

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(سورة الحجر ١٥)

أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم أنها نزلت بمكة وروى ذلك عن قتادة . ومجاهد ، وفي مجمع البيان عن الحسن أنها مكية إلا قوله تعالى : (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم) وقوله سبحانه : (كما أنزلنا على المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضين) ، وذكر الجلال السيوطي في الاتقان عن بعضهم استثناء الآية الأولى فقط ثم قال قلت : وينبغي استثناء قوله تعالى : « ولقد علمنا المستقدمين » الآية لما أخرجه الترمذي . وغيره في سبب نزولها وإنها في صفوف الصلاة وعلى هذا فقول أبي حيان ومثله في تفسير الخازن أنها مكية بلا خلاف الظاهر في عدم الاستثناء ظاهر في قلة التبع ، وهي تسع وتسعون آية ، قال الداني : وكذا الطبرسي بالاجماع وتحتوى على ما قيل على خمس آيات نسختها آية السيف .
ووجه مناسبتها لما قبلها أنها مفتوحة بنحو ما افتتح به السورة السابقة ومشتملة أيضاً على شرح أحوال الكفرة يوم القيامة وودادتهم لو كانوا مسلمين ، وقد اشتملت الأولى على نحو ذلك ، وأيضاً ذكر في الأولى طرف من أحوال المجرمين في الآخرة ، وذكر هنا طرف مما نال بعضاً منهم في الدنيا ، وأيضاً قد ذكر سبحانه في كل مما يتعلق بأمر السموات والأرض ما ذكر ، وأيضاً فعل سبحانه نحو ذلك فيما يتعلق بإبراهيم عليه السلام ، وأيضاً في كل من تسلية نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ما فيه إلى غير ذلك مما لا يحصى .

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) قد تقدم الكلام فيه (تِلْكَ) اختار غير واحد أنه إشارة إلى السورة أى تلك السورة العظيمة الشأن (ءَايَاتُ الْكِتَابِ) الكامل الحقيق باختصاص اسم الكتاب به على الإطلاق كما يشعر به التعريف أى بعض منه مترجم مستقل باسم خاص فالمراد به جميع القرآن أو جميع المنزل إذ ذلك (وَقُرْءَانٍ) عظيم الشأن كما يشعر به التنكير (مبین ١) مظهر في تضاعيفه من الحكم والأحكام أو لسبيل الرشd والغى أو فارق بين الحق والباطل والحلال والحرام أو ظاهر معانيه أو أمر إيجازه ، فالبين إما من المتعدى أو اللازم ، وفي جمع وصنى الكتابية والقرآنية من تفخيم شأن القرآن ما فيه حيث أشير بالأول إلى اشتغاله على صفات كمال جنس الكتب الإلهية فكأنه ظهاً ، وبالثانى إلى كونه بمثابة غيره نسيج وحده بديماً في بابهِ خارجاً عن دائرة البيان قرآناً غير ذى عوج ونحو هذا فاتحة سورة النمل خلا أنه آخر وهنا الوصف بالقرآنية عن الوصف بالكتابية لما أن الإشارة إلى امتيازها عن سائر الكتب بعد التلوية على أنظوائه على ثلاث غيره منها أدخل في المدح ثلاثتهم من أول الأمر أن امتيازها عن غيره لاستقلاله بأوصاف

خاصة به من غير اشتماله على نعوت كإل سائر الكتب الكريمة وعكس هناك نظرا إلى حال تقدم القرآنية على حال الكتابية قاله بعض المحققين *

وجوز أن يراد بالكتاب اللوح المحفوظ؛ وذكر أن تقديمه هنا باعتبار الوجود وتأخيرها هناك باعتبار تعلق علمنا لأننا نعلم ثبوت ذلك من القرآن . وتعقب بأن إضافة الآيات إليه تعبر على ذلك إذ لا عهد بأشتماله على الآيات . والزحشرى جعل هنا الإشارة إلى ما تضمنته السورة والكتاب وما عطف عليه عبارة عن السورة . وذكر هناك أن الكتاب أما اللوح وإما السورة . وإما القرآن فآثرهنا أحد إلا وجه هناك *

قال في الكشف : لأن الكتاب المطلق على غير اللوح أظهر، والحمل على السورة أوجه مبالغة كإدلاله عليه أسلوب قوله تعالى : (والذي أنزل إليك من ربك الحق) وليطابق المشار إليه فإنه إشارة إلى آيات السورة ثم قال : وإثار الحمل على اتحاد المعطوف والمعطوف عليه في الصدق لأن الظاهر من إضافة الآيات ذلك *

ولما كان في التعريف نوع من الفخامة وفي التنكير نوع آخر وكان الغرض الجمع عرف الكتاب ونكر القرآن ههنا وعكس في النمل وقدم المعرف في الموضوعين لزيادة التنويه ولما عقبه سبحانه بالحديث عن الخصوص هنالك قدم كونه قرآنا لأنه أدل على خصوص المنزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الإعجاز ، وتعقب تفسير ذلك بالسورة دون جميع القرآن أو المنزل اذذاك بأنه غير متسارع إلى الفهم والمتسارع إليه عند الإطلاق ما ذكر وعليه يترتب فائدة بوصف الآيات بنعت ما أضيفت إليه من نعوت الكمال لا على جعله عبارة عن السورة إذ هي في الاتصاف بذلك ليست بتلك المرتبة من الشهرة حتى يستغنى عن التصريح بالوصف على أنها عبارة عن جميع آياتها فلا بد من جعل تلك إشارة إلى كل واحدة منها، وفيه من التكلف ما لا يخفى . ثم إن الزحشرى بعد أن فسر المتعاطفين بالسورة أشار إلى وجه التغاير بينهما بقوله كأنه قيل : الكتاب الجامع للكمال والغرابة في البيان ورمز إلى أنه لما جعل مستقلا في الكمال والغرابة قصد قسدهما فعطف أحدهما على الآخر فالغرض من ذكر الذات في الموضوعين الوصفان، وهذه فائدة إثار هذا الأسلوب ، ومن هذا عده من عده من التجريد قاله في الكشف *

وقال الطيبي بعد أن نقل عن البغوي توجيه التغاير بين المتعاطفين بأن الكتاب ما يكتب والقرآن ما يجمع بعضه إلى بعض : فإن قلت : رجع المآل إلى أن (الكتاب - وقرآن) وصفان لموصوف واحد أقبا مقامه فما ذلك الموصوف وكيف تقديره ؟ فإن قدرته معرفة رفعه (وقرآن مبين) وإن ذهبت إلى أنه نكرة أباه لفظ (الكتاب) قلت : أقدره معرفة (وقرآن مبين) في تأويل المعرفة لأن معناه البالغ في الغرابة إلى حد الإعجاز فهو إذا محدود بل محصور إلى آخر ما قال ، وهو كلام خال عن التحقيق كما لا يخفى على أربابه ، وقيل : المراد بالكتاب التوراة والإنجيل وبالقرآن الكتاب المنزل على نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج ذلك ابن جرير عن مجاهد . وقادة ، وأمر العطف على هذا ظاهر جدا إلا أن ذلك نفسه غير ظاهر ، وفي المراد بالإشارة عليه خفاء أيضا . وفي البحر أن الإشارة على هذا القول إلى آيات الكتاب وهو كما ترى ثم انه سبحانه لما بين شأن الآيات لتوجيه المخاطبين إلى حسن تلقي ما فيها من الأحكام والقصاص والمواعظ شرع جل شأنه في بيان المتضمن فقال عز قائلا : (رَبِّمَا يُوذُّ الَّذِينَ كَفَرُوا) بما يجب الإيمان به (لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ) مؤمنين بذلك ، وقيل : المراد

كفرهم بالكتاب والقرآن وبكونه من عند الله تعالى وودادتهم الانقياد لحكمه والاذعان لامره، وفيه إيدان بأن كفرهم إنما كان بالجحود، وفيه نظر، وهذه الودادة يوم القيامة عند رؤيتهم خروج العصاة من النار هـ
أخرج ابن المبارك . وابن أبي شيبة . والبيهقي . وغيرهم عن ابن عباس . وأنس رضي الله تعالى عنهم أنهم إذا كرا هذه الآية فقالوا: هذا حيث يجمع الله تعالى بين أهل الخطايا من المسلمين والمشركين في النار فيقول المشركون: ما أغنى عنكم ما كنتم تعبدون فيغضب الله تعالى لهم فيخرجهم بفضل رحمته *

وأخرج الطبراني . وابن مردويه . بسند صحيح عن جابر بن عبد الله قال: وقال رسول الله ﷺ: إن ناسا من أمتي يعذبون بذنوبهم فيكونون في النار ماشاء الله تعالى أن يكونوا ثم يعيرهم أهل الشرك فيقولون: ما نرى ما كنتم فيه من تصديقكم نفعمكم فلا يبقى موحد الا أخرجه الله تعالى من النار ثم قرأ رسول الله ﷺ الآية هـ
وأخرج غير واحد عن علي كرم الله تعالى وجهه . وأبي موسى الأشعري . وأبي سعيد الخدري نحو ذلك يرفعه كل إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام، وروى ذلك عن كثير من السلف الصالح، فقول الزمخشري: إن القول به باب من الودادة بيت من السفاهة قعيدته عقيدته الشوهاء، وقال الضحاك: إن ذلك في الدنيا عند الموت وانكشاف وخامة الكفر لهم، وعن ابن مسعود أن الآية في كفار قريش ودوا ذلك يوم بدر حين رأوا الغلبة للمسلمين، وفي رواية عنه وعن أناس من الصحابة رضي الله تعالى عنهم أن ذلك حين ضربت أعناقهم فعرضوا على النار هـ
وذكر ابن الأنباري أن هذه الودادة من الكفار عند كل حالة يعذب فيها الكافر ويسلم المسلم، (ورب) على كثرة وقوعها في كلام العرب لم تقع في القرآن الا في هذه الآية، ويقال فيها رب بضم الراء وتشديد الباء وفتحها ورب بفتح الراء ورب بضمهما ورب بالضم وفتح الباء والتاء ورب بسكون التاء ورب بفتح الثلاثة وربت بفتح الاولين وسكون التاء وتخفيف الباء من هذه السبعة وربتا بالضم وفتح الباء المشددة ورب بالضم والسكون ورب بالفتح والسكون فهذه سبع عشرة لغة حكاهما معادرتا ابن هشام في المغني وحكى أبو حيان إحدى عشر منها - ربنا - وإذا اعتبر ضم الاتصال بما والتجرد منها بلغت اللغات ما لا يحصى، وزعم ابن فضالة (١) في الهوامل والعوامل أنها ثمانية الوضع كقند وأن فتح الباء مخففة دون التاء ضرورة وأن فتح الراء مطلقا شاذ، وهي حرف جر خلافا للكوفية . والاخفش في أحد قوليهِ . وابن الطراوة زعموا أنها اسم مبنى ككم واستدلوا على اسميتها بالاخبار عنها في قوله:

إن يقتلوك فإن قتلك لم يكن عارا عليك ورب قتل عار

فرب عندهم مبتدا وعار خبره، وتقع عندهم مصدرا كرب ضربة ضربت، وظرفا كرب يوم سرت، ومفعولا به كرب رجل ضربت، واختار الرضى اسميتها إلا أن اعرابها عنده رفع أبدا على أنها مبتدأ لا خبر لها كما اختار ذلك في قولهم: أقل رجل يقول ذلك الا زيدا، وقال: إنها إن كفت بما فلا محل لها حينئذ لكونها كحرف النفي الداخل على الجملة ومنع ذلك البصريون بأنها لو كانت اسما لجاز أن يتعدى إليها الفعل بحرف الجر فيقال رب رب رجل عالم مررت، وأن يعود عليها الضمير ويضاف إليها وجميع علامات الاسم منتفية عنها، وأجيب عن البيت بأن المعروف - وبعض - بدل رب، وإن صحت تلك الرواية فعار خبر مبتدأ محذوف أى هو عار كما صرح به في قوله: هـ يارب هيجا هي خير من دعه هـ والجملة صفة المجرور وأخبره إذ هو في موضع مبتدأ، ويرد قياسها على كم كما قال

أبو علي: انهم لم يفصلوا بينها وبين المجرور كما فصلوا بين لم وما تعمل فيه وفي مفادها أقوال. أحدها أنها للتقليل دائماً وهو قول الأكثرين، وعدى البسيط منهم الخليل وسيبويه. والاخفش. والمازني. والفارسي. والمبرد. والكسائي. والفراء. وهشام. وخلق آخرون. ثانيها أنها للتكثير دائماً وعليه صاحب العين. وابن درستويه. وجماعة، وروى عن الخليل. ثالثها واختاره الجلال السيوطي وفاقا للعارضي وطائفة أنها للتقليل غالباً والتكثير نادراً. رابعها عكسه وجزم به في التسهيل واختاره ابن هشام في المغني. وخامسها أنها لهما من غير غلبة لاحدهما نقله أبو حيان عن بعض المتأخرين. سادسها أنها لم توضع لواحد منهما بل هي حرف اثبات لا يدل على تكثير ولا تقليل وإنما يفهم ذلك من خارج واختاره أبو حيان. سابعها أنها للتكثير في المباهاة والتقليل فيما عداه وهو قول الاعلم. وابن السيد. ثامنها أنها لمبهم العدد وهو قول ابن الباذش وابن طاهر وتصدر وجوباً غالباً، ونحو قوله:

تقننت أن رب امرئ خيل خائناً أمين وخوان يخال أميناً

وقوله: ولوعلم الاقوام كيف خلقتهم لرب مفد في القبور وحامد

يحتتمل أن يكون كما قال الشمني ضرورة، وقال أبو حيان: المراد تصدرها على ما تتعاق به فلا يتم: لقيت رب رجل عالم، وذكروا أنها قد تسبق بالاكقوله:

ألا رب مأخوذ باجرام غيره فلا تسأمن هجران من كان أجراماً

ويبدا صدر جواب شرط غالباً كقوله: فان أمس مكرها فيارب فتية. ومن غير الغالب يارب كاسية الحديث ولا تجر غير نكرة وأجاز بعضهم جرها المعرف بأل احتجاجاً بقوله:

ربما الجامل المؤبل فيهم وعناجيج يبينهن المهار

وأجاب الجمهور بأن الرواية بالرفع وان صح الجر فال زائدة، وفي وجوب نعت مجرورها خاف فقال المبرد. وابن السراج. والفارسي. وأكثر المتأخرين وعزى للبصريين يجب لاجرائها مجرى حرف النفي حيث لا تقع الا صدراً ولا يقدم عليها ما يعمل في الاسم بعدها، وحكم حرف النفي أن يدخل على جملة فلاقيس في مجرورها أن يوصف بجملة لذلك، وقد يوصف بما يجري مجراها من ظرف أو مجرور أو اسم فاعل أو مفعول وجزم به ابن هشام في المغني وارتضاه الرضي، وقال الاخفش. والفراء. والزجاج. وابن طاهر. وابن خروف. وغيرهم لا يجب وتضمنها القلة أو الكثرة يقوم مقام الوصف واختاره ابن مالك وتبعه أبو حيان ونظر في الاستدلال المذكور بما لا يخفى، وتجوز مضافاً الى ضمير مجرورها معطوفاً بالواو كرب رجل وأخيه ولا يقاس على ذلك عند سيبويه، وما حكاها الاصمعي من مباشرة رب للمضاف الى الضمير حيث قال لأعرابية أفلان أب وأخ؟ فقالت: رب أبيه رب أخيه تريد رب أب له رب أخ له تقدير الانفصال لكون أب وأخ من الاسماء التي يجوز الوصف بها فلا يقاس عليه اتفاقاً، وتجوز ضميراً مفرداً مذكراً يفسره نكرة منصوبة مطابقة للمعنى الذي يقصده المتكلم غير مفصولة عنه، وسمع جره في قوله: ربه عطف أنقذت من عطبه. على نية من وهو شاذ، وجوز الكوفية مطابقة الضمير للنكرة المفسرة تثنية وجمعاً وتأنيثاً كما في قوله:

ربها فتية دعوت الى ما يورث الحمد دائماً فأجابوا

والاصح ان هذا الضمير معرفة جرى مجرى النكرة، واختار ابن عصفور تبعاً لجماعة أنه نكرة وان جرّها إياه ليس قليلاً ولا شاذاً خلافاً لابن مالك، وإنها زائدة في الاعراب لا المعنى، وإن محل مجرورها على حسب

العامل لا لازم النصب بالفعل الذى بعد أو بعامل محذوف خلافا للزجاج ومتابعيه في قولهم: بذلك لما يازم عليه من تعدى الفعل المتعدى بنفسه الى مفعوله بالواسطة وهو لا يحتاج اليها فيعطف على محله كما يعطف على لفظه كقوله *

(١) وسن كسنيق سناء وسنبا ذعرت بمدلاح الهجير نهوض
وأنها تتعلق كسائر حروف الجر وقال الرماني وابن طاهر لا تتعلق بالحرف الزائدة وان تتعلق بالعامل الذى يكون خبراً للمجرور أو عاملاً في موضعه أو مفسراً له قاله أبو حيان، وقال ابن هشام: قول الجمهور انها معدية للعامل أن ارادوا المذكور فخطأ إنه يتعدى بنفسه أو محذوفاً يقدر بحصل ونحوه كما صرح به جماعة فقيه تقدير مامعنى الكلام مستغنى عنه ولم يلفظ به في وقت، ثم على التعليق قال لكذة: حذفه لحن، والخليل وسيبويه نادر كقوله :

ودوية قفر تمشى نعامها كمشى النصارى في خفاف اليرندج (٢)
أى قطعها ويرد لكذة هذا وقولهم: رب رجل قائم ورب ابنة خير من ابن ، وقوله :

الارب من تغتشه لك ناصح وموتمن بالغيب غير أمين
والفارسي. والجزولي كثير وبه جزم ابن الحاجب. ورابعها واجب كما نقله صاحب البسيط عن بعضهم وخامسها، ونقل عن ابن أبي الربيع يجب حذفه إن قامت الصفة مقامه وإلا جاز الأمران سواء كان دليل أم لا ؟ ويجب عند المبرد . والفارسي . وابن عصفور ، وهو المشهور كما قال أبو حيان : ورأى إلا كثيرين كونه ماضياً معنى ، وقال ابن السراج : يأتي حالا، وابن مالك يأتي مستقبلاً واختاره في البحر لأنه قال بقلته وكثرة وقوع الماضى ، وأنشد له قول سليم القشيري :

ومعتصم بالجن من خشية الردى سيردى وغاز مشفق سيؤب
وقول هند : يارب قائلة غدا يالهف أم معاوية

وجعل كائن مالك الآية من ذلك وتأولها إلا كثرون بأنه وضع فيها المضارع موضع الماضى على حد ونفخ في الصور وتعقبه ابن هشام بأن فيه تكلفاً لا اقتضائه أن الفعل المستقبل عبر به عن ماض متجاوز به عن المستقبل ، وأجاب الشمني بأنه لا تكلف فيه لأنهم قالوا: ان هذه الحالة المستقبلية جمعت بمنزلة الماضى المتحقق فاستعمل معها ربما المختصة بالماضى وعدل الى لفظ المضارع لأنه كلام من لاخلف في اخباره فالمضارع عنده بمنزلة الماضى فهو مستقبل في التحقيق ماض بحسب التأويل وهو كما ترى ، وعن أبي حيان أنه أجاب عن بيت هند بأنه من باب الوصف بالمستقبل لامن باب تعاقب رب بما بعدها وهو نظير قولك، رب مسمى اليوم يحسن غدا أى رب رجل يوصف بهذا الوصف وتأول الكوفيون كما في المطول الآية بأنها بتقدير كان أى ربما كان بود الذين كفروا فحذف لكثرة استعمال كان بعد ربما ، وضعف ذلك أبو حيان بأن هذا ليس من مواضع اضمار كان ، وفي جمع الجوامع وشرحه ان - ما - تزد بعد رب فالغالب الكف وإيلائها حينئذ الفعل الماضى لأن

(١) قوله وسن هو الثور الوحشى ، وسنيق كقبيط بيت محصص كما في القاموس والسهم بضم السين المهملة وفتح النون المشددة بقره الوحش اه جمع ، وقوله بمدلاح الخ وصف للفرس اه منه والمدلاح بالحاء المهملة كثير العرق كما في الدسوقي على المفتي اه (٢) اليرندج السواد بسود به الخف أو هو الزاج اه قاموس

التكثير أو التقليل انما يكون فيما عرف حده والمستقبل مجهول كقوله :
ربما أوفيت في علم ترفعن ثوبى شبالات
وقد يليها المضارع (كربما يود) الآية وقد يليها الجلة الاسمية نحوه : ربما الجامل المؤبل فيهم • وقد لا تكف نحو
ربما ضربة بشيف صقيل بين بصرى وطحنة نجلاء
وقيل : يتعين بعدها الفعلية اذا كفت واليه ذهب الفارسي وأول البيت على أن مانكرة موصوفة بجملة
حذف مبتدأها أى رب شيء هو الجامل، وقد يحذف الفعل بعدها كقوله :
فذلك ان يلقى الكريمة يلقها حميدا وان يستغن يوما فرجما
وقد تلحق بها ما ولا تكف كقوله :

ماوى ياربما غارة شعواء كالكية بالميسم

انتهى • وبنحو تأويل الفارسي البيت أول بعضهم الآية فقال : إن (ما) نكرة موصوفة بجملة (يود) الى آخره
والعائد محذوف، والفعل المتعلق به رب محذوف أى رب شيء يوده الذين كفروا تحقق وثبت ونحوه
قول ابن أبي الصلت :

ربما تجزع النفوس من الأمر له فرجة كحل العقال

والتزم كون المتعلق محذوفا لأنها حينئذ لا يجوز تعلقها بيود ولا بد لها من فعل تتعلق به على ما صححه
جمع، وأما على ما اختاره الرضى من كونها مبتدأ لا خبر له والمعنى قليل أو كثير وداد الذين كفروا فلا حاجة
إليه، وهذا التأويل على ما قال السمرقندى أحد قولى البصريين، وتعقبه العلامة التفتازانى بأنه لا يخفى ما فيه من
التعسف وبتر النظم الكريم أى قطع (لو كانوا مسلمين) عما قبله، ووجه التعسف أن المعنى على تقليل أو تكثير
ودادهم لا على تقليل أو تكثير شيء إلا أن يراد رب شيء يودونه من حيث إنهم يودونه، والمختار عندى ما اختاره
أبو حيان وكذا صاحب اللب من أن رب تدخل على الماضى والمضارع إلا أن دخولها على الماضى أكثر، ومن
تتبع أشعار العرب رأى فيها ما دخلت فيه على المضارع ما يبعد ارتكاب التأويل معه كما لا يخفى على المنصف
المنتبع واختلفوا في مفادها هنا فذهب جمع كثير إلى أنه التقليل وهو ظاهر أكثر الآثار حيث دلت على أن
ودادهم ذلك عند خروج عصاة المسلمين من جهنم وبقائهم فيها. نعم زعم بعضهم أن الحق أن ما فيه المحمول على شدة
ودادهم إذ ذاك وأن نفس الوداد ليس مختصا بوقت دون وقت بل هو مقرر مستمر في كل آن يمر عليهم •

ووجه الزمخشري الاتيان باداة التقليل على هذا بأنه وارد على مذهب العرب في قولهم: لعلك ستندم على فعلك وربما
ندم الانسان على ما فعل ولا يشكون في تندمه ولا يقصدون تقليله ولكنهم أرادوا لو كان الندم مشكوكا فيه
أو قليلا لحق عليك أن لا تفعل هذا الفعل لأن العقلاء يتحرزون من التعرض للغم المظنون كما يتحرزون من
التعرض للغم المتيقن ومن القليل منه كما من الكثير، وكذلك المعنى في الآية لو كانوا يودون الاسلام مرة واحدة
فبالحرى أن يسارعوا اليه فكيف وهم يودونه في كل ساعة اه •

والكلام عليه على ما قيل من الكناية الایمانية وفي ذلك من المبالغة ما لا يخفى، قال ابن المنير: لاشك أن العرب تعبر عن
المعنى بما يؤدى عكس مقصوده كثيرا، ومنه والله تعالى أعلم (قد تعلمون أنى رسول الله اليكم) المقصود منه توبيخهم
على أذاهم لموسى عليه السلام على توفر علمهم برسالاته ومناصحته لهم، وقوله • قد أترك القرن مضفراً أنامله •

فانه إنما يتمدح بالاكثر من ذلك وقد عبر بقدم المفيدة للتقليل، وقد اختلف توجيه علماء البيان لذلك فمنهم من وجهه بما ذكر عن الزمخشري من التنبيه بالادنى على الاعلى، ومنهم من وجهه بأن المقصود في ذلك الايدان بأن المعنى قد بالغ الغاية حتى كاد أن يرجع إلى الضد وذلك شأن كل ما بالغ نهايته أن يعود إلى عكسه، وقد أفصح المتنبى عن ذلك بقوله :

ولجئت حتى كدت تبخل حائلا للمتنبى ومن السرور بكاء

وكلا الوجهين يحمل الكلام على المبالغة بنوع من الايقاظ اليها، والعمدة في ذلك على سياق الكلام لأنه إذا اقتضى مثلاً تكثيراً فدخلت فيه عبارة يشعر ظاهرها بالتقليل استيقظ السامع لأن المراد المبالغة على إحدى الطريقتين المذكورتين، وقال في الكشف: الأصل في هذا الباب أن استعارة أحد الضدين للآخر تفيد المبالغة للتعكيس ولا تختص بالتمكيم والتلميح على ما يوهمه ظاهر لفظ صاحب المفتاح في موضع فهو الذي عد المفازة من هذا القبيل لقصد التفاؤل ثم قد يختص موقعها بفائدة زائدة كما ذكره الزمخشري في هذا المقام، وليس في ذلك كناية إيمانية وإنما ذلك من فوائد هذه الاستعارة وسيجيء إن شاء الله تعالى فيه كلام آتم بسطاً في سورة التكويد اهـ والحق أنه لا مانع من القول بالكناية الإيمانية كما لا يخفى، وقيل: إن التقليل بالنسبة إلى زمان ذهاب عقلم من الدهشة بمعنى أنه تدهشهم أهوال القيامة فييهتون فإن وجدت منهم أفاقة ماتموا ذلك، وظاهر صنيع العلامة التفتازاني في المطول اختياره، وجوز أن تكون مستعارة للتكثير والقول بالاستعارة له لا يحتاج إليه على القول المحكي عن صاحب العين ومن معه حسبما سمعت، وذكر ابن الحاجب أنها نقلت من التقليل إلى التحقيق كما نقلوا قد إذا دخلت على المضارع منه إليه. ومفعول (بود) محذوف أي الإسلام بدلالة (لو كانوا مسلمين) بناً على أن (لو) للتمنى والجملة في موقع الحال أي قائلين لو كانوا مسلمين، وتقدير المفعول ما ذكرناه الذي ذهب إليه غير واحد، وقال الشهاب: تقديره النجاة ولا ينبغي تقدير الإسلام لأنه يصير تقديره يودوا الإسلام لو كانوا مسلمين وهو حشو وفيه نظر هـ

وقال صاحب الفرائد: إن (لو كانوا) إلى آخره منزل منزلة المفعول. وتعقب بأنه غير ظاهر إذ ليس ذلك بما يعمل في الجمل إلا أن يكون بمعنى ذكروا التمني ويمجرى مجرى القول على مذهب بعض النحاة. والغيبة في حكاية ودادتهم كالغيبة في قولك: حلف بالله تعالى ليفعلن ولو قلت لأفعلن لجاز، وعلى ذلك جاء قوله تعالى (تقاسموا بالله لنبيتنه) بالنون والياء وإيثار الغيبة أكثر لثلايلبس والتعليل بقلة التقدير ليس بشيء كما كشف ذلك في الكشف، وأنكر قوم ورود (لو) للتمنى، وقالوا ليست قسماً برأسها وإنما هي الشرطية أشربت معنى التمني وعلى الأول الأصح لا جواب لما على الأصح. وقد نص على ذلك ابن الضائع وابن هشام الخضرأوى، ونقل أنهما قالاً تحتاج إلى جواب كجواب الشرط سهو؛ وذكر أبو حيان أن الذي يظهر أنها لا بد لها من جواب لكنه التزم حذفه لاشراكها معنى التمني لأنه متى أمكن تقليل القواعد وجعل الشيء من باب المجاز كان أولى من تكثير القواعد وإدعاء الاشتراك لأنه يحتاج إلى وضعين والمجاز ليس فيه إلا وضع واحد وهو الحقيقة، وقيل: إننا هنا امتناعية شرطية والجواب محذوف تقديره لفازوا ومفعول (بود) ما علمت، وزعم بعضهم مصدريتها فيما إذا وقعت بعد ما يدل على التمني فالمصدر حينئذ هو المفعول وهو على القول بأن (ما) نكرة موصوفة بدل منها كما في البحر. وقرأ عاصم ونافع (ربما) بتخفيف الباء عن أبي عمرو التخفيف والتشديد، وقرأ طلحة بن مصرف

وزيد بن علي رضي الله تعالى عنهما رتبنا زيادة تاء هذا ، وإنما أطنبت الكلام في هذه الآية لاسيما فيما يتعلق - برب - لما أنه قد جرى لي بحث في ذلك مع بعض العظاميين فأبان عن جهل عظيم وحق جسيم ، ورأيت ورب السكبة أجهل من رأيت من صغار الطلبة - برب - نعم له من العظاميين أمثال أصمهم الله تعالى وأعمى بالهم وقللهم ولا أكثر أمثالهم هـ (ذُرْهُمْ) أي اتركهم وقد استغنى غالباً عن ماضيه بماضيه وجاء قليلاً وذر، وفي الحديث « ذروا الحبشة ما وذرؤكم » والمراد من الأمر التخليه بينهم وبين شهواتهم إذ لم تنفعهم النصيحة والانذار كأنه قيل : خلهم وشأنهم (يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا) بدنيهم ، وفي تقديم الأكل إيدان بأن تمتعهم إنما هو من قبيل تمتع البهائم بالماكل والمشارب، والفعل وما عطف عليه مجزوم في جواب الأمر، وأشار في الكشف أن المراد المبالغة في تخليتهم حتى كأنه عليه السلام أمر أن يأمرهم بما لا يزيدهم إلا ندماء، ووجه المدقق صاحب الكشف فقال: أريد الأمر من حيث المعنى لأنه جعل أكلهم وتمتعهم الغاية المطلوبة من الأمر بالتخليه، والغايات المطلوبة أن صح الأمر بها كانت مأموراً بها بنفس الأمر وأبلغ من صريحه فإذا قلت : لازم سدة العالم تعلم منه ما ينبغيك في الآخرة كان أبلغ من قولك : لازم وتعلم لأنك جعلت الأمر وسيلة الثاني فهو أشد مطلوبية وإن لم يصح جعلت مأموراً بها مجازاً كقولك : اسلم تدخل الجنة، وما نحن فيه لما جعل غاية الأمر على التجوز صار مأموراً به على ما أرشدت إليه اهـ ، وهو من النقاسة بمكان ، وظن أن انفهام الأمر من تقدير لاه قبل الفعل من بعض الأمر، وما في البحر من أنه إذا جعل (ذرهم) أمراً بترك نصيحتهم وشغل بالله صلى الله تعالى عليه وسلم بهم لا يترتب عليه الجواب لأنهم يأكلون ويتمتعون سوا ترك نصيحتهم أم لا وقوف في ساحل التحقيق كما لا يخفى على من غاص في لجة المعاني فاستخرج درر الأسرار واستظهر أنه أمر بترك قتالهم وتخليه سبيلهم وموادعتهم ثم قال : ولذلك صح أن يكون المذكور جواباً لأنه عليه الصلاة والسلام لو شغلهم بالقتال ومصالاة السيوف وإيقاع الحروب ما هنأهم أكل ولا تمتع ويدل على ذلك أن السورة مكية وهو كما ترى هـ ثم المراد على ما قيل دوامهم على ما هم عليه لإحداث ما ذكر أو تمتعهم بلا استمتاع ما ينقص عيشهم والتمتع كذلك أمر حادث يصلح أن يكون مرتباً على تخليتهم وشأنهم فتأمل (وَيُلْهِمُ الْأَمْلُ) ويشغلهم التوقع لطول الأعمار وبلوغ الأوطار واستقامة الأحوال وأن لا يلقوا إلا خيراً في العاقبة والمآل عن الإيمان والطاعة أو عن التفكير فيما يصيرون إليه (فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ۚ) سوء صنيعهم إذا عاينوا جزاءه وخامة عاقبته أو حقيقة الحال التي ألجأتهم إلى التمتع •

وظاهر كلام الأكثرين أن المراد علم ذلك في الآخرة ، وقيل : المراد سوف يعلمون عاقبة أمرهم في الدنيا من الذل والقتل والسبي وفي الآخرة من العذاب السرمدي، وهذا كما قيل مع كونه وعيداً أيما وعيد وتهديد غيب تهديد تعاليل للأمر بالترك، وفيه الزام الحجة ومبالغة في الانذار إذ لا يتحقق الأمر بالصد حسبما علمت الأبعد تكرر الانذار وتقرر الجحود والانسكار ومن أنذر فقد أعذر، وكذلك ما ترتب عليه من الأكل وما بعده ، وفي الآية إشارة إلى أن التلذذ والتنعيم وعدم الاستعداد للآخرة والتأهب لها ليس من أخلاق من يطلب النجاة، وجاء عن الحسن ما أطال عبد الأمل الأساء العمل هـ

وأخرج أحمد في الزهد . والطبراني في الأوسط . والبيهقي في شعب الإيمان عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده لأعلمه الارتفاع قال: صلاح أول هذه الأمة بالزهد واليقين ويهلك آخرها بالبخل والأمل . وفي بعض الآثار عن علي كرم الله تعالى وجهه إنما أخشى عليكم اثنتين طول الأمل واتباع الهوى فان طول الأمل ينسى الآخرة واتباع الهوى يصد عن الحق . (وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ) أي قرية من القرى بالتحسيف بها وبأهلها الكافرين كما فعل ببعضها أو باخلاؤها عن أهلها بعد اهلاكم كما فعل بآخرين (إِلَّا وَلَهَا) في ذلك الشأن (كِتَابٌ) أجل مقدر مكتوب في اللوح (مَعْلُومٌ) لا ينسى ولا يغفل عنه حتى يتصور التخلف عنه بالتقدم والتأخر ، وهذا شرع في بيان سرتأخير عذابهم . و (كتاب) مبتدأ خبره الظرف والجملة حال من (قرية) ولا يلزم تقدمها لكون صاحبها نكرة لأنها واقعة بعد النفي وهو مسوغ لمجيئ الحال لأنه في معنى الوصف لاسيما وقد تأكد بكلمة (من) والمعنى ما أهلكنا قرية من القرى في حال من الأحوال إلا حال أن يكون لها كتاب معلوم لأنها لم قبل بلوغه ولا يغفل عنه لئلا يمكن مخالفته ، أو مرتفع بالظرف والجملة كما هي حال أيضاً أي ما أهلكنا قرية من القرى في حال من الأحوال إلا وقد كان لها في حق اهلاكم أجل مقدر لا يغفل عنه .

وقال الزمخشري الجملة صفة لقرية . والقياس أن لا يتوسط الواو بينهما كما في قوله تعالى : (وما أهلكنا من قرية إلا الهالكين) وإنما توسطت لتأكيد لصوق الصفة بالموصوف كما يقال في الحال : جاءني زيد عليه ثوب وجاني عليه ثوب ، ووافقه على ذلك أبو البقاء ، وتعقبه في البحر بأننا لا نعلم أحداً قاله من النحاة ، وهو مبني على أن ما بعد إلا يجوز أن يكون صفة ، وقد صرح الاخفش . والفارسي بمنع ذلك ، وقال ابن مالك : ان جعل ما بعد الا صفة لما قبلها مذهب لم يعرف لبصري ولا كوفي فلا يلتفت اليه وأبطل القول بأن الواو توسطت لتأكيد اللصوق . ونقل عن منذر بن سعيد أن هذه الواو هي التي تعطى أن الحالة التي بعدها في اللفظ هي في الزمن قبل الحالة التي قبل الواو ، ومنه قوله تعالى : (حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها) واعتذر السكاكي بأن ذلك سهو ولا عيب فيه ، ولم يرض بذلك صاحب الكشف وانتصر للزمخشري فقال : قد تكرر هذا المعنى منهم في هذا الكتاب فلا سهو كما اعتذر صاحب المفتاح ، وإذا ثبت اقحام الواو كما عليه الكوفيون والقياس لا يدفعه لثبوته في الحال وفيما أضمر بعده الجار في نحو بعت الشاة ودرهما وكم وكم ، وهذه تدل على أن الاستعارة شائعة في الواو نوعية بل جنسية فلا نعتبر النقل الخصوصي ولا يكون من اثبات اللغة بالقياس لثبوت النقل عن نحارير الكوفة واعتضاده بالقياس ، والمعنى ولا يبعد من صاحب المعاني ترجيح المذهب السكوني إذا اقتضاه المقام كما رجحوا المذهب التميمي على الحجازي (١) في باب الاستثناء عنده ، ولا خفاء أن المعنى على الوصف أبلغ وأن هذا الوصف ألصق بالموصوف منه في قوله تعالى : (ألا لها منذرون) لأنه لازم عقلي وذلك عادي جرى عليه سنة الله تعالى اهـ وفي الدر المصون أنه قد سبق الزمخشري إلى ما قاله ابن جني وناهيك به من مقتضى . قال بعض المحققين : ان الموصوف ليس القرية المذكورة وإنما هو قرية مقدرة وقعت بدلا من المذكورة على

(١) وذلك ان بني تميم يجوزون الرفع في الاستثناء المنقطع وقد قال تعالى (قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله) والمعنى الصحيح فيه على الانقطاع وعلى الاتصال يحتاج الى تكلف لصحة المعنى فافهم اهـ منه

المختار فيكون ذلك بمنزلة كون الصفة لها أى ما أهلكتنا قرية من القرى الا قرية لها كتاب معلوم كما في قوله تعالى: (ليس لهم طعام الا من ضريع لا يسمن ولا يغنى من جوع) فان (لا يسمن) الخ صفة لكن لا للطعام المذكور لانه إنما يدل على انحصار طعامهم الذى لا يسمن ولا يغنى من جوع في الضريع، وليس المراد ذلك بل للطعام المقدر بعد (الا) أى ليس لهم طعام من شئ من الاشياء الا طعام لا يسمن الخ فليس هناك الفصل بين الموصوف والصفة بالا، واما توسط الواو وان كان القياس عدمه فلا يذنب بكمال الاتصال انتهى . ولا يخفى انه لم يأت في أمر التوسيط بما يدفع عنه القال والقيـل ، وما ذكره من تقدير الموصوف بعد - الا - يدفع حديث الفصل لكن نقل ابو حيان عن الاخفش انه قال بعد منع الفصل بين الصفة والموصوف بالا: ونحو ما جاءنى رجل الا راكب تقديره الا رجل راكب، وفيه قبح لجعلك الصفة كالاسم، ولعل الجواب عن هذا سهل. وقرأ ابن أبى عبة (الا لها) باسقاط الواو، وهو على ما قيل يؤيد القول بزيادتها، ولما بين سبحانه أن الامم المهلكة كان لكل منهم وقت معين لهلاكهم وانه لم يكن الا حسبا كان مكتوبا في اللوح بين جل شانه ان كل أمة من الامم منهم ومن غيرهم لهم كتاب لا يمكن التقدم عليه ولا التأخر عنه فقال عز قائلنا: ﴿ مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ ﴾ من الامم المهلكة وغيرهم - فن - مزية للاستغراق، وقيل: انها للتبعض وليس بذاك ﴿ أَجْلَهَا ﴾ المكتوب في كتابها أى لا يحىء هلاكها قبل مجىء كتابها أولا تمضى أمة قبل مضى أجلها، فان السبق كما نقل الامام عن الخليل اذا كان واقعا على زمانى فعناه المجاوزة والتخليف فاذا قلت: سبق زيد عمرا فعناه أنه جاوزه وخلفه وراه. وان عمرا تصرا عنه ولم يبلغه واذا كان واقعا على زمان كان على عكس ذلك فاذا قلت سبق فلان عام كذا كان معناه مضى قبل إتيانه ولم يبلغه، والسر في ذلك على ما في إرشاد العقل السليم أن الزمان يعتبر فيه الحركة والتوجه فما سبقه يتحقق قبل تحققه وأما الزمانى فانما يعتبر فيه الحركة والتوجه إلى ماسياتى من الزمان فالسابق ما تقدم إلى المقصد، وإيراده بعنوان الأجل باعتبار ما يقتضيه من السبق كما ان إيراده بعنوان الكتاب باعتبار ما يوجه من الاهلاك ﴿ وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ ۝ ﴾ أى وما يتأخرون ۝

وصيغة الاستفعال للاشعار بعجزهم عن ذلك مع طلبهم له، وإيثار صيغة المضارع في الفعلين بعدهما ذكرنى الاهلاك بصيغة الماضى لأن المقصود بيان دوامهما فيما بين الامم الماضية والباقية، وله نظائر في كتاب الكريم وإسنادهما إلى الأمة بعد إسناد الاهلاك إلى القرية لما أن السبق والاستئثار حال الأمة بدون القرية مع ما في الأمة من العموم لأهل تلك القرى وغيرهم ممن أخرت عقوباتهم إلى الآخرة، وتأخير عدم سبقهم مع كون المقام مقام المبالغة في بيان تحقق عذابهم إما باعتبار تقدم السبق في الوجود واما باعتبار أن المراد بيان سر تأخير عذابهم مع استحقاقهم لذلك، وأورد الفعل على صيغة جمع المذكر رعاية لمعنى (أمة) مع التغليب كإروى لفظها أولا مع رعاية الفواصل ولهذا حذف الجار والمجرور، والجملة مبنية لما سبق ولذا فصلت، والمعنى أن تأخير عذابهم إلى يوم الودادة حسبا أشير إليه إنما هو لتأخير أجلهم المقدر لما يقتضيه من الحكم ومن جملة ذلك ما علم الله تعالى من إيمان بعض من يخرج منهم قاله شيخ الاسلام واستدل بالآية على أن كل من مات أو قتل فانما هو ميت بأجله وقد بين ذلك الامام ۝ ﴿ وَقَالُوا ﴾ شروع في بيان كفرهم بمن أنزل عليه الكتاب

المتضمن للكفر به وبيان ما يؤل إليه حالهم، والقائل أهل مكة قال مقاتل: نزلت الآية في عبد الله بن أمية . والنضر ابن الحرث . ونوفل بن خويلد . والوليد بن المغيرة وهم الذين قالوا له صلى الله تعالى عليه وسلم : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ﴾ أى القرآن، وخاطبوه عليه الصلاة والسلام بذلك مع أنهم الكفرة الذين لا يعتقدون نزول شئ مستهزاء وتهكوا وإشعاراً بعلّة حكمهم الباطل في قلوبهم : ﴿أَنْتَ لَتَجْزَنُ﴾ يعنون يامن يدعى مثل هذا الأمر العظيم الخارق للعادة إنك بسبب تلك الدعوى متحقق جنونك على أتم وجه، وهذا كما يقول الرجل لمن يسمع منه كلاماً يستبعده: أنت مجنون، وقيل: حكمهم هذا لما يظهر عليه عليه الصلاة والسلام من شبه الغشى حين ينزل عليه الوحي بالقرآن، والاول على ما قيل هو الأنسب بالمقام، وذهب بعضهم إلى أن المقول الجملة المؤكدة دون النداء أما هو فمن كلام الله تعالى تبرئة له عليه الصلاة والسلام عما نسبوه اليه من أول الأمر . وتعقب بأنه لا يناسب قوله تعالى: (إنا نحن نزلنا الذكر) الخ فانه كما سيأتى إن شاء الله تعالى رد لانكارهم واستهزائهم، وقد يجاب بأن ذلك على هذا رد لما عنوه في ضمن قلوبهم المذكور لكن الظاهر كون الكل كلامهم . وقد سبقهم إلى نظيره فرعون عليه اللعنة بقوله في حق موسى عليه السلام: (إن رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون) وتقديم الحار والمجرور على نائب الفاعل كما قيل لأن إنكارهم متوجه إلى كون النازل ذكراً من الله تعالى لا إلى كونه المنزل عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد تسليم كون النازل منه تعالى كما في قوله سبحانه: (لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) فان الانكار هناك متوجه إلى كون المنزل عليه رسول الله عليه الصلاة والسلام . وإيراد الفعل على صيغة المجهول لايهام أن ذلك ليس بفعل له فاعل أو لتوجيه الانكار إلى كون التنزيل عليه لا إلى إسناده إلى الفاعل : وقرأ زيد بن على رضى الله تعالى عنهما نزل عليه الذكر بتخفيف (نزل) مبنياً للفاعل ورفع (الذكر) على الفاعلية، وقرأ (يا أيها الذى ألقى عليه الذكر) . قال أبو حيان: وينبغي أن تجعل هذه القراءة تفسيراً لمخالفتها سواد المصحف ﴿لَوْ مَا تَأْتِينَا﴾ كلمة (لوما) طولا تستعمل في أحد معنيين امتناع الشئ ما وجود غيره والتحضيض وعند إرادة الثاني منها لا يليها إلا فعل ظاهر أو مضمر وعند إرادة الأول لا يليها إلا اسم ظاهر أو مقدر عند البصريين، ومنه قول ابن مقبل:

لوما الحياة ولوما الدين عبتكما ببعض ما فيكما إذ عبتما عورى (١)

وعن بعضهم ان الميم في (لوما) بدل من اللام في لولا، ومثله استولى واستوى وخالته وخالته فهو خلى وخلقى أى صديقى. وذكر الزمخشري أن (لو) تركب مع لا وما للمعنيين وهل لا تركب إلا مع لا وحدها للتحضيض، واختار أبو حيان فيها البساطة وأن الميم ليست بدلا من اللام، وقال المالقي: ان (لوما) لا ترد إلا للتحضيض وهو محجوج بالبيت السابق، وأياما كان فالمراد هنا التحضيض أى هلا تأتينا ﴿بِالْمَلَانِكَةِ﴾ يشهدون لك ويعضدونك في الانذار كقوله تعالى حكاية عنهم: (لولا أنزل اليه ملك فيكون معه نذيرا) أو يعاقبون على تكذيبك كما كانت تأتى الأمم المكذبة لرسولهم ﴿إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ ۝٧﴾ فى دعواك ان قدرة الله تعالى على ذلك مما لا ريب فيه وكذا احتياجك اليه فى تمشية أمرك إذ لا تصدقك فى ذلك الأمر الخطير بدونه أو ان كنت من

(١) بالراء وقيل بالدال وهو السورود القديم والقصيدة على ما قال بعض الفضلاء رائية اه منه

جملة تلك الرسل الصادقين الذين عذبت أمهم المكذبة لهم ﴿مَنْزُلُ الْمَلَائِكَةِ﴾ بالنون على بناء الفعل لضمير الجلالة من التنزيل، وهى قراءة حفص. والآخرين. وابن مصرف. وقرأ أبو بكر عن عاصم. ويحيى بن وثاب (تنزل الملائكة) بضم التاء وفتح النون والزاي مبنيًا للمفعول ورفع (الملائكة) على النياية عن الفاعل وقرأ الحرميان وباقي السبعة (تنزل الملائكة) بفتح التاء والزاي على أن الأصل (تنزل) بتامين فحذفت إحداهما تخفيفاً ورفع الملائكة على الفاعلية وإبقاء الفعل على ظاهره أولى من جعله بمعنى تنزل الثلاثي. وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (مانزل) ماضياً مخففاً مبنيًا للفاعل ورفع الملائكة على الفاعلية. والليضاي بنى تفسيره على أن الفعل ينزل بالياء التحتية مبنيًا للفاعل وهو ضمير الله تعالى و(الملائكة) بالنصب على أنه مفعوله، واعترض عليه أنه لم يقرأ بذلك أحد من العشرة بل لم توجد هذه القراءة في الشواذ وهو خلاف ما سلم في تفسيره، ولعله رحمه الله تعالى قدسها. وهذا الكلام مسوق منه سبحانه إلى نبهه صلى الله تعالى عليه وسلم جواباً لهم عن مقالاتهم المحكية ورداً لاقتراحهم الباطل الصادر عن محض التعصب والعناد، ولشدة استدعاء ذلك للجواب قدم رده على ما هو جواب عن أولها أعنى قوله سبحانه : (انحن) الخ والعدول عن تطبيقه لظاهر كلامهم بصدد الاقتراح بأن يقال مثلاً ما تأتيتهم بهم للإيدان بأنهم قد اخطأوا في الاقتراح وأن الملائكة لعلو رتبهم أعلى من أن ينسب إليهم مطلق الاتيان الشامل الانتقال من أحد الأمكنة المتساوية إلى الآخر منها بل من الأسفل إلى الأعلى وأن يكون مقصد حركاتهم أولئك الكفرة وأن يدخلوا تحت ملكوت أحد من البشر وإما الذي يليق بشأنهم النزول من مقامهم العالي وكون ذلك بطريق التنزيل من جناب الرب الجليل قاله شيخ الاسلام هـ

وقيل: لعل هذا جواب لما عسى أن يخطر بخاطره الشريف عليه الصلاة والسلام حين طلبوا منه الاتيان بالملائكة من سؤال التنزيل رغبة في إسلامهم فيكون وجه ذكر التنزيل ظاهراً وهو غير ظاهر كما لا يخفى ﴿إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ أى إلا تنزيلاً ملتبساً بالوجه الذي اقتضته الحكمة فالإيهام للبلاسة والجار والمجرور في موضع الصفة للصدر المحذوف مستثنى استثناء مفرغاً، وجوز فيه الحالية من الفاعل والمفعول. وجوز أبو البقاء أن تكون الباء للسببية متعلقة بنزل وإليه يشير كلام ابن عطية الآتي إن شاء الله تعالى والأول أولى ومقتضى الحكمة التشريعية والتكوينية على ما قيل أن تكون الملائكة المنزلون بصور البشر وتنزيلهم كذلك يوجب اللبس كما قال الله تعالى (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون) وهذا إشارة إلى نفى ترتب الغرض وعدم النفع في ذلك، وقوله تعالى : ﴿وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ﴾ إشارة إلى حصول الضرر وترتب نقيض المطلوب وكأنه عطف على مقدر يقتضيه الكلام السابق كأنه قيل : مانزل الملائكة عليهم إلا بصور الرجال لأنه الذي تقتضيه الحكمة فيحصل اللبس فلا ينتفعون وما كانوا إذا أنزلناهم منظرين أى ويتضررون بتنزيلهم لأنهم ليسوا بحال ولا تؤخرهم لأنه قد جرت عادتنا في الأمم قبلهم أننا لم نأتهم بآية اقترحوها إلا والعذاب في أثرها ان لم يؤمنوا وقد علمنا منهم ذلك، والمقصود نفى أن يكون لاقتراحهم الاتيان بهم وجه على أنهم وجه بالاشارة إلى عدم نفعه أولاً والتصريح بضرره ثانياً، وقيل : يقدر المعطوف عليه لا يؤمنون كأنه قيل : مانزل الملائكة إلا بصور البشر لاقتضاء الحكمة ذلك فلا يؤمنون وما كانوا إذا منظرين، وفي النفس من هذا ومما قبله شيء هـ

وقال بعض المحققين : إن المعنى مانزل الملائكة إلا ملتبساً بالوجه الذي يحق ملابسة التنزيل به بما تقتضيه

الحكمة وتجري به السنة الالهية ، والذي اقترحوه من التنزيل لاجل الشهادة لديهم وهم -هم- ومنزلتهم في الحقائق منزلتهم مما لا يكاد يدخل تحت الصحة والحكمة أصلاً فإن ذلك من باب التنزيل بالوحي الذي لا يكاد يفتح على غير الانبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام من أفراد كل المؤمنين فكيف على أمثال أولئك الكفرة اللثام ، وإنما الذي يدخل في حقهم تحت الحكمة في الجملة هو التنزيل للتعذيب والاستئصال كما فعل بأضرابهم من الامم السالفة ولو فعل ذلك لاستؤصلوا بالمرة وما كانوا إذا مؤخرين كدأب سائر الامم الممكذبة المستهزئة ، ومع استحقاقهم لذلك قد جرى قلم القضاء بتأخير عذابهم إلى يوم القيامة حسبما أجمل في الآيات قبل ، وحال حائل الحكمة بينهم وبين استئصالهم لتعلق العلم بازديادهم عذاباً وبإيمان بعض ذراريهم ، ونظام إيمان بعضهم في سبط الحكمة يأباه تهاديهم في الكفر والعناد - فما كانوا - الخ جواب لشرط مقدر أي ولو أنزلناهم ما كانوا الخ . واعترض بأن الأوفق بقوله تعالى : (ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً) أن يكون الوجه الذي يحق ملابسة التنزيل به لمثل غرضهم كونهم بصور الرجال وذلك ليس من باب التنزيل بالوحي الذي لا يكاد يكون لهم أصلاً فلا يتم كلامه ، وفيه بحث كما لا يخفى ، وقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن مجاهد تفسير (الحق) هنا بالرسالة والعذاب ، ووجه الآية على ذلك نحو هذا التوجيه فقيل : المعنى ما نزل الملائكة الا بالرسالة والعذاب ولو نزلناهم عليهم ما كانوا منظرين لأن التنزيل عليهم بالرسالة مما لا يكاد فتعين أن يكون التنزيل بالعذاب ، وذكر الماوردي الاقتصار على الرسالة ، وروى عن الحسن الاقتصار على العذاب ، وفي معنى ذلك ما روى عن ابن عباس من أن المعنى ما نزل الملائكة الا بالحق الذي هو الموت الذي لا يقع فيه تقديم ولا تأخير . وقال ابن عطية : الحق ما يجب ويحق من الوحي والمنافع التي أرادها الله تعالى لعباده ، والمعنى ما نزل الملائكة الا بالحق واجب من وحي ومنفعة لا باقتراحكم ، وأيضاً لو نزلنا لم تنظروا بعد ذلك بالعذاب لأن عادتنا اهلاك الامم المقترحة إذا آتيناها ما اقترحوه ، وفيه ما فيه ، وقال الزمخشري . المعنى الاتزال ملتبساً بالحكمة والمصلحة رلاً حكمة في أن تأتيتكم عياناً تشاهدونهم ويشهدون لكم بصدق النبي ﷺ لأنكم حينئذ مصدقون عن اضطرار ، وهو مبنى على ان الانزال بصورهم الحقيقية ، ومنه أخذ صاحب القيل المذكور أولاً قيله . والبيضاوي جعل المنافي للحكمة انزالهم بصور البشر حيث قال : لاحكمة في أن تأتيتكم بصور تشاهدونها فانه لا يزيدكم الالبسا . وقال بعضهم : أريد ان انزال الملائكة لا يكون الا بالحق وحصول الفائدة بانزالهم وقد علم الله تعالى من حال هؤلاء الكفرة أنه لو أنزل اليهم الملائكة لبقوا مصرين على كفرهم فيصير انزالهم عبثاً باطلاً ولا يكون حقاً ، وتعقب الاقوال الثلاثة البعض من المحققين بأنه مع اخلال كل من ذلك بفضيلة الآتي لا يلزم من فرض وقوع شيء من ذلك تعجيل العذاب الذي يفيد قوله سبحانه : (وما كانوا إذا منظرين) ومن الناس من تكلف لتوجيه الزوم على بعض هذه الاقوال بما تكلف ، واختار بعضهم كون المراد من (الحق) الهلاك والجملة بعد جواب سؤال مقدر فكأنه لما قيل : ما نزل الملائكة الا بالهلاك إذ هو الذي يحق لامثالهم من المعاندين قيل : فليكن ذلك فأجيب بأنه لو فعلنا ما كانوا منظرين أي وهم قد كانوا منظرين كما أجمل فيما قبل من قوله سبحانه : (ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الامل فسوف يعلمون) وحاصل الجواب حينئذ على ما قيل أن ما طلبوه من الاتيان بالملائكة ليشهدوا بصدق النبي ﷺ مما لا يكون لهم لأن ما اقتضته حكمتنا وجرت به عادتنا مع أمثالهم ليس الا بالتنزيل بالهلاك دون الشهادة فان الحكمة لا تقتضيه والمادة لم تجر فيه لأنه إن كان والملائكة بصورهم

الحقيقية لم يحصل الايمان بالغيب ولم يتحقق الاختيار الذي هو مدار التكليف وإن كان وهم بصور البشر حصل اللبس فكان وجوده كعدمه ولزم التسلسل ، ويمنع من التنزيل بالهلاك كما فعل مع أضرابهم من المعاندين أنا جعلناهم منظرين فلو نزلنا الملائكة وأهلكناهم عاد ذلك بالنقض لما أبرمناه حسبنا نعم فيه من الحكم ، وقيل : في توجيه الآية على تقدير كون اقتراحهم لا تيان الملائكة لتعذيبهم : إن المعنى إنا مانزل الملائكة للتعذيب الانزيلة ملتبساً بما تقتضيه الحكمة ولو نزلناهم حسبما اقترحوا ما كان ذلك ملتبساً بما تقتضيه لأنها اقتضت تأخير عذابهم إلى يوم القيامة ، وحيث كان في نسبة تنزيلهم للتعذيب إلى عدم موافقة الحكمة نوع إيهام لعدم استحقاقهم التعذيب عدل عما يقتضيه الظاهر إلى ما عليه النظم الكريم فكأنه قيل : لو نزلناهم ما كانوا منظرين وذلك غير موافق للحكمة ، فتدبر جميع ذاك والله تعالى يتولى هداك ، هذا ولفظة (إذا) قال في الكشف : جواب وجزاء لأن الكلام جواب لهم وجزاء لشرط مقدر أي ولو نزلنا ، وصرح بإفادتها هذا المعنى سيدي به إلا أن الشلوين حمل ذلك على الدوام وتكلفه ، وأبو علي على الغالب ، وقد تتمحض للجواب عنده ، وهي حرف بسيط عند الجمهور ، وذهب قوم إلى أنها اسم ظرف وأصلها إذا ظرفية لحقها التنوين عوضاً من الجملة المضاف إليها ونقلت إلى الجزائية فبقى فيها معنى الربط والسبب ؛ وذهب الخليل إلى أنها حرف تركيب من اذ وان وغلب عليها حكم الحرفية ونقلت حركة همزة إلى الذال ثم حذفت والتزم هذا النقل فكان المعنى إذا قال القائل أزورك فقلت إذا أزورك قلت حينئذ زيارتي واقعة ولا يتكلم بهذا .

وذهب أبو علي عمر بن عبد المجيد الزيدى إلى أنها مركبة من إذا وان وكلاهما يعطى ما يعطى كل واحدة منهما فيعطى الربط كماذا والنصب كان ثم حذفت همزة ان ثم الف إذا لالتقاء الساكنين ، والظاهر أنه لو قدر في الكلام شرط كانت لمجرد التأكيد ، وجعلوا من ذلك قوله تعالى : (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا) الخ ، ونقل عن الكافجي أنه قال في مثل ذلك : ليست إذا هذه الكلمة المعهودة وإعماهى إذا الشرطية حذفت جملتها التي تضاف إليها وعوض عنها التنوين كما في يومئذ ، وله سلف في ذلك فقد قال الزركشى في البرهان بعد ذكره : لاذا معنيين وذكر لها بعض المتأخرين معنى ثالثاً وهو أن تكون مركبة من إذا التي هي ظرف زمان ماض ومن جملة بعدها تحقيقاً أو تقديرًا لكنها حذفت تخفيفاً وأبدل منها التنوين كما في قولهم حينئذ ، وليست هذه الناصبة للمضارع لأن تلك تختص به وهذه لا بل تدخل على الماضي نحو (إذا لا منسكتكم) وعلى الاسم نحو (وإنكم إذا لمن المقربين) ثم قال : وهذا المعنى لم يذكره النحويون لكنه قياس ما قالوه في إذ ، وفي التذكرة لآبي حيان ذكر لي علم الدين أن القاضي تقي الدين بن رزين كان يذهب إلى أن تنوين إذا عوض من الجملة المحذوفة وليس قول نحوي ، وقال الجوني : وأنا أظن أنه يجوز أن تقول لمن قاله أنا آتيك إذا أكرمك بالرفع على معنى إذا أتيتني أكرمك فحذفت أتيتني وعوضت التنوين فسقطت الألف لالتقاء الساكنين والنصب الذي اتفق عليه النحاة لحملها على غير هذا المعنى وهو لا يبنى الرفع إذا أريد بها ما ذكره وذكر الجلال السيوطي أن الإجماع في القرآن على كتابتها بالألف والوقف عليه دليل على أنها اسم منون لإحرف آخره نون خصوصاً إذا لم تقع ناصبة للمضارع ، فالعزراة أثبات هذا المعنى لها كما جنح إليه شيخنا الكافجي ومن سبق النقل عنه ، وعلى هذا فالأولى حملها في الآية على ما ذكر ، وقد ذكرنا فيما مضى بعضاً من هذا الكلام فتذكر ، ثم انه تعالى ردانكارهم التنزيل واستهزأهم برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وسلاه

عليه الصلاة والسلام بقوله سبحانه : ﴿ اَنَا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ ﴾ أى نحن بعظم شأننا وعلو جانبنا نزلنا الذى أنكروه وأنكروا نزوله عليك وقالوا فيك لادعائهم ما قالوا وعملوا منزله حيث بنو الفعل للمفعول ايماء إلى أنه أمر لامصدر له وفعل لافاعل له ﴿ وَأَنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ٩ ﴾ أى من اكل ما يقدح فيه كالتحريف والزيادة والنقصان وغير ذلك حتى أن الشيخ المهيب لو غير نقطة يرد عليه الصبيان ويقول له من كان : الصواب كذا ويدخل في ذلك استهزاء أولئك المستهزئين وتكذيبهم اياه دخولا اوليا ، ومعنى حفظه من ذلك عدم تأثيره فيه وذبه عنه ، وقال الحسن : حفظه بابقاء شريعته الى يوم القيامة ، وجوز غير واحد أن يراد حفظه بالاعجاز في كل وقت كما يدل عليه الجملة الاسمية من كل زيادة ونقصان وتحريف وتبديل ، ولم يحفظ سبحانه كتابا من الكتب كذلك بل استحفظها جل وعلا الربانيين والاحبار فوقع فيها ما وقع وتولى حفظ القرآن بنفسه سبحانه فلم يزل محفوظا أولا وآخرا ، وإلى هذا أشار في الكشف ثم سأل بما حاصله أن الكلام لما كان مسوقا لردهم وقد تم الجواب بالاول فما فائدة التذييل بالثاني ؟ وانما يحسن اذا كان الكلام مسوقا لإثبات محفوضية الذكر أولا وآخرا ، وأجاب بأنه جىء به لغرض صحيح وأدمج فيه المعنى المذكور اماما هو أن يكون دليلا على أنه منزل من عند الله تعالى آية ، فالاول وان كان ردا كان مجرد دعوى قهيلة ولولا أن الذكر من عندنا لما بقي محفوظا عن الزيادة والنقصان كما سواه من الكلام ، وذلك لأن نظمه لما كان معجزا لم يمكن زيادة عليه ولا نقص للاخلال بالاعجاز كذا في الكشف ، وفيه إشارة الى وجه العطف وهو ظاهر .

وأنت تعلم أن الإعجاز لا يكون سببا لحفظه عن اسقاط بعض السور لأن ذلك لا يخل بالاعجاز كما لا يخفى ، فالجواب أن حفظ القرآن وابقائه كما نزل حتى يأتي أمر الله تعالى بالإعجاز وغيره مما شاء الله عز وجل ، ومن ذلك توفيق الصحابة رضي الله تعالى عنهم لجمعهم حسبا علمته أول الكتاب . واحتج القاضي بالآية على فساد قول بعض من الامامية لا يعبا بهم إن القرآن قد دخله الزيادة والنقصان ، وضعفه الامام بأنه يجري مجرى إثبات الشيء بنفسه لأن القائلين بذلك أن يقولوا : ان هذه الآية من جملة الزوائد ودعوى الإعجاز في هذا المقدار لا بد لها من دليل . واحتج بها القائلون بحديث الكلام اللفظي وهي ظاهرة فيه ومن العجيب ما نقله عن أصحابه حيث قال : قال أصحابنا في هذه الآية دلالة على كون البسملة آية من كل سورة لأن الله تعالى قد وعد حفظ القرآن والحفظ لامعنى له الا أن يبقى مصونا من الزيادة والنقصان فلو لم تكن البسملة آية من القرآن لما كان مصونا عن التغيير ولما كان محفوظا عن الزيادة ، ولو جاز أن يظن بالصحابة أنهم زادوا الجاز أن يظن بهم أنهم نقصوا وذلك يوجب خروج القرآن عن كونه حجة اه ، ولعمري أن تسمية مثل هذا بالخبال أولى من تسميته بالاستدلال ، ولا يخفى ما في سبك الجملتين من الدلالة على كمال الكبرياء والجلالة وعلى غفلة شأن التنزيل ، وقد اشتملتا على عدة من وجوه التأكيذ (ونحن) ليس فصلا لأنه لم يقع بين اسمين وانما هو اما مبتدأ أو توكيد لاسم إن ، ويعلم بما قررنا أن ضمير (له) للذكر واليه ذهب مجاهد . وقتادة . والا كثرون وهو الظاهر ، وجوز الفراء وذهب اليه التزم أن يكون راجعا الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أى وأما للنبي الذى أنزل عليه الذكر لحافظون من مكر المستهزئين كقوله تعالى : (والله يعصمك من الناس) والممول عليه الاول ، وآخر هذا الجواب مع أنه رد لاول كلامهم الباطل لما أشرنا اليه فيما مر ولا ارتباطه

بما يعقبه من قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا ﴾ أى رسلا كما روى عن ابن عباس وإنما لم يذكر لظهور الدلالة عليه ﴿ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ متعلق بأرسلنا أو بمحذوف وقع نعتا لمفعوله المحذوف أى رسلا كائنة من قبلك ﴿ فِي شِيعِ الْأَوَّلِينَ ١٠ ﴾ أى فرقهم كما قال الحسن . والكلي ، واليه ذهب الزجاج ، وهو وكذا أشياء جمع شيعة وهى والفرقة الجماعة المتفقة على طريقة ومذهب مأخوذ من شاع المتعدى بمعنى تبع لأن بعضهم يشايح بعضا ويتابعه ، وتطلق الشيعة على الاعوان والانصار ، وأصل ذلك على ما قيل من الشياح بالكسر والفتح صغار الحطب يوقد به الكبار ، والمناسبة فى ذلك نظراً للاطلاق الثانى ظاهرة وللإطلاق الاول أن التابع من حيث أنه تابع أصغر ممن يتبعه ، وإضافته الى الاولين من إضافة الموصوف الى صفته عند الفراء ومن حذف الموصوف عند البصريين أى شيع الامم الاولين ، والجار والمجرور متعلق بأرسلنا .

ومعنى ارسال الرسل فى الشيع جعل كل منهم رسولاً فيما بين طائفة منهم ليتابعوه فى كل ما يأتى ويذر من أمور الدين وكأنه لو قيل - الى - بدل (فى) لم يظهر ارادة هذا المعنى ، وقيل : إنما عدل عن الى اليها للاعلام بمزيد التمكن ، وزعم بعضهم أن الجار والمجرور متعلق بمحذوف هو صفة للمفعول المقدر أو حال ولا يخفى بعده . ﴿ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ ﴾ حكاية حال ماضية كما قال الزمخشري لأن (ما) لا تدخل على مضارع الا وهو فى موضع الحال ولا على ماض الا وهو قريب من الحال وهو قول الاكثرين ، وقال بعضهم : ان الاكثر دخول (ما) على المضارع مراداً به الحال وقد تدخل عليه مراداً به الاستقبال ، وأنشد قول أبى ذؤيب :

أودى بنى وأودعوى حصرة عند الرقاد وعبرة ما تقلع

وقول الاعشى يمدح النبي صلى الله تعالى عليه وسلم :

له نوافلات ما يغيب نوالها وليس عطاء اليوم مانعه غدا

وقال تعالى : (ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسه) ولعله المختار وان كان ما هنا على الحكاية ، والمرادنى أتيان كل رسول لشيعته الخاصة به لانفى اتيان كل رسول لكل واحدة من تلك الشيع جميعاً أو على سبيل البدل أى ما أتى شيعة من تلك الشيع رسول خاص بها ﴿ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ١١ ﴾ كما يفعله هؤلاء الكفرة ، والجملة - كما قال أبو البقاء - فى محل نصب على أنها حال من ضمير المفعول فى يأتىهم إن كان المراد بالاتيان حدوثه أو فى محل الرفع أو الجر على أنها صفة رسول على لفظه أو موضعه لأنه فاعل ، وتعقب جعلها صفة له باعتبار لفظه بأنه يفضى إلى زيادة من الاستغراقية فى الاثبات لمكان (إلا) وتقدير العمل فى النعت بعدها . وجوز أن تكون نصبا على الاستثناء وان كان المختار الرفع على البدلية ، وهذا كما ترى تساية لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بأن هذه شئشنة جهال الامم مع المرسلين عليهم السلام قبل ، وحيث كان الرسول مصحوباً بكتاب من عند الله تعالى تضمن ذكر استهزائهم بالرسول استهزاءهم بالكتاب ولذلك قال سبحانه : ﴿ كَذَلِكَ ﴾ أى مثل السلك الذى سلكناه فى قلوب أولئك المستهزين برسولهم وبما جاؤا به ﴿ نَسْلُكُكُمْ ﴾ أى ندخله يقال : سلكت الخيط فى الابرة والسنان فى المطعون أى أدخلت : وقرئ (نسلك) وسلك وأسلك

كما ذكر أبو عبيدة بمعنى واحد، والضمير عند جمع ومنهم الحسن على ما ذكره الغزنوي للذكر ﴿فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ ١٢﴾
 أى أهل مكة أو جنس المجرمين فيدخلون فيه دخولا أوليا، ومعنى المثلية كونه مقرونا بالاستهزاء غير مقبول
 لما تقتضيه الحكمة، وحاصله أنه تعالى يلقي القرآن في قلوب المجرمين مستهزا به غير مقبول لأنهم من أهل
 الخذلان ليس لهم استحقاق لقبول الحق كما ألقى سبحانه كتب الرسل عليهم السلام في قلوب شيعهم مستهزا
 بها غير مقبولة لذلك، وصيغة المضارع لكون المشبه به مقدما في الوجود وهو السلك الواقع في شيع الأولين.

﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ الضمير للذكر أيضا، والجملة في موضع الحال من مفعول (نسلكه) أى غير مؤمن به،
 وهى إمام قدرة وإمام مقارنة على معنى أن الالتقاء وقع بعده الكفر من غير توقف فهما في زمان واحد عرفا،
 ويجوز أن تكون بيانا للجملة السابقة فلا محل لها من الأعراب، قال في الكشف: وهو الأوجه لأن في طريقة
 الإبهام والتفسير لاسيما في هذا المقام ما يحل موقع الكلام. وفي إرشاد العقل السليم أنه قد جعل ضمير
 (نسلكه) للاستهزاء المفهوم من (يستزئون) فتعين البيانية إلا أن يجعل ضمير (به) له أيضا على أن الباء
 للملابسة أى يسلك الاستهزاء في قلوبهم حال كونهم غير مؤمنين بملابسة الاستهزاء، وقد ذهب إلى جواز
 الرجاء الضميرين إلى الاستهزاء ابن عطية إلا أنه جعل الباء للسببية، وكذا الفاضل الجلبى، ولا يخفى أن
 بعد ذلك يغنى عن رده. وذهب البيضاوى إلى كون الضمير الأول للاستهزاء وضمير (به) للذكر وتفريق
 الضمائر المتعاقبة على الأشياء المختلفة إذا دل الدليل عليه ليس يبدع في القرائن، وجوز على هذا كون الجملة
 حالا من (المجرمين) ولا يتعين كونها حالا من الضمير ليتعين رجوعه للذكر، وذكر أن عوده على الاستهزاء
 لا ينافى كونها مفسرة بل يقويه اذ عدم الإيمان بالذكر أنسب بتمكن الاستهزاء في قلوبهم، وجعل الآية
 دليلا على أنه تعالى يوجد الباطل في قلوبهم فقيها رد على المعتزلة في قولهم: أنه قبيح فلا يصدر منه سبحانه،
 وكأنه رحمه الله تعالى ظن أن ما فعله الزمخشري من جعل الضميرين للذكر كان رعاية لمذهبه ففعل ما فعل،
 ولا يخفى أنه لم يصب المحز وغفل عن قولهم: الدليل إذا طرقة الاحتمال بطل به الاستدلال.

وفي الكشف بعد كلام أن رجع الضمير إلى الاستهزاء أو الكفر مع ما فيه من تنافر النظم لا ينكره أهل
 الاعتزال إلا كانكار سلك الذكر بصفة التكذيب والتأويل كالتأويل، وكأنهم غفلوا عما ذكره جار الله في
 الشعراء حيث أجاب عن سؤال اسناد سلك الذكر بتلك الصفة إلى نفسه جل وعلا بأن المراد تمكنه مكذبا
 في قلوبهم أشد التمكن كشيء جبلوا عليه، ولخص المعنى ههنا بأنه تعالى يلقيه في قلوبهم مكذبا لا أن
 التكذيب فعله سبحانه.

نعم أخرج ابن أبي حاتم عن أنس. والحسن تفسير ضمير (نسلكه) إلى الشرك، وأخرج هو. وابن
 جرير عن ابن زيد أنه قال في الآية: هم كما قال الله تعالى هو أضلهم ومنعهم الإيمان لكن هذا أمر وما نحن فيه
 آخر، واعترض بعضهم رجوع الضمير إلى (الذكر) بأن نون العظمة لا تناسب ذلك فأنما تحسن إذا كان فعل
 المعظم نفسه فعلا يظهر له أثر قوى وليس كذلك هنا فإنه تدافع وتنازع فيه. وأجاب بأن المقام إذا كان فعل
 يحسن ذلك، ولا يلزم أن تكون العظمة باعتبار القهر والغلبة فقد تكون باعتبار اللطف والاحسان. وتعقب
 ذلك الشهاب بقوله: لا يخفى أنه باعتبار القهر والغلبة يقتضى أن يؤثر ذلك في قلوبهم وليس كذلك لعدم إيمانهم

به ، وكذا باعتبار اللطف والاحسان يقتضى أن يكون سلكه في قلوبهم انعاما عليهم فأى انعام عليهم بما يقتضى الغضب فلا وجه لما ذكر ، وأنت تعلم أنه إذا كان المراد سلك ذلك وتمكينه في قلوبهم مكذبا به غير مقبول فكون الاسناد باعتبار القهر والغلبة مما لا ينبغي أن ينتطح فيه كبشان ، والاثار الظاهر القوى لذلك بقوهم على الكفر والاصرار على الضلال ولو جاءتهم كل آية ، ولا يخفى ما في (كذلك) مما يناسب نون العظمة أيضا وقد مر التنبيه عليه غير مرة * (وَقَدْ خَلَّتْ) مضت (سُنَّةٌ) طريقة (الْأَوَّلِينَ ١٣) والمراد عادة الله تعالى فيهم على أن الاضافة لأدنى ملابسة لأعلى أن الاضافة بمعنى في ، والمراد بتلك العادة على تقدير أن يكون ضمير (نسلكه) للاستهزاء الخذلان وسلك الكفر في قلوبهم أى قد مضت عادته سبحانه وتعالى في الاولين بمن بعث اليهم الرسل عليهم السلام أن يخذلهم ويسلك الكفر والاستهزاء في قلوبهم ، وعلى تقدير أن يكون للذكر الاهلاك ، وعلى هذا قول الزمخشري أى مضت طريقتهم التي سنّها الله تعالى في اهلهم حين كذبوا برسالمهم والمنزل عليهم ، وذكر أنه وعيد لاهل مكة على تكذيبهم ، وإلى الاول ذهب الزجاج ، وادعى الامام أنه لا يليق بظاهر اللفظ ، وبين ذلك الطيبي قائلا : ان التعريف في (المجرمين) للعمد ، والمراد بهم المكذبون من قوم رسول الله ﷺ لأنهم المذكورون بعد أى مثل ذلك السلك الذي سلكناه في قلوب أولئك المستهزئين المكذبين للرسل الماضين نسلكه في قلوب هؤلاء المجرمين فلك أسوة بالرسول الماضية مع أمهم المكذبة ، ولست بأوحى في ذلك وقد خات سنة الاولين ، والمقام يقتضى التقرير والتأكيد فيكون في هذا مزيد تسلية للرسول عليه الصلاة والسلام ، والوعيد بعيد لأنه لم يسبق لإهلاك الامم ذكر ، وإيثار ذلك لأنه أقرب إلى مذهب الاعتزال اهـ وفيه غفلة عن مغزى الزمخشري ، وقد تفتن لذلك صاحب الكشف والله تعالى دره حيث قال : أراد أن موقع (قد خات) إلى آخره موقع الغاية في الشعراء أعنى قوله تعالى هنالك : (حتى يروا العذاب الاليم) فانهم لما شبهوا بهم قيل : لا يؤمنون وقد هلك من قبلهم ولم يؤمنوا فكذلك هؤلاء ، ومنه يظهر أن الكلام على هذا الوجه شديد الملازمة ، وأما أن الوعيد بعيد لعدم سبق ذكر لإهلاك الامم ففيه أن لفظ السنة مضافا إلى ما أضيف اليه ينبئ عن ذلك أشد الانباء ، ثم انه ليس المقصود منه الوعيد على ما قررناه ، وقد صرح أيضاً بعض الاجلة أن الجملة استئنافية جىء بها تكملة للتسليية وتصريحا بالوعيد والتهديد ، ثم ما ذهب اليه الزمخشري من المراد بالسنة مروي عن قتادة . فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عنه أنه قال في الآية : قد خلت وقائع الله تعالى فيمن خلا من الامم . وعن ابن عباس أن المراد سنتهم في التكذيب ، ولعل الاضافة على هذا على ظاهرها •

(وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ) أى على هؤلاء المقترحين المعاندين (بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ) ظاهره بابا لا بابا من أبوابها المعهودة كما قيل : (فَظَلُّوا فِيهِ) أى في ذلك الباب (يَرْجُونَ ١٤) يصعدون حسبا نيسره لهم فيرون ما فيها من الملائكة والعجائب طول نهارهم مستوضحين لما يرونه كما يفيد - ظلوا - لأنه يقال ظل يعمل كذا اذا فعله في النهار حيث يكون للشخص ظل ، وجوز في البحر كون ظل بمعنى صاروه مع كونه خلاف الاصل مما لادعى اليه ، وأياما كان فضمير الجمع للمقترحين ، وهو الظاهر المروي عن الحسن واليه ذهب الجبائي . وأبو مسلم ، وأخرج ابن جريج عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه للملائكة وروي ذلك عن قتادة أيضا .

أى فظل الملائكة الذين اقترحوا اتيانهم يعرجون فى ذلك الباب وهم يرونهم على أتم وجه . وقرأ الاعمش . وأبر حيوه (يعرجون) بكسر الراء وهى لغة هذيل فى العروج بمعنى الصعود ﴿ لَقَالُوا ﴾ لفرط عنادهم وغلوهم فى المكابرة وتفاديههم عن قبول الحق : ﴿ إِنَّمَا سَكَّرَتْ أَبْصَارُنَا ﴾ أى سدت ومنعت من الابصار حقيقة وما نراه تخيل لاحقيقة له ، أخرجه ابن أبى حاتم وغيره عن مجاهد ، وروى أيضا عن ابن عباس . وقادة فهو من السكر بالفتح ، وقال أبو حيان : بالكسر السد والحبس ، وقال ابن السيد : السكر بالفتح سد الباب والنهر وبالكسر السد نفسه ويجمع على سكور ، قال الرفاء :

غناؤنا فيه ألحان السكور اذا قل الغناء ورنات النواير

ويشهد لهذا المعنى قراءة ابن كثير : والحسن . ومجاهد (سكرت ابصارنا) بتخفيف الكاف مبذال للمفعول لأن سكر المخفف المتعدى اشتهر فى معنى السد ، وعن عمرو بن العلاء أن المراد حيرت فهو من السكر بالضم ضد الصحو ، وفسروه بأنه حالة تعرض بين المرء وعقله ، وأكثر ما يستعمل ذلك فى الشراب وقد يمتري من الغضب والعشق ، ولذا قال الشاعر :

سكران سكرهوى وسكر مدامة أنى يفيق فقى به سكران

والتشديد فى ذلك للتعدية لأن سكر كفرح لازم فى الاشهر وقد حكى تعديه فىكون للتكثير والمبالغة ، وأرادوا بذلك أنه فسدت أبصارنا واعتراها خلل فى احساسها كما يعترى عقل السكران ذلك فيختل ادراكه فى الكلام على هذا استعارة وكذا على الاول عند بعض ويشهد لهذا المعنى قراءة الزهرى (سكرت) بفتح السين وكسر الكاف مخففة مبذال للفاعل لأن الثلاثى اللازم مشهور فيه ولأن سكر بمعنى سد المعروف فيه فتح الكاف . واختار الزجاج أن المعنى سكنت عن أبصار الحقائق من سكرت الريح تسكر سكرًا اذا ركدت ويقال : ليلة ساكرة لاريح فيها والتضعيف للتعدية ولهم أقوال آخر متقاربة فى المعنى . وقرأ أبان بن تغلب وحملت لمخالفتها سواد المصحف على التفسير سحرت أبصارنا ﴿ بَلْ يَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ١٥ ﴾ قد سحرنا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم كما قالوا ذلك عند ظهور سائر الآيات الباهرة ، والظاهر على ما قال القطب أنهم أرادوا أولا سكرت أبصارنا لا عقولنا فنحن وان تخيلنا هذه الاشياء بأبصارنا لكن نعلم بعقولنا أن الحال بخلافه ثم أضربوا عن الحصر فى الابصار وقالوا : بل تجاوز ذلك الى عقولنا ، وفسر الزمخشري الحصر بأن ذلك ليس الا تسكيرا فأورد عليه بأن (إنما) إنما تفيد الحصر فى المذكور آخرًا وحينئذ يكون المعنى ما تقدم وهو مبنى على أن تقديم المقصور على المقصور عليه لازم وخلافه ممتنع ، وقد قال المحقق فى شرح التخليص انه يجوز اذا كان نفس التقديم يفيد الحصر كما فى قولنا : انما زيدا ضربت فانه لقصر الضرب على زيد ، وقال أبو الطيب :

صفاته لم تزده معرفة لكنها لذة ذكرناها

أى ما ذكرناها إلا لذة إلا ان هذا لا ينفع فيما نحن فيه . نعم نقل عن عروس الأفراح أن حكم أهل المعانى غير مسلم فان قولك : إنما قمت معناه لم يقع إلا القيام فهو لحصر الفعل وليس بأخرو لو قصد حصر الفاعل لا انفصل ، ثم أورد عدة أمثلة من كلام المفسرين تدل على ما ذكره فى المسئلة ، فالظاهر أن الزمخشري لا يرى ما قالوه مطردًا وهم قد غفلوا عن مراده هنا قاله الشهاب ، وما نقله عن عروس الأفراح فى إنما قمت من أنه

لحصر الفعل ولو كان لحصر الفاعل لانفصل يخالفه ما في شرح المفتاح الشريفي من أنه إذا أريد حصر الفعل في الفاعل المضمر فإن ذكر بعد الفعل شيء من متعلقاته وجب انفصال الفاعل وتأخيرها كما في قولك : إنما ضرب اليوم أنا ، وكما في قول الفرزدق :

أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي

وان لم يذكر احتمال الوجوب طردا للباب وعدمه بأن يجوز الانفصال نظرا إلى المعنى والاتصال نظرا إلى اللفظ إذ لا فاصل لفظيا أه فانه صريح في أن إنما قمت لحصر الفاعل وان لم يجب الانفصال لكن اختار السعد في شرحه وجوب الانفصال مطلقا وحكم بأن الظاهر أن معنى إنما أقوم أنا أنا إلا أقوم كما نقله السمرقندي . وأبو حيان مع طائفة يسيرة من النحاة أنكروا إفادة إنما للحصر أصلا وليس بالمعول عليه عند المحققين لكنهم قالوا : أنها قد تأتي لمجرد التأكيد وتتمام الكلام في هذا المقام يطلب من محله . ووجه الشهاب الاضراب بعد أن قال هو جعل الأول في حكم المسكوت عنه دون النفي ويحتمل الثاني بأنه اضراب لأن هذا ليس بواقع في نفس الامر بل بطريق السحر أو هو باعتبار ما تفيد الجملة من الاستمرار الذي دلت عليه الاسمية أي مسحور يتنا لا تختص بهذه الحالة بل نحن مستمررون عليها في كل ما يرينا من الآيات ، هذا وفي هذه الآية من وصفهم بالعناد وتواطئهم على ما هم فيه من التكذيب والفساد ما لا يخفى ، وفي ذلك تأكيد لما يفهم من الآية الأولى ، وقد ذكر بن المنير في المراد منها وجهها بعيدا جدا فيما أرى فقال : المراد والله تعالى أعلم إقامة الحجة على المكذبين بأن الله تعالى سلك القرآن في قلوبهم وأدخله في سويدائها كما سلك في قلوب المؤمنين المصدقين فكذب به هؤلاء وصدق به هؤلاء كل على علم وفهم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولئلا يكون للكفار على الله تعالى حجة بأنهم ما فهموا وجه الإعجاز كما فهمها من آمن فأعلمهم الله تعالى . وهم في مهلة وإمكان . أنهم ما كفروا إلا على علم معاندين باغين غير معذورين ولذلك عقبه سبحانه بقوله : تعالى : (ولو فتحنا عليهم) الخ أي هؤلاء فهموا القرآن وعلوا وجوه إعجازه وواجه ذلك في قلوبهم ووقر ولكنهم قوم سجيتهم العناد وستمهم اللداد حتى لو سلك بهم أوضح السبل وأدعاهما إلى الإيمان لقالوا بعد الايضاح العظيم : إنما سكرت أبصارنا وسحرنا وما هذه إلا خيالات لا حقائق تحتها فأسجل سبحانه عليهم بذلك أنهم لا عذر لهم بالتكذيب من عدم سماع ووعي ووصول إلى القلوب وفهم كما فهم غيرهم من المصدقين لأن ذلك كان حاصلا لهم وليس بهم إلا العناد والاصرار لا غير أه فليتأمل والله تعالى الهادي إلى سواء السبيل ، ثم أنه تعالى لما ذكر حال منكرى النبوة وكانت مفرعة على التوحيد ذكر دلائله السماوية والأرضية فقال عز قائلا : ﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا ﴾ الخ وإلى هذا ذهب الامام وغيره في وجه الربط .

وقال ابن عطية : انه سبحانه لما ذكر أنهم لو رأوا الآية المطلوبة في السماء لعاندوا وبقوا على ما هم فيه من الضلال عقب ذلك بهذه الآية كأنه جل شأنه قال : وإن في السماء لعبرا منصوبة غير هذه المذكورة وكفرهم بها واعراضهم عنها اصرار منهم وعتوا أه ؛ والظاهر أن الجعل بمعنى الخلق والابداع فالجار والمجرور متعلق به ، وجوز أن يكون بمعنى التصيير فهو متعلق بمحذوف على أنه مفعول ثان له وبروجا مفعوله الأول ، والبروج جمع برج وهو لغة القصر والحصن وبذلك فسره هنا عطية ، فقد أخرج عنه ابن أبي حاتم أنه قال :

جعلنا قصورا في السماء فيها الحرس ، وأخرج عن أبي صالح أن المراد بالبروج الكواكب العظام .
وفي البحر عنه الكواكب السيارة وروى غير واحد عن مجاهد . وقلادة أنها الكواكب من غير قيد . وروى عن
ابن عباس تفسير ذلك بالبروج الاثني عشر المشهورة وهي ستة شمالية ثلاثة ريعية وثلاثة صيفية وأولها الحمل
وسنة جنوبية ثلاثة خريفية وثلاثة شتائية وأولها الميزان وطول كل برج عندهم لدرجة وعرضه قف درجة ص
منها في جهة الشمال ومثلها في جهة الجنوب وكأنها إنما سميت بذلك لأنها كالحصن أو القصر للكواكب الحال
فيها وهي في الحقيقة أجزاء الفلك الأعظم وهو المحدد المسمى بلسانهم الفلك الاطلس وفلك الافلاك ولسان
الشرع بعكسه ولهذا يسمى الشيخ الأكبر قدس سره الفلك الاطلس بفلك البروج والمشهور تسمية الفلك
الثامن وهو فلك الثوابت به لا اعتبارهم الانقسام فيه وكأن ذلك لظهور ما تتعين به الأجزاء من الصور فيه وان
كان كل منها منتقلا عما عينه إلى آخر منها لثبوت الحركة الذاتية للثوابت على خلاف التوالى وان لم يثبتها لها
لعدم الاحساس بها قدماء الفلاسفة كما لم يثبت الا كثرون حركتها على نفسها وأثبتها الشيخ أبو علي ومن تبعه
من المحققين ، وقد صرحوا بان هذه الصور المسماة بالاسماء المعلومة توهمت على المنطقة وما يقرب منها من
الجانبيين من كواكب ثابتة تنظمها خطوط موهومة وقعت وقت القسمة في تلك الأقسام ونقل ذلك في الكفاية
عن عامة المنجمين وانهم إنما توهموا لكل قسم صورة ليحصل التفهيم والتعليم بان يقال: الدبران مثلاً عين الأسد .
وتعقب ذلك بقوله : وهذا ليس بسديد عندى لأن تلك الصور لو كانت وهمية لم يكن لها أثر في أمثالها
من العالم السفلى مع ان الأمر ليس كذلك فقد قال بطليموس في الثمرة . الصور التي في عالم التركيب مطبوعة
للصور الفلكية إذ هي في ذواتها على تلك الصور فأدركتها الأوهام على ما هي عليه وفيه بحث ثم هذه البروج
مختلفة الآثار والخصائص بل لكل جزء من كل منها وإن كان أقل من عشرة بل أقل الأقل آثار تخالف آثار
الجزء الآخر وكل ذلك آثار حكمة الله تعالى وقدرته عز وجل . وقد ذكر الشيخ الأكبر قدس سره في بعض
كتبه أن آثار النجوم وأحكامها مفاضة عليها من تلك البروج المعتمدة في المحدد .

وفي الفصل الثالث من الباب الحادى والسبعين والنشأة من فتوحاته مأمنه ان الله تعالى قسم الفلك الاطلس
اثني عشر قسماً سماها بروجاً وأسكن كل برج منها ملكاً وهؤلاء الملائكة أئمة العالم وجعل لكل منهم ثلاثين
خزانة تحتوى كل منها على علوم شتى يهبون منها للنازل بهم قدر ما تعطيه رتبته وهي الخزائن التي قال الله تعالى
فيها: (وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم) وتسمى عند أهل التعاليم بدرجات الفلك والنازلون
بها هم الجوارى والمنازل وعيوقاتها من الثوابت والعلوم الحاصلة من تلك الخزائن الالهية هي ما يظهر في عام
الاركان من التأثيرات بل ما يظهر في مقعر فلك الثوابت الى الارض الى آخر ما قال، وقد أطال قدس سره
الكلام في هذا الباب وهو بمنزل عن اعتقاد المحدثين نقلة الدين عليهم الرحمة ، ثم ان في اختلاف خواص
البروج حسماً تشهد به التجربة مع ما اتفق عليه الجمهور من بساطة السماء أدل دليل على وجود الصانع المختار جل جلاله .
(وَزَيَّنَّاها) أى السماء بما فيها من الكواكب السيارات وغيرها وهي كثيرة لا يعلم عددها الا الله
تعالى . نعم المرصود منها ألف ونيف وعشرون ورتبها على ست مراتب وسموها اقداراً متزايدة سدسها حتى

كان قطر ما في القدر الاول ستة أمثال ما في القدر السادس وجعلوا كل قدر على ثلاث مراتب وما دون السادس لم يثبتوه في المراتب بل ان كان كقطعة السحاب يسمونه سحاييا والا فظلماء، وذكر في الكفاية ان ما كان منها في القدر الاول فجرمه مائة وستة وخمسون مرة ونصف عشر الارض. وجاء في بعض الآثار أن أصغر النجوم كالجبل العظيم واستظهر أبو حيان عود الضمير للبروج لأنها المحدث عنها والاقرب في اللفظ والجمهور على ما ذكرنا حذرنا من انتشار الضمائر ﴿لِلنَّازِئِينَ ١٦﴾ أى بأبصارهم اليها كما قاله بعضهم لأنه المناسب للتزيين، وجوز أن يراد بالتزيين ترتيبها على نظام بديع مستتبعا للآثار الحسنة فيراد بالنظرين المتفكرون المستدلون بذلك على قدرة مقدرها وحكمة مدبرها جل شأنه ﴿وَحَفَظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ ١٧﴾ مطرود عن الخيرات، ويطلق الرجم على الرمي بالرجام وهى الحجارة، فالمراد بالرجيم المرمى بالنجم، ويطلق أيضا على الاهلاك والقتل الشنيع، والمراد بحفظها من الشيطان اما منعه عن التعرض لها على الاطلاق والوقوف على ما فيها في الجملة فالاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَّ السَّمْعَ﴾ متصل، وإما المنع عن دخولها والاختلاط مع أهلها على نحو الاختلاط مع أهل الارض فهو حينئذ منقطع، وعلى التقديرين محل (من) النصب على الاستثناء، وجوز أبو البقاء: والحو في كونه في محل جر على أنه بدل (من كل شيطان) بدل بعض من كل واستغنى عن الضمير الرابط بالا. واعترض بأنه يشترط في البدلية أن تكون في كلام غير موجب وهذا الكلام مثبت. ودفع بأنه في تأويل المنى أى لم يمكن منها كل شيطان أو نحوه وأورد أن تأويل المثبت في غير أبى ومتصرفاته غير مقيس ولا حسن فلا يقال مات القوم الا يزيد بمعنى لم يعيشوا، ولعل القائل بالبدلية لا يسلم ذلك، وقد أولوا بالمنى قوله تعالى: (فشربو منه الا قليل) وقوله عليه الصلاة والسلام: «العالم هاسكى الا العالمون» الخبر وغير ذلك مما ليس فيه أبى ولا شئ من متصرفاته لكن الانصاف ضعف هذه البدلية كما لا يخفى.

وجوز أبو البقاء أيضا أن يكون في محل رفع على الابتداء والخبر جملة قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعَهُ شَهَابٌ مَبِينٌ ١٨﴾ وذكر أن الفاء من أجل ان (من) موصول أو شرط والاستراق افتعال من السرقة وهو أخذ الشئ بخفية شبه به خطفتهم اليسيرة من الملا الأعلى وهو المذكور في قوله تعالى: (إلا من خطف الخطفة) والمراد بالسموع المسموع، والشهاب على ما قال الراغب: الشعلة الساطعة من النار الموقدة ومن العارض في الجو ويطلق على الكوكب لبريقه كشعلة النار.

وأصله من الشبهة وهى بياض مختلط بسواد وليست البياض الصافي كما يغلط فيه العامة فيقولون فرس أشهب للقرطاسى: والمراد -مبين- ظاهر أمره للبصرين ومعنى اتبعه تبعه عند الأخفش نحو ردفته وأردفته فليست الهمزة فيه للتعدية، وقيل: أتبعه أخص من تبعه لما قال الجوهري تبعته القوم تبعاً وتباعة بالفتح إذا مشيت خلفهم أو مروا بك فضيت معهم وأتبعته القوم على أفعلت إذا كانوا قد سبقوك فلحقته واستحسن الفرق بينهما الشهاب، ولما كان الاتباع محتملا للاهلاك وغيره اختلف العلماء في ذلك فحكى القرطبي عن ابن عباس أن الشهاب يحرق ويحرق ولا يقتل، وعن الحسن وطائفة أنه يقتل، وادعى أن الاول أصح، ونقل غير واحد عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: ان الشياطين يركب بعضهم بعضا إلى السماء الدنيا يسترقون

السمع من الملائكة عليهم السلام فيرمون بالسكوا كب فلا تخطيء أبدا فمنهم من تقتله ومنهم من تحرق وجهه أو جنبه أو يده أو حيث يشاء الله تعالى ومنهم من تخبله فيصير غولا فيضل الناس في البرارى ، وما لا يعول عليه ما يروى من أن منهم من يقع في البحر فيكون تمساحاً ، ومن الناس من طعن كما قال الامام في أمر هذا الاستراق والرمى من وجوه * أحدها أن انقضاء السكوا كب مذكور في كتب قدماء الفلاسفة وذكروا فيه أن الأرض إذا سخنت بالشمس ارتفع منها بخار يابس فاذا بلغ كرة النار التي دون الفلك احترق بها فتلكت الشعلة هي الشهاب . وقد يبقى زمانا مشتعلا إذا كان كثيفاً وربما حيت الأدخنة في برد الهوائ لتعاقب فانضغطت مشتعلة ، وجاء أيضاً في شعر الجاهلية قال بشر بن أبي حازم :

والعير يلحقها الغبار وجحشها ينقض خلفهما انقضاء السكوا كب

وقال أوس بن حجر : وانقض كالدرى يتبعه نفع يشور تخاله طنيا

إلى غير ذلك * وثانيها أن هؤلاء الشياطين كيف يجوز فيهم أن يشاهدوا ألوفا من جنسهم يسترقون السمع فيحترقون ثم انهم مع ذلك يعودون لصنيعهم فان من له أدنى عقل إذا رأى هلاك أبناء جنسه من تعاطى شيء مراراً امتنع منه * وثالثها أن يقال : ان ثخن السماء خمسمائة عام ف هؤلاء الشياطين إن نفذوا في جرمها وخرقوها فهو باطل لنفي أن يكون لها فطور على ما قال سبحانه : (فارجع البصر هل ترى من فطور) وان كانوا لا ينفذون فكيف يمكنهم سماع أسرار الملائكة عليهم السلام مع هذا البعد العظيم . ورابعها ان الملائكة عليهم السلام إنما اطاعوا على الأحوال المستقبلة أما لأنهم طالعوها من اللوح المحفوظ وأولاهم تلقفوها بالوحى ، وعلى التقديرين لم لم يسكتوا عن ذكرها حتى لا تتمكن الشياطين من الوقوف عليها ؟ * وخامسها أن الشياطين مخلوقون من النار والنار لا تحرق النار بل تقويها فكيف يعقل زجرهم بهذه الشهب ؟ * وسادسها أنكم قلتم : إن هذا القذف لأجل النبوة فلم دام بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ؟ * وسابعها أن هذه الشهب إنما تحدث بقرب الأرض بدليل أنا نشاهد حركاتها ولو كانت قريبة من الفلك لما شاهدناها كما لم نشاهد حركات الأفلاك والسكوا كب ، وإذا ثبت أنها تحدث بالقرب من الأرض فكيف يقال : إنها تمتنع الشياطين من الوصول إلى الفلك ؟ * وثامنها أن هؤلاء الشياطين لو كان يمكنهم أن يتلقوا أخبار الملائكة عليهم السلام عن المغيبات إلى الكهنة فلم لم ينقلوا أسرار المؤمنين إلى الكفار حتى يتوصلوا بواسطة وقوفهم على أسرارهم إلى الحاق الضرر بهم ؟ * وتاسعها لم لم يمنعهم الله تعالى من الصعود ابتداء حتى لا يحتاج في دفعهم إلى هذه الشهب ؟ وقال بعضهم : أيضاً : ان السماع إنما يفيدهم إذا عرفوا لغة الملائكة فلم لم يجعلهم الله سبحانه جاهلين بلغتهم لئلا يفيدهم السماع شيئاً ، وأيضاً ان انقطع الهواء دون مقعر فلك القمر لم يحدث هناك صوت إذ هو من توج الهواء والمفروض عدمه وان لم ينقطع كان دون ذلك أصوات هائلة من توج الهواء بحركة الاجرام العظيمة وهي تمتنع من سماع أصوات الملائكة عليهم السلام في محاوراتهم ولا يكاد يظن ان أصواتهم في المحاورات تغلب هاتيك الأصوات لتسمع معها ، وأيضاً ليس في السماء الدنيا إلا القمر ولا نراه يرمى به وسائر السيارات فوق (كل في فلك يسبحون) والثابت في الفلك الثامن والرمى بشيء من ذلك يستدعى خرق السماء وتشققها ليصل الشهاب إلى الشيطان وهر بما لا يكاد يقال * وأجاب الامام عن الاول . اولاً بأن الشهب لم تكن موجودة قبل البعثة وهذا

قول ابن عباس ، فقد روى عنه أنه قال : « كان الجن يصعدون إلى السماء فيستمعون الوحي فإذا سمعوا الكلمة زادوا فيها أشياء من عند أنفسهم فلما بعث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم منعوا مقاعدهم ولم يكن النجوم يرمى بها قبل ذلك فقال لهم إبليس : ما هذا إلا لأمر حدث » الخبر .

وروى عن أبي بن كعب أنه قال : « لم يرم بنجم منذ رفع عيسى عليه السلام حتى بعث رسول الله ﷺ فرمى بها فرأت قريش (١) ما لم تر قبل فجعلوا يسيبون أنعاهم ويعتقون رقابهم يظنون أنه الفناء فبلغ ذلك كبيرهم فقال : لم تفعلون ؟ فقالوا : رمى بالنجوم فقال : اعتبروا فإن تكن نجوم معروفة فهو وقت فناء الناس والافهو أمر حدث فنظروا فإذا هي لا تعرف فأخبروه فقال : في الأمر مهلة وهذا عند ظهور نبي » الخبر ، وكتب الاوائل قد توالى عليها التحريفات فاعل المتأخرين ألحقوا هذه المسئلة بها طعنا في هذه المعجزة ، وكذا الاشعار المنسوبة إلى أهل الجاهلية لعلها مختلفة عليهم . وثانيا وهو الحق بأنها كانت موجودة قبل البعثة لأسباب أخر ولا تنكر ذلك إلا أنه لا ينافي أنها بعد البعثة قد توجد بسبب دفع الشياطين وزجرهم . يروى أنه قيل للزهري : أكان يرمى في الجاهلية ؟ قال : نعم قيل : أفرايت قوله تعالى : (وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا) قال : غلط وشدد أمرها حين بعث النبي ﷺ ، وعلى نحو هذا يخرج ما روى عن ابن عباس . وأبي رضى الله تعالى عنهم إن صحه وعن الثاني بأنه إذا جاء القدر عمى البصر فإذا قضى الله تعالى على طائفة منهم الحرق لطغيانهم وضلالتهم قبض لها من الدواعي ما تقدم معه على الفعل المفضى إلى الهلاك * وعن الثالث بأن البعد بين الارض والسماء خمسمائة عام فأما ثخن الفلك فانه لا يكون عظيما * وعن الرابع بأنه روى عن الزهري (٢) عن علي بن الحسين بن علي كرم الله تعالى وجهه عن ابن عباس قال : بينا النبي ﷺ جالس في نفر من أصحابه إذ رمى بنجم فاستنار فقال عليه الصلاة والسلام : « ما كنتم تقولون في الجاهلية إذا حدث مثل هذا ؟ » قالوا : « كنا نقول يولد عظيم أو يموت عظيم قال عليه الصلاة والسلام : « فانها لا ترمى لموت أحد ولا لحياة ولكن ربنا تعالى إذا قضى الأمر في السماء سبحت حملة العرش ثم سبح أهل السماء وسبح أهل كل سماء حتى ينتهى التسبيح إلى هذه السماء ويستخير أهل السماء حملة العرش ماذا قال ربكم ؟ فيخبرونهم ولا يزال ينتهى الخبر إلى هذه السماء فيتخطفه الجن فيرمون فاجأوا به فهو حق ولكنهم يزيدون فيه » * وعن الخامس بأن النار قد تكون أقوى من نار أخرى فالأقوى تبطل مادونها * وعن السادس بأنه إنما دام لأنه عليه الصلاة والسلام أخبر بطلان الكهانة فلو لم يدم هذا القذف لعادت الكهانة وذلك يقدر في خبر الرسول ﷺ عن بطلانها * وعن السابع بأن البعد على مذهبنا غير مانع من السماع فلعله سبحانه وتعالى أجرى عادته بأنهم إذا وقفوا في تلك المواضع سمعوا كلام الملائكة عليهم السلام * وعن الثامن بأنه لعل الله تعالى أقدرهم على استماع الغيوب من الملائكة وأعجزهم عن إيصال أسرار المؤمنين إلى الكفار * وعن التاسع بأنه عز وجل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وبهذا يجاب عن الأول فيما قيل * وأجيب عن الثاني بأننا نختار انقطاع الهواء والسماع عندنا بخلق الله تعالى ولا يتوقف على وجود الهواء وتموجه ، وقد يختار عدم الانقطاع ويقال : إنه تعالى شأنه

(١) يروى أنه أول من فزع للرمى بالنجوم هذا الحى من ثقيف وأنهم جاؤا إلى رجل منهم يقال له عمرو بن أمية أحد بني علاج وكان أدهى العرب فقال لهم نحو ما ذكر في هذا الخبر اه منه (٢) وقد روى هذا الخبر مسلم اه منه

قادر على منع الهواء من التوَجُّج بحركة هاتيك الاجرام ، وكذا هو سبحانه قادر على اسماعهم مع هاتيك الاصوات الهائلة السر وأخفى . وعن الثالث بأن كون الثوابت في الفلك الثامن هو الذي ذهب اليه الفلاسفة واحتجوا عليه بأن بعضها فيه فيجب أن يكون كلها كذلك ، أما الاول فلأن الثوابت التي تكون قريبة من المنطقة تنكسف بالسيارات فوجب أن تكون الثوابت المنكسفة فوق السيارات الكسفة ، وأما الثاني فلأنها بأسرها متحركة حركة واحدة بطيئة في كل مائة سنة أو أقل على الخلاف درجة فلا بد أن تكون مركوزة في كرة واحدة ، وهو احتجاج ضعيف لأنه لا يلزم من كون بعض الثوابت فوق السيارات كون كلها هناك لأنه لا يبعد وجود كرة تحت كرة القمر وتكون في البطء مساوية لكرة الثوابت وتكون الكواكب المركوزة فيما يقارب القطبين مركوزة في هذه الكرة السفلية إذ لا يبعد وجود كرتين مختلفتين بالصغر والكبر مع كونهما متشابهتين في الحركة ، وعلى هذا لا يمتنع أن تكون هذه النجوم في السماء الدنيا ، وقد ذكر الجلال السيوطي وغيره أنه جاء في بعض الآثار أن الكواكب معقدة بسلاسل من نور بأيدى ملائكة في السماء الدنيا يسرونها حيث شاء الله تعالى وكيف شاء إلا أن في صحة ذلك ما فيه ، على أن ما ذكر في السؤال من أن ذلك يستلزم الخرق وهو بما لا يكاد يقال إما أن يكون مبني على القول بامتناع الخرق والالتزام على الفلك المحدد وغيره فقد تقرر فساد ذلك وحقق امكان الخرق والالتزام بما لا مز يدعيه في غير كتاب من كتب الكلام ، وإما أن يكون مبني على مجرد الاستبعاد فهو بما لا يفيد شيئاً لأن أكثر الممكنات مستبعدة وهي واقعة ولا أظنك في مرة من ذلك بل قد يقال : نحن لا نلتزم أن الكوكب نفسه يتبع الشيطان في حرقه ، والشهاب ليس نصا في الكوكب لما علمت ما قيل في معناه وإن قيل : إنه بنفسه ينقض ويرمى الشيطان ثم يعود إلى مكانه لظاهر اطلاق الرجوم على النجوم وقولهم رمى بالنجم مثلاً .

وكذا لا نلتزم القول بأنه ينفصل عن الكوكب شعلة كالقَبَس الذي يؤخذ من النار فيرمى بها كما قاله غير واحد لاحتجاج في الجواب عن السؤال بما تقدم اذ يجوز أن يقال : إنه يؤثر حيث كان باذن الله تعالى هذه الشعلة المسماة بالشهاب ويحرق بها من شاء الله تعالى من الشياطين ، واطلاق الرجوم على النجوم وقولهم : رمى بالنجم يحتمل أن يكون مبني على الظاهر للرأى كما في قوله تعالى في الشمس : (تغرب في عين حمئة) وقال الامام : إن هذه الشهب ليست هي الثوابت المركوزة في الفلك والا لظهر نقصان كثير في أعدادها مع أنه لم يوجد نقصان أصلاً . وأيضاً إن في جعلها رجوما ما يوجب النقصان في زينة السماء بل هي جنس آخر غيرها يحدثها الله تعالى ويجعلها رجوما للشياطين ، ولا يأباه قوله تعالى : (ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين) حيث أفاد أن تلك المصابيح هي الرجوم بأعيانها لأننا نقول : كل نير يحصل في الجو العالي فهو مصباح لأهل الأرض إلا أن المصابيح منها باقية على وجه الدهر أمنة من التغير والفساد ومنها ما لا يكون كذلك والشهب من هذا القسم وحيث يزول الاشكال انتهى . والجرح والتعديل بين القولين مفوضان إلى الشهاب ذهك الثاقب ، وفي أجوبته السابقة رحمه الله تعالى ما لا يخفى ضعفه ، وكذا شهادة عليه بقلة الاطلاع على الاخبار الصحيحة المشهورة ، ألا ترى قوله في الجواب عن ثالث الاسئلة التسعة : إن البعد بين السماء والأرض خمسمائة عام وأما نحن الفلك فانه لا يكون عظيماً فاه مخالف لما نطق به الشريعة وهذت به الفلسفة ، أما مخالفته للاول فلا أنه قد صح أن سمك كل سماء خمسمائة عام كما صح أن بين السماء والأرض كذلك ، وأما مخالفته للثاني

فلأنه لم يقل أحد من الفلاسفة: أن بين السماء والأرض هذه المسافة التي ذكرها، والأفلاك عندهم مختلفة في الثخن، وقد بينوا ثخن كل بالفراسخ حسبا ذكر في كتب الأجرام والأبعاد، وذكروا في ثخن المحدد ما يشهد بمزيد عظمة الله جل جلاله لكن لا مستند لهم قطعي في ذلك بل إن قولهم: لأفضل في الفلكيات مع كونه أشبه شيء بالخطائيات يعكر عليه. وقوله في الجواب عن السادس: إنه إنما دام لثلا يقدح انقطاعه في خبر الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم عن بطلان الكهانة فإنه مستازم للدور إذ الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام إنما أخبر بذلك لعلمه بدوام القذف المانع من تحقق ما تتوقف عليه الكهانة. وقوله في الجواب عن الخامس: إن النار قد تكون أقوى من نار أخرى فتبطلها ظاهر في أن الشياطين نار صرفة وليس كذلك بل الحق أنهم يغلب عليهم العنصر الناري وقد حصل لهم بالتركيب ولو مع غلبة هذا العنصر ما ليس للنار الصرفة وهو ظاهر هذا ثم أعلم أنه يجوز أن يكون استراق السمع من الملائكة الذين عند السماء لا من الملائكة الذين بين كل سماء وسماء ليحيى حديث الثخن واستبعاد السماع معه، ويشهد لهذا ما رواه البخاري عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله تعالى عنهم قالت: «سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول: إن الملائكة تنزل في العنان وهو السحاب فتذكر الأمر قضى في السماء فتسترق الشياطين السمع فتسمعه فتوحيه إلى الكهان فيكذبون مع الكلمة مائة كذبة من عند أنفسهم» ولا ينافيه ما رواه أيضا عن عكرمة أنه قال: «سمعت أبا هريرة يقول: إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال: إذا قضى الله تعالى الأمر في السماء ضربت الملائكة أجنحتها خضعانا لقوله سبحانه كأنه سلسلة على صفوان فاذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال ربكم؟ قالوا: الحق وهو العلي الكبير فيسمعها مسترق السمع، الخبر، إذ ليس فيه أكثر من سماع المسترق الكلمة بعد قول الملائكة عليهم السلام بعضهم لبعض، وعدم منافاة هذا لذلك ظاهر عند من ألقى السمع وهو شهيد، وأنه ليس في الآيات ما هو نص في أن ما نراه من الشهب لا يكون إلا لرمي شيطان يسترق بل غاية ما فيها أنه إذا استرق شيطان أتبعه شهاب ورمي بنجم وأين هذا من ذاك؟ نعم في خبر الزمري ما يحتاج معه إلى تأمل، وعلى هذا فيجوز أن يكون حدوث بعض ما نراه من الشهب لتصاعد البخار حسبا تقدم عن الفلاسفة، وكذا يجوز أن يكون صعود الشياطين للاستراق في كل سنة مثلا مرة، ولا يخفى نفع هذا في الجواب عن السؤال الثاني.

ومن الناس من أجاب عنه بأنه لا يبعد أن يكون المسترقون صنفان من الشياطين تقتضي ذواتهم التصاعد نظير تصاعد الابخرة، بل يجوز أن يكون أولئك الشياطين أبخرة تعلق بها أنفس خبيثة على نحو ما ذكر الفلاسفة من أنه قد يتعلق بذوات الأذناب نفس فتغيب وتطاع بنفسها وفيه بحث. ونقل الإمام عن الجبائي أنه قال في الجواب عن ذلك: إن الحالة التي تعترهم ليس لها موضع معين وإلا لم يذهبوا إليه وإنما يمنعون من المصير إلى مواضع الملائكة ومواضعها مختلفة فرما صاروا إلى موضعهم فتصيبهم الشهب وربما صاروا إلى غيره ولا يصادفون الملائكة فلا يصيبهم شيء فلما هلكوا في بعض الأوقات وسلبوا في بعضها جاز أن يصيروا إلى موضع يغلب على ظنونهم أنها لا تصيبهم فيه كما يجوز فيمن يسلك البحر إن يسلكه في موضع يغلب على ظنه حصول النجاة فيه. وتعقبه بقوله: ولقائل أن يقول: إنهم إن صعدوا فاما أن يصلوا إلى مواضع الملائكة أو إلى غيرها فان وصلوا إلى الأول احترقوا وأن إلى الثاني لم يظفروا بمقصود أصلا، فعلى كلا التقديرين المقصود غير حاصل فاذا حصلت هذه التجربة وثبت بالاستقراء أن الفوز بالمقصود محقق وجب أن يمتنعوا، وهذا بخلاف حال

المسافر في البحر فان الغالب على المسافرين فيه الفوز بالمقصود ، ثم قال : فالأقرب في الجواب أن نقول : هذه الواقعة انما تتفق في الندرة فلعلها لا تشتهر بسبب كونها نادرة فيما بين الشياطين اهـ .
وأنت تعلم أن هذا لا يكاد يتم الامع القول بأنه ليس كل مانراه من الشهب يحرق به الشياطين والامر مع هذا القول سهل كما لا يخفى . وذكر البيضاوى أن استراق السمع خطفتهم اليسيرة من قطان السموات لما بينهم من المناسبة في الجوهر . أو بالاستدلال من أوضاع الكواكب وحركاتها ، وذكر عند قوله تعالى : (انهم عن السمع لمعزولون) أن السمع مشروط بمشاركتهم في صفات الذات وقبول فيضان الحق والاتقاش بالصورة المملوكية ونفوسهم خبيثة ظلمانية شريرة بالذات لا تقبل ذلك ، ولا يخفى ما فيه ، فانه ظاهر في أن الاستراق يقتضى مناسبة الجوهر والسمع التام يقتضى المشاركة المذكورة وهو لا يتمشى على أصول الشرع ، وفي أن تلقىهم يكون من الأوضاع الفلكية وهو مخالف لصريح النظم والأحاديث مع أنه يقتضى أن يكون قطان السماء بمعنى الكواكب وشمول (من) شياطين الانس من المنجمين وهو كما ترى . وذكر هو . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الشياطين كانوا لا يجربون عن السموات فلما ولد عيسى عليه السلام منعوا من ثلاث سموات ولما ولد النبي ﷺ منعوا من السموات كلها اهـ .

ومن الناس من ذهب أخذا ببعض الظواهر إلى أن المنع عند البعثة والله تعالى أعلم (بقي ههنا إشكال) ذكره الامام مع جوابه فقال : ولقائل أن يقول : اذا جوزتم في الجملة أن يصعد الشيطان الى السماء ويسمع أخبار الغيوب من الملائكة عليهم السلام ثم يلقىها الى الكهنة وجب أن يخرج الاخبار عن المغيبات عن كونه معجزا دالا على الصدق لأن كل غيب يخبر عنه الرسول عليه الصلاة والسلام يقوم فيه هذا الاحتمال ، ولا يقال : ان الله تعالى أخبر أنهم عجزوا عن ذلك بعد مولده صلى الله تعالى عليه وسلم لأننا نقول : هذا المعجز لا يمكن اثباته الا بعد القطع بكونه عليه الصلاة والسلام رسولا وبكون القرآن حقا والقطع بهذا لا يمكن الا بواسطة المعجز ، وكون الاخبار عن الغيوب معجزا لا يثبت الا بعد ابطال هذا الاحتمال وحينئذ يلزم الدور وهو محال . ويمكن أن يجاب عنه بأن ثبت كونه صلى الله تعالى عليه وسلم رسولا بسائر المعجزات ثم بعد العلم بثبوت ذلك نقطع بأن الله تعالى أعجز الشياطين عن تلقف الغيب بهذا الطريق وعند ذلك يصير الاخبار عن الغيوب معجزا ولا يلزم الدور اهـ فتدبر والله سبحانه ولى التوفيق وبيده أزمة التحقيق .

(وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا) بسطناها ، قال الحسن : أخذ الله تعالى طينة فقال لها : انبسطى فانبسطت ، وعن قتادة أنه قال : ذكر لنا أن أم القرى مكة ومنها دحيت الأرض وبسطت ، وعن ابن عباس أنه قال : بسطناها على وجه الماء ، وقيل : يحتمل أن يكون المراد جعلناها ممتدة في الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق ، والظاهر أن المراد بسطها وتوسعتها ليحصل بها الاتساع لمن حلها ولا يلزم من ذلك نفى كرويتها لما أن الكرة العظيمة لعظمها ترى كالسطح المستوى ، ونصب (الأرض) على الحذف على شريطة التفسير وهو في مثل ذلك أرجح من الرفع على الابتداء للعطف على الجملة الفعلية أعنى قوله تعالى : (ولقد جعلنا) الخ وليوافق ما بعده أعنى قوله سبحانه : (وَالْقَيْنَا فِيهَا رَوَّاسِي) أى جبالا ثوابت جمع راسية جمع رأس على ما قيل ، وقد بين حكمة القاء ذلك فيها في قوله سبحانه : (وألقى في الأرض

رواسى أن تميد بكم) *

قال ابن عباس : إن الله تعالى لما بسط الأرض على الماء مالت كالسفينة فأرساها بالجبال الثقال لئلا تميل بأهلها ، وقد تقدم الكلام فى ذلك * وزعم بعضهم (١) أنه يجوز أن يكون المراد أنه تعالى فعل ذلك لتكون الجبال دالة على طرق الأرض ونواحيها فلا تميد الناس عن الجادة المستقيمة ولا يقعون فى الضلال ، ثم قال : وهذا الوجه ظاهر الاحتمال . وأنت تعلم أنه لا يسوغ الذهاب اليه مع وجود أخبار تأباه كالجبال (وَأَنْتَنَّا فِيهَا) أى فى الأرض ، وهى إما شاملة للجبال لأنها تعد منها أو خاصة بغيرها لأن أكثر النبات وأحسنه فى ذلك * وجوز أن يكون الضمير للجبال والأرض بتأويل المذكورات مثلاً أو للأرض بمعنى ما يقابل السماء بطريق الاستخدام ، وعوده على الرواسى لقربها وحمل الانبات على اخراج المعادن بعيد (مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ ١٩) أى مقدر بمقدار معين تقتضيه الحكمة فهو مجاز مستعمل فى لازم معناه أو كناية أو من كل شىء مستحسن متناسب من قولهم : كلام موزون ، وأنشد المرتضى فى درره لهذا المعنى قول عمر بن أبى ربيعة :

وحديث أذه وهو مما تشتهي النفوس يوزن وزنا

وقد شاع استعمال ذلك فى كلام العجم والمولدين فيقولون : قوام موزون أى متناسب معتدل ، أو ماله قدر واعتبار عند الناس فى أبواب النعمة والمنفعة ، وقال ابن زيد : المراد ما يوزن حقيقة كالذهب والفضة وغيرهما ، و(من) كما فى البحر للتبعض ، وقال الاخفش : هى زائدة أى كل شىء (وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ) ما تعيشون به من المطاعم والمشارب والملابس وغيرها مما يتعلق به البقاء وهى بياء صريحة . وقرأ الأعرج . وخارجة عن نافع بالهمز ، قال ابن عطية : والوجه تركه لأن الياء فى ذلك عين الكلمة ، والقياس فى مثله أن لا يبدل همزة وإنما يبدل إذا كان زائداً كياء شمائل وخبائث . لكن لما كان الياء هنا مشابهاً للياء هناك فى وقوعه بعد مدة زائدة فى الجمع عومل معاملته على خلاف القياس (وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ ٢٠) عطف

على معاش أى وجعلنا لكم من لستم برازقيه من العيال والماليك والخدم والدواب وما أشبهها على طريقة التغليب كما قال الفراء وغيره ، وذكرهم بهذا العنوان لرد حسابان بعض الجهالة أنهم يرتزقون منهم أو لتحقيق أن الله تعالى يرزقهم وإياهم مع ما فى ذلك من عظيم الامتنان ، ويجوز عطفه على محل (لكم) وجوز الكوفيون ويونس . والاخفش . وصححه أبو حيان العطف على الضمير المجرور وان لم يعد الجار ، والمعنى على التقديرين سواء أى وجعلنا لكم معاش ولمن لستم له برازقين ، وقال الزجاج : إن (من) فى محل نصب بفعل محذوف والتقدير وأعشنا من لستم الخ أى أما غيركم لأن المعنى أعشناكم ، وقيل : إنه فى محل رفع على الابتداء وخبره محذوف لدلالة المعنى عليه أى ومن لستم له برازقين جعلنا له فيها معاش وهو خلاف الظاهر ، وقال أبو حيان : لا بأس به فقد أجازوا ضربت زيدا وعمرو بالرفع على الابتداء أى وعمرو ضربته فحذف الخبر لدلالة ما قبله عليه • وأخرج ابن المنذر . وغيره عن مجاهد أن المراد (بمن لستم) الخ الدواب والأنعام ، وعن منصور

الوحش ، وعن بعضهم ذاك والطير - فمن - على هذه الأقوال لما لا يعقل (وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ) (ان) نافية

و(من) مزيدة للتأكيد (وشئ) في محل الرفع على الابتداء أى ماشى. من الأشياء الممكنة فيدخل فيها ما ذكر دخولا أولياً والاقتصار عليه قصور. وزعم ابن جريج . وغيره ان الشئ هنا المطر خاصة (إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ) الظرف خبر للبتداء (خزائنه) مرتفع به على أنه فاعله لاعتماده أو مبتدأ والظرف خبره والجملة خبر للبتداء الأول ، والخزائن جمع خزانة ولا تفتح وهى اسم المكان الذى يحفظ فيه نفائس الأموال لا غير غلبت — على ما قيل — فى العرف على مال الملوك والسلاطين من خزائن أرزاق الناس، شبهت مقدوراته تعالى الغاية للحصر المندرجة تحت قدرته الشاملة فى كونها مستورة عن علوم العالمين ومصونة عن وصول أيديهم مع وفور رغبتهم فيها وكونها متيهاة متأية لا يجاده وتكوينه بحيث متى تعلقت الإرادة بوجودها وجدت بلا تأخر بنفائس الأموال المخزونة فى الخزائن السلطانية فذكر الخزائن على طريقة الاستعارة التخيلية قاله غير واحد ، وجوز أن يكون قد شبه اقتداره تعالى على كل شئ وإيجاده لما يشاء بالخزائن المودعة فيها الأشياء المعدة لأن يخرج منها ما شاء فذكر ذلك على سبيل الاستعارة التمثيلية ، والمراد مامن شئ إلا ونحن قادرون على إيجاده وتكوينه ، وقيل : الأنسب أنه مثل لعلمه تعالى بكل معلوم، ووجهه — على ما قيل — أنه يبقى (شئ) على عمومه لشموله الواجب والممكن بخلاف القدرة ولأن (عند) أنسب بالعلم لأن المقدور ليس عنده إلا بعد الوجود . وتعقب بأن كون المقدورات فى خزان القدرة ليس باعتبار الوجود الخارجى بل الوجود العلمى ، وقال قوم : الخزائن على حقيقتها وهى الاماكن التى تحفظ فيها الأشياء وان للريح مكانا وللطر مكانا ولكل مكان حفظة من الملائكة عليهم السلام ، ولا يخفى أنه لا يمكن مع تعميم الشئ (وَمَا نُنْزِلُهُ) أى نوجد وما نكون شيئا من تلك الأشياء ملتبسا بشئ من الأشياء (إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ۚ) أى إلا ملتبسا بمقدار معين تقتضيه الحكمة وتستدعيه المشيئة التابعة لها من بين المقدورات الغير المتناهية فان تخصيص كل شئ بصفة معينة وقدر معين ووقت محدود دون ما عدا ذلك مع استواء الكل فى الاشكال وصحة تعلق القدرة به لا بد له من حكمة تقتضى اختصاص كل من ذلك بما اختص به *

وهذا لبيان سر عدم تكون الأشياء على وجه الكثرة حسبا هو فى الخزائن ، وهو اما عطف على مقدر أى ننزله وما ننزله الا بقدر الى آخره أو حال مما سبق أى عندنا خزائن كل شئ والحال انا ما ننزله الا بقدر الى آخره ، فالأول لبيان سعة القدرة ، والثانى لبيان بالغ الحكمة قاله ولانا شيخ الاسلام وقرأ الاعمش (وما نرسله الا) الى آخره ، وهى على ما فى البحر قراءة تفسير لمخالفتها السواد المصحف ، والاولى فى التفسير ما ذكرنا ، وانما عبر عن ايجاد ذلك وانشائه بالتنزيل لما أنه بطريق التفضل من العالم العلوى الى العالم السفلى وقيل : لما أن فيه اخراج الشئ مما تميل اليه ذاته من العدم الى ما لا تميل اليه ذاته من الوجود ، وهذا كما فى قوله تعالى : (وَأَنْزَلْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ) وقوله سبحانه : (وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ) وكان من حمل الشئ على المطر غرظا ظاهر التنزيل فارتكب خلاف ظاهره جدا ، وكأنه لما كان ذلك بطريق التدرج عبر عنه بالتنزيل ، وجئ بصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار . واستدل بعض القائلين بشيئة المعلوم على ذلك بهذه الآية ، وقد بين وجهه والجواب عنه الامام ونحن مع القائلين بالشيئة (وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ) عطف على (جعلنا لكم فيها معايش) وما بينهما اعتراض لتحقيق ماسبق وترشيح ما لحق ، والواقع جمع

لاقح بمعنى حامل يقال: ناقة لاقح أى حامل، ووصف الرياح بذلك على التشبيه البليغ، شبهت الريح التى بالسحاب الماطر بالناقة الحامل لأنها حاملة لذلك السحاب أول الماء الذى فيه، وقال الفراء: إنها جمع لاقح على النسب كلابن وتامر أى ذات لقاح وحمل، وذهب إليه الراغب، ويقال لضدها ريح عقيم، وقال أبو عبيدة: (لواقح) أى ملاقح جمع ملقحة كالطوائح فى قوله:

ليك يزيد ضارع لخصومة ومختبط مما تطيح الطوائح

أى المطاوح جمع مطيحة، وهو من ألحق الفحل الناقة إذا ألقي ماءه فيها لتحمل، والمراد ملقحات للسحاب أو الشجر فيكون قد استعير اللقح لصب المطر فى السحاب أو الشجر، وأسأده إليها على الأول حقيقة وعلى الثانى مجاز اذ الملقى فى الشجر السحاب لا الريح والرياح اللواقح هى ريح الجنوب كما رواه ابن أبى الدنيا عن قتادة مرفوعاً، وروى الديلمى بسند ضعيف عن أبى هريرة نحوه، وأخرج ابن جرير وغيره عن عبيد بن عمير قال: يبعث الله تعالى المبعثرة فتقم الأرض قائم يبعث المثيرة فتثير السحاب فتجعله كسفائهم يبعث المؤلفة فتؤلف بينه فيجعله ركائهم يبعث اللواقح فتلقحه فيمطر. وقراهمزة (وأرسلنا الريح) بالافراد على تأويل الجنس فتكون فى معنى الجمع فلذا صح جعل (لواقح) حالاً منها وذلك كقولهم: أهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض، ولا تخالف هذه القراءة ما قاله فى حديث «اللهم اجعلها رياحاً ولا تجعلها ريحاً» من أن الرياح تستعمل للخير والريح للشر لما قال الشهاب من أن ذلك ليس من الوضع وإنما هو من الاستعمال وهو أمر أغلبي لا كلى فقد استعملت الريح فى الخير أيضاً نحو قوله تعالى: (وجرين بهم بريح طيبة) وهو محمول على الإطلاق بأن لا يكون معه قرينة كالصفة والحال، وأما كون المراد بالخير الدعاء بطول العمر ليرى رياحاً كثيرة فلا وجه له.

(فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ) بعد ما أنشأنا بتلك الرياح سحاباً مائراً (مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ) جعلناه لكم سقياً تسقون به مزارعكم ومواشيكم وهو على ما قيل أبلغ من سقيناكم لما فيه من الدلالة على جعل الماء معداً لهم يتفعولون به متى شاءوا، وقد فرق بين أسقى وسقى غير واحد فقد قال الأزهرى: العرب تقول لىكل ما كان من بطون الانعام أو من السماء أو من نهر جار أسقى أى جعلت شرباً له وجعلت له منه مسقى فإذا كان للشفة قالوا أسقى ولم يقولوا أسقى، وقال أبو على: يقال سقىته حتى روى وأسقىته نهراً جعلته شرباً له، وربما استعملوا سقى بلا همزة كما سقى كما فى قول لبيد يصف سحاباً:

أقول وصوته منى بعيد يحط الك (١) من قلل الجبال

سقى قومي بنى نجد وأسقى نيمراً والقبائل من هلال

فانه لا يريد بسقى قومي ما يروى عطاشهم ولكن يريد رزقهم سقياً لبلادهم يخصبون بها وبعيد أن يسأل لقومه ما يروى ولغيرهم ما يخصبون به، ولا يرد على قول الأزهرى أنه لا يقال أسقى فى سقى الشفة قول ذى الرمة:

وأسقىته حتى كاد ما أبش يكلمنى أحجاره وملاعبه

قال الامام: لانه أراد بأسقىه أدعوله بالسقى ولا يقال فى ذلك كما قال أبو عبيد سوى أسقى، هذا وقد جاء الضمير هنا متصلاً بعد ضمير منصوب متصل أعرف منه ومذهب سيديويه فى مثل ذلك وجوب الاتصال.

(وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ۚ) نفى سبحانه عنهم ما أنبئهم لجناحه بقوله جل جلاله: (ولأن من شئ إلا عندنا خزائنه) كأنه

قيل : نحن القادرون على إيجاده وخرنه في السحاب وانزاله ، وما أتم على ذلك بقادرين ، وقيل : المراد نفي حفظه أى وما أتم له بحافظين في مجاريه عن أن يغور فلا تنتفعون به وعن سفيان أن المعنى وما أتم له بمانعين لانزاله من السماء ﴿ وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي ﴾ بإيجاد الحياة في بعض الاجسام القابلة لها ﴿ وَنُمِيتُ ﴾ بازالتها عنها فالحياة صفة وجودية وهى كإقيل صفة تقتضى الحس والحركة الارادية والموت زوال تلك الصفة ، وقال بعضهم : إنه صفة وجودية تضاد الحياة لظاهر قوله تعالى : (الذى خلق الموت) وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ، وقد يعمم الاحياء والاماته بحيث يشمل الحيوان والنبات مثل أن يقال : المراد اعطاء قوة النماء وسلبها ، وتقديم الضمير للحصر ، وهو اما توكيد للاول أو مبتدأ خبره الجملة بعده والمجموع خبر لانا ، وجوز كونه ضمير فصل ورده أبو البقاء بوجهين • أحدهما أنه لا يدخل على الخبر الفعلي والثانى أن اللام لا تدخل عليه ، وتعقب ذلك في الدر المصون بأن الثانى غلط فانه ورد دخول اللام عليه في قوله تعالى : (إن هذا هو القصص الحق) ودخوله على المضارع مما ذهب اليه الجرجاني وبعض النحاة ، وجعلوا من ذلك قوله تعالى : (إنه هو يبدى ويعيد) ولعل ذلك المجوز بمن يرى هذا الرأى والعجب من أبي البقاء فانه رد ذلك هنا وجوزه في قوله تعالى : (ومكر أولئك هو يبور) كما نقله في المغنى • ﴿ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ ٢٣ ﴾ أى الباقون بعد فناء الخلق قاطبة المالكون للملك عند انقضاء زمان الملك المجازى ، الحاكمون فى الكل أولا وآخرا وليس لاحد الا التصرف الصورى والملك المجازى وفى هذا تنبيه على أن المتأخر ليس بوارث للبتقدم كما يترا آى من ظاهر الحال ، وتفسير الوارث بالبقى مروي عن سفيان وغيره ، وفسر بذلك فى قوله عليه الصلاة والسلام : « اللهم متعنا باسماعنا وأبصارنا وقوتنا ما أحييتنا واجعله الوارث منا » وهو من باب الاستعارة ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ ﴾ من مات ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ ٢٤ ﴾ من هو حى لم يمت بعد أخرجه ابن أبى حاتم وغيره عن ابن عباس ، وفى رواية أخرى عنه المستقدمين آدم عليه السلام ومن مضى من ذريته والمستأخرين من فى أصلاب الرجال ، وروى مثله عن قتادة ، وعن مجاهد المستقدمين من مضى من الامم و(المستأخرين) أمة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : من تقدم ولادة وموتا ومن تأخر كذلك مطلقا وهو من المناسبة بمكان وروى عن الحسن انه قال : من سبق إلى الطاعة ومن تأخر فيها ، وروى عن معتمر أنه قال : بلغنا ان الآية فى القتال فحدثت أبى فقال لقد نزلت قبل أن يفرض القتال ، فعلى هذا أخذ الجهاد فى عموم الطاعة ليس بشىء ، على أنه ليس فى تفسير ذلك بالمستقدمين والمستأخرين فيها كمال مناسبة ، والمراد من عليه تعالى بهؤلاء عليه سبحانه بأحوالهم ، والآية لبيان كمال عليه جل وعلا بعد الاحتجاج على كمال قدرته تعالى فان ما يدل عليها دليل عليه ضرورة ان القادر على كل شىء لا بد من عليه بما يصنعه وفى تكرير قوله تعالى : (ولقد علمنا) ما لا يخفى من الدلالة على التأكيد . وأخرج أحمد والترمذى والنسائى وابن ماجه والحاكم وصححه والبيهقى فى سننه . وجماعة من طريق أبى الجوزاء عن ابن عباس قال : كانت امرأة تصلى خلف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حسناء من أحسن الناس فكان بعض القوم يتقدم حتى يكون فى الصف الاول لئلا يراها ويستأخر بعضهم حتى يكون فى الصف المؤخر فاذا ركع نظر من تحت إبطيه فأنزل الله تعالى الآية ، وأخرج عبد الرزاق وابن المنذر عن أبى الجوزاء أنه قال فى الآية ولقد علمنا المستقدمين منكم فى الصفوف فى الصلاة ولم يذكروا حديث المرأة شيئا ، قال الترمذى : هذا أشبه أن يكون أصح ، وقال الربيع بن أنس : حرض النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم على الصف الأول في الصلاة فزادهم الناس عليه وكان بنو عذرة دورهم قاصية عن المسجد فقالوا: نبيع دورنا ونشتري دوراً قريبة من المسجد فانزل الله تعالى الآية ، وأنت تعلم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، ومن هنا قال بعضهم : الأولى الحمل على العموم أي علمنا من اتصف بالتقدم والتأخر في الولادة والموت والاسلام وصفوف الصلاة وغير ذلك ﴿وَلَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ يَحْشُرُهُمْ﴾ للجزاء ، وتوسيط الضمير قيل للحصر أي هو سبحانه يحشرهم لا غير ، وقيل عليه : إنه في مثل ذلك يكون الفعل مسلم الثبوت والنزاع في الفاعل وههنا ليس كذلك فالوجه جعله لافادة التقوى . وتعقب بأن هذا في القصر الحقيقي غير مسلم وتصدير الجملة بأن لتحقيق الوعد والتنبيه على ما سبق يدل على صحة الحسب ، وفي الالتفات والتعرض لعنوان الربوبية إشعار بعلمته ، وفي الاضافة إلى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم دلالة على اللطف به عليه الصلاة والسلام .

وقرأ الاعمش (يحشرهم) بكسر الشين ﴿لَإِنَّهُ حَكِيمٌ﴾ بالغ الحكمة متقن في أفعاله . والحكمة عندهم عبارة عن العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي ﴿عَلِيمٌ ٢٥﴾ وسع علمه كل شيء ، ولعل تقديم وصف الحكمة للايدان باقتضائها للحشر والجزاء ، وقد نص بعضهم على ان الجملة مستأنفة للتعليل ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ﴾ أي هذا النوع بأن خلقنا أصله وأول فرد من أفراده خلقاً بديعاً منطوياً على خالق سائر أفراده انطواءً إجمالياً ﴿مِنْ صَلَافٍ﴾ أي طين يابس يصاصل أي يصوت إذا نقر . أخرجه ابن أبي حاتم عن قتادة ونقله في الدر المنصور عن أبي عبيدة ونقل عنه أبو حيان أنه قال: هو الطين المخلوط بالرمل وهو رواية عن ابن عباس ، وفي رواية أخرى عنه أنه الطين المرقق الذي يصنع منه الفخار ، وفي أخرى نحو الأول ، وقيل : هو من صلصل إذا تثنى تضعيف صل يقال : صل اللحم وأصل إذا أثنى وهذا النوع من المضعف مصدر يفتح أوله ويكسر كالزلال ووزنه عند جمهور البصريين فعلا ، وقال الفراء : وكثير من النحويين ففتح ككررت الفاء والعين ولا لام ، وغلطهم في الدر المنصور لأن أقل الأصول ثلاثة فاء وعين ولا لام ، وقال بعض البصريين والكوفيين : فعمل ونسب أيضاً إلى الفراء بل قيل هو المشهور عنه ، وعن بعض آخر من الكوفيين أن وزنه فعل بتشديد العين والأصل صلل مثلاً فلما اجتمع ثلاثة أمثال أبدل الثاني من جنس الفاء ، وخص بعضهم هذا الخلاف بما إذا لم يختل المعنى بسقوط الثالث كلمم وككبب فأنك تقول لم وكب فلو لم يصح المعنى بسقوطه نحو سسم فلا خلاف في أصالة الجميع ، وقال اليميني : ليس معنى قولهم : ان الأصل صلل أنه زيد فيه صاد بل هو رباعي كززل والاشتراك في أصل المعنى لا يقتضي أن يكون منه إذ الدليل دال على ان الفاء لا تزداد لكن زيادة الحرف تدل على زيادة المعنى ، وذكر في البحر ان صلصال بمعنى مصلصل فالتفاض بمعنى المقضض فهو مصدر بمعنى الوصف ومثله كثير ﴿مِنْ حِمَاٍ﴾ من طين تغير واسود من مجاورة الماء ويقال للواحدة حماة ، قال الليث : بتحريك الميم ووم في ذلك وقالوا : لانعرف الحماة في كلام العرب إلا ساكنة الميم وعلى هذا أبو عبيدة والا كثرون ، والجار والمجرور في موضع الصفة لصلصال لما هو السنة الشائعة في الجار والمجرور بعد النكرة أي من صلصال كائن من حما ، وقال الحوفي : هو بدل مما قبله باعادة الجار فكأنه قيل خلقناه من حما ﴿مَسْنُونٌ ٢٦﴾

أى مصور من سنة الوجه وهى صورته، وأنشد لذلك ابن عباس قول عمه حمزة يمدح النبي صلى الله تعالى عليه وسلم:

أغر كآن البدر سنة وجهه جلا الغيم عنه ضوؤه فتبددا

وأنشد غيره قول ذى الرمة:

تريك سنة وجه غير مقرقة (١) ملساء ليس بها خال ولا ندب (٢)

أو مصبوب من سن الماء صبه ويقال شن بالشين أيضا أى مفرغ على هيئة الانسان كما تفرغ الصور من الجواهر المذابة فى القوالب، وقال قتادة ومعمر: المسنون المنتن، قيل: وهو من سنت الحجر على الحجر اذا حككته به فالذى يسيل بينهما سنين ولا يكون الا منتنا، وقيل: هو من سنت الحديد على المسن اذا غيرتها بالتحديد، وأصله الاستمرار فى جهة من قولهم: هو على سنن واحد وهو صفة لحما، ويجوز أن يكون صفة لصلصال ولا ضير فى تقدم الصفة الغير الصريحة على الصريحة، فقد قال الرضى: اذا وصفت النكرة بمفرد أو ظرف أو جملة قدم المفرد فى الاغلب وليس بواجب خلافا لبعضهم، والدليل عليه قوله تعالى: (وهذا كتاب مبارك أنزلناه) لكنه يحتاج الى نكتة لاسيما فى كلام الله تعالى لأنه لا يعدل عن الاصل لغير مقتض، ولعل النكتة ههنا مناسبة للمقدم لما قبله فى أن كلا منهما من جنس المادة، وقيل: انما أخرجت الصفة الصريحة تنبيها على أن ابتداء مسنونيته ليس فى حال كونه صلصالا بل فى حال كونه حما كأنه سبحانه أفرغ الحما فصور من ذلك تمثال انسان أجوف فيبس حتى اذا نقر صوت ثم غيره طورا بعد طور حتى نفخ فيه من روحه فتبارك الله احسن الخالقين، وقيل: المسنون المنسوب أى نسب اليه ذريته وهو كما ترى ﴿وَالْجَانَّ﴾ هو أبو الجن كما روى عن ابن عباس ويجمع على جنان كخائط وحيطان وراع ورعيان قاله الطبرسى، وقيل: هو إبليس وروى عن الحسن. وقيادة لكن فى الدر المصون أنه هو أبو الجن، وقال ابن بحر: هو اسم لجنس الجن وتشعب الجنس لما كان من فرد واحد مخلوق من مادة واحدة كان الجنس مخلوقا منها. وقرأ الحسن. وعمرو بن عبيد (والجآن) بالهمز واتصاه بفعل يفسره ﴿خَلَقْنَاهُ﴾ وهو هنا أقوى من الرفع للعطف على الجملة الفعلية ﴿مَنْ قَبْلُ﴾ أى من قبل خلق الانسان، قيل: ومن هنا يظهر جواز كون المراد بالمستقدمين أحد الثقلين وبالمستأخرين الآخر والخطاب بقوله تعالى (منكم) للكل وهو بعيد غاية البعده ﴿مَنْ نَارِ السُّمُومِ ٢٧﴾ أى الريح الحارة التى تقتل. وروى ذلك عن ابن عباس، وأكثر ما تهب فى النهار وقد تهب ليلا. وسميت سموما لأنها بلطفها تنفذ فى مسام البدن ومنه السم القاتل، ويقال: سم يومنا يسم اذا هبت فيه تلك الريح، وقيل: السموم نار لا دخان لها ومنها تكون الصواعق، وروى ذلك أبو روق عن الضحاك عن ابن عباس فالإضافة من إضافة العام الى الخاص، وقيل: السموم افراط الحر والإضافة من إضافة الموصوف الى الصفة، والمراد من النار المفرطة الحرارة، وقد جاء فى بعض الآثار ما يدل على أن النار التى خلق منها الجان أشد حرارة من النار المعروفة. فقد أخرج ابن مردويه عن ابن مسعود عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: «رؤيا المسلم جزء من سبعين جزءا من النبوة وهذه النار جزء من سبعين جزءا من السموم التى خلق منها الجان وتلا

(١) من قرفت الجرح قشرته اه منه

(٢) بالتحريك أثر الجرح اه منه

عليه الصلاة والسلام الآية» واستشكل الخلق من النار بأنه كيف تخالق الحياة فيها وهي بسيطة ليست مركبة من أجزاء مختلفة الطبع والحياة كالمزاج لا تكون الا في المركبات وقد اشترط الحسكاه فيها البنية المركبة .
وأجيب بمنع ذلك لأنها اذا خلقت في المجردات كالملائكة على قول والعقول التي أثبتها الفلاسفة فبالطريق الاولى البسائط بل لا مانع أيضا أن تخالق في الاجزاء الفردة خلافا للملائكة حيث اشترطوا البنية المركبة من الجواهر وليس لهم سوى شبه أوهن من بيت العنكبوت على أن ذلك غير وارد رأسا لأن معنى كون الجن مخلوقة من نار أنها الجزء الاعظم الغالب عليها كالتراب في الانسان فليست بسيطة، وقال بعضهم: إن الجن أجسام هوائية أو نارية بمعنى أنهم يغلب عليهم ذلك وهم مركبون من العناصر الاربعة كالملائكة عليهم السلام على قول .

ثم ان النقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة انكار الجن وليس ذلك مذهب جميعهم فقد ذهب جمع عظيم من قدمائهم الى وجودهم وهو مذهب جمهور أرباب الملل وأصحاب الروحانيات ويسمونهم بالارواح السفلية وزعموا أنهم أسرع اجابة من الارواح الفلكية الا أنها أضعف . نعم اختلف المثبتون فمنهم من زعم أنهم ليسوا أجساما ولا حاليين فيها بل هم جواهر قائمة بأنفسها لكنها أنواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الاعراض بعد استوائها في الحاجة الى المحل فبعضها كريمة حرة محبة للخيرات وبعضها دنية خسيصة محبة للشرور ولا يعلم عدد أنواعهم الا الله تعالى ولا يبعد أن يكون في أنواعها من يقدر على أفعال شاقة يعجز عنها قدرة البشر وكذا لا يبعد لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص من أجسام هذا العالم . ومن الناس من زعم ان هذه الارواح البشرية والنفوس الناطقة اذا فارقت أبدانها وازدادت قوة وكثا لا بسبب ما في ذلك العالم الروحاني من انكشاف الاسرار الروحانية فاذا اتفق حدوث بدن مشابه للبدن الذي فارقته فبسبب تلك المشابهة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن وتصير معاونة لنفس ذلك البدن في أفعالها وتديرها لذلك البدن فان اتفقت هذه الحالة في النفوس الخيرة سمي ذلك المعين ملسكا وتلك الاعانة الهاما، وان اتفقت في النفوس الشريرة سمي ذلك المعين شيطانا وتلك الاعانة وسوسة، ومنهم من قال : إنهم أجسام لكن اختلفوا فقال بعضهم : هي مختلفة الماهية وإن اشتركت في صفة ، وقال آخرون : إنها متساوية في تمام الماهية ، وقد أطال الكلام في ذلك الامام في تفسير سورة الجن، وذكر في تفسير هذه الآية أنهم اختلفوا في الجن فقال بعضهم : إنهم جنس غير الشياطين ، والاصح أن الشياطين قسم من الجن ، فكل من كان منهم مؤمنا فانه لا يسمى بالشيطان ، وكل من كان منهم كافرا سمي بهذا الاسم ، والدليل على صحة ذلك أن لفظ الجن مشتق من الاستتار فكل من كان كذلك كان من الجن اه ، وما ذكره من الاصح هو الذي ذهب اليه المعظم لكن ما ذكره من الدليل ضعيف .

وقال وهب : ان من الجن من يولده ويا طرن ويشربون بمزلة الآديين ، ومنهم من هو بمنزلة الريح لا يتوالدون ولا يا طرن ولا يشربون وهم الشياطين . وذكر ابن عربي ان تناسل الجن بالقاء الهواء في رحم الانثى كما أن التناسل في البشر بالقاء الماء في الرحم ، وأنهم محصورون في اثني عشرة قبيلة أصولا ثم يتفرعون إلى اغناذ ، ويقع بينهم حروب وبعض الزواجر يكون عند حربهم ، فان الزبوة تقابل ريحين تمنع كل صاحبتهما أن تخترقها فيؤدى ذلك إلى الدور وما كل زبوة حرب .

وأخرج البيهقي في الاسماء . وأبو نعيم . والديلمي . وغيرهم باسناد صحيح - كما قال العراقي - عن أبي ثعلبة مرفوعا الجن ثلاثة أصناف . فصنف لهم أجنحة يطيرون في الهواء . وصنف حيات وكلاب . وصنف

يحلون ويظعنون ، وفي هذه القسمة عذرى إشكال يظهر بالتدبر ، ولعل حاصلها أن صنفاً منهم يغلب عليهم الطيران في الهواء ، وصنف يغلب عليهم الحل والارتحال ، وصنف يغلب عليهم المكث والترطن ببعض المواطن ، وعبر عنهم بالحيات والكلاب لكثرة تشاكلهم بذلك دون الصنفين الآخرين ، فانهم وإن جاز عليهم التشاكل بالاشكال المختلفة لأنهم من الجن ، وقد قالوا : إنهم قادرون على ذلك وإن نوزع فيه بأنه يستلزم أن لا تبقى ثقة بشيء . ورد بأن الله تعالى قد تكفل لهذه الأمة بعصمتها عن أن يقع فيها ما يترتب عليه الريبة في الدين ورفع الثقة بعالم وغيره فاستحال شرعا الاستلزام المذكور - إلا أنهم لا يكثر تشاكلهم بذلك ، وربما يقال : إن القدرة على التشاكل إنما هي لصنف المتوطنين ، وإثباتها في كلامهم للجن يكفي فيه صحتها باعتبار بعض الأصناف لكنه بعيد جداً فليتدبر حقه ، وقد قال الهيثمي : إن رجال هذا الحديث وثقوا وفي بعضهم ضعف ، فإن كان الحديث لذلك ضعيفاً فلا قيل ولا قال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال ، وسيأتى إن شاء الله تعالى استيفاء الكلام في هذا المقام بعون الله تعالى الملك العلام ، ثم إن مساق الآية الكريمة - على ما قيل - كما هو للدلالة على كمال قدرته تعالى شأنه وبيان بدء خلق الثقلين فهو للتنبيه على مقدمة يتوقف عليها إمكان الحشر وهي قبول المواد للجمع والاحياء فتدبر *

(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ) نصب باضمار اذكر ، وتذكير الوقت لما مر مرارا من أنه أدخل في تذكير ما وقع فيه ، وفي التعرض لوصف الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام اشعار بعلة الحكم وتشريف له صلى الله تعالى عليه وسلم أى اذكر وقت قوله تعالى : ﴿لِلْمَلَائِكَةِ﴾ الظاهر أن المراد بهم ملائكة السماء والأرض ، وزعم بعض الصوفية أن المراد بهم ملائكة الأرض ولا دليل له عليه ﴿إِنِّي خَلَقْتُ﴾ فيما سيأتى ، وفيه ما ليس في صيغة المضارع من الدلالة على أنه تعالى فاعل لذلك البتة من غير صارف ولا عاطف ﴿بَشَرًا﴾ أى إنسانا ، وعبر به عنه اعتبارا بظهور بشرته وهى ظاهر الجلد عكس الأدمة خلافا لأبى زيد حيث عكس وغلطه في ذلك أبو العباس . وغيره من الصوف والوبر ونحوهما ، ول بعض أكابر الصوفية وجه آخر في التسمية سنذكره إن شاء الله تعالى في باب الإشارة ، ويستوى فيه الواحد والجمع .

وذكر الراغب أنه جاء جمع البشرة بشرا وأبشارا ، وقيل : أريد جسما كشيئا يلاقى ويأشمر أو جسما بآدى البشرة ولم يرد إنسانا وإن كان هو إياه في الواقع ، وبعض من قال إنه المراد قال : ليس هذا صيغة عين الحادثة وقت الخطاب بل الظاهر أن يكون قد قيل لهم : إني خالق خلقا من صفته كيت وكيت ولكن اقتصر عند الحكاية على الاسم ﴿مَنْ صَلَّاهُ﴾ متعلق - بخالق - أو بمحذوف وقع صفة (بشرا) ﴿مَنْ حَمَاهُ مَسْنُونٌ ٢٨﴾

تقدم تفسيره وإعراجه فتذكر فافى العهد من قدم ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ﴾ فعلت فيه ما يصير به مستويا معتدلا مستعدا لفيضان الروح وقيل صورته بالصورة الانسانية والخلقة البشرية ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ النفخ في العرف اجراء الريح من الفم أو غيره في تجويف جسم صالح لا مساكها والامتلاء بها ، والمراد هنا تمثيل إفاضة ما به الحياة بالفعل على المادة القابلة لها وليس هناك نفخ حقيقة *

وقال حجة الاسلام : عبر بالنفخ الذى يكون سببا لاشتعال فتيلة القابل من الطين الذى تعاقبت عليه الأطوار حتى اعتدل واستوى واستعد استعدادا تاما بنور الروح كما يكون سببا لاشتعال الحطب القابل مثلا

بالنار عن نتيجته ومسببه وهو ذلك الاشتعال ، وقد يكفى بالسبب عن الفعل المستفاد الذي يحصل منه على سبيل المجاز وإن لم يكن الفعل المستفاد على صورة الفعل المستفاد منه ، ثم هذا الروح عنده وكذا عند جماعة من المحققين ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في الاناء مثلاً ، ولا هو عرض يحل القلب أو الدماغ حلول السواد في الأسود والعلم في العالم بل هو جوهر مجرد ليس داخل البدن ولا خارجه ولا يتصل به ولا منفصلاً عنه ، ولهم على ذلك عدة أدلة .

الدليل الأول : أن الانسان يمكنه إدراك الأمور الكلية وذلك بارتسام صور المدركات في المدرك فحل تلك الصور إن كان جسماً فاما أن يحل غير منقسم أو منقسماً ، والأول محال لأن الذي لا ينقسم من الجسم طرف نقطي والنقطة تمتنع أن تكون محلاً للصور العقلية لأنها لا يعقل حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلية وعدمها بل إن كانت قابلة للصور المذكورة وجب أن يكون ذلك القبول حاصلًا أبداً ولو كان كذلك لكان المقبول حاصلًا أبداً لما أن المبادئ الفعالة المفارقة عامة الفيض فلا يتخصص إلا لاختلاف أحوال القوابل فلو كان القابل تام الاستعداد لكان المقبول واجب الحصول وحينئذ يكون جميع الأجسام ذوات النقط عاقلة ، ويجب أيضاً أن يبقى البدن بعد الموت عاقلاً لبقاء محل الصور على استعدادها وليس كذلك ، والثاني أيضاً محال لأن الحال في المنقسم منقسم فيلزم أن تكون تلك الصورة منقسمة أبداً وذلك محال لوجوه مقررّة فيما بينهم .

الدليل الثاني : ما عول عليه الشيخ وزعم أنه أجل ما عنده في هذا الباب وهو أنه يمكننا أن نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتاً فله ماهية ذلك الذات فاذاً لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأجل صورة أخرى مساوية لها تحصل فيها وإما أن لا يكون بل لأجل أن نفسها حاضرة لها ، والأول محال لأنه يفضي إلى الجمع بين المثليتين فتعين الثاني ، وكل ما ذاته حاصل لذاته كان قائماً بذاته ، فاذن القوة العاقلة وهى الروح والنفس الناطقة قائمة بنفسها ، وكل جسم أو جسماني فانه غير قائم بنفسه ، وأكثرت تلامذته من الاعتراضات وأجاب عنها .

الدليل الثالث : ما عول عليه أفلاطون وهو أنّا نتخيل صوراً لا وجود لها في الخارج ونميز بينها وبين غيرها فهذه الصور أمور وجودية ومحلها يمتنع أن يكون جسمانياً فإن جملة بدننا بالنسبة إلى الأمور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقادير الصغيرة ؟ وليس يمكن أن يقال : ان بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا ولا آلة لنفوسنا في أفعالها أيضاً وهو ظاهر ، فاذن محل هذه الصور شيء غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة .

الدليل الرابع : لو كان محل الإدراكات شيئاً جسمانياً لصح أن يقوم ببعض ذلك الجسم علم وبالبعض الآخر جهل فيكون الشيء الواحد عالمًا جاهلاً بشيء واحد في حالة واحدة .

الدليل الخامس : أن الروح لو كان منطبعا في جسم مثل قلب أو دماغ لكان إما أن يعقل دائماً ذلك الجسم أو لا يعقله كذلك أو يعقله في وقت دون وقت والأقسام باطلة فالقول بانطباعه باطل ، ويبان ذلك أن تعقل الروح لذلك الجسم إما أن يكون لأجل أن الآلة حاضرة عنده ولأن صورة أخرى من تلك الآلة تحصل له فإن كان الأول فالروح إن أمكنه إدراك تلك الآلة وإدراك نفس مقارنتها له فما دامت الآلة مقارنته وجب

أن يعقلها الروح فيكون دائم الإدراك لتلك الآلة وإن امتنع على الروح إدراك الآلة وجب أن لا يدركها أبدا فظاهر أنه لو كان تعقل الروح لتلك الآلة لأجل المقارنة لوجب أن يعقلها دائما أو لا يعقلها كذلك وكلا القسمين باطل، وأما إن كان تعقله لها لأجل حصول صورة أخرى منها فالروح إن كانت في تلك الآلة والصورة الثانية حاصلة فيه يكون الصورة الثانية للآلة حالة أيضا في الآلة لأن الحال في الشيء حال في ذلك الشيء فيلزم الجمع بين المثليين وإن لم يكن الروح في تلك الحالة بل مجردة فذلك المطلوب واستدل بغير ذلك أيضا *

وقد ذكر الامام في المباحث من الأدلة اثني عشر دليلا منها ما ذكر وأطال الكلام في ذلك جرحا وتعديلا وعول في إثبات هذا المطلب على غير ذلك فقال: والذي نعول عليه أن نقول: إن كل عاقل يحد من نفسه أنه الذي الذي كان قبل هويته أما أن تكون جسما وأما أن تكون قائمة بالجسم وأما أن لا تكون شيئا من الأمرين والأول بالباطل، أما أولا فلا أن الانسان قد يكون عالما بهويته عند ذهوله عن جملة أعضائه الظاهرة والباطنة، وأما ثانيا فلا أن الأبعاد الجسمانية دائمة التحلل والتبدل لأن الأسباب المحللة من الحرارة الخارجية والداخلية والحركات النفسانية والبدنية مما لا تختص بجزء دون جزء والبدن مركب من الأعضاء المركبة وهي مركبة من الأعضاء البسيطة مثل اللحم والعظم فيكون كل جزء من اللحم مثل الآخر في الاستعداد للتحلل فإذا كانت الأجزاء كلها متساوية في ذلك كانت نسبة المحللات إلى كل واحد من الأجزاء كنسبته إلى الجزء الآخر فلم يكن عروض التحلل لبعض أولى من عروضه للبعض الآخر فثبت أن هوية الانسان ليست جسما وليست أيضا قائمة بالجسم لأن القائم به يجب أن يتبدل عند تبدله لاستحالة انتقال الأعراض فكان يلزم أن لا يوجد الانسان من نفسه أنه الذي كان موجودا قبل، ولما كان هذا العلم من العلوم البدئية علمنا أن هوية الانسان ليست جسما ولا محتاجة اليه فهو جوهر مجرد وهو المطلوب. ولا يلزم أن يكون لسائر الحيوانات هذا الجوهر لانا وإن عرفنا أنها تعلم هويات أنفسها لكن لا تعرف أنها تعلم من أنفسها أنها هي التي كانت موجودة قبل ويمكن أن يحتاج أيضا على هذا المطلب بأننا قد دللنا على أن المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شيء واحد في الانسان فنقول ذلك المدرك إما أن يكون جسما أو قائما به أولا ولا، والأول ظاهر الفساد لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدركا، والثاني أيضا باطل لأن تلك الصفة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن أو ببعض دون بعض والأول باطل وإلا لكان كل جزء من أجزاء البدن مبصرا سامعا متخيلا متفكرا عاقلًا وليس كذلك، وبطل أيضا أن يقال: إن بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه المدركات لأنه يلزم أن يكون في البدن عضو واحد سامع مبصر متخيل متفكر عاقل ولسنا نجد ذلك فينا، وبهذا ظهر أيضا فساد ما قيل: لعل القوة المدركة لجميع المدركات قائمة بجسم لطيف محصور في بعض الأعضاء لظهورنا لا نجد من أبداننا موضعا مشتملا على هذا الجسم اللطيف السامع المبصر المتخيل المتفكر العاقل، وليس لأحد أن يقول: هب أنكم لا تعرفون هذا الموضع لكن ذلك لا يدل على عدمه لانا نقول لانا قد دللنا على انا السامعون المبصرون المتخيلون العاقلون فلو كان بعض الأجسام سواء كان جزءا من البدن أو محصورا في جزء منه موصوفا بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات لم يكن حقيقةتنا وهويتنا لإلا ذلك الجسم فلو لم نعرفه لكننا لانعرف حقيقة أنفسنا وذلك باطل فثبت أن الموصوف بالقوة المدركة لجميع المدركات ليس جسما أصلا ولا قائما به

فهو جوهر مجرد وهو المطلوب، وذكر هؤلاء الذاهبون إلى التجرد أنه متعلق بالبدن كمتاع العاشق عشقاً جبلياً إلهامياً بالمعشوق حتى أنه لا ينقطع ذلك التعلق مادام البدن مستعداً لأن يتعلق به بل تعلق الروح أقوى من هذا التعلق بكثير وهو تعلق التدبير والتصريف وإضافته إلى ضميره تعالى في الآية لأنه سبحانه وتعالى خلقه من غير واسطة تجرى مجرى الأصل والمادة أول للتصريف، وسئل حجة الاسلام عن ذلك فقال: لو نطق الشمس وقالت: أفضت على الارض من نوري يكون ذلك صدقا ويكون معنى النسبة ان النور الحاصل للارض من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه . وان كان في غاية من الضعف بالنسبة اليه وقد عرفت ان الروح منزّه عن الجهة والمكان وفي قوته العلم بجميع الاشياء وذلك مضاهاة ومناسبة ولذلك خص بالاضافة وهذه المضاهاة ليست للجسمانيات أصلاً، وليس لأحد أن يقول: إن في تنزيه الروح عن المكان وصفاله بصفة الله تعالى شأنه وتقدس صفاته بل بأخص صفاته سبحانه ويلزم من ذلك عدم التميز فقد قالوا: كما يستحيل اجتماع جسمين في مكان واحد يستحيل أن يجتمع اثنان لا في مكان لأنه انما استحالة اجتماع جسمين في مكان لأنه لو اجتمعا لم يتميز أحدهما عن الآخر فكذلك لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس في مكان لم يحصل التميز والفرق بينهما ولذا قالوا لا يجتمع سوادان في محل واحد حتى قيل المثلان كالضدين لأننا نقول: التميز غير منحصر بالمكان بل يكون به الجسمين في مكانين وبالزمان كسوادين في جوهر واحد في زمانين وبالحد والحقيقة كالاعراض المختلفة في محل واحد مثل الطعم واللون والبرودة والرطوبة في جسم واحد فان تميز كل منها عن الآخر بذاته لا بمكان ولا زمان ومثل ذلك العلم والارادة والقدرة فان تميز كل أيضاً بذاته وإن كان الجميع لشيء واحد فاذا تصور أعراض مختلفة الحقائق في محل واحد فبأن يتصور أشياء مختلفة الحقائق بذواتها في غير مكان أولى، وكون الوجود لا في مكان أخص صفاته سبحانه في حيز المنع بل الأخص أنه جل شأنه قيوم أى قائم بذاته وكل ماسواه قائم به وأنه تبارك وتعالى موجود بذاته وكل ماسواه تعالى موجود لا بذاته بل ليس للأشياء من ذاتها إلا العدم وإنما لها الوجود من غيرها على سبيل العارية والوجود له سبحانه ذاتي غير مستعار فالقيومية ليس إلا لله عز وجل انتهى *

وهذا الذي قالوه من تجرد الروح خلاف ما عليه جمهور أهل السنة . قال الشيخ عبد الرؤف المناوى : قد خاض سائر الفرق غمرة الكلام في الروح فما ظفروا بطائل ولا رجعوا بنائل وفيها أكثر من ألف قول وليس فيها - على ما قال ابن جماعة - قول صحيح بل كلها قياسات وتجليات عقلية، وجمهور أهل السنة على أنها جسم لطيف يخالف الأجسام بالمهابة والصفة متصرف في البدن حال فيه حلول الزيت في الزيتون والنار في الفحم يعبر عنه بأنا وأنت . وإلى ذلك ذهب إمام الحرمين، وقال اللقاني: جمهور المتكلمين على أنها جسم يخالف بالمهابة للجسم الذي تتولد منه الأعضاء نوراني علوى خفيف حتى لذاته نافذ في جوهر الأعضاء سار فيه سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الأعضاء حياة وانفصاله عنها إلى عالم الأرواح موت *

وزعم بعضهم أن الانسان هو هذا الهيكل المحسوس وروحه عرض قائم به وعزاه بعض المتأخرين من المعاصرين إلى جمهور المتكلمين وجعله وامتناع اتحاد القابل والفاعل دليلاً على إبطال كون العبد خالفاً لأفعاله، وقد رد الامام في التفسير ذلك الزعم وارتضى ما نقلناه عن الجمهور فقال: إنهم قالوا لا يجوز أن يكون الانسان

عبارة عن هذا الهيكل المحسوس (١) لأن أجزائه أبدا في الذبول والنمو والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك أن الانسان من حيث هو - هو - أمر باق من أول عمره إلى آخره وغير الباقي غير الباقي فالشارع اليه عند كل أحد بقوله أنا وجب أن يكون مغايرا لهذا الهيكل .

ثم اختلفوا عند ذلك في أن المشار اليه بأنا أى شئ . هو ؟ والأقوال فيه كثيرة إلى أن أسدها تحصيلا وتلخيصاً أنها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان الماء في الورد والدهن في السمسم ثم ان المحققين منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية من أول العمر إلى آخره مخالفة بالماهية لما تركب منه الهيكل وهي حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت ذلك وصارت سارية فيه صار مستنيرا بنورها متحركا بتحركها ثم انه أبدا في الذوبان والتحلل والتبدل وتلك الأجزاء مخالفتها له بالماهية باقية بحالها وإذا فسدت انفصلت عنه إلى عالم القدس ان كانت سعيدة أو عالم الآفات ان كانت شقية اهـ ، ومنه يعلم بطلان الاستدلال على تجرد الروح بابطال كون الانسان عبارة عن الهيكل المحسوس كما يقتضيه كلام صاحب الهياكل حسبما يدل عليه كلام شارحه الجلال حيث قال في الهيكل الثاني: أنت لا تنفصل عن ذاتك أبدا وما جزء من أجزاء بدنك الا تنساه أحيانا ولا يدرك السكل إلا بأجزائه فلو كنت أنت هذه الجملة ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها فأنت وراء هذا البدن وقال الجلال : فلا تكون النفس جسما أصلا لأن غاية ذلك إثبات أن النفس وراء هذا البدن لا اثبات أنها مع ذلك مجردة لجواز أن تكون جسما لطيفا كما علمت . وزعم القاضي ان مذهب أكثر المتكلمين ان الروح عرض وانها هي الحياة واختاره الاستاذ أبو إسحق ولم يبال بلزوم قيام العرض بالعرض . واعترض هذا الزاعم القول بالجسمية بأنها لو كانت جسما لجاز عليها الحركة والسكون كسائر الأجسام فيلزم أن تكون كلها أرواحا ولوجب أن يكون للروح روح أخرى لا إلى نهاية، وفيه أنه إنما يلزم ما ذكر أن لو كان الجسم إنما كان روحا لكونه جسما وليس فليس فانه إنما كان روحا لمعنى خصه الله تعالى به وقد علمت ان القائل بالجسمية يقول : إنه حتى لذاته فلا يازم التسلسل وبينه وبين الجسم عنده علاقة بحسب بخار لطيف يعبر عنه بالروح الحيواني، وعرفه في الهياكل بأنه جسم لطيف بخارى يتولد من لطائف الاخلاط وينبعث من التجويف الأيسر من القلب وينبث في البدن بعد أن يكتسب السلطان النورى من النفس الناطقة ولولا لطفه لما سرى وهو مطية تصرفات النفس ومتى انقطع انقطع تصرفها، وقال بعضهم : إنه اعتدال مزاج دم القلب والأمر في ذلك سهل، وذهب بعض المحققين إلى ان الروح تطلق على الروح التي ذكر انها جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد وهو غير الروح الحيواني وعلى أمر رباني شريف له إشراق على ذلك الجسم اللطيف ولعل ذلك هو سبب حياة الروح بالمعنى الأول وإدراكها ونورانياتها ويعبر عنه بالروح الأسمى وهو المراد من الروح في قوله تعالى : (يسألونك عن الروح) الآية، ويطلقون كثيرا على الروح بالمعنى الأول النفس الانسانية وعليها بالمعنى الثاني النفس الناطقة والذي يقال فيه : إنه جوهر مجرد ليس جسما ولا جسمانيا ولا متصلا ولا منفصلا ولا داخل العالم ولا خارجه وأنه نور من أنوار الله تعالى القائمة لا في أين من الله عز وجل مشرقه واليه سبحانه مغربه هو الروح بهذا الاطلاق، واختلفوا في أن حدودها هل هو قبل الأبدان أو بعدها فقال حجة الاسلام : الحق ان الأرواح حدثت عند استعداد الجسد للقبول كما حدثت الصورة في

المرآة بحدوث الصقالة وإن كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقيل ، وقد قل بذلك من الفلاسفة أرسطو
وهتبعوه ، واستدلوا عليه بأنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فاما أن تكون واحدة أو كثيرة وعلى الأول
إما أن تتكرر عند التعاق بالبدن أولا فان لم تتكرر كانت الروح واحدة روحا لكل بدن ولو كان كذلك
لكان ماعليه إنسان عليه الكل وما جهله جهله وذلك محال ، وإن تكررت لزم انقسام ما ليس له حجم وهو أيضا
محال ، وعلى الثاني لا بد أن يمتاز كل واحدة منها عن صاحبها إما بالماهية أو لوازمها أو عوارضها ، والأولان
محالان لأن الأرواح متحدة بالنوع والواحد بالنوع يتساوى جميع أفرادها بالذاتيات ولوازمها ، وأما العوارض
فحدوثها إنما هو بسبب المادة وهى هنا البدن فقبله لامادة فلا يمكن أن يكون هناك عوارض مختلفة وبعد ان
ساق حجة الاسلام الدليل على هذا الطرز قيل له : ما تقول فى خبر « ان الله تعالى خالق الأرواح قبل الاجسام
بألفى عام » ؟ وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثا و كنت نبيا و آدم بين الماء والطين »
فقال رحمه الله تعالى : نعم هذا يدل بظاهره على تقدم وجود الروح على الجسد ولكن أمر الظواهر هين لسعة باب
التأويل ، وقد قالوا : ان البرهان القاطع لا يدرأ بالظاهر بل يؤول له الظاهر كما فى ظواهر الكتاب والسنة فى حق
الله تعالى المنافية لما يدل عليه البرهان القطعى ، وحينئذ يقال : لعل المراد من الأرواح فى الخبر الأول الملائكة
عليهم السلام وبالأجساد أجساد العالم من العرش والكرسى والسموات ونحوها ، وإذا تفكرت فى عظم هذه
الاجساد لم تكف تستحضر أجساد الأدميين ولم تفهمها من مطلق لفظ الاجساد ، ونسبة أرواح البشر إلى
أرواح الملائكة عليهم السلام كنسبة أجسادهم إلى أجساد العالم ولو انفتح عليك باب معرفة أرواح الملائكة
لرأيت الأرواح البشرية كسراج اقتبس من نار عظمة طبقت العالم وتلك النار هى الروح الاخير من أرواح الملائكة *
وأما قوله عليه الصلاة والسلام : « أنا أول الأنبياء خلقا » فالخلق فيه بمعنى التقدير دون الإيجاد فانه
صلى الله تعالى عليه وسلم قبل أن يولد لم يكن مخلوقا موجودا ولكن الغايات سابقة فى التقدير ولاحقة فى
الوجود ، وهو معنى قول الحكيم : أول الفكر آخر العمل ، فالدار السكاملة أول الأشياء فى حق المهندس مثلا تقدير أ
وآخرها وجوداً وما يتقدم على وجودها من ضرب اللبن ونحوه وسيلة اليها ومقصود لاجلها ، ولما كان المقصود
من فطرة الأدميين إدراكهم لسعادة القرب من الحضرة الالهية ولم يمكنهم ذلك إلا بتعريف الأنبياء
عليهم السلام كانت النبوة مقصودة والمقصود كمالها وغايتها لأولها وتمهيد أولها وسيلة إلى ذلك وكمالها به
صلى الله تعالى عليه وسلم فلذلك كان أولا فى التقدير وآخرها فى الوجود ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « كنت
نبياً و آدم بين الماء والطين » إشاره إلى هذا أيضا وانه لم يشأ سبحانه خلق آدم إلا لينتزع الصافى من ذريته ولم يزل
يستصفى تدريجاً إلى أن بلغ كمال الصفاء ، ولا يفهم هذا إلا بأن يعلم أن للدار مثلاً وجودين وجوداً فى ذهن
المهندس حتى كأنه ينظر إلى صورتها ووجوداً خارج الذهن مسبباً عن الوجود الأول فهو سابق عليه لامحالة *
وحيث يقال : ان الله تعالى يقدر أولاً ثم يوجد على وفق التقدير ثانياً ، والتقدير يرسم فى اللوح المحفوظ كما
يرسم تقدير المهندس أولاً فى لوح أو قرطاس فتصير الدار موجودة بكال صورتها نوعاً من الوجود يكون
سبباً للوجود الحقيقى ، وكما ان هذه الصورة ترسم فى لوح المهندس بواسطة القلم والقلم يجرى على وفق العلم بل
العلم يجرى به كذلك تقدير صور الأمور الالهية ترسم أولاً فى اللوح المحفوظ بواسطة القلم الالهى والقلم يجرى

على وفق العلم السابق الأزلي، واللوح عبارة عن موجود قابل للنقش الصور، والقلم عبارة عن موجود منه تفيض الصور على اللوح وليس من شرطهما أن يكونا جسمين ولا يبعد أن يكون قلم الله تعالى ولوحه لاثنين لأصبعه ويده وكل ذلك على ما يليق بذاته الإلهية ويقدر عن حقيقة الجسمية، وقد يقال: إنهما جوهران روحانيان أحدهما متعلم وهو اللوح والآخر معلم وهو القلم، وقد أشير إلى ذلك بقوله سبحانه: (علم بالقلم) فإذا فهمت معني الوجود فقد كان نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم قبل بالمعنى الأول منهما دون المعنى الثاني اهـ

واعترض على الاستدلال من وجوه منها ما هو جار على رأى الفلاسفة المستدلين بذلك أيضا ومنها ما لا اختصاص له برأيهم. الأول لم لا يجوز أن يقال: إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت ولا يقال: الكل لو كان واحدا وكان قابلا للانقسام يلزم أن تكون وحدته اتصالية فيكون جسما لأننا نقول: مسلم أن كل ما وحدته اتصالية فانه واحد قابل للانقسام ولا نسلم أن كل واحد قابل للانقسام فوحدته اتصالية لأن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها * الثاني سلمنا أنها كانت متكثرة لكن لم قلتم لا بد أن يختص كل بصفة مميزة لأنه لو كان التميز للاختصاص بأمر ما لكان ذلك الأمر أيضا متميزا عن غيره فاما أن يكون تميزه بما به تميزه فيلزم الدور أو ثالث فيلزم التسلسل ولأن التميز لا يختص بشيء بعينه إلا بعد تميزه فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم الدور الثالث سلمنا أنه لا بد من مميز فلم لا يجوز أن يكون بذاتي، وبيانه ما بينوه من اختلاف النفوس بالنوع * الرابع سلمنا أنها لا تتميز بشيء من الذاتيات فلم لا يجوز أن تتميز بالعوارض، قواكم: إن حدوثها بسبب المادة وهى هنا البدن ولا بدن فنقول لم لا يجوز أن يكون هناك بدن تتعلق به وقبله آخر وهكذا ولا مخلص من هذا إلا بإبطال التناسخ فتوقف حجة إثبات حدوث الأرواح على ذلك الإبطال مع أن الحكماء بنوا ذلك على الحدوث حيث قالوا بعد الفراغ من دليله: إذا ثبت حدوث النفس فلا بد وأن يكون لحدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فإذا حدث البدن وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وثبت أن حدوث النفس سبب لأن يحدث عن المبادئ المفارقة نفس أخرى فحينئذ يلزم اجتماع نفسين في بدن فيجىء الدور * الخامس سلمنا عدم تعلقها ببدن قبل لكن لم لا يجوز أن تكون موصوفة بعارض باعتباره كانت متميزة ثم يكون كل عارض بسبب عارض آخر لا إلى أوله

السادس: المعارضة وهى أن الأرواح عند الفريقين باقية بعد المفارقة ولا يكون تمايزها بالماهية ولوازمها بل بالعوارض لكن الأرواح الهيولانية التى لم تكتسب شيئا من العوارض إذا فارقت لا يكون فيها شيء من العوارض سوى أنها كانت متعلقة بأبدان فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكف أيضا كونها بحيث يحدث لها بعد التعلق بأبدان متميزة، قولهم: لم لا يجوز أن تكون قبل واحدة فتكسرت، قلنا: لا يجوز لأن كل ما انقسم وجب أن يكون جزؤه مخالفا لكله ضرورة أن الشيء مع غيره ليس هو لأمع غيره فتلك المخالفة إن كانت بالماهية أو لوازمها وجب أن يكون كل واحد من الأجزاء مخالفا للآخر بالماهية فتكون تلك الأجزاء قد كانت متميزة أبدا وكانت موجودة قبل التعلق هـ

فهذه الأمور المتعلقة الآن بالأبدان كانت متميزة قبل التعلق بها وإن كانت المخالفة لا بالماهية ولا بلوازمها فلا بد أن يكون الجزء أصغر مقدارا من الكل وإلا لم يكن أحدهما أولى بأن يكون جزء الآخر من العكس، ثبت أن كل واحد قابل للانقسام فلا بد أن يكون ذا مقدار. سلمنا أن المجرد لا يمكن أن ينقسم بعد وحدته

لكن تعيينات تلك الأجزاء إنما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعالق بالبدن فيكون تعيين كل واحد من تلك الأجزاء بعد التعالق بالبدن فيكون تعيين كل واحدة من تلك النفوس من حيث هي حادثا وهو المطلوب . وقولهم : لم قلتم إن الامتياز لا يوجد إلا عند الاختصاص بوصف ، قلنا : يجاب بنحو ما ذكره في تشخيص التشخيص ، وقولهم لم قلتم : إن النفوس لا يجوز أن تتمايز بالصفات المقومة ؟ قلنا : هب أن لا مركبا قلتموه إلا أنا لانعرف بالبدنية أن كل نوع من أنواعها فانها مقولة على أشخاص عدة بالضرورة فانا نعلم أنه ليس يجب أن يكون كل إنسان مخالفا لجميع الناس في الماهية ، وإذا وجد في كل نوع من أنواعها شخص فقد تمت الحجة . وقولهم : إن هذه الحجة مبنية على إبطال التناسخ . قلنا : ليس كذلك . لانا إذا وجدنا من النوع الواحد شخصين علمنا أن تلك الشخصية ليست معلولة لتلك الماهية لأن كل ما كان كذلك كان نوعه في شخصه ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن شخصيته ليست من لوازم ماهيته فهي إذن لعلة خارجية ، وقد عرفت أن العلة هي المادة ومادة النفس هي البدن فاذن تعيينها لا بد وأن يكون للتعاق بين معين فتكون لا محالة غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبله .

وبهذا يظهر أن كل مانوعه مقول على كثيرين بالفعل فهو محدث ، فأتضح من هذا أنه متى سلم كون النفوس متحدة في النوع يلزم حدوثها وأنه لا يحتاج في ذلك إلى إبطال التناسخ ليجيء الدور السابق . قولهم : لم لا يجوز أن تكون موصوفة بعارض الخ ؟ قلنا : لا يجوز أن يكون امتيازها بذلك لأن تميز النفس المعينة عن غيرها حكم معين لا بد له من علة معينة ، وتلك العلة لا يمكن أن تكون حالة فيها لأن ذلك متوقف على امتيازها عن غيرها فلو توقف ذلك الامتياز على حلول ذلك الحال لزم الدور ، فاذن تلك العلة أمر عائد إلى القابل وقبل البدن لا قابل فلا تميز . والمتكلمون يطولون مثل ما ذكر بلزوم التسلسل الذي يطله برهان التطبيق . وأما المعارضة فالجواب عنها بأن النفوس الهيولانية يتميز بعضها عن البعض أولا بسبب تعلقها بالقابل المعين ثم انه يلزم من تعيين كل واحد منها شعورها بذاتها الخاصة وقد بين أن شعور الشيء بذاته حالة زائدة على ذاته ثم ان ذلك الشعور يستمر فلا جرم يبقى الامتياز .

والحاصل أن الامتياز لا بد وأن يحصل أولا بسبب آخر حتى يحصل لكل من النفوس شعور بذاته الخاص وذلك السبب في النفوس الهيولانية تعلقها بالأبدان ، وأما التي قبل الأبدان فلو تميزت لكان المميز سوى الشعور حتى يترتب هو عليه ، وقد بين أنه ليس هناك مميز فلا جرم استحالة حصول التميز وظهور الفرق والله تعالى الموفق .

وقد استدلل صاحب المعبر على حدوثها بأنها لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما متعلقة بأبدان آخر أولا والأول باطل لأنه قول بالتناسخ وهو باطل لأن أنفسنا لو كانت من قبل في بدن آخر لكننا نعلم الآن شيئا من الأحوال الماضية وتذكر ذلك البدن وليس فليس ، والثاني كذلك لأنها تكون حينئذ معطلة ولا معطل في الطبيعة وهو دليل بجميع مقدماته ضعيف جدا فلا تعتبره ، وزعم قوم من قدماء الفلاسفة قدمها وأوردوا لذلك أمورا .

الاول : أن كل ما يحدث فلا بد أن يكون له مادة تكون سببا لأن يصير أولى بالوجود بعد أن كان أولى بالعدم فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية وليس فليس . الثاني أنها لو كانت حادثة لكان حدوثها لحدوث

الابدان لكن الابدان الماضية غير متناهية فالنفوس الآن غير متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة والنقصان والقابل لها متناه فهي الآن متناهية، فاذن ليس حدوث الابدان علة لحدوثها فلا يتوقف صدورها عن عللها على حدوث أمر فتكون قديمة *.

الثالث: أنها لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية لما ثبت أن كل كائن فاسد لكنها أبدية إجماعا فهي أزلية، ويرد عليهم أنه إن أريد بكونها مادية أن حدوثها يكون متوقفا على حدوث البدن فالأمر كذلك، وإن أريد به أنها تكون منطبعة في البدن فلم قلتم: إنه لو توقف حدوثها على حدوث البدن وجب أن تكون منطبعة فيه، وأيضا للباقي أن يمنع فساد لزوم كون النفوس الآن غير متناهية، والمقدمة القائلة إن كل قابل للزيادة والنقصان متناه ليست من الأوليات قطعاً كما هو ظاهر فاذن لا تصح لإلبرهان وهو لا يتقرر إلا فيما يحتمل الانطباق على ما بين في محله، وقولهم: لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية قضية لا حجة لهم على تصحيحها فلا تقبل، ثم إن كون النفوس متحدة بالنوع مما قد صرح به جماعة من المتكلمين كالغزالي وغيره، وإليه ذهب الشيخ من الفلاسفة إلا أنه لم يأت لذلك بشبهة فضلا عن حجة واستدل غيره بأمور *.

الأول: أن النفوس مشتركة في أنها نفوس بشرية فلو انفصل بعضها عن بعض بمقوم ذاتي مع هذا الاشتراك لزم التركيب فكانت جسمانية *.

الثاني أنا نرى الناس مشتركين في صحة العلم بالمعلومات، وفي صحة التخلق بالآخلاق فالنفوس متساوية في صحة اتصافها بالأفعال الإدراكية والتحريكية، وذلك يوجب أن تكون متساوية مطلقا لأنها لا تنفصل من صفاتها إلا كونها مدركة ومتحركة بالإرادة وهي متساوية فيهما فهي إذن متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلما اختلفت بعد ذلك لكان اختلافها في صفات غير معقولة، ولو فتحنا هذا الباب لزم تعذر الحكم بتماثل شيئين لجواز اختلافهما في غير معقول عندنا وذلك يؤدي إلى القدح في تماثل المتماثلات *.

الثالث: أنه بين في محله أن كل ماهية مجردة لا بد وأن تكون عاقلة لحقيقة ذاتها لكن نفس زيد مثلا مجردة فهي عاقلة لذلك ثم أنها لا تعقل إلا ماهية قوية على الإدراك والتحريك فاذن ماهيته هذا القدر وهو مشترك بينه وبين سائر النفوس بالأدلة التي ذكرناها في بيان أن الوجود مشترك فيكون حيث تمام ماهيته مقولا على سائر النفوس، ويمتنع أن يكون هذا المشترك فصل مقوم في غيره إذ هو غير محتاج إليه في زيد إلى فصل يميزه عن غيره (١) فلا يحتاج في غيره أيضا إلى فصل فان الطبيعة الواحدة لا تكون محتاجة غنية معاً، فثبت الاتفاق في النوع وهي أدلة واهية *.

أما الأول فللقائل أن يقول: لم لا يجوز أن هذه النفوس وإن كانت مختلفة بالنوع فهي غير متشاركة في الجنس فلا يلزم من ذلك الاختلاف كونها مركبة؟ والاشترك في كونها نفوسا بشرية وبحوه يجوز أن يكون اشتراكا في أمور لازمة لجوهرها ولا تكون مقومة لها فتكون مختلفة في تمام ماهياتها، ومشاركة في اللوازم الخارجية مثل اشتراك الفصول المقومة لأنواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب، ولو سلمنا أن هذه الأوصاف ذاتية فلم لا يجوز أن تكون النفوس مركبة في ماهياتها مع عدم كونها جسمانية

(١) قوله فصل مقوم في غيره إذ هو غير محتاج إليه في زيد إلى فصل يميزه عن غيره هكذا بخطه اهـ

فالسواد والبياض مثلاً مندرجان تحت جنس وهو اللون فيكون كل منهما مركباً لا تركيباً جسمانياً ، ومثل هذا يقال هنا كيف لا وقد قالوا : الجوهر مقول على النفس والجسم *

وأما الثاني فمداره الاستقراء ، ويضعف ذلك لوجهين . أحدهما : أنه لا يمكننا أن نحكم على كل إنسان بكونه قابلاً لجميع المدركات . وثانيهما أنه لا يمكننا أيضاً أن نحكم على النفس التي علمنا قبولها لصفة أنها قابلة لجميع الصفات كيف وضبط الصفات غير ممكن *

وأما الثالث : فهو يقتضى أن يكون جميع المفارقات نوعاً واحداً وهو إما لاسبيل إليه ، وذهب شاذمة إلى اختلافها بالنوع ، وهذا المعتبر عند صاحب المعتبر وطول الكلام في ذلك ، وأحسن ما عول عليه في الاستدلال له اختلاف الناس في العلم والجهل والقوة والضعف والغضب والتحمل وغير ذلك فقال : ليس ذلك لاختلاف المزاج لما أنا نجد متساويين مزاجاً مختلفين أخلاقاً وبالعكس ، وأيضاً أن نفس النبي عليه الصلاة والسلام تبلغ قوتها إلى حيث تكون قوة على التصرف في هيولى هذا العالم ومعلوم أن ذلك ليس لقوة مزاجه فليس ذلك الاختلاف إلا لاختلاف الجواهر ، وأنت تعلم أن هذا ليس في الحقيقة من البراهين بل هو من الاقتاعات الضعيفة فتدبر جميع ما ذكرناه وسيأتى إن شاء الله تعالى تنمة للكلام في هذا المقام وهو لعمر الله تعالى طويل الذيل ، وبالجملة إن الوقوف على حقيقة الروح أمر عسر والطريق إليه وعز ، وقد جعل الله سبحانه ذلك من أعظم آياته الدالة على جلال ذاته وكمال صفاته فسبحانه من إله ما أجله ومن رب ما أكمله .

(فَقعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ٢٩) أمر للملائكة عليهم السلام بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التحية والتعظيم أو لله تعالى وهو عليه السلام بمنزلة القبلة حيث ظهرت فيه تعاجيب آثار قدرته عز وجل فقول حسان :

ليس أول من صلى لقبلكم وأعلم الناس بالقرآن والسنن

وفي أمرهم بالوقوع أى السقوط دليل على أن ليس المأمور به مجرد الانحناء كما قيل بل السجود بالمعنى المتبادر (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ) أى فخلقه فسواه فنفتح فيه من روحه فسجد له الملائكة (كُلُّهُمْ) بحيث لم يشذ منهم أحد (أجمعون ٣٠) بحيث لم يتأخر في ذلك أحد منهم عن أحد بل أوقعوا الفعل مجتمعين في وقت واحد ، هذا على ما ذهب إليه الفراء والمبرد من دلالة أجمعين على الاجتماع في وقت الفعل ، وقال البصريون : أنها ككل لافادة العموم مطلقاً *

ومن هنا منع تعاطفهما فلا يقال جاء القوم كلهم وأجمعون وردوا على ذلك بقوله تعالى حكاية عن إبليس : (لا غوينهم أجمعين) لظهور أن الاجتماع هناك . ورده في الكشف بأن الاشتقاق من الجمع يقتضيه لأنه ينصرف إلى أكمل الأحوال فاذا فهمت الاحاطة من لفظ آخر وهو كل لم يكن بد من كونه في وقت واحد وإلا كان لغواً ، والرد بالآية منشؤه عدم تصور وجه الدلالة ، ومنه يعلم وجه فساد النظر بأنه لو كان الأمر كذلك لكان حالاً لا تأكيدا ، فالحق في المسألة مع الفراء . والمبرد وذلك هو الموافق لبلاغة التنزيل ، وزعم البصريون أنه إنما أكد بتأكيدين للدلالة في التعميم ومنع التخصيص .

وزعم غير واحد أنه لا يؤكد بأجمع دون كل اختياراً والمختار وفاقاً لابي حيان جوازه الأكثره وروده

في الفصحى في القرآن عدة آيات من ذلك؛ وفي الصحيح «فله سلبه أجمع. فصلوا جلوسا أجمعون» ولعل منشأ الزعم وجوب تقديم كل عند الاجتماع، ويرده أن النفس يجب تقديمها على الدين إذا اجتمعا مع جواز التأكيد بالعين على الانفراد، وما ذكره من وجوب تقديم كل إناء هو بناء على ما علمت من الحق لرعاية البساطة والترتيب هذا. ثم انه قد تقدم الكلام في تحقيق أن سجودهم هذا هل ترتب على ما حكى من الأمر التعليق كما يقتضيه هذه الآية الكريمة أو على الأمر التنجيزي كما يستدعيه بعض الآيات فتذكر *

(إِلَّا ابْلِيسَ) استثناء متصل ما لأنه كان جنيا مفردا مغمورا بألوف من الملائكة فعدمهم تغليا واما لأن من الملائكة جنسا يتوالدون يقال لهم جن وهو منهم واما لأنه ملك لاجنى، وقوله تعالى: (كان من الجن) مؤول كما ستعلمه إن شاء الله تعالى، وقوله سبحانه: (أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ ٣١) استئناف مبين لكيفية عدم السجود المفهوم من الاستثناء بناء على أنه من الإثبات نفي ومن النفي إثبات وهو الذي تيل اليه النفس فان مطلق عدم السجود قد يكون مع التردد وبه علم أنه مع الإباء والاستكبار، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعا فجمله (أبى) الخ متصلة بما قبلها، ووجه ذلك بأن الابعنى لكن وابليس اسمها، والجملة خبرها كذا قيل: وفي الجمع أن البصريين يقدرون المنقطع بلكن المشددة ويقولون: إنما يقدر بذلك لأنه في حكم جملة منفصلة عن الأولى فقولك: ما في الدار أحد الاحمارا في تقدير لكن فيها حمارا على أنه استدراك يحالف ما بعد لكن فيها ما قبلها غير أنهم اتسعوا فأجروا إلجى لكن لكن لما كانت لا يقع بعدها الا المفرد بخلاف لكن فانه لا يقع بعدها الا كلام تام لقبوه بالاستثناء تشبيها بها إذا كانت استثناء حقيقة وتفرقا بينها وبين لكن، والكوفيون يقدرونه بسوى، وقال قوم منهم ابن يسعون: الاعمع الاسم الواقع بعدها في المنقطع يكون كلاما مستأنفا، وقال في قوله: وما بالربع من أحد الا الاوارى - الا فيه بمعنى لكن والاوارى اسم لها منصوب بها والخبر محذوف كأنه قال: لكن الاوارى بالربع وحذف خبر الا كما حذف خبر لكن في قوله: ولكن زنجيا عظيم المشافه اهـ والظاهر منه أن البصريين وإن قدروه بلكن لا يعرفونه هذا الاعراب فهو تقدير معنى لا تقدير اعراب، ولعل التوجيه السابق مبنى على مذهب ابن يسعون إلا أنه لم يصرح فيه بمرود الخبر مصرحا به، نعم صرح بعضهم بذلك وسيأتى إن شاء الله تعالى تمة لهذا المبحث في هذه السورة فافهم، ووجه الانقطاع ظاهر لأن المشهور أنه ليس من جنس الملائكة عليهم السلام، والانقطاع - على ما قال غير واحد - يتحقق بعدم دخوله في المستثنى منه أو في حكمه، وما قيل: إنه حينئذ لا يكون أمورا بالسجود فلا يازم والاعتذار عنه بأن الجن كانوا مأمورين أيضا واستغنى بذكر الملائكة عليهم السلام عنهم وأنه معنى الانقطاع وتوجه اللوم من ضيق العطن * (قَالَ) استئناف مبنى على سؤال من قال: فماذا قال الرب تعالى عند إبابته؟ فقيل قال سبحانه: (يَا ابْلِيسُ مَا لَكَ) أى أى سبب لك كما يقتضيه الجواب، وقوله تعالى: ما منعك (أَلَا تَكُونُ) أى فى أن لا تكون (مَعَ السَّاجِدِينَ ٣٢) لما خلقت مع أنهم هم ومنزلتهم في الشرف منزلتهم، وكأن في صيغة الاستقبال إيماء إلى مزيد قبح حاله، ولعل التوبيخ ليس لمجرد تخلفه عن أولئك الكرام بل لامور حكيت متفرقة اشعارا بأن كلامها كاف في التوبيخ وإظهار بطلان ما ارتكبه وشناعته، وقد تركت حكاية التوبيخ رأسا في غير سورة اكتفاء بحكايتها في موضع آخر، والظاهر أن

قول الله تعالى له ذلك لم يكن بواسطة وهو منصب عال إذا كان على سبيل الاعظام والجلال دون الإهانة والاذلال كما لا يخفى. (قَالَ) استئناف على نحو ما تقدم (لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ) اللام لتأكيد النفي أي ينافي حالي ولا يستقيم مني أن أسجد (لِبَشَرٍ) جسماني كثيف (خَلَقْتَهُ مِنْ صَلَافٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ٣٣) إشارة إجمالية إلى ادعاء خيريته وشرف مادته، وقد نقل عنه لعنه الله تعالى التصريح بذلك في آية أخرى، وقد عني اللعين بهذا الوصف بيان مزيد خسة أصل من لم يسجد له وحاشاه وقد اكتفى في غير موضع بحكاية بعض ما زعمه موجبا للخسة، وفي عدوله عن تطبيق جوابه على السؤال روم للتفصي عن المناقشة وأوله ذلك كأنه قيل: لم امتنع عن الانتظام في سلك الساجدين بل عما لا يليق بشأني من السجود للمفضول، وقد أخطأ اللعين حيث ظن أن الفضل كله باعتبار المادة وما يرى أنه يكون باعتبار الفاعل وباعتبار الصورة وباعتبار الغاية بل إن ملاك الفضل والكمال هو التخلي عن الملكات الرديئة والتخلي بالمعارف الربانية:

فشمال والسكاس فيها يمين ويمين لا كاس فيها شمال

ولله تعالى در من قال:

كن ابن من شدت واكتسب أدبا يغنيك مضمونه عن النسب
إن الفقى من يقول ها أنا ذا ليس الفقى من يقول كان أبى

على أن فيما زعمه من فضل النار على التراب منعا ظاهرا وقد تقدم الكلام في ذلك. (قَالَ) استئناف كما تقدم أيضاً (فَأَخْرَجَ مِنْهَا) قيل: الظاهر أن الضمير للسماء وإن لم يجر لها ذكر، وأيد بظاهر قوله تعالى: (فَاهْبِطْ مِنْهَا) وقيل لزمرة الملائكة عليهم السلام ويلزم خروجه من السماء إذ كونه بانزوائه عنهم في جانب لا يعد خروجاً في المتبادر وكفى به قرينة، وقيل: للجنة لقوله تعالى: (اسكن أنت وزوجك الجنة) ولو قوع الوسوسة فيها ورد بان وقوعها كان بعد الأمر بالخروج (فَأَنَّكَ رَجِيمٌ ٣٤) مطرود من كل خير وكرامة فإن من يطرد يرم بالحجارة. فالكلام من باب الكناية، وقيل: أي شيطان يرم بالشهب وهو وعيد بالرحم بها، وقد تضمن هذا الكلام الجواب عن شبهته حيث تضمن سوء حاله، فكانه قيل: إن المانع لك عن السجود شقاوتك وسوء خاتمتك وبعذك عن الخير لا شرف عنصرك الذي تزعمه، وقيل: تضمنه ذلك لأنه علم منه أن الشرف بتشريف الله تعالى وتكريمه فبطل ما زعمه من رجحانه إذ أبعد الله تعالى وأهانته وقرب آدم عليه الصلاة والسلام وكرمه، وقيل: تضمنه للجواب بالسكوت كما قيل: جواب ما لا يرتضى السكوت، وفي تفسير الرجيم بالمرجوم بالشهب إشارة لطيفة إلى أن اللعين لما افتخر بالنار عذب بها في الدنيا فهو كعابد النار يهواها وتحرقه. (وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ) الإبعاد على سبيل السخط وذلك من الله تعالى في الآخرة عقوبة وفي الدنيا انقطاع من قبول فيضه تعالى وتوفيقه سبحانه، ومن الإنسان دعاء بذلك والظاهر أن المراد لعنة الله تعالى لقوله سبحانه: (وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي) (إِلَى يَوْمِ الدِّينِ ٣٥) إلى يوم الجزاء، وفيه اشعار بتأخير جزائه إليه وإن اللعنة مع كمال فظاعتها ليست جزاء لفعله وإنما يتحقق ذلك يومئذ، وفيه من التهويل ما فيه، وجعل ذلك غاية أمد اللعنة قيل ليس لأنها تنقطع هنالك بل لأنه عند ذلك يعذب بما ينسى به اللعنة من أفانين العذاب فتصير هي كالزائل، وقيل: إنما غيا بذلك لأنه أبعد

غاية يضربها الناس في كلامهم فهو نظير قوله تعالى: (خالدين فيها مادامت السموات والارض) على قوله وقال بعضهم: إن المراد باللعة لعن الخلائق له لعنة الله تعالى عليه وذلك منقطع اذا نفخ في الصور وجاء يوم الدين دون لعن الله تعالى له وابعاده اياه فانه متصل الى الابد (قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي) امهلني وأخرني ولا تمتني والماء متعلقة بمحذوف مفهوم من الكلام أى اذ جعلتني رجيا فامهلني ﴿إِلَى يَوْمٍ يُعْثُونَ ٣٦﴾ أى آدم عليه السلام وذريته للجزام واراد بذلك أن يحد فسخه لا غوائهم ويأخذ منهم ثاره، قيل: ولينجو امن الموت اذ لا موت بعد البعث وهو المروى عن ابن عباس والسدى، وكأنه عليه اللعة طلب تأخير موته لذلك ولم يكتب بما اشار اليه سبحانه في التغني من التأخير لما أنه يمكن كون تأخير العقوبة كسائر من أخرت عقوباتهم الى الآخرة من الكفرة * ﴿قَالَ﴾ الرب سبحانه ﴿فَأَنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ٣٧﴾ أى من جملتهم ومنظم في سلكهم قال بعض الاجلة: إن في ورود الجواب جملة اسمية مع التعرض لشمول مأسأله الآخرين على وجه يؤذن بكون السائل تبعاهم في ذلك دليلا على أنه اخبار بالانظار المقدر لهم لا لانشاء انظار خاص به وقع اجابة لدعائه أى أنك من جملة الذين أخرت آجالهم اذ لا حسبها تقتضيه حكمة التكوين، فالفاء لربط الاخبار بالانظار بالاستنظار كما في قوله:

فان ترحم فأنت لذاك أهل وإن تطرد فمن يرحم سواك

لاربط نفس الانظار به وأن استنظاره لتأخير الموت إذ به يتحقق كونه من جملتهم لا لتأخير العقوبة كما قيل، ونظمه في سلك من أخرت عقوبتهم الى الآخرة في علم الله تعالى من سبق من الجن ولحق من الثقلين لا يلائم مقام الاستنظار مع الحياة ولأن ذلك التأخير معلوم من إضافة اليوم الى الدين مع إضافته في السؤال الى البعث انتهى، وقيل: إن الفاء متعلقة كالفاء الاولى بمحذوف والكلام لإجابة له في الجملة أى إذ دعوتني فانك من المنظرين ﴿إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ ٣٨﴾ وهو وقت النفخة الاولى كما روى عن ابن عباس، وعليه الجمهور ووصفه بالمعلوم اما على معنى أن الله تعالى استأثر بعلمه أو على معنى معلوم حاله وأنه يصعق فيه من في السموات ومن في الأرض إلا ما شاء الله تعالى، وقال آخرون: إنه عليه اللعة أعطى مسئوله كلاً وليس إلا البقاء الى وقت النفخة الاولى وهو آخر أيام التكليف والوقت المشارف للشيء المتصل به معدود منه فأول يوم الدين وأول يوم البعث كأنه من ذلك الوقت، واستظهر ذلك بأن الماعون عالم فلا يسأل ما يعلم انه لا يحجاب اليه وبأن ما في الأعراف لعدم ذكر الغاية فيه يدل على الإجابة، واعترض على الاول بأنه غير بين ولا مبين وكونه على غالب الظن لا يجدى في مثله، وعلى الثاني بأن ترك الغاية في سورة الأعراف يحتمل أن يكون كترك الماء في الاستنظار والآنظار تعويلا على ما ذكر ههنا وفي سورة ص فان إيراد كلام واحد على أساليب متعددة غير عزيز في الكتاب العزيز. ومن الناس القائلين بالمغايرة من قال: إن المراد باليوم المعلوم اليوم الذي علم الله تعالى فيه انقضاء أجله وهو يوم خروج الدابة فانها هي التي تقتله، وقد قدمنا نقل هذا القول عن بعض السلف وهو من الغرابة بمكان، وأغرب منه ما قيل: أنه هلك في بعض غزواته صلى الله تعالى عليه وسلم، وقد ذكرنا قبل أن هذا مما لا يكاد يقبل بظاهره أصلا، والمشهور المعول عليه عند الجمهور هو ما ذكرناه من أنه

يموت عند النفخة الأولى وبينها وبين النفخة الثانية التي يقوم فيها الخلق لرب العالمين أربعون سنة ، ونقل عن الأحنف بن قيس عليه الرحمة أنه قال : قدمت المدينة أريد أمير المؤمنين كرم الله تعالى وجهه فاذا أبا بحلقة عظيمة وكعب الاحبار فيها يحدث وهو يقول : لما حضر آدم عليه السلام الوفاة قال : يارب سيشمت بي عدوى إبليس إذا رآني ميتاً وهو منتظر إلى يوم القيامة فأجيب أن يا آدم لأنك سترد إلى الجنة ويؤخر اللعين إلى النظرة ليدوق ألم الموت بعدد الاولين والآخرين، ثم قال الملك الموت: صف لي كيف تذيبه الموت؟ فلما وصفه قال : يارب حسبي فضح الناس وقالوا: يا أبا إسحق كيف ذلك؟ فأبى وأحوافقال : يقول الله سبحانه للملك الموت عقيب النفخة الأولى قد جعلت فيك قوة أهل السموات وأهل الارضين السبع وإني اليوم ألبستك أثواب السخط والغضب كلها فابرز بغضبي وسطوتي على رجيمي إبليس فأذقه الموت وأحمل عليه فيه مرارة الاولين والآخرين من الثقلين أضعافاً مضاعفة وليكن معك من الزبانية سبعون ألفاً قد امتلأوا غيظاً وغضباً وليكن مع كل منهم سلسلة من سلاسل جهنم وغل من أغلالها وانزع روحه المثلث بسبعين ألف كلاب من كلابها وناد مالكاً ليفتح أبواب النيران فينزل الملك بصورة لو نظر إليها أهل السموات والارضين لما تواروا بغتة من هولها فيتمى إلى إبليس فيقول: قف لي يا خبيث لأذيقنك الموت كم من عمر أدركت وقرن أضللت وهذا هو الوقت المعلوم قال: فيهرب اللعين إلى المشرق فاذا هو بملك الموت بين عينيه فيهرب إلى المغرب فاذا هو بين عينيه فيغوص البحار فيشير منها البخار فلا تقبله فلا يزال يهرب في الارض ولا محيص له ولا ملاذ ثم يقوم في وسط الدنيا عند قبر آدم عليه السلام ويتمرغ في التراب من المشرق إلى المغرب ومن المغرب إلى المشرق حتى اذا كان في الموضع الذي أهبط فيه آدم عليه السلام وقد نصبت له الزبانية السكاليب وصارت الأرض كالجرة احتوشته الزبانية وطعنوه بالكلايب فيبقى في النزاع والعذاب إلى حيث يشاء الله تعالى، ويقال: آدم وحواء عليهما السلام اطلعا اليوم على عدوكما يذوق الموت فيطلمان فينظران إلى ما هو فيه من شدة العذاب فيقولان ربنا أتممت علينا نعمتك ، وجاء في بعض الاخبار أنه حين لا يجد مفراً يأتي قبر آدم عليه السلام فيخثو التراب على رأسه وينادى يا آدم أنت أصل بليتي فيقال له: يا إبليس اسجد الآن لآدم عليه السلام فيرفع عنك ما ترى فيقول : كلا لم أسجد له حياً فكيف أسجد له ميتاً، وهذا ان صح يدل على أن اللعين من العناد بمكان لا تصل إلى غايته الأذهان .

(قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي) أى بسبب اغوائك اياي (لِأَزِينَنَّ) أى أقسم لأزينن (لَّهُمْ) أى لذريته وهو مفهوم من السياق وإن لم يجر له ذكر ، وقد جاء مصرحاً به في قوله تعالى حكاية عن اللعين أيضاً: (لاحتنكن ذريته) ومفعول (أزينن) مخذوف أى المعاصي (في الأرض) أى هذا الجرم المدحور وكأن اللعين أشار بذلك إلى أني أقدر على الاحتيال لآدم والتزيين له الاكل من الشجرة في السماء فانا على التزيين لذريته في الارض أقدر ، ويجوز أنه أراد بالارض الدنيا لأنها محل متاعها ودارها ، وذكر بعضهم أن هذا المعنى عرّف في الارض وأنها إنما ذكرت بهذا اللفظ تحقيراً لها ، ولعل التقيد على ما قيل للإشارة إلى أن للتزيين محلاً يقوى قبوله أى لأزينن لهم المعاصي في الدنيا التي هي دار الغرور ، وجوز أن يكون يراد بها هذا المعنى وينزل الفعل منزلة اللازم ثم يعدى بهي، وفي ذلك دلالة على أنها مستقر التزيين وأنه يمكن المظروف في ظرفه ، ونحوه قول ذي الرمة :

فان تعتذر بالحمل من ذى ضرورها إلى الضيف يجرح في عراقبها نصلي والمعنى لاحسن الدنيا وأزينها لهم حتى يشتغلوا بها عن الآخرة، وجوز جعل الباء للقسم و(ما) مصدرية أيضا أى أقسم باغوائك إياى لازين، واقسامه بعزة الله تعالى المفسرة بسلطانه وقهره لاينافى اقسامه بهذا فانه فرع من فروعها وأثر من آثارها فلعله أقسم بها جميعا فحكى تارة قسمه بهذا وأخرى بذلك، وزعم بعضهم أن السببية أولى لانه وقع فى مكان آخر (فبعضك) والقصة واحدة والحمل على محاورتين لا موجب له ولأن القسم بالاغواء غير متعارف انتهى، وفيه نظر ظاهر فان قوله: (فبعضك) يحتمل القسمية أيضا، وقد صرح الطيبي بأن مذهب الشافعية أن القسم بالعزة والجلال يمين شرعا لاآية على الزاعم لا له. نعم ان دعواه عدم تعارف القسم بالاغواء مسلمة وهو عندى يكفى لألوية السببية ولعدم التعارف مع عدم الاشعار بالتعظيم لايعد القسم بها يمينا شرعا فان القائلين بانعقاد القسم بصفة له تعالى يشترطون أن تشعر بتعظيمه ويتعارف مثلما، وفى نسبة الاغواء اليه تعالى بلا انكار منه سبحانه قول بأن الشر كالخير من الله عز وجل، وأول المعتزلة ذلك وقالوا: المراد النسبة إلى الغنى كفسقته نسبتبه إلى الفسق لافعلته أو أن المراد فعل به فعلا حسنا أفضى به لحبته إلى الغنى حيث أمره سبحانه بالسجود فأبى واستكبر وأضله عن طريق الجنة وترك هدايته واللطف به واعتدروا عن إظهار الله تعالى إياه مع أنه مفضل إلى الاغواء القبيح بأنه تعالى قد علم منه ومن اتبعه أنهم يموتون على الكفر ويصيرون إلى النار أنظر أم لم ينظر وأن فى إظهاره تعريضا لمن خالفه لاستحقاق مزيد الثواب.

وأنت تعلم أن فى إظهار إبليس عليه اللعنة وتمكينه من الاغواء وتسليطه على أكثر بنى آدم ما يأتى القول وجوب رعاية الاصلح المشهور عن المعتزلة، وأيضاً من زعم أن حكما أو غيره يحصر قوما فى دار ويرسل فيها النار العظيمة والافاعي القاتلة الكثيرة ولم يرد اذى أحدهم أولئك القوم بالاحراق أو اللسع فقد خرج عن الفطرة البشرية فحيث الذى تحكم به الفطرة أن الله تعالى أراد بالانظار اضلال بعض الناس فسبحانه من إله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وتمسك بعض المعتزلة فى تأويل ما تقدم بقوله: ﴿وَلَا غُيُوبَهُمْ﴾ حيث أفاد أن الاغواء فعله فلا ينبغى أن ينسب إلى الله تعالى، وأجيب بأن المراد به هنا الحمل على الغواية لا إيجادها وتأويل اللاحق للسابق أولى من العكس، وبالجمله ضعف الاستدلال ظاهر فلا يصلح ذلك متمسكاً لهم ﴿أَجْمَعِينَ ٣٩﴾ أى كلهم فهو لمجرد الاحاطة هنا ﴿الْأَعْبَادُكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ ٤٠﴾ بفتح اللام وهو قراءة الكوفيين. ونافع. والحسن. والاعرج أى الذين أخلصتهم لطاعتك وطهرتهم من كل ما ينافى ذلك، وكان الظاهر وان منهم من لاغويوه مثلاً، وعدل عنه إلى ما ذكر ليكون الاخلاص والتمحض لله تعالى يستلزم ذلك فيكون، من ذكر السبب وارادة مسيه ولازمه على طريق الكناية وفيه اثبات الشئ بدليله فهو من التصريح به، وقرأ باقى السبعة والجمهور بكسر اللام أى الذين أخلصوا العمل لك ولم يشركوا معك فيه احدا.

﴿قَالَ﴾ الله سبحانه وتعالى: ﴿هَذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ﴾ أى حق لا بد أن أراعيه ﴿مُسْتَقِيمٌ ٤١﴾ لا انحراف فيه فلا يعدل عنه إلى غيره، والإشارة إلى ما تضمنه الاستثناء وهو تخلص المخلصين من اغوائه وكلة (على) تستعمل للوجوب والمعتزلة يقولون به حقيقة لقولهم بوجوب الاصلح عليه تعالى، وقال أهل السنة: ان ذلك وان

كان تفضلا منه سبحانه إلا أنه شبه بالحق الواجب لذا كد ثبوته وتحقق وقوعه بمقتضى وعده جل وعلا فجاء - بعل - لذلك أو إلى ما تضمنه (المخلصين) بالكسر من الإخلاص على معنى أنه طريق يؤدي إلى الوصول إلى من غير اعوجاج وضلال وهو على نحو طريقك على إذا انتهى المرور عليه ، وإثارة حرف الاستعلاء على حرف الانتهاء لتأكيد الاستقامة والشهادة باستعلاء من ثبت عليه فهو أدل على التمكن من الوصول، وهو تمثيل فلا استعلاء لشيء عليه سبحانه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وليست (على) فيه بمعنى إلى. نعم أخرج ابن جرير عن الحسن أنه فسرهما بها، وأخرج عن زياد بن أبي مريم . وعبد الله بن كثير أنهما قرآ (هذا صراط مستقيم) وقالوا: (على) هي إلى وبمنزلتها والامر في ذلك سهل، وهي متعلقة بيمر مقدرا و(صراط) متضمن له فيمتعلق به •

وقال بعضهم : الإشارة إلى انقسامهم إلى قسمين أي ذلك الانقسام إلى غاو وغيره أمر مصيرهم إلى وليس ذلك لك، والعرب تقول : طريقك في هذا الامر على فلان على معنى إليه يصير النظر في أمرك ، وعن مجاهد . وقتادة . ان هذا تهديد للعين كما تقول لغيرك افعل ماشئت فطريقك على أي لا تفوتني ، ومثله على ما قال الطبرسي قوله تعالى : (ان ربك لبالمرصاد) والمشار على هذا إليه ما أقسم مع التأكيد عليه، وأظهر هذه الأوجه على ما قبل هو الاول ، واختار في البحر كونها إلى الإخلاص ، وقيل : الاظهر أن الإشارة لما وقع في عبارة ابليس عليه اللعنة حيث قال : (لا قعدن لهم صراطك المستقيم ثم لا آتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم) الخ ، ولا أدري ما وجه كونه أظهر •

وقرأ الضحاك . وإبراهيم . وأبو رجاء . وابن سيرين . ومجاهد . وقتادة . وحيد . وأبو شرف مولى كندة . ويعقوب ، وخلق كثير (على مستقيم) برفع (على) وتنوينه أي عال لا ارتفاع شأنه ﴿ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ ﴾ أي تسلط وتصرف بالاغواء والمراد بالعباد المشار إليهم بالمخلصين فلاضافة للعمد، والاستثناء على هذا في قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ آمَنُوا مِنْ الْغَاوِينَ﴾ منقطع واختار ذلك غير واحد ، واستدل عليه بسقوط الاستثناء في الاسراء ، وجوز أن يكون المراد بالعباد العموم والاستثناء متصل والكلام كالتقرير لقوله : (الاعبادك منهم المخلصين) ولذا لم يعطف على ما قبله، وتغيير الوضع لتعظيم المخلصين بجعلهم هم الباقيين بعد الاستثناء وفي الآية دليل لمن جوز استثناء الأكثر وإلى ذلك ذهب أبو عبيد . والسيرافي . وأكثر الكوفية ، واختاره ابن خروف . والشلوبين . وابن مالك ، وأجاز هؤلاء أيضا استثناء النصف ، وذهب بعض البصريين إلى أنه لا يجوز كون المستثنى قدر نصف المستثنى منه أو أكثر ويتعين كونه أقل من النصف واختاره ابن عصفور . والآمدى وإليه ذهب أبو بكر الباقلاني من الأصوليين، وذهب البعض الآخر من علماء البلدين إلى أنه يجوز أن يكون المخرج النصف فما دونه ولا يجوز أن يكون أكثر وإليه ذهب الحنابلة ، واتفق النحويون كما قال أبو حيان وكذا الأصوليون عند الامام . والآمدى خلافا لما اقتضاه نقل القراني عن المدخل لابن طلحة على أنه لا يجوز أن يكون المستثنى مستغرقا للمستثنى منه ، ومن الغريب نقل ابن مالك عن الفراء جواز له على ألف ألفين ، وقيل : ان كان المستثنى منه عددا صريحا يمتنع فيه استثناء النصف والاكثر وإن كان غير صريح لا يمتنعان ، وتحقيق هذه المسئلة في الأصول ، والمذكور في بعض كتب العربية عن أبي حيان أنه قال : المستقرأ من كلام العرب انما هو استثناء الأقل وجميع ما استدل به على خلافه محتمل التأويل ، وأنت تعلم ان الآية تدفع مع ما تقدم

قول من شرط الأقل لما يلزم عليه من الفساد لأن استثناء الغاوين هنا يستلزم على ذلك أن يكونوا أقل من المخلصين الذين هم الباقيون بعد الاستثناء من جنس العباد، واستثناء المخلصين هناك يستلزم أن يكونوا أقل من الغاوين الذين هم الباقيون بعد الاستثناء من ذلك فيكون كل من المخلصين والغاوين أقل من نفسه وهو كما ترى . وأجاب بعضهم بأن المستثنى منه هنا جنس العباد الشامل للمكلفين وغيرهم ممن مات قبل أن يكلف ولا شك أن الغاوين أقل من الباقي منهم بعد الاستثناء وهم المخلصون ومن مات غير مكلف والمستثنى منه هناك المكلفون اذ هم الذين يعقل حملهم على الفوابة والضلال اذ غير المكلف لا يوصف فعله بذلك والمخلصون أقل من الباقي منهم بعد الاستثناء أيضاً ولا محذور في ذلك ، وذكر بعضهم أن الكثرة والقلة الادعائيتين تكفيان لصحة الشرط فقد ذكر السكاكي في آخر قسم الاستدلال وكذا لا تقول لفلان على ألف الا تسعمائة وتسعين الا وأنت تنزل ذلك الواحد منزلة الألف بجهة من الجهات الخطابية مع انه عن يشترط كون المستثنى أقل من الباقي اهـ ، وظاهر كلام الأصوليين ينافيه ، وجوز أن يكون الاستثناء منقطعاً على تقدير ارادة الجنس أيضاً ويكون الكلام تكديماً للملعون فيما أوهم أن له سلطاناً على من ليس بمخلص من عباده سبحانه فان منتهى قدرته أن يغرم ولا يقدر على جبرهم على اتباعه كما قال: (وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي) فحاصل المعنى أن من اتبعك ليس لك عليهم سلطان وقهر بل اطاعوك في الاغواء واتبعوك لسوء اختيارهم ولا يضر في الانقطاع دخول الغاوين في العباد بناء على ما قالوا من أن المعتبر في الاتصال والانقطاع الحكم، ويفهم كلام البعض انه يجوز ان تكون الآية تصديقا له عليه اللعنة في صريح الاستثناء وتكديماً في جعل الاخلاص علة للخلاص حسبما يشير اليه كلامه فان الصبيان والمجانين خاصوا من اغوائه مع فقد هذه العلة . (ومن) على جميع الاوجه المذكورة لبيان الجنس أي الذين هم الغاوين . واستدل الجبائي بنفي أن يكون له سلطان على العباد على رد قول من يقول: ان الشيطان يمكنه صرع الناس وازالة عقولهم، وقد تقدم الكلام في انكار المعتزلة تخبط الشيطان والرد عليهم ﴿وَأَنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ ٤٣﴾ الضمير لمن اتبع أول الغاوين ورجع الثاني بالقرب وظهور ملامته للضمير، والأول بأن اعتباره ادخل في الزجر عن اتباعه مع أن الثاني جرى به لبيانه و(أجمعين) تؤكد للضمير، وجوز أن يكون حالاً منه ويجعل على هذا الموعد مصدراً يميز ليتحقق شرط مجي الحال من المضاف اليه وهو كون المضاف بما يعمل عمل الفعل فانهم اشترطوا ذلك أو كون المضاف جزء المضاف اليه او كجزئه على ما ذكره ابن مالك وغيره ليتحد عامل الحال وصاحبها حقيقة أو حكماً لكن يقدر حينئذ مضاف قبله لأن جهنم ليست عين الموعد بل محله فيقدر محل وعدمه أو مكانه ، وليس بتأويل اسم المفعول كما وهم ، وجوز أن يكون الموعد اسم مكان ، وحينئذ لا يحتاج إلى تقدير المضاف إلا أن في جواز الحالية بحثاً لأن اسم المكان لا يعمل عمل فعله كما حقق في النحو، وكون العامل معنى الاضافة وهو الاختصاص على القول بأنه الجار للمضاف اليه غير مقبول عند المحققين لأن ذلك من المعاني التي لا تنصب الحال، ولا ينبغي ما في جعل جهنم موعداً لهم من التهمك والاستعارة فكأنهم كانوا على ميعاد، وفيه أيضاً إشارة إلى أن ما أعد لهم فيها لا يوصف في القضاة ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ﴾ أي سبع طبقات ينزلونها بحسب مراتبهم في الغواية والمتابعة روي ذلك عن عكرمة . وقادة ، وأخرج أحمد في الزهد . والبيهقي في البعث . وغيرهما من طرق عن علي كرم

الله تعالى وجهه أنه قال: «أبواب جهنم سبعة بعضها فوق بعض فيملا» الأول ثم الثاني ثم الثالث حتى تملأ كلها» * وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها جهنم والسمير ولظى والحطمة وسقر والجحيم والهاوية وهى أسفلها ، وجاء فى ترتيبها عن الأعمش . وابن جريج . وغيرهما غير ذلك ، وذكر السهيلي فى كتاب الاعلام أنه وقع فى كتب الرقائق أسماء هذه الأبواب ولم ترد فى أثر صحيح وظاهر القرآن والحديث يدل على أن منها ما هو من أوصاف النار نحو السمير والجحيم والحطمة والهاوية ومنها ما هو علم للنار كلها نحو جهنم وسقر ولظى فلذا أضربنا عن ذكرها اه ، وأقرب الآثار التى وقفنا عليها إلى الصحة فيما أظن ما روى عن على كرم الله الله تعالى وجهه لكثرة مخرجه ، وتحتاج جميع الآثار إلى التزام أن يقال: إن جهنم تطلق على طبقة مخصوصة كما تطلق على النار كلها ، وقيل: الأبواب على بابها والمراد أن لها سبعة أبواب يدخلونها لكثرتهم والاسراع بتعذيبهم * والجملة - كما قال أبو البقاء - يجوز أن تكون خبرا ثانيا ويجوز أن تكون مستأنفة ولا يجوز أن تكون حالا من جهنم لأن إن لا تعمل فى الحال (لكل باب منهم) من الاتباع والغواة (جزء مقسوم) فريقتين مفروقتين من غيرهما حسبما يقتضيه استعداده ، فباب للموحدين العصاة وباب لليهود وباب للنصارى وباب للصائبين وباب للمجوس وباب للمشركين وباب للمنافقين ، وروى هذا الترتيب فى بعض الآثار ، وعن ابن عباس أن جهنم لمن ادعى الربوبية ولظى لعبدة النار والحطمة لعبدة الأصنام وسقر لليهود والسمير للنصارى والجحيم للصائبين والهاوية للموحدين العاصين ، وروى غير ذلك ، وبالجملة فى تعيين أهلها كترتيبها اختلاف فى الروايات .

ولعل حكمة تخصيص هذا العدد انحصار مجامع المملكات فى المحسوسات بالحواس الخمس ومقتضيات القوة الشهوانية الغضبية أو أن أصول الفرق الداخلين فيها سبعة ، وقرأ ابن القعقاع (جزء) بتشديد الزاى من غيرهمز ووجهه أنه حذف الهمزة وألقى حركتها على الزاى ثم وقف بالتشديد ثم أجرى الوصل مجرى الوقف ، وقرأ ابن وثاب (جزء) بضم الزاى والهمز (ومنها) حال من (جزء) وجاء من النكرة لتقدمه ووصفها أحوال من ضميره فى الجار والمجرور الواقع خبرا له ، ورجح أن فيه سلامة مما فى وقوع الحال من المبتدأ ، والتزم بعضهم لذلك كون المرفوع فاعلا بالظرف ولا يجوز أن يكون حالا من الضمير فى (مقسوم) لأنه صفة (جزء) فلا يصح عمله فيما قبل الموصوف ، وكذا لا يجوز أن يكون صفة (باب) لأنه يقتضى أن يقال منها ، وتنزيل الأبواب منزلة العقلاء لا وجه له هنا كما لا يخفى والله تعالى أعلم .

(ومن باب الإشارة) (ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون) فيه إشارة إلى ذم من كان همه بطنه وتنفيذ شهواته ، قال أبو عثمان : أسوأ الناس حالا من كان همه ذلك فإنه محروم عن الوصول إلى حرم القرب (وقالوا يا أيها الذى نزل عليه الذكر إنك لمجنون) رموه وحاشاه صلى الله تعالى عليه وسلم بالجنون مشيرين إلى أن سببه دعواه عليه الصلاة والسلام نزول الذكر الذى لم تدفع له عقولهم ، والإشارة فى ذلك أنه لا ينبغي لمن لم يتسمع عقله لما من الله سبحانه به على أوليائه من الأسرار أن يبادروهم بالإنكار ويرموهم بما لا ينبغي كما هو عادة كثير من المنكرين اليوم على الأولياء الكاملين حيث نسبهم فيما تكلموا به من الأسرار الإلهية والمعارف الربانية إلى الجنون ، وزعموا أن ما تكلموا به من ذلك ترهات وأباطيل خيلت لهم من الرباضات ، ولا أعنى بالأولياء الكاملين سوى من تحقق لدى المنصفين موافقتهم للشرع فيما يأتون ويزدرون دون الذين يزعمون انتظامهم فى سلسلتهم وهم أولياء الشيطان وحزبهم حزبه كبعض متصوفة هذا الزمان فإن الزنادقة بالنسبة

اليهم أتقياء موحدون كما لا يخفى على من سبر أحوالهم (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) قال ابن عطاء: أي إنا نزلنا هذا الذكر شفاه ورحمة وبياناً للهدى فينتفع به من كان موسوماً بالسعادة منوراً بتقديس السر عن دنس المخالفة (وإنا له لحافظون) في قلوب أوليائنا فهي خزائن أسرارنا (ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين) إشاراً سبحانه إلى سماء الذات وبروج الصفات والجلال فيسير في ذلك القلب والسر والعقل والروح فيحصل للروح التوحيد والتجريد والتفريد وللعقل المعارف والكواشف وللقلب العشق والمحبة والخوف والرجاء والقبض والبسط والعلم والخشية والانس والانبساط وللسر الفناء والبقاء والسكر والصحو (وحفظناها من كل شيطان رجيم) إشارة إلى منع كشف جمال صفاته سبحانه وجلال ذاته عز وجل عن أبصار الباطلين والمدعين والمبطلين الزائعين عن الحق (إلا من استرق السمع) اختلاس شيئاً من سكان هاتيك الحضائر القدسية من الكاملين (فأتبعه شهاب مبين) نار التحير فهلك في بوادي التيه أو صار غولاً يضل السائرين السالكين لتحصيل ما ينفعهم، وقيل الإشارة في ذلك: إنا جعلنا في سماء العقل بروج المقامات ومراتب العقول من العقل الهولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد وزيناها بالعلوم والمعارف للناظرين المتفكرين وحفظناها من شياطين الاوهام الباطلة إلا من اختطف الحكم العقلي باستراق السمع لقربه من أفق العقل فأتبعه شهاب البرهان الواضح فطرده وأبطل حكمه اه ولا يخفى ما في تزيين كل مرتبة من مراتب العقول المذكورة بالعلوم والمعارف للمتفكرين من النظر على من تفكر، وقيل: الإشارة إلى أنه تعالى جعل في سماء القلوب بروج المعارف تسير فيها سيارات الهمم، وجعلها زينة للناظرين إليها المطلعين عليها من الملائكة والروحانيين وحفظها من الشياطين فلودنا إبليس أو جنوده من قاب عارف احترق بنور معرفته ورد خاسئاه (والارض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون) إشارة إلى أنه تعالى بسط بأنوار تجلي جماله وجلاله سبحانه أرض قلوب أوليائه حتى أن العرش وما حوى بالنسبة إليها حلقة في فلاة بل دون ذلك بكثير، وفي الخبر «ما وسعني أرضي ولا سمائي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن» ثم انه تعالى لما تجلى عليها تزلزلت من هيئته فألقى عليها رواسي السكينة فاستقرت وأنبت فيها بيماء بحار زلال نور غيبه من جميع نباتات المعارف والكواشف والمواجيد والحالات والمقامات والآداب وكل من ذلك موزون بميزان علمه وحكمته • وقال بعضهم: نفوس العابدين أرض العبادة وقلوب العارفين أرض المعرفة وأرواح المشتاقين أرض المحبة، والرواسي الرجاء والخوف والرغبة والرغبة، والازهار الانوار التي اشرقت فيها من نور اليقين ونور العرفان ونور الحضور ونور الشهود ونور التوحيد إلى غير ذلك، وقيل: أشير بالارض إلى ارض النفس أي بسطنا أرض النفس بالنور القلبي وألقينا فيها رواسي الفضائل وأنبتنا فيها كل شيء من الكمالات الخلقية والافعال الارادية والملكات الفاضلة والادراكات الحسية معيناً بميزان الحكمة والعدل (وجعلنا لكم فيها معاش) بالتدبير الجزئية (ومن لستم له برازقين) ممن ينسب اليكم ويتعلق بكم، قال بعضهم: إن سبب العيش مختلف فعيش المريدين يمين إقباله تعالى وعيش العارفين بلطف جماله سبحانه وعيش الموحدين بكشف جلاله جل جلاله (وإن من شيء إلا عندنا خزائنه) أي ما من شيء إلا له عندنا خزائنه في عالم القضاء (وما ننزله) في عالم الشهادة (إلا بقدر معلوم) من شكل وقدر ووضع ووقت ومحل حسبما يقتضيه استعداد، قيل: إن الإشارة في ذلك إلى دعوة العباد إلى حقائق التوكل وقطع الاسباب والاعراض عن الاغيار، ومن هنا قال حمدون: إنه سبحانه

قطع اطماع عبيده جل وعلا بهذه الآية فن رفع بعد هذا حاجة إلى غيره تعالى شأنه فهو جاهل ملوم ، وكان الجنيد قدس سره إذا قرأ هذه الآية يقول : فأين تذهبون ؟ ويقال : خزائنه تعالى في الارض قلوب العارفين وفيها جواهر الاسرار ، ومنهم من قال : النفوس خزائن التوفيق والقلوب خزائن التحقيق والالسنه خزائن الذكر إلى غير ذلك (وأرسلنا) على القلوب (الرياح) النفحات الالهية (لواقح) بالحكم والمعارف ، قال ابن عطاء : رياح العناية تاقح الثبات على الطاعات ورياح الكرم تلقح في القلوب معرفة المنعم ورياح التوكل تلقح في النفوس الثقة بالله تعالى والاعتماد عليه ، وكل من هذه الرياح تظهر في الابدان زيادة وفي القلوب زيادة وشقى من حرمها (فأنزّلنا من السماء) أى سماء الروح (ماء) من العلوم الحقيقية (فأسقيناكموه) وأحييناكم به (وما أتمم له) أى لذلك الماء (بخازنين) لخلوكم عن العلوم قبل أن نعلمكم (وانا لنحن نحجي) القلوب بماء العلم والمشاهدة (ونميت) النفوس بالجد والمجاهدة ، وقيل : نحى بالعلم ونميت بالافناء في الوحدة ؛ وقيل : نحى بمشاهدتنا قلوب المطيعين من موت الفراق ونميت نفوس المريدين بالخوف منا وقهر عظمتنا عن حياة الشهوات ، وقال الواسطي : نحى من نشاء بنا ونميت من نشاء عنا ، وقال الوراق : نحى القلوب بنور الايمان ونميت النفوس باتباع الشيطان ؛ وقيل وقيل : (ونحن الوارثون) للوجود والباقون بعد الفناء (ولقد علمنا المتقدمين منكم) وهم المشتاقون الطالبون للتقدم (ولقد علمنا المستأخرين) وهم المنجذبون إلى عالم الحس باستيلاء صفات النفس الطالبون للتأخر عن عالم القدس وروضات الانس ، ومن هنا قال ابن عطاء : من القلوب قلوب هممتها مرتفعة عن الادناس والنظر إلى الاكوان ومنها ما هي مربوطه بها مقترنة بنجاستها لتنفك عنها طرفة عين ، وقيل : المتقدمين الطالبون كشف أنوار الجلال والجلال والمستأخرين أهل الرسوم الطالبون للحظوظ والاعراض ، وقيل : الاولون هم أرباب الصحو الذين يتسارعون إذا دعوا إلى الطاعة والآخرين سكارى التوحيد والمعرفة والمحبة ، وقيل : الاولون هم الآخذون بالعزائم والآخرين هم الآخذون بالرخص ، وقيل : غير ذلك (وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون) فيه إشارة إلى عظم شأن آدم عليه السلام حيث أخبر سبحانه بخلقه قبل أن يخلقه ، وسماء بشرا لأنه جل شأنه باشر خلقه يديه ، ولم يكن سبحانه اليد لأحد الاله ، وهو النسخة الالهية الجامعة لصفات الجلال والجلال (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) أضاف سبحانه الروح إلى نفسه تشريفا لها وتعظيما لقدرها لما أنها سر خفي من اسرارهِ جل وعلا ، ولذا قيل : من عرف نفسه عرف ربه ، وعلق تبارك شأنه الامر بالسجود بالتسوية والنفخ لما أن أنوار الاسماء والصفات وسناء سبحات الذات إنما تظهر إذ ذاك ، ولذا لما تم الامر وجلدت (١) النسخة فظهرت أنوار الحق وقرئت سطور الاسرار استصغروا انفسهم (فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس) لما أعمى الله تعالى عينه عن مشاهدة ما شاهدوه (أبى أن يكون من الساجدين) ولو شاهد ذلك لسجد كما سجدوا (قال لم اكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمإ مسنون) غلط اللعين في زعمه أنه خير من آدم عليه السلام ولم يخطر في باله أيضا أن المحب الصادق يمثل أمر محبوبه كيف كان ، ومن هنا قيل :

لو قال تيهاقف على جمر الغضى لو قفت ممثلا ولم أتوقف

وقال بعض أهل الوحدة : إن الملعون ظن أنه مستحکم في توحيده حيث لم يسجد لغيره تعالى ، وقد أخطأ

(١) هي كلمة مستعملة عند العامة يقولون جلدت الكتاب أى وضعت له جلدا وبهذا المعنى استعملت هنا جريا على

التمعارف عندهم والافقد قال بعض الافاضل : جلدت الكتاب بمعنى أزلت جلده فليحفظ اه منه

أيضا لأنه لا غير هناك لأن في حقيقة جمع الجمع ترتفع الغيرية وتزول الاثنية . وأنت تعلم أن هذا بمراحل
حما يدل عليه كلامه وأن الغيرية إذا ارتفعت في هذا المقام ترتفع مطلقا فلا تبقى غيرية بين آدم وإبليس بل
ولا بينهما وبين شخص من الأشخاص الخارجية والذهنية ، ومن هنا قال قائلهم :

ما آدم في الكون ما إبليس ممالك سليمان وما بلقيس

الكل عبارة وأنت المعنى يامن هو للقلوب مغناطيس

وقال الحسين بن منصور : ججودى لك تقديس وعقلى فيك منهوس (١)

فمن آدم الأك ومن في البين إبليس

وقد انتشر مثل هذا الكلام اليوم في الأسواق ومجالس الجهلة والفساق واتسع الخرق على الرافع وتفاقم
الامر وماله سوى الله تعالى من دافع (قال فاخرج منها فانك رجيم) طريد عن ساحة القرب اذ القرب
يقتضى الامتثال وكلما ازداد العبد قربا من ربه ازداد خضوعا وخشوعا (وإن عليك اللعنة الى يوم الدين)
لم يرد سبحانه أنه بعد ذلك يحصل له القرب خلافا لبعض أهل الوحدة بل أراد جل وعلا بعض ما قدمناه
(قال فيما أغويتني لأزينن لهم في الأرض) أى لأزينن لهم الشهوات في الجهة السفلية (ولا غوينهم أجمعين)
الا عبادك منهم المخلصين الذين أخلصتهم لك واصطفيتهم لمحبتك أو المخلصين في طاعتهم لك ولا يلتفتون لأحد
سواك ، وفيه من مدح الاخلاص ما فيه ، وفي الخبر « العالم هلكى الا العالمون والعالمون هلكى الا العالمون
والعالمون هلكى الا المخلصون والمخلصون على خطر » أى شرف عظيم كما ذكره السيد السند في بعض تعليقاته
(ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين) أى الذين يناسبونك في الغواية والبعد
(وان جهنم لم وعدهم أجمعين لها سبعة أبواب) عدد الحواس الخمس والقوتين الشهوية والغضبية وهاتان القوتان بابان
عظيمان للضلالة المفضية الى النار . أخرج ابن جرير عن يزيد بن قسيط قال : كانت الانبياء عليهم السلام
مساجد خارجة من قراهم فاذا أراد أحدهم أن يستنبيه ربه عن شئ خرج الى مسجده فصلى ما كتب الله تعالى
ثم سأل ما بدا له فبينما نبي في مسجده اذ جاء إبليس حتى جلس بينه وبين القبلة فقال النبي : أعوذ بالله تعالى من الشيطان
الرجيم ثلاثا فقال إبليس : أخبرني بأى شئ تنجو مني ؟ قال النبي : بل أخبرني بأى شئ تغلب ابن آدم فأجد
كل واحد منهما على صاحبه فقال النبي : ان الله تعالى يقول : (ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من
اتبعك من الغاوين) قال إبليس : قد سمعت هذا قبل أن تولد قال النبي : ويقول الله تعالى : (وإما ينزغك من
الشيطان نزغ فاستعذ بالله) واتى والله تعالى ما أحسست بك قط الا استعذت بالله تعالى منك قال إبليس :
صدقت بهذا تنجو مني فقال النبي : أخبرني بأى شئ تغلب ابن آدم قال : آخذه عند الغضب وعند الهوى (لكل
باب منهم جزء مقسوم) فيكون لكل باب فرقة تغلب عليها قوة ذلك الباب ، نسأل الله تعالى أى يجرنا منها
بحرمة سيد ذوى الالباب صلى الله تعالى عليه وسلم (ان المتقين في جنّات وَعِوْنُهُمْ) أى مستقرون في ذلك
خالدون فيه ، والمراد بهم - على ما في الكشف عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - الذين اتقوا الكفر
والفواحش ولهم ذنوب تكفرها الصلوات وغيرها ، وفيه أن المتقى على الاطلاق من يتقى ما يجب اتقاؤه

فما نهى عنه ، ونقل الامام عن جمهور الصحابة والتابعين وذكر انه المنقول عن الخبر أن المراد بهم الذين اتقوا الشرك ثم قال : وهذا هو الحق الصحيح ، والذي يدل عليه أن المتقى هو الآتى بالتقوى مرة واحدة كما أن الضارب هو الآتى بالضرب مرة فليس من شرط صدق الوصف بكونه متقيا كونه آتيا بجميع أنواع التقوى ، والذي يقرر ذلك أن الآتى بفرد واحد من أفراد التقوى يكون آتيا بالتقوى فإن الفرد مشتمل على الماهية بالضرورة وكل آتى بالتقوى يجب أن يكون متقيا فالآتى بفرد يجب كونه متقيا ، ولهذا قالوا : ظاهر الامر لا يفيد التكرار فظاهر الآية يقتضى حصول الجنات والعيون لكل من اتقى عن ذنب واحد الا أن الأمة مجمعة على أن التقوى عن الكفر شرط في حصول هذا الحكم ، وأيضا هذه الآية وردت عقيب قول ابايس : (الا عبادك منهم المخلصين) وعقيب قوله تعالى : (إن عبادى ليس لك عليهم سلطان) فلذا اعتبر الايمان في هذا الحكم فوجب أن لا يزداد فيه قيد آخر لأن تخصيص العام لما كان خلاف الظاهر ، فكلمة كان التخصيص أقل كان أوفق بمقتضى الاصل والظاهر فثبت أن الحكم المذكور يتناول جميع القائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولو كانوا من أهل المعصية ، وهذا تقرير بين ولام ظاهر اهـ . وقد يقال : لاشبهة في أن السياق يدل على أن المتقين هم المخلصون السابق ذكرهم وأن المطلق يحمل على الكامل والكامل ما أشار اليه الزمخشري ولا بأس بالحمل عليه وقيل انه الانسب .

واخراج العصاة من النار ثابت بنصوص أخر ، وكذا ادخال التائبين الجنة بل غيرهم أيضا فلا يلزم القائل بذلك القول بما عليه المعتزلة من تخليد أصحاب الكبائر لما لا يخفى ، وأل للاستغراق وهو اما مجموعى فيكون لكل واحد من المتقين جنة وعين أو افرادى فيكون لكل جنات وعيون ، والمراد بالعيون يحتمل كما قيل أن يكون الانهار المذكورة في قوله تعالى : (مثل الجنة التى وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه) الآية ، ويحتمل أن يكون منابع مغايرة لتلك الانهار وهو الظاهر ، وهل كل من المتقين مختص بعيونه أو ليس مختصا بل تجرى من بعض الى بعض احتمالا ان فانه يمكن أن يكون لكل واحد عين وينتفع بها من في معيته ، ويمكن ان تجرى العين من بعضهم الى بعض لأنهم مطهرون عن الحقد والحسد ، وضم العين من (عيون) هو الاصل وبه قرأنا نافع . وأبو عمر و . وحفص . ومشام وقرأ الباقون بالعكس وهو لمناسبة الباء (ادخلوها) أمر لهم بالدخول من قبله تعالى ، وهو بتقدير القول على أنه حال أى وقد قيل لهم ادخلوها ، فلا يرد أنه بعد الحكم بأنهم في الجنة كيف يقال لهم ادخلوها ، وجوز أن يقدر مقولا لهم ذلك والمقارنة عرقية لاتصالها ، وقيل : يقدر يقال لهم فيكون مستأنفا ، ووجه ذكر هذا الامر بعد الحكم السابق بأنهم لما ملكوا جنات كثيرة كانوا كلما خرجوا من جنة الى أخرى قيل لهم ادخلوها الى آخره ، وهو انما يجرى على تقدير أن يكون لكل جنات وبغير ذلك بما فيه دخل . وقرأ الحسن (ادخلوها) على أنه ماض مبنى للفعول من باب الافعال والهمزة فيه للقطع ، وأصل القياس ان لا يكسر التنوين قبلها الا أن الحسن كسره على أصل النقاء الساكنين اجراء لهمزة القطع مجرى همزة الوصل في الاسقاط . وقرأ يعقوب في رواية رويس كذلك الا أنه ضم التنوين بالقاء حركة همزة القطع عليه ، وعنه (ادخلوها) بفتح الهمزة عليه وكسر الحاء على أنه أمر لللائكة بادخالهم اياها ، وفتح في هذه القراءة التنوين بالقاء فتحة الهمزة عليه وعلى القراءة بصيغة (٢ - ٨ - ج - ١٤ - تفسير روح المعاني)

الماضي لا حاجة الى تقدير القول ، والفاعل عليها هو الله تعالى أى ادخلهم الله سبحانه اياها ﴿ بسلام ﴾ أى ملتبسين به أى سالمين أو مسلما عليكم وعلى الاول يراد سلامتهم من الآفة والزوال فى الحال ، ويراد بالامن فى قوله سبحانه : ﴿ آمنين ﴾ الامن من طرو ذلك فى الاستقبال فلا حاجة الى تخصيص السلامة بما يكون جسمانيا والامن بغيره ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ ﴾ أى حقد، وأصله على ما قيل من الغلالة وهو ما يلبس بين الثوبين الشعار والدثار وتستعار للدرع كما يستعار للدرع لها، وقيل: قيل للحقد غل أخذ له من انغل فى كذا وتغلل اذا دخل فيه ، ومنه قيل للباء الجارى بين الشجر غلل، وقد يستعمل الغل فيما يضمر فى القلب مما يذم كالحسد والحقد وغيرهما ، وهذا النزاع قيل فى الدنيا، فقد أخرج ابن أبى حاتم. وابن عساكر عن كثير النوا قال: قلت لآبى جعفر إن فلانا حدثنى عن على بن الحسين رضى الله تعالى عنهما أن هذه الآية نزلت فى أبى بكر. وعمر. وعلى رضى الله تعالى عنهم (١) (ونزعنا ما فى صدورهم من غل) قال: والله انها لفيهم أنزلت وفيهم تنزل الا فيهم؟ قلت: وأى غل هو؟ قال: غل الجاهلية ان بنى تيم وبنى عدى وبنى هاشم كان بينهم فى الجاهلية فلما أسلم هؤلاء القوم تحابوا فأخذت أبا بكر الخاصرة فجعل على كرم الله تعالى وجهه يسخن يده فيكوى بها خاصرة أبى بكر رضى الله تعالى عنه فنزلت هذه الآية ، ويشعر بذلك على ما قيل ما أخرجه سعيد بن منصور . وابن جرير . وابن المنذر . والحاكم . وغيرهم من طرق عن على كرم الله تعالى وجهه أنه قال لابن طلحة : إني لأرجو أن أكون أنا وأبوك من الذين قال الله تعالى : (ونزعنا) الآية فقال الرجل من ههنا : ان الله سبحانه أعدل من ذلك فصاح على كرم الله تعالى وجهه عليه صيحة تداعى لها القصر ، وقال : فمن اذن ان لم نكن نحن أولئك ؟ وقيل: ان ذلك فى الآخرة بعد دخول الجنة، فقد أخرج ابن جرير. وابن أبى حاتم. وابن مردويه من طريق القاسم عن أبى أمامة قال : يدخل أهل الجنة الجنة على ما فى صدورهم فى الدنيا من الشحناء والضغائن حتى إذا تدانوا وتقابلوا على السرر نزع الله تعالى ما فى صدورهم فى الدنيا من غل •

وأخرج ابن أبى حاتم عن عبد الكريم بن رشيد قال : ينتهى أهل الجنة إلى باب الجنة وهم يتلاحظون تلاحظ الفيران فاذا دخلوها نزع الله تعالى ما فى صدورهم من الغل ، وقيل : فيها قبل الدخول، فقد أخرج ابن أبى حاتم أيضا عن الحسن قال : بلغنى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال : «يحبس أهل الجنة بعد ما يجوزون الصراط حتى يؤخذ لبعضهم من بعض ظلاماتهم فى الدنيا ويدخلون الجنة وليس فى قلوب بعضهم على بعض غل» • وهذا ونحوه يؤيد ما قاله الامام فى المتقين ، وقيل : معنى الآية طهر الله تعالى قلوبهم من أن يتحاسدوا على الدرجات فى الجنة ونزع سبحانه منها كل غل وألقى فيها التواد والتحاب، والآية ظاهرة فى وجود الغل فى صدورهم قبل النزاع فتأمل •

﴿ إِخْوَانًا ﴾ حال من الضمير فى (فى جنات) وهى حال مترادفة ان جمل (ادخلوها) حالا من ذلك أيضا وحال من فاعل (ادخلوها) وهى مقدرة إن كان النزاع فى الجنة أو من ضمير (آمين) أو الضمير المضاف إليه فى (صدورهم) وجاز لأن المضاف بعض من ذلك وهى حال مقدرة أيضا ، ويقال نحو ذلك فى قوله تعالى : ﴿ عَلَى سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ ﴾ (٤٧) ويجوز أن يكونا صفتين - لاخوانا - أو حالين من الضمير المستتر فيه لأنه فى معنى

(١) رأيت فى بعض النسخ زيادة وعثمان رضى الله تعالى عنه وآخر الخبر لا يقتضيها فتأمل اه منه

المشتق أى متصافيين، ويجوز أن يكون (متقابلين) حالاً من المستتر في (على سرر) سواء كان حالاً أو صفة، وأبو حيان لا يرى جواز الحال من المضاف إليه إذا كان جزأه أو كجزئه ويخصه فيما إذا كان المضاف مما يعمل في المضاف إليه الرفع أو النصب، وزعم أن جواز ذلك في الصورتين السابقتين مما تفرد به ابن مالك، ولم يقف على أنه نقله في فتاويه عن الأخفش. وجماعة وافقوه فيه، واختار كوز (إخواناً) منصوباً على المدح، والسرر بضمه جمع سرير وهو معروف وأخذ من السرور إذ كان ذلك لأولى النعمة، وإطلاقة على سرير الميت للتشبيه في الصورة وللتفاؤل بالسرور الذي يلحق الميت برجوعه إلى جوار الله عز وجل وخلاصه من سجنه المشار إليه بما جاء في بعض الآثار «الدنيا سجن المؤمن». وكلب. وبعض بني تميم يفتحون الراء وكذا كل بضاعف فعيل، ويجمع أيضاً على أسرة، وهي على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من ذهب مكللة بالياقوت والزبرجد والدر، وسعة كل كسعة ما بين صنعاء إلى الجابية. وفي كونهم على سرر إشارة إلى أنهم في رفعة وكرامة تامة. وروى عن مجاهد أن الأسرة تدور بهم حيثما داروا فهم في جميع أحوالهم متقابلون لا ينظر بعضهم إلى قفا بعض، فالتقابل التواجه وهو نقيض التدابر، ووصفهم بذلك إشارة إلى أنهم على أشرف أحوال الاجتماع. وقيل: هو إشارة إلى أنهم يجتمعون ويتنادمون، وقيل: معنى (متقابلين) متساوين في التواصل والتزاور. وفي بعض الأخبار إن المؤمن في الجنة إذا أراد أن يلقي أخاه المؤمن سار كل واحد منهم إلى صاحبه فيلتقيان ويتحدثان ﴿لَا يَمْسُهُمْ فِيهَا﴾ أى في تلك الجنات ﴿نَصَبٌ﴾ تعب ما ما بأن لا يكون لهم فيها ما يوجب من السعي في تحصيل ما لا بد لهم منه لحصول كل ما يشتهونه من غير مزاوله عمل أصلاً، وإما بأن لا يعترهم ذلك وإن باسروا الحركات العنيفة لكمال قوتهم. وفي بعض الآثار أن قوة الواحد منهم قوة أربعين رجلاً من رجال الدنيا، والجملة استئناف نحوي أو بياني أو حال من الضمير في (في جنات) أو من الضمير في (إخواناً) أو من الضمير في (متقابلين) أو من الضمير في (على سرر) ﴿وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ ٤٨﴾ أى هم خالدون فيها. فالمراد استمرار النفي وذلك لأن إتمام النعمة بالخلود، وهذا متكرر مع (آمين) إن أريد منه الأمن من زوالهم عن الجنة وانتقالهم منها، وارتكب ذلك للاعتناء والتأكيد وإن أريد به الأمن من زوال ما هم عليه من النعيم والسرور والصحة لا يتكرر، وبحث بعضهم في لزوم التكرار بأن الأمن من الشيء لا يستلزم عدم وقوعه كأمن الكفرة من مكر الله تعالى مثلاً وأنه يجوز أن يكون المراد زوال أنفسهم بالموت لا الزوال عن الجنة، وتعقب بأن الثاني في غاية البعد فإنه لا يقال للميت: إنه فيها وإن دفن بها كالأول فإن الله تعالى إذا بشرهم بالأمن منه كيف يتوهم عدم وقوعه ﴿نَبِيٌّ عَبْدِي﴾ قيل: مطلقاً، وقيل: الذين عبر عنهم بالمتقين أى أخبرهم ﴿أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ٤٩﴾ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ ٥٠﴾ وهذا الجمال لما سبق من الوعد والوعيد وتأكيد له، و(أنا) أما مبتدأ أو تأكيد أو فصل، وهو أما مبتدأ أو فصل، وأن وما بعدهما قال أبو حيان: ساد مسد مفعولى (نبي) إن قلنا: لأنها تعدت إلى ثلاثة ومسد واحد إن قلنا تعدت إلى اثنين، وفي ذكر المغفرة اشعار على ما قيل بأن ليس المراد بالمتقين من يتقى جميع الذنوب إذ لو أريد ذلك لم يكن لذكرها موقع، وقيل: إن ذكرها حينئذ لدفع توهم أن غير أولئك المتقين لا يكون في الجنة بأنه يدخلها وإن لم يقب لأنه تعالى الغفور الرحيم، وله وجه، وفي توصيف ذاته تعالى بالمغفرة والرحمة دون التعذيب حيث لم يقل سبحانه: وإني أنا المغضب المتوالم

ترجيح لجانب الوعد على الوعيد وإن كان الاليم على ما قال غير واحد في الحقيقة صفة العذاب ، وكذا لا يضر في ذلك الاضافة لأنها لا تقتضي حصول المضاف اليه بالفعل كما إذا قيل ضربني شديد فانه يصح أن يراد منه ذاك شديد إذا وقع ويكفي في الاضافة أدنى ملابسة ، ويقوى أمر الترجيح الا تيان بالوصفين بصيغتي المبالغة ، وكذا ما أخرج ابن جرير . وابن مردويه من طريق عطاء بن أبي رباح عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال: اطلع علينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الباب الذي منه بنوشية فقال: ألا أراكم تضحكون ثم أدبر حتى إذا كان عند الحجر رجع إلينا القهقري فقال: إني لما خرجت جاء جبريل عليه السلام فقال: يا محمد ان الله تعالى يقول لم تقط عبادي؟ (نبي عبادي أنى أنا الغفور الرحيم) الآية، وتقديم الوعد أيضاً يؤيد ذلك، وفيه اشارة إلى سبق الرحمة حسماً لنطق به الخبر المشهور.

ومع هذا كله في الآية ما تخشع منه القلوب ، فقد أخرج عبد بن حميد . وجماعة عن قتادة أنه قال في الآية: بلغنا أن نبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «لو يعلم العبد قدر غفو الله تعالى لما تورع من حرام ولو يعلم قدر عذابه لبخع نفسه» وأخرج الشيخان . وغيرهما عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «ان الله سبحانه خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة فأمسك عنده تسعة وتسعين رحمة وأرسل في خلقه كلهم رحمة واحدة فلو يعلم الكافر كل الذي عنده من رحمة لم يئأس من الرحمة ولو يعلم المؤمن بكل الذي عند الله تعالى من العذاب لم يأمن من النار» ثم انه تعالى لما ذكر الوعد والوعيد ذكر ما يحقق ذلك لما تضمنه من البشرى والاهلاك بقوله سبحانه: ﴿وَنَبِّئُهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ ۝٥١﴾ الخ، وقيل: انه تفصيل لما تضمنته الآية السابقة منهما لا من الوعيد فقط كما قيل ، والمراد بضيف ابراهيم الملائكة عليهم السلام الذين بشروه بالولد وبهلك قوم لوط عليه السلام ، وانما سموا ضيفاً لأنهم في صورة من كان ينزل به عليه السلام من الاضياف وكان لا ينزل به أحد الا أضافه، وكان لقصره عليه السلام أربعة أبواب من كل جهة باب لثلاث يفتوه أحد، ولذا كان يكنى أبا الضيفان، واختلف في عددهم كما تقدم، وهو في الاصل مصدر والافصح أن لا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث للثنى والمجموع والمؤنث فلا حاجة الى تكلف اضمار أى أصحاب ضيف كما قاله النحاس . وغيره ، ولم يتعرض سبحانه لعنوان رسالتهم لأنهم لم يكونوا مرسلين اليه عليه السلام بل الى قوم لوط عليه السلام كما يأتي ان شاء الله تعالى ذكره . وقرأ ابو حيوة (ونبيهم) بابدال الهمزة ياء ﴿اذْخُلُوا عَلَيْهِ﴾ نصب على أنه مفعول بفعل محذوف معطوف على (نبي) أى واذا كروا وقت دخولهم عليه أو ظرف - لضيف - بناء على أنه مصدر في الاصل، وجوز أبو البقاء كونه ظرفاً له بناء على أنه مصدر الآن مضاف الى المفعول حيث كان التقدير أصحاب ضيف حسبما سمعته عن النحاس . وغيره، وأن يكون ظرفاً لخبر مضاف الى (ضيف) أى خبر ضيف ابراهيم حين دخولهم عليه ﴿فَقَالُوا﴾ عند ذلك: ﴿سَلَامًا﴾ مقتطع من جملة محكية بالقول وليس منصوباً به أى سلبت سلاماً من السلامة أو سلمنا سلاماً من التحية ، وقيل: هو نعمت لمصدر محذوف تقديره فقالوا قولاً سلاماً ﴿قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُونَ ۝٥٢﴾ أى خائفون فان الوجل اضطراب النفس لتوقع مكروه ، وقوله عليه السلام هذا كان - عند غير واحد - بعد أن قرب اليهم المعجل الحنيد فلم يأكلوا منه، وكان العادة أن الضيف اذا لم يأكل مما يقدم له ظنوا أنه لم يحج بخير، وقيل: كان

عند ابتداء دخولهم حيث دخلوا عليه عليه الصلاة والسلام بغير اذن وفي وقت لا يطرق في مثله ، وتعقب بأنه لو كان كذلك لأجابوا حيثئذ بما أجابوا به ولم يكن عليه السلام إيقرب اليهم الطعام ، وأيضا قوله تعالى : (فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نكرهم وأوجس منهم خيفة) ظاهر فيما تقدم ، ولعل هذا التصريح كان بعد الإيجاس . وقيل : يحتمل أن يكون القول هنا مجازا بأن يكون قد ظهرت عليه عليه الصلاة والسلام مخايل الخوف حتى صار كالقائل المصرح به ، وإنما لم يذكر هنا تقرب الطعام اكتفاء بذكره في غير هذا الموضع كما لم يذكر رده عليه السلام السلام عليهم لذلك ، وقد تقدم ما ينفعك هنا مفصلا في هو دفتن ذكره . ﴿ قَالَوا لَا تَوْجَلْ ﴾ لا تخف وقرأ الحسن (لا توجل) بضم التاء مبنيًا للفعول من الإيجال ، وقرئ (لا تواجل) من واجله بمعنى أوجله و (لا تاجل) بإبدال الواو ألفا كما قالوا تابة في توبة . ﴿ إِنَّا نُبَشِّرُكَ ﴾ استئناف في معنى التعليل للنهي عن الوجل فإن المبشر لا يكاد يحوم حول ساحته خوف ولا حزن كيف لا وهي بشارة ببقائه وبقاء أهله في عافية وسلامة زمانا طويلا . ﴿ بَغْلَامَ ﴾ هو إسحق عليه السلام لأنه قد صرح به في موضع آخر ، وقد جعل سبحانه البشارة هنا لابراهيم وفي آية أخرى لامراته ولكل وجهة ، ولعلها هنا كونها أوفق بانباء العرب عما وقع لجدهم الاعلى عليه السلام ، ولعله سبحانه لم يتعرض ببشارة يعقوب اكتفاء بما ذكر في سورة هود ، والتنوين للتعظيم أي بغلام عظيم القدر ﴿ عَلِيمٌ ٥٣ ﴾ ذي علم كثير ، قيل : أريد بذلك الإشارة الى أنه يكون نبيا فهو على حد قوله تعالى : (وبشرناه بإسحق نبيا) ﴿ قَالَ أَبَشِّرْهُنَّ ﴾ بذلك ﴿ عَلَى أَنْ مَسْنَى الْكَبْرِ ﴾ وأثر في والاستفهام للمعجب ، و (على) بمعنى مع مثلها في قوله تعالى : (وآتى المال على حبه) على أحد القولين في الضمير ، والجار والمجرور في موضع الحال فيكون قد تعجب عليه السلام من بشارتهم اياه مع هذه الحال المنافية لذلك ، ويجوز أن يكون الاستفهام للانكار و (على) على ما سمعت بمعنى أنه لا ينبغي أن تكون البشارة مع الحال المذكورة . وزعم بعض المفسرين إلى أهل العلم أن الاولى جعل (على) بمعنى في مثلها في قوله تعالى : (ودخل المدينة على حين غفلة) وقوله سبحانه : (واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان) لوجهين الاستغناء عن التقدير وكون المصاحبة لصدقها بأول المس لا تنافي البشارة ، وهو لعمرى ضرب من الهذيان كما لا يخفى على انسان . ثم انه عليه السلام زاد في ذلك فقال . ﴿ فَمَنْ تَبَشِّرُونَ ٥٤ ﴾ أي فبأي أعجوبة تبشرون أو بأي شيء تبشرون فإن البشارة بما لا يقع عادة بشارة بغير شيء . وجوز أن تكون الباء للملابسة والاستفهام سؤال عن الوجه والطريقة أي تبشرون . لتبسين بأي طريقة ولا طريق لذلك في العادة * وقرأ الاعرج (بشرتمون) بغير همزة الاستفهام ، وابن محيصن (الكبير) بضم الكاف وسكون الباء . * وقرأ ابن كثير بكسر النون مشددة بدون ياء على ادغام نون الجمع في نون الوقاية والاكتفاء بالكسرة عن الياء . * وقرأ نافع بكسر النون مخففة ، واعترض على ذلك أبو حاتم بأن مثله لا يكون الا في الشعر وهو مما لا يلتفت اليه ، وخرج على حذف نون الرفع كما هو مذهب سيديه استقالا لاجتماع المثليين ودلالة بابقاء نون الوقاية على الياء . وقيل : حذفت نون الوقاية وكسرت نون الرفع وحذفت الياء اجتزاء بالكسرة وحذفها كذلك كثير فصيح وقد قرئ به في مواضع عديدة ، ورجح الاول بقلة المؤنة واحتمال عدم حذف نون في هذه القراءة بأن يكون اكتفى بكسر نون الرفع من أول الامر خلاف المنقول في كتب النحوي والتصرف وان ذهب اليه بعضهم .

وقرأ الحسن كابن كثير الا انه أثبت الياء وباقي السبعة يقرؤون بفتح النون وهي نون الرفع *
 ﴿ قَالُوا بَشَرْنَاكَ بِالْحَقِّ ﴾ أى بالامر المحقق لاحالة أو باليقين الذى لا لبس فيه أو بطريقة هى حق، وهو
 أمر من لاء الامر القادر على خلق الولد من غير أبوين فكيف بإيجاده من شيخ وعجوز ﴿ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ ٥٥ ﴾
 أى الآيسين من خرق العادة لك فان ظهور الخوارق على يد الأنبياء عليهم السلام كثير حتى لا يعد بالنسبة
 اليهم مخالفا للعادة، وكان مقصده عليه السلام استعظام نعمته تعالى عليه فى ضمن التعجب العادى المبني على سنة
 الله تعالى المسلوكة فيما بين عباده جل وعلا لاستبعاد ذلك بالنسبة الى قدرته جل جلاله ، فانه عليه السلام
 بل النبي مطلقا أجل قدرا من ذلك ، وينبئ عنه قول الملائكة عليهم السلام : (فلا تكن من القانطين) على
 ما فيه من المبالغة دون أن يقولوا : من الممترين ونحوه ﴿ قَالَ وَمَنْ يَقْنُطُ ﴾ استفهام انكارى أى لا يقنط
 ﴿ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ ٥٦ ﴾ أى الكفرة المخطئون طريق معرفة الله تعالى فلا يعرفون سعة رحمته
 ويكفر بالله وقدرته سبحانه وتعالى، وهذا كقول ولده يعقوب : (انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون)
 ومراده عليه السلام نفي القنوط عن نفسه بأبلغ وجه أى ليس بى قنوط من رحمته تعالى واتما الذى أقول لبيان
 منافاة حالى لفيضان تلك النعمة الجليلة على ، وفى التعرض لعنوان الربوبية والرحمة ما لا يخفى من الجزالة .
 وقرأ ابن وثاب . وطلحة والاعمش . وأبو عمرو فى رواية (القنطين) والنحويان : والاعمش (يقنط)
 بكسر النون ، وباقي السبعة بفتحها ، وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما . والاشهب بضمها ، وهو شاذ وماضيه مثله
 فى الثلاث : واستدل بالآية على تفسير (الضالين) بما سمعت لما سمعت من الآية على أن القنوط وهو - كما قال
 الراغب :- اليأس من الخير كفر ، والمسئلة خلافية ، والشافعية على أن ذلك وكذا الامن من المكر من الكبائر
 « للحديث الموقوف على ابن مسعود أو المرفوع من الكبائر الاشرار الكافة تعالى واليأس من روح الله تعالى والامن من
 مكر الله تعالى » وقال السكال بن أبى شريف : المطف على الاشرار بمعنى مطلق الكفر يقتضى المغايرة فان
 أريد باليأس انكار سعة الرحمة الذنوب وبالأمن اعتقاد أنه لا مكر فكل منهما كفر اتفاقا لأنه رد للقرآن
 العظيم ، وإن أريد استعظام الذنوب واستبعاد العفو عنها استبعادا يدخل فى حد اليأس وغلبة الرجاء المدخل
 له فى حد الامن فهو كبيرة اتفاقا اه وقد تقدم الكلام فى ذلك فذكره .

﴿ قَالَ قَسَا خَطْبُكُمْ ﴾ أى أمركم وشأنكم الخطير الذى لاجله أرسلتم سوى البشارة ﴿ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ٥٧ ﴾
 لعله عليه السلام علم أن حال المقصود ليس البشارة من مقالة لهم فى أثناء المحاورة مطوية هنا، وتوسيط (قال) بين
 كلاميه عليه السلام مشيرا إلى أن هناك ما طوى ذكره ، وخطابه لهم عليهم السلام بعنوان الرسالة بعد ما كان
 خطابه السابق مجردا عن ذلك مع تصديره بالفاء ظاهر فى أن مقالاتهم المطوية كانت متضمنة ما فهم منه ذلك
 فلا حاجة إلى الالتجاء إلى أن عليه عليه السلام بأن كل المقصود ليس البشارة بسبب أنهم كانوا ذوى عدد والبشارة
 لا تحتاج إلى عدد ولذلك اكتفى بواحد فى ذكرها ومريم عليهما السلام ولا إلى أنهم بشره فى تضايف الحال لإزالة
 الوجع ولو كانت تمام المقصود لا تبدأ أو أبا على أن فيما ذكر بحثا فقد قيل : ان التعذيب كالبشارة لا يحتاج أيضا إلى
 العدد، ألا يرى أن جبريل عليه السلام قلب مداتهم بأحد جناحيه، وأيضاً يرد على قوله : ولذلك اكتفى بالخ

أن زكريا عليه السلام لم يكتف في بشارته بواحد كما يدل عليه قوله تعالى: (فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى) وأما مريم عليها السلام فأنما جاءها الواحد لنفخ الروح والهبة كما يدل عليه قوله: (لأهبطك غلاما زكيا) وقوله تعالى: (ففخنا فيه من روحنا) وأما التبشير فلازم لتلك الهبة وفي ضمنها وليست مقصودة بالذات، وأيضا يחדش قوله: ولو كانت تمام المقصود لا جدأرا بها مافي قصة مريم عليها السلام قالت: (إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا قال إنما أنا رسول ربك لأهبط لك غلاما زكيا) ه فيجوز أن يكون قولهم: (لا توجل) تمهيد للبشارة. وأجيب عن هذا بأنه لا ورود له لأن مريم عليها السلام لنزاهة شأنها أول ما أبصرته متمثلا عاجله بالاستعاذة فلم تدعه يتدنى بالبشارة بخلاف مانحن فيه، وعمما تقدم بأن المعنى إن العادة الجارية بين الناس ذلك فيرسل الواحد للبشارة والجمع لغيرها من حرب وأخذ ونحو ذلك والله تعالى يجرى الأمور للناس على ما اعتادوه فلا يرد قصة جبريل عليه السلام في ذلك وإن قيل: المراد بالملائكة في تلك الآية جبريل عليه السلام كقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب أى الجنس الصادق بالواحد من ذلك قاله بعض المحققين، وتعقب ما تقدم من كون العلم من كلام وقع في أثناء المحاورة وطوى ذكره بأنه بعيد وتوسيط (قال) والقاء والخطاب بعنوان الرسالة لا يقربه، أما الأول فلجواز أن يكون لما أن هناك انتقالا إلى بحث آخر ومثله كثير في الكلام، وأما الثاني فلجواز أن تكون فصيحة على معنى إذا تحقق هذا فأخبروني ما أمركم الذى جئتم له سوى البشرى؟، وأما الثالث فلجواز أن يقال: انه عليه السلام لم يعلم بأنهم ملائكة مرسلون من الله تعالى إلا بعد البشارة ولم يك يحسن خطابهم بذلك عند الانكار أو التعجب من بشارتهم، وكذا لا يحسن في الجواب كما لا يخفى على أرباب الأدواق السليمة بل قد يقال: إنه لا يحسن أيضا عند قوله: (إنا منكم وعلون) على تقدير أن يكون علم عليه السلام ذلك قبل البشارة لما أن المقام هناك ضيق من أن يطال فيه الكلام بنحو ذلك الخطاب فتدبر ه

(قَالُوا إنا أرسلنا إلى قوم مجرمين ٥٨) هم قوم لوط عليه السلام، وجرى بهم بطريق التنكير ووصفوا بالاجرام استهانة بهم وذما لهم (إلا آل لوط) قال الزمخشري: يجوز أن يكون استثناء من قوم بملاحظة الصفة فيكون الاستثناء منقطعا لأنهم ليسوا قوما مجرمين، واحتمال التغليب مع هذه الملاحظة ليتصل الاستثناء ليس بما يقتضيه المقام، ولو سلم فنير ضار فيما ذكرلأنه مبنى على الحقيقة ولا ينافى صحة الاتصال على تقدير آخر، ويجوز أن يكون استثناء من الضمير المستتر في (مجرمين) فيكون الاستثناء متصلا رجوع الضمير إلى القوم فقط فيكون الآل على الأول مخرجين من حكم الإرسال المراد به إرسال خاص وهو ما كان للاهلاك لا مطلق البعث لاقتضاء المعنى له، وقوله تعالى (إنا لنجوم اجمعين ٥٩) خبر الانباء على ما سمعت سابقا، وعن الرضى أن المستثنى المنقطع منتصب عند سيويه بما قبل إلا من الكلام كأنه انتصب المنصل به وإن كانت الابعنى لكن وأما الآخرون من البصريين فلأروها بمعنى لكن قالوا انها الناصبة بنفسها نصب لكن للاسماء وخبرها في الأغلب محذوف نحو جاءني القوم إلا حمار أى لكن حمار المهيجى قالوا وقد يجىء خبرها ظاهرا نحو قوله تعالى (الاقوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم) وقال الكوفيون الا في ذلك بمعنى سوى والنصب بعدها في الانفصال كالنصب في الاتصال، وتأويل البصريين أولى لأن المستثنى المنقطع يلزم مخالفته لما قبله نفيا وإثباتا كما في لكن وفي سوى لا يلزم ذلك لأنك تقول: لي عليك دينار إن

سوى الدثار القلاني وذلك اذا كان صفة، وأيضا معنى لكن الاستدراك، والمراد به فيها دفع توهم المخاطب دخول ما بعدها في حكم ما قبلها مع انه ليس بداخل وهذا هو معنى الاستثناء المنقطع بعينه انتهى، وزعم بعضهم أن في **ك**ون الا الاستثنائية تعمل عمل لكن خفاء من جهة العربية وقال: انه في المعنى خبر وليس خبرا حقيقيا كما صرح به النحاة، ومما نقلناه يعلم ما فيه من النظر. نعم صرح الزمخشري بأن الجملة على تقدير الانقطاع جارية مجرى خبر لكن وهو ظاهر في أنها ليست خبراً في الحقيقة وذكر أنها إنما قال ذلك لأن الخبر محذوف أى لكن آل لوط ما أرسلنا اليهم والمذكور دليله لتلازمهما ولذا لم يجعله نفس الخبر بل جار مجراه، وفيه غفلة عن كونه مبنيًا على ما نقل عن سيبويه، وزعم بعض انه قال ذلك لأن الجملة المصدرة بأن يمتنع أن تكون خبرا للكن فليراجع، وقيل: قال ذلك لأن المذكور إللا لكن وهو كما ترى، وعلى تقدير الاتصال يكون الآل مخرجين من حكم المستثنى منه وهو الاجرام داخلين في حكم الارسال بمعنى البعث مطلقا فيكون الملائكة قد أرسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء، وجملة (انا لمنجوم) على هذا مستأنفة استثنافا يانا كأن ابراهيم عليه السلام قال لهم حين قالوا: (انا أرسلنا إلى قوم مجرمين الا آل لوط) فاحال آل لوط، فقالوا: (انا لمنجوم) النخ؛ وقوله سبحانه: ﴿إِلَّا امْرَأَتَهُ﴾ على التقديرين عند جار الله مستثنى من الضمير المجزوء في المنجورهم ولم يجوز أن يكون من الاستثناء من الاستثناء في شيء قال: لأن ذلك إنما يكون فيما اتحد الحكم فيه كقول المطلق أنت طالق ثلاثا الا اثنتين الا واحدة والمقر لفلان على عشرة دراهم الا ثلاثة الا درهما، وههنا قد اختلف الحكمان لأن آل لوط متعاق بأرسلنا أو مجرمين و(الا امرأته) تعاق - بمنجورهم - فأنى يكون استثناء من استثناء انتهى * وقد يتوهم أن الارسال إذا كان بمعنى الاهلاك فلا اختلاف إذ التقدير إلا آل لوط لم يهلكهم فهو بمعنى منجورهم فيكون من الاستثناء من الاستثناء على أحد التقديرين. وأجاب عن ذلك صاحب التقریب بأن شرط الاستثناء المذكور أن لا يتخلل لفظ بين الاستثنائيين متعدد يصاح أن يكون مستثنى منه وههنا قد تخلل (منجوم) ولو قيل إلا آل لوط الا امرأته لجاز ذلك؛ وتعقب بأنه لا يدفع الشبهة لأن السبب حينئذ في امتناعه وجود الفاصل لا اختلاف الحكمين فلا وجه للتعبير به عنه، وفي الكشف المراد من اتحاد الحكم اتحاد شخصه وعددا فلا يرد أن الارسال إذا كان بمعنى الاهلاك كان قوله سبحانه: (انا لمنجوم) وقوله تعالى: (الا آل لوط) في معنى واحد فالاستثناء من الاول في المعنى، وإنما شرط الاتحاد لأن المتصل كاسمه لا يجوز تحال جملة بين العصا ولحائها وكذلك في المنقطع وبه يتضح حال ما تقدم أتم توضيح، وفيه ايضا، فان قلت: لم لا يرجع الاستثناء اليهما؟ قلت: لأن الاستثناء متعلق بالجملة المستقلة والخلاف في رجوعه إلى الجملتين فصاعدا لا إلى جملة، وبعض جملة سابقة، وهذا المعنى مختلف في ذلك ومحل الخلاف الجمل المتعاطفة لا المنقطع بعضها عن بعض انتهى، والامر كما ذكر في تعيين محل الخلاف، والمسئلة قل من تعرض لها من النحاة وفيها مذاهب. الاول وهو الاصح وعليه ابن مالك أن الاستثناء يعود للكل إلا أن يقوم دليل على ارادة البعض كما في قوله تعالى: (والذين يرمون أزواجهم) الآية فان (الا الذين) فيه عائد إلى فسقهم وعدم قبول شهادتهم معالا إلى الجملد للدليل، ولا يضر اختلاف العامل لأن ذلك مبني على أن الاهي العاملة. الثاني أنه يعود للكل إن سبق الكل لغرض واحد نحو حبست داري على اعمامى ووقفت بستانى على أخوالى وسبلت سقايتى لجيرانى إلا أن يسافروا والا فلا خيرة فقط نحو أكرم

العلماء واحبس دارك على اقاربك وأعتق عبيدك الا الفسقة منهم. الثالث إن كان العطف بالواو عاد للكل أو بالفاء أو ثم عاد للاخيرة وعليه ابن الحاجب، الرابع أنه خاص بالاخيرة واختاره أبو حيان. الخامس إن اتحد العامل فلا يكل أو اختلف فلاخيرة إذ لا يمكن حل المختلفات في مستثنى واحد وعليه البها باذى، وهو مبنى على ان عامل المستثنى الافعال السابقة دون الاء هذا ويوم كلام بعضهم أنه لو جعل الاستثناء من (آل لوط) لزم أن تكون امرأته غير مهلكة أو غير مجرمة وهو توهم فاحش لأن الاستثناء من (آل لوط) إن قلنا به بملاحظة الحكم عليهم بالانجاء وعدم الاهلاك أو بعدم الاجرام والصلاح فتكون الامراة محكوما عليه بالاهلاك أو الاجرام. ويرشدك إلى هذا ما ذكره الرضى فيما إذا تعدد الاستثناء وأمكن استثناء كل تال من متلوه نحو جاءني المكيون الا قريشا الابنى هاشم الابنى عقيل حيث قال: لا يجوز في الموجب حينئذ في كل وتر الا النصب على الاستثناء لأنه عن موجب، والقياس أن يجوز في كل شفع الابدال والنصب على الاستثناء لأنه عن غير موجب والمستثنى منه مذكور، والكلام في وتر وشفع غير الموجب على عكس هذا، وهو مبنى على ما ذهب اليه الجمهور من أن الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي خلافا للسكائي حيث قال: إن المستثنى مسكوت عن نفى الحكم عنه أو ثبوته له، ولادلالة في الكلام على شيء من ذلك، واستفادة الاثبات في كلمة التوحيد من عرف الشرع، وكما وقع الخلاف في هذه المسئلة بين النحويين وقع بين الائمة المجتهدين وتحقيق ذلك في محله. واختار ابن المنير كون (الآل لوط) مستثنى من (قوم مجرمين) على أنه منقطع قال: وهو أولى وأمكن لأن في استثنائهم من الضمير العائد على قوم منكرين بعدا من حيث ان موقع الاستثناء اخراج مالولاه لدخل المستثنى في حكم الاول، وهنا الدخول معتذر مع التنكير ولذلك قلنا تجدد النكرة يستثنى منها الا في سياق نفى لأنها حينئذ تعم فيتحقق الدخول لولا الاستثناء، ومن ثمة لم يحسن رأيت قوما الا زيدا وحسن ما رأيت أحدا الا زيدا انتهى. ورد بأن هذا ليس نظير رأيت قوما الا زيدا بل من قبيل رأيت قوما أساءوا الا زيدا فالوصف يعينهم ويجعلهم كالمحصورين، قال في همع الهوامع: ولا يستثنى من النكرة في الموجب ما لم تفد فلا يقال: جاء قوم الارجلا ولا قام رجال الا زيدا لعدم الفائدة، فإن أفاد جاز نحو (فلبت فيهم ألف سنة الا خمسين عاما) وقام رجال كانوا في دارك الارجلا، على أن المراد بالقوم أهل القرية كما صرح به في آية أخرى فهم معنى محصورون، ونقل المدقق عن السكائي أنه صرح في آخر بحث الاستدلال من كتابه بأن الاستثناء من جمع غير محصور جائز على المجاز، مع أن بعض الاصوليين أيضاً جوزوا الاستثناء من النكرة في الايجاب وأطلقوا القول في ذلك. نعم المصريح به في كثير من كتب النحو نحو ما في الهمع.

وزعم بعضهم أنه ينبغي أن يكون الاستثناء من الظاهر والضمير منقطعا، وعلى ذلك أن الضمير في الصفة هو عين الموصوف المقيد بالصفة، وذكر الجلال السيوطي أن بعض الفضلاء رفع هذا مع عدة أسئلة نثرا ونظما الى الكمال بن الهمام ولم يذكر أنه أجاب عنها، والجواب عما زعمه هنا قد مرث اليه الاشارة، وأما الجواب عن سائر ما استشكله وسئل عنه الكمال فيغنى عنه الاطلاع على السؤال فانه مما يتعجب منه، ومن هنا قال الشهاب: أظن أن ابن الهمام انما سكنت عن جواب (١) ذلك لوضوح اندفاعه وأنه لا ينبغي أن يصدر عن تحلي بحجة الفضل، نعم بعد كل حساب الذي ينساق الى الذهن أن الاستثناء من الظاهر لكن الرضى أنه اذا اجتمع شيان فصاعدا يصلحان لأن يستثنى منهما فهناك تفصيل فاما أن يتغيرا معنى أولا فان تغيرا وأمكن اشتراكهما في

(١) وكلا الأمرين مذكور في حواشيه على البيضاوى فارجع اليها ان أردت ذلك اه منه.

ذلك الاستثناء بلا بعد اشتراك فيه نحو ما برأب وابن الازيد أي زيد أب بار وابن بار، فإن لم يمكن الاشتراك نحو ما فضل ابن أبا الازيد أو كان بعيداً نحو ما ضرب أحد أحداً الا زيداً فإن الاغلب مغايرة الفاعل للمفعول نظرنا فإن تعين دخول المستثنى في أحدهما دون الآخر فهو استثناء منه وليه أولاً نحو ما فدى وصى نبيا الاعليا كرم الله تعالى وجهه، وإن احتمل دخوله في كل واحد منهما فإن تأخر عنهما المستثنى فهو من الاخير نحو ما فضل ابن أبا الازيد وكذا ما فضل أبا ابن الا زيد لأن اختصاصه بالاقرب أولى لما تعذر رجوعه اليهما، وإن تقدمهما معا فإن كان أحدهما مرفوعاً لفظاً أو معنى فلا استثناء منه لأن مرتبته بعد الفعل فكان الاستثناء وليه بعده نحو ما فضل الا زيداً أبا ابن أو من ابن، وإن لم يكن أحدهما مرفوعاً فالاول أولى به لقربه نحو ما فضلت الا زيداً واحداً على أحد ويقدر للاخير عامل، وإن توسطهما فالمتقدم أحق به لأن أصل المستثنى تأخره عن المستثنى منه نحو ما فضل أبا الازيد ابن ويقدر أيضاً للاخير عامل، وإن لم يتغيرا معنى اشتراكيه، وإن اختلف العاملان فيهما نحو ما ضرب أحد وما قتل الا خالداً لأن فاعل قتل ضمير أحد انتهى *

وجزم ابن مالك فيما إذا تقدم شيان مثلاً يصلح كل منهما للاستثناء منه بأن الاستثناء من الاخير وأطلق القول في ذلك فليتأمل ذلك مع ما نحن فيه، وقال القاضى البضاوى : إنه على الانقطاع يجوز أن يجعل (إلا امرأته) مستثنى من (آل لوط) أو من ضمير (منجوم) وعلى الاتصال يتعين الثاني لاختلاف الحكمين اللهم إلا إذا جعلت جملة (أنا لمنجوم) معترضة انتهى، ومخالفته لما نقل عن الزهخشري ظاهرة حيث جوز الاستثناء من المستثنى في الانقطاع ومنعه الزهخشري مطلقاً، وحيث جعل اختلاف الحكمين في الاتصال وأثبت الزهخشري مطلقاً أيضاً وبين اختلاف الحكمين بنحو ما بين به في كلام الزهخشري، ولم يرتض ذلك مولا باسرى الدين وقال: المراد بالحكمين الحكم المفاد بطريق استثناء الثاني من الاول وهو على تقدير الاتصال اجرام الامرأة والحكم المقصود بالافادة وهو الحكم عليها بالاهلاك وبين إتحاد هذا الحكم المقصود مع الحكم المفاد بالاستثناء على تقدير الانقطاع بأنه على ذلك التقدير تكون الا بمعنى لكن و(أنا لمنجوم) خبراً له ثابتاً للآل فيكون الحكم الحاصل من الاستثناء منه بعينه هو الحكم المقصود بالافادة ويقال على تقدير الاتصال والاعتراض: إن الحكمين وإن اختلفا ظاهراً إلا أنه لما كانت الجملة المعترضة كالبيان لما يقتضيه الاستثناء الاول كان في المعنى كأنه هو وصار الاخراج منه كالاخراج منه، وهذا بخلاف ما إذا كان استثناءه فانه يكون منقطعاً عنه ويكون جواباً لسؤال مقدر ولا يتم الجواب بدون الاستثناء ولا يخلو عن الاعتراض. وقال بعضهم في توجيه الاستثناء على هذا: إن هناك حكمين الاجرام والانجاء فيجر الثاني الاستثناء الى نفسه كيلا يلزم الفصل الا اذا جعل اعتراضاً فيه سعة حتى يتخلل بين الصفة وموصوفها فيجوز أن يكون استثناء من (آل لوط) ولذا جوز الرضى أن يقال: اكرم القوم والنحاة بصريون الا زيداً، ويرد عليه أن كون الحكم المفاد بالاستثناء غير الحكم المقصود بالافادة باقياً بحاله ولا يحتاج الأمر الى ما سمعت وهو كما سمعت، والذي ينساق الى الذهن ما ذكره الزهخشري. وفي الحواشى الشهائية أنه الحق دراية ورواية. أما الاول فلأن الحكم المقصود بالاخراج منه هو الحكم المخرج منه الاول والثاني حكم طارئ من تأويل الا بلىكن وهو أمر تقديرى، وأما الثاني فلما ذكر في التسهيل من أنه اذا تعدد الاستثناء فالحكم المخرج منه حكم الاول، وما يدل عليه أنه لو كان الاستثناء مفرغاً في هذه الصورة كما اذا قالت: لم يبق في الدار الا اليعافير أبقاها الزمان الا يعفور صيد منها فانه يتعين اعرابه بحسب العامل الاول كقولك :

ما عندى الا عشرة الاثلاثة، ثم أن كلامه مبنى على أمر ومانع معنوى لا على عدم جواز تداخل كلام منقطع بين المستثنى والمستثنى منه كما قيل وأن كان مانعاً أيضاً كما صرح به الرضى فقد بر انتهى، فافهم ذلك والله سبحانه يتولى هداك . وقرأ الأخوان (لمنجوم) بالتخفيف .

(قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ ٦٠) أى الباقيين فى عذاب الله تعالى كما أخرج ابن أبى حاتم عن قتادة أو الباقيين مع الكفرة لتهلك معهم، وأصله من الغبرة وهى بقية اللبى فى الضرع، وقرأ أبو بكر عن عاصم (قدرنا) بالتخفيف، وكسرت همزة (أن) لتعاليق الفعل بوجود لام الابتداء التى لها صدر الكلام، وعلق مع أن التعاليق فى المشهور من خواص أفعال القلوب - قال الزخشرى -: تتضمن فعل التقدير معنى العلم، ولذلك فسرہ العلماء تقدير الله تعالى أفعال العباد بالعلم، والمراد بتضمنه ذلك قيل المعنى المصطلح، وقيل: التجوز عن معناه الذى كأنه فى ضمنه لأنه لا يقدر إلا ما يعلم ذكره المدقق توجيهاً لكلام الزخشرى، ثم قال: وليس ذلك من باب تضمنين الفعل معنى فعل آخر فى شئ حتى يعترض بأنه لا ينفع الزخشرى لبقاء معنى الفعلين . نعم هو على أصلهم من أنه كناية معلوم محقق لا مقدر مراد، وقال القاضى: جاز أن يقال: أجرى مجرى القول لأن التقدير بمعنى القضاء قول، وأما أنا فلا أنكر على جار الله أن التعليق تتضمن معنى العلم وإنما أنكر نفى كونه مقدوراً مراداً انتهى، وإنما أنكره لأنه اعتزال تأباه الظواهر، ومن هنا قال إبراهيم النخعى فيما أخرجه عنه ابن أبى حاتم: بينى وبين القدريه هذه الآية وتلاها، والظاهر أن هذا من كلام الملائكة عليهم السلام وإنما أسندوا ذلك إلى أنفسهم وهو فعل الله سبحانه لما هم من الزلفى والاختصاص، وهذا كما يقول حاشية السلطان أمرنا ورسمنا بكذا والأمر هو فى الحقيقة، وقيل: ولا يخفى بعده هو من كلام الله تعالى فلا يحتاج إلى تأويل قيل: وكذا لا يحتاج إليه إذا كان المراد بالتقدير العلم مجازاً .

(فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطَ الْمُرْسَلُونَ ٦١) شروع فى بيان أهلاك المجرمين وتنجية آل لوط، ووضع الظاهر . وضع الضمير للايذان بأن مجيئهم لتحقيق ما أرسلوا به من ذلك، وليس المراد به ابتداء مجيئهم بل مطلق كينوتهم عند آل لوط فان ما حكى عنه عليه السلام بقوله تعالى (قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مَّنكُورُونَ ٦٢) إنما قاله عليه السلام بعد اللتى التى حين ضاقت عليه الحيل وعيت به العلل ولم يشاهد من المرسلين عند مقاساة الشدائد ومعاناة المكائد من قومه الذين يريدون بهم ما يريدون ما هو المعهود والمعتمد من الاعانة والامداد فيما يأتى ويذر عند تجشمه فى تخليصهم انكاراً لخذلانهم وتركهم نصره فى مثل المضايقة المعترية له بسبيهم حيث لم يكونوا عليهم السلام مباشرين معه لأسباب المدافعة والممانعة حتى ألجأته إلى أن قال: (لو أن لى بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد) حسبما فصل فى سورة هود لا أنه عليه السلام قاله عند ابتداء ورودهم له على معنى انكم قوم تنكركم نفسى وتنفر منكم فاخاف أن تطرقونى بشراً قيل: كيف لا وهم يحجوا بهم المحكى بقوله سبحانه (قَالُوا بَلْ جِئْنَاكَ بَيِّنَاتٍ مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ يَمْتَرُونَ ٦٣) أى بالعذاب الذى كنت تنوعدهم به فيمترون ويشكون ويكذبونك فيه، قد قشروا العصا وبينوا له عليه السلام جليلة الأمر فأتى يعتريه بعد ذلك المساءة وضيق الذرع قاله العلامة أبو السعود وهو كلام معقول . وجعل (بل) اضراباً عما حسبه عليه السلام من ترك النصرة له والمعنى

ماخذ لناك وما خلدنا بينك وبينهم بل جئناك بما يدمرهم من العذاب الذي كانوا يكذبونك فيه حين تنوعدهم به * وجعله غير واحد بعد أن فسر قوله عليه السلام : بما سمعت اضربا عن موجب الخوف المذكور على معنى ما جئناك بما تذكرنا لأجله بل جئناك بما فيه فرحك وسرورك وتشفيك من عدوك وهو العذاب الذي كنت تنوعدهم به ويكذبونك، ولم يقولوا - بعذابهم - مع حصول الغرض ليشتمل الكلام الاستثناس من وجهين تحقق عذابهم وتحقق صدقه عليه السلام ففيه تذكير لما كان يكابد منهم من التكذيب، قيل : وقد كنى عليه السلام عن خوفه ونفاره بأنهم منكرون فقابلوه عليه السلام بكناية أحسن وأحسن، ولا يمتنع فيما أرى حمل الكلام على الكناية على ما نقلناه عن العلامة أيضا، ولعل تقديم هذه المقابلة على ما جرى بينه وبين أهل المدينة من المجادلة - كما قال - للمسارعة إلى ذكر بشارته لوط عليه السلام باهلاك قومه المجرمين وتنجية آل عقيم ذكر بشارته إبراهيم عليه السلام بهما، وحيث كان ذلك مستعديا لبيان كيفية النجاة وترتيب مبادئها أشير إلى ذلك اجمالا ثم ذكر فعل القوم وما فعل بهم، ولم يبال بتغيير الترتيب الوقوعي ثقة بهمراعاته في موضع آخر، ونسبة المجيء بالعذاب إليه عليه السلام مع أنه نازل بالقوم بطريق تفويض أمره إليه كأنهم جاؤ به وفوضوا أمره إليه ليرسله عليهم حسبما كان يتوعدهم به فالباء للتعدي، وجوز أن تكون للملابسة، وجوز الوجهان في الباء في قوله سبحانه : ﴿ وَأَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ ﴾ أى بالأمر المحقق المتيقن الذي لا مجال للامتراء والشك فيه وهو عذابهم، عبر عنه بذلك تنصيصا على نفي الامتراء عنه، وجوز أن يراد (بالحق) الاخبار بمجيئ العذاب المذكور * وقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ٦٤ ﴾ تأكيده أى أتيناك فيما قلنا بالخبر (١) الحق أى المطابق للواقع وإننا لصادقون في ذلك الخبر أو في كل خبر فيكون كالدليل على صدقهم فيه، وعلى الاول تأكيده اثر تأكيده، ومن الناس من جوز كون الباء للملابسة وجعل الجار والمجرور في موضع الحال من ضمير المفعول، ولا يخفى حاله *

﴿ فَاسْرَ بِأَهْلِكَ ﴾ شروع في ترتيب مبادئ النجاة أى اذهب بهم في الليل. وقرأ الحجازيان بالوصل على أنه من سرى لامن أسرى كما في قراءة الجمهور وهما بمعنى على ما ذهب إليه أبو عبيدة وهو سير الليل، وقال الليث : يقال : أسرى في السير أول الليل وسرى في السير آخره، وروى صاحب الاقليد (فسر) من سار وحكاها ابن عطية وصاحب اللوامح عن النيان وهو عام، وقيل : انه مختص في السير بالنهار وليس مقلوبا من سرى *

﴿ بَقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ ﴾ بطائفة منه أو من آخره، ومن ذلك قوله :

افتحى الباب وانظري في النجوم كم علينا من قطع ليل بهيم

وقيل : هو بعد ماضى منه شيء صالح، وفي الكلام تأكيد أو تجريد على قراءة الجماعة على ما قيل، وعلى قراءة (سر) لاشئ من ذلك، وسيأتى لهذا اتصاف ان شاء الله تعالى. وحكى منذر بن سعيد أن فرقة قرأت (بقطع) بفتح الطاء

﴿ وَاتَّبِعْ أَذْبَارَهُمْ ﴾ وكن على اثرهم تذودهم وتسرع بهم وتطلع على أحوالهم، ولعل إثارة الاتباع على السوق مع أنه المقصود بالامر كما قيل للبالغ في ذلك اذ السوق ربما يكون بالتقدم على بعض مع التأخر عن بعض ويلزمه عادة الغفلة عن حال المتأخر، والاتلفات المنهى عنه بقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ ﴾ أى منك

ومنهم (أحد) يرى ماوراءه من الهول مالا يطيقه أو فيصيبه العذاب فالالتفات على ظاهره، وجوز أن يكون المعنى لا ينصرف أحدكم ولا يتخلف لغرض فيصيب ما يصيب المجرمين فالالتفات مجاز لأن الالتفات إلى الشيء يقتضى محبته وعدم مفارقتها فيتخلف عنده، وذكر جار الله أنه لما بعث الله تعالى الهلاك على قومه ونجاه وأهله اجابة لدعوته عليهم وخرج مهاجرا لم يكن له بد من الاجتهاد في شكر الله تعالى وإدامة ذكره وتقريغ باله لذلك فأمر بأن يقدمهم لئلا يشتغل بمن خلفه قلبه وليكون مطلعا عليهم وعلى أحوالهم فلا تفرط منهم التفاتة احتشاما منه ولا غيرها من الهفوات في تلك الحال المهولة المحذورة ولئلا يتخلف أحد منهم لغرض فيصيبه العذاب وليكون مسيره مسير الهارب الذى يقدم سر به ويفوت به، ونحوه عن الالتفات لئلا يروا ما ينزل بقومهم فيرقوا لهم وليوطنوا نفوسهم على المهاجرة ويطيروها عن مساكنهم ويمضوا قدما غير ملتفتين إلى ماوراءهم كالذى يتحسر على مفارقة وطنه فلا يزال يلوى له أخادعه كما قال :

تلفت نحو الحى حتى وجدتني وجعت من الاصغاء لينا وأخدعا

أو جعل النهى عن الالتفات كناية عن مواصلة السير وترك التواني والتوقف لأن من يتلفت لا بد له في ذلك من أدنى وقفة اه . قال المذوق : وخلاصة ذلك أن فائدة الأمر والنهى أن يهاجر عليه الصلاة والسلام على وجه يمكنه وأهله التشمر لذكر الله تعالى والتجرد لشكره وفيه مع ذلك إرشاد إلى ما هو أدخل في الحزم للسير وأدب المسافرة وما على الأمير والمأمور فيها وتنبه على كيفية السفر الحقيقى وأنه أحق بقطع العوائق وتقديم العلائق وأحق وإشارة إلى أن الإقبال بالسكينة على الله تعالى إخلاص فته تعالى در التنزيل ولطائفه التى لا تحصى اه ، وانت تعلم أن كون الفائدة المهاجرة على وجه يمكن معه التشمر لذكر الله تعالى والتجرد لشكره غير متبادر كما لا يخفى ، ولعله لذلك تركه بعض مختصرى كتابه وإنما لم يستثن سبحانه المرأة عن الأسراء أو الالتفات اكتفاء بما ذكر في موضع آخر وليس نحو ذلك بدعا في التنزيل (وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ ٦٥) قيل : أى إلى حيث يأمركم الله تعالى بالمضى إليه وهو الشام على ما روى عن ابن عباس والسدى ، وقيل : مصر وقيل : الأردن وقيل : موضع نجاة غير معين فعدى (امضوا) إلى (حيث) وتؤمرون إلى الضمير المحذوف على الاتساعه واعتراض بأن هذا مسلم في تعديّة تؤمرون إلى حيث فإن صلته وهى الباء محذوفة إذ الأصل تؤمرون به أى بمضيه فاوصل بنفسه، وأما تعديّة (امضوا) إلى حيث فلا اتساع فيها بل هى على الأصل لكونه من الظروف المبهمة إلا أن يجعل ما ذكر تغليبا، وأجيب بأن تعلق (حيث) بالفعل هنا ليس تعلق الظرفية ليتجه تعدى الفعل إليه بنفسه لكونه من الظروف المبهمة فانه مفعول به غير صريح نحو سرت إلى الكوفة، وقد نص النحاة على أنه قد يتصرف فيه فالمحذوف ليس فى بل إلى فلا اشكال اه ، والمذكور فى كتب العربية أن الأصل فى حيث أن تكون ظرف مكان وترد للزمان قليلا عند الاختفش كقوله :

للفق عقل يعيش به حيث تهدى ساقه قدمه

أراد حين تهدى، ولا تستعمل غالبا الاظرفا وندرجها بالباء فى قوله : كان منا بحيث يفكى الأزاره ويالى فى قوله : إلى حيث ألفت رحلها أم قشعمه وبفى فى قوله :

فأصبح فى حيث التقينا شريدهم طليق ومكتوف اليدين ومرعب

وقال ابن مالك : تصرفها نادر ، ومن وقوعها مجردة عن الظرفية قوله :

إن حيث استقر من أنت راعيه حمى فيه عزة وأمان

فحيث اسم إن ، وقال أبو حيان : إنه غلط لأن كونها اسم إن فرع عن كونها تكون مبتدأ ولم يسمع في ذلك البتة بل اسم إن في البيت - حمى - و - حيث - الخبر لأنه ظرف ، والصحيح أنها لا تصرف فلا تكون فاعلاً ولا مفعولاً به ولا مبتدأ ، ونقل ابن هشام وقوعها مفعولاً به عن الفارسي ، وخرج عليه قوله تعالى : (الله أعلم حيث يجعل رسالته) وذكر أنها قد تنخفض بن وبغيرها وانها لا تقع اسماً لان خلافاً لابن مالك ، وزعم الزجاج انها اسم موصول ، وبما ذكرنا يظهر حال التصرف فيها ، واعترض ما ذكره المحجب بأنه وإن رفع به اشكال التعدى لكنه غير صحيح لأنهم قد صرحوا بأن الجمل المضاف اليها لا يعود منها ضمير إلى المضاف ، قال نجم الاثمة : أعلم أن الظرف المضاف إلى الجملة لما كان ظرفاً للمصدر الذي تضمنته الجملة لم يجوز أن يعود من الجملة ضمير اليه فلا يقال : يوم قدم زيد فيه لأن الربط الذي يطلب حصوله حصل باضافة الظرف إلى الجملة وجعله ظرفاً لمضمونها فيكون كأنك قلت : يوم قدوم زيد فيه اه ، و (حيث) على ما ذكرنا تلزم في الغالب الاضافة إلى الجملة وكونها فعلية أكثر واضافتها إلى مفرد قليلة نحو : بيض المواضي حيث لى العمائم وحيث سهيل طالعا ، ولا يقاس على ذلك عند غير الكسائي ، وأقل من ذلك عدم اضافتها لفظاً بأن تضاف إلى محدوفة معوضاً عنها ما كقولهم إذا ريدة من حيث ما ففحت له * أى من حيث هبت وهى هنا مضافة للجملة بعد ما فكيف يقدر الضمير في (يؤمرون) عائداً عليها ، وقد نص بعضهم على أن (حيث) لا يصح عود الضمير عليها والذي في البحر أنها ظرف مكان مبهم تعدى إليها (امضوا) بنفسه كما تقول : قعدت حيث قعد زيد ، والظاهر أن تعلق الفعل بها كما قال المحجب ليس تعلق الظرفية فلعل ذلك مبنى على تضمين فعل صالح لأن يتعلق به الظرف المذكور كالحلول والتوطن وغيرهما

ونقل عن بعضهم القول بأن (حيث) هنا ظرف زمان أى امضوا حين أمرتم ، والمراد بهذا الامر ما سبق من قوله تعالى : (فأمر بأهلك بقطع من الليل) ورد بأن الظاهر على هذا أمر تم دون (تؤمرون) مع أن فيه استعمال (حيث) في أقل معنيها وروداً من غير موجب ، وظاهر كلام بعض الاجلة ان المضارع مستعمل في مقام الماضي على المعنى الذى أشير إليه أولاً وهو يقتضى تقدم أمر بالمضى إلى مكان فان كان فصيغة المضارع لاستحضار الصورة ، وإيثار المضى إلى ذلك على ما قيل دون الوصول اليه واللاحق به للايدان بأهمية النجاة والمراعاة لمناسبة بينه وبين ما سلف من الغابرين * (وَقَضَيْنَا) أى أوحينا (إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ) مقضياً مثبتاً نقضى مضمن معنى أوحى ولذا عدى تعديته ، وجعل المضمن حالاً كما أشرنا إليه أحد الوجهين المشهورين في التضمين وذلك مبهم يفسره (أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ) على أنه بدل منه كما قال الاخفش ، وجوز أبو البقاء كونه بدلاً من الامر اذا جعل بياناً لذلك لا بدلاً ، وعن القراء أن ذاك على اسقاط الباء أى بأن دابر الخ ، ولعل المشار إليه بذلك الامر عليه الامر الذى تضمنه قوله تعالى : (وامضوا حيث تؤمرون) والباء للباس والجاء والجورور في موضع الحال أى أوحينا ذلك الامر المتعلق بنجاته ونجاة آله ملابساً لبيان حال قومه المجرمين من قطع دابرهم ، وهو حسن إلا أنه لا يخلو عن بعد ، وقرأ زيد بن على ، والاعمش رحمهم الله تعالى (إن) بكسر الهمزة وخرج على الاستئناف البيانى كأنه قيل : ما ذلك الامر ؟ فقيل في جوابه : إن دابر الخ أو على البدلية بناء على أن في

الوحي معنى القول ، قيل : ويؤيده قراءة عبد الله (وقلنا إن دابر) الخ وهي قراءة تفسير لا قرآن لمخالفتها لسواد المصحف ، والدابر الآخر وليس المراد قطع آخرهم بل استئصالهم حتى لا يبقى منهم أحد (مُصْبِحِينَ ٦٦) أى داخلين فى الصباح فان الافعال يكون للدخول فى الشئ نحو أنهم وأنجد ، وهو من أصبح التامة حال من (هؤلاء) وجاز بناء على أن المضاف بعضه ، وقد قيل : بجواز مجئ الحال من المضاف اليه فيما كان المضاف كذلك ، وليس العامل معنى الاضافة خلافا لبعضهم ، وكونه اسم الاشارة تورهم لأن الحال لم يقل أحدان صاحبها يعمل فيها ، واختار أبو حيان كونه حالا من الضمير المستكن فى (مقطوع) الرجوع إلى (دابر) وجاز ذلك مع الاختلاف افراداً وجمعا رعاية للمعنى لأن ذلك فى معنى دابري هؤلاء فينفق الحال وصاحبها جمعية .

وقدر الفراء . وأبو عبيد إذا كانوا مصبحين كما تقول : أنت راكبا أحسن منك ماشيا . وتعقب بأنه إن كان تقدير معنى فصحيح وإن كان بيان اعراب فلا ضرورة تدعو إلى ذلك كما لا يخفى (وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ) شروع فى حكاية ماصدر من القوم عند وقوفهم على مكان الاضياف من الفعل وما ترتب عليه مما أشير اليه أولا على سبيل الاجمال ، وهذا مقدم وقوعا على العلم بهلا كهم كما سمعت والواو لاتدل على الترتيب ، وقال ابن عطية : يحتمل أن يكون هذا بعد العلم بذلك وماصدر منه عليه السلام من المحاورة معهم كان على جهة التكتّم عنهم والاملاء لهم والترص بهم ، ولا يخفى أن كون المساءة وضيق الذرع من باب التكتّم والاملاء أيضا مما يأبى عنه الطبع السليم ، والمراد بالمدينة سدوم (١) وبأهلها أولئك القوم الجرّمون ، ولعل التعبير عنهم بذلك للاشارة إلى كثرتهم مع ما فيه من الاشارة إلى مزيد فظاعة فعلهم ، فان اللائق بأهل المدينة أن يكرموا الغرباء الواردين على مدينتهم ويحسنوا المعاملة معهم فهم عدلوا عن هذا اللائق مع من حسبهم غرباء واردين إلى قصد العاقبة التى ماسبقهم بها أحد من العالمين وجاءوا منزل لوط عاياه السلام (يَسْتَبْشِرُونَ ٦٧) مستبشرين مسرورين إذ قيل لهم : إن عنده عليه السلام ضيوفا مردا فى غاية الحسن والجمال فطمعوا قاتلهم الله تعالى فيهم (قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي) الضيف كما قدمنا فى الاصل مصدر ضافة فيطلق على الواحد والجمع ولذا صح جعله خبرا لهؤلاء - ، واطلاقه على الملائكة عليهم السلام بحسب اعتقاده عليه السلام لكونهم فى زى الضيف ، وقيل : بحسب اعتقادهم لذلك ، والتأكيد ليس لانكارهم ذلك بل لتحقيق اتصالحهم به وإظهار اعتنائه بهم عليهم السلام وتشميره لمراعاة حقوقهم وحمايتهم عن السوء ، ولذلك قال : (فَلَا تَفْضَحُون ٦٨) أى عندهم بأن تعرضوا لهم بسوء فيعلموا أنه ليس لى عندهم قدر أولا تفضحوني بفضيحة ضيفى فان من أسئى إلى ضيفه فقد أسئى إليه ، يقال : فضحته فضحا وفضيحة إذا أظهر من أمره ما يلزمه به العار ، ويقال : فضح الصبح إذا تبين للناس (وَاتَّقُوا اللَّهَ) فى مباشرتك لما يسوء فى (وَلَا تُخْزَوْنَ ٦٩) أى لا تذلونى ولا تهينونى بالتعرض بالسوء لمن أجزتهم فهو من الخزى بمعنى الذل والهوان ، وحيث كان التعرض لهم بعد أن نهاهم عنه بقوله : (فلا تفضحون) أكثر تأثيراً فى جانبه عليه السلام وأجلب

(١) بفتح السين على وزن فعول بفتح الفاء وذال معجمة وروى إهماله ، وقيل : لأنه خطأ ، وفى الصحاح والذال غير معجمة ، وهو معرب ولذا قيل انه بالانحجام بعد التعريب والاهمال قبله ، وسميت هذه المدينة باسم ملك من بقايا اليونان وكان ظلوما غشوما وكان بمدينة سمرين من أرض فنسرين قاله الطبرى اه منه

للعار اليه إذ التعرض للجار قبل العلم ربما يتساح فيه وأما بعد العلم والمناسبة بحمايته والذب عنه فذاك أعظم العار، عبر عليه السلام عما يعتريه من جهتهم بعد النهي المذكور بسبب لجأهم وبجاهرتهم بمخالفته بالخزي وأمرهم بتقوى الله تعالى في ذلك، وجوز أن يكون ذلك من الخزية وهي الحياء أى لا تجعلوني استحي من الناس بتعرضكم لهم بالسوء، واستظهر بعضهم الاول، وإنما لم يصرح عليه السلام بالنهي عن نفس تلك الفاحشة قيل: لأنه كان يعرف أنه لا يفيدهم ذلك، وقيل: رعاية لمزيد الادب مع ضيفه حيث لم يصرح بما يثقل على سمعهم وتنفّر عنه طباعهم ويرى الحر الموت الأذعما منه، وقال بعض الأجلة: المراد باتقوا الله أمرهم بتقواه سبحانه عن ارتكاب الفاحشة. وتعقب بأنه لا يساعد ذلك توسيطه بين النهين المتعلقة بنفسه عليه السلام، وكذلك قوله تعالى: ﴿ قَالُوا أَوَلَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالِينَ ۝٧٠ ﴾ أى عن اجارة أحد منهم وحيلولك بيننا وبينه أو عن ضيافة أحد منهم، والهمزة للانكار والواو على ما قال غير واحد للطف على مقدر أى ألم تقدم اليك ولم تنهك عن ذلك فانهم كانوا يتعرضون لكل أحد من الغرباء بالسوء وكان عليه السلام ينهاهم عن ذلك بقدر وسعه ويحول بينهم وبين من يتعرضون له وكانوا قد نهوه عن تعاظم مثل ذلك فكأنهم قالوا: ما ذكرت من الفضيحة والخزي إنما جاك من قبلك لامن قبلنا إذ لو لا تعرضك لما تصدى له لما اعتراك، ولما آرم لا يقلعون عمام عليه ﴿ قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي ﴾ يعنى نساء القوم أو بناته حقيقة. وقد تقدم الكلام في ذلك، واسم الإشارة مبتدا و(بناتي) خبره، وفي الكلام حذف أى فتزوجوهن، وجوز أن يكون (بناتي) بدلا أو يائنا والخبر محذوف أى أظهر لكم كما في الآية الاخرى، وأن يكون (هؤلاء) في موضع نصب بفعل محذوف أى تزوجوا ببناتي، والمتبادر الاول هـ ﴿ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ۝٧١ ﴾ شك في قبولهم لقوله فكأنه قال: إن فعلتم ما أقول لكم وما أظنكم تفعلون، وقيل: إن كنتم تريدون قضاء الشهوة فيما أحل الله تعالى دون ما حرم، والوجه الاول كما في الكشف أوجه. وفي الحواشي الشهابية أنه أنسب بالشك، ويفهم صنيع بعضهم ترجيح الثاني قيل لتبادره من الفعل، وعلى الوجهين المفعول مقدر، وجوز تنزيل الوصف: نزلة اللازم، وجواب الشرط محذوف أى فهو خير لكم أوفاقضوا ذلك ﴿ لَعَمْرُكَ ﴾ قسم من الله تعالى بعمر نبيينا صلى الله تعالى عليه وسلم على ما عليه جمهور المفسرين * وأخرج البيهقي في الدلائل. وأبو نعيم. وابن مردويه. وغيرهم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: ما خلق الله تعالى وما ذرا ما برا نفسا أكرم عليه من محمد ﷺ وما سمعت الله سبحانه أقسم بحياة أحد غيره قال تعالى: (لعمرك) الخ، وقيل: هو قسم من الملائكة عليهم السلام بعمر لوط عليه السلام، وهو مع مخالفته للمأثور محتاج لتقدير القول أى قالت الملائكة للوط عليهم السلام: (لعمرك) الخ، وهو خلاف الاصل وإن كان سياق القصة شاهدا له وقرينة عليه، فلا يرد ما قاله صاحب الفرائد من أنه تقدير من غير ضرورة ولوارتكب مثله لا يمكن اخراج كل نص عن معناه بتقدير شئ غير تقع الوثوق بمعاني النص، وأيا ما كان - فعمرك - مبتدا محذوف الخبر وجوبا أى قسمي أو يميني أو نحو ذلك، والعمر بالفتح والضم البقاء والحياة إلا أنهم التزموا الفتح في القسم لكثرة دوره فناسب التخفيف وإذا دخلته اللام التزم فيه الفتح وحذف الخبر في القسم، وبدون اللام يجوز فيه النصب والرفع وهو صريح، وهو مصدر مضاف للفاعل أو المفعول، وسمع فيه دخول الباء وذكر الخبر

قليلًا ، وذكر أنه إذا تجرد من اللام لا يتعين للقسم ، ونقل ذلك عن الجوهري ، وقال ابن يعيش : لا يستعمل الا فيه أيضا وجاء شاذرا عملي وعدوه من القلب ، وقال أبو الهيثم : معنى (لعمرك) لديك الذي تعمر ويفسر بالعبادة ، وأنشد :

أيها المنكح الثريا سهيلا عمرك الله كيف يلتقيان
أراد عبادتك الله تعالى فانه يقال - على ما نقل عن ابن الاعراب - عمرت ربي أي عبدته ، وفلان عامر لربه أي عابد ، وتركت فلانا يعمر ربه أي يعبده وهو غريب . وفي البيت توجيهات فقال سيدي به فيه : الاصل عمرتك الله تعالى تعميرا مخذف الزوائد من المصدر وأقيم مقام الفعل مضافا إلى مفعوله الاول ، ومعنى عمرتك أعطيتك عمرا بأن سألت الله تعالى أن يعمرك فلما ضمن عمر معنى السؤال تعدى إلى المفعول الثاني - أعني الاسم الجليل - فهو على هذا منصوب ، وأجاز الاخفش رفعه ليكون فاعلا أي عمرك الله سبحانه تعميرا ، وجوز الرضى أن يكون - عمرك - فيه منصوبا على المفعول به لفعل مخذوف أي أسأل الله تعالى عمرك وأسأل متعد إلى مفعولين ، أو يكون المعنى أسألك بحق تعميرك الله تعالى أي اعتقادك بقاءه وأبديته تعالى فيكون انتصابه بخذف حرف القسم نحو الله لا فعلن ، وهو مصدر مخذوف الزوائد مضاف إلى الفاعل والاسم الجليل مفعول به له ، ولا بأس باضافة - عمر - اليه تعالى ، وقد جاء مضافا كذلك قال الشاعر :

إذا رضيت على بنو قشير لعمر الله أعجبنى رضاها

وقال الأعشى :
ولعمر من جعل الشهور علامة منها تبين نقصها وكملها
وزعم بعضهم أنه لا يجوز أن يقال : لعمر الله تعالى لأنه سبحانه أزلي أبدي ، وكأنه توهم أن العمر لا يقال إلا فيما له انقطاع وليس كذلك ، وجاء في كلامهم اضافته لضمير المتكلم ، قال النابغة * لعمرى وما عمرى على بهين * وكره النخعي ذلك لأنه حلف بحياة المقسم ، ولا أعرف وجه التخصيص فان في (لعمرك) خطابا بالشخص حلفا بحياة المخاطب وحكم الحلف بغير الله تعالى مقرر على أتم وجه في محله *

وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما و(عمرك) بدون لام ﴿لَهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ﴾ أي لفي غوايتهم أو شدة غلبتهم التي أزلت عقولهم وتمييزهم بين خطيئتهم والصواب الذي يشار به اليهم ﴿يَعْمَهُونَ ٧٢﴾ يتحيرون فكيف يسمعون النصيح ، وأصل العمه عى البصيرة وهو مورث للحيرة وبهذا الاعتبار فسر بذلك ، والضماير لأهل المدينة ، والتعبير بالمضارع بناء على المأثور في الخطاب لحكاية الحال الماضية ، وقيل : ونسب إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الضماير لقريش ، واستبعده ابن عطية وغيره لعدم مناسبة السباق والسياق ، ومن هنا قيل : الجملة اعتراض وجملة (يعمهون) حال من الضمير في الجار والمجرور ، وجوز أن تكون حالا من الضمير المجرور في (سكرتهم) والعامل السكر أو معنى الاضافة ، ولا يخفاه حاله ، وقرأ الأشهب (سكرتهم) بضم السين ، وابن أبي عملة (سكراتهم) بالجمع ، والأعمش (سكرهم) بغير تاء ، وأبو عمرو في رواية الجهمضي (أنهم) بفتح الهمزة ، قال أبو البقاء : وذلك على تقدير زيادة اللام ، ومثله قراءة سعيد بن جبير (ألا إنهم ليا طلون الطعام) بالفتح بناء على أن لام الابتداء إنما تصحب إن المكسورة الهمزة وكأن التقدير على هذه القراءة لعمرك قسمي على أنهم فافهم *

﴿ فَأَخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةَ ﴾ يعني صيحة هائلة، والتعريف للجنس، وقيل: صيحة جبريل عليه السلام فالتعريف للعهد؛ وقال الامام: ليس في الآية دلالة على هذا التعيين فان ثبت بدليل قوى قيل به •

وأخرج ابن المنذر عن ابن جريج أنه قال في الآية: الصيحة مثل الصاعقة فكل شئ أهلك به قوم فهو صاعقة وصيحة ﴿ مُشْرِقِينَ ٧٣ ﴾ داخلين في وقت شروق الشمس، قال المدقق: والجمع بين- مصبحين ومشرقين- باعتبار الابتداء والانتفاء بأن يكون ابتداء العذاب عند الصبح وانتهاؤه عند الشروق، وأخذ الصيحة قهرها أياهم وتمكنها منهم، ومنه الأخذ الأسير، ولك أن تقول: (مقطوع) بمعنى يقطع عما قريب انتهى، وقيل: (مشرقين) حال مقدرة ﴿ فَجَعَلْنَا عَالِيَهَا ﴾ أى المدينة كما هو الظاهر. وجوز رجوعه الى القرى وان لم يسبق ذكرها والمراد بعاليها وجه الأرض وما عليه وهو المفعول الأول لجعل و ﴿ سَافِلَهَا ﴾ الثانى له، وقد تقدم الكلام في ذلك ﴿ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ ﴾ في تضاعيف ذلك ﴿ حِجَارَةً ﴾ كائنة ﴿ مِنْ سَجِيلٍ ٧٤ ﴾ من طين متحجر وهو في المشهور معرب سنك كل، وذهب أبو عبيد وطائفة الى أنه عربى وأنه يقال فيه (سجين) بالنون واحتجوا بقول تميم بن مقبل: * ضربا تواصى به الأبطال سجيئا * وهو كما ترى. وسئل الاصمعى عن معناه في البيت فقال: لا أفسره اذ كنت أسمع وأنا حدث- سخيئا- بالخاء المعجمة أى سخنا وسجين بالجيم أيضا، وقيل: هو مأخوذ من السجل وهو الكتاب أى من طين كتب عليه أسماؤهم أو كتب الله تعذيبهم به، وقد مر الكلام في ذلك أيضاً *

﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ ﴾ أى فيما ذكر من القصة ﴿ لآيَاتٍ ﴾ لعلامات يستدل بها على حقيقة الحق ﴿ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ٧٥ ﴾ قال ابن عباس: للناظرين، وقال جعفر بن محمد رضى الله تعالى عنهما: للمتفرسين، وقال مجاهد: للمتبرين، وقيل غير ذلك وهى معان متقاربة. وفي البحر التوسم تفعل من الوسم وهو العلامة التى يستدل بها على مطلوب، وقال ثعلب: التوسم النظر من القرن الى القدم واستقصاء وجوه التعريف، قال الشاعر:

أو كلما وردت عكاظ قبيلة بعثوا الى عريفهم يتوسم

وذكر أن أصله التثبت والتفكر مأخوذ من الوسم وهو التأثير بمحديقة محماة في جلد البعير أو غيره، ويقال: توسمت فيه خيرا أى ظهرت علاماته لي منه، قال عبد الله بن رواحة في رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم:

انى توسمت فيك الخير أعرفه والله يعلم أنى ثابت البصر

والجار والمجرور في موضع الصفة (لآيات) أو متعاق به، وهذه الآية -على ما قال الجلال السيوطى- أصل في الفراسة، فقد أخرج الترمذى من حديث أبى سعيد مرفوعا «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى» ثم قرأ الآية وكان بعض المالكية يحكم بالفراسة في الاحكام جريا على طريق اياس بن معاوية ﴿ وَإِنَّهَا ﴾ أى المدينة المهلكة وقيل القرى ﴿ لَبَسِيلٍ مُّقِيمٍ ٧٦ ﴾ أى طريق ثابت يسلكه الناس ويرون آثارها وقيل: الضمير للآيات، وقيل: للحجارة، وقيل: للصيحة أى وان الصيحة لم يصد لمن يعمل عملهم لقوله تعالى: (وماهى من الظالمين ببعيد) و(مقيم) قيل معلوم، وقيل: معتد دائم السنوك ﴿ أَنَّ فِي ذَلِكَ ﴾ أى فيما ذكر من المدينة أو القرى أو فى كونها بمراى من الناس يشاهدونها عند مرورهم عليها ﴿ لآيَةً ﴾ عظيمة ﴿ لِّلْمُؤْمِنِينَ ٧٧ ﴾ بالله تعالى ورسوله ﷺ فانهم

الذين يعرفون ان سوء صنيعهم هو الذى ترك ديارهم بلاقع ، واما غيرهم فيحملون ذلك على الاتفاق او الاوضاع الفلكية ، وافراد الآية بعد جمعها فيما سبق قيل لما أن المشاهد هاهنا بقية الآثار لا كل القصة كما فيما سلف ، وقيل : للإشارة الى ان المؤمنين يكفيهم آية واحدة ﴿ وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ لَظَالِمِينَ ٧٨ ﴾ هم قوم شعيب عليه السلام ، والايكة فى الأصل الشجرة الملتفة واحدة الايك ، قال الشاعر :

تجلى بقادمتى حماة ايكة بردا اسف لثاته بالاثمد

والمراد بها غبضة أى بقعة شيفة الاشجار بناء على ما روى أن هؤلاء القوم كانوا يسكنون الغبضة وعامة شجرها الدوم - وقيل السدر - فبعث الله تعالى اليهم شعيبا فكذبوه فأهلكوا بما ستسمعه ان شاء الله تعالى ، وقيل : بلدة كانوا يسكنونها ، واطلاقها على ما ذكر اما بطريق النقل او تسمية المحل باسم الحال فيه ثم غلب عليه حتى صار علما ، وأيد القول بالعلمية أنه قرئ فى الشعراء وص (ايكة) ممنوع الصرف ، و(إن) عند البصريين هى المخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشأن محذوف واللام هى الفارقة ، وعند الفراء هى النافية ولا اسم لها واللام بمعنى الا ، والمعول عليه الاول أى وأن الشأن كان أولئك القوم متجاوزين عن الحد ﴿ فَاتَّقِمْنَا مِنْهُمْ ﴾ جازيناهم على جنائيتهم السابقة بالعذاب ، والضمير لأصحاب الأيكة .

وزعم الطبرسى أنه لهم ولقوم لوط وليس بذاك . روى غير واحد عن قتادة قال : ذكر لنا أنه جل شأنه سلط عليهم الحر سبعة أيام لا يظلمهم منه ظل ولا يمنعهم منه شيء ثم بعث سبحانه عليهم سحابة فجعلوا يلتمسون الروح منها فبعث عليهم منها نارا فأكلتهم فهو عذاب يوم الظلة ﴿ وَإِنَّهُمَا ﴾ أى محلى قوم لوط وقوم شعيب عليهما السلام ، وإلى ذلك ذهب الجمهور ، وقيل : الضمير للأيكة ومدين ، والثانى وإن لم يذكر هنا لكن ذكر الاول يدل عليه لارسال شعيب عليه الصلاة والسلام الى أهلها ، فقد أخرج ابن عساكر وغيره عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان مدين وأصحاب الأيكة أمتان بعث الله تعالى اليهما شعيبا عليه السلام » ولا يخلو عن بعد بل قيل : إن القول الاول كذلك أيضا لأن الاخبار عن مدينة قوم لوط عليه السلام بأنها ﴿ لَبِأَمَامُ مُبِين ٧٩ ﴾ أى لبطريق واضح يتكرر مع الاخبار عنها آنفاً ، بأنها لبسيل مقيم على ما عليه أكثر المفسرين ، وجمع غيرها معها فى الاخبار لا يدفع التكرار بالنسبة اليها وكأنه لهذا قال بعضهم : الضمير يعود على لوط وشعيب عليهما السلام أى وانهما لبطريق من الحق واضح . وقال الجبائى : الضمير لخبر هلاك قوم لوط وخبر هلاك قوم شعيب ، والامام اسم لما يؤتم به وقد سمي به الطريق واللوح المحفوظ ومطلق اللوح المعد للقراءة وزيج البناء ويراد به على هذا اللوح المحفوظ .

وقال مؤرج الامام : الكتاب فى لغة حمير ، والاخبار عنها بأنهما فى اللوح المحفوظ اشارة الى سبق حكمه تعالى بهلاك القومين لما عليه سبحانه من سوء أفعالهم ﴿ وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْحَجَرِ ﴾ يعنى ثمود ﴿ الْمُرْسَائِينَ ٨٠ ﴾ حين كذبوا رسولهم صالحا عليه السلام ، فان من كذب واحدا من رسل الله سبحانه فكأنما كذب الجميع لا تفارق كلمتهم على التوحيد والاصول التى لا تختلف باختلاف الآدم والاعصار ، وقيل : المراد بالمرسائين صالح عليه السلام ومن معه من المؤمنين على التغليب وجعل الاتباع مرسلين كما قيل : الخبيثون الخبيث ابن الزبير وأصحابه ، وقال الشاعر : * قدنى من نصر الخبيثين قدى * والقول بأنه نزل كل من الناقة وسقيا

منزلة رسول لأنه كالداعي لهم إلى اتباع صالح عليه السلام فجمع بهذا الاعتبار لا اعتبار له أصلاً فيما أرى .
والحجر واد بين الحجاز والشام كانوا يسكنونه، قال الراغب: يسمى ما أحيط به الحجارة حجراً وبه سمي حجر
الكعبة وديار ثمود، وقد نهى صلى الله تعالى عليه وسلم أصحابه رضي الله تعالى عنهم كما في صحيح البخاري وغيره
عن الدخول على هؤلاء القوم إلا أن يكونوا باكين حذراً من أن يصيبهم مثل ما أصابهم *

وجاء عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أن الناس عام غزوة تبوك استقوا من مياه الآبار التي كانت تشرب منها
ثمود وعجنوا منها ونصبوا القدور باللحم فأمرهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بأوراق القدور وأن يعلفوا الابل
العجين وأمرهم أن يستقوا من البئر التي كانت ترد الناقة ﴿وَأَتَيْنَاهُمُ يَأْتِنَا﴾ من الناقة وسقها وشرها ودرها .
وذكر بعضهم أن في الناقة خمس آيات خروجها من الصخرة . ودنو نتاجها عند خروجها . وعظمها حتى لا
تشبهها ناقة . وكثرة لبنها حتى يكفيهم جميعاً ، وقيل : كانت لنبيهم عليه السلام معجزات غير ما ذكر ولا يضرنا
أنها لم تذكر على التفصيل ، وهو على الاجمال ليس بشيء ، وقيل : المراد بالآيات الأدلة العقلية المنصوبة لهم
الدالة عليه سبحانه المبسوثة في الانفس والآفاق وفيه بعد ، وقيل : آيات الكتاب المنزل على نبيهم عليه السلام .
وأورد عليه أنه عليه السلام ليس له كتاب مأثور إلا أن يقال : الكتاب لا يلزم أن ينزل عليه حقيقة بل
يكفي كونه معه مأثوراً بالآخذ بما فيه ويكون ذلك في حكم نزوله عليه ، وقد يقال : بتكرار النزول حقيقة
ولا يخفى قوة اليراد، وقيل : يجوز أن يراد بالآيات ما يشمل ما بلغهم من آيات الرسل عليهم السلام، ومتى صح
أن يقال : أن تكذيب واحد منهم في حكم تكذيب الكل فلم لم يصح أن يقال : أن ما يأتي به واحد من
الآيات كأنه أتى به الكل وفيه نظر، وبالجملة الظاهر هو التفسير الأول ﴿فَكَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ٨١﴾ غير
مقبلين على العمل بما تقتضيه، وتقديم المعمول لرعاية تناسب رؤس الآي .

﴿وَكَانُوا يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ءَامِنِينَ ٨٢﴾ من نزول العذاب بهم، وقيل: من الموت لا غترارهم بطول
الأعمار ، وقيل : من الانهدام ونقب اللصوص وتحزيب الأعداء لمزيد وثاقها ، وقال ابن عطية : أصح ما
يظهر لي في ذلك أنهم كانوا يأمنون عواقب الآخرة فكانوا لا يعملون بحسبها بل يعملون بحسب الآمن،
وتفريع قوله تعالى: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ ٨٣﴾ أظهر في تأييد الأول، ووقع في سورة الاعراف (فأخذتهم
الرجفة) ووفق بينهما بأن الصيحة تفضي إلى الرجفة أو هي مجاز عنها ، واستشكل التقيد - بمصحين - مع ما روى
في ترتيب أحوالهم بعد أن أوعدهم عليه السلام بنزول العذاب من أنه لما كانت ضحوة اليوم الرابع تحنطوا
بالصبر وتكففوا بالانقطاع فاتتهم صيحة من السماء فتقطعت لها قلوبهم، فإن هذا يقتضي أن أخذ الصيحة أيامهم
بعد الضحوة لا مصحين . وأجيب بأنه ان صحت الرواية يحمل (مصحين) على كون الصيحة في النهار دون الليل
أو أطلق الصبح على زمان ممتد إلى الضحوة وقيل : يجمع بين الآية والخبر بنحو ما جمع به بين الآيتين
آفقا، وفيه تأمل فتأمل •

﴿فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ﴾ ولم يدفع عنهم ما نزل بهم ﴿مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ٨٤﴾ من نحت البيوت الوثيقة أو منه
ومن جمع الأموال والعدد بل خروا جاثمين هلكي - فالأولى نافية وتحتمل الاستفهام و (ما) الثانية يحتمل أن تكون

مصدرية وأن تكون موصولة واستظهره أبو حيان والعائد عليه محذوف أى الذى كانوا يكسبون به *

وفى الارشاد أن الفاء لترتيب عدم الاغناء الخاص بوقت نزول العذاب حسبما كانوا يرجونه لاعداء الاغناء

المطلق فانه أمر مستمر، وفى الآية من التمسك بهم ما لا يخفى *

(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ) أى الاخلقا متلبسا بالحق والحكمة بحيث

لا يلائم استمرار الفساد واستقرار الشرور، وقد اقتضت الحكمة اهلاك أمثال هؤلاء دفعا لفسادهم وارشادا

لمن بقى الى الصلاح (وَأَنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ) ولا بد فنتقم أيضا من أمثال هؤلاء، فالجملة الاولى اشارة الى عذابهم

الدنيوى والثانية الى عقابهم الآخروى، وفى كلتا الجملتين من تسليته صلى الله تعالى عليه وسلم ما لا يخفى مع

تضمن الاولى الاشارة الى وجه اهلاك أولئك بأنه أمر اقتضته الحكمة، وفى التفسير الكبير فى وجه النظم انه

تعالى لما ذكر اهلاك الكفار فكأنه قيل: كيف يليق ذلك بالرحيم؟ فأجاب سبحانه بأنه إنما خلقت الخلق ليكونوا

مشتغلين بالعبادة والطاعة فاذا تركوها وأعرضوا عنها وجب فى الحكمة اهلاكهم وتطهير الارض *

وتعقبه المفسر بأنه إنما يستقيم على قول المعتزلة، ثم ذكر وجه آخر لذلك وهو أن المقصود من هذه القصة تصيير

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على سفاهة قومه فانه عليه الصلاة والسلام اذا سمع ان الامم السالفة كانوا يعاملون

انبياءهم عليهم السلام بمثل هذه المعاملات الفاسدة هان عليه عليه الصلاة والسلام تحمل سفاهة قومه،

ثم انه تعالى لما بين انزال العذاب على الامم السالفة المكذبة قال له صلى الله تعالى عليه وسلم ان الساعة لآتية وان

الله تعالى ينتقم لك فيها من اعدائك ويجازيك واياهم على حسناتك وسيئاتهم فانه سبحانه ما خلق السموات

والارض وما بينهما الا بالعدل والانصاف فكيف يليق بحكمته اهمال امرك، والى جواز تفسير (الحق) بالعدل

ذهب شيخ الاسلام وأشار الى ان الباء للسببية وان المعنى ما خلقنا ذلك لاسباب العدل والانصاف يوم الجزاء

على الاعمال، وذكر انه ينبىء عن ذلك الجملة الثانية بولعل جعل كل جملة اشارة الى شىء حسبما أشرنا اليه اولى *

واستدل بالأولى بعض الاشاعرة على أن أفعال العباد مطلقاً مخلوقة له تعالى لدخولها فيما بينهما، وزعم بعض

المعتزلة الرد بها على القائلين بذلك لأن المعاصى من الأفعال باطلة فاذا كانت مخلوقة له سبحانه لكانت مخلوقة

بالحق والباطل لا يكون مخلوقاً بالحق، وهو كلام خال عن التحقيق (فَأَصْفَحْ) أى أعرض عن الكفرة

المكذبين (الصَّفْحَ الْجَمِيلَ ٨٥) وهو ما خلا عن عتاب على ما روى غير واحد عن على كرم الله تعالى وجهه

وابن عباس رضى الله تعالى عنهما وفسر الراغب (الصَّفْحَ) نفسه بترك التثريب وذكر انه ابلى من العفو وفى امره

صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك اشارة الى أنه عليه الصلاة والسلام قادر على الانتقام منهم فكأنه قيل: أعرض

عنهم وتحمل أذيتهم ولا تعجل بالانتقام منهم وعاملهم معاملة الصفوح الحليم، وحاصل ذلك أمره صلى الله تعالى

عليه وسلم بمخالفتهم بخلق رضى وحلم وتأن بأن ينذرهم ويدعوهم الى الله تعالى قبل القتال ثم يقاتلهم، وعلى هذا

فالأية غير منسوخة، وعن ابن عباس. وقاتلة. ومجاهد. والضحاك انها منسوخة بآية السيف، وكانهم ذهبوا الى

أن المراد بها مداراتهم وترك قتالهم، وآثر هذا الأخير العلامة الطيبي قال: ليكون خاتمة القصص جامعة للتسلي

والأمر بالمداواة وتخلصاً الى مشرع آخر وهو قوله تعالى الآتى: (ولقد) الى آخره ففيه حديث الاعراض عن

زهرة الحياة الدنيا وهو من أعظم أنواع الضر لكن ذكر في الكشف ان الذي يقتضيه النظم ان قوله تعالى : (وما خلقنا السموات) إلى آخره جمع بين حاشيتي مفصل الآيات البرهانية والامتنانية ملخص منها مع زيادة مبالغة من الحصر ليلقيه المحتج به إلى المعاندين ويتسلى به عن استهزاء الجاحدين وتمهيد لتطرية ذكر المقصود من كون الذكر كاملاً في شأن الهداية وأيضاً بكل ما علق به من الغرض القائم له بحق الرعاية، ثم قال: ومنه يظهر ان الآية عطف على (وما خلقنا) الخ عطف الخاص على العام إشارة إلى أنه أتم النعم وأحق دليل وأحق ما يشفي به عن الغليل وان من أوتيه لا يضره فقد شئ سواه ومن طلب الهوى في غيره ترك وهو اه فتدبر ﴿إِنَّ رَبَّكَ﴾ الذي يبلغك إلى غاية السكال ﴿هُوَ الْخَلَّاقُ﴾ لك ولهم ولسائر الأشياء على الإطلاق ﴿الْعَلِيمُ ٨٦﴾ بأحوالك وأحوالهم وبكل شئ فلا يخفى عليه جل شأنه شئ مما جرى بينك وبينهم فحقيق أن تكل الأمور إليه ليحكم بينكم أو هو الذي خلقكم وعلم تفاصيل أحوالكم وقد علم سبحانه ان الصفح الجميل اليوم أصلح إلى أن يكون السيف أصلح، فهو تعليل للأمر بالصفح على التقديرين على ما قيل، وقال بعض المدققين: انه على الأخير تذييل للأمر المذكور وعلى الأول لقوله سبحانه: (ان الساعة آتية) وقرأ يزيد بن علي رضي الله تعالى عنهم والجاهدري والاعمش. ومالك بن دينار (هو الخالق) وكذا في مصحف أبي. وعثمان رضي الله تعالى عنهم وهو صالح للقليل والكثير و(الخالق) مختص بالكثير و(العليم) أوفق به، وهو على ما قيل أنسب بما تقدم من قوله سبحانه: (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق) ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا﴾ أي سبع آيات وهي الفاتحة وروى ذلك عن عمر بن علي. وابن عباس. وابن مسعود. وأبي جعفر. وأبي عبد الله. والحسن. ومجاهد. وأبي العالية والضحاك. وابن جبير. وقتادة رضي الله تعالى عنهم. وجاء ذلك مرفوعاً أيضاً إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حديث أبي وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما، وقيل: سبع سور وهي الطول وروى ذلك أيضاً عن عمر وابن عباس وابن مسعود وابن جبير ومجاهد وهي في رواية البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والأنعام والأعراف والأنفال وبراءة سورة واحدة، وفي أخرى عد براءة دون الأنفال السابعة، وفي أخرى عد يونس دونهما، وفي أخرى عد الكهف، وقيل: السبع آل حم، وقيل: سبع صحف من الصحف النازلة على الأنبياء عليهم السلام، على معنى أنه عليه الصلاة والسلام أوتي ما يتضمن سبعاً منها وان لم يكن بلفظها وهي الأسباع، وعن زياد بن أبي مريم هي أمور سبع الأمر والنهي والبشارة والانذار وضرب الأمثال وتعداد النعم وأخبار الأمم، وأصح الأقوال الأول. وقد أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي ورفعوه، وقال أبو حيان: إنه لا ينبغي العدول عنه بل لا يجوز ذلك. وأورد على القول بأنها السبع الطول ان هذه السورة مكية وتلك السبع مدنية، وروى هذا عن الربيع، فقد أخرج البيهقي في الشعب وابن جرير وغيرهما أنه قيل له: إنهم يقولون: هي السبع الطول فقال: لقد أنزلت هذه الآية وما نزل من الطول شئ. وأجيب بأن المراد بايتائها إنزالها إلى السماء الدنيا ولا فرق بين المدني والمكي فيها. واعترض بأن ظاهر (آتيناك) يأباه، وقيل: انه تنزيل للتوقع منزلة الواقع في الامتنان ومثله كثير ﴿مَنْ الثَّانِي﴾ بيان للسبع وهو - على ما قال في موضع من الكشف - جمع مثنى بمعنى مردد ومكرر ويجوز أن يكون مثنى مفعول من التثنية بمعنى التكرير والاعادة كما في

تعالى: (ثم ارجع البصر كرتين) أى كرة بعد كرة ونحو قولهم ليبيك وسعديك وأراد كما في الكشف أنه جمع لمعنى التكرير والاعادة كما ثنى لذلك لكن استعمال المثنى في هذا المعنى أكثر لأنه أول مراتب التكرار ويحتمل أن يريد ان مثنى بمعنى التكرير والاعادة كما ان صريح المثنى كذلك في نحو (كرتين) ثم جمع مبالغة وقوله من التثنية إيضاح للمعنى لأنه من الثنى بمعنى التثنية والاول أرجح نظراً إلى ظاهر اللفظ والثاني نظراً إلى الأصل وقال في موضع آخر: إنه من التثنية أو الثناء والواحدة مثناة أو مشنية بفتح الميم على ما في أكثر النسخ والاقيس على ما قال المدقق بحسب اللفظ ان ذلك مشتق من الثناء أو الثنى جمع مثنى مفعل منهما اما بمعنى المصدر جمع لما صير صفة أو بمعنى المكان في الأصل نقل إلى الوصف مبالغة نحو أرض مأسدة لأن محل الثناء يقع على سبيل المجاز على الثاني والمثنى عليه وكذلك محل الثنى ولا بعد في باب العدل أن يكون منقولا عنه لا اختراعاً ابتداءً واطلاق ذلك على الفاتحة لأنها تكرر قراءتها في الصلاة وروى هذا عن الحسن وأبي عبد الله رحمهما الله تعالى وعن الزجاج لأنها ثنتي بما يقرأ بعدها من القرآن وقيل ونسب إلى الحسن أيضاً: لأنها نزلت مرتين مرة بمكة ومرة بالمدينة وتعقب بأنها كانت مسماة بهذا الاسم قبل نزولها الثاني إذ السورة كما سمعت غير مرة مكية وقيل: لأن كثيراً من ألفاظها مكرر كالرحمن والرحيم وإياك والصراط وعليهم، وقيل: لاشتغالها على الثناء على الله تعالى والقولان كما ترى، وقيل ونسب إلى ابن عباس ومجاهد أن اطلاق المثنى على الفاتحة لأن الله سبحانه استثناهما وادخرها لهذه الأمة فلم يعطها لغيرهم، وروى هذا الادخار في غيرها أيضاً وفي غيرها أن ذلك لأنه تكرر قراءته وألفاظه أو قصصه ومواظفه أو لما فيه من الثناء عليه تعالى بما هو أهله جل شأنه أو لأنه مثنى عليه بالبلاغة والاعجاز أو يثنى بذلك على المتكلم به، وعن أبي زيد الباخى أن اطلاق المثنى على ذلك لأنه يثنى أهل الشر عن شرهم فتأمل، وجوز أن يراد بالمثنى القرآن كله وأخرج ذلك ابن المنذر وغيره عن أبي مالك وسيأتى إن شاء الله تعالى الكلام في توجيه اطلاقها عليه مع الاختلاف في الافراد والجمع، وأن يراد بها كتب الله تعالى كلها - فمن - للتبعض وعلى الاول للبيان ﴿ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ٨٧ ﴾ بالنصب عطف على سبعا فان أريد بها الآيات أو السور أو الأمور السبع التي رويت عن زياد فهو من عطف الكل على الجزء بأن يراد بالقرآن مجموع ما بين الدفتين أو من عطف العام على الخاص بأن يراد به المعنى المشترك بين الكل والبعض وفيه دلالة على امتياز الخاص حتى كأنه غيره كما في عكسه وإن اريد بها الاسباع فهو من عطف أحد الوصفين على الآخر كما في قوله: * إلى الملك القرم وابن الهمام * البيت بناء على أن القرآن في نفسه الاسباع أى ولقد آتيناك ما يقال له السبع المثنى والقرآن العظيم، واختار بعضهم تفسير (القرآن العظيم) كالسبع المثنى بالفاتحة لما أخرجه البخارى عن أبي سعيد بن المعلى قال: « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم » الحمد لله رب العالمين هي السبع المثنى والقرآن العظيم الذي أوتيته » وفي الكشف كونها الفاتحة أوفق لمقتضى المقام لما مر في تخصيص (الكتاب وقرآن مبین) بالسورة وأشد طباقاً للواقع فلم يكن اذ ذاك قد أوتى صلى الله تعالى عليه وسلم القرآن كله اهـ، وأمر العطف معلوم بما قبله . وقرأت فرقة (والقرآن) بالجر عطفاً على (المثنى)، وأبعد من ذهب إلى أن الواو مقحمة والتقدير سبعا من المثنى القرآن العظيم ﴿ لَا تَدْنُ عَيْنُكَ ﴾ لا تطمح بنظرك طموح راغب ولا تدم نظرك ﴿ إِلَى مَا مَتَعْنَاهُ ﴾ من زخارف الدنيا وزينتها ﴿ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ ﴾

أصنافا من الكفرة اليهود والنصارى والمشركين ، وقيل : رجلا مع نسايتهم ، والنهي قيل له ﷺ وهو لا يقتضى الملازمة ولا المقاربة ، وقيل : هو لأمته وان كان الخطاب له عليه الصلاة والسلام ، وأيد بما أخرجه ابن جرير . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال فى الآية : نهى الرجل أن يتمنى مال صاحبه نعم كان صلى الله تعالى عليه وسلم بعد نزول الآية شديد الاحتياط فيما تضمنته ، فقد أخرج أبو عبيد . وابن المنذر عن يحيى بن أبى كثير أنه عليه الصلاة والسلام مر بابل لى يقال لهم بنو الملوحة أو بنو المصطلق قد عنست فى أبوالها وأبعارها مع السمن فتقنع بثوبه ومر ولم ينظر إليها لقوله تعالى : (لا تمدن عينيك) الآية ، وبعد نحو هذا الفعل من باب سد الذرائع . ومنهم من أيد الأول بهذا وبدلالة ظاهر السياق عليه ، وحاصلها مع ما قبل قد أوتيت النعمة العظمى التى كل نعمة وإن عظمت فهى بالنسبة إليها حقيرة فعليك أن تستغنى بذلك ولا ترغب فى متاع الدنيا ، وجعل من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « ليس منا من لم يتغن بالقرآن » بناء على أن « يتغن » من الغنى المقصور كى يستغنى وليس مقصورا على الممدود ، ويشهد لذلك ما فى الحديث الصحيح فى الخيل « وأما التى هى له ستر فرجل ربطها تغنيا وتعففا » وعن أبى بكر رضى الله تعالى عنه من أوتى القرآن فرأى أن أحد أوتى من الدنيا أفضل مما أوتى فقد صغر عظميا وعظم صغيرا . وقد أخرج ابن المنذر عن سفيان ابن عيينة ما هو بمعناه ، وقال العراقى : ان الخبر مروى لكن لم أقف على روايته عن أبى بكر رضى الله تعالى عنه فى شيء من كتب الحديث .

وحكى بعضهم فى سبب نزول الآية أنه وافت من بصرى وأذرعاء سبع قوافل لقريظة والنضير فى يوم واحد فيها أنواع من البر والطيب والجواهر فقال المسلمون : لو كانت لنا لتقوينها بها ولا نفقناها فى سبيل الله تعالى فنزلت ، فكأنه سبحانه يقول : قد أعطيتكم سبعا هى خير من سبع قوافل ، وروى هذا عن الحسن بن الفضل . وتعقب بأنه ضعيف أو لا يصح لأن السورة مكية وقريظة والنضير كانوا بالمدينة فكيف يصح أن يقال ذلك وهو كما ترى . نعم روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم وافى بأذرعاء سبع قوافل ليهود بنى قريظة والنضير فيها الخ وهو غير معروف ، وقد قالوا : إنه لم يبعد سفره صلى الله تعالى عليه وسلم للشام ، واستؤنس بخبر النزول على أن النهى معنى به سيد المخاطبين عليه الصلاة والسلام كألنهى فى قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ ﴾ حيث أنهم لم يؤمنوا ، وكان ﷺ يود أن يؤمن كل من بعث اليه ويشق عليه عليه الصلاة والسلام لمزيد شفقتة بقاء الكفرة على كفرهم ولذلك قيل له : ﴿ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ ﴾ وكأن مرجع الجملة الأولى إلى النهى عن الالتفات إلى أموالهم ومرجع هذه الجملة إلى النهى عن الالتفات إليهم ، وليس المعنى لا تحزن عليهم حيث أنهم المتمتعون بذلك فان التمتع به لا يكون مدارا للحزن عليهم ، وكون المعنى لا تحزن على تمتعهم بذلك فالكلام على حذف مضاف لا يخفى ما فيه من ارتكاب خلاف الظاهر من غير داع اليه ﴿ وَأَخْفَضَ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ ٨٨ ﴾ كناية عن التواضع لهم والرفق بهم ، وأصل ذلك أن الطائر إذا أراد أن يضم فرخه اليه بسط جناحيه له ، والجناحان من ابن آدم جانباه ﴿ وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ ٨٩ ﴾ أى المنذر الكاشف نزول عذاب الله تعالى ونقمه المخوفة بمن لم يؤمن ﴿ كَمَا أَنزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ٩٠ ﴾ قيل : إنه متعلق بقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ ﴾ الخ على أن

يكون في موضع نصب نعتا لمصدر من (آتيناً) محذوف أى آتيناك سبعا من المثاني ايتاء كما أنزلنا وهو في معنى أنزلنا عليك ذلك أنزالا كما نزلنا على أهل الكتاب ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ ٩١﴾ أى قسموه إلى حق وباطل حيث قالوا عنادا وعداوة : بعضه حق موافق للتوراة والانجيل وبعضه باطل مخالف لهما ، وتفسير (المقتسمين) المذكورين بأهل الكتاب مما روى عن الحسن . وغيره ، وفي الدر المنثور أخرج البخارى . وسعيد بن منصور . والحاكم . وابن مردويه من طرق عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في الآية : هم أهل الكتاب جزء وهؤلاء جزء فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه ، وجاء ذلك مرفوعا أيضا ، فقد أخرج الطبراني في الاوسط عن الخبر قال : «سأل رجل رسول الله ﷺ قال : رأيت قول الله تعالى : (كما أنزلنا على المقتسمين) قال عليه الصلاة والسلام : اليهود والنصارى قال : (الذين جعلوا القرآن عضين) ما عضين ؟ قال ﷺ : آمنوا ببعض وكفروا ببعض » أو اقتسموه لأنفسهم استهزاء به ، فقد روى عن عكرمة أن بعضهم كان يقول : سورة البقرة لى وبعضهم سورة آل عمران لى وهكذا ، وجوز أن يراد بالمقتسمين أهل الكتاب ويراد من القرآن معناه اللغوى أى المقروء من كتبهم أى الذين اقتسموا ما قرؤوا من كتبهم وحرفوه وأقروا ببعض وكذبوا ببعض ، وحمل توسط قوله تعالى : (لا تمدن عينيك) الخ بين المتعلق والمتعلق على امداد ما هو المراد بالكلام من التسلية . وتعقب القول بهذا التعلق بأنه جل هذا المقام عن التشبيه فلقد أوتى صلى الله تعالى عليه وسلم ما لم يؤت أحد قبله ولابعد مثله ، وفى حمل القرآن على معناه اللغوى ما فيه ، وقيل : هو متعلق بقوله تعالى : (وقل إني أنا النذير المبين) لأنه فى قوة الامر بالانذار كأنه قيل : أنذر قريشا مثل ما أنزلنا من العذاب على المقتسمين يعنى اليهود وهو ما جرى على قريظة . والنذير بأن جعل المتوقع كالواقع وقد وقع كذلك . وتعقب بأن المشبه به العذاب المنذر ينبغى أن يكون معلوما حال النزول وهذا ليس كذلك فيلغو التشبيه ، وتنزيل المتوقع منزلة الواقع له موقع جليل من الاعجاز لكن إذا صادف مقاما يقتضيه كما فى قوله تعالى : (انا فتحنا لك فتحا مبينا) ونظائره ، على أن تخصيص الاقسام باليهود بمجرد اختصاص العذاب المذكور بهم مع شركتهم للنصارى فى الاقسام المتفرع على الموافقة والمخالفة ، وفى الاقسام بمعنى التحريف الشامل للكتابين بل تخصيص العذاب المذكور بهم مع كونه من نتائج الاقسام تخصيص من غير مخصص ، وجوز أن يراد بالمقتسمين جماعة من قريش وهى اثنا عشر ، وقال ابن السائب : ستة عشر رجلا حنظلة بن أبى سفيان . وعتبة . وشيبة ابنا ربيعة . والوليد بن المغيرة وأبو جهل . والعاص بن هشام . وأبو قيس بن الوليد . وقيس بن الفاكه . وزهير بن أمية . وهلال بن الاسود . والسائب بن صيفى . والنضر بن الحرث . وأبو البختري بن هشام . وزمعة بن الحجاج . وأمىة بن خلف . وأوس ابن المغيرة أرسلهم الوليد بن المغيرة أيام الموسم ليقفوا على مداخل طرق مكة لينفروا الناس عن الايمان برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فأنقسموا على هاتيك المداخل يقول بعضهم : لا تغتربوا بالخارج فانه ساحر ، ويقول الآخر : كذاب ، والآخر : شاعر إلى غير ذلك من هذيانهم فأهلكهم الله تعالى يوم بدر وقبله بآفات ، ويجعل (الذين) منصوبا - بالنذير - على أنه مفعوله الاول و (كما) مفعوله الثانى أى أنذر المعصين الذين يحزؤون القرآن إلى سحر وشعر واساطير مثل ما أنزلنا على المقتسمين الذين اقتسموا مداخل مكة وهذوا مثل هذيانهم .

وتعقب بأن فيه مع ما فيه من المشاركة لما سبق في عدم كون العذاب الذي شبه به العذاب المنذر واقعا ومعلوما للمنذرين أنه لا داعي إلى تخصيص وصف التعضية بهم وإخراج المقتسمين من بينهم مع كونهم أسوة لهم في ذلك فإن وصفهم لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بما وصفوا به من السحر والشعر والكذب متفرع على وصفهم للقرآن بذلك وهل هو إلا نفس التعضية ولا إلى إخراجهم من حكم الإنذار ، على أن منازلهم من العذاب لم يكن من الشدة بحيث يشبه به عذاب غيرهم ولا خصوصاً بهم بل هو عام لكل الفريقين وغيرهم ، مع أن بعض من عد من المنذرين على قول كالوليد بن المغيرة . والاسود . وغيرهما قد هلكوا قبل مهلك أكثر المقتسمين يوم بدر ، ولا إلى تقديم المفعول الثاني على الأول كما ترى ، وقيل : إنه صفة لمفعول (النذير) أقيم مقامه بعد حذفه والمقتسمون هم القاعدون في مداخل الطرق كما حرر ، أي النذير عذاباً مثل العذاب الذي أنزلناه على المقتسمين . وتعقب أيضاً بأن فيه مع ما مر أنه يقتضي أن يكون (كما أنزلنا) من مفعول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو لا يصلح لذلك ، واعتذر له بأنه كما يقول بعض خواص الملك أمرنا بكذا والأمر الملك كما تقدم غير بعيد أو حكاية لقول الله تعالى ، وفيه من التعسف ما لا يخفى ، وأيضاً فيه أعمال الوصف الموصوف في المفعول وهو بما لا يجوز . وأجيب بأن الكوفية تجوزه والقائل بنى الكلام على ذلك أو أن المراد بالمفعول المفعول الغير الصريح وتقديره بعذاب وهو لا يمنع الوصف من العمل فيه ، وقيل : المراد بالمقتسمين على تقدير الوصفية الرهط الذين تقاسموا على أن يبيتوا صالحاً عليه السلام فأهلكهم الله تعالى ، والافتسام بمعنى التقاسم ، ولا اشكال في التشبيه لأن عذابهم أمر محقق نطق به القرآن العظيم فيصح أن يقع مشبهاً به للعذاب المنذر ، والموصول اما مفعول أول - للنذير - أو لما دل هو عليه من (أنذر) . وتعقب أيضاً بأن فيه بعد اغماض العين عما في المفعولية من الخلاف أو الخفاء أنه لا يكون للعرض لعنوان التعضية في حيز الصلة ولا عنوان الافتسام بالمعنى المزبور في حيز المفعول الثاني فائدة لما أن ذلك إنما يكون للأشعار بعلمية الصلة والصفة للحكم الثابت للموصول والموصوف فلا يكون هناك وجه شبه يدور عليه تشبيه عذابهم بعذابهم خاصة لعدم اشتراكهم في السبب ، فإن المعضين بمعزل من التقاسم على التبييت الذي هو السبب لهلاك أولئك مع أن أولئك بمعزل من التعضية التي هي السبب لهلاك هؤلاء ولا علاقة بين السبيين مفهومهما ولا وجوداً تصحح وقوع أحدهما في جانب والآخر في جانب ، واتفاق الفريقين على مطلق الاتفاق على الشرور المفهوم من الاتفاق على الشر المحصوص الذي هو التبييت المدلول عليه بالتقاسم غير مفيد إذ لا دلالة لعنوان التعضية على ذلك وإنما يدل عليه اقتسام المداخل ، وجعل الموصول مبتدأ على أن خبره الجملة القسمية لا يليق بجزالة التنزيل وجلالة شأنه الجليل ، وهذا الجمل مروي عن ابن زيد ، وفي رواية عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أخرجهما البيهقي . وأبو نعيم في الدلائل ما يقتضيه ، ومن هنا قيل بمنع عدم اللياقة ، وبعض من يسلمها يقول : يجوز أن يكون الموصول صفة (المقتسمين) مراداً بهم أولئك الرهط ، ومعنى جعلهم القرآن عضين حكمهم بأنه مفترى وتكذيبهم به والمراد منه معناه اللغوي فيقول إلى وصفهم بتكذيبهم بكتابتهم واعراضهم عن الإيمان به والعمل بما فيه ، ويوافق ما مر من قوله تعالى فيهم وفي قومهم : (وآتيناهم آياتنا فكانوا عنها معرضين) بناء على أن المراد بالآيات آيات الكتاب المنزل على نبيهم عليه السلام حسبما قيل به فيما سبق ، وإن آيت ذلك بناء على ما سمعت هنا لك التزامنا كون الموصول مفعولاً ولا قلنا بفائدة التعرض للعنوانين المذكورين على الوجه المذكور الإشارة إلى تفضيع أمر التكذيب وكونه في سببته للعذاب

كالإقسام على قتل النبي ، ويلتزم ما يشعر به هذا من أفضعية الإقسام المزبور لأنه لا يكون إلا عن تكذيب ومزيد عداوة للنبي ، وفيه بحث ، وقيل : المصحح لوقوع أحد العنوانين في جانب والآخر في جانب أن التكذيب ينجر بزعم المكذبين إلى إبطال أمر النبي عليه الصلاة والسلام وإطفاء نوره وهو العلة الغائية لذلك والإقسام المذكور كذلك وهو كما ترى ، وقال أبو البقاء وليته لم يقل : إن (كما أنزلنا) متعلق بقوله تعالى : (متعنا به أزواجاً منهم) وهو في موضع نصب نعتاً لمصدر محذوف أى متعناهم تمتيعاً كما أنزلنا ، والمعنى نعمنا بعضهم كما عذبنا بعضهم . وذكر ابن عطية . وغيره أنه يحتمل أن يكون المعنى قل انى أنا النذير المبين كما قد أنزلنا في الكتب أنك ستأتى نذيراً على المقتسمين أى أهل الكتاب ، ومرادهم على ما قيل أز (ما) في (كما) ووصولة ، والمراد من المشابهة الاستفادة من الكاف الموافقة وهى مع ما في حيزها في محل النصب على الحالية من مفعول (قل) أى قل هذا القول حال كونه كما أنزلنا على أهل الكتابين أى موافقاً لذلك ، والأنسب على هذا حمل الإقسام على التحريف ليكون وصفهم بذلك تعريضاً بما فعلوا من تحريفهم وكتائبهم لعنت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم . وأنت تعلم أن فيه بعداً لكنه أولى بالنسبة إلى بعض ما تقدم ، وقريب منه ما قيل : المعنى ولقد آتيناك سبعا من المثاني آتاء موافقاً للإتاء الذى أنزلناه على أهل الكتابين وأخبرناهم به في كتبهم ، وفيه ما فيه . وأما جعلها زائدة والمعنى أنا النذير المبين ما أنزلنا فحال غنى عن التنبيه عليه ، وقال العلامة أبو السعود بعد نقل أقوال عقبها بما عقبها : والاقرب من الأقوال المذكورة أن (كما أنزلنا) متعلق بقوله تعالى : (ولقد آتيناك) الخ ، وإن المراد بالمقتسمين أهل الكتابين ، وأن الموصول مع صلته صفة مبينة لكيفية إقسامهم ومحل الكاف النصب على المصدرية ، وحديث جلالة المقام عن التشبيه من لوائح النظر الجليل .

والمعنى لقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم آتاء مماثل لا تزال الكتابين على أهلهما ، وعدم التعرض لذكر ما أنزل عليهم من الكتابين لأن الغرض بيان المماثلة بين الآيتين لا بين متعاقبيهما ، والدول عن تطبيق ما في جانب المشبه به على ما في جانب المشبه بأن يقال : كما آتينا المقتسمين حسبما وقع في قوله تعالى : (الذين آتيناهم الكتاب) الخ للتنبيه على ما بين الآيتين من التناهي فإن الأول على وجه التكرمة والامتنان فشتان بينه وبين الثانى ، ولا يقدح ذلك في وقوعه مشبهاً به فإن ذلك إنما هو لمسلطته عندهم ، وتقدم وجوده على المشبه زماناً لا لمزية تعود إلى ذاته ، ونظير ذلك ما قيل في الصلوات الإبراهيمية فليس في التشبيه إشعاراً بأفضلية المشبه به من المشبه فضلاً عن إيهام ما يتعلق به الأول بما يتعلق به الثانى ، وإنما ذكرنا بعنوان الإقسام إنكاراً لاتصافهم به مع تحقق ما ينفيه من الانزال المذكور وإيداناً بأنهم كان من حقهم أن يؤمنوا بكله حسب إيمانهم بما أنزل عليهم بحكم الاشتراك في العلة والاتحاد في الحقيقة التى هى نطاق الوحى ، وتوسيط قوله تعالى : (لا تمدن عينيك) الخ لكمال اتصاله بما هو المقصود من بيان حال ما أوتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم . ولقد بين أولاً علوشانه ورفعة مكانه ﷺ بحيث يستوجب اغتباطه عليه الصلاة والسلام بمكانه واستغناؤه به عما سواه ، ثم نهى عن الالتفات إلى زهرة الدنيا وعبر سبحانه عن إيتائها لأهلها بالتمتع المنبئ عن وشك زوالها عنهم ، ثم عن الحزن لعدم إيمان المنهمكين فيها ، وأمر بمراعاة المؤمنين والاكتفاء بهم عن غيرهم وبإظهار قوامه بمواجب الرسالة ومراسم النذارة حسبما فصل في تضاعيف ما أوتى من القرآن العظيم . ثم رجم

إلى كيفية إتيانه على وجه أدمج فيه ما يزيح شبه المنكرين ويستنزهم من العناد من بيان مشار كته لما لاريب لهم في كونه وحيا صادقا، فتأمل والله تعالى عنده علم الكتاب اه وهو كلام ظاهر عليه مخايل التحقيق *
وفي البحر بعد نقل أكثر هذه الأقوال وهذه أقوال وتوجيهات مكلفة والذي يظهر لي أنه تعالى لما أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بأن لا يحزن على من لم يؤمن وأمره عليه الصلاة والسلام بخفض جناحه للؤمنين أمره صلى الله تعالى عليه وسلم أن يعلم المؤمنين وغيرهم أنه هو النذير المبين لئلا يظن المؤمنون أنهم لما أمر صلى الله تعالى عليه وسلم بخفض جناحه لهم خرجوا من عهدة النذارة فأمر صلى الله تعالى عليه وسلم بأن يقول لهم: (إني أنا النذير المبين) لكم ولغيركم كما قال سبحانه: (إنما أنت منذر من يخشاها) وتكون الكاف نعتا لمصدر محذوف، والتقدير وقل قولا مثل ما أنزلنا على المقتسمين إنك نذير لهم، فالقول للؤمنين في النذارة كالقول للكفار المقتسمين لئلا يظن انذارك للكفار مخالفا لانذار المؤمنين بل أنت في وصف النذارة لهم بمنزلة واحدة تنذر المؤمن كما تنذر الكافر كما قال تعالى: (ان انا الانذير وبشير (١) لقوم يؤمنون) اه بحروفه، وهو كما ترى ركيك لفظاً ومعنى والله تعالى أعلم بمراده وعنده علم الكتاب، وعضين جمع عضة وأصلها عضة بكسر العين وفتح الضاد بمعنى جزء فهو معتل الإلام من عضاه بالتشديد جعله اعضاء وأجزاء؛ فالعني جعلوا القرآن أجزاء *
وقيل: العضه في لغة قریش السحر فيقولون للساحر: عاضه وللساحرة عاضه، وفي حديث رواه ابن عدى في الكامل. وأبو يعلى في مسنده «لعن الله تعالى العاضه والمستعضه» وأراد ﷺ الساحرة والمستسحرة أى المستعملة لسحر غيرها، وهو على هذا مأخوذ من عضته فالإلام المحذوفة هاء كما في شفة وشاة على القول بأن أصلها شففة وشاهة بدليل جمعها على شفاه وشياه وتصغيرهما على شفيفة وشويهه *
وعن الكسائي أنه من عضه عضها وعضية رماه بالهتان، قيل: وأخذ العضه بمعنى السحر من هذا لأن الهتان لأصل له والسحر تخيل أمر لا حقيقة له، وذهب الفراء إلى أنه من العضاه وهى شجرة تؤذى كالشوك واختار بعضهم الأول، وجمع السلامة لجبر ما حذف منه كعزين وسنين وإلا فحقه أن لا يجمع جمع السلامة المذكور لكونه غير عاقل ولتغير مفردة، ومثل هذا كثير مطرد، ومن العرب من يلزمه الياء ويجعل الاعراب على النون فيقول: عضينك كسنينك وهذه اللغة كثيرة في تميم. وأسد، وفي التعبير عن تجزئة القرآن بالعضية التي هى تفريق الأعضاء من ذى الروح المستلزم لإزالة حياته وإبطال اسمه دون مطلق التجزئة والتفريق اللذين ربما يوجدان فيما لا يضره التبعض للتبعض على قبح ما فعلوه بالقرآن العظيم ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ٩٢﴾ أى لنسألن يوم القيامة أصناف الكفرة مطلقا المقتسمين وغيرهم سؤال تقرير وتوبيخ ﴿عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٣﴾ فى الدنيا من قول وفعل وترك فیدخل فيه ما ذكر من الاقسام والتعضية دخولا أوليا أو لنجازينهم على ذلك، وعلى التقديرين لا منافاة بين هذه الآية وقوله تعالى: (فيومئذ لا يسئل عن ذنبه إنس ولا جان) لأن المراد هنا حسبا أشرنا اليه إثبات سؤال التقرير والتوبيخ أو المجازاة بناء على أن السؤال مجاز عنها وهناك نفي سؤال الاستفهام لأنه تعالى عالم بجميع أعمالهم؛ وروى هذا عن ابن عباس، وضعف هذا الامام بأنه لا معنى لتخصيص نفي سؤال الاستفهام بيوم القيامة لأن ذلك السؤال محال عليه تعالى فى كل وقت. وأجيب بأنه بناء على زعمهم

كقوله تعالى: (وبرزوا لله جميعاً) فانه يظهر لهم في ذلك اليوم أنه سبحانه لا يخفى عليه شيء فلا يحتاج إلى الاستفهام: وقيل: المراد لا سؤال يومئذ منه تعالى ولا من غيره بخلاف الدنيا فانه ربما سأل غيره فيها. ورد بأن قوله: لانه سبحانه عالم بجميع أعمالهم يأباه.

وأختار غير واحد في الجمع أن النفي بالنسبة إلى بعض المواقف والاثبات بالنسبة إلى بعض آخر، وسيأتي تمام الكلام في ذلك، واستظهر بعضهم عود الضمير في (لنسالنهم) إلى (المقتسمين الذين جعلوا القرآن عضين) للقرب، وجوز أن يعود على الجميع من مؤمن وكافر لتقدم ما يشعر بذلك من قوله سبحانه: (وقل اني أنا النذير المبين) و(ما) للعموم كما هو الظاهر، وأخرج ابن جرير: وغيره وعن أبي العالية أنه قال في الآية: يستل العباد كلهم يوم القيامة عن خلتين عما كانوا يعبدون وعما أجابوا به المرسلين.

وأخرج الترمذي. وجماعة عن أنس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: « يستلون عن قول لا إله الا الله » وأخرجه البخاري في تاريخه. والترمذي من وجه آخر عن أنس موقوفاً، وروى أيضاً عن ابن عمر. ومجاهد، والمعنى على ما في البحر يستلون عن الوفاء بلا إله الا الله والتصديق لمقالتها بالأعمال، والفاء قيل لترتيب الوعيد على أعمالهم التي ذكر بعضها، وقيل: لتعليل النهي والأمر فيما سبق، وزعم أنها الفاء الداخلة على خبر الموصول كما في قولك: الذي يأتيني فله درهم مبني على أن (الذين) متبداً وقد علمت حال ذلك، وفي التعرض لوصف الربوبية مضافاً إلى ضميره عليه الصلاة والسلام مالا يخفى من اظهار اللطف به صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ ﴾ قال السكبي: أي أظهره واجهر به يقال: صدع بالحجة اذا تكلم بها جهاراً، ومن ذلك قيل للفجر صديع (١) لظهوره.

وجوز أن يكون أمراً من صدع الزجاجة وهو تفريق اجزائها أي افرق بين الحق والباطل، وأصله على ما قيل الابانة والتمييز، والباء على الأول صلة وعلى الثاني سببية، و(ما) جوز أن تكون موصولة والعائد محذوف أي بالذي تؤمر به فحذف الجار فتعدى الفعل إلى الضمير فصار تؤمر ثم حذف، ولعل القائل بذلك لم يعتبر حذفه مجروراً لفقد شرط حذفه بناء على أنه يشترط في حذف العائد المجرور أن يكون مجروراً بمثل ما جر به الموصول لفظاً ومعنى ومتعلقاً، وقيل: التقدير فاصدع بما تؤمر بالصدع به فحذفت الباء الثانية ثم الثالثة ثم لام التعريف ثم المضاف ثم الهاء، وهو تكلف لا داعي له ويكاد يورث الصداع، والمراد بما يؤمر به الشرائع مطلقاً، وقول مجاهد: كما أخرجه عنه ابن أبي حاتم إن المعنى اجهر بالقرآن في الصلاة يقتضى بظايره التخصيص ولا داعي له أيضاً كما لا يخفى، وأظهر منه في ذلك ما روى عن ابن زيد أن المراد (بما تؤمر) القرآن الذي أوحى إليه صلى الله تعالى عليه وسلم أن يبلغهم إياه، وأن تكون مصدرية أي فاصدع بما أموريته وهو الذي عناه الزمخشري بقوله: أي بأمرك مصدر من المبني للفعول، وتعقبه أبو حيان بأنه مبني على مذهب من يجوز أن يراد بالمصدر أن والفعل المبني للفعول والصحيح أن ذلك لا يجوز. ورد بأن الاختلاف في المصدر الصريح هل يجوز انحلاله إلى حرف مصدرى وفعل مجهول أم لا اما أن الفعل المجهول هل يوصل به حرف مصدرى فليس محل النزاع، فان كان اعتراضه على الزمخشري في تفسيره بالامر وأنه كان ينبغي أن يقول بالأمورية فشيء.

آخر سهل ، ثم لا يخفى ما في الآية من الجزالة ، وقال أبو عبيدة : عن رؤية ما في القرآن منها ، ويحكى أن بعض العرب سمع قارئاً يقرأ ما فسجد فقبل له في ذلك فقال : سجدت لبلاغة هذا الكلام ، ولم يزل صلى الله تعالى عليه وسلم مستخفياً كما روى عن عبد الله بن مسعود قبل نزول ذلك فلما نزلت خرج هو وأصحابه عليه الصلاة والسلام ﴿ وَأَعْرَضَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ٩٤ ﴾ أي لا تلتفت إلى ما يقولون ولا تبال بهم فليست الآية منسوخة ، وقيل : هي من آيات المهادنة التي نسختها آية السيف ، وأخرج ذلك ابن أبي حاتم . وأبو داود في ناسخه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ﴿ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ ٩٥ ﴾ بك أو بك وبالقرآن كما روى عن ابن عباس بقصصهم وتدهيرهم . أخرج الطبراني في الأوسط . والبيهقي . وأبو نعيم كلاهما في الدلائل . وابن مردويه بسند حسن قال : المستهزون الوليد بن المغيرة . والأسود بن عبد يغوث . والأسود بن المطالب . والحارث ابن عيطل السهمي . والعاص بن وائل فأتاه جبريل عليه السلام فشكاهم إليه فأراه الوليد فأومأ جبريل عليه السلام إلى أ كحله فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : ما صنعت شيئاً قال : كفيتك ، ثم أراه الأسود ابن المطالب فأومأ إلى عينيه فقال : ما صنعت شيئاً قال : كفيتك ، ثم أراه الأسود بن عبد يغوث فأومأ إلى رأسه فقال : ما صنعت شيئاً قال : كفيتك ، ثم أراه الحارث فأومأ إلى بطنه فقال : ما صنعت شيئاً قال : كفيتك ، ثم أراه العاص بن وائل فأومأ إلى أخمصه فقال : ما صنعت شيئاً قال : كفيتك . فأما الوليد فمر برجل من خزاعة وهو يرش نبلاً فأصاب أ كحله فقطعها ، وأما الأسود بن المطالب فنزل تحت سمرة فجعل يقول : يا بني ألا تدفعون عني قد هلكت أظعن بالشوك في عيني فجعلوا يقولون : ما نرى شيئاً فلم يزل كذلك حتى عميت عيناه ، وأما الأسود بن عبد يغوث فخرج في رأسه قروح فمات منها ، وأما الحارث فأخذه الماء الأصفر في بطنه حتى خرج رجيعة من فيه فمات منه ، وأما العاص فركب إلى الطائف فربض على شبرقة فدخل في أخمص قدمه شوكة فقتلته ، وقال الكرماني في شرح البخاري : إن المستهزين هم السبعة الذين ألقوا الأذى ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي كما جاء في حديث البخاري وهم : عمرو بن هشام . وعتبة بن ربيعة . وشيبة بن ربيعة . والوليد بن عتبة . وأمّية بن خلف . وعقبة بن معيط ، وعمارة بن الوليد ، وفي الأعلام للسهيلى أنهم قذفوا بقلوب بدر وعدهم بخلاف ما ذكر . وفي الدر المنثور وغيره روايات كثيرة مختلفة في عدتهم (١) وأسماهم وكيفية هلاكهم ، وعد الشعبي منهم هبار بن الأسود . وتعبه في البحر بأن هباراً أسلم يوم الفتح ورحل إلى المدينة فعده وهم ، وهذا متعين إذا كانت كفايته عليه السلام إياهم بالهلاك كما هو الظاهر ، وقد ذكر الامام نحو ما ذكرنا من اختلاف الروايات ثم قال : ولا حاجة إلى شيء من ذلك ، والقدر المعلوم أنهم كانوا طائفة لهم قوة وشوكة لأن أمثالهم هم الذين يقدر على مثل هذه السفاهة مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في علو قدره وعظم منصبه ، ودل القرآن على أن الله سبحانه أفتاهم وأبادهم وأزال كيدهم ﴿ الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ ﴾ أي اتخذوا إلهاً يعبدونه معه تعالى ، وصيغة الاستقبال لاستحضار الحال الماضية ، وفي وصفهم بذلك تسلية لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وتهوين للخطب عليه عليه الصلاة والسلام بالاشارة الى أنهم لم يقتصروا على الاستهزاء به صلى الله تعالى عليه وسلم بل اجتروا على

العظيمة التي هي الاشرار به سبحانه ﴿ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ٩٦ ﴾ ما يأتون ويذرون وفيه من الوعيد ما لا يخفى. وفي البحر أنه وعيد لهم بالمجازاة على استهزائهم وشركهم في الآخرة كما جوزوا في الدنيا ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ ٩٧ ﴾ من كلمات الشرك والاستهزاء، وتحلية الجملة بالتأكيدها لفائدة تحقّق ما تتضمنه من التسلية. وصيغة المضارع لفائدة استمرار العلم حسب استمرار متعلّقه باستمرار ما يوجب من أقوال الكفّرة ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ ﴾ فافزع الى ربك فيما نابك من ضيق الصدر بالتسبيح ملتجئاً بحمده الى قل: سبحانه الله والحمد لله أو فزعه عما يقولون حامداً له سبحانه على ان هداك للحق، فالتسبيح والحمد بمعناها اللغوي كما انهما على الاول بمعناها العرفي أعني قول تينك الجماتين، وفي التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة الى ضميره صلى الله تعالى عليه وسلم ما لا يخفى من اللطف به عليه الصلاة والسلام والاشعار بعلّة الحكم أعني الامر المذكور ﴿ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ٩٨ ﴾ أى المصلين فقيه التعبير عن الكل بالجزء. وهذا الجزء على ما ذهب اليه البعض أفضل الأجزاء لما صح من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد» وليس هذا موضع سجدة خلافا لبعضهم. وفي أمره صلى الله تعالى عليه وسلم بما ذكر إرشاده الى ما يكشف به الغم الذي يجده كأنه قيل: افعل ذلك يكشف عنك ربك الغم والضيق الذي تجده في صدرك ولزيد الاعتناء بأمر الصلاة جيء بالأمر بها كما ترى مغايراً للامر السابق على هذا الوجه المخصوص. وفي ذلك من الترغيب فيها ما لا يخفى. وقد كان صلى الله تعالى عليه وسلم إذا أحزنه أمر فزع الى الصلاة. وصح «حب لى من دنيا لم النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة» وذكر بعضهم أن فى الآية إشارة الى الترغيب بالجماعة فيها. وان فى عدم تقييد السجود بنحو له أو لربك إشارة الى أنه بما لا يكاد يخطر بالبال إيقاعه لغيره تعالى فتدبر •

﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ ﴾ دم على ما أنت عليه من عبادته سبحانه، قيل: وفى الاظهار بالعنوان السالف آنفاً تأكيده لما سبق من اظهار اللطف به ﷺ والاشعار بعلّة الامر بالعبادة ﴿ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ٩٩ ﴾ أى الموت كما روى عن ابن عمر. والحسن. وقتاده. وابن زيد، وسمى بذلك لأنه متيقن للحقوق بكل حى، وإسناد الاتيان اليه للايدان بأنه متوجه الى الحى طالب للوصول اليه، والمعنى دم على العبادة مادامت حيا من غير إخلال بها لحظة، وقال ابن بحر: اليقين النصر على الكافرين الذى وعده صلى الله تعالى عليه وسلم، وأياً ما كان فليس المراد به ما زعمه بعض الملحدين بما يسمونه بالكشف والشهود، وقالوا: إن العبد متى حصل لذلك سقط عنه التكليف بالعبادة وهى ليست إلا للمحجوبين، ولقد مرقوا بذلك من الدين وخرجوا من ربة الاسلام وجماعة المسلمين •

وذكر بعض الثقات أن هذا الامر كان بعد الاسراء والعروج الى السماء، أفترى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتضح له ليلئذ صبح الكشف والشهود ولم يمن عليه باليقين عظيم الكرم والجود؟ الله أكبر لا يتجاسر على ذلك من فى قلبه مثقال ذرة من إيمان أو رزق حبة خردل من عقل ينتظم به فى سلك الإنسان، وأيضا لم يزل صلى الله تعالى عليه وسلم مادام حيا آتيا بمراسم العبادة قائما بأعباء التكليف لم ينحرف عن الجادة قدر

حادة أفيقال : إنه لم يأت عليه الصلاة والسلام حتى توفي ذلك اليقين ولذلك بقي في مشاق التكليف إلى أن قدم على رب العالمين ؟ لأرى أحدا يخطر له ذلك بجنان ولو طال سلوكه في مهامه الضلالة وبان . نعم ذكر بعض العلماء الكرام في قوله تعالى : (ولقد نعلم) الخ كلاما متضمنا شيئا مما يذكره الصوفية لكنه بعيد بمراحل عن مرام أولئك اللثام ، ففي الكشف أنه تعالى بعد ما هدم قواعد جهالات الكفرة وأبرق وأرعد بما أظهر من صنيعه بالقائلين نحو مقالات أولئك الفجرة فذلك الكلام بقوله سبحانه : (ولقد نعلم) مؤكدا هذا التأكيد البالغ الصادر عن مقام تسخط بالغ وكبرياء لينفس عن حبيبه عليه الصلاة والسلام أشد التنفيس ، ثم أرشد إلى ما هو أعلى من ذلك مما تأهله لمسامرة المجلس للجليل وقال تعالى : (فسبح بحمد ربك) إشارة إلى التوجه إليه بالسكينة والتجرد التام عن الأغيار والتحلى بصفات من توجه إليه بحسن القبول والافتقار اذ ذلك مقتضى التسبيح والحمد لمن عقامها ، ثم قال سبحانه : (وكفى من الساجدين) دلالة على الاقتراب المضمرة فيه لأن السجود غاية الذلة والافتقار وهو مظهر الفناء حتى نفسه وشرك البقاء بمن أمره بخمسه ، وقوله تعالى شأنه : (واعبد ربك) الخ ظاهره ظاهر وباطنه يوصي إلى أن السفر في الله تعالى لا ينقطع والشهود الذي عليه يستقر لا يحصل أبدا فما من طامة الا وفوقها طامة . اذا تغيبت بدا . وان بدا غيبني * وعن لسان هذا المقام (رب زدني علما) اه ، هذا ولا يخفى مما ذكره غير واحد من المفسرين مناسبة خاتمة هذه السورة لفاتحتها ، وأن قوله سبحانه : (ولقد نعلم) الخ في مقابلة (وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر) والله تعالى أعلم وأحكم .

(ومن باب الإشارة فيما تقدم من الآيات) ما قالوه مما ملخصه (نبي عبادي أنى أنا الغفور الرحيم) أى أخبرهم بأنى أغفر خطرات قلوب العارفين بعد ادراكهم مواضع خطرها وتداركهم ما هو مطلوب منهم وأرحمهم بأنواع الفيوضات وأوصلهم إلى أعلى المكاشفات والمشاهدات (وأن عذابي هو العذاب الأليم) وهو عذاب الاحتجاب والطرده عن الباب .

وقال ابن عطاء هذه الآية إرشاد له صلى الله تعالى عليه وسلم إلى كيفية الارشاد كأنه قيل : أقم عبادي بين الخوف والرجاء ليصح لهم سبيل الاستقامة في الطاعة فإن من غلب عليه رجاءه عطله ومن غلب عليه خوفه أقنطه وذكر بعضهم أن فيها إشارة إلى ترجيح جانب الخوف على الرجاء لأنه سبحانه أجرى وصفي الرحمة على نفسه عز وجل ولم يجر العذاب على ذلك السنن ، وأنت تعلم أن المذكور في كثير من الكتب أنه ينبغي للإنسان أن يكون معتدل الرجاء والخوف الا عند الموت فينبغي أن يكون رجاءه أزيد من خوفه ، وفي المقام كلام طويل يطلب من موضعه (لعمرك انهم لفي سكرتهم يعمهون) قال النووي : أى بحياتك التي خصصت بها من بين العالمين ، وقال القرشي : هذا قسم بحياة الحبيب صلى الله تعالى عليه وسلم . وانما أقسم سبحانه بها لأنها كانت به تعالى « ان في ذلك لآيات للمتوسمين » أى المتفرسين ، وذكروا أن للفراسة مراتب فبعضها يحصل بعين الظاهر وبعضها ما يدركه آذان العارفين مما ينطق به الحق بالسنن الخاق ، وبعضها ما يبدو في صورة المتفرس من أشكال تصرف الحق سبحانه وانطاقه وجوده له حتى ينطق بجميع شعرات بدنه بالسنن مختلفة فيرى ويسمع من ظاهر نفسه ما يدل على وقوع الأمور الغيبية ، وبعضها ما يحصل بحواس الباطن حيث وجدت بلطفها أوائل المغيبات باللائحة ، وبعضها ما يحصل من النفس الأمارة بما يبدو فيها من التمني والاهتزاز وذلك سر محبته فان الله تعالى

إذا أراد فتح باب الغيب ألقى في النفس آثار بواديه إما محبوبة فتتمنى وإما مكروهة فتتفرق فتفرع ولا يعرف ذلك إلا رباني الصفة ، وبعضها ما يحصل للقلب أما بالالهام وأما بالكشف ، وبعضها ما يحصل للعقل وذلك ما يقع من أثقال الوحي الغيبي عليه ، وبعضها ما يحصل للروح بالواسطة وغير الواسطة ، وبعضها ما يحصل لعين السر وسمعه ؛ وبعضها ما يحصل في سر السر ظهور عرائس أقدار الغيبة ملتبسات بأشكال إلهية ربانية روحانية فيبصر تصرف الذات في الصفات ويسمع الصفات بوصف الحديث والخطاب من الذات بلا واسطة وهناك منتهى الكشف والفراصة . وسئل الجنيد رضى الله تعالى عنه عن الفراصة فقال : آيات ربانية تظهر في أسرار العارفين فتتطرق ألسنتهم بذلك فتصادف الحق ، ولهم في ذلك عبارات أخر •

(فاصفح الصفح الجليل) روى عمرو بن دينار عن محمد بن الحنفية عن أبيه على كرم الله تعالى وجهه أنه قال : الصفح الجليل صفح لا توبخ فيه ولا حقد بعده مع الرجوع إلى ما كان قبل ملابسة المخالفة ، وقيل : الصفح الجليل مواساة المذنب برفع الحجل عنه ومداداة موضع آلام الندم في قلبه (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني) وهى الصفات السبعة أعنى الحياة والعلم والقدرة والإرادة والبصر والسمع والكلام ، ومعنى كونها مثاني أنها تكرر ثبوتها له صلى الله تعالى عليه وسلم ، فكانت له عليه الصلاة والسلام أولاً في مقام وجود القلب وتخلقه بأخلاقه واتصافه بأوصافه ، وثانياً في مقام البقاء بالوجود الحقايق ، وقيل : معنى كونها مثاني أنها ثواب الصفات القائمة بذاته سبحانه عز وجل ومواليدها ، وجاء « لا زال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به » الحديث (والقرآن العظيم) وهو عندهم : الذات الجامع لجميع الصفات (لا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجا منهم) إلى آخره . قال بعضهم في ذلك غار الحق سبحانه عليه عليه الصلاة والسلام أن يستحسن من الكون شيئاً ويعيره طرفه وأراد منه صلى الله تعالى عليه وسلم أن تكون أوقاته مصروفة اليه وحالاته موقوفة عليه وأنفاسه النفيسة حبيسة عنده ، وكان صلى الله تعالى عليه وسلم كما أراد منه سبحانه ولذلك وقع في المحل الأعلى (ما زاغ البصر وما طغى) (فسبح محمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) قد مر عن الكشف ما فيه مقنع لمن أراد الإشارة من المسترشدين ، هذا وأسأل الله سبحانه أن يحفظنا من سوء القضا ويمن علينا بالتوفيق إلى ما يحب ويرضى بحرمة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وآله وأصحابه رضى الله تعالى عنهم أجمعين ما جرى في تفسير كتاب الله تعالى قلم •

(سورة النحل ١٦)

وتسمى كما أخرج ابن أبى حاتم سورة النعم قال ابن الفرس : لما عدد الله تعالى فيها من النعم على عباده ، وأطلق جمع القول بأنها مكية وأخرج ذلك ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم ، وأخرج النحاس من طريق مجاهد عن الخبر أنها نزلت بمكة سوى ثلاث آيات من آخرها فانهن نزلن بين مكة والمدينة في منصرف رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من أحد ، وفي رواية عنه أنها كلها مكية الا قوله تعالى : (ولا تشتروا آيات الله ثمنا قليلا) الى قوله سبحانه : (بأحسن ما كانوا يعملون) وروى أمية الازدى