية الخبيثة والناقة العبوس وفسر تارة بحركة للنفس مبدؤها إرادة الانتقام كما في شرح المفتاح للسعد وتارة بإرادة الانتقام كما في شرح الكشاف له وأخرى بكيفية تعرض للنفس فيتبعها 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 تنوقد في قلب ابن آدم ألم تروا إلى انتفاخ أوداجه وحمرة عينيه » وفي الكشاف معنى غضب الله تعالى إرادة الانتقام من العصاة وإنزال 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 ثقة بجلال ذاته لا أعلم حقيقتها ولا كيف هي والعجز عن درك الإدراك إدراك والكلام فيه كالكلام 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 ضللنا في الأرض) أى هلكنا وقوله تعالى (وأضل أعمالهم)
أى أهلكها والضلال في الدين الذهاب عن الحق، وقرأ أبو أيوب السخيتاني (ولا الضالين) بابدال الألف همزة
فراراً من التقاء 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 بياضاً وأما بياضها 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 كما في الامام وهو سيف خطيب أتى بها لتأكيدهما في (غير) من معنى النقي والكوفيون يجعلونها
هنا بمعناها والمراد بالمغضوب عليهم اليهود وبالضالين النصارى وقد روى ذلك أحمد في مسنده وحسنه ابن حبان
في صحيحه مرفوعاً إلى رسول الله ﷺ . وأخرجه ابن جرير عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم،
وقال ابن أبي حاتم: لا أعلم فيه خلافاً للمفسرين فمن زعم أن الحمل على ذلك ضعيف لأن منكري الصانع والمشركين
أخبت ديننا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز منهم أولى بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ
في الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من أخطأ في الاعتقاد لان اللفظ عام والتقييد خلاف
الأصل فقد ضل ضلالاً بعيداً إن كان قد بلغه ما صح عن رسول الله ﷺ وإلا فقد تجاسر على تفسير كتاب
الله تعالى مع الجهل بأحاديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وما قاله في منكري الصانع لا يعتد به لان من لا دين
له لا يعتد بذكره، والعجب من الامام الرازى أنه نقل هذا ولم يتعقبه بشيء سوى أنه زاد في الشطرنج بغلاف فقال
ويحتمل أن يقال المغضوب عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وعمله بما في 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
أو قياس لقائس هيئات هيئات 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 لان الغضب والضلال وردا جميعاً في 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) وورد لليهود والنصارى جميعاً على الخصوص كما ذكره المستدل وإنما قدم سبحانه
المغضوب عليهم على الضالين مع أن الضلال في بادىء النظر سبب للغضب إذ يقال ضل فغضب عليه لتقدم زمان
المغضوب عليهم وهم اليهود على زمان الضالين وهم النصارى أولان الانعام يقابل بالانتقام ولا يقابل بالضلال
فبينهما تقابل معنوي بناء على أن الاول إيصال الخير إلى المنعم عليه والثاني إيصال الشر إلى المغضوب عليه أولان
اليهود أشد في الكفر والعناد وأعظم في الخبث والفساد و (أشد عداوة للذين آمنوا) ولذا ضربت عليهم الذلة
والمسكنة . وورد في الحديث «من لم يكن عنده صدقة فليمن اليهود» رواه السلفي والديلمي وابن عدى والنصارى
دون ذلك وأقرب للاسلام منهم ولذا وصفوا بالضلال لان الضال قديتهدى، وما يدل على أن اليهود أسوأ حالا
من النصارى أنهم كفروا بنبيين محمد ﷺ وعيسى عليه السلام والنصارى كفروا بنبي واحد وهو نبينا صلى الله
تعالى عليه وسلم وفضائحهم وفضائحهم أكثر مما عند النصارى كما استقرؤه وتراه إن شاء الله تعالى، وقول النصارى

بالثبوت ليس أفضح من قول اليهود إن الله فقير ونحن أغنياء وقولهم (يد الله مغلولة) وقولهم عزير ابن الله فمن زعم أن النصرى أسوأ حالا متوكئا على ما في دلائل الأسرار لم يعرف أسرار الدلائل وهي بعد العيوق عنه وليست المسألة من الفروع ليكتفى مثلنا فيها بالتقليد المحض لاسيما وفضل الله تعالى ليس بمقصود على البعض. وقال بعضهم: تأخير الضالين لموافقة رءوس الآي ولا بأس بضمه إلى تلك الوجوه وإلا فالأقتصار 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 تلتطف وترفق وتذل لطلب الاحسان فلا يناسب مواجهته بوصف الانتقام. وقد عد ابن الاثير في كنز البلاغة والتلوخي في الاقصى للقريب بناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله نوعا غربيا 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 المخاطب إذا ترك خطابه وبنى ما أسند إليه للمفعول والمخذوف كالتائب فلا مانع من أن يسمى التفتان فكما يجري في الانتقال من مقدر إلى محقق يجري في عكسه وهو معنى بديع كما قاله الشهاب ، ويسن بعد الختام أن يقول القارىء (آمين) فقد روى ابن أبي شيبة في مصنفه والبيهقي في الدلائل عن أنى 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 اذا قرأ - يعني الامام - غير المغضوب عليهم ولا الضالين فقولوا آمين بحكم الله » وإخفاؤها مذهب ساداتنا الحنفية وهو مذهب أمير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه . وعبد الله بن مسعود، وعند الشافعية يجهر بها . وعن الحسن لا يقولها الامام لانه الداعي . وعن أنى حنيفة في رواية 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 بسكينة لطيفة وما قيل إنها من السورة عند مجاهد فما لا ينبغي أن يلتفت إليه إذ هو في غاية البطلان إذ لم يكتب في الامام ولا في غيره من المصاحف أصلا حتى ذكر غير واحد ان من قال: ان آمين من القرآن كفر، وهي اسم فعل مبنى على الفتح كآين لالتقاء 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 كقاييل ليس من أوزان العرب ورد بأنه يكون وزنا لا نظيره وله نظائر ولذا قيل إنه في الاصل مقصور ووزنه فاعيل فأشبع، ومن العجيب ما قيل إنه اسم الله تعالى والقول في توجيهه أنه لما كان مشتقاً على الضمير المستتر الراجع إليه تعالى قيل أنه من أسمائه أعجب منه وقد تمد ألفه وتقصروا إلى أصالة كل ذهب طائفة، وأما تشديد ميمه فذكر الواحدى أنه لغة فيه، وقيل إنه جمع آم بمعنى قاصد منصوب باجعلنا ونحوه مقدرآ، وقيل إنه خطأ ولحن وحيث أنه ليس من القرآن بل دعاء ومعناه صحيح قال بعضهم لا تفسد به الصلاة وإن كان لحنًا، 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 فالتفت أبي فلم يجبه فصلى أبي تخفف ثم انصرف الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال :

السلام عليك يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما منعك أن تجيبني إذ دعوتك؟ فقال يا رسول الله إني كنت في الصلاة قال أفلم تجد فيما أوحى الله إلي أن استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم؟ قال بلى ولا أعود إن شاء الله تعالى قال تحب 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 بأم 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 وإنما 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 العجائب حتى أن بعض الربانيين 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 مخزونات أسرارها إنه ولي التوفيق والهادي إلى معالم التحقيق *

(٢ - سورة البقرة)

هذا هو الاسم المشهور وفي الصحيح عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه هذا مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة وهو معارض لما روى من منع ذلك وتعين أن يقال السورة التي يذكر فيها البقرة وكذا في سور القرآن كله ومن ثمة أجاز الجمهور ذلك من غير كراهة ويمكن أن يوفق بأنه كان مكروهاً في بدء الإسلام لاستهزاء الكفار ثم بعد سطوع نوره نسخ النهي عنه فشاع من غير نكير وورد في الحديث بياناً لجوازه 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 خبر قيل وفيها خمسة عشر مثلاً ولهذا أقام ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ثمانين سنين على تعلمها وورد في حديث المستدرك تسميتها سنام القرآن وسنام كل شيء أعلا دو كأنه لذلك أيضاً، وروى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «أى القرآن أفضل فقالوا الله ورسوله أعلم قال سورة البقرة ثم قال وأيها أفضل؟ قالوا الله ورسوله أعلم قال آية الكرسي، وهي مدنية وآياتها ثمان وسبع وثمانون على المشهور وقيل ست وثمانون وفيها آخر آية نزلت وهي قوله تعالى: (واتقوا يوماً ترجعون 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 اليقينية ثالثاً، وكذا سورة البقرة مشتملة على بيان معرفة الرب أولاً كما في (يؤمنون بالغيب) 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 إيماء إلى ذلك بقوله (هدى للمتقين) 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 الألفاظ التي يتجهى بها (كبا تا ثا) 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 الباء من ضرب والكاف من لك فقالوا: باء كاف - فقال إنما جئتم بالاسم لا الحرف

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 المباني فمعنى ألف حرف الخ مسمى ألف وهكذا ولعله صلى الله تعالى عليه وسلم سمى ذلك حرفاً باسم مدلوله فهو معنى حقيقى لدوما قيل أنه سماه حرفاً مجازاً لكونه اسم الحرف وإطلاق أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور ليس بشئ فان أراد من (ألم) مفتوح سورة الفيل يكون المراد أيضاً منه سماه وتكون الحسنات ثلاثين وفائدة النفي دفع توهم أن يكون المراد بالحرف فيمن قرأ حرفاً الكلمة وإن أراد نحو ما هنا فالمراد نفسه ويكون عدد الحسنات حينئذ تسعين وفائدة الاستئناف دفع أن يراد بالحرف الجملة المستقلة كما في الابانة لاني 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 أن مجموع الأسماء الثلاثة حرف بل مسمى كل منها حرف وإنما لم يذكر تلك الحروف من حيث أنها أجزاء بأن يقابل (١) ألف حرف ولام حرف تنبيها على أن المعتبر في عدد الحسنات الحروف المقروأة التي هي المسميات سواء كانت أجزاء لها أو لكلمات أخرى لا من حيث أنها أجزاء لتلك الأسماء فيكون عدد الحسنات في نحو ضرب ثلاثين * والحاصل أن الحروف المذكورة من حيث أنها مسميات تلك الأسماء أجزاء لجميع الكلم مفردة بقراءتها ومن حيث أنها أجزاء تلك الأسماء لا تكون مفردة إلا عند قراءة تلك الأسماء والمعتبر في عدد الحسنات الاعتبار الأول دون الثاني ذكر ذلك بعض المحققين ثم أنهم راعوا في 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 التي نطق بها همزة ولما لم يمكن للواضع أن يبتدىء بالألف التي هي مدساة كنه دعمها باللام قبلها متحركة ليتمكن الابتداء بها فقالوا لا - لا - كما يقوله المعلنون لام ألف فانه خطأ (٢) وخص اللام بالدعامة لانهم توصلوا إلى اللام بأختها في التعريف فكانهم قصدوا ضرباً من المعاوضة فالألف هي أول حرف المعجم صورة همزة في الحقيقة ويضاهى هذا في إيداع اللفظ دلالة على المعنى البسمة والجدلة والحوقة وتسمية النحاة نحاً وحكم أسماء الحروف سكون الاعجاز ما لم تكن معمولة وهل هي معرفة أم مبنية أم لا ولا خلاف مبنى على الاختلاف في تفسير العرب والمبنى فالخلاف لفظي وللناس فيما يعشقون مذاهب * والبحث مستوفى في كتبنا النحوية ، وقد كثر الكلام في شأن أوائل السور والذي أطبق عليه الأكثر وهو مذهب سيويه وغيره من المتقدمين أنها أسماء لها وسميت بها إشعاراً بأنها كلمات معروفة التركيب فلو لم تكن وحياً من الله تعالى لم تتساقط مقدرتهم دون معارضتها وذلك كما سماها بلام والد حارثة بن لام الطائي وبصاد النحاس وبقاف الجبل، واستدل عليه بأنها لو لم تكن مفهومة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل والتسكلم بالزنجى مع العربى ولم يكن القرآن بأسره بياناً وهدى ولما أمكن التحدى به وإن كانت مفهومة فاما أن يراد بها السور التي هي مستهلها على أنها ألقابها بناء على ذلك الاشعار أو غير ذلك والثاني باطل لأنه إما أن يكون المراد ما وضعت له في 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 في وصف سكران يخط

في الطريقى لام ألف فأراد يخط معوجاً كلام ؛ ومستقيماً فألف فانهم اه منه

فلا يحمل على ما ليس في لغتهم وعرض بوجوده، الأول أنا نجد سوراً كثيرة افتتحت (بآلم - وحم) والمقصود رفع الاشتباه، الثاني لو كانت أسماء لوردت ولاشتهرت بها والشهرة بخلافها سورة البقرة وآل عمران، الثالث أن العرب لم تتجاوز ما سموا به مجموع اسمين كعلبك ولم يسم أحد منهم بمجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة فالقول بأنها أسماء السور خروج عن لغتهم، الرابع أنه يؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمى، الخامس أن هذه الألفاظ داخله 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 إلى أن يصبح» 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 العليين لا يضر عليية الآخر فكم من مسمى لا يعرف اسمه إلا بعد التنقيب لاشتهاره بغيره كأنى هريرة وذى الينين وعدم اشتهاه بعضها لكونه مشتركاً فترك لاحتياجه إلى ضميمته (كآلم - هـ)، وعن الثالث بأن التسمية بثلاثة أسماء مثلاً إنما تمتنع إذا ركبت وجعلت إسماء واحداً فاما إذا نثر أسماء الأعداد فلا لأنها من باب التسمية بما حقه أن يحكىه وقد وردت التسمية بثلاثة ألفاظ - كشاب قرناها، وسر من رأى، ودارا بجرد - وسوى سيويه 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 لا ترى أنهم جعلوا اسم الحرف مؤلفاً منه ومن غيره (كصاد) فهما متغايران ذاتاً وصفة، وعن الخامس بأن تأخر ما هو متقدم باعتبار آخر غير مستحيل والجزء مقدم من حيث ذاته مؤخر من حيث وصفه وهو الاسمية فلا محذور، وقال بعضهم: كونها أسماء الحروف المقطعة أقرب إلى التحقيق لظهوره وعدم التجوز فيه وسلامته مما يرد على غيره ولأنه الأمر المحقق وأوفق للطائف التنزيل لدلالاته على الإعجاز قصداً أو وقوع الاشتراك في الأعلام من واضح واحد فانه يعود بالنقض على ما هو مقصود العلية وكلام سيويه وغيره ليس نصاً فيها لا احتمال أنهم أرادوا أنها جارية مجراها كما يقولون - قرأت بان سعادو (قل هو الله أحد) أى ما أوله ذلك فلما غلب جريانها على الألسنة صارت بمنزلة الأعلام الغالبة فذكرت في باب العلم وأثبتت لها أحكامه على أن ما ذكر في الاعتراض الثالث مما لا يحصى عنه إذ عدم وجود التسمية بثلاثة أسماء وأربعة وخمسة في كلام العرب مما لا شك فيه وما نقل عن سيويه مجرد قياس محتاج للإثبات كما ذكره السيد السند، هذا ورواه هذين القولين أقوال أخشى من نقلها الملل والذي يغلب على الظن أن تحقيق ذلك علم مستور وسر محجوب عجزت العلماء - كما قال ابن عباس - عن إدراكه وقصرت خيول الخيال عن لحاقه، ولهذا قال الصديق رضي 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 للخلق 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 وكلبه الضب والظبي ﷺ كما صح ذلك من رواية أجدادنا أهل البيت رضي الله تعالى عنهم بل متى جنى العبد ثمرة شجرة قرب النوافل عليها وغيرها بعلم الله تعالى الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، وما ذكره المستدل سابقاً من أنه لو لم تكن مفهومة كان الخطاب بها كخطاب بالمهمل الخ فهمل من القول وإن جل 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 فيأحيها إذ أرباب الذوق يعرفونها وهم كثيرون في الحمد بين والحمد لله

نجوم سماء كلما انقض كوكب بدا كوكب تأوى إليه كواكبه

وجهل أمثالنا بالمراد منها لا يضر فان من الأفعال التي كلفنا بها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كرمي الجرات والسعي 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 للآمر ونهاية التسليم والامتثال للحكيم القادر

لوقال تهاقف على جمر الغضى لو قفت ممثلا ولم أتوقف

على أن فيه فائدة أخرى هي أن الانسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب إذالم يقف على المقصود منه مع القطع بأن المتكلم به حكيم فانه يبقى قلبه منقلبا إليه أبدا ومتلفتا نحوه سر مداومتفكرافيه وطاقرا الى وكره بقداى ذهنه وخوافيه وباب التكليف اشتغال السر بذكر المحبوب والتفكر فيه وفي كلامه فلا يبعد 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 عريا مبينا مثلالا لأنه بالنسبة إلى من علمت * وأما التحدى فليس بجميع أجزائه وكون أول السورة مما ينبغي أن يكون مما يتحدى به غير مسلم، ومن عجائب هذه الفوائح أنها نصف حروف المعجم على قول وهي موجودة في تسع وعشرين سورة عدد الحروف كلها على قول، واشتملت على أنصاف أصنافها من المهموسة والمجهورقة والشديدة والمطبقة والمستعلية والمنخفضة وحروف القلقة وقد تكلم الشيخ الأكبر قدس سره على سر عدد حروفها بال تكرار و عدد حروفها بغير تكرار وعلى جملتها في السور وعلى أفرادها في (ص) و(ق) و(ن) وتثنيها في (يس) و(طه) وأخواتها وجمعها من ثلاثة فصاعدا ولم بلغت خمس حروف ولم وصل بعضها وقطع بعض؟ فقال قدس سره في فتوحاته أعاد الله تعالى علينا من طيب نفحاته ما حصله: أعلم أن مبادئ السور المجهولة لا يعلم حقيقتها إلا أهل الصور المعقولة فجعلها 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 (ألم الله) ولولا ذلك ما ثبتت الثمانية والعشرون وجملتها على تكرار الحروف ثمانية وسبعون حرفا فالثمانية حقيقة البضع قال ﷺ «الايمان بضع وسبعون» وهذه الحروف ثمانية وسبعون فلا يكمل عبدا سرار الايمان حتى يعلم حقائق هذه الحروف في سورها كما أنه إذا علمها من غير تكرار علم تنبيه الله فيها على حقيقة الايمان وتفرد القديم سبحانه وتعالى بصفاته الازلية فأرسلها في قرآنه أربعة عشر حرفا مفردة مبهمه فجعل الثمانية لمعرفة الذات والسبع الصفات منا وجعل الأربعة للطباع المؤلفة فجاءت اثنتا 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 الاحدية أبدا فانها بما انفرد بها الحق سبحانه ثم إنه تعالى جعل أولها الألف في الخط والهمزة في اللفظ وآخرها النون، فالألف لوجود الذات على كمالها الا انها غير مفتقرة إلى حركة، والنون لوجود الشطر من العالم وهو عالم التركيب وذلك نصف الدائرة الظاهرة لنا من 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 : ميع وجوهها والنون ناقصة فالشمس كاملة والقمر ناقص لأنه محو فصفة ضوئه معارة وهي الامانة التي حملها وعلى قدر محوه وسراره إثباته وظهوره ثلاثة لثلاثة فثلاثة غروب القمر القلبي الالهي في الحضرة الاحدية وثلاثة طلوع القمر القلبي الالهي في الحضرة الربانية وما بينهما في الخروج والرجوع قدما بقدم لا يختل أبداً ثم جعل سبحانه وتعالى هذه الحروف على مراتب منها موصول ومنها مقطوع ومنها مفرد ومثنى ومجموع ثم نبه أن في كل وصل قطعاً وليس في كل قطع وصل فكل وصل يدل على فصل وليس كل فصل يدل على وصل والوصل والفصل في الجمع وغير الجمع والفصل وحده في عين الفرق فما فرده من هذا فإشارة إلى فناء رسم العبد أزل أو ما أثبتته فإشارة إلى وجود رسم العبودية حالاً وما جمعه فإشارة إلى الأبد بالموارد التي لا تنتهي والافراد للبحر الأزلي والجمع للبحر الأبدى والمثنى للبرزخ الحمدي الانساني والآلف فيما نحن فيه إشارة إلى التوحيد والميم إشارة إلى الملك الذي لا يبيد واللام بينها واسطة ليكون بينهما رابطة، فانظر إلى السطر الذي يقع عليه الخط من اللام فتجد الآلف إليه ينتهي أصلها وتجد الميم منه يتبدى 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 لأنه سماء آدم عليه السلام وويله فملك النار فلذلك نزل إلى أول السطر فانه سبحانه وتعالى نزل من مقام الاحدية إلى مقام إيجاد الخليفة نزول تقديس وتنزيه لا نزول تمثيل وتشبيه وكانت اللام واسطة وهي نائبة مناب المكون والكون فهي القدرة التي عنها وجد العالم فأشبهت الآلف في النزول إلى أول السطر؛ ولما كانت ممتزجة من المكون والكون فانه سبحانه وتعالى لا يتصف بالقدرة على نفسه وإعناها وقادر على خلقه فكان وجه القدرة مصروفاً إلى الخلق فلا بد من تعلقها بهم. ولما كانت حقيقة تعلقها لا تتم 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 معقول 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 فصار آلم^٢ فلما محيطاً من ورائه علم الذات والصفات والافعال والمفعولات فمن قرأها بهذه الحقيقة حضر بالكل للكل مع الكل إلى آخر ما قال، وذكر في كتاب الاسراء إلى المقام الأسرى ما يشير إلى دقائق أفكار وخفايا أسرار مبنية على أعداد الحروف وهي ثلاثة آلاف وخمسمائة واثنان وثلاثين (١) وأول التفصيل من نوح إلى إشراق يوح ثم إلى آخر التركيب الذي نزل فيه الكلمة والروح فبعد عدده تضربه وتجمعه وتحط منه طرحاً وتضعه بيدولك تمام الشريعة حتى إلى انخرام الطبيعة، وما يستأنس به لذلك مارواه العز بن عبد السلام أن علياً رضي الله تعالى عنه استخرج وقعة معاوية من (حمسق) واستخرج أبو الحكم عبد السلام بن برجان في تفسيره فتح بيت المقدس سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة من قوله تعالى: (آلم 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 اللاس فتبقى خمسة عشر فتمسكها 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 خمسمائة وثمانية وستون سنة فتضيف إليها الخمسة عشر التي مسكتها عندك فتصير ثلاثة وثمانين وخمسمائة

(١) قوله واثنان وثلاثين كذا بخط المؤلف وامله سبق قلم منه إذ قامه الرفع فيقال واثنان وثلاثون اهـ

سنة وهو زمان فتح بيت المقدس على قراءة غلبت بفتح الغين واللام وسيغلبون بضم الياء وفتح اللام انتهى
وإذا علمت أن هذه الفوائح السر الأعظم والبحر الخضم والنور الأتم
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوا ونور ولا نار وروح ولا جسم

(فاعلم) أن كل ما ذكر الناس فيها رشفة من بحار معانيها ومن ادعى قصراً فمن قصوره أو زعم أنه أتى
بكثير فمن 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 بضرب من الغرابة النموذج لما في الباقي من فنون الإعجاز فان النطق بأنفس
الحروف في تضاعيف الكلام وإن كان على طرف الثمام يتناوله الخواص والعوام لكن التلطف بأسمائها إنما
يتأتى بمن درس وخط وأما من لم يحم حول ذلك قط فأعز من بيض الانوق وأبعد من مناط العيوق ولا سيما
إذا كان على نمط عجيب وأسلوب غريب منبئ عن سر سرى مبنى على نهج عبقرى بحيث يحار فيه أرباب العقول
ويعجز عن إدراكه ألباب الفحول وإن شئت فقل فيها جلب لاصغاء الاذهان 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 الذي كان إذ ذاك
يظهر منهم وفي ذلك رحمة منه تعالى للمؤمنين ومنة للمستبصرين وإن شئت فقل إن بعض مركباتها بالمعنى الذي
يفهمه أهل الله تعالى منها يصح إطلاقه عليه سبحانه فيجربى ما روى عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال يا كعبص
ويا حمسق 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 بمفتاح الفاتحة حيث أتى
به واضحا إلى اسمه الظاهر وبمبدأ سورة البقرة إلى اسمه الباطن فهو الأول والآخِر 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 بالمبهم ثم تعقيبه بالواضح فيه أتم
مناسبة لقصة البقرة التي سميت السورة بها (وإذ قتلتم نفساً فادار أتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون) وأيضاً
في الحروف رمز إلى ثلاثة أشياء فالآلف إلى الشريعة واللام إلى الطريقة والميم إلى الحقيقة فهناك يكون العبد
كالدائرة نهايتها عين بدايتها وهو مقام الفناء في الله تعالى بالكلية وأيضاً الآلف من أقصى الحلق واللام من طرف
اللسان وهو وسط المخارج 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 فالآلف مشير إلى الله تعالى واللام إلى جبريل والميم
إلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وقد قال جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه: في الآلف ست صفات من صفات
الله تعالى الابتداء والله تعالى هو الأول والاستواء والله تعالى هو العدل الذى لا يجور والانفراد والله تعالى
هو الفرد وعدم الاتصال بحرف وهو سبحانه بائن عن خلقه وحاجة الحروف اليها مع عدم حاجتها وأتم الفقراء
إلى الله والله هو الغنى ومعناها الآلفة وبالله تعالى الائتلاف، وبقيت أسرار وأى أسرار يغار عليها العارف الغيور

من الأغياره 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 رضى الله تعالى عنهم أجمعين وهو (طرق سمعك النصيحة) وهذا مثل ما ذكره حرفا بحرف وإن شئت قلت (صح طريقك مع السنة) ولعله أولى وألطف، وبالجملة تجانب هذه الفواتح لا تنفذ ولا يحصرها العد

وكل يدعى وصلا لليلي وليلى لا تقر لهم بذاكا

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 خبر 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 أو لا حاجة للتقدير ويكتفى بجواب واحد إذا 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 وجهه للاستكره وإن كان للضلالة أب فالنقل 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 العلى وبروجها والأرض وما فيها المقدر كائن

لأن ذلك على قلته مخصوص باستطالة القسم وهم لا يخفى على الوليد إذ مذهبنا كوفي واتباع البصري ليس بفرض وكثيراً 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 موازناله حكم بزنة قابل يتأتى فيه الاعراب لفظاً أو محلاً بأن يسكن حكاية لحاله قبل ويقدر إعرابه وهو غير منصرف للعلمية والتأنيث وما خالفهما نحو كبيعص يحكى لا غير وجازات الحكاية في هذه الأسماء مع أنها مختصة بالأعلام التي نقلت من الجمل كتاباً شرأ لرعاية صورها المنبئة عن نقلها إلى العلمية وفي الألفاظ التي وقعت أعلاماً لأنفسها أضرب فعل ماض لحفظ المجانسة مع المسمى في الأشعار بأنها لم تنقل عن أصلها بالكليه لأنها لكثرة استعمالها معدودة موقوفة صارت هذه الحالة كأنها أصل فلما جعلت أعلاماً جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة تنبيهاً على أن فيها سمة من ملاحظة الأصل وهو الحروف المبسوطة والمقصد الايقاظ وقرع العصا فتجوز الحكاية مخصوص بهذه الأسماء أعلاماً للسور وإلا فلم تجز الحكاية كذا في الحواشي الشريفة الشريفة وإطباتي النحاة على أن المفردات تحكى بعد من وأى الاستفهاميتين وبدونهما كقولهم دعنا من تمران مخالف لدعوى الاختصاص التي حكاها كلاً لا يخفى وإن أبقيت على معانيها مسرودة على نمط التعديد لم تعرب لعدم المقتضى والعامل وكذا إذا جعلت أبعاضاً على الصحيح (١) أو مزيدة

(١) وقيل لها عمل لتزيلها منزلة ما هي أبعاض له وهو واه وإن ذهب إليه صاحب الدر المصون أميته

للفصل مثلا نعم 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 اللغتين في الله لافعلان وهل ذلك المجموع نحو (آلم) و(حم) أو اللآلف والحاء مثلا على طريق الرمان حلو حامض؟ خلاف والظاهر الأول وجوز بعضهم الرفع بالابتداء والخبر قسما محذوفا وتصريح الرضى باختصاص ذلك فيما إذا كان المبتدأ صريحا في القسمية يجعله غير مرتضى، وجعل بعضهم النصب في البعض مخصوصا بما إذا لم يمنع مانع كما في (ص والقرآن) فيتعين الجر للزوم المخالفة بين المتعاطفين واجتماع القسمين حينئذ وفيه ما تقدم فلا تغفل، وبقيت أقوال مبنية على أقوال لا أظنها تخفى عليك إن أحطت خبرا بما قدمناه لديك فتدبر، وفي كون هذه الفوايح آية خلاف فقال الكوفيون: (آلم) آية أينما وقعت وكذلك المص وطم وأخواتهما وطه ويس وحم وأخواتها وكيعص آية وحم عسق آيتان وأما المر وأخواتها الخمس فليست بآية وكذلك طس وص وق 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 لَأَرِيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۚ ﴿٢﴾ 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: (إننا سنلقي عليك قولا ثقيلا) كما قال الواحدى أو على لسان موسى وعيسى عليهما السلام لقوله تعالى: (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) الآية ويؤيده ما روى عن كعب عليكم بالقرآن فانه فهم العقل ونور الحكمة وينابيع العلم وأحدث الكتب بالله عهدا، وقال في التوراة يا محمد إني منزل عليك توراة حديثة تفتح بها أعينا عميا وآذانا صما وقلوبا غلفا كما قاله غير واحد أو إلى ما بين أيدينا والإشارة بذلك للتعظيم وتنزيل البعد الرتبى منزلة البعد الحقيقى كما في قوله تعالى: (فذا كن الذى لم تننى فيه) كما اختاره في المفتاح أو لأنه لما نزل عن حضرة الربوبية وصار بحضورتنا بعد ومن أعطى غير شيئا أو أوصله إليه أو لاحظ وصوله عبر عنه بذلك لأنه بانفصاله عنه بعيد أو في حكمه، وقد قيل: كل ما ليس في يدك بعيد * ولما لم يأت 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 ذكرها في الثانى فلذا اختلف المقامان وافتقرت الاشارتان كما قاله السهيلي، وهو عند قوم تحقيق ويرشدك إلى ما فيه عندى نظر دقيق وأبعد بعضهم فوجه البعد بأن القرآن لفظ وهو من قبيل الاعراض السائلة الغير القارة فكل ما وجد منه اضمحل وتلاشى وصار منقضيا غائبا عن الحس وما هو كذلك في حكم البعيد، وقيل لأن صيغة البعيد والقريب قديتا قبان كقوله تعالى في قصة عيسى عليه السلام: (ذلك تتلوه عليك) ثم قال تعالى: (إن هذا هو القصص الحق) وله نظائر في الكتاب الكريم ونقله الجرجاني عن طائفة وأنشدوا:

أقول له والرحم ياطر منته تأمل خفافا إني أنا ذلكا

وليس بنص لاحتمال أن يكون المراد إني أنا ذلك الذى كنت تحدث عنه وتسمع به، وقول الامام الرازى: إن ذلك للبعد عرفا لا وضعا فحمله هنا على مقتضى الوضع اللغوى لا العرفى مخالف لما نفهمه من كتب أرباب العربية وفوق كل ذى علم عليم والقول بأن الإشارة إلى التوراة والانجيل كما نقل عن عكرمة - إن كان قد ورد فيه حديث صحيح قبلناه وتكلفنا له ولا يضربنا به الحائط وما ل احتمال يليق، وأغرب ما رأينا في توجيه الإشارة أنها إلى الصراط

(٢ - ١٤ ج - ١ روح المعاني)

المستقيم في الفاتحة كأنهم لما سألوا الهداية لذلك قيل لهم ذلك الصراط الذي سألتهم الهداية اليه هو الكتاب وهذا إن قبلته يتبين به وجه ارتباط سورة البقرة بسورة الحمد على أم وجه وتكون الإشارة إلى ما سبق ذكره والذي تفتح 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) فلتصيره كالمشاهد وتزيل الإشارة العقلية منزلة الحسية كما في الرضى فالإشارة هنا لا تخلو عن لطف، وقول بعضهم إن اسم الإشارة إذا كان معه صفة له لم يلزم أن يكون محسوساً وهم محسوس - والكتاب كالكتب مصدر كتب ويطلق على المكتوب كاللباس بمعنى الملبوس والكتب - كما قال الراغب - ضم أديم إلى أديم بالخياطة، وفي المتعارف ضم الحروف بعضها إلى بعض والأصل 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 يؤل إليه مع المناسبة وقول الامام - إن اشتقاق الكتاب من كتبت الشيء إذا جمعته وسميت الكتيبة لاجتماعها فسمى الكتاب كتاباً لأنه كالكتيبة على عساكر الشبهات أولاً لأنه اجتمع فيه جميع العلوم وأولاً لأن الله تعالى أزم فيه التكليف على الخلق - كلام مطلق لا يخفى ما فيه، ويطلق الكتاب كالقرآن على المجموع المنزل على النبي المرسل ﷺ وعلى القدر الشائع بين الكل والجزء ولا يحتاج هنا إلى ما قيل في دفع المغالطة المعروفة بالجذرا الاصم ولا أرى 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 الأفراد في حيازة حالات الجنس حتى كأن ما عداه من الكتب السماوية خارج منه بالنسبة إليه، وقال ابن عصفور: كل لام وقعت بعد اسم الإشارة وأي في النداء وإذا الفجائية فهي للعهد الحضورى وقرىء تنزيل الكتاب، والريب الشك وأصله مصدر رابى الشيء إذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس ومنه ريب الزمان لنوائبه فهو مما نقل من القلق إلى ما هو شديد 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 اختلج في القلب فإنه غير مستيقن من تيقنه، وذلك المنون من الريب أو يشك فيه ويختلج في القلب من أسباب الغيظ على الكفار مثلاً (لا ريب فيه) أو فيه ريب ورفق أبو زيد بين رابى وأرابى فيقال رابى من فلان أمر إذا كنت مستيقناً منه بالريب وإذا أسأت به الظن ولم تستيقن منه قلت أرابى وعليه قول بشار:

أخوك الذي إن ربه قال إنما أراب وإن عاتبته لان جانبه

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

في كونه وحيا من الله تعالى لأن لا يرتاب فيه حتى لا يصح ويحتاج الى تنزيل وجود الريب عن البعض منزلة العدم لوجود ما يزيله، وقيل إنه على الحذف كأنه قال لا سبب ريب فيه لأن الأسباب التي توجبها في الكلام التلبس والتعقيد والتناقض والدعوى العارية عن البرهان وكل ذلك منتف عن كتاب الله تعالى، وقيل معناه النهى وإن كان لفظه خبراً أي لا ترتابوا فيه على حد (لارفت ولا فسوق) وقيل معناه لاريب فيه للمتقين فالظرف صفة والمتقين خبر (وهدى) حال من الضمير المجرور أي لاريب كائنا فيه للمتقين حال كونه هاديا وهي حال لازمة فيفيد انتفاء الريب في جميع الأزمنة والاحوال ويكون التقيد كالدليل على انتفاء الريب و (لا) لنفي اتصاف الاسم بالخبر لالتقي قيد الاسم فلا توجه اليه ليختل المعنى نعم هو قول قليل الجدوى مع أن الغالب في الظرف الذي بعد لاهذه كونه خبرا وإنما يقل سبحانه لافيه ريب على حد (لا فيها غول) لأن التقديم يشعر بما يبعد عن المراد وهو أن كتابا غيره فيه الريب كما قصد في الآية تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا بأنها لا تغتال العقول كما تغتالها فليس فيها ما في غيرها من العيب قاله الزمخشري، وبعضهم لم يفرق بين ليس في الدار رجل وليس رجل في الدار حتى أنكر أبو حيان إفادة تقديم الخبر هنا الحصر وهو مما لا يلتفت اليه، وقرأ سليم أبو الشعثاء لاريب فيه بالرفع وهو لكونه نقيضاً لريب فيه وهو محتمل لأن يكون إثباتا لفرد ونفيه يفيد انتفاءه فلا يوجب الاستغراق كما في القراءة المشهورة ولهذا جاز لارجل في الدار بل رجلان دون لارجل فيها بل رجلان فلا لعموم النفي لالنفي العموم والوقف على (فيه) هو المشهور وعليه يكون الكتاب نفسه هدى وقد تكرر ذلك في التنزيل وعن نافع وعاصم الوقف على (لاريب) ولاريب في حذف الخبر، وذهب الزجاج إلى جعل (لاريب) بمعنى حقا فالوقف عليه تام إلا أنه أيضا دون الأول، وقرأ ابن كثير فيهمي بوصل الهاء ياء في اللفظ وكذلك كل هاء كناية قبلها ياء ساكنة فان كان قبلها ساكن غير الياء وصلها بالواو ووافقه حفص في (فيه) مهانا) وملاقيه، وسأصله، والباقون لا يشبعون وإذا تحرك ما قبل الهاء أشبعوه، وقرأ الزهري وابن جندب بضم الهاء من الكنايات في جميع القرآن على الأصل (والهدى) في الأصل مصدر هدى أو عوض عن المصدر وكل في كلام سيبويه ولم يجيء من المصادر بهذه الزنة إلا قليل كالتقى، والسرى، والبكى بالقصر في لغة ولقي كما قال الشاطبي وأنشد:

وقد زعموا حلما لقاك فلم أزد بحمد الذي أعطاك حلما ولا عقلا

والمراد منه هنا اسم الفاعل بأحد الوجوه المعروفة في أمثاله وهو لفظ مؤنث عند ابن عطية ومذكر عند اللحياني وبنو أسد يؤنون كما قال الفراء فهو كالهداية وقد تقدم معناها وفي الكشف هي الدلالة الموصلة إلى البغية واستدل عليه بثلاثة وجوه، الأول وقوع الضلال في مقابله كما في قوله تعالى: (اعلى هدى أو في ضلال) والضلال عبارة عن الخيبة وعدم الوصول إلى البغية فلولا يعتبر الوصول في مفهوم الهدى لم يتقابلا لجواز الاجتماع بينهما، والثاني أنه يقال مهدي في موضع المدح كمهتد ومن حصل له الدلالة من غير الاهتداء لا يقال له ذلك فعلم أن الايصال معتبر في مفهومه، والثالث أن اهتدى مطاوع هدى ولن يكون المطاوع في خلافت معنى أصله ألا ترى إلى نحو كسره فانكسر وفيه بحث أما أولا فلان المذكور في مقابلة الضلالة هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء مجازاً أو اشتراكا وكلامنا في المتعدى ومقابله الاضلال ولا استدلال به إذ ربما يفسر بالدلالة على ما لا يوصل ولا يجعله ضالا على أنه لو فسرت الهداية بمطلق الدلالة على ما من شأنه الايصال أوصل أم لا، وفسر الضلال المقابل لها- تقابل الايجاب والسلب- بعدم تلك الدلالة المطلقة لزم منه عدم الوصول لان سلب الدلالة المطلقة سلب للمقيدة إذ سلب الأعم يستلزم سلب الإخص فليس في هذا التقابل ما يرجح المدعى، وأما ثانياً فلأننا نسلم أن الضلالة عبارة عن الخيبة

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 أعم، 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 فآتمر من ترتب فعل يغير الأول فان معنى هداه فاهتدى دله على الطريق الموصل فسلكه بدليل أنه يقال هداه 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 (وهنا نرسل بالآيات إلا تخويفاً) مع قوله سبحانه: (ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغياناً) فقد وجد التخويف بدون الخوف ولا يقال كسرتة فما انكسر والفرق بينهما مفصل في عروس 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 موضوع لعدد مشترك؟ وإلى كل ذهب طائفة، قيل (١) والمذكور في كلام الأشاعرة أن المختار عندهم ما ذكر في الكشاف وعند المعتزلة ما ذكرناه والمشهور هو العكس - والتوفيق بأن كلام الأشاعرة في المعنى الشرعي والمشهور مبني على المعنى اللغوي أو العرفي - يخذشه اختيار صاحب الكشاف مع تصلبه في الاعتزال ما اختار مع أن الظاهر في القرآن المعنى الشرعي فالظاهر للموفق عكس هذا التوفيق، والحق عند أهل الحق أن الهداية مشتركة بين المعنيين المذكورين وعدم الإهلاك وبه يندفع كثير من القول والقييل (والمؤمنين) جمع متق اسم فاعل من وقاه فاتقى فقاؤه أو لا تاء، والوقاية لغة الصيانة مطلقاً وشرعاً صيانة المرء نفسه عما يضر في الآخرة والمراتب متعددة لتعدد مراتب الضرر فأولها التوقى عن الشرك، والثانية التجنب عن الكبائر - ومنها الإصرار على الصغائر - والثالثة ما أشير إليه بما رواه الترمذي عنه صلى الله عليه وسلم «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:

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

وفي هذه المرتبة اختلفت عبارات الأكابر، فقييل: 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 كضت أرواح العاشقين وتفانت أشباح السالكين حتى قال قائلهم:

ولو خطرت لي في سواك إرادة على خاطري سهواً حكمت بردق

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

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

المشاركة ياباه السوق وقد يقال المتقين مجاز بالمشاركة والصفة ترشيح بلا مشاركة ولا تجوز كما هو المعهود في أمثاله أو نقول هو على حد نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الشفيح يوم المحشر فلا إشكال وإن أريد به إرشاده 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 بهدايته 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، ولفظ الهداية حقيقة في جميع الصور وأما إن أريد بكونه هدى لهم تثبتهم على ما هم عليه وإرشادهم إلى الزيادة فيه على أن يكون مفهومها داخلا في المعنى المستعمل فيه فهو مجاز لا محالة ولفظ (المتقين) حقيقة على كل حالة كذا حقه مولانا مفتي الديار الرومية ومنه يعلم اندفاع ما قيل أن الهداية إن فسرت بالدلالة الموصلة يقتضى أن يكون (هدى للمتقين) دالا على تحصيل الحاصل لأنه قيل دلالة موصلة إلى المطلوب للواصلين إليه وإن فسرت بالدلالة على ما يوصل كان هناك محذور آخر فإن المهتدى إلى مقصوده يكون دلالة على ما يوصله إليه لغواً، ووجه الاندفاع ظاهر لكن حقق بعض المحققين أن الاظهر أنه لا حاجة إلى التجوز هنا لأنه إذا قيل السلاح عصمة للمعتصم والمال غنى للغنى على معنى سبب غناه وعصمته لم يلزم أن يكون السلاح والمال سببي عصمة وغنى حادثين غير ما هما فيه، فما نحن فيه غير محتاج للتأويل وليس من المجاز في شيء إذ التقى مهتد بهذا الهدى حقيقة، وقد اختلف أهل العربية والأصول في الوصف المشتق هل هو حقيقة في الحال أو الاستقبال وهل المراد زمان النسبة أو التسكلم من غير واسطة بينهما؟ والذي عليه المحققون أنه زمان النسبة، وقد ذهب السبكي والكرمانى إلى أن من قتل قتيلا فله سلبه حقيقة وخطا من قال أنه مجاز ولا يقال أنه لا مفاد لاثبات القتل لمقتول به لأن قصد البلوغ بمعونة القرينة العقلية أن القتل المتصف به صادر عن هذا القاتل دون غيره فكأنه قيل لم يشاركه فيه غيره فسلبه له دون غيره، ومن هنا جعل المعنى فيما نحن فيه لا هدى للمتقين إلا بكتاب الله تعالى المتلالي "نور هدايته الساطع برهان دلالاته وإذا علق حكم على اسم الإشارة الموصوف نحو عصرت هذا الخل مثلا فهناك تعليقان في الحقيقة تعليق الحكم السابق بذات المشار إليه وتعليق الإشارة والمعتبر زمان الإشارة لازمان الحكم السابق فاذا صح إطلاق الخل على المشار إليه واتصافه بالخلية مثلا في زمان الإشارة مع قطع النظر عن الحكم السابق كان حقيقة وإلا فجاز فافهم وتدبره ثم لا يقدح في كونه هدى ما فيه من المجمل والمتشابه لأنه لا يستلزم كونه هدى هدايته باعتبار كل جزء منه فيجوز أن يذكرفيه ما فيه ابتلاء لنوى الالباب من الفحول بما لا تصل إليه الافهام والعقول أو لان 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 كعرفة ذات الله وصفاته ومعرفة النبوات اثلا يلزم الدور إلا أن يكون هدى في تأكيد 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 اليقينية 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 اهتدوا وانتفعوا به كما قال تعالى: (إنما أنت منذر من يخشاها) مع عموم إنذار صلى الله تعالى عليه وسلم وأما غيرهم فلا (وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا ولا يزيد الظالمين إلا خسارا) وأما القول بأن التقدير - هدى للمتقين والكافرين - فحذف لدلالة المتقين على حد (سراييل تقيكم الحر) فمما لا يلتفت إليه هذا ولا يخفى ما في هذه الجملة والآيات من التناسق (آلم) أشارت إلى ما أشارت و(ذلك الكتاب) قررت بعض إشارتها بأنه الكتاب الكامل الذي لا يحق غيره أن يسمى كتابا في جنسه أي باب التحدى والهداية و(لا ريب فيه) كالتأكيدي لأحد الركنين و(هدى للمتقين) كالتأكيدي للركن الآخر وخلاصته هو الحقيق بأن يتحدى به لكمال نظمه في باب البلاغة و كماله في نفسه وفيها هو المقصود منه ، وقيل: بالحمل 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 طول بالدليل على ذلك استدلل بكونه (هدى للمتقين) لظهور اشتماله على المنافع الدينية والدينية والمصالح المعاشية والمعادية بحيث لا ينكره إلا من كابر نفسه وعاند عقله وحسه ، وقد يقال الإعجاز مستلزم غاية الكمال وغاية كمال الكلام البليغ يبعده من الريب والشبه لظهور حقيقته وذلك مقتضى هدايته وإرشاده فان نظر إلى اتحاد المعانى بحسب المال كان الثاني مقررراً للاول فلذا ترك العطف وإن نظر إلى أن الاول مقتضى ما بعده للزومه بعد التأمل الصادق فالاول لاستلزامه ما يليه وكونه في قوته يجعله منزلاً منه منزلة بدل الاشتمال لما بينهما من المناسبة والملازمة فوزانه وزان حسنها في أعجبتى الجارية حسنها وترك العطف حينئذ لشدة الاتصال بين هذه الجملة . وفيها أيضا من النكت الرائقة والمزايا الفائقة ما لا يخفى جلالة قدره على من مرّ ما ذكرناه على فكره *

(الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ٣) صفة للمتقين قبل، فان أريد بالتقوى أولى مراتبها فمخصصة أو ثنائيتها فكاشفة أو ثنائيتها فإدحة. وفي شرح المفتاح الشريفي إن حمل المتقى على معناه الشرعى - أعنى الذى يفعل الواجبات ويترك السيئات - فان كان المخاطب جاهلاً بذلك المعنى كان الوصف كاشفاً وإن كان عالماً كان مادحا وإن حمل على ما يقرب من معناه اللغوى كان مخصصاً، واستظهر كون الموصول مفصولاً قصد الاخبار عنه بما بعده لإثباته لما قبله وان فهم ضمناً فهو وإن لم يجر عليه كالجارى وهذا كاف في الارتباط، والاستئناف إما نحوى أو بيانى كأنه قيل ما بال المتقين خصوا بذلك الهدى، والوقف على المتقين تام على هذا الوجه حسن على الوجه الاول. والايمان 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: (أؤمن لك واتبعك الارذلون) وبالباء كما في قوله ﷺ: «الايمان أن تؤمن بالله» الحديث، قالوا: والاول باعتبار تضمنينه معنى الاذعان والثاني باعتبار تضمنينه معنى الاعتراف إشارة إلى أن التصديق لا يعتبر مالم يقترن به الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث أن الواثق 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 الاخرى مجرد هذا المعنى أم مع الاقرار؟ فذهب الاشعري وأتباعه إلى أن مجرد هذا المعنى كاف لانه المقصود والاقرار إنما هو ليعلم وجوده فانه أمر باطن ويجرى عليه الاحكام فمن صدق بقلبه وترك الاقرار مع تمكنه منه كان مؤمناً عرفياً 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 طوبى ولم يقر فهو كفر عناد، وذهب إمامنا أبو حنيفة رحمه الله وغالب من تبعه إلى أن الاقرار وما في حكمه كإشارة الأخرس لا بد منه فالمصدق المذكور لا يكون مؤمناً إيماناً يترتب عليه الاحكام الاخرى كالمصلي مع الرياء فإنه لا تنفعه صلاته ولعل هذا لأنه تعالى ذم المعاندين أكثر مما ذم الجاهلين المقصرين وللمانع أن يجعل الذم للانكار اللساني ولا شك أنه علامة التكذيب أو للانكار القلبي الذي هو التكذيب، وحاصل ذلك منع حصول التصديق بالمعاند فإنه ضد الانكار وإنما الحاصل له المعرفة التي هي ضد النكارة والجهالة، وقد اتفقوا على أن تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي وهو المعتبر في الايمان نعم اختلفوا في أنها هل هي داخلة في التصور أم في التصديق المنطقي فالعلامة الثانية على الأول وأنه يجوز أن تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصوراً وأن التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسره 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 يكفي في باب الايمان التصديق البالغ حد الجزم والاذعان 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 عاماً لم يثبت الاحتياج إلى هذه الاجزاء وهو ظاهر وصدر الشريعة على الأخير فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعاً فان كان حاصلها 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 إقرار اللسان بالشهادتين لا غير، والخوارج والعلاف وعبد الجبار من المعتزلة إلى أن كل طاعة إيمان فرضاً كانت أو نقلاً، والجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة إلى أنه الطاعات المفترضة دون النوافل منها، والقلاسي 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 مجمرعهما، والحق أن منشأ كل مذهب دليل دعا صاحبه إلى السلوك فيه، وأوضح المذاهب أنه التصديق ولذا قال يعسوب المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه إن الايمان معرفة والمعرفة 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 نسبة فيها وفي نظائرها الغير المحصورة إلى القلب فدل ذلك على أنه فعل القلب وليس سوى التصديق إذ لم يبين في الشرع بمعنى آخر فلا نقل وإلا لكان الخطاب بالايمان خطاباً بما لا يفهم ولأنه خلاف الاصل فلا يصار إليه بلا دليل واحتماء أن يراد بالنصوص الايمان اللغوي فهو الذي محله 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 » الحديث

فہو فی المعنی اللغوی مجاز فی کلام الشارع والأصل فی الاطلاق الحقیقۃ، وأيضاً ورد عطف الاعمال علی الايمان كقوله تعالى: (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات) والجزء لا يعطف علی كنه وتنزل الملائكة والروح علی أحد الوجهين بتأویل الخروج لا اعتبار خطابی وتخصيصها بالنوافل بناء علی خروجها خلاف الظاهر وكفی بالظاهر حجة، وأيضاً جعل الايمان شرط صحة الأعمال كقوله تعالى: (ومن يعمل من الصالحات) وهو مؤمن مع القطع بأن المشروط لا يدخل فی الشرط لامتناع اشتراط الشيء لنفسه إذ جزء الشرط شرط، وأيضاً ورد إثبات الايمان لمن ترك بعض الأعمال كقوله تعالى: (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) مع أنه لا يتحقق للشيء بدون ركنه، وأيضاً ما ذكرناه أقرب إلى الأصل إذ لافرق بينهما إلا باعتبار خصوص المتعلق كما لا يخفى، وقد أورد الخصم وجوهاً فی الالزام، 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 اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق) ولو كان بمعنى التصديق لما امتنع مجامعته، الثالث أن فعل الكبيرة مما ينافيه لقوله تعالى: (وكان بالمؤمنين رحيماً) مع قوله تعالى في المرتكب (ولا تأخذكم بهما رأفة) ولو كان بمعنى التصديق مانفاً، 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 ولهم في الآخرة عذاب عظيم) فهم ليسوا بمؤمنين مع أنهم مصدقون هـ الخامس مستطيع الحج إذا تركه من غير عذر كافر لقوله تعالى: (ولله 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: (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة) 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 الأفعال مع أن النائم والغافل يوصفان به إجماعاً مع أن التصديق غير باق فيها، الحادي عشر أنه يلزم أن يقال لمن صدق بأهية غير الله سبحانه مؤمن وهو خلاف الاجماع، الثاني عشر أن الله تعالى وصف بعض المؤمنين به عز وجل بكونه مشركاً فقال (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) ولو كان هو التصديق - لامتنع مجامعته للشرك - سلينا أنه هو ولكن ما المانع أن يكون هو التصديق باللسان كما قاله الكرامية 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 يمتنع التفاوت بين الايمانين بسبب تخلل الفعل والقوة بين أعداد الايمان المتجددة وقلة تخللها أو بسبب عروض الشبه والتشكيكات وعدم عروضها، وللنبي الأكل الأكل صلى الله تعالى عليه وسلم •

وللزبور والبازي جميعاً لدى الطيران أجنحة وخفق

ولكن بين ما يصطاد باز وما يصطاده الزبور فرق

وعن الثاني بأن الآية ليس فيها ما يدل على أن الفسوق لا يجامع الايمان فانه لو قيل حيب اليكم العلم وكره اليكم

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 إيمانهم بظلم) فانه يدل على مقارنة الظلم للايمان في بعض، وعن الثالث بأننا لانسلم أن فعل الكبيرة مناف للايمان (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله) على معنى لا تحملنكم الشفقة على إسقاط حدود الله تعالى بعد وجوبها، وعن الرابع بأن ما ذكر من الآيتين ليس فيه دلالة لأن آية نفى 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 بأننا لانسلم كفر من ترك الحج من غير عذر (ومن كفر) ابتداءً كلام أو المراد من لم يصدق بمناسك الحج وجعلها ولا يتصور مع ذلك التصديق، وعن السادس بأن معنى (من لم يحكم) الآية من لم يصدق أو من لم يحكم بشيء مما نزل 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 بأننا لانكر 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 دليل 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 وإلا يلزم أن لا تقبل الصلاة والزكاة مثلاً بل المغاير له بحسب الصدق فينبذ يحتمل أن يكون الاسلام أعم وهذا كما إذا قلت من يتبع غير العلم الشرعي فقد سها فانك لا تحكم بسهولة من ابتغى الكلام، وظاهر أن ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاخص فان قولك غير الحيوان مذموم لا يستلزم أن يكون الانسان مذموماً، وعن العاشر بأنه مشترك الالزام فما هو جوابكم فهو جوابنا على أننا نقول التصديق في حالة النوم والغفلة باق في القلب والذهول إنما هو عن حصوله والنوم ضد الادراك الاشياء ابتداءً لأنه مناف لبقاء 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 فتسميته 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 مجيبه به ﷺ كما تقدم فالمشرك المصدق ببعض لا يكون مؤمناً إلا بحسب اللغة دون الشرع لا خلاه بالتوحيد والآية إشارة إليه. وقولهم أهل اللغة لا يفهمون الخ مجرد دعوى لا يساعدها البرهان نعم لا شك أن المقر باللسان وحده يسمى مؤمناً لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي فيه كما يطلق الغضبان 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 يكفي في الايمان فعل اللسان

وهذا مما لا ينبغي أن ينتطح فيه كبشان و كأنه لهذا اشترط الرقاشى والقطان مواطاة القلب مع المعرفة عند الأول والتصديق المكتسب بالاختيار عند الثانى ، وقال الكرامية: من أضرمت الانكار وأظهر الازعان وإن كان مؤمنا لغة وشرعا لتحقق اللفظ الدال الذى وضع لفظ الايمان بازائه إلا أنه يستحق ذلك الشخص الخلود فى النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذى هو مقصود من اعتبار دلالة، هذا وبعد سبر الأقوال فى هذا المقام لم يظهر لى بأس فيما ذهب اليه 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 فى الشجرة المعينة بحسب العرف - القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها ما بقى الساق فالتصديق بمنزلة أصل الشجرة والأعمال بمنزلة فروعها وأغصانها فإدام الأصل باقيا يكون الايمان باقيا وقد ورد فى الصحيح « الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وادناها إمطاة الأذى عن الطريق » وقريب من هذا قول من قال إن الاعمال آثار خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازاً ولا مخالفة بين القولين إلا بأن إطلاق اللفظ عليها حقيقة على الأول مجاز على الثانى وهو بحث لفظى والمتبادر من الايمان ههنا التصديق كما لا يخفى (والغيب) مصدر أقيم مقام الوصف وهو غائب للبالغة بجعله كأنه هو وجعله بمعنى المفعول يردده كما فى البحر أن الغيب مصدر غاب وهو لازم لا يبنى منه اسم مفعول وجعله تفسيراً بالمعنى لأن الغائب يغيب بنفسه تكلف من غير داع أو فاعل خفف كقيل وميت - وفى البحر - لا ينبغي أن يدعى ذلك إلا فيما سمع مخففاً ومثقلاً، وفسره جمع هنا بما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بدهة العقل ، فنه ما لم ينصب عليه دليل وتفرد بعلمه اللطيف الخبير سبحانه وتعالى كعلم القدر مثلاً، ومنه ما نصب عليه دليل كالحق تعالى وصفاته العلا فانه غيب يعلمه من أعطاه الله تعالى نوراً على حسب ذلك النور فلهاذا تجد الناس متفاوتين فيه - والاولياء نفعنا الله تعالى بهم الحظ الا وفر منه • ومن هنا قيل: الغيب مشاهدة الكل بعين الحق فقد يمنح العبد قرب النوافل فيكون الحق سبحانه بصره الذى يبصر به وسمعه الذى يسمع به ويرقى 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 فى السموات والأرض الغيب إلا الله)

وقل لقتيل الحب وفيت حقه وللدعى هيات ما الكحل الكحل

واختلف الناس فى المراد به هنا على أقوال شتى حتى زعمت الشيعة أنه القائم وقعدوا عن إقامة الحجة على ذلك والذى يميل اليه القلب أنه - ما أخبر به - الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فى حديث جبريل عليه السلام وهو الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره لأن الايمان المطلوب شرعا هو ذلك لاسيما وقد انضم اليه الوصفان بعده وكون ذلك مستلزماً لإطلاق الغيب عليه سبحانه ضمناً والغيب والغائب ما يجوز عليه الحضور والغيبة مما 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 بالتغليب ليدخل إيمان الصحابة رضى الله تعالى عنهم به صلى الله تعالى عليه وسلم إذ ليس بغيب بالنسبة اليهم أو يقال الايمان به عليه الصلاة والسلام راجع إلى الايمان برسائله مثلاً إذ لا معنى للايمان

به نفسه معرى عن الحثيات، ورسالته غيب نصب عليها الدليل كما نصب لنا وإن افترقنا بالخبر والمعاينة أو أنه من إسناد ما للبعض إلى الكل مجازاً كبنو فلان قتلوا فلانا 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 كالمناقين 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 نحسب ما سبقتونا إليه من رؤية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ابن مسعود عند الله نحسب 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 (الكم 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 المفضول ما ليس في الفاضل، وباليت ابن مسعود رضى الله تعالى عنه سكن لوعة الحرث بما ورد عنه عنه 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 فى هذه الآية كما يشعر به قراءته لها مستشهداً بها، وبه قال بعض أهل العلم وأما الأمل إلى ذلك وقيل المراد بالغيب القلب أى يؤمنون بقلوبهم لا بمن يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم والباء على الأول للتعديّة وعلى الثانى والثالث للمصاحبة وعلى الرابع للآلة وقرأ أبو جعفر وعاصم فى رواية الأعمش عن أبي بكر بترك الهمزة من يؤمنون وكذا كل 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 سكونها علامة للجزم مثل (يهيء لكم) و(ونبتهم) و(اقرأ كتابك) فإنه لا يترك الهمزة فيها وروى عنه أيضاً الهمزة فى الساكنة وأما نافع فيترك كل همزة ساكنة ومتحركة إذا كانت فاء الفعل نحو (يؤمنون) و(لا يؤاخذكم) واختلفت قراءة الكسائي وحمزة ولكل مذهب يطول ذكره (ويقومون) من الإقامة يقال أقمت الشئ إقامة إذا وفيت حقه قال تعالى (لستم على شئ حتى تقيموا التوراة والانجيل) أى توفوا حقها بالعلم والعمل ومعنى يقيمون الصلاة يعدلون أركانها بأن يوقعوها مستجمعة للفرائض والواجبات أو لها مع الآداب والسنن من أقام العود إذا قومه أو يواظبون عليها ويدأومون (١) من قامت السوق إذ انفتحت وأقمتها إذا جعلتها نافقة أو يتشمرون لأدائها بلا فترة عنها ولا توان من قولهم قام بالامر وأقامه إذا جد فيه أو يؤدونها ويفعلونها وعبر عن ذلك بالإقامة لأن القيام بعض أركانها فهذه أربعة أوجه، وفى الكلام على الأولين منها استعارة تبعية وعلى الأخيرين مجاز مرسل، ويان ذلك فى الأول أن يشبه تعديل الأركان بتقويم العود بازالتاعوجا جاه فهو قويم تشبيهاً له بالقائم ثم استعير الإقامة من تسوية الاجسام التى صارت حقيقة فيها التسوية المعانى كتعديل أركان الصلاة على ما هو حقها، وقيل الإقامة بمعنى التسوية حقيقة فى الأعيان والمعانى بل التقويم فى المعانى كالدين والمذهب أكثر

(١) فان قلت اذا كان بمعنى المداومة ينبغى أن يتعدى بعلى لأنها تتعدى بها كما فى قوله تعالى (والذين هم على صلاتهم دائمون) أجيب بأنه إذا تجوز بلفظ عن معنى آخر وكان عملها فى الحرف الذى تعدى به مختلفاً يجوز فيه أعمال عمل لفظ الحقيقة وعمل لفظ المجاز ويكون ذلك كالترشيح والتجريد الاتري أن نطقت الحال منى دلت وتعدى بعلى اه منه

فلا حاجة إلى الاستارة ولا يخفى ما فيه فإن المجازية مالا شبهة فيها دراية ورواية وذاك الاستعمال مجاز مشهور أو حقيقة عرفية، وفي الثاني بأن نفاق السوق كالتصايب الشخص في حسن الحال والظهور التام فاستعمل القيام فيه والاقامة في إنفاقها ثم استعيرت منه للدوام بالاقامة فإن كلا منهما يجعل متعلقه مرغوباً متنافساً فيه متوجهاً إليه وهذا معنى لطيف لا يقف عليه إلا الخواص إلا أن فيه تجوزاً من المجاز وكأنه لهذا مال الطيب إلى أن في هذا الوجه كناية تلويحية حيث عبر عن الدوام بالاقامة فإن 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 فكأنه قام بنفسه لذلك وأقامه أي رفعه على كاهله بحملته فحيث يصح أن يكون فيه استعارة تمثيلية أو ممكنة أو تصريحية ويجوز أن يكون أيضاً مجازاً مرسلان من قام لأمر على أقدام الأقدام ورفع على كاهل الجد فقد بذل فيه جهده، وفي الرابع بأن الأداء المراد به فعل الصلاة والقيود خارج عبر عنه بالاقامة بعلاقة اللزوم إذ يلزم من تأدية الصلاة وإيجادها كلف فعل القيام وهو الاقامة لأن فعل الشيء فعل لأجزائه أو العلاقة الجزئية لأن الاقامة جزء أو جزئي لمطلق الفعل ويجوز أن يكون هناك استعارة لمشابهة الأداء للاقامة في أن كلا منهما فعل متعلق بالصلاة وإلى ترجيح أول الأوجه مال جمع لأنه أظهر وأقرب إلى الحقيقة وأفيد وهو المروى عن ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما 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 ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام» لا يضر في أرجحية الأول في الكلام القديم إذ يرد أنه لو أريد ذلك قيل يصلون والعدول عن الأخير الأظهر بلا فائدة لا يتجه في كلام بليغ فضلاً عن أبلغ الكلام ولكل مقام مقال فافهم ﴿الصلاة﴾ 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 بالأسنة الثلاثة الحال والفعل والمقال، والمشهور في أصول الفقه أن المعتزلة على أن هذه وأمثالها حقائق مخترعة شرعية لأنها منقولة عن معان لغوية والقاضي أبو بكر منا على أنها مجازات لغوية مشهورة لم تصر حقائق وجمهير الأصحاب على أنها حقائق شرعية عن معان لغوية. وقال أبو علي ورجحه السهيلي الصلاة من الصلوة لعرقين في الظاهر لأن أول ما يشاهد من أحوالها تحريكها للركوع واستحسنة ابن جنى وسمى الداعي مصلياً تشبيهاً له في تخشعه بالركوع الساجد. وقيل أخذت الصلاة من ذلك لأنها جاءت ثانية للإيمان فشبهت بالمصلي من الخيل للآتي مع صلوى السابق وأنكر الإمام الاشتقاق من الصلوة مستنداً إلى أن الصلاة من أشهر الألفاظ فاشتقاقها من غير المشهور في غاية البعد وأكد أواقفه وإن قيل إن عدم الاستشهار لا يقدر في النقل وقيل من صليت العصا إذا قومتها بالصلي، فالمصلي كأنه يسمي في تعديل ظاهره وباطنه مثل ما يحاول تعديل الخشبة بعرضها على النار وهي فعله

- بفتح العين - على المشهور وجوز بعضهم سكونها فتكون حركة العين منقولة من اللام وقد اتفقت المصاحف على رسم الواو مكان الألف في مشكوة، ونجاة، ومناة، وصلاة، وزكاة، وحياة حيث كن 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 المنقلبة 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 وكلام الفصحاء والمراد بالصلاة هنا الصلاة المفروضة وهي الصلوات الخمس كما قاله مقاتل أو الفرائض والنوافل كما قاله الجمهور والأول هو المروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وادعى الإمام أنه هو المراد لأنه الذي يقع عليه الفلاح لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما بين للاعرابي صفة الصلاة المفروضة قال «والله لا أزيد 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 فالمعول عليه عند الاشاعرة ماسأقه الله تعالى إلى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا أو حراما من المطعومات أو المشروبات أو الملابس أو غير ذلك والمشهور أنه اسم لما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان ليتغذى به ويلزم على الأول أن تكون العواري رزقا لأنها ماسأقه الله تعالى للحيوان فانتفع به وفي جعلها رزقا بعد بحسب العرف كما لا يخفى، ويلزم أيضا أن يأكل شخص رزق غيره لأنه يجوز أن ينتفع به الآخر بالأكل 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 الأمور) والذم والعقاب لسوء مباشرة الأسباب بالاختيار نعم الأدب من خير رأس مال المؤمن فلا ينبغي أن ينسب إليه سبحانه إلا الأفضل فالأفضل كما قال إبراهيم عليه السلام: (وإذا مرضت فهو يشفين) وقال تعالى: (أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم) فالحرام رزق في نفس الأمر لكننا تأدب في نسبتنا إليه سبحانه والدليل على شمول الرزق له ما أخرجه ابن ماجه وأبو نعيم والديلمي من حديث صفوان بن أمية قال جاء عمرو بن قررة فقال يا رسول الله إن الله قد كتب على الشقوة فلا أراني أرزق إلا من دفي بكفي فأذن لي في الغنى من غير فاحشة فقال ﷺ لا إذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أي 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 كالقول 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 والطنن في السند لا يقبل من غير مستند وهو مناط الثريا لا يخفى والاستدلال على هذا المطلب كما فعل البيضاوي 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 الله رزقها) ليس بشيء لان للمعتزلة أن لا يخصوا الرزق بالغذاء بل يكتبوا بمطاق الانتفاع دون الانتفاع بالفعل بل يتمكن فيه فلا يتم الدليل الا إذا فرض أن ذلك الشخص لم ينتفع من وقت وفاته إلى وقت موته بشيء انتفاعا محلا لا رخصة 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 - وأيضا لهم أن يعترضوا بمن عاش يوما مثلا ثم مات قبل أن يتناول حلالا ولا حراما 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 يقدح في تحقق رزقته جل وعلا، وأيضا قد يقال: معنى الآية ما من دابة متصفة بالمرزوقية فلا تدخل مادة النقض ليضر خروجها كما لا يدخل السمك في قولهم كل دابة تنبح بالسكين أي كل دابة تتصرف بالمذبوحية فالانصاف أن هذا لا يملح دليلا، 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 قاعا صفتها (والانفاق) الانفاق يقال أنفقت الشيء وأنفدته بمعنى والهمة للتعدية وأصل المادة تدل على الخروج والذهاب ومنه نافق والنافقاء ونفق 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 أيضا 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 مما يثاب عليه لانه لما فعله باذن الشارع استحق المدح لانه لما لم يعرف صاحبه كان له التصرف فيه وانتقل بالضيان إلى ملكه وتبدلت الحرمة إلى ثمنه على أنه قد وقع الخلاف فيما لو عمل الخير بمال مغبوب عرف صاحبه كما قال ابن القيم في بدائع الفوائد فذهب ابن عقيل إلى أنه لا ثواب للغاصب فيه لانه آثم ولالرب المال لانه لانية له ولا ثواب بدونها وإنما يأخذ من حسنات الغاصب بقدر ماله . وقيل إنه نفع حصل بماله وتولد منه ومثله يثاب عليه كالولد الصالح يؤجر به وإن لم يقصده، ويفهم كلام البعض - وهو من الغرابة بمكان - أن الغاصب أيضا يؤجر إذا صرفها بخير وإن تعد واقتص من حسناته بسبب أخذه لانه لو فسق به عوقب مرتين مرة على الغصب ومرة على الفسق فاذا عمل به خيرا ينبغي أن يثاب عليه - ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يرمو ولا يرد على ذلك قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «لا يقبل الله صدقة من غلول» وقوله «إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا» لأن ما ك ما ذكر أن الثواب على نفس العدول من الصرف في المعصية إلى الصرف فيما هو طاعة في نفسه لا على نفس الصدقة مثلا بالمسأل الحرام من حيث إنه حرام والفرق دقيق لا يهتدى اليه إلا بتوفيق . وقد اختلف في الانفاق مهنا فقيل - وهو الأولى - صرف المال في سبل الخيرات أو البذل من النعم الظاهرة والباطنة وعلم لا يقال به ككثرة لا ينفق منه . وعن ابن عباس الزكاة، وعنه وعن ابن مسعود نفقة العيال، وعن الضحاك التطوع قبل فرض الزكاة أو النفقة في الجهاد . ولعل هذه الأقوال بمثل للنفق لا خلاف فيه، وبعضهم جعلها خلافا ورجح كونها الزكاة المفروضة باقترانها

بأختها الصلاة في عدة مواضع من القرآن ومن التبعضية حينئذ مما لا يسئل 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 يكنى 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 الفاقة 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 وقر في صدره، ومن ههنا لما قيل للحسن بن سهل لا خير في الاسراف قال لا إسراف في الخير، وقيل النكتة في إدخال من التبعضية 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 صدريه أو موصوفة والأول أولى فالعائد محذوف، واستشكل بأنه إن قدر متصلاً يلزم اتصال ضميرين متحدى الرتبة والانفصال في مثله واجب وإن قدر منفصلاً امتنع حذفه إذ قد أوجبوا ذكر المنفصل معللين بأنه لم ينفصل إلا لغرض وإذا حذف فانت الدلالة عليه، وأجيب على اختيار كل . أما الأول فبأنه لما اختلف الضميران جمعاً وإفراداً جاز اتصاليهما وإن اتحدتا رتبة كقوله :

لوجهك في الاحسان بسط وبهجة ه أنا لهما قفو أكرم والد

وأيضا لا يلزم من منع ذلك ملفوظا به منعه مقدراً لزوال القبح اللفظي، وأما الثاني فبأن الذي يمنع حذفه ما كان منفصلاً لغرض معنوي كالحصر لا مطلقاً كما قال ابن هشام في الجامع الصغير، وأشار إليه غير واحد وكتبت (من) متصلة بما محذوفة النون لأن الجار والمجرور كشيء واحد وقد حذف النون لفظاً فناسب حذفها في الخط قاله في البحر وجعل سبحانه صلوات (الذين) أفعالا مضارعة ولم يجعل الموصول آل فيصليه باسم الفاعل لأن المضارع فيما ذكره البعض مشعر بالتجدد والحدوث مع ما فيه هنا من الاستمرار التجددي وهذه الأوصاف متجددة في المتقين واسم الفاعل عندهم ليس كذلك، ورتبت هذا النحو من الترتيب لأن الأعمال إماميلية وأعظمها اعتقاد حقيقة التوحيد والنبوة والمعاد إذ لولاها كانت الأعمال كسراب بقية يحسبه الظمان ماء أو قابلية 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 ليضيع إيمانكم) أو مالية وهي الاتفاق لوجه الله تعالى وهي التي إذا وجدت علم الثبات على الايمان وهذه الثلاثة متفاوتة الرتب فرتب سبحانه وتعالى ذلك مقدماً الأهم فالأهم والألزم فالألزم لان الايمان لازم المكلف في كل آن والصلاة في أكثر الأوقات والنفقة في بعض الحالات فافهم ذلك والله يتولى هداك *

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

عطف على الموصول الأول مفصلاً وموصولاً والمروى 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 اختص 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 لاهل الكتاب أجريين بواسطة ذلك وبهذا غيروا من قبلهم وقيل التغاير باعتبار أن الايمان الأول بالعقل وهذا بالنقل أو بأن ذلك بالغيب وهذا بما عرفوه كما يعرفون أبناءهم فأولئك على هدى حينئذ إشارة إلى الطائفة الأولى لان إيمانهم بمحض الهداية الربانية (وأولئك هم المفلحون)

إشارة إلى الثانية لفوزهم بما كانوا ينتظرونه أو بأن أولئك من حيث المجموع كان فيهم شرك وهؤلاء لم يشركوا ولم ينكروا، وقيل التغاير 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 المفضول ما ليس في الفاضل وفي ذلك ترغيب أهل الكتاب في الدخول في الإسلام، وقال بعضهم إن هؤلاء هم الأولون بأعيانهم وتوسط العطف جار في الاسماء والصفات باعتبار تغاير المفهومات ويكون بالواو والفاء وتم باعتبار تعاقب الانتقال في الاحوال والجمع المستفاد من الواو هنا واقع بين معاني الصفات المفهومة من المتعاطفين والايان الذي مع أولها إجمالي وعقلي ومع ثانيها تفصيلي ونقل وإعادة الموصول للتنبيه على تغاير القبيلين وتباين السبيلين وقد يعطف على المتقين والموصول غير مفصول 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 بالمنزلة 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 الأفراد 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 تحك وجعل الكلام من قبيل عطف الخاص على العام لا يلائم المقام وأجيب أما أولاً فبأن المتبادر من السياق الايمان بالاستقلال لا سيما في مقام المدح واليه يشير ما جاء أنهم يؤتون أجرهم مرتين والخطاب في الآية للمسلمين بأن يقولوا دفعة ولم يعد فيها الايمان والمؤمن فلا ترد نقضا، وأما ثانياً فلأن إيمان أهل الكتاب بكل وحى إنما هو بالنظر إلى جميعهم فاليهود اشتمل إيمانهم على القرآن والتوراة، والنصارى اشتمل إيمانهم على الانجيل أيضاً، ويكفي هذا في توجيه المروي عن شاهدوا نزول الوحي ولا يرغب عنه إذا أمكن توجيهه وكون المفهوم المتبادر ثبوت الحكم لكل واحد إن سلم لا يرد ولا يرد أن اليهود الذين آمنوا على عهد نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لم يؤمنوا قبل ذلك بالتوراة وإلا لتصرفوا 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 بساعير وعلن بفاران - وساعير بيت المقدس الذي ظهر فيه عيسى، وفاران جبال مكة التي كانت مظهر المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم لأننا نقول أنهم آمنوا بالتوراة وتأولوا ما دل منها على نبوة المسيح عليه السلام فبعض أنكر نبوته 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 بعيسى عليه السلام وربما يمدحون بالنظر إلى أصل الايمان بها وإن ذموا بحيثية أخرى وكأنه لهذا يكتفى منهم بالجزية ولم يكونوا طعمة للسيوف مطلقا والقول بأنهم مدحوا بعد إيمانهم بالقرآن بالايمان بالتوراة نظراً إلى أسلافهم الذين كانوا على عهد موسى عليه السلام فأنهم مؤمنون بها إيماناً صحيحاً على وجهها كما أنهم ذموا بما صنع آباؤهم على عهده على ما ينطق به كثير من الآيات ليس بشيء إذ لا معنى لايتأثم

أجرين حيثند والفرق بين البابين واضح . ثم النسخ الذي ادعاه المرجح خلاف ما ذكره الشهرستاني وغيره من أن الانجيل لم يبين أحكاما ولا استبطن حلالا وحراما ولكنه رموز وأمثال ومواعظ والاحكام محالة إلى التوراة وقد قال المسيح ما جئت لا بطل التوراة بل جئت لا أكملها وهذا خلاف ما تقتضيه الظواهر وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيقه، وأمّا ثالثا فلا ن ثبوت الصفات لمن آمن من أهل الكتاب لا يضرنا لانها مذكورة في الاول صريحاً وفي الثاني التزاماً، وأما رابعاً فلا نالنا نسلم أن ذلك العطف لا يلائم المقام فنكات عطف الخاص على العام لا تخفى كثرتها على ذوى الافهام فدع مامر وخذ ما حلا، وعندى بعد هذا كله أن الاعتراض ذكر والجواب أنى لكن الرواية دعوت إلى ذلك ولعل أهل مكة أدري بشعابها وفوق كل ذى علم عليم على أن الدراية قد تساعده كما قيل بناء على أن إعادة الموصول وتوصيفه بالايمان بالمنزّلين مع اشتراكه بين جميع المؤمنين واشتمال 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 مصداقاً لما معكم) مؤمنين بالكتب استقلالاً في الجملة بخلاف سائر المؤمنين، ثم المتبادر من أهل الكتاب أهل التوراة والانجيل وحمله على أهل الانجيل خاصة وقد آمن منهم أربعون واثنتان وثلاثون جاءوا مع جعفر من أرض الحبشة وثمانية من الشام لتساعده رواية ولا دراية كما لا يخفى، والانزال الايصال والابلاغ ولا يشترط أن يكون من أعلى خلافاً لمن ادعاه نحو (فاذا نزل بساحتهم) أى وصل وحل وانزال الكتب الآلهية 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 فحفظه الملك وأداه بأى نوع كان من الاداء *

وذهب بعض السلف إلى أنه من المتشابه الذي نجزم به من غير بحث عن كيفية وقال الحكاء إن نفوس الأنبياء عليهم السلام قدسية فتقوى على الاتصال بالملأ الأعلى فينتقش فيها من الصور ما ينتقل الى القوة المتخيلة والحس المشترك فيرى كالمشاهد 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 مبنيان للفعول وقرأهما النخمي وأبو حيوة ويزيد بن قطيب مبنيين للفاعل وقرىء شاذاً - بما أنزل إليك - بتشديد اللام ووجه ذلك أنه أسكن لام أنزل ثم حذف همزة إلى ونقل كسرتها إلى اللام فالتقى المثلان فأدغم . وضمير الفاعل قيل الله وقيل جبريل عليه السلام . وفي البحر أن فيه التفاتاً لتقدم (. . . بمارزقناهم) فخرج من ضمير المتكلم إلى ضمير الغيبة ولو جرى على الأول لجاء - بما أنزلنا إليك وما أنزلنا من قبلك - وأتى سبحانه بصلة (ما) الأولى فعلاً ماضياً مع أن المراد بالمنزل جميعه لاقتضاء السياق، والسباق له من ترتب الهدى والفلاح الكاملين عليه ولوقوعه في مقابلة ما أنزل قبل ولاقتضاء يؤمنون المنبئ عن الاستمرار والجميع لم ينزل وقت تنزل الآية لأمرين: الأول إنه تغليب لما وجد نزوله على ما لا يوجد فهو من قبيل إطلاق الجزء على الكل والثاني تشبيه جميع المنزل بشيء نزل في تحقق الوقوع لأن بعضه نزل وبعضه سينزل قطعاً فيصير إنزال مجموعته مشبهاً بانزال ذلك الشيء الذي نزل فتستعار صيغة الماضي من إنزاله لانزال المجموع، هذا ما حققه من يعقد عند ذكرهم الخناصر وفيه دغدغة كبرى . وأهون منه أن التعبير بالماضي هنا للشاكلة لوقوع غير المتحقق في صحبة المتحقق، وأهون من ذلك كله أن المراد به حقيقة الماضي ويدل على الايمان بالمستقبل بدلالة النص . وما قيل من أن الايمان بما سينزل ليس بواجب إلا أن حمله على الجميع أكمل فلذا اقتصر عليه لا وجه له إذ لا شبهة في أنه يلزم المؤمن أن يؤمن بما

نزل وبأن كل ما سينزل حق وإن لم يجب تفصيله وتعيينه ، وقد ذكر العلماء أن الايمان إجمالاً بالسكتب المنزلة مطلقاً فرض عين وتفصيلاً بالقرآن المتعبد بتفاصيله فرض كفاية إذ لو كان فرض عين أدى إلى الحرج والمشقة والدين يسر لا عسر، وهذا مما لا شبهة فيه حتى قال الدواني: يجب على الكفاية تفصيل الدلائل الأصولية بحيث يتمكن معه من إزالة الشبه وإلزام المعاندين وإرشاد المسترشدين، وذكر الفقهاء أنه لا بد أن يكون في كل حد من مساقفة القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب ويحرم على الامام إخلؤها من ذلك كما يحرم إخلؤها عن العالم بالأحكام التي يحتاج إليها العامة وقيل لا بد من شخص كذلك في كل إقليم وقيل يكفي وجوده في جميع البلاد المعمورة الاسلامية ولعل هذا النزول لزول الأمر وقلة علماء الدين في الدنيا بهذا العصر

أمست يبابا وأمسى أهلها احتملوا أخنى عليها الذي أخنى على لبد

وإلى الله تعالى المشتكى وإليه الملتجى

إلى الله أشكرو إن في القلب حاجة تمر بها الأيام وهي كما هي

(والآخرة) تأنيث الآخر اسم فاعل من آخر الثلاثي بمعنى تأخر وإن لم يستعمل كأن الآخر - بفتح الخاء - اسم تفضيل منه وهي صفة في الأصل كما في - الدار الآخرة. وينشأ النشأة الآخرة - ثم غلبت كالدنيا والوصف الغالب قد يوصف به دون الاسم الغالب فلا يقال قيد أدهم للزوم التكرار في المفهوم وهو وإن كان من الدهمة إلا أنه يستعمله من لا تخطر بباله أصلاً فافهم. وقد تضاف الدار لها كقوله تعالى (ولدار الآخرة) أي دار الحياة الآخرة وقد يقابل بالاولى كقوله سبحانه وتعالى: (له الحمد في الأولى والآخرة) والمعنى هنا الدار الآخرة أو النشأة الآخرة والجمهور على تسكين لام التعريف وإقرار الهمزة التي تكون بعدها للقطع، وورش يحذف وينقل الحركة إلى اللام (والايقان) التحقق للشيء كسكونه ووضوحه يقال يقن الماء إذا سكن وظهر ماتحته وهو واليقين بمعنى خلافاً لمن وهم فيه. قال الجوهري اليقين العلم وزوال الشك يقال منه يقنت بالكسر يقيناً وأيقنت واستيقنت كلها بمعنى، وذهب الواحدى وجماعة إلى أنه ما يكون عن نظر واستدلال فلا يوصف به البدهى ولا علم الله تعالى وذهب الامام النسفي وبعض الائمة إلى أنه العلم الذي لا يحتمل النقيض، 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 وأخواتها 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 ما لا ينظر فيه إلى التجويز والشك بل إلى غلبته على القلب حتى يقال فلان ضعيف اليقين بالموت وقوى اليقين باثبات الرزق فكل ما غلب على القلب واستولى عليه فهو يقين وتفاوت هذا ظاهر، وقرأ الجمهور (يوقنون) بواو ساكنة بعد الياء وهي مبدلة منها لأنه من أيقن وقرأ النيرى همزة ساكنة بدل الواو وشاع عندهم أن الواو إذا ضمت ضمة غير عارضة كما فصل في العربية يجوز إبدالها همزة كما قيل في وجوه جمع وجه أجوه فلعل الإبدال هنا لمجاورتها للضموم فأعطيت حكمه وقد يؤخذ الجار بظلم الجار، وغاير سبحانه بين الايمان بالمنزل والايمان 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 أصحابها ما على خلاف النشأة الدنيوية مع إثبات المعاد الجسماني كيفما كان إلى غير ذلك مما هو أغرب من الايمان بالكتاب المنزل حتى أنكره كثير من الناس وخلا عن تفاصيله على ما عندنا التوراة والانجيل فليس في الاول على ما في شرح الطوالع ذكر المعاد الجسماني وإنما ذكر في كتب حزقيل وشعيا والمذكور في الانجيل إنما هو المعاد الروحاني فناسب أن يقرب هذا الأمر المهم الغريب الذي حارت عقول الكثيرين في إثباته وتهاقوا على إنكاره تهافت الفراش على النار بالايقان وهو هو إظهاراً لكمال المدح وإبداء لغاية الثناء، وتقديم المجرور للإشارة إلى أن إيقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها إلى خلاف حقيقتها مما يزعمه اليهود مثلاً حيث قالوا (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً) (ولن تمسنا النار إلا أياماً معدودة) وزعموا أنهم يتلذذون بالنسيم والارواح إذ ليس ذلك من الآخرة في شيء وفي بناء يوقنون على (هم) إشارة إلى أن اعتقاد مقابلهم في الآخرة جهل محض وتخيل فارغ وليسوا من اليقين في ظل ولا في (أولئك على هدى من ربهم) الظاهر أنه جملة مرفوعة المحل على الخبرية فان جعل الموصول الأول مفصلاً على أكثر التقادير في الثاني ويتبعه فصله بحسب الظاهر إذ لا يقطع المعطوف عليه دون المعطوف فالخبرية له وإن جعل موصولاً وأريد بالثاني طائفة مما تقدمه وجعل هو مفصلاً كان الاخبار عنه وذكر الخاص بعد العام كما يجوز أن يكون بطريق التشريك بينهما في الحكم السابق - أعني هدى للمتقين - يجوز أن يكون بطريق إفراده بالحكم عن العام وحيث تكون الجملة المركبة من الموصول الثاني وجملة الخبر معطوفة على جملة (هدى للمتقين) الموصوفين - بالذين يؤمنون بالغيب - والجملة الأولى وإن كانت مسوقة لمدح الكتاب والثانية لمدح الموصوفين بالايمان بجميع الكتب إلا أن مدحهم ليس إلا باعتبار إيمانهم بذلك الكتاب فهما متناسبتان باعتبار إفادة مدحه وفائدة جعل المدح مقصوداً 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 للمتقين مطلقاً . نعم ليس هذا الوجه في البلاغة بمرتبة فصل الموصول الأول فهو أولى، وعليه تكون الجملة مشيرة إلى جواب سؤال إمام الحكم أي إن المتقين هل يستحقون ما أثبت لهم من الاختصاص بالهدى أو عن السبب كأنه قيل ما سبب اختصاصهم أو عن مجموع الأمرين أي هل هم أحقاء بذلك وما السبب فيه حتى يكونوا كذلك؟ فأجيب بأن هؤلاء لاجل 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 للبالغة التي تضمنها تنكير هدى أو تحقيقاً للحكم بالبرهان الآتي أيضاً ولذا استغنى عن تأكيد النسبة أو الجملة الاسمية مؤكدة . وقد يقال إنه بين الجواب مرتب عليه مسببه 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 استئنافاً نحوياً ، والفصل لكامل الاتصال إذ هي كالنتيجة للصفات السابقة أو بيانها والفصل لكونها كالتصلة فكان سائلاً يقول ما اللوصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى؟ فأجيب بأن سبب اختصاصهم أنه سبحانه قدر في الأزل سعادتهم وهدايتهم فجلبتهم مطبوعة على الهداية والسعيد سعيد في بطن أمه لاسيما إذا انضم إليه الفلاح الأخرى الذي هو أعظم المطالب، أو يقال إن الجواب بشرح

ما انطوى عليه اسمهم إجمالاً من نعوت الكمال وبيان ما استدعيه من النتيجة أي الذين هذه شؤونهم أحقاه بما هو أعظم من ذلك وهذا المسلك يسلك تارة باعادة من استؤنف عنه الحديث - كأحسنه إلى زيد - زيد تحقيق بالاحسان وأخرى باعادة صفته - كأحسنه إلى زيد صديقك القديم - أهل لذلك وهذا أبلغ لما فيه من بيان الموجب للحكم وإيراد اسم الإشارة هنا بمنزلة إعادة الموصوف بصفاته المذكورة مع ما فيه من الأشعار بكمال تميزه بها وانتظامه لذلك في سلك الأمور المشاهدة مع الإيماء إلى بعد منزلته وعلو درجته ، هذا وجعل أولئك وحده خبراً أو (على هدى) حال بعيد كجعله بدلاً من - الذين - والظرف خبراً وإنما كتبوا واوياً في (أولئك) للفرق بينه وبين إليك الجار والمجرور كما قيل ، وقيل إنه لما كان مشاراً به لجمع المذكور وكان مبنياً ومبايناً للشائع من صيغ الجمع جبر في الجملة بكتابة حرف يكون في الجمع في بعض الآفات. ومن المشهور - ردوا السائل ولو بظلف محرق - وفي قوله سبحانه (على هدى) استعارة تمثيلية تبعية حيث شئت حال أولئك - وهي تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به - بحال من اعتلى الشيء ورابه ثم استعير للحال التي هي المشبه المتروك كلمة الاستعلاء المستعملة في المشبه به وإلى ذلك ذهب السعد، وأنكر السيد اجتماع التمثيلية والتبعية لأن كونها تبعية يقتضي 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 مركوبه 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) فإن مدلولها هو العمدة في تلك الهيئة وما عداها تابع له ملاحظ في ضمن ألفاظ منوية وإن لم تقدر في نظام الكلام فليس 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 الركبان وعقدت له المجالس وصنفت فيه الرسائل ، وأول ما وقع بينهما في مجلس تيمور - وكان الحكم نعمان الخوارزمي المعتزلي - فحكم - والظاهر أنه لا مرما - للسيد السند والعلماء إلى اليوم فريقان في ذلك ولا يزالون مختلفين فيه إلا أن الأكثر مع السعد . وأجابوا عن شبهة السيد بأن انتزاع شيء من أمور متعددة يكون على وجوه شتى فقد يكون من مجموع تلك الأمور كالأمر كالأمر كالأمر كالأمر وقد يكون من أمر بالقياس إلى آخر كالأضافات وقد يكون بعضه من أمر وبعضه من آخر وعلى الأولين لا يقتضي تركيبه بل تعدد مأخذه فيجوز حينئذ أن يكون المدلول الحرفي لكونه أمراً إضافياً كالأستعلاء حالة منتزعة من أمور متعددة فلجربانها في الحرف تكون تبعية ولكون 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 وما عليه في كتابنا - الأجوبة 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 يهيء لهم أسباب السعادتين ويمن 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 أنزل اليه صلى الله تعالى عليه وسلم لنسخه ما قبله . و (من) لا ابتداء الغاية أو للتبويض على حذف مضاف أي من هدى ربهم، ومعنى كون ذلك منه سبحانه أنه هو الموفق لهم والمفيض عليهم من بحار لطفه وكرمه وإن توسطت هناك أسباب عادية ووسائط صورية على أن تلك الوسائط 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 الادغام 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 لاقت (١) لا مآء (وَأَوْلَيْكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ه) الفلاح الفوز والظفر بادراك البغية وأصله الشق والقطع ويشاركه في معنى الشق مشاركه في الفاء والعين نحو - فلي وفاق وفلذ - وفي تكرار اسم الإشارة إشارة إلى أن هؤلاء المتصفين بتلك الصفات يستحقون بذلك الاستقلال بالتمكن في الهدى والاستبداد بالفلاح والاختصاص بكل منهما ولولاه لربما فهم اختصاصهم بالمجموع فيوهم تحقق كل واحد منهما بالانفراد فيمن عداهم وإنما دخل العاطف بين الجملتين لكونهما واقعتين بين كمال الاتصال والانفصال لانهما وإن تناسبا مختلفان مفهومًا ووجوداً فإن الهدى في الدنيا والفلاح في الآخرة وإثبات كل منهما مقصود في نفسه وبهذا فارقا قوله تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) فالثانية فيه مؤكدة للأولى إذ لا معنى للتشبيه إلا بالانعام المبالغة في الغفلة فلا مجال للعطف بينهما و (هم) يحتمل أن يكون فصلاً أو بدلاً فيكون (المفلحون) خبراً عن أولئك أو مبتدأً - والمفلحون - خبره والجملة خبر (.. أولئك) وهذه الجملة لا تخلو عن إفادة 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 الاسمية أو ألحق بالصفة المشبهة فهي إما للعهد الخارجي للدلالة على أن المتقين هم الذين بلغك أنهم مفلحون في العقبي وضمير الفصل إما للقصر - أو لمجرد تأكيد النسبة ولا استبعاد في جريان القصر قلباً أو تعييناً بل إفراداً 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 لمجرد 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 أوهن من بيت العنكبوت فلا يصلح للاستدلال لأن الفلاح عدم الدخول أو لأن انتفاء كمال الفلاح كما يقتضيه السياق ، والسباق لا يقتضى انتفاءه مطلقاً ولا حاجة إلى حمل المتقين على المجتنبين للشرك ليدخل العاصي فيهم لأن الإشارة ليست اليهم فقط فلا يجدي نفعا ككون الصفة مادحة كما لا يخفى ، وههنا سر دقيق وهو أنه سبحانه وتعالى حكى في مفتتح كتابه الكريم مدح العبد لباريه بسبب إحسانه اليه وترقى فيه ثم مدح الباري هنا عبده بسبب هدايته له وترقى فيه على أسلوب واحد فسبحانه من آله ما جدم أسدى جيلا ، وأعطى جزيلا ، وشكر قليلا ، فله الفضل بلا عد ، وله الحمد بلا حد •

(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٦) كلام مستأنف يتميز به حال الكفرة

(١) قوله إذا لاقت كذا بخطه والاولى لاقتا لما هو ظاهره مصححه

الغواية المردة العتاة سيق إثر بيان بديع أحوال أضدادهم المتصفين بنعوت الكمال الفائزين بمطالبهم في الحال والمآل، ولم يعطف على سابقه عطف القصة على القصة لان المقصود من ذلك بيان اتصاف الكتاب بغاية الكمال في الهداية تقريرا لكونه يقينا لا مجال للشك فيه، ومن هذا بيان اتصاف الكفار بالاصرار على الكفر والضلال بحيث لا يجدي فيهم الانذار، والقول إنهما مسوقان لبيان حال الكتاب وأنه هدى لقوم وليس هدى لآخرين لا يجدي نفعا لان عدم كونه هدى لهم مفهوم تبعا لامقصود أصالة على أن الانتفاع به صفة كمال له يؤيد ما سبق من تفخيم شأنه وإعلاء مكانه بخلاف عدم الانتفاع. وقيل إن ترك العطف لكونه استئنافا آخر كأنه قيل ثانيا ما بالغير لم يهدوا به؟ فأجيب بأنهم لا عرضهم وزوال استعدادهم لم ينجع فيهم دعوة الكتاب إلى الايمان وايس بشيء لانه بعد ما تقرر أن تلك الاوصاف المختصة هي المقتضية لم يبق لهذا السؤال وجه، وأغرب من هذا تخيل أن الترتك 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 إياهم لتردهم وتعتهم لا لقصور في الكتاب

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر
والعطف في قوله تعالى (إن الأبرار لفي نعم وإن الفجار لفي جحيم) لاتحاد الجامع إذ الجملة الأولى مسوقة لبيان ثواب الاخيار، والثانية لذكر جزاء الأشرار مع ما فيهما من الترصيع والتقابل وقد عد التضاد وشبهه جامعا يقتضى العطف لان الوهم ينزل المتضادين منزلة المتضايين فيجتهد 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 يناسبه التأكيد وتعريف الموصول إما للعهد (١) والمراد من شافهم وَالشَّافِعِيُّ بالانذار في عهده وهم مصرون على كفرهم أو للجنس كما في قوله تعالى (مثل الذي ينطق بما لا يسمع) وكقول الشاعر:

ويسمى إذا أبى ليهدم صالحى وليس الذى يبنى 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 فقبل يخصه وقيل لا وقيل بالوقف ومثله بقوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) فان الضمير في بعولتهن للرجعيات فقط. وما ذكره بعض أجلة المفسرين أن المخصص هنا الخبر أورد عليه إن تعين المخبر عنه بمفهوم الخبر ينافى ما تقرر من أن المخبر عنه لا بد أن يكون متعينا عند المخاطب قبل ورود الخبر فلو توقف تعين المخبر عنه على الخبر لزم الدور. والكفر بالضم مقابل الايمان وأصله المأخوذ منه الكفر - بالفتح - مصدر بمعنى الستر يقال كفر يكفر 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 ستر النعمة خاصة وفي مقابل الايمان لان فيه ستر الحق ونعم الفيض المطلق، وقد صعب على المتكلمين تعريف الكفر الشرعى الغير التبعي واختلفوا في تعريفه على حسب اختلافهم في تعريف الايمان إلا أن الذى عول عليه الشافعية

(١) وهو الاولى دراية ورواية اهمه (٢) مثل ذلك لابن الطيب 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 نصرأفاده
شراح 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 فيه نص وهو من الامور الظاهرة التي يشترك في معرفتها سائر الناس كالصلاة وتحريم الخمر ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فليس بكافروا من جحد مجمعا عليه ظاهرا لانص فيه في الحكم بتكفيره خلاف، وأما ساداتنا الحنفية رضى 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 وكأنه لذلك قال ابن الهمام: 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 حماية لحريم الدين وصيانة 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 الرازى وغيره إلا لانهم كفروا به لكونه علامة ظاهرة على أمر باطن وهو التكذيب لأن الظاهر أن من يصدق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لا يأتي به فحيث أتى به دل على عدم التصديق وهذا إذا لم تقم قرينة على ما ينافي تلك الدلالة ولهذا قال بعض المحققين: إن لبس شعار الكفرة سخريه بهم وهزل لا ليس بكفر. وقال مولانا الشهاب وليس بعيد إذا قامت القرينة وأنا أقول إذا قامت القرينة على غرض آخر غير السخريه والهزل لا كفر به أيضاً كما يظنه بعض من ادعى العلم اليوم وليس منه في قبيل ولا دبير ولا في العير ولا النفير ثم الانكار هنا بمعنى الجحود ولا يرد أن من تشكك أو كان خالياً عن التصديق والتكذيب ليس بمصدق ولا جاحد وأنه قول بالمنزلة بين المنزلتين وهو باطل عند أهل السنة لأنه يجوز أن يكون كفر الشاك والخالي لأن تركهما الاقرار مع السعة والاعمال بالكلية دليل كما قاله السالكوتى على التكذيب كما أن التلظظ بكلمة الشهادة دليل على التصديق وقيل هو ههنا من أنكرت الشيء جهته فلا ورود أيضاً، وفيه أن الانكار بمعنى الجهل يقابل المعرفة فيلزم 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 أيضاً يقول باقامة بعض الافعال والاقوال مقام عدم التصديق واعتراض على أخذ الضرورة بأن ما ثبت بالاجماع قد يخرج من الضروريات وكذا براءة عائشة رضى الله تعالى عنها ثبتت بالقرآن، وأدلتها اللفظية غير موجبة للعلم فتخرج عن الضروريات أيضاً وأجيب بأن خروج ما ثبت بالاجماع عن الضروريات ممنوع والدلالة اللفظية تفيد العلم بانضمام القرائن وهي موجودة في براءة عائشة رضى الله تعالى عنها ولقد عد أصحابنا رضى الله تعالى عنهم في باب الاكفار أشياء كثيرة لا أراها توجب إكفاراً والاخراج عن الملة أمر لا يشبهه شيء فينبغي الاتئاد في هذا الباب مهما أمكن، وقول ابن الهمام: أرفق بالناس وفي أبقار الافكار في هذا البحث ما يقضى منه العجب ولا أرغب في طول بلاطول وفضول بلا فضل. واستدل المعتزلة بهذه الآية ونحوها على حدوث كلامه سبحانه وتعالى لاستدعاء صدق الاخبار بمثل هذا الماضى سابقة المخبر عنه أعنى النسبة بالزمان وكل مسبوق بالزمان حادث، وأجيب بأن سبق المخبر عنه يقتضى تعلق كلامه الازلى بالمخبر عنه فاللازم سبق المخبر عنه على التعلق وحدثه وهو لا يستلزم حدوث الكلام كما في عليه تعالى بوقوع الأشياء فان له تعلقاً حادثاً مع عدم حدوثه أو يقال إن ذاته تعالى وصفاته

(١) ولا يحتاج الى ان (بن) يجوز جعل الشارع بعض المنهيات علامة للتكذيب فيحكم بكفر مرتكبه اه منه

لما لم تكن زمانية يستوى اليها جميع الأزمنة استواء جميع الامكنة فالانواع كل منها حاضر عنده في مرتبته واختلاف التعبيرات بالنظر إلى المخاطب الزماني رعاية للحكمة في باب التفهيم، 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 بتثنية (سى) إلا شذوذاً وكأنه في الأصل مصدر كما قاله 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 الأمرين بقوله سبحانه (أنذرتهم أم لم تنذرهم) أو خبر لما بعده أى إنذارك وعدمه سيان وهو المشهور على السنة الطلبة في مثله . وأورد عليه أمور . الأول أن الفعل لا يسند إليه . الثانى أنه مبطل لصدارة الاستفهام . الثالث أن الهمزة و (أم) موضوعان لأحد الأمرين 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 لالتباس المبتدأ بالفاعل . ويحاجب أما عن الأول فبأنه من جنس الكلام المهجور فيه جانب اللفظ إلى جانب المعنى، والعرب تميل في مواضع من كلامهم مع المعاني ميلاً بينا 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 - بيض 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 لا تتأني فيما إذا كان المعادلان - أو أحدهما بعد همزة التسوية - جملة اسمية كما في قوله تعالى: (سواء عليكم أذعوتهم أم أتم 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 فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء) وكقوله سبحانه وتعالى: (أعنده علم الغيب فهو يرى) ألا ترى أن الفاء جواب الاستفهام وهى تصرف الفعل بعدها إلى الانتصاب بأن مضمرة والفعل المنصوب مصدر لا محالة حتى كأنه قال أعنده علم الغيب فرؤيته وهل بينكم شركة فاستواء، وأما عن الثانى والثالث فبأن الهمزة و (أم) انسلخا عن معنى الاستفهام عن أحد الأمرين ولما كانا مستويين في علم المستفهم جعلنا مستويين في تعلق الحكم بهما، ولهذا قيل تجوز بهما عن معنى الواو العاطفة الدالة على اجتماع متعاطفها 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 الا نذار وعدمه سواء من غير نظر إلى التساوى حتى يقال إذا كان تقدير المبتدأ المتساويان يلغو حمل 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 بمثله عن أبي علي الفارسى، وكلام المولى الفنارى يحوم حول هذا الحى، وذهب بعض المحققين إلى أنهما في الاصل للاستفهام عن أحد الأمرين 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

(١) أى فى إعراب الحماسة اه منه

الجدوى وهذا على ما فيه تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه و مثله ما ذكر العامل من أن تمام معناها الاستواء والاستفهام معا فجردا عن معنى الاستفهام وصارا مجرد الاستواء ولتكرر الحكم بالاستواء بمعنى واحد يحصل التأكد كأنه قيل سواء الانذار وعدمه سواء وهو بعيد عن ساحة التحقيق كما لا يخفى ويوهم قولهم بالتجريد أن هناك مجازاً مرسلأ استعمال فيه الكل في جزئه ، والتحقق إنه إما استعارة أو مستعمل في لازم معناه ثم المشهور أنه لا يجوز العطف بعد سواء بأو إن كان هناك همزة التسوية حتى قال في المعنى: إنه من لحن الفقهاء، وفي شرح الكتاب للسيراني (سواء) إذا دخلت بعدها ألف الاستفهام لزم (أم) لسواء على أقت أم قعدت فاذا عطف بعدها أحد اسمين على آخر عطف بالواو لا غير نحو سواء عندى زيد وعمرو فاذا كان بعدها فعلا ن بغير استفهام عطف أحدهما على الآخر - بأو - كقولك سواء على قمت أو قعدت فان كان بعدها مصدران مثل سواء على قيامك وقعودك فلك العطف بالواو وبأو . وإنما دخلت في الفعائين بغير استفهام لما في ذلك من معنى المجازاة، فتقدير المثال إن قمت أو قعدت فهما على سواء ، والظاهر من هذا بيان استعمال العرب - لسواء - ولم يحك في شيء من ذلك شذوذاً فقراءة ابن محيصة من طريق الزعفراني - سواء عليهم أنذرتهم أو لم تنذرهم - شاذة رواية فقط لاستعمالها كما يفهمه كلام ابن هشام فانهم هذا المقام فقد غلط فيه أقوام بعد أقوام . وأما عن الرابع فبان النحاة قد صرحوا بتخصيص ذلك بالخبر الفعلي دون الصفة نحو زيد قام فلا يقدم لالتباس المبتدأ بالفاعل حيثنذ فاذا لم يمتنع 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 الأمانة وبلغ الرسالة وإتمام يؤمنوا لسبق الشقاء ودرك القضاء لالتقصير منه وحاشاه فهو وإن أفاد اليأس فيه تسلية 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 للضرورة كدعاء عليه ليس بشي لان (سواء) تستعمل مع على مطلقاً فيقال- مودتى دائماً سواء على أذرت أم لم تزر - (والانذار) التخويف مطلقاً أو الإبلاغ وأكثر ما يستعمل في تخويف عذاب الله تعالى ويتعدى إلى اثنين كقوله تعالى: (إنا أنذرناكم عذاباً قريباً) (فقل أنذرتكم صاعقة) فالمفعول الثاني هنا محذوف أى العذاب ظاهراً ومضمراً واستحسن أن لا يقدر ليعم ، وفي البحر : الانذار الاعلام مع التخويف في مدة تسع التحفظ من الخوف فان لم تسع فهو إشعار وإخبار لا إنذار ولم يذكر سبحانه البشارة لأنها تفهم بطريق دلالة النص لان الانذار أوقع في القلب وأشد تأثيراً فاذا لم ينفع كانت البشارة بعدم النفع أولى . وقيل لا محل للبشارة هنا لان الكافر ليس أهلاً لها . وقوله عز من قائل (لا يؤمنون) يحتمل أن تكون مفسرة لاجمال ما قبلها بما فيه الاستواء والكفر وعدم نفع الانذار في الماضي بحسب الظاهر مسكوت فيه عن الاستمرار (ولا يؤمنون) دال عليه ومبين له فلا حاجة إلى القول بأن هذا بالنظر إلى مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن أنه إخبار عن المصرين وهي حيثنذ لا محل لها من الاعراب كما هو شأن الجمل المفسرة ، وعند الشلوين لها محل لانها عطف بيان عنده ويحتمل أن تكون حالاً مؤكدة لما قبلها وصاحب الحال ضمير عليهم أو أنذرتهم وليس هذا كزيد أبوك عطوفاً لفقد ما يشترط (١) في هذا النوع ههنا وأن

(١) فقد اشترط النحاة في الوقوع بعد جملة اسمية طرفاً ما مرفقان جامدان وعاملها محذوف أبداً منه

(٢-١٧ - ج ١ تفسير روح المعاني)

تكون بدلاً، إما بدل اشتمال لا اشتمال عدم نفع ما مر على عدم الايمان، أو بدل كل لأنه عينه بحسب المآل 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 كالعلة للحكم لدالاتها على قسوة قلوبهم وعدم تأثرها بالانذار 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 - أم لم تنذر - 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 بين أي بين الهمزة والواو (١) وعن الخليل أنه قرأ سوء عليهم 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 - أنذرتهم بتحقيق الهمزتين وهو الأصل، وأهل الحجاز لا يرون الجمع بينهما طلباً للتخفيف فقرأ الحرميان وأبو عمرو وهشام بتحقيق الأولى وتسهيل الثانية إلا أن أبا عمرو وقالون وإسماعيل بن جعفر عن نافع وهشام يدخلون بينهما ألفاً وابن كثير لا يدخل . وروى تحقيقهما عن هشام مع إدخال ألف بينهما وهي قراءة ابن عباس وابن أبي إسحاق . وروى عن ورش كابن كثير وكقالون إبدال الهمزة الثانية ألفاً فيلتقى سا كنان على غير حدتها 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 الأداء، ورواية المصريين عن ورش وأهل بغداد يروون التسهيل بين بين كما هو القياس فلا يكون الطعن فيها طعناً فيما هو من السبع المتواتر إلا أن المعتزلي أساء الأدب في التعبير، وقد احتج بهذه الآية وأمثالها من قال بوقوع التكليف بالمتنع لذاته 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 كذباً وشمل إيمانهم الايمان بأنهم لا يؤمنون لسكونه 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 كذباً واجتماع الضدين محال وما يستلزم المحال محال (وأجيب) بأن إيمانهم ليس من المتنازع فيه لأنه أمر ممكن في نفسه وباخباره سبحانه وتعالى بعدم الايمان لا يخرج من الامكان ، غاية أنه يصير ممتنعاً بالغير واستلزام وقوعه الكذب أو اجتماع الضدين بالنظر إلى ذلك لأن إخباره تعالى بوقوع الشيء أو عدم وقوعه لا ينفي القدرة عليه ولا يخرج من الامكان الذاتي لامتناع الانقلاب وإنما ينفي عدم وقوعه أو وقوعه فيصير ممتنعاً بالغير واللازم للمكن أن لا يلزم من فرض وقوعه نظراً إلى ذاته محال ، وأما بالنظر إلى امتناعه بالغير فقد يستلزم الممتنع بالذات كما استلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب . وقيل في بيان استحالة إيمانهم بأنهم لا يؤمنون أنه تكليف بالنقيضين لأن التصديق في الاخبار بأنهم لا يصدقونه في شيء يستلزم عدم تصديقهم في ذلك والتكليف بالشيء تكليف بلوازمه ، وقوبل بالمنع لاسيما اللوازم العدمية . وقيل لأن تصديقهم في أن لا يصدقوه يستلزم أن لا يصدقوه وما يستلزم وجوده عدمه محال ، ورد بأنه يجوز أن يكون ذلك الاستلزام

(١) ولما على هذا وار لا ياء وفي المشهور همزتها منقلبة عن ياء فهو من باب طويت اه منه

لامتناعه بالغير كما فيما نحن فيه ، وقيل لأن إزعاج الشخص بخلاف ما يجد في نفسه محال، واعترض بأنه يجوز أن لا يخلق الله تعالى العلم بتصديقه فيصدقه في أن لا يصدقه نعم إنه خلاف العادة لكنه ليس من الممتنع بالذات كذا قيل ، ولا يخلو المقام بعد عن شيء وأي شيء ، والبحث طويل واستيفاه هنا كالتكليف بما لا يطاق وسيأتينا إن شاء الله تعالى على أهم وجهه ثم فائدة الانذار بعد العلم بأنه لا يثمر استخراج سر ما سبق به العلم التابع للمعلوم من الطوع والایاباء في المكافين (كثلا 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 أهلكناهم بعداب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) فأرسل رسلا مبشرين ومنذرين ليستخرج ما في استعدادهم من الطوع والایاباء - فهلك 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 والایاباء بحسب الاستعداد الأزلي فيرتب عليه الفعل أو الترك بالمشيئة السابقة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت الأزلي فيرتب عليه النفع والضرر من الثواب والعقاب وإنما قامت الحجة على الكافر لأن ما امتنع من الايمان به بعد بلوغ الدعوة وظهور المعجزة من الايمان لو كان تمتعاً لذاته مطلقاً لما وقع من أحد لكنه قد وقع فعلم أن عدم وقوعه منه كان عن إباء ناشئ من استعداده الأزلي باختياريه السيء وإن كان إباءؤه بخلق الله تعالى به فان فعل الله تعالى تابع لمشيئته التابعة لعلبه التابع للمعلوم والمعروف من حيث ثبوته الأزلي غير مجعول فتعاقب العلم به على ما هو عليه في ثبوته الغير المجعول مما يقتضيه استعداده الأزلي ثم الارادة تعلق بتخصيص ما سبق العلم به من مقتضى استعداده الأزلي فأبرزته القدرة على طبق الارادة قال تعالى : (أعطى كل شيء خلقه) فهذا قال : (قل لله الحجة البالغة فلو شاء هداكم أجمعين) لكنه لم يشأ إذ لم يسبق به العلم لكونه كاشفا للمعلوم وما في استعداده الأزلي فالمعلوم 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 نوزع لأن الله تعالى (قد أعطى كل شيء خلقه) وما يقتضيه استعداده وما نقص منه شيئا ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم : « فمن وجد خيراً فليحمد الله » فان الله متفضل بالايحاد لا واجب عليه ومن وجد غير ذلك فلا يلو من إلا نفسه لأنه ما أبرز قدرته بوجوده ورحمته مما اقتضته الحكمة من الأمر الذي لا خير فيه له إلا لكونه مقتضى استعداده فالحمد لله على كل حال ونعوذ به من أحوال أهل الزيغ 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 عهدى كما مر كان فيه معجزة لاخباره بالغيب وهو موت أولئك على الكفر كما كان ^أ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشوة ولهم عذاب عظيم ^د إشارة إلى برهان لمي للحكم السابق كما أن سواء عليهم الخ على تقدير كونه اعتراضاً برهاناً لاني، فالختم والتغشية مسبيان عن نفس الكفر، واقتراف المعاصي سبيان للاستمرار على عدم الايمان أو الاستواء الانذار وعدمه فالقطع لأنه سؤال عن سبب الحكم، والختم الوسم بطابع ونحوه والآثر الحاصل ويتجاوز بذلك تارة في الاستيثاق من الشيء والمنع منه اعتباراً بما يحصل من المنع بالختم على الكتب والأبواب، وتارة في تحصيل أثر عن أثر اعتباراً بالنقش الحاصل، وتارة يعتبر معه بلوغ الآخر، ومنه ختمت القرآن والغشوة - على ما عليه السبعة - بكسر الغين

المجمعة من غشاه إذا غطاه، قال أبو علي: ولم يسمع منه فعل إلا ياتي فالواو مبدلة من الياء عنده أو يقال لعل له مادتين وفعالة عند الزجاج لما اشتمل على شيء كاللفاقه ومنه أسماء الصناعات كالخياطة لاشتغالها على ما فيها وكذلك ما استولى على شيء كالخلاقه، وعند الراغب: هي لما يفعل به الفعل كاللف في اللفاقه فان استعملت في غيره فعلى التشبيه، وبعضهم فرق بين ما فيه هاء التأنيت وبين ما ليس فيه، فالاول اسم لما يفعل به الشيء كآلة نحو حزام وإمام، والثاني لما يشتمل على الشيء ويحيط به (١) وحمل الظاهريون الختم والتغشية على حقيقتها وفوضوا الكيفية إلى علم من لا كيفية له سبحانه، وروى عن مجاهد أنه قال: إذا أذنب العبد ضم من القلب هكذا - وضم الخنصر - ثم إذا أذنب ضم هكذا - وضم البنصر - وهكذا إلى الإبهام ثم قال: وهذا هو الختم والطبع والرين، وهو عندي غير معقول، والذي ذهب إليه المحققون أن الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الأواني لاحتاد هيئة في القلب والسمع مانعة من نفوذ الحق اليها كما يمنع نقش الخاتم - تلك الظروف - من نفوذ ما هو بصدد الانصباب فيها فيكون استعارة محسوس لمعقول بجامع عقلي وهو الاشتمال على منع القابل عما من شأنه أن يقبله ثم اشتق من الختم ختم، وفيه استعارة تصريحية تبعية، وأما الغشاوة فقد استعيرت من معناها الأصلي لحالة في أبصارهم مقتضية لعدم اجتنائها الآيات والجامع ما ذكره، فهناك استعارة تصريحية أصلية أو تبعية إذا أولت الغشاوة بمشتق أو جعلت اسم آلة على ما قيل، ويجوز أن يكون في الكلام استعارة تمثيلية بأن يقال شبهت حال قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من الاستنفاع بها بحال أشياء معدة للانتفاع بها في مصالح مهمة مع المنع من ذلك بالختم والتغطية ثم يستعار للشبه اللفظ الدال على المشبه به فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركبا والجامع عدم الانتفاع بما أعد له بسبب عروض مانع يمكن فيه كالمانع الأصلي وهو أمر عقلي منتزع من تلك العدة (٢) ثم إن إسناد الختم 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 بالختم وهو قبيح يمتنع صدوره عنه تعالى على قاعدتهم التزموا للآية تأويلات ذكر الزمخشري جملة منها حتى قال: الشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر إلا أن الله سبحانه وتعالى لما كان هو الذي أقدره أو مكنه أسند الختم إليه كما يسند إلى السبب نحو - بنى الأمير المدينة، وناقاة حلوب - وأنا أقول: إن ماهيات الممكنات معلومة له سبحانه أزلا فهي متميزة في أنفسها تميزاً ذاتياً غير مجعول لتوقف العلم بها على ذلك التميز وإن لها استعدادات ذاتية غير مجعولة أيضا مختلفة الاقتضات والعلم الإلهي متعلق بها كاشف لها على ما هي عليه في أنفسها من اختلاف استعداداتها التي هي من مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو واختلاف مقتضيات تلك الاستعدادات فاذا تعلق العلم

(١) وهذا في غير المصادر وأما فيها فمن أبي علي فعالة - بالكسر في المصادر - يحيى بما كان صنعة ومعنى متقلداً كالكتابة والخلاقة وبالفتح في غيره فافهم. اهـ منه (٢) وليس للإسناد إلى الخاتم والغشى 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؟ ارتضى الشريف المرتضى الثاني وغيره الأول، وعليه إنما صرح بالختم والتغشية لأنهما الأصل والعمدة في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقي الأجزاء بألفاظ متخيلة إذ لا بد في التركيب من ملاحظات قصدية متعلقة بتلك الأجزاء ولا سبيل إلى ذلك إلا بتخييل الألفاظ بأزائها تدبر وافهم اهـ منه

الالهى بها على ما هي عليه مما يقتضيه استعدادها من اختيار أحد الطرفين الخير والشر تعلق الإرادة الالهية بهذا الذي اختاره العبد بمقتضى استعداده فيصير مراده بعد تعلق الإرادة الالهية مراداً لله تعالى فاخياره الازلى بمقتضى استعداده متبوع للعلم المتبوع للإرادة مراعاة للحكمة وأن اختياره فيما لا يزال تابع للإرادة الازلية المتعلقة باختياره لما اختاره، فالعباد منساقون إلى أن يفعلوا ما يصدر عنهم باختيارهم لا بالأكره والجبر وليسوا مجبورين في اختيارهم الازلى لأنه سابق الرتبة على تعلق العلم السابق على تعلق الإرادة والجبر تابع للإرادة التابعة للعلم التابع للعلوم الذي هو هنا اختيارهم الازلى فيمتنع أن يكون تابعا لما هو متأخر عنه بمراتب، فما مرشئ يبرزه الله تعالى بمقتضى الحكمة ويفيضة على الممكنات إلا وهو مطلوبها بلسان استعدادها وما حرمتها سبحانه شيئاً من ذلك كما يشير إليه قوله تعالى : (أعطى كل شيء خلقه) أى الثابت له في الازل مما يقتضيه استعداده الغير المجعول، وإن كانت الصور الوجودية الحادثة مجعولة . وقوله تعالى : (فألهما فجورهما وتقواها) أى الثابتين لها في نفس الامر والكل من حيث أنه خلقه حسن لكونه بارزاً بمقتضى الحكمة من صانع مطلق لا حاكم عليه ولهذا قال عز شأنه (أحسن كل شيء خلقه) و (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) أى من حيث أنه مضاف إليه ومفاض منه وإن تفاوت من جهة أخرى وافترق عند إضافة بعضه إلى بعض، فعلى هذا يكون الختم منه سبحانه وتعالى دليلاً على سواء استعدادهم الثابت في علمه الازلى الغير المجعول بل هذا الختم الذي هو من مقتضيات الاستعداد لم يكن من الله تعالى إلا إيجاداً وإظهار يقينه طبق ما علمه فيهم أزلاً حيث لا جعل (وما ظلمهم الله) تعالى في إظهاره إذ من صفته سبحانه إفاضة الوجود على القوابل بحسب القابليات على ما تقتضيه الحكمة (ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) حيث كانت مستعدة بذاتها لذلك فحينئذ يظهر أن إسناد الختم إليه تعالى باعتبار الإيجاد حقيقة ويحسن الذم لهم به من حيث دلالة على سوء الاستعداد وقبح ما انطوت عليه ذواتهم في ذلك الناد (فالبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكداً) وأما ما ذكره المفسرون من أن إسناد الختم إليه تعالى باعتبار الخلق فسلم لا كلام لنافيه ، وأما إن الذم باعتبار كون ذلك مسيئاً عما كسبه الكفار الخ فنقول فيه : إن أرادوا بالكسب ما شاع عند الأشاعرة من مقارنة الفعل لقدرة العبد من غير تأثير لها فيه أصلاً وإنما المؤثر هو الله تعالى فهو مع مخالفته لمعنى الكسب وكونه (كسر اب ببيعة بحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً) لا يشفي عيلاً ولا يروى غليلاً إذ للخصم أن يقول أى معنى لزم العبد بشيء لا مدخل لقدرة فيه إلا كمدخل اليد الشلاء فيما فعلته الأيدي السليمة وحينئذ يتأتى ما قاله الصاحب بن عباد في هذا الباب : كيف يأمر الله تعالى العبد بالإيمان وقد منعه منه وينهاه عن الكفر وقد حمّله عليه، وكيف يصرفه عن الإيمان ثم يقول (أنى يصرفون) ويخلق فيهم الألفك ثم يقول (أنى تؤفكون) وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول (لم تكفرون) وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول (لم تلبسون الحق بالباطل) وصدّهم عن السبيل ثم يقول (لم تصدقوا عن سبيل الله) وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال (وماذا عليهم لو آمنوا) وذهب بهم عن الرشد ثم قال (وأين تذهبون) وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال (فما لهم عن التذكرة معرضين) ؟ فإن أجابوا بأن الله أن يفعل ما يشاء ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) قلنا لهم : هذه كلمة حق أريد بها باطل وروضة صدق ولكن ليس لكم منها حاصل لأن كونه تعالى لا يسأل عما يفعل ليس إلا لأنه حكيم لا يفعل ماعنه يسأل وإذا قلتم لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومه فوجه مطالبته

العبد بأفعاله كوج: مطالبته بأن يثبت في نفسه ألوانا وإدراكات وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال، وفيه إبطال الشرائع العظام ورد ماورد عن النبيين عليهم الصلاة والسلام. وإن أرادوا بالكسب فعل العبد استقلالاً ما يريد هو وإن لم يرده الله تعالى فهذا مذهب المعتزلة وفيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقحام ورطات الضلال وسلوك مهامه الوبال

فما ولو قسمن على الغواني لما أمرن إلا بالطلاق

وإن أرادوا به تحصيل العبد بقدرته الحادثة حسب استعداده الأزلي المؤثرة لاستقلال بل باذن الله تعالى ما تعلقت به من الأفعال الاختيارية مشيئته 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 وإمارة 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 خبطوها وفي مهواة من الأهواء أهبطوها ولكم نزلوا عن منصة الإيمان بالنص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة واستيفاء لما كتب عليهم من المحنة وطالما استوخموا من السنة المناهل العذاب ووردوا من حميم البدعة موارد العذاب، والشبهة التي تدندن هنا حول الحى أن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لله تعالى لما نعاهما على عباده ولا عاقبهم بها ولا قامت حجة الله تعالى عليهم وهي أوهى من بيت العنكبوت وإنه لا وهن البيوت، وقد علمت جوابها بما قدمناه لك - وليكن على ذكر منك - على أنا نرجع فنقول إن أسندوا الملازمة - وكذلك يفعلون - إلى قاعدة التحسين والتقيح، وقالوا: معاينة الإنسان مثلا بفعل غيره قبيحة في الشاهد لاسيما إذا كانت من الفاعل فيلزم طرد ذلك غائبا، قبل. ويقبح في الشاهد أيضا أن يمكن الإنسان عبده من القبائح والفواحش برأى ومسمع ثم يعاقبه على ذلك مع القدرة على ردعه ورده من الأول عنها وأتم تقولون إن القدرة التي بها يخاق العبد الفواحش لنفسه مخلوقة لله تعالى على علم منه عز وجل أن العبد يخاق بها لنفسه ذلك فهو بمثابة إعطاء سيف بآثر لفاجر يعلم أنه يقطع به السبيل ويسبى به الحریم وذلك في الشاهد قبيح جزءاً (فإن قالوا) ثم حكمة - تأثر الله تعالى بعلمها فرقت بين الغائب والشاهد فحسن من الغائب ذلك التمكين ولم يحسن في الشاهد (قلنا على سبيل التنزل والموافقة لبعض للناس) ما المانع أن تكون تلك الأفعال مخلوقة لله تعالى ويعاقب العبد عليها لمصلحة وحكمة أسأثر بها كما فرغتم منه الآن حذو القذة بالقذة ١٩ على أن كون الخاتم في الحقيقة هو الشيطان مما لا يقدم عليه حتى الشيطان ألا تسمعه كيف قال (فبعزتك لا غوينهم أجمعين) فلا حول ولا قوة إلا بالله. وليكن هذا المقدار كافياً في هذا المقام ولشحرور القلم بعد إن شاء الله تعالى على كل بانه تغريد بأحسن مقام (والقلوب) - جمع قلب - وهو في الأصل مصدر سمي 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 ويعبر عنها الحكيم بالنفس الناطقة وكونها هدف سهام القهر واللطف ومظهر الجمال والجلال ومنشأ البسط والقبض ومبدأ المحو والصحو ومنبع الأخلاق المرضية والأحوال الرديئة، وقلها تستقر على حال وتستمر على منوال - سميت قلباً - فهي متقلبة في أمره ومنقلبة

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

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

وتسمية الجسم المعروف قلباً إذا أمعنت النظر ليس إلا لتقلب هاتيك اللطيفة المشرقة عليه لأنه العضو الرئيس الذي هو منشأ الحرارة الغريزية الممدة للجسد كله ويديني بصلاحه وفساده عن صلاح هاتيك اللطيفة وفسادها لما بينهما من التعلق 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 وبنى ذلك على إثبات 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 كما هي متعززة والاشارة إلى كنه ما هنالك على أرباب الحقائق وأصحاب الدقائق متعسرة ، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه ، والعجز عن درك الإدراك إدراك . والسمع مصدر - سمع سمعاً وسماعاً - ويطلق على قوة مودعة في المصباح المفروش أو المبطل في الأذن تدرك بها الأصوات ويعبر به تارة عن نفس الأذن وأخرى عن الفعل نحو (إنهم عن السمع لمعزولون) ، والأبصار - 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 للغشاوة لتعلقها بالأعيان ويناسب الختم ما يناسب الغشاوة، وإنما قدم سبحانه الختم على القلوب هنا لأن الآية تقرير لعدم الايمان فناسب تقديم القلوب لأنها محل الايمان والسمع والأبصار طرق وآلات له - وهذا بخلاف قوله تعالى : (وختم على سمعه وقلبه) فانه 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 فان ما يوضع في خزانة إذا ختمت خزائنه وختمت داره كان أقوى في المنع عنه وأظهر في الاستقلال لان إعادة الجار تقتضي ملاحظة معنى الفعل المعدي به حتى كأنه ذكر مرتين ، ولذا قالوا في مررت بزيد وعمرو : مرور واحد، وفي مررت بزيد وعمرو : مروران، والعطف وإن كان في قوة الإعادة لكنه ليس ظاهراً مثلها في الإفادة لما فيه من الاحتمال . ووجد السمع مع أنه متعدد في الواقع ومقتضى الانتظام بالسباق واللحاق أن يجري على نمطها 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 مساهم - وهو الحاسة - ووحدها تدل على قلة مدركاتها في بادية النظر فهناك دلالة التزام ويكفي مثل ما ذكر في اللزوم عرفاً (٢) ومنه يتنبه لوجه جمع القلوب كثرة والأبصار قلة وإن كان ذلك هو المعروف في استعمال الفقهاء في جميعها على أن الاسماع قلباً قرع السمع - ومنه قراءة ابن أبي عملة في الشواذ - وعلى أسماعهم، واستشهد له بقوله :

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

(٢) وقيل في توجيه الافراد أن المراد سمع كل واحد وهذا وإن كان حقه الافراد إلا أن 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 أبلغت أسماعي
والقول بأنه وحدة اللا من عن اللبس كما في قوله :

كلوا في بعض بطنكم تعفوا فان زمانكم زمن خميص

ولأنه في الاصل مصدر والمصادر لا تجمع فروع ذلك - ليس بشيء - لأن ما ذكر مصحح لا مرجح 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 كغاشية السرج ، ومثل هذا يكفي في النكات ولا يضره ستره لجميع الجوانب كالآزار ، وما في الكشف : من أن الوجه أن الغشاوة مشهورة في أمراض العين فهي أنسب بالبصر من غير حاجة لما تكافوه ، يكشف عن حاله النظر في المعنى اللعوى من لا غشاوة على بصره .

ولعل سبب تقديم السمع على البصر مشاركته للقلب في التصرف في الجهات الست مثله دون البصر . ومن هنا قيل : إنه أفضل منه ، والحق أن كلام الحواس ضروري في موضعه ، ومن فقد حساً فقد علماً ، وتفضيل البعض على البعض تطويل من غير طائل (١) وقد قرىء بامالة أبصارهم ووجه الامالة - مع أن الصاد حرف مستعل وهو مناف لها لاقتضائها لتسفل الصوت - مناسبة الكسرة واعتبرت على الراء دون غيرها لمناسبة 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 فكسرتة بمنزلة كسرتين فقوى السبب حتى أزال المانع . ولعل مرادهم أنه متكرر طبعاً كما يدركه الوجدان إلا أنه يجب المحافظة لتلايق التقرير فانه مضر في الأداء حتى سمعت من بعض الشافعية : أن من كرر الراء في تكبيرة الاحرام لم تنعقد صلاته والعهدة على الراوي ، والجمهور على أن (على أبصارهم) خبر مقدم لغشاوة والتقديم مصحح لجواز الابتداء بالنكرة مع أن فيه مطابقة الجملة قبله لأنه 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 (وغشاوة) فليل هو على تقدير جعل كما صرح به في قوله تعالى: (وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة) ، وقيل إنه على حذف الجار ، وقال أبو حيان : يحتمل أن يكون مصدراً من معنى ختم لأن معناه غشى وستر كأنه قيل تغشية على سبيل التأكيد فيكون حينئذ قلوبهم وسمعهم وأبصارهم محتوماً عليها مغشاة ، وقيل : يحتمل أن يكون مفعول ختم والظروف أحوال أي ختم غشاوة كائنة على هذه الامور لتلايتصرف بها بالرفع والازالة ، وفي كل ما لا يخفى ، فقرة الرفع أولى ، وقرىء أيضاً بضم الغين ورفعه ، وبفتح الغين ونصبه ، وقرىء غشوة - بكسر المعجمة - مرفوعاً وبفتحها مرفوعاً ومنصوباً ، وغشية بالفتح والرفع وغشاوة بفتح المهملة والرفع ، وجوز فيه الكسر والنصب من الغشا

(١) ويحكى عن أبي يوسف عليه الرحمة أنه سئل عن اللوزينج والفيلودج - أيهما أحسن؟ فقال: لإحكم من دون حضور الخصمين فأتى بهما وأهل منهما ثم قال: كلما أردت أن أحكم لأحد علي الآخر أتى الآخر بشاهدين عدلين فيمنعني من الحكم أنه

بالفتح والقصر وهو الرؤية نهاراً لاليلاً، والمعنى أنهم يبصرون إبصار غفلة لا إبصار عبرة أو أنهم لا يرون آيات الله تعالى في ظلمات كفرهم ولوزالت أبصروها، وقال الراغب: العشاظلة تعرض للعين، وعشى عن كذا عمى قال تعالى: (ومن يعش عن ذكر الرحمن) فالمعنى حينئذ ظاهر والتونين للإشارة إلى نوع من الاغطية غير ما يتعارفه الناس ويحتمل أن يكون للتعظيم أي غشاوة أي غشاوة، وصرح بعضهم بحمله على النوعية والتعظيم معاً كما حمل على التكثير والتعظيم معاً في قوله تعالى: (فقد كذبت رسل) واللام في (لهم) للاستحقاق كما في (لهم في الدنيا خزي) وفي المعنى: لام الاستحقاق هي الواقعة بين معنى وذات وهنا كذلك إلا أنه قدم الخبر استحساناً لأن المبتدأ نكرة موصوفة ولو أخر جاز ك(أجل مسمى عنده) ويجوز كما قيل: أن يكون تقديمه للتخصيص - فلا يعذب عذابهم أحد ولا يوثق وثاقهم أحد - (١) وكون اللام للنفع واستعملت هنا للتكريم ما لا وجه له لأنها 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 استثناءً ولا حالاً، وقال السالكوتي: عطف - على الذين كفروا - والجامع أن ما سبق بيان حالهم وهذا بيان ما يستحقونه، أو على خبر إن والجامع الشركة في المسند إليه مع تناسب مفهوم المسندين، وجعل ذلك لدفع ما يتوهم من عدم استحقاقهم العذاب على كفرهم لأنه بختم الله تعالى وتغشيته ليس بوجه كما لا يخفى • والعذاب في الاصل الاستمرار ثم اتسع فيه فسمى به كل استمرار ألم، واشتقوا منه فقالوا: عذبت أي داومت عليه الألم قاله أبو حيان، وعن الخليل - وإليه مال كثير - أن أصله المنع يقال عذب الفرس إذا امتنع عن العلف، ومنه العذب المنع 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 لما في الآخرة، وشمل البيان عذاب الأطفال والبهائم وغيرهما، وخص السجاوندى العذاب بإيصال الألم إلى الحي مع الهوان فيلام الأطفال 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 فعذبتة أزلت عذب حياته على بناء مرضته وقذيته والتكثير فيه للنوعية أي لهم في الآخرة نوع من العذاب غير متعارف في عذاب الدنيا، وحمله على التعظيم يستدعي حمل ما استفاد من الوصف على التأكيد ولا حاجة إليه، والعظيم الكبير، وقيل: فوق الكبير لأن الكبير يقابله الصغير والعظيم يقابله الحقيق والحقيق دون الصغير، فالصغير والحقيق خسيسان والحقيق أخسهما، 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 والخسيس بالشريف فما يتوهم من أن نقيض الاخس - أعم - بما لا يلتفت إليه هنا، نعم يشكل على دعوى أن العظيم فوق الكبير قوله عز شأنه في الحديث القدسي: «الكبرياء رداً والعمامة إزارى» حيث جعل سبحانه الكبرياء مقام الرداء والعمامة مقام الإزار، ومعلوم أن الرداء أرفع من الإزار فيجب أن يكون صفة الكبرياء أرفع من العمامة، ويقال: إن الكبير هو الكبير في ذاته سواء استكبره غيره أم لا، وأما العمامة 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 أو فيما إذا خلا الكلام عن قرينة تقتضى العكس، أو يقال: إنه سبحانه جعل العمامة وهي أشرف من الكبرياء إزاراً لقلّة العارفين به جل شأنه بهذا العنوان بالنظر إلى العارفين

(١) قاله بهاء الدين العافى اه منه

بعنوان الكبرياء فقلقة أو لثك كانت إزاراً ولكثرة هؤلاء كانت رداءً وسبحان الكبير العظيم، وذكر الراغب: إن أصل عظم الرجل كبير عظمه ثم استعير لكل كبير وأجرى مجراه محسوساً كان أو معقولاً معنى كان أو عيناً، والعظيم إذا استعمل في الأعيان فأصله أن يقال في الأجزاء المتصلة والكبير يقال في المنفصلة، وقد يقال فيها أيضاً: عظيم وهو بمعنى كبير كجيش عظيم، وعظم العذاب بالنسبة إلى عذاب دونه يتخلله فتور وبهذا التخلل يصح أن يتفاضل العذابان كسوادين أحدهما أشبع من الآخر وقد تخلل 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 العقليين فقالوا: التعذيب ضرر خال عن المنفعة لأنه سبحانه منزه عن أن ينتفع بشيء، والعبد يتضرر به ولو سلم انتفاعه فالله تعالى قادر أن يوصل إليه النفع من غير عذاب، والضرر الخالي عن النفع قبيح بديهة، وأيضاً أن الكافر لا يظهر منه إلا العصيان فتكليفه متى حصل ترتب عليه العذاب وما كان مستعبدا 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 أنا سلمنا العقاب فمن أين القول بالدوام؟ وأقصى الناس قلباً إذا أخذ من بالغ في الإساءة إليه. وعذبه وبالغ فيه وواظب عليه. لامة كل أحد وقيل له إما أن تقتله وترجحه وإما أن تعفو عنه فاذا 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، أفترى 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 يجيب دعاءهم إلا (أخسثوا فيها ولا تكلمون) *
بقي التمسك بالدلائل اللفظية وهي لا تفيد اليقين فلا تعارض الأدلة العقلية المفيدة له على أنا ندعى 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 الجمل دعائية وأنها إخبارية لكن الأخبار عن استحقاق الوقوع لأعن الوقوع نفسه، وهذا خلاصة ما ذكر في هذا الباب، وبسط الامام الرازي الكلام فيه ولم يتعبه بما يشرح الفؤاد ويبرد الآكباد وتلك شنشنة أعرفها من أخزم، ولعمري أنها شبه تمكنت في قلوب كثير من الناس فكانت لهم الخناس الوسواس فخلعوا ربة التكليف وانحرفوا عن الدين الحنيف وهي: **الذين يتمكنون كصير باب أو كطين ذباب، فأقول: (وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب) نفي العذاب مطلقاً مما لم يقله أحد من يؤمن بالله تعالى واليوم الآخر حتى أن المجوس لا يقولونه مع أنهم الذين بلغوا من الهديان أقصاه فان عقلاءهم - والعقل بمراحل عنهم - زعموا أن إبليس عليه اللعنة لم يزل في الظلمة بمعزل عن سلطان الله تعالى ثم لم يزل يزحف حتى رأى النور فوثب فصار في سلطان الله تعالى وأدخل معه الآفات والشور فخلق الله تعالى هذا العالم شبكة له فوق فيها فصار لا يمكنه الرجوع إلى سلطانه فبقى محبوساً يرمى بالآفات فمن أحياء الله تعالى أماته ومن أصحه أسقمه ومن أسره أحزنه وكل يوم ينقص سلطانه فاذا قامت القيامة وزالت قوته طرحه الله تعالى في الجو وحاسب أهل الأديان وجزاهم على طاعتهم للشيطان وعصيانهم له، نعم المشهور عنهم أن الآلام الدنيوية قبيحة لذاتها ولا تحسن بوجه من الوجوه فهي صادرة عن الظلمة دون النور، وبطلان مذهب هؤلاء أظهر من نار على علم، ولئن سلمنا أن أحداً من الناس يقول ذلك فهو مردود، وغالب الأدلة التي تذكر في هذا الباب مبنية على الحسن والقبح العقليين وقد نفاها أهل السنة والجماعة وأقاموا الأدلة على بطلانها وشيوع ذلك**

في كتب الكلام يجعل نقله هنا من لغو الكلام على أنا نقول أن الله 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 لاعدائها غائظة

فلما نظر الله سبحانه إلى ما عليه من الماهيات الأزلية والاعيان الثابتة ورأى فيها من استعداد للخير وطلبه بلسان استعداده ومن استعداد للشر وطلبه كذلك أفاض على كل بمقتضى حكمته ما استعداد 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 فتبع 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 ويكافئه حسن، وإن شئت فقل: إن صفى اللطف والقهر من مستبعات ذاته التي هي في غاية الكمال ولهما متعلقات في نفس الأمر مستعدة لهما في الأزل استعداداً غير مجعول . وقد علم سبحانه في الأزل التعلقات والمتعلقات فظهرت طبق ما علم ولولم تظهر كذلك لزم انقلاب الحقائق وهو محال . فالإيمان والكفر في الحقيقة ليسا سبباً حقيقياً وعلة تامة للتنعيم والتعذيب وإنما هما علامتان لهما دعت إليهما الحكمة والرحمة . وهذا معنى ما ورد في الصحيح «اعملوا فكل ميسر لما خلق له» أما من كان - أي في علم الله - من أهل السعادة المستعدة لها ذاته - فسييسر - 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 لماهيته الغير المجمعولة أزلاً - فسييسر 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 تنبتونه بما لا يعلم في الأرض) وحيث لا ثبوت للهداية في نفسها لا تعلق للعلم بها ، وحيث لا تعاق لأمشيئة ، 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 فيهم خيراً لأسمعهم) فإذا انتقش هذا على صحيفة خاطرك ، فقول قولهم الضرر الخالي عن النفع قبيح بديهية ليس بشيء . لأن ذلك الضرر من آثار القهر التابع للذات الاقدس ومتى خلا عن القهر - كان عرشانه عما يقوله الظالمون - كالأقطع الذي ليس له إلا يد واحدة بل من أنصفه عقله يعلم أن الخلو عن صفة القهر يخل بالربوبية ويسلب إزار العظمة ويحط شأن الملكية إذ لا يهرب منه حينئذ فيختل النظام وينحل بند هذا الانتظام . على أن هذه الشبهة تستدعي عدم إيلام الحيوان في هذه النشأة لاسيما البهائم والأطفال الذين لا ينالهم من هذه الآلام نفع بالكلية لا عاجلاً ولا آجلاً مع أنها نشاهد وقوع ذلك أكثر من نجوم السماء فاهو جوابهم عن هذه الآلام منه سبحانه في هذه النشأة مع أنه لا نفع له منها بوجه فهو جوابنا عن التعذيب في تلك النشأة ، وقولهم إن الكافر لا يظهر منه إلا العصيان فتكليفه متى حصل ترتب عليه العذاب الخ: فيه أن الكافر في علم الله تعالى حسب استعداده متعشق للنار تعشق الحديد للمغناطيس وإن نفر 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 الآباء لإظهار الحجة والكفر مجرد علامة (وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم

يظلمون) ، وقولهم هو سبحانه الخالق لداعية المعصية مسلم لكنه خلقها وأظهرها طبق مادعا إليه الاستعداد الذاتي الذي لا دخل للقدرة إلا في إيجاده وأي قبح في إعطاء الشيء ما طلبه بلسان استعداده وإن أضر به ولا يلزم الله تعالى عقلا أن يترك مقتضى حكمته ويبتل شأن ربوبيته مع عدم تعلق عليه بخلاف ما اقتضاه ذلك الاستعداد، وقولهم هب أنا سلمنا العقاب فمن أين الدوام الخ: قلنا الدوام من خبث الذات وقبح الصفات الثابتين في عالم 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 والملازوم لا ينفك من اللازم، وأيضا الكفر مع ظهور البرهان في النفس والآفاق بمن لا تنهاه كبرياؤه ولا تنحصر عظمته أمر لا يحيط نطاق الفكر بقبحه وإن لم يتضرر به سبحانه لكن الغيرة الإلهية لا ترتضيه وإن أفاضته القدرة الأزلية حسب الاستعداد بمقتضى الحكمة ، ومثل ذلك يطلب عذابا أبديا وعقابا سرمديا وشبيه الشيء منجذب إليه ، ولا يقاس هذا بما ضربه من المثال إذ إن ذلة التراب من عزة رب الأرباب، وليس مورد المسألتين منهلا واحداً . وقولهم من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله تعالى عليه ، أفترى أن هذا الكرم العظيم يذهب في الآخرة أو تسلب عقول أولئك المعذبين فلا يتوبون الخ: ففيه أن من تاب من الكفر فقد أبدل القبيح بضده وأظهر سبحانه مقتضى ذاته وماهيته 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 الهفوات 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 والأعمال بالخواتيم فلا بدع في مغفرة الله تعالى له جوداً وكرماً ورحمة الله تعالى - وإن وسعت كل شيء ببعض اعتباراتها - إلا أنها خصت المتقين باعتبار آخر كما يشير إليه قوله تعالى (ورحمتي 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 ينافي كون الرحمة أوسع دائرة من الغضب كما يرمز إليه (الرحمن على العرش استوى) أن الكفار المعذبين 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 والحور والغلمان (وما يعلم جنود ربك إلا هو) (ويخلق ما لا تعلمون) فيكون أهل الرحمة أكثر من أهل الغضب على أن أهل النار مرحومون في عذابهم وما عند الله تعالى من كل شيء لا يتناهى 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 فيهم من عذابه محض لالذة لهم فيه ومع هذا يمقتون أنفسهم لعليهم أنها هي التي استعدت لذلك ففاض عليها ما فاض من جانب المبدأ الفياض كما يشير إليه قوله تعالى : (لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم) ومن غفل منهم عن ذلك نبهه إبليس عليه اللعنة كما حكي الله عنه بقوله : (فلا تلموني ولو لموا أنفسكم) ولا تنفعهم التوبة هناك كما تنفعهم هنا إذ قد اختلفت الداران وامتاز الفريقان وانتهى الامد المضروب

لها بمقتضى الحكمة الالهية . وقد رأينا في الشاهد أن لنفع الدواء وقتا مخصوصا إذا تعداه ربما يؤثر ضرراً ومن الدفار من يعرف أنه قد مضى الوقت وانقضى ذلك الزمان وأن التوبة إنما كانت في الدار الدنيا ولهذا (قال رب ارجعون لعلی أعمل صالحا فيما تركت) ولما كان هذا طلب عارف من وجه جاهل من وجه آخر قال الله تعالى في مقابلته (كلا إنها كلمة هو قائلها) ولم يغلظ عليه كما أغلظ على من قال : (ربنا أخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون) حيث صدر عن جاهل محض فأجابهم بقوله (اخسثوا فيها ولا تكلمون) فلما اختلف الطلب اختلف الجواب و ايسر كل دعاء يستجاب كما لا يخفى على أولى الالباب ، وقولهم بقى التمسك بالدلائل اللفظية وهي لا تفيد اليقين فلا تعارض الادلة العقلية المفيدة له فيقال فيه إن أرادوا إن هذه الادلة العقلية مفيدة لليقين : فقد علمت حالها وأنها كسراب ببيعة وليتها أفادت ظناً وإن أرادوا مطاق 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 أم دخل في ذلك الجزم وحصول ذلك الجزم بمجرد ما هو مدخلة القرينة فيه - مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه - 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 احتل كلامه الكذب فيها فلا فرق بينهما ﴿قلت﴾ أجاب بعض المحققين بأن المراد بالشرعيات أمور يحزم العقل بإمكانها ثبوتها وانتفاء ولا طريق اليها ، وبالعقليات ما ليس كذلك وحينئذ جاز أن يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلى في العقليات وإن حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية في العقليات فانها بمجرد تفيدها الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهية صحتها أو علم بالبديهية لزومها مما علم صحته بالبديهية ، وحينئذ يستحيل أن يوجد ما يعارضها لان أحكام البديهية لا تتعارض بحسب نفس الامر أصلاً • هذا وقال الفاضل الرومى ههنا بحث مشهور وهو أن المعنى بعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدق القائل وهو قائم في العقليات أيضاً وما لا يحكم العقل بإمكانه ثبوتها أو انتفاء لا يلزم أن يكون من الممتنعات لجواز إمكانه الخافى من العقل فينبغى أن يحمل كل ما علم أن الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه وإبطال قطع العقل بصدقه فالحق أن النقلى يفيد القطع في العقليات أيضاً ولا يخلص إلا بأن يقال المراد أن النظر في الأدلة نفسها والقرائن 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 محتمة انتهى . وقد ذهب الشيخ الاكبر قدس . إلى تقديم الدليل النقلى على العقلي فقال في الباب الثانى والسبعين والأربعمئة من الفتوحات :

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

وقال قدس سره في الباب الثامن والخمسين والثلاثمائة :

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

واعتصم بالشرع في الكشف فقد فاز بالخير عبيد قد عصم
 أهمل الفكر فلا تحفل به واطر كنه مثل لحم في وضم
 إن للفكر مقاما واعتضد به فيه تك شخصاً قد رحم
 كل علم يشهد الشرع له هو علم فيه فلتعتصم
 وإذا خالفه العقل فقل طورك الزم مالكم فيه قدم

ويؤيد هذا 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 وعجائب يقصر عنها الاحساس والتمييز إلى آخر ما قال 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 حبال 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 الدعاء 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 هذا حذوه من السادة الصوفية رضي الله تعالى عنهم - من القول بعدم الخلود فذلك مبني على مشرب آخر وتجل 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 مبني على عدم خلود طائفة من أهل النار وهم العصاة بما دون الكفر وإن وقع إطلاق الكفر عليهم حمل على معنى آخر كما حمل على رأي 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 بأهل النار خلود ولا خروج مانصه : ويغتم أهل النار أشد الغم لذلك ثم تغلق أبواب النار غلقاً لا فتح بعده وتنطبق النار على أهلها ويدخل بعضهم في بعض ليعظم انضغاطهم فيها ويرجع أعلاها أسفلها وأسفلها أعلاها ويرى الناس والجن فيها مثل قطع اللحم في القدر التي تحتها النار العظيمة تغلي كغلي الحميم فتدور في الخلق علواً وسفلاً (كذا خبت زدناهم سعيراً) . وذكر الشيخ عبد الكريم الجبلي في كتابه المسمى بالانسان الكبير، وفي شرح لباب الاسرار من الفتوحات: أن مراد القوم بأن أهل النار يخرجون منها هم عصاة الموحدين لا الكفار، وقال: إياك أن تحمل كلام الشيخ محيي الدين أو غيره من الصوفية - في قولهم باتهام مدة أهل النار من العصاة - على الكفار فان ذلك كذب وخطأ وإذا احتمل الكلام وجهاً صحيحاً وجب المصير إليه انتهى، نعم قال قد سره في تفسير الفاتحة من الفتوحات: فاذا وقع الجدار وانهدم الصور وامتزجت الأنهار والتقى البحران وعدم البرزخ صار العذاب نعيماً وجنّة ولا عذاب ولا عقاب إلا نعيم وأمان بمشاهدة العيان الخ، وهذا وأمثاله محمول على معنى

صحيح يعرفه أهل الذوق لا ينافي ماوردت به القواطع، وقصارى ما يخطر لأمثالنا فيه أنه محمول على مسكن عصاة هذه الأمة من النار، وفيه: يضع الجبار قدمه ويتجلى بصفة القهر على النار فتقول قط قط ولا تطيق تجليه فتخمد ولا بعد أن تلحق بعد اللجنة وإياك أن تقول بظاهرة مع ما أنت عليه وكلما وجدت مثل هذا لحد من أهل الله تعالى فسلبه لهم بالمعنى الذى أرادوه مما لا تعلمه أنت ولا أنا لا بالمعنى الذى يندح فى عقلك المشوب بالآوهام فالامر والله وراء ذلك والآن هذه العبارات النافية للخلود فى العذاب وتأويل النصوص الدالة على الخلود فى النار بأن يقال الخلود فيها لا يستلزم الخلود فى العذاب لجواز التنعم فيها وانقلاب العذاب عذوبة مما يجر إلى نفي الأحكام الشرعية وتعطيل النبوات وفتح باب لا يسد وإن سولت نفسك لك ذلك قلبنا البحث معك ولنا تينك بجنود من الأدلة لا قبل لك بها وما النصر إلا من عند الله وكان حقاً علينا نصر المؤمنين، ولا يوقعنك فى الوهم ان الخلود مستلزم لتناهى التجليات فالله تعالى هو الله وكل يوم هو فى شأن (نخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين) ولا أظنك تجد هذا التحقيق من غيرنا والحمد لله رب العالمين ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَأَمِنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم 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 يخفى وقد سبقت هذه الآية إلى ثلاث عشرة آية لنعى المنافقين الذين ستروا الكفر وأظهروا الإسلام فهم بحسب الظاهر أعظم جرماً من سائر الكفار كما يشير إليه قوله تعالى: (إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار) والناس - أصله عند سيوييه، والجمهور - أناس وهو جمع أو اسم جمع لانسان، وقد حذف فائوه تخفيفاً فوزنه فعال، ويشهد لأصله إنسان وإنس وأناسى ونقصه وإتمامه جائز ان إذا نكر فاذا عرف بأل فالأكثر نقصه ومن عرف خص بالبلاء ويجوز إتمامه على قلة كما فى قوله:

إن المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا

وهو مأخوذ من الانس ضد الوحشة لأنسه بجنسه لأنه مدنى بالطبع ومن هنا قيل:

وما سمي الانسان إلا لأنسه ولا القلب إلا أنه يتقلب

أو من آنس أى أبصر قال تعالى: (آنس من جانب الطور نارا) وجاء بمعنى سمع وعلم، وسمى به لأنه 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 الآتى على خلاف مكبره كأندسيان ورويحل، وقيل: من نسى بالقلب لقوله تعالى فى آدم عليه السلام: (فنى ولم نجد له عزما) وهذا مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فوزنه حيثئذ (فلم) ولا يستعمل فى الغالب إلا فى بنى 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 ظاهراً لاسيما إذا قلنا إن النوس تذبذب الشىء فى الهواء، وعن سلمة بن عاصم أنه جزم بأن كلا من ناس وأناس مادة مستقلة واللام فيه إما للجنس أو للعهد الخارجى فان كان الاول فمن نكرة موصوفة وإن كان الثانى فهى موصولة مراداً بها عبدالله بن أبى وأشياعه، وجوز ابن هشام وجماعة 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 محلة محصورين فيهم قاتل لم يعرف بعينه كونه قاتلا وإن عرف شخصه فلا وجه للتخصيص عند هؤلاء، وقيل إن التخصيص هو الأنسب لأن المعرف بلام الجنس لعدم التوقيت فيه قريب من النكرة وبعض النكرة نكرة فناسب من الموصوفة للضبط والامر بخلافه فى العهد، وعلى هذا الأسلوب

ورد قوله تعالى: (من المؤمنين رجال) (ومنهم الذين يؤذون النبي) لأنه أريد في الأول الجنس، وفي مرجع الضمير في الثاني طائفة معينة من المنافقين، ولما كان في الآية تفصيل معنوي لأنه سبحانه ذكر المؤمنين ثم الكافرين ثم عقب بالمنافقين فصار نظيراً للتفصيل اللفظي، وفي قوة تفصيل الناس إلى مؤمن وكافر ومنافق - تضمن الاخبار عن قول بأنه من الناس - فائدة ، ولك أن تحمله على معنى من يختفي من المنافقين معلوم لنا ولولا أن استتر من الكرم فضحته فيكون مفيداً أيضاً وملوحاً إلى تهديد ما ، وقيل: المراد بكونهم من الناس أنهم لاصفة لهم تميزهم سوى الصورة الانسانية، أو المراد التنبيه على أن الصفات المذكورة تنافي الانسانية فيتعجب منها - أو مناط الفائدة - الوجود أي إنهم موجودون فيما بينهم أو إنهم من الناس لا من الجن إذ لانفاق فيهم، أو المراد بالناس المسلمون والمعنى أنهم يعدون مسلمين أو يعاملون معاملتهم فيما لهم وعليهم، ولا يخفى ما في بعض هذه الوجوه من الكلف والتكلف ولكل ساقطة لا قطة ، واختار أبو حيان هنا أن تكون (من) موصلة مدعياً أنها إنماتكون موصوفة إذا وقعت في مكان يختص بالنكرة في الأكثر ، وفي غير ذلك قليل حتى أن السكاكي على علوكعبه أنكره ولا يخفى ما فيه، ولا يرد على إرادة العهد أنه كيف يدخل المنافقون مطلقاً في الكفرة المصرين المحكوم عليهم بالختم وإن (ومن الناس) الآية وقع عديلاً لأن الذين كفروا إياناً للقسم الثالث المذبذب فلا يدخل فيه لأن المراد بالمنافقين المصممون منهم المختوم عليهم بالكفر كما يدل عليه (صم بكم عمي فهم لا يرجعون) لا مطلق المنافقين ولأن اختصاصهم بخلط الخداع والاستهزاء مع الكفر لا ينافي دخولهم تحت الكفرة المصرين، وبهذا الاعتبار صاروا قسماً ثالثاً فالقسمة ثنائية بحسب الحقيقة ثلاثية بالاعتبار، وفي قوله تعالى يقول وآمنا مراعاة للفظ (من) ومعناها ولوراعى 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 يستكينو ن إذا كافتته خيل الأعداى

واقصر من متعلق الايمان على الله واليوم الآخر مع أنهم كانوا يؤمنون بأفواههم بجميع ما جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لأنهما المقصود الأعظم من الايمان إذ من آمن بالله تعالى - على ما يليق بجلال ذاته - آمن بكتبه ورسوله وشرائعه ، ومن علم أنه إليه المصير استعد لذلك بالأعمال الصالحة ، وفي ذلك إشعار بدعوى حياة الايمان بطرفيه المبدأ والمعاد وما طريقه العقل والسمع ويتضمن ذلك الايمان بالنبوة أو أن تخصيص ذلك بالذكر للايدان 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 لأنه لا بد من الاقرار بما جاء به صلى الله تعالى عليه وسلم فكيف وهو مخادعة وتلبيس ؟ وقيل: إنه لما كان غرضهم المبالغة في خلوص إسلامهم بأنهم تركوا عقائدهم التي كانوا عليها في المبدأ والمعاد واعترفوا 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 (بالله وباليوم الآخر) على القسم منهم على الايمان - سمح 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 الخديعة والتليس باظهار أن إيمانهم تفصيلي مؤكدا قوى (١) • واليوم الآخر يحتمل أن يراد به الوقت الدائم من الحشر بحيث لا يتناهى أو ما عينه 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، وسيأتى لذلك تنمة، وفي قوله سبحانه: ﴿وما هم بمؤمنين﴾ حيث قدم الفاعل وأولى حرف النفي رد لدعوى أولئك المنافقين على أبلغ وجه لأن انحراطهم في سلك المؤمنين من لوازم ثبوت الايمان الحقيقي لهم وانتفاء اللزوم أعدل شاهد على انتفاء الملزوم، وقد بولغ في نفي اللزوم بالدلالة على دوامه المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقاً، وأكد ذلك النفي بالباء (٢) أيضاً وهذا سبب العدول عن الرد بما آمنوا المطابق لصدر الكلام، وبعضهم يجرى الكلام على التخصيص وأن الكفار لما رأوا أنفسهم أنهم مثل المؤمنين في الايمان الحقيقي وادعوا موافقتهم قيل في جوابهم (وما هم بمؤمنين) على قصر الافراد والنوق ببعده، 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 فهو 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 يوافقه أو ينافيه ليس بمؤمن فلا لوجود المنافي في المناق هنا لأنه من المختوم على قلبه أو لأن الله تعالى كذبه وليس إلا لعدم مطابقة التصديق القلبي للسانى كذا قيل ، ودقق بعضهم مدعياً أن من يجعل الايمان الاقرار اللسانى 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 بما 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 •

﴿يُخَدَعُونَ اللَّهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ • أصل الخدع بفتح الخاء وكسرهما الاخفاء والايهام، وقيل: بالكسر اسم مصدر، ومنه الخدع (٣) للخزاة والاختدعان لعرقين خفيين في موضع المحجمة وخذع الضب إذا توارى واختفى ويستعمل في إظهار ما يوهم السلامة وإبطال ما يقتضى الاضرار بالغير أو التخلص منه كما قاله الامام، وقال السيد: هو أن يوهم 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 توصلاً

(١) لأن إعادة العاقل تقتضى أن متعلقه كالمعاد كما قال (س) في ررت بزيد وبعمرو فيفيد ما ذكر وهو ظاهر اه منه

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

(٣) الخدع مثلث ، والخزاة لا تفتح اه منه

يستهن شرعاً أو عقلاً أو عادة إلى استجرار منفعة من نيل معروف لنفسه أو إصابة مكروه لغيره مع خفائهما على الموجه نحوه القصد بحيث لا يتأتى ذلك النيل أو الإصابة بدونه أو لو تأتى لزم فوت غرض آخر حسب تصوره وعليه يكون الحرب خدعة (١) مجازاً 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 أنه غنى عن كل نيل وإصابة واستجرار منفعة لنفسه وهو أيضاً متعال على العمل واستحضار المقدمات ولأنه جل عن أن يحوم حول سرادقات جلاله نقض الانفعال وخفاء معلوم ما عليه، وأما على ما ذكره السيد فلا أنه جل شأنه أجل من أن تخفى عليه خافية أو يصيبه مكروه فكيف يمكن للمنافقين أن يخدعوه ويوقعوا في علمه خلاف ما يريدون من المكروه ويصيّبونه به مع أنهم لكونهم من أهل الكتاب عالمون باستحالة ذلك، والعاقلة لا يقصد ما تحقق لديه امتناعه، وأما أنه لا يخدع فلا أنه وإن جاز عندنا أن يوقع سبحانه في أوهام المنافقين خلاف ما يريد من المكروه ليغترروا ثم يصيبهم به لكن يمتنع أن ينسب إليه لما يوهمه من أنه إنما يكون عن عجز عن المكافأة وإظهار المكتوم لأنه المعهود منه في الاطلاق - كما في الانتصاف - ولذا زيد في تفسيره مع استشعار خوف أو استحياء من المجاهرة، وأما المؤمنون وإن جاز أن يخدعوا إلا أنه يعد أن يقصدوا خدع المنافقين لأنه غير مستحسن بل مذموم مستهجن وهي أشبه شيء بالذفاق وهم في غنى عنه على أن الخداع المتمدح به هو الخداع بمعنى إظهار التأثير دونه كما لما يشير إليه قوله ﷺ «المؤمن غر كريم» لا الخداع الدال على البله، ولذا قالت عائشة في عمر رضي الله تعالى عنهما: كان اعقل من أن يخدع وأفضل من أن يخدع، ويحجب عن ذلك بأن صورة صنيعهم مع الله تعالى حيث يتظاهرون بالايمان وهم كافرين، وصورة صنيع الله تعالى معهم حيث أمر بأجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده أهل الدرك الاسفل، وصورة صنيع 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 صريحاً وكون المفعول آتياً بمثل فعله مدلول عليه من عرض الكلام حسن إيراد ذلك في معرض الذم لما أسند إليه الفعل صريحاً وكون مقتضى المقام إيراد حاطم خاصة - كما قاله مولا نامفتي 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 الخلاقة فهناك مجاز عقلي في النسبة الايقاعية وهذا ظاهر على رأي من يكتفى بالملابسة بين ما هو له وغير ما هو له، وأما على رأي من يعتبر ملابسة الفعل بغير ما هو له بأن يكون من معمولاته فلا، على أنه يبقى من الاشكال أن لا خدع من الرسول والمؤمنين ولا مجال لأن يكون الخدع من أحد الجانبين حقيقة ومن الآخر مجازاً لاتحاد اللفظ وكان الجيب إما قائل بجواز 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 حيو - يخدعون - والجواب عما يلزم هو الجواب فيما لزم، وقد أتى

(١) يرى بفتح الخاء وضمها مع سكون الدال، وبضمها مع فتح الدال، فالاول معناه أن الحرب ينقض أمرها بخدعة واحدة من الخداع أي أن المقاتل إذا خدع مرة واحدة لم يكن لها إقالة، وهو أفصح الروايات وأصحها، ومعنى الثاني هو الاسم من الخدع، ومعنى الثالث أن الحرب تخدع الرجال وتمنيهم ولا تني لهم كما يقال رجل لعبة وضحكة للذي يكثر اللعب والضحك فليفهم وليحفظ اه مناه

فاعل بمعنى فعل كعاقبني الله تعالى وعاقبت اللص فلا بعد في حمل قراءة الجمهور على ذلك ويكون إثارة صيغة المفاعلة لافادة المبالغة في الكيفية فان الفعل متى غولب فيه بولغ به أو في الكمية كما في الممارسة والمزاولة فانهم كانوا مداومين على الخدع (ويخدعون) إما يبان ليقول لا على وجه العطف إذ لا يجري عطف البيان في الجمل عند النحاة وإن أوهمه كلام أهل المعاني وإما استئناف يبان كأنه قيل لم يدعون الايمان كاذبين وماذا نفعهم؟ فقيل يخادعون النخ، وهذا في المآل كالاول ولعل الاول أولى وجوز أبو حيان كون هذه الجملة بدلا من صلة من بدل اشتغال أوحالا من الضمير المستكن في يقول أي يخادعين، وأبو البقاء أن يكون حالا من الضمير المستتر في مؤمنين، ولعل النفي متوجه للمقارنة لانفس الحال - كما في ماجاءني زيد، وقد طلع الفجر - (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) على أنه قد تجعل الحال ونحوها في مثل ذلك قيدا للنفي لا للنفي كما قرروه في - لم أبالغ - في اختصاره تقريبا، وجعل الجملة صفة للمؤمنين ممنوع لمكان النفي والقييد وليست حال الصفة كصفة الحال فلا عجب في تجويز إحداها ومنع الأخرى كما توهمه أبو حيان في بحره ، نعم التعجب من كون الجملة بيانا للتعجب من كونهم من الناس كما لا يخفى . ثم إن الغرض من مخافة 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 بسهم من الغنائم ونحو ذلك وثمره مخادعة من خادعوه إياهم إن كانت حكم إلهية ومصالح دينية ربما يؤدي تركها إلى مفسد لا تحصى ومحاذير لا تستقصى ، وقرأ الحرميان وأبو عمرو : (وما يخادعون) ، وقرأ باقي السبعة : (وما يخدعون) وقرأ الجارود وأبو طالوت : (وما يخدعون) - بضم الياء - مبنيا للمفعول . وقرأ بعضهم : (وما يخادعون) - بفتح الدال مبنيا للمفعول أيضا - وقرأ قتادة والعجلي : (وما يخدعون) من خدع مضاعفا مبنيا للفاعل، وبعضهم - بفتح الياء والخاء وتشديد الدال المكسورة - وما عدا القراءتين الأولين شاذة وعليهما نصب أنفسهم على المفعولية الصرفة أو مع الفاعلية معنى ، وأما على قراءة بناء الفعل للمفعول 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 يتنقصون مثلا، ولا يشكل على قراءة يخادعون أنه كيف يصح حصر الخداع على أنفسهم ، وذلك يقتضى نفيه عن الله تعالى والمؤمنين ، وقد أثبت أولا، وإن المخادعة 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 الاول والحصر باعتبار أن ضرره عائد إلى أنفسهم فتكون العبارة الدالة عليه مجازاً أو كناية عن انحصار ضررها فيهم أو نجعل لفظ الخداع مجازاً مرسلاً عن ضرره في المرتبة الثانية ، وكونه مجازاً باعتبار الاول كما قاله السعد غير ظاهر . وقد يقال إنهم خدعوا أنفسهم لما غروها بذلك وخدعتهم حيث حدثتهم بالأمان الخالية ، فالمراد بالخداع غير الاول . والخادع والمخدع متغايران بالاعتبار فالخداع على هذا مجاز عن إيهام الباطل وتصويره بصورة الحق ، وحمله على حقيقته بعيد وكون ذلك من التجريد كقوله :

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

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

وبعضهم 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 لم الله نفسه) وتطلق على الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية وسماها الحكيم الروح الحيوانية وأول عضو تحله القلب إذ هو أول ما يخلق على المشهور، ومنه تفيض إلى الدماغ والكبد وسائر الأعضاء ولا يلزم من ذلك أن يكون منبت الأعصاب إذ من الجائز أن يكون العضو المستفيد منبثاً لآلة الاستفادة، وقيل: الدماغ لأنه المنبت ولم تقم دلالة قطعية على ذلك كما في شرح القانون للامام الرازي 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 أسماؤها وأحظى الأعضاء بأشراق أنوارها المعنوية القلب أيضاً ولذلك الشرف قد يسمى نفساً، وبعضهم يسمي الرأي بها، والظاهر في الآية على ما قيل: المعنى الأول إذ المقصود بيان أن ضرر مخادعتهم راجع إليهم ولا يتخطاهم إلى غيرهم وليس بالمتعين كما لا يخفى، وتطلق على معان أخر ستسمعها مع تحقيق هذا المبحث إن شاء الله تعالى *

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

﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ١٠ ﴾ المرض بفتح الراء كما قرأ الجمهور، وبسكونها كما قرأ الاصمعي عن أبي عمر - وعلى ما ذهب إليه أهل اللغة - حالة خارجة عن الطبع ضارة بالفعل، وعند الأطباء ما يقابل الصحة وهي الحالة التي تصدر عنها الأفعال سليمة، والمراد من الأفعال ما هو متعارف وهي إما طبيعية كالنمو أو حيوانية كالنفس أو نفسانية كجودة الفكر، فالحول والحذب مثلاً مرض عندهم دون أهل اللغة وقد يطلق المرض لغة على أثره وهو الألم كما قاله جمع عن يوثق بهم، وعلى الظلة كما في قراءه:

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

وعلى ضعف القلب وفتوره كما قاله غير واحد ويطلق مجازاً على ما يعرض المرء مما يخل بكامل نفسه كالبعضاء والغفلة وسوء العقيدة والحسد وغير ذلك من موانع الكمال المشابهة لاختلال البدن المانع عن الملاذ والمؤدية إلى الهلاك الروحاني الذي هو أعظم من الهلاك الجسماني، والمنقول عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقتادة وسائر السلف الصالح حمل المرض في الآية على المعنى المجازي. ولا شك أن قلوب المنافقين كانت ملائ من تلك الخبائث التي منعتهم مما منعهم وأوصلتهم إلى الدرك الأسفل من النار. ولأمانع 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 فان في قلوب أولئك ألبا عظما بواسطة شوة الاسلام وانتظام أمورهم غاية الانتظام، فالآية على هذا محتملة للمعنيين ونصب القرينة المانعة في المجاز إنما يشترط في تعيينه دون احتمالها فاذا تضمنت نكته ساوى الحقيقة فيمكن الحمل عليهما نظراً إلى الاصاله والنكته إلا أنه يرد هنا أن الألم مطلقاً ليس حقيقة المرض بل حقيقة 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 أولكان الحمام عاجلهم ويشهد لذلك الحديث النبوي والقانون الطبي، أما الأول فلقوله ﷺ: «إن في الجسد مضغة» الحديث، وأما الثاني فلأن الحكماء بعد أن بينوا تشرح القلب قالوا إذا حصلت فيه مادة غليظة فان تمكنت منه ومن غلافه أو من أحدهما عاجلت المنية صاحبه وإن لم تتمكن تأخرت الحياة مدة يسيرة ولا سبيل إلى بقائها 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. والتونين للدلالة على أنه نوع غير ما يتعارفه الناس من الأمراض، ولم يجمع كما جمع القلوب لان تعداد المحال يدل على تعداد الحال عقلاً فاكنتي بجمعها عن جمعه. والجملة الأولى إما مستأنفة لبيان الموجب لخداعهم وما هم فيه من النفاق أو مقررة لما يفيد (وما هم بمؤمنين) من استمرار عدم إيمانهم أو تعليل له كأنه قيل: ما بالهم لا يؤمنون؟ فقال: (في قلوبهم مرض) يمينه أو مقررة لعدم الشعور وإن كان سبيل قوله: (وما يشعرون) سبيل الاعتراض - على ما قيل - وجملة فزادهم الله مرضاً إما دعائية معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والمعتزضة قد تقترن بالفاء كما في قوله: واعلم فعمل المرء ينفعه أن سوف يأتي كلما قدرا

كما صرح به في التلويح وغيره نقلاً عن النحاة أو إخبارية معطوفة على الأولى وعطف الماضي على الاسمية لنكته إن أريد في الأولى أن ذلك لم يزل غصاً طرياً إلى زمن الاخبار، وفي الثانية أن ذلك سبب لزيادة مرضهم المحقق إذ لولا تدينس فطرتهم لزدادوا 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 بتضيف 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 طلبات بعضها فوق بعض أو بتكثير خرفهم ورجسهم المترتب عليه ترك مجاهرتهم بالكفر بسبب

إمداد الله تعالى الإسلام ورفع أعلام الاعزاز والاحترام ، أو باعظام الألم بزيادة الغموم وإيقاد نيران الغموم

والغم يخترم النفوس نحافة ويشيب ناصية الصبي ويهرم

ويكون ذلك بتكاليف الله تعالى لهم المتجددة وفعالهم لها مع كفرهم بها وبتكاليف النبي ﷺ لهم ببعض الأمور وتخلفهم عنه الجالب لما يكرهونه من لومهم وسوء الظن بهم فيغتمون إن فعلوا وإن تركوا ونسبة الزيادة إلى الله تعالى حقيقة ولو فسرت بالطبع فانه سبحانه الفاعل الحقيقي بالاسباب وبغيرها ولا يقبح منه شيء، وبعضهم جعل الاسناد مجازاً في بعض الوجوه ولعله نزغة اعتزالية، وأغرب بعضهم فقال: الاسناد مجازي كيفما كان المرض ، وحمل على أن المراد أنه ليس هنا من يزيدهم مرضاً حقيقة على رأى الشيخ عبد القاهر في أنه لا يلزم في الاسناد المجازي أن يكون للفعل فاعل يكون الاسناد اليه حقيقة مثل

يزيدك وجهه حسناً إذا مازدته نظراً

فتدبر ، وإنما عدى سبحانه الزيادة اليهم لا إلى القلوب فلم يقل فزادها إما ارتكاباً لحذف المضاف - أى فزاد الله قلوبهم مرضاً - أو إشارة إلى أن مرض القلب مرض لسائر الجسد أو رمزاً إلى أن القلب هو النفس الناطقة ولولاها ما كان الانسان إنساناً وإعادة مرض منكرأ لكونه مغايراً للاول ضرورة أن المزيد يغاير المزيد عليه ، وتوهم من زعم أنه من وضع المظهر موضع المضمرة، والتكثير للتفخيم، والآليم فعيل من الألم بمعنى مفعول كالسميع بمعنى مسمع، وعلى ما ذهب اليه الزمخشري من ألم الثلاثي كوجيع من وجع، وإسناده إلى العذاب مجاز على حد جد جده، ولم يثبت عنده فعيل بمعنى مفعول وجعل بديع السموات من باب الصفة المشبهة أى بديعة سمواته ، وسميع في قوله :

أمن ريحانة الداعي السميع يورقني وأصحابي هجوع

بمعنى سامع - أى أمن ريحانة داع من قلبى سامع لدعاء داعيها - بدليل ما بعده فان أكثر القلق والأرق إنما يكون من دواعى النفس وأفكارها فعلى هذا يكون تفسيره بمؤلم اسم فاعل بيان لحاصل المعنى، وقد أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما: كل شيء في القرآن أليم فهو مومج، وقد جمع الناققين نوعان من العذاب، عظيم، وأليم، وذلك للتخصيص بالذكر هنا والاندراج مع الكفار هناك ، قيل: وهذه الجملة معترضة لبيان وعيد النفاق والخداع والباء إمالة للشيء أو للبدلية و(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 فى - 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 التحيروهي حال المناق في الكلام حينئذ استعارة تبعية تمثيلية أو تبعية أو تمثيلية ويشهد لهذا المعنى قوله: **يَكْفُرُونَ** «مثل المناق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين تعير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة» والجار والمجرور صفة لعذاب الآليم كما قاله أبو البقاء لأن الأصل في الصفة أن لا توصف والكذب 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 لامرأته ليرضيها ولا حصر ولهذا جاز تلقين الذين أقرؤا بالحدود الرجوع عن الإقرار 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 الإمام البيضاوي عفا الله تعالى عنه من أن الكذب حرام كله يوشك أن يكون مما سها فيه. وفي الآية تحريض للمؤمنين على ما هم عليه من الصدق والتصديق فإن المؤمن إذا سمع ترتب العذاب على الكذب دون النفاق الذي 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 كثرة 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 المناق شبيهة بهذا جاز أن يستعار منها أمكن - على بعد بعيد - ذلك التحريض، ولا يرد على تحريم الكذب - في بعض وجوهه - ما روى في حديث الشفاعة عن إبراهيم عليه السلام أنه يقول: «استلها إني كذبت ثلاث كذبات» - وعنى كما في رواية أحمد - (إني سقيم) و(بل فعله كبيرهم)، وقوله للبلك 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 مما لا إثم فيه ولقوة هذه الشبهة قطع الرازي بكذب الرواية صيانة لساحة إبراهيم عليه السلام لانا نقول إن ذلك من المعارض، وفيها مندوحة عن الكذب، وقد صدرت من سيد أولي العصمة عليه السلام كقوله مما في حديث الهجرة، وتسميته كذبا 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 وسماء كذبا لكونه على صور - وما وقع لنبينا عليه الصلاة والسلام من ذلك لم يقع في مثل هذا المقام حتى يستحي منه فلكل مقام مقال، على أنا نقول إنها لو كانت كذبا حقيقة لا ضرر فيها ولا استحياء منها، كيف وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم: «ما منها كذبة إلا جادل بها عن دين الله تعالى فهي من الكذب المباح» لكن لما كان مقام الشفاعة هو المقام المحمود المخبوء للحبيب لا الخليل أظهر الاستحياء للدفع عنه بما يظن أنه مما يوجب ذلك وهو لا يوجب. وفي ذلك من التواضع وإظهار العجز والدفع بالتي هي أحسن مما لا يخفى فكأنه 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 تزيع قلوب فريق منهم - ومعناه أنه في الماضي كان مستمراً متجدداً بتعاقب الأمثال والمضى والاستقبال بالنسبة لزمان الحكم، وقد عد الاستمرار من معاني (كان) فلا إشكال في (بما كانوا يكذبون) حيث دلت (كان) على انتساب الكذب إليهم في الماضي ويكذبون على انتسابه في الحال والاستقبال

والزمان فهما مختلف ودفعه بأن (كان) دالة على الاستمرار في جميع الأزمنة - ويكذبون - دل على الاستمرار التجددي الداخلة في جميع الأزمنة على علته يغني الله تعالى عنه . وأمال حمزة فزادهم في عشرة أفعال ووافقه ابن ذكوان في إمالة جاء وشاء وزاد هذه ، وعنه خلاف في زاد غيرها، والإمالة لتميم والتفخيم للحجاز . وقد نظم أبو حيان تلك العشرة فقال :

وعشرة أفعال تمال حمزة فجاء وشاء ضاق ران وكلا
بزاد وخاب طاب خاف معا وحا ق زاع سوى الأحزاب مع صادها فلا

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ١١ ﴾
اختلف في هذه الجملة فقيل معطوفة على - يكذبون - لأنه أقرب وليفيد تسببه للعذاب أيضا وليؤذن أن صفة الفساد يحترز منها كما يحترز عن الكذب . ووجه إفادته لتسبب الفساد للعذاب أنه داخل في حيز صلة الموصول الواقع سببا إذ المعنى في قولهم : (إنما نحن مصلحون) إنكار لدعائهم 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 يغتفر في التابع ما لا يغتفر في المتبوع وإلا يكون التقدير - ولهم عذاب أليم - بالذي كانوا إذا قيل لهم الخ وهو غير منتظم 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 مما يباه الذوق والاستعمال (١) ومن هنا قيل : بأن هذا العطف وجيه على قراءة يكذبون بالتشديد على أحد احتمالاته ليكون سببا للجمع بين ذمهم بالكذب والتكذيب . وقول مولانا مفتي الديار الرومية في الاعتراض : أن هذا النحو من التعليل حقه أن يكون بأوصاف ظاهرة العلية مسلمة الثبوت للموصوف غنية عن البيان لشهرة الاتصاف بها عند السامع أو لسبق الذكر صريحا أو استلزاما ، ولأريب في أن هذه الشرطية غير معلومة الاتصاف بوجه - حتى تستحق الانتظام في سلك التعاليل - لا يخفى ما فيه على من أمعن النظر ، وقيل : معطوفة على يقول لسلامته بما في ذلك العطف من الدغدغة ولتكون الآيات حينئذ على نمط تعديد قبائحهم وإفادتها اتصافهم بكل من تلك الأوصاف استقلالاً وقصداً ودلالاتها على لحوق العذاب بسبب كذبهم الذي هو أدنى أحوالهم فإظنك بسائرهما؟ ولكون هذا الماضي لمكان إذا مستقبلا حسن العطف ، وفيه أن ما آل هذه الجملة الكذب كما أشير إليه فلا تغاير سابقها ولوسلم التغاير بالاعتبار وضم القيود فهي جزء الصلة أو الصفة وكلاهما يقتضي عدم الاستقلال، وأيضا كون ذلك الكذب أدنى أحوالهم لا يقبل عند من له أدنى عقل على أن تخلل البيان والاستئناف وإن لم يكن أجنبيا بين أجزاء الصلة أو الصفة لا يخلو عن استهجان فالذي 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 أولا ثم يبان حالهم في أنهم ما كذبوا في باطلهم ورؤية القبيح حسنا والفساد صلاحا ثانيا ، ويجعل المعتمد بالعطف بمجموع الأحوال وإن لزم 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 دلالة على اندراج هذه الصفة وما بعدها في قصة المناققين ويبان أحوالهم إذ لا يحسن حينئذ عود الضمائر

(١) فقد قالوا عطف التفسير بالواو في الجمل خلاف الظاهر منه

التي فيها إليهم- كما يشهد به سلامة الفطرة لمن له أدنى دربة بأساليب الكلام- كلام خارج عن دائرة الانصاف كما يشهد به سلامة الفطرة من داء التعصب والاعتساف فان عود الضمائر رابط للصفات بهم وسوق الكلام مناد عليه، وقد يأتي في القصة الواحدة جملة مستأنفة بغير عطف فاذا لم ينافه الاستئناف رأسا كيف ينافيه العطف على أوله المستأنف، والعطف إنما يقتضي مغايرة الأحوال لا مغايرة القصص وأصحابها وما أخرجه ابن جرير عن سلمان رضي الله تعالى عنه- من أن أهل هذه الآية لم يأتوا 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 للمنافقين في عصر النزول هذا القول إما النبي ﷺ تبليغا عن الله سبحانه الخبر له بنفاقهم وأنه عليه الصلاة والسلام بلغه عنهم ذلك ولم يقطع به فنصحهم فأجابوه بما أجابوه أو بعض المؤمنين الظانين بهم المتفرسين بنور الايمان فيهم أو بعض من كانوا يلقون إليه الفساد فلا يقبله منهم لأمرا ما فينقلب واعظألم قائل (لا تفسدوا)، والفساد التغير عن حالة الاعتدال والاستقامة ونقيضه 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 فأطلعوهم على أسرار المؤمنين فان 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 والفتن الموجب لانتفاء الاستقامة ومشغولية الناس بعضهم ببعض فيهلك الحرث والنسل. ولعل النهي عن ذلك لخور أو تأمل في العاقبة وإراحة النفس عما ضرره أكبر من نفعه مما تميل إليه الخذاق. على أن في أذهان كثير من الكفار إذ ذاك توقع ما يغني عن القتال من وقوع مكروه بالمؤمنين (ويأبى الله إلا أن يتم نوره)، ولا يخفى ما في هذا الوجه من التكلف، والمراد من- الأرض- جنسها أو المدينة المنورة، والحمل على جميع الأرض ليس بشيء إذ تعريف المفرد يفيد استيعاب الافراد لا الاجزاء، اللهم إلا أن يعتبر كل بقعة أرضا، لكن يبقى أنه لا معنى للحمل على الاستغراق باعتبار تحقق الحكم في فرد واحد وليس ذكر الأرض مجرد التأكيد بل في ذلك تنبيه على أن الفساد واقع في دار مملوكة لمنعم أسكنكم بها وخولكم بنعمها

وأقبح خلق الله من بات عاصيا 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 للاثبات فأفادت الحصر قولاً ركيكا صادر عن غير عارف بالنحو. ومعنى (إنما نحن مصلحون) مقصرون على الاصلاح 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 صلاحا فأصروا واستكبروا استكباراً

يقضى على المرء في أيام محنته حتى يرى حسنا ما ليس بالحسن

وإما جار على عادتهم في الكذب وقولهم بأفواههم ما ليس في قلوبهم، وقرأ هشام والكسائي (قيل) بأشمام الضم ليكون دالا على الواو المنقلبة، وقول: بأخلاص الضم وسكون الواو لغة لهذيل ولم يقرأ بها

هو إلا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون ١٢ رد لدعواهم المحكية على أبلغ وجه حيث سلك فيه مسلك الاستئناف المؤدى إلى زيادة تمكن الحكم في ذهن السامع مع تأكيد الحكم وتحقيقه (بأن ، وألا) بناء

(٢٠٢ - ج - ١ تفسير روح المعاني)

على تركها من همزة الاستفهام الانكارى الذى هو نفي معنى (ولا) النافية فهو نفي نفى فيفيد الاثبات بطريق برهانى ابلغ من غيره - ولا فادتها التحقيق - كما قال ناصر الدين: لا يكاد تقع الجملة بعدها إلا مصدرية بما يتلقى به القسم (كان، واللام، وحرف النفي) والذى ارتضاه الكثير أنها بسيطة لالانها تدخل على أن المشددة و(لا) النافية لا تدخل عليها إذ قد يقال: انفسخ بعد التركيب حكمها الاصلى بل لان الاصل البساطة، ودعوى لا يكاد الخ لا تكاد تسلم كيف وقد دخلت على رب وحبذا ويا النداء فى - ألا رب يوم صالح لك منهما - و - ألا حبذا 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 بل لا ريب بل ربما يقال إنه أسوأ حالا من غيره، وهذا كله على تقدير أن يكون مفعول (لا يشعرون) محذوفا مقدرا 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، ويبعد هذا إذا كان المنافقون أهل كتاب، ويحتمل أن لا ينوى محذوف وهو أبلغ فى الذم. وفيه مزيد تسلية له بقرآن إذ من كان من أهل الجهل لا ينبغي للعالم أن يدثرث بمخالفته، وفي التأويلات - لعلم الهدى - إن هذه الآية حجة على المعتزلة فى أن التكليف لا يتوجه بدون العلم بالمكلف به وأن الحجة لا تلزم بدون المعرفة فان الله تعالى أخبر أن ما صنعوا 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 فحيث 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 ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ ﴾ إشارة إلى التحلية بالحاء المهملة - كما أن لا تفسدوا إشارة إلى التحلية بالحاء المعجمة - ولذا قدم، وليس هنا ما يدل على أن الاعمال داخلة فى كمال الايمان أو فى حقيقته - كما قيل - لأن اعتبار ترك الفساد دلالة على التكذيب المنافى للايمان وحذف المؤمن به لظهوره أو أريد افعلوا الايمان و (الكاف) فى موضع نصب، وأكثر النحاة يجعلونها نعتا لمصدر محذوف - أى إيمانا كما آمن الناس - وسيبويه لا يجوز حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه فى هذا الموضع ويجعلها منصوبة على الحال من المصدر المضممر المفهوم من الفعل ولم تجعل متعلقة بآمنوا والظرف لغو 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 لايمان الناس، وعلى الكاف حققوا إيمانكم كما تحقق إيمان الناس وذلك بأن يكون مقرونا بالاخلاص خالصا 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 الغين، وملتفت

خواطرهم لتأملهم منهم، وقدم ذكرهم أيضاً لدخولهم دخولا أوليا في الذين آمنوا فآلعهده خارجي، أو خارجي ذكرى، أو من آمن من أبناء جنسهم - كعبد الله بن سلام - كما قاله جماعة من وجوه الصحابة، أو المراد الكاملون في الإنسانية الذين يعد من عداهم في عداد البهائم في فقد التمييز بين الحق والباطل، فاللام إما للجنس أو للاستغراق - واستدل بالآية على أن الإقرار باللسان إيمان وإلا لم يفد التقييد، وكونه للترغيب بإباده إيرادهم التشبيه في الجواب، والجواب عنه بعد إمكان معارضته بقوله تعالى (وما هم بمؤمنين) أنه لا خلاف في جواز إطلاق الإيمان على التصديق اللساني لكن من حيث أنه ترجمة عما في القلب أقيم مقامه إنما النزاع في كونه مسمى الإيمان في نفسه ووضع الشارع إياه له مع قطع النظر عما في الضمير على ما بين لك في محله، ولما طلب من المنافق الإيمان دل ذلك على قبول توبة الزنديق فان لا يكتننها أو تكتننه 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 كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ ﴾ أرادوا لا يكون ذلك أصلا فالهمزة للانكار الإبطالي - وعنوا بالسفهاء إما أولئك الناس المتقدمين أو الجنس (١) بأسره وأولئك الكرام والعقلاء الفخام داخلون فيه بزعمهم الفاسد دخولا أوليا، وأبعد من ذهب إلى أن اللام للصفة الغالبة كما في العيوق لأنه لم يغلب هذا الوصف على أناس مخصوصين إلا أن يدعى غلبته فيما بينهم قاتلهم الله أنى يؤفكون - والسفه - الخفة والتحرك والاضطراب، وشاع في نقصان العقل والرأى وإنما سفهوهم جهلا منهم حيث اشتغلوا بما لا يجدى في زعمهم ويحتمل أن يكون ذلك من باب التجلد حذراً من الشماتة إن فسر الناس بمن آمن منهم، واليهود قوم بهت، وقد استشكل هذه الآية كثير من العلماء بأنه إذا كان القائل المؤمنين - كما هو الظاهر - والمجيب المنافقين يلزم أن يكونوا مظهرين للكفر إذا لقوا المؤمنين فأين النفاق وهو المفهوم من السباق والسياق؟ وأجيب بأن هذا الجواب كان فيما بينهم وحكاه الله تعالى عنهم ورده 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 لو تحقيقاً لا بطنانهم الكفر وأنهم على حال تقتضى أنهم لو قيل لهم كذا قالوا كذا - كما قيل مثله في قوله - وإذا ما لمته لمته وحدى، وقيل: إنه كان بحضرة المسلمين لكن مساررة بينهم وأظهره عالم السرو والنجوى، وقيل: كان عند من لم يفش سرهم من المؤمنين لقراءة أو لمصلحة ما، وذكر مولانا مفتي الديار الرومية أن الحق الذي لا محيد عنه أن قولهم هذا وإن صدر بمحضر من الناصحين لا يقتضى كونهم من المجاهرين فانه ضرب من الكفر أنيق وفن في النفاق عريق لانه كلام محتمل للشر - كما ذكره في تفسيره - وللخير بأن يحمل على ادعاء الإيمان كإيمان الناس وإنكار ما اتهموا به من النفاق على معنى - أتؤمن كما آمن السفهاء والمجانين الذين لا اعتداد بإيمانهم لو آمنوا - ولا تؤمن كإيمان الناس حتى تأمرونا بذلك، وقد خاطبوا به الناصحين استهزاء بهم مرأين 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 ولم يكن في قلب تلك الكناية نكايه 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 أيضاً، وإلى ذلك مال مولانا الشهاب الحفاجي وادعى أنه من بنات أفكاره، وعندى أنه ليس بشيء لأن (أتؤمن) لانكار الفعل في الحال وقولهم (كما آمن) السفهاء بصيغة الماضي صريح

(١) أي جنس السفهاء على ما يرد به بعض الإصريين من بطلان الجمية، أو جنس السفهاء بوصف الجمية على ما هو قانون المرية اهـ

في نسبتهم السفاهة إلى المؤمنين لا يمانهم فلا تورية ولا نفاق، ولعله لما رأى صيغة الماضي زاد في بيان المعنى لو آمنوا، ولا أدري من أين أتى به ولا يصح العطار ما أفسد الدهر، فالأهون بعض هاتيك الوجوه، وقوله: إن إبراز ما صدر عن أحد المتحاورين في الخلاء في معرض ماجرى بينهما في مقام المحاورة بما لا عهد به في الكلام - فضلا عما هو في منصب الإعجاز لا يخفى ما فيه - على من اطلع على محاورات الناس قديماً وحديثاً (والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) ﴿الْأَيْمَانُ هُمْ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ ۗ﴾ رد وأشنع تجهيل حسبما أشير إليه فيما سلف، وإما قال سبحانه هنا: (لا يعلمون) وهناك (لا يشعرون) لأن المثبت لهم هناك هو الافساد وهو مما يدرك بأدنى تأمل ولا يحتاج إلى كثير فكر، فنتى عنهم ما يدرك بالمشاعر مبالغة في تجهيلهم، والمثبت هنا السفه والمصدر به الأمر بالايان وذلك مما يحتاج إلى نظر تام يفضي إلى الايمان والتصديق ولم يقع منهم المأمور به فناسب ذلك نفي العلم عنهم، ولأن السفه خفة العقل والجهل بالأمور - على ما قيل - فيناسبه أتم مناسبة نفي العلم، وهذا مبنى على ماهو الظاهر في المفعول وعلى غير الظاهر غير ظاهر فتدبر * ثم اعلم أنه إذا التقت الهمزتان والأولى مضمومة والثانية مفتوحة من كلمتين نحو السفهاء، ألا ففي ذلك أوجه. تحقيق الهمزتين وبذلك قرأ الكوفيون وابن عامر وتحقيق الأولى وتخفيف الثانية بإبدالها واواً وبذلك قرأ الحريمان وأبو عمرو. وتسهيل الأولى بجعلها بين الهمزة والواو. وتحقيق الثانية وتسهيل الأولى وإبدال الثانية واواً، وأجاز قوم جعل الهمزتين بين وبين ومنعه آخرون * ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامِنَّا﴾ بيان لدأب المنافقين وأنهم إذا استقبلوا المؤمنين دفعوهم عن أنفسهم بقولهم آمننا استهزاء فلا يتوهم أنه مكرر مع أول القصة لأنه إبداء لخبثهم ومكرهم وكشف عن إفراطهم في الدعارة وادعاء أنهم مثل المؤمنين في الايمان الحقيقي وأنهم أحاطوه من جانبيه على أنه لو لم يكن هذا لا ينبغي أن يتوهم تكرار أيضاً لأن المعنى - ومن الناس من يتفوه بالايان نفاقاً للخداع - وذلك التفوه عند لقاء المؤمنين وليس هذا من التكرار بشيء لما فيه من التقييد وزيادة البيان وأنهم ضموا إلى الخداع الاستهزاء، وأنهم لا يتفوهون بذلك إلا عند الحاجة، والقول بأن المراد (آمننا) أولاً الاخبار عن إحداث الايمان وهنا عن إحداث إخلاص الايمان بما ارتضاه الامام - ولا أقصدى به - وتأيده له بأن الاقرار اللساني كان معلوماً منهم غير محتاج للبيان وإنما المشكوك الاخلاص القلبي - فيجب إرادته - يدفعه النظر من ذوق فيما حررناه، واللقاء استقبال الشخص قريباً منه وهو أحد أربعة عشر (١) مصدرًا للقي، وقرأ أبو حنيفة وابن السميعة لا قوا، وجعله في البحر بمعنى الفعل المجرد، وحذف المفعول في آمننا قيل اكتفاء بالتقييد قبل (بالله وباليوم الآخر) وقيل: المراد آمننا بما آمنت به، وأبعد من قال أرادوا الايمان بموسى عليه السلام دون غيره وحذفوا تورية منهم وإيهاماً: هذا ولم يصح عندي في سبب نزول هذه الآية شيء، وأما ما ذكره الزمخشري والبيضاوي ومولانا مفتي الديار الرومية وغيرهم فهو من طريق السدى الصغير وهو كذاب، وتلك السلسلة سلسة الكذب لسلسلة الذهب، وآثار الوجه لانتحة على ما ذكره فلا يعول عليه ولا يلتفت بوجه إليه ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَتَانِهِمْ﴾ من خلوت به، وإليه إذا انفردت معه أو من قولهم في المثل: اطلب الأمر وخلاك ذم - أي عداك - ومضى عنك ومنه (قد خلعت من قبلكم سنن) وعلى الثاني المفعول الأول ههنا محذوف لعدم تعلق الغرض به أي إذا خلوهم، وتعديته إلى المفعول الثاني (إلى) لما في المضى عن الشيء معنى الوصول إلى الآخر واحتمال أن يكون من خلوت به أي سخرت منه، فعنى الآية إذا أنهبوا السخرية معهم

(١) وهي لقياء ولقياء ولقياء ولقياء ولقياء ولقياء ولقياء ولقياء ولقياء ولقياء

وحدثهم كما يقال أحد إليك فلاناً وأذمه إليك مما لا ينبغي أن يخرج عليه كلام رب العزة وإن ذكره الزمخشري والبيضاوي وغيرهما إذ لم يقع صريحا - خلا - بمعنى سخر في كلام من يوثق به ، وقولهم : خلا فلان بمرض فلان يعبت به ليس بالصريح إذ يجوز أن يكون خلا على حقيقته أو بمعنى تمكن منه على ما قيل ، والدال على السخرية يعبت به ، وزعم النضر بن شميل أن (إلى) هنا بمعنى مع ولا دليل عليه كالقول بأنها بمعنى الباء على أن سيوييه والخليل لا يقولان بنبابة الحرف عن الحرف ، نعم إن الخلوة كما في التاج تستعمل (إلى، والباء، ومع) بمعنى واحد ويفهم من كلام الراغب أن أصل معنى الخلو فراغ المكان والحيز عن شاغل وكذا الزمان وليس بمعنى الماضي، وإذا أريد به ذلك كان مجازاً وظاهر كلام غيره أنه حقيقة وضعيفان يغلبان قويا والمراد (بشياطينهم) من كانوا يأمر ونهم بالكذب من اليهود - كما قاله ابن عباس - أو كهنتهم كما قاله الضحاك وجماعة - وسموا بذلك لتمردهم وتحسينهم القبيح وتقييحهم الحسن أو لأن قرناءهم الشياطين إن فسروا بالكهنة - وكان على عهده صلى الله تعالى عليه وسلم كثير منهم - ككعب بن الأشرف من بني قريظة، وأبي بردة من بني أسلم، وعبدالدار 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 - تنزلت به الشياطون لغة غريبة جداً والمفرد شيطان وهو فيعال عند البصريين فنونه أصلية من شطن أي بعد لبعده عن امثال الأمر ويدل عليه تشيطن وإلا سقطت، واحتمال أخذه من الشيطان لا من أصله على أن المعنى فعل فعله خلاف الظاهر ، وعند الكوفيين وزنه فعلان فنونه زائدة من شاط يشيط إذا هلك أو بطل أو احترق غضبا والآتي شيطانة وأنشد في البحر

هي البازل الكوماء لاشيء غيرها وشيطانة قد جن منها جفونها

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

﴿ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ أي معية معنوية وهي مساواتهم لهم في اعتقاد اليهودية وهو أم الخبائث ، وأتى 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 بصدد دعوى إحداث الايمان ولم ينظروا هنا لانكار أحد وتردده إيهاما منهم أنهم بمرتبة لا ينبغي أن يتردد في إيمانهم ليؤكدوا لعله أن يتم لهم مراههم بذلك في زعمهم وفي الثاني بصدد 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 فللرغبة أكدوا ولعدمها تركوا، أولانهم لو قالوا إنا مؤمنون كان ادعاء لكمال الايمان وثباته ، وهو لا يروج عند المؤمنين مع ما هم عليه من الرزاة وحدة الذناء ولا كذلك شياطينهم ، وعندى أن الوجه هو الأول إذ يرد على الأخيرين قوله تعالى فيما حكى عنهم : (نشهد أنك لرسول الله) إلا أن يقال إنهم أظهرها الرغبة هناك وتباهوا عن عدم الرواج لغرض ما من الأغراض والاحوال شتى، والعوارض كثيرة ولها قيل: إنهم للتقية والخداع، ودعوى أنهم مثل المؤمنين في الايمان - ليجروا عليهم أحكامهم ويعفوهم عن المحاربة - أكدوا بالباء فيما تقدم حيث قالوا (بأنه وباليوم الآخر) . والقول بأن الفرق بين آية الشهادة وآية الايمان هنا ظاهر لأنهم لو قالوا إنا مؤمنون لكانوا ملتزمين أمرين ، رسالته صلى الله تعالى عليه وسلم ووجوب إيمانهم به بخلاف آية الشهادة فإن فيها التزام الأول ولا يلزم من عدم الرغبة في أمرين عدمها في أحدهما ظاهر الركاة للنصفين كالأنحفي ، وقرأ

الجهور (معكم) بتحريك العين وقرىء شاذاً بسكونها وهي لغة ربيعة وغم (إنما نحن مستهزونون ١٤) الاستهزاء الاستخفاف والسخرية، واستفعل بمعنى فعل تقول هزأت به واستهزأت بمعنى كاستعجب وعجب، وذكر حجة الاسلام الغزالي أن الاستهزاء الاستحقار والاستهانة والتذيه على العيوب والنقائص على وجه يضحك منه، وقد يكون ذلك بالمحاكاة في الفعل والقول وبالاشارة والاياء، وأرادوا مستخفون بالمؤمنين. وأصل هذه المادة الخفة يقال: ناقته تهزأ به أي تسرع وتخف. وقول الرازي: إنه عبارة عن إظهار موافقة مع إبطال ما جرى مجرى السوء على طريق السخرية. غير موافق للغة والعرف. والجملة إما استئناف فكأن الشياطين قالوا لهم - لما قالوا (إنما معكم) إن صح ذلك - فما بالكم توافقون المؤمنين - فأجابوا بذلك. أو بدل من إننا معكم، وهل هو بدل اشتمال، أو كل، أو بعض؟ خلاف، أما الأول فلا. هذه الجملة تفيد ما تفيد الأولى وهو الثبات على اليهودية لأن المستهزىء بالشيء مصر على خلافه وزيادة وهو تعظيم الكفر المفيد لدفع شبهة المخالطة وتصلبهم في الكفر فيكون بدل اشتمال. وأما الثاني وبه قال السعد: فللتساوي من حيث الصدق ولا يقتضي التساوي من حيث المدلول، وأما الثالث فلا. كونهم معهم عام في المعية الشاملة للاستهزاء والسخرية وغير ذلك، أو تأكيد لما قبله بأن يقال إن مدعاهم بأننا معكم الثبات على الكفر وإننا (نحن مستهزونون) لاستلزامه رد الاسلام ونفيه يكون مقراً للثبات عليه إذ رفع نقيض الشيء تأكيد لثباته لئلا يلزم ارتفاع النقيضين، أو يقال يلزم (إننا معكم) إنا نوهم أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان فيكون الاستخفاف بهم وبدينهم تأكيداً باعتبار ذلك اللازم، وأولى الاوجه عند المحققين - الاستئناف لولا ما ذكره الشيخ في دلائل الإعجاز من أن موضوع (إنما) أن تجيء الخبر لا يجمله المخاطب ولا يدفع صحته فانه يقتضي أن تقدير السؤال هنا أمر مرجوح ولعل الأمر فيه سهل، وقرىء (مستهزونون) بتخفيف الهمزة وقلبها ياء مضمومة، ومنهم من يحذف الياء فضم الزاى ﴿الله يستهزى بهم﴾ حمل أهل الحديث وطائفة من أهل التأويل الاستهزاء منه تعالى على حقيقته وإن لم يكن المستهزىء 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 وملابسة قوية ونوع سببية مع وجود المشاكلة المحسنة ههنا، ففي الكلام استعارة تبعية أو مجاز مرسل، وإما بأن يراد به إنزال الحقارة والهوان 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 - كالمستهزىء بهم على سبيل الاستعارة المكنية وإثبات الاستهزاء له تخيلاً، ورب شيء يصح تبعاً 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 المستهزىء: أما في الدنيا باجراء أحكام الاسلام واستدراجهم من حيث لا يعلمون، وأما في الآخرة بأن يفتح لأحدهم باب إلى الجنة فيقال: - هلم هلم - فيجىء بكرهه وغمه فاذا جاء أغلق دونه، ثم يفتح له باب آخر فيقال: - هلم هلم - فيجىء بكرهه وغمه فاذا أتاه 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 مصدراً الجملة بذكره للتنبيه على أن الاستهزاء بالمنافقين هو الاستهزاء الأبلغ الذي لا اعتداد معه باستهزائهم لصدوره عن يضمحل علمهم وقدرتهم في جانب علمه وقدرته وأنه تعالى كفى عباده المؤمنين وانتقم لهم وما أحوجهم إلى معارضة المنافقين تعظيماً لشأنهم لأنهم ما استهزى بهم إلا فيه ولا أحداً غير من الله سبحانه، وترك العطف لأنه 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 مستهزؤون) إشعار بأن ما حكى من الشناعة بحيث يقتضى ظهور غير الله تعالى ويسأل كل أحد عن كيفية انتقامه منهم، ويشعر كلام بعض المحققين أنه لو ورد هذا القول بالعطف ولو على محذوف مناسب لل مقام - كهم مستهزؤون - بالمؤمنين لافاد أن ذلك في مقابلة استهزائهم فلا يفيد أن الله تعالى أغنى المؤمنين عن معارضتهم مطلقاً وأنه تولى مجازاتهم مطلقاً بل يوهم تخصيص التولى بهذه المجازاة، 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 المنة منون مستهزؤون بهم والله يستهزى بهم لفادت الفائدتان هذا ، ولعل ما ذكرناه أسلم من القيل والقال وأبعد عن مظان الاستشكال فتدبر، وعدل سبحانه عن - الله مستهزى - بهم المطابق لقولهم - إلى قوله (الله يستهزى بهم) لافادته التجدد الاستمراري وهو أبلغ من الاستمرار الثبوتى الذى تفيد الاسمى لأن البلاء إذا استمر قد يهون وتألفه النفس كما قيل (١) :

خلقت أوفاً لورجعت إلى الصبا لفارقت شبي موجه القلب با كيا

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

إذا حوققوا فجعل الله تعالى - كلمة الذين كفروا السفلى وكلمته هى العليا - ^{وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ١٥} ^{وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ١٥} معطوف على قوله سبحانه وتعالى: (يستهزى بهم) كالبيان له على رأى، والمد من مد الجيش وأمد به 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 وأوعد، وإذا استعمل أمد فى الشر فلعله من باب فبشرهم بعذاب أليم، وقد ورد استعمال هذه المادة بمعنىين، أحدهما ما ذكرنا، وثانيهما الامهال، ومنه مد العمر، والواقع هنا من الاول دون الثانى لوجهين، الاول أنه روى عن ابن كثير من غير السبعة (يمدم) بالضم من المزيد وهو لم يسمع فى الثانى، والثانى أنه متعد بنفسه والآخر متعد باللام والحذف والإيصال خلاف الأصل فلا يرتكب بغير داع، فعنى (يمدم فى طغيانهم) يزيدهم ويقويهم 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 ومعدي بنفسه وباللام وكلاهما من أصل واحد ومعناهما يرجع إلى الزيادة كما أو كفاً، وفى الصحاح مد الله فى عمره ومدته فى غيه أمهله وطول له ،

(١) القائل الجنى اه منه

وروى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أن مد الله تعالى في طغيانهم التمكين 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 فى النعى) نسبة التوفى إلى الملك فى قوله تعالى: (يتوفاكم ملك الموت) مع قوله جل وعلا (الله يتوفى الأنفس) وذهبت المعتزلة أن الزيادة فى الطغيان والتقوية فيه مما يستحيل نسبه إليه تعالى حقيقة وحلوا الآية على محامل آخر ، وقد قدمنا ما يوهن مذهبهم - فلنطوره هنا على ما فيه (والطغيان) بضم الطاء على المشهور، وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما بكسرها وهما لغتان فيه، وقد سمعنا فى مصدر اللقاء، وقد أماله الكسائى، وأصله تجاوز المـكان الذى وقفت فيه ومن أخل بما عين من المواقف الشرعية والمعارف العقلية فلم يرعها فقد طغى، ومنه طغى الماء أى تجاوز الحد المعروف فيه، وإضافته اليهم لأنه فعلهم الصادر منهم بقدرهم المؤثرة باذن الله تعالى فلا اختصاص المشعرة به الاضافة إنما هو بهذا الاعتبار لا باعتبار المحلية والاتصاف فانه معلوم لا حاجة 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 تهولنك جمع جعة الزمخشري وقعقعت، ويحتمل أن يكون الاختصاص للإشارة إلى أن طغيان غيرهم فى جنبهم كلاً شئ لادعاء اختصاصهم به وليس بالمنحرف عن سنن البلاغة (والعمه) التردد والتحير، ويستعمل فى الرأى خاصة - والعمى فيه وفى البصر - فبينهما عموم وخصوص مطلق فى الاستعمال وإن تغايراً فى أصل الوضع، واختص العمى بالبصر على ما قيل، وأصله الاصيل عدم الامارات فى الطريق التى تنصب - لتدل من حجارة - وتراب ونحوهما وهى المنار ويقال عمه يعمه - كتعب يتعب - عمها وعمهانا فهو عمه وعمه وعمها (١) فعنى يعمهون على هذا يترددون ويتحIRON، وإلى ذلك ذهب جمع من المفسرين، وقيل: العمه العمى عن الرشده، وقال ابن قتيبة: هو أن يكب رأسه فلا يبصر ما يأتى، فالعنى يعمون عن رشدهم أو يكبون ره وسهم فلا يبصرون وكان هذا أقرب إلى الصواب لأن المنافقين لم يكونوا مترددين فى الكفر بل كانوا مصرين عليه معتقدين أنه الحق وما سواه باطل إلا أن يقال: التردد والتحير فى أمر آخر لا فى الكفر، وجملة (يعمهون) فى موضع نصب على الحال إما من الضمير فى - يمدهم - وإما من الضمير فى - طغيانهم - لأنه مصدر مضاف إلى الفاعل، وفى - طغيانهم - يحتمل أن يكون متعلقاً - يمدهم - وأن يكون متعلقاً - يعمهون - وجاز على خلاف (٢) كون فى (طغيانهم، ويعمهون) حالين من الضمير فى يمدهم ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَى ﴾ إشارة إلى المنافقين الذين تقدم ذكرهم الجامعين للأوصاف الذميمة من دعوى الصلاح وهم المفسدون، ونسبة السفه للؤمنين - وهم السفهاء - والاستهزاء - وهم المستهزأ بهم - ولبعد منزلتهم فى الشر وسوء الحال أشار اليهم بما يدل على البعد، والكلام هنا يمكن أن يكون واقعا موقع (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 المستبدين إنما جسروا عليها لأنهم (اشتروا الضلالة بالهدى) حتى خسرت صفقتهم وفقدوا الاهتداء للطريق المستقيم ووقعوا فى تيه الخيرة والضلال، وقيل: هو فذلك وإجمال لجميع ما تقدم من حقيقة حالهم أو تعليل لاستحقاقهم الاستهزاء الأبلغ والمد فى الطغيان أو مقرر لقوله تعالى: (ويمدهم فى طغيانهم يعمهون) وفيه حصر المسند على المسند إليه لكون تعريف الموصول للجنس بمنزلة تعريف اللام الجنس وهو ادعائى باعتبار كالم فى ذلك الاشتراء ،

(١) قوله وعمها. كذا بخط المؤلف اه (٢) المغالفة أبو البقاء قال: العامل لا يعمل فى جالين اه منه

وإن كان الكفار الآخرون مشاركين لهم في ذلك لجمعهم هاتيك المساوي الشنيعة والخلال الفظيعة، فبذلك الاعتبار صح تخصيصهم بذلك، والضلالة الجور عن القصد، والهدى التوجه إليه، ويطلقان على العدول عن الصواب في الدين والاستقامة عليه، والاشترى كالشراء استبدال السلعة بالثمن - أي أخذها به - وبعضهم يجعله من الاضداد لأن المتبايعين تبايعا الثمن والمثمن 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 بظاهره أن يكون ما يجري مجرى الثمن - وهو الهدى - حاصلًا لهؤلاء قبل، ولا ريب أنهم بمعزل عنه فاما ان يقال إن الاشترى مجاز عن الاختيار لأن المشتري للشيء مختار له فكأنه تعالى قال: اختاروا الضلالة على الهدى ولكون الاستبدال ملحوظا جيء بالباء على أنه قيل إن التوافق معنى لا يقتضى التوافق متعلقا، ولا يرد على هذا الحمل كونه مخرجا بالترشيح الآتي كإزعمه مولانا مفتي الديار الرومية لان الترشيح المذكور يكفي له وجود لفظ الاشترى وإن كان المعنى المقصود غير مرشح - كما هو العادة في أمثاله - أو يقال ليس المراد بما في حيز الثمن نفس الهدى بل هو التمكن التام منه بتعاقد الأسباب 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 الجبلى وقد كان حاصلًا لهم حقيقة - فان 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 الواصلة إلى حد الحتم المختصة بهم فليس في إضاعتها فقط من الشناعة ما في إضاعتها مع ما يؤيدها من المؤيدات العقلية والعقلية على أن ذلك يفضى إلى كون - ما فصل من أول السورة إلى هنا ضائعا - كلام ناشئ عن الغفلة عن معنى الإشارة فانها تقتضى ملاحظتهم بجميع مامر من الصفات، والمعنى أن الموصوفين بالنفاق المذكور هم الذين ضيعوا الفطرة أشد تضييع بتهود الآباء ثم بعد ما ظفروا بها أضاعوها بالنفاق مع تحريضهم على المحافظة 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 كانوا عليه من التصديق ببعثته صلى الله تعالى عليه وسلم وحقية دينه بما وجدوه عندهم في التوراة ولهذا كانوا 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 التلفظ بالشهادة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والصوم والغزو فما لا يرتضيه من هدى إلى سواء السبيل، وما ذكرناه من أن (أولئك) إشارة إلى المنافقين - هو الذي ذهب إليه أكثر المفسرين - والمروى عن مجاهد، وهو الذي 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 عندي بعيد، ولعل مراد من قال ذلك أن الآية بظاهر مفهومها تصدق على من أرادوا لأن الآية نزلت فيهم، وقرأ يحيى بن يعمر وابن إسحق (اشترى الضلالة) بالكسر لأنه الاصل في التقاء الساكنين، وأبو السماك (اشترى) بالفتح اتباعا لما قبل، وأمال حمزة والكسائي (الهدى) وهى لغة بني تميم وعدم الامالة لغة قريش •

﴿ فَسَا رَبَّحْتَ بُجْرَتَهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ۝ ١٦ ﴾ عطف على الصلة، وأتى بالفاء للإشارة إلى تعقب نفي الربح للشراء وأنه بنفس ما وقع الشراء تحقق عدم الربح، وزعم بعضهم أن الفاء دخلت لما في الكلام من معنى الجزاء لمكان

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 و(الذين) مبتدأ و(فما ربحت تجارتهم) خبر عن الثاني وهو وخبره خبر عن الاول لعدم الرابطة في الجملة الثانية ولتحقق معنى الصلة، وإذا كانت الصلة ماضية معنى لم تدخل الفاء في خبر موصولها ولا أن يكون (أولئك) مبتدأ و(الذين) بدلا منه والجملة خبراً لأن الفاء إنما تدخل الخبر لعموم الموصول والمبدل من المخصوص مخصوص 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 الإلتج وتجرور تجوار تج، وأما تجاه ونحوه فأصلها الواو، و(الربح) تحصيل الزيادة على رأس المال، وشاع في الفضل عليه، و(المهتدي) إسم فاعل من اهتدى مطاوع هدى ولا يكون افتعل المطاوع إلا من المتعدى، وأما قوله :
حتى إذا اشتال سهيل في السحر كشعلة القابس ترمى بالشرر

فافتعل فيه بمعنى فعل تقول: شال يشول واشتال يشتال بمعنى، وفي الآية ترشيح لما سمعت من المجاز فيما قبلها، والمقصد الأصلي تصوير خسارهم بفوت الفوائد المترتبة على الهدى التي هي كالربح وإضاعة الهدى الذي هو - كرأس المال - بصورة خسارة التاجر الفاتت للربح المضيع لرأس المال حتى كأنه هو على سبيل الاستعارة التمثيلية مبالغ في تخسيرهم ووقوعهم في أشنع الخسار الذي يتحاشى عنه أولو الابصار، وإسناد الربح إلى التجارة - وهو لأربابها - مجاز للملابسة، وكفى في مقام الذم بنفي الربح عن الخسران لأن فوت الربح يستلزمه في الجملة ولا أقل من قدر ما يصرف من القوة، وفائدة الكناية التصريح بانتفاء 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 للكلا 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 نكاًية لهم بتجهيلهم وتسفيهم، ويحتمل على بعد أن يكون النفي هنا من باب قوله: على لاحب لا يهتدى بمناره، أي لا منار فيهتدى به فكأنه قال: لا تجارة ولا ربح، والظاهر أن (وما كانوا مهتدين) عطف على ما ربحت للقرب مع التناسب والتفرع باعتبار المعنى الكنائي، وبتقدير المتعلق لطرق الهداية يندفع توهم أن عدم الإهداء قد فهم بما قبل فيكون تكراراً لما مضى وهو إما من باب التكميل والاحتراس كقوله:

فسقى ديارك غير مفسدها صوب الغمام وديمة تهمة

أو من باب التميم كقوله:

كأن عيون الوحش حول خبائنا وأرحلنا الجزع الذي لم يثقب

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

وتظان سلمى أنتى أبغى بها بدلاً أراها في الضلال تهيم

على أن بين معنى (اشترؤا) الخ ومعنى (وما كانوا) الخ تقارباً يمنع حسن العطف كما لا يخفى على من لم يضع فطرته السليمة، وجوز أن تكون الجملة حالاً، ولا يخفى سوء حاله على من حسن تمييزه. وقرأ ابن أبي عمير - تجاراتهم - على الجمع ووجهه أن لكل واحد تجارة، ووجه الأفراد في قراءة الجمهور فهم المعنى مع الإشارة أن تجاراتهم وإن تعددت فهي من سوق واحدة وهم شركاء فيها ﴿مِثْلُهُمْ كَمِثْلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ جملة مقررة لجملة قصة المنافقين المسرودة إلى هنا فلذا لم تعطف على ما قبلها، ولما كان ذلك جارياً على ما فيه من استعارات وتجوزات مجرى الصفات الكاشفة عن حقيقة المنافقين وبيان أحوالهم عقبه ببيان تصوير تلك الحقيقة وإبرازها في صورة المشاهد بضرب المثل تمهيداً للبيان، فلضرب المثل شأن لا يخفى ونور لا يطفى يرفع الأستار عن وجوه الحقائق ويميط اللثام عن محيا الدقائق ويبرز المتخيل في معرض اليقين ويجعل الغائب كأنه شاهد، وربما تكون المعاني التي يراد تفهيمها معقولة صرفة، فالوهم ينازع العقل في إدراكها حتى يحجبها عن اللحوق بما في العقل فبضرب الأمثال تبرز في معرض المحسوس فيساعد الوهم العقل في إدراكها، وهناك تنجلي غياهب الأوهام ويرتفع شغب الخصام (وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) وقيل: الأشبه أن تجعل موضحة لقوله تعالى: (أولئك الذين اشتروا الخ) ولا بعد فيه، والحمل على الاستئناف بعيد لاسيما والأمثال تضرب للكشف والبيان، والمثل - بفتحين - كالمثل - بكسر فسكون - والمثل في الأصل النظر والشبه، والتفرقة لا أر تضيها، وكأنه مأخوذ من المثل - وهو الانتصاب - ومنه الحديث «من أحب أن يتمثل له الناس قياماً فليتبوأ مقعده من النار» ثم أطلق على الكلام البليغ الشائع الحسن المشتمل إما على تشبيه بلاشبهه، أو استعارة راتقة تمثيلية وغيرها، أو حكمة وموعظة نافعة، أو كناية بديعة، أو نظم من جوامع الكلم الموجز، 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 في معناه الحقيقي ولكونه فريداً في بابه، وقد قصد حكاية لم يجوزوا تغييره لفوات المقصود وتفسيره بالقول السائر الممثل مضربه بمورده يرد عليه أمثال القرآن لأن الله تعالى ابتدأها وليس لها مورد من قبل، اللهم إلا أن يقال إن هذا اصطلاح جديد أو أن الأغلب في المثل ذلك، ثم استعير لكل حال أو قصة أو صفة لها شأن وفيها غرابة. ومن ذلك (ولله المثل الأعلى) و (مثل الجنة التي وعد المتقون) وهو المراد هنا في 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 في قول الأعشى:

أيتهمون ولن ينهى ذوى شطط كالطعن يذهب فيه الزيت والفتل

وهذا مذهب ابن الحسن، وليس بالحسن إلا في الضرورة والقول بالزيادة كما في قوله: فصيروا مثل (كعصف ما كول) زيادة في الجهل، والذي وضع موضع الذين - إن كان ضمير (بنورهم) راجعاً إليه وإلا فهو باق على ظاهره إذ لا ضمير في 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

يلحقوها به ووضعوه لما يعم- كمن. وما، والذين- ليس جمعاً له بل هو اسم وضع مزيداً فيه لزيادة المعنى، وقصد التصريح بها ولذا لم يعرف بالحروف كغيره على الأوضح، ولأن استطال بالصلة فاستحق التخفيف حتى بولغ فيه إلى أن اقتصر على اللام في نحو اسم الفاعل، قاله القاضي وغيره، ولا يخلو عن كدر لاسيما الوجه الاخير، وما روى عن بعض النحاة من جواز حذف نون- الذين- ليس بالمرضى عند المحققين، وإثن تنزل ياتزم عود ضمير الجمع إليه كما في قوله تعالى: (وخصتم 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 كالمفوض، فالوجه أن يقال إنه نظر إلى ما في- الذي- 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 قد يعامل معاملة الجمع (كعاليهم ثياب سندس خضر) وقولهم: الدينار الصفر، والدرهم البيض، أو يقال: إنه مقدر له موصوف مفرد اللفظ بمجموع المعنى كالقوج والفریق فيحسن النظام، ويلاحظ في ضمير- استوقد- لفظ الموصوف، وفي ضمير (بنورهم) معناه، (واستوقدوا) بمعنى أوقدوا، فقد حكى أبو زيد أوقد واستوقد بمعنى- كأجاب واستجاب- وبه قال الاخفش- وجعل الاستيقاد بمعنى طلب الوقود وهو سطوع النار كإفعل البيضاوي- محوج إلى حذف، والمعنى حينئذ طلبوا ناراً واستدعوا لها فاقودوها (فلما أضاءت) لأن الاضاءة لا تتسبب عن الطلب وإنما تتسبب عن الايقاد والنار جوهر لطيف مضى محرق، واشتقاقها من نار ينور نوراً إذا نفر لأن فيها- على ما تشاهد- حركة واضطراباً لطلب المركز، وكونه من غلط الحس كأنه من غلط الحس، نعم أورد على التعريف أن الاضاءة لا تعتبر في حقيقةها وليست شاملة- لما ثبت في الكتب الحكيمة- أن النار الأصلية حيث الاثير شفاقة لالون لها وكذا يقال في الاحراق، والجواب أن تخصيص الاسماء لآعيان الاشياء حسبما تدرك أو للمعاني الذهنية المأخوذة منها، وأما اعتبار لوازمها وذاتياتها فوظيفة من أراد الوقوف على حقائقها وذلك خارج عن وسع أكثر الناس، والناس يدركون من النار التي عندهم الاضاءة والاحراق ويجعلونهما أخص أوصافها، والتعريف للمتعارف وعدم الاحراق لما منع 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 الهواء الحار جداً، وقرأ ابن السميعة- كثل الذين- على الجمع وهي قراءة مشكلة جداً، وقصاري ما رأيناه في توجيهها أن أفراد الضمير على ما عهد في لسان العرب من التوهم كأنه نطق بمن- الذي- لها لفظاً ومعنى كما جزم بالذي على توهم من الشرطية في قوله:

كذلك الذي يبغى على الناس ظالماً تصبه على رغم عواقب ما صنع

أو أنه اكتفى بالأفراد عن الجمع كما يكتفى بالمفرد الظاهر عنه فهو كقوله:

وبالبدو منا أسرة يحفظونها سراع إلى الداعي عظام كراكره

أي 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- أي لهم- أولاً عائد في الجملة الأولى اكتفاء بالضمير من الثانية المعطوفة بالفاء، وفي القلب من كل شيء ﴿فَلَبَّأُ أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾ (لما) حرف وجود لوجوده، أو وجوب لوجوبه، أو ظرف بمعنى حين، أو إذ، والاضاءة جعل

الشيء مضيئاً نيراً، أو الاشراق وفرط الانارة. وأضاء يكون متعدياً ولازماً، فعلى الاول (ما) موصولة أو موصوفة والظرف صلة أو صفة وهي المفعول والفاعل ضمير النار، وعلى الثاني فما كذلك وهي الفاعل وأنت فعله لأويله بمؤنث كالامكنة والجهات أو الفاعل ضمير النار وما زائدة أو في محل نصب على الظرفية، ولا يجب التصريح بنى حينئذ كما توهم لان الحق أن ما الموصولة أو الموصوفة إذا جعلت ظرفاً فالمراد بها الامكنة التي تحيط بالمستوقد - وهي الجهات الست - وهي مما ينصب على الظرفية قياساً مطرداً فكذلك ما عبر به عنها، وأولى الوجوه أن تكون (أضاءت) متعدية و (ما) موصولة إذ لا حاجة حينئذ 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 قتت - ما - يوم الجمعة . وباليات شعري من أين أخذ ذلك الزمخشري وكيف تبعه البيضاوي؟ وإذا جعل الفاعل ضمير النار والفعل لازم يكون الاسناد إلى السبب لان النار لم توجد حول المستوقد ووجد ضوءها فجعل إشراق ضوءها حوله بمنزلة إشراقها نفسها على ما قيل، وهو مبنى على أن الظرف إذا تعلق بفعل قاصر له أثر متعدد يشترط في تحقق النسبة الظرفية للآثر والمؤثر فلا بد في إشراق كذا في كذا من كون الاشراق والمشرق فيه، وهذا كما إذا تعلق الظرف بفعل قاصر - كقام زيد في الدار - فان زيدا والقيام فيها ذاتا وتبعاً - وإلى ذلك مال الزمخشري - ومن الناس من اكتفى بوجود الأثر فيه وإن لم يوجد المؤثر فيه بذاته كما في الافعال المتعدية فأضاءت الشمس في الارض حقيقة على هذا مجاز على الاول، وحول ظرف مكان ملازم للظرفية والاضافة - ويثنى ويجمع - فيقال حوله وأحواله وحوال مثله فيثنى على حوالى، ولم نظفر بجمعه فيما حوانا من الكتب اللغوية ولا تقل حواليه - بكسر اللام - كما في الصحاح . ولعل التثنية والجمع - مع ما يفهم من بعض الكتب أن حول و كذا حوال بمعنى الجوانب وهي مستغرقة - ليسا حقيقين، وقيل: باعتبار تقسيم الدائرة كما أشار إليه المولى عاصم افندى في ترجمة القاموس بالرومية وفيه تأمل، وأصل هذا الترتيب موضع لاطواف والاحاطة كالحول للسنة فانه يدور من فصل أو يوم إلى مثله، ولما لزمه الانتقال والتغير استعمل فيه باعتباره كالأستحالة والحوالة وإن خفى في نحو - الحول - بمعنى القوة، وقيل: أصله تغير الشيء وانفصاله و (ذهب) الخ جواب (لما) والسببية ادعائية فانه لما ترتب إذهاب النور على الاضائة بلا مهلة جعل كأنه سبب له على أنه يكفى في الشرط مجرد التوقف نحو - إن كان لي مال حججت - والاذهاب متوقف على الاضائة، والضمير في (بنورهم) للذي أو لموصوفه وجمعه لما تقدم . واختار النور على النار لانه أعظم منافعها والمناسب للمقام سباقاً ولحاقاً، وقيل الجملة مستأنفة جواباً عما بالهم شبهت حالهم بذلك، أو بدل من جملة التمثيل للبيان والضمير للمنافقين وجواب (لما) محذوف أى خمدت نارهم فبقوا متحيرين، ومثله (فلما ذهبوا به) وحذفه للايجاز وأمن الالباس ولا يخفى ما فيه على من له أدنى إنصاف وإن ارتضاه الجم الغفير، ويجل عن مثل هذا الالغاز كلام الله تعالى اللطيف الخبير . وإسناد الفعل اليه 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 إيقادها إما مجازية كمنار الفتنة والعداوة للاسلام أو حقيقة أوقدها الغواة للفساد أو الافساد، فحينئذ يليق بالحكيم اطفائها وإلا يرتكب المجاز لم يدع اليه إلا اعتزال وإيقاد 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 فالباء والهمزة وإن اشتركا في معنى التعدية فلا يبعد أن ينظر صاحب المعاني إلى معنى الهمزة والباء الاصلين، أعني الازالة

والمصاحبة والاصاق . قفي الآية لطف لا ينكر كيف والفاعل هو الله تعالى القوي العزيز الذي لا راد لما أخذه ولا مرسل لما أمسكه . وذكر أبو العباس أن ذهب بزيد يقتضى ذهاب المتكلم مع زيد دون أذهبه ، ولعله يقول: إن مافي 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 بالمجىء في ظاهر قوله تعالى : (وجاء ربك) والذي ذهب إليه سيويه إلى أن (١) الباء بمعنى الهمزة فكلاهما 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 رضى الله تعالى عنه :

وأنت لما ظهرت أشرقت الارض وضاءت بنورك الأفق

ولهذا أطلق عليه سبحانه النور دون الضياء ، وأشار سبحانه إلى نفي الضياء الذي هو مقتضى الظاهر بنفي النور وإذها به لأنه أصله وبنفي الاصل ينتفى 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 وذكرًا 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 والكليم

وكل آى أتى الرسل الكرام بها فانما اتصلت من نوره بهم

وكذا وجه وصف الصلاة - الزامية 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 دفعاً لاحتمال إذهاب ما في الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى 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 وإلى ذلك يشير « وجعلت قرة عيني في الصلاة » « وأرحنا يا بلال » واستعمل النور لما يطرأ في الظلم كما ورد « كان الناس في ظلمة فرس الله تعالى عليهم من نوره » وقول الشاعر :

بتنا وعمر الليل في غلوائه وله بنور البدر فرع 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 المؤلفاه مصححه (٢) قوله: كذا قيل إلى قوله: فتدبر هذا ليس موجوداً في خط

المؤلف بل في الميضة فقط التي ليست بخطه اه مصححه

وعلى شعاع النور المنبسط فهو بالمعنى الأول أقوى وبالمعنى الثاني أدنى ولكل مقام مقال ولكل مرتبة عبارة ولا حرج على البليغ في إختيار أحد الأمرين في بعض المقامات لنكتة اعتبرها ومناسبة لاحظها، وآية الشمس لا تدل على أن الضياء أقوى من النور أينما وقع - فالله نور السموات والأرض، والله المثل الأعلى - وشاع إطلاق النور على الذوات 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 تنفصل من المضيء فتصل بالمستضيء - مما بين بطلانه في الكتب الحكيمية 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 حرّموا الانتفاع والإضاءة بما جاء من عند الله مما سماه سبحانه نوراً في قوله تعالى: (قد جاءكم من الله نور وكتاب) فكان الله عز شأنه أمسك عنهم النور وحرّمهم الانتفاع به، ولم يسمه سبحانه ضوءاً لتأتى هذه الإشارة - لو قال هنا ذهب الله بضوئهم - بل كساه من حلال أسمائه وأفاض عليه من أنوار آلائه فهو المظهر الآتم والرداء المعلم. هذا وإضافة النور إليهم لادنى ملابسة لأنه للنار في الحقيقة لكن لما كانوا ينتفعون به صح إضافته إليهم، وقرأ ابن السميع وابن أبي عتبة - فلما ضاءت - ثلاثياً وتخرّجها يعلم مما تقدم، وقرأ اليماني - أذهب الله نورهم - وفيها تأييد لمذهب سيويوه

(وَتَرَكَّهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ١٧) عطف على قوله تعالى (ذهب الله بنورهم) وهو أوفى بتأدية المراد فيستفاد منه التقرير لانتفاء 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 كان أو غيره وإن لم يكن في يده كترك وطنه ودينه، وقال الراغب: ترك الشيء رفضه قصداً واختياراً أو قهراً واضطراً. ويفهم من المصباح أنه حقيقة في مفارقة المحسوسات ثم استعير في المعاني، وفي كون الفعل من النواسخ الناصبة للجزأين لتضمينه معنى صير أم لاخلاف - والكل هنا محتمل - فعلى الأول (هم) مفعوله الأول، وفي ظلمات مفعوله الثاني، ولا (يبصرون) صفة لظلمات بتقدير فيها أحوال من الضمير المستتر، أو من (هم) ولا يجوز أن يكون في ظلمات حالاً، و(لا يبصرون) مفعولاً ثانياً لأن الأصل في الخبر أن لا يكون مؤكداً وإن جوزه بعضهم وعلى الثاني (هم) مفعوله، و(في ظلمات لا يبصرون) حالان مترادفان من المفعول أو متداخلان، فالأول من المفعول، والثاني من الضمير فيه أو (في ظلمات) متعلق ب(تركهم) و(لا يبصرون) حال، والظلمة في المشهور عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مستضيئاً، فالتقابل بينها وبين الضوء تقابل العدم والملكية، واعتراض بأن الظلمة كيفية محسوسة ولا شيء من العدم كذلك وبأنها جمولة كما يقتضيه قوله تعالى: (وجعل الظلمات والنور) والمفعول لا يكون إلا موجوداً، وأجيب عن الأول بمنع الصغرى فإنا إذا غمضنا العين لا نشاهد شيئاً ألبتة كذلك إذا فتحنا العين في الظلمة؛ وعن الثاني بالمنع أيضاً فإن الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص كالعمى والمنافي للجمولية هو العدم الصرف، وقيل: كيفية مانعة من الأبصار فالتقابل تقابل التضاد، واعتراض بأنه لو كانت كيفية لما اختلف حال من في الغار المظلم ومن هو في الخارج في الرؤية وعدمها إلا أن يقال المراد أنها كيفية مانعة من إبصار ما فيها فيندفع الاعتراض عنه، وربما يرجح 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 لتعدد ما في الواقع سواء رجع ضمير الجمع إلى المستوقدين أو المناقنين أو لانها في الحقيقة، وإن

كانت ظلمة واحدة لكنها لشدتها استعير لها صيغة الجمع مبالغة - كما قيل رب واحد يعدل ألفاً - أولاً لأنه لما كان لكل واحد ظلمة تخصه جمعت بذلك الاعتبار كذا قالوا ﴿ومن اللطائف﴾ أن الظلمة حيثما وقعت في القرآن وقعت بمجموعة والنور حيثما 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 الركون 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 كما يرشدك إليه 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 - أي ما منعك، وفي مثلثات ابن السيد - الظلم بفتح الظاء - شخص كل شيء يسد بصر الناظر يقال لقيته أول ذي ظلم أي أول شخص يسد بصرى - وزرته والليل ظلم - أي مانع من الزيارة - فكأنها سميت ظلمة لأنها تسد في المشهور وتمنع الرؤية، فباختبار تعدد الموانع جمعت ولم يعتبر مثل هذا في أصل معنى النور فلم يجمع إلى غير ذلك وإنما نكرت ظلمات هنا ولم تضاف إلى ضميرهم كما أضيف النور اختصاراً للفظ واكتفاء بما دل عليه المعنى، والظرفية مجازية كيفما فسرت الظلمة على بعض الآراء، و(لا يبصرون) منزل منزلة اللازم - لطح المفعول - نسياً منسياً، ولعدم القصد إلى مفعول دون مفعول فيفيد العموم، وقرأ الجمهور (في ظلمات) بضم اللام، والحسن وأبو السماك بسكونها، وقوم بفتحها، والكل جمع ظلمة - وزعم قوم أن (ظلمات) بالفتح جمع ظلم - جمع ظلمة - فهي جمع الجمع، والعدول إلى الفتح تخفيفاً مع سماعه في أمثاله أسهل من ادعاء جمع الجمع إذ ليس بقيامى ولا دليل قطعى عليه، وقرأ اليماني في ظلمة، وفي الآية إشارة إلى تشبيه إجراء كلمة الشهادة على السنة من ذكر - والتحلى بحلية المؤمنين ونحو ذلك - مما يمنع من قتلهم ويعود عليهم بالنفع الدنيوى من نحو الأمان والمغانم، وعدم إخلاصهم لما أظهروه بالنفاق الضار في الدين بايقاد نار مضیئة للارتفاع بها أطفالاً ما الله تعالى فهبت 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 المضیئة ما حول المستوقد، والضلالة التي اشتروها وطبع الله تعالى بها على قلوبهم بذهاب الله تعالى بنورهم وتركه إياهم في الظلمات، والتفسير المأثور عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم - كما أخرجه ابن جرير عنه - أن ذلك مثل للايمان الذي أظهروه لاجتناء ثمراته بنار ساطعة الأنوار موقدة للارتفاع والاستبصار ولذهاب أثره وانطماس نوره باهلا لهم وإفشاء حالهم باطفاء الله تعالى إياها وإذهاب نورها، وتتم التشبيه وجوهاً أخرى ومن البطون القرآنية التي ذكرها ساداتنا الصوفية نفعنا الله تعالى بهم ﴿ أن الآية مثل من دخل طريقة الأولياء بالتقليد لا بالتحقيق فعمل عمل الظاهر وما وجد حلاوة الباطن فترك الأعمال بعد فقدان الأحوال، أو مثل من استوقد نيران الدعوى وليس عنده حقيقة المعنى فأضاعت ظواهره بالصيت والقبول فأفشى 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 فارتقى من تلك الأحوال بالدعاوى إلى أحوال الاكابر فكان يضىء عليه أحوال إرادته لو صححها بملازمة آدابها فلما مزجها بالدعاوى أذهب الله تعالى عنه تلك الأنوار وبقي في ظلمات دعاويه لا يبصر طريق الخروج منها، نسأل الله تعالى العفو والعافية ونعوذ به من الحور بعد الكور ﴿ صُمْ بِكُمْ عَمِيٌّ فَهُمْ لَا يَرْتَجِعُونَ ۝ ۱۸ ﴾ الأوصاف جموع كثرة على وزن

فعل وهو قياس في جمع فعلاء، وأفضل الوصفين سواء تقابلا - كما حمر وحمراء - أم انفردا لما منع في الخلقه - كقول روتق - فان كان الوصف مشتركاً ولكن لم يستعملا على نظام أحمر وحمراء - كرجل ألى ، وامرأة عجزاء - فالوزن فيه سماعي، والصمم داء في الاذن يمنع السمع ، وقال الاطباء: هو أن يخلق الصماخ بدون تجويف يشتمل على الهواء الراكد الذي يسمع الصوت بتوجهه فيه أو بتجويف لكن العصب لا يؤدي قوة الحس فان أدى بكلفة سمى عندهم طرشاء، وأصله من الصلابة أو السد، ومنه قولهم قناة صماء وصممت القارورة. والبكم الخرس وزنا ومعنى - وهو داء في اللسان يمنع من الكلام - وقيل: الابكم هو الذي يولد أخرس، وقيل: الذي لا يفهم شيئاً ولا يهتدي إلى الصواب فيكون إذ ذاك داء في الفؤاد لافي اللسان، والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً، وقيل: ظلمة في العين تمنع من إدراك المبصرات، ويطلق على عدم البصيرة مجازاً عند بعض وحقيقة عند آخرين، وهي أخبار لمبتدأ محذوف هو ضمير المناققين أو خبر واحد وتؤول إلى عدم قبولهم الحق وهم وإن كانوا سمعوا الأذان فصحاء الألسن بصراء الأعين إلا أنهم لما لم يصيخوا للحق - وأبت أن تنطق بسائر السننهم ولم يتلحوا أدلة الهدى المنصوبة في الآفاق والانفس - وصفوا بما وصفوا به من الصمم والبكم والعمى على حد قوله :

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

وهذا من التشبيه البليغ عند المحققين لذكر الطرفين حكماً، وذكرهما قصداً حكماً أو حقيقة مانع عن الاستعارة عندهم، وذهب بعضهم إلى أنه استعارة، وآخرون إلى جواز الأمرين، وهذا أمر مفروغ عنه ليس لتقريره هنا كثير جدوى، غير أنهم ذكروا هنا بحثاً وهو أنه لا نزاع أن التقدير هم (صم) الخ لكن ليس المستعار له حينئذ مذكوراً لانه لبيان أحوال مشاعر المناققين لاذواتهم، ففي هذه الصفات استعارة تبعية مصرحة إلا أن يقال تشبيه ذوات المناققين 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 للمناققين السابق حالهم وصفاتهم وتشهيرهم بها حتى صاروا مثلاً فكانت قيل هؤلاء المتصفون بما ترى (صم) على أن المستعار له ماتضمنه الضمير الذي جعل عبارة عن المتصفين بما مر، والمستعار ماتضمن الصم وأخويه من قوله (صم) الخ فقد انكشف المغطى وليس هذا بالبعيد جداً، والآية فذلك ما تقدم وتبيخته 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) وقدم الصمم لانه إذا كان خلقياً 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 العصا والحائنها - ولو قدم - لا وهم تعلقه ب(لا يبصرون) - أو الترتيب على وفق حال الممثل له لانه يسمع أو لادعوة الحق ثم يجيب 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 وتضمنه لها بالقوة منزل منزلة المتحد معه فترك العطف ومغايرته له وترتبا عليه ترتب التاج، والفرع على أصله يقتضى الاقتران بالفاء وهو الشائع المعروف، وبعض الناس يجعل الآية من تمة التمثيل فلا يحتاج حينئذ إلى التجوز ويكفي فيه الفرض وأن

(٢٢٢ - ج - ١ - تفسير روح المعاني)

امتنع عادة كما في قوله :

أعلام يا قوت 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 رضي الله تعالى عنهم - صما وبكيا وعميا - بالنصب فان الاوصاف حينئذ تحتل أن تكون مفعولا ثانيا لترك وفي ظلمات متعلقا به أو في موضع الحال و(لا يبصرون) حالا أو منصوبة على الحال من مفعول تركهم متعديا لاثنين أو لواحد أو منصوبة بفعل محذوف أعنى أعنى ، والقول بأنها منصوبة على الحال من ضمير (لا يبصرون) جمل بالحال، وقريب منه في الظم من نصب على الظم إذ ذاك 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 وبكيا وصما) فنسأل الله تعالى العفو والعافية 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 ويترك على الإطلاقه والوجهان الأولان 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 الاضاءة خبطوا في ظلمة وتورطوا في حيرة، فالمراد هنا أنهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا جامدين في مكاناتهم لا يرحون ولا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون، وكيف يرجعون إلى حيث ابتدؤا منه، والاعمى لا ينظر طريقا وأبكم لا يسأل عنها وأصم لا يسمع صوتا من صوب مرجعه فيتهدى به؟ والفاء للدلالة على أن اتصافهم بما تقدم سبب لتحيرهم واحتباسهم كيف ما كانوا (ومن البطون) - صم - آذان أسمع أرواحهم عن أصوات الوصله وحقائق إلهام القرية - بكم - عن تعريف علل بواطنهم عند أطباء القلوب عجبا - عمى - عن رؤية أنوار جمال الحق في سماء أوليائه : 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 لحالمهم إثر تمثيل وبيان نحن صفة منها وجليل فهم أئمة الكفر الذين تفتنوا فيه وتفتنوا ضلال الضلال بعد أن طاروا إليه بقدامى النفاق وخوافيه فحقيق ان تضرب في بيداء بيان أحوالهم الوخيمة خيمة الأمثال وتمد أطناب الاطناب في شرح أفعالهم ليكون أفعى 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 فماذا عسى أن يقال فيما بلغ الذروة العليا من البلاغة والبراعة والاعجاز؟ ولقد نعى سبحانه عليهم في هذا التمثيل تفاصيل جنائياتهم العديمة المثل وهو معطوف على (الذي استوقد ناراً) ويكون النظم كمثل 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 كصيب زائدة لدخول مثل الأول عليها حكما ولا تقدير، ونقل عن الرضى أن من مواقع زيادة الكاف دخول لفظ مثل عليه وزيادة حرف أهون من تقدير اسم لاسيما إذا رجحه قرب المعطوف عليه فتأمل وتدبر اه منه

الإباحة والتخيير كذلك ، وحينئذ لا يازم الاشتراك ولا الحقيقة والمجاز ، وبعضهم يقول: إنها باعتبار الأصل موضوعاً للتساوي في الشك ، وحمل على أنه فرد من أفراد المعنى الحقيقي ثم اتسع فيها فجاءت للتساوي من غير شك كما - فيما نحن فيه - على رأي إذ المعنى مثل بأى القصتين شئت فهما سواء في التمثيل ولا بأس لو مثلت بهما جميعاً وإن كان التشبيه الثاني أبغ لدلالته على فرط الخيرة وشدة الأمر وفضاعته ولذا أخر ليتدرج من الأهلون إلى الأهل ، وزعم بعضهم أن (أو) هنا بمعنى الواو وما في الآيتين تمثيل واحد ، وقيل : بمعنى بل ، وقيل : للإبهام ، والكل ليس بشيء ، نعم اختار أبو حيان أنها للتفصيل وكان 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 ما معناه أن ما نحن فيه داخل في الشق الثاني على أن دعوى الاختصاص بما لم يجمع عليه الخواص ، فقد ذكر ابن مالك أن أكثر ورود (أو) للإباحة في التشبيه نحو (فهى كاللحجارة أو أشد قسوة) والتقدير نحو (فكان قاب قوسين أو أدنى) - والصيب - في المشهور المطر من صاب يصوب إذا نزل وهو المراد هنا عن ابن عباس وابن مسعود ومجاهد وقتادة وعطاء وغيرهم رضي الله تعالى عنهم ، ويطلق على السحاب أيضاً كما في قوله : حتى عفاها صيب ودقه داني النواحي مسبل هائل

ووزنه في فعل - بكسر العين - عند البصريين وهو من الأوزان المختصة بالمعتل العين إلا ما شذ من صيقل - بكسر القاف - علم لامرأة ، والبغداديون يفتحون العين وهو قول تسد الأذن عنه ، وقريب منه قول الكوفيين : إن أصله فعيل كطويل فقلب ، وهل هو اسم جنس أو صفة بمعنى نازل أو منزل ؟ قولان أشهرهما الأول ، وأكثر نظائره في الوزن من الثاني ، وقرئ - أو كصائب - وصيب أبلغ منه ، والتكثير فيه للتنويع والتعظيم ، والسماء كل ماء لأك من سقف ونحوه والمعروفة عند خواص أهل الأرض والمرئية عند عوامهم ، وأصلها الواو من السمو وهي مؤنثة (١) وقد تذكر كما في قوله :

فلو رفع السماء إليه قوماً لحقنا بالسماء مع السحاب

وتلحقهاها التأنيث فتصح الواو حينئذ كما قاله أبو حيان لأنها بنيت عليها الكلمة فيقال سماء وتجمع على سموات وأسمية وسمائي ، والكل - كما في البحر - شاذ لأنها اسم جنس وقياسه أن لا يجمع ، وجمعه بالألف والتاء خال عن شرط ما يجمع بهما قياساً ، وجمعه على أفعلة ليس مما ينقاس في المؤنث ، وعلى فعائل لا ينقاس في فعال . والمراد بالسماء هنا الآفاق والتعريف للاستغراق لا للعهد 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 للتحويل والإشارة إلى أن ما يؤذيهم جاء من فوق رؤوسهم وذلك أبغ في الأذى كما يشير إليه قوله تعالى : (يصب من فوق رؤوسهم الحميم) وكثيراً ما نجد أن المرء يعتنى بحفظ رأسه أكثر مما يعتنى بحفظ سائر أطرافه حتى أن المستطيع من الناس يتخذ طيلساناً لذلك ، والعيان والوجدان أقوى شاهد على ما قلنا . و(من) لا ابتداء الغاية ، وقيل : يحتمل أن تكون للتبويض على حذف مضاف أي 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 مناف لما ذكر ، كيف والمشاهدة تقضى به فقد حدثني من بلغ مبلغ التواتر أنهم شاهدوا - وهم فوق الجبال الشاخنة - سحاباً

(١) والتأنيث لأهل الحجاز والتذكير للتعميمين وأهل نجد ، وكذا شأنهم في الجنس الذي ميز واحده بتاء مؤنثة اهـ

يمطر أسفلهم وشاهدوا تارات أبحرة تتصاعد من نحو الجبال فتعقد سحاباً فيمطر ، فإياك أن تلتفت لبرق كلام خاب ولا تظن أن ذلك علم فالجهل منه أصوب ، ثم حمل -الصيب- هنا على السحاب وإن كان محتملاً غير أنه بعيد بعد الغمام وكذا حمل السماء عليه ﴿ فيه ظلمت ورعد وبرق ﴾ أي معه ذلك كما في قوله تعالى : (ادخلوا في أمم) وإذا حملت (في) على الظرفية - كما هو الشائع في كلام المفسرين - احتيج إلى حمل الملايسة التي تقتضها الظرفية على مطلق الملايسة الشاملة للسبية والمجاورة وغيرهما ففيه بذلك المعنى ظلمات ثلاث . ظلمة تكاثفه 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 - بالصيب - السحاب فأمر الظرفية أظهر، والظلمات حينئذ ظلمة السحمة والتطبيق مع ظلمة الليل، وجمع الظلمات على التقديرين مضيء ، ولم يجمع الرعد والبرق وإن كانا قد جمعا في لسان العرب، وبه تزداد 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 مدعياً أنه لما لعت به بوارق الهداية في ظلمات الخواطر نكتة سرية في إفرادها هنا وهي أن الرعد - كما ورد في الحديث وجرت به العادة - يسوق السحاب من مكان لاخر فلو تعدد لم يكن السحاب مطبقاً فتزول شدة ظلمته وكذا البرق لو كثر لمعانه لم تطبق الظلمة كما يشير إليه قوله تعالى : (كلما أضاء لهم مشوا فيه) فأفرادها 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 بالبعيد عنه كما يرشدك إليه (كلما أضاء لهم) والرعد مصاحب له فانعكست أشعته عليه

أو ما ترى الجلود الحقير مقبلاً بالثغر لما صار جار المصحف

وارتفاع ظلمات إمام على 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 الموكل بالسحاب ، والثاني لمعان مخاريقه التي هي من نار ، والذي اشتهر عند الحكماء أن الشمس إذا أشرقت على الأرض اليابسة حملت منها أجزاء نارية يخالطها 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 يمزق السحاب بعنفه فيحدث منه الرعد ، وقد تشتعل منه - لشدة حر كته ومحاكته - نار لامة وهي البرق إن لطفت والصاعقة إن غلظت ، وربما كان البرق سبباً للرعد فان الدخان المشتعل ينطق في السحاب فيسمع لانطفائه 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 تموج الهواء إلى القوة السامعة وذلك يستدعي زمناً كما قالوه ، وربما يختلج 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 بخلق الله على الإطلاق صلى الله تعالى عليه وسلم فأنا بحول من عز حوله وتوفيق من غمري فضله أوفق لك بما يزيل الغين عن العين ويظهر سر جوامع الكلم التي أوتيتها سيد الكونين صلى الله تعالى عليه وسلم .

فأقول: قد صح عند أساطين الحكمة والنبوة - بما شاهدوه في أصددهم 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 والغاذى والمولد في النبات والحيوان والانسان لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها و فينا عن 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 شيء ملكا » حتى قال : « إن كل قطرة من القطرات ينزل معها ملك » وقال : « أتاني ملك الجبال وملك البحار » وحكى أفلاطون عن نفسه أنه خلغ الظلمات النفسانية والتعلقات البدنية وشاهدها ، وذكر مولانا الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره في تفسيره الفاتحة أنه ما ثم صورة إلا ولها روح ، وأطال أهل الله تعالى الكلام في ذلك ، فاذا علمت هذا فلا بد 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 بالمخاريق - في بيان البرق وهي جمع مخراق وهو في الأصل ثوب ياف وتضرب به الصبيان بعضهم بعضا - الآلة التي يحصل بواسطتها الشق ، ولا شك أنها كما قررنا من نار أشعلتها شدة الحركة والمحاكة فظهرت كما ترى ، 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 يضحك منه ، ولم أر أحداً وفق فوفق وتحقق فحقق والله تعالى الموفق وهو حسبي ونعم الوكيل ﴿ يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت ﴾ الضمائر عائدة على المحذوف المعلوم فيما قبل وكثيراً ما يلتفت إليه كما في قوله تعالى : (ولم من قرية أهلكتها فجاءها بأسنا يياتاً أو هم قائلون) * والجملة استئناف لا محل لها من الاعراب مبنى على سؤال نشأ من الكلام كأنه قيل عند بيان أحوالهم الهائلة فماذا يصنعون في تضاعيف تلك الشدة فقال : (يجعلون) الخ ، وجوزوا وجوهاً آخر كما كونها في محل جر صفة للمقدر وجوز فيها وفي يكاد كونها صفة صيب بتأويل نحو - لا يطبقونه - أو في محل نصب على الحال من ضمير فيه ، والعائد محذوف أو اللام نائبة عنه أي صواعقه ، والجعل في الأصل الوضع . والأصابع جمع إصبع وفيه تسع لغات حاصلة من ضرب أحوال الهمزة الثلاث في أحوال الباء كذلك ، وحكوا عاشرة وهي أصبوع بضمها مع واو وهي مؤنثة وكذا سائر أسمائها إلا الابهام فبعض بني أسد يذكرها والتأنيث أجود . وفي الآية مبالغة في فرط دهشتهم وكال حيرتهم كما في الفرائد من وجوه ﴿ أحدها ﴾ نسبة الجعل إلى كل الأصابع وهو منسوب إلى بعضها وهو الأنامل ﴿ وثانيها ﴾ من حيث الابهام في الأصابع والمعهود إدخال السبابة فكأنهم من فرط دهشتهم يدخلون أي أصبع كانت ولا يسلكون المسلك المعهود ﴿ وثالثها ﴾ في ذكر الجعل موضع الإدخال فإن جعل شيء في شيء أدل على إحاطة الثاني بالأول من إدخاله فيه ، وهل هذا من المجاز اللغوي لتسمية الكل باسم جزئه أو للتجاوز في الجعل؟ أو هو من المجاز العقلي بأن ينسب الجعل 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 يكتفوا فيها بتبادر الذهن إلى أن الكل أدخل في الأذن قبل النظر للقرينة ، وقيل : لا يجاز هنا أصلاً لأن نسبة بعض الافعال إلى ذى أجزاء تنقسم يكفي فيه تلبسه ببعض أجزائه كما يقال : دخلت البلد رجث لبله الخيس

ومسحت بالمنديل فان ذلك حقيقة مع أن الدخول، والمجيء، والمسح في بعض - البلد، والليل، والمنديل - ولا يخفى أن كون مثل ذلك حقيقة ليس على إطلاقه، والفرق بينه وبين ما نحن فيه ظاهر. و (من) تعليلية تغني غناء اللام في المفعول له وتدخل على الباعث المتقدم والغرض المتأخر وهي متعلقة (بـ يجعلون) وتعلقها بالموت بعيد - أي يجعلون - من أجل الصواعق وهي جمع صاعقة ولاشذوذ، والظاهر أنها في الأصل صفة من الصعق وهو الصراخ وتأوها للتأنيث إن قدرت صفة لمؤنث أو للبالغة إن لم تقدر - كراوية - أو للنقل من الوصفية إلى الاسمية - حقيقة - 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 حديدي، وسد الآذان 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 بني تميم كما في قوله:

ألم تر أن المجرمين أصابهم صواعق لا بل هن فوق الصواعق

وليس من باب القلب على الاصح إذ علامته كون أحد البنامين فائقاً للآخر ببعض وجوه التصريف والبنا آن هنا مستويان في التصريف. و (حذر الموت) نصب على العلة (بـ يجعلون) وإن كان من الصواعق في المعنى مفعولاً له كان هناك نوعان منصوب ومجرور، ولزوم العطف في مثله غير مسلم خلافاً لمن زعمه ولا مانع من أن يكون علة له مع علته كما أن من الصواعق علة له نفسه، وورد مجيء المفعول له معرفة وإن كان قابلاً كما في قوله:

وأغفر عوراء الكريم ادخاره وأعرض عن شتم اللثيم تكريماً

وجعله مفعولاً مطلقاً لمحذوف أي 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 فأحياهم) مجاز ولا يرد قوله تعالى: (خلق الموت) إذ الخلق فيه بمعنى التقدير وتعيين المقدار بوجه ما وهو ما يوصف به الوجود والمعدوم لأن العدم كالوجود له مدة ومقدار معين عنده تعالى، وقيل: المراد بخلق الموت إحداث أسبابه، وقيل: إنه العدم مطلقاً وإن لم يكن مخلوقاً إلا أن إعدام الملكات مخلوقة لما فيها من شائبة التحقق بمعنى أن استعداد الموضوع يعتبر في مفهومها وهو أمر وجودي فيجوز أن يعتبر تعلق الخلق والإيجاد باعتبار ذلك، وصحح محققو أهل السنة أن الموت صفة وجودية خلقت ضداً للحياة، ولهذا يظهر كما في الحديث «يوم تتجسد المعاني - كما قال أهل الله تعالى - بصورة كبش أملح» ويصير عدماً محضاً إذ يذبح بمدية الحياة التي لا ينتهي أمدها ﴿وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ۝ ١٩﴾ أي لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط المحيط فاحاطته 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 وجوز أبو علي في (محيط) أن يكون بمعنى مهلك كما في قوله تعالى: (وأحاطت به خطيئته) أو عالم مجازة كما في قوله تعالى: (وأحاط بما لديهم) وكل هذا من الظاهر، ولأهل الشهود كلام من ورائه محيط - والواو اعتراضية لإعاطفة ولاحالية والجملة معترضة بين جملتين من قصة واحدة وفيها تميم 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 فيهما صرفاً أصابت حرث قوم ظلوا أنفسهم فأهلكته) فان التشبيه بحرث قوم كذلك لا يخفى حسنه لأن الاهلاك عن سخط أشد وأبلغ وفيه تنبيه على أن ما صنعوه من سد الآذان بالأصابع لا يغني عنهم شيئاً وقد أحاط بهم الهلاك 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 ياباه الذوق السليم ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ﴾ استئناف آخر ياتي كأنه قيل: فكيف حالهم مع ذلك البرق؟ فقال (يكاد) الخ، وفي البحر يحتمل أن يكون في موضع جر لذوى المحذوفة فيما تقدم - ويكاد - مضارع كاد من أفعال المقاربة وتدل على قرب وقوع الخبر وأنه لم يقع والاول لوجود أسبابه والثاني لما منع أو فقد شرط على ما تقضى العادة به، والمشهور أنها إن نفيت أثبتت وإن أثبتت نقت وألغزوا بذلك، ولم يرتض هذا أبو حيان وصحح أنها كسائر الأفعال في أن نفيها نفي وإثباتها إثبات، واللام - في البرق للعهد إشارة إلى ما تقدم - نكرة، وقيل: إشارة إلى البرق الذي مع الصواعق أي برقها وهو كما ترى. وإسناد الخطف وهو في الأصل الاخذ بسرعة أو الاستلاب اليه من باب إسناد الاحراق إلى النار وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيقه قريباً. والشائع في خبر - كاد - أن يكون فعلاً مضارعاً غير مقترن بأن المصدرية الاستقبالية أما المضارع فلدلالة على الحال المناسب للقرب حتى كأنه لشدة قربه وقع وأما أنه غير مقترن - بأن - فلنفاقاتها لما قصدوا ونحو - وأبت إلى فهم وما كدت آيباً، وكاد الفقر أن يكون كفوياً، وقد كاد - من طول البلى أن يمحصا - 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 فأدغم 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 لانعدي، وكسر الطاء في الماضي لغة قريش، وهي اللغة الجيدة ﴿كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَافِهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا﴾ استئناف ثالث كأنه لما قيل أنهم مبتلون باستمرار تجدد خطف الابصار فهم منه أنهم مشغولون بفعل ما يحتاج إلى الابصار ساعة فساعة وإلا لفظوها كما بدوا الآذان، فسئل 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 فالجملة بعدها صلة أو صفة وجعلت شرطاً لما فيها من معناه وهي لتقدير ما بعدها بنكرة تفيد عموماً بديلاً ولهذا أفادت - كلما - التكرار كما صرح به الاصوليون وذهب اليه بعض النحاة واللغويين واستفادة التكرار من (إذا) وغيرها من أدوات الشرط من القرائن الخارجية على الصحيح، ومن ذلك قوله:

إذا وجدت أوار الحب من كبدى أقبلت نحو سقاء القوم أبترد

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

ولذا قال مع الاضائة (كلما) ومع الاظلام (إذا) وقول أبي حيان: إن التكرار متى فهم من (كلما) هنا لزم منه التكرار في (إذا) إذ الأمر دائر بين إضائة البرق والاظلام ومتى وجد (ذا) فقد ذا فلزم من تكرار وجود (ذا) تكرار عدم ذا غفلة عما أرادوه من هذا المعنى الكنائى والمجازى . وأضائة إما متعد كما في قوله :

أعد نظراً يا عبد قيس لعلماء أضائة لك النار الحمار المقيدا

والمفعول محذوف أى (كلما أضائة لهم) ممشى (مشوا فيه) وسلوكوه، وإما لازم ويقدر حينئذ مضافان - أى ظلم لهم - مشوا في مطرح ضوته ولا بد من التقدير إذ ليس الممشى في البرق بل في محله وموضع إشراق ضوته وكون (فى) للتعليل والمعنى مشوا لاجل الاضائة فيه يتوقف فيه من له ذوق في العربية، ويؤيد اللزوم قراءة ابن أبي عبلة 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 أضائة وكانت النكرة أصلاً أشار إلى أهم لفط الحيرة كانوا يخبطون خبط عشواء ويمشون كل ممشى، ومعنى (أظلم عليهم) اختفى عنهم، والمشهور استعمال أظلم لازماً، وذكر الازهرى - 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 المجهول من المتعدى بنفسه - يكون المفعول محذوفاً أى - إذا أظلم - البرق بسبب خفائه معاينة الطريق (قاموا) أى وقفوا عن الممشى ويتجوز به

عن الكساد ومنه قامت السوق، وفي ضده يقال: مشت الحال ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ ﴾ عطف على مجموع الجمل الاستثنائية ولم يجعلوها معطوفة على الأقرب ومن تمته لخروجها عن التمثيل وعدم صلاحيتها للجواب، وعطف ما ليس بجواب على الجواب ليس بصواب وجوزه 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 (وماتلك 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 لتويخ المناقنين حيث لم ينتهوا لأن من قدر على إيجاد قصيف الرعد وميضه وإعدامهما قادر على إذهاب سمعهم وأبصارهم أفلا يرجعون عن ضلالهم محل للتويخ إذ لا يصح عطف الممثل له على حال الممثل به، ومفعول شاء هنا محذوف وكثيراً ما يحذف (١) مفعولها إذا وقعت في حيز الشرط ولم يكن مستغرباً، والمعنى ولو أراد الله إذهاب سمعهم بقصيف الرعد وأبصارهم بوميض 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 يفهم ما صنعه، والمشية عند المتكلمين كالارادة سواء، وقيل: أصل المشية إيجاد الشئ وإصابته وإن استعمل عرفاً في موضع الارادة، وقرأ ابن أبي عبلة - لاذهب الله بأسماعهم - وهى محمولة على زيادة البناء لتأكيد التعدية أو على أن - أذهب - لازم بمعنى ذهب كما قيل بنحوه في (تبت بالدهن) (ولا تلقوا بأيديكم) إذ الجمع بين أداتى تعدية لا يجوز، وبعضهم يقدر له مفعولاً - أى لأذهبهم - فيهنون الأمر (٢) وظلمة (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، أقبل في القراءة المشهورة: إن معنى - ذهب الله بسمعهم

وأبصارهم - أهلهم لان في إهلاكهم ذهاب ذلك وهو معنى قريب بعيداه منه

الدوران حقيقة أو ادعاء ومن قضية مفروضة الشرط دلالتها على انتفائه قطعاً والمنازع فيه مكابر، وأما دلالتها على انتفاء الجزاء فقد قيل وقيل، والحق أنه إن كان ما بينهما من الدوران قد بني الحكم على اعتباره فهي دالة عليه بواسطة مدلولها ضرورة استلزام انتفاء العلة لانتفاء المعلول. أما في الدوران الكلي كالذي في قوله تعالى: شأنه (ولو شاء لهداكم) وقولك لو جئتني لا كرمتك فظاهر، ثم إنه قد يساق الكلام لتعليل انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط كما في المثالين، وهو الاستعمال الشائع في (لو) ولذا قيل: إنها لامتناع الثاني لامتناع 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 اللزومين وليس هذا بطريق السببية الخارجية بل بطريق الدلالة العقلية الراجعة إلى سببية العلم بانتفاء الثاني للعلم بانتفاء الأول. ومن لم يتنبه زعم أنه لانتفاء الأول لانتفاء 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 بني الحكم على اعتبار الدوران وإن بني على عدمه فاما أن يعتبر تحقق مدار آخر له أو لا، فإن اعتبر بالدلالة تابعة لحال ذلك المدار فإن كان بينه وبين الانتفاء الأول منافاة تعين الدلالة كما إذا قلت: لو لم تطلع الشمس لوجد الضوء فان وجود الضوء معلق في الحقيقة بسبب آخر هو المدار ووضع عدم الطلوع موضعه لكونه كاشعاً عنه فكأنه قيل: لو لم تطلع الشمس لوجد الضوء بالقمر مثلاً ولا ريب في أن هذا الجزاء منتف عند انتفاء الشرط لاستحالة للضوء القمري عند طلوع الشمس، وإن لم يكن بينهما منافاة تعين عدم الدلالة كحديث « لو لم تكن ريبتي في حجري ما حلت لي إنها لابنة أخي (١) من الرضاة » فان المدار المعتبر في ضمن الشرط - أعني كونها ابنة الاخ - غير مناف لانتفائه الذي هو كونها ريبته بل مجامع له، ومن ضرورته مجامعة أثرهما أعني الحرمة الناشئة من هذا، وهذا وإن لم يعتبر تحقق مدار آخر بل بني الحكم على اعتبار عدمه فلا دلالة لها على ذلك أصلاً، ومساق الكلام حينئذ لبيان ثبوت الجزاء على كل حال بتعليقه بما ينافيه ليعلم ثبوته عند وقوع ما لا ينافيه بالأولى كما في قوله تعالى: (٢) (قل لو أتمتم تملكون خزائن رحمة ربي إذا لامسكنم) فان الجزاء قد نيط بما ينافيه إيداناً بأنه في نفسه بحيث يجب ثبوته مع فرض انتفاء سببه أو تحقق سبب انتفائه فكيف إذا لم يكن كذلك على طريقة (لو) الوصلية « ونعم العبد صيب لو لم يخف الله لم يعصه » إن حمل على تعليق عدم العصيان في ضمن عدم الخوف بمدار آخر كالحياء مما يجامع الخوف كان من قبيل حديث الريبة، وإن حمل على بيان استحالة عصيانه مبالغة كان من هذا القبيل، والآية الكريمة واردة على الاستعمال الشائع مفيدة لفضاعة حالهم وهول ما دهمهم وأنه قد بلغ الأمر إلى حيث لو تعلقت مشيئة الله تعالى بإزالة قواهم لزال تحقق ما يقتضيه اقتضاء تاماً. وقيل: كلمة (لو) فيها - لربط جزائها بشرطها مجردة عن الدلالة على انتفاء أحدهما لانتفاء الآخر - بمنزلة ان، ذكر جميع ذلك مولانا مفتي الديار الرومية وأظنه قد أصاب الغرض إلا أن كلام مولانا السالكيوتي يشعر باختيار أن (لو) موضوعه مجرد 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 سلمة اه منه (٢) ومثله قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: « لو كان الايمان بالثريا لثاله رجال من فارس »،

وقول على كرم الله تعالى وجهه: لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقينا اه منه

(٢٣ - تفسير روح المعاني)

بل جميع هذه الأمور خارجة عن مفهومها مستفادة بمعونة القرائن كيلا يلزم القول بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز من غير ضرورة، وبه قال بعضهم، وما ذهب إليه ابن الحاجب من أنها للدلالة على انتفاء الأول لا انتفاء 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 كون انتفاء الأول مأخوذاً في مدخولها، وقد عرفت أنه يستلزم خلاف الأصل يرد عليه أن المستفاد من التعليق على أمر مفروض الحصول إبداء المانع من حصول المعلق في الماضي وأنه لم يخرج من العدم الأصلي إلى حد الوجود وبقي على حاله لارتباط وجوده بأمر معدوم، وأما إن انتفائه سبب لانتفائه في الخارج فكلا كيف والشرط النحوي قد يكون مسبباً مضافاً للجزاء؟ نعم أن هذا مقتضى الشرط الاصطلاحي، وما استدلل به العلامة التفتازاني على إفادتها السببية الخارجية من قول الحماسي:

ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر

لأن استثناء المقدم لا ينتج، ففيه أن اللازم بما ذكر أن لا تكون مستعملة للاستدلال بانتفاء الأول على انتفاء الثاني ولا يلزم منه أن 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 محصل ما قالوه رداً وقبولاً. وزبدة ما ذكره إجمالاً وتفصيلاً. ومعظم مفتي أهل العربية أفوا بما قاله مفتي الديار الرومية، ولا أوجب عليك التقليد فالأقوال بين يديك فاختر منها ما تريد.

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ٢٠ كالتعليل للشرطية والتقرير لمضمونها الناطق بقدرته تعالى على إذهاب ما ذكر لأن القادر على الكل قادر على البعض. والشئ لغة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه كما نص عليه سيبويه، وهو شامل للمعدوم والموجود الواجب والممكن وتختلف إطلاقاته، ويعلم المراد منه بالقرائن فيطلق تارة، ويراد به جميع أفراد كقوله تعالى: (والله بكل شئ عليم) بقرينة إحاطة العلم الإلهي بالواجب والممكن المعدوم والموجود والمحال الملحوظ 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 إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله) بقرينة كونه متصوراً شيئاً فعلياً غداً، وقد يطلق ويراد به الممكن المعدوم الثابت في نفس الأمر كما في قوله تعالى: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقوله كن فيكون) بقرينة إرادة التكوين التي تختص بالمعدوم، وقد يطلق ويراد به الموجود الخارجي كما في قوله تعالى: (وقد خلقتك من قبل ولم تك 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 ينتهض صارفاً إذ ذاك إنما هو لكونه تعلق الفرض في المحاورات بأحوال الموجودات أكثر للاختصاص به لغة، وما ذكره مولانا البيضاوي من اختصاصه بالموجود - لأنه في الأصل مصدر شاء - أطلق بمعنى شاء تارة؛ وحينئذ يتناول الباري تعالى وبمعنى شيء أخرى أي شيء وجوده الخ فقيه - مع ما فيه - أنه يلزمه في قوله تعالى: (والله بكل شئ عليم) استعمال المشترك في معنيه لأنه إذا كان بمعنى الشئ

لا يشمل نحو الجمادات عنده ، وإذا كان بمعنى المشيء وجوده لا يشمل الواجب تعالى شأنه ، وفي استعمال المشترك في معنيه خلاف (١) ولا خلاف في الاستدلال بالآية على إحاطة علمه تعالى . وأما ما ذكر في شرحي المواضع والمقاصد فمجمعة 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 يبتنى على النزاع في أن المعدوم الممكن ثابت أولاً ، 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 تعالى باعتبار عدم مغايرته للذات الأقدس فإن لعلم الحق تعالى اعتبارين (أحدهما) أنه ليس غيراً (والثاني) أنه ليس عيناً ، ولا يقال بالاعتبار الأول - العلم تابع للمعلوم - لأن التبعية نسبة تقتضي تمايزين ولو اعتباراً ، ولا تمايز عند عدم المغايرة ، ويقال ذلك بالاعتبار الثاني للتمايز النسبي المصحح للتبعية ، والمعلوم الذي يتبعه العلم هو ذات الحق تعالى بجميع شئونه ونسبه واعتباراته . ومن هنا قالوا : علمه تعالى 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 ثبوت له في نفسه من غير فرض إذ الثابت كذلك هو أنه تعالى لا شريك له فلا يتعلق به العلم بالاعتبار الثاني ابتداءً ، ومتى كان تعلق العلم بالأشياء أزلياً لم تكن أعداماً صرفة إذ لا يصح حينئذ أن تكون طرفاً إذ لا تمايز ، فاذا لها تحقق بوجه ما ، فهي أزلية بأزلية العلم ، فلذا لم تكن الماهيات بذواتها مجعولة لأن جعل تابع للارادة التابعة للعلم التابع للمعلوم الثابت ، فالثبوت متقدم على الجعل بمراتب فلا تكون من حيث الثبوت أثراً للجعل وإلا لدار ، وإنما هي مجعولة في وجودها ، لأن العالم حادث وكل حادث مجعول وليس الوجود حالاً حتى لا يتعلق به القدرة ، ويلزم أن لا يكون الباري تعالى موجوداً للممكنات ولا قادراً عليها لأنه قد حقق أن الوجود بمعنى ما - بانضمامه إلى الماهيات الممكنة - يترتب عليها آثارها المختصة بها موجوداً ، أما أولاً فلا ن كل مفهوم مغاير للوجود فإنه إنما يكون موجوداً بأمري يضم إليه وهو الوجود ، فهو موجود بنفسه لا بأمري زائد وإلا لتسلسل ، وإما تمييزه عما عداه بأن وجوده ليس زائداً على ذاته . وأما ثانياً فلا ن 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 ، فلو كان هذا الوجود المفتقر مفيداً لترتب الآثار - لكانت الماهية مستغنية عن الوجود حال افتقارها إليه واللازم باطل لاستحالة اجتماع النقيضين فلا بد أن يكون الوجود موجوداً بوجوه هو نفسه وإلا لتسلسل أو انتهى إلى وجود موجود بنفسه ، والأول باطل ، والثاني قاض بالمطلوب . نعم الوجود بمعنى الموجودية حال لانه 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 ابتداءً أن لا يتعلق به بوجه آخر ، وإذا تبين

(١) والإمام الغزالي لا يقول باستعمال المشترك في معنيه واستدل في قواعد العقائد بالآية على عموم علمه تعالى اه منه

أن الماهيات مجعولة في وجودها فلا بد أن يكون وجود كل شيء عين حقيقته ، بمعنى أن ما صدق عليه حقيقة الشيء من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه وجوده ، وليس لها هويتان متمايزتان 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 لا تحقيق فيه ، إذ تحقق في محله أن الماهية قبل عروض الوجود متصفة في نفس الامر بالعدم قطعاً لاستحالة خلوها عن النقيضين فيه ، غاية الامر أنا إذا لم نعتبر معها العدم لا يمكن أن نحكم عليها بأنها معدومة ، وعدم اعتبارنا العدم 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 العدم باعتبارنا لا يصح اتصافها بالوجود من حيث هي في نفس الامر سالماً عن المحذور فإذا ليس هناك هويتان تقوم إحداها بالآخرى بل عين الشخص في الخارج عين تعين الماهية فيه وهو عين الماهية فيه أيضاً إذ ليس التعين أمراً وجودياً مغايراً بالذات للشخص منضم للماهية في الخارج ممتازاً عنهما فيه مركباً منها ومن الفرد بل لا وجود في الخارج إلا للشخص ، وهي عين تعيينات الماهية وعين الماهية في الخارج لا تحادها فيه ، 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 لانهما متحدان في الخارج جعلاً ووجوداً متمايزان في الذهن فقط ، وهذا تحقيق قولهم : المجمعول هو الوجود الخاص ، ولا يستعد معدوم لعروضه إلا إذا كان له ثبوت في نفس الامر إذ ما لا ثبوت له - وهو المنق - لا اقتضاء فيه لعروض الوجود بوجه ، وإلا لكان المحال ممكناً واللازم باطل ، فالثبوت الازلي لماهية الممكن هو المصحح لعروض الامكان المصحح للمقدورية لأنه المانع كما توهموه ، وهذا والبحث طويل والمطلب جليل ، وقد أشبعنا الكلام عليه - في الاجوبة العراقية عن الاسئلة الايرانية - على وجه رددنا فيه كلام المعترضين المخالفين لما تبعنا فيه ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ، وهذه نبذة يسيرة تنفعك في تفسير الآية الكريمة فاحفظها فلا أظنك تجدها في تفسير ، وحيث كان الشيء عاماً 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 الاشاعرة صفة ذاتية ذات إضافة تقتضي التمكن من الايجاد والاعدام والابقاء لانفس التمكن لأنه أمر اعتباري ولانق العجز عنه تعالى لأنه من الصفات السلبية ، ولعل من اختار ذلك اختاره قليلاً للصفات الذاتية ، أو نفيها لها وهو القادر وهو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، ولكون المشيئة عندنا صفة مرجحة لأحد طرفي المقدور ، وعند الحكماء - العناية الازلية - ساغ لنا أن نعرفه بما ذكر دونهم خلافاً لمن وهم فيه - والقدير - هو الفعال لما يشاء على قدر ما تقتضيه الحكمة ، وقلبا يوصف به غيره تعالى ، والمقتدر إن استعمل فيه - تعالى - فعناه (القدير) أو في البشر فعناه المتكاف والمكتسب للقدرة ، واشتقاق القدرة من القدر بمعنى التحديد والتعيين ، وفي الآية دليل على ان الممكن الحادث حال بقاءه مقدور لأنه شيء وكل شيء مقدور له تعالى ، ومعنى كونه مقدوراً أن الفاعل إن شاء أعده وإن شاء لم يعدمه واحتياج الممكن حال بقاءه إلى المؤثر بما أجمع عليه من قال ان 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 حينئذ وتمسك في ذلك ببقاء البناء بعد فناء البناء ، ولما رأى بعضهم شناعة ذلك قالوا : إن الجواهر لا تخلو عن الأعراض وهي لا تبقى زمانين فلا يتصور الاستغناء عن القادر سبحانه بحال ، وهذا بما ذهب إليه الاشعري

-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 في لبس من خلق جديد، وأنا أسلم ما قالوا وأفوض أمرى 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 يرقعون 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 ماتلى من حيث أنه وإن كان نافعا في نفسه لكنه لما وجد كذا عاد نفعه ضرا، ونفاقهم حذرا عن النكايه يجعل الاصابع في الآذان مادها حذر الموت من حيث أنه لا يرد من القدر شيئا وتحيرهم لشدة ما عنى وجههم بما يأتون ويندرون بأنهم كلما صادفوا من البرق خفقة اتهمزوها فرصة مع خوف أن يخطف أبصارهم فخطوا يسيرا ثم إذا خفي بقوا متقيدين لا حراك لهم، وقيل: جعل الاسلام- الذي هو سبب المنافع في الدارين- كالصيب الذي هو سبب المنفعة وما في الاسلام من الشدائد والحدود بمنزلة الظلمات والرعد وما فيه من الغنيمة والمنافع بمنزلة البرق فهم قد جعلوا أصابعهم في آذانهم من سماع شدائده وإذا لمع لهم برق غنيمة مشوا فيه (وإذا أظلم عليهم) بالشدائد (قاموا) متحيرين، وقيل: غير ذلك، وما تقتضيه جزالة التنزيل وتستدعيه فخامة شأنه الجليل غير خفي عليك إذا لمعت بوارق العناية لديك (و من البطون) 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 اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ 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 اليم بما كانوا يكذبون) أقبل عز شأنه عليهم بالخطاب على نهج الالتفات هزا لهم إلى الاصغاء وتوجيهها لقلوبهم نحو التلقى وجبرا لما في العبادة من الحكمة بلذيد المخاطبة ويكفي للنكته 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 لتنزيله منزلة غيره إما لعلو مرتبة المنادى أو المنادى، وقد ينزل غفلة السامع وسوء فهمه منزلة بعده، وقد يكون ذلك للاعتناء بأمر المدعوله 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 وتخيلية- وهو مع المنادى المنصوب لفظا أو تقديرا به لنيابته عن نحو ناديت الانشائي أو بناديت اللازم الاضمار لظهور معناه مع قصد الانشاء- كلام يحسن السكوت عليه كما يحسن في نحو (لا، ونعم) و-أى- لهما معان شهيرة والواقعة في النداء نكرة موضوعة لبعض من كل، ثم تعرفت بالنداء وتوصل بها لنداء ما فيه- أل- لأن (يا) لا يدخل عليها في غير الله إلا شذوذاً لتعذر الجمع بين حرفي التعريف فانها ما كتلتين وهما لا يجتمعان إلا فيما شذ من نحو فلا والله لا يلنى لما بى ولا للما بهم أبدأ دواء

وأعطيت حكم المنادى وجعل المقصود بالنداء وصفاً لها والتزم فيه هذه الحركة الخاصة المسماة بالضمة خلافاً للمازني فإنه أجاز نصبه وليس له في ذلك سلف ولا خلف لمخالفته للسموع وإنما التزم ذلك إشعاراً بأنه المقصود بالنداء ولا ينافي هذا كون الوصف تابعا غير مقصود بالنسبة لمتبوعه لأن ذلك بحسب الوضع الأصلي حيث لم يطرأ عليه ما يجعله مقصوداً في حد ذاته ككونه مفسراً ما بهم ومن هنا لم يشترطوا في هذا الوصف الاشتقاق مع أن النحويين - إلا النذر - كابن الحاجب اشترطوا ذلك في النعوت على ما بين في محله، و(ها) التنبيهية زائدة لازمة للتأكيد والتعويض عما تستحق من المضاف إليه أو ما في حكمه من التنوين كما 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 والايضاح بعد الإبهام والتأكيد بحرف التنبيه واجتماع التعريفين . هذا ما ذهب إليه الجمهور، وقطع الأخفش - لضعف نظره - بأن (أياً) الواقعة في النداء موصولة حذف صدر صلتها وجوباً لمناسبة التخفيف للمنادى - وأيد بكثرة وقوعها في كلامهم - موصولة، وندرة وقوعها موصوفة، واعتذر عن عدم نصبها حينئذ مع أنها مضارعة للمضاف 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 للمضاف، ويؤيد الأول عدم الاحتياج إلى الحذف وصدق تعريف النعت والموافقة مع هذا وأنها لو كانت موصولة لجاز أن توصل بجملة فعلية أو ظرفية إلى غير ذلك مما يقطع المنصف معه بأرجحية مذهب الجمهور، نعم أورد عليه إشكال استصعبه بعض من سلف من علماء العربية وقال: إنه لا جواب له - وهو أن ما ادعوا كونه تابعا - 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 موهوب بن أحمد 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 فحال أن يبني أيضاً لأنه مرفوع رفعا صحيحاً، ولهذا أجاز فيه المازني النصب على الموضع كما يجوز في (يا) زيد الظريف . وعلة الرفع أنه لما استمر الضم في كل منادى معرفة أشبه 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 كضمة حيث لا نها غير مطردة لعدم اطراد العلة التي أوجبها ولا كضمة زيد في نحو - خرج زيد - لأنها حدثت بعامل لفظي ولما طردت الضمة في نحو - يا زيدا عمرو - وكذلك طردت في نحو - يا رجل يا غلام - إلى ما لا يحصى نزل الاطراد فيها منزلة العامل المعنوي الواقع للمبتدأ من حيث طردت الرفع في كل اسم ابتدئ به مجرداً عن عامل لفظي وجيء له بخبر - كعمرو منطلق، وزيد ذاهب - إلى غير ذلك فلما استمرت ضمة المنادى في معظم الاسماء كما استمرت في الاسماء العربية الضمة - الحادثة عن الابتداء - شبهتها العرب بضمة المبتدأ فأتبعها ضمة الإعراب في صفة المنادى في نحو (يا زيد الطويل) وجمع بينهما أيضاً أن الاطراد معنى كما أن الابتداء كذلك، ومن شأن العرب أن تحمل الشيء على الشيء مع حصول أدنى مناسبة بينهما حتى أنهم قد حملوا أشياء على نقيضها، ألا ترى أنهم أتبعوا حركة الإعراب حركة البناء في قراءة من قرأ - الحمد لله - بضم اللام وكذلك أتبعوا حركة البناء

حركة الاعراب في نحو - يازيد بن عمرو - في قول من فتح الدال من زيد؟ انتهى ملخصاً، وقد ذكر ذلك ابن الشجري في أماليه وأكثر في الخط على ابن نزار وبين ما وقع بينه وبينه مشافهة، ولولا مزيد الاطالة لذكرته بعجره وبجره، وأنت تعلم ما في ذلك كله من الوهن، ولهذا قال بعض المحققين: إن الحق أنها حركة اتباع ومناسبة لضمه المنادى - ككسر الميم من غلامى - وحينئذ يندفع الاشكال كما لا يخفى على ذوى السكال. بقى الكلام في اللام الداخلة على هذا النعت هل هي للتعريف أم لا؟ والذي عليه الجمهور - وهو المشهور - أنها للتعريف كما تقدمت الإشارة إليه، ولما سئل عن ذلك أبو نزار 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 بدلاً من - يا، وأى - وإن كان منادى إلا أن نداءه لفظي، والمنادى على الحقيقة هو المقرون - بأل - ولما قصدوا تأكيد التنبية - وقدروا تكرير حرف النداء - كرهوا التكرير فعوضوا عن حرف النداء ثانياً - ها - وثالثاً - أل - وتعقبه ابن الشجري 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 للخطاب من حيث كان قولنا يا أيها الرجل معناه يارجل، ولما كان الرجل هو المخاطب في المعنى غلب حكم الخطاب فاكثرت باثنين لأن أسماء الخطاب لا تفتقر في تعريفها إلى حضور ثالث، ألا ترى أن قولك خرجت يا هذا وانطلقت وأكرمتك لا حاجة 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 بظاهره أن يكون أصل يا أيها الرجل مثلاً (يا أى يايا رجل) وأنهم عوضوا من - يا - الثانية - ها - ومن الثالثة الألف واللام، وأنت تعلم أن هذامع مخالفته لقول الجماعة خلف من القول يمجج السمع وينكره الطبع فليفهمه (والناس) اسم جمع على ما حققه جمع، والجموع وأسمائها المحلاة - بال - للعموم حيث لا عهد خارجي كما يدل عليه وقوع الاستثناء والأصل فيه الاتصال وهو يقتضى الدخول يقينا ولا يتصور إلا بالعموم، ونحو - ضربت زيداً إلا رأسه وصمت رمضان إلا عشره الأخير - عام تأويلاً، وكذا التأكيد بما يفيد العموم إذ لو لم يكن هناك عموم كان التأكيد تأسيساً والاتفاق على خلافه، وشيوع استدلال الصحابة رضی الله تعالى عنهم بالعموم كما في حديث السقيفة وهم أئمة الهدى. ثم هذا الخطاب في نحو (يا أيها الناس) يسمى بالخطاب الشفاهي عند الأصوليين قالوا: وليس عاماً لمن بعد الموجددين في زمن الوحي أو لمن بعد الحاضرين مهابط الوحي، والأول هو الوجه وإنما ثبت حكمه لهم بدليل آخر من نص أو قياس أو إجماع، وأما بمجرد الصيغة فلا: وقالت الخنابلة: بل هو عام لمن بعدهم إلى يوم القيامة، واستدل الأولون بأننا نعلم أنه لا يقال للمعدومين نحو (يا أيها الناس) قال العضد: وإنكاره مكابرة وبأنه امتنع خطاب الصبي والمجنون بنحوه وإذا لم توجه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم أجدر أن يمنع لأن تناوله أبعد، واستدل الآخرون بأنه لو لم يكن الرسول ﷺ مخاطباً به لمن بعدهم لم يكن مرسل اليهم واللازم متفوباً به لم يزل العلماء يحتجون على أهل الأعصار بمن بعد الصحابة بمثل ذلك، وهو إجماع على العموم لهم. وأجيب: أما عن الأول فبأن الرسالة إنما تستدعي التبليغ في الجملة وهو لا يتوقف على المشافهة بل يكفي فيه حصوله للبعض شفاهاً ولللبعض بنصب الدلائل والامارات على أن حكمهم حكم الذين شافهم، وأما عن الثاني فبأنه لا يتعين أن يكون ذلك لتناوله لهم بل قد يكون لأنهم علموا أن حكمه ثابت عليهم بدليل آخر قاله غير واحد. وفي شرح العلامة الثاني للشرح العضدي أن القول بعموم الشفاهي وإن نسب إلى الخنابلة ليس يعيد، وقال بعض

أجلة المحققين: إنه المشهور حتى قالوا إن الحق أن العموم معلوم بالضرورة من الدين المحمدي وهو الأقرب ، وقول العضد: إن إنكاره مكابرة حق لو كان الخطاب للمعدومين خاصة ، أما إذا كان للوجوديين والمعدومين 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 بحاق 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 ماروى عن ابن مسعود وعلقمة 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 ومأمورون بأداء العبادة كالا اعتقاد، والامر بالشئ أمر بما لا يتم إلا به وكون الايمان أصل العبادات ، ولو وجب بوجوبها انقلاب الاصل تبعاً مردود بأن الاصلية بحسب الصحة لا تنافي التبعية في الوجوب على أنه واجب استقلالاً أيضاً ، والعجب كيف خفي على مشايخ سمرقند ١٩ وهذا ما ذهب إليه العراقيون والشافعية ، ويؤيده ظواهر الآيات كقوله تعالى : (وويل للشركين الذين لا يؤتون الزكاة) وقوله سبحانه : (ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين) وذهب البخاريون إلى أنهم مكافون في حق الاعتقاد فقط، وأبو حنيفة رضى الله تعالى عنه لم ينص ظاهراً على شيء في المسألة لكن في كلام صاحبه الثاني ما يدل عليها، ولعل ذلك من الامام لانه لا ثمره للخلاف في الدنيا للاتفاق على أنهم ماداموا كفاراً يمتنع منهم الاقدام عليها ولا يؤمرون بها وإذا أسدوا لم يجب قضاؤها عليهم ، وإنما ثمرته في الآخرة وهو أنهم يعذبون على تركها كما يعذبون على ترك الايمان عند من قال بوجوبها عليهم، وعلى ترك الايمان فقط عند من لم يقل ، وهذا في غير العقوبات والمعاملات ، أما هي فتفق على خطابهم بها، والامر بالعبادة هنا للطوائف الثلاث باعتبار أن المراد بها الشامل لا يجاد أصلها والزيادة والثبات - فاعبدوا - يدل على طلب في الحال لعبادة مستقلة وهي من الكفار ابتداء عبادة ومن بعض المؤمنين زيادة ومن آخرين مواظبة ، وليس الابتداء والزيادة والمواظبة داخلاً في المفهوم وضماً فلا محذور في شيء أصلاً خلافاً لمن توهمه فتكلف في دفعه وذكر - سبحانه - الرب ليشير إلى أن الموجب القريب للعبادة هي نعمة التربة ، وإن كانت عبادة الكاملين لذاته تعالى من غير واسطة أصلاً سوى أنه هو هو فسبحانه من إله ما أعظمه ومن رب ما أكرمه **الَّذِي خَلَقَكُمْ وَأَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ** الموصول صفة مادحة للرب، وفيها أيضاً تعليل العبادة أو الربوبية على ما قيل ، فإن كان الخطاب في ربكم شاملاً للفرق الثلاث فذاك وإن خص بالمشركين وأريد بالرب ما تعورف بينهم من إطلاقه 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 للتقييد 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 (فتبارك الله أحسن الخالقين) (وإذ تخلق من الطين) وقول زهير :

ولانت تفرى ما خلقت وبه ض القوم بخلق 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 البارئ) وبقول الله تعالى أقول هو الموصول الثاني عطف على المنصوب في (خلقكم) ، و- قبل - ظرف زمان بكثرة ومكان بقلة ويتجاوز بها عن التقدم بالشرف والرتبة، والخطاب إن شمل المؤمنين وغيرهم فالمراد - بالذين قبلهم - من تقدمهم في الوجود ومن هو موجود وهو أعلى منزلة منهم وفي هذا تذكير لكمال جلال الله تعالى وربوبيته وفيه من تأكيد أمر العبادة ما لا يخفى، وقد سبجانه التنبيه على - خلقهم - وإن كان متأخراً بالزمان لأن علم الإنسان بأحوال نفسه أظهر ولأنهم المواجهون بالأمر بالعبادة فتدبيرهم أولاً على أنفسهم أكد وأهم، وأتى - بالخلق - صلة والصلوات لا بد من كونها معلومة الانتساب عند المخاطب، ولذا يعرف الموصول عنده بما فيها من العهد، واشترطت خبريتها إشارة إلى أنه ليس في المخاطبين من ينكر كون الخالق هو الله تعالى (وإن سألتهم من خلقهم) أو (من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وانفهام ذلك من الوصف - بناء على ما قالوا - الإخبار بعد العلم بها أو صاف والأوصاف قبل العلم بها أخبار مما قاله بعض المحققين وإن كان هناك من لا يعلم أن الله تعالى خالقه وخالق من قبله احتيج إلى ادعاء التغليب أو تنزيل 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، وأستشكل لتوالي موصولين والصلة واحدة وخرجت على جعل - من - تأكيداً للذين فلا يحتاج إلى صلة نحو قوله :

من النفر اللائي الذين إذا هم تهاب اللثام حلقة الباب قعقعوا

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

و كفى بنا فضلا على من غيرنا حب النبي محمد إيانا

وبعضهم استشكل القراءة المشهورة أيضا بأن - الذين - أعيان و (من قبلكم) ناقص ليس في الإخبار به عنها فائدة، فكذلك الوصل به إلا على تأويل وتأويله أن ظرف الزمان إذا وصف لفظاً أو تقديرأ مع القرينة صح الإخبار والوصل به تقول نحن: في يوم طيب، وما - 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 ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ٢١ ﴾ - لعل - في المشهوره وضوغة 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 وثوق بحصوله فيدخل فيه الطمع والاشفاق، والذي يميل إليه القلب ما ذكره بعض المحققين إنها لانشاء توقع أمر مترددين الوقوع وعدمه مع رجحان الأول، إما محبوب فيسمى رجاء أو مكروه فيسمى إشفاقاً وذلك قد يعتبر تحققه بالفعل إما من جهة المتكلم - وهو الشائع - لأن معاني الإنشاءات قائمة به . وإما من جهة المخاطب تنزيلاً له، منزلة المتكلم في التلبس التام بالكلام الجاري بينهما، ومنه (لعله يتذكر أو يخشى) وقد يعتبر تحققه بالقوة بضرب من التجوز إذانا بأن ذلك الأمر في نفسه مثله للتوقع متصف بجثية مصححة من غير أن يعتبر هناك توقع بالفعل من متوقع أصلاً . ففي الآية الكريمة - إن جعلت الجملة حالاً

(٢ - ٢٤ - ج ١ تفسير روح المعاني)

من مفعول خالقكم وما عطف عليه بطريق تغليب المخاطبين على الغائبين لأنهم المأمورون بالعبادة - امتنع حمل - لعل - على حقيقةها لا بالنظر إلى المتكلم لاستحالة الترجي على عالم الغيب والشهادة الفاعل لما يشاء ، ولا بالنظر إلى المخاطبين لأنهم حين الخلق لم يكونوا عالمين فكيف يتصور الرجاء منهم ؟ ولا يجوز جعلها حالا مقدرة لأن المقدر حال الخلق التقوى لا رجاءها فلا بد أن يحمل على المعنى المجازي بأن يشبه طلب التقوى منهم بعد اجتماع أسبابه ودواعيه بالترجي في أن متعلق كل واحد منهما مخير بين 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 على التقوى وتركها مع رجحانها منهم بحال المرتجى بالقياس إلى المرتجى منه القادر على المرتجى ، وتركه مع رجحان وجوده فيكون استعارة تمثيلية إلا أنه ذكر من المشبه به ما هو العمدة فيه أعنى كلمة - لعل - أو تشبه ذواتهم بمن يرجى منه التقوى فيثبت له بعض لوازمه أعنى الرجاء فيكون استعارة بالكناية ، وجعل المشبه إرادته تعالى في الاستعارة والتمثيل نزغة اعترالية مؤسسة على القاعدة القائلة بجواز تخلف المراد عن إرادته تعالى شأنه وبعضهم (١) قال بالترجي هنا إلا أنه ليس من المتكلم ولا من المخاطب بل من غيرهما كما في قوله تعالى : (فلعلك تارك بعض ما يوحى إليك) لأنه لما ولد كل مولود على الفطرة كان بحيث أن تأمله متأمل توقع منه رجاء أن يكون متقياً وليس بالبعيد، وإن جعلت حالا من فاعل (خلقكم) امتنعت الحقيقة أيضاً وتعينت بعض الوجوه، وإن جعلت حالا من ضمير (اعبدوا) جاز إبقاء الترجي على حقيقته مصروفاً إلى المخاطبين - أي راجين التقوى - والمراد بها حينئذ منتهى درجات السالكين وهو طرح الهوى ونبد السوى والفوز بالمحبوب الأعلى وفي ذلك غاية المبتغى والعروج فوق سدرة المنتهى . وقد شاع ذلك عند الأقصى والأدنى وبذلك يصح الترغيب ويندفع ما قيل إن اللاتق بالبلاغة القرآنية أن يعتبر من أول الأمر غاية عبادتهم وما هو لذة لهم - أعنى الثواب - لا ما يشق عليهم وهو التقوى وإن كان مفضيا إليه ووجه الدفع ظاهر، ومقاله المولى التفتازاني - من أن تقييد العبادة بترجي التقوى ليس له كثير معنى إنما المناسب تقييدها بالتقوى أو اقترائها برجاء ثوابها - يدفعه أن في الترجي تنبيها على أن العابد ينبغي أن لا يفتر في عبادته ويكون ذا خوف ورجاء، نعم قالوا: الحال قيد لعاملها وهو هنا الأمر ، فان قلنا: إنه أعم من الوجوب فلا إشكال، وإن قلنا: إنه حقيقة في الوجوب اقتضى وجوب الرجاء المقيد به العبادة المأمور بها ولعله ليس بواجب والقول بأنه يقتضى وجوب المقيد دون القيد فيه كلام في الأصول لا يخفى على ذويه . وما أورد من أنه يلزم على هذا الوجه التوسط بين العصا ولحائها ، فان الذي جعل لكم الأرض موصول بربكم صفة له - يجاب عنه أن القطع يهون الفصل وإن كان هناك اتصال معنوي، وإن جعل (الذي جعل) مبتدأ - خبره لا تجعلوا - كاد يزول الأشكال ويرتفع المقال، ومع هذا لا شك في مرجوحية هذا الوجه وإن أشعر كلام مولانا الفيضاي بأرجحيته، ثم لا يبعد أن يقال: إن المعنى في الآية على التعليل إما لان - لعل - تجيء بمعنى كي كما ذهب إليه ابن الأنباري وغيره (٢) واشتهدوا بقوله :

فقاتم لنا ~~كفوا~~ الحروب لعلنا نكف ووثقتم (٣) لنا كل موثق

أو لأنها تجيء للاطلاع فيكنى به بقرينة المقام عن تحقق ما بعدها على عادة الكبراء، ثم يتجاوز به عن كل متحقق

(١) أي ابن عطية اه منه (٢) قطرب وابن كيسان اه منه (٣) فان قوله: وثقتم الخ يقتضى عدم التردد في الوقوع

كما في الترجي وبهذا يتعين أنها بمعنى كي فليتهم اه منه

كتحقق العلة سواء كان معه إطماع أم لا على ما قيل . ولا يرد أن تعليل الخلق وهو فعله تعالى بما لم يجوزه أكثر الأشاعرة حيث منعوا تعليل أفعاله سبحانه بالأغراض لئلا يازم استكماله - عز شأنه - بالغير وهو محال لأننا نقول 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 كالحدود - فقد كاد 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 ظاهراً مع الغنى الذاتي فلا شبهة في وقوعها ولا ينكر ذلك إلا جهول أو معاند، وإنما لم يقل سبحانه في النظم تعبدون لأجل - اعبدوا - أو اتقوا لأجل تتقون ليتجاوب طرفاه مع اشتماله على صنعة بديعة من رد العجز على الصدر لأن التقوى قصارى أمر العابد فيكون الكلام أبعث على العبادة وأشد إلزاماً كذا قيل، وفي القلب منه شيء، وسبب حذف مفعول (تقون) بما لا يخفى، وابن عباس رضي الله تعالى عنه يقدره - الشرك - والضحاك - النار - وأظنك لا تقدر شيئاً، ولما أمر سبحانه المكلفين بعبادة الرب الواحد لهم - ووصفه بما وصفه، ومعلوم أن الصفة آلة لتمييز الموصوف عما عداه وأن تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية - أشعرت الآية أن طريق معرفته تعالى والعلم بوحديته واستحقاقه العبادة النظر في صنعه، ولما كان الترية والخلق اللذان نيط بهما العبادة سابقين على طلبها فهم أن العبد لا يستحق ثواباً حيث أنعم عليه قبل العبادة بما لا يحصى مما لا تنفي الطاقة البشرية بشكره ولا تقاوم عبادته عشر عشره، واستدل بالآية من زعم أن التكليف بالمحال واقع حيث أمر سبحانه بعبادته من آمن به ومن كفر بعد إخباره 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 - ربكم - أو بدل منه أو مقطوع بتقدير أخص أو أمدح وكونه مفعول تقون - كما قاله أبو البقاء - إعراب غث ينزه القرآن عنه، وكونه نعت الأول يرد عليه أن النعت لا ينعت عند الجمهور إلا في مثل يا أيها 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 قتلوا المؤمنين) إلى قوله تعالى: (فلهم عذاب جهنم) والاسم الظاهر يقوم مقام الرابط عند الإخفش والانشاء يقع خبراً بالتأويل المشهور، ومع هذا كله الأولى ترك ما أوجبه وأبرد من يخ قول من زعم أنه مبتدأ خبره (رزقكم) بتقدير يرزق، و(جعل) بمعنى صير والمنصوبان بعده مفعولاه، وقيل: بمعنى أوجد وانتصاب الثاني على الحالية أي أوجد الأرض حالة كونها مفترشة لكم فلا تحتاجون للسعي في جعلها كذلك، ومعنى تصيرها (فراشاً) أي كالفراش في صحة القعود والنوم عليها أنه سبحانه جعل بعضها بارزاً عن الماء مع أن مقتضى طبيعتها أن يكون الماء محيطاً بأعلاها لثقلها وجعلها متوسطة بين الصلابة واللين ليتيسر التمكن عليها بلا مزيد كلفة، فالتصير باعتبار أنه لما كانت قابلة لما عدا ذلك فكأنه نقلت منه، وإن صح ما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما - أن الأرض خلقت قبل خالق السماء غير مدحوة فدحيت بعد خلقها ومدت - فأمر التصير حيثما ظهر إلا أن كل الناس غير عالمين به، والصفة يجب أن تكون معلومة للدخاطب والذهاب إلى الطوفان، واعتبار التصير بالقياس إليه من اضطراب أمواج الجهل ولا ينافي كرويتها كونها (فراشاً) لأن الكرة إذا عظمت كان كل قطعة منها كالسطح في افتراشه كما لا يخفى . 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

لتعجيل 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 الأطراف، واختار سبحانه لفظ - السماء - على السموات موافقة للفظ - الأرض - وليس في التصريح بتعددتها هنا كثير نفع، ومع هذا يحتمل أن يراد بها مجموع السموات، وكل طبقة وجهة منها، والبناء في الأصل مصدر أطلق على المبنى بيتاً كان (١) أوقية أو خباء أو طرافا، ومنه بنى بأهله أو على أهله خلافاً للحريري لأنهم كانوا إذا تزوجوا ضربوا خباء 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، أولآنه تعالى لما ذكر خلقهم ناسب أن يعقبه بذكر أول ما يحتاجونه بعده وهو المستقر أو ليحصل العروج من الأدنى إلى الأعلى، أو لأن خلق الأرض متقدم على خلق السماء - كما يدل عليه ظواهر كثير من الآيات - أو لأن 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 - لكم - ﴿ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ﴾ عطف على - جعل - و(من) الأولى للابتداء متعلقة بأنزل أو بمحذوف وقع حالا من المفعول وقدم عليه للتشويق على الأول مع ما فيه من مزيد الانتظام مع ما بعد، أو لأن السماء أصله ومبدؤه ولتأتي الحالية على الثاني إذ لو قدم المفعول وهو نكرة - صار الظرف صفة، وذكر في البحر أن (من) على هذا للتبويض أي من مياه السماء وهو كاتري - والمراد من السماء جهة العلو أو السحاب وإرادة الفلك المخصوص ببناء - على الظواهر - 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، فاذا صعد البخار إلى طبقة الهواء الثالثة تكاثف فان لم يكن البرد قويا اجتمع وتقاطر لثقله بالتكاثف، فالاجتمع سحاب والمتقاطر مطر، وإن كان قويا كان ثلجا 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 الإرادة وسماء القدرة حسبما تقتضيه الحكمة بواسطة أو بغير واسطة كما يشير 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 بجلال ذاته تعالى - صح له أن يقول: إن ما في العالمين من تلك السماء، ونسبة نزوله إلى غيرها أحياناً 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 مويه ومياه وأمواه وتنوينه للبعضية، وخصه سبحانه بالنزول من السماء في كثير من الآيات تنويهاً بشأنه لكثرة منفعته ومزيد بركته، و(من) الثانية إما للتبويض إذكم من ثمرة لم تخرج بعد - فرزقا - حيثئذ بالمعنى المصدرى مفعول له - لاخرج - و(لكم) ظرف لغو مفعول به

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

لرزق أى أخرج شيئاً (من الثمرات) أى بعضها لأجل أنه رزقكم . وجوز أن يكون بعض الثمرات مفعول أخرج، ورزقا بمعنى مرزوقا حالاً من المفعول أو نصبا على المصدر لأخرج ، وإما للتبيين - فرزق - بمعنى مرزوق مفعول لأخرج و (لكم) صفته ، وقد كان (من الثمرات) صفته أيضاً إلا أنه لما قدم صار حالاً على القاعدة فى أمثاله ، وفى تقديم البيان على المبين خلاف، فجوزه الزمخشري والكثيرون ، ومنعه صاحب الدر المصون وغيره ، واحتمال جعلها ابتدائية - بتقدير من ذكر الثمرات أو تفسير الثمرات بالبذر - تعسف لا ثمرة فيه، وأل فى (الثمرات) إما للجنس أو للاستغراق وجعلها له ، (ومن) زائدة ليس بشئ - لأن زيادة (من) فى الإيجاب - وقبل - معرفة مما لم يقل به إلا الإخفش ، ويلزم من ذلك أيضاً أن يكون جميع (الثمرات) التى أخرجت رزقا لنا ، ولم شجرة أثمرت ما لا يمكن أن يكون رزقا (١) وأتى بجمع القلة مع أن الموضوع موضع الكثرة فكان المناسب لذلك من الثمار للإيماء إلى أن ما يبرز فى رياض الوجود بفيض مياه الجود كالقليل بل أقل قليل بالنسبة لثمار الجنة، ولما ادخر فى ممالك الغيب أو للإشارة 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 أريد بها الكثرة كالثمار مثلها فى قولك : أدركت ثمرة بستانك، وليست التاء للوحدة الحقيقية بل للوحدة الاعتبارية ، ويؤيده 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 وارفع المقال إلا أن ذلك لم يذهب إليه من الناس إلا قليل، والباء من (به) للسببية ، والمشهور عند الأشاعرة أنها سببية عادية فى أمثال هذا الموضوع فلا تأثير للباء عندهم أصلاً فى الإخراج بل ولا فى غيره وإنما المؤثر هو الله تعالى عند الأسباب لآبها لحديث الاستكمال بالغير ، قالوا : ومن اعتقد أن الله تعالى أودع قوة الرى فى الماء مثلاً فهو فاسق وفى 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 فى ذلك بوجه من الوجوه سوى الموافقة الصورية، والفقير لأقول بذلك ولكنى أقول : إن الله سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدرأ ، وجعل الأسباب محل حكمته فى أمره الدينى الشرعى وأمره الكونى القدرى ومحل ملكه وتصرفه ، فانكار الأسباب والقوى جحد للضروريات وقدح فى العقول والفطر ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء ، فقد جعل الله - تعالى شأنه - مصالح العباد فى معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي والحل والحرمه كل ذلك مرتبطاً بالأسباب قائماً بها بل العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه، والقرآن مملوء من إثبات الأسباب، ولو تتبعنا ما يفيد ذلك من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع حقيقة لا مبالغة ، وبالله تعالى العجب إذا كان الله خالق السبب والمسبب وهو الذى جعل هذا سبباً لهذا ، والأسباب والمسببات طوع مشيئته وقدرته منقاداً ، فأى قدح يوجب

(١) وقد نص على إفادة الجمع السالم المذكر والمؤنث القلة ابن الدباج فقال :

بأفعل وبأفعال وأفعلة وفعلة يعرف الأدنى من العدد
وسالم الجمع أيضاً داخل معها وذلك الحكم فاحفظها ولا تزد اه منه

ذلك في التوحيد وأي شرك يترتب عليه؟ نستغفر الله تعالى بما يقولون، فالله عز وجل يفعل بالاسباب التي اقتضتها الحكمة مع غناه عنها كما صح أن يفعل عندها لا بها، وحديث الاستكمال يرد أن الاستكمال 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 باذنه وإذا لم يأذن وحال بينها وبين التأثير لم تؤثر كما يرشدك إلى ذلك قوله تعالى: (وما هم بضارين به من أحد إلا بأذن الله) ولو لم يكن في هذه الاسباب قوى أودعها العزيز الحكيم لما قال سبحانه: (يانار كونى برداً وسلاماً على إبراهيم) إذ ما الفائدة في القول وهي ليس فيها قوة الاحراق وإنما الاحراق منه تعالى بلا واسطة ولو كان الامر كما ذكرنا لكان للنار أن تقول: إلهي ما أودعني شيئاً ولا منحني قوة وما أنا إلا كيد شلاء صحبتها يد صحيحة تعمل الاعمال وتصل وتجول في ميدان الافعال فيقال لليد الشلاء لا تفعل في ذلك الميدان لا تنزلي ولا يقال ذلك لليد الفعالة وهي الحرية بتلك المقالة، ولا أظن الاشاعرة يستطيعون لذلك جواباً 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 نسبه للمعتزلة فانهم يقولون أيضاً لا إله إلا الله أفتشك فيها لأنهم قالوها معاذ الله تعالى من التعصب فالحكمة ضالة المؤمن والحق أحق بالاتباع والله تعالى يقول الحق وهو يهدي السبيل ۞

(فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا) نهى 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 الألوهية التي عليها يدور أمر الواحدانية واستحالة الشركة والايذان باستتباعها لسائر الصفات؛ وقيل: لفظ الرب مستعمل في المفهوم الكلي . والله علم للجزئي الحقيقي الواجب الوجود تعالى شأنه فلا يكون من وضع المظهر موضع المضمرة، وحينئذ يظهر الفرق بين هذه الآية الكريمة - حيث علق العبادة بصفة الربوبية فالمناسب الفاء - 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 أونفي منصوب باضمار - أن - جواب للامر كما 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 ومنشؤها، وأجيب بأن عبادة تعالى أساسها التوحيد وعدم الاشراف به، وأما عبادة الرب فليس أصلها عدم الاشراف بذاته تعالى بل من متفرعاته، والحق أن الآية تضمنت عبادة رب موصوف بما يجعله كالمشاهد من خلقه لهم ولا صولهم وإبداع الكائنات العظيمة والتفضل بافاضة النعم الجسيمة فدل على دلالة عرفتهم به، فحصلها اعبدوا الله تعالى الذي عرفتموه معرفة لا مربية فيها، ولا شك في أن العبادة والمعرفة سبب لعدم الاشراف إذ من عرف الله تعالى لا يسوى به سواه، فالذي سول للمعترض النظر للعبادة وقطع النظر عن المعرفة، ويحتمل أن يكون متعلقاً بلعل فينصب الفعل نصب (فأطلع) على قراءة جعفر من (لعل أبلغ الاسباب) الخ على رأي (١) إلحاقاً بالاشياء الستة لأنها غير موجهة لحصول ما يتضمنها فتكون كالشرط في عدم التحقق، والقول بالالحاق لها بايت - تنزيلاً للرجو منزلة الممتنى في عدم الوقوع - يؤول إلى هذا إن أريد بعدم الوقوع عدمه في حال الحكم لاستحالة، والمعنى خلقكم لتتقوا وتخافوا عقابه

(١) فانه قيل: به طاف أطلع على معنى (لعل أبلغ) لانه بمعنى أن أبلغ، ويحتمل أنه عطف على الاسباب على حد

۞ وليس عبادة وتقر ۞ اه منه

فلا تشبهوه بخلقه فانهم، ويحتمل أن تكون الفاء زائدة مشعرة بالنسيبة 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 وأعدال أو نديد - كيتيم وأيتام - والند مثل الشيء الذي يضاده ويخالفه في أموره وينافره ويتباعد عنه وليس من الاضداد على الاصح، وأصله من ند ندوداً إذا نفر، وقيل: الند المشارك في الجوهرية فقط، والشكل المشارك في القدر والمساحة، والشبه المشارك في الكيفية فقط، والمساوي في الكمية فقط، والمثل عام في جميع ذلك، وفي تسمية ما يعبد 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 للانذار والاسد للجبان، وإن أريد بالند النظير مطلقاً لم يكن هناك تضاد وإنما هو من استعارة أحد المتشابهين للآخر، فإن المشركين جعلوا الاصنام - بحسب أفعالهم وأحوالهم - مماثلة له تعالى في العبادة، وهي خطة شنعاء وصفة حقاء في ذكرها ما يستلزم تحميقهم والتهمك بهم، ولعل الاول أولى، وفي الاتيان بالجمع تشنيع عليهم حيث جعلوا (أنداداً) لمن يستحيل أن يكون له ند واحد، ولله در 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 - أى وحالكم أنكم من أهل العلم والمعرفة والنظر وإصابة الرأي - فإذا تأملت أدنى تأمل علمت وجود صانع يجب توحيده في ذاته وصفاته لا يليق أن يعبد سواه، أو مقدر حسبما يقتضيه المقام ويسد مسد مفعولى العلم، أى (تعلمون) 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 الثانى للتوبيخ لا غير لان قيد الحكم تعليق العلم بالمفعول، ومناط التكليف العلم فقط والتوبيخ - باعتبار بعض أفراد المخاطبين بالنهى بناء على عموم الخطاب حسبما مر في الامر - فلا يستدعى تخصيص الخطاب بالكفرة على أنه لا باس بالتخصيص بهم أمراً ونهياً بل قيل: إنه أولى للخلاص من التكلف وحسن الانتظام إذ لا يحصى في ظاهر آية التحدى من تجريد الخطاب وتخصيصه بالكفرة مع ما فيه من رياء محل المؤمنين ورفع شأنهم عن حيز الانتظام في سلك الكفرة اللثام والايذان بأنهم مستمررون على الطاعة والعبادة مستغنون في ذلك عن الامر والنهى فتأمله 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 ترزق وليس لها نفع ولا ضرر (الأن الله الخلق والامر) ومن باب الإشارة أنه تعالى مثل البدن بالارض، والنفس بالسماء، 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 الفاعلة والارضية المنفعلة باذن الفاعل المختار، وقد يقال: إنه تعالى لما امتن عليهم بأنه سبحانه - خلقهم والذين من قبلهم - ذكر ما يرشدهم إلى معرفة كيفية خلقهم فجعل الارض التي هي فراش مثل الام التي يفترشها الرجل، وهي أيضاً تسمى فراشاً، وشبه السماء التي علت على الارض بالاب الذي يعلو على الام وينشأها، وضرب

الماء النازل من السماء مثلاً للنطفة التي تنزل من صلب الأب وضرب ما يخرج من الأرض من الثمرات مثلاً للولد الذي يخرج من الأم، 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 بطون أشجارها ومخرج أشجارها من بطن الأرض، فإذا وضع ذلك لهم أفردوه بالالوهية وخصوه بالعبادة وحصلت لهم الهداية :

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

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ﴾ لما قرر سبحانه أمر توحيده بأحسن أسلوب عقبه بما يدل على تصديق رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم، والتوحيد والتصديق توأمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، فالآية وإن سيقت لبيان الإعجاز إلا أن الغرض منه إثبات النبوة، وفي التعقيب إشارة إلى الرد على التعليمية الذين جعلوا معرفة الله تعالى مستفادة من معرفة الرسول، والحشوية القائلين بعدم حصول معرفته سبحانه إلا من القرآن والخبار، والعطف إما على قوله تعالى : (اعبدوا ربكم) أو على (لا تجعلوا) وتوجيه الربط بأنه لما أوجب سبحانه وتعالى العبادة ونفى الشرك - بأزاء تلك الآيات والانقياد لها لا يمكن بدون التصديق بأنهم عنده سبحانه - أرشدهم بما يوجب هذا العلم، ولذا لم يقل جل شأنه - وإن كنتم في ريب من رسالة عبدنا - غير وجه إذ يصير عليه البرهان العقلي سمعياً ولو أريد ذلك لكنى - اعبدوا، ولا تشركوا - من دون تفصيل الأدلة الانفسية والآفاقية، والظاهر أن الخطاب هنا للكفار وهو المروى عن الحسن، وقيل لليهود: لما أن سبب النزول - كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما - أنهم قالوا هذا الذي يأتينا به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لا يشبه الوحي (وإنما لنى شك منه) وقيل: هو على نحو الخطاب في (اعبدوا) وكلمة (إن) إما للتوبيخ على الارتباب وتصوير أنه بما لا ينبغي أن يثبت إلا على سبيل الفرض لاشتمال المقام على ما يزيله، أو لتغليب - من لا - قطع بارتبابهم على من سواهم، أو لأن البعض لما كان مرتاباً والبعض غير مرتاب جعل الجميع - كأنه لا قطع بارتبابهم ولا بعدهم - وجعلها بمعنى إذ كما ادعاه بعض المفسرين - خلاف مذهب المحققين - وإيراد كلمة - كان - لابقاء معنى المضى فإنها تمحضها للزمان لا تقلبها - إن - إلى معنى الاستقبال - كما ذهب إليه المبرد وموافقوه - والجمهور على أنها كسائر الأفعال الماضية، وقد رتب بعضهم بينها وبين إن يكن، أو تبين مثلاً. ولا يميل إليه الفؤاد، وتكثير الريب للشعار بأن حقه - إن كان - أن يكون ضعيفاً قليلاً لسطوع ما يدفعه وقوة ما يزيله، وجعله ظرفاً - بتزويل المعاني منزلة الاجرام واستقرارهم فيه وإحاطته بهم - لا ينافى اعتبار ضعفه وقلته لما أن ما يقتضيه ذلك هو دوام ملابتهم به لاقوته وكثرتهم (من) ابتدائية صفة (ريب) ولا يجوز أن تكون للتبعيض وحملها على السببية ربما يوهم كون المنزل محلاً للريب وحاشاه، و(ما) موصولة كانت أو موصوفة عبارة عن الكتاب، وقيل: عن القدر المشترك بينه وبين أبعاضه. ومعنى كونهم في ريب منه - ارتبابهم في كونه وحياً من الله تعالى شأنه، والتضعيف في (نزلنا) للنقل وهو المرادف للهمزة، ويؤيد ذلك قراءة زيد بن قطيب - أنزلنا - وليس التضعيف هنا دالاً على نزوله منجماً ليكون إثارة على الإزالة لتذكير منشأ ارتبابهم فقد قالوا: (لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) وبناء التحدى عليه إرخاء للأمان كما ذهب إليه الكثير (١) ممن يعتقد عند

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

ذ كرم الخناصر لأن ذلك قول بدلالة التضعيف على التكثير وهو إنما يكون غالباً (١) في الافعال التي تكون قبل التضعيف متعدية نحو - فتحت وقطعت - ونزلنا - لم يكن معتدياً قبل، وأيضاً التضعيف الذي يراد به التكثير إنما يدل على كثرة وقوع الفعل وأما على أنه يجعل اللازم متعدياً فلا، والفعل هنا كان لازماً فكون التعدى استفاداً من التضعيف دليل على أنه للنقل للتكثير، وأيضاً لو كان نزل مفيداً للتنجيم لاحتاج قوله تعالى: (لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) إلى تأويل لمنافاة العجز الصدر، وكذا مثل (لولا نزل عليه آية) (ولنزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولاً) وقد قرئ بالوجهين في كثير مما لا يمكن فيه التنجيم والتكثير وجعل هذا غير التكثير المذكور في النحو وهو التدرج بمعنى الاتيان بالشئ قليلاً قليلاً كما ذكره في تسللوا حيث فسروه بأنهم يتسللون قليلاً قليلاً قالوا. ونظيره تدرج وتدخل ونحوه - رتبة - 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 كاللابس له بخلاف إلى إذ لا 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 والتنويه بقدره صلى الله تعالى عليه وسلم

لا تدعني إلا بيا عبدها 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 معانده بالتحدى في كتابه، وفيه إيذان بأن الارتباب فيه ارتباب فيما أنزل من قبله لكونه مصدقاً له ومهيماً عليه، وبعضهم (٢) جعل الخطاب على هذا لمنكري 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، والفاء من (فأتوا) جوازية وأمر السببية ظاهر، والأمر من باب التعجيز وإقام الحجر كما في قوله تعالى: (فأت بها من المغرب) وهو من الاتيان بمعنى المجيء بسهولة كيفما كان، ويقال في الخير والشر والاعيان والاعراض، ثم صار بمعنى الفعل والتعاطى ك(لا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى) وأصل (فأتوا) فأتوا فاعل الاعلال المشهور، وأتى شذوذاً حذف الفاء فقيل (ت وتوا) والتنوين في سورة للتكثير أي أتوا بسورة ما وهي القطعة من القرآن التي أقلها ثلاث آيات، وفيه من التبيكيت والتخجيل لهم في الارتباب ما لا يخفى (و من مثله) إما أن يكون ظرفاً مستقراً صفة لسورة والضمير راجع إما - لما - التي هي عبارة عن المنزل أو للعبد وعلى الاول يحتمل أن تكون من التبويض أو للتبيين، والاختش يجوز زيادتها في مثله، والمعنى بسورة مماثلة للقرآن في البلاغة والاسلوب المعجز وهذا على الاخيرين ظاهر، وإما على التبويض فلا أنه لم يرد بالمثل مثل محقق معين للقرآن بل ما يماثله فرضاً (٣) كما قيل: في مثلك لا يجهل، ولا شك أن بعضيتها للمائل الفرضي لازمة

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

لمائلتها للقرآن فذكر اللزوم وأريد الملزوم سلوكاً لطريق الكناية مع ما في لفظ (من) التبعية الدالة على القلة من المبالغة المناسبة لمقام التحدى ، وبهذا رجح بعضهم التبعية على التبيين مع ما في التبيين من التصريح بما علم ضمناً حيث أن المائلة للقرآن تفهم من التعبير بالسورة إلا أنه مؤيد بما يأتي، وعلى الثاني يتعين أن تكون (من) للابتداء مثلها في (إنه من سليمان) ويمتنع التبعية والتبيين والزيادة امتناع الابتداء في الوجه الأول، وإما أن تكون صلة (فأتوا) * والشائع أنه يتعين حينئذ عود الضمير للعبد لأن (من) لا تكون بيانية إذ لا مبهم، ولكونه مستقراً أبداً لا تتعلق بالأمر لغواً ولا تبعية وإلا لكان الفعل واقعاً عليه حقيقة كما في - أخذت من الدراهم - ولا معنى لآتيان البعض بل المقصد الآتيان ببعض، ولا مجال لتقدير الباء مع وجود (من) ولأنه يلزم أن يكون (بسورة) ضائعاً فتعين أن تكون ابتدائية ، وحينئذ يجب كون الضمير للعبد لا للنزل، وجعل المتكلم مبدأ عرفاً - للآتيان بالكلام منه - معنى حسن مقبول بخلاف جعل الكل مبدأ للآتيان ببعض منه فإنه لا يرتضيه ذو فطرة سليمة، وأيضاً المعتبر في مبدأ الفعل هو المبدأ الفاعلي، أو المادى، أو الغائى، أو جهة يتلبس بها وليس الكل بالنسبة إلى الجزء شيئاً من ذلك، وعليه يكون اعتبار مماثلة المأتى به للقرآن في البلاغة مستفاداً من لفظ السورة ، ومساق الكلام بمعونة المقام * واعتراض بأن معنى (من) لا ينحصر فيما ذكر فقد تجيء للبدل نحو (أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة) (وجعلنا منكم ملائكة) وللمجاوزه كعدت منه ، فعلى هذا - لو علق (من مثله) (فأتوا) وحمل (من) على البدل أو المجاوزة - مثل - على المقحم ورجع الضمير إلى (ما أنزلنا) على معنى (فأتوا) بدل ذلك الكتاب العظيم شأنه الواضح برهانه أو مجاوزين من هذا الكتاب مع فخامة أثره وجلالة قدره بسورة فذق - لكان أبلغ في التحدى وأظهر في الإعجاز ، على أن عدم صحة شيء مما اعتبر في المبدأ ممنوع فإن الملازمة بين الكل والبعض أقوى منها بين المكان والممكن ، فكما يجوز جعل المكان مبدأ الفعل المتمكن يجوز أن يجعل الكل مبدأ للآتيان ببعض ، ولعل من قال ذلك لم يطرق سماعه قول سيويه : وبمنزلة المكان ما ليس بمكان ولا زمان نحو - قرأت من أول السورة إلى آخرها، وأعطيتك من درهم إلى دينار - وأيضاً فالآتيان ببعض الشيء تفرقه منه ، ولا يستراب أن الكل مبدأ تفرق البعض منه ، ويمكن أن يقال - وهو الذى اختاره مولانا الشهاب - أن المراد من الآية التحدى وتعجيز بلغاء العرب المرتابين فيه عن الآتيان بما يضاويه ، فمقتضى 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 تماثله 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 فمعناه أيضاً - أتوا من مثل هذا العبد في البشرية بمقدار سورة تماثله - 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 ولا تبعية لأن المعنى ليس عليه فهي ابتدائية والمبدأ ليس فاعلياً بل مادياً، فحينئذ المثل الذى السورة بعض منه لم يؤمر بالآتيان به، فلا يخلو من أن يدعى وجوده وهو خلاف الواقع وابتناؤه على الزعم أو الفرض تعسف بلا مقتضى أولاً ولا يليق بالتنزيل ، وكيف يأتون ببعض 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 له في البلاغة ولا إشكال فيه اهـ

أمر يمكن ، ودائرة التأويل واسعة والاستحسان مفوض إلى الذوق السليم، والذي يدركه ذوقى - ولا أزي نفسى - أنه على تقدير التعلق يكون رجوع الضمير إلى العبد أحلى ، والبحث في هذه الآية مشهور ، وقد جرى فيه بين العضد والجار بردى مآدى إلى تأليف الرسائل فى الانتصار لكل . وقد وفقت للوقوف على كثير منها والحمد لله ، ونقلت نبذة منها فى - الأجوبة العراقية - ثم أولى الوجوه هنا على الاطلاق جعل الظرف صفة للسورة والضمير للنزل و(من) بيانية ، أما أولا فلا أنه الموافق لظاثره من آيات التحدى كقوله تعالى : (فأتوا بسورة مثله) لأن المائة فيها صفة للمأتى به ، وأما ثانيا فلا أن الكلام فى المنزل لا المنزل عليه وذكره إنما وقع تبعا ولو عاد الضمير إليه ترك التصريح بمائة السورة وهو عمدة التحدى وإن فهم ، وأما ثالثا فلا أن أمر الجم الفقير - لأن يأتوا من مثل مأتى به واحد من جنسهم - أبلغ من أمرهم بأن يجدوا أحدا يأتى بمثل مأتى به رجل آخر ، وأما رابعا فلا أنه لورجع الضمير للعبد لا وهم أن إعجازه لكونه ممن لم يدرس ولم يكتب لا أنه فى نفسه معجز مع أن الواقع هذا ، وبعضهم رجح رد الضمير إلى العبد صلى الله تعالى عليه وسلم باشتماله على معنى مستبدع مستجد وبأن الكلام مسوق للنزل عليه إذ التوحيد والتصديق بالنبوة توأمان ، فالمقصود إثبات النبوة والحجة ذريعة فلا يلزم من الافتتاح بذكر - ما نزلنا - أن يكون الكلام مسوقا له وبأن التحدى على ذلك أبلغ ، لأن المعنى اجتمعوا كلمكم وانظروا هل يتيسر لكم الاتيان بسورة ممن لم يمارس الكتب ولم يدارس العلوم ، ووضم بنات أفكار بعضهم إلى بعض معارض بهذه الحجة بل هى أقوى فى الاغمام إذ لا يبعد أن يعارضوه بما يصدر عن بعض علمائهم مما اشتمل على قصص الامم الخالية المنقولة من الكتب الماضية وإن كان بينهما بون إذ الغريق يتشبث بالحشيش ، وأما إذا تحدى بسورة من أمى كذا وكذا لم يبق للعوارض مجال ، هذا ولا يخفى أنه صرح بمرد ونحاس بموه ، وظاهر السباق يؤيد ما قلنا ويلائمه ظاهرا كما سنينه بمنه تعالى ، قوله تعالى : ﴿ وَأَدْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ ٢٣

الدعاء النداء والاستعانة ، ولعل الثانى مجاز أو كناية مبنية على النداء لأن الشخص إنما ينادى ليستعان به ، ومنه (أغير الله تدعون) والشهداء جمع شهيد أو شاهد ، والشهيد كما قال الراغب : كل من يعتد بحضوره من له الحل والعقد ، ولذا سموا غيره مخلصا وجاء بمعنى الحاضر ، والقائم بالشهادة ، والناصر ، والامام أيضا . و(دون) ظرف مكان لا ينصرف ويستعمل - بمن - كثيرا - وبالباء - قليلا ، وخصه فى البحر بمن (دونها) ورفع فى قوله :

ألم تريا أنى حميت حقيقتى وياشرت حد الموت والموت (دونها)

نادر لا يقاس عليه ومعناها أقرب مكان من الشئ فهو - كعند - إلا أنها تنبى عن دنو كثير وانحطاط يسير ، ومنه دونك اسم فعل لا تدوين الكتب خلافا للبيضاوى - بإقيل - لأنه من الديوان الدفتر ومحلها ، وهى فارسى معرب من قول كسرى إذ رأى سرعة الكتاب فى كتابتهم وحسابهم ديوانه . وقد يقال لا بعد فيما ذكره البيضاوى وديوان مما اشتركت فيه اللغتان ، وقد استعمل فى انحطاط محسوس لا فى ظرف - كدون زيد فى القامة - ثم استعير للتفاوت فى المراتب المعنوية تشبيها بالمراتب الحسية - كدون عمرو شرفا - ولشيوخ ذلك اتسع فى هذا المستعار فاستعمل فى كل تجاوز حد إلى حد ولو من دون تفاوت وانحطاط ، وهو بهذا المعنى قريب من غير فكأنه أداة استثناء ، ومن الشائع دون بمعنى خسيس فيخرج عن الظرفية ويعرف بأل ويقطع عن الاضافة كما فى قوله :

إذا ما علا المرء رام العلا ويقنع (بالدون) من كان دونا

وما فى القاموس من أنه يقال رجل من دون ، ولا يقال دون مخالف للدراية والرواية ، وليس عندي

وجه وجهه في توجيهه ، والمشهور أنه ليس لهذا فعل ، وقيل يقال : دان يدين منه واستعماله بمعنى فضلا وعليه حمل قول أبي تمام :

الود للقربى ولكن عرفه للابعد الاوطان (دون) الاقرب

لم يسلمه أرباب التنقيح نعم قالوا: يكون بمعنى وراء - كأمام - وبمعنى فوق ونقيضاً له. و (من) لا بتداء الغاية متعلقة بادعوا ، ودون تستعمل بمعنى التجاوز في محل النصب على الحال ، والمعنى ادعوا إلى المعارضة من يحضركم أو من ينصركم بزعمكم متجاوزين الله تعالى في الدعاء بأن لا تدعوه ، والامر للتعجيز والارشاد. أو ادعوا من دون الله من يقيم لكم الشهادة بأن ما أنتم به مماثله فانهم لا يشهدون ، ولا تدعوا الله تعالى للشهادة بأن تقولوا الله تعالى شاهد وعالم بأنه مثله فان ذلك علامة العجز والانقطاع عن إقامة البينة والامر حينئذ للتبكيث - والشهيد - على الاول بمعنى الحاضر ، وعلى الثاني بمعنى الناصر ، وعلى الثالث بمعنى القائم بالشهادة ، قيل : ولا يجوز أن يكون بمعنى الامام بأن يكون المراد بالشهداء الآلهة الباطلة لان الامر بدعاء الاصنام لا يكون إلا تهكماً ، ولو قيل : ادعوا الاصنام ولا تدعوا الله تعالى ولا تستظهِروا به لان قلب الامر من التهمك إلى الامتحان إذ لا دخل لاخراج الله تعالى عن الدعاء في التهمك ، وفيه أن أى تهكم وتحميق أقوى من أن يقال لهم استعينوا بالجماد ولا تلتفتوا نحو رب العباد؟ ولا يجوز حينئذ أن تجعل دون بمعنى القدام إذ لا معنى لأن يقال ادعوها بين يدي الله تعالى أى في القيامة للاستظهار بها في المعارضة التي في الدنيا ، وجوزوا أن تتعلق من (شهداءكم) وهي للابتداء أيضاً ، و (دون) بمعنى التجاوز في محل النصب على الحال والعامل فيه معنى الفعل المستفاد من إضافة - الشهداء - أعنى الاتخاذ ، والمعنى ادعوا الذين اتخذتموهم أولياء (من دون الله) تعالى ، وزعمتم أنها تشهد لكم يوم القيامة ، ويحتمل أن يكون (دون) بمعنى أمام حقيقة أو مستعاراً من معناه الحقيقي الذي يناسبه أعنى به أدنى مكان من الشيء ، وهو ظرف لغو معمول - لشهداء - ويكفيه راحة الفعل فلا حاجة إلى الاعتماد ولا إلى تقدير ليشهدوا ، و (من) للتبويض كما قالوا في (من بين يديه ومن خلفه) لان الفعل يقع في بعض الجهتين ، وظاهر كلام الدماميني في شرح التسهيل : أنها زائدة ، وهو مذهب ابن مالك ، والجمهور على أنها ابتدائية ، والمعنى ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله عز وجل على زعمكم ، والامر للتهمك ، وفي التعبير عن الاصنام بالشهداء ترشيح له بتذكير ما اعتقدوه من أنها من الله تعالى بمكان ، وأنها تنفعهم بشهادتهم كأنه قيل : هؤلاء أعدتكم وملاذكم فادعوهم لهذه العظيمة النازلة بكم - فلا عطر بعد عروس ، وما وراء عبادان قرية - ولم تجعل (دون) بمعنى التجاوز لأنهم لا يزعمون شركته تعالى مع الاصنام في الشهادة فلا وجه للاخراج ، وقيل يجوز أن تكون (من) للابتداء والظرف حال ويحذف من الكلام مضاف ، والمعنى - ادعوا شهداءكم - من فصحاء العرب وهم أولياء الاصنام متجاوزين في ذلك أولياء الله ليشهدوا لكم أنكم أنتم بمثله ، والمقصود بالامر حينئذ إرخاء العنان والاستدراج إلى غاية التبكيث كأنه قيل : تركنا الزمامكم بشهداء الحق إلى شهدائكم المعروفين بالذب عنكم فانهم أيضاً لا يشهدون لكم حذاراً من اللائمة وأنفة من الشهادة البتة البطلان ، كيف لا وأمر الاعجاز قد بلغ من الظهور إلى حيث لم يبق إلى إنكاره سبيل ؟ وإخراج الله تعالى على بعض الوجوه لنا كيدتناول المستثنى منه بجميع ما عداه لاليان استبداده تعالى بالقدرة على ما كلفوه لا يهامة إنهم لو دعوه تعالى لا جابهم إليه وعلى بعض التصريح من أول الامر ببراءتهم منه تعالى وكونهم في عروة المحادة والمشاقة له قاصرين استظهارهم على ما سواه ، والاتفات إما لا دخال الروع وترية المهابة أو للايدان بكال سخافة عقولهم حيث آثروا على عبادة من له الالهية الجامعة عبادة من لا أحقر منه - والصدق - مطابقة الواقع والمذاهب فيه مشهورة ، وجواب (إن) محذوف

لدلالة الاول عليه وليس هو جوا بألها، وكذا متعلق الصدق أي (إن كنتم صادقين) بزعمكم في أنه كلام البشر أو في أنكم تقدرون على معارضته - فأتوا، وادعوا - فقد بلغ السيل الزبي، وهذا كالتكرير للتحدى والتأكيده، ولذا ترك العطف وجعل المتعلق الارتياح لتقدمه بمالا ارتياح في تأخره لان الارتياح 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 يجدي نفعا لان الاحتمال شك أيضاً، ومن التكلف بمكان قول الشهاب: إن المراد من النظم الكريم الترقى في إلزام الحجة، وتوضيح المحجة، فالمعنى إن ارتبتم فأتوا بنظيره ايزول ريبكم ويظهر أنكم أصبتم فيما خطر على بالكم وحينئذ فان صدقت مقالتكم في أنه مفترى فأظهروها ولا تخافوا هذا، ووجه ملائمة الآية - لما قلناه في الآية السابقة - أنه سبحانه وتعالى أمرهم بالاستعانة إما حقيقة أو تهكما بكل ما يعينهم بالامداد في الاتيان في - المثل - أو بالشهادة على أن المأتى به - مثل - ولا شك أن ذلك إنما يلائم إذا كانوا مأمورين بالاتيان بالمثل بخلاف ما إذا كان المأمور واحداً منهم فانهم باعثون له على الاتيان فالملائم حينئذ نسبة الشهداء اليه لانهم شهداء له، وإن صح نسبه اليهم - باعتبار مشاركتهم إياه في تلك الدعوى بالتحريك والحث والقول بأنهم مشاركون للمأتى منه في دعوى المماثلة - ليس بشيء، لانه شهادة على المماثلة 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 - فآمنوا واتقوا النار، وأتى - بان - والمقام - لا إذا - لاستمرار العجز - وهو سبحانه وتعالى اللطيف الخبير - تهكما بهم كما يقول الواصل بالغلبة لخصمه إن غلبتكم لم أبق عليكم، وتحميقاً لهم لشكهم في المتيقن الشديد والوضوح، ففي الآية استعارة تهكمية تبعية حرفية أو حقيقة وكناية كسائر ما جاء على خلاف مقتضى الظاهر، وقد يقال عبر بذلك نظراً لحال المخاطبين فان العجز كان قبل التأمل كالمشكوك فيه لديهم لا تكالهم على فصاحتهم، و(تفعلوا) مجزوم بلم ولا تنازع بينها وبين (إن)، وإن تخيل، وقد صرح ابن هشام بأنه لا يكون بين الحروف لانها لا دلالة لها على الحدث حتى تطلب المعمولات إلا أن ابن العليج أجازها استدلالاً بهذه الآية، وردت بأن (إن) تطلب مثبتاً، و(لم) منفية، وشرط التنازع الاتحاد في المعنى - فان - هنا داخل على المجموع عاملة في محله كأنه قال: فان تركتم الفعل، فيفيد الكلام استمرار عدم الاتيان المحقق في الماضي وبهذا ساغ اجتماعهما وإلا فبين مقتضاهما الاستقبال والمضى تناف، نعم قيل في ذلك إشكال لم يحمر دفعه بعد بما يشق العليل: وهو أن المحل إن كان للفعل وحده لزم ترارده عاملين في نحو - إن لم يقم - وإن كان للجملة يرد أنهم لم يعدوها بما لها محل أو للمحل مع الفعل فلا نظير له فلعلهم يتصيدون فعلاً بما بعدها ويجزمون به وهو كما ترى، وعبر سبحانه عن الفعل الخاص حيث كان الظاهر - فان لم تأتوا بسورة من مثله بالفعل المطلق العام - ظاهراً لا يجاز القصر، وفيه إيدان بأن المقصود بالتكليف إيقاع نفس الفعل المأمور به لاظهار عجزهم عنه لا تحصيل المفعول ضرورة استحالة، 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 وإرادة الملزوم لما بينهما من التلازم المصحح للانتقال بمعونة قرائن الحال، أو على طريقة التعبير

عن الاسماء الظاهرة. لضمائر الراجعة اليها حذراً من التكرير، والظاهر أن فيما عبر به بإيجازاً وكناية وإيهام نفي الاتيان بالمثل وما يدانيه بل وغيره، وإن لم يكن مراداً (ولن) كلا في نفي المستقبل وإن فارقتها بالاختصاص بالمضارع، وعمل النصب إلا فيما شذ من الجزم بها في قوله :

(لن) يخب الآن من رجاك ومن حرك من دون بابك الحلقة

ولا تقتضى النفي على التأييد وإن أفادت التأكيد والتشديد ولا طول مدة أو قلتها خلافاً لبعضهم، وليس أصلها - لا أن - كما روى عن الخليل. تخذفت الهمزة لكثرتها وسقطت الالف للساكنين وتغير الحكم وصار (لن) تضرب كلاماً تاماً دون أن ومصحوبها، وقيل: به لقوله :

يرجى المرء ما (لا أن) يلاقه ويعرض دون أقربه الخطوب

واحتمال زيادة أن يوهن الاحتجاج ولا لا - كما عند الفراء - فأبدلت ألفه نوناً إذ لا داعي إلى ذلك وهو خلاف الأصل، والجملة اعتراض بين جزئي الشرطية ظاهراً مقرر لمضمون مقدمها وهو كد لا يجاب العمل بتاليها، وهذه معجزة باهرة حيث أخبر بالغيب الخاص علمه به سبحانه وقد وقع الأمر كذلك، كيف لا ولو عارضوه بشيء يدانيه لتناقله الرواة لتوفر الدواعي؟ وما أتى به نحو مسيلة الكذاب مما تضحك منه الشكلى لم يقصد به المعارضة وإنما ادعاه وحيماً. وقوله سبحانه: (فاتقوا) جواب للشرط على أن اتقاء النار كناية عن ظهور إعجازه المقتضى للتصديق والايان به أو عن الايمان نفسه، وبهذا يندفع ما يتوهم 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، والتزمه جملة خبرية لأن الانشائية لا تقع جزاءً كما لا تقع خبراً إلا بتأويل، والزخشرى لا يوجب ذلك فيها لعدم الحمل المقتضى له، و- الوقود - بالفتح كما قرأ به الجمهور ما يوقد به النار. وكذا كل ما كان على فعول اسم لما يفعل به في المشهور، وقد يكون مصدرأ عند بعض، وحكوا ولو دعاء، وقبولا، ووضوءاً، وطهوراً، ووزوعاً، ولغوياً. وقرأ عبيد بن عمير - وقيدها - وعيسى بن عمرو وغيره (وقودها) بالضم. فان كان اسماً لما يوقد به كالمفتوح فذاك وإن كان مصدرأ - كما قيل في سائر ما كان على فعول - فحمله على النار للبالغة أو للتجوز فيه أو في التشبيه أو بتقدير مضاف أو لا كذو وقودها أو ثانياً - كاحتراق - وهو نفسه خارجاً غيره مفهوماً وذاك مصداق الحمل، وحكى إن من العرب من يجعل المفتوح مصدرأ والمضموم اسماً فينعكس الحال فيما نحن فيه. (والحجارة) كحجار جمع كثرة لحجر، وجمع القلة 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، ولمثل ذلك حكم الرفع حجارة الكبريت، وفيها - من شدة الحر وكثرة الالتهاب وسرعة الايقاد ومزيد الالتصاق بالأبدان، وإعداد أهل النار أن يكونوا احطبا مع تن ریح وكثرة دخان ووفور كثافة (١) - مانعوز بالله منه، وفي ذلك تهويل لشأن النار وتنفير عما يجر إليها بما هو معلوم في الشاهد، وإن كان الأمر وراء ذلك فالعالم وراء هذا العالم وعيلم قدرة الجبار سبحانه وتعالى يضمحل فيه هذا العيلم، وقيل: المراد بها الاصنام التي ينحتونها وقرنها بهم في الآخرة زيادة لتحسرم حيث بدا لهم نقيض ما كانوا يتوقعون، وهناك يتم لهم نوعان من العذاب روحاني وجسماني، ويؤيد هذا قوله تعالى: (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم)

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

وحملها 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 ألقى فيها من هذين الجنسين ؛ فعبر عن صلاحيتها واستعدادها بالأمر المحقق ، وذكر (الناس والحجارة) تعظيماً لشأن جهنم وتبنيها 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 ، ويوشك أن يكون سوء ظن بالقدرة ولا يتوهم من الاقتصار على هذين الجنسين أن لا يكون في النار غيرهما بدليل ما ذكر في غير موضع من كون الجن والشياطين فيها أيضاً ، نعم قال سيدي الشيخ الأكبر قدس سره : أنهم لها وأولئك جمرها ، وبدأ سبحانه بالناس لأنهم الذين يدر كون الآلام أو لكونهم أكثر إيقاداً من الجماد 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 فسمعوه بصفته فلما نزل هذا بعد جاء معهوداً فعرف وجعلت صفته صلة وكون الصفة كذلك - الخطب فيه هين لما أن المخاطب هناك المؤمنون ، وظاهر أنهم سمعوا ذلك من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلا أن في كون سورة التحريم نزلت أولاً مقالا فتأمل ﴿ أعدت للكافرين ﴾ ٢٤ ابتداء كلام قطع عما قبله مع أن مقتضى الظاهر أن يعطف على الصلة السابقة اعتناء بشأنه بجعله مقصوداً بالذات بالافادة مبالغة في الوعيد ، وجعله استثناءً بيانياً بأن يقدر لمن أعدت أو لم كان وقودها كذا وكذا ، فمع عدم مساعدة عطف - بشر - الآتي على البناء للمفعول عليه لأنه لا يصلح للجواب إلا أن يقال المعطوف على الاستئناف لا يجب أن يكون استثناءً يأتي عنه الذوق ، أما الأول فلأن السياق لا يقتضيه ، وأما الثاني فلأن المقصد من الصلة التهويل ، فالسؤال البليغ كان شأن النار كذا - مما لا معنى له ، والجواب غير واف به وجعله حالاً من النار - باحتمار قد والخبر من أجزاء الصلة لذى الحال لا من ضمير (وقودها) للجمود أو لوقوع الفصل بالخبر الأجنبي حينئذ - ليس بشيء - إذ لا يحسن التقييد بهذه الحال إلا أن يقال إنها لازمة بمنزلة الصفة فيفيد المعنى الذي تفيد الصلة ، ولذا قيل : إنها صلة بعد صلة وتعدد الصلات كالصفات والخبار كثير بعاطف وبدونه كما نص عليه الإمام المرزوقي وإن لم يظفر به السعد ، أو معطوف بحذف الحرف كما صرح به ابن مالك وجعله 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 - أعدتها الله للكافرين - والمراد إما جنسهم والمخاطبون داخلون فيهم دخولا أوياً أو م خاصة ووضع الظاهر موضع ضميرهم حينئذ لذمهم 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 والله تعالى أعلم بمكانها في واسع 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 هراء محترق لا جمر لها البتة ومن فيها من الزبانية في رحمة منعمون يسبحون الله تعالى لا يفترون وتحدث فيها الآلام بحدوث أعمال الناس والجن الذين يدخلونها ، ولذا يختلف 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 كان يقول عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما : إذا رأى البحر يا بحر متى تعود ناراً ، وكان يكره الوضوء بمائه ويقول: التيمم أحب إلى منه وقال تعالى : (وإذا البحار سجرت) أي أججت ، وليس للكفار اليوم مكث فيها وإنما يعرضون عليها كما قال تعالى : (بكرة وعشيا) وهي نار ان حسية مسلطة على ظاهر الجسم ، والاحساس والحيوانية ، ومعنوية وهي (التي تطلع على الأفئدة) وبها يعذب الروح المدبر للهيكل الذي أمر فعصى ، والمخالفة وهي عين الجهل بمن استكبر عليه أشد العذاب ، وقد أطلوا الكلام في ذلك وأتوا بالعجب العجيب ، وحقيقة الامر 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 الآخروية مما لا يمكن أن تعلم كما ينبغي لمن غرق في بحار العلائق الدنيوية . وماذا على إذا آمنت بما جاء مما أخبر به الصادق من الأمور السمعية مما لا يستحيل على ما جاء وفوضت الأمر إلى خالق الارض والسماء أسأل الله تعالى أن يثبت قلوبنا على دينه ﴿ وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ لما ذكر سبحانه وتعالى فيما تقدم الكفار . وما يؤول اليه حالهم في الآخرة وكان في ذلك أبلغ التخويف والانداز . عقب بالمؤمنين وما لهم جرياً على السنة الالهية 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 بيان لحال الفريقين المتباينين وكشف عن الوصفين المتقابلين ، وهل هو معطوف على (وإن كنتم) إلى (أعدت) أو على (فان لم تفعلوا) الآية قولان ؛ اختار السيد أولهما ، وادعى بعضهم أنه أفضى لحق البلاغة ، وأدعى لتلائم النظم لأن (يا أيها الناس اعبدوا) خطاب عام يشمل الفريقين (وإن كنتم) الخ مختص بالمخالف ومضمونه الانذار (بشر) الخ مختص بالمرافق ومضمونه البشارة كانه تعالى أوحى إلى نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم أن يدعو الناس إلى عبادته ، ثم أمر أن ينذر من عاند ويبشر من صدق ، والسعد اختار ثانيهما لأن السوق لبيان حال الكفار ووصف عقابهم . وقيل عطف على (فاتقوا) وتغاير المخاطبين لا يضر (يوسف أعرض عن هذا واستغفرى) وترتبه على الشرط بحكم العطف باعتبار أن - اتقوا - إنذار وتخويف للكفار (وبشر) تبشير للمؤمنين ، وكل منهما مترتب على عدم المعارضة بعدم التحدى لأن عدم المعارضة يستلزم ظهور إعجازه وهو يستلزم - استيجاب منكره - العقاب ، ومصدقه الثواب لأن الحججة تمت والدعوة كملت ، واستيجابها إياها يقتضى الانذار والتبشير ، فترتب الجملة الثانية على الشرط ترتب الأولى عليه بلا فرق ، وقد يقال إن الجزاء (فآمنوا) محذوفاً والمذكور قائم مقامه ، فالمعنى إن لم تأتوا بكذا فآمنوا (وبشر الذين آمنوا) أي فليوجد إيمان منهم وبشارة منك ووضع الظاهر موضع الضمير ، وفيه حث لهم على الايمان ، ولعله أقل مؤنة . واختار صاحب الايضاح عطفه على - أنذر - مقدراً بعد جملة (أعدت) وقيل : عطف على - قل - قبل (وإن لم تفعلوا) وتقديره قبل (يا أيها الناس) يحوج إلى إجراء (مما نزلنا على عبدنا) على طريقة كلام العظاماء ، أو تقدير قال الله بعد قل ، والبشارة - بالكسر والضم - اسم من بشر بشراً وبشوراً - وتفتح الباء - فتكون بمعنى الجمال ، وفي الفعل لغتان ، التشديد وهي العلياء والتخفيف وهي لغة أهل تهامة ، وقرىء بهما في المضارع في مواضع . والتكثير في المشدد بالنسبة إلى المفعول ، فان واحداً كان فعل فيه مغنيا عن فعل ، وفسروها في المشهور ، وصحح بالخبر السار الذي ليس عند المخبر علم به ، واشترط بعضهم أن يكون صدقاً ، وعن سيويبه إنها خبر يؤثر في البشارة حزناً أو سروراً وكثر استعماله في الخير ، وصححه في البحر (وبشرهم بعذاب أليم) ظاهر عليه ، ومن باب التهكم

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 ففيه رمز إلى أن الامر لعظمته حقيق بأن يتولى التبشير به كل من يقدر عليه ويكون هناك مجاز إن كان الضمير موضوعاً لجزئى بوضع كلى وإلا ففي الحقيقة والمجاز كلام في محله، ولم يخاطب المؤمنون كما خوطب الكفرة تفخيماً لشأنهم وإيداناً تاماً بأنهم أحقاء بأن يبشروا ويهتسوا بما أعد لهم، وقيل: تغيير للاسلوب لتخييل كمال التباين بين حال الفريقةين، وعندى أنه سبحانه لما كسى رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم حلة عبوديته في قوله: (مما نزلنا على عبدنا) ناسب أن يطرزها بطراز التكليف بما يزيد حب أحبابه له فيزدادوا إيماناً إلى إيمانهم، وفي ذلك من اللطف به صلى الله تعالى عليه وسلم وبهم ما لا يخفى.

وقرأ زيد بن علي وبشر مبنياً للفعل وهو معطوف على (أعدت) كما اشتهر، وقيل: إنه خبر بمعنى الامر فتوافق القراءتان معنى وعطفاً، وتعليق التبشير بالموصول للاشعار بأنه معلل بما في حيز الصلة من الايمان والعمل الصالح لكن لالذاتهما بل يجعل الشارع ومقتضى وعده، وجعل صلته فعلاً مفيداً للحدوث بعد إيراد الكفار بصيغة الفاعل لحث المخاطبين بالالتقاء 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 بالايان المجرى 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 وهي في الاصل مؤنث الصالح اسم فاعل من صلح صلوحاً وصلاًحاً خلافاً فسدت، ثم غلبت على ما سوغه الشرع وحسنه، وأجريت مجرى الاسماء الجامدة في عدم جريها على الموصوف وغيره، وتأنيتها على تقدير الخلة وللغاية ترك، ولم تجعل التاء للنقل لعدم صيرورتها اسماً و-أل- فيها للجنس لكن لا من حيث تحققه في الافراد إذ ليس ذلك في وسع المكلف ولو أريد التوزيع يلزم كفاية عمل واحد بل في البعض الذي 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، فالمؤمن الذي لم يعمل أصلاً أو عمل عملاً واحداً غير داخل في الآية، ومعرفة كونه مبشراً من مواقع آخر، 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 دوابهم- إذ قد يطلق أيضاً على مقابلة أشياء بأشياء أخذ كل منها ما يخصه سواء الواحد الواحد- كالمثال- أو الجمع الواحد- كدخل الرجال مساجد محلاتهم- أو العكس- كلبس القوم ثيابهم- ومنه (واغسلوا وجوهكم وأيديكم) والسيد يسمى هذا شائبة التوزيع (**أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ**) أراد سبحانه (بأن لهم) الخ لتعدي البشارة بالباء الحذف لا طراد حذف الجار مع-أن، وأن-بغير عوض لطلوبها بالصلة، ومع غيرهما فيه خلاف مشهور، وفي المحل بعد الحذف قولان، النصب بنزع الخافض كما هو المعروف في أمثاله، والجر لأن الجار بعد الحذف قديقى أثره ولام الجر للاستحقاق وكيفيته مستفادة من خارج ولا استحقاق بالذات فهو بمقتضى وعد الشارع الذي لا يخلفه 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 الذي سترت أشجاره أرضه أو كل أرض فيها شجر ونخل

فان كرم ففردوس ، وأطلقت على الاشجار نفسها ووردت في شعر الأعشى (١) بمعنى النخل خاصة ثم نقلت وصارت حقيقة شرعية في دار الثواب إذ فيها من النعيم «مالا، ولا» مما هو مغيب الآن عنا، 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 رضي الله تعالى عنهما أنها سبع لم يقف على ثبوته الحفاظ ، وتنوينها إما للتنوين أو للتعظيم، 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) كما نص 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 كالتقول - من تحت أوامر أهلها - وقيل : منازلها ، وإن أريد مجموع الارض والاشجار فاعتبار التحية - كما قيل - بالنظر إلى الجزء الظاهر المصحح لا إطلاق الجنة على الكل والوارد في الاثر الصحيح عن مسروق إن أنهار الجنة تجري في غير أخطود ، وهذا في أرض حضاؤها الدر والياقوت أبلغ في النزهة وأحلى في المنظر وأبهج للنفس وتحدث الماء الزلال مع الحصى فجرى النسيم عليه يسمع ماجرى

والأنهار جمع نهر - بفتح الهاء وسكونها - والفتح أفصح، وأصله الشق ، والتركيب للسعة ولو معنوية - كنه السائل - بناء على أنه الزجر البليغ فأطلق على مادون البحر وفوق الجدول، وهل هو نفس مجرى الماء أو الماء في المجرى المتسع؟ قولان: أشهرهما الأول، وعليه فالمراد مياهها أو ماؤها، وأنثى (تجري) رعاية للمضاف إليه أو للفظ الجمع، وفي الكلام مجاز في النقص أو في الطرف (أولاً، ولا) والاسناد مجازي، و-أل- للعهد الذهني قيل: أو الخارجى لتقدم ذكر الأنهار 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، وحملها على الاستغراق على معنى يجري تحت الاشجار جميع انهار الجنة فهو وصف لدار الثواب بأن أشجارها على شواطئ الأنهار وأنهارها تحت ظلال الاشجار أبرد من الثلج، ولا يخفى الكلام على جمع القلة .

﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَزَقُوا قَالَُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ صفة ثانية - أخرت عن الأولى لان جريان الأنهار - من تحتها - وصف لها باعتبار ذاتها ، وهذا باعتبار سكانها أو خبر مبتدأ محذوف - أى هم - والقرينة ذكره في السابقة واللاحقة ، وكون الكلام مسوقاً لبيان أحوال المؤمنين، وفائدة 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 لذيذة عجيبة وأزواجاً نظيفة (وهم فيها خالدون) وتقدير المبتدأ هو أو هي - للشأن أو القصة - ليس بشيء بناء على أنه لا يجوز حذف هذا الضمير ، وإذا لم تدخله النواسخ لا بد أن يكون مفسره جملة اسمية ، نعم جاز تقدير هي للجنات والجملة خبر إلا أن التناسب أنسب أو جملة مستأنفة - كأنه لما وصف الجنات بما ذكر وقع في الذهن أن ثمارها كثر جنات الدنيا أولاً فبين حالها (ولهم فيها أزواج) زيادة في الجواب ولو قدر السؤال نحو ألهم في الجنات لذات كافي هذه الدار أم أمم وأزيد ؟ - كان أصح وأوضح،

(١) وهو قوله : فان عين في غربى (٢) مقنلة من النواضع تسقى جنة - حقاً ، أى نخل طوالاً منه
(٢) أى النافة التي لثرت استعمالها حتى سهل اقيادها اه منه

وأجاز أبو البقاء كونها حالا من (الذين) أو من (جنات) لو صفها وهي حينئذ حال مقدرة 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 (كلمة) نصب على الظرفية (بقالوا)، و (رزقا) مفعول ثانٍ - لرزقوا - كرزقه ما لا أي أعطاه، وليس مفعولا مطلقا مؤكداً لعامله لأنه بمعنى المرزوق أعرف، والتأسيس خير من التأكيد مع اقتضاء ظاهر ما بعده له، وتنكيره للتويع أو للتعظيم أي نوعاً لذيذاً 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 واقعان حالا 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 بستانه، فيقول: من أي 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 ذاك إذا تعلق به من جهة واحدة ابتداء من غير تبعية. وما نحن فيه ليس كذلك للاطلاق 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 ركيك جداً، ويحتمل أن تكون الثانية مبينة للمرزوق والظرف الأول لغو والثاني مستقر خلافاً لمن وهم فيه وقع حالا من النكرة لتقدمه عليها ولتقدمها تقديراً جاز 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 مؤكد أو في موقع الحال من (رزقا) لبعده مع أن الأصل التبيين والابتداء فلا يعدل عنهما إلا لداع على أن مدلول التبعيضية أن يكون ما قبلها أو ما بعدها جزءاً لمجرورها لا جزئياً فتأتي الركاكة ههنا، وجمع سبحانه بين (منها) و (من ثمرة) ولم يقل - من ثمرة - بذلك لأن تعلق (منها) يفيد أن سكانها لا تحتاج لغيرها لأن فيها كل ما تشتهى النفس، وتعلق (من ثمرة) يفيد أن المراد بيان المأكول على وجه يشمل جميع الثمرات دون بقية اللذات المعلومة من السابق واللاحق، وهذا إشارة إلى نوع ما رزقوا ويكفي إحساس أفرادهم وهذا كقولك مشيراً إلى نهر جار هذا الماء لا ينقطع أو إلى شخصه، والاختبار عنه (الذي) الخ على جعله عينه مبالغة أو تقدير مثل الذي رزقناه من قبل أي في الدنيا، والحكمة في التشابه أن النفس تميل إلى ما يستطاب وتطلب زيادته

أعد ذكر نعمان لنا إن ذكره هو المسك ما كررته يتضوع

وهذا يختلف بحسب الأحوال والمقامات، أولئك المزيين المزيقو كنه النعمة فيما رزقوه هناك إذ لو كان جنسهم يعهد ظن أنه لا يكون إلا كذلك أو في الجنة، والتشابه في الصورة إمام الاختلاف في الطعم - كما روى عن الحسن «إن أحدهم يوتي بالصحفة فيأكل منها ثم يوتي بأخرى فيراها مثل الأولى فيقول ذلك؟ فيقول الملك: كل فاللون واحد والطعم مختلف» أو مع التشابه في الطعم أيضاً كما يشير إليه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «والذي نفس محمد بيده إن الرجل من أهل الجنة ليتناول الثمرة ليأكلها فما هي وأصلة إلى فيه حتى يبدل الله تعالى مكانها مثلاً» فلعلمهم إذا رأوها على الهيئة الأولى قالوا ذلك، والداعي لهم لهذا القول فرط استغرابهم وتبجحهم بما وجدوا من التفاوت العظيم

والمشهور أن كون المراد بالقبليّة في الدنيا أولى بما يقدم في الآخرة لأن (كلمة) تفيد العموم ولا يتصور قولهم ذلك في أول ما قدم إليهم، وقيل: كون المراد بها في الآخرة أولى لثلاث يلزم انحصار ثمار الجنة في الأنواع الموجودة في الدنيا مع أن فيها ما علمت وما لم تعلم، على أن فيه توفية بمعنى حديث تشابه ثمار الجنة وموافقته - لتشابهها - بعد فاته في رزق الجنة أظهر، وإعادة الضمير إلى المرزوق في الدارين تكلف وستسمعه بمنه تعالى، وفي الآية حمل آخر يميل إليه القاب بأن يكون ما رزقوه قبل هو الطاعات والمعارف التي يستلزمها أصحاب الفطرة والعقول السليمة، وهذا جزاء مشابه لها فيما ذكر من اللذة كالجزء 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 - كالأل - في - وهو استعارة بتشبيه الثمار والفواكه بالطاعات والمعارف فيما ذكر، وقيل: أرض الجنة قيعان يظهر فيها أعمال الدنيا كما يشير إليه بعض الآثار فثمرة النعيم ما غرسوه في الدنيا فتدبر ﴿ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا ﴾ تذييل للكلام السابق - وتأكيده بما يشتمل على معناه - لا محل له من الأعراب، ويحتمل الاستئناف والحالية بتقدير (قد) وهو شائع، وحذف الفاعل للعلم به وهو ظاهر أ الخدم والولدان كما يشير إليه قراءة هرون والعتكي (وأتوا) على الفاعل وفيها إضمار لدلالة المعنى عليه، وقد أظهر ذلك في قوله تعالى: (ويطوف عليهم ولدان مخلدون) إلى قوله سبحانه (وفاكهة مما يتخيرون) والضمير المجرور إما على تقدير أن يراد - من قبل - في الدنيا فراجع إلى المفهوم الواحد الذي تضمنه اللفظان (هذا - و - الذي رزقناه من قبل) وهو المرزوق في الدارين - أي أوتوا بمرزوق الدارين متشابه بعضه ببعض - ويسمى هذا الطريق بالكناية الإيمائية ولو رجع إلى الملفوظ لقليلهما، وعبر عما بعضه ماض وبعضه مستقبل بالماضي لتحقيق وقوعه، وفي الكشف أن المراد من المرزوق في الدنيا والآخرة الجنس الصالح تناول لكل منهما لا المقيد بهما، وإما على تقدير أن يراد في الجنة فراجع إلى الرزق أي أوتوا بالمرزوق في الجنة متشابه الأفراد. قال أبو حيان: والظاهر هذا لأن مرزوقهم في الآخرة هو المحدث عنه والمشبه - بالذي رزقوه من قبل - ولأن 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 متشابه ما في الدارين - ما أخرجه البيهقي وغيره عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «ليس في الجنة من أطعمة الدنيا إلا الأسماء» لأنه لا يشترط فيه أن يكون من جميع الوجوه وهو حاصل في الصورة التي هي مناط الاسم وإن لم يكن في المقدار والطعم، وتحريره أن إطلاق الأسماء عليها لكونها على الاستعارة يقتضي الاشتراك فيما هو مناطها وهو الصورة، وبذلك يتحقق التشابه بينهما فالمستثنى في الأثر الأسماء وما هو مناطها بدلالة العقل ﴿ وَوَلَّهُمْ فِيهَا - أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ ٢٥ ﴿ صفة نائلة ورابعة للجنات وأوردت الأوليتان بالجملة الفعلية لافادة التجدد، وهاتان بالاسمية لافادة الدوام، وترك العاطف في البعض - مع إرادته في البعض - قيل: للتنبيه على جواز الأمرين في الصفات، واختص كل بما اختص به لمناسبة لا تخفى، وذهب أبو البقاء إلى أن هاتين الجملتين مستانفتان، وجوز أن تكون الثانية حالاً من ضمير الجمع في (لهم) والعامل فيها معنى الاستقرار - والازواج - جمع قلة وجمع الكثرة زوجة - كعود وعودة - 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 للذكر والاتى، ويكون لاحد المزدوجين ولهما معاً، ويقال: للاتى 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 مخلوودهم فيها واستغنائهم عن الأولاد، على أن بعضهم صحح التوالد فيها وروى آثاراً في ذلك لكر على وجه يليق بذلك المقام، وذكر بعضهم أن الأولاد روحانيون والله قادر على ما يشاء . ومعنى كونها (مطهرة) أن الله سبحانه نزهة عن كل ما يشينها، فإن كن من الحور - كما روى عن عبدالله - فمعنى التطهر خلقهن على الطهارة لم يعلق بهن دنس ذاتي ولا خارجي، وإن كن من بنى آدم - كما روى عن الحسن - من عجائزكم الرمص الغمص يصرن 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 لا مطلقاً 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 الكل فصيحاً لأنهم قالوا: جمع ما لا يعقل إما أن يكون جمع قلة أو كثرة، فإن كان جمع كثرة فجميء الضمير على حد ضمير الواحدة أولى من مجيئه على حد ضمير الغائبات، وإن كان جمع قلة فالعكس، وكذلك إذا كان ضميراً عائداً على جمع العاقلات الأولى فيه النون دون التاء (كبلغن أجلهن) و(يرضعن أولادهن) ولم يفرقوا في هذا بين جمع القلة والكثرة، ومجيء هذه الصفة مبينة للفعول، ولم تأت طاهرة - ووصف من طهر - بالفتح على الأفتح، 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 عندي في سرور تيقن عنه صاحبه انتقالاً

أعقب ذلك بما يزيل ما ينقص إنعامه من ذكر الخلود في دار الكرامة، والخلود عند المعتزلة البقاء الدائم الذي 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، والجهمية يزعمون أن الجنة وأهلها يفتيان وكذا النار وأصحابها، والذي دعاهم إلى هذا أنه تعالى وصف نفسه بأنه الأول والآخر، والأولية تقدمه على جميع المخلوقات، والآخرية تأخره ولا يكون إلا بفناء السوى، ولو بقيت الجنة وأهلها كان فيه تشبيه لمن لا يشبه له سبحانه وهو محال، ولأنه إن لم يعلم أنفاس أهل الجنة كان جاهلاً تعالى عن ذلك، وإن علم لزم الانتهاء وهو بعد الفناء، ولنا النصوص البالة 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 فجرأؤها عقوبة خالصة لا يشوبها نقص، ومعنى (الأول والآخر) 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، فإين الشبه والعلم لا يتناهى فيتعلق بما لا يتناهى، وما أنفاس أهل الجنة إلا كراتب الأعداد؟ أفيقال: إن الله سبحانه لا يعلمها أو يقال إنها متناهية، تبا للجهمية ما أجهلهم، وأجهل منهم من قال إن الأبدان مؤلفة من الأجزاء المتضادة في الكيفية معرضة للاستحالات المؤدية إلى الانحلال والانتفك 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؟ على أنه إذا ثبت كونه تعالى قادراً مختاراً ولا فاعل في الوجود إلا هو فلم لا يجوز أن يعيد الأبدان بحيث لا تتحلل، أو إن تحللت فلم لا يجوز أن يخلق بدل

ما تحلل دائما أبدا؟ وسبحان القادر الحكيم الذي لا يعجزه شيء ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيَىٰ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً﴾ قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وغيره: نزلت في اليهود لما ضرب الله تعالى الأمثال في كتابه (بالعنكبوت، والذباب) وغير ذلك مما يستحقر قالوا: إن الله تعالى أعز وأعظم من أن يضرب الأمثال بمثل هذه المحقرات فرد الله تعالى عليهم بهذه الآية. ووجه ربطها بما تقدم على هذا. وكان المناسب عليه أن توضع في سورة العنكبوت مثلاً. أنها جواب عن شبهة تورد على إقامة الحججة على حقية القرآن بأنه معجز فهي من الريب الذي هو في غاية الاضمحلال فكان ذكرها هنا أنسب، وقال مجاهد وغيره: نزلت في المنافقين، قالوا: لما ضرب الله سبحانه المثل (بالمستوقد، 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 تجعلوا لله أنداداً) أي (لا يستحي أن يضرب مثلاً) لهذه الأنداد، وقيل: هذا مثل ضرب للدنيا وأهلها فإن البعوضة تحيا ما جاءت وإذا شبت ماتت، كذلك أهل الدنيا إذا امتلأوا منها هلكوا، أو مثل لأعمال العباد وأنه لا يمتنع أن يذكر منها أقل أو أكثر ليجازي عليه ثواباً وعقاباً، وعلى هذين القولين لا ارتباط للآية بما قبلها بل هي ابتداء كلام، وهذا وإنجاز لا أقول به إذ المناسب بكل آية أن ترتبط بما قبلها وفي الآية إشارة إلى حس التمثيل كيف والله سبحانه مع عظمته وبالغ حكمته لم يتركه ولم يستح منه * وما انفكت الأمثال في الناس سائره * والحياة - كما قال الراغب - انقباض النفس عن القبائح، وهو مركب من جبن 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 فيترك لأجله، وما في القاموس خجل استحي تسامح، وهو مشتق من الحياة لأنه يؤثر في القوة المختصة بالحيوان وهي قوة الحس والحركة، والآية تشعر بصحة نسبة الحياء إليه تعالى لأنه في العرف لا يسلب الحياء إلا عن هوشأنه، على أن الذي داخل على كلام فيه قيد فيرجع إلى القيد فيفيد ثبوت أصل الفعل أو إمكانه لا أقل، وأما في الأحاديث فقد صرح بالنسبة - وللناس في ذلك مذهبان - 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 الكفرة 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 عما في الشاهد إلى عالم الغيب والشهادة، وقرأ الجمهور يستحي بياء بين والماضي استحياء، وجاء استعمل هنا للاغناء عن الثلاثي المجرد كاستأثر، وقرأ ابن كثير في رواية - وقليلون - بياء واحدة وهي لغة بني تميم: وهل المحذوف اللام فالوزن يستفع، أو العين فالوزن يستفل؟ قولان: أشهرهما الثاني، وهذا الفعل مما يكون متعدياً بنفسه وبالخرف فيقال: استحييته واستحييت منه، والآية تحتملها - والضرب إيقاع شيء على شيء، وضرب المثل من ضرب الدراهم وهو ذكر شيء يظهر أثره في غيره، فعنى يضرب هنا يذكر، وقيل: يبين، وقيل: يضع من (ضربت عليهم الذلة) و (ما) اسم بمعنى شيء يوصف به النكرة لمزيد الإبهام ويسد طرق التقييد، وقد يفيد التحقير أيضاً - كاعطه شيئاً (ما) - والتعظيم - كلاًمر (ما) جدع قصيراً أنفه - والتنويح - كاضربه ضرباً (ما) - وقد تجعل سيف خطيب، والقرآن أجل من أن يأنى فيه شيء، وبعوضة إمامة - لئلا أو بدل منها أو عطف بيان إن قيل بجوازه في النكرات أو بدل من (مثلاً) أو عطف بيان له إن قيل (ما) زائدة، أو مفعول

و (مثلاً) حال وهي 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 مضرورة في كلامه فأين هي لأن المنى ليس مطلق الترك بل الترك لا جل الاستحياء؟ فالمعنى لا يترك (مثلاً) استحياء وإن تركه لا مرآة ارادته، وقرأ ابن أبي عمير، وجماعة: بعوضة بالرفع والشائع على أنه خبر ، واختلافوا فيما يكون عنه خبراً ؛ فقيل مبتدأ محذوف - أي هي ، أو هو - بعوضة . والجملة صلة (ما) على جعلها موصولة، وهو تخرج كوفي لحذف صدر الصلة من غير طول، وقيل: (ما) بناء على أنها استفهامية مبتدأ، واختار في البحر أن تكون (ما) صلة أو صفة وهي (بعوضة) جملة كالتفسير 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 نمرود . وهو في الاصل صفة على فعول كالقطوع، 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 بالفوقية إما الزيادة في حجم الممثل به فهو ترق من الصغير للكبير ، وبه قال ابن عباس ، أو الزيادة في المعنى الذي وقع التمثيل فيه وهو الصغر والحقارة فهو تنزل من الحقيق 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 فاكثف بأحد الشئيين عن الآخر على حد (سراويل تقيمكم الحر) فانهم •

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ تفصيل لما أشار اليه قوله تعالى : (إن الله لا يستحي) الخ من أنه وقع فيه ارتياب بين التحقيق والارتياب، 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 للمعنى الشرط ولذا لزمها الفاء غالباً، وتفيد مع هذا تأكيد ما دخلت عليه من الحكم؛ وتكون لتفصيل مجمل تقدمها صريحاً، أو دلالة، أو لم يتقدم لكنه حاضر في الذهن ولو تقدراً، ولما كان هذا خلاف الظاهر في كثير من موارد استعمالها جعله الرضى والمرضى - من المحققين - أغلياً ، وفسر سيبويه - أما زيد فذهب - بمهما يكن من شيء فزيد ذاهب وليس المراد به أنها مرادفة لذلك الاسم ، والفعل إذ لا نظيره، بل المراد أنها المأفادت التأكيدي وتحمم 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 تخلو عنه فاعلق عليه محقق، وحيث كان المعنى ما ذكر سيبويه . ومهما مبتدأ والاسمية لازمة له، ويكن فعل شرط والفاء لازمة تليه غالباً، وقامت - أما ذلك المقام - لزمها الفاء ولصوق الاسم إقامة لللازم مقام الملزوم وإبقاء لآثره في الجملة وكان الأصل دخول الفاء على الجملة فيما ذكر لأنها الجزاء لكن كرهوا إيلاها 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 تصدير الجملتين بها من الاحاد والذم ما لا يخفى . والمراد بالموصول فريق المؤمنين المعهودين كما أن المراد بالموصول الآتي فريق الكفرة الطاغين لا من يؤمن بضرب المثل ومن يكفر به لاختلال المعنى، والضمير في (أنه) للمثل وهو أقرب،

أو لضربه المفهوم من أن يضرب، وقيل: لترك الاستحياء المنقذ مما مر، وقيل: للقرآن، ﴿والحق﴾ خلاف الباطل، وهو في الأصل مصدر حق يحق من بابي ضرب وقتل إذا وجب أو ثبت، وقال الراغب: أصله المطابقة والمواقفة، ويكون بمعنى الموجد بحسب الحكمة والموجد على وفقها والاعتقاد المطابق للواقع، وقيل: إنه الحكم المطابق، ويطلق على الأقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتماله 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 ربهم) إما خبر بعد خبر أو حال من ضمير الحق، و(من) لا ابتداء الغاية المجازية، والتعرض لعنوان الربوبية للإشارة إلى أنهم يعترفون بحقية 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 الأرباب فالله عز اسمه هو المناسب لحالهم (ويحذر لم الله نفسه) وقيل: في ذلك - مع الإضافة إلى الضمير - تشریف وإيدان بأن ضرب المثل تربية لهم وإرشاد إلى ما يوصلهم إلى كمالهم اللائق بهم، والجملة سادة مسد مفعولي - يعلمون - عند الجمهور، ومسد الأول والثاني محذوف عند الأخفش أي (فيعلمون) حقيقته ثابتة *

﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَا ذَا آرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ﴾ لم يقل سبحانه - وأما الذين كفروا فلا يعلمون - 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 للمسك أين الشذا يكذبه ريحه الطيب

قيل: ولم يقل سبحانه هناك - وأما الذين آمنوا فيقولون - الخ إشارة إلى أن المؤمنين اکتفوا بالخضوع والطاعة من غير حاجة إلى التكلم والكافرون الخبثهم وعنادهم لا يطبقون الأسرار لانه كاخفاء الجرف في الخلفاء، وقيل: إن - يقولون - لا يدل صريحاً على العلم وهو المقصود والكافرون منهم الجاهل والمعاند (فيقولون) الخ أشمل وأجمع، و(ماذا) لها ستة أوجه في استعمالهم، الأول أن تكون (ما) استفهامية في موضع رفع بالابتداء، وهذا - بمعنى الذي خبره، وأخبر عن المعرفة بالنكرة هنا بناء على مذهب سيبويه في جوازها في أسماء الاستفهام. وغيره يجعل النكرة خبراً عن الموصول، الثاني أن تكون (ماذا) كلها استفهام مفعولاً - لأراد - وهذان الوجهان فصيحان اعتبرهما سائر المفسرين والمعرين في الآية، والاستفهام يحتمل الاستغراب والاستبعاد والاستهزاء (ظلمات بعضها فوق بعض)، الثالث أن يجعل - ما - استفهامية، وهذا - صلة لإشارة ولا موصولة، الرابع أن يجعلها معاً موصولة كقوله * دعى (ماذا) علمت - سأتقيه * الخامس أن يجعلها نكرة موصوفة وقد جوز في المثال، السادس أن تكون - ما - استفهامية، وهذا - اسم إشارة خبر له * ﴿والإرادة﴾ كما قاله الراغب: منقولة من راد يروء إذا سعى في طلب شيء وهي في الأصل قوة مركبة من شهوة وخاطر وأمل، وجعل اسماً للتزوج النفس إلى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، ثم يستعمل مرة في المبدأ وهو نزوع النفس إلى الشيء وتارة في المنتهى وهو الحكم فيه بأنه ينبغي الخ، وإرادة المعنى من اللفظ مجرد القصد وهو استعمال آخر ولسنا بصدد، وبين الإرادة والشهوة عموم من وجه لأنها قد تتعلق بنفسها بخلاف الشهوة فانها إنما تتعلق باللذات، والإنسان قد يريد الدواء البشع ولا يشتهي ويشتهي اللذيذ ولا يريد إذا علم فيه هلاكه وقد يشتهي ويريد. ولما تكلمين - أهل الحق وغيرهم - في تفسيرها مذاهب: فالكلبي والنجار وغيرهما على

أن إرادته سبحانه لأفعاله أنه يفعلها عالماً بها وبما فيها من المصلحة، ولا فاعال 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 وبأنه 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 عز 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، ركونها نفس الترجيح الذي هو من صفات الافعال - كما قال البيضاوي عفا الله تعالى عنه - لم يذهب إليه أحد . وفي كلمة - هذا - استحقاق للمشار إليه مثلها في (أهذا الذي بعث الله رسولا) وقد تكون للتعظيم 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 مبهمين يحى التمييز عنهما والعامل هما لتمايهما بنفسهما حيث يمتنع إضافتهما، وإذا كانا معلومين فالتمييز عن النسبة، ويحتمل أن يكون حالا من اسم الله تعالى أو من (هذا) أى ممثلاً أو ممثلاً به أو بضربه ه

(يُضَلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدَى بِهِ كَثِيرًا) جملتان جاريتان مجرى البيان، والتفسير للجملتين المصدرتين - بأما - إذ يشتملان على ان كلا الفريقين موصوف بالكثرة وعلى أن العلم بكونه حقاً من الهدى الذي يزداد به المؤمنون نوراً إلى نورهم، والجهل بموقعه من الضلالة التي يزداد بها الجهال خبطاً في ظلمتهم، وهاتان يزيدان ما تضمنتا 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، ففي التعبير به هنا إشارة إلى أن الاضلال والهداية لا يزالان يتجددان ما تجدد الزمان، قيل: ووضعها 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 والاهتداء 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 ناشيء من الضلال مع أن كون ما في القرآن سبباً له أحوج للبيان لأن سببته للهدى في غاية الظهور، فالاهتمام ببيانه أولى، ووصف كل من القيلتين بالكثرة بالنظر إلى أنفسهم وإلا فالمتهتدون قليلون بالنسبة إلى أهل الضلال وبعيد حمل كثرة المهتدين على الكثرة المعنوية بجعل كثرة الخصائص اللطيفة بمنزلة كثرة الذوات الشريفة كما قيل:

ولم أر أمثال الرجال تفاوتت لدى المجد حتى عد ألف بواحد

لا سيما وقد ذكر معها الكثرة الحقيقية، هذا وجوز بعضهم أن يكون قوله تعالى: (يضل به كثيراً) الخفي موضع الصفة - لمثل - 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 تجويز ابن عطية أن يكون (يضل به كثيراً) من كلام

(٢ - ٢٧ - ج ١ تفسير روح المعاني)

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 ما فى الكشاف لأنه نزغة اعتزالية، والضمير فى (به) للثلى أولضربه فى الموضوعين، وقيل: فى الأول للتكذيب، وفى الثانى للتصديق ودل على ذلك قوة الكلام، ولا يخفى ضعفه، وقرأ زيد بن على (يضل) هنا وفيما يأتى، و(يهدى) بالبناء للمفعول وابن أبى عبلة فى -الثلاثة- بالبناء للفاعل، ورفع الفاسقين -خفضهم الله تعالى- ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ٢٦﴾ تذييل أو اعتراض فى آخر الكلام بناء على قول من جوزوه، وقيل: حال، ومنع السالىكوتى عطفه على ما قبله قائلاً لأنه لا يصح كونه جواباً وبياناً، وأجازه بعضهم تكلمة 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 فى العرف والاستعمال بارتكاب الكبيرة فلا يطلق على ارتكاب الآخرين إلا نادراً بقرينة، وهو من قولهم: فسق الرطب إذا خرج من قشره، قال ابن الأعرابى: ولم يسمع الفسق وصفاً للإنسان فى كلام العرب، ولعله أراد فى كلام الجاهلية كما صرح به ابن الأنبارى، وإلا فقد قال رؤبة، وهو شاعر إسلامى يستدل بكلامه:

يذهبن فى نجد وغور أغائرا (فواسقا) عن قصدها جوائرا

على أنه يمكن أن يقال: لم يخرج الفسق فى البيت عن الوضع لأنه وضعاً خرج الاجرام وبرز الاجسام من غير العقلاء وما فيه خروج الابل وهى لاتعقل. والمراد بالفاسقين هنا الخارجون عن حدود الايمان وتخصيص الاضلال بهم مرتباً على صفة الفسق وما أجرى عليهم من القبائح للايدان بأن ذلك هو الذى أعدهم للاضلال وأدى بهم إلى الضلال فان كفرهم وعدوهم 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 فى قوله:

نجسا سالم والنفس منه بشدة ولم ينج إلا جفن سيف ومئزرا

ومنع ذلك أبو البقاء ولعله محجوج بالبيت ﴿الَّذِينَ يَبْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ يحتمل النصب والرفع، والأول إما على الاتباع أو القطع - أى أذم - والثانى إما على الثانى من احتمالى الأول أو على الابتداء، والخبر جملة (أولئك هم الخاسرون) وعلى هذا تكون الجملة كأنها كلام مستأنف لاتعلق لها إلا على بعد. والنقض - فسخ التركيب، وأصله يكون فى الحبل ونقيضه الابرام وفى الحائط ونحوه، ونقيضه البناء. وشاع استعمال النقض فى إبطال العهد - كما قال الزمخشرى - من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين، وهذا من أسرار البلاغة ولطائفها أن يسكتوا عن ذكر الشئ المستعار ثم يرمزوا بذكر شئ من رواده فينبهوا بتلك الرزمة على مكانه نحو قولك: عالم يغترف منه الناس، وشجاع يفترس أقرانه. والحاصل أن فى الآية استعارة بالكناية، والنقض استعارة تحقيقية تصريحية حيث شبه إبطال العهد بإبطال

تأليف 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 الممكنة قد توجد بدون التخيلية وأن قرينتها قد تكون حقيقية، وتحقيق البحث يطلب من محله، والعهد الموثق، وعهد إليه في كذا إذا أوصاه ووثقه عليه، واستعهد منه إذا اشترط عليه، واستوثق منه. والمراد بالعهد هنا إما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجّة القائمة على عبادة تعالى الدالة على وجوده ووحدته 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 وأنزل الكتب مؤكدا 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 المتقدمة ولم يخالفوا حكمه. والناقضون حينئذ أهل الكتاب والمنافقون منهم حيث نبذوا كل ذلك وراء ظهورهم وبدلوا تبديلا، والنقض على هذا عند بعضهم أشنع منه على الأول، وعكس بعض-ولكل وجهة- وقيل: الأمانة التي حملها الإنسان بعد إياه السموات والأرض عن أن يحملها، وقيل: هو ما أخذ على بني إسرائيل من أن لا يسفكوا دماءهم ولا يخرجوا أنفسهم من ديارهم، إلى غير ذلك من الأقوال وهي مبنية على الاختلاف في سبب النزول والظاهر العموم. و(من) للابتداء وكون المجرور بها موصفاً انفصل عنه الشيء وخرج، وتدل على أن النقض حصل عقب توثق العهد من غير فصل، وفيه إرشاد إلى عدم اكترائهم بالعهد - فآثر ما استوثق الله تعالى منهم نقضوه - وقيل: صلة وهو بعيد، والميثاق مفعال وهو في الصفات كثير - كنجار - ويكون مصدراً عند أبي البقاء والزحشرى - 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 - كحراث - ولم يشع هذا وليس بالبعيد، والمراد به ما وثق الله تعالى به عهد 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 أن 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 الإضافة اللفظية، وأما فيها فطرد كثير، وما نحن فيه كذلك لأنه مصدر أو مؤل بمشتق فيكون كقولك أعجبتني ضرب زيد وهو قائم، والوجه أنها في نية الانفصال **﴿ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ 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 بالكذب والعصيان - قاله الحسن - وفيه استعمال (ما) لمن يعقل بل سيد العقلاء بل العقل **﴿ الثاني ﴾** القول فانه 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 والقرباة قاله قتادة، وظاهره أنه أراد كفار قريش 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 الوجه لأن فيه حمل اللفظ على مدلوله

من العموم ولا دليل واضح على الخصوص . ورجح بعضهم ما قبله بأن الظاهر - أن هذا توصيف للفاسقين بأنهم يضيعون حق الخلق بعد و صفهم بتضييع حق الحق سبحانه ، وتضييع حقه بنقض عهده وحق خلقه بتطبيع أرحامهم - وليس بالقوى . والأمر القول الطالب للفعل مع علو عند المعتزلة أو استعلاء عند أبي الحسين ، ويفسد هما ظاهر قوله تعالى حكاية عن فرعون: (ماذا تأمرون) ويطلق على التكلم بالصيغة وعلى نفسها، وفي موجبها خلاف، وهذا هو الأمر الطلبي . وقد نقل إلى الأمر الذي يصدر عن الشخص لأنه يصدر عن داعية تشبه الأمر فكأنه مأوربه أو لأنه من شأنه أن يؤمر به كما سمي الخطب والحال العظيمة شأناً . وهو مصدر في الأصل 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) . و(أن يوصل) يحتمل النصب والخفض على أنه بدل من (ما) أو من ضميره ، والثاني أولى للقرب ولأن قطع ما أمر الله تعالى بوصله - أبلغ من قطع وصل ما أمر الله تعالى به نفسه، واحتمال الرفع بتقدير هو - أو النصب بالبدلية من محل المجرور أو بنزع الخافض أو أنه مفعول لاجله - أي لأن - أو كراهية - أن ليس بشيء كما لا يخفى •

﴿ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أَوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ٢٧ ﴾ إفسادهم باستدعائهم إلى الكفر والترغيب فيه وحمل الناس عليه أو باخافهم 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 فساد يتعدى دون ما يقف عليهم . و(أولئك) إشارة إلى (الفاسقين) باعتبار ما فصل من صفاتهم القبيحة، وفيه رمز إلى أنهم في المرتبة البعيدة من الذم وحصر - الخاسرين - عليهم باعتبار كآلمهم في الخسران حيث أهملوا العقل عن النظر ولم يقتنعوا المعرفة المفيدة للحياة الأبدية والمسرة السرمدية، واشتروا النقص بالوفاء، والفساد بالصلاح، والقطيعة بالصلة ، والثواب بالعقاب فضاع منهم الطلبتان - رأس المال والربح - وحصل لهم الضرر الجسيم وهذا هو الخسران العظيم . وفي الآية ترشيح (١) للاستعارة المقدره التي تتضمنها الآيات السابقة فانهم •

﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ ﴾ التفات إلى خطاب أولئك بعد أن عدد قبائحهم المستدعية لمزيد سخطه تعالى عليهم والانكار إذا وجه إلى المخاطب كأن أبلغ من توجيهه إلى الغائب وأردع له لجواز أن لا يصله . و(كيف) اسم إما ظرف - وعزى إلى سيويه - فحملها نصب دائماً ، أو غير ظرف - وعزى إلى الاخفش - فحملها رفع مع الابتداء، 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 منضمها إليه الانكار والتعجب لكفرهم بانكار الحال الذي له مزيد اختصاص بها وهي العلم بالصانع والجهل به ، ألا يرى أنه ينقسم باعتبارهما فيقال: كافر معاند وكافر جاهل ؟ فالعنى أفي حال العلم تكفرون أم في حال الجهل وأتم عالمون بهذه القصة ؟ وهو يستلزم العلم

(١) لأن الخسران من لوازم التجارة ، والآيات تتضمن استبدال الأمور المذكورة بنقائضها المستعار له البيع والشراء اه منه

بصانع موصوف بصفات الكمال منزه عن النقصان، وهو صارف قوى عن الكفر، وصدور الفعل عن القادر مع الصارف القوى مظنة تعجيب وتوبيخ، وفيه إيذان بأن كفرهم عن عناد وهو أبلغ في الذم . وفيه من المبالغة أيضاً ما ليس في (أتكفرون) لأن الإنكار 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 الخبر فلا نسلم المحالية إذ قد يكون لتبنيه المخاطب وتوبيخه ولا يقتضى جهل المستخبر ولا يلزم من ضم الإنكار والتعجيب إليه - وهما من المعاني المجازية للاستفهام - الجمع بين الحقيقة والمجاز إن كان الاستخبار حقيقة للصيغة ، وبين معنيين مجازيين إن كان مجازاً لأن الانفهام بطريق الاستبصار وال لزوم لا من حاق الوسط ، أو أنه تجوز على تجوز لشبهة الاستفهام في معنى 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 التعجيب منه تعالى بل قالوا : إذا ورد التعجب من الله جل وعلا لم يلزم محذور إذ يصرف إلى المخاطب أو يراد غايته أو يرجع إلى مذهب السلف، وأتى سبحانه بتكفرون - ولم يأت بالماضي وإن كان الكفر قد وقع منهم - لأن الذي أنكر الدوام والمضارع هو المشعر به ولتلا يكون في الكلام توبيخ لمن وقع منه الكفر ممن آمن كأكثر الصحابة رضی الله تعالى عنهم .

﴿ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ٢٨ ﴾ ما قبل (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 تقتضى أن لا تجامع الكفر ، والجل بعد مستأنفة لا تعلق لها بالحال ولذا غايرت ما قبلها بالحرف والصيغة ، ولك أن تجعل جميع الجمل مندرجة في الحال وهو في الحقيقة العلم بالقصة كأنه قيل: (كيف تكفرون) وأنتم عالمون بهذه القصة وبأولها وآخرها ، فلا يضر اشتغالها على ماض 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 حي وإلا لتسارع إليه الفساد، وعدم الاحساس بالفعل لا يدل على عدم القوة لجواز فقدان الأثر لما منع، وكانهم أرادوا من ذلك قوة اللمس لأن مغايرة الحياة لما عدها من الحواس ظاهرة فإنها محتصة بعضودون 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 أريد مجموعها ، وتطلق مجازاً على القوة النامية لأنها من طلائعها ومقدماتها ، وعلى ما يخص الإنسان من الفضائل كالعقل والعلم والایمان من حيث أنها لها غايتها ، والموت - مقابل لها في كل مرتبة والكل (١) في كتاب الله تعالى وحياته سبحانه وتعالى صفة اتصافه جل شأنه بالعلم والقدرة أو معنى قائم بذاته تعالى يقتضى ذلك، وأين التراب من رب الأرباب . ثم إن للناس في المراد بما في الآية الكريمة أقوالاً شتى ، والمروى عن ابن عباس ، وابن مسعود،

(١) قال الصبيح: أول الحواس الذي يصير به الحيوان حيواناً هو اللمس فإنه كما أن للنبات قوة غذائية يجوز أن يفقد سائر القوى دونها وكذلك حال الامة للإنسان اه

ومجاهد رضى الله تعالى عنهم أن المراد بالموت الأول العدم السابق، والاحياء الاول الخالق والموت الثانى المعهود فى الدار الدنيا، والحياة الثانية البعث للقيامة، واختاره بعض المحققين وادعى أن قوله تعالى: (وكنتم أمواتا) وإسناده آخر الامامة إليه تعالى بما يقويه، واختار آخرون أن كونهم أمواتا هو من وقت استقرارهم نطقا فى الأرحام إلى تمام الأطوار بعدها، وأن الحياة (١) الاولى نفع الروح بعد تلك الأطوار، والامامة هي المعهودة- والاحياء بعدها- هو البعث- يوم ينفخ فى الصور ولعله أقرب من الاول، وإطلاق الاموات على تلك الاجسام مجاز إن فسر- أموات- بعدم الحياة عن اتصف 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 المعهود بعد انقضاء الاجل، والاحياء الاول على ما يكون للسألة فى القبر فيكون قد وضع الماضى موضع المستقبل لتحقق الوقوع، ثم لا دليل فى الآية على المختار لنفى عذاب القبر إذ نهاية ما فيها عدم ذكر الاحياء المصحح له، ونحن لانستدل لها بذلك الوجه عليه ولنا- والحمد لله تعالى- فى ذلك المطلب أدلة شتى، وكذا لا دليل للجسمة القائلين بأنه تعالى فى مكان فى (وإليه ترجعون) لان المراد بالرجوع إليه الجمع فى المحشر حيث لا يتولى الحكم سواه والأمر يومئذ لله، ووراء هذا من المقال ما لا يخفى على العارفين، وفى قوله تعالى (ترجعون) على البناء المفعول دون- يرجعكم- المناسب للسياق مراعاة لتناسب رموس الآى مع وجود التناسب المعنوى للسباق، ولهذا قيل إن قراءة الجمهور أفصح من قراءة يعقوب ومجاهد، وجماعة (ترجعون) مبنياء للفاعل، ولا يرد أن الآية إذا كانت خطابا للكفار- ومعنى العلم ملاحظ فيها- امتنع خطابهم بما بعد- ثم و- من الفعلين لأنهم لا يعدون ذلك لأن تمكنهم من العلم لوضوح الأدلة آفاقية وأنفسية- وسطوع أنوارها عقالية ونقلية- منزل من العلم فى إزاحة العذر، وهذا يندفع أيضا ما قيل: هم شاكون فى نسبة ما تقدم إليه تعالى فكيف يتأتى ذلك الخطاب به، ويحتمل كإقيل: أن يكون الخطاب فى الآية للؤمن والكافر فإنه 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) الآية، 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- توبيخا للكافر وتقريراً للؤمن وعد الامامة نعمة لأنها وصلة إلى الحياة الابدية واجتماع المحب بالحبيب، وقد يقال: إن المعدود عليهم كذلك هو المعنى المنتزع من القصة بأسرها • (ومن الإشارة) قول ابن عطاء (وكنتم أمواتا) بالظاهر (فأحياكم) بمكاشفة الاسرار (ثم يميتكم) عن أوصاف العبودية (ثم يحييكم) بأوصاف الربوبية، وقال فارس: (وكنتم أمواتا) بشواهدكم (فأحياكم) بشواهدهم (ثم يميتكم) عن شاهدكم (ثم يحييكم) بقيام الحق (ثم إليه ترجعون) عن جميع مالكم فتكونون له •

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

(١) قال الله تعالى: (قل الله يحييكم ثم يميتكم) وقال سبحانه: (إن الله يحيى الأرض بعد موتها) وقال عز شأنه:

(أبْر. م. كَانَ مَبْنًى فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ) اه منه •

وفيه لغات : تخفيف الواو مفتوحة، وحذفها في الشعر، وتشديد هالهمدان، وتسكينها لآسد وقيس ، و(هو) عند أهل الله تعالى اسم من أسمائه تعالى ينيء عن كنه حقيقته المخصوصة المبرأة عن جميع جهات الكثرة، و(هو) اسم مركب من حرفين الهاء والواو، والهاء - أصل، و- الواو - 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 ، ولمزيد ما فيه من الاسرار اتخذها الأجلة مداراً لذكرهم وسراجاً لسرهم، وهو جار مع الانفاس، 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 خالق 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 الأشياء النافعة قبل ورود الشرع، وعليه أكثر المعتزلة، واختاره الامام في المحصول، والبيضاوي في المنهاج واعترض بأن اللام تجيء لغير النفع ك(إن أسأتم فلها) وأجيب بأنها مجاز لا تفاق 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 الأصل في الأشياء قبل الحظر، وقال قوم بالوقف لتعارض الأدلة عندهم، واستدلوا بالإباحية بالآية على مدعاهم قائلين إنها تدل على أن ما في الأرض جميعاً خلق لكل فلا يكون لاحد اختصاص بشيء أصلاً، ويرده أنها تدل على أن الكل للكل، ولا ينافي اختصاص البعض ببعض لموجب، فهناك شبه التوزيع، والتعيين يستفاد من دليل منفصل، ولا يلزم اختصاص كل شخص بشيء واحد كما ظنه السالكيوتي، و(ما) تعم جميع ما في الأرض لانفسها إذ لا يكون الشيء ظرفاً لنفسه إلا أن يراد بها جهة السفلى كما يراد بالسما جهة العلو ويكفي في التحدر العرش المحيط، أو تجعل الجهة اعتبارية، نعم قيل: تعم كل جزء من أجزاء الأرض - فانه من جملة ضروراتها - 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 يتكلف شيئاً من ذلك، واستغنى بتقدم الامتنان بالأرض في قوله تعالى: (وجعل لكم الأرض فراشاً) و(جميعاً) حال مؤكدة من كلمة (ما) ولا دلالة لها كما ذكره البعض على الاجتماع الزماني وهذا بخلاف معاً، وجعله حالاً 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 حالاً من الأرض أيضاً (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ) أي علا إليها وارتفع من غير تكيف ولا تمثيل ولا تحديد - قاله الريح - أو قصد إليها بارادته قصداً سوياً بلا صارف يلويه ولا عاطف يثنيه من قولهم: استوى إليه - قاله المرسل - إذا قصدته قصداً مستوياً من غير أن يلوى على شيء - قاله الفراء - وقيل: استوى وملك كما في قوله: فلما (علونا واستوينا عليهم) تركناهم صرعى لنسروا 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 وأوجه العلو. وثم قيل: 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 وغطش إيلها وأخرج ضحاها

والارض بعد ذلك دحاها أخرج منها ماءها 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 وقد فيها اقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها) وجمع بعضهم فقال: (إن) أخرج منها ماءها) بدل أو عطف بيان (لدحاها) أي بسطها مبين للبراد منه فيكون تأخرها ليس بمعنى تأخر ذاتها بل بمعنى تأخر - خلق ما فيها - وتكميله وترتيبه بل خلق التمتع والارتفاع به فان البعدية كما تكون باعتبار نفس الشيء تكون باعتبار جزئه الاخير . وقيد المذكور كما لو قلت: بعثت إليك رسولا ثم كنت بعثت فلانا لينظر ما يبلغه فبعث الثاني، وإن تقدم لكن ما بعث لاجله متأخر فجعل نفسه متأخراً . ومارواه الحاكم والبيهقي - بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في التوفيق بين الآيتين - يشير إلى هذا ولا يعارضه مارواه ابن جرير وغيره وصححه عنه أيضاً - «إن اليهود أدت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فسألته عن خلق السموات والارض فقال : خلق الله تعالى الارض يوم الاحد والاثنين ، وخلق الجبال وما فيهن من المنافع يوم الثلاثاء ، وخلق يوم الاربعاء الشجر والماء والمدائن والعمران 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 والعمران والخراب قبل ، فعطفه عليه قرينة لذلك ، واستشكال الامام الرازي تأخر التدحية عن خلق السماء بأن الارض جسم عظيم فامتنع انفكك خلقها عن التدحية فاذا كانت التدحية متأخرة كان خلقها أيضا متأخراً مبني كما قيل: على الغفلة لأن من يقول بتأخر دحوها عن خلقها لا يقول بعظمها ابتداءً بل يقول : إنها في أول الخلق كانت كهيئة الفهر ثم دحيت ، فيتحقق الانفكك ويصح تأخر دحوها عن خلقها، وقوله قدس سره : إن خالق الاشياء في الارض - لا يمكن إلا إذا كانت مدحوة - لا يخفى دفعه بناء على أن المراد بذلك خلق المواد والاصول لا خالق 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 ، فينتد يجعل - الخلق - في الآية الكريمة بمعنى التقدير لا اليجاد أو بمعناه ويقدر الارادة - ويكون المعنى أراد خلق ما في الارض جميعا - لكم على حد (إذا قمتم إلى الصلاة) و (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 ائتيا في الوجود ، ولو كانت الارض موجودة سابقة لما صح هذا فكانه سبحانه قال : أنتم لتكفرون بالذي أراد إيجاد الارض وما فيها من الرواسي والاقوات في أربعة أيام ثم قصد إلى السماء فتعلقت إرادته بإيجاد السماء والارض فأطاعا بأمر التكوين فأوجد سبع سموات في يومين وأوجد الارض وما فيها في أربعة أيامه (بقي ههنا) بيان النكتة في تغيير الاسلوب حيث قدم في الظاهر ههنا وفي (حم) السجدة خلق الارض وما فيها

على خلق السموات وعكس في -النازعات- ولعل ذلك لأن المقام في الاولين مقام الامتنان فمقتضاه تقديم ما هو نعمة نظراً إلى المخاطبين فكأنه قال سبحانه وتعالى : هو الذي دبر أمرهم قبل خلق السماء ثم خلق السماء ، والمقام في الثالثة مقام بيان كمال القدرة فمقتضاه تقديم ما هو أدل على كمالها ، هذا 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) حيثذ قدره أو أراد إيجادها أو أوجد مواده ، ومعنى (وجعل فيها رواسي) الخ في الآية الاخرى على نحو هذا، (وخلق الارض فيها) على ظاهره ولا ياباه قوله سبحانه : (فقال لها وللارض اتنيا) الخ لجواز حمله على معنى اثنا بما خلقت فيكما من التأثير والتأثر وإبراز ما أودعتكما من الاوضاع المختلفة والكائنات المتنوعة ، أو إتيان السماء حدوثها وإتيان الارض أن تصير مدحوة أو ليأت كل منكما الاخرى في حدوث ما أريد توليده منكما ، وبعد هذا كله لا يخلو البحث من صعوبة ، ولا زال الناس يستصعبونه من عهد الصحابة رضی الله تعالى عنهم إلى الآن، ولنا فيه إن شاء الله تعالى عودة بعد عودة، ونسأل الله تعالى التوفيق ﴿ فسويهن سبع سموات ﴾ الضمير للسماء إن فسرت بالاجرام، وجاز أن يرجع إليها بناء على أنها جمع أو مؤنثة به ، وإلا فبهم يفسره ما بعده على حد - نعم رجلا- وفيه من التفخيم والتشويق والتسكين في النفس ما لا يخفى ، وفي نصب (سبع) خمسة أوجه : البدل من المهم، أو العائد إلى السماء، أو مفعول به أي سوى منهن، أو حال مقدره، أو تمييز، أو مفعول ثان لسوى بناء على أنها بمعنى صير - ولم يثبت - والبديلة أرجح لعدم الاشتقاق وبعدها الحالية - كما في البحر- وأريد (سواهن) أتمهن وقومهن وخلقهن ابتداء مصونات عن العوج والفطور 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 الاسموات؟ لانا نقول هم شاكون إلى الآن في النقصان والزيادة فان ما وجدوه من الحركات يمكن ضبطها ثمانية وسبعة بل بواحد، وبعضهم أثبتوا بين فلك الثوابت والاطلس كرة لضبط الميل الكلى ، وقال بعض محققهم: لم يتبين لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطوية بعضها على بعض، وأطال الامام الرازي الكلام في ذلك وأجاد، على أنه إن صح ما شاع فليس في الآية ما يدل على نفى 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، وذكر السالكيotti أن الحق أن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفى الزائد - والخلاف في ذلك مشهور - وإذا قلنا بكروية العرش والكرسي لم يبق كلام .

(وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ٢٩) تذييل مقرر لما قبله من خلق السموات والارض وما فيها على هذا النمط العجيب والاسلوب الغريب (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير) وفي (عليم) من المبالغة ما ليس في عالم وليس ذلك راجعاً إلى نفس الصفة لأن عليه 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(عليم) وإنما تعدى بالباء مع أنه من علم وهو متعد بنفسه، والتقوية تكون باللام لأن أمثلة المبالغة

(٢ - ٢٨ - ج) تفسير روح المعاني

كأقوالوا : خالفت أفعالها لأنها أشبهت أفعال التفضيل لما فيهما من الدلالة على الزيادة فأعطيت حكمه في التعدية وهو أنه إن كان فعله متعدياً فإن أفهم علماً أو جهلاً تعدى بالباء - كأعلم به وأجهل به، وعليم به وجهول به - وأعلم من يضل على التاويل وإلا تعدى باللام - كأضرب لزيد (وفعال لما يريد) - وإلا تعدى بما يتعدى به فعله - كأصبر على النار، وصبور على كذا - ولعل ذلك أغلبي إذ يقال رحيم به فافهم ۞ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ لَمَّا آمَنَ سبحانه على من تقدم بما تقدم أتبع ذلك بنعمة عامة وكرامة تامة والاحسان إلى الاصل إحسان إلى الفرع والولد سر أليه (وإذ) ظرف زمان للماضي مبنى لشبهه بالحرف وضعا وافتقاراً ويكون ما بعدها جملة فعلية أو اسمية ، ويستفاد الزمان منها بأن يكون ثانياً جزأياً 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 العربون فيها هنا فقليل: زائدة وبمعنى قد، وفي موضع رفع أي ابتداء خلقكم إذ وفي موضع نصب بمقدر - أي ابتداء خلقكم أو أحياءكم إذ - ويعتبر وقتاً متديلاً لاحقاً للقول، ويقال: بعدها ومعمول - لخلقكم - المتقدم والواو زائدة والفصل بما يكاد أن يكون سورة، ومتعلق - بأذكر - ويكفي في صحة الظرفية ظرفية المفعول - كرميت الصيد في الحرم - وهذه عدة أقوال بعضها غير صحيح والبعض فيه تكلف، فاللائق أن تجعل منصوبة - بأقوالوا - الآتي وبينهما تناسب ظاهر والجملة بما فيها عطف على ما قبلها عطف القصة على القصة كذا قيل، وأنت تعلم أن المشهور القول الأخير ولعله الأولى فتدبر، ولا يخفى لطف الرب هنا مضافاً إلى ضميره ﷺ بطريق الخطاب وكان في تنويحه والخروج من عامه إلى خاصه رمزاً إلى أن المقبل عليه بالخطاب له الحظ الاعظم والقسم الأوفر من الجملة المخبر بها فهو صلى الله تعالى عليه وسلم على الحقيقة الخليفة الاعظم في الخليقة والامام المقدم في الارض والسموات العلى، ولولاه ما خلق آدم بل (ولا ، ولا) والله تعالى درسيدي ابن الفارض حيث يقول عن لسان الحقيقة المحمدية :

وإني وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوتي

واللام الجارة للتبليغ، و(الملائكة) جمع ملئك على وزن شمائل وشمائل وهو مقلوب مالك صفة مشبهة عند الكسائي، وهو مختار الجمهور من الألوكه وهي الرسالة، فهم رسل إلى الناس وكالرسول اليهم، وقيل: لا قلب فابن كيسان إلى أنه فعال من الملك بزيادة الهمزة لانه مالك ما جعله الله تعالى إليه أولقوته فان (م ل ك) يدور مع القوة والشدة يقال : ملكت العجين شددت مجنه ، وهو اشتقاق بعيد، وفعال قليل، وأبو عبيدة إلى أنه مفعول من لأك إذا أرسل مصدر ميمي بمعنى المفعول: أو اسم مكان على المبالغة، وهو اشتقاق بعيد أيضاً، ولم يشتهر لأك، وكثر في الاستعمال الكنى إليه - أي كنى رسولاً - ولم يجي سوى هذه الصيغة فاعتبره مهموز العين، وإن أصله ألا كنى، وبعض جعله أجوف من لأك يلو ك ، والتاء لتأنيث الجمع، وقيل: للمبالغة ولم يجعل لتأنيث اللفظ كالظلمة لا اعتبارهم التأنيث المعنوي في كل جمع حيث قالوا: كل جمع مؤنث بتأويل الجماعة وقد ورد بغير تاء في قوله • أبا خالد صلت عليك الملائك • واختلف الناس في حقيقتها بعد اتفاقهم على أنها موجودة سمعاً أو عقلاً ، فذهب أكثر المسلمين إلى أنها أجسام نورانية ، وقيل: هو آية قادرة على التشكل والظهور بأشكال مختلفة باذن الله تعالى، وقالت النصارى: إنها النفس الناطقة المفارقة لأبدانها الصافية الخيرة، والخبيثة عندهم شياطين، وقال عبدة الاوثان: إنها هذه الكواكب السعد منها ملائكة الرحمة، والنحس ملائكة العذاب . والفلاسفة يقولون: إنها جواهر مجردة مخالفة للنفوس

الناطقة في الحقيقة ، وصرح بعضهم بأنها العقول العشرة والنفوس الفلكية التي تحرك الأفلاك ، وهي عندنا منقسمة إلى قسمين . قسم شأنهم الاستغراق في معرفة الحق والتزهد عن الاشتغال بغيره يسبحون الليل والنهار لا يفترون، وهم العليون 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) فمنهم سماوية ومنهم أرضية ، ولا يعلم عددهم إلا الله . وفي الخبر « أظت السماء وحق لها أن تظ ، ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راجع » وهم مختلفون في الهيات متفاوتون في العظم ، لا يراهم 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 يفارق صدره المنتهى ، ومثله يقع لكل من الأولياء، وهذا ما وراء طور العقل - وأنا به من المؤمنين - وقد ذكر أهل الله - قدس الله تعالى أسرارهم - أن أول مظهر للحق جل شأنه العما ، ولما انصبغ بالنور فتح فيه صور الملائكة المهيمين الذين هم فوق عالم الأجساد الطبيعية ولا عرش ولا مخلوق تقدمهم . فلما أوجدتهم تجلي لهم باسمه الجليل فهاموا في جلال جماله ، فهم لا يفقهون ، 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 مجلي التعليم الوهي بما يريد إيجاده من خلقه لا إلى 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 ثلاثمائة وستين سنناً من كونه قلباً ، ومن كونه عقلاً ثلاثمائة وستين تجلياً أو رقيقة كل سن أو رقيقة تفرق من ثلاثمائة وستين صنفاً من العلوم الإجمالية 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 شعنها ذلك النور فظهر العرش ، فاستوى عليه اسم الرحمن بالاسم الظاهر فهو أول ما ظهر من عالم الخلق ، وخلق من ذلك النور الممتزج 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 ، كالعناصر فيما خلق فيها من عمارها ، وقسم في هذا الكرسي الحكمة إلى خبر وحكم ، وهما القدمان اللتان تدلتا له من العرش كما ورد في الخبر . ثم خاق في جوف الكرسي الأفلاك ، فلما في جوف فلك ، وخلق في كل فلك عالماً منه يعمرونه ، وزينها بالكواكب (وأوحى في كل سماه أمرها) إلى أن خلق صور المولدات ، وتجلى لكل صنف منها بحسب ما هي عليه ، فتكون من ذلك أرواح الصور وأمرها بتدبيرها وجعلها غير منقسمة بل ذاتا واحدة ، ويميز بعضها عن بعض فتميزت وكان تمييزها 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 متنفسين ، وسبحان من يقول للشيء كن فيكون .

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

الذين أسكنوا الأرض دهرًا طويلًا ففسدوا فبعث الله تعالى عليهم جنودًا من الملائكة يقال لهم الجن أيضًا وهم خزان الجنة - اشتق لهم اسم منها - فطردوهم إلى شعوب الجبال والجزائر . والذي عليه السادة الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ، أنهم ما عدا العالمين ممن كان مودعا شيئًا 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 المرآة لذاته تعالى ، فلا يظهر بذاته إلا في هذا الملك ، وظهوره في جميع المخلوقات إنما هو بصفاته فهو قطب العالم الدنيوي والآخروي وقطب أهل الجنة والنار وأهل الكتيب والأعراف ، وما من شيء إلا ولهذا الملك فيه وجه يدور ذلك المخلوق على وجهه فهو قطبه ، وهو قد كان عالمًا بخلق آدم ورتبته ، فانه الذي سطر في اللوح ما كان وما يكون ، واللوح قد علم علم ذوق ما خطه القلم فيه ، وقد ظهر هذا الملك بكامله في الحقيقة المحمدية كما يشير إليه قوله تعالى . (وكذلك أوحينا إليك روحا 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 بالبعيد فليفهمه ﴿جاعل﴾ اسم فاعل من الجعل بمعنى التصيير فيتعدى لاثنين، والأول هنا خليفة، والثاني (في الأرض) أو بمعنى الخلق فيتعدى 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 مرفوعا 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 ، والخليفة - 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 لا الحاجة به تعالى ، ولكن لقصور المستخلف عليه لما أنه في غاية الكدورة والظلمة الجسمانية ، وذاته تعالى في غاية التقديس ، والمناسبة شرط في قبول الفيض على ما جرت به العادة الإلهية فلا بد من متوسط ذي جهتي تجرد وتعلق ليستفيض من جهة ويفيض بأخرى . وقيل : هو وذريته عليه السلام ، ويؤيده ظاهر قول الملائكة ، فالزامهم حينئذ باظهار فضل آدم عليهم لكونه الأصل المستتب من عداه ، 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 الجان أو من إبليس ومن معه من الملائكة المبعوثين لحرب أولئك على ما نطقت به الآثار، أو أنه يخلف بعضهم بعضا ، 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 اليدان وكلتاها يمين ، وليس في الموجودات من وسع الحق سواه ، ومن هنا قال الخليفة الأعظم صلى الله تعالى وسلم : « إن الله تعالى خلق آدم على صورته أو - على - صورة الرحمن » وبه جمعت الأضداد وكلت النشأة وظهر الحق ، ولم تزل تلك الخلافة في الإنسان الكامل إلى قيام الساعة وساعة القيام ، بل متى فارق هذا

الانسان العالم مات العالم لأنه 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 سواء وفي المقام ضيق ، والمنكرون كثيرون ولا مستعان إلا بالله عز وجل . وفائدة قوله تعالى هذا للملائكة تعليم المشاورة لان هذه المعاملة تشبهها أو تعظيم شأن المجهول 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 لبطونه من الملائكة الاعلى 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 ذي المعارج والله تعالى الامر من قبل ومن بعد، وقرأ زيد بن علي - خليقة - بالقاف والمعنى واضح ﴿ قَالَوَاَنْجَعَلُ فِيهَا مَنْ يَفْسُدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾ استكشاف عن الحكمة الخفية وعمما يزيل الشبهة وليس استفهاما عن نفس الجعل والاستخلاف لانهم قد علموه قبل ، فالمستول عنه هو الجعل ولكن لا باعتبار ذاته بل باعتبار حكمته ومزيل 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 المعادل - أي (أنجعل فيها من يفسد) أم تجعل من لا يفسد - وجعله بعضهم من الجملة الحالية - أي (أنجعل فيها - كذا - ونحن نسبح بحمدك) أم تغير - واختار ذلك شيخنا علاء الدين الموصلی روح الله تعالى روحه، والادب يسكتني عنه، وعلى كل تقدير ليست الهمة للانكار كما زعمته الحشوية مستدلين بالآية على عدم عصمة الملائكة لا اعتراضهم على الله تعالى وطعنهم في بني آدم، ومن العجيب أن مولانا الشعراي - وهو من أكبر أهل السنة بل من مشايخ أهل الله تعالى - نقل عن شيخه الخواص أنه خص العصمة بملائكة السماء معللا له بأنهم عقول مجردة بلا منازع ولا شهوة، وقال: إن الملائكة الارضية غير معصومين ولذلك وقع إبليس فيما وقع إذ كان من ملائكة الارض الساكنين بجبل الياقوت بالمشرق عند خط الاستواء فعليه لا يبعد الاعتراض ممن كان في الارض والعياذ بالله تعالى ، ويستأنس له بما ورد في بعض الاخبار أن القائلين كانوا عشرة آلاف نزلت عليهم نار فأحرقتهم ، وعندى 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 قررنا وتكرار الظرف للدلالة على الافراط في الفساد ولم يكرره بعدللا كتفاء مع ما في التكرار بما لا يخفى. و (السفك) الصب والاراقة ولا يستعمل إلا في الدم أو فيه وفي الدمع والعطف 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 بقريئة المقام، وقيل: الاستغراق فيتضمن جميع أنواعها من المحظور وغيره والمقصود عدم تمييزه بينها، وقرأ ابن أبي عمير - يسفك بضم الفاء، ويسفك من أسفك وبالتضعيف من سفك، وقرأ ابن هرير بنصب الكاف وخرج على النصب في جواب الاستفهام، وقرئ: على البناء للمجهول، والراجع إلى من حيثئذ سواء جعل موصولاً أو موصوفاً

(١) قوله التي الخ كذا بخط المؤلف اه مصححه

مخدوف - أى فيهم - وحكم الملائكة بالافساد والسفك على الانسان بناء على بعض هاتيك الوجوه ليس من ادعاء علم الغيب أو الحكم بالظن والتخمين ولكن باخبار من الله تعالى ولم يقص علينا فيما حكى عنهم اكتفاء بدلالة الجواب عليه للايجاز كما هو عادة القرآن، ويؤيد ذلك ما روى في بعض الآثار أنه لما قال الله تعالى ذلك قالوا: وما يكون من ذلك الخليفة؟ قال: تكون له ذرية يفسدون في الأرض ويقتل بعضهم بعضاً فعند ذلك قالوا: ربنا (أتجعل فيهم من يفسد فيها ويسفك الدماء) وقيل: عرفوا ذلك من اللوح ويبعده عدم علم الجواب، ويحتاج الجواب إلى تكلف، وقيل: عرفوه استنباطاً عماركز في عقولهم من عدم عصمة غيرهم المفضى إلى العلم بصدور المعصية عن عداهم المفضى إلى التنازع والتشاجر إذ من لا يرحم نفسه لا يرحم غيره، وذلك يفضى إلى الفساد وسفك الدماء، وقيل: قياساً لأحد الثقلين على الآخر بجامع اشتراكهما في عدم العصمة ولا يخفى ما في القولين، ويحتمل أنهم علموا ذلك من تسميته خليفة لأن الخلافة تقتضى الاصلاح وقهر المستخلف عليه وهو يستلزم أن يصدر منه فساد إما في ذاته بمقتضى الشهوة أو في غيره من السفك أو لأنها مجلى الجلال كما أنها مجلى الجمال، ولكل آثار، والافساد والسفك - من آثار الجلال وسكتوا عن آثار الجمال إذ لا غرابة فيها وهم على كل تقدير ما قدروا والله تعالى حق قدره ولا يخجل ذلك بهم ففوق كل ذى علم عليم ﴿ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾ حال من ضمير الفاعل في (أتجعل) وفيها تقرير لجهة الاشكال، والمعنى تستخاف من ذكر ونحن المعصومون وليس المقصود إلا الاستفسار عن المرجح لا العجب والتفاخر حتى يضر بعصمتهم كما زعمت الحشوية، ولزوم الضمير، وترك الواو في الجملة الاسمية إذا وقعت حالاً مؤكدة غير مسلم كما في شرح التسهيل وصيغة المضارع للاستمرار، وتقديم المسند إليه على المسند الفعلي للاختصاص. ومن الغريب جعل الجملة استفهامية حذف منها الاداة، وكذا المعادل والتسييح في الاصل مطلق التبعيد، والمراد به تبعيد الله تعالى عن السوء وهو متعد بنفسه ويعدى باللام إشعاراً بأن إيقاع الفعل لاجل الله تعالى وخالصاً لوجهه سبحانه فالمفعول المقدر ههنا يمكن أن يكون باللام على وفق قرينه، وأن يكون بدونه كما هو أصله، و(بحمدك) في موضع الحال والباء لاستدامة الصجبة والمعية، وإضافة الحمد إما إلى الفاعل والمراد لازمه مجازاً من التوفيق والهداية، أو إلى المفعول أى متلبسين بحمدنا لك على ما وقفنا لتسيحك، وفي ذلك نبي ما يوهمه الاسناد من العجب، وقيل: المراد به تسييح خاص وهو - سبحان ذى الملك والملكوت سبحان ذى العظمة والجبروت سبحان الحى الذى لا يموت - ويعرف هذا بتسييح الملائكة، أو - سبحان الله وبحمده - وفي حديث عن عبادة بن الصامت عن أبى ذر « أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل أى الكلام أفضل؟ قال ما اصطفي الله تعالى لملائكته أو لعباده سبحان الله وبحمده» أى وبحمده نسبح، و- التقديس - فى المشهور كالتسييح معنى، واحتاجوا لدفع التكرار إلى أن أحدهما باعتبار الطاعات والآخر باعتبار الاعتقادات، وقيل: التسييح تنزيهه تعالى عما لا يليق به، والتقديس تنزيهه فى ذاته عما لا يراه لا ثقاب نفسه فهو أبان ويشهد له أنه حيث جمع بينهما آخر نحو - سبوح قدوس - ويحتمل أن يكون بمعنى التطهير، والمراد نسبحك ونظهر أنفسنا من الاذناس أو أفعالنا من المعاصى فلا نفعل فعلهم من الافساد والسفك أو نظهر قلوبنا عن الالتفات إلى غيرك، ولام (لك) إما للعلقة متعلق - بنقدس - والحمل على التنازع بما فيه تنازع أو معدية للفعل كما فى - سجدت لله تعالى - أو للبيان كما فى - سفها لك (١) - فتعلقها حيث تذخبر مبتدأ مخدوف أو زائدة والمفعول هو المجرور، ثم الظاهر أن قائل هذه الجملة هو قائل الجملة الأولى، وأغرب الشيخ

(١) قوله سفها لك كذا بخطه اه مصححه

صفي الدين الخزر جي في كتابه - فك الأزرار - فجعل القائل مختلفاً ، وبين ذلك بأن الملائكة كانوا حين ورود الخطاب عليهم يحملين وكان إبليس مندرجا في جماتهم فورد الجواب منهم مجملا ، فلما انفصل إبليس عن جملتهم بابائه انفصل الجواب إلى نوعين ، فنوع الاعتراض منه ، ونوع التسييح والتقديس ممن 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 لا تفسير ﴿ قَالَ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ صَلَاةَ لِقَابِي ذُكَّرًا فَلا تُنسَوْنَ وَأَقِمِ كَلِمَاتِي الَّتِي لَا يَنْسَى الْفَاعِلُ ﴾ (٣٠) أي أعلم من الحكم 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 ، فكأنه قال جل شأنه - أريد الظهور بأسمائي وصفاتي ولم يكمل ذلك بخلقكم - فإني أعلم ما لا تعلمونه لقصور استعدادكم ونقصان قابليتكم ، 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 ومراة لأسمائي وصفاتي ومظهراً للتقابلات في ، ومظهراً لما خفي عندي ، وبني يسمع وبني يبصر وبني وبني ، وبعد ذلك يرق الزجاج والخمر ، وإلى الله عز شأنه يرجع الأمر . و(أعلم) فعل مضارع ، واحتمال أنه أفعل تفضيل بما لا ينبغي أن يخرج عليه كتاب الله سبحانه كما لا يخفى ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ عطف على (قال) ، وفيه تحقيق لمضمون ما تقدم ، وظاهر الابتداء بحكاية التعليم يدل على أن مامر من المقابلة إنما جرت بعد خلقه عليه السلام بمحض منه بأن قيل اثر نفخ الروح فيه : إني جاعل إياه خليفة ، فقبل ما قيل ، وقيل : إنه معطوف على محذوف ، أي تخلق وعلم ، أو تخلقه وسواه ونفخ فيه الروح وعلم ، أو فجعل في الأرض خليفة وعلم ، وإبراز اسمه عليه السلام للتخصيص عليه والتبويه بذكره . و(آدم) صرح الجواليقي وكثيرون أنه عربي ووزنه أفعل من الأدمة - بضم فسكون - السمة ويأما أحيلها في بعض ، وفسرها أناس بالبياض أو الأدمة - بفتحتين - الأسوة والقدوة أو من أديم الأرض ما ظهر منها . وقد أخرج أحمد والترمذي وصححه غير واحد ، أنه تعالى قبض قبضة من جميع الأرض سهلها وحزنها ، فخلق منها آدم ، فلذلك تأتي بنوه أخيافا (١) ، أو من الادم أو الأدمة ، الموافقة والالفة ، وأصله آدم - بهمزتين - فأبدلت الثانية ألفاً لسكونها بعد فتحة ، ومنع صرفه للعلية ووزن الفعل ، وقيل : أعجمي ووزنه فاعل - بفتح العين - ويكثر هذا في الأسماء - كشالنج وآزر - ويشهد له جمعه على أوادم - بالواو - لا - آدم - بالهمزة ، وكذا تصغيره على - أويدم - لا - أويدم - واعتذر عنه الجوهري بأنه ليس للهمزة أصل في البناء معروف ، فجعل الغالب عليها - الواو - ولم يسلموه له ، وحينئذ لا يجري الاشتقاق فيه لأنه من تلك اللغة لا نعله 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 كن جمع بين الضب والنون ، ولعل هذا أقرب إلى الصواب . و(الأسماء) جمع اسم وهو باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للنسب ودليلاً يرفعه إلى النعم من الألفاظ الموضوعية بجميع اللغات والصفات والأفعال ، واستعمل عرفاني 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 بما لا يصلح لحدوثه بعد القرآن . وقال الامام : المراد بالاسماء صفات الاشياء ونعوتها وخواصها ، لانها علامات دالة على ماهياتها ، فجاز أن يعبر عنها بالاسماء ، وفيه كما قال الشهاب نظر إذ لم يعهد إطلاق الاسم على مثله حتى يفسر به النظم . وقيل : المراد بها أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ، وعزى إلى ابن عباس رضى الله تعالى عنها ، وقيل : اللغات ، وقيل : أسماء الملائكة ، وقيل : أسماء النجوم ، وقال الحكيم الترمذى : أسماؤه تعالى ، وقيل وقيل وقيل . والحق عندى ما عليه أهل الله تعالى ، وهو الذى يقتضيه منصب الخلافة الذى علمت ، وهو أنها 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 الجود ، 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، ولولا 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 انطوت عليه وفهم ما أشارت إليه ، فلم يخف عليه منها خافية ولم يبق من أسرارها باقية ، فيالله هذا الجرم الصغير كيف حوى هذا العلم العزيز . واختلف الراسميون بينهم في كيفية التعليم بعد أن فسروا أنه فعل يترتب عليه العلم غالباً ، وبعد حصول ما يتوقف عليه من جهة المتعلم كاستعداده لقبول الفيض وتلقيه من جهة المعلم لا تخلف . فقيل : بأن خلق فيه - عليه السلام - بموجب استعداده علماً ضرورياً تفصيلاً بتلك الاسماء ومدلولاتها وبدلالاتها ووجه دلالتها ، وقيل : بأن خلقه من أجزاء مختلفة وقوى متباينة مستعداً لأدراك أنواع المدركات ، وألهمه معرفة ذوات الاشياء وأسمائها وخواصها ومعارفها وأصول العلم وقوانين الصناعات وتفاصيل آلياتها وكيفيات استعمالها فيكون ما مر من المقالة قبل خلقه عليه السلام ، والقول : بأن التعليم على ظاهره - وكان بواسطة ملك غير داخل في عموم الخطاب (أنبؤنى) - مما أرتضيه ، اللهم إلا إن صح خبر في ذلك ، ومع هذا أقول : لا خبر يحمل غير ما يتبادر مما لا يخفى على من له ذوق ، وقيل : غير ذلك . ثم إن هذا التعليم لا يقتضى تقدم لغة اصطلاحية كما زعمه أبوها ثم واحتج عليه بوجوه ردت في التفسير الكبير ، إذ لو افترقت لتسلسل الامر أودار ، والامام الأشعري يستدل بهذه الآية على أن الواضع للغات كلها هو الله تعالى ابتداءً ويجوز حدوث بعض الاوضاع من البشر كما يضع الرجل علم ابنه . والمعتزلة يقولون : الواضع من البشر آدم أو غيره 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 اليماني (وعلم) مبنياً للفعول ، وفي البحر أن التضعيف للتعددية وهى به سماعية ، وقيل : قياسية ، والحريرى - فى شرح لمحتة - يزعم أن - علم - المتعدى لاثنين يتعدى به إلى ثلاثة ، وقد وهم في ذلك **هُنَّ عَرَضُهُمْ عَلَى الْمَلَكَةِ** أى المسميات المفهومة من الكلام وتذكير الضمير على بعض الوجوه لتغليب ما اشتملت عليه من العقلاء ، وللمعظم بتزليلها منزلتهم في رأى على البعض الآخر . وقيل : الضمير للاسماء باعتبار أنها المسميات مجازاً على طريق الاستخدام . ومن قال : الاسم عين المسمى قال : الاسماء هى المسميات

والضمير لها بلا تكلف - وإليه ذهب مكي والمهدوي - ويرد عليه أن (أنبتوني بأسماء هؤلاء) يدل على أن العرض للسؤال عن أسماء المعروضات - لا عن نفسها - وإلا لقليل : أنبتوني بهؤلاء ، فلا بد أن يكون المعروض غير المسئول عنه فلا يكون نفس الأسماء ، ومعنى عرض المسميات تصويرها لقلوب الملائكة ، أو إظهارها لهم كالذر ، أو إخبارهم بما سيوجده من العقلاء وغيرهم إجمالاً ، وسؤالهم عما لا بد لهم منه من العلوم والصنائع التي بها نظام معاشهم ومعادهم إجمالاً أيضاً ، وإلا فال تفصيل لا يمكن علمه لغير اللطيف الخبير ، فكأنه سبحانه قال : سأوجد كذا وكذا فأخبروني بما لهم وما عليهم ، وما أسماء تلك الأنواع من قولهم : عرضت أمري على فلان فقال لي كذا ، فلا يرد أن المسميات عند بعض أعيان ومعان ، وكيف تعرض المعاني كالسرور والحزن والجهل والعلم ، وعندى أن عرض المسميات عليهم يحتمل أن يكون عبارة عن اطلاعهم على الصور العلية والأعيان الثابتة التي قد يطلع عليها في هذه النشأة بعض عباد الله تعالى المجردين ، أو إظهار ذلك لهم في عالم تتجسد فيه المعاني - وهذا غير ممتنع على الله تعالى - بل إن المعاني الآن متشكلة في عالم الملكوت بحيث يراها من يراها ، ومن أحاط خبراً بعالم المثال لم يستبعد ذلك ، وقيل : إنهم شهدوا تلك المسميات في آدم عليه السلام ، وهو المراد بعرضها وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وقرأ أبي (ثم عرضها) وعبد الله (عرضهن) والمعنى عرض مسمياتها أو مسمياتهن ، وقيل : لا تقدير *

(فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ) 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 بما لا يكاد يمكن ، فكيف يروم الخلافة من لا يعرف ذلك ، أو من لا يعرف الألفاظ أنفسها ؟ أهيات - ذلك أبعد من العيوق ، وأعز من يعض الأنوق - وعندى أن المراد إظهار عجزهم وقصور استعدادهم عن رتبة الخلافة الجامعة للظاهر والباطن بأمرهم بالانباء بتلك الأسماء على الوجه الذي أريد منها ، والعاجز عن نفس الانباء أعجز عن التحلي المطلوب في ذلك المنصب المحبوب

كيف الوصول إلى سعاد ودونها قتل الجبال ودونهن حتوف
الرجل حافية ومالي مركب والكف صفر والطريق مخوف

و- الانباء- 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 يجري مجرى كل منهما ، واختاره هنا - على ما قيل - للايدان برفعة شأن الأسماء وعظام خطرهما ؛ وهذا مبنى ، على أن النبا إنما يطلق على الخبر الخطير والأمر العظيم ، وفي استعمال - ثم - فيما تقدم - والفاء - هنا ما لا يخفى من الاعتناء بشأن آدم عليه السلام وعدمه في شأنهم .

وقرأ الأعمش (أنبتوني) بغير همز (إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٣١) أي فيما اختلج في خواطرهم من أني لا أخلق خلقاً إلا أتم أعلم منه وأفضل - وهذا هو التفسير المأثور - فقد أخرج ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما أن الملائكة قالوا : لن يخلق الله تعالى خلقاً أكرم عليه منا ولا أعلم ، وفي الكلام دلالة عليه ، فان (ونحن نسبح) الخ يدل على أفضليتهم ، وتنزيهه الله تعالى وتقديسه - أو تقديسهم أنفسهم - يدل على كمال العلم أيضاً . وقيل : إن المعنى (إن كنتم صادقين) في زعمكم أنكم أحق بالاستخلاف أو في أن استخلافهم لا يليق فأثبتوه ببيان ما فيكم من الشرائط السابقة - وليس هذا من المعصية في شيء - لأنه شبهة اختلجت ، وسألوا عما يزيحها وليس باختيارى ، ولا يرد

(٢٩٢ - ج - ١ تفسير روح المعاني)

أن الصدق والكذب إنما يتعلق بالخبر - وهم استخبروا ولم يخبروا - لانا نقول : هما يتطرقان إلى الانشآت بالقصد الثاني ، ومن حيث ما يلزم مدلولها ، وإن لم يتطرقا إليها بالقصد الأول ومن حيث منطوقها ، وجواب (إن) في مثل هذا الموضوع محذوف عند سيبويه 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 ، وهم البعض فعكس 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 يجد لها محلا 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 - كما قال الامام - *

(قَالَوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا) استئناف واقع موقع الجواب كأنه قيل : فماذا ؟ (قالوا) إذ ذاك : هل خرجوا عن عهدة ما كلفوه أولا ؟ فقيل : (قالوا) : الخ . وذكر غير واحد أن الجمل المفتحة بالقول - إذا كانت مرتباً بعضها على بعض في المعنى - فالأصح أن لا يؤثر فيها بحرف اكتفاء 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 ، إمالة فاعول أو الفاعل منصوباً باضمار فعل وجوبا ، وقوله :

سبحانه ثم سبحانا نعوذ به وقبلنا سبح الجودي والحمد

شاذ كقوله : * سبحانك اللهم ذا السبحان * ومجيئه منادى بما زعمه الكسائي - ولا حجة له - وذهب جماعة إلى أنه علم للتسبيح - بمعنى التنزيه - لا مصدر سبح - بمعنى قال : سبحان الله - لئلا يلزم الدور (١) ولأن مدلول ذلك لفظ - ومدلول هذا معنى - واستدل على ذلك بقوله :

قد قلت لما جاءني فخره سبحان من علقمة الفاخر

إذ لولا أنه علم لوجب صرفه . لأن الالف والنون في غير الصفات إنما تمنع 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 التنوين - وقيل : (من) زائدة والاضافة لما بعدها على التهكم والاستهزاء به ، ومن الغريب قول بعض : إن معنى (سبحانك) تنزيه لك بعد تنزيه ، كما قالوا في - لبيك - إجابة بعد إجابة ، ويلزم على هذا ظاهراً أن يكون مثنى ومفرد - سبحا - وأن لا يكون منصوباً - بل مرفوع - وأنه لم تسقط النون للاضافة وإنما التزم فتحها ، وياسبحان الله تعالى 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 تعلمنا الاسماء - فكيف نعلمها ؟ وفيه إشعار بأن سؤا لهم لم يكن إلا استفساراً ، إذ لا علم لهم إلا من طريق التعليم ، ومن جملة عليهم بحكمة الاستخلاف مما تقدم - فهو بطريق التعليم أيضاً - فالسؤال المترتب هو عليه سؤال مستفسر لا معترض وثناء 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 فرع على سبحان الله فيكون فرعا له - والعلم بعد الجنس - وهل هذا إلا دور ؟ اه منه

لا عن ذنب مخل بالعصاة بل عن ترك أولى بالنسبة إلى علو شأنهم ورفعة مقامهم إذ اللائق بحالهم على العلات أن يتركوا الاستفسار ويقفوا مترصدين لأن يظهر حقيقة الحال. و (ما) عند الجمهور موصولة حذف عائدها وهي إما في موضع رفع على البدل أو نصب على الاستثناء. و حكى ابن عطية عن الزهر اوى أنها في موضع نصب (علمتنا) و يتكاف لتوجيهه بأن الاستثناء منقطع، (إلا) بمعنى لكن. و (ما) شرطية والجواب محذوف كأنهم نفوا أو لاسائر العلوم ثم استدر كوا أنه في المستقبل أي شيء علمهم علموه ويكون ذلك أبلغ في ترك الدعوى كما لا يخفى ﴿ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۝ ٣٢ ﴾ تذييل يؤكد مضمون الجملة السابقة، ولما نفوا العلم عن أنفسهم أثبتوه لله تعالى على أكمل أوصافه وأردفوه بالوصف بالحكمة لما تبين لهم ما تبين. وأصل الحكمة المنع ومنه حكمة الدابة لأنها تمنعها عن الاعوجاج، وتقال للعلم لأنه يمنع عن ارتكاب الباطل، ولا تقان الفعل لمنعه عن طرق الفساد والاعتراض - وهو المراد ههنا - لئلا يلزم التكرار، فعنى الحكيم ذو الحكمة، وقيل: المحكم لمبدعاته، قال في البحر: وهو على الأول صفة ذات، وعلى الثاني صفة فعل، والمشهور أنه إن أريد به (العليم) - كان 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 مقالاتهم مخالفاً لما يتوهم من أولها، و (أنت) يحتمل أن يكون فصلاً - لا محل له على المشهور - يفيد تأكيد الحكم، والقصر المستفاد من تعريف المسند، وقيل: هو تأكيد لتقرير المسند إليه، ويسوغ في التابع ما لا 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 يَسَادُمُ أَنْبِيَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ﴾ نادى سبحانه آدم باسمه العلم كما هو عادته جل شأنه مع أنبيائه ما عدا نبينا ﷺ حيث ناداه (يا أيها النبي) و (يا أيها الرسول) لعلو مقامه ورفعة شأنه إذ هو الخليفة الاعظم، والسر في إيجاد آدم. ولم يقل سبحانه أنبؤني كما وقع في أمر الملائكة مع حصول المراد معه أيضاً، وهو ظهور فضل آدم لإبانه لما بين الرتبين من التفاوت، وإنباء للملائكة بأن عليه 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 وأقيموا مقام المستفيدين منه، أو لئلا تستولى عليه الهيبة فإن إنباء العالم ليس كإنباء غيره. والمراد بالانباء هنا الاعلام لا مجرد الاخبار كما تقدم وفيه دليل لمن قال إن علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة، ومنع قوم ذلك في الطبقة العليا منهم، وحمل عليه (وما منا إلا له مقام معلوم) وأفهم كلام البعض منع حصول العلم المرقى لهم فلعل ما يحصل علم قال: لا حال والفرق ظاهر لمن له ذوق، وقرأ ابن عباس (أنبيهم) بالهمز وكسر الهاء - وأنبيهم - بقلب الهمزة ياء، وقرأ الحسن - أنبيهم - كأعظم، والمراد بالاسماء ما عجزوا عن علمها واعرّفوا بالقصور عن بلوغ مرتبتها، والضمير عائده على المعروضين على ما تقدم ﴿ قَلْبًا أَنْبَاهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ﴾ عطف على جملة محذوفة والتقدير - فأنبأهم بها - (فلما أنبأهم) النخ، وحذفت لفهم المعنى، وإظهار الاسماء في موقع الاضمار لاظهار كمال العناية بشأنها مع الإشارة إلى أنه عليه السلام - أنبأهم بها - على وجه التفصيل دون الاجمال. وعلهم بصدقه من القرائن الموجبة له والامر أظهر من أن يخفى، ولا يبعد إن عرفهم سبحانه الدليل على ذلك واحتمال أن يكون لكل صنف منهم لغة أو معرفة بشيء ثم حضر جميعهم

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

(قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ٣٣)

جواب (ما) وتقرير لما مر 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 تبذون وما كنتم تكتمون) وما ستبذون وتكتمون ، إلا أنه سبحانه اقتصر على (غيب السموات والأرض) لأنه يعلم منه شهادتهما بالأولى ، واقتصر من الماضي على المكتوم لأنه يعلم منه البادى كذلك - وعلى المبدأ من المستقبل - لأنه قبل الوقوع خفي ، فلافرق بينه وبين غيره من خفياته - وتغيير الأسلوب حيث لم يقل : وتكتمون - لعله لإفادة استمرار الكتمان - فالمعنى : أعلم ما تبذون قبل أن تبذوه 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 (ما لا تعلمون) أعم مفهوماً لشموله - غيب الغيب - الشامل لذات الله تعالى وصفاته - وخصها قوم - فمن قائل : (غيب السموات) أكل آدم وحواء من الشجرة ، وغيب (الأرض) قتل قابيل هايل . ومن قائل : (الأول) ما قضاه من أمور خلقه (والثاني) ما فعلوه فيها بعد القضاء ، ومن قائل : (الأول) ما غاب عن المقربين مما استأثر به تعالى من أسرار الملكوت الأعلى (والثاني) ما غاب عن أصفياه من أسرار الملك الأدنى وأمور الآخرة ، والأولى - وما أبدوه - قبل قولهم (أتجعل فيها) وما كتموه ، قولهم : لن يخلق الله تعالى أكرم عليه منا ، وقيل : ما أظهره بعد من الامتثال . وقيل : ما أسره إبليس من الكبر ، وإسناد الكتم إلى الجميع حينئذ من باب - بنو فلان قتلوا فلاناً والقاتل واحد منهم - ومعنى الكتم على كل حال عدم إظهار ما في النفس لأحد من كان في الجمع ، وليس المراد أنهم كتموا الله تعالى شيئاً بزعمهم - فان ذلك لا يكون حتى من إبليس - وأبدى سبحانه العامل في (ما تبذون) 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 حينئذ تحته •

(وَإِذْ قُلْنَا لِلنَّاسِ اسْجُدُوا لِآدَمَ) الظرف متعلق بمقدر دل عليه الكلام - كأنقادوا 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 تذلل مع انخفاض بانحناء وغيره ، وفي الشرع وضع الجبهة على تصد العباداة - وفي المعنى المأمور به هنا خلاف - فقيل : المعنى الشرعي ، والمسجود له في الحقيقة هو الله تعالى - وآدم إمامة أوسبب - واعترض بأن لو كان كذلك ما امتنع إبليس ، وبأنه لا يدل على تفضيله عليه السلام عليهم . وقوله تعالى : (أرايتك هذا الذي كرمت على) يدل عليه - ألا ترى أن الكعبة ليست بأكرم من سجد إليها - وأجيب بالتباس الأمر على إبليس ، وبأن التكريم يجعله جهة لهذه العباداة دونهم ، ولا يخفى ما فيه من الدلالة على عظمة الشأن - كما في جعل الكعبة قبلة 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

الجباه- بل كان مجرد تذلل وانقياد ، فاللام إما باقية على ظاهرها ، وإما بمعنى- إلى- مثلها في قول حسان رضي الله عنه :
 أليس أول من صلى (لفلتكم) وأعرف الناس بالقرآن والسنن
 أو للسببية، مثلها في قوله تعالى : (أقم الصلاة لدلوك الشمس) وحكمة الأمر بالسجود إظهار الاعتراف
 بفضله عليه السلام ، والاعتذار عما قالوا فيه مع الإشارة إلى أن حق الاستاذ على من علمه حق عظيم ، وغير
 سبحانه الاستلوب حيث قال أولا : (وإذ قال ربك) وهنا (وإذ قلنا) - بضمير العظمة - لأن في الأول خلق
 آدم واستخلافه ، فناسب ذكر الربوبية مضافا إلى أحب خلفائه إليه - وهنا المقام مقام إيراد أمر يناسب العظمة-
 وأيضا في السجود تعظيم ، فلما أمر بفعله لغيره أشار إلى كبريائه الغنية عن التعظيم : وقرأ أبو جعفر بضم تاء
 (الملائكة) اتباعا لضم الجيم ، وهي لغة أزدشنوأة وهي لغة غربية عربية - وليست بخطأ كما ظن الفارسي - فقد
 روى أن امرأة رأت بناتها مع رجل ، فقالت - أفي السوا أنتن - تريد أفي السوا أنتن *
 ﴿ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ﴾ الفاء لافادة مسارعته في الامتثال وعدم تثبطهم فيه ، و(إبليس) اسم أعجمي ممنوع

من الصرف للعلية والعجمة ، ووزنه - فعليل - قاله الزجاج . وقال أبو عبيدة وغيره : إنه عربي مشتق من
 الابل اس وهو الابعاد من الخير أو اليأس من رحمة الله تعالى ، ووزنه على هذا مفعيل ، ومنعه من الصرف حينئذ
 لكونه لا نظيره في الاسماء ، واعترض بأن ذلك لم يعد من موانع الصرف مع أن له نظائر- كاحليل وإكليل- وفيه
 نظر ، وقيل : لانه شبيه بالاسماء الاعجمية 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 - إباءً واستكباراً حينئذ - إما لانه كان ناشئا
 بين الملائكة مغموراً بالالوف منهم فغلبوا عليه وتناولوا الامر ولم يمثل ، أو لأن الجن أيضا كانوا مأمورين
 مع الملائكة ، لكنه استغنى بذكرهم لمزيد شرفهم عن ذكر الجن ، أو لانه - 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 الاول مستدلين بظاهر الاستثناء - وتصحيحه بما ذكر تكلف - لانه وإن كان
 واحداً منهم لكن كان رئيسهم ورأسهم. كأنطقت 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 القتاد - واقتضاء ما ذكر من الآية كونه من جنس الجن ممنوع لجواز
 أن يراد كونه منهم فعلاً، وقوله تعالى (ففسق) كالبيان له ، ويجوز أيضا أن يكون (كان) بمعنى صار - كما روى أنه
 مسخ بسبب هذه المعصية - فصارجنيا - كما مسخ اليهود فصاروا قردة وخنزير - سلمنا ، لكن لا منافاة بين
 كونه جنا وكونه ملكا ، فان الجن - كما يطلق على ما يقابل الملك - يقال على نوع منه على ما روى عن ابن
 عباس رضي الله تعالى عنهما وكانوا خزنة الجنة أو صاغة حلهم. وقيل: صنف من الملائكة لا تراهم الملائكة مثلنا ،
 أو أنه يقال للملائكة جن أيضا - كما قاله ابن إسحاق - لاجتنانهم واجتنانهم عن أعين الناس ، وبذلك

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

وسخر من جن الملائك تسعة قياما لديه يعملون بلا أجر

وكون الملائكة لا يستكبرون - وهو قد استكبر - لا يضر ، 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 يرمى لا يتغير * وكونه مخلوقا من نار وهم مخلوقون من نور غير ضار أيضاً - ولا قادح في ملكيته - لأن النار والنور متحدان بالمادة بالجنس واختلافهما بالعوارض ، على أن ما في أثر عائشة رضي الله تعالى عنها من خلق الملائكة من النور جار مجرى الغالب - وإلا خالفه كثير من ظواهر الآثار - إذ فيها أن الله تعالى خلق ملائكة من نار وملائكة من ثاج وملائكة من هذا وهذه ، 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 والفسقة من الانس - والجن يشملهما - وكان إبليس من هذا الصنف ، فعده ما شئت من ملك ، ووجن ، 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 علمت تكلفهم لا اتصاله

مع قولهم بالثاني ، وقد شاع عند النحاة والأصوليين أن المنقطع هو المستثنى من غير جنسه ، والمتصل هو المستثنى من جنسه ، قال القرافي في العقد المنظوم : وهو غلط فيهما ، فإن قوله تعالى : (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة) (ولا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى) (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ) الاستثناء فيه منقطع مع أن المستثنى من جنس ما قبله فيبطل الحدان ، والحق أن المتصل ما حكم فيه على جنس ما حكمت عليه أولاً بنقيض ما حكمت به - ولا بد من هذين القيدتين - فتى انخرم أحدهما فهو منقطع بأن كان غير الجنس - سواء حكم عليه بنقيضه أو لا - نحو رأيت القوم إلا فرسا ، فالمنقطع نوعان ، والمتصل نوع واحد ، ويكون المنقطع كنقيض المتصل ، فإن 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 تؤكل بالباطل - بل بحق - وكذلك (إلا خطأ) لأنه ليس له القتل طلقاً - وإلا لكان مباحاً - فتتبع المنقطع حيثنذ إلى 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 - نفعنا الله تعالى بهم - أن جميع المخلوقات علويها وسفليها سعيدها وشقيها 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 الخليقة 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 ، ويؤيد هذا بالآخرة إلى أن إبليس مظهر جلال الله سبحانه وتعالى ، ولهذا كان منه ما كان ولم يجرع ولم يندم ولم يطلب المغفرة لعلمه أن الله تعالى يفعل ما يريد وأن ما يريد سببانه هو الذي

تقتضيه الحقائق ، فلا سبيل إلى تغييرها وتبديلها ، واستشعر ذلك من ندائه بابليس - 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 ماذكر ، والجملة استئناف جواب لمن قال مافعل ، وقيل : إن الفعلين الأولين في موضع نصب على الحال أي آيا مستكبراً (وكان من الكافرين) مستأنف أو في موضع الحال ، وقيل : الجمل الثلاث تذييل بعد تذييل ، والاباء الامتناع مع الانفة والتمكن من الفعل ، ولهذا كان قولك - أبي زيد الظلم أبلغ من لم يظلم - ولا فائدة للفعل النفي صح بعده الاستثناء المفرغ (يا أي الله إلا أن يتم نوره) وقوله :

أبي الله إلا عدله ووفاه فلا النكر معروف ولا العرف ضائع

والفعل منه - أبي - بالفتح ، وعليه لا يكون يأي قياسياً . وقد سمع - أبي - كرضي فالمضارع حينئذ قياسي والمفعول هنا محذوف أي السجود ، و - الاستكبار - التكبر وهو مما جاء فيه استفعال بمعنى تفعل ، وقيل : التكبر أن يرى الشخص نفسه أكبر من غيره وهو مذموم وإن كان أكبر في الواقع ، والاستكبار طلب ذلك بالتشبع ، وقد ام الإباء عليه وإن كان متأخر عنه في الرتبة لأنه من الأحوال الظاهرة بخلاف الاستكبار فإنه نفساني . أولان المقصود الاخبار عنه بأنه خالف حاله حال الملائكة فناسب أن يبدأ أولاً بتأكيد ما حكم به عليه في الاستثناء أو بإنشاء الاخبار عنه بالمخالفة فبدأ بذلك على أبلغ وجه - وكان على بابها - والمعنى كان في علم الله تعالى من الكافرين أو كان من القوم الكافرين الذين كانوا في الأرض قبل خلق آدم ، وقيل : بمعنى صار وهو مما أثبتته بعض النحاة قال ابن فورك : وترده الاصول ولأنه كان الظاهر حينئذ فكان بالفاء ثم أن كفره ليس لترك الواجب كما زعم الخوارج متمسكين بهذه الآية لأنه لا يوجب ذلك في ملتنا على ما دل عليه القواطع ، وإيجابه قبل ذلك غير مقطوع به بل باستقبحه أمر الله تعالى بالسجود لمن يعتقد أنه خير منه وأفضل - كما يدل عليه الإباء والاستكبار - وقال أبو العالية : معنى (من الكافرين) من العصاة ثم الظاهر أن كفره كان عن جهل بأن استرد سبحانه منه ما أعاره من العلم الذي كان مرتدياً به حين كان طاموس الملائكة - وأظاير القضاء إذا حكمت أدمت ، وقسى القدر إذا رمت أصممت -

وكان سراج الوصل أزهر بيننا فهبت به ريح من بين فانطفي

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

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

وكم أقت هذه القصة جفونا ، وأراقت من العيون عيوننا فان إبليس كان مدة في دلال طاعته يختال في رداء مرافقته ثم صار إلى ماترى وجرى مابه القلم جرى

وكنوا ليلي في صعود من الهوى فلما توافينا ثبت وزات

ومن هنا قال الشافعية والاشعرية - وبقولهم أقول - في هذه المسألة : إن العبرة بالإيمان الذي يوافق العبد عليه ويأتي متصفاً 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 - إن من تمام إيمان العبد أن يستثنى إذ عواقب المؤمنين مغنية عنهم (وهو القاهر فوق

عباده) وفي الصحيح عن جابر « كان ﷺ يكثر من قوله يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك » وخبر من قال أنا مؤمن إن شاء الله تعالى فليس له من الإسلام نصيب « موضوع باتفاق المحدثين، وأنا مؤمن بغيره إن شاء الله تعالى، هذا واعلم أن الذي تقتضيه هذه الآية الكريمة، وكذا التي في الاعراف، وبنى إسرائيل، والكهف، وطه أن سجود الملائكة ترتب على الأمر التنجيزي الوارد بعد خلقه ونفخ الروح فيه، وهو الذي يشهد له النقل والعقل إلا أن مافي 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 مافي ص - تستدعي ظاهراً ترتبه على مافيها من الأمر التعليقي من غير أن يتوسط بينهما شيء غير الخلق وتوابعه، وبه قال بعضهم، وحمل مافي تلك الآيات من الأمر على حكاية الأمر التعليقي بعد تحقق المعلق به إجمالاً فإنه حينئذ يكون في حكم التنجيز، و(ثم) في آية - الاعراف - للتراخي الرتبي، أو التراخي في الأخبار، أو يقال: إن الأمر التعليقي لما كان قبل تحقق المعلق به بمنزلة العدم في عدم إيجاب المأمور به جعل كأنه إنما حدث بعد تحققه، فكيف على صورة التنجيز، ولما رأى بعضهم أن هذا مؤد إلى أن ما جرى في 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 في العقل اضطرب إلى القول بأن السجود كان مرتين، وهيات لا يصلح العطار ما أفسد الدهر، فالحق الحقيق ما دلت عليه هاتيك الآيات، وما استدلل به المخالف لا ينتهض 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 التفتازاني من أن معنى قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه، أي على تقدير صدق إن جاءك زيد أطلب منك إكرامه، وإن كان الحكم بين الشرط والجزاء فالجزاء الطلبي لا بد من تأويله بالخبر أي يستحق أن يقال في حقه أكرمه، وعلى التقديرين كان مدلول (فقعوا له ساجدين) طلباً استقبالياً لا حالياً فلا يلزم تحقق الأمر بالسجود قبل التسوية، نعم لو كان الشرط قيداً للمطلوب لا للطلب يكون المعنى الطلب في الحال للسجود وقت التسوية فيفيد تقدم الأمر على التسوية، وقول مولانا الرازي قدس سره: إن الآية كما تدل على تقدم الأمر بالسجود على التسوية تفيد أن التعليم والابناء كان بعد السجود لأنها تدل على أن آدم عليه السلام كما صار حياً صار مسجوداً للملائكة لأن الفاء في (فقعوا) للتعقيب لا يخفى مافيها لأن الفاء للسببية للعطف، وهو لا يقتضي التعقيب كما في قوله تعالى: (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا)، وقوله سبحانه: (فتلقى آدم من ربه كلمات)، ومن الناس من حمل نفخ الروح في الآية على التعليم لما اشتهر أن العلم حياة والجهل موت، وأنت في غنى عنه، والله الموفق.

﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ﴾ عطف على - إذ قلنا - بتقدير إذا وبدونه أو على - قلنا - والزمان ممتد واسع للقولين، وتصدير الكلام بالنداء لتنيه المأمور لما يلقي إليه من الأمر وتحريكه لما يخاطب به إذ هو من الأمور التي ينبغي أن يتوجه إليها، و(اسكن) أمر من السكنى بمعنى اتخاذ المسكن لأن السكون ترك الحركة إذ ينافيه ظاهراً (حيث شئتما) وذكر متعلقه بدون في وليس بمكان مبهم و(أنت) توكيد للمستمكن في (اسكن)، والمقصد منه بالذات صحة العطف إذ لولاه لزم العطف على الضمير المتصل بلا فصل وهو ممتنع في الفصيح على الصحيح، وإفادة تقرير المتبوع مقصودة تبعاً، وصح العطف مع أن المعطوف لا يباشره فعل الأمر لأنه وقع تابعاً، ويغتر فيه ما لا يغتر في المتبوع، وقيل: هناك تغليان تغليب المخاطب على الغائب والمذكر على المؤنث، ولكون

التغليب مجازاً ومعنى السكون والامر موجوداً فيهما حقيقة خفي الامر، فاما أن يلتزم أن التغليب قد يكون مجازاً غير لغوي بأن يكون التجوز في الاسناد، أو يقال إنه لغوي لأن صيغة الامر هنا للمخاطب وقد استعملت في الاعم، وللتخلص عن ذلك قيل: إنه معطوف بتقدير فليسكن، وفيه أنه حينئذ يكون من عطف الجملة على الجملة فلا وجه للتأكيد، والامر يحتمل أن يكون للإباحة - كاصطادوا - وأن يكون للوجوب كما أن النهي فيما بعد للتحريم، وإثاره على - اسكننا - للتنبه 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، و- الجنة - في المشهور دار الثواب للؤمنين يوم القيامة لأنها المتبادرة عند الاطلاق ولسبق 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 تأثماً إلا قليلاً سلاًماً سلاماً) و(لا لغو فيها ولا تأثيم) (وما هم منها بمخرجين) وقد لنا إبليس فيها وكذب وأخرج منها آدم وحواء مع إدخالها فيها على وجه السكنى لا كأدخال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج. ولان جنة الخلد دار للنعيم وراحة وليست بدار تكليف، وقد كلف آدم أن لا يأكل من الشجرة ولان إبليس كان من الكافرين وقد دخلها للوسوسة ولو كانت دار الخلد ما دخلها ولا كان لان الاكابر صرحوا بأنه لوجي بالكافر إلى باب الجنة لتمزق ولم. دخلها لانه ظلمة وهي نور ودخوله مستتراً 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 أنه لا يخلو عن تكلف، والتزام ما لا يلزم. وما في حيز الحاجة يمكن حمله على هذه الجنة وكون حملها على ما ذكر مجرى مجرى 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، واحتمال 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 الارض عند جبل الياقوت 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 كما ظهرت لنبينا ﷺ على ما ورد في الصحيح في عرض حائط المسجد لم يبعد على مشربهم ولو أن قائلنا قال بهذا لقلت به لكن للتفرد في مثل هذه المطالب آفات. وكما اختلف في هذه الجنة اختلف في وقت خلق زوجها عليه السلام، فقد ذكر السدي عن ابن مسعود. وابن عباس. وناس من الصحابة رضي الله تعالى عنهم أن الله تعالى لما أخرج إبليس من الجنة وأسكنها آدم بقي فيها وحده ما كان معه من يستأنس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعاً من جانبه الايسر ووضع مكانه الحما وخلق حواء منه فلما استيقظ وجدها

(م ٣٠ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

عند رأسه قاعدة فسألها من أنت؟ قالت: امرأة قال: ولم خلقت؟ قالت: لتسكن إلى فقالت الملائكة: تجريرة 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 حتى . وقال كثيرون - ولعلني أقول بقولهم - إنها خلقت قبل الدخول ودخلا معا ، وظاهر الآية الكريمة يشير إليه وإلا توجه الأمر إلى معدوم وإن كان في علمه تعالى موجوداً، وأيضاً في تقديم (زوجك) على (الجنة) نوع إشارة إليه وفي المثل ، الرفيق قبل الطريق . 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 رضي الله تعالى عنهم قال : بعث الله جنداً من الملائكة فحملهوا آدم وحواء على سرير من ذهب كما تحمل الملوك ولباسهما النور حتى أدخلوهما الجنة فانه كما ترى يدل على خلقها قبل دخول الجنة ﴿ وَكُلًّا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ﴾ الضمير المجرور للجنة على حذف مضاف أي من مطاعمها من ثمار وغيرها فلم يحظر عاينها شيئاً إلا ما سيأتي، وأصل (كلاً) الأكل بهمزتين الأولى للوصل، والثانية فاء الكلمة فحذفت الثانية لاجتماع المثلين حذف شنو ذواتبع بالاولى لفوات الغرض، وقيل: حذفاً معاً لكثرة الاستعمال - والرغد بفتح الغين - وقرأ النخعي - بسكونها - الهني الذي لا عناء فيه أو الواسع ، يقال: رغد عيش القوم، ورغد - بكسر الغين وضمها - كانوا في رزق واسع كثير، وأرغد القوم أخصبوا وصاروا في رغد من العيش ، ونصبه على أنه نعمت لمصدر محذوف ، أي أكلاً رغداً . وقال ابن كيسان : إنه حال بتأويل راغدين مرفهين ، و(حيث) ظرف مكان مبهم لازم للظرفية ، وإعرابها لغة بني فقعس ولا تكون ظرف زمان خلافاً للاخفش ، ولا يجزم بها دون (ما) خلافاً للفراء ، ولا تضاف للمفرد خلافاً للكسائي ؛ ولا يقال : زيد حيث عمرو - خلافاً للكوفيين - ويعتقب على آخرها الحركات الثلاث - مع الياء والواو والالف - ويقال : حايث على قلة - وهي هنا متعلقة بكلاً ، والمراد بها العموم لقريظة المقام وعدم المرجح أي مكان من الجنة (شئتما) وأباح لها الأكل كذلك إزاحة للعذر في تناول ما حضر . ولم تجعل متعلقة ب(اسكن) ، لأن عموم الأمكنة مستفاد من جعل - الجنة - مفعولاً به له ، مع أن التكريم في الأكل من كل ما يريد منها لا في عدم تعيين السكنى ولأن قوله تعالى في آية أخرى : (وَكُلًّا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا) يستدعي ما ذكرنا ، وكذا قوله سبحانه :

﴿ وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ٣٥ ﴾ ظاهر هذا النهي التحريم ، والمنهى عنه الأكل من الشجرة ، إلا أنه سبحانه نهى عن قربانها مبالغة ، ولهذا جعل جل شأنه العصيان المرتب على الأكل مرتباً عليه ، وعدل عن فتناً إلى التعبير بالظلم الذي يطلق على الكبائر ، ولم يكتبف بأن يقول : ظالمين ، بل قال : (من الظالمين) بناء على ما ذكرنا أن قولك : زيد من العالمين ، أبلغ من زيد عالم لجعله غريباً في العلم أباً عن جد ، وإن قلنا بأن (تكونا) دالة على الدوام ازدادت المبالغة ، ومن الناس من قال : لا تقرب - بفتح الراء - نهى عن التلبس بالشئ - وبضمها - بمعنى لا تدن منه ، وقال الجوهري : قرب - بالضم - يقرب قربادنا وقربته - بالكسر - قربانا دنوت 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 : الحنطة ، وقيل : النخلة ، وقيل : شجرة الكافور - ونسب إلى على كرم الله تعالى وجهه - وقيل : التين ، وقيل : الحنظل ، وقيل : شجرة المحبة ، 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 - بأبدال الجيم
 ياءاً مفتوحة مع فتح الشين وكسرها - وبكل قرأ بعض ، وعن أبي عمرو أنه كره - شيرة - قائلاً : إن برابره دكة
 وسودانها يقرءون 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) إمامجزوم - بحذف النون - معطوفاً على (تقربا) فيكون
 منها عنه وكان على أصل معناها ، أو منصوب على أنه جواب للنهي كقوله سبحانه : (ولا تطغوا فيه فيحل)
 والنصب باضمار (أن) عند البصريين - وبالفاء نفسها - عند الجرمي ، وبالحذف عند الكوفيين - وكان - حينئذ
 بمعنى صار ، وأياً ما كان من تفهم سيئة ما تقدم لكونها (من الظالمين) أي الذين ظلموا أنفسهم بارتكاب المعصية
 أو نقصوا حظوظهم بمباشره ما يخل بالكرامة والنعم أو تعدوا حدود الله تعالى ، ولعل القربان المنهى عنه الذي
 يكون سبباً للظلم المخل بالعصمة هو ما لا يكون مصحوباً بعذر - كالنسيان هنا مثلاً - المشار إليه بقوله تعالى :
 (فنبى ولم نجد له عزماً) فلا يستدعي حمل النهي على التحريم ، و - الظلم - المقول بالتشكيك 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 محلاً
 - ودون إثبات هذا خرط القتاد - فإذا لا دليل في هذه القصة على عدم العصمة ، ولا حاجة إلى القول أن ما وقع
 كان قبل النبوة لا بعدها - كما يدعي المعتزلة - القائلون بأن ظهوره مع علمه بالأسماء 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 الحظ مثلاً - والتزمه غير واحد - وقرئ (تقربا) - بكسر التاء - وهي لغة الحجازيين ، وقرأ
 ابن محيصن (هذي) بالياء (فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا) أي حملها على الزلة بسببها ، وتحقيقه أصدرزلتها عنها وعن
 هذه مثلها في قوله تعالى : (وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة) والضمير على هذا للشجرة ، وقيل :
 أزلهما أي أذهبهما ، ويعضده قراءة حمزة فأزلهما وهما متقربان في المعنى غير أن أزل يقتضى عثرة مع الزوال
 - والضمير حينئذ للجنة وعوده إلى الشجرة بتجوز ، أو تقدير مضاف - أي محلها - أو إلى الطاعة المفهومة من الكلام -
 بعيد ، وإزاله - عليه اللعنة - إياهما - عليهما السلام - كان بكذبه عليهما ومقاسمته على ما قص الله تعالى في كتابه ، وفي
 كيفية توصله 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 إليهما ، وقيل : بينهما يتفرجان في
 الجنة إذ راعهما طاوس تجلى لهما على سور الجنة فدنت حواء منه ، وتبعها آدم فوسوس لهما من وراء الجدار ،
 وقيل : توصل بحية تسورت الجنة - ومشهور حكاية الحية - وهذان الاخيران يشير أولهما عند ساداتنا الصوفية
 إلى توصله من قبل الشهوة خارج الجنة ، وثانيهما إلى توصله بالغضب ، وتسور جدار الجنة عندهم إشارة إلى أن
 الغضب أقرب إلى الأفق الروحاني والحيز القاي من الشهوة ، وقيل : توصله إلى ما توصل إليه إذ ذلك مثل توصله
 اليوم إلى إذلال من شاء الله تعالى وإضلاله ، ولا نعرف من ذلك إلا الهواجس والخواطر التي تفضي إلى ما تفضي ،
 ولا جزم عند كثير في دخول الشيطان في القلب بل لا يعقلونه ، ولهذا قالوا : خبر إن الشيطان - يجرى من بني آدم
 يجرى الدم - محمول على الكناية عن مزيد سلطانه عليهم وانقيادهم له ، وكأنى بك تختار هذا القول ، وقال أبو منصور :
 لیس 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 أكلتا تهافت عنهما ، وفي الكلام من التفخيم ما لا يخفى ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا 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 - والخطاب لآدم وحواء ، لقوله تعالى : (قلنا اهبطوا منها جميعاً) والقصة واحدة ، وجمع الضمير لتزليلها مثزلة البشر كلهم ، ولما كان في الأمر بالهبوط انحطاط رتبة المأمور لم يفتحه بالنداء - كما افتتح الأمر بالسكنى - واختار الفراء أن المخاطب - 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 عما قال لهم مفرقا - على أنه لا مانع من المعية - وقيل : هم والحية ، واعترض بعدم تكليفها ، وأجيب بأن الأمر تكويني ، والجملة الاسمية منصوبة المحل على الحال المقدره ، 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 فبالنظر إلى أسبابها ، وإذا جعل الأمر تكوينياً زال الاشكال - إلا أن فيه بعداً - وبعضهم يجعل الجملة مستأنفة على تقدير السؤال فراراً عن هذا السؤال - مع ما في الاكتفاء بالضمير دون الواو في الجملة الاسمية الحالية من - المقال ، حتى ذهب الفراء إلى شدوده ، وإن كان التحقيق ما ذكره بعض المحققين أن الجملة الحالية لا تخلو من أن تكون من سبب ذي الحال أو أجنبية - فإن كانت من سببه لزمها العائد والواو - كجاء زيد ، وأبوه منطلق - إلا ما شذ من نحو كلبته - فوه - إلى - في - وإن أجنبية لزمها - الواو - نائبة عن العائد ، وقد يجمع بينهما - كقدم بشر وعمرو قادم إليه - وقد جاءت - بلا ولا - كقوله :

ثم انتصبنا جبال الصغد معرضة عن اليسار وعن أيماننا جدد

وقد تكون صفة ذي الحال ك(توليتم إلا قليلاً منكم وأتم معرضون) وهذه يجوز فيها الوجهان باطراد ، وما نحن فيه من هذا القبيل . فتدبر . وإفراد العدو إما للنظر إلى لفظ البعض ، وإما لأن وزانه وزان المصدر كالقبول ، وبه تعلق ما قبله واللام - كما في البحر - مقوية ، وقرأ أبو حيوه (اهبطوا) - بضم الباء - وهو لغة فيه ، وبهذا الأمر نسخ الأمر والنهي السابقان ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (٣٦) أراد بالارض محل الاهباط ، وليس المراد شخصه الذي هو لآدم عليه السلام - موضع بجبل سرنديب - وحواء موضع بجدة ، ولا إبليس موضع بالابلة ، ولصاحبه موضع بنصيبين أو أصبهان أو سجستان - والمستقر - اسم مكان أو مصدر ميمي ، ويحتمل - على بعد - كونه اسم مفعول بمعنى ما استقر ملككم عليه وتصرفكم فيه - وأبعد منه - احتمال كونه اسم زمان ؛

وهو مبتدأ خبره (لكم) وفيه متعلق بما تعاق به - والمتاع - البلغة ، مأخوذ من متع النهار - إذا ارتفع - ويطلق على الانتفاع 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 تجعل 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 *

(فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ) المراد - بتلقى - الكلمات استقبالها بالأخذ والقبول والعمل بها ، فهو مستعار من استقبال الناس بعض الأحبة - إذا قدم بعد طول الغيبة - لأنهم لا يدعون شيئاً من الأكرام إلا فعلوه ، 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 و(من ربه) حال من (كلمات) مقدم عليها، وقيل : متعلق ب(تلقى) وهي من تلقاه منه بمعنى تلقنه ، ولولا خلوته عما في الأول من اللطافة لتلقيناه بالقبول ، وقرأ ابن كثير بنصب (آدم) ورفع (كلمات) على معنى - استقبلته - فكأنها مكرمة له لكونها سبب العفو عنه ، وقد يجعل الاستقبال مجازاً عن البلوغ بعلاقة السببية ، والمروى في المشهور عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، أن هذه الكلمات هي (ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا) الآية ، وعن ابن مسعود أنها ، سبحانك اللهم وبحمدك ، وتبارك اسمك ، وتعالى جدك ، لا إله إلا أنت ، ظلمت نفسي فاغفر لي ، فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت . وقيل : رأى مكتوباً على ساق العرش ، محمد رسول الله فتشفع به ، وإذا أطلقت الكلمة على عيسى عليه السلام ، فتنطاق الكلمات على الروح الأعظم ، والحبيب الأكرم صلى الله تعالى عليه وسلم ، فماعيسى ، بل وما موسى ، بل (وما .. وما ..) إلا بعض من ظهور أنواره ،

وزهرة مزر ياض أنواره ، وروى غير ذلك (فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ 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 يثمره ذلك العلم ، وهو تألم القلب بسبب فوات المحبوب ، ونسيه ندماً . وعمل يثمره الحال - وهو الترك والتدارك - والعزم على عدم العود ، وكثيراً ما تنطاق على الندم وحده لكونه لازماً للعلم مستلزماً للعمل . وفي الحديث «الندم توبة» وطريق تحصيلها تكميل الإيمان بأحوال الآخرة وضرر المعاصي فيها ، وإذا أسندت إليه سبحانه كانت عبارة عن قبول التوبة والعفو عن الذنب ونحوه ، أو التوفيق لها والتيسير لأسبابها بما يظهر للتائبين من آياته ، ويطلعهم عليه من تخويفاته ، حتى يستشعروا الخوف فيرجعوا إليه ، وترجع في الآخرة إلى معنى التفضل والعطف ، ولهذا عدت - بعلى - وأتى سبحانه بالفاء لأن تلقى الكلمات عين التوبة ، أو مستلزم لها ، ولا شك أن القبول مترتب عليه ، فهي إذاً مجرد السببية ، وقد يقال : إن التوبة لمآدام 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 مائتي سنة على ما فاتهما ، ولم يقل جل شأنه - فتاب عليهما - لأن النساء تبع يغني عنهن ذكر المتبوع ، ولذا طوى ذكرهن في كثير من الكتاب والسنة ، وفي الجملة الاسمية ما يقوى رجاء المذنبين ، ويجبر كسر قلوب الخاطئين حيث افتتحها : (أن) وأتى بضمير الفصل وعرف المسند وأتى به من صيغ المبالغة إشارة إلى قبوله التوبة كلها تاب العبد ، ويحتمل أن ذلك لكثرة من يتوب عليهم ، وجمع بين وصفي كونه تواباً وكونه رحيماً

إشارة إلى مزيد الفضل ، وقدم (التواب) اظهور مناسبتة لمآقبله ، 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 فسر التواب بالرجاع إلى المغفرة - كان الكلام تذييلاً - لقوله تعالى : (فتاب عليه) أو بالذي يكثر الاعانة على التوبة - كان تذييلاً - لقوله تعالى : (فتلقى آدم) الخ ، وقرأ نوفل (أنه) بفتح الهمة على تقدير - لأنه - ﴿ قُلْنَا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ﴾ كرر للتأكيد ، فالفصل لكمال الاتصال - والفاء - في (فتلقى) 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 ما في ذلك من إظهار الرغبة بصالح حاله عليه السلام وفراغ باله . وإزالة ما عسى يتشبث به الملائكة عليهم السلام ، وقد فضل عليهم وأمروا بالسجود له ، أو كرر ليعلم عليه معنى آخر غير الأول ، إذ ذكر إهباطهم ﴿أولاً﴾ للتعاضد وعدم الخلود ، والآخر فيه تكويني ﴿وثانياً﴾ ليهتدى من يهتدى ، ويضل من يضل ، والآخر فيه تكليفي ، ويسمى هذا الأسلوب في البديع - الترديد - فالفصل حينئذ للانقطاع لتباين الغرضين ، وقيل : إن إنزال القصص الاعتبار بأحوال السابقين ، ففي تكرير الأمر تنبيه على أن الخوف الحاصل من تصور إهباط آدم عليه السلام المقترن بأحد هذين الأمرين من التعاضد والتكليف كاف لمن له حزم ، وخلا عن عذر أن تعوقه عن مخالفة حكمه تعالى ، فكيف المخالفة الحاصلة من تصور الإهباط المقترن بهما ؟ فلو لم يعد الأمر اعطف (فأما يأتينكم) على ﴿الأول﴾ فلا يفهم إلا إهباط مترتب 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 الإهباط إلى نفسه مجرداً عن التعليق بالسبب بعد إسناد 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 (واكم في الأرض مستقر) عقيب الأول و(جميعاً) حال من فاعل (اهبطوا) أي 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 أي هبوطاً جميعاً ﴿فَأَمَّا يَا تَيْنِكُمْ مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٣٨)

لا يدخل في الخطاب غير المكاف ، وأدرج الكثيرون (إبليس) لأنه مخاطب بالآيمان - والفاء - لترتيب ما بعدها على الهبوط المفهوم من الأمر و (إما) مركبة من إن الشرطية و (ما) الزائدة للتأكيد ، وكثيراً تأكيد الفعل بعدها بالنون ، ولم يجب كما يدل عليه قول سيويوه : إن شئت لم تقحم النون ، كما أنك إن شئت لم تجيء (بما) وقد ورد ذلك في قوله :

ياصاح أما تجدني غير ذي جدة فما التخلي عن الخلان من شيمى

وقوله : إما أقمت وإما كنت مرتحلاً فإله يحفظ ما تبقى وما تذر

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

في أوله كما أن النون إذا كانت تأكيداً له في آخره وجيء بحرف الشك إذ لا قطع بالوقوع فإنه تعالى لا يجب عليه شيء بل إن شاء هدى وإن شاء ترك ، وقيل بالقطع واستعمال (إن) في مقامه لا يخلو عن نكتة كتزليل العالم منزلة غيره بعدم جريه على موجب العلم ، يحسنه سبق ماسيق وقوعه من آدم ، وقيل : إن زيادة (ما) والتوكيد بالثقل لا يتقاعد في إفادة القطع عن إزاء 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 للرمز إلى أن اللائق - بمن - هدى التوحيد الصريح وعدم 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 ، والفاء في (فمن) للربط و(ما) بعد جملة شرطية وقعت جواباً للشرط الأول على حد - إن جئتني فإن قدرت أحسنت إليك - وقال السجاوندي : جوابه محذوف أي فاتبعوه ، واختار أبو حيان كون (من) هذه موصولة لما في المقابل من الموصول ، ودخلت الفاء في خبرها لتضمنها معنى الشرط ، ووضع المظهر موضع المضمرة في هداى إشارة للعلية لأن الهدى بالنظر إلى ذاته واجب الاتباع ، وبالنظر إلى أنه أضيف إليه تعالى إضافة تشریف 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 مافى الإضافة إلى نفسه تعالى من التعظيم ما لا يكون لو أتى به معرفاً باللام ، والخوف الفزع في المستقبل ، والحزن ضد السرور مأخوذ من الحزن - وهو ما غاظ من الأرض - فكأنه ما غلظ من الهم ، ولا يكون إلا في الأمر الماضي على المشهور ، ويؤول حينئذ نحو (إني ليحزني أن تذهبوا به) بعلم ذلك الواقع ، وقيل : لأنه 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 وهي أبلغ من الصريح وأكد لأنها كدعوى الشيء بيينة ، والمعنى - لاخوف عليهم - فضلاً عن أن يحل بهم مكروه ، ولا هم يفوت عنهم محبوب فيحزنوا عليه ، فالمنفى عن الأولياء خوف حلول المكروه والحزن في الآخرة ، وفيه إشارة إلى أنه يدخلهم الجنة التي هي دار السرور والأمن لاخوف فيها ولا حزن ، وحينئذ يظهر التقابل بين الصنفين في الآيتين . وقال بعض الكبراء : خوف المكروه منفي عنهم مطلقاً . وأما خوف الجلال ففي غاية الكمال والمخلصون على خطر عظيم ، وقيل : المعنى - لاخوف عليهم - من الضلالة في الدنيا ، ولا حزن من الشقاوة في العقب ، وقدم انتفاء الخوف لأن انتفاء الخوف فيما هو آت أكثر من انتفاء الحزن على ما فات . ولهذا صدر بالنكرة التي هي أدخل في النفي ، وقدم الضمير إشارة 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 النفي وإن دخل على نفس المضارع يفيد الدوام والاستمرار بحسب المقام ، وذكر بعض الناس أن العدول عن لاخوف لهم أو عندهم إلى - لاخوف عليهم - للإشارة إلى أنهم قد بلغت حالهم إلى حيث لا ينبغي أن يخاف أحد عليهم . وفي البحر أنه سبحانه كنى بعلينهم عن الاستيلاء والاحاطة إشارة إلى أن الخوف لا ينتفى بالكلية ألا ترى انصراف النفي 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 فيما أشرنا إليه كناية غنية عن مثله وكذا عما قيل إن نفى الاستيلاء للتعريض بالكفار، والاشارة إلى أن الخوف مستول عليهم . هذا وقرأ الأعرج (هداي) بسكون الياء ، وفيه الجمع بين ساكنين وذلك من إجراء الوصل مجرى الوقف . وقرأ الجحدري وغيره (هدى) بقلب الالف ياء وإدغامها في الياء على لغة هذيل . وقرأ الزهري وغيره (فلاخوف) بالفتح ، وابن محيصن باختلاف عنه بالرفع من غير تنوين، وكأنه حذف لنية الاضافة، أو لكثرة الاستعمال، أو لملاحظة اللام في الاسم - على ما في البحر - ليحصل التعادل في كون لادخلت على المعرفة في كلاً الجملتين وهو على قراءة الجمهور مبتدأ ، و(عليهم) خبره أو أن (لا) عاملة عمل ليس كما قال ابن عطية والاول أولى .

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٣٩﴾ عطف على (فمن تبع) قسم له لأنه قال: ومن لم يتبعه، وإنما أثر عليه ما ذكر تعظيماً لحال الضلالة وإظهاراً لكمال قبحها أولان من لم يتبع شامل لمن لم تبلغه الدعوة ولم يكن من المكلفين فعدل عن ذلك لاخراجهم، 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 خوفاً وحرناً على قدر عدم المتابعة - ولو جعل قوله تعالى: (ولا خوف عليهم) حينئذ لنفى استمرار الخوف والحزن، وأريد بمتابعة الهدى الايمان به تعالى - كان داخلاً في (فمن تبع) هداى إلا أن أولياء كتاب الله تعالى لا يرضون ذلك ولا يقبلون - وأرلئك 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 لأنها علامة لانقطاع الكلام الذى بعدها والذى قبلها ، أو لأنها علامة على معناها وأحكامها ، وقيل : سميت آية لأن الآية تطلق على الجماعة أيضاً ، كما قال أبو عمرو يقال : خرج القوم بآيتهم أى بجماعتهم ، وهى جماعة من القرآن وطائفة من الحروف ، وذكر بعضهم إنها سميت بذلك لأنها تعجب بتعجب من إعجازها ، كما يقال : فلان آية من الآيات ، وفى أصلها ووزنها أقوال : فذهب سيبويه . والخليل أن أصلها آية - بفتحات - قلبت الياء الاولى ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها على خلاف القياس - كغاية وراية - إذ المطرد عند اجتماع حرفى علة لإعلال الآخر لأنه محل التغيير ، ومذهب الكسائي أن أصلها آية - كفاعلة - وكان القياس أن تدغم كدابة ، إلا أنه ترك ذلك تخفيفاً فحذفوا عينها، ومذهب الفراء أن وزنها فعلة - بسكون العين - من تأى القوم إذا اجتمعوا، وقالوا فى الجمع: آياه كأفعال، فظهرت الياء، والهمزة الاخيرة بدل ياء والالف الثانية بدل من من همزة هي فاء الكلمة، ولو كان عينها واواً لقالوا فى الجمع: آواء ، ثم إنهم قلبوا الياء الساكنة ألفاً على غير القياس لعدم تحركها وانفتاح ما قبلها. ومذهب الكوفيين أن وزنها - آية - كنبقة فأعلت وهو فى الشذوذ كالاول ، وقيل : وزنها فعلة بضم العين ، وقيل: أصلها آية فقدمت 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 الملفوظ ليتأتى التكذيب ، وأتى سبحانه بنون العظمة لترية المهابة وإدخال الروعة ، وأضاف تعالى الآيات إليها لإظهار كمال قبح التكذيب

ها ، وأشار (أولئك) إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة للشعار بتميز (أولئك) بذلك الوصف تيزاً مصححاً للإشارة الحسية مع الايدان ببعده منزلتهم فيه وهو مبتدأ خبره أصحاب وهو جمع صاحب، وجمع فاعل على أفعال شاذ (١) كما في البحر ، ومعنى الصحبة الاقتران بالشيء ، والغالب في العرف أن تطلق على الملازمة ، وهذه الجملة خبر عن الذين ، ويحتمل أن يكون اسم الإشارة بدلا 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 حالا من النار لاشتغالها على ضميرها ، والعامل معنى الاضافة أو اللام المقدرة ، 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) مبينة 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 نوعا منه ، يقال له الاحتباك ، وياحبذاه لولا الكناية المغنية عما هناك •

(يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ) خطاب لطائفة خاصة من الكفرة المعاصرين للنبي

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 ، وأمروا ونهوا وحرصوا على اتباع النبي الاممى الذى يحدونه مكتوباً عندهم - ظهر منهم ضد ذلك ، فخرجوا عن جنة الايمان الرفيعة ، وهبطوا إلى أرض الطبيعة ، وتعرضت لهم الكلمات - إلا أنهم لم يتلقوها بالقبول - فقات منهم مافات ، وأقبل عليهم بالنداء ليحركهم لسماع ما يرد من الاوامر والنواهي . (وبنى) جمع ابن شبيه بجمع التكسير لتغير مفرده ، ولذا ألحق في فعله تاء التأنيث - كقالت بنوعا - وهو مختص بالاولاد الذكور ، وإذا أضيف عم في العرف - الذكور والاناث - فيكون بمعنى الاولاد - وهو المراد هنا - وذكر السالكيوتى أنه حقيقة في الأبناء الصلبية - كما بين في الأصول - واستعماله في العام مجاز ، وهو محذوف اللام ، وفي كونها - ياء أو واو - خلاف ، فذهب إلى الاول ابن درستويه وجعله من البناء ، لأن الابن فرع الاب ومبنى عليه ، ولهذا ينسب المصنوع إلى صانعه ، فيقال للقصيد مثلاً : بنت الفكر ، وقد أطلق في شريعة من قبلنا على بعض المخلوقين - أبناء الله تعالى - بهذا المعنى ، لكن لما تصور من هذا الجهلة الأغبياء - معنى الولادة - حظر ذلك حتى صار التفوه به كفراً ، وذهب إلى الثانى الاخفش ، وأيده بأنهم قالوا : النبوة ، وبأن حذف - الواو - أكثر ، وقد حذف في - أب وأخ - وبه قال الجوهري : ولعل الاول أصح ، ولادلالة في النبوة . لأنهم قالوا أيضاً : الفتوة ، ولا خلاف في أنها من ذوات - الباء - وأمر الأكثرية سهل ، وعلى التقديرين في وزن - ابن - هل هو فعل أو فعل ؟ خلاف ؛ و (إسرائيل) اسم أعجمي ، وقد ذكروا أنه مركب من - إيل - اسم من أسمائه تعالى ، و (إسرا) وهو العبد ، أو الصفوة أو الانسان أو المهاجر - وهو لقب سيدنا يعقوب عليه السلام - وللعرب فيه تصرفات ، فقد قالوا : (إسرائيل) بهمزة بعد الألف وياء بعدها - وبه قرأ الجمهور - وإسرائيل - ياءين بعد الألف - وبه قرأ أبو جعفر وغيره - وإسرائيل - بهمزة ولام ، وهو مروى عن ورش - وإسرائيل - بهمزة مفتوحة ومكسورة بعد الراء ، ولام - وإسرائيل - بألف مائلة - بعدها لام خفيفة - وبها ولا إمالة - وهي رواية عن نافع - وقراءة الحسن وغيره (وإسرائيلين)

(١) والصحة والصحابة والصحابة - أسماء جموع - وكذا صحب على الأصح خلافاً للاخفش اه منه

(٢١٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

بنون بدل اللام ، كما في قوله : (١)

تقول أهل السوء لما جينا هذا ورب البيت (إسرائيلينا)

وأضاف سبحانه هؤلاء المخاطبين إلى هذا اللقب - تأكيداً لتحريمهم إلى طاعته - فان في (إسرائيل) ما ليس في اسمه الكريم - يعقوب - وقولك : يا ابن الصالح أطع الله تعالى ، أحث للأمور من قولك : يا ابن زيد - مثلاً - أطع ، لأن الطبايع تميل إلى اقتفاء 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 - والسيدة 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 (والظاهر) هو الأول ، والمقصود من الأمر بذلك - الشكر على النعمة والقيام بحقوقها - لا مجرد الاخطار بالجنان ، أو التفوه باللسان ، وإضافة النعمة إلى ضميره تعالى لتثريتها ، 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 - إدراك زمن أشرف الأنبياء - وجعلهم من جملة أمة الدعوة له ، ويحتاج تصحيح الخطاب حينئذ إلى اعتبار التغليب ، أو جعل نعم الآباء نعمهم ، فلا جمع بين الحقيقة والمجاز - كما وهم - ويجوز في الياء من (نعمتي) الاسكان والفتح ، والقراء السبعة متفقون على الفتح ، و(أنعمت) صلة (التي) والعائد محذوف ، والتقدير - أنعمت بها - وقرئ - ادكروا - بالبدال المهملة المشددة على وزن افتعلوا (وأوفوا بعهدي أوف بعهديكم) يقال : أوفى ووفى - مخففاً ومشدداً - بمعنى ، وقال ابن قتيبة : يقال : أوفيت بالعهود ووفيت به ، وأوفيت الكيل لا غير ، 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 الآمرة بذلك ، ووعدهم بحسن الثواب على حسناتهم والمعنى (أوفوا بعهدي) بالايمان والطاعة (أوف بعهديكم) بحسن الاثابة ، ولتوسط الأمر صرح طالب الوفاء منهم . واندفع ما قال العلامة التفتازاني 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 (٣) والتزام الطاعة أوف بما عاهدتكم من حسن الاثابة ، وتفصيل المهددين قوله تعالى : (ولقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل) إلى قوله سبحانه : (ولأدخلنكم) 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 الموضوعين ، وإن فسر بمراعاته تكون الاضافة الأولى للفاعل والثانية للمفعول

(١) كذا بخط المؤلف والمشهور قالت وكنتم رجلا فطينا هذا لعمر الله إسرائيلينا اه مصححه

(٢) ذكر الالتزام لأنه قد يعرق عن الفعل عائق ، ويعد وائياً اه منه

- وفيه تأمل ، ولا يخفى أن للوفاء 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 والأسماء - فاروى من الآثار على اختلاف أسانيدنا صحة وضعها في بيان الوفاء بالعهدين ، فبالنظر إلى المراتب المتوسطة ، وهي لعمرى 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) بالتشديد ، فان كان موافقاً للجرد 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 إمامه نفسه أو بشرط مقدر ، وهو اختيار الفارسي ونص سيديويه *

(وَأَيُّ فَارْهَبُونَ . ع) الرهبة الخوف مطلقاً ، وقيل : مع تحرز ، وبه فارق الاتقاء ، لأنه مع حزم ولهذا كان الأول للعامية ، والثاني للآئمة ، والأشبه بمواقع الاستعمال أن الاتقاء التحفظ عن الخوف ، وأن يجعل نفسه في وقاية منه ، والرهبة نفس الخوف ، وفي الأمر بها وعيد بالغ ، وليس ذلك للتهديد والتحويل كافي (اعملوا ما شئتم) كما وهم لأن هذا مطلوب وذاك غير مطلوب كما لا يخفى (وإياي) ضمير منفصل منصوب المحل المحذوف 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 طلب 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 يقتضي اتحاده به من جميع الوجوه وأن لا يفيد معنى سوى التفسير حتى لا يصبح جعلها عاطفة ، واستحسن هذا بعض المتأخرين لاشتماله على معنى بديع خلت عنه الجزائية ، وقال بعضهم كالتوسط في المسألة : لأنها 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 عليه ومعطوفاً أحدهما مظهر والآخر مضمرة تقديره إياي ارهبوا (فارهبون) وما في ذلك من تكرير الرهبة وما فيه من معنى الشرط بدلالة الفاء والمعنى إن كنتم متصفين بالرهبة فخصوني بالرهبة ، وحذف متعلق الرهبة للعموم أي ارهبوني في جميع ما أتون وتذرون ، وقيل : ارهبون في نقض العهد ؛ ولعل التخصيص به مستفاد من ذكر الأمر بالرهبة 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 أنزل بكم ما أنزلت بمن كان قبلكم من آبائكم من النقيات التي قد عرقت من المسخ وغيره - ظاهر في قسم أهل الظاهر وهو المناسب بحال هؤلاء المخاطبين - الذين يعلنون 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، وأفرد سبحانه الإيمان بعد اندراجه في (أوفوا بعهدى) بمجموع الأمر به والحث عليه المستفاد من قوله تعالى: (مصدقاً لما معكم) للإشارة إلى أنه المقصود، والعمدة للوفاء بالعهود، و(ما) موصولة، و(أنزلت) صلته والعائد محذوف أى أنزلته ومصداقاً حال إمامن الموصول أو من ضميره المحذوف. واللام في (لما) مقوية، والمراد بما أنزلت القرآن، وفي التعبير عنه بذلك تعظيم لشأنه والمراد بما معكم التوراة والتعبير عنها بذلك للايذان بعلمهم بتصديقه لها فان المعية مثنة لتكرار المراجعة إليها والوقوف على تضاعيفها المؤدى إلى العلم بكونه مصداقاً لها، ومعنى تصديقه لها أنه نازل حسبما نعت فيها: أو مطابق لها في أصل الدين والملة أو لما لم ينسخ كالقصاص والمواظب وبعض المحرمات - كالكذب، والزنا، والربا - أو لجميع ما فيها والمخالفة في بعض جزئيات الأحكام التي هي للأمراض القلبية كالادوية الطبية للأمراض البدنية المختلفة بحسب الأزمان والأشخاص ليست بمخالفة في الحقيقة بل هي موافقة لها من حيث أن كلاً منها حق في عصره متضمن للحكمة التي يدور عليها فك التشرية، وليس في التوراة ما يدل على أبدية 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 يتوهمون، فاذن المخالفة في تلك الأحكام 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 الإمام أحمد وغيره عن جابر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال حين قرأ بين يديه عمر رضي الله تعالى عنه شيئاً من التوراة: «لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي» وفي رواية الدارمي «والذي نفس محمد بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضلتم عن سواء السبيل ولو كان حياً وأدرك نبوتي لا تبعني» وتقييد المنزل بكونه - مصداقاً لما معهم - لتأكيد وجوب الامتثال فان إيمانهم بما معهم يقتضي الإيمان بما يصدقه قطعاً، 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 - مصداقاً - حالاً من الضمير المرفوع والأبعد جعل (ما) مصدرية، ومصداقاً حال من - ما - الثانية، وأبعد منه جعله حالاً من المصدر المقدر *

﴿وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ﴾ أي لا تسارعوا إلى الكفر به فان وظيفتكم أن تكونوا أول من آمن به لما أنكم تعرفون حقيقة الأمر وحقيقته. وقد كنتم من قبل تقولون إنا نكون أول من يتبعه فلا تضعوا موضع ما يتوقع فيكم، ويجب منكم ما يبعد صدورهم عنكم ويحرم عليكم من كونكم أول كافر به. و(أول) في المشهور أفعال لقولهم: هذا أول منك ولا فعل له لأن فاءه وعينه واو. وقد دل الاستقراء على انتفاء الفعل لما هو كذلك وإن وجد فنادر. وما في الشافية من أنه من وول بيان للفعل المقدر. وقيل: أصله - أوأل - من وأل وأولا إذا الجأثم خفف بابدال الهمزة واو أو أم الإدغام وهو تخفيف غير قياسي، والمناسبة الاشتقاقية أن الأول الحقيقي - أعني ذاته تعالى - ملجأ لكل، وإن قلنا وأل بمعنى تبادر فالمناسبة أن التبادر سبب الأولية، وقيل: أوأل من آل بمعنى رجع، والمناسبة الاشتقاقية على قياس ما ذكر سابقاً، وإنما لم يجمع على أوأل لاستقلالهم اجتماع الواو بينهما ألف الجمع، وقال الدردي: هو فوعل فقلبت الواو الأولى همزة، وأدغمت واو فوعل في عين الفعل، ويطلبه ظاهراً منع الصرف وهو خبر عن ضمير الجمع، ولا بد هنا عند الجمهور من تأويل المفضل عليه بجعله مفرداً للفظ جمع المعنى أي (أول) فريق مثلاً أو تأويل المفضل أي 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 أفعال 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 كآلية ونهيم عن التقدم في الكفر به مع أن مشركي العرب أقدم منهم لما أن المراد التعريض - فأول - الكافرين غيرهم أو (ولا تكونوا أول كافر) من أهل الكتاب ، والخطاب للموجودين في زمانه صلى الله تعالى عليه وسلم بل للعلماء منهم ، وقد يقال الضمير راجع إلى مامعكم والمراد من - لا تكونوا أول كافر - بما معكم - لا تكونوا أول كافر - من 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 مشاكة لقولهم : إنا نكون أول من يتبعه ، وقد يقال : إنها بمعنى السبق ، وعدم التخلف ، فافهم ﴿ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ الاشتراء مجاز عن الاستبدال لاختصاصه بالاعيان إما باستعمال المقيد في المطلق - كالمحسن في الأنف - أو تشبيه الاستبدال المذكور في كونه مرغوباً فيه بالاشتراء الحقيقي ، والكلام على الحذف - أي لا تستبدلوا بالايان بآياتي ، والاتباع لها - حظوظ الدنيا الفانية 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 كالثمن في الاستبدال والامتهان ، ففيه تقريع وتجهيل قوى حيث أنهم قلبوا القضية وجعلوا المقصود آلة والآلة مقصودة وإغراب لطيف حيث جعل المشتري ثمناً باطلاق الثمن عليه ، ثم جعل الثمن مشترياً بابقاعه بدلاً لما جعله ثمناً بادخال الباء عليه ﴿ فان قيل ﴾ : الاشتراء بمعنى الاستبدال بالايان بالآيات إنما يصح إذا كانوا مؤمنين بها ثم تركوا ذلك للحظوظ الدنيوية وهم بمعزل عن الايمان ، أجيب بأن مبنى ذلك على أن الايمان بالتوراة الذي يزعمونه إيمان بالآيات كما أن الكفر بالآيات كفر بالتوراة فيتحقق الاستبدال ، ومن الناس من جعل الآيات كناية عن الأوامر والنواهي التي وقفوا عليها في أمر النبي ﷺ من التوراة والكتب الإلهية أو ما علوه من نعتة الجليل وخلق العظيم عليه الصلاة والسلام ، وقد كانوا يأخذون كل عام شيئاً معلوماً من زروع أتباعهم وضروعهم ونقودهم فخافوا إن يبنوا ذلك لهم وتابعوه ﷺ أن يفوتهم ذلك فضلوا وأضلوا ، وقيل : كان ملوكهم يدرّون عليهم الأموال ليكتموا 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 صح أنهم قالوا : « يا رسول الله أناخذ على التعليم أجراً ؟ فقال : إن خير ما أخذتم عليه أجر آ كتاب الله تعالى » وقد تظافت أقوال العلماء على جواز ذلك وإن نقل عن بعضهم الكراهة ، ولادليل في الآية على مادعاء هذا الناهب كما لا يخفى والمسألة مبينة في الفروع .

﴿ وَإِيَّايَاتِقُونَ 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 فحيثما خاطب الكافة عالمهم ومقدم وحتمهم على ذكر النعمة التي يشتركون فيها أمرهم بالرهبة التي تورث التقوى ويقع فيها الاشتراك ،

ولذا قيل الخشية ملاك الامر كله ، وحيثما أراد بالخطاب فيما بعد العلماء منهم ، وحثهم على الايمان ومراعاة الآيات - أمرهم بالتقوى التي أولها ترك المحظورات وآخرها التبرى بما سوى غاية الغايات ، وليس وراء عبادان قريته ﴿ وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ ﴾ هذا النهي مع ما بعده معطوف على مجموع الآية التي قبله وهي قوله تعالى : (وآمنوا) الخ ، وهذا كما قالوا في قوله تعالى : (هو الأول والآخِر والظاهر والباطن) إن مجموع الوصفين الاخيرين بعد اعتبار التعاطف معطوف على مجموع الاولين كذلك ، ويجوز العطف على جملة واحدة من الجمل السابقة إلا أن المناسبة على الأول أشد والملاءمة أتم . واللبس (١) بفتح اللام الخلط ، وفعله لبس من باب ضرب ويكون بمعنى الاشتباه إما بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز : والباء إما للتعدية أو للاستعانة واللام في - الحق والباطل - للعهد أى لا تخلطوا الحق بالمنزل في التوراة بالباطل الذي اخترعتموه وكتبتموه أولاً تجعلوا ذلك ما تنسبوا مشتهراً غير واضح لا يدركه الناس بسبب الباطل وذكره ، ولعل الأول أرجح لانه أظهر وأكثر لأن جعل وجود الباطل سبباً لالتباس الحق ليس أولى من العكس لما أنه لما كان المذموم هو التباس الحق بالباطل - وإن لزمه العكس وكان هذا طارئاً على ذلك - استحق الاولوية التي نفيتم ﴿ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ ﴾ مجزوم بالعطف على (تلبسوا) فالنهي عن كل واحد من الفعلين ، وجوزوا أن يكون منصوباً على إضمار - أن - وهو عند البصريين عطف على مصدر متوهم . وروى الجرمي إن النصب بنفس الواو - وهي عندهم بمعنى مع - وتسمى واو الجمع وواو الصرف لأنها مصروف بها الفعل عن العطف ، والمراد لا يمكن منكم لبس الحق على من سمعته وكتبان الحق وإخفاؤه عن لم يسمعه ، والقصد أن ينعي عليهم سوء فعلهم الذي هو الجمع بين أمرين كل منهما مستقل بالقبح ، ووجوب الانتهاء وطريق واسع إلى الاضلال والاغواء ، وحيث كان التلبس بالنسبة إلى من سمع ، والكتبان إلى من لم يسمع اندفع السؤال بأن النهي عن الجمع بين شيئين إنما يتحقق إذا أمكن افتراقهما في الجملة وليس - لبس الحق بالباطل مع كتبان الحق كذلك - ضرورة أن لبس الحق بالباطل كتبان له ، وكرر الحق إما لان المراد بالآخر ليس عين الأول بل هو نعت النبي ﷺ خاصة ، وإما لزيادة تقييد المنهى عنه إذ في التصريح باسم الحق ما ليس في ضميره ، وقرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه - وتكتمون - وخرجت على أن الجملة في موضع الحال - أي وأنتم تكتمون ، أو كاتمين - وفي جواز اقتران الحال المصدرية بالمضارع بالواو قولان ، وليس للمانع دليل يعتمد عليه ، وهذه الحال عند بعض المحققين لازمة والتقييد لفائدة التعليل كما في - لا تضرب زيدا وهو أخوك - وعليه يكون المراد بكتبان الحق ما يلزم من لبس الحق بالباطل لإخفائه عن لا يسمع ، وجوز أن تكون معطوفة على جملة النهي على مذهب من يرى جواز ذلك - وهو سيئويه وجماعة - ولا يشترط التناسب في عطف الجمل ﴿ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ جملة حالية ومفعول (تعلمون) محذوف اقتصاراً - أي وأنتم من ذوي العلم - ولا يناسب من كان عالماً أن يتصف بالحال الذي أنتم عليه ، ولا يبعد أن يكون الحذف للاختصار - أي وأنتم تعلمون أنكم لا بسون كاتمون - أو تعامون صفته ﷺ أو البعث والجزاء ، والمقصود من تقييد النهي بالعلم زيادة تقييد حالهم لان الاقدام على هاتيك الأشياء القبيحة مع العلم بما ذكر أخش من الاقدام عليها مع الجهل - وليس من يعلم كمن لا يعلم - وجوز ابن عطية أن تكون هذه الجملة معطوفة وإن كانت ثبوتية على ما قبلها من جملة النهي ، وإن لم تكن مناسبة في الاخبار ، وهي عنده شهادة عليهم بعلم حق مخصوص في أمر النبي

(١) وأما - اللبس - بضم اللام وفعله من باب علم فمعناه بوشيدن جامه كما في التاج ويفهم ذلك من الصحاح اه منه

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 للعهد أو للجنس - صلاة المسلمين وزكاتهم لأن غيرهما ما نسخه القرآن ملتحق بالعدم، والزكاة في الاصل النماء والطهارة، ونقلت شرعا لاجراج معروف، فان نقلت من الاول فلائها تزيد بركة المال وتفيد النفس فضيلة الكرم، اولانها تكون في المال النامي وإن نقلت من الثاني فلائها تطهر المال من الخبث والنفس من البخل . واستدل بالآية حيث كانت خطابا لليهود من قال: إن الكفار مخاطبون بالفروع واحتمال 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 الامر بالصلاة لشمول وجودها ولما فيها من الاخلاص والتضرع للحضرة، وهي أفضل العبادات البدنية وقرنها بالزكاة لانها أفضل العبادات المالية، ثم من قال: لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قال: إنما جاء هذا بعد أن بين ﷺ أركان ذلك وشرائطه، ومن قال بجوازه قال بجواز أن يكون الامر لقصد أن يوطن السامع نفسه - كما يقول السيد لعبدته إنى أريد أن آمرك بشيء فلا بد أن تفعله - ﴿ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾ أي صلوا مع المصلين وعبر بالركوع عن الصلاة احترازا عن صلاة اليهود فانها لا ركوع فيها وإنما قيد ذلك بكونه مع الراكعين لان اليهود كانوا يصلون وحدانا فأمروا بالصلاة جماعة لما فيها من الفوائد ما فيها ، واستدل به بعضهم على وجودها، ومن لم يقل به حمل الامر على الندب أو المعية على الموافقة وإن لم يكرنوا معهم، وقيل: - الركوع - الخضوع والانقياد لما يلزمهم من الشرع قال الاضبط السعدى: لا تذلل الفقير عليك أن (تركع) يوما والدهر قد رفعه

ولعل الامر به حينئذ بعد الامر بالزكاة لما أنها مظنة ترفع فأمروا بالخضوع لينتهوا عن ذلك إلا أن الاصل في إطلاق الشرع المعاني 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 أصدق كلمة قالها شاعر - كلمة ليبد •

ألا كل شيء ما خلا الله باطل (ولا تكتموا الحق) بالتفاتكم إلى غيره سبحانه (وأنتم تعلمون) أنه ليس لغيره وجود حقيقى، أو لا تخلطوا صفاته تعالى الثابتة الحق بالباطل الذى هو صفات نفوسكم، ولا تكتموا بحجاب صفات النفس (وأنتم تعلمون) من علم توحيد الأفعال أن مصدر الفعل هو الصفة فكما لم تسندوا الفعل إلى غيره لا تثبتوا صفته لغيره (وأقيموا الصلاة) بمراقبة القلوب (وآتوا الزكاة) أى بالغوا في تزكية النفس عن الصفات الذميمة لتحصل لكم التحلية بعد التخلية، أو أدوا زكاة الهمم فان لها زكاة كزكاة النعم بل إن لكل شيء زكاة كما قيل: كل شيء له (زكاة) تؤدي - و- زكاة - الجمال رحمة مثلى

(واركعوا) أى اخضعوا لما يفعل بكم المحبوب، فالخضوع علامة الرضا الذى هو ميراث تجلى الصفات العلى، وحاصله ارضوا بقضائى عند مطالعة صفاتى فان لى أحبا بالسان 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 حرضهم على ذلك من ما أخذ 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 مبالغة في عدم المبالاة والغفلة فيما ينبغي أن يفعله، وقد نزلت هذه الآية - على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما - في أحبار المدينة كانوا يأمرون سراً 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 السدي: 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 ﴾ أي التوراة، والجملة حال من فاعل (أتأمرون)، والمراد التبكيت وزيادة التقييح ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ أصل هذا الكلام ونحوه عند الجمهور كان بتقديم حرف العطف على الهمزة لكن لما كان للهمزة 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 - عقاب البعير - سمي به النور الروحاني الذي به تدرك النفوس العلوم الضرورية والنظرية لأنه يحبس عن تعاطي ما يقبح ويعقل على ما يحسن، والفعل يحتمل أن يكون مطلقاً أجرى مجرى اللازم، ويحتمل أن يكون متعدياً مقدرًا لمفعول، والمعنى - أفلا عقل لكم يمنعكم عما تعلمون سوء خاتمته ووخامة عاقبته - أو (أفلا تعقلون) قبح صنيعكم شرعاً مخالفاً ما تلونه في التوراة، وعقلاً لكونه جمعاً بين المتنافيين، فإن المقصود من الأمر (بالبر) الاحسان والامثال، والزجر عن المعصية، ونسيانهم أنفسهم ينافي كل هذه الأغراض، ولا نزاع في كون قبح الجمع بين ذلك عقلاً بمعنى كونه باطلاً فعلى هذا لا حجة 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 لا حجة فيها لمن زعم أنه ليس للعاصي أن يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر لأن التوبيخ على جمع الأمرين بالنظر للثاني فقط لا منع الفاسق عن الوعظ فإن النهي عن المنكر لازم ولو لم تركه فإن ترك النهي ذنب وارتكابه ذنب آخر، وإخلاله بأحدهما لا يلزم منه الإخلال بالآخر، ثم إن هذا التوبيخ والتقريع - وإن كان خطاباً لبني إسرائيل - إلا أنه عام - من حيث المعنى - لكل واعظ يأمر ولا يأتمر، ويزجر ولا يترجر، ينادي الناس البدار البدار، ويرضى لنفسه التخلف والبوار، ويدعو الخلق إلى الحق، وينفر عنه، ويطلب العوام بالحقائق، ولا يشمر يحمها منه. وهذا هو الذي يبدأ بعذابه قبل عبدة الأوثان، ويعظم ما يلقي لو فور تقصيره يوم لا حاكم إلا الملك الديان. وعن محمد بن واسع قال: بلغني أن أناساً من أهل الجنة اطلبوا على ناس من أهل النار، فقالوا لهم: قد كنتم تأمروننا بأشياء عملناها فدخلنا الجنة، قالوا: كنا نأمركم بها، ونخالف إلى غيرها. هذا ومن الناس من جعل هذا الخطاب للؤمنين، وحمل الكتاب على القرآن، فيكون ذلك من تلوين الخطاب - كما في - (يوسف أعرض عن هذا واستغفرى) والظاهر يبعده ﴿ وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ﴾ لما أمرهم سبحانه بترك الضلال والاضلال والتزام الشرائع، وكان ذلك شاقاً عليهم - لما فيه من فوات محبوبهم وذهاب مطلوبهم - عاج مرضهم بهذا الخطاب، و(الصبر) حبس النفس على ما تكره، وقدمه على الصلاة - لأنها لا تكمل إلا به - أو لمناسبتة 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 - بقربنة ذكره مع الصلاة ، - والاستعانة بالصبر - على المعنى الأول لما يلزمه من انتظار الفرج والنجاح - توكلنا على من لا يخيب المتوكلين عليه - ولذا قيل : الصبر مفتاح الفرج ، وبه - على المعنى الثاني - لما فيه من كسر الشهوة وتصفية النفس الموجبين للانقطاع إلى الله تعالى - الموجب لاجابة الدعاء - وأما الاستعانة (بالصلاة) فلما فيها من أنواع العبادة ، بما يقرب إلى الله تعالى قرباً يقتضى الفوز بالمطلوب والعروج إلى المحبوب ، وناهيك من عبادة تكرر في اليوم والليلة خمس مرات يناجى فيها العبد علام الغيوب ، ويغسل 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 يخلو عن بعد ، وأبعد منه كون المراد بالصبر الصبر على الصلاة •

(وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ) الضمير للصلاة - كما يقتضيه الظاهر ، وتخصيصها - برد الضمير إليها - لعظم شأنها واستجماعها ضروباً من الصبر ، ومعنى - كبرها - ثقلها وصعوبتها على من يفعلها ، على حد قوله تعالى : (كبر على المشركين ما تدعوهم إليه) والاستثناء مفرغ أى (كبيرة) على كل أحد (إلا على الخاشعين) وهم المتواضعون المستكينون ، وأصل الخشوع - الاخبات ، ومنه الخشعة - بفتحات - الرمل المتطامن ، وإنما لم تثقل عليهم ، لأنهم عارفون بما يحصل لهم فيها متوقعون ما دخر من ثوابها فتهون عليهم ، ولذلك قيل : من عرف ما يطلب ، هان عليه ما يبذل ، ومن أيقن بالخلف ، جاد بالعطية ، وجوز رجوع الضمير إلى - الاستعانة - على حد (إعدوا هو أقرب للتقوى) ورجع بالشمول ، وما يقال : إن الاستعانة ليست (كبيرة) لا طائل تحته ، فإن الاستعانة (بالصلاة) أخص من فعل الصلاة لأنها أداؤها - على وجه الاستعانة بها على الحوائج - أو على سائر الطاعات لاستجراؤها ذلك ، وقيل : يجوز أن يكون من أسلوب (والله ورسوله أحق أن يرضوه) وقوله :

إن شرح الشباب والشعر الأس - 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 المأمور بها والمنهى عنها ، ومشقتها عليهم ظاهرة ، وهو أقرب بما قاله الأخفش من رجوعه إلى إجابة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، والبعيد بل الأبعد عوده إلى الكعبة المفهومة من ذكر الصلاة (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) الظن في الأصل الحسبان - واللقاء - وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه ، والمراد من ملاقاته الرب سبحانه ، إما ملاقاته ثوابه أو الرؤية عند من يجوزها ، وكل منهما مظنون متوقع لأنه وإن علم الخاشع أنه لا بد من ثواب للعمل الصالح ، وتحقق أن المؤمن يرى ربه يوم المآب - لكن من أين يعلم ما يختم به عمله - ففى وصف أولئك بالظن إشارة إلى خوفهم ، وعدم أمنهم مكر ربهم (ولا يأمن مكر الله إلا القوم الكافرون) . وفى تعقيب الخاشعين به حيث 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 يكفى 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 بجواره 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 - فكأنه عز شأنه قال : يعلمون أنهم يحشرون إليه فيجازيهم متوقعين لذلك ، وكأن النكته في استعمال الظن المبالغة في إيهام أن من ظن ذلك لا يشق عليه ما تقدم - فكيف من يقنه - والتعرض لعنوان الربوبية الاشعار بعالية الربوبية - والمالكية للحكم - وجعل خبر (أن) في الموضوعين اسماً للدلالة على تحقق اللقاء والرجوع وتقررهما عنده ، وقرأ ابن مسعود رضى الله تعالى عنه (يعلمون) وهي تؤيد هذا التفسير •

﴿ ومن باب الإشارة ﴾ (أتأمرون الناس بالبر) الذى هو الفعل الجميل الموجب لصفاء القلب وزكاه النفس (ولا تفعلون) ما ترتقون به من مقام تجلى الأفعال إلى تجلى الصفات (وأتم تتلون كتاب) فطرتكم الذى يأمرم بالدين السالك بكم سبيل التوحيد (أفلا تعقلون) فتقيدون مطلقات صفاتكم الذميمة بعقال ما أفيض عليكم من الأنوار القديمة ، واطلبوا المدد والعون بمن له القدرة الحقيقية (بالصبر) على ما يفعل بكم ، لكي تصلوا إلى مقام الرضا (والصلاة) التى هى المراقبة وحضور القلب لتلقى تجليات الرب، وإن المراقبة لشاقة - إلا على - المنكسرة قلوبهم ، اللينة أفئدتهم لقبول أنوار التجليات اللطيفة ، واستيلاء سطواتها القهرية ، فهم الذين يتيقنون أنهم بحضرة ربهم (وأهم إليه راجعون) بفناء صفاتهم ومحوها فى صفاته ، فلا يجدون فى الدار إلا شئون الملك اللطيف القهار ﴿ بِنِّى إِسْرَاءِ يَلْ أذْكُرُوا نِعْمَتِى الَّتِى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ ﴾ كرر التذكير للتأكيد والايذان بكمال غفلتهم عن القيام بحقوق النعمة ، وليربط ما بعده من الوعد الشديد به لتمام الدعوة بالترغيب والترهيب ، فكأنه قال سبحانه : إن لم تطيعونى لأجل سوابق نعمتى ، فأطيعونى للخوف من لواحق عقابى ، ولتذكير التفضيل الذى هو أجل النعم ، فانه لذلك يستحق أن يتعلق به التذكير بخصوصه مع التنبيه على أجليته بتكرير النعمة التى هو فرد من أفرادها ﴿ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ٤٧ ﴾ عطف على نعمتى من عطف الخاص على العام ، وهو مما انفردت به - الواو - كما فى البحر ، ويسمى هذا النحو من العطف - بالتجريد - كأنه جرد المعطوف من الجملة ، وأفرد بالذكر اعتناءً به ، والكلام على حذف مضاف - أى فضلت آباءكم - وهم الذين كانوا قبل التغيير ، أو باعتبار أن نعمة الآباء نعمة عليهم ، قال الزجاج : والدليل على ذلك قوله تعالى : (وإذ نجيناكم) الخ ، والمخاطبون لم يروا فرعون ولا آله ، ولكنه تعالى أذكرهم أنه لم يزل منعماً عليهم ، والمراد (العالمين) سائر الموجودين فى 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 قائل به •

﴿ ومن اللطائف ﴾ أن الله سبحانه وتعالى أشهد بنى إسرائيل فضل أنفسهم فقال : (وأنى فضلتكم) الخ ، وأشهد المسلمين فضل نفسه فقال : (قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا) فشتان من مشهوده فضل ربه ، ومن مشهوده فضل نفسه ﴿ فالأول ﴾ يقتضى الفناء ﴿ والثانى ﴾ يقتضى الإعجاب ، والحمد لله الذى فضلنا على كثير

من خاق تفضيلاً (وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا) اليوم الوقت ، وانتصابه إما على الظرف والمتقى محذوف - أي واتقوا العذاب (يوماً) - وإمامفعول به - واتقاؤه - بمعنى - اتقاء مافيه - إمامجازاً بعمل الظرف عبارة عن المظروف أو كناية عنه للزومه له ، وإلا - فالإتقاء - من نفس-اليوم- مما لا يمكن ، لأنه آت لا محالة ، ولا بد أن يراه أهل الجنة والنار جميعاً ، والممكن المقذور - اتقاء - مافيه بالعمل الصالح ، و(تجزى) من جزى بمعنى قضى ، وهو متعد بنفسه لمفعوله الأول، وبعن للثاني - وقد ينزل منزلة اللازم للمبالغة - والمعنى لا تقضى يوم القيامة (نفس عن نفس شيئاً) مما وجب عليها ، ولا تنوب عنها ، ولا تحمل مما أصابها ، أو لا تقضى عنها شيئاً من الجزاء ، فنصب (شيئاً) إمامعلى أنه - مفعول به - أو على أنه - مفعول مطلق - قائم مقام المصدر ، أي جزاء ما . وقرأ أبو السماك (ولا تجزى) من أجزاء عنه إذا أغنى ، فهو لازم ، و(شيئاً) مفعول مطلق لا غير ، والمعنى لا تقضى (نفس عن نفس شيئاً) من الاغناء - ولا تجديها نفعا - وتكثير الأسماء للتعميم في الشفيع والمشفوع ، ومافيه الشفاعة ، وفيه من التهويل والايذان بانقطاع المطامع مالا يخفى ، كما يشير إليه قوله تعالى : (يوم يفر المرء من أخيه وأمه وأبيه وصاحبته وبنيه لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه) والجملة في المشهور صفة (يوم) والرابط محذوف ، أي (لا تجزى فيه) ولم يجوز الكسائي حذف الجرور 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 :

فما أدري أغيرهم تناء - 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 - بدلا 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 أعظما 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 شَفَاعَةً وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ) الشفاعة - كما في البحر - ضم غيره إلى وسيلته - وهي من الشفع ضد الوتر - لأن الشفع ينضم إلى الطالب في تحصيل ما يطلب - فيصير شفعا بعد أن كان فرداً - و(العدل) الفدية ، قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وروى عنه أيضا - البذل - أي رجل مكان رجل ، وأصل (العدل) - بفتح العين - مايساوى الشيء - قيمة وقدرأ - وإن لم يكن من جنسه - وبكسرهما - المساوى في الجنس والجرم ، ومن العرب من يكسر - العين - من معنى الفدية ، وذكر الواحدى أن (عدل) الشيء - بالفتح والكسر - مثله ، وأنشد قول كعب بن مالك :

صبرنا لا نرى لله (عدلا) على ما نابنا متوكلينا

وقال ثعلب: العدل الكفيل والرشوة - ولم يؤثر في الآية - والضهيران المجروران - بمن - إمارا جعان إلى النفس

الثانية لأنها أقرب مذكور ولموافقته لقوله تعالى: (ولا هم ينصرون) ولأنه المتبادر من قوله: (ولا يؤخذ منها عدل) ومعنى عدم قبول الشفاعة حينئذ أنها إن جاءت بشفاعته شفيع لم تقبل منها وإما إلى الأولى لأنها المحدث عنها، والثانية فضلة ولأن المتبادر من نفي قبول الشفاعة أنها لو شفعت لم تقبل شفاعتها، وحينئذ معنى عدم أخذ العدل من الأولى أنه لو أعطى عدلاً من الثانية لم يؤخذ، وكأن في الآية على هذا نوعاً من الترتي ارتكب هنا وإن لم يرتكب في مقام آخر كأنه قيل: إن النفس الأولى لا تقدر على استخلاص صاحبها من قضاء الواجبات وتدارك التبعات لأنها 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 - وأنى لها ذلك - فلا تمكن منه، واختار الكواشي جعل الضمير الأول للنفس الأولى، والثانية للثانية على اللف والنشر لما فيه من إجراء الجملتين على المعنى الظاهر منهما، ويهون أمر التفكيك الاتضاح، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو - ولا تقبل - بالتاء، وسفيان (يقبل) بفتح الياء، ونصب (شفاعة) على البناء للفاعل، وفيه التفات من ضمير المتكلم في (نعمتي) الخ إلى ضمير الغائب وبنائه للمفعول أبلغه ﴿ وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ ٤٨ ﴾ النصر في الأصل المعونة، ومنه أرض منصورة بمدودة بالمطر، والمراد به هنا ما يكون بدفع الضرر - أي ولا هم يمنعون من عذاب الله عز وجل - والضمير راجع إما إلى مادلت 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 مذللون تحت سلطانه تعالى، وأنهم ناس كسائر الناس في هذا الأمر، وعوده إلى النفسين بناء على أن الثنية جمع ليس بشيء، وجعل النفي - منسحباً على جملة اسمية للتقوى، ورفع (هم) على الابتداء والجملة بعده خبره، وجعله مفعولاً لما لم يسم فاعله والفعل بعده مفسر فتوافق الجمل - لا أوافق على اختياره - وإن ذهب إليه بعض الاجلة - وتمسك المعتزلة بعموم الآية، على نفي الشفاعة لأهل الكبائر - وكون الخطاب للكفار والآية نازلة فيهم - لا يدفع العموم المستفاد من اللفظ، وأجيب بالتخصيص من وجهين، الأول بحسب المكان والزمان فإن 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 الأشخاص 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 بالأحاديث الصحيحة البالغة حد التواتر، وحيث فتح باب التخصيص نقول أيضاً ذلك النفي مخصص بما قبل الأذن، لقوله تعالى: (لا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن) وهو تخصيص له دليل، وتخصيصهم لا يظهر له دليل على أن الشفاعة بزيادة المنافع يكاد أن لا تكون شفاعة وإلا لكاننا شفعاء الرسول ﷺ عند الصلاة عليه مع أن الاجماع وقع منا ومنهم على أنه هو الشفيع، وأيضاً في قوله تعالى: (واستغفر لذنبك وللمؤمنين) ما يشير إلى الشفاعة التي ندعيها - 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 تَجُنُّكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ ﴾ وهو على الشائع عطف على (نعمتي) بتقدير (اذكروا)

كيلا يلزم الفصل بين المعطوفين بأجنبي وهو (اتقوا) وقد تقدم قبل ما ينفعك هنا، وقرىء - أنجيناكم، وأنجيتكم - ونسبت الأولى للذمى ، 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، وروى 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 وإلا فقد ورد على خلاف ذلك - كآل اعوج - اسم فرس، وآل المدينة، وآل نعم، وآل الصليب، وآل ك - ويستعمل غير مضاف - كم - خير آل ويجمع - كأهل - فيقال آلون: وفرعون لقب لمن ملك العمالة - ككسرى ملك الفرس، وقصر ملك الروم، وخاقان ملك الترك، وتبع ملك اليمن، والنجاشي ملك الحبشة - وقال السهيلي: هو اسم لكل من مالك القبط وهصر، وهو غير منصرف للعلية والعجمة، وقد اشتق منه باعتبار ما يلزمه فقيل: تفر عن الرجل إذا تجبر وعتا ، واسم فرعون هذا الوليد بن مصعب - قاله ابن اسحق، وأكثر المفسرين - وقيل: أبوه مصعب بن ريان حكاه ابن جرير، وقيل: قنطوس حكاة 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 البطح شهيذة - وقد نقلها مولانا مفتي الديار الرومية في تفسيره، والصحيح أنه غير فرعون يوسف عليه السلام، وكان اسمه - على المشهور - الريان بن الوليد، وقد آمن يوسف ومات في حياته وهو من أجداد فرعون المذكور على قول، ويؤيد الغيرية أن بين دخول يوسف ودخول موسى عليهما السلام أكثر من أربعائة سنة، والمراد (آل فرعون) هنا أهل مصر أو أهل بيته خاصة أو أتباعه على دينه، و(أنجيناكم) أنجينا آباءكم، وكذا نظائره فلا حجة فيها لتناسخ، وهذا في كلام العرب شائع كقول حسان:

ونحن قتلناكم بيد فاصبحت عسارم في الهالكين (تجول)

(يسومونكم) من السوم، وأصله الذهاب للطلب، ويستعمل للذهاب وحده تارة، ومنه السائمة، وللطلب أخرى، ومنه السوم في البيع، ويقال: سامه كلفه العمل الشاق، و- السوء - مصدر ساء يسوء، ويراد به السيء، ويستعمل في كل ما يقبح - كأعوذ بالله تعالى من سوء الخلق (سوء العذاب) أفظعه وأشدّه بالنسبة إلى سائرته، وهو منصوب على المفعولية (يسومونكم) با- قاط 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، والأمور الفظيعة أو يرسلونكم إليها ويصرفونكم فيها أو يبغونكم سوء العذاب المفسر بما بعده، وقد حكى أن فرعون جعل نبي إسرائيل خدماً وخولاً، وصنفهم في الأعمال - فنصف يبنون، ونصف يحرقون، ونصف يخدمون - 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 يغرزن الكتان، وينسجن ﴿يُدْبِحُونَ أَبْنَاءَكُمْ﴾ جملة حالبة أو استثنائية كأنه قيل: ما الذي ساموهم إياه، فقال:

(يذبحون) الخ ، ويجوز أن تخرج على إبدال الفعل من الفعل كما في قوله تعالى: (يلاق أثماناً يضاعف له العذاب)، وقيل: بالعطف وحذف حرفه لآية إبراهيم ، والمحققون على الفرق ، وحملوا (سوء العذاب) فيها على التكليف الشاقة غير الذبح ، وعطف للتغاير، واعتبر هناك لاهنا على رأيهم لسبق (وذكرهم بأيام الله) ، وهو يقتضى التعداد، 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 الأبناء 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 مقدرراً) وقرأ الزهري . وابن محيصن (يذبحون) مخففاً، وعبدالله (يقتلون) مشدداً ﴿وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾ عطف على (يذبحون) أى يستبقون بناتكم ويتركونهن حيات، وقيل: يفتشون في حياتهن ينظرون هل بهن حمل والحياء 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 يلفظ له بواحد من لفظه ، وهى فى الأصل البالغات دون الصغائر ، فهى على الوجه الأول مجاز باعتبار الأول للإشارة إلى أن استبقاءهم كان لأجل أن يصرن نساءاً لخدمتهم ، وعلى الثانى فيه تغليب البالغات على الصغائر ، وعلى الثالث حقيقة ، وقدم الذبح لأنه أصعب الامور وأشقها عند الناس وإن كان ذلك الاستحياء أعظم من القتل لدى الغيور .

﴿ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ٤٩ ﴾ إشارة إلى التذبيح والاستحياء، أو إلى الانجاء، وجمع الضمير للخطابين ، ويجوز أن يشار بـ (ذلكم) إلى الجملة وأصل البلاء الاختبار ، وإذا نسب إليه تعالى يراد منه ما يجرى مجراه مع العباد على المشهور ، وهو تارة يكون بالمسار ليشكروا، وتارة بالمضار ليصبروا، وتارة بهما ليرغبوا ويرهبوا - فان حملت 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 التبادر، والثانى أنه فى معرض الامتنان، والثالث لطف جمع الترغيب والترهيب؛ ومعنى (من ربكم) من جهته تعالى إما بتسليطهم عليكم أو بيعث موسى عليه السلام وتوفيقه لتخايصكم أوبها جميعاً ، و(عظيم) صفة بلاء وتكثيرهما للتفخيم ، والعظم بالنسبة للخطاب، والسامع لا بالنسبة إليه تعالى لأنه العظيم الذى لا يستعظم شيئاً ﴿ ومن باب الإشارة ﴾ والتأويل (وإذ نجيناكم) من قوى فرعون النفس الامارة المحجوبة بأنانيتها. والنظر إلى نفسها المستعلية 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 النباتية أولئك يكفونكم المتاعب الصعبة ، والاعمال الشاقة من جمع المال ، والحرص وترتيب الاقوات والملابس وغير ذلك، ويستعبدونكم بالتفكر فيها والاهتمام بها لتحصل لكم لذة هى فى الحقيقة عذاب وذلة لانها تمنعكم عن مشاهدة الانوار ، والتمتع بدار القرار (يذبحون أبناءكم) التى هى القوى الروحانية من القوى النظرية التى هى العين اليمنى للقلب، والعملية التى هى العين اليسرى له، والفهم الذى هو سمعه ، والسر الذى هو قلبه (ويستحيون) قواكم الطبيعية ليستخدموها ويمنعوها عن أفعالها اللائقة بها. وفى ذلك - الانجاء - نعمة عظيمة من ربكم المرقى لكم من مقام إلى مقام ومشهد إلى مشهد حتى تصلوا إليه وتحطوا بحالكم 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 وفصلنا بين بعضه وبعض لأجلكم ، وبسبب إنجائكم . والباء للسبية الباعثة بمنزلة اللام - إذا قلنا بتعليل أفعاله تعالى - والسبية الشبيهة بها في الترتيب على الفعل ، وكونه مقصوداً منه - إن لم نقل به - وإنما قال سبحانه : (بكم) دون لكم ، لأن العرب - على ما نقله الدامغاني - 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 الرازي 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 فانفلق 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 آلية السلوك على التجوز ، وقد يقال : إن الباء للملابسة ، والجار والمجرور ظرف مستقر واقم موقع الحال من الفاعل ، وملابسته تعالى معهم حين الفرق ملابسة عقلية ، وهو كونه ناصراً وحافظاً لهم ، وهي ما أشار إليه موسى عليه السلام بقوله تعالى : (كلا إن معي ربي سيهدين) ومن الناس من جعله حالا من (البحر) مقديماً - وليس بشيء - لأن الفرق مقدم على ملابستهم (البحر) اللهم إلا على التوسع ، واختلفوا في هذا البحر ، فقيل : القازم - وكان بين طرفيه أربعة فراسخ - وقيل : النيل ، والعرب تسمى الماء المالح ، والعذب بحراً - إذا كثر ، ومنه (مرج البحرين يأتقيان) وأصله السعة ، وقيل : الشق ، ومن الأول البحيرة البلدة ، ومن الثاني البحيرة التي شقت أذنبا ، وفي كيفية الانفلاق قولان ﴿ فالمشهور ﴾ كونه خطياً ، وفي بعض الآثار ما يقتضى كونه قوسياً ، إذ فيه أن الخروج من الجانب الذي دخلوا منه ، واحتمال الرجوع في طريق الدخول يكاد يكون باطلاً لأن الأعداء في أثرهم ، وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق ما يتعلق بهذا المبحث •

﴿ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ ﴾ في الكلام حذف يدل عليه المعنى والتقدير (وإذ فرقنا بكم البحر) وتبعكم فرعون وجنوده في تقحمة (فأنجيناكم) أي من الفرق ، أو من إدراك فرعون وآله لكم ، أو مما تكرر هون ، وكنى سبحانه بأل فرعون عن فرعون وآله كما يقال : بني هاشم ، وقوله تعالى : (ولقد كرمنابني آدم) يعني هذا الجنس الشامل لآدم ، أو اقتصر على ذكر الآل لأنهم إذا عذبوا بالاغراق كان مبدأ العناد ورأس الضلال أولى بذلك ، وقد ذكر تعالى غرق فرعون في آيات أخر من كتابه كقوله سبحانه (فأغرقناه ومن معه جميعاً فأخذناه وجنوده فنبذناه في اليم) وحل الآل - على الشخص حيث إنه ثبت لغة كما في الصحاح - ر كيك غير مناسب للمقام ، وإنما المناسب له التعميم ، وناسب نجاتهم - بالقائهم في البحر وخروجهم منه سالمين - نجاة نبيهم موسى على نينا وعليه أفضل الصلاة والسلام من الذبح بالقائه وهو طفل في البحر وخروجه منه سالماً ، ولكل أمة نصيب من نبيها وناسب هلاك فرعون وقومه بالفرق - هلاك بني اسرائيل على أيديهم بالذبح لان الذبح فيه تعجيل الموت بأنهار الدم ، والفرق فيه فيه إبطاء الموت ولا دم خارج وكان ما به الحياة وهو الماء كما يشير إليه قوله تعالى : (وجعلنا من الماء كل

شيء حتى) سببا لاعدائهم من الوجود، وفيه إشارة إلى تقنيطهم وانعكاس آمالهم كما قيل :
إلى الماء يسعى من يغص بلقمة (إلى أين) يسعى من يغص بماء

ولما كان الغرق من أعسر الموتات 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 وتغييبه 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، والاعراق يوم عاشوراء - والكلام فيه، مشهور ﴿ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴾ . جملة حالية وفيها تجوز أي وأباؤكم ينظرون، والمفعول محذوف أي جميع ما مر فان أريد الاحكام فالنظر بمعنى العلم - وعليه ابن عباس رضی الله تعالى عنه - وإن نفس الأفعال من الغرق ، والانجاء . والاعراق 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 ، وإطباق البحر عليهم فالحال متعلق بالقريب ، وهو (أغرقنا) وفائدته تميم النعمة فان هلاك العدو نعمة ؛ ومشاهدته نعمة أخرى ، وفي قصص الكسائي أن بني إسرائيل حين عبروا البحر وقفوا ينظرون إلى البحر وجنود فرعون، ويتأملون كيف يفعلون، أو انفلاق البحر فيكون الحال متعلقا بالأصل في الذكر، وهو (فرقنا) وفائدته إحضار النعمة ليتعجبوا من عظم شأنها، ويتعرفوا إعجازها، أو ذلك الآل الغريق فالحال من مفعول (أغرقنا) متعلق به والفائدة تحقيق الاعراق وتثبيته ، 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 : لا نرضى حتى نراهم فأوحى الله تعالى أن قل بعصاك هكذا فقال بها على الحيطان فصار بها كوى فتراوا وسمعوا كلام بعضهم بعضا فالحال متعلق به (فرقنا) وفائدته تميم النعمة فان كونهم مستأنسين يرى بعضهم - حال بعض آخر - نعمة أخرى، وبعض الناس يجعل الفعل على هذا الوجه منزلا لللازم وليس بالبعيد، نعم البعيد جعل النظر هنا مجازاً عن القرب أي وأنتم بالقرب منهم أي بحال لو نظرتم اليهم لرأيتموهم كقولهم - أنت مني بم رأي ومسمع - أي قريب مني بحيث أراك وأسمعك، وكذا جعله بمعنى الاعتبار أي وأنتم تعتبرون بمصرعهم وتعظون بمواقع النعمة التي أرسلت عليهم . هذا وقد حكوا في كيفية خروج بني إسرائيل وتعتهم وهم في البحر، وفي كيفية خروج فرعون بجنوده، وفي مقدار الطائفتين حكايات مطولة جداً لم يدل القرآن ولا الحديث الصحيح عليها والله تعالى أعلم بشأنها (والإشارة) في الآية أن البحر هو الدنيا وماء شهواتها ولذاتها، وموسى هو القلب، وقومه صفات القلب، وفرعون هو النفس الامارة، وقومه صفات النفس، وهم أعداء موسى، وقومه يطلبونهم ليقتلهم، 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 يداً يضاء في هذا الشأن - لغرقوا كما غرق 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 بالنقى وينشبع ماء الشهوات يمينا وشمالا، ويرسل الله تعالى ريح العناية، وشمس الهداية على قعر ذلك البحر فيصير يابسا من ماء الشهوات فيخرج موسى وقومه بعناية التوجه

إلى ساحل النجاة (وإن إلى ربك المنتهى) ويقال لفرعون وقومه إذا غرقوا وأدخلوا ناراً: (ألا بعداً للقوم الظالمين) ﴿ وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ﴾ لما جاوز بنو إسرائيل البحر سألو موسى عليه السلام أن يأتيهم بكتاب من عند الله فوعده سبحانه أن يعطيه التوراة وقبل موسى ذلك، وضرب له ميقاتاً ذا القعدة وعشر ذى الحجة أو ذا الحجة وعشر المحرم فالمفاعلة 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 وعدنا، وبه قرأ أبو عمرو، أو يقدر الملاقاة، أو يقال بالتفكيك إلى فعلين فيقدر الوحي في أحدهما، والمجىء في الآخر ولا محذور في شيء كما حققه الدامغانى، وقول أبي عبيدة: المواعدة لا تكون إلا من البشر غير مسلم، وقول أنى حاتم: أكثر ما تكون من المخلوقين المتكافئين على تقدير تسليمه لا يضرنا، و(أربعين) مفعول به محذوف المضاف بأدنى ملابسة 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 -لواعدنا- أى واعدنا موسى أمراً كائناً في 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 توسعاً، وفيه مبالغة يجعل ميقات الوعد موعوداً وجعل الأربعين ظرفاً لواعدنا على حد جاء زيد يوم الخميس - ليس بشيء كما لا يخفى، و(موسى) اسم أعجمى لا ينصرف للعلمية والعجمة، ويقال: هو مركب من (مو) وهو الماء (وشى) وهو الشجر وغير إلى (سى) بالمهمله وكان من سماه به أراد ماء البحر والتابوت الذى قذف فيه - وخاض بمضهم في وزنه - فعن سيبويه إن وزنه مفعل (١) وقيل: إنه فعلى وهو مشتق من ماس يمس فأبدلت الياء واواً لضم ما قبلها كما قالوا طوبى، وهى من ذوات الياء لأنها من طاب يطيب، ويبعد أن الاجماع على صرفه نكرة ولو كان فعلى لم ينصرف لأن ألف التانيث وحدها تمنع الصرف فى المعرفة والنكرة على أن زيادة الميم أولاً أكثر من زيادة الألف آخرأ، وعبر سبحانه وتعالى عن ذلك الوقت بالليالى دون الايام لأن افتتاح الميقات كان من الليل، والليالى غرر شهور العرب لأنها وضعت على سير القمر، واللال إنما يهل بالليل، أو لأن الظلمة 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 الليالى فهم من قوة الكلام أنه واصل أربعين ليلة بأيامها، والقول بأن ذكر الليلة - كان الاشعار بأن وعد موسى عليه السلام كان بقيام الليل - ليس بشيء، لأن المروى أن المأمور به كان الصيام لا القيام، وقد يقال من طريق الاشارة: إن ذكر الليلة للرمز إلى أن هذه المواعدة كانت بعد تمام السير إلى الله تعالى ومجاوزه بحر العوائق والعلائق، وهناك يكون السير فى الله تعالى الذى لا تدرك حقيقته، ولا تعلم هويته، ولا يرى فى بيدها جبروته إلا الدهشة والحيرة، وهذا السير متفاوت باعتبار الاشخاص والازمان ولى مع الله تعالى وقت يشير إلى ذلك ﴿ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعَجَلِ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ٥١ ﴾ الاتخاذ مجىء بمعنى ابتداء صنعة فيتعدى لواحد نحو - اتخذت سيفاً - أى صنعته . وبمعنى اتخذ ووصف فيجرى مجرى الجعل ويتعدى

(١) موسى: الحديدية المعلومة مذكر لا غير عند الأمدى. وقال الفراء: هى فعلى ويؤنث، وفى البحر إنه مؤنث عربى، مشتق من أسوت الشيء أصلحه ووزنه مفعل وأصله همز، وقيل: اشتقاقه من أوسيت حلقت ولا أصل للوار فى الهمز اه منه

لاثنين نحو- اتخذت زيدا صديقا- والامران احتملان في الآية، والمفعول الثاني على الاحتمال الثاني محذوف لشناعته
 أى (اتخذتم العجل) الذى صنعه السامرى إلهاء، والذم فيه ظاهر لانهم كلهم عبدوه إلا هرون مع اثني عشر ألقاء، أو إلا
 هرون والسبعين الذين كانوا مع موسى عليه السلام، وعلى الاحتمال الاول لاحاجة إلى المفعول الثاني ويؤيده عدم
 التصريح به فى 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 عجلا ظاهر فى أنه صار لحما ودما فيكون عجلا حقيقة ويكون
 نسبة الخوار إليه فيما يأتى حقيقة أيضا وهو الذى ذهب إليه الحسن، وقيل: أراد سبحانه بالعجل ما يشبهه فى
 الصورة والشكل. ونسبة الخوار إليه مجاز وهو الذى ذهب إليه الجمهور، وسيأتى إن شاء الله تعالى الكلام على ذلك
 ومن الغريب إن هذا إنما سمي عجلا لانهم عجلوا به قبل قدوم موسى فاتخذوه إلهاء، أو لقصر مدته
 حيث أن موسى عليه السلام بعد الرجوع من الميقات حرقه ونسفه فى اليم نسفاً، والضمير فى بعده راجع إلى
 موسى، أى (بعد) ما رأيت منه من التوحيد والتزيه والحمل عليه والكف عما ينافيه، وذكر الظرف للايدان
 بمزيد شناعة فعلهم، ولا يقتضى أن يكون (موسى) متخذاً إلهاء - كما وهم - لأن مفهوم الكلام أن يكون الاتخاذ
 - بعد - موسى ومن أين يفهم اتخاذ موسى سبياً فى هذا المقام؟ ويجوز أن يكون فى الكلام حذف، وأقرب
 ما يحذف مصدر يدل عليه (واعدنا) أى من بعد مواعده، وقيل: المحذوف الذهاب المدلول عليه - بالمواعدة -
 لأنها تقتضيه. والجملة الاسمية فى موضع الحال، ومتعلق (الظلم) الاشرار، ووضع العبادة فى غير موضعها،
 وقيل: الكف عن الاعتراض على ما فعل السامرى وعدم الانكار عليه - وفائدة التقييد بالحال - الاشعار بكون
 الاتخاذ - ظلماً - بزعمهم أيضاً لو راجعوا عقولهم بأدنى تأمل، وقيل: الجملة غير حال بل مجرد إخبار أن سجيتهم الظلم
 وإنما راج فعل السامرى عندهم لغاية حقهم وتسائط الشيطان عليهم - كما يدل على ذلك سائر أفعالهم - واتخاذ
 السامرى لهم (العجل) دون سائر الحيوانات، قيل: لانهم مروا على قوم يعكفون على أصنام لهم على صور البقر
 فقالوا (اجعل لنا إلهاء كما لهم آلهة) فهجس فى نفس السامرى أن فتنهم من هذه الجهة، فاتخذ لهم ذلك. وقيل:
 إنه كان هو من قوم يعبدون البقر - وكان منافقاً - فاتخذ عجلا من جنس ما يعبدونه •

(ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٢) (ثم) لتفاوت ما بين فعلهم القبيح، ولطفه تعالى
 فى 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،
 وإيثارها لكمال العناية بتميزه - كأنه يجعل ظلهم مشاهداً لهم - وصيغة البعيد مع قربه 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 فى أن الله تعالى قد يطلب
 من العباد ما لا يقع (والشكر) عند الجنيد هو العجز عن الشكر، وعند الشبلى - التواضع تحت رؤية المنه - وقال
 ذو النون: (الشكر) لمن فوقك بالطاعة، ولنظيرك بالمكافآت، ولمن دونك بالاحسان •

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

وفي الفرقان أقوال (الأول) إنه هو التوراة أيضا ، والعطف من قبيل عطف الصفات للإشارة إلى استقلال كل منها ، فان التوراة لها صفتان يقالان بالتشديد ، كونها كتابا جامعاً لما لم يجمعه منزل سوى القرآن ، و كونها (فرقانا) أي حجة تفرق بين الحق والباطل - قاله الزجاج - ويؤيد هذا قوله تعالى : (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياءً وذكراً) (الثاني) أنه الشرع الفارق بين الحلال والحرام ، فالعطف مثله في (تنزل الملائكة والروح) قاله ابن بحر (الثالث) أنه المعجزات الفارقة بين الحق والباطل - من العصا واليد وغيرهما - قاله مجاهد (الرابع) إنه النصر الذي فرق بين العدو والولي، وكان آية لموسى عليه السلام ، ومنه قيل ليوم بدر : يوم الفرقان ، قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وقيل : إنه القرآن ، ومعنى إتيانه لموسى عليه السلام نزول ذكره له حتى آمن به ، حكاه ابن الأنباري - وهو بعيد - وأبعد منه ، ما حكى عن الفراء وقطرب - أنه القرآن - والكلام على حذف مفعول - أي ومحمداً الفرقان - وناسب ذكر الاهداء إثر ذكر إتيان (موسى الكتاب والفرقان) لأنها يترتب عليهما ذلك (لمن ألقى السمع وهو شهيد) .

(وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلِ) نعمة أخروية في حق المقتولين من بني إسرائيل حيث نالوا درجة الشهداء ، كما أن العفو نعمة دنيوية في حق الباقين ، وإنما فصل بينهما بقوله : (وإذ آتينا) الخ ؛ لأن المقصود تعداد النعم - فلو اتصلا لصارا نعمة واحدة - وقيل : هذه الآية وما بعدها منقطة عما تقدم من التذكير بالنعم - وليس بشيء - واللام في (لقومه) للتبليغ ، وفائدة ذكره التنبيه على أن خطاب (موسى لقومه) كان مشافهة لا بتوسط من يتلقى منه - كالخطابات المذكورة سابقا لبني إسرائيل - والقوم اسم جمع لا واحده من لفظه ، وإنما واحده امرئ - وقياسه أن لا يجمع - وشذجه على - أقاويم - والمشهور اختصاصه بالرجال لقوله تعالى : (لا يسخر قوم من قوم) مع قوله : (ولا نساء من نساء) وقال زهير :

فأدرى وسوف أخال أدرى أ (قوم) آل حصن أم (نساء)

وقيل : لا اختصاص لهم ، بل يطلق على النساء أيضا لقوله تعالى : (إنا أرسلنا نوحا إلى قومه) والأول أصوب ، واندرج النساء على سبيل الاستتباع ، والتغليب والمجاز خير من الاشتراك ، وسمى الرجال (قوما) لأنهم يقومون بما لا يقوم به النساء ، وفي إقبال (موسى) عليهم بالنداء ، ونداؤه لهم (يا قوم) إيذان بالتحنن عليهم وأنه منهم وهم منه ، وهزلهم لقبولهم الأمر بالتوبة بعد تفرعهم بأنهم (ظلموا أنفسهم) والباء في (باتخاذكم) سببية وفي - الاتخاذ - هنا الاحتمال لأن السابقان هناك (فُتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ) الغاء للسببية - لأن الظلم سبب للتوبة - وقد عطف ما بعدها على (إنكم ظلمتم) والتوافق في الخبرية والانشائية إنما يشترط في العطف - بالواو - وتشعر عبارات بعض الناس أنها للسببية دون العطف ، والتحقيق أنها لها معا ، و(البارئ) هو الذي خاق الخلق برياً من التفاوت - وعدم تناسب الأعضاء وتلائم الأجزاء بأن تكون إحدى اليدين في غاية الصغر والرقه ، والأخرى بخلافه ، وتميزاً بهضه عن بعض بالخواص والأشكال والحسن والقبح - فهو أخص من الخالق - وأصل التركيب لخلوص الشيء وانفصاله عن غيره إما على سبيل التفصي - كبره المريض - أو الانشاء - كبرأ الله تعالى آدم - أي خلقه ابتداءً متميزاً عن لوث الطين ، وفي ذكره في هذا المقام تفرع بما كان منهم من ترك عبادة العالم الحكيم الذي برأهم بلطف حكته حتى عرضوا أنفسهم لسخط الله تعالى ونزول أمره بأن يفك ماركبه من خلقهم ،

وينثر ما نظم من صورهم وأشكالهم حين لم يشكروا النعمة في ذلك وغمطوها بعبادة من لا يقدر على شيء منها - وهو مثل في الغباوة والبلادة - وقرأ أبو عمرو (بارئكم) بالاختلاس ، وروى عنه - السكون - أيضا وهو من إجراء المتصل من كلمتين مجرى المنفصل من كلمة ، وللناس في تخريجه وجوه لا تخلو عن شذوذه .

(فَأَقْتُلُوا 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 : (فتوبوا) اعزوهوا على التوبة - ليصح العطف - وإن كانت هي الذم و(القتل) من ممتهاها - كالخروج 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 تجعل الواو له - وقد قيل به في قوله تعالى : (فانتقمنا منهم فأغرقناهم في اليم) وظاهر الأمر أنهم مأمورون بأن يباشروا كل قتل نفسه ، وفي بعض الآثار أنهم أمروا أن يقتل بعضهم بعضاً ، فمعنى (اقتلوا أنفسكم) حينئذ ، ليقتل بعضهم بعضاً ، كما في قوله تعالى : (ولا تقتلوا أنفسكم) (ولا تلذوا 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 تطيل بذكرها ، وجملة القتلى سبعون ألفاً ، وبتمامها زالت التوبة وسقطت الشفار من أيديهم ، وأنكر القاضي عبد الجبار أن يكون الله تعالى أمر بني إسرائيل - بقتل أنفسهم - وقال : لا يجوز ذلك عقلاً - إذ الأمر لمصلحة المكلف - وليس بعد القتل حال تكليف ليكون فيه مصلحة ، ولم يدر هذا القاضي بأن لنفوسنا خالقاً - بأمره نستبقها ، وبأمره نقتلها - وأن لها بعد هذه الحياة التي هي لعب وهو ، حياة سرمدية وبهجة أبدية . وأن الدار الآخرة هي الحيوان ، وأن قتلها بأمره يوصلها إلى حياة خير منها ، ومن علم أن الإنسان في هذه الدنيا - كجاهد أقيم في ثغر يحرسه ، ووال في بلد يسوسه - وأنه مهما استرد فلا فرق بين أن يأمره الملك بخروجه بنفسه ، أو يأمر غيره باخراجه - وهذا واضح لمن تصور حال الدنيا والآخرة ، وعرف قدر الحياتين والميتتين فيهما ، ومن الناس من جوز ذلك - إلا أنه استبعد وقوعه - فقال : معنى (اقتلوا أنفسكم) ذلوا ، ومن ذلك قوله :

إن التي عاطيتني فرددتها (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 ، وأقبلوا 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 حذفته همزته ، ونطقوا بها في الشعر . قال الراجز : بلال خير الناس وابن الآخيره وقد تأتي - ولا تفضيل - والمعنى أن (ذلكم خير لكم) من العصيان والاصرار على الذنب - أو خير من ثمرة العصيان ، وهو الهلاك الدائم ، والكلام - على حد العسل - أحلى من الخل أو خير من الخيور ثائن لكم .

والعندية هنا مجاز، وكرر الباري بلفظ الظاهر اعتناء بالحث على التسليم له في كل حال، وتلقى ما يرد من قبله بالقبول والامثال فانه كما رأى الانشاء راجحا فأنشأ رأى الاعداء راجحا، فأمر به وهو العليم الحكيم .

(فَتَابَ عَلَيْكُمْ) جواب شرط محذوف بتقدير - قد - إن كان من كلام موسى عليه السلام لهم ، تقديره إن فعلتم ما أمرتم به فقد (تاب عليكم) ومعطوف على محذوف - إن كان خطابا من الله تعالى لهم ، كأنه قال : ففعلتم ما أمرتم (فتاب عليكم بارتككم) وفيه التفات لتقدم التعبير عنهم في كلام موسى عليه السلام بلفظ القوم وهو من قبيل الغيبة ، أو من التكلم إلى الغيبة في (فتاب) 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 الممثلين ذلك . وقال ابن عطية : جعل الله تعالى - القتل - لمن - قتل - شهادة و (تاب) عن

الباقين و(عفا) عنهم ، فعنى (عليكم) عنده ، على باقيكم ﴿ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ۝ ﴾ تذييل لقوله تعالى : (فتوبوا) فان - التوبة بالقتل - لما كانت شاقة على النفس هو أنها سبحانه بأنه هو الذي يوفق إليها ويسهلها ويبالغ في الانعام على من أتى بها ، أو تذييل لقوله تعالى : (فتاب عليكم) 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 راجعا إلى الباري سبحانه فالضمير المرفوع إما فصل أو مبتدأ ، هذا وحظ العارف من هذه القصة أن يعرف أن هواه بمنزلة عجل بنى إسرائيل - فلا يتخذها إلها - أفرايت من اتخذ إلهه هواه ، وأن الله سبحانه قد خلق نفسه في أصل الفطرة مستعدة لقبول فيض الله تعالى والدين القويم ، وتهيئة لسلوك المنهج المستقيم ، والترقى إلى جناب القدس وحضرة الأنس ، وهذا هو الكتاب الذي أوتيه موسى القلب، والفرقان الذي يهتدى بنوره في ليالي السلوك إلى حضرة الرب ، ففتى أخذت النفس إلى الأرض واتبعت هواها ، وآثرت شهواتها على مولاها ، أمرت بقتلها بكسر شهواتها وقلع مشتبهاتها ليصح لها البقاء بعد الفناء ، والصحو بعد المحو ، وليست التوبة الحقيقية سوى نحو البشرية باثبات الألوهية ، وهذا هو الجهاد الأكبر والموت الأحمر .

ليس من مات فاستراح بميت 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 ، وقطعها عن الملاذ ، فكيف الوصول إلى شيء من منازل الصديقين ومعارض المقربين - هيات هيات - ذلك بمعزل عنا ، ومناط الثريا منا

تعالوا نغم ماأتما للهموم فان الحزين يواسي الحزينا

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

والمقربة محذوف ، وهو أن الله تعالى أعطاه التوراة ، أو أن الله تعالى كلبه فأمره ونهاه ، وقد كان هؤلاء مؤمنين - من قبل - بموسى عليه السلام ، إلا أنهم نفوا هذا الايمان المعين والاقرار الخاص . وقيل : أرادوا نفي الكمال أى لا يكمل 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 نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً) (حتى) هنا حرف غاية ، و(الجهرة) في الأصل مصدر جهرت بالقراءة - إذا رفعت صوتك بها - واستعيرت للمعاينة بجامع 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) وانتصابها - على أنها مصدر - مؤكد مزيل 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 الثانى من صفات الرائيين ، وثم قول ثالث ، وهو أن تكون راجعة لمعنى القول أو القائلين - فيكون المعنى - (وإذا قلتم) كذا قولاً (جهرة) أو جاهرين بذلك القول غير مكترئين ولا مبالين ، وهو المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وأبي عبيدة ، وقرأ سهل بن شعيب وغيره (جهرة) بفتح الهاء ، وهى إمام مصدر - كالغلبة - ومعناها معنى (المسكنة) وإعرابها إعرابها ، أو جمع - جاهر - كفاسق وفسقة ، وانتصابها على الحال .

(فَأَخَذَتْكُمْ الصَّاعِقَةُ) أى استولت عليكم وأحاطت بكم ، وأصل - الأخذ - القبض باليد ، و(الصاعقة) هنا نار من السماء أحرقتهم ، أو جند سماوى سمعوا حسهم فأتوا ، أو صيحة سماوية خررها لها صعقن ميتين يوماً وليلة ، واختلف في (موسى) هل أصابه ما أصابهم؟ والصحيح - لا - وأنه صعق ولم يمت لظاهر ثم أفاق في حقه ، و(ثم بعثناهم) الخ في حقهم ، وقرأ عمر . وعلى رضى الله تعالى عنهما (الصعقة) (وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ٥٥) جملة حالية ومتعلق النظر ما حل بهم من الصاعقة أو أثرها الباقى فى أجسامهم بعد البعث ، أو إحياء كل منهم - كما وقع فى قصة العزيز ، قالوا : أحياء بعد عضو بعد عضو : والمعنى (وأنتم) تعلون أنها تأخذكم ، أو (وأنتم) يقابل بعضكم بعضاً ، قال فى البحر : ولو ذهب ذاهب إلى أن المعنى (وأنتم تنظرون) إجابة السؤال فى حصول الرؤية لكم كان وجهها من قولهم : نظرت الرجل - أى انتظرتة - كما قال :

فانكبا إن (تنظرانى) ساعة من الدهر تنفنى لدى أم جندب

لكن هذا الوجه غير منقول فلا أجسر على القول به. وإن كان اللفظ يحتمله (ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ) بسبب الصاعقة ، وكان ذلك بدعاء موسى عليه السلام ومناشدته ربه بعد أن أفاق ، ففى بعض الآثار أنهم لما ماتوا لم يزل موسى يناشد ربه فى إحيائهم ويقول : يارب إن بنى إسرائيل يقولون قتلت خيارنا حتى أحيائهم الله تعالى جميعاً رجلاً بعد رجل ينظر بعضهم إلى بعض كيف يحيون ، والموت هنا ظاهر فى مفارقة الروح الجسد ، وقيد البعث به لأنه قد يكون عن نوم كما هو فى شأن أصحاب الكهف ، وقد يكون بمعنى إرسال الشخص - وهو فى القرآن كثير - ومن الناس من قال : كان هذا الموت غشياناً وهموداً لاموتاً حقيقة كما فى قوله تعالى : (ويأتية الموت من كل مكان وما هو بميت) ومنهم من حمل الموت على الجهل مجازاً كما فى قوله تعالى : (أو من كان ميتاً فأحييناه) . وقد شاع ذلك نثراً ونظماً ، ومنه قوله :

أخو (العلم حي) 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 رأيتم بأس الله تعالى في رميكم بالصاعقة وإذا قتلتم الموت وتكليف من أعيد بعد الموت بما ذهب إليه جماعة لئلا يخلو بالغ عاقل من تعبد في هذه الدار بعد بعثته المرسلين، ومن جعل البعث بعد الموت مجازاً عن التعليم بعد الجهل جعل متعلق الشكر ذلك، وفي بعض الآثار أنه لما أحياهم الله تعالى سألوا أن يعيهم أنبياء ففعل، فمتعلق الشكر حينئذ على ما قيل: هذا البعث وهو بعيد، وأبعد منه جعل متعلقه إنزال 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 الباري سبحانه وتعالى لأنها لو كانت ممكنة لما أخذتهم الصاعقة بطلبها، والجواب أن أخذ الصاعقة لهم ليس لمجرد الطلب ولكن لما انضم إليه من التعتت 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 به جه لا غبار عليه ﴿وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ﴾ عطف على بعثناكم، وقيل: على قلم، والأول أظهر للقرب والاشتراك في المسند إليه مع التناسب في المسندين في كون كل منهما نعمة بخلاف (قامم) فإنه تمهيد لها، وإفادته تأخير التظليل والانزال عن واقعة طلبهم الرؤية، وعلى التقديرين لا بد لترك كلمة (إذ) ههنا من نكتة، ولعلها الاكتفاء بالدلالة العقلية على كون كل منهما نعمة مستقلة مع التحرز عن تكرارها في (ظللنا، وأنزلنا)، و (الغمام) اسم جنس كحمامة وحمام، وهو السحاب، وقيل: ما يبيض منه، وقال مجاهد: هو أبرد من السحاب وأرق، وسمى غماماً لأنه يغم وجه السماء ويستره. ومنه الغم والغمم، وهل كان غماماً حقيقة أو شيئاً يشبهه وسمى به؟ قولان، والمشهور الأول وهو مفعول (ظللنا) على إسقاط حرف الجر كما تقول: ظللت على فلان بالرداء أو بلا إسقاط، والمعنى جعلنا الغمام عليكم ظلة، والظاهر أن الخطاب لجميعهم. فقد روى أنهم لما أمروا بقتال الجبارين وامتنعوا وقالوا (اذهب أنت وربك فقاتلا) ابتلام الله تعالى بالتب بين الشام ومصر أربعين سنة وشكوا حر الشمس فلفظ الله تعالى بهم باظلال الغمام - وإنزال المن والسلوى - وقيل: لما خرجوا من البحر وقعوا بأرض يضاء عفراء ليس فيها ماء ولا ظل فشكوا الحرف فوقوا به، وقيل: الذين ظللوا بالغمام بعض بنى إسرائيل وكان الله تعالى قد أجرى العادة فيهم أن من عبد ثلاثين سنة لا يحدث فيها ذنباً أظلمته الغمامة وكان فيهم جماعة يسمون أصحاب غمامم فامتن الله تعالى عليهم لكونهم فيهم من له هذه الكرامة الظاهرة والنعمة الباهرة ﴿وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى﴾ المن اسم جنس لا واحد له من لفظه والمشهور أنه الترنجيب وهو شيء يشبه الصمغ حلو مع شيء من الحموضة كان ينزل عليهم كالطل من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس في كل يوم إلا 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 وجاءهم عفواً بلا تعب، وإليه ذهب الزجاج ويؤيده قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « السكاة من المن الذي من الله تعالى به على بنى إسرائيل » و(السلوى) اسم جنس أيضاً واحداً سلواة كما قاله الخليل. وليست الالف فيها للتأنيث والالما أثنت بالهاء في قوله : كما انتفض السلوات من بلل القطر وقال : السكاة (السلوى) واحدة وجمعها سلاوى، وعند الاخفش الجمع والواحد بلفظ واحد، وقيل : جمع لا واحد له من لفظه وهو طائر يشبه السمانى أو هو السمانى بعينها وكانت تأتيهم من جهة السماء بكرة وعشيا أو متى أحبوا فيختارون منها السمين ويتركون منها الهزيل، وقيل : إن ريح الجنوب تسوقها اليهم فيختارون 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 لأنتم ألد من (السلوى) إذا ما نشورها

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 ﴿ كَلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ﴾ أمر (١) إباحة على إرادة القول أى وقتنا أو قائلين، والطيبات - المستلذات وذكرها للجنة عليهم أو الحلاوات فهو للنهي عن الادخار، و(من) للتبويض، وأبعد من جعلها للجنس أو للبدل، ومثله من زعم أن هذا على حذف مضاف أى من عوض طيبات قائل إن الله سبحانه عوضهم عن جميع ما كلفهم المستلذة من قبل - بالمن والسلوى - فكانا بدلا من الطيبات، و(ما) موصولة والعائد محذوف - أى رزقناكم - أو مصدرية والمصدر بمعنى المفعول، واستنبط بعضهم من الآية أنه لا يكفى وضع المالك الطعام بين يدي الانسان فى إباحة الاكل بل لا يجوز التصرف فيه إلا باذن المالك (٢) وهو أحد أقوال فى المسألة ﴿ وَمَا ظَلَمُونَا ﴾ عطف على محذوف أى فعصوا ولم يقابلوا النعم بالشكر أو فظلموا بأن كفروا هذه النعم (وما ظلمونا) بذلك، ويجوز - كما فى البحر - أن لا يقدر محذوف لانه قد صدر منهم ارتكاب قبائح من اتخاذ العجل إلهاً، وسؤال رويته تعالى ظلماً وغير ذلك فجاء قوله تعالى : (وما ظلمونا) بجملة منفية تدل على أن ما وقع منهم من تلك القبائح لم يصل اليها نقص ولا ضرر، وفى هذا دليل على أنه ليس من شرط نفي الشيء عن الشيء إمكان وقوعه لان ظلم الانسان لله تعالى لا يمكن وقوعه البتة ﴿ وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ بالكفران أو بما فعلوا إذ لا يتخطاهم ضرره، وتقديم المفعول للدلالة على القصر الذى يقتضيه النفي السابق، وفيه ضرب تهكم بهم، والجمع بين صيغتي الماضى، والمستقبل للدلالة على تماديهم فى الظلم واستمرارهم عليه، وفى ذكر (أنفسهم) بجمع القلة تحقير لهم وتقابل، والنفس العاصية أقل من كل قليل ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ ﴾ منصوبة على الظرفية عند سيويه، والمفعولية عند الاخفش، والظاهر أن الأمر بالدخول على لسان موسى عليه السلام كالأوامر السابقة واللاحقة - والقريه - بفتح القاف - والكسر لغة أهل اليمن - المدينة من قريت إذا جمعت سميت بذلك لأنها تجمع الناس على طريقة المساكنة، وقيل : إن قلوبا قيل لها : قرية، وإن كثروا قيل لها مدينة، وأنهى بعضهم حد القلة إلى ثلاثة، والجمع القرى على غير قياس، وقياس أمثاله فعال كظبية وظيفاء وفى المراد بها مخالفاً جم

(١) وفى البحر ان من ذهب إلى أن الاصل فى الاشياء الإباحة قال: المراد داوه واقتبراه منه

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

والمشهور عن ابن عباس، وابن مسعود، وقتادة، والسدى، والربيع، وغيرهم - وإليه ذهب الجمهور - أنها بيت المقدس، وقد كان هذا الأمر بعد التيه والتحير وهو أمر إباحة يدل عليه عطف (فكلوا) الخ وهو غير الأمر المذكور بقوله تعالى: (يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين) لأنه كان قبل ذلك وهو أمر تكليف كما يدل عليه عطف النهي، ومنهم من زعم اتحادهما، وجعل هذا الأمر أيضاً للتكليف. وحمل تبديل الأمر على عدم امثاله بناء على أنهم لم يدخلوا القدس في حياة موسى عليه السلام، ومنهم من ادعى اختلافهما لكنه زعم أن ما هنا كان بعد التيه على لسان يوشع لا على لسان موسى عليهما السلام لأنه 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 - وهي 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 الإشارة بلفظ القريب، والقول - بأنها نزلت منزلة القريب ترويحاً للأمر - بعيد، ولا ينافي هذا ما مر من أنه مات في التيه لأن المراد به المفاضة لالتيه مصدر تاه يتيه تيهياً بالكسر والفتح وتيهاناً إذا ذهب متحيراً فليفهم ﴿ فَكَلُّوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا ﴾ أى واسعا هنيئاً ونصبه على المصدرية أو الحالية من ضمير المخاطبين، وفي الكلام إشارة إلى محل جميع مواضعهم، أو الأذن بنقل حاصلها إلى أى موضع شاءوا مع دلالة (رغداً) على أنهم مرخصون بالأكل 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: ﴿ وَأَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا ﴾ والخلاف في نصب (الباب) كالخلاف في نصب (هذه القرية) والمراد بها على المشهور أحد أبواب بيت المقدس، وتدعى الآن باب حطة قاله ابن عباس، وقيل: الباب الثامن من أبوابه، ويدعى الآن باب التوبة - وعليه مجاهد - وزعم بعضهم أنها باب القبة التي كانت لموسى وهرون عليهما السلام يتعبدان فيها، وجعلت قبلة لبنى إسرائيل في التيه، وفي وصفها أمور غريبة في القصص لا يعلمها إلا الله تعالى. (وسجداً) حال من ضمير (ادخلوا) والمراد خضعات واضعين لأن اللائق بحال المذنب التائب والمطيع الموافق الخشوع والمسكنة، ويجوز حمل السجود على المعنى الشرعى، والحال مقارئة أو مقدره، ويؤيد الثانى ما روى عن وهب في معنى الآية - إذا دخلتموه فاسجدوا شكراً لله أى على ما أنعم عليكم حيث أخرجكم من التيه ونصركم على من كنتم منه تخافون وأعادكم إلى ما تحبون - وقول الزمخشري - أمروا بالسجود عند الاتهام إلى الباب شكراً لله تعالى وتواضعاً - لم نقف على ما يدل عليه من كتاب وسنة، وفسر ابن عباس السجود هنا بالر كوع، وبعضهم بالتطامن والانحناء قالوا: وأمروا بذلك لأن الباب كان صغيراً ضيقاً يحتاج الداخل فيه إلى انحناء، وفي الصحيح عن أبي هريرة أنه قال: « قال رسول الله ﷺ، قيل لبنى إسرائيل: (ادخلوا الباب سجداً) فدخلوا يزحفون على أستاههم، ﴿ وَقُولُوا حِطَّةٌ ﴾ أى مسالمتنا، أو شأنك ياربنا أن تحط عنا ذنوبنا، وهى فعلة من - الحط - كالجلسة، وذكر أبان إنها بمعنى التوبة وأنشد:

فاز (بالحطة) التي جعل الله بها ذنب عبده مغفوراً

(٢٤٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

والحق أن تفسيرها بذلك تفسير باللازم، ومن البعيد قول أبي مسلم: إن المعنى أمرنا - حطة - أي أن نحط في هذه القرية ونقيم بها لعدم ظهور تعاق الغفران به وترتب التبديل عليه إلا أن يقال كانوا مأمورين بهذا القول عند الحط في القرية لمجرد التعبد، وحين لم يعرفوا وجه الحكمة بدلوه، وقرأ ابن أبي عملة بالنصب بمعنى حط عنا ذنوبنا (حطة) أو نسأل ذلك، ويجوز أن يكون النصب على المفعولية - لقولوا - أي قولوا هذه الكلمة بعينها - وهو المروي 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: الأوجه في كونها مفعولاً - لقولوا - أن يراد قولوا أمرًا حاطًا لذنوبكم 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 ألقاظ أهل الكتاب لا تعرف معناها في العربية. وذكر عكرمة إن معناها لا إله إلا الله وهو من الغرابة بمكان ﴿ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ ﴾ بدخولكم الباب سجدًا وقولكم حطة. والخطايا أصلها خطايب. ياء بعد ألف ثم همزة فأبدلت الياء - عند سيويه - 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 للمعلوم - وهو الجاري على نظام ما قبله وما بعده - ولم يقرأ أحد من السبعة إلا بالفظ (خطاياكم) وأما الكسائي، وقرأ الجحدرى. 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(تغفر لكم وسنزيد) تفريق، والمفعول محذوف، أي ثواباً ﴿ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ ﴾ أي بدل (الذين ظلموا) بالقول (الذي قيل لهم) قولاً غيره (فبدل) يتعدى لمفعولين ﴿أحدهما﴾ بنفسه ﴿والآخر﴾ بالياء، ويدخل على المتروك - فالذم متوجه - وجوز أبو البقاء أن يكون - بدل - محمولا على المعنى، أي فقال (الذين ظلموا قولاً) الخ، والقول بأن (غير) منصوب بنزع 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 - للشعار بالعلة - واختلف في - القول الذي بدلوه - ففي الصحيحين أنهم قالوا: حبة في شعيرة، وروى الحاكم (حنطة) بدل (حطة) وفي المعالم إنهم قالوا بلسانهم - خطأ سميئاً - أي حنطة حرام، قالوا ذلك استهزاء منهم بما قيل لهم، والروايات في ذلك كثيرة، وإذا صححت يحمل اختلاف الألفاظ على اختلاف القائلين، والقول بأنه لم يكن منهم - تبديل - ومعنى - فبدلوا - لم يفعلوا ما أمروا به، لأنهم أتوا ببديل له - غير مسلم - وإن قاله أبو مسلم - وظاهر الآية، والأحاديث تكذيبه.

(فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رَجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ٩) وضع المظهر موضع الضمير مبالغة في تقييح أمرهم ، وإشعاراً بكون ظلمهم وإضرارهم أنفسهم بترك ما يوجب نجاتها ، أو وضعهم غير المأمور به موضعه سبباً لانزال - الرجز - وهو العذاب - وتكسر راؤه وتضم - والضم لغة بني الصعداء - وبه قرأ ابن محيصن - والمراد به هنا - كما روى عن ابن عباس - ظلمة وموت ، يروى أنه مات منهم في ساعة أربعة وعشرون ألفاً ، وقال وهب : طاعون غدوا به أربعين ليلة ثم ماتوا بعد ذلك ، وقال ابن جبير : تلج ذلك به منهم سبعون ألفاً - فان فسر بالثلج - كان كونه (من السماء) ظاهراً - وإن بغيره - فهو إشارة إلى الجهة التي يكون منها القضاء أو مبالغة في علوه بالقهر والاستيلاء ، وذكر بعض المحققين أن الجار والمجرور ظرف مستقر وقع صفة لـ (رجزاً) و (بما كانوا يفسقون) متعلق به لنيابته عن العامل علة له ، وكلمة (ما) مصدرية ، والمعنى (أنزلنا على الذين ظلموا) لظلمهم عذاباً مقدراً بسبب كونهم مستمرين على - الفسق - في الزمان الماضي ، وهذا أولى من جعل الجار والمجرور ظرفاً لغواً متعلقاً بـ (أنزلنا) لظهوره على سائر الأقوال ، ولثلا يحتاج في تعليل - الانزال بالفسق - بعد التعليل المستفاد من التعليق 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 - للايدان بكونه من الكبائر ، فان (الأول) (١) بضاعة العاجز (والثاني) لا يدفع ركافة التعليل ، وما قيل : إنه تعليل - للظلم - فيكون إنزال العذاب سبباً عن - الظلم - المسبب عن - الفسق - ليس بشيء ، إذ - ظلمهم - المذكور سابقاً ، الذي هو سبب الانزال لا يحتاج إلى العلة ، وقد احتج بعض الناس بقوله تعالى : (فبدل) الخ ؛ وترتب العذاب على التبديل ، على أن ماورد 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 تكبيرة الاحرام ، وفي تجويز النكاح بلفظ الهبة والبيع والتملك ، والبحث مفصل في محله هذا . وقد ذكر مولانا الامام الرازي رحمه الله تعالى أن هذه الآية ذكرت في الاعراف مع مخالفة من وجوه لنكات . (الأول) قالها : (وإذ قلنا) لما قدم ذكر النعم ؛ فلا بد من ذكر المنعم ، وهناك (وإذ قيل) إذلالاً لهم بعد تقديم التصريح به . (الثاني) قالها : (ادخلوا) وهناك (اسكنوا) لأن الدخول مقدم ، ولذا قدم وضعاً المقدم طبعاً . (الثالث) قالها : (خطاياكم) - بجمع الكثرة - لما أضاف ذلك القول إلى نفسه ، واللائق بجوده غفران الذنوب الكثيرة ، وهناك (خطياتكم) - بجمع القلة - إذ لم يصرح بالفاعل (الرابع) قالها : (رغداً) دون هناك لاسناد الفعل إلى نفسه هنا ، فناسب ذكر الانعام الأعظم وعدم الاسناد هناك .

(الخامس) قالها : (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) وهناك بالعكس ، لأن - الواو - لمطلق الجمع ، وأيضاً المخاطبون يحتمل أن يكون بعضهم مذنبين ، والبعض الآخر ما كانوا كذلك ، فالمذنب لا بد وأن يكون اشتغاله بحط الذنب مقدماً على اشتغاله بالعبادة ، فلا جرم كان 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 فهو لا يجب أن - يدخلوا ثم يقولوا - فلما احتل كون أولئك المخاطبين منقسمين إلى ذين القسمين ، لا جرم

(١) الأول لأبي مسلم ، والثاني للرازي ، والثالث للجيلي اه منه

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

ذكر حكم كل واحد منهما في سورة أخرى ﴿السادس﴾ قال هنا : (وسنزيد) - بالواو - وهناك بدون ، إذ جعل هنا - المغفرة - مع الزيادة جزاءً واحداً لمجموع الفعلين ، وأما هناك فالمغفرة جزاء قول (حطة) والزيادة جزاء الدخول فترك - الواو - يفيد توزيع كل من الجزاءين على كل من الشرطين ﴿السابع﴾ قال هناك : (الذين ظلموا منكم) وهناك يذكر (منهم) لأن أول القصة هناك مبني على التخصيص (من) حيث قال : (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق) فخص 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 مر في (فكلوا منها رغداً) 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 يتعاقب - 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 . والثامن . والعاشر فلائها 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 نتقنا 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 سكنها والأكل منها ، فحينئذ لا فرق بين (كلوا) و (فكلوا) فلا يتم الجواب ، وأما الثالث فلائها 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 - كما لا يخفى على العارف بالمزايا . وأما الرابع فلائها تعالى - وإن لم يسند الفعل إلى نفسه تعالى - لكنه مسند إليه في نفس الأمر ، فينبغي أن يذكر الانعام الأعظم في السورتين . وأما الخامس فلائها القصة واحدة ، وكون بعضهم مذنبين وبعضهم غير مذنبين محقق - فعلى مقتضى ما ذكر - ينبغي أن يذكر (وقولوا حطة) مقدماً في السورتين . وأما السادس فلائها القصة واحدة ، وأن - الواو - لمطلق الجمع ، وقوله تعالى (نغفر) في مقابلة (قولوا) سواء قدم أو أخر ، وقوله تعالى : (وسنزيد) في مقابلة (وادخلوا) سواء ذكر - الواو - أو ترك ، وأما السابع فلائها تعالى قد ذكر هنا قبل (فبدل) ما يدل على التخصيص والتمييز ، حيث قال سبحانه : (وظللنا 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 وما حاكها - ما ذكره الزمخشري - من أنه لا بأس باختلاف العبارتين إذا لم يكن هناك تناقض ، ولا تناقض بين قوله تعالى : (اسكنوا هذه القرية) وقوله : (وكلوا) لأنهم إذا سكنوا القرية تسبب سكنهم للأكل منها ، فقد جمعوا في الوجود بين سكنها والأكل منها ، وسواء قدموا (الحطة) على - دخول الباب - أو أخروها ، فهم جامعون في الإيجاد بينهما ، وترك ذكر - الرغد - لا يناقض

إثباته ، وقوله تعالى : (نغفر لكم خطاياكم سنزيد المحسنين) موعده بشيئين - بالغفران والزيادة ، وطرح
- الواو - لا يخل لأنه استئناف مرتب على تقدير قول القائل : ماذا بعد الغفران ؟ فقبل له : (سنزيد 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 ما لا يخفى ، والقرآن الكريم
ملوء من ذلك ، ومن رام بيان سر لكل ما وقع فيه منه فقد رام ما لا سبيل إليه إلا بالكشف الصحيح والعلم
اللدني ، والله يوثق فضله من يشاء ، وسبحان من لا يحيط بأسرار كتابه إلا هو .

(ومن باب الإشارة في الآيات) - وإذ قلتم لموسى - القلب (لن تؤمن) الايمان الحقيقي حتى نصل إلى
مقام المشاهدة والعيان - فأخذتكم صاعقة الموت - الذي هو الفناء في التجلي الذاتي - وأنتم تراقبون أو تشاهدون -
ثم بمثاقم بالحياة الحقيقية والبقاء بعد الفناء لكي تشكروا نعمة التوحيد والوصول بالسلوك في الله عز وجل ،
- وظللنا عليكم غمام تجلي الصفات - لكونها حجب شمس الذات المحرقة سبجات وجهه ما انتهى إليه بصره .
(وأنزلنا عليكم) من الأحوال والمقامات الذوقية الجامعة بين الحلاوة وإذهاب رذائل أخلاق النفس ، كالنوم
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 ظلمونا) أي ما نقصوا
حقوقنا وصفاتنا باحتجابهم بصفات أنفسهم ، ولكن كانوا ناقصين حقوق أنفسهم بحرمانها وخسرانها ، وهذا
هو الخسران 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) منحنين خاضعين لما يرد عليكم من
التجليات ، واطلبوا أن يحط الله تعالى عنكم ذنوب صفاتكم وأخلاقكم وأفعالكم ، فان فعلتم ذلك (نغفر
لكم خطاياكم) « فمن تقرب إلى شبراً تقرب إليه ذراعاً . ومن تقرب إلى ذراعاً ، تقرب إليه باعاً . ومن
أتاني يمشي أتيته هرولة » (وسنزيد 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 (قولاً غير الذي قيل لهم) ابتغاءاً للحظوظ الفانية والشهوات الدنية .
(فأنزلنا) على الظالمين خاصة ، عذاباً وظلمة وضيقاً في سجن الطبيعة ، وإسراً في وثاق التني ، وقيد الهوى ،
وحرماناً ، وذلك بمحبة الماديات السفلية ، والاعراض عن هاتيك التجليات العلية ، وذلك من جهة قهر
سما 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 أبداً من الحدق المراض عياده
لا يتخذ عنك بالفتور فانه نظريض بقلبك استلذاده
إياك من طمع المنى فعزيره كذلكه ، وغنيه شحاده

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

بعض الآثار أنهم قالوا فيه : من لنا بحر الشمس - فظلل عليهم الغمام - وقالوا : من لنا بالطعام - فأنزل الله تعالى عليهم المن والسلوى - وقالوا : من لنا بالماء - فأمر موسى بضرب الحجر - وتغيير الترتيب لقصد إبراز كل من الأمور المحدود في معرض أمر مستقل واجب التذكير والتذكير ، ولو روعي الترتيب الوقوعي لفهم أن الكل أمر واحد - أمر بذكره - والاستسقاء - طلب - السقيا - عند عدم الماء أو قلته . قيل : ومفعول - استسقى - محذوف أي - ربه - أو - ماء - وقد تعدى هذا الفعل في الفصحى إلى - المستسقى

منه تارة - وإلى - المستسقى أخرى - كما في قوله تعالى : (وإذ استسقاء قومه) وقوله :

وأبيض - يستسقى - الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل

وتعديته إليهما مثل أن تقول : - استسقى زيد ربه الماء - لم نجدتها في شيء من كلام العرب - واللام - متعلقة بالفعل ، وهي سببية أي لأجل قومه ﴿ فَقُلْنَا أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ ﴾ أي فأجبناه (فقننا) الخ - والعصا - مؤنث - والألف منقلبة عن - واو - بدليل عصوان وعصوته - أي ضربته بالعصا - ويجمع على أفعل شذوذاً وعلى فعول قياساً ، فيقال : أعص وعصى ، وتتبع 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 يا موسى) والمشهور أنها من آس الجنة - طولها عشرة أذرع طول موسى عليه السلام - لها شعبتان تتقدان في الظلمة ، توارثها صاغر عن كبر حتى وصلت إلى شعيب ومنه إلى موسى عليهما السلام ، وقيل : رفعها له ملك في طريق مدين ، وفي المراد من (الحجر) خلاف ، فقال الحسن : لم يكن حجراً معيناً ، بل أي حجر ضربه انفجر منه الماء ، وهذا أبلغ في الإعجاز وأبين في القدرة ، وقال وهب : كان يقرع لهم أقرب حجر فتنفجر ، وعلى هذا - اللام - فيه للجنس ، وقيل : للعهد ، وهو حجر معين حمله معه من الطور مكعب له أربعة أوجه ينبع من كل وجه ثلاثة أعين ، لكل سبط عين تسيل في جدول إلى السبط الذي أمرت أن تسقيهم ، وكانوا ستمائة ألف ماعدا دوابهم ، وسعة المعسكر اثنا عشر ميلاً . وقيل : حجر كان عند آدم وصل مع العصا إلى شعيب فدفن إلى موسى ، وقيل : هو الحجر الذي فر بثوبه ، والقصة معروفة . وقيل : حجر أخذ من قعر البحر خفيف يشبه رأس الآدمي كان يضعه في مخلاته ، فإذا احتاج للماء ضربه . والروايات في ذلك كثيرة ، وظاهر أكثرها التعارض ، ولا ينبغي على تعيين هذا الحجر أمر ديني ، والاسلم تفويض علمه إلى الله تعالى .

﴿ فَأَنْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾ عطف على مقدر ، أي فضرب فانفلق ، ويدل على هذا المحذوف وجود الانفجار ، ولو كان ينفجرون ضرب لما كان الأمر فائدة ، وبعضهم يسمي هذه - الفاء - الفصيحة ويقدر شرطاً أي فان ضربت فقد (انفجرت) وفي المعنى أن هذا التقدير يقتضى تقدم الانفجار على الضرب ، إلا أن يقال : المراد فقد حكمتنا بترتيب الانفجار على ضربك ، وقال بعض المتأخرين (١) : لا حذف ، بل - الفاء - للعطف وإن مقدرة بعد - الفاء - كما هو القياس ، بعد الأمر عند قصد السببية ، والتركيب من قبيل - زرنى فأكرمك - أي (اضرب بعصاك الحجر) فان انفجرت فليكن منك الضرب فالانفجار - ولا يخفى ما في كل

(١) هو عصام الدين اه منه

حتى قال مولانا مفتي الديار الرومية في الاول: إنه غير لائق بجملة شأن النظم الكريم- والثاني أدهى وأمر- والانفجار انصداع شئ، من شئ، ومنه الفجر والفجور، وجاء هذا (انفجرت) وفي الاعراف (انبجست) فقيل: هما سواء. وقيل: بينهما فرق وهو أن الانبجاس أول خروج الماء، والانفجار اتساعه وكثرته، أو الانبجاس خروجه من الصلب، والآخر خروجه من اللين، والظاهر استعمالهما بمعنى واحد- وعلى فرض المغايرة- لا تعارض لاختلاف الاحوال، و(من) لا ابتداء الغاية، والضمير عائد على -الحجر المضروب- وعوده إلى الضرب، و(من) سببية مما لا ينبغي الاقدام عليه، والتاء في - إئتئا - للتأنيث، ويقال: إئتئا إلا أن التاء فيها على ما في البحر للحاق، وهذا نظير أنبت، ونبت ولامها محذوفة، وهي ياء لأنها من ثنيت، وقرأ مجاهد وجماعة - ورواه السعدي عن أبي عمرو - عشرة بكسر 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 لا في عشرة وحدها، وعبارات القوم لا تساعده، و- العين - منبع الماء وجمع على أعين شذوذاً وعيون قياساً، وقالوا في أشرف الناس: أعيان. وجاء ذلك في الباصرة 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 تضامن وتنافس فأجرى الله تعالى لكل سبط عينا يردها لا يشركه فيها أحد من السبط الآخر دفعا لاثارة الشحنةاء، ويشير إلى حكمة الانقسام، قوله تعالى: ﴿ قَدْ عَلَّمَ كُلُّ أَنْاسٍ 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 همزته إنما هو مع الالف واللام، وأما بدونها فشائع صحيح، و(علم) هنا متعدية لواحد أجريت مجرى عرف- ووجد ذلك بكثرة و- المشرب- 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 اليهم لأنه لما تخصص كل مشرب بمن تخصص به صار كأنه ملك لهم وأعاد الضمير في مشربهم على معنى (كل) ولا يجوز أن يعود على لفظها لأن -كلام- متى أضيف إلى نكرة وجب مراعاة المعنى كما في قوله تعالى: (يوم ندعو كل أناس بإمامهم) وقوله:

وكل أناس سوف تدخل بينهم دويبية 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 الكلام حذف أي منها لأن (قد علم) صفة - لا ئتئا 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 لصفة لقوله تعالى: (ائتئا عشرة) لئلا يحتاج إلى تقدير العائد وليفيد مقارنة العلم بالمشارب للانفجار، والمشرب حينئذ العين ﴿ كُلُّوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ ﴾ على إرادة القول، وبدأ بالأكل لأن قوام الجسد به، والاحتياج إلى الشرب حاصل عنه، و(من) لا ابتداء الغاية، ويحتمل أن تكون للتبويض، وفي ذكر الرزق مضافاً 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) مستنداً إلى موسى- أي وقال موسى كلوا واشربوا- لا يكون فيه ذلك، و- الرزق- هنا بمعنى المرزوق وهو الطعام المتقدم من المن والسلوى، والمشروب من ماء

العيون ، وقيل : المراد به الماء وحده لأنه يشرب ويؤكل مما ينبت منه ويضعفه أنه لم يكن أكلهم في التيه من زروع ذلك الماء كما يشير إليه قوله تعالى : (يخرج لنا مما تنبت الأرض) (لن نصبر على طعام واحد) ويلزم عليه أيضا الجمع بين الحقيقة والمجاز إذ يؤل إلى - كلوا واشربوا - من الماء، ويكون نسبة الشرب إليه بازادة ذاته، والا كل بارادة ما هو سبب عنه، أو القول بحذف متعلق أحد الفعلين أي 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 يروي العطشان يشبع الجوعان فهو طعام وشراب - بعيد غاية البعد ، وأقرب منه أن لا يكون (كلوا واشربوا) بتقدير القول من تمة ما يحكي عنهم بل يجعل أمراً مرتباً على ذكرهم ما وقع وقت الاستسقاء على وجه الشكر والتذكير بقدره الله تعالى فهو أمر المخاطبين بهذه الحكاية بأكلهم وشربهم مما يرزقهم الله تعالى، وعدم الافساد باضلال الخلق، وجمع عرض الدنيا ويكون فصله عما سبق لأنه يبان للشكر الأمور أو نتيجة للذكور (واحتجت المعتزلة) بهذه الآية على أن الرزق هو الحلال لأن أقل درجات هذا الأمر أن يكون للإباحة فاقضى أن يكون الرزق مباحاً فلو وجد رزق حرام لكان الرزق مباحاً وحراماً، وأنه غير جائز، والجواب أن الرزق هنا ليس بعام إذا أريد المن والسلوى والماء المنفجر من الحجر، ولا يلزم من حلية معين ما من أنواع الرزق حلية جميع الرزق وعلى تسليم العموم يلتزم التبعض ﴿ وَلَا تَعْتَوُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ۖ ﴾ لما أمروا بالأكل والشرب من رزق الله تعالى ولم يقيد ذلك عليهم بزمان ولا مكان ولا مقدار كان ذلك إنعاماً وإحساناً جزيلاً إليهم ، واستدعى ذلك التبسط في المأكل والمشرب نهام عما يمكن أن ينشأ عن ذلك وهو الفساد حتى لا يقابلوا تلك النعم بالكفران، والعنى - عند بعض المحققين مجاوزة الحد مطلقاً فساداً كان أو لا فهو كالأعتداء ، ثم غلب في الفساد ، ومفسدين على هذا حال غير مؤكدة وهو الاصل فيها كما يدل عليه تعريفها، وذكر أبو البقاء أن - العنى - الفساد والحال مؤكدة، وفيه أن مجي الحال المؤكدة بعد الفعلية خلاف مذهب الجمهور . وذهب الزمخشري أن معناه أشد الفساد والمعنى لا تتبادوا في الفساد حال إفسادكم، والمقصد النهي عما كانوا عليه من التمدى في الفساد وهو من أسلوب (لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة) وإلا فالفساد أيضا منكر منهى عنه، وفيه أنه تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه، والمراد من (الأرض) عند الجمهور أرض التيه . ويجوز أن يريد بها وغيرها بما قدروا أن يصلوا إليها فينالها فسادهم، وجوز أن يريد الأرضين كلها، و(أل) لاستغراق الجنس، ويكون فسادهم فيها من جهة أن كثرة العصيان والاصرار على المخالفات والبطر يؤذن بانقطاع الغيث وقحط البلاد ونزع البركات، وذلك انتقام يعم الأرضين، هذا ثم إن ظاهر القرآن لا يدل على تكرر هذا الاستسقاء ولا الضرب ولا الانفجار فيحتمل أن يكون ذلك متكرراً، ويحتمل أن يكون ذلك مرة واحدة والواحدة هي المتحققة . والحكايات في هذا الأمر كثيرة وأكثرها لاصحة له ، 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 الطبائع والاستحالات فقد ترك النظر على طريقةتهم إذ قد تقرر عندهم أن حجر المغناطيس يجذب الحديد والحجر الحلاق يحاق الشعر والحجر الباغض للخل ينفر منه ، وذلك كله من أسرار الطبيعة وإذا لم يكن مثل ذلك منكرأ عندهم فليس يمتنع أن يخلق في حجر آخرقوة جذب الماء من تحت الأرض، ويكون خلق تلك القوة عند ضرب العصا أو عند أمر موسى عليه السلام على ماورد أنه كان بعد ذلك يأمره، فينفجر ولا ينافيه انفصاله عن الأرض كما وهم، ويحتمل أيضاً أن يقلب الله تعالى - بواسطة قوة أودعها في الحجر - الهواء

ماء بازاله اليوسفة عن أجزائه وخلق الرطوبة فيها . والله تعالى على كل شيء قدير، وحظ العارف من الآية أن يعرف الروح الانسانية وصفاتها في عالم القلب بمثابة موسى وقومه وهو مستسق ربه لاروائها بماء الحكمة والمعرفة وهو مأثور بضرب عصا - لا إله إلا الله - ولها شعبتان من النقي والاثبات تتقدان نوراً عند استيلاء ظلمات النفس، وقد حملت 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 عليم كل سبط من أسباط صفات الانسان . وهي اثنا عشر سبطاً من الحواس (١) الظاهرة والباطنة ، واثنان من القلب والنفس، ولكل واحد منهم مشرب من عين جرت من حرف من حروف الكلمة، و(قد عليم) 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 بآطهوراً) للاضمحلال في حقيقة الذات (كلوا واشربوا من رزق الله) بأمره ورضاه (ولا تعثوا) في هذا القالب (مفسدين) بترك الامر واختيار الوزر وبيع الدين بالدنيا وإيثار الاولى على العقبى وتقديمها على المولى ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ ﴾ الظاهر أنه داخل في تعداد النعم وتفصيلها وهو إجابة سؤالهم بقوله تعالى : (اهبطوا) الخ مع استحقاقهم كمال السخط لأنهم كفروا نعمة إنزال الطعام اللذيذ عليهم وهم في التيه من غير كدّ وتعب حيث سألوا : (لن نصبر) فانه يدل على كراهيتهم إياه إذ الصبر حبس النفس في المضيق، ولذا أنكر عليه بقوله تعالى : (أستبدلون) الخ ، فالآية في الأسلوب مثل قوله تعالى : (وإذ قلت يا موسى لن تؤمن لك) الخ ، حيث عاندوا بعد سماع الكلام وأهلكوا ، ثم أفاض عليهم نعمة الحياة ، قال مولانا السالكوتي - ومن هذا ظهر ضعف ما قال الامام الرازي - لو كان سؤالهم معصية لما أجابهم ، لان الاجابة إلى المعصية معصية - وهي غير جائزة على الانبياء - وإن قوله تعالى : (كلوا واشربوا) أمر بإباحة لا إيجاب ، فلا يكون سؤالهم غير ذلك الطعام معصية ، ووصف الطعام بواحد وإن كانا طعامين (المن 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 لان (المن والسلوى) من طعام أهل التلذذ والسرف ، وكان القوم كانوا فلاحه فأرادوا إلا ما ألفوه ، وقيل : إنهم كانوا يطبخونهما معا فيصير طعاما واحداً ، والقول بأن هذا القول كان قبل نزول (السلوى) نازل من القول ، وأهون منه القول بأنهم أرادوا بالطعام الواحد (المن) لان (المن) كان شراباً ، أو شيئاً يتحلون به، فلم يعدوه طعاما آخر ، وإلا نزل القول بأنه عبر بالواحد عن الاثنين كما عبر بالاثنين عن الواحد في نحو (يخرج منهما اللؤلؤ 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 الياه - كرمى ، وإنما سألوا من موسى أن يدعوهم ، لان دعاء الانبياء عليهم الصلاة والسلام أقرب للاجابة من دعاء غيرهم ، على أن دعاء الغير للغير مطلقاً أقرب إليها - فاظنك بدعاء الانبياء لأئمتهم ؟ - ولهذا قال عليه السلام

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

(٣٥٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

لعمري رضي الله تعالى عنه : « أشركنا في دعائك » وفي الأثر « ادعوني بالسنة لم تعصوني 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 بمالم يحسن به إلينا ، فكما أحسن إليك من قبل نرجو أن يحسن إليك في إجابة دعائك .

(يُخْرِجُ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقَتَائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا) المراد - بالخراج - المعنى المجازي اللازم للمعنى الحقيقي ، وهو الاظهار بطريق الایجاد - لا بطريق إزالة الخفاء - والحمل على المعنى الحقيقي يقتضى مخرجا عنه ، وما يصلح له ههنا هو (الأرض) وبتقديره يصير الكلام سخيفاً ، و(يُخْرِجُ) مجزوم لأنه جواب الأمر ، وجزمه - بلام الطلب - محذوفة لا يجوز عند البصريين ، و(من) الأولى تبعيضية أى ما كولا بعض ما (تنبت) وادعى الأخص زياتها - وليس بشيء - و(ما) موصولة والعائد محذوف ، أى تنبته ، 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 قابلة لذلك ، وكون القوة القابلة مودعة في الحب دون التراب ربما يفضى إلى القول بقدم الحب بالنوع ، و(من) الثانية بيانية ، فالظرف مستقر واقع موقع الحال ، أى كائنا من (بقْلِهَا) . وقال أبو حيان : تبعيضية واقعة موقع البدل من كلمة (ما) فالظرف لغو متعلق ب(يُخْرِجُ) وعلى التقديرين - كما قال السالكوتي - يفيد أن المطلوب إخراج بعض هؤلاء ، ولو جعل بيانا لما أفاده (من) التبعيضية - كما قاله المولى عصام الدين - لحلا الكلام عن الافادة المذكورة ، وأوهم أن المطلوب إخراج جميع هؤلاء لعدم العهد - والبقل - جنس يندرج فيه النبات الرطب مما يأكله الناس والآنعام ، والمراد به هنا أطايب البقول التي يأكلها الناس - والقثاء - هو هذا المعروف ، وقال الخليل : هو الخيار ، وقرأ يحيى ابن وثاب وغيره - بضم القاف - وهولغة - والفوم - الحنطة - وعليه أكثر الناس - حتى قال الزجاج : لا خلاف عند أهل اللغة أن - الفوم - الحنطة ، وسائر الحبوب التي تختبز يلحقها اسم - الفوم - وقال الكسائي وجماعة : هو الثوم ، وقد أبدلت - ثاؤه فاء - كما في - جدث وجدف - وهو بالبصل والعدس أوفق - وبه قرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه - ونفس شيخنا - عليه الرحمة - إليه تميل ، والقول بأنه الخبز يبعده الانبات من (الأرض) وذكره مع البقل وغيره . وما في المعالم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من أن - الفوم - الخبز يمكن توجيهه بأن معناه إنه يقال عليه ، ووجه ترتيب النظم أنه ذكر أولا ماهو جامع للحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة - وهو البقل - إذ منه ماهو بارد رطب - كالحندبا - ومنه ماهو حار يابس - كالكرفس والسذاب - ومنه ماهو حار وفيه رطوبة ، كالنعناع (وثانيا) ماهو بارد رطب - وهو القثاء - (وثالثا) ماهو حار يابس - وهو الثوم - (ورابعا) ماهو بارد يابس - وهو العدس - (وخامسا) ماهو حار رطب - وهو البصل - وإذا طبخ صار باردا رطبا عند بعضهم ، أو يقال : إنه ذكر أولا ما يؤكل من غير علاج نار ، وذكر بعده ما يعالج به مع ما ينبغى فيه ذلك ويقبله .

(قَالَ أَتَسْتَبْدُلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ) استئناف وقع جوابا عن سؤال مقدر ، كأنه قيل : فاذا قال لهم فقيل قال : (أتستبدلون) الخ ، والقائل إما الله تعالى على لسان موسى عليه السلام ، ويرجحه كون المقام مقام تعداد النعم ، أو موسى نفسه - وهو الأنسب بسياق النظم - والاستفهام للانكار ، والاستبدال الاعتياضه

(فان قلت) كونهم لا يصبرون (على طعام واحد) أفهم طلب ضم ذلك إليه - لاستبداله به - أجيب بأن قولهم: (لن نصبر) يدل على كراهتهم ذلك الطعام؛ وعدم الشكر على النعمة دليل الزوال، فكأنهم طلبوا زوالها ومجيء غيرها، وقيل: إنهم طلبوا ذلك، وخطابهم بهذا إشارة إلى أنه تعالى إذا أعطاهم ما سألوا منع عنهم (المن والسلوى) فلا يجتمعان، وقيل: الاستبدال في المعدة - وهو كما ترى - وقرأ أبنى - أتبدلون - وهو مجاز، لأن التبديل ليس لهم - إنما ذلك إلى الله تعالى - لكنهم لما كانوا يحصل التبديل بسؤالهم جعلوا مبدلين، وكان المعنى أتسألون تبديل الذي الخ، و(الذي) مفعول (تستبدلون) وهو الحاصل؛ و(الذي) دخلت عليه الباء هو الزائل، وهو (أدنى) صلة (الذي) وهو هنا واجب الإثبات - عند البصريين - إذ لا طول، و(أدنى) إمام 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 الهمة، ويحتمل أن يكون مهمزاً من الدناءة، وأبدلت فيه - الهمزة ألفاً - ويؤيده قراءة زهير والكسائي (أدناً) بالهمزة، وأريد (بالذي هو خير) (المن والسلوى) ومعنى خيرية هذا المأكل بالنسبة إلى ذلك غلاء قيمته وطيب لذته، والنفع الجليل في تناوله، وعدم الكلفة في تحصيله، وخلوه عن الشبهة في حله (إهبطوا مصرأ) جملة محكية بالقول كالأولى، وإنما لم يعطف إحداهما على الأخرى في المحكي لأن الأولى خبر معنى، وهذه ليست كذلك، ولكونها كالمدينة 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 الثاني) والهبط يحوز أن يكون مكانياً بأن يكون التيه أرفع من المصّر، وأن يكون رتياً، وهو الأنسب بالمقام، وقرئ (اهبطوا) بضم الهمزة والباء - والمصّر - البلد العظيم وأصله الحد والحاجز بين الشيتين، قال:

وجاعل الشمس (مصرأ) لاخفاء به بين النهار وبين الليل قد فصلا

وإطلاقه على البلد لأنه بمصوّر أي محدود، وأخذه من نصرت الشاة أمصرها - إذا حلبت كل شيء في ضرعها - بعيد، وحكي عن أشهب أنه قال: قال لي مالك: هي مصر قريبك مسكن فرعون - فهو إذا عَلم - وأسماء المواضع قد تعتبر من حيث المكانية فتذكر، وقد تعتبر من حيث الأرضية فتوث، فهو - إن جعل علماً - فاما باعتبار كونه بلدة، فالصرف مع العلية، والتأنيث لسكون الوسط، وإما باعتبار كونه - بلدأ - فالصرف على بابه، إذ الفرعية الواحدة لا تكفي في منعه، ويؤيد ما قاله الامام مالك رضي الله تعالى عنه أنه في مصحف ابن مسعود (مصر) بلا - ألف بعد الراء - ويبيده أن الظاهر من التنوين التنكير، وأن قوله تعالى: (ادخلوا الأرض المقدسة) يعني الشام التي كتب الله تعالى لكم للوجوب - كما يدل عليه عطف النهي - وذلك يقتضي المنع من دخول أرض أخرى، وأن يكون الأمر بالهبط مقصوراً على بلاد التيه - وهو ما بين بيت المقدس إلى قنسرين - ومن الناس من جعل (مصر) معرب - مصرايم - كما سرائيل اسم لأحد أولاد نوح عليه السلام - وهو أول من اختطها - فسميت باسمه، وإنما جاز الصرف حينئذ لعدم الاعتداد بالعجمة لوجود التعريب والتصرف فيه فانهم وتدبر • (فان لكم ما سألتكم) تعليل للأمر بالهبط، وفي البحر أنها جواب للأمر - وكما يجاب بالفعل يجاب بالجملة - وفي ذلك محذوفان ما يربط الجملة بما قبلها، والضمير العائد على (ما) والتقدير، فان لكم فيها ما سألتكموه،

والتعبير عن الأشياء المستولة (ما) للاستهجان بذكرها، وقرأ النخعي ويحيى (سألتهم) بكسر السين هـ
﴿ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ ﴾ 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 الاحاطة والشمول أو اللزوم واللصوق بهم، وعلى الوجهين فالكلام كناية
عن كونهم أذلاء متصاغرين، وذلك بما ضرب عليهم من الجزية التى يؤدونها عن يد وهم صاغرون، وبما ألزموه
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: (فإن لكم ما سألتهم)
ولمن أتى بعدهم إلى يوم القيامة فليس من قبيل الالتفات على ما وهم ﴿ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ﴾ أى نزلوا
وتمكنوا بما حل بهم من البلاء والنقم فى الدنيا، أو بما تحقق لهم من العذاب فى العقبى، أو بما كتب عليهم من
المسكاره فيهما - أو رجعوا بغضب - أى صار عليهم، ولذا لم يحتج إلى اعتبار المرجوع إليه، أو صاروا أحقاء به،
أو استحقوا العذاب بسببه - وهو بعيد - وأصل - البواء - بالفتح والضم مساواة الاجزاء ثم استعمل فى كل مساواة
فيقال: هو بواء فلان أى كفوؤه، ومنه بؤ - لشسع نعل كليب - وحديث «فليتبوا مقعده من النار» وفى وصف
الغضب بكونه من الله تعالى تعظيم لشأنه بعد تعظيم وتفخيم بعد تفخيم هـ

﴿ ذَلِكَ بَأْنُهُمْ كَانُوا يُكَفِّرُونَ بَأْتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾ أشار بذلك إلى ماسبق من ضرب
الذلة والمسكنة والبوء بالغضب العظيم، وإنما بعده لبعده بعضه حتى لو كان إشارة إلى البوء لم يكن على لفظ البعيد،
أو للإشارة إلى أنهم أدركتهم هذه الامور مع بعدهم عنها لكونهم أهل الكتاب، أو للايماء إلى بعدها فى الفطاعة،
والباء للسببية وهى داخله على المصدر المؤول ولم يعبر به، وعبر بما عبر تنديها على تجدد الكفر والقتل منهم حيناً
بعد حين واستمرارهم عليهم ما فى ماضى، أو لاستحضار قبيح صنعهم، (الآيات) إما المعجزات مطلقاً أو التسع التى
أتى بها موسى عليه السلام، أو ماجاء به من التسع وغيرها، أو آيات 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 عليهم، وبدأ سبحانه بكفرهم بآياته لأنه أعظم كل عظيم، وأردفه بقتلهم النبيين لأنه كالمشأله،
وأتى بالنبيين الظاهر فى القلة دون الانبياء الظاهر فى الكثرة إذ الفرق بين الجهين إذا كانا نكرتين وأما إذا دخلت
عليهما (أل) ويتساويان - كفى البحر - فلا يرد أنهم قتلوا ثلاثمائة نبي فى أول النهار، وأقاموا سوقهم فى آخره، وقيد القتل
بغير الحق مع أن قتل الانبياء لا يكون إلا كذلك للايدان بأن ذلك بغير الحق عندهم إذ لم يكن أحد معتقداً
حقية قتل أحد منهم عليهم السلام، وإنما حملهم عليه حب الدنيا، واتباع الهوى. والغلو فى العصيان، والاعتداء باللام
فى الحق على هذا للمهد، وقيل: الأظهر أنها للجنس، والمراد بغير حق أصلاً إذ لام الجنس المبهم كالنكرة، ويؤيده ما فى
آل عمران (بغير حق) فيفيد أنه لم يكن حقاً باعتقادهم أيضاً، ويمكن أن يكون فائدة التقييد إظهار معايب صنعهم فإنه قتل
النبي ثم جماعة منهم ثم كونه بغير الحق، وهذا أوفق بما هو الظاهر من كون المنهى القتل بغير الحق فى نفس الامر.

سواء كان حقا عند القاتل أو لا إلا أن الاقتصار على القتل بغير الحق عندهم أنسب للتعريض بما هم فيه على ما قيل ، والقول: بأنه يمكن أن يقال- لو لم يقيد بغير الحق لأفاد أن من خواص النبوة أنه لو قتل أحدا بغير حق لا يقتص، ففائدة التقييد أن يكون النظم مفيدا لما هو الحكم الشرعي - بعيد كما لا يخفى ، قال بعض المتأخرين: هذا كله إذا كان الغير بمعنى النفي- أي بلا حق، أما إذا كان بمعناه - أي بسبب أمر مغاير للحق أي الباطل - فالتقييد مفيد لأن قتلهم النبيين بسبب الباطل وحمايته ، وقريب من هذا ما قاله القفال: من إنهم كانوا يقولون: إنهم كاذبون وأن معجزاتهم تمويهات ويقتلونهم بهذا السبب ، وبأنهم يريدون إبطال ما هم عليه من الحق بزعمهم، ولعل ذلك غالب أحوالهم وإلا فشيء - ويحيى . وزكريا عليهم السلام لم يقتلوا لذلك ، وإنما قتل شعيبا لأن ملكا من بني إسرائيل لما مات مرج أمر بني إسرائيل ، وتنافسوا الملك ، وقتل بعضهم بعضاً فنهاهم عليه السلام فبغوا عليه وقتلوه، ويحيى عليه السلام إنما قتل لقصة تلك المرأة لعنها الله تعالى ، وكذلك زكريا لأنه لما قتل ابنه انطلق هاربا فأرسل الملك في طلبه غضبا لما حصل لامرأته من قتل ابنه فوجد في جوف شجرة ففلقوا الشجرة معه فلقين طولاً بمشمار ، 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 رسلنا) تناقضا- وأجيب بأن المقتولين من الأنبياء والموعود بنصرهم الرسل ورد بأن قوله تعالى: (أفكلما جاءكم رسول) إلى قوله سبحانه: (فريقا كذبتم وفريقا تقتلون) يدل على أن المقتول رسل أيضا، وأجاب بعضهم بأن المراد النصرة بغلبه الحججة أو الأخذ بالتأثر كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن الله تعالى قدر أن يقتل بكل نبي سبعين ألفا ، وبكل خليفة خمسا وثلاثين ألفا ولا يخفى ما فيه، فالأحسن أن المراد بالرسل المأمورون بالقتال- كما أجاب به بعض المحققين - لأن أمرهم بالقتال وعدم عصمتهم لا يليق بحكمة العزيز الحكيم ، وقرأ على رضي الله تعالى عنه: يقتلون بالتشديد ، والحسن في رواية عنه وتقتلون بالتاء 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 بنبي الله - يعني مهموزاً - 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 فعيل بمعنى مفعول ، وقد صرحوا بأنه لا يجمع جمع مذكر سالم . وأجيب عن الأول بأن أبا زيد حكى نبات من الأرض إذا خرجت منها فنع لوهم أن معناه ياطريد الله تعالى فناه عن ذلك لاهامه ، ولا يلزم من صحة استعمال الله تعالى له في حق نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم - الذي برأه من كل نقص - جوازه من البشر، وقيل: إن النهي كان خاصا في صدر الإسلام حيث دسائس اليهود كانت فاشية وهذا كما نهى عن قول (راعنا) إلى قول (انظرنا) وعن الثاني بأنه ليس بمتفق 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 فتدبر »

﴿ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ٦١ ﴾ إشارة إلى الكفر والقتل الواقعين سببا لما تقدم ، وجازت الإشارة بالمفرد إلى متعدد للتأويل بالمذكور، ونحوه مما هو مفرد لفظا متعدد معنى، وقد يجري مثل ذلك في الضمير حملا عليه، والباء للسببية، وما بعدها سبب للسبب، والمعنى إن الذي حملهم على الكفر بآيات الله تعالى، وقتلهم الأنبياء إنما هو تقدم عصيانهم واعتدائهم ومجاوزتهم الحدود، والذنب يجر 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 الأصل مع فوات معنى لطيف حصل بالاول وسابقه بأنه لا يظهر حينئذ - لا يراد كلمة ذلك - فائدة إذ الظاهر (بما عصوا) الخ ويفوت أيضاً ما يفوت، وحظ العارف من هذه الآيات الاعتبار بحال هؤلاء الذين لم يرضوا بالقضاء ولم يشكروا على النعماء ولم يصبروا على البلواء كيف ضرب عليهم ذل الطغيان قبل وجود الاكوان، وقهرهم ببطمة المسكنة في بيدها الخذلان وألبس قلوبهم حب الدنيا وأهبطهم من الدرجة العليا.

(ومن باب الإشارة) للطعام الواحد هو الغذاء الروحاني من الحكمة والمعرفة، وما تنبتة الارض هو الشهوات الخبيثة واللذات الخسيسة والتفككات الباردة الناشئة من أرض النفوس المتبدلة في مصر البدن الموجبة للذلة لمن ذاقها والمسكنة لمن لا كفاً والهلاك لمن ابتاعها، وسبب طلب ذلك الاحتجاب عن آيات الله تعالى وتجلياته وتسويد القلوب بدران الذنوب، وقطم وريدها بقطم واردها، والذي يجر إلى هذا الغفلة عن المحبوب، والاعتياض بالأغيار

عن ذلك المطلوب نسأل الله تعالى لنا ولكم العافية ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ لما انجر الكلام إلى ذكر وعيد أهل الكتاب قرن به ما يتضمن الوعد جرياً على عادته سبحانه من ذكر الترغيب والترهيب وبهذا يتضح وجه توسيط هذه الآية وما قبلها بين تعداد النعم، وفي المراد (الذين آمنوا) هنا أقوال، والمروي عن سفيان الثوري أنهم المؤمنون بالسنتهم، وهم المنافقون بدليل انتظامهم في سلك الكفرة والتعبير عنهم بذلك دون عنوان النفاق للتصريح بأن تلك المرتبة وإن عبر عنها بالايان لا تجديهم نفعاً ولا تنقذهم من ورطة الكفر قطعا، وعن السدي أنهم الخنثيون 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 رضي الله تعالى عنهما أنهم المؤمنون بعيسى قبل أن يبعث الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم، وروى السدي عن أشياخه أنهم المؤمنون بهوسى إلى أن جاء عيسى عليهما السلام فآمنوا به، وقيل: إنهم أصحاب سلمان الذين قصّ حديثهم على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له: «هم في النار» فأظلمت الارض عليه كما روى مجاهد عنه فنزلت عند ذلك الآية إلى (يخزنون) قال سلمان: فكانما كشف عنى جبل، وقيل: إنهم المتدينون بدين محمد صلى الله تعالى عليه وسلم مخلصين أو منافقين واختاره القاضي - وكان سبب الاختلاف قوله تعالى فيما بعد: (من آمن) الخ فان ذلك يقتضى أن يكون المراد من أحدهما غير المراد من الآخر وأقل الاقوال مؤنة أولها ﴿وَالَّذِينَ هَادُوا﴾ أي تهودوا يقال: هادوتهم إذا دخل في اليهودية، ويهود - إما عربي من هاد إذا تاب سموا بذلك لما تابوا من عبادة العجل، ووجه التخصيص كون توبتهم أشق الاعمال كما مر، وإما معرب يهودا بذال معجمة والفاء مقصورة كأنهم سموا بأكبر أولاد يعقوب عليه السلام، وقرىء (هادوا) بفتح الدال أي مال بعضهم إلى بعض ﴿وَالنَّصْرِيُّ﴾ جمع نصران بمعنى نصراني، وورد ذلك في كلام العرب وإن أنكره البعض كقوله:

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

ويقال في المؤمن نصران كندمان وندمانه - قاله سيديويه - وأنشده كما سجدت نصرانة لم تخف ه والياء في نصراني عنده للمبالغة كما يقال للاحر أحمر إشارة إلى أنه عريق في وصفه، وقيل: إنها للفرق بين الواحد والجمع كزنج وزنجي، وروم ورومي، وقيل: النصراني جمع نصري كهري ومهاري حذف إحدى ياءيه وقلبت الكسرة فتحة للتخفيف فقلبت الياء ألفاً. وإلى ذلك ذهب الخليل، وهو اسم لأصحاب عيسى عليه السلام، وسموا بذلك لانهم

نصروه، أو لنصر 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 بقرية ناصرة، وقيل: نصرايا، وقيل: نصري، وقيل: نصراثة، 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 والتلقى منها بذواتها فرعت جماعة منهم إلى هياكلها، فصابت الروم مفزعها السيارات، وصابت الهند مفزعها الثوابت، وجماعة نزلوا عن الهياكل إلى الأشخاص التي لا تسمع ولا تبصر ولا تغنى عن أحد شيئا. فالفرقة الأولى هم عبدة الكواكب، والثانية هم عبدة الأصنام وكل من هاتين الفرقتين أصناف شتى مختلفون في الاعتقادات والتعبادات، والامام أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه يقول: إنهم ليسوا بعبدة أو ثان وإنما يعظمون النجوم كما تعظم الكعبة، وقيل: هم قوم موحدون يعتقدون تأثير النجوم ويقرون ببعض الأنبياء كيجي عليه السلام، وقيل: إنهم يقرون بالله تعالى ويقرون الزبور ويعبدون الملائكة ويصلون إلى الكعبة، وقيل: إلى هب الجنوب، وقد أخذوا من كل دين شيئا، وفي جواز منا كحتمهم وأكل ذبائحهم كلام للفقهاء يطلب في محله، واختلف في اللفظ فقيل غير عربي، وقيل عربي من صبا- بالهمز- إذا خرج أو من صبا معتلا بمعنى مال لخروجه عن الدين الحق وميلهم إلى الباطل، وقرأ نافع وحده بالياء وذلك إما على الأصل أو الأبدال للتخفيف

(مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمَلَ صَالِحًا) أي أحدث من هذه الطوائف إيماننا بالله تعالى وصفاته وأفعاله والنبوات، وبالنشأة الثانية على الوجه اللائق، وأتى- بعمل صالح- حسبما يقتضيه الإيمان بما ذكر، وهذا مبنى على أول الأقوال، والقائلون بآخرها منهم من فسر الآية بمن اتصف من أولئك بالإيمان الخالص بالمبدأ والمعاد على الإطلاق سواء كان ذلك بطريق الثبات، والدوام عليه كإيمان المخلصين، أو بطريق إحدائه، وإنشائه كإيمان من عداهم من المنافقين، وسائر الطوائف، وفائدة التعميم للمخلصين مزيد ترغيب الباقيين في الإيمان ببيان أن تأخرهم في الاتصاف به غير محل بكونهم أسوة لأولئك الأقدمين، ومنهم من فسرهما بمن كان منهم في دينه قبل أن ينسخ مصدقا بقلبه بالمبدأ والمعاد عاملا بمقتضى شرعه، فيعم الحكم المخلصين من أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، والمنافقين الذين تابوا، واليهود والنصارى الذين ماتوا قبل التحريف والنسخ (والصابئين) الذين ماتوا زمن استقامة أمرهم إن قيل: إن لهم ديننا، وكذا يعم اليهود والصابئين 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 (الصابئين) للتنبيه على أنهم مع كونهم أيين المذكورين ضلالا يتاب عليهم إذا صح منهم الإيمان والعمل الصالح، فغيرهم بالطريق الأولى وانفهام قبل النسخ من (وعمل صالحا) إذ لا صلاح في العمل بعبده، وهذا هو الموافق لسبب الرسول لاسيما على رواية أن سليمان رضي الله تعالى عنه ذكر للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم حسن حال الرهبان الذين صعبهم، فقال: «ماتوا وهم في النار»، فأزل الله تعالى هذه الآية، فقال عليه الصلاة والسلام: «من مات على دين عيسى عليه السلام قبل أن يسمع بي فهو على خير، ومن سمع ولم يؤمن بي فقد هلك»،

والمناسب لعموم اللفظ وعدم صرفه إلى تخصيص (الذين آمنوا) والذين هادوا والنصارى) بالكفرة منهم

وتخصيص (من آمن) الخ بالدخول في ملة الاسلام ، إلا أنه يرد عليه أنه مستلزم أن يكون (لصابئين) دين ، وقد ذكر غير واحد أنه ليس لهم دين تجوز رعايته في وقت من الأوقات ﴿ففي الملل والنحل﴾ أن الصبوة في مقابلة الحنيفية ، ولليل هؤلاء عن سنن الحق وزينهم عن نهج الأنبياء قيل لهم : الصابئة ، ولو سلم أنه كان لهم دين سماوي ثم خرجوا عنه ، فمن مضي من أهل ذلك الدين قبل خروجهم منه ليسوا من (الصابئين) 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 أوامرك الطوائف بحكم اشتماله على اليهود والنصارى وإن لم يكن من (الصابئين) مما يجب تنزيهه ساحة التنزيل عنه ؟ على أن فيه بعد ما لا يخفى فتدبر . و(من) 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 ، أو هما ؟ وجملة (من آمن) الخ خبر (إن) فإن كانت (من) موصولة - وهو الشائع هنا - احتيج إلى تقدير - منهم - عائداً ، وإن كانت شرطية لم يحتج إلى تقديره - إذ العموم يفتى عنه - كأنه قيل : هؤلاء وغيرهم إذا آمنوا (فلهم) الخ على ما قالوا في قوله تعالى : (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لانضيع 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 ما في الصلة باعتبار لفظه ، وفي البحر إن هذين الحليين لا يتمان إلا بأعراب (من) مبتدأ ، وأما على إعرابها بدلا فليس فيها إلا حمل على اللفظ فقط فافهم • 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 - أجراً - لعدم التخلف ، ويؤيد ذلك قوله تعالى : (عند ربهم) المشير إلى أنه لا يضيع لأنه عند لطيف حفيظ ، وهو متعاقب بما تعاقب به (لهم) ، ويحتمل أن يكون حالا من (أجرهم) .

﴿وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٦٢﴾ عطف على جملة (فلهم أجرهم) وقد تقدم الكلام على مثلها في آخر قصة آدم عليه السلام فأغنى عن الاعداء 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 ميثاقاً واحداً - ولله كان بالانقياد لموسى عليه السلام ، واختلف في أنه متى كان ؟ فقيل : قبل رفع الطور ؛ ثم لما نقضوه رفع فوقهم لظاهر قوله تعالى : (ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم) الخ ، وقيل : كان معه ﴿وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ﴾ - الواو - للعطف ؛ وقيل : للحال ، و(الطور) قيل : جبل من الجبال ، وهو سرياني معرب ، وقيل : الجبل الممين . وعن أبي حاتم عن ابن عباس أن موسى عليه السلام لما جاءهم بالتوراة وما فيها من التكاليف الشاقة كبرت عليهم وأبوا قبولها فأمر جبريل بقلع الطور فظلمه فوقهم حتى قبلوا ؛ وكان على قدر عسكرهم - فرسخاً في فرسخ - ورفع فوقهم قدر قامة الرجل ، واستشكل بأن هذا يجري مجرى الاجاء

إلى الإيمان فينافي التكليف، وأجاب الامام بأنه لا إجماع لأن الاكثر فيه خوف السقوط عليهم، فاذا استمر في مكانه مدة - وقد شاهدوا السموات مرفوعة بلا عماد - جاز أن يزول عنهم الخوف فيزول الاجزاء ويبقى التكليف، وقال العلامة: كأنه حصل لهم بعد هذا الاجزاء قبول اختياري، أو كان يكنى في الامم السالفة مثل هذا الإيمان - وفيه كما قال السالبيكوتي - إن الكلام في أنه كيف يصح التكليف (بخذوا) 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 باختياريه كما فصل في الاصول، وهذا كالمحاربة مع الكفار، وأما قوله: (لا إكراه في الدين) وقوله سبحانه: (أفأنت تتركه الناس حتى يكونوا مؤمنين) فقد كان قبل الامر

بالقتال ثم نسخ به ﴿ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ ﴾ هو على إضمار القول أي قلنا أو قائلين (خذوا) وقال بعض الكوفيين: لا يحتاج إلى إضماره لأن أخذ الميثاق قول، والمعنى (وإذا 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 والتغافل، فينبذ لا تصلح الآية دليلاً لمن ادعى أن الاستطاعة قبل الفعل إذ لا يقال: خذ هذا بقوة،

إلا والقوة حاصلة فيه لأن القوة بهذا المعنى لا تنكر صحة تقدمها على الفعل ﴿ وَأَذْكُرُوا مَا فِيهِ ﴾ 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 أعني العمل ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ٦٣ ﴾ قد تقدم الكلام على الترجي في كلامة تعالى، وقد ذكرهنا أن كلمة - لعل - متعلقة - بخذوا، واذكروا - إما مجاز يؤول معناه بعد الاستعارة إلى تعليل ذي الغاية بغايته أو حقيقة لرجاء المخاطب، والمعنى (خذوا) واذكروا راجين أن تكونوا متقين ويرجع المعنى المجازي أنه لا معنى لرجائهم فيما يشق عليهم أعني التقوى، اللهم إلا باعتبار تكلف أنهم سمعوا مناقب المتقين ودرجاتهم فلذا كانوا راجين للانخراط في سلكهم، وجوز المعتزلة كونها متعلقة - بقلنا - المقدر وأولوا الترجي بالارادة أي (قلنا) - واذكروا - إرادة أن تتقوا، وهو مبنى على أصلهم الفاسد من أن إرادة الله تعالى لأفعال العباد غير موجبة للصدور لكونها عبارة عن العلم بالمصلحة، 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 ﴿ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ﴾ أي أعرضتم عن الوفاء بالميثاق بعد أخذه وخالفتم، وأصل التولى الاعراض المحسوس ثم استعمال 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 بعثة 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 بالحبط في مهاوى الضلال عند الفترة، وكلمة - لولا - إما بسيطة أو مركبة من لوالامتناعية

وتقدم الكلام عليها، وحرف النفي - والاسم الواقع بعدها عند سيوييه - مبتدأ خبره محذوف وجوبا لدلالة الحال عليه وسد الجواب مسده، والتقدير - ولو لا 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 (عبتكم) ببعض ما فيكم إذ عبتم 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 بدلائل العقل بتوحيد الافعال والصفات ورفعا فوقكم طور - الدماغ للتمكن من فهم المعاني وقبولها، أو أشار سبحانه - بالطور - إلى موسى القلب، ورفعه إلى علوه واستيلائه في جو الارشاد (وقلنا خذوا) أى اقبلوا (ما آتيناكم) من كتاب العقل الفرقاني بجد، وعوا ما فيه من الحكم والمعارف والعلوم والشرائع لكي تتقوا الشرك والجهل والفسق (ثم أعرضتم) باقبالكم إلى الجهة السفلية بعد ذلك فلو لا حكمة الله تعالى بامهاله وحكمه بافضاله لعاجلتكم العقوبة ولحل بكم المصيبة

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

(وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ أَعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ) اللام واقعة في جواب قسم مقدر، و - علم - 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 الذي هو القطع لأنه سبت فيه خالق كل شيء 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 فخالفوه 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 حفروا 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 يصح جعل اليوم ظرفا للاعتداء، ولا يحتاج إلى تقدير مضاف، وقيل: المراد بالسبت هنا مصدر سبتت اليهود إذا عظمت يوم السبت وليس بمعنى اليوم فحينئذ لا حاجة إلى تقدير مضاف إذ يقول المعنى إلى أنهم اعتدوا في التعظيم وهتكوا الحرمة الواجبة عليهم. وقد ذكر بعضهم أن تسمية العرب للايام بهذه الاسماء المشهورة حدثت بعد عيسى عليه السلام وأن أسماء ما قبل غير ذلك وهي التي في قوله:

أو مل أن أعيش وأن يومي بأول أو بأهون أو جبار
أو التالى دبار فان أفتيه فونس أو عروبة أو شبار

واستدل بهذه الآية على تحريم الخيل في الأمور التي لم تشرع كالربا - وإلى ذلك ذهب الامام مالك - فلا تجوز عنده بحال. قال الكواشي : وجوزها أكثرهم ما لم يكن فيها إبطال حق أو إحقاق باطل ، وأجابوا عن التمسك بالآية بأنها ليست حيلة وإنما هي عين المنهى عنهم لأنها إنما نزلت عن أخذها ولا يخفى ما في هذا الجواب ، وتحقيقه في كتب الفقه (فَقَلَّنَاهُمْ كُونُوا قَرَدَةً خَاسِئِينَ ٦٥) القردة جمع قرد وهو معروف ويجمع فعل الاسم قياساً على فعول ، وقليلاً على فعلة ، و - الخسو - الصغار والذلة ويكون متعدياً ولازماً ، ومنه قولهم للكلب : اخصأ وقيل : الخسوء والخساء مصدر خساً الكلب بعد ، وبعضهم ذكر الطرد عند تفسير الخسوء كالأبعاد : فقيل : هو لاستيفاء معناه لا لبيان المراد ، وإلا لكان الخاسيء بمعنى الطارد ، والتحقيق أنه معتبر في المفهوم إلا أنه بالمعنى المبني للمفعول ، وكذلك الأبعاد فالخاسيء 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 أهي مما مسخ ؟ « إن الله تعالى لم يهلك قوماً أو يعذب قوماً فيجعل لهم نسلاً وإن القردة والخنازير كانوا قبل ذلك » وروى ابن جرير عن مجاهد « أنه ما مسخت صورهم ولكن مسخت قلوبهم فلا تقبل وعظا ولا تعي زجراً » فيكون المقصود من الآية تشبيههم بالقردة كقوله :

إذا أنت لم تعشق ولم تدر ما الهوى فكن (حجراً) من يابس الصخر جليداً

(وكونوا) (على الأول) ليس بأمر حقيقة ، لأن صيرورتهم إلى ما ذكر ليس فيه تكسب لهم لأنهم ليسوا قادرين على قلب أعيانهم ، بل المراد منه سرعة التكوين وأنهم صاروا كذلك كما أراد من غير امتناع ولا لبس .
(وعلى الثاني) يكون الأمر مجازاً عن التخلية والترك والخذلان - كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « اصنع ما شئت » وقد قرره العلامة في تفسير قوله تعالى : (ليكفروا بما آتيناكم وليتمتعوا) والمنصوبان خبران للفعل الناقص ، ويجوز أن يكون (خاسئين) حالاً من الاسم ، ويجوز أن يكون صفة (قردة) والمراد وصفهم بالصغار عند الله تعالى دفماً لتوهم أن يجعل مسخهم وتعجيل 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 ، وحققتهم سالمة على ما روى أن الواحد منهم كان يأتيه الشخص من أقاربه الذين نهوهم ، فيقول له : ألم أنك ؟ فيقول : بلى ثم تسيل دموعه على خده - ولم يتعرض في الآية بمسح شيء منهم خنازير - وروى عن قتادة أن الشباب صاروا (قردة) والشيوخ صاروا - خنازير - وما نجا إلا الذين نهوا ، وهلك سائرهم ، وقرئ - (قردة) - بفتح القاف وكسر الراء - و (خاسئين) - بغير همز - (فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً) أي كينوتهم

وصيرورتهم (قردة) أو المسخة ، أو العقوبة ، أو الآية المدلول عايتها بقوله تعالى : (ولقد علمتم) وقيل : الضمير للقرية ، وقيل : للحيتان - والنكال - واحد - الأذكال - وهي القيود - ونكل به - فعل به ما يعتبر به غيره ، فيمتنع عن مثله ﴿لَمَّا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا﴾ أي لمعاصريهم ومن خلفهم - وهو المروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه وغيره - وروى عنه أيضاً (لما) بحضرتها من القرى - أي أهلها وما تباعد عنها - أو للاثنتين والماضين - وهو المختار عند جماعة - فكل من ظرفي المكان مستعار للزمان ، و(ما) أقيمت مقام - من - إما تحقيراً لهم في 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 في زبر الأولين - فاعتبروا بها - وصحت - الفاء - لأن جعل ذلك (نكالا) للفريقين إنما يتحقق بعد القول والمسح ، أو لأن - الفاء - إنما تدل على ترتيب جعل العقوبة (نكالا) على القول وتسببه عنه - سواء كان على نفسه أو على الاخبار به - فلا ينافي 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 المسخ عقوبة لأجل ذنوبهم المتقدمة على المسخ والمتأخرة عنها يستدعي بقاءهم مكلفين بعد المسخ ولا يظهر ذلك إلا على قول مجاهد ، وحمل الذنوب التي بعد المسخ - على السيئات الباقية آثارها - ليس بشيء كاللا يخفى ، وقول أني العالية - إن المراد (ما بين يديها) ما مضى من الذنوب ، و(ما خلفها) من يأتي بعد ، والمعنى فجعلناها عقوبة لما مضى من ذنوبهم ؛ وعبرة لمن بعدهم - منحط من القول جداً لمزيد ما فيه من تفكيك النظم والتكلف ﴿وَمَوْعِظَةً 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 رضي الله تعالى عنهما - وقيل : من أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : منهم ، ويحتمل أنهم اتعظوا بذلك وخافوا عن ارتكاب خلاف 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 طباعهم لتوغلوا وانهمكوا في اللذات الجسمانية والغواشي الظلمانية لضرورتهم لها واعتيادهم من الطفولية عليها

والنفس كالطفل إن تهمله شب على حب الرضاع وإن تفضمه ينفطم

فوضع الله تعالى العبادات ، وفرض عليهم تكرارها في الأوقات المعينة ليزول عنهم بها درن الطباع المتراكم في أوقات الغفلات وظلمة الشواغل العارضة في أزمته 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 الذي إليه دعوة اليهود هو آخر العوالم (والسبت) آخر الأسبوع ، والآخر للنصارى لأن عالم العقل الذي إليه دعوتهم أول العوالم ، ويوم الأحد أول الأسبوع ، والجمعة للمسلمين لأنه يوم الجمع ، والخطم - فهو أوفق بهم وأليق بحالهم - فمن لم يراع هذه الأوضاع والمراقبات أصلاً - زال نور استعداده ، وطفئ مصباح فؤاده ، ومسح باسمسح أصحاب السبت ، ومن غلب عليه وصف من أوصاف الحيوانات ورسخ فيه بحيث أزال استعداده ، وتمكن في طباعه ، وصار صورة ذاتية له كالماء الذي منبعه معدن الكبريت مثلاً أطلق عليه اسم

ذلك الحيوان حتى كأن صار طباعه طباعه ، ونفسه نفسه ، فليجهد المرء على حفظ إنسانيته ، وتدير صحته بشراب الأدوية الشرعية والمعاجين الحكيمية ، وليحث نفسه بالمواعظ الوعديّة والوعيديّة هي النفس إن تحمل تلازم خسارة وإن تدبعت نحو الفضائل تلهج

(وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً) بيان نوع من مساوئهم من غير تعدد النعم وضح العطف لأن ذكر النعم سابقاً كان مشتملاً على ذكر المساوى أيضاً من المخالفة للأنبياء والتكذيب لهم وغير ذلك ، وقد يقال : هو على نمط ما تقدم ، لأن الذبح نعمة دنيوية لرفعة التشاجر بين الفريقين ، وأخروية لكونه معجزة لموسى عليه السلام . وكان مولانا الامام الرازي خفي عليه ذلك فقال : إنه تعالى لما عدد وجوه إنعامه عليهم أولاً ختم ذلك بشرح بعض ما وجه إليهم من التشديدات ، وجعل النوع الثاني ما أشارت إليه هذه الآية - وليس بالبعيد - (هو أول القصة) قوله تعالى : (وَإِذْ قُلْتُمْ نَفْساً قَادِرَاتُكُمْ فِيهَا) الخ ، وكان الظاهر أن يقال - قال موسى إذ قتل قتيل تنوزع في قاتله - إن الله يأمر بذبح بقرة هي كذا وكذا ، وأن يضرب ببعضها ذلك القاتل ويخبر بقاتله فيكون كيت وكيت إلا أنه فك بعضها وقدم لاستقلاله بنوع من مساوئهم التي قصد نعيها عليهم ، وهو الاستهزاء بالأمر والاستقصاء في السؤال ، وترك المصارعة إلى الامتثال ، ولو أجرى على النظم لكانت قصة واحدة ، ولذهبت تثنية التقرير ، وقد وقع في النظم من فك التركيب والترتيب ما يضاويه في بعض القصص ، وهو من المقلوب المقبول لتضمنه نكتاً وفوائد ، وقيل : إنه يجوز أن يكون ترتيب نزولها على موسى عليه السلام على حسب تلاتها بأن يأمرهم الله تعالى - بذبح البقرة - ثم يقع القتل فيؤمروا بضرب بعضها - لكن المشهور خلافه - والقصة أنه عمد إخوان من بني إسرائيل إلى ابن عم لها - أخي أبيهما - فقتلاه ليرثا ماله وطرحاه على باب محلهم ثم جاءا يطلبان بدمه فأمر الله تعالى بذبح بقرة وضربه ببعضها ليعيا ، ويخبر بقاتله ، وقيل : كان القاتل أخا القاتل ، وقيل : ابن أخيه ولا وارث له غيره فلما طال عليه عمره قتله ليرثه ، وقيل : إنه كان تحت رجل يقال له عاميل - بنت عم لا مثل لها في بني إسرائيل في الحسن والجمال فقتله ذو قرابة له لينكحها فكان ما كان ، وقرأ الجمهور - يأمركم بضم الراء ، وعن أبي عمرو ، السكون ، والاختلاس - وإبدال الهمزة ألعاء ، و(أن) تذبحوا في موضع المفعول الثاني ليأمر ، وهو على إسقاط حرف الجر - أي بأن تذبحوا (قَالُوا أَتَأْخُذُنَا هُزُؤًا) استئناف وقع جواباً عما ينساق إليه الكلام فإنه قيل : فإذا صنعوا هل سارعوا إلى الامتثال أم لا؟ فأجيب بذلك ، والانتخاذ كالنصير ، والجعل يتعدى إلى مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر ، و(هزواً) مفعوله الثاني وليكونه مصدراً لا يصلح أن يكون مفعولاً ثانياً لأنه خبر المبتدأ في الحقيقة وهو اسم ذات هنا فيقدر مضاف - كمكان ، أو أهل - أو يجعل بمعنى المهزوء به كقوله تعالى : (أحل لكم صيد البحر) أي مصيده أو يجعل الذات نفس المعنى مبالغة كرجل عدل ، وقد قالوا ذلك إما بعد أن أمرهم موسى عليه السلام بذبح بقرة دون ذكر الأحياء بضربها ، وإما بعد أن أمرهم وذكر لهم استبعاد ما قاله واستخفافاً به كما يدل عليه الاستفهام إذ المعنى أنسخر بنا فان جوابك لا يطابق سؤالنا ولا يليق ، وأين ما نحن فيه بما أنت أمر به ، ولا ياتي ذلك انقيادهم له لأنه بعد العلم بأنه جد وعزيمة ، ومن هنا قال بعضهم : إن إجابتهم نبيهم - حين أخبرهم عن أمر الله تعالى بأن يذبحوا بقرة بذلك - دليل على سوء اعتقادهم بنبيهم 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 وصدقين 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 داعبهم ، أو ظنوا أن ذلك يجري مجرى 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 واواً - ، والباقون - بالضم والهمزة - والكلمات فيه ٥

﴿ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٦٧ ﴾ أي من أن أعد في عدادهم ، و - الجهل - 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 الذي رمى به - وهو الاستهزاء على طريق الكناية - وأخرج ذلك في صورة الاستعارة استفظاعاً له ، إذ - الهزم - في مقام الإرشاد كاد يكون كفراً وما يجري مجراه ، ووقوعه في مقام الاحتقار والتهمك مثل (فبشرهم بعذاب أليم) سائغ شائع - وفرق بين المقامين - وذكر بعضهم أن الاستعانة بالله تعالى من ذلك من باب الأدب والتواضع معه سبحانه كما في قوله تعالى : (وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين) لأن الأنبياء معصومون عن مثل ذلك ، والأول أولى - وهو المعروف من إيراد الاستعانة في أثناء الكلام - والفرق بين - الهزم والمزح - ظاهر فلا ينافي وقوعه من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أحياناً كما لا يخفى ٥

﴿ قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ ﴾ أي سل لأجلنا (ربك) - الذي عودك ما عودك - يظهر (لنا) ما حالها وصفتها ، فالسؤال في الحقيقة عن الصفة ، لأن الماهية 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 الأول ﴾ بيان ﴿ وعلى الثاني ﴾ نسخ وتشديد ، وهكذا الحال فيما سيأتي من السؤال والجواب . وكان مقتضى الظاهر ﴿ على الأول ﴾ أي لأنها للسؤال عن المميز وصفاً كان أوداياه ﴿ وعلى الثاني ﴾ 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 في المفتاح - والغالب السؤال بها عن الجنس ، فإن أجريت هنا على الاستعمال الغالب نزل مجهول الصفة لكونه على صفة لم يوجد عاينها جنسه - وهو إحياء الميت بضرب بعضه - منزلة مجهول الحقيقة فيكون سؤالاً عن الجنس تنزيلاً ، وعن الصفة حقيقة . وإن أجريت على النادر لم يحتج إلى التنزيل المذكور ، والقول إنه يمكن أن يجعل (ما هي) على حذف مضاف - أي ما حالها ؟ - فيكون سؤالاً عن نوع حال تفرع عليه هذه الخاصية - على بعده - خال عن اللطافة اللائقة بشأن الكتاب العزيز . و (ما) استفهامية خبر مقدم (هي) والجملة في موضع نصب (بين) لأنه معلق عنها ، وجاز فيه ذلك لشبهه بأفعال القلوب ، والمعنى (بين لنا) جواب هذا السؤال ﴿ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَافَأَرْضٌ وَلَا بَكْرٌ ﴾ الفارض اسم للسنة التي انقطعت ولادتها من الكبر ، والفعل - فرضت - بفتح الراء وضمها - ويقال لكل ما قدم

وطال أمره (فارض) ومنه قوله :

يارب ذي ضغن على (فارض) له قروء كقروء الحائض
وكان المسنة سميت - فارضا - لأنها - فرضت - سنها أي قطعتها وبلغت آخرها ، و - البكر - اسم للصغيرة ،
وزاد بعضهم - التي لم تلد من الصغر - وقال ابن قتيبة : هي التي ولدت ولداً واحداً ، والبكر من النساء التي لم يمسهما
الرجال ، وقيل : (١) هي التي لم تحمل ، والبكر من الأولاد الأول ، ومن الحاجات الأولى - والبكر - بفتح الباء -
الفتى من الأبل ، والأثني - بكرة - وأصله من التقدم في الزمان ، ومنه - البكرة والبا كورة - والاسمان صفة (بقرة)
ولم يؤت - بالتاء - لأنهما اسمان لما ذكر ، واعتضت (لا) بين الصفة والموصوف وكررت لوجوب تكريرها
مع الخبر والنعت والحال إلا في الضرورة خلافاً للبرد وابن كيسان كقوله :

قهرت العدا (لامستعينا) بعصبة وليكن بأنواع الخدائع والمكر

ومن جعل ذلك من الوصف بالجل فقدر مبتدأ أي لاهي (فارض ولا بكر) فقد أبعد ، إذ الأصل الوصف
بالمفرد ، والأصل أيضاً أن لا حذف ، وذكر (يقول) للإشارة إلى أنه من عند الله تعالى لا من عند نفسه •

(عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ) أي متوسطة السن ، وقيل : هي التي ولدت بطناً أو بطنين ، وقيل : مرة بعد مرة
ويجمع على فعل كقوله :

طوال مثل أعناق الهوادي نواعم بين أبكار (وعون)

ويحوز ضم عين الكلمة في الشعر ، وفائدة هذا بعد (لافارض ولا بكر) نفي أن تكون عجلاً أو جنيناً ، وأراد من
ذلك ما ذكر من الوصفين السابقين وبهذا صح الأفراد وإضافة (بين) إليه فانه لا يضاف إلا إلى متعدد وكون الكلام
ما حذف منه المعطوف لدلالة المعنى عليه والتقدير عوان بين ذلك وهذا أي - الفارض والبكر - فيكون نظير قوله :

فما كان بين الخير لو جاء سالماً أبو حجر (إلا لبال) قلائل

حيث أراد بين الخير وباعته تكلف مستغنى عنه بما ذكر (١) . واختار السجاوندي أن المراد في وسط زمان
الصلاح للعوان واعتداله تقول : سافرت إلى الروم وطفقت بين ذلك ، فالمشار إليه عوان وارتضاه بعض المحققين
مدعياً أنه أولى لثلاث يفوت معنى بين ذلك لأن أهل اللغة قالوا : بقرة عوان (لافارض ولا بكر) وعلى الشائع ربما
يحتاج الأمر إلى تجريد كما لا يخفى ، ثم إن عود الضمائر المذكورة في السؤال والجواب وإجراء تلك الصفات على
بقرة يدل على أن المراد بها معينة لأن الأول يدل على أن الكلام في البقرة المأمور بذبحها ، والثاني يفيد أن
المقصد تعيينها وإزالة إبهامها بتلك الصفات كما هو شأن الصفة لأنها تكاليف متغايرة بخلاف ما إذا ذر تلك
الصفات بدون الإجراء ، وقيل : (إنها لافارض ولا بكر) فانه يحتمل أن يكون المقصود منه تبديل الحكم السابق ،
والقول : - بأنهم لما تعجبوا من بقرة ميتة يضرب بيهضها ميت فيحيا ظنوها معينة خارجة عما عليه الجنس فسألوا
عن حالها وصفتها فوهمت الضمائر لمعينة باعتبارهم فعينت تشديداً عليهم وإن لم يكن المراد منها أول الأمر معينة -
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) يحوز

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

التكليف بالمحال وليس بلازم إذ لا دليل على أن الأمر هنا للفور 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 بخصوصية بسؤالهم - وإليه ذهب جماعة من أهل التفسير - وتمسكوا بظاهر اللفظ فانه مطلق فيترك على إطلاقه مع ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما موقوفاً لو ذبحوا أي بقرة أرادوا لأجزأتهم ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم، وأخرجه سعيد بن منصور في سننه عن عكرمة مرفوعاً عامراً سلاً 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، والممتنع 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 الاولي فلا يكون نسخاً، واعتراض على كون التخيير حكماً شرعياً بالخ بالمنع 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 لمولانا القاضي في منهيته - 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 فاختلف العلماء في جواز النسخ وعدمه في هذا المقام من باب النزاع اللفظي فتدبر ﴿فَأَفْعَلُوا مَا تَأْمُرُونَ﴾ أي من ذبح البقرة ولا تكرر السؤال ولا تتعننوا، 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 والعائد محذوف أي ما تأمرونه بمعنى ما تأمرُونَ به، وقد شاع حذف الجار في هذا الفعل حتى لحق بالمتعدى إلى مفعولين فالمحذوف من أول الأمر هو المنصوب، وأجاز بعضهم أن تكون (ما) مصدرية أي - فافعلوا أمركم - 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 لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّظْرِينَ ﴿٦٩﴾﴾
إسناد البيان في كل مرة إلى الله عز وجل لاظهار كمال المساعدة في إجابة مشئولهم وصيغة الاستقبال لاستحضار الصورة - والفقوح - 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 (بماقع) 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 فكأنه قال: هي صفراء ولونها شديد الصفرة، وعن الحسن سوداء

شديدة السواد ولا يخفى أنه خلاف الظاهر لأن الصفرة - وإن استعملها العرب بهذا المعنى - نادرًا كما أطلقوا الاسود على الاخضر لكنه في الابل خاصة على ما قيل في قوله تعالى : (جملة صفر) لأن سواد الابل تشوبه صفرة وتأكيده بالفقوع ينافيه 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 ذكر، 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 - و- السرور - أصله لذة في القلب عند حصول نفع أو توقعه أو رؤية أمر معجب رائق، وأما نفسه فانشراح مستبطن فيه - وبين السرور، والحبور، والفرح - تقارب لكن السرور هو الخالص المنكتم سمي بذلك اعتباراً بالاسرار، والحبور ما يرى خبره - أي أثره - في ظاهر البشرة وهما يستعملان في المحمود - وأما الفرغ فما يحصل بطراً وأشراً ولذلك كثيراً ما يذم كما قال تعالى : (إن الله لا يحب الفرحين) والمراد به هنا عند بعض الاعجاب مجازاً للزومه له غالباً، والجملة صفة البقرة أي تعجب الناظرين اليها - وجهور المفسرين يشيرون إلى أن الصفرة من الالوان السارة ولهذا كان على كرم الله تعالى وجهه يرغب في النعال الصفرة ويقول من لبس نعلاً أصفر قل همه، ونهى ابن الزبير - ويحيى بن أبي كثير عن لباس النعال السود لأنها نغم، وقرئ - يسر - بالياء فيجتمل 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 : باب الشعر، ويحتمل أن يكون لونها فاعلاً (فاقع) و - يسر - إخبار مستأنف ه
﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ ﴾ إعادة للسؤال عن الحال والصفة لالرد الجواب الأول - بأنه غير مطابق وأن السؤال باق على حاله - بل لطلب الكشف الزائد على ما حصل وإظهار أنه لم يحصل البيان التام ه
﴿ 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 فاشتبه علينا، والتشابه مشهور في البقر، وفي الحديث «فتن كوجوه البقر» أي يشبه بعضها بعضاً، وقرأ يحيى - وعكرمة - والباقران الباقر - وهو اسم لجماعة البقر، والبقر اسم جنس جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء ومثله يجوز تذكيره وتأنيثه - كنخل منقعر، والنخل باسقات - وجمعه أباقر، ويقال فيه: ييقور وجمعه به اقر، وفي البحر إنما سمي هذا الحيوان بذلك لأنه يبقر الأرض أي يشقها للحرث، وقرأ الحسن (تشابه) بضم الهاء جعله مضارعاً محذوف التاء وماضيه (تشابه) وفيه ضمير يعود على البقر على أنه مؤنث، والاعرج كذلك إلا أنه شدد الشين، والأصل - تشابه - فأدغم، وقرئ - تشبه - بتشديد الشين - على صيغة المؤنث من المضارع المعلوم، ويشبه بالياء والتشديد على صيغة المضارع المعلوم أيضاً، وابن مسعود - يشابه - بالياء والتشديد جعله مضارعاً من تفاعل لكنه أدغم التاء في الشين، وقرئ - مشته، ومثبه، ويتشابه - والاعمش - متشابه، ومتشابهة - وقرئ - 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 ادغم نحو- الشجرة تمايلت- إلا أن جعل التشابه في بقرة ر كيك ، والأهون القول بعدم ثبوت هذه القراءة فان دون تصحيحها على وجه وجيه خرط القتاد، 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 ﴾ أى 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 يستشوا لما تدينتم لهم آخر الابد » واحتج بالآية على أن الحوادث بإرادة الله تعالى حيث علق فيها حكاه وجود الاهتداء الذي هو من جملة الحوادث بتعلق المشيئة وهي نفس الارادة وماقصه الله تعالى في كتابه من غير نكير 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 أيضاً بها على أن الامر قد ينفك عن الارادة وليس هو الارادة كما يقوله المعتزلة لأنه تعالى لما أمرهم بالذبح فقد أراد اهتداءهم في هذه الواقعة فلا يكون لقوله: إن شاء الله الدال على الشك وعدم تحقق الاهتداء فائدة بخلاف ما إذا قلنا: إنه تعالى قد يأمر بما لا يريد ، والقول بأنه يجوز أن يكون أولئك معتقدين على خلاف الواقع للانفكاك ، أو يكون مبنيًا على ترددهم في كون الامر منه تعالى يدفعه التقرير إلا أنه يرد أن الاحتجاج إنما يتم لو كان معنى (لمهتدون) الاهتداء إلى المراد بالامر أما لو كان المراد إن شاء الله اهتداءنا في أمرنا لكننا مهتدين فلا إلا أنه خلاف الظاهر كقول بأن اللازم 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 الحادث بها ، ويجاب بأن التعليق باعتبار التعلق فاللازم حدوث التعلق ولا يلزمه حدوث نفس الصفة وتوسط الشرط بين اسم (إن) وخبرها لتوافقهم وس الأي، وجاء خبر (إن) اسماً لأنه أدل على الثبوت وعلى أن الهداية حاصلة لهم وللاعتناء بذلك أكد الكلام ﴿ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لِذُلُولٍ ﴾ صفة (بقرة) وهو من الوصف بالمفرد ، ومن قال: هو من الوصف بالجملة، وأن التقدير لاهي ذلول فقد أبعد عن الصواب، و(لا) بمعنى غير ، وهو اسم على ما صرح به السخاوي وغيره لكن لكونها في صورة الحرف ظهر إعرابها فيما بعدها، ويحتمل أن تكون حرفاً - كالأ - التي بمعنى غير في مثل قوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) - والذلول - الريض الذي زالت صعوبته يقال: دابة ذلول بينة الذل بالكسر، ورجل ذلول بين الذل بالضم ﴿ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقَى الْحَرْثَ ﴾ (لا) صلة لازمة لوجوب التكرار في هذه الصورة وهي مفيدة للتصريح بعموم النفي إذ بدونها يحتمل أن يكون لنفي الاجتماع، ولذا تسمى المذكرة - والاثارة - قلب الأرض للزراعة من أثرته إذا هيجته ، و(الحرث) الأرض المهياة للزرع أو هو شق الأرض ليذر فيها، ويطلق على ما حرث وزرع، وعلى نفس الزرع أيضاً، والفعلان صفتا (ذلول) والصفة يجوز وصفها على ما ارتضاه بعض النحاة وصرح به السمين والفعل الأول داخل في حيز النفي والمقصود نفي إثارتها الأرض - أي لا تثير الأرض - فنزل فهو من باب

ه على لاجب لا يهتدى بمناره 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 لفظاً ومعنى، وأنه أثبت للبقرة أنها تثير الأرض وتحريثها ونفي عنها سقى الحرت، ورد بأن ما كان يحترق لا ينتفى عنه كونه ذلولاً، وقال بعض: المراد إنها تثير الأرض بغير الحرت 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 كافي 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 أحسن وإن أراد بها (لا ذلول) فذهب سيبويه جواز مجيء 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 أي (لا ذلول) في حال إثارتها ليس بشيء، وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي: (لا ذلول) بالفتح (لا) للتبرئة، والخبر محذوف أي هناك، والمراد مكان وجدت 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 كما لا يخفى، 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 كاشيته وأرضه.

(مُسَلِّمَةٌ لِأَشِيَّةٍ فِيهَا) أي سلها الله تعالى من العيوب قاله ابن عباس، أو أعفاها أهلها من سائر أنواع الاستعمال قاله الحسن، أو مطهرة من الحرام لا غصب فيها ولا سرقة قاله عطاء، أو أخلص لونها من الشيات قاله مجاهد، والأولى ما ذهب إليه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لأن المطلق ينصرف إلى الكامل ولكونه تأميساً، وعلى آخر الأقوال يكون (لاشية فيها) أي لالون فيها يخالف لونها تأكيداً والتضعيف هنا للنقل والتعدية، وهم غير واحد فزعم أنه للمبالغة، والشية - مصدر وشيت الثوب أشيه وشياً إذا زينته بخطوط مختلفة الألوان فحذف فاءه - كعدة وزنت - ومنه الواشي للنمام، قيل: ولا يقال له: واش حتى يغير كلامه ويزينه، ويقال: ثور أشيته، وفرس أباق، وركبش أخرج، وتيس أبرق، وغراب أبقع - كل ذلك بمعنى البلقة - وفي البحر ليس الأشيه في قولهم: ثور أشيه للذي فيه بلق مأخوذاً من الشيه لاختلاف المادتين، و - شية - اسم (لا) و(فيها) خبره •

(قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ) أي أظهرت حقيقة ما أمرنا به فالحق هنا بمعنى الحقيقة، وقيل: بمعنى الأمر المقضى أو اللازم؛ وقيل: بمعنى القول المطابق للواقع ولم يريدوا أن ماسبق لم يكن حقاً بل أرادوا أنه لم يظهر الحق به قال الظهور فلم يجيء بالحق بل أو مآليه فعلى هذه الأقوال لم يكفروا بهذا القول، وأجراه قتادة على ظاهره وجعله متضمناً أن ما جئت به من قبل - كان باطلاً فقال: إنهم كفروا بهذا القول، والأولى عدم الكفار. (الآن)

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

ظرف زمان لازم البناء على الفتح ولا يجوز تجريده من -أل- واستعماله على خلافه لحن، وهي تقتضى الحال وتخلص المضارع له غالباً، وقد جاءت حيث لا يمكن أن تكون له نحو (فالآن باشروهن) إذ الامر نص في الاستقبال، وادعى بعضهم إعرابها لقوله: كانها لم يتغيرا. يريد من الآن فجره وهو يحتمل البناء على الكسر، و(أل) فيها للحضور عند بعض، وزائدة عند آخرين، وبنيت لتضمنها معنى الإشارة، أو لتضمنها معنى -أل- التعريفية - كسحر - وقرى - آلآن بالمد على الاستفهام التقريرى إشارة إلى استبطائه وانتظارهم له.

وقرأ نافع بحذف الهمزة وإلقاء حركتها على اللام وعنه روايتان حذفوا (قالوا) وإثباتها (فَذَبَّحُوا) أى فطلبوا هذه البقرة الجامعة للاوصاف السابقة وحصلوها (فَذَبَّحُوا) فالفاء فصيحة عاطفة على محذوف إذ لا يترتب الذبح على مجرد الامر بالذبح، ويبان 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 آلة دون غيرها من البهائم أنهم كانوا يعبدون البقر والعجاجيل وحبب ذلك في قلوبهم، لقوله تعالى: (وأشربوا في قلوبهم العجل) ثم بعد ما تابوا أراد الله تعالى أن يمتحنهم بذبح ما حبب إليهم ليكون حقيقة لتوبتهم، وقيل: - ولعله ألطف وأولى - إن الحكمة في هذا الامر إظهار 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 بمعجزة نبي؟ وكيف قبلتم قول السامري إنه إلهكم وها أنتم لا تقبلون قول الله سبحانه: إنه يحيا بضرب لحمه منه الميت سبحانه الله تعالى؛ وهذا الخرق العظيم (وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ٧١) 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، و- كاد - موضوعة لدنو الخبر حصولا ولا يكون خبرها في المشهور إلا مضارعا دالا على الحال لتأكيد القرب، واختلف فيها فقيل: هي في الاثبات نبي وفي النفي إثبات، فمعنى - كاد زيد يخرج - قارب ولم يخرج وهو فاسد لان معناها مقاربة الخروج، وأما عدمه فأمر عقلي خارج عن المدلول ولو صح ما قاله لكان قارب ونحوه كذلك ولم يقل به أحد، وقيل: هي في الاثبات إثبات وفي النفي الماضى إثبات وفي المستقبل على قياس الافعال. وتمسك القائل بهذه الآية لانه لو كان معنى (وما كادوا) هنا نفيا للفعل عنهم لناقض قوله تعالى: (فذبحوها) حيث دل على ثبوت الفعل لهم والحق إنها في الاثبات والنفي كسائر الافعال، فثبتها لا ثبات القرب، ومنفيها انفيه، والنفي والاثبات في الآية محمولان على اختلاف الوقتين أو الاعتبارين فلا تناقض إذ من شرطه اتحاد الزمان والاعتبار، والمعنى أنهم ما قاربوا ذبحها حتى انقطعت تعللاتهم فذبحوا كالملجأ أو فذبحوها ائتباراً (وما كادوا) من الذبح خوفاً من الفضيحة أو استئقلا لعلوا ثمنها حيث روى أنهم اشتروها بملء جلدتها ذهباً، وكانت البقرة إذ ذاك بثلاثة دنانير؛ واستشكل القول باختلاف الوقتين بأن الجملة حال من فاعل (فذبحوها) فيجب مقارنة مضمونها لمضمون العامل، والجواب بأنهم صرحوا بأنه قد يقيد بالماضى فان كان مثبتا قرن - بقدر - لتقريبه من الحال وإن كان منفيًا كما هنا - لم يقرب بها لان الاصل استمرار النفي فيفيد المقاربة لا يجدى نفعا لان عدم مقاربة 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 يفعول - ومراده أنه فعل بعسر لابسهولة وهو خلاف الظاهر الذي وضع له اللفظ فافهم ﴿ وَإِذْ 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 بمظاهرهم 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 جرأتهم

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 ﴿ فَادْرَأْتُمْ فِيهَا ﴾ أصله تدارأتم من الدراء وهو الدفع فاجتمعت التاء والذال مع تقارب مخرجيهما وأريد الإدغام فقلبت التاء دالا وسكنت للإدغام فاجتلبت همزة الوصل للتوصل إلى الابتداء بها، وهذا مطرد في كل فعل على تفاعل أو تفاعل فائوه - 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 أعني 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 صاحب - وكل من الطارحين دافع فطارحهما - تدافع، وقيل: إن كلا منهما يدفع الآخر عن البراءة إلى التهمة فاذا قال أحدهما: أنا بريء وأنت متهم يقول الآخر: بل أنت المتهم وأنا البريء، ولا يخفى أن ما ذكر على ما فيه بالمجاز أليق، ولهذا عد ذلك أبو حيان من المجاز، والضمير في (فيها) عائد على النفس، وقيل: على القتل المفهومة من الفعل، وقيل: على التهمة الدال عليها معنى الكلام، وقرأ أبو حيوة - فدارأتم - على الأصل، وقيل: قرأ هو وأبو السوار - فدارأتم - بغير ألف قبل الراء، وإن طائفة أخرى قرءوا - فدارأتم -

﴿ وَاللَّهُ يُخْرِجُ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ۗ ﴾ ٧٢ أي مظهر لا محالة ما كنتم تكتُمونه 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 المتعلق خاصاً هو ما عليه الجمهور، وقيل: يجوز أن يكون عاماً في القتل وغيره، ويكون القتل من جملة أفرادها، 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 أَضْرِبُوهُ بَعْضُهَا ﴾ عطف على قوله تعالى: (فادارأتم) وما بينهما اعتراض يفيد أن كتمان القاتل لا ينفعه، وقيل: حال أي والحال أنكم تعلمون ذلك، والهاء في (اضربوه) عائد على النفس بناء على تكبيرها إذ فيها التأنيث - وهو الأشهر - والتذكير، أو على تاريل 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 - تفنناً أو تمييزاً بين هذا الضمير والضمير الذي بعده توضيحاً، والظاهر أن المراد بالبعضي أي بعض كان إذ لا فائدة في تعينه

- ولم يرد به نقل صحيح - واختلف بم ضربوه. فقيل: بلسانها أو باصغريها أو بفخذها اليمنى أو بذنباها أو بالغضروف (١) أو بالعظم 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 تطلبها أربعين سنة أو أنهم أمروا بطلبها 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: قتلى ابن أخي ، وفي رواية فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتاً فأخذوا وقتلوا ماورث قاتل بعد ذلك، وفي بعض القصص أن القاتل حلف بالله تعالى ما قتله فكذب بالحق بعد معاينته قال الماوردي: وإنما كان الضرب بميت لا حياة فيه لئلا يلتبس على ذى شبهة أن الحياة إنما انقلبت إليه بما ضرب

به فلازلة الشبهة وتأكد الحججة كان ذلك ﴿ كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى ﴾ جملة اعتراضية تفيد تحقق المشبه وتيقنه بتشبيه الموتود بالوجود ، والمماثلة في مطلق الاحياء ، وفي الكلام حذف دلت عليه الجملة أي فضربوه فحي، والتكلم من الله تعالى مع من حضروقت الحياة - والكاف - خطاب لكل من يصح أن يخاطب ويسمع هذا الكلام لأن أمر الاحياء عظيم يقتضى الاعتناء بشأنه أن يخاطب به كل من يصح منه الاستماع فيدخل فيه أولئك دخولا أو ليا، ويدل على ذلك قوله تعالى: (وبريكم) الخ ولا بد على هذا من تقدير القول أي قلنا أو وقتلناهم كذلك ليرتبط الكلام بما قبله ، وقيل: حرف الخطاب مصروف إليهم ، وكان الظاهر كذلك على وفق ما بعده إلا أنه أفرد بارادة كل واحد أو بتأويل فريق ونحوه قصداً للتخفيف ، ويحتمل أن يكون التكلم مع من حضر نزول الآية، وعليه لا تقدير إذ ينتظم بدونه بل ربما يخرج معه من الانتظام، وأبعد الماوردي فجعله خطاباً من

موسى نفسه عليه السلام ﴿ وَرِيكُمْ 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 ببعض ميت، وإخبار الميت بقاتله وما يلابسه 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 والابداع ، وعلى صدق موسى عليه السلام ، وعلى براءة ساحه من لم يكن قاتلاً ، وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر القتل ﴿ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ ٧٣ ﴾ أي لكي تعقلوا 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 لكي يكمل عقلكم أو لعلمكم تمتعون من عصيانه وتعملون على قضية عقولكم، وقد ذكر المفسرون أحكاماً فقهية اتزعواها واستدلوا عليها من قصة هذا القتيل ولا يظهر ذلك من الآية ولا أرى لذكر ذلك طائلاً سوى الطول هذا هـ

﴿ ومن باب الإشارة ﴾ إن البقرة هي النفس الحيوانية حين زال عنها شمره الصبا ولم يلحقها ضعف الكبر وكانت معجبة راتقة النظر لا تثير أرض الاستعداد بالأعمال الصالحة ولا تسقى حرث المعارف والحكم التي فيها بالقوة بمياه 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، وذبحها قمع هواها ومنعها عن

أفعالها الخاصة بها بشفرة سكين الرياضة فمن أراد أن يحيا قلبه حياة طيبة ويتحلى بالمعارف الإلهية والعلوم الحقيقية وينكشف له حال الملك والملوك وتظهر له أسرار الاهوت والجبروت ويرتفع ما بين عقله ووجهه من التدارق والنزاع الحاصل بسبب الالف للمحسوسات فليذبها وليوصل أثره إلى قلبه الميت فهناك يخرج المكتوم وتفيض بحاز العلوم وهذا الذبح هو الجهاد الاكبر والموت الاحمر وعقباه الحياة الحقيقية والسعادة الابدية

ومن لم يمت في حبه لم يعيش به ودون اجتناء النحل ماجزت النحل

وقد أشير بالشيخ والعجوز والطفل والشاب المقتول على ما في بعض الآثار في هذه القصة إلى الروح والطبيعة الجسدية والعقل والقلب وتطبيق سائر ما في القصة بعد هذا اليك 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 ففي (قست) استعارة تبعية أو تمثيلية، و(ثم) لاستبعاد القسوة بعد مشاهدة ما يزيلها، 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 القليل عند ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وعند أبي العالية وغيره لبي إسرائيل ﴿ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ﴾ أي إحياء القليل، وقيل: كلامه، وقيل: ما سبق من الآيات التي علوها. كسخم قرده وخنزير، ورفع الجبل، وانجاس الماء، والاحياء. وإلى ذلك ذهب الزجاج، وعليه تكون (ثم قست) الخ عطفًا على مضمون جميع القصص السابقة والآيات المذكورة، وعلى سابقه تكون عطفًا على قصة (وإذ قتلتم، ﴿ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ ﴾) أي في القسوة وعدم التأثر والجمع لجمع القلوب وللإشارة إلى أنها متفاوتة في القسوة كما أن الحجارة متفاوتة في الصلابة. والكاف للتشبيه وهي حرف عند سيديويه، وجمهور النحويين. والاختصاص يدعى اسميتها هي متعلقة هنا بمحذوف أي كائنة كالحجارة خلافا لابن عصفور إذ زعم أن كاف التشبيه لا تتعلق بشيء. ﴿ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ﴾ أي من الحجارة فهي كالحديد مثلا أو كشيء لا يتأثر أصلا ولو وهما، و(أو) لتخير المبالغ ويكون في التشبيه كما يكون بعد الأمر، أو للتبويب أي بعض (كالحجارة) وبعض (أشد) أو للتديد 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 يصرف 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 ليبر 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 الراقع في كلامه تعالى فتلك جادة مسلوكة لأهل السنة. وقد مرت 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 بمجموع الجار والمجرور إذا كان حرفا، ثم لما حذف المضاف أقيم المضاف إليه مقامه فأعرب بأعرابه، ولا يخفى أن اعتبار التشبيه في جانب المعطوف بدون عطفه على المجرور بالكاف مستبعد جدا، وقرأ الاعمش (أو أشد) مجرورا بالفتحة لكونه غير منصرف

للو صف ووزن الفعل وهو عطف على الحجارة واعتبار التشبيه حينئذ ظاهر وإمام يقل سبحانه وتعالى - أفسى - مع أن فعل القسوة مما يصاغ منه أفعل وهو أخصر ووارد في الفصح كقوله :

كل خصاصة أرق من الخن * - ر بقلب (أفسى) من الجلود

لما في أشد من المبالغة لانه يدل على الزيادة بجوهره وهيئته بخلاف أفسى فان دلالة بالهيئة فقط ، وفيه دلالة على اشتداد القسوتين ولو كان أفسى لكان 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 الإكرام وإكرام زيد زيدا على إكرام عمرو لأنهما مشتركان في شدة الإكرام، وشدة إكرام زيد زائدة على شدة إكرام عمرو للفرق بين ما بنى للتوصل وما بنى لغيره وما نحن فيه من الثاني وإن كان الأول أكثر. والاعتراض - بأن أشد محمول على القلوب دون القسوة - ليس بشيء لأنه محمول عليها بحسب المعنى لكونها تمييزاً محولاً عن الفاعل أو منقولاً عن المبتدأ كما في البحر ، ويمكن أن يقال: إن الله تعالى أبرز القساوة في معرض العيوب الظاهرة تنبيهاً على أنها من العيوب بل العيب كل العيب ما صد عن عالم الغيب (إنها لاتعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور) .

﴿ وَإِنَّ مِنَ الْحَجَارَةِ لَمَّا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَشَقُّ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَهْبُطُ 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 هجره يبدو وفي اليأس راحة ولا وصفه يصفو لنا (فنكارمه)

وجعله جملة حالية مشعرة بالتعليل ياباه الذوق إذ لا معنى للتقييد ، وكونه بياناً وتقريراً من جهة المعنى لما تقدم - مع كونه بحسب اللفظ معطوفاً على جملة - هي كالحجارة أو أشد - كما قاله العلامة - بما لا يظهر وجهه لأنه إذا كان بياناً في المعنى كيف يصح عطفه ويترك جعله بياناً ، والمعنى إن الحجارة تتأثر وتنفعل ، وقلوب هؤلاء لاتتأثروا وتنفعل عن أمر الله تعالى أصلاً ، وقد ترقى سبحانه في بيان التفضيل كأنه بين أو لا تفضيل قلوبهم في القساوة 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 فكأنه قال سبحانه: - قلوب هؤلاء أشد قسوة من الحجارة لأنها لاتتأثر - بحيث يترتب عليه المنفعة العظيمة بل الحقيرة بل لاتتأثر أصلاً ، وبما ذكر يظهر نكته ذكر تفجر الأنهار وخروج الماء، وترك فائدة الهبوط ، وذكر غير واحد أن الآية واردة على نهج التميم دون الترقى - كالرحمن الرحيم - إذ لو أريد الترقى لقليل - 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 تميماً للتميم ، ولا يخفى أنه يرد عليه منع إفادته لاستيعاب جميع الانفعالات وخلوه عن لطافة ما ذكرناه، و - التفجر - التفتح بسعة وكثرة كما يدل عليه جوهر الكلمة وبناء الفعل ، والمراد من الأنهار الماء الكثير الذي يجري في الأنهار ، والكلام إما على حذف المضاف ، أو ذكر المحل وإرادة الحال أو الإسناد 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 أنهاراً ، والتشقق التصدع بطول 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 للمعتزلة ، وظواهر الآيات ناطقة بذلك ، وفي الصحيح «إني لأعرف حجراً كان يسلم علىّ قبل أن أبعث» وأنه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد مبعثه مامر بحجر ولا مدر إلا سلم عليه ، وورد في - الحجر الأسود - أنه يشهد لمن استلمه ، وحديث تسييح الحصى بكفه الشريف صلى الله عليه وسلم مشهور ، وقيل: هي حقيقة ، والإضافة هي الإضافة إلا أن 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 مطمئن وتسكن وترجع إلى الله تعالى ، وهي قلوب المخلصين ، فكفى عن ذلك بالهبوط ، وقيل: إنها حقيقة إلا أن إضافتها من إضافة المصدر إلى الفاعل ، والمراد بالحجر البرد ، وبخشية الله تعالى إخافته عباده بانزاله 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 الملزوم على اللازم ، ولا ينبغي أن تحمل على حقيقتها ، أما على القول بأن اعتدال المزاج والبنية شرط وما ورد مما يقتضي خلافه 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 •

وأما على القول بعدم الاشتراط فلائن الهبوط والخشية على تقدير خلق العقل والحياة لا يصح أن يكون بياناً لكون الحجارة في نفسها أقل قسوة - وهو المناسب للقيام - 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 أقسى من الحجارة لقبولها التأثير الذي يليق بها وخلقت لأجله بخلاف قلوبهم فإنها تنبو عن التأثير الذي يليق بها وخلقت له ، والجواب بأن مارأوه من الآيات مما يقسر القلب ويأجؤه 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 فممنوع ، وإلا لما تخلف عنها التأثير ولما استحق من آمن بعد رؤيتها الثواب لكونه إيماناً اضطرارياً - ولم يقل به أحد - ثم الظاهر على هذا تعلق خشية الله بالافعال الثلاثة السابقة وقرئ (وإن) على أنها المنخفضة من الثقيلة ويلزمها - اللام - الفارقة بينها وبين النافية ، والفراء يقول : إنها النافية - واللام - بمعنى إلا ، وزعم الكسائي أن (إن) إن وإياها اسم كانت المنخفضة ، وإن فعل كانت النافية ، وقطرب إنها إن وليها فعل كانت بمعنى - قد - وقرأ مالك بن دينار (ينفجر) مضارع انفجر والأعشى (يتشقق) و(يهبط) - بالضم - •

(وما الله بغفل عما تعملون ٧٤) وعيد على ما ذكر كأنه قيل: إن الله تعالى بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم حافظ لأعمالهم يحصها، فهو مجازيهم به في الدنيا والآخرة ، وقرأ ابن كثير (يعملون) - بالياء التحنانية - ضمناً إلى (٣٨٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

ما بعده من قوله سبحانه (أن يؤمنوا ويسمعون) وفريق منهم، وقرأ الباقون - بالتاء الفوقانية - لمناسبة (وإذ قلتم) (وإدار أتم) وتكتمون الخ وقيل: ضمنا إلى قوله تعالى: (أفطمعون) بأن يكون الخطاب فيه للمؤمنين وعدلهم، ويبيده أنه لا وجه لذكر وعد المؤمنين تذييلا لبيان قبائح اليهود ﴿أَفْطَمْعُونَ﴾ الاستفهام 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 للايمان فتطمعون - 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 للائسار - 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 والتعديدية - باللام - للتضمنين كما في قوله تعالى: (فآمن له لوط أو يؤمنوا لا جل دعوتكم لهم) فالفعل - منزل منزلة اللازم - والمراد بالإيمان المعنى الشرعي - واللام لام الأجل - وعلى التقديرين (أن يؤمنوا) بمعمول (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 ليصح جعل طائفة منهم مطموع الإيمان وطائفة محرّفين وفيه ما لا يخفى.

﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ 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 نعتة صلى الله تعالى عليه وسلم - فانه روى أن من صفاته فيها أنه أبيض ربة فغيره بأسم طويل وغيره آية الرجم بالتسخيم وتسويد 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 سألوا موسى عليه السلام أن يسمعهم كلامه تعالى، فقال لهم: اغتسلوا والبسوا الثياب النظيفة ففعلوا فأسمعهم 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، كان جماعة من اليهود يسمعون فيحرفونه قصداً أن يدخلوا في الدين ما ليس منه، ويحصل التضاد في أحكامه (ويأبى الله إلا أن يتم نوره) وقرأ الأعمش (كلم الله) *

﴿مَنْ بَعْدَ مَا عَقَلُوهُ﴾ أي ضبطوه وفهموه - ولم يشبهه عليهم صحته - و(ما) مصدرية أي من بمد عقلم

إياه، والضمير في (عقلوه) عائد على كلام الله، وقيل: (ما) موصولة والضمير عائد عليها، وهو بعيد *

﴿وَمَنْ يَعْلُونَ﴾ متعلق العلم محذوف، أي إنهم مبطلون كاذبون، أو ما في تحريفه من العقاب، وفي

ذلك حال مذهبهم، وبهذا التقرير يندفع توهم تكرار ما ذكر - بعد ما عقلوه - وحاصل الآية استبعاد الطمع في أن يقع من هؤلاء السفلة إيمان، وقد كان أجهلهم ومقدمهم على هذه الحالة الشنعاء، ولا شك أن هؤلاء أسوأ خلقاً وأقل تمييزاً من أسلافهم أو استبعاداً لطمع في إيمان هؤلاء الكفرة المحرفين، وأسلافهم الذين كانوا من نبيهم فعلوا ذلك فلم فيه سابقة، وبهذا يندفع ما عسى أن يحتاج في الصدر من أنه كيف يلزم من إقدام بعضهم على التحريف حصول اليأس من إيمان باقيهم ﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا ﴾ جملة مستأنفة سيقت إثر بيان ما صدر عن أسلافهم لبيان ما صدر عنهم بالذات من الشنائع 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 : (وإذ قتلتم نفساً) عطف القصة على القصة وضمير (لقوا) لليهود على طبق (أن يؤمنوا لكم) وضمير (قالوا) للآقين لكن لا يتصدى الكل للقول حقيقة، بل بمباشرة منافقيهم وسكوت الباقيين، فهو من إسناد مالابض للكل - ومثله أكثر من أن يحصى - وهذا أدخل، كما قاله ولانا - مفتي الديار الرومية - 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 منافقوهم - كما فعله البعض - وقيل : الضمير الأول لمنافقي اليهود كالثاني ليتحد فاعل الشرط والجزاء مراعاة لحق النظم ويؤيده ما روى عن ابن عباس والحسن وقتادة في تفسير (وإذا لقوا) يعني منافقي اليهود المؤمنين الخالص قالوا : إلا أن السباق واللحاق - كما رأيت وسترى - يبعدان ذلك، وقرأ ابن السميع (لاقوا) °

﴿ وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ ﴾ أي إذا انفرد بعض المذكورين - وهم الساكتون منهم - بعد فراغهم عن الاشتغال بالمؤمنين متوجهين منضهين إلى بعض آخر منهم وهم من نفاق، وهذا كالنص على اشتراك الساكتين في لقاء المؤمنين، إذ - الخلو - إنما يكون بعد الاشتغال، ولأن عتابهم معاق بمحض - الخلو - ولولا إنهم حاضرون عند المقابلة لوجب أن يجعل شماعهم من تمام الشرط، ولأن فيه زيادة تشنيع لهم على ما أوتوا من السكوت ثم العتاب ﴿ قَالُوا ﴾ أي أولئك البعض الخالي موبخين لمنافقيهم على ما صنعوا بحضرتهم °

﴿ أَتُحَدِّثُونَهُمْ 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 العهد على أنبيائكم بتصديقه صلى الله تعالى عليه وسلم ونصرته، والتعبير عنه - بالفتح - للايدان بأنه سركتوم وباب مغلوق، وفي الآية إشارة إلى أنهم لم يكتفوا بقولهم : (آمنا) بل علوه بما ذكر، وإنما لم يصرح به تعويلاً على شهادة التوييح، ومن الناس من جوز كون هذا التوييح من جهة المناقين لأعقابهم وبقاياهم الذين لم ينافقوا، وحينئذ يكون البعض الذي هو فاعل (خلا) عبارة عن المناقين، وفيه وضع المظاهر موضع المضمرة تكثيراً للمعنى - والاستفهام إنكار - ونهى عن التحديث في الزمان المستقبل وليس بشيء - وإن جل قائله - اللهم إلا أن يكون فيه رواية صحيحة، ودون ذلك خرط القتاد °

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

إلى المشاركة بين المحتج والمحتج عليه بأن يكون من جانب احتجاج ومن جانب آخر سماع لكان له وجه - كما في
 بايعة زيدا - وقد تقدم ما ينفعك هنا فتذكر . - واللام - هذه - لام كي - والنصب بأن مضمرة بعدها أو بها، وهي
 مفيدة للتعليل - ولعله هنا مجاز - لأن المحدثين لم يحوموا حول ذلك الغرض ، لكن فعلهم ذلك - لما كان مستتبعا له
 البتة - جعلوا كأنهم فاعلون له إظهاراً لكمال سخافة عقولهم وركاكة آرائهم ، وضمير (به) راجع إلى (مافتح الله)
 على ما يقتضيه الظاهر ﴿عند ربكم﴾ أي في كتابه وحكمه - وهو عند عصابة - بدل من (به) ، ومعنى كونه
 بدلا منه أن عائله الذي هو نائب عنه بدل منه إما بدل الكل إن قدر صيغة اسم الفاعل أو بدل اشتغال
 إن قدر مصدراً ، وفائدته بيان جهة الاحتجاج بما فتح الله تعالى ، فإن الاحتجاج به يتصور على
 وجوه شتى ، كأنه قيل : (ليحاجوكم به) بكونه في كتابه ، أي يقولوا : إنه مذكور في كتابه الذي آمنتم به ،
 وبما ذكر يظهر وجه الجمع بين قوله تعالى : (به) أي (بمافتح الله عليكم) وقوله تعالى : (عند ربكم) ، واندفع ما قيل
 لا يصح جملة بدلا لوجوب اتحاد البدل والمبدل منه في الاعراب ، وههنا ليس كذلك لكون الثاني ظرفا والأول
 مفعولا به بالواسطة ، وقيل : المعنى بما عند ربكم فيكون الظرف حالا من ضمير (به) وفائدته التصريح بكون
 الاحتجاج بأمر ثابت عنده تعالى وإن كان ذلك مستفادا من كونه بما فتح الله تعالى ، وقيل : عند ذكر ربكم ، فالكلام
 على حذف مضاف ، والمراد من الذكر (الكتاب) وجعل الحاجة بما فتح الله تعالى باعتبار أنه في الكتاب بحاجة
 عنده توسعا وهذه الأقوال مبنية على أن المراد بالحاجة في الدنيا وهو ظاهر لانهادار الحاجة والتأويل في قوله
 تعالى : (عند ربكم) وقيل : عند ربكم على ظاهره - والحاجة يوم القيامة - واعتراض بأن الاخفاء لا يدفع هذه
 الحاجة لأنه إما لاجل أن لا يطالع المؤمنون على ما يحتاجون به - وهو حاصل لهم بالوحي - أو ليكون للمحتج عليهم
 طريق إلى الإنكار ، وذا لا يمكن عنده تعالى يوم القيامة ولا يظن بأهل الكتاب أنهم يعتقدون أن إخفاء ما في
 الكتاب في الدنيا يدفع الحاجة بكونه فيه في العقبي لأنه اعتقاد منهم بأنه تعالى لا يعلم ما أنزل في كتابه وهم برآء
 منه ، والقول بأن المراد (ليحاجوكم) يوم القيامة وعند المسائل ، فيكون زائدا 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 وكنم ، وبين من ثبت على الإنكار ، أو بأن الحاجة بأنكم بلغتم وخالفتم - تندفع بالاخفاء - يرد عليه
 أن الاخفاء حينئذ إنما يدفع الاحتجاج باقرارهم - لا بما فتح الله عليهم على أن المدفوع في الوجه الأول زيادة
 التوبيخ والفضيحة - لا الحاجة - وقيل : (عند ربكم) بتقدير - من عند ربكم - وهو معمول لقوله تعالى : (بمافتح
 الله عليكم) وهو مما لا ينبغي أن يرتكب في فصيح الكلام ، وجوز الدامغانى أن يكون (عند) للزاني أي (ليحاجوكم
 به) متقربين إلى الله تعالى - وهو بعيد أيضاً - كقول بعض المتأخرين : إنه يمكن أن تجعل الحاجة به عند الرب عبارة
 عن المباهلة في تحقق ما يحدثونه ، وعليه تكون الحاجة على مقتضى المفاعلة - وعندي - أن رجوع ضمير (به) لما فتح
 الله من حيث إنه محدث (به) وجعل القيد هو المقصود ، أو للتحديث المفهوم من (أتحدثونهم) وحمل (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 ﴿أفلا تعقلون﴾ عطف إما على (أتحدثونهم) - والفاء - لفائدة ترتب عدم عقلهم
 على تحدثهم ، وإما على مقدر أي ألا تتأملون فلا تعقلون ، والجملة مؤكدة لانكار التحديث ، وهو من تمام

كلام اللاتمين، ومفعوله إماما ذكر أولا، أولا مفعول له - وهو أبلغ - وقيل : هو خطاب من الله تعالى للمؤمنين متصل بقوله تعالى : (أفنطمعون) والمعنى أفلا تعقلون حال هؤلاء اليهود وأن لا مطمع في إيمانهم ، وهم على هذه الصفات الذميمة والاخلاق القبيحة ، ويبعده قوله تعالى : ﴿ أَوَّلَا يَعْلَمُونَ ﴾ فانه تجهيل لهم منه تعالى فيما حكى عنهم فيكون توسط خطاب المؤمنين في أثناءه من قبيل الفصل بين الشجرة ولحائها على أن في تخصيص الخطاب بالمؤمنين تعسفاً، وفي تعميمه للنبي ﷺ - سوء أدب - كما لا يخفى - والاستفهام فيه للانكار مع التقريع لأن أهل الكتاب كانوا عالمين باحاطة علمه تعالى والمقصود بيان شناعة فعلهم بأنهم يفعلون ما ذكر مع علمهم ﴿ أَنَّا اللَّهُ يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلَنُونَ ۗ ۷۷ ﴾ وفيه إشارة إلى أن الآتي بالمعصية مع العلم بكونها معصية أعظم وزراً - والواو - للعطف على مقدر ينساق إليه الذهن - والضمير للمؤمنين - أي أيلو، ونهم على التحديث المذكور مخافة المحاجة ولا يعلمون ما ذكر ، وقيل : الضمير للنافقين فقط، أو لهم وللدوابعين، أو لآبائهم المحرفين، والظاهر حمل ما في الموضعين على العموم ويدخل فيه الكفر الذي أسروه، والايان الذي أعلنوه، واقتصر بعض المفسرين عليهما ، وقيل : العداوة والصداقة ، وقيل : صفته صلى الله تعالى عليه وسلم التي في التوراة المنزلة والصفة التي أظهرها افتراء على الله تعالى؛ وقدم سبحانه الاسرار على الاعلان، إمالان مرتبة السر متقدمة على مرتبة العان إذ ما من شيء يعلن إلا وهو أو مباديه قبل ذلك مضمرة في القلب يتعلق به الاسرار غالباً، فتعلق علمه تعالى بحالته الأولى متقدم على تعلقه بحالته الثانية، وإما للايدان بافتضاحهم ووقوع ما يحذرونه من أول الأمر ، وإمالالبالغة 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 الأشياء البارزة ولا الكامنة، وعكس الأمر في قوله تعالى : (ان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) لأن الأصل فيما يتعلق المحاسبة به هو الأمور البادية دون الخافية ، وقرأ ابن محيصن (أولا تعلمون) - بالتاء - فيحتمل أن يكون ذلك خطاباً للمؤمنين أو خطاباً لهم، ثم إنه تعالى أعرض عن خطابهم وأعاد الضمير إلى الغيبة إهمالاً لهم ، ويكون ذلك من باب الالتفات هـ

﴿ وَمَنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكُتَّابَ ﴾ مستأنفة مسوقة لبيان قبائح جهلة اليهود أثر بيان شنائع الطوائف السالفة ، وقيل : عطف على (قد كان فريق منهم) وعليه الجمع ، وقيل : على (وإذا لقوا) 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 يقرءون، 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 سباق النظم وسياقه - فاللام - فيه إمال للعهد وأنه من الأعلام الغالبة، وجعله مصدر كتب كتاباً - واللام - للجنس بعيد، وقرأ ابن أبي عملة (أميون) بالتخفيف ﴿ إِلَّا آمَانِي ﴾ جمع - أمنية - وأصلها - أمنونة أفعولة وهو في الأصل ما يقدره الانسان في نفسه من - مني - إذا قدر ، ولذلك تطلق على الكذب وعلى ما يتمنى وما يقرأ ، والمووى عن ابن عباس ومجاهد رضى الله عنهم أن - الأمانى - هنا - إلا كاذب - أي إلا كاذب أخذوها تقليداً من شياطينهم المحرفين ، وقيل : إلامام عليه من أمانتهم أن الله تعالى يعفو عنهم ويرحمهم ، ولا يؤاخذهم بخطاياهم

وأن آباؤهم الأنبياء يشفعون لهم، وقيل إلا مواعيد مجردة سمعوها من أحبارهم 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 إذ ليس 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، وإما 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 ما ذهب 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 «الحج، ومن فسر الأعمى بما تقدم أول الحديث بأن كتب فيه بمعنى أمر بالكتابة، وأطال بعض شراح الحديث الكلام في هذا المقام - وليس هذا محله -

وقرأ أبو جعفر والأعرج وابن جمار عن نافع، وهرون عن أبي عمرو (أمانى) بالتخفيف (وإن هم لا يظنون ٨٧) الاستثناء مفرغ والمستثنى محذوف أقيمت صفته مقامه، أي ما هم الاقوم 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 سواء قطع بغير دليل، أو بدليل غير صحيح، أو لم يقطع، فلا ينافي نسبة الظن إليهم إن كانوا جازمينه ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكُتُبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ - الويل - مصدر لا فعل له من لفظه، وما ذكر من قولهم: وال مصنوع - كما في البحر - ومثله ويح وويب وويس وويه وعول، ولا يثنى ولا يجمع ويقال ويبة ويجمع على ويلات وإذا أضيف فالأحسن فيه النصب - ولا يجوز غيره عند بعض - وإذا أفردته اختيار - الرفع - ومعناه الفضيحة والحسرة وقال الخليل: شدة الشر؛ وابن المفضل - الحزن - وغيرهما - الهلكة - وقال الاصمعي: هي 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 يهوى به الكافر أربعين خريفاً قبل أن يبلغ قعره» وفي بعض الروايات «إنه جبل فيها وإطلاقه على ذلك إما حقيقة شرعية، وإما مجاز لغوي من إطلاق لفظ الحال على المحل ولا يمكن أن يكون حقيقة لغوية لأن العرب تكلمت به في نظمها ونثرها قبل أن يحيى القرآن ولم تطلقه على ذلك وعلى كل حال هو هنا مبتدأ خبره (للذين) فان كان علماً لما في الخبر فظاهر، وإلا فالذي سوغ الابتداء به كونه دعاء، وقد حول عن المصدر المنصوب للدلالة على الدوام والثبات، ومثله يجوز نيه ذلك لأنه غير مخبر عنه، وقيل: لتخصص النكرة فيه بالداعي كما تخصص سلام في - سلام عليك - بالمسلم فان المعنى - سلامي عليك - وكذلك المعنى ههنا - دعائي عليهم بالهالك ثابت لهم - والكتابة معروفة - وذكر الأيدي تأكيداً لدفع توهم المجاز، ويقال: أول من كتب بالقلم إدريس، وقيل: آدم عليهما السلام، والمراد (الكتاب) المحرف، وقد روى أنهم كتبوا في التوراة ما يدل على خلاف صورة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبثوها في سفهاتهم وفي العرب وأخفوا تلك النسخ التي كانت عندهم بغير تبديل وصاروا إذا سئلوا عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقولون: ما هذا هو الموصوف عندنا في التوراة ويخرجون التوراة المبدلة ويقرؤونها ويقولون: هذه التوراة التي 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 ازداد ذلك غموضاً بنقله من لسان إلى لسان ، وقد وجد في التوراة ألفاظ إذا اعتبرتها وجدت دالة على صحة نبوته عليه الصلاة والسلام بتعريضه وعند الراسخين جلي ، وعند العامة خفي ، فعمد إلى ذلك أحبار من اليهود فأولوه ، وكتبوا تأويلاتهم المحرفة بأيديهم (**ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ**) إعظاماً لشأنه وتمكيناً له في قلوب أتباعهم الأملين ، 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 .

(**لَيْشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا**) أي ليحصلوا - بما أشاروا إليه - غرضاً من أغراض الدنيا الدنيئة ، وهو - وإن جل - أقل قليل بالنسبة إلى ما استوجبوه 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 كراهية بيعها ، والأعشى تأويل الآية واستدل بها على الكراهة - وطرف المنصف أعمى عن ذلك - نعم ذهب إلى الكراهة جمع (**منهم**) ابن عمر رضی الله تعالى عنهما - وبه قال بعض الأئمة - لكن لأظنهم يستدلون بهذه الآية ، وتمام البحث في محله .

(**فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ٧٩**) - الفاء - لتفصيل ما أجمل 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 بالعلة ، ولا يخفى ما في هذا الاجمال والتفصيل من المبالغة في الوعيد والزجر والتهويل .

و (**من**) تعليلية متعلقة بـ (**ويل**) أو بالاستقرار في الخبر ، و (**ما**) قيل : موصولة اسمية ، والعائد محذوف ، أي (**كتبته**) وقيل : مصدرية (**والأول**) أدخل في الزجر عن تعاطي المحرف (**والثاني**) في الزجر عن التحريف و (**ما**) الثانية مثلها ، ورجح بعضهم المصدرية في الموضوعين - 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 (**في الأول**) استحقاقهم العقاب بنفس الفعل (**وفي الثانية**) استحقاقهم له بأثره ، ولذا جاء - بالفاء - ولا يخفى أنه كلام خال عن التحقيق - كما لا يخفى على أرباب التدقيق - وما ذكرنا ظهر فائدة ذكر - الويل - ثلاث مرات ، وقيل : فائدته أن اليهود جنوا ثلاث جنایات . تغيير صفة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، والافتراء على الله تعالى ، وأخذ الرشوة . فهددوا بكل جنایة - بالويل - وكأنه جعل محط الفائدة في قوله تعالى : (**فويل للذين**) إلى آخر المعطوف كما في خبر « **لا يؤمن الرجل قوماً فيخص نفسه بالدعاء** » وهو - على بعده - لا يظهر عليه وجه إيراد - الفاء - في الثاني ، ثم الظاهر أن مفعول الكسب خاص - وهو ما دل عليه سياق الآية - وقيل : المراد بـ (**ما يكسبون**) جميع الأعمال السيئة لبشمل القول - ولا يخفى بـ (**بعده**) - وعدم التعرض للقول لما أنه من مبادئ ترويح (**ما كتبت أيديهم**) والآية نزلت في أحبار اليهود الذين خافوا أن تذهب رياستهم ببقاء صفة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على حالها فغيروها ، وقيل : خاف ملوكهم على ملكهم - إذا آمن الناس - فرشواهم فحرفوا ،

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 عبد الله بن سرح كاتب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يغير القرآن فارتد ﴿ وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَّعْدُودَةً ﴾ جملة حالة 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 : (أفطمعون) 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 ، وكفى - بالمعدودة - عن القليلة لما أن الأعراب لعدم علمهم بالحساب وقوانينه تصور 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 بالشهور 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 ينادى أخرجوا كل محتون من بنى 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 فيكملونها ، وقد قالوا ذلك حين دخل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المدينة وسمعه المسلمون فنزلت هذه الآية °

﴿ قُلْ أَخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا ﴾ تبييت لهم وتوبيخ - والعهد - مجاز عن خبره تعالى ، أو وعده بعدم مساس النار لهم سوى - الأيام المعدودة - وسمى ذلك (عهداً) لأنه أوكد من العهود المؤكدة بالقسم والنذر ، وفسره قتادة هنا بالوعد مستشهداً بقوله تعالى : (و منهم من عاهد الله) إلى قوله سبحانه : (بما أخلفوا الله ما وعدوه) °
 ﴿ 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 قلتم لا إله إلا الله ، وآمنتم وأطعتم 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 ، وحذفت من اتخذ - همزة الوصل - لوقوعها في الدرج °

﴿ فَلَنْ يُخْلَفَ 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) جزاء لامتناع السببية والترتب لكون (لن) لمحض الاستقبال ﴿ قلت ﴾ ذلك ليس بلازم في - الفاء الفصيحة - لقوله :

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ثم القبول فقد جئنا خراسانا

-ولو سلم- فقد ترتب على اتخاذ العهد الحكم بأنه لا يخلف العهد فيما يستقبل من الزمان فقط ، كما في قوله تعالى: (وما بكم من نعمة فن الله) كذا أفاده العلامة، والجواب الأول مبنى على أن -الفاء الفصيحة- لاتنافي تقدير الشرط، وأنها تفيد كون مدخولها سبباً عن المحذوف سواء ترتب عليه أو تأخر لتوقفه على أمر آخر بدليل أن قوله: فقد جئنا خراساناه علم عندهم في-الفصيحة- مع كونه بتقدير الشرط وعدم الترتب- كما في شرح المفتاح الشريف- ومبنى الثاني على أن المراد حكمهم لاحكامه تعالى حين النزول، ولخفاء ذلك قال المولى عصام: -الأظهر- أنه دليل الجزاء وضع موضعه، أي إن كنتم اتخذتم عند الله عهداً فقد نجوتم لأنه لن يخلف الله عهده فافهم. ومن الناس من لا يقدر محذوفاً ويجعل -الفاء- سببية ليكون اتخاذ العهد مترتباً عليه عدم اخلاف الله تعالى عهده ويكون المنكر حينئذ المجموع فتفطن. وهذه الجملة - كما قال ابن عطية - اعتراضية بين (اتخذتم) والمعادل فلا موضع لها من الاعراب، وإظهار الاسم الجليل للاشعار بعلّة الحكم فان عدم الاختلاف من قضية الألوهية والعهد مضاف إلى ضميره تعالى لذلك أيضاً، أولان المراد به جميع عهوده لعمومه بالاضافة، فيدخل العهد المعهود مع التجاني عن التصريح بتحقيق مضمون كلامهم، وإن كان معلقاً على اتخاذ المعاق بحال عدم واستدل بالآية من ذهب إلى نفي الخلف في الوعد والوعيد بحمل العهد على الخبر الشامل لهما، وادعى بعضهم أن العهد ظاهر في الوعد بل حقيقة عرفية فيه فلا دليل فيها على نفي الخلف في الوعيد.

﴿ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَالًا تَعْلَمُونَ ﴾ (أم) يحتمل أن تكون متصلة للمعادلة بين شيئين بمعنى أي هذين واقع اتخاذكم العهد -أم قولكم على الله مالا تعلمون- وخرج ذلك مخرج المتردد في تعيينه على سبيل التقرير لأولئك المخاطبين لعلم المستفهم -وهو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم- بوقوع أحدهما، وهو قولهم بما لا يعلمون على التعيين فلا يكون الاستفهام على حقيقته، ويعلم من هذا أن الواقع بعد (أم) المتصلة قد يكون جملة لأن التسوية قد تكون بين الحكيم -وبهذا صرح ابن المحاسب في الايضاح، ويحتمل أن تكون منقطعة بمعنى -بل- والتقدير بل أتقولون، ومعنى بل فيها الاضراب والاتقال من التويخ بالانكار على اتخاذ إلى ما تفيد همزتها من التويخ على القول، وظاهر كلام صاحب المفتاح تعيين الانقطاع حيث جعل علامة المنقطعة كون ما بعدها جملة، وإنما علق التويخ باسنادهم إليه سبحانه وتعالى مالا يعلمون وقوعه مع أن ما أسندوه إليه تعالى من قبيل ما يعلمون عدم وقوعه المبالغة في التويخ. فان التويخ على الأدنى يستلزم التويخ على الأعلى بطريق الأولى، وقولهم المحكي - وإن لم يكن صريحاً بالاقتراء عليه جل شأنه - لكنه مستلزم له لأن ذلك الجزم لا يكون إلا باسناد سببه إليه تعالى.

﴿ بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ ٨١ ﴿ جواب عن قولهم المحكي وإبطال له على وجه أعم شامل لهم ولسائر الكفرة، كأنه قال: بل تمسكم وغيركم دهرأ طويلاً وزماناً مديداً - لا كما تزعمون - ويكون ثبوت الكلية كالبرهان على إبطال ذلك يجعله كبرى لصغرى سهلة الحصول قبل داخله على ما ذكر بعدها وإيجاز الاختصار أبلغ من إيجاز الحذف، وزعم بعضهم أنها داخله على محذوف وأن المعنى على تمسكم أياماً معدودة - وليس بشئ - وهي حرف جواب - كجبر ونعم - إلا أنها لاتقع جواباً إلا لثني متقدم سواء دخله استفهام أم لا، فتكون إيجاباً له، وهي بسيطة. وقيل: أصلها -بل- فزيدت عليها -الالف- والكسب جلب النفع - والسينة - الفاحشة الموجبة للنار، قاله السدي، وعليه تفسير من فرسها بالكبيرة

(٣٩٢ - ج ١ تفسير روح المعاني)

لأنها التي توجب النار - أي يستحق فاعاها النار إن لم يغفر له - وذهب كثير من الساف إلى أنها هنا - الكفر -
وتعليق - الكسب بالسيئة - على طريقة التهمك، وقيل: إنهم بتحصيل السيئة استجلبوا نفعاً قليلاً فانياً، فهذا الاعتبار
أوقع 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 جنائياً، 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 الأصحاب إلى النار على معنى الملازمة
لأن الصحبة وإن شملت القليل والكثير لكنهما في العرف تخص بالكثرة والملازمة، ولذا قالوا: لو حلف من
لا في زيدا أنه لم يصحبه لم يحنث، 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 لكون
قلبه ولسانه منزهاً عن الخطيئة، وهذا لا يتوقف على كون التصديق والاقرار حسنتين، بل على أن لا يكونا - يثتين
فلا يرد البحث بأن الخصم يجعل العمل شرطاً لكونهما حسنتين كما يجعل الاعتقاد شرطاً لكون الأعمال
حسناً 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 إثباته خرط القتاد - ثم أن نفى 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 حسماً أخرج
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، فنفي الحجية أظهر من نار على علمه ومن الناس من نقاها بحمل - الخلود - على أصل
الوضع وهو اللبث الطويل - وليس بشيء - لأن فيه تهوين الخطاب في مقام التهويل مع عدم ملائمة حمل الخلود
في الجنة على الدوام، وكذا لا حجة في قوله تعالى: (وقالوا لن تمسنا النار) الخ بناء على ما زعمه الجبائي حيث
قال: دلت 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 أوعده العصاة بالعذاب
زجراً لهم عن المعاصي فقد ثبت أن يكون عذابهم دائماً وإذا ثبت في سائر الأمم وجب ثبوته في هذه الأمة إذ
الوعد لا يجوز أن يختلف في الأمم إذا كان قدر المعصية واحداً لأن ما أنكر الله عليهم جزمهم بقلة العذاب
لا انقطاعه مطلقاً - على أن ذلك في حق الكفار لا العصاة كما لا يخفى - (من) تحتمل أن تكون شرطية، وتحتمل أن
تكون موصولة، والمسوغات لجواز دخول - الفاصلة في الخبر إذا كان المبتدأ موصولاً موجودة، ويحسن الموصولة
بجى - الموصول في قسيمه وإيراد اسم الإشارة النبي - عن استحضار المشار إليه بماله من الأوصاف للاشعار بعليتها
لصاحبة النار وما فيه من معنى البعد للتنبية 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 الحاليتين، فإن كسب السيئة وإحاطة الخطيئة به في حالة الأفراد - وصاحبة النار في حالة الاجتماع -

قاله بعض المحققين - ولا يخلو عن حسن - وقرأ نافع (خطيآته) وبعض (خطياه) و(خطياته) بالقلب والادغام ، واستحسنوا قراءة الجمع بأن الاحاطة لا تكون بشيء واحد، ووجهت قراءة الافراد بأن الخطيئة - 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 مانجا منه أهله من العقاب، وعطف العمل على الايمان يدل 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 أحزها، أجيب بأن الايمان أشرف من العمل لكونه أساس جميع الحسنات إذ الأعمال ساقطة عن درجة الاعتبار عند عدمه ويخطر في البال إنه يمكن أن يكون لذكر العمل الصالح هنا مع الايمان نكته، 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 وأمة خاصة وذكر - الفاء - فيما سبق وتركها هنا إما لأن الوعيد من الكريم مظنة الخلف دون الوعد فكان الأول حرياً بالتأكيد دون الثاني، وإما للإشارة إلى سبق الرحمة فان النجاة قالوا: من دخل داري فآكرمه - يقتضى إكرام كل داخل لكن على خطر أن لا يكرم - وبدون - الفاء - يقتضى إكرامه البتة، وإما للإشارة إلى أن خلودهم في النار بسبب أفعالهم السيئة وعصيانهم وخلودهم في الجنة بمحض لطفه تعالى وكرمه، وإلا فالإيمان والعمل الصالح لا يفي بشكر ما حصل للعبد 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 مما ينادى باستبعاد إيمان أخلافهم ، وقيل: إنه نوع آخر من النعم التي خصهم الله تعالى بها، وذلك لأن التكليف بهذه الأشياء موصل إلى أعظم النعم - وهو الجنة - والموصل 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 آباؤهم كالذر لا يظهرهم وجهه هنا *

﴿ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ ﴾ على إرادة القول أي قلنا أو قائلين ليرتبط بما قبله وهو إخبار في معنى النهي 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 النهي لما فيه من إيهام أن المنهى عنه سارع إلى ذلك فوقع منه حتى 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 النهي وأن (قولوا) عطف عليه فيحصل التناسب المعنوي بينهما في كونهما إنشأ، وإن كان يجوز عطف الإنشاء على الإخبار 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 الأخفش - ونظيره من نثر العرب

مره يحفرها ومن نظمها هـ

ألا أيها الزاجري احضر الوغي وإن أشهد اللذات هل أنت مخلدى

ويؤيد هذا قراءة (أن لاتعبدوا) ويضعفه أن (أن) لاتحذف قياساً في مواضع ليس هذا منها؛ فلا ينبغي تخريج الآية عليه، وعلى تخريجها عليه فهو مصدر مؤول بدل من الميثاق أو مفعول به بحذف حرف الجر أى بأن لا أو على أن لا، وقيل: إنه جواب قسم دل عليه الكلام، أى حلفناهم لاتعبدون، أو جواب الميثاق نفسه لأن له حكم القسم، وعليه يخلو الكلام عما مر في وجهه جحان الأول، وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو عمرو، وعاصم، ويعقوب، - بالتاء - حكاية لما خوطبوا به والباقون - بالياء - لأنهم غيب، وفي الآية حينئذ التفاتان في - لفظ الجلالة - و (يعبدون) هـ

(وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) متعلق بمضمر تقديره وتحسنون، أو أحسنوا، والجملة معطوفة على تعبدون وجوز تعلقه ب(احسانا) وهو يتعدى بالباء، وإلى (كأحسن بي إذا خرجني من السجن) (وأحسن بك أحسن الله إليك) ومنع تقدم معمول المصدر عليه مطلقاً ممنوع، ومن المعربين من قدر استوصوا ف(بالوالدين) متعلق به و(إحساناً) مفعوله، ومنهم من قدر ووصيناهم فاحساناً مفعول لأجله، والوالدان تثنية والدلالة يطاق على الأب والام أو تغليب بناء على أنه لا يقال إلا للأب كما ذهب إليه الحاشي، وقد دلت الآية على الحث ببر الوالدين وإكرامهما، والآيات والأحاديث في ذلك كثيرة، وناهيك احتفالاً بهما أن الله عز اسمه قرن ذلك بعبادته

(وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ) عطف على (الوالدين) و(القربى) مصدر كالرجعى - والألف - فيه للتأنيث وهي قرابة الرحم والصلب. (واليتامى) وزنه فعلى - وألفه - للتأنيث، وهو جمع يتيم كنديم وندامى، ولا ينقاس، ويجمع على أيتام. واليتيم أصل معناه الانفراد، ومنه الدرّة اليتيمة، وقال ثعلب: الغفلة، وسمى اليتيم يتيماً لأنه يتغافل عن بره، وقال أبو عمرو: الأبطاء لا بطاء البر عنه، وهو فى الآدميين من قبل الآباء - ولا يتم بعد بلوغ - وفى البهائم من قبل الأمهات، وفى الطيور من جهتها. وحكى الماوردى أنه يقال فى الآدميين لمن فقدت أمه أيضاً - والأول هو المعروف - (والمساكين) جمع مسكين على وزن مفعيل مشتق من السكون، كأن الحاجة أسكنته - فالميم - زائدة كحضر من الحضور، وروى تمسكن فلان - والأصح تسكن أى صار مسكيناً - والفرق بينه وبين الفقير معروف - وسيأتى إن شاء الله تعالى - وقد جاء هذا الترتيب اعتناء بالأوكد فالأوكد، فبدأ ب(الوالدين) إذ لا يخفى تقدمهما على كل أحد فى الاحسان إليهما، ثم ب(ذى القربى) لأن صلة الأرحام مؤكدة، وللمشاركة (الوالدين) فى القرابة وكونها منشأها وقد ورد فى الاثر إن الله تعالى خاطب الرحم فقال: أنت الرحم وأنا الرحمن أصل من وصلك وأقطع من قطعك سم باليتامى لأنهم لا قدرة لهم تامة على الاكتساب، وقد جاء وأنا وكافل اليتيم فى الجنة كهاتين، وأشار عليه السلام إلى السبابة والوسطى وتأخرت درجة (المساكين) لأن المسكين يمكنه أن يتعهد نفسه بالاستخدام ويصلح معيشته مهما أمكن بخلاف اليتيم - فإنه لصغره لا ينتفع به - ويحتاج إلى من ينفعه وأفرد (ذى القربى) - كما فى البحر - لأنه أريد به الجنس، ولأن إضافته إلى المصدر يندرج فيه كل ذى قرابة، وكان فيه إشارة إلى أن ذوى القربى - وإن كثروا - كفى واحد لا ينبغي أن يضجر من الاحسان إليهم هو قولوا للناس حسناً أى قولاً حسناً - مما به للمبالغة - وقيل: هو لغة فى الحسن كالبخل والبخل والرشد والرشد، والعرب والعرب، والمراد قولوا لهم القول الطيب وجاوبوهم بأحسن ما يحبون - قاله أبو العالية - وقال سفيان الثوري: مروهم بالمعروف وانهموم

عن المنكر، وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما: قولوا لهم لا إله إلا الله مروهم بها ، وقال ابن جريج: أعلموهم بما في كتابكم من صفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم- وقول أبي العالفة فى المرتبة العالفة- والظاهر أن هذا الأمر من جملة الميثاق المأخوذ على بنى إسرائيل: ومن قال: إن المخاطب به الأمة وهو محكم أو منسوخ بآية السيف أو إن الناس مخصوص بصالحى المؤمنين إذ لا يكون القول الحسن مع الكفار والفساق لأننا أمرنا بلعنهم وذمهم ومحاربتهم -فقد أبعده- وقرأ حمزة والكسائى ويعقوب (حسناً)- بفتحين- وعطاء وعيسى- بضمين- وهى لغة الحجاز وأبو طلحة ابن مصرف (حسنى) على وزن فعلى، واختلف فى وجهه فقيل: هو مصدر كرجعى، واعترضه أبو حيان بأنه غير مقبس ولم يسمع فيه ، وقيل: هو صفة كجلى أى مقالة أو كلمة (حسنى) وفى الوصف بها وجهان (أحدهما) أن تكون باقية على أنها للتفضيل واستعمالها بغير الألف واللام والاضافة للمعرفة نادر وقد جاء ذلك فى الشعر كقوله:

وإن دعوت إلى جلى ومكرمة يوم أكرام سراة الناس فادعينا

(وثانيهما) أن تجرد عن التفضيل فتكون بمعنى- حسنة- كما قالوا ذلك فى (يوسف أحسن إخوته) وقرأ الجحدرى (إحساناً) على أنه مصدر أحسن الذى همزته للصيرورة كما تقول: أعشبت الأرض أعشاباً أى صارت ذا عشب فهو حينئذ نعت لمصدر محذوف أى قولاً حسن (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) أراد سبحانه بهما ما فرض عليهم فى ملتهم لأنه حكاية لما وقع فى زمان موسى عليه السلام وكانت زكاة أموالهم - كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قرباناً تهبط إليها نار فتحمأها - وكان ذلك علامة القبول- وما لاتفعل النار به كذلك كان غير متقبل، والقول بأن المراد بهما هذه الصلاة وهذه الزكاة المفروضتان علينا، والخطاب لمن بحضرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من أبناء اليهود لا غير، والأمر بهما كناية عن الأمر بالاسلام، أو للايدان بأن الكفار مخاطبون بالفروع أيضاً ليس بشيء كما لا يخفى (ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ) أى عرضتم عن الميثاق ورفضتموه . و(ثم) للاستبعاد أو لحقيقة التراخي فىكون 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 الالتفات إلى خطاب بنى إسرائيل جميعاً بتغليب أخلافهم على أسلافهم لجريان ذكرهم كلهم حينئذ على نهج الغيبة، فإن الخطابات السابقة للأسلاف محكية بالقول المقدر قبل لا تعبدون كأنهم استحضروا عند ذكر جناباتهم فنعيت عليهم - وإن جعل خطاباً لليهود المعاصرين- فهذا تعميم للخطاب بتنزيل الأسلاف منزلة الأخلاف كما أنه تعميم للتولى بتنزيل الأخلاف منزلة الأسلاف للتشديد فى التويخ ، وقيل: الالتفات إنما يحىء على قراءة (لا يعبدون) بالغيبة، وأما على قراءة الخطاب -فلا التفات- ومن الناس من جعل هذا الخطاب خاصاً بالحاضرين فى زمنه عليه الصلاة والسلام وما تقدم خاصاً بمن تقدم، وجعل الالتفات على القراءتين لكنه بالمعنى الغير المصطلح عليه أن (١) كون الالتفات بين خطابين لاخلافهما لم يقل به أهل المعانى -لكنه وقم مثله فى كلام بعض الأدباء- وما ذكرناه من التغليب أولى وأحرى خلافاً لمن التفت عنه

﴿إِلَّا قَلِيلاً مِنْكُمْ﴾ وهم من الأسلاف من أقام اليهودية على وجهها قبل النسخ، ومن الأخلاف من أـلم كعبادة بن سلام وأضرابه فالقلة فى عدد الأشخاص ، وقول ابن عطية: إنه يحتمل أن تكون فى الايمان أى لم

(١) والظاهر أنه تليل لغير المصطلح عليه، وهله المناسب الاثنان باللام أى لأن ه ادارة

يبق حين تصوا وكفر آخرهم محمد ﷺ إلا إيمان قليل إذ لا ينفعهم لا يقدم عليه إلا القليل ممن لم يعط فهماً في الألفاظ العربية ، وروى عن أبي عمرو وغيره رفع قابل والكثير المشهور في أمثال ذلك النصب لأن ما قبله موجب ، واختلفوا في تخريج الرفع فقيل : إن المرفوع تأكيد للضمير أو بدل منه ، وجاز لأن (توليتهم) في معنى النفي أي لم يفوا ، وقد خرج غير واحد قوله : ﷺ فيما صحح على الصحيح : « العالمون هلكي إلا العالمون ، والعالمون هلكي إلا العالمون ، والعالمون هلكي إلا المخلصون ، والمخلصون على خطر » 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 بنفي 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 فيما بعدها ، وقد عقد سيويه لذلك باباً في كتابه فقال : هذا باب ما يكون فيه إلا وما بعدها وصفاً بمنزلة غيره مثل ، وذکر من أمثلة هذا الباب لو كان معنا رجل إلا زيد لغابنا (ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله :
أينخت فألقت بلدة فوق بلدة قليل بها الأصوات إلا بغاهها

وخرج جمع جميع ماساف 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 النكرة والمعرفة ، 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 يقولوا - ولا يرد عليه شيء مما تقدم - إلا أن فيه كلاماً سنذكره إن شاء الله تعالى عند قوله تعالى : (إلا إبليس لم يكن من الساجدين) ﴿ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ ٨٣ ﴾ جملة معترضة أي وأنتم قوم عادتكم الاعراض والتولي عن الموثيق ، ويؤخذ كونه عادتهم من الاسم الدالة على الثبوت ، وقيل : حال مؤكدة - والتولي والاعراض شيء واحد - ويجوز فصل الحال المؤكدة - بالواو - عند المحققين وفرق بعضهم بين التولي والاعراض بأن الأول قد يكون لحاجة تدعو إلى الانصراف مع ثبوت العقد والاعراض هو الانصراف عن الشيء بالقلب . وقيل : إن التولي أن يرجع عوده إلى بدئه ، والاعراض أن يترك المنهج ويأخذ في عرض الطريق والمتولي أقرب أمر أمن المعرض لأنه متى عزم سهل عليه العود إلى سلوك المنهج والمعرض حيث ترك المنهج وأخذ في عرض الطريق يحتاج إلى طاب منهجه فيعسر عليه العود إليه ومن الناس من جوز أن يكون معرضون على ظاهره ، والجملة حال مقيدة أي لم يتول القليل (وأنتم معرضون) عنهم ساخطون لهم فيكون في ذلك مزيد تويخ لهم ومدحاً للقليل - فهو بعيد - كالقول بأنها مقيدة ومتعلق التولي والاعراض مختلف أي توليتهم على الماضي في الميثاق وأعرضتم عن اتباع هذا النبي ﷺ . ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَآتُسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرَجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ﴾ على نحو ما سبق في (لا تعبدون) والمراد أن لا يتعرض بعضكم ببعض بالقتل والاجلاء وجعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لا اتصاله نسباً أو ديناً ، أو لأنه يوجب قصاصاً ، ففي الآية مجاز ، إما في ضمير - كم - حيث عبر به عن متصل به أوفى (تسفكون) حيث أريد به ما هو سبب السفك . وقيل : معناه لا ترتكبوا ما يبيح سفك دماءكم وإخراجكم من دياركم ، أو لا تفعلون ما يردكم ويصرفكم عن لذات الحياة الأبدية فإنه القتل في الحقيقة ولا تقترفوا ما تمنعون به

عن اللجنة التي هي داركم ، وليس النفي في الحقيقة جلاء الاوطان بل البعد من رياض الجنان ولعل مايساعده 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 الميم - وأبونهيك - بضم التاء وفتح السين وكسر الفاء مشددة - وابن أبي اسحق كذلك إلا أنه سكن السين وخفف الفاء (ثم أقررتم) أي بالميثاق وأعترفتم بلزومه خلفاً بعد سلف فالإقرار ضد الجحد ويتعدى - بالياء - قيل ويحتمل أنه بمعنى إبقاء الشيء على حاله من غير اعتراف به - وليس بشيء - إذ لا يلائمه حينئذ (وأنتم تشهدون ٨٨) حال مؤكدة رافعة احتمال أن يكون الإقرار ذكر أمر آخر لكنه يقتضيه ، ولا يجوز العطف لكمال الاتصال ولا الاعتراض إذ ليس المعنى وأنتم عادة تكتم الشهادة بل المعنى على التقييد (١) وقيل : وأنتم أيها الموجودون تشهدون على إقرار أسلافكم فيكون إسناد الإقرار إليهم مجازاً ، وضعف بأن يكون حينئذ استبعاد القتل والاجلاء منهم مع أن أخذ الميثاق والإقرار كان من أسلافهم لاتصالهم بهم نسباً ودينياً بخلاف ما إذا اعتبر نسبة الإقرار إليهم على الحقيقة فانه يكون بسبب إقرارهم وشهادتهم - وهو أبلغ في بيان قبيح صنيعهم - وادعى بعضهم أن (الأظهر) أن المراد أقررتم حال كونكم شاهدين على إقراركم بأن شهد كل أحد على إقرار غيره هو طريق الشهادة ولا يخفى انحطاط 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 ، فعيرهم 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 والإقرار والشهادة (هؤلاء) الناقضون ، كقولك : أنت ذلك الرجل الذي فعل كذا ، وكان مقتضى الظاهر ، (ثم أنتم) بعد ذلك التوكيد في الميثاق نقضتم العهد (تقتلون أنفسكم) الخ أي صفتكم الآن غير الصفة التي كنتم عليها ، لكن أدخل (هؤلاء) وأوقع خبراً ليفيد أن الذي تغير هو الذات نفسها نعيماً عليهم لشدة (٢) وثابت الميثاق ثم تساهاهم 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 التغير لأنه ادعائي - وفي الحقيقة واحد - وعدوا حضوراً مشاهدين باعتبار تعلق العلم بما أسند إليهم من الأفعال المذكورة سابقاً وغيباً باعتبار عدم تعلق العلم بهم لما سيحكي عنهم من الأفعال بعد ، لأن المعاصي توجب الغيبة عن غير الحضور إذ المناسب حينئذ الغيبة في (تقتلون) (وتخرجون) قاله السالكوتي ، و (تقتلون) إما حال والعامل فيه معنى الإشارة أو بيان كأنه لما قيل (ثم أنتم هؤلاء) قالوا كيف نحن

(١) والفرق بين الوجهين أن صرف الخطاب من المجاز إلى الحقيقة مبتدأ من قوله ثم أقررتم على الأول ومن ثم أنتم تشهدون على الثاني فانهم اه منه (٢) هكذا الأصل ، وعبارة الشهاب هكذا ليفيد أن الذي تغير هو الذات بعينها نعيماً عليهم بشدة وكانه أخذ الميثاق منهم تساهاهم فيه اه ولعل في النسخة تحريفاً ، إدارة

فجاء (تقتلون) تفسيرا له، ويحتمل أن تجعل مفسرة لها من غير تقدير سؤال، وذهب ابن كيسان وغيره إلى أن (أنتم) مبتدأ و(تقتلون) الخبر و(هؤلاء) تخصيص للمخاطبين لما نهوا على الحال التي هم عليها مقيمون فيكون إذ ذاك منصوبا بأعنى وفيه أن النحاة نصوا على أن التخصيص لا يكون بأسماء الإشارة ولا بالنكرة والمستقر من لسان العرب أنه يكون بأيتها كاللهم اغفر لنا أيتها العصابة وبالعرف باللام - كنحن العرب أقرى الناس للضيف - أو الاضافة كنحن معاشر الأنبياء لا نورث - وقد يكون بالعلم - كبناتنا تميمنا تكشف الضبابا * وأكثر ما يأتي بعد ضمير متكلم - وقد يحى بعد ضمير المخاطب - بك الله نرجو الفضل ، وقيل : (هؤلاء) تأكيد لغوى (أنتم) فهو إما بدل منه أو عطف بيان عليه وجعله من التأكيد اللفظي بالمرادف توهم ، والكلام على هذا خال عن تلك النكتة ، وقيل : هؤلاء بمعنى الذين والجملة صلته والمجموع هو الخبر ، وهذا مبنى على مذهب الكوفيين حيث جوزوا كون جميع أسماء الإشارة موصولة سواء كانت بعد (ما) أولا والبصريون يخصوصونه إذا وقعت بعد (ما) الاستفهامية - وهو المصحح - على أن الكلام يصير حينئذ من قبيل * أنا الذي سميتني أمي حيدرة * وهو ضعيف - كما قاله الشهاب - وقرأ الحسن (تقتلون) على التثنية وفي تفسير المهدوي أنها قراءة أبي نهيك ﴿ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ ﴾ عطف على ما قبله وضمير ديارهم للفريق وإيثار الغيبة مع جواز دياركم كما في الأول للاحتراز عن توهم كون المراد إخراجهم من ديار المخاطبين من حيث ديارهم لا ديار المخرجين ﴿ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ حال من فاعل (تخرجون) أو من مفعوله قيل : أو من كليهما لأنه لا شتماله على ضميرهما يبين هيئتهما ، والمعنى على الأول تخرجون متظاهرين عليهم وعلى الثاني تخرجون فريقا متظاهرا عليهم ، وعلى الثالث تخرجون واقعا التظاهر منهم عليهم - والتظاهر - التعاون وأصله من - الظهر - كأن المتعاونين يسند كل واحد منهما ظهره إلى صاحبه (والإثم) الفعل الذي يستحق عليه صاحبه الذم واللوم ، وقيل : ماتفر منه النفس ولا يطمئن إليه القلب ، وفي الحديث «الإثم ما حاك في صدرك» وهو متعاقب بتظاهرون حال من فاعله أي متلبسين بالإثم ، وكونه هنا مجازا عما يوجب من إطلاق المسبب على سببه كما سميت الحجر إنما في قوله :

شربت (الإثم) حتى ضل عقلي كذاك (الإثم) تذهب بالعقول

بما لا يدعو إليه داع ، والعدوان تجاوز الحد في الظلم ، وقرأ عاصم وحمزة والكسائي (تظاهرون) بتخفيف الظاء وأصله - بتامين - حذفتا نيتيها عند أبي حيان وأولاهما عندها شتم وقرأ باقي السبعة بالتشديد على ادغام - التاء في الظاء - وأبو حيوة (تظاهرون) - بضم التاء وكسر الهاء - ومجاهد وقتادة باختلاف عنهما (تظاهرون) - بفتح التاء والظاء والهاء مشددين دون ألف - ورويت عن أبي عمرو أيضا وبعضهم تظاهرون على الأصل * ﴿ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسْرَى تَفْدُوهُمْ ﴾ أي تخرجوهم من الأسر باعطاء الفداء ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وابن عامر تفتدوهم وعليه حمل بعض قراءة الباقيين إذ لا مفاعلة ، وفرق جمع بين فادي وفدى بأن معنى الأول بادل أسيرا بأسير والثاني جمع الفداء ويعكر عليه قول العباس رضي الله تعالى عنه فاديت نفسي وفاديت عقيلًا إذ من المعلوم إنه ما بادل أسيرا بأسير ، وقيل : (تفادوهم) بالعنف و (تفادوهم) بالصلح ؛ وقيل : (تفادوهم) تطلبوا الفدية من الأسير الذي في أيديكم من أعدائكم ومنه قوله :

فني فادي أسيرك إن قومي وقومك لا أرى لهم احتفالا

وقال أبو علي: معناه لغة تطلقونهم بعد أن تأخذوا منهم شيئاً، وأراه هنا كسابقه في غاية البعد، والقول بأن معنى الآية (وإن يأتوكم أسارى) في أيدي الشياطين تصدون لانقاذهم بالارشاد والوعظ مع تضييعكم أنفسكم إلى البطون - أقرب كما لا يخفى ، و- الاسارى - قيل : جمع أسير بمعنى مأسور وكانهم حملوا أسيراً على كسلان فجمعه جمعاً كما حملوا كسلان عليه فقالوا كسلي كذا قال سيديويه، ووجه الشبه أن الاسير محبوس عن كثير من تصرفه للاسر والكسلان محبوس عن ذلك لعادته ، وقيل : إنه بمجموع كذا ابتداء من غير حمل كما قالوا في قديم قدامى : وسمع بفتح الهمزة وليست بالعالية خلافاً لبعضهم حيث زعم أن الفتح هو الأصل والضم ليزداد قوة ، وقيل : جمع أسرى - وبه قرأ حمزة - وهو جمع أسير كجريح وجرحى فيكون أسارى جمع الجمع قاله المفضل ، وقال أبو عمرو : الاسرى من في اليد، والاسارى من في الوثاق - ولا أرى فرقا - بل المأخوذون على سبيل القهر والغلبة مطلقاً أسرى وأسارى ، (وَهُوَ مُحْرَمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ) حال من فاعل (تخرجون فريقاً منكم) أو مفعوله بعد اعتبار التقييد بالحال السابقة ، وقوله تعالى : (وإن يأتوكم) اعتراض بينهما لا معطوف على (تظاهرون) لأن الاتيان لم يكن مقارناً للاخراج وقيد الاخراج بهذه الحال لافادة أنه لم يكن عن استحقاق ومعصية موجبة له، وتخصيصه بالتقييد دون القتل للاهتمام بشأنه لكونه أشد منه (والفتنة أشد من القتل) وقيل : لا بل لكونه أقل خطراً بالنسبة إلى القتل فكان مظنة التساهل ، ولأن مساق الكلام لذمهم وتوبيخهم على جنائياتهم وتناقض أفعالهم وذلك مختص بصورة الاخراج إذ لم ينقل عنهم تدارك القتل بشيء من دية أو قصاص وهو السرفى تخصيص الظاهر فيما سبق ، وقيل : النكتة في إعادة تحريم الاخراج ، وقد أفاده - لا تخرجون أنفسكم - بأبلغ وجه ، وفي تخصيص تحريم الاخراج بالاعادة دون القتل أنهم امتثلوا حكماً في باب المخرج وهو الفداء وخالفوا حكماً وهو الاخراج فجمع مع الفداء حرمة الاخراج ليتصل به (أفئذ منون) الخ أشد اتصال ويتضح كفرهم بالبعض وإيمانهم بالبعض كالإيضاح حيث وقع في حق شخص واحد، والضمير للشأن والجملة بعده خبره. وقيل : خبره (محرم) و(إخراجهم) نائب فاعل وهو مذهب الكوفيين وتبعهم المهدوي، وإنما ارتكبه لأن الخبر المتحمل ضميراً مرفوعاً لا يجوز تقديمه على المبتدأ فلا يجوزون قائم زيد على أن يكون قائم خبراً مقدماً، والبصريون يجوزون ذلك ولا يجوزون هذا الوجه لأن ضمير الشأن لا يخبر عنه عندهم إلا بجملة مصرح بجزأياها ، وقيل : إنه ضمير مبهم مبتدأ أيضاً و(محرم) خبره و(إخراجهم) بدل منه مفسر له، وهذا بناء على جواز إبدال الظاهر من الضمير الذي لم يسبق ما يعود إليه، ومنهم من نعه وأجازة الكسائي ، وقيل : راجع إلى الاخراج المفهوم من (تخرجون) و(إخراجهم) عطف بيان له أو بدل منه أو من ضمير محرم ، وضعف بأنه بعد عوده إلى الاخراج لا وجه لبداله منه . ومن الغريب ما نقل عن الكوفيين أنه يحتمل أن يكون هو ضمير فصل، وقد تقدم مع الخبر والتقدير - وإخراجهم هو محرم عليكم - فلما قدم خبر المبتدأ عليه قدم هو معه ولا يجوز البصريون - لأن وقوع الفصل بين معرفة ونكرة لا تقارب المعرفة - لا يجوز عندهم وتوسطه بين المبتدأ والخبر أو بين ما هما أصله شرط عندهم أيضاً، ولا بن عطية في هذا الضمير كلام يجب إضماره (أَفْئُذُ مَنُونَ يَعْصُونَ الْكُتُبَ وَتَكْفُرُونَ بَعْضٌ) عطف على (تقتلون) أو على محذوف أي أفئذ منون ما ذكر (فتؤمنون) الخ والاستفهام للتهديد والتوبيخ على التفريق بين أحكام الله تعالى إذ العهد كان بثلاثة أشياء ترك القتل وترك الاخراج ومفاداة الاسارى فقتلوا وأخرجوا على خلاف العهد وفدوا بمقتضاه، وقيل: المواثيق أربعة فزيد ترك المظاهرة، وقد أخرج ابن جرير عن أبي العالية أن عبد الله بن سلام مر على رأس

الجالوت بالكوفة وهو يفادي من النساء ما لم يقع عليه العرب ولا يفادي من وقع عليه العرب فقال له عبد الله ابن سلام: أما إنه مكتوب عندك في كتابك أن فادوهن كلهن ، وروى يحيى السنة عن السدي أن الله تعالى أخذ على بني إسرائيل في التوراة أن لا يقتل بعضهم بعضاً ولا يخرج بعضهم بعضاً من ديارهم وأبما عبد أو أمة وجدتموه من بني 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 تفدونهم؟! فقالوا: أمرنا بالفداء وحرّم علينا القتال لكننا نستحي من حلفائنا يدل على أنهم لا ينكرون حرمة القتال فاطلاق الكفر حينئذ على فعل ما حرم إمالانه كان في شرعهم كفوفاً أو أنه للتغليظ كما أطلق على ترك الصلاة ونحوه ذلك في شرعنا، والقول بأن المعنى أتستعملون البعض وتتركون البعض فالكلام 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.

﴿فَمَا جَزَاءُ 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 - الهوان، والماضى - خزى - بالكسر ، وقال ابن السكيت : معنى - خزى - وقع في بلية - وخزى - الرجل - خزاية - إذا استجى وهو - خزيان - وقوم - خزايا - وامرأة - خزيا - والمراد به هنا الفضيحة والعقوبة أو ضرب الجزية غابر الدهر أو غلبة العدو أو قتل قريظة وإجلاء النضير من منازلهم إلى أريحاء وأذرعاء .
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 أجلى بنى النضير وقتل رجال قريظة وأسر نساءهم وأطفالهم وتنكير - الخزى - الايدان بفضاعة شأنه وأنه بلغ مبلغا لا يمكنه كنهه، ومن هنا لم يخصه بعضهم ببعض الوجوه، وادعى أن الاظهر ذلك وجعل الإشارة إلى الكفر ببعض الكتاب والايان ببعض أى بعض كان ولذلك أفرداه، وحينئذ يتناول الكفرة بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ونظيره من يفعل جميع ذلك ، و(الدنيا) مأخوذة من دنا يدنو ويأوها منقلبة عن - واو - ولا يحذف منها - الالف واللام - إلا قليلا، وخصه أبو حيان في الشعر، و(ما) نافية و(من) إن جعلت موصولة فلا محل ليفعل من الاعراب، وإن جعلت موصوفة فمحلها الجر 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) كائنا ما كان ، وقال بعضهم: إن كان (ما) بعد إلهو الاول في المعنى أو منزل منزلته لم يجز فيه إلا الرفع عند الجمهور، وأجاز الكوفيون النصب فيما كان الثاني فيه منزلا منزلة الاول . 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 إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾ أى يصيرون إليه فلا يلزم كينورتهم قبل ذلك في أشد العذاب، وقد يراد بالرد الرجوع إلى ما كانوا فيه كما في قوله تعالى (فرددناه إلى أمه) وكانهم 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 قررناه 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 التناهي للصانع وإن كان كفره عن علم ومعرفة وضمير (يردون) راجع إلى (من) وأوثر صيغة الجمع نظراً إلى معناها بعد ما أوثر الافراد نظراً إلى لفظها لما أن الرد إنما يكون بالاجتماع وغير السبك حيث لم يقل مثلاً - وأشد العذاب يوم القيامة - للايذان بكمال التناهي بين جزاءى الناشئين، وتقديم - اليوم - على ذكر ما يقع فيه لتحويل الخطاب وتفطيع الحال من أول الأمر، وقرأ الحسن . وابن هرمز 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 بِغَفْلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ٨٥ ﴾ اعتراض وتذييل لتأكيد الوعيد المستفاد مما قبله أى - إنه بالمرصاد لا يغفل عما تعملون من القبائح - التي من جماتها هذا المنكر؛ والمخاطب به من كان مخاطباً بالآية قبل ، وروى عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال : إن نبي إسرائيل قد مضوا وأنتم تغنون بهذا يأمة محمد وبما يجرى مجراه ، وقرأ نافع وابن كثير وأبو بكر - يعملون - بالياء على أن الضمير لمن والباقون بالتاء من فوق ﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ ﴾ أى آثروا الحياة الدنيا واستبدلوها بالآخرة وأعرضوا عنهم تمكنهم من تحصيلها ﴿ فَلَا يَخَفُّ عَنْهُمْ الْعَذَابُ ﴾ الموعودون (١) به يوم القيامة أو مطلق (العذاب) دنيوياً كان أو آخروياً .

﴿ وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ ٨٦ ﴾ بدفع الخزي إلى آخر الدنيا أو بدفع الجزية في الدنيا ، والتعذيب في العقبى ، وعلى الاحتمال الأول في الأمرين استفاد نفي دفع العذاب من نفي تخفيفه بأبلغ وجه وآكده ، ورجحه بعضهم بأن المقام على الثاني يستدعى تقديم نفي الدفع على نفي التخفيف ، وتقديم المسند إليه لرعاية الفاصلة والتقوى لا للحصر 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 صائته 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 ، والمجموع 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) بميلكم إلى هوى النفس وطبائعها ومثار كتم حياتكم الحقيقية لأجل تحصيل لذاتكم الدنية وما آربكم النبوية (ولا تخرجون) ذواتكم من مقارنكم الروحانية ، ورياضتكم القدسية (ثم أقررتم) بقبولكم لذلك (وأنتم تشهدون) عليه باستعداداتكم الأولية وعقولكم الفطرية (ثم أنتم هؤلاء) الساقطون عن الفطرة المحتجبون عن نور الاستعداد (تقتلون أنفسكم) وتهاكونها بغوايتكم ومتابعتم الهوى (وتخرجون فريقاً منكم) من أوطانهم القديمة باغوائهم وإضلالهم وتحريضهم على ارتكاب المعاصي تتعاونون عليهم بارتكاب الفواحش

(١) قوله : الموعودون به كذا بخط مؤلفه وتأمل اه مصححه

ليروكم فيتبعوكم فيها وبالزاهم إياهم رذائل القوتين البهيمية والسبعية وتحريضكم لهم عليهما (وإن يأتوكم أسارى) في قيدا ارتكبه ووثاق شين ما فعلوه قد أخذتهم الندامة وعيرتهم عقولهم وعقول أبناء جنسهم بما لحقهم من انعار والشنار تفادوهم بكلمات الحكمة والموعظة الدالة على أن اللذات المستعلية هي العقلية والروحية وأن اتباع النفس مذموم ردى فيتعضوا بذلك ويتخاصوا من هاتيك القيود سوية (أفتؤمنون) ببعض كتاب العقل والشرع قولا وإقراراً (وتكفرون ببعض) فعلا وعملا فلا تتهمون عما نهاكم عنه (فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا ذلة وإقضاح في الحياة الدنيا ويوم مفارقة الروح البدن) (تردون إلى أشد العذاب) وهو تعذيبهم 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 جنایاتهم، وتصديره بالجملة القسمية لظهور كمال الاعتناء به، و-الآيتاء- الاعطاء، و(الكتاب) التوراة في قول الجمهور وهو مفعول ثان - لآتيننا - وعند السهيلي مفعول أول، والمراد باتيانها 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 ملكا فلم يطيقوا حملها فخففها الله تعالى لموسى عليه السلام لحملها، وقيل: يحتمل أن يكون - آتيننا - الخ أفهمناه ما انطوى عليه من الحدود والاحكام والأنباء والقصص وغير ذلك مما فيه، والكلام على حذف مضاف أى علم - الكتاب - أو فهمه وليس بالظاهر ﴿وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ﴾ يقال - قفاه - إذا اتبعه - وقفاه - به إذا أتبعه إياه من - القفا - وأصل هذه الياء واو لأنها متى وقعت رابعة أبدلت كما تقول عربيت من العرو أى أرسلناهم على أثره كقوله تعالى : (ثم أرسلنا رسلنا تترى) وكانوا إلى زمن عيسى عليه السلام أربعة آلاف، وقيل : سبعين ألفاً وكلهم على شريعته عليه السلام منهم يوشع . وشمويل . وشمعون . وداود . وسليمان . وشعيا . وارميا . وعزير . وحزقيل . والياس . واليسع . ويونس . وزكريا . ويحيى . وغيرهم عليهم الصلاة والسلام، وقرأ الحسن . ويحيى بن يعمر - بالرسول - بتسكين السين، وهو لغة أهل الحجاز والتحريك لغة تميم ﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتِ﴾ أى الحجج الواضحة الدالة على نبوته فتشمل كل معجزة - أوتيناها - عليه السلام وهو الظاهر، وقيل : الانجيل، وعيسى أصله بالعبرانية يشوع بهمزة مماله بين بين، أو مكسورة - ومعناه السيد - وقيل : المبارك فعرب، 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 لشريعة 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 الاسود كافوراً، 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 لا بأس بالتسمية كما ذكره المولى عصام - والأولى عندى أن التسمية وقعت بالعبرى لا بالعربى بل يكاد يتعين ذلك كما لا يخفى على المنصف؛ وعن الازهرى المريم المرأة التى لا تحب مجالسة الرجال وكانه قيل لها ذلك تشبيها لها بمريم البتول ووزنه عريباً مفعلاً لافعلاً (١)

(١) قوله : لافعلاً كذا بخطه اه مصححه

لانه لم يثبت في الابنية على المشهور، وأثبت الصاغاني في الذيل، وقال: إنه مما فات سيويه، ومنه عثير للغبار، وضهيد بالمهمل والمعجمة - للصلب واسم موضع، ومدين على القول بأصالة ميمه، وضهيا بالقصر وهي المرأة التي لا تحيض أو لا تدي لها من المضاهاة كأنها أطلق عليها ذلك لمشايتها الرجل، وابن جني يقول: إن ضهيد وعثير مصنوعان فلا دلالة فيهما على إثبات فعيل، وذكر السالكيوتى أن عثير بمعنى الغبار - بكسر العين - وإذا كان مفعلاً فهو أيضاً على خلاف القياس إذ القياس إعلاله بنقل حركة الياء إلى الراء وقلبها ألفاً نحو مباع لكنه شذوذاً شذوذاً مدين، ومزيد، وإذا كان من رام يريم إذا فارق وبرح فالقياس كسرياته أيضاً ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ أى قويناه بجبريل عليه السلام وإطلاق (روح القدس) عليه شائع فقد قال سبحانه: (قل نزله روح القدس) وقال ﷺ: لحسان رضى الله تعالى عنه «اهجهم وروح القدس معك» ومرة قال له: «وجبريل معك»، وقال حسان: وجبريل وروح القدس فينا (وروح القدس) ليس له كفاء

و(القدس) الطهارة والبركة، أو - التقديس - ومعناه التطهير. والاضافة من إضافة الموصوف إلى الصفة للبالغة في الاختصاص، وهي معنوية بمعنى - اللام - فاذا أضيف العلم كذلك يكون مؤلاً بواحد من المسمين به. وقال مجاهد والريبع: (القدس) من أسماء الله تعالى - كالقدوس - وزعم بعضهم أن إطلاق الروح على جبريل مجاز لانه 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) لانه تعالى خصه به من وقت صباه إلى حال كبره، كما قال تعالى: (وإذا أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهدي وكهلاً) ولانه حفظه حتى لم يدين منه الشيطان، ولانه بالغ اثنا عشر ألف يهودى لقتله، فدخل عيسى بيتاً فرفعه عليه السلام مكاناً علياً. وقيل: - الروح - هنا اسم الله تعالى الأعظم الذى كان يحى به الموتى - وروى ذلك كالاول 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 لانه سبب للحياة الأبدية والتحلى بالعلوم والمعارف التى هى حياة القلوب وانتظام المعاش الذى هو سبب الحياة الدنيوية، وقيل: روح عيسى عليه السلام نفسه، ووصفها به لطهارته عن مس الشيطان، أو لكرامته عليه تعالى - ولذلك أضافها إلى نفسه - أو لانه لم يضمه الأصلاب ولا أرحام الطوامث، بل حصل من نفخ جبريل عليه السلام في درع أمه فدخلت النفخة في جوفها. وقرأ ابن كثير (القدس) - بسكون الدال - حيث وقع، وأبو حيوة (القدوس) بواو.

﴿أَفَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ﴾ مسبب عن قوله تعالى: (ولقد آتيناه بحيث لا يتم الكلام السابق بدون كالتشرط بدون الجزاء، وقد أدخلت - الهزمة - بين السبب والمسبب للتوبيخ على تعقيبهم ذلك بهذا، والتعجب من شأنهم على معنى (ولقد آتيناه موسى الكتاب) وأنعمنا عليكم بكذا وكذا لتشكروا بالتلقى بالقبول - فمكستهم بأن كذبتم - ويحتمل أن يكون ابتداء كلام - والفاء - للعطف على مقدر كأنه قيل: أفعلتم ما فعلتم - 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

أزيد لو كان كذلك لجاز وقوع الهمزة في الكلام قبل أن يتقدمه ما كان معطوفاً عليه - ولم تجيء إلا مبنيّة على كلام متقدم ، وفي كون الهمزة الداخلة على جملة معطوفة - بالواو، أو الفاء ، أو ثم - في محلها الأصلي ، أم مقدمة من تأخير حيث إن محلها بعد العاطف خلاف مشهور بين أهل العربية ، وبعض المحققين يحملها في بعض المواضع - على هذا - وفي البعض - على ذلك - بحسب مقتضى المقام ومساق الكلام - والقلب يميل إليه - قيل : ولا يلزم بطلان صدارة الهمزة - إذ لم يتقدمها شيء من الكلام الذي دخلت هي عليه ، وتعلق معناها بضمونها غاية الأمر أنها توسطت بين كلاهين لإفادة إنكار جمع الثاني مع الأول ، أو لوقوعه بعده مترخياً أو غير مترخ ، وهذا مراد من قال : إنها مقحمة مزيدة لتقرير معنى الإنكار أو التقرير ، أي مقحمة على المعطوف من زيادة بعد اعتبار عطفه ، ولم يرد أنها صلة و (تهوى) من هوى - بالكسر إذا أحب ، ومصدره - هوى - بالقصر ، وأما - هوى - بالفتح فبمعنى سقط ، ومصدره - هوى - بالضم وأصله فعول فاعل . وقال المرزوقي : - هوى - انقض انقضاء النجم والطار ، والأصمعي يقول : هوت العقاب إذا انقضت لغير الصيد ، وأهوت إذا انقضت للصيد ، وحكى بعضهم أنه يقال : هوى يهوى هويًا - بفتح 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 الايدان بأن مدار الرد والقبول عندهم هو المخالفة لأهواء أنفسهم والموافقة لها لشيء آخر ، ومتعاق (استكبرتم) محذوف أي عن الايمان بما جاء به مثلاً ، واستفعل هنا بمعنى تفعل .

(فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ٨٧) الظاهر أنه عطف على (استكبرتم) والفاء للسببية إن كان التكذيب والقتل مرتبين على الاستكبار ، وللتفصيل إن كانا نوعين منه ، وجوز الراجح أن يكون عطفاً على (وأيدناه) ويكون (أفـكلم) مع ما بعده فصلاً بينهما على سبيل الإنكار ، وقدم (فريقاً) في الموضوعين للاهتمام وتشويق السامع إلى ما فعلوا بهم لا للقصر ، وسمّ محذوف 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 واستعظامها ، أو مشاكلة للأفعال المضارعة الواقعة في الفواصل فيما قبل ، أو للدلالة على أنكم الآن فيه فانكم حول قتل محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولولا أني أعصمه لقتلتموه ولذلك سحرتموه وسمتم له الشاة ، فالمضارع للحال ولا ينافيه قتل البعض . والمراد من القتل مباشرة الأسباب الموجبة لزوال الحياة سواء ترتب عليه أو لا ، وقيل : لا حاجة 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 أَقْلُوبُنَا غُلْفٌ) عطف على (استكبرتم) أو على (كذبتم) فتكون تفسيراً للاستكبار ، وعلى التقديرين فيه 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 وحر وهو الذي لا يفقه ، قيل وأصله ذو العلفة الذي لم يختن ، أو جمع غلاف ويجمع على غلف بضمين أيضاً . وبه قرأ ابن عباس وغيره ، وأرادوا على الأول قلوبنا مغشاة بأغشية خلقية مانعة عن نفوذ ما جئت به فيها ، وهذا كقولهم : (قلوبنا في أكنة بما

تدعونا إليه) قصدوا به إقناط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن الاجابة وقطع طمعه عنهم بالكفاية، وقيل : مغشاة بعلوم من التوراة نحفظها أن يصل إليها ما أتى به، أو بسلامة من الفطرة كذلك، وعلى الثاني أنها أوعية العلم فلو كان ما تقوله حقاً وصدقاً لو عته - قاله ابن عباس وقتادة والسدي - أو ملوءة علماً فلا تسع بعد شيئاً فنحن مستغنون بما عندنا عن غيره ، روى ذلك عن ابن عباس أيضاً، وقيل : أرادوا أنها أوعية العلم فكيف يحل لنا اتباع الامى ولا يخفى 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 تعالى أبعدهم، وأبطل استعدادهم الخلقى للنظر الصحيح بسبب اعتقاداتهم الفاسدة وجهالاتهم الباطلة الراسخة في قلوبهم، أو أنهم لم تأب قبول ما تقوله لعدم كونه حقاً وصدقاً بل لأنه سبحانه طردهم وخذلهم بكفرهم فأصمهم وأعمى أبصارهم. أو أن الله تعالى أقصاهم عن رحمته فأنى لهم ادعاء العلم الذى هو أجل آثارها، ويعلم من هذه الوجوه كيفية الرد على ما قيل قبل من الوجوه ﴿ فقليلاً ما يؤمنون ﴾ ٨٨ الفاء لسببية اللعن لعدم الايمان، وقليلاً - نصب على أنه نعت لمصدر محذوف أى إيماناً قليلاً ، وهو إيمانهم ببعض الكتاب (ما) مزيدة لتأكيد معنى القلة لانافية لأن ما فى حيزها لا يتقدمها ولأنه وإن كان بمعنى - لا يؤمنون قليلاً فضلاً عن الكثير - لكن ربما يتوهم لاسيما مع التقديم أنهم لا يؤمنون قليلاً بل كثيراً، ولا مصدرية لاقتضائها 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 بالتوهم وآخرون كونها مصدرية ، والمصدر فاعل (قليلاً) وكانوا مقدرة فى نظم الكلام فتكون على طرز (كانوا قليلاً من الليل ما يهجعون) - ولا يخفى ما فيه من التكلف، وجوز أيضاً انتصاب قليل على الحال إمامن ضمير الايمان أو من فاعل (يؤمنون) والتقدير فيؤمنونه أى الايمان فى حال قلته ، وهو المروى عن سيبويه أو (فيؤمنون) حال كونهم جمعاً قليلاً أى المؤمن منهم قليل، وهو المروى عن ابن عباس . وطلحة . وقتادة ، ولذا جوز كونه نعتاً للزمان أى زماناً قليلاً وهو زمان الاستفتاح أو بلوغ الروح التراقي، أو ما قالوا (آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره) وأولى الوجوه أولها، والظاهر أن المراد بالايمان المعنى اللغوى ، والقلة مقابل الكثرة، وقال الزمخشري : يجوز أن تكون بمعنى العدم ، وكأنه أخذه 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 بالكفاية ، 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 : مررت بأرض قليلاً ماتت ويريدون لا تنبت شيئاً فأنما 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 فان قلة الشيء تستتبع عدمه فى أكثر الأوقات لا على أن لفظ القلة مستعمل بمعنى العدم فانه هنا قول بار دجداً ولو أو قد عليه الواقدي ألف سنه

﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ وهو القرآن وتكبيره للتعظيم ووصفه بما عنده للتشريف والايذان بأنه جدير بأن يقبل ما فيه ويتبع لأنه من خالقهم وإلههم الناظر في مصالحهم، والجملة عطف على (قالوا قلوبنا غلف) أي وكذبوا لما جاءهم الخ ﴿مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ﴾ من كتابهم أي نازل حسبما نعت أو مطابق له، و(مصدق) صفة ثانية ليكتاب وقدمت الأولى عليها لأن الوصف بكنيوتته من عنده تعالى أكد ووصفه بالتصديق ناشئ عنها وجعله مصدقاً (لكتابهم) لا مصدقاً به إشارة إلى أنه بمنزلة الواقع ونفس الأمر لكتابهم لكونه مشتملاً على الاخبار عنه محتاجاً في صدقه إليه؛ وإلى أنه باعجازه مستغن عن تصديق الغير، وفي مصحف أبي (مصدقاً) بالنصب، وبه قرأ ابن أبي عبيدة، وهو حينئذ حال من الضمير المستقر في الظرف، أو من كتاب لتخصيصه بالوصف المقرب له من المعرفة، واحتمال أن الظرف لغو متعلق ب(جاء) بعيد - فلا يضر - على أن سيويوه جوز مجيء الحال من النكرة بلا شرط ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ نزلت في بني قريظة والنضير كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قبل مبعثه - قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وقتادة - والمعنى يطلبون من الله تعالى أن ينصرهم به على المشركين، كما روى السدي أنهم كانوا إذا اشتد الحرب بينهم وبين المشركين أخرجوا التوراة ووضعوا أيديهم على موضع ذكر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقالوا: اللهم إنا نسألك بحق نبيك الذي وعدتنا أن تبعثه في آخر الزمان أن تنصرنا اليوم على عدونا فينصرون - فالسين - للطلب - والفتح - متضمن معنى النصر بواسطة (على) أو يفتحون عليهم من قولهم: فتح عليه إذا علمه ووقفه كما في قوله تعالى: (أتحدثونهم بما فتح الله عليكم) أي يعرفون المشركين أن نبياً يبعث منهم وقد قرب زمانه - فالسين - زائدة للبالغة، كأنهم فتحوا بعد طلبه من أنفسهم - والشئ بعد الطلب أبلغ - وهو من باب التجريد، جردوا من أنفسهم أشخاصاً وسألوهم الفتح كقولهم: استعجل كأنه طلب العجلة من نفسه، ويؤول المعنى إلى يأنفس عرفى المشركين أن نبياً يبعث منهم، وقيل: (يستفتحون) بمعنى يستخبرون عنه صلى الله تعالى عليه وسلم، هل ولد مولود صفته كذا وكذا؟ نقله الراغب وغيره، وما قيل: إنه لا يتعدى (على) لا يسمع بمجرد التشبيه ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ كنى عن الكتاب المتقدم (ما عرفوا) لأن معرفة من أنزل عليه معرفة له، والاستفتاح به استفتاح به، وإيراد الموصول دون الاكتفاء بالاضمار لبيان كمال مكابرتهم، ويحتمل أن يراد به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وما قد يعبر بها عن صفات من يعقل، وبعضهم فسره بالحق إشارة إلى وجه التعبير عنه عليه الصلاة والسلام (ما) وهو أن المراد به الحق - لا خصوصية ذاته المطهرة - وعرفانهم ذلك حصل بدلالة المعجزات والموافقة لما نعت في كتابهم - فانه كالصریح عند الراسخين - فلا يرد أن نعت الرسول في التوراة إن كان مذكوراً على التعيين فكيف ينكرونه فانه مذكور بالتواتر - وإلا فلا عرفان للاشتباه - على أن الإيراد في غاية السقوط، لأن الآية مساقاة على حد قوله تعالى: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) أي جحدوه مع علمهم به - وهذا أبلغ في ذمهم - و(كفروا) جواب (لما) الأولى و(ما) الثانية تكرير لها لطول العهد كما في قوله تعالى: (لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب) وإلى ذلك ذهب المبرد، وقال الفراء: (ما) الثانية مع جوابها جواب الأولى كقوله تعالى: (فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي) الخ، وعلى الوجهين يكون قوله سبحانه: (وكانوا من قبل) جملة حالية بتقدير - قد - مقررة، واختار الزجاج - والأخفش أن جواب الأولى

مخدوف - أي كذبوا به مثلاً - وعليه يكون (وكانوا من قبل) الخ مع ما عطف عليه من قوله تعالى : (فلما جاءهم) من الشرط ، والجزاء جملة معطوفة على (فلما جاءهم) بعد تمامها ، تدل الأولى على معاملتهم مع الكتاب المصدق ، والثانية مع الرسول المستفتح به ، وإرضاه بعض المحققين - لما - في الأول من لزوم التأكيد - والتأسيس أولى منه - واستعمال الفاء للتراخي الرتبة التي فان مرتبة المؤكد بعد مرتبة المؤكد ، و - لما - في الثاني من دخول الفاء في جواب (لما) مع أنه ماض وهو قليل جداً حتى لم يجوزه البصريون ولو جوز وقوعها زائدة (فلما) لانتجاب بمثلها لا يقال - لما - جاء زيد ، لما قعد عمرو أكرمتك - بل هو كما ترى تركيب معقود في لسانهم مع خلو الوجهين عن فائدة عظيمة وهو بيان سوء معاملتهم مع الرسول واستلزامهما جعل (وكانوا) حالاً ، واختار أبو البقاء إن (كفروا) جواب - لما - الأولى ، والثانية ولا حذف لأن مقتضاهما واحد وليس بشيء كجعل ﴿ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكُفْرِينَ ٨٩ ﴾ جواباً للأولى وما بينهما اعتراض واللام في الكافرين للعهد أي عليهم ووضع المظهر موضع المضمحل للاشعار بأن حلول اللعنة عليهم بسبب كفرهم كما أن الفاء لا يذان بترتها عليه ، وجوز كونها للجنس ويدخلون فيه دخولا أولياً ، واعتراض بأن دلالة العام متساوية فليس فيها شيء أول ولا أسبق من شيء ، والجواب أن المراد دخولا قصدياً لأن الكلام سيق بالأصالة فيهم ويكون ذلك من الكناية الإيمانية ويصار إليها إذا كان الموصوف مبالغاً في ذلك الوصف ومنهم كما فيه حتى إذا ذكر خطر ذلك الوصف بالبال كقولهم لمن يقتني رذيلة ويصر عليها - أنا إذا نظرتك خطر يبالي سبابك وسباب كل من هو من أبناء جنسك - فاليهود لما بالغوا في الكفر والعناد وكتمان أمر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ونهى 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 في غيرهم وجعل السكاي من هذا القبيل قوله :

إذا الله لم يسق إلا الكراما فيسقى وجوه بني حنبل

فانه في إفادة كرم بني حنبل كما ترى لاخفاء فيه ﴿ بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله ﴾ أي باعوا ، فالأنفس بمنزلة المؤمن ، والكفر بمنزلة الثمن لأن أنفسهم الخبيثة لا تشتري بل تباع وهو على الاستعارة أي إنهم اختاروا الكفر على الإيمان وبدلوا أنفسهم فيه ، وقيل : هو بمعناه المشهور لأن المكلف إذا خاف على نفسه من العقاب أتى بأعمال يظن أنها تخلصه فكأنه اشترى نفسه بها فهو لاء اليهود لما اعتقدوا فيما أتوا به أنه يخلصهم من العقاب ظنوا أنهم اشتروا أنفسهم وخلصوها فدمهم الله تعالى عليه ، واعتراض بأنه كيف يدعى أنهم ظنوا ذلك مع قوله تعالى : (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) فإذا علموا مخالفة الحق كيف يظنون نجاتهم بما فعلوا وإرادة العقاب الدنيوي كترك الرياسة غير صحيح لأنه لا يشتري به الأنفس ، ويمكن الجواب بأن المراد أنهم ظنوا على ما هو ظاهر حالهم من التصلب في اليهودية والخوف فيما يأتون ويذرون وأدعاء الحقيقة فيه فلا ينافي عدم ظنهم في الواقع على ما تدل عليه الآية ، والمراد بما أنزل الله الكتاب المصدق ، وفي تبديل الجيء بالانزال المشعر بأنه من العالم العلوي مع الاستناد إليه تعالى إيدان بعلو شأنه وعظمه الموجب للإيمان به ، وقيل : يحتمل أن يراد به التوراة والإنجيل وأن يراد الجميع ، والكفر ببعضها كفر بكلها ، واختلف في (ما) الواقعة بعد بئس ألها محل من الأعراب أم لا ، فذهب الفراء إلى أنها لا محل لها وأنها مع بئس شيء واحد كجذا ، 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 المهين، ويحتمل على هذا الوجه أن يكون المخصوص محذوفاً، و(اشتروا) 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(اشتروا) صلتهما، والتقدير بئس شيئاً الذي اشتروا، وذهب سيويو به إلى الثاني على أنها فاعل (بئس) هي معرفة تامة، والمخصوص محذوف أي شيء (اشتروا)، وعزى هذا إلى الكسائي أيضاً، وقيل: موصولة وهو أحد قولي الفارسي، وعزاه ابن عطية إلى سيويو وهو وهم، ونقل المهدوي عن الكسائي أن (ما) مصدرية والمتحصل 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 ﴿بَغِيًّا أَنْ يُنَزَّلَ اللَّهُ﴾ - البغي - في الأصل الظلم والفساد من قوهم - بغي - الجرح فسد قاله الاصمعي، وقيل: أصله الطلب، وتختلف أنواعه ففي طلب زوال النعمة حسد، والتجاوز على الغير ظلم، والزنا فجور، والمراد به هنا بمعونة المقام طلب ما ليس لهم فيؤول إلى الحسد، وإلى ذلك ذهب قتادة. وأبو العالية. والسدي، وقيل: الظلم وانتصابه على أنه مفعول له (يكفرون) فيفيد أن كفرهم كان لمجرد العناد الذي هو نتيجة الحسد لا للجهل وهو أبلغ في الذم لأن الجاهل قد يعذر، وذهب الزمخشري إلى أنه علة (اشتروا) ورد بأنه يستلزم الفصل بالاجنبي وهو المخصوص بالذم وهو وإن لم يكن أجنبياً بالنسبة إلى فعل الذم وفاعله لكن لاخفاء في أنه 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 - تحكم، نعم قد يقال: إنما يلزم الفصل بأجنبي إذا كان المخصوص مبتدأ خبره بئساً أمالو كان خبر مبتدأ محذوف - وهو المختار - فلا لأن الجملة حينئذ جواب للسؤال عن فاعل (بئس) فيكون الفصل بين المعلول وعلته بما هو بيان للمعلول ولا امتناع فيه، وجعله بعضهم علة (اشتروا) محذوفاً فإرأ من الفصل، ومنهم من أعربه حالاً ومفعولاً مطلقاً لمقدر أي بغوا بغياً، و(أن ينزل) إمام مفعول من أجله للبغي أي حسداً لا لجل تنزيل الله، وإما على إسقاط الخافض المتعلق بالبغي أي حسداً على (أن ينزل) والقول بأنه في موضع خفض على أنه بدل اشتمال 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 أعني محمداً عليه الصلاة والسلام محذوف لتعينه؛ وللدلالة 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 ابتداء الغاية صفة لموصوف محذوف أي شيئاً كائناً (من فضله) وجوز أبو البقاء أن تكون زائدة على مذهب الاخفش ﴿عَلَى 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 ولد اسمعيل - ولم يكن من ولده نبي سواه عليه الصلاة والسلام

وإضافة - العباد - إلى ضميره تعالى للتشريف ، و (من) إما موصولة أو موصوفة *

﴿فَبَاءُوا بَغْضَبَ عَلَيَّ غَضَبٌ﴾ تفریع علی ماتقدم ، ای فرجعوا متلبسین (بغضب) کائن (علی غضب) مستحقین له حسبما اقترفوا من الکفر والحسد . وروی عن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما أن الغضب ﴿الاول﴾ لعبادة العجل ﴿والثاني﴾ لكفرهم به صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقال قتادة : ﴿الاول﴾ كفرهم بالانجيل ﴿والثاني﴾ كفرهم بالقرآن ، وقيل : هما الکفر بعیسی و محمد علیهما الصلاة والسلام ، أو قولهم : (عزیر ابن الله) و (ید الله مغلولة) وغير ذلك من أنواع کفرهم ، وکفرهم الآخر بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يخفى أن - فاء العطف - يقتضى صيرورتهم أحقاء بترادف الغضب لأجل ماتقدم ، وقولهم : (عزیر ابن الله) مثلاً غیر مذکور فیما سبق ، ويحتمل أن يراد بقوله سبحانه : (بغضب علی غضب) الترادف والتكاثر لا غضبان فقط ، وفيه إيذان بتشديد الحال عليهم جداً كما في قوله :

ولو كان ربحاً واحداً لا تقيته ولكنه ربح (وثان وثالث)

ومن الناس من زعم أن - الفاء فصیحة - والمعنى فاذا كفروا وحسدوا علی ما ذکر (باءوا) الخ ، وليس بشيء .

﴿وَاللَّكْفُرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ٩٠﴾ - اللام - فی (الکافرين) للعهد ، والاظهار فی موضع الاضمار للايذان بعلية کفرهم لما حاق بهم ؛ ويحتمل أن تكون للعموم فيدخل المعهودون فيه علی طرز مامر . و - المهين - المذل ، وأصله مهون فأعل ، وإسناده إلى العذاب مجاز من الاسناد إلى السبب - والوصف به للتقيد - والاختصاص الذي يفهمه تقديم الخبر بالنسبة إليه ، فغير الکافرين إذا عذب فأما يعذب للتطهير - لاللاهانة والاذلال - ولذا لم يوصف عذاب غيرهم به فی القرآن فلا تمسك للخوارج بأنه خص العذاب (الکافرين) فيكون الفاسق كافرأ لأنه معذب ولا للرجئة أيضاً ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾ ظرف (قالوا) والجملة عطف علی (قالوا قلوبنا غلف) ولا غرض يتعلق بالقائل ، فلذا بنى الفعل لما لم يسم فاعله ، والظاهر أنه من جانب المؤمنین *

﴿آمنوا بما أنزل الله﴾ الجمهور علی أنه القرآن ، وقيل : سائر ما أنزل من الكتب الالهية إجراء لما علی العموم ﴿ومع هذا﴾ جُلّ الغرض الأمر بالایمان بالقرآن لكن سلك مسلك التعميم منه إشعاراً بتجتم الامثال من حيث مشاركته لما آمنوا به فيما في حيز الصلة وموافقته له في المضمون ، وتنبيهاً علی أن الايمان بما عده من غير إيمان به ليس إيماناً بما أنزل الله ﴿قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا﴾ أي نستمر علی الايمان بالتوراة وما في حكمها بما أنزل لتقرير حكمها، وحذف الفاعل للعلم به إذ من المعلوم أنه لا ينزل الكتب إلا هو سبحانه ، ولجریان ذكره في الخطاب ومرادهم بضمير المتكلم إما أنبياء بنی إسرائيل - وهو الظاهر - وفيه إيحاء إلى أن عدم إيمانهم بالقرآن كان بغياً وحسداً علی نزوله علی من ليس منهم - وإما أنفسهم - ومعنى الانزال عليهم تكليفهم بما في المنزل من الأحكام، وذموا علی هذه المقالة لما فيها من التعريض بشأن القرآن - ودسائس اليهود مشهورة - أو لأنهم تناولوا الأمر المطلق العام ونزلوه علی خاص هو الايمان بما أنزل عليهم كما هو ديدنهم في تأويل الكتاب بغير المراد منه ﴿وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَأَهُ﴾ عطف علی قالوا؛ والتعبير بالمضارع لحكاية الحال استغراباً للكفر بالشئ بعد العلم بحقيقته أو للتنبية علی أن کفرهم مستمر إلى زمن الاخبار ، وقيل : استئناف - وعليه ابن الانباري - ويجوز أن يكون حالاً إما علی مذهب من يجوز وقوع المضارع المثبت حالاً مع الواو ، وإما علی تقدير مبتدأ أي وهم

يكفر، ن، والتقيد بالحال حينئذ لا فائدة بيان شناعة حالهم بأنهم متناقضوا في إيمانهم لأن كفرهم بما وراءه حال الإيمان بالتوراة يستلزم عدم الإيمان به - وهذا أدخل في رد مقالته - ولهذا اختار هذا الوجه بعض الوجوه، - ووراء - في الأصل مصدر لا اشتقاق الموارد والتوارى منه، والمزيد فرع المجرد إلا أنه لم يستعمل فعله المجرد أصلاً ثم جعل ظرف مكان ويضاف إلى الفاعل فيراد به المفعول وإلى المفعول فيراد به الفاعل أعني السائر، ولصدقه على الضدين - الخلف، والأمام - عد من الاضداد وليس موضوعاً لهما، وفي الموازنة للاموي تصريح بأنه ليس منها وإنما هو من الموارد والاستتار فما استتر عنك فهو وراء - خلفاً كان أو قدماً - إذا لم تره فأما إذا رأته 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 الواحدى هو والانجيل ، واحتمال أن يراد بما وراءه باطن معانى 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 وراءه حال منه ، وقيل : من فاعل يكفرون والجملة الحالية المقترنة بالواو لا يلزم أن يعود منها ضمير إلى ذى الحال - كجاء زيد والشمس طالعة - وعلى فرض اللزوم ينزل وجود الضمير فيما هو من تمتها منزلة وجوده فيها ، والمعنى وهم مقارنون لحقيته أى عالمون بها وهو أبلغ في الذم من كفرهم بما هو حق في نفسه، والأول أولى لظهوره ولا تقوت تلك الأبلغية عليه أيضاً إذ تعريف الحق للإشارة إلى أن المحكوم عليه مسلم الاتصاف به معروفه من قبيل - والدك العبد - فيفيد أن كفرهم به كان مجرد العناد ، وقيل : التعريف لزيادة التوبيخ والتجهيل بمعنى أنه خاصة الحق الذى يقارن تصديق كتابهم ولولا الحال أعنى (مصدقا) لم يستقم الحصر لأنه في مقابلة كتابهم وهو حق أيضاً ، وفيه أنه لا يستقيم ولو لوحظ الحال بناء على تخصيص ذى الضمير بالقرآن لان الانجيل حق مصدق للتوراة أيضاً ، نعم لو أريد بالحق الثابت المقابل للمسوخ لاستقام الحصر مطلقاً إلا أنه بعيد **﴿ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ ﴾** حال مؤكدة لأن كتب الله تعالى يصدق بعضها بعضاً، فالصدق لازم لا ينتقل ، وقد قررت مضمون الخبر لانها كالأستدلال عليه ، ولهذا تضمنت رد قولهم (نؤمن بما أنزل علينا) حيث أن من لم يصدق بما وافق التوراة لم يصدق بها، واحتمال أن يراد بما معهم التوراة والانجيل كما فى البحر لأنهما أنزلا على بنى إسرائيل وكلاهما غير مخالف للقرآن مخالف لما يقتضيه الذوق سابقاً وسابقاً *

(قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ) ؟ أمر للنبي ﷺ أن يقول ذلك تبكيتاً لهم حيث قتلوا الانبياء مع ادعاء الإيمان بالتوراة وهي لا تسوغه ، ويحتمل أن يكون أمراً لمن يريد جدالهم كأننا من كان والفاء جواب شرط مقدر أى (إن كنتم مؤمنين) (فلم) الخ، و(ما) استفهامية حذف ألفها لأجل - لام - الجر ويقف البرزى فى مثل ذلك بالهاء وغيره بغيرها، وإيراد صيغة المضارع مع الظرف الدال على الماضى للدلالة على استمرارهم على القتل فى الأزمنة الماضية ، وقيل : الحكاية تلك الحال، والمراد بالقتل معناه الحقيقى وإسناده إلى الاخلاف المعاصرين له صلى الله تعالى عليه وسلم مع أن صدوره من الاسلاف مجاز للملابسة بين الفاعل الحقيقى 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 تبكيتاً منه على الآخرين فتدبر ، وفي إضافة (أنبياء) إلى الاسم الكريم تشريف عظيم وإيدان بأنه كان ينبغى لمن جاء من عند الله تعالى أن يعظم وينصر لأن يقتل **(إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ٩١)**

تكرير للاعتراض لتأكيد الالزام وتشديد التهويل أي (إن كنتم مؤمنين) فلم تقتلونهم وقد حذف من كل واحدة من الشرطيتين ما حذف ثقة بما أثبت في الأخرى على طريق الاحتباك، وقيل: إن المذكور قبل جواب لهذا الشرط بناء على جواز تقديمه وهو رأي الكوفيين وأبي زيد، واختاره في البحر، وقال الزجاج: (إن) هنا نافية ولا يخفى بعده: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ داخل تحت الأمر فهو من تمام التبيك والتوبيخ. كذا ما يأتي بعد لا تكرير لما قص من قبل، والمراد (بالبيّنات) الدلائل الدالة على صدقه عليه السلام في دعوته والمعجزات المؤيدة لنبوته كالعصا، واليد، وانفلاق البحر مثلاً، وقيل: الأظهر أن يراد بها الدلائل الدالة على الوحدةانية فإنه أدخل في التقرير بما بعد، وعندى الخ على العموم بحيث يشمل ذلك أيضاً أولى وأظهر ﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعَجَلِ﴾ أي الذي صنعه لكم السامري من حليكم لها ﴿من بعده﴾ أي بعد مجيء موسى عليه السلام بها ومن عد التوراة وانفجار الماء منها لم يرد الجميع بل الجنس لأن ذلك كان بعد قصة العجل وكلمة (ثم) على هذا الاستبعاد لئلا يلغو القيد. وقد يقال: الضمير لمقدم معنى وهو الذهاب إلى الطور فكلمة (ثم) على حقيقتها، وعد ما ذكرنا من البيّنات حينئذ ظاهر، ويشير هذا العطف على (١) أنهم فعلوا ذلك بعد مهلة من النظر في الآيات وذلك أعظم ذنباً وأكثر شناعة لحالهم، والتمزم بعضهم - رجوع الضمير إلى البيّنات بحذف المضاف أي من بعد تدبر الآيات ليظهر ذلك، وعود الضمير إلى العجل، والمراد بعد وجوده أي عبدتم 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 بتهمادون 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 ظلماً بخلافه على هذا فإنه يكون بياناً لرذيلة لهم تقتضي ذلك، وفيه غفلة عما ذكرنا، وإذا حمل الاتخاذ على الحقيقة نحو - اتخذت خاتماً - تكون الحالية أولى بلا شبهة لأن الاتخاذ لا يتعين كونه ظلماً إلا إذا قيد بعبادته كما لا يخفى ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ أي قلنا لهم خذوا ما أمرتكم به في التوراة بجد وعدم فتور ﴿وَاسْمَعُوا﴾ - أي سماع تقبل وطاعة إذ لا فائدة في الأمر بالمطلق بعد الأمر بالأخذ (بقوة) بخلافه على تقدير التقييد فإنه يؤكد ويقرره لاقتضائه كإلزامهم عن قبول ما آتاهم إياه ولذا رفع الجبل عليهم، وكثيراً ما يراد من السماع القبول ومن ذلك سمع 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 نأخذ ولا نسمع سماع الطاعة، وليس هذا جواباً ل(اسمعوا) باعتبار تضمنه أمرين لأنه يبقى خذوا بلا جواب، وذهب الجم إلى ذلك وأوردوا هنا سؤالاً وجواباً، حاصل الأول أن السماع في الأمر إن كان على ظاهره فقولهم سمعنا طاعة وعصينا مناقض

(١) كذا في الأصل ولعلها الي

وإن كان القبول فإن كان في الجواب كذلك كذب وتناقض وإلا لم يكن له تعلق بالسؤال ، وزبدة الجواب أن السماع هناك مقيد والأمره شتمل على أمرين سماع قوله وقبوله بالعمل فقالوا انتمثل أحدهما دون 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

﴿ وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعَجَلَ ﴾ عطف على (قالوا) أو مستأنف أو حال بتقدير قد أو بدونه. والعامل (قالوا) و-الاشراب- مخالطة المائع الجامد ، وتوسع فيه حتى صار في اللونين ، ومنه بياض 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 يفيد 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 انصرافاً

وقيل : -أشربوا- من أشربت البعير إذا شددت في عنقه حبلاً كأن العجل شد في قلوبهم لشغفهم به ، وقيل : من الشراب ومن عادتهم أنهم إذا شربوا عن مخامرة حب أو بنض استعاروا له اسم الشراب إذ هو أبلغ منساغ في البدن ، ولذا قال الاطباء : 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 بالمبرد ورماه في الماء وقال لهم اشربوا فاشربوا جميعهم فمن كان يحب العجل خرجت برادته على شفثيه ، 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 ، وبناء -أشربوا- للمفعول يدل على أن ذلك فعل بهم ولا فاعل سواه تعالى . وقالت المعتزلة : هو على حد قول القائل - أنسيت كذا - ولم يرد أن غيره فعل ذلك به وإنما المراد نسيت وأن الفاعل من زين ذلك عندهم ودعاهم إليه كالسامري ﴿ بَكُفْرِهِمْ ﴾ أي بسبب كفرهم لأنهم كانوا مجسمة يجوزون أن يكون جسم من الاجسام إلهاً أو حلولية يجوزون حلوله فيه تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، ولم يروا جسماً أعجب منه فتمكن في قلوبهم ماسول لهم ، وثعبان العصا كان لا يبقى زماناً متداً ولا يبعد من أولئك أن يعتقدوا بجلاصنوعه على هيئة البهائم إلهاً وإن شاهدوا ما شاهدوا من موسى عليه السلام لما ترى من عبدة الاصنام الذين كانوا أكثرهم أعقل من كثير من بني إسرائيل ، وقيل : الباء بمعنى مع أي مصحوباً بكفرهم فيكون ذلك كفر أعلى كفره ﴿ قُلْ بَسْمًا بِأَمْرِكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ ﴾ أي بما أنزل عليكم من التوراة حسبما تدعون ، وإسناد الأمر إلى الايمان وإضافته إلى ضميرهم للنهك كما في قوله تعالى : (أصلاتك تأمرك) والمخصوص بالذم محذوف - أي قتل الأنبياء - وكذا وكذا ، وجوز أن يكون المخصوص مخصصاً بقولهم : عصينا أمرك ، وأراه على القرب بعيداً

﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۙ ﴾ قدح في دعواهم الايمان بالتوراة وإبطالها ، وجواب الشرط ما فهم من قوله تعالى :

(فلم تقتلون) إلى آخر الآيات المذكورة في ردّ دعواهم الايمان، أو الجملة الانشائية السابقة - إما بتأويل أو بلا تأويل - وتقرير ذلك (إن كنتم مؤمنين) ما رخص لكم إيمانكم بالقبايح التي فعلكم، بل منع عنها فتناقضتم في دعواكم له فتكون باطلا، أو (إن كنتم مؤمنين) بها (بنسباً) أمركم به (إيمانكم) بها أو فقد أمركم إيمانكم بالباطل، لكن الايمان بها لا يأمر به فاذن لستم بمؤمنين، والملازمة بين الشرط والجزاء (على الأول) بالنظر إلى نفس الأمر، وإبطال الدعوى بلزوم التناقض (على الثاني) تكون الملازمة بالنظر إلى حالهم من تعاطى القبايح مع ادعائهم الايمان، والمؤمن من شأنه أن لا يتعاطى إلا ما رخصه إيمانه، وإبطال التالي بالنظر إلى نفس الأمر، واستظهر بعضهم في هذا - ونظائره كون الجزاء معرفة السابق أي (إن كنتم مؤمنين) تعرفون أنه بئس المأمور به، وقيل: (إن) نافية، وقيل: للتشكيك - وإليه يشير كلام الكشاف - وفيه أن المقصد إبطال دعوتهم بإبراز إيمانهم القطعي بعدم منزلة ما لا قطع بعدمه للتبكيك والالزام - لا للتشكيك - على أنه لم يعهد استعمال (إن) لتشكيك السامع - كأنص عليه بعض المحققين - وقرأ الحسن ومسلم بن جندب - بهو إيمانكم - بضم الهاء ووصلها بواو - (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ لَكُمْ الدَّارُ الآخِرَةُ) ردّ لدعوى أخرى لهم بعد ردّ دعوى - الايمان بما أنزل عليهم - ولاختلاف الغرض لم يعطف أحدهما على الآخر مع ظهور المناسبة المصححة للذكر، والآية نزات - فيما حكاه ابن الجوزي - عند ما قالت اليهود: إن الله تعالى لم يخلق الجنة إلا لاسرائيل وبنيه. وقال أبو العالية والربيع: 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 يبغي إقامة الحجّة عليهم، والمراد من (الدار الآخرة) الجنة - وهو الشائع - واستحسن في البحر تقدير مضاف أي نعيم (الدار الآخرة) هـ

(عند الله) أي في حكمه، وقيل: المراد - بالعندية - المكان والمرتبة والشرف، وحملها - على عندية المكان - كما قيل به - احتمالاً - بعيد (خالصة من دون الناس) أي مخصوصة بكم كما زعمون - والخالص - الذي لا يشوبه شيء، أو ما زال عنه شوبه، ونصب (خالصة) على الحال من (الدار) الذي هو اسم (كان) و (لكم) خبرها قدم للاهتمام - أو لافادة الحصر - وما بعده للتأكيد، هذا إن جوز مجيء الحال من اسم (كان) وهو الأصح، ومن لم يجوز بناءً على أنه ليس بفاعل جعلها حالاً من الضمير المستكن في الخبر، وقيل: (خالصة) هو الخبر و (لكم) ظرف لغو (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 فجعلها (خالصة) حالاً و (عند الله) هو الخبر، مع أن الكلام لا يستقل به وحده. و (دون) هنا للاختصاص وقطع الشركة، يقال: هذا لي دونك، وأنت تريد لاحق لك فيه معي ولا نصيب، وهو متعلق ب (خالصة) والمراد ب (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 رضي الله تعالى عنهما - قالوا: ويطلق (الناس) ويراد به الرجل الواحد، ولعله لا يكون إلا مجازاً بتنزيل الواحد منزلة الجماعة (فَمَمَّنُوا المَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٩٤) في أن الجنة (خالصة) لكم، فان من أيقن أنه من أهل الجنة اختار أن ينتقل إلى دار القرار، وأحب أن يخلص من المقام في دار الأكدار، كما روى عن عليّ كرم الله تعالى وجهه أنه كان يطوف بين الصفيين في غلالة، فقال له الحسن:

ما هذا بزي المحاربين ، فقال : يابني - لا يبالي أبوك سقط على الموت ، أم سقط عليه الموت - وكان عبد الله ابن رواحة ينشد وهو يقاتل الروم :

يا حبذا الجنة واقترابها طيبة وبارد شرابها والروم روم قد دنا عذابها
وقال عمار بصفين : غداً نلقى الأحبة ، محمداً وصحبه . وروى عن حذيفة أنه كان يتمنى الموت ، فلما احتضر قال :
حبيب جاء على فاقة . وعنه صلى الله تعالى عليه وسلم أنه لما بلغه قتل من قتل بيتر معونة قال : « ياليتني غودرت
معهم في لحف الجبل » ويعلم من ذلك أن تمنى الموت لأجل الاشتياق إلى دار النعيم ولقاء الكريم غير منهي عنه ،
إنما المنهي عنه تمنيه لأجل ضر أصابه - فانه أثر الجزع وعدم الرضا بالقضاء - وفي الخبر « لا يتمنين أحدكم الموت
لضر نزل به ، وإن كان ولا بد فليقل : اللهم احيني ما كانت الحياة خيراً لي ، وأمتني ما كانت الوفاة خيراً لي »
والمراد - بالتمنى - قول الشخص : ليت كذا ، وليت من أعمال القلب أو الاشتهاء بالقلب ومحبة الحصول مع القول ،
فمعنى الآية سلوا الموت باللسان - قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، أو اشتهووه بقلوبكم وسلوه بألسنتكم - قاله
قوم - وعلى التقديرين - الأمر بالتمنى حقيقة ، واحتمال أن يكون المراد - تعرضوا للموت ولا تحترزوا عنه كالمتمنى
فأربوا من يخالفكم ولا تكونوا من أهل الجزية والصغار ، أو كونوا على وجه يكون المتمنون للموت المشتهون
للجنة عليه من العمل الصالح - مما لا تساعد الآثار ، فقد أخرج ابن أبي حاتم بسند صحيح عن ابن عباس رضي الله
تعالى عنهما موقوفاً « لو تمنوا الموت لشرق أحدكم بريقه » وأخرج البيهقي عنه مرفوعاً « لا يقولها 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
ضممتها ﴿ وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا ﴾ الظاهر أنه جملة مستأنفة معترضة غير داخلية تحت الأمر سيقت 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 : خاصمنا يهودى وقال : إن في كتابكم
(فتمنوا الموت) الخ ، فأنا أتمنى الموت ، فمالي لا أموت ، فسمع ابن عمر رضي الله تعالى عنهما فغضب ، فدخل
بيته وسل سيفه وخرج ، فلما رآه اليهودى فرته منه ، 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
ويجحدون 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 إخبار بالغيب 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 التنى ، وقيل : لا دليل ، بل الامتناع كان بصرف
الصرقة 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 ، مجاب عنه بأننا لا نسلم 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 الحاجة وإظهار المعجزة فلا يدفع إلا بالاظهار
والتلفظ كما إذا قال رجل لامرأته : أنت طالق إن شئت أو أحببت ، فانه يعلق بالاخبار لا بالاضمار ، بحيث
ثبت عدم تلفظهم بالاخبار ، وبأنه لو وقع لنقل واشتهر لتوفر الدواعى إلى نقله لأنه أمر عظيم يدور عليه أمر

عظيم يدور عليه أمر النبوة ، فانه بتقدير عدمه يظهر صدقه ، وبتقدير حصوله يبطل القول بنبوته ثبت كونه معجزة أيده بها ربه ، ومن حمل التثني على المجاز لا يرد عنده هذا السؤال ، ولا يحتاج إلى هذا الجواب ، وقد علمت ما فيه . وذهب جمهور المفسرين إلى عموم حكم الآية لجميع اليهود في جميع الأعصار ، ولست ممن يقول بذلك وإن ارتضاه الجهم 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 - لا بالنسبة إلى اليهود مطلقاً في جميعها - ومع هذا لي فيه نظر بعد (بما قدمت أيديهم) أي بسبب ما عملوا من المعاصي الموجبة للنار كالكفر بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، والقرآن ، وقتل الأنبياء ، و (ما) موصولة ، والعاثد محذوف أو مصدرية ولا حذف ، واليد كناية عن نفس الشخص ، ويكنى بها عن القدرة أيضاً لما أنها من بين جوارح الانسان مناط عامة صنائعه ومدار أكثر منافعه . ولا يجعل الاسناد مجازياً ، واليد على حقيقة فيكون المعنى بما قدموا بأيديهم كتحرير التوراة ليشمل ما قدموا بسائر الأعضاء ، وهو أبلغ في الذم (وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ٩٥) تذييل للتهديد والتنبيه على أنهم ظالمون في ادعاء ماليس لهم ونفيه عن غيرهم ، والمراد - بالعلم - إظهار معناه ، وأنه كنى به عن المجازاة ، - وأل - إما للعهد وإثارة الاظهار على الاضمار للذم ، وإما للجنس فيدخل المعهودون فيه على طرز ما تقدم •

﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِ ﴾ 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 يتأتى على مذهب من يقول إن إضافة أفعال محضة كإسأتى ، والضمير عائد على اليهود الذين أخبر عنهم بأنهم لا يتمنون الموت ، وقيل : على جميعهم ، وقيل : على علماء بني إسرائيل و - أل - في الناس للجنس ، وهو الظاهر ، وقيل : للعهد ، والمراد جماعة عرفوا بغلبة الحرص عليهم ، وتنكير (حياة) لأنه أريد بها فرد نوعي ، وهي الحياة المتطاولة ، فالتنوين للتعظيم ، ويجوز أن يكون للتحقير . فان الحياة الحقيقية هي الآخروية (وأن النار الآخرة هي الحيوان) ويجوز أن يكون التنكير للابهام ، بل قيل : إنه الأوجه أي على حياة مبهم 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 تمنيتهم الموت ، وقرأ أبي - على الحياة -

بالالف واللام ﴿ وَمَنْ الَّذِينَ أَشْرَكُوا ﴾ هم الجوسر ووصفوا بالاشراك لانهم يقولون بالنور والظلمة وكانت تمنيتهم إذا عطس العاطس عش ألف سنة ، وقيل : مشركو العرب الذين عبدوا الاصنام وهذا من الحمل على المعنى كأنه قال : أحرص من الناس ومن الذين الخ . بناء على ما ذهب إليه ابن السراج . وعبد القاهر . والجزولي . وأبو علي من أن إضافة أفعال المضاف إذا أريد الزيادة على ما أضيف إليه لفظية لأن المعنى على إثبات (من) الابتدائية ، والجار والمجرور في محل نصب مفعوله ، وسيبويه يجعلها معنوية بتقدير اللام ، والمرد بالناس على هذا التقدير ما عدا اليهود لما تقرر أن المجرور - بمن - مفعول عليه بجميع أجزائه أو الأعم ولا يلزم تفضيل الشيء على نفسه لأن أفعال ذوجهتين ثبوت أصل المعنى والزيادة فكونه من جملتهم بالجهة الأولى دون الثانية وجيء - بمن - في الثانية لأن من شرط أفعال المراد به الزيادة على المضاف إليه أن يضاف إلى ما هو بعضه لأنه موضوع لأن يكون جزءاً من جملة معينة بعده مجتمعة منه ومن أمثاله ، ولا شك أن اليهود غير داخلين في الذين أشركوا فان الشائع في القرآن ذكرهما

(٤٢٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

متقابلين ، ويجوز أن يكون ذلك من باب الحذف أى : وأحرص من الذين - وهو قول مقاتل ؛ ووجه الآية على مذهب سيديويه ، وعلى التقديرين ذكر - المشركين - تخصيص بعد التعميم على الوجه الظاهر فى - اللام - لافادة المبالغة فى حرصهم والزيادة فى توبيخهم وتقريعهم حيث كانوا مع كونهم أهل كتاب يرجون ثواباً ويخافون عقاباً ، أحرص ممن لا يرجو ذلك ، ولا يؤمن ببعث . ولا يعرف إلا الحياة العاجلة ، وإنما كان حرصهم أبلغ لعلهم بأنهم صاثرون إلى العذاب ، ومن توقع شراً كان أنفر الناس عنه ، وأحرصهم على أسباب التباعده منه . ومن الناس من جوز كون (من الذين) صفة لمحذوف معطوف على الضمير المنصوب فى (لتجدنهم) والكلام على التقديم والتأخير ، أى (لتجدنهم) وطائفة من - الذين أشركوا أحرص الناس - ولا أظن يقدم على مثل ذلك فى كتاب الله تعالى من له أدنى ذوق ، لأنه - وإن كان معنى صحيحاً فى نفسه - إلا أن التركيب ينبو عنه ، والفصاحة تأباه ، ولا ضرورة تدعو إليه لاسيما على قول من يخص التقديم والتأخير بالضرورة ، نعم يحتمل أن يكون هناك محذوف - هو مبتدأ - والمذكور صفة ، أو المذكور خبر مبتدأ محذوف صفة * ﴿يُودُّ أَحَدُهُمْ﴾ وحذف موصوف الجملة فيما إذا كان بعضاً من سابقه المجرور (من) أو - فى - جائز فى السعة ، وفى غيره مختص بالضرورة نحو : أنا ابن جلا وطلاع الثنايا . وحينئذ يراد (الذين أشركوا) اليهود لأنهم (قالوا: عزيز ابن الله) ووضع المظهر موضع المضمرة نعيماً عليهم بالشرك ، وجوز بعضهم أن يراد بذلك الجنس ، ويراد (بمن يود أحدهم) اليهود، والمراد كل واحد منهم - وهو بعيد - وجملة (يود) الخ ، على الوجهين الأولين مستأنفة ، كأنه قيل : ماشدة حرصهم ، وقيل : حال من (الذين) أو من ضمير (أشركوا) أو من الضمير المنصوب فى (لتجدنهم) ﴿لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ جواب (لو) محذوف - أى لسر بذلك - وكذا مفعول (يود) أى طول الحياة ، وحذف لدلالة (لو يعمر) عليه كما حذف الجواب لدلالة (يود) عليه ، وهذا هو الجارى على قواعد البصريين فى مثل هذا المكان ، وذهب بعض الكوفيين - فى مثل ذلك - إلى أن (لو) مصدرية بمعنى - أن - فلا يكون لها جواب ، وينسبك منها مصدر هو مفعول (يود) كأنه قال : (يود أحدهم) تعمير ألف سنة ، وقيل : (لو) بمعنى ليت ولا يحتاج إلى جواب والجملة محكية (يود) فى موضع المفعول ، وهو - وإن لم يكن قولاً ولا فى معناه - لكنه فعل قايى يصدر عنه الأقوال فعمول معاملتها ، وكان أصله - لو أعمر - إلا أنه أورد بلفظ الغيبة لأجل مناسبة (يود) فانه غائب ، كما يقال : حلف ليفعلن - مقام لأفعلن - وهذا بخلاف ما لو أتى بصريح القول ، فانه لا يجوز قال : ليفعلن ، وإذا قلنا : إن (لو) التى للتمنى مصدرية لا يحتاج إلى اعتبار الحكاية ، وابن مالك رضى الله تعالى عنه يقول : إن (لو) فى أمثال ذلك مصدرية لا غير ، لكنها أشبهت - ليت - فى الاشعار بالتمنى ، وليست حرفاً موضوعاً له - كليت - ونحو لو تأتيني فتحدثنى - بالنصب - أصله وددت لو تأتيني الخ ، فحذف فعل التمنى لدلالة (لو) عليه ، وقيل : هى (لو) الشرطية أشربت معنى التمنى ، ومعنى (ألف سنة) الكثرة 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 متعارف الناس ، وإن كان الصحيح أن العدد مركب من الوحدات التى تحتها - لا الأعداد - وأصل (سنة) سنوة ، لقولهم : سنوات ، وقيل : سنة - كجبهة - لقولهم : سانهته ، وتسنتت النخلة إذا أتت عليها السنون ، وسمع أيضاً فى الجمع سنهات ﴿وَمَا هُوَ بِمَزْحُوحٍ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ﴾ (ما) حجازية أو تميمية ، وهو ضمير عائد إلى (أحدهم) اسمها - أو مبتدأ - و(بمزحوحه) خبرها أو خبره - والباء - زائدة ، و(أن يعمر)

فاعل (منزحة) 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 ، أي ما تعميره (بمنزحة من العذاب) واعتراض 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 بلفظه لكان الثاني تأكيداً - لا بدلاً - ولكونه في الحقيقة تكريراً يفيد فائدته من تقرير المحكوم عاينه 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 كافرون) وقيل : هو ضمير مبهم يفسره البدل فهو راجع إليه لا إلى شيء متقدم مفهوم من الفعل ، والتفسير بعد الإبهام ليكون أوقع في نفس السامع ، ويستقر في ذهنه كونه محكوماً عليه بذلك الحكم والفصل بالظرف بينه وبين مفسره جائز - كما يفهمه كلام الرضوي في بحث أفعال المدح والذم - واحتمال أن يكون (هو) ضمير فصل قدم مع الخبر بعيد - والزحزحة - التباعد ، وهو مضاعف مزحزح زحاً ، كككب من كب - وفيه مبالغة - لكنها متوجهة إلى النفي على حد ما قيل : (وما ربك بظلام للعبيد) فيؤل - إلى أنه لا يؤثر في إزالة العذاب أقل تأثير - التعمير ، وصح ذلك مع أن التعمير يفيد رفع العذاب مدة البقاء ، لأن الإمهال بحسب الزمان وإن حصل ، لكنهم لاقتراحهم المعاصي بالتعمير زاد عليهم من حيث الشدة فلم يؤثر في إزالته أدنى تأثير بل زاد فيه حيث استوجبوا بمقابلة (أيام معدودة) عذاب الأبد ﴿وَاللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ ۙ﴾ أي عالم بخفيات أعمالهم - فهو مجازيهم لا محالة - وحمل - البصر - على - العلم - هنا وإن كان بمعنى الرؤية صفة لله تعالى أيضاً لأن بعض الأعمال لا يصح أن يرى - على ما ذهب إليه بعض المحققين - وفي هذه الجملة من التهديد والوعيد ما هو ظاهر ، و (ما) إما موصولة أو مصدرية ، وأتى بصيغة المضارع لتواخي الفواصل ، وقرأ الحسن - وقتادة - والأعرج - ويعقوب - (تعملون) - بالتاء - على سبيل الالتفات ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ﴾ أخرج ابن أبي شيبة في مسنده ، وابن جرير ، وابن أبي حاتم عن الشعبي ، أنه دخل عمر رضي الله تعالى عنه مدارس اليهود يوماً فسألهم عن جبريل ، فقالوا : ذاك عدونا ، يطلع محمداً على أسرارنا ، وأنه صاحب كل خسف وعذاب ، وميكائيل صاحب الخصب والسلام . فقال : ما منزلتما من الله تعالى ؟ قالوا : جبريل عن يمينه ، وميكائيل عن يساره - وبينهما عداوة - فقال : لئن كنا نقتولون فليسا بعدوين ، ولاتم أكفر من الحمير ، ومن كان عدواً لأحدهما فهو عدو لله . ثم رجع عمر فوجد جبريل قد سبقه بالوحي ، 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 سوريا - كان يهودياً من أحبار فداك - سأل رسول الله ﷺ عن ينزل عليه فقال : «جبريل» فقال : ذاك عدونا عادانا مراراً ، وأشدّها 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 بختصر وقوي

وغزانا، وخرَّب بيت المقدس، روى ذلك بعض الحفاظ، وقال العراقي: لم أقف له على سند، فلعل الأول أقوى منه - وإن أوهم صنيع بعضهم العكس - و(جبريل) عَلمٌ مَلَكٌ كان ينزل على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالقرآن، وهو اسم أعجمي ممنوع من الصرف للعلية والعجمة، وأبعد من ذهب إلى أنه مشتق من جبروت الله وجعله مركباً تركيب مزج من مضاف ومضاف إليه، فمنعه من الصرف للعلية، والتركيب ليس بشيء 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 تصرفت فيه العرب على عاداتها في تغيير الأسماء الأجمية 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 معهما من الله وحى يشرح الصدر منزل

الثانية كذلك إلا أنها - بفتح الجيم - وهي قراءة ابن كثير. والحسن. وابن محيصن. قال الفراء: لأحبا لأنه ليس في الكلام فعيل - وليس بشيء - لأن الأجمي إذ عربوه قد يلحقونه بأوزانهم - كلجام - وقد لا يلحقونه بها - كبريسم - وجبريل من هذا القبيل، مع أنه سمع - سموأل - لطائر، الثالث جبرئيل كسلسيل، 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 إلا أن - 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﴾ (جبرايل) ياءين بعد الألف، وبها قرأ الأعمش. وابن يعمر، ورواها الكسائي عن عاصم ﴿التاسعة﴾ (جبرال) ﴿العاشرة﴾ (جبريل) - بالياء والقصر - وهي قراءة طلحة بن مصرف ﴿الحادية عشرة﴾ (جبرين) - بفتح الجيم والنون - ﴿الثانية عشرة﴾ كذلك إلا أنها - 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 - وإيل - هو العبد، وقيل: عكسه، ورده بعضهم بأن المعهود في الكلام العجمي تقديم المضاف إليه على المضاف، وفيه تأمل

﴿فَإِنَّ نَزْلَهُ 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 بالوحى لأنه نزل كتاباً مصداقاً للكتب المتقدمة، أو فالسبب في عداوته أنه نزل عليك، وليس المتبدأ على هذا الأخير محذوفاً، وأنه نزل - خبره حتى - يرد أن الموضع للفتوحة بل أن - الفاء - داخلة على السبب، ووقع جزاءً باعتبار الاعلام والخبار بسببته لما قبله فيؤول المعنى إلى من عاداه فأعلمكم بأن سبب عداوته كذا فهو كقولك: إن عاداك فلان فقد آذيتك أي فأخبرك بأن سبب عداوتك أنك آذيتك، وقيل: الجزاء محذوف بحيث لا يكون المذكور نائباً عنه يقدر مؤخرأ عنه ويكون هو تعليلاً وبياناً لسبب العداوة والمعنى من عاداه - لأنه نزل على قلبك - فليمت غيظاً، أو فهو عدو لي وأنا عدوه

والقرينة على حذف الثاني الجملة المعترضة المذكورة بعده في وعيدهم، واحتمال أن يكون (من كان عدواً) الخ استفهاماً للاستبعاد، أو التهديد ويكون فانه تعليل العداوة وتقييداً لها أو تعليل الأمر بالقول بما لا ينبغي أن يرتكب في القرآن العظيم، والضمير الأول البارز لجبريل، والثاني للقرآن كما يشير إليه الاحوال لأنها كلها من صفات القرآن ظاهراً، وقيل: الأول لله تعالى والثاني لجبريل أي- فان الله نزل جبريل بالقرآن على قلبك- وفي كل من الوجهين إضمار يعود على ما يدل عليه السياق، وفي ذلك من غمامة الشأن ما لا يخفى. ولم يقل سبحانه عليك كما في قوله تعالى: (ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى) بل قال: (على قلبك) لأنه القابل الأول للوحى إن أريد به الروح، ومحل الفهم والحفظ إن أريد به العضو بناء على نفي الحواس الباطنة، وقيل: كنى بالقلب عن الجملة الانسانية كما يبنى ببعض الشيء عن كاه، وقيل: معنى (نزله على قلبك) جعل (قلبك) متصفاً بأخلاق القرآن ومتأدباً بأدابه كما في حديث عائشة رضى الله تعالى عنها « كان خلقه القرآن يرضى لرضاه ويغضب لغضبه » وكان الظاهر أن يقول على قلبى لأن القائل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لكنه حكى ما قال الله تعالى له وجعل القائل كأنه الله تعالى لأنه سفير محض ﴿ بأذن الله ﴾ أى بأمره أو بعلمه وتمكينه إياه من هذه المنزلة أو باختياره، أو بتيسيره وتسهيله، وأصل معنى- الاذن- فى الشيء الاعلام باجازته والرخصة فيه فالمعانى المذكورة كلها مجازية، والعلاقة ظاهرة، والمنتخب- كما فى المنتخب- المعنى الأول والمعتزلة- لما لم يقولوا بالكلام النفسى وإسناد الاذن اليه تعالى باعتبار الكلام اللفظى يحتاج إلى تكلف- اقتصر الزمخشري على الوجه الاخير، والقول: إن الاذن بمعنى الأمر إن أريد بالتنزيل معناه الظاهر، وبمعنى التيسير إن أريد به التحفظ والتفهم بما لا وجه له *

﴿ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ من الكتب الالهية التى معظمها التوراة وانتصاب (مصدقاً) على الحال من الضمير المنصوب فى (نزله) إن كان عائداً للقرآن وإن كان لجبريل فيحتمل وجهين، أحدهما أن يكون حالاً من المحذوف لفهم المعنى كما أشرنا إليه، والثانى أن يكون حالاً من جبريل، والهاء إما للقرآن أو لجبريل فانه مصدق أيضاً لما بين يديه من الرسل والكتب ﴿ وَهُدًى وَبُشْرَى لِّلْمُؤْمِنِينَ ٩٧ ﴾ معطوفان على (مصدقاً) فهما حالان مثله، والتأويل غير خفى، وخص المؤمنين- بالذكر لأنه على غيرهم عمى، وقد دلت الآية على تعظيم جبريل والتنويه بقدره حيث جعله الواسطة بينه تعالى وبين أشرف خلقه، والمترى بالكتاب الجامع للاوصاف المذكورة، ودلت على ذم اليهود حيث أبغضوا من كان بهذه المنزلة العظيمة الرفيعة عند الله تعالى، قيل: وتعلقت الباطنية بهذه الآية وقالوا: إن القرآن إلهام والحروف عبارة الرسول ﷺ، ورد عليهم بأنه معجزة ظاهرة وباطنة وإن الله تعالى سماه قرآناً وكتاباً وعرياء، وإن جبريل نزل به والملمم لا يحتاج إليه *

﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ ٩٨ ﴾ - العدو- للشخص ضد الصديق يستوى فيه المذكور والمؤنث والثنية والجمع، وقد يؤنث ويثنى ويجمع، وهو الذى يريد إنزال المضار به، وهذا المعنى لا يصح إلا فىنا دونه تعالى فعداوة الله هنا مجاز إما عن مخالفته تعالى وعدم القيام بطاعته لما أن ذلك لازم للعداوة، وإما عن عداوة أوليائه، وأما عداوتهم لجبريل والرسل عليهم السلام فصحيحة لأن الاضرار جار عليهم غاية ما فى الباب أن عداوتهم لا تؤثر لعجزهم عن الأمور المؤثرة فيهم، مصدر الكلام على الاحتمال الاخير بذكره لتفخيم شأن أولئك الاولياء حيث جعل عداوتهم عداوته تعالى، وأفرد الملكان بالذكر تشريفا

لها وتفضيلاً كأنهما من جنس آخر تنزيلاً للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات كقوله :
فان تفق الانام وانت منهم فان (المسك) بعض دم الغزال

وقيل : لان اليهود ذكروها ونزلت الآية بسببهما ، وقيل : للتنبه على أن معاداة الواحد والسكل سواء في الكفر واستجلاب العداوة من الله تعالى، وإن من عادي أحدهم فكانت عادي الجميع لأن الموجب لمحبتهم 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 بالخصب والامطار وهي مادة الابدان، وغذاء الارواح أفضل من غذاء الاشباح، واعترض بأن التقديم في الذكر لا يدل على التفضيل إذ يحتمل أن يكون ذلك للترقي أو لنكتة أخرى كما قدمت الملائكة على الرسل وليسوا أفضل منهم عندنا، وكذا نزوله بالوحي ليس قطعياً بالأفضلية إذ قد يوجد في المفضول ما ليس في الفاضل فلا بد في التفضيل من نص جلي واضح ، وأنا أقول بالأفضلية وليس عندي أقوى دليلاً عليها من مزيد صحبته لحبيب الحق بالاتفاق وسيد الخلق على الاطلاق عليه السلام وكثرة نصرته وجهله ولأمرته، ولا أرى شيئاً يقابل ذلك وقد أثنى الله تعالى عليه عليه السلام بما لم يثن به على ميكائيل بل ولا على إسرئيل وعزرائيل وسائر الملائكة أجمعين، وأخرج الطبراني - لكن بسند ضعيف - عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا أخبركم بأفضل الملائكة جبرائيل» وأخرج أبو الشيخ عن موسى بن عائشة قال: «بلغني أن جبريل إمام أهل السماء» ومن شرطية والجواب ، قيل : محذوف وتقديره فهو كافر مجزي بأشد العذاب ، وقيل : فان الله الخ على نعت ما علمت، وأنى باسم الله ظاهر أو لم يقل فانه عدو وفعالاً لفهام غير المقصود أو التعظيم، والتفخيم والعرب إذا نعت شيئاً كررته بالاسم الذي تقدم له، ومنه (لينصره الله إن الله) وقوله لا أرى الموت يسبق الموت شيء هو آل في الكافرين للعهد وإيثار الاسم للدلالة على التحقيق والثبات، ووضع المظهر موضع المضمحل لا يذنبان 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 لعلمه أن بعضهم يؤمن فلا ينبغي أن يطلق عليه عداوة الله تعالى للمآل - وهو احتمال أبعد من العيوق - ويحتمل أن تكون - آل للجنس كما تقدم، ومن الناس من روى أن عمر رضي الله تعالى عنه نطق بهذه الآية مجاوباً لبعض اليهود في قوله ذاك عدونا يعني جبريل فنزلت على لسان عمر وهو خبر ضعيف كما نص عليه ابن عطية، والكلام في منع صرف ميكائيل كالكلام في جبريل، واشتهر أن معناه عبيد الله. وقيل : عبد الله ، وفيه لغات، الأولى ميكال كفعال، وبها قرأ أبو عمرو. وحفص وهي لغة الحجاز، الثانية كذلك إلا أن بعد الالف همزة، وقرأها نافع. وابن شنبوذ لقبيل، الثالثة كذلك إلا أنه ياء بعد الهمزة، وبها قرأ حمزة. والكسائي. وابن عامر. وأبو بكر. وغير ابن شنبوذ لقبيل. والبهزي، الرابعة ميكائيل كيكفيل، وبها قرأ ابن محيصن. الخامسة كذلك إلا أنه لا ياء بعد الهمزة وقرئ بها ، السادسة ميكائيل بيا من بعد الالف أولها مكسورة ، وبها قرأ الاعمش .
ولساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسراهم في هذين الملكين - بل وفي أخويهما إسرئيل وعزرائيل عليهما السلام أيضاً - كلام مبسوط ، والمشهور أن جبرائيل هو العقل الفعال، وميكائيل هو روح الفلك السادس وعقله المفيض للنفس النباتية السكلية الموكلة بأرزاق الخلائق، وإسرئيل هو روح الفلك الرابع وعقله المفيض للنفس الحيوانية السكلية الموكلة بالحيوانات، وعزرائيل هو روح الفلك السابع الموكل بالارواح الانسانية كلها بعضها بالوسائط التي هي

أعوانه وبعضها بنفسه والله تعالى أعلم بحقيقة الحال .

(وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ٩٩) نزلت بسبب ابن صوريا كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما حين قال لرسول الله ﷺ : ما جئتنا بشيء نعرفه وما أنزل عليك من آيات فتبعك، وجعلت 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 النفي، و(الآيات) القرآن والمعجزات والاعجاز 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 يجترىء على الكفر بمثل هاتيك البينات ، قال الحسن: إذا استعمل الفسق في نوع من المعاصي وقع على أعظم أفراد ذلك النوع من كفر أو غيره فاذا قيل : هو فاسق في الشرب فمعناه 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 كَلِمًا عَاهَدُوا** نزلت في مالك بن الصيف قال: والله ما أخذ علينا عهد في كتابنا أن نؤمن بمحمد ﷺ ولا ميثاق ، وقيل: في اليهود عاهدوا إن خرج لنؤمنن به ولنكونن معه على مشرقي العرب فلما بعث كفروا به ، وقال عطاء: في اليهود عاهدوا رسول الله ﷺ بعهود ففقضوها كفعل قريظة والنضير، والهمزة 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 يكثرث بأمرهم وأن لا يصعب عليه مخالفتهم، والواو للعطف على محذوف أي أ كفروا بالآيات وكلمة عاهدوا، وهو من عطف الفعلية على الفعلية لأن (كلمة) ظرف (نبذه) والقريظة على ذلك المحذوف قوله تعالى: (وما يكفر بها) الخ، وبعضهم يقدر المعطوف مأخوذاً من الكلام السابق ويقول بتوسط الهمزة 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 بقره ليس فيها ذكر نقض العهد، وقال الأخفش: هي زائدة، والكسائي هي - أو - الساكنة حركت واوها بالفتح وهي بمعنى بل ولا يخفى ضعف القولين، نعم قرأ ابن السماك العدوى 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) والقريظة على ذلك (بل أكثرهم) الخ ، وفيه ترق إلى الأغلظ فالأغلظ ، ولك أن لا تميل مع المعنى بل تعطف على الصلة - وأل - تدخل على الفعل بالتعبئة في السعة كثيراً كقوله تعالى : (إن المصدقين والمصدقات واقضوا) لاغتفارهم في الثواني ما لا يغتفر في الأوائله ومن الناس من جوت هذا العطف باحتياله على القراءة الأولى أيضاً - ولم يحتاج إلى ذلك المحذوف - وقرأ الحسن وأبو رجاء (عاهدوا) واتصبا (عهداً) على أنه مصدر على غير الصدر أي - معاهدة - ويؤيده أنه قرىء (عاهدوا) أو على أنه مفعول به بتضمنين (عاهدوا) معنى أعطوا (نبذه فريقتهم) أي نقضه وترك العمل به ، وأصل - النبذ -

طرح ما لا یعتقد به - کالنعلم البالیة - لکنه غلب فیما من شأنه أن ینسی لعدم الاعتداد به ، ونسبة - النبذ - إلى - العهد - مجاز - والنبذ - حقیقة إنما هو فی المتجسّدات نحو (فأخذناه و جنوده فنبذناهم فی الیم) - والفریق - اسم جنس لا واحد له یقع علی القلیل والكثیر ، وإنما قال : (فریق) لأن منهم من لم ینبذہ . وقرأ عبد الله (نقضه) قال فی البحر : وهی قراءة تخالف سواد المصحف - فالأولی حملها علی التفسیر - وليس بالقوی إذ لا یظهر للتفسیر دون ذکر المفسر خلال القراءة وجه ﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ ۱۰ ﴾ یحتمل أن یراد - بالأكثر النابذون - وأن یراد من عداهم ﴿ فعلى الأول ﴾ یكون ذلك رداً لما یتوهم أن - الفریق - هم الأقلون بناء علی أن المتبادر منه القلیل ﴿ وعلى الثاني ﴾ رد لما یتوهم أن من لم ینبذ جهاراً یؤمنون به سراً ، والعطف علی التقديرین من عطف الجمل ، ویحتمل أن ینبذ من عطف المفردات بأن ینبذ جهاراً یؤمنون به سراً ، والعطف علی التقديرین من حال من (أكثرهم) والعامل فیها (نبذہ) ﴿ وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ ﴾ ظرف (نبذ) والجمله عطف علی سابقتها داخلة تحت الإنكار ، والضمیر لینی إسرائيل لالعلمائهم فقط ، والرسول محمد صلی الله تعالی علیه وسلم ، والتكثیر للتفخیم ، وقيل : عيسى علیه السلام ، وجعله مصدراً بمعنی الرسالة كما فی قوله :

لقد كذب الواشون ما بحت عندهم بلبلى ولا أرسلمتهم برسول

خلاف الظاهر ﴿ من عند الله ﴾ متعاقب (جاء) أو بمحذوف وقع صفة للرسول لافادة مزيد تعظيمه إذ قدر الرسول علی قدر المرسل ﴿ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ ﴾ أى من التوراة من حيث أنه صلى الله تعالى علیه وسلم جاء علی الوصف الذى ذكر فیها ، أو أخبر بأنها كلام الله تعالى المنزل علی نبيه موسى علیه السلام ، أو صدق ما فیها من قواعد التوحید وأصول الدين ، وإخبار الأمم والمواعظ والحكم ، أو أظهر ما سأله عنه من غوامضها ، وحمل بعضهم (ما) علی العموم لتشمل جميع الكتب الالهية التى نزلت قبل ، وقرأ ابن أبى عملة (مصدقاً) بالنصب علی الحال من النكرة الموصوفة ﴿ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾ أى التوراة وهم اليهود الذين كانوا فی عهده صلى الله تعالى علیه وسلم لا الذين كانوا فی عهد سليمان علیه السلام - كما توهمه بعضهم من اللحاق - لأن - النبذ - عند مجيء النبي صلى الله تعالى علیه وسلم لا یتصور منهم ، وإفراد هذا - النبذ - بالذكر مع اندراجہ فی قوله تعالى : (أو كلما عاهدوا) الخ ، لأنه معظم جناياتهم ، ولأنه تمهيد لما یأتى بعد . والمراد - بالایفاء - إما ایفاء علیها فالموصول عبارة عن علمائهم ، وإما مجرد إنزالها علیهم فهو عبارة عن الكل ، ولم یقل : فریق منهم ایذاناً بکمال التنافی بین ما ثبت لهم فی حیز الصلة وبين ما صدر عنهم من النبذ ﴿ كَتَابَ اللَّهِ ﴾ مفعول (نبذ) والمراد به التوراة لما روى عن السدى أنه قال : لما جاءهم محمد صلى الله تعالى علیه وسلم عارضوه بالتوراة فاتفقت التوراة والفرقان فنبذوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم توافق القرآن ، فهذا قوله تعالى : (ولما جاءهم رسول) الخ ، ویؤیده أن النبذ یقتضى سابقة الأخذ فی الجملة - وهو متحقق بالنسبة إليها - وأن المعرفة إذا أعیدت معرفة كان الثانى عین الاول ، وأن مذمتهم فی أنهم نبذوا الكتاب الذى أوتوه واعترفوا بحقیته أشد فانه یفید أنه كان مجرد مكابرة وعناد ، ومعنى نبذهم لها اطراح أحكامها ، أو ما فیها من صفة النبي ﷺ ، وقيل : القرآن ، وأیده أبو حیان بأن الكلام مع الرسول فیصیر المعنى أنه ینبذ ما بأيديهم من التوراة ، وهم بالعکس

يكذبون ما جاء به من القرآن ويتركونه ولا يؤمنون به بعدما لهم تلقىه بالقبول ، وقيل : الانجيل - وليس بشيء -
وأضاف الكتاب إلى الاسم الكريم تعظيماً له وتهويلاً لما اجترأوا عليه من الكفر به .

(وَرَأَوْهُمُ) جمع - ظهر - وهو معروف ، ويجمع أيضاً على - ظهران - وقد شبه تركهم كتاب الله تعالى وإعراضهم عنه بحالة شيء يرمى به وراء الظهر ، والجامع عدم الالتفات وقلة المبالاة ، ثم استعمل ههنا ما كان مستعملاً هناك - وهو النبد وراء الظهر - والعرب كثيراً ما تستعمل ذلك في هذا المعنى ، ومنه قوله :

تميم بن مر لا تكونن حاجتي - بظهر - ولا يعي عليك جوابها

ويقولون أيضاً : جعل هذا الأمر دُبُرَ أذنه ويريدون ما تقدم ﴿ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝ ۱۰۱ ﴾ جملة حالية ، أي نبذوه مشبهين بمن لا يعلم أنه كتاب الله تعالى أو لا يعلمه أصلاً أو لا يعلمونه على وجه الاتقان ، ولا يعرفون ما فيه من دلائل نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهذا على تقدير أن يراد الأحبار ، وفيه إيذان بأن علمهم به رصين لكنهم يتجاهلون ، وفي الوجهين الأولين زيادة مبالغة في إعراضهم عما في التوراة من دلائل النبوة ، ومن فسر كتاب الله تعالى بالقرآن جعل متعلق العلم أنه كتاب الله أي كأنهم لا يعلمون أن القرآن كتاب الله تعالى مع ثبوت ذلك عندهم وتحققه لديهم ، وفيه إشارة إلى أنهم نبذوه لاعتن شبهة ولكن بغياً وحسداً ، وجعل المتعلق - أنه نبي صادق - بعيد ، وقد دل الآيتان قوله تعالى : (أو ظنوا عاهدوا) الخ ، وقوله تعالى : (ولما جاءهم) الخ بناء على احتمال أن يكون الأثر غير النابذين ، على أن مجل اليهود أربع فرق ، ففرقة آمنوا بالتوراة وقاموا بحقوقها كموثني أهل الكتاب ، وهم الأقلون المشار إليهم (بل أكثرهم لا يؤمنون) وفرقة جاهرُوا بنبذ اليهود وتعدي الحدود ، وهم المعنيون بقوله تعالى : (نبذ فريق منهم) وفرقة لم يجاهرُوا ، ولكن نبذوا لجهلهم - وهم الأكثرون - وفرقة تمسكوا بها ظاهراً ونبذوها سرّاً؛ وهم المتجاهلون ﴿ وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانُ ﴾ عطف على (نبذ) والضمير لفريق من الذين أتوا الكتاب - على ما تقدم عن السدي ، وقيل : عطف على مجموع ما قبله عطف القصة على القصة ، والضمير للذين تقدموا من اليهود ، أو الذين كانوا في زمن سليمان عليه السلام ، أو الذين كانوا في زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ، أو ما يتناول الكل لأن ذلك غير ظاهر إذ يقتضى الدخول في حيز (ما) واتباعهم هذا ليس مترتباً على مجيء الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، وفيه أن ما علمت من قول السدي يفتح باب الظهور ، اللهم إلا أن يكون المبني غيره ، وقيل : عطف على (أشربوا) وهو في غاية البعد ، بل لا يقدم عليه من جرع جرعة من الانصاف ، والمراد - بالاتباع - التوغل والاقبال على الشيء بالكلية ، وقيل : الاقتداء ، و(ما) موصولة (وتتلوا) صلتها ، ومعناه تتبع أو تقرأ - وهو حكاية حال ماضية ، والأصل - تلت - وقول الكوفيين إن المعنى ما كانت (تتلوا) محمول على ذلك - لأن كان هناك مقدرة - والمتبادر من الشياطين مردة الجن وهو قول الأكثرين ، وقيل : المراد بهم شياطين الانس ، وهو قول المتكلمين من المعتزلة . وقرأ الحسن . والضحاك - الشياطين - على حد ما رواه الأصمعي عن العرب - بستان فلان حوله بساتون - وهو من الشذوذ بمكان حتى قيل : إنه لحن ﴿ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ ﴾ متعلق (تتلوا) وفي الكلام مضاف محذوف أي عهد ملكه وزمانه ، أو الملك مجاز عن العهد ، وعلى التقديرين (على) بمعنى - في - كما أن - في - بمعنى على في قوله تعالى : (لاصليكم في جذوع النخل) وقد صرح في التسهيل بمجيئها للظرفية ومثل له بهذه الآية لأن الملك (٤٣٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

وكذا العهد لا يصلح كونه مقروءاً عليه، ومن الاصحاب من أنكر مجيء علي - بمعنى - في - وجعل هذا من تضمنين تتلو معنى تتقول، أو الملك عبارة عن الكرسي لأنه كان من آلات ملكه، فالكلام على حد قرأت علي المنبر، والمراد بما يتلونه السحر، فقد أخرج سفيان بن عيينة . وابن جرير . والحاكم ، وصححه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما 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 الممنوع؟ قالوا نعم فأخرجوه فإذا هو سحر فتناستها 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 أو هموم أنها من علم سليمان ، ولا يخفى ضعف هذه الرواية ، وسليمان - كما في البحر - اسم أعجمي ، وامتنع من الصرف للعلمية والعجمة ، ونظيره من الأعجمية في أن آخره ألف ونون - هامن . وماهان . وشامان - وليس امتناعه من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون كعثمان لأن زيادتهما موقوفة على الاشتقاق والتصريف، وهما لا يدخلان الاسماء الأعجمية وكثير من الناس اليوم على خلافه ﴿ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانٌ ﴾ اعترض لبرئة سليمان عليه السلام عما نسبوه إليه، فقد أخرج ابن جرير عن شهر بن حوشب قال: قال اليهود: انظروا إلى محمد يخلط الحق بالباطل يذكر سليمان مع الأنبياء، وإنما كان ساحراً يركب الريح، وعبر سبحانه عن السحر بالكفر بطريق الكناية رعاية لمناسبة (لكن) الاستدراك في قوله تعالى:

﴿ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السُّحْرَ ﴾ فان (كفروا) معها مستعمل في معناه الحقيقي وجملة يعلمون حال من الضمير ، وقيل : من الشياطين، ورد بأن لكن لا تعمل في الحال، وأجيب بأن فيها راحة الفعل وقيل بدل من كفروا، وقيل استئناف والضمير للشياطين - أو - للذين اتبعوا - و (السحر) في الأصل مصدر سحر يسحر بفتح العين فهما إذا أبدى ما يدق ويخفي وهو من المصادر الشاذة، ويستعمل بما لطف وخفى سببه، والمراد به أمر غريب يشبه الخارق - وليس به - إذ يجري فيه التعلم ويستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان بارتكاب القبائح، قولاً كالرقى 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 فان التناسب شرط التضام 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 الأشرار المشبهين بهم في الخبث والنجاسة قولاً وفعلًا واعتقاداً ، وبهذا يميز الساحر عن النبي والولي، فلا يرد ما قال المعتزلة: من أنه لو أمكن للإنسان من جهة الشيطان ظهور الخوارق والأخبار عن المغيبات لاشتبه طريق النبوة بطريق السحر ، وأما ما يعجب منه - كما يفعله أصحاب الحيل بمعونة الآلات المركبة على النسبة الهندسية تارة، وعلى صيرورة الخلاء ملاء أخرى، وبمعونة الادوية كالنارنجيات أو يريه صاحب خفة اليد - فتسميته سحرًا على التجوز وهو مذموم أيضاً

عند البعض، وصرح النووي في الروضة بجرمته، يفسره الجمهور بأنه خارق للعادة يظهر من نفس شريرة بمباشرة أعمال مخصوصة والجمهور على أن له حقيقة وأنه قد يبلغ الساحر إلى حيث يطير في الهواء ويمشي على الماء ويقتل النفس ويقلب الانسان حماراً، والفاعل الحقيقي في كل ذلك هو الله تعالى ولم تجر سنته بتمكين الساحر من فلق البحر وإحياء الموتى وإنطاق العجباء وغير ذلك من آيات الرسل عليهم السلام، والمعتزلة وأبو جعفر الاسترأبادي من أصحابنا على أنه لا حقيقة له وإنما هو تخيل، وأكفر المعتزلة من قال يبلوغ الساحر إلى حيث ما ذكرنا زعماءهم أن بذلك انسداد طريق النبوة وليس كما زعموا على ما لا يخفى، ومن المحققين من فرق بين السحر والمعجزة باقتران المعجزة بالتحدي بخلافه فإنه لا يمكن ظهوره على يد مدعى نبوة كاذبا كما جرت به عادة الله تعالى المستمرة صونا لهذا المنصب الجليل عن أن يتسور حماه 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 الاطلاق خطأ بل يجب البحث عن حقيقته فإن كان في ذلك رد ما لزم من شرط الايمان فهو كفر وإلا فلا، ولعل ما ذهب إليه العلامة مبني على التفسير أولاً فإنه عليه مما لا يمتري في كفر فاعله، وأما ثانياً فلأن المراد من الاشرار فيما عدا الكبائر مطلق الكفر وإلا تخرج أنواع الكفر منها، ثم السحر الذي هو كفر يقتل عليه الذكور لا الاناث وما ليس بكفر، وفيه إهلاك النفس ففيه حكم قطاع 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 أقر بأن 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، فالمتؤمن مثله لقوله عليه السلام: «لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين» وتحقيقه في الفروع، واختلف في تعليمه وتعلمه فقيل: كفر لهذه الآية إذ فيها ترتيب الحكم على الوصف المناسب وهو مشعر بالعلية، وأجيب بأننا لانسلم أن فيها ذلك لأن المعنى أنهم كفروا وهم مع ذلك يعلون السحر، وقيل: إنهما حرامان - وبه قطع الجمهور - وقيل: مكروهان - واليه ذهب البعض - وقيل: مباحان، والتعليم المساق للذم هنا محمول على التعليم للاغواء والاضلال، واليه مال الامام الرازي قائلاً: اتفق المحققون على أن العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور لأن العلم لذاته شريف لعموم قوله تعالى: (هل يستوى الذين يعلون والذين لا يعلون) ولولم 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 وقبيحاً ونقل بعضهم وجوب تعلمه على المفتي حتى يعلم ما يقتل به وما لا يقتل به، فيفتى به في وجوب القصاص انتهى. والحق عندى الحرمة تبعاً للجمهور إلا لداع شرعي، وفيما قاله رحمه الله تعالى نظر (أما أولاً) فلأننا لاندعي أنه قبيح لذاته، وإنما قبحه باعتبار ما يترتب عليه، فتحريمه

من باب سد الذرائع۔ وکم 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، أفترأهم أدخلوا بهذا الواجب وأتى به هذا القائل، أو أنه أدخل به كما أدخلوا ﴿وأما ثالثاً﴾ فلأن ما نقل عن بعضهم غير صحيح، لأن إفتاء المفتي بوجوب القود 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 بالنميمة لأن فيها قلب الصديق عدواً والعدو صديقاً، كما أطلق على حسن التوسل باللفظ الرائق العذب لمصافيه من الاستمالة، ويسمى سحراً حلالاً، ومنه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن من البيان لسحراً» والقول بأنه مخرج مخرج الذم للفصاحة والبلاغة بعيد - وإن ذهب إليه عامر الشعبي راوى الحديث - وظاهر قوله تعالى: (يعلمون) الخ أنهم يفهمونهم إياه بالاقراء والتعليم، وقيل: يدلونهم على تلك الكتب، فأطلق على تلك الدلالة تعليماً إطلاقاً للسبب على المسبب، وقيل: المعنى يوقرون في قلوبهم أنها حق تضر وتنفع، وأن سليمان عليه السلام إنما تم له ما تم بذلك - والإطلاق عليه هو الإطلاق - وقيل: (يعلمون) بمعنى (يعلمون) من الاعلام وهو الاخبار، أي يخبرونهم بما أو بمن يتعلمون به أو منه (السحر) وقرأ نافع - وعاصم - وابن كثير - وأبو عمرو - (لكن) بالتحديد - وابن عامر - وحمزة - 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 ﴿وممنهم﴾ من زعم أنها مركبة من (لا) النافية - وكاف الخطاب - (وأن) المؤكدة المحذوفة الهمزة للاستثقال، وهو إلى الفساد أقرب ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكِينَ﴾ المراد الجنس، وهو عطف على (السحر) وهما واحد إلا أنه نزل تغاير المفهوم منزلة تغاير الذات كما في قوله: «إلى الملك القرم وابن الهمام» البيت، وفائدة العطف التنصيص بأنهم يعلمون - ما هو جامع بين كونه سحراً وبين كونه مثلاً (على الملكين) للابتلاء، فيفيد ذمهم بارتكابهم النهي 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 (ما تلووا) فكأنه قيل: اتبعوا السحر المدون في الكتب وغيره، وهذا الملك أنزل لتعليم (السحر) ابتلاء من الله تعالى للناس، فمن تعلم وعمل به كفر، ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الإيمان، والله تعالى أن يمتحن عباده بما شاء كما امتحن قوم طالوت بالنهر، وتميزاً 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 يزيلا الشبه ويميطا الأذى عن الطريق، قيل: كان ذلك في زمن إدريس عليه السلام، وأما ما روى أن الملائكة تعجبت من بني آدم في مخالفتهم ما أمر الله تعالى به، وقالوا له تعالى: لو كنا مكانهم ما عصيناك، فقال: اختاروا ملكين منكم، فاختروهما، فهبطا إلى الأرض ومثلا بشرين، وألقى الله تعالى عليهما الشبق، وحكما بين الناس، فافتتنا بامرأة يقال لها زهرة، فطلبها وامتنت إلا أن يعبدنا صنماً: أو بشرها خمرأ، أو يقتلا

نفساً ففعلاً ، ثم تعلت منهما ما صعدت به إلى السماء ، فصعدت ومسخت هذا - النجم - وأرادا العروج فلم يمكنهما
 تخيراً بين عذاب الدنيا والآخرة - فاختارا عذاب الدنيا - فهما 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 - لاسقيم 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 أمرهم ويفعلون ما يؤمرون) لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرونه
 يسبحون الليل والنهار لا يفترون) والزهرة كانت يوم خلق الله تعالى السموات والأرض ، والقول بأنها تمثلت
 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 مخرجها ، وذهب بعض
 المحققين أن ما روى مروى حكاية لما قاله اليهود - وهو باطل في نفسه - وبطلانه في نفسه لا ينافي صحة الرواية ، ولا يرد
 مقاله الامام السيوطي عليه ، إنما يرد على المنكرين بالكلية ، ولعل ذلك من باب الرموز والاشارات ، فيراد من
 الملكين العقل النظري والعقل العملي اللذان هما من عالم القدس ، ومن المرأة المسماة بالزهرة - النفس الناطقة -
 ومن تعرضها لها تعليمها لها ما يسعدها ، ومن حملها إياها على المعاصي تحريضها إياها بحكم الطبيعة المزاجية
 إلى الميل إلى السفليات المدنسة لجوهريهما ، ومن صعودها إلى السماء بما تعلت منهما عروجها إلى الملأ الأعلى
 ومخالطتها مع القديسين بسبب اتصافها بالنصحهما ، ومن بقائهما معذبين بقاؤهما مشغولين بتدبير الجسد وحرمانهما
 عن العروج إلى سماء الحضرة ، لأن طائر العقل لا يحرم حول حرامها . ومن الأكبر من قال في حل هذا الرمز :
 إن الروح والعقل للذين هما من عالم المجرديات قد نزلا من سماء التجرد إلى أرض التعلق ، فعشقا 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 ، وهابقيا معذبين بعذاب الحرمان عن الاتصال بعالم القدس متألمين بالآلام الروحانية منكوسى الحال
 حيث غلب التعلق على التجرد وانعكس القرب بالبعد ، وقيل : المقصود من ذلك الإشارة إلى أن من كان ملكاً
 إن اتبع الشهوة هبط عن درجة الملائكة إلى درجة البهيمة ، ومن كان امرأة ذات شهوة إذا كسرت شهوتها ،
 وغلبت عليها صعدت إلى درج الملك واتصلت إلى سماء المنازل والمراتب ، وكتب بعضهم لعله

مل وأيم الله نفسى نفسى وطال في مكث حياتى حبسى
 أصبح في مضاجعى وأمسى أمسى كيومى وكيومى أمسى
 يا حبذا يوم نزولى رمسى مبدأ سعدى واتباء نحسى
 وظل جنس لاحق بالجنس من جوهر يرقى بدار الإنس

وعرض يبقى بدار الحس

هذا ومن قال: بصحة هذه القصة في نفس الأمر وحملها على ظاهرها فقد ركب شططاً، وقال: غاطاً، وفتح باباً من السحر يضحك الموتى، ويكي الأحياء، وينكس راية الإسلام، ويرفع رءوس الكفرة الطغام كما لا يخفى ذلك على المنصفين من العلماء المحققين، وقرأ ابن عباس والحسن وأبو الأسود والضحاك - الملكين - بكسر اللام، - حمل بعضهم قراءة الفتح على ذلك فقال همارجلان إلا أنهما سميا ملكين باعتبار صلاحهما، ويؤيده ما قيل: إنهما داود وسليمان، ويرده قول الحسن: إنهما عاجان كانا بيا بل العراق، وبعضهم يقول: إنهما من الملائكة ظهرتا في صورة الملوك - وفيه حمل الكسر على الفتح على عكس ما تقدم - و - الانزال - إما على ظاهره أو بمعنى القذف في قلوبهما (ببابل) الباء بمعنى في وهي متعلقة - بأنزل - أو بمحذوف 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، قيل وسميت بابل لتبديل 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 ريحاً شرقية وغربية وقبليّة وبحرية فجاءتهم إلى بابل فاجتمعوا يومئذ ينظرون لما حشروا له إذ نادى مناد من جعل المغرب عن يمينه والمشرق عن يساره واقصد 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 افترقوا على اثنين وسبعين لساناً وانقطع الصوت وتبليت الألسن فسميت بابل وكان اللسان يومئذ بابلياً، وعندى في القولين تردد بل عدم قبول، والذي أميل إليه أن بابل اسم أعجمي كما نص عليه أبو حيان لا عربي كما يشير إليه كلام الاخفش، وأنه في الأصل اسم للنهر الكبير في بعض اللغات الأعجمية القديمة وقد أطلق على تلك الأرض لقرب الفرات منها، ولعل ذلك من قبيل تسمية بغداد دار السلام بناء على أن السلام اسم لدجلة، وقد رأيت لذلك تفصيلاً لأدريه اليوم في أي 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 حبيبي ﷺ نهاني أن أصلي 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 صلاته 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: نهاني، وكان ذلك إنذاراً منه بما لقي من المحنة في تلك الناحية (هَرُوتَ وَمَرُوتَ) عطف بيان - للملكين - وهما اسمان أعجميان لهما منعا من الصرف للعلمية والعجمة وقيل: عربيان من الهرت والمرت بمعنى الكسر؛ وكان اسمهما قبل عزا وعزايا فلما قارفا الذنب سميا بذلك، ويشكل عليه منعهما من الصرف، وليس إلا العلمية، وتكاف له 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، والمراد 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 فالبدل إما بدل بعض من كل، ونص عليهما بالذكر لتمردهما، ولكونهما رأساً في التعليم، أو بدل كل من كل إيماناً على أن الجمع يطلق على الاثنين أو على أنهما 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 قيل فيها، ولا تلتفت إلى ما سواه، ولا يخفى لدى كل منصف أنه لا ينبغي لمؤمن حمل كلام الله تعالى - وهو في أعلى مراتب البلاغة والفصاحة - على ما هو أدنى من ذلك وما هو إلا مسخ لكتاب الله تعالى عز شأنه وإهباط له عن شأواه ومفاسد قلة البضاعة لا تحصى، وقيل: إنهما بدل من الناس أي (يعلمون الناس) خصوصاً (هاروت وماروت) والنفي هو النفي •

(وَمَا يُعَلِّمَانُ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ) أي ما يعلم الملكان أحداً حتى ينصحاه ويقولوا له إنما نحن ابتلاء من الله عز وجل فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى ثبت على الإيمان (فلا تكفر) باعتقاده وجواز العمل به، وقيل: فلا تتعلم معتقداً إنه حق حتى تكفر، وهو مبنى على رأي الاعتزال - من أن السحر تمويه وتخيل، ومن اعتقد حقيقته يكفر، و (من) مزيدة في المفعول به لافادة تأكيد الاستغراق، وإفراد - الفتنه - مع تعدد المخبر عنه لكونها مصدراً، والحمل مواطاة للمبالغة، والقصر لبيان أنه ليس لها فيما يتعاطيانه شأن سواها لينصرف الناس عن تعلمه، و (حتى) للغاية، وقيل: بمعنى إلا، والجملة في محل نصب 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 إنهما لا يصل إليهما أحد من الناس وإنما يختلف إليهما شيطانان في كل سنة اختلافة واحدة فيتعلمان منهما، وقيل وهو الظاهر: إنهما 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 البيهقي في سننه عز عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: قدمت على امرأة من أهل دومة الجندل تبغى 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 عجوز فشكوت إليها فقالت: إن فعلت ما أمرك اجعله يأتيك فلما كان الليل جاءتني بكليين أسودين فركبت أحدهما وركبت الآخر فلم يكن كشيء حتى وقفنا ببابل، فاذا أنا برجلين معلقين بأرجلها، فقالا: ما جاء بك؟ فقلت: أتعلم السحر، فقالا: إنما نحن فتنه فلا تكفري وارجمي، فأبيت وقلت: لا، قالا: فاذهبي إلى ذلك التنور فبولي به، إلى أن قالت: فذهبت فلبت فيه، فرأيت فارساً مقنماً بحديد خرج مني حتى ذهب إلى السماء وغاب عني حتى ما أراه، فحتمت ما ذكرت لها، فقالا: صدقت، ذلك إيمانك خرج منك، اذهبي فلن تريدي شيئاً إلا كان - الخبر بطوله - فهو ونظائره - مما ذكره المفسرون من القصص في هذا الباب - مما لا يعول عليه ذوو الألباب، والاقدام على تكذيب مثل هذه الامرأة الدوجندية أولى من اتهام العقل في قبول هذه الحكاية التي لم يصح بها شيء عن رسول رب البرية صلى الله تعالى عليه وسلم، وباليات 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 كالايجاب

والوجوب ، 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 فُشُوتهُ 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 أحداً حتى ينصحا ويقولا إنا مفتونان باعتقاد جوازه 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 الاعلام وعليها حمل بعضهم قراءة التشديد، وقرأ أبي - باظهار الفاعل ﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا ﴾ عطف على الجملة المنفية لأنها في قوة المثبتة كأنه قال: يعلمانهم بعد ذلك القول فيتعلمون، وليس عطفاً على المنفى 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 - لا أحد - حملاً له على المعنى كما في قوله تعالى: (فما منكم من أحد عنه حاجزين) 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 الفاعلية - ونسب ذلك إلى سيديويه - وليس بالجيد، وضمير (منهما) عائد على الملكين ، و(من الناس) من جعله عائداً إلى السحر والكفر أو الفتنة والسحر، وعطف (يتعلمون) على (يعلمون) وحمل ما يعلنان على النفي، و(حتى يقول) على التأكيد له أي لا يعلنان السحر لا حد بل ينهيه (حتى يقول) الخ فهو كقولك: ما أمرته بكذا حتى قلت له إن فعلت نالك كذا وكذا، وجعل - ما أنزل - أيضاً نفياً معطوفاً على - ما كفر - وهو كما ترى ﴿ مَا يُفَرِّقُونَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ﴾ أي الذي أو شيئاً يفرقون به وهو السحر المزبل بطريق السببية الألفة والمحبة بين الزوجين الموقع للبغضاء والشحناء الموجبتين للتفرق بينهما؛ وقيل: المراد (ما يفرق) لكونه كفراً لأنه إذا تعلم كفر بانت زوجته أو إذا تعلم عمل فتراه الناس فيعتقدون أنه حق فيكفرون فتبين أزواجهم ، و - المرء - الرجل ، والافصح فتح الميم مطلقاً ، وحكى الضم مطلقاً ، وحكى الاتباع لحرمة الاعراب ، ومؤنثه المرأة ، وقد جاء جمعه بالواو والنون فقالوا: المرمون، والزوج امرأة الرجل، وقيل: المراد به هنا القريب والاخ الملائم، ومنه (من كل زوج بهيج) و(احشروا الذين ظلموا وأزواجهم) وقرأ الحسن. والزهرى. وقادة المر بغير همز مخففاً، وابن أبي اسحق - المرم - بضم الميم مع الهمز، والاشهب بالكسر والهمز، ورويت عن الحسن، وقرأ الزهرى أيضاً - المر - بالفتح وإسقاط الهمزة وتشديد الراء ﴿ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ 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 النفي كأنه قيل: وما يضرون به أحداً، وقرأ الاعمش - بضاري - محذوف النون، وخرج على أنها حذفت تخفيفاً وإن كان اسم الفاعل ليس صلة - لال - فقد نص ابن مالك على عدم الاشتراط لقوله:

ولسنا إذا تآتون سلى بمدعى لكم غير أنا أن نسالم نسالم

وقولهم: قطا قطا بيضك ثنتا وبيض مائتا، وقيل: إنها حذفت للاضافة إلى محذوف مقدر لفظاً على حد قوله: ياتيم تيم عدى في أحد الوجوه، وقيل: للاضافة إلى (أحد) على جعل الجار جزءاً منه والفصل بالطرف

مسموع كما في قوله :

هما أخوا في الحرب من لا أخاله وإن خاف يوماً كبوة فدعاها

واختار ذلك الزمخشري، وفيه أن جعل الجار جزءاً من المجرور ليس بشيء، لأنه مؤثر فيه، وجزء الشيء لا يؤثر فيه، وأيضاً الفصل بين المتضايقين بالظرف وإن سمع من ضرائر الشعر كما صرح به أبو حيان ولظن تعين هذا مخرجاً قال ابن جني : إن هذه القراءة أبعد الشواذ ﴿إلا باذن الله﴾ استثناء مفرغ من الأحوال والباء متعلقة بمحذوف وقع حالاً من ضمير - ضارين - أو من مفعوله المعتمد على النفي أو الضمير المجرور في (به) أو المصدر المفهوم من الوصف، والمراد من الاذن هنا التخلية 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 : الاذن بمعنى الأمر ويتجاوز به عن التكوين بعلاقة ترتب الوجود على كل منهما في الجملة، والقرينة عدم كون القبائح ما وراءها ففيه نفي 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 ﴿وَيَتَعَلَّبُونَ مَا يَضُرُّهُمْ﴾ لأنهم يقصدون به العمل قصداً جازماً وقصد المعصية كذلك معصية أو لأن العلم يدعو إلى العمل ويجر إليه لاسيما عمل الشر الذي هو هوى النفس، فصيغة المضارع للحال على الأول وللإقبال على الثاني ﴿وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾ عطف على ما قبله للإيدان بأنه شربحت وضرر محض لا كبعض المضار المشوبة بنفع وضرر لأنهم لا يقصدون به التخلص عن الاغترار بأكاذيب السحرة ولا إماطة الأذى عن الطريق حتى يكون فيه نفع في الجملة، وفي الايتان (لا) 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 ينفعهم) على إضمار هو فيكون في موضع رفع وتكون الواو للحال ولا يخفى ضعفه ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا﴾ متعلق بقوله تعالى : (ولما جاءهم) النخ، وقصة السحر مستطردة في البين فالضمير لأدلك 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 ﴿أَمْ اشْتَرِيَهُ﴾ أي استبدل ما اتلوا الشياطين بكتاب الله، واللام للابتداء وتدخل على المبتدأ، وعلى المضارع ودخولها على الماضي مع قد كثير وبدونه ممنوع، 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 الرضي، وقد علفت هنا - علم - عن العمل سواء كانت متعدية لمفعول أو مفعولين - فن - موصولة مبتدأ و(اشتراه) صلتها وقوله تعالى :

﴿مَالَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ﴾ جملة ابتدائية خبرها، و- من - مزيدة في المبتدأ، و(في الآخرة) متعلق بما تعلق به الخبر أو حال من الضمير فيه أو من مرجمه، و- الخلاق - النصيب - قاله مجاهد - أو القوام - قاله ابن عباس - رضي الله تعالى عنهما، أو القدر - قاله قتادة - ومنه قوله :

فمالك بيت لدى الشامخات 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 ، و (من) شرطية مبتدأ أو (اشترى) خبرها و (ماله) الخ جواب القسم ، وجواب الشرط محذوف دل هو عليه لأنه إذا اجتمع قسم و شرط 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 معنى ، وقد ذكر الرضى في -لزيد قائم- أن الأولى كون اللام فيه لام الابتداء مفيدة للتأكيد ولا يقدر القسم كما فعله الكوفية لأن الأصل عدم التقدير ، والتأكيد المطلوب من القسم حاصل من اللام ، والقول بأن اللام تأكيد للأولى أو زائدة مما لا يكاد يصح ، أما الأول فلأن بناء الكلمة إذا كان على حرف واحد لا يكرر وحده بل مع عماده إلا في ضرورة الشعر على ما ارتضاه الرضى ، وأما الثاني فلأن المعهود زيادة اللام الجارة وهي مكسورة في الاسم الظاهر *

﴿ وَأَبْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ ﴾ اللام فيه لام ابتداء أيضاً ، والمشهور إنها جواب القسم ، والجملة معطوفة على القسمية الأولى ، و (ما) نكرة مميزة للضمير المبهم في -بس- والمخصوص بالذم محذوف ، و (شروا) يحتمل المعنيين والظاهر هو الظاهر -أى والله لبئس شيئاً شروا به- حظوظ أنفسهم -أى باعوها أو شروها في زعمهم ذلك الشراء ، وفي البحر بسما باعوا أنفسهم السحر أو الكفر ﴿ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ١٠٣ ﴾ أى مذمومية الشراء المذكور لا تمتنعوا عنه ، ولاتنافية بين إثبات العلم لهم أولاً ونفيه عنهم ثانياً إما لأن المثبت لهم هو العقل الغريزي والمنفى عنهم هو الكسب الذى هو من جملة التكليف ، أو لأن الأول هو العلم بالجملة والثانى هو العلم بالتفصيل ، فقد يعلم الإنسان مثلاً قبح الشيء ثم لا يعلم أن فعله قبيح فكانتهم علموا أن شراء النفس بالسحر مذموم لكن لم يتفكروا فى أن ما يفعلونه هو من جملة ذلك القبيح أو لأنهم علموا العقاب ولم يعلموا حقيقة وشدته ، وإما لأن الكلام يخرج 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 (لو كانوا يعلمون) معناه لو كان لهم علم بذلك الشراء لا تمتنعوا منه أى 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 فى (ولقد علموا) نقيضه وهو أن لهم علماً به وبعد اللتيا والى لا معنى لتنزيلهم منزلة الجاهل بأن ليس لهم علم بأن من اشتراه -ماله فى الآخرة من خلاق- بل إن كان فلا بد أن ينزلوا منزلة الجاهل بأن لهم علماً بذلك يجاب عنه : أما أولاً فإن الخطاب صريحاً للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وتعميرها لهم ولذا أكد ، وأما ثانياً فبأن الاستفادة من (ولقد علموا) ثبوت العلم لهم حقيقة الاستفادة من الخبر الملقى لهم نفى العلم عنهم تنزيلاً ولا منافاة بينهما ، وأما ثالثاً فإن العالم إذا عمل بخلاف علمه كان عالماً بأنه بمنزلة الجاهل فى عدم ترتب ثمرة علمه ، ومقتضى هذا العلم أن يمتنع عن ذلك العمل فقياً نحن فيه كانوا عالمين فيه بأن ليس لهم علم وأنهم بمنزلة الجاهل فى ذلك الشراء ، ومقتضى هذا العلم أن يمتنعوا عنه وإذا لم يمتنعوا كانوا بمنزلة الجاهل فى عدم جريمهم على مقتضى هذا العلم فالخبر إليهم بأن ليس لهم علم مع علمهم به كذا قيل ، ولا يخفى ما فيه من شدة التكلف ، وأجاب بعضهم عما يترامى من التنافي بأن مفعول (يعلمون) مادل عليه (لبئسما شروا) الخ أعنى مذمومية الشراء ، ومفعول (علموا) أنه لا نصيب لهم

في الآخرة ، والعلم بأنه لانصيب لهم في الآخرة لا ينافي نفي العلم بمذمومية الشراء بأن يعتقدوا بإباحته - فلاحاجة
حيثند إلى جميع ماسبق - وفيه أن العلم بكون الشراء المذكوره وجباً للحرمان في الآخرة بدون العلم بكونه مذموماً
غاية المذمومية - مما لا يكاد يعقل عند أرباب العقول - والقول بأن مفعول (علموا) محذوف ، أي لقد علموا أنه
يضرهم ولا ينفعهم ، و(لمن اشتراه) مرتبط بأول القصة ، وضمير (لبئسما شروا) (لمن اشتراه) ركيك جداً ،
و(بئسما) يشتري ، ودفع التنافي بأنه أثبت ﴿أولاً﴾ العلم بسوء ماشرؤه بالكتاب بحسب الآخرة ، ثم ذم بالسوء
مطلقاً في الدين والدنيا ، لأن (بئس) للذم العام ، فالمنفي - العلم بالسوء المطلق - يعني (لو كانوا يعلمون) ضرره
في الدين والدنيا لامتنعوا ، إنما غرهم توهم النفع العاجل ، أو بأن المثبت أولاً العلم بأن (ماشرؤه) مالم في الآخرة
نصيب منه ، لا أنهم (شروا) أنفسهم به وأخرجوها من أيديهم بالكلية ، بل كانوا يظنون أن آباءهم الأنبياء
يشفعونهم في الآخرة والعلم المنفي هو هذا العلم لا يخفى مافيه ﴿أما أولاً﴾ فلأن عموم الذم في (بئس) وإن قيل
به لكنه بالنسبة إلى أفراد الفاعل في نفسها من دون تعرض للازمة والامكنة - والتزام ذلك لا يخلو عن كدر -
﴿وأما ثانياً﴾ فلأن تخصيص النصيب - بمنه - مع أونه نكرة مقرونة (من) في سياق النفي المساق للتهويل بما لا يدعو
إليه إلا ضيق العطن ، والجواب - بارجاع ضمير (علموا) (للناس) أو (الشياطين) و(اشتروا) لليهود - ارتكاب
للتفكيك من غير ضرورة تدعو إليه ، ولا قرينة واضحة تدل عليه ، وبعد كل حساب - الأولى عندي في الجواب -
كون الكلام مخرجاً على التنزيل ، ولا ريب في كثرة وجود ذلك في الكتاب الجليل ، والأجوبة التي ذكرت من
قبل - مع جريان الكلام فيها على مقتضى الظاهر - لا تخلو في الباطن عن شيء قدبره

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا﴾ أي بالرسول ، أو بما أنزل إليه من الآيات ، أو بالتوراة ﴿وَاتَّقَوْا﴾ أي المعاصي التي
حكيت عنهم ﴿لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ﴾ جواب (لو) الشرطية ، وأصله - لا يثبوا مثوبة من عند الله خيراً مما
شروا به أنفسهم - فحذف الفعل ، وغير السبك إلى ما ترى ليتوسل بذلك مع معونة المقام إلى الإشارة إلى ثبات
المثوبة ، وثبات نسبة الخيرية إليها مع الجزم بخيريتها لأن الجملة إذا أفادت ثبات المثوبة كان الحكم بمنزلة التعليق
بالمشتق ، كأنه قيل : (لمثوبة) دائمة (خير) لدوامها وثباتها ، وحذف المفضل عليه إجلالا للمفضل من أن
ينسب إليه ، ولم يقل : لمثوبة الله ، مع أنه أخصر ليشعر التنكير بالتقليل ، فيفيد أن شيئاً قليلاً من ثواب الله تعالى
في الآخرة الدائمة خير من ثواب كثير في الدنيا الفانية ، فكيف رثواب الله تعالى كثير دائم ، وفيه من الترغيب
والترهيب المناسبين للمقام ما لا يخفى ، وبيان الأصل انحلال إشكالان ﴿لفظي﴾ وهو أن جواب (لو) إنما يكون
فعلية ماضوية ﴿ومعنوي﴾ وهو أن خيرية - المثوبة - ثابتة لاتعلق لها بإيمانهم وعدهه ، ولهذين الإشكالين قال
الأخفش واختاره جمع : لسلامته من وقوع الجملة الابتدائية في الظاهر جواباً (لو) ولم يعهد ذلك في لسان العرب
- كما في البحر - أن - اللام - جواب قسم محذوف والتقدير - ولو أنهم آمنوا واتقوا لكان خيراً لهم ولمثوبة عند الله خير -
وبعضهم التزم التني - ولكن من جهة العباد لا من جهة تعالى - خلافاً لمن اعترل دفعاً لها إذ لا جواب لها حيثند ،
ويكون الكلام مستأنفاً ، كأنه لما تمنى لهم ذلك قيل : ما هذا التحسر والتني ؟ فأجيب بأن هؤلاء المتبدلين حرّموا
ما شيء قليل منه خير من الدنيا وما فيها ، وفي ذلك تحريض وحث على الايمان ، وذهب أبو حيان إلى أن (خير)
هنا للتفضيل لا للأفضلية على حد • غير كما لشرها فداء • والمثوبة مفعلة - بضم العين - من الثواب ، فنقلت

- الضمة - إلى ما قبلها ، فهو مصدر ميمي ، وقيل: مفعولة وأصلها (مشووبة) فنقلت - ضمة الواو - إلى ما قبلها ، وحذفت لالتقاء الساكنين ، فهي من المصادر التي جاءت على مفعولة كمصدوقة - كما نقله الواحدي - ويقال: (مشووبة) - بسكون الثاء وفتح الواو - وكان من حقها أن تعل ، فيقال: مثابة - كقمامة - إلا أنهم صححوها كما صححوها في الأعلام مكوزة وبها قرأ قتادة وأبو السماك ، والمراد بها الجزاء والأجر، وسمى 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) وكلمة (لو) إما للشرط ، والجزاء محذوف أي (آمنوا) وإما للتمنى ولا حذف ، ونفى العلم على التقديرين بنفي ثمرته الذي هو العمل ، أو لترك التدبر ، هذا ﴿ومن باب الإشارة في الآيات﴾ (واتبعوا) أي اليهود وهي القوى الروحانية (ماتلوا الشياطين) وهم من الانس المتمردون الأشرار ، ومن الجن الأوهام 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 سليمان) بملاحظة السوى واتباع الهوى ، وإسناد التأثير إلى الأغيار (ولكن الشياطين كفروا) وسترها مؤثرية الله تعالى وظهوره الذي محاطة العدم (يعلمون الناس السحر) والشبه الصادقة عن السير والسلوك إلى ملك الملوك (وما أنزل على الملوك) وهما العقل النظري والعقل العملي النازلان من سماء القدس إلى أرض الطبيعة المنكوسان في بئرهما لتوجههما إليها باستجذاب النفس إياهما (بيابل) الصدر المعذبان بضيق المكان بين أبخرة حب الجاه ، ومواد الغضب ؛ وأدخنة نيران الشهوات المبتليان بأنواع التخيلات ، والموهومات الباطلة من الخيل والشعوذة والطلسمات والنيرنجات (وما يعلمان من أحد حتى يقولوا) له (إنما نحن) امتحان وابتلاء من الله تعالى (فلا تكفر) وذلك لقوة النورية وبقية الملكوتية فيهما، فإن العقل دائماً ينه صاحبه - إذا صح عن 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 ينفعهم) كسائر العلوم في رفع الحجاب وتخليئة النفس وتزكيتها (ولقد علموا ما اشتراه ماله) في مقام الفناء والرجوع إلى الحق سبحانه من نصيب لاقباله على العالم السفلي وبعده عن العالم العلوي بتكدر جوهر قلبه ، وانها كما برؤية الأغيار (ولو أنهم آمنوا) برؤية الأفعال من الله تعالى واتقوا الشرك باثبات مساواه لا يثبوا بمشوبة (من عند الله) تعالى دائمة ، ولرجعوا إليه ، وذلك (خير لهم لو كانوا) من ذوى العلم والعرفان والبصيرة والايقان ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ الرعي حفظ الغير لمصلحته 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 : أعلنوا بها ، فكانوا يقولون ذلك ويضحكون فيما بينهم ، فأنزل 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 سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لأضربن عنقه ، قالوا : أو لستم تقولونها ؟ فنزلت الآية ونهى المؤمنون سداً للباب ، وقطعاً للألسنة وإبعاداً عن المشابهة . وأخرج عبيد . وابن جرير . والنحاس . عن عطاء قال : كانت (راعنا) لغة الإنصار في الجاهلية فنهاهم الله تعالى عنها في الإسلام ، ولعل المراد أنهم يكثرونها في كلامهم

واستعملها اليهود سباً فهو عنها . وأما دعوى أنها لغة مختصة بهم فغير ظاهر لأنها محفوظة في لغة جميع العرب منذ كانوا ، وقيل : ومعنى هذه الحكمة عند اليهود لعنهم الله تعالى اسمع - لا سمعت - وقيل : أرادوا نسبه صلى الله تعالى عليه وسلم وحاشاه إلى الرعن ، فجعلوه مشتقاً من الرعونة وهي الجهل والحق ، وكانوا إذا أرادوا أن يحمقوا إنساناً قالوا : راعنا ، أى يا حمق - فالآلف حينئذ لمدال صوت - وحرف النداء محذوف - وقد ذكر الفراء أن أصل يازيد يازيدا - بالآلف - ليكون المنادى بين صوتين ، ثم اكتفى بيا ونوى الآلف ، ويحتمل أنهم أرادوا به المصدر ، أى - رعنت رعونة - أو أرادوا صرت (راعنا) وإسقاط - التنوين - على اعتبار الوقف ، وقد قرأ الحسن . وابن أبي ليلى . وأبو حيوه . وابن محيصن - بالتنوين - وجعله الكثير صفة لمصدر محذوف ، أى قولاً : (راعنا) وصيغة فاعل - حينئذ للنسبة - كلابن وتامر - ، ووصف القول به للبالغة كما يقال : كلمة حمقاء ، وقرأ عبدالله . وأبي (راعونا) على إسناد الفعل لضمير الجمع للتوقير - كما أثبتته الفارسي - وذكر أن في مصحف عبدالله (راعونا) وذهب بعض العلماء أن سبب النهي أن لفظ المفاعلة يقتضى الاشتراك في الغالب - فيكون المعنى عليه - ليقع منك رعى لنا ، ومنا رعى لك ، وهو مخل بتعظيمه صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولا يخفى بعده عن سبب النزول بمراحل (وقولوا أنظرنا) أى انتظرونا وتأن علينا ، أو انظر إلينا ، ليكون ذلك أقوى في الإفهام والتعريف ، وكان الأصل أن يتعدى الفعل بالي ، لكنه توسع فيه فتعدى بنفسه على حد قوله :

ظاهرات الجمال والحسن ينظر ن كما ينظر (الأراك .. الظباء)

وقيل : هو من نظر البصيرة ، والمراد به التفكير والتدبر فيما يصاح حال المنظور في أمره والمعنى تفكر في أمرنا وخير الأمور عندى أوسطها إلا أنه ينبغي أن يقيد نظر العين بالمقترن بتدبير الحال لتقوم هذه الكلمة مقام الأولى خالية من التدليس ، وبدأ بالنهى لأنه من باب التروك فهو أهمل ثم أتى بالأمر بعده الذى هو أشق لحصول الاستئناس قبل بالنهى ، وقرأ أى - والأعمش - أنظرنا - بقطع الهزة وكسر الظاء من الأناظر ومعناه أمهلنا حتى تلقى عنك ونحفظ ما نسمعه منك ، وهذه القراءة تشهد للمعنى الأول على قراءة الجمهور إلا أنها على شذوذها لا تانى ما اخترناه ﴿ وَأَسْمَعُوا ﴾ أى ما أمرتكم به ونهيتكم عنه بجد حتى لا تعودوا إلى ما نهيتكم عنه ولا تتركوا ما أمرتكم به ، أو هو أمر بحسن الاستماع بأن يكون باحضر القلب وتفريغه عن الشواغل حتى لا يحتاج إلى طلب صريح المراعاة ففيه تنبيه على التقصير في السماع حتى ارتكبوا ما تسبب للمحذور ، والمراد سماع القبول والطاعة فيكون تعريضا لليهود حيث قالوا : (سمعنا وعصينا) وإذا كان المراد سماع هذا الأمر والنهى يكون تأكيذاً لما تقدم ﴿ وَالْكَافِرِينَ عَذَابُ أَلِيمٌ ﴾ ١٠٤ الام للعهد فالمراد بالكافرين اليهود الذين قالوا ما قالوا انهاونا بالرسول ﷺ المعلوم مما سبق بقريته السياق ووضع المظهر موضع المضمرة إيدانا بأن التهاون برسول الله ﷺ كفر يوجب أليم العذاب ، وفيه من تأكيد النهى ما فيه ، وجعلها للجنس - فدخل اليهود كما اختاره أبو حيان - ليس بظاهر على ما قيل : لأن الكلام مع المؤمنين فلا يصلح هذا أن يكون تذيلاً •

﴿ مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ ﴾ الودة محبة الشيء وتمنى كونه ، ويذكر ويراد كل واحد منهما قصداً والآخر تبعاً ، والفارق كون مفعوله جملة إذا استعمل في التمنى ومفرداً إذا استعمل في المحبة فتقول على الأول : وددت لو تفعل كذا ، وعلى الثاني : وددت الرجل ، ونفيه كناية عن الكراهة وتأتى (ما) الإشارة

إلى أن أولئك يتلبسون بها و (من) للتبيين، وقيل: للتبعض وفي إيقاع الكفر صلة للموصول وبيانه بما بين وإقامة المظهر موضع المضمر إشعار بأن كتابهم يدعوهم إلى متابعة الحق إلا أن كفرهم يمنعهم وإن الكفر شر كله لأنه الذي يورث الحسد ويحمل صاحبه على أن يبغض الخير ولا يحبه كما أن الإيمان خير كله لأنه يحمل صاحبه على تفويض الأمور كلها إلى الله تعالى، و (لا) صلة لتأكيد النفي وزيدت (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 المسلمين 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 اشتراكاً في بيان قبائح اليهود مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين لاختلاف الغرضين فإن الأول لتأديب المؤمنين وهذا لتكذيب أولئك الكافرين، ولأجل 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 بالخير فيها فكانه أشير إلى أن سبب تحريفهم له - إلى ما حكى عنهم لوقوعه في أثناء حصول ما يكرهونه من تنزيل الخير - مساق على سبيل الترجي وأظنه إلى التمني أقرب، وقرىء (ولا المشركون) بالرفع عطفًا على الذين كفروا **﴿ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ ﴾** في موضع النصب على أنه مفعول (يود) وبناء الفعل للمفعول للثقة بتعيين الفاعل وللتصريح به فيما بعد، وذكر التنزيل دون الانزال رعاية للمناسبة بما هو الواقع من تنزيل الخيرات 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 قيل: إن التقدير يود أن لا ينزل خير، وذهب قوم إلى أنها للتبعض وعليه يكون عليكم قائماً ذلك المقام، والمراد من الخير إما الوحي أو القرآن أو النصر أو ما اختص به رسول الله ﷺ من المزايا 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 ياباه ماسياً لما سياتي. **﴿ مَنْ رَبُّكُمْ ﴾** في موضع الصفة للخير، و (من) ابتدائية والتعرض لعنوان الربوبية للاشعار بعملية التنزيل والاضافة إلى ضمير المخاطبين لتشريفهم **﴿ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾** جملة ابتدائية سبقت لتقرير ما سبق من تنزيل الخير والتنبيه على حكمته وإرغام الكارهين له، والمراد من الرحمة ذلك الخير إلا أنه عبر عنه بها اعتناءً 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 بمجموعه وعدم شركة أولئك الكارهين 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 بالخير دون بعض يلائم الألوهية كما أن إنزال الخير على العموم يناسب الربوبية، والباء داخلية على المقصور أي يوتي رحمة، و (من) مفعول، وقيل: الفعل لازم، و (من) فاعل وعلى التقديرين العائد محذوف **﴿ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ۝ ١٠٥ ﴾** تذييل لما سبق

وفيه تذكير للكارهين الحاسدين بما ينبغي أن يكون مانعاً لهم 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 بحار فضله الواسع الغزير كذا قيل : وإذا جعل الفضل عاماً ؛ وقيل : بإدخال النبوة فيه دخولاً 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 عبادته ليس لضيق فضله بل لمشيئته وما عرف فيه من حكمة ، وتصدير هذه الجملة بالاسم الكريم لمناسبة العظيم •

﴿ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا ﴾ نزلت لما قال المشركون ، أو اليهود : ألا ترون إلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم يأمر أصحابه بأمر ثم ينههم عنه ويأمرهم بخلافه ، ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غداً ، ما هذا القرآن إلا كلام محمد عليه الصلاة والسلام يقوله من تلقاء 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 استعماله في المجموع التناسخ - وقد استعمل لكل واحد منهما 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 يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج) أو بهما جميعاً كآية (عشر رضعات معلومات يحرم من) وفيه رفع التأيد المستفاد من إطلاقها ، ولذا عرفه بعضهم برفع الحكم الشرعي ، فهو بيان بالنسبة إلى الشارع ، ورفع بالنسبة إلينا ، وخرج بقيد التعبد الغاية ، فإنها بيان لانتها مدة نفس الحكم - لا للتعبد به - واختص التعريف بالأحكام إذ لا تعبد في الأخبار أنفسها ، وإنساؤها إذهابها 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 . عن أبي موسى . إنا كنا نقرأ سورة نشبهها في الطول والشدة ببراءة ، فأنسيها غير أني حفظت منها (لو كان لابن آدم واديان من مال لا بتغي وادياً ثالثاً وما يملأ جوف ابن آدم إلا التراب) وكنا نقرأ بسورة نشبهها بأحدى المسبحات فأنسيها ، غير أني حفظت منها (يا أيها 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 ما لا 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 - والانساء - بإزالة اللفظ ثبت حكمه أو لا ، وفسر بعض آخر ﴿الأول﴾ بالاذهاب إلى بدل للحكم السابق ﴿والثاني﴾ بالاذهاب لا إلى بدل ، وأورد على كلا الوجهين أن تخصيص - النسخ - بهذا المعنى مخالف للغة والاصطلاح ، وأن - الانساء - حقيقة في الإذهاب عن القلوب ، والحمل على المجاز - بدون تعذر الحقيقة - تعسف ، ولعل ما يتمسك به لصحة هذين التفسيرين من الرواية عن بعض الأكابر لم يثبت ، و(ما) شرطية جازمة (النسخ) منتصبة به على المفعولية ، ولاتنافي بين كونها عاملة

ومعمولة لاختلاف الجهة ، فتضمنها الشرط عاملة ، وبكونها اسما معمولة - ويقدر لنفسها جازم -
وإلا لزم توارد العاملين على معمول واحد ، وتدل على جواز وقوع ما بعدها ، إذ الأصل فيها أن
تدخل على الأمور المحتملة ، واتفقت أهل الشرائع على جواز النسخ ووقوعه ، وخالفت اليهود غير
العیسویة فی جوازه وقالوا : یمتنع عقلا ، وأبو مسلم الاصفهانی فی وقوعه فقال : إنه وإن جاز عقلا لكنه لم
یقع - وتحقیق ذلك فی الأصول ، و(من آیه) فی موضع النصب علی التمییز والممییز (ما) أى أى شیء (نسخ من
آیه) واحتمال زیادة (من) وجعل (آیه) حالا - لیس بشیء - كاحتمال كون (ما) مصدرية شرطية و (آیه)
مفعولا به أى نسخ (نسخ آیه) بل هذا الاحتمال أدهى وأمر - كما لا یخفى - والضمیر المنصوب عائد إلى
(آیه) علی حد - عندی درهم ونصفه - لأن المنسوخ غیر المنسی ، وتخصیص الآیه - بالذكر باعتبار الغالب ،
وإلا فالحكم غیر مختص بها ، بل جار فیما دونها أيضاً علی ما قبل . وقرأ طائفة وابن عامر من السبعة (نسخ) من
باب الأفعال - والهمزة - كما قال أبو علی : للوجدان علی صفة نحو أحمدته - أى وجدته محموداً - فالمعنى ما نجده منسوخا
ولیس نجده كذلك إلا بأن ننسخه ، فتتفق القراءتان فی المعنى - وإن اختلفا فی اللفظ - وجوز ابن عطية كون
- الهمزة - للتعدية ، فالفعل حیث متعد إلى مفعولين ، والتقدير (ما) ننسخك (من آیه) أى ما نبيح لك نسخه ،
كأنه لما نسخها الله تعالى أباح لنبيه 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 علیه السلام ، واحتمال أن يكون من نسخ الكتاب ، أى ما نكتب ونزل من اللوح المحفوظ ، أو
ما توخر فيه ونترك فلانزله ، والضميران الآتيان بعد عائدان علی ما عاد إليه ضمير (نسخها) ناشئ عن الذهول
عن قاعدة أن اسم الشرط لا بد في جوابه من عائده 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 فى المشهور توخرها فى اللوح المحفوظ فلا
نزلها أو نبعدها عن الذهن بحيث لا يتذكر معناها ولا لفظها ، وهو معنى (نسخها) فتتحد القراءتان ، وقيل : ولعله
الطف : إن المعنى توخر إنزالها ، وهو فى شأن النسخة حيث آخر ذلك مدة بقاء المنسوخة فالمأثية حیث عبارة
عن المنسوخة كما أنه حين النسخ عبارة عن النسخة فعنى الآیه علیه أن رفع المنسوخة بانزال النسخة وتأخير
النسخة بانزال المنسوخة كل منهما يتضمن المصلحة فى وقته ، وقرأ الضحاک . وأبو الرجاء (نسخها) علی صيغة المعلوم
للتكلم مع الغير من التنسية ، والمفعول الأول محذوف يقال : أنسا به الله تعالى ونسا به تنسية بمعنى أى نس
أحداً إياها ، وقرأ الحسن . وابن يعمر - تنسها - بفتح التاء من النسيان ؛ ونسيت إلى سعد بن أبى وقاص ، وفرقة
كذلك إلا أنهم همزوا ، وأبو حيوة كذلك إلا أنه ضم التاء على أنه من الانساء ، وقرأ معبد مثله ، ولم يهمز ،
وقرأ أبى - نسك - بضم النون الأولى وكسر السين من غير همز وبكاف الخطاب . وفى مصحف سالم مولى أبى حذيفة
- نسكها - باظهار المفعولين ؛ وقرأ الأعمش - ما نسك من آیه أو ننسخها نجىء بمثلها - ومناسبة الآیه لما قبلها أن فيه
ما هو من قبيل النسخ حيث أقر الصحابة رضى الله تعالى عنهم مدة على قول (راعنا) وإقراره صلى الله تعالى عليه وسلم
على الشىء منزل منزلة الأمر به والأذن فيه ، ثم أنهم نهوا عن ذلك فكان مظنة لما يحاكي ما حكى فى سبب
النزول ، أولانه تعالى لما ذكر أنه (ذو الفضل العظيم) كادترفع الطعام رهوسها وتقول : إن من الفضل عدم النسخ

لان النفوس إذا داومت على شيء سهل عليها فأتى سبحانه بما ينكس رهوسهم ويكسر ناموسهم ويشير إلى أن النسخ من جملة فضله العظيم وجوده العميم، أو لأنه تعالى لما أشار إلى حقية الوحي ورد كلام الكارهين له رأساً عقبه بما يبين سر النسخ الذي هو فرد من أفراد تنزيل الوحي وإبطال مقالة الطاعنين فيه فليندبر.

(نَأَتْ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا) 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، وفصله بأن النسخ 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 تنوعت للمصالح، وتبدلها منوط بتبدلها بحسب الأوقات فيكون النسخ خيراً منه في النفع سواء كان خيراً منه في الثواب أو مثلاً له أو لا ثواب فيه أصلاً كما إذا كان النسخ مشتملاً على الإباحة 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 فإن المنسى إذا كان مشتملاً على حكم يكون المأتي 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 وبماثلته أيام خلوه عنه، وإذا لم يكن مشتملاً على حكم فالمأتي به بعده إما خير في الثواب أو مثل له، والحاصل أن المماثلة في النفع لا تتصور لأنه على تقدير تبدل الحكم تبديل المصلحة فيكون خيراً منه، وعلى تقدير عدم تبدل 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 ببديل أثقل أيضاً، واحتج بظاهر الآية، أما على الأول فلائنه لا يتصور كون المأتي به خيراً أو مثلاً إلا في بدل، وأما على الثاني فلائنه النسخ هو المأتي به بدلاً وهو خير أو مثل، ويكون الآتي به هو الله تعالى، والسنة ليست خيراً ولا مثل القرآن ولا مما أتى به سبحانه وتعالى، وأما على الثالث فلائنه لا يتصور بغير النسخ، وأما الأول، والثالث فلائنا لانسلم أن كون المأتي به خيراً أو مثلاً لا يتصور إلا في بدل وأن الأثقل لا يكون خيراً من الأخف إذ الأحكام إنما شرعت والآيات إنما نزلت لمصالح العباد وتكميل نفوسهم فضلاً عن 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 الأثقل أصلح 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 بمأتي 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 الأصول وأما الثاني فلائنا لانسلم حصر النسخ بما ذكر إذ يجوز أن يعرف النسخ بغير المأتي 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 النسخ فيجوز أن يكون أمراً مغايراً يحصل بعد حصول النسخ وإذا جاز ذلك فيجوز أن يكون النسخ سنة والمأتي 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 اشتملت عليه السنة خيراً في ذلك، واحتجت المعتزلة بالآية على حدوث القرآن فان التغير المستفاد

من النسخ، والتفاوت المستفاد من الخبرية في وقت دون آخر من روادف الحدث وتوابعه فلا يتحقق بدونه ، وأجيب بأن التغير والتفاوت من عوارض ما يتعلق به الكلام النفسى القديم وهى الأفعال فى الأمر والنهى والنسب الخبرية فى الخبر وذلك يستدعيهما فى تعلقاته دون ذاته، وأجاب الامام الرازى بأن الموصوف بهما الكلام اللفظى، والقديم عندنا الكلام النفسى ، واعترض بأنه مخالف لما اتفقت عليه آراء الاشاعرة من أن الحكم قديم والنسخ لا يجرى إلا فى الاحكام ، وقرأ أبو عمرو - نات - بقلب الهمزة ألفاء

(**أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ ١٠٦**) الاستفهام قيل: للتقرير، وقيل: للانكار، والخطاب للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأريد بطريق الكناية هو وأمتة المسلمون وإنما أفردته لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم أعلمهم ، ومبدأ علمهم ، ولافاة المبالغة مع الاختصار ، وقيل : لكل واقف عليه على حد «بشر المشائين» وقيل المنكرى النسخ، والمراد الاستشهاد بعلم المخاطب بما ذكر 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 ، والالتفات بوضع الاسم الجليل ووضع الضمير لتربية المهابة، ولأنه الاسم العلم الجامع لسائر الصفات، ففى 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 السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ**) أى قد علمت أيها المخاطب أن الله تعالى له السلطان القاهر ، والاستيلاء الباهر ، المستلزمان للقدرة التامة على التصرف الكلى - إيجاداً وإعداماً ، وأمرأ ونهياً - حسبما تقتضيه مشيئته ، لا معارض لأمره، ولا معقب لحكمه ، فمن هذا شأنه كيف يخرج عن قدرته شىء من الأشياء؟ فىكون الكلام على هذا كالدليل لما قبله فى إفادة البيان ، فىكون منزلاً منزلة عطف البيان من متبوعه فى إفادة الايضاح، فلذا ترك العطف وجوز أن يكون تكريراً للاول وإعادة للاستشهاد على ما ذكر ، وإنما لم تعطف (أن) مع ما فى حيزها على ما سبق من مثلها رَوْماً لزيادة التأكيد وإشعاراً باستقلال العلم بكل منهما وكفاية فى الوقوف على ماهو المقصود ، وخص (السماوات والأرض) - بالملك - لأنهما من أعظم المخلوقات الظاهرة، ولأن كل مخلوق لا يخلو عن أن يكون فى إحدى هاتين الجهتين فكان فى الاستيلاء عليهما إشارة إلى الاستيلاء على ما اشتملا عليه، وبدأ سبحانه بالتقرير على وصف القدرة لأنه منشأ لوصف الاستيلاء والسلطان ، ولم يقل جل شأنه: إن الله ملك الخ قصداً إلى تقوى الحكم بتكرير الاسناد (**وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ۝ ١٠٧**) عطف على الجملة الواقعة خبراً (أن) داخل معها حيث دخلت، وفيه إشارة إلى تناول الخطاب فيما قبل الامة أيضاً، و(من) الثانية صلة فلا تتعلق بشىء ، و(من) الاولى لا ابتداء الغاية وهى متعلقة بمحذوف وقع حالاً من مدخول (من) الثانية - وهو فى الأصل صفة له - فلما قدم انتصب على الحالية (**وفى البحر**) 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 أجنياً - والمراد من الآية الاستشهاد على تعلق إرادته تعالى بما ذكر من الاتيان بما هو خير من المنسوخ أو بمثله ، فان مجرد قدرته تعالى على ذلك لا يستدعى حصوله البتة ، وإنما الذى يستدعيه كونه تعالى مع ذلك ولياً نصيراً لهم ، فمن 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 يخطر بباله ريبه فى أمر النسخ وغيره أصلاً

﴿ أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلِ ﴾ جواز في (أم) هذه أن تكون متصلة ، وأن تكون منقطعة ، فإن قدر (تعلمون) قبل (تريدون) بناء على دلالة السباق وهو (ألم تعلم) والسياق وهو الاقتراح فإنه لا يكون إلا عند التعنت - والعلم - بخلافه كانت متصلة ، كأنه قيل : أي الأمرين من عدم العلم بما تقدم ، أو العلم مع الاقتراح واقع ، والاستفهام حينئذ للانكار بمعنى لا ينبغي أن يكون شيء منهما ، وإن لم يقدر كانت منقطعة للاضراب عن عدم علمهم بالسابق إلى الاستفهام عن اقتراحهم كاقترح 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 لا مقترح - وذلك محل بالاتصال - وأجيب بأنه غير محل 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 بصدد الإرادة فنوا 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 يسان 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) فإن المقصد من كل منهما تثبيتهم على الآيات وتوصيتهم بالثقة بها ، وأما ياناه بأنه لعاهم كانوا يطلبون منه عليه الصلاة والسلام بيان تفاصيل الحكم الداعية إلى النسخ فلذا أردفت آية النسخ بذلك فأراه إلى التمني 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 إلهاً كما لهم آلهة . والذي نفسى بيده لتركبن سنن من قبلكم حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة إن كان فيهم من أتى أمه يكون فيكم ، فلا أدري أتعبدون العجل أم لا ؟» وهو مع الحاجة إليه يستدعى أن المخاطب في الآيات هم المؤمنون ، والسباق والسياق والتذييل تشهد له ، وعليه يترجح الاتصال - لما نقل عن الرضى - أن الفعليتين إذا اشتركتا في الفاعل نحو أقمت 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 - وخاطبهم بذلك بعد رد طعنهم تهديداً لهم ، وحينئذ يكون المضارع الآتى بمعنى الماضى ، إلا أنه عبر به عنه إحضاراً للصورة الشديدة ، واختار هذا الامام الرازى وقال : إنه الأصح ، لأن هذه سورة من أول قوله تعالى : (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتى) حكاية عن اليهود ومحاكاة معهم ، ولأنه جرى ذكرهم وما جرى ذكر غيرهم ، ولأن المؤمن بالرسول لا يكاد يسأل ما يكون متبدلاً به (الكفر بالايان) ولا يخفى ما فيه ، وكأنه رحمه الله تعالى نسي قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا) وقيل : إن المخاطب أهل مكة ، وهو قول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقد روى عنه أن الآية نزلت في عبادة بن أمية ورهط من قريش قالوا : يا محمد ، اجعل لنا (الصفا) ذهباً ووسع لنا أرض مكة ، وجر لنا الأنهار خلاها تفجيراً وثؤمن لك . وحكى في سبب النزول غير

ذلك ، ولا مانع - كما في البحر - من جعل الكل أسباباً ، وعلى الخلاف في المخاطبين يجيء الكلام في (رسولكم) فان كانوا المؤمنين فالإضافة على ما في نفس الأمر وما أقروا به من رسالته صلى الله تعالى عليه وسلم ، وإن كانوا غيرهم فهي على ما في نفس الأمر دون الإقرار ، و(ما) مصدرية ، والمشهور أن المجرور نعت لمصدر محذوف - أي سؤالاً - ورأى سيبويه أنه في موضع نصب على الحال ، والتقدير عنده أن تسألوه أي السؤال (ك) وأجاز الحوفي أن تكون (ما) موصولة في موضع المفعول به (تسألوا) أي كالأشياء التي سألتها (موسى) عليه السلام (قبل) وهو الأنسب لأن الإنكار عليهم إنما هو لفساد المقترحات ، وكونها في العاقبة وبالآ عليهم - وفيه نظر - لأن المشبه (أن تسألوا) وهو مصدر ، فالظاهر أن المشبه به كذلك ، وقبح السؤال إنما هو لقبح المسئول عنه ، بل قد يكون السؤال نفسه قبيحاً في بعض الحالات مع أن المصدرية لا تحتاج إلى تقدير رابط - فهو أولى - و(من قبل) متعلق ب(سئل) وجيء به للتأكيد . وقرأ الحسن . وأبو السمال (سيل) - بسين مكسورة وياء - وأبو جعفر . والزهرى . - بأشمام السين الضم وياء - وبعضهم بتسهيل - الهزمة - بين بين - وضم السين - ه

﴿ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ١٠٨ ﴾ جملة مستقلة مشتملة على حكم كلي أخرجت مخرج المثل جيء بها لتأكيد النهي عن الاقتراح 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 - والفاء - رابطة وما بعدها لا يصح 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 ، وماتاً كد ورسخ لا ينقلب ، ولا يترتب الماضي 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 ، ويؤول 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 حينئذ ومن يترك الثقة بالآيات البينة المنزلة بحسب المصالح التي من جملتها الآيات الناسخة التي هي خير محض ، وحق بحت واقترح غيرها فقد عدل وجار من حيث لا يدري عن الطريق المستقيم الموصل إلى معالم الحق والهدى ، وتاه في 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 يبدل) من - أبدل - وإدغام - الدال في الضاد - والإظهار قراءتان مشهورتان ه

﴿ وَكَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ﴾ وهم طائفة من أحبار اليهود قالوا للمسلمين بعد وقعة أحد : ألم تروا إلى ما أصابكم ، ولو كنتم على الحق لما هزمتم ، فارجعوا إلى ديننا فهو خير لكم ، رواه الواحدى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه . وروى أن فنحاص بن عازوراء . وزيد بن قيس ونقرأ 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 يَرُدُّونَكُمْ ﴾ حكاية لودادتهم ، وقد تقدم الكلام على (لو) هذه فأغني عن الإعادة ﴿ مَنْ بَعْدَ لِيَمُنَّكُمْ كُفَّارًا ﴾ أي 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 التغايب 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 بحصول الايمان لهم، وقيل: أورد متوسطاً لظهور كمال فظاعة ما أرادوه
وغاية بعده عن الوقوع إما لزيادة قبحه الصاد للعاقل عن مباشرته ، وإما للممانعة الايمان له كأنه قيل : من بعد
إيمانكم الراسخ، وفيه من تثبيت المؤمنين ما لا يخفى ﴿ حَسَدًا ﴾ علة - لَوَدَّ - لا - ليردونكم - لانهم يودون ارتدادهم
مطلقاً لا ارتدادهم المعال بالحسد، وجوزوا أن يكون مصدراً 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
والعامل فيه محذوف يدل عليه المعنى أي حسدوكم حسداً وهو كما ترى ﴿ مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ﴾ متعلق بمحذوف
وقع صفة إما للحسد أي حسداً كائناً من أصل نفوسهم فكأنه ذاتي لها، وفيه إشارة إلى أنه بلغ مبلغاً متناهياً ،
وهذا يؤكد أمر التنوين إذا جعل للتكثير أو التعظيم، وإما للوداد المفهوم من (وَدَّ) أي وادداً كائناً (من عند
أنفسهم) وتشهيمهم لا من قبل التدبر والميل إلى الحق، وجعل ظرفاً لغواً معمولاً - لَوَدَّ - أو (حسداً) كما نقل عن مكي
يبعده أنهما لا يستعملان بكلمة (من) كما قاله ابن الشجري ﴿ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ﴾ بالنعوت المذكورة في
التوراة والمعجزات وهذا كالدليل على تخصيص الكثير بالأخبار لأن التبين بذلك إنما كان لهم للجهاً ، ولعل
من قال : إن الودادة من عوامهم أيضاً لئلا يبطل دينهم الذي ورثوه وتبطل رياسته أخبارهم الذين اعتقدوهم
واتخذوهم رؤساء ، فالمراد من الكثير جميعهم من كفارهم ومنافقيهم ويكون ذكره لخراج من آمن منهم سرراً
وعلانية يدعى أن التبين حصل للجميع أيضاً إلا أن أسبابه مختلفة متفاوتة وهذا هو الذي يغلب على الظن فإن
من شاهد هاتيك المعجزات الباهرة والآيات الزاهرة يبعد منه كيفما كان 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 ﴿ فَأَعْفُواْ وَأَصْفَحُواْ ﴾ 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 إيذاناً بتمكين المؤمنين ترهيباً للكافرين .

﴿ حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ﴾ هو واحد الأوامر؛ والمراد به الأمر بالقتال بقوله سبحانه (قاتلو الذين لا يؤمنون
بالله ولا باليوم الآخر) إلى (وهم صاغرون) أو الأمر بقتل قريظة وإجلاء بني النضير، وقيل: واحد الأمور ،
والمراد به القيامة. أو المجازاة يومها أو قوة الرسالة وكثرة الأمة، ومن الناس من فسر الصفح بالاعراض عنهم وترك
مخالطتهم وجعل غاية العفو إتيان آية القتال وغاية الاعراض إتيان الله تعالى أمره، وفسره باسلام من أسلم منهم - كما قاله
الكلبي - وليس بشيء لأنه يستلزم أن يحمل الأمر على واحد الأوامر وواحد الأمور، وهو عند المحققين جمع
بين الحقيقة والمجاز، وعن قتادة والسدي، وابن عباس رضي الله تعالى عنهم إن الآية منسوخة بآية السيف، واستشكل

ذلك بأن النسخ لكونه بياناً لمدة الانتهاء بالنسبة إلى الشارع ودفعاً للتأييد الظاهري من الاطلاق بالنسبة اليانا يقتضى أن يكون الحكم المنسوخ خالياً عن التوقيت والتأييد فانه لو كان مؤقفاً كان النسخ بياناً له بالنسبة اليانا أيضاً لو كان مؤبداً كان بدءاً لا بياناً بالنسبة إلى الشارع. والامر ههنا مؤقت بالغاية وكونها غير معلومة يقتضى أن تكون آية القتال بياناً لاجماله وبذلك تبين ضعف ما أجاب به الامام الرازي وتبعه فيه كثيرون من أن الغاية التي يتعلق بها الامر إذا كانت لا تعلم إلا شرعاً لم يخرج الوارد من أن يكون ناسخاً ويحل محل (فاعفوا وواصفحوا) 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 برسالة النبي الامي بنحو قوله تعالى: (الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والانجيل) وكان ظهوره صلى الله تعالى عليه وسلم نسخاً فيرد عليه ما في التلويح من أن الواقع فيهما 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 يازم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأييد فتبديلها يكون نسخاً وأوجب عن الاستشكال بأنه لا يبعد أن يقال: إن القائلين بالنسخ أرادوا به البيان مجازاً أو يقال: لعلمهم فسروا الغاية باماتهم أو بقيام الساعة، والتأييد إنما ينافي إطلاق الحكم إذا كان غاية للوجوب، وأما إذا كان غاية للواجب فلا، ويجرى فيه النسخ عند الجمهور قاله هولانا السالكوتى: إلا أن الظاهر لا يساعده فتدبر.

(إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۙ ١٠٩) تذييل مؤكد لما فهم من سابقه، وفيه إشعار بالانتقام من الكفار ووعد للؤمنين بالنصرة والتمكين، ويحتمل على بعد أن يكون ذكراً ماوجب قبول أمره بالعفو والصفح وتهديداً لمن يخالف أمره (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) تطف على فاعفوا كأنه سبحانه أمرهم بالمخالفة (١) والالتجاء إليه تعالى بالعبادة البدنية والمالية لأنها تدفع عنهم ما يكرهون، وقول الطبرى: إنهم أمرنا بالصلاة والزكاة ليحبط ما تقدم من مياهم إلى قول اليهود (راعنا) منحط عن درجة الاعتبار.

(وَمَا تَقْدُمُوا لَأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ) أى أى خير كان، وفي ذلك توكيد للأمر بالعفو والصفح، والصلاة والزكاة، وترغيب إليه، واللام نفعية، وتخصيص الخير بالصلاة، والصدقة خلاف الظاهر، وقرىء تقدموا من قدم من السفر، وأقدمه غيره جعله 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 بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۙ ١١٠) 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، وأما قول 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 ولادلالة على كونه نفس الذات أوزائداً عليه ولا على أن ليس معنى السمع والبصر فى حقه تعالى سوى التعلق المذكور، وقرىء: يعملون بالياء والضمير

حينئذ كناية عن كثير ، أو عن أهل الكتاب فيكون تذييلاً لقوله تعالى (فاعفوا) الخ مؤكداً لمضمون الغاية ، والمناسب أن يكون وعيداً لأولئك ليكون تسلياً ، وتوطئاً للمؤمنين بالعتف والصفح ، وإزالة لاستبطاء إتيان الأمر ، وجوز أن يكون كناية عن المؤمنين المخاطبين بالخطابات المتقدمة ، والكلام وعيد للمؤمنين ، ويستفاد من الالتفات الواقع من صرف الكلام من الخطاب إلى الغيبة ، وهو النكتة الخاصة بهذا الالتفات ولا يخفى أنه كلام لا ينبغي أن يلتفت إليه ﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِي ﴾ عطف على (وَدَّ) وما بينهما أعني (فاعفوا واصفحوا) إما اعتراض بالفاء أو عطف على (وَدَّ) أيضاً ، وعطف الانشاء على الأخبار فيما لا محل له من الأعراب بما سوى الواو جائز ، والضمير - لأهل 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 المقولين ، وجعل مقولاً واحداً اختصاراً وثقة بفهم السامع أن ليس المقصد أن كل واحد من الفريقين يقول هذا القول المردد ، وللعلم بتضليل كل واحد منهما صاحبه بل المقصد تقسيم القول المذكور بالنسبة إليهم فكلمة (أو) كما في معنى اللبيب للتفصيل والتقسيم لا للترديد فلا غبار - وهود - جمع هائد كعود (١) جمع عائد ، وقيل : مصدر يستوي فيه الواحد وغيره ، وقيل : إنه مخفف (يهود) بحذف الياء وهو ضعيف ، وعلى القول بالجمعية يكون اسم (كان) مفرداً عائداً على (من) باعتبار لفظها ، وجمع الخبر باعتبار معناها ، وهو كثير في الكلام خلافاً لمن منعه ، ومنه قوله : هـ وأيقظ من كان منكم نياماً هـ وقرأ أبي - يهودياً ، أو نصرانياً - فحمل الخبر والاسم معاً على اللفظ هـ

﴿ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ﴾ الأمانى جمع أمنية وهي ما يتمنى - كالأضحية والاعجوبة - والجملة معترضة بين قولهم ذلك ؛ وطلب الدليل على صحة دعواهم ، و(تلك) إشارة إلى (لن يدخل الجنة) الخ. وجمع الخبر مع أن ما أشير إليه أمنية واحدة ليدل على تردد الأمانة في نفوسهم وتكررها فيها ، وقيل : إشعاراً بأنها بلغت كل مبلغ لأن الجمع يفيد زيادة الآحاد فيستعمل لمطلق الزيادة وهذا من بديع المجاز ونفائس البيان ؛ وقيل : لا حاجة 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 أمنية 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 تغليباً 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 الأكاذيب ، فاطلاق الأمانة على دعواهم على سبيل الحقيقة ، وإن جعل بمعنى التمنيات فعلى الاستعارة تشبيهاً بالمتعنى في الاستحالة ، ولا يخفى ما في الوجهين من البعد لاسيما أولهما لأن كل جملة ذكر فيها - وودهم - لشيء قد انفصلت وكلمت واستقلت في التزول فيبعد جداً أن يشار إليها

﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ أي على ما دعيتموه من اختصاصكم بدخول الجنة فهو متصل معنى بقوله تعالى : (قالوا لن يدخل) الخ على أنه جواب له لا غير ، و(هاتوا) بمعنى أحضروا والهاء أصلية لا بدل من همزة - آتوا - ولا للتنبيه وهي فعل أمر خلافاً لمن زعم أنها اسم فعل أو صوت بمنزلة - ها - وفي مجيء الماضي والمضارع والمصدر من هذه المادة خلاف ؛ وأثبت أبو حيان - هاتي يهاتي مهاتاة - والبرهان الدليل على صحة الدعوى ، قيل : هو مأخوذ من البره

(١) قوله : كعود هي حديثات التاج من الظباء والابل والغنم اه منه •

وهو القطع فتكون النون زائدة، وقيل: من البرهنة وهو البيان فتكون النون أصلية لفقدان فعلن ووجود فعلل ويبنى على هذا الاشتقاق الخلاف في برهان- إذا سمي به هل ينصرف أو لا؟ ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ١١١﴾ جواب الشرط محذوف يدل عليه ما قبله ومتعلق الصدق دعواهم السابقة لا- الايمان- ولا- الاماني- كما قيل، وأفهم 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 بالصلاح مما لا يدعو إليه سوى فساد الذهن ﴿بَلَى﴾ رد لقولهم الذي زعموه وإثبات لما تضمنه 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 وقدر، أو أخلص له نفسه أو قصده فلم يشرك به تعالى غيره، أو لم يقصد سواه فالوجه إمامستعار للذات 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 يستوجبه كما قاله الزمخشري رعاية لمذهب الاعتزال، والتعبير عما وعد بالأجر إيداناً بقوة ارتباطه بالعمل ﴿عِنْدَ رَبِّهِ﴾ حال من أجره والعامل فيه معنى الاستقرار، والعندية للتشريف، والمراد عدم الضياع والنقصان، وأتى- بالرب- ضافاً إلى ضمير (من أسلم) إظهاراً لمزيد اللطف به وتقريراً لمضمون الجملة، والجملة جواب (من) إن كانت شرطية وخبرها إن كانت موصولة والفاء فيها لتضمنها 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 محذوفاً، و(بلى) مع ما بعدها رد لقولهم، ويكون (فله أجره) معطوفاً على ذلك المحذوف عطف الاسمية على الفعلية لأن المراد بالأولى التجدد، وبالثانية الثبوت، وقد نص السكاكي 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 الانصح أن يبدأ بالحمل على اللفظ ثم بالحمل على المعنى لتقدم اللفظ عليه في الافهام.

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ المراد يهود المدينة ووفد نصارى نجران تماروا عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتسابوا وأنكرت اليهود الانجيل ونبوة عيسى عليه السلام وأنكر النصارى التوراة ونبوة موسى عليه السلام. قال فى الموضوعين للعهد. وقيل: المراد عامة اليهود وعامة النصارى وهو من الاخبار عن الامم السالفة، وفيه تفرغ لمن بحضرة صلى الله تعالى عليه وسلم وتسليه له عليه الصلاة والسلام إذ كذبوا بالرسول والكتب قبله قال فى الموضوعين للجنس، والاول هو المروى فى 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 أي 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 نفى 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 يازم إعمال عاملين في معمول واحد أي 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 ما تضمنه، والمراد من (الكتاب) الجنس فيصدق على التوراة والانجيل، وقيل: المراد به التوراة لأن النصارى تمثلها 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 ينتفعوا به فالظاهر أنه قول (الذين لا يعلمون) والكاف من (كذلك) في موضع نصب على أنه نعت لمصدر محذوف منصوب به (قال) مقدم عليه أي قولاً مثل قول اليهود والنصارى (قال الذين لا يعلمون) ويكون ﴿مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ على هذا منصوباً به (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 والمحصل، وتشبيه القول بالقول في الصدور عن مجرد التشهي والهوى والعصية، وجوزوا أن تكون الكاف في موضع رفع بالابتداء والجملة بعده خبره والعائد محذوف أي 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 الذي لو قدر خلو الفعل عن الضمير لنصبه - بما خصه الكثير بالضرورة ومثله - بقوله:

وخالد يحمد ساداتنا بالحق (لا تحمد) بالباطل

وقيل: عليه وعلى ما قبله أن استعمال الكاف اسماً وإن جوزها الأخفش إلا أن جماعة خصوه بضرورة الشعر مع أنه قد يؤول ماورد منه فيه على أنه لا ينبغي ما في توجيه التشبيهين دفعا لتوهم اللغوية من التكاف 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 الإمام الجرجاني إن (كذلك) تأتي للتثبيت إما لخبر مقدم وإما لخبر متأخر وهي نقيض كلا لأن كلا تنفي وكذلك ثبت ومثله (كذلك نسله في قلوب المجرمين) وفي شرح المفتاح الشريف إنه ليس المقصود من التشبيهات هي المعاني الوضعية فقط إذ تشبيهات البلغاء قلما تخلو من مجازات وكنایات فنقول: إن أربابنا هم يستعملون كذا وكذا للاستمرار تارة نحو عدل زيد في قضية فلان كذا وهكذا أي عدل مستمر، وقال الحماسي:

(٤٦٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

(ہكذا) يذهب الزمان ويفنى الـ — علم فيه ويدرس الاثر

نص عليه التبريزى في شرح الحماسة وله شواهد كثيرة ، وقال في شرح قول أبى تمام :

* كذا فليجل الخطب وليفدح الأمر . إنه للتهويل والتعظيم وهو في صدر القصيدة لم يسبق ما يشبه به ، وسيأتى لذلك تمة إن شاء الله تعالى ، وإنما جعل قول أولئك مشبهاً به لأنه أقبح إذ الباطل من العالم أقبح منه من الجاهل ، و بضمهم يجعل التشبيه على حد (إنما البيع مثل الربا) وفيه من المبالغة والتوبيخ على التشبه بالجهال ما لا يخفى وإنما ونحوه ، وقد صدقوا إذ تلا الدينين بعد النسخ ليس بشيء لأنهم لم يقصدوا ذلك وإنما قصد كل فريق إبطال دين الآخر من أصله والكفر بنبىه وكتابه 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 واجب القبول والعمل فيكون شيئاً معتداً به في حد ذاته وإن يكن شيئاً بالنسبة إليهم لأنه لا انتفاع بما لم ينسخ مع الكفر بالناسخ .

﴿ قَالَهُ 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 فى هذه الحادثة بكذا ، وقد حذف هنا أحدهما اختصاراً وتفخياً لشأنه أى بما يقسم لكل فريق ما يليق به من العذاب ، والمتبادر من الحكم بين فريقين أن يحكم لأحدهما بحق دون الآخر فكان استعماله بما ذكر مجاز ، وقال الحسن : المراد بالحكم بين هذين الفريقين تكذيبهم وإدخالهم النار وفى ذلك تشريك فى حكم واحد وهو بعيد عن حقيقة الحكم ، (يوم) متعاقب (يحكم) وكذا ما بعده ولا ضير لاختلاف المعنى ، وفيه متعلق (يختلفون) لا (كانوا) وقدم عليه للمحافظة على رءوس الآى .

﴿ ومن باب الاشارة فى الآيات ﴾ ما نسخ من آية أى ما نزل من صفاتك شيئاً عن ديوان قلبك أو تخفيه بأشراق أنوارنا عليه لإلاد نرقم فيه من صفاتنا التى لاتظن قابليتك لما يشاركها فى الاسم والى تظن وجود ما لا يشاركها فيك (ألم تعلم أن الله له ملك) عالم الارواح وأرض الاجساد وهو المنصرف فيما يدقده بل العالم على اختلافها ظاهر شئون ذاته ومظهر أسمائه وصفاته فلم يبق شيء غيره ينصرم ويملك (أم تريدون أن تسألوا) رسول العقل من اللذات الدنية والشهوات الدنيوية (كأ سئل موسى) القلب (من قبل ومن يتبدل) الظلمة بالنور فقد ضل الطريق المستقيم (وقالت اليهود لى يدخل الجنة) المعهودة عندهم وهى جنة الظاهر وعالم الملك التى هى جنة الأفعال وجنة النفس إلا من كان هوداً (وقالت النصارى لى يدخل الجنة) المعهودة عندهم وهى جنة الباطن وعالم الملكوت التى هى جنة الصفات وجنة القلب إلا من كان نصرانياً ، ولهذا قال عيسى عليه السلام : لى بلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين (تلك أمانهم) أى غاية مطالبهم التى وقفوا على حدها واحتجوا بها عما فوقها (قل هاتوا) دليلكم الدال على نفى دخول غيركم (إن كنتم) صادقين فى دعواكم بل الدليل دل على نقيض مدعاكم فان (من أسلم وجهه) وخاص ذاته من جميع لوازمها وعوارضها لله تعالى بالتوحيد الذاتى عند المحو الكلى وهو مستقيم فى أحواله بالبقاء بعد الفناء . شاهدربه 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 لىست النصارى على شيء) لاحتجابهم بالباطن عن الظاهر (وقالت النصارى لىست

اليهود على شيء) لاحتجابهم 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) نخطأ كل فرقة منهم الفرقة الاخرى ولم يميزوا بين الارادة الكونية والارادة الشرعية ولم يعرفوا وجه الحق في كل مرتبة من مراتب الوجود فانه 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 يقيد به سبحانه حتى يقيد الاطلاق ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ ﴾ نزلت في طيطوس بن إسيانوس الرومي وأصحابه وذلك أنهم غزوا بني إسرائيل فقتلوا مقاتليهم وسبوا ذراريهم وحرقوا التوراة وخرّبوا بيت المقدس وقذفوا فيه الجيف وذبحوا 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 منعوا المسلمين من ذكر الله تعالى في المسجد الحرام، وعلى الأول تكون الآية معطوفة على قوله تعالى: (وقالت النصارى) عطف قصة على قصة تقريراً لقبائحهم، وعلى الثاني تكون اعتراضاً بأكثر من جملة بين المعطوف أعني قالوا اتخذوا والمعطوف عليه أعني قالت اليهود لبيان حال المشركين الذين جرى ذكرهم بيانا لكمال شناعة أهل الكتاب فان المشركين الذين يضاؤونهم إذا كانوا أظلم الكفرة، وظاهر الآية العموم في كل مانع وفي كل مسجد وخصوص السبب لا يمنع، و(أظلم) أفعل تفضيل خبر عن-من- ولا يراد بالاستفهام حقيقة وإنما هو بمعنى النفي فيؤول إلى الخبر أي لأحد أظلم من ذلك واستشكل بأن هذا التركيب قد تقرر في القرآن كمن (أظلم ممن ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها) (فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا) (فمن 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 بعد من ذلك النوع ويؤول معناه إلى السبق في المانعة أو الافتراضية مثلا، واعتراض بأن ذلك بعد عن مدلول الكلام ووضع العربي وعجمة في اللسان يتبعها استعجام المعنى، فالأولى أن يجاب بأن ذلك لا يدل على نفي التسوية في الاظلمية وقصارى 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 اتصف به وإنما يمكن بالنسبة لهم ولعصاة المؤمنين بجامع ما اشتركا 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 لانكار المساواة ونفيها إلا أن العرف الفاشي والاستعمال المطرد يشهد له فإنه إذا قيل من أكرم من فلان أو لا أفضل من فلان فالمراد به حتما أنه أكرم من كل كريم وأفضل من كل فاضل فلعل الأولى الرجوع إلى أحد الجوابين مع ملاحظة الحيثية وإن جعلت ذلك الكلام مخرجا مخرج المبالغة في التهديد والزجر مع قطع النظر عن نفي المساواة أو الزيادة في نفس الأمر كما قيل به محكما العرف أيضاً زال الإشكال وارتفع القيل والقال فندبر ﴿ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ ﴾ مفعول ثانٍ لمنع أو مفعول من أجله بمعنى

منعها كراهية (أن يذكر) أو بدل اشتغال من مساجد والمفعول الثاني إذن مقدر أي عمارتها أو العبادة فيها أو نحوه أو الناس مساجد الله تعالى أو لا تقدير ؛ والفعل متعدّ لواحد و كنى بذكر اسم الله تعالى عما يقع في المساجد من الصلوات والتقربات إلى الله تعالى بالأفعال القلبية والقالية المأذون بفعلها فيها ۞

(وَسَعَى فِي خَرَابِهَا) أي هدمها وتعطيلها ، وقال الواحدى : إنه عطف تفسير لأن عمارتها بالعبادة فيها (أَوْلَتْكَ) الظالمون المانعون الساعون في خرابها ۞

(مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ) - اللام - في (لهم) إما للاختصاص - على وجه اللياقة - كما في الجمل للفرس ، والمراد من - الخوف - الخوف من الله تعالى ، وإما للاستحقاق كما في - الجنة للمؤمن - والمراد من - الخوف - الخوف من المؤمنين ، وإما لمجرد الارتباط بالحصول ، أي (ما كان لهم) في علم الله تعالى وقضائه (أن يدخلوها) فيما سيجيء (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 متصاين معنى ، وفيه وعد المؤمنين بالنصرة وتخليص - 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 اتتهك ضرباً ، وأبلغ إليه في العقوبة ، ولا نقض باستيلاء الأقرع ، وبقاء بيت المقدس في أيدي النصارى أكثر من مائة سنة إلى أن استخلصه الملك صلاح الدين لأن الانجاز يستدعى تحقيقه في وقت ما ، ولادلالة فيه على التكرار ، وقيل : النفي بمعنى النهي - ومعناه على طريق الكناية - النهي عن التخلية والتمكين من دخولهم المساجد ، وذلك يستلزم - أن لا يدخلوها إلا خائفين - من المؤمنين ، فذكر اللازم وأريد الملزوم ، ولا يخفى أن النهي عن التخلية والتمكين المذكور في وقت قوة الكفار ومنعهم المساجد لا فائدة فيه سوى الإشعار بوعد المؤمنين بالنصرة والاستخلاص منهم ، فالجمل عليه من أول الأمر أولى ، واختلاف الأئمة في دخول الكفار المسجد ، فجوزه الإمام أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه مطلقاً للآية - فانها تفيد 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 » والنهي 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 - نع الجنب عن الدخول - وجوزه لحاجة - وفرق الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه بين المسجد الحرام وغيره وقال :

الحديث منسوخ بالآية ، وقرأ عبدالله (إلا خيفاً) وهو مثل صميم (لهم في الدنيا خزي) أي عظيم بقتل أبطالهم وأقيالهم ، وكسر أصنامهم ، وتسفيه أحلامهم ، وإخراجهم من جزيرة العرب التي هي دار قرارهم ، ومسقط رهوسهم ، أو بضرب الجزية على أهل الذمة منهم (ولهم في الآخرة عذاب عظيم) وهو عذاب النار لما أن سببه أيضاً ، وهو ما حكى من ظلمهم - كذلك في العظام - وتقديم الظرف في الموضعين للتشويق لما يذكر بعده ۞

(ومن باب الإشارة في الآية) ومن أبغض خطأ وأنقص حقاً (ممن 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 القلب - وهو التجلي بالذات مع جميع الصفات - أو اسمه المخصوص 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) وافتضاج وذلة بظهور بطلان ما هم عليه (ولهم في الآخرة عذاب عظيم) وهو احتجابهم عن الحق سبحانه ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ أي الناحيتان المعلومتان المجاورتان لنقطة تطلع منها الشمس وتغرب ، وكني بمالكيتهما عن مالكية كل الأرض ، وقال بعضهم : إذا كانت الأرض كروية يكون كل مشرق بالنسبة مغرباً بالنسبة - والأرض كلها كذلك - فلا حاجة إلى التزام الكناية، وفيه بعد ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْا﴾ أي ففي أي مكان فعلتم التولية شطر القبلة، وقرأ الحسن (تولوا) على الغيبة ﴿فَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ أي فهناك جهته سبحانه التي أمرتم بها، فإذا كان التولية - لا يختص بمسجد دون مسجد ولا مكان دون آخر (فأينما) ظرف لازم الظرفية متضمن لمعنى الشرط وليس مفعولاً (تولوا) - والتولية - بمعنى الصرف منزل منزلة اللازم ، و(ثم) اسم إشارة للمكان 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 الإضافة باعتبار كونها مأموراً بها ، وفيها رضاه سبحانه ، وإلى هذا ذهب الحسن . ومقاتل . ومجاهد . وقتادة ، وقيل : الوجه بمعنى الذات مثله في قوله تعالى : (كل شيء هالك إلا وجهه) إلا أنه جعل هنا كناية عن عله وإطلاعه بما يفعل هناك ، وقال أبو منصور : بمعنى الجاه ، ويؤثر إلى الجلال والعظمة ، والجملة - على هذا - اعتراض لتسليّة قلوب المؤمنين بحل الذكر والصلاة في جميع الأرض - لا في المساجد خاصة - وفي الحديث الصحيح «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً» ولعل غيره عليه الصلاة والسلام لم تبح له الصلاة في غير البيع والسكنائس ، 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 رضي 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 فيها معهم ، فصلوا 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 ، وتنزيه للمعبود 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 حينئذ أنه لما جرى ذكر - المساجد - سابقاً أورد بعدها تقريباً حكم - القبلة - على سبيل الاعتراض ، وادعى بعضهم أن هذا أصح الأقوال ، وفيه تأمل ﴿إِنَّ اللَّهَ وَسِعَ﴾ أي محيط بالأشياء ملكاً أرحم ، فهذا - وسع - عليكم - القبلة - ولم يضيق عليكم ﴿عَلِيمٌ﴾ بمصالح العباد وأعمالهم

(١) بالمعنى اللغوي أي الخارج عن العمران اه منه

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 لمرطضى ، 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 وقاتهم بالحقيقة باطنه، والمغرب عالم الأسرار والخفاء وهو جنة اليهود وقاتهم بالحقيقة باطنه، أو المشرق عبارة عن إشراقه سبحانه على القلوب بظهور أنواره فيها والتجلى لها بصفة جماله حالة الشهود، والمغرب عبارة عن الغروب بتستره واحتجاباه واختفائه بصفة جلاله حالة البقاء بعد الفناء والله تعالى كل ذلك فأى جهة يتوجه المرء من الظاهر والباطن (فم وجه الله) المتحلى بجميع الصفات المتجلى بما شاء منزلها عن الجهات وقد قال قائل القوم:

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدت المرايا تعدد

(إن الله واسع) لا يخرج شيء عن إحاطته (عليم) فلا يخفى عليه شيء من أحوال خلقته ومظاهر صفته ٥

﴿وقالوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ 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 لما سبق ذكره من النصارى واليهود والمشركين الذين لا يعلمون، وعطفه على (قالت اليهود) وقال أبو البقاء على (وقالوا ان يدخل الجنة): وجوز أن يكون عطفاً على منع أو على مفهوم - من أظلم - دون لفظه للاختلاف إنشائية وخبرية ، والتقدير ظلوا ظلماً أشديداً بالمنع، وقالوا: وإن جعل من عطف القصة على القصة لم يحتج إلى تأويل ، والاستئناف حينئذ يأنى كأنه قيل بعدما عدد من قبائحهم هل انقطع خيط إسهابهم في الافتراء على الله تعالى أم امتد؟ فقيل: بل امتد فانهم قالوا ما هو أشنع وأفظع، و- الاتخاذ - 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: بأبغ صيغة ومتعاق - سبحانه - محذوف كما ترى لدلالة الكلام عليه ٥

﴿بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾ إبطال لما زعموه وإضراب عما تقتضيه مقاتلهم الباطلة من التشبيه بالمحدثات 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 محفوظاً بتوارد الأمثال فيما لا يبيل إلى بقاء الشخص بعينه مدة بقاء الدهر ، وكل ذلك يمتنع على الله تعالى فإنه الابدى الدائم والغنى المطلق المنزه عن مشابهة المخلوقات ، واللام في (له) قيل للملك ، وقيل: إنها كالتى في قولك لزيد - ضرب - تفيد نسبة الأثر إلى المؤثر ، وقيل: للاختصاص بأى وجه كان ، وهو الأظهر ، والمعنى ليس الأمر كما افتروا بل هو خالق جميع الموجودات التى من جملتها ما زعموه ولداً ، والخالق لكل موجود لا حاجة له إلى الولد إذ هو يوجد ما يشاء منزلها عن الاحتياج إلى التوالد ﴿كل له قنتون ١١٦﴾ أى كل ما فيها كائنا ما كان جميعاً

منقادون له لا يستعصى شيء منهم على مشيئته وتكوينه إيجاداً وإعداماً وتغيراً من حال إلى حال ، وهذا يستلزم الحدوث والامكان 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 يمثله ، 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 أولى العلم كما قاله بعضهم : محتجاً بقصة الزبعرى مخالفاً لما عليه الرضى من أنها في الغالب لما لا يعلم ، ولما عليه الاكثرون من عمومها كما في التلويح ، واعتبر التغليب في (قاتون) إشارة إلى أن هؤلاء الذين جعلوهم ولد الله تعالى سبحانه وتعالى في جنب عظمتهم جمادات مستوية الاقدام معها في عدم الصلاحية لاتخاذ الولد ، وقيل : أتى بما في الاول لأنه إشارة إلى مقام الالهية ، والعقلاء فيه بمنزلة الجمادات ، ويجمع العقلاء في الثاني لأنه إشارة إلى مقام العبودية ، والجمادات فيه بمنزلة العقلاء .

ويحتمل أن يقدر المضاف اليه كل ما جعلوه ولداً لدلالة المقول لاعاماً لدلالة مبطله ، ويراد بالقنوت الانقياد لأمر التكليف كما أنه على العموم الانقياد لأمر التكوين ، وحينئذ لا تغليب في (قاتون) وتكون الجملة إلزاماً بأن ما زعموه ولداً مطيع لله تعالى مقر بعبوديته بعد إقامة الحجة عليهم بما سبق ، وترك العطف للتنبية على استقلال كل منهما في الدلالة على الفساد واختلافهما في كون أحدهما حجة والآخر إلزاماً ، وعلى الاول يكون الاخير مقرراً لما قبله ، وذكر الجصاص إن في هذه الآية دلالة على أن ملك الانسان لا يبقى على ولده لأنه نبي الولد باثبات الملك باعتبار أن اللام له فتى ملك ولده عتق عليه ، وقد حكم صلى الله تعالى عليه وسلم بمثل ذلك في الوالد إذا ملكه ولد ؛

ولا يخفى أن هذا بعيد عما قصد بالآية لاسيما إذا كان الاظهر الاختصاص كما علمت (بديع السموات والأرض) أي مبدعها فهو فاعل من أفعل وكان الاصمعي ينكر فعيلاً بمعنى مفعول ، وقال ابن بري : قد جاء كثيراً نحو مسخن وسخين . ومقعد وقعيد . وموصى ووصى . ومحكم وحكيم . ومبرم وبريم . ومونق 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 الاضافة إلا إذا صح اتصاف الموصوف بها نحو - حسن الوجه - حيث يصح اتصاف الرجل بالحسن لحسن وجهه بخلاف حسن الجارية وإنما صح زيد كثير الاخوان لا تصافه بأنه متقو بهم : وفيما نحز فيه - وإن امتنع اتصافه بالصفة المذكورة - لكن يصح اتصافه بما دلت عليه وهو كونه مبدعاً لها ، وهذا يقتضي أن يكون الاولى بقاء المبدع على ظاهره وهو الذي عليه أساطين أهل اللغة ، والابداع اختراع الشيء لا عن مادة ولا في زمان ، ويستعمل ذلك في إيجاده تعالى للبادي . كما قاله الراغب وهو غير الصنع إذ هو تركيب الصورة بالعنصر ، ويستعمل في إيجاد الاجسام 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 فبعد اعتبار التغليب يصح إطلاق كل من الثلاثة إلا أن لفظ الابداع أليق لأنه يدل على كمال قدرته تعالى ، والقول بتعين حمل الابداع على التكوين من مادة أو أجزاء لأن إيجاد السموات من شيء كما يشير اليه 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 فآله تعالى ليس بوالد ، وقرأ المنصور (بديع) بالنصب على المدح ، وقرئ بالجر على أنه بدل من الضمير في (له) على رأى من يجوز ذلك ﴿ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا ﴾ أى أراد شيئاً بقرينة قوله تعالى: (إنما أمره إذا أراد شيئاً) 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 يوجبه ، وساوى ابن السيد بينه وبين القدر، والمشهور التفرقة بينهما بجعل 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 مربكهم مائل للسقوط فأسرع المشى حتى جاوزه فقيط : له أتفر من قضاء الله تعالى ؟ فقال : أفر من قضائه تعالى إلى قدره » ففرق صلى الله تعالى عليه وسلم بين القضاء والقدر *

﴿ فَأَمَّا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۝ ١١٧ ﴾ الظاهر أن الفعلين من - كان - 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 إليه محققو ساداتنا الحنفية والله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة وإن لم يمتنع 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 لم يشتمل خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد جاز تعلقه بالمعدوم، وذهب المعتزلة . وكثير من أهل السنة إلى أنه ليس المراد به حقيقة الامر والامثال ، وإنما هو تمثيل لحصول ما تعلق به الإرادة بلامهلة بطاعة الأمور المطيع بلا توقف فهناك استعارة تمثيلية حيث شبهت حياة حصول المراد بعد تعلق الإرادة بلامهلة، وامتناع بطاعة الأمور المطيع عقيب أمر المطاع بلا توقف وإبائه تصويراً لحال الغائب بصورة الشاهد ثم استعمل الكلام الموضوع للمشبه في المشبه به من غير اعتبار استعارة في مفرداته وكان أصل الكلام إذا قضى أمراً فيحصل عقيبه دفعة فكأنما (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 العدول عن الظاهر زعم امتناعه لوجودها ذكرها بعض أئمتهم (الأول) أن قوله تعالى : (كن) إما أن يكون قديماً أو محدثاً لاجاز أن يكون قديماً لتأخر النون ولتقدم الكاف ، والمسبوق محدث لا محالة ، وكذا المتقدم عليه بزمان مقدر أيضاً ، ولأن (إذا) للاستقبال فالقضاء محدث و (كن) مرتب عليه بفاء التعقيب ، والمتأخر عن المحدث محدث ، ولا جاز أن يكون محدثاً وإلا لدار أو تسلسل ، (الثاني) إما أن يخاطب 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) فان تمكن من الإيجاد فلا حاجة إليها وإن لم يتمكن فلا يكون القادر قادراً على الفعل إلا عند تكلمه به (كن) فيلزم عجزه بالنظر إلى ذاته (الخامس) أنا نعلم بالضرورة إنه لا تأثير لهذه الكلمة إذا تكلمنا بها فكننا إذا تكلم بها غيرنا

(١) كان مرادهم ان مدلول اللفظ موجود حقيقة ، والافهنا الأمر تنجيزى وهو مجاز أيضاً فانهم 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 تروجه هذه القعاقع أم كيف تغره هذه الفقاقع؟ إنعم لو ذهب ذاهب إلى هذا القول لما فيه من مزيد إثبات العظمة لله تعالى ما ليس في الأول لأن الأول باطل في نفسه كان حريا بالقبول - ولعل أقول به - والآية مسوقة لبيان كيفية الابداع ومعطوفة على قوله تعالى: (بديع السموات والأرض) مشتملة على تقرير معنى الابداع وفيها تلويح بحجة أخرى لا بطلان 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 الجهلة أن المراد به معنى الولادة فاعتقدوا ذلك تقليداً وكفروا، ولم يجوز العلماء اليوم إطلاق ذلك عليه تعالى مجازاً قطعاً لمادة الفساد، وقرأ ابن عامر (فيكون) بالنصب، وقد أشكلت على النحاة حتى تجرأ أحمد بن موسى فحكم بخطتها وهو سوء أدب بل من أقبح الخطأ ووجهها أن تكون حينئذ جواب الأمر حملاً على صورة اللفظ وإن كان معناه الخبر إذ ليس معناه تعليق مدلول مدخول الفاء بمدلول صيغة الأمر الذي يقتضيه سببية ما قبل الفاء لما بعدها اللازمة لجواب الأمر بالفاء إذ لا معنى لقولنا ليكن منك كون فكون، وقيل: الداعي إلى الحمل على اللفظ أن الأمر ليس حقيقياً فلا ينصب جوابه وإن من شرط ذلك أن ينعقد منهما شرط وجزاء نحو - ائتني فأكرمك - إذ تقديره إن أتيتني فأكرمك وهذا لا يصح أن - يكن يكن - وإلا لزم كون الشيء سبباً لنفسه، وأجيب بأن المراد إن يكن في علم الله تعالى وإرادته يمكن في الخارج فهو على حد « من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله » وبأن كون الأمر غير الحقيقي لا ينصب في جوابه بمنوع فإن كان بلفظ فظاهر ولكنه مجاز عن سرعة التكوين وإن لم يعتبر فهو مجاز عن إرادة سرعته فيؤل إلى أن يراد سرعة وجود شيء يوجد في الحال فلا محذور للتغاير الظاهر ولا يخفى ما فيه، ووجه الرفع الاستئناف أي فهو يتون وهو مذهب سيديويه، وذهب الزجاج إلى عطفه على (يقول) وعلى التقديرين لا يكون (يكون) داخلاً في المقول ومن تتمته 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 جهلة المشركين، 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 تأتينا بأية 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 رضي 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 : (يسألك 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 كاتري، ونفى العلم على الأول عنهم على حقيقته لأنهم لم يكن لهم كتاب ولا هم أتباع نبوة، (٤٧٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

وعلى الآخرين لتجاهلهم أو لعدم علمهم بمقتضاه ﴿لَوْلَا يَكَلِّمُنَا اللَّهُ﴾ أي هلا يكلمنا بأنك رسوله إما بالذات كما يكلم الملائكة أو بانزال الوحي إلينا، وهو استكبار منهم بعد أنفسهم الخبيثة كالملائكة والأنبياء المقربين عليهم الصلاة والسلام ﴿أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ﴾ أي حجة على صدقك وهو جحود منهم قاتلهم الله تعالى لما آتاهم من الآيات البينات، والحجج الباهرات التي تخرطها صم الجبال، وقيل: المراد إتيان آية مقترحة، وفيه أن تخصيص النكرة خلاف الظاهر ﴿كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ جواب لشبهتهم يعني أنهم بسألون عن تعنت واستكبار مثل الأمم السابقة والسائل المتعنت لا يستحق إجابة مسأله ﴿مَثَلُ قَوْلِهِمْ﴾ هذا الباطل الشنيع (فقالوا أرنا الله جهرة) (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة) (اجعل لنا إلهاً) وقد تقدم الكلام على هذين التشبيهين، ول بعضهم هنا زيادة على ما مر احتمال تعلق (كذلك) (بتأيننا) وحينئذ يكون الوقف عليه لا على (آية) أو جعل (مثل قولهم) متعلقاً (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 والعناد، 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 والتا آن المزيدتان إنما يجيئان في المضارع فيدغم أما الماضي فلا، وفي غرائب التفسير أنهم أجمعوا على خطئه، ووجه ذلك الراغب بأنه حمل الماضي على المضارع فزيد فيه ما زاد فيه ولا يخفى أنه بهذا القدر لا يندفع الاشكال، وقال ابن سمي في الشواذ: إن العرب قد تزيد على أول تفعل في الماضي تاء فتقول تفعل وأنشده تقطعت بي 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 بَيْنَا الْآيَاتِ﴾ أي نزلناها بينة بأن جعلناها كذلك في أنفسها فهو على حد سبحان من صغر البعوض وكبر الفيل ﴿لَقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ ١١٨ أي يعلمون الحقائق علماً ذا وثاقة لا يعتر بهم شبهة ولا عناد وهو لاء ليسوا كذلك فلماذا تعنتوا واستكبروا وقالوا ما قالوا، والجملة على هذا معاملة لقوله تعالى: (كذلك قال الذين من قبلهم) كما صرح به بعض المحققين، ويحتمل أن يراد من الإتيان طلب الحق واليقين. و- الآية- رد لطلبهم الآية ر في تعريف الآيات ووجهها وإيراد التبيين مكان الإتيان الذي طلبوه ما لا يخفى من الجزالة، والمعنى أنهم اقترحوا (آية) فذة ونحن قد بينا الآيات العظام لقوم يطلبون الحق واليقين وإنما لم يتعرض سبحانه لرد قولهم (لولا يكلمنا الله) إيدانا بأنه منهم أشبه شيء بكلام الاحق وجواب الاحق السكوت ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ﴾ أي متلبساً وئيداً به فالظرف مستقر، وقيل: لغو متعلق بأرسلنا أو بما بعده، وفسر الحق بالقرآن أو بالاسلام وبقاؤه على عمومه أولى ﴿بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ حالان من الكاف، وقيل: من الحق والآية اعتراض لتسليية الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لأنه كان يهتم ويضيق صدره لاصرارهم على الكفر. والمراد (إنا أرسلناك) لأن تبشر من أطاع وتندرم من عصى لا لتجبر على الإيمان فاعليك إن أصروا أو كابروا؟ والتأكيـد لاقامة غير المنكر مقام المنكر بما لاح عليه من أماراة الانكار والقصر إفرادى *

﴿وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ ١١٩﴾ تذييل معطوف على ما قبله، أو اعتراض أحوال أي أرسلناك غير - مسئول عن أصحاب الجحيم - ما لهم لم يؤمنوا بعد أن بلغت ما أرسلت به وألذمت الحجة عليهم ١١٩،

وقرأ أتى و (ما) بدل و (لا) وابن مسعود (ولن) بدل (ذلك) وقرأ أنافع. ويعقوب - لا تسأل - على صيغة النهي إذا نأنا بكال شدة عقوبة الكفار وتهويلا لها كما تقول كيف حال فلان وقد وقع في مكروه فيقال 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 ﷺ عن السؤال عن حال أبويه على ما روى - أنه عليه الصلاة والسلام سأل جبريل عن قبريهما فدل عليه عليهما فذهب فدعا لهما وتمنى أن يعرف حالهما في الآخرة وقال: ليت شعري ما فعل أبواي؟ فنزلت - ولا يخفى بعد هذه الرواية لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم - كما في المنتخب - عالم بما آت إليه أمرهما، وذكر الشيخ ولي الدين العراقي أنه لم يقف عليها، وقال الامام السيوطي: لم يرد في هذا إلا أثر معضل ضعيف الاسناد فلا يعول عليه، والذي يقطع به أن الآية في كفار أهل الكتاب كآيات السابقة عايتها والتالية لها لا 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 أن حنيفة رضى الله تعالى عنه إن صح بل أكاد أقول: إنهما أفضل من عليّ القارى وأضرا به، - والجحيم - النار بعينها إذا شب وقودها ويقال: جحمت النار تجحمت جحما إذا اضطربت *

﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ بيان لكمال شدة شكيتي هاتين الطائفتين إثر بيان ما يعمهما، والمشركين بما تقدم ولا بين المعطوفين لتأكيد النفي وللإشعار بأن رضا كل منهما مباين لرضا الأخرى، والخطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم، وفيه من المبالغة في إقناطه صلى الله تعالى عليه وسلم من إسلامهم ما لا غاية وراه فأنهم حيث لم يرضوا عنه عليه الصلاة والسلام، ولو خلاهم يفعلون ما يفعلون بل أملاوا ما لا يكاد يدخل دائرة الامكان، وهو الاتباع لملتهم التي جاء بنسخها فكيف يتصور اتباعهم لملتهم 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 أملت الكتاب بمعنى أمليته كما قال الراغب، ومنه طريق ملول أي مسلوك 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 تضاف إليه سبحانه فلا يقال ملة الله، ولا إلى آحاد الأمة، والدين يرادفها صدق الكفر باعتبار قبول الأمورين لأنه في الأصل الطاعة والانقياد والاتحاد ما صدقهما قال تعالى: (دينا 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 الإضافة، ويقع على الباطل أيضاً، وأما الشريعة فهي المورد في الأصل، وجملت 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 كلام قالوه بطريق التكلم ليطابقه قوله سبحانه هـ

﴿قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ فَمَا لَمْ يَهْدِ لَهُمْ بَدِيلًا فَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّ اللَّهَ مُؤْتِي الدَّارِ الْآخِرَةِ بِالْكَفْرِ﴾ فإنه على طريقة الجواب لمقاتلهم ولعلمهم ما قالوا ذلك إلا لزعجهم أن دينهم

حق وغيره باطل فأجيبوا بالقصر القاي- 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 شعري شعري، وجعله نفس (الهدى) المصدرى وتوسيط ضمير الفصل وتعريف الخبر، ويحتمل أنهم قالوا ذلك فيما بينهم، والامر 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 فيهما، وقيل: يصح أن يكون لا قناتهم عما يتمنونه ويطمعون به وليس بجواب ﴿وَلَمَّا اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ أى آراءهم الزائغة المنحرفة عن الحق الصادرة عنهم بتبعية شهوات أنفسهم وهى التى عبر عنها فيما قبل- بالملة- وكان الظاهر- ولئن اتبعتها- إلا أنه غير النظم ووضع الظاهر موضع المضمرة من غير لفظه إيذاناً بأنهم غيروا ما شرعه الله سبحانه تغييراً أخرجه به عن موضعه، وفى صيغة الجمع إشارة إلى كثرة الاختلاف بينهم وأن بعضهم يكفر بعضاً *

﴿بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾ أى المعلوم وهو الوحي أو الدين لأنه الذى يتصف بالمجىء دون العلم نفسه ولك أن تفسر المجىء بالحصول فيجرب العلم على ظاهره ﴿مَأَلَّكَ مِنْ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ 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 تعسف 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 وتقييد 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 الاقنات ما لا يخفى، وقيل: الخطاب هناك وهنا وإن كان ظاهراً للنبي ﷺ إلا أن المقصود منه أمته، وأنت تعلم بما ذكرنا أنه لا يحتاج إلى التزام ذلك ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ﴾ اعتراض لبيان حال مؤمنى أهل الكتاب بعد ذكر أحوال كفرتهم ولم يعطف تنبيهاً على كمال التباين بين الفريقين والآية نازلة فيهم وهم المقصودون منها سواء أريد بالوصول الجنس أو العهد على ما قيل إنهم الأربعون الذين قدموا من الحبشة مع جعفر بن أبى طالب اثنان وثلاثون منهم من اليمن وثمانية من علماء الشام ﴿يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ﴾ أى يقرءونه حق قراءته وهى قراءة تأخذ بمجامع القلب فيراعى فيها ضبط اللفظ والتأمل فى المعنى وحق الأمر والنهى، والجملة حال مقدرة أى آتيناهم الكتاب مقدراً تلاوتهم لأنهم لم يكونوا تالين وقت الايتاء وهذه الحال مخصصة لأنه ليس كل من أوتيه يتلوه، و(حق) منصوب على المصدرية لاضافته إلى المصدر، وجوز أن يكون وصفاً لمصدر محذوف وأن يكون حالاً أى محققين والخبر قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ ويحتمل أن يكون (يتلونه) خبراً لا حالاً، (أولئك) الخبر بعد خبر أو جملة مستأنفة، وعلى اول الاحتمالين يكون الموصول للجنس، وعلى ثانيهما يكون للعهد أى مؤمنو 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 محط الفائدة ما يلزم الايمان به

من الربح بقرينة ما يأتي، ومن الناس من حمل الموصول على أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، واليه ذهب عكرمة وقتادة، فالمراد من (الكتاب) حينئذ القرآن، ومنهم من حمّله على الانبياء والمرسّين عليهم السلام، واليه ذهب ابن كيسان، فالمراد من (الكتاب) حينئذ الجنس ليشمل الكتب المتفرقة، 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 إليها ولا يخفى ما في بعض هذه الوجوه من البعد البعيد *
 (وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ) أي الكتاب بسبب التحريف والكفر بما يصدقه، واحتمالات نظير هذا الضمير مقولة فيه أيضاً (فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ١٢١) من جهة أنهم اشتروا الكفر بالآيمان، وقيل: بتجارتهم التي كانوا يعملونها بأخذ الرشا على التحريف.

(يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ١٢٢ * وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ١٢٣)

تكرير لتذكير بني إسرائيل وإعادة لتحذيرهم للبالغ في النصيح، واللايدان بأن ذلك فذلكه القصة والمقصود منها - وقد تفنن في التعبير فجاءت الشفاعة ﴿أو لا﴾ بلفظ القبول متقدمة على العدل - ﴿وهنا﴾ بلفظ النفع - متأخرة عنه، ولعله - كما قيل - إشارة إلى انتفاء أصل الشيء وانتفاء ما يترتب عليه، وأعطى المقدم وجوداً تقدمه ذكراً، والمتأخر وجوداً تأخره ذكراً، وقيل: إن ماسبق كان للأمر بالقيام بحقوق النعم السابقة، وما هنا لتذكير - نعمة بها فضاهم على العالمين - وهي نعمة الآيمان بنبي زمانهم، وانقيادهم لأحكامه ليغتنموها ويؤمنوا ويكونوا من الفاضلين - لا المفضولين - ولتتقوا بمتابعته عن أهوال القيامة وخوفها - كما اتقوا بمتابعة موسى عليه السلام - ﴿وَإِذْ أَبَتَىٰ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ في متعاق (إذ) احتمالات تقدمت الإشارة إليها في نظير الآية، واختار أبو حيان تعلقها ب(قال) الآتي، وبضمهم بضم مؤخر، أي كان كيت وكيت ﴿والمشهور﴾ 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 - تحريضهم على قبول دينه ﷺ، 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 مأموراً هو بتطهيره، وأنه كان يحج 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؛ ويأهى بأنه من ساكن حرمة وحامى بيته، أن يكون حاله مثل ذلك، وذهب عصام الملة والدين إلى جواز العطف على (نعمتي) أي (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 ينال الرياسة (الظالمين) واعتراض بأنه خروج عن طريق البلاغة مع لزوم تخصيص الخطاب بأهل الكتاب وتخلل (اتقوا) بين المعطوفين - والابتلاء - في الأصل الاختبار - كما قدمنا -

والمراد به هنا التكليف ، أو المعاملة معاملة الاختبار مجازاً ، إذ حقيقة الاختبار محالة عليه تعالى - لكونه عالم السر والخفيات - و(إبراهيم) علم أعجمي ، 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 وترشيح لأمر خطير ، و-الكلمات- 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 . وقصر الشارب . وإعفاء اللحية . والفرق . وتنف الأبط . وتقليم الأظفار . وحقاق العانة . والاستطابة . والختان ، وقال عكرمة رواية عنه أيضاً : لم يبتل أحد بهذا الدين فأقامه كله إلا إبراهيم ، ابتلاه الله تعالى بثلاثين خصلة من خصال الاسلام ، عشر منها في سورة براءة ، (التائبون) الخ ، وعشر في الأحزاب (إن المسلمين والمسلمات) الخ ، 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 . والحمد . والسياسة . والركوع . والسجود . والأمر بالمعروف . والنهي عن المنكر . 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 . والزكاة . والحفظ للفروج - إلا على الأزواج أو الاماء ثلاثة - والرعاية للعهد . والأمانة اثنين . والمحافظة على الصلاة ، وهذا مبني على أن لزوم التكرار في بعض الخصال بعد جمع العشرات المذكورة ، كالایمان . والحفظ للفروج . لا ينافي كونها ثلاثين تعداداً - إنما ينافي تغايرها ذاتاً - ومن هنا عدت التسمية مائة وثلاث عشرة آية عند الشافعية باعتبار تكررها في كل سورة ، وما في رواية عكرمة مبني على اعتبار التغير بالذات وإسقاط المكررات ، وعده العاشرة البشارة للمؤمنين في براءة ، وجعل الدوام على الصلاة والمحافظة عليها واحداً (والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) غير - الفاعلين للزكاة - لشموله صدقة التطوع وصلة الأقارب ، وماروى أنها أربعون وبينت بما في السور الأربع مبني على الاعتبار الأول أيضاً - فلا إشكال - وقيل : ابتلاه الله تعالى بسبعة أشياء . بالكوكب . والقمرين . والختان على الكبر . والنار . وذبح الولد . والهجرة من كوثي 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) - بكسر الهاء وحذف الياء - 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 الحمل 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 الخلة غير خفي (فَأَتَمَّهِنَّ) الضمير المنصوب - للكلمات - لا غير ، والمرفوع المستكن يحتمل أن يعود - لإبراهيم - وأن يعود - لربه - على كل من قرأته - الرفع والنصب - فهناك أربعة احتمالات (الأول) عوده على (إبراهيم) منصوباً ، ومعنى (أتمهن) حينئذ أتى بهن على الوجه الاتم وأداهن

كإبليق ﴿الثاني﴾ عوده على (ربه) مرفوعاً ، والمعنى حينئذ 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 يضيغها ﴿الرابع﴾ عوده إلى (ربه) منصوباً - والمعنى عليه - فأعطى سبحانه (إبراهيم) جميع مادعاه . وأظهر الاحتمالات الأولى والرابع ، (إذ) التمدح غير ظاهر في الثاني - مع ما فيه من حذف المضاف على أحد احتمالاته - والاستعمال المألوف غير متبع في الثالث ، لأن الفعل الواقع في مقابلة الاختبار يجب أن يكون فعل المختبر اسم مفعول .

﴿قَالَ إِنِّي جَاعَلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ استئناف ياتي إن أضر ناصب (إذ) كأنه قيل : فإذا كان بعد ؟ فأجيب بذلك ، أو بيان - لا بتلى - بناء على رأى من جعل - الكلمات - عبارة عما ذكر أثره ، و بعضهم يجعل ذلك من بيان الكلى بجزئى من جزئياته - وإذا نصبت (إذ) (بقال) 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 (للناس) إمام متعلق بـ (جاعل) أى لأجلهم ، وإما فى موضع الحال لأنه نعت نكرة تقدمت أى إماماً كائناً لهم - والامام - اسم للقدوة الذى يؤتم به . (ومنه) قيل لحيط البناء : إمام ، وهو مفرد على فعال ، وجعله بعضهم اسم آلة لأن فعلاً من صيغها - كالآزار - واعتراض بأن - الامام - ما يؤتم به ، والآزار ما يؤثر به - فهما مفعولان - ومفعول الفعل ليس باآلة لأنها الواسطة بين الفاعل والمفعول فى وصول أثره إليه ، ولو كان المفعول آلة لكان الفاعل كذلك - وليس فليس - ويكون جمع - آم - اسم فاعل من - أم يؤم - بكجائع وجياح ، وقائم وقيام ، وهو بحسب المفهوم وإن كان شاملاً 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 إمامؤبدة - كما هو مقتضى تعريف الناس - وصيغة اسم الفاعل الدال على الاستمرار ولا يضر جىء الأنبياء بعده لأنه لم يبعث نبي إلا وكان من ذريته ومأموراً باتباعه فى الجملة لا فى جميع الأحكام لعدم اتفاق الشرائع التى بعده فى الكل ، فتكون إمامته باقية بامامة أولاده التى هى أبعاضه على التناوب ، وإمامؤقة بناء على أن مانسخ - ولو بعضه - لا يقال له مؤبده وإلا لكانت إمامة كل نبي مؤبده ولم يشع ذلك ، فالمراد من (الناس) حينئذ أمته الذين اتبعوه ، ولك أن تلزم 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 ، والامتان على إبراهيم عليه السلام بذلك دون غيره لخصوصية اقتضت ذلك لا تكاد تخفى فتدبر • 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 والهجرة والنار إن كانت من - الكلمات - يشكل الأمر لأن هذه كانت بعد النبوة بلا شبهة ، وكذا الختان أيضاً بناء على ما روى أنه عليه الصلاة والسلام حين ختن نفسه كان عمره مائة وعشرين حينئذ 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 : (فأتمن) أنه سبحانه وتعالى علم من حاله أنه

يتمن ويقيم بهن بعد النبوة فلا جرم أعطاه خلعة الامامة والنبوة ولا يخفى أن الفاء بأبي عن الحمل على هذا المعنى
 ﴿قَالَ﴾ استئناف بياني والضمير لابراهيم عليه السلام ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ عطف على الكاف يقال سأكرمك
 فتقول وزيداً وجعله على معنى ماذا يكون (من ذريتي) بعيد . 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 جوازها 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 تنمة كلام المتكلم
 كأنه مستحق مثل المعطوف عليه وجعل نفسه كالنائب عن المتكلم والعدول من صيغة الأمر للمبالغة في الثبوت
 ومراعات الأدب في التفادي عن صورة الأمر وفيه من الاختصار الواقع موقعه ما يروق كل ناظر؛ ونظير هذا
 العطف ما روى الشيخان عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «اللهم ارحم
 المخلقين قالوا: والمقصرين يا رسول الله؟ قال: اللهم ارحم المخلقين قالوا: والمقصرين يا رسول الله؟ قال: والمقصرين» *
 وقد ذكر الأصوليون أن التلقين ورد بالواو وغيرها من الحروف وأنه وقع في الاستثناء كما في الحديث «إن الله تعالى
 حرم شجر الحرم قالوا إلا الاذخر 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 عمت 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 الذال وفتحها وكسرها - وبها قرى وهي إما
 فعولة من ذروت أو ذريت والأصل ذرووة أو ذروية فاجتمع في الأول واو وان زائدة وأصلية فقلبت الأصلية ياء
 فصارت كالثانية فاجتمعت ياء وواو وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت الياء في الياء فصارت ذرية
 أو فعلية منهما والأصل في الأولى - ذريوية - فقلبت الواو ياء لما سبق فصارت - ذرية - كالثانية فأدغمت الياء
 في مثاها فصارت ذرية، أو فعلية من الذرة بمعنى الخلق والأصل ذرئية فقلبت الهمزة ياء وأدغمت، أو فعيلة من الذر
 بمعنى التفريق والأصل ذرية فقلبت الراء الأخيرة ياء هرباً من ثقل التكرير كما قالوا في تنذنت تظنيت، وفي
 تقضضت تقضيت، أو فعولة منه والأصل ذرووة فقلبت الراء الأخيرة ياء لجاء الإدغام، أو فعلية منه على صيغة
 النسبة قالوا: وهو الاظهر لكثرة مجيئها كحرية ودرية، وعدم احتياجها إلى الاعلال وإنما ضمت ذاله لأن الابنية
 قد تغير في النسبة خاصة كما قالوا في النسبة إلى الدهر: دهري .

﴿قَالَ﴾ استئناف بياني أيضاً، والضمير لله عز اسمه ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ۙ﴾ إجابة لما

راعى الأدب في طلبه من جعل بعض ذريته نبياً كما جعل مع تعيين جنس البعض الذى أبهم في دعائه عليه السلام بأبلغ وجه وآكده حيث نفي الحكم عن أحد الضدين مع الاشعار إلى دليل نفيه عنه ليكون دليلاً على الثبوت للآخر فالتبادر من العهد الامامة، وليست هي هنا إلا النبوة، وعبر عنها (به) للإشارة إلى أنها أمانة الله تعالى وعهده الذى لا يقوم به إلا من شاء الله تعالى من عباده، وآثر النيل على الجعل إيماء إلى أن إمامة الانبياء من ذريته عليهم السلام ليست بجعل مستقل بل هي حاصلة في ضمن إمامته تنال كلا منهم في وقته المقدر له، ولا يعود من ذلك نقص في رتبة نبوة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لأنه جار مجرى التغليب على أن مثل ذلك لو كان يحط من قدرها لما خوطب صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله تعالى: (أنا تبع ملة إبراهيم) والمتبادر من الظلم - الكفر لأنه الفرد الكامل من أفرادها، ويؤيده قوله تعالى: (والكافرون هم الظالمون) فليس في الآية دلالة على عصمة الانبياء عليهم السلام من الكبائر قبل البعثة ولا على أن الفاسق لا يصلح للخلافة، نعم فيها قطع إطعام الكفرة الذين كانوا يتمنون النبوة، وسد أبواب آمالهم الفارغة عن نيلها، واستدل بها بعض الشيعة على نفي إمامة الصديق وصاحبيه رضى الله تعالى عنهم حيث أنهم عاشوا مدة مديدة على الشرك و(إن الشرك نظلم عظيم) والظالم بنص الآية لا تناله الامامة، وأجيب بأن غاية ما يلزم أن الظالم في حال الظلم لا تناله، والامامة إنما نالهم رضى الله تعالى عنهم في وقت كمال إيمانهم وغاية عدالتهم، واعتراض بأن (من) تبعية 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 التي يدعونها - ودون إثباته خرط القتاد - وتصريح البعض كالخصاص لا يبنى عليه إلزام الكل، وعلى تقدير التنزل يجاب بأننا نختار أن سؤال الامامة بالمعنى الأعم للبعض المبهم 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 تائباً من المظالم السابقة فيكون حال الامامة متصفاً بالعدالة المطلقة، والثاني من يكون ظالماً قبل الامامة ومحتزراً 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 في أعلى مراتب القسم الاول متصفون بالتوبة الصادقة، والعدالة المطلقة، والايان 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 لغة وعرف وشرع إذ قد تقرر في الأصول أن المشتق فيما قام به المبدأ في الحال حقيقة، وفي غيره مجاز، ولا يكون المجاز أيضاً مطرد أبداً حيث يكون متعارفاً وإلا لجاز صبي لشيخ. ونأتم لمستيقظ. وغنى لفقير. وجائع لشبعان. وحي لميت وبالعكس، رأياً لو اطر ذلك يلزم من حلف لا يسلم على كافر فسلم على إنسان مؤمن في الحال إلا أنه كان كافراً قبل بسنين متطاولة أن يحدث ولا قائل به، هذا ومن أصحابنا من جعل الآية دليلاً على عصمة الانبياء عن الكبائر قبل البعثة وأن الفاسق لا يصلح للخلافة، ومبنى ذلك حمل العهد على الامامة وجعلها شاملة للنبوة والخلافة، وحمل الظالم على من ارتكب معصية مستقلة للعدالة

بناء على أن الظلم خلاف العدل، ووجه الاستدلال حيثئذ أن الآية دلت على أن نيل الامامة لا يجامع الظلم السابق فاذا تحقق النيل كما في الأنبياء علم عدم اتصافهم حال النيل بالظلم السابق وذلك إما بأن لا يصدر منهم ما يوجب ذلك أو بزواله بعد حصوله بالتوبة ولا قائل بالتالي إذاً الخلاف إنما هو في أن صدور الكبيرة هل يجوز قبل البعثة أم لا؟ فیتعين الثاني وهو العصمة، أو المراد بها ههنا عدم صدور الذنب لا الملكة وكذا إذا تحقق الاتصاف بالظلم كما في الفاسق علم عدم حصول الامامة بعد مادام اتصافه بذلك واستفادته 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 إنما يدعو إليه حمل الامامة على النبوة، وقد علمت أن المبنى الحمل على الاعم وكان الظاهر أن الظلم الطارىء والفسق العارض يمنع عن الامامة بقاءً كما منع عنها ابتداءً لأن المنافاة بين الوصفين متحققه في كل آن- وبه قال بعض السلف- إلا أن الجمهور على خلافه مدعين أن المنافاة في الابتداء لا تقتضى المنافاة في البقاء لأن الدفع أسهل من الرفع، واستشهدوا له بأنه لو قال لامرأة بمجولة النسب يولد مثلها مثله: هذه بنتى لم يجوز له نكاحها ولو قال لزوجته الموصوفة بذلك لم يرتفع النكاح لكن إن أصر عليه يفرق القاضي بينهما وهذا الذي قالوه إنما يسلم فيما إذا لم يصل الظلم إلى حد الكفر أما إذا وصل إليه فإنه ينافي الامامة بقاءً أيضاً بلا ريب وينعزل به الخليفة قطعاً، ومن الناس من استدل بالآية على أن الظالم إذا عوهد لم يلزم الوفاء بعهده وأيد ذلك بما روى عن الحسن أنه قال: إن الله تعالى لم يجعل للظالم عهداً وهو كما ترى، وقرأ أبو الرجاء، وقتادة، 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 ﴿ مَثَابَةٌ لِّلنَّاسِ ﴾ أى مجمعاً لهم قاله الخليل وقتادة- أو معاذاً وملجأ- قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، أو مرجعاً يشوب اليه أعيان الزوار أو أمثالهم- قاله مجاهد. وجير- أو مرجعاً يحق أن يرجع ويأجأ إليه- قاله بعض المحققين- أو موضع ثواب يثابون بحجه واعتماره- قاله عطاء- وحكاها الماوردى عن بعض أهل اللغة والتاء فيه وتركة لغتان كما في مقام ومقامة وهى لتأنيث البقعة- وهو قول الفراء. والزجاج- وقال الأخفش: إن- التاء فيه للمبالغة كما في نسبة وعلامة، وأصله مثوبة على وزن مفعلة مصدر ميمى، أو ظرف مكان، واللام في الناس للجنس وهو الظاهر وجوز حمله على العهد أو الاستغراق العرفى، وقرأ الأعمش. وطلحة مثابات على الجمع لأنه 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 المحل أو باعتبار أن كل جزء منه مثابة، واختار بعضهم ذلك زعماً منه أن الاول يقتضى أن يصح التعبير عن غلام جماعة بالمملوكين ولم يعرف، وفيه أنه قياس مع الفارق إذ له إضافة المملوكية إلى ظلمهم لا إلى كل واحد منهم ﴿ وَأَمَّا ﴾ عطف على (مثابة) وهو مصدر وصف به للمبالغة، والمراد موضع أمن إمامه من الخطف، أو لحجابه من العذاب حيث إن الحج يزيل ويمحو ما قبله غير حقوق العباد والحقوق المالية كالكفارة على الصحيح، أو للجاني الملتجئ إليه من القتل- وهو مذهب الامام أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه - إذ عنده لا يستوفى قصاص النفس فى الحرم لكن يضيق على الجاني ولا يكلم ولا يطعم ولا يعامل حتى يخرج فيقتل، وعند الشافعى رضى الله تعالى عنه من وجب عليه الحد والتعجيل إليه يأمر الامام بالتضييق عليه بما يؤدى إلى خروجه فاذا خرج أقيم عليه الحد فى الحل فان لم يخرج جاز قتله فيه

وعند الامام أحمد رضي الله تعالى عنه لا يستوفى من المتجنيء قصاص مطلقا ولو قصاص الاطراف حتى يخرج ومن الناس من جعل -أمننا- مفعولا ثانيا لمحذوف على معنى الامر أي -واجعلوه أمنا - كما جعلناه مثابة وهو بعيد عن ظاهر النظم ، ولم يذكر للناس هنا كما ذكر من قبل اكتفاء به أو إشارة إلى العموم أي أنه أمن لكل شيء كائنا ما كان حتى الطير والوحش إلا الخمس الفواسق 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 فاعله على إرادة القول أي 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 ثوبوا 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. و(من) إما للتبويض أو بمعنى -في- أو زائدة -على مذهب الأخفش- والظاهر الأول، وقال القفال: هي مثل اتخذت من فلان صديقا وأعطاني الله تعالى من فلان أخا صالحا ، دخلت لبيان المتخذ الموهوب وتمييزه، و-المقام- مفعول من القيام يراد به المكان أي مكان قيامه وهو الحجر الذي ارتفع عليه إبراهيم عليه السلام حين ضعف من رفع الحجارة التي كان ولده إسماعيل يناوله إياها في بناء البيت، وفيه أثر قدميه قاله ابن عباس . وجابر وقتادة وغيرهم، وأخرجه البخاري -وهو قول جمهور المفسرين- وروى عن الحسن أنه الحجر الذي وضعت زوجته إسماعيل عليه السلام تحت إحدى رجله وهو راكب فغسلت أحد شقي رأسه ثم رفعت من تحتها وقد غاصت فيه ووضعت تحت رجله الأخرى فغسلت شقه الآخر وغاصت رجله الأخرى فيه أيضا، أو الموضع الذي كان فيه الحجر حين قام عليه ودعا الناس إلى الحج ورفع بناء البيت ، وهو موضعه اليوم -فالمقام - في أحد المعنيين حقيقة لغوية وفي الآخر مجاز متعارف ويجوز حمل اللفظ على كل منهما - كذا قالوا - إلا أنه استشكل تعيين الموضع بما هو الموضع اليوم لما في فتح الباري من أنه كان المقام أي الحجر من عهد إبراهيم عليه السلام لزيق البيت إلى أن أخره عمر رضي الله تعالى عنه إلى المكان الذي هو فيه الآن أخرجه عبد الرزاق بسند قوي، وأخرج ابن مردويه بسند ضعيف عن مجاهد أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هو الذي حوله ، فان هذا يدل على تغاير الموضعين سواء كان المحول رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أو عمر رضي الله تعالى عنه، وأيضاً كيف يمكن رفع البناء حين القيام عليه حال كونه في موضعه اليوم؟ وهو بعيد من الحجر الأسود بسبعة وعشرين ذراعاً، وأيضاً المشهور أن دعوة الناس إلى الحج كانت فوق أبي قبيس فانه صعده بعد الفراغ من عمارة البيت ونادى أيها الناس حجوا بيت ربكم فان لم يكن الحجر معه حينئذ 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 أبي قبيس فلا بد من صرف عباراتهم عن ظاهرها بأن يقال الموضع الذي كان ذلك الحجر في أثناء زمان قيامه عليه واشتغاله بالدعوة، أو رفع البناء لاحالة القيام عليه ، ووقع في بعض الكتب أن هذا المقام الذي 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 تتخذ مصلى فقال : لم أومر بذلك فلم تغب الشمس حتى نزلت هذه الآية» والأمر فيها للاستحباب 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 ، وقرأته عليه الصلاة والسلام الآية حين أداء الركعتين لا يقتضى تخصيصه بهما ، وذهب النخعي. ومجاهد إلى أن المراد من مقام إبراهيم الحرم كله، وابن عباس. وعطاء إلى أنه مواقف الحج كلها، والشعبي إلى أنه عرفة ومزدلفة والجمار ، 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 الذي عرف به وأسكن ذريته عنده- وهو الكعبة قبله يصلون إليها. فالمقام مجاز عن ذلك المحل وكذا- المصلى- بمعنى القبلة مجاز عن المحل الذي يتوجه إليه في الصلاة بعلاقة القرب والمجاورة ﴿ وَعَهْدَنَا إِلَىٰ 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 أعجمي قيل: معناه بالعربية مطيع الله، وحكى أن إبراهيم عليه السلام كان يدعو أن يرزقه الله تعالى ولداً ، ويقول: - اسمع إيل- أى استجب دعائى يا الله فلما رزقه الله تعالى ذلك سماه بتلك الجملة، وأراه في غاية البعد وللغرب فيه لغتان اللام والنون ﴿ أَنْ طَهَّرَ آيَاتِي ﴾ أى بأن (طهراً) على أن (أن) مصدرية وصلت بفعل الأمر بياناً للموصى المأمور به، وسيبويه. وأبو علي جوزا كون صلة الحروف المصدرية أمراً أو نهياً والجمهور منعوا ذلك مستدلين بأنه إذا سبك منه مصدر فات معنى الأمر، وبأنه يجب في الموصول الاسمي كون صلته خبرية. والموصول الحرفي مثله، وقدروا هنا- قلنا- ليكون مدخول الحرف المصدرى خبراً ، ويرد عليهم أولاً أن كونه مع الفعل بتأويل المصدر لا يستدعى اتحاد معناهما 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 كانت 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 حروفه ، وهو العهد، ويحتاج حينئذ إلى تقدير المفعول إذ يشترط مع تقدم ما ذكر كون مدخولها مفسراً. لمفعول مقدر أو مفعول أى قلنا لهما شيئاً هو (أن طهراً) والمراد من التطهير التنظيف من كل ما يلبق فيدخل فيه الاوثان والانجاس وجميع الخبائث وما يمنع منه شرعاً كالحائض؛ وخص مجاهد. وابن عطاء. ومقاتل. وابن جبير التطهير بإزالة الاوثان، وذكروا أن البيت كان عامراً على عهد نوح عليه السلام وأنه كان فيه أصنام على أشكال صالحهم ، وأنه طال

العهد فعدت من دون الله تعالى فأمر الله تعالى بتطهيره منها، وقيل: المراد بـتَحْرَاهُ ونظامه وخلقه وارفعا عنه الفريث والدم الذي كان يطرح فيه ، وقيل : إخلاصه لمن ذكر بحيث لا يغشاه غيرهم فالتطهير عبارة عن لازمه، ونقل عن السدي أن المراد به البناء والتأسيس على الطهارة والتوحيد وهو بعيد، وتوجيه 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 إسماعيل حينئذ بمعزل من مثابة الخطاب، وظاهر أن هذا بعد بلوغه مبلغ الأمر والنهي، وتمام البناء بمباشرة كما ينبيء عنه إيراد إثـر حكاية جعله (مثابة) وإضافة البيت إلى ضمير الجلالة للتشريف كـ(ساقية الله) لأنه مكان له تعالى عن ذلك علواً كبيراً ﴿لَطَّافِينَ﴾ أي لاجلهم فاللام تعليلية وإن فسر التطهير بلازمه كانت صلة له، و-الطائف- 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 وزواراً *

﴿وَالْعَاكِفِينَ﴾ وهم أهل البلد الحرام المقيمون عند ابن جبير، وقال عطاء: هم الجالسون من غير طواف من بلدى وغريب، وقال مجاهد: المجاورون له من الغرباء، وقيل: هم المعتكفون فيه ﴿وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ١٢٥﴾ وهم المصلون جمع راعع وساجد، وخص الركوع والسجود بالذكر من جميع أحوال المصلي لأنهما أقرب أحواله إليه تعالى وهما الركبان الأعظمان وكثيراً ما يكتفى عن الصلاة بهما ولذا ترك العطف بينهما ولم يعبر بالمصلين مع اختصاره إذاناً بأن المعتبر صلاة ذات ركوع وسجود لا صلاة اليهود . وقدم الركوع لتقدمه في الزمان وجمعاً جمع تكسير لتغير هيئة المفرد مع مقابلتهما ما قبلهما من جمعي السلامة وفي ذلك تنويع في الفصاحة، وخالف بين وزني تكسيرهما للتويع مع المخالفة في الهياآت 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 بدأ 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 المسئول فيها إما هو الأول وأعاد سؤاله دون البلدية رغبة في استمراره لأنه المقصد الأصلي، أو لأن المعتاد في البلدية الاستمرار بعد التحقق بخلافه . وإما غيره بأن يكون المسئول أولاً مجرد الأمن المصحح للسكنى، وثانياً الأمن المعهود، ولك أن تجعل (هذا البلد) في تلك السورة إشارة إلى أمر مقدر في الذهن كما يدل عليه (رب إني أسكنت) الخ فتطابق الدعواتان حينئذ وإن جعلت الإشارة هنا إلى البلد تكون الدعوة بعد صيرورته بلداً والمطلوب كونه آمناً على طبق ما في السورة من غير تكلف إلا أنه يفيد المبالغة أي بلداً كاملاً في الأمن كأنه قيل اجعله بلداً 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 فأسند (ما) للحال لا محل لأن الأمن والخوف من صفات ذوى الإدراك ، وهل الدعاء بأن يجعله آمناً من الجبارة والمتغلبين، أو من أن يمود حرمة حلالاً، أو من أن يخلو من أهله . أو من الخسف والقذف، أو من القحط والجذب، أو من دخول الدجال، أو من دخول أصحاب الفيل؟؟ أقوال، والواقع يرد بعضها فان الجبارة دخلته وقتلوا فيه- كمرو بن لحي الجرهمي، والحجاج الثقفي، والقرامطة وغيرهم- وكرن البعض لم يدخله للتخريب بل كان

غرضه شیئاً آخر لایجدی نفعاً كالقول بأنه ما آذى أهله جبار لإقصمه الله تعالى في المثل
 إذا مت عطشاناً فلا نزل القطر • و كان النداء بلفظ الرب مضافاً لما في ذلك من التلطف بالسؤال والنداء
 بالوصف الدال على قبول السائل ، وإجابة ضراعتة ، وقد أشرنا من قبل إلى ما ينفعك هنا فتذكر •

﴿ وَأَرْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ ﴾ أي من أنواعها بأن تجعل قريباً منه قرى يحصل فيها ذلك أو تجيء إليه
 من الاقطار الشاسعة - وقد حصل كلاهما - حتى أنه يجتمع فيه الفواكه الربيعية . والصفية . 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 رزقا للحرم وهي الأرض المعروفة اليوم بالطائف وسميت به لذلك الطواف ، وهذا
 على تقدير صحته غير بعيد عن قدرة الملك القادر جل جلاله ، وإن أيدت إبقائه على ظاهره فباب التأويل واسع ،
 وجمع القلة إظهاراً للقناعة . وقد أشرنا إلى أنه كثيراً ما يقوم مقام جمع الكثرة ، و (من) للتبعيض ، وقيل : لبيان الجنس
 ﴿ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ بدل من (أهله) بدل البعض وهو مخصص 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
 (من ذريتي) وفائدة العدول تعليم تعميم دعاء الرزق وأن لا يحجر في طلب اللطف وكان ابراهيم عليه
 السلام قاس الرزق على الامامة فنبه سبحانه على أن الرزق رحمة دنيوية لا تخص المؤمن بخلاف الامامة أو أنه
 عليه السلام لما سمع (لا ينال) الخ احترز من الدعاء لمن ليس مرضيا عنده تعالى فأرشده إلى كرمه الشامل ، وبما
 ذكرنا اندفع ما في البحر من أن هذا العطف لا يصح لأنه يقتضي التشريك في العامل فيصير قال ابراهيم : (وارزق)
 فينافيه ما بعد ، ذلك 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 : ﴿ فَأَمْتَعَهُ قَلِيلًا ﴾ على
 الأول معطوف على (كفر) وعلى (الثاني) خبر للمبتدأ - والفاء - لتضمن المبتدأ معنى الشرط ولا حاجة إلى تقدير
 - أيا - لأن ابن الحاجب نص على أن المضارع في الجزاء يصح اقترانه بالفاء إلا أن يكون استحساناً ، وإلى عدم
 التقدير ذهب المبرد ، ومذهب سيوييه وجوب التقدير وأيد بأن المضارع صالح للجزاء بنفسه فلولاً أنه خبر
 مبتدأ لم يدخل عليه الفاء ، ثم الكفر وإن لم يكن سبباً للتمتع المطاق لكنه يصلح سبباً لتقليله وكونه موصولاً
 بعذاب النار - وقليلاً - صفة لمحذوف أي متاعاً أو زماناً (قليلاً) وقرأ ابن عامر (فأمته) مخففاً على الخبر ، وكذا
 قرأ يحيى بن وثاب إلا أنه كسر الهمزة ، وقرأ أبي - فمتمته - بالنون ، وابن عباس . ومجاهد (فأمته) 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 : (فأمته)
 يا قادر يا رازق خطاباً لنفسه على طريق التجريد - بعيد جداً لا ينبغي أن يلتفت إليه •

﴿ ثُمَّ اضْطَرَّهُ 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
 عرضه عارض يقسره على اختياره كمن أكل الميتة حال الخمصة ويكلاً المعنيز قال بعض ، ويؤيد الأول قوله تعالى :

(يوم يدعون إلى نار جهنم دعا) و (يسحبون في النار على وجوههم) و (يؤخذ بالناصي والاقدام) ويؤيد الثاني قوله تعالى: (وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمراً حتى إذا جاؤوها فتحت أبوابها) (وإن منكم إلا واردها) الآية و (إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم أتم لها واردة) والتحقيق أن أحوال الكفار يوم القيامة عند إدخالهم النار شتى وبذلك يحصل الجمع بين الآيات وإن الاضطرار مجاز عن كون العذاب واقعا به ووقوعا محققا حتى كأنه مربوط به، قيل: إن هذا الاضطرار في الدنيا هو مجاز أيضا كأنه شبه حال الكافر الذي أدركه الله تعالى عليه النعمة التي استدناه 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 الرتبى وهو خلاف الظاهر، وقرأ ابن عامر - اضطره - بكسر الهمزة، ويزيد بن أبي حبيب - اضطره - بضم الطاء وأبى - اضطره - بالنون، وابن عباس - ومجاهد على صيغة الأمر، وابن محيصن - أطره - بادغام الضاد في الطاء خبراً - قال الزمخشري - وهي لغة 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 - لبعض شأنهم - والشين في السين في (العرش سبيلا) والكسائي الفاء في الباء في (نخسف بهم) ونقل سيديه عن العرب أنهم قالوا - مضطجع ومطجع - إلا أن عدم الادغام أكثر، وأصل اضطر على هذا على ما قيل: اضتر فأبدلت التاء طاءً، ثم وقع الادغام ﴿وَبئسَ الْمَصِيرُ ۝١٢٦﴾ المخصوص بالذم محذوف لفهم المعنى أي - وبئس المصير النار - إن كان المصير اسم مكان وإن كان صدر أعلى من أجاز ذلك فالتقدير وبئست الصيرورة صيرورته إلى العذاب ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ﴾ عطف على (وإذ قال إبراهيم) وإذ للمضى وآثر صيغة المضارع مع أن القصة ماضية استحضاراً لهذا الأمر ليقصدى الناس به في إتيان الطاعات الشاقة مع الابتهاج في قبولها وإيعابوا عظمة البيت المبنى فيعظموه ﴿الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾ القواعد جمع قاعدة وهي الأساس كما قاله أبو عبيدة صفة صارت بالغلبة من قبيل الاسماء الجامدة بحيث لا يذكر لها موصوف ولا يقدر من القعود بمعنى الثبات، ولعله مجاز من المقابل للقيام، ومنه قعدك 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 يبنى عليها، وقيل: (القواعد) ساقات البناء وكل ساق قاعدة لما فوقه، فالمراد برفعها على هذا بناؤها نفسها، ووجه الجمع عليه ظاهر وعلى الأول لأنها 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 حينئذ فائدة لذكر (القواعد) . و (من) ابتدائية متعلقة ب (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 مدخلية إبراهيم عليه السلام، وقد ورد أنه كان يناوله الحجارة، وقيل: كانا يبنيان في طرفين أو على التناوب، وأبعد بعضهم فزعم أن (إسماعيل) مبتدأ وخبره محذوف أي يقول: ربنا، وهذا ميل

إلى القول بأن إبراهيم عليه السلام هو المتفرد بالبناء ولا مدخلية لاسمعيل فيه أصلاً بناء على ما روى عن عليّ كرم الله تعالى وجهه أنه كان إذ ذاك طفلاً صغيراً ، والصحيح أن الأثر غير صحيح ، هذا وقد ذكر أهل الأخبار في ماهية هذا البيت وقدمه وحدوثه ، ومن أي شيء كان باباه ، وكم مرة حججه آدم ، ومن أي شيء بناه إبراهيم ، ومن ساعده على بنائه ، ومن أين أتى بالحجر الأسود ؟؟؟ أشياء لم يتضمنها القرآن العظيم ، ولا الحديث الصحيح ، وبعضها يناقض بعضاً ، وذلك على عاداتهم في نقل ما دب ودرج ، ومن مشهور ذلك أن الكعبة أنزلت من السماء في زمان آدم ، ولها بابان إلى المشرق والمغرب فحج آدم من أرض الهند واستقبلته الملائكة أربعين فرسخاً فطاف 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 تمخض أبو قبيس فانشق عن الحجر الأسود ، وكان ياقوته بيضاء من يواقيت الجنة نزل بها جبريل فخبثت في زمان الطوفان إلى زمن إبراهيم فوضعه إبراهيم مكانه ثم اسود بملامسة النساء الحيض ، وهذا الخبر وأمثاله إن صح - عند أهل الله تعالى - إشارات ورموز (لمن ألقى السمع وهو شهيد) فنزلها في زمن آدم عليه السلام إشارة إلى ظهور عالم المبدأ والمعادومعرفة عالم النور وعالم الظلمة في زمانه دون عالم التوحيد ، وقصده زيارتها من أرض الهند إشارة إلى توجهه بالتكوين ، والاعتدال من عالم الطبيعة الجسمانية المظلمة إلى مقام القاب ، واستقبال الملائكة إشارة إلى تعلق القوى النباتية والحيوانية بالبدن وظهور آثارها فيه قبل آثار القلب في الأربعين التي تكونت فيها بنيته وتخرمت طبيئته أو توجهه بالسير والسلوك من عالم النفس الظلمات إلى مقام القلب ، واستقبال الملائكة تلقي القوى النفسانية والبدنية إياه بقبول الآداب والأخلاق الجميلة ، والملكات الفاضلة ، والتمرن والتنقل في المقامات قبل وصوله إلى مقام القلب ، وطوافه بالبيت إشارة إلى وصوله إلى مقام القلب وسلوكه فيه مع التلويح ، ودخوله إشارة إلى تمكنه واستقامته فيه ، ورفع في زمن الطوفان إلى السماء إشارة إلى احتجاب الناس بغلبة الهوى وطوفان الجهل في زمن نوح عن مقام القلب ، وبقاؤه 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 بهدأيته ، ورفع إبراهيم قواعده وجعله ذا باب واحد لإشارة إلى ترقى القلب إلى مقام التوحيد إذ هو أول من أظهر التوحيد الذاتي 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 ويمينه ، وموضع سره ، وتمخض أبي قبيس وانشقاقه عنه إشارة إلى ظهوره بالرياضة وتحرك آلات البدن باستعمالها في التفكير والتعبد في طلب ظهوره ، ولهذا قيل : خبثت أي احتجبت بالبدن ، واسوداده بملامسة الحيض إشارة إلى تكدره بغلبة القوى النفسانية على القلب ، واستيلائها عليه ، وتسويدها الوجه النوراني الذي يلي الروح منه . ولوترك القطا ليلاً لنا ما هـ ﴿ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ۖ ﴾ أي يقولان (ربنا) وبه قرأ أبيّ 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 الثواب على العمل دليل على أن ترتبه عليه ليس واجباً ، وإلا لم يطلب ، وفي اختيار صيغة التفعّل اعتراف بالقصور لما فيه من الأشعار بالتكلف في القبول ، وإن كان التقبل والقبول بالنسبة إليه تعالى على السواء إذ لا يمكن تعقل التكلف في شأنه عز شأنه ، ويمكن أن يكون المراد من التقبل الرضا فقط دون الإثابة لأن غاية ما يقصده المخلصون من الخدم

لوقوع أفعالهم موضع القبول والرضا عند المخدوم ، وليس الثواب مما يخطر لهم ببال، ولعل هذا هو الأنسب بحال الخليل وابنه إسماعيل عليهما السلام ﴿ إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ۙ ١٢٧ ﴾ تعليل لاستدعاء التقبل، والمراد السميع لدعائنا، والعاليم بنياتنا، وبذلك يصح الحصر المستفاد من تعريف المسندين ويفيد نفي السمعة والرياء في الدعاء والعمل الذي هو شرط القبول ، وتأكيده الجملة لاظهار كمال قوة يقينهما بمضمونها وتقديم صفة السميع، وإن كان سؤال التقبل متأخراً عن العمل للمجاورة ولأنها ليست مثل العلم شمولاً *

﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ ﴾ أي منقادين 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 فيهما أو الثبات عليهما، والأول أولى نظراً إلى منصبهما وإن كان الثاني أولى بالنظر إلى أنه أتم في إظهار الانقطاع إليه جل جلاله . وقرأ ابن عباس رضي 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﴿ أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ ﴾ في موضع المفعول الثاني معطوف على (مسلمين لك) ولو اعتبر حذف الجعل فلا بد أن يحمل على معنى التصيير لا الإيجاد لأنه وإن صح من جهة المعنى إلا أن الأول لا يدل عليه وإنما خصا - الذرية - بالدعاء لأنهم أحق بالشفقة كما قال الله تعالى : (قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً) ولأنهم أولاد الانبياء وبصلاحهم صلاح كل الناس فكان الاهتمام بصلاحهم أكثر ، وخصا البعض لما علما من قوله سبحانه : (وَمَنْ ذُرِّيَّتَهُمَا محسن وظالم لنفسه) أو من قوله عز شأنه : (لا ينال عهدى الظالمين) باعتبار السياق إن في - ذريتهما - ظلمة وأن الحكمة الإلهية تستدعي الانقسام إذ لولاه مدارت أفلاك الاسماء ولا كان ما كان من أملاك السماء ، والمراد من الأمة الجماعة أو الجيل ، وخصها بعضهم بأمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وحمل التنكير على التنويع ، 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 الأول (ومن ذريتنا) حال لأنه نعت نكرة تقدم عليها - ومسلمة - المفعول الثاني وكان الأصل - واجعل أمة من ذريتنا مسلمة لك - فالواو داخل 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 علي وغيره منعوا أن يفصل بين حرف العطف والمعطوف بالظرف والفصل بالحال أبعد من الفصل بالظرف ، وجعلوا ما ورد من ذلك ضرورة وبأن كون (من) للتبيين بما ياباه الاصحاح ويتأولون ما فهم ذلك من ظاهره ، ولا يخفى أن المسألة خلافية وما ذكره مذهب البعض وهو لا يقوم حجة على البعض الآخر ﴿ وَأَرْنَا مَنْسَكَنَا ﴾ قال قتادة : معالم الحج ، وقال عطاء . وجريج : مواضع الذبح ، وقيل : أعمالنا التي نعملها إذا حججنا فالمنسك بفتح السين والكسر شاذ إما مصدر أو مكان وأصل المنسك بضمين غاية العبادة وشاع في الحج لما فيه من الكلفة غالباً والبعد عن العادة ، و(أرنا) من رأى البصرية ولهمزة الأفعال تعدت إلى مفعولين أو من رأى القلبية بمعنى عرف لا علم ، وإلا تعدت إلى ثلاثة ، وأنكر ابن الحاجب . وتبعه أبو حيان ثبوت رأى بمعنى عرف ، وذكره الزمخشري في المفصل ، والراغب

(١) بفتح الجيم اسم أم إسماعيل اه منه

في مفرداته وهما من الثقات فلا عبرة بانكارهما ، وقرأ ابن مسعود - وأرهم مناسكهم - باعادة الضمير إلى الذرية ، وقرأ ابن كثير - ويعقوب - وأرنا - بسكون الراء وقد شبه فيه المنفصل بالمتصل فعومل معاملة (نخذ) في إسكانه للتخفيف ، وقد استعملته العرب كذلك ومنه قوله :

أرنا إداوة عبد الله نملؤها من مامز مزم إن القوم قد ظمئوا

وقول الزمخشري : إن هذه القراءة قد استردت لأن الكسرة منقولة من الهمزة الساقطة دليل عليها فاسقاطها

إجحاف مما لا ينبغي لأن القراءة من المتواترات ومثلها أيضا موجود في كلام العرب العرباء ﴿ وَتَبَّ عَلَيْنَا ﴾ أي وفقنا للتوبة أو قبلها منا والتوبة تختلف باختلاف التائبين فتوبة سائر المسلمين الندم والعزم على عدم العود ورد المظالم إذا أمكن ، ونية الرد إذا لم يمكن ، وتوبة الخواص الرجوع عن المكروهات من خواطر السوء ، والفتور في الأعمال ، والالتيان بالعبادة على غير وجه الكمال ، وتوبة خواص الخواص لرفع الدرجات ، والترقي 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 كان 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 إجراءً للولد مجرى النفس بعلاقة البعضية ليكون أقرب إلى الاجابة ، أو في الطرف حيث عبر عن الفرع باسم الأصل ، أو قيل : يحذف المضاف - أي على عصاتنا - زال الاشكال كما إذا قلنا : إن ذلك عما فرط منهما من الصغائر سهواً ، والقول بأنهما لم يقصدا الطلب حقيقة ، وإنما ذكرا ذلك للتشريع وتعليم الناس إن تلك المواضع مواضع التنصل ، وطلب التوبة من الذنوب بعيد جداً ، وجعل الطلب للتثبيت لا أراه هنا يجدي نفعاً - كما لا يخفى - وقرأ عبدالله (وتب عليهم) بضمير جمع الغيبة أيضاً ﴿ إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ۱۲۸ ﴾ تعليل للدعاء ومزيد استدعاء للاجابة ، وتقديم التوبة للمجاورة ، وتأخير الرحمة لعمومها ولكونها أنسب بالفواصل •

﴿ رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ ﴾ أي ارسل في - الأمة المسلمة - وقيل : في - الذرية - وعود الضمير إلى أهل مكة بعيد ﴿ رَسُولًا مِنْهُمْ ﴾ أي من أنفسهم ، ووصفه بذلك ليكون أشفق عليهم ، ويكونوا أعز به وأشرف ، وأقرب للاجابة ، لأنهم يعرفون منشأه وصدقه وأماتته ، 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 المجاب به دعوتهما ، كما روى الامام احمد وشارح السنة عن العرباض عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال : « سأخبركم بأول أمرى ، أنا دعوة إبراهيم ، وبشارة عيسى ، ورؤيا أمى التى رأت حين وضعتنى » 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 ، وهم من قال : إن الاقتصار في الحديث على إبراهيم يدل على أن المجاب 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 آيَاتِكَ ﴾ أي يقرأ عليهم ما توحى إليهم من العلامات الدالة على التوحيد والنبوة وغيرهما ،

وقيل : خبر من مضى ومن يأتي إلى يوم القيامة ، والجملة صفة (رسولا) وقيل : في موضع الحال منه .

(وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ) بأن يفهمهم ألفاظه وبين لهم كيفية أدائه ، ويوقفهم على حقائقه وأسراره * (والظاهر) 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 كان مدعواً به غير بين ولا مبين * (وَالْحِكْمَةَ) أي وضع الأشياء مواضعها ، أو ما يزيل من القلوب وهج حب الدنيا ، أو الفقه في الدين ، أو السنة المبينة - 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) الإيقاف على ما أودع فيه ، وفسرها بعضهم بما تكمل به النفوس من المعارف والأحكام ؛ فشمول (الحكمة) النظرية والعملية ، قالوا : وبينها وبين ما في (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 ما في (الكتاب) الذي في الدعوة مع قطع النظر عما أجيب به وبين الحكمة فتدبر (وَيُزَكِّيهِمْ) أي يطهرهم من أرجاس الشرك وأنجاس الشرك وقاذورات المعاصي - وهو إشارة إلى التحلية كما أن التعليم إشارة إلى التحلية - ولعل تقديم الثاني على الأول لشرافته - والقول بأن المراد يأخذ منهم الزكاة التي هي سبب لطهرتهم أو يشهد لهم - بالتزكية 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 (العزیز) هنا على من لا مثل له - كما قاله ابن عباس - أو المنتقم - كما قاله الكلبي - و(الحكيم) على العالم - كما قيل - لا يخلو عن بعد *

(وَمَنْ يَرَّغُبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ) 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 سفیه - أي خفيف - وسفه - بالكسر - كما قال المبرد . وثعلب : متعذب بنفسه ، و(نفسه) مفعول به ، وأما (سفه) بالضم فلازم ، ويشهد له ما جاء في الحديث «الكبر أن تسفه الحق وتغبط الناس» وقيل : إنه لازم أيضاً ، وتعدي إلى المفعول لتضمنه معنى ما يتعدى إليه ، أي جهل نفسه لخفة عقله وعدم تفكره ، وهو قول الزجاج ، أو أهلكها ، وهو قول أبي عبيدة ، وقيل : إن النصب بنزع الخافض - أي في نفسه - فلا ينافي اللزوم - وهو قول لبعض البصريين - وقيل : على التمييز كما في قول نابغة الذبياني :

وزأخذ بعده بذناب عيش أجب الظهر ليس له سنام

وقيل : على التشبيه بالمفعول به ، واعتراض الجميع أبو حيان قائلاً : إن التضمين والنصب بنزع الخافض لا ينفاسان ، وإن التشبيه بالمفعول به مخصوص عند الجمهور بالصفة - كما قيل به في البيت - وأن البصريين منعوا مجيء التمييز معرفة ، فالحق الذي لا ينبغي أن يتعدى القول بالتعدي . و(من) إمام موصولة أو موصوفة في محل الرفع على المختار بدلا من الضمير في (يرغب) لأنه استثناء من غير موجب ، وسبب نزول الآية ما روى أن عبد الله

ابن سلام دعا ابنه سلبه ومهاجراً إلى الإسلام ، 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 سلبه وأبى مهاجر ، فنزلت ﴿ وَلَقَدْ أَصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا ﴾ أى اخترناه بالرسالة بتلك الملة ، واجتبيناه من بين سائر الخلق ، وأصله اتخاذ صفوة الشيء أى خالصه ﴿ وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمَنْ الصَّالِحِينَ ۝ ١٣٠ ﴾ أى المشهود لهم بالثبات على الاستقامة والخير والصلاح ، والجملة معطوفة على ما قبلها ، وذلك من حيث المعنى دليل مبين لكون الراغب عن ملة إبراهيم سفيهاً - إذ الاصطفاء والعز في الدنيا غاية المطالب الدنيوية - والصلاح - جامع للكلمات الأخروية ولا مقصد للانسان الغير - السفيه - سوى خير الدارين ، وأما من حيث اللفظ فيحتمل أن يكون حالاً مقررته لجهة الإنكار - واللام لام الابتداء - أى يرغب عن ملته ومعه 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 الأخروية خفية عند المخاطبين فحاجتها إلى التأكيد أشد من الأمور التي تشاهد آثارها ، وكلمة (في) متعلقة بـ (الصالحين) على أن - أل - فيه للتعريف لا موصولة ليلزم تقديم بعض الصلة عليها على أنه قد يغتفر في الظرف ما لا يغتفر في غيره ، أو بمحذوف أى صالح أو أعنى ، وجعله متعلقاً بـ (اصطفيناه) وفي الآية تقديم وتأخير ، أو بمحذوف حالاً من المستكن في الوصف بعيداً

﴿ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلَمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لربِّ الْعَالَمِينَ ۝ ١٣١ ﴾ ظرف - لاصطفيناه - والمتوسط المعطوف ليس بأجنبي لأنه لتقدير المتعلق المعطوف تأكيده لأن اصطفاؤه في الدنيا إنما هو للرسالة وما يتعلق بصلاح الآخرة فلا حاجة إلى أن يجعل اعتراضاً أو حالاً مقدره كما قيل به ، أو تعليل له ، أو منصوب بـ (اذكر) كأنه قيل : اذكر ذلك الوقت لتقف على أنه المصطفى الصالح وأنه مانال مانال إلا بالمبادرة والانتقاد إلى ما أمر به وإخلاص سره حين دعاه ربه ، وجوز جعله ظرفاً (لقال) وليس الأمر وما فى جوابه على حقيقتها بل هو تمثيل والمعنى أخطر بياله الدلائل المؤيدة إلى المعرفة ، واستدل بها وأذعن بمدلولاتها إلا أنه سبحانه وتعالى عبر عن ذلك بالقولين تصويراً لسرعة الانتقال بسرعة الاجابة فهو إشارة إلى استدلاله عليه السلام بالكوكب والشمس والقمر واطلاعه على أمارات 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 أعنى إحداث الإسلام والايان لأن الانبياء معصومون عن الكفر قبل النبوة وبعدها ولأنه لا يتصور الوحي والاستنباه قبل الإسلام نعم إذا حمل الإسلام على العمل بالجوارح لا على معنى الايمان أمكن الحمل على الحقيقة - كما قيل به - وفي الالتفات مع التعرض لعنوان الربوبية والاضافة إليه عليه السلام إظهار لمزيد اللطف به والاعتناء بترتيبه ، وإضافة الرب في الجواب إلى (العالمين) للايان بكامل قوة إسلامه حيث أتقن حين النظر شمولاً بويته تعالى للعالمين قاطبة لانفسه فقط كما هو المأمور به ظاهراً

﴿ وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ ۖ مِ بَنِيهِ ﴾ مدح له عاينه السلام بتكميله غيره إثر مدحه بكماله 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 واصية 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 الكلمة أو الجملة، ويرجح الأول كون المرجع مذكوراً صريحاً وكذا ترك المضمر إلى المظهر، وعطف (يعقوب) عليه فإن ذلك يدل على أنه شروع في كلام آخر لبيان توامى الأنبياء باستمسك الدين الحق الجامع لجميع أحكام الأصول والفروع ليتوارثوا الملة القويمة والشرع المستقيم نسلاً بعد نسل، وذكر يعقوب الدين في توصيته لبنيه - وهو والملة - أخوان ولو كان الضمير للثاني لكان الإسلام بدله، ويترد الثاني كون الموصى به مطابقاً في اللفظ (أسلمت) وقرب المعطوف عليه لأنه حينئذ يكون معطوفاً على (قال أسلمت) أي ما اكتفى بالامثال بل ضم توصية بنيه بالإسلام بخلاف التقدير الأول فإنه معطوف على - من يرغب - لأنه كما أشرنا إليه في معنى النبي، رخص البنين لأنه عليهم أشفق وهم بقبول وصيته أجدر ولأن النفع بهم أكثر، وقرأ نافع وابن عامر - أوصى - ولابدلالة فيها على التكثير كالأولى الدالة عليه لصيغة التفعيل.

﴿ وَيَعْقُوبُ ﴾ عطف على إبراهيم، ورفع على الابتداء وحذف الخبر أي - يعقوب - كذلك، والجملة معطوفة على الجملة الفعلية، وجعلها فعلاً - لوصى - مضمراً بعيد، وقرى - بالنصب فيكون عطفاً على (بنيه) والمراد بهم أبناء الصلب وهو عليه الصلاة والسلام كان نافلة، وإنما سمي يعقوب لأنه وعيصاً - كانا توأمين - فتقدم عيص، وخرج يعقوب على أثره آخذاً بعقبه كذا روى عن ابن عباس ولا أظن صحته ﴿ يَبْنِي ﴾ على إضمار القول عند البصريين، ويقدر بصيغة الافراد على تقدير نصب يعقوب أي قال، أو قائلًا. وبصيغة التثنية على تقدير الرفع، ووقوع 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 الإضمار 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 يابني ولا حاجة حينئذ إلى تقدير القول عند البصريين بل لا يجوز ذلك عندهم على ما يشير إليه كلام بعض المحققين، وبنو إبراهيم على ما في الاتقان اثنا عشر، وهم إسماعيل. وإسحق. ومدين. وزمزان. وسرح. ونقش. ونقشان. وأميم. وكيسان. وسورج. ولوطان. ونافس، وبنو يعقوب أيضاً كذلك وهم يوسف. ورويل. وشمعون. ولاوى. ويهوذا. وداني. وتفتاني. وقاد. واسبر. وإساجر. ورايكون. وبنيامين ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ ﴾ أي جعل لكم الدين الذي هو صفوة الأديان بأن شرعه لكم ووقفكم للأخذ به، والمراد به دين الإسلام الذي به الإخلاص لله تعالى، والانتقاده، وليس المراد ما يترأى 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 الإسلام يطلق على غير ديننا لكن العرف خصه به، وزعم بعضهم عدم الإطلاق وألف في ذلك رسالة تكلف بها غاية التكلف.

﴿ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ۝ ١٣٢ ﴾ نهي عن الانتصاف بخلاف حال الإسلام وقت الموت، والمفهوم

من الآية ظاهراً النهى عن الموت على خلاف تلك الحال ، وليس بمقصود لأنه غير مقدور وإنما المقدور قيده فيعود النهى إليه كما سمعت لما أن الامتناع عن الاتصاف بتلك الحال يستتبع الامتناع عن الموت في تلك الحال فاما أن يقال استعمل اللفظ الموضوع الأول في الثاني فيكون مجازاً، أو يقال استعمل اللفظ في معناه لينقل منه إلى ما زومه فيكون كناية، وقال الفاضل اليمني: 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 لاعتنا صفة معينة فافهم ، والمراد من الأمر الذي يشير إليه ذلك النهى الثبات على الاسلام لأنه اللازم له ، والمقصود من التوصية ، ولأن أصل الاسلام كان حاصلًا لهم، وإنما أدخل حرف النفي على الفعل مع أنه ليس منهيًا عنه للدلالة على أن موتهم لا على الاسلام موت لاخير فيه، وأن حقه أن لا يحمل بهم وأنه يجب أن يحذروه غاية الحذر، وذكر بعضهم أن الاسلام المأمور به هنا ما يكون بالقاب دون العمل بالجوارح لأن ذلك بما لا يكاد يمكن عند الموت ولهذا ورد في الحديث «اللهم من أحبيته منافأحبه على الاسلام ومن توفيته منافأوفه على الايمان» ولا يخفى ما فيه ﴿ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ ﴾ الخطاب للجنس 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؟ و(أم) إمامة منقطعة بمعنى بل، وهمزة الانكار، ومعنى بل الاضراب عن الكلام الأول وهو بيان التوصية إلى توبيخ اليهود على ادعائهم اليهودية على يعقوب وأبنائه، وفائدته الانتقال من جملة إلى أخرى أهم منها أى ما كنتم حاضرين حين احتضاره عليه الصلاة والسلام وسؤاله بنيه عن الدين فلم تدعون ما تدعون؟ أولئك أن تجعل الاستفهام للتقرير أى كانت أو ائلكم حاضرين حين وصى بنيه عليه الصلاة والسلام بالاسلام والتوحيد وأنتم عالمون بذلك فالكم تدعون عليه خلاف ما تعلقون؟ فىكون قد نزل عليهم بشهادة أو ائلكم منزلة الشهادة فخطبوا بما خطبوا ، وإما متصلة وفي الكلام حذف والتقدير أكنتم غائبين أم كنتم شاهدين- وليس الاستفهام على هذا على حقيقته للعلم بتحقيق الأول وانتفاء الثانى بل هو للالزام والتبكيك أى أى الأمرين كان فدعاكم؟ باطل، أما على الأول فلا نه رجم بالغيب، وأما على الثانى فلا نه خلاف المشهور، واعتراض أبو حيان على هذا الوجه بأنا لا نعلم أحداً أجاز حذف الجملة المعطوف عليها فى (أم) المتصلة وإنما سمع حذف (أم) مع المعطوف لأن الثواني تحتل ما لا تحتل الاوائل ، وقيل : الخطاب للمؤمنين ومعنى بل الاضراب عن الكلام الأول والاخذ فيما هو الأهم وهو التحريض على اتباعه ﷺ باثبات 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 واخبار الرسول ﷺ فعليكم باتباعه إلا أنه اكنتم بذكر مقابلة يعقوب وبنيه ليعلم عدم حضورهم حين توصية إبراهيم عليه الصلاة والسلام بطريق الأولى، ولا يخفى أن هذا القائل لم يعتبر سبب النزول ولعله لما فيه من الضعف حتى قال الامام السيوطى: لم أقف عليه، و- الشهاد- جمع شهيد أو شاهد بمعنى حاضر، وحضر من باب قعد، وقرى- (حضر) بالكسر ومضارعه أيضاً- يحضر- بالضم وهى لغة شاذة، وقيل: إنها على التداخل ﴿ إِذْ قَالَ لَبْنِيهِ ﴾ بدل من (إذ حضر) بدل اشتمال وكلاهما مقصودان كما هو المقرر فى إبدال الجمل إلا أن فى البديل زيادة بيان ليست فى المبدل منه ولو تعلق (إذ) هنا (بقالوا) لم يتنظم الكلام •

(مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي) أى أى شيء تعبدونه بعد موتى (ما) فى محل رفع والعاائد محذوف وكونه فى محل نصب على المفعولية مفوت للتقوى المناسب للقيام ؛ ويسأل بها عن كل شيء فاذا عرف خص العقلاء (من) إذا سئل عن تعيينه فيجاب بما يفيد، وإذا سأل عن وصفه قيل (ما) زيد الكاتب أم شاعر، وفى السؤال عن حالهم بعد موته دليل على أن الغرض حثهم على ما كانوا عليه حال حياته من التوحيد والاسلام، وأخذ الميثاق منهم عليه فليس الاستفهام حقيقياً وكان هذا بعد أن دخل عليه السلام هصر ورأى فيها من يعبد النار نخاف على ولده فحثهم على ما حثهم ﴿قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَاءَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾ استئناف وقع جواباً لسؤال نشأ عن حكاية السؤال وفى إضافة الاله إلى المتعدد إشارة إلى الاتفاق على وجوده وألوهيته وفدم (إسماعيل) فى الذكر على (إسحق) لكونه أسن منه وعده من آباء يعقوب مع أنه عمه تغلياً للاكثر على الأقل. أو لأنه شبه العم بالأب لانخراطهما فى سلك واحد وهو الاخوة فأطلق عليه لفظه، ويؤيده ما أخرجه الشيخان «عم الرجل صنو أبيه» وحينئذ يكون المراد - بأبائك - ما يطلق عليه اللفظ كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ، والآية على حد ما أخرجه ابن أبى شيبة وغيره من قوله عليه الصلاة والسلام: «احفظوني فى العباس فإنه بقية آبائى» وقرأ الحسن - أبك - وهو إمام فرد (واسماعيل واسحق) عطف نسق عليه (وإبراهيم) وحده عطف بيان، أو جمع وسقطت نونه للاضافة كما فى قوله: فلما (تبين) أصواتنا بكين وفديننا بالآيينا

(إِلَهَا وَاحِداً) بدل من (إله آبائك) والنكرة تبدل من المعرفة بشرط أن توصف كما فى قوله تعالى: (بالناصية ناصية كاذبة) والبصريون لا يشترطون فيها ذلك، وفائدة الابدال دفع توهم التعدد الناشئ من ذكر الاله مرتين، أو نصب على المدح أو الحال الموطئة كما فى البحر ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ١٢٣﴾ أى مذعنون مقرون بالعبودية، وقيل: خاضعون منقادون مستسلمون لنيه وأمره قولاً وعقداً، وقيل: داخلون فى الاسلام ثابتون عليه، والجملة حال من الفاعل، أو المفعول، أو منهما لو وجود ضميريهما، أو اعتراضية محققة لمضمون ما سبق فى آخر الكلام - بلا كلام - وقال أبو حيان: الأبلغ أن تكون معطوفة على (تعبد) فيكونوا قد أجابوا بشيئين وهو من باب الجواب المربى عن السؤال ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ﴾ الإشارة إلى إبراهيم عليه الصلاة والسلام وأولاده، و- الأمة - أتت بمعان، والمراد بها هنا الجماعة من أم بمعنى قصد، وسميت كل جماعة يجمعهم أمر ما إما دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان بذلك لأنهم يؤم بعضهم بعضاً ويقصده، و- الخلو - المضى وأصله الانفراد.

﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾ استئناف، أو بدل من قوله تعالى: (خلت) لأنها بمعنى لا تشاركونهم وهى كغير الوافية وهذه وافية بتام المراد، أو الأولى صفة أخرى - لأمة - أو حال من ضمير (خلت) والثانية جملة مبتدأة، إذ لا رابط فيها ولا مقارنة فى الزمان، وفى الكلام مضاف محذوف بقرينة المقام، أى لكل اجر عمله، وتقديم المسند لقصر المسند إليه على المسند، والمعنى أن انتسابكم إليهم لا يوجب انتفاعكم بأعمالهم، وإنما تنتفعون بموافقهم واتباعهم، كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم: «يامعشر قريش، إن أولى الناس بالنبي المتقون، فكونوا بسبيل من ذلك، فانظروا أن لا يلقانى الناس يحملون الأعمال، وتلقونى بالدنيا فأصد عنكم بوجهى» ولك أن تحمل الجملة الأولى على معنى - لها ما كسبته - لا يتخطاها إلى غيرها، والثانية على معنى

ولكم ما كسبتموه - لاما كسبه غيرهم - فيختلف القصران لاقتضاء المقام ذلك ۵

﴿ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۱۳۸ ﴾ إن أجرى - السؤال - على ظاهره فالجملة مقررمة لمضمون ما قبلها وإن أريد به مسبه - أعنى الجزاء - فهو تذييل لتتميم ما قبله ، والجملة مستأنفة أو معترضة ، والمراد تخيب 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 تثابون بحسناتهم - واعتراض 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 كلى برهاني لا يتوهم ما ذكر * هذا ومن الغريب حمل الإشارة على كل من (إبراهيم وإسماعيل وإسحق) وأن المعنى كل واحد منهم (أمة) أى بمنزلتها في الشرف والبهاء (قد خلت) أى مضت ، واستم مأمورين بمتابعتهم (لها ما كسبت) وهو ما أمرها الله تعالى به (ولكم ما كسبتم) مما يأمركم به سبحانه وتعالى ، ولا ينفعكم مكتسبهم لأنه ليس مقبولا منكم لأنه ليس في حكمكم ، وإنما ينفعكم ما يجب عليكم كسبه (ولا تسألون عما كانوا يعملون) هل عملتم به ؟ وإنما تسألون عما كان يعمل نبيكم الذى أمرتم بمتابعته ، فإن أعماله ما هو كسبكم المسئول عنه ، فدعوا (۱) 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 المفسر لا يمكن حملها على هذا التفسير الذى لا فرع ولا أصل له ، لكنها كلام رب العالمين الذى يجمل عن الحمل على مثل ذلك *

﴿ ومن باب الإشارة والتأويل فى 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 . كالتسليم . والتوكل . والرضا . وعلومها (فآتمهن) بالسلوك إلى الله تعالى وفى الله تعالى حتى الفناء فيه (قال إني جاعلك للناس إماماً) بالبقاء بعد الفناء ، والرجوع إلى الخلق من الحق ، تؤمهم وتهديهم سلوك سبيلى ، ويقتدون بك فيهدون (قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين) فلا يكونون خلفائى مع ظلمهم وظلمتهم بروية 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 والخلة موطناً للصلاة الحقيقية التى هى المشاهدة والخلة 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 وكال مرتبة الرضا ، الغائبين فى الوحدة ، الغائين 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

(۱) - هكذا ولعل كلمة أن هذا زائدة : تنبيه

العين لاحتجابهم بالعلم الذي وعاوه الصدر (فأتمعه قليلا) من المعاني العقلية والمعلومات الكلية النازلة إليهم من عالم الروح على حسب استعدادهم (ثم اضطره إلى عذاب) نار الحرمان والحجاب (وبئس المصير) مصيرهم لتعذيبهم 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) هو اجس خواطرننا فيك (العالميم) بنياتنا وأسرارنا (ربنا واجعلنا مسلمين لك) لا تكلنا إلى أنفسنا (ومن ذريتنا) المتتمين إلينا (أمة مسلمة لك وأرنا) طرق الوصول إلى نبي ماسواك (وتب علينا) لنفنى فيك عن أنفسنا وفئاتنا (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 نفي غيرك (ويزكيهم) ويظهرهم عن دنس الشرك (إنك أنت العزيز) الغالب ، فأني يظهر سواك المحكم لما ظهرت فيه فلا يرى إلا إياك (ومن يرغب عن ملة إبراهيم) وهي التوحيد الصرف ، إلا من احتجب عن نور العقل بالكلية ، وبقي في ظلمة نفسه (ولقد اصطفتناه) 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 لله تعالى ذاتك (قال أسلمت لرب العالمين) وفيت فيه (ووصى) بكلمة التوحيد (إبراهيم بنيه) السالكين على يده و كذلك يعقوب (يابني إن الله اصطفي لكم) دينه الذي لا دين غيره عنده (فلا تموتن) بالموت الطبيعي وموت الجهل ، بل كونوا متين بأنفسكم ، أحياء بالله أبدأ ، 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 ، فكونوا على بصيرة في أمركم ، واطلبوا ما طلبوا لتنالوا ما نالوا (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم 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) لتوزيع المقال - لا للتخيير - بدليل أن كل واحد من الفريقين يكفر الآخر ، أي قال اليهود للمؤمنين : (كونوا هوداً) وقالت النصارى لهم كونوا (نصارى) و (تهتدوا) جواب الأمر ، أي إن كنتم كذلك (تهتدوا) . روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنها نزلت في رؤوس يهود المدينة ، كعب بن الأشرف ، ومالك بن الصيف ، وهب بن يهودا ، وأبي ياسر بن أخطب . 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 ، وكتابتنا التوراة أفضل الكتب ، وديننا أفضل الأديان ، وكفرت بعتسى والانجيل ومحمد والقرآن ، وقالت النصارى : نبينا عيسى أفضل الأنبياء ، وكتابتنا الانجيل أفضل الكتب ، وديننا أفضل الأديان ، وكفرت بمحمد والقرآن ، وقال كل واحد من الفريقين للمؤمنين : (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 ، فاتبعنا يا محمد 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 ، (٥٠٢ - ج ١ - تفسير روح المعاني)

وتبيين ماهو الحق لديهم وإرشادهم إليه ﴿ بَلْ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ ﴾ أى لانكون كما تقولون ، بل نكون (ملة إبراهيم) أى أهل - ملته - أو بل تتبع (ملة إبراهيم) ﴿ والأول ﴾ يقتضيه رعاية جانب لفظ ماتقدم - وان احتياج إلى حذف المضاف ﴿ والثانى ﴾ 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 - وقرىء (بل ملة) بالرفع ، أى بل ملتنا أو أمرنا ملته أو نحن ملته أى أهلها ، وقيل : بل الهداية أو تهدى ملة إبراهيم وهو كما ترى ﴿ حَنِيفًا ﴾ أى مستقيماً أو ماثلاً عن الباطل إلى الحق ويوصف به المتدين والدين ، وهو حال إما من المضاف بتأويل الدين أو تشبيها له بفعيل بمعنى مفعول كما فى قوله تعالى : (إن رحمة الله قريب من المحسنين) وهذا على قراءة النصب وتقدير (تبع) ظاهر، وإما على تقدير تكون عليها فلا أن ملة فاعل الفعل المستفاد من الاضافة أى تكون ملة ثبتت لابراهيم، وعلى قراءة الرفع تكون الحال مؤكدة لوقوعها بعد جملة اسمية جزآها جامدان معرفتان مقررة لمضمونها لاشتهار ملته عليه الصلاة والسلام بذلك فالنظم على حد - أنا حاتم جواداً - أو من المضاف إليه بناءً على ما ارتضوه من أنه يجوز مجيء 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 أبى البقاء - ولعله أولى لا طرده فى التقدير الأول ، وقيل : هو منصوب بتقدير أعنى ﴿ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۱۳۵ ﴾ عطف على حنيفاً على طبق (حنفاء لله غير مشركين به) فهو حال من المضاف إليه لا من 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 أءِ آمَنَّا بِاللَّهِ ﴾ 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 الاشتمال 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 لأنه شرط الايمان أو شرطه قاله بعض المحققين، والقول بأنه بمنزلة البيان والتأكيد للقول الأول ولذا ترك العطف - لا يخلو عن شيء - وقدم الايمان بالله سبحانه لأنه أول الواجبات ولأنه بتقدم معرفته تصح معرفة النبوات والشرعيات ۵

﴿ وَمَا نَزَلَ إِلَيْنَا ﴾ أى القرآن وهو وإن كان فى الترتيب النزولى مؤخراً عن غيره لكنه فى الترتيب

الايمانى مقدم عليه لأنه سبب الايمان بغيره لكونه مصدقاً له ولذا قدمه ۵

﴿ وَمَا نَزَلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ 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 سبط كما حال وحمل وهم أولاد إسرائيل، وقيل: هم في أولاد إسحق كلقبائل في أولاد إسماعيل، وأخوذ من السبط وهو شجرة كثيرة الاغصان فكأنهم سمو بذلك لكثرتهم، وقيل: من السبوطه وهي الاسترسال، وقيل: إنه مقلوب البسط، وقيل: للحسين سبطا رسول الله ﷺ لا تتشاور ذريتهم ثم قيل لكل ابن بنت: سبط، وكذا قيل له: حفيد أيضا، واختلف 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 قطعا و كونه قبل البلوغ غير مسلم لأن فيه أفعالا لا يقدر عليها إلا البالغون، وعلى تقدير التسليم لا يجدى نفعا على ما هو القول الصحيح فى شأن الأنبياء وكما كبيرة تضمن ذلك الفعل وليس فى القرآن ما يدل على نبوتهم، والآية قد علمت ما ذكرنا فيها فاحفظ ذلك هديته

(وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى) أى التوراة والانجيل، ولكون أهل الكتاب زادوا ونقصوا وحرّفوا فيهما وادعوا أنهما أنزلا كذلك، والمؤمنون ينكرونه اهتم بشأنهما فأفردهما بالذكر وبين طريق الايمان بهما ولم يدرجهما فى الموصول السابق، ولأن أمرهما أيضا 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 شريعته لشريعة (موسى) إلا فى النزر، ولذلك الاهتمام عبر - بالآيتاء - 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، وإيثار - الآيتاء - لهذا التعميم، وتخصيص (النبيين) بالذكر لما أن الكلام مع - اليهود والنصارى -

(وَمَا أُوتِيَ 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) أيضا، ويكون (ما أوتى) تكريرا للاولى، والجار متعلقا 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 كإفراق أهل الكتاب، فأمنوا ببعض وكفروا ببعض - بل تؤمن بهم جميعا - وإنما اعتبر عدم التفريق بينهم، مع أن الكلام فيما أوتوه لاستلزام ذلك - عدم التفريق - فيه بين - ما أوتوه - و(أحد) أصله - واحد - بمعنى - واحد - وحيث وقع فى سياق النفي عم واستوى فيه - الواحد والكثير - وصح إرادة كل منهما - وقد أريد به هنا الجماعة - ولهذا ساغ أن يضاف إليه (بين) ويفيد عموم الجماعات - كذا قاله بعض المحققين - وهو مخالف لما هو المشهور عند أرباب العربية من أن الموضوع فى النفي العام أو المستعمل مع كل فى الاثبات - همزة - أصلية بخلاف ما استعمل فى الاثبات بدون كل فان - همزته - منقلبة عن - واو - ومن هنا قال العلامة التفتازانى: 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 ، و(لستن - كأحد - من النساء) ليس في معنى - كأمرأة منهم - انتهى . وأنت - بعد التأمل - تعلم أن ما ذكره العلامة لا يرد على ذلك البعض ، وإنما ترد عليه المخالفة في الإصالة 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 وعموماً شمولياً حتى ينزل المفرد فيها منزلة الجمع في تناوله - الأحاد - مطابقة ، لا كما ظنه بعض الأصوليين من أن مدلولها بطريق المطابقة في النفي كمدلولها في الإثبات ، وجعل هذا التعدد والعموم وضعاً هو الموسوغ لدخول (بين) عليها هنا ، ومن الناس من جوز كون (أحد) في الآية بمعنى واحد ، وعمومه بدلي ، وصحة دخول (بين) عليه باعتبار معطوف قد حذف لظهوره (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) ﴿ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ١٣٦ ﴾ أي خاضعون لله تعالى بالطاعة ، مذعنون بالعبودية ، وقيل : منقادون لأمره ونهيه ، ومن جعل الضمير المجرور لما تقدم ذكره من الأنبياء فقد أبعده ، والجملة حال أخرى ، أو عطف على (آمنا) •

﴿ فَإِنِ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آتَيْنَا بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا ﴾ متعلق بقوله سبحانه : (قولوا آمنا) الخ ، أو بقوله عز شأنه : (بل ملة إبراهيم) الخ ، - وإن - مجرد الفرض والكلام من باب الاستدراج وإرخاء العنان مع الخصم حيث يراد تبكيته ، وهو بما ترا كض فيه خيول المناظرين - فلا بأس بحمل كلام الله تعالى عليه - يعني نحن لانقول : إننا على الحق وأتم على الباطل ، ولكن إن حصلتم شيئاً مساوياً لما نحن عليه مما يجب الايمان أو التدين به فقد اهتديتم ومقصودنا هدايتكم كيفما كانت ، والخصم إذا نظر بعين الانصاف في هذا الكلام وتفكر فيه علم أن الحق ما عليه المسلمون لا غير ، إذ لا مثل لما آمنوا به ، وهو ذاته تعالى وكتبه المنزلة على أنبيائه - ولادين كدينهم - (فأمنوا) متعدية - بالباء - و - مثل - على ظاهرها ، وقيل : (آمنوا) جار مجرى اللازم - والباء - إما للاستعانة والآلة والمعنى إن دخلوا في الايمان بواسطة شهادة مثل شهادتك قولاً واعتقاداً (فقد اهتدوا) أو فان تحروا - الايمان - بطريق يهدي إلى الحق مثل طريقكم ، فان وحدة المقصد لا تأتي تعدد الطرق ، كما قيل : الطرق 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) لله ، 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 مقحم 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 : اقرءوا ذلك فليس لله تعالى مثل ، ولعل ذلك محمول على التفسير لا على أنه أنكر القراءة

المواترة - وخفى عليه معناها - ومن الناس من قال : يمكن الاستغناء عن جميع ذلك بأن يقال : فان آمن اليهود مثل ما آمنتم كؤمنهم قبل التحريف ، فانهم آمنوا بمثل ما آمن المؤمنون ، فان فيما أوتي به النبيون 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 ، فتأمل انتهى . وأنت تعلم أن المؤمن به لا يتصور فيه التعدد وإبقاء الكلام على ظاهره ، والاستغناء عن جميع ما ذكر يستدعى وجود ذلك التعدد المحال ، فماذا عسى ينفع هذا سوى تكثير القيل والقال ، وتوسيع دائرة النزاع والجدال ، فتدبر .

(وَإِنْ تَوَلَّوْا) أى أعرضوا عن الايمان المأمور به ، أو عن قولكم في جواب قولهم •

﴿ فَاَنَّمَا 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 ، وأوثر الاسمى للدلالة على ثباتهم واستقرارهم على ذلك ، وإماتاً ويل فاعلوا

(فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ) تسلياً له صلى الله تعالى عليه وسلم وتفريح للمؤمنين بوعده النصر والغلبة وضممان التأييد والاعزاز على ابلغ وجه للسبب الدالة على تحقق الوقوع البتة، أول للتذليل الآتى حيث أن السبب المشهور لا تدل على أكثر من التنفيس عقب ذكر ما يؤدى إلى الجدال والقتال، والمراد سيكفيك كيدهم وشقاقهم لأن الكفاية لا تتعلق بالأعيان بل بالأفعال، وتلويح الخطاب بتجريد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مع أنه سبحانه أنجز وعده الكريم بما هو كفاية لكل من قتل بنى قريظة وسبيهم وإجلاء بنى النضير لما أنه صلى الله تعالى عليه وسلم الأصل والعمدة في ذلك وهو سلك حبات أفئدة المؤمنين ومطمح نظر كيد الكافرين، وللإيدان بأن القيام بأمر الحروب وتحمل المشاق ومقاساة الشدائد في مناهضة الأعداء من وظائف الرؤساء فنعمة تعالى في الكفاية والنصرة في حقه أتم وأكمل ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ۙ ۱۳۷ ﴾ تذييل لما سبق من الوعد وتأ كيدله

أى (هو السميع) لما تدعو به (العليم) بما في نيتك من إظهار دينه فيستجيب لك ويوصلك إلى مرادك أو عيد للكفرة بمعنى - يسمع - ما يدون - ويعلم - ما يخفون بما لا خير فيه وهو معاقبهم عليه، وفيه أيضاً تأ كيد الوعد السابق فان وعيد الكفرة وعد للمؤمنين ﴿ صَبَّغَهُ 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 والجماع ما ذكر ، وقيل : للمشاطة التقديرية فان النصرى كانوا - يصبغون - أولادهم بماء أصفر يسمونه المعمودية يزعمون أنه الماء الذي ولد فيه عيسى عليه الصلاة والسلام ويعتقدون أنه تطهير للمولود كالختان لغيرهم ، وقيل : هو ماء يقدس بما يتلى من الانجيل ثم تغسل به الحاملات ، ويرد على هذا الوجه أن الكلام عام لليهود غير مختص بالنصارى اللهم إلا أن يعتبر أن ذلك الفعل كائن فيما بينهم في الجملة ونصبها على أنها مصدر مؤكد لقوله تعالى : (آمنا) وهي من المصادر المؤكدة لأنفسها فلا يتنافى كونها للنوع والعامل فيها - صبغنا - كأنه قيل - صبغنا الله صبغته - وقدر المصدر مضافاً إلى الفاعل لتحقيق

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 - كما قيل - وإليه ذهب الواحدى، ولا يجب حينئذ إضمار العامل لأنه مختص فى الاغراء بصورتى التكرار أو العطف كالعهد العهد كالأهل والولد، وذهب الاخفش، والزجاج، والكسائى، وغيرهم إلى أنها بدل من ملة إبراهيم ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ 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، والتفضيل جار بين الصبغتين لا بين فاعليهما أى لاصبغة (أحسن) من صبغته تعالى على معنى أنه (أحسن من) كل (صبغة) وحيث كان مدار التفضيل على تعميم - الحسن - للحقيقى والفرضى المبني على زعم الكفرة لم يلزم أن يكون فى (صبغة) غيره تعالى حسن فى الجملة، والجملة معترضة مقررة لما فى صبغة الله تعالى من التبجح والابتهاج أو جارية مجرى التعليل للاغراء ﴿وَتَحْنُ لَهُ عَبْدُونَ ۱۳۸﴾ أى موحدون أو مطيعون متبعون ملة إبراهيم أو خاضعون مستكنون فى اتباع تلك الملة، وتقديم الجار لفائدة اختصاص العبادة له تعالى، وتقديم المسند إليه لفائدة قصر ذلك الاختصاص عليهم، وعدم تجاوزه إلى أهل الكتاب فيكون تعريضاً لهم بالشرك أو عدم الانقياد له تعالى باتباع ملة إبراهيم، والجملة عطف على (آمننا) وذلك يقتضى دخول صبغة الله فى مفعول (قولوا) لئلا يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالأجنبي، وإيثار الجملة الاسمية للشعار بالدوام، ولمن نصب (صبغة) على الاغراء أو البدل أن يضم (قولوا) قبل هذه الجملة معطوفاً على الزموا على تقدير الاغراء، وإضمار القول سائغ شائع، والقرينة - السياق - لأن ما قبله مقول المؤمنين وأن يضم اتباعوا فى (بل ملة إبراهيم) لا تتبع ويكون (قولوا آمننا) بدلاً من (اتبعوا) بدل البعض لأن الايمان داخل فى اتباع ملة إبراهيم فلا يلزم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه، ولا بين البدل والمبدل منه بالأجنبي وما قيل: إنه يلزم الفصل ببدل الفعل بين المفعول، والمبدل منه فقيه أن (قولوا) ليس بدلاً من الفعل فقط بل الجملة بدل من الجملة فلا محذور، وأما القول - بأنه يمكن أن تجعل هذه الجملة حالاً من لفظة الله فى قوله سبحانه: (ومن أحسن من الله صبغة) أى صبغته بتطهير القلب أو الارشاد أو حفظ الفطرة أحسن الاصباغ حال إخلاص العبادة له - فليس بشيء كما لا يخفى ﴿قُلْ أَتَحْسَبُونَ أَنَا﴾ تجريد الخطاب للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما أن المأثور به من الوظائف الخاصة به عليه الصلاة والسلام، والهمزة للانكار، رقرأ زيد، والحسن، وغيرهما بادغام النون أى تجادلونا هـ

﴿فى الله﴾ أى فى دينه وتدعون أن دينه الحق اليهودية والنصرانية وتبنون دخول الجنة والاهتداء عليهما، وقيل: المراد فى شأن الله تعالى واصطفائه نبياً من العرب دونكم بناءً على أن الخطاب لأهل الكتاب وسوق النظم يقتضى أن تفسر المحاجة بما يختص بهم، والمحاجة فى الدين ليست كذلك والقرينة على التقييد قوله سبحانه قبل: (وما أنزل إلينا) ر بعد (ومن أظلم ممن كتم شهادة) حيث أنه تعريض بكتمان أهل الكتاب شهادة الله سبحانه بنبوته محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، وما روى فى سبب النزول أن أهل الكتاب قالوا الأنبياء كلهم منا فلو كنت نبياً لكنت منا فنزلت، ولا يخفى عليك أن المحاجة فى 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 فى الدين

أيضا 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 القرينتين السابقة واللاحقة على التقييد في غاية الخفاء وأن ماروي في سبب النزول ليس مذكوراً في شيء من كتب الحديث ولا التفاسير المعتمدة كما نص على ذلك الامام السيوطي وكفى به حجة في هذا الشأن .

﴿وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾ جملة حالية أي أتجادلوننا والحال أنه لا وجه للمجادلة أصلاً لأنه تعالى مالك أمرنا وأمركم ﴿وَلَنَا عَمَلُنَا وَأَلَيْكُمْ أَعْمَالُكُمْ﴾ عطف على ما قبله أي لنا جزاء أعمالنا الحسنة الموافقة لأمره ولكم جزاء أعمالكم السيئة المخالفة لحكمه ﴿وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ ١٣٩﴾ في تلك الأعمال لا نبتغي بها إلا وجهه فأني لكم المحاجة ودعوى حقية ما أنتم عليه والقطع بدخول الجنة بسببه ودعوة الناس إليه. والجملة حالية كالتى قبلها ، وذهب بعض المحققين أن هذه الجملة بكملتي (ونحن له مسلمون) (ونحن له عابدون) اعتراض وتذليل للكلام الذى عقب به مقول على السنة العباد بتعليم الله تعالى لا عطف، وتحريره أن (ونحن له مسلمون) مناسب - لا منا - أي نؤمن بالله وبما أنزل على الانبياء صلوات الله تعالى وسلامه عليهم ونستسلم له وننقاد لأوامره ونواهيه وقوله تعالى: (ونحن له عابدون) ملائم لقوله تعالى: (صبغة الله) لأنها بمعنى دين الله فالمصدر كالفذلكة لما سبق، وهذه الآية موافقة لما قبلها، وأمل الذوق السليم لا ياباه، وأما القول بأن معنى (وهو ربنا) الخ أنه لا اختصاص له تعالى بقوم دون قوم فيصيب برحمته من يشاء فلا يبعد أن يكرمنا بأعمالنا كما أكرمكم بأعمالكم كأنه ألزمهم على كل مذهب يفتحونه إخمافاً وتبكيثاً فان كرامة النبوة إما تفضل من الله تعالى فالكل فيه سواء ، وإما إفاضة حق على المستحقين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلل بالاخلاص فكما أن لكم أعمالاً ربما يعتبرها الله تعالى في إعطائنا أيضاً أعمالاً ونحن له مخلصون بها لأنتم، فمع بنائه على ما علمت ركا كته غير ملائم لسباق النظم الكريم وسياقه بل غير صحيح في نفسه كما أفنى به مولانا مفتي الديار الرومية لما أن المراد بالأعمال 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 أحببته من عبادى» وقال سعيد بن جبير: الاخلاص أن لا تشرك في دينه ولا تراه أحداً في عمله ، وقال الفضيل: ترك العمل من أجل الناس رياءً والعمل من أجل الناس شرك ، والاخلاص أن يعافيك الله تعالى منهما ، وقال حذيفة المرعشى: أن تستوى أفعال العبد في الباطن والظاهر، وقال أبو يعقوب: المكفوف أن يكتم العبد حسناته كما يكتم سيئاته ، وقال سهل: هو الافلاس، ومعناه احتقار العمل وهو معنى قول رويم - ارتفاع عملك عن الرؤية - قيل : ومقابل الاخلاص الرياء، وذكر سليمان الداراني ثلاث علامات له . الكسل عند العبادة في الوحدة . والنشاط في الكثرة . وحب الثناء على العمل •

﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى﴾ (ام) إمامتصلة معادلة للهمزة في (أتحاجوننا) داخلة في حيز الامر والمراد بالاستفهام إنكارهما معا بمعنى كل من الأمرين منكر يبنى أن لا يكون إقامة الحجة 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 اجتمعا كما تقول لمن أخطأ تديراً ومقالاً: أتديرك أم تقريرك، وبهذا يندفع ما قاله أبو حيان من أن الاتصال يستدعي وقوع إحدى الجملتين والسؤال عن تعيين إحداهما وليس الأمر كذلك إذ وقعتما معاً، وإما منقطة مقدرة بيل والهمزة دالة على الاضراب والانتقال من التوبيخ على الحاجة إلى التوبيخ على الافتراء على الانبياء عليهم الصلاة والسلام، وقرأ غير ابن عامر . وحمة . والكسائي . وحفص (أم يقولون) - بالياء - ويتعين كون (أم) حينئذ منقطة لما فيها من الاضراب من الخطاب إلى الغيبة ولا يحسن في المتصلة أن يختلف الخطاب من مخاطب إلى غيره كما يحسن في المنقطة 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 - أتقوم 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 ان يتجه معادلة (أم) للهمزة على الحكم المعنوي فان معنى (قل أتجاجوننا) أي يحاجون يا محمد أم يقولون، ولا يخفى أن القول بالانقطاع إن لم يكن متعينا 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 انتفاهما عنه بقوله: (وما أنزلت التوراة والانجيل إلا من بعده) وهؤلاء المعطوفون عليه أتباعه في الدين وفاقا لحالهم فلم تدعون له ولهم ما نفى الله تعالى، فما ذلك الا جهل غال ولجاج محض ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ ﴾ إنكار لأن يكون أحد أظلم ﴿ مَن كَتَمَ شَهَادَةً ﴾ ثابتة

﴿ عِنْدَهُ ﴾ واصلة ﴿ مَن اللَّهُ ﴾ إليه وهي شهادته تعالى لإبراهيم عليه السلام بالحنيفية والبراءة عن اليهودية والنصرانية حسبما تلى آتفاً، وجيء بالوصفين لتعليل الإنكار وتأكيده فان ثبوت - الشهادة عنده - وكونها من جانب جناب العلي الأعلى عز شأنه من أقوى الدواعي إلى إقامتها وأشد الزواجر عن كتمانها، وتقديم الأول مع أنه متأخر في الوجود لمراعاة طريق الترقى والمعنى لا أحد أظلم من أهل الكتاب - حيث كتموا هذه الشهادة وأثبتوا نقيضها بما ذكر من الافتراء - والجملة تذييل يقرر ما أنكر عليهم من ادعاء اليهودية والنصرانية وتعليق الاظلمية بمطلق الكتمان للايمان إلى أن مرتبة من يردّها ويشهد بخلافها في الظلم خارجة عن دائرة البيان، أو لا أحد - أظلم منا لو كتمنا هذه - الشهادة - ولم نقمها في مقام الحاجة، والجملة حينئذ تذييل مقرر ما أوقع في قوله تعالى: (أنتم أعلم أم الله) من أنهم شاهدون بما شهد الله تعالى به مصدقونه بما أعلمهم، وجعلها على هذا من تنمة (قولوا آمنا) لأنه في معنى إظهار الشهادة . وعلى الأول من تنمة (قل أتجاجوننا) لأنه في معنى كتمانها ظاهر التعسف، ولا يخفى أن في الآية تعريضا بغاية اظلمية أهل الكتاب على نحو ما أشير إليه، وفي إطلاق الشهادة - مع أن المراد بها ما تقدم من الشهادة المعينة - تعريض بكتيمانهم شهادة الله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة والانجيل، وفي رى الظمان أن - من - صلة (أظلم) والكلام على التقديم والتأخير كأنه قيل: ومن أظلم من الله ممن كتم شهادة حصلت عنده كقولك ومن أظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة، والمعنى لو كان إبراهيم وبنوه يهوداً أو نصارى ثم أن الله تعالى كتم هذه الشهادة لم يكن أحد ممن يكتم الشهادة أظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزيهه عما لا يليق علمنا أن الأمر ليس كذلك، وقيل: إن (من) صلة (كتم)

والكلام على حذف مضاف- أى كتم من عباد الله شهادة عنده - ومعناه أنه تعالى ذمهم على منع أن يوصلوا إلى عباد الله تعالى ، ويؤدوا إليهم شهادة الحق ، ولا يخفى ما فى هذين الوجهين من التكلف والتعسف وانحطاط المعنى فليزده 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 فى حقهم كتمانهم والتذليل الذى ادعى فيه خلاف الظاهر أيضاً

(وَمَا اللَّهُ بِغَفْلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ١٤٠) وعيد وتهديد لأهل الكتاب أى إن الله تعالى لا يترك أمرهم سدى بل هو محصل لأعمالكم محيط بجميع ما تاتون وتذرون فيعاقبكم بذلك أشد عقاب ، ويدخل فى ذلك كتمانهم لشهادته تعالى وافترائهم على أنبيائه عليهم السلام ، وقرىء - عما يعملون - بصيغة الغيبة فالضمير المكنى كتم باعتبار المعنى أو لأهل الكتاب •

• (تِلْكَ آيَةٌ قَدْ خَلَّتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١٤١) • تكرر لما تقدم للبالغه فى التحذير عما استحكم فى الطباع من الافتخار بالآباء والاتكال عليهم لما 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 ، وفى هذه الآية لنا تحذير أعز الاقتداء بهم ، وقيل : المراد بالآية فى الاول الانبياء وفى الثانى أسلاف اليهود لأن القوم لما قالوا فى إبراهيم وبنيه : إنهم كانوا ما كانوا - فكأنهم قالوا - إنهم على مثل طريقة أسلافنا فصار سلفهم فى حكم المذكورين فجاز أن يعنوا بالآية ، ولا يخفى ما فى 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 الاشعري واتباعه ورجوعه	٤ الفائدة الاولى في معنى التفسير
الى مذهب الامام احمد آخر انظر كتابه الابانة	٥ الفائدة الثانية فيما يحتاجه التفسير والرأى وكلام
٧٠ بحث اول الفاتحة والحمد والشكر	الصوفية عليهم الرحمة
٧٥ الكلام على جملة الحمد 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 وبيان أن للبعد
٩١ تفسير الهداية	كلاما نفسيا بالمعنيين المذكورين وللرب جل
٩٢ تفسير الصراط المستقيم	ذكره كلاما نفسيا كذلك لكن أين التراب
٩٤ في لفظ «عليهم» عشر لغات	رب الارباب ؟
٩٥ تفسير الغضب	٢٠ الفائدة الخامسة في بيان المراد بالأحرف السبعة
٩٦ بيان أن المراد بالمنضوب عليهم اليهود	التي نزل بها القرآن
وبالضالين النصارى	٢١ الفائدة السادسة في جمع القرآن وترتيبه
٩٨ (سورة البقرة)	٢٧ الفائدة السابعة في بيان وجه إعجاز القرآن
٩٩ الكلام على أوائل السور	الكريم
١٠٤ الكلام على أعراب أوائل السور	٣٣ سورة فاتحة الكتاب
١٠٦ تفسير لفظ الكتاب	٣٧ الكلام على ما ذهب إليه المؤلف في تفسير
١١٠ بحث في الايمان	القرآن على مذهب الصوفية وصرف ظاهر
١١٦ بحث في إقامة الصلاة	اللفظ عن معناه الحقيقي لغة وشرعا إلى معنى
١١٧ بحث في الرزق	لا يدل عليه اللفظ مطلقا
١٢٢ تفسير الآخرة والايقان	٣٩ أبحاث جلية في البسمة
١٢٨ مطلب في سواء	٥٢ الكلام على اشتقاق الاسم
١٢٩ تفسير الانذار	٥٣ مطلب في الاسم هل هو عين المسمى أم غيره
١٣١ تفسير الحتم والفتاوة	٥٥ في الفرق بين لفظ إله ولفظ الله عز وجل
١٣٢ مطلب في المساجيات هل هي جمولة وفي كسب	٥٨ في الرحمن الرحيم
العبد وفعله	

صفحة	
١٩١	« الأنداد
١٩٣	بيان أن القرآن أو سورة منه معجزة لا يمكن معارضتها البتة
١٩٨	الكلام على لفظ «ان» وما المراد بالحجارة الواقعة في قوله تعالى : (وقودها الناس والحجارة)
٢٠٠	بيان ما للذين آمنوا وعملوا الصالحات من الخيرات والمبرات
٢٠٦	بيان ضرب المثل بقوله تعالى : (إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها)
٢٠٨	تفسير الارادة
٢١٠	بيان معنى الفسق شرعا وعرفا
٢١٠	تفسير النقض والعهد والميثاق
٢١٣	تفسير الحياة والموت وما المراد بهما في قوله تعالى : (وكنتم أمواتا فأحييكم)
٢١٥	تفسير الاستواء وأقوال العلماء في ذلك وبيان مذهب السلف والخلف فيه وتحقيق الحق بما يزيل الران عن قلوب الجاهلين الأدعياء لاسيما الطائفة المخصوصة في عصرنا هذا التي تفر من اتصاف الباري تعالى به وبأمثاله بما وصف الله به نفسه وأخبر به نبيه المصطفى وارتضاء وآمن به الرعيال الأول اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون
٢١٧	كلام أرباب الارصاد في الافلاك
٢١٨	تفسير الملائكة وأقوال علماء التوحيد فيها
٢٢١	تأويل قول الملائكة (أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) الخ
٢٢٣	الكلام على لفظ «آدم»
٢٢٤	بيان ما المراد بالاسماء التي عليها الله آدم
٢٢٥	بيان ان قوله تعالى : (أنبتوني بأسماء هؤلاء) تعبير للملائكة الى آخر القصة
٢٢٨	طلب السجود من الملائكة لآدم عليه السلام

صفحة	
١٣٤	بيان أن حجج المعتزلة هنا أو هي من بيت العنكبوت
١٣٤	تفسير القلب
١٣٧	تفسير العذاب
١٣٨	بيان أن نفي العذاب لم يقل به أحد البتة
١٣٨	رد بعض المنحرفين عن الدين وشبههم في الشقي والسعيد
١٣٩	في خلود أهل النار من الكفار نعوذ بالله تعالى من ذلك
١٤١	وجوب تقديم الدليل النقلى على العقلى
١٤٣	تفسير الناس
١٤٥	تفسير الخداع
١٤٨	تفسير النفس
١٥٠	في الكذب والصدق
١٥٣	تفسير الفساد
١٥٥	تفسير السفه
١٥٧	بيان معنى الشيطان
١٥٨	تفسير الاستهزاء
١٥٩	« المد والطفيان
١٦٠	بيان معنى بعمهون
١٦١	تفسير الاشتراء والشراء
١٦٢	بيان معنى التجارة والربح
١٦٨	من اللطائف أن الظلة حيثما وقعت في القرآن وقعت مجموعة والنور حيثما وقع وقع مفردا وبيان السبب في ذلك
١٦٩	تفسير الصمم والبكم والعمى
١٧١	بيان معنى الصيب
١٧٢	في السحاب والبرق وكلام أهل الشرع والحكام فيها
١٧٦	مطلب في لو
١٧٩	مطلب في أن المدموم هل هو شيء أم لا
١٨١	في يا الندائية والنداء
١٨٤	مطلب في تعطيل العبادة أو الربوبية
١٨٥	تفسير لعل

صفحة	صفحة
رؤية الله تعالى جبهة واستيلاء الصاعقة عليهم	واجابتهم لذلك الا ابليس فأبى وعصى واستكبر
٢٦٣ تفسير المن والساوى	فكان من الكافرين الجاحدين
٢٧٨ بيان أن من يدعى الايمان من الذين هادوا	٢٣٢ قصة اسكان آدم وزوجه الجنة و كيد ابليس
والنصارى والصابئين لا يقبل منه إلا إذا	اللعين لهما الخ
آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً	٢٣٦ اخراج آدم وزوجه من الجنة وهبوطهما
٢٨١ بيان تعداد الله تعالى نعمه على بنى إسرائيل	الى الأرض وتلقيه من ربه ظلمات 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 وشرائهم بالفساد	٢٤١ بيان أن قوته تعالى (يا بنى آدم اذكروا نعمتى)
ثمناً قليلاً	الخ خطاب لطائفة خاصة من الكفرة
٣٠٧ ذكر أهل الايمان وما أعد لهم من الخلود	المعاصرين للنبي ﷺ بعد الخطاب العام
فى الجنان	واقامة دلائل التوحيد والنبوة والمعاد
٣٠٧ تعداد قبائح أسلاف اليهود الذين هم شرمة	والتذكير بصنوف الانعام الخ
على وجه الأرض	٢٤٣ تفسير الرهبة
٣٢٨ الكلام على مشروعية تمنى الموت	٢٤٧ الكلام على قوله تعالى (ولا تلبسوا الحق)
٣٢٩ من صفات اليهود الحرص على الحياة وصفات	من باب الاشارة على مذهب القوم
المجوس تمنى أن يعيش أحدم 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 أحدم عداوة لكل	الخاشعين 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 بنى إسرائيل بنعمته تعالى
٣٦٠ انكار اليهود الانجيل ونبوة عيسى وانكار	وبتفضيلهم على العالمين الخ
النصارى التوراة ونبوة موسى وهما كاذبان	٢٥٦ الكلام على البحر وغيره على طريق مذهب
فى 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	بنى إسرائيل المعجل عند غياب موسى عنهم
٣٧٣ قصة ابتلاء الله ابراهيم بكلمات وبيانها مفصلة	وعفو الله عنهم
٤٠١ خاتمة الكتاب	٢٥٨ تفسير الكتاب والفرقان المنزل على موسى
٤٠٢ فهرس الكتاب	عليه السلام
	٢٦١ طلب قوم موسى من موسى عليه السلام

رُوحُ الْمَعَانِي

في

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئَاتِ

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
صبيب الرحمة وأفاض عليه سجال
الاحسان 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 الْمُنِيرِيَّةِ

وَأَزْ

لِجَمَاعَةِ التَّلَاتِ الْعِرْبِيَّةِ

بجهدات - لبنان

مصر : درب الاتراك رقم ١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

* (سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ) * أى الخفاف الأحلام أو المستمهنوها بالتقليد المحض ، والاعراض عن التدبر ، والمتبادر منهم ما يشمل سائر المنكرين لتغيير القبلة من المنافقين . واليهود . والمشركين ، وروى عن السدى الاقتصار على الأول ، وعن ابن عباس الاقتصار على الثانى ، وعن الحسن الاقتصار على الثالث ، ولعل المراد بيان طائفة نزلت هذه الآية فى حقهم لاجل الآية عليها لأن الجمع فيها محلى باللام ، وهو يفيد العموم فيدخل فيه الكل ، والتخصيص ببعض 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 الرمي يراش السهم - وليكون الوقوع بعد الاخبار معجزة له صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : إن الوجه فى التقديم هو التعليم والتنبيه على أن هذا القول أثر السفاهة فلا يبالي به ولا يتألم منه ويرد عليه - أن التعليم - والتنبيه المذكورين يحصلان بمجرد ذكر هذا السؤال ، والجواب ولو بعد الوقوع ، وقال القفال : إن الآية نزلت بعد تحويل القبلة ، وأن لفظ (سيقول) مراد منه الماضى ، وهذا كما يقول الرجل إذا عمل عملاً فطعن 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 فأنزل الله تعالى : (قد نرى تقلب وجهك فى السماء) إلى آخر الآية فقال : (السفهاء) وهم اليهود (ماولاهم عن قلوبهم) إلى آخر الآية ، وفى رواية أنى إسحق . وعبيد بن حميد . وأبى حاتم عنه زيادة فأنزل الله تعالى (سيقول السفهاء) 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 .

* (من الناس) * فى موضع نصب على الحال ، والمراد منهم الجنس ، وفائدة ذكره التنبيه على كمال سفاهتهم بالقياس إلى الجنس ، وقيل : الكفرة ، وفائدته بيان أن ذلك القول المحكى لم يصدر عن كل فرد فرد من تلك الطوائف بل عن أشقياتهم المعتادين للخوض فى آسن الفساد ، والأول أولى كما لا يخفى * (ماولاهم) * أى أى شىء صرفهم ، وأصله من الولى ، وهو حصول الثانى بعد الأول من غير فصل والاستفهام للانكاره (عن قلوبهم) . يعنى بيت المقدس وهى فعلة من المقابلة كالوجهة من المواجهة ، وأصلها الحالة التى كان عليها المقابل إلا أنها فى العرف العام اسم للمكان

المقابل المتوجه إليه للصلاة (الَّتِي كَانُوا عَابِدِينَ) • أى على استقبالها، والموصول صفة القبلة، وفي وصفها بذلك بعد إضافتها إلى ضمير المسلمين تأكيد للانكار ومدار هذا الانكار بالنسبة إلى اليهود زعمهم استحالة النسخ وكرهتهم مخالفته صلى الله تعالى عليه وسلم لهم في القبلة حتى أنهم قالوا له: ارجع إلى قبلتنا تبعك وتؤمن بك، ولعلمهم ما أرادوا بذلك إلا فتنه 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 ليرجعن إلى دينهم أيضاً، وبالنسبة إلى المنافقين مختلف باختلاف أصولهم فإن فيهم اليهود وغيرهم، واختلف الناس في مدة بقائه ﷺ مستقبلاً بيت المقدس، ففي رواية البخاري ما علمت، وفي رواية مالك بن أنس تسعة أشهر أو عشرة أشهر، وعن معاذ ثلاثة عشر شهراً، وعن الصادق سبعة أشهر، وهل استقبل غيره قبل مكة أم لا؟ قولان أشهرهما الثاني وهو المروي أيضاً عن الصادق رضي الله تعالى عنه •

• (قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ) • أى جميع الامكنة والجهات مملوكة له تعالى مستوية بالنسبة إليه عز شأنه لا اختصاص لشيء منها به جل وعلا إنما العبرة لامثال أمره فله أن يكاف 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 اشتمال مما تقدم وهو إشارة إلى تصحيح التولية وهذا إلى مرجحها كأنه قيل: إن للتولية المذكورة هداية ينحص الله تعالى بها من يشاء ويختار من عباده وقد خصنا بها فله الحمد • (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) • اعتراض بين كلامين متصلين وقعا 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 وشهاداتهم مقبولة عندكم فأنتم إذا أحق باتباعهم والاقتران بهم فلا وجه لانكاركم عليهم، وذلك إشارة إلى الجعل المدلول عليه - بجعلناكم - وجيء بما يدل على البعد تفخيماً. والكاف مقصم للمبالغة وهو اقحام مطرد ومحلها في الأصل النصب على أنه نعت لمصدر محذوف، وأصل التقدير - جعلناكم أمة وسطاً - جعلنا كأننا مثل ذلك الجعل فقدم على الفعل لإفادة القصر، وأقحمت الكاف فصار نفس المصدر المؤكد لانعتاً له أى ذلك الجعل البديع جعلناكم لاجعلاً آخر أدنى منه كذا قالوا، وقد ذكرنا قبل أن (كذلك) كثيراً ما يقصد بها تثبيت ما بعدها وذلك لأن وجه الشبه يكون كثيراً في النوعية والجنسية كقولك - هذا الثوب كذا الثوب - في كونه خزاناً أو بزاً، وهذا التشبيه يستلزم وجود مثله وثبوته في ضمن النوع فأريد به على طريق الكناية مجرد الثبوت لما بعده، ولما كانت الجملة تدل على الثبوت كان معناها موجوداً بدونها وهي مؤكدة له فكانت كالكلمة الزائدة، وهذا معنى قولهم إن الكاف مقحمة لأنها زائدة كما يوهمه كلامهم، وأما استفادة كون ما بعدها عجباً فليس إلا لأن ما ليس كذلك لا يحتاج لبيان فلما اهتم بإثباته في الكلام البليغ علم أنه أمر غريب، أو لخلل 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 مهتدين إلى صراط مستقيم، وكانت قبلة بعضهم أفضل القبل أيضاً، والجعل المشبه مختص بهم فلا يحسن التشبيه على أنه لا يفهم من السابق سوى أن التوجه إلى كل

واحد القبليتين 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 القبيل في الواقع جعلنا - إلا أنه على ما فيه لا يحسم الايراد كما لا يخفى. ومعنى (وسطاً) خياراً أو عدولاً وهو في الاصل اسم لما يستوى نسبة الجوانب اليه. كالمركز - ثم استعير للخصال المحمودة البشرية لكونها أوساطاً للخصال الذميمة المكتتفة بها من طرفي الافراط والتفريط كالجود بين الاسراف، والبخل والشجاعة بين الجبن والتهور، والحكمة بين الجريزة والبلادة، ثم أطلق على المتصف بها إطلاق الحال على المحل واستوى فيه الواحد وغيره لأنه بحسب الاصل جامد لا تعتبر مطابقتة، وقد يراعى فيه ذلك وليس هذا الاطلاق مطرداً كما يظن من قولهم: خير الأمور الوسط إذ يعارضه قولهم - على الذم أثقل من مغن وسط - لأنه كما قال الجاحظ يحتم على القلب ويأخذ بالانفاس وليس بجيد 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 استعمالها فيما ينبغي على ما ينبغي، ولما كان علم العباد لم يبط إلا بالظاهر أقام الفقهاء الاجتناب عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر مقام ذلك - وسموه عدالة - في إحياء الحقوق فليحفظ، وشاع عن أبي منصور الاستدلال بالآية - على أن الاجماع حجة إذ لو كان ما اتفقت عليه الامة باطلاً لاثبت به عدالتهم وهو مع بنائه على تفسير الوسط بالعدول وللخصم أن يفسره بالخيار فلا يتم إذ كونهم خياراً لا يقتضى خيريتهم في جميع الأمور فلا ينافى اتفاقهم على الخطأ - لا يخلو عن شيء، أما أولاً فلأن العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد إذ لافسق فيه كيف والمجتهد المخطئ مأجور، وأما ثانياً فلأن المراد كونهم (وسطاً) بالنسبة إلى سائر الامم، وأما ثالثاً فلأنه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل واحد، وأما رابعاً فلأنه لا يلزم أن يكونوا عدولاً في جميع الاوقات بل وقت أداء الشهادة وهو يوم القيامة، وأما خامساً فلأن قصارى ما تدل عليه بعد اللتيا والتي حجية إجماع كل الامة أو كل أهل الحل والعقد منهم وذا متعذر، ولا تدل على حجية إجماع مجتهدي كل عصر والمستدل بصدد 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، فاذا كنا لانعرفهم بأعيانهم افتقرنا إلى اجتماعهم كيلا يخرج من يوجد على هذه الصفة - لكن يدخل المعتبرون في اجتماعهم - وهن دخلوا وحصل الخطأ اثلت عدالة المجموع.

وعن الرابع بأن (جعلناكم) يقتضى تحقق العدالة بالفعل، واستعمال الماضي بمعنى المضارع خلاف الظاهر وعن الخامس بأن الخطاب للحاضرين - أعنى الصحابة كما هو أصله - فيدل على حجية الاجماع في الجملة، وأنت تعلم أن هذا الجواب الأخير لا يشفى 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 الامة على سائر الامم، وذلك لا يدل على حجية إجماع ولا عدمها، نعم ذهب بعض الشيعة إلى أن الآية خاصة بالائمة الاثني عشر، ورووا عن الباقر أنه قال: نحن الامة الوسط، ونحن شهداء الله على خلقه، وحجته 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

مبحث في قوله تعالى: (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً)

افضلا 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 أنى سعيد قال: « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : يحيى النبي يوم القيامة ومعه الرجل والنبي ومعه الرجلان وأكثر من ذلك فيدعى قومه فيقال لهم هل بلغكم هذا؟ فيقولون: لا، فيقال له: هل بلغت قومك؟ 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 « فيؤتى بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم فيسأل عن حال أمته فيزكهم ويشهد بعداتهم » وذلك قوله عز وجل : ﴿ وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ وكلمة الاستعلاء لما في - الشهيد - من معنى الرقيب ، أو لمشاكلة ما قبله ، وأخرت صلة الشهادة أولاً وقدمت آخراً لأن المراد في الأول إثبات شهادتهم على الأمم ، وفي الثاني اختصاصهم - بكون الرسول شهيداً عليهم - وقيل : لتكونوا شهداء على الناس في الدنيا فيما لا يصلح إلا بشهادة العدول الأخير (ويكون الرسول عليكم شهيداً) ويزككم ويعلم بعدائكم ، والآثار لا تساعد ذلك على ما فيه ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا ﴾ وهى 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 الشيء من حالة إلى أخرى ، فالمتلبس بالحالة الثانية هو المفعول الثاني ، كما فى - جعلت الطين خزفاً - فينبغى أن يكون المفعول الأول هو الموصول ، والثانى هو (القبلة) وهو المنساق إلى الذهن بالنظر الجليل ، ولكن التأمل الدقيق يهدى إلى ما ذكرنا لأن (القبلة) عبارة عن الجهة التى تستقبل للصلاة - وهو كلى - والجهة التى كنت عليها جزئى من جزئياتها ، فالجعل - المذكور من باب تصيير الكلى جزئياً ، ولا شك أن الكلى يصير جزئياً - كالحیوان يصير إنساناً - دون العكس ، والمعنى أن أصل أمرك أن تستقبل الكعبة - كما هو الآن - (وما جعلنا) قبلك بيت المقدس لشيء من الأشياء ﴿ إِلَّا لَنَعْلَمَ ﴾ أى فى ذلك الزمان ﴿ مَن يَتَّبِعِ الرَّسُولَ ﴾ أى يتبعك فى الصلاة إليها ، والالتفات إلى الغيبة مع إirاده صلى الله تعالى عليه وسلم بعنوان الرسالة للإشارة إلى علة الاتباع .

﴿ مَن يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ ﴾ أى يرتد عن دين الإسلام فلا يتبعك فيها ألفاً لقبلة آياته ، و (من) هذه للفصل كالتى فى قوله تعالى : (والله يعلم المفسد من المصلح) والكلام من باب الاستعارة التمثيلية بجامع أن المنقلب يترك ما فى يديه ويدبر عنه على أسوأ أحوال الرجوع ، وكذلك المرتد يرجع عن الإسلام ويترك ما فى يديه من الدلائل على أسوأ حال . و (نعلم) حكاية حال ماضية ، و (يتبع) و (ينقلب) 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 - الجعل - أو في وقت التحويل ، وما كان لعارض يزول بزواله ، وقيل : المراد (القبلة) الكعبة بناءً على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي إليها بمكة ، والمعنى ما رددناك (إلا لنعلم) الثابت الذي لا يزيغه شبهة ولا يعتريه اضطراب ممن يرتد بقلقلة واضطراب بسبب التحويل بأنه إن كان الأول حقاً فلا وجه للتحويل عنه ، وإن كان الثاني فلا معنى للأمر بالأول - والجعل - على هذا حقيقة، و(يتبع) للاستمرار بقريته مقابله ، ويضعف هذا القول أنه يستلزم دعوى نسخ (القبلة) مرتين ، واستشككت الآية بأنها تشعر بحدوث - العلم - في المستقبل - وهو تعالى لم يزل عالماً - وأجيب بوجوه ﴿الأول﴾ أن ذلك على سبيل التمثيل ، أي فعلنا ذلك فعل من يريد أن يعلم ﴿الثاني﴾ أن المراد - العلم - الحالى الذى يدور عليه - فلكُ الجزء - أى ليعلم علمنا به وجوداً بالفعل ، فالعلم مقيد بالحادث ، والحادث راجع إلى القيد ﴿الثالث﴾ أن المراد ليعلم الرسول والمؤمنون ، وتجاوز 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 ، وتجاوز باطلاق اسم السبب على المسبب ؛ ويؤيده تعديه (من) كالتمييز - وبه فسر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - ويشهد له قراءة (ليعلم) على البناء للفعول 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 لنجازى الطائع والعاصى ، وكثيراً ما يقع التهديد في القرآن بالعلم ﴿السادس﴾ أن (نعلم) للتكلم مع الغير ، فالمراد ليشارك - العلم - بينى 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 - فمن - مفعولاه بواسطة وبلا واسطة ، وإن كان حقيقة فاما أن يكون من الإدراك المعدى إلى مفعول واحد - فمن - موصولة في موضع نصب به ، و (من) حال أى متميزاً (من) أو من - العلم - المعدى إلى مفعولين ف (من) استفهامية في موضع المبتدا ، و (يتبع) في موضع الخبر ، والجملة في موضع المفعولين ، (من ينقلب) حال من فاعل (يتبع) وبهذا يندفع قول أبي 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 (يتبع) والكلام دال على هذا التقدير - فلا يرد أنه لا قرينة عليه - ثم إن جملة (وما جعلنا) الخ ، معطوفة كالجملتين التاليتين لها على مجموع السؤال والجواب بيان لحكمة التحويل ، وقيل : معطوفة على (لله المشرق والمغرب) ويحتاج إلى أن يقال حينئذ : إنه ﷺ مأمور بأداء مضمون هذا الكلام بألفاظه إذ لا يصح ضمير المتكلم في كلامه عليه الصلاة والسلام ، وفيه بعد ما كما لا يخفى ﴿وإن كانت لكبيرة﴾ 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 يعهدوه 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 المنخفضة من الثقيلة المفيدة لتأكيد الحكم ألغيت 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 - وقرئ (لكبيرة) بالرفع ففي (كان) ضمير القصة، و(كبيرة) خبر مبتدأ محذوف، أي هي (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 واستناره - وأجيب بأنه لما وقع بعد (كان) وكان من جهة المعنى في موقع اسم (كان) جعل مستتراً تشبيهاً بالاسم، وإن كان مبتدأ تحقيقاً، ولا يخفى أنه من التكلف غاية، ومن التعسف نهايته ﴿إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾ أي إلى سر الاحكام الشرعية المبنية على الحكم والمصالح إجمالاً أو تفصيلاً، والمراد بهم (من يتبع الرسول) من الثابتين على الايمان الغير المتزلزلين المنقلبين على أعقابهم ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ أي صلاتكم إلى القبلة المنسوخة، ففي 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 ملزومه، والمقام قرينة وهو التفسير المروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وغيره من أئمة الدين - فلامعنى لتضعيفه كما يحكيه صنيع بعضهم - وقيل: المراد ثباتكم على الايمان أو إيمانكم بالقبلة المنسوخة - واللام - في (ليضيع) متعلقة بخبر (كان) المحذوف - كما هو رأى البصريين - وانتصاب الفعل بعدها بأن مضمرة أي ما كان مريداً - لأن يضيع - وفي توجيه النفي إلى إرادة الفعل مبالغة ليست في توجيهه إليه نفسه، وقال الكوفيون: اللام زائدة وهي الناصبة للفعل، و(يضيع) هو الخبر، ولا يقدح في عملها زيادتها كما لا تقدح زيادة حروف الجر في العمل، وبهذا يندفع استبعاد أبي البقاء خبرية (يضيع) بأن - اللام لام الجر - (وإن) بعدها مرادة فيصير التقدير ما كان الله إضاعة إيمانكم - فيحوج للتأويل - لكن أنت تعلم أن هذا الذي ذهب إليه الكوفيون بعيد من جهة أخرى لا تخفى *

﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ 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(رءوف) وقدم على (رحيم) لأن الرأفة مبالغة في رحمة خاصة، وهي رفع المكروه وإزالة الضرر كما يشير إليه قوله تعالى: (ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله) أي لا ترأفوا بهما فترفعوا الجلد عنهما - والرحمة - أعم منه، ومن الافضال ودفن الضرر أهم من جلب النفع، وقول القاضي ييض الله تعالى غرة أحواله: لعل تقديم - الرءوف - مع أنه أبلغ - محافظة على الفواصل - ليس بشيء. 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 ورحمانية ابتدعوها) في وسط الآية، وكلام الجوهري في هذا الموضع خرف لا يعول عليه، وقول عصام: - إنه لا يبعد أن يقال: - الرءوف - إشارة إلى المبالغة في رحمة لخواص عباده - والرحيم - إشارة إلى الرحمة لمن دونهم فربما على حسب ترتيبهم، فقدم - الرءوف - لتقدم متعلقه شرفاً وقدرأ - لا شرف ولا قدر، بل ولا عصام له لأنه تخصيص لا يدل عليه كتاب ولا سنة ولا استعمال، وقرأ نافع. وابن كثير. وابن عامر. وحفص (لرءوف) بالمد، والباقون بغير مد كندسه

﴿ قَدَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ﴾ أي كثيراً ما نرى تردد وجهك وتصرف نظرك في جهة السماء مشوفاً للوحي ، وكان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقع في قلبه ، ويتوقع من ربه أن يحوله إلى الكعبة لما أن اليهود كانوا يقولون: يخالفنا محمد ويتبع قبلتنا ، ولما أنها قبلة أبيه إبراهيم عليه السلام ، وأقدم القبلتين وأدعى للعرب إلى الايمان ، والظاهر أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يسأل ذلك من ربه بل كان ينتظر فقط إذ لو وقع السؤال لكان الظاهر ذكره ، ففي 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 قبلة 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 أهما ومنفعة دينية فهما ، ولا يتوقف ذلك على الاستئذان ، ولا الاذن الصريحين لأن من نال قرب النوافل مستغنى عن ذلك فكيف من حصل له مقام قرب الفرائض حتى غدا سيد أهله ، ومن علم مرتبة الحبيب عد جميع ما يصدر منه في غاية الكمال مع مراعاة نهاية الأدب ، وأما معاتبته صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض ما صدر فليس لنقص فيه ولا لاخلال بالأدب عند فعله حاشاه ثم حاشاه ، ولكن لأسرار خفية ، وحكم ربانية عليها من عليها وجهها من جهلها ، بقى هل دعا صلى الله تعالى عليه وسلم في هذه الحادثة صريحاً أم لا ؟ الظاهر الثاني بناءً على ما صح عندنا من ظواهر الأخبار حيث لم يكن فيها سوى حب التحويل ، فقد أخرج البخاري . ومسلم في صحيحهما 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 ، هذا من الناس من جعل (قد) هنا للتقليل زعماً منه أن وقوع القلب 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 داوم فالكثرة تفهم من الآية لا محالة - لأن القلب - الذي هو مطاوع القلب يدل عليها ، وهل التكثير معنى مجازي - لقد أو حقيقي؟ قولان نسب ثانيهما إلى سيويه ، وهذه الكثرة أو القلة هنا منصرفة إلى القلب ، وذكر بعض النحاة أن (قد) قلب المضارع ماضياً ، ومنه ما هنا ، وقوله تعالى: (قد يعلم ما أتم عليه) (ولقد نعلم أنك يضيق صدرك) إلى غير ذلك ﴿ فَلَنُؤَلِّقَنَّكَ قِبَلَهُ ﴾ أي لنمكنك من استقبالها من قولك: وليته كذا إذا جعلته والياً له أو فلنجعلك تلي جهتها دون جهة بيت المقدس من وليه دنامنه ووليته إياه أدنيته منه ، والفاء لسببية ما قبلها لما بعدها ، وهي في الحقيقة داخلة على قسم محذوف يدل عليه اللام ، وجاء هذا الوعد على إضمار القسم مبالغة في وقوعه لأنه يؤكد مضمون الجملة المقسم عليها ، وجاء قبل الأمر لفرح النفس بالاجابة ثم بانحياز الوعد فيتوالى السرور مرتين ، - ونولى - يتعدى لاثنين الكاف الأول وقبلة الثاني ، وقوله تعالى: ﴿ تَرْضَاهَا ﴾ أي تحبها وتميل إليها للاغراض الصحيحة

التي أضمرتها ، ووافقت مشيئة الله تعالى وحكمته في موضع نصب صفة - لقبلة - ، ونكرها لأنه لم يجز قبلها ما يقتضى أن تكون معهودة فتعرف باللام ، وليس في اللفظ ما يدل على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يطلب قبله معينة (قَوْلٌ وَجْهَكَ) ه 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 يتميز بعض الناس عن بعض. أو مراعاة لما قبله والرواية إذا كانت متعدية بنفسها إلى تمام المفعولين كانت مستعملة بأحد المعنيين المتقدمين ، وإذا كانت متعدية إلى واحد فعناها الصرف إما عن الشيء أو إلى الشيء على اختلاف صلته الداخلة على المفعول الثاني ، وهي هنا بهذا المعنى - فوجهك - مفعول أول وقوله تعالى: (شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) أي نحوه كما روى عن ابن عباس ، أو قبله كما روى عن علي كرم الله تعالى وجهه: أو تلقاه كما روى عن قتادة ظرف مكان بهم كفسره منصوب على الظرفية أغنى غناء إلى فان مؤدى - ول وجهك - نحو أو قبل أو تلقاه المسجد - ول وجهك إلى المسجد - واحد وإنما لم يجعل الأمر من المتعدية إلى مفعولين بأن يكون (شطر) مفعوله الثاني - كما قيل به - لأن ترتيبه بالفاء و كونه إنجازاً للوعد بأن الله تعالى يجعل مستقبل القبلة أو قريباً من جهتها بأن يؤمر بالصلاة إليها يناسبه أن يكون مأموراً بصرف الوجه إليها لا بأن يجعل نفسه مستقبلها أو قريباً من جهتها فان المناسب لهذا فلنأمر نك بأن تولى ولأنه يازم حينئذ أن يكون الواجب رعاية سمت الجهة لأن المسجد الحرام جهة القبلة فاذا كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مأموراً بجعل نفسه مستقبل جهة المسجد أو قريباً منها كان مأموراً باستقبال جهة الجهة أو بقرب جهة الجهة بخلاف ما إذا جعل من التولية بمعنى الصرف ، و - شطر - ظرفاً فانه يصير المعنى اصرف وجهك نحو المسجد الحرام وتلقاه الذي هو جهة القبلة فيكون مأموراً بمسامحة 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 رجوع رعاية جهة الجهة لكن عدم مناسبته بانجاز الوعد باق ، والقول - بأن الشطر هنا بمعنى النصف - بما لا يكاد يصح ، و - الحرام - المحرم أي محرم فيه القتال ، أو ممنوع من الظلمة أن يتعرضوا ، وفي ذكر المسجد الحرام الذي هو محيط بالكعبة دون الكعبة مع أنها القبلة التي دلت عليها الأحاديث الصحاح إشارة إلى أنه يكفي للبعيد محاذاة جهة القبلة وإن لم يصب عينها وهذه الفائدة لا تحصل من لفظ الشطر - كما قاله جمع - لأنه لو قيل: قول وجهك شطر الكعبة لكان المعنى اجعل صرف الوجه في مكان يكون مسامحةً ومحاذياً للكعبة - وهذا هو مذهب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه. وأحمد وقول أكثر الخراسانيين من الشافعية - ورجحه حجة الاسلام في الأحياء إلا أنهم قالوا: يجب أن يكون قصد المتوجه إلى الجهة العين التي في تلك الجهة لتكون القبلة عين الكعبة ، وقال العراقيون. والقفال منهم: يجب إصابة العين ، وقال الامام مالك: إن الكعبة قبله أهل المسجد ، والمسجد قبله مكة ، وهي قبله الحرم ، وهو قبله الدنيا ، وفي حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً ما يدل عليه ، وهذا الخلاف في غير من يكون شاهداً أما هو 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 القاضي تبعاً لغيره أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً ثم وجه إلى الكعبة في رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين ، وقد صلى بأصحابه في مسجد بني سلمة ركعتين من الظهر فتحول في الصلاة واستقبل الميزاب ، وتبادل الرجال والنساء صفوفهم - فسمى المسجد مسجد القبلتين -

وهذا - كما قال الامام السيوطي - تحريف للحديث ، فان قصة بني سلمة لم يكن فيها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إماماً ولا هو الذي تحول في الصلاة ، فقد أخرج النسائي عن أبي سعيد بن المعلى قال : كنا نغدو إلى المسجد فمررنا 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 في السماء) الآية ، فقلت لصاحبي : تعال نركع ركعتين قبل أن ينزل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنكون أول من صلى ، فصليناها ، ثم نزل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فصلي للناس الظهر يومئذ . وروى أبو داود عن أنس رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه كانوا يصلون نحو بيت المقدس ، فلما نزلت هذه الآية مرت رجل بنى سلمة فناداهم وهم ركوع في صلاة الفجر نحو بيت المقدس ، ألا إن القبلة قد حولت إلى الكعبة فمالوا كما هم ركوعاً إلى الكعبة ، فما ذكر مخالف للروايات الصحيحة الثابتة عند أهل هذا الشأن فلا يعول عليه . وقرأ أبي (تلقاء المسجد الحرام) وهي تؤيد القول الأول في (شطر) كما لا يخفى ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ عطف على (فول وجهك) ومن تنمة إنجاز الوعد - والفاء - جواب الشرط لأن (حيث) إذا لحقه (ما) الكافة عن الاضافة يكون من كلم المجازاة ، والفاء لا يشترط ذلك فيها ، و(كان) تامة - أي في أي موضع وجدتم - وأصل (ولوا) وليوا فاستثقلت الضمة على الياء فحذفت فالتقى سا كنان فحذف أولها وضم ما قبل الياء للناسبة - فوزنه فعوا - وهذا تصريح بعموم الحكم المستفاد من السابق اعتناءً به إذ الخطاب الوارد في شأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عام حكمه مالم يظهر اختصاصه به عليه الصلاة والسلام ، وفائدة تعميم الأمكنة - 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 في حضورهم أشار إلى تعميم التولية جميع الأمكنة 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) .

﴿وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ﴾ أي من اليهود والنصارى ﴿لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ﴾ أي 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 في كتبهم وتحققهم أنه لا يتجاوز كل شريعة عن قبلتها إلى قبلة شريعة أخرى ، وأما اشتراك النبي ﷺ وإبراهيم عليه السلام في هذه القبلة فلاشتركا كهما في الشريعة على ما ينبيء 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 لتأكيد أمر القبلة ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَفَلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ (١٤٤) اعتراض بين الكلامين جيء به للوعد والوعيد للفريقين من أهل الكتاب الداخلين تحت العموم السابق المشار إليهما فيما سيجيء قريباً إن شاء الله تعالى وهما من كتبهم ولم يكتبهم قرأ ابن عامر . وحزرة . والكسائي (تعملون) بالتاء فهو وعد للمؤمنين ، وقيل : على قراءة الخطاب وعتدهم ، وعلى قراءة الغيبة وعتد لأهل الكتاب مطلقاً ، وقيل : الضمير على الفراءتين لجميع الناس فيكون وعداً ووعيداً لفريقين من المؤمنين والكافرين .

(وَإِن آتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) عطف على (وإن الذين) بجماع أن كلا منهما مؤكد لآمر القبله ومبين لحقيقته والمراد من الموصول الكفار من (أولئك) بدليل الجواب ولذا وضع المظهر موضع المضموم ومن خص ما تقدم بالكفار جعل هذا الوضع الايدان بكالم سوء حالهم من العناد مع تحقق ما ينافيه من الكتاب الصادح بحقية ما كابروا في قبوله (بَكُلِّ آيَةٍ) وحجة تطعية دالة على أن توجهك إلى الكعبة هو الحق واللام موطئة لقسم محذوف (مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ) 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 المنفي إذا وقع جزاءً وهذا تسلية للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن قبولهم الحق، والمعنى أنهم ما تروا (قبلك) لشبهة تدفعها بحجة وإنما خالفوك لمحض العناد وبحت المكابرة، وليس المراد من التعليق بالشرط الاخبار عن عدم متابعتهم على أبلغ وجه وآكده بأن يكون المعنى أنهم لا يتبعونك أصلا - وإن أتيت 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 القبلة إلى ضميره ﷺ لأن الله تعالى تعبه باستقبالها (وَمَا أَنْتَ بِتَابِعِ قِبَلَتِهِمْ) أي لا يكون ذلك منك ومحال أن يكون فالجملة خبرية لفظا ومعنى سيقنت لتأكيد حقية أمر القبلة كل التأكيد وقطع تمنى أهل الكتاب فأنهم قالوا: يا محمد عد إلى قبلتنا ونؤمن بك وتتبعك مخادعة منهم لغنم الله تعالى، وفيها إشارة إلى أن هذه القبلة لا تصير منسوخة أبداً، وقيل: إنها خبرية لفظا إنشائية معنى ومعناها النهى أي لا تتبع قبلتهم أي داوم على عدم اتباعها، وأفرد القبلة وإن كانت مثناة إذ لليهود قبلة وللنصارى قبلة لانهما اشتركتا في كونهما باطلتين فصار الاثنان واحداً من حيث البطلان، وحسن ذلك المقابلة لأن قبله (ماتبعوا قبلك) وقد يقال: إن الافراد بناء على أن قبلة الطائفتين الحققة في الأصل بيت المقدس وعيسى عليه السلام لم يصل جهة الشرق حتى رفع وإنما كانت قبلته قبلة بني إسرائيل اليوم ثم بعد رفعه شرع أشياخ النصارى لهم الاستقبال إلى الشرق واعتذروا بأن المسيح عليه السلام فوض اليهم التحليل والتحرير وشرع الاحكام وأن ما حلوه وحرموه فقد حلله هو وحرمه في السماء وذكروا لهم أن في الشرق أسراراً ليست في غيره ولهذا كان مولد المسيح شرقاً كما يشير إليه قوله تعالى: (إِذْ أَنْتَبَذْتَ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا) 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 فمر قومي ليتوجهوا إليها في صلاتهم فصدقوا وفعالوا، ويؤيد ذلك أنه ليس في الانجيل استقبال الشرق، وذهب ابن القيم إلى أن قبلة الطائفتين الآن لم تكن قبلة بوحى وتوقيف من الله تعالى بل بمشورة واجتهاد منهم، أما النصارى فاجتهدوا وجعلوا الشرق قبلة وكان عيسى قبل الرفع يصل إلى الصخرة، وأما اليهود فكانوا يصلون إلى التابوت الذي معهم إذا خرجوا وإذا قدموا بيت المقدس نصبوه إلى الصخرة وصلوا إليه 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 عادته تعالى تخصيص كل شريعة بقبلته فتدبره ثم إن هذه الجملة أبلغ في النفي من الجملة الاولى من وجوه: كونها اسمية وتكرر فيها الاسم مرتين وتأكيد نفيها

بالباء وفعل ذلك اعتناء بما تقدم ﴿ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعِ قِبْلَةٍ بَعْضٌ ﴾ أى أن اليهود لا تتبع قبلة النصارى ولا النصارى تتبع قبلة اليهود ماداموا باقين على اليهودية والنصرانية وفى ذلك بيان لتصابهم فى الهوى وعنادهم بأن هذه المخالفة والعناد لا يختص بك بل حالهم فيما بينهم أيضاً كذلك، والجملة عطف على ما تقدم مؤكدة لأمر القبلة ببيان أن إنكارهم ذلك ناشئ عن فرط العناد وتسليية للرسول ﷺ ﴿ وَأَنْ أُتْبِعَتْ أَهْوَاءَهُمْ ﴾ أى على سبيل الفرض وإلا فلا معنى لاستعمال أن الموضوعه للمعاني المحتملة بعد تحقق الاتفاء فيما سبق، والمقصود بهذا الفرض ذكر مثال لا تباع الهوى وذكر قبحة من غير نظر إلى خصوصية المتبع والمتبع *.

﴿ مَنْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ﴾ أى المعلوم الذى أوحى إليك بقريته إسناد المجيء إليه، والمراد بعد ما بان لك الحق ﴿ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ ١٤٥ ﴾ أى المرتكبين الظلم الفاحش، وهذه الجملة أيضاً تقرير لأمر (القبلة) وفيها وجوه من التأكيد والمبالغة، وهى القسم، واللام الموطئة 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 زميرهم عريق فيهم. وإيقاع - الاتباع - على ماسماه - هوى - أى لا يعضده برهان، ولا نزل فى شأنه بيان، والاجمال والتفصيل وجعل الجأى نفس (العلم) وعد أيضاً من ذلك عده واحداً (من الظالمين) مغموراً فيهم غير متعين كتعيينهم فيما بين المسلمين، فان فيه مبالغة عظيمة للشعار بالاتقال من مرتبة العدل إلى الظلم، ومن مرتبة التعيين والسيادة المطلقة إلى السفالة والمجهولية، ولو جعل (كنت) فى (كنت) كنها) 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 اقتفائه وتحذير عن متابعة الهوى، واستعظام لصدور الذنب عن الأنبياء وذو المرتبة الرفيعة إلى تجديد الانذار عليه أحوج حفظاً لمرتبته، وصيانة لمكاته، 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 المضمرة، ولأن - أوتوا - يستعمل فيمن لم يكن له قبول، و (آتيننا) 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، وضمير (يعرفونه) لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم - وإن لم يسبق ذكره - لدلالة قوله تعالى: ﴿ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ ﴾ 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 للايدان بأن المراد ليس معرفتهم له عليه الصلاة والسلام من حيث ذاته ونسبه الزاهر، بل من حيث كونه مسطوراً فى الكتاب منعتاً فيه بالنعوت التى تستلزم إخماتهم، ومن جملتها أنه يصل إلى القبلتين، كأنه قال: (الذين آتيناهم) الكتاب يعرفون من وصفناه فيه، وأجيب بأنه صلى الله تعالى عليه وسلم وإن خوطب فى الكلام الذى فى شأن (القبلة) مراراً لكنه لا يحسن إرجاع الضمير إليه لأن هذه الجملة اعتراضية مستطردة بعد ذكر أمر (القبلة) وظهورها عند أهل الكتاب بجامع المعرفة الجلية 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 لدلالة 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 نعتة صلى الله تعالى عليه وسلم في التوراة والإنجيل بخلاف المذكورات فإنها غير مذكورة فيه ذكرها فيهما - والكاف - في محل نصب على أنها صفة لمصدر محذوف أى (يعرفونه) بالأوصاف المذكورة في (الكتاب) بأنه النبي الموعود بحيث لا يلتبس عليهم عرفاناً مثل - عرفانهم أبناءهم - بحيث لا تلتبس عليهم أشخاصهم بغيرهم، وهو تشبيه للمعرفة العقلية الحاصلة من مطالعة الكتب السماوية بالمعرفة الحسية في أن كلا منهما يتعذر الاشتباه فيه، والمراد - بالأبناء - الذكور لأنهم أكثر مباشرة ومعايشة للأباء، وألصق وأعلق بقلوبهم من البنات، فكان ظن اشتباه أشخاصهم أبعد، وكان التشبيه بمعرفة الأبناء أكد من التشبيه بالأنفس لأن الإنسان قد يمر عليه قطعة من الزمان لا يعرف فيها نفسه كزمن الطفولية - بخلاف الأبناء - فإنه لا يمر عليه زمان إلا وهو يعرف ابنه. وما حكى عن عبدالله بن سلام أنه قال في شأنه صلى الله تعالى عليه وسلم: أنا أعلم به منى بابنى، 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، فعناه: 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 للاحتمال، 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 يسلموا هـ

(لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ) الذى يعرفونه (وَهُمْ يَعْلَمُونَ ١٤٦) جملة حالية، و(يعلمون) إمامنزة منزلة اللازم فيه 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 مبينة، وهذه الجملة عطف على ما تقدم من عطف الخاص على العام، وفائدته تخصيص من عاند وكنم بالذم، واستثناء (من آمن) وأظهر عليه عن حكم الكتمان (وَالْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ) استئناف كلام قصد به رد الكائمين، وتحقيق أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولذا فصل، و(الحق) إما مبتدأ خبره الجار - واللام - إما للعهد 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 كالتى أنت عليه لا غيره كالتى عليه أهل الكتاب، وإما خبر مبتدأ محذوف أى هو الحق، أو هذا الحق، و (من ربك) خبر بعد خبر أو حال مؤكدة - واللام - حينئذ للجنس كما في (ذلك الكتاب) ومعناه أن ما يكتمونه هو الحق - لا ما يدعونونه ويؤمنونه - ولا معنى حينئذ للعهد 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 للاول وإن اتحد لفظهما ، وجوز النصب بفعل مقدر - كالزم - وفي التعرض لوصف الربوبية مع الاضافة من إظهار اللطف به صلى الله تعالى عليه وسلم ما لا يخفى .

﴿ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَرَدِّينَ ۗ ﴾ ١٤٧ أي الشاكين أو المترددين في كتابهم الحق عالمين به ، أو في أنه (من ربك) وليس المراد نهى 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 نهيه ، 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 نهى عنه فيجعل النهي مجازاً عن ذلك الأمر وفي جعل امراء الامة امراءه عليهم السلام 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 تتر ، ومن ظن أن منشأ الاشكال إنخام الكون لأنه هو الذي ليس مقدوراً فلا ينهى عنه دون الشك والتردد لم يأت بشيء (وَلِكُلِّ وَجْهَةٍ) أي لكل أهل ملة أو جماعة من المسلمين واليهود والنصارى أو لكل قوم من المسلمين جهة وجانب من الكعبة يصلى إليها جنوبية أو شمالية أو شرقية أو غربية ، وتوين - كل - عوض عن المضاف إليه - وجهة - جاء على الأصل والقياس جهة مثل عدة وزنه وهي مصدر بمعنى المتوجه إليه كالخاق بمعنى المخلوق وهو محذوف الزوائد لأن الفعل توجه أو اتجه ، والمصدر التوجه أو الاتجاه ، ولم يستعمل منه وجه كوعد ، وقيل: إنها اسم للامكان المتوجه إليه قبوت الواو ليس بشاذ . وقرأ أنى - ولكل - قبلة - (هُوَ مَوْلَاهَا) الضمير المرفوع عائد إلى كل - باعتبار لفظه ، والمفعول الثاني للوصف محذوف أي وجهه أو نفسه أي مستقبهاها ، ويحتمل أن يكون الضمير لله تعالى أي - الله مولها - 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 الأصل منصوباً على أنه مفعول به لعامل محذوف يفسره (مولها) وضمير (هو) عائد إلى الله تعالى قطعاً ثم زيدت اللام في المفعول به صريحا لضعف العامل المقدر من جهتين ، كونه اسم فاعل وتقديم المفعول عليه والمفعول الآخر محذوف - أي لكل وجهة الله مولى مولها - وردت بأن لام التقوية لا تزداد في أحد مفعولى المتعدى لاثنتين ، لأنه إما أن تزداد في الآخر ولا نظير له ، أو لا فيلزم الترجيح بلا مرجح ، وإن أوجب بأطلاق النحاة يقتضى جوازه ، والترجيح بلا مرجح مدفوع هنا بأنه ترجيح 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 يحوج أولهما إلى إرجاع الضمير المجرور بالوصف إلى التولية ، وجعله مفعولاً مطلقاً كقوله : • هذا سراقه للقرآن يدرسه • لثلا يقال: كيف يعمل الوصف مع اشتغاله بالضمير ، وثانيهما إلى القول: بأنه قد يحىء المجرور من باب الاشتغال على قراءة من قرأ (والظالمين أعد لهم) والقول: بأن اللام أصلية ، والجار متعلق - بصلوا - محذوفاً أو باستبقوا (والفاء) زائدة بعيد بل لا أكاد أجيزه ، وقرأ ابن عامر ، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - مولاها - 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 الخصلة ، (واللام) للاستغراق فيعم المحلى أمر القبلة وغيره ، والخطاب للمؤمنين ، والاستباق متعدد كما في التاج، وقيل: لازم: (إلى) بعده مقدرة أي إذا كان كذلك فبادروا أيها المؤمنون ما به يحصل السعادة في الدارين من استقبال القبلة وغيره ولا تنازعوا 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 السعد: 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: يحتمل أن يراد بها الصلوات الفاضلات، والمراد بالاستباق- السرعة فيها والقيام بها في أول أوقاتها، وفيه بعد ، وأبعد منه ما قيل: إن المعنى - فاستبذوا 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 دنياهم 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، واليه 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 فقبلة المقربين العرش . والروحانيين الكرسي والكرولين البيت المعمور . والانبياء قبلك بيت المقدس وقبلك الكعبة، وهي قبلة جسدك ، وأما قبلة روحك فأنا، وقبلى أنت كما يشير إليه «أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلى » (أَيْنَ مَاتَ كُونُوا بِأَيِّ بَلَدٍ كُنْتُمْ أَتَى اللَّهُ جَمِيعًا) أين ظرف مكان تضمن معنى الشرط ، و(ما) مزيدة، و(بأت) جوابها والمعنى في أي موضع تكونوا من المواضع الموافقة لطبعكم كالارض أو المخالفة كالسما أو المجتمعة الاجزاء كالصخرة أو المتفرقة التي يختلط بها ما فيها كالرمل يحشرم الله تعالى إليه لجزاء أعمالكم إن خيراً فخير وإن شراً فشر ، والجملة معللة لما قبلها ، وفيها حث على الاستباق بالترغيب والترهيب وهي على حد قوله تعالى: (يابني إنما إنك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله) أو في أي موضع تكونوا من أعماق الأرض وقلل الجبال يقبض الله تعالى أرواحكم إليه فهي على حد قوله تعالى: (أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة) ففيها حث على الاستباق باغتنام الفرصة فإن الموت لا يختص بمكان دون مكان، أو (أينما تكونوا) من الجهات المتقابلات يمنة ويسرة وشرقا وغربا يجعل الله تعالى صلواتكم مع اختلاف جهاتها في حكم صلاة متحدة الجهة كأنها إلى عين الكعبة أو في المسجد الحرام- فيأت بكم- مجاز عن جعل الصلاة متحدة الجهة وفائدة الجملة المعللة حينئذ يان 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 أيها المؤمنون من الجهات المتقابلة شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً بعد أن تولوا جهة الكعبة يجعل الله تعالى صلاتكم كأنها إلى جهة واحدة لا تحادكم فى الجهة التى أمرتم بالاتجاه إليها - وليس بشيء كما لا يخفى ﴿ إن الله على كل شيء قدير ١٤٨ ﴾ ومن ذلك إمامتكم وإحيائكم، وجمعكم والجملة تذييل وتأكيده لما تقدم *

﴿ وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ عطف على (فاستبقوا) (وحيث) ظرف لازم الإضافة إلى الجمل غالباً، والعامل فيها ما هو فى محل الجزاء لا الشرط فهى 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 لثلاثاً يلزم عدم الإضافة والمعنى من أى موضع (خرجت فولِّ وجهك) من ذلك الموضع (شطر) الخ، (ومن) ابتدائية لأن الخروج أصل لفعل ممتد 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 لا وجه 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 العامل 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 الأمور أو لتذكير الخبر أو لعدم الاعتداد بتأنيث المصدر أو بنى التاء الذى لا معنى للجرد عنه سواء كان مصدراً أو غيره، وإرجاع الضمير للأمر السابق واحد الأوامر على قرينه بعيد ﴿ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ﴾ أى الثابت الموافق للحكمة *

﴿ وَمَا اللَّهُ بِغَفْلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ١٤٩ ﴾ فيجازيكم بذلك أحسن الجزاء فهو وعيد للمؤمنين، وقرى - يعملون - على صيغة الغيبة فهو وعيد للكافرين، والجملة عطف على ما قبلها وهما اعتراض للتأكيد *

﴿ وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ معطوف على مجموع قوله تعالى: (ولكل وجهة) الخ أو على قوله تعالى: (قد نرى قلب وجهك) الخ عطف القصة على القصة وليس معطوفاً على قوله تعالى: (ومن حيث خرجت) الداخلة تحت فاء السببية الدالة على ترتيبه على قوله تعالى: (ولكل وجهة) لأنه معلل بقوله تعالى: ﴿ لَثَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ ﴾ وهو وإن كان علة - لولوا - لا المحذوف - أى عرفناكم وجه الصواب فى قبلتكم - والحجة فى ذلك كما قيل به: إلا أنه يفهم منه كونه علة - لول - لأن انقطاع الحججة بالتولية إذا حصل للإمامة كان حصوله بها للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بطريق الأولى، ولو جعل الخطاب عاماً للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والإمامة ولم ياتزم تخصيصه بالإمامة على حد خطابات الآية كان علة لها وإنما كرر هذا الحكم لتعدد الله، والحصر المستفاد من (إلا لتعلم) الخ إضافي

أو ادعائي فانه تعالى ذكر للتحويل ثلاث علل، تعظيم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بابتغاء مرضاته أولاً، وجرى العادة الإلهية على أن يؤتى كل أهل ملة ووجهه ﴿ثانياً﴾ ودفع حجج المخالفين ﴿ثالثاً﴾ فان التولية إلى الكعبة تدفع احتجاج اليهود بأن المنعوت في التوراة قبلته الكعبة لا الصخرة وهذا النبي يصلى 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 بقبلة، وتدفع احتجاج المشركين بأنه عليه الصلاة والسلام يدعى ملة إبراهيم ويخالف قبلته وترك سبحانه التعميم بعد التخصيص في المرتبة الثالثة اكتفاء بالعموم المستفاد من العلة، وزاد (من حيث خرجت) دفعا لتوهم مخالفة حال السفر لحال الحضر بأن يكون حال السفر باقياً على ما كان كما في الصلاة حيث زيد في الحضر ركتان أو يكون مخيراً بين التوجهين كما 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 ان الاحوال ثلاثة، كونه في المسجد، وكونه 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 النفي إثبات لثلاث يكون لأحد من الناس عليكم حجة (إلا الذين ظلموا) بالعناد فان لهم عليكم حجة فان اليهود منهم يقولون ما تحول إلى الكعبة إلا ميلاً لدين قومه وحباً لبلده، والمشركين منهم يقولون بداله فرجع إلى قبلة آباءه، ويوشك أن يرجع إلى دينهم، وتسمية هذه الشبهة الباطلة حجة مع أنها عبارة عن البرهان المثبت للمقصود لكونها شبيهة بها باعتبار أنهم يسوقونها مساقها، واعتراض بأن صدر الكلام لو تناول هذا لزم 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 المعارض إن الاستثناء وإن كان من الناس إلا أنه يثبت به مانع عن المستثنى منه للمستثنى بناء على أن الاستثناء من النفي إثبات فان كان الصدر مشتملاً على ما أثبت للمستثنى لزم الجمع وإلا لم يتحقق الاستثناء بمقتضاه إذ الثابت للمستثنى منه شيء والمستثنى 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 كالبرهان، 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 بضده 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 الإحبة والوطن

وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (ألا) بالفتح والتخفيف وهي حرف يستفتح به الكلام لينبه السامع

إلى الأصغار، (الذين) مبتدأ خبره قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ﴾ والفاء زائدة فيه للتأكيد، وقيل: لتضمن المبتدأ

(٣٢ - ٢٥ - تفسير روح المعاني)

معنى الشرط ، وجوز أن يكون الموصول نصباً على شريطة التفسير، والمشهور أن الخشية - مرادفة للخوف أى فلا تخافوا الظالمين لأنهم لا يقدرّون على نفع ولا ضرر ، وجوز عود الضمير إلى الناس وفيه بعده

﴿ وَأَخْشَوْنِي ﴾ أى وخافونى فلا تخالفوا أمرى فانى القادر على كل شىء ، واستدل بعض أهل السنة بالآية على حرمة التقيّة التى يقول بها الامامية ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك فى محله .

﴿ وَلَا تَمَنَّوْا نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ١٥٠ ﴾ الظاهر من حيث اللفظ أنه عطف على قوله تعالى : (لئلا يكون) كأنه قيل :- فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة ولآتم - الخ فهو علة لمذكور رأى أمرتكم بذلك لأجمع لكم خير الدارين، أما دنيا فلظهور سلطانكم على المخالفين، وأما عقبى فلا ثابتم الثواب الأوفى ولا يرد الفصل بالاستثناء وما بعده لأنه - كلافصل - إذ هو من متعلق العلة الأولى، نعم اعترض بعد المناسبة وبأن إرادة الاهتداء المشعر بها الترجى إنما تصلح علة للامر بالتولية لافعل المأمور به كما هو الظاهر فى المعطوف عليه فالظاهر معنى جعله علة لمحدوف أى وأمرتكم بالتولية - والخشية - لاتمام نعمتى عليكم وإرادتى اهتداءكم - والجملة المعملة معطوفة على الجملة المعملة السابقة، أو عطف على علة مقدرّة مثل (واخشونى) لاحفظكم ولآتم الخ ، ورجح بعضهم هذا الوجه بما أخرجه البخارى فى الادب المفرد . والترهذى من حديث معاذ بن جبل « تمام النعمة دخول الجنة » ولا يخفى أنه على الوجه الأول قد يؤل الكلام إلى معنى - فاعبدوا، وصلوا متجهين شطر المسجد الحرام لأدخلكم الجنة - والحديث لا يأتى هذا بل يطابقه حذو القذة بالقذة 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 نعمتى) فبين أن تمام النعمة إنما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك بسنين فى هذه الآية: (ولآتم نعمتى عليكم) ؟ أجيب بأن تمام النعمة فى كل وقت بما يليق به فتدبر .

﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ ﴾ متصل بما قبله ، فالكاف للتشبيه وهى فى موضع نصب على أنه نعت لمصدر محذوف، والتقدير - لآتم نعمتى عليكم - فى أمر القبلة أو فى الآخرة إتماماً مثل إتمام إرسال الرسول، وذكر الارسال وإرادة الإتمام من إقامة السبب مقام المسبب، و(فيكم) متعلق - بأرسلنا - وقدم على المفعول الصريح تعجيلاً بادخال السرور ولما فى صفاته من الطول ، وقيل : متصل بما بعده أى اذكرونى ذكراً مثل ذكرى لكم بالارسال، أو اذكرونى بدل إرسالنا فيكم رسولاً فالكاف للمقابلة متعلق باذكرونى ، ومنها يستفاد التشبيه لأن المتقابلين متشابهان ومتبادلان، وإيثار صيغة المتكلم مع الغير بعد التوحيد افتنان وجريان على سنن الكبرياء وإشارة إلى عظمة نعمة هذا الارسال، وهذا الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا ﴾ صفة رسولاً ، وفيه إشارة إلى طريق إثبات نبوته عليه الصلاة والسلام لأن تلاوة الآيات الخارجة عن طوق البشر باعتبار بلاغتها واشتمالها على الاخبار بالمغيبات والمصالح التى ينتظم بها أمر المعاد والمعاش أقوى دليل على نبوته ﴿ وَيُزَكِّيكُمْ ﴾ أى يطهركم من الشرك وهى صفة أخرى للرسول وأتى بها عقب التلاوة لأن التطهير عن ذلك ناشئ عن اظهار المعجزة لمن أراد الله تعالى توفيقه ﴿ وَيُعَلِّمُ الْكُتَّابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ صفة إثر صفة وأخرت لأن تعليم (الكتاب) وتفهم ما انطوى 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 فى هذه الآية وأخرها عنه فى دعوة إبراهيم

لاختلاف المراد بها في الموضوعين ، ولكل مقام مقال ، وقيل: التزكية عبارة عن تكميل النفس بحسب القوة العملية وتهذيبها المتفرع على تكميلها بحسب القوة النظرية الحاصل بالتعليم المترتب على التلاوة إلا أنها وسطت بين التلاوة والتعليم المترتب عليها للايدان بأن كلا من الأمرين المترتبة نعمة جليلة على حيالها مستوجبة للشكر ولوروعى ترتيب الوجود كما في دعوة إبراهيم عليه الصلاة والسلام لتبادر إلى الفهم كون الكل نعمة واحدة، وقيل: قدمت التزكية تارة وأخرت أخرى لأنها علة غائية لتعليم (الكتاب) والحكمة ، وهي مقدمة في القصد والتصوير مؤخره في الوجود والعمل فقدمت وأخرت رعاية لكل منهما، واعترض بأن غاية التعليم صيرورتهم أزكيا عن الجهل لاتزكية الرسول عليه الصلاة والسلام إياها المفسرة بالحمل على ما يصيرون به أزكيا لأن ذلك إما بتعليمه إياهم أو بأمرهم بالعمل به فهي إيمانفس التعليم أو أمر لا تعلق له به (١) ، وغاية ما يمكن أن يقال: إن التعليم باعتبار أنه يترتب عليه زوال الشك وسائر الرذائل تزكيتة إياهم فهو باعتبار غاية وباعتبار مغيا كالرمي والقتل- في قولهم: رماه فقتله فافهم ﴿ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ١٥١ ﴾ بما لا طريق إلى معرفته سوى الوحي وكان الظاهر و(مالم تكونوا) ليكون من عطف المفرد على المفرد إلا أنه تعالى كرر الفعل للدلالة على أنه جنس آخر غير مشارك لما قبله أصلا فهو تخصيص بعد التعميم مبين لكون إرساله صلى الله تعالى عليه وسلم نعمة عظيمة ولولاه لكان الخاق متحيرين في أمر دينهم لا يدرون ماذا يصنعون ﴿ فَأَذْكَرُنِي ﴾ بالطاعة قلبا وقالبا فيعم الذكر باللسان والقلب والجوارح، فالاول- كما في المنتخب- الحمد والتسبيح والتحميد وقراءة كتاب الله تعالى ﴿ والثاني ﴾ الفكر في الدلائل الدالة على التكليف والوعد والوعيد وفي الصفات الالهية والاسرار الربانية ﴿ والثالث ﴾ استغراق الجوارح في الاعمال المأمور بها خالية عن الاعمال المنهى عنها ولكون الصلاة مشتملة على هذه الثلاثة سماها الله تعالى ذكرا في قوله: ﴿ فاسعوا إلى ذكر الله ﴾ وقال أهل الحقيقة: حقيقة ذكر الله تعالى أن ينسى كل شيء سواه ﴿ أَذْكَرْتُمْ ﴾ أي أجازكم بالثواب، وعبر عن ذلك بالذكر للمشاكلة ولأنه نتيجة ومنشؤه ، وفي الصحيحين « من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير من ملته » ﴿ وَأَشْكُرُوا لِي ﴾ ما أنعمت به عليكم وهو- واشكروني- بمعنى ولي أفصح مع الشكر وإنما قدم الذكر على الشكر لأن في الذكر اشتغالا بذاته تعالى وفي الشكر اشتغالا بنعمته والاشتغال بذاته تعالى أولى من الاشتغال بنعمته .

﴿ وَلَا تَكْفُرُونَ ١٥٢ ﴾ بجحد نعمتي وعصيان أمري وأردف الأمر بهذا النهي ليفيد عموم الأزمان وحذف ياء المتكلم تخفيفا لتناسب الفواصل وحذفت نون الرفع للجازم .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ ﴾ على الذكر والشكر وسائر الطاعات من الصوم والجهاد وترك المبالاة بطعن المعاندين في أمر القبلة ﴿ وَالصَّلَاةِ ﴾ التي هي الأصل والموجب لكمال التقرب إليه تعالى .

﴿ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ١٥٣ ﴾ معية خاصة بالعون والنصر ولم يقل مع المصلين لأنه إذا كان مع الصابرين كان مع المصلين من باب أولى لاشتمال الصلاة على الصبر ﴿ وَلَا تَقُولُوا ﴾ عطف على (واستعينوا) الخ مسوق لبيان

(١) قوله: « أو أمر لا تعلق له به » كذا بخطه وامل حق العبارة له تعلق به تأمل اه مصححه .

إنه لا غائلة للمأمور به وإن الشهادة التي ربما يؤدي إليها الصبر حياة أبدية ﴿ لَمَنْ يُقْتَلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ أي في طاعته وإعلاء كلمته وهم الشهداء واللام للتعليل للتبليغ لانهم لم يباغوا الشهداء قوتهم : ﴿ أَمْوَاتٌ ﴾ أي هم أموات * (بل أحياء) * أي بل هم أحياء ، والجملة معطوفة على (لا تقولوا) إضراب عنه ، وليس من عطف المفرد على المفرد ليكون في حيز القول ويصير المعنى بل - قولوا أحياء - لأن المقصود إثبات الحياة لهم لأمرهم بأن يقولوا في شأنهم أنهم أحياء وإن كان ذلك أيضا صحيحا (وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ ۚ) أي لا تحسون ولا تدركون ما حالهم بالمشاعر لأنها من أحوال البرزخ التي لا يطالع عليها ولا طريق للعلم بها إلا بالوحي - واختلف في هذه الحياة - فذهب كثير من السلف إلى أنها حقيقية بالروح والجسد ولكننا لا ندركها في هذه النشأة ، واستدلوا بسياق 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 أرواحهم على أرواحهم فيصل إليهم الروح (١) والفرح كما تعرض النار على أرواح آل فرعون غدوا وعشيا فيصل إليهم الوجد ، فوصول 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 مطلقا - 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 لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم) وفائدة 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 الحكيمة لهم بما نالوا من الذكر الجليل والثناء الجليل كما روى عن علي كرم الله تعالى وجهه هلك خزان الأموال والعلماء باقون مابقي الدهر أعيانهم فقودة وآثارهم في القلوب موجودة ، وحكى عن الأصم أن المراد بالموت والحياة الضلال والهدى أي لا تقولوا هم أموات في الدين ضالون عن الصراط المستقيم بل هم أحياء بالطاعة قائمون بأعبائها ، ولا يخفى أن هذه الأقوال - ما عدا الأولين - في غاية الضعف بل نهاية البطلان ، والمشهور ترجيح القول الأول ، ونسب إلى ابن عباس . وقيادة . ومجاهد . والحسن . وعمرو بن عبيد . وواصل بن عطاء . والجبائي . 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 نم نومة العروس» مع أنا 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 شاءت ، 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 زبيان 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 ببدن برزخي مغاير لهذا البدن الكثيف ، 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 والتمنا 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 عداهم إما في أصل التعلق أو في نفس الحياة بناءً 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 شبيهاً 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 الفضة الطرية بسرعة حركتها وذهابها حيث شاءت بالطير الخضر ، وتحمل الصورة على الصفة كما حملت على ذلك في حديث «خاق آدم على صورة الرحمن» واستبعاد أبي عبد الله رضي الله تعالى عنه ما تقدم محمول على ما يفهمه العامة من ظاهر اللفظ ، ولزيد الايضاح اللائق بعوام وقته عدل عنه إلى عبارة لا يترأى منها شائبة استبعاد كما يترأى 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 نعيمها ، أو ظن بأن تلك الصورة روحاً غير روح - الشهيد - فلا يمكن أن تعلق بها روحان ، والأمر على خلاف ما يظنون ، وإن شئت قلت بتمثل الروح نفسها صورة لأن الأرواح في غاية اللطافة وفيها قوة التجسد كما يفسر به ظهور الروح الامين عليه السلام بصورة دحية الكلبي رضي الله تعالى عنه . وأما القول بحياة هذا الجسد الرميم مع عدم بنيتهم وتفرق أجزائه وذهاب هيئته - وإن لم يكن ذلك بعيداً عن قدرة من يبدأ الخلق ثم يعيده - لكن القول بالحياة كثير حاجة ، ولا فيه مزيد فضل ، ولا عظيم منة ، بل ليس فيه سوى إيقاع ضعفة المؤمنين بالهوان والذل وتكليفهم من غير حاجة بالايان بما يعدون قائله من سفهة الأحلام ، وما يحكى من

مشاهدة بعض للشهداء الذين قتلوا منذ مآت سنين ، وأنهم إلى اليوم تشخب جروحهم دماً إذا رفعت العصا عنها ؛ فذلك مما رواه - هيان بن بيان - وما هو إلا حديث خرافة وكلام يشهد على صدقيه تقديم السخافة .
 هذا ثم إن نهى المؤمنين عن أن يقولوا في شأن الشهداء أموات ، إما أن يكون دفعاً لايهام 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 نهى عن نسبة الموت إليهم بالكيفية بحيث إنهم ماذا قوه أصلاً ولا طرفة عين ، وإلقال تعالى : (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله ماتوا ، فحيث عدل عنه إلى ماترى علم أنهم امتازوا بعد أن قتلوا بحياة لائقة بهم مانعة عن أن يقال في شأنهم : (أموات) وعدل سبحانه عن - قتلوا - المعبر عنه في آل عمران إلى (يقتل) روماً للمبالغة في النهى ، وتأكيد الفعل في تلك السورة يقوم مقام هذا العدول هنا كما قرره بعض أحبابنا من الفضلاء المعاصرين ، والآية نزلت - كما أخرجه ابن منده عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه - في شهداء بدر وكانوا عدة لياليه ثمانية من الأنصار وستة من المهاجرين رضى الله تعالى عنهم أجمعين ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ ﴾ عطف على قوله تعالى : (واستعينوا) الخ عطف المضمون على المضمون ، والجامع أن مضمون الأولى طلب الصبر ، ومضمون الثانية بيان موطنه ، والمراد لتعاملكم معاملة المبتلى والمختبر ، ففي الكلام استعارة تمثيلية لأن الابتلاء حقيقة لتحصيل العلم ، وهو محال من اللطيف الخبير - والمحطاب عام لسائر المؤمنين - وقيل : للصحابة فقط ، وقيل : لأهل مكة فقط .
 ﴿ بَشَىءٌ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ ﴾ أى بقليل من ذلك ، والقلة بالنسبة لما حفظهم عنه مما لم يقع بهم وأخبرهم سبحانه به قبل وقوعه ليوطنوا عليه نفوسهم فان مفاجأة المكروه أشد ، ويزداد يقينهم عند مشاهدتهم له حسبما أخبر به ، وليعلموا أنه شيء يسير له عاقبة محمودة .
 ﴿ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ﴾ عطف إما على (شيء) ويؤيده التوافق في التنكير ووجىء البيان بعد (كل) وإما على (الخوف) ويؤيده قرب المعطوف عليه ودخوله تحت (شيء) والمراد من (الخوف) خوف العدو ، ومن (الجوع) القحط إقامة للسبب مقام السبب - قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، ومن نقص (الأموال) هلاك المواشى ، ومن نقص (الأنفس) ذهاب الأحبة بالقتل والموت ، ومن نقص (الثمرات) تلفها بالجوائح ، ونص عليها مع أنها من (الأموال) لأنها قد لا تكون مملوكة ، وقال الامام الشافعى رضى 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 الترمذى من حديث أبى موسى وحسنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم « إذا مات ولد العبد قال الله تعالى للملائكة : أقبضتم ولد عبدى ؟ فيقولون : نعم ، فيقول : أقبضتم ثمرة قلبه ؟ فيقولون : نعم ، فيقول الله تعالى : ماذا قال عبدى ؟ فيقولون : حمدك واسترجع ، فيقول الله تعالى : ابنوا لعبدى بيتاً فى الجنة وسموه بيت الحمد » واعترض ماقاله 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 لا معنى للتعبير عن الزكاة - وهي النمو والزيادة - بالنقص ، وأجيب بأن كون قلوب المؤمنين مشحونة بالخوف قبل لا ينافي ابتلاءهم في الاستقبال بخوف آخر ، فإن 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 تتأتى منه البشارة ، والجملة 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 صبر منكم ، وقيل : على محذوف أي أنذر الجزاء عين وبشر ، وفي توصيف الصابرين بقوله تعالى :

﴿ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ١٥٦ ﴾ إشارة إلى أن الأجر لمن صبر وقت إصابتها ، كما في الخبر « إنما الصبر عند أول صدمة » والمصيبة تعم ما يصيب الإنسان من مكروه في نفس أو مال أو أهل - قليلاً كان المكروه أو كثيراً - حتى لدغ الشوكة ، ولسع البعوضة ، وانقطاع الشسع ، وانطفاء 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 يخطر بباله ما خلق لأجله من معرفة الله تعالى وتكميل نفسه ، وأنه راجع إلى ربه وعائد إليه بالبقاء السرمدي ، ومرتحل عن هذه الدنيا الفانية وتارك لها على علاتها ، ويتذكر نعم الله تعالى عليه ليرى ما أعطاه أضعاف ما أخذ منه فيهن على نفسه ويستسلم له ، والصبر من خواص الإنسان لأنه يتعارض فيه العقل والشهوة ، والاسترجاع من خواص هذه الأمة ، فقد أخرج الطبراني وابن مردويه عن ابن عباس رضي 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 تعطه الأنبياء قبلهم ، إنا لله وإنا إليه راجعون ولو أعطيت الأنبياء قبلهم لأعطيتهم يعقوب إذ يقول : يا أسفا على يوسف » ويسن أن يقول بعد الاسترجاع : اللهم آجرني في مصيبتى واخلف 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 آجرني الخ ، إلا آجره الله تعالى في مصيبته واخلف 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 أي 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 : الثناء ، وقيل : التعظيم ، وقيل : المغفرة ، وقال : الامام الغزالي : الاعتناء بالشأن ، ومعناها الذي يناسب أن يراد هنا سواء كان حقيقياً أو مجازياً الثناء والمغفرة لأن إرادة الرحمة يستلزم التكرار ، ويخالف ما روى « نعم العدلان للصابرين الصلاة والرحمة » وحملها على التعظيم والاعتناء بالشأن بأبهما صيغة الجمع ثم إن جوزنا إرادة المعنيين بتجويز عموم المشترك أو الجمع بين الحقيقة والمجاز أو بين المعنيين المجازيين يمكن إرادة المعنيين المذكورين كليهما وإلا فالمراد أحدهما

والرحمة تقدم معناها ، وأتى بعلى إشارة إلى أنهم منغمسون في ذلك وقد غشيهم وتجللهم فهو أبلغ من اللام ، وجمع (صلوات) للإشارة إلى أنها مشتملة على أنواع كثيرة على حسب اختلاف الصفات التي بها الثناء والمعاصي التي تتعلق بها المغفرة ، وقيل: للايزان بأن المراد صلاة بعد صلاة على حد التثنية في «ليتك وسعديك» وفيه أن مجيء الجمع مجرد التكرار لم يوجد له نظير ، والتنوين فيها وكذا فيما عطف عليها للتفخيم والتعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميرهم لآظهار 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 «من استرجع عند المصيبة جبر الله تعالى مصيبيته، وأحسن عقباه ، وجعل له خلفاً صالحاً يرضاه» (وَأَوْلَاكَ) إشارة كسابقه إلى الصابرين المنعوتين بما ذكر من النعوت ، والتكرير لآظهار 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 الاهتداء 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 والدينية فان نال ترقية الله تعالى ورحمته لم يفته مطلب .

(ومن باب الإشارة والتأويل) (يا أيها الذين آمنوا) الإيمان العياني (استعينوا) بالصبر معى عند سطوات تجليات عظمتى وكبريائى ، والصلاة أى الشهود الحقيقى (إن الله مع الصابرين) المطيقين لتجليات أنوارى (ولا تقولوا لمن يجعل فانيا مقتولا فى سلوك سبيل التوحيد (أموات) أى عجزة مساكين (بل هم أحياء عند ربهم) بالحياة الحقيقية الدائمة السرمدية شهداء لله تعالى قادرين به (ولكن لا تشعرون) لعمى بصيرتكم وحرمانكم من النور الذى تبصر به القلوب أعيان عالم القدس وحقائق الأرواح (ولنبونكم بشيء من الخوف) أى خوفى الموجب لانكسار النفس وانهازها (والجوع) الموجب لهتك البدن وضعف القوى ورفع حجاب الهوى وتضييق مجارى الشيطان إلى القلب (ونقص من الأموال) التى هى مواد الشهوات المقوية للنفس الزائدة فى طغيانها (والأنفس) المستولية على القلب بصفاتىها أو أنفس الاحباب الذين تأوون اليهم لتقطعوا إلى (والثمرات) أى الملاذ النفسانية لتلذذوا بالمكاشفات والمعارف القلبية والمشاهدات الروحية عند صفاء بواطنكم وخلوص نضار قلوبكم بنار الرياضة (وبشر الصابرين) معى بى أو عن مآلوفاتهم بلذة محبتي (الذين إذا أصابهم مصيبة) من تصرفاتى فيهم شاهدوا آثار قدرتى بل أنوار تجليات صفتى واستسلموا وأيقنوا أنهم ملكى أتصرف فيه بتجلياتى وتفاؤوا فى وشاهدوا هلكتهم بى - فقالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم صلوات من ربهم - بالوجود الموهوب لهم بعد الفناء المنهلة عليه صفاتى الساطعة عليه أنوارى (ورحمة) أى هداية يهدون بها خلقى ، ومن أراد التوجه نحوى (وأولئك هم المهتدون) بى الواصلون إلى بعد تخلصهم من وجودهم الذى هو الذنب الاعظم عندى .

(إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَابِ اللَّهِ) لما أشار سبحانه فيما تقدم إلى الجهاد عقب ذلك ببيان معالم الحج فكأنه جمع بين الحج والغزو ، وفيهما شق النفس 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 - كحصى وحصاة، ونوى ونواة- وقيل: (إن الصفا) واحد قال المبرد وهو كل حجر لا يخالطه غيره من طين أو تراب، وأصله من الواو لأنك تقول في تثنيته صفوان ولا يجوز إمالته ، (والمرورة) في الأصل الحجر الابيض اللين - والمرور- لغة فيه ، وقيل : هو جمع مثل تمر وتمر، ثم صار في العرف علمين لموضعين معروفين بمكة للغلبة. واللام لازمة فيهما، وقيل : سمي (الصفاء) لأنه جلس عليه آدم صفي الله تعالى، وسمى - المرورة- لأنه جلست 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 لا من علامات الجاهلية (فمن حج البيت أو اعتمر) الحج لغة المقصد مطابقا أو إلى معظم، وقيد بعضهم بكونه على وجه التكرار ، و- العمرة- الزيارة أخذاً من العمارة كأن الزائر يعمر المسكان 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 فيكفي 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 إثم عليه في أن يطوف . وأصل الجناح الميل، ومنه (فان جنحوا للسلم) وسمى 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 المرورة صنم على صورة امرأة تدعى نائلة زعم أهل الكتاب أنهما زنيا في الكعبة فمسخهما الله تعالى -حجرين فوضعا على الصفا والمرورة ليعتبر بهما فلما طالت المدة عبدا من دون الله تعالى فكان أهل الجاهلية إذا طافوا بينهما مسحوا الوثنين فلما جاء الاسلام 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 يتلازمان إذ أدنى مراتب الأول الندب وغاية الثاني الاباحة، وقد وقع الاجماع على مشروعية الطواف بينهما في الحج والعمرة لدلالة نفى الجناح عليه قطعا لكنهم اختلفوا في الوجوب ، فروى عن أحمد أنه سنة- وبه 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 ولقوله 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 صليتها 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 أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أنه واجب يجبر بالدم لأن الآية لا تدل إلا على نفى الاثم المستلزم للجواز، والركنية لا تثبت إلا بدليل مقطوع به ولم يوجد ، والحديث إنما يفيد

حصول الحكم معللاً ومقررأ 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 أتم الله تعالى حج من لم يسع بين الصفا والمروة ولا عمرته - ليس فيه دليل على الفرضية أيضا سلنا لكنه مذهب لها ، والمسألة اجتهادية فلا تلزم به على أنه معارض بما أخرجه الشعبي عن عروة بن مضرس الطائي أنه قال: أتيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالمزدلفة فقلت: «يا رسول الله جئت من جبل طى ما تركت جبلا إلا وقفت عليه فهل لى من حج؟ فقال: من صلى معنا هذه الصلاة ووقف معنا هذا الموقف ، وقد أدرك عرفة قبل ذلك ليلا أو نهاراً فقد تم حجه ، وقضى تفته» فأخبر صلى الله تعالى عليه وسلم بتمام حجه، وليس فيه السعى بينهما ، ولو كان من فروضه لبيته للسائل لعله بجمله ، وقرأ ابن مسعود . وأتى - أن لا يطوف - ولا تصلح أن تكون ناصرة للقول الأول لأنها شاذة لا عمل بها مع ما يعارضها ولا احتمال أن (لا) زائدة كما يقتضيه السياق *

﴿ وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا ﴾ أى من انقاد انقياداً - خيراً، أو بخير، أو آتيا بخير - فرضاً كان أو نفلاً، وهو عطف على (فمن حج) الخ مؤكداً أمر الحج والعمرة والطواف تأكيد الحكم الكلى للجزئى، أو من تبرع تبرعاً - خيراً - أو بخير أو آتيا بخير من حج أو عمرة أو طواف لقرينة المساق، وعليه تكون الجملة مسوقة لافادة شرعية التفضل بالأمور الثلاثة، وفائدة (خيراً) على الوجهين مع أن التطوع لا يكون إلا كذلك التنصيص بعموم الحكم بأن من فعل خيراً أى خير كان يثاب عليه ، أو من تبرع تبرعاً خيراً أو بخير أو آتيا بخير من السعى فقط بناءً على أنه سنة ، والجملة حينئذ تكميل لدفع ما يتوهم من نفي الجناح من الاباحة، وفائدة القيد التنصيص بخيرية الطواف دفعا لخرج المسلمين . وقرأ ابن مسعود - ومن تطوع بخير - وحمزة . والكسائي . ويعقوب - يطوع - على صيغة المضارع المجزوم لتضمن (من) معنى الشرط وأصله - يتطوع - فأدغم ﴿ فَاِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ ﴾ أى مجاز على الطاعة بالثواب وفى التعبير به مبالغة فى الاحسان إلى العباد (عَلِيمٌ ١٥٨) مبالغ فى العلم بالاشياء فيعلم مقادير أعمالهم وكيفياتها 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 رءوس الآى - لم يأت بشيء . وهذه الجملة علة لجواب الشرط المحذوف قائم مقامه كأنه قيل: - ومن تطوع خيراً جازاه الله تعالى وأثابه فان الله شاكر عليم - ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ ﴾ إخراج جماعة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال : سأل معاذ بن جبل . وسعد بن معاذ . وخارجة بن زيد نفراً من أحبار يهود عن بعض ما فى التوراة فكتموهم إياه وأبوا أن يخبروهم فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية ، وعن قتادة أنها نزلت فى الكاتمين من اليهود والنصارى ، وقيل: نزلت فى كل من كتم شيئاً من أحكام الدين لعموم الحكم لكل فقد روى البخارى . وابن ماجه . وغيرها عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه أنه قال : لولا آية فى كتاب الله تعالى ما حدثت أحداً بشيء أبداً ثم تلا هذه الآية ، وأخرج أبو يعلى . والطبرانى بسند صحيح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : «قال رسول الله ﷺ : من سئل عن علم فكتمه جاء يوم القيامة ملجأ بلجام من نار» والاقرب أنها نزلت فى اليهود والحكم عام كما تدل عليه الاخبار وكونها نزلت فى اليهود لا يقتضى الخصوص فان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب، فالوصول

للاستغراق ويدخل فيه من ذكر دخولا أوليا، والكتم والكتمان ترك إظهار الشيء قصداً مع مساس الحاجة إليه وتحقق الداعي إلى إظهاره وذلك قد يكون بمجردستره وإخفائه وقد يكون بازائه ووضع شيء آخره وضعه واليهود قاتلهم 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 (البينات) والمراد به - ما يهدى - إلى الرشد مطلقاً ومنه - ما يهدى - إلى وجوب اتباعه صلى الله تعالى عليه وسلم والايان به وهى الآيات الشاهدة على صدقه عليه الصلاة والسلام، والعطف باعتبار التغير في المفهوم كجاءنى الآكل فالشارب، وقيل إنه عطف على (ما أنزلنا) الخ، والمراد بالأول الأدلة النقلية، والثانى ما يدخل فيه الأدلة العقلية، أو المراد بالأول التنزيل، والثانى ما يقتضيه من الفوائد، ولا يخفى أنه تكلف يأبى عنه قرب المعطوف عليه والتبيين الدال على كمال الوضوح فى قوله سبحانه : ﴿ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ ﴾ أى شرحناه وأظهرناه لهم والظرف متعلق - بـ يكتمون - واللام فى - الناس - صلة - بيننا - أولام الاجل، والمراد بهم الجنس أو الاستغراق، وفى تقييد الكتمان بالظرف إشارة إلى شناعة حالهم بأنهم يكتمون ما وضح - للناس - وإلى عظم الاثم بأنهم يكتمون ما فيه النفع العام ﴿ فِي الْكُتُبِ ﴾ متعلق - بيناه - وتعلق جارين بفعل واحد عند اختلاف المعنى بما لا ريب فى جوازه، أو متعلق بمحذوف وقع حالا 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 حل - البينات - على ما فى القرآن وعلق (من بعد) (بأنزلنا)، وفسر (الكتاب) بالتوراة - والكتمان - بعدم الاعتراف بالحقية، ولعل ما ذهبنا إليه أولى من جميع ذلك ﴿ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ ﴾ أى يعدمهم عن رحمة ويذيقهم ألم نقمته والالتفات إلى الغيبة باظهار اسم الذات لترية المهابة والاشعار بان مبدأ صدور اللعن صفة الجلال المغايرة لما هو مبدأ الانزال والتبيين من صفة الجمال، ولم يوث بالفاء فى 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 فى الموضوعين ولذا أورد اسم الإشارة الذى تعليق الحكم به كتعليقه بالمشتق، قيل : لئلا يتوهم أن - لعنهم - إنما هو بهذا السبب بناءً على أن - فاء - السببية فى الاصل - لكونه - فاء - التعقيب يفيد أن حصول المسبب بعد السبب بلا تراخ، وقد يقصد منه ذلك بمعونة المقام كما فى الآية بعد، وليس كذلك بل له أسباب جمه وبهذا علم أن اسم الإشارة لا يغنى عن الفاء لأنه يشعر بالسببية ولا يشعر بالتعقيب الموهم للانحصار بناءً على امتناع التوارد

﴿ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعْنُونَ ۗ ۝١٥٩ ﴾ أى من يتأتى منه اللعن عابهم من الملائكة والثقابين، فالمراد - باللاعنون - معناه الحقيقى وليس على حد من - قتل قتيلا - فى المشهور؛ والاستغراق عرفى أى كل فرد مما يتناوله اللفظ بحسب متفاهم العرف، وليس بحقيقى حتى يرد أنه لا يلعنهم كل لاعن فى الدنيا، ويحتاج إلى التخصيص وإنما أعاد الفعل لأن لعنة اللاعنين بمعنى الدعاء عليهم بالابعاد عن رحمة الله تعالى، وروى البيهقى فى شعب الايمان عن مجاهد تفسير اللاعنين بدواب الأرض حتى العقارب والخناس، ولعل الجمع حينئذ على حد قوله تعالى (والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين) واستدل بهذه الآية على وجوب إظهار علم الشريعة وحرمة كتمانها لكن اشترطوا ذلك أن لا يخشى العالم على نفسه وأن يكون متعباً وإلالم يحرم عليه الكتم إلا إن سئل فيتعين 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 بناءً على أنهن لا يدخلن في خطاب الرجال.

﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ أي رجعوا عن الـكتمان أو عنه وعن سائر ما يجب أن يتاب عنه بناءً على أن حذف المعمول يفيد العموم، وفيه إشارة إلى أن التوبة عن الـكتمان فقط لا يوجب صرف اللعن عنهم ما لم يتوبوا عن الجميع فإن للعنهم أسباباً جمّة ﴿وَأَصْلَحُوا﴾ ما أفسدوا بالتدارك فيما يتعلق بحقوق الحق والخلق ومن ذلك أن يصلحوا قومهم بالارشاد إلى الاسلام بعد الاضلال وأن يزيلوا الكلام المحرف ويكتبوا مكانه ما كانوا أزالوه عند التحريف ﴿وَيَتُوبُوا﴾ أي أظهروا ما بينه الله تعالى للناس معاينة وبهذين الأمرين تتم التوبة، وقيل: أظهروا ما أحدثوه من التوبة ليحوا سمة الكفر عن أنفسهم ويقتدى بهم أضرابهم فإن إظهار التوبة ممن يقتدى به شرط فيها على ما يشير إليه 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﴾ (وَأَصْلَحُوا) ﴿فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ بالقبول وإفاضة المغفرة والرحمة ﴿وَإِنَّا لِلتَّوَابِ الرَّحِيمِ ١٦٠﴾ عطف على ما قبله تذييل له والالتفات إلى التكلم للافتنان مع ما فيه من الرمز إلى اختلاف مبدأ فعلية السابق واللاحق ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ﴾ الموصول للعهد كما هو الأصل، والمراد به الذين كتموا وعبر عن الـكتمان بالكفر نعيًا عليهم به، والجملة عديلة لما فيها (إلا) ولم تعطف عليها إشارة إلى كمال التباين بين الفريقين، والآية شتملة على الجمع والتفريق جمع الكاتمين 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 الـكتمان ولم يتوبوا عنه فقد استقرت عليهم اللعنة ولم تنزل عنهم. وأورد كلمة الاستثناء في الجملة الأولى مع أنه ليس للاخراج عن الحكم السابق بل هو بمعنى لكن للدلالة على أن التوبة صارت مكفرة للعن عنهم فكانهم 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) الخ مستأنفة سبقت لتحقيق بقاء اللعن فيما وراء الاستثناء وتأكيده دوامه واستمراره على غير التائبين والاقصرار على ذكر الكفر في الصلة من غير تعرض لعدم التوبة والاصلاح والتبيين مبنى على أن وجود الكفر مستلزم لعدمها جميعها كما أن وجودها مستلزم للإيمان 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 كعبا وأدق نظراً، وقيل: الموصول عام للذين كتموا وغيرهم كما يقتضيه ظاهر الصلة، والآية من باب التذييل فيدخل الكاتمون الذين ماتوا على الـكتمان دخولاً أولياً، واعتراض بأن تقييد الوعيد بعدم التخفيف أعدل شاهد على أن الآية في شأن الكاتمين الذين ماتوا على ذلك لأنهم أشد الكفرة وأخبثهم فإن الوعيد في حق الكفرة مطلق الخلود في النار، وأنت تعلم أن هذا في حيز المنع بل ما من 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 حسنه وطيبه فتدبره.

(**أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ١٦١**) المراد استمرار ذلك وداومه فهذا الحكم غير ما سبق إذ المراد منه حدوث اللعنة ووقوعها عليهم وليس المقصود من ذكر الملائكة والناس -التخصيص لينا في العموم السابق ولا العموم ليرد خروج المهيمين الذين لا شعور لهم بذواتهم وكثير من الاتقياء الذين لا يلعنون أحداً بل المقصود أنه يا عنهم هؤلاء 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 يلعن بعضهم بعضاً يوم القيامة ، أو الجملة مساقاة للاخبار باستحقاق أولئك اللعن من العموم لا بوقوعه بالفعل ولم يكرر اللعنة هنا كما كرر الفعل قبل اكتفاء به وافتنانا في النظم الكريم ومناسبة لما يشعر به التأكيد. وقرأ الحسن - والملائكة والناس اجمعون - بالرفع ، وخرج على وجوه ، فقيل : عطف على (لعنة) بتقدير لعنة الله ولعنة الملائكة فحذف المضاف من الثاني وأقيم المضاف إليه مقامه ، وقيل : مبتدأ محذوف الخبر أي - والملائكة : الناس يلعنونهم - أو فاعل لفعل محذوف أي يلعنهم ، وقيل إن (لعنة) مصدر مضاف إلى فاعله والمرفوع معطوف على محله ، وقد أتبع العرب فاعل المصدر على محله رفعاً كقوله :

هـ شئ الهلوك عليها الخيل (الفضل) هـ برفع الفضل وهو صفة للهلوك على الموضع ، وإذا ثبت في النعت جاز في العطف إذ لا فارق بينهما ، وادعى أبو حيان عدم الجواز لأن شرط العطف على الموضع أن يكون ثمت طالب ومحرز للموضع لا يتغير ، وأيضاً (لعنة) وإن سلم مصدرية فهو إنما يعمل إذا انحل - لأن ،

والفعل - وها المقصود الثبوت فلا يصح انحلاله لهما وسلبه له غيره ، وقالوا : إنه مذهب سيديوه **﴿ خَلِدِينَ فِيهَا ﴾** أي في اللعنة ، وهو يؤكد ما تنفيده اسمية الجملة من الثبات ، وجوز رجوع الضمير إلى النار والاضمار قبل الذكر يدل على حضورها في ذهن المشعر بالاعتناء المفضى إلى التفخيم والتحويل ، وقيل : إن اللعن يدل عليها إذا استقرار الطرد عن الرحمة يستلزم الخلود في النار خارجاً وذهناً ، والموت على الكفر وإن استلزم ذلك خارجاً لكنه لا يستلزم ذهناً فلا يدل عليه ، و (خالدين) على كلا التقديرين في المرجع حال مقارن لاستقرار اللعنة لا كإقيل :

إنه على الثاني حال مقدره **﴿ لَا يَخْفَى عَنْهُمْ الْعَذَابُ ﴾** • إمامستانف لبيان كثرة عذابهم من حيث الكيف إثر

بيان كثرتهم من حيث الكم ، وإما حال من ضمير عليهم أيضاً أو من ضمير (خالدين) • **﴿ وَلَا هُمْ يَنْظُرُونَ ١٦٢ ﴾** •

عطف على ما قبله جار فيه ماجرى فيه ، وإيثار الجملة الاسمية لإفادة دوام النفي واستمراره ، والفعل إمامن الانظار بمعنى التأخير - أي لا يهلون - عن العذاب ولا يترخون عنه ساعة. وإما من النظر بمعنى الانتظار أي - لا ينتظرون -

ليعتدروا ، وإما من النظر بمعنى الرؤية أي - لا ينظر الله تعالى إليهم نظر رحمة - ، والنظر بهذا المعنى يتعدى بنفسه

أيضاً كما في الأساس فيصاغ منه المجهول **﴿ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾** • نزلت كما روى 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 يكتمون) عطف القصة على القصة ، والجامع أن الأولى مسوقة

لإثبات نبوته صلى الله تعالى عليه وسلم ، وهذه لإثبات وحدانيته تعالى ، وقيل : الخطاب للكافرين ، وفيه انتقال

عن زجرهم عما يعاملون رسولهم إلى زجرهم عن معاملتهم ربهم حيث يكتمون وحدانيته ، ويقولون : - عزير ،

وعيسى - إن الله عز وجل ، وفيه أنه وإن حسن الانتظام إلا أنه فيه خروج شأن النزول عن الآية - وهو باطل -

والإضافة - إلى غير المخاطبين باعتبار الاستحقاق لا باعتبار الوقوع فإن الإلهة الغير المستحقة كثيرة ، وإعادة

لفظ -إله- وتوصيفه بالوحدة لا فائدة أن المعتبر الوحدة في الألوهية ، واستحقاق العبادة ، ولو لا ذلك لكفى - وإلهكم 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 : - وإلهكم 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 الأول أظرف ، وأكثر الناس على أن الواحد هنا بمعنى لا نظير له ولا شبيه في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، وقيل : إن المراد به ما ليس بندي أبعاض ولا يجوز عليه الانقسام ولا يحتمل التجزئة أصلاً ، وليس المعنى به هنا مبدأ العدد ، وأصح الأقوال عند ذوى العقول السليمة أنه الذي لا نظير له ولا شبيه 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 الأعراب ، وعلى أى تقدير هو مقرر للوحدانية ومزيح - 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 المنفى هل المعبود بحق أو المعبود بباطل ، فقال محمد الشيشيني : المنفى إنما تساط على الآلهة المعبودة بباطل تنزيلاً لها منزلة العدم ، وقال عبد الله الهبطي : إنما تساط على الآلهة المعبودة بحق ولكل انتصر بعض ، 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 ، فالمعبودات الباطلة لم تنف إلا من حيث كونها معبودة بحق فلم ينف في هذه الكلمة إلا المعبود بحق غيره تعالى فافهم ، وسيأتى تحقيق ما في 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 وجىء بهما لتمييز الذات الموصوفة بالوحدة عما سواها وليكون الجواب موافقاً لما سأله وفي ذلك إشارة إلى حجة الوحدانية لأنه لما كان هولى النعم كلها أصولاً وفروعاً دنياً وأخرى ، وما سواها إما خير محض أو خير غالب ، وهو إمانعة أو منعم عليه لم يستحق العبادة أحد غيره لاستواء 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 ثمانمائة وستون صنماً ، فلما سمعوا هذه الآية تعجبوا وقالوا : إن كنت صادقاً فأت بآية نعرف بها صدقك ، فنزلت . ولفرط جهالهم لم يكفهم الحجة الاجمالية المشير إليها الوصفان ، وإنما جمع (السموات) وأفرد (الأرض) الارتفاع بجميع أجزاء الأولى باعتبار ما فيها من نور كواكبها وغيره دون الثانية فإنه إنما ينتفع بواحدة من آحادها - وهى ما نشاهده 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 مفردة - كالآل باب - وفي المثل السائر نحوه ، وقال بعض المحققين : جمع (السموات) لأنها طبقات ممتازة كل واحدة من الأخرى بذاتها الشخصية كما يدل عليه قوله تعالى : (فسواهن سبع سموات) سواء كانت متماسة - كما هو رأى الحكيم - أو لا ، كما جاء

في الآثار - أن بين كل سماءين مسيرة خمسمائة عام - مختلفة الحقيقة. لما أن الاختلاف في الآثار المشار إليه بقوله تعالى : (فأوحى في كل سماء 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 سماءين - 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 .

(وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ) عطف على (خلق السموات) لا على (السموات) أو عطف على (الليل والنهار) (والفلك) من الألفاظ التي استعملت مفرداً وجمعاً ، وقدر بينهما تغير اعتباري ، فان اعتبر أن ضمته أصلية كضمه - قفل - مفرد ، وإن اعتبر أنها عارضة كضمه - أسد - فجمع ، ومن الأول قوله تعالى : (في الفلك المشحون) ومن الثاني 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 الكواشي : 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 - بالذي ينفعهم - وعلى الأول ضمير الفاعل إما - للفلك - لأنه مذكر اللفظ مؤنث المعنى - كما قيل - أو - للبحر - واحتمال كونها موصوفة لا يلائمه مقام الاستدلال (وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ 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) الجاري فيه لأن الاستدلال بذلك إما بصنعتة على وجه يجري في الماء ، أو العلم بكيفية إجرائه ، أو - بتسخير الرياح والبحر - لذلك ، أو توسله إلى (ما ينفع الناس) وشيء منها ليس من حاله في نفسه ، ولأن الاستدلال - بالفلك الجاري في البحر - استدلال بحال من أحوال (البحر) بخلاف ما لو استدلال (البحر) وجميع أحواله فانه أعم وأليق بالمقام ، إلا أنه خص (الفلك) بالذكر مع أن مقتضى المقام حينئذ أن يقال : والمعجائب التي في البحر - لأنه سبب الاطلاع على أحواله ومعجائبه - فكان ذكره ذكراً لجميع أحواله ، وطريقاً إلى العلم بوجوه دلالاته ، ولذلك قدم على ذكر - المطر والسحاب - لأن منشأهما البحر في غالب الأمر ، وإلا فالمناسب بعد ذكر (اختلاف الليل والنهار) الذي 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 يؤول المعنى إلى - والبحر الذي تجرى فيه الفلك بما ينفع الناس - وهو قلب للنظم الكريم بغير داع إليه ولا دليل يعول عليه ، وأي مانع من كون الاستدلال باختلاف الفلك وذمها مرة كذا ومرة كذا على حسب ما تحركها المقادير الإلهية ، أو بالفلك الجارية في البحر من حيث إنها جارية فيه موقرة مقبلة ومدبرة ، متعلقة بحال الهواء على لطفه ، وكثافتها لا ترسب إلى قاع البحر مع تلاطم أمواجه واضطراب لججه ، وكون شيء من ذلك ليس حالاً لها في نفسها غير مسلم ، ووجه الترتيب - على ما أرى - أنه سبحانه ذكر أولاً خلق أمرين علوي وسفلي ، واختلاف شيئين بمدخلية أمرين سماوي وأرضي (ثانياً) إذ تعاقب الليل والنهار أو اختلافهما

ازدياداً وانتقاصاً أو ظلمة ونوراً إنما هو بمدخلة سير الفلك وحيلولة جرم الأرض على كفتين مخصوصتين، ثم عقب ذلك بما يشبه آيتي الليل والنهار الساجح كل منهما في لجة بحر فلكه الدوار المسخر بالجريان فيه ذهاباً وإياباً (بما ينفع الناس) في أمر معاشهم 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 فاذا هم مظلمون) والشمس تجرى 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 ذكرتا متوسطتين صريحاً بين حديث الفلك وشأن الليل والنهار، وفي الأولى تقدم ما يشعر بهما ويشير إليهما، ثم عقب ذلك بما يشترك فيه العلم العلوي والعالم السفلي، وله مناسبة لذكر (البحر) بل ولذكر (الفلك التي تجرى) فيه (بما ينفع الناس) وهو إنزال الماء من السماء ونشر ما كان دفيناً في الأرض بالاحياء، وفي ذلك النفع التام والفضل العام. و(من) الأولى ابتدائية والثانية بيانية، وجوز أن تكون تبعيضية وأن تكون بدلا من الأولى، والمراد من (السماء) جهة العلو، وقد تقدم تحقيق ذلك (فأحيا به الأرض) بتهييج قواها النامية، وإظهار ما أودع فيها من أنواع النبات والأزهار والأشجار (بعد موتها) وعدم ظهور ذلك فيها لاستيلاء اليبوسة عليها حسبما تقتضيه طبيعتها (وبث فيها من كل دابة) تطف إله على (أنزل) والجامع كون كل منهما آية مستقلة لوحدانيته تعالى وهو الغرض المسوق له الكلام مع الاشتراك في الفاعل، و(أحيا) من تنمة الأول كان الاستدلال بالانزال المسبب عنه الاحياء فلا يكون الفصل به مانعاً للعطف، إما على (أحيا) فيدخل تحت فاء السببية، وسببية إنزال (الماء) للبث باعتبار أن الماء سبب حياة المواشي والدواب - والبث - فرع الحياة، ولا يحتاج إلى تقدير الضمير للربط لاغناء فاء السببية عنه في المشهور، وقيل: يحتاج إلى تقدير به - أي بالماء - ليضمر بارتباطه ب(أنزل) استقلالاً ك(أحيا) وفاء السببية لا تكفي في ذلك إذ يجوز أن يكون السبب مجموعهما، 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 -بثها- 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 أثبت الزمخشري دواب في السماء أيضاً في سورة (جمعق)، وفيه أن بث كل نوع مما يدب على الأرض لا ينافي كون بعض أفرادها مقدرراً ولا وجوده في السماء، على أن مدلول التبعيضية كون شيء جزءاً من مدخولها لا فرداً منه، وزائدة على التقدير الثاني لعدم تقدم المبين، وعدم صحة التبعيض، وهي زيادة في الاثبات لم يجوزها سوى الاخفش (وتصريف الريح) أي تقلب الله تعالى لها جنوباً وشمالاً وقبولاً ودبوراً، حارة وباردة وعاصفة ولينة وعقيا ولواحق، وتارة بالرحمة ومرة بالعذاب، وقرأ حمزة والكسائي الريح على الأفراد وأريد به الجنس، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما -الرياح- للرحمة والريح للعذاب، وروى أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان إذا هبت ريح قال: اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا، ولعله قصد بالأول، والثاني قوله تعالى: (ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات) وقوله تعالى: (وفي عاد إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم)

وعقب إحياء الأرض بالمطر، وبث كل دابة فيها بتصريف الرياح لأن في ذلك تربية النبات وبقاء حياة الحيوانات التي تدب على وجه الأرض ولو أمسك الله تعالى الريح ساعة لأن ما بين السماء والأرض كما نطق به بعض الآثار (وَالسَّحَابِ) عطف على ما قبله، وهو اسم جنس واحده سحابة سمي بذلك لانسحابه في الجو أو لجر الرياح له (وَالْمُسَخَّرَ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ) صفة - للسحاب - باعتبار لفظه، وقد يعتبر معناه فيوصف بالجمع ك(سحاباً ثقالاً)، و(بين) ظرف لغو متعلق بالمسخر ومعنى تسخيريه 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 تقلبه في الجو بمشيئة الله تعالى، وتعقيبت تصريف الرياح بالسحاب لأنه كالمعلول للرياح كما يشير إليه قوله تعالى: (وهو الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً) ولأن في جعله ختم المتعاطفات مراعاة في الجملة لما بدى به منها لأنه أرضى سماوي فينتظم بدء الكلام وختمه، وبما ذكرنا علم وجه الترتيب في الآية، وقال بعض الفضلاء: لعل تأخير تصريف الرياح وتسخير السحاب في الذكر عن جريان الفلك وإنزال الماء مع انعكاس الترتيب الخارجي للأشعار باستقلال كل من الأمور المعدودة في كونها آية ولوروعى الترتيب الخارجي لربما توهم كون المجموع المرتب بعضه على بعض آية واحدة، ولا يخفى أنه يبعد هذا التوهم ظاهر قوله تعالى: ﴿لَا يَتَذَكَّرُ إِلاَّ لِقَاءِ رَبِّهِ إِذْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى عَصَاكُمُ لِيُنزِلَ السَّمَاءَ سَاقِطَةً ذَوَاتُ أَصْفَادٍ﴾ (الأنعام: ١٠٤) (إن) دخلته - اللام - لتأخره عن خبرها والتكثير للتفخيم كما وكيفاً أي آيات عظيمة كثيرة دالة على القدرة القاهرة والحكمة الباهرة والرحمة الواسعة المقتضية لاختصاص الإلهية به سبحانه ﴿لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (١٦٤) أي يتفكرون، فالعقل مجاز عن التفكير الذي هو ثمرته، أخرج ابن أبي الدنيا. وابن مردويه عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قرأ هذه الآية قال: «ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها» وفيها تعريض بجعل المشركين الذين اقترحوا على النبي صلى الله عليه وسلم آية تصدقه وتسجيل عليهم بسخافة العقول، وإلا فمن تأمل في تلك الآيات وجد كلا منها مشتملاً على وجوه كثيرة من الدلالة على وجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته السكالية الموجبة لتخصيص العبادة به تعالى واستغنى عن سائرهما، ومجمل القول في ذلك أن كل واحد من هذه الأمور المعدودة قد وجد على وجه خاص من الوجوه الممكنة دون ما عداه مستتبعا لآثار معينة، وأحكام مخصوصة من غير أن تقتضي ذاته وجوده فضلاً عن وجوده على النمط الكذائي فإذا لا بد له من وجود لا متنازع وجود الممكن بلا وجوده، قادر إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، حكيم عالم بمقتضى الأشياء وما فيها من المفاسد 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 فإن وافقت إرادة كل منهما لإيجاده على وجه مخصوص أرادته 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 لا ستوائهما في إرادة إيجاده على الاستقلال، وعجز الآخر لما أن الفاعل سد عليه إيقاع ما أرادته، وإن اختلفت الإرادتان بأن أراد أحدهما وجوده على نحو، وأراد الآخر وجوده على نحو آخر لزم التمانع والتطارد لعدم المرجح فيلزم عجزهما والعجز مناف للزهية بديهية، وفي الآية إثبات الاستدلال بالحجج العقلية وتذيه على شرف علم الكلام وفضل أهله وربما أشارت إلى شرف علم الهيئة •

﴿وَمَنْ النَّاسَ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَاداً﴾ يان لحال المشركين بعد بيان الدلائل الدالة على توحيده

(٥٢ - ج ٢ - تفسير روح المعاني)

تعالى، و(من) دون الله حال من ضمير (يتخذ) و-الانداد- الامثال والمراد بها الاصنام كما هو الشائع في القرآن، والمرى عن قتادة، ومجاهد، وأكثر المفسرين، وقيل: الرؤساء الذين يطيعونهم طاعة الارباب من الرجال، وروى عن السدي - ونسب إلى الصادق رضي الله تعالى عنه - 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 يشاركونهم إياه، وإيثار الاسم الجليل لتعيينه تعالى بالذات غيب تعيينه بالصفات ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ إما جملة مستأنفة أو صفة الانداد، أو صفة - لمن - إذا جعلتها نكرة موصوفة مسوقة لبيان وجه الاتخاذ، و-المحبة- ميل القلب من الحب واحد الحبوب استعير لحيبة القلب وسويدائه 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 رأى 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 مبنى على انحصار المطلوب بالذات في اللذة ورفع الألم، والعارفون بالله سبحانه قالوا: إن الكمال أيضا محبوب لذاته فالعبد يحب الله تعالى لذاته لأنه الكامل المطلق الذي لا يداني كاله 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 إكرامه 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 المبنى للفاعل وفاعله ضميرهم بقرينة سبق الذكر وإن المشركين يعترفون به تعالى ويلجأون إليه في الشدائد (ولئن سألتهم من خلق السموات الارض ليقولن الله) (فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين)، وقيل وهو الخلاف الظاهر وعدول عما يقتضيه كون جملة - يحبونهم - بيانا لوجه الاتخاذ إنه مصدر المبنى للفعول واستغنى عن ذكر من يجب لأنه غير ملبس، والمعنى على تشبيهه محبوبة الانداد من جهة المشركين بمحبوبته تعالى من جهة المؤمنين، ولا ينافي ذلك قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ لأن التشبيه إنما وقع بين المحبوبيتين وذلك يقتضى أن يكون محبوبة الاصنام مماثلا لمحبيته تعالى، والترجيح بين المحبتين لكن باعتبار رسوخ إحداها دون الاخرى فإن المراد بشدة محبة المؤمنين شدتها في المحل وهو رسوخها فيهم وعدم زوالها عنهم بحال لا كمحبة المشركين لألهتهم حيث يعدلون عنها إلى الله تعالى عند الشدائد ويتبرءون منها عند معاينة الاهوال ويعبدون الصنم زمانا ثم يرفضونه إلى غيره وربما أكلوه - كما يحكى: أن باهلة كانت لهم أصنام من حيس فجاعوا في قحط أصابهم فأكلوها - والله أبوهم فإنه لم ينتفع مشرك بألهته كاتفاح هؤلاء بها فانهم ذاقوا حلاوة الكفر، وليس المراد من شدة المحبة شدتها وقوتها في نفسها ليرد أنانرى الكفار يأتون بطاعات شاقة لا يأتى بشيء 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 ، ولو صيغ منه أفعل لتوهم أنه من المزيد *
﴿ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾ أى 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 للاشعار بسبب - رؤيتهم العذاب - المفهومة من قوله سبحانه :
﴿ إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ ﴾ أى عاينوا (العذاب) المعد لهم وأبصروه يوم القيامة ، وأورد صيغة المستقبل بعد
(لو) و (إذ) المختصين بالماضى لتحقيق مدلوله فيكون ماضياً تأويلاً مستقبلاً تحقيقاً فروعى الجهتان *
﴿ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً ﴾ ساد مسد مفعولى يرى ، وجواب (لو) محذوف للايدان بخروج وجه عن دائرة البيان ،
أى لوقوعوا من الحسرة والندامة فيما لا يكاد يوصف ، وقيل : هو متعلق الجواب - والمفعولان محذوفان -
والتقدير (ولو يرى الذين ظلموا) أندادهم لا تنفع 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 بمن يصاح للخطاب .
فالجواب حينئذ - لرأيت أمراً لا يوصف من الهول والفضاعة - وابن عامر (إذ يرون) بالبناء للمفعول ، ويعقوب
(إن) بالكسر ، وكذا ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ ﴾ على الاستئناف أو إضمار القول - أى قائلين ذلك -
وفائدة هذه الجملة المبالغة في تهويل الخطاب وتفضيع الأمر ، فإن اختصاص (القوة) به تعالى لا يوجب شدة
(العذاب) لجواز تركه عفواً مع القدرة عليه ﴿ إِذْ تَبَرَّأَ 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 - لاذكروا - وزعم بعضهم أنه بدل من مفعول (ترى) على قراءة الخطاب ، كما أن (إذ يرون) بدل منه
أيضاً (وأن القوة) في موضع بدل الاشتمال من (العذاب) ولا يخفى أن هذا يقتضى جواز تعدد البدل ولم يعثر
عليه في شيء من كتب النحو ، وأيضاً يرد عليه أن المبدل منه في بدل الاشتمال 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 ﴾ أى المرءوسين بقولهم : (تبرأنا إليك ما كانوا إيانا يعبدون) وقرأ
مجاهد ﴿ الأول ﴾ على البناء للفاعل ﴿ والثاني ﴾ على البناء للمفعول ، أى تبرأ الأتباع وانفصلوا عن متبوعهم ،
وندموا على عبادتهم ﴿ وَرَأَوْا الْعَذَابَ ﴾ حال من - الأتباع والمتبوعين - كما في لقيته راكبين - أى راين له -
- فالواو - للحال ، و (قد) مضمرة ، 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 الركاة (إذ) بعد تهويل الوقت باضافته إلى - رؤية العذاب - لاجابة
إلى جمعها مع التبرى بخلاف ما إذا جعل حالاً ، فإن 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 أسباب التحويل والاستفطاع مع عدم الاحتياج إلى تقدير (قد) والباء من (بهم) للسببية ، 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 : (فترق بكم عن سبيله) 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 - الاتباع والمتبوعين - في الدنيا من الأنساب والمحاب ، والاتفاق على الدين ، والاتباع والاستتباع ، وقرئ (تقطعت) بالبناء للمفعول - وتقطع - جاء لازماً ومتعدياً ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّنَا كَرَّةً ﴾ أي لو ثبت لنا عودة ورجوع إلى الدنيا ﴿ فَتَبَرَّأْ مِنْهُمْ ﴾ أي من المتبوعين ﴿ كَمَا تَبَرَّأَ وَأَمْنًا ﴾ تمنوا الرجوع إلى الدنيا حتى يطيعوا الله تعالى فيتبرءوا من متبوعهم في الآخرة إذا حشروا جميعاً مثل تبرئ المتبوعين منهم مجازاة لهم بمثل صنيعهم ، أي كما جعلوا بالتبرئ غائظين متحيرين على متابعتهم نجعلهم أيضاً بالتبرئ غائظين متحيرين على ما حصل لنا بتبرك متابعتهم ، ولذا لم يتبرءوا منهم قبل تمني الرجوع لأنه لا يغيظ المتبوعين حيث تبرءوا من الاتباع أو لا ، ومن هنا يظهر وجه القراءة على البناء للفاعل لأن تبرؤ الاتباع من المتبوعين بالآخرة بالانفصال عنهم بعد ماتين لهم عدم نفعهم ، وذلك لا يغيظ المتبوعين لاشتغال كل منهم بما يقاسيه ، فلذا تمنوا الرجوع إلى الدنيا ليتبرءوا منهم تبرؤاً يغيظهم . وأما قوله سبحانه : (كما تبرءوا) فلا يقتضى إلا وقوع التبرؤ من المتبوعين - وهو منصوص في آية أخرى - ولا يقتضى أن يكون مذكوراً فيما سبق ، وقيل : إن الاتباع بعد أن - تبرءوا - من المتبوعين يوم القيامة تمنوا الكفرة إلى الدنيا مع متبوعهم ليتبرءوا منهم فيها ويخذلوهم - فيجتمع لهم ذل الدنيا والآخرة - ويحتاج هذا التوجيه إلى اعتبار التغليب في (لنا) أي لنا ولهم ، إذ التبرؤ في الدنيا إنما يتصور إذا رجع كلنا الطائفتين .

﴿ كَذَلِكَ ﴾ في موضع المفعول المطلق لما بعده ، والمشار إليه الإراء المفهوم من (إذ يرون) أي كاراء العذاب المتلبس بظهور أن (القوة لله) والتبرئ ، وتقطع الأسباب ، وتمنى الرجعة .

﴿ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسْرَاتٍ عَلَيْهِمْ ﴾ وجوز أن يكون المشار إليه المصدر المفهوم مما بعد - والكاف - مقحمة لتأكيد ما أفاده اسم الإشارة من الفخامة ومحلها النصب على المصدرية أيضاً ، أي ذلك الإراء الفظيع يريهم على حد ما قيل في قوله تعالى : (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) والجملة تذييل لتأكيد الوعيد ، ويان حال المشركين في الآخرة وخلود عذابهم ، ويجوز أن تكون استئنافاً كأنه لما بولغ في وعيدهم وتفظيع عذابهم كان محل أن يتردد السامع ويسأل هل لهم سوى ذلك من العذاب أم تم ؟ فأجيب بما ترى ، و (حسرات) أي ندمات وهو مفعول ثالث ليري إن كانت الرؤية قلبية ، وحال من (أعمالهم) إن كانت بصرية ، ومعنى رؤية هؤلاء المشركين (أعمالهم) السيئة يوم القيامة (حسرات) رؤيتها مسطورة في كتاب (لا يغادر 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 تفریطهم ، لأن - حسر - يتعدى - بعلى - واستدل بالآية من ذهب إلى أن الكفار مخاطبون بالفروع ﴿ وَمَا مُمْ بِخُرْجِينَ مِنَ النَّارِ ١٦٧ ﴾ المتبادر في أمثاله حصر النفي في المسند إليه نحو (وما أنا

بطارد الذين آمنوا) (وما أنت عليهم بعزير) ففيه إشارة إلى عدم خلود عصاة المؤمنين الداخلين في قوله تعالى : (والذين آمنوا أشد حبا لله) في النار ، وإذا أريد من (الذين ظلموا) الكفار مطلقاً دون المشركين فقط كان الحصر حقيقياً ، ويكون المقصود منه المبالغة في الوعيد بأنه لا يشار إليهم في الخلود غيرهم ، فان الشركة تهون العقوبات ، وقيل : إن المقصود نفى أصل الفعل لأنه اللائق بمقام الوعيد - لا حصر النفي - إذ ليس المقام مقام تردد ونزاع في أن الخارج هم أو غيرهم على الشركة أو الانفراد وإن كان صحيحاً بالنظر إلى العصاة إلا أنه غير إلى ماترى إفادة للمبالغة في الخلود ، والاقنات عن الخلاص ، والرجوع إلى الدنيا ، وزيادة - الباء - وإخراج ذواتهم من عداد الخارجين لتأكيد النفي ، وأنت تعلم أنه إذا لم يعتبر في الحصر حال المخاطب لم يبق فيه ما يقال سوى أن ظواهر بعض الآيات تقتضي 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) أي الروح الصافية عن درن المخالفات (والمروة) أي النفس القائمة بخدمة مولاهما من إعلام دين الله ومناسكة القلبية والقالبية ، فمن بلغ مقام الوحدة الذاتية ، ودخل بيت الحضرة الإلهية بالفناء عن السوى أوزار الحضرة بتوحيد الصفات واتزر بأنوار الجلال والجمال فلا حرج عليه حينئذ (أن يطوف بهما) ويرجع إلى مقامهما بالوجود الموهوب بعد التمكن المطلوب (ومن) تبرع (خيراً) بالتعليم والنصيحة وإرشاد المسترشدين فان الله يشكر عمله ويعلم جزاءه (إن الذين يكتفون) ما أفضنا عليهم من أنوار المعارف وهدى الأحوال (من بعد ما بيناه للناس في) كتاب عقولهم المنورة بنور المتابعة (أولئك) يعدم الله تعالى ويحجبهم عنه (ويلعنهم اللاعنون) من الملائكة الأعلى فلا يمدونهم ، 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 احتجابهم 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 الهيئات المظلمة إياهم (وإلهكم إله واحد) بالذات لا شيء 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 ، وتكميل نشأتهم ، وما أنزل الله من سماء الأرواح من ماء العلم فأحيابه أرض النفوس بعد موتها بالجهل وبث فيها القوى الحيوانية ، وفرق في أفلاكها سيارات عالم الملكوت ، وتصريف رياح النفحات المحركة لأغصان أشجار الشوق في رياض القلوب وسحاب التجليات المسخر بين سماء الروح وأرض النفس ليمطر قطرات الخطاب على نيران الألباب لتسكن ساعة من الاحتراق بالتهاب نار الوجد لآيات 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 يحبونهم ويميلون إليهم كحبههم لله ويسوون بينهم وبينه سبحانه لأنهم لم يذوقوا لذة محبته ولم يروا نور مشاهدته وحقائق وصله وقربه (والذين آمنوا) الإيمان الكامل (أشد حبا لله) لأنهم مستغرقون بمشاهدته هائمون بلذته خطاباً من عهد (ألسن بربكم) لا يلتفتون إلى سواه طرفة عين فبهيات أن

يزول حبهم أو يميل إلى الاغيار لهم وهم أحبوه بحبه وصارت قلوبهم عرش تجلياته وقربه (ولو يرى الذين ظلموا) وأشركوا من هو في الحقيقة لاشيء ولا حتى 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 يبرؤ الاتباع من المتبوعين (وقد رأوا) عذاب الحرمان (وتقطعت بهم) الوصل التي كانت بينهم في الدنيا وتمنوا ما لا يمكن بحال وبقوا بحسرة وعذاب. وكذا يكون حال القوى الروحانية الصافية للقوى النفسانية التابعة لها في تحصيل لذاتها، وطوبى للمتحابين في الله تعالى عز شأنه.

(يَتَأَيُّهَا النَّاسُ كُلُّوْا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا) نزات في المشركين الذين حرهوا على أنفسهم. البحيرة. والسائبة. والوصيلة. والحام. كما ذكره ابن جرير. وابن عباس رضى الله تعالى عنهما - وقيل: في عبد الله بن سلام وأضرابه. حيث حرهوا على أنفسهم لحم الأبل لما كان حراماً في دين اليهود، وقيل: في قوم من ثقيف. وبنو عامر بن صعصعة. وخزاعة. وبنو مدلج حيث حرهوا التمر والأقط على أنفسهم، و(حلالاً) إما مفعول (كلوا) أو حال من الموصول. أي كلو حال كونه حلالاً - أو صفة مصدر مؤكداً أي أكلاً حلالاً، و(من) على التقديرين الأخيرين للتبويض ليكون مفعولاً به - لكلوا - وعلى التقدير الأول يجوز أن تكون ابتدائية متعلقة - بكلوا - أو حالاً من (حلالاً) وقدم عليه لتكثيره، وأن تكون ابتدائية بل هي متعينة كما في الكشف على مذهب من جعل الأصل في الأشياء الإباحة، وأن تكون تبعضية بناءً على ما ارتضاه الرضى من أن التبعية في الأصل ابتدائية إلا أنه يكون هناك شيء ظاهر أو مقدر هو بعرض المجرور - بمن - ولا يازم صحة إقامة لفظ البعض مقامها، والعلامة التفتازاني منع كونها تبعضية على هذا التقدير لأنها في موقع المفعول به حينئذ، والفعل لا ينصب مفعولين وهو مبنى - على ما في التسهيل وغيره - أن التبويض معنى حقيقى - لمن - وعلامته صحة إقامة لفظ البعض مقامها، والأمر للوجوب فيما إذا كان الأكل لقوام البنية والذنب كما إذا كان لمؤانسة الضيفر للإباحة فيما عدا ذلك (وهو مناسبة الآية لما قبلها) أنه سبحانه لما بين التوحيد ودلائله ومثلثائين والعاصين أتبع ذلك بذكر إناعاه وشمول رحمة ليدل على أن الكفر لا يؤثر في قطع الانعام؛ وقوله تعالى ﴿طَيِّبًا﴾ صفة (حلالاً) ومعناه كما قال الامام مالك ما يجده فم الشرع لذئذاً 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، وورد بأن ما لا تستطيه إما حلال لا شبهة فيه فلا منع وإلا خرج بقيد الحلال، وأجيب بأن المراد بالحلال مانع الشارع على حله - وبهذا ما لم يرد فيه نص - ولكنه مما يستلذ ويشتهي الطبع المستقيم، ولم يكن في الشرع ما يدل على حرمة كاسكار وضرر، والأولى نظراً للمقام أن يقال إن التقييد ليس الاحتراز عما تستطيه الشهوة الفاسدة بل لكونه معتبراً في مفهومه إذ لا يقال الطيب واللذئذ إلا على ما تستلذه الشهوة المستقيمة وتكون فائدة التوصيف حينئذ التنصيص على إباحة ما حرهوه، والقول بأن في الآية على هذا التفسير إشارة إلى النهى عن الأكل على امتلاء المعدة والشهوة الكاذبة لأن ذلك لا يستطيب لا يستطيب لأن الطعام اللذئذ المأكول كذلك مما تستطيه الشهوة إلا أنه ليس ما كولا بالشهوة المستقيمة، وبين المعنيين بغد بعيد لما قاله بعض المحققين - واستدل بعضهم بالآية

على أن من حرم طعاما مثلافه ولا يحرم عليه، وفيه خفاء لا يخفى ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ﴾ أي آثاره - كما حكى عن الخليل - أو أعماله - كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه - أو خطاياها - كما نقل عن مجاهد - وحاصل المعنى لا تعتقدوا به وتستنوا بسنته فتحرموا الحلال وتحللوا الحرام، وعن الصادق من خطوات الشيطان الحلف بالطلاق والندور في المعاصي وكل يمين بغير الله تعالى، وقرأ نافع وأبو عمرو ووحمة بتسكين الطاء وهما لغتان في جمع خطوة وهي ما بين قدمي الماشي، وقرأ على كرم الله تعالى وجهه بضمين 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 - أجوه - وهذه لما جاورت الضمة جعلت كأنها عليها قال الزجاج: وهذا جائز في العربية، وعن أبي السمال أنه قرأ بفتحين على أنه جمع خطوة وهي المرة من الخطوة.

﴿ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ١٦٨ ﴾ تعليل للنهي، و(مبين) من أبان بمعنى بان وظهر أي 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 أي مظهر - العداوة - والأول أليق بمقام التعليل ﴿ إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ ﴾ استئناف لبيان كيفية عداوته وتفصيل لفنون شره وإفساده وانحصار معاملته معهم في ذلك، أو علة للعلة بضم، وكل من هذا شأنه فهو - عدو مبين - أو علة للأصل بضم، وكل من هذا شأنه لا يتبع فيكون الحكم معللاً بعلمين - العداوة - والامر بما ذكر وليس الأمر على حقيقته لا لأن قوله تعالى: (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) ينافي ذلك لكونه مبيناً على أن المعتبر في الأمر العلوي - كما هو مذهب المعتزلة - وإلا فجرد الاستعلاء لا ينافي أن يكون له سلطان، وعلى أن يكون - عبادي - لعموم الكل بدليل الاستثناء، وعلى أن الخطاب في (يأمرم) لجميع الناس لا للتبعين فقط، ولا منافاة أيضاً بل لا مانع من أنفسنا أنه لا طلب منه للفعل منا وليس إلا التزيين والبعث فهو استعارة تبعية لذلك ويتبعها الرمز إلى أن المخاطبين بمنزلة المأمورين المنقادين 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 ساءه يسوءه سوءاً أو مساءة إذا أحرزته، ثم أطلق على جميع المعاصي سواء كانت قولاً أو فعلاً أو عقداً لا اشتراك كلها في أنها تسوء صاحبها، و(الفحشاء) أقبح أنواعها وأعظمها مساءة، وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن السوء ما لا حد فيه، و(الفحشاء) ما فيه حد، وقيل: هما بمعنى وهو ما أنكره العقل وحكم بأنه ليس فيه مصلحة وعاقبة حميدة واستقبحة الشرع، والعطف حينئذ لتزيين تغاير الوصفين منزلة تغاير الحقيقتين فإن ذلك سوء لا غنم العاقل، والفحشاء باستقبحه إياه، ولعل الداعي إلى هذا القول أنه سبحانه سمي جميع المعاصي والفواحش سيئة في قوله جل شأنه: (من كسب سيئة) و(إن الحسنات يذهبن السيئات) (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وسمى جميع المعاصي بالفواحش فقال تعالى (قل إنما حرم من الفواحش ما ظهر منها وما بطن) ويمكن أن يقال: سلينا ولكن السيئة والفاحشة إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا فلا يتم الاستدلال ﴿ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ١٦٩ ﴾ عطف على سابقه أي - ويأمركم الشيطان بأن تفتروا على الله الكذب بأنه حرم هذا - وأحل هذا أو بذلك وبأنه أمر باتخاذ الأنداد ورضى بما أنتم عليه من الإفساد.

والتنصيص 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 ظاهرا، 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 للمقلد، وأجيب بأن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به للدليل القاطع وهو الاجماع، وكل حكم يجب العمل به قطعاً بأنه حكم الله تعالى : وإلا لم يجب العمل به قطعاً، وكل 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 لَهُمُ 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 يذكر 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، والجملة 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 نظم القرآن الكريم يأبى هذا القيل، والموصول إما عام لسائر الاحكام الحقة المنزلة من الله تعالى، وإما خاص بما يقتضيه المقام ﴿ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا ﴾ أي وجدناهم عليه، والظرف إما حال من - آباءنا، وألفينا - متعدد إلى واحد، وإما مفعول ثان له مقدم على الأول .

﴿ أَوْ لَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ۗ ۱۷۰ ﴾ جواب الشرط محذوف أي - لو كان آباؤهم جهلة لا يتفكرون في أمر الدين ولا يهتدون إلى الحق لا تبعوهم - والواو للحال أو للعطف، والجملة الشرطية إما حال عن ضمير (قالوا) أو معطوفة عليه، والهمزة لانكار مضمون تلك الجملة وهو التزامهم الاتباع على تقدير ينافيه وهو كونهم غير عاقلين ولا مهتدين المستلزم لالتزامهم الاتباع على أي حال كانوا من غير تمييز، وعلم بكونهم محقين أو مبطلين وهو التقليد المذموم - ويتولد من ذلك الانكار التعجيب - وجوز أن تكون الجملة حالاً عن ضمير جملة محذوفة أي أيتبعونهم في حال فرضهم غير عاقلين ولا مهتدين - وأن تكون معطوفة على شرط مقدر أي - يتبعونهم لو لم يكونوا غير عاقلين ، ولو كانوا غير عاقلين ، وإلى الأول ذهب الزمخشري ، وإلى الثاني الجرمي ، ولا يخفى 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 ، والهمزة الاستفهامية على أصلها - وهو إيلاء المسئول 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 يجيء 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 محق فاتباع في الحقيقة لما أنزل الله تعالى - وليس من التقليد المذموم في شيء - وقد قال سبحانه : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) *
 ﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ﴾ جملة ابتدائية واردة لتقرير ما قبلها أو معطوفة عليه ، والجامع أن الأولى لبيان حال الكفار وهذه تمثيل لها وفيها مضاف محذوف إمام من 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 أذعائهم إلى ما يتلى عليهم ولا يتأملون فيما يقرر معهم فهم في ذلك كالبهائم التي ينعق عابها وهي لا تسمع إلا جرس النعمة ودوى الصوت ، وقيل : المراد تمثيلهم في اتباع آباءهم على ظاهر حالهم جاهلين بحقيقتها بالبهائم التي تسمع الصوت ولا تفهم ماتحتة ، أو تمثيلهم في دعائهم الاصنام بالناعق 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 ويلتزم كون مجموع (لا يسمع لإدعاء 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 ويحرك كفاها ، ونعق بالغين بمعناه فإذا مد عنقه وحرك كفاها ثم صاح قيل : نعب بالباء ، والدعاء والنداء بمعنى ، وقيل : إن الدعاء ما يسمع ، والنداء قد يسمع وقد لا يسمع ، وقيل : إن الدعاء للقريب والنداء للبعيد ﴿ صَمَّ بِكُمْ عَمَى ﴾ رفع على الذم إذ فيه معنى الوصف مع مانع لفظي من الوصف به ﴿ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ١٧١ ﴾ أي لا يدركون شيئا لفقدان الحواس الثلاثة وقد قيل : من فقد حسا فقد فقد علما ، وليس المراد نفي العقل الغريزي باعتبار انتفاء ثمرة - كما قيل به - لعدم صحة ترتيبه بالفناء على ما قبله ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ ﴾ أي استلذاته أو من حلاله ، والآية إماما أمر المؤمنين بما يليق بشأنهم من طلب الطيبات وعدم التوسع في تناول ما رزقوا من الحلال وذالم يستفد من الأمر السابق ، وإما أمرهم على طبق ما تقدم إلا أن فائدة تخصيصهم بعد التعميم تشریفهم بالخطاب وتمهيد لطلب الشكر ، و (كلوا) لعموم جميع وجوه الانتفاع دلالة وعبرة ﴿ وَأَشْكُرُوا لِلَّهِ ﴾ على ما أنعم به عليكم والالتفات لتربية المهابة ﴿ إِن كُنتُمْ ءِياه تَعْبُدُونَ ١٧٢ ﴾ بمنزلة التعليل لطاب الشكر كأنه قيل : واشكروا له لانكم تخصصونه بالعبادة وتخصيصكم إياه بالعبادة يدل على أنكم تريدون عبادة كاملة تليق بكبريائه وهي لا تتم إلا بالشكر لأنه من أجل العبادات - ولذا 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 منحط 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 كالتصرف بالمدبوغ وألحق به (الميتة) ما بين من حى للحديث الذي أخرجه (٦٢ - ٢٥ - 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 رضی الله تعالى عنهما مرفوعاً «أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والسكبد 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 لا نفس 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 لا نفس له تسيل ﴿وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ﴾ خص اللحم بالذكر مع 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 رضی 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 - فقليل له - في ذلك فقال: إن الله تعالى حرم الخنزير ولم يحرم ما هو على صورته، والسؤال مختلف في الصورتين ﴿وَمَا أَهْلٌ بِهِ لغير الله﴾ أي ما وقع متلبساً به أي بذبحه الصوت لغير الله تعالى، وأصل الإهلال 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 بغيره، والمراد بغير الله - تعالى الصنم وغيره كما هو الظاهر، وذهب عطاء ومذحول والشعبي والحسن وسعيد بن المسيب إلى تخصيص الغير بالاول وأباحوا ذبيحة النصراني إذا سمي عليها باسم المسيح، وهذا خلاف ما اتفق عليه الأئمة من التحريم وإنما قدم به هنا لأنه أمس بالفعل وأخر في مواضع آخر نظراً للتقصود فيها من ذكر المستنكر وهو الذبح لغير الله عز شأنه ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ﴾ بالاستتار على مضطر آخر بأن يفرد بتناوله فيهلك الآخر ﴿وَلَا عَادٍ﴾ أي متجاوز ما يسد الرمق والجوع وهو ظاهر في تحريم الشبع وهو مذهب الاكثرين فعن الامام أبي حنيفة. والشافعي رضی 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 جوعته، 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 المحرمات - 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 والآدي خلافاً لمن منع ذلك: وقرأ أهل الحجاز. والشام. والكسائي (فمن اضطر) بضم النون. وأبو جعفر منهم بكسر الطاء من اضطر ﴿فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ أي في تناوله بل ربما يائثم بترك التناول ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ١٣٧﴾ فلذا أسقط الحرمة في تناوله ورخص، وقيل: الحرمة باقية إلا أنه سقط الإثم عن المضطر وغفر له لا اضطراره كما هو الظاهر من تقييد الإثم بعليه: واستدل للاول بقوله تعالى: (إلما اضطررتم إليه) حيث استثنى من الحرمة،

ثم اعلم أنه ليس المراد من الآية قصر الحرمة على ما ذكر مطلقاً فهو الظاهر حتى يرد منع الحصر بحرمة أشياء لم تذكر بل مقيد بما اعتقدوه حلالاً بقريته أنهم كانوا يستحلون ما ذكر فكأنه قيل: (إنما حرم عليكم) ما ذكر من جهة ما استحلتموه لأشياء آخر، 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، ما استحلوه بل تأكيد الجزء الأول، والخطاب للناس باعتبار دخول المشركين فيهم فيكون مفاد الآية الزجر عن تحليل المحرمات كما أن (يا أيها الناس كلوا) 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 للمؤمنين ليكون محط الفائدة هو القيد حيث كانوا معتقدين لحرمة هذه الأمور، وفائدة الحكم الترخيص بعد التضييق عليهم بطلب الحلال الطيب، أو تشریفهم بالامتثال 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 فليتدبر.

(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 وتنقطع هداياهم (وَيَشْتُرُونَ بِهِ) أي يأخذون بدله في نفس الأمر، والضمير - للكتاب - أو لما أنزل أو للكتمان (ثَمَّناً قَلِيلاً) أي عوضاً حقيراً.

(أَوْ لَبَّيْكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ) إما في الحال - كما هو أصل المضارع - لأنهم أكلوا ما يتلبس به (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 الأمعاء والألم ما يترتب على الآخر، فاستعمل لفظ المشبه به في المشبه، وإما في المسالك، أي لا يأكلون يوم القيامة (إلا النار) فالنار في الاحتمالين مستعمل في معناه الحقيقي، وقيل: إنها مجاز عن الرشا - إذا أريد الحال، والعلاقة السببية والمسببية وحقيقة إذا أريد المسالك، ولا يخفى أن الأول هو الأليق بمقام الوعيد، والجار والمجرور حال مقدر، أي (ما يأكلون) شيئاً حاصلاً (في بطونهم إلا النار) إذ الحصول في - البطن - ليس مقارناً للأكل، وبهذا التقدير يندفع ضعف تقديم الحال على الاستثناء، ولا يحتاج إلى القول بأنه متعلق (بأكلون) والمراد في طريق (بطونهم) كما اختاره أبو البقاء، والتقييد - بالبطون - لإفادة - الملء - 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 خميص

(وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ) أى كلام رحمة - كما قال الحسن - فلا ينافى سؤاله سبحانه إياهم ، وقيل :
(لا يكلمهم) أصلاً لمزيد غضبه جل جلاله عليهم ، والسؤال بواسطة الملائكة .

(وَلَا يُزَكِّيهِمْ) أى لا يطهرهم من دنس الذنوب ، أو لا يثني عليهم .

(وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) ١٧٤ أى مؤلم ، وقد جاءت هذه الأخبار مرتبة بحسب المعنى ، لأنه لما ذكر سبحانه اشتراءهم بذلك - الثمن القليل - وكان كناية عن مطاعهم الخبيثة الفانية بدأ أولاً في الخبر بقوله تعالى : (ما يأكلون في بطونهم إلا النار) ثم قابل - كتمانهم الحق - وعدم التكلم به بقوله تعالى : (ولا يكلمهم الله) تعالى ، وابتنى على - كتمانهم واشترائهم بما أنزل الله تعالى ثمناً قليلاً - أنهم شهود زور وأخبار سوء آذوا بهذه الشهادة الباطلة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وآلموه فقولوا بقوله سبحانه : (ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم) وبدأ أولاً بما يقابل فرداً فرداً ، وثانياً بما يقابل المجموع (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا) بسبب كتمانهم الحق للمطامع الدنية ، والأغراض الدنيوية (الضلالة بالهدى) في الدنيا (وَالْعَذَابُ بِالْمَغْفِرَةِ) في الآخرة ، والجملة إما مستأنفة فانه لما عظم وعيد الكافرين كان مظنة أن يسأل عن سبب عظيم وعيدهم ، فقيل : إنهم بسبب الكتمان خسروا الدنيا والآخرة ، وإما خبر بعد خبر لأن ، والجملة الأولى لبيان شدة وعيدهم ، وهذه لبيان شناعة كتمانهم .

(فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ) أى ما أشد صبرهم ، وهو تعجيب للمؤمنين من ارتكابهم موجباتها من غير مبالاة وإلا فأى صبر لهم ، و (ما) في 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 - في محل رفع على الابتداء ، والجملة خبرها ، أو خبرها محذوف إن كانت صفة أو صلة ، وتام الكلام في كتب النحو (ذَلِكَ) أى مجموع ما ذكر من أكل النار ، وعدم التكليم ، والتركية والعذاب المرتب على الكتمان (بَانَ اللَّهُ نَزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ) أى بسبب أن الله تعالى (نزل) القرآن ، أو التوراة متلبساً بالحق ليس فيه شائبة البطلان أصلاً فرفضوه - بالتكذيب أو الكتمان - .

(وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ) أى فى جنسه - بأن آمنوا ببعض كتب الله تعالى وكفروا ببعض - أو فى التوراة ، ومعنى (اختلفوا) تخافوا عن سلوك طريق الحق فيها ، أو جعلوا ما بدلوه خلفاً عما فيها - أو فى القرآن - واختلافهم فيه قول بعضهم : إنه سحر ، وبعضهم إنه شعر ، وبعضهم إنه أساطير الأولين .

(لَنَى شَقَاقٌ) أى خلاف (بعيد) عن الحق موجب لأشد العذاب ، وهذه الجملة تذييل لما تقدم معطوفة عليه . ومن الناس من جعل - الواو - للحال والسببية المتقدمة راجعة إليها والتذييل أدخل فى الهم كما لا يخفى (لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ) (البر) اسم جامع لأنواع الخير والطاعات المقربة إلى الله تعالى - والخطاب لأهل الكتابين - والمراد من (قبل المشرق والمغرب) السمتان المعينان ، فان اليهود تصلى - قبل المغرب - إلى بيت المقدس من أفق مكة ، والنصارى - قبل المشرق - والآية

نزلت رداً عليهم حيث أكثروا الخوض في أمر القبلة وادعى كل طائفة حصر - البر - على قبلته رداً على الآخر فرد الله تعالى عليهم جميعاً بنى جنس (البر) عن قبلتهم لأنها منسوخة ، فتعريفه للجنس لإفادة عموم النفي - لا للقصر - إذ ليس المقصود نفي القصر أو قصر النفي . ويحتمل أن يكون الخطاب عاماً لهم وللمسلمين - فيكون عوداً على بدء - فإن الكلام في أمر القبلة وطعنهم في النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك كان أساس الكلام إلى هذا القطع ، فجعل خاتمة كلية أجمل فيها ما فصل . والمراد من ذكر (المشرق والمغرب) التعميم - لاتعيين السمتين - وتعريف (البر) حينئذ إما للجنس فيفيد القصر ، والمقصود نفي اختصاص (البر) بشأن القبلة مطلقاً على ما يقتضيه الحال من كثرة الاشتغال والاهتمام بذلك والذهول عما سواه، وإما للعهد أى ليس (البر) العظيم الذى أكثرتم الخوض فيه وذهلتم عما سواه ذلك، وقدم المشرق على المغرب مع تأخر زمان الملة النصرانية رعاية لما بينهما من الترتيب المنفرع على ترتيب الشروق والغروب، وقرأ حمزة - وحفص - البر - بالنصب والباقون بالرفع . ووجه الاولى أن يكون خبراً مقديماً كما في قوله :

سلى أن جهلت الناس عنا وعنهم فليس (سواءً) 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 فلو روعي الترتيب المعهود لفات تجاوب أطراف النظم الكريم، ووجه الثانية أن كل فريق يدعى أن البر هذا فيجب أن يكون الرد موافقاً لدعواهم وما ذلك إلا يكون البر اسماً كما يفصح عنه جعله مخبراً عنه في الاستدراك . وقرأ ابن مسعود رضى الله تعالى عنه (ليس البر) بالنصب

بأن تولوا - بالباء - (وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ) تحقيقاً للحق بعد بيان بطلان الباطل : و - ال - في (البر) إما للجنس فيكون القصر ادعائياً لكمال ذلك الجنس في هذا الفرد، وإما للعهد أى ما ينبغى أن يهتم به ويعتنى بشأنه ويجدى تحصيله ، والكلام على حذف مضاف أى - بر من آمن - إذ لا يخبر بالجثة عن المعنى ويجوز أن لا يرتكب الحذف ويجعل المصدر بمعنى اسم الفاعل أو يقال باطلاق (البر) على البار مبالغة، والأول أوفق لقوله : (ليس البر) وأحسن في نفسه لأنه كنز الحذف عند الوصول إلى الماء ولأن المقصود من كون ذى البر من آمن إفادة أن البر إيمانه فيقول إلى الأول : والمراد بهذا الايمان إيمان خال عن شائبة الاشراك لا كما يمان اليهود . والنصارى القائلين - عزيز ابن الله . والمسيح ابن الله - وقرأ نافع . وابن عامر - ولكن - بالتخفيف، وقرأ بعضهم البار بصيغة اسم الفاعل .

(وَالْيَوْمَ الْآخِرَ) أى المعاد الذى يقول به المسلمون وما يتبعه عندهم (وَالْمَلَأَيْكَةَ) أى وآمن بهم وصدق بأنهم عباد مكرمون لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة ومنهم المتوسطون بينه تعالى وبين انبيائه عليهم الصلاة والسلام بإلقاء الوحي وإنزال الكتب (وَالْكِتَابَ) أى جنسه فيشمل جميع - الكتب - الآلية لأن البر الايمان بجميعها وهو الظاهر الموافق لقريته، ولما ورد في الحديث . « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله » أو القرآن لأنه المقصود بالدعوة والكامل الذى يستأهل أن يسمى كتاباً والايان به الايمان بجميع الكتب لكونه مصدقاً لما بين يديه ، وقيل : التوراة ويبيده 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 منزهاً عن الحدوث منزلة على ذويتها ظاهرة لديهم حسبما اقتضته الحكمة من اللغات (وَالنَّبِيِّنَ) أى 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 فيهم وصمة ولا عيب منفر ويعتقد أن سيدهم وخاتمهم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وأن شريعته ناسخة لجميع الشرائع والتسك بها لازم لجميع المكلفين إلى يوم القيامة ۞

﴿ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ﴾ حال من ضمير آتى، والضمير المجرور للمال- أى أعطى المال كاتنا على حب المال- والتقييد لبيان أفضل أنواع الصدقة فقد أخرج البخارى . ومسلم وغيرهما عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «أفضل الصدقة أن تصدق وأنت صحيح تأمل البقاء وتخشى الفقر ولا تمهل (حتى إذا بلغت الحلقة) قلت لفلان كذا لفلان كذا إلا وقد كان لفلان» وفي هذا إيذان بأن درجات الثواب تتفاوت حسب تفاوت المراتب في الحب حتى إن صدقة الفقير والبخيل أفضل من صدقة الغنى والكريم إلا أن يكونا أحب للمال منهما، ويؤيد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «أفضل الأعمال أحزها، وجوز رجوع الضمير لله تعالى أو للبصير المفهوم من الفعل والتقييد حينئذ للتكميل، وبيان اعتبار الإخلاص أو طيب النفس في الصدقة ودفع كون إيتاء المال مطلقاً برأ، والأول هو المأثور عن السلف الصالح، ولعله المروى عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ ذَوَى الْقُرْبَى ﴾ مفعول أول (آتى) قدم عليه مفعوله (الثانى) للاهتمام أو لأن فيه مع (ما) عطف عليه طولا لوروعى الترتيب لفات تجاوب الأطراف، وهو الذى اقتضى تقديم الحال أيضاً، وقيل: هو المفعول الثانى، والمراد (ذوى القربى) -ذوو قرابة- المعطى لكن المحاويج منهم لا مطلقاً لدلالة سوق الكلام، وعدد مصارف الزكاة على أن المراد الخير والصدقة - وإيتاء- الأغنياء هبة لا صدقة، 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. والترمذى وغيرهما عن سلمان ابن عامر قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «الصدقة على المسكين صدقة وعلى ذى الرحم اثنتان صدقة وصلة» ۞ (وَالْيَتَامَى) عطف على (ذوى القربى) وقيل: على (القربى) إذ لا يصلح إيصال المال إلى من لا يعقل فالمعطى حينئذ كإفهام لأجلهم، وفيه ما لا يخفى ۞ (وَالْمَسْكِينِ) جمع -مسكين- وهو الدائم السكون لما أن الحاجة أسكنته بحيث لا حراك به أو دائم السكون، والاتجاه إلى الناس، وتخصيصه بمن لا شئ له أو بمن لا يملك ما يقع موقفاً من حاجته خارج عن مفهومه ۞ (وَأَبْنِ السَّبِيلِ) ۞ أى المسافر- كما قاله مجاهد- وسمى بذلك لملازمته الطريق في السفر أو لأن الطريق تبرزه فمكانها ولدته وكان أفراده لانفراده عن أحبائه ووطنه وأصحابه فهو أبداً يتوق إلى الجمع، ويشتاق إلى الربيع، والكريم يحن إلى وطنه حنين الشارف إلى عطنه، أو لأنه 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 كنفس واحدة فلا يضجر من إعطائهم لعدم معرفتهم وبعد منفعتهم فليفهم، وروى عن ابن عباس وقتادة. وابن جبير أنه الضيف الذى ينزل بالمسلمين ۞ (وَالسَّائِلِينَ) ۞ 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 أبى حاتم عن الحسين بن على رضى الله تعالى عنهما قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «للسائل حق وإن جاء على فرس» فان الجائى على فرس يكون فى 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 .

(وفي الرقاب) متعلق بـ (آتى) أى آتى المال فى تخليص الرقاب وفكاكها بمعاونة المكاتبين ، أو فك الأسارى ، أو ابتياع الرقاب لعنتقها ، و- الرقة- مجاز عن الشخص وإيراد كلمة- فى اللإيدان بأن ما يعطى لهؤلاء مصروف فى تخليصهم لا يملكونه كما فى المصارف الأخرى ﴿ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ ﴾ عطف على صلة (من) والمراد بالصلاة المفروضة كالزكاة فى ﴿ وَآتَى الزَّكَاةَ ﴾ بناء على أن المراد بما مر من إيتاء المال نوافل الصدقات وقدمت على الفريضة مبالغة فى الحث عليها ، أو حقوق كانت فى المال غير مقدرة سوى الزكاة ، أخرج الترمذى والدارقطنى . وجماعة عن فاطمة بنت قيس قالت : « قال رسول الله ﷺ : فى المال حق سوى الزكاة ثم قرأ الآية » وأخرج البخارى فى تاريخه عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه نحو ذلك ، واختلف هل بقى هذا الحق أم لا ؟ فذهب قوم إلى الثانى واستدلوا بما روى عن على كرم الله تعالى وجهه مرفوعا- نسخ الاضحى كل ذبح ، ورمضان كل صوم ، وغسل الجنابة كل غسل ، والزكاة كل صدقة- وقال جماعة بالأول لقوله تعالى : (وفى أموالهم حق للسائل والحروم) ولقوله عليه الصلاة والسلام : « لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعاً وجاره طاو 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 الإداء جاز الأخذ منهم وأجابوا عن الحديث بأنه غريب معارض ، وفى إسناد المسيب بن شريك- وهو ليس بالقوى عندهم- وبأن المراد أن الزكاة نسخت كل صدقة مقدرة ، وجوز أن يكون المراد بامر الزكاة المفروضة أيضا ولا تكرر 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 فى مصرفها ومحلها كما يدل عليه قوله تعالى : (قل ما أنفقتم من خير فلولو الدين والأقربين) وعلى هذا يتعين أن يراد بالسائلين الفقراء ﴿ وَالْمُؤْفُونَ ﴾ بعهدهم إذا عهدوا ﴿ عطف على (من آمن) ولم يقل وأوفى كما قبله إشارة إلى وجوب استقرار الوفاء ، وقيل : رمزاً إلى أنه أمر مقصود بالذات ، وقيل : إيداناً بمغايرته لما سبق فانه من حقوق الله تعالى والسابق من حقوق الناس ، وعلى هذا فالمراد بالعهد مالا يحلل حراما ولا يحرم حلالا من العهود الجارية فيما بين الناس ، والظاهر حمل العهد على ما يشمل حقوق الحق وحقوق الخلق ، وحذف المعمول يؤذن بذلك ، والتقييد بالظرف للإشارة إلى أنه لا يتأخر إيفاءهم بالعهد عن وقت المعاهدة ، وقيل : للإشارة إلى عدم كون العهد من ضروريات 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 ومزبته على سائر الأعمال حتى كأنه ليس من جنس الأول ، وبجى القطع فى العطف بما أثبتته الأئمة الأعلام ووقع فى الكتاب أيضا واستحسنه الاجلة وجعلوه أبلغ من الاتباع وقد جاء فى النكرة أيضا كقول الهذلى :

ويأوى إلى نسوة عطل وشعثا مراضيع مثل السعالى

و- البأساء - البؤس والفقر، و- الضراء - السقم والوجع وهما مصدران بنياناً على فعلاء وليس لهما أفعل لأن أفعل وفعلاء في الصفات والنعوت ولم يأتيا في الاسماء التي ليست بنعوت وقرىء والصابرون كما قرىء والموفين •

(وَحِينَ الْبَأْسِ) 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 يعد 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 إذا أكثر الناس كذلك وأتى - بحين - في الأخير لأن القتال حالة لا تكاد تدوم في أغلب الاوقات (أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا) في إيمانهم أو طاب البر •

(وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ١٧٧) عذاب الله تعالى بتجنب معاصيه وامتنال أوامره، وأتى بخبر - أولئك - الأولى موصولا بفعل ماضٍ إيذاناً 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، هذا والآية كما ترى مشتملة على خمس عشرة خصلة وترجع إلى ثلاثة أقسام، فالخمس الأولى منها تتعلق بالكالات الانسانية التي هي من قبيل صحة الاعتقاد، وآخرها قوله: (والنيبين) وافتتحها بالايان بالله واليوم الآخر لأنهما إشارة إلى المبدأ والمعاد اللذين هما المشرق والمغرب في الحقيقة فيلتم مع مانفاه أولاً غاية الالتئام، والسته التي بعدها تتعلق بالكالات النفسية التي هي من قبيل حسن معاشره العباد وأولها (وآتى المال) وآخرها (وفي الرقاب) والاربعة الاخيرة تتعلق بالكالات الانسانية التي هي من قبيل تهذيب النفس وأولها (وأقام) الصلاة وآخرها (وحين البأس) ولعمري من عمل بهذه الآية فقد استكمل الايمان ونال أقصى مراتب الايقان ﴿ ومن باب التأويل ﴾ (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل) مشرق عالم الارواح ومغرب عالم الاجساد فان ذلك تقيد واحتجاب (ولكن البر) البر الموحد 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 (وآتى) العلم الذي هو مال القلب مع كونه محبوباً ذوى قرين القوي الروحانية القريبة منه، ويتامى القوي النفسانية المنقطعة عن الأب الحقيقي وهو نور الروح، ومساكين القوي الطبيعية التي لم تزل دائمة السكون إلى تراب البدن، وأبناء السبيل السالكين إلى منازل الحق، والسائلين الطالبين بلسان استعدادهم ما يكون غذاء لارواحهم، وفي فك رقاب عبدة الدنيا وأسراء الشهوات بالوعظ والارشاد، وأقام صلاة الحضور، وآتى ما يزي نفسه بنفى الخواطر ومحو الصفات، والموفون بعهد الازل بترك المعارضة في العبودية والاعراض عما سوى الحق في مقام المعرفة، والصابرين في بأساء الافتقار إلى الله تعالى دائماً، وضراء كسر النفس، وحين بأس محاربة العدو الأعظم أولئك الذين صدقوا الله تعالى في السير اليه وبذل الوجود (وأولئك هم المتقون) عن الشرك المنزهون عن سائر الرذائل ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ شروع في بيان بعض الأحكام الشرعية على وجه التلافي لما فرط من المخلين بما تقدم من قواعد الدين التي يبنى عليها أمر المعاش والمعاد ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ ﴾ أي فرض وألزم عند مطالبة صاحب الحق فلا يضر فيه قدرة الولي على العفو فان الوجوب إنما اعتبر بالنسبة إلى الحكام أو القاتلين، وأصل الكتابة الخطم كنى به عن الإلزام،

وكلمة - على - صريحة في ذلك (القصاص في القتل) أي بسببهم على حد « إن امرأة دخلت النار في هرة ربطتها » . قيل : عدى القصاص بني لتضمنه معنى المساواة إذ معناه أن يفعل بالإنسان مثل ما فعل ، ومنه سمي المقص مقصالتعادل جانبيه ، والقصة قصة لأن الحكاية تساوى المحكى ، والقصاص قصاصا لأنه يذكر مثل أخبار الناس ، و (القتل) جميع قتيل كجريح وجرحى ، وقرىء - كتب - على البناء للفاعل ، و (القصاص) بالنصب وليس في إضمار المتعين المتقرر قبل 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 فلما جاء الإسلام تحاكموا إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت فأمرهم (١) أن يتباؤوا ، 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 وقتل 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 فمنع 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 فجلده 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 بنى 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 منهم وهم الذين لم تأخذهم في الله تعالى لومة لائم . وأما الثالث فلا أنه 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 تكافأ دماؤهم » ولأن القصاص يعتمد المساواة في العصمة وهي بالدين أو بالدار وهما سيان فيهما ، والتفاضل في الانفس غير معتبر بدليل أن الجماعة لو قتلوا واحداً 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 رعاية التسوية في - الحرية والعبدية - 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 منادعى نسخ الآية بقوله تعالى : (أن النفس بالنفس) لأنه لعمومه نسخ اشتراط المساواة في الحرية والذكورة المستفادة منها ، وهو المروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وسعيد بن المسيب . والشعبي . والنخعي . والثوري

(١) إن كان الحيان كفاراً كما يشعر به لفظ التحام . ويدل عليه ما في اللغة : أنهم قريظة ، والنضير فالأمر بالتساوي ظاهر ، وإن كانوا مسلمين لما يدل عليه ما في الدر المنظوم - فعنى الأمر به أن ما مضى سواءاً 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 وحجية حكاية شرع من قبلنا مشروطة بأن لا يظهر ناسخه كما صرحوا به ، وهو يتوقف على أن لا يوجد في القرآن ما يخالف المحكى 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 للولى 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 لثلاثاً 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﴾** أى ما يسمى شيئاً من العفو والتجاوز ولو أقل قليل فالمصدر المبهم 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 يعنى عن بعض الدم أو يعفو عنه بعض الورثة كالعفو التام في إسقاط القصاص لأنه لا يتجزأ ، والمراد بالأخ ولى الدم سماه أخاً استعطافاً بتذكير إخوة البشرية والدين ، وقيل : المراد به المقتول ، والكلام على حذف مضاف أى من دم أخيه ، وسماه أخاً القاتل للإشارة إلى أن أخوة الاسلام بينهما لا تنقطع بالقتل هو (عفى) تعدى إلى الجانى وإلى الجناية بعن يقال : عفرت عن زيد وعن ذنبه - وإذا عدت إلى الذنب مراداً سواء كان مذكوراً أولاً كما في الآية عدى إلى الجانى (باللام) لأن التجاوز عن الأول والنفع للثانى فالقصد هنا إلى التجاوز عن الجناية إلا أنه ترك ذكرها لأن الاهتمام بشأن الجانى ، وقد ر بعضهم - عن - هذه داخلة على شيء لكن لما حذف ارتفع لوقوعه موقع الفاعل ، وهو من باب الحذف والايصال المقصور على السماع ، ومن الناس من فسر (عفى) بترك فهو حينئذ متعد أقيم مفعوله مقام فاعله ، واعتراض بأنه لم يثبت - عفا - الشيء بمعنى تركه ، وإنما الثابت أعفاه ، ورد بأنه ورد ، ونقله أئمة اللغة المعول عليهم في هذا الشأن وهو وإن لم يشتهر إلا أن إسناد المبنى للمجهول الى المفعول الذى 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 **﴿فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾** أى فليكن - اتباع - أو فالأمر - اتباع - والمراد وصية العافى بأن لا يشدد في طلب الدية على المغفوله وينظره إن كان معسراً ولا يطالبه بالزيادة عليها والمغفو بأن لا يمطل العافى فيها ولا يبغس منها ويدفعها عند الامكان ، وإلى هذا ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنه . والحسن . وقتادة . ومجاهد ، وقيل : المراد فعلى المغفوله 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 وتقيدته ببعض ، واعتراض بأنه إنما يتم لو كان التنوين فى شيء للابهام أى شيء من العفو أى شيء كان ككله أو بعضه أما لو كان للتقليل فلا إذ يكون الأمر بالاداء مرتباً على بعض العفو ولا شك أنه إذا تحقق عن الدم بصير

الباقى مالا وإن لم يرض القاتل، وأيضاً الآية نزلت في الصلح وهو الموافق للآم فان عفا إذا استعملت بها كان معناها البدل أى فن أعطى له من جهة أخيه المقتول شيء من المال بطريق الصلح فلن أعطى وهو الولي مطالبة 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 وتنزيلاً 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 لا محالة ولا يقبل منه دية لما أخرجه أبو داود من حديث سمرة مرفوعاً « لا أعافى أحداً قتل بعد أخذ الدية » .

(ولکم فى القصاص حیاة) عطف على قوله تعالى : (كتب عليكم) والمقصود منه توطين النفس على الانقياد لحكم (القصاص) لكونه شاقاً 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 الملفوظ 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 ظليماً أدمى للقتل **(الثالث)** ما فى تنوين (حياة) من النوعية أو التعظيم **(الرابع)** صنعة الطباق بين - القصاص والحياة - فان (القصاص) تفويت - الحياة - فهو مقابلها .

(الخامس) النص على ما هو المطلوب بالذات - أعنى الحياة - فان نى - القتل - إنما يطالب لها لالذاته .
(السادس) الغرابة من حيث جعل الشيء فيه حاصلًا فى ضده ، ومن جهة أن المظروف إذا حواه الظرف صانه عن التفرق ، فكان (القصاص) فيما نحن فيه يحمى الحياة من الآفات **(السابع)** الخلو عن التكرار مع التقارب ، فانه لا يخلو عن استبشاع ، ولا يعد رد العجز على الصدر حتى يكون محسناً **(الثامن)** عذوبة اللفظ وسلاسته حيث لم يكن فيه ما فى 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 لبعدهم من اللام - وكذلك الخروج من - الصاد إلى الحاء - أعدل من الخروج من - الألف إلى اللام - **(التاسع)** 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 يشمله **(الحادى عشر)** خلوه من أفعال الموم أن فى الترك نقياً للقتل أيضاً .
(الثانى عشر) اشتماله على ما يصلح للقتال وهو - الحياة - بخلاف قولهم ، فانه يشتمل على نفي اكتنفه قتلان ، وإنه لما يليق بهم **(الثالث عشر)** خلوه عما يورمه ظاهر قولهم من كون الشيء 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 ، فاذا اقتص من القاتل سلم الباقيون - ويصير ذلك سبباً لحياتهم - ويلزم على الأول الاضمار ، وعلى الثاني التخصيص ، وأما الحياة الآخروية بناءً على أن القاتل إذا اقتص منه في الدنيا لم يؤخذ بحق المقتول في الآخرة ، وعلى هذا يكون الخطاب خاصاً بالقاتلين ، والظاهر أنه عام والظرفان إما خبران (حياة) 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 لا حياة الأجساد ، وجوز كون (القصاص) مصدرأ بمعنى (القصاص) فبقي - الحياة - على حالها ﴿يَتَأَوَّلِي الْأَلْبَابَ﴾ ياذوي 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 ١٧٩﴾ 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 عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ ﴾ بيان حكم آخر من الأحكام المذكورة ، وفصله عما سبق للدلالة على كونه حكماً مستقلاً - كما فصل اللاحق لذلك - ولم يصدره (بإياها الذين آمنوا) لقرب العهد بالتنبيه مع ملابسته بالسابق في كون كل منهما متعلقاً بالأموات ، 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 لافادة كمال تمكن الفاعل عند النفس وقت وروده عليها *

﴿ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا ﴾ أي مالا - كما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنه ومجاهد - وقيد بعضهم بكونه كثيراً إذ لا يقال في العرف للمال : (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 سبعمائة درهم أو ستمائة درهم ، فقال : ألا أوصي ؟ قال : لا إنما قال الله تعالى : (إن ترك خيراً) وليس لك كثير مال ، فذع 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 فاتركه لعيالك فهو أفضل ، والظاهر من هذا أن الكثرة غير مقدره بمقدار ، بل تختلف باختلاف حال الرجل فانه بمقدار من المال يوصف رجل بالغني 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 أو أكثر ، فالخير - عنده المال مطلقاً - وهو أحد إطلاقاته - ولعل اختياره إيذاناً بأنه ينبغي أن يكون الموصى به حلالاً طيباً لا خبيثاً لأن الخبيث يجب رده إلى أربابه ويأثم (الوصية) فيه • (الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ) مرفوع (كتب) وفي الرضى إذا كان الظاهر غير حقيقى التأييد منفصلاً فترك

العلامة أحسن إظهار الفضل الحقيقي على غيره - ولهذا اختير هنا تذكير الفعل - و (الوصية) اسم من أوصى بوصى ، وفي القاموس أوصاه ووصاه توصية - عهد إليه - والاسم الوصاية و (الوصية) وهي 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 الراجح في 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 الاسم إذا كانت جزاء لا بد فيها منها ، والجملة الشرطية مرفوعة به (كتب) أو (عليكم) وحده ، والجملة استئنافية ورد بأن إضمار الفاء غير صحيح لا يجترى عليه إلا في ضرورة الشعر كما قال الخليل ، والعامل في (إذا) معنى (كتب) والظرف قيد للإيجاب من حيث الحدوث والوقوع ، والمعنى توجه خطاب الله تعالى (عليكم) ومقتضى كتابته (إذا حضر) وغير إلى ما ترى لينظم إلى هذا المعنى أنه مكتوب في الأزل ، وجوز أن يكون العامل الوصية ، وهي وإن كانت اسماً إلا أنها مؤولة بالمصدر أو بأن والفعل ، والظرف مما يكفيه رأنحة الفعل لأن له شأناً ليس لغيره لتزيه من الشيء منزلة نفسه لوقوعه فيه ، وعدم انفكاكه عنه ، ولهذا توسع في الظروف ما لم يتوسع في غيرها ، وليس كل مؤل بشيء حكمه حكم ما أول به ، وقد كثر تقديم معمول المصدر عليه في 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 واحد بعد واحد ، وإنما يزيد لفظ - أحد - للتخصيص على كونها فرض عين لا كفاية كما في (كتب عليكم القصاص في 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 بالافتراض عليهم ليس بشيء - لأن حفظ الوصية إنما يفرض على البعض بعد الوصية لا وقت الاحتضار فكيف يصح أن يقال (فرض عليكم) حفظ الوصية (إذا حضر أحدكم الموت) ولأن إرادة الإيصال ، وحفظه من الوصية تعسف لا ينبغي ، واختار بعض المحققين أن (إذا) شرطية وجواب كل من الشرطين محذوف ، والتقدير (إذا حضر أحدكم الموت) - فليوص إن ترك خيراً - فليوص فحذف جواب الشرط الأول لدلالة السياق عليه ، وحذف جواب الشرط الثاني لدلالة الشرط الأول وجوابه عليه ، والشرط الثاني عند صاحب التسهيل مقيد للأول كأنه قيل : (إذا حضر أحدكم الموت) تاركاً للخير فليوص ، ومجموع الشرطين معترض بين (كتب) وفاعله لبيان كيفية الإيصال قبل ، ولا ينبغي أن هذا الوجه مع غنائه عن تكلف تصحيح الظرفية وزيادة لفظ - أحد - أنسب بالبلاغة القرآنية حيث ورد الحكم أولاً مجملاً ثم مفصلاً ووقع الاعتراض بين الفعل وفاعله للاهتمام ببيان كيفية الوصية الواجبة انتهى ، وأنت تعلم ما في ذلك من كثرة الحذف المهوثة لما تقدم ، ثم إن هذا الحكم كان في بدء الإسلام ثم نسخ بالآية المواريث كما قاله ابن عباس ، وابن عمر ، وقتادة ، وشريح ، ومجاهد ، وغيرهم ، وقد أخرج أحمد ، وعبد بن حميد ، والترمذي ، وصححه ، والنسائي ، وابن ماجه عن عمرو بن خارجة رضي الله تعالى عنهم أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خطبهم على راحته فقال : « إن الله قد قسم لكل إنسان نصيبه من الميراث فلا تجوز لوارث وصية » وأخرج أحمد ، والبيهقي في سننه عن أبي أمامة الباهلي سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في حجة الوداع في خطبته يقول : « إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث » وأخرج عبد بن حميد عن الحسن نحو ذلك ، وهذه الأحاديث لتلقى الأمة لها بالقبول انتظمت في سلك المتواتر

في صحة النسخ بها عند أئمتنا قدس الله أسرارهم بل قال البعض: إنها من المتواتر وأن التواتر قد يكون بنقل من لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقد يكون بفعالهم بأن يكونوا عملوا به من غير نكير منهم على أن النسخ في الحقيقة بآية الموارد والأحاديث مبينة لجهة نسخها، وبين نخر 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 المطاق دل على نسخ الوصية المقيدة لأن الإطلاق بعد التقييد نسخ كما أن التقييد بعد الإطلاق كذلك لتغاير المعنيين * (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 الإيصال في الأقربين إلى العباد بشرط أن يراعوا الحدود، ويدينوا حق كل قريب بحسب قرابته، وإليه الإشارة بقوله تعالى:

(بِالْمَعْرُوفِ) أي بالعدل، ثم لما كان الموصي قد لا يحسن التدبير في مقدار ما يوصي لكل واحد منهم وربما كان يقصد المضارة تولى بنفسه بيان ذلك الحق على وجه تيقن به أنه الصواب وأن فيه الحكمة البالغة، وقصره على حدود لازمة من السدس والثالث والنصف والثلث لا يمكن تغييرها فتحول من جهة الإيصال 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 باعتناق 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 أن آية الموارد لا تعارض هذا الحكم بل تحققه من حيث تدل على تقديم الوصية مطلقاً، والأحاديث من الأحاد وتلقى الأمة لها بالقبول لا تلحقها بالمتواتر، ولعله احترز عن النسخ من فسر الوصية بما أوصى به الله عز وجل من توريث الوالدين والأقربين بقوله سبحانه (يوصيكم الله) أو بإيصال المحتضر لهم بتوفير ما أوصى به الله تعالى عليهم على ما فيه بمنزلة عن التحقيق وكذا ما قيل: من أن الوصية للوارث كانت واجبة بهذه الآية من غير تعيين لأنصبتهم فلما نزلت آية الموارد بيانا للإيصال بلفظ الإيصال فهم منها بتبنيه النبي ﷺ أن المراد منه هذه الوصية التي كانت واجبة كأنه 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 مبينة لانتهائه مما لا ينبغي أن يشتهر على أحد، ثم إن القائمين بالنسخ اختلفوا، فمنهم من قال: إن وجوبها صار منسوخاً في حق الأقارب الذين يرثون وبقي في حق الذين لا يرثون من الوالدين 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 ممن 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 الوالدين لعطفه عليه (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ١٠٨) مصدر مؤكداً للحدث الذي دل عليه (كتب) وعامله إما (كتب) أو (حق) محذوفاً أي حق ذلك حقاً فهو على طرز قدمت جلوساً، ويحتمل أن يكون مؤكداً لمضمون جملة (كتب عليكم) وإن اعتبر إنشاء فيكون على طرز - له على ألف - عرفاً، وجعله صفة

لمصدر محذوف أى إيصاءاً حقاً ليس بشيء وعلى التقديرين (على المتقين) 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 المضمرة للدلالة على أن المحافظة على الوصية والقيام بها من شعائر المتقين الخائفين من الله تعالى. ﴿فَمَنْ 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 بشيء خاص، فالوصى بشيء خاص لا يكون وصياً في غيره عندهم ويكون عندنا وليس ذلك من التبديل فى شيء. ﴿بَعْدَ مَا سَمِعَهُ﴾ أى علمه وتحقق لديه، وكفى بالسمع عن العلم لأنه طريق حصوله. ﴿فَأَمَّا إِمَامُهُ عَلَى الَّذِينَ يَبَدِّلُونَهُ﴾ أى فى إثم الإيصاء المبدل أو التبديل، والأول رعاية لجانب اللفظ، والثانى رعاية لجانب المعنى إلا على مبدليه لا على الموصى لأنهم الذين خالفوا الشرع وخانوا، ووضع الظاهر موضع المضمرة للدلالة على عليه التبديل للإثم، وإيثار صيغة الجمع مراعاة لمعنى من، وفيه إشعار بشمول الإثم لجميع الأفراد. ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝ ١٨١﴾ فيسمع أقوال المبدلين والموصين ويعلم بنياتهم فيجازيهم على وفقها، وفي هذا وعيد للمبدلين ووعيد 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 - والذي يميل القلب إليه أن المديون لا تبعه عليه بعد الموت مطلقاً ولا يحبس فى قبره - كما يقوله الناس - أما إذا لم يترك شيئاً ومات معسراً فظاهر لأنه لو بقى حياً لأشئ عليه بعد تحقق إعساره سوى نظرة إلى ميسرة، فمؤاخذته وحبسه فى قبره بعد ذهابه إلى اللطيف الحبير عما لا يكاد يعقل، وأما إذا ترك شيئاً وعلم الوارث بالدين أو برهن عليه به كان هو المطالب بأدائه والملمزم بوفائه فإذا لم يؤد ولم يف أو أخذ هو لا من مات وترك ما يوفى منه دينه كلاً أو بعضاً فإن مؤاخذته من يقول يارب تركت ما بينى ولم يف عني من أو جبت عليه الوفاء بعدى ولو أمهلتنى لو فئت بما ينافى الحكمة ولا تقتضيه الرحمة، نعم المؤاخذته معقولة فيمن استدان لحرام وصرف المال فى غير رضا الملك العلم، وما ورد فى الأحاديث محمول على هذا أو نحوه وأخذ ذلك مطلقاً بما لا يقبله العقل السليم والذهن المستقيم •

﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا﴾ الجنف مصدر جنف كفرح مطلق الميل والجور، والمراد به الميل فى الوصية من غير قصد بقربنة 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 لا أذوقها

وتحقيق ذلك أن الخوف حالة تعترى عند انقباض من شر متوقع فلذلك الملازمة استعمال فى التوقع وهو قد يكون مطنون الوقوع وقد يكون معلومه فاستعمل فيهما بمرتبة ثانية ولأن الأول أكثر كان استعماله فيه أظهر، ثم أصله أن يستعمل فى الظن والعلم بالحدوث، وقد يتسع فى إطلاقه على المطلق وإنما حمل على المجاز هنا لأنه لا معنى للخوف من الميل والإثم بعد وقوع الإيصاء. وقرأ أهل الكوفة غير حفص. ويعقوب - من موص - بالشديد 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 لاغنياً

وعليه لا يراد الصلح المرتب على الشقاق فان الموصى والموصى له لم يقع بينهما شقاق ﴿ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ في ذلك التبديل لأنه 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 ١٨٢ ﴾ تذييل أتى به للوعد بالثواب للمصلح على إصلاحه وذكر المغفرة مع أن الإصلاح من الطاعات وهي إثمات ليق من فعل ما لا يجوز لتقدم ذكر الإثم الذي تتعلق به المغفرة ولذلك حسن ذكرها وفائدتها التنبيه على الأعلى بما دونه يعني أنه تعالى غفور للإثم فلا أن يكون رحيماً من أطاعه من باب الأولى، ويحتمل أن يكون ذكرها وعداً للمصلح بمغفرة ما يفرط منه في الإصلاح إذ ربما يحتاج فيه إلى أقوال كاذبة وأفعال تركها أولى، وقيل: المراد غفور للجنف والإثم الذي وقع من الموصى بواسطة إصلاح الوصى وصيته، أو غفور للموصى بما حدث به نفسه من الخطأ والعمل إذ يرجع إلى الحق، أو غفور للمصلح بواسطة إصلاحه بأن يكون الإصلاح مكفراً لسيئاته والكل بعيد ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾ بيان لحكم آخر من الأحكام الشرعية وتكرير النداء لظهور الاعتناء مع بعد العهد، و(الصيام) كالصوم مصدر صام وهو لغة الإمساك، ومنه يقال للصلمت صوم لأنه إمساك عن الكلام، قال ابن دريد: كل شيء تمكث حر كته فقد صام، ومنه قول النابغة:

خيل (صيام) وخيل غير - صائمة تحت العجاج - وأخرى تملك اللجما

فصامت الريح ركدت، وصامت الشمس إذا استوت في منتصف النهار، وشرعاً إمساك عن أشياء مخصوصة على وجه مخصوص في زمان مخصوص بمن هو على صفات مخصوصة ﴿ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ أي الأنبياء والامم من لدن آدم عليه الصلاة والسلام إلى يومنا هذا هو ظاهر عموم الموصول، وعن ابن عباس: ومجاهد رضى الله تعالى عنهما أنهم أهل الكتاب، وعن الحسن . والسدى . والشعبي . أنهم النصارى، وفيه تأكيد للحكم وترغيب فيه وتطبيب لأنفس المخاطبين فيه، فان الأمور الشاقة إذا عمت طابت، والمراد بالممائلة إما الممائلة في أصل الوجوب - وعليه أبو مسلم . والجبائي - وإما في الوقت والمقدار بناء على أن أهل الكتاب فرض عليهم صوم رمضان فتركه اليهود إلى صوم يوم من السنة زعموا أنه اليوم الذي أغرق فيه فرعون، وزاد فيه النصارى يوماً قبل ويوماً بعد احتياطاً حتى بلغوا فيه خمسين يوماً فصعب عليهم في الحر فنقلوه إلى زمن نزول الشمس برج الحمل، وأخرج ابن حنظلة . والنحاس . والطبراني عن مغفل بن حنظلة مرفوعاً كان على النصارى صوم شهر رمضان فرض ملكهم فقالوا: لئن شفاه الله تعالى لنزيدن عشرًا، ثم كان آخر فأكل لحمًا فأوجع فوه فقالوا: لئن شفاه الله لنزيدن سبعة، ثم كان عليهم ملك آخر فقال: مانع من هذه الثلاثة أيام شيئاً أن تمها ونجعل صومنا في الربيع ففعل فصارت خمسين يوماً، وفي (ك) خمسة أوجه. أحدها أن محله النصب على أنه نعت لمصدر محذوف أي - كتب كتباً - مثل ما كتب . الثاني أنه في محل نصب حال من المصدر المعرفة أي - كتب عليكم الصيام الكتب - مشبهاً بما كتب، و(ما) على الوجهين مصدرية . الثالث أن يكون نعتاً للمصدر من لفظ الصيام أي صوماً بمائلاً للصوم المكتوب على من قبلكم . الرابع أن يكون حالاً من الصيام أي حال كونه بمائلاً لما كتب، و(ما) على الوجهين موصولة . الخامس أن يكون في محل رفع على أنه صفة للصيام بناء على أن المعرف - بال - الجنسية

قريب من النكرة ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ١٨٣﴾ أي كي تحذروا المعاصي فان الصوم يعقم الشهوة التي هي أمها أو يكسرها. فقد أخرج البخاري، ومسلم في صحيحهما عن عبد الله رضي الله تعالى عنه قال: «قال لنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء» ويحتمل أن يقدر المفعول الاخلال بأدائه، وعلى الأول يكون الكلام متعلقاً بقوله (كتب) من غير نظر إلى التشبيه، وعلى الثاني بالنظر إليه أي كتب عليكم مثل ما كتب على الأولين لكي - تتقوا - الاخلال بأدائه بعد العلم بأصالته وقدمه ولا حاجة إلى تقدير محذوف أي أعلنتكم الحكم المذكور لذلك - كما قيل به - وجوز أن يكون الفعل منزلاً منزلة اللازم أي لكي تصلوا بذلك إلى رتبة التقوى *
﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾ أي معينات بالعد أو قليلات لأن القليل يسهل عده فيعد والكثير يؤخذ جزافاً قال مقاتل: كل (معدودات) في القرآن أو - معدودة - دون الأربعين ولا يقال ذلك لما زاد. والمراد بهذه الأيام إما رمضان واختار ذلك ابن عباس. والحسن. وأبو مسلم رضي الله تعالى عنه. وأكثر المحققين - وهو أحد قولي الشافعي - فيكون الله سبحانه وتعالى قد أخبر أولاً أنه كتب علينا الصيام ثم بينه بقوله عز وجل: (أياماً معدودات) فزال بعض الإبهام ثم بينه بقوله عز من قائل: (شهر رمضان) توطيناً للنفس عليه، واعتراض بأنه لو كان المراد ذلك لكان ذكر المريض والمسافر تكراراً، وأجيب بأنه كان في الابتداء صوم رمضان واجباً على التخيير بينه وبين الفدية حين نسخ التخيير وصار واجباً على التعيين كان مظنة أن يتوهم أن هذا الحكم يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه كالمقيم والصحيح فأعيد حكمهما تنبيهاً على أن رخصتهما باقية بحالها لم تتغير كما تغير حكم المقيم والصحيح؛ وأما ما وجب صومه قبل وجوبه وهو ثلاثة أيام من كل شهر - وهي أيام البيض - على ما روى عن عطاء ونسب إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنه، أو ثلاثة من كل شهر ويوم عاشوراء على ما روى عن قتادة، واتفق أهل هذا القول على أن هذا الواجب قد نسخ بصوم رمضان، واستشكل بأن فرضيته إنما ثبتت بما في هذه الآية فإن كان قد عمل بذلك الحكم مدة مديدة - كما قيل به - فكيف يكون النسخ متصلاً وإن لم يكن عمل به لا يصح النسخ إذ لا نسخ قبل العمل، وأجيب أما على اختيار الأول فإن الاتصال في التلاوة لا يدل على الاتصال في النزول، وأما على اختيار الثاني فإن الاصح جواز النسخ قبل العمل فتدبر *

وانتصاب (أياماً) ليس بالصيام كما قيل لوقوع الفصل بينهما بأجنبي بل بمضمردل هو عليه أعنى صوم الإمام على الظرفية أو المفعولية اتساعاً، وقيل: منصوب بفعل استفاد من كاف التشبيه، وفيه بيان لوجه المماثلة كأنه قيل: كتب عليكم الصيام مماثلاً لصيام الذين من قبلكم في كونه (أياماً معدودات) أي المماثلة واقعة بين الصيامين من هذا الوجه وهو تعلق كل منهما بمدة غير متطاولة، فالكلام من قبيل زيد كعمر و فقها، وقيل: نصب على أنه مفعول ثان - لكتب - على الاتساع ورده في البحر بأن الاتساع مبنى على جواز وقوعه ظرفاً - لكتب - وذا لا يصح لأن الظرف محل الفعل، والكتابة ليست واقعة في الأيام وإنما الواقع فيها متعلقها وهو الصيام، وأجيب بأنه يكفي للظرفية ظرفية المتعلق كما في (يعلم ما في السموات والأرض) وبأن معنى (كتب) فرض، وفرضية الصيام واقعة في الأيام ﴿وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا﴾ مرضاً يعسر عليه الصوم معه كما يؤذن به قوله تعالى فيما بعد: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وعليه أكثر الفقهاء، وذهب ابن سيرين، وعطاء، والبخاري إلى أن المرخص مطلق

المرض عملاً باطلاق اللفظ، وحكى أنهم دخلوا على ابن سيرين في رمضان وهو يأكل فاعتل بوجع إصبعه وهو قول للشافعية (أَوْ عَلَى سَفَرٍ) هـ أو راكب سفر مستعمل عليه متمكن منه بأن اشتغل به قبل الفجر ففيه إيمان إلى أن من سافر في أثناء اليوم لم يفطر ولهذا المعنى أثر على مسافراً، واستدل باطلاق السفر على أن القصير وسفر المعصية مرخص للإفطار، وأكثر العلماء على تقييده بالمباح وما يلزمه العسر غالباً وهو السفر إلى المسافة المقدره في الشرع (فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) هـ أى فعليه صوم عدة أيام المرض والسفر من أيام آخر إن أفطر وحذف الشرط والمضافان للعلم بهما، أما الشرط فلأن المريض والمسافر داخلان في الخطاب العام فدل على وجوب الصوم عليهما فلم يتقيد الحكم هنا به لزم أن يصير المرض والسفر اللذان هما من موجبات اليسر شرعاً وعقلاً موجبين للعسر، وأما المضاف الأول فلأن الكلام في الصوم ووجوبه، وأما الثاني فلأنه لما قيل - من كان مريضاً أو مسافراً فعليه عدة - أى أيام معدودة موصوفة بأنها من أيام آخر علم أن المراد معدودة بعدد أيام المرض والسفر واستغنى عن الإضافة وهذا الإفطار مشروع على سبيل الرخصة للمريض والمسافر إن شاء صاماً وإن شاء أفطراً كما عليه أكثر الفقهاء إلا أن الإمام أبان حنيفة. ومالك قالوا: الصوم أحب. والشافعي. وأحمد. والأوزاعي قالوا: الفطر أحب، ومذهب الظاهرية وجوب الإفطار 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 رضي الله تعالى عنهم - وبه قال الإمامية - وأطالوا بالاستدلال على ذلك بما روه عن أهل البيت، واستدل بالآية على جواز القضاء متتابعاً ومتفرقاً وأنه ليس على الفور خلافاً لداود. وعلى أن من أفطر رمضان كله قضى - أياماً معدودة - فلو كان تماماً لم يجزه شهر ناقص أو ناقصاً لم يلزمه شهر كامل خلافاً لمن خالف في الصورتين، واحتج بها أيضاً من قال: لا فدية مع القضاء وكذا من قال: إن المسافر إذا أقام والمريض إذا شفي أثناء النهار لم يلزمهما الإمساك بقيته لأن الله تعالى إنما أوجب عدة من أيام أخروهما قد أفطرا فحكم الإفطار باق لهما ومن حكمه أن لا يجب أكثر من يوم ولو أمرناه بالإمساك ثم القضاء لا وجبنا بدل اليوم أكثر منه، ولا يخفى ما فيه. وقرئ - فعدة - بالنصب على أنه مفعول محذوف أى فليصم عدة ومن قدر الشرط هناك قدره هنا ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ ﴾ أى وعلى المطيقين للصيام إن أفطروا ﴿ فِدْيَةٌ ﴾ أى إعطاؤها ﴿ طَعَامُ مَسْكِينٍ ﴾ هـ هى قدر ما يأكله كل يوم وهى 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 الإفطار والفدية، أخرج البخارى. ومسلم. وأبو داود. والترمذى. والنسائى. والطبرانى. وآخرون عن سلمة بن الأكوع رضى الله تعالى عنه قال: لما نزلت هذه الآية (وعلى الذين يطيقونه) كان من شاء مناصم، ومن شاء أفطر ويفتدى فعل ذلك حتى نزلت الآية التى بعدها فنسختها (من شهد منكم الشهر فليصمه)، وقرأ سعيد بن المسيب: يُطِيقُونَهُ بضم الياء الأولى وتشديد الياء الثانية. ومجاهد. وعكرمة. (يطيقونه) بتشديد الطاء والياء الثانية وكلتا القراءتين على صيغة المبنى للفاعل على أن أصلهما يطيقونه ويتطيقونه من فيعل وتفعيل لا من فعل وتفعل وإلا لكان بالواو دون الياء لأنه من طوق وهو واوى، وقد جعلت الواو ياءاً فيهما ثم أدمت الياء فى الياء ومعناها يتكفون، وعائشة رضى الله تعالى عنها (بطوقونه) بصيغة المبنى للمفعول من التفعيل أى يكفونه أو يقلدونه من الطوق بمعنى الطاعة أو القلادة، ورويت الثلاث

عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أيضاً ، وعنه (يتطوقونه) بمعنى يتكفونونه أو يتقلدونونه ويطوقونه - بادغام التاء في الطاء - وذهب إلى عدم النسخ - كما رواه البخاري . وأبو داود وغيرهما - وقال : إن الآية نزلت في الشيخ الكبير الهرم ، والعجوز الكبيرة الهرمة . ومن الناس من لم يقل بالنسخ أيضاً على القراءة المتواترة وفسرها بصومونه جهدهم وطاقهم ، وهو مبنى على أن - الوسع - اسم للقدرة على الشيء على وجه السهولة - والطاقه - اسم للقدرة مع الشدة والمشقة ، فيصير المعنى (وعلى الذين) يصومونه مع الشدة والمشقة فيشمل نحو الحبل والمرضع أيضاً ، وعلى أنه من أطاق الفعل بلغ غاية طوقه أو فرغ طوقه فيه ، وجاز أن تكون - الهعزة - 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 - كخاتم 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 فهِم منها الجمع * .

(فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا) بأن زاد على القدر المذكور في - الفدية - قال مجاهد : أو زاد على عدد من يازمه إطعامه فيطعم 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 فالمتطوع خير من غيره لأجل التطوع لا يخفى بعده (وَأَنْ تَصُوهُوا) 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 لـ كلفة 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 تأسيساً ، وعلى الأول تأسيساً * .

(شَهْرُ رَمَضَانَ) مبتدأ خبره الموصول بعده ، ويكون ذكر الجملة مقدمة لفرضية صومه بذكر فضله ، أو (فمن شهد) والفاء لتضمنه معنى الشرط لكونه موصوفاً بالموصول ، أو خبر 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 بـ (كتب) 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 البدل يعد ذلك ، وقرئ (شهر) بالنصب على أنه مفعول (لإصوموا) محذوفاً ، وقيل : إنه مفعول (وأن تصوموا) وفيه لزوم الفصل بين أجزاء المصدرية



بالخبير ، وجوز أن يكون مفعول (تعلمون) بتقدير مضاف - أي شرف شهر رمضان ونحوه - وقيل : لأحاجة إلى التقدير ، والمراد (إن كنتم تعلمون) نفس الشهر ولا تشكون فيه ، وفيه إيدان بأن الصوم لا ينبغي مع الشك - وليس بشيء كما لا يخفى - والشهر المدة المعينة التي ابتدأها رؤية الهلال ، ويجمع في القلة على أشهر ، وفي الكثرة على شهور ، وأصله من شهر الشيء أظهره ، وهو - لكونه ميقاتاً للعبادات والمعاملات - صار مشهوراً بين الناس ، و(رمضان) مصدر رمض - بكسر العين - إذا احترق ، وفي شمس العلوم من المصادر التي يشترك فيها الأفعال فعلان - بفتح الفاء والعين - وأكثر ما يجيء بمعنى المجيء والذهاب والاضطراب - كالحفقان والعسلان واللمعان - وقد جاء لغير المجيء والذهاب كما في - سنأته سنأناً إذا بغضته - فما في البحر من أن كونه مصدراً يحتاج إلى نقل - فان فعلاً ليس مصدر فعل اللازم - فان جاء شيء منه كان شاذاً ، فالأولى أن يكون مرتجلاً لا منقولاً ناشئاً عن قلة الاطلاع ، والخليل يقول : إنه من الرمض - مسكن الميم - وهو مطر يأتي قبل الخريف 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 يسمع 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 - فادر
واستن منها رجباً فيمتنع لأنه فيما رووه 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 فنحو من صام رمضان من حذف جزء العلم لعدم الالباس - كذا قيل - وفيه بحث - أما أولاً فلأن إضافة العام إلى الخاص مرجعها إلى الذوق ، ولهذا تحسن تارة كشجر الأراك ، وتقبح أخرى - كانسان 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 - ولا أصل له - ففي شرح التسهيل جواز إضافة (شهر) إلى جميع أسماء الشهور - وهو قول أكثر النحويين - فادعاء الإطباق غير مطبق عليه ، ومنشأ غلط المتأخرين ما في - أدب الكاتب - من أنه اصطلاح الكتاب ، قال : لأنهم لما وضعوا التاريخ في زمن عمر رضي الله تعالى عنه وجعلوا 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 سيويه 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 يفهم هلال ذلك - وأما ثالثاً فلأن قوله : (ثم) في الإضافة الخ ، مما صرح النحاة بخلافه ، فان - ابن داية - سمع منه وصرفه كقوله :

ولما رأيت النسر عز - ابن داية - وعشش في وكره جاش له صدرى
 قالوا: ولكل وجه، أما عدم الصرف فلصيرورة الكلمتين بالتركيب كلمة بالتسمية فكان - كطلحة - مفرداً
 وهو غير منصرف، وأما الصرف فلأن المضاف إليه في أصله اسم جنس - والمضاف كذلك - وكل منهما
 بانفراده ليس بعلم، وإنما العلم مجموعهما 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 « لا تقولوا: رمضان، فان 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 رمض الحر حيث نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة، وكان اسمه قبل نطقاً، ولعل ما روى
 عنه صلى الله تعالى عليه وسلم مبين لما ينبغي أن يكون وجه التسمية عند المسلمين، وإلا فهذا الاسم قبل فرضية
 الصيام بكثير على ما هو الظاهر ﴿ الَّذِي أَنْزَلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ﴾ أى ابتدئ فيه إنزاله - وكان ذلك ليلة القدر -
 قاله ابن إسحق، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وابن جبير. 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 واثلة بن الأسقع. عن النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: « نزلت صحف إبراهيم أول ليلة من رمضان، وأنزلت التوراة لست مضين،
 والانجيل ثلاث عشرة، والقرآن لأربع وعشرين » ولما كان بين الصوم ونزول الكتب الإلهية مناسبة
 عظيمة كان هذا الشهر المختص بنزولها مختصاً بالصوم الذى هو نوع عظيم من آيات العبودية، وسبب قوى
 في إزالة العلائق البشرية الممانعة عن إشراق الأنوار الصمدية •

﴿ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ﴾ حالان لازمان من القرآن والعامل فيهما أنزل أى أنزل
 وهو هداية للناس بإعجازه المختص به كما يشعر بذلك التنكير، وآيات واضحات من جملة الكتب الإلهية الهادية
 إلى الحق، والفارقة بين الحق والباطل باشتغالها على المعارف الإلهية والاحكام العملية كما يشعر بذلك جعله بينات
 منها فهو هاد بواسطة أمرين مختص وغير مختص فالهدى ليس مكرراً، وقيل: مكرر تنويها وتعظيماً لأمره
 وتأكيدها معنى الهداية فيه كما تقول عالم تحرير ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ من شرطية أو وصولة
 - والفاء - إما جواب الشرط، أو زائدة في الخبر، و(منكم) في محل نصب على الحال من المستكن في (شهد) والتقييد
 به لاخراج 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 أو المصر ليس
 بشيء، وعلى الثانى مفعول به بحذف المضاف أى هلال الشهر - وأل - فيه على التقديرين للعهد ووضع المظهر
 موضع المضمحل للتعظيم ونصب الضمير المتصل في - يصمه - على الاتساع لأن صام لازم والمعنى فمن 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 بتامه 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 حينئذ لذلك التخصيص أو لئلا يتوهم نسخه كما نسخ قرينه والأول كما قيل على رأى من شرط في المخصص أن يكون مترخياً موصولاً ، والثاني على رأى من جوز كونه متقدماً وهذا يجعل المخصص هو الآية السابقة ، و (ما) هنا مجرد دفع التوهم ورجح المعنى الأول من المعنيين بعدم الاحتياج إلى التقدير وبأن الفاء في (فمن شهد) عليه وقعت في مخرجها مفصلة لما أجمل في قوله تعالى: (شهر رمضان) من وجوب التعظيم المستفاد مما في أثره على كل من أدركه وهدره إما حاضر أو مسافر فمن كان حاضراً فحكمه كذا النخ ولا يحسن أن يقال من علم الهلال فليصم (ومن كان مريضاً أو على سفر) فليقض لدخول القسم الثاني في الأول والعاطف التفصيلي يقتضى المغايرة بينهما كذا قيل ، لكن ذكر المريض يقوى كونه مخصصاً لدخوله فيمن شهد على الوجهين ، ولذا ذهب أكثر النحويين إلى أن الشهر مفعول به - فالفاء - للسبية أو للتعقيب لا للتفصيل .

﴿ يريد الله ﴾ بهذا الترخيص ﴿ بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ لغاية رأفته وسعة رحمته ، واستدل المعتزلة بالآية على أنه قد يقع من العبد ما لا يريد الله تعالى وذلك لأن المريض والمسافر إذا صاموا حتى أجهدوا الصوم فقد فعلا 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 مجرد الأمر بقوله عز شأنه : (فعدة من أيام أخر) من غير تخلف، وفي البحر تفسير الإرادة هنا بالطالب، وفيه أنه التزام لمذهب الاعتزال من أن إرادته تعالى لأفعال العباد عبارة عن الأمر وأنه تعالى ما طالب منا اليسر بل شرعه لنا، وتفسير اليسر بما يسر بعيد، وقرأ أبو جعفر اليسر والعسر بضمين ﴿ وَلَتَكُلُوا الْعِدَّةَ وَاتْكَبِرُوا اللَّهُ عَلَى مَا هَدَّكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝ ١٨٥ ﴾ علل لفعل محذوف دل عليه (فمن شهد منكم الشهر) الخ أي وشرع لكم جملة ما ذكر من أمر الشاهد بصوم الشهر المستفاد من قوله تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وأمر المرخص له بالقضاء كيفما كان متواتراً أو متفرقاً وبمراعاة عدة ما أفطره 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 - لتكلموا - الخ والأول علة الأمر بمراعاة عدة الشهر بالأداء في حال شهود الشهر، وبالقضاء في حال الإفطار بالعدر فيكون علة للمعلمين أي أمرناكم بهذين الأمرين لتكلموا عدة الشهر بالأداء والقضاء فتحصلوا خيراته ولا يفوتكم شيء من بركاته نقصت أيامه أو كملت (ولتكبروا الله) علة الأمر بالقضاء ويان كيفيته (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 موقن بكمال رأفته وكرمه مع عدم فوات بركات الشهر، وهذا نوع من اللف لطيف المسلك قلباً يهتدى إليه لأن مقتضى الظاهر ترك الواو لكونها عللاً لما سبق، ولذا قال: من لم يبلغ درجة الكمال أنها زائدة أو عاطفة على علة مقدره 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 مغايراً له بالأجمال، والتفصيل يصح عطفه عليه، وفي ذكر الأحكام تفصيلاً أولاً، وإجمالاً ثانياً وتعليلها من غير تعيين ثقة على فهم السامع بأن يلاحظها مرة بعد أخرى ويرد كل علة إلى ما يابق به ما لا يخفى من الاعتناء، وجوز أن تكون عللاً لأفعال مقدره كل فعل مع علة والتقدير - ولتكمّلوا العدة - أوجب عليكم عدة أيام آخر (ولتكبروا الله على ما هداكم) عليكم كيفية القضاء (ولعلمكم تشكرون) رخصكم في الإفطار وإن شئت جعلتها معطوفة على علة مقدره أي ليسهل عليكم أو لتعلموا ما تعملون (ولتكمّلوا) الخ وجعلت المجموع علة للأحكام السابقة إما باعتبار أنفسها أو باعتبار الاعلام بها فقوله: ليسهل أو لتعلموا علة لما سبق باعتبار الاعلام وما بعده علة للأحكام المذكورة كما مر، ولك أن لا تقدر شيئاً أصلاً وتجعل العطف على اليسر أي - ويريد بكم لتكمّلوا - الخ واللام زائدة مقدره بعدها أن وزيدت كما قيل: بعد فعل الإرادة تأكيداً كيداً له لما فيها من معنى الإرادة في قولك جئتكم لا كرامك، وقيل: إنها بمعنى أن كما في الرضى إلا أنه يلزم على هذا الوجه أن يكون (ولعلمكم تشكرون) عطفاً على (يريد) إذ لا معنى لقولنا يريد لعلمكم تشكرون، وحينئذ يحصل التفكيك بين المتعاطفات وهو بعيد، ولا استلزام 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 للترخيص فكأنه قيل: رخص لكم في ذلك لإرادته بكم اليسر دون وتكمّلوا الخ، ولا يخفى عليك ما هو الأليق بشأن الكتاب العظيم، والمراد من التكبير الحمد والثناء مجازاً لكونه فرداً منه ولذلك عدى بعلی، واعتبار التضمين أي لتكبروا حامدين ليس بمعتبر لأن الحمد نفس التكبير ولكونه على هذا عبادة قولية ناسب أن يعطى 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 رضى الله تعالى عنهما أنه التكبير عند الإلهال، 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: (ولتكمّلوا العدة ولتكبروا الله) وعلى هذين القولين لا يلائم تعليل الأحكام السابقة، و(ما) يحتمل أن تكون مصدرية وأن تكون موصولة أي الذي هداكم أو هداكم إليه، والمراد من الشكر ما هو أعم من الثناء ولذا ناسب أن يجعل طلبه تعليلاً للترخيص الذي هو نعمة فعلية. وقرأ أبو بكر عن عاصم (ولتكمّلوا) بالتحديد (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي) في تلويح الخطاب مع توجيهه لسيد ذوى الألباب عليه الصلاة والسلام ما لا يخفى من التشریف ورفع المحل ﴿عَنِّي﴾ أي عن قربي وبعدي إذ ليس السؤال عن ذاته تعالى ﴿فَأَنِّي قَرِيبٌ﴾ أي قل 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 تنبيهاً على كمال لطفه، والقرب حقيقة في القرب المكانى المنزه عنه تعالى فهو استعارة لعله تعالى بأفعال العباد وأقوالهم وإطلاعه على سائر أحوالهم، وأخرج سفيان بن عيينة. وعبد الله بن أحمد عن أبي قال: قال المسلمون يا رسول الله أقرئنا فنتأجيه أم بعيد فتأديه؟ فأنزل الله الآية ﴿أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ دليل للقرب وتقريره فالقطع لكمال الاتصال، وفيه وعد الداعي بالإجابة في الجملة على ما تشير 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 عبدي وهو موعود موجود لكل مؤمن بدعو ولا

إلى تخصيص الدعوة بما ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم، أو الداعي بالمطيع المخبث. نعم كونه كذلك أرجى للإجابة لاسمافي الأزمنة المخصوصة . والأمكنة المعلومه . والكيفية المشهورة ، ومع هذا قد تتخلف الاجابة 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 يعجل له دعوته وإما أن يدخر له وإما أن يكف عنه من سوء مثلها» وسيأتي تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى ﴿ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي ﴾ أي فليطلبوا إجابتي لهم إذا دعوني أو فليجيبوا لي إذا دعوتهم للإيمان والطاعة كما أني أجيبهم إذا دعوني لحوائجهم، واستجاب وأجاب واحد ومعناه قطع مسألته بتبليغه مراده من الجواب بمعنى القطع، وهذا ما عليه أكثر المفسرين ولا يغني عنه ﴿ وَلْيُؤْمِنُوا بِي ﴾ لأنه أمر بالثبات والمداومة على الإيمان ﴿ لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ۝ ١٨٦ ﴾ أي يهتدون لمصالح دينهم ودنياهم، 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 خبير بأفعالهم سميع لأقوالهم مجازيهم على أعمالهم تأكيذاً له وحثاً عليه، أو أنه لما نسخ الأحكام في الصوم ذكر هذه الآية الدالة على كمال عمله بحال العباد وكال قدرته 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 الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نَسَائِكُمْ ﴾ أخرج أحمد وجماعة عن كعب بن مالك قال : كان الناس في رمضان إذا صام الرجل فنام حرم عليه الطعام والشراب والنساء حتى يفطر من الغد فرجع عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه من عند النبي ﷺ ذات ليلة وقد سمر عنده فوجد امرأته قد نامت فأيقظها وأرادها فقالت: إني قد نمت فقال : نامت ، ثم وقع بها، وصنع كعب بن مالك مثل ذلك فغدا عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فأخبره فنزلت . وفي رواية ابن جرير . عن ابن عباس رضي 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 أعذر إلى الله تعالى وإليك من نفسي هذه الخاطئة فانها زينت لي فواقعت أهلي هل تجد لي من رخصة؟ قال: لم تكن حقيقاً بذلك يا عمر فلما باغ بيته أرسل اليه فأنبأه بعذره في آية من القرآن وأمر الله تعالى رسوله أن يضعها في المائة الوسطى من سورة البقرة فقال: (أحل لكم) الخ - وليلة الصيام - الليلة التي يصبح منها صائماً فالإضافة لأدنى ملابس، والمراد بها الجنس وناصبها - الرفث - المذكور أو المحذوف الدال هو عليه بناءً على أن المصدر لا يعمل متقدماً، وجوز أن يكون ظرفاً - لأحل - لأن إحلال الرفث في ليلة الصيام وإحلال الرفث الذي فيها متلازمان، و(الرفث) من رفث في كلامه وأرفث وترفث أخش وأفصح بما يكني عنه، والمراد به هنا الجماع لأنه لا يكاد يخلو من الإفصاح، وما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه أنشد وهو محرم :

وهن يمشين بنا هميسا إن صدق الطير نك لميسا

فقيل له: أرفثت؟ فقال: إنما الرفث ما كان عند النساء، فالرفث فيه يحتمل أن يكون قولاً وأن يكون فعلاً، والأصل فيه أن يتعدى - بالباء - وعدي بالي لتضمنه معنى الإفشاء ولم يجعل من أول الأمر كناية عنه لأن المقصود هو

الجماع فقصرت المسافة، وإيثاره ههنا على ما كنى به عنه في جميع القرآن من التغشية. والمباشرة. واللمس. والدخول ونحوها استقباحا لما وجد منهم قبل الإباحة، ولذا سماه اختيانا فيما بعد، والنساء جمع نسوة فهو جمع الجمع أو جمع امرأة على غير اللفظ وإضاقتها إلى ضمير المخاطبين للاختصاص إذ لا يحل الإفشاء إلا لمن اختص بالمفضى إما بتزويج أو ملك، وقرأ عبدالله - الرفوث - ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ﴾ أي هن سكن لكم وأنتم سكن لهن قاله ابن عباس حين سأله نافع بن الأزرق وأنشده رضي الله تعالى عنهما لما قال له هل تعرف العرب ذلك؟ قول الذياني: إذا ما الضجيج ثنى عطفه تثنت عليه فكانت (لباسا)

ولما كان الرجل والمرأة يتعانقان ويشتمل كل منهما على صاحبه شبه كل واحد بالنظر إلى صاحبه باللباس أو لأن كل واحد منهما يستر صاحبه ويمنعه عن الفجور، وقد جاء في الخبر « من تزوج فقد أحرز ثلثي دينه » والجلتان مستأنفتان استئنافا نحويا والبياني ياباه الذوق، ومضمونهما بيان لسبب الحكم السابق وهو قلة الصبر عنهن كما يستفاد من الأولى، وصعوبة اجتنابهن كما تفيد الثانية - ولظهور احتياج الرجل اليهن وقلة صبره - قدم الأولى، وفي الخبر « لا خير في النساء ولا صبر عنهن يغابن كريما ويغلبهن لثيم وأحب أن أكون كريما مغلوبا ولا أحب أن أكون لثيما غالبا » ﴿ علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم ﴾ جملة معترضة بين قوله تعالى: (أحل) الخ وبين ما يتعلق به أعني (فالآن) الخ لبيان حالهم بالنسبة إلى ما فرط منهم قبل الإحلال، ومعنى (علم) تعاق عليه، و - الاختيان - تحرك شهوة الانسان لتحري الحيانة أو الحيانة البليغة فيكون المعنى تنقصون أنفسكم تنقيصا تاما بتعريضها للعقاب وتنقيص حظها من الثواب، ويؤول إلى معنى تظلمونها بذلك، والمراد الاستمرار عليه فيما مضى قبل إخبارهم بالحال كما ينبىء عنه صيغتا الماضي والمضارع وهو متعاق العلم، وما تفهمه الصيغة الأولى من تقدم كونهم على الحيانة على العلم بأبي حملة على الأزلى الذاهب إليه البعض ﴿ فَتَابَ عَلَيْهِمْ ﴾ عطف على (علم) والفاء مجرد التعقيب، والمراد قبل توبتكم حين تبتتم عن المحذور الذي ارتكبتموه ﴿ وَعَفَا عَنْكُمْ ﴾ أي محاذيره عنكم وأزال تحريمه، وقيل: الأول لازالة التحريم وهذا لغفران الخطيئة ﴿ فَالآن ﴾ مرتب على قوله سبحانه وتعالى. (أحل لكم) نظراً إلى ما هو المقصود من الإحلال وهو إزالة التحريم أي حين نسخ عنكم تحريم القربان وهو ليلة الصيام كما يدل عليه الغاية الآتية فانها غاية للاوامر الأربعة التي هذا ظرفها، والحضور المفهوم منه بالنظر إلى فعل نسخ التحريم وليس حاضراً بالنظر إلى الخطاب بقوله تعالى: ﴿ بِشْرُوهُنَّ ﴾، وقيل: إنه وإن كان حقيقة في الوقت الحاضر إلا أنه قد يطلق على المستقبل القريب تنزيلاً له منزلة الحاضر وهو المراد هنا أو إنه مستعمل في حقيقته والتقدير قد أبحنا لكم مباشرتهن، وأصل المباشرة إلزاق البشرة بالبشرة وأطلقت على الجماع للزومها لها.

﴿ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ أي اطلبوا (ما) قدره (الله) تعالى (لكم) في اللوح من الولد، وهو المروى عن ابن عباس. والضحاك. ومجاهد. رضي الله تعالى عنهم وغيرهم. والمراد الدعاء بطلب ذلك بأن يقولوا: اللهم ارزقنا ما كتبت لنا، وهذا لا يتوقف على أن يعلم كل واحد أنه قدر له ولد، وقيل: المراد ما قدره لجنسكم والتعبير ب(ما) نظراً إلى الوصف كما في قوله تعالى: (والسماوات وما بناها) وفي الآية دلالة على أن المباشر ينبغي أن يتحرى بالنكاح حفظ النسل - لا قضاء الشهوة فقط - لأنه سبحانه وتعالى جعل لنا شهوة الجماع لبقاء نوعنا إلى

غاية كما جعل لنا شهوة الطعام لبقاء أشخاصنا إلى غاية ، ومجرد قضاء الشهوة لا ينبغي أن يكون إلا للبهائم ، وجعل بعضهم هذا الطلب كناية عن النهي عن العزل ، أو عن إتيان المحاش ، وبعض فسر من أول مرة ما كتب بما سن وشرع من صب الماء في محله ، أي اطلبوا ذلك دون العزل والأتیان المذكورين - والمشهور حرمتها - أما الأول فالمذكور 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 رضي الله تعالى عنه تفسير ذلك بلبلة القدر . وحكى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أيضاً وعن قتادة أن المراد (ابتغوا) الرخصة (التي كتب الله) تعالى (لكم) فان الله تعالى يحب ان تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه ، وعليه تكون الجملة كالتأكيدي لما قبلها ، وعن عطاء أنه سئل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كيف تقرأ هذه الآية (ابتغوا) أو (اتبعوا)؟ فقال : أيهما شئت ، وعليك بالقراءة الأولى ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾ الليل كله ﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ ﴾ أي 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 ﴿ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ﴾ وهو ما يمتد مع يياض الفجر من طلعة آخر الليل ﴿ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ بيان لأول الخيطين - ومنه يتبين الثاني - وخصه بالبيان لأنه المقصود وقيل : بيان لها بناءً على أن (الفجر) عبارة عن مجموعها لقول الطائي : * وأزرق الفجر يبدو قبل أبيضه * فهو على وزن قولك : حتى يتبين العالم من الجاهل من القوم ، وبهذا البيان خرج الخيطان عن الاستعارة إلى التشبيه لأن شرطها عندهم تناسيه بالكلية ، وادعاء أن المشبه هو المشبه به لولا القرينة والبيان ينادى على أن المراد - مثل هذا الخيط وهذا الخيط - إذ هما لا يحتاجان إليه ، وجوز أن تكون (من) تبعية لأن ما يبدو جزء من (الفجر) كما أنه فجر بناء على أنه اسم للقدر المشترك بين السكل والجزء ، و(من) الأولى قيل : لا ابتداء للغاية ، وفيه أن الفعل المتعدى بها يكون ممتداً أو أصلاً للشئ الممتد ، وعلامتها أن يحسن في مقابلتها (إلى) أو ما يفيد مفادها - وما هنا ليس كذلك - فالظاهر أنها متعلقة ب(يتبين) بتضمين معنى التميز ، والمعنى حتى يتضح (لكم الفجر) متميزاً عن غبش الليل ، فالغاية لإباحة ما تقدم (حتى يتبين) أحدهما من الآخر ويميز بينهما ، ومن هذا وجه عدم الاكتفاء ب(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 البخاري . ومسلم وغيرهما عن سهل بن سعد رضي الله تعالى عنهما قال : أنزلت (وكلوا واشربوا) الخ ولم ينزل (من الفجر) فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود فلا يزال يأكل ويشرب حتى يتبين لهرؤيتهما ، فأنزل الله تعالى بعد (من الفجر) فعلوا إنما يعني 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 بالبيان 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 الذئب والبليد ، فقد أخرج سفيان بن عيينة . وأحمد . والبخاري . ومسلم . وأبو داود . والترمذي . وجماعة عن عدي بن حاتم رضي الله تعالى عنه قال : لما أنزلت هذه الآية

(وكلوا واشربوا) الخ عمدت إلى عقالين أحدهما أسود والآخر أبيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت أنظر إليهما فلا يتبين لي الأبيض من الأسود فلما أصبحت غدوت على رسول الله ﷺ فأخبرته بالذي صنعت فقال: «إن وسادك إذا لعريض إنما ذاك بياض النهار من سواد الليل» وفي رواية «إنك لعريض القفا» وقيل: إن نزول الآية كان قبل دخول رمضان - وهي مبهمة - والبيان ضروري إلا أنه تأخر عن وقت الخطاب لاعتناء وقت الحاجة وهو لا يضر ولا ينجي مافيه - وقال أبو حيان: إن هذا من باب النسخ، ألا ترى أن الصحابة عملوا بظاهر ما دل عليه اللفظ ثم صار مجازاً بالبيان ويرده على مافيه أن النسخ يكون بكلام مستقل ولم يعهد نسخ هكذا وفي هذه الأوامر دليل على جواز نسخ السنة بالكتاب بل على وقوعه بناءً على القول بأن الحكم المنسوخ من حرمة الوقوع والأكل 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 إباحة المباشرة إلى تبين الفجر إباحتها في آخر جزء من أجزاء الليل متصل بالصبح فإذا وقعت كذلك أصبح الشخص جنباً فإن لم يصبح صومه لما جازت المباشرة لأن الجنابة لازمة لها ومنافى للزوم منافى للزوم، ولا يرد خروج المنى بعد الصبح بالجماع الحاصل قبله لأنه إنما يفسد الصوم لكونه مكمل الجماع فهو جماع واقع في الصبح، وليس يلزم للجماع كالجنابة، 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 مغياً بتبينه ولا تبين مع الشك خلافاً لما لك. ومجاهد بها على عدم القضاء والحال هذه إذا بان أنه أكل بعد الفجر لأنه أكل في وقت اذنه فيه، وعن سعيد بن منصور مثله - وليس بالمنصور - 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 الأعمى، فزعم أن أوله طلوع الشمس كالنهار العرفي وجوز فعل المحظورات بعد طلوع الفجر، وكذا الإمامية وحمل (من الفجر) على التبعض وإرادة الجزء الأخير منه والذي دعاه لذلك خبر صلاة النهار بجماء وصلاة الفجر ليست بها فهي في الليل، وأيده بعضهم بأن شوب الظلمة بالضياء كما أنه لم يمنع من الليل 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 سبحانه وتعالى في هذا الحكم لقال: وكلوا واشربوا إلى النهار (ثم أتموا الصيام إلى الليل) مع أنه أخصر وأوفق مما عدل إليه فحيث لم يفعل فهم أن الأمر مربوط بالفجر لا بطلوع الشمس سواء عد ذلك نهراً أم لا، وما ذكر من استحسان تساوى طرفي الشيء مع كونه - كما لا يسمن ولا يفتي من جوع - في هذا الباب يمكن معارضته بأن جعل أول النهار كأول الليل وهما متقايان مما يدل على عظم قدرة الصانع الحكيم وإلى الانتهاء غاية الاتمام، ويجوز أن يكون حالاً من الصيام فيتعلق بمحذوف ولا يجوز جعله غاية للإيجاب لعدم امتداده، وعلى التقديرين تدل الآية على نفي كون الليل محل الصوم وأن يكون صوم اليومين صوم واحد، وقد استنبط النبي صلى الله تعالى عليه وسلم منها حرمة الوصال كما قيل، فقد روى أحمد من طريق ليلي امرأة بشير بن الخصاصية قالت: أردت أن أصوم يومين مواصلة فنغني بشيرو قال: إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عنه. وقال: يفعل ذلك النصارى ولكن صوموا كما أمركم الله تعالى، و(أتموا الصيام إلى الليل) فإذا كان الليل فافطروا، ولا تدل الآية على أنه لا يجوز الصوم حتى يتخلل الإفطار خلافاً لزماعه،

نعم استدلل بها على صحة نية رمضان في النهار ، وتقرير ذلك أن قوله تعالى : (ثم أتوموا) الخ معطوف على قوله : (باشروهن) إلى قوله سبحانه : (حتى يتبين) وكلمة (ثم) للتراخي والتعقيب بمهلة - واللام - في (الصيام) للعهد على ما هو الأصل ، فيكون مفاد (ثم أتوموا) الخ الأمر - باتمام الصيام - المعهود أي الامساك المدلول عليه بالغاية سواء فسر باتيانها تماماً ، أو بتصويره كذلك متراخياً عن الأمور المذكورة المنقضية بطلوع الفجر تحقيقاً 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 تحقيقاً 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 ، فان قيل : لو كان كذلك وجب وجوب النية بعد المضي ، أوجب بأن ترك ذلك بالاجماع ، وبأن إعمال 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 ، فان قيل : مقتضى الآية - على ما ذكر - الوجوب وخبر الواحد لا يعارضها ، أوجب بأنهما متروكة الظاهر بالاجماع فلم تبقى قاطعة - فيجوز أن يكون الخبر بياناً لها - ولبعض الأصحاب تقرير الاستدلال بوجه آخر ، ولعل ما ذكرناه أقل مؤنة فتدبره وزعم بعض الشافعية أن الآية تدل على وجوب التيميت ، لأن معنى (ثم أتوموا) 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 الْمَسَاجِدِ ﴾ أي معتكفون فيها - والاعتكاف - في اللغة الاحتباس والزوم مطلقاً ، ومه قوله :

فباتت بنات الليل حولى - عكفاً - عكوف - بواي حولهن صريع

وفي الشرع لبث مخصوص ، والنهي عطف على أول الأوامر - والمباشرة فيه كالمباشرة فيه - وقد تقدم أن المراد بها الجماع ، إلا أنه لزم من إباحتها الجماع إباحتها للمس والقبلة وغيرهما بخلاف النهي فإنه لا يستلزم النهي عن الجماع - النهي عنهما ، فهما إما مباحان اتفاقاً بأن يكونا بغير شهوة ، وإما حرامان بأن يكونا بها « يبطل الاعتكاف ما لم ينزل » وصحح معظم أصحاب الشافعي البطلان - وقيل : المراد من - المباشرة - ملاقاته البشريتين ، ففي الآية منع عن مطلق المباشرة - وليس بشيء - فقد كانت عائشة رضي 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 الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أنه مختص بمسجد له إمام ومؤذن راتب ، وقال حذيفة رضي الله تعالى عنه : يختص بالمساجد الثلاث ، وعن علي كرم الله تعالى وجهه لا يجوز إلا في المسجد الحرام ، وعن ابن المسيب لا يجوز إلا فيه أو في المسجد النبوي ، ومذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه أنه يصح في جميع المساجد مطلقاً بناءً على عموم اللفظ وعدم اعتبار أن المطاق 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 المروى عن نافع مولى ابن عمر ، وعائشة رضي الله تعالى عنهم ، وعلى أنه لا يكفي فيه أقل من يوم - كما أن الصوم لا يكون كذلك - والشافعي رضي الله

تعالى عنه لا يشترط يوماً ولا صوماً ، لما أخرج الدارقطني . والحاكم . وصححه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه » ومثله عن ابن مسعود ، وعن علي كرم الله تعالى وجهه روايتان أخرجهما ابن أبي شيبة من طريقين إحداهما الاشرط ، وثانيتها عدمه ، وعلى أن المعتكف إذا خرج من المسجد فباشراً خارجاً جاز لأنه حصر المنع من المباشرة حال كونه فيه ، واجيب بأن المعنى (لا تباشروهن) 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 فيبشرها ثم يرجع - فهوا عن ذلك - واستدل بها أيضاً على أن الوطء يفسد الاعتكاف لأن النهي للتحریم ، وهو في العبادات يوجب الفساد ، وفيه أن المنهى عنه هنا - المباشرة حال الاعتكاف - وهو ليس من العبادات لا يقال: إذا وقع أمر منهي عنه في العبادة - كالجماع في الاعتكاف - كانت تلك العبادة منهيبة باعتبار اشتغالها على المنهى ومقارنتها إياه إذ يقال : فرق بين كون الشيء منهيماً عنه باعتبار ما يقارنه ، وبين كون المقارن منهيماً في ذلك الشيء والكلام في الأول ، وما نحن فيه من قبيل الثاني (تلك) أي الأحكام الستة المذكورة المشتملة على إيجاب وتحريم وإباحة (حدود الله) أي حاضرة بين الحق والباطل (فلا تقربوها) 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 ماسمعت ، ولا وقوع (فلا تعتدوها) وفي آية أخرى إذ قد حصل الجمع وصح (لا تقربوها) في الكل ، وقيل : يجوز أن يراد (بحدود الله) تعالى محارمه ومناهيه إما لأن الأوامر السابقة تستلزم النواهي لكونها مغاية بالغاية ، وإما لأن المشار إليه قوله سبحانه : (ولا تباشروهن) وأمثاله ، وقال أبو مسلم : معنى (لا تقربوها) لا تعرضوا لها بالتغيير كقوله تعالى : (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 تعالى عن الغير ليس لغيره أن يحكم بشيء (فلا تقربوها) أي لا تحكموا على أنفسكم أو على عباده من عند أنفسكم بشيء - فإن الحكم لله تعالى عز شأنه - وعلى الثاني يريد أن تلك الأحكام حدود حاضرة بين الألوهية والعبودية ، فالأله يحكم والعباد تنقاد ، فلا تقربوا الأحكام لتلا تكونوا شركين بالله تعالى - لا يكاد يعرض على ذي لب فيرضيه ، وهو بعيد بمراحل عن المقصود كما لا يخفى .

﴿ كذلك ﴾ أي مثل ذلك التبيين الواقع في أحكام الصوم ﴿ يبين الله آياته ﴾ إما مطلقاً أو الآيات الدالة على سائر الأحكام التي شرعها ﴿ للناس لعلهم يتقون ١٨٧ ﴾ مخالفة أوامره ونواهي ، والجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه لتقرير الأحكام السابقة والترغيب إلى أمثالها 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 بِالْبَطْلِ ﴾ 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 تلبسوا 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 والمسال حال الأكل متوسطاً بينهما - وذلك ظاهر على المعنى المذكور - والظرف متعلق بـ (تأكلوا) كالجار والمجرور بعده ، أو بمحذوف حال من (الأموال) - والباء - للسببية والمراد من (الباطل) الحرام ، كالسرقة ، والغصب ، وكل ما لم يأذن بأخذه الشرع *

﴿ وَتَدُلُّوْا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ ﴾ عطف على تأكلوا فهو منهي 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 الأمرين منهياً عنه والإدلاء في الاصل إرسال الجبل في البئر 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 الحكام - وقيل : لا تلقوا بعضها إلى حكام السوء على وجه الرشوة، وقرأ أبى (ولا تدلوا) ﴿ لَتَأْكُلُوا ﴾ بالتحاكم والرفع اليهم ﴿ فَرِيقًا ﴾ قطعة وجملة ﴿ مِّنْ 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 تَعْلَمُونَ ۝ ۱۸۸ ﴾ ومفعول العلم محذوف أى - تعلمون - أنكم مبطلون ، وفيه دلالة على أن من لا يعلم أنه مبطل ، وحكم له الحاكم بأخذ مال فانه يجوز له أخذه ، أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير رسالة أن عبدان بن أشوع الحضرمي ، وامرؤ القيس بن عابس اختصما في أرض ولم تكن بيته فحكم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بأن يحلف امرؤ القيس فهم به فقرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً) فارتدع عن اليمين وسلم الأرض فنزلت واستدل بها على أن حكم القاضي لا ينفذ باطناً فلا يحل به الأخذ في الواقع ، وإلى ذلك ذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه وأبو يوسف ومحمد ، ويؤيده ما أخرجه البخاري 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 إلي 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 » وذهب الإمام أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه إلى أن الحاكم إذا حكم بيته بعقد أو فسخ عقد بما يصح أن يبدأ فهو نافذ ظاهراً وباطناً ويكون كعقد عقدها بينهما ، وإن كان الشهود زوراً كما روى أن رجلاً خطب امرأة هو دونها فأبى فادعى عند علي كرم الله تعالى وجهه أنه تزوجها وأقام شاهدين فقالت المرأة : لم أتزوجه وطلبت عقد النكاح فقال علي كرم الله تعالى وجهه : قد زوجك الشاهدان ، وذهب فيمن ادعى حقا في يدي رجل وأقام بيته تقتضى أنه له وحكم بذلك الحاكم أنه لا يباح له أخذه وإن حكم الحاكم لا يبيح له ما كان قبل محظوراً عليه وحل الحديث على ذلك ، والآية ليست نصاً في مدعى مخالفته لأنهم إن أرادوا أنها دليل على عدم النفوذ مطلقاً ممنوع وإن أرادوا أنها دليل على عدم النفوذ في الجملة فسلم ولا نزاع فيه لأن الإمام الأعظم رضي الله تعالى عنه يقول بذلك ، ولكن فيما سمعت والمسألة معروفة في الفروع والأصول ، ولها تفصيل في أدب القاضي فارجم إليه *

(يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلَةِ) أخرج ابن عساكر بسند ضعيف - أن معاذ بن جبل، وثعلبة بن غنم قالاً: يا رسول الله ما بال الهلال يبدو وبطلع دقيقاً مثل الخيط ثم يزيد حتى يعظم ويستوى ويستدير ثم لا يزال ينقص ويدق حتى يعود كما كان لا يكون على حال واحد، فنزلت، وفي رواية أن معاذاً قال: يا رسول الله إن اليهود يكثرون مسألتنا عن الأهلة فأنزل الله تعالى هذه الآية، فإراد بالجمع على الرواية الأولى ما فوق الواحد أو ينزل الحاضرون المترقبون للجواب منزلة السائل وظاهره المتبادر على الرواية الثانية بناءً على أن سؤالات اليهود من بعض أصحابه بمنزلة السؤال منه ﷺ إذ هو طريق علمهم ومستمد فيضهم، و(الأهلة) 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 ليال - وسمى بذلك لأنه حين يرى يهل الناس بذكره - أو بالتكبير؛ ولهذا يقال: أهل الهلال واستهل ولا يقال هل، والسؤال يحتمل أن يكون عن الغاية والحكمة وأن يكون عن السبب والعللة، ولانص في الآية والخبر على أحدهما أما الملفوظ من الآية فظاهر، وأما المحذوف فيحتمل أن يقدر ما سبب اختلافها وأن يقدر ما حكمته، وهي وإن كانت في الظاهر سؤالاً إلا أن التعدد إلا أنها في الحقيقة متضمنة للسؤال عن اختلاف التشكلات النورية 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 النورية، ثم عوده إلى ما كان عليه وذلك الأمر المسئول عن حقيقة يتحمل ذينك الأمرين بلاريب فعلى الأول يكون الجواب بقوله تعالى: (قُلْ هِيَ مَوْقِيَةٌ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) مطابقاً مبيناً للحكمة الظاهرة اللائقة بشأن التبليغ العام المذكرة لنعمة الله تعالى ومزيد رافته سبحانه وهي أن يكون معالم للناس يوقتون 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 يكدر يتيسر التوقيت به، ولم يذكر صلى الله تعالى عليه وسلم الحكمة الباطنة لذلك مثل كون اختلاف تشكلاته سبباً عادياً أو جعلياً 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 يتطلب تنزيل 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 لا عن السبب لأنه لا يتعلق به صلاح معاشهم ومعادهم، والنبي إنما بعث لبيان ذلك لا لأن الصحابة رضوا الله تعالى عنهم ليسوا ممن يطلع على دقائق علم الهيئة الموقوفة على الارصاد والأدلة الفلسفية كما وهم لأن ذلك على فرض تسليمه في حق أولئك المشائين في ركاب النبوة، والمرتاضين فدواق الفتوة، والفائزين بأشراق الانوار، والمطلعين بأرصاد قلوبهم على دقائق الاسرار، وإن لم يكن نقصاً من قدرهم إلا أنه يدل على أن سبب الاختلاف ما بين في علم الهيئة من بعد القمر عن الشمس وقربه اليها وهو باطل عند أهل الشريعة فإنه مبني على أمور لم يثبت جزماً شيء منها غاية الأمر أن الفلاسفة الأول تخيلوها موافقة لما أبدعه الحكيم المطلق كما يشير إليه كلام مولانا الشيخ الأكبر قدس سره في فتوحاته، وما ينادى على أن ما ذهبوا إليه مجرد تخيل

لاتأباه الحكمة وليس مطابقاً لما في نفس الأمران المتأخرين مما انتظم في سلك الفلاسفة كهرشل الحكيم وأتباعه أصحاب الرصد والزيج الجديد تخيلوا خلاف ما ذهب إليه الأولون في أمر الهيئة، وقالوا: بأن الشمس مركز والأرض وكذا النجوم دائرة حولها وبنوا حكم الكسوف والخسوف ونحوه على ذلك وبرهنوا عليه ورددوا مخالفه ولم يتخلف شيء من أحكامهم في هذا الباب بل يقع حسبما يقع ما يقوله الأولون مبنياً على زعمهم فحيث اتفقت الأحكام مع اختلاف المبنين وتضاد المشائين، ورد أحد الزعمين بالآخر ارتفع الوثوق بكلا المذهبين ووجب الرجوع إلى العلم المقتبس من مشكاة الرسالة والمنقذ من أنوار شمس السيادة والبسالة، والاعتماد على ما قاله الشارع الاعظم 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 بمادارت عليه أفلاك الشرع وتنزلت به أملاك الحق *

إذا قالت حذام فصد قوها فان القول ما قالت حذام

وسياتى تنمة لهذا المبحث إن شاء الله تعالى، و(المواقيت) جمع ميقات صيغة آلة أى 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 (الأهلة) بعد النقل والحذف، واستدل بالآية على جواز الاحرام 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 وبحث (الأهلة) يلائم ذلك لأن الصوم مقرون بروية الهلال وكذا الافطار، ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم: «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته» هذا ﴿ ومن باب الإشارة في الآيات ﴾ أنه سبحانه ذكر قوانين جلية من قوانين العدالة، فمنها القصاص الذي فرض لازالة عدوان القوة السبعية، وهو ظل من ظلال عدله فاذا تصرف في عبده بافائه وقتله بسيف حبه عوضه عن حر روحه روحاً، وعن عبد قلبه قلباً، وعن أنثى نفسه نفساً فانه ﴿ كتب القصاص ﴾ في قتلكم - كتب على نفسه الرحمة في قتله - ففي بعض الآثار من طرق القوم أنه سبحانه يقول: من أجنبى قتلته ومن قتلته فأنا ديتة ولكم في مقاصدة الله تعالى إياكم بما ذكر حياة عظيمة لاموت بعدها يأولى العقول الخالصة عن قشر الأوهام وغواشى التعينات والاجرام لكي تتقوا تركه أو شرك وجودكم، ومنها الوصية التي هي قانون آخر فرض لازالة نقصان القوة الملكية وقصورها عما تقتضى 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 الامساك عن كل قول وفعل وحركة ليس بالحق للحق والأيام المعدودة هي أيام الدنيا التي ستنقرض 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 - فمن حضر منكم ذلك الوقت

وبلغ مقام الشهود فليمسك عن كل شيء إلا له . وبه . وفيه . ومنه . وإليه ، ومن كان مبتلى بأمراض القلب والحجب النفسانية المانعة عن الشهود ؛ أو على سفر وتوجه إلى ذلك المقام فعليه مراتب أخرى يقطعها حتى يصل إليه (يريد الله بكم اليسر) والوصول إلى مقام التوحيد ، والاعتقاد بقده ، ته (ولا يريد بكم العسر) وتكلف الأفعال بالنفس الضعيفة (ولتكموا) 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 (أجيب) من يدعوني 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 للانسان تلونات بحسب اختلاف الاسماء فتارة يكون بحكم غلبات الصفات الروحانية في نهار الواردات الربانية وحينئذ يصوم عن الحظوظ الانسانية ، وتارة يكون بحكم الدواعي والحاجات البشرية مردوداً بمقتضى الحكمة إلى ظلمات الصفات الحيوانية وهذا وقت الغفلة الذي يتخلل ذلك الامسك أباح له التنزل بعض الاحياء إلى مقارنة النفوس وهو الرفث إلى النساء وعله بقوله سبحانه : (هن لباس لكم وأتم لباس هن) أي لا صبر لكم عنها بمقتضى الطبيعة لكونها تلابسكم وكونكم تلابسونهن بالتعلق الضروري (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) وتنقصونها حظوظها الباقية باستراق تلك الحظوظ الفانية في أزمنة السلوك والرياضة فتأب عليكم وعفاعتكم فالآن) أي وقت الاستقامة والتمكين حال البقاء بعد الفناء (باشروهن) بقده الحاجة الضرورية (وابتغوا) بقوة هذه المباشرة (ما كتب الله لكم) من التقوى والتمكين على توفير حقوق الاستقامة والوصول إلى المقامات العقلية (واكلوا واشربوا) في ليالي الصحو حتى يظهر لكم بوادر الحضور ولوامعه وتغلب آثاره أنواره على سواد الغفلة وظلمتها ثم كونوا على الامسك الحقيقي بالحضور مع الحق حتى يأتي زمان الغفلة الأخرى فان لكل حاضر سهما منها ولولا ذلك لتعطلت مصالح المعاش ، وإليه الإشارة بخبر « لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولانبي مرسل ، ولي وقت مع حفصة وزينب » ، ولا تقاربوهن حال اعتكافكم وحضوركم في مقامات القربة والانس ومساجد القلوب (ولاتأكلوا) أموال معارفكم (بينكم) يبطل شهوات النفس ، وترسلوا بها إلى حكام النفوس الأمارة بالسوء (لتأكلوا) الطائفة (من أموال) القوى الروحانية بالظلم لصرفكم إياها في ملاذ القوى النفسانية (وأتم تعلمون) أن ذلك إثم ووضع للشئ في غير موضعه (يسألونك عن الأهلة) 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 ومرورة المروة ، وقيل : (الأهلة) للزاهدين مواقيت أورادهم ، وللصديقين مواقيت مراقباتهم ، والغالب على الأولين القيام بظواهر الشريعة ، وعلى الآخرين القيام بأحكام الحقيقة ، فان تجلى عليهم بوصف الجلال طاشوا ، وإن تجلى عليهم بوصف الجمال عاشوا ، فهم بين جلال . وجمال . وخضوع . ودلال . نفعنا الله تعالى بهم ، وأفاض علينا من برقاتهم (وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا) أخرج ابن جرير . والبخارى . 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 - ٢ ج - تفسير روح المعاني)

عنه - ويعدون فعلهم ذلك برأ - فبين لهم أنه ليس ببر ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى﴾ أي - بر من اتقى - المحارم والشهوات ، أو لكن ذا (البر) أو البار (من اتقى) والظاهر أن جملة النبي معطوفة على مقول - قل - فلا بد من الجامع بينهما فاما أن يقال : إنهم سألوا عن الأمرين كيف ما اتفق ، لجمع بينهما في الجواب بناءً على الاجتماع الاتفاقى في السؤال ، والأمر الثاني مقدر إلا أنه ترك ذكره إيجازاً واكتفاءً بدلالة الجواب عليه ، وإيضاً بأن هذا الأمر مما لا ينبغي أن يقع فيحتاج إلى السؤال عنه ، أو يقال : إن السؤال واقع (عن الأهله) فقط وهذا مستعمل إما على الحقيقة مذكور للاستطراد حيث ذكر - مواقت الحج - والمذكور أيضاً من أفعالهم فيه إلا الخمس ، أو للتنبيه على أن اللائق بحالهم أن يسألوا عن أمثال هذا الأمر ، ولا يتعرضوا بما لا يهمهم عن أمر (الأهله) وإما على سبيل الاستعارة التمثيلية بأن يكون قد شبه حالهم في سؤالهم عما لا يهمهم ، وترك المهم بحال من ترك الباب وأتى من غير الطريق للتنبيه على تعكيسهم الأمر في هذا السؤال ، فالمعنى (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 ينبغي ، والثاني فعل لا ينبغي وقعا من الأنصار على ما تحكيه بعض الروايات •

﴿وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ إذ ليس في العدول برأ وباشروا الأمور عن وجوهها ، والجملة عطف على (وليس البر) إما لأنه في تأويل - ولاتأتوا البيوت من ظهورها - أو لكونه مقول القول ، وعطف الإنشاء على الإخبار جائز فيما له محل من الإعراب سيما بعد القول ، وقرأ ابن كثير . وكثير بكسر باء (البيوت) حينما وقع ﴿وَأَتَقُوا اللَّهَ﴾ في تغيير أحكامه - كما تيان البيوت من أبوابها - والسؤال عما لا يعنى ، ومن الحكم والمصالح المودعة في مصنوعاته تعالى بعد العلم بأنه أتقن كل شيء ، أو في جميع أموركم •

﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ١٨٩﴾ أي لكي تفوزوا بالمطلوب من الهدى والبر ، فان (من اتقى) الله تعالى تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه ، وانكشف له دقائق الأسرار حسب تقواه ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أي جاهدوا لإعزاز دين الله تعالى وإعلاء كلمته - فالسبيل - بمعنى الطريق مستعار لدين الله تعالى وكلمته لأنه يتوصل المؤمن به إلى مرضاته تعالى ، والظرفية التي هي مدلوله في ترشيح للاستعارة ﴿الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ﴾ أي يناجزونكم القتال من الكفار ، وكان هذا - على ما روى عن أبي العالية - قبل أن أمروا بقتال المشركين كافة - المناجزين والمهاجرين - فيكون ذلك حينئذ تعميماً بعد التخصيص المستفاد من هذا الأمر مقررًا لمنطوقه ناسخاً لمفهومه - أي لا تقاتلوا المهاجرين - وكذا المنطوق في النهي الآتي فانه على هذا الوجه مشتمل على النهي عن قتالهم أيضاً ، وقيل : معناه الذين يناصبونكم القتال ، ويتوقع منهم ذلك دون غيرهم من المشايخ ، والصبيان والنساء والرهبان فتكون الآية مخصصة لعموم ذلك الأمر مخرجة لمن لم يتوقع منهم وقيل : المراد ما يعم سائر الكفار فانهم بصدد قتال المسلمين وقصده فهم في حكم المقاتلة قاتلوا أولم يقاتلوا، 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 ويخولوا له مكة ثلاثة أيام فيطوف بالبيت ويفعل ما شاء فلما كان العام المقبل تجهز رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه لعمرة القضاء وخافوا أن لا تفي

لهم قريش بذلك وأن يصدروهم عن المسجد الحرام ويقاتلوهم وكره أصحابه قتالهم في الشهر الحرام في الحرم فأنزل الله تعالى الآية، وجعل ما يفهم من الأثر - وجهها رابعا في المراد بالموصول 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 يقتضى خصوص الحكم ﴿ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾ أى 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 نهيتم عن قتله قاله بعضهم ، وأيد بأن الفعل المنفى يفيد العموم ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ١٩٠ ﴾ أى المتجاوزين ما حد لهم 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 الانسان وبغضه فان بينهما واسطة وهى عدوهما هـ

هـ (وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ) هـ أى وجدتموهم لما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما حين سأله نافع ابن الأزرق ، وأنشد عليه قول حسان رضى الله تعالى عنه :

فاما (يثقف) بنى لوى جذيمة أن قتلهم دواء

وأصل الثقف الحذق فى إدراك الشيء عملا كان أو علما ويستعمل كثيرا فى مطلق الإدراك ، والفعل منه ثقف ككرم وفرح ﴿ وَأَخْرَجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ﴾ أى مكة وقد فعل بهم ذلك عام الفتح وهذا الأمر معطوف على سابقه، والمراد افعلوا كل ما يتيسر لكم من هذين الأمرين فى حق المشركين فاندفع ما قيل : إن الأمر بالاخراج لا يجمع الأمر بالقتل فان القتل والاخراج لا يجتمعان، ولا حاجة إلى ما تكاف من أن المراد إخراج من دخل فى الأمان أو وجدوه بالأمان كما لا يخفى ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ أى شركهم فى الحرم أشد قبحا فلا تبالوا بقتالهم فيه لأنه ارتكاب القبيح لدفع الأقيح فهو مرخص لكم ويكفر عنكم ، أو المحنة التى يفتن بها الانسان كالاخراج من الوطن المحبب للطباع السليمة أصعب من القتل لدوام تعبها وتآلم النفس بها، ومن هنا قيل: لقتل بحد سيفاهون موقعا على النفس من قتل (بحد فراق)

والجملة على الأول من باب التكميل والاحتراس لقوله تعالى : (وأقتلوهم) الخ عن توهم أن القتال فى الحرم قبيح فكيف يؤمر به، وعلى الثانى تذييل لقوله سبحانه: (وأخرجوهم) الخ لبيان حال الاخراج والترغيب فيه، وأصل - الفتنه - عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش ثم استعمل فى الابتلاء والعذاب والصدع عن دين الله والشرك به، وبالاخير فسرهما أبو العالبة فى الآية ﴿ وَلَا تَقْتُلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقْتُلُوْكُمْ فِيهِ ﴾ نهى للمؤمنين أن يبدؤوا القتال فى ذلك الموطن الشريف حتى يكون هم الذين يبدؤون، فالنهي عن المقاتلة التى هى فعل اثنين باعتبار نهيهم عن الابتداء بها الذى يكون سببا لحصولها، وكذا كونها غاية باعتبار المفاتحة لتلا يلزم كون للشئ غاية لنفسه هـ ﴿ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ﴾ نفى للخرج عن القتال فى الحرم الذى خاف منه المسلمون وكرهوه أى إن قاتلوكم هناك فلا تبالوا بقتالهم لانهم الذين هتكوا الحرمه وأنتم فى قتالهم دافعون القتل عن أنفسكم وكان الظاهر الاتيان بأمر المفاعلة إلا أنه عدل عنه إلى أمر فعل بشاره للمؤمنين بالغلبة عليهم أى هم من الخذلان وعدم النصر بحيث

أمرتم بقتلهم، وقرأ حمزة. والكسائي - ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم فاقتلوهم - واعترض الأعمش على حمزة في هذه القراءة فقال له: رأيت قراءتك إذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره؟ فقال حمزة 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 فمبنى على أن الفعل الراجع 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 واحداً منهم حتى يقع منهم قتل بعضهم ثم إن هذا التأويل مختص بهذه القراءة ولا حاجة إليه في - لا تقتلوهم - لأن المعنى لا تقتلوهم والمفاتيحة لا تكون إلا بشروع البعض بقتال البعض قاله بعض المحققين، وقد خفي على بعض الناظرين فتدبر ﴿كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكٰفِرِينَ ۝ ١٩١﴾ تذييل لما قبله أي يفعل بهم مثل ما فعلوا، و(الكافرين) إما من وضع المظهر موضع المضمرة نعيًا 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 وجزاء خبره إذ لا وجه للتقديم ﴿فَإِنْ أَنْتَهُوْا﴾ عن الكفر بالتوبة منه كما روى عن مجاهد وغيره، أو عنه وعن القتال كما قيل: لقريظة ذكر الامرين ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝ 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 والسدي وغيرهما، ويؤيده أن مشركي العرب ليس في حقهم إلا الإسلام أو السيف لقوله سبحانه (تقاتلونهم أو يسلمون) ﴿وَيَكُونُ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ أي خالصا له كما يشعر به اللام، ولم يجيء هنا كلمة - كله - كما في آية الأنفال لأن ما هنا في مشركي العرب، وما هناك في الكفار عموما فناسب العموم هناك وتركه هنا ﴿فَإِنْ أَنْتَهُوْا﴾ تصريح بمفهوم الغاية فالمتعاق الشرك - والفناء - للتعقيب ﴿فَلَا عُدُوْنَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ۝ ١٩٣﴾ علة للجزاء المحذوف أقيمت مقامه، والتقدير (فإن انتهوا) وأسلموا - فلا تعتدوا - 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 لآزدواج الكلام والمزاوجة هنا معنوية ويمكن أن يقال سمي جزاء الظلم ظلما لأنه وإن كان عدلا من المجازي لكنه ظلم في حق الظالم من عند نفسه لأنه ظلم بالسبب للاحاق هذا الجزاء به وقيل: لا حذف والمذكور هو الجزاء على معنى فلا تعتدوا على المنتهين إما بجعل (فلا عدوان إلا على الظالمين) بمعنى - فلا عدوان على غير الظالمين - المكنى به عن المنتهين، أو جعل اختصاص العدوان بالظالمين كناية عن عدم جواز العدوان على غيرهم وهم المنتهون، واعترض بأنه على التقدير الأول يصير الحكم الثبوتى المستفاد من القصر زائداً، وعلى التقدير الثاني يصير المكنى عنه من المكنى به، وجوز أن يكون المذكور هو الجزاء

ومعنى (الظالمين) المتجاوزين عن حد حكم القتال ، كأنه قيل : (فان انتهوا) عن الشرك (فلا عدوان إلا على) المتجاوزين عما حده الله تعالى للقتال وهم المتعرضون للمنتهين ، ويؤول المعنى إلى أنكم إن تعرضتم للمنتهين صرتم ظالمين وتنعكس الحال عليكم - وفيه من المبالغة في النهي عن قتال المنتهين ما لا يخفى - وذهب بعضهم إلى أن هذا المعنى يستدعي حذف الجزاء ، وجعل المذكور علة له على معنى (فان انتهوا) فلا تتعرضون لثلاث تكونوا ظالمين فيسلط الله عليكم من يعدوا عليكم لأن -العدوان- لا يكون (إلا على الظالمين) أو (فان انتهوا) يسلط عليكم من يعدوا عليكم على تقدير تعرضكم لهم لصيرورة كم ظالمين بذلك ، وفيه من البعد ما لا يخفى فتدبر •

(الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ) قاتلهم المشركون عام الحديبية في ذى القعدة قتالا خفيفاً بالرمي بالسهم والحجارة ، فاتفق خروجهم لعمره القضاء فيه ففكرهوا أن يقاتلوهم لحرمة . فقيل : هذا (الشهر الحرام) بذلك ، وهتك بهتكه فلا تبالوا به (وَأَلْحَرُمْتُ قِصَاصٌ) أى الأمور 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 بالغلبة ، فان (الحرمة) يجرى فيها - القصاص - فالصد قصاصه العنوة (فان قاتلوكم فاقتلوهم) (فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ) 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 - بالفاء - والامر للإباحة - إذ العفو جائز - و (مَنْ) تحتمل الشرطية والموصولية ، وعلى الثانى تكون - الفاء - صلة في الخبر - والباء - تحتمل الزيادة وعدمها ، واستدل الشافعى بالآية على أن القاتل يقتل بمثل ماقتل به من محدد . أو خنق . أو حرق . أو تجويج . أو تغريق . 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 فيما لا مثله (وَأَتَّوَأُ اللَّهُ) في الانتصار لأنفسكم وترك الاعتداء بما لم يرخص لكم فيه (وَأَعْلُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ) بالنصر والعون (وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) عطف على (قاتلوا) أى وليكن منكم إنفاق مافى سبيله (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) بترك الغزو والانفاق فيه ، فهو متعلق بمجموع المعطوف والمعطوف عليه نهياً عن ضدهما تأكيداً لها ، ويؤيد ذلك ما أخرجه غير واحد - عن أبي عمران - قال : كنا بالقسطنطينية فخرج صف عظيم من الروم فحمل رجل من المسلمين حتى دخل فيهم ، فقال الناس : ألقى يديه إلى التهلكة ، فقام أبو أيوب الأنصارى فقال : أيها الناس ، إنكم تؤولون هذه الآية هذا التأويل ، وإنما نزلت فينا معاشر الأنصار ، إننا لما أعز الله تعالى دينه وكثر ناصرده قال بعضنا لبعض سراً دون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : إن أهوالنا قد ضاعت ، وإن الله تعالى قد أعز الاسلام ، وكثر ناصرده ، فلو أقمنا في أموالنا فأصلحنا ماضع منها ، فأنزل الله تعالى على نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم ما يرد علينا ما قلنا (وأنفقوا) الخ ، فكانت (التهلكة) الإقامة في الأموال وإصلاحها ، وترك الغزو . وقال الجبائى : (التهلكة) الاسراف في الانفاق ، فالمراد بالآية النهي عنه بعد الأمر بالانفاق تحريماً للطريق الوسط

بين الإفراط والتفريط فيه ، وروى البيهقي في الشعب - عن الحسن - أنها البخل لأنه يؤدي إلى الهلاك المؤبد فيكون النهي مؤكداً للأمر السابق ، واختار الباخي أنها اقتحام الحرب من غير مبالاة ، وإيقاع النفس في الخطر والهلاك ، فيكون الكلام متعلقاً بـ (قاتلوا) نهياً عن الإفراط والتفريط في الشجاعة ، وأخرج سفيان بن عيينة . وجماعة عن البراء بن عازب أنه قيل له : (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) هو الرجل يلقي العدو فيقاتل حتى يقتل ، قال : لا ، ولكن هو الرجل يذنب الذنب فيلقى بيديه فيقول : لا يغفر الله تعالى لي أبداً - وروى مثله عن عبيدة السلماني - وعليه يكون متعلقاً بقوله سبحانه : (فان الله غفور رحيم) وهو في غاية البعد ، ولم أر 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 يديه إليه وفيه ، ومنه قول لبيد في الشمس :

حتى إذا (ألقت) يداً 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 - الأنفس مجازاً ، وعبر بها عنها لأن أكثر ظهور أفعالها بها ، وقيل : يحتمل أن تكون زائدة - والأيدي - بمعناها ، والمعنى لا تجعلوا (التهلكة) آخذة بأيديكم قابضة إياها ، وأن تكون غير مزيدة - والأيدي - أيضاً على حقيقتها ويكون المفعول محذوفاً أي (لا تلقوا بأيديكم) أنفسكم (إلى التهلكة) وفائدة ذكر - الأيدي - حينئذ التصريح بالنهي عن الإلقاء إليها بالقصد والاختيار ، و (التهلكة) مصدر كالهلاك والهلاك ، وليس في كلام العرب مصدر على تفعلة - بضم العين - إلا هذا في المشهور ، وحكى سيوييه عن العرب - تضره وتسرة - أيضاً بمعنى الضر والسرور ، وجوز أن يكون أصلها - تهلكة بكسر اللام - مصدر هلك مشدداً كالتجربة والتبصرة فأبدلت - الكسرة ضمة - وفيه أن مجيء 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 جاورة مجاورة وجواراً وجواراً - والكسر أفصح ، وفرق بعضهم بين (التهلكة) والهلاك ، بأن الأول ما يمكن التحرز عنه ، والثاني ما لا يمكن ، وقيل : الهلاك 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 الإمام على نفسه أو على المسلمين ﴿ وَأَحْسِنُوا ﴾ أي بالعود على المحتاج - قاله عكرمة - وقيل : أحسنوا الظن بالله تعالى (وأحسنوا) في أعمالكم بامثال الطاعات ولعله أولى .

﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ١٩٥ ﴾ ويثيبهم ﴿ وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ أي اجعلوها تامين إذا تصديتم لأدائهما لوجه الله تعالى فلا دلالة في الآية على أكثر من وجوب الإتمام 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 - بالإتمام - مطلقاً يستلزم الأمر

بالإداء لما تقرر من أن ما لا يتم الواجب المطابق لإلابة فهو واجب - ليس بشيء - لأن الأمر بالإنتمام يقتضى سابقة الشروع فيكون الأمر بالإنتمام مقيداً بالشروع ، وادعاء أن المعنى اتتوا بهما حال كونهما تاهين مستجماً على الشرائط والأركان ، وهذا يدل على وجوبهما لأن الأمر ظاهر فيه ، ويؤيده قراءة (وأقيموا الحج والعمرة) ليس بسديد . ﴿أما أولاً﴾ فلائنه خلاف الظاهر وبتقدير قبوله في مقام الاستدلال يمكن أن يجعل الوجوب المستفاد من الأمر فيه متوجهاً إلى التقييد - أعني تامين - لا إلى أصل الإتيان كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «بيعوا سواء بسواء» ﴿وأما ثانياً﴾ فلائن الأمر في القراءة محمول على المعنى المجازى المشترك بين الواجب والمندوب - أعني طلب الفعل - والقرينة على ذلك الأحاديث الدالة على استحباب العمرة ، فقد أخرج الشافعي 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 اجبة 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 ، وكأنه لذلك حمل الأمر في قرأته على القدر المشترك الذى قلناه لا غير بناءً على امتناع استعمال المشترك في معنيه ؛ وعدم جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز والميل إلى عدم تقدير فعل موافق للذكور يراد به الندب ، 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 مجملاً في معانيه على الصحيح حتى يحمل الخبر على تأخير البيان - على ما وهم - والقول - بأن أحاديث الندب سابقة ولا تصرف الأمر عن ظاهره بل يكون ذلك ناسخاً لها - سهو ظاهر لأن الأحاديث نص في الاستحباب ، والقرآن ظاهر في الوجوب فكيف يكون الظاهر ناسخاً للنص ، والحال أن النص مقدم على الظاهر عند التعارض . ثم إن هذا الذى ذكرناه - وإن لم يكن مبطلاً لأصل التأييد إلا أنه يضعفه جداً ، وادعى بعضهم أن الأحاديث الدالة على استحباب العمرة معارضة بما يدل على وجوبها منها ، فقد أخرج الحاكم عن زيد بن ثابت قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : «إن الحج والعمرة فريضتان لا يضررك بأيهما بدأت» وأخرج أبو داود . والنسائي أن رجلاً قال لعمر : إني وجدت الحج والعمرة مكتوبين على أهلتك بهما جميعاً فقال : هديت لسنة نبيك ، فان 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 أهلتك 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 فعلت ؟ فقال : أهلتك فيدل على أن الوجدان سبب الإهلال دون العكس لأن مقصود السائل السؤال عن صحة إهلاله بهما فكيف يقول وجدتتهما مكتوبين لاني أهلتك بهما فانه إنما يصح على تقدير علمه بصحة إهلاله بهما ، وجواب عمر رضى الله تعالى عنه بمنزل عن وجوب الإنتمام لأن كون الشروع

في الشيء موجباً لإتمامه، 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 بالجوب وبذلك قال على كرم الله تعالى وجهه وكان يقرأ: وأقيموا أيضاً كما 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 كالإمامية علينا، وليس فيها عند التحقيق أثر من بيان وجوب إتمام أفعالهما عند التصدي لإدائهما 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 دويرة 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 تحدث لكل منهما سفراً، وقيل: أن تخرج قاصداً لهما لا لتجارة ونحوها، وقرئ: (إلى البيت، وللبيت) والاول مروي عن ابن مسعود، والثاني عن علي كرم الله تعالى وجهه ﴿فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ﴾ مقابل لمحدوف أي هذا إن قدرتم على إتمامهما والاحصار والحصار كلاهما في أصل اللغة بمعنى المنع مطلقاً، وليس الحصر مختصاً بما يكون من العدو، والاحصار بما يكون من المرض، والخوف - كما توهم الزجاج - من كثرة استعمالهما كذلك فانه قد يشيع استعمال اللفظ الموضوع للبعث العام في بعض أفرادها، والدليل على ذلك أنه يقال: حصره العدو وأحصره كصده وأصده فلو كانت النسبة إلى العدو معتبرة في مفهوم الحصر لكان التصريح بالاسناد 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: (فإذا أمنتم) فان الأمن لغة في مقابلة الخوف ولنزوله 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 يعم 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 بعمره يقال له عمر بن سعيد فلعس فينا هو صريع في الطريق إذ طلع عليه ركب فيهم ابن مسعود فسأله فقال: ابعثوا بالهدى واجعلوا بينكم وبينه يوم أماره 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 عنه، أما الاول فستعلم ما فيه، وأما الثاني فانه 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 لأنه إن لم يكن عاماً لكنه مطلق فيجوز على إطلاقه. وأما الثالث فلأنه بعد تسليم حجية قول ابن عباس

رضى الله تعالى عنه في أمثال ذلك معارض بما أخرج ابن جرير، وابن المنذر عنه في تفسير الآية أنه قال: يقول «من أحرم بحج أو عمرة ثم حبس عن البيت بمرض يجهد أو عدو يحبسه فعليه ذبح ما استيسر من الهدى» فكما خصص في الرواية الأولى عمم في هذه وهو أعلم بمواقع التنزيل والقول - بأن حديث الحجاج ضعيف - ضعيف إذله طرق مختلفة في السنن وقد روى أبو داود أن عكرمة سألت 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 لضباعة: «حجى واشترطى وقولى اللهم محلى حيث حبستى» لا يتمشى على ما تقرر في أصول الحنفية من أن المطلق يجرى على إطلاقه إلا إذا اتحد الحادثة والحكم وكان الإطلاق والتقييد في الحكم إذا ما نحن فيه ليس كذلك كما لا يخفى •

(فَمَا أُسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) أى فعليكم أو فالواجب أو فاهدوا ما استيسر أى تيسر فهو كصعب واستصعب، وليست السين للطلب، و(الهدى) مصدر بمعنى المفعول أى المهدي ولذلك يطلق على المفرد والجمع أو جمع هدية - كجدي وجدية - وقرىء هدى بالشديد جمع هدية - كطى ومطية - وهو فى موضع الحال من الضمير المستكن، والمعنى أن المحرم إذا أحصر وأراد أن يتحلل تحلل بذبح هدى تيسر عليه من بدنة أو بقرة أو شاة، قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه: وما عظم فهو أفضل، وعن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه خص الهدى ببقرة أو جزور فقيل له: أو ما يكفيه شاة؟ فقال: لا ويذبحه حيث أحصر عند الأكثر لأنه ﷺ ذبح عام الحديبية بها وهى من الحل، وعندنا بيعت من أحصر به ويجعل للبعوث بيده يوم أماراة فإذا جاء اليوم وغلب على ظنه أنه ذبح تحلل لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾ فإن حلق الرأس كناية عن الحل الذى يحصل بالتقصير بالنسبة للنساء، والخطاب للمحصرين لأنه أقرب مذكور، والهدى الثانى عين الاول كما هو الظاهر أى لا تحلوا حتى تعلموا أن الهدى المبعوث إلى الحرم بلغ مكانه الذى يجب أن ينحر فيه وهو الحرم لقوله تعالى: (ثم محلها إلى البيت العتيق) (هديا بالغ الكعبة) وماروى من ذبحه صلى الله تعالى عليه وسلم فى الحديبية مسلم لكن كونه ذبح فى الحل غير مسلم، والحنفية يقولون: إن محصر رسول الله ﷺ كان فى طريق الحديبية أسفل مكة، والحديبية متصلة بالحرم، والذبح وقع فى الطرف المتصل الذى نزله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وبه يجمع بين ما قاله مالك وبين ما روى الزهرى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نحر فى الحرم وكون الرواية عنه ليس ثبت فى حيز المنع، وحمل الاولون بلوغ الهدى محله على ذبحه حيث يحل ذبحه فيه حلا كان أو حرما وهو خلاف الظاهر إلا أنه لا يحتاج إلى تقدير العلم كما فى السابق، واستدل باقتصاره على الهدى فى مقام البيان على عدم وجوب القضاء، وعندنا يجب القضاء لقضاء رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه عمرة الحديبية التى أحصروا فيها وكانت تسمى عمرة القضاء، والمقام مقام بيان طريق خروج المحصر عن الاحرام لامقام بيان كل ما يجب عليه ولم يعلم من الآية حكم غير المحصر عبارة كما علم حكم المحصر من عدم جواز الحل له قبل بلوغ الهدى، ويستفاد ذلك بدلالة النص وجعل الخطاب عاما للمحصر وغيره بناء على عطف (ولا تحلقوا) على قوله سبحانه: (وَأَمْوَا) لا على (فما استيسر) يقتضى بتر النظم لأن (فاذا أمنتهم) عطف على (فان أحصرتهم) كما لا يخفى. و- المحل - بالكسر من حد ضرب يطلق للمكان كما هو الظاهر فى الآية، وللزمان - كما يقال - محل الدين لوقت حلوله وانقضاء أجله •

(فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا) يحتاج للحلق وهو مخصص لقوله سبحانه (ولا تحلقوا) متفرع عليه •

(١١٢ - ٢٥ - تفسير روح المعاني)

﴿ أَوْ بِهِ أَذَىٰ مِّن رَّأْسِهِ ﴾ من جراحة و قتل و صداع (فَفِدْيَةٌ) أي فعلية فدية إن حاق *
 (مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) بيان لجنس الفدية. وأما قدرها فقد أخرج في المصابيح عن كعب
 ابن عجرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم « مر به وهو بالحديبية قبل أن يدخل مكة وهو محرم وهو يوقد تحت
 قدر والقمل يتهافت على وجهه فقال: أيؤذيك هو أمك؟ قال: نعم قال: فاحلق رأسك وأطعم فرقا بين ستة مساكين
 - والفرق ثلاثة أصع - أو صم ثلاثة أيام أو انسك نسيسة» وفي رواية البخاري. ومسلم. والنسائي. وابن ماجه. والترمذي
 « 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 كما قاله ابن الفرس، وهو مذهب الامام
 مالك (فَإِذَا أَهَنْتُمْ) من الأمن ضد الخوف، أو الأمانة زواله فعلى الأول معناه فإذا كنتم في أمن وسعة ولم
 تكونوا خائفين، وعلى الثاني فإذا زال عنكم خوف الاحصار، ويفهم منه حكم من كان آمنا ابتداءً بطريق
 الدلالة - والفاء - للعطف على (أحصرتهم) مفيدة للتعقيب سواء أريد حصر العدو أو كل منع في الوجود، ويقال
 للمريض إذا زال مرضه وبرئ: آمن كما روى ذلك عن ابن مسعود. وابن عباس رضي الله تعالى عنهم من طريق
 إبراهيم فيضعف استدلال الشافعي. ومالك بالآية على ما ذهب إليه *

﴿ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ ﴾ الفاء واقعة في جواب - إذا والباء وإلى - صلة التمتع، والمعنى فمن استمتع واتمتع
 بالتقرب إلى الله تعالى بالعمرة إلى وقت الحج أي قبل الانتفاع بالحج في أشهره، وقيل: الباء سببية ومتعلق
 التمتع محذوف أي بشيء من محذورات الاحرام ولم يعينه لعدم تعلق الغرض بتعيينه، والمعنى ومن استمتع بسبب
 أوان العمرة والتحال منها باستباحة محذورات الإحرام إلى أن يحرم بالحج، وفيه صرف التمتع عن المعنى الشرعي
 إلى المعنى اللغوي، والثاني هو الانتفاع مطلقا، والاول هو أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج ويأتي بمناسكها ثم
 يحرم بالحج من جوف مكة ويأتي بأعماله ويقابله القران وهو أن يحرم بهما معا ويأتي بمناسك الحج فيدخل
 فيها مناسك العمرة، والافراد وهو أن يحرم بالحج وبعد الفراغ منه بالعمرة ﴿ قَمًا أُسْتَيْسِرَ مِنَ الْهُدْيِ ﴾
 الفاء واقعة في جواب (مَنْ) أي فعلية دم استيسر عليه بسبب التمتع فهو دم جبران لأن الواجب عليه أن يحرم
 للحج من الميقات فلما أحرم لا من الميقات أورش ذلك خلا فيه فجبر بهذا الدم، ومن ثم لا يجب على المكي ومن
 في حكمه، ويذبحه إذا أحرم بالحج ولا يجوز قبل الاحرام ولا يتعين له يوم النحر بل يستحب ولا يأكل منه، وهذا
 مذهب الشافعي وذهب الامام أبو حنيفة إلى أنه دم نسك كدم القارن لانه وجب عليه شكراً للجمع بين النسكين
 فهو كالأضحية ويذبح يوم النحر ﴿ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ ﴾ أي الهدى وهو عطف على (فإذا امنتم) *

﴿ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ ﴾ أي فعلية صيام وقرىء فصيام بالنصب أي فليصم، وظرف الصوم محذوف
 إذ يمتنع أن يكون شيء من أعمال الحج ظرفا 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 التحال لا يجب عليه لحصول المقصد بالصوم وهو التحال، وقال الشافعي: المراد وقت أداء الحج وهو أيام الاشتغال به بعد الإحرام وقبل التحلل، ولا يجوز الصوم عنده قبل إحرام الحج، والأحب أن يصوم سابع ذي الحجة وثامنه وتاسعه لأنه غاية ما يمكن في التأخير لاحتمال القدرة على الأصل وهو الهدى، ولا يجوز يوم النحر وأيام التشريق لكون الصوم منها 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 فاته 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 لمتمتع لم يجدهدياً، وبذلك أخذ الإمام مالك ولعل ساداتنا الحنفية عولوا على أحاديث النهي وقالوا: إذا فاته الصوم حتى أتى يوم النحر لم يجزه إلا الدم ولا يقضيه بعد أيام التشريق كما ذهب إليه الشافعية لأنه بدل والابدال لا تنصب إلا شرعاً والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الأصل؛ وعن عمر رضي الله تعالى عنه أنه أمر في مثله بذي الشاة.

(وَسَبْعَةٌ إِذَا رَجَعْتُمْ) أي فرغتم ونفرتن من أعماله، فذكر الرجوع وأريد سببه، أو المعنى إذا رجعتن من منى، وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه - على ما هو الأصح عندهم مع أصحابه - : إذا رجعتن إلى أهليكم، ويؤيده ما أخرجه البخاري عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه « إذا رجعتن إلى أمصاركم » وأن لفظ الرجوع أظهر في هذا المعنى، وحكم ناوي الإقامة بمكة توطناً حكم الراجع إلى وطنه لأن الشرع أقام موضع الإقامة مقام الوطن، (وفي البحر) المراد بالرجوع إلى الأهل الشروع فيه - عند بعض - والفراغ بالوصول إليهم - عند آخرين - وفي الكلام التفتات، وحمل على معنى بعد الحمل (١) على لفظه في إفراده وغيبته، وقرئ (سبعة) بالنصب عطفاً على محل (ثلاثة أيام) لأنه مفعول اتساعاً، ومن لم يجوزه قدر - وصومهوا - وعليه أبو حيان.

(تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ) الإشارة إلى - الثلاثة، والسبعة - وبميز العدد محذوف أي (أيام) وإثبات - التاء - في العدد مع حذف المميز أحسن الاستعمالين، وفائدة الفذلكة أن لا يتوهم أن - الواو - بمعنى أو التخيرية، وقد نص السيراني في شرح الكتاب على مجيئها لذلك، وليس تقدم الأمر الصريح شرطاً فيه بل الخبر الذي هو بمعنى 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 - علمان خير من علم - لاسيما وأكثر العرب لا يحسن الحساب، فاللائق بالخطاب العامي الذي يفهم به الخاص والعام الذين هم من أهل الطبع، لأهل الارتياض بالعلم أن يكون بتكرار الكلام وزيادة الإفهام والأيذان بأن المراد - بالسبعة - العدد دون الكثرة فإنها تستعمل بهذين المعنيين، فان قلت: ما الحكمة في كونها كذلك حتى يحتاج إلى تفريقها المستدعي لما ذكر؟ أجيب بأنها لما كانت بدلا عن (الهدى) والبدل يكون في محل المبدل منه غالباً جعل الثلاثة بدلا عنه في زمن الحج وزيد عليها السبعة علاوة لتعادله من غير نقص في الثواب لأن الفدية مبنية على التيسير،

(١) قوله: (وحمل على معنى بعد الحمل) كذا بخط المؤلف ولعله - سقط (من) فله لفظ من سهواً أي وحمل على معنى

من بعد الحمل الخ اه مصححه

ولم يجعل - السبعة - فيه لمشقة الصوم في الحج ، وللإشارة إلى هذا التعادل وصفت - العشرة - بأنها (كاملة) فكأنه قيل : (تلك عشرة كاملة) في وقوعها بدلا من (الهدى) وقيل : إنها صفة مؤكدة تفيد زيادة التوصية بصيامها وأن لا يتهاون بها ولا ينقص من عددها كأنه قيل تلك عشرة كاملة فراعوا كمالها ولا تنقصوها ، وقيل : إنها صفة مبينة كمال العشرة فإنها عدد كمل فيه خواص الأعداد ، فإن الواحد مبتدأ العدد ، والاثنيين أول العدد ، والثلاثة أول عدد فرد ، والأربعة 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 العدد فإن كل عدد بعدها مركب منها وبما قبلها قاله بعض المحققين ، وذكر الإمام لهذه الفذلكة مع الوصف عشرة أوجه - لكنها عشرة غير كاملة - ولولا مزيد التطويل لذكرتها بما لها وعليها ﴿ ذَلِك ﴾ إشارة إلى التمتع المفهوم من قوله سبحانه : (فمن تمتع) عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه إذ لا تمتعة ولا قران لحاضري المسجد لأن شرعهما للترفة باسقاط أحد السفرتين وهذا في حق الآفاق لا في حق أهل مكة ومن في حكمهم ، وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه : إنها إشارة إلى الأقرب وهو الحكم المذكور أعني لزوم الهدى أو بدله على المتمتع وإنما يلزم ذلك إذا كان المتمتع آفاقيا لأن الواجب أن يحرم عن الحج من الميقات فلما أحرم من الميقات عن عمره ثم أحرم عن الحج لا من الميقات فقد حصل هناك الخلل فجعل مجبوراً بالدم ، والمكي لا يجب إحرامه من الميقات فأقدمه على التمتع لا يقع خلافا في حجه فلا يجب عليه الهدى ولا بدله ، ويرده أنه لو كانت الإشارة للهدى والصوم لآتى - بعلى - دون اللام في قوله سبحانه :

﴿ لَمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ لأن الهدى وبدله واجب على المتمتع والواجب يستعمل - بعلى - لا باللام ، وكون اللام واقعة موقع على كذا قيل به في « اشترطى لهم الولاء » خلاف الظاهر ، والمراد بالموصول من كان من الحرم على مسافة القصر عند الشافعي رضي الله تعالى عنه ، ومن كان مسكنه وراء الميقات عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه ، وأهل الحل عند طاوس ، وغير أهل مكة عند مالك رضي الله تعالى عنه ، والحاضر على الوجه الأول ضد المسافر ، وعلى الوجه الآخر بمعنى الشاهد الغير الغائب ، والمراد من حضور الأهل حضور الحرم ، وعبر به لأن الغالب على الرجل كذا قيل : أن يسكن حيث أهله ساكنون ، و - للمسجد الحرام - إطلاقان ، أحدهما نفس المسجد ، والثاني الحرم كله ، ووهنه قوله سبحانه : (سبحانه الذي أسرى بعبد له ليلا من المسجد الحرام) بناء على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم إنما أسرى به من الحرم لا من المسجد ، وعلى إرادة المعنى الأخير في الآية هنا أكثر أئمة الدين ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ في كل ما يأمركم به وينهاكم عنه كذا يستفاد من ترك المفعول ويدخل فيه الحج دخولا أولياً وبه يتم الانتظام ﴿ وَأَعْلَوْا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۝ ١٩٦ ﴾ لمن لم يتقه أي استحضروا ذلك لتتبعوا عن العصيان ، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار لتربية المهابة وإدخال الروعة ، وإضافة شديد من إضافة الصفة المشبهة إلى مرفوعها ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ ﴾ أي وقته ذلك وبه يصح الحمل ، وقيل : ذو أشهر أو حج أشهر ، وقيل : لا تقدير ، ويجعل الحج الذي هو فعل من الأفعال عين الزمان مبالغة ، ولا يخفى أن المقصديان وقت الحج كما يدل عليه ما بعد بالتنصيص عليه أولى ، ومعنى قوله سبحانه وتعالى : ﴿ مَعْلُومَاتٌ ﴾ معروفة عند الناس وهي شوال ، وذو القعدة ، وعشر من ذي الحجة عندنا ، وهو المروي عن ابن عباس ، وابن مسعود ، وابن الزبير ، وابن عمر ، والحسن

رضي 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 . والخطيب . وغيرهما . بطرق مختلفة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عد «الثلاثة أشهر الحج» وأخرج سعيد بن منصور . وابن المنذر عن عمر رضي الله تعالى عنه مثل ذلك . وعند الشافعي رضي الله تعالى عنه الشهران الأولان وتسع ذى الحجة بليلة النحر لأن الحج يفوت بطولوع الفجر من يوم النحر ، والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها ، قاله الرازي ، وفيه أن فوته بفوت ركنه الأعظم - وهو الوقوف - لا يفوت وقته مطلقاً ، ومدار الخلاف أن المراد بوقته وقت مناسكه وأعماله من غير كراهة وما لا يحسن فيه غيره من المناسك مطلقاً - أو وقت إحرامه - والشافعي رضي 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 فإنه - على ما قيل - كره الاعتناء في بقية ذى الحجة ، لما روى أن عمر رضي الله تعالى عنه كان يخوف الناس بالذرة وينهاهم عن ذلك فهن ، وإن ابنه رضي الله تعالى عنه قال لرجل : إن أطعني انتظرت حتى إذا هل المحرم خرجت إلى ذات عرق فأهلكت منها بعمره والإمام أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه على الأول لكون العاشر وقتاً لأداء الرمي ، والحلق وغيرهما ، وغيرها من بقية أيام النحر - وإن كان وقتاً لذلك أيضاً - إلا أنه خصص بالعاشر اقتضاً لما روى في الآثار من ذكر العشر ، ولعل وجهه أن المراد الوقت الذي يتمكن فيه المكلف من الفراغ عن مناسكه بحيث يحل له كل شيء وهو اليوم العاشر وما سواه من بقية أيام النحر ، فالتيسير في أداء الطواف ، ولتكميل الرمي ، و(الأشهر) مستعمل في حقيقته إلا أنه تجوز في بعض أفرادها ، فإن أقل الجمع ثلاثة أفراد عند الجمهور فجعل بعض من فرداً ثم جمع ، وقيل : إنه مجاز فيما فوق الواحد بعلاقة 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 تجوز 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 المذكر في غير العقلاء تجيء - بالآلف والتاء - (فَمَنْ قَرَضَ) أي أَلْزَمَ نَفْسَهُ (فِيهِنَّ الْحَجَّ) بالإحرام ، ويصير محرماً - بمجرد النية - عند الشافعي لكون الإحرام التزام الكف عن المحظورات فيصير شارعاً فيه بمجرد كالتصوم ، 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 كفي ذكر يقصد به التعظيم سوى التلبية - فارسياً كان أو عربياً - وفعل كذلك من سوق (الهدى) أو تقليده ، واستدل بالآية على أنه لا يجوز الإحرام بالحج إلا في تلك الأشهر ، كما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنه . وعطاء . وغيرهما . إذ لو جاز في غيرها - كما ذهب إليه الحنفية - لما كان لقوله سبحانه : (فِيهِنَّ) فائدة ، وأجيب بأن فائدة ذكر (فِيهِنَّ) 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 - فأشبه 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 رَفَثَ) أي لا جماع ، أو لا فحش من الكلام (وَلَا فُسُوقَ) ولا خروج عن حدود الشرع بارتكاب المحظورات ، وقيل : بالسباب والتنازع بالألقاب (وَلَا جِدَالَ) ولا خصام مع الخدم والرفقة .

(فِي الْحَجِّ) أي في أيامه ، والإظهار في مقام الإضمار لإظهار حال الاعتناء بشأنه والإشعار بعلّة الحكم فإن زيارة البيت المعظم والتقرب بها إلى الله تعالى من وجبات ترك الأمور المذكورة المدنسة لمن قصد السير والسلوك إلى ملك الملوك ، وإيثار النبي للبالغة في النهي والدلالة على أنها حقيقة بأن لا تكون ، فإن ما كان منكراً مستقبهاً في نفسه منياً 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 الأولين بالرفع حملاً لها على معنى النهي أي لا يكون (رفث ولا فسوق) والثالث - بالفتح - على معنى الإخبار بانتفاء الخلاف في الحج ، وذلك أن قريشاً كانت تقف بالمشعر الحرام وسائر العرب يقفون بعرفة ، وبعد ما أمر الكل بالوقوف في عرفة ارتفع الخلاف فأخبر به ، وقرئ بالرفع (فيهن) ووجهه لا يخفى *

(وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ) بتأويل الأمر معطوف على (فلا رفث) أي لا ترفثوا وافعلوا الخيرات - وفيه التفات - وحث على - الخير - تقييد النهي عن الشر ليستبدل به ، ولهذا خص متعلق العلم مع أنه تعالى عالم بجميع ما يفعلونه من خير أو شر ، والمراد من - العلم - إما ظاهره فيقدر بعد الفعل فيثيب 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 يقدهون فيسألون الناس فنزلت - فالتزود - بمعناه الحقيقي - وهو اتخاذ الطعام للسفر - (التقوى) بالمعنى اللغوي - وهو الاتقاء من السؤال - وقيل : معنى الآية اتخذوا (التقوى) زادكم لمعادكم فإنها خير زاد ، فمفعول (تزودوا) 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 تطلبون نعتة هو (التقوى) فيفيد اتحاد (خير الزاد) بها ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ أي اخلصوا إلى التقوى فإن مقتضى العقل الخالص عن الشوائب ذلك وليس فيه - على هذا - شائبة تكرار مع سابقه لأنه حث على الإخلاص بعد الحث على التقوى (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ) أي حرج في (أَنْ تَبْتَغُوا) أي تطلبوا (فَضلاً مِنْ رَبِّكُمْ) أي رزقاً منه تعالى بالربح بالتجاره في مواسم الحج ، أخرج البخاري وغيره - عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه - قال : كانت عكاظ . ومجنة . وذو المجاز أسواقاً في الجاهلية فتأثموا 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 فوجب 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 ففي الجناح معلوم وقياس الحج على الصلاة فاسد فإن الصلاة أعمالها متصلة فلا يحل في أثنائها التشاغل بغيرها، وأعمال الحج متفرقة تحتل التجارة في أثنائها، وأيضاً الآثار لا تساعد ما قاله فقد سمعت ما أخرجه البخارى، وقد أخرج أحمد وغيره عن أنى أمامة التيمى قال سألت ابن عمر فقلت: إنا قوم نكرى في هذا الوجه وإن قوما يزعمون أنه لا حج لنا قال: ألسم تلبون ألسم تطوفون بين الصفا والمروة ألسم ألسم؟ 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 فدعاه 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 تبتغوا فضلاً من ربكم) في مواسم الحج، وكذلك روى عن ابن مسعود، وأيضاً - الفاء - في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا أَفْضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ ﴾ ظاهرة في أن هذه الإفاضة حصلت عقب ابتغاء الفضل وذلك مؤذن بأن المراد وقوع التجارة في زمان الحج، نعم قال بعضهم: إذا كان الداعى للخروج إلى الحج هو التجارة أو كانت جزء العلة أضر ذلك بالحج لأنه يناقى الإخلاص لله تعالى به - وليس بالبعد - و(أفضتم) من الإفاضة من فاض الماء إذا سال منصبا. وأفضته أسلته والهمزة فيه للتعدية، ومفعوله مما التزم حذفه للعلم به، وأصله أفيضتم فقلت حركة - الياء - إلى - الفاء - قبلها فتحركت - الياء - في الاصل وانفتح ما قبلها الآن فقلت الفاءم حذفتم، والمعنى هنا فإذا دفعتم أنفسكم بكثرة من عرفات و(من) لا ابتداء الغاية (و عرفات) موضع بمنى وهى اسم في لفظ الجمع فلا تجمع قال الفراء: ولا واحد له بصحة، وقول الناس نزلنا عرفة شبيه بولد - وليس بعربى محض - واعترض عليه بخبر «الحج عرفة» وأجيب بأن عرفة فيه اسم لليوم التاسع من ذى الحجة كما صرح به الراغب. والبغوى. والكرمانى، والذي أنكره استعماله في المكان. فلا اعتراض ناشئ من عدم فهم المراد ومن هنا قيل: إنه جمع عرفة وعليه صاحب شمس العلوم، والتعدد حينئذ باعتبار تسمية كل جزء من ذلك المكان عرفة كقولهم: جب هذا كبيره فلا يرد ما قاله العلامة: من أنه لو سلم كون عرفة عربياً محضاً فعرفة و عرفات مدلولها واحد، وليس ثمة أماكن متعددة كل منها عرفة لتجمع على عرفات، وإنما نون وكسر مع أن فيه العلية والتأنيث لأن تنوين جمع المؤنث في مقابلة نون جمع المذكر فان النون في جمع المذكر قائم مقام التنوين الذى فى الواحد فى المعنى الجامع لأقسام التنوين وهو كونه علامة تمام الاسم فقط، وليس فى النون شئ من معانى الأقسام للتنوين فكذا التنوين فى جمع المؤنث علامة تمام الاسم فقط، وليس فيها أيضاً شئ من تلك المعانى سوى المقابلة وليس الممنوع من غير المنصرف هذا التنوين بل تنوين التمكين لأنه الدال على عدم مشابهة الاسم بالفعل وأن ذهاب 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 المعبرتين إذ التأنيث

المعتبر مع العلية في منع الصرف إما أن يكون بالتاء المذكورة وهي ليست تاء تأنيث بل علامة الجمع، وإما أن يكون بتاء مقدرة كما في زينب، واختصاص هذه التاء بجمع المؤنث يأتى تقدير تاء لكونه بمنزلة الجمع بين علامتى تأنيث فهذه التاء كتاء بنت ليست للتأنيث بل عوض عن الواو المحذوفة، واختصت بالمؤنث فمنعت تقدير التاء فعلى هذا لو سمي بمسلمات، وبنت مؤنث كان منصرفاً، وقول ابن الحاجب: إن هذا يقتضى أنه إذا سمي بذلك منع صرفه ليس بشيء إذ الاقتضاء غير مسلم، وكذا ما قاله عصام الدين من أن التأنيث لمنع الصرف لا يستدعى 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 الرضى من أنه لو لم يكن فيه تأنيث لما التزم تأنيث الضمير الراجع إليه، ويحاجب بأن اختصاص هذا الوزن بالمؤنث يكفى لارجاع الضمير ولا يلزم فيه وجود التاء لفظاً أو تقديرًا وإنما سمي هذا المكان المخصوص بلفظ ينيء عن المعرفة لأنه نعت لإبراهيم عليه الصلاة والسلام فمرفه، وروى ذلك عن علي كرم الله تعالى وجهه. وابن عباس رضى الله تعالى عنهما، أو لأن جبريل كان يدور به في المشاعر فلما رآه قال: قد عرفت، وروى عن عطاء، أو لأن آدم وحواء اجتمعا فيه فتعارفا، وروى عن الضحاك. والسدى، 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 وجوهها كأنه عرفات متعددة وهي من الأسماء المرتجلة 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 ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾ بالتلية والتهيل والدعاء، وقيل: بصلاة العشاءين لأن ظاهر الأمر للوجوب ولا ذكر واجب ﴿عند المشعر الحرام﴾ إلا الصلاة، والمشهور أن المشعر مزدلفة كلها، فقد أخرج وكيع وسفيان، وابن جرير والبيهقى. وجماعة عن ابن عمر رضى 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 الأفاضة من عرفات وما ذاك إلا بالبيتوتة بالمزدلفة، وذهب كثير إلى أنه جبل يقف عليه الإمام في المزدلفة ويسمى قرح، وخص الله تعالى الذكر عنده مع أنه أمور به في جميع (المزدلفة) لأنها كلها موقف إلا وادى محسراً كما دلت عليه الآثار الصحيحة لمزيد فضله. وشرفه، وعن سعيد بن جبيرة - ما بين جبلي مزدلفة فهو (المشعر الحرام) ومثله عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وإنما سمي - مشعراً - لأنه معلم العبادة، ووصف - بالحرام - لحرمة، والظرف متعلق باذكروا أو بمحذوف حال من فاعله ﴿وَأَذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْكُمْ﴾ أى كما علمكم المناسك والتشبيه لبيان الحال وإفادة التقييد أى اذكروه على ذلك النحو ولا تعدلوا عنه، ويحتمل أن يراد مطلق الهداية ومفاد التشبيه التسوية في الحسن والكمال أى (اذكروه) ذكراً حسناً كما هداكم هداية حسنة إلى المناسك وغيرها هـ و - ما - على المعنيين تحتمل أن تكون مصدرية فحمل (كما هداكم) النصب على المصدرية بمحذوف الموصوف أى ذكراً مماثلاً لهدايتكم، وتحتمل أن تكون كافة فلا محل لها من الأعراب، والمقصود من الكاف مجرد تشبيه مضمون الجملة بالجملة، ولذا لا تطلب عاملاً تفضى بمعناه إلى مدخولها، وذهب بعضهم إلى أن - الكاف - للتعليل. وأنها متعلقة بما عندهما و - ما - مصدرية لا غير أى (اذكروه) وعظموه لأجل هدايته السابقة منه تعالى لكم هـ (وإن كنتم) هـ أى وإنكم (كنتم) تخففت (إن) وحذف الأسم وأهملت عن العمل ولزم اللام فيما بعدها، وقيل: إن (إن)

نافية ، واللام بمعنى إلا (من قبله) أي - الهدى - والجار متعلق بمحذوف يدل عليه ﴿ لَمَنْ الضَّالِّينَ ١٩٨ ﴾ ولم يعلقه به لأن ما بعد - ال - الموصولة لا يعمل فيما قبلها وفيه تأمل ، والمراد من الضلال الجهل بلايمان 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 ﴿ ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ ﴾ أي من عرفة لا من - المزدلفة - والخطاب عام ، والمقصود إبطال ما كان عليه الحس من الوقوف بجمع ، فقد أخرج البخاري - ومسلم عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : كانت قریش 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) الآية ومعناها (ثم أفيضوا) أيها الحجاج من مكان أفاض جنس الناس منه قديماً وحديثاً ، وهو عرفة لا من 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 ؛ وأتى - بضم - إيذاناً بالتفاوت بين الأفاضتين 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 مأموراً به ، والآخر منها عنه كيفما كان العطف لأن المراد أن كلمة (ثم) تؤذن بذلك مع قطع النظر عن تعلق الأمر والنهي ، وجوز أن يكون العطف على - فاذكروا - ويعتبر التفاوت بين الأفاضتين أيضاً كما في السابق بلا تفاوت ، وبعضهم جعله معطوفاً على محذوف أي أفيضوا إلى منى (ثم أفيضوا) الخ وليس بشيء كالقول بأن في الآية 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) وإذا أريد بالمفاض منه المزدلفة وبالمفاض إليه منى - كما قال الجبائي - بقيت كلمة (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 ويبيتون بها فإذا طلع الفجر وصلوا بغلس ذهبوا إلى قزح فيرقون فوقه أو يقفون بالقرب منه ثم يذهبون إلى وادي محسر ثم منه إلى منى ، والخطاب على هذا عام بلا شبهة ، والمراد من الناس الجنس كما هو الظاهر - أي من حيث أفاض الناس كلهم قديماً وحديثاً ، وقيل : المراد بهم إبراهيم عليه السلام وسمى ناساً لأنه كان إماماً للناس ، وقيل : المراد هو وبنوه ، وقرئ - الناس - بالكسر أي الناسي والمراد به آدم عليه السلام لقوله تعالى في حقه : (فسي) وكلمة - ثم - على هذه القراءة للإشارة إلى بعد ما بين الإفاضة من عرفات والمخالفة عنها بناءً على أن معنى ثم أفيضوا عليها ثم لا تخالفوا عنها شرعاً قديماً كذا قيل فليتدبر ﴿ وَأَسْتَغْفِرُوا اللَّهَ ﴾ من جاهليتكم في تغيير المناسك ونحوه ﴿ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ ﴾ للمستغفرين ﴿ رَحِيمٌ ١٩٩ ﴾ بهم منعم عليهم ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُمْ مِنْكُمْ ﴾ أي اديتم عباداتكم الحجية وفرغتم منها ﴿ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ ﴾ أي كما كنتم تذكرونهم عند فراغ حجكم بالمفاخر ، روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال : كان أهل الجاهلية يجلسون بعد الحج فيذكرون أيام آبائهم وما يعدون من أنسابهم يومهم أجمع فأنزل الله تعالى ذلك ﴿ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ﴾ إما بمرور معطوف

على الذكر بجعل الذكر ذا كراً على المجاز والمعنى - واذكروا الله ذكراً كذا كرم آباءكم أو كذا كرم أشد منه وأبلغ - أو على ما أضيف إليه بناءً على مذهب الكوفيين المجوزين للعطف على الضمير المجرور بدون إعادة الخافض في السعة بمعنى - أو كذا كرم قوم أشد منكم ذكراً - وإمام منصوب بالعطف على (آباءكم) و(ذكراً) من فعل المبني للمفعول بمعنى أو كذا كرم أشد مذكورية من آباءكم، أو بضمير دل عليه المعنى أي ليكن ذكركم الله تعالى أشد من ذكركم آباءكم أو كونوا أشد ذكراً لله تعالى منكم لآباءكم 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 قلق التكرار إذ لو قدم لكان التركيب فاذا كروا الله كذا كرم آباءكم، أو اذكروا ذكراً أشد، وفيه أن الظاهر على هذا الوجه أن يقال أو أشد بدون (ذكراً) بأن يكون معطوفاً على كذا كرم صفة للذكر المقدر وأن المطلوب الذكر الموصوف بالاشدية لا طلبه حال الاشدية (فَمَنْ أُنَّاسٌ مَّن يَقُولُ) جملة معترضة بين الأمرين المتعاطفين للحث والاكتثار من ذكر الله تعالى وطلب ما عنده، وفيها تفصيل للذاكرين مطلقاً حجاجاً أو غيرهم كما هو الظاهر إلى مقل لا يطلب بذكر الله تعالى إلا الدنيا ومكثر يطلب خير الدارين، وما نقل عن بعض المتصوفة من قولهم إن عبادتنا لذاته تعالى فارغة من الاغراض والاعراض جهل عظيم ربما يجر إلى الكفر كما قاله حجة الاسلام قدس سره لأن عدم التعليل في الافعال يختص بذاته تعالى على أن البعض قائل بأن أفعاله سبحانه أيضاً معللة بما تقتضيه الحكمة، نعم إن عبادته تعالى قد تكون لطلب الرضا والخوف مكره أو لنيل محبوب لكن ذامن أجل حسنات الاخرى يطلبه خالص عباده قال تعالى: (ورضوان من الله أكبر) وقرن سبحانه الذكر بالدعاء للإشارة إلى أن الاعتبار من الذكر ما يكون عن قلب حاضر وتوجه باطن كما هو حال الداعي حين طلب حاجة لا مجرد التفوه والنطق 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 يغلب عليه حب الدنيا فلا يدعو إلا بها ومن يدعو بصلاح حاله في الدنيا والآخرة، وفي الآية التفات من الخطاب إلى الغيبة خطأ لطالب الدنيا عن ساحة عز الحضور، ولا يخفى أن الأول هو المناسب لبقاء الناس على عمومهم والمطابق لما سيأتي من قوله سبحانه: (ومن الناس من يعجبك) الخ (ومن الناس من يشري) نعم سبب النزول كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما - طائفة من الأعراب يجيئون إلى الموقف فيطلبون الدنيا، وطائفة من المؤمنين يجيئون فيطلبون الدنيا والآخرة وهذا لا يقتضي التخصيص ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا﴾ أي اجعل كل إبتائنا ومنحتنا فيها فالمفعول الثاني متروك ونزل الفعل بالقياس منزلة اللازم ذهاباً إلى عموم الفعل للإشارة إلى أن همته مقصورة على مطالب الدنيا ﴿وَمَالَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ ۚ﴾ إخبار منه تعالى ببيان حال هذا الصنف في الآخرة يعني أنه لا نصيب له فيها ولا حظ، والخلاق - من خاق به إذا لاق، أو من الخاق كأنه الأمر الذي خلق له وقدر، وقيل: الجملة بيان لحال ذلك في الدنيا فهي تصريح بما علم ضمناً من سابقه تقريراً له وتأكيذاً 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، و- له - خبر مقدم والجار والمجرور بعده متعلق

بماتعلق به أو حال بما بعده ﴿ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً ﴾ يعني العافية والكفاف قاله قتادة، أو المرأة الصالحة قاله علي كرم الله تعالى وجهه، أو العلم والعبادة قاله الحسن، أو المال الصالح قاله السدي، أو الاولاد الابرار، أو ثناء الخلق قاله ابن عمر، أو الصحة والكفاية والنصرة على الاعداء والفهم في كتاب الله تعالى، أو صحة الصالحين قاله جعفر، والظاهر أن الحسنة وإن كانت نكرة في الاثبات وهي لا تعم إلا أنها مطلقة فتصرف إلى الكامل والحسنة الكاملة في الدنيا ما يشمل جميع حسناتها وهو توفيق الخير وبيانها بشيء مخصوص ليس من باب تعيين المراد إذ دلالة للطلق على المقيد أصلاً وإنما هو من باب التمثيل وكذا الكلام في قوله تعالى: ﴿ وَفِي الْأُخْرَةِ حَسَنَةً ﴾ فقد قيل هي الجنة، وقيل: السلامة من هول الموقف وسوء الحساب، وقيل: الحور العين وهو مروى عن علي كرم الله تعالى وجهه، وقيل: لذة الرؤية (وقيل، وقيل...) والظاهر الاطلاق وإرادة السكامل وهو الرحمة والاحسان ﴿ وَقَنَا عَذَابَ النَّارِ ۙ ﴾ أي احفظنا منه بالعفو والمغفرة واجعلنا من يدخل الجنة من غير عذاب، وقال الحسن: احفظنا من الشهوات والذنوب المؤدية إلى عذاب النار، وقال علي كرم الله تعالى وجهه: عذاب النار الامرأة السوء أعاذنا الله تعالى منها وهو على نحو ما تقدم وقد كان ﷺ أكثر دعوة يدعو بها هذه الدعوة كما رواه البخاري ومسلم عن أنس رضي الله تعالى عنه. وأخرجنا عنه أيضاً أنه قال: « إن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم دعا رجلاً من المسلمين قد صار مثل الفرخ المتوف فقال له ﷺ: هل كنت تدعو الله تعالى بشيء؟ قال: نعم كنت أقول اللهم ما كنت معاقبني به في الآخرة فعجله لي في الدنيا فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: سبحان الله إنا لا نطبق ذلك ولا نستطيعه فهلا قلت ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ودعاه فشفاه» الله تعالى ﴿ أَوْلَايَكَ ﴾ إشارة إلى الفريق الثاني والجملة في مقابلة (وما لهم في الآخرة من خلاق) والتعبير باسم الإشارة للدلالة على أن اتصافهم بما سبق علة للحكم المذكور ولنا ترك العطف هنا لكونه كالنتيجة لما قبله، قيل: وما فيه من معنى البعد للإشارة إلى علو درجاتهم وبعد منزلاتهم في الفضل، وجوز أن تكون الإشارة إلى كلا الفريقين المتقدمين فالتنوين في قوله تعالى: ﴿ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا ﴾ على الأول للتفخيم وعلى الثاني للتنويع أي لكل منهم نصيب من جنس ما كسبوا، أو من أجله، أو بما دعوا به نعطيهم منه ما قدرناه، و- من - إما للتبعيض أو للابتداء، والمبدئية على تقدير الاجلية على وجه التعليل، وفي الآية على الاحتمال الثالث وضع الظاهر موضع المضمرة بغير لفظ السابق لأن المفهوم من (ربنا آتنا) الدعاء لا الكسب إلا أنه يسمى كسباً لأنه من الاعمال وقرئ - بما اكتسبوا - (وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ۙ) (٢٠٢) يحاسب العباد على كثرتهم في قدر نصف نهار من أيام الدنيا، وروى بمقدار فواق ناقة، وروى بمقدار لمح البصر أو يوشك أن يقيم القيامة ويحاسب الناس فبادروا إلى الطاعات واكتسبوا الحسنات، والجملة تذييل لقوله تعالى: (فاذكروا الله كذا كرم آباءكم) النخ والمحاسبة إما على حقيقتها كما هو قول أهل الحق من أن النصوص على ظاهرها ما لم يصرف عنها صارف، أو مجاز عن خاق علم ضروري فيهم بأعمالهم وجزائها كما وكيفاً، أو مجازاتهم عليها هذا (ومن باب الإشارة في الآيات) (و ليس البر بأن تأتوا) بيوت قلوبكم من طرف حواسكم ومعلوماتكم البدنية المأخوذة من المشاعر فانها ظهور القلوب التي تلي البدن (ولكن) البر من اتقى شواغل

الحواس وهو اجس الخيال ووساوس النفس الأمارة وأتوا هاتيك البيوت (من أبوابها) التي تلي الروح، ويدخل منها الحق واتقوا الله عن رؤية تقواكم لعلمكم تفوزون به (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) من قوى نفوسكم ودواعي بشريتكم فان ذلك هو الجهاد الأكبر (ولا تعتدوا) باعمالها والوقوف مع حظوظها أو لا تتجاوزوا في القتال إلى أن تضعفوا البدن عن القيام بمراسم الطاعة، ووظائف العبودية، فرب مخمصة شر من التخم (إن الله لا يحب المعتدين) الواقفين مع نفوسهم أو المتجاوزين ظل الوحدة وهو العدالة (واقتلوهم) حيث وجدتموهم أي امنعوا هاتيك القوى عن شم لذائد الشهوات والهوى حيث كانوا (وأخرجوهم) عن مكة الصدر كما أخرجوكم عنها واستنزلوكم إلى بقعة النفس وحالوا بينكم وبين مقر القلب وفتنهم التي هي عبادة الهوى والسجود لأصنام اللذات أشد من الامانة بالكلية أو بلاؤكم عند استيلاء النفس أشد عليكم من القتل الذي هو نحو الاستعداد وطمس الغرائز لما يترتب على ذلك من ألم الفراق عن حضرة القدس الذي لا يتناهى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) وهو مقام القلب إذا وافقوكم في توجهكم حتى ينازعوكم في مطالبكم ويجروكم عن دين الحق ويدعوكم إلى عبادة عجل النظر إلى الأغيار فان نازعوكم (فاقتلوهم) بسيف الصدق واقطعوا مادة تلك الدواعي (كذلك جزاء الكافرين) الساترين للحق (فان انتهوا) 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 الجنب الأقدس والذات المقدس (فان انتهوا فلا عدوان) إلا على المجاوزين للحدود (الشهر الحرام) الذي قامت به النفس لحقوقها (بالشهر الحرام) الذي هو وقت حضوركم ومراقبتكم (والحرمت قصاص) فلا تبالوا بهتك حرمتها (وأنفقوا في سبيل الله) مامعكم من العلوم بالعمل به والارشاد - ولا تلقوا بأيديكم إلى تهلكة التفريط وأحسنوا - بأن تكونوا مشاهدين ربكم في سائر أعمالكم إن الله يحب المشاهدين له، - وأتموا حج - توحيد الذات وعمرة توحيد الصفات لله بإتمام جميع المقامات والأحوال (فإن أحصرتم) بمنع أعداء النفوس أو مرض الفتور بجاهدرا في الله بسوق هدى النفس وذبحها بفناء كعبة القلب، ولاختلاف النفوس في الاستعداد قال: ما استيسر ولا تحلقوا رؤسكم ولا تزيلوا آثار الطبيعة وتختاروا فراغ الخاطر حتى يبلغ هدى النفس محله فحينئذ تأمنون من التشويش وتكدر الصفاء (فمن كان منكم مريضاً) ضعيف الاستعداد (أوبه أذى من رأسه) أي مبتلى بالتعلقات ولم يتيسر له السلوك على ما ينبغي فعليه فدية من إمساك عن بعض لذاته وشواغله أو فعل بر أو رياضة تقمع بعض القوى (فاذا أمتم) من المانع المحصر فمن تمتع بذوق تجلي الصفات متوسلاً به إلى حج تجلي الذات فيجب عليه ما أمكن من الهدى بحسب حاله (فمن لم يجد) لضعف نفسه وانقهارها (فصيام ثلاثة أيام في الحج) أي فعلية الإمساك عن أفعال القوى التي هي الأصول القوية في وقت التجلي والاستغراق في الجمع والفناء، وهي العقل والوهم، والمتخيلة (وسبعة إذا رجعتن) إلى مقام التفصيل والكثرة، وهي الحواس الخمسة الظاهرة والغضب، والشهوة لتكون عند الاستقامة في الأشياء بالله عز وجل (تلك عشرة كاملة) موجبة لأفاعيل 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) وهي مدة الحياة الفانية أو من وقت بلوغ الحلم إلى الأربعين كما قال في البقرة. (لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك) • ومن هنا قيل: الصوفي بعد الأربعين بارد نعم العمش خير من العمى والقليل خير من الحرمان (فمن فرض فيهن الحج) على نفسه بالعزيمة فلا رفث أي فلا يمل إلى الدنيا وزينتها (ولا فسوق) ولا يخرج القوة الغضبية عن طاعة القلب بل

لا يخرج عن الوقت ولا يدخل فيما 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 تفعلوا من فضيلة في ترك شيء من هذه الأمور يعله الله ويثيبكم عليه ، وتزودوا من الفضائل التي يلزمها الاجتناب عن الرذائل (فان خير الزاد التقوى) وتماها بنى السوى (واتقون يا أولى الألباب) فان قضية العقل الخالص عن شوب الوهم وقشر المادة اتقاء الله تعالى ليس عليكم حرج عند الرجوع إلى الكثرة أن تطلبوا رفقا لأنفسكم على مقتضى ما حده المظهر الأعظم صلى الله تعالى عليه وسلم فاذا دفعتم أنفسكم من عرفات المعرفة (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) أى شاهدوا جماله سبحانه عند السر الروحي المسمى بالخفي وسمى شعراً لأنه محل الشعور بالجمال، ووصف بالحرام لأنه محرم أن يصل إليه الغير (واذكروه كما هداكم) إلى ذكره في المراتب (وإن كنتم من قبل) الوصول إلى عرفات المعرفة والوقوف بها (لمن 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 الحقوق والشفقة على عباد الله تعالى بالارشاد والتعليم (واستغفروا الله) فقد كان الشارع الأعظم صلى الله تعالى عليه وسلم يغان على قلبه ويستغفر الله تعالى في اليوم سبعين مرة، ومن أنت يامسكين بعده (إن الله غفور رحيم فاذا قضيتم مناسككم) وفرغتم من الحج (فاذكروا الله كذكركم آباءكم) قبل السلوك (أو أشد ذكراً) لأنه المبدأ الحقيقي فكونوا شغوفاً به حسب مقتضيه ذاته سبحانه فن الناس من لا يطالب إلا الدنيا ولا يعبد إلا لاجها 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 والأنوار الباهرة واللذات الباقية والمراتب العالية والله سريع الحساب ﴿ وَاذْكُرُوا اللَّهَ ﴾ أى كبروه إدبار الصلوات وعند ذبح القرابين ، ورمى الجمار وغيرها *

﴿ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ ﴾ وهى ثلاثة أيام التشريق وهو المروى في المشهور عن عمر . وعلى . وابن عباس رضى الله تعالى عنهم، وأخرج ابن أبي 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 فكأنه قيل فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله في أيام معدودات، والفاء للتعقيب فاقضى ذلك إخراج يوم النحر من الأيام، ومن اعتبر العطف والتعقيب وجعل بعض يوم يوماً استدل بالآية على ابتداء التكبير خلف الصلاة من ظهر يوم النحر، واستدل بعمومها من قال: يكبر خلف النوافل. واستشكل وصف أيام بمعدودات لأن أياماً جمع يوم وهو ذكره (معدودات) واحداً معدودة وهو مؤنث فكيف تقع صفة له، فالظاهر معدودة ووصف جمع ما لا يعقل بالمفرد المؤنث جائز، وأجيب بأن معدودات جمع معدود لا معدودة، وكثيراً ما يجمع المذكور جمع المؤنث كحمانات وسجلات، وقيل: إنه قدر اليوم مؤنثاً باعتبار ساعاته، وقيل: إن المعنى أنها في كل سنة معدودة، وفي السنين معدودات فهي جمع معدودة حقيقة ولا يخفى ما فيه ﴿ فَمَنْ تَعَجَّلَ ﴾ أى عجل في النفر أو استعجل النفر من منى، وقد ذكر غير واحد أن عجل واستعجل يميّزان مطاوعين بمعنى عجل يقال: تعجل في الأمر واستعجل، ومتعدين يقال: تعجل الذهاب، والمطاوعة عند الزمخشري أوفى 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) فيلزم تعاق حرفي جر أحدهما المقدر والثاني ﴿ في يومين ﴾
 بالفعل وذا لا يجوز - واليومان - يوم القر . ويوم الرموس . واليوم الذي بعده . والمراد فن نفر في ثانی أيام
 التشريق 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 مجمل فسر باليوم الثاني ، أو في آخر (يومين)
 خروج عن مذاق النظر ﴿ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ باستعجاله ﴿ وَمَنْ تَأَخَّرَ ﴾ في النفر حتى رمى في اليوم الثالث قبل
 الزوال أو بعده عندنا ، وعند الشافعي بعده فقط ﴿ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ بما صنع من التأخر ، والمراد التخيير بين
 -التعجل والتأخر- ولا يقدر فيه أفضلية الثاني خلافاً لصاحب -الانصاف- وإنما ورد - بنفي الإثم - تصريحاً
 بالرد على أهل الجاهلية حيث كانوا مختلفين فيه ، فمن مؤثم للعجل ، ومؤثم للتأخر ﴿ لَمَنْ اتَّقَى ﴾ خبر لمخذوف
 -واللام- إما للتعليل أو للاختصاص ، أي ذلك التخيير المذكور بقريظة القرب لأجل - المتقى - لئلا يتضرر
 بترك ما يقصده من - التعجيل والتأخر - لأنه حذر متحرز عما يريبه ، أو ذلك المذكور من أحكام الحج مطلقاً
 نظراً إلى عدم المخصص القطعي ، وإن كانت عامة لجميع المؤمنين مختصة - بالمتقى - لأنه الحاج على الحقيقة ،
 والمتفق بها ، والمراد من -التقوى- على التقديرين التجنب عما يؤثم من - فعل أو ترك - ولا يجوز حملها على
 التجنب عن الشرك لأن الخطاب في جميع ما سبق للمؤمنين ، واستدل بعضهم بالآية على أن الحاج إذا اتقى
 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 •
 ﴿ وَأَنْقُوا اللَّهَ ﴾ في جميع أموركم التي يتعاق بها العزم لتنظموا في سلك المغتتمين بالأحكام المذكورة ،
 أو احذروا الإخلال بما ذكر من أمور الحج ﴿ وَأَعْلُو - وَأَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ٢٠٣ ﴾ للجزاء على أعمالكم
 بعد الإحياء والبعث، وأصل - الحشر - الجمع وضم المفرق وهو تأكيد للأمر بالتقوى وموجب للامثال 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 النَّاسَ مَنْ 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 والمخاص -
 وأصل - التعجب - حيرة تعرض للإنسان لجهله بسبب المتعجب منه ، وهو هنا مجاز عما يلزمه من الروق والعظمة
 فإن الأمر الغريب المجهول يستطيه الطبع ويعظم وقعه في القلوب ، وليس على حقيقته لعدم الجهل بالسبب
 أعنى الفصاحة والحلاوة ، فالمعنى ومنهم من يروقك ويهظم في نفسك ما يقوله : ﴿ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ أي
 في أمور الدنيا وأسباب المعاش - سواء كانت عائدة إليه أم لا - فالمراد من (الحياة) ما به الحياة والتعيش ،

أو في معنى (الدنيا) فإنها مرادة من ادعاء المحبة وإظهار الايمان - 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 وهم 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 للدية تضمن الظرف للظروف وهذه هي التي 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 يعتره من الدهشة واللاكنة أو لانه لا يردن 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 إنى لصادق ثم خرج من عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فمر بزرع من المسلمين (١) وحرماً حرق الزرع وعقر الحمر » وقيل : في المناققين كافة ﴿ وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ ﴾ أى بحسب ادعائه حيث يقول الله يعلم أن ما في قلبي موافق لما في لساني وهو معطوف على (يعجبك) وفي مصحف أبى ويستشهد الله ، وقرىء ويشهد الله بالرفع فالمراد بما في قلبه ما فيه حقيقة ، ويؤيده قراءة ابن عباس رضى الله تعالى عنهم ، والله يشهد على ما في قلبه على أن كلمة على لكون المشهود به مضراً له ، والجملة حينئذ اعتراضية .

﴿ وَهُوَ اللَّهُ الْخَصَامُ ۝ ٢٠ ﴾ أى شديد المخاصمة فى الباطل كما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهم . واستشهد عليه بقول مهلهل .

إن تحت الحجار حزم ما وجوراً وخصيماً ألد ذامقلاق

فألد صفة كأحر بدليل جمعه على لد ومجى مؤنثه لداء لأفعل تفضيل والاضافة من إضافة الصفة إلى فاعلها كحسن الوجه على الاسناد المجازى وجعلها بعضهم بمعنى فى على الظرفية للتقديرية أى شديد فى المخاصمة ، ونقل 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 وبحار وصعب وصعاب ، فالأغنى أشد الخصوم خصومة ، والاضافة فيه للاختصاص ذاق أحسن الناس وجهاء ، وفى 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 الألد الخصم » وأخرج أحمد عن أبى الدرداء « كفى بك إثماً أن لاتزال تمارى بك ظالماً أن لاتزال مخاصماً وكفى بك كاذباً أن لاتزال محدثاً لإحدى فى ذات الله عز وجل » وشدة الخصومة من صفات المنافقين لانهم يحبون الدنيا فيكثرون الخصام عليها ﴿ وَإِذَا تَوَلَّى ﴾ أى أدبر وأعرض قاله الحسن ، أو إذا غلب وصار والياً - قاله الضحاك - ﴿ سَمِعَى ﴾ أى أسرع فى المشى أو عمل ﴿ فى الأرض ليفسد فيها ﴾ ما أمكنه ﴿ وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ﴾ كما فعله الاخنس ، أو كما يفعله ولأه السوء بالقتل والاتلاف ، أو بالظلم الذى يمنع الله تعالى بشؤمه القطر ، و(الحرث) الزرع (والنسل) كل ذات روح يقال نسل ينسل نسولاً إذا خرج فسقط ، ومنه نسل وبر البعير أو ريش الطائر ، وسمى العقب من الولد نسلاً لخروجه من ظهر أبيه وبطن أمه ، وذكر الازهرى

(١) قوله : (بزرع 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 (سعى) وقرأ الحسن بفتح اللام وهي لغة - أبي يابي - وروى عنه ويهلك على البناء للمفعول ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ۝ ٢٠٥﴾ لا يرضى به فاحذروا غضبه عابه، 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 - كما قيل في الحقيقة - إخراج الشيء عن حالة محمودة - لا لغرض صحيح - وذلك غير موجود في فعله تعالى ولا هو أمر به، وما نراه من فعله جل وعلا إفساداً فهو بالإضافة إلينا، وأما بالنظر إليه تعالى فكله صلاح، وأما أمره بإهلاك الحيوان مثلاً لا كنهه للإصلاح الإنسان الذي هو زبدة هذا العالم، وأما إيماته فأحد أسباب حياته الأبدية ورجوعه إلى وطنه الأصلي، وقد تقدم ما عسى أن تحتاجه هنا •

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ﴾ في فعلك ﴿أَخَذَتْهُ الْعُزَّةُ﴾ أي احتوت عليه وأحاطت به، وصار كلما أخذ بها، و(العزة) في الأصل خلاف الذل وأريد بها الأنفة والحمية مجازاً (بالإيتم) أي مصحوباً أو مصحوبة به أو بسبب إيمه السابق، ويجوز أن يكون - أخذ - من الأخذ بمعنى الأسر، ومنه الأخذ للاسير، أي جعلته (العزة) وحمية الجاهلية أسيراً بقيد الإيتم لا يتخاص منه ﴿فَحَسْبُ جَهَنَّمَ﴾ مبتدأ وخبر أي كافيه (جهنم) وقيل: (جهنم) فاعل (حسبه) ساد مستد 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 متنوعة من الصرف للعلمية والتأنيث، وهي من الملحق بالخماسي بزيادة الحرف الثالث ووزنه فعنل، وفي البحر إنها مشتقة من قولهم: ركية جهنم - إذا كانت بعيدة القعر - وكلاهما من الجهم، وهي الكراهية، والغلاظ، ووزنها فعنل، ولا يلتفت لمن قال: وزنها فعنل كمرندس، وأن فعنلا مفقود لوجود فعنل نحو دونك وخفك وغيرها، وقيل: إنها فارسي وأصلها كهنام فعزبت - بإبدال الكاف جيما وإسقاط الألف - والمنع من الصرف حينئذ للعلمية والعجمة ﴿وَلَبِئْسَ الْاُمَمَآءُ ۝ ٢٠٦﴾ جواب قسم مقدر؛ والمخصوص بالذم محذوف لظهوره وتعيينه، و(المهاد) الفراش، وقيل: ما يوطئ للجنب - والتعبير به للتهمك - وفي الآية ذم لمن يغضب إذا قيل له: (اتق الله) ولهذا قال العلماء: إذا قال الخصم للقاضي: اعدل ونحوه له أن يعززه، وإذا قال له: (اتق الله) لا يعززه. وأخرج ابن المنذر عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه «إن من أكبر الذنب أن يقول الرجل لأخيه: اتق الله تعالى فيقول: عليك بنفسك عليك بنفسك» (ومن الناس من يشري نفسه) أي يبيعها يذلها في الجهاد على ما روى عن ابن عباس. والضحاك 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 فقتل (أبتغاء مَرْضَاتِ اللَّهِ) أي طلباً لرضاه، (أبتغاء) مفعول له، و(مرضات) مصدر بني - كما في البحر - على التاء كمدعاة، والقياس تجريد منه، وكتب في المصحف - بالتاء - ووقف عليه - بالتاء والهاء - وأكثر الروايات أن الآية نزلت في ضبيب الرومي رضي الله تعالى عنه،

فقد أخرج جماعة أن صهيباً أقبل مهاجراً نحو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فاتبعه نفر من المشركين فنزل عن راحلته ونثر ما في كنانته وأخذ قوسه ثم قال : يا معشر قريش ، لقد علمتم أني من أركم رجلا ؛ وأيم الله لا تصلون إليّ حتى أرمي بما في كنانتي ثم أضرب بسيفي ما بقى في يدي منه شيء ، ثم افعلوا ما شئتم . فقالوا . دلنا على بيتك ومالك بمكة ونحلي 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 خبيبا عن خشبته فله الجنة » فقال : أنا وصاحبي 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 الغار ، وعلى هذا يرتكب في الشراء مثل ما ارتكب أولا **﴿ وَاللَّهُ رَعِيفٌ بِالْعَبَادِ ٢٠٧ ﴾** أي المؤمنين حيث أرشدهم لما فيه رضاه ، وجعل النعيم الدائم جزاء العمل المنقطع وأثاب على شراء ملكه بملكه **﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً ﴾** 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 بشرائعه وشرائع موسى عليه السلام فعظموا السبت وكرهوا الحمان الأبل وألبانها بعد ما أسلموا ، فأذكر ذلك عليهم المسلمون ، فقالوا : إنا نقوى على هذا وهذا ، وقالوا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم : إن التوراة كتاب الله تعالى فدعنا فلنعمل بها ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فالخطاب لمؤمني أهل الكتاب ، و(السلم) بمعنى الإسلام ، و(كافة) في الأصل صفة من كف بمعنى منع ، استعمل بمعنى الجملة بعلاقة أنها مانعة للأجزاء عن التفرق - والتاء - فيه للتأنيث أو للنقل من الوصفية إلى الإسمية . كعامه . وخاصة . وقاطبة ، أو للبالغة . واختار الطيبي الأول مدعياً أن القول بالآخرين خروج عن الأصل من غير ضرورة ، والشمول المستفاد منه شمول الكل للأجزاء لا الكلي لجزئياته ولا الأعم منها ، ولا يختص بمن يعقل ، ولا بكونه حالا ولا نكرة خلافاً لابن هشام - وليس له في ذلك ثبت - وهو هنا حال من الضمير في (ادخلوا) والمعنى ادخلوا في الإسلام بكليتكم ولا تدعوا شيئاً من ظاهرهم وباطنكم إلا والإسلام يستوعبه بحيث لا يبقى مكان لغيره من شريعة موسى عليه السلام ، وقيل : الخطاب للنافقين ، 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 ، وحل - اللام - على الاستغراق ، و(كافة) حال من (السلم) والمعنى ادخلوا أيها المؤمنون بشريعة واحدة في الشرائع كلها ولا تفرقوا بينها ، وقيل : الخطاب للمسلمين الخالص ، 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 تخلوا 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

احتمالى (السلم) فى احتمالى (كافة) وضرب المجموع فى احتمالات الخطاب ، ومبنى ذلك على أمرين ، أحدهما أن (كافة) لا حاطة الأجزاء ، والثانى أن محط الفائدة فى الكلام القيد كما هو المقرر عند البلغاء ، ونص عليه الشيخ فى دلائل الإعجاز ، وإذا اعتبرت احتمال الحالية من الضمير والظاهر معاً كما فى قوله :

خرجت بها نمشى تجر ورامنا على أثرينا ذيل مرط مرحل

بلغت الاحتمالات أربعة وعشرين ، ولا يخفى ما هو الأوفق منها بسبب النزول . وقرأ ابن كثير . ونافع . والكسائى . (السلم) بفتح السين والباقون - بكسرهما - وهما لغتان مشهورتان فيه ، وقرأ الأعمش بفتح السين واللام ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ﴾ بمخالفة ما أمرتم به ، أو بالتفرق فى جملتكم ، أو بالتفريق بالشرائع أو الشعب ﴿ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ٢٠٨ ﴾ ظاهر العداوة أو مظهر لها ، وهو تعليل للنهى والانتهاه .

﴿ فَإِنْ زَلَلْتُمْ ﴾ أى ملتم عن الدخول (فى السلم) وتنحيتم ، وأصله السقوط وأريد به ما ذكر مجازاً •
 ﴿ مَنْ بَعْدَ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ ﴾ أى الحجج الظاهرة الدالة على أنه الحق ، أو آيات الكتاب الناطقة بذلك الموجبة للدخول ﴿ فَأَعْلَسُوا أَنْ اللَّهَ عَزِيزٌ ﴾ غالب على أمره لا يعجزه شئ من الانتقام منكم (حكيم ٢٠٩) • لا يترك ما تقتضيه الحكمة من مؤاخذة المجرمين (هَلْ يَنْظُرُونَ) استفهام فى معنى النفي ، والضمير للوصول السابق إن أريد به المنافقون أو أهل الكتاب ، أو إلى (من يعجبك) إن أريد به مؤمنوا أهل الكتاب أو المسلمون • (إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ اللَّهُ) بالمعنى اللائق به جل شأنه منزهاً عن مشابهة المحدثات والتقييد بصفات الممكنات • (فى ظلل) جمع ظلة كقلة وكقلل وهى ما أظلك ، وقرئ ظلل كقلال (مَنْ الْغَمَامِ) أى السحاب أو الأبيض منه • (وَالْمَلَائِكَةُ) • يأتون ، وقرئ (والملائكة) بالجر عطف على ظلل أو الغمام ؛ 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 شاخصة أبصارهم إلى السماء ينظرون فصل القضاء وينزل الله تعالى فى ظلل من الغمام من العرش إلى الكرسي ، وأخرج ابن جرير وغيره عن عبد الله بن عمر فى هذه الآية قال : يهبط حين يهبط وبينه وبين خلقه سبعون ألف حجاب منها النور . والظلمة . والماء . فيصوت الماء فى تلك العظمة صوتاً تنخلع له القلوب ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن من الغمام ظللاً يأتى الله تعالى فيها محفوفات بالملائكة ، وقرأ أبى (إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ اللَّهُ وَالْمَلَائِكَةُ فى ظلل) ومن الناس من قدر فى أمثال هذه المتشابهات محذوفاً فقال : فى الآية الإسناد مجازى ، والمراد يأتهم أمر الله تعالى وبأسه أو حقيقى ، والمفعول محذوف أى يأتهم الله تعالى بيأسه ، وحذف المأتى به للدلالة عليه بقوله سبحانه : (إن الله عزيز حكيم) فإن العزة والحكمة تدل على الانتقام بحق ، وهو البأس والعذاب ، وذكر الملائكة لأنهم الواسطة فى إتيان أمره أو الآتون على الحقيقة ، ويكون ذكر الله تعالى حينئذ تمهيداً لذكرهم كما فى قوله سبحانه : (يخادعون الله والذين آمنوا) على وجه وخص الغمام بمحلية العذاب لأنه مظنة الرحمة فإذا 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 وكيف شاء ومتى شاء وأنه فى حال ظهوره باق على إطلاقه حتى عن قيد الإطلاق منزّه عن التقييد مبرأ عن التعدد كما ذهب إليه سلف الأمة وأرباب القلوب

من ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم لم يحتاج إلى هذه الكفالت ، ولم يحتم 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 الماضي 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) التي من جملتها الحساب أو الإهلاك ، وعلى قراءة معاذ عطف على (هل ينظرون) أى لا ينظرون إلا الاتيان وأمر ذلك إلى الله تعالى، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم - ترجع - على البناء للمفعول على أنه من الرجوع، وقرأ الباقر على البناء للفاعل بالتأنيث غير يعقوب على أنه من الرجوع، وقرأ أيضاً بالتذكير وبناء للمفعول ﴿ سَلُّ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ أمر للرسول ﷺ كما هو الأصل في الخطاب أول كل واحد من يصح منه السؤال، والمراد بهذا السؤال تقريرهم 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 فهي كالدليل عليه وإن كان لمن (يعجبك) فهي بيان لحال المعاندين من أهل الكتاب بعد بيان حال المنافقين من أهل الشرك ﴿ كَمْ أَتَيْنَهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ ﴾ أى علامة ظاهرة وهي المعجزات الدالة على صدق رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كما قال الحسن ومجاهد، وتخصيص إتياء المعجزات بأهل الكتاب مع عمومها للكامل 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 لنعمة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وتحقيق نبوته والتصديق بما جاء به . و(كم) إما خبرية والمستول عنه محذوف، والجملة ابتدائية لا محل لها من الاعراب مبينة لاستحقاقهم التقرير كأنه قيل: (سئل بني 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 الثاني (سئل) وقيل: في موضع المصدر أى سلمهم هذا السؤال، وقيل: في موضع الحال أى سلمهم قائلًا - كم آتيناهم - والاستفهام للتقرير بمعنى حمل المخاطب على الاقرار ، وقيل: بمعنى التحقيق والتثبيت، واعتراض بأن معنى التقرير الاستنكار والاستبعاد وهو لا يجامع التحقيق، وأجيب بأن التقرير إنما هو على جحودهم الحق وإنكاره المجامع 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 - آتيناهم - أو آتيناهم إياها، وهو ضعيف عند سيويه، و(آية) تمييز، و(من) صلة أتى بها للفصل بين كون (آية) مفعولاً - لا تينا - وكونها مبيزة (كم) ويجب الاتيان بها في مثل هذا الموضع فقد قال الرضى: وإذا كان الفصل بين - كم - الخبرية ومبزاها بفعل متعد وجب الاتيان بمن لا يلتبس المميز بمفعول ذلك المتعدى نحو (كم تركوا من جنات) (وكم أهلكنا من قرية) وحال - كم - الاستفهامية المجرور بمبزاها 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 المضمرة بغير لفظه السابق لتعظيم الآيات، وتبديلها تحريفها وتأويلها الزائغ، أو جعلها سبباً للضلالة وازدياد

الرجس، وعلى التقديرين لا حذف في الآية، وقال أبو حيان حذف حرف الجر من (نعمة) والمعقول الثاني (يبدل) والتقدير ومن يبدل بنعمة الله كفرأه، ودل على ذلك ترتيب جواب الشرط عليه وفيه ما لا يخفى، وقرئ - ومن يبدل - بالتخفيف ﴿ من بعد ماجآءته ﴾ أي وصلته وتمكن من معرفتها، وفائدة هذه الزيادة - وإن كان تبديل الآيات مطلقاً مذموماً - التعريض بأنهم بدلوها بعد ما عقلوها، وفيه تقييح عظيم لهم ونعي على شناعة حالهم واستدلال على استحقاتهم العذاب الشديد حيث بدلوا بعد المعرفة وبهذا يندفع ما يترأى من أن التبديل لا يكون إلا بعد الحجى فما الفائدة في ذكره ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۚ ﴾ ٢١١ ﴿ تعليل للجواب أقيم مقامه والتقدير ومن يبدل نعمة الله عاقبه أشد عقوبة لأنه شديد العقاب، ويحتمل أن يكون هو الجواب بتقدير الضمير أي شديد العقاب له وإظهار الاسم الجليل لترية المهابة وإدخال الروعة ﴿ زَيْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَلْحِيوَةٌ الدُّنْيَا ﴾ أي أوجدت حسنة وجعلت محبوبة في قلوبهم فتهافتوا عليها تهافت الفراش على النار وأعرضوا عما سواها ولذا أعرض أهل الكتاب عن الآيات وبدلوها؛ وفاعل التزيين بهذا المعنى حقيقة هو الله تعالى وإن فسر بالتحسين بالقول ونحوه من الو - وسة كما في قوله تعالى : (لأزينن لهم في الأرض ولا غوينهم) كان فاعل ذلك هو الشيطان والآية محتملة لمعنيين ، والتزيين حقيقة فيهما على ما يقتضيه ظاهر كلام الراغب هـ (وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا) هـ الموصول للعهد، والمراد به فقراء المؤمنين كصهيب وبلال وعمار أي يستهزئون بهم على رفضهم الدنيا وإقبالهم على العقبي، و(من) للتعدية وتفيد معنى الابتداء كأنهم جعلوا لفقهم ورثاة 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 لمخدوف أي 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 نبيا لا تبعه أشرافنا، وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه، وقيل : نزلت في ابن أبي بن سلول، وقيل : في رؤساء اليهود، ومن بنى قريظة والنضير. وقينقاع سخروا من فقراء المهاجرين وعن عطاء لا مانع من نزولها في جميعهم ﴿ وَالَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ هم الذين آمنوا بعينهم وآثار التعبير به مدحاً لهم بالقوى وإشعاراً بعبادة الحكم، ويجوز أن يراد العموم ويدخل هؤلاء فيهم دخولا أولياً ﴿ فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ مكاناً لأنهم في عليين وأولئك في أسفل السافلين، أو مكانة 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 الاسم للدلالة على دوام مضمونها، وفي ذلك من تسلية المؤمنين ما لا يخفى هـ (وَاللَّهُ يَرْزُقُ) هـ في الآخرة ﴿ (مَنْ يَشَاءْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ۚ) ﴾ ٢١٢ ﴿ أي بلا نهاية لما يعطيه، وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنه: هذا الرزق في الدنيا، وفيه إشارة إلى تملك المؤمنين المستهزى بهم أهوال بنى قريظة والنضير، ويجوز أن يراد في الدارين فيكون تذيلاً لكلا الحكمين ﴿ (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً) ﴾ متفقين على التوحيد مقرين بالعبودية حين أخذ الله تعالى عليهم العهد، وهو المروى عن أبي بن كعب، أو بين آدم وإدريس عليهما السلام بناءً على ما في روضة الأحاب أن الناس في زمان آدم كانوا موحدين متمسكين بدينه بحيث يصالحون الملائكة إلا قليل من قائل ومتابعيه إلى زمن رفع إدريس، أو بين آدم ونوح عليهما السلام على ما روى البزار وغيره عن ابن عباس رضي 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 حقيقى، وعلى الثانى . والثالث ادعائى يجعل القليل فى حكم العدم، وقيل: متفقين على الجهالة والكفر بناءً على ما أخرجه ابن أبى حاتم من طريق العوفى عن ابن عباس رضى الله تعالى 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﴾ أى فاختلفوا فبعث الخ وهى قراءة ابن مسعود رضى 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 أبى ذر أنه سئل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كم الأنبياء؟ قال : «مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً قلت: يا رسول الله كم الرسل؟ قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر جم غفيرة» ولا يعارض هذا قوله تعالى: (ورسلاً قد قصصناهم عليك) الآية لما سياتى إن شاء الله تعالى، والجمعان منصوبان على الحال من النبيين، والظاهر أنها حال مقدره، والقول بأنها حال مقارنة خلاف الظاهره

﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكُتُبَ﴾ اللام للجنس ومعهم حال مقدره من الكتاب فيتعلق بمحذوف، وليس منصوباً بأنزل والمعنى أنزل جنس الكتاب مقدرأ مقارنته ومصاحبته للنبيين حيث كان كل واحد منهم يأخذ الأحكام إما من كتاب يخصه أو من كتاب من قبله، والكتب المنزلة مائة وأربعة فى المشهور أنزل على آدم عشر صحائف. وعلى شيث ثلاثون. وعلى إدريس خمسون. وعلى موسى قبل التوراة عشرة. والتوراة. والإنجيل. والزبور. والفرقان، وجوز كون اللام للعهد وضمير معهم للنبيين باعتبار البعض أى أنزل مع كل واحد من بعض النبيين كتابه، ولا يخفى مافيه من الركة ﴿بِالْحَقِّ﴾ متعلق ب(أنزل) أو حال من (الكتاب) أى متلبساً شاهداً 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 بناءً على بعض الوجوه السابقة والحكم بمعنى الفصل بقرينة تعلق بين به ولو كان بمعنى القضاء لتعدى بعلى؛ والضمير المستتر راجع إلى الله سبحانه ويؤيده قراءة الحجدرى فيما رواه عنه مكى لنحكم بنون العظمة أو إلى النبى وأفرد الفعل لأن الحاكم كل واحد من النبيين، وجوز رجوعه إلى الكتاب والاسناد حينئذ مجازى باعتبار تضمنه ما به الفصل، وزعم بعضهم أنه الاظهر إذ لا بد فى عوده إلى الله تعالى من تكلف فى المعنى أى يظهر حكمه وإلى النبى من تكلف فى اللفظ حيث لم يقل ليحكموا، وما ذكرنا يعلم مافيه من الضعف، والمراد من الناس المذكورون والاظهار فى موضع الاضمار لزيادة التعيينه

﴿فِيمَا اختلفوا فيه﴾ أى فى الحق الذى اختلفوا فيه بناءً على أن وحدة الامة بالاتفاق على الحق وإذا فسرت الوحدة بالاتفاق على الجهالة والكفر يكون الاختلاف مجازاً عن الالتباس والاشتباه اللازم له والمعنى فيما التبس عليهم ﴿وَمَا اختلف فيه﴾ أى فى الحق بأن أنكروه وعاندوه أو فى الكتاب المنزل متلبساً به بأن حرفوه وأولوه بتأويلات زائفة والواو حالية ﴿إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ﴾ أى الكتاب المنزل لازالة الاختلاف وإزاحة الشقاق أى عكسوا الأمر حيث جعلوا ما أنزل من ربهم للاختلاف سبباً لرسوخه واستحكامه، وبهذا يندفع السؤال بأنه

لما لم يكن الاختلاف إلا من الذين أوتوه - فالاختلاف لا يكون سابقاً على البعثة - وحاصله أن المراد ههنا استحكام الاختلاف واشتداده ، وعبر عن - الإنزال بالإيتاء - للتنبيه من أول الأمر على كمال تمكنهم من الوقوف على ما فيه من الحق فان - الإنزال - لا يفيد ذلك ، وقيل : عبر به ليختص الموصول بأرباب العلم والدراسة من أولئك المختلفين ، وخصهم بالذكر لمزيد شناعة فعلهم ولأن غيرهم تبع لهم ﴿ من بعد ماجآتهم البينست ﴾ أي رسخت في عقولهم الحجج الظاهرة الدالة على الحق ، و (من) متعلقة بـ (اختلفوا) محذوفاً ، والحصر على تسليم أن يكون مقصوداً مستفاداً من المقام أو من حذف الفعل ، ووقوع الظرف بعد حرف الاستثناء لفظاً ، أو من تقدير المحذوف مؤخرأ - وفي الدر المصون تجوز تعلقه بما اختلف قبله - ولا يمنع منه إلا كما قاله أبو البقاء ، وللحاجة في هذا المقام كلام محصله أن استثناء شيئين بأداة واحدة بلا عطف غير جائز مطلقاً عند الأكثرين ، لا على وجه البدل ولا غيره - ويجوز عند جماعة مطلقاً - وفصل بعضهم إن كان المستثنى منه مذكوراً مع كل من المستثنيين وهما بدلان جاز - وإلا فلا - واستدل من أجاز مطلقاً بقوله تعالى : (وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي) فإنه لم يذكر فيه المستثنى أصلاً ، والتقدير (ما نراك اتبعك) 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 الرضى - وهو مبنى الاختلاف في الآية ، وقوله تعالى : ﴿ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ﴾ 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 لا طمع له في غيرهم ، ولا ملجأ له سواهم ، وفيه إيذان بتمكنهم في ذلك وبلوغهم الغاية القصوى فيه - وهو فائدة التوصيف بالظرف - وقيل : أشار بذلك إلى أن البغي أمر مشترك بينهم وأن كلهم سفل ، ومنشأ ذلك مزيد حرصهم في الدنيا وتكالبهم عليها ﴿ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا أُخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ﴾ 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 كالضمان السابقة ، والقرينة على ذلك عموم الهداية للؤمنين السابقين على اختلاف 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 ، فمنهم من يركع ولا يسجد ، ومنهم من يسجد ولا يركع ، ومنهم من يصلي وهو يتكلم ، ومنهم من يصلي وهو يمشي ، فهدى الله تعالى أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم للحق من ذلك . و (اختلفوا) في الصيام ، فمنهم 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 (حنيفاً مسلماً) فهدى الله تعالى أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم للحق من ذلك . و (اختلفوا) في عيسى عليه الصلاة

والسلام ، فكذبت به اليهود وقالوا لأمه : بهتاناً عظيماً ، وجعلته النصراني إلهاً وولداً ، وجعله الله تعالى روحه وكلمته ، فهدى الله تعالى أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم للحق من ذلك وقراءة أبي بن كعب (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه ليعلموا شهداء على الناس) .

(وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ١٢٣) وهو طريق الحق الذي لا يضل سالكه ، والجملة مقررة لمضمون ما قبلها ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا 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 وأموالهم بيد المشركين ، وآثروا رضا الله تعالى ورسوله ﷺ ، وأظهرت اليهود العداوة لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأسر قوم من الأغنياء النفاق فأنزل الله تطيباً لقلوبهم هذه الآية ، والخطاب إما للمؤمنين خاصة ، أو للنبي 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 المكاره ، وإما على سبيل التغليب كما في قوله سبحانه : (أو لتعودن في ملتنا) و(أم) منقطعة - والهمزة المقدرة - لإنكار ذلك الحسبان وأنه لا ينبغي أن يكون ، وقيل : متصلة بتقدير معادل ، وقيل : منقطعة بدون تقدير ، وفي الكلام التفتات إلا أنه غير صريح من الغيبة إلى الخطاب لأن قوله سبحانه : (كان الناس أمة واحدة) كلام مشتمل على ذكر الأمم السابقة والقرون الخالية ، 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 للمؤمنين 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 للمؤمنين بعدم الثبات والصبر على أذى المشركين ، فكانه وضع موضع كان من حق المؤمنين التشجيع والصبر تأسياً بمن قبلهم ، كما يدل عليه ما أخرجه البخاري . وأبو داود . والنسائي . والإمام أحمد عن خباب ابن الأرت قال : شكونا إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما 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 ين لحمه وعظمه لا يصرفه ذلك عن دينه ، ثم قال : « والله ليتمن هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت لا يخاف إلا الله تعالى ، والذئب على غنمه ، ولكنكم تستعجلون » وهذا هو المضرب عنه - يبل - التي تضمنتها (أم) أي دع ذلك - أحسبوا أن يدخلوا الجنة - فترك هذا إلى الخطاب وحصل الالتفات معنى ، وبما ذكر يعلم وجه ربط الآية بما قبلها ، وقيل : وجه ذلك أنه سبحانه لما قال : (يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) وكان المراد (الصراط) الحق الذي يفضي اتباعه إلى دخول الجنة بين أن ذلك لا يتم إلا باحتمال الشدائد والتكليف ﴿ وَلَمَّا يَأْتِكُم ﴾ الواو للحال ، والجملة بعدها نصب على الحال أي غير آتيكم (ولما) جازمة - كلم - وفترق بينهما في كتب النحو ، والمشهور أنها بسيطة ، وقيل : مرئية من - لم وما النافية - وهي نظيرة قد في أن الفعل المذكور بعدها منتظر الوقوع .

﴿ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ أى مثل مثلهم وحالهم العجيبة ، فالكلام على حذف مضاف ، و(الذين) صفة لمحذوف أى المؤمنين ، (ومن قبلكم) متعلق ب(خلوا) وهو كالتأكيدهما يفهم منه *

﴿ مَسْتَهْمُ الْبِاسَاءِ وَالضَّرَاءِ ﴾ بيان للثقل - على الاستئناف سواء قدر كيف ذلك المثل أو لا ، وجوز أبوالبقاء كونها حالية بتقدير قد ﴿ وَزُلْزَلُوا ﴾ أى أزعجوا 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 ﴾ يأتى ﴿ نَصْرُ اللَّهِ ﴾ طلباً وتمنياً له ، واستطالة لمدة الشدة - لا شكاً 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 (معهم) يجوز أن يكون منصوباً ب(يقول) أى أنهم صاحبوه فى هذا القول وأن يكون منصوباً ب(آمنوا) أى وافقوه فى الايمان ﴿ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ ﴾ استئناف نحوى على تقدير القول أى فقيل لهم حينئذ ذلك تطبيقاً لانفسهم بإسعافهم بمراءهم وإيثار الجملة الاسمية على الفعلية المناسبة لما قبلها وتصديرها بحرف التنبيه والتأكيد من الدلالة على تحقق مضمونها وتقريره ما لا يخفى ، واختيار حكاية الوعد بالنصر لما أنها فى حكم إنشاء الوعد للرسول والاقتصار على حكايتها دون حكاية النصر مع تحققه للايدان بعدم الحاجة إلى ذلك لاستحالة الخلف ، وقيل : لما كان السؤال - بمتى - يشير إلى استعلام القرب تضمن الجواب القرب واكتفى به ليكون الجواب طبق السؤال ، وجوز أن يكون هذا وارداً من جهته 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 فلا لأنه لا يحسن تعاطف القائلين دون المقولين ، وأما معنى فلا أنه لا يحسن ذكر قول الرسول (ألا إن نصر الله قريب) فى الغاية التى قصد بها بيان تنهاى الأمر فى الشدة ، والقول - بأن ترك العطف للتنبيه على أن كلا مقول لواحد منهما ، واحتراز عن توهم كون المجموع مقول واحد وتنبيه على أن الرسول قال لهم فى جوابهم وبأن منصب الرسالة يستدعى تنزيه الرسول عن التزلزل - لا ينبغي أن يلتفت إليه لأنه إذا ترك العطف لا يكون معطوفاً على القول الأول فكيف التنبيه على كون كل مقولاً لواحد منهما ، ولا نأمن وراء منع كون منصب الرسالة يستدعى ذلك التنزيه وليس التزلزل والانزعاج أعظم من الخوف ، وقد عرى الرسل صلوات الله تعالى وسلامه عليهم كما يصرح به كثير من الآيات ، وفى الآية رمز إلى أن الوصول إلى الجناب الاقدس لا يتيسر إلا برفض اللذات ومكابدة المشاق كما يذئ عنه خبر « حفت الجنة بالمكاره 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 كما يحرب أحدكم ذهبه بالنار فمنهم من يخرج كالذهب الإبريز فذلك الذى نجاه الله تعالى من السيئات ومنهم من يخرج كالذهب الأسود فذلك الذى قد افتتن » (ومن باب الإشارة فى الآيات) (ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا) يدعى المحبة ويتكلم فى دقائق الاسرار ويظهر خصائص الاحوال وهو فى 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 المرادين (ويهلك الحرث) ويحصد بمنجل تمويهاته زرع الايمان النابت في رياض قلوب السالكين ويقطع نسل المرشدين (والله لا يحب الفساد) فكيف يدعى هذا الكاذب محبة الله تعالى ويرتكب ما لا يحبه (وإذا قيل له اتق الله) حملته الحمية النفسانية حمية الجاهلية على الاثم لجأجا وحبا لظهور نفسه وزعما منه أنه أعلم بالله سبحانه من ناصحه (فحسبه جهنم) أي يكفيه حسبه في سجين الطبيعة وظلماتها، وهذه صفة أكثر أرباب الرسوم الذين حججوا عن إدراك الحقائق بما معهم من العلوم (ومن الناس من) ييذل نفسه في سلوك سبيل الله طلبا 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 مجارى القدرة لكم وعليكم كافة فان زلتم عن مقام التسليم والرضا بالقضاء من بعد ما جاءكم دلائل تجليات الافعال والصفات، فاعلموا أن الله تعالى عزيز غالب يقهرهم، حكيم لا يقهر إلا على مقتضى الحكمة، هل ينظرون إلا أن يتجلى الله سبحانه في ظلل صفات قهرية من جملة تجليات الصفات وصور ملائكة القوى السماوية، وقضى الأمر بوصول كل إلى ما سبق له في الازل (وإلى الله ترجع الأمور) بالفناء (كان الناس أمة واحدة) على الفطرة ودين الحق في عالم الاجمال (ثم اختلفوا) في النشأة بحسب اختلاف طبائعهم وغلبة صفات نفوسهم واحتجاب كل بمادة بدنه (فبعث الله النبيين) ليدعوهم من الخلاف إلى الوفاق ومن الكثرة إلى الوحدة ومن العداوة إلى المحبة (فتفرقوا) وتحزبوا عليهم وتميزوا، فالسفلون ازدادوا خلافا وعنادا، والعلويون هدهم 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) ممن بذل نفسه وصرف عن غير مولاه حسنه وتحمل المشاق وذبح الشهوات بسيف الاشواق :

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

هـ (يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ) قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في رواية أبي صالح: «كان عمرو بن الجوح شيخا كبيرا ذا مال كثير فقال: يا رسول الله بماذا تصدق وعلى من تنفق؟ فنزلت» وفي رواية عطاء عنه لأنها نزلت في رجل أتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال إن لي دينارا فقال: أنفقه على نفسك فقال: إن لي دينارين فقال: أنفقهما على أهلك فقال: إن لي ثلاثة فقال: أنفقها على خادمك فقال: إن لي أربعة فقال: أنفقها على والديك فقال: إن لي خمسة فقال: أنفقها على قرابتك فقال: إن لي ستة فقال: أنفقها في سبيل الله تعالى» وعن ابن جريج قال: «سأل المؤمنون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أين يضعون أهوالهم؟» فنزلت هـ ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾ ظاهر الآية أنه سئل عن المنفق فأجاب ببيان المصرف صريحا لأنه أهم فإن اعتداد النفقة باعتباره، وأشار إجمالا إلى بيان المنفق فإن (من

خير) يتضمن كونه حلالاً إذ لا يسمى ما عداه خيراً وإنما تعرض لذلك وليس في السؤال ما يقتضيه لأن السؤال للتعلم لا للجدل، وحق المعلم فيه أن يكون كطبيب رفيق يتحرى ما فيه الشفاء طلبه المريض أم لم يطلبه، ولما كانت حاجتهم إلى من ينفق عليه كحاجتهم إلى ما ينفق بين الأمرين وهذا كمن به صفراء فاستأذن طبيباً في أكل العسل فقال: كله مع الخل، قال كلام إذاً من أسلوب الحكيم، ويحتمل أن يكون في الكلام ذكر المصرف أيضاً كما تدل عليه الرواية الأولى في سبب النزول إلا أنه لم يذكره في الآية للايجاز في النظم تعويلاً على الجواب فتكون الآية جواباً لأمرين مسئول عنهما، والاقتصار في بيان المنفق على الاجمال من غير تعرض للتفصيل كما في بيان المصرف للإشارة إلى كون الثاني أهم، وهل تخرج الآية بذلك عن كونها من أسلوب الحكيم أم لا؟ قولان أشهرهما الثاني حيث أجيب عن المتروك صريحاً وعن المذكور تبعاً، والاكثر على أن الآية في التطوع، وقيل: في الزكاة، واستدل بها من أباح صرفها للوالدين، وفيه أن عموم (خير) مما ينافي كونها في الزكاة لأن الفرض فيها قدر معين بالاجماع ولم يتعرض سبحانه للسائلين، و(الرقاب) إما اكتفاء بما ذكر في المواضع الأخرى، وإما بناءً على دخولهم تحت عموم قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ ﴾ فإنه شامل لكل (خير) واقع في أي مصرف كان (وما) شرطية مفعول به - لتفعلوا - والفعل أعم من الانفاق وأتى بما يعم تأكيذاً للخاص الواقع في الجواب *

﴿ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ۚ ٢١٥ ﴾ يعلم كنهه كما يشير به صيغة فعيل مع الجملة الإسمية المؤكدة، والجملة جواب الشرط باعتبار معناها الكنائى إذ المراد منها توفية الثواب، وقيل: إنها دليل الجواب، وليست به، ومناسبة هذه الآية لما قبلها هو أن الصبر على النفقة وبذل المال من أعظم ما تحلى به المؤمن وهو من أقوى الأسباب الموصلة إلى الجنة حتى ورد «الصدقة تطفى غضب الرب» ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ ﴾ أي قتال الكفار وهو فرض عين إن دخلوا بلادنا، وفرض كفاية إن كانوا إيلادهم، وقرئ بالبناء للفاعل وهو الله عز وجل ونصب القتال، وقرئ أيضاً كتب عليكم القتل أي قتل الكفرة ﴿ وَهُوَ كَرِهٌ لَكُمْ ﴾ عطف على كتب وعطف الأسمية على الفعلية جائز كما نص عليه، وقيل: الواو للحال، والجملة حال ورد بأن الحال المؤكدة لا تجزئ - بالواو - والمنتقلة لافائدة فيها (والكره) بالضم - كالكره بالفتح - وبهما قرئ (الكراهة) وقيل: المفتوح المشقة التي تنال الانسان من خارج والمضموم ما يناله من ذاته، وقيل: المفتوح اسم بمعنى الاكراه والمضموم بمعنى (الكراهة) وعلى كل حال فإن كان مصدراً فقول أو محمول على المبالغة أو هو صفة كخبز بمعنى مخبوز، وإن كان بمعنى الاكراه وحمل على الكره عليه فهو على التشبيه البليغ كأنهم أكرهوا عليه لشدة وعظم مشقته ثم كون القتل مكروهاً لا ينافي الايمان لأن تلك الكراهية طبيعية لما فيه من القتل والاسر وإفناء البدن وتلف المال وهي لا تنافي الرضا بما كلف به كالمريض الشارب للدواء البشع يكرهه لما فيه من البشاعة ويرضى به من جهة أخرى ه

ه) وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ هـ وهو جميع ما كلفوا به فإن الطبع يكرهه وهو مناط صلاحهم ومنه القتال فإن فيه الظفر والغنيمة والشهادة التي هي السبب الأعظم للفوز بغاية الكرامة •

ه) وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ هـ وهو جميع ما نهوا عنه فإن النفس تحبه وتهواه وهو يفضى بها إلى

الردى، ومن ذلك ترك قتال الأعداء فان فيه الذل وضعف الأمر وسي الذراري ونهب الاموال وملك البلاد وحرمان الحظ الأوفر من النعيم الدائم، والجمتان الاسميتان حالان من النكرة وهو قليل، ونص سيويه على جوازه كما 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 مكروهاً ومكروهاً محبوباً فلما كانت قابلة بالارتياض 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 ما عدا قوله تعالى: (عسى ربه إنطلقن) ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ﴾ ما هو خير لكم وما هو شر لكم وحذف المفعول للإيجاز ﴿وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ٢١٦ ﴿ذلك فادروا إلى ما يأمركم به لأنه لا يأمركم إلا بما علم فيه خيراً لكم وانتهوا 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 بخبر من أخبار قريش ولم يأمره بقتال، وذلك في الشهر الحرام ، وكتب له كتاباً قبل أن يعلمه أين يسير فقال : اخرج أنت وأصحابك حتى إذا سرت يومين فافتح كتابك ، وانظر فيه فما أمرتك به فامض له ولا تستكره أحداً من أصحابك على الذهاب معك . فلما سار يومين فتح الكتاب فاذا فيه «ان 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 ماض لأمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ومن كره ذلك منكم فليرجع فان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد نهاني أن أستكره منكم أحداً فضي مع القوم حتى إذا كانوا يبخران أضل سعد بن أبي وقاص . وعتبة بن غزوان بغيراً لهما كانا يعتقانه فتخلفا 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 رأهم القوم أشرف لهم واقد بن عبد الله ، وكان قد حلق رأسه فلما رأوه حليقاً قالوا : عمار ليس عليكم منهم بأس وأمر القوم بهم أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكان آخريوم من جمادى فقالوا : لئن قتلته وهم إنكم لتقتلونهم في (الشهر الحرام) ولئن تركتموهم ليدخلن في هذه الليلة - مكة الحرام - فليتمنعن 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 العير 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 والعير 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 فزلت فأخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

الغير وفدى 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 الصدوق والكفر والخراج أكبر شاهد صدق على ذلك ليكون تعريضاً بهم موافقاً لتعريضهم بالمؤمنين واختار أكثر المفسرين أن السائلين هم المسلمون قالوا: وأكثر الروايات تقتضيه، وليس الشاهد مفصلاً بالمقصود والمراد من (الشهر الحرام) رجب أو جمادى فأل فيه للعهد، والكثير والظاهر أنها للجنس فيراد به الأشهر الحرم وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب، وسميت حرمًا لتحریم القتال فيها، والمعنى (يستلونك) أي المسلمون أو الكفار عن القتال في الشهر الحرام على أن (قتال فيه) بدل اشتغال من الشهر لما أن الأول غير واف بالمقصود مشوق إلى الثاني ملابس له بغير الكلية والجزئية، ولما كان النكرة موصوفة أو عاملة صح إبدالها من المعرفة على أن وجوب التوصيف إنما هو في بدل الكل كما نص عليه الرضى، وقرأ عبد الله عن قتال وهو أيضا بدل اشتغال إلا أنه بتكرير العامل، وقرأ عكرمة قتل فيه وكذا في (قُلْ قَاتِلْ فِيهِ كَبِيرٌ) أي عظيم وزراً، وفيه تقرير لحرمة القتال في الشهر الحرام، وأن ما اعتقد من استحلاله صلى الله عليه وسلم 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، والا كثرون على أن هذا الحكم منسوخ بقوله سبحانه: (فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) فان المراد بالأشهر الحرم أشهر معينة أبيض للشركيين السياحة فيها بقوله تعالى: (فسيجوا في الأرض أربعة أشهر) وليس المراد بها الأشهر الحرم من كل سنة فالتقييد بها يفيد أن قتلهم بعد انسلخها 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 المفيد للعموم هو الوصف المساوي عمومه عموم الجنس كما في قوله تعالى: (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه) وقول الشاعر: ولا ترى الضب بها ينحجر • وكون الأصل مطابقة الجواب للسؤال قرينة 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 أن النكرة المذكورة إذا أعيد ذكرها يعاد معرّفان نحو سألتني عن رجل والرجل كذا وكذا فني تنكيرها 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 فالإنصاف أن القول بالنسخ ليس بضروري، نعم هو ممكن وبه قال ترجمان القرآن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كما رواه عنه الضحاك، وأخرج

ابن أبي حاتم عن سفيان 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 فحلف بالله تعالى ما يحل للناس أن يغزوا في الحرم ولا في الشهر الحرام إلا أن يقاتلوا فيه وجعل ذلك حكماً مستمراً إلى يوم القيامة والامة اليوم على خلافه في سائر الايام صار ﴿ وَصَدَّ ﴾ أي منع وصدف ﴿ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ وهو الاسلام قاله مقاتل، أو الحج قاله ابن عباس والسدي، أو الهجرة كما قيل، أو سائر ما يوصل العبد إلى الله تعالى من الطاعات، فالإضافة إما للعهد أو للجنس ﴿ وَكُفِّرْ بِهِ ﴾ أي بالله أو بسبيله ﴿ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ﴾ اختار أبو حيان عطفه على الضمير المجرور وإن لم يعد الجار، وأجاز ذلك الكوفيون ويونس 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 الطائفين والعاكفين والركع السجود، واعترض بأن حذف المضاف وإبقاء المضاف إليه بحاله مقصور على السماع ورد بمنع الاطلاق ففي التسبيل إذا كان المضاف إليه إثر عطف 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 بيضاء شحمة، وإذا اتقى واحد من الشروط كان مقصوراً على السماع، وفيما نحن فيه سبق إضافة مثل ما حذف منه، واختار الزمخشري عطفه على سبيل الله تعالى، واعترض بأن تطف (و كفر به) تلي (و صد) مانع من ذلك إذ لا يقدم العطف على الموصول على العطف على الصلة، وذكر لصحة ذلك وجهان، أحدهما أن (و كفر به) في معنى الصد عن سبيل الله فالعطف على سبيل التفسير كأنه قيل - وصد عن سبيل الله أعني كفرة به والمسجد الحرام - والفاصل ليس بأجنبي، ثانيهما أن موضع (و كفر به) عقيب (والمسجد الحرام) إلا أنه قدم لفرض العناية كما في قوله تعالى: (ولم يكن له كفواً أحد) حيث كان من حق الكلام ولم يكن أحد كفواً له، ولا يخفى أن الوجه الأول أرى لأن التقديم لا يزيل محذور الفصل ويزيد محذوراً آخر، واختار السجاوندي العطف على - الشهر الحرام - وضعف بأن القوم لم يسألوا عن المسجد الحرام واختار أبو البقاء كونه متعلقاً بفعل محذوف دل عليه الصد - أي ويصدون عن المسجد الحرام - كما قال سبحانه. (هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام) وضعف بأن حذف حرف الجر وبقاء عمله بما لا يكاد يوجد إلا في الشعر، وقيل: إن الواو للقسم وقعت في أثناء الكلام 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 ﴾ خبر للأشياء المعدودة من كباثر قريش، وأفعال 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 الحكم الكلي على الجزئي أي ما يفتن به المسلمون ويعذبون به ليكفروا (أ أكبر عند الله) من القتل وما ذكر سابقاً داخل فيه دخولا أولياً، وقيل: المراد بالفتنة الكفر، والكلام كبرى لصغرى

محدوفة، وقد سبق تعليلاً للحكم السابق ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقُولُونَ نَبأٌ سَآءٌ لَّكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُم عَن دِينِكُمْ﴾ عطف على (يسئلونك) بجماع الاتحاد في المسند إليه إن كان السائلون هم المشركون، أو معترضة إن كان السائلون غيرهم والمقصود الاخبار بدوام عداوة الكفار بطريق الكناية تحذيراً للوثنيين عنهم وإيقاظاً لهم إلى عدم المبالاة بما وافقتهم في بعض الأمور، و(حتى) للتعليل، والمعنى لا يزالون ينادونكم لكي يردوكم عن دينكم، وقوله تعالى: ﴿إِنِ اسْتَطَعُوا﴾ متعلق بما عنده، والتعبير بأن لا يستبعد استطاعتهم وأنها لا تجوز إلا على سبيل الفرض كما يفرض المحال؛ فائدة التقييد بالشرط التنبيه على سخافة عقولهم وكون دوام عداوتهم فعلاً عبثاً لا يترتب عليه الغرض وليس متعلقاً - بلا يزالون يقاتلونكم - إذ لا معنى لدواهم على العداوة إن استطاعوها لكنها مستبعدة. وذهب ابن عطية إلى أن (حتى) للغاية والتقييد بالشرط حينئذ لا فائدة أن الغاية مستبعدة الوقوع والتقييد بالغاية الممتنع وقوعها شائع كما في قوله تعالى: (حتى ياج الجمل في سم الخياط) وفيه أن استبعاد وقوع الغاية مما يترتب عليه عدم انقطاع العداوة وقد أفاده صدر الكلام، والقول بالتأكيد 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 حينئذ يكون مبتدلاً كما لا يخفى ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ﴾ الحق باضلالهم وإغوائهم، أو الخوف من عداوتهم ﴿فِيَمَتَّ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ بأن لم يرجع إلى الإسلام ﴿فَأُولَٰئِكَ﴾ إشارة إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة من الارتداد والموت على الكفر وما فيه من البعد للشعار ببعد منزلة من يفعل ذلك في الشر والفساد والجمع والافراد نظراً للفظ والمعنى ﴿حَبَطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ أي صارت أعمالهم الحسنة التي عملوها في حالة الإسلام فاسدة بمنزلة ما لم تكن، قيل: وأصل الحبط فساد يلحق الماشية لأكل الحباط وهو ضرب من الكلاء 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 فتموت، وقرئ - حبطت - بالفتح وهو لغة فيه (في الدنيا والآخرة) لبطلان ما تخيلوه وفوات ما لا سلام من الفوائد في الأولى وسقوط الثواب في الآخرة ﴿وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٢٢٧﴾ كسائر الكفرة ولا يغني عنهم إيمانهم السابق على الردة شيئاً، واستدل الشافعي بالآية على أن الردة لا تحبط الأعمال حتى يموت عليها وذلك بناءً على أنها (لو أحبطت) مطلقاً لما كان للتقييد بقوله سبحانه: (فيمت وهو كافر) فائدة والقول بأن فائدته أن (إحباط) جميع الأعمال حتى لا يكون له عمل أصلاً. ووقوف على الموت على الكفر حتى لو مات مؤمناً (لا يحبط) إيمانه ولا عمل يقارنه وذلك لا ينافي إحباط الأعمال السابقة على الارتداد بمجرد الارتداد بما لا معنى له لأن المراد من الأعمال في الآية الأعمال السابقة على الارتداد إذ لا معنى لحبوطه لم يفعل حينئذ لا يتأتى هذا القول كما لا يخفى، وقيل: بناءً على أنه جعل الموت عليها شرطاً في الإحباط وعند انتفاء الشرط ينتفى المشروط، واعتراض بأن الشرط النحوي والتعلقي ليس بهذا المعنى بل غايته السببية والمازومية وانتفاء السبب أو الملزوم لا يوجب انتفاء المسبب أو اللزوم لجواز تعدد الأسباب ولو كان شرطاً بهذا المعنى لم يتصور اختلاف القول بمفهوم الشرط، وذهب إمامنا أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه إلى أن مجرد الارتداد يوجب الإحباط لقوله تعالى: (ومن يكفر بالآيمان فقد حبط عمله) وما استدلل به الشافعي ليس صريحاً في المقصود لأنه إنما يتم إذا

كانت جملة، (وأولئك) الخ تذييلاً معطوفة على الجملة الشرطية، وأما لو كانت معطوفة على الجزاء وكان مجموع الإيجاب والخلود في النار مرتباً 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 عملاً بالدليان، وأجيب بأن حمل المطلق على المقيد مشروط عنده بكون الإطلاق والتقييد في الحكم واتحاد الحادثة وما هنا في السبب فلا يجوز الحمل لجواز أن يكون المطلق سبباً كالمقيد، وثمرة الخلاف على ما قيل: تظهر فيمن صلى ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق فإنه يلزمه عند الامام قضاء الصلاة خلافاً 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 بمجرد الرجوع 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 سلموا 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 بهما واحد لتفخيم شأن الهجرة والجهاد فكأنهما وإن كانا مشروطين بالإيمان في الواقع مستقلان 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، واقتصر البعض عليها بناءً على ما رواه الزهري أنه لما فرج الله تعالى عن أهل تلك السرية ما كانوا فيه من غم طمعوا فيما عند الله تعالى من ثوابه فقالوا: يانبي الله أنطمع أن تكون غزوة نعطي فيها أجر المهاجرين في سبيل الله تعالى فأنزل الله تعالى هذه الآية، ولا يخفى أن العموم أعم نفعاً وأثبت لهم الرجاء دون الفوز بالمرجو للإشارة إلى أن العمل غير موجب إذ لا استحقاق به ولا يدل دلالة قطعية على تحقق الثواب إذ لا علاقة عقلية بينهما وإنما هو تفضل منه تعالى سيما والعبرة بالخواتيم فلعله يحدث بعد ذلك ما يوجب الجبوت ولقد وقع ذلك والعياذ بالله تعالى كثيراً فلا ينبغي الاتكال على العمل (وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ٢٢٨) تذييل لما تقدم وتأكيده ولم يذكر المغفرة فيما تقدم لأن رجاء الرحمة يدل عليها وقدم وصف المغفرة لأن درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ) قال الواحدى: نزلت في عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل. ونفر من الأنصار أتوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا: أفننا في الخمر والميسر فأنهما مذهبة للعقل ومسلبة للمال فأنزل 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 فأنزل الله تعالى هذه الآية فقال قوم: ما حرما علينا فكانوا يشربون الخمر إلى أن صنع عبد الرحمن بن عوف طعاماً فدعا أناساً من الصحابة وأتاهم بخمر فشربوا وسكروا وحضرت صلاة المغرب فقدموا على كرم الله تعالى وجهه فقراً (قل يا أيها الكافرين) الخ بخذف لا فأنزل الله تعالى: (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) فقل من يشربها ثم اتخذ عتبان بن مالك صنيعاً ودعا رجلاً من المسلمين فيهم سعد بن أبي وقاص وكان قد شوى لهم رأس بعير فأكلوا منه وشربوا الخمر حتى أخذت منهم ثم أنهم افتخروا عند ذلك

وتناشدوا الاشعار فأنشد سعد ما فيه هجاء الانصار ونخر لقومه فأخذ رجل من الانصار لحي البعير فضرب به رأس سعد فشججه موضحة فانطلق سعد إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وشكا إليه الانصار فقال: اللهم بين لنا رأيك في الخمر بيانا شافيا فأنزل الله تعالى (إنما الخمر والميسر) إلى قوله تعالى: (فهل أتم منتهون) وذلك بعد غزوة الاحزاب بأيام فقال عمر رضی الله تعالى عنه: انتهينا يارب . وعن علي كرم الله تعالى وجهه لو وقعت قطرة منها في بئر فنبت في مكانها منارة لم أؤذن عليها ولو وقعت في بحر ثم جف فنبت فيه الكلال لم أرعه دابتي . وعن ابن عمر رضی الله تعالى عنهما لو أدخلت أصبعي فيها لم تتبعني - وهذا هو الايمان والتقى حقا -

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 تغطي حتى تشتد ، ومنه «خمر وآيتكم» 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 مصدريته للمبالغة ، وذهب الامامان إلى عدم اشتراط القذف ويكفي الاشتداد لأن المعنى المحرم يحصل به ، وللإمام أن الغليان بداية الشدة وإلها بقذف الزبد وسكونه إذ به يتميز الصافي من الكدر وأحكام الشرع قطعية فتناط بالنهاية كالحذو وكفار المستحل وحرمة البيع ، وأخذ بعضهم بقولهما في حرمة الشرب احتياطا ، ثم إطلاق 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 . والترمذي . والنسائي «كل مسكر خمر»

وأخرج أبو داود نزل تحريم الخمر يوم نزل وهو من خمسة من العنب . والتمر . والحنطة . والشعير . والذرة ، و (الخمر) ما خامر العقل ، وأخرج مسلم عن أبي هريرة (الخمر) من هاتين الشجرتين ، - وأشار إلى الكرم والنخلة - وأخرج البخاري عن أنس « حرمت الخمر حين حرمت » وما يتخذ من خمر الأعناب 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 - لاتعليم 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 الاسم خاصاً فيما تقدم فإن النجم مشتق من الظهور ، ثم هو اسم خاص للنجم المعروف - لا لكل ما ظهر - وهذا كثير النظير ، 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 جعله حقيقة في كل مسكر شابه موضوعه اللغوي ، فهو في ذلك حقيقة شرعية كالصلاة . والصوم . والزكاة . في معانها المعروفة شرعاً ، والخلاف قوي ولقوته ووقوع الإجماع على تسمية المتخذ من العنب خمراً دون المسكر من غيره ، أكفروا مستحل الأول ، ولم يكفروا مستحل الثاني بل قالوا : إن عين الأول حرام غير معلول بالسكر ولا موقوف عليه ، ومن أنكر حرمة العين وقال . إن السكر منه حرام لأنه به يحصل الفساد فقد كفر لجحوده الكتاب إذ سماه رجساً فيه والرجس محرم العين فيحرم كثيره وإن لم يسكر - وكذا قليله ولو قطرة - ويحد شاربه مطلقاً ، وفي الخبر « حرمت الخمر لعينها » وفي رواية « بعينها قليلها وكثيرها سواء » والسكر من كل شراب ، وقالوا : إن الطبخ لا يؤثر لأنه للنع من ثبوت الحرمة - لالرفعها بعد ثبوتها - إلا أنه لا يحد فيه مالم يسكر منه بناءً على أن الحد

بالقليل النبي خاصة - وهذا قد طبخ - وأما غير ذلك فالعصير إذا طبخ حتى يذهب أقل من ثلثيه وهو المطبوخ أدنى طبخة - ويسمى الباذق - والمنصف وهو ما ذهب نصفه بالطبخ فحرام عندنا إذا غلي واشتد وقذف بالزبد أو إذا اشتد على الاختلاف ، وقال الأوزاعي وأكثر المعتزلة : إنه مباح لأنه مشروب طيب - وليس بخمر - ولنا أنه رقيق ممد 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 للامتنان ولا يكون بالمحترم ، ويرده إجماع الصحابة ، والآية محمولة على الابتداء كما أجمع عليه المفسرون ، وقيل : أراد بها التويخ أي (أتخذون منه سكرا ، وتدعون رزقا حسنا) وأما نقيع الزبيب - وهو النبي من ماء الزبيب - فحرام إذا اشتد وغلي ، وفيه خلاف الأوزاعي ، ونبيذ الزبيب والتمر إذا طبخ كل واحد منهما أدنى طبخة حلال ، وإن اشتد إذا شرب منه ما يغلب على ظنه أنه لا يسكر من غير لحو ولا طرب عند أبي حنيفة . وأبي يوسف ، وعند محمد . والشافعي حرام ، ونبيذ العسل . والتين . والحنطة . والذرة . والشعير . وعصير العنب إذا طبخ وذهب ثلثاه حلال عند الإمام الأول . والثاني ، وعند محمد . والشافعي حرام أيضا ، وأفتى المتأخرون بقول محمد في سائر الأشربة ، وذكر ابن وهبان أنه مروى عن الكل ونظم ذلك فقال :

وفي عصرنا فاختير حد وواقعوا طلاقاً لمن من مسكر الحب يسكر
وعن كلهم يروى ، وأفتى محمد بتحريم ما قد قل - وهو المحرر

وعندي أن الحق الذي لا ينبغي 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 طلاقه ونجاسته غايظة . وفي الصحيحين أنه صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن النقيع - وهو نبيذ العسل - فقال : « كل شراب أسكر فهو حرام » وروى أبو داود « نهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر » وصح « 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 ظناً منهم أن هذه الأسماء تخرجها من الحرمة وتبيح شربها للامة - وهيئات هيئات - الأمر وراء ما يظنون ، فإننا لله وإنا إليه راجعون ، نعم حرمة هذه الأشربة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحياها كما قدمنا لأنها اجتهادية ، ولو ذهب ذاهب إلى القول بالتكفير لم يبق في يده من الناس اليوم إلا قليل (والميسر) مصدر ميمي من - يسر - كالموعد والمرجع يقال : يسرته إذا قرته واشتقاه إقاماً من - اليسر - لأنه أخذ المال يسر وسهولة ، أو من - اليسار - لأنه سلب له ، وقيل : من يسروا الشيء إذا اقتسموه ، وسمى المقامر - ياسراً - لأنه بسبب ذلك الفعل يحزى لحم الجزور ، وقال الواحدى : من يسر الشيء إذا وجب ، والياسر الواجب بسبب القدح ، وصفته أنه كانت لهم عشرة أقداح هي . الأزلام . والأقلام الفذ . والتوأم . والرقيب . والحلس . والنافس . والمسبل . والمعلب . والمنبح . والسفيح . والوغد . لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويحزونها ثمانية وعشرين إلا الثلاثة . وهو المنبح . والسفيح . والوغد ، للفد سهم ، وللتوأم سهمان ، وللرقيب ثلاثة ، والحلس أربعة ، والنافس خمسة ، وللمسبل ستة ، وللمعلب سبعة يجعلونها في الربابة - وهي خريطة - ويضعونها على يدي عدل ثم

(١٥٢ - ج ٢ - تفسير روح المعاني)

يجاجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحاً منها ، فمن خرج له قدح من ذوات الأنصباء أخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ، ومن خرج له قدح مما لانصيب له لم يأخذ شيئاً وغرم ثمن الجزور كله مع حرمانه ، وكانوا يدفعون تلك الأنصباء إلى الفقراء ولا يأكلون منها ، ويفتخرون بذلك ويذمرون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم . ونقل الأزهري كيفية أخرى لذلك ولم يذكر - الوغد - في الأسماء بل ذكر غيره ، والذي اعتمده الرمثري وكثيرون ما ذكرناه ، وقد نظم بعضهم هذه الأسماء فقال :

كل سهام الياسرين عشره	فأودعوها صحفاً منشره
لها فروض ولها نصيب	الفذ والتوأم والرقيب
والجلس يتلوهن ثم النفس	وبعده مسبلهن السادس
ثم المعلى كاسمه المعلى	صاحبه في الياسرين الأعلى
والوغد والسفيح والمنيح	غفل فما فيما يرى ريح

وفي حكم ذلك جميع أنواع القهار من الرد . والشطرنج . وغيرهما حتى أدخلوا فيه لعب الصبيان بالجوز والكعاب 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 : (قل فيهما) إذ المراد في تعاطيها بلا ريب (إثم كبير) من حيث إن تناولها مؤد إلى ما يوجب - الإثم - وهو ترك المأمور ، وفعل المحذور (ومَنفَعُ لِلنَّاسِ) من اللذة . والفرح . وهضم الطعام . وتصفية اللون . وتقوية الباه . وتشجيع الجبان . وتسخية البخيل . وإعانة الضعيف ، وهي باقية قبل التحريم وبعده ، وسلها بعد التحريم بما لا يعقل ولا يدل عليه دليل ، وخبر «ما جعل الله تعالى شفاء أمتي فيما حرم عليها» لادليل فيه عند التحقيق كما لا يخفى (وإنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا) أي المفسد التي تنشأ منها أعظم من المنافع المتوقعة فيهما ، فمن مفسد الخمر إزالة العقل الذي هو أشرف صفات الإنسان ، وإذا كانت عدوة للأشرف لزم أن تكون أخس الأمور لأن العقل إنما سمي عقلاً لأنه يعقل - أي يمنع صاحبه عن القبائح التي يميل إليها بطبعه - فإذا شرب زال ذلك العقل المانع عن القبائح وتمكن إليها - وهو الطبع - فارتكبها وأكثر منها ، وربما كان ضحكة للصبيان حتى يرتد إليه عقله . ذكر ابن الدنيا أنه مرت بسكران وهو يبول بيده ويغسل به وجهه كهياة المتوضئ ويقول : الحمد لله الذي جعل الإسلام نوراً والمساء طهوراً . وعن العباس بن مرداس أنه قيل له في الجاهلية : ألا تشرب الخمر فانها تزيد في حرارتك ؟ فقال : ما أنا بأخذ جهلى بيدي فأدخله جوفى ، ولا أرضى أن أصبح سيد قوم وأمسى سفههم ، ومنها صدها عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة وإيقاعها العداوة والبغضاء غالباً . وربما يقع القتل بين الشاربين في مجلس الشرب ، ومنها أن الإنسان إذا لفها اشتد ميله إليها وكاد يستحيل مفارقتها لها وتركها إياها ، وربما أورثت فيه أمراضاً كانت سبباً لهلاكه ، وقد ذكر الأطباء لها مضار بدنية كثيرة كما لا يخفى على من راجع كتب الطب ، وبالجملة لو لم يكن فيها سوى إزالة العقل والخروج عن حد الاستقامة لكفى فانه إذا اختل العقل حصلت الخبائث بأسرها ، ولذلك قال صلى الله تعالى عليه وسلم : «اجتنبوا الخمر فانها أم الخبائث» ولم يثبت أن الأنبياء عليهم السلام شربوها في وقت أصلاً ، ومن مفسد (الميسر) أن فيه أكل الأموال بالباطل وأنه يدعو كثيراً

من المقامرین إلى السرقة . وتلف النفس . وإضاعة العيال . وارتكاب الأمور القبيحة . والرذائل الشنيعة والعداوة الكامنة . والظاهرة ، وهذا أمر . شاهد لا ينكره إلا من أعماه الله تعالى وأصمه ، ولدلالة الآية على أعظمية المفسد ذهب بعض العلماء إلى أنها هي المحرمة للخمر فإن المفسدة إذا ترجحت على المصلحة اقتضت تحريم الفعل وزاد بعضهم على ذلك بأن فيها الإخبار بأن فيها الأثم الكبير ، والأثم إما العقاب أو سببه ، وكل منهما لا يوصف به إلا المحرم ، والحق أن الآية ليست نصاً في التحريم كما قال قتادة: إذ للقائل أن يقول: الأثم بمعنى المفسدة ، وليس رجحان المفسدة مقتضياً لتحريم الفعل بل لرجحانه ، ومن هنا شرها كبار الصحابة رضی الله تعالى عنهم بعد نزولها ، وقالوا: إنما نشرب ما ينفعنا ، ولم يمتنعوا حتى نزلت آية المائدة فهي المحرمة من وجوه كإسأني إن شاء الله تعالى ، وقرئ: إثم كثير بالمثلثة ، وفي تقديم الأثم ووصفه بالكبر أو الكثرة وتأخير ذكر المنافع مع تخصيصها بالناس من الدلالة على غلبة الأول ما لا يخفى ، وقرأ أبي - وإثمهما أقرب من نفعهما -

(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 فأنفق منها فنزلت ، وكان قبل ذلك ينفق الرجل ماله حتى ما يجد ما يتصدق ولا ما يأكل حتى يتصدق عليه ، وأخرج ابن أبي حاتم من طريق أبان عن يحيى أنه بلغه أن معاذ بن جبل وثعلبة أتيا رسول الله ﷺ فقالا: يا رسول الله إن لنا أرقاء وأهالين فما ننفق من أموالنا فأنزل الله تعالى هذه الآية ، وهي معطوفة على (يسألونك) قبلها عطف القصة على القصة ، وقيل: نزلت في عمرو بن الجوح كنظيرتها ، وكأنه سئل أولاً عن المنفق والمصرف ثم سئل عن كيفية الإنفاق بقريته الجواب فالمعنى يسألونك عن صفة ما ينفقونه (قل العفو) أي صفة أن يكون عفواً فكلمة (ما) للسؤال عن الوصف كما يقال ما زيد؟ فيقال كريم إلا أنه قليل في الاستعمال وأصل العفو نقيض الجهد، ولنا يقال - للأرض الممهدة 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 أبقت غنى واليد العليا خير من اليد السفلى ، وأبدأ بمن تعول تقول المرأة أنفق على أو طلقني ، ويقول مملوكك أنفق على أو بعني، ويقول ولدك إلى من تكلمني» وأخرج ابن سعد عن جابر قال: قدم أبو حصين السلمي بمثل بيضة الحمامة من ذهب فقال: «يا رسول الله أصبت هذه من معدن فخذها فهي صدقة ما أملك غيرها فأعرض عنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم أتاه من قبل ركنه الأيمن فقال له مثل ذلك فأعرض عنه ثم أتاه من ركنه الأيسر فأعرض عنه ثم أتاه من خلفه فأخذها رسول الله ﷺ فخذفه 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 (ن ماذا ينفقون) مبتدأ وخبر، والباقيون بالنصب بتقدير الفعل، وماذا (مفعول) (ينفقون) ليطابق الجواب السؤال (كذلك يبين الله لكم الآيات) أي مثل ما بين أن العفو أصلح من الجهد لأنه أبقى للبان وأكثر نفعاً في الآخرة فالمشار إليه ما يفهم من قوله سبحانه: (قل العفو) وإيراد صيغة البعيد مع قربه لكونه

معنى متقدم الذكر، ويجوز أن يكون المشار اليه 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 اليه قوله عز شأنه: (ولهما أكبر من نفعهما) على ما فيه لا يخفى بعده، والسكاف في موضع النصب صفة لمحذوف، واللام في (الآيات) للجنس أي يبين لكم الآيات المشتملة على الاحكام تبيننا مثل هذا التبيين إما بانزالها واضحة الدلالة، أو بآلة إجمالها بآية أخرى أو ببيان من قبل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وكان مقتضى الظاهر أن يقال - كذلك - على طبق (لكم) لكنه وحده بتأويل نحو القبيلة، أو الجمع مما هو مفرد اللفظ جمع المعنى روماً للتخفيف لكثرة حقوق علامة الخطاب باسم الإشارة، وقيل: إن الافراد للايدان بأن المراد به كل من يتلقى الكلام كما في قوله تعالى: (ثم عفونا عنكم من بعد ذلك) وفيه أنه يلزم تعدد الخطاب في كلام واحد من غير عطف وذا لا يجوز كما نص عليه الرضى (لعلكم تتفكرون ۲۲۹) أي في الآيات فتستنبطوا الاحكام منها وتفهّموا المصالح والمنافع المنوطة بها وبهذا التقدير حسن كون ترجى التفكير غاية لتبيين الآيات ﴿ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾ أي في أمورهما فتأخذون بالاصلاح منهما وتجتنبون عما يضركم ولا ينفعكم أو يضركم أكثر مما ينفعكم، والجار بعد تقدير المضاف متعلق ب(تفكرون) بعد تقييده بالأول، وقيل: يجوز أن يتعلق ب(يبين) أي يبين لكم الآيات فيما يتعلق بأمور الدنيا والآخرة (لعلكم تتفكرون) وقدم التفكير للاهتمام، وفيه أنه خلاف ظاهر النظم مع أن ترجى أصل التفكير ليس غاية لعموم التبيين فلا بد من عموم التفكير فيكون المراد - لعلكم تتفكرون في أمور الدنيا والآخرة - وفي التكرار ركافة، وقيل: متعلق بمحذوف وقع حالا من الآيات أي يبينها لكم كائنة فيهما أي مبينة لأحوالكم المتعلقة بهما ولا يخفى ما فيه، ومن الناس من لم يقدر - ليتفكرون - متعلقاً وجعل المذكور متعلقاً بها أي بين الله لكم الآيات لتفكروا في الدنيا وزواها والآخرة وبقائها فتعملوا فضل الآخرة على الدنيا وهو المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه . وقناة . والحسن .

﴿ 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 يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه فجعل يفضل له الشئ من طعامه فيحبس له حتى يأكله أو يفسد فيرمى 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 أموالهم بالتنمية والحفظ خير من مجانبتهم، وفي الاحتمال الأول إقامة غاية الشئ مقامه ﴿ وَإِنْ تَخَالَطُوهُمْ فَاخْوَنُكُمْ ﴾ عطف على سابقه والمقصود الحث على المخالطة المشروطة بالاصلاح مطاقاً أي إن تخالطوهم في الطعام والشراب والمسكن والمصاهرة تؤدوا اللاتق بكم لأنهم إخوانكم أي في الدين؛ وبذلك قرأ ابن عباس رضى الله تعالى عنه، وأخرج عبد بن حميد عنه المخالطة أن يشرب من لبنك وتشرب من لبنه ويأكل في قصعتك وتأكل في قصعته ويأكل من تمرتك وتأكل من تمرته، واختار أبو مسلم الاصفهاني أن المراد بالمخالطة المصاهرة، وأيد بما نقله الزجاج أنهم كانوا يظلمون اليتامى فيتزوجون منهم العشرة ويأكلون أموالهم فشدد عليهم في أمر اليتامى تشديداً خافوا معه التزوج بهم

فنزلت هذه الآية فأعلمهم سبحانه أن الإصلاح لهم خير الأشياء وأن مخالطتهم في التزويج مع تحرى الإصلاح جائزة وبأن فيه على هذا الوجه تأسيساً إذ المخالطة بالشركة فهمت مما قبله وبأن المصاهرة مخالطة مع اليتيم نفسه بخلاف ما عداها وبأن المناسبة حينئذ لقوله تعالى: (فاخوانكم) ظاهرة لأنها المشروطة بالاسلام فإن اليتيم إذا كان مشركاً يجب تحرى الإصلاح في مخالطته فيما عدا المصاهرة وبأنه ينتظم على ذلك النهى الآتى بما قبله كأنه قيل: المخالطة المندوبة إنما هي في اليتامى الذين هم إخوانكم فإن كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك، ولا يخفى أن مانقله الزجاج أضعف من الزجاج إذ لم يثبت ذلك في أسباب النزول في كتاب يعول عليه، والزجاج وأمثاله ليسوا من فرسان هذا الشأن وبأن التأسيس لا ينافي الحث على المخالطة لما أن القوم تجنبوا عنها كل التجنب وأن إطلاق المخالطة أظهر من تخصيصها بخاط نفسه وأن المناسبة والانتظام حاصلان بدخول المصاهرة في مطلق المخالطة ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ﴾ في أمورهم بالمخالطة ﴿مَنْ الْمُصْلِحَ﴾ لهاها فيجازى كلا حسب فعله أو نيته ففي الآية وعيد ووعدهم، وقدم المفسداهما ما بادخال الروح عليه وأل في الموضوعين للمهد، وقيل: للاستغراق ويدخل المعهود دخولا أوليا، وكلمة (من) للفضل وضمن يعلم معنى يميز فلذا عداها بها ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَمَكُم﴾ أى لضيق عليكم ولم يجوز لكم مخالطتهم، أو لجعل ما أصبتم من أموال اليتامى موبقا - قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنه - وأصل الاعنات الحمل على مشقة لا تطاق ثقلا، ويقال: عنت العظم عنتاً إذا أصابه ومن أو كسر بعد جبر، وحذف مفعول المشيئة لدلالة الجواب عليه، وفي ذلك إشعار بكمال لطفه سبحانه ورحمته حيث لم يعلق مشيئته 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 إعانتكم ﴿حَكِيمٌ ۲۲۰﴾ فاعل لأفعاله حسبما تقتضيه الحكمة وتتسع له الطاقة التي هي أساس التكليف، وهذه الجملة تذييل وتأكيد لما تقدم من حكم النفي والاثبات - أى 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 السرّال عن الخرو والميسر وكان في تركها مراعاة لتنمية 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 ممن هو عاجز أن يصلح نفسه فمن 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 خليفاً لبنى هاشم إلى مكة ليخرج أناساً من المسلمين بها أسرى فلما قدمها سمعت به امرأة يقال لها عناق وكانت خلية له في الجاهلية فلما أسلم عرض عنها فأته فقالت: ويحك يا مرثد ألا تخلو فقال لها: إن الإسلام 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 وجيعاً ثم خلوا سبيله فلما قضى

حاجته بمكة انصرف إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم راجعا وأعلمه الذي كان من أمره وأمر عناق
والملقى بسببها فقال: يا رسول الله أيجل 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) وروى
السدّي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن هذه نزلت في عبد الله بن رواحة وكانت له أمة سوداء وأنه
غضب عابها فاطمها ثم أنه فزع فأتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فأخبره خبرها فقال له النبي صلى الله تعالى عليه وسلم :
«ما هي يا عبد الله؟ فقال: هي يا رسول الله تصوم وتصلّي وتحسن الوضوء وتشهد أن لا إله إلا الله وأنت رسول
الله فقال يا عبد الله هي مؤمنة قال عبد الله . فوالذي بعثك بالحق نبيا لا اعتقنها ولا تزوجنها 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 تزوجوهن أولا
تزوجوهن من المسلمين وحمل كثير من أهل العلم المشركات على ما عدا البكتاييات فيجوز نكاح البكتاييات
عنده لقوله تعالى: (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) و (ما يود الذين كفروا من أهل
الكتاب ولا المشركين) والعطف يقتضي المغايرة؛ وأخرج ابن حميد عن قتادة المراد بالمشركات مشركات العرب
التي ليس لها كتاب، وعن حماد قال: سألت إبراهيم عن تزويج اليهودية والنصرانية فقال: لا بأس به فقلت: أليس
الله تعالى يقول: (ولا تنكحوا المشركات)؟ فقال: إنما ذلك المجوسيات وأهل الأوثان، وذهب البعض إلى أنها تعم
البكتاييات 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 الإيمان 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 كان إذا سئل عن نكاح الرجل النصرانية
أو اليهودية قال حرم الله تعالى المشركات على المسلمين ولا أعرف شيئا من الأشراك أعظم من أن تقول المرأة
ربها عيسى أو عبد من عباد الله تعالى، وإلى هذا ذهب الإمامية وبعض الزيدية، وجعلوا آية المائة (والمحصنات
من الذين أتوا الكتاب) منسوخة بهذه الآية نسخ الخاص بالعام وتلك وإن تأخرت تلاوة مقدمة نزول
والإطباق على أن سورة المائة لم ينسخ منها شيء ممنوع في الاتقان ومن المائة قوله تعالى: (ولا الشهر الحرام)
منسوخ باباحة القتال فيه وقوله تعالى: (فإن جاءوك 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 المائة 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 أحلن 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 ^{بما في المائة} ولأمة مؤمنة خير من مشركة ^{بما في المائة} تعليل للنهي وترغيب في مواصلة
المؤمنات صدر بلام الإبتداء الشبيهة بلام القسم في إفادة التأكيد مبالغة في الحمل على الانزجار، وأصل أمة أمو
حذفت لامها على غير قياس وعوض عنها هاء التأنيث ويدل على أن لامها واو رجوعها في الجمع كقوله:

أما الاماء فلا يدعونني ولداً إذا تداعى بنو الاموان بالعار

وظهورها في المصدر يقال : هي أمة بينة الأمم وأقرت له بالأموة ، وهل وزنها فعلة - بسكون العين - أو فعلة - بفتحها - ؟ قولان اختار الآكثرون ثانيهما ، وتجمع على آم وهو في الاستعمال دون إماء وأصله أأمو - بهمزتين - الأولى مفتوحة زائدة ، والثانية ساكنة هي فاء الكلمة ، فوقمت - الواو - طرفاً مضموماً ما قبلها في اسم معرب ولا نظير له فقلبت - ياءاً والضمة قبلها كسرة لتصح الياء - فصار الإسم من قبيل - غاز وقاض - ثم قلبت - الهمزة الثانية ألفاً لسكونها بعد همزة أخرى مفتوحة - فصارا آم وإعرابه كقاض ، والظاهر أن المراد - بالامة - ما تقابل الحررة ، وسبب النزول يؤيد ذلك لأنه العيب على من تزوج الأمة والترغيب في نكاح حررة مشركة ، ففي الآية تفضيل الأمة المؤمنة على المشركة مطلقاً - ولو حررة - ويعلم منه تفضيل الحررة عليها بالطريق الأولى ، ثم إن التفضيل يقتضى أن في الشركة خيراً ، فيما أن يراد بالخير الارتفاع الدنيوي وهو مشترك بينهما ، أو يكون على حد (أصحاب الجنة يومئذ خير مستقراً) وقيل : المراد - بالامة - المرأة حررة 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 يفد خيرية الأمة المزمنة على الحررة المشركة ، وإن قدر حررة أو امرأة كان خلاف الظاهر ، والمذكور في سبب النزول التزوج - بالامة - بعد عتقها . و (الأمة) بعد العتق حررة . ولا يطلق عليها (أمة) إلا باعتبار مجاز الكون . والحق أن (الأمة) بمعنى - الرقيقة - كما هو المتبادر ، وأن الموصوف المقدر (مشركة) عام . - وكونه خلاف الظاهر - خلاف الظاهر *

وعلى تقدير التسليم هو مشترك الإلزام ، ولعل ارتكاب ذلك آخرأ أهون من ارتكابه أول وهلة إذ هو من قبيل نزع الخف قبل الوصول إلى الماء - وما في سبب النزول مزيد لادليل عليه - وقد قيل فيه : إن عبد الله نكح أمة - إن حقاً وإن كذباً - فالمعنى (ولأمة مؤمنة) مع ما فيها من خسارة الرق وقلة الخطر (خير)

كما اتصفت بالشرك مع ما لها من شرف الحررية ورفعة الشأن ﴿ وَلَوْ أَحْبَبْتُمْ ﴾ لجمالها وما لها وسائر ما يوجب الرغبة فيها ، أخرج سعيد بن منصور . وابن ماجه . عن ابن عمر رضی الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « لا تنكحوا النساء لحسنهن ، فعسى حسنهن أن يرديهن ، ولا تنكحوهن على أموالهن فعسى أموالهن أن تطغيهن ، وانكحوهن على الدين فلاممة سوداء خرماء ذات دين أفضل » وأخرج الشيخان عن أبي هريرة رضی 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 تحتاج إلى الجزاء والتقدير مفروضاً إعجابها لكن بالحسن ونحوه ، وقال الجرمي : الواو للعطف على مقدر أي لم تعجبكم (ولو أعجبكم) وجواب الشرط محذوف دل عليه الجملة السابقة ، وقال الرضى : إنها اعتراضية تقع في وسط الكلام وآخره ، وعلى التقادير إثبات الحكم في نقيض الشرط بطريق الأولى ليثبت في جميع التقادير ، واستدل بعضهم بالآية على جواز نكاح (الأمة المؤمنة) مع وجود طول الحررة ، واعترضه الكيا بأنه ليس في الآية نكاح الإمام وإنما ذلك للتفريق عن نكاح الحررة المشركة لأن العرب كانوا بطباعهم نافرين عن نكاح (الأمة) فقيل لهم : إذا نفرتم عن الأمة فالمشركة أولى - وفيه تأمل - وفي البحر أن مفهوم الصفة يقتضى أن لا يجوز نكاح (الأمة) الكافرة

كتابية أو غيرها ؛ وأما وطؤها بملك اليمين فيجوز مطلقاً ﴿ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ﴾ أى لاتزوجوا الكفار من المؤمنات سواء كان الكافر كتابياً أو غيره وسواء كانت - المزمنة أمة - أو حرة ، ف(تنكحوا) بضم التاء لاغير ، ولا يمكن الفتح - وإلا لوجب - ولا ينكحن المشركين ، واستدل بها على اعتبار الولى فى النكاح مطلقاً وهو خلاف مذهبنا ، وفى دلالة الآية على ذلك خفاء لأن المراد النهى عن إيقاع هذا الفعل والتمكين منه ، وكل المسلمين أولياء فى ذلك ﴿ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ ﴾ مع ما فيه من ذل المملوكية •

﴿ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ ﴾ مع ما ينسب إليه من عز المالكية ﴿ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ﴾ بما فيه من دواعى الرغبة ﴿ وَأُوَّابِكُمْ ﴾ أى المذكورون من المشركين والمشركات ﴿ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ﴾ أى الكفر المؤدى إليها إما بالقول أو بالحجة والمخالطة فلا تليق مناكتهم ، 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 فى الآخرة وأن لا يحوم حول حى ذلك ويحتنب عما فيه الاحتمال مع أن النفس والشيطان يعاونان على ما يؤدى إلى النار ، وقد ألفت الطباع فى الجاهلية ذلك - قاله بعض المحققين - والجملة الخ معللة لخيرية المؤمنين والمؤمنات من المشركين والمشركات ﴿ وَاللَّهُ يَدْعُو ﴾ بواسطة المؤمنين من يقاربهم ﴿ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ ﴾ أى إلى الاعتقاد الحق والعمل الصالح الموصين إليهما وتقديم (الجنة) على (المغفرة) مع قولهم : التخلية أولى بالتقديم على التحلية لرعاية مقابلة النار ابتداءً ﴿ بِإِذْنِهِ ﴾ متعلق ب(يدعو) أى (يدعو) إلى ذلك متلبساً بتوفيقه الذى من جملة إرشاد المؤمنين لمقاربهم إلى الخير فهم أحق بالمواصلة ﴿ وَيَبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ ٢٢١ لكى يتعظوا أو يستحضروا معلوماتهم بناءً على أن معرفة الله تعالى مركوزة فى العقول ، والجملة تذييل للنصح والإرشاد ، والواو اعتراضية أو عاطفة ، وفصلت الآية السابقة ب(يتفكرون) لأنها كانت لبيان الأحكام والمصالح والمنافع والرغبة فيها التى هى محل تصرف العقل والتبيين للمؤمنين فناسب التفكير ، وهذه الآية ب(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 فى الآية مضافاً أى فريق الله أو أولياؤه وهم المؤمنون فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه تشریفاً لهم ، واعتراض بأن الضمير فى المعطوف على الخبر لله تعالى فيلزم التفكيك مع عدم الداعى لذلك ، وأجيب بأن الداعى كون هذه الجملة معللة للخيرية السابقة ولا يظهر التعليل بدون التقدير ، وكذا لا تظهر الملاءمة لقوله سبحانه : (ياذنه) بدون ذلك فإن تقييد دعوته تعالى (ياذنه) ليس فيه حينئذ كثير فائدة بأى تفسير - الإذن - وأمر التفكيك سهل لأنه بعد إقامة المضاف إليه مقام المضاف للتشريف يجعل فعل الأول فعلاً للثانى صورة فتناسب الضمائر - كما فى الكشف ولا يخفى ما فيه - وعلى العلات هو أولى مما قيل : إن المراد (والله يدعو) على لسان رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى ذلك فتجب إجابته بتزويج أولياؤه لأنه وإن كان مستدعياً لاتحاد المرجع فى الجملتين المتعاطفتين الواقعتين خبراً ، لكن يفوت التعليل وحسن المقابلة بينه وبين (أولئك يدعون إلى النار) وكذا لطافة التقييد كما لا يخفى ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ﴾ 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 يواظبوا عليها ولم يشاربوا بها ولم يجامعوها في البيوت ، فمثل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن ذلك؟ فأنزل 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 لما نهى عن مناحة الكفار ورغب في مناحة 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 (الخمر والميسر) فكأنه قيل : يجمعون لك بين السؤال عنهما والسؤال عن كذا وكذا ؛ وحكاية ما عداها بغير عطف لكونها كانت في أوقات متفرقة فكان كل واحد سؤالاً مبتدأ ؛ ولم يقصد الجمع بينهما بل الاخبار عن كل واحد على حدة ، فلهذا لم يورد الواو بينها ، وقال صاحب الانتصاف في بيان العطف والترك : إن أول المعطوفات عين الأول من المجردة ، ولكن وقع جوابه أولاً بالمصرف لأنه الأهم ، وإن كان المسئول عنه إنما هو المنفق لاجتهة مصرفه ثم لما لم يكن في الجواب الأول تصريح بالمسئول عنه أعيد السؤال ليجابوا عن المسئول عنه صريحاً ، وهو العفو الفاضل فتعين إذا 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 الاتفاق ، وأما السؤال الثالث فلما كان مشتملاً على اعتزال الحيض ناسب عطفه على ما قبله لما فيه من بيان ما كانوا يفعلونه من اعتزال اليتامى ، وإذا اعتبرت الأسئلة المجردة من الواو لم تجد بينها مدانة ولا مناسبة البتة إذ الأول منها عن النفقة والثاني عن القتال في (الشهر الحرام) ، والثالث عن (الخمر والميسر) وبينها من التباين . والتقاطع ما لا يخفى فذكرت كذلك مرسله متقاطعة غير مربوطة بعضها ببعض ، وهذا من بدائع البيان الذي لا تجده إلا في الكتاب العزيز اهـ ولا أرى القلب يطعن به كما لا يخفى على من أحاط خبراً بما ذكرناه فتدبر ، والحيض كما قال الزجاج : وعليه الكثير مصدر حاضت المرأة تحيض حيضاً ومحاضاً فهو كالمجيء والمبيت وأصله السيلان يقال : حاض السيل وفاض قال الأزهري : ومنه قيل : للحوض حوض لأن الماء يحيض إليه أي يسيل ، والعرب تدخل الواو على الياء لأنها من جنس واحد ، وقيل : إنه هنا اسم مكان ، ونسب إلى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وحكى الواو إحدى عن ابن السكيت أنه إذا كان الفعل من ذوات الثلاثة نحو كال يكيل ، وحاض يحض فاسم المكان 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 ﴾ أي موضع أذى وكذا يحتاج إلى اعتبار الزمان في قوله سبحانه : ﴿ فَأَعْتَزَلُوا النَّسَاءَ فِي الْحَيْضِ ﴾ لركاكة قولنا (فاعتزلوا) في موضع الحيض ، وإن اختاره الامام وقال : إن المعنى - اعتزلوا ، وواضع الحيض ، والأذى - مصدر من - أذاه يؤذيه إذا وإذاء ، ولا يقال في المشهور إيداء وحمله على الحيض للبالغة ، والمعنى المقصود منه المستقدر به فسر دقتادة ، 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 المصغر لكمال العناية بشأنه بحيث لا يتوهم غيره أصلاً ، وقد يقال لا وضع ، وحديث الإعادة أغلبي 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 بالفاء ولم يكتب في الجواب بالأمر للاشعار بأنه العلة والحكم المعلل أوقع في النفس.

﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ تقرير للحكم السابق لأن الأمر بالاعتزال يلزمه النهي عن القربان وبالعكس فيكون كل منهما مقررًا وإن تغايرا بالمفهوم فلذا عطف أحدهما على الآخر؛ وفيه بيان لغايته فإن تقييد الاعتزال بقوله سبحانه وتعالى: (في المحيض) وترتبه على كونه أذى يفيد تخصيص الحرمة بذلك الوقت، ويفهم منه عقلا انقطاعها بعده، ولا يدل عليه اللفظ صريحاً بخلاف (حتى يطهرن) والغاية انقطاع الدم عند الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه فإن كان الانقطاع لأكثر مدة الحيض حل القربان بمجرد الانقطاع، وإن كان لأقل منها لم يحل إلا بالاعتزال 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 عياش (يطهرن) بالتشديد أي (يتطهرن) والمراد به يغتسلن لأن الاغتسال معنى حقيقى للتطهير كما يوهمه بعض عباراتهم- لأن استعماله فيما عدا الاغتسال شائع في الكلام المجيد والأحاديث على ما لا يخفى على المتبحر- بل لأن صيغة المبالغة يستفاد منها الطهارة الكاملة، والطهارة الكاملة للنساء عن المحيض هو الاغتسال فلبادلت قراءة التشديد على أن غاية حرمة القربان هو الاغتسال والأصل في القراءات النوافق حملت قراءة التخفيف عليها بل قد يدعى أن الطهر يدل على الاغتسال أيضاً بحسب اللغة في القاموس طهرت المرأة انقطع دمها واغتسلت من الحيض كتطهرت، وأيضاً قوله تعالى:

﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ يدل التزاماً على أن الغاية هي الاغتسال 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 الاغتسال إن لم يسلم ما تقدم وعلى فرض عدم تسليم هذا وذاك والرجوع إلى القول بأن قراءة التخفيف من الطهر وهو حقيقة في انقطاع الدم لا غير ولا تجوز ولا قرينة، وقراءة التشديد من التطهر، ويستفاد منه الاغتسال 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، وبيانه أن الغاية الكاملة ما يكون غاية بجميع أجزائه وهي الخارجة عن المغيا، 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 داخلاً فيها والاغتسال غاية لها باعتبار أوله فلا تعارض بين القراءتين، ولعل فائدة بيان الغايتين بيان مراتب حرمة القربان فإنها أشد قبل الانقطاع مما بعده، ولما رأى ساداتنا الحنفية أن هنا قراءتين التخفيف والتشديد وأن مؤدى الأولى انتهاء الحرمة العارضة على الحل بانقطاع الدم مطلقاً فاذا انتهت الحرمة العارضة حلت بالضرورة وإن مؤدى الثانية عدم انتهائها عنده بل بعد الاغتسال، ورأوا أن الطهر إذا نسب إلى المرأة لا يدل على الاغتسال لغة بل معناه فيها انقطاع الدم وهو المروى عن ابن عباس. ومجاهد، وفي تاج البيهقي طهرت خلاف طمئت، وفي شمس العلوم امرأة طاهر بغير - هاء - انقطع دمها وفي الأساس امرأة طاهر ونساء طواهر طهرن من الحيض، ولا يعارض ذلك ما في القاموس لجواز أن يكون بياناً للاستعمال ولو مجازاً على ما هو طريقته في كثير من الالفاظ وأن الحل على الاغتسال مجازاً من غير قرينة معينة له مما لا يصح واعتبار (فاذا تطهرن فأتوهن) قرينة بناماً على ما ذكرنا ليس بشئ وما ذكرناه في وجه

الدلالة من الاقتضاء فيه بحث لأن - الفاء - الداخلة على الجملة التي لاتصلح أن تكون شرطاً كالجملة الانشائية لمجرد الربط كما نص عليه ابن هشام في المغني ومثل له بقوله تعالى : (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني) ولو سلم فاللازم تأخر جواز الاتيان عن الغسل في الجملة لامطلقاً حتى يكون قرينة على أن المراد بقراءة التخفيف أيضاً الغسل وأن القول بأن إحدى الغابتين داخلة في الحكم والاخرى خارجة خلاف المتبادر احتاجوا للجمع بجعل كل منهما آية مستقلة فحملوا الاولى على الانقطاع بأكثر المدة، والثانية لتام العادة التي ليست أكثر مدة الحيض كما حمل إبراهيم النخعي قراءة النصب والجز في أرجلكم على حالة التخفيف وعدمه وهو المناسب لأن في توقف قربانها في الانقطاع للاكثر على الغسل إنزالها حائضاً حكماً وهو مناف لحكم الشرع لوجوب الصلاة عليها المستلزم لانزاله إياها طاهراً حكماً بخلاف تمام العدة فان الشرع لم يقطع عليها بالطهر 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 آخراً، 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 الازاعي أن حل الاتيان موقوف على التطهر وفسره بغسل موضع الحيض وقد يقال لتنقية المحل تطهير ، فقد أخرج البخاري ومسلم والنسائي عن عائشة رضي الله تعالى عنها « أن امرأة سألت رسول الله ﷺ عن غسلها من الحيض فأمرها قبل أن تغتسل قال: خذي فرصة من مسك فتطهري بها قالت: كيف أتطهر بها؟ قال: تطهري بها قالت: كيف؟ قال: سبحان الله تطهري بها فاجتذبتها فقلت: تبغى بها أثر الدم » وذهب طائفة من مجاهدي في رواية عنه أن غسل الموضع مع الوضوء كاف في حل الاتيان - وإليه ذهب الامامية - ولا يخفى أنه ليس شئ من ذلك طهارة كاملة للنساء وإنما هي طهارة كاملة لأعضائهن وهو خلاف المتبادر في الآية وإنما المتبادر هو الأول وما في الحديث وإن كان أمراً بالتطهر لتلك المرأة لكن المراد بذلك المبالغة في تطهير الموضع إلا أنه لا مر ما لم يصرح به صلى الله تعالى عليه وسلم وإطلاق التطهير على تنقية المحل بما لا تنكره وإنما تنكر إطلاق يطهروا على من طهروا مواضع حيضهن ودون إثباته حيض الرجال . واستدل بالآية على أنه لا يحرم الاستمتاع بالحائض بما بين السرة والركبة وإنما يحرم الوطء ، وسئلت عائشة رضي 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 امرأتى وهي حائض؟ فقال له صلى الله تعالى عليه وسلم: لتشد 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 حلتم فاصطادوا) ففيها إباحة الاتيان لكنه مقيد بقوله سبحانه :

﴿ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾ أي من المسكان الذي أمركم الله تعالى بتجنبه لعارض الاذى وهو الفرج ولا تعدوا غيره قاله ابن عباس . ومجاهد . وقتادة . والربيع ، وقال الزجاج : معناه من الجهات التي يحل فيها أن تقرب المرأة ولا تقرب من حيث لا يحل كما إذا كن صائمات أو محرمات أو معتكفات وأيد بأنه لو أراد الفرج لكانت

-في- أظهر فيه من - من- لأن الاتيان بمعنى الجماع يتعدى بها غالباً لا بمن، ولعله في حيز المنع عند أهل القول الأول
﴿ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوْبَانَ ﴾ مما عسى ينذر منهم من ارتكاب بعض الذنوب كالإتيان في الحيض المورث للجذام
في الولد كما ورد في الخبر، والمستدعي عقاب الله تعالى فقد أخرج الامام أحمد والترمذي والنسائي عن أبي هريرة
رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ قال: « من أتى حائضاً فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله 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 امرأتى وهي حائض فأمره رسول الله ﷺ أن
يعتق نسمة » وقيمة النسمة حينئذ دينار، وهذا إذا كان الاتيان في أول الحيض والدم أحمر أما إذا كان في آخره
والدم أصفر فينبغي أن يتصدق بنصف دينار كما دلت عليه الآثار ﴿ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ٢٢٢ ﴾ أي المتزهين
عن الفواحش والأقذار كجماعة الحائض والاتيان لا من حيث أمر الله تعالى وحمل التطهر على التنزه هو الذي
تقتضيه البلاغة وهو مجاز على ما في الأساس وشمس العلوم، وعن عطاء حمله على التطهر بالماء والجلتان تذييل
مستقل لما تقدم ﴿ نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ ﴾ أخرج البخاري وجماعة عن جابر قال: « كانت اليهود تقول إذا أتى
الرجل امرأته من خلفها في قبلها ثم حملت جاء الولد أحول فنزلت » والحراث إلقاء البذر في الأرض وهو غير
الزرع لأنه إنباته يرشدك إلى ذلك قوله تعالى: (أفرايتم ما تحرثون أنتم تزرعون أم نحن الزارعون) وقال
الجوهري: الحراث الزرع والحراث الزارع وعلى كل تقدير هو خبر عما قبله إما بحذف المضاف أي مواضع حراث،
أو التجوز والتشبيه البليغ أي كمواضع ذلك وتشبيههن بتلك المواضع متفرع على تشبيهه النطف بالبذور من حيث
إن كلا منهما مادة لما يحصل منه ولا يحسن بدونه فهو تشبيه يكتفى به عن تشبيه آخر ﴿ فَاتُوا حَرْثَكُمْ ﴾ أي ما
هو الحراث ففيه استعارة تصريحية ويحتمل أن يبقى الحراث على حقيقته والكلام تمثيل شبه حال إتيانهم النساء في
المأني بحال إتيانهم المحارث في عدم الاختصاص بجهة دون جهة ثم أطلق لفظ المشبه به على المشبه، والأول أظهر
وأوفق لتفريع حكم الاتيان على تشبيههن بالحراث تشبيهاً بليغاً، وهذه الجملة مبينة لقوله تعالى: (فاتوهن من حيث
أمركم الله) لما فيه من الاجمال من حيث المتعلق، والفاء جزائية، وما قبلها علة لما بعدها، وقدم عليه اهتماماً بشأن
العلة وليحصل الحكم معللاً فيكون أوقع، ويحتمل أن يكون المجموع كالبيان 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، ومجئى (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 أي من أي جهة ليدخل فيه بيان النزول، والقول بأن الآية حينئذ تكون دليلاً على جواز
الاتيان من الادبار ناشئ من عدم التدبر في أن - من - لازمة إذ ذاك فيصير المعنى من أي مكان لا في أي مكان
فيجوز أن يكون المستفاد حينئذ تعميم الجهات من القدام والخلف والفوق والتحت واليمين والشمال لاتعميم مواضع
الاتيان فلا دليل في الآية لمن جوز إتيان المرأة في دبرها كابن عمر، والأخبار عنه في ذلك صحيحة مشهورة، والروايات عنه
بخلافها على خلافها، وكان أبو مليكة . وعبد الله بن القاسم حتى قال فيما أخرجه الطحاوي عنه: ما أدركت أحداً اقتدى به
في ديني يشك في أنه حلال، وكان ابن أنس حتى أخرج 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 خبرة له بمذهبهم، وكسحنون من المالكية، والباقي من أصحاب مالك ينكرون رواية الحل عنه ولا يقولون به، وباليت شمري كيف يستدل بالآية على الجواز مع ما ذكرناه فيها ومع قيام الاحتمال كيف ينتهض الاستدلال لاسيما وقد تقدم قبل وجوب الاعتزال في المحيض وعلل بأنه أذى مستقذر تنفر الطباع السليمة عنه، وهو يقتضى وجوب الاعتزال عن الاتيان في الادبار لا شراك العلة ولا يقاس بما في المحاش من الفضلة بدم الاستحاضة ومن قاس فقد أخطأت أسسته الخفرة لظهور الاستقذار . والنفرة بما في المحاش دون دم الاستحاضة ، وهو دم انفجار العرق كدم الجرح ؛ وعلى فرض تسليم أن (أنى) تدل على تعميم مواضع الاتيان 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 تشفينى من آية المحيض قال: بلى فقرا (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: ويحك، وفي الدبر من حرث لو كان ما تقول حقا لكان المحيض منسوخا إذا شغل من ههنا جئت 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 الضمامين لا يعد في العرف جماعا ووطئا والله تعالى قد حرم الوطء والجماع في غير موضع الحرث لا الاستمناء فحرمة الاستمناء بين الساقين وفي الاعكان لم تعلم من الآية إلا أن يعد ذلك إتيانا وجماعا وأنى به ، ولا أظنك في مرة من هذا وبه يعلم ما في 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 محرما فالتزمه؟ فقال: رأيت لو وطئها بين ساقها أو في أعكانها أو في ذلك حرث؟ قال: لا قال: أفيحرم؟ قال: لا قال: فكيف تحتج بما لا تقول به ، وكأنه 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 ورجع عنه في الجديد لما صح عنده من الاخبار أو ظهر له من الآية ﴿ وَاقْدَمُواْ لَآنْفُسِكُمْ ﴾ ما يصح 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 اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان مارزقتنا فقتضى بينهما ولد لم يضره الشيطان أبدا ، 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 تخصيص المفعول بالتسمية . وعن مجاهد بالدعاء عند الجماع، وعن بعضهم بطلب الولد وعن آخرين بتزوج العفائف والتعميم أولى ﴿ وَاتَّقُواْ اللَّهَ ﴾ فيما أمركم به ونهاكم عنه .

(وَأَعْلُواْ أَنكُمْ مُّقْبُوهُ) بالبعث فيجازيكم بأعمالكم فتزدوا ما ينفعكم، 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 ﴿ وَبَشَّرَ الْمُؤْمِنِينَ ٢٢٣ ﴾ الذين تلقوا ما خوطبوا به بالقبول والامتثال بما لا تحيط به عبارة من الكرامة والنعيم، وحمل بعضهم المؤمنين على الكاملين في الايمان بناءً على أن الخطابات السابقة كانت للمؤمنين مطلقاً فلو كانت هذه البشارة لهم كان مقتضى الظاهر وبشرهم فلما وضع المظهر موضع المضمرة 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) عطف على (قل) المذكور سابقاً أو على (قل) مقدره قبل قدموا وهي معطوفة على المذكورة ﴿ ومن باب الاشارة ﴾ يسألونك عن خمر الهوى وحب الدنيا وميسر احتيال النفس بواسطة قداحها التي هي حواسها العشرة المودعة في ربابة البدن لئيل شيء من جزور اللذات وأشهوات قل فيهما إثم الحجاب والبعد عن الحضرة ومنافع للناس في باب المعاش وتحصيل اللذة النفسانية والفرح بالذهول عن المعاييب والخطرات المشوشة والهموم المسكدة وإثمهما أكبر من نفعهما لأن فوات الوصال في حضائر الجمال لا يقابله شيء، ولا يقوم مقامه - وصال سعدي ولا مى - ولفرق عند الابرار بين السكر من المدير والسكر من المدار:

وأسكر القوم وورود كأس وكان سكرى من المدير
وهذا هو السكر الحلال لكنه فوق عالم التكليف ووراء هذا العالم الكثيف وهو سكر أرواح لأشباح
وسكر رضوان لآحميا دنان :

وما مل ساقبها ولا مل شارب عقار لحاظ كأسها يسكر اللبا

(ويسألوك ماذا ينفقون قل العفو) وهو ماسوى الحق من الكونين (كذلك بين الله لكم الآيات) المنزلة من سماء الارواح (لعلكم تتفكرون) في الدنيا والآخرة وتقطعون بواديهما 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 غلبات الهوى حتى يطهرن ويفرغن من قضاء الحوائج الضرورية فإذا تطهرن بما الانابة ورجعن إلى الحضرة في طلب القربة فأتوهن من حيث أمركم الله أى عند ظهور شواهد الحق لزهوق باطل النفس واضمحلال هواها إن الله يحب التوابين عن أوصاف الوجود ويجب المتطهرين بنور المعرفة عن غبار الكائنات، أو يحب التوابين من سؤالاتهم ويجب المتطهرين من إراداتهم نساؤكم وهي النفوس التي غدت لباساً لكم وغدوتم لباسهن موضع حرثكم للآخرة فأتوا حرثكم حتى شئتم الحراثة لمعادكم وقدموا لأنفسكم ما ينفعها ويكمل نشأتها واتقوا الله من النظر إلى ما سواه واعلموا أنكم ملاقوه بالفناء فيه إذا اتقيتم وبشر المؤمنين بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ﴿ وَلَا تَجْعَلُوا 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 خالته وكان من الفقراء المهاجرين لما وقع في إفك عائشة رضى الله تعالى عنها، وقال الكلبي: نزلت في عبد الله بن رواحة حين حلف على ختنة 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 فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والغرفة 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 حلفتم عليه وتركتموه من أنواع الخير فيكون المراد بالإيمان الأمور المحلوف عليها وعبر عنها بالإيمان لتعلقها بها أو لأن اليمين بمعنى الحلف تقول حلفت يمينا كما تقول حلفت حلفاً فسمى المفعول بالمصدر كما في قوله ﷺ فيما أخرجه مسلم وغيره: «من حلف على يمين فرأى غير هاخيراً منها فليكفر عن يمينه وليفعل الذي هو خير»، وقيل: على في الحديث زائدة لتضمن معنى الاستعلاء وقوله تعالى: ﴿أَنْ تَبْرُوا وَتَتَّقُوا وَتَصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ﴾ عطف يان لأيمانكم وهو في غير الاعلام كثير وفيها أكثر، وقيل: بدل وضعف بأن المبدل منه لا يكون مقصوداً بالنسبة بل تمهيد وتوطئة للبدل وههنا ليس كذلك واللام صلة عرضة، وفيها معنى الاعتراض أو بتجعلوا 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 لأيمانكم فتبتدلوه 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 الاثمة الطاهرين، ويكون أن تبروا علة للنهي على معنى أنه يكم عنه طلب بركم وتقواكم وإصلاحكم إذ الخلاف مجتزئ على الله تعالى والمجترئ عليه بمنزل عن الاتصاف بتلك الصفات ويؤول إلى لا تكثروا الحلف بالله تعالى لتكونوا بارين متقين ويعتمد عليكم الناس فتصلحوا ايئهم، وتقدير الطلب ونحوه لازم إن كان (أن تبروا) في موضع النصب ليتحقق شرط حذف اللام وهو المقارنة لأن المقارنة للنهي ليس هو البر والتقوى والاصلاح بل طلبها وإن كان في موضع الجر بناءً أعلى أن حذف حرف الجر من أن وإن قياسي فليس بلازم وإنما قدره توضيح المعنى والمراد به طلب الله تعالى لا طلب العبد، وإن أريد ذلك كان علة للكف المستفاد من النهي كأنه قيل: كفوا أنفسكم من جعله سبحانه عرضة وطلب العبد صالح للكف ﷻ والله سميعٌ ﴿لَا قَوْلَ لَكُمْ وَأَيْمَانَكُمْ﴾ (عَلِيمٌ ٢٢٤) بأحوالكم ونياتكم لحفظوا 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 يُؤَاخِذُكُمْ اللَّهُ بِاللُّغُو فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ اللغو الساقط الذي لا يعتد به من كلام وغيره ولغو اليمين عند الشافعي رضي الله تعالى عنه ماسبق له اللسان، وما في حكمه مما لم يقصد منه اليمين كقول العرب لا والله لا بالله لمجرد التأكيد، وهو المروى عن عائشة. وابن عمر وغيرهما في أكثر الروايات، والمعنى لا يؤاخذكم أصلاً بما لا قصد لكم فيه من الأيمان.

﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ 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 بناءً 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 حل بما عقدتم على كسب القلب من عقدت على كذا عزم عليه، ولم يعكس لأن العقد مجمل يحتمل عقد القلب، ويحتمل ربط الشيء بالشيء، والكسب مفسر، ومن القواعد حمل المجمل على المفسر، وإذا حمل عليه شمل الغموس، وكان اللغو

مما لا قصد فيه لا خلاف المعقودة إذ لا معقودة فتتحد الآيتان في المؤاخذة على الغموس وعدم المؤاخذة على اللغو إلا أنه إن كان للفعل المنفي عموم كان في الآيتين نفي المؤاخذة فيما لا قصد فيه بالعقوبة، والكفارة وإثبات المؤاخذة في الجملة بهما أو باحدهما فيما فيه قصد، وإن لم يكن له عموم حمل المؤاخذة المطلقة في هذه الآية على المؤاخذة المقيدة بالكفار في آية المائة بناءً على اتحاد الحادثة والحكم وسوق الآية لبيان الكفارة فلا تكرار، وأيد العموم بما أخرجه ابن جرير عن الحسن أنه صلى الله تعالى عليه وسلم «مر يقوم ينتصلون ومعه بعض أصحابه فرمى رجل من القوم فقال: أصبت والله أخطأت والله، فقال الذي معه: حنث الرجل يارسول الله فقال كلاً أيمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة» وذهب الامام أبو حنيفة إلى أن اللغو هنا مما لا قصد فيه إلى الكذب بأن لا يكون فيه قصد أو يكون بظن الصدق، وحمل المؤاخذة على الأخرى بناءً على أن دار المؤاخذة هي الآخرة وأن المطلق ينصرف إلى الكمال وقرنت هذه المؤاخذة بالكسب إذ لا عبرة للقصد وعدمه في وجوب الكفارات التي هي مؤاخذات دنيوية، لاشك أنه بمجرد اليمين بدون الحنث لا تتحقق المؤاخذة الأخرى في المعقودة فلا يمكن إجراء ما كسبت على عمومها فلا بد من تخصيصه بالغموس فيتحصل من هذه الآية المؤاخذة الأخرى في الغموس دون الدنيوية التي هي الكفارة، وفيه خلاف الشافعي وعدم المؤاخذة الأخرى فيما عداها مما فيه قصد بظن الصدق، وبما لا قصد فيه أصلاً - وفيه وفاق الشافعي - وحمل المؤاخذة في آية المائة على الدنيوية بقريظة 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 المؤاخذة الدنيوية - بالكفارة - على غير المعقودة، وهي الغموس والمؤاخذة عليه في الآخرة - كما علم من آية البقرة - والحلف بلا قصد أو به مع ظن الصدق لغير المؤاخذة عليهما في الآخرة كما علم منها أيضاً، والمؤاخذة الدنيوية على المعقودة التي لم يعلم حكمها في الآخرة من الآيتين لظهوره من ترتيب المؤاخذة الدنيوية عليه - فلا تدافع بين الآيتين عنده أيضاً - لأن مقتضى الأولى تحقق المؤاخذة الأخرى في الغموس، ومقتضى الثانية عدم المؤاخذة 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 اللاتق 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 كالإخفي على المنصف فليتدبر فانه مما فات كثيراً 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 تحرم 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 مسنداً - هذا ولم يعطف قوله تعالى:

(لا يؤاخذكم) الآية على ما قبله لاختلافها خبراً وإنشاءً ، وإن كانا متشاركين في كون كل منهما بياناً لحكم الإيمان ﴿وَاللَّهُ غَفُورٌ﴾ حيث لم يؤاخذكم باللغو ﴿حَلِيمٌ ٢٢٥﴾ حيث لم يعجل بالمؤاخذة على بين الجدل؛ والجملة تذييل للجملتين السابقتين، وفائدته الامتنان على المؤمنين وشمول الإحسان لهم (والحليم) من حلم بالضم يحلم إذا أمهل بتأخير العقاب، وأصل (الحلم) الإناء، وأما حلم الأديم - فبالكسر يحلم بالفتح - إذا فسد ، وأما حلم أى رأى في نومه - بالفتح - وهو صدر الأول - الحلم - بالكسر وهو صدر الثاني - الحلم - بفتح اللام وهو صدر الثالث - الحلم - بضم الحاء مع ضم اللام وسكونها ﴿لِّلَّذِينَ يُؤُولُونَ مِن نِّسَائِهِمْ﴾ الإيلاء - كما قال الراغب - الحلف الذى يقتضى النقيصة فى الأمر الذى يحلف فيه من قوله تعالى : (لا يؤلونكم خبالاً) أى باطلا (ولا يأتل أولوا الفضل منكم) وصار فى الشرع عبارة عن الحالف المانع عن جماع المرأة ، (يؤلون) أى يحلفون ، و (من نسائهم) على حذف المضاف ، أو من إقامة العين مقام الفعل المقصود منه للبالغة ، وعدى القسم على الجماعة (من) لتضمنه معنى البعد ، فكأنه قيل : يبعدون (من نسائهم) هو أين ، وقيل : إن هذا الفعل يتعدى (من) وعلى ، ونقل أبو البقاء عن بعضهم من أهل اللغة تعديته (من) وقيل : بها بمعنى على ، وقيل : بمعنى فى ، وقيل : زائدة ، وجوز جعل الجار ظرفاً مستقراً ، أى استقر لهم (من نسائهم) ﴿تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾ وقرأ (ألوا من نسائهم) وفى مصحف أبى (للذين يقسمون) وهو المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - والتربص - الانتظار والتوقف وأضيف إلى الظرف على الاتساع - وإجراء المفعول فيه مجرى المفعول به ، والمعنى على الظرفية وهو مبتدأ ما قبله خبره أو فاعل للظرف - على ما ذهب إليه الأخفش من جواز عمله وإن لم يعتمد - والجملة - على التقديرين - بمنزلة الاستثناء من قوله سبحانه . (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) فإن - الإيلاء - لكون أحد الأمرين لازماً له الكفارة على تقدير الحنث من غير إثم ، والطلاق على تقدير البر مخالف لسائر الإيمان المكتوبة حيث يتعين فيها - المؤاخذة - بهما أو بأحدهما عند الشافعى - والمؤاخذة - الأخرى عند أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه ، فكأنه قيل : إلا الإيلاء فإن حكمه غير ما ذكر ، ولذلك لم تعطف هذه الجملة على ما قبلها ، وبعد أن ذكر سبحانه وتعالى - إن للواين من نسائهم تربص أربعة أشهر - بين حكمه بقوله تعالى جل شأنه : ﴿فَإِنْ فَاوُوا﴾ أى رجعوا فى المدة ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ٢٢٦﴾ لما حدث منهم من اليمين على الظلم وعقد القلب على ذلك الحنث ، أو بسبب الفيتة والكفارة ، ويؤيده قراءة ابن مسعود (فإن فاءوا فيهن) ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ﴾ أى صمموا قصده بأن لم يفيثوا واستمزوا على الإيلاء ﴿فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ﴾ لإيلائهم الذى صار منهم طلاقاً باتناً بمضى العدة ﴿عَلِيمٌ ٢٢٧﴾ بغير ضم من هذا الإيلاء فيجازيهم على وفق نياتهم ، وهذا ما حمل عليه الحنفية هذه الآية فإنهم قالوا : الإيلاء من المرأة أن يقول : والله لا أقربك (أربعة أشهر) فصاعداً على التقيد بالأشهر ، أو لا أقربك على الإطلاق ، ولا يكون فيما دون ذلك عند الأئمة الأربعة ، وأكثر العلماء خلافاً للظاهرية . والنخعية . وقتادة . وحماد . وابن أبى حماد . وإسحق . حيث يصير عندهم مولياً فى قليل المدة وكثيرها ، وحكمه إن فاء إليها فى المدة بالوطء إن أمكن ، أو بالقول إن عجز عنه صح الفىء وحنث القادر ولزمته كفارة اليمين ولا كفارة على العاجز ، وإن مضت الأربعة بانث بتطبيقه من غير مطالبة المرأة إيقاع الزوج (١٧٢ - ج ٢ - تفسير روح المعاني)

أو الحكم، وقالت الشافعية: لا إيلاء إلا في أكثر من (أربعة أشهر) فلو قال: والله لا أقربك (أربعة أشهر) لا يكون إيلاء شرعاً عندهم ولا يترتب حكمه عليه بل هو يمين كسائر الأيمان، إن حنث كفر، وإن بر فلا شيء عليه، وللولى التلبث في هذه المدة فلا يطالب بنية ولا طلاق، فإن فاء في اليمين بالحنث (فإن الله غفور رحيم) للولى إثم حنثه إذا كفر بما في الجديد، أو ماتوخي بالإيلاء من ضرار المرأة ونحوه بالفية التي هي كالتوبة (وإن عزم الطلاق فإن الله سميع) لطلاقه (عليم) بنيته، وإذا مضت المدة ولم يفئ ولم يطلق طوب بأحد الأمرين، فإن أبي عنهما طلق عليه الحاكم؛ وأيد كون مدته أكثر من (أربعة أشهر) بأن - الفاء - في الآية للتعقيب فتدل على أن حكم الإيلاء من الفية والطلاق يترتب عليه بعد مضي أربعة أشهر، فلا يكون الإيلاء في هذه المدة إيلاءً شرعاً لا تنفاه 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 شيء مسموع، وأجيب عن الأول بأن - الفاء - للتعقيب في الذكر، وعن الثاني بأن المسموع ما يقارن ذلك الترك من المقابلة والمجادلة. وحديث النفس به كما يسمع وسوسة الشيطان عليهم بما استمروا 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، فما قيل: من أن الآية بصريحها مع الشافعي ليس في محله، وقد ذهب إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة وكثير من الإمامية. وأخرج عبد بن حميد عن علي كرم الله تعالى وجهه قال: الإيلاء، إيلاء، إن 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 جبيرة رضي الله تعالى عنهما قال: أتى رجل علياً كرم الله تعالى وجهه فقال: إني حلفت أن لا آتي امرأتى سنتين 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 فاءوا) وإنما الفاء 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 (ضارراً) بلا يمين لا يلزمه شيء، وما روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت وهي تعظ خالد بن سعيد المخزومي وقد بلغها أنه هجر امرأته: إياك يا خالد وطول الهجر، فانك قد سمعت ما جعل الله تعالى للمولى من الأجل محمول على إرادة العطف والتحذير من التشبه بالإيلاء.

(وَالْمُطَلَّقاتُ) أي ذوات الأقراء من الحرائر المدخول بهن لما قد بين في الآيات والأخبار أن لاعتدة على غير المدخول بها وأن عدة من لا تحيض لصغر أو كبر أو حمل بالأشهر ووضع الحمل، وأن عدة الأمة قرآن أو شهران - قال - ليست للاستغراق لأنه ههنا متعذر لما بين، فتحمل على الجنس كافي - لا تزوج النساء - ويراد منه ما ذكر بقريته الحكم، وهذا مذهب ساداتنا الحنفية لأن الكلام المستقل الغير الموصول عندهم ناسخ للعام، 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 لئلا يلزم إبطال الصيغة فليفهم *

(يَتَرَبَّصْنَ) أي ينتظرن ، وهو خبر قصد منه الأمر على سبيل الكناية فلا يحتاج في وقوعه خبراً لمبتدأ إلى التأويل على رأى من لم يجوز وقوع الإنشاء خبراً من غير تأويل ، وقيل : إن الجملة الاسمية خبرية بمعنى الأمر ، أي ليربص (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 أمثاله حيث أقيم اللفظ الدال على الوقوع مقام الدال على الطلب ، وفي ذكره متأخراً عن المبتدأ فضل تأكيد لما فيه من إفادة التقوى على أحد الطريقين المنقولين عن الشيخ عبد القاهر ، والسكاكي . وقيد - التربص - هنا بقوله سبحانه وتعالى : (بأنفسهن) وتركه في قوله تعالى : (تربص أربعة أشهر) لتحريض النساء على - التربص - لأن الباء - للتعدية فيكون المأمور به أن يقمعن أنفسهن ويحملنها على الانتظار ، وفيه إشعار بكونهن ماثلات إلى الرجال وذلك مما يستنكفن 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 الزوج ، وفي حذفه إشعار بأنهن يتركن الزوج في هذه المدة بحيث لا يتلفظن به ، وجوز أن يكون على المفعولية بتقدير مضاف أي (يتربصن) مضياً - والقروء - جمع قرء - بالفتح والضم - والأول أفصح وهو يطلق للحيض ، لما أخرج النسائي . وأبو داود . والدارقطني « أن فاطمة ابنة أبي حبيش قالت : يارسول الله إني امرأة أستحاض فلا أطهر ، أفأدع الصلاة ؟ فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : « لا ، دعي الصلاة أيام أقرائك » ويطلق للطهر الفاصل بين الحيضتين كما في ظاهر قول الأعشى :

أفي كل عام أنت جاشم غزوة تشد لأقصاها عزيماً عزائكا

مورثة مالا وفي الحى رفة 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 قوى 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 الثاني) فقوله تعالى : (فطلقوهن لعدتهن) واللام للتأنيث والتخصيص بالوقت فيفيد أن مدخوله وقت لما قبله كما في قوله تعالى : (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) وأقم الصلاة لادلوك 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 ليسكها 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 . وقتادة . والحسن . وعكرمة . وعمرو بن دينار . وجم غفير وكون الانتقال من الطهر إلى الحيض هو المعرف للبراءة إذا سلم معارض بأن سيلان الدم هو السبب للبراءة المقصودة ولا نسلم أن اعتبار المعرف أولى من اعتبار السبب وليس هذا من المكابرة في شيء على أن المهم في مثل هذه المباحث الأدلة النقلية، وفيما ذكره منها بحث لأن لام التوقيت لا تقتضي أن يكون مدخولها ظرفا لما قبلها في الرضى إن اللام في نحو جئتكم لغرة كذا هي المفيدة للاختصاص الذي هو أصلها، والاختصاص ههنا 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، فمع الاطلاق يكون الاختصاص لوقوعه فيه ومع قرينه نحو خلت يكون لوقوعه بعده ومع قرينه نحو بقيت لوقوعه قبله انتهى. وفيما نحن فيه قرينة تدل على كونه قبله لأن التطلق يكون قبل العدة لا مقارنا لها، ويؤيده قراءة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قبل عدتهن في الصحاح القبل والقبل نقيض الدبر والدبر، ووقع السهم بقبل الهدف وبدبره. وقد قيضه من قبل ودبر. أي من مقدمه ومؤخره، ويقال: أنزل بقبل هذا الجبل. أي بسفحه. فمعنى 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 الأول بالتبادر وكثرة الاستعمال والتأييد يحصل بذلك المقدار، والحديث الذي أخرجه الشيخان مسلم لكن جعله دليلا على أن العدة. هي الأظهار غير مسلم لأنه موقوف على جعل الإشارة للحالة التي هي الطهر، ولا يقوم عليه دليل فإن اللام. في (يطلق لها النساء) كاللام في (لعدتهن) يجوز أن تكون بمعنى. في. وأن تكون بمعنى. قبل. فيجوز أن يكون المشار إليه الحيض، وأنت اسم الإشارة مراعاة للخبر كالضمير إذا وقع بين مرجع مذكر وخبر مؤنث فإن الأولى على ما عليه الأكثر مراعاة الخبر إذ ماضى فات، والمعنى فتلك الحيض العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق قبلها النساء. لأن يطلق فيها النساء. كما فهمه ابن عمر وأوقع الطلاق فيه، وقول الخطابي: الأقرء التي تعتد بها المطلقة الاطهار لأنه ذكر فتلك العدة بعد الطهر مجاب عنه بأن ذكره بعد الطهر لا يقتضي 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 كالتوبة عن المعصية باستبدال حاله، وأن يطول مقامه معها فلعله يجامعها فيذهب ما في نفسها من سبب الطلاق فيمسكها هذا ما يرجع إلى الدوم، 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 تطليقتان، وعدتها حيضتان» فصرح بأن عدة الأمة حيضتان، ومعلوم أن الفرق بين الحرة والأمة باعتبار مقدار العدة لافي جنسها فيلتحق قوله تعالى: (ثلاثة قروء) للاجمال الكائن بالاشترار بياناً به وكونه لا يقاوم ما أخرجه

الشيخان في قصة ابن عمر رضي الله تعالى عنهما لضعفه لأن فيه مظاهراً ولم يعرف له سواه لا يخلو عن بحث، أما أولاً فلما علمت أن ذلك الحديث ليس بنص في المدعى، وأما ثانياً فلأن تعليل تضعيف مظاهر غير ظاهر، فإن ابن عدى أخرج له حديثاً آخر ووثقه ابن حبان، وقال الحاكم: ومظاهر شيخ من أهل البصرة ولم يذكره أحد من متقدمي مشايخنا بجرح فاذاً إن لم يكن الحديث صحيحاً كان حسناً، وبما يصحح الحديث عمل العلماء على وفقه قال الترمذي عقيب روايته: حديث غريب والعمل عليه عند أهل العلم من أصحاب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وغيرهم، وفي الدار قطنى 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 فإنه حينئذ تكون العدة طهرين، وبعض الثالث في الطلاق المشهور ولا يخفى أنه كأمثاله في هذا المقام ناشئ من قلة التدبر فيما قاله الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه فلماذا اعترضوا به عليه لأنه إنما جعل القروء الانتقال من الطهر إلى الحيض، أو الطهر المنتقل منه لا الطهر الفاصل بين الدهين، 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 مجازاً 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 وافقوهم فيه واستدلوا عليه برواياتهم عن الأئمة والرواية عن علي كرم الله تعالى وجهه في هذا الباب مختلفة، وبالجملة كلام الشافعية في هذا المقام قوي كما لا يخفى على من أحاط بأطراف كلامهم واستقرأ ما قالوه وتأمل ما دفعوا به أدلة مخالفهم وفي الكشف بعض الكشف وما في الكشف غير شاف لبغيتنا وهذا المقدار يكفي أنموذجا.

هذا وكان القياس ذكر القروء بصيغة القلة التي هي الاقراء ولكنهم يتوسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من البناءين مكان الآخر ولعل النكتة المرجحة لا اختياره ههنا أن المراد بالمطلقات ههنا جميع المطلقات ذوات الاقراء الحرائر وجميعها متجاوز فوق العشرة فهي مستعملة مقام جمع الكثرة ولكل واحدة منها ثلاثة أقراء فيحصل في الاقراء الكثرة فحسن أن يستعمل جمع الكثرة في تمييز الثلاثة تنبيها على ذلك وهذا كما استعمل أنفسهم مكان نفوسهن للإشارة إلى أن الطلاق ينبغي أن يقع على القلة - وَلَا يَحِلُّ لَهَا أَنْ يَكْتُمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِيَّ أَرْحَامِي - قال ابن عمر: الحمل والحيض أي لا يحل لها إن كانت حاملاً أن تكتم حماتها ولا إن كانت حائضاً أن تكتم حيضها فنقول وهي حائض: قد طهرت ركن يفعلن الأول لثلا ينتظر لأجل طلاقها أن تضع ولثلا يشفق الرجل على الولد فيترك تسريحها والثاني استعجالاً لمضى العدة وإبطالا لحق الرجعة وهذا القول هو المروى عن الصادق والحسن. ومجاهد. وغيرهم والقول بأن الحيض غير مخلوق في الرحم بل هو خارج عنه - فلا يصح حمل ما على صومها بل يتعين حماتها على الولد وهو المروى عن ابن عباس. وقناة 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 يقتضى اعتبار ذلك التخصيص أو التقييد في الراجع ، واستدل بالآية على أن قولها يقبل فيما خاق الله تعالى في أرحامهن إذ لولا قبول ذلك لما كان فائدة في تحريم كتمانهن ، قال ابن الفرس : وعندى أن الآية عامة في جميع ما يتعاق بالفرج من بكاره . وثبوتة . وعيب . لأن كل ذلك مما خاق الله تعالى في أرحامهن فيجب أن يصدقن فيه ، وفيه تأمل ﴿ إِنْ كُنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ شرط لقوله تعالى : (لا يحل) لكن ليس الغرض منه التقييد حتى لو لم يؤمن كالكتابات - حل لهن الكتمان - بل بيان منافاة الكتمان الإيمان وتهويل شأنه في قلوبهن ، وهذه طريقة متعارفة يقال : إن كنت مؤمناً فلا تؤذ أباك ، وقيل : إنه شرط جزاؤه محذوف - أى فلا يكتمن - وقوله سبحانه : (لا يحل) علة له أقيم مقامه ، وتقدير الكلام « إن كنت يؤمن بالله واليوم الآخر لا يكتمن ما خاق الله في أرحامهن لأنه لا يحل لهن » وفيه « أن لا يكتمن المقدر » إن كان نهياً يلزم تعليل الشئ بنفسه ، وإن كان نفيًا يكون مفاد الكلام تعليق عدم وقوع الكتمان في المستقبل بأيمانهم في الزمان الماضى وهو كما ترى ﴿ وَبُعُولَتُهُنَّ ﴾ أى أزواج المطلقات جمع - بعل - كعم وعمومة ، وفحل وفحولة - والهاء - زائدة مؤكدة لتأنيث الجماعة ، والأمثلة سماعية لاقياسية ، لا يقال : كعب وكعوبة ، قاله الزجاج ﴿ وفي القاموس ﴾ - البعل - الزوج ، والآتى - بعل وبعلة - والرب . والسيد . والمالك . والنخلة التى لا تسقى أو تسقى بماء المطر ﴿ وقال الراغب ﴾ - البعل - النخل الشارب بعروقه ، عبر به عن الزوج لإقامته على الزوجة للمعنى المخصوص ، وقيل : باعلها جامعها ، وبعل الرجل إذا دهش فأقام كأنه النخل الذى لا يبرح ، ففي اختيار لفظ - البعولة - إشارة إلى أن أصل الرجعة بالجماعة ، وجوز أن يكون - البعولة - مصدرًا نعت به من قولك : بعل حسن البعولة - أى العشرة مع الزوجة - أو أقيم مقام المضاف المحذوف ، أى وأهل (بعولتهن) ﴿ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ ﴾ إلى النكاح والرجعة إليهن ، وهذا إذا كان الطلاق رجعيًا للآية بعدها ، فالضمير - بعد اعتبار القيد - أخص من المرجوع إليه ، ولا امتناع فيه كما إذا كثر الظاهر ، وقيل : بعولة المطلقات (أحق بردهن) وخصص بالرجعى ، و(أحق) ههنا بمعنى - حقيق - عبر عنه بصيغة التفضيل للبالغة ، كأنه قيل : للبعولة حق الرجعة ، أى 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 أبى (بردهن) ﴿ فِي ذَلِكَ ﴾ أى زمان - التربص - وهو متعلق ب(أحق) أو (بردهن) ﴿ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ﴾ أى إن أراد البعولة بالرجعة (إصلاحاً) لما بينهم وبينهن ، ولم يريدوا الإضرار بتطويل 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 تحريضهم على قصد الإصلاح حيث جعل كأنه منوط به ينتفى باتفائه ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ فيه صنعة الاحتباك ، ولا يخفى لطفه فيما بين الزوج والزوجة حيث حذف في الأول بقريئة الثانى ، وفي الثانى بقريئة الأول ، كأنه قيل : ولهن عليهم مثل الذى لهم عليهن ، والمراد - بالمماثلة - المماثلة في الوجوب - لافى جنس الفعل - فلا يجب عليه إذا غسل ثيابه أو خبزت له أن يفعل لها مثل ذلك ، ولكن يقابله بما يليق بالرجال ، أخرج الترمذى وصححه . والنسائي . وابن ماجه

عن عمرو بن الأحوص أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « ألا إن لكم على نساءكم حقاً ، ولنساءكم عليكم حقاً ، فأما حقكم 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 : « إني لأحب أن أتزين للمرأة كما أحب أن تتزين المرأة لي ، لأن الله تعالى يقول : (ولهن) » الآية ، وجعلوا بما يجب لهن عدم العجلة إذا جامع حتى تقضى حاجتها . والمجروح الأخير متعلق بما تعلق به الخبر ، وقيل : صفة (مثل) وهي لا تتعزف بالإضافة : « وللرجال عليهن درجة » . زيادة في الحق لأن حقوقهم في أنفسهن ، فقد ورد أن النكاح كالرق أو شرف فضيلة لأنهم قوام عليهن وحراس لهن ، يشاركونهن في غرض الزواج من التلذذ وانتظام مصالح المعاش ، ويخصون بشرف يحصل لهم لأجل الرعاية والإنفاق عليهن . - والدرجة - في الأصل - المرقاة - ويقال فيها : (درجة) كهزمة (وقال الراغب) - الدرجة - نحو المنزلة لكن تقال إذا اعتبرت بالصعود دون الامتداد على البسيط - كدرجة السطح والسلم - ويعبر بها عن المنزلة الرفيعة ، ومنه الآية فهي على التوجيهين مجاز (وفي الكشف) إن أصل التركيب لمعنى الأناة والتقارب على مهل من - درج الصبي إذا جاب - وكذلك الشيخ والمفيد لتقارب خطوهما - والدرجة - التي يرتقى عليها لأن الصعود ليس في السهولة كالانحدار والمشى على مستو ، فلا بد من تدرج - والدرج - المواضع التي يمر عليها السيل شيئاً فشيئاً ، ومنه التدرج في الأمور ، والاستدراج من الله ، والدركة هي الدرجة بعينها لكن في الانحدار - والرجال - جمع رجل ، وأصل الباب القوة والغلبة وأتى بالمظهر بدل المضمحل للتشويه بذكر - الرجولية - التي بها ظهرت المزية (للرجال) على النساء (وَاللَّهُ عَزِيزٌ) غالب لا يعجزه الانتقام ممن خالف الأحكام - (حكيم ٢٢٨) - عالم بعواقب الأمور والمصالح التي شرع مآشرع لها ، والجملة تذييل للترهيب والترغيب .

(الطَّلُقُ مَرَّتَانِ) إشارة إلى الطلاق المفهوم من قوله تعالى : (وبعولتهن أحق بردهن) وهو الرجعي وهو بمعنى التطلق الذي هو فعل الرجل - كالسلام بمعنى التسليم - لأنه الموصوف بالوحدة والتعدد دون ماهو وصف المرأة ، ويؤيد ذلك ذكر ماهو من فعل الرجل أيضاً بقوله تعالى : (فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ) أي بالرجعة وحسن المعاشرة (أَوْ تَسْرِيحُ بِأَحْسَنِ) أي إطلاق مصاحب له من جبر الخاطر وأداء الحقوق ، وذلك إما بأن لا يراجعها حتى تبين ، أو يطلقها الثالثة - وهو المأثور - فقد أخرج أبو داود . وجماعة عن أبي رزين الأسدي أن رجلاً قال : يا رسول الله - صلى الله تعالى عليه وسلم - إني أسمع الله تعالى يقول (الطلاق مرتان) فأين الثالثة ؟ فقال : «التسريح بإحسان هو الثالثة» وهذا يدل على أن معنى (مرتان) اثنان ، ويؤيد العهد - كالفاء - في الشق الأول فإن ظاهرها التعقيب بلا مهلة ، وحكم الشيء يعقبه بلا فصل ، وهذا هو الذي حمل عليه الشافعية الآية ، ولعله أليق بالنظم حيث قد انجز ذكر العين إلى ذكر الإيلاء الذي 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 . والشافعي . والترمذي رضي الله تعالى عنهما وغيرهم . عن عروة قال : كان الرجل إذا طلق امرأته ثم ارتجعها قبل أن تنقضي 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 آويك إلى ولا تخلين أبداً ، وأنزل الله تعالى الآية ، والذي دعاهم إلى ذلك قولهم إن جمع الطلقات الثلاث غير محرم وأنه لاسنة في التفريق كما في تحفهم ، واستدلوا عليه بأن - عويمرا العجلاني - لما لا عن امرأته طلقها ثلاثاً قبل أن يخبره صلى الله تعالى عليه وسلم بحرمتها عليه - رواه الشيخان - فلو حرم لها عنه لأنه أوقعه معتقداً بقاء الزوجية ، ومع اعتقادها يحرم الجمع عند المخالف ، ومع الحرمة يجب الإنكار على العالم وتعليم الجاهل ، ولم يوجد فدل على أنه لاحرمة وبأنه قد فعله جمع من الصحابة وأفتى به آخرون ، وقال ساداتنا الحنفية : إن الجمع بين التطليقتين والثلاث بدعة ، وإنما السنة التفريق لما روى في حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال له : « إنما السنة أن تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها لكل قرء 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 - أعنى ما لا يستوجب عقاباً - وقد حصره عليه الصلاة والسلام على التفريق فعلم أن ما عداه من الجمع ، والطلاق في الحيض بدعة - أي موجب لاستحقاق العقاب - وبهذا يندفع ما قيل : إن الحديث إنما يدل على أن جمع الطلقتين 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 تجامع 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 تعلقت به المصالح الدينية والدينية والاباحة 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 إزالة الرق لا ينافي الحظر لمعنى في غيره - وهو ما ذكرناه - انتهى . ومنه يعلم أن المخالف معمم - لا مقسم - وإذا قلنا إنه مقسم بناءً على ما في كتب بعض مذهبه فغاية ما أثبت أن الجمع خلاف الأولى من التفريق على الإقرار أو الأشهر ، وقد علمت أن تقسيم أي القاسم صلى الله تعالى عليه وسلم غير تقسيمه ، وأجيب عما في خبر عويمر بأنها واقعة حال - فاعلمنا من المستثنيات - لما أن مقام اللعان ضيق فيغتفر فيه مثل ذلك ويعذر فيه الغيور ؛ وأعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما وحلوا 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 تقييد الطلاق بالرجعي يدع ذكر الرجعة بقوله سبحانه : (فإمسك بمعروف) تكراراً إلا أن يقال المطلوب ههنا 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 حينئذ على ما ذهبوا إليه ظاهرة إذا كان معنى مرتين مجرد التنكير يردون التثنية على حد (ثم ارجع البصر كرتين) أي كرة بعد كرة لا كرتين ثنتين إلا أنه يلزم عليه إخراج التثنية عن معناها الظاهر ، وكذا إخراج - الفاء - أيضاً وجعل ما بعدها حكماً مبتدأً وتخيراً 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 وتحمل - الفاء - حينئذ على الترتيب الذي ذكرى - أي إذا علمت كيفية الطلاق فاعلموا أن حكمه الإمساك أو التسريح -

فالامساك في الرجعي والتسريح في غيره، وإذا كان معنى - مرتين - التفريق مع التثنية كما قال به المحققون - بناءً على أنه حقيقة في الثاني ظاهر في الأول إذ لا يقال لمن دفع إلى آخر درهمين مرة واحدة أنه أعطاه مرتين حتى يفرق بينهما وكذا لمن طلق زوجته ثنتين دفعة أنه طلق مرتين - اندفع حديث ارتكاب خلاف الظاهر في التثنية كما هو ظاهر، وفيها بعدها أيضاً لصحة الترتب ويكون عدم جواز الجمع بين التطبيقين مستفاداً من (مرتان) الدالة على التفريق والتثنية. وعدم الجمع بين الثالثة مستفاداً من قوله سبحانه: (أو تسريح) حيث رتب 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 الإمامية 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 بالإجماع وكذا لو رمى بسبع حصيات دفعة واحدة لم يحزه إجماعاً، ومثل ذلك ما لو حلف ليصلين 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، وتمسكاً 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 أمضيها 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 ركائة امرأته ثلاثاً في مجلس واحد فحزن عليها حزناً شديداً فسأله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كيف طلقته؟ قال: طلقته 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 التأكد لدياتهم فلما كثرت الاخلاط فيهم اقتضت المصلحة عدم تصديقهم وإيقاع الثلاث ، واعترضه العلامة ابن حجر قائلاً : إنه عجيب فإن صريح مذهبنا تصديق مرید التأكد بشرطه وإن بلغ في الفسق ما بلغ ، ثم نقل عن بعض المحققين أن أحسنها أنهم كانوا يعتادونه طلقه ثم في زمن عمر رضي الله تعالى عنه استعجلوا وصاروا يوقعونه ثلاثاً فعاملهم بقضيته وأوقع الثلاث عليهم، فهو إخبار عن اختلاف عادة الناس لا عن تغيير حكم في مسألة، واعترض عليه بعدم مطابقته للظاهر المتبادر من كلام عمر لا سيما مع قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما. الثلاث الخ، فهو تأويل بعيد لا جواب 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 فعمل بقضيته وذلك الناسخ إما خبر بلغه أو إجماع وهو لا يكون إلا عن نص، ومن ثم أطبق 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، وحينئذ يكون الاستدلال به على المدعى ظاهراً، ويؤيد هذا الاحتمال ظاهراً ما أخرجه أبو داود عنه إذا قال الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثاً بفهم واحدة فهي واحدة وحينئذ يجاب بالنسخ، ويحتمل أن يكون بالفاظ ثلاثة في مجلس واحد مثل أنت طالق أنت طالق أنت طالق، ويحمل ما أخرجه أبو داود على هذا بأن

يكون ثلاثاً متعلقاً - يقال - لاصفة لمصدر محذوف أى طلاقاً ثلاثاً ولا تمييزاً للابهام الذي في الجملة قبله، وبفهم واحدة معناه متتابعاً وحينئذ يوافق الخبر بظاهرة أهل القول الأخير، ويجاب عنه بأن هذا في الطلاق قبل الدخول فإنه كذلك لا يقع إلا واحدة كما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه لأن البيونة وقعت بالتطليقة الأولى فصادفتها الثانية وهي مبانة، ويدل على ذلك ما أخرجه أبو داود والبيهقي عن طاوس أن رجلاً يقال له أبو الصهباء كان كثير السؤال لابن عباس قال: أما علمت أن الرجل كان إذا طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم. وأبي بكر. وصدرأ 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. وأبي بكر. وصدرأ من إمارة عمر فلما رأى الناس قد تتابعوا (١) فيها قال: أجزوهن عليهم، وهذه مسألة اجتهادية كانت على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يرو في الصحيح أنها رفعت إليه فقال فيها شيئاً، ولعلها كانت تقع في المواضع النائية في آخر أمره ﷺ فيجتهد فيها من أوتي علماً فيجعلها واحدة، وليس في كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما تصريح بأن الجاعل رسول الله ﷺ، بل في قوله جعلوها واحدة إشارة إلى ما قلنا، وعمر رضي الله تعالى عنه بعد مضي أيام من خلافته ظهر له بالاجتهاد أن الأولى القول بوقوع الثلاث لكنه خلاف مذهبنا، وهو مذهب كثير من الصحابة حتى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما فقد أخرج مالك. والشافعي. وأبو داود. والبيهقي عن معاوية بن أبي عياش أنه كان جالساً مع عبد الله بن الزبير. وعاصم بن عمر فجاءهما محمد بن أبي إياس ابن البكير فقال إن رجلاً من أهل البادية طلق امرأته ثلاثاً قبل أن يدخل بها فماذا ترى؟ فقال ابن الزبير: إن هذا الأمر مالنا فيه قول اذهب إلى ابن عباس. وأني هريرة فإني تركتهما عند عائشة فأسألهما فذهب فأسألهما فقال ابن عباس لأني هريرة. أفته يا أبا هريرة فقد جاءتك معضلة فقال أبو هريرة رضي الله تعالى عنه: الواحدة تينها والثلاثة تحرمها حتى تنكح زوجها غيره، وقال ابن عباس مثل ذلك، وإن حملت الثلاث في هذا الخبر على ما كان بلفظ واحد لثلاثاً يخالف مذهب الإمام فان عنده إذا طلق الرجل امرأته الغير المدخول بها ثلاثاً بلفظ واحد وقعن عليها لأن الواقع مصدر محذوف لأن معناه طلاقاً بائناً، فلم يكن أنت طالق إيقاعاً على حدة فيقعن جملة كان هذا الخبر معارضاً لما رواه مسلم مزيلاً للنسخ كالخبر الذي أخرجه الطبراني. والبيهقي عن سويد بن غفلة قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما فقال لها: قتل علي كرم الله وجهه قالت: لتهنك الخلافة قال: يقتل علي وتظهرين الشماتة اذهبي فأنت طالق ثلاثاً قال: فتلفعت بثيابها وقعدت حتى قضت عدتها فبعث إليها ببقية بقيت لها من صداقها وعشرة آلاف صدقة فلما جاءها الرسول قالت: متاع قليل من حبيب مفارق فلما بلغه قولها بكى ثم قال: لولا أني سمعت جدي - أو حدثني - أبي أنه سمع جدي يقول أيما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الإقراء أو ثلاثاً مبهمة لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره لراجعته، وما أخرجه ابن ماجه عن الشعبي قال: قلت لفاطمة بنت قيس حدثيني عن طلاقك قالت: طلقني زوجي ثلاثاً وهو خارج إلى اليمن فأجاز ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وأما حديث ركاة فقد روى علي أنحاه، والذي صح ما أخرجه الشافعي. وأبو داود. والترمذي. وابن ماجه. والحاكم. والبيهقي «أن ركاة طلق امرأته البتة فأخبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك وقال: والله ما أردت

(١) قوله: تتابع الناس هو بتأين فوقيتين بعدما الف ومثناة تحتية بعدما عين مهلة وهو الوقوع في الشر من غير

تمامك ولا ترتقب. وفي أصل المؤلف بناء بعدما باء وهو تصحيف تدبراه إدارة الطباعة المنيرية

إلا واحدة فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: والله ما أردت إلا واحدة؟ فقال ركانة: 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 والإلم يمكن للاستحلاف فائدة والقياس على شهادات اللعان. ورمى الجرات قياساً في غير محله. ألا ترى أنه لا يمكن إلا اكتفاء ببعض ذلك بوجه ويمكن الاكتفاء ببعض وحدات الثلاث في الطلاق وتحصل به البيونة بانقضاء العدة ويتم الغرض إجماعاً، ولعظم أمر اللعان لم يكتف فيه إلا بالاثبات بالشهادات واحدة واحدة مؤكدة باليمين مقرونة. خامستها باللعن في جانب الرجل لو كان كاذباً وفي جانبها بالنضب لو كان صادقاً فاعل الرجوع أو الاقرار يقع في البين فيحصل الستر أو يقام 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 فشهادة أحدهم أربع شهادات) الخ فكما أن -شهادة الشهود- متعددة لا يكفي فيها اللفظ الواحد كذلك المنزل منزلتها، ورمى الجرات وتسييعها أمر تعبدى وسره خفي فيحاط له ويتبع المأثور فيه حذو القذة بالقذة، وباب الطلاق ليس كمذنب البابين على أن من الاحتياط فيه أن نوقعه ثلاثاً بلفظ واحد، ومجاس واحد، ولا نلغى فيه لفظ الثلاث التي لم يقصد بها إلا إيقاعه على أتم وجهه وأكمله، وما ذكر في مسألة الحالف 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 بسام الصيرفي قال: سمعت جعفر بن محمد يقول من طلق امرأته ثلاثاً بجهالة أو علم فقد برئت، وعن مسلمة بن جعفر الأحس قال: قلت لجعفر بن محمد رضي الله تعالى عنهما يزعمون أن من طلق ثلاثاً بجهالة رد إلى السنة يجعلونه واحدة يروونها عنكم؟ قال: معاذ الله ما هذا من قولنا من طلق ثلاثاً فهو كما قال، وقد سمعت ما روينا عن الحسن؛ وما أخذه الإمامية يروونه عن علي كرم الله تعالى وجهه مما لا ثبت له والأمر على خلافه، وقد افتراه على كرم الله تعالى وجهه شيخ الكوفة وقد أقر بالافتراء لدى الأعمش رحمه الله تعالى فليحفظ ما تلوناه فاني لا أظنك تجده مسطوراً في كتاب •

(وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا) في مقابلة الطلاق (مَاءً تَبْتَهُنَّ) أي من الصدقات فان ذلك مناف للاحسان ومثلها في الحكم سائر أموالهن إلا أن التخصيص إما لرعاية العادة أو للتنبية 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، والتنوين للتحقير، والخطاب مع الحكام، وإسناد الأخذ والابتاء 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 يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ) بترك إقامة واجب الزوجية غير منتظم معه لأن المعبر عنه في الخطاب الأزواج فقط، وفي الغيبة الأزواج والزوجات 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 تغنى، وهو أن الاستثناء لما كان بعد مضي جملة الخطاب من أعم الأحوال أو الاوقات

أو المفعول له على أن يكون المعنى بسبب من الاسباب إلا بسبب الخوف جاز تغيير الكلام من الخطاب إلى الغيبة لنكتة وهي أن لا يخاطب مؤمن بالخوف من عدم إقامة حدود الله ، وقرئ (تخافا) و(تقيما) بناء الخطاب وعليها يهون الأمر فإن في ذلك حينئذ تغليب المخاطبين على الزوجات الغائبات ، والتعبير بالثنائية باعتبار الفريقين ، وقرأ حمزة ويعقوب (بخافا) على البناء للمفعول وإبدال (أن) بصلته من - ألف الضمير - بدل اشتغال كقولك: خيف زيد تركه (حدود الله) ويعضده قراءة عبدالله (إلا أن تخافوا) 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 الجر ، وفي قراءة أبي (إلا أن يظنا) وهو يؤيد تفسير - الظن بالخوف - ((فإن خفتم)) خطاب للحكام لا غير لئلا يلزم تغيير الأسلوب قبل مضي الجملة ((الآ يقيما حدود الله)) التي حذها لهم * ((فلا جناح عليهما)) أي الزوجين ، وهذا قائم مقام الجواب أي فروهما فإنه لا جناح ((فيما 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 تعالى عنهما يقول: إن أول خلع كان في الإسلام في أخت عبدالله بن أبي امرأة ثابت بن قيس «أنها أتت رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله لا يجمع رأسي ورأسه شيء أبداً إنني رفعت جانب الحياء فرأيت به أقبلي في عدة فإذا هو أشدهم سواداً وأقصرهم قامته وأقبحهم وجهها قال لزوجها: يا رسول الله إنني أعطيتها أفضل مالي حديقة لي فإن ردت علي حديقتي قال: ما تقولين؟ قالت: نعم وإن شاء زدته قال: ففرق بينهما» وفي رواية البخاري - أن المرأة اسمها جميلة وأنها بنت عبدالله المنافق - وهو الذي رجحه الحفاظ وكون اسمها زينب جاء من طريق الدارقطني قال الحفاظ ابن حجر: فاعل لها اسمين أو أحدهما لقب وإلا جميلة أصح ، وقد وقع في حديث آخر أخرجه مالك والشافعي وأبو داود أن اسم امرأة ثابت حبيبة بنت سهل، قال الحفاظ: والذي يظهر أنهما قضيتان وقعتا له في امرأتين لشهرة الحديثين وصحة الطريقتين واختلاف السياقين ﴿تلك حدود الله﴾ إشارة إلى ما حد من الأحكام من قوله سبحانه: (الطلاق مرتان) إلى هنا فالجملة فذلك لذلك أو ردت لترتيب النهي عليها ﴿فلا تعتدوها﴾ بالمخالفة والرفض ﴿ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون ٢٢٩﴾ تذييل للبالغة في التهديد والواو للاعتراض وفي إيقاع الظاهر موقع المضمرة ما لا يخفى من إدخال الروعة وتربية المهابة ، وظاهر الآية يدل على أن الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق لأن نفي الحل الذي هو حكم العقد في جميع الأحوال إلا حال الشقاق يدل على فساد العقد وعدم جوازه ظاهراً إلا أن يدل الدليل على خلاف الظاهر ، وعلى أنه لا يجوز أن يكون بجميع مساق الزوج إليها فضلا عن الزائد لأن - من - في (مما آتيتموهن) تبعيضية فيكون مفاد الاستثناء حل أخذ شيء مما آتيتموهن حين الخوف، وأما كلمة (ما) في قوله سبحانه: (فيما اقتدت) فليست ظاهرة في العموم حتى ينافي ظهور الآية في الحكم المذكور بل فاء التفسير في (فإن خفتم) يدل ظاهراً على أنه بيان للحكم المفهوم بطريق المخالفة عن الاستثناء ، وفائدته التنصيص على الحكم ونفي الجناح في هذا العقد فان ثبوت الحل المستفاد من الاستثناء قد يجامع الجناح بأن يكون مع الكراهة، نعم تحتل العموم فلا تكون نصافي عدم جواز

الخلع بجميع 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 رائحة الجنة » وقال : « المختلعات هي المنافقات » ويؤيد الثاني ما روى من بعض الطرق أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال بجملته « أتردن علي عليه حديثه ؟ فقالت : أردتها وأزيد عليها فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : أما الزائد فلا » وهذا وإن دل على نفي الزيادة دون جميع 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 سمي الاختلاع اقتداءً، واختلف في أنه إذا جرى بغير لفظ الطلاق فسخ أو طلاق، ومن جعله فسخاً احتج بقوله تعالى :

﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا ﴾ فان تعقبيه للخلع بعد ذكر الطالقتين يقتضى أن يكون طلقة رابعة لو كان الخلع طلاقاً ، والظاهر أنه طلاق واليه ذهب أصحابنا وهو قول للشافعية لأنه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق بالعوض فحينئذ يكون (فإن طلقها) متعلقاً بقوله سبحانه (الطلاق مرتان) تفسيراً لقوله تعالى : (أو تسريحاً بإحسان) لا متعلقاً بآية الخلع ليلزم المحذور ، ويكون ذكر الخلع اعتراضاً لبيان أن الطلاق يقع مجاناً تارة وبعوض أخرى ، والمعنى فإن طلقها بعد الثنتين أو بعد للطلاق الموصوف بما تقدم .

﴿ فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ ﴾ أي من بعد ذلك التطلق ﴿ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ﴾ أي تزوج زوجاً غيره ، وبجامعها فلا يكفي مجرد العقد كإذهب إليه ابن المسيب وخطؤه لأن العقد فهم من زوجاً ، والجماع من تنكح ، وبتقدير عدم الفهم، وحمل النكاح على العقد تكون الآية مطلقة إلا أن السنة قيدتها فقد أخرج الشافعي . وأحمد . والبخاري . ومسلم . وجماعة عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت : جاءت امرأة رفاعة القرظي إلى رسول الله ﷺ فقالت : إني كنت عند رفاعة فطلقني فبت طلاقاً فتزوجني عبد الرحمن بن الزبير ومامعه الأمثل هدية الثوب فبسم النبي ﷺ فقال : أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة لا حتى تذوق عسيلته ويذوق 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 الناكح الثاني لا بد أن يكون زوجاً فلو كانت أمة وطلقت البتة ثم وطئها سيدها لا تحل للأول . وعلى أنه لو اشتراها الزوج من سيدها أو وهبها سيدها له بعد أن بت طلاقها لم يحل له وطئها في صورتين بملك اليمين (حتى تنكح زوجاً غيره) وعلى أن الولي ليس شرطاً في النكاح لأنه أضاف العقد إليها، 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 الطباع وتأباه غيرة الرجال، والنكاح بشرط التخليل فاسد عند مالك . وأحمد . 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 عبدالرزاق عن عمر رضي الله تعالى عنه قال : لا أوتي بمحلل ولا محلل له إلا رجتهما ، والبيهقي عن سليمان بن يسار أن عثمان

رضى الله تعالى عنه رفع إليه رجل تزوج امرأة ليحللها لزوجها ففرق بينهما، وقال: لا ترجع إليه إلا بنكاح رغبة غير دلسته، 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 فانه 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 ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ إن كان في ظنهما أنهما يقيمان حقوق الزوجية التي حددها الله تعالى وشرعها وتفسير الظن بالعلم ههنا قيل: غير صحيح لفظاً ومعنى، أما معنى فلا أنه لا يعلم ما في المستقبل يقينا فى الأكثر، وأما لفظاً فلا أن المصدرية للتوقع وهو يناهى العلم، ورد بأن المستقبل قد يعلم ويتيقن فى بعض الأمور وهو يكفى للصحة، وبأن سيديوه أجاز - وهو شيخ العربية - ما علمت إلا أن يقوم زيد والمخالف له فيه أبو على الفارسى، ولا يخفى أن الاعتراض الأول فيما نحن فيه مما لا يجدى نفعاً لأن المستقبل وإن كان قد يعلم فى بعض الأمور إلا أن ما هنا ليس كذلك وليس المراجعة مربوطة بالعلم بل الظن يكفى فيها ﴿وَتِلْكَ﴾ إشارة إلى الأحكام المذكورة إلى هنا ﴿حُدُودُ اللَّهِ﴾ أى أحكامه المعينة المحمية من التعرض لها بالتغيير والمخالفة ﴿يُبَيِّنُهَا﴾ بهذا البيان اللائق، أو س (بينها) بناءً على أن بعضها يلحقه زيادة كشف فى الكتاب والسنة، والجملة خبر على رأى من يجوزه فى مثل ذلك، أو حال من (حدود الله) والعامل معنى الإشارة، وقرئ (بينها) بالنون على الالتفات ﴿لَقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۚ﴾ 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 فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ أى آخر عدتهن فهو مجاز من قبيل استعمال الكل فى الجزء إن قلنا: إن الأجل حقيقة فى جميع المدة - كما يفهمه كلام الصحاح - وهو الدائر فى كلام الفقهاء، ونقل الأزهري عن الليث يدل على أنه حقيقة فى الجزء الأخير، وكلا الاستعمالين ثابت فى الكتاب الكريم، فإن كان من باب الاشتراك فذاك وإلا فالتجوز من الكل إلى الجزء الأخير أقوى من العكس - والبلوغ - فى الأصل الوصول وقد يقال للدنو منه - وهو المراد فى الآية - وهو إما من مجاز المشاركة أو الاستعارة تشبيهاً للتقارب الوقوع بالواقع ليصح أن يرتب عليه •

﴿فَأَمْسَكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ إذ لا إمساك بعد انقضاء الأجل لأنها حينئذ غير زوجة له ولا فى عدته فلا سبيل له عليها - والإمساك - مجاز عن المراجعة لأنها سببه - والتسريح - بمعنى الإطلاق وهو مجاز عن الترك، والمعنى فرأجعوهم من غير (ضرار) أو خلوهن حتى تنقضى عدتهن من غير تطويل، وهذا إعادة للحكم فى صورة بلوغهن أجهن اعتناءً لشأنه ومبالغة فى إيجاب المحافظة عليه، ومن الناس من حمل - الإمساك بالمعروف - على عقد النكاح وتجديده مع حسن المعاشرة - والتسريح بالمعروف - على ترك العضل عن التزوج بآخر، وحينئذ لا حاجة إلى القول بالمجاز فى (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

عدتها إلا يومين أو ثلاثة راجعها ثم طلقها ففعل ذلك بها حتى مضت لها تسعة أشهر يضارها فأنزل الله تعالى هذه الآية ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا﴾ تأكيد للأمر - بالامسك بالمعروف - وتوضيح لمعناه وهو أدل منه على الدوام والثبات ، وأصرح في الزجر عما كانوا يتعاطونه ، و(ضراراً) نصب على العلية أو الحالية أي لا ترجعوهن للبضارة أو مضارين ، ومتعلق النهي القيد - واللام - في قوله تعالى : ﴿لَتَعْتَدُوا﴾ متعلق ب(ضراراً) أي لتظلموهن بالالجماء إلى الافتداء ، واعتراض بأن - الضرار - ظلم - والاعتداء - مثله فيقول إلى (ولا تمسكوهن) ظلماً لتظلموا وهو كما ترى ، وأجيب بأن المراد - بالضرار - تطويل المدة - وبالاعتداء - الالجماء ، فكأنه قيل : لا تمسكوهن بالتطويل لتلجثوهن إلى الاختلاع والظلم قد يقصد ليؤدى 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 يتعد 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 بعد منزلته في الشر والفساد ﴿فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ بتعريضها للعذاب ، أو بأن قوت على نفسه منافع الدين من الثواب الحاصل على حسن المعاشرة، ومنافع الدنيا من عدم رغبة النساء به بعد لاشتهاره بهذا الفعل القبيح ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ الْمُنْطَوِيَةَ﴾ على الأحكام المذكورة في أمر النساء أو جميع آياته وهذه داخلة فيها ﴿هَزُوا﴾ مهزوماً بها بأن تعرضوا عنها ، وتهاونوا في المحافظة عليها لقلة اكترائكم بالنساء وعدم مبالاةكم بهن ، وهذا نهى أريد به الأمر بضده ، أى جتدوا في الأخذ بها والعمل بما فيها وارعوها حق 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 . والترمذى . 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»

﴿وَأذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ أى قابلوها بالشكر والقيام بحقوقها - والنعمة - إمامة عامة فعطف •

﴿وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ﴾ عليها من عطف الخاص على العام ، وإما أن تخص بالاسلام ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وخصاً بالذكر ليناسب ما سبقه ، وليدل على أن ما كانوا عليه من الامسك 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 الإسلام 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 حالا 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 يقدح في عمله - تاء التأنيث - لأنه مبنى عليها كما في قوله :

فلولا رجاء النصر منك وهيبة عقابك قد كانوا لنا كالموارد
والظرف الثاني متعلق بما عنده وأتى به تنبيهاً للآمورين وتشريفاً لهم، و (ما) موصولة حذف عائدها من
الصلة، و (من) في قوله تعالى: ﴿مَنْ أَلْكَتَبَ وَالْحُكْمَةَ﴾ يانية، والمراد بهما القرآن الجامع للعنوانين، أو
القرآن والسنة، والإفراد بالذكر بعد الاندراج في المذكور إظهاراً للفضل وإيماءً إلى أن الشرف وصل إلى
غاية لا يمكن معها الاندراج، وذاك من قبيل

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال

﴿يَعْظُمُكُمْ بِهِ﴾ أي (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 للترغيب والتعليل
﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ في أوامره والقيام بحقوقه ﴿وَأَعْلَبُوا أَنْ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۚ﴾ فلا يخفى عليه شيء مما
تأتون وما تدررون فليحذر من جزائه وعقابه، أو أنه (عليم) بكل شيء فلا يأمر إلا بما فيه الحكمة والمصلحة
فلا تخالفوه، وفي هذا العطف ما يؤكد الأوامر والأحكام السابقة، وليس هذا من التأكيد المقننى
للفصل، لأنه ليس إعادة لمفهوم المؤكد ولا متحدداً معه *

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ أي انقضت عدتهن كما يدل عليه السياق

﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ أي لا تمنعهن ذلك، وأصل العضل الحبس والتضييق، ومنه عضلت
الدجاجة بالشديد إذا نشبت بيضها ولم تخرج، والفعل مثلث العين، واختلف في الخطاب فقيل - واختاره الامام -
أنه للأزواج المطلقين حيث كانوا يعضلون مطلقاتهم بعد مضي العدة ولا يدعونهن يتزوجن ظلماً وقسر الحمية
الجاهلية، وقد يكون ذلك بأن يدس إلى من يخطبهن ما يخيفه أو ينسب إليهن ما ينفر الرجل من الرغبة فيهن،
وعليه يحمل الأزواج على من يردن أن يتزوجنه، والعرب كثيراً ما تسمى الشيء باسم ما يؤول إليه، وقيل
واختاره القاضي - إنه للأولياء، فقد أخرج البخاري . والترمذي . والنسائي . وابن ماجه . وأبوداود . 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 يراجعها حتى انقضت العدة فبويها وهو ته ثم خطبها مع الخطاب فقلت له: بالكع أكرمتك بها وزوجتكها
فطلقتها ثم جئت تخطبها، والله لا ترجع إليك أبداً وكان رجلاً لا بأس به وكانت المرأة تريد أن ترجع إليه فعمل
الله تعالى حاجته إليها وحاجتها إلى بعلمها فأنزل الله تعالى هذه الآية، قال: ففي نزلت فكفرت عن يميني وأنكحتها
إياه، وفي لفظ فلما سمعها معقل قال: سمعاً لربي وطاعة ثم دعاه فقال: أزواجك وأكرمك، وعليه يحمل الأزواج على
الذين كانوا أزواجاً وخطاب التطلاق حيث إذا ما أن يتوجه لما توجه له هذا الخطاب ويكون نسبة التطلاق للأولياء
باعتبار التسبب كما ينبغي عنه التصدي للعضل، وإما أن يبقى على ظاهره للأزواج المطلقين ويتحمل تشتيت الضمائر
اتسكالا على ظهور المعنى، وقيل - واختاره الزمخشري - إنه لجميع الناس فيتناول عضل الأزواج والأولياء جميعاً، ويسلم
من انتشار ضميري الخطاب والتفريق بين الاسنادين مع المطابقة لسبب النزول، وفيه تهويل أمر العضل بأن
من حق الأولياء أن لا يحوموا حوله وحق الناس كافة أن ينصروا المظلوم، وجعل بعضهم الخطابات السابقة

كذلك، وذكر أن المباشرة لتوقفها على الشروط العقلية والشرعية توزعت بحسبها كما إذا قيل لجماعة معدودة أو غير محصورة: أدوا الزكاة وزوجوا الا كفاء وامنعوا الظلمة كان الكل مخاطبين والتوزيع على مامر، هذا وليس في الآية على أي 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 عنهن لانهن وإن قدرن على تزويج أنفسهن شرعا لكنهن يحترزن عن ذلك مخافة اللوم والقطيعة أو مخافة البطش بهن، وفي إسناد النكاح إليهن إيماء إلى عدم التوقف وإلزام المجاز وهو خلاف الظاهر، وجوز في أن ينكحن وجهان: الأول أنه بدل اشتغال من الضمير المنصوب قبله. والثاني أن يكون على إسقاط الخافض والمحل إما نصب أو جر على اختلاف الرأيين إذا ترصوا - ظرف - للاتعضوا - والتذكير باعتبار التغليب والتقييد به لأنه المعتاد لالتجوز المنع قبل تمام التراضي، وقيل ظرف لأن ينكحن . وقوله تعالى ﴿ يَبْنِيهِمْ ﴾ ظرف للتراضي مفيد لرسوخه واستحكامه - بالمعروف - أي بما لا يكون مستنكراً شرعاً ومروءة، والباء إما متعلقة بمحذوف وقع حالا من فاعل (تراضوا) أو نعتاً لمصدر محذوف أي تراضيا كائناً (بالمعروف) وإما بتراضوا أو ينكحن؛ وفي التقييد بذلك إشعار بأن المنع من التزوج بغير كفاء أو بما دون مهر المثل ليس من باب العضل ﴿ ذَلِكَ ﴾ إشارة إلى ما فصل الخطاب للجمع على تأويل القبيل أو لكل واحد واحد أو أن الكاف تدل على خطاب قطع فيه النظر عن المخاطب وحدة وتذكيراً وغيرهما والمقصود الدلالة على حضور المشار إليه عند من خوطب للفرق بين الحاضر والمنقضى الغائب أو للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ليطلق ما في سورة الطلاق، وفيه إيذان بأن المشار إليه امر لا يكاد يتصوره كل أحد بل لا بد لتصور ذلك من مؤيد من عند الله تعالى ﴿ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ خصه بالذكر لأنه المسارع إلى الامتثال لإجلال الله تعالى وخوفاً من عقابه، و(منكم) إما متعلق - بكان - على رأى من يرى ذلك وإما بمحذوف وقع حالا من فاعل (يؤمن) ﴿ ذَلِكَ ﴾ أي الاتعاظ به والعمل بمقتضاه ﴿ أَزْكَى لَكُمْ ﴾ أي أعظم بركة ونفعاً ﴿ وَأَطْهَرُ ﴾ أي أكثر تطهيراً من دنس الآثام، وحذف لكم اكتفاء بما في سابقه، وقيل: إن المراد أطهر لكم ولهم لما يخشى على الزوجين من الريبة بسبب العلاقة بينهما ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ ﴾ ما فيه من المصلحة ﴿ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۚ ﴾ ذلك فلا رأى إلا الاتباع، ويحتمل تعميم المفعول في الموضوعين ويدخل فيه المذكور دخولا أولياً وفائدة الجملة الحث على الامتثال •

﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ ﴾ أمر أخرج مخرج الخبر مبالغة ومعناه الندب أو الوجوب إن خص بما إذا لم يرتضع الصبي لإمن أمه أو لم يوجد له ظئر أو عجز الوالد عن الاستئجار والتعبير عنهن بالعنوان المذكور لاستعطفهن نحو أولادهن والحكم عام للمطلقات وغيرهن كما يقتضيه الظاهر، وخصه بعضهم بالوالدات المطلقات وهو المروى عن مجاهد وابن جبير. وزيد بن أسلم، واحتج عليه بأمرين: الأول أن الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب آيات الطلاق فكانت من تمتها وإنما أتمها بذلك لأنه إذا حصلت الفرقة ربما يحصل التعادى والتباغض وهو يحمل المرأة غالباً على إيذاء الولد نكابة بالمطلق وإيذاء له وربما رغبت في التزوج بآخر وهو كثيراً ما يستدعى إهمال أمر الطفل وعدم مراعاته فلا جرم أمرهن على أبلغ وجه برعاية 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 الرضاع، وقال الواحدى: 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 فى الآية ما يدل على أنه للرضاع ومن قال: إنه له جعل ذلك أجرة لهن إلا أنه لم يعبر بها وعبر بمصرفها الغالب حثا على إعطائها نفسها ذلك أو إعطاء ما تصرف لأجله فدبر ﴿حَوْلَيْن﴾ أى عامين والتركيب يدور على الانقلاب وهو منصوب على الظرفية ﴿كاملين﴾ صفته، ووصف بذلك تأكيداً لبيان أن التقدير تحقيقى لا تقريبي مبنى على المسامحة المعتادة ﴿لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ بيان للمتوجه عليه الحكم، والجار فى 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 ينافى أمرهن لأنه للندب أو لأنه يجب عليهن أيضا فى الصور السابقة. واستدل بالآية على أن أقصى مدة الارضاع حولان ولا يعتد به بعدها فلا يعطى حكمه وأنه يجوز أن ينقص عنهما، وقرئ (أن يتم) بالرفع واختلاف فى توجيهه فقيل: حملت أن المصدرية على ما أختها فى الإهمال كما حملت أختها عليها فى الاعمال فى قوله ﷺ: «كأ تكونوا يولى عليكم» على رأى، وقيل: أن يتموا بضمير الجمع باعتبار معنى من وسقطت الواو فى اللفظ لالتقاء الساكنين فتبعها الرسم ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ أى الوالدان الولد يولد له وينسب إليه ولم يعبر به مع أنه أخصر وأظهر للدلالة على علة الوجوب بما فيه من معنى الانتساب المشيرة إليه اللام وتسمى هذه الإشارة إدماجا عند أهل البديع وإشارة النص عندنا، وقيل: عبر بذلك لأن الوالد قد لا تلزمه النفقة وإنما تلزم المولود له كما إذا كانت تحته أمة فأتت بولد فإن نفقته على مالك الأم لأنه المولود له دون الوالد، وفيه بعد لأن المولود له لا يتناول الوالد والسيد تناولا واحداً وحكم العييد دخيل فى البين ﴿رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ أى إيصال ذلك اليهن أى الوالدات أجرة لهن، واستتجار الام جائز عند الشافعى وعندنا لا يجوز مادامت فى النكاح أو العدة ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾ أى بلا إسراف ولا تقتير أو حسب ما يراه الحاكم وينبى به وسعه هـ

﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ تعليل لا يجاب المؤن بالمعروف أو تفسير للمعروف ولهذا فصل وهو نص على أنه تعالى لا يكلف العبد بما لا يطيقه ولا يبنى الجواز والامكان الذاتى فلا ينتهض حجة للمعتزلة، ونصب (وسعها) على أنه مفعول ثان - لتكلف - وقرئ ولا تكلف بفتح - التاء - ولا تكلف - بالنون -

﴿لَا تُضَارُّ وُلْدَهُ وَلَا مَوْلُودَهُ لَهُ بَوْلَهُ﴾ تفصيل لما يفهم من سابقه وتقريب له إلى الفهم وهو الداعى للفصل، والمضارة مفاعلة من الضرر، والمفاعلة إما مقصودة والمفعول محذوف أى تضار والدة زوجها بسبب ولدها وهو أن تعنف به وتطلب ما ليس بعدل من الرزق والكسوة وأن تشغل قلبه بالتفريط فى شأن الولد وأن تقول بعد أن ألفها الصبي أطلب له ظئرا مثلا ولا يضار مولود له امرأته بسبب ولده بأن يمنعها شيئا مما وجب عليه من رزقها وكسوتها، أو يأخذ الصبي منها وهى 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 تضارر مكسور الراء مبني للفاعل وجوز فتحها مبنيًا للمفعول، ويبين ذلك أنه قرئ - ولا تضارر، ولا تضارر - بالجزم وفتح الراء الأولى وكسرها، وعلى تقدير البناء للمفعول يكون المراد النهي عن أن يالحق بها الضرار من قبل الزوج وأن يلحق الضرار بالزوج من قبلها بسبب الولد، والباء على كل تقدير سببية ولك أن تجعل فاعل بمعنى فعل والباء سيف خطيب، ويكون المعنى لا تضروا الدة ولدها بأن تسيء غداه، وتعهده وتفترط فيما ينبغي له وتدفعه إلى الأب بعدما ألفها ولا يضر الوالد ولده بأن ينزعه 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 إليها تارة وإليه أخرى للاستعطاف، والإشارة إلى ما هو كالهالة في النهي ولذا أقام المظهر مقام المضمرة، ومن غريب التفسير ما رواه الإمامية عن السيد الصادق والباقر رضي الله تعالى عنهما أن المعنى - لا تضار - والدة بترك جماعها خوف الحمل لأجل ولدها الرضيع - ولا يضار - مولود له بمنعه عن الجماع كذلك لأجل ولده، وحينئذ تتعين الباء للسببية، ويجب أن يكون الفعلان مبنيين للمفعول ولا يظهر وجه لطيف للتعبير بالولد في الموضوعين، وتخرج الآية عما يقتضيه السياق، ويبعد عن الباقر والصادق الإقدام 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 وارث الولد فإنه يجب عليه مثل ماوجب على الأب من الرزق، والكسوة بالمعروف 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 أبا كالعوض عن المضاف إليه الضمير ورجوع الضمير لأقرب مذكور وهو الأكثر في الاستعمال، وخص 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 بأباه أنه لا يخص كون المؤنة في ماله إذا مات الأب بل إذا كان له مال لم يجب على الأب أجره 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 كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «اللهم متعني بصبري واجعلهما الوارث مني»، قيل: وهذا يوافق مذهب الشافعي إذ لا نفقة عنده فيما عدا الولاد ولا يخفى ما في ذلك من البحث لأن - من - إن كانت للبيان لزم التكرار أو الركاكة أو ارتكاب خلاف الظاهر، وإن كانت للابتداء كان المعنى الباقي غير الأبوين وهو يجوز أن يكون من العصابات أو ذوى الأرحام الذين ليست قرابتهم قرابة الولاد وكون ذلك موافقاً لمذهب الشافعي إنما يتأتى إذا تعين كون الباقي ذوى قرابة الولاد وليس في اللفظ ما يفيد كلاً لا يخفى ﴿ فَإِنْ أَرَادَا ﴾ أى الوالدان ﴿ فَصَالًا ﴾ أى فصلاً للولد قبل الحولين وهو المروى عن مجاهد، وقتادة، وأهل البيت، وقيل: قبلهما أو بعدهما وهو مروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وعلى الأول يكون هذا تفصيلاً لفائدة (لمن أراد أن يتم) وبياناً لحكم إرادة عدم الاتمام، والتشكيك للإبذان بأنه - فصال - غير معتاد، وعلى الثاني توسعة في الزيادة والتقليل في مدة

الرضاعة بعد التحديد والتنكير للتعميم ، ويجوز على القولين أن يكون للاشارة إلى عظمه نظراً للصبي لما فيه من مفارقة المؤلف (عن تراض) متعاق بمحذوف ينساق إليه الذهن وإن كان كونا خاصاً أى صادراً (عن تراض) وجوز أن يتعاق بأراد (منهما) أى الوالدين لا من أحدهما فقط لاحتمال إقدامه على ما يضر الولد بان تمل الأم أو يبخل الأب ﴿ وتشاور ﴾ في شأن الولد وتفحص أحواله وهو مأخوذ من الشور وهو اجتناء العسل و كذا - المشاورة . والمشورة . والمشورة - والمراد من ذلك استخراج الرأى وتكثيره للتفخيم . ﴿ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ﴾ في ذلك وإنما اعتبر رضا المرأة مع أن ولي الولد هو الأب وصلاحه منوط بنظره مراعاة لصلاح الطفل لأن الوالدة لكمال شفقتها على الصبي ربما ترى ما فيه المصلحة له ﴿ وَإِنْ أَرَدْتُمْ ﴾ خطاب للآباء هزأ لهم للامتنال على تقدير عدم الاتفاق على عدم الفطام ﴿ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ ﴾ بحذف المفعول الأول استغناءً عنه أى - تسترضعوا المراضع اولادكم - من أرضعت المرأة طفلاً واسترضعتها إياه كقولك أنجح الله تعالى حاجتى واستنجحتها إياه، وقد صرح الامام الكرمانى بأن الاستفعال قد جاء لطلب المزيد كالأستنجاء لطلب الانجاء والاستعتاب لطلب الاعتاب وصرح به غيره أيضاً فلا حاجة إلى القول بأنه من رضع بمعنى أرضع ولم يجعل من الأول أول الأمر لعدم وجوده في كلامهم فإنه بمعزل عن التحقيق، وقيل: إن استرضع إنما يتعدى إلى الثانى بحرف الجر يقال: (استرضعت) المرأة للصبي والمراد أن (تسترضعوا) المراضع (لا اولادكم) فحذف الجار كما في قوله تعالى: (وإذا كالوهم) أى كالواهم ﴿ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾ أى في ذلك، واستدل بالاطلاق على أن للزوج أن - يسترضع للولد ويمنع الزوجة من الارضاع - وهو مذهب الشافعية، وعندنا أن الام أحق برضاع ولدها وأنه ليس للأب أن يسترضع غيرها إذا رضيت أن ترضعه لقوله تعالى: (والوالدات يرضعن اولادهن) وبه يخص هذا الاطلاق وإلى ذلك يشير كلام ابن شهاب ﴿ إِذَا سَلَّمْتُمْ ﴾ إلى المراضع ﴿ مَا أَتَيْتُمْ ﴾ أى ضمنتم والتزمتم أو أردتم إتيانه لئلا يلزم تحصيل الحاصل، وقرأ ابن كثير أتيتم من أتى إليه إحساناً إذا فعله، وشيخان عن عاصم (أو تيتتم) أى ما آتاكم الله تعالى وأقدركم عليه من الاجرة ﴿ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ متعلق بسلمتم أى بالوجه المتعارف المستحسن شرعاً وجوز أن يتعلق بآتيتم وأن يكون حالاً من فاعله أو فاعل الفعل الذى قبله، وجواب الشرط محذوف دل عليه ما قبله وليس التسليم شرط الرفع الإثم بل هو الأولى والاصح للطفل فشبه ما هو من شرائط الأولية بما هو من شرائط الصحة للاعتناء به فاستعير له عبارته، وقيل: لا حاجة إلى هذا لأن نفي الاثم بتسليم الاجرة مطلقاً غير مقيد بتقديمها عليه يعنى لا جناح عليكم فى الاسترضاع لو لم تأثموا بالتعدى فى الاجرة وظلموا الاجير، وفيه تأمل لأن الاثم إذا لم يسلم بعد إنما هو بالتعدى، والاسترضاع كان قبل خاليا عما يوجب الاثم ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ ﴾ فى شأن مراعاة الاحكام ﴿ وَأَعْلَوْا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۚ ﴾ لا تخفى عليه أعمالكم فيجازيكم عليها، وفى إظهار الاسم الجليل تربية للمهابة، وفى الآية من التهديد ما لا يخفى ﴿ وَالَّذِينَ ﴾ مبتدأ ﴿ يُتَوَفَّوْنَ ﴾ أى تقبض ارواحهم 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 يتوفون آجالهم فعلى هذا يقال للميت متوفى بمعنى مستوفى لحياته ، واستشكل بما حكى أن أبا الاسود كان خلف جنازة فقال له رجل من المتوفى؟ بكسر الفاء فقال: الله تعالى وكان هذا أحد الاسباب لعلى 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) و-من- تحتمل التبويض وبيان الجنس والخطاب لكافة الناس بتلويح الخطاب ﴿وَيَذُرُونَ﴾ أي يتركون ويستعمل منه الأمر ولا يستعمل اسم الفاعل ولا اسم المفعول وجاء الماضي على شذوذ ﴿أزواجاً﴾ أي نساء لهم ﴿يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ﴾ خبر عن الذين والرابط محذوف أي لهم أو بعدهم، ورجح الأول بقلة الاضمار وبما في اللام من الايماء إلى أن العدة حق المتوفى ، وقيل: خبر لمحذوف أي أزواجهم يتربصن، والجملة خبر الذين وبعض البصريين قدر مضافاً في صدر الكلام أي أزواج الذين وهن نساؤهم ، وفيه أنه لا يبقى ليزدرون أزواجاً فائدة جديدة يعتد بها، ويروى عن سيديويه - إن الذين - مبتدأ والخبر محذوف أي فيما يتلى عليكم حكم الذين النخ، وحينئذ يكون جملة - يتربصن - يانا لذلك الحكم وفيه كثرة الحذف، وذهب بعض المحققين إلى أن (الذين) مبتدأ و (يتربصن) خبره والرابط حاصل بمجرد عود الضمير إلى الأزواج لأن المعنى يتربصن الأزواج اللاتي تركوهن، وقد أجاز الاخفش والكسائي مثل ذلك ولو لا أن الجمهور على منعه لكان من الحسن بمكان ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ لعل ذلك العدد لسر تفرد الله تعالى بعلمه أو علمه من شاء من عبادته، والقول - بأنه لعل المقتضى لذلك أن الجنين 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 المنافاة للحديث الصحيح « إن أحكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقه مثل ذلك ثم يكون مضغاً مثل ذلك ثم يبعث الله تعالى ملكاً بأربع كلمات فيكتب عمله وأجله ورزقه وشقى أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح » لأن ظاهره أن نفخ 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 الايام حتى إنهم يقولون - كما حكى الفراء - صمنا عشرًا من شهر رمضان مع أن الصوم إنما يكون في الايام ويشهد له قوله تعالى: ﴿إِنْ لَبِثُمْ إِلَّا عَشْرًا﴾ ثم ﴿إِنْ لَبِثُمْ إِلَّا يَوْمًا﴾ 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 أولاً، وذهب ابن عباس رضي الله تعالى عنهما إلى أنه لا عدة للثانية 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 تنصيف المدة للامة والاجماع خص الحامل عنه لقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْجَالِ أَجْهَلُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ 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 فلو لم يلفها موت الزوج إلا بعد مضي العدة حكم بانقضائها وهو

الذي ذهب إليه الاكثرون. والشافعي في أحد قولي، ويؤيده أن الصغيرة التي لا علم لها يكفي في انقضاء عدتها هذه المدة، وقيل: إنها ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تنقض عدتها بهذه الأيام لما روى «امرأة المفقود امرأة حتى يأتيها تبين موته أو طلاقه» (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ) أي انقضت عدتهن (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) أيها القادرون عليهن، وقيل: الخطاب للأولياء، وقيل: لجميع المسلمين (فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ) مما حرم عليهن في العدة، وفي التقييد إشارة إلى علة النهي (بِالْمَعْرُوفِ) أي بالوجه الذي يعرفه الشرع ولا ينكره، وقيد به للإيدان بأنه لو فعلن خلاف ذلك فعليه أن يكفوهن، فإن قصرن أو أثموا (وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ٢٣٤) فلا تعملوا خلاف ما أمرتم به (والظاهر) أن المخاطب به هو المخاطب في سابقه، وجوز أن يكون خطاباً للقادرين من الأولياء والأزواج فيكون فيه تغليبان - الخطاب على الغيبة - والذكور على الإناث - وفيه تهديد للطائفتين، ويحتمل أن يكون وعداً ووعداً لهما (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) أيها الرجال المبتغون للزواج *

(فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ) بأن يقول أحدكم - كما روى البخاري. وغيره عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما - إني أريد التزوج، وإني لأحب امرأة من أمرها وأمرها، وإن من شأنى النساء، ولوددت أن الله تعالى كتب لي امرأة صالحة، أو يذكر للمرأة فضله وشرفه، فقد روى «أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم دخل على أم سلمة وقد كانت عند ابن عمها أبي سلمة فتوفي عنها فلم يزل يذكر لها منزلته من الله تعالى وهو متحامل على يده حتى أثر الحصر 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 الكنائي ليدل بذلك الشيء على شيء آخر لم يذكر في الكلام مثل أن تذكر المجمع للتسليم بلفظه ليدل على التقاضى وطلب العطاء، وهو غير الكناية لأنها أن تذكر معنى مقصوداً بلفظ آخر يوضع له لكن استعمل في الموضوع - لا على وجه القصد - بل لينتقل منه إلى الشيء المقصود، فطويل النجاد مستعمل في معناه لكن لا يكون المقصود بالإثبات بل لينتقل منه إلى طول القامة، وقطر بعض المحققين أن بينهما عموماً من وجه، فمثل قول المحتاج: جيتك لأسلم عليك كناية وتعريض، ومثل - زيد طول النجاد - كناية لا تعريض، ومثل قولك: في عرض من يؤذيك وليس المخاطب - آذيتني فستعرف - تعريض بتهديد المؤذى لا كناية (والمشهور) تسمية التعريض تلويحاً لأنه يلوح منه ما تريده، وعدوا جعل السكابي له اسماً للكناية البعيدة لكثرة الوسائط مثل - كثير الرماد - للضياف 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 المعرض به كما في قوله تعالى: (ولا تكونوا أول كافر به) فلا يتهض نقضاً على الأصل (والخطبة) - بكسر الخاء - قيل: الذكر الذي يستدعى به إلى عقد النكاح أخذاً من الخطاب، وهو توجيه الكلام للإفهام - وبضمها - الودع المتسق على ضرب من التأليف، وقيل: إنها اسم الحالة غير أن - المضمومة - خصت بالموذظة - والمكسورة - بطلب المرأة والتماس نكاحها - وأل - في (النساء) للعهد، والمعهودات هي الأزواج المذكورة في قوله تعالى: (ويذرون أزواجاً) ولا يمكن حملها على الاستغراق لأن من النساء من يحرم التعريض بخطبتهن في العدة - كالرجعيات والبائعات - في قول، والأظهر عند

الشافعي رضي الله تعالى عنه جوازه في (عدتهن) 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 لانا 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 السكلا ألقيناه في النهر» واستدل بها على جواز نكاح الحامل من الزنا إذ لا عدة لها، ولا ينفي (أو أكنتم في أنفسكم) أي أسررتهم في قلوبكم من نكاحهن بعد مضي عدتهن ولم تصرحوا بذلك لهن: «علم الله أن لا ستدكروهن» ولا تصبرون على السكوت عنهن وعن إظهار الرغبة فيهن، فلهذا رخص لكم ما رخص، وفيه نوع ما من التويخ *

(ولكن لا تواعدوهن سراً) استدراك عن محذوف دل عليه (ستدكروهن) أي فاذكروهن (ولكن لا تواعدوهن) نكاحاً بل اكتفوا بما رخص لكم، وجواز أن يكون استدراكاً عن (لا جناح) فانه في معنى - عرضوا بخطبتهن - 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 يسر، ومنه قول امرئ القيس:

ألا زعمت بسباسة اليوم أنني كبرت وأن لا يحسن - السر - أمثالي

وإرادة العقد من ذلك لما بينهما من السبية والمسبية، ولم يجعل من أول الأمر عبارة عن العقد لأنه لامناسبة بينهما في الظاهر، والمروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن - السر - هنا الجماع، وتوهم الرخصة حينئذ في المحذور الذي هو التصريح - بالنكاح - مما لا يكاد يخطر ببال، وعن سعيد بن جبير. ومجاهد. وروى عن الخبر أيضاً أنه العهد على الامتناع عن التزوج بالغير - وهو على هذه الأوجه نصب على المفعولية - وجوز اتصابه على الظرفية، أي (لا تواعدوهن) في السر، على أن المراد بذلك المواعدة بما يستهجن.

(إلا أن تقولوا قولاً معروفاً) وهو التعريض الذي عرف تجويزه، والمستثنى منه ما يدل عليه النهي أي (لا تواعدوهن) نكاحاً مواعدة ما (إلا) مواعدة معروفة: أو (إلا) مواعدة بقول معروف، أو لا تقولوا في وعد الجماع أو طلب الامتناع عن الغير (إلا) قولكم (قولا 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 - فيهما 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 في المعنى أظهر على معنى (لا تواعدوهن) بالمستهجن (ولكن) واعدوهن بقول معروف لا يستحيا منه في المجاهرة من حسن المعاشرة والثبات إن وقع النكاح، وبعض قال بذلك إلا أنه جعل الاستثناء من (سراً) وضعف بأنه يؤدي إلى كون التعريض موعوداً، وجعله من قبيل (إلا من ظلم) يأبى أن يكون استثناءً منه بل من أصل الحكم.

(ولا تزموا عقدة النكاح) أي لا تصدوا قصداً جازماً عقد (عقدة النكاح) وفي النهي عن مقدمة الشيء

عن الشيء على وجه أبلغ، وضح تعلق النهي به لأنه من الأفعال 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 النهي عن عزم فيه متأخر الفعل 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 تعقدوا فهو على حد - قعدت جلوساً - وأن الإضافة من إضافة المصدر إلى مفعوله، وقيل: المعنى لا تقطعوا ولا تبرموا عقدة النكاح فيكون النهي 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 فلا ينبغي 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 بنصر في ذلك بل لا يكاد يصح حمله إذ الدليل لا يساعده إذ لا خفاء في أن المراد بعزم الصوم ليس قطعه بمعنى الفك بل الجزم وقطع التردد، وأما ثانياً فلائنه لا معنى للنهي 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 تفكروا عقدة نكاحكم ولا تقطعوها، ونفي القطع عبارة عن نفي التحصيل فإن تحصيل الثمرة من الشجرة بالقطع، وهذا كما ترى مما لا ينبغي أن يحمل عليه كلام الله تعالى العزيز ﴿ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكُتُبُ أَجَلَهُ ﴾ أى ينتهى ما كتب وفرض من العدة ﴿ وَأَعْلَوْا أَنَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ ﴾ من العزم على ما لا يجوز أو من ذوات الصدور التي من جملتها ذلك ﴿ فَأَحْذَرُوهُ ﴾ ولا تعزموا عليه أو - احذروه - بالاجتناب عن العزم ابتداءً أو إقلاعا عنه بعد تحققه ﴿ وَأَعْلَوْا أَنَّهُ غَفُورٌ ﴾ يغفر لمن يقلع عن عزمه أو ذنبه خشية منه ﴿ حَلِيمٌ ۚ ﴾ لا يعاجل بالعقوبة فلا يتوهم من تأخيرها أن مانهيه عنه لا يستتبع المؤاخظة وإعادة العامل اعتناءً بشأن الحكم، ولا يخفى ما في الجملة مما 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: كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كثيراً ما ينهى عن الطلاق فظن أن فيه جناحاً فنفى ذلك ﴿ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ ﴾ أى غير ماسين لهن أو مدة عدم المس وهو كناية عن الجماع، وقرأ حمزة . والكسائي - تمسوهن - والأعمش من قبل أن تمسوهن - وعبد الله من قبل - أن تجامعوهن - ﴿ أَوْ تَفْرُضُوا لِهِنَّ فَرِيضَةً ﴾ أى حق (تفرضوا) أو إلا أن (تفرضوا) على ما في شروح الكتاب، و(فريضة) فعيلة بمعنى مفعول نصب على المفعول به، والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الإسمية فصار بمعنى المهر فلا يجوز، وجوز أن يكون نصبا على المصدرية، وليس بالجيد والمعنى إنه لا تبعة على المطلق بمطالبة المهر أصلاً إذا كان الطلاق قبل المسيس على كل حال إلا في حال الفرض فإن عليه حينئذ نصف المسمى كما يصرح به، وفي حال عدم تسميته عليه المنعة لا تصيف مهر المثل هو وأما إذا كان

بعد المساس فعليه في صورة التسمية تمام المسمى، وفي صورة عددها تمام مهر المثل، هذه أربع صور للبطلقة نفت الآية بمنطوقها الوجوب في بعضها، واقتضى مفهومها الوجوب في الجملة في البعض الآخر، قيل: وههنا إشكال قوي، وهو أن ما بعد أو التي بمعنى حتى التي بمعنى إلى نهاية للمعطوف عليه فقوله لا لزمنك أو تقضيني 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: أتم ما لم تمسوهن بغير جناح وتبته إلا إذا فرضت الفريضة. فيكون الجناح لأن المقيد في المعنى ينتهي برفع قيده فتأمل، ومن الناس من جعل كلمة - أو - عاطفة لدخولها على ما قبلها من الفعل المجزوم، ولم حينئذ لني أحد الأمرين لا بعينه، وهو نكرة في سياق النفي فيفيد العموم أي ما لم يكن منكم مسيس، ولا فرض على حد (ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً) واعترضه القطب بأنه يوم تقدير حرف النفي فيصير ما لم تمسوهن وما لم 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 (أويز يدون) على رأى (ومتعوهن) أي ملكوهن ما يتمتعن به وذلك الشيء يسمى متعة وهو عطف على ما هو جزاء في المعنى كأنه قيل: إن طلقتم النساء فلا جناح ومتعوهن، وعطف الطلب على الخبري على ما في الكشف لأن الجزاء جامع جعلهما كالمفردين أي الحكم هذا وذاك، أو لأن المعنى فلا جناح وواجب هذا، أو فلا تعزموا ذلك ومتعوهن، وجوز أن يكون عطفاً على الجملة الخبرية عطف القصة على القصة وأن يكون اعتراضاً بالواو واردة لبيان ما يجب للبطلقات المذكورات على أزواجهن بعد التطليق، والعطف على محذوف ينسحب عليه الكلام أي فطلقوهن ومتعوهن بأباه الذوق السليم إذ لا معنى لقولنا إذا طلقتم النساء فطلقوهن إلا أن يكون المقصود والمعطوف، والحكمة في إعطاء المتعة جبر إيجاش الطلاق، والظاهر فيها عدم التقدير لقوله تعالى: ﴿عَلَى الْمَوْسَعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرُهُ﴾ أي على كل منهما مقدار ما يطيقه ويليق به كائناً ما كان، وأخرج ابن جرير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما متعة الطلاق أعلاها الخادم. ودون ذلك الورق. ودون ذلك الكسوة، وعن ابن عمر أدنى ما يكون من المتعة 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 المتعة 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 المتعة بالنظر إلى حال المطلق - إيساراً وإقتاراً - والجمهور على أنها في موضع الحال من فاعل (متعوهن)، والرابط محذوف أي منكم، ومن جعل الألف واللام عوضاً عن المضاف إليه أي على موسعكم الخ استغنى عن القول بالحذف •

وقرأ أبو جعفر وأهل الكوفة إلا أبا بكر. وابن ذكوان (قدره) بفتح الدال، والباقون بإسكانها وهما لغتان فيه، وقيل: - القدر - بالتسكين الطاقه وبالتحريك المقدار، وقرئ: (قدره) بالنصب ووجه بأنه مفعول على المعنى لأن معنى (متعوهن) الخ ليؤد كل منكم - قدره - وسعه قال أبو البقاء: وأجوده من هذا أن يكون التقدير فأوجبوا على الموسع (قدره) (متعاً) اسم مصدر أجرى مجراه أي تمتعاً (بالمعروف) أي متلبساً بالوجه الذي يستحسن وهو في محل الصفة

(٢٠٢ - ٢٠٣ - تفسير روح المعاني)

المتاعا و﴿حَقًّا﴾ أى ثابتا صفة ثانية له ويجوز أن يكون مصدرا مؤكدا أى حق ذلك حقا ﴿عَلَى الْمُحْسِنِينَ ٢٣٦﴾ متعلق بالنائب للبصير أوبه أو بمحذوف وقع صفة، والمراد بالمحسنين من شأنهم الإحسان أو الذين يحسنون إلى أنفسهم بالمسارعة إلى الامتثال أو إلى المطلقات بالتمتع وإنما سموا بذلك اعتباراً للمشاركة ترغيباً وتحريضاً * وقال الامام مالك: المحسنون المتطوعون وبذلك استدل على استحباب المتعة وجعله قرينة صارفة للامر إلى الندب، وعندنا هي واجبة للمطلقات في الآية مستحبة لسائر المطلقات، وعند الشافعي رضى الله تعالى عنه في أحد قوليه هي واجبة لكل زوجة مطلقة إذا كان الفراق من قبل الزوج إلا التي سمي لها وطلقت قبل الدخول، ولما لم يساعده مفهوم الآية ولم يعتبر العموم في قوله تعالى: (وللمطلقات متاع بالمعروف) لأنه يحمل المطلق على المقيد قال بالقياس، وجعله مقدما على المفهوم لأنه من الحجج القطعية دونه، وأجيب عما قاله مالك بمنع قصر المحسن على المتطوع بل هو أعم منه ومن القائم بالواجبات فلا ينافي الوجوب فلا يكون صارفاً للأمر عنه مع ما انضم إليه من لفظ حقا ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ بيان لحكم التي سمي لها مهر وطلقت قبل المسيس، وجملة (وقد) الخ إما حال من فاعل (طلقتموهن) أو من مفعوله ونفس الفرض من المبنى للفاعل أو للمفعول وإن لم يقارن حالة التطليق لكن اتصاف المطلق بالفارضية فيما سبق مما لا يرب في مقارنته لها، وكذا الحال في اتصاف المطلقة بكونها مفروضا فيما سبق ﴿فَنَصْفُ مَا قَرَضْتُمْ﴾ أى فلهن نصف ما قدرتم وسميتم لهن من المهر، أو فالواجب عليكم ذلك وهذا صريح في أن المنق في الصورة السابقة إنما هو تبعة المهر، وقرئ - فنصف - بالنصب على معنى فأدوا نصف ولعل تأخير حكم التسمية مع أنها الأصل في العقد والأكثر في الوقوع من باب التدرج في الأحكام، وذكر الأشق فالاشق، والقول بأن ذلك لما أن الآية الكريمة نزلت في أنصاري تزوج امرأة من بني حنيفة وكانت مفوضة فطلقها قبل الدخول بها فتخاصما إلى رسول الله ﷺ فقال له عليه الصلاة والسلام: «أمتعتها؟ قال: لم يكن عندي شيء قال: متعتها بقلنسوتك» مما لا أراه شيئا على أن في هذا الخبر مقالا حتى قال الحافظ ولي الدين العراقي: لم أقف عليه ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ استثناء مفرغ من أعم الأحوال أى فلهن نصف المفروض معينا في كل حال إلا حال عفوهن أى المطلقات المذكورات فإنه يسقط ذلك حيثئذ بعد وجوبه والصيغة في حد ذاتها تحتل 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 تخففه بدليل عطف المنصوب عليه من قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا﴾ وقرأ الحسن بسدوين الواو فهو على حد

أبى الله أن أسمو بأب ولا أبه ﴿الَّذِي يَدُهُ عُقْدَةُ النَّكَاحِ﴾ وهو الزوج المالك لعقد 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 - وبه قال جمع من الصحابة رضى الله تعالى عنهم - ومعنى عفوه تركه تكريما ما يعود إليه من نصف المهر الذي ساقه كمالا على ما هو المعتاد أو إعطاؤه 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: ﴿يَسْتَلُونَكَ مَاذَا يَنْفَعُونَ قُلِ الْعَفْوُ﴾ وقول زهير:

حزماً وبرا للاله وشيمة تعفو على خلق المسئء المفسد

فرجع الاستثناء حينئذ إلى منع الزيادة في المستثنى منه كما أنه في الصورة الأولى إلى منع النقصان فيه أي فلهذا المقدار بلا زيادة ولا نقصان في جميع الأحوال إلا في حال عفوهم فإنه لا يكون إذ ذلك لهن القدر المذكور بل ينتفى أو ينحط، أو في حال عفو الزوج فإنه وقتئذ تكون لهن الزيادة هذا على تقدير الأول 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 رضي الله تعالى عنهما في إحدى الروايات عنه . وعائشة . وطاوس . ومجاهد . وعطاء . والحسن . وعلقمة . والزهري . والشافعي رضي الله تعالى عنه في قوله القديم إلى - أن الذي بيده عقدة النكاح - هو الولي الذي لا تنكح المرأة إلا بإذنه فإن له العفو عن المهر إذا كانت المنكوحه صغيرة في رأي البعض ومطلقاً في رأي الآخرين وإن أبت، والمعول عليه هو المأثور وهو الانسب بقوله تعالى: ﴿ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ﴾ فإن إسقاط حق الغير ليس في شيء من التقوى وهذا خطاب للرجال والنساء جميعاً، وغلب المذكور لشرفه وكذا فيما بعد - واللام - للتعدية، ومن قواعدهم التي قل من يضبطها أن أفعال التفضيل وكذا فعل التعجب يتعدى بالحرف الذي يتعدى به فعله كأزهد فيه من كذا وإن كان من متعد في الأصل فإن كان الفعل يفهم علماً أو جهلاً تعدى - بالباء - كأعلم بالفقه وأجهل بالنحو، وإن كان لا يفهم ذلك تعدى باللام كأنت أضرب لعمرو إلا في باب الحب والبغض فإنه يتعدى إلى المفعول - بني - كهو أحب في بكر وأبغض في عمرو وإلى الفاعل المعنوي بإلى كزيد أحب إلى خالد من بشر أو أبغض إليه منه، وقرئ وأن يعفوا - بالياء - ﴿ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ﴾ عطف على الجملة الاسمية المقصود منها الأمر على أبلغ وجه أي لا تتركوا أن يتفضل بعضكم على بعض كالشيء المنسي، والظرف إما متعلق بتنسوا أو بمحذوف وقع حالاً من الفضل وحمل الفضل على الزيادة إشارة إلى ما سبق من قوله تعالى: (وللرجال عليهن درجة) في الدرك الأسفل من الضعف، وقيل: إن الظرف متعلق بمحذوف وقع صفة للفضل على رأي من يرى حذف الموصول مع بعض صلته والفضل بمعنى الاحسان أي - لا تنسوا الاحسان - الكائن بينكم من قبل وليكن منكم على ذكر حتى يرغب كل في العفو مقابلة لإحسان صاحبه عليه، وليس بشيء 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 •

﴿ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۚ ۲۳۷ ﴾ فلا يكاد يضيع ما علمتم ﴿ حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ ﴾ أي داوموا على أدائها الأوقات من غير إخلال كما ينبي عنه صيغة المفاعلة المفيدة للبالغة ولعل الأمر بها عقيب الحض على العفو، والنهي عن ترك الفضل لأنها تهيئ النفس لفواضل الملكات لكونها الناهية عن الفحشاء والمنكر، أولي جمع بين التعظيم لأمر الله تعالى والشفقة على خلقه، وقيل: أمر بها في خلال بيان ما يتعلق بالازواج والاولاد من الاحكام الشرعية المتشابهة إيداناً بانها حقيقة بكل الاعتناء بشأنها والمثابرة عليهما من غير اشتغال عنها بشأن أولئك فكانه قيل: لا يشغلنكم التعلق بالنساء وأحوالهن وتوجهوا إلى مولاكم بالمحافظة على ما هو عماد الدين ومعراج المؤمنين ﴿ وَالصَّلَاةُ الْوَسْطَى ﴾ أي المتوسطة بينها أو الفضلى منها، وعلى الأول استدلال بالآية على أن الصلوات خمس

بلا زيادة دون الثاني، 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 ولأنها صلاة لا تجمع 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 : الجمعة ، 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 : والذي 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 ، والاحاديث الواردة بأنها هي قسمان : مرفوعة وموقوفة ، والموقوفة لا يحتج بها لأنها أقوال صحابة عارضها أقوال صحابة آخرين أنها غيرها ، وقول الصحابي لا يحتج به إذا عارضه قول صحابي آخر قطعاً وإنما جرى الخلاف في الاحتجاج به عند عدم المعارضة ، وأما المرفوعة فغالبا لا تخلو إسناده عن مقال والسالم من المقال قسمان : مختصر بلفظ الصلاة الوسطى صلاة العصر ، ومطول فيه قصة وقع في ضمنها هذه الجملة ، والمختصر مأخوذ من المطول اختصره بعض الرواة فوهم في اختصاره على ما ستمسح ، والاحاديث المطولة كلها لا تخلو من احتمال فلا يصح الاستدلال بها فقره من حديث مسلم « شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر » فيه احتمالان ، أحدهما أن يكون لفظ صلاة العصر ليس مرفوعاً بل مدرج في الحديث أدرجه بعض الرواة تفسيراً منه كما وقع ذلك كثيراً في احاديث ، 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 ورد من طريق أخرى فكأنه أراد بالصلاة الوسطى الظهر وعطف عليها العصر ، ومع هذين الاحتمالين لا يتأتى الاستدلال بالحديث والاحتمال الأول أقوى للرواية المشار اليها ، ويؤيده من خارج أنه لو ثبت عن النبي ﷺ تفسير أنها العصر لو وقف الصحابة عنده ولم يختلفوا ، وقد أخرج ابن جرير عن سعيد بن المسيب قال : كان أصحاب رسول الله ﷺ يختلفون 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 لذكرها 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 بالهاجرة ، ولم تكن صلاة أشد على الصحابة منها فنزلت (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) » وأخرج أحمد من وجه آخر عن زيد أيضاً « أن رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي الظهر بالهجير فلا يكون وراءه إلا الصف والصفان ، والناس في قائلتهم وتجارتهم فأنزل الله تعالى (حافظوا على الصلوات) الخ فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «ليتهين رجال أو لأحرقن بيوتهم» ويؤكد كونها غير العصر ما أخرجه مسلم وغيره من طرق عن أبي يونس مولى عائشة قال: «أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً فأملت على - حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر - وقالت: سمعتها من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، والعطف يقتضى المغايرة ، وأخرج مالك وغيره من طرق أيضاً 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 ابن رافع أنه كتب لأم سلمة مصحفاً فأملت عليه مثل ما أملت عائشة وحفصة» وأخرج ابن أبي داود عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قرأ كذلك ، وأخرج أيضاً عن أبي رافع مولى حفصة قال: « كتبت مصحفاً لحفصة فقالت اكتب - حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وصلاة العصر - فلقيت أبا بن كعب فقال: هو كما قالت أو ليس أشغل ما نكون عند صلاة الظهر في عملنا ونواضحنا، وهذا يدل على أن الصحابة فهموا من هذه القراءة أنها الظهر هذا ، وعن الربيع بن خيثم وأبي بكر الوراق أنها إحدى الصلوات الخمس ولم يعينها الله تعالى وأخفاها في جملة (الصلوات) المكتوبة ليحافظوا على جميعها كما أخفى ليلة القدر في ليالي شهر رمضان واسمه الأعظم في جميع الأسماء وساعة الإجابة في ساعات الجمعة؛ وقرأ عبد الله وعلى (الصلاة الوسطى) وروى عن عائشة (والصلاة) بالنصب على المدح والاختصاص ، وقر أنافع - الوسطى - بالصاد ﴿ وَقَوْمُوا لِلَّهِ ﴾ أى في الصلاة ﴿ قَسْتَيْنَ ۚ ﴾ أى مطيعين كما هو أصل معنى القنوت عند بعض وهو المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أو ذاكرين له تعالى في القيام بناءً على أن القنوت هو الذكر فيه ، وقيل: خاشعين ، وقيل: مكملين الطاعة وتمامها على أحسن وجه من غير إخلال بشيء مما ينبغى فيها، ويؤيده ما أخرجه ابن جرير عن مجاهد قال: من القنوت طول الركوع وعض البصر والخشوع وأن لا يلتفت وأن لا يقلب الحصى ولا يعث بشيء ولا يحدث نفسه بأمر من أمور الدنيا ، وفسره البخارى في صحيحه بساكتين لما أخرجه هو ومسلم وأبو داود وجماعة عن زيد بن أرقم قال « كنا نتكلم على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الصلاة يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه في الصلاة حتى نزلت (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام ، ولا يخفى أنه ليس بنص في 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 فسليت عليه فلم يرد على فلما قضى الصلاة قال: « إنه لم يعنى أن أرد عليك السلام إلا أنا أمرنا أن نقوم (قانتين) لا نتكلم في الصلاة» وقال ابن المسيب: المراد به القنوت في الصباح وهو رواية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها ، والجار والمجرور متعلق بما قبله أو بما بعده ﴿ فَإِنْ خَفْتُمْ ﴾ من عدواً أو غيره ﴿ فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ﴾ حالان من الضمير في 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 المسابقة

وإن لم يمكن الوقوف ، وذهب إمامنا إلى أن المشى ، وكذا القتال يبطلها ، وإذا أدى الأمر إلى ذلك آخرها ثم صلاها آمناً ، فقد أخرج الشافعي بإسناد صحيح عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال : حبسنا يوم الخندق حتى ذهب هوى من الليل حتى كفيينا القتال ، وذلك قوله تعالى : (وكنى الله المؤمنين القتال) فدعا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بلالا فأمر فأقام الظهر فصلاها كما كان يصلي ، 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 ، وأجيب 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 فأقمت لهم الصلاة) لا صلاة شدة الخوف المبينة بهذه الآية ، والنزاع إنما هو فيها - وهي لم تشرع قبل الخندق بل بعده - وفيه كان الخوف شديداً فلا يضر التأخير ، وقد أجاب بعض الحنفية بأنا سلنا جميع ذلك إلا أن هذه الآية ليست نصاً في جواز الصلاة مع المشى أو المسايقة إذ يحتمل أن يكون الراجل فيها بمعنى الواقف على رجله لاسيما وقد قوبل بالراكب وقد علم من خارج وجوب عدم الإخلال في الصلاة ، وهذا إخلال كلي لا يحتمل فيها لإخراجها عن ماهيتها بالكلية ، وأنت تعلم - إذا أنصفت - أن ظاهر الآية صريحة مع الشافعية لسبق «وقوموا والدين يسر لاسر ، والمقامات مختلفة ، والميسور لا يسقط بالميسور ، وما لا يدرك لا يترك فليفهم . 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 التمثيل (فَأَذْكُرُوا اللَّهَ) أي 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) أي ذكراً مثل ما (علمكم) من الشرائع وكيفية الصلاة حالتي - الأمان والخوف - أو شكراً يوازي ذلك ، و (ما) مصدرية وجوز أن تكون موصولة - وفيه بعد -

(مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ۚ) مفعول عليكم 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 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 ، والإطناب في جواب الثانية المبين على تنزيل مقام وقوع الأمور به فهما منزلة مقام وقوع الأمر تنزيل مستديماً لإجراء مقتضى المقام الأول في كل منهما مجرى مقتضى المقام الثاني من الجزالة والاعتبار كما قيل - مافيه عبرة لذوى الأبصار - (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا) عود إلى بيان بقية الأحكام المفصلة فيما سبق ، وفي (يتوفون) مجاز المشاركة (وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ) قرأ أبو عمرو . وابن عامر . وحمة . عن عاصم . بنصب (وصية) على المصدرية ، أو على أنها مفعول به ، والتقدير ليوصوا أو يوصون (وصية) أو كتب الله تعالى عليهم ، أو

ألزموا (وصية) ويؤيد ذلك قراءة عبدالله (كتب عليكم الوصية لأزواجكم متاعاً إلى الحول) مكان (والذين) الخ ، وقرأ الباقون - بالرفع - على أنه خبر بتقدير ليصح الحمل أى ووصية (الذين يتوفون) أو حكمهم وصية أو (والذين يتوفون) أهل وصية ، وجوز أن يكون نائب فاعل فعل محذوف ، أو مبتدأ لخبر محذوف مقدم عليه أى (كتب عليهم) أو (عليهم وصية) وقرأ أبى متاع لأزواجهم ، وروى عنه (فتاع) بالفاء .

(متاعاً إلى الحول) نصب (بوصون) إن أضمرته ويكون من باب الحذف والإيصال ، وإلا فـ (بالوصية) لأنها بمعنى التوصية ، و(متاع) على قراءة أبى 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 بالإنفاق ، (وغير إخراج) عبارة عن الإسكان وليس مدلوله مدلول الأول ، 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 بالإنفاق فقط بل - المتاع - عام شامل للإنفاق والإسكان جميعاً ، فيكون (غير إخراج) عبارة عن الإسكان الذى هو بعض من (متاعاً) فيكون بدل البعض من الكل ، وجوز أن يكون مصدراً مؤكداً لأن - الوصية بأن يمتنع حولا - يدل على أنهم لا يخرجون ، فكأنه قيل : لا يخرجون (غير إخراج) ويكون تأكيداً لنفى - الإخراج - الدال عليه (لا يخرجون) فيؤول إلى قولك : لا يخرجون لا يخرجون ، وأن يكون حالاً من (أزواجهم) والأكثر 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 يمتنع بعدهم - حولا - 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 بتورثهن الربع أو الثمن ، واختلف في سقوط السكنى وعدمه ، والذى عليه ساداتنا الحنفية الأول ، وحجتهم أن مال الزوج صار ميراثاً للوارث ، وانقطع ملكه بالموت ، وذهب الشافعية إلى الثانى لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : «امكثى في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله» واعترض بأنه ليس فيه دلالة على أن لها السكنى فى مال الزوج ، والكلام فيه (فإن خرجن) بعد الحول ، ومضى العدة ، وقيل : فى الأثناء باختيارهن (فلا جناح عليكم) يا أولياء الميت ، أو أيها الأئمة .

(فى ما فعلن فى أنفسهن من معروف) لا ينكره الشرع كالتطيب . والتزين . وترك الحداد . والتعرض للخطاب أو فى ترك منعهن من الخروج ، أو قطع النفقة عنهن ، فلا نص فى الآية على أنه لم يكن يجب عليهن ملازمة مسكن الزوج والحداد عليه وإنما كن مخيرات بين الملازمة وأخذ النفقة ، وبين الخروج وتركها (والله عزيز) غالب على أمره يتقمم بمن خالف أمره فى - الإيصال - وإنفاذ (الوصية) وغير ذلك (حكيم ٢٤٠) براعى

في أحكامه . صالح عباده فينبغي أن يمثل أمره ونهيه *

(وَلَلَّهِ طَلَّقْتُ) سواء كن مدخولاً بهن أو لا (مَتَّعَ) أي . طلق المتعة الشاملة للواجبة والمستحبة وأوجبها سعيد بن جبير . وأبو العالية . والزهرى لكل ، وقيل : المراد بالمتاع نفقة العدة ، ويجوز أن يكون اللام للعهد أي 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 : (متاعا بالمعروف حقاً على المحسنين) قال رجل : إن أحسنت فعلت وإن لم أرد 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 كما ذهب إليه ابن المسيب وهو أحد قولي الإمامية (بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ٢٤١) أي من الكفر والمعاصي (كَذَلِكَ) أي مثل ذلك البيان الواضح للأحكام السابقة (يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ آيَاتِهِ) الدالة على ما تحتاجون إليه معاشاً ومعاداً (لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٢٤٢) أي لكي تكمل عقولكم أو لكي تصرفوا عقولكم إليها أو لكي تفهموا ما أريد منها (أَلَمْ تَرَ) هذه الكلمة قد تذكر لمن تقدم عليه فتكون للتعجب والتقرير والتذكير لمن علم بما يأتي كالاحبار وأهل التواريخ ، وقد تذكر 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 الذي بعده وإما بمعنى الإدراك القلبي متضمناً معنى الوصول والانتها . ولهذا تعدت يالي في قوله تعالى : (إِلَى الَّذِينَ) كما قاله غير واحد ، وقال الراغب : إن الفعل بما يتعدى بنفسه لكن لما استعير لمعنى - ألم تنظر - عدى تعديته يالي وفائدة استفادته أن النظر قد يتعدى عن الرؤية فاذا أريد الحث على نظر ناتج 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 نبه عليه كقول امرئ القيس :
- ألم تر - ياني كلما جئت طارقاً وجدت بها طيباً ولم تطيب

والمراد بالموصل أهل قرية يقال لها داوردان قرب واسط (خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ) فارين من الطاعون أو من الجهاد حيث دعوا إليه (وَهُمُ الْوُفُ حَذَرُ الْمَوْتِ) وكانوا فوق عشرة آلاف على ما استظهره الاكثر بناءً على أنه لا يقال - عشرة ألوف ولا تسعة ألوف - وهكذا وإنما يقال آلاف ، فقول عطاء الخراساني : إنهم كانوا ثلاثة آلاف ، وابن عباس في إحدى الروايات عنه أنهم أربعة آلاف ، ومقاتل . والكلي إنهم ثمانية آلاف ، وأبي صالح إنهم تسعة آلاف ، وأبي رموف إنهم عشرة آلاف لا يساعده هذا الاستعمال ، والقائلون بالفوقية اختلفوا فقيل : كانوا بضعة وثلاثين ألفاً ، وحكى ذلك عن السدي ، وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنهم أربعون ألفاً ، وقال عطاء بن أبي رباح : إنهم سبعون ألفاً ولا أرى لهذا الخلاف ثمرة بعد القول بالكثرة وإلى ذلك يميل كلام الضحاك ، وحكى عن ابن زيد أن المراد (خرجوا) مؤتلفي القلوب ولم يخرجوا عن تباغض فجعله جمع

آلف مثل قاعد وقعود وشاهد وشهود وهو خلاف الظاهر، وليس فيه كثير اعتبار إذ ورود الموت دفعة كما ينبي عنه قوله تعالى: ﴿ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ﴾ على جمع عظيم أبلغ في الاعتبار، وأما وقوعه على قوم بينهم ألفة فهو كوقوعه على غيرهم، ومثل هذا القول بأن المراد ألفتهم وحبهم لديارهم أو حياتهم الدنيا، والمراد بقوله تعالى إما ظاهره وإما مجاز عن تعلق إرادته تعالى بموتهم دفعة، وقيل: هو تمثيل لإماتته تعالى إياهم ميتة نفس واحدة في أقرب وقت وأدناه وأسرع زمان وأوحاه بأمر مطاع لمأمور مطيع، وقيل: ناداهم ملك بذلك، وعن السدي أن المنادي ملكان وإنما أسند إليه تعالى تخويفا وتهويلا ﴿ ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ﴾ عطف على مقدر يستدعيه المقام أي فاتوا (ثم أحياهم) قيل: وإنما حذف للدلالة على الاستغناء عن ذكره لاستحالة تخاف مراده تعالى عن إرادته الكونية، وجوز أن يكون عطفاً على - قال - لما أنه عبارة عن الاماتة 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 شمويل وهو ذو الكفل، وقيل: يوشع نفسه فوقف متعجبا لكثرة ما يرى منهم « فأوحى الله تعالى إليه أن ناد أيتها 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 أيتها الاجسام أن الله تعالى بأمرك أن تكنتى لحما فاكنتى لحما ثم أوحى الله تعالى إليه أن ناد أن الله تعالى بأمرك تقومى فبعثوا أحياء يقولون سبحانك اللهم ربنا وبحمدك لا إله إلا أنت » والروايات في هذا الباب كثيرة والظاهر أنهم لم يروا في هذا الموت من الأحوال والأحوال ما يصير بها معارفهم ضرورية، ويمنع من صحة التكليف بعد الأحياء كما في الآخرة، ويمكن أن يقال أنهم رأوا ما يراه الموتى إلا أنهم أنسوه بعد العودة والقادر على الإماتة والأحياء قادر على الأنساء 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 فكانه ليس بموت، وأيضاً هو من خوارق العادات فلا يرد نقضا، 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 السكته والاعنماء الشديد حتى لا يشك الرأى الحاذق لو رآه بانقطاع التعلق أصلاً ولم يعلم أنه قد بقي تعلق ما لکنه 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 منهما شيء بل أشياء وقد ذهب إلى مثله ابن الراوندى في جميع الاموات فقال: إن الأرواح لا تفارق الأبدان أصلاً وإنما يحدث في الأبدان عوارض وعلل يحدث تفرق الأجزاء منها كما يحدث للجذومين، والروح كامنة في الأجزاء المتفرقة أيها كانت لكونها عرية عن الاحساس والادراك وهو مذهب تحمك الضرورة برده عافانا الله تعالى والمسلمين عن اعتقاده مثله ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَنَدُو فَضْلَ عَلَى النَّاسِ ﴾ جميعاً، أما أولئك فقد أحياهم ليعتبروا ويفوزوا بالسعادة وأما الذين سمعوا فقد هدام إلى الاعتبار، وهذا كالتعليل لما تقدم ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ٢٤٣ ﴾ استدراك 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 التشنيع ومناسبة هذه لما قبلها أنه سبحانه لما ذكر جلا من الأحكام

التكليفية مشتملة على ذكر شئ من أحكام الموتى عقب ذلك بهذه القصة العجيبة تنبيهاً على عظيم قدرته وأنه القادر على الإحياء والبعث للجازاة واستنهاضاً للعزائم على العمل للعباد والوفاء بالحقوق والصبر على المشاقه وقيل: وجه المناسبة أنه لما ذكر سبحانه (كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تعقلون) ذكر هذه القصة لأنها من 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) لأنه بمعنى انظروا وتفكروا ، والسورة الكريمة لكونها سنام القرآن ذكر فيها كليات الأحكام الدينية من الصيام ، والحج ، والصلاة ، والجهاد على نمط عجيب مستطرداً تارة للاهتمام بشأنها بكر 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 الأخرى ، والجهاد لما كان ذروة سنام الدين ، وكان من أشق التكليف حرضهم عليه من طرق شتى مبتدأ من قوله سبحانه : (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله) منتبهاً إلى هذا المقال الكريم محتتماً بذكر الانفاق في سبيله للتميم - قاله في الكشف - وجوز في العطف وجوه آخر ، الأول أنه عطف على مقدر يعينه ما قبله كأنه قيل فاشكروا فضله بالاعتبار بما قص عليكم - وقاتلوا في سبيله - لما علمتم ان الفرار لا ينجي من الحمام وأن المقدر لا يمحي فإن كان قد حان الأجل فموت في سبيل الله تعالى خير سبيل وإلا فصر وثواب ، الثاني أنه عطف على ما يفهم من القصة أي اثبتوا ولا تهربوا كما هرب هؤلاء وقاتلوا ، الثالث أنه عطف على (حافظوا على الصلوات) إلى (فإن خفتم) الآية لأن فيه إشعاراً ببقاء العدو وما جاء جاء كالأعتراض ، الرابع أنه عطف على (قال لهم الله) والخطاب لمن أحياهم الله تعالى وهو كاتري ﴿ وَأَعِدُّوا أَنْ أَلَّهِ سَمِيعٌ ﴾ لما يقوله المتخلف عن الجهاد من تنفير الغير عنه وما يقوله السابق إليه من ترغيب فيه ﴿ عَلِيمٌ ﴾ ﴿ ٢٤٤ ﴾ بما يضمنه هذا وذلك من الأغراض والبواعث فيجازى كلا حسب عمله ونيته ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ اللَّهَ ﴾ (من) استفهامية مرفوعة المحل بالابتداء ، و(ذا) خبره و(الذي) صفة له أو بدل منه ، ولا يجوز أن يكون (من ذا) بمنزلة اسم واحد مثل ماتكون ماذا كذلك كأنص عليه أبو البقاء لأن ما أشد إبهاماً من - من - وإقراض الله تعالى مثل لتقديم العمل العاجل طلباً للثواب الآجل ، والمراد ههنا إما الجهاد المشتمل على بذل النفس والمال ، وإما مطلق العمل الصالح ، ويدخل فيه ذلك دخولا أولياً ، 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 وجهة الحسن على الأول الخلوص مثلاً وعلى الثاني الحل والطيب ، وأخرج ابن أبي حاتم عن عمر ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه - القرض الحسن - المجاهدة والانفاق في سبيل الله تعالى ، وعليه يلتزم النظم أتم الثام ﴿ فَيَضَعُهُ ﴾ أي - القرض - ﴿ لَهُ ﴾ وجعله - مضاعفاً - مجاز لأنه سبب - المضاعفة - وجوز تقدير مضاف أي - فيضاعف - جزاءه ، وصيغة المفاعلة ليست على بابها إذ لا مشاركة وإنما اختيرت للبالغة المشيرة إليها المغالبة وقرأ عاصم بالنصب ، وفيه وجهان : أحدهما أن يكون - معطوفاً - على مصدر - يقرض - في المعنى أي - من ذا الذي - يكون منه قرض فضاعفة من الله تعالى ، وثانيهما 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 (فيضاعفه) 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 كما 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 (أضعافاً) جمع ضعف وهو مثل الشيء في المقدار إذا زيد عليه فليس بمصدر والمصدر الاضعاف أو المضاعفة فعلى هذا يجوز أن يكون حالاً من الهاء في (يضاعفه) وأن يكون مفعولاً ثانياً على المعنى بأن تضمن المضاعفة معنى التصيير، وجوز أن يعتبر واقعا موقع المصدر فينتصب على المصدرية حينئذ، وإنما جمع والمصادر لا تثني ولا تجمع لأنها موضوعة للحقيقة من حيث هي لقصد الأنواع المختلفة، والمراد به أيضاً إذ ذاك الحقيقة لكنها تقصد من حيث وجودها في ضمن أنواعها الداخلة تحتها (كثيرة) 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 فخجعت ذلك العام ولم أكن أريد أن أحج إلا للاقائه في هذا الحديث فلقيت أبا هريرة 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 فيضاعفه له أضعافاً كثيرة)؟ قال كثيرة عنده تعالى أكثر من ألفي ألف وألف والذي نفسي بيده لقد سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول: «إن الله تعالى يضاعف الحسنات ألفي حسنة» (وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ) أي يقتر على بعض ويوسع على بعض أو يقتر تارة ويوسع أخرى حسبما تقتضيه الحكمة التي قد دق سرها وجل قدرها وإذا علمت أنه هو القابض والباسط وأن ما عندهم إنما هو من بسطه وعطائه فلا تبخلوا عليه فأقرضوه وأنفقوا مما وسع عليكم بدل توسعته وإعطائه ولا تعكسوا بأن تبخلوا بذلك 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 ٢٤٥) فيجازيكم على حسب ما قدمتم (ومن باب الإشارة) إن الصلوات خمس صلاة السر بشهوده مقام الغيب، وصلاة النفس بخمودها عن دواعي الريب، وصلاة القلب بمراقبته أنوار الكشف، وصلاة الروح بمشاهدة الوصل، وصلاة البدن بحفظ الحواس وإقامة الحدود، فالمعنى 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 (قائتين) أي مطيعين له ظاهراً وباطناً بدفع الخواطر (فإن ختمت) صدمات الجلال حال سفركم إلى الله تعالى فصلوا راجلين في يديهما

المسير سائرين على أقدام الصدق أو راكبين على مطايا العزم ولا يصدنكم الخوف عن ذلك (فاذا أنتم) بعد الرجوع عن ذلك السفر إلى الوطن الأصلي بكشف الحجاب (فاذكروا الله) أي فصلوا له بركبتكم حتى تنفوا فيه أو فاذا أنتم بالرجوع إلى البقاء بعد الفناء فاذكروا الله تعالى لحصول الفرق بعد الجمع حينئذ ، وأما قبل ذلك فلا ذكر إذ لا امتياز ولا تفصيل وقد قيل: للهجنون أتحب ليلي؟ فقال: ومن ليلي؟ أنا ليلي، وقال بعضهم:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

(الم تر) إلى الذين (خرجوا من ديارهم) أي أوطانهم المألوفة ومقار نفوسهم المعهودة ومقاماتهم ومراتبهم من الدنيا وما ركزوا إليها بدواعي الهوى وهم قوم ألوف كثيرة أو متحابون متألفون في الله تعالى حذر موت الجهل والانقطاع عن الحياة الحقيقية والوقوع في المهوى الطبيعية (فقال لهم الله موتوا) أي أمرهم بالموت الاختياري أو أماتهم عن ذواتهم بالتجلى الذاتي حتى فنوا فيه ثم أحياءهم بالحياة الحقيقية العلية أو به بالوجود الحقائي - والبقاء بعد الفناء - إن الله لذو فضل على سائر الناس بتهيئة أسباب إرشادهم (ولكن أكثر الناس لا يشكرون) لمزيد غفلتهم عما يراد بهم (وقاتلوا في سبيل الله) النفس والشيطان (واعلموا أن الله سميع) هو اجس نفوس المقاتلين في سبيله (عليم) بما في قلوبهم (من ذا الذي يقرض الله) ويبدل نفسه له بذلا خالصا عن الشركة (فيضاعفه له أضعافا كثيرة) بظهور نعوت جماله وجلاله فيه - والله يقبض أرواح الموحدين - بقبضته الجبروتية في نور الازلية ، ويبسط أسرار العارفين من قبضة الكبرياء وينشرها في مشاهدة ثناء الأبدية ، ويقال: القبض سره والبسط كشفه ، وقيل: القبض للمريدين والبسط للمرادين أو الأول للمشتاقين والثاني للعارفين، والمشهور أن القبض والبسط حالتان بعد ترقى العبد عن حالة الخوف والرجاء فالقبض للعارف كالخوف للمستأن، والفرق بينهما أن الخوف والرجاء يتعلقان بأمر مستقبل مكروه أو محبوب، والقبض والبسط بأمر حاضر في الوقت يغلب على قلب العارف من وارد غيبي وكان الأول من آثار الجلال والثاني من آثار الجمال *

(الم تر إلى الملا من بني إسرائيل) الملا من القوم وجوهم وأشرفهم وهو اسم للجماعة لا واحده من لفظه، وأصل الباب الاجتماع فيما لا يحتمل المزيد وإنما سمي الأشراف بذلك لأن هيبتهم تملأ الصدور أولانهم يتماثلون أي يتعاونون بما لا يزيد عليه، ومن للتبغيض والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالا من الملا (من بعد موسى) أي من بعد وفاته عليه السلام، ومن للابتداء وهي متعلقة بما تعلق به ما قبله ولا يضرا اتحاد الحرفين لفظا لاختلافهما معنى (إذ قالوا لنبي لهم) قال أبو عبيدة: هو أشمويل بن حنة بن العاقر - وعليه الأكثر - وعن السدي أنه شمعون وقال قتادة: هو يوشع بن نون لمكان من بعد من قبل وهي ظاهرة في الاتصال، ورد بأن يوشع هذافتي موسى عليهما السلام وكان بينه وبين داود قرون كثيرة والاتصال غير لازم، و(إذ) متعلقة بمضمري استدعيه المقام أي (الم تر) قصة الملا أو حديثهم حين قالوا (أبعث لنا ملكا) أي أقم لنا أميرا، وأصل البعث إرسال المبعوث من المسكان الذي هو فيه لكن يختلف باختلاف متعلقه يقال: بعث البعير من مبركة إذا أثاره وبعثه في السير إذا هيجهته ، وبعث الله تعالى الميت إذا أحياه ، وضرب البعث على الجند إذا مروا بالارتحال.

(نُقِتْلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) مجذوم بالامر، وقرئ بالرفع على أنه حال مقدرة أي ابعث لنا مقدرين القتال أو مستأنف استثناءً يائياً كأنه قيل: فماذا تفعلون مع الملك؟ فأجيب نقاتل، وقرئ يقاتل - بالياء - مجزوما ومرفوعاً على الجواب للامر. والوصف - للملك - وسبب طلبهم ذلك على ما في بعض الآثار أنه لما مات موسى خلفه يوشع ليقيم فيهم أمر الله تعالى ويحكم بالتوراة ثم خلفه كالب كذلك ثم حزقيل كذلك ثم إلياس 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 وأربعين، وضربوا عليهم الجزية وأخذوا توراتهم ولم يكن لهم نبي إذ ذاك يدبر أمرهم وكان سبط النبوة قد هلكوا إلا امرأة حبلى فولدت غلاماً فسمته أشمويل ومعناه إسماعيل، وقيل: شمعون فلما كبر سلمته التوراة وتعلمها في بيت المقدس وكفله شيخ من علمائهم فلما كبر نبأه الله تعالى وأرسله اليهم فقالوا: إن كنت صادقاً فابعث لنا ملكاً - الآية، وكان قوام أمر بني إسرائيل بالاجتماع على الملوك وطاعة أنبيائهم وكان الملك هو الذي يسير بالجموع والنبي هو الذي يقيم أمره ويرشده ويشير عليه ﴿ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ أَلاَّ تَقْتُلُوا عَسَى مِنْ النَّوَاسِخِ وَخَيْرَهَا أَنْ لَا تَقَاتِلُوا وَفَصَلِّ بِالْشَّرْطِ اعْتِنَاءً بِهِ، وَالْمَعْنَى هَلْ قَارَبْتُمْ أَنْ لَا تَقَاتِلُوا كَمَا أَتَوَقَّعَ مِنْكُمْ، وَالْمُرَادُ تَقْرِيرُ أَنْ الْمَتَوَقَّعُ كَائِنْ وَثَبْتَهُ عَلَى مَا قِيلَ، وَاعْتَرَضَ بَأَنَّ عَسَيْتُمْ أَنْ لَا تَقَاتِلُوا مَعْنَاهُ تَوَقُّعُ عَدَمِ الْقِتَالِ. وَهَلْ لَا يَسْتَفْهَمُ بِهَا إِلَّا عَمَّا دَخَلَتْهُ فَيَكُونُ الِاسْتَفْهَامُ عَنِ التَّوَقُّعِ لَا الْمَتَوَقَّعِ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ تَقْرِيرِ الِاسْتَفْهَامِ أَنْ الْمَتَوَقَّعُ ثَابِتٌ بَلْ إِنْ التَّوَقُّعُ كَائِنْ وَأَيْنَ هَذَا مِنْ ذَلِكَ؟ وَأَجِيبُ بَأَنَّ الِاسْتَفْهَامَ دَخَلَ عَلَى جُمْلَةٍ مُشْتَمِلَةٍ عَلَى تَوَقُّعٍ وَمَتَوَقَّعٍ وَلَا سَبِيلَ إِلَى الْأَوَّلِ لِأَنَّ الرَّجُلَ لَا يَسْتَفْهَمُ عَنِ تَوَقُّعِهِ فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ عَنِ الْمَتَوَقَّعِ، وَمَا كَانَ الِاسْتَفْهَامُ عَلَى سَبِيلِ التَّقْرِيرِ كَانَ الْمُرَادُ أَنْ الْمَتَوَقَّعُ كَائِنْ، وَقِيلَ: لِمَا كَانَتْ عَسَى لِأَنْشَاءِ التَّوَقُّعِ وَلَا تَخْرُجُ عَنْهُ جَعَلَ الِاسْتَفْهَامَ التَّقْرِيرِيَّ مُتَوَجِّهًا إِلَى الْمَتَوَقَّعِ وَهُوَ الْخَبْرُ الَّذِي هُوَ مَحَلُّ الْفَائِدَةِ فَقَرَّرَهُ وَثَبْتَهُ وَكَوْنِ الْمَسْتَفْهَمِ عَنْهُ بِلِي الْهَمْزَةِ لَيْسَ أَمْرًا كَلِيًّا، وَقِيلَ: إِنْ عَسَى لَيْسَتْ مِنَ النَّوَاسِخِ وَقَدْ تَضَمَّنَتْ مَعْنَى قَارِبَ وَأَنَّ وَمَا بَعْدَهَا مَفْعُولٌ لَهَا وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِ بَعْضِهِمْ: إِنَّهَا خَبْرٌ لِأَنْشَاءِ، وَاسْتَدْلُ عَلَى ذَلِكَ بِدُخُولِ الِاسْتَفْهَامِ عَلَيْهَا وَوَقُوعِهَا خَبْرًا فِي قَوْلِهِ: هَلْ لَا تَقَاتِلُونَ إِنْ عَسَيْتُمْ صَائِمًا وَلَا يَخْفَى مَا فِيهِ، وَإِنَّمَا ذَكَرَ فِي مَعْرُضِ الشَّرْطِ كِتَابَةَ الْقِتَالِ دُونَ مَا التَّمَسُّوهُ مَعَ أَنَّهُ أَظْهَرَ تَعْلُقًا بِكَلَامِهِمْ مِبَالِغَةً فِي بَيَانِ تَخْلُفِهِمْ عَنْهُمْ إِذَا لَمْ يَقَاتِلُوا عِنْدَ فَرَضِيَةِ الْقِتَالِ عَلَيْهِمْ بِإِجَابَةِ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا يَلِيقَاتِلُوا عِنْدَ عَدَمِ فَرَضِيَتِهِ أَوْلَى وَلِأَنَّ مَا ذَكَرُوهُ رَجْمًا يَوْمَهُمْ أَنْ سَبَبَ تَخْلُفِهِمْ هُوَ الْمَبْعُوثُ لِأَنْفُسِ الْقِتَالِ، وَيَحْتَمَلُ أَنَّهُ أَقَامَ هَذَا مَقَامَ ذَلِكَ إِيمَاءً إِلَى أَنَّ ذَلِكَ الْبَعْثُ الْمُرْتَبِّ عَلَيْهِ الْقِتَالُ إِذَا وَقَعَ فَإِنَّمَا يَقَعُ عَلَى وَجْهِهِ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ لِلْفَرَضِيَةِ، وَقَرِئَ - عَسَيْتُمْ - بِكسر السين وهي لغة قليلة ﴿ قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ أي ما الداعي لنا إلى أن لا نقاتل أي إلى ترك القتال. والجار والمجرور متعلق بما تعاق به لنا أو به نفسه وهو خبر عن (ما) ودخلت الواو لتدل على ربط هذا الكلام بما قبله ولو حذف لجاز أن يكون منقطعا عنه - قاله أبو البقام - وجوز أن تكون عاطفة على محذوف كأنهم قالوا عدم القتال غير متوقع منا - وما لنا أن لا نقاتل - وإنما لم يصرحوا به تحاشيا عن مشافهة نبيهم بما هو ظاهر في رد كلامه، والشائع في مثل هذا التركيب ما لنا نفعل أو لا نفعل على أن الجملة حال، ولما منع من ذلك هنا أن المصدرية إذ لا توافقه التزم فيه ما التزم، والأخفش ادعى

زيادة إن وأن العمل لا ينافيها ، والجملة نصب على الحال كما في الشائع ، وقيل : إنه على حذف الواو ويؤول إلى مالنا ولأن لانقاتل كقولك : إياك وأن تتكلم ، وقد يقال : إياك أن تتكلم والمعنى على - الواو - ، وقيل : إن ما هنا نافية أي ليس لنا ترك القتال ﴿ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دَيْرِنَا وَأَبْنَاءَنَا ﴾ في موضع الحال والعامل نقاتل والغرض الاخبار بأنهم يقاتلون لا محالة إذ قد عرض لهم ما يوجب المقاتلة إيجاباً قوياً 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 : لا حذف والعطف على حد

• علفتها تبنا وماءً بارداً • وفي الكلام إسناد ما للبعض لكل إذ المخرج بعضهم لا كلهم •

﴿ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ ﴾ بعد سؤال النبي وبعث الملك ﴿ تَوَلَّوْا ﴾ أعرضوا وضيعوا أمر الله تعالى ولكن لا في ابتداء الأمر بل بعد مشاهدة كثرة العدو وشوكته كما سيحكي وإنما ذكر ههنا ما آل أمرهم إجمالاً إظهاراً لما بين قولهم وفعالهم من التناهي والتباين ﴿ إِلَّا قَلِيلاً مِنْهُمْ ﴾ وهم الذين جاوزوا النهر وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشرة عدة أهل بدر على ما أخرجه البخاري عن البراء رضى الله تعالى عنه، والقلة إضافية فلا يرد وصف هذا العدد أحياناً بأنه جم غفير ﴿ وَاللَّهُ عَالِمٌ بِالظَّالِمِينَ ٢٤٦ ﴾ ومنهم الذين ظلوا بالتولي عن القتال وترك الجهاد وتناقت 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 مَلِكًا ﴾ يدبر أمرهم وتصدرون عز رآه في القتال . و (طالوت) في قولنا أن أظهرهما أنه علم أعجمي عبري - كداود - ولذلك لم ينصرف ، وقيل : إنه عربي من الطول وأصله طولوت - كرهبوت ورحموت - فقلبت - الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ومنع صرفه حينئذ للعلبية وشبه العجمة لكونه ليس من أبنية العرب ، وأما ادعاء العدل عن طويل ، والقول بأنه عبراني وافق العربي فتكلف . و (ملكاً) 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 فنش الدهن الذي فيه فهو ملك بني إسرائيل فأدهن رأسه منه وملكه عليهم فأقام ينتظر متى يدخل ذلك الرجل عليه وكان طالوت رجلاً دباغاً يعمل الأدم ، وقيل : كان سقماً وكان من سبط بنيامين بن يعقوب عليه السلام ولم يكن فيهم نبوة ولا ملك فخرج طالوت في ابتغاء دابة له ضلت ومعه غلام فمرا بيت النبي فقال غلام طالوت له : لو دخلت بنا على هذا النبي فسألناه عن أمر دابتنا فيرشدنا ويدعو لنا فيها بخير فقال طالوت : ما بما قلت من بأس فدخلا عليه فيبينا 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 بني إسرائيل الذي أمرني الله تعالى أن أملكك عليهم فجلس عنده وقال الناس : ملك طالوت فأنت عظماء بني إسرائيل نبيهم مستغربين ذلك حيث لم يكن من بيت النبوة ولا الملك •

﴿ قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمَلِكُ عَلَيْنَا ﴾ أي من أين يكون أو كيف يكون له ذلك؟ والاستفهام حقيقى أو للتعجب

لا لتكذيب نبيهم والإنكار عليه في رأى، وهو ضعه نصب على الحال من الملك، و- يكون- يجوز أن تكون الناقصة فيكون الخبر له، وعلينا- حال من الملك أو الخبر علينا وله حال، ويجوز أن تكون التامة فيكون له متعلقا بها، و(علينا) حال ﴿ وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمَلِكِ مِنْهُ وَلَمْ يَأْتِ سَعَةً مِنَ الْمَالِ ﴾ الواو الأولى حالية، والثانية عاطفة جامعة للجملتين أى كيف يتملك 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 عرفاً من ذلك، وأصل- سعة- وسعة بالواو وحذفت لحذفها من يسع وكان حق الفعل كسر السين فيه ليتأتى الحذف كما فى - يعد- وإنما ارتكب الفتح لحرف الحلق فهو عارض، ولذا أجرى عليه حكم الكسرة ولذلك الفتح فتحت السين فى المصدر ولم تكسر كما كسرت عين عدة •

﴿ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَةً مِّنْ يَّشَاءُ وَاللَّهُ وَسِعَ عَالَمِينَ ﴾ (٢٤٨)

رد عليهم بأبلغ وجه وأمله كأنه قيل: لا تستبعدوا تملكه عليكم لفقره وانحطاط نسبه عنكم، أما أولافلان ملاك الأمر هو اصطفاء الله تعالى وقد اصطفاء واختاره وهو سبحانه أعلم بالمصالح منكم، وأما ثانياً فلان العمدة وفور العلم ليتمكن به من معرفة الأمور السياسية، وجسامة البدن ليكون أعظم خطراً فى القلوب وأقوى على كفاح الأعداء ومكابدة الحروب لا ما ذكرتم وقد خصه الله تعالى بحظ وافر منهما، وأما ثالثاً فلأنه تعالى مالك الملك على الإطلاق وللمالك أن يمكن من شاء من التصرف فى ملكه بأذنه، وأما رابعاً فلأنه سبحانه واسع الفضل يوسع على الفقير فيغنيه (علم) بما يليق بالملك من النسب وغيره، وفى تقديم البسطة فى العلم على البسطة فى الجسم إيماء 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 كما قيل: إن الرجل القائم كان يمد يده حتى ينال رأسه فإن ذلك لو كان كاللسان كان أحق الخلق به رسول الله ﷺ مع أنه عليه الصلاة والسلام كان ربة من الرجال، ولعل ذكر ذلك على ذلك التقدير لأنه صفة تزيد الملك المطلوب لقتال العاقلة حسناً لانهم كانوا ضخاماً ذوى بسطة فى الأجسام وكان ظل ملكهم (جالوت) ميلاً على ما فى بعض الأخبار لأنها من الأمور التى هى عمدة فى الملوك من حيث هم كما لا يخفى على من تحقق - أن المرء بأصغريه لا يكبر جسمه وطول برديه - • وفى اختيار (واسع، وعليم) فى الأخبار عنه تعالى هنا من حسن المناسبة لبسطة الجسم وكثرة العلم ما تهش له الخواطر لاسيما على ما يتبادر من بسطة الجسم، وقد وصف الأول مع أن ما يناسبه ظاهراً مؤخر لأن له مناسبة معنى لأول الأخبار إذ اصطفاء من سعة الفضل أيضاً، ولأن عليم 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 المخاطبين متفرع على السابق مستتب للاحق، وروايات القصص متظافرة على أنهم قالوا لنبيهم: ما آية ملكه واصطفاه علينا؟ فقال: ﴿ إِنَّ آيَةَ مَلَكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ ﴾ ولما لم يكن قولهم ذلك مذكوراً يقع 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 بالاضمار كما اكتفى به أولاً للإيماء إلى أن ذلك السؤال للنبي بعد تصديقهم له ويانه لهم ما استفهموا عنه مما لا ينبغي أن يكون حتى يجاب لأن له شياً تاماً بالتعنت حينئذ وإن عد من باب

السؤال لتقوية العلم، وهذا بناءً على أن القوم كانوا مؤمنين، وفي بعض الروايات ما يقتضي أنهم لم يكونوا آمنوا به حينئذ فعن السدي 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 فرعا إلى الشيخ فقال: يا أبتاه دعوتني؟ فكره الشيخ أن يقول لا فيفزع فقال: يا بني ارجع فم فرجع فنام فدعاه الثانية فأتاه الغلام أيضا 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 نبيا فلما أتاهم كذبوه وقالوا: استعجلت بالنبوة ولم يأن لك وقالوا: إن كنت صادقا فابعث لنا ملكا ثم جرى ماجرى فقال: إن الله قد بعث لكم (طالوت ملكا) فقالوا: ما كنت قط أكذب منك الساعة واعترضوا وأجيبوا ثم قالوا إن كنت صادقا فأتنا بآية - أن هذا ملك فقال: ما قص الله تعالى، وحينئذ لا يبعد أن يكون الاستفهام المصرح به في الآية وكذا الطلب المرموز إليه فيها صادرا عن إنكار وعدم إيقان، ووجه ترك ذكر سؤالهم حينئذ إن كان الإشارة إلى أن من شأن الأنبياء الإتيان بالآيات وإن لم تطلب منهم جلبا للشارد وتقييدا 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 فتأوه مزيدة كناء ملكوت ، وأصله توبوت فقلبت الواو ألفا وليس بفاعول من التبت لقلة ما كان فآؤه ولا مه من جنس واحد كسلس وقلق ، وقرئ تابوه بالهاء ، وهي لغة الأنصار والأولى لغة قريش، وهي التي أمر عثمان رضي الله تعالى عنه بكتابتها في الإمام حين ترافع لديه في ذلك زيد. وأبان رضي الله تعالى عنهما ووزنه حينئذ - على ما اختاره الزمخشري - فاعول لأن شبهة الاشتقاق لا تعارض زيادة الهاء وعدم النظير ، وأما جعل الهاء بدلا من التاء لاجتماعهما في الهمس - وأنهما من حروف الزيادة - فضعيف لأن الأبدال في غير تاء التانيت ليس بثبت ، وذهب الجوهري إلى أن التاء فيه للتانيت وأصله عنده تابوة مثل ترقوة فلما سكنت الواو انقلبت هاء التانيت تاء ، 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، و - ثم - إلى أن فسد بنو إسرائيل وعصوا بعد موسى عليه السلام فسلط الله تعالى عليهم العماقة فأخذوه منهم فجعلوه في موضع البول والغائط فلما أراد الله تعالى أن يملك طالوت ساط عليهم البلاء حتى أن كل من أحدث عنده ابتلى بالبول واسير وهلكت من بلادهم خمس مدائن فعلوا أن ذلك بسبب استهانتهم به فأخرجوه وجعلوه على ثورين فأقبلا يسيران وقد وكل الله تعالى بهما أربعة من الملائكة يسوقونهما 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 ما يطول ، وأقرب الأقوال التي رأيتها أنه صندوق التوراة تغلبت عليه العماقة حتى رده الله تعالى ، وأبعدها 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 فكراً كذلك ﴿ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ أي في إتيانه سكون لكم وطمأنينة، فالسكينة مصدر حينئذ 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 الهرة وذنبها وجناحان فثن فيزف التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فاذا استقر ثبوتوا وسكنوا ونزل النصر . والجملة في موضع الحال . و(من) لا ابتداء الغاية أو للتبويض أي من سكينات ربكم •

﴿ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ ﴾ هي رفاض الألواح و ثياب موسى وعمامة هرون وطست من ذهب كانت تغسل به قلوب الأنبياء . وكلمة الفرج لا إله إلا الله الحليم الكريم وسبحان الله رب السموات السبع ورب العرش العظيم ، والحمد لله رب العالمين ، وآلها أتباعها أو أنفسها ، أو أنبياء بني إسرائيل ، لانهم أبناء عمهما ﴿ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ ﴾ حال من التابوت، والحمل إما حقيقة أو مجاز على حده حمل زيد متاعي إلى مكة .

﴿ إِن 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 وجيء به قبل تمام القصة إظهاراً لكمال العناية، وإفراد حرف الخطاب مع تعدد المخاطبين على التقديرين بتأويل الفريق ونحوه ﴿ لآية عظيمة كائنة ﴾ (لَكُمْ) دالة 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 ﴿ إِن كُنتُمْ ؤُمنين ﴾ أي مصدقين بتعليك 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 - كأنفصل - وقيل: فصل فصولاً وجوز كونه أصلاً برأسه ممتازاً من المتعدى بمصدره كوقف وقوفاً ووقفه رققاً وصدعنه صدوداً وصدده صدأً وهو باب مشهور، والجنود الأعوان والأنصار جمع جند، وفيه معنى الجمع، وروى أنه قال لقومه: لا يخرج معي رجل بني بناء لم يفرغ منه ولا تاجر مشغول بالتجارة، ولا متزوج بامرأة لم بين عليها ولا أبتغى إلا الشاب النشط الفارع فاجتمع إليه ممن 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 ﴿ بنهر ﴾ بفتح الهاء ، وقرئ بسكونها، وهي لغة فيه وكان ذلك (نهر) فلسطين كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وعن قتادة . والربيع 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 (من شرب) من مائه مطلقاً ﴿ فَلَيْسَ مِنِّي ﴾ أي من أشياعي ، أو ليس بمتصل بي ومتحد معي (من) اتصالية وهي غير التبعية عند بعض وكأنها يمانية هندية وعينها عند آخرين

﴿ وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي ﴾ أي من لم يذقه من طعام الشيء إذا ذاقه ما كولا كان أو مشروباً حكاها الأزهري عن الليث ، وذكر الجوهري أن الطعام ما يؤديه الذوق وليس هو نفس الذوق فمن فسره به على هذا فقد توسع وعلى التقديرين استعمال طعام الماء بمعنى ذاق طعامه مستفيض لا يعاب استعماله لدى العرب العرباء ويشهد له قوله :
 وإن شئت حرمت النساء سواكم وإن شئت لم أطعم - نقاخا ولا برداً
 وأما استعماله بمعنى شربه واتخذه طعاماً فبفتح إلا أن يقتضيه المقام كما في حديث زمزم «طعام طعام وشفاء سقم» فإنه تنبيه على أنها تغذي بخلاف سائر المياه، ولا يخدش 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 وحملوه على شدة جزعه ، وقيل فيه :

بل المنابر من خوف ومن وهل واستطعم - الماء - لما جد في الهرب
 وألحن 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 بني إسرائيل وإنما لم يخبرهم النبي نفسه ، ذلك 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 بالفراسة والالهام بعيد ﴿ إِلَّا مَنْ أُغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ ﴾ استثناء من الموصول الأول أو ضميره في الخبر فإن فسر الشرب بالكروج كان الاستثناء منقطعاً وإلا كان متصلاً ، وفائدة تقديم الجملة الثانية الإيدان بأنها من تنمة الأولى وأن الغرض منها تأكيدها وتتميمها نهيًا عن الكروج من كل وجه ، وإفادة أن المغترف ليس بذائق حكماً فيؤكد ترخيص الاعتراف 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 حينئذ بالخبر وأداء المعنى في الأول إلى أن المجتزئ 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 لافرق لأدائه إلى أن المجتزئ المذكور مخرج من حكم الاتحاد معه لأن التقدير - والذين لم يذوقوه فانهم كلهم إلا المغترف منهم متصلون بي متحدون معي - وليس بالمراد أصلاً ، والغرفة ما يعرف ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو . وأهل المدينة - غرفة - بفتح الغين على أنها مصدر ، وقيل : الغرفة والغرفة مصدران والضم والفتح لغتان ، والباء متعلقة باعتراف أو بغرفة في قول ، أو بمحذوف وقع صفة لها ﴿ فَشَرِبُوا مِنْهُ ﴾ عطف على مقدر يقتضيه المقام أي فابتلوا به فشربوا ، والمراد إما كرعوا - وهو المتبادر - وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، أو أفرطوا في الشرب ﴿ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ ﴾ لم يكرعوا أولم يفرطوا في الشرب بل اقتصرُوا 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 اسودت شفاههم وغلبهم العطش وكان ذلك من قبيل المعجزة لذلك النبي، وقرأ أبى. والاعمش - إلا قليل - بالرفع وجعلوه من الميل إلى جانب المعنى فإن قوله تعالى : (فشربوا منه) في قوة أن يقال : فلم يطبعوه فحق أن يرد المستثنى مرفوعا كما في قول الفرزدق :

وعض زمان يا ابن 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 الإفصح والاتباع لما قبله على أنه نعت أو عطف بيان وأورد له قوله :

وكل أخ مفارقه أخوه لعمر أيك إلا الفرقدان

ولا يخفى ما فيه (فَلَمَّا جَاوَزَهُ) أى النهر وتخطاه (هُوَ) أى طالوت (وَالَّذِينَ آمَنُوا) عطف على الضمير المتصل المؤكد بالمنفصل، والمراد بهم القليلون والتعبير عنهم بذلك تنويها بشأنهم وإيماء إلى أن من عداهم بمنزل عن الإيمان (مَعَهُ) متعلق - بجاوز - لا - بآمنوا - وجوز أن يكون خبراً عن (الذين) بناءً على أن الواو للحال كأنه قيل : (فلما جاوزه) والحال إن الذين آمنوا كانوا كائون (معه) .

(قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ) أى لا قدرة لنا بمحاربتهم ومقاومتهم فضلا عن الغلبة عليهم، وجالوت كطالوت، والقائل بعض المؤمنين لبعض وهو إظهار ضعف لانكوص لما شاهدوا من الاعداء ما

شاهدوا من الكثرة والشدة، قيل : كانوا مائة ألف مقاتل شامى السلاح، وقيل : ثلثمائة ألف (قَالَ) على سبيل التشجيع لذلك البعض وهو استئناف يابى (الَّذِينَ يَظُنُّونَ) أى يتيقنون (أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ) بالبعث

والرجوع إلى ما عنده وهم الخالص من أولئك والأعلون إيماناً فلا ينافى 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) للمنخزلين عنهم كأنهم قالوا ذلك اعتذاراً عن التخلف والنهر بينهما ولا يخفى بعده لأن الظاهر أنهم قالوا هذه المقالة عند لقاء العدو ولم يكن المنخزلون إذ ذاك معهم، وأيضا أى حاجة إلى إبداء العذر عن التخلف مع ما سبق من طالوت أن الكارعين

ليسوا منه في شيء، فلو لم ينخزلوا لمنعوا من الذهاب (معه) (كَمُ مِنْ قَتَّةٍ) أى قطعة من الناس وجماعة - من فأوت رأسه - إذا شققته أو من فاء إليه إذا رجع وأصلها على الأول فيوة فخذقت لامها فوزنها فعة، وأصلها على

الثاني فيئة فخذقت عينها فوزنها فاهله. و (كم) هنا خبرية ومعناها كثير، و (من) زائدة، و (قتة) تمييز، وجوز أبو البقاء أن يكون (من قتة) في موضع رفع صفة ل - كم - كما تقول عندى مائة من درهم ودينار، وجوز بعضهم أن تكون (كم)

استفهامية ولعله ليس على حقيقته، ونقل عن الرضى أن (من) لا تدخل بعد (كم) الاستفهامية، فالقول بالخبرية أولى (قَلِيلَةٌ) نعت - لفئة - على لفظها (غَلَبَتْ) أى قهرت عند المحاربة (قَتَّةٌ كَثِيرَةٌ) بالنسبة إليها .

(بِإِذْنِ اللَّهِ) أى بحكمه وتيسيره ولم يقولوا أطاقت حسبنا وقع في كلام أصحابهم مبالغة في تشجيعهم وتسكين قلوبهم، وإذا حمل التووين في (قتة) الأولى للتحقير، وفي - قتة - الثانية للتعظيم كان 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 كمال - إيمانهم بالله واليوم والآخر - وتصديقهم بأنه سبحانه لا يعجزه إحياء الموتى كما لا يعجزه إماتة الأحياء فضلاً عن نصرته الضعفاء فلا ريب في أن ما في حيز الصلوة مما له كمال ملاءمة 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 كمال ثقتهم 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 الملاءمة على ما جاد به هذا الذهن الكليل حصلت على أتم وجه وأكمله 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 نصرته تعالى وتأيدته وجعل التعبير بذلك عنه مبالغة فإنه بمعزل عن استعمال ذلك في جميع الكتاب المجيد وليس هو من قبيل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ المراد منه المعية بالنصر والاحسان لأنه في سائر القرآن مألوف استعماله في مثل ذلك كما لا يخفى، وهو يحتمل أن يكون من كلام الأعلين أتى به تكميلاً للتشجيع وترغيباً بالصبر بالإشارة إلى ما فيه، ويحتمل أن يكون ابتداء كلام من جهته تعالى جمع به تقريراً لكلامهم ودعاءً للسامعين إلى مثل حال هؤلاء المشير إليها مقالهم ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا﴾ أي ظهر طالوت ومن معه وصاروا في براز من الأرض وهو ما انكشف منها واستوى ﴿بِجَالُوتَ رَجُودِهِ﴾ أي لمحاربتهم وقتالهم ﴿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 أَوْدَانَنَا﴾ أي هب لنا كمال القوة والرسوخ عند المقارعة بحيث لا تنزل، وليس المراد بثبيت الأقدام مجرد تقررها في حيز واحد إذ ليس في ذلك كثير جدوى ﴿وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ٢٥٠﴾ أي أعتنا عليهم بقهرهم وهزمهم، ووضع (الكافرين) موضع الضمير العائد إلى - جالوت وجنوده - للإشعار بعة النصر عليهم، وفي هذا الدعاء من اللطافة، وحسن الأسلوب، والنكات ما لا يخفى، أما أولاً فلأن فيه التوسل بوصف الربوبية المنبئة عن التبليغ إلى الكمال، وأما ثانياً فلأن فيه الإفراغ، وهو يؤذن بالكثرة، وفيه جعل الصبر بمنزلة الماء المنصب عليهم لثلج صدورهم وإغنائهم عن الماء الذي منعوا عنه، وأما ثالثاً فلأن فيه التعبير - بعلى - المشعر بجعل ذلك كالظرف وجعلهم كالظروفين، وأما رابعاً فلأن فيه تنكير صبراً المفصح عن التفخيم، وأما خامساً فلأن في الطلب الثاني وهو تثبيت الأقدام ما يرشح جعل الصبر بمنزلة الماء في الطلب الأول إذ مصاب الماء مزاق فيحتاج فيها إلى التثبيت، وأما سادساً فلأن فيه حسن الترتيب حيث طلبوا أولاً إفراغ الصبر على قلوبهم عند اللقاء وثانياً ثبات القدم والقوة على مقاومة العدو حيث أن الصبر قد يحصل لمن لا مقاومة له، وثالثاً العمدة والمقصود من المحاربة وهو النصر على الخصم حيث أن الشجاعة بدون النصر طريق عتبه عن النفع خارجة، وقيل: إنما طلبوا أولاً إفراغ الصبر لأنه ملك الأمر، وثانياً التثبيت لأنه متفرع عليه، وثالثاً النصر لأنه الغاية القصوى، واعترض

هذا بأنه يقتضى حينئذ التعبير بالفاء لأنها التي تفيد الترتيب ، وأجيب بأن الواو أبلغ لأنه عول في الترتيب على الذهن الذى هو أعدل شاهد كما ذكر السكاكى (فَهَزَمُوهُمْ) أى كسروهم وغلبوهم ، والفاء فيه فصيحة أى استجاب الله تعالى دعاءهم فصبروا وثبتوا ونصروا فهزموهم (بِإِذْنِ اللَّهِ) أى بإرادته انهزامهم ويؤل إلى نصره وتأيدته ، والباء إما للاستعانة والسببية وإما للمصاحبة (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 إلى من يقاتلنى فإن قتلنى فلكم ملكى وإن قتلته فلى ملككم فأتى بداود إلى طالوت فقاضاه 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 يغن السلاح شيئاً فخرج إليه بالمقلاع ومخللة فيها أحجار ثم برز له فقال له جالوت: أنت تقاتلنى؟ قال داود: نعم قال: ويملك ما خرجب إلا كما تخرج إلى الكلب بالمقلاع والحجارة لا بددن لحمك ولا تطعمنه اليوم للطير والسباع فقال له داود: بل أنت عدو الله تعالى شر من الكلب فأخذ داود حجراً فرماه بالمقلاع فأصاب بين عينيه حتى وقعت فى دماغه فصرخ جالوت وانهمزم من معه واحتز رأسه (وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمَلِكَ) 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 فقال الناس إلى داود وأحبوه فلما رأى ذلك طالوت وجد فى نفسه وحسده فأراد قتله فعلم به داود فسجى له زق خمر فى مضجعه فدخل طالوت إلى منام داود وقد هرب داود فضرب الزق ضربة نخرقه فسال الخمر 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 بالسهم فعرها فقال: يرحم الله تعالى داود هو خير منى ظفرت به فقتلته وظفر بي فكف عنى ثم أنه ركب يوماً فوجده يمشى فى البرية وطالوت على فرس فقال: اليوم أقتل داود وكان داود إذا فزع لا يدرك فر كض على أثره طالوت ففزع داود فاشتد فدخل غاراً وأوحى الله تعالى إلى العنكبوت فضربت عليه بيتاً فلما انتهى طالوت إلى الغار ونظر إلى بناء العنكبوت قال: لو كان دخل ههنا لخرق بيت العنكبوت فرجع، وجعل العلماء والعباد يطحنون عليه بما فعل مع داود وجعل هو يقتل العلماء وسائر من ينهاه عن قتل داود حتى قتل كثيراً من الناس ثم أنه ندم بعد ذلك وخلق الملك وكان له عشرة بنين فأخذهم وخرج يقاتل فى سبيل الله تعالى كفارة لما فعل حتى قتل هو وبنوه فى سبيل 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 للترقى من ذكر الأدنى إلى ذكر الأعلى (وَعَلَّهُ مِمَّا يَشَاءُ) كصنعة اللبوس ومنطق الطير وكلام الدواب ، والضمير المستتر راجع إلى الله تعالى، وعوده إلى داود كما قال - السمين ضعيف - لأن معظم ما عمله تعالى له مما لا يكاد يخطر ببال، ولا يقع فى أمانة بشر ليتمكن من طلبه ومشيتته (وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ) وهم أهل الشرور فى الدنيا أو فى الدين أو فى مجموعهما (بِعِضِّ) آخر منهم يردم عمائم عليه بما قدره الله تعالى من القتل كما فى القصة المحكية أو غيره ،

وقرأ نافع هنا وفي الحج - دفاع - على أن صيغة المغالبة للمبالغة (لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ) وبطلت منافعها وتعطلت مصالحها من الحرث والنسل وسائر ما يصلح الأرض ويعمرها، وقيل: هو كناية عن فساد أهلها وعموم الشر فيهم، وفي هذا تنبيه على فضيلة الملك وأنه لولاه ما استتب أمر العالم، ولهذا قيل: الدين والملك توأمان ففي ارتفاع أحدهما ارتفاع الآخر لأن الدين أس والملك حارس وما لا أس له فهجوم وما لا حارس له فضائع (وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ) لا يقدر قدره (عَلَى الْعَالَمِينَ ٢٥١) كافة وهذا إشارة إلى قياس استثنائي مؤلف من وضع (نقيض) المقدم متبج - لنقيض - التالي خلا أنه قد وضع موضعه ما يستتبعه ويستتبعه أعني كونه تعالى (ذا فضل على العالمين) إيذاناً 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 تفسد الأرض وينتظم به مصالح العالم وينصاح أحوال الأمم، قاله مولانا مفتي الديار الرومية قدس سره واعترض بأنه مخالف لقول المنطقيين إن المتصلة ينتج استثناء عين مقدمها عين تاليها لاستلزام وجود الملزوم وجود اللازم واستثناء نقيض تاليها نقيض المقدم لاستلزام عدم اللازم عدم 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 مادة 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: متبج ولم يقل ينتج اهـ 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 وأمثالها 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 حيز المنع وما ذكره لا يدل عليه كما لا يخفى فانهم وتدبر فانظر المولى دقيق (تلك آيت الله) إشارة إلى ما سلف من حديث الألو ف وموتهم وإحيائهم وتمليك طالوت؛ وإظهاره بالآية وإهلاك الجبابرة 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: (تَلَوْهَا عَلَيْكَ) أي بواسطة جبريل عليه السلام إما حال من الآيات والعامل معنى الإشارة، وإما جملة مستأنفة لا محل لها من الإعراب (بِالْحَقِّ) في موضع النصب على أنه حال من مفعول تلوها أي متلبسة باليقين الذي لا يرتاب فيه أحد من أهل الكتاب وأرباب التواريخ لما يجدونها موافقة لما عندهم أو لا ينبغي أن يرتاب فيه أو من فاعله أي تلوها عليك متلبسين بالحق والصواب وهو معنا أو من الضمير المجرور أي متلبساً بالحق وهو معك

﴿ وَإِنَّكَ لَمِنَ 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 والتثيت للمؤمنين والاعلام أنه لا ينجى حذر من قدر أردف ذلك بأن القتال كان مطلوباً مشروعاً 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) ملائكة القوي (من بني إسرائيل) البدن (من بعد موسى) القلب (إذ قالوا النبي) عقولهم (ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله) وطريق الوصول إليه بواسطة أمره وإرشاده (قال هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا) أي إني أتوقع منكم عدم المقاتلة لانغماسكم في أحوال الطبيعة (قالوا وما لنا ألا نقاتل) في طريق السير إلى الله تعالى، وقد أخرجنا من ديار استعداداتنا الأصلية التي لم نزل بالحنين إليها؛ واغتربنا عن أبناء كالاتنا اللاتي لم نبرح عن مزيد البكاء عليها فلما كتب عليهم القتال اعدوهم الذي تسبب لهم الاغتراب وأحل بهم العجب العجاب تولوا وأعرضوا عن مقاتلته وانتظموا في سلك شيعته إلا قليلاً منهم وهم القوي المستعدة (والله عليم بالظالمين) الذين نقصوا حظوظهم (وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت) الروح الانسانية ملكاً متوجاً بتاج الانوار الالهية جالساً على كسرى التدبيرات الصمدانية قالوا لاحتجاجهم بحجاب الانانية وغفلتهم عن العلوم الحقانية كيف يكون له الملك علينا مع انحطاط مرتبته بتزله إلى عالم الكثافة من عالمه الأصلي وليس فيه مشابهة لنا (ونحن أحق بالملك منه) لا شترا كنا في عالمنا ومشابهة بعضنا ببعضه الشيء ميال إليه 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 وتركبكم 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 ملكه عليكم وخلافته من قبل الرب فيكم أن يأتيكم تابوت الصدر فيه سكينه أي طمأنينة من ربكم وهي الطمأنينة بالإيمان والانس بالله تعالى، وبقيته بما ترك آل موسى القلب وآل هرون السر، وهي من التوحيد وعصا لاله إلا الله التي تلقف عظيم سحر صفات النفس وطست تجلى 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 الري فليس من أشياعى 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 بيده وقنع من ذلك بقدر الضرورة ولاحتياج من غير حرص وانهماك فشربوا منه وكرعوا وانهمكوا فيه إلا قليلاً منهم وهم المنتزهون عن الاقدار الطبيعية المتقدسون 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 التمكين لا طاقة لنا اليوم بمحاربة جالوت النفس وأعوانه لعراقتهم 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 تبرءوا من الجول والقوة وقالوا: ربنا أفرغ علينا صبراً واستقامة، وثبت أقدامنا في ميادين الجهاد حتى لا نرجع القهقري من بعد؛ وانصرنا على أعدائنا الذين ستروا الحق، وهم النفس الامارة وصفاتها فهزم موهم وكسروهم ياذن الله وقتل داود القلب جالوت النفس، ووصلوا كلهم إلى مقام التمكين فلا يخشون الرجعة والردة، وكان قدر ما به بجزر التسليم في مقلع الرضا بيد ترك الالتفات إلى السوى فأصاب ذلك دماغ هواه فخر صريعاً فأتى الله تعالى داود ملك الخلافة وحكمة الالهامات وعليه مما يشاء من صنعة لبوس الحروب ومنطق طيور الواردات وتسيح جبال الابدان، ولولا دفع الله الناس بعضهم كأرباب الطلب ببعض كالمشايع الواصلين لفسدت أرض استعداداتهم المخلوقة في أحسن تقويم عند استيلاء جالوت النفس، ولكن الله ذو فضل على العالمين، ومن فضله تحريك سلسلة طلب الطالبين وإلهام أسرارهم إرادة المشايخ الكاملين وتوفيقهم للتمسك بنذيل تربيتهم والتشبث بأهداب سيرتهم فسبحانه من جواد لا يبخل ومتفضل على من سأل ومن لم يسأل *

تم طبع الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث أوله ﴿ تلك الرسل ﴾

فَهْرَسْتِ

﴿ الجزء الثاني من تفسير روح المعاني ﴾

صحيفة	صحيفة
١٢	٢
بيان أن أهل الكتاب كانوا يعرفون رسول الله ﷺ بنعوته المذكورة في كتبهم	تفسير قوله تعالى : (سيقول السفهاء)
١٤	٣
بيان أن لكل أمة من الأمم قبلة خاصة بها وأمر المؤمنين باستباق الخيرات التي تحصل بها سعادة الدارين	بيان شبهة اليهود والمنافقين في تحويل القبلة وردّها
١٥	٤
استدلال الشافعية بالآية على أن الصلاة في أول الوقت بعد تحمقه أفضل	تفسير قوله (وسطاً) والكلام على حجية الاجماع وهل في الآية دلالة عليه أم لا ورد دعوى الشيعة أن الآية خاصة بالأئمة الاثني عشر
١٧	٥
بيان أن العلة في تحويل القبلة ثلاثة أمور تعظم الرسول ﷺ وجرى العادة الالهية على أن يؤتى كل أهل ملة وجهة ودفع شبه المخالفين	بيان الحكمة في تحويل القبلة
٢٠	٦
اختلاف العلماء في حياة الشهداء هل هي حقيقة بالروح والجسد أم حكمة بما نالوا من الذكر الجليل	بيان أن تحويل القبلة كان شاقاً لإلا على من وقفوا على أسرار التشريع
٢١	٨
اختلاف العلماء في الجسد الذي تحمل فيه أرواح الشهداء هل هو الجسد الذي هدمت بنيته بالقتل أم هو جسد آخر على صورة الطير	تفسير قوله تعالى : (قد نرى قلب وجهك) وبيان هل دعا النبي ﷺ في هذه الحادثة صريحاً أم لا
	٩
	اختلاف العلماء في استقبال القبلة للبعيد هل يجب عليه إصابة عينها أم يكفيه محاذاة جهتها
	١١
	بيان تغيير النصارى قبلتهم بعد رفع المسيح وأن قبلتهم وقبلة اليهود هل كانت بوحى سماوى أم كانت باجتهاد منهم

صفحة	صفحة
٣٩	٢١
٤٠	٢١
٤٠	٢١
٤٢	٢١
٤٢	٢١
٤٣	٢٢
٤٥	٢٣
٤٦	٢٤
٤٨	٢٥
٤٩	٢٦
٥٠	٢٧
٥١	٣٠
٥٢	٣١
٥٣	٣٤
٥٥	٣٥
٥٦	٣٧
	٣٨

صحيفة	صحيفة
والمحكوم له يعلم بذلك هل ينفذ ظاهر أو باطنا	إلا إذا استدان لحرام وصرف المال في غير
أم باطنا فقط ومذاهب العلماء في ذلك وحججهم	رضا الملك العلام
٧١ مبحث إذا تعارضت أقوال الشارع مع أقوال	٥٦ معنى الصيام لغة وشرعا
الفلاسفة فينبغي الاعتماد على أقوال الشارع	٥٦ بيان فرضية الصوم على أهل الكتاب
وحملها على أحسن معانيها	٥٧ اختلاف العلماء في المراد بالأيام المعدودات
٧٢ (من باب الإشارة والتأويل)	هل هي رمضان أو أيام أخر كانت مفروضة ثم
٧٤ مشروعية الجهاد في سبيل الله	نسخت بفرض رمضان وحججهم في ذلك
٧٥ النهي عن قتال الكفار في المسجد الحرام إلا	٥٧ الترخيص للمسافر والمريض في الافطار وعليهما
إذا بدؤا بالقتال فيه	عدة من أيام آخر
٧٧ مبحث في تأويل التهلكة	٥٨ اختلاف العلماء في صوم المريض والمسافر هل
٧٨ مبحث في أن الأمر باتمام الحج والعمرة دال	هو أفضل أم الافطار
على وجوب الاتمام بعد الشروع فيهما وليس دالا	٥٩ تفسير رمضان هل هو وحده علم أم العلم مجموع
على وجوب الاصل وأقوال العلماء في ذلك	المضاف والمضاف اليه
وحججهم	٦١ وجوب الصوم على من شهد هلال رمضان
٨٠ اختلاف العلماء في معنى الاحصار هل هو خاص	٦٢ تفسير قوله : « وتكفوا العدة » الخ
بمحصر العدو أو يعم كل مانع من عدو أو مرض	٦٣ بيان اجابة الدعاء وهل تتخلف عنه أم لا .
وغيرهما وحججهم في ذلك	٦٤ مبحث في مباشرة الصائم امرأته ليلة الصيام
٨١ الكلام على الهدى واختلاف العلماء في محله	والكلام على العزل عن الحرمة والامة
وهل يجب على المحصر القضاء أم لا	٦٦ الكلام على الخيط الابيض والخيط الاسود
٨٢ وجوب الهدى على المتمتع واختلاف العلماء	وهل هما من قبيل الاستعارة أو من قبيل التشبيه
هل هو دم جبران أم دم نسك	وهل الحكم مجمل يحتاج إلى البيان أم لا
٨٢ الترخيص في الصوم لمن لم يجد الهدى واختلاف	٦٧ اتفاق الائمة الاربعة رضى الله عنهم على أن اول
العلماء هل يصح في أيام التشريق أم لا	النهار الشرعى طلوع الفجر ومخالفة الأعمش
٨٤ مبحث في الكلام على أشهر الحج	في ذلك والرد عليه
٨٦ النهي عن الرفق والفسوق والجدال في أشهر	٦٨ الدليل على صحة نية رمضان في النهار واختلاف
الحج	العلماء في ذلك
٨٦ مبحث في التجارة في مواسم الحج واختلاف	٦٨ مبحث في مباشرة المعتكف وتعريف الاعتكاف
العلماء فيها	لغة وشرعا وما يصح فيه من المساجد واختلاف
٨٧ مشروعية الوقوف بعرفة وابطال ما كان عليه	العلماء في مدته وهل يشترط له الصوم أم لا
الحسن من الوقوف بمزدلفة	وغير ذلك من أحكام الاعتكاف
٩١ (من باب الإشارة في الآيات)	٦٩ النهي عن أكل الاموال بالباطل والادلاء
٩٣ بيان أن من عمل النفر ففتر في ثانی أيام التشريق	بها الى الحكماء على سبيل الرشوة
قبل الغروب وبعد رمي الجمار عند الشافعية وقبل	٧٠ مبحث في حكم القاضي إذا كان مبنيًا على زور

صفحة	
	للاعمال 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 المفاسد التي تنجم عن شرب الخمر
١١٥	الكلام على أفضل الصدقة
١١٦	الكلام على المخالطة المشروعة لاصلاح اليتامى
١١٧	تحريم نكاح المشركة حتى تؤمن
١١٨	الترويج في نكاح المسلمة ولو كانت أمة
١٢٠	تحريم تزويج المسلمة للكافر ولو كانت كاتياً
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 الحرث والرد على من جوز إتيانهم في الأدبار
١٢٦	(من باب الإشارة)
١٢٦	النهي عن الحلف وجعله ذريعة لمنع البر
١٢٧	تفسير اللغو من الايمان واختلاف العلماء فيه وبيان ما يجب فيه الكفارة من الايمان وما لا يجب فيه
١٢٩	تفسير الايلاء وبيان مدته
١٢٩	الكلام على الايلاء ومذاهب العلماء فيه
١٣٠	مبحث في أن عدة الحرة المطلقة ثلاثة قروء واختلاف العلماء في معنى القروء وحجج كل وتحقيق المقام
١٣٣	لا يحل للحامل أن تكتم حملها لترك الزوج تسريحها وللحائض أن تكتم الحيض استعجالاً للعدة وإبطالاً لحق الرجعة
١٣٤	بيان أن الزوج أحق برد المرأة إن أراد بذلك

صفحة	
	طلوع الفجر الثالث عند الحنفية أو تأخر في النفر فلا إثم عليه
٩٥	الكلام على من يظهر الاسلام ويضمر في قلبه إيذاء المسلمين ويسعى في الارض بالفساد
٩٧	أمره ومضى أهل الكتاب أن يدخلوا في الاسلام بكليتهم ولا يدعوا شيئاً من ظاهرهم وباطنهم إلا والاسلام يستوعبه
٩٨	تفسير قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) وبيان المراد من آياته
٩٩	تويخ 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 عقاباً اليها
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 بغياً وحسداً وإن الله هدى هذه الأمة لما اختلفوا فيه فكانت بذلك خير الامم
١٠٤	تسلية المؤمنين على ما أصابهم من الباس والضراء سنة ماضية في الامم 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 اصحاب 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 سبيل الله والكفر به أكبر عند الله مما فعلته السرية خطافي الاجتهاد
١١٠	اختلاف الشافعي وأبي حنيفة في إحباط الردة

صحيفة	صحيفة
بعد المسيس سواء سمى مهرا او لم يسم	الاصلاح ولم يرد اضرارها بتطويل العدة
١٥٣ الكلام على المتعة واختلاف العلماء فيها	١٣٥ بيان أن الرجال على النساء درجة
١٥٤ اذا طلق الرجل امرأته قبل المسيس وقد سمى لها مهراً فعليه نصف المهر الا ان تعفو المرأة عنه فيسقط او يعفو الزوج عن النصف الآخر ويعطيها المهر كاملاً	١٣٥ بيان أن الطلاق الرجعي الذي يملك فيه الزوج الرجعة اثنان فاما أن يمسكها بمعروف أو يسرحها بأن يتركها حتى تبين أو يطلقها ثلاثاً ، واختلاف علماء المذاهب في تفريق الطلاق هل هو سنة ام الجمع وحججهم في ذلك
١٥٥ الكلام على الصلاة الوسطى واختلاف العلماء فيها وادلة كل وتحقيق المقام	١٣٦ اختلاف العلماء في الطلاق الثلاث بلفظ واحد هل يقع واحدة فقط ام يقع ثلاثاً وادلة كل وتحقيق المقام
١٥٨ اختلاف العلماء في صلاة الخوف هل يجب حال المسايقة او تفسد بالمشى والقتال	١٣٩ الكلام على الخلع وبيان اول خلع وقع في الاسلام
١٦٠ بيان ان عدة الوفاة كانت حوالا في مبدا الاسلام ثم نسخت المدة بقوله تعالى : (اربعة أشهر وعشرا)	١٤١ بيان ان المطلقة ثلاثة لا تحل لزوجها الاول حتى تنكح زوجاً آخر وتذوق عسيلته ويزوق عسيلتها ولا يكفي مجرد العقد
١٦٠ بيان ان امانة الذين خرجوا من ديارهم فارين من القتال ثم احياءهم لا يناقض قوله تعالى : (لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الاولى)	١٤٢ بيان ان الزوجة اذا انقضت عدتها راجعها زوجها وأمسكها من غير قصد الاضرار بها
١٦٣ (من باب الاشارة)	١٤٤ بيان انه يحرم على الزوج المطلق او الولي عضل المرأة ومنعها عن تزيين نكاحه
١٦٤ بيان ما حصل لبني اسرائيل من بعد موسى وقبله من القتال في سبيل الله وما يتعلق بذلك	١٤٥ مبحث في الرضاة وفي بيان مدتها وما يجب على الزوج من النفقة والاسوة للام المرضعة على سبيل الاستتجار وانه يحرم مضارة كل من الزوجين الآخر
١٦٥ بيان أن تفاوت الرجال بوفور العلم لا بكثرة المال والنسب	١٤٧ بيان انه يجب على الوارث ماوجب على الأب من الرزق والكسوة بالمعروف إن لم يكن للولد مال
١٦٧ الكلام على الثابوت وتصريفه واختلاف الروايات في المراد به وبيان ان اقربها انه صندوق التوراة	١٤٨ بيان ان عدة المرأة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشر
١٦٩ ابتلاء الله تعالى لبني اسرائيل بالنهر ليظهر للعيان الصادق منهم والكاذب	١٥٠ اباحة التعريض بالخطبة لمعتدة الوفاة
١٧٠ بيان أن من آمن بالبعث وثق بما عند الله من النصر	١٥٠ اختلاف العلماء في جواز التعريض بالخطبة للمعتدات الرجعيات أو البائئات
١٧٢ بيان أن السنة الالهية في الناس ان يدفع بعضهم يعض لثلاث تعطل مصالح الدنيا من الحرث والنسل وان الملك ضروري لاستتباب الامن في العالم	١٥١ بيان تحريم التصريح بالنكاح للمعتدة
١٧٣ الاستدلال بالقصة المتقدمة على رسالة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حيث اخبر بها من غير مطالعة كتاب ولا اجتماع بأحد	١٥٢ مبحث في تحريم عقد النكاح حتى تنتهي العدة
١٧٥ (من باب الاشارة في الآيات)	١٥٢ بيان انه لا تبعة على المطلق بمطالبة المهر اصلاً إذا كان الطلاق قبل المسيس إلا في حال الفرض فان عليه نصف المسمى
(تمت الفهرست)	١٥٣ بيان ما يجب على الزوج من المهر اذا كان الطلاق

