

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿سورة بنى اسرائيل ١٧﴾

وتسمى الإسراء وسبحان ايضاً وهي كما أخرج ابن مردويه عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم مكية وكونها كذلك تبينها قول الجمهور، وقال صاحب الغنيان باجماع، وقيل الايتين (وإن كادوا ليفتنونك . وإن كادوا ليستفزونك) وقيل . إلا أربعا هاتان وقوله تعالى : (وإذ قلنا لك إن ربك أحاط بالناس) وقوله سبحانه : (وقل رب أدخلني مدخل صدق) وزاد مقاتل قوله سبحانه : (إن الذين أوتوا العلم من قبله) الآية * وعن الحسن إلا خمس آيات (ولا تقتلوا النفس) الآية (ولا تقربوا الزنا) الآية (أولئك الذين يدعون) الآية (أقم الصلاة) الآية (وآت ذا القربى حقه) الآية ، وقال قتادة : إلا ثمانى آيات وهي قوله تعالى : (وإن كادوا ليفتنونك) إلى آخرهن ، وقيل غير ذلك ، وهي مائة وعشر آيات عند الجمهور وإحدى عشرة عند الكوفيين . وكان صلى الله تعالى عليه وسلم كما أخرج أحمد . والترمذى وحسنه . والنسائى . وغيرهم عن عائشة يقرؤها والزمر كل ليلة ، وأخرج البخارى . وابن الضريس . وابن مردويه عن ابن مسعود أنه قال فى هذه السورة . والكهف . ومريم . وطه . والأنبياء هن من العتاق الأول وهن من تلادى ، وهذا وجه فى ترتبها ، ووجه اتصال هذه بالنحل . كما قال الجلال السيوطى . أنه سبحانه لما قال فى آخرها (إنما جعل السبت على الذين اختلفوا فيه) ذكر فى هذه شريعة أهل السبت التى شرعها سبحانه لهم فى التوراة فقد أخرج ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : إن التوراة كلها فى خمس عشرة مائة من سورة بنى إسرائيل ، وذكر تعالى فيها عصيانهم وإفسادهم وتخريب مسجدهم واستفزازهم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وإرادتهم إخراجهم من المدينة وسؤالهم إياه عن الروح ثم ختمها جل شأنه بآيات موسى عليه السلام التسع وخطابه مع فرعون وأخبر تعالى أن فرعون أراد أن يستفزه من الأرض فأهلك وورث بنو إسرائيل من بعده وفى ذلك تعريض بهم أنهم سينالهم ما نال فرعون حيث أرادوا بالنبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ما أراد هو بموسى عليه السلام وأصحابه ، ولما كانت هذه السورة مصدرة بقصة تخريب المسجد الأقصى افتتحت بذكر إسماء المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم تشريفاً له بحلول ركابه الشريف جبراً لما وقع من تخريبه *

وقال أبو حيان فى ذلك : إنه تعالى لما أمر نبيه عليه الصلاة والسلام بالصبر ونهاه عن الحزن على الكفرة وضيق الصدر من مكرمهم وكان من مكرمهم نسبته صلى الله تعالى عليه وسلم إلى الكذب والسحر والشعر وغير ذلك مما رموه وحاشاه به عقب ذلك بذكر شرفه وفضله وعلو منزلته عنده عز شأنه ، وقيل : وجه ذلك اشتغالها على ذكر نعم منها خاصة ومنها عامة وقد ذكر فى سورة النحل من النعم ما سميت لأجله سورة النعم واشتغالها على ذكر شأن القرآن العظيم كما اشتملت تلك وذكر سبحانه هناك فى النحل (يخرج من بطونها شراب مختلف

الوانه فيه شفاء للناس) وذكرهما في القرآن (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) وذكر سبحانه في تلك أمره بإيتاء ذى القربى وأمرها بذلك مع زيادة في قوله سبحانه: (وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا) وذلك بعد أن أمر جل وعلا بالإحسان بالوالدين اللذين هما منشأ القرابة إلى غير ذلك مما لا يحصى فليتأمل والله تعالى الموفق *

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ) سبحان هنا على ما ذهب اليه بعض المحققين مصدر سبى سبيحا بمعنى نزه تنزيها لا بمعنى قال سبحانه الله ؛ نعم جاء التسييح بمعنى القول المذكور كثيرا حتى ظن بعضهم أنه مخصوص بذلك وإلى هذا ذهب صاحب القاموس في شرح دياحة الكشف، وجعل سبحانه مصدر سبى مخففا وليس بذلك، وقد يستعمل علما للتنزيه فيقطع عن الإضافة لأن الأعلام لا تضاف قياسا ويمنع من الصرف للعلمية والزيادة واستدل على ذلك بقول الأعشى :

قد قلت لما جاءنى فخره سبحان من علقمة الفاخر

وقال الرضى : لا دليل على علميته لأنه أكثر ما يستعمل مضافا فلا يكون علما وإذا قطع فقد جاء منونا في الشعر كقوله :

سبحانه ثم سبحانا أعوذ به وقبلنا سبى الجودى والجودى

وقد جاء باللام كقوله : سبحانك اللهم ذو سبحان ه ولا مانع من أن يقال في البيت الذى استدلوا به : حذف المضاف اليه وهو مراد للعلم به وأبقى المضاف على حاله مراعاة لأغلب أحواله أى التجرد عن التنوين كقوله : * خالط من سلمى خياشيم وفا * انتهى، وظاهر كلام الزحشرى أنه علم للتسييح دائما وهو علم جنس لأن علم الجنس كما يوضع للذوات يوضع للمعاني فلا تفصيل عنده، وانتصر له صاحب الكشف فقال : انما ذهب اليه العلامة هو الوجه لأنه اذا ثبتت العلمية بدليلها فلا إضافة لاتنافيها وليست من باب - زيد المعارك - لتكون شاذة بل من باب - حاتم طى وعنترة عبس - وذكر أنه يدل على التنزيه البليغ وذلك من حيث الاشتقاق من السبى وهو الذهاب والابعاد فى الأرض ثم ما يعطيه نقله الى التفعيل ثم العدول عن المصدر الى الاسم الموضوع له خاصة لاسميا وهو علم يشير الى الحقيقة الحاضرة فى الذهن وما فيه من قيام مقام المصدر مع الفعل فان انتصابه بفعل وتروك الإظهار ولهذا لم يحز استعماله الا فيه تعالى أسماؤه وعظم كبرياؤه، وكأنه قيل : لا أبعاد الذى له هذه القدرة عن جميع النقائص فلا يكون اصطفاؤه لعبده الخصيص به الا حكمة وصوابا انتهى ه وأورد على ما ذكره أولا أن من منع إضافة العلم قياسا لم يفرق بين إضافة وإضافة فان ادعى أن بعض الأعلام اشتهرت بمعنى كحاتم بالكرم فيجوز فى نحوه الاضافة لقصد التخصيص ودفع العموم الطارئ فإنا نحن فيه ليس من هذا القبيل كما لا يخفى . وما ذكر من دلالاته على التنزيه من جميع النقائص هو الذى يشهد له المأثور . فى العقد الفريد عن طلحة قال : سألت رسول الله ﷺ عن تفسير سبحانه الله فقال : تنزيه لله تعالى عن كل سوء . وقال الطيبى فى قول الزحشرى : إنه دل على التنزيه البليغ عن جميع القبائح التى يضيفها إليه أعداء الله تعالى إن ذلك مما ياباه مقام الاسراء إباء العيوف الورود وهو مزيف بل معناه التعجب كما قال فى النور الاصل فى ذلك أن يسبح الله تعالى عند رؤية العجيب من صنائعه ثم أكثر حتى استعمل فى كل متعجب منه وليس

بشيء، ففي الكشف أن التنزيه لا ينافي التعجب كما توهم واعترض، وجعله مدارا والتعجب تبعاً ههنا هو الوجه بخلاف آية النور، وذكر بعضهم أن الظاهر من كلام الكشف في مواضع أنه لا يرتضى الجمع بين التنزيه والتعجب للمنافاة بينهما بل لأن كلا منهما معنى مستقل فالجمع بينهما جمع بين معنى المشترك، وعلى الجمع فالوجه ما ذكر أنه الوجه فافهم، وقيل إن سبحان ليس علماً أصلاً بل تفصيل ففيه ثلاثة مذاهب، وذكر بعضهم أنه في الآية على معنى الأمر أي نزهوا الله تعالى وبرئوه من جميع النقائص ويدخل فيها العجز عما بعد أو من العجز عن ذلك، والمتبادر اعتبار المضارع، والاسراء السير بالليل خاصة كالسرى فأسرى وسرى بمعنى (١) وليست همزة أسرى للتعدي كما قال أبو عبيدة، وقال ابن عطية: الهمزة للتعدي والمفعول محذوف أي أسرى ملائكته بعبده، قال في البحر: وإنما احتاج إلى هذه الدعوى لاعتقاد أنه إذا كان أسرى بمعنى سرى لزم من كون الباء للتعدي مشاركة الفاعل للمفعول وهذا شيء ذهب إليه المبرد فاذا قلت: قمت بزيد يلزم منه قيامك وقيام زيد عنده وإذا جعلت الباء كالمهمزة لا يلزم ذلك كما لا يخفى، وقال أيضاً: يحتمل أن يكون أسرى بمعنى سرى على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه والأصل أسرى ملائكته وهو مبنى على ذلك الاعتقاد أيضاً، وقال الليث: يقال أسرى لأول الليل وسرى لآخره وأما سار فالجهور على أنه عام لا اختصاص له بليل أو نهار. وقيل إنه مختص بالنهار وليس مقلوباً من سرى، وإثبات لفظة العبد للايذان بتمحضه ﷺ في عبادته سبحانه وبلوغه في ذلك غاية الغايات القصصية ونهاية النهايات النائية حسباً يلوح به مبدأ الاسراء ومنتهاه، والعبودية على مانص عليه العارفون أشرف الأوصاف وأعلى المراتب وبها يفتخر المحبون كما قيل:

لا تدعني إلا يعبدها فإنه أشرف أسمائي

وقال آخر:

بالله ان سألوك عني قل لهم عبدى وملك يدى وما أعتقته

وعن أبي القاسم سليمان الأنصارى أنه قال: لما وصل النبي ﷺ إلى الدرجات العالية والمرتبات الرفيعة أوحى الله تعالى إليه يا محمد بم نشر فك؟ قال: بنسبتي إليك بالعبودية فأنزله الله تعالى (سبحان الذي أسرى بعبده) وجاء قولوا عبد الله ورسوله، وقيل إن في التعبير به هنا دون حبيبه مثلاً سداً لباب الغلو فيه ﷺ كما وقع للأنصارى في نبيهم عليه السلام، وذكروا أنه لم يعبر الله تعالى عن أحد بالعبد مضافاً إلى ضمير الغيبة المشار به إلى الهوية إلا النبي ﷺ وفي ذلك من الإشارة ما فيه، ومن تأمل أدنى تأمل ما بين قوله تعالى: (سبحان الذي أسرى بعبده) وقوله تعالى (ولما جاء موسى لميقاتنا) ظهر له الفرق التام بين مقام الحبيب ومقام الحكيم ﷺ وسيأتي إن شاء الله تعالى قريبا في هذه السورة ما يفهم منه الفرق أيضاً فلا تغفل، وإضافة (سبحان) إلى الموصول المذكور للاشعار بعلية ما في حيز الصلة للمضاف فإن ذلك من أدلة كمال قدرته وبالعكس حكمته وغاية تنزهه تعالى عن صفات النقص، وقوله تعالى ﴿لَيْلًا﴾ ظرف لأسرى، وفائدته الدلالة بتذكيره على تقليل مدة الاسراء وأنها بعض من أجزاء الليل ولذلك قرأ عبد الله . وحذيفة (من الليل) أي بعضه كقوله تعالى (ومن الليل فتهجد) واعتراض بأن البعضية المستفادة من التبعية هي البعضية في الأجزاء والبعضية المستفادة من التذكير البعضية

(١) ويقال أسراه واسرى به فأخذ الخطام وأخذ به اه منه

في الأفراد والجزئيات فكيف يستفاد من التتكير أن الاسراء كان في بعض من أجزاء الليل فالصواب أن تنكيره لدفع توهم أن الاسراء كان في ليال أو لافادة تعظيمه كما هو المناسب للسباق والسباق أى ليلا أى ليل دنا فيه المحب إلى المحبوب وفاز في مقام الشهود بالمطلوب . وأجاب عن ذلك بعض السكاكين بما لا يخفى نقضه . وقال بعض المحققين: إن ما ذكر قد نص عليه الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز ولا يرد عليه الاعتراض ابتداء .

وتحقيقه على ما صرح به الفاضل النجنى نقلا عن سيديويه . وابن مالك أن الليل والنار إذا عرفا كانا معياراً للتعميم وظرفاً محدوداً فلا تقول صحبته الليلة وأنت تريد ساعة منها إلا أن تقصد المبالغة كما تقول أتاني أهل الدنيا لناس منهم بخلاف المنكر فانه لا يفيد ذلك فلما عدل عن تعريفه هنا علم أنه لم يقصد استغراق السرى له وهذا هو المراد من البعضية المذكورة ولا حاجة إلى جعل الليل مجازاً عن بعضه كما إنك إذا قلت جلست في السوق وجولسك في بعض أما كنه لا يكون فيه السوق مجازاً كما لا يخفى ، وقد أشار إلى هذا المدقق في الكشف ، وقيل: المراد بتتكيره أنه وقع في وسطه ومعظمه كما يقال جامنى فلان بليل أى في معظم ظلمته فيفيد البعضية أيضاً ، وينافيه ما سيأتى إن شاء الله تعالى في الحديث ، وزعم أن ذكر (ليلا) للتأكييد أو تجريد الاسراء وإرادة مطلق السير منه ناشئ من قلة البضاعة كما لا يخفى . وسيأتى إن شاء الله تعالى بيان حكمة كون الاسراء ليلاً (من المسجد الحرام) .

الظاهر أن المراد به المسجد المشهور بين الخاص والعام بعينه وكان صلى الله عليه وسلم إذ ذاك في الحجر منه ، فقد أخرج الشيخان . والترمذى . والنسائى من حديث أنس بن مالك عن مالك بن صعصعة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أنا في الحجر . وفي رواية - في الحطيم بين النائم واليقظان إذ أتاني آت فشق ما بين هذه إلى هذه فاستخرج قلبي فغسله ثم أعيد ثم أتيت بدابة دون البغل وفوق الحمار أبيض يقال له البراق فحملت عليه » الحديث ، وفي بعض الروايات أنه جاءه جبريل وميكائيل عليهما السلام وهو مضطجع في الحجر بين عمه حمزة وابن عمه جعفر فاحتملته الملائكة عليهم السلام وجاؤا به إلى زمزم فألقوه على ظهره وشق جبريل صدره من ثغرة نحره إلى أسفل بطنه (١) بغير آلة ولا سيلان دم ولا وجود ألم ثم قال لميكائيل : ائتني بطست من ماء زمزم فأتاه به فاستخرج قلبه الشريف وغسله ثلاث مرات ثم أعاده إلى مكانه وملاه إيماناً وحكمة وختم عليه ثم خرج به إلى باب المسجد فاذا بالبراق مسرجاً ملجماً فركبه الخبر ، ويعلم منه الجمع بين ما ذكر من أنه عليه الصلاة والسلام كان إذ ذاك في الحجر وما قيل إنه كان بين زمزم والمقام ، وقيل : المراد به الحرم وأطلق عليه لاحاطته به فهو مجاز بعلاقة المجاورة الحسية والاحاطة أولان الحرم كله محل للوجود ومحرم ليس يحل فهو حقيقة لغوية والنكته في هذا التعبير مطابقة المبدأ المنتهى .

وكان صلى الله تعالى عليه وسلم اذ ذاك في دار فاخنة (٢) أم هانئ (٣) بنت أبي طالب ، فقد أخرج النسائى عن ابن عباس . وأبو يعلى في مسنده ، والطبرانى في التكميل من حديثها أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان نائماً في بيتها بعد صلاة العشاء فأسرى به ورجع من ليلته وقص القصة عليها ، وقال مثل لى النبيون فصليت بهم ثم خرج إلى المسجد وأخبر به قريشاً فن مصفق وواضع يده على رأسه تعجبوا وإنكاراً وارتد أناس من آمن به عليه الصلاة

(١) ذكر السفيرى أنه عليه السلام شقة بمنقاره فانه عليه السلام جاءه في صورة كررى والله تعالى اعلم بصحة

الخبر اه منه (٢) وقيل : في شعب أبي طالب اه منه (٣) وقال ابن اسحق هند اه منه

والسلام وسعى رجال إلى أبي بكر فقال: إن كان قال ذلك لقد صدق قالوا تصدقه على ذلك قال: إني أصدقه على أبعاد من ذلك أصدقه بخبر السماء غدوة أو روحة فسمى الصديق، وكان في القوم من يعرف بيت المقدس فاستمعوه إياه فجلى له فطفق ينظر إليه وينعتهم فقالوا: أما النعت فقد أصاب فيه فقالوا: أخبرنا عن غيرنا فهي أم أيننا هل لقيت منها شيئاً؟ قال: نعم مررت بعير بني فلان وهي بالروحاء وقد أضلوا بعيراً لهم وهم في طلبه وفي رحالهم قدح من ماء فعطشت فاخذته وشربته ووضعته كما كان فأسألو أهل وجدوا الماء في القدح حين رجعوا؟ قالوا: هذه آية قال: ومررت بعير بني فلان وفلان وفلان راكبان قعوداً فنفر بعيرهما مني فأنكسر فأسألوهما عن ذلك قالوا: هذه آية أخرى، ثم سألوهم عن العدة والاحمال والهيئات فثابت له العير فاخبرهم عن كل ذلك وقال: تقدم (١) يوم كذا مع طلوع الشمس وفيها فلان وفلان يقدمهما جل أورك عليه غرار تان مخيطتان قالوا: وهذه آية أخرى فخرجوا يشهدون ذلك اليوم نحو الثنية فجعلوا ينظرون متى أطاع الشمس فيكذبوه إذ قال قائل: هذه الشمس قد طلعت وقال آخر: هذه العير قد أقبأت يقدمها بعير أورك فيها فلان وفلان كما قال فلم يؤمنوا وقالوا هذا سحر مبين قاتلهم الله أنى يؤفكون وفي بعض الآثار أن أم هانئ قالت: فقدته ﷺ وكان نائماً عندي فامتنع من النوم مخافة أن يكون عرض له بعض قریش ويقال إنه تفرقت بنو عبد المطلب بالتمسونه ووصل العباس إلى ذي طوى وهو ينادى يا محمد يا محمد فأجابه ﷺ فقال: يا ابن أخي أعيدت قومك أين كنت؟ قال: ذهبت إلى بيت المقدس قال: من ليلتك قال: نعم قال: هل أصابك الأخير؟ قال: أصابني الأخير وقيل: غير ذلك وكما اختلف في مبدأ الأسراء اختلف في سنته فذكر النووي في الروضة أنه كان بعد النبوة بعشر سنين وثلاثة أشهر، وفي الفتاوى أنه كان سنة خمس أو ست من النبوة، ونقل عنه الفاضل الملا أمين العمري في شرح ذات الشفاء الجزم بأنه كان في السنة الثانية عشرة من المبعث. وعن ابن حزم دعوى الاجماع على ذلك، وضعف ما في الفتاوى بأن خديجة رضي الله تعالى عنها لم تصل الخمس وقد ماتت قبل الهجرة بثلاث سنين. وقيل كان قبل الهجرة بسنة وخمسة أشهر، وقيل ثلثه أشهر، ووقع في حديث شريك بن أبي نمره عن أنس أنه كان قبل أن يوحى إليه ﷺ وقد خطأه غير واحد في ذلك، ونقل الحافظ عبد الحق في كتابه الجمع بين الصحيحين حديث شريك الواقع فيه ذلك بطوله، ثم قال: هذا الحديث بهذا اللفظ من رواية شريك عن أنس قد زاد فيه زيادة مجهولة وأتى بالفاظ غير معروفة *

وقد روى حديث الإسراء عن أنس جماعة من الحفاظ المتقنين والأئمة المشهورين كابن شهاب. وثابت البناني. وقتادة فلم يأت أحد منهم بما أتى به شريك، وشريك ليس بالحافظ عند أهل الحديث. وأجاب عن ذلك محي السنة وغيره بما استسمعه إن شاء الله تعالى، وكذا اختلف في شهره وليلته فقال النووي في الفتاوى: كان في شهر ربيع الأول، وقال في شرح مسلم تبعاً للقاضي عياض: إنه في شهر ربيع الآخر، وجزم في الروضة بأنه في رجب، وقيل: في شهر رمضان، وقيل: في شوال، وكان على ما قيل الليلة السابعة والعشرين من الشهر وكانت ليلة السبت كما نقله ابن الملقن عن رواية الواقدي، وقيل: كانت ليلة الجمعة لمكان فضلها وفضل الأسراء، ورد بأن جبرائيل عليه السلام صلى بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم أول يوم بعد الأسراء الظهر ولو كان يوم الجمعة لم يكن فرضها الظهر قاله محمد بن عمر السفيري، وفيه أن العمري ذكر في شرح ذات الشفاء

ان الجمعة والجماعة وجبتا بعد الصلوات الخمس ، وفي شرح المنهاج للعلامة ابن حجر إن صلاة الجمعة فرضت بمكة ولم تقم بها لفقد العدد أو لأن شعارها الاظهار وكان ﷺ بها مستخدفا ، وأول من أقامها بالمدينة قبل الهجرة أسعد بن زرارة بقرية على ميل من المدينة •

ونقل الدميري عن ابن الأثير أنه قال: الصحيح عندي أنها كانت ليلة الاثنين واختاره ابن المنير، وفي البحر قيل إن الاسراء كان في سبع عشرة من شهر ربيع الأول والرسول ﷺ ابن إحدى وخمسين سنة وتسعة أشهر وثمانية وعشرين يوما ، وحكى أنها ليلة السابع والعشرين من شهر ربيع الآخر عن الجرمي ، وهى على ما نقل السفيري عن الجمهور أفضل الليالي حتى ليلة القدر مطلقا ، وقيل هى أفضل بالنسبة إلى النبي ﷺ وليلة القدر أفضل بالنسبة إلى أمته عليه الصلاة والسلام ، ورد بأن ما كان أفضل بالنسبة إليه ﷺ فهو أفضل بالنسبة إلى أمته عليه الصلاة والسلام فهى أفضل مطلقا نعم لم يشرع التعبد فيها والتعبد في ليلة القدر مشروع إلى يوم القيامة والله تعالى أعلم . واختلف أيضا أنه في اليقظة أو في المنام فعن الحسن أنه في المنام •

وروى ذلك عن عائشة . ومعاوية رضى الله تعالى عنهما ، ولعله لم يصح عنها كافي البحر ، وكانت رضى الله تعالى عنها إذ ذاك صغيرة ولم تكن زوجته عليه الصلاة والسلام ، وكان معاوية كافرا يومئذ ، واحتج لذلك بقوله تعالى (وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس) لأن الرؤيا تختص بالنوم لغة ، ووقع في حديث شريك المتقدم ما يؤيده ، وذهب الجمهور إلى أنه في اليقظة بيدنه وروحه ﷺ والرؤيا تكون بمعنى الرؤية في اليقظة كافي قول الراعى يصف صائداً :

وكبر للرؤيا وهش فؤاده وبشر قلبا كان جما بلاله

وقال الواحدى: إنها رؤية اليقظة ليلا فقط وخبر شريك لا يعول عليه على ما نقل عن عبد الحق ، وقال النووي: وأما ما وقع في رواية عن شريك وهو نائم وفي أخرى عنه بينما أنا عند البيت بين النائم واليقظان فقد يحتاج به من يجعلها رؤيا نوم ولا حجة فيه إذ قد يكون ذلك أول وصول الملك إليه وليس في الحديث ما يدل على كونه ﷺ نائما في القصة كلها . واحتج الجمهور لذلك بأنه لو كان مناما ما تعجب منه قرش ولا استحالوه لأن النائم قد يرى نفسه في السماء ويذهب من المشرق إلى المغرب ولا يستبعده أحد ، وأيضا العبد ظاهرا في الروح والبدن ، وذهبت طائفة منهم القاضى أبو بكر . والبغوى إلى تصديق القائلين بأنه في المنام والقائلين بأنه في اليقظة وتصحيح الحديثين في ذلك بأن الاسراء كان مرتين إحداهما في نومه صلى الله تعالى عليه وسلم قبل النبوة فأسرى بروحه توطئة وتيسيرا لما يضعف عنه قوى البشر وإليه الإشارة بقوله تعالى (وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس) ثم أسرى بروحه وبدنه بعد النبوة ، قال في الكشف : وهذا هو الحق وبه يحصل الجمع بين الأخبار •

وحكى المازرى في شرح مسلم قولاً رابعا جمع به بين القولين فقال: كان الاسراء بحسده صلى الله تعالى عليه وسلم في اليقظة إلى بيت المقدس فكانت رؤية عين ثم أسرى بروحه الشريفة عليه الصلاة والسلام منزه إلى ما فوقه فكانت رؤيا قلب ولذا شنع الكفار عليه عليه الصلاة والسلام قوله: أتيت بيت المقدس في ليلتي هذه ولم يشنعوا عليه قوله فيما سوى ذلك ولم يتعجبوا منه لأن الرؤيا ليست محل التعجب ، وليس معنى الاسراء

بالروح الذهاب يقظة كالانسلاخ الذي ذهب إليه الصوفية والحكماء فانه وإن كان خارقا للعادة ومحلا للتعجب أيضا إلا أنه أمر لا تعرفه العرب ولم يذهب إليه أحد من السلف، والاكثر على أن المعراج كالاسراء بالروح والبدن ولا استحالة في ذلك فقد ثبت بالهندسة أن مساحة قطر جرم الأرض ألفان وخمسمائة وخمسة وأربعون فرسخا ونصف فرسخ وأن مساحة قطر كرة الشمس خمسة أمثال ونصف مثل لقطر جرم الأرض وذلك أربعة عشر ألف فرسخ وأن طرف قطرها المتأخر يصل موضع طرفه المتقدم في ثلثي دقيقة فتقطع الشمس بحركة الفلك الأعظم أربعة عشر ألف فرسخ في ثلثي دقيقة من ساعة مستوية *

وذكر الامام في الأربعين أن الأجسام متساوية في الذوات والحقائق فوجب أن يصح على كل واحد منها ما يصح على غيره من الأعراض لأن قابلية ذلك العرض إن كان من لوازم تلك الماهية فإينما حصلت حصل لزوم حصول تلك القابلية فوجب أن يصح على كل منها ما يصح على الآخر، وإن لم يكن من لوازمها كان من عوارضها فيعود الكلام فإن سلم وإلادار أو تسلسل وذلك محال فلا بد من القول بالصحة المذكورة والله تعالى قادر على جميع الممكنات فيقدر على أن يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو فيما يحمله، وقال العلامة البيضاوى: الاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة أن ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الأرض مائة ونيفا وستين مرة ثم إن طرفها الأسفل يصل موضع طرفها الأعلى في أقل من ثانية إلى آخر ما قال، وما ذكرناه هو الصواب في التعبير فإن المقدمتين اللتين ذكرهما بمنوعتاهن، أما الاولى بأن النسبة التي ذكرها إنما هي نسبة جرم الشمس إلى جرم الأرض كما برهنوا عليه في باب مقادير الاجرام والابعاد من كتب الهيئة لكنهم قالوا جرم الشمس مثل جرم الأرض مائة وستة وستين مرة وربع مرة وثمن مرة * والعلامة جعل ذلك نسبة القطر إلى القطر لانه المتبادر بما بين الطرفين، وإرادة الجرم منه خلاف الظاهر جداً، وكان يكفي لو أراد ذلك أن يقول: قرص الشمس ضعف كرة الأرض فإى معنى لمازاده، وأما الثانية فإن أراد بالثانية الثانية من دقيقة الدرجة الفلكية التي هي ستون دقيقة فمنعها بما حرره العلامة القطب الشيرازى في نهاية الادراك حيث قال: مقدار الدرجة الواحدة من مقر الفلك الأطلس بالأميال ٩٣٤٣٥٩٣ ميلا فالملك الأعلى يقطع فيما مقداره من الزمان جزء واحد من خمسة عشر جزءا من ساعة مستوية وهو ثلث خمسها هذا المقدار من الأميال فإذا تحرك مقدار دقيقة وهي جزء من تسعمائة جزء من ساعة مستوية كان قدر قطعه من المسافة ١٥٥٧١٨ ميلا وسدس ميل وخمس ربع وأربع خمس ميل، ولأن حين ما يبدو قرن الشمس إلى أن تطلع بالتمام يكون بقدر ما بعد واحد من واحد إلى ثلثمائة فبمقدار ما بعد ثلاثين يتحرك الفلك ١٥٥٧١٨ ميلا وهو ألف وسبعمائة واثنان وثلثون فرسخا من مقره والله تعالى أعلم بما يتحرك محله حينئذ فيسبحان الله تعالى ما أعظم شأنه اه * وحاصل ذلك أن الفلك الأعظم يتحرك من ابتداء طلوع جرم الشمس إلى أن يطلع بتمامه سدس درجة وهو عشر دقائق من ستين دقيقة من درجة فلكية ومقدار مساحة هذه الدقائق ٥١٩٦٠٠ أى خمسمائة ألف وتسعة عشر ألفا وستمائة فرسخ وإذا جعلنا هذه الدقائق ثوانى كانت ستمائة ثانية فإين الأقل من ثانية * وإن أراد بالثانية الثانية من دقيقة الساعة التي هي ربع الدرجة الفلكية فسدس الدرجة فهنا يكون ثلثي دقيقة وإذا جعلنا ثلثي الدقيقة ثوانى كانا أربعين ثانية وهذه الثوانى هي الثوانى الستمائة بعينها إلا أن المنجمين لما

جعلوا الساعة ستين دقيقة تسهيلا للحساب والساعة عبارة عن خمسة عشر درجة فلكية اقتضى أن تكون الدرجة الفلكية وكل ثانية من ثواني دقيقة الساعة بخمسة عشر ثانية من ثواني دقيقة الدرجة الفلكية فالخلاف بين ثواني دقائق الدرجة الفلكية وثواني دقيقة الساعة اعتبار لفظي وأجاب عبد الرحمن الكردي الشهير بالفاضل بأن الثانية جزء من ستين جزءاً من دقيقة والدقيقة قد تطلق على جزء من ستين جزءاً من درجة وقد تطلق على جزء من ستين جزءاً من ساعة وقد تطلق على جزء من ستين جزءاً من يوم بليته، ومراد العلامة البيضاوي من الثانية الثانية الثالثة لا الثانية الأولى وهو ظاهر ولا الثانية الثانية كما ذهب إليه سعدى جلبي وتبعه ابن صدر الدين، وفيه أنه يفهم منه أن الفلكيين قد يسمون اليوم بليته إلى ستين دقيقة كما يقسمونها إلى الساعات والدرجات والدقائق قسمة يتميز بها أجزاء الزمان ولم يقل بذلك أحد منهم وإنما ذكر ذلك بعضهم تسهيلا لمعرفة الكسر الزائد على الأيام التامة من السنة لتعرف منه السنة الكبيسة في ثلاث سنين أو أربع سنين وهو بمعزل عما نحن فيه من قطع المسافة البعيدة بالزمان القليل ولو سلمنا مازعمه كان ناقصا من مدة حركة الفلك الأعظم من ابتداء طلوع قرص الشمس إلى انتهائه وهو ثلثا دقيقة هـا أربعون ثانية وذلك جزء من تسعين جزءاً من ساعة مستوية كما حرره العلامة الشيرازي، وما ذكره من أن الثانية من دقيقة اليوم بليته عبارة عن أربعة وعشرين ثانية من ثواني دقيقة الساعة، وهي أقل من ثلثي دقيقة بستمائة عشر ثانية خطأ على خطأ تلك اذن قسمة ضيزى، نعم قد أصاب في الرد على الفاضلين وقد أخطأ الفاضل الأول في غير ذلك في هذا المقام كما لا يخفى على من وقف على كلامه وكان له أدنى اطلاع، على كتب القوم، ولتداول هذا المبحث بين الطلبة وعدم وجدانهم من يبيل غليلهم تعرضنا له بما نرجو أن يبيل به الغليل، هذا والعلماء درجات والله تعالى الموفق لفهم الدقائق فتأمل مرة وثانية وثالثة فلمل الله سبحانه أن يفتح عليك غير ذلك، وما ذكر من تساوي الأجسام مبنى على ما قيل على تركيبها من الجواهر الفردة وفيه خلاف النظام والفلاسفة، والبحث في ذلك طويل، ولا يستدل على الاستحالة بلزوم الخرق والالتزام، وقد برهنوا على استحالة ذلك لأننا نقول: إن برهانهم على ذلك أو هن من بيت العنكبوت كما بين في محله، ولم تعرض الآية لأنه ﷺ كان في الاسراء به محمولا على شيء لكن صحت الأخبار بأنه عليه الصلاة والسلام أسرى به على البراق (إلى المسجد الأقصى) وهو بيت المقدس، ووصفه بالأقصى أي الأبعد بالنسبة إلى من بالحجاز، وقال غير واحد: إنه سمي به لأنه أبعد المساجد التي تزار من المسجد الحرام وبينهما نحو من أربعين ليلة، وقيل: لأنه ليس وراءه موضع عبادة فهو أبعد مواضعها، وقال ابن عطية: يحتمل أن يراد بالأقصى البعيد دون مفاضلة بينه وبين ماسواه وهو بعيد في نفسه للزائرين، وقيل المراد بعده عن الأقدار والحجائب. واختلف في ركوب جبريل عليه السلام معه فقيل: ركب خلفه عليه الصلاة والسلام، والصحيح أنه لم يركب بل أخذ بركابه وميكائيل يقود البراق. واختلف أيضا في استمراره عليه عليه الصلاة والسلام في عروجه إلى السماء فقيل: عرج عليه، والصحيح أنه نصب له معراج فخرج عليه، وجاء في وصفه وعظمه ما جاء، وهم الحافظ ابن كثير كما قال الحلبي القائلين ومنهم صاحب الحمزية إن عروجه صلى الله تعالى عليه وسلم على البراق. ومن الأكاذيب المشهورة أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما أراد العروج صعد على صخرة بيت المقدس وركب البراق فالت الصخرة وارتفعت لتلحقه فامسكتها الملائكة ففي طرف منها أثر قدمه الشريف وفي الطرف الآخر أثر أصابع الملائكة عليهم السلام فهي واقفة في الهواء

قد انقطعت من كل جهة لا يمسكها إلا الذي يمسك السماء أن تقع على الأرض سبحانه وتعالى ، وذكر العلائق في تفسيره أنه كان للنبي عليه الصلاة والسلام ليلة الاسراء خمسة مراكب، الأول البراق إلى بيت المقدس، الثاني المعراج منه إلى السماء الدنيا، الثالث أجنحة الملائكة منها إلى السماء السابعة، الرابع جناح جبريل عليه السلام منها إلى سدرة المنتهى، الخامس الرفرف منها إلى قاب قوسين، وأهل الحكمة في الركوب اظهار الكرامة وإلا فأنه سبحانه وتعالى قادر على أن يوصله إلى أى موضع أراد في أقل من طرفة عين، وقيل لم يكن إلا البراق من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى والمعراج منه إلى حيث شاء الله تعالى وقد كان له عشر مراقى سبعة إلى السموات والثامن إلى السدرة والتاسع إلى المستوى الذى سمع فيه صريف الأقلام والعاشر إلى العرش والله تعالى أعلم . ومن العجائب ما سمعته عن الطائفة الكشفية والعهدة على الراوى أن للروح جسدين جسد من عالم الغيب لطيف لا دخل للعناصر فيه وجسد من عالم الشهادة كشيء مركب من العناصر والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم حين عرج به ألقى كل عنصر من عناصر الجسد العنصرى في كرتة فـ.ا وصل إلى فلك القمر حتى ألقى جميع العناصر ولم يبق معه إلا الجسد اللطيف فرقى به حيث شاء الله تعالى، ثم لما رجع عليه الصلاة والسلام رجع إليه ما ألقاه واجتمع فيه ما تفرق منه، ولعمري انه حديث خرافة لا مستند له شرعا ولا عقلا .

وذكر مولانا عبدالرحمن الدشتى ثم الجامى أن المعراج إلى العرش بالروح والجسد وإلى ما وراء ذلك بالروح فقط وأنشد بالفارسية :

جور فرغ شد مشرف از وجودش	گرفت از دست رفرغ عرش زودش
بدست عرش تن جون خرقة بکذاشت	علم بر لا مکان بی خرقة افراشت
کلی برد ندا زین دهلیزه یست	بدان درگاه والا دست بردست
جهت رامهره از ششدر رهانید	مکان را مرکب از تنگی جهانید
مکانی یافت خالی از مکان نیز	که تن محرم نبودا نجا و جان نیز

ولم أقف على مستند له من الآثار وكأنه لاحظ أن العروج فوق العرش بالجسد يستدعى مكانا ، وقد تقرر عند الحكماء أن ما وراء العرش لا خلا ولا ملا وبه تنتهى الامكنة وتقطع الجهات ، وقال بعضهم: أمر المعراج أجل من أن يكيف وماذا عسى يقال سوى أن المحب القادر الذى لا يعجزه شيء دعا حبيبه الذى خلقه من نوره إلى زيارته وأرسل إليه من أرسل من خواص ملائكته فكان جبريل هو الآخذ بركابه وميكائيل الآخذ بزمام دابته إلى أن وصل إلى ما وصل ثم تولى أمره سبحانه بما شاء حتى حصل فأى مسافة تطول على ذلك الحبيب الربانى وأى جسم يمتنع عن الخرق لذلك الجسد النورانى

جز بحزوى فثم عالم لطف من بقايا أجساده الأرواح

ومن تأمل فى العين وإحساسها بالقرب والبعيد ولو كان فاقدها وذكر له حالها لأنكر ذلك إنكارا ما عليه مزيد، وكذا فى غير ذلك من آثار قدرة الله تعالى الظاهرة فى الأنفس والآفاق والواقع على جلالة قدرها الاتفاق لم يسمعه إلا تسليم ما نطقت به الآيات وصحت به الروايات، ويشبه كلام هذا البعض ما قاله بعض شعراء الفرس إلا أن فيه ميلا إلى مذهب أهل الوحدة وهو قوله :

قصه يبرك معراج ازمين بيدل مبرس قطره دريا كشت ويغمر نيمدانم جه شد
والظاهر أن المسافة التي قطعها عليه الصلاة والسلام في مسيره كانت باقية على امتدادها . ويؤيد ذلك ما ذكره
العلابي في تفسيره في وصف البراق أنه إذا أتى واديا طالت يده وقصرت رجلاه وإذا أتى عقبة طالت رجلاه
وتقصرت يده، وكانت المسافة في غاية الطول، وفي حقائق الحقائق كانت المسافة من مكة إلى المقام الذي أوحى
الله تعالى فيه إلى نبيه عليه الصلاة والسلام ما أوحى قدر ثلثمائة ألف سنة، وقيل : خمسين ألفا، وقيل
غير ذلك، وأنه ليس هناك طي مسافة على نحو ما يثبت الصوفية وبعض الفقهاء الاولياء كرامة، وجهل بعض
الخنفية مثبتيه لهم وكفرهم آخرون وليس له وجه ظاهر، وربما يلزم مثبتيه القول بتداخل الجواهر والفلسفة
والمتسكمون سوى النظام يحيلونه ويبرهنون على استحالة، وادعى بعضهم الضرورة في ذلك وقالوا: المنع
مكبرة، وقد أثبت الصوفية للاولياء نشر الزمان ولهم في ذلك حكايات عجيبة والله تعالى أعلم بصحتها، ولم أر
من تعرض لذلك من المتشرعين وهو أمر وراء عقولنا المشوبة بالآوهام، ومثله في ذلك قول من قال: الأزل
والأبد نقطة واحدة الفرق بينهما بالاعتبار، وليس لفهم ذلك عندي إلا المتجردون من جلايب أبدانهم وقليل
ماهم، وسيأتي إن شاء الله تعالى في باب الإشارة حكاية إنكار طي المسافة أيضا وذكر ما فيه والله تعالى الموفق
وإنما أسرى به ﷺ ليلا لمزيد الاحتفال به عليه الصلاة والسلام فان الليل وقت الحلوة والاختصاص
ومجالسة الملوك ولا يكاد يدعو الملك لحضرته ليلا إلا من هو خاص عنده وقد أكرم الله تعالى فيه قوما من
أنبيائه عليهم السلام بأنواع الكرامات وهو كالأصل للنهار، وأيضا الاهتداء فيه للمقصد أبغ من الاهتداء في
النهار، وأيضا قالوا: إن المسافر يقطع في الليل ما لا يقطع في النهار ومن هنا جاء عليكم بالدجلة فان الأرض تطوى
بالليل ما لا تطوى بالنهار، وأيضا أسرى به ليلا ليكون ما يرج إليه من عالم النور المحض أبعد عن الشبه بما
يعرج منه من عالم الظلمة وذلك أبلغ في الإعجاب .

وقال ابن الجوزي في ذلك : إن النبي ﷺ سراج والسراج لا يوقد الا ليلا وبدر وكذا مسير البدر في الظلام
إلى غير ذلك من الحكم التي لا يعلمها الا الله تعالى، ثم إن الآية ليست نصا في دخوله عليه الصلاة والسلام
المسجد الأقصى إلا أن الأخبار الصحيحة نص في ذلك، وقوله سبحانه : ﴿ الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ ﴾ صفة مدح
وفيها إزالة اشتراك عارض، وبركته بما خص به من كونه متعبداً لأنبياء عليهم السلام وقبلة لهم وكثرة الأنهار
والأشجار حوله، وفي الحديث أنه تعالى بارك فيما بين العريش إلى الفرات وخص فلسطين بالتقديس، وقيل:
بركته أن جعل سبحانه مياه الأرض كلها تنفجر من تحت صخرته والله تعالى أعلم بصحة ذلك، وهو أحد المساجد
الثلاث التي تشد إليها الرحال، والأربع التي يمنع من دخولها الدجال فقد أخرج أحمد في المسند أن الدجال
يطوف الأرض إلا أربعة مساجد: مسجد المدينة . ومسجد مكة . والأقصى . والطور . والصلاة فيه مضاعفة فقد
أخرج أحمد أيضا . وأبو داود . وابن ماجه عن ميمونة مولاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنها قالت:
يا بني الله أفتنا في بيت المقدس قال : أرض المحشر والمنشر اتوه وصلوا فيه فان صلاة فيه بألف صلاة •
وفي رواية لأحمد عن بعض نسائه عليه الصلاة والسلام أنها قالت: يا رسول الله فان لم تستطع إحدا أنا
إن تأتبه قال: اذا لم تستطع احدا كن أن تأتبه فاتبعت إليه زيتا يسرج فيه فان من بعث إليه بزيث يسرج فيه

كان كمن صلى فيه ، وروى بعضه أبو داود ، وهو ثاني مسجد وضع في الأرض لحبر أبي ذر قلت : يا رسول الله أى مسجد وضع في الأرض أولا ؟ قال : المسجد الحرام قلت : ثم أى ؟ قال : المسجد الأقصى قلت : لم بينهما قال : أربعون سنة ثم أينما أدركتك الصلاة فصل فان الفضل فيه ، وقد أسسه يعقوب عليه السلام بعد بناء إبراهيم عليه السلام الكعبة بما ذكر في الحديث وجدده سليمان أو أتم تجديده أبيه عليه السلام بعد ذلك بكثير ، والكلام فيما يتعلق بذلك مفصل في محله ﴿ أَتْرِبُهُ مِنْ مَا يَأْتِنَا ﴾ أى لترفعه الى السماء حتى يرى ما يرى من العجائب العظيمة ، فقد صح أنه صلى الله تعالى عليه وسلم عرج به من صخرة بيت المقدس كما تقدم واجتمع في كل سماء مع نبي من الانبياء عليهم السلام كما في صحيح البخارى . وغيره ، واطلع عليه الصلاة والسلام على أحوال الجنة والنار ورأى من الملائكة ما لا يعلم عدتهم الا الله تعالى .

ونقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه عليه الصلاة والسلام رأى ليلة المعراج في ملكة الله تعالى خلقا كهيئة الرجال على خيل بلق شاكين السلاح طول الواحد منهم ألف عام والفرس كذلك يتبع بعضهم بعضا لا يرى أولهم ولا آخرهم فقال يا جبريل من هؤلاء ؟ فقال : ألم تسمع قوله تعالى (وما يعلم جنود ربك الا هو) فانا أهبط وأصعد أراهم هكذا يمرون لا أدري من أين يجيئون ولا إلى أين يذهبون ، وقد صلى عليه السلام بالانبياء عليهم السلام في بيت المقدس ، قال في العقائق : وكانت صلاته عليه الصلاة والسلام بهم ركعتين قرأ في الأولى قل يا أيها الكافرون وفي الثانية الاخلاص ، وقال بعضهم : كانت دعاء ، وذكر أن الانبياء كانوا سبعة صفوف ثلاثة منهم مرسلون وأن الملائكة عليهم السلام صلت معهم وهذا من خصائصه عليه الصلاة والسلام كما قال القاضى زكريا في شرح الروض ، والحكمة في ذلك أن يظهر أنه امام الكل عليه الصلاة والسلام ، وهل صلى بارواحهم خاصة أو بها مع الاجساد فيه خلاف ، وكذا اختلف في أنه صلى الله عليه وسلم صلى بهم قبل العروج أو بعده فصحيح الحافظ ابن كثير أنه بعده وصحح القاضى عياض وغيره أنه قبله ، وجاء في رواية أنه عليه الصلاة والسلام صلى في كل سماء ركعتين يؤم املاكها وكان الاسراء والعروج في بعض ليلة واحدة ، وكان رجوعه صلى الله تعالى عليه وسلم على ما كان ذهابه عليه ولم يعين مقدار ذلك البعض ، وكيفما كان فوقع ما وقع فيه من أعجب الآيات وأغرب السكائنات ، وفي بعض الآثار أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما رجع وجد فراشه لم يبرد من أثر النوم ، وقيل : إن غصن شجرة أصابه بعمامة في ذهابه فلما رجع وجد بعد يتحرك ، وزعم بعضهم أن ليلة الاسراء غير ليلة المعراج وظاهر الآية على ما سمعت يقتضى أنهما في ليلة واحدة ؛ وإنما أسرى به صلى الله تعالى عليه وسلم أولا إلى بيت المقدس وعرج به ثانيا منه ليكون وصوله إلى الاماكن الشريفة على التدرج فان شرف بيت المقدس دون شرف الحضرة التي عرج اليها على ما قيل ، وقيل : توطينا له عليه الصلاة والسلام لما في المعراج من الغرابة العظيمة التي ليست في الاسراء وإن كان غريبا أيضا ، وقيل : لتتشرف به أرض المحشر ذهابا وإيابا ، وقيل : لأن باب السماء الذى يقال مصعد الملائكة عليهم السلام على مقابلة صخرة بيت المقدس فقد نقل عن كعب الاحبار أنه قال : إن لله تعالى بابا مفتوحا من سماء الدنيا إلى بيت المقدس ينزل منه كل يوم سبعون ألف ملك يستغفرون لمن أتى بيت المقدس وصلى فيه فأسرى به صلى الله تعالى عليه وسلم إلى هناك أولا ثم عرج به ليكون صعوده على الاستواء ، وقيل : أن اسطوانات المسجد قالت ربنا حصل لنا من كل نبي حظ وقد اشتقنا إلى

محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فارزقنا لقاءه فبدى بالاسراء به إلى المسجد تعجيلا للجاجة، وقيل : غير ذلك
وعبر بمن الدالة على التبعض لان اراءة جميع آيات الله تعالى لعدم تناهياها بالانكاد تقع ولو قيل آياتنا لتبادر
الكل، وربما يستعان بالمقام على ارادته واستشكل بأنه كيف يرى نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بعض الآيات
ويرى ابراهيم عليه السلام ملكوت السموات والارض كما نطق به قوله تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت
السموات والارض) وفرق بين الحبيب والخليل، وأجيب بأن بعض الآيات المضافة اليه تعالى أشرف وأعظم
من ملكوت السموات والارض كما قال تعالى (لقد رأى من آيات ربه الكبرى)، وقال الخفاجي: السؤال غير
وارد لان مارآه ابراهيم عليه السلام ما فيها من الدلائل والحجج وليس ذلك مقاوما للمعراج فتأمل هـ
وقال ابن عطية: يحتمل أن يكون معنى الآية لنرى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم للناس آية من آياتنا أى ليكون عليه
الصلاة والسلام آية في أنه يصنع الله تعالى ببشر هذا الصنع، ويندفع بهذا السؤال المذكور إلا أنه احتمال في
غاية البعد، ثم لا يخفى أنه ليس في الآية اشارة إلى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم رأى ربه ليلة الاسراء إذ لا يصدق
عليه تعالى أنه من آياته بل لا يصدق سبحانه أنه آية، نعم مشيتو الرؤية يحتجون بغير ذلك، وسيأتى إن شاء الله
تعالى، وكذا ليست الآية نصافي المعراج بل هي نص في الاسراء دونه إذ يجوز حمل بعض الآيات على ما حصل
له صلى الله تعالى عليه وسلم في الاسراء فقط بل قال بعضهم: ليس في الآيات مطلقا ما هو نص في ذلك، من
هنا قالوا: الاسراء إلى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب فمن أنكره فهو كافر والمعراج ليس كذلك فمن أنكره
فليس بكافر بل مبتدع، وكأنه سبحانه إنما لم يصرح به كما صرح بالاسراء رحمة بالقاصرين على ما قيل، وفي التفسير
الحازنى أن فائدة ذكر المسجد الأقصى فقط دون السماء أنه لو ذكر صعوده عليه الصلاة والسلام لاشتد إنكارهم
لذلك فلما أخبر أنه أسرى به إلى بيت المقدس وبأن لهم صدقه فيما أخبر به من العلامات التي فيه وصدقه عليها
أخبر بعد ذلك بمعراجه إلى السماء فكان الاسراء كالطوطة للمعراج اهـ وهذا ظاهر في الخبر الوارد في هذا
الباب لا في الآية لأنه لم يخبر فيها بالمعراج كما أخبر فيها بالاسراء دلالة، وقيل : إن اشارة بعد ذلك للتصريح
كافية فتدبر، وصرف الكلام من الغيبة التي في قوله سبحانه (سبحان الذى أسرى بعبده) إلى صيغة المتكلم المعظم
في (باركنا. ونريه آياتنا) لتعظيم البركات والآيات لانها كما تدل على تعظيم مدلول الضمير تدل على عظم ما أضيف
اليه وصدر عنه كما قيل إنما يفعل العظيم العظيم، وقد ذكروا لهذا التلويح نكتة خاصة وهي أن قوله تعالى (الذى
أسرى بعبده ليلا) يدل على مسيره عليه الصلاة والسلام من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فهو بالغيبة أنسب وقوله
تعالى (باركنا حوله) دل على انزال البركات فيناسب تعظيم المنزل والتعبير بضمير العظمة متكفل بذلك، وقوله
سبحانه (انريه) على معنى بعد الاتصال وعز الحضور فيناسب التكلم معه، وأما الغيبة فلكونه صلى الله تعالى عليه وسلم
إذ ذاك ليس من عالم الشهادة ولذا قيل ان فيه اعادة إلى مقام السر والغيوبة من هذا العالم والغيبة بذلك اليق
وقوله تعالى (من آياتنا) عود إلى التعظيم كما سبقتم الاشارة اليه، وأما الغيبة في قوله عز وجل :

((أَنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)) على تقدير كون الضمير له تعالى كما هو الاظهر وعليه الاكثر فليطابق قوله تعالى
(بعده) ويرشح ذلك الاختصاص بما يوقع هذا الالتفات أحسن مواقعه وينطبق عليه التعليل أنهم انطبقوا إذا المعنى
قربه وخصه بهذه الكرامة لأنه سبحانه مطلع على أحواله عالم باستحقاقه لهذا المقام، قال الطيبي: أنه هو السميع

لأقوال ذلك العبد البصير بأفعاله بكونها مهذبة خالصة عن شوائب الهوى مقرونة بالصدق والصفاء مستأهلة للقرب والزاني ، وأما على تقدير كون الضمير للنبي ﷺ كما نقله أبو البقاء عن بعضهم وقال: أي السميع لاسكلامنا البصير لذاتنا ، وقال الجاهلي: إنه لا يبعد، والمعنى عليه إن عبدي الذي شرفته بهذا التشريف هو المستأهل له فانه السميع لاوامري ونواهي العامل بهما البصير الذي ينظر بنظرة العبرة في مخلوقات فيعتبر أو البصير بالآيات التي أريناه إياها كقوله تعالى (ما زاغ البصر وما طغى) فقليل لمطابقة الضمائر العائدة عليه وكذا لما عبر به عنه من قوله سبحانه (عبده) ، وقيل: للإشارة إلى اختصاصه ﷺ بالمنع والزلفى وغيوبة شهوده في عين من يسمع وبني بصير، ولا يتمتع إطلاق السميع والبصير على غيره تعالى كما توهم لامطابقا ولا هنا ، قال الطائي: ولعل السرفى بجىء الضمير محتملا للأمريين الإشارة إلى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم إنما رأى رب العزة وسمع كلامه به سبحانه كما في الحديث المشار إليه آنفا فافهم تسمع وتبصر، وتوسط ضمير الفصل إما لأن سماعه تعالى بلا اذن وبصره بلا عين على نحو لا يشاركه فيه تعالى أحد وإما للاشعار باختصاصه صلى الله تعالى عليه وسلم بتلك الكرامة • وزعم ابن عطية أن قوله تعالى (إنه هو السميع البصير) وعيد للكفار على تكذيبهم النبي ﷺ في أمر الاسراء أى إنه هو السميع لما تقولون أيها المكذبون البصير بما تفعلون فيعاقبكم على ذلك •

وقر الحسن (ليريه) بياء الغيبة في الآية حينئذ أربع التعتات ((وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ)) أى التوراة ((وَجَعَلْنَاهُ)) أى الكتاب وهو الظاهر أو موسى عليه السلام ((هَدَى)) عظيما ((لِبَنِي إِسْرَائِيلَ)) متعلق بهدى أو يجعل واللام تعليلية والواو استثنائية أو عاطفة على جملة (سبحان الذى أسرى) لا على (أسرى) كما نقله في البحر عن العكبري وحكى نظيره عن ابن عطية لبعده وتكلفه، وعقب آية الاسراء بهذه استطراد اتميدا لذكر القرآن، والجامع أن موسى عليه السلام أعطى التوراة بمسيره الى الطور وهو بمنزلة معراجيه لأنه منحه ثم التكميم وشرف باسم التكليم وطلب الرؤية مدحجا فيه تفاوت ما بين الكتابين ومن أنزلا عليه وإن شئت فوازن بين (أسرى) بعبده. (وَأَتَيْنَا مُوسَى) وبين (هدى لبني إسرائيل. ويهدى التي هي أقوم) ((أَلَّا تَتَّخِذُوا)) أى أى لا تتخذوا على أن تفسيرية ولا ناهية، والتفسير كما قال أبو البقاء لما تضمنه الكتاب من الأمر والنهى، وقيل لمخوف أى آتينا موسى كتابة شىء هو لا تتخذوا، والكتاب وإن كان المراد به التوراة فهو مصدر في الأصل، ولا يخفى أنه خلاف الظاهره وجوز في البحر أن تكون ان مصدرية والجار قبلها محذوف ولا نافية أى لثلاثا تتخذوا ، وقيل يجوز أن تكون ان وما بعدها في موضع البدل من (الكتاب) وجوز أبو البقاء أن تكون زائدة (لا تتخذوا) معمول لقول محذوف (ولا) فيه للنهى أى قلنا لا تتخذوا. وتعقبه أبو حيان بأن هذا الموضع ليس من مواضع زيادة أنه وكذا جوز أن تكون (لا) زائدة كما في قوله تعالى: (ما من لك أن لا تسجد) والتقدير كراهه أن تتخذوا ولا يخفى ما فيه وقرأ ابن عباس. ومجاهد. وعيسى. وأبو رجاء. وأبو عمرو من السبعة أن لا تتخذوا بياء الغيبة، وجعل غير واحد أن على ذلك مصدرية ولم يذكرها فيها احتمال كونها مفسرة، وقال شيخ زاده: لا وجه لأن تكون ان مفسرة على القراءة بياء الغيبة لأن ما في حيز المفسرة مقول من حيث المعنى والذي يلحق اليه القول لا بد أن يكون مخاطبا كما لا وجه لكونها مصدرية على قراءة الخطاب لأن بني إسرائيل غيب فتأمل. والجار

عندهم على كونها مصدرية محذوف أى لأن لا يتخذوا ﴿مَنْ دُونِي وَكِيلًا﴾ أى ربا تكونون اليه أموركم غيرى فالوكيل فعيل بمعنى مفعول وهو الموكل اليه أى المفوض اليه الأمور وهو الرب، قال ابن الجوزى: قيل للرب وكيل لكفايته وقيامه بشئون عباده لأعلى معنى ارتفاع منزلة الموكل وانحطاط أمر الوكيل و(من) سيف خطيب ودون بمعنى غير وقد صرح بمجيئها كذلك فى غير موضع وهى مفعول ثانٍ لتتخذوا و(وكيلا) الأوله وجوز أن تكون من تبعيضية واستظهر الأول، والمراد النهى عن الاشراف به تعالى ﴿ذُرِّيَّةً مِنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ﴾ نصب على الاختصاص أو على النداء، والمراد الحمل على التوحيد بذكر إنعامه تعالى عليهم فى تضمن أنجاء آبائهم من الغرق فى سفينة نوح عليه السلام حين ليس لهم وكيل يتوكلون عليه سواه تعالى، وخص مكى النداء بقراءة الخطاب قال: من قرأ (يتخذوا) بياء الغيبة يبعد معه النداء لأن الياء للغيبة والنداء للخطاب فلا يجتمعان إلا على بعد ونعم ما قال، وقول بعضهم: ليس كما زعم إذ يجوز أن ينادى الانسان شخصا ويخبر عن أحد فيقول: يا زيد ينطلق بكر وفعلت كذا يا زيد ليفعل عمرو كيت وكيت أن كما زعم لا يدفع البعد الذى ادعاه مكى، وجوز أن يكون أحد مفعولى (تتخذوا) و(وكيلا) الآخر وهو لكونه فعلا بمعنى مفعول يستوى فيه الواحد المذكور وغيره فلا يرد أنه كيف يجوز أن يكون مفعولا ثانيا والمفعول الثانى خبر معنى وهو غير مطابق هنا (ومن دونى) حال منه و(من) يجوز أن تكون ابتدائية *

وجوز أيضا أن يكون بدلا من (وكيلا) لأن المبدل منه ليس فى حكم الطرح من كل الوجوه أى لا تتخذوا من دونى ذرية من حملنا والمراد منهم عن اتخاذ عزيز. وعيسى عليهما السلام ونحوهما أربابا. وفى التعبير بما ذكر إيماء إلى علة النهى من أوجه، أحدها تذكير النعمة فى إنجاء آبائهم كما ذكر، والثانى تذكير ضعفهم، وحالهم المحوج إلى الحمل، والثالث أنهم أضعف منهم لأنهم متولدون منهم، وفى إثبات لفظ الذرية الواقعة على الأطفال والنساء فى العرف الغالب مناسبة تامة لما ذكر، وجوز أبو البقاء كونه بدلا من (موسى) وهو بعيد جدا. وقرأت فرقة (ذرية) بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أى هو ذرية ولا بعد فيه كما توهم أو على البدل من ضمير (يتخذوا) قال أبو البقاء: على القراءة بياء الغيبة، وقال ابن عطية: ولا يجوز هذا على القراءة بقاء الخطاب لأن ضمير الخطاب لا يبدل منه الاسم الظاهر، وتعقبه أبو حيان فى البحر بأن المسئلة تحتاج إلى تفصيل وذلك أنه ان كان فى بدل بعض من كل وبدل اشتغال جاز بلا خلاف وإن كان فى بدل شيء من شيء وهما لعين واحدة إن كان يفيد التوكيد جاز بلا خلاف أيضا نحو مررت بكم صغيركم وكبيركم وإن لم يفد التوكيد فذهب جمهور البصريين المنع ومذهب الأخفش. والكوفيين الجواز وهو الصحيح لوجود ذلك فى لسان العرب، وقد استدل على صحته فى شرح التسهيل، وقرأ زيد بن ثابت. وأبان بن عثمان. وزيد بن علي. ومجاهد فى رواية بكسر ذال (ذرية) وفى رواية أخرى عن مجاهد أنه قرأ بفتحها، وعن زيد بن ثابت أيضا أنه قرأ (ذرية) بفتح الذال وتخفيف الراء وتشديد الياء على وزن فعيلة كطية ﴿إِنَّهُ﴾ أى نوحا عليه السلام ﴿كَانَ عَبْدًا شَكُورًا﴾ كثير الشكر فى مجامع حالاته *

وأخرج ابن جرير: وابن المنذر. والبيهقى فى الشعب. والحاكم وصححه عن سلمان الفارسي قال: كان نوح عليه السلام إذا لبس ثوبا أو طعم طعاما حمد الله تعالى فسمى عبدا شكورا، وأخرج عبد الله بن أحمد فى

زوائد الزهد عن ابراهيم قال: شكره عليه السلام أن يسمى إذا أكل وبحمد الله تعالى إذا فرغ .
وأخرج ابن مردويه عن معاذ بن أنس الجهني عن النبي ﷺ قال: «إنما سمي الله تعالى نوحا عبداً شكوراً
لأنه كان إذا أمسى وأصبح قال: (سبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد في السموات والأرض
وعشياً وحين تظهرون) وأخرج البيهقي . وغيره عن عائشة عن النبي ﷺ قال: «إن نوحاً لم يقم عن خلاء
قط إلا قال: الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى في منقته وأذهب عني أذاه» وهذا من جملة شكره عليه السلام
وفي هذه الجملة إيمان بأن انجاء من معه عليه السلام كان ببركة شكره وحث للذرية على الاقتداء به ووجزهم عن
الشرك الذي هو أعظم مراتب الكفر ، وهذا وجه ملائمتها لما تقدم ، وقال الزحشرى: يجوز أن يقال ذلك عند
ذكره على سبيل الاستطراد وحينئذ فلا يطلب ملائمته مع ما سبق له الكلام إلا من حيث أنه كان من شأن من
ذكر أعنى نوحاً عليه السلام ، وقيل ضمير (إنه) عائد على موسى عليه السلام والجملة مسوقة على وجه التعليل أما
لايتاء الكتاب أو لجمعه عليه السلام هدى بناء على أن (ضمير) جعلناه له أولانتهى عن الاتخاذ وفيه بعد فتدبر •
﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ أخرج بن جرير وغيره عن ابن عباس أى أعلمناهم ، وزاد الراغب وأوحينا
اليهم وحيا جزما ، وصرح غير واحد بتضمن القضاء معنى الإيحاء ولهذا عدى بالي ، والوحي اليهم اعلامهم ولو
بالواسطة ، وقيل إلى بمعنى على وروى ذلك أيضا عن ابن عباس: قال أى قضينا عليهم ﴿(فِي الْكِتَابِ)﴾ أى
التوراة أو الجنس بدليل قراءة أبي العالية . وابن جرير (الكتب) بصيغة الجمع والظاهر الأول على الأول أو اللوح المحفوظ
على الأخير ، وأخرج ابن المنذر . والحاكم عن طاوس قال : كنت عند ابن عباس ومعنا رجل من القدرية
فقلت : إن أناسا يقولون لا قدر قال : أوفى القوم أحد منهم ؟ قلت : لو كان ما كنت تصنع به ؟ قال : لو كان فيهم
أحد منهم لأخذت برأسه ثم قرأت عليه (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب) ﴿لَتُفْسَدَنَّ فِي الْأَرْضِ﴾
جواب قسم محذوف ، وحذف متعلق القضاء أيضا للعلم به ، والتقدير وقضينا إلى بني إسرائيل بفسادهم وعلومهم
والله لتفسدن الخ ويكون هذا تأكيذاً لتعلق القضاء ، ويجوز جعله جواب (قضينا) بأجراء القضاء مجرى القسم
فيتلقى بما يتلقى به نحو قضاء الله تعالى لأفعلن كذا . والمراد بالأرض الجنس أو أرض الشام وبيت المقدس
وقرأ ابن عباس . ونصر بن علي . وجابر بن زيد (لتفسدن) بضم التاء وفتح السين مبنياً للفعول أى يفسدكم
غيركم ف قيل من الضلال ، وقيل من الغلبة . وقرأ عيسى (لتفسدن) بفتح التاء وضم السين على معنى لتفسدن
بأنفسكم بارتكاب المعاصي ﴿مَرَّتَيْنِ﴾ منصوب على أنه مصدر (لتفسدن) من غير لفظه ، والمراد أفسادتين أو لاهما
على ما نقل السدي عن أشياخه قتل زكريا عليه السلام وروى ذلك عن ابن عباس . وابن مسعود وذلك أنه
لما مات صديقة ملكهم تنافسوا على الملك وقتل بعضهم بعضاً ولم يسمعوا من زكريا فقال الله تعالى له : قم
في قومك أوح على لسانك فلما فرغ مما أوحى عليه عدواً عليه ليقتلوه فهرب فانفلقت له شجرة فدخل فيها
وأدركه الشيطان فأخذ هدية من ثوبه فأراه إياها فوضعوا المنشار في وسط الشجرة حتى قطعوه في وسطها
وقيل سبب قتله أنهم اتهموه بمريم عليها السلام قيل قالوا : حين حملت ضيع بنت سيدنا حتى زنت فقطعوه
بالمنشار في الشجرة ، وقال ابن اسحق : هي قتل شعياً عليه السلام وقد بعث بعد موسى عليه السلام فلما بلغهم

الوحى أرادوا قتله فهرب فقتل وهو صاحب الشجرة وزكريا عليه السلام مات موتاً ولم يقتل. وفي الكشف
أولاهما قتل زكريا وحبس أرميا والآخرة قتل يحيى وقصد قتل عيسى عليهما السلام، وهذا فيمن جعل هلاك
زكريا قبل يحيى عليهما السلام وهو رواية ابن عساكر في تاريخه عن علي كرم الله تعالى وجهه، ثم ضم ذلك
مع حبس أرميا في قرن غير شديد لأن أرميا كان في زمن بختنصر وبنيه وبين زكريا أكثر من مائتي سنة *
واختار بعضهم وقيل: إنه الحق أن الأولى تغيير التوراة وعدم العمل بها وحبس أرميا وجرحه إذ وعظهم
وبشرهم بنبينا ﷺ وهو أول من بشر به عليه الصلاة والسلام بعد بشاراة التوراة، والآخرى قتل زكريا
ويحيى عليهما السلام، ومن قال: إن زكريا مات في فراشه اقتصر على يحيى عليه السلام، واختلف في سبب قتله
فعن ابن عباس وغيره أن سبب ذلك أن ملكاً أراد أن يتزوج من لا يجوز له تزوجها فنهاه يحيى عليه السلام
وكان الملك قد عود تلك المرأة أن يقضى لها كل عيد ما تريد منه فعملتها أمها أن تسأله دم يحيى في بعض الأعياد
فسأته فأبى فألححت عليه فدعا بطست فذبحه فيه فبدرت قطرة على الأرض فلم تزل تغلى حتى قتل عليهما سبعون ألفاً
وقال الربيع بن أنس: إن يحيى عليه السلام كان حسناً جميلاً جداً فراودته امرأة الملك عن نفسه فأبى فقالت
لابنتها: سلى أباك رأس يحيى فسأله فاعطاها إياه، وقال الجبائي: إن الله تعالى ذكر فسادهم في الأرض مرتين
ولم يبين ذلك فلا يقطع بشيء مما ذكر ﴿وَلْتَعْلَنَ عَلُوا كَبِيرًا﴾ لتستكبرن عن طاعة الله تعالى أو لتغابن الناس
بالظلم والعدوان وتفترطن في ذلك افراطاً مجاوزاً للحد، وأصل معنى العلو الارتفاع وهو ضد السفلى وتجاوز
به عن التكبر والاستيلاء على وجه الظلم. وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (عليها كبراً) بكسر العين واللام
والياء المشددة، قال في البحر: والتصحيح في فعول المصدر أكثر بخلاف الجمع فإن الاعلال فيه هو المقيس وشذ
التصحيح نحو هو وهو خلافاً للفرأ إذ جعل ذلك قياساً ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا﴾ أى أولى مرتي الفساد *
والوعد بمعنى الموعد مراد به العقاب كما في البحر وفي الكلام تقدير أى فإذا حان وقت حلول العقاب الموعد،
وقيل الوعد بمعنى الوعيد وفيه تقدير أيضاً، وقيل بمعنى الوعد الذي يراد به الوقت أى فإذا حان موعد عقاب
أولاهما ﴿بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ﴾ أرسلنا ماؤاخذكم بتلك الفعللة ﴿عِبَادًا لَنَا﴾ وقال الزمخشري: خلينا بينهم وبين ما فعلوا
ولم نمنعهم وفيه دسيسة اعتزال، وقال ابن عطية: يحتمل أن يكون الله تعالى أرسل إلى ملك أولئك العباد رسولاً
يأمره بغزو بني إسرائيل فتكون البعثة بأمر منه تعالى. وقرأ الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهم (عبيداً)
﴿أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ ذوى قوة وبطش في الحروب، وقال الراغب: البؤس والبأس والبأساء الشدة والمسكره
الا أن البؤس في الفقر والحرب أكثر والبأس والبأساء في النكابة، ومن هنا قيل: إن وصف البأس بالشديد
مبالغة كأنه قيل: ذوى شدة شديدة كظل ظليل ولا بأس فيه، وقيل إنه تجريد وهو صحيح أيضاً. واختلف في
تعيين هؤلاء العباد فعن ابن عباس وقتادة هم جالوت الجزرى وجنوده، وقال ابن جبير: وابن إسحاق هم سنجاريب
ملك بابل وجنوده، وقيل هم العماليق، وفي الاعلام للسبيل هم بختنصر عامل لهراسف أحد ملوك الفرس الكيانية
على بابل والروم وجنوده بعثوا عليهم حين كذبوا أرميا وجرحوه وحبسوه قيل وهو الحق

﴿فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ﴾ أى ترددوا وسطها طلبكم ، قال الراغب: جاسوا الديار توسطوها وترددوا بينها ويقاربه جاسوا وداسوا، وقرأ (جاسوا) بالحاء أبو السمال. وطالعة، وقرى أيضاً (تجوسوا) بالجيم على وزن تكسروا . وقال أبوزيد: الجوس والجوس طلب الشيء باستقصاء، و(خلال) اسم مفرد ولذا قرأ الحسن (خلل) ويجوز أن يكون خلال جمع خلل كجبال جمع جبل ، ويشير كلام أبي السعود إلى اختياره وكلام البيضاوى إلى اختيار الأول .

﴿وَكَانَ﴾ أى وعدا ولاهما ﴿وَعَدَا مَفْعُولًا ه﴾ محتم الفعل فضمير (كان) للوعد السابق، وقيل: للجوس المفهوم من (جاسوا) والجهور على أن في هذه البعثة خرب هؤلاء العباد بيت المقدس ووقع القتل الذريع والجلاء والاسر في بنى اسرائيل وحرقت التوراة، وعن ابن عباس . ومجاهد أنه لم يكن ذلك وإنما جاس الغازون خلال الديار وانصرفوا بدون قتال ﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ﴾ أى الدولة والغلبة، وأصل معنى الكر العطف والرجوع، وإطلاق الكرّة على ما ذكر مجاز شائع كما يقال تراجع الامر، ولأم لكم للتعديّة، وقيل: للتعليل، وقوله تعالى ﴿عَلَيْهِمْ﴾ أى الذين فعلوا بكم ما فعلوا متعلق بالكرّة لما فيها من معنى الغلبة أو حال منها، وجوز تعلقه برددنا، وهذا على ما فى البحر اخبار منه تعالى فى التوراة لبني اسرائيل إلا أنه جعل (رددنا) موضع نرد لتحقيق الوقوع، وكان بين البعث والرد على ما قيل مائة سنة وذلك بعد أن تابوا ورجعوا عما كانوا عليه . واختلف فى سبب ذلك فروى أن اردشير بهمن بن اسفنديار بن كشتاسف بن لهراسف لما ورث الملك من جده كشتاسف القى الله تعالى فى قلبه الشفقة على بنى اسرائيل فرد اسراهم الذين أتى بهم بختنصر إلى بابل وسيرهم إلى أرض الشام وملك عليهم دانيال فاستولوا على من كان فيها من أتباع بختنصر، وجعل بعضهم من آثار هذه الكرّة قتل بختنصر ولم يثبت .

وفى البحران ملكا غزا أهل بابل وكان بختنصر قد قتل من بنى اسرائيل أربعين الفا من يقرأ التوراة وأبقى عنده بقية فى بابل فلما غزاهم ذلك الملك وغلب عليهم تزوج امرأة من بنى اسرائيل فطلبت منه أن يرد بنى اسرائيل إلى ديارهم ففعل وبعد مدة قامت فيهم الانبياء ورجعوا إلى أحسن ما كانوا ، وقيل: رد الكرّة بأن سلط الله تعالى داود عليه السلام فقتل جالوت . وتعقب بأنه يردّه قوله تعالى (وليدخلوا المسجد) الخ فان المراد به بيت المقدس وداود عليه السلام ابتداء بنيانه بعد قتل جالوت وإيتائه النبوة ولم يتمه وأتمه سليمان عليه السلام فلم يكن قبل داود عليه السلام مسجد حتى يدخلوه أول مرة، ودفع بأن حقيقة المسجد الارض لا البناء أو يحمل قوله تعالى (دخلوه) على الاستخدام وهو كما ترى، والحق أن المسجد كان موجودا قبل داود عليه السلام كما قدمنا .

﴿وَأَمَدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ﴾ كثيرة بعد ما نهبت أموالكم ﴿وَبَنِينَ﴾ بعد ما سبيت أولادكم ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ٦﴾ مما كنتم من قبل أو من أعدائكم، والنفير على ما قال أبو مسلم كالنفر من ينفر مع الرجل من عشيرته وأهل بيته ، وقال الزجاج: يجوز أن يكون جمع نفر ككلب وكليب وعبد وعبيد وهم المجتمعون للذهاب إلى العدو ، وقيل: هو مصدر أى أكثر خروجا إلى الغزو كما فى قول الشاعر :

فأكرم بقحطان من والد وحير أكرم بقوم نفيرا

ويروى بالخير بين أكرم نفيرا، وصحح السهيلي أنه اسم جمع لغلبته فى المفردات وعدم اطراد مفردة .

﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ﴾ أعمالكم سواء كانت لازمة لانفسكم أو متعدية للغير أى عملتموها على الوجه المستحسن اللائق

أو فعلتم الاحسان ﴿ أَحْسَنْتُمْ لَأَنفُسِكُمْ ﴾ أى لنفعها بما يترتب على ذلك من الثواب ﴿ وَأَنْ أَسَآئْتُمْ ﴾ أعمالكم لازمة كانت أو متعدية بأن عملتموها على غير الوجه اللائق أو فعلتم الاساءة ﴿ فَلَهَا ﴾ أى فالاساءة عليها لما يترتب على ذلك من العقاب فاللام بمعنى على كما في قوله * فخر صريعا للدين وللهم * وعبر بها لمشاكلة ما قبلها .

وقال الطبري: هى بمعنى إلى على معنى فاساءتم اراجعة اليها، وقيل: إنها للاستحقاق كما في قوله تعالى (لهم عذاب أليم) * وفي الكشف أنها الاختصاص . وتنبأ بأنه مخالف لما في الآثار من تعدى ضرر الاساءة إلى غير المذنب اللهم إلا أن يقال : إن ضرر هؤلاء القوم من بنى اسرائيل لم يتعدى، وفيه أنه تكلف لا يحتاج اليه لأن الثواب والعقاب الآخر وبين لا يتعديان وهما المراد هنا ، وقيل : اللام للنفع كالاولى لكن على سبيل التعميم، وتعميم الاحسان ومقابله بحيث يشملان المتعدى واللازم هو الذى استظهره بعض المحققين وفسر الاحسان بفعل ما يستحسن له ولغيره والاساءة بضد ذلك وقال : إنه أنسب وأتم ولذا قيل إن تكرير الاحسان في النظم الكريم دون الاساءة اشارة إلى أن جانب الاحسان أغلب وأنه إذا فعل ينبغى تكراره بخلاف ضده، وجاء عن على كرم الله تعالى وجهه أنه قال : ما أحسنت إلى أحد ولا أسأت اليه وتلا الآية، ووجه مناسبتها لما قبلها على ما قاله القطب أنه لما عصوا سلط الله تعالى عليهم من قصدتهم بالنهب والاسر ثم لما تابوا وأطاعوا حسنت حالهم فظهر أن احسان الاعمال واساءتها يختص بهم، والآية تضمنت ذلك وفيها من الترغيب بالاحسان والترهيب من الاساءة ما لا يخفى فتأمل * ﴿ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ ﴾ المرة ﴿ الْآخِرَةِ ﴾ من مرتى افسادكم ﴿ لِيَسُوًّا ﴾ متعلق بفعل حذف للدلالة ما سبق عليه وهو جواب إذا أى بعثناهم ليسووا ﴿ وَجُوهُكُمْ ﴾ أى ليجعل العباد المبعوثون آثار المساءة والكآبة بادية في وجوهكم فان الاعراض النفسانية تظهر فيها فيظهر بالفرح النضارة والاشراق وبالحزن والخوف السكوح والسواد فالوجوه على حقيقتها ، قيل ويحتمل أن يعبر بالوجه عن الجملة فانهم ساءوا بالقتل والنهب والسبي فحصلت الاساءة للذوات كلها ويؤيده قوله تعالى (وإن أسأتم فلها) ويحتمل أن يراد بالوجوه ساداتهم وكبرائهم اهو هو كما ترى * واختير هذا على ليسوؤكم مع أنه أخصر وأظهر اشارة إلى أنه جمع عليه ألم النفس والبدن المدلول عليه بقوله تعالى (وليتبروا) الخ ، وقيل : (فاذا جاء) هنا مع كونه من تفصيل المجمع في قوله سبحانه (لتفسدن في الارض مرتين) فالظاهر فاذا جاء وإذا جاء للدلالة على أن مجيء وعد عقاب المرة الآخرة لم يتراخ عن كثرتهم واجتماعهم دلالة على شدة شكيمتهم في كفران النعم وانهم كلما ازدادوا عدة وعدة زادوا عدوانا وعزة إلى أن تكاملت أسباب الثروة والكثرة فاجأهم الله عز وجل على الغرة نعوذ بالله سبحانه من مباغثة عذابه *

وقرأ أبو بكر. وابن عامر. وحزمة (ليسو) على التوحيد والضمير لله تعالى أولو وعدا وللبعث المدلول عليه بالجزاء المحذوف ، والاسناد مجازى على الاخيرين وحقيقى على الاول، ويؤيده قراءة على كرم الله تعالى وجهه. وزيد ابن على. والكسائي (لنسو) بنون العظمة فان الضمير لله تعالى لا يحتمل غير ذلك ، وقرأ أبى (لنسو) بلام الامر ونون العظمة أوله ونون التوكيد الخفيفة آخره ودخلت لام الامر على فعل المتكلم كما في قوله تعالى (ولنجمل خطاياكم) وجواب إذا على هذه القراءة هو الجملة الانشائية على تقدير الفاء لانها لا تقع جوابا بدونها، وعن على كرم الله تعالى وجهه أيضا (لنسوون وليسوون) بالنون والياء أولان ونون التوكيد الشديدة آخرها، واللام في ذلك

لام القسم والجملة جواب القسم سادة مسد جواب إذا؛ واللام في قوله تعالى ﴿وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ﴾ لام كي والجار والمجرور معطوف على الجار والمجرور قبله وهو معلق ببعثنا المحذوف أيضا؛ وجوز أن يتعلق بمحذوف غيره فيكون العطف من عطف جملة على أخرى، وعلى القراءة بلام الامراؤ لام القسم فيما تقدم يجوز أن تكون اللام لام الامر وان تكون لام كي، والمراد بالمسجد بيت المقدس وهو مفعول يدخلوا، وفي الصحاح أن الصحيح في نحو دخلت البيت إنك تريد دخلت إلى البيت فحذف حرف الجر فانصب البيت ان تصاب المفعول به، وتحقيقه في محله ﴿كَأَدْخُلُوهُ﴾ أى دخولاً كأننا كدخولهم إياه ﴿أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ فهو في موضع النعت لمصدر محذوف، وجوز أن يكون حالا أى كائنين كأدخولوه، و(أول) منصوب على الظرفية الزمانية، والمراد من التشبيه على ما في البحر أنهم بدخلوه بالسيف والقهر والغلبة والاذلال، وفيه أيضا أن هذا يبعد قول من ذهب إلى أن أولى المرتين لم يكن فيها قتال ولا قتل ولا نهب ﴿وَلِيَتَّبِعُوا﴾ أى يهلكوا، وقال قطرب: يهدموا وأنشد قول الشاعر:

وما الناس إلا عاملان فعامل يتبر ما بيني وآخر رافع

وقال بعضهم: الهدم إهلاك أيضا، وأخرج ابن المنذر وغيره عن سعيد بن جبير أن التتبير كلمة نبطية *

﴿مَاعُلَوًا﴾ أى الذى غلبوه واستولوا عليه فما اسم موصول والعائد محذوف وهو اما مفعول أو مجرور على ما قيل، وجوز أن تكون مامصدرية ظرفية أى ليتبروا مدة دوامهم غالبين قاهرين ﴿تَبِيرَ آءٍ﴾ فظيما لا يوصفه واختلاف في تعيين هؤلاء العباد المبعوثين بعد أن ذكر واقتل يحيى عليه السلام في الافساد الأخير فقال غير واحد: انهم تختصر وجنوده، وتعقبه السهيلي بأنه لا يصح لأن قتل يحيى بعد رفع عيسى عليه السلام وبختصر كان قبل عيسى عليه السلام بزمان طويل، وقيل الاسكندر وجنوده، وتعقبه أيضا بأن بين الاسكندر وعيسى عليه السلام نحو من ثلثمائة سنة (١) ثم قال لكانه إذا قيل: إن افسادهم في المرة الأخيرة بقتل شعيا جاز أن يكون المبعوث عليهم يختصر ومن معه لأنه كان حينئذ حيا، وروى عن عبد الله بن الزبير رضى الله تعالى عنهما أن الذى غزاهم ملك خردوش وتولى قتلهم على دم يحيى عليه السلام قائد له فسكن. وفي بعض الآثار أن صاحب الجيش دخل مذبح قرايينهم فوجد فيه دما يغلى فسألهم عنه فقالوا دم قربان لم يقبل منا فقال: ما صدقتموني فقتل عليه ألوفاً منهم فلم يهدأ الدم ثم قال: إن لم تصدقوني ما تركت منكم أحدا فقالوا: إنه دم يحيى عليه السلام فقال: يمثل هذا ينتقم ربكم منكم ثم قال: يا يحيى قد علم ربى وربك ما أصاب قومك من أجلك فاهداً باذن الله تعالى قبل أن لا أبقي أحدا منهم فهداً، واختار في الكشف. وقال هو الحق. إن المبعوث عليهم في المرة الثانية ييردوس من ملوك الطوائف وكأنه هو خردوش الذى مر آنفاً فقد ذكر أنه ملك بابل من ملوك الطوائف *

وقيل: اسمه جوزور وهؤلاء الملوك ظهروا بعد قتل الاسكندر دارا واستيلائه على ملك الفرس، وكان ذلك بصنع الاسكندر متبعا فيه رأى معلمه ارسطو، وعدتهم تزيد على سبعين ملكا، ومدة ملكهم على ما فى بعض التواريخ خمسمائة واثنى عشرة سنة، وحصل اجتماع الفرس بعد هذه المدة على أردشير بن بابك طوعا وكرها وكان أحد ملوك الطوائف على اصطخر، وعلى هذا يكون الملك المبعوث لفساد بنى إسرائيل بقتل يحيى عليه

(١) ذكر الدميرى في حياة الحيوان أنه ثلثمائة وثلاث سنين وفي بعض التواريخ ثلاث عشرة سنة اه منه

السلام من أواخر ملوك الطوائف كما لا يخفى، ويكون بين هذا البعث والبعث الأول على القول بأن المبعوث يختصر وأتباعه مدة متطاولة، ففي بعض التواريخ أن قتل الاسكندر دارا بعد بختنصر بأربعمائة وخمس وثلاثين سنة وبعد مضي نحو من ثلثمائة سنة من غلبة الاسكندر ولد المسيح عليه السلام، ولا شك أن قتل يحيى عليه الصلاة والسلام بعد الولادة بزمان والبعث بعد القتل كذلك فيكون بين البعثين ما يزيد على سبعمائة وخمس وثلاثين سنة، والذي ذهب اليه اليهود أن المبعوث أولا بختنصر وكان في زمن أرميا عليه السلام وقد أنذرهم بحيته صريحا بعد أن نهام عن الفساد وعبادة الأصنام كما نطق به كتابه فحبسوه في بئر وجرحوه وكان تخريبه لبית المقدس في السنة التاسعة عشر من حكمه وبين ذلك وهبوط آدم ثلاثة آلاف وثلثمائة وثمانى وثلاثين سنة وبقي خرابا سبعين سنة، ثم أن أسبيانوس قيصر الروم وجه وزيره طوطوز الى خرابه فخر به سنة ثلاثة آلاف وثمانمائة وثمانية وعشرين فيكون بين البعثين عندهم أربعمائة وتسعون سنة، وتفصيل الكلام في ذلك في كتبهم والله تعالى أعلم بحقيقة الحال . ونعم ما قيل إن معرفة الأقوام المبعوثين بأعيانهم وتاريخ البعث ونحوه مما لا يتعلق به كبير غرض اذ المقصود انه لما كثرت معاصيهم ساط الله تعالى عليهم من ينتقم منهم مرة بعد أخرى * وظاهر الآية يقتضى اتحاد المبعوثين أولا وثانيا، ومن لا يقول بذلك يجعل رجوع الضمائر للعباد على حدر رجوع الضمير للدرهم في قولك : عندى درهم ونصفه فافهم *

﴿عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ﴾ بعد البعث الثانى ان تبتم وانزجرتنم عن المعاصى ﴿وَأَنْ عُدْتُمْ﴾ للافساد بعد الذى تقدم منكم ﴿عُدْنَا﴾ للعقوبة فعاقبناكم فى الدنيا بمثل ما عاقبناكم به فى المرتين الأوليين، وهذا من المقضى لهم فى الكتاب أيضا وكذا الجملة الآتية، وقد عادوا بتكذيب النبى ﷺ وقصدتم قتله فعاد الله تعالى بتسليطه عليه الصلاة والسلام عليهم فقتل قريظة وأجلى بنى النضير وضرب الجزية على الباقين وقيل عادوا فعاد الله تعالى بأن ساط عليهم الأكاكرة ففعلوا بهم ما فعلوا من ضرب الاتاوة ونحو ذلك والأول مروى عن الحسن . وقتادة، والتعبير بان للإشارة إلى أنه لا ينبغي أن يعودوا ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا﴾ قال ابن عباس . وغيره: أى سجننا وأنشد فى البحر قول لبيد :

ومقامة غلب الرقاب كأنهم (١) جن على باب الحصير قيام

فان كان اسما للمكان المعروف فهو جامد لا يلزم تأنيده وتذكيره، وإن كان بمعنى حاصر أى محيط بهم وفعل بمعنى فاعل يلزم مطابقتها فعدم المطابقة هنا إما لأنه على النسب كلابن وتامر أى ذات حصر وعلى ذلك خرج قوله تعالى (السماء منفطر به) أى ذات انفطار أو لحمله على فعليل بمعنى مفعول وقيل التذكير على تأويل جهنم بذكر، وقيل لأن تأنيدها ليس بحقيقى نقل ذلك أبو البقاء وهو كما ترى .

وأخرج ابن المنذر وغيره عن الحسن أنه فسر ذلك بالفراش والمهاد، قال الراغب: كأنه جعل الحصير المرمول وأطلق عليه ذلك لحصر بعض طاقاته على بعض فحصر على هذا بمعنى محصور وفى الكلام التشبيه البليغ، وجاء الحصير بمعنى السلطان وأنشد الراغب فى ذلك البيت السابق ثم قال : وتسميته بذلك اما لكونه محصورا نحو محجب واما لكونه حاصرا أى مانعا لمن أراد أن يمنع من الوصول اليه اه وحمل ما فى الآية

على ذلك بما لم أر من تعرض له والجل عليه في غاية البعد فلا ينبغي أن يحمل عليه وان تضمن معنى لطيفاً يدرك بالتأمل ، وكان الظاهر أن يقال لكم بدل للكافرين إلا أنه يدل عنه تسجيلاً على كفرهم بالعود وذما لهم بذلك واشعاراً بعلّة الحكم ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ﴾ الذي آتيناكم، وهذا متعلق بصدر السورة كما مرت الإشارة إليه، وفي الإشارة بهذا تعظيم لما جاء به النبي المجتبي ﷺ ﴿يَهْدِي﴾ أي الناس كافة لافرة مخصصة منهم كدأب الكتاب الذي آتينا موسى عليه السلام ﴿لَّتِي﴾ أي للطريقة التي ﴿هِيَ أَقْوَمُ﴾ أي أقوم الطرق وأسدها أعني ملة الاسلام والتوحيد فللك صفة لموصوف حذف اختصاراً وقدره بعضهم الحالة أو الملة، وأما قدرت لم تجد مع الاثبات ذوق البلاغة الذي تجده مع الحذف لما في الابهام من الدلالة على أنه جرى الوادي وطم على القرى ، و﴿أقوم﴾ أفعل تفضيل على ما أشار إليه غير واحد

وقال أبو حيان: الذي يظهر من حيث المعنى أنه لا يراد به التفضيل إذ لا مشاركة بين الطريقة التي يهدي لها القرآن وغيرها من الطرق في مبدأ الاشتقاق لتفضل عليه فالعنى التي هي قيمة أي مستقيمة كما قال الله تعالى (فيها كتب قيمة. وذلك دين القيمة) اهـ . وإلى ذلك ذهب الامام الرازي (وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ) بما في تضاعيفه من الاحكام والشرائع *

وقرأ عبد الله . وطلحة . وابن وثاب . والاخوان (و يبشر) بالتخفيف مضارع بشر المخفف وجاء بشرته وبشرته وأبشرته ﴿الَّذِينَ يَعْمَلُونَ﴾ الاعمال ﴿الصَّالِحَاتِ﴾ التي شرحت فيه ﴿أَنْ لَهُمْ﴾ أي بأن لهم بمقابلة أعمالهم ﴿أَجْرًا كَبِيرًا﴾ بحسب الذات وبحسب التضعيف عشرا فصاعدا ، وفسر ابن جريج الاجر الكبير وكذا الرزق الكريم في كل القرآن بالجنة ﴿وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ واحكامها المشروحة فيه من البعث والحساب والجزاء من الثواب والعقاب الروحانيين والجسمانيين ، وتخصيص الآخرة بالذكر من بين سائر ما لم يؤمن به الكفرة لكونها معظم ما مروا الايمان به ولمراعاة التناسب بين أعمالهم وجزائها الذي أنبا عنه قوله تعالى ﴿أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ١٠﴾ وهو عذاب جهنم أي أعددنا هيأنا لهم فيما كفروا به وأنكروا وجوده من الآخرة عذاباً مؤلماً، وهو أبغ في الزجر لما أن إتيان العذاب من حيث لا يحتسب أفظع وأفجع ، ولعل أهل الكتاب داخلون في هذا الحكم لأنهم لا يقولون بالجزاء الجسماني ويعتقدون في الآخرة أشياء لا أصل لها فلم يؤمنوا بالآخرة واحكامها المشروحة في هذا القرآن حقيقة الايمان فافهم . والعطف على أن لهم أجراً كبيراً فيكون إعداد العذاب الأليم للذين لا يؤمنون بالآخرة بشرآبه كثبوت الاجر الكبير للمؤمنين الذين يعملون الصالحات ، ومصيبة العدو سرور يبشر به فكأنه قيل يبشر المؤمنين بشوابهم وعقاب أعدائهم ، ويجوز أن تكون البشارة مجازاً مرسلًا بمعنى طلق الاخبار الشامل للاخبار بما فيه سرور وللأخبار بما ليس كذلك ، وليس فيه الجمع بين معنى المشترك أو الحقيقة والمجاز حتى يقال: إنه من عموم المجاز وإن كان راجعاً لهذا أو العطف على (يبشر) أو (يهدي) باضمار يخبر فيكون من عطف الجملة على الجملة، ولا يخفى ما في الآية من ترجيح الوعد على الوعيد

ونبه سبحانه على ما في البحر بوصف المؤمنين بالذين يعملون الصالحات على الحالة الكاملة لهم ليتحلى المؤمن بذلك وأنت تعلم أنه ان فسر الأجر الكبير بالجنة فهو ثابت للمؤمن العامل والمؤمن المفرط إذا وصل الايمان، متكفل بدخول الجنة فضلا من الله تعالى ورحمة، نعم ما أعد للعامل في الجنة أعظم مما أعد للمفرط، وان فسر بما أعد الله تعالى في الآخرة من الجنة والدرجات العلى وأنواع الكرامات فيها التي لا يتكفل بها مجرد الايمان فظاهر أن ذلك غير ثابت للمؤمن المفرط فلا بد من التوصيف ولا يلزم منه عدم دخول المفرط الجنة، نعم يلزم منه أن لا يثبت له الأجر الكبير بالمعنى السابق، والآيات التي يفهم منها دخوله الجنة كثيرة ولعل هذه الآية يفهم منها ذلك واقتضى المقام عدم التصريح بحكمه، وفي الكشف انه تعالى ذكر المؤمنين الأبرار والكفار ولم يذكر الفسقة لأن الناس حينئذ اما مؤمن تقى واما مشرك وأصحاب المنزلة بين المنزلتين إنما حدثوا بعد ذلك وتعبه أبو حيان بأنه مكابرة فقد وقع في زمان الرسول ﷺ من بعض المؤمنين هفوات وسقطات بعضها مذكور في القرآن وبعضها مذكور في الأحاديث الصحيحة اهـ. والمقرر في الأصول أن الاكثر على عدالة الصحابة ومن طرأ له منهم قاذح كسرقة وزنا عمل بمقتضاه، ثم ما ذكره من المنزلة بين المنزلتين الظاهر أنه أراد به ما ذهب اليه إخوانه المعتزلة من أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وإذا مات من غير توبه خلد في النار وقد رد ذلك في علم الكلام فتدبر *

وقوله تعالى ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ﴾ قال شيخ الاسلام: بيان لحال المهدي إثر بيان حال الهادي واطهار لما بينهما من التباين والمراد بالانسان الجنس أسند اليه حال بعض أفرادة وهو الكافر، واليه يشير كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أو حكى عنه حاله في بعض أحيانه كما يقتضيه ما روى عن الحسن. ومجاهد فالمعنى على الأول أن القرآن يدعو الانسان إلى الخير الذي لاخير فرفقه من الأجر الكبير ويحذره من الشر الذي لا شر وراءه من العذاب الأليم وهو أى بعض أفرادة أعنى الكافر يدعو لنفسه بما هو الشر من العذاب المذكور اما بلسانه حقيقة كدأب من قال منهم (اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم) ومن قال (فاتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين) إلى غير ذلك مما حكى عنهم، واما بأعمالهم السيئة المفضية اليه الموجبة له مجازا كما هو ديدن كلهم. وبعضهم جعل الدعاء باللسان مجازا أيضا عن الاستعجال استهزاء ﴿دُعَاةُ﴾ أى دعاء كدعائه فحذف الموصوف وحرف التشبيه وانتصب المجرور على المصدرية وهو مراد من قال: مثل دعائه ﴿بِالْخَيْرِ﴾ المذكور فرضا لا تحقيقا فانه بمعزل عن الدعاء به، وفيه رمز إلى أنه اللائق بحاله ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ﴾ أى من أسند اليه الدعاء المذكور من أفرادة ﴿عَجُولًا ۝ ١١﴾ يسارع الى طلب كل ما يخطر بباله متعاميا عن ضرره أو مبالغيا في العجلة يستعجل الشر والعذاب وهو آتية لاحالة ففيه نوع تهكم به، وعلى تقدير حمل الدعاء على أعمالهم تجعل العجولية على اللج والتماهى في استيجاب العذاب بتلك الأعمال، والمعنى على الثانى أن القرآن يدعو الانسان الى ما هو خير وهو في بعض أحيانه كما عند الغضب يدعه ويدعو الله تعالى لنفسه وأهله وماله بما هو شر وكان الانسان بحسب جبلته عجولا ضجرا لا يتأنى إلى أن يزول عنه ما يعتريه هـ أخرج الواقدي في المغازي عن عائشة رضي الله تعالى عنها «أن النبي ﷺ دخل عليها باسير وقال لها: احتفظي به

قالت : فلهوت مع امرأة فخرج ولم أشعر فدخل النبي ﷺ فسأل عنه فقالت : والله لأأدرى وغفلت عنه فخرج فقال : قطع الله يدك ثم خرج عليه الصلاة والسلام فصاح به فخرجوا في طلبه حتى وجدوه ثم دخل على فرآني وأنا أقلب يدي فقال : مالك ؟ قلت انتظر دعوتك فرفع يديه وقال : اللهم إنما أنا بشر آسف وأغضب بك يا غضب البشر فأيما مؤمن أو مؤمنة دعوتك عليه بدعوة فاجعلها له زكاة وطهرا « أو يدعو بما هو شر ويحسبه خيرا وكان الانسان عجولا غير مستبصر لا يتدبر في أموره حق التدبر ليتحقق ما هو خير حقيق بالدعاء به وهو شر جدير بالاستعاذة منه اه مع بعض زيادة وتغيير *

واختار ارادة الكافر من الانسان الاول بعض المحققين وذكر في وجه ربط الآيات أنه تعالى لما شرح ماخص به نبيه ﷺ من الاسراء وإيتاء موسى عليه السلام التوراة وما فعله بالعصاة المتمردين من تسليط البلاء عليهم كان ذلك تنبيها على أن طاعة الله تعالى توجب كل خير وكرامة ومعصيته سبحانه توجب كل بلية وغرامة لاجرم قال : (إن هذا القرآن يهدي) الخ ثم عطف عليه (وجعلنا الليل) الخ بجامع دليل العقل والسمع أو نعمتي الدين والدنيا ، وأما اتصال قوله تعالى (ويدع الانسان) الخ فهو أنه سبحانه لما وصف القرآن حتى بلغ به الدرجة القصوى في الهداية أتى بذكر من أفرط في كفران هذه النعمة العظمى قائلا (اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك) الخ ومثل هذا ما قيل إنه تعالى بعد أن وصف القرآن بما وصفه قريشا بعدم سؤالهم الهداية به وطلبهم انزال الحجارة عليهم أو إيتاء العذاب الاليم إن كان حقا ، وفي الكشف أن قوله تعالى (ويدع الانسان) الخ بيان أن القرآن يهديهم للتي هي أقوم ويأبون إلا التي هي ألوم وهو وجه للربط مطلقا وكل ما ذكره في ذلك متقاربه ويرد على حمل الدعاء على الدعاء بالاعمال والعجولية على اللجج والتماذي في استيجاب العذاب بتلك الاعمال (١) خلاف المتبادر كما لا يخفى ، وفسر بعضهم الانسان الثاني بآدم عليه السلام لما أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وغيرهما عن سلمان الفارسي قال : أول ما خلق الله تعالى من آدم عليه السلام رأسه فجعل ينظر وهو يخلق وبقيت رجلاه فلما كان بعد العصر قال : يا رب أعجل قبل الليل فذلك قوله تعالى (وكان الانسان عجولا) ، وروى نحوه عن مجاهد وروى القرطبي والعهدة عليه أنه لما وصلت الروح لعينه نظر إلى ثمار الجنة فلما دخلت جوفه اشتهاها فوثب عجلا إليها فأسقط ، ووجه ارتباط (وكان الانسان) الخ على هذا القول أفادته أن عجلته بالدعاء لضجره أو لعدم تأمله من شأنه وأنه موروث له من أصله وشذشنة يعرفها من أخزم فهو اعتراض تذييلي وكلام تعليلي والاولى ارادة الجنس وإن كان ألفاظ الآية لا تنبئ عن ارادة آدم عليه السلام كما زعم أبو حيان ثم أن الباء في الموضعين على ظاهرها صلة الدعاء ، وقيل : إنها بمعنى في والمعنى يدعو في حالة الشر والضرر كما كان يدعو في حالة الخير فالمدعو به ليس الشر والخير ، وقيل : إنها للسببية أي يدعو بسبب ذلك وكلا القولين (٢) مخالفين للظاهر لا يعول عليهما ، واستدل بالآية على بعض الاحتمالات على المنع من دعاء الرجل على نفسه أو على ماله أو على أهله وقد جاء النهي عن ذلك صريحا في بعض الاخبار. فقد أخرج أبو داود والبخاري عن جابر قال : « قال رسول الله ﷺ لا تدعوا على أنفسكم لا تدعوا على أولادكم لا تدعوا على أموالكم لئلا توافقوا من الله تعالى ساعة فيها اجابة

(١) قوله بتلك الاعمال خلاف الخ كذا بخطه ولعله أنه خلاف الخ كما هو ظاهر (٢) قوله مخالفين الخ كذا

بخطه وإله مخالفان الخ

فيستجيب لكم وبه يرد على ما قيل من أن الدعاء بذلك لا يستجاب فضلا من الله تعالى وكرما. واستشكل بان النبي ﷺ دعا على أهله كما سمعت في حديث الواقدي، وأجيب عن ذلك بأنه كان للزجر وإن كان وقت الغضب وقد اشترط ﷺ على ربه سبحانه في مثل ذلك أن يكون رحمة فقد صح أنه عليه الصلاة والسلام قال: «إني اشترطت على ربي فقلت إنما أنا بشر أرى كما يرضى البشر وأغضب كما يغضب البشر فأبى أحد دعوت عليه من أمي بدعوة ليس لها بآهل أن تجعلها له طهوراً وزكاة وقربة» وذكر النووي في جواب ما يقال: إن ظاهر الحديث أن الدعاء ونحوه كان بسبب الغضب ما قال المازري من أنه يحتمل أنه ﷺ أراد أن دعاءه وسبه ونحوهما كان بما يخير فيه بين أمرين أحدهما هذا الذي فعله والثاني زجره بأمر آخر فحمله الغضب لله تعالى على أحد الأمرين الخير فيهما وليس ذلك خارجا عن حكم الشرع، والمراد من قوله عليه الصلاة والسلام ليس لها بآهل ليس لها بآهل عند الله تعالى وفي باطن الأمر ولكنة في الظاهر مستوجب لذلك، وقد يستدل على ذلك بآمارات شرعية وهو مأمور ﷺ بالحكم بالظاهر والله تعالى يتولى السرائر، وقيل: إن ما وقع منه عليه الصلاة والسلام من الدعاء ونحوه ليس بمقصود بل هو بما جرت به عادة العرب في وصل كلامها بلانية كترت يمينك وعقرى حلقى لكن خاف ﷺ أن يصادف شيء من ذلك اجابة فسأل ربه سبحانه وتعالى ورغب إليه في أن يجعل ذلك زكاة وقربة، نعم في ذكر حديث الواقدي ونحوه كالحديث الذي ذكره البيضاوي في المقام الذي ذكر فيه لا يخلو عن شيء فتأمل، ثم إن القياس اثبات الواو في (يدع) الإنسان إذ لا جازم تحذف له لكن نقل القرآن العظيم كما سمع ولم يتصرف فيه الناقل بمقدار فهمه وقوة عقله ﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ ﴾ هذا على ما قيل شروع في بيان بعض ما ذكر من الهداية بالارشاد إلى مسلك الاستدلال بالآيات. والدلائل الآفاقية التي كل واحدة منها برهان نير لا ريب فيه ومنهاج بين لا يضل من ينتحيه فإن جعل المذكور وما عطف عليه وإن كانا من الهدايات التكوينية لكن الاخبار بذلك من الهدايات القرآنية المنبهة على تلك الهدايات.

وذكر الامام في وجه الربط وجوها، الأول أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة ما أوصل إلى الخلق من نعم الدين وهو القرآن أتبعه ببيان ما أوصل إليهم من نعم الدنيا فقال سبحانه: (وجعلنا) الخ، وكما أن القرآن ممتزج من المحكم والمتشابه كذلك الزمان مشتمل على الليل والنهار وكما أن المقصود من التكليف لا يتم إلا بذكر المحكم والمتشابه فكذلك الزمان لا يكمل الانتفاع به إلا بالليل والنهار، الثاني أنه تعالى وصف الإنسان بكونه عجولا أي منتقلا من صفة إلى صفة ومن حالة إلى حالة بين (١) أن كل أحوال العالم كذلك وهو الانتقال من النور إلى الظلمة وبالضد وانتقال نور القمر من الزيادة إلى النقصان وبالضد، الثالث نحو ما نقلناه أولا ولعله الأولى، وتقديم الليل لمراعاة الترتيب الوجودي إذ منه ينسلخ النهار وفيه تظهر غرر الشهور العربية ولترتيب غاية النهار عليها بلا واسطة، وما يزيد تقديم الليل حسنا افتتاح السورة بقوله سبحانه (سبحان الذي أسرى بعبده ليلا) والجعل على ما نقل عن السمين بمعنى التصيير متعدلاثنين أو بمعنى الخلق متعدلا واحد و (آيتين) حال مقدرة. واستشكل الأول الكرماني بأنه يستدعي أن يكون الليل والنهار موجودين على حالة ثم انتقلا منها إلى

(١) قوله «إلى حالة بين» الخ كذا بخطه ولعله إما وصف الخ بين بقرينة ما سبق في الوجه، قبله

أخرى وليس كذلك ، ودفع بأنه من باب - ضيق فم الركية - وهو مجاز معروف واستظهر هذا أبو حيان ، والمعنى جعلنا الملوك بعبادتهما وتعاقبهما واختلافهما في الطول والقصر على وتيرة عجيبة آيتين تدلان على أن لهما صانعاً حكيماً قادراً عليهما ويهديان إلى ما هدى إليه القرآن الكريم من الاسلام والتوحيد .

﴿ فَحَوَّنَا آيَةَ اللَّيْلِ ﴾ الاضافة هنا وفيما بعد إما بيانية كما في إضافة العدد إلى المعدود نحو أربع نسوة أى حوينا الآية التي هي الليل أى جعلنا الليل محو الضوء مطموسه مظلم لا يستبين فيه شيء كما لا يستبين ما في اللوح المحوور إلى ذلك ذهب صاحب الكشف *

وروى عن مجاهد وهو على نحو - ضيق فم الركية - والفاء تفسيرية لأن المحو المذكور وما عطف عليه ليس مما يحصل عقيب جعل الجديدين آيتين بل هما من جملة ذلك الجعل ومتمماته ، وقيل معنى محو الليل إزالة ظلمته بالضوء ، ورجح بأن فيه إبقاء المحو على حقيقة وهو إزالة الشيء الثابت وليس فيما ذكره الرخصى ذلك ولا ينبغي العدول عن الحقيقة بلا ضرورة . وتعقب بأنه يكفي ما بعده قرينة على تلك الإرادة فإن محو الليل في مقابلة جعل النهار مبصراً ، وعلى ما ذكر من المعنى الحقيقي لا يتعلق بمحو الليل فائدة زائدة على ما بعده ، وقيل عليه إن الظلمة هي الأصل والنور طارئ - فكون الليل مخلوقاً مطموس الضوء مفروغ عنه فالمراد ببيان أن الله تعالى خلق الزمان ليلاً مظلماً ثم جعل بعضه نهراً باحداث الاشراق لفائدة ذكرها سبحانه ، وكون محو الليل في مقابلة جعل النهار مضيئاً لا يوجب حمله على المجاز لفائدة بيان إبقاء بعض الزمان على إظلامه وجعل بعضه مضيئاً اه ولا يخفى ما فيه من التكلف وأن المقام لا يلائمه فالمعول عليه ما في الكشف *

﴿ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ ﴾ أى الآية التي هي النهار ﴿ مُبْصَرَةً ﴾ أى مضيئة فهو مجاز بعلاقة السببية أو الاسناد مجازى كما في - نهاره صائم - والمراد يبصر أهلها أو الصيغة للنسب أى ذات إبصارهم أو هي من أبصره المتعدى أى جعله مبصراً ناظراً والاسناد إلى النهار مجازى أيضاً من الاسناد إلى السبب العادى والفاعل الحقيقى هو الله تعالى أو من باب أفعل المراد به غير من أسند إليه كإضعف الرجل إذا كانت دوابه ضعفاً وأجنه إذا كان أهله جنناً فأبصرت الآية بمعنى صار أهلها بصراء .

وروى ذلك عن أبي عبيدة وهو معنى وضعى لا مجازى . وقرأ قتادة . وعلى بن الحسين رضى الله تعالى عنهما (مبصرة) بفتح الميم والصاد وهو مصدر أقيم مقام غيره وكثر مثل ذلك في صفات الامكنة كارض مسبعة ومكان مضبة وإما اضافة لامية وآيتا الليل والنهار نيراهما القمر والشمس ويحتاج حينئذ في قوله تعالى : (وجعلنا الليل والنهار آيتين) الى تقدير مضاف فى الأول والثانى أى جعلنا نيرى الليل والنهار آيتين أو جعلنا الليل والنهار ذرى آيتين ان جعل جعل متعدياً الى مفعولين والليل والنهار هو المفعول الاول والآيتين الثانى ، فان عكس كما استظهره أبو حيان وجعل الليل والنهار نصبا على الظرفية فى موضع المفعول الثانى أى جعلنا فى الليل والنهار آيتين وهما النيران لا يحتاج الى تقدير كما إذا جعل الجعل متعدياً لواحد والليل والنهار منصوبان على الظرفية كما جوزة المعربون ، ومحو آية الليل وهى القمر على ما تدل عليه الآثار إزالة ما ثبت لها من النور يوم خلقت ، فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس فى الآية انه قال كان القمر يضىء كما تضىء الشمس وهو آية الليل فحى بالسواد الذى فى القمر أثر ذلك المحو *

وأخرج عبد بن حميد . وغيره عن عكرمة أنه قال : خلى الله تعالى نور الشمس سبعين جزءاً ونور القمر سبعين جزءاً فحجى من نور القمر تسعة وستين جزءاً فجعله مع نور الشمس فالشمس على مائة وتسعة وثلاثين جزءاً والقمر على جزء واحد، وأخرج ابن أبي حاتم عن محمد بن كعب القرظي أنه قال: كانت شمس بالليل وشمس بالنهار فحجى الله تعالى شمس الليل فهو المحو الذي في القمر، وأخرج البيهقي في دلائل النبوة. وابن عساكر عن سعيد المقبري أن عبد الله بن سلام سأل النبي ﷺ عن السواد الذي في القمر فقال: كنا شمسين وقال قال الله تعالى (وجعلنا الليل والنهار آيتين-فحونا آية الليل) فالسواد الذي رأيت هو المحو، وفي حديث طويل أخرجه ابن أبي حاتم وابن مردويه بسند واه عن ابن عباس مرفوعاً أن الله تعالى خلق شمسين من نور عرشه فأرسل جبريل عليه السلام فأمر جناحه على وجه القمر وهو يومئذ شمس ثلاث مرات فطمس عنه الضوء وبقي فيه النور وذلك قوله تعالى : (وجعلنا الليل والنهار آيتين) الآية إلى غير ذلك من الآثار، والفاء على هذا للتعقيب، وجعل آية النهار وهي الشمس مبصرة على نحو ما تقدم فتبصر، وقيل نحو القمر أما خلقه كدماطه، وس النور غير مشرق بالذات على ما ذكره أهل الهيئة من أنه غير مضيء، في نفسه بل نوره مستفاد من ضوء الشمس فالفاء تفسيرية كما مر وإما نقص ما استفاده من الشمس شيئاً فشيئاً بحسب الرؤية والاحساس إلى أن يتمحق على ما هو معنى المحو فالفاء للتعقيب ، وذكر الإمام في محوه قواين، أحدهما نقص نوره قليلاً قليلاً إلى المحاق، وثانيهما جعله ذا كلف ثم قال: حمل على الوجه الأول لأن اللام في الفعلين بعد متعاقباً بهما هو المذكور قبل وهو محو آية الليل وجعل آية النهار مبصرة ، ومحو آية الليل إنما يؤثر في ابتغاء فضل الله تعالى إذا حملنا محو القمر على زيادة نور القمر ونقصانه لأن سبب حصول هذه الآية مختلف باختلاف أحوال نور القمر وأهل التجارب اثبتوا أن اختلاف أحوال القمر في مقادير النور له اثر عظيم في أحوال هذا العالم ومصالحه مثل أحوال البحار في المد والجزر ومثل أحوال البحار انات على ما ذكره الأطباء في كتبهم، وأيضاً بسبب زيادة نور القمر ونقصانه يحصل الشهور وبسبب معاودة الشهور يحصل السنون العربية المبنية على رؤية الهلال كما قال سبحانه (ولتعلموا) الخ اهـ

وأنت تعلم أنه متى دل أثر صحيح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على ما ذكرناه أولاً لا ينبغي أن يدعى أن غيره أولى، وهو لعمرى وجه لا كلف فيه عند من له عين مبصرة، وللغلاسة في هذا المحو المرئى في وجه القمر كلام طويل لا بأس بان تحيط به خبراً فنقول: ذكر الامام في المباحث المشرقية أن امتناع بعض المواضع في وجه القمر عن قبول الضوء التام إما أن يكون بسبب خارج عن جرم القمر أو غير خارج عند فان كان بسبب خارج فاما أن يكون لمثل ما يعرض للمرايا من وقوع اشباح الاشياء فيها فاذا رويت تلك الاشياء لم تر براءة فكذلك القمر لما تصورت فيه اشباح الجبال والبحار وجب أن لا ترى تلك المواضع في غاية الاستنارة، واما أن يكون ذلك بسبب ساترو الأول باطل، أما ولا فلأن الاشباح لا تنحفظ هيأتها مع حركة المرآة وتقدر سكونها لا تستقر تلك الاشباح فيها عند اختلاف مقامات الناظرين والآثار التي في وجه القمر ليست كذلك ، وأما ثانياً فلأن القمر ينعكس الضوء عنه إلى البصر وما كان كذلك لم يصلح للتخييل، وأما ثالثاً فلا أنه كان يجب أن تكون تلك الآثار كالسكرات لأن الجبال في الأرض كتضريس أو خشونة في سطح كرة وليس لها من المقدار قدر ما يؤثر في كرية الأرض فكيف لاشباحها المرئية في المرآة ؟

وأما إن كان ذلك بسبب سائر فذلك السائر إما أن يكون عنصرياً أو سماوياً والاول باطل، أما أولاً فلائنه كان يجب أن يكون المواضع المستترة من جرم القمر مختلفة باختلاف مقامات الناظرين ، وأما ثانياً فلائنه ذلك السائر لا يكون هواء صرفاً ولا ناراً صرفاً لأنهما شفافان فلا يحجبان بل لا بد وأن يكون مركباً إما بخاراً وإما دخاناً وذلك لا يكون مستمراً ، وأما إن كان السائر سماوياً فهو الحق وذلك إنما يكون لقيام أجسام سماوية قريبة المسكان جداً من القمر وتكون من الصغر بحيث لا يرى كل واحد منها بل جملتها على نحو مخصوص من الشكل وتكون إما عديمة الضوء أو لها ضوء أضعف من ضوء القمر فترى في حالة إضاءته مظلمة، وأما إن كان ذلك بسبب عائد إلى ذات القمر فلا يخلو إما أن يكون جوهر ذلك الموضع مساوياً لجواهر المواضع المستتيرة من القمر في الماهية أولاً لا يكون فإن لم يكن كان ذلك لا يرتكز أجرام سماوية مخالفة بالنوع للقمر في جرمه إذ كرهناه قبل وهو قريب منه *

وإما أن تكون تلك المواضع مساوية الماهية لجرم القمر فحينئذ يتمتع اختصاصها بتلك الآثار إلا بسبب خارجي لكنه قد ظهر لنا أن الأجرام السماوية لا تتأثر بشيء عنصري وبذلك أبطل قول من قال: إن ذلك المحو بسبب انسحاق عرض القمر من تماس النار، أما أولاً فلائنه ذلك يوجب أن يتأدى ذلك في الأزمان الطويلة إلى العدم والفساد بالكلية والارصاد المتوالية مكذبة لذلك ، وأيضاً القمر غير تماس للنار لأنه مفرق في فلك تدويره الذي هو في حاملة الذي بينه وبين النار بعد بعيد بدليل أن النار لو كانت ملاقية لحامله لتحركت بحركته إلى المشرق وليس كذلك لأن حركات الشهب في الأكثر لا تكون إلا إلى جهة المغرب وتلك الحركة تابعة لحركة النار والحركة المستديرة ليست للنار بذاتها فانها مستقيمة الحركة فذلك لها بالعرض تبعاً لحركة الكل فبطل ما قالوه اه *

وذكر الآمدى في أبكار الأفكار زيادة على ما يفهم مما ذكر من الأقوال وهى أن منهم من قال: إن ما يرى خيال لا حقيقة له ، وردده بأنه لو كان كذلك لاختلف الناظرون فيه ؛ ومنهم من قال: إنه السواد الكائن في القمر في الجانب الذى لا يلى الشمس ، وردده بأنه لو كان كذلك لما روى متفرقا ، ومنهم من قال: إنه وجه القمر فانه مصور بصورة وجه الانسان وله عينان وحاجبان وأنف وفم ، وردده بأنه مع بعده يوجب أن يكون فعل الطبيعة عندهم معطلا عن الفائدة لأن فائدة الحاجبين عندهم دفع أذى العرق عن العينين وفائدة الأنف الشم وفائدة الفم دخول الغذاء وليس للقمر ذلك ، وقد رد عليهم رحمة الله تعالى عليه سائر ما ذكره *

وذكر الامام في التفسير أن آخر ما ذكره الفلاسفة في ذلك أنه ارتكز في وجه القمر أجسام قليلة الضوء مثل ارتكاز السكواكب في أجرام الافلاك ولما كانت تلك الأجرام أقل ضوءاً من جرم القمر لا جرم شوهدت في وجهه كالكلف في وجه الانسان وفي ارتكازها في بعض أجزائه دون بعض مع كونه متشابه الأجزاء عندهم دليل على الصانع المختار كما أن في تخصيص بعض أجزائه بالنور القوى وبعضها بالنور الضعيف مع تشابه الأجزاء دليلاً على ذلك * ومثل هذا التخصيص في الدلالة تخصيص بعض جوانب الفلك الذى هو عندهم أيضاً جرم بسيط متشابه الأجزاء بارتكاز السكواكب فيه دون البعض الآخر *

وزعم بعض أهل الآثار أنه مكتوب في وجه القمر لا إله إلا الله ، وقيل لفظ جميل ، وقيل غير ذلك

وأن المحو المرنى هو تلك الكتابة ولا يعول على شيء من ذلك، نعم مكتوب على كل شيء إلا إله الله وكذا جميل ولكن ذلك بمعنى آخر كما لا يخفى *

ونقل لي عن أهل الهيئة الجديدة أنهم يزعمون أن القمر كالارض فيه الجبال والوهاد والأشجار والبحار وأنهم شاهدوا ذلك في أرصادهم وأن المواضع التي لا يرى فيها محوى البحار والتي فيها محوى أرض غير مستوية وزعموا أنه لو وصل أحد إلى القمر لرأى الأرض كذلك ومن هنا قالوا لا يبعد أن يكون معمورا بخلائق ذو عمارة الأرض بل قالوا: إن جميع الكواكب مثله في ذلك قياسا عليه وإن كانت لا يرى فيها لمزيد بعدها ما يرى فيه وبعيد من الحكمة أن يعمر الله تعالى الأرض بالخلق على صغرها ويترك أجساما عظيمة أكثرها أعظم من الأرض خالية بلا خالق على كبرها وهم منذ غرهم القمر تشبثوا بحاله في عمل الحبل للعروج إليه فصنعوا سفنا زئبقية فخرجوا فيها فقبل أن يصلوا إلى كرة البخار انتفخت أجسامهم وضلت كما ضلت من قبل أفهامهم فانقلبوا صاغرين وهبطوا خاسئين، وأنت تعلم أن كلامهم في هذا الباب مخالف لأصول الفلاسفة ولا برهان لهم عليه سوى السفه ومنشؤه محض أنهم رأوا شيئا في القمر ولم يتحققوه وظنوه ما ظنوه وأى مانع من أن يكون قد جعل الله تعالى المحو على وجه يتخيل فيه ذلك بل لا مانع على أصولنا من أن يقال: قد جعل الله تعالى في القمر أجراما تشبه ما حسبوه لكن لم يرد في ذلك شيء عن الصادق عليه السلام وهو الذي عرج به إلى قاب قوسين أو أدنى، وما ذكروه من أنه بعيد من الحكمة أن يعمر الله تعالى الأرض الخ يلزم عليه أن يكون ما بين الكواكب ككواكب الدب الأكبر مثلا معمورا بالخلق كالارض أيضا فانه أوسع منها بأضعاف مضاعفة وهم لا يقولون به على أنا نقول قد جاء «أطت السماء وحق لها أن تئط ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك راكم أو ساجد» فيجوز أن يكون على جرم القمر ملائكة يعبدون الله تعالى بما شاء وكيف شاء بل يجوز أن يكون عند كل ذرة من ذراته ملك كذلك وهذا نوع من العمارة بالخلق، والاحسن عند من عز عليه وقته عدم الالتفات إلى مثل هذه الخرافات وتضييع الوقت في ردها والله سبحانه الموفق، ثم ما تقدم من أن المحو نقص ما استفادته القمر من الشمس شيئا فشيئا فيه القول بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس وقد عد الجبل من العلماء ذلك في الحدسيات وذكروا أن الشمس مضيئة بنفسها وكلا الأمرين مما ذكره الفلاسفة وليس له في الشرع مستند يعول عليه، وقد نقله الأمدى وتعقبه فقال: ذكروا أن الشمس نيرة بنفسها وما المانع من كونها سوداء الجرم والله تعالى يخلق فيها النور في أوقات مشاهدتنا لها، وأن تكون مستنيرة من كواكب أخرى فوقها وهي مستورة عنا ببعض الأجرام السماوية المظلمة كما يحدث للشمس في حالة الكسوف، وإن سلمنا أنها نيرة بنفسها فلا نسلم أن نور القمر مستفاد منها وما المانع من كون الرب تعالى يخلق فيه النور في وقت دون وقت أو أن يكون مع كونه مركزا في فلكه دائرة على مركز نفسه وأحد وجهيه نير والآخر مظلم كما كان بعض أجزاء الفلك شفافا وبعضها نيرا وهو متحرك بحركة مساوية لحركة فلكه ويكون وجهه المضيء عند مقابلة الشمس وهو الذى يلينا ويكون الزيادة والنقصان فيما يظهر لنا على حسب بعده وقربه من الشمس فلا يكون مستنيرا من الشمس اه *

وأورد أنه إذا ضم الخسوف إلى الزيادة والنقصان قربا وبعدا لا يتم ما ذكره وصح ما ذكره من الاستفادة *

وأجيب بأنه ما المانع من أن يكون الخسوف لحياولة جرم علوى بيننا وبينه لا لحياولة الأرض بينه وبين الشمس فلا بد لنفي ذلك من دليل فافهم والله تعالى أعلم وهو المتصرف في ملكه كيفما يشاء ﴿لَتَبْتَغُوا﴾ متعلق بقوله تعالى (وجعلنا آية النهار) وفي الكلام مقدر أى جعلنا آية النهار مبصرة لتطلبوا لأنفسكم فيه ٥

﴿فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ﴾ أى رزقا إذ لا يتسنى ذلك في الليل، وفي التعبير عن الرزق بالفضل وعن الكسب بالابتغاء والتعرض لصفة الربوبية المنبئة عن التبليغ إلى الكمال شيئا فشيئا دلالة كما قال شيخ الاسلام: على أن ليس للعبد في تحصيل الرزق تأثير سوى الطلب وإنما الاعطاء إلى الله سبحانه لا بطريق الوجوب عليه تعالى بل تفضلا بحكم الربوبية، ومعنى تأثير الطلب على نحو تأثير الأسباب العادية فانه من جملة ما لا توقف حقيقة للرزق عليه، وفي الخبر يطلبك رزقك كما يطلبك أجلك، والله تعالى در القائل :

لقد علمت وما الاشراف من خلقى أن الذى هو رزقى سوف يأتينى
أسعى إليه فيعطينى تطلبه ولو قدمت أتانى لا يعطينى

﴿وَلَتَعْلَمُوا﴾ متعلق كما قيل بكلا الفعلين أعنى نحو آية الليل وجعل آية النهار مبصرة لا بأحدهما فقط إذ لا يكون ذلك بانفراده مداراً للعلم المذكور أى لتعلموا بتفاوت الجديدين أو نيريها ذاتا من حيث الاظلام والاضاءة مع تعاقبهما أو حركانهما وأوضاعهما وسائر أحوالهما ﴿عَدَدَ السِّنِينَ﴾ التى يتعلق بها غرض علمى لاقامة مصالحكم الدينية والدنيوية ﴿وَالْحُسَابَ﴾ أى الحساب المتعلق بما فى ضمنها من الأوقات أى الأشهر والليالى والأيام وغير ذلك مما يئط به شئ من المصالح المذكورة، ونفس السنة من حيث تحققها بما ينظمه الحساب وإنما الذى يتعلق به العد طائفة منها وتعلقه فى ضمن ذلك بكل واحدة منها ليس من حيثية التحقق والتحصل من عدة أشهر حصل كل واحد منها من عدة أيام حصل كل واحد منها من طائفة من الساعات مثلا فان ذلك من وظيفة علم الحساب بل من حيث إنها فرد من طائفة السنين المعدودة بعدها أى نفسها من غير أن يعتبر فى ذلك تحصيل شئ معين كما حقق ذلك شيخ الاسلام ٥

وقيل المعنى (لتعلموا) باختلافهما وتعاقبهما على نسق واحد أو بحركانهما عدد السنين الخ المراد بالحساب جنسه أى الجارى فى المعاملات كالأجارات والبيوع المؤجلة وغير ذلك، وبذكر بعضهم أن الظاهر المناسب أن المراد لتعلموا بالليل فان عدد السنين الشرعية والحساب الشرعية يعلمان به غالبا أو بالقمر لقوله تعالى فى الآية (قل هى مواقيت للناس والحج) وأنت تعلم أن السنين شمسية وقمرية وبكل منهما العمل فلو قيل إحدى الآيتين مبينة لأحدهما والأخرى للآخر لا محذور فيه، وكون الشرع معولا على أحدهما لا يضرب، وتقديم العدد على الحساب من أن الترتيب بين متعلقيهما على ما سمعت أولا وجودا وعدما على العكس للتنبية من أول الأمر على أن متعلق الحساب مافى تضاعيف السنين من الأوقات ولأن العلم المتعلق بعدد السنين علم إجمالى بما يتعلق به الحساب تفصيلا أو لأن العلم المتعلق بالاول أقصى المراتب فكان جديراً بالتقديم فى مقام الامتنان أو لأن العدد نازل من الحساب منزلة البسيط من المركب بناء على ما حقق من أن الحساب إحصاء ماله كمية منفصلة بتكرار أمثاله من حيث يتحصل بطائفة معينة منها حد معين منه له اسم خاص وحكم مستقل والعدد إحصاءه

بمجرد تكرير أمثاله من غير أن يتحصل شيء كذلك ولهذا وكون السنين مما لم يعتبر فيها أحد معين له اسم خاص وحكم مستقل أضيف أضيف (١) إليها العدد وعلق الحساب بماعداها فتدبر *

﴿وَكُلُّ شَيْءٍ﴾ تفتقرون إليه في معاشكم ومعادكم سوى ما ذكر من جعل الليل والنهار آيتين وما يتبعه من المنافع الدنيوية والدنيوية وهو منصوب بفعل يفسره قوله تعالى ﴿فَصَلَّنَاهُ تَفْصِيلاً ١٢﴾ وهذا من باب الاشتغال ورجح النسب لتقدم جملة فعلية، وجوز أن يكون معطوفاً على (الحساب) وجملة (فصلناه) صفة شيء، وهو بعيد معنى والتفصيل من الفصل بمعنى القطع والمردا به الإبانة التامة وجيء بالمصدر للتأكيد فالمعنى بينا كل شيء في القرآن الكريم بيانا بليغا لا التباس معه كقوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء) فظهر كونه هادياً للتي هي أقوم ظهوراً بيناً *

﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ﴾ منصوب على حد (كل شيء) أي والزمننا كل إنسان مكلف ﴿الزَّيْنَاهُ طَائِرُهُ﴾ أي عمله الصادر منه باختياره حسبما قدر له خيراً كان أو شراً كأنه طائر إليه من عش الغيب ووكر القدر، وفي الكشف أنهم كانوا يتفألون بالطير ويسمونه زجراً فإذا سافروا ومر بهم طير زجروه فإن مر بهم سائحاً بأن مر من جهة اليسار إلى اليمين تيمنوا وإن مر بارحاً بأن مر من جهة اليمين إلى الشمال تشاءوا ولذا سمي تطيراً فلما نسبوا الخير والشر إلى الطائر استعير استعارة تصريحية لما يشبههما من قدر الله تعالى وعمل العبد لأنه سبب للخير والشر ومنه طائر الله تعالى لا طائر كل شيء قدر الله جل شأنه الغالب الذي ينسب إليه الخير والشر لا طائر الذي تشاءم به وتتمن، وقد كثرت فعلهم ذلك حتى فعلوه بالظباء أيضاً وسائر حيوانات الفلا وسماوا كل ذلك تطيراً كما في البحر، وتفسيره بالعمل هنا مروى عن ابن عباس ورواه البيهقي في شعب الإيمان عن مجاهد وذوذهب إليه غير واحد وفسره بعضهم بما وقع للعبد في القسمة الأزلية الواقعة حسب استحقاقه في العلم الأزلي من قولهم: طائر إليه سهم كذا، ومن ذلك فطار لنا من القادمين عثمان بن مظعون أي الزمنا كل إنسان نصيبه وسهمه الذي قسمناه له في الأزل ﴿في عنقه﴾ تصوير لشدة لزوم وكال الارتباط وعلى ذلك جاء قوله: إن لي حاجة إليك فقال: بين أذني وعاتقي ما تريد؛ وتخصيص العنق لظهور ما عليه من زائن كالقلائد والأطواق أو شائن كالأغلال والأوهاق ولأنه العضو الذي يبقى مكشوفاً يظهر ما عليه وينسب إليه التقدم والشرف ويعبر به عن الجملة وسيد القوم فالمعنى الزمناه غله بحيث لا يفارقه أبداً بل يلزمه لزوم القلادة والغل لا ينفك عنه بحال *

وأخرج ابن مردويه عن حذيفة بن أسيد سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن النطفة التي يخلق منها النسمة تطير في المرأة أربعين يوماً وأربعين ليلة فلا يبقى منها شعر ولا بشر ولا عرق ولا عظم إلا دخلته حتى أنها لتدخل بين الظفر واللحم فإذا مضى أربعون ليلة وأربعون يوماً أهبطها الله تعالى إلى الرحم فكانت علقة أربعين يوماً وأربعين ليلة ثم تكون مضغة أربعين يوماً وأربعين ليلة فإذا تمت لها أربعة أشهر بعث الله تعالى إليها ملك الأرحام فيخلق على يده لحمها ودمها وشعرها وبشرها ثم يقول سبحانه صور فيقول: يا رب أصور أرائد أم ناقص أذكر أم أنثى أجمل أم ذميم أجعد أم مسبط أقصير أم طويل أبيض أم آدم أسوي أم غير أسوي

فيكتب من ذلك ما يأمر الله تعالى به ثم يقول: أي رب أشقى أم سعيد؟ فإن كان سعيدا نفخ فيه بالسعادة في آخر أجله وإن كان شقيا نفخ فيه بالشقاوة في آخر أجله ثم يقول أكتب أثرها ورزقها ومصيباتها وعملها بالطاعة والمعصية فيكتب من ذلك ما يأمره الله تعالى ثم يقول الملك: يارب ما أضع بهذا الكتاب فيقول: سبحانه علقه في عنقه إلى قضائي عليه ، فذلك قوله تعالى (وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه) ٥

ولا يخفى أن الظاهر من هذا الخبر أن ذكر العنق ليس للتصوير المذكور وأن الطائر عبارة عن الكتاب الذي كتب فيه ما كتب ٥

وأخرج ابن أبي شيبة وابن المنذر عن أنس أنه فسر به بذلك صريحا ، وباب المجاز واسع ، ونحن نؤمن بالحديث إذا صح ونفوض كيفية ما دل عليه إلى اللطيف الخبير جل جلاله ، والظاهر منه أيضا عدم تقييد الإنسان بالملكف ، ويؤيد ذلك ما أخرجه أبو داود في كتاب القدر . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن مجاهد أنه قال في الآية : ما من مولود يولد إلا وفي عنقه ورقة مكتوب فيها شقى أو سعيد ، وآخر الآية ظاهر في التقييد . وقرأ مجاهد . والحسن وأبو رجاء (طيره) وقرئ (عنقه) بسكون النون ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ والبعث للحساب ﴿كِتَابًا﴾ هي صحيفة عمله ، ونصبه على أنه مفعول (نخرج) وجوز أن يكون حالا من مفعول لنخرج محذوف وهو ضمير عائد على الطائر أي نخرجه له حال كونه كتابا . ويعضد ذلك قراءة يعقوب . ومجاهد ، وابن محيصن (ويخرج) بالياء مبنيًا للفاعل من خرج يخرج ونصب (كتابا) فان فاعله حينئذ ضمير الطائر وكتابا حال منه والاصل توافقي القراءتين ، وكذا قراءة أبي جعفر (ويخرج) بالياء مبنيًا للمفعول من أخرج ونصب (كتابا) أيضا ، ووجه كونها عاضدة أن في يخرج حينئذ ضمير امستترا هو ضمير الطائر وقد كان مفعولا ، واحتمال أن يكون (له) نائب الفاعل فلا تعضد لا يلتفت إليه لأن إقامة غير المفعول مع وجوده مقام الفاعل ضعيفة وليس ثمت ما يكون كتابا حالا منه فيتعين ما ذكر كما قاله ابن يعيش في شرح المفصل ، وعنه أيضا أنه قرئ (يخرج) بالبناء للمفعول أيضا ورفع (كتاب) على أنه نائب الفاعل وقرأ الحسن (يخرج) بالبناء للفاعل من الخروج ورفع (كتاب) على الفاعلية ، وقرأت فرقة ويخرج بالياء من الإخراج مبنيًا للفاعل وهو ضمير الله تعالى وفيه التفات من التكلم إلى الغيبة ٥

وأخرج أبو عبيد وابن المنذر عن هرون قال في قراءة أبي بن كعب (وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه يقرأه يوم القيامة كتابا) ﴿يَلْقِيهِ﴾ أي يلقي الإنسان أو يلقاه الإنسان ﴿مَنْشُورًا﴾ غير مطوى لتتمكن قراءته ، وفيه إشارة إلى أن ذلك أمر مهيب له غير مغفول عنه ، وجملة (يلقاه) صفة كتابا و (منشورا) حال من ضميره ، وجوز أن يكونا صفتين له ، وفيه تقدم الوصف بالجملة على الوصف بالمفرد وهو خلاف الظاهر ، وقرأ ابن عامر . وأبو جعفر والجحدري . والحسن بخلاف عنه (يلقاه) بضم الياء وفتح اللام وتشديد القاف من لقيته كذا أي يلقي الإنسان إياه • وأخرج ابن جرير عن الحسن أنه قال : يا ابن آدم بسطت لك صحيفة و وكل بك ملكان كريمان أحدهما عن يمينك والآخر عن شمالك حتى إذا مت طويت صحيفةك فجعلت في عنقك في قبرك حتى تجيء يوم القيامة فتخرج لك ﴿أَقْرَأَ كِتَابَكَ﴾ بتقدير يقال له ذلك ، وهذه الجملة إما صفة أو حال أو مستأنفة ، والظاهر أن جملة

قوله تعالى: ﴿ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ۝١٤ ﴾ من جملة مقول القول المقدر، وكفى فعل ماض وبنفسك فاعله والباء سيف خطيب وجاء اسقاطها ورفع الاسم كافي قوله: كفى الشيب والاسلام للبرء ناهيا • وقوله: ويخبرني عن غائب المرء هديه كفى الهدى عما غيب المرء مخبرا

ولم تلحق الفعل علامة التأنيث وإن كان مثله تلحقه كقوله تعالى: (ما مانت قبلهم من قرية. وما أنا بهم من آية) قيل لأن الفاعل مؤنث مجازي ولا يشفى الغليل لأن فاعل ماذكر من الأفعال مؤنث مجازي مجرور بحرف زائد أيضا وقد لحق فعله علامة التأنيث وغاية الأمر في مثل ذلك جواز اللاحق وعدمه ولم يحفظ كما في البحر اللاحق في كفى إذا كان الفاعل مؤنثا مجرورا بالباء الزائدة، ومن هنا قيل إن فاعل كفى ضمير يعود على الاكتفاء أي كفى هو أي الاكتفاء بنفسك، وقيل هو اسم فعل بمعنى اكنف والفاعل ضمير المخاطب والباء على القولين ليست بزائدة، ومرضى الجمهور ما قدمناه، والتزام التذكير عندهم على خلاف القياس •

ووجه بعضهم ذلك بكثرة جر الفاعل بالباء الزائدة حتى أن اسقاطها منه لا يوجد إلا في أمثلة معدودة فانحطت رتبته عن رتبة الفاعلين فلم يؤنث الفعل له، وهذا نحو ما قيل في مرهف وقيل غير ذلك، و(اليوم) ظرف لكفى و(حسيباً) تمييز كقوله تعالى: (وحسن أولئك رفيقا) وقولهم: لله تعالى دره فارسا، وقيل: حال وعليك متعلق به قدم لرعاية الفواصل وعدى بعلى لأنه بمعنى الحاسب والعاد وهو يتعدى بعلى كما تقول عدد عليه قبائحه، وجاء فعيل الصفة من فعل يفعل بكسر العين في المضارع كالهريم بمعنى الصارم وضرب القداح بمعنى ضاربها إلا أنه قليل أو بمعنى الكافي فتجوز به عن معنى الشهيد لأنه يكفي المدعى ما أهمه فعدى بعلى كما يعدى الشهيد، وقيل هو بمعنى الكافي من غير تجوز لكنه عدى تعدية الشهيد للزوم معناه له كما في أسد على، وهو تكلف بارد، وتذكيره وهو فعيل بمعنى فاعل وصف للنفس المؤنثة معنى لأن الحاسب والشهادة مما يغلب في الرجال فأجرى ذلك على أغلب أحواله فكانه قيل كفى بنفسك رجلا حسيباً أو لأن النفس مقولة بالشخص كما يقال ثلاثة أنفس أولان فعيل المذكور محمول على فعيل بمعنى فاعل والظاهر أن المراد بالنفس الذات فكانه قيل كفى بك حسيباً عليك • وجعل بعضهم في ذلك تجريداً فقيل: إنه غلط فاحش • وتعقب بأن فيه بحثاً فإن الشاهد يغيّر المشهود

عليه فإن اعتبر كون الشخص في تلك الحال كما أنه شخص آخر كان تجريداً لكنه لا يتعلق به غرض هنا • وعن مقاتل أن المراد بالنفس الجوارح فانها تشهد على العبد إذا أنكر وهو خلاف الظاهر • وعن الحسن أنه كان إذا قرأ الآية قال: يا ابن آدم أنصفك والله من جعلك حسيب نفسك، والظاهر أنه يقال ذلك للمؤمن والكافر، وما أخرجه ابن أبي حاتم عن السدي من أن الكافر يخرج له يوم القيامة كتاب فيقول: رب إنك قضيت أنك لست بظلام لعميل فاجعلني أحاسب نفسي فيقال له (اقرأ كتابك كفى بنفسك) الآية لا يدل على أنه خاص بالكافر كما لا يخفى، ويقرأ في ذلك اليوم كما روى عن قتادة من لم يكن قارئاً الدنيا • وجاء أن المؤمن يقرأ أولاً سياسته وحسناته فيظهر كتابه يراها أهل الموقف ولا يراها هو فيغبطونه عليها فإذا استوفى قراءة السياات وظن أنه قد هلك رأى في آخرها هذه سيااتك قد غفرناها لك فيتبلمج وجهه ويعظم سروره ثم يقرأ حسناته فيزداد نورا وينقلب إلى أهله مسرورا ويقول هاؤم اقرأوا كتابيه إنى ظننت أنى ملاق حسيباً • وأما الكافر فيقرأ أولاً حسناته وسياته فيظهر كتابه يراها أهل الموقف فيتعوذون من ذلك فإذا استوفى قراءة

الحسنات وجد في آخرها هذه حسناتك قد رددناها عليك وذلك قوله تعالى (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا) فيسود وجهه ويعظم كربه ثم يقرأ آياته فيزداد بلاء على بلاء وينقلب بمزيد خيبة وشقاء ويقول (يا ليتني لم أوت كتابيه ولم أدر ما حساييه) جعلنا الله تعالى من يقرأ فيرقى لا يمن يقرأ فيشقى بمنه وكرمه ، هذا وفسر بعضهم الكتاب بالنفس المنتقشة بآثار الاعمال ونشره وقراءته بظهور ذلك له ولغيره، ويأنه أن ما يصدر عن الانسان خيرا أو شرا يحصل منه في الروح أثر مخصوص وهو خفي مادامت متعلقة بالبدن مشغولة بوارادات الحواس والقوى فاذا انقطعت علاقتها قامت قيامته لانكشف الغطاء باتصالها بالعالم العلوي فيظهر في لوح النفس نقش أثر كل ما عمله في عمره وهو معنى الكتابة والقراءة، ولا يخفى أن هذا منزع صوفي حكيم بعيد من الظهور قريب من البطون، وفيه حمل القيامة على القيامة الصغرى وهو خلاف الظاهر أيضا، والروايات ناطقة بما يفهم من ظاهر الآية نعم ليس فيها نفي انتقاش النفس بآثار الاعمال وظهور ذلك يوم القيامة فلا مانع من القول بالامرين، ومن هنا قال الامام: إن الحق أن الاحوال الظاهرة التي وردت فيها الروايات حق وصدق لا مرية فيها واحتمال الآية لهذه المعاني الروحانية ظاهر أيضا والمنهج القويم والصراط المستقيم هو الاقرار بالكل ونعم ما قال غير أن كون ذلك الاحتمال ظاهرا غير ظاهر، وقال الخفاجي: ليس في هذا ما يخالف النقل وقد حمل عليه ماروي عن قتادة من انه يقرأ في ذلك اليوم من لم يكن قارئاً ولا وجه لعهده مؤيداً له، وأنت تعلم أن حمل كلام قتادة على ذلك تأويل أيضا ولعل قتادة وأمثاله من سلف الامة لا يخطر لهم أمثال هذه التأويلات بيال والسكلام العربي كالجلج الانوف والله تعالى أعلم بحقائق الامور. وفي كيفية النظم ثلاثة أوجه ذكرها الامام * الأول أنه تعالى لما قال (وكل شئ فصلناه تفصيلا) تضمن أن كل ما يحتاج اليه من دلائل التوحيد والنبوة والمعاد قد صار مذكورا وإذا كان كذلك فقد أزيلت الاعذار وأزيلت العلال فلا جرم كل من ورد عرصة القيامة فقد الزمناه طائره في عنقه، الثاني أنه تعالى لما بين أنه سبحانه أوصل إلى الخلق أصناف الاشياء النافعة لهم في الدين والدنيا مثل آتئ الليل والنهار وغيرهما فسكانه كان منعما عليهم بوجود النعم وذلك يقتضي وجوب اشتغالهم بخدمة تعالى وطاعته فلا جرم كل من ورد عرصة القيامة يكون مسئولاً عن أقواله وأعماله، الثالث أنه تعالى بين أنه ما خلق الخلق إلا لعبادته كما قال (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فلما شرح أحوال الشمس والقمر والنهار والليل كان إنما خلقت (١) هذه الاشياء لتتفعوا بها فتصيروا متمكنين من الاشتغال بطاعتي وإذا كان كذلك فيكل من ورد عرصة القيامة سأله هل أتى بتلك الطاعة أو تمرد وعصى اه، وقد يقال وجه الربط أن فيما تقدم شرح حال كتاب الله تعالى المتضمن ببيان النافع والضار من الاعمال وفي هذا شرح حال كتاب العبد الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة من تلك الاعمال الأحصاها وحسنه وقبحه تابع للاخذ بما في الكتاب الاول وعدمه فمن أخذه فقد هدى ومن أعرض عنه فقد غوى، وقوله تعالى :

(مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ) فذلك لما تقدم من كون القرمان هاديا للتي هي أقوم وللزوم الاعمال لاصحابها أي من اهتدى بهدليته وعمل بما في تضاعيفه من الاحكام وانتهى عما نهاه عنه فانما تعود منفعة الاهتداء به إلى نفسه لا تتخطاه إلى غيره ممن لم يهتد (وَمَنْ ضَلَّ) عما يهتدي به اليه (فَأِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهِ) أي فانما وبالضلاله

(١) قوله كان إنما خلقت الخ لذا بخطه والذي في تفسير الفخر الرازي والليل والنهار كان المعنى إلى إنما الخ

عليها لا على من لم يباشره حتى يمكن مفارقة العمل صاحبه ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ تأكيد للجملة الثانية أى لا تحمل نفس حاملة للوزر وزر نفس أخرى حتى يمكن تخلص النفس الثانية عن وزرها ويختل ما بين العامل وعمله من التلازم، وخص التأكيـد بالجملة الثانية قطعاً للاطماع الفارغة حيث كانوا يزعمون انهم إن لم يكونوا على الحق فالتبعة على اسلافهم الذين قلدوهم هـ

وروى عن ابن عباس أنها نزلت في الوليد بن المغيرة لما قال: اكفروا بمحمد ﷺ وعلى أوزاركم، ولا ينافي هذه الآية ما يدل عليه قوله تعالى (من يشفع شفاعة حسنة يمكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يمكن له كفل منها) وقوله تعالى (ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم) من حمل الغير وزر الغير وانتفاعه بحسنته وتضرره بسيئته لأنه في الحقيقة انتفاع بحسنة نفسه وتضرر بسيئته فان جزاء الحسنة والسيئة اللتين يعملهما العامل لازم له وإنما يصل إلى من يشفع جزاء شفاعته لاجزاء أصل الحسنة والسيئة وكذلك جزاء الضلال مقصور على الضالين وما يحمله المضلون إنما هو جزاء الاضلال لاجزاء الضلال قاله شيخ الاسلام، ولهذا الآية طعنت عائشة رضي الله تعالى عنها في صحة خبر ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه ﷺ قال: إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه فان فيه اخذ الانسان بجرم غيره وهو خلاف ما نطقت به الآية هـ وأجيب بأن الحديث محمول على ما إذا أوصى الميت بذلك فيكون ذلك التعذيب من قبيل جزاء الاضلال، وقيل: المراد بالميت المحتضر مجازاً وبالتعذيب التعذيب في الدنيا أى ان المحتضر يتألم ببكاء أهله عليه فلا ينبغي أن يكوا، ولها أيضاً منع جماعة من قدماء الفقهاء صرف الدية على العاقلة لما فيه من مؤاخظة الانسان بفعل غيره، وأجيب بأن ذلك تكليف واقع على سبيل الابتداء والافالخطيء نفسه ليس بمؤاخظة على ذلك الفعل فكيف يؤاخذه غيره عليه، واستدل بها الجبائي على أن اطفال المشركين لا يعذبون والا كانوا مؤاخذين بذنبا آبائهم وهو خلاف ظاهر الآية، وزعم بعضهم أنها نزلت فيهم وليس بصحيح، نعم أخرج ابن عبد البر في التهديد بسند ضعيف عن عائشة قالت: سألت خديجة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن أولاد المشركين فقال: هم من آباءهم ثم سألته بعد ذلك فقال: الله تعالى أعلم بما كانوا عاملين ثم سألته بعد ما استحكم الاسلام فنزلت ولا تزر وازرة وزر أخرى فقال: هم على الفطرة أوقال في الجنة، والمسئلة خلافية وفيها مذاهب فقال الاكثرون: هم في النار تبعاً لآبائهم واستدل لذلك بما أخرجه الحكيم الترمذي في نوادر الاصول عن عائشة أيضاً قالت سألت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن ولدان المسلمين أين هم؟ قال: في الجنة وسألته عن ولدان المشركين أين هم؟ قال: في النار قلت: يا رسول الله لم يدركوا الاعمال ولم تجر عليهم الاقلام قال: ربك أعلم بما كانوا عاملين والذي نفسي بيده إن شئت اسمعتك تضاعفهم في النار، وفيه أن هذا الخبر قد ضعفه ابن عبد البر فلا يحتج به، نعم صح أنه صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن اولاد المشركين فقال: الله تعالى أعلم بما كانوا عاملين وليس فيه تصريح بانهم في النار وحققة لفظه الله تعالى أعلم بما كانوا عاملين ولم يبلغوا والتكليف لا يكون الا بالبلوغ •

وأخرج الشيخان. وأصحاب السنن. وغيرهم عن ابن عباس قال: حدثني الصعب بن جثامة قلت: يا رسول الله انا نصيب في البيات من ذراري المشركين، قال: هم منهم. وهو عند المخالفين محمول على أنهم في الاحكام

الدنيوية كالاسترقاق .

وتوقفت طائفة فيهم ومن هؤلاء أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه، وقيل . فيهم من يدخل الجنة ومن يدخل النار لما أخرج الحكيم الترمذى في النوادر عن عبد الله بن شداد أن رسول الله ﷺ أتاه رجل فسأله عن ذرارى المشركين الذين هلكوا صغارا فوضع رأسه ساعة ثم قال: أين السائل؟ فقال: ها أنا يا رسول الله فقال: إن الله تبارك وتعالى إذا قضى بين أهل الجنة والنار ولم يبق غيرهم عجزوا فقالوا: اللهم ربنا لم تأتنا رسلك ولم نعلم شيئا فأرسل اليهم ملكا والله تعالى أعلم بما كانوا عاملين فقال: انى رسول ربكم اليكم فانطلقوا فاتبعوا حتى أتوا النار فقال إن الله تعالى يأمركم أن تقتحموا فيها فافتحمت طائفة منهم ثم خرجوا من حيث لا يشعرون أصحابهم فجعلوا فى السابقين المقربين ثم جاءهم الرسول فقال إن الله تعالى يأمركم أن تقتحموا فى النار فافتحمت طائفة أخرى ثم خرجوا من حيث لا يشعرون فجعلوا فى أصحاب اليمين ثم جاء الرسول فقال: إن الله تعالى يأمركم أن تقتحموا فى النار فقالوا: ربنا لا طاقة لنا بعذابك فأمرهم فجعلت نواصيهم وأقدامهم ثم القوا فى النار . وذهب المحققون إلى أنهم من أهل الجنة وهو الصحيح ويستدل له بأشياء منها الآية على ما سمعت عن الجبائى ، ومنها حديث إبراهيم الخليل عليه السلام حين رآه النبي ﷺ فى الجنة وحوله أولاد الناس قالوا: يا رسول الله وأولاد المشركين قال: وأولاد المشركين رواه البخارى فى صحيحه ، ومنها ما أخرجه الحكيم الترمذى أيضا فى النوادر . وابن عبد البر عن أنس قال: سألنا رسول الله ﷺ عن أولاد المشركين فقال: هم خدام أهل الجنة . ومنها الآية الآتية حيث أفادت أن لا تعذيب قبل التكليف ولا يتوجه على المولود التكليف ويلزمه قول الرسول عليه الصلاة والسلام حتى يبلغ ، ولم يخالف أحد فى أن أولاد المسلمين فى الجنة إلا بعض من لا يعتد به فانه توقف فيهم لحديث عائشة توفى صبي من الأنصار فقلت : طوبى له عصفور من عصفائر الجنة لم يعمل السوء ولم يدركه فقال ﷺ: أو غير ذلك يا عائشة إن الله تعالى خلق للجنة أهلا خلقهم لها وهم فى أصلاب آبائهم وخلق للنار أهلا خلقهم لها وهم فى أصلاب آبائهم . وأجاب العلماء عنه بأنه لعله عليه الصلاة والسلام نهاها عن المسارعة إلى القطع من غير أن يكون لها دليل قاطع كما أنكر على سعد بن أبي وقاص فى قوله: اعطه إنى لأراه مؤمنا قال أو مسلما الحديث، ويحتمل أنه ﷺ قال ذلك قبل أن يعلم أن أطفال المسلمين فى الجنة فلما علم قال ذلك فى قوله ﷺ « ما من مسلم يموت له ثلاثة من الولد لم يبلغوا الحنث إلا أدخله الله تعالى الجنة بفضلته ورحمته إياهم » إلى غير ذلك من الأحاديث، وقال القاضى: دلت الآية على أن الوزر ليس من فعله تعالى لأنه لو كان كذلك لامتنع أن يؤخذ العبد به كما لا يؤخذ بوزر غيره ولأنه كان يجب ارتفاع الوزر أصلا لأن الوزر إنما يوصف بذلك إذا كان مختارا يمكنه التحرز ولهذا المعنى لا يوصف الصبي بذلك، وأنت تعلم أن هذا إنما يقتض على الجبرية لا على الجماعة القائلين لا جبر ولا تفويض (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ) بيان للعناية الربانية اثريان اختصاص آثار الهداية والضلال بأصحابها وعدم حرمان المهتدى من ثمرات هدايته وعدم مؤاخذة النفس بجناية غيرها أى وما صح وما استقام منا بل استحال فى مستقنا المبينة على الحكم البالغة أو ما كان فى حكمنا الماضى وقضائنا السابق أن نعذب أحدا بنوع ما من العذاب دنيوياً كان أو آخروياً على فعل شيء أو ترك شيء أصلياً كان أو فرعياً (وَحَتَّى نَبْعَثَ) إليه (رُسُلًا ١٥) يهتدى إلى الحق ويردع عن الضلال ويقوم الحجاج ويمهد الشرائع أو حتى نبعث

رسولا كذلك تبلغه دعوته سواء كان مبعوثا إليه أم لا على ما مستعمله إن شاء الله تعالى من الخلاف، وهذا غاية لعدم صحة وقوع العذاب في وقته المقدر له لا لعدم وقوعه مطلقا كيف والآخرى لا يمكن وقوعه عقيب البعث والديوى لا يحصل إلا بعد تحقق ما يوجب من الفسق والعصيان ، الا يرى إلى قوم نوح عليه السلام كيف تأخر عنهم ما حل بهم زهاء الف سنة، وألزم المعتزلة القائلون بالوجوب العقلي قبل البعثة بهذه الآية لأنه تعالى نفى فيها التعذيب مطلقا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم إذ لا يجوزون العفو فينتفى الوجوب قبل البعثة لا انتفاء لازمه، ومحصوله أنه لو كان وجوب عقلي ثبت قبل البعثة ولا شبهة في أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية .

وتعقب بأنه إنما يتم إذا أريد بالعذاب ما يشمل الديوى والآخرى كما أشير إليه لكن المناسب لما بعد أن يراد عذاب الاستئصال في الدنيا ولا يلزم من انتفاء العذاب الديوى قبل البعث انتفاء الوجوب لأن لازم الوجوب عندهم هو العذاب الآخرى . وأجيب بعد تسليم أن المناسب لما بعد أن يراد العذاب الديوى بأن الآية لما دلت على أنه لا يلبق بحكمته إيصال العذاب الأدنى على ترك الواجب قبل التنبيه ببعثة الرسول فدلتها على عدم إيصال العذاب الأكبر على تركه قبل ذلك أولى ، وأورد الأصفهاني في شرح المحصول على من استدل بالآية على نفي الوجوب العقلي قبل البعثة أمورا، الأول أن المراد بالرسول فيها العقل ، الثاني أنا سلمنا أن المراد النبي المرسل لكن الآية دلت على نفي تعذيب المباشرة قبل البعثة ولا يلزم منه نفي مطلق التعذيب . الثالث أنا سلمنا ذلك لكن ليس في الآية دلالة على نفي التعذيب قبلها عن كل الذنوب، الرابع أنا سلمنا الدلالة لكن لا يلزم من نفي المؤاخذة انتفاء الاستحقاق لجواز سقوط المؤاخذة بالمغفرة ، ثم أجاب عن الأول بأن حقيقة الرسول هو النبي المرسل والأصل في الكلام الحقيقة ، وعن الثاني بأن من شأن عظيم القدر التعبير عن نفي التعذيب مطلقا بنفي المباشرة ، وعن الثالث بما أشرنا إليه من أن تقدير الكلام وما كنا معذبين أحدا ويلزم من ذلك انتفاء تعذيب كل واحد من الناس وذلك هو المطلوب لأن الخصم لا يقول به .

وعن الرابع بأن الآية تدل على انتفاء التعذيب قبل البعثة وانتفاؤه قبلها ظاهرا يدل على عدم الوجوب قبلها فن ادعى أن الوجوب ثابت وقد وقع التجاوز بالمغفرة فعليه البيان اه ، وأنت تعلم أنه إذا كان الاستدلال الزاميا كما قال به غير واحد لا يرد الأمر الرابع أصلا لأن المعتزلة لا يجوزون العفو عن تارك الواجب العقلي . وقد أشرنا إلى ذلك ، نعم قال المراغي في شرح منهاج الأصول للقاضي : لا حاجة إلى جعل الدليل الزاميا بل يجوز اتمامه على تقدير جواز العفو أيضا بأن يقال وقوع العذاب وإن لم يكن لازما للوجوب لكن عدم الامن من وقوعه لازم له ضرورة إذ يجوز العقاب على ترك الواجب عندنا وإن لم يجب وهذا اللازم أعنى عدم الامن منتفئ لدلالة الآية على عدم وقوعه فينتفى المألوم .

ورد ذلك أولا بمنع أن عدم الامن من وقوع العذاب من لوازم ترك الواجب مطلقا بل عدم الامن إذا لم يتيقن عدم وقوع العذاب بدليل آخر، وأما ثانياً فبأن انتفاء عدم الامن إنما هو بالآية إذ قبل ورودها كان العقاب جائزا ولا شك أن انتفاءها بها انتفاء بالعفو لأن معنى العفو عدم العقاب والآية تدل عليه فلم يتم الدليل على تقدير جواز العفو وهو كما ترى ، وقيل : نجعل اللازم جواز العقاب فيتم الدليل تحقيقا لأن جواز العفو

لا يتافى جواز العقاب . ورد بأن الملازمة القائلة بأنه لو كان الوجوب ثابتاً قبل الشرع لعذب تارك الواجب وإن كانت مسلمة حينئذ لكن بطلان التالى ممنوع لأن الآية إنما تدل على نفي وقوع العذاب لاعلى نفي جوازه . وفيه أن معنى ما كتبنا معذبين ما سمعت وهو يدل على نفي الجواز، وقد كثرت استعمال هذا التركيب فى ذلك كقوله تعالى : (وما كنا ظالمين . وما كنا لاعبين) إلى غير ذلك ولو أريد نفي الوقوع لقليل وما نعذب حتى نبعث رسولا * وضعف الامام الاستدلال بالآية بأنه لو لم يثبت الوجوب العقلى لم يثبت الوجوب الشرعى البتة وهذا باطل فذاك باطل ، قال : بيان الملازمة من وجوه ، أحدها أنه إذا جاء الشارع وادعى كونه نبيا من عند الله تعالى وأظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل فى معجزته أولا يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وان وجب فاما أن يجب بالشرع أو بالعقل فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلى وان وجب بالشرع فهو باطل لأن ذلك الشارع اما أن يكون هو ذلك المدعى أو غيره والاول باطل لأنه يرجع حاصل الكلام إلى أن يقول ذلك الرجل الدليل : على أنه يجب قبول قولى أنى أقول يجب قبول قولى وهذا اثبات للشيء بنفسه ، وان كان غيره كان الكلام فيه كما فى الاول ولزم اما الدور أو التسلسل وهما محالان ، وثانيها أن الشرع إذا جاء وأوجب بعض الأفعال وحرم بعضها فلا معنى للايجاب والتجريم إلا أن يقول لو تركت كذا أو فعلت كذا لعاقبتك ، فنقول : اما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب فان لم يجب لم يتقرر معنى الوجوب البتة وان وجب فاما أن يجب بالعقل أو بالسمع فان وجب بالعقل فهو المقصود وإن وجب بالسمع لم يتقرر معنى الوجوب إلا بسبب ترتيب العقاب عليه وحينئذ يعود التقسيم الاول ويلزم التسلسل وهو محال . وثالثها أن مذهب أهل السنة انه يجوز من الله تعالى العفو عن العقاب على ترك الواجب واذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب فلم يبق إلا أن يقال : إن ماهية الوجوب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب وهذا الخوف حاصل بمحض العقل فثبت أن ماهية الوجوب إنما تحصل بسبب هذا الخوف وان هذا الخوف حاصل بمجرد العقل فلزم أن يقال : الوجوب حاصل بمجرد العقل ، فان قالوا : ماهية الوجوب إنما تتقرر بسبب حصول الذم ، فلنا : إنه تعالى إذا عفا فقد سقط الذم فعلى هذا ماهية الوجوب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل فثبت بهذه الوجوه أن الوجوب العقلى لا يمكن دفعه اه * وتعقبه العبادى بأنه يمكن الجواب عن الاول بأنه إذا أظهر المعجزة على دعواه أنه رسول ثبت صدقه كما تقرر فى محله فيجب قبول قوله فى كل ما يخبر عن الله تعالى من غير لزوم محذور من اثبات الشيء بنفسه أو الدور أو التسلسل ، وان كان ثبوت ما أخبر بالشرع بمعنى أن ثبوته باخبار من ثبتت رسالته بالمعجزة عن الله تعالى بذلك وليس حاصل الكلام على هذا انه يقول : الدليل على أنه يجب قبول قولى انى أقول يجب قبولى حتى يلزم ما يلزم بل حاصله أنه يقول : يجب قبول قولى لأنه ثبت أنى رسول الله تعالى فيجب صدقى وتصديقى فى كل ما أدعيه ، وليس فى هذا شيء من المحاذير السابقة ، وقد صرح السيد السند فى شرح المواقف بأنه يثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتران المعجزة وتمكن المبعوث اليه العاقل من النظر وان لم ينظر ، وذكر أنه حينئذ لا يجوز التكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الاهمال لجريان العادة بإيجاب العلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه فلم أنه بمجرد دعوى الرسالة مع ما ذكر يثبت الوجوب باخباره

وهو ثبوت الشرع لأن معنى الثبوت به هو الثبوت بالاخبار عن الله تعالى حقيقة أو حكماً وعلى هذا لا يتأتى الترديد الذي ذكره بقوله لأن ذلك الشرع إما أن يكون الخ فليتنامل، وعن الثاني بأن وجوب الاحتراز عن العقاب ليس أمراً أجنبياً عن وجوب كذا حتى يتوجه عليه الترديد الذي ذكره بل هو نفس وجوب كذا أو لازمه إذ الاحتراز ليس إلا بالاثبات بكذا الذي هو الواجب فوجوب الاحتراز إما وجوب كذا أو لازمه فوجوبه فإلا يلزم الترديد المذكور، وعن الثالث بأنه إن أراد بقوله إن ماهية الواجب إنما تنقرر بسبب حصول الخوف من العقاب أن حصول الواجب في الخارج بالاثبات به إنما هو بسبب حصول الخوف فليس الكلام فيه ومع ذلك أنا لا نسلم أن الاثبات بالواجب متوقف على حصول الخوف وإن أراد أن تحقق وجوب الواجب أي تعلق وجوبه بالمكلف الذي هو التكليف التنجيزي متوقف على حصول الخوف المذكور فهو ممنوع كما هو ظاهر اه فتدبر *

وأنت تعلم أن الاستدلال بالآية على تقدير تمامه لا يختص بالمعتزلة بل يشار إليهم في ذلك أحد فريقى الخنفية من أهل السنة وهم الماتريدية وعامة مشايخ سمرقند لأنهم وإن لم يقولوا كالمعتزلة بأن العقل حاكم بالحسن والقبح اللذين أثبتوهما جميعاً لكنهم قالوا: إن العقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى عقيب نظر العقل نظراً صحيحاً وأوجبوا الإيمان بالله تعالى وتعظيمه وحرّموا نسبة ما هو شذيع إليه سبحانه حتى روى عن أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه أنه قال: لو لم يبعث الله تعالى رسولا لوجب على الخلق معرفته، وقد صرح غير واحد من علمائهم بأن العقل حجة من حجج الله تعالى ويجب الاستدلال به قبل ورود الشرع، واحتجوا في ذلك بما أخبر الله تعالى به عن إبراهيم عليه السلام من قوله لا يبيّه وقومه (إني أراك وقومك في ضلال مبين) حيث قال ذلك ولم يقل أوحى إلى ومن استدلاله بالنجوم ومعرفة الله تعالى بها وجعلها حجة على قومه وكذلك كل الرسل حاجوا قومهم بحجج العقل كما ينبئ عنه قوله تعالى (قالت رسلهم أفى لله شك فاطر السموات والأرض) الآية، بقوله تعالى (ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به) الآية حيث لم يقل ومن يدع مع الله الها آخر بعد ما أوحى إليه أو بلغته الدعوة وبقوله سبحانه خبراً عن أهل النار وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير حيث أخبروا أنهم صاروا فى النار لتركهم الانتفاع بالسمع والعقل، وفيه أنهم لو انتفعوا بالعقول فى معرفة الصانع قبل ورود الشرع لم يصيروا فى النار وبأن الحجج السمعية لم تكن حججاً بالاستدلال عقلي، وبأن المعجزة بعد الدعوة لا تعرف الإبدليل عقلي وآيات الانفس والآفاق أدل على الصانع من دلالة المعجزة على أنها من الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة كان به كفاية معرفة الله تعالى من طريق الأولى، وبأن دعاء جميع الكفرة إلى دين الاسلام واجب على الامة ومعلوم أن الدهرية لا يحتج عليهم بكلام الله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام فلم يبق الاحتجاج العقول إلى غير ذلك، وحينئذ يقال لهم: لو وجب على الخلق معرفة الله تعالى والإيمان به قبل بعثه رسول لزم تعذيب الكافر قبلها لاخباره تعالى بأنه لا يغفر الشرك به وقد نفى التعذيب فى الآية فلا وجوب ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم على نهج ما فعل مع المعتزلة، والامام الرازى بعد ان ضعف الاستدلال بالآية وأثبت الوجوب العقلي ذكر فى الآية وجهين، الأول حمل الرسول على العقل، والثاني تخصيص العموم بأن يقال المراد (وما كنا معذبين) فى الاعمال التى لا سبيل إلى

معرفتها إلا بالشرع إلا بعد مجيء الشرع ثم قال: والذي نرتضيه ونذهب إليه أن مجرد العقل سبب في أن يجب علينا فعل ما ينتفع به وترك ما يتضرر به ويمتنع أن يحكم العقل عليه تعالى بوجوب فعل أو ترك فعل اه ه
وأنت تعلم ما قيل من حمل الرسول على العقل وهو خلاف استعمال القرآن الكريم، ويبيحه الخزانة الكفار بقولهم (أولم تك تأتيكم رسلكم بالبينات) ولم يقولوا أولم تكونوا عقلاء، وحمل الرسول فيه على العقل بما لا يرتضيه العقل، واعتذر هو عن التخصيص بأنه وإن كان عدولا عن الظاهر إلا أنه يجب المصير إليه إذا قام الدليل عليه وقد قام بزعمه ه

وأبو منصور الماتريدي واتباعه حملوا الآية على نفي تعذيب الاستئصال في الدنيا، وذهب هؤلاء إلى تعذيب أهل الفترة بترك الإيمان والتوحيد وهم كل من كان بين رسولين ولم يكن الأول مرسلًا إليهم ولا أدر كوا الثاني، واعتمد القول بتعذيبهم النووي في شرح مسلم فقال: إن من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان في النار وليس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فإن هؤلاء كانت بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره من الرسل عليهم السلام. والظاهر أن النووي يكتفي في وجوب الإيمان على كل أحد ببلوغه دعوة من قبله من الرسل وإن لم يكن مرسلًا إليه فلا منافاة بين حكمه بأنهم أهل فترة بالمعنى السابق وحكمه بأن الدعوة بلغتهم خلافاً للآبي في زعمه ذلك، نعم إنما تازم المناقاة لو ادعى أن من تقدمهم من الرسل مرسل إليهم وليس فليس ه
وإلى ذلك ذهب الحلبي فقال في منهاجه: إن العاقل المميز إذا سمع أية دعوة كانت إلى الله تعالى فترك الاستدلال بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضاً عن الدعوة فكفروا بعد أن يوجد شخص لم يبلغه خبر أحد من الرسل على كثرتهم وتطاول أزمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعواهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فإن الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق (١) ولو أمكن أن يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبي ولا عرف أن في العالم من يثبت إلهاً ولا يرى أن ذلك يكون فأمره على الاختلاف في أن الإيمان هل يجب بمجرد العقل أولاً بد من انضمام النقل، وهذا صريح في ثبوت تكليف كل أحد بالإيمان بعد وجود دعوة أحد من الرسل وإن لم يكن رسولا إليه، وبالغ بعضهم في اعتماد ذلك حتى قال: فمن بلغته دعوة أحد من الرسل عليهم السلام بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر من أهل النار فلا تغتر بقول كثير من الناس بنجاة أهل الفترة مع أخبار النبي ﷺ بأن آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار اه. والذي عليه الإشاعة من أهل الكلام والأصول والشافعية من الفقهاء أن أهل الفترة لا يعذبون وأطلقوا القول في ذلك، وقد صح تعذيب جماعة من أهل الفترة. وأجيب بأن أحاديثهم آحاد لا تعارض القطع بعدم التعذيب قبل البعثة، وبأنه يجوز أن يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لآمر مختص به يقتضي ذلك علمه الله تعالى ورسوله ﷺ نظير ما قيل في الحكم بكفر الغلام الذي قتله الخضر عليه السلام مع صباه، وقيل إن تعذيب هؤلاء المذكورين في الأحاديث مقصور على من غير وبدل من أهل الفترة بما لا يعذره كعبادة الأوثان

(١) قال بغوى في التهذيب: من لم تبلغه الدعوة لا يجوز قتله قبل أن يدعى إلى الإسلام فإن قتل قبل أن يدعى وجب على قاتله الدية والكفارة وقال إبن الجبلي لا يجب القصاص على قاتله على الصحيح، وعند أبي حنيفة لا يجب الضمان بقتله اه منه

وتغيير الشرائع كما فعل عمرو بن لحي ولا يخفى أن هذا لا يوافق إطلاق هؤلاء الأئمة ولا القول بأنه لا وجوب إلا بالشرع ولو أمكن أن يكون من ثبت تعذيبه من أتباع من بقى شرعه إذ ذاك كعيسى عليه السلام لم يبق أشكال أصلاً ، واستدل بعض من يقول بتعذيبهم مطلقاً بما أخرج الحكيم الترمذى في نوادر الأصول والطبرانى وأبو نعيم عن معاذ بن جبل عن رسول الله ﷺ قال : « يؤتى يوم القيامة بالمسوخ عقلاً وبالهالك في الفترة وبالهالك صغيراً فيقول المسوخ عقلاً : يارب لو آتيتني عقلاً ما كان من آتيتني عقلاً بأسعد بعقله منى ويقول الهالك في الفترة : يارب لو آتاني منك عهد ما كان من آتاه منك عهد بأسعد بعهدك منى ويقول الهالك صغيراً : يارب لو آتيتني عمراً ما كان من آتيتني عمراً بأسعد بعمره منى فيقول لهم الرب تبارك وتعالى : فاذهبوا فادخلوا جهنم ولودخلوها ما ضرهم شيئاً فتنخرج عليهم قوابص من نار يظنون أنها قد أهلكت ما خلق الله تعالى من شيء فيرجعون سراعا ويقولون : ياربنا خر جنا وعزتك نريد دخولها فخرجت علينا قوابص من نار ظننا أن قد أهلكت ما خلق الله تعالى من شيء ثم يأمرهم ثانية فيرجعون لذلك ويقولون كذلك فيقول الرب تعالى خلقتكم على عيسى وإلى عيسى تصيرون يا نار ضمهم فتأخذهم النار » وبعض الأخبار يقتضى أن منهم من يعذب ومنهم من لا يعذب •

فقد أخرج أحمد . وابن راهويه . وابن مردويه . والبيهقى عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « أربعة يحتجون يوم القيامة رجل أصم لا يسمع شيئاً ورجل أحمق ورجل هرم ورجل مات في فترة فأما الأصم فيقول : رب لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئاً وأما الأحمق فيقول : رب جاء الإسلام والصبيان يحذفونني بالبعروأما الهرم فيقول : رب لقد جاء الإسلام وما أعقل شيئاً وأما الذى مات في الفترة فيقول : رب ما آتاني لك رسول فياخذ سبحانه موافقهم ليطيعنه فيرسل إليهم رسولا أن ادخلوا النار فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً ومن لم يدخلها سحب إليها . وأخرج قاسم بن أصبغ . والبخاري . وأبو يعلى . وابن عبد البر في التمهيد عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ « يؤتى يوم القيامة بأربعة بالمولود والمعتوه ومن مات في الفترة والشيخ الهرم الفاني كلهم يتكلم بحجته فيقول الرب تبارك وتعالى لعنق من جهنم : ابرزى ويقول لهم : إني كنت أبعث إلى عبادى رسلاً من أنفسهم وإني رسول نفسي إليكم فيقول لهم : ادخلوا هذه فيقول من كتب عليه الشقاء : يارب أتركها ومنها كنا نفر وأما من كتب له السعادة فيمضى فيقتحم فيها فيقول الرب تعالى : قد عاينت منى فعصيت منى فأتى لرسلى أشد تكذيباً ومعصية فيدخل هؤلاء الجنة وهؤلاء النار » إلى غير ذلك من الأخبار ، ويحتج بها من قال بانقسام ذرارى المشركين بل وذرارى المؤمنين وفي القاب من صحتها شيء وإن قال في الإصابة : إنها وردت من عدة طرق وعلى تقدير صحتها فعارضها أصح منها ، والذي يميل إليه القلب أن العقل حجة في معرفة الصانع تعالى ووحدته وتزهه عن الولد سبحانه قبل ورود الشرع للدلالة السابقة وغيرها وإن كان في بعضها ما يقال وإرسال الرسل وإنزال الكتب رحمة منه تعالى أو أن ذلك لبيان ما لا ينال بالعقول من أنواع العبادات والحدود فلا يرد أنه لو كان العقل حجة ما أرسل الله تعالى رسولا ولا كتفى به . وقيل في جوابه : لما كان أمر البعث والجزاء مما يشكل مع العقل وحده إلا بعظيم تأمل فيه حرج يعذر الانسان بمثله ولا إيمان بدونه بعث الله تعالى الرسل عليهم السلام لبيان ما به تتمتع الدين لا لنفس معرفة الخالق فانها تنال بيداية العقول فالبرة

تدل على البعير والاثر على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج ألا تدل على اللطيف الخبير .

وأيضاً إن الله تعالى لم يدعنا ورسولا من أول الأمر إلى آخره والحجة كانت قائمة بالواحد كما بقيت بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم إلى يوم القيامة ولم يدل ذلك على أن الأول لم يكن حجة كافية، وكذلك لم يدعنا سبحانه والبيان بآية واحدة بل من علينا جل شأنه بآيات متكررة ولا يدل ذلك أن الآية الواحدة لم تكن حجة كافية وقوله تعالى خبراً عن قول الخزنة لأهل النار: (أولئك تأتيتكم رسلكم بالبينات) توبيخ بالآظهر وهو لا يدل على أن الآخر ليس بحجة، وقوله تعالى: (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) على معنى لئلا يكون لهم احتجاج بزعمهم بأن يقولوا (لولا أرسلت النارسولا)، وقوله تعالى: (ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها) (١) غافلون) محمول على الإهلاك بعذاب الاستئصال في الدنيا على تكذيب الرسل وأما جزاء الكفر فالنار في العقبى، وكذا يقال في الآية التي نحن فيها لكثرة ما يدعو اليه فلا عذر لمن لم يعرف ربه سبحانه من أهل الفترة إذا كان عاقلاً مميزاً متمكناً من النظر والاستدلال لاسيما إذا بلغته دعوة رسول من الرسل عليهم السلام ولا يكاد يوجد من لم تبلغه كما سمعت عن الحليمي وقيل: بوجوده في أمر يقا (٢) وهي المسماة بيكي دنيا قبل أن يظفر بها في حدود الألف بعد الهجرة كشر فيل المشهور بقلوب بنوفان أهلها على ما بلغنا إذ ذاك لم يسمعوا بدعوة رسول أصلاً، ثم المفهوم من كلام الأجلة أن النزاع إنما هو بالنسبة لأحكام الإيمان بالله تعالى بخلاف الفروع فلا خلاف في أنها لا تثبت إلا في حق من بلغته دعوة من أرسل اليه وهو الظاهر، نعم ما أتفق عليه الملل من الفروع هل هو كالإيمان حتى يجري فيه النزاع المتقدم فيه نظر، وأما الإيمان بنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم فليس بواجب على من لم تبلغه دعوته إذ ليس للعقل في ذلك مجال كما لا يخفى على ذي عقل بل قال حجة الاسلام الغزالي: الناس بعد بعثته عليه الصلاة والسلام أصناف، صنف لم تبلغهم دعوته ولم يسمعوا به أصلاً فأولئك مقطوع لهم بالجنة، وصنف بلغتهم دعوته وظهور المعجزة على يده وما كان عليه صلى الله تعالى عليه وسلم من الأخلاق العظيمة والصفات الكريمة ولم يؤمنوا به كالكفرة الذين بين ظهرانينا فأولئك مقطوع لهم بالنار، وصنف بلغتهم دعوته عليه الصلاة والسلام وسمعوا به لكن كما يسمع أحدنا بالدجال وحاشا قدره الشريف صلى الله تعالى عليه وسلم عن ذلك فهو لاء أرجو لهم الجنة إذ لم يسمعوا ما يرغبهم في الإيمان به اه، ولعل القطع بالجنة للأولين ورجاء هال الآخرين إنما يكونان إذا كانوا مؤمنين بالله تعالى وأما إذا لم يكونوا كذلك فهم على الخلاف، ثم إن مسألة عدم الوجوب قبل ورود الشرع إنما يتم الاستدلال عليه بالآية عند المستدلين بها كما قال الأصفي هانئ إذا كان المقصود تحصيل غلبة الظن فيها فإن كانت علمية فلا يمكن إثباتها بالدلائل الظنية، وفيها عندهم نوعا كتفاء أي وما كنا معذبين ولا مبشرين حتى نبعث رسولا، قالوا: واستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب ولم يعكس لأنه أظهر منه في تحقق معنى التكليف فتأمل .

(وَأَذا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً) بيان لكيفية وقوع العذاب بعد البعثة، وليس المراد بالارادة الارادة الازلية المتعلقة بوقوع المراد في وقته المقدر له أصلاً إذ لا يقرنها الجزاء الآتي، ولا تحققها بالفعل إذ لا يتخلف عنه المراد بل دنو وقته كما في قوله تعالى: (أتى أمر الله) أي إذا دنا وقت تعلق إرادتنا بأهلا كما بأن نعذب أهلها بما ذكر من عذاب

(١) وفسرت الغفلة بغفلة إهمال الحجة، وقيل: غافلون بسبب خفائها تأمل أهمه (٢) الذي رأيته في بعض كتب المتأخرين أن أول من كشف عنها أماريكوس القبطان وبه سميت ثم قيل فيها: أمريكا تخفيفاً اه منه

الاستئصال الذي بينا أنه لا يصح مناقيل البعثة أو بنوع مما ذكرنا شأنه من مطلق العذاب أعنى عذاب الاستئصال لما لهم من الظلم والمعاصي دنوا تقتضيه الحكمة من غير أن يكون له حد معين ﴿أمرنا﴾ بالطاعة كما أخرجه ابن جرير وغيره عن ابن عباس وسعيد بن جبير على لسان الرسول المبعوث إلى أهلها ﴿مترفيها﴾ متنعيمها وجبارها وملوكها، وخصهم بالذكر مع توجه الأمر إلى الكل لأنهم أئمة الفسق ورؤساء الضلال وما وقع من سواهم باتباعهم ولأن توجه الأمر إليهم أكد، ويدل على تقدير الطاعة ان فسق وعصى متقاربان بحسب اللغة وإن خص الفسق في الشرع بمعصية خاصة وذكر الضد يدل على الضد كما أن ذكر النكير يدل على النكير فذكر الفسق والمعصية يدل على تقدير الطاعة كما قيل في قوله تعالى: (سرايل تقيكم الحر) فيكون نحو أمرته فأساء إلى أي أمرته بالاحسان بقرينة المقابلة بينهما المعتصدة بالعقل الدال على أنه لا يؤمر بالاساءة كما لا يؤمر بالفسق، والنقل كقوله تعالى: (إن الله لا يأمر بالفحشاء)، وجوز أن ينزل الفعل منزلة اللازم كما في يعطى ويمنع أي وجهها الأمر.

﴿ففسقوا فيها﴾ أي خرجوا عن الطاعة وتمردوا واختار الزمخشري أن الأصل أمرناهم بالفسق ففسقوا إلا أنه يمتنع ارادة الحقيقة للدليل فيحمل على المجاز أما بطريق الاستعارة التمثيلية بأن يشبه حالهم في تقابهم في النعم مع عصيانهم وبطرحهم بحال من أمر بذلك أو بطريق الاستعارة التصريحية التبعية بأن يشبه افاضة النعم المبطرة لهم وصحبها عليهم بأمرهم بالفسق بجامع الحمل عليه والتسبب له ويتم أمر الاستعارة في صورتين بما لا يخفى، وقيل: الأمر استعارة للحمل والتسبب لا اشتراكهما في الافضاء إلى الشيء وآثر أن تقدير أمرناهم بالطاعة ففسقوا غير جائز لزعمه أنه حذف مالا دليل عليه بل الدليل قائم على خلافه لأن قولهم أمرته فقام وأمرته ففقد لا يفهم منه إلا الأمر بالقيام والعود ولو أردت خلاف ذلك كنت قد رمت من مخاطبك علم الغيب، ولا نقض بنحو قولهم: أمرته فعصاني أو فلم يمثل أمرى لأنه لما كان متافيا الأمر علم أنه لا يصلح قرينة للمحذوف فيكون الفعل في ذلك من باب يعطى ويمنع. واعترض بأنه لم لا يجوز أن يكون من قبيل أمرته فعصاني لما سمعت من تقارب فسق وعصى وبان قرينة (إن الله لا يأمر بالفحشاء) لم لا تكفي في تقدير وجهنا الأمر فوجد منهم الفسق لأن يقدر متعلق الأمر؛ ثم لم لا يجوز أن يكون التعقيب بالضد قرينة للضد الآخر ونحوه أكثر من أن يحصى، وأجاب في الكشف عن ذلك فقال: الجواب عن الأولين أن صاحب الكشف منع أن يراد أمرنا بالطاعة وأما أن يراد توجيه الأمر فلم يمنع من هذا المسلك بل المانع أن تخصيص المترفين حينئذ يبقى غير بين الوجه وكذلك التقييد بزمان ارادة الاملاك فان أمره تعالى واقع في كل زمان ولكل أحد ولظهوره لم يتعرض له، وعن الثالث أن شهرة الفسق في أحد معنييه تمنع من عده مقابلا بمعنى العصيان على أن ما ذكرنا من نبو المقام عن الاطلاق قائم في التقييد بالطاعة، وفيه قول بسلامة الأمير ونظار بعين الرضا وغفلة عن وجه التخصيص الذي ذكرناه وهو بين لا غبار عليه، وكذا وجه التقييد بالزمان المذكور، والحق أن ما ذكره الزمخشري من الحمل وجه جميل إلا أن عدم ارتضائه ما روته الثقات عن ترجمان القرآن وغيره من تقدير الطاعة مع ظهور الدليل ومساعدة مقام الزجر عن الضلال والحث على الاهتداء لا وجه له كما لا يخفى على من له قلب *

وحكى أبو حاتم عن أبي زيد أن (أمرنا) بمعنى كثرنا واختاره الفارسي ، واستدل أبو عبيدة على صحة هذه اللغة بما أخرجه أحمد . وابن أبي شيبه في مسنديهما . والطبراني في الكبير من حديث سويد بن هبيرة «خير المال سكة مأمورة ومهرة مأمورة» أي كثيرة النتائج ، وأمر كما قيل من باب ما لزم وعدى باختلاف الحركة فيقال أمرته بفتح الميم فأمر بكسرهما وهو نظير شتر الله تعالى عينه فشترت وجدع أنفه فجدع وثلم سنه فثلمت ، وقيل : إن المكسور يكون متعديا أيضا وأنه قرأ به الحسن . ويحيى بن يعمر . وعكرمة ، وحكى ذلك النحاس . وصاحب اللوامح عن ابن عباس وأن رد الفراء له غير ملتفت إليه لصحة النقل ، وفي الكشف أن أمر بمعنى كثر كثير وأما أمرته المتعدى فقال الزمخشري في الفائق ما معناه : ما عول هذا القائل الاعلى ما جاء في الخبر أعنى مهرة مأمورة وما هو الامن الامر الذي هو ضد النهى وهو مجاز أيضا كما في الآية كأن الله تعالى قال لها كوني كثيرة النتائج فكانت فهي اذن مأمورة على خلاف منيه ، وقيل : أصله مومرة فعدل عنه إلى مأمورة لطلب الازدواج مثل قوله ﷺ «ما زورات غير مأجورات» حيث لم يقل موزورات .

وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن أبي اسحق . وأبو رجاء . وعيسى بن عمرو . وعبد الله بن أبي زيد . والكلبي (أمرنا) بالمد وكذلك جاء عن ابن عباس . والحسن . وقتادة . وأبي العالية . وابن هرمز . وعاصم . وابن كثير . وأبي عمرو . ونافع وهو اختيار يعقوب . ومعناه عند الجميع كثرنا وبذلك أيد التفسير السابق على القراء المشهورة وقرأ ابن عباس . وأبو عثمان النهدي . والسدي . وزيد بن علي . وأبو العالية (أمرنا) بالتشديد ، وروى ذلك أيضا عن علي . والحسن . والباقر رضي الله تعالى عنهم . وعاصم . وأبي عمرو . ومعناه على هذه القراءة قيل كثرنا أيضا ، وقيل : بمعنى : ليناهم وجعلناهم أمراء واللازم من ذلك أمر (١) بالضم الحاقا له بالسجاي أي صار أميرا والمراد به من يؤمر ويؤتمر به سواء كان ملكا أم لا على أنه لا محذور لو أريد به الملك أيضا خلافا للفارسي لأن القرية إذا ملك عليها مترف ففسق ثم آخر ففسق وهكذا كثر الفساد وتوالى الكفر ونزل بهم العذاب على الآخر من ملوكهم ﴿فَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ﴾ أي كلمة العذاب السابق بحلوله أو بظهور معاصيهم أو بانهاهم كهم فيها ﴿فَدَمَّرْنَا هَاتِدْمِيرًا ١٦﴾ لا يكتنه كنهه ولا يوصف ، والتدمير هو الاهلاك مع طمس الاثر وهدم البناء ، والآية تدل على اهلاك أهل القرية على أتم وجه واهلاك جميعهم لصدور الفسق منهم جميعا فان غير المترف يتبعه عادة لاسيما إذا كان المترف من علماء السوء ، ومن هنا قيل : المعنى وإذا اردنا أن نهلك قرية أمرنا متر فيها ففسقوا فيها واتبعهم غيرهم فحق عليها القول الآية ، وقيل : هلاك الجميع لا يتوقف على التبعية فقد قال سبحانه (واتقوا فتنة لا تصيبن الذي ظلموا منكم خاصة) وصح عن أم المؤمنين زينب بنت جحش «أن النبي ﷺ دخل عليها فزعا يقول لا إله إلا الله ويل للعرب من شر قد اقترب فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه وحلق باصبعيه الابهام والتي تليها قالت زينب : قلت يا رسول الله أنهلك وفيما الصالحون قال : نعم إذا كثر الخبث» هذا والظاهر أن (أمرنا) جواب إذا ولا تقديم ولا تأخير في الآية والاشكال المشهور فيها على هذا التقدير من أنها تدل على أنه سبحانه يريد اهلاك قوم ابتداء فيتوسل اليه بأن يأمرهم فيفسقون فيهلكهم واردة ضرر الغير ابتداء من غير استحقاق الاضرار كالاضرار كذلك مما ينزه عنه تعالى لمناقبه للحكمة قدمرت الإشارة إلى جوابه ، وأجاب

(١) امر مثلث والتقييد بالضم لأنه حينئذ يتعين لهذا المعنى فانهم اه منه

عنه بعضهم بأن في الآية تقدما وتأخيرا والاصل إذا أمرنا متر في قرية ففسقوا فيها أردنا إهلاكها فحق عليها القول ، ونظيره على ما قيل قوله تعالى (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك) وآخرون بأن قوله تعالى (أمرنا) النخ في موضع الصفة لقرية وجواب إذا محذوف للاستغناء عنه بما في الكلام من الدلالة عليه بما قيل في قوله تعالى (حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها) إلى قوله سبحانه (ونعم أجر العاملين) وقول الهذلي وهو آخر قصيدة :

حتى إذا أسلكوهم في قنائة (١) شلا كما تطرد الجمالة الشردا

وقيل في الجواب عن ذلك غير ذلك فتدبر .

(وَكَمْ أَهْلَكْنَا) أى كثيرا ما أهلكنا (مِنَ الْقُرُونِ) تمييز - لكم - والقرن على ما قال الراغب القوم المقترنون في زمان واحد، وعن عبدالله بن أبى أوفى هو مدة مائة وعشرين سنة، وعن محمد بن القاسم المازنى وروى مرفوعا أنه مائة سنة، وجاء أنه ﷺ دعا لرجل فقال: عش قرنا فعاش مائة سنة أو مائة وعشرين، وعن الكلبي أنه ثمانون سنة، وعن ابن سيرين أنه أربعون سنة (مِنَ بَعْدِ نُوحٍ) من بعد زمنه عليه السلام كعاد ونمود ومن بعدهم من قصت أحوالهم في القرآن العظيم ومن لم تقص، وخص نوح عليه السلام بالذكر ولم يقل من بعد آدم لأنه أول رسول آذاه قومه فاستأصلهم العذاب ففيه تهديد وإنذار للمشركين واهل حال قومه لم ينظموا في القرون المهلكة على أن ذكره عليه السلام رمز إلى ذكرهم، ومن الأولى للتيبين لازادة والثانية لابتداء الغاية فلذا جاز اتحاد متعلقهما، وقال الحوفي : من الثانية بدل من الأولى وليس بجيد *

(وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ) أى كفى ربك وقد تقدم الكلام مفصلا آنفا في مثل هذا التركيب (بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا ١٧) محيطا بظواهرها وبواطنها فيعاقب عليها ، وتقديم الخبر لتقدم متعلقه من الاعتقادات والنيات التى هى مبادئ الأعمال الظاهرة تقدما وجوديا ، وقيل تقدما رتبيا لأن العبرة بما فى القلب كما يدل عليه «إن الله تعالى لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم وإنما ينظر إلى قلوبكم ونياتكم» وإنما الأعمال بالنيات ونية المؤمن خير من عمله إلى غير ذلك أو لعمومه من حيث يتعلق بغير المبصرات أيضا، والجار والمجرور متعلق بخبرا بصيرا على سبيل التنازع * وقال الحوفي : متعلق بكفى وهو وهم ، وفى تذييل ما تقدم بما ذكر إشارة على ما قيل إلى أن البعث والأمروما يتلوها من فسقهم ليس لتحصيل العلم بما صدر عنهم من الذنوب فان ذلك حاصل قبل ذلك وإنما هو لقطع الاعتذار والزام الحجة من كل وجه . وفى الكشف انه سبحانه ثبه بقوله تعالى (وكفى بربك) النخ على أن الذنوب هى الأسباب المهلكة لا غير ، وبيانه كما فى الكشف انه جل شانه لما عقب اهلاككم بعلمه بالذنوب علما أتم دل على أنه تعالى جازاهم بها وإلا لم ينتظم الكلام ، وأما الحصر فلائن غيرها لو كان له مدخل كان الظاهر ذكره فى معرض الوعيد ثم لا يكون السبب تاما ويكون الكلام ناقصا عن أداء المقصود فلزم الحصر وهو المطلوب ولا أرى كلامه خاليا عن دسيسة اعتزال تظهر بالتأمل ولعله لذلك لم يتعرض له العلامة البضاوى (مَنْ كَانَ يُرِيدُ) أى بعمله كما أخرجه ابن أبى حاتم عن الضحاك (الْعَاجِلَةَ) فقط من غير أن

يريد معها الآخرة كما ينفي عنه الاستمرار المستفاد من زيادة (كان) هنا مع الاقتصار على مطاق الإرادة في قسمه وقيل لو لم يقيد صدق على مريد العاجلة والآخرة والقسمة تنافي الشرية، ودلالة الإرادة على ذلك لأنها عقد القلب بالشئ وخلوص همه فيه ليس بذلك والمراد بالعاجلة الدار الدنيا كما روى عن الضحاك أيضاً وبارادتها إرادة ما فيها من فنون مطالبتها كقوله تعالى: (ومن كان يريد حرث الدنيا) وجوز أن يراد الحياة العاجلة كقوله تعالى: (من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها) ورجح الأول بأنه أنسب بقوله تعالى: ﴿عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا﴾ أى في تلك العاجلة فإن تلك الحياة واستمرارها من جملة ما عجل فالأنسب في ذلك كلمة من كما في قوله عز وجل (ومن يرد ثواب الدنيا فوته منها) ﴿مَآثِئًا﴾ أى ما نشاء تعجيله له من نعيمها لا كل ما يريد *

﴿لَمَنْ يُرِيدْ﴾ تعجيل ما نشاء له، وقال أبو إسحق الفزاري: أى لمن يريد هلكته ولا يبدل عليه لفظ في الآية، والجار والمجرور بدل من الجار والمجرور السابق أغنى له فلا يحتاج إلى رابط لأنه في بدل المفردات أو المجرور بدل من الضمير المجرور بإعادة العامل وتقديره لمن يريد تعجيله له منهم، والضمير راجع إلى من وهى موصولة أو شرطية وعلى التقديرين هى منبئة عن الكثرة فهو بدل بعض من كل، وعن نافع أنه قرأ (ما يشاء) بالياء فقل الضمير فيه لله تعالى فيتطابق القراءتان، وقيل هو لمن فيكون مخصوصاً بمن أراد الله تعالى به ذلك كنمرود وفرعون بمن ساعده الله تعالى على ما أراده استدراجاً له، واستظهر هذا بأنه يلزم أن يكون على الأول التفات ووقوع الالتفات في جملة واحدة إن لم يكن ممنوعاً بغير مستحسن كما فصله في عروس الأفراح، وتقيد المعجل والمعجل له بما ذكر من المشيئة والإرادة لما أن الحكمة التى يدور عليها فلك التكوين لا تقتضى وصول كل طالب إلى مراده ولا استيفاء كل واصل لما يطلبه بنهاه، وليس المراد بأعمالهم فى قوله تعالى (من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون) أعمال كلهم ولا كل أعمالهم، وقد تقدم الكلام فى ذلك فتذكر. وذكر المشيئة فى أحدهما والإرادة فى الآخر إن قيل بترادفهما تفنن *

﴿ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ﴾ مكان ما عجلنا له ﴿جَهَنَّمَ يَصْلِيهَا﴾ يقاسى حرها كما قال الخليل أو يدخلها كما قيل، والجملة كما قال أبو البقاء حال من الهاء فى (له) وقال أبو حيان: إنها حال من (جهنم) وهى مفعول أول جعلنا و (له) الثانى * وجوز أن تكون الجملة مستأنفة وقال صاحب الغينان: مفعول جعلنا الثانى محذوف والتقدير مصيراً أو جزاء ولا حاجة إلى ذلك ﴿مَذْمُومًا﴾ حال من فاعل يصلى وهو من الذم ضد المدح وفعله ذم وذمته ذمياً وذامته ذاماً بمعناه ﴿مَذْهُورًا ١٨﴾ أى مطروداً بعداً من رحمة الله تعالى، قال الامام: إن العقاب عبارة عن مضرة مقرونة بالاهانة والذم بشرط أن تكون دائمة وخالية عن المنفعة فقوله تعالى (جعلنا له جهنم يصلها) إشارة إلى المضرة العظيمة و (مذموماً) إشارة إلى الاهانة والذم و (مذحوراً) إشارة إلى البعد والطرده من رحمته تعالى فيفيد ذلك أن تلك المضرة خالية عن شوب النفع والرحمة وتفيد كونها دائمة وخالية عن التبدل بالراحة والخلص اه، ولا يخفى أن هذا ظاهر فى أن الآية تدل على الخلود وحينئذ يتعين عندنا أن يكون ذلك المريد من الكفرة. وفى إرشاد العقل السليم من كان يريد أى بأعماله التى يعملها سواء كان ترتب المراد عليها بطريق الجزاء كأعمال البر أو بطريق ترتب المعلولات على العلل كالأسباب أو بأعمال الآخرة فالمراد بالمريد على الأول الكفرة وأكثر الفسقة وعلى الثانى أهل الرياء والنفاق والمهاجر للدنيا والمجاهد للغنيمه، وأنت تعلم أن أدراج

الفاسق والمهاجر للدنيا والمجاهد للغنيمة إذا كان مؤمناً في التمثيل على القول بدلالة الآية على الخلود بما لا يستقيم على أصولنا نعم يصح على أصول المعتزلة، وقد أدرج الزخشري الفاسق في ذلك ودسائس الاعتزال منه عامله الله تعالى بعدله أكثر من أن تحصى، وظاهر كلام أبي حيان اختيار كون المرید من الكفرة حيث قال: العاجلة هي الدنيا ومعنى إرادتها إيثارها على الآخرة ولا بد من تقدير محذوف دل عليه المقابل في قوله تعالى (ومن أراد الآخرة) الخ أى من كان يريد العاجلة وسعى لها سعيها وهو كافر عجّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد، وقيل المراد من كان يريد العاجلة بعمل الآخرة كالمنافق والمرائي والمجاهد للغنيمة والذكر والمهاجر للدنيا إلى آخر ما قال فحكى غير القول الأول الذى يكون يتعين عليه كون المرید من الكفرة بعد أن قدمه بقبيل، ويؤيده تفسير كثير من كان يريد العاجلة بمن كان همه مقصوداً عليها لا يريد غيرها أصلاً فإن ذلك مما لا يكاد يصدق على مؤمن فاسق فإنه لو لم يكن له إرادة للآخرة ما آمن بها، وعلى القول بدخول الفاسق ونحوه ممن لا يحكم له عندنا بالخلود يمنع القول بدلالة الآية على الخلود ويقال لمن أدخل النار مبعد عن رحمة الله تعالى مادام فيها فيصدق على الفاسق مادام فيها كما يصدق على الكافر المخلد.

وزعم بعضهم أن المرید هو المنافق الذى يغزو مع المسلمين للغنيمة للاثواب فإن الآية نزلت فيه، وفيه أنه يأبى ذلك ما سبق من أن السورة مكية غير آيات معينة ليست هذه منها على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فافهم ﴿وَمَنْ أَرَادَ﴾ الظاهر على طبق مامر عن الضحاك أن يراد بعمله أيضاً ﴿الآخرة﴾ أى الدار الآخرة وما فيها من النعيم المقيم ﴿وَسَعَىٰ لَهَا سَعِيًّا﴾ أى الذى يحق ويلبى بها كما تنبى عنه الاضافة الاختصاصية سواء كان السعى مفعولاً به على أن المعنى عمل عملها أو مصدراً مفعولاً مطلقاً ويتحقق ذلك بالأتين بأمر الله تعالى والانتهاه عما نهى سبحانه عنه فيخرج من يتعبد من الكفرة بما يخترعه من الآراء ويزعم أنه يسعى لها وفائدة اللام سواء كانت للاجل أو للاختصاص اعتبار النية والاخلاص لله تعالى فى العمل، واختار بعضهم ولا يخلو عن حسن أنه لا حاجة إلى ما اعتبره الضحاك بل الأولى عدم اعتباره لمكان (وسعى لها سعيها) وحيث لا يعتبر فيما سبق أيضاً ويكون فى الآية على هذا من تحقير أمر الدنيا وتعظيم شأن الآخرة مالا يخفى على من تأمل ﴿وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ إيماناً صحيحاً لا يخالطه قاذح، وإيراد الايمان بالجملة الحالية للدلالة على اشتراط مقارنته لما ذكر فى حيز (من) فلا تنفع ارادة ولا سعى بدونه وفى الحقيقة هو الناشئ عنه ارادة الآخرة والسعى للنجاة فيها وحصول الثواب، وعن بعض المتقدمين من لم يكن معه ثلاث لم ينفعه عمله ايمان ثابت ونية صادقة وعمل مصيب وتلا هذه الآية ﴿فَأُولَٰئِكَ﴾ إشارة الى (من) بعنوان اتصافه بما تقدم، وما فى ذلك من معنى البعد للاشعار بعلو درجاتهم وبعد منزلتهم، والجمعية لمراعاة جانب المعنى إيماء إلى أن الاثابة المفهومة من الخبر تقع على وجه الاجتماع أى فأولئك الجامعون لما مر من الخصال الحميدة أعنى ارادة الآخرة والسعى الجميل لها والايمان ﴿كَانَ سَعِيَّهُمْ مَشْكُورًا ۝ ١٩﴾ مثاباً عليه مقبولا عنده تعالى بحسن القبول، وفسر بعضهم السعى هنا بالعمل الذى يعبر عنه بفعل فيشمل جميع ما تقدم وهذا غير السعى السابق، وقال بعضهم: هو هو؛ وعلق المشكورية به دون قرينه اشعاراً بأنه العمدة فيها، وأصل السعى كما قال الراغب المشى السريع وهو دون العدو ويستعمل للجد

في الأمر خيرا كان أو شرا وأكثر ما يستعمل في الأفعال المحمودة قال الشاعر :
 أن أجز علقمة بن سعد سعيه لا أجزه بيلاء يوم واحد

﴿كَلَّا﴾ التنوين فيه على المشهور عند النحاة عوض عن المضاف إليه لاتنوين تمكين أى كل الفريقين وهو مفعول ﴿نُمد﴾ مقدم عليه أى نزيد مرة بعد مرة بحيث يكون الأنف مددا للسالف وما به الامداد ما عجل لأحدهما من العطايا العاجلة وما أعد للآخر من العطايا الآجلة المشار إليها بمشكورية السعى وإنما لم يصرح به تعالى على ما سبق تصريحاً ونحوها واتكالا على ما لحق عبارة وإشارة، وقوله تعالى : ﴿هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ﴾ بدل من (كَلَّا) بدل كل على جهة التفصيل أى نمد هؤلاء المعجل لهم وهؤلاء المشكور سعيهم فإن الإشارة متعوضة لذات المشار إليه بما له من العنوان لا للذات فقط كالاضمار ففيه تذكير لما به الامداد وتعيين للمضاف إليه المحذوف دفعا لتوهم كونه أفراد الفريق الأخير المرید للخير الحقيقي بالاسعاف فقط وتأكيده للقصر المستفاد من تقديم المفعول ، وقوله تعالى : ﴿مَنْ عَظَا رَبَّكَ﴾ أى من معطاه الواسع الذى لاتناهى له فهو اسم مصدر واقع موقع اسم المفعول متعلق بنمد مغن عن ذكر ما به الامداد ومنبه على أن الامداد المذكور ليس بطريق الاستيعاب بالسعى والعمل بل بمحض التفضل كما قيل : ﴿وَمَا كَانَ عَظَا رَبَّكَ﴾ أى دنيويا كان أو أخرويا ه والاضمار فى موضع الاضمار لمزيد الاعتناء بشأنه والاشعار بعلميته للحكم ﴿مَحْظُورًا ٢٠﴾ ممنوعا عن يريده بل هو فائض على من قدر له بموجب المشيئة المبنية على الحكمة وان وجد فيه ما يقتضى الحظر كالكفر ، وهذا فى معنى التعليل لشمول الامداد للفريقين ، والتعرض لعنوان الربوبية للاشعار بمبدئيتها لكل من الامداد وعدم الحظره ﴿انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ كيف فى محل النصب بفضلنا على الحال وليست مضافة للجمله كما توهم ، والجمله بتامها فى محل نصب بانظر وهو معلق هنا ، والمراد كما قال شيخ الاسلام توضيح ما مر من الامداد وعدم محظورية العطاء بالتنبيه على استحضر مراتب أحد العطايا والاستدلال بها على مراتب الآخر أى انظر بنظر الاعتبار كيف فضلنا بعضهم على بعض فيما أمددناهم من العطايا العاجلة فمن وضع ورفع وظالع وضليع ومالك ومملوك وموسر وصعلوك تعرف بذلك مراتب العطايا الآجلة وتفاوت أهلها على طريقة الاستدلال بحال الأدنى على حال الأعلى كما أفصح عنه قوله تعالى ﴿وَلَا آخِرَ كَبَرٍ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ٢١﴾ أى اكبر من درجات الدنيا وتفضيلها لأن التفاوت فيها بالجنة ودرجاتها العالية لا يقادر قدرها ولا يكتنه كنهها * وفى بعض الآثار أن النبي ﷺ قال : « إن بين أعلى أهل الجنة وأسفلهم درجة كالنجم يرى فى مشارق الأرض ومغاربها وقد أَرْضَى الله تعالى الجميع فما يغبط أحد أحداً ، وعن الضحاك الأعلى يرى فضله على من هو أسفل منه والأسفل لا يرى أن فوقه أحداً ، وصح أن الله تعالى أعد لعباده الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وروى ابن عبد البر فى الاستيعاب عن الحسن قال : حضر جماعة من الناس باب عمر رضى الله تعالى عنه وفيهم سهيل بن عمرو القرشى وكان أحد الأشراف فى الجاهلية وأبو سفيان بن حرب وأولئك المشايخ من قريش فأذن لصهيب وبلال وأهل بدر وكان يحبهم وكان قد أوصى لهم فقال أبو سفيان : ما رأيت كالיום قط إنه ليؤذن هؤلاء العبيد ونحن جلوس لا يلتفت إلينا فقال سهيل : وكان أعقلهم أيها القوم انى والله قد

أرى الذي في وجوهكم فان كنتم غضابا فاغضبوا على أنفسكم دعى القوم ودعيتهم فأسرعوا وأبطأتم أما والله لما سبقكم به من الفضل أشد عليكم فوتا من بابكم هذا الذي تنافسون عليه. وفي الكشف أنه قال: إنما أتينا من قبلنا انهم دعوا ودعينا فأسرعوا وأبطأنا وهذا باب عمر فكيف التفاوت في الآخرة واثن حسدتموهم على باب عمر لما أعد الله تعالى لهم في الجنة أكبر. وقرئ (أكثر تفضيلا) بالثاء المثلية، هذا وجوز أن يراد بمابه الامداد العطايا العاجلة فقط، وحمل القصر المذكور على دفع توهم اختصاصها بالفريق الأول فان تخصيص إرادتهم لها ووصولهم إليها بالذكر من غير تعرض لبيان النسبة بينها وبين الفريق الثاني إرادة ووصولها يوم اختصاصها بالاولين فالمعنى كل الفريقين نمد بالعطايا العاجلة لامن ذكرنا إرادته لها فقط من الفريق الأول من عطاء ربك الواسع وما كان عطاؤه الدنيوى محظورا من أحد ممن يريد ومن يريد غيره انظر كيف فضلنا في ذلك العطاء بعض كل من الفريقين على بعض آخر منهما والآخره الخ، وإلى نحو هذا ذهب الحسن . وقادة فقد روى عنهما أنهما قالوا : في معنى الآية إن الله تعالى يرزق في الدنيا مريدى العاجلة الكافرين ومريدى الآخرة المؤمنين ويمد الجميع بالرزق ، وذكر الرزق من بين ما به الامداد قيل على سبيل التمثيل، وقيل تخصيص لدلالة السياق وجوز أن يكون المراد به معناه اللغوى فيتناول الجاه ونحوه كما يقال السعادة أرزاق، واعتبر الجمهور عدم المحظورية بالنسبة إلى الفريق الأول تحقيقا لشمول الامداد له حيث قالوا: لا يمنعه من عاص لعصيانته. واعترض بأنه يقتضى كون القصر لدفع توهم اختصاص الامداد الدنيوى بالفريق الثانى مع أنه لم يسبق فى الكلام ما يوجب ثبوته له فضلا عن إيهام اختصاصه وفيه تأمل ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن معنى (من عطاء ربك) من الطاعات ويمد بها مريد الآخرة والمعاصى ويمد بها مريد العاجلة فيكون العطاء عبارة عما قسم الله تعالى للعبد من خير أو شر، وأنت تعلم أنه يبعد غاية البعد إرادة المعاصى من العطاء ولعل نسبة ذلك للحبر غير صحيحة فلا تغفل . واعلم أن التقسيم الذى تضمنته الآية غير حاصر وذلك غير ضرر والتقسيم الحاصر أن كل فاعل إما أن يريد بفعله العاجلة فقط أو يريد الآخرة فقط أو يريد هما معا أو لم يرد شيئا والقسمان الأولان قد علم حكمهما من الآية ، والقسم الثالث ينقسم إلى ثلاثة أقسام لأنه إما تكون إرادة الآخرة أرجح أو تكون مرجوحة أو تكون الارادتان متعادلتين ، وفى قبول العمل فى القسم الأول بحث عند الامام قال : يحتمل عدم القبول لما روى عن رب العزة جل شأنه «أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا أشرك فيه غيرى تركته وشركه» . ويمكن أن يقال: إذا كانت إرادة الآخرة راجحة على إرادة الدنيا تعارض المثل بالمثل فيبقى القدر الزائد خالصا للآخرة فيجب كونه مقبولا ، وإلى عدم القبول ذهب العز بن عبد السلام، ومال إلى القول باصل الثواب حجة الاسلام الغزالي حيث قال: لو كان اطلاع الناس مرجحا أو مقويا لنشاطه ولو فقد لم تترك العبادة ولو انفرد قصد الرياء لما أقدم فالذى نظنه والعلم عند الله تعالى انه لا يحبط أصل الثواب وليكنه يعاقب على مقدار قصد الرياء ويثاب على مقدار قصد الثواب، وهذا ظاهر فى أن الرياء ولو محرما لا يمنع أصل الثواب عنده إذا كان باعث العبادة أغلب ، وذكر ابن حجر أن الذى يتجه ترجيحه أنه متى كان المصاحب بقصد العبادة رياء مباحا لم يقتض اسقاط ثوابها من أصله بل يثاب على مقدار قصد العبادة وإن ضعف أو محرما اقتضى سقوطه من أصله للاخبار ، وقوله تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) قد لا يعكر على ذلك لأن تقصيره بقصد المحرم

اقتضى سقوط قصد الأجر فلم تبق له ذرة من خير فلم تشمله الآية، وانفقوا على عدم قبول ما ترجح فيه باعث الدنيا أو كان الباعثان فيه متساويين، وخص الغزالي الأحاديث الدالة بظاهرها على عدم القبول مطلقاً بهذين القسمين، وتتمام الكلام في هذا المقام في الزواجر عن اقتراف الكبائر، وأما القسم الرابع عند القائلين بأن صدور الفعل من القادر يتوقف على حصول الداعي فهو ممتنع الحصول والذين قالوا إنه لا يتوقف قالوا ذلك الفعل لا أثر له في الباطن وهو محرم في الظاهر لأنه عبث والله تعالى أعلم.

﴿ومن باب الإشارة في الآيات﴾ (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً) فيه أربع إشارات إشارة التقديس بسبحان فهو تنزيه له تعالى عن اللواحق المادية والنقائص التشبيهية وعن جميع ما يرتسم في الأذهان. وإشارة الغيبة بعدم ذكر الاسم الظاهر من أسمائه الحسنى عزت أسمائه وكذا بعدم ذكر اسمه ﷺ. وإشارة الغيب بذكر ضمير الغائب. وإشارة السر بذكر الليل فإنه محل السر والنجوى، وعن بعض الأكابر لو لا الليل ما أحبت البقاء في الدنيا، وذكر غير واحد أن في اختيار عنوان العبودية إشارة إلى أنها أعلى المقامات وقد أشير إلى ذلك فيما سلف، وأصلها الذل والخضوع وحيث أن الذل شيء لا يكون إلا بعد معرفته دلت العبودية لله تعالى على معرفته سبحانه وكألفها على كآلفها، ومن هنا فسر ابن عباس قوله تعالى: (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) بقوله: إلا ليعرفون وهي تسعة وتسعون سهماً بعدد الأسماء الإلهية التي من أحصاها دخل الجنة لكل اسم إلهي عبودية مختصة به يتعبد له من يتعبد من المخلوقين ولم يتحقق بهذا المقام على كآله مثل رسول الله ﷺ فكان عبداً محضاً زاهداً في جميع الأحوال التي تخرجه عن مرتبة العبودية وشهد الله تعالى له بأنه عبد مضاف إليه من حيث هو يته هنا واسمه الجامع في قوله سبحانه (وانه لما قام عبد الله) ولما أمر ﷺ بتعريف مقامه يوم القيامة قيد ذلك فقال عليه الصلاة والسلام «أنا سيد ولد آدم ولا فخر» بالراء أو الزاى على اختلاف الروايتين وهي لما علمت من معناها لا يمكن أن تكون نعتاً إلهياً أصلاً بل هي صفة خاصة لا اشتراك فيها فقد قال أبو يزيد البسطامي: ما وجدت شيئاً يتقرب به إليه تعالى إذ رأيت كل نعمت يتقرب به للالوهية فيه مدخل فقلت: يارب بماذا أتقرب إليك؟ قال: تقرب إلى بما ليس لي قلت: يارب وما الذي ليس لك؟ قال: الذلة والافتقار. وذكر أن العبد مع الحق في حال عبوديته كالظل مع الشخص في مقابلة السراج كلما قرب إلى السراج عظم الظل ولا قرب من الله تعالى إلا بما هو لك وصف أخص لاله سبحانه وكما بعد عن السراج صغر الظل فإنه ما يبعدك عن الحق إلا خروجك عن صفتك التي تستحقها وطمعك في صفته تعالى، كذلك يطابع الله على كل قلب متكبر جبار وهما صفتان لله تعالى و (ذق إنك أنت العزيز الكريم) وهما كذلك وإلى هذا أشار ﷺ بقوله «أعوذ بك منك» وأول بعضهم الليل بظلمة الغواشى البدنية والتعلقات الطبيعية وقال: إن الترقى والعروج لا يكون إلا بواسطة البدن وقد صرحوا بأنه أسرى به وكذا عرج يقظة لم يفارق بدنه إلا أن العارف الجاهى قال: إن ذلك إلى المحدث ثم ألقى البدن هناك وقد تقدم ذلك، وفي أسرار القرآن أنه عليه الصلاة والسلام أسرى به من رؤية أفعاله إلى رؤية صفاته ومن رؤية صفاته إلى رؤية ذاته فرأى الحق بالحق وكانت صورته روحه وروحه عقله وعقله قلبه وقلبه سره وكأنه أراد أنه ﷺ حصل له هذا الاسراء وإلا فإرادة أن الاسراء الذي في الآية هو هذا مما لا ينبغي.

ولا يخفى أن الاسراء غير المعراج نعم قد يطلقون الاسراء على المعراج بل قيل لهما إذا اجتمعا افتراقاً وإذا

افترقا اجتماعا ، وقد ذكروا أن لجميع الوارثين معراجا إلا أنه معراج أرواح لأشباح وأسراء أسرار لأسوار ورؤية جنان لأعيان وسلوك ذرق وتحقيق لسلوك مسافة وطريق إلى سموات معنى لامعنى ، وهذا المعراج متفاوت حسب تفاوت مراتب الرجال ، وقد ذكر الشيخ الأكبر قدس سره في معراجه ما يحير الالباب ويقضى منه العجب العجائب ولم يستبعد ذلك منه بناء على أنه ختم الولاية المحمدية عندهم ، ومن عجائب ما اتفق في زماننا أن رجلا يدعى بعبد السلام نائب القاضى في بغداد وكان جسورا على الحكم بالباطل شرع في ترجمة معراج الشيخ قدس سره بالتركية مع شرح بعض مغلقاته ولم يكن من خبايا هاتيك الزوايا فقبل أن يتم مرامه ابتلى والعباذ بالله تعالى بآكلة في فمه فاكلته إلى أذنيه فمات وعرج بروحه إلى حيث شاء الله تعالى نسأل الله سبحانه الفعوى والعافية في الدين والدنيا والاخرة ، ونقل عن الشيخ قدس سره أن الأسراء وقع له عليه السلام ثلاثين مرة ، وفي كلام الشيخ عبد الوهاب الشعراني أن أسرا آتته عليه الصلاة والسلام كانت أربعة وثلاثين واحد منها بجسمه والباقي بروحه ، وقد صرحوا أن الأول من خصائصه عليه السلام . وفي الخصائص الصغرى وخص عليه الصلاة والسلام بالأسراء وما تضمنته من خرق السموات السبع والعلو إلى قاب قوسين ووطئه مكانا مارطئه نبي مرسل ولا ملك مقرب وأن قطع المسافة الطويلة في الزمن القصير مما يكون كرامة للولى ، والمشهور تسمية ذلك بطلى المسافة وهو من أعظم خوارق العادات ، وأنكر ثبوته اللاولاء الحنفية ومنهم ابن وهبان قال :

ومن لولى قال طلى مسافة يجوز جهول ثم بعض يكفر

وهذا منهم مع قولهم إذا ولد لمغربى ولد من أسراته المشرقية مثلا يلحق به وإن لم ياتقيا ظاهر اغريب ، والكتب ملاءى من حكايات الثقات هذه الكرامة لكثير من الصالحين ، وكأن مجمل قائلها بنى تجهيله على أن في ذلك قولاً بتدخل الجواهر وقد أحاله المتكلمون خلافا للنظام وبرهنوا على استحالة بما لا مزيد عليه ، وادعى بعضهم الضرورة في ذلك ، وانت تعلم أن قطع المسافة الطويلة في الزمن القصير لا يتوقف على تدخل الجواهر لجواز أن يكون بالسرعة كما قالوا في الأسراء فليثبت للاولياء على هذا النحو على أن الكرامات كالمعجزات مجهولة الكيفية فتؤمن بما صرح منها ونفوض كيفيته إلى من لا يعجزه شيء سبحانه وتعالى ، ومثل طلى المسافة ما يكونه من نشر الزمان وأنا مؤمن والله تعالى الخمد بما يصح نقله من الامرين والمكفر جهول والمجهول ليس برسول والله تعالى الموفق للصواب واليه المرجع والمآب ، وأول المسجد الحرام بمقام القلب المحترم عن أن يطوف به مشركو القوى البدنية ويرتكب فيه فواحشها وخطاياها ، والمسجد الأقصى بمقام الروح الأبعد من العالم الجسماني (انريه من آياتنا) أى آيات صفاتنا من جهة انها منسوبة الينا ونحن المشاهدون بها والافاصل مشاهدة الصفات في مقام القلب (عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا) قال سهل : أى إن عدتم إلى المعصية عدنا إلى المغفرة وإن عدتم إلى الاعراض عدنا إلى الاقبال عليكم وإن عدتم إلى الفرار منا عدنا إلى أخذ الطريق عليكم اترجعوا الينا . وقال الوراق : إن عدتم إلى الطاعة عدنا إلى التيسير والقبول ، وقيل : غير ذلك (إن هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم) الآية أى إن هذا القرآن يعرف أهله بنوره أقوم الطرق إلى الله تعالى وهو طريق الطاعة والاقتداء بمن أنزل عليه عليه الصلاة والسلام فانه لا طريق يوصل الا ذلك والله تعالى در من قال :

وأنت باب الله أى امرى اتاه من غيرك لا يدخل

وذكروا أن القرآن يرشد بظاهره إلى معاني باطنه وبمعاني باطنه إلى نور حقيقته وبنور حقيقته إلى أصل

الصفة وبالصفة إلى الذات فتطوي لمن استرشد بالقرآن فانه يدلّه على الله تعالى وقد أحسن من قال :

إذا نحن أدلجنا وأنت امامنا كفى لمطايانا بنورك هاديا

ويبشر أهله الذين يتبعونه أن لهم أجر المشاهدة وكشفها بلا حجاب (ويدع الانسان بالشر دعاه بالخير وكان الانسان عجولا) فيه اشارة إلى أدب من آداب الدعاء وهو عدم الاستعجال فينبغي للسالك أن يصبر حتى يعرف ما يليق بحاله فيدعو به ، وقال سهل: أسلم الدعوات الذكر وترك الاختيار لأن في الذكر الكفاية وربما يسأل الانسان ما فيه هلاكه ولا يشعر، وفي الاثر يقول الله تعالى شأنه من شغله ذكرى عن مسالتي أعطيه أفضل ما أعطى السائلين (وجعلنا الليل) أى ليل السكون وظلمة البدن (والنهار) أى نهار الابداع والروح (آيتين) يتوصل بهما إلى معرفة الذات والصفات (فحورنا آية الليل) بالفساد والفناء (وجعلنا آية النهار مبصرة) منيرة باقية بكاملها تبصر بنورها الحقائق (لتبتغوا فضلا من ربكم) وهو كمالكم الذى تستعدونه (ولتعلموا عدد السنين والحساب) أى لتحصوا عدد المراتب والمقامات من بدايتكم إلى نهايتكم بالترقى فيها وحساب أعمالكم وأخلاقكم وأحوالكم فتبدلوا السوء من ذلك بالحسن (وكل شيء) من العلوم والحكم (فصلناه) بنور عقولكم الفرقانية الحاصلة لكم عند الكمال تفصيلا لا اجمال فيه كما في مرتبة العقل القرآنى الحاصل عند البداية (وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه) الآية تقدم ما يصلح أن يكون من باب الاشارة فيها (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) للصوفية فى هذا الرسول كغيرهم قولان ، فمنهم من قال إنه رسول العقل ، ومنهم من قال رسول الشرع (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) الآية فيها إشارة إلى أنه سبحانه اذا أراد أن يخرب قلب المريد سلط عليه عساكر هوى نفسه وجنود شياطينه فيخرب بسنابك خيول الشهوات وآفات الطبعيات نعوذ بالله تعالى من ذلك (من كان يريد العاجلة) لكثرة استعداده وغلبة هواه وطبيعته (عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما) عن ذوى العقول (مدحورا) فى سخط الله تعالى وقهره (ومن أراد الآخرة) لصفاء استعداده وسلامة فطرته (وسعى لها سعيها) اللاتق بها وهو السعى على سبيل الاستقامة وما ترضيه الشريعة ، وقال بعضهم : السعى إلى الدنيا بالأبدان والسعى إلى الآخرة بالقلوب والسعى إلى الله تعالى بالهمم (وهو مؤمن) ثابت الايمان لا تزعه عواصف الشبه (فأولئك كان سعيهم مشكورا) مقبولا مثابا عليه، وعن أبى حفص أن السعى المشكور ما لم يكن مشوبا برياء ولا بسمعة ولا برؤية نفس ولا بطلب عوض بل يكون خالصا لوجه تعالى لا يشاركه فى ذلك شيء فلا تغفل (كلامه هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك) لا تأثير لرادتهم وسعيهم فى ذلك وإتمام معرفات وعلامات لما قدر نالهم من العطاء، ورأيت فى الفتوحات المكية أن هذه الآية نحو قوله تعالى «فألهمها فجورها وتقواها» وهو نحو ما تقدم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وقد سمعت ما فيه (وما كان عطاء ربك محظورا) عن أحدهم طبعاً كان أو عاصياً لأن شأنه تعالى شأنه الافاضة حسبما تقتضيه الحكمة (انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض) فى الدنيا بمقتضى المشيئة والحكمة (والآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا) فهناك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر رزقنا الله تعالى وإياكم ذلك انه سبحانه الجواد المسالك (لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ) الخطاب الرسول ﷺ والمراد به أمته على حد اياك أعنى فاسمى يا جاره أولئك أحد من يصلح للخطاب على حد (ولو ترى إذ ذرقوا) (فتفقد) بالنصب على النهي، والقعود قيل بمعنى المكث كما تقول هو قاعد فى أسوأ حال أى ما كثر ومقيم سواء كان

قائماً أم جالسا، وقيل بمعنى العجز والعرب تقول: ما أقعدك عن المكارم أى ما أعجزك عنها، وقيل: بمعنى الصيرورة من قولهم: شحذ الشفرة حتى قعدت كأنها حربة أى صارت. وتعقب هذا أبو حيان بأن مجيء قعد بمعنى صار مقصور عند الأصحاب على هذا المثل ولا يطرء، وقال بعضهم: إن اطرء فأنما يطرء في مثل الموضع الذى استعملته العرب فيه أولا يعنى القول المذكور فلا يقال: قعد كاتباً بمعنى صار بل قعد كأنه سلطان لكونه مثل قعدت كأنها حربة، ولعل من فسر القعود هنا بمعنى الصيرورة ذهب مذهب الفراء فإنه كما قال أبو حيان وغيره يقول باطراد ذلك وجعل منه قول الراجز المذكور في البحر والخواشي الشهابية ولا حجة فيه •

وحكى السكسائي قعداً لا يسأل حاجة لإقضاها واستعمال البغداديين على هذا، ثم انهم اختلفوا في القعود بمعنى العجز ف قيل هو مجاز من القعود ضد القيام كالمقعد بمعنى العاجز عن القيام ثم تجوز به عن مطلق العجز، وقيل هو كناية عن العجز فإن من أراد أخذ شيء يقوم له ومن عجز قعد وأما القعود بمعنى الزمانة فحقيقة والاقعاد مجاز كأن مرضه أقعده وجعل هذا القعود بمعنى المكث حقيقة. وتعقب بأن فيه نظراً إلا أن يريد حقيقة عرفية لا لغوية لأنه ضد القيام وإذا جعل القعود هنا بمعنى العجز فالفعل لازم ومتعلقه محذوف أى فتمجز عن الفوز بالمقصود مثلاً و ﴿مَذْمُومًا مَخْذُولًا ۚ﴾ إما خبران لتقعد على القول الأخير وإما حالان مترادفان أى فتقعد جامعاً على نفسك الخذلان من الله تعالى والذم من الملائكة والمؤمنين أو من ذوى العقول حيث اتخذت محتاجاً ففتقرا مثلك لا يملك لنفسه نفعا ولا ضراً إلهاً ونسبت إليه ما لا يصلح له وجعلته شريكاً لمن له الكمال الذاتى وهو الذى خلقك ورزقك وأنعم عليك على ما عداه، وجوز أبو حيان أن يراد بالقعود حقيقة لأن من شأن المذموم المخذول أن يقعد حائراً متفكراً وهو من باب التعبير بالحال الغالبة، وفي الآية اشعار بأن الموحدين جامع بين المدح والنصرة ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾ أخرج ابن جرير. وابن المنذر من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس أنه قال: أى أمر ﴿أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ أى بأن لا تعبدوا الخ على أن أن مصدرية والجار قبلها مقدر ولا نافية والمراد النهى، ويجوز أن تكون ناهية كما مر ولا ينافيه التأويل بالمصدر كما أسلفناه أو أى لا تعبدوا الخ على أن أن مفسرة لتقدم ما تضمن معنى القول دون حروفه ولا ناهية لا غير، وجوز بعضهم أن تكون أن مخففة واسمها ضمير شان محذوف ولا ناهية أيضاً وهو كما ترى وجوز أبو البقاء أن تكون أن مصدرية ولا زائدة والمعنى الزم ربك عبادته وفيه أن الاستثناء يأتى ذلك. وفي الكشف تفسير قضى بامر أمراً مقطوعاً به وجعل ذلك غير واحد من باب التضمن وجعل المضمن أصلاً والمتضمن قيداً وقال بعضهم: أراد أن القضاء مجاز عن الأمر المبتوت الذى لا يحتمل النسخ ولو كان ذلك من التضمن لكان متعلق القضاء الأمر دون المأمور به وإلا لزم أن لا يعبد أحد غير الله تعالى فيحتاج إلى تخصيص الخطاب بالمؤمنين فيرد عليه بأن جميع أوامر الله تعالى بقضائه فلا وجه للتخصيص. وتعقب بأن ما ذكر متوجه لو أريد بالقضاء أخو القدر أما لو أريد به معناه اللغوى الذى هو البت والقطع المشار إليه فلا يرد ما ذكره، ثم إن لزوم أن لا يعبد أحد غير الله تعالى ادعاه ابن عباس فيما يروى للقضاء من غير تفصيل، فقد أخرج أبو عبيد. وابن متيع. وابن المنذر. وابن مردويه من طريق ميمون بن مهران عنه رضى الله تعالى عنه أنه قال: أنزل الله تعالى هذا الحرف على لسان نبيكم (ووصى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) فلصقت إحدى الواوين بالصاد فقرأ الناس (وقضى ربك) ولو نزلت

على القضاء ما أشرك به أحد، وأخرج مثل ذلك عنه جماعة من طريق سعيد بن جبير . وابن أبي حاتم من طريق الضحاك ورويت هذه القراءة عن ابن مسعود . وأبي بن كعب رضى الله تعالى عنهما أيضاً وهذا ان صح عجب من ابن عباس لاندفاع المخذور بحمل القضاء على الأمر ولا أقل كما هو مروى عنه أيضاً نعم قيل إن ذلك معنى مجازى للقضاء وقيل إنه حقيقى . وفى مفردات الراغب القضاء فصل الأمر قولاً كان أو فعلاً وكل منهما إلهى وبشرى فن القول الإلهى قوله تعالى : (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه) أى أمر ربك إلى آخر ما قال ، ثم إن هذا الأمر عند البعض بمعنى مطلق الطلب ليتناول طلب ترك العبادة لغيره تعالى ، ويغنى عن هذا التجوز كما قيل إن معنى لا تعبدوا غيره عبدوه وحده فهو أمر باعتبار لازمه ، وإنما اختير ذلك للإشارة إلى أن التخيلية بترك ماسواه مقدمة مهمة هنا ، وأمر سبحانه أن لا يعبدوا غيره تعالى لأن العبادة غاية التعظيم وهى لا تليق إلا لمن كان فى غاية العظمة منعماً بالنعيم العظام وما غير الله تعالى كذلك ، وهذا وما عطف عليه من الأعمال الحسنة كالتفصيل للسعى الآخرة *

(وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا) أى وبأن تحسنوا بهما أو أحسنوا بهما إحساناً ، ولعله إذا نظر إلى توحيد الخطاب فيما بعد قدر وأحسن بالتوحيد أيضاً ، والجار والمجرور متعلق بالفعل المقدر وهو الذى ذهب إليه الزمخشري ومنع تعلقه بالمصدر لأن صلاته لا تتقدم عليه ، وعاقبه الواحدى به فقال الحاجي : إن كان المصدر منجلاً بأن والفعل فالوجه ما ذهب إليه الزمخشري وإن جعل نائباً عن الفعل المحذوف فالوجه ما قاله الواحدى ، ومذهب الكثير من النحاة جواز تقديم معموله إذا كان ظرفاً مطلقاً لتوسيعهم فيه والجار والمجرور أخوه .

(إِمَّا يَلْعَنُ عِنْدَكَ الْكِبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا) إمامركبة من إن الشرطية وما المزيده لتأكيدها . قال الزمخشري : ولذا صح حقوق النون المؤكدة للفعل ولو أفردت إن لم يصح لحوقها واختلف فى لحاقها بعد الزيادة فقال أبو إسحق بوجوبه ، وعن سيدييه القول بعدم الوجوب ويستشهد له بقول أبي حية النميرى :

فأما ترى متى همكذا فقد أدرك الفتيات الخفارا

وعليه قول ابن دريد :

أما ترى رأسى حاكى لونه طرة صبح تحت أذيال الدجى

ومعنى (عندك) فى كنفك وكفالتك ، وتقديمه على المفعول مع أن حقه التأخير عنه للتشويق إلى وروده فإنه مدار تضاعف الرعاية والاحسان ، و(أحدهما) فاعل للفعل ، وتأخيره عن الظرف والمفعول لئلا يطول الكلام به وبما عطف عليه و(كلاهما) معطوف عليه .

وقرأ حمزة . والكسائى (إما يبلغان) فاحدهما على ما فى الكشف بدل من ألف الضمير لافاعل والآلف علامة التثنية على لغة أكلونى البراغيث فإنه رد بأن ذلك مشروط بأن يسند الفعل المبني نحو قاما أخواك أو لمفرق بالعطف بالواو خاصة على خلاف فيه نحو قاما زيد وعمرو وما هنا ليس كذلك . واستشكلت البدلية بأن (أحدهما) على ذلك بدل بعض من كل لا كل من كل لأنه ليس عينه و(كلاهما) معطوف عليه فيكون بدل كل من كل لكنه خال عن الفائدة على أن عطف بدل السكل على غيره مما لم نجده . وأجيب باننا نسلم أنه لم يفد البدل

زيادة على المبدل منه لكنه لا يضر لأنه شأن التأكيد ولو سلم أنه لا بد من ذلك ففيه فائدة لأنه بدل مقسم كما قاله ابن عطية فهو كقوله :

فكنت كذى رجلين رجل صحيحه وأخرى رمى فيها الزمان فشلت

وتعقب بأنه ليس من البدل المذكور لأنه شرطه العطف بالواو وأن لا يصدق المبدل منه على أحد قسميه وهنا قد صدق على أحدهما ، وبالجمله هذا الوجه لا يخلو عن القيل والقال ، وعن أبي علي الفارسي أن (أحدهما) بدل من ضمير التثنية و(كلاهما) تأكيد للضمير ، وتعقب بأن التأكيذ لا يعطف على البدل كما لا يعطف على غيره وبأن أحدهما لا يصلح تأكيداً للتثنية ولا غيره فكذا ما عطف عليه وبأن بين إبدال بدل البعض منه وتوكيده تدافعا لأن التأكيذ يدفع إرادة البعض منه ، ومن هنا قال في الدر المصون : لا بد من إصلاحه بأن يجعل أحدهما بدل بعض من كل ويضم بعد فعل رافع اضمير تثنية و(كلاهما) توكيده والتقدير أو يبلغان كلاهما وهو من عطف الجمل حينئذ لكن فيه حذف المؤكد وإبقاء تأكيديه وقد منعه بعض النحاة وفيه كلام في مفصلات العربية ، ولعل المختار إضمار فعل لم يتصل به ضمير التثنية وجعل (كلاهما) فاعلا له فانه سالم عما سمعت في غيره ولذا اختاره في البحر ، وتوحيد ضمير الخطاب في (عندك) وفيما بعده مع أن ما صرح به فيما سبق على الجمع للاحتراز عن التباس المراد وهو أنه كل أحد عن تأنيف والديه ونهرهما فانه لو قبل الجمع بالجمع أو التثنية بالتثنية لم يحصل ذلك ، وذكر أنه وحد الخطاب في (ولا تجعل) للبلاغة وجمع في (أن لا تعبدوا إلا إياه) لأنه أوفق لتعظيم أمر القضاء ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا﴾ أى لواحد منهما حالتي الانفراد والاجتماع ﴿أَف﴾ هو اسم صوت ينبي عن التضجر أو اسم فعل هو أتضجر واسم الفعل بمعنى المضارع وكذا بمعنى الماضي قليل والكثير بمعنى الأمر وفيه نحو من أربعين لغة والوارد من ذلك في القراءات سبع ثلاث متواترة وأربع شاذة . فقرأ نافع . وحفص بالكسر والتنوين وهو للتذكير فالمعنى أتضجر تضجرا ما وإذ لم ينون دل على تضجر مخصوص . وقرأ ابن كثير . وابن عامر بالفتح دون تنوين ، والباقون بالكسر دون تنوين وهو على أصل التقاء الساكنين والفتح للخفض ولا خلاف بينهم في تشديد الغاء . وقرأ نافع في رواية عنه بالرفع والتنوين ، وأبو السمال بالضم للاتباع من غير تنوين ، وزيد بن علي رضي الله تعالى عنه بالنصب والتنوين ، وابن عباس رضي الله تعالى عنهما بالسكون ، وحصل المعنى لا تضجر بما يستقذر منهما وتستثقل من مؤنهما ، والنهي عن ذلك يدل على المنع من سائر أنواع الإيذاء قياسا جليا لأنه يفهم بطريق الأولى ويسمى مفهوم الموافقة ودلالة النص وفحوى الخطاب ، وقيل يدل على ذلك حقيقة ومنطوقا في عرف اللغة كقولك : فلان لا يملك النقيير والقطمير فانه يدل كذلك على أنه لا يملك شيئا قليلا أو كثيرا ، وخص بعض أنواع الإيذاء بالذكر في قوله تعالى ﴿وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ للاعتناء بشأنه ، والنهر كما قال الراغب الزجر باغلاظ ، وفي الكشف النهي والنهر والنهم أخوات أى لا تزجرهما عما يتعاطيان به مما لا يوجبك . وقال الامام : المراد من قوله تعالى (ولا تقل لها أف) المنع من إظهار الضجر القليل والكثير والمراد من قوله سبحانه (ولا تنهرهما) المنع من إظهار المخالفة في القول على سبيل الرد عليهما والتكذيب لهما ولذا روى هذا الترتيب وإلا فالمنع من التأنيف يدل على المنع من النهر بطريق الأولى فيكون ذكره بعده عبثا فتأمل .

﴿وَقُلْ لَهُمَا﴾ بدل التأنيف والنهر ﴿قَوْلًا كَرِيمًا ٢٣﴾ أى جميلا لاشراسة فيه ، قال الراغب : كل شيء يشرف

في بابه فانه يوصف بالكرم، وجعل ذلك بعض المحققين من وصف الشئ باسم صاحبه أى قولاً صادراً عن كرم ولطف ويعود بالآخرة إلى القول الجميل الذى يقتضيه حسن الأدب ويستدعيه النزول على المروءة مثل أن يقول يا أبتاه ويا أماء ولا يدعوها باسمائهما فانه من الجفاء وسوء الأدب ، وليس القول الكريم مخصوصاً بذلك كما يوهمه اقتصار الحسن فيما أخرجه عنه ابن أبي حاتم عليه فانه من باب التمثيل ، وكذا ما أخرج عن زهير بن محمد أنه قال فيه: إذا دعوك فقل لبيكاً وسعديكاً *

وأخرج هو وابن جرير . وابن المنذر عن أبي الهذاج أنه قال : قلت لسعيد بن المسيب كل ما ذكر الله تعالى في القرآن من بـ الوالدين فقد عرفته إلا قوله سبحانه : (وقل لهما قولا كريماً) ما هذا القول الكريم ، فقال ابن المسيب قول العبد المذنب للسيد اللفظ *

(وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذِّلِّ) أى تواضع لهما وتذلل وفيه وجهان. الأول أن يكون على معنى جناحك الذليل ويكون (جناح الذل) بل خفض الجناح تمثيلاً في التواضع وجاز أن يكون استعارة في المفرد وهو الجناح ويكون الحفض ترشيحاً تبعياً أو مستقلاً ، الثانى أن يكون من قبيل قول لبيد :

وغداة ربح قد كشفت وقرة إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

فيكون في الكلام استعارة مكنية وتخيلية بأن يشبه الذل بطائر منحط من علو تشبهاً مضمراً ويثبت له الجناح تخيلاً والخفض ترشيحاً فإن الطائر إذا أراد الطيران والعلو نشر جناحيه ورفعهما ليرتفع . فإذا ترك ذلك خفضهما ، وأيضاً هو إذا رأى جارحاً يخافه لصق بالأرض وألصق جناحيه وهى غاية خوفه وتذلل ، وقيل المراد بخفضهما ما يفعله إذا ضم فراخه للتربية وأنه أنسب بالمقام ، وفي الكشف أن في الكلام استعارة بالكناية ناشئة من جعل الجناح الذل ثم المجموع كما هو مثل في غاية التواضع ولما أثبت لذلك جناحاً أمره بخفضه تكميلاً وما عسى يختلج في بعض الخواطر من أنه لما أثبت لذلك جناحاً فالأمر برفع ذلك الجناح أبلغ في تقوية الذل من خفضه لأن كمال الطائر عند رفعه فهو ظاهر السقوط إذا جعل المجموع تمثيلاً لأن الغرض تصوير الذل كأنه مشاهد محسوس ، وأما على الترشيح فهو وهم لأن جعل الجناح المخفض للذل يدل على التواضع وأما جعل الجناح وحده فليس بشئ . ولهذا جعل تمثيلاً فيما سلف *

وقرأ سعيد بن جبير (من الذل) بكسر الذاًل وهو الانقياد وأصله في الدواب والنعمت منه ذلول وأما الذل بالضم فأصله في الانسان وهو ضد العز والنعمت منه ذليل (من الرحمة) أى من فرط رحمتك عليهما فمن ابتدائية على سبيل التعليل ، قال في الكشف: ولا يحتمل البيان حتى يقال لو كان كذا الرجعت الاستعارة إلى التشبيه إذ جناح الذل ليس من الرحمة أبداً بل خفض جناح الذل جاز أن يقال إنه رحمة وهذا بين ، واستفادة المبالغة من جعل جنس الرحمة مبدءاً للتذلل فانه لا ينشأ إلا من رحمة تامة ، وقيل من كون التعريف للاستغراق وليس بذلك ، وإنما احتاجا إلى ذلك لافتقارهما إلى من كان أفقر الخلق إليهما واحتياج المرء إلى من كان محتاجاً إليه غاية الضراعة والمسكنة فيحتاج إلى أشد رحمة ، والله تعالى در الخفاجى حيث يقول :

يا من أنى يسأل عن فاقى ما حال من يسأل من سائله
ماذلة السلطان إلا إذا أصبح محتاجاً إلى عامله

﴿وَقُلْ رَبِّ اَرْحَمُهُمَا﴾ وادع الله تعالى أن يرحمهما برحمته الباقية وهى رحمة الآخرة ولا تكفى برحمتك الفانية وهى ما تضمنها الأمر والنهى السالعان، وخصت الرحمة الآخروية بالارادة لانها الاعظم المناسب طلبه من العظيم ولأن الرحمة الدنيوية حاصلة عموما لكل أحد؛ وجوز أن يراد مايعم الرحمتين، وأياما كان فهذه الرحمة التى فى الدعاء قيل إنها مخصوصة بالآبوين المسلمين، وقيل عامة منسوخة بآية النهى عن الاستغفار، وقيل عامة ولا نسخ لأن تلك الآية بعد الموت وهذه قبله ومن رحمة الله تعالى لهما أن يهديهما الايمان فالدعاء بهما مستلزم للدعاء به ولا ضير فيه، والقول بالنسخ أخرجه البخارى فى الأدب المفرد . وأبوداود . وابن جرير . وابن المنذر من طرق عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ﴿كَمَا رَبَّيَانِي﴾ الكاف للتشبيه، والجار والمجرور صفة مصدر مقدر أى رحمة مثل تربيتهما لى أو مثل رحمتهما لى على أن التربية رحمة، وجوز أن يكون لهما الرحمة والتربية معا وقد ذكر أحدهما فى أحد الجانبين والآخر فى الآخر كما يلوح به التعرض لعنوان الربوبية فى مطلع الدعاء كأنه قيل : رب ارحمهما ورحمهما كما رحماني وربيتاني (صغیراً ٢٤) وفيه بعد .

وجوز أن تكون الكاف للتعليل أى لأجل تربيتهما لى وتعقب بأنه يخالف لمعناها المشهور مع إفادة التشبيه ما أفاده التعليل، وقال الطيبي: إن الكاف لتأكيد الوجود كأنه قيل رب ارحمهما رحمة محققة مكشوفة لا ريب فيها كقوله تعالى : (مثل ما أنكم تنطقون) قال فى الكشف وهو وجه حسن وأما الحمل على أن ما المصدرة جعلت حينما أى ارحمهما فى وقت أحوج ما يكونان الى الرحمة كوقت رحمتهما على فى حال الصغر وأنا كلهم على وضم وليس ذلك إلا فى القيامة والرحمة هى الجنة والبت بأن هذا هو التحقيق فليت شعرى الاستقامة وجهه فى العربية ارتضاه أم لطافه لل مقام وفخامة معناه اه، وهو كما أشار اليه ليس بشئ يعول عليه، والظاهر أن الأمر للوجوب فيجب على الولد أن يدعو لوالديه بالرحمة، ومقتضى عدم افادة الأمر التكرار أنه يكفى فى الامتثال مرة واحدة، وقد سئل سفيان كم يدعو الانسان لوالديه فى اليوم مرة أو فى الشهر أو فى السنة ؟ فقال: نرجو أن يجزيه إذا دعا لهما فى آخر التشهدات كما أن الله تعالى (قال يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) فكانوا يرون التشهد يكفى فى الصلاة على النبي ﷺ وكما قال سبحانه : (واذكروا الله تعالى فى أيام معدودات) ثم يكبرون فى اذكار الصلاة، هذا وقد بالغ عز وجل فى التوصية بهما من وجوه لا تحفى ولو لم يكن سوى أن شفيع الاحسان اليهما بتوحيده سبحانه ونظمهما فى سلك القضاء بهما معاً لكفى، وقد روى ابن حبان . والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم عن النبي ﷺ (١) قال «رضا الله تعالى فى رضا الوالدين وسخط الله تعالى فى سخط الوالدين، وصح أن رجلاً جاء يستأذن النبي ﷺ فى الجهاد معه فقال : أحى والداك ؟ قال: نعم قال: ففيهما فجاهد، وجاء أنه عليه الصلاة والسلام قال: «لو علم الله تعالى شيئاً أدنى من الآف لنهى عنه فليعمل العاق ما شاء أن يعمل فلن يدخل الجنة وليعمل البار ما شاء أن يعمل فلن يدخل النار» . ورأى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما رجلاً يطوف بالكعبة حاملاً أمه على رقبته فقال : يا ابن عمر أترانى جزيتها ؟ قال: لا ولا بطلقة واحدة ولكنك أحسنت والله تعالى يشيك على القليل كثيراً *

وروى مسلم وغيره « لا يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه » وروى البيهقي في الدلائل . والطبراني في الأوسط والصغير بسند فيه من لا يعرف عن جابر قال : جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله إن أبي أخذ مالي فقال النبي عليه الصلاة والسلام : « فاذهب فأنتى بأبيك فنزل جبريل عليه السلام على النبي ﷺ فقال : إن الله تعالى يقرئك السلام ويقول : إذا جاءك الشيخ فسله عن شيء قاله في نفسه ماسمعه أذناه فلما جاء الشيخ قال له النبي ﷺ : « ما بال ابنك يشكوك تريد أن تأخذ ماله ؟ قال : سله يا رسول الله هل أنفقتة إلا على عماته وخالاته أو على نفسي فقال النبي ﷺ : يا به دعنا من هذا أخبرني عن شيء قلته في نفسك ماسمعه أذناك فقال الشيخ : والله يا رسول الله ما يزال الله تعالى يزيدنا بك يقينا لقد قلت في نفسي شيئا ماسمعه أذناي فقال : قل وأنا أسمع فقال : قلت

غذوتك مولوداً ومنتك يا فعا	تعل بما أجنى عليك وتنهل
إذا ليلة ضافتك بالسقم لم أبت	لسقمك إلا ساهرا أتمل
كأنى أنا المطروق ودونك بالذى	طرقت به دوى فعيى تهمل
تخاف الردى نفسى عليك وإنها	لتعلم أن الموت وقت مؤجل
فلما بلغت السن والغاية التى	إليها مدى ما كنت فيها أومل
جعلت جزائى غلظة وفضاظة	كأنك أنت المنعم المتفضل
فليتك إذ لم ترع حق أبوتى	فعلت كذا الجار المجاور يفعل
تراه معداً للخلاف كأنه	برد على أهل الصواب موكل

قال : فحينئذ أخذ النبي ﷺ بتلايب ابنه وقال : « أنت ومالك لأبيك » والام مقدمة في البر على الأب فقد روى الشيخان يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي ؟ قال : أمك قال : ثم من ؟ قال : أمك قال : ثم من ؟ قال : أبوك » ولا يختص البر بالحياة بل يكون بعد الموت أيضا . فقد روى ابن ماجه « يا رسول الله هل بقى من بر أبوى شيء أبرهما به بعد موتهما ؟ فقال : نعم الصلاة عليهما والاستغفار لهما وإيفاء عهديهما من بعدهما وصلة الرحم التي لا توصل إلا بهما وإكرام صديقيهما » ورواه ابن حبان في صحيحه بزيادة « قال الرجل : ما أكره هذا يا رسول الله وأطيعه قال : فاعمل به »

وأخرج البيهقي عن أنس قال : قال رسول الله ﷺ « إن العبد ليموت والذاه أو أحدهما وإنه لهما لعاق فلا يزال يدعوهما ويستغفر لهما حتى يكتبه الله تعالى باراً . وأخرج عن الأوزاعي قال : بلغنى أن من عقى والديه في حياتهما ثم قضى ديناً إن كان عليهما واستغفر لهما ولم يستسب لهما كتب باراً ومن بر والديه في حياتهما ثم لم يقض ديناً إن كان عليهما ولم يستغفر لهما واستسب لهما كتب عاقاً » وأخرج هو أيضا وابن أبي الدنيا عن محمد بن النعمان يرفعه إلى النبي ﷺ قال : « من زار قبر أبويه أو أحدهما في كل جمعة غفر له وكتب باراً »

وروى مسلم أن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما لقيه رجل بطريق مكة فسلم عليه ابن عمر وحمله على حمار كان يركبه وأعطاه عمامة كانت على رأسه فقال ابن دينار فقلت له : أصلحك الله تعالى إنهم الأعراب وهم يرضون باليسير فقال : إن أبا هذا كان ودا لعمر بن الخطاب وإنى سمعت رسول الله ﷺ يقول « إن أبر البر صلة الولد أهل ود أبيه »

وأخرج ابن حبان في صحيحه عن أبي بردة رضى الله تعالى عنه قال: قدمت المدينة فأتاني عبد الله بن عمر فقال: أأندري لم أتيتك؟ قال: قلت لا قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من أحب أن يصل أباه في قبره فليصل إخوان أبيه من بعده» وإنه كان بين أبي عمر وبين أبيك إخوان وود فأحببت أن أصل ذلك. وقد ورد في فضل البر ما لا يحصى كثرة من الأحاديث، وصح عد العقوق من أكبر الكبائر وكونه منها هو ما انفقوا عليه وظاهر كلام الأكثرين بل صريحه أنه لا فرق في ذلك بين أن يكون الوالدان كافرين وإن يكونا مسلمين، والعقيد بالمسلمين في الحديث الحسن أنه ﷺ سئل عن الكبائر فقال: تسع أعظمهن الإثراء وقتل النفس المؤمنة بغير حق والفرار من الزحف وقذف المحصنة والسحر وأكل مال اليتيم وأكل الربا وعقوق الوالدين المسلمين، إما لأن عقوقهما أقبح والكلام هناك في ذكر الأعظم على أحد التقديرين في عطف وقتل المؤمن وما بعده وإما لأنهما ذكرا للغالب كما في نظائر آخر *

وللحليمي هنا تفصيل مبني على رأى له ضعيف وهو أن العقوق كبيرة فإن كان معه نحو سب ففاحشة وإن كان عقوقه هو استئثاله لامرأها ونهيها والعبوس في وجوهها والتبرم بهما مع بذل الطاعة ولزوم الصحت فصغيرة فإن كان ما يأتيه من ذلك يلجمهما إلى أن ينقبضا فيترك أمره ونهيه ويلحقهما من ذلك ضرر فكبيرة * وبينهم في حد العقوق خلاف ففي فتاوى البلقيني مسألة قد ابتلى الناس بها واحتيج إلى بسط الكلام عليهما وإلى تفاريحها ليحصل المقصود في ضمن ذلك وهي السؤال عن ضابط الحد الذي يعرف به عقوق الوالدين إذ الاحالة على العرف من غير مثال لا يحصل المقصود إذ الناس تحماهم أغراضهم على أن يعملوا ما ليس بعرف عرفا فلا بد من مثال ينسج على منواله وهو أنه مثلا لو كان له على أبيه حق شرعى فاختر أن يرفعه إلى الحاكم ليأخذ حقه منه ولو حبسه فهل يكون ذلك عقوقا أولا؟ أجاب هذا الموضع قال فيه بعض الأكابر: إنه يعسر ضبطه وقد فتح الله تعالى بضابط أرجو من فضل الفتاح العليم أن يكون حسنا فاقول: العقوق لأحد الوالدين هو أن يؤذيه بما لو فعله مع غيره كان محرما من جملة الصغائر فيمتثل بالنسبة إليه إلى الكبائر أو أن يخالف أمره أو نهيه فيما يدخل منه الخوف على الولد من فوت نفسه أو عضو من أعضائه ما لم يتهم الوالد في ذلك أو أن يخالفه في سفر يشق على الوالد وليس بفرض على الولد أوفي غيبة طويلة فيما ليس بعلم نافع ولا كسب فيه أو فيه وقعة في العرض لها وقع *

وبيان هذا الضابط أن قولنا: أن يؤذى الولد أحد والديه بما لو فعله مع غيره والديه كان محرما فمثاله لو شتم غير أحد والديه أو ضربه بحيث لا ينتهي الشتم أو الضرب إلى الكبيرة فإنه يكون المحرم المذكور إذا فعله الولد مع أحد والديه كبيرة، وخرج بقولنا: أن يؤذى ما لو أخذ فلسا أو شيئا يسيرا من مال أحد والديه فإنه لا يكون كبيرة وإن كان لو أخذه من مال غير والديه بغير طريق معتبرا كان حراما لأن أحد الوالدين لا يتأذى بمثل ذلك لما عنده من الشفقة والحنو فان أخذ ما لا كثيرا بحيث يتأذى المأخوذ منه من الوالدين بذلك فإنه يكون كبيرة في حق الأجني فكذلك هنا لكن الضابط فيما يكون حراما صغيرة بالنسبة إلى غير الوالدين، وخرج بقولنا: ما لو فعله مع غير أحد الوالدين كان محرما نحو: إذا طالب بدين فإن هذا لا يكون عقوقا لأنه إذا فعله مع غير الوالدين لا يكون محرما فافهم ذلك فإنه من النفاث، وأما الحبس فإن فرغناه على جواز حبس الوالد بدين الولد كما صححه جماعة فقد طلب ما هو جائز فلا عقوق وإن فرغنا على منع حبسه المصحح عند آخرين

فالْحَاكِمُ إِذَا كَانَ مُعْتَقِدَهُ ذَلِكَ لَا يَجِيبُ إِلَيْهِ وَلَا يَكُونُ الْوَلَدُ بِطَلَبِ ذَلِكَ عَاقًا إِذَا كَانَ مُعْتَقِدًا الْوَجْهَ الْأَوَّلَ فَإِنْ اعْتَقَدَ الْمَنْعَ وَأَقْدَمَ عَلَيْهِ كَانَ كَمَا لَوْ طَلَبَ حَبْسَ مَنْ لَا يَجُوزُ حَبْسه مِنَ الْأَجَانِبِ لِاعْسَارِ وَنَحْوِهِ فَإِذَا حَبَسَهُ الْوَلَدُ وَاعْتَقَدَهُ الْمَنْعَ كَانَ عَاقًا لِأَنَّهُ لَوْ فَعَلَهُ مَعَ غَيْرِ وَالِدِهِ حَيْثُ لَا يَجُوزُ كَانَ حَرَامًا، وَأَمَّا مَجْرَدُ الشُّكُوفِ الْجَائِزَةِ وَالطَّلَبِ الْجَائِزِ فَلَيْسَ مِنَ الْعُقُوقِ فِي شَيْءٍ، وَقَدْ شَكَا بَعْضُ وَلَدِ الصَّحَابَةِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلَمْ يَنْهَ عَلَيْهِ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ وَهُوَ الَّذِي لَا يَقْرَعُ عَلَى بَاطِلٍ، وَأَمَّا إِذَا نَهَرَ أَحَدَ وَالِدَيْهِ فَإِنَّهُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ مَعَ غَيْرِ الْوَالِدَيْنِ وَكَانَ مُحَرَّمًا كَانَ فِي حَقِّ أَحَدِ الْوَالِدَيْنِ كَبِيرَةً وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُحَرَّمًا، وَكَذَا أَفْ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ يَكُونُ صَغِيرَةً فِي حَقِّ أَحَدِ الْوَالِدَيْنِ وَلَا يَلْزَمُ مِنَ النَّهْيِ عَنْهُمَا وَالْحَالُ مَا ذَكَرْنَا أَنْ يَكُونَا مِنَ الْكِبَائِرِ وَقَوْلُنَا أَوْ أَنْ يَخَالَفَ أَمْرَهُ وَنَهْيَهُ فِيمَا يَدْخُلُ مِنْهُ الْخَوْفُ الْخُ أَرَدْنَا بِهِ السَّفَرَ لِلْجِهَادِ وَنَحْوِهِ مِنَ الْأَسْفَارِ الْخَطَرَةِ لِمَا يَخَافُ مِنْ فَوَاتِ نَفْسِ الْوَلَدِ أَوْ عَضْوِ مَنْ أَعْضَائِهِ لَشِدَّةِ تَفْجِعِ الْوَالِدَيْنِ عَلَى ذَلِكَ، وَقَدْ ثَبَتَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو فِي الرَّجُلِ الَّذِي جَاءَ يَسْتَأْذِنُ النَّبِيَّ ﷺ لِلْجِهَادِ أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ لَهُ: أَحْيِ وَالِدَاكَ؟ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: فَفِيهِمَا فَجَاهِدْ، وَفِي رِوَايَةٍ أَرَجَعَ إِلَيْهِمَا فَفِيهِمَا الْمَجَاهِدَةُ، وَفِي أُخْرَى جُمْتُ أَبَايَ عَكَ عَلَى الْمُهْجَرَةِ وَتَرَكْتُ أَبَايَ يَكْبَانُ فَقَالَ: أَرَجَعَ فَاضْحَكُهُمَا كَمَا أَبْكَيْتُهُمَا، وَفِي إِسْنَادِهِ عَطَاءُ بْنُ السَّائِبِ لَسَكْنٍ مِنْ رِوَايَةِ سَفْيَانَ عَنْهُ. وَرَوَى أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ أَنَّ رَجُلًا هَاجَرَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: هَلْ لَكَ أَحَدٌ بِالْبَيْنِ؟ قَالَ: أَبَايَ قَالَ: أَذْنَا لَكَ قَالَ: لَا قَالَ: فَارْجِعْ فَاسْتَأْذِنَهُمَا فَإِنْ أَذْنَا لَكَ فَجَاهِدْ وَإِلَّا فَبَرِّهَ. وَرَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَفِي إِسْنَادِهِ مِنْ اخْتَلَفَ فِي تَوْثِيقِهِ، وَقَوْلُنَا: مَا لَمْ يَتَّهِمْ الْوَالِدُ فِي ذَلِكَ أَخْرَجْنَا بِهِ مَا لَوْ كَانَ الْوَالِدُ كَافِرًا فَإِنَّهُ لَا يَحْتَاجُ الْوَلَدُ إِلَى إِذْنِهِ فِي الْجِهَادِ وَنَحْوِهِ، وَحَيْثُ اعْتَبَرْنَا أَذْنَ الْوَالِدِ فَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ حُرًّا أَوْ عَبْدًا، وَقَوْلُنَا: أَوْ أَنْ يَخَالَفَهُ فِي سَفَرِ الْخُ أَرَدْنَا بِهِ السَّفَرَ لِلْحِجِّ التَّطَوُّعِ حَيْثُ كَانَ فِيهِ مَشَقَّةٌ وَأَخْرَجْنَا بِذَلِكَ حُجَّ الْفَرَضِ وَإِذَا كَانَ فِيهِ رُكُوبُ الْبَحْرِ يَجِبُ رُكُوبُهُ عِنْدَ غَلْبَةِ السَّلَاةِ فَظَاهَرُ الْفَقْهِ أَنَّهُ لَا يَجِبُ الِاسْتِئْذَانُ وَلَوْ قِيلَ بِوُجُوبِهِ لَمَّا عِنْدَ الْوَالِدِ مِنَ الْخَوْفِ فِي رُكُوبِ الْبَحْرِ وَإِنْ غَلِبَتِ السَّلَامَةُ لَمْ يَكُنْ بَعِيدًا، وَأَمَّا سَفَرُهُ لِلْعِلْمِ الْمُتَعَيْنِ أَوْ لِفَرْضِ الْكِفَايَةِ فَلَا مَنَعَ مِنْهُ وَإِنْ كَانَ يُمْكِنُهُ التَّعَلُّمُ فِي بِلَدِهِ خِلَافًا لِمَنْ اشْتَرَطَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ قَدْ يَتَوَقَّعُ فِي السَّفَرِ فَرَاغُ قَلْبٍ وَارْشَادُ أَسْتَاذٍ وَنَحْوُ ذَلِكَ فَإِنْ لَمْ يَتَوَقَّعْ شَيْئًا مِمَّنْ ذَلِكَ احتِاجَ إِلَى الِاسْتِئْذَانِ وَحَيْثُ وَجِبَتِ النِّفَقَةُ لِلْوَالِدِ عَلَى الْوَلَدِ وَكَانَ فِي سَفَرِهِ تَضْيِيعٌ لِلْوَالِدِ فَلِلْوَالِدِ الْمَنْعُ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْوَلَدُ بِسَفَرِهِ يَحْصُلُ وَقِيعَةٌ فِي الْعَرَضِ لَهَا وَقَعُ بِأَنْ يَكُونَ أَمْرُهُ وَيَخَافُ مِنْ سَفَرِهِ تَهْمَةٌ فَإِنَّهُ يَمْنَعُ مِنْ ذَلِكَ وَذَلِكَ فِي الْآثِنِ أَوَّلَى، وَأَمَّا مُخَالَفَةُ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ فِيمَا لَا يَدْخُلُ عَلَى الْوَلَدِ فِيهِ ضَرَرٌ بِالسَّكِينَةِ وَإِنَّمَا هُوَ بِمَجْرَدِ ارْشَادِ الْوَلَدِ فَلَا تَكُونُ عَقُوقًا وَعَدَمُ الْمُخَالَفَةِ أَوَّلَى أَمْ كَلَامُ الْبَلْقَيْنِ (وَذَكَرَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ) أَنَّ الْعُقُوقَ فَعَلَ مَا يَحْصُلُ مِنْهُ لَهَا أَوْ لِأَحَدِهِمَا إِذَا لَيْسَ بِالْهَيْنِ عَرَفًا. وَيَحْتَمِلُ أَنَّ الْعَبْرَةَ بِالْمُتَأَذِّي لَكِنْ لَوْ كَانَ الْوَالِدُ مِثْلًا فِي غَايَةِ الْحَقِّ أَوْ سَفَاهَةِ الْعَقْلِ فَأَمَرَ أَوْ نَهَى وَلَدَهُ بِمَا لَا يَحْدُثُ فِيهِ فِي الْعَرَفِ عَقُوقًا لَا يَفْسُقُ وَلَدُهُ بِمُخَالَفَتِهِ حَيْثُ لَمْ يَلْزَمْ عَلَيْهِ فَلَوْ كَانَ مُتَزَوِّجًا مِنْ يَحِبُّهَا فَأَمَرَ بِطَلَاقِهَا وَلَوْ لَعَدِمَ عَفْتَهَا فَلَمْ يَمْتثلْ أَمْرَهُ لَا إِثْمَ عَلَيْهِ، نَعَمْ الْإِفْضَالُ طَلَاقُهَا امْتِنَالًا لِأَمْرِ وَالِدِهِ، فَقَدْ رَوَى ابْنُ حَبَّانٍ فِي صَحِيحِهِ أَنَّ رَجُلًا أَتَى أَبَا الدَّرْدَاءِ فَقَالَ: إِنَّ أَبِي لَمْ يَزَلْ بِي حَتَّى زَوَّجَنِي امْرَأَةً وَإِنَّهُ الْآنَ يَأْمُرُنِي بِفِرَاقِهَا قَالَ: مَا أَنَا بِالَّذِي أَمَرَكَ أَنْ تَعْقَ وَالِدِيكَ وَلَا بِالَّذِي أَمَرَكَ أَنْ تَطْلُقَ زَوْجَتَكَ غَيْرَ أَنَّكَ إِذَا شِئْتَ حَدَّثْتَنِي بِمَا سَمِعْتَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَمِعْتَهُ يَقُولُ: «الْوَالِدُ أَوْ سَطُّ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ» فَحَافِظُ

على ذلك إن شئت أودع. وروى أصحاب السنن الأربعة وابن حبان في صحيحه وقال الترمذى حديث حسن صحيح عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال كان تحبى امرأة أحبا وكان عمر يكرهها فقال لي طلقها فأبيت فأتى عمر رسول الله ﷺ فذكر ذلك له فقال رسول الله ﷺ : طلقها، وكذا سائر أو امره التي لاحامل لها إلاضعف عقله وسفاهة رأيه ولو عرضت على أرباب العقول لعدوها متساهلا فيها ولرأوا أنه لا إيذاء بمخالفتها ثم قال: هذا هو الذى يتجه فى تقرير الحد. وتعقب ما نقل عن البلقينى بأن تخصيصه العقوق بفعل المحرم الصغيرة بالنسبة للغير فيه وقفة بل ينبغى أن المدار على ما ذكر من أنه لو فعل معه ما يتأذى به تأذيا ليس بالهين عرفا كان كبيرة وإن لم يكن محرما لو فعله مع الغير كأن ياقاه فيقطب في وجهه أو يقدم عليه فى ملاء فلا يقوم اليه ولا يعبا به ونحو ذلك مما يقضى أهل العقل والمروءة من أهل العرف بأنه مؤذى إيذاء عظيما فتأمل ٥

ثم إن السبب فى تعظيم أمر الوالدين أنهما السبب الظاهرى فى ايجاده وتعيشه ولا يكاد تكون نعمة أحد من الخلق على الولد كنعمة الوالدين عليه، لا يقال عليه: ان الوالدين إنما طلبا تحصيل اللذة لأنفسهما فلزم منه دخول الولد فى الوجود ودخوله فى عالم الآفات والمخافات فأتى انعام لهما عليه، وقد حكى أن واحدا من المتسمين بالحكمة كان يضرب أباه ويقول: هو الذى أدخلنى فى عالم الكون والفساد وعرضنى للموت والفقر والعمى والزمانة، وقيل لأبى العلاء المعرى ولم يكن ذا ولد: ما نكتب على قبرك فقال: اكتبوا عليه ٥

هذا جناه أبى على وما جنيت على أحد

وقال فى ترك الزوج وعدم الولد:

وتركت فيهم نعمة العدم التى سبقت وصدت عن نعيم العاجل
ولو أنهم ولدوا لثألوا شدة ترمى بهم فى موبقات الآجل

وقال ابن رشيق:

قبح الله لذة لشقانا نالها الامهات والآباء

نحن لولا الوجود لم نألم الفقه فابجادنا علينا بلاء

وقيل للاسكندر: أستاذك أعظم منة عليك أم والدك؟ فقال: الأستاذ أعظم منة لأنه تحمّل أنواع الشدائد والمحن عند تعليمى حتى أوقفنى على نور العلم وأما والد فانه طلب تحصيل لذة الوقاع لنفسه فأخرجنى إلى عالم الكون والفساد لانا نقول: هب أنه فى أول الامر كان المطلوب لذة الوقاع إلا أن الاهتمام بإيصال الخيرات ودفع الآفات من أول دخول الولد فى الوجود إلى وقت بلوغه الكبر أعظم من جميع ما يتخيل من جهات الخيرات والمبرات، وقد يقال: لو كان الإدخال فى عالم الكون والفساد والتعريض للاكدار والانكساد دافعا لحق الوالدين لزم أن يكون دافعا لحق الله تعالى لأنه سبحانه الفاعل الحقيقى، وأيضا يعارض ذلك التعريض التعريض للنعيم المقيم والثواب العظيم كما لا يخفى على ذى العقل السليم، ولعمري أن انكار حقهما إنكار لأجل الامور ومن لم يجعل الله نورا فما له من نور ﴿ربكم أعلم بما فى نفوسكم﴾ من قصد البر اليهما وانعقاد ما يجب من التوقير لهما، وهو على ما قيل تهديد على أن يضمرا لهما كراهة واستثقالا، وفى الكشف أنه كالتعليل لما أكد عليهم من الاحسان إلى الوالدين بأن الله تعالى أعلم بما فى ضمائرهم من ذلك فجازيهم على حسبه، والظاهر أنه

وعد لمن أضمر البر ووعيد لغيره لكن غلب ذلك الجانب لأن الكلام بالاصالة فيه ﴿إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ﴾ قاصدين الصلاح والبر دون العقوق والفساد ﴿فَإِنَّهُ﴾ تعالى شأنه ﴿كَانَ الْأَوَّابِينَ﴾ أى الراجعين إليه تعالى التائبين عما فرط منهم مما لا يكاد يخلو منه البشر ﴿غَفُورًا ۝ ٢٥﴾ لما وقع منهم من نوع تقصير أو أذية، وهذا كما في الكشف تيسير بعد التأكيد والتعمير مع تضيق وتحذير وذلك أنه شرط في البادرة التي تقع على النذرة قصد الصلاح وعبر عنه بنفس الصلاح ولم يصرخ بصورها بل رمز اليه بقوله تعالى ﴿فانه كان للوايين غفوراً﴾ لدلالة المغفرة على الذنب والادب أيضاً فان التوبة عن ذنب يكون بشرط قصد الصلاح وأن يتوب عنه مع ذلك التوبة البالغة، وهو استئناف ثان يقتضيه مقام التأكيد والتشديد كأنه قيل: كيف نقوم بحقهما وقد يندر بوادى فقيل إذا بنيتم الامر على الاساس وكان المستمر ذلك ثم اتفق بادرة من غير قصد إلى المسامحة فإلفظ الله تعالى يحجز دون عذابه قائماً بالكلام، وكون الآية في البادرة تكون من الرجل إلى والديه مروى عن ابن جبير، وجوز أن تكون عامة لكل تائب ويندرج الجاني على أبويه التائب من جنائمه اندراجاً أولياً ﴿وَمَاتَ ذَا الْقُرْبَى﴾ أى ذا القرابة منك ﴿حَقُّهُ﴾ الثابت له، قيل ولعل المراد بذى القربى المحارم وبحقهم النفقة عليهم إذا كانوا فقراء عاجزين عن الكسب عما ينبى عنه قوله تعالى ﴿وَالْمُسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ فان المأمور به في حقهما المساواة المالية أى وآتهما حقهما مما كان مفترضاً بمكة بمنزلة الزكاة وكذا النهى عن التبذير وعن الافراط في القبض والبسط فان السكل من التصرفات المالية، واستدل بعضهم بالآية على إيجاب نفقة المحارم المحتاجين وإن لم يكونوا أصلاً كالوالدين ولا فرعاً كالولد، والكلام من باب التعميم بعد التخصيص فان ذا القربى يتناول الوالدين لغة وإن لم يتناوله عرفاً فلذا قالوا في باب الوصية المبنية على العرف: لو أوصى لذوى قرابته لا يدخلان. وفي المعراج عن النبي ﷺ من قال لآبيه قربي فقد عقه، والغرض من ذلك تناول غيرهما من الاقارب والتوصية بشأنه. وفي الكشف أن الحق أن إيتاء الحق عام والمقام يقتضى الشمول فيتناول الحق المالى وغيره من الصلة وحسن المعاشرة فلا تنتهض الآية دليلاً على إيجاب نفقة المحارم، وتعقب أن قوله تعالى ﴿حَقُّهُ﴾ يشعر باستحقاق ذلك لاحتياجه مع أنه إذا عم دخل فيه المالى وغيره فكيف لا تنتهض الآية دليلاً وأنا نمن ية قول بالعموم وعدم اختصاص ذى القربى بذى القرابة الولادية، والعطف وكذا ما بعده لا يدل على تخصيص قطعاً فتدبر، وقيل: المراد بذى القربى أقارب الرسول ﷺ وروى ذلك عن السدى، وأخرج ابن جرير عن علي بن الحسين رضى الله تعالى عنهما أنه قال لرجل من أهل الشام: أقرأت القرآن؟ قال: نعم قال: أقرأت في بنى إسرائيل فأت ذا القربى حقه؟ قال: وإنيكم القرابة الذى أمر الله تعالى أن يؤتى حقه؟ قال: نعم، ورواه الشيعة عن الصادق رضى الله تعالى عنه وحقهم توقيهم واعطاؤهم الخمس. وضعف بأنه لا قرينة على التخصيص، وأجيب بأن الخطاب قرينة وفيه نظر، وما أخرجه البزار وأبو يعلى. وابن أبي حاتم. وابن مردويه عن أبي سعيد الخدرى من أنه لما نزلت هذه الآية دعا رسول الله ﷺ فاطمة فاعطاها فدكا لا يدل على تخصيص الخطاب به عليه الصلاة والسلام على أن في القلب من صحة الخبر شيء بناء على أن السورة مكية وليست هذه الآية من المستثنيات وفدك لم تكن إذ ذاك تحت تصرف رسول الله ﷺ بل طلبها رضى الله تعالى عنها ذلك اثناً بعد وفاته عليه الصلاة والسلام كما هو المشهور بأبى القول

بالصحة كما لا يخفى ﴿وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ۚ﴾ نهى عن صرف المال إلى من لا يستحقه فان التبذير اتفاق في غير موضعه مأخوذ من تفريق البذر والقائه في الأرض كيفما كان من غير تعهد لمواقعه ، وقد أخرج ابن المنذر . وابن أبي حاتم . والطبراني . والحاكم وصححه . والبيهقي في الشعب عن ابن مسعود أنه قال: التبذير اتفاق المال في غير حقه . وفي مفردات الراغب وغيره أن أصله القاء البذر وطرحه ثم استعير لتضييع المال ، وعد من ذلك بعضهم تشييد الدار ونحوه ، وفرق الماوردي بينه وبين الاسراف بأن الاسراف تجاوز في الكمية وهو جهل بمقادير الحقوق والتبذير تجاوز في موقع الحق وهو جهل بالكيفية وبمواقعها وكلاهما مذموم والثاني أدخل في الذم . وفسر الزمخشري التبذير هنا بتفريق المال فيما لا ينبغي وانفاقه على وجه الاسراف ، وذكر أن فيه إشارة إلى أن التبذير شامل للاسراف في عرف اللغة ويراد منه حقيقة وإن فرق بينهما بما فرق ، وفي الكشف بعد نقل الفرق والنص على أن الثاني أدخل في الذم أن الزمخشري لم يرغب ذلك عليه لأن الاشتقاق يرشد إليه وإنما أراد أنه في الآية يتناول الاسراف أيضا بطريق الدلالة إذ لا يفترقان في الاحكام لاسيما وقد عقبه سبحانه بالحث على الاقتصاد المناسب لاعتبار السكينة المرشد إلى ارادته من النص ، وتعقب بأنه إذا كان التبذير أدخل في الذم من الاسراف كيف يتناول به بطريق الدلالة والنهي عن الاسراف فيما بعد يبعد ارادته ههنا فتأمل .

﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ﴾ تعليل للنهي عن التبذير ببيان أنه يجعل صاحبه ملزوما في قرن الشياطين ، والاخوان جمع أخ والمراد به المائل مجازا أي أنهم مماثلون لهم في صفات السوء التي من حملتها التبذير أو الصديق والتابع مجازا أيضا أي أنهم أصدقاؤهم وأتباعهم فيما ذكر من التبذير والصرف في المعاصي فانهم كانوا ينحرون الابل ويتياسرون عليها ويبذرون أموالهم في السمعة وسائر مالا خير فيه من المناهي والملاهي أو القرين كما سبق أيضا أي أنهم قرناؤهم في النار على سبيل الوعيد .

﴿وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ۚ﴾ من تمة التعليل أي مبالغا في كفران نعمه تعالى لأن شأنه صرف جميع ما أعطاه الله تعالى من القوى والقدر إلى غير ما خلقت له من أنواع المعاصي والافساد في الأرض وإضلال الناس وحملهم على الكفر بالله تعالى وكفران نعمه الفائضة عليهم وصرفها إلى غير ما أمر الله تعالى به . وفي تخصيص هذا الوصف بالكفر من بين صفاته القبيحة إيدان بأن التبذير الذي هو عبارة عن صرف نعم الله تعالى إلى غير مصرفها من باب الكفران المقابل للشكر الذي هو صرفها إلى ما خلقت له ، وفي التعرض لعنوان الربوبية إشعار بكمال عتوه كما لا يخفى . ويشعر كلام بعضهم بجواز حمل الكفر هنا على ما يقابل الايمان وليس بذلك . ﴿وَلَمَّا تُعْرَضُونَ عَنْهُمْ﴾ أي عن ذى القربى والمسكين وابن السبيل على ما هو الظاهر ، وقيل عن السائلين مطلقا ، والاعراض في الأصل إظهار العرض أي الناحية فعنى أعرض عنه ولى مبديا عرضه ، والمراد به هنا حقيقة على ما قيل بناء على ما روى من أنه ﷺ كان إذا سئل شيئا ليس عنده صرف وجهه الشريف وسكت فنزلت (وإما تعرض عنهم) ﴿اِبْتَغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا﴾ والخطاب عام له ﷺ وغيره ، والمراد بالرحمة على ما أخرج ابن جرير عن ابن عباس . ومجاهد . والضحاك الرزق ، ونصب (ابتغاء) على أنه مفعول له . قال في الكشف قد أقيم ابتغاء الرزق مقام فقدانه وفيه لطف فكان ذلك الاعراض لأجل السعي لهم وهو

من وضع المسبب موضع السبب كما أوضحه في الكشف، وقد يفسر الابتغاء بالانتظار ويجوز جعله في موضع الحال من ضمير (تعرضن) أي مبتغيا، وجعله حالا من الضمير المجزور بعيد *
 وجوز أن يكون الاعراض كناية عن عدم النفع وترك الاعطاء لأنه لازمه عرفا والابتغاء مجازا عن عدم الاستطاعة والتعلق أيضا بالشرط وأيد ذلك بما أخرجه سعيد بن منصور، وابن المنذر عن عطاء الخراساني قال: جاء ناس من مزينة يستحملون رسول الله ﷺ فقال: «لا أجد ما أحملكم عليه تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا» ظنوا ذلك من غضب رسول الله عليه الصلاة والسلام عليهم فأنزل الله سبحانه: (وإما تعرضن عنهم) الآية وفسر الرحمة بالنبي لكن أنت تعلم إن هذا غير ظاهر بناء على ما سمعت من أن هذه السورة مكية والآية المذكورة ليست من المستثنيات، وكأنه لهذا قيل: إن المعنى إن ثبت وتحقق في المستقبل أنك أعرضت عنهم في الماضي ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل الخ والمراد سببية الثبوت للأمر بالقول فتأمل *

وجوز أن يتعلق (ابتغاء) بجواب الشرط أعني قوله تعالى ﴿فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مِّسُورًا ٢٨﴾ أي إما تعرضن عنهم فقل لهم ذلك ابتغاء رحمة من ربك، وقدم هذا الوجه على سائر الأوجه الزخشرى. واعترض بأن ما بعد الفاء لا يعمل فيما قبلها في غير باب اما وما يلحق بها. وأجيب بأنه ذكره على المذهب الكوفي المجوز للعمل مطلقا أو أراد التعاقب المعنوي فيضم ما ينصبه ويجعل المذكور جاريا مجرى التفسير، والاعراض على هذا على حقيقته، واحتمال كونه كناية مختص بتعلقه بالشرط على ما زعمه الطيبي والحق عدم الاختصاص كما لا يخفى *
 وجملة (ترجوها) على سائر الأوجه يحتمل أن تكون وصفا لرحمة وأن تكون حالا من الفاعل و (من ربك) متعلق بترجوها *

وجوز أن يكون صفة لرحمة، والميسور اسم مفعول من يسر الأمر بالبناء المجهول مثل سعد الرجل وهناه السهل أي فقل لهم قولا سهلا لينا وعدم وعدا جميلا، قال الحسن: أمر أن يقول لهم نعم وكرامة وليس عندنا اليوم فان يأتنا شيء نعرف حقكم، وقيل الميسور مصدر وجعل صفة مبالغة أو بتقدير مضاف أي قولا ذا ميسور أي يسر والمراد به القول المشتمل على الدعاء باليسر مثل أغناكم الله تعالى ويسر لكم، وفسره ابن زيد برزقنا الله تعالى وإياكم بارك الله تعالى فيكم *

وتعقب ذلك بأن الميسور معناه ذا يسر ولهذا وقع صفة لقول فاي ضرورة في أن يجعل مصدرا ثم يقول هذا ميسور، ودفع بانه إذا أريد القول المشتمل على الدعاء لا يكون القول حينئذ ميسورا بل ميسرا لما أرادوه *
 وميسور مصدر ثابت في اللغة من غير تكلف فجعله صفة مبالغة أو بتقدير مضاف له وجه وجيه وفيه تأمل *
 والحق أن اعتباره مصدرا خلاف الظاهر، وفي الآية على القول الأخير دلالة على أن الدعاء للسائل مالا بأس به، وعن الامام مالك رحمه الله تعالى أنه كان لا يرى أن يقال للسائل إذا لم يعط شيئا: رزقك الله تعالى ونحوه قائلا إن ذلك مما يتقرب إليه ويكره سماعه، ولا ينبغي أن يذكر اسم الله تعالى لمن لا يش له، وأمرى أنه مغزى بعيد، وأفاد بعضهم أن في الآية دليلا على النهي عن الاعراض بالمعنى الأول فان المعنى أن أردت الاعراض عنهم فقل لهم قولا ميسورا ولا تعرض وله وجه وجيه لا يخفى على من له بصيرة حديد. واستشكل العز بن عبد السلام جعل (ابتغاء) من متعاقبات الشرط باننا مأمورون بالرد الجميل ان انتظرنا شيئا يحصل لنا أولم نتظر. وأجاب بان

المراد بالقول الميسور الوعد بالعطاء فيكون مفاد الآية لا تعدوا إلا إذا كنتم على رجاء من حصول ما تعدون به فالتقييد بالابتغاء في غاية المناسبة للشرط لأنه لا يحسن الوعد عند عدم الرجاء لما أنه يؤدي إلى الاختلاف وهو كما ترى *

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ تمثيلان لمنع الشحيح واسراف المبدّر زجرا لهما عنهما وحمل على ما بينهما من الاقتصاد والتوسط بين الإفراط والتفريط وذلك هو الجود الممدوح فخير الأمور أوساؤها وأخرج أحمد وغيره عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ «ما عال من اقتصد» وأخرج البيهقي عن ابن عمر قال قال رسول الله عليه الصلاة والسلام «الاقتصاد في النفقة نصف المعيشة» وفي رواية عن أنس مرفوعا «التدبير نصف المعيشة والتودد نصف العقل والهم نصف الهرم وقلة العيال أحد اليسارين» وكان يقال حسن التدبير مع العفاف خير من الغنى مع الاسراف ﴿فَتَقَعَّدَ مَلُومًا﴾ أى فتصير ملوما عند الله تعالى وعند الناس ﴿مَحْسُورًا ٢٩﴾ نادما مغموما أو منقطعا بك لا شيء عندك من حسره السفر أعياءه وأوقفه حتى انقطع عن رفقته، قال الراغب: يقال للبعي حاسر ومحسور أما الحاسر فتصور أنه قد حسر بنفسه قواه وأما المحسور فتصور أن التعب قد حسره وهذا بيان قبح الاسراف المفهوم من النهي الأخير، وبين في أثره لأن غائلة الاسراف في آخره وحيث كان قبح الشح المفهوم من النهي الأول مقارنة للمعلوم من أول الأمر روعى ذلك في التصوير باقبح الصور ولم يسلك فيه مسلك ما بعده كذا قيل، وفي أثر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أخرجه عنه ابن جرير. وابن أبي حاتم ما يقتضيه، وقال بعض المحققين: الأولى أن يكون ذلك بيانا لقبح الأمرين ويعتبر التوزيع (فتقعد) منصوب في جواب النهين والمعلوم راجع إلى قوله تعالى: (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك) كما قيل: * إن البخيل ملوم حيثما كانه والمحسور راجع إلى قوله سبحانه: (ولا تبسطها) وليس يبعد. وفي الكشف عن جابر «بيننا رسول الله ﷺ جالس إذ أتاه صبي فقال: إن أمى تستكسيك درعا فقال: من ساعة إلى ساعة يظهر فعد لنا فذهب إلى أمه فقالت: قل له إن أمى تستكسيك الدرع الذى عليك فدخل ﷺ داره ونزع قميصه وأعطاه وقعد عريانا وأذن بلال وانتظر فلم يخرج عليه الصلاة والسلام إلى الصلاة فنزلت «وأنت تعلم أنه يأبى هذا كون السورة مكية والآية ليست من المستثنيات ولعل الخبر لم يثبت فعن ولى الدين العراقي أنه لم يجده في شيء من كتب الحديث أى بهذا اللفظ والا فقد أخرج ابن مردويه عن ابن مسعود قال: جاء غلام إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال: إن أمى تسألك كذا وكذا فقال: ما عندنا اليوم شيء قال: فتقول لك اكنى قميصك فخلع عليه الصلاة والسلام قميصه فدفعه إليه وجلس في البيت حاسرا فنزلت، وأخرج ابن أبي حاتم عن المنهال ابن عمرو نحوه وليس في شيء منهما حديث أذان بلال وما بعده، وقيل: إنه عليه الصلاة والسلام أعطى الاقرع ابن حابس مائة من الابل وعيينة بن حصن الفزارى فجاءه عباس بن مرداس فانشأ يقول:

أجعل نهي ونهب العبيد بين عيينة والاقرع
وما كان حصن ولا حابس يفوقان مرداس في مجمع
وما كنت دون امرئ منهما ومن يخفض اليوم لم يرفع
(٢ - ٩ - ج - ١٥ - تفسير روح المعاني)

فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: يا أبا بكر اقطع لسانه عني أعطه مائة من الابل وكانوا جميعا من المؤلفه قلوبهم فنزلت، وفيه الالباء السابق كما لا يخفى، وكذا ما أخرجه سعيد بن منصور. وابن المنذر عن سيار أبي الحكم قال: أتى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بز من العراق وكان معطاء كريما فقسمه بين الناس فبلغ ذلك قوما من العرب فقالوا: يأتي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نسأله فوجدوه قد فرغ منه فانزل الله تعالى الآية *

(إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ) تعليل لقوله سبحانه (وإما تعرض عنهم) الخ كأنه قيل: إن اعرضت عنهم لفقد الرزق فقل لهم قولا ميسورا ولا نهتم لذلك فان ذلك ليس لهوان منك عليه تعالى بل لأن بيده جل وعلا مقاليد الرزق وهو سبحانه يوسع على بعض ويضيقه على بعض حسبما تتعلق به مشيئته التابعة للحكمة فما يعرض لك في بعض الاحيان من ضيق الحال الذي يحوجك إلى الاعراض ليس الا لمصلحتك فيكون قوله تعالى (ولا تجعل يدك) الخ معترضا تأكيذا لمعنى ما تقتضيه حكمته عز وجل من القبض والبسط، وقوله تعالى:

(إِنَّهُ) سبحانه (كَانَ) لم يزل ولا يزال (بِعِبَادِهِ) جميعهم (خَبِيرًا) عالما بسرهم (بَصِيرًا) عالما بعلينهم فيعلم من مصالحهم ما يخفى عليهم تعليل سابقه، وجوز أن يكون ذلك تعليلا للامر بالاقتصاد المستفاد من النهيين إما على معنى أن البسط والقبض امران يختصان بالله تعالى وأما أنت فاقصد واترك ما هو مختص به جل وعلا أو على معنى أنكم إذا تحققتم شأنه تعالى شأنه وأنه سبحانه يبسط ويقبض وأمعنتم النظر في ذلك وجدتموه تعالى مقتصدا فاقصدوا أنتم واستنوا بسننه، وجعله بعضهم تعليلا لجميع ما روي فيه خفاء كما لا يخفى، وجوز كونه تعليلا للنهي الأخير على معنى أنه تعالى يبسط ويقبض حسب مشيئته فلا تبسطوا على من قدر عليه رزقه وليس بشيء * وجوز أيضا كونه تهيدا لقوله سبحانه (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً أَمْلَأَ) واستبعد بأن الظاهر حينئذ فلا * والاملاق الفقر كما روى عن ابن عباس وأنشد له قول الشاعر:

وإني على الاملاق يا قوم ما جد أعد لاضيا في الشواء المضنيا

وظاهر اللفظ النهي عن جميع أنواع قتل الاولاد ذكورا كانوا أو إناثا مخافة الفقر والفاقة لكن روى أن من أهل الجاهلية من كان يثد البنات مخافة العجز عن النفقة عليهن فنهى في الآية عن ذلك فيكون المراد بالاولاد البنات والقتل الوأد، والخشية في الاصل خوف يشوبه تعظيم، قال الراغب: واكثر ما يكون ذلك عن علم بما يخشى منه * وقرئ بكسر الخاء، والظاهر أن هذا النهي معطوف على ما تقدم من نظيره، وجوز الطبرسي أن يكون عطفه على قوله سبحانه (لا تعبدوا إلا إياه) وحينئذ فيحتمل أن يكون الفعل منصوبا بأن كما في الفعل السابق *

(نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ) ضمان لرزقهم وتعليل للنهي المذكور بإبطال موجهه في زعمهم أي نحن نرزقهم لا أنتم فلا تخافوا الفقر بناء على علمكم بعجزهم عن تحصيل رزقهم، وتقديم ضمير الاولاد على ضمير المخاطبين على عكس ما وقع في سورة الانعام للاشعار باصالتهم في إفاضة الرزق، وعارض هذه النكتة هناك تقدم ما يستدعي الاعتناء بشأن المخاطبين من الآيات كذا قيل. وجوز المولى شيخ الاسلام كون ذلك لأن الباعث على القتل هناك الاملاق الناجز ولذلك قيل من املاق وهمنا الاملاق المتوقع ولذلك قيل بخشية املاق فكأنه قيل: نرزقهم من غير ان ينقص من رزقكم شيء فيعتريكم ما تخشونه وإياكم أيضا رزقا إلى رزقكم *

﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ٣١﴾ تعليل آخر ببيان أن المنهى عنه في نفسه منكر عظيم لما فيه من قطع التناسل وقطع النوع، والخطأ كالاتم افظا ومعنى وفعلهما من باب علم، وقرأ أبو جعفر، وابن ذكوان عن عامر (خطأ) بفتح الخاء والطاء من غير مد، وخرج ذلك الزجاج على وجهين، الأول أن يكون اسم مصدر من أخطأ يخطئ. إذا لم يصب أى ان قتلهم كان غير صواب، والثاني أن يكون لغة في الخطأ بمعنى الاثم مثل مثل ومثل وحذر وحذر فن استشكل هذه القراءة بأن الخطأ ما لم يعتمد وليس هذا محله فقد نادى على نفسه بقلة الاطلاع * وقرأ ابن كثير (خطاء) بكسر الخاء وفتح الطاء والمدوخرج على وجهين أيضا الأول أن يكون لغة في الخطأ بمعنى الاثم مثل دبغ ودباغ ولبس ولباس، والثاني أن يكون مصدر خاطأ يخطئ مخطأ مثل قاتل يقاتل قتالا قال أبو على الفارسي: وان كنا لم نجد خاطأ لكن وجد تخطأ مطاوعه فدلنا على ذلك في قولهم: تنشطت النبل أحشاه، وأنشد محمد بن السوي في وصف كاهن في مجمع البيان:

وأشعث قد ناولته أحرش الفرى أدرت عليه المدجنات الهواضب

تخطأه القناص حتى وجده وخرطوه في منقع الماء راسب

والمعنى على هذا إن قتلهم كان عدولا عن الحق والصواب فقول أبي حاتم إن هذه القراءة غلط. وقرأ الحسن (خطاء) بفتح الخاء والطاء مع المد وهو اسم مصدر أخطى كالعطاء اسم مصدر أعطى، وقرأ الزهري. وأبو رجاء (خطا) بكسر الخاء وفتح الطاء وألف في آخره مبدلة من المدونة وليس من قصر الممدود لأنه ضرورة لاداعي اليه، وفي رواية عن ابن عامر أنه قرأ (خطا) كعصا ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ﴾ بمباشرة مبادئه القريبة أو البعيدة فضلا عن مباشرته، والمنهى عن قربانه على خلاف ما سبق ولحق للمبالغة في النهي عن نفسه ولأن قربانه داع إلى مباشرته، وفسره الراغب بوطء المرأة من غير عقد شرعي، وجاء فيه المد والقصر وإذا مد يصح أن يكون مصدر المفاعلة، وتوسط النهي عنه بين النهي عن قتل الاولاد والنهي عن قتل النفس المحرمة طابقا كما قال شيخ الاسلام باعتبار أنه قتل للاولاد لما أنه تضييع للانساب فإن لم يثبت نسبه ميت حكما *

﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾ فعلة ظاهرة القبح زائدته ﴿وَسَاءَ سَبِيلًا ٣٢﴾ أى وبئس السبيل سبيلا لما فيه من احتمال أمر الانساب وهيجان الفتن، وقد روى الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» وجاء في غير رواية أنه إذا زنى الرجل خرج منه الايمان فكان فوق رأسه كالظلة فان تاب ونزع رجع اليه وهو من السكابر، وفاحشة مطلقا على ما أجمع عليه المحققون بل في الحديث الصحيح أنه بحليلة الجار من أكبر الكبائر، وزعم الحليمي أنه فاحشة إن كان بحليلة الجار أو بذات الرحم أو باجنبيه في شهر رمضان أو في البلد الحرام وكبيرة إن كان مع امرأة الأب أو حليلة الابن أو مع أجنبية على سبيل القهر والاكرام وإذا لم يوجب حدا يكون صغيرة، ولا يخفى رده وضعف مبناه، والآية ظاهرة في أنه فاحشة مطلقا نعم أفحش أنواعه الزنا بحليلة الجار، وقال بعضهم: أعظم الزنا على الاطلاق الزنا بالمحارم فقد صحح الحاكم أنه ﷺ قال «من وقع على ذات محرم فاقتلوه» وزنا الثيب أقبح من زنا البكر بدليل اختلاف حديثهما، وزنا الشيخ لكمال عقله أقبح من زنا الشاب، وزنا الحر والعالم لهما أقبح من زنا القن والجاهل، وهل هو أكبر من اللواط أم لا؟ فيه خلاف وفي الاحياء أنه أكبر منه لأن الشهوة داعية اليه من

الجانين فيكثر وقوعه ويعظم الضرر، ومنه اختلاط الانساب بكثرته، وقد يعارض بأن حده أغلظ بدليل قول مالك وآخرين برجم اللوطي ولو غير محصن بخلاف الزاني. وقد يجاب بأن المفضل قد يكون فيه مزية، وفيه مافيه، وبالغ بعضهم فقال: إنه مطلقا يلى الشرك في الكبر، والأصح أن الذى يلى الشرك هو القتل ثم الزنا، وخبر الغيبة أشد من ثلاثين زنية في الاسلام الظاهر كما قال ابن حجر الهيتمي انه لا أصل له، نعم روى الطبراني. والبيهقي. وغيرهما الغيبة أشد من الزنا إلا أن له ما يبين معناه وهو ما رواه ابن أبي الدنيا. وأبو الشيخ عن جابر. وأبي سعيد رضى الله تعالى عنهما إياكم والغيبة فإن الغيبة أشد من الزنا أن الرجل ليزنى فيتوب الله تعالى عليه وإن صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه فعلم منه أن أشد الغيبة من الزنا ليست على الإطلاق بل من جهة أن التوبة الباطنة المستوفية لجميع شروطها من الندم من حيث المعصية والاقلاع وعزم أن لا يعود مع عدم الغرغرة وطلوع الشمس من مغربها مكفرة لاثم الزنا بمجرد ما بخلاف الغيبة فإن التوبة وإن وجدت فيها هذه الشروط لا تكفرها بل لا بد وأن ينضم إليها استحلال صاحبها مع عفو فكانت الغيبة أشد من هذه الحشية لا مطلقا فلا يملك الحديث على الأصح، وعلم منه أيضا أن الزنا لا يحتاج في التوبة منه إلى استحلال وهو ما صرح به غير واحد من المحققين وهو مع ذلك من الحقوق المتعلقة بالآدمي كيف لا وهو من الجنابة على الاعراض والانساب، ومعنى قولهم إن الزنا لا يتعلق به حق آدمي أى من المال ونحوه وعدم اشتراط الاستحلال لا يدل على أنه ليس من الحقوق المتعلقة بالآدمي مطلقا، وإنما لم يشترط الاستحلال لما يترتب على ذكره من زيادة العار والظن الغالب بأن نحو الزوج أو القريب إذا ذكر له ذلك يبادر إلى قتل الزاني أو المزنئ بها أو إلى قتلها معاً ومع ما ذكر كيف يمكن القول باشتراطه، وقد صرح بنحو ذلك حجة الاسلام الغزالي في منهاج العابدين فقال في ضمن تفصيل قال الأذرعى: إنه في غاية الحسن والتحقيق أما الذنب في الحرم فإن خنته في أهله وولده فلا وجه للاستحلال والظهار لأنه يولد فتنة وغيظا بل تتضرع إلى الله سبحانه ليرضيه عنك ويجعل له خيراً كثيراً في مقابلته فإن أمنت الفتنة والهييج وهو نادر فتستحل منه، وقد قال الأذرعى في مواضع في الحسد والتوبة منه: ويشبه أن يحرم الاخبار به إذا غلب على ظنه أن لا يحمله وأنه يتولد منه عداوة وحقْد وأذى للخير، ثم قال: ويجوز أن ينظر إلى المحسود فإن كان حسن الخلق بحيث يظن أنه يحمله تعين أخباره ليخرج من ظلامته ييقين وأن غلب على ظنه أن إخباره يجر شرا وعداوة حرم أخباره قطعاً وإن تردد فالظاهر ما ذكره النووي من عدم الوجوب والاستحباب فإن النفس الزكية نادرة وربما جر ذلك شرا وعداوة وإن حمله بلسانه اه، فإذا كان هذا في الحسد مع سهوله عند أكثر الناس وعدم مبالاة بهم ومن ثم أطلق النووي عدم الاخبار فقال: المختار بل الصواب انه لا يجب اخبار المحسود بل لا يستحب ولو قيل يكره لم يبعد فما بالك في الزنا المستلزم أن الزوج والقريب يقتل فيه بمجرد التوهم فكيف مع التحقق ويعلم من الاخبار أن ثمرات الزنا قبيحة منها أنه يورد النار والعذاب الشديد وأنه يورث الفقر وذهاب البهاء وقصر العمر وأنه يؤخذ بمثله من ذرية الزاني، ولما قيل لبعض الملوك ذلك أراد تجربته بآبنة له وكانت غاية في الحسن فأنزله مع امرأة وأمرها أن لا تمنع أحداً أراد التعرض لها بأى شيء شاء وأمرها بكشف وجهها فطافت بها في الأسواق فما مرت هلى أحد إلا وأطرق حياء وخجلا منها فلما طافت بها المدينة كلها ولم يمد أحد نظره إليها رجعت بها إلى دار الملك فلما أرادت الدخول أمسكها انسان وقبلها ثم ذهب عنها فادخلتها على الملك وذكرت له القصة

فسجد شكرا وقال : الحمد لله تعالى ما وقع منى فى عمرى قط إلا قبله وقد قوصصت بها نساء الله سبحانه أن يعصمنا وذرارينا ومن ينسب إلينا من الفواحش ما ظهر منها وما بطن بحرمه النبي ﷺ . وقرأ أبى بن كعب كما أخرجه عنه ابن مردويه (ولا تقرّبوا الزنا انه كان فاحشة ومقتا وساء سيلا إلا من تاب فان الله كان غفورا رحيا) فذكر لعمر رضى الله تعالى عنه فأتاه فسأله فقال أخذتها من رسول الله ﷺ وليس لك عمل إلا الصفاق بالنقيع وهذا ان صح كان قبل العرضة الأخيرة ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ ﴾ أى حرّمها الله تعالى ، والمراد حرم قتلها بأن عصمها بالاسلام أو بالعهد ﴿ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ متعلق بـ لا تقتلوا والباء للسببية والاستثناء مفرغ أى لا تقتلوها بسبب من الأسباب إلا بسبب الحق ، ويجوز أن يكون خلا من الفاعل أو المفعول أى لا تقتلوا إلا ملتبسين بالحق أو لا تقتلوها إلا ملتبسة بالحق، وجوز أن يكون نعتا لمصدر محذوف أى لا تقتلوها قتلا ما إلا قتلا ملتبسا بالحق والأول أظهر، وأما تعلقه بحرم فبعيد وان صح، وفسر الحق بما رواه الشيخان وغيرهما عن ابن مسعود لا يحل دم امرئ يشهد أن لا إله الا الله وأنى رسول الله إلا بأحدى ثلاث النفس بالنفس والثيب الزانى والتارك لديته المفارق للجماعة، ونقض الحصر بدفع الصائل فان ذلك ربما أدى إلى القتل، ودفع بأن المراد ما يكون بنفسه مقصودا به القتل وما ذكر المقصود به الدفع وقد يفضى إليه فى الجملة، والحق عدم انحصار الحق فيما ذكر وهو فى الخبر ليس بحقيقى، وقد ذهب الشافعية الى أن ترك الصلاة كسلا مبيح للقتل وكذا اللواط عند جمع من الاجلة *

﴿ وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا ﴾ بغير حق يوجب قتله أو يبيحه للقاتل حتى أنه لا يمتبر بإباحته لغير القاتل فقد نص علماءنا أن من عليه القصاص إذا قتله غير من له القصاص يقتص له ولا يفديه قول الولي أنا أمرته بذلك إلا أن يكون الأمر ظاهرا ﴿ فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ ﴾ لمن يلى أمره من الوارث أو السلطان عند عدم الوارث ، واقتصار البعض على الأول رعاية للأغلب ﴿ سُلْطَانًا ﴾ أى تسلطا واستيلاء على القاتل بمؤاخذته بأحد أمرين القصاص أو الدية ، وقد تتعين الدية كما فى القتل الخطأ والمقتول خطأ مقتول ظلما بالمعنى الذى أشير إليه وإن قلنا لا اثم فى الخطأ الحديث «رفع عن أمتي الخطأ» وشرع الكفارة فيه لعدم الثبوت واجتناب ما يؤدى إليه فليتأمل * واستدل بتفسير الولي بالوارث على أن للمرأة دخلا فى القصاص *

وقال القاضى إسماعيل : لا تدخل لأن لفظه مذكر ﴿ فَلَا يُسْرَفُ ﴾ أى الولي ﴿ فى القتل ﴾ أى فلا يتجاوز الحد المشروع فيه بأن يقتل اثنين مثلا والقاتل واحد كمادة الجاهلية فانهم كانوا إذا قتل منهم واحد قتلوا قاتله وقتلوا معه غيره ، ومن هنا قال مهمل :

كل قتيـل فى كليب غره حتى ينال القتل آل مره

وإلى هذا ذهب ابن جبير وأخرجه المنذر من طريق أبى صالح عن ابن عباس أو بان يقتل غير القاتل ويترك القاتل . وروى هذا عن زيد بن أسلم ؛ فقد أخرج البيهقى فى سننه عنه أن الناس فى الجاهلية إذا قتل من ليس شريفا شريفا لم يقتلوه به وقتلوا شريفا من قومه فنهى عن ذلك أو بان يزيد على القتل المثلة كما قيل * وأخرج ابن جرير وغيره عن طلق بن حبيب أنه قال : لا يقتل غير قاتله ولا يمثّل به ، وقيل بان يقتل القاتل

والمشروع عليه الدية . وأخرج ابن أبي حاتم وغيره عن قتادة أنه قال في الآية : من قتل بمديدة قتل بمديدة ومن قتل بخشبة قتل بخشبة . ومن قتل بحجر قتل بحجر ولا يقتل غير القاتل . وفيه القول بأن القتل بالثقل يوجب القصاص وهو خلاف مذهبنا .

وقرأ حمزة . والكسائي (فلا تسرف) بالخطاب للولي الثقات ، وقرأ أبو مسلم صاحب الدولة (فلا يسرف) بالرفع على أنه خبر في معنى الأمر وفيه مبالغة ليست في الأمر ﴿إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا ۝٣٣﴾ تعليل للنهي ، والضمير للولي أيضا على معنى أنه تعالى نصره بأن أوجب القصاص أو الدية وأمر الحكام بمعاونته في استيفاء حقه فلا ينفق ما وراء حقه ولا يخرج من دائرة امرة الناصر .

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن مجاهد أن الضمير للمقتول على معنى أن الله تعالى نصره في الدنيا باخذ القصاص أو الدية وفي الأخرى بالثواب فلا يسرف عليه في شأنه ، وجوز أن يعود على الذي أسرف به الولي أي أنه تعالى نصره بإيجاب القصاص والتعزير والوزر على من أسرف في شأنه ، وقيل ضمير يسرف للقاتل أي مرید القتل ومباشرة ابتداء ونسبه في الكشف إلى مجاهد ، والضميران في التعليل عائدان على الولي أو المقتول ، وأيد بقراءة أبي (فلا تسرفوا) لأن القاتل متعدد في النظم في قوله تعالى (ولا تقتلوا) والأصل توافق القراءتين ، ولم تعينه لأن الولي عام في الآية فهو في معنى الأولياء فيجوز جمع ضميره بهذا الاعتبار ويكون التماثا ، وتوافق القراءتين ليس بلام ، والمعنى فلا يسرف على نفسه في شأن القتل بتعريضها للهلاك العاجل والآجل . وفي الكشف أنه ردع للقاتل على أسلوب (ولكم في القصاص حياة) والنهي عن الاسراف لتصوير أن القتل بغير حق كيف ما قدر إسراف ، ومعناه فلا يقتل بغير حق وأنت تعلم أن هذا الوجه غير وجيه فلا ينبغي التعويل عليه ، وهذه الآية كما أخرج غير واحد عن الضحاك أول آية نزلت في شأن القتل وقد علمت أن الأصح أنها كبر الكبائر بعد الشرك ، وكون القتل العمد العدو من الكبائر مجمع عليه ، وعُدشبه العمد منها هو ما صرح به الهروي وشريح الروباني ، وأما الخطأ فالصواب أنه ليس بمعصية فضلا عن كونه ليس بكبيرة فليحفظ ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾ نهى عن قربانه لما ذكر سابقا من المبالغة في النهي عن التعرض له وللتوسل إلى الاستثناء بقوله تعالى ﴿إِلَّا بِالتِّيِّهِ أَحْسَنَ﴾ أي إلا بالخصلة والطريقة التي هي أحسن الخصال والطرائق وهي حفظه واستثماره ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ غاية لجواز التصرف على الوجه الأحسن المدلول عليه بالاستثناء لالوجه المذكور فقط ، والأشد قيل جمع شدة لا ضرر جمع ضرر والشدة القوة وهو استحكام قوة الشباب والسن كما أن شد النهار ارتفاعه ، قال عنتره :

عهدى به شد النهار كأنما خضب البنان ورأسه بالعظم

وقيل هو جمع شدة مثل نعمة وأنعم ، وقال بعض البصريين ، هو واحد مثل الآنك : والمراد ببلوغه الأشد بلوغه إلى حيث يمكنه بسبب عقله ورشده القيام بمصالح ماله ثم التصرف بمال اليتيم بنحو الأكل على غير الوجه المأذون فيه من الكبائر ، وتردد ابن عبد السلام بتقييده بنصاب السرقة فقال في القواعد : قد نص الشرع على أن شهادة الزور وأكل مال اليتيم من الكبائر فإن وقعا في مال خطير فهو ظاهر وإن وقعا في مال حقير

كزبيبة وتمر فيجوز أن يجعلها من الكبائر فظاما عن جنس هذه المفسدة كالقطرة من الخمر وإن لم تتحقق المفسدة ويجوز أن يضبط ذلك بنصاب السرقة اهـ . وقد يفرق بينهما بأن في شهادة الزور مع الجراءة على انتهاك حرمة المال المعصوم جراءة على الكذب في الشهادة بخلاف القليل من مال اليتيم فلا يستبعد التقييد به بخلافها كذا قيل • والحق إن الآيات والأخبار الواردة في وعيد أكل مال اليتيم مطلقة فتتناول القليل والكثير فلا يجوز تخصيصها إلا بدليل سمعي وحيث لا دليل كذلك فالتخصيص غير مقبول فالوجه أنه لا فرق بين أكل القليل وأكل الكثير في كونه كبيرة يستحق فاعله الوعيد الشديد ، نعم الشيء التافه الذي تقتضي العادة بالمساحة به لا يبعد كون أكله ليس من الكبائر والله تعالى أعلم ، وقد توصل القضاة اليوم إلى أكل مال اليتيم في صورة حفظه عاملهم الله تعالى بعدله وأذاق خائئهم في الدارين جزاء فعله ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾ ما عاهدتم الله تعالى عليه من التزام تكليفه ، ما عاهدتم عليه غيركم من العباد ويدخل في ذلك العقود •

وجوز أن يكون المراد ما عاهدكم الله تعالى عليه وكلفكم به ، والايفاء بالعهد والوفاء به هو القيام بمقتضاه والمحافظة عليه وعدم نقضه واشتقاق ضده وهو الغدر يدل على ذلك وهو الترك ولا يكاد يستعمل إلا بالباء فرقا بينه وبين الايفاء الحسى كايفاء الكيل والوزن ﴿إِنَّ الْعَهْدَ﴾ أظهر في مقام الاضرار إظهاراً لكمال العناية بشانه وقيل دفعاً لتوهم عود الضمير إلى الايفاء المفهوم من (أوفوا) ﴿كَانَ مَسْئُولًا﴾ أى مسؤولاً عنه على حذف الجار وجعل الضمير بعد انقلابه مرفوعاً مستكناً في اسم المفعول ويسمى الحذف والايصال وهو شائع • وجوز أن يكون الكلام على حذف مضاف أى إن صاحب العهد كان مسؤولاً ، وقيل لا حذف أصلاً والكلام على التخييل كأنه يقال للعهد لم نكثت وهلا وفي بك تبكىنا لنا كذا كما يقال للوؤدة (بأى ذنب قتلت) وقد يعتبر فيه الاستعارة المكنية والتخييلية ، وزعم بعضهم أنه يجوز أن يجعل العهد متمثلاً على هيئة من يتوجه عليه السؤال كما تجسم الحسنات والسيئات لتوزن •

وجوز أن يكون (مسؤولاً) بمعنى مطلوباً من سألت كذا إذا طلبت ، واسناد المطالبة إليه مجاز والمراد مطلوب عدم إضاعته ، ويجوز أن يكون في الكلام مضاف محذوف ارتفع الضمير واستمر بعد حذفه ، والأصل ما أشرنا إليه وقد سمعت آنفاً أن مثل ذلك شائع ، وليس في ذلك تعليل الشيء بنفسه فإن المآل إلى أن يقال: أوفوا بالعهد فإن عدم إضاعته لم تزل مطلوبة من كل أحد فتطلب منكم أيضاً ، ثم إن الإخلال بالوفاء بالعهد على ما تقتضيه الأحاديث الصحيحة قليل كبيرة ، وقد جاء عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه عد من الكبائر نكث الصفقة أى الغدر بالمعاهد بل صرح شيخ الإسلام العلائي بأنه جاء في الحديث عن النبي ﷺ أنه سماه كبيرة ، وقال بعض المحققين: إن في إطلاق كون الإخلال المذكور كبيرة نظراً بناء على أن العهد هو التكليفات الشرعية فإن من الإخلال ما يكون كبيرة ومنه ما يكون صغيرة وينظر في ذلك إلى حال المكلف به ، ولعل من قال: إن الإخلال بالعهد كبيرة أراد بالعهد مبايعة الإمام وبالإخلال بذلك نقض بيعته والخروج عليه لغير موجب ولا تأويل ولا شبهة في أن ذلك كبيرة فليتامل ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ﴾ أتموه ولا تخسروه ﴿إِذَا كُنْتُمْ﴾ أى وقت كيالكم للمشتريين ، وتقييد الأمر به لما أن التطفيف يكون هناك ، وأما وقت الاكتيال على الناس فلا حاجة إلى الأمر بالتعديل قال تعالى:

(إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ) الآية ﴿وَزَنُوا بِالْقِسْطَاسِ﴾ هو القبان على ما روى عن الضحاك ويقال له القرسطون بلغة أهل الشام كما قال الأزهري ، وقال الزجاج : هو الميزان صغيرا كان أو كبيرا من موازين الدراهم وغيرها ، وقال الليث : هو أقرم الموازين ، وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أنه العدل ، وعن الحسن أنه الحديد وهو رومي معرب كما قال ابن دريد لفقد مادته في العربية ، وقيل : إنه عربي وروى القول بتعريبه وأنه الميزان في اللغة الرومية عن ابن جبير وجماعة ، وقيل : هو مركب من كلمتين القسط وهو العدل وطاس وهو كفة الميزان لكنه حذف أحد الطائنين لأن التركيب محل تخفيف وهو كما ترى ، وعلى القول بأنه رومي معرب وهو الصحيح لا يقدح استعماله في القرآن في عريبته المذكورة في قوله تعالى : (إنا أنزلناه قرآنا عربيا) لأنه بعد التعريب والسماع في فصيح الكلام يصير عربيا فلا حاجة إلى إنكار تعريبه أو ادعاء التغليب أو أن المراد عربي الأسلوب . وقد قرأه الكوفيون بكسر القاف والباقون بضمهم ، وقد تبدل السين الأولى صادًا كما أبدلت الصاد سينًا في الصراطه ﴿الْمُسْتَقِيمِ﴾ أي العدل السوي ، وهو يعد تفسير القسطاس بالعدل ، ولعل الاكتفاء باستقامته عن الأمر بإيفاء الوزن كما قال شيخ الإسلام لما أن عند استقامته لا يتصور الجور غالبًا بخلاف الكيل فإنه كثيرا ما يقع التطفيف مع استقامة الآلة كما أن الاكتفاء بإيفاء الكيل عن الأمر بتعديله لما أن إيفاءه لا يتصور بدون تعديل المكيال وقد أورد بتقويمه أيضا في قوله تعالى (وأوفوا المكيال والميزان بالقسط) ﴿ذَلِكَ﴾ أي إيفاء الكيل والوزن بالقسطاس المستقيم ﴿خَيْرٌ﴾ في الدنيا لأنه سبب لرغبة الناس في معاملة قاعله وجلب الشئ الجميل عليه ﴿وَاحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٣٥﴾ أي عاقبة لما يترتب عليه من الثواب في الآخرة ، والتأويل تفعيل من آل إذا رجع وأصله رجوع الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كما في قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) أو فعلا كما في قوله سبحانه (يوم يأتي تأويله) وقول الشاعر : وللنوى قبل يوم البين تأويل ، وقيل : المراد ذلك خير في نفسه لأنه أمانة وهي صفة كمال وأحسن عاقبة في الدنيا لأنه سبب لميل القلوب والرغبة في المعاملة والذكر الجميل بين الناس ويفضي ذلك إلى الغنى وفي الآخرة لأنه سبب للخلاص من العذاب والفوز بالثواب ، وقيل : أحسن تأويلا أي أحسن معنى وترجمة ، ثم إن إيفاء الكيل والوزن واجب اجماعا ونقص ذلك من الكبائر مطلقا على ما يقتضيه الوعيد الشديد لفاعله الوارد في الآيات والاحاديث الصحيحة ولا فرق بين القليل والكثير ، نعم قال بعضهم : إن التطفيف بالشيء التافه الذي يسامح به أكثر الناس ينبغي أن يكون صغيرة ، فإن قلت : ذكروا في الغصب أن غصب مادون ربع دينار لا يكون كبيرة وقضيته أن يكون التطفيف كذلك قلت : ذلك مشكل فلا يقاس عليه بل حكى الإجماع على خلافه . وقال الأذرعى : إنه تحديد لا مستند له انتهى ، وعلى التنزيل فقد يفرق بأن الغصب ليس بما يدعو لقليله إلى كثيره لأنه إنما يكون على سبيل القهر والغلبة بخلاف التطفيف فتعين التنفير عنه بأن كلامه قليله وكثيره كبيرة أخذًا بما قالوه في شرب القطرة من الخمر من أنه كبيرة وأن لم يوجد فيها مفسدة الخمر لأن قليله يدعو إلى كثيره ، ومثل التطفيف في الكيل والوزن النقص في الذرع ولا يكاد يسلم كيال أو وزان أو ذراع في هذه الأعصار من نقص الأمن عصمه الله تعالى ﴿وَلَا تَقْفُ﴾ ولا تتبع ، وأصل معنى قفا اتبع فقفا ثم استعمل في مطلق الاتباع وصار حقيقة فيه . وقرئ (ولا تقفوا) بإثبات حرف العلة مع الجازم وهو شاذ ، وقرئ أيضا (ولا تقف) بضم القاف وسكون

الفاء كتنقل على أنه أجوف مجزوم بالسكون وماضيه قاف يقال قاف أثره يقوفه إذا قصه واتبعه ومنه القيافة وأصلها ما يعلم من الاقدام وأثرها، وعن أبي عبيدة أن قاف مقلوب قفا كجذب وجذب. وتعقب بأن الصحيح خلافه، (مَالَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) أى لا تتبع ما لا علم لك به من قول أو فعل، وحاصله يرجع إلى النهى عن الحكم

بما لا يكون معلوما ويندرج فى ذلك أمور، وكل من المفسرين اقتصر على شيء فقيل المراد نهى المشركون عن القول فى الإلهيات والنبوات تقليدا للسلاف واتباعا للهوى، وأخرج ابن جرير. وابن المنذر. عن محمد ابن الحنفية أن المراد النهى عن شهادة الزور، وقيل: المراد النهى عن القذف ورمى المحصنين والمحصنات، ومن ذلك قول الكهيت: ولا ارمى البرى بغير ذنب ولا اقفو الحواصن أن رمينا

وروى البيهقى فى شعب الايمان. وأبو نعيم فى الحلية من حديث معاذ بن أنس «من قفا مؤمنا بما ليس فيه. يريد شينه به حبسه الله تعالى على جسر جهنم حتى يخرج بمقال» وقيل: المراد النهى عن الكذب، أخرج ابن جرير وغيره عن قتادة أنه قال فى الآية: لا تقل سمعت ولم تسمع ورأيت ولم تر، واختار الامام العموم قال: إن اللفظ عام يتناول الكل فلا معنى للتقييد، واحتج بالآية نفاه القياس لأنه قفو للظن وحكم به. وأجيب بانهم أجمعوا على الحكم بالظن والعمل به فى صور كثيرة فمن ذلك الصلاة على الميت ودفنه فى مقابر المسلمين وتورث المسلم منه بناء على أنه مسلم وهو مظنون والتوجه إلى القبلة فى الصلاة وهو مبنى على الاجتهاد بامارات لا تفيد إلا الظن وأكل الذبيحة بناء على أنها ذبيحة مسلم وهو مظنون والشهادة فانها ظنية وقيم المتلفات واروش الجنائيات فانها لا سبيل اليها الا بالظن، ومن نظر ولو بمؤخر العين رأى أن جميع الاعمال المعتمدة فى الدنيا من الاسفار وطلب الارباح والمعاملات إلى الآجال المخصوصة والاعتماد على صداقة الاصدقاء وعداوة الاعداء كلها ظنونة وقد قال ﷺ: «نحن نحكم بالظاهر والله تعالى يتولى السرائر» فالنهى عن اتباع ما ليس بعلم قطعى مخصوص بالعقائد وبأن الظن قد يسمى علما كما فى قوله تعالى (إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنحنهن الله أعلم بإيمانهن فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار) فان العلم بإيمانهن إنما يكون باقرارهن وهو لا يفيد الا الظن، وبأن الدليل القاطع لما دل على وجوب العمل بالقياس كان ذلك الدليل دليلا على أنه متى حصل ظن أن حكم الله تعالى فى هذه الصورة يساوى حكمه فى محل النص فاتهم بكلمون بالعمل على وفق ذلك الظن فهمنا الظن واقم فى طريق الحكم وأما ذلك الحكم فهو معلوم متيقن. وأجاب النفاة عن الاول بأن قوله تعالى (لا تقف) الآية عام دخله التخصيص فيما يذكرون فيه العمل بالظن فيبقى العموم فيما وراه على أن بين ما يذكرونه من الصور وبين محل النزاع فرقا لأن الاحكام المتعلقة بالاول محتصة بأشخاص معينين فى أوقات معينة فالتخصيص على ذلك متعذر فاكتفى بالظن للضرورة بخلاف الثانى فان الاحكام المثبتة بالاقيسة كلية معتبرة فى وقائع كلية وهى مضبوطة والتخصيص عليها ممكن فلم يحز الاكتفاء فيها بالظن، وعن الثانى بأن المغايرة بين العلم والظن مما لا شبهة فيه ويدل عليها قوله تعالى (هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون الا الظن) والمؤمن هو المقر وذلك الاقرار هو العلم فليس فى الآية تسمية الظن علما، وعن الثالث بأنه إنما يتم لو ثبت حجية القياس بدليل قاطع وليس فليس، واحسن ما يمكن أن يقال فى الجواب على ما قال الامام أن التمسك بالآية تمسك بعام مخصوص وهو لا يفيد الا الظن فلو دلت على أن التمسك بالظن غير جائز لدلت

على أن التمسك بها غير جائز فالقول بحجيتها يفضي إلى نفيه وهو باطل، وللمجيب أن يقول: نعم بالتواتر الظاهر من دين النبي ﷺ أن التمسك بآيات القرآن حجة في الشريعة، ويمكن أن يحاجب عن هذا بأن كون العام المخصوص حجة غير معلوم بالتواتر فتأمل ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ﴾ أي كل هذه الاعضاء وأشير إليها بأولئك على القول بأنها مختصة بالعقلاء تنزيلاً لها منزلتهم لما كانت مسؤولة عن أحوالها شاهدة على أصحابها هـ وقال بعضهم: إنها غالبية في العقلاء وجاءت لغيرهم من حيث أنها اسم جمع لذا وهو يعم القبيلين ومن ذلك قول جرير على مارواه غير واحد:

ذم المنازل بعد منزلة اللوى والعيش بعد أولئك الأيام

وعلى هذا لا حاجة إلى التنزيل وارتكاب الاستعارة فيما تقدم ﴿كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ٣٦﴾ كل الضمائر ضمائر (كل) أي كان كل من ذلك مسؤولاً عن نفسه فيقال له: هل استعملك صاحبك فيما خلقت له أم لا؟ وذلك بعد جعله أهلاً للخطاب والسؤال. وجوز أن يكون ضمير (عنه) لكل وماعده للقافي فهناك التفات إذ الظاهر كنت عنه مسؤولاً *

وقال الزمخشري: (عنه) نائب فاعل (مسؤولاً) فهو مسند إليه ولا ضمير فيه نحو (غير المغضوب عليهم) هـ ورده أبو البقاء وغيره بأن القائم مقام الفاعل حكمه حكمه في أنه لا يجوز تقدمه على عامله كأصله. وذكر أنه حكى ابن النحاس الإجماع على عدم جواز تقديم القائم مقام الفاعل إذا كان جاراً ومجروراً فليس ذلك نظير (غير المغضوب عليهم) وليس لقائل أن يقول: إنه على رأى الكوفيين في تجويزهم تقديم الفاعل إلا أن ينازع في صحة الحكاية، ونقل عن صاحب التريب أنه إنما جاز تقديم (عنه) مع أنه فاعل لمخالصة لظرفيته لا لعروض فاعليته ولأن الفاعل لا يتقدم للتباسه بالمبتدأ ولا للتباس ههنا ولأنه ليس بفاعل حقيقة اهـ. والانصاف أنه مع هذا لا يقال لما ذهب إليه شيخ العربية إنه غلط *

وذكر في شرح نحو المفتاح أنه مرتفع بمضمر يفسره الظاهر، وجوز إخلاء المفسر عن الفاعل إذا لم يكن فعلاً معللاً باصالة الفعل في رفع الفاعل فلا يجوز خلوه عنه بخلاف اسمي الفاعل والمفعول تشبيهها بالجوامد * وتعبه في الكشف بأن فيه نظراً نقلاً وقياساً أما الأول فلتفرده به، وأما الثاني فلان الاحتياج إليه من حيث أنه إذا جرى على شيء لا بد من عائد إليه ليرتبط به ويكون هو الذات القائم هو بها إن كان فاعلاً أو ملبساً لتلك الذات وليس كالجوامد في ارتباطها بالسوابق بنفس الحمل لأنها لا تدل على معنى متعلق بذات فالوجه أن يقال حذف الجار واستتر الضمير بعده في الصفة، وقد سمعت عن قرب أن هذا من باب الحذف والإيصال وأنه شائع، وجوز أن يكون مرفوع (مسؤولاً) المصدر وهو السؤال و(عنه) في محل نصب. وسأل ابن جني أبا علي عن قولهم: فيك يرغب وقال لا يرتفع بما بعده فأين المرفوع؟ فقال: المصدر أي فيك يرغب الرغبة بمعنى تفعل الرغبة كما في قولهم: يعطى، يمنع أي يفعل الاعطاء والمنع، وجوز أن يكون اسم كان أرفاعه ضمير (كل) محذوف المضاف أي كان صاحبه عنه مسؤولاً أو كان عنه مسؤولاً صاحبه فيقال له لم استعملت السمع فيما لا يحل ولم صرفت البصر إلى كذا والفؤاد إلى كذا؟ وقرأ الجراح العقيلي (والفؤاد) بفتح الفاء وابدال الهمزة واواً، وتوجيهها أنه أبدلت الهمزة واواً لوقوعها مع ضمة في المشهور ثم فتحت الفاء تخفيفاً وهي لغة في ذلك، ولا عبرة بانكار

أبى حاتم لها ، واستدل بالآية على أن العبد يؤخذ بفعل القلب كالتصميم على المعصية والأدواء القلبية كالخقد والحسد والعجب وغير ذلك نعم صرحوا بأن الهم بالمعصية من غير تصميم لا يؤخذ به للخبر الصحيح في ذلك ثم إن اتباع الظن يكون كبيرة ويكون صغيرة حسب أنواعه وأصنافها ومنه ما هو أكبر الكبائر كما لا يخفى نسأل الله تعالى أن يعصمنا عن جميع ذلك *

(وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا) أى فخرًا وكبرًا قاله قتادة ، وقال الراغب : المرح شدة الفرح والتوسع فيه والاول أنسب ، وهو مصدر وقع موقع الحال والكلام في مثله إذا وقع حالا أو خبرا أو صفة شائع ، وجوز أن يكون منصوبا على المصدرية لفعل محذوف أى ترح مرحا وأن يكون مفعولا له أى لأجل المرح ، وقرئ (مرحا) بكسر الراء عن أنه صفة مشبهة ونصبه على الحالية لا غير ، قيل ودند القراءة باعتبار الحكم بأبلغ من قراءة المصدر المفيد للبالغة بجعله عين المرح نظير ما قيل في زيد عدل لأن الوصف واقع في حيز النفي الذى هو في معنى النفي ونفى أصل الاتصاف بأبلغ من نفي زيادته ومباغتته لأنه ربما يشعر ببقاء أصله في الجملة ، وجعل المبالغة راجعة إلى النفي دون المنفى كما قيل في قوله تعالى : (وما ربك بظلام للعبيد) بعيدنا ، والقول بأن الصفة المشبهة تدل على الثبوت فلا يقتضى نفى ذلك نفى أصله كما قيل في المصدر : مغالطة نشأت من عدم معرفة معنى الثبوت في الصفة فإن المراد به أنها لا تدل على تجدد وحدوث لا أنها تدل على الدوام . والأخفش فضل القراءة بالمصدر لما فيه من التأكيّد ولم ينظر إلى أن ذلك في الإثبات لافى النفي أو ما في حكمه . وأورد على ما قيل أن فيه تفضيل القراءة الشاذة على المتواترة وهو كما ترى *

ولذا فضل بعضهم القراءة بالمصدر كالأخفش وجعل المبالغة المستفادة منه راجعة إلى النهى ومنع كون ذلك بعيدا ، وقيل إذا جعل التقدير في المتواترة ذا مرح تتحد مع الشاذة . وتعقب بأن ذا مرح أبلغ من مرحا صفة لما فيه من الدلالة على أنه صاحب مرح وملازم له كأنه مالك إياه وفيه توقف كما لا يخفى ، والتقييد بالأرض لا يصح أن يقال للاحتراز عن المشى في الهواء أو على الماء لأن هذا خارق ولا يحتز عنه بل للتذكير بالمبدأ والمعاد وهو أردع عن المشى مشية الفاخر المتكبر وادعى لقبول الموعظة كأنه قيل : لا تمش فيها هو عنصر ك الغالب عليك الذى خلقت منه واليه تعود والذى قد ضم من أمثالك كثيرا مشية الفاخر المتكبر : وقيل للتخصيص على أن النهى عن المشى مرحا فى سائر البقع والاما كن لا يختص به أرض دون أرض ، والاول أنطف *

(إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ) تعليل للنهى وفيه تهكم بالمختال أى أنك لن تقدر أن تجعل فيها خرقا بدوسك وشدة وطأتك (وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ) التى عليها (طُولاً ٣٧) بتعاظمك ومدقامتك فإن أنت والتكبر عليها إذا التكبر إنما يكون بكثرة القوة وعظم الجئة وكلاهما مفقود فيك أو أنك لن تقدر على ذلك فانت أضعف من كل واحد من هذين الجادين فكيف يليق بك التكبر ، وقال بعض المحققين : ما آل النهى والتعليل لا تفعل ذلك فإنه لا جدوى فيه وهو وجه حسن ، ونصب (طولا) على أنه تمييز ، وجوز أن يكون مفعولا له ، وقيل : يشير كلام بعضهم إلى أنه منصوب على نزع الخافض وهو بمعنى التطاول أى لن تبلغ الجبال بتطاولك ولا يخفى بعده ، وإيثار الاظهار على الاضمار حيث لم يقل لن تخرقها لزيادة الايقاظ والتفريع ، ثم إن الاختيال في المشى كبيرة كما تدل عليه الأحاديث الصحيحة وهذا فيما عدا بين الصنفين أما بينهما فهو مباح لخبر صح فيه ، ويكنى ما فى الآية من التهم

والتقريع زاجرا لمن اعتاده حيث لا يباح ككثير من الناس اليوم. وفي الاتصاف قد حفظ الله تعالى عوام زماننا من هذه المشية وتورط فيها قراؤنا وفقهاؤنا بينما أحدهم قد عرف مسئلتين أو أجلس بين يديه طالبين أو نال طرفا من رياسة الدنيا إذ هو يمشى خيلاء ولا يرى أنه يطاول الجبال ولكن يرى أنه يحك بيافوخه عنان السماء كأنهم على هذه الآية لا يميرون أو يميرون عليها وهم عنها معرضون اهـ

وإذا كان هذا حال قراء زمانه وفقهائه فإذا أقول أنا في قراء زمانى وفقهائهم سوى لا كثرة الله تعالى أمثالهم ولا ابتلانا بشيء من أفعالهم وجعلها أفعى لهم ﴿كُلُّ ذَلِكَ﴾ المذكور في تضاعيف الأوامر والنواهي السابقة من الخصال المنحلة إلى نيف وعشرين ﴿كَانَ سَيِّئُهُ﴾ وهو مانى عنه منها من الجعل مع الله سبحانه إلها آخر وعبادة غيره تعالى والتأفيف والنهر والتبذير وجعل اليد مغلولة إلى العنق وبسطها كل البسط وقتل الأولاد خشية إملاق وقتل النفس التي حرم الله تعالى إلا بالحق واسراف الولي في القتل وقفو مالميس بمعلوم والمشى في الأرض رحا فلاضافة لامية من إضافة البعض إلى الكل ﴿عَنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ٣٨﴾ أى مبعضا وإن كان مرادا له تعالى بالارادة التكوينية والا لما وقع كما يدل عليه قوله ﷺ ماشاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن وغير ذلك، وليست هذه الارادة مرادفة أو ملازمة للرضا ليلزم اجتماع الضدين الارادة المذكورة والكراهة كما يزعمه المعتزلة، وهذا تتميم لتعليل الامور المنهى عنها جميعاً، ووصف ذلك بطلاق الكراهة مع أن أكثره من الكبائر لا يذان بأن مجرد الكراهة عنده تعالى كافية في وجوب الكف عن ذلك، وتوجيه الاشارة إلى الكل ثم تعيين البعض دون توجيهها اليه ابتداء لمساويل: من أن البعض المذكور ليس بمذكور جملة بل على وجه الاختلاط لنكتة اقتضته، وفيه اشعار بكون ما عده مرضيا عنده سبحانه وإنما لم يصرح بذلك إيدانا بالغنى عنه، وقيل اهتماما بشأن التنفير عن النواهي لما قالوا من أن التخلية أولى من التعحية ودرء المفاسد أهم من جلب المصالح، وجوز أن تكون الاضافة بيانية (ذلك) اما اشارة إلى جميع ما تقدم ويؤخذ من المأمورات أضدادها وهي منهى عنها كما في قوله تعالى: (أن لا تشر كوا به شيئا وبالوالدين احسانا) بعد قوله سبحانه (قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم) واما اشارة إلى مانهى عنه صريحا فقط هـ

وقرأ الحجازيان والبصريان (سيئة) بفتح الهمزة وهاء التأنيث والنصب على أنه خبر كان، والاشارة إلى مانهى عنه صريحا وضمنا أو صريحا فقط، و(مكروها) قيل بدل من (سيئة) والمطابقة بين البدل والمبدل منه غير معتبرة وضعف بأن بدل المشتق قائل، وقيل: صفة (سيئة) محمولة على المعنى فانها بمعنى سيئا وقد قرئ به أو أن السيئة قد زال عنها معنى الوصفية وأجريت مجرى الجوامد فانها بمعنى الذنب أو تجرى الصفة على موصوف مذكر أى أمرا مكروها، وقيل: إنه خبر لكان أيضا ويجوز تعدد خبرها على الصحيح، وقيل: حال من المستكن في (كان) أو في الظرف بناء على جملة صفة (سيئة) لامتعلا بمكروها فيستتر فيه ضميرها، والحال على هذا مؤكدة • وأنت تعلم أن ضمير السيئة المستتر مؤنث فجعل مكروها حالا منه كجملة صفة (سيئة) في الاحتياج إلى التأويل • واضماره مذكرا كما في قوله • ولا ارض أبقل ابقالها • لا يخفى ما فيه. وعن أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه أنه قرأ (شانه) ﴿ذَلِكَ﴾ المتقدم في التكاليف المفصلة ﴿مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ﴾ أى بعض منه أو من جنسه

(من الحكمة) التي هي علم الشرائع أو معرفة الحق سبحانه لذاته والخير للعمل به أو الاحكام المحكمة التي لا يتطرق اليها النسخ والفساد ، وفي الكشف عن ابن عباس هذه الثمان عشرة آية يعنى من (لا تجعل) فيما مر إلى (ملوما مدحورا) بعد كانت في ألواح موسى عليه السلام وهي عشر آيات في التوراة ، وفي الدر المنثور أخرج ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن التوراة كلها في خمس عشرة آية من بنى اسرائيل ثم تلا (ولا تجعل مع الله الها آخر) وهذا أعظم مدح للقرآن الكريم ما في الكشف ، و(من) اما متعلقة بأوحى على أنها تبعية أو ابتدائية وإما بمحذوف وقع حالا من الموصول أو عانده المحذوف أى من الذى أوحاه اليك ربك كأننا من الحكمة ، وجوز أن يكون الجار والمجرور بدلا من ما (ولا تجعل مع الله الها آخر) الخطاب نظير الخطاب السابق كرر للتنبية على أن التوحيد مبدأ الامر ومنتهاه وأنه رأس كل حكمة وملاكها ، ورتب عليه أولا ما هو عائدة الشرك في الدنيا حيث قال (فتعبد مذموما محذولا) ورتب عليه ههنا نتيجه في العقبى قليل (فتلقى في جهنم ملوما) من جهة نفسك ومن جهة غيرك (مدحورا ٣٩) مبعدا من رحمة الله تعالى. وفي التفسير الكبير الفرق بين المذموم والمعلوم أن المذموم هو الذى يذكر أن الفعل الذى أقدم عليه قبيح ومتكر والمعلوم هو الذى يقال له لم فعلت مثل هذا الفعل وما الذى حملك عليه وما استغفدت منه الا الحاق الضرر بنفسك، ومن هذا يعلم أن الذم يكون أولا واللوم آخرا ، والفرق بين المخذول والمدحور أن المخذول عبارة عن الضعيف يقال تخذلت أعضاؤه أى ضعفت ، والمراد به من تركت اعانته وفوض إلى نفسه والمدحور المطرود والمراد به المهان والمستخف به انتهى . وفي إيراد الالقاء مبنيا للمفعول جرى على سنن الكبرياء وازدراء بالمشرك وجعل له كخشة يأخذها من كان فيلقبها في التنوير ، هذا وقد وحد الخطاب في بعض هذه الاوامر والنواهي وجمع في بعض آخر منها ولم يظهر لى سر اختيار كل من التوحيد والجمع فيما اختير فيه على وجه يسلم من القيل والقال ويش له كل الرجال ، وقد ذكرت ذلك لبعض أجباني من اجلة المحققين ورؤساء المدرسين وطلبت منه أن يحبر ما يظهر له حيث إنى محقق كماله وفضله فكتب ما نصه اقول معترفا بالقصور محتزا عن الغرور معذرا بالقول المأثور المأمور معذور يخاطر الفقيه لتغيير اسلوب الخطاب وجوه تسعة لا تدخل في الحساب الاول الاشعار بانقسام هذه التكليف إلى اقسام ثلاثة قسم أهل الكل خوطب به الامة مرتين مرة نصريحا بخطاب انفسهم ومرة تعريضا بخطاب رسولهم ﷺ وهذا الالم هو التوحيد ، وقسم مهم جدا لكن دون الاول خوطبوا به واحدة نصريحا وهو أمور سبعة ، الاول مطلق الاحسان بالوالدين فان انتفاءه بأن لا يحسن اليهما أصلا من أشد مراتب العقوق ، والثاني ترك قتل الاولاد ، والثالث الزنا ، والرابع ترك قتل النفس المحرمة الابالحق ، والخامس ترك التصرف في مال اليتيم الابالتى هي أحسن ، والسادس الايفاء بالعهد ، والسابع الوزن بالقسط المستقيم . وقسم ثالث دون الاولين في المهمة خوطبوا به واحدة تعريضا وهو أيضا أمور احد عشر . الاول ترك قول أف للوالدين ، والثاني ترك النهر فان التأفيف والنهر من أهون مراتب العقوق بخلاف ترك الاحسان مطلقا ، والثالث قول القول الكريم لهما ، والرابع خفض الجناح من الرحمة ، والخامس الدعاء برحمة الله تعالى وهذه الثلاثة تركها ليس كترك مطلق الاحسان مثلا ، والسادس ترك إيتاء حق ذى القربى والمساكين وابن السبيل وظاهر أن عدم القيام بإيتاء مجموع الحقوق الثلاثة أهون من ترك الامور المذكورة في القسم

الثاني، والسابع ترك التبذير، والثامن قول القول الميسور، والتاسع العدل في المنع والعطاء، والعاشر ترك القفو لما ليس به علم الصادق على القول بموجب الظن مثلاً، والحادي عشر ترك المشي مرحاً وترك واحد من هذه الخمسة أيها كان لا يباغ ترك واحد من الأمور المكلف بها المذكورة في القسم الثاني كما لا يخفى. والثاني من تلك الوجوه الإيماء باقتراح خطاب الأمة في النهي عن كبائر خطيئة مثلاً بخطابه صلى الله تعالى عليه وسلم عماليس في خطرها إلى أن الذنوب تزداد عظماً بمعظم مرتكبها فرضاً كما يدل عليه آية (لولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلاً إذا لآذنتك ضعف الحياة وضعف الممات) وكرامة (يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) وكما اشتهر أن حسنات البرار سيئات المقربين وأن المقربين على خطر عظيم لكن لم تراع هذه النكتة في النهي عن الشرك إشارة إلى أنه في غاية الظلم بحيث لا ينبغي أن يتصور في عظمه ازدياد وتفاوت الافراد، أو يقول: لما عارضت هذه النكتة نكتة أخرى رجحت لكونها بالرعاية أخرى وهي الإشارة إلى أن الشرك كان عند الله سبحانه عظيماً فكرر الخطاب بالنهي عنه تخصيصاً وتعميماً، وهكذا نقول في عدم رعاية نكتة الوجوه الآتية في التكليف بالتوحيد ولا نعید. والثالث من تلك الوجوه التنبيه بتعميم الخطاب في النهي عن بعض المعاصي والأمر ببعض الطاعات على أن فتنة فعل تلك المعاصي وترك تلك الطاعات لا تصيب الذين ظلموا خاصة. والرابع منها الإشارة بتعميم الخطاب فيما عموماً فيه من المنهيات والمأمورات إلى أن تلك المنهيات كما يجب على كل مكلف الانكشاف عنها يجب عليه كف الغير بحيث لو تركه لكان كفاً عليها في أنه اقترب كبيرة نهى عنها نهى تلك المنهيات وإلى أن تلك المأمورات كما يجب على الكل أدؤها يجب اجبار التارك على إحاطتها بحيث لو لم يجبر لكان كتاركها في أنه ترك واجباً أمر به أمر تلك المأمورات وبتخصيص الخطاب فيما خصص فيه إلى أنه ليس بتلك المثابة فإنه وإن وجب اجبار الغير على بعض تكاليفه لكن عسى أن لا يكون تركه كبيرة. والخامس الرمز بتوحيد الخطاب فيما واحد فيه أن تلك الطاعة لا تصدر إلا من الآحاد لأنها لا يوفي حقها إلا المتورعون الصالحون وقليل ما هم بخلاف غيرها فإنه مضبوط.

والسادس الاشعار بأن التكليف التي خوطب بها النبي ﷺ والمراد أمته لا يقوم بها حق القيام إلا هو أو من يقتدى بأنواره ويقف في آثاره ويسعى في اتباع سننه القويم ويجتهد في التخلق بخلقه الكريم بخلاف غيرها مما خوطبوا به صريحاً فإنها تأتي من أغلبهم.

والسابع أنه صرف الخطاب عنه ﷺ في النهي عن قتل الأولاد والزنا وقتل النفس المحرمة إلا بالحق والتصرف في مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن إشارة إلى أن تلك الشنائع لا يأتيها النبي عليه الصلاة والسلام وإن لم ينه عنها لأن فطرته وسلامته طبعه اللطيف واستقامة مزاجه الشريف كانت كافية في كفه عنها، وكذا صرف عنه الخطاب في الأمر بالإحسان بالوالدين والإيفاء بالعهد والوزن بالقسط المستقيم إشارة إلى أنه ﷺ يأتي بهذه الأمور وإن لم يؤمر بها لأن تركه طاق الإحسان بالوالدين لو بلغا لديه الكبر مثلاً يلزمه من الحفاظ وغاظة القلب وجفاء الطبع ما كان ياباه طبيعته ﷺ وكذا الغدور والتطيف كانا تأباهما أخلاقه الكريمة لكن خوطب بالنهي عن الشرك لأنه ليس للطبع والخلق في التوحيد والشرك دخل.

والثامن أنه تعالى لإجلالاً لحبيبه ﷺ لم يخاطبه بنهي عن فولحش قتل الولد والزنا وقتل النفس بغير حق ثلاثاً يوم أنه كان وحاشاه يأتيها قبل النهي، وكذا لم يخاطبه بأمره بالإيفاء بالعهد والوزن بالقسط

المستقيم لئلا يوهّم أنه كان وحاشاه يتر كها قبل هذا ، وهذا الإيهام ادعى الاعتناء بدفعه من الإيهام فيما خوطب به وحده ، وخوطب بالنهي عن الشرك لأن معهودية دعوته ﷺ للخاص والعام مدى الليالي والأيام كفته هذا الإيهام .

والناسع لعل التكليف التي خوطب ﷺ بها كترك القفو لما ليس له به علم وترك المشي في الأرض مرحا لم تكن في غير دينه من سائر الأديان أو لم تكن مصرحا بها منصوفا عليها في الكتب السماوية ماعدا القرآن فوجه الخطاب إليه وحده تلويحا بانها من خصائص دينه أو بأن التصريح بها والتنصيص عليها من خصائص كتابه ، ويؤيد هذا الوجه قوله تعالى بعد النهي عن القفو بلا علم والمشي مرحا (ذلك بما أوحى إليك ربك من الحكمة) ثم إنى لا أدعى في هذا بل وفي سائر الوجوه البت والجزم ولا أقفو ما ليس لي به علم بل أقول هذا خطر يبالى الكسير والعلم عند اللطيف الخبير اه *

ويرد على قوله في الأول فإن انتفاءه بأن لا يحسن إليهما أصلا من أشد مراتب العقوق أن العقوق الذي هو كبيرة فعل ما يتساذى به من فعل معه من الوالدين تاذيا ليس بالهين عرفا كما سمعت وعدم الاحسان أصلا قد لا يكون من ذلك ، قال العلامة ابن حجر في أثناء الكلام على الفرق بين العقوق وقطع الرحم: إنه لو فرض أن قريبه لم يصل إليه إحسان ولا إساءة قط لم يفسق بذلك لأن الأبوين إذا فرض ذلك في حقهما من غير أن يفعل معهما ما يقتضى التاذي العظيم لغناهما مثلا لم يكن كبيرة فالولي بقية الأقارب اه . وكأنه أحسن الله تعالى إليه ظن أنه إذا تحقق عدم الاحسان تحققت الإساءة وهو بمعزل عن الصواب ، ويرد أيضا على قوله : وظاهر أن عدم القيام بايتاء مجموع الحقوق الثلاثة أهون من ترك الأمور المذكورة في القسم الثاني أنه إن أراد أنه أهون من ترك مجموع تلك الأمور فلا شك إن بعض ماعده في القسم الثالث كالوزن بالقسطاس المستقيم ترك القيام به أهون من ترك مجموع التكليفات فامعنى هذا التخصيص وإن أراد أنه أهون من ترك كل واحد من ترك الأمور المذكورة فهو ممنوع كيف لا ويكون في ذلك قطيعة رحم وقاطعها ملعون في كتاب الله تعالى في ثلاثة مواضع .

وروى أحمد بإسناد صحيح أن من أربا الربا الاستطالة بغير حق وإن هذه الرحم شجنة من الرحمن فمن قطعها حرم الله تعالى عليه الجنة ؛ ومنع زكاة أيضا وقد قال تعالى في حم السجدة وهى مكية كهذه السورة (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون) وإن نوقش فيما ذكر قلنا: إن عدم القيام بايتاء ما ذكر صادق على منع حقوق ثلاثة أصناف ولا شك أن منع ذى الحق حقه ظلم له فيتعذر الظلم فيما نحن فيه ولا أظن أن ذلك أهون من التطفيف وإن كان ظلما أيضا :

وظلم ذوى القربى أشد مضاضة على القلب من وقع الحسام المهند

وبما ذكرنا يعلم أن قوله ظاهر غير ظاهر ، ويرد أيضا على قوله: وترك واحد من هذه الخمسة الخ أن قوله سبحانه (ولا تقف ما ليس لك به علم) نهى على ما اختاره الامام عن كبائر لاشك في أن بعضها أعظم بكثير من بعض ما في القسم الثاني كالقول في الإلهيات والنبوات نحو ما يقوله المشركون تقليداً للسلاف واتباعا للهوى وإن أبيت إلا تخصيصه ببعض ما قاله المفسرون ونقله الامام بما هو أهون أفراداه كالسكذب قيل لك

إن في كونه أهون من انتفاء الاحسان مطلقاً مع كونه قد لا يكون كبيرة منعاً ظاهراً إلا لا يخفى . وكذا في كون المشي مرحاً دون كل واحد من الأمور السابقة بحث .

وقد أخرج الشيخان « بينما رجل يشي في حلة تعجبه نفسه مرجل محتال في مشيته إذ خشف الله تعالى به فهو يتجأجل في الأرض إلى يوم القيامة » وروى أحمد وابن ماجه . والحاكم « ما من رجل يتعاطم في نفسه ويغتال في مشيته إلالقى الله تعالى وهو عليه غضبان » وصح « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر » إلى غير ذلك من الأحاديث التي لم يحجى مثلها فيمن لم يحسن إلى والديه نعم جاء ذلك فيمن عق والديه ، وبين عقوقهما وعدم الاحسان إليهما عموم وخصوص مطلق وعلى هذا فلا يخفى حال إلا لا يخفى ، ويرد على الوجه الثاني على ما فيه أنه غير واف بالعرض ، وعلى الثالث أنه مجرد دعوى لم تساعد الآثار ، نعم ورد في بعض ما ذكر أن فتنته لا تصيب الظالم فقط ما يؤيده ، ومن ذلك ما أخرجه البيهقي وغيره « يامعشر المهاجرين خصال خمس إن ابتليتم بهن ونزلت بكم أعوذ بالله تعالى أن تدركوهن لم تظهر الفاحشة في قوم قط حتى يعلنوا بها إلا فشا فيهم الأوجاع التي لم تكن في أسلافهم ولم ينقصوا المكيال والميزان إلا أخذوا بالسنين وشدة المؤنة وجور السلطان ولم يمنعوا زكاة أموالهم إلا منعوا المطر من السماء ولولا البهائم لم يظروا ولا نقضوا عهد الله تعالى وعهد رسوله ﷺ إلا سلب الله تعالى عليهم عدواً من غيرهم فأخذوا بعض ما في أيديهم ومالم تحكم أممهم بكتاب الله تعالى إلا جعل الله تعالى بأسهم بينهم » وإن كان في عدم إتياء المسكين وابن السبيل « حقهما » منع الزكاة فامر الأيما المذكور لا يخفى حاله فإن الأخبار قد تضافرت بعموم شوم ذلك فقد صح « ما منع قوم الزكاة إلا حبس الله تعالى عنهم القطر » وفي رواية صحيحة « إلا ابتلاه الله تعالى بالسنين » إلى غير ذلك ، ويرد على الوجه الرابع أن بعضهم قد أطلق القول بأن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كبيرة .

وصرح صاحب العدة بأن الغيبة نفسها صغيرة وترك النهي عنها كبيرة ، وقال بعض المتأخرين : ونفله الجلال البلقيني ينبغي أن يفصل في النهي عن المنكر فيقال : إن كان كبيرة فالسكوت عليه مع إمكان دفعه كبيرة وإن كان صغيرة فالسكوت عليه صغيرة ، ويقاس ترك المأمور بهذا إذا قلنا : إن الواجبات تتفاوت وهو الظاهر . وقد علمت أن فيما وحد الخطاب فيه من الأوامر ما تركه كبيرة ومن النواهي ما فعله كذلك فلم يتحقق ما رجا سلبه الله تعالى على أن في تعبيره بالاجبار فيما عبر فيه ما لا يخفى ، ويرد على الخامس أن في كون الطاعات التي وحد فيها الخطاب لا تصدر إلا من الآحاد لأنها لا يوفي حقها إلا المتورعون منعاً ظاهراً فإن أكثر الناس صالحهم وطالحهم لا يشي في الأرض مرحاً ومثل ذلك الدعاء للوالدين بالرحمة فانا نسمة على آتم وجهه من كثير ممن لا يعرف الورع أي شيء هو ، وكذا في قوله : بخلاف غيرها فإنه مضبوط فإن ترك التصرف في مال اليتيم إلا بالتى هي أحسن ممن له ولاية عليه أمر شاق لا يكاد يفهم به إلا الأفراد ، قال في رد المحتار حاشية الدر المختار : لا ينبغي للوصى إليه أن يقبل لصعوبة العدل جداً ، ومن هنا قال أبو يوسف : الدخول في الوصاية أول مرة غلط وثاني مرة خيانة وثالث مرة سرقة ، ومن هذا يعلم ما في الوجه السادس ، ويرد على السابع أيضاً أن المشي في الأرض مرحاً كالأمور التي صرف الخطاب في النهي عنها صلى الله تعالى عليه وسلم في أن فطرته وفطنته وسلامه طبعه اللطيف واستقامة مزاجه الشريف كافية في الكف عنه فإن الكبر من البشر لا ينشأ إلا عن جهل وبلاهة وقد جبل عليه الصلاة والسلام على أكمل ما يكون من التواضع بل وسائر الصفات التي هي

كأن في النوع الانساني ويؤيد ذلك قوله تعالى: (وإِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ) مع أنه لم يصرف الخطاب فيه وأنه حيث اعتبر الفطنة في الكافي عن الكف لم ينفعه الاعتذار عن توحيد الخطاب في النهي عن الشرك بما اعتذر به فان للفطنة دخلا تاما في التوحيد كما لا يخفى على فطن، ويرد على قوله في الثامن: وهذا الإيهام الخ منع ظاهر فلا يخفى حاله كما لا يخفى، ويرد على التاسع أنه لا يساعده نقل ولا عقل بل جاء في النقل ما يخالفه كما سمعت عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وإن اعتبر النهي عن الشرك من تلك التكاليفات فهو كاف في تزيف هذا الوجه لأن النهي عن الشرك جاء به كل رسول ونعلق به كل كتاب وما ذكره، ويبدأ لغرضه بمعزل عن التأيد، هذا وبقيت إيرادات أخر على هذه الوجوه أعرضنا عنها وتركناها للذكي الفطن حذراً من التطويل فتأمل ذلك والله يتولى هداك *

(أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا) خطاب للقائنين بأن الملائكة بنات الله سبحانه، والاصفاء بالشئ جعله خالصا، والهمزة للانكار وهي داخلة على مقدر على أحد الرأيين والفاء للعطف على ذلك المقدر أى أفضلكم على جنابه فخصكم بأنضل الأولاد على وجه الخلوص وآثر لذاته أخسها وأدناها، والتعرض لعنوان الربوبية لتشديد التنكير وتأكيده، وعبر بالاناث لإظهاراً للخسفة.

وقال شيخ الاسلام: أشير بذكر الملائكة عليهم السلام وإيراد الاناث مكان البنات إلى كسفرة لهم أخرى وهي وصفهم لهم عليهم السلام بالانوثة التي هي أخس صفات الحيوان كقوله تعالى: (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إِنَاثًا) وفي الكشف أنه تعالى للمنهى عن الشرك ودل على فساده أو بالفاء الواصلة وأنكر عليهم ذلك دليلا على مكان التعكيس وأنهم بعد ما عرفوا أنه سبحانه برىء من الشريك بدليل العقل والسمع نسبوا إليه تعالى ما هو شرك ونقص وازدراء بمن اصطفاه من عباده فياله من كفره شنيعة ولذا قيل:

(إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ) بمقتضى مذهبكم الباطل (قَوْلًا عَظِيمًا) لا يقادر قدره في استتباع الاثم وخرقه لقضايا العقول بحيث لا يجترىء عليه ذو عقل حيث يجعلونه سبحانه من قبيل الأجسام السريعة الزوال المحتاجة إلى بقاء النوع بالتوالد وليس كمثل شئ وهو الواحد القهار الباقي بذاته ثم تضيفون إليه تعالى ما تكرهون من أخس الأولاد وتفضلون عليه سبحانه أنفسكم بالبنين ثم تصفون الملائكة عليهم السلام بما تصفون *

(وَلَقَدْ صَرَّفْنَا) من التصريف وهو كثرة صرف الشئ من حال الى حال، ومفعوله هنا محذوف للعلم به أى صرفناه أى هذا المعنى والمراد عبرنا عنه بعبارات وقررناه بوجوه من التقريرات (في هذا القرءان) العظيم أى في مواضع منه فالمراد بالقرآن مجموع التنزيل وجوز أن يراد به البعض المشتمل على إبطال اضافة البنات إليه سبحانه ومفعول (صرفنا) محذوف أيضا أى صرفنا القول المشتمل على إبطال الاضافة المذكورة في هذا المعنى، وإيقاع القرآن على المعنى وجعله ظرفا للقول اما باطلاق اسم المحل على الحال لما اشتهر أن الالفاظ قوالب المعانى أو بالعكس كما يقال الباب الفلاني في كذا وهذه الآية في تحريم كذا أى في بيانه، ويجوز تنزيل الفعل منزلة اللازم وتعديته بنى كما في قوله: يخرج في عراقيبه نصلى أى أوقفنا التصريف فيه. وقرئ: (صرفنا) بالتخفيف والصرف كالتصريف الا فى التكثير (لِيَذْكُرُوا) أى ليتذكروا ويتظاوا ويطلبوا له فان

التكرار يقتضى الازعان واطمئنان النفس ﴿وَمَا يَزِيدُهُمْ﴾ ذلك التصريف ﴿إِلَّا نَفُورًا ١٤﴾ عن الحق واعراضا عنه وهو تمكيس . وقرأ حمزة . والسكسائي هنا وفي الفرقان (ليذكروا) من الذكر الذى هو بمعنى التذكر ضد النسيان والغفلة ، والتذكر على القراءة الاولى بمعنى الاتعاظ كما أشير اليه ، والاتفات إلى الغيبة للايدان باقتضاء الحال أن يعرض عنهم ويحكي للسامعين ههناهم ﴿قُلْ﴾ فى اظهار بطلان ذلك من جهة أخرى ﴿لَوْ كَانَ مَعَهُ﴾ سبحانه وتعالى فى الوجود ﴿إِلَهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾ أى المشركون قاطبة . وقرأ حمزة . والسكسائي . وخلف بالتاء ثالث الحروف خطا با لهم والامران فى مثل هذا المقام شائعان ، وذلك أنه إذا أمر أحد بتبليغ كلام لا حدا فالتبليغ له فى حال تكلم الأمر غائب ويصير مخاطبا عند التبليغ فاذا لوحظ الأول حقه الغيبة وإذا لوحظ الثانى حقه الخطاب وكذا قرؤا فيما بعد . وقرأ نافع . وابن عامر . وأبو بكر عن عاصم هنا بالتاء . وهناك بالياء آخر الحروف على أنه تنزيه منه سبحانه لنفسه ابتداء من غير أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله لهم ، والكاف فى محل النصب على أنها نعت لمصدر محذوف أى كونا مشابها لما يقولون والمراد بالمشابهة على ما قيل الموافقة والمطابقة ﴿إِذَا لَا تَبْتَغُوا﴾ جواب عن قولهم : إن مع الله سبحانه آلهة وجزاء للوأى لطلب الآلهة ﴿إِلَى ذَى الْعَرْشِ﴾

أى إلى من له الملك والربوبية على الإطلاق ﴿سَبِيلًا ١٥﴾ بالمغالبة والممانعة كما اطردت العادة بين الملوك ، وهى إشارة إلى برهان التمانع كقوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وذلك بتصوير قياس استثنائى استثنى فيه نقيض التالى لينتج نقيض المقدم المطلوب ، وسيأتى ان شاء الله تعالى تقريره فى محله ، وإلى هذا ذهب سعيد ابن جبير كما أخرجه عنه ابن أبى حاتم ، وعن جاهد . وقتادة أن المعنى إذا اطلبوا الزلفى اليه تعالى والتقرب بالطاعة لعلمهم بعلوه سبحانه عليهم وعظمته وهذا كقوله تعالى : (أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة) وهو إشارة إلى قياس افتراضى هكذا لو كان كما زعمتم آلهة لتقربوا اليه تعالى وكل من كان كذلك ليس إلها فهم ليسوا بآلهة . قيل و(لو) على الأول امتناعية وعلى هذا شرطية ، والقياس مركب من مقدمتين شرطية اتفاقية وحملية واختار المحققون الوجه الأول لأنه الأظهر الأنسب بقوله سبحانه : ﴿سُبْحَانَهُ﴾ فإنه ظاهر فى أن المراد بيان أنه يلزم ما يقولونه محذور عظيم من حيث لا يحتمسبون ،

وأما ابتغاء السبيل اليه تعالى بالتقرب فليس مما يختص بهذا التقدير ولا مما يلزمهم من حيث لا يشعرون بل هو أمر يعتقدونه رأسا أى ينزهه بذاته تنزيها حقيقيا به سبحانه ﴿وَتَعَالَى﴾ متباعدة ﴿عَمَّا يَقُولُونَ﴾ من العظيمة التى هى أن يكون معه تعالى آلهة وأن يكون له بنات ﴿عُلُوءًا﴾ أى تعاليا فهو مصدر من غير فعله كقوله تعالى (أنبتكم من الأرض نباتا) ﴿كَبِيرًا ١٦﴾ بعيد الغاية بل لا غاية وراءه كيف لا وأنه تعالى فى أقصى غايات الوجود وهو الوجوب الذاتى وما يقولونه من أن معه آلهة وأن له أولاداً فى أدنى مراتب العدم وهو الامتناع الذاتى وقيل لأنه تعالى فى أعلى مراتب الوجود وهو كونه واجب الوجود والبقاء لذاته واتخاذ الولد من أدنى مراتبه فإنه من خواص ما يمتنع بقاؤه .

وتعقب بأن ما يقولونه ليس مجرد اتخاذ الولد بل مع ما سمعت ولا ريب فى أن ذلك ليس بداخل فى حد الامكان فضلا عن دخوله تحت الوجود ، وكونه من أدنى مراتب الوجود إنما هو بالنسبة إلى من من شأنه

ذلك، واعتذر بأنه من باب التنبيه بحال الأدنى على حال الأعلى ولا يخفى أن ذكر العلو بعد عنوانه بذى العرش في أعلى مراتب البلاغة (تُسَبِّحُ) بالفوقانية وهي قراءة أبي عمرو، والآخرين وحفص، وقرأ الباقر بالتحتانية لأن تأنيث الفاعل مجازى مع الفصل وقرأ (سبحت) ﴿لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ أى من الملائكة والثقلين ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾ من الأشياء حيوانا كان أو نباتا أو جمادا ﴿إِلَّا يُسَبِّحُ﴾ ملتبساً ﴿بِحَمْدِهِ﴾ تعالى، والمراد من التسبيح الدلالة بلسان الحال أى تدل بامكانها وحدوثها دلالة واضحة على وجوب وجوده تعالى ووحدته وقدرته وتنزهه من لوازم الامكان وتوابع الحدوث كما يدل الأثر على مؤثره ففى الكلام استعارة تبعية كما فى نقاط الحال •

وجوز أن يعتبر فيه استعارة تمثيلية ولا يأتى حمل التسبيح على ذلك قوله تعالى ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ بناء على أن كثيراً من العقلاء فهم تلك الدلالة لما أن الخطاب للمشركون والكفرة للناس على العموم لأنه تقدم ذكر قبائحهم من نسبتهم إليه تعالى شأنه ما لا يأتى بجلاله فإن الله سبحانه وصف ذاته بالنزاهة عنه وبالغ فيه ما بالغ ثم عقبه بما ذكر دلالة على أن كل الآ كوان شاهدة بتلك النزاهة بمبالغة على مبالغة فلو كان الخطاب مع غير هؤلاء المنكرين وأضرابهم لم يتلأم الكلام ويخرج عن النظام •

وقوله تعالى ﴿إِنَّهُ كَانَ حَايًّا غُفُورًا ع﴾ تذييل من تمة الانكار على الوجه الأبلغ أى إنه سبحانه حلیم ولذلك لم يعاجلهم بالعقوبة لاخلالكم بالنظر الصحيح الموصل إلى التوحيد ولو تبتم ونظرتهم لغفر لكم ما صدر منكم من التقصير فانه غفور لمن يتوب، وظن ابن المنير أن هذا التذييل يأتى كون الخطاب للمشركون قال: لأنه سبحانه لا يغفر لهم ولا يتجاوز عن جهلهم وإشراكهم، والظاهر أن المخاطب المؤمنون وعدم فقههم للتسبيح الصادر من الجمادات كناية والله تعالى أعلم عن عدم العمل بمقتضى ذلك فإن الانسان لو تيقظ حق التيقظ إلى أن النملة والبعوضة وكل ذرة من ذرات الكون يقدر الله تعالى وينزهه ويشهد بجلاله وكبريائه وقهره وعمره خاطره بهذا الفهم لشغله ذلك عن الطعام فضلاً عن فضول الأفعال والكلام والعاكف على الغيبة التى هى فاكهتنا فى زماننا لو استشعر حال افاضته فيها أن كل ذرة من ذرات لسانه الذى يالقلقه فى سخط الله تعالى عليه مشغولة بموعدة بتقديس الله تعالى وتسبيحه وتخويف عقابه وإنذار جبروته وتيقظ لذلك حق التيقظ لكاد يبكم بقية عمره، فالظاهر أن الآية إنما وردت خطاباً على الغالب من أحوال الغافلين وإن كانوا مؤمنين اه، وليس بسديد لخروج الكلام على ذلك من النظام، ووجه التذييل ما سمعت فلا إباء كما لا يخفى على ذوى الأفهام • وجوز أن يراد بالتسبيح الدلالة على تنزيه البارى سبحانه عن لوازم الامكان وتوابع الحدوث مطلقاً سواء كانت حالية أو مقالية على أنه من عموم المجاز أو بالجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى على رأى من يجوز به فتسبيح بعض قالى وتسبيح بعض آخر خالى. وتعقبه بأنه لا يلائمه (لا تفقهون) لأن من ذلك التسبيح ما يفهمه المشركون وغيرهم وهو التسبيح القالى. وأجيب بأن المشركون لعدم تدبرهم له وانتفاعهم به كان فهمهم بمنزلة العدم وأنهم لعدم فهمهم بعض المراد من التسبيح جعلوا ممن لا يفهم الجميع تغليباً. وذهب بعض الظاهرية وارتضاه الراغب وقال فى تفسير الخازن انه الأصح على أن التسبيح على معناه الحقيقى فالكل يسبح بلسان القال حتى الجمادات

ولم يرتض ذلك الامام لأن هذا التسييح لا يحصل الا مع العلم وهو مما لا يتصور في الجراد لفقد شرطه العقلي وهو الحياة ولو لم يكن ذلك شرطاً عقلياً لانسد باب العلم بكونه سبحانه وتعالى حياً، وأيضا التذليل السابق يأتي ذلك لدلالته على أن عدم فقه التسييح المذكور جرم ولا شك أن عدم فقه تسييح الجمادات بالمعاني ليس بجرم وإنما الجرم عدم فقه دلالتها للغفلة وقصور النظر ومن تتبع الأحاديث والآثار رأى فيها ما يشهد بما ذهب إليه هذا البعض شهادة لا تكاد تقبل التأويل فقد صرح سماع تسييح الحصا في كفه عليه السلام .

وأخرج أبو الشيخ عن أنس قال : أتى رسول الله ﷺ بطعام ثريد فقال : إن هذا الطعام يسبح فقالوا : يا رسول الله وتفقه تسييحه ؟ قال : نعم ثم قال لرجل أدن هذه القصعة من هذا الرجل فادناها فقال : نعم يا رسول الله هذا الطعام يسبح فقال : ادنهما من آخر فادناها منه فقال : يا رسول الله هذا الطعام يسبح ثم قال : ردها فقال رجل : يا رسول الله لو أمرت على القوم جميعاً فقال : لأنها لو سكتت عند رجل لقالوا : من ذنب ردها فردها .
وأخرج ابن مردويه عن ابن مسعود قال : كنا أصحاب محمد ﷺ نعد الآيات بركة وأتم تعدونها تخويفاً بينما نحن مع رسول الله ﷺ ليس معنا ماء فقال : لنا اطلبوا من معه فضل ماء فأتى بماء فوضعه في إناء ثم وضع يده فيه فجعل الماء يخرج من بين أصابعه ثم قال : حى على الطهور المبارك والبركة من الله تعالى فشربنا منه قال عبدالله : كنا نسمع صوت الماء وتسييحه وهو يشرب .

وأخرج أحمد . وابن مردويه عن ابن عمر أن النبي ﷺ قال : إن نوحاً عليه السلام لما حضرته الوفاة قال لابنيه : أمراً بسبحان الله وبحمده فانها صلاة كل شئ . وبها يرزق كل شئ . وأخرج أحمد عن معاذ بن أنس عن رسول الله ﷺ أنه مر على قوم وهم وقوف على دواب لهم ور واحد فقال لهم : اركبوا سالمة ودعوها سالمة ولا تتخذوها كراسى لأحاديثكم في الطرق والأسواق فرب مركوبة خير من راكبها وأكثر ذكر الله تعالى منه ، وأخرج النسائي . وأبو الشيخ . وابن مردويه عن ابن عمر قال : نهى النبي ﷺ عن قتل الضفدع وقال نقيقها تسييح .

وأخرج ابن أبي الدنيا . وابن أبي حاتم . والبيهقي في الشعب عن أنس بن مالك قال : ظن داود عليه السلام في نفسه أن أحداً لم يمدح خالقه بمدحه وإن ملكاً نزل وهو قاعد في المحراب والبركة إلى جانبه فقال يا داود أفهم إلى ما تصوت به الضفدع فانصت داود فاذا الضفدع تمدحه بمدحه لم يمدحه بها فقال له الملك : كيف ترى يا داود أفهمت ما قالت ؟ قال : نعم قال : ماذا قالت ؟ قالت سبحانك وبحمدك منتهى علمك يا رب قال داود : لا والذي جعلني نبيه أنى لم أمدحه بهذا .

وأخرج أحمد في الزهد . وأبو الشيخ عن شهر بن حوشب من حديث طويل أن داود عليه السلام أتى البحر في ساعة فصلى فنادته ضفدعة يا داود انك حدثت نفسك أنك قد سبحت في ساعة ليس يذكرك الله تعالى فيها غيرك وأنا في سبعين ألف ضفدع كلها قائمة على رجل نسبح الله تعالى ونقدسده .

وأخرج الخطيب عن أبي ضمرة قال : كنا عند علي بن الحسين رضي الله تعالى عنهما فربنا عصافير يصحن فقال : أتدرون ما تقول هذه العصافير ؟ قلنا : لا قال : أما انى ما أقول أنا نعلم الغيب ولكن سمعت أبى يقول سمعت أمير المؤمنين على بن أبى طالب كرم الله تعالى وجهه يقول سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الطير إذا أصبحت سبحت ربها وسأله قوت يومها وإن هذه تسبح ربها وتسأله قوت يومها .

وأخرج ابن راهويه في مسنده من طريق الزهري قال: أتى أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه بغراب وأفر الجناحين فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما صيد صيد ولا عضدت عضاء ولا قطعت وشيجة إلا بقلة التسبيح. وأخرج أبو نعيم في الحلية. وابن مردويه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله عليه الصلاة والسلام ما صيد من صيد ولا وشج من وشج إلا بتضييعه التسبيح *

وأخرج أبو الشيخ عن أبي الدرداء. وابن مردويه عن ابن مسعود مثل ذلك مرفوعاً أيضاً. وأخرج أبو الشيخ عن الحسن لولا ما غم عليكم من تسبيح ما معكم من البيوت ما تقارتم. وأخرج ابن أبي حاتم عن لوط بن أبي لوط قال: «بلغني أن تسبيح سماء الدنيا سبحان ربّي الأعلى، والثانية سبحان وتعالى والثالثة سبحان وبحمده والرابعة سبحان لآحول ولا قوة إلا به والخامسة سبحان بحبي الموتى وهو على كل شيء قدير والسادسة سبحان الملك القدوس والسابعة سبحان الذي ملأ السموات السبع والأرضين السبع عزة ووقاراً» إلى ما لا يكاد يحصى من الأخبار والآثار وهي بمجموعها متعاضدة في الدلالة على أن التسبيح قالى كما لا يخفى وهو مذهب الصوفية، وذكروا أن السالك عند وصوله إلى بعض المقامات يسمع تسبيح الأشياء بلغات شتى *

وقد روى عن بعض السلف سماعه لتسبيح بعض الجمادات، واختلف القائلون بهذا التسبيح فقال بعضهم: بشوته للأشياء مطلقاً، وقيل إن التراب يسبح ما لم يتل فاذا ابتل ترك التسبيح وإن الخرزة تسبح ما لم ترفع من موضعها فاذا رفعت تركت وإن الورقة تسبح ما دامت على الشجرة فاذا سقطت تركت (١) وإن الثوب يسبح ما لم يتسخ فاذا اتسخ ترك وإن الوحش والطير تسبح إذا صاحتا وإذا سكنتا تركتا، وعلى هذا ما أخرج ابن أبي حاتم عن ابن شوذب قال: جلس الحسن مع أصحابه على مائدة فقال بعضهم: هذه المائدة تسبح الآن فقال الحسن: كلا إنما ذاك كل شيء على أصله *

وأخرج عن السدي أنه قال: ما من شيء على أصله الأول لم يمت إلا وهو يسبح بحمده تعالى، ولعله أراد بالموت خروجه عن أصله الأول *

وأخرج عبد الرزاق. وابن جرير. وابن المنذر. وغيرهم عن قتادة أنه قال في الآية: كل شيء فيه الروح يسبح من شجرة وحيوان، وكون الشجرة ذات روح مبنى على قول الناس فيها إذا دبست ماتت، واستثنى بعضهم بعض الحيوانات من عموم كل شيء لما أخرجه أبو الشيخ عن ابن عباس أنه قال: كل شيء يسبح إلا الحمار والكلب * ولا أرى لاستثناء ما ذكره وجهاً وفي القلب من صحة الرواية عن الخبرين، وكذا للتقييد بعد أن لم تكن الجمادية مانعة عن التسبيح والأخبار الظاهرة في عدم التقييد أكثر، ولا أظن أن لما يخالفها امتيازاً عليها في الصحة * ويشكل على هذا القول ما تقدم عن الإمام من إباء التذليل عنه وعدم وجود العلم الذي يستدعيه التسبيح القالى في الجمادات، وتفصى بعضهم عن هذا بالتزام أن لكل شيء حياة وعلم لا تقين به ولا يطلع على حقيقة ذلك إلا الله تعالى اللطيف الخبير فكل ما في العالم عندهذا الملتزم حتى عالم لكانه متفاوت المراتب في العلم والحياة *

ونقل الشعراني عن الخواص أنه قال: كل جماد يفهم الخطاب ويتألم كما يتألم الحيوان، وقال الشيخ الأكبر قدس سره: أن المسمى بالجماد والنبات له عندنا أرواح بطنت عن إدراك غير الكشف إياها في العادة فالمكل عندنا حتى ناطق غير أن هذا المزاج الخاص يسمى إنساناً لا غير بالصورة ووقع التفاصل بين الخلائق في المزاج والكل

يسبح الله تعالى كما نطقت الآية به ولا يسبح إلا حي عاقل عالم عارف بمسبحه، وقد ورد أن الماؤذن يشهد لمدى صوته من رطب ويابس، والشرائع والنبوات مشحونة بما هو من هذا القبيل ونحن زدنا مع الإيمان بالأخبار الكشف إلى آخر ما قال *

واستدل بعضهم في هذا المقام بما روى عن النبي ﷺ إنه قال في دعائه للحمى: يأمم دلم إن كنت آمنت بالله تعالى فلا تأكل اللحم ولا تشرب الدم ولا تفورى من الفم وانتقل إلى من يزعم أن مع الله تعالى آلهة أخرى فاني أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ، وجاء عن السجاد رضي الله تعالى عنه في الصحيفة في مخاطبة القمر ما هو ظاهر في أن له شعوراً، واستفاض عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه كتب للنبل كتاباً يخاطبه فيه بما يخاطبه وضرب الأرض بالدرة حين تزلزلت وقال لها: إنني أعدل عليك. وكم وكم في الأخبار نحو ذلك قيل ولاداعي لنا ويلها إذ لا أحديقول: إن شعور الجمادات كشعور الحيوانات الظاهرة بحيث يدركه كل أحد حتى يكون العمل بظاهر اللفظ خلاف حس العقلاء فيجب ارتكاب التأويل والتجاوز، ومن علم عظم قدرة الله عز وجل وأنه سبحانه لا يعجزه شيء. وأن المخلوقين على اختلاف مراتبهم لاسيما المنغمسين في أحوال العلائق والعوائق الدنيوية والمسجونين في سجين الطبيعة الدنية لم يقفوا على عشر العشر مما أودع في عالم الامكان ونقش بيد الحكمة على برود الأعيان سلم ما جاء به الصادق عليه الصلاة والسلام وإن خالف ما عنده نسب القصور إلى نفسه فرب فكر يظنه المرء حقاً وهو من الاوهام كما لا يخفى على من أنصف ولم يتعسف *

وعلى هذا الذي ذكره لا تحتاج إعادة ضمير ذوى العلم في (تسبيحهم) على ما تقدم إلى توجيه وتفصي آخر عن الأول بأن قوله تعالى (إنه كان حليماً غوراً) متعلق بقوله سبحانه (سبحانه وتعالى عما يقولون) ولا يخفى ما في هذا التفصي، ولعل الأولى فيه أن يلتزم حمل التسبيح على ما هو الأعم من الحالى والقالى ويشبث كلا النوعين لكل شيء، والتذييل باعتبار القصور في فقه الحالى لا باعتبار القصور في فقه الآخر، ويشكل أيضاً أن من أفراد من نسب إليه التسبيح الجحد فضلاً عن السالك فالحمل على المجاز واجب. وأجيب بأن استثناء أولئك معلوم بقرينة السباق واللاحق، وزعم من زعم أن الجاحد مقدس أيضاً وأنشدوا للحلاج:

جحودى لك تقديس وعقلى فيك منهوس

فما آدم الاك وما فى الكون إبليس

وأنت تعلم أن مثل هذا الحاج والندف صار سبباً لما لاقى من الحنف فماذا عسى أقول سوى حسبنا الله ونعم الوكيل. وقرئ (لا يفقهون) على صيغة المبني للمفعول من باب التفعيل (وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ) الناطق بالتسبيح والتزنيه ودعوتهم إلى العمل بما فيه (جَعَلْنَا) بقدرتنا ومشيئتنا المبنية على الحكم الخفية *

﴿يُنَبِّئُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ وهم المشركون المتقدم ذكرهم، وأوثر الموصول على الضمير ذما لهم بما في حيز الصلة ويتم به مع ما سبق الإشارة إلى كفرهم بالمبدأ والمعاد *

وفي إرشاد العقل السليم إنما خص بالذكر كفرهم بالآخرة من بين سائر ما كفروا به من التوحيد ونحوه دلالة على أنها معظم ما أمروا بالإيمان به في القرآن وتمهيداً لما سينقل عنهم من إنكار البعث واستعجاله ونحو ذلك اهـ، وفي كون الآخرة معظم ما أمروا بالإيمان به في القرآن ترد دور بما يدعى أن ذلك هو التوحيد فالأولى

الاقتصار على أنه للتمهيد (حجبا) يحجبهم من أن يدركوك على ما أنت عليه من النبوة وجلالة القدر ولذلك اجتروا على التفوه بالعظيمة وهي قولهم: (إن تدعون إلا رجلا مسحورا وأصل الحجاب كالحجب المنع من الوصول فهو مصدر وقدر يده الوصف أى حاجبا (مستورا ٥٤) أى ذاستر فهو للنسب كرجل مرطوب ومكان مهول وجارية مغنوجة ومنه (وعداماتيا) وكذا سليل مفعم بفتح العين والآ كثر مجىء فاعل لذلك كلابن وتامر، وجوز أن يكون الاسناد مجازيا كما اشتهر في المثال الأخير، وعن الأخفش أن مفعول يرد بمعنى فاعل كيمون وشؤم بمعنى يامن وشائم كما أن فاعل يرد بمعنى مفعول كما دافق فستور بمعنى ساتر أو مستورا عن الحس فهو على ظاهره ويكون بيانا لأنه حجاب معنوي لا حسي أو مستورا في نفسه بحجاب آخر فيكون إيذانا بتعدد الحجب أو مستورا كونه حجبا حيث لا يدرون أنهم لا يدرون، وقيل: إنه على الحذف والايصال أى مستورا به الرسول ﷺ (وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً) أغطية جمع كنان، والمراد بمعونة المقام التكثير أى أكنة كثيرة *

(أَنْ يَقْهَوْهُ) مفعول له بتقدير مضاف أى كراهة أن يقفوا على كنهه ويعرفوا أنه من عند الله تعالى أو مفعول به لفعل مقدر مفهوم من الجملة أو من (أكنة) لأن (جعلنا) أو شيئا ما ذكر قد ضمنه كما يتوهم أى منعناهم فهمه والوقوف على كنهه (وَفِي مَآذَانِهِمْ وَقْرًا) صمما وثقلا عظيما مانعا من سماعه اللائق به فانهم كانوا يسمعون من غير تدبر، وهذه كما قال بعض المحققين تمثيلات معربة عن كمال جهلهم بشؤون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفرط نبو قلوبهم عن فهم القرآن الكريم ووجع أسماعهم له جىء بها بيانا لعدم فهمهم فصيح المقال إثريان عدم فهمهم دلالة الحال وفيه إيذان بأن ما تضمنه القرآن من التسبيح في غاية الظهور بحيث لا يتصور عدم فهمه إلا لما نفع قوى يعترى المشاعر فيبطلها وتنبه على أن حالهم هذه أقبح من حالهم السابقة، وحمل الآية على ما ذكر من لم يجعل التسبيح فيما سبق لفظيا وعلى جعله لفظيا لا يحسن حملها على ذلك كما لا يخفى، هذا وقال بعضهم: المراد بالحجاب ما يحجبهم عن فهم ما يقرؤه عليه الصلاة والسلام فقد أخرج ابن جرير. وابن أبي حاتم عن قتادة أنه قال: الحجاب المستور أكنة على قلوبهم أن يفقهوه وإن ينتفعوا به وإلى ذلك ذهب الزجاج، وتعقب بأنه لا يلائم (بينك وبين الذين) الخ إلا بتقدير مضافين أى جعلنا بين فهم قراءتك، وأيضا يلزم عليه التكرار من غير فائدة جديدة، وأجيب بأن الظاهر أنه لا يقدر فيه وإنما يلزم لو كان حقيقة وهذا تمثيل لهم في عدم اسماع الحق بمن كان وراء جدار وحجاب كما أن الأكنة كذلك، وأما حديث التكرار من غير فائدة فدفع بأن قوله تعالى: (وَجَعَلْنَا) الخ تصريح بما اقتضاه في فصيح المقال بعد نفي فهم دلالة الحال من كونهم مطبوعين على الضلال ولا يخفى على المنصف أولوية ما تقدم *

وعن الجبائي أن المراد بالحجاب ما يحجبهم عن إيذاء الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك أنهم كانوا يقصدونه إذا قرأ ليؤذوه فأمنه الله تعالى وذكر له عليه الصلاة والسلام أنه جل شأنه جعل بينه وبينهم حجبا عند القراءة فلا يمكنهم الوصول إليه، وهو عندى مما لا بأس به وأن ذكره في معرض التفصى عن استدلال أصحابنا بالآية على أن الله تعالى يمنع عن الإيمان من شاء كما يهدى إليه من شاء نعم هو دون الأول عند من يتأمل *

وقيل: المراد حجاب منعهم رؤية شخص النبي ﷺ وذاته السكرية. فقد أخرج أبو يعلى . وابن أبي حاتم . والحاكم . وصححه . وابن مردويه . والبيهقي معاني الدلائل عن أسماء بنت أبي بكر رضى الله تعالى عنهما قالت: لما نزلت (تبت يدا أبي لهب) أقبلت العوراء أم جميل ولها ولولة وفي يدها فهر وهي تقول :

« مذهبنا أينا » ودينه قلينا » وأمره عصينا » ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جالس . وأبو بكر إلى جنبه فقال أبو بكر: لقد أقبلت هذه وأنا أخاف أن تراك فقال: إنها لن تراني ، وقرأ أنا اعتصم به كما قال تعالى: (وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا فجاءت حتى قامت على أبي بكر فلم تر النبي عليه الصلاة والسلام فقالت : يا أبا بكر بلغني أن صاحبك هجاني فقال أبو بكر : لا ورب هذا البيت . هجأك فانصرفت وهي تقول * قد علمت قريش أني بنت سيدها *

وجاء في رواية أنها حين ولت ذاهبة قال أبو بكر: يا رسول الله إنها لم ترك فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حال بيني وبينها جبريل عليه السلام ، وذكر الامام أنه كان صلى الله تعالى عليه وسلم إذا أراد تلاوة القرآن تلا قبلها ثلاث آيات قوله تعالى : في سورة الكهف (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا) .

وقوله سبحانه في النحل (أولئك الذين طبع الله على قلوبهم) وقوله جل وعلا في سورة حم الجاثية (أفرايت من اتخذ إلهه هواه) الآية فكان الله تعالى يحجبه ببركات هذه الآيات عن عيون المشركين وهو المراد من قوله سبحانه (وإذا قرأت القرآن جعلنا الخ واحتج أصحابنا بذلك على أنه يجوز أن تكون الحاسة سليمة ويكون المرئي حاضرا مع أنه لا يرى بسبب أن الله تعالى يخلق في العين مانعا يمنع من الرؤية قالوا . إن النبي عليه الصلاة والسلام كان حاضرا وحواس الكفار سليمة وكانوا لا يرونه وقد أخبر سبحانه أن ذلك لأجل أنه جعل بينه عليه الصلاة والسلام وبينهم حجابا مستورا ولا معنى للحجاب المستور الا المعنى الذي يخلق في عيونهم ويكون مانعا لهم من الرؤية انتهى ، وقال بعض المحققين: إن حمل الحجاب على ما روى من حديث أسماء لما يقبله الذوق السليم ولا يساعده النظم الكريم، وكأنه أراد أن حمله في الآية على الحجاب المانع من الرؤية كذلك فهو وارد على ما نقل عن الامام أيضا ويعلم منه حال احتجاج الاصحاب مع ما يرد على قولهم فيه ولا معنى للحجاب الخ من أنه مخالف لما في الرواية السابقة التي ذكر فيها جبريل عليه السلام والخبر الذي أخرجه الدارقطني وغيره عن ابن عباس أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: كان بيني وبينها ملك يستترني بجناحيه حتى ذهبت فان كلا الخبرين ظاهر في أن المانع لم يكن في عيونهم بل هو إما جبريل عليه السلام او ملك آخر حال بينه وبينهم فلم يروه لكن يبقى الكلام في أن منع اللطيف الرؤية خلاف العادة أيضا وهو بحث آخر فليتدبر، ثم ان ما روى عن أسماء ليس نصا في أن الحجاب في الآية هو الحجاب المانع عن الرؤية كما لا يخفى على من آمن النظر وهذا القول إنما يحتاج اليه أن اعتبر تصحيح الحاكم او نص على صحته من اعتبر تصحيحه من المحدثين أما إذا لم يكن ذلك فامر سهلا، وجعل الرخصى ما تقدم حكاية لما قالوا (قلوبنا) في أكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب على معنى جعلنا على زعمهم ولم يرتضه شيخ الاسلام لأن قصدهم بذلك إنما هو الاخبار بما اعتقدوه في حق القرآن والنبي ﷺ جهلا وكفرا من اتصافهما بأوصاف مانعة من التصديق والايان ككون القرآن سحرا وشعرا واساطير وقس عليه حال النبي عليه الصلاة والسلام لا الاخبار بأن هناك أمرا وراء ما أدركوه

قد حال بينهم وبين ادراكه حائل من قبلهم، ولا ريب في أن ذلك المعنى بما لا يكاد يلائم المقام انتهى، وقد يقال: حيث كان الكلام مسوقاً لتعداد قبائحهم والانكار عليهم فالملاءمة بما لا ريب فيها، نعم اختيار الزمخشري هذا الوجه مما لا يخلو عن دسيسة اعتزالية ولا أظنها تخفى عليك ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ﴾ أى غير مقرون بذكره ذكر شئ من آلهتهم التي يزعمونها كما كانوا يقولون بالله تعالى واللات مثلاً ويصدق هذا بذكره سبحانه مع نفي الآلهة، و(وحده) عند الزمخشري مصدر الثلاثى يقال وحده يحده وحدا وحدة كوحده يعده وعدة وعدة وهو ساد مسداً للحال بمعنى واحداً، وقيل: هو مصدر اوجد على حذف الزوائد وأصله إيجاد، ومذهب سيبويه أنه ليس بمصدر بل هو اسم موضوع موضع المصدر وهو إيجاد الموضوع موضع الحال وهو موحد * ومذهب يونس أنه منصوب على الظرفية، وتحقيق الاقوال فيه في الرعدة كما قدمنا، وذكر أنه على الحالية إذا وقع بعد فاعل ومفعول كما هنا جاز كونه حالاً من كل منهما أى وإذا ذكرت ربك موحداله او موحد بالذكر

﴿وَلَوْ أَعْلَىٰ أَدْبَارِهِمْ﴾ هربوا أو نفروا ﴿نُفُورًا ٤﴾ فهو مفعول مطلق منصوب بولوا التقارب معناهما * وجوز أن يكون مفعولاً لأجله أى ولوا لأجل النفور والازعاج وأن يكون حالاً على أنه جمع نافر أى ولوا نافرين من ذلك والضمير للمشركين الذين لا يؤمنون بالآخرة، وأخرج ابن جرير وغيره عن ابن عباس مظاهره أنه للشياطين ولا يكاد يصح عن الخبر الابتأويل ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمْعُونَ بِهِ﴾ أى ملتبسين به من اللغو والاستخفاف والهمز بك وبالقُرآن. يروى أنه عليه الصلاة والسلام كان يقوم عن يمينه رجلان من عبد الدار وعن يساره رجلان منهم فيصفقون ويصفرون ويخلطون عليه بالأشعار، ويجوز أن تكون الباء للسببية أو بمعنى اللام أى نحن أعلم بما يستمعون بسببه أو لأجله من الهمز وهي متعلقة يستمعون، وجعلها على ظاهرها على معنى يستمعون بقولهم ام بظاهر اسماعهم غير ظاهر، والباء الأولى متعلقة بأعلم، وأفضل التفضيل في العلم والجهل يتعدى بالباء وفي سوى ذلك يتعدى باللام فيقال هو أكسى للفقراء مثلاً، والمراد من كونه تعالى أعلم بذلك الوعيد لهم * ﴿إِذْ يَسْتَمْعُونَ إِلَيْكَ﴾ ظرف لأعلم لا مفعول به، وفائدته كما قال شيخ الإسلام تأكيد الوعيد بالأخبار بانه كما يقع الاستماع المزبور منهم يتعلق به العلم لأن العلم المستفاد هناك من أحد، وليس المراد تقييد علمه تعالى بذلك الوقت وكذا قوله تعالى ﴿وَإِذْ هُمْ يُجْوَىٰ﴾ لكن من حيث تعلقه بما به التناجى المدلول عليه بسباق النظم * والمعنى نحن أعلم بما يستمعون به مما لا خير فيه مما سمعت وبما يتناجون به فيما بينهم، وجوز أن يكون الأول ظرفاً ليستمعون والثاني ظرفاً لیتناجون، والمعنى نحن أعلم بما به الاستماع وقت استماعهم من غير تأخير وبما به التناجى وقت تناجيتهم والأول أظهر، و(نجوى) مصدر مرفوع على الخبرية وفي ذلك ما في زيد عدل، ويجوز أن يعتبر جمع نجى كقتلى وقتل أى إذ هم متناجون ﴿إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ﴾ بدل من إذ الثانية وبيان لما يتناجون به فهو غير ما يستمعون به لا معمور لا ذكر محذوف كما قيل. و(الظالمون) من المظهر الذى أقيم مقام المضمر للدلالة على أن تناجيتهم باب من الظلم أى يقول كل منهم الآخرين عند تناجيتهم ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ﴾ أى ما تتبعون إن وجدتمكم الاتباع فرضاً، وجوز أن يكون المعنى ما تتبعون باللغو والهمز ﴿الْأَرْجُلَ مَسْحُورًا ٧﴾ أى سحر فجن فهو كقولهم: إن هو الأرجل مجنون، وقيل: جعل له سحر يتوصل بلطافه ودقته إلى ما يأتي به ويدعيه فهو في معنى

قولهم ساحر، وجعل بعضهم (مسحورا) بمعنى ساحرا كاستور بمعنى ساتر، وعن أبي عبيدة أن مسحورا بمعنى جعل له سحر أو ذا سحر (١) أى رثه، ومن هذا قول امرئ القيس :

أرانا موضعين لامرئ غيب ونسحر بالطعام وبالشراب
وأراد تغذى، وقول لبيد أو أمية بن أبي الصلت :

فان تسألينا فيم نحن فاننا عصافير من هذا الانام المسحر

وكنوا بذلك عن كونه بشراً يتنفس ويأكل ويشرب لا يمتاز عنهم بشيء يقتضى اتباعه على زعمهم الفاسد، ولا يخفى ما فيه من البعد حتى قال ابن قتيبة: لا أدري ما الذى حمل أبا عبيدة على هذا التفسير المستكره مع أن السلف فسروه بالوجه الواضحة. وقال ابن عطية: إنه لا يناسب قوله تعالى: ﴿انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ أى مثلك فقالوا تارة شاعر وتارة ساحر وتارة مجنون مع علمهم بخلافه ﴿فَضَلُّوا﴾ فى جميع ذلك عن

منهاج الحاجة ﴿فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ٤٨﴾ طريقا ما الى طعن يمكن أن يقبله أحد فيتهاقون ويخبطون ويأتون بما لا يرتاب فى بطلانه من سمعه أو إلى سبيل الحق والرشاد، وفيه من الوعيد وتسلية الرسول ﷺ ما لا يخفى هـ ﴿وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرَفَاتًا﴾ عطف على (ضربوا) ولما عجب من ضربهم الأمثال عطف عليه أمرا آخر

يعجب منه أيضاً. وفى الكشف الأظهر أن يكون هذا إلى تمام المقالات الثلاث تفسيراً لضربوا لك الأمثال ألا ترى إلى قوله تعالى: (واضرب لهم مثلاً) وتفسيره بمثلوك غير ظاهر بل الظاهر مثلوا لك، ولا خفاء أن تجاوب الكلام على ما ذكرنا أنهم، وذلك أنه لما ذكر استهزأهم به ﷺ وبالقرآن عجبه من استهزأهم بمضمونه من البعث دلالة على أنه أدخل فى التعجب لأن العقل أيضاً يدل عليه ولكن على سبيل الاجمال، وأما على تفسير (ضربوا لك الأمثال) بمثلوك فوجهه أن يكون معطوفاً على قوله سبحانه (فضلوا) لأنه باب من أبواب الضلال أو على مقدر دل عليه كيف ضربوا لأن معناه بمثلوك وقالوا شاعر ساحر مجنون وقالوا: (أإذا كنا) الخ اهـ •

ولا يخفى أنه على التفسير الذى اختاره يكون (قالوا) معطوفاً على (ضربوا) أيضاً عطفاً تفسيرياً لكن الظاهر فيه حينئذ الفاء وأنه لا يحتاج على ما ذكرنا إلى تكلف العطف على مقدر والارتباط عليه لا يقصر عن الارتباط الذى ذكره، وعطفه على (فضلوا) بما لا يحسن لعدم ظهور دخوله معه فى حيز الفاء، والاعتراض على التفسير بمثلوك بأنهم ما مثلوه عليه الصلاة والسلام بالشاعر والساحر مثلاً بل قالوا تارة كذا وأخرى كذا، وأيضاً كان الظاهر أن يقال فيك بدل لك ليس بشيء لأن ما ذكره على طريق التشبيه لتقريبه ﷺ وعجزهم

عن معارضته، و (لك) أظهر من فيك لأنه عليه الصلاة والسلام الممثل له، هذا وأقول: انظر هل ثم مانع من عطف (قالوا) على (يقول الظالمون) وجعل هذا القول ما يتناجون به أيضاً وعلانهم به أحياناً لا يمنع من هذا الجمل وكذا اختلاف المتعاطفين ماضوية ومضارعية لا يمنع من العطف، نعم يحتاج إلى نكتة ولا أظن أن تخفى قد بر •

والرفات ما تكسر وبلى من كل شيء، وكثير بناء فعال فى كل ما تحطم وتفرق كدقائق وفات •
وأخرج ابن جرير وغيره عن مجاهد أنه التراب وهو قول الفراء، وأخرج ابن المنذر وغيره عن ابن عباس

أنه الغبار، وقال المبرد: هو كل شيء مدقوق مبالغ في دقه وهي أقوال متقاربة، والهمزة للاستفهام الإنكارى مفيدة لكمال الاستبعاد والاستنكار للبعث بعد ما آل الحال إلى هذا المآل كأنهم قالوا: إن ذلك لا يكون أصلاً. ومنشؤه أن بين غضاضة الحى وطراوته المقتضية للاتصال المقتضى للحياة وبين يبوسة الرميم المقتضية للتفرق المقتضى لعدم الحياة تنافياً، و(إذا) هنا كما في الدر المنصون متمحضة للظرفية والعامل فيها ما دل عليه

قوله تعالى ﴿إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾ لانفسه لأن إن لها الصدر فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها، وكذا الاستفهام وإن كان تأكيذاً مع كون الاستفهام بالفعل أولى وهو نبعث أو نعاد وهو نصب الإنكار، وتقبيده بالوقت المذكور لتقوية إنكار البعث بتوجيهه إليه في حالة منافية له وإلا فالظاهر من حالهم أنهم منكرون للأحياء بعد الموت وإن كان البدن على حاله *

وجوز أن تكون شرطية وجوابها مقدر أى نبعث أو نخوه وهو العامل فيها. وقيل الشرط والمعنى انبعث وقد كنارفاتاً في وقت وهو مذهب لبعض النحويين غير مشهور ولا معمول عليه، وتحلية الجملة بان واللام لتأكيد الإنكار لا لإنكار التأكيد كما عسى يتوهم من ظاهر النظم، وليس مدار إنكارهم كونهم ثابتين في المبعوثية بالفعل في حال كونهم عظاماً ورفاتاً كما يتراعى من ظاهر الجملة الاسمية بل كونهم بعرضية ذلك واستعدادهم له، ومرجعه إلى إنكار البعث بعد تلك الحالة، وفيه من الدلالة على غلوهم في الكفر وتماديهم في الضلال ما لا مزيد عليه قاله بعض المحققين ﴿خَلَقًا جَدِيدًا ٤٩﴾ نصب بمبعوثين على أنه مفعول مطلق له من غير لفظ فعله أو حال على أن الخالق بمعنى المخلوق ووحيد لاستواء الواحد في المصدر وإن أريد منه اسم المفعول أى مخلوقين ﴿قُلْ﴾ جواباً لهم وتقريباً لما استبعدوه *

﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ٥٠﴾ رد سبحانه قوله (كونوا) على قولهم كنا فهو من باب المشاكلة والمقابلة بالجنس، ومعنى الأمر كما قيل الاستهانة كما في قول موسى عليه السلام (ألقوا ما أنتم ملقون) وجعله صاحب الإيضاح أمر إهانة والفاضل الطيبي أمر تسخير كما في قوله تعالى (كونوا قردة خاسئين) لكنه قال: إنه على الفرض. وفي الكشف أنه غير ظاهر ولو جعل من باب كن فلانا على معنى أنت فلان من استعمال الطائب في معنى الخبر أى أنتم حجارة ولستم عظاماً ومع ذلك تبعثون لاحالة لكان وجهاً قوياً، وبحث فيه الشهاب بأنه كيف يقال أنتم حجارة على أنه خبر وهو غير مطابق للواقع فلا بد من قصد الإهانة وعدم المبالاة وجعل الأمر مجازاً عن الخبر والخبر خبر فرضي وليس فيه ما يدل على الفرض كان ولو الشرطيتين فهو مما لا يخفى بعده وليس بأقرب مما استبعدوه فالصواب أنه للإهانة كما جنح إليه صاحب الإيضاح فتدبر، والحجارة جمع حجر كأحجار وهو معروف وكذا الحديد وهو مفرد وجمعه حدائد وحديدات *

والظاهر أن المراد كونوا من هذين الجنسيتين ﴿أَوْ خَلْقًا﴾ أى مخلوقاً آخر ﴿مَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ﴾ أى مما يستبعد عندكم قبوله الحياة لكونه أبعد شيء منها وتعيينه مفوض إليكم فإن الله تعالى لا يعجزه إحياءكم لتساوى الأجسام في قبول الأعراض فكيف إذا كنتم عظاماً بالية وقد كانت موصوفة بالحياة قبل الشيء. أقبل لما عهد فيه عالم يمهده، وقال مجاهد: الذى يكبر السموات والأرض والجيال *

وأخرج ابن جرير وجماعة عن ابن عباس . وابن عمر . والحسن ، وابن جبير أنهم قالوا : ما يكبر في صدورهم الموت فانه ليس شيء أكبر في نفس ابن آدم من الموت ، والمعنى لو كنتم مجسمين من نفس الموت لأعادكم فضلا عن أصل لا يضاد الحياة إن لم يقتضها ، وفيه مبالغة حسنة وإن كان اللفظ غير ظاهر فيه ﴿ فَيَقُولُونَ ﴾ لك : ﴿ مَنْ يُعِيدُنَا ﴾ مع ما بيننا وبين الاعادة من مثل هذه المبالغة والمباينة ﴿ قُلْ ﴾ لهم تحقيقا للحق وإزاحة للاستبعاد وإرشادا إلى طريقة الاستدلال ﴿ الَّذِي فَطَرَكُمْ ﴾ أى القادر العظيم الذى اخترعكم ﴿ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ من غير مثال يحتذيه ولا أسلوب ينتجيه وكنتم ترابا ماشم رائحة الحياة أليس الذى يقدر على ذلك بقادر على أن يفيض الحياة على العظام البالية ويعيدها إلى حالها المعهودة إلى أنه سبحانه على كل شيء قدير ، والموصول مبتدأ خبره يعيدكم المحذوف لدلالة السؤال عليه أو فاعل به أو خبر مبتدأ محذوف على اختلاف فى الأولى كما فصل فى محله *
(أول مرة) ظرف فطركم ﴿ فَيَسْتَفْضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ ﴾ أى سيحرجونها نحوك استهزاء كما روى عن ابن عباس وأنشد عليه قول الشاعر :

أتغنض لى يوم الفخار وقد ترى خيولا عليها كالأسود ضواريا

ومثله قول الآخر :

انغض نحوى رأسه واقنعا كأنه يطلب شيئا أطمعا

وفى القاموس نغض كنصر وضرب نغضا ونغضا ونغضا ونغضا محركاتين تحرك واضطرب كأنغض وحرك كأنغض ، وفسر الفراء الانغاض بتحريك الرأس بارْتِفَاعٍ وانخفاض ، وقال أبو الهيثم : من أخبر بشيء فحرك رأسه انكارا له فقد أنغض رأسه فكأنه سيحرجون رؤوسهم انكارا ﴿ وَيَقُولُونَ ﴾ استهزاء ﴿ متى هو ﴾ أى ما ذكرته من الاعادة ، وجوز أن يكون الضمير للعود أو البعث المفهوم من الكلام ﴿ قُلْ ﴾ لهم ﴿ عَسَى أَنْ يَكُونَ ﴾ ذلك ﴿ قَرِيبًا ۝١ ﴾ فان ما هو محقق اتيانه قريب ، ولم يمين زمانه لأنه من المغيبات التى لا يطلع عليها غيره تعالى ولا يطلع عليها سبحانه أحدا ، وقيل : قربه لأن ما بقى من زمان الدنيا أقل مما مضى منه ؛ وانتصاب (قريبا) على أنه خبر كان الناقصة واسمها ضمير يعود على ما أشير إليه ، وجوز أن يكون منصوبا على الظرفية والأصل زمانا قريبا فحذف الموصوف وأقيمت صفة مقامه فانتصب انتصابه وكان على هذا تأمة وفاعلها ذلك الضمير أى عسى أن يقع ذلك فى زمان قريب وأن يكون فى تأويل مصدر منصوب وقع خبرا لعسى واسمها ضمير يعود على ما عاد عليه اسم يكون ، وجوز أن يكون مرفوعا بهسى وهى تأمة لا خبر لها أى عسى كونه قريبا أوفى وقت قريب * واعترض بأن عسى للمقاربة فكأنه قيل : قرب أن يكون قريبا ولا فائدة فيه ، وأجيب بأن نجم الأئمة لم يثبت معنى المقاربة فى عسى لا وضعا ولا استعمالا ، ويدل له ذكر (قريبا) بعدها فى الآية فلا حاجة إلى القول بأنها جردت عنه فالمعنى يرجى ويتوقع كونه قريبا ﴿ يَوْمَ يَدْعُوكُمْ ﴾ منصوب بفعل مضمر أى اذكروا أو بدل من (قريبا) على أنه ظرف أو متعلق بىكون تأمة بالاتفاق وناقصة عند من يجوز أعمال الناقصة فى الظروف أو يتبعثون محذوفا أو بضمير المصدر المستتر فى يكون أو عسى العائد على العود مثلا بناء على مذهب الكوفيين المجوزين أعمال ضمير المصدر كما فى قوله :

وما الحرب الا ما علمتم وذقتمو وما هو عنها بالحديث المرجم

وجعله بدلا من الضمير المستتر بدل اشتغال ولم يرفع لانه إذا أضيف إلى مثل هذه الجملة قد يبنى على الفتح تكلف وادعاء ظهوره مكابرة، والدعاء قيل : مجاز عن البعث وكذا الاستجابة في قوله تعالى: ﴿ فَتَسْتَجِيبُونَ ﴾ مجاز عن الانبعاث أى يوم يبعثكم فتنبعثون فلا دعاء ولا استجابة وهو نظير قوله تعالى (كن فيكون) فى أنه لا خطاب ولا مخاطب فى المشهور، وتجوز بالدعاء والاستجابة عن ذلك للتنبيه على السرعة والسهولة لأن قول: قم يا فلان أمر سريع لا بطء فيه ومجرد النداء ليس كزاولة الایجاد بالنسبة الیناء، وعلى أن المقصود الاحضار للحساب والجزاء فان دعوة السيد لعبده إنما تكون لاستخدامه أولئکه فحصى عن أمره والأول منتف لأن الآخرة لا تكليف فيها فتعين الثانى، وقال الامام وأبو حيان: يدعوكم بالنداء الذى يسمعكم وهو النفخة الأخيرة لما قال سبحانه (يوم ينادى المناد من مكان قريب) الآية، ويقال إن اسرافيل عليه السلام وفى رواية جبرائيل عليه السلام ينادى على صخرة بيت المقدس أيتها الاجسام البالية والعظام النخرة والاجزاء المتفرقة عودى كما كنت * وأخرج أبو داود. وابن حبان عن أبى الدرداء أنه قال: « قال ﷺ إنكم تدعون يوم القيامة باسمائكم وأسماء آبائكم فحسنوا أسماءكم ولعل هذا عند الدعاء للحساب وهو بعد البعث من القبور، واقتصر كثير على التجوز السابق فقل إن فيه إشارة إلى امتناع الحمل على الحقيقة لما يلزم من الحمل عليها خطاب الجاد وهو الاجزاء المتفرقة ولو لم تتمتع ارادة الحقيقة لكان ذلك كناية عن البعث والانبعاث لا مجازا والمجوز لإرادتها يقول إن الدعوة بالأمر التكويني وهو مما يوجه إلى المعدوم وقد قال جمع به فى قول كن ولم يتجاوزوا فى ذلك وأما انه لو لم تتمتع ارادة الحقيقة لكان كناية لا مجازا فامر سهل كما لا يخفى فتدبر *

(بحمده) حال من ضمير المخاطبين وهم الكفار كما هو الظاهر، والباء للملابسة أى فتستجيبون ملتبسين بحمده أى حامدين له تعالى على كمال قدرته، وقيل المراد معترفين بأن الحمد له على النعم لا تشكرون ذلك لأن المعارف هناك ضرورية *

وأخرج عبد بن حميد وغيره عن ابن جرير أنه قال : يخرجون من قبورهم وهم يقولون : سبحانك اللهم وبحمدك ولا بعد فى صدور ذلك من الكافر يوم القيامة وان لم ينفعه وحمل الزخشرى ذلك على المجاز والمراد المبالغة فى انقيادهم للبعث كقولك لمن تأمره بركوب ما يشق عليه فيتأبى ويمتنع ستركه وأنت حامد شاكر يعنى أنك تحمل عليه وتقسر قسرا حتى أنك تلين لين المسمع الراغب فيه الحامد عليه فكأنه قيل : منقادين لبعثه انقياد الحامدين له وتعلق الجار بيدعوكم ليس بشىء، وعن الطبرى أن (بحمده) معترض بين المتعاطفين اعترضه بين اسم إن وخبرها فى قوله :

فانى بحمد الله لا ثوب فاجر لبست ولا من غيرة أتقنع

ويكون الكلام على حد قولك لرجل وقد خصمته فى مسألة أخطأت بحمد الله تعالى فكان الرسول عليه الصلاة والسلام قال : عسى أن يكون البعث قريبا يوم تدعون فتقومون بخلاف ما تعتقدون اليوم وذلك بحمد الله سبحانه على صدق خبرى، وما خصه يكون ذلك على خلاف اعتقادكم والحمد لله تعالى، ولا يخفى انه معنى متكلف لا يكاد يفهم من الكلام ونحن فى غنى عن ارتكابه والحمد لله، وقيل. الخطاب للؤمنين وانقطع

خطاب الكافرين عند قوله تعالى : (قريباً) فيستجيبيون حامدين له سبحانه على احسانه اليهم وتوفيقه لإيائهم للإيمان بالبعث، وأخرج الترمذى والطبرانى وغيرهما عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ « ليس على أهل لاإله إلا الله وحشة في قبورهم ولا في منشرهم و كأنى باهل لاإله إلا الله ينفضون التراب عن رؤسهم ويقولون الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن » وفي رواية عن أنس مرفوعاً « ليس على أهل لاإله إلا الله وحشة عند الموت ولا في القبور ولا في الحشر و كأنى باهل لاإله إلا الله قد خرجوا من قبورهم ينفضون رؤسهم من التراب يقولون الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن » وقيل : الخطاب للفريقين وكلهم يقولون : ماروى عن ابن جبيره (وَتَظُنُّونَ) الظاهر أنه عطف على (تستجيبيون) واليه ذهب الحوفي وغيره، وقال أبو البقاء : هو بتقدير مبتداً

والجمله في موضع الحال أى وأنتم تظنون ﴿إِنْ كُنْتُمْ﴾ أى ما لبثتم في القبور ﴿إِلَّا قَلِيلًا ٥٢﴾ كالذى مر على قرية أو ما لبثتم في الدنيا كما روى غير واحد عن قتادة، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يستقلون لبثهم بين النفختين فانه يزال عنهم العذاب في ذلك البين ولذا يقولون (من بعثنا من مرقدنا) وقيل يستقلون لبثهم في عرصه القيامة لما أن عاقبة أمرهم الدخول إلى النار، وهذا في غاية البعد كما لا يخفى، والظن يحتمل أن يكون على بابه ويحتمل أن يكون بمعنى اليقين وهو معاق عن العمل بان النافية وقل من ذكرها من أدوات التعاقب قاله أبو حيان وانتصاب (قليلًا) على أنه نعت لزمان محذوف أى إلّا زمانًا قليلًا، وجوز أن يكون نعتًا لمصدر محذوف أى لبثًا قليلًا ودلالة الفعل على مصدره دلالة قوية ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي﴾ أى المؤمنين فالإضافة لتشريف المضاف ﴿يَقُولُوا﴾ عند محاورتهم مع المشركين ﴿الَّتِي﴾ أى الكلمة أو العبارة التى ﴿هِيَ أَحْسَنُ﴾ ولا يخاشنهم كقوله تعالى : (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن) ومقول فعل الأمر محذوف أى قل لهم قولوا التى هي أحسن يقولوا ذلك فجزم يقولوا لأنه جواب الأمر وإلى هذا ذهب الأخفش، ولبكون المقول لهم هم المؤمنون المسارعون لامثال أمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ بمجرد ما يقال لهم لم يكن غبار في هذا الجزم • وقال الزجاج : إن يقولوا هو المقول وجزمه بلام الأمر محذوفة أى قل لهم ليقولوا التى الخ . وقال المازنى : إنه المقول أيضًا إلا أنه مضارع مبنى لحلوله محل المبني وهو فعل الأمر، والمعنى قل لعبادى قولوا التى هي أحسن وهو كما ترى، ومقول يقولوا (التي) وإذا أريد به الكلمة حملت على معناها الشامل للكلام •

﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ﴾ أى يفسد ويهيج الشر بين المؤمنين والمشركين بالخاشنة فاعل ذلك يؤدى إلى تأكيد العناد وتمادى الفساد فالجمله تعليل للأمر السابق، وقرأ طاحه (ينزع) بكسر الزاى، قال أبو حاتم : لعلها لغة والقراءة بالفتح، وقال صاحب اللوامح : الفتح والكسر لغتان نحو يمنح ويمنح ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ﴾ قدما ﴿لِلنَّاسِ عَدُوًّا مُبِينًا ٥٣﴾ ظاهر العدواة فهو من أبان اللازم والجمله تعليل لما سبق من أن الشيطان ينزع بينهم ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يَشَاءُ يَرْحَمَكُمُ﴾ بالتوفيق للإيمان ﴿أَوْ إِنَّ يَشَاءُ يُعَذِّبُكُمْ﴾ بالامانة على الكفر، وهذا تفسير التى هي أحسن والجملتان اعتراض بينهما والخطاب فيه للمشركين فكأنه قيل : قولوا لهم هذه الكلمة وما يشاء كلها وعلقوا أمرهم على مشيئة الله تعالى ولا تصرحوا بأنهم من أهل النار فانه مما يهيجهم على الشر مع أن الخاتمة بمجولة لا يعلمها غيره تعالى فاعله سبحانه يهديهم إلى الإيمان، والظاهر أن أو الانفصال الحقيقيه

وقال السكرماني: هي للاضراب ولذا كررت معها ان، وقال ابن الأنباري: دخلت أو هنا لسعة الأمرين عند الله تعالى ويقال لها المبيحة كالتي في قولهم جالس الحسن أو ابن سيرين فانهم يعنون قد وسعنا لك الأمر وهو كما ترى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا ۝٥﴾ أي موكولا ومفوضا اليك أمرهم تقسرم على الاسلام وتجبرهم عليه (ولما أرسلناك بشيرا ونذيرا) فدارهم ومرأصحابك بمداراتهم وتحمل أذيتهم وترك المشاققة معهم، وهذا قبل نزول آية السيف ﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَن فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وبأحوالهم الظاهرة والباطنة فيختار منهم لنبوته وولايته من يشاء من تراه حكمته أهلا لذلك وهو رد عليه إذ قالوا: بعيد أن يكون يقيم ابن أبي طالب نبيا وأن يكون العراة الجوع كصبيب وبلال وخباب وغيرهم أصحابه دون أن يكون ذلك من الأكابر والصناديد. وذكر من في السموات لا بطل قولهم (لولا أنزل علينا الملائكة) وذكر من في الأرض لرد قولهم: (لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم فلا يدل تخصيصهما بالذكر وتعلقهما بأعلم على اختصاص أعلميته تعالى بما ذكر فما قاله أبو علي من أن الجار متعلق بعلم محذوف ولا يجوز تعلقه بأعلم لاقتضائه أنه سبحانه ليس بأعلم بغير ذلك ناشئ عن عدم العلم بما ذكرنا على أن أبا حيان انكر تعدى علم بالباء وإنما يتعدى لواحد بنفسه في مثل هذا الموضع ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾ بالفضائل النفسانية والمزايا القدسية وإنزال الكتب السماوية لا بكثرة الأموال والأتباع ﴿وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ۝٥٥﴾ بيان لحثيثة تفضيله عليه الصلاة والسلام وأنه بإيتائه الزبور لا بإيتائه الملك والسلطنة وفيه إيدان بتفضيل نبينا ﷺ فإن كونه عليه الصلاة والسلام خاتم الأنبياء وأمه خير الأمم مما تضمنه الزبور وقد أخبر سبحانه عن ذلك بقوله عز قائلا: (ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذك أن الأرض يرثها عبادي الصالحون) يعني محمدا ﷺ، وأمه ونص بعضهم أن هذا من باب التلميح نحو قصة المنصور وقد وعد الهذلي بعدة فلسها فلما حججا وأتيا المدينة قال له يوم ما هو يسايره يا أمير المؤمنين هذا بيت عاتكة الذي يقول: فيه الأحوص * يا بيت عاتكة الذي أتغزل * فقطن مراده حيث قال ذلك ولم يسأله وعلم أنه يشير إلى قوله في هذه القصيدة:

وأراك تفعل ما تقول وبعضهم مذق اللسان يقول مالا يفعل

فأنجز عدته، والزبور في الأصل وصف المفعول كالحلوب أو مصدر كالقبول، نعم هذا الوزن في المصادر قليل والاكثر ضم الفاء وبه قرأ حمزة وجعله بعضهم على هذه القراءة جمع زبر بكسر الزاي بمعنى مزبور ثم جعل علما للكتاب المخصوص وليس فيه من الأحكام شيء. أخرج ابن أبي حاتم عن الربيع بن أنس قال: الزبور ثناء على الله عز وجل ودعاء وتسبيح، وأخرج هو وابن جرير عن قتادة قال: كنا نحدث أن الزبور دعاء عليه داود عليه السلام وتحميد وتمجيد لله عز وجل ليس فيه حلال ولا حرام ولا فرائض ولا حدود. والذي تدل عليه بعض الآثار اشتماله على بعض النواهي والأوامر، فقد روى ابن أبي شيبة أنه مكتوب فيه أنا الله لا إله إلا أنا ملك الملوك قلوب الملوك بيدى فأيا قوم كانوا على طاعة جعلت الملوك عليهم رحمة وأيا قوم كانوا على معصية جعلت الملوك عليهم نقمة فلا تشغلوا أنفسكم بسبب الملوك ولا تتوبوا اليهم وتوبوا إلى أعطف قلوبهم عليكم، والمزامير التي يفهم منها الأمر والنهي كثيرة فيه فلا يخفى على من دأبه، ومع هذا الفرق

بينه وبين التوراة ظاهر، ودخول آل عليه في بعض الآيات للدخول الأصل وذلك لا ينافي العلية كما في العباس والفضل ه
 وجوز أن يكون نكرة غير علم ونكر ليفيد أنه بعض من الكتب الإلهية أو من مطلق الكتب
 ولا اشكال أيضا في دخول آل عليه أي آتينا زبوراً من الزبور وجوز أن يكون مختصاً بكتاب داود عليه السلام
 وليس بعلم بل من غلبة اسم الجنس وهو كالقرآن يطلق على المجموع وعلى الأجزاء، وتقدم إفادة التنكير للبعضية
 في قوله تعالى : (ليلا) فيجوز أن يكون المراد هنا آتينا بعضاً من الزبور فيه ذكره ﷺ، هذا ووجه ربط
 الآيات بما تقدم على هذا التفسير على ما في الكشف أنه تعالى لما أرشد نبيه ﷺ إلى جواب الكفار بحججه
 في استهزائهم وتوقره في استخفافهم ليكون أغيب لهم وأشجى لخلقهم أرشده إلى أن يحمل أصحابه أيضا على
 ذلك وإن يستنوا بسنته وعلى ذلك بما اعترض به من أن الشيطان ينزغه يحمل على الخاشنة فعلى العاقل الحازم
 أن لا يغتربوساوسه كيف وقد تبين له أنه عدوهم، وقوله تعالى : (وما أرسلناك عليهم كيلا) متعلق بجميع
 السابق من قوله تعالى : (قل كونوا) المشتمل على مجادلته بالتي هي أحسن (وقل لعبادي) المشتمل على حملهم
 عليها إلى قوله سبحانه : (أو إن يشاء يعذبكم) وقوله عز وجل : (وربك أعلم بمن في السموات والأرض) من
 تنمة إن تتبعون (إلا رجلا مسحورا) فأنهم طعنوا فيه وحاشاه تارة بأنه شاعر ساحر مجنون وأخرى بنحو
 (لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) ولو كان خيرا ما سبقونا إليه فأجيب عن الأول بما
 أجيب وعن الثاني بقوله سبحانه : (وربك أعلم وربك أعلم) وجوز أن يكون الخطاب في قوله تعالى : (ربكم أعلم) الخ
 للؤمنين وروى ذلك عن الكلبي وأخرج الأول ابن جرير . وابن المنذر عن ابن جريج والمعنى أنه تعالى إن يشأ يرحمكم
 أيها المؤمنون في الدنيا بانجائكم من الكفرة ونصركم عليهم أو إن يشأ يعذبكم بتسليطهم عليكم والمراد بالتي
 هي أحسن المجادلة الحسنة فكأنه تعالى لما ذكر الحجة اليقينية في صحة المعاد أمر نبيه عليه الصلاة والسلام
 أن يقول للؤمنين إذا أردتم إيراد الحجة على المخالفين فاذكروا الدلائل بالطريق الأحسن وهو أن لا يكون
 ذلك ممزوجا بالشتم والسب لأنه لو اختلط به لا يبعد أن يقابل بمثله فيزداد الغضب ويهيج الشر فلا يحصل
 المقصود وأشار سبحانه إلى ذلك بقوله عز قائله . (إن الشيطان) الخ وضمير بينهم أما للكفار أو للفرقيين
 وروى أن المشركين أفرطوا في إيذاء المؤمنين فشكوا إلى رسول الله ﷺ فنزلت وقيل شتم عمر رجل فهم رضى الله
 تعالى عنه به فأمره الله تعالى بالعفو . قال في الكشف أنه على هذين القولين الكلمة التي هي أحسن نحو
 يهديكم الله تعالى وليست مفسرة بربكم أعلم بكم وقوله سبحانه : (إن الشيطان ينزغ) تعليل الأمر بالاحتمال
 بأن الخاشنة من فعل الشيطان والخطاب في قوله تعالى (ربكم أعلم بكم) للؤمنين وفيه حث على المداراة أي
 فداروهم لأن ربكم أعلم بكم وبما يصلح لكم من أوامر إن يشأ يرحمكم بقبول أوامره ونواهيه أو إن يشأ يعذبكم
 بأبائكم أو إن يشأ يرحمكم بالملائكة والتراحم لأنه سبب السلامة عن أذى الكفار أو إن يشأ يعذبكم بمخاشنتكم
 في غير إبانها وما أرسلناك عليهم وكيلا فهو لاء المؤمنون وهم أتباعك أولى وأولى بأن لا يكونوا وكيلا عليهم
 ثم قال والاول أوفق لتأليف النظم وفي إفادة (ربكم أعلم بكم) الحث على ما قرر تكلف ما أمروا، وقيل : المراد من
 عبادي الكفار وحيث كان المقصود من الآيات الدعوة لا يبعد أن يعبر عنهم بذلك ليصير سببا لجذب قلوبهم
 وميل طباعهم إلى قبول الدين الحق فكأنه قيل قل يا محمد لعبادي الذين أفرأوا بكونهم عبادا لي يقولوا التي هي

أحسن وهي الكلمة الحققة الدالة على التوحيد واثبات القدرة على البعث وعرفهم أنه لا ينبغي لهم أن يصروا على المذهب الباطل تعصبا للأسلاف فإن ذلك من الشيطان وهو للانسان عدو مبين فلا ينبغي أن يلتفت الى قوله ، والمراد من الأمر بالقول الأمر باعتقاد ذلك وذكر القول لما انه دليل الاعتقاد ظاهرا ثم قال لهم سبحانه : (ربكم أعلم بكم ان يشأ يرحمكم) بالهداية (أو ان يشأ يعذبكم) بالامانة على الكفر إلا أن تلك المشيئة غائبة عنكم فاجتهدوا أنتم في طلب الدين الحق ولا تصروا على الباطل لثلاث تصيروا محرومين عن السعادات الأبدية والخيرات السرمديه ، ثم قال سبحانه : (وما أرسلناك عليهم وكيلا) أى لا تشدد الأمر عليهم ولا تغلظ لهم بالقول ، والمقصود من كل ذلك اظهار اللين والرفق لهم عند الدعوة لأنه أقرب لحصول المقصود ، ثم انه تعالى عمم علمه بقوله : (وربك أعلم) الخ ويحسن على هذا ما روى عن ابن عباس وأخرجه ابن أبي حاتم عن ابن سيرين من تفسير (التى هى أحسن) بلا إله إلا الله ونقل ذلك ابن عطية عن فرقة من العلماء ثم قال : ويلزم عليه أن يراد بعبادى جميع الخلق لأن جميعهم مدعو إلى قول لا إله إلا الله ويحجى قوله سبحانه : (إن الشيطان ينزغ بينهم) غير مناسب إلا على معنى ينزغ خلاطهم وأثناءهم ويفسر النزغ بالسوسة والاملال ولا يخفى أنه فى حيز المنع ، وما ذكر من الدلائل لا يتم إلا إذا لم يكن للتخصيص نكتة ، وهى ههنا ظاهرة ويكون قوله تعالى : ﴿ قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ ﴾ الخ كالأستدلال على حقيقة ما دعاهم اليه من التوحيد وربطه بما تقدم على ما ذكرناه أولا ولا أظنه يخفى ، والزعم بتثليث الزاى قريب من الظن ويقال إنه القول المشكوك فيه ويستعمل بالكذب حتى قال ابن عباس : كلما ورد فى القرآن زعم فهو كذب وقد يطلق على القول المحقق والصدق الذى لا شك فيه .

فقد أخرج مسلم من حديث أنس أن رجلا من أهل البادية - واسمه ضمام بن ثعلبة - جاء إلى رسول الله ﷺ فقال : يا محمد أتانا رسولك فزعم أنك تزعم أن الله تعالى أرسلك قال صدق الحديث فان تصديق النبي عليه الصلاة والسلام إياه مع قوله زعم وتزعم دليل على ما قلنا *

وورد عن النبي ﷺ أنه قال : زعم جبريل عليه السلام كذا ، وقد أكرسيه وهو إمام العربية فى كتابه من قوله : زعم الخليل زعم أبو الخطاب يريد بذلك القول المحقق وقد نقل ذلك جماعات من أهل اللغة وغيرهم ونقله أبو عمر الزاهد فى شرح الفصيح عن شيخه أبي العباس ثعلب عن العلماء باللغة من الكوفيين والبصريين ، وهو مما يتعدى إلى مفعولين وقد حذف ههنا أو ما يسد مسدهما أى زعمتم أنهم آلهة أو زعمتموهم آلهة ويدل عليه قوله تعالى : (من دونه) وحذف المفعولين معاً أو حذف ما يسد مسدهما جائز والخلاف فى حذف أحدهما ، والظاهر أن المراد من الموصول كل من عبد من دون الله سبحانه من العقلاء .

وأخرج عبد الرزاق . وابن أبي شيبة . والبخارى . والنسائى . والطبرانى . وجماعة عن ابن مسعود قال : كان نفر من الإنس يعبدون نفرا من الجن فأسلم نفر من الجن وتمسك الانسيون بعبادتهم فنزلت هذه الآية ، وكان هؤلاء الانس من العرب كما صرح به فى رواية البيهقى وغيره عنه ، وفى أخرى التصريح بأنهم من خزاعة ، وفى رواية ابن جرير أنه قال : كان قبائل من العرب يعبدون صنفا من الملائكة يقال لهم الجن ويقولون هم بنات الله سبحانه فنزلت الآية . وعن ابن عباس أنها نزلت فى الذين أشركوا بالله تعالى فعبدوا عيسى وأمه

وعزيرا والشمس والقمر والكواكب ، وعلى هذا ففي الآية على ما في البحر تغليب العاقل على غيره ، ومتى صح ادراج الشمس والقمر والكواكب على سبيل التغليب بناء على أنها ليست من ذوى العلم فليدرج سائر ما عبد بالباطل من الأصنام ويرتكب التغليب . وتعقب بأن ما سيأتى قريبا أن شاء الله تعالى من ابتغاء الوسيلة ورجاء الرحمة والخوف من العذاب يؤيد إرادة العقلاء كعيسى وعزير عليهما السلام بناء على أن الأصنام لا يعقل منها ذلك ، وارتكاب التغليب هناك أيضاً خلاف الظاهر جداً ، والدعاء كالنداء لكن النداء قد يقال إذا قيل : يا أبا أنحوهما من غير أن يضم إليه الاسم والدعاء لا يكاد يقال إلا إذا كان معه الاسم نحو يا فلان وقد يستعمل كل منهما موضع الآخر ، والمراد ادعواهم لكشف الضر الذي هو أولى من جلب النفع وأهم وتوجه القلب إلى من يكشفه أكمل وأتم .

﴿ فَلَا يَمْلِكُونَ ﴾ فلا يستطيعون بأنفسهم ﴿ كَشَفَ الضَّرَّ عَنْكُمْ ﴾ كالمرض والفقر والقحط وغيرها ﴿ وَلَا نَحْوَ بَلَاءٍ ٥٦ ﴾ ولا نقله منكم إلى غيركم ممن لم يعبدكم أو لا تبدله بنوع آخر ومن لا يملك ذلك لا يستحق العبادة إذ شرط استحقاقها القدرة الكاملة التامة على دفع الضر وجلب النفع ولا تكون كذلك إذا كانت مفاضة من الغير ، وكأن المراد من نفى ملكهم ذلك نفى قدرتهم التامة الكاملة عليه وكون قدرة الآلهة الباطلة مفاضة منه تعالى مسلم عند الكفرة لأنهم لا ينكرون أنها مخلوقة لله تعالى بجميع صفاتها وإن الله سبحانه أقوى وأكمل صفة منها ، وبهذا يتم الدليل ويحصل الإفحام والافنfy قدرة نحو الجن والملائكة الذين عبدوا من دون الله تعالى مطلقا على كشف الضر مما لا يظهر دليله فانه ان قيل : هو انا نرى الكفرة يتضرعون اليهم ولا تحصل لهم الاجابة عورض بأننا نرى أيضاً المسلمين يتضرعون الى الله تعالى ولا تحصل لهم الاجابة ، وقد يقال : المراد نفى قدرتهم على ذلك أصلا ويحتج له بدليل الأشعرى على استناد جميع الممكنات اليه عز وجل ابتداء . وفسر بعضهم الضر هنا بالقحط بناء على ما روى أن المشر كين أصابهم قحط شديد أكلوا فيه الكلاب والجيف فاستغاثوا بالنبي ﷺ ليدعو لهم فنزلت ، وأنت تعلم أن هذا لا يوجب التخصيص . واستدل بهذه الرواية على أن نفى الاستطاعة مطلقا عن آلهتهم كان إذ ذاك مسلما عندهم وإلا لما تركوها واستغاثوا بالنبي ﷺ ليدعو لهم وفيه نظر فانظرو تدبره .

﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ ﴾ أى أولئك الآلهة الذين يدعونهم ويسمونهم آلهة أو يدعونهم وينادونهم لكشف الضر عنهم ﴿ يَبْتَغُونَ ﴾ يطلبون باجتهاد لأنفسهم ﴿ إِلَىٰ رَبِّهِمْ ﴾ ومالك أمرهم ﴿ الْوَسِيلَةَ ﴾ القربة بالطاعة والعبادة فضمير يدعون للمشر كين وضمير (يبتغون) للبشار اليهم ، وقال ابن فورك : الضميران للبشار اليهم والمراد بهم الأنبياء الذين عبدوا من دون الله تعالى ، ومفعول (يدعون) محذوف أى يدعون الناس إلى الحق أو يدعون الله سبحانه ويتضرعون اليه جل وعلا ، وعلى هذا لا يتعين كون المراد بهم الأنبياء عليهم السلام كما لا يخفى وهو كما ترى .

وقرأ ابن مسعود . وقتادة (تدعون) بالتاء ثالثة الحروف ، وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (يدعون) بالياء آخر الحروف مبنيًا للمفعول ، وقرأ ابن مسعود رضي الله تعالى عنه (إلى ربك) بكاف الخطاب ، واسم

الإشارة مبتدا والموصول نعت أو بيان والخبر جملة (يبتغون) أو الموصول هو الخبر ويبتغون حال أو بدل من الصلة ، وقوله تعالى : ﴿ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ ﴾ فيه وجوه من الاعراب فالزخشرى ذكر وجهين ، الأول كون أى موصولة بدلا من ضمير (يبتغون) بدل بعض من كل ؛ وهى اما معربة أو مبنية على اختلاف الرايين أى أولئك المعبودون يطلب من هو أقرب منهم الوسيلة إلى الله تعالى بطاعته فكيف بالأبعد وليس فيه إلا حذف صدر الصلة والتقدير أيهم هو أقرب وهو مما لا بأس . ولا ينافى ذلك جمع (يرجون . ويخافون) فيما بعد لعدم اختصاص ما ذكر بالأقرب أو لكون الأقرب متعددا ، والثانى كون أى استفهامية وهى مبتدا و (أقرب) خبرها والجملة فى محل نصب يبتغون وضمن معنى يحرصون فكأنه قيل يحرصون أيهم يكون أقرب إلى الله تعالى وذلك بالطاعة وازدياد الخير والصالح ، قيل واعتبر التضمنين ليصح التعليق فانه مختص بأفعال القلوب خلافا ليو نسـه وقال الطيبي : لا بد من تقدير حرف الجر لأن حرص تتعدى بعلى كقوله تعالى : (ان تحرص على هدام) ولا بد من تأويل الانشاء بأن يقال يحرصون على ما يقال فيه أيهم أقرب إلى الله تعالى بسببه من الطاعة ، ويتعاق حينئذ قوله تعالى : (إلى ربهم) بأقرب وهو كما ترى .

وقال صاحب الكشف فى تحقيق هذا الوجه : ان المطالب إذا كانت مشتركة اقتضت التسارع إليها فى العادة وهو نفس الحرص أو ما لا ينفك عنه فناسب أن يضمن الابتغاء معنى الحرص لاسيما وبعده استفهام لا يحسن موقعه دون تضمينه لأن قولك أيهم أقرب إلى فلان بكذا سؤال عن مميز أحدهم عن الباقيين بما يتقرب به زيادة فضيلة مع الاستواء فى أصل التقرب فاذا ورد استثنافا بعد فعل صالح لأن يكون معلوله وجب تقديره ذلك لأنك إذا قلت هؤلاء يحرصون على الهدى كان كلاما جاريا على الظاهر وإذا قلت هؤلاء يحرصون أيهم يكون أهدي أفاد أن حرصهم ذلك على الهدى مع مغالبة بعضهم بعضا فيه فيكون أتم فى وصفهم بالحرص عليه * ووجه الافادة أنه تعقيبه على وجه التعليل وكأن كل واحد يسأل نفسه أهو أهدي أم غيره أى هو أشد حرصا عليه أم غيره إذ لا معنى لهذا السؤال عن النفس إلا إلحظ وتعرف أن ثمت تقصيرا فى ذلك أو لا ، وعلى هذا لو قلت يحرصون على الهدى أيكم يكون أهدي عد مستهجننا لأن الاستئناف سد مسد صاته كما فى أمرته فقام ولو شاء ربك لآمن وود لو أنه أحسن وكم وكم ، فعلى هذا الطلب واقع على الوسيلة وهى الطاعة والحرص على الأقربى بها والازدياد منها ولا يمكن أن يستغنى عن يحرصون بإجراء (أيهم أقرب) بجرى التعليل ليبتغون على ما أشير إليه لأن (أيهم أقرب) لا يصلح جوابا فارقا بين الطالبين وغيرهم إنما هو فارق بين الطالبين أعنى المتقربين بعضهم مع بعض وهو يناسب الحرص والشفق ولأن صلة الطلب أعنى الوسيلة مذكورة وقد عرفت أن الاستئناف مغن عن ذلك والجمع مستهجن اهـ

ولعمري لم يبق فى القوس منزعا فى تحقيقه لكن الوجه مع هذا متكلف ، وجوز الحوفي . والزجاج أن يكون (أيهم أقرب) مبتدا وخبر والجملة فى محل نصب يبتغون أى يفكرون ، والمعنى ينظرون أيهم أقرب فيتوسلون به وكان المراد يتوسلون بدعائه وإلا ففى التوسل بالذوات ما فيه . وتعقب ذلك فى البحر بأن فى إضمار الفعل المعلق نظرا ومع ذا هو وجه غير ظاهر ، وجوز أبو البقاء كون (أيهم أقرب) جملة استفهامية فى موضع نصب يبدعون وكون أى موصولة بدلا من ضمير (يدعون) وتعقب الأول بأن فيه تعليق ما ليس بفعل قلبى والجمهور

على منعه ، وأما الثاني فقال أبو حيان : فيه الفصل بين الصلة ومعمولها بالجملة الحالية لكنه لا يضر لأنها معمولة للصلة ، وأنت إذا نظرت في المعنى على هذا لم ترض أن تحمل الآية عليه ، وقوله تعالى : ﴿ وَيَرْجُونَ عَظْفَ عَلَى يَبْتَغُونَ أَى يَبْتَغُونَ الْقُرْبَةَ بِالْعِبَادَةِ وَيَتَوَقَّعُونَ ﴾ رَحْمَتَهُ تعالى ﴿ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ﴾ كدأب سائر العباد فأين هم من ملك كشف الضر فضلا عن كونهم آلهة ﴿ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ٥٧ ﴾ حقيقة بأن يحذره ويحترز عنه كل أحد من الملائكة والرسل عليهم السلام وغيرهم ، والجملة تعليل لقوله سبحانه : ﴿ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ﴾ وفي تخصيصه بالتعليل زيادة تحذير للكفرة من العذاب ، وتقديم الرجاء على الخوف لما أن متعلقه أسبق من متعلقه ففي الحديث القدسي «سبقت رحمتي غضبي» وفي اتحاد أسلوبين إيماء إلى تساوى رجاء أولئك الطالبين للوسيلة إليه تعالى بالطاعة والعبادة وخوفهم ، وقد ذكر العلماء أنه ينبغي للدؤمن ذلك مالم يحضره الموت فاذا حضره الموت ينبغي أن يغلب رجاءه على خوفه ، وفي الآية دليل على أن رجاء الرحمة وخوف العذاب بما لا يخل بكال العابد ، وشاع عن بعض العابدين أنه قال : لست أعبد الله تعالى رجاء جنته ولا خوفا من ناره والناس بين قاذح لمن يقول ذلك ومادح ، والحق التفصيل وهو أن من قاله اظهاراً للاستغناء عن فضل الله تعالى ورحمته فهو مخطئ كافر ، ومن قاله لاعتقاد أن الله عز وجل أهل للعبادة لذاته حتى لو لم يكن هناك جنة ولا نار لكان أهلاً لأن يعبد فهو محقق عارف كما لا يخفى *

﴿ وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ ﴾ الظاهر العموم لأن إن نافية ومن زائدة لاستغراق الجنس أى وما من قرية من القرى ﴿ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ بامانة أهلها حتف أنوفهم ﴿ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا ﴾ بالقتل وأنواع البلاء ، وروى هذا عن مقاتل وهو ظاهر ما روى عن مجاهد واليه ذهب الجبائي وجماعة ، وروى عن الأول أنه قال : الهلاك للصالحه والعذاب للطالحه ، وقال أيضا : وجدت في كتاب الضحاك بن مزاحم في تفسيرها أما مكة فتخربها الحبشة وتهلك المدينة بالجوع والبصرة بالغرق والكوفة بالترك والجبال بالصواعق والرواجف ، وأما خراسان فهلاكها ضروب ثم ذكر بلدا بلدا . وروى عن وهب بن منبه أن الجزيرة آمنة من الخراب حتى تخرب أرمينية وأرمينية آمنة حتى تخرب مصر ومصر آمنة حتى تخرب الكوفة ولا تكون الملحمة الكبرى حتى تخرب الكوفة فاذا كانت الملحمة الكبرى فتحت قسطنطينية على يد رجل من بني هاشم وخراب الأندلس من قبل الزنج وخراب افرريقية من قبل الأندلس وخراب مصر من انقطاع النيل واختلاف الجيوش فيها وخراب العراق من الجوع وخراب الكوفة من قبل عدو يحصرهم ويمنعهم الشرب من الفرات وخراب البصرة من قبل العراق وخراب الأبله من عدو يحصرهم برا وبحرا وخراب الرى من الديلم وخراب خراسان من قبل النبت وخراب النبت من قبل الصين وخراب الهند واليمن من قبل الجراد والسلطان وخراب مكة من الحبشة وخراب المدينة من قبل الجوع ، وعن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال : «آخر قرية من قرى الاسلام خرابا المدينة» كذا نقله العلامة أبو السعود وما في كتاب الضحاك وكذا ما روى عن وهب لا يكاد يعول عليه ، وما روى عن أبي هريرة مقبول وقد رواه عنه بهذا اللفظ النسائي ورواه أيضا الترمذي بنحوه وقال حسن غريب ورواه أبو حيان بلفظ «آخر قرية في الاسلام خرابا المدينة» وفي البحور الزاخرة أن

سبب خرابها أن بعض أهلها يخرجون مع المهدي إلى الجهاد ثم ترجف بمنافقيها وترميهم إلى الدجال ويهاجر بعض المخلصين إلى بيت المقدس عند امامهم ، ومن بقى منهم تقبض الريح الطيبة روحه فتبقى خاوية ، ويأبى كونها سبب خرابها الجوع حسبما سمعت عن الضحاك وابن منبه ظاهر ما أخرجه الشيخان «لنتركن المدينة على خير ما كانت مذلة ثمارها لا يغشاها إلا العوافي الطير والسباع وآخر من يحشر راعيان من مزينة» الحديث . وأخرج الامام أحمد بسند رجاله ثقات «المدينة يتركها أهلها وهي مرطبة قالوا : فمن يأكلها؟ قال : السباع والعوافي» وما ذكر من أن مكة تخربها الحبشة ثابت في الصحيحين وغيرهما لكن بلفظ «يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة» وفي حديث حذيفة مرفوعا «كأنى أنظر إلى حبشي أحمر الساقين أزرق العينين أفطس الأنف كبير البطن وقد صف قدميه على الكعبة هو وأصحاب له ينقضونها حجرا حجرا ويتداولونها بينهم حتى يطرحوها في البحر» وفي حديث أحمد عن أبي هريرة أنه تجيء الحبشة فيخربونه أى البيت خرابا لا يعمر بعده أبدا، نعم اختلف في أنه متى يكون ذلك؟ فقيل : زمن عيسى عليه السلام ، وقبل حين لا يبقى على الأرض من يقول الله وهو آخر الآيات ، ومال إلى ذلك السفاريني ، وظاهر ما تقدم في المدينة من الاخبار بأنها آخر قرى الاسلام خرابا يقتضى أن خراب مكة قبلها والله تعالى أعلم .

وما ذكر في خبر ابن منبه من أن مصر آمنة حتى تخرب الكوفة ان صح يقتضى أن الكوفة تعمر ثم تخرب وإلا فهي قد خربت منذ مئات من السنين وبقيت إلى الآن خرابا ، ومصر آمنة عامرة على أحسن حال اليوم وبعمارتها حسبما يقتضيه الخبر جاءت آثار عديدة كما لا يخفى على من طالع الكتب المؤلفة في أمارات الساعة وأخبار المهدي والسفياني إلا أن في أكثرها للنقر مقالا . وزعم البوني واضرا به أنها تعمر في أواخر القرن الثالث عشر وقد أخذوا ذلك من كلام الشيخ محي الدين قدس سره ، وأنت تعلم أنه أشبه شيء بالهندية ولا يكاد يعد من اللغة العربية ، وما ذكر من أن خراب العراق من الجوع يعم بغداد فانها قاعدته .

وقال القاضي عياض في الشفاء : روى أنه عليه السلام قال : «تبنى مدينة بين دجلة ودجيل وقطرب والصراة تنتقل إليها الحزائن يخسف بها» . يعنى بغداد وهذا صريح في أن ملاحا كها بالخسف لا بالجوع لكن ذكر المحذون أن في سند الخبر مجهولا ، ثم الظاهر على هذا التفسير أن قوله تعالى : (أو معذبوها) الخ مقيد بمثل ما قيد به المعطوف عليه فيكون كل من الاهلاك والتعذيب قبل يوم القيامة أى في الزمان القريب منه وقد شاع استعمال ذلك بهذا المعنى وستسمعه قريبا إن شاء الله تعالى في الحديث وانكاره مكابرة غير مسموعة وكأنه سبحانه بعد أن ذكر من شأن البعث والتوحيد ما ذكر ذكر بعض ما يكون قبل يوم البعث مما يدل على عظمته سبحانه وفيه تأييد لما ذكر قبله ، وقد صح أنه بعد موت عيسى عليه السلام تجيء ريح باردة من قبل الشام فلا تبقى على وجه الأرض أحدا في قلبه مثقال ذرة من إيمان إلا قبضته فيبقى شرار الناس وعليهم تقوم الساعة ، وجاء في غير ما خبر ما يصيب الناس قبل قيامها من العذاب ، فمن ذلك ما أخرجه الطبراني . وابن عساكر عن حذيفة بن اليمان رضى الله تعالى عنه اتقصدنكم نارهي اليوم خامدة في واد يقال له برهوت يغشى الناس فيها عذاب أليم تأكل الأنفس والأموال تدور الدنيا كلها في ثمانية أيام تطير طيران الريح والسحاب حرها بالليل أشد من حرها بالنهار ولها بين السماء والأرض دوى كدوى الرعد القاصف قيل : يا رسول الله أسليمة يومئذ على المؤمنين والمؤمنات؟ قال : وأين المؤمنون والمؤمنات الناس يومئذ شر من الحر يتسافدون كما يتسافد البهائم وليس فيهم رجل يقول

مهمه إلى غير ذلك من الأخبار، ولا يبعد بعد أن اعتبر العموم في القرية حمل الإهلاك والتعذيب على ما تضمنته تلك الأخبار من إمامة المؤمنين بالريح وتعذيب الباقين من شرار الناس بالنار المذكورة، وصح أنها تسوقهم إلى المحشر وورد أنهم يتقون بوجوههم كل حذب وشوك وأنه تلقى الآفة على الظهر حتى لا تبقى ذات ظهر حتى أن الرجل ليعطى الحديقة المعجبة بالشارف ذات القتب ليفر عليها، وكون ذلك قبل يوم القيامة هو المعمول عليه وقد اعتمده الحافظ ابن حجر وصوبه القاضي عياض وذهب إليه القرطبي والخطابي وجاء مصرحاً به في بعض الأحاديث، فقد أخرج الإمام أحمد والترمذي وقال: حسن صحيح عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً ستخرج نار من حضر موت أو من بحر حضر موت قبل يوم القيامة تحشر الناس الحديث ولا يبعد أن يعذبوا بغير ذلك أيضاً بل في الآثار ما يقتضيه **(كَانَ ذَلِكَ)** أي ما ذكر من الإهلاك والتعذيب **(فِي الْكِتَابِ)** أي في اللوح المحفوظ كما روى عن إبراهيم التيمي وغيره **(مَسْطُورًا ٥٨٨)** مكتوباً، وذو كره غير واحد أنه مامن شيء إلا بين فيه بكيفياته وأسبابه الموجبة له ووقته المضروب له واستشكل العموم بأنه يقتضي عدم تنهاى الأبعاد وقد قامت البراهين النقاية والعقلية على خلاف ذلك فلا بد أن يقال بالتخصيص بأن يحمل الشيء على ما يتعلق بهذه النشأة أو نحو ذلك، وقال بعضهم بالعموم إلا أنه التزم كون البيان على نحو يجتمع مع التنهاى فاللوح المحفوظ في بيانه جميع الأشياء الدنيوية والآخروية وما كان وما يكون نظير الجفر الجامع في بيانه لما بينه، وقد رأيت أنا صحيفة للشيخ الأكبر قدس سره ادعى أنه يعلم منها ما يقع في أرض المحشر يوم القيامة وأخرى ادعى أنه يعلم منها أسماء أهل الجنة والنار وأسماء آبائهم وأخرى ادعى أنه يعلم منها الحوادث التي تكون في الجنة، وقبول هذه الدعاوى وردها مفوض إليك، وفسر بعضهم الكتاب بالقضاء السابق في الكلام تجوز لا يخفى • هذا وذهب أبو مسلم إلى أن المراد مامن قرية من قرى الكفار واختاره المولى أبو السعود وجعل الآية بياناً لتجتم حلول عذابه تعالى بمن لا يحذره اثر بيان أنه حقيق بالخطر وأن أساطين الخلق من الملائكة والنبين عليهم السلام على حذر من ذلك، وذو كره أن المعنى مامن قرية من قرى الكفار إلا نحن نجربوها البتة بالخسف بها أو بإهلاك أهلها بالمرّة لما ارتكبوا من عظام الموبقات المستوجبة لذلك أو معذبوا أهلها عذاباً شديداً لا يكتفه كنهه والمراد به ما يعم البلايا الدنيوية من القتل والسبي ونحوهما والعقوبات الآخروية مما لا يعلمه إلا الله تعالى حسبما يفصح عنه إطلاق التعذيب عما قيد به الإهلاك من قبالية يوم القيامة ولا يخص بالبلايا الدنيوية كيم وكثير من القرى العاتية العاصية قد أخرجت عقوبتها إلى يوم القيامة، ثم أنه يحتمل أن يقال في وجه الربط على تقدير التخصيص: أنه سبحانه بعد أن أشار إلى أن الكفرة المخاطبين في بلاء وضروا أن آلهتهم لا يملكون كشف ذلك عنهم ولا تحويله أشار إلى أن مثل ذلك لا بد وأن يصيب الكفرة ولا يملك أحد كشفه ولا تحويله عنهم، وهذا ظاهر بناء على ما تقدم عن البعض في سبب النزول الذي بسببه فسر الضرر باللفظ فأمل •

وفي اختيار صيغة الفاعل في الموضعين وإن كانت بمعنى المستقبل من الدلالة على التحقق والتقرر مافيه، والتقييد بيوم القيامة لأن الإهلاك يومئذ غير مختص بالقرى الكافرة ولا هو بطريق العقوبة وإنما هو لانقضاء عمر الدنيا، ثم قال: إن تعميم القرية لا يساعده السياق ولا السباق اه وفيه تأمل. ومن الناس من رجحه

على ما سبق بأن فيه حمل الاهلاك على ما يتبادر منه وهو ما يكون عن عقوبة ولا كذلك فيما سبق .
وأجيب بأن ذلك سهل فقد استعمل في مقام التخويف فيما لم يكن عن عقوبة كقوله تعالى ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ﴾
أى الآيات التى افترحتها قريش، فقد أخرج أحمد . والنسائي . والحاكم وصححه . والطبرانى . وغيرهم عن ابن
عباس قال : سأل أهل مكة النبي ﷺ أن يجعل لهم الصفا ذهاباً وأن ينحى عنهم الجبال فيزرعوا فقيل له :
إن شئت أن تستأنى بهم وإن شئت أن تؤتيهم الذى سألوا فإن كفروا أهلـكوا كما أهلـكت من قبلهم من
الأمم فقال عليه الصلاة والسلام : لا بل أستأنى بهم فانزل الله تعالى هذه الآية، وأن ما بعدها فى تاويل مصدر
منصوب على أنه مفعول منع على ما صرح به الطبرسى أو منصوب بنزع الخافض كما قيل : لتعدى الفعل إلى
مفعوله الثانى بالحرف كما فى قوله تعالى : (ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين) أى وما منعنا الارسال أو
من الارسال بالآيات ﴿إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا﴾ أى بجنسها ﴿الْأُولُونَ﴾ من الأمم السابقة المقترحة، والاستثناء
مفرغ من أعم الأشياء وأن وما بعدها فى تاويل مصدر فاعل منع أى ما منعنا شىء من الأشياء إلا تكذيب الأولين *
وزعم أبو البقاء أنه على تقدير مضاف أى إلا اهلاك تكذيب الأولين ، ولا حاجة اليه عند الآخرين .
والمنع لغة كف الغير وقصره عن فعل يريد أن يفعله ولا استحالة ذلك فى حقه سبحانه لاستلزامه العجز المحال
للمنافى للربوبية قالوا : إنه هنا مستعار للصرف وإن المعنى وما صرنا عن ارسال الآيات المقترحة إلا تكذيب
الأوليين المقترحين المستتبع لاستئصالهم فانه يؤدى إلى تكذيب الآخرين المقترحين بحكم اشتراكهم فى العتو
والعناد وهو مفضل إلى أن يحل بهم مثل ما حل بهم بحكم الشركة فى الجريرة والفساد وجريان السنة الالهية
والعادة الربانية بذلك وفعل ذلك بهم مخالف لما كتب فى لوح القضاء بمداد الحكمة من تأخير عقوبتهم، وحاصله
أما تركنا ارسال الآيات لسبق مشيئتنا تأخير العذاب عنهم لحكم نعلمها، واستشعر بعضهم من الصرف نوع
محدور فجعل المنع مجازاً عن الترك . وتعقب بانه لا يصح مع كون الفاعل التكذيب لأن التارك هو الله تعالى .
وأجيب بان دعوى لزوم اتحاد الفاعل فى المعنى الحقيقى والمستعار له بما لم يقم عليه دليل بل الظاهر خلافه *
وذكر بعض المحققين والله تعالى أبوه وإن نوقش أن تكذيب الأولين المستتبع للاستئصال والمستلزم لتكذيب
الآخرين المفضى لحلول الوبال منافع لارسال الآيات المقترحة لتعين التكذيب المستدعى لما ينافى الحكمة فى
تأخير عقوبة هذه الأمة فعبر عن تلك المنافاة بالمنع على نهج الاستعارة إيذاناً بتعارض مبادئ الارسال لا كما
زعموا من عدم ارادته تعالى لتأييد رسوله ﷺ بالمعجزات وهو السر فى إثبات الارسال على الإتياء لما فيه
من الاشعار بتداعى الآيات إلى النزول لولا أن تمسكها يد التقدير، واسناد المنع إلى تكذيب الأولين لا إلى
عليه تعالى بما سيكون من المقترحين الآخرين كما فى قوله تعالى (لو علم الله فيهم خيراً لاسمعهم ولو أسمعهم لتولوا
وهم معرضون) لاقامة الحجة عليهم بابرار الانمردج ولا يذنبان بان مدار عدم الاجابة إلى إتياء مقترحهم ليس
إلا صنيعهم ، ثم حكمة التأخير قيل اظهر مزيد شرف النبي ﷺ ، وقيل العناية بمن سيولد من بعضهم من
المؤمنين وبمن سيؤمن منهم، وينبغى أن يزداد فى كل إلى غير ذلك مثلاً وإلا فلا حصر، وقيل معنى الآية انا لارسل
الآيات المقترحة لعلنا بانهم لا يؤمنون عندها كما لم يؤمن بها من افترحوها قبلهم فيكون ارسالها عبثاً لا فائدة
فيه والحكيم لا يفعله ، وأنت تعلم أنه إذا كان ارسال المقترح إذا لم يؤمن عنده المقترح عبثاً لا يفعله الحكيم أشكل

فعله من أول مرة على أن ماروى في سبب النزول يقتضى التفسير الأول كما لا يخفى وفسرت الآيات بالمقترحة لأن ما بها اثبات دعوى الرسالة من مقتضيات الارسال ومازاد على ذلك ولم يكن عن اقتراح لطف من الملك المتعال ﴿وَمَا تَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ﴾ عطف على ما يفصح عنه النظم الكريم كأنه قيل : وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون حيث أتيناهم ما اقترحوا على أنبيائهم عليهم السلام من الآيات الباهرة فكذبوها وآتينا ثمود الناقة باقتراحهم على نبيهم صالح عليه السلام وأخرجناهم من الصخرة ﴿مُبْصَرَةً﴾ على صيغة اسم الفاعل حال من الناقة، والمراد ذات أبصار أو ذات بصيرة يبصرها الغير ويتبصر بها فالصيغة للنسب أو جاعلة الناس ذوى بصائر على أنه اسم فاعل من أبصره والهمزة للتعدية أى جعله ذا بصيرة وإدراك ويحتمل أن يكون اسناد الابصار اليها مجازا وهو فى الحقيقة حال من يشاهدها . وقرأ قوم (مبصرة) بزنة اسم المفعول أى يبصرها الناس ولا خفاء فى ذلك . وقرأ قتادة (مبصرة) بفتح الميم والصاد أى يحل ابصار بجعل الحامل على الشيء بمنزلة محله نحو الولد بمخله مجبنة . وقرأ زيد بن علي رضى الله تعالى عنهما (مبصرة) بزنة اسم الفاعل والرفع على اضمار مبتدأ أى هى مبصرة . وقرأ الجمهور (ثمود) ممنوعا من الصرف، وقال هرون : أهل الكوفة ينونون فى كل وجه وقال أبو حاتم لا تنون العامة، والعلماء بالقرآن (ثمود) فى وجه من الوجوه وفى أربعة مواطن ألف مكتوبة ونحن نقرؤه بغير ألف اه . وهو كما قال الراغب عجمي، وقيل عربى وترك صرفه لكونه اسم قبيلة، وهو فاعل من التمد وهو الماء القليل الذى لامادة له ومنه قيل : فلان مثمود ثمدته النساء أى قطعن مادة مائه لكثرة غشيانه لمن و مثمود إذا كثر عليه السؤال حتى نفدت مادة ماله وصحح كثير عربيته أى آتينا تلك القبيلة الناقة ﴿فَظَلُّوا بِهَا﴾ أى فكفروا بها وجحدوا كونها من عند الله تعالى لتصديق رسوله أو فكفروا بها ظالمين أى لم يكتفوا بمجرد الكفر بها بل فعلوا بها ما فعلوا من العقور أو ظلموا أنفسهم وعرضوها للهلاك بسبب عقورها ولعل تخصيص ايتائها بالذكر لما أن ثمود عرب مثل أهل مكة المقترحين وأن لهم من العلم بحالهم مالا مزيد عليه حيث يشاهدون آثار هلاكهم لقرب ديارهم منهم ورودا وصدورا، وجوز أن يكون ذلك لأن الناقة من جهة أنها حيوان أخرج من الحجر أو ضح دليل على تحقق مضمون قوله تعالى : (قل كونوا حجارة أو حديدًا) الخ والأول أقرب ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ٥٩﴾ أى لمن أرسلت عليهم، والمراد بها المقترحة فالتخويف بالاستئصال لانهذارها به فى عادة الله تعالى أى ما نرسلها إلا تخويفا من العذاب المستأصل كالطليعة له فان لم يخافوا فعل بهم ما فعل، وأما غيرها كآيات القرآن والمعجزات فالتخويف بعذاب الآخرة دون العذاب الدنيوى بالاستئصال أى ما نرسلها إلا تخويفا وانهذار بعذاب الآخرة . واستظهر أبو حيان كون المراد بها الآيات التى معها امهال كالتسوف والكسوف وشدة الرعد والبرق والرياح والزلازل وغور ماء العيون وزيادتها على الحد حتى يفرق منها بعض الارضين، وعد الحسن من ذلك الموت الذريع أى ما نرسلها إلا تخويفا بما هو أعظم منها . أخرج ابن جرير عن قتادة قال : إن الله تعالى يخوف الناس بما شاء من آياته لعلمهم يعقوبون أو يذكرون ويرجعون ، وذكر ابن عطية أن آيات الله تعالى المعتبر بها ثلاثة أقسام، قسم عام فى كل شيء . ففى كل شيء . له آية . تدل على أنه واحد . وهناك فكرة العلماء ، وقسم معتاد كالرعد والكسوف وهناك فكرة الجهلة، وقسم

خارق للعادة وقد انقضى بانقضاء النبوة وإنما يعتبر اليوم بتوهم مثله وتصوره اهـ •
وفيه غفلة عن الكرامة فإن أهل السنة يثبتونها للولي في كل عصر، والجملة مستأنفة لا محل لها من
الاعراب، وجوز على الوجه الأول أن تكون حالا من ضمير ظلموا أى فظلموا بها ولم يخافوا العاقبة والحال
إنما ما نرسل بالآيات التى هى من جملتها إلا تخويفا من العذاب الذى يعقبا فنزل بهم منازل، ونصب (تخويفا)
على أنه مفعول له •

وجوز أن يكون حالا أى مخوفين، والباء فى الموضعين سيف خطيب، و(الآيات) مفعول نرسل أو للبلابسة
والمفعول محذوف أى ما نرسل نبيا متابسا بها، وقيل إنها للتعدية وأن أرسل يتعدى بنفسه وبالباء • ورد بأنه لم
ينقل عن أحد من الثقات، قال الخفاجى: ولا حجة فى قول كثير:

لقد كذب الواشون ما بحت عندهم بسر ولا أرسلتهم برسول
لاحتمال الزيادة فيه أيضا مع أن الرسول فيه بمعنى الرسالة فهو مفعول مطلق والكلام فى دخولها على
المفعول به، ولا يخفى أن جعل الرسول مفعولا به وزيادة الباء فيه مما لا يقدم عليه فاضل (وَإِذْ قُلْنَا) أى
واذ كر زمان قولنا بواسطة الوحى (لَكَ) يا محمد (إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ) أى علما بما رواه غير واحد
عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه فلا يخفى عليه سبحانه شئ من أحوالهم وأفعالهم الماضية والمستقبلية من
الكفر والتكذيب •

وقوله تعالى: (وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ) إلى آخر الآية تنبيه على تحققها بالاستدلال
عليها بما صدر عنهم عند مجئ بعض الآيات لاشتراك الكل فى كونها أمورا خارقة للعادات منزلة من جناب
رب العزة جل مجده لتصديق رسوله عليه الصلاة والسلام فتكذيبهم ببعضها يدل على تكذيب الباقي كما
أن تكذيب الأولين بغير المقترحة يدل على تكذيبهم بالمقترحة، والمراد بالرؤيا ما عاينه ﷺ ليلة أسرى
به من العجائب السماوية والأرضية كما أخرجه البخارى . والترمذى . والنسائى . وجماعة عن ابن عباس وهى
عند كثير بمعنى الرؤية مطلقا وهما مصدر رأى مثل القربى والقرابة •

وقال بعض: هى حقيقة فى رؤيا المنام ورؤيا اليقظة ليلا والمشهور اختصاصها لغة بالمنامية وبذلك تمسك
من زعم أن الاسراء كان مناما وفى الآية ما يرد عليه، والقائلون بهذا المشهور الذاهبون إلى أنه كان يقظة كما
هو الصحيح قالوا: إن التعبير بها إمامشا كله لتسميتهم له رؤيا أو جار على زعمهم كتسمية الأصنام آلهة فقد
روى أن بعضهم قال له ﷺ لما قص عليهم الاسراء لعله شئ رأيت فى منامك أو على التشبيه بالرؤيا لما فيها
من العجائب أو لوقوعها ليلا أو لسرعتها أى وما جعلنا الرؤيا التى أرينا كما عيانا مع كونها آية عظيمة وآية
آية وقد أقمت البرهان على صحتها إلا فتنه فتن بها الناس حتى ارتد بعض من أسلم منهم (وَالشَّجَرَةَ) عطف
على (الرؤيا) أى وما جعلنا الشجرة (الْمَلْعُونَةَ فى الْقُرْآنِ) إلا فتنه لهم أيضا •

والمراد بها كما روى البخارى وخلق كثير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما شجرة الزقوم، والمراد
بلعنهما لعن طاعنهما من الكفرة كما روى عنه أيضا، ووصفها بذلك من المجاز فى الاسناد وفيه من المبالغة ما فيه

أو لعننا نفسها ويراد باللعن معناه اللغوي وهو البعد فهي لكونها في أبعد مكان من الرحمة وهو أصل الجحيم الذي تنبت فيه ملعونة حقيقة .

وأخرج ابن المنذر عن الخبر أنها وصفت بالملعونة لتشبيهه طلوعها برؤس الشياطين والشياطين ملعونون . وقيل تقول العرب لكل طعام مكروه ضار : ملعون ، وروى في جعلها فتنة لهم أنه لما نزل في أمرها في الصافات وغيرها ما نزل . قال أبو جهل وغيره : هذا محمد ﷺ يتوعدكم بنار تحرق الحجارة ثم يقول ينبت فيها الشجر وما نعرف الزقوم إلا بالتمر بالزبد ، وأمر أبو جهل بجارية له فأحضرت تمرا وزبدا وقال لأصحابه ترقوا ه وافتن بهذه المقالة أيضا بعض الضعفاء ولقد ضلوا في ذلك ضلالا بعيدا حيث كابر واقعضية عقولهم فانهم يرون النعامة تبتلع الجمر وقطع الحديد المحياة الجمر فلا تضرها والسمنديل يتخذ من وبره مناديل تلقى في النار إذا اتسخت فيذهب الوسخ وتبقى سالمة ، ومن أمثالهم في كل شجر نار واستمجد المرخ والعفار .

وعن ابن عباس أنها الكشوش المذكورة في قوله تعالى (كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار) ولعنها في القرآن وصفها فيه بما سمعت في هذه الآية ومر آتفا ما مر عن العرب ، والافتتان بها أنهم قالوا عند سماع الآية : ما بال الحشائش تذكر القرآن ، والمعلول عليه عند الجمهور رواية الصحيح عن الخبره وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (والشجرة) بالرفع على الابتداء وحذف الخبر أي والشجرة الملعونة في القرآن كذلك ﴿ وَنُخَوِّفُهُمْ ﴾ بذلك ونظائره من الآيات فإن السكل للتخويف ، وإيثار صيغة الاستقبال للدلالة على الاستمرار التجددى *

وقرأ الأعمش (ويخوفهم) بالياء آخر الحروف ﴿ فَمَا يَزِيدُهُمْ ﴾ التخويف ﴿ إِلَّا طُغْيَانًا ﴾ تجاوزا عن الحد ﴿ كَبِيرًا ٦٠ ﴾ لا يقادر قدره فلو أرسلنا بما اقترحوه من الآيات لفعلوا بها فعلهم باخوانها وفعل بهم ما فعل بأمثالهم وقد سبقت كلمتنا بتأخير العقوبة العامة إلى الطامة الكبرى هذا فيما أرى هو الأوفق بالنظم الكريم واختاره في إرشاد العقل السليم .

وعن الحسن . ومجاهد . وقتادة . وأكثر المفسرين تفسير الاحاطة بالقدره ، والكلام مسوق لتسليية رسول الله ﷺ عما عسى يعتريه من عدم الاجابة إلى انزال الآيات المقترحة لمخالفتها للحكمة من نوع حزن من طعن الكفرة حيث كانوا يقولون : لو كنت رسولا حقا لاتيت بهذه المعجزة كما أتى بها من قبلك من الانبياء عليهم السلام فكأنه قيل اذكر وقت قولنا لك ان ربك اللطيف بك قد أحاط بالناس فهم في قبضة قدرته لا يقدر على الخروج من ربة مشيئته فهو يحفظك منهم فلا تهتم بهم وامض لما أمرك به من تبليغ الرسالة ألا ترى أن الرؤيا التي أريناك من قبل جعلناها فتنة للناس مورثة للشبهة مع أنها ما أورثت ضعفا لأمرك وقتورا في حالك وبعضهم حمل الاحاطة على الاحاطة بالعلم إلا أنه ذكر في حاصل المعنى ما يقرب عما ذكر فقال : أي انه سبحانه عالم بالناس على أتم وجه فيعلم قصدهم إلى ايدائك إذالم تأتهم بما اقترحوا ويعصمك منهم فامض على ما أنت فيه من التبليغ والانذار ألا ترى الخ *

ولا يخفى أن ذكر الرب مضافا إلى ضميره ﷺ وأمره عليه الصلاة والسلام بذكر ذلك القول أنسب بكون الآية مسوقة لتسليية على الوجه الذي نقل ، وذكر التخويف وانه ما يزيدهم إلا طغيانا كبيرا أوفق

بما فسرت به الآية أولا ، وأدعى بعضهم انه لا يخلو عن نوع تسلية، وقيل: الاحاطة هنا الاهلاك كما في قوله تعالى: (وأحيط بشمره) والناس قریش ووقت ذلك الاهلاك يوم بدر، وعبر عنه بالماضي مع كونه منتظرا حسبما ينبيء عنه قوله تعالى: (سيهزم الجمع ويولون الدبر) وقوله سبحانه: (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم) وغير ذلك لتحقيق الوقوع ، وأولت الرؤيا بما رآه ﷺ في المنام من مصارعهم كما صرح به في بعض الروايات ، وصح أنه ﷺ لما ورد ماء بدر كان يقول: والله لكان في أنظر إلى مصارع القوم وهو يضع يده الشريفة على الأرض ههنا وههنا ويقول: هذا مصرع فلان هذا مصرع فلان، وهو ظاهر في كون ذلك مناماه ويروى أن قریشا سمعت بما أوحى إلى رسول الله ﷺ في شأن بدر وما أرى في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويسخرون وهو المراد بالفتنة ، وبما رآه عليه الصلاة والسلام أنه سيدخل مكة وأخبر أصحابه فتوجه إليها فصدده المشركون عام الحديبية واليه ذهب أبو مسلم . والجبائي، واعتذر عن كون ما ذكره من دنياه بأنه يجوز أن يكون الوحي باهلا كهم وكذا الرؤيا واقعا بمكة وذكر الرؤيا وتعيين المصارع واقعين بعد الهجرة ويلزم منه أن يكون الافتتان بذلك بعد الهجرة وأن يكون ازديادهم طغيانا ، وتوقعا غير واقع عند نزول الآية وكل ذلك خلاف الظاهر .

وأخرج ابن جرير عن سهل بن سعد قال: « رأى رسول الله ﷺ بنى أمية ينزون على منبره نزو القردة فساءه ذلك فاستجمع ضاحكا حتى مات عليه الصلاة والسلام وأنزل الله تعالى هذه الآية (وما جعلنا الرؤيا) الخ . وأخرج ابن أبي حاتم . وابن مردويه . والبيهقي في الدلائل . وابن عساكر عن سعيد بن المسيب قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى أمية على المنابر فساءه ذلك فأوحى الله تعالى إليه إنما هي دنيا أعطوها فقرت عينه وذلك قوله تعالى: (وما جعلنا) الخ .

وأخرج ابن أبي حاتم عن يعلى بن مرة قال: « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: رأيت بنى أمية على منابر الأرض وسيملكونكم فتجدونهم أرباب سوء وأهم عليه الصلاة والسلام لذلك فأنزل الله سبحانه (وما جعلنا) الآية » وأخرج عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « رأيت ولدا الحكم بن أبي العاص على المنابر كأنهم القردة وأنزل الله تعالى في ذلك (وما جعلنا) الخ والشجرة الملعونة الحكم ولده » وفي عبارة بعض المفسرين هي بنو أمية .

وأخرج ابن مردويه عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت لمروان بن الحكم: « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لأبيك وجدك: إنكم الشجرة الملعونة في القرآن » فعلى هذا معنى احاطته تعالى بالناس إحاطة اقدارهم ، والكلام على ما قيل على حذف مضاف أى وما جعلنا تعبير الرؤيا أو الرؤيا فيه مجاز عن تعبيرها ، ومعنى جعل ذلك فتنة للناس جعله بلاء لهم ومختبراً وبذلك فسر ابن المسيب ، وكان هذا بالنسبة إلى خلفائهم الذين فعلوا ما فعلوا وعدلوا عن سنن الحق وما عدلوا وما بعده بالنسبة إلى ما عدا خلفائهم منهم ممن كان عندهم عاملا وللخبايا عاملا أو ممن كان من أعوانهم كيفما كان ، ويحتمل أن يكون المراد ما جعلنا خلفائهم وما جعلناهم أنفسهم لإفتنه ، وفيه من المبالغة في ذمهم ما فيه ، وجعل ضمير (نخوفهم) على هذا لما كان له أولا وللشجرة باعتبار أن المراد بها بنو أمية ولعنهم لما صدر منهم من استباحة الدماء المعصومة والفروج المحصنة وأخذ الأموال من غير حلها ومنع الحقوق عن أهلها وتبديل الأحكام والحكم بغير ما أنزل الله تعالى على نبيه عليه الصلاة

والسلام إلى غير ذلك من القبائح العظام والمخازي الجسام التي لا تكاد تنسى مادامت الليالي والأيام، وجامل عنهم في القرآن إما على الخصوص كما زعمته الشيعة أو على العموم كما نقول فقد قال سبحانه وتعالى: (إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة) وقال عز وجل (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فأصمهم وأعمى أبصارهم) إلى آيات أخر ودخولهم في عموم ذلك يكاد يكون دخولا أوليا لكن لا يخفى أن هذا لا يسوغ عندنا أكثر أهل السنة لعن واحد منهم بخصوصه فقد صرحوا أنه لا يجوز لعن كافر بخصوصه ما لم يتحقق موته على الكفر كفرعون ونمرود فكيف من ليس كافرا، وادعى السراج البلقيني جواز لعن العاصي المعين ونور دعواه بحديث الصحيحين «إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فابت أن تجيء فبات غضبان لعنهما الملائكة حتى تصبح» *

وقال ولده الجلال بحثت مع والدي في ذلك باحتيال أن يكون لعن الملائكة لها بالعموم بأن يقول: لعن الله تعالى من باتت مهاجرة فراش زوجها ولو استدلت لذلك بخبر مسلم أنه عليه السلام مر بحمار وسم بوجهه فقال: لعن الله تعالى من فعل هذا لكان أظهر إذ الإشارة بهذا صريحة في لعن معين إلا أن يؤول بأن المراد فاعل جنس ذلك لفاعل هذا المعين وفيه ما فيه؛ واستدل بعض من وافقه لذلك أيضا بما صح أنه عليه السلام قال: «اللهم العن رعلا. وذكوان. وعصية عصوا الله تعالى ورسوله» فان فيه لعن أقوام بأعيانهم. وأجيب بأنه يجوز أنه عليه الصلاة والسلام علم موتهم أو موت أكثرهم على الكفر فلم يعلن إلا من علم موته عليه وهو كما ترى، ولا يخفى أن تفسير الآية بما ذكر غير ظاهر الملاءمة للسياق والله تعالى أعلم بصحة الأحاديث، وقيل الشجرة الملعونة مجاز عن أبي جهل وكان فتنة وبلاء على المسلمين لعنه الله تعالى، وقيل مجاز عن اليهود الذين تظاهروا على رسول الله ﷺ ولعنهم في القرآن ظاهر، وقتلتهم انهم كانوا ينتظرون بعثته عليه الصلاة والسلام فلما بعث كفروا به وقالوا: ليس هو الذي كنا ننتظره فبطوا كثيرا من الناس بمقاتلتهم عن الاسلام (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ) تذكير لما جرى منه تعالى من الأمر ومن الملائكة من الامتثال والطاعة من غير تشبث وتحقيق لمضمون قوله تعالى: (أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة) الخ، اما ان كان المراد من الموصول الملائكة فظاهر، واما ان كان غيرهم فلممقايسة، وفيه اشارة إلى عاقبة أولئك الذين عاندوا الحق واقتروا الآيات وكذبوا الرسول عليه الصلاة والسلام فانهم داخلون في الذرية الذين احتسبهم إبليس عليه اللعنة واتبعوه اتباع الظل لذويه دخولا أوليا ومشاركون له في العناد أتم مشاركة حتى قالوا (ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء) فوجه مناسبة الآية لما قبلها ظاهر، وقيل الوجه مشابهة قريش الذين كذبوا النبي ﷺ لا إبليس في أن كلا منهما حمل الحسد والكبر على ما صدر منه أي واذا كر وقت قولنا للملائكة (اسجدوا للأدم) تحية وتسكريم لما عليه السلام، وقيل المعنى اجعلوه قبة سجود كم لله تعالى (فَسَجَدُوا) من غير تلغثم امتثالا لأمره تعالى (إِلَّا إِبْلِيسَ) لم يكن من الساجدين وكان معدودا في عدادهم مندرجا تحت الأمر بالسجود (قَالَ) استئناف بياني كأنه قيل فما كان منه بعد التخلف؟ فأجيب بأنه قال أي بعد أن وبخ بما وبخ بمافقه الله سبحانه في غير هذا الموضع على سبيل الإنكار والتعجب (مَا سَجَدُ) وقد خلقتني من نار (لَمَّا خَلَقْتَ طِينًا ٦١) نصب على نزع الخافض

أى من طين كما صرح به في آية أخرى، وجوز الزجاج كونه حالا من العائد المحذوف والعامل (خلقت) فيكون المعنى أأسجد لمن كان في وقت خلقه طينا فالطينية وإن كانت مقدمة على خلقه لإنسانا لكنها مقارئة لا ابتداء تعلقه به ، والزخشرى أيضا كونه حالا من نفس الموصول والعامل حينئذ (أأسجد) على معنى أأسجد له وهو طين أى أصله طين، قال في الكشف: وهو أبلغ لأنه مؤيد لمعنى الإنكار وفيه تحقير له عليه السلام وحاشاه بجملة نفس ما كان عليه لم تزل عنه تلك الذلة وليس في جعله حالا من العائد هذه المبالغة، وأنت تعلم أن الحالية على كل حال خلاف الظاهر لكون الطين جامدا ولذا أوله بعضهم بمتأصلا، وجوز الزجاج أيضا وتبعه ابن عطية كونه تمييزا ولا يظهر ذلك، وذكر الخلق مع أنه يكفي في المقصود أن يقال: لمن كان من طين أدخل في المقصود مع أنه فيه على ما قيل إيماء إلى علة أخرى وهى أنه مخلوق والسجود إنما هو للخالق تعالى مجده •

(قَالَ) أى إبليس ، وفى إعادة الفعل بين كلامي اللعين إيدان بعدم اتصال الثانى بالأول وعدم ابتناؤه عليه بل على غيره وقد ذكر ذلك فى مواضع أخر أى قال بعد طرده من المحل الأعلى ولعنه واستنظاره وإنظاره (أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ) السكاف حرف خطاب مؤكداً لمعنى التاء قبله وهو من التأكيد اللغوى فلا محل له من الأعراب، ورأى عليه فتتعدى إلى مفعولين و(هذا) مفعولها الأول والموصول صفته والمفعول الثانى محذوف لدلالة الصلة عليه، وهذا الإنشاء مجاز عن إنشاء آخرو من هنا تسميهم يقولون: المعنى أخبرنى عن هذا الذى كرمته على لم كرمته على وأنا أكرم منه، والعلاقة ما بين العلم والأخبار من السببية والمسببية واللازمة والمأزومية، وجملة لم كرمته واقعة على مانص عليه أبو حيان موقع المفعول الثانى، وذهب بعض النحاة إلى أن رأى بصرية فتتعدى إلى واحد واختاره الرضى، ويجعلون الجملة الاستفهامية المذكورة مستأنفة • وقال الفراء: السكاف ضمير فى محل نصب أى أرايت نفسك وهو كما تقول: أتدبرت آخر أمرك فأتى صانع كذا، و(هذا الذى كرمته على) مبتدأ وخبر وقد حذف منه الاستفهام أى أهذا الخ، وقال بعضهم بهذا إلا أنه جعل السكاف حرف خطاب مؤكداً أى أخبرنى أهذا من كرمته على، وقال ابن عطية: السكاف حرف كما قيل لكن معنى أرايتك أناملت كأن المتكلم ينبه المخاطب على استحضار ما يخاطبه به عقيبه، وكونه بمعنى أخبرنى قول سيديوه . والزجاج وتبعهما الحوفى . والزخشرى . وغيرهما ، وزعم ابن عطية أن ذلك حيث يكون استفهام ولا استفهام فى الآية •

وأنت تعلم أن المقرر فى أرايت بمعنى أخبرنى أن تدخل على جملة ابتدائية يكون الخبر فيها استفهاماً مذكوراً أو مقدراف مجرد عدم وجوده لا يأتى ذلك، وأياما كان فاسم الإشارة للتحقير، والمراد من التكريم التفضيل • وجملة (لَنْ أَخْرَتْنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ) استئناف وابتداء كلام واللام موطئة للقسم وجوابه (لَا أَحْتَسِبَنَّ ذَرْيَتَهُ) وفى البحر لو ذهب ذاهب إلا أن هذا مفعول أول لأرايتك بمعنى أخبرنى والمفعول الثانى الجملة القسمية المذكورة لانعقادها مبتدأ وخبراً قبل دخول أرايتك لذهب مذهبا حسنا إذ لا يكون فى الكلام على هذا إضمار وهو كما ترى، والمراد من أخرتنى أبقيتنى حياً أو أخرت موتى، ومعنى (لَا أَحْتَسِبَنَّ ذَرْيَتَهُ) لا استولى عليهم استيلاء قوياً من قولهم: حنك الدابة واحتسكها إذا جعل فى حنكها الأسفل حبلاً يقودها به • وأخرج هذا ابن جرير . وغيره عن ابن عباس واليه ذهب الفراء أو لاستأصلتهم وأهلكهم

بالاغواء من قولهم: احتنك الجراد الأرض إذا أهلك نباتها وجرد ما عليها واحتنك فلان مال فلان إذا أخذه وأكله، وعلى ذلك قوله :

نشكو اليك سنة قد أجحفت * جهدا إلى جهد بنا فاضعفت * واحتشكت أموالنا وأجلفت
و كأنه مأخوذ من الحنك وهو باطن أعلى الفم من داخل المنقار فهو اشتقاق من اسم عين، واختار
هذا الطبري . والجبائي . وجاعة ، وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن زيد أنه قال يقول لأضلهم وهو بيان لخلاصة
المعنى، وهذا قول اللعين (لأزين لهم في الأرض ولا غوينهم أجمعين) (إِلَّا قَلِيلًا ٦٢) منهم وهو العباد المخلصون
الذين جاء استثنائهم في آية أخرى جعلنا الله تعالى وإياكم منهم . وعلم اللعين تسنى هذا المطلب له حتى ذكره
مؤكدًا إما بواسطة التلقى من الملائكة سماعا وقد أخبرهم الله تعالى به أو رآه في اللوح المحفوظ أو بواسطة
استنباطه من قولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) مع تقرير الله تعالى له أو بالفراسة لما رأى فيه
من قوة الوهم والشهوة والغضب المقتضية لذلك ، ولا يبعد أن يكون استثناء القليل بالفراسة أيضا وكأنه لما رأى أن المانع
من الاستيلاء في القليل مشترك بينه وبين آدم عليه السلام ذكره من أول الأمر ، وعن الحسن أنه ظن ذلك
لأنه وسوس إلى آدم وغره حتى كان ما كان فقام الفرع على الأصل وهو مشكل لأن هذا القول كان
قبل الوسوسة التي كان يسببها ما كان، ومن زعم أنه كان هناك وسوستان فعليه البيان ولا يأتي به حتى يؤب
القارطان أو يسجد لآدم عاينه السلام الشيطان .

(قَالَ) الله سبحانه وتعالى : ﴿ اذْهَبْ ﴾ ليس المراد به حقيقة الأمر بالذهاب ضد المجيء بل المراد
تخليته وماسولته نفسه إهانة له كما تقول لمن يخالفك : افعل ما تريد ، وقيل : يجوز أن يكون من الذهاب ضد
المجيء فعنايه حينئذ كمعنى قوله تعالى : (اخرج منها فانك رجيم) ، وقيل . هو طرد وتخليه ويزام على ظاهره
الجمع بين الحقيقة والجاز والقاتل ممن يرجوازه ؛ ويدل على أنه ليس المراد منه ضد المجيء تعقيبه بالوعيد في
قوله سبحانه : ﴿ فَمَنْ تَبَعَكَ مِنْهُمْ ﴾ وضل عن الحق ﴿ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمْ ﴾ أى جزاؤك وجزاؤهم
فغاب المخاطب على الغائب رعاية لحق المتبوعية ، وجوز الزمخشري وتبعه غير واحد أن يكون الخطاب
للتابعين على الالتفات من غيبة المظهر إلى الخطاب ، وتعقبه ابن هشام في تذكرته فقال : عندي أنه فاسد لخلو
الجواب أو الخبر عن الرابط فإن ضمير الخطاب لا يكون رابطا ، وأجيب بأنه مؤول بتقدير فيقال لهم : إن
جهنم جزاؤكم، ورد بأنه يخرج حينئذ عن الالتفات ، وقال بعض المحققين : إن ضمير الخطاب إن سلم أنه لا
يكون عائداً لأنسلم أنه إذا أريد به الغائب التفاتا لا يربط به لأنه ليس بأبعد من الربط بالاسم الظاهر فاحفظ •
(جَزَاءً مَوْفُورًا ٦٣) أى مكمل لا يدخر منه شيء كما قال ابن جبير من فركعد لصاحبك عرضه فرة أى
كمل لصاحبك عرضه، وعلى ذلك قوله :

ومن يجعل المعروف من دون عرضه يفره ومن لا يثق الشتم يشتم
وجاء وفر لازمانحو وفر المال يفرو فوراً أى كمل وكثر، وانتصب (جزاء) على المصدر باضمار تجزون أو
تجازون فانهما بمعنى وهذا المصدر لهما •

وجوز أبو حيان وغيره كون العامل فيه (جزاؤكم) بناء على أن المصدر ينصب المفعول المطلق ، وجوز كونه حالا موطئة لصفته التي هي حال في الحقيقة ولذا جاءت جامدة كقوله تعالى: (قرآنا عربيا) ولا حاجة لتقدير ذوى فيه حينئذ وصاحب الحال مفعول تجزونه محذوف والعامل الفعل، وقيل إنه حال من فاعله بتقدير ذوى جزاء ، وقال الطيبي: قيل المعنى ذوى جزاء ليكون حالا عن ضمير المخاطبين ويكون المصدر عاملا وإلا فالعامل مفقود ثم قال: الأظهر أنه حال مؤكدة لمضمون الجملة نحو زيد حاتم جوادا ، وفي الكشف أن هذا متمين وليس الأول بالوجه ، ومثله جعله حالا عن الفاعل، وقيل هو تمييز ولا يقبل عند ذويه ﴿وَاسْتَفْزِزْ﴾ أى واستخف يقال استفززه إذا استخفه فخدعه وأوقعه فيما أراد منه، وأصل معنى الفز القطع ومنه تفزز الثوب إذا انقطع ويقال للخبيف فز ولذا سمي به ولد البقرة الوحشية كما في قول زهير :

إذا استفتات بشيء فز غيطة خاف العيون فلم تنظر به الحشك

والواو على ما في البحر للعطف على اذهب، والمراد من الأمر التهديد وكذا من الأوامر الآتية، ويمنع من إرادة الحقيقة أن الله تعالى لا يأمر بالفحشاء ﴿مَنْ اسْتَطَاعَ﴾ أى الذى استطاعت أن تستفزه ﴿منهم﴾ فمن موصول مفعول (استفزز) ومفعول (استطاعت) محذوف هو ما أشرنا إليه. واختار أبو البقاء كون من استفهامية في موضع نصب باستطاعت وهو خلاف الظاهر جدا ولاداعى إلى ارتكابه ﴿بصوتك﴾ أى بدعائك إلى معصية الله تعالى ووسوستك، وعبر عن الدعاء بالصوت تحقيره حتى كأنه لا معنى له كصوت الحمار وأخرج ابن المنذر . وابن جرير وغيرهما عن مجاهد تفسيره بالغناء والمزامير واللهو والباطل ، وذكر الغزنوى أنه آدم عليه السلام أسكن ولد هابيل أعلى جبل وولد قابيل أسفلهم وفيهم بنات حسان فزمر الشيطان فلم يتمالكوا أن انحدروا واقتربوا ﴿وَأَجَابَ عَلَيْهِمْ﴾ أى صح عليهم من الجلبية وهى الصياح قاله الفراء وأبو عبيدة ، وذكر أن جلب وأجاب بمعنى . وقال الزجاج: أجلب على العدو جمع عليه الخيل .

وقال ابن السكيت : جلب عليه أعان عليه ، وقال ابن الأعرابي : أجلب على الرجل إذا توعدته الشروع عليه الجمع، وفسر بعضهم (أجلب) هنا بجمع فالباء في قوله تعالى : ﴿بَخَيْلَكَ وَرَجْلَكَ﴾ مزيدة كما في لا يقرآن بالسور . وقرأ الحسن (واجلب) بوصل الألف وضم اللام من جلب ثلاثيا، والخيل يطلق على الأفراس حقيقة ولا واحد له من لفظه، وقيل إن واحده خائل لا ختياله فى مشيه وعلى الفرسان مجازا وهو المراد هنا، ومنه قوله ﷺ فى بعض غزواته لأصحابه رضى الله تعالى عنهم : «يا خيل الله اركبي» والرجل بكسر الجيم فعل بمعنى فاعل فهو صفة كحذر بمعنى حاذر يقال: فلان يمشى رجلا أى غير راكب .

وقال صاحب اللوامع : هو بمعنى الرجال يعنى أنه مفرد أريد به الجمع لأنه المناسب للمقام وما عطف عليه، وبهذا قرأ حفص . وأبو عمر في رواية . والحسن، وظاهر الآية يقتضى أن للعين خيلا ورجلا وبه قال جمع فقيل هم من الجن ، وقيل منهم ومن الانس وهو المروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، ومجاهد . وقناة قالوا: إن له خيلا ورجلا من الجن والانس فما كان من راكب يقاتل فى معصية الله تعالى فهو من راجل إبليس، وقال آخرون: ليس للشيطان خيل ولا رجالة

ولإنما هما كناية عن الأعوان والأتباع من غير ملاحظة لكون بعضهم راكبا وبعضهم ماشيا * وجوز بعضهم أن يكون استفزازه بصوته واجلابه بخيله ورجله تمثيلا لتسلطه على من يغويه فكان مغوارا وقع على قوم فصوت بهم صوتا يزعمهم من أما كنهم وأجلب عليهم بخنذه من خيالة ورجالة حتى استأصلهم، ومراده أن يكون في الكلام استعارة تمثيلية ولا يضر فيها اعتبار مجاز أو كناية في المفردات فلا تغفل * وقرأ الجمهور (رجلك) بفتح الراء وسكون الجيم وهو اسم جمع راجل كركب وراكب لا جمع لغلبة هذا الوزن في المفردات، وقرئ (رجل) بفتح الراء وضم الجيم وهو مفرد كإلى قراءة حفص وقد جات ألفاظ من الصفة المشبهة على فعل وفعل كسرا وضما كحدث وندس وغيرهما *

وقرأ عكرمة وقناة (رجالك) كنبالك، وقرئ (رجالك) ككفارك وكلاهما جمع رجلان ورجل كإلى الكشف، وفي بعض نسخ الكشف أنه قرئ (رجالك) بفتح الراء وتشديد الجيم على أن أصله رجالة فحذف تاؤه تخفيفاً وهي نسخة ضعيفة ﴿وَشَارَكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ﴾ بحملهم على كسبها مما لا ينبغي وصرافها فيما لا ينبغي * وقيل بحملهم على صرفها في الزنا وعن الضحاك بحملهم على الذبح للآلهة، وعن قناة بحملهم على تسييب السوائب وبحر البحائر والتعميم أولى ﴿وَالْأَوْلَادِ﴾ بالحث على التوصل إليهم بالأسباب المحرمة وارتكاب ما لا يرضى الله تعالى فيه *

وأخرج ابن جرير وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المشاركة في الأولاد حملهم على تسميتهم بعبد الحرث وعبد شمس، وفي رواية حملهم على أن يرغبهم في الأديان الباطلة ويصبغهم بغير صبغة الإسلام * وفي أخرى حملهم على تحصيلهم بالزنا، وأخرى تزين قتلهم إياهم خشية الاملاق أو العار، وقيل حملهم على أن يرغبهم في القتال وحفظ الشعر المشتمل على الفحش والحرف الخسيسة الخبيثة، وعن مجاهد أن الرجل إذا لم يسم عند الجماع فالجان ينطوى على أحليله فيجتمع معه وذلك هي المشاركة في الأولاد، والأولى ما ذكرنا * ﴿وَعَدُهُمْ﴾ المواعيد الباطلة كشفاة الآلهة ونفع الأنساب الشريفة من لم يطع الله تعالى أصلا وعدم خلود أحد في النار لمنافاة ذلك عظم الرحمة وطول أمل البقاء في الدنيا ومن الوعد الكاذب وعده إياهم أنهم إذا ماتوا لا يبعثون وغير ذلك مما لا يحصى كثرة، ثم هذا من قبيل المشاركة في النفس كإلى البحر *

﴿وَمَا يَعْدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا ۖ﴾ اعتراض بين ما خوطب به الشيطان لبیان حال مواعيده والالتفات إلى الغيبة التقوية مع ما فيه من صرف الكلام عن خطابه وبيان حاله للناس ومن الأشعار بعليّة شيطنته للغرور وهو تزوين الخطأ بما يوهّم أنه صواب؛ ويقال: غر فلانا إذا أصاب غرته أي غفلته ونال منه ما يريد، وأصل ذلك على ما قال الراغب من الغر وهو الأثر الظاهر من الشيء، ونصبه على أنه وصف مصدر محذوف أي وعدا غرورا على الأوجه التي في رجل عدل *

وجوز أن يكون مفعولا من أجله أي وما يعدم ويمينهم ما لا يتم ولا يقص إلا لأن يغرمهم والأول أظهر * وذكر الامام في سبب كون وعد الشيطان غرورا لا غير أنه إنما يدعو إلى أحد ثلاثة أمور: قضاء الشهوة، وإمضاء الغضب، وطلب الرياسة والرفعة ولا يدعو البتة إلى معرفة الله تعالى وخدمته وتلك الأشياء الثلاثة

ليست لذا ئذ في الحقيقة بل دفع آلام وإن سلم أنها لذا ئذ لكانها خسيمة يشترك فيها الناقص والكمال بل الانسان والكلب ومع ذلك هي وشيكة الزوال ولا تحصل إلا بمتاعب كثيرة ومشاق عظيمة ويتبعها الموت والهرم واشتغال البال بالخوف من زوالها والحرص على بقائها، ولذا البطان والفرج منها لا تتم إلا بمزاولة رطوبات متعفنة مستقدرة فتزيين ذلك لا يكاد يكون إلا بما هو كذب من دعوى اجتماع النقيضين وهو الغرور .

(إِنَّ عِبَادِي) الاضافة للتعظيم فتدل على تخصيص العباد بالمخلصين كما وقع التصريح به في الآية الأخرى ولقرينة كون الله تعالى وكيلا لهم يحميهم من شر الشيطان فإن من هو كذلك لا يكون إلا عبدا مكرما مختصا به تعالى ، وكثيرا ما يقال لمن يستولى عليه حب شيء فينقاد له عبد ذلك الشيء ومنه عبد الدينار والدرهم وعبد الخيصة وعبد بطنه ، ومن هنا يقال لمن يتبع الشيطان عبد الشيطان فلا حاجة إلى القول بأن في السلام صفة محذوفة أي إن عبادي المخلصين *

وزعم الجبائي أن (عبادي) عام لجميع المكلفين وليس هناك صفة محذوفة لكن ترك الاستثناء اعتيادا على التصريح به في موضع آخر وليس بشيء ، وفي هذه الاضافة ايدان بعلت ثبوت الحكم في قوله سبحانه :

(لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ) أي تسلط وقدرة على اغوائهم، وتأكيده الحكم مع اعتراف الخصم به لمزيد الاعتناء *

(وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكَيْلًا ۖ ٦٥) لهم يتوكلون عليه جل وعلا ويستمدون منه تعالى في الخلاص عن اغوائك فيحميهم سبحانه منه، والخطاب في هذه الجملة قيل للشيطان كما في الجملة السابقة ففي التعرض لوصف الربوبية المنبئة عن المالكية المطلقة والتصرف الكلي مع الاضافة إلى ضميره اشعار بكيفية كفايته تعالى لهم وحمايته اياهم منه أعنى سلب قدرته على اغوائهم، وقيل للنبي عليه الصلاة والسلام أو للانسان كأنه لما بين سبحانه من حال الشيطان ما بين صار ذلك لحصول الخوف في القلوب فقال سبحانه : (وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ) أيها النبي أو أيها الانسان وكيلا فهو جل جلاله يدفع كيد الشيطان ويحفظ منه ، والقلب يميل إلى عدم كونه خطابا للشيطان وإن كان في السابق له . واستدل بالآية على أن المعصوم من عصمه الله تعالى وان الانسان لا يمكنه أن يحترز بنفسه عن مواقع الضلال والإلحاق وكفى بالانسان وكيلا لنفسه ، هذا وهناسؤ الان ذكرهما الامام مع جوابيهما، الأول أن إبليس هل كان عالما بأن الذي تكلم معه بهذه التهديدات هو إله العالم أو لم يكن عالما فان كان الأول فكيف لم يصر الوعيد الشديد بقوله سبحانه : (فإن جهنم جزاؤكم جزاء موفورا) مانعا له من المعصية مع أنه سمعه من الله جل جلاله من غير واسطة ، وإن كان الثاني فكيف قال : (أرأيتك هذا الذي كرمت على) والجواب لعله كان شاكا في الكل وكان يقول في كل قسم ما يخطر بباله على سبيل الظن، وأقول لا يخفى ما في هذا الجواب . والحق فيه أنه كان جازما بأن الذي تكلم معه بذلك هو إله العالم جل وعلا لأنه غلبت عليه شقوته التي استعدت لها ذاتة فلم يصر الوعيد مانعا له ولذا حين تنصب لهلاكه الحبا ئل إذا جاء وقته ويعاين من العذاب ما يعاين وتضييق عليه الأرض بما رحبت فيقال له : اسجد اليوم لآدم عليه السلام لتنجو لا يسجد ويقول : لم أسجد له حيا فكيف أسجد له ميتا كما ورد في بعض الآثار، وليس هذا باعجب من حال الكفار الذين يعدون يوم القيامة أشد العذاب على كفرهم ويطلبون العود ليؤمنوا حيث أخبر الله تعالى بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه . وربما يقال : إن اللعين مع هذا الوعيد له أمل بالنجاة، فقد حكى أن مولانا عبد الله التستري سال الله تعالى أن

يريه إبليس فرآه فسأله هل تطمع في رحمة الله تعالى؟ فقال: كيف لأطمع فيها والله سبحانه يقول: (ورحمتي وسعت كل شيء) وأنا شيء من الأشياء فقال التستري: ويملك إن الله تعالى قيد في آخر الآية فقال إبليس له: ويحك ما أجهدك القيد لك لا له، ولعله يزعم أن آيات الوعيد مطلقا مقيدة بالمشيئة وإن لم تذكر كما يقوله بعض الأشاعرة في آيات الوعيد للعصاة من المؤمنين •

السؤال الثاني ما الحكمة في أن الله تعالى أنظره إلى يوم القيامة ومكنه من الوسوسة؟ والحكيم إذا أراد أمرا وعلم أن له مانعا يمنع من حصوله لا يسعى في تحصيل ذلك المانع، والجواب اما على مذهبنا فظاهر، وأما المعتزلة فقال الجبائي منهم: ان الله تعالى علم أن الذين يكفرون عند وسوسة إبليس يكفرون بتقدير ان لا يوجد وحيهم لم يكن في وجوده مزيد مفسدة، وقال أبو هاشم: لا يبعد أن يحصل من وجوده مزيد مفسدة إلا أنه تعالى أبقاء تشديدا للتكليف على الخلق ليستحقوا بذلك مزيد الثواب. وأنا أقول: إن إبليس ليس مانعا مما يريد الله جل مجده وتعالى جده فما شاء الله سبحانه كان وما لم يشأ لم يكن والله تبارك وتعالى خلق الخلق طبق علمه وعلم به طبق ما هو عليه في نفسه فافهم والله تعالى أعلم •

﴿رَبُّكُمْ الَّذِي يُزْجِي لَكُمْ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ﴾ مبتدأ وخبر، وقيل الموصول صفة (ربكم) وهو صفة لقوله تعالى (الذي فطركم) أو بدل منه وذلك جائز وان تباعد ما بينهما اهـ، وفيه ما فيه، وأصل الازجاء السوق حالا بعد حال والمراد به الاجراء وكأن اختياره عليه لما أدل منه على القسر وهو أوفق بالمقام وأعظم في الانعام أي هو سبحانه وتعالى القادر الحكيم الذي يجرى لنفعكم السفن في البحر بالريح اللينة وبالآلات حسبا جرت به عادته تعالى ﴿لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ تصريح بالنفع أي اطلبوا من رزقه الذي هو فضل من قبله سبحانه أو من الريح الذي هو جل شأنه معطيه، ومن تبعيضية وتفسير الفضل بالحج أو الغزو غير مناسب، وهذا تذكير لبعض النعم التي هي دلائل التوحيد الذي هو المراد الأصلي من البعثة وتمهيد لذكر توحيدهم عند مساس الضر تكملة لما مر من قوله سبحانه: (فلا يملكون) الآية ﴿إِنَّهُ كَانَ﴾ أزلا وأبدا ﴿بِكُمْ رَحِيمًا ۖ﴾ حيث هي ألكم ما تحتاجون اليه وسهل عليكم ما يعسر من مبادئه، وهذا تذليل فيه تعاليل لما سبق من الازجاء والابتغاء للفضل، وصيغة الرحيم كما في ارشاد العقل السليم للدلالة على أن المراد بالرحمة الرحمة الدنيوية والنعمة العاجلة المنقسمة إلى الجلية والحقيرة، وهو مبنى على اختصاص الرحيم بالدنيا كما هو المشهور، وعليه يارحم الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا، وقيل بعدم الاختصاص وعليه يارحم الدنيا والآخرة ورحيمهما •

﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ﴾ خوف الغرق بعصف الريح وتقاذف الأمواج ﴿ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ﴾

أي ذهب عن خواطركم كل من تدعونه وترجون نفعه فلا تذكرونه ﴿إِلَّا إِيَّاهُ﴾ جل وعلا فانكم تذكرونه وحده سبحانه لا تذكرون سواه ولا يخطر ببالكم غيره تعالى لكشف ما حل بكم من الضر استقلالا أو اشتراكا فالمراد بضلالهم غيبتهم عن التفكير لاعتناء النظر والحس لأنه أمر معلوم من قولهم: ضل عنه كذا إذا نسيه، وفي الكشف هو من ضل عنه كذا إذا ضاع ولا حاجة إلى تضمين أو من ضله فلان ذهب عنه فلم يقدر عليه ذكره الأزهرى وأنشده •

والسائل المبتغى كرائتها يعلم أنى تضلنى على

أى تفارقنى وتذهب عنى فلا أتعلم بعلة وهذا أظهر، نعم الضلال راجع إلى الذكر لا بمعنى اضماره فانه ركيك يقال ضل عن خاطرى كذا إذا لم تذكره فانه ضلال له لانه ضلال ذكره ولا تقول ضل عن خاطرى ذكره وكذلك ضلنى الأمر، والدعاء فى هذا على ظاهره، والاستثناء متصل ببناء على أن ما عبارة عن المدعوىين مطلقاً وأنهم كانوا يدعون الله تعالى وغيره فى الحوادث، وإن كانت ما عبارة عن آلهتهم الباطلة فقط وأنهم كانوا فى حالة السراء يدعونها وحدها كما يدل عليه ظاهر ما بعد فلا استثناء منقطع، وفسر الدعاء على هذا بدعاء العباد والنجاة وقال أبو حيان: الظاهر الانقطاع لانه تعالى لم يندرج فى من تدعون إذ المعنى ضلت آلهتهم أى معبوداتهم وهم لا يعبدون الله تعالى. وتعقب بأن مقتضى كونهم مشركين أنهم يعبدونه سبحانه أيضاً لكن على طريق الاشارة بل قولهم (مانعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) كما قص سبحانه عنهم يقتضى أنه جل مجده المعبود الحقيقى عندهم، وقد يقال: إن الشارع أسقط مثل هذه العبادة عن درجة الاعتبار فهم غير عابدين الله جل وعلا شرعاً بل قيل إنهم غير عابدين لغة أيضاً لأن العبادة لغة غاية الخضوع والتذلل ولا يتحقق ذلك مع الشركة ولو على الوجه الذى زعموه فتأمل *

وجوز غير واحد أن يكون المعنى ضل من تدعونه عن إغاثتكم إلا إياه تعالى، والضلال فيه اما بمعنى الغيبة أو بمعنى عدم الاهتداء منه كأنه قيل ضل عن محجة الصواب فى انقاذكم ولم يقدر على ذلك، وأمر الاستثناء من الاتصال والانقطاع ومبنى كل على حاله، والزخشرى جوز أن يكون المعنى ضل من تدعون من الآلهة عن إغاثتكم ولكن الله تعالى هو الذى ترجونه وجعل الاستثناء عليه منقطعاً فقل إن ذلك لتخصيصه المدعوىين بالآلهة * وفى الكشف لعل الوجه فيه انه تعالى ما كانوا يدعونه أى دعاء العبادة والنجاة إلا فى تلك الحالة واما فى حالة السراء فيخصون آلهتهم بالدعاء، والتحقيق ان الضلال بهذا المعنى لم يتناول الحق سبحانه لأن معناه ضل المدعوىون وغابوا عن إغاثتهم ولا يراد غابوا وحضر جل وعلا بل المراد ولكن رجوا أن يغثهم ولا يخذلهم فعل المدعوىين على حسب انهم وهذا هو الوجه إن شاء الله تعالى. ومبنى التحقيق لا يخفى على المتدرب فى علم النحو، هذا ومن اللطائف أن بعض الناس قال لبعض الآئمة: أثبت لى وجود الله تعالى ولا تذكر لى الجوهى والعرض فقال له: هل ركبت البحر؟ قال: نعم قال: فهل عصفت الريح؟ قال: نعم قال: فهل أشرفت بك السفينة على الغرق؟ قال: نعم قال: فهل يئست من نفع من فى السفينة ونحوهم من المخلوقين لك وانجائهم ما أنت فيه إياك؟ قال: نعم قال: فهل بقى قلبك متعلقاً بشئ غير أولئك؟ قال: نعم قال: ذلك هو الله عز وجل فاستحسن ذلك * ﴿فَلَمَّا بَجَّيْكُمْ﴾ من الضر وأوصلكم ﴿إلى البرِّ أَعْرَضْتُمْ﴾ عن ذكره تعالى بعد أن كنتم غير ذا كرين إلا إياه سبحانه أو أعرضتم عن توحيده جل وعلا أو عن شكره عز وجل بتوحيده وطاعته سبحانه أو توغلتهم فى التوسع فى كفران النعمة على أنه من العرض مقابل الطول وجعل كناية عن ذلك كما فى قول ذى الرمة:

عطاء فتى تمكن فى المعالى فأعرض فى المكارم واستطالا

وكانه أريد أعرضتم واستطالتم فى الكفران إلا أنه استغنى بذكر العرض عن ذكر الطول للزومه له *

﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا ٦٧﴾ كالتعليل للاعراض وهو بيان لحكم الجنس ويعلم منه حكم أولئك المخاطبين

وفيه لطافة حيث أعرض سبحانه عن خطابهم بخصوصهم وذكر أن جنس الانسان مجبول على الكفران فلما أعرضوا أعرض الله سبحانه عنهم *

﴿أَفَأَمَّنْتُمْ﴾ الهمزة للانكار على معنى أنه لا ينبغي الأمن، والفاء للعطف على محذوف متوسط بينها وبين الهمزة أى أنجوتم فأمنتم وهو مذهب بعض النحويين، واختار بعضهم أن الهمزة مقدمة من تأخير لصالها في الصدارة والعطف على ما قبله، وجملة (كان الانسان) النخ معترضة بين المتعاطفين ولا حذف في مثل ذلك وهو مذهب الأكثرين لكن لا يظهر تسبب الانكار للأمن على ما قبل على ما يقتضيه هذا المذهب بل الظاهر ترتيبه على النجاة فقط ولا مدخل للاعراض في تسبب الانكار، والحق عندى في أمثال ذلك ما فيه استقامة المعنى من غير تكلف ولا يتعين التزام أحد المذهبين وإن أدى إلى التكلف فإنه تعصب محض، والخطاب لمن تقدم أفأمنتم أيها المعرضون عند النجاة ﴿أَنْ يَخْشَفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ﴾ الذى هو مأمنكم أى أن يغيبه الله تعالى ويذهب به في أعماق الأرض مصاحباً بكم أى وأنتم عليه على أن الباء للمصاحبة والجار والمجرور في موضع الحال، وجوز أن تكون الباء للسببية والجار والمجرور متعلق بما عنده أى أن يغيبه سبحانه بسيبكم. وتعقب بأنه لا يلزم من قلبه بسببهم أن يكرنوا مهلكين مخسوفاً بهم. وأجيب بأنه حيث كان المراد من جانب البر جانبه الذى هم فيه استلزم خسفه هلاكهم ولولا هذا لم يكن في التوعد به فائدة، ونصب (جانب) في الوجهين على أنه مفعول به ليخسف *

وفي الدر المنصون أنه منصوب على الظرفية وحينئذ يجوز كون الباء للتعدية على معنى أفأمنتم أن يغيبكم في ذلك * وفي القاموس خسف الله تعالى بفلان الأرض غيبه فيها، والظاهر أنه بيان للمعنى اللغوى للفظ، وفي ذكر الجانب تنبيه على أنهم عند ما وصلوا الساحل أعرضوا أو ليكون المعنى أن الجوانب والجهات متساوية بالنسبة إلى قدرته سبحانه وقهره وسلطانه فله في كل جانب برا كان أو بحراً سبب مرصد من أسباب الهلكة فليس جانب البحر وحده مختصاً بذلك بل إن كان الفرق في جانب البحر ففي جانب البر ما هو مثله وهو الخسف لأنه تغيب تحت التراب كما أن الفرق تغيب تحت الماء فعلى العاقل أن يخاف من الله تعالى في جميع الجوانب وحيث كان * والأول على تقدير أن يراد بجانب البر طرفه مما يلي البحر وهو الساحل، وهذا على احتمال أن يراد به ما يشتمل جميع جوانبه. وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو (نخسف) بنون العظمة وكذا في الأربعة التي بعده * ﴿أَوْ يُرْسَلْ عَلَيْكُمْ﴾ من فوقكم ﴿حَاصِباً﴾ أخرج ابن المنذر عن ابن عباس أنه قال: هو مطر الحجارة أى مطراً يحصبكم أى يرميكم بالحصباء وهو صغار الحجارة. وأخرج ابن جرير. وابن أبي حاتم عن قتادة أنه فسر الحاصب بالحجارة نفسها ولعله حينئذ صيغة نسبة أى ذاحصب ويراد منه الرمي، وقال الفراء: الحاصب الريح التي ترمى بالحصباء، وقال الزجاج: هو التراب الذي فيه الحصباء والصيغة عليه صيغة نسبة أيضاً، وجاء بمعنى ما تثار من دفاق الثلج والبرد، ومنه قول الفرزدق *

مستقبلين شمال الشام تضربهم بحاصب كنديف القطن منشور

وبمعنى السحاب الذي يرمى بهما، واختار الزمخشري ومن تبعه تفسير الفراء والظاهر أن الكلام عليه على حقيقة فالمعنى أو إن لم يصبكم بالهلاك من تحتكم بالخسف أصابكم به من فوقكم بريح يرسلها عليكم فيها الحصباء يرميكم بها فيكون أشد عليكم من الفرق في البحر، ويقال نحو هذا على سائر تفاسير الحاصب، وقال الخفاجي

في وصف الريح بالرمى بالحصباء : إنه عبارة عن شدتها ، وذكرها إشارة إلى أنهم خافوا اهلاك الريح في البحر فقيل إن شاء أهلككم بالريح في البر أيضا ، ولا أدري ما المانع من ارادة الظاهر والشدّة تلزم الرمي المذكور عادة والاشارة هي الاشارة ﴿ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكَيلًا ٦٨﴾ تكون اليه اموركم فيحفظكم من ذلك أو يصرفه عنكم غيره جل وعلا فانه لا اراد لامره الغالب جل جلاله ﴿أَمْ أَمْنُكُمْ﴾ أي بل أمنتكم ﴿أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ﴾ أي في البحر الذي نجاكم منه فأعرضتم بركوب الفلك لافي الفلك لانها مؤنثة وأو ثرت كلمة في على طمة إلى المنبئة عن مجرد الانتهاء للدلالة على استقرارهم فيه ﴿تَارَةً أُخْرَى﴾ أي مرة غير المرة الأولى، وهو منصوب على الظرفية ويجمع على تارات وتير كما في قوله : يقوم تارات ويمشى تيرا ، وربما حذفوا منه الهاء كقوله :

بالويل تارا واليبور تارا ، واسناد الاعادة اليه تعالى مع أن العود باختيارهم وبما ينسب اليهم وإن كان مخلوقا له سبحانه كسائر أفعالهم باعتبار خلق الدواعي فيهم المملجة إلى ذلك، وفيه إيحاء إلى كمال شدة هول ما لا قوه في التارة الأولى بحيث لولا الاعادة ما عادوا ﴿فَيُرْسَلْ عَلَيْكُمْ﴾ وأنتم في البحر ﴿قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ﴾ وهي الريح الشديدة التي تقصف ماتمر به من الشجر ونحوه أو التي لها قصف وهو الصوت الشديد كأنها تقصف أي تكسر . وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: القاصف من الريح الريح التي تغرق ، وقيل : الريح المهلكة في البر حاصب والريح المهلكة في البحر قاصف والعاصف كالقاصف كما روى عن عبد الله بن عمرو، وفي رواية عن ابن عباس تفسير القاصف بالعاصف ، وقرأ أبو جعفر (من الرياح) بالجمع ﴿فَيُغْرَقَكُمْ﴾ الله سبحانه بواسطة ما ينال فلككم من القاصف ، وقرأ أبو جعفر (فتغرقكم) بالتاء ثالثة الحروف على أن الفعل مسند إلى الريح، والحسن . وأبو رجاء (فيغرقكم) بالياء آخر الحروف وفتح الغين وشد الراء، وفي رواية عن أبي جعفر كذلك إلا أنه بالتاء لا الياء ، وقرأ حميد بالنون واسكان الغين وادغام القاف في الكاف ورويت عن أبي عمرو . وابن محيصن ﴿بِمَا كَفَرْتُمْ﴾ أي بسبب كفركم السابق وهو اعراضهم عند الانجاء

في المرة الأولى ، وقيل : بسبب كفركم الذي هو دأبكم دائما ﴿ثُمَّ لَا تَجِدُوا لَكُمْ وَكَيلًا ٦٩﴾ أي نصيرا كما روى عن ابن عباس أو ثائرا يطلبنا بما فعلنا انتصارا منا أو دركا للثار من جهتنا فهو كقوله تعالى (فسواها ولا تخاف عقباها) كما روى عن مجاهد، وضمير (به) قيل للارسال ، وقيل : للاغراق ، وقيل : لهما باعتبار ما وقع ونحوه كما أشير اليه وكأنه سبحانه لما جعل الغرق بين الاعادة إلى البحر انتقاما في مقابلة الكفر عقبه تعالى بنفي وجدان التبييع فكأنه قيل ننتقم من غير أن يقوم لنصركم فهو وعيد على وعيد وجعل ما قبل من شق العذاب كمس الضر في البحر عقبه بنفي وجدان الوكيل فكأنه قيل لا تجدون من تتكلمون عليه في دفعه غيره تعالى لقوله سبحانه (ضل من تدعون الاياه) وهذا اختيار صاحب الكشف فلا تغفل ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ أي جعلناهم قاطبة برهم وفاجرهم ذوى كرم أى شرف ومحاسن جمّة لا يحيط بها نطاق الحصر، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كرمهم سبحانه بالعقل ، وفي رواية بتناولهم الطعام بأيديهم لا بأفواههم كسائر الحيوانات . وعن الضحاك بالنطق، وعن عطاء بتعديل القامة وامتدادها، وعن زيد بن أسلم بالمطاعم واللذات، وعن يمان بحسن

الصورة، وعن ابن جرير بالتسلط على غيرهم من الخلق وتسخيرهم لهم، وعن محمد بن كعب بجعل محمد ﷺ منهم *
وقيل: بخلق الله تعالى أباهم آدم بيديه، وقيل: بتدبير المعاش والمعاد، وقيل: بالخط، وقيل: بالاحية للرجل
والذؤابة للبراة، وقيل وقيل والكل في الحقيقة على سبيل التثيل؛ ومن ادعى الحصر في واحد كابن عطية حيث قال:
إنما التكريم بالعقل لا غير فقد ادعى غلطا ورام شططا وخالف صريح العقل وصحيح النقل ولذا استدل
الامام الشافعي بالآية على عدم نجاسة الآدمي بالموت ﴿ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرْ وَالْبَحْرِ ﴾ على أكباد رطبة وأعواد
يابسة من الدواب والسفن فهو من حملته على كذا إذا أعطيته ما يركبه ويحملة فالمحمول عليه مقدر بقريئة المقام *
وقيل: المراد من حملهم في البر والبحر جعلهم قارين فيهما بأن لم يخسف بهم الأرض ولم يغرقهم بالماء، والاول
انسب بالتكريم إذ لا يثبت لشيء من الحيوانات سواهم بخلاف الثاني ﴿ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ﴾ أى فنون النعم
وضروب المستلذات مما يحصل بصنعهم وبغير صنعهم من المأكولات والملبوسات والمفروشات والمقتنيات
وغير ذلك ﴿ وَفَضَّلْنَاهُمْ ﴾ قيل: أى بالتكريم المذكور ﴿ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۝٧٠ ﴾ عظيما، والمراد أن
ذلك مخصوص بهم بالنسبة إلى الكثير فلم يكرم الكثير كما كرموا، وبحث الامام في هذا المقام بأنه تعالى قال
اولا (ولقد كرمنا بنى آدم) وقال سبحانه هنا (وفضلناهم) فلا بد من فرق بين التكريم والتفضيل لئلا يلزم التكرار
والاقرب في ذلك أن يقال: إنه تعالى فضل الانسان على سائر الحيوانات بامور خلقية طبيعية ذاتية مثل العقل
والنطق والخط والصورة الحسنة والقامة المديدة ثم أنه عز وجل عرضه بواسطة العقل والفهم لا اكتساب
العقائد الحق والاخلاق الفاضلة فالاول هو التكريم والثاني هو التفضيل فكأنه قيل فضلناهم بالتعريض لا اكتساب
ما فيه النجاة والزلفى بواسطة ما كرمناهم به من مبادئ ذلك فعالهم أن يشكروا ويصرفوا ما خلق لهم لما خاق له
فيوحدوا الله تعالى ولا يشركوا به شيئا ويرفضوا ما هم عاينه من عبادة غيره عز وجل، ويقال نحو هذا على ما سبق
أيضا بقليل تغيير، وقال الطائي: قد كرر في الآية ما ينبئ عن غاية المدح من ذكر الكرامة والتفضيل وتسخير
الاشياء على سبيل الترقى كأنه قيل: ولقد كرمنا بنى آدم بكرامة أبيهم عليه السلام ثم سخرنا لهم الاشياء ورزقناهم
من الطيبات ثم فضلناهم تفضيلا أى تفضيل ولذا عقب بها قوله سبحانه (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا) الخ وهو
ليبان كرامة أبيهم وما توسط بينهما من الآيات كالاستطراد والاعتراض إلى آخره اقال، ويعلم منه دفع التكرار
وإن لم يسقه لذلك الغرض، وفيه تخصيص التكريم، وكذا فيما قيل إن التكريم بالنعم التي يصح بها التكليف
والتفضيل بالتكليف الذي عرضهم به للمنازلة الرفيعة، والمراد بالكثير من عدا الملائكة عليهم السلام عند الكثير
ومنهم الزمخشري وزعم أن الآية صريحة في تفضيل الملك على البشر وشنع على أهل السنة تشنيعا أفذع فيه *
والحق أنها لا تصاح للاحتجاج على التفضيل المتنازع فيه، ففي الكشف أن الظاهر من سياق الآية أنه حث للانسان
على الشكر وعلى أن لا يشرك به تعالى حيث ذكر ما في البر والبحر من حسن كلالته سبحانه له وضمن فيه أنه
جلا وعلا هداهم إلى الفلك وصنعتهم وما يترتب عليه من الفوائد في قوله سبحانه (ربكم الذي يزجي لكم الفلك)
الآيات فقال عز وجل (ولقد كرمنا بنى آدم) أى هذا النوع من بين سائر الانواع باصطناعات خصصناهم بها
فذكر تعالى منها حملهم في البر والبحر ورزقهم من الطيبات وتفضيلهم على كثير من المخلوقات وهذا التفضيل
لا يراد منه عظم الدرجة وزيادة القربة عند الله تعالى وهو المتنازع فيه لأن الحكم للنوع من حيث هو وذك

الله تعالى لذلك موجبات نعم الصالح والطالح فسواء دخل في هذا الكثير الملائكة أو لم يدخل لم يدل على الأفضلية بالمعنى المذكور فلا يصلح لاحتجاج إحدى الطائفتين اهـ *

ثم إن على فرض أن التفضيل بالمعنى المتنازع فيه لا تدل الآية على أن الملك أفضل من البشر إلا بطريق المفهوم وفي حجتيه خلاف ، وأبو حنيفة رضى الله تعالى عنه لا يقول به على أنه يدل على أنهم فضلوا على الكثير ولم يفضلوا على مقابله وهو يحتمل المساواة وتفضيل المقابل فليس نصا في مذهب الرخشي *

وجعل الطيبي من بيانية كما في قولك بذات له العريض من جاهى أى فضلناهم على الكثيرين الذين خلقناهم من ذوى العقول كما هو الظاهر من (من) وهم منحصرون في الملك والجن والبشر فحيث خرج البشر لأن الشئ لا يفضل على نفسه بقى الملك والجن فيكون المراد بيان تفضيل البشر عليهم جميعا وهو الذى يقتضيه مقام المدح فان الآية مسوقة له وإذا جعلت للتبعيض كان (من خلقنا) بدلا أى فضلناهم على بعض المخلوقين هـ

وذكر البعض في هذا المقام يدل على تعظيم المفضل عليه كما قرر في قوله تعالى (ورفع بعضهم درجات) وأى مدح لبنى آدم وإثبات للفضل والكرامة بالجملة القسمية إذا جعلوا مفضلين على الجن والشياطين على أن صفة الكثيرة إذا جعلت مخصصة لخراج البعض كانت الملائكة أولى من الجن والشياطين لأنهم هم الموصوفون بالكثرة كما تدل عليه الأخبار الكثيرة كخبر اطيح الساء وخبر نزول قطرات المطر وخبر ما يدخل البيت المعمور في كل يوم من الملائكة إلى غير ذلك ، وإليه ينظر قول صاحب التقريب إنه يحتمل أن يراد بكثير من خلقنا الملائكة إذ هم كثير من العقلاء المخلوقين اهـ *

وتمعقب بأن ما ذكره من حمل (من خلقنا) على تعميم ذوى العقول مقبول فان تفضيلهم على غير ذوى العقول حينئذ آت من طريق مفهوم الموافقة فلا حاجة إلى ارتكاب خلاف الظاهر واعتبار تغليبهم ليعمهم وغيرهم لكن حمل من على البيان غير مقبول فانه بعيد جداً لأن قيد الكثيرة يضيع عليه حمل من على التعميم التغلبي أو الوضعي ولأن استتماله في التبعيض شائع أينما وقع في التنزيل واستعمالات الفصحاء وهو أكثر تعسفا من حمله على الغاية في قوله تعالى (١) فامسحوا برؤوسكم وأرجلكم منه على ما ذكره الرخشي فيه وأنه إذا قوبل بشئ آخر دل على القلة في المقابل كما في قوله تعالى (فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون) فانه صرح بأنه يدل على أن الغلبة للفساق للقبالة أما ورد ابتداء (٢) فربما كان إلا أكثر خلاف ذلك كما في قوله تعالى (فضلنا على كثير من عباده المؤمنين) فقوله إن صفة الكثيرة إذا جعلت مخصصة للخ كلام لم يصدر عن ثبت ، ولهذا النكتة قال صاحب التقريب: يحتمل دلالة على أنه مرجوح *

هذا ثم إن مسألة التفضيل مختلف فيها بين أهل السنة، فمنهم من ذهب إلى تفضيل الملائكة وهو مذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما واختيار الزجاج على ما رواه الواحدى في البسيط، ومنهم من فصل فقال: إن الرسل من البشر أفضل مطلقاً ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه أصحاب الامام أبى حنيفة عليه الرحمة وكثير من الشافعية والأشعرية، ومنهم من عمم

(١) قوله فامسحوا برؤوسكم وأرجلكم منه كذا في نسخة المؤلف والتلاوة فامسحوا بوجوهكم وإيديكم منه

(٢) قوله وأما ورد ابتداء كذا في نسخة المؤلف ولعله وأما إذا ورد الخ فتأمل

تفضيل الكل من نوع الانسان نبيا كان أو وليا، ومنهم من فضل الكروبيين من الملائكة طائفا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم الملائكة على عموم البشر *

وهذا ما عليه الامام الرازي وبه يشعر كلام الغزالي في مواضع عديدة في كتبه، ومن هذا يعلم أن إطلاق القول بأن أهل السنة يفضلون البشر على الملك ليس على ما ينبغي، وهذه المسئلة ومسئلة تفضيل الأئمة ليستا بما يبدع الذاهب إلى أحد طرفيهما على ما في الكشف إذ لا يرجع إلى أصل في الاعتقاد ولا يستند إلى قطعي بعد أن يسلم من الطعن وما يخجل بتعظيم في المسئلتين لكن المشهور في مسئلة تفضيل الأئمة أن القول بخلاف ما استقر عليه رأى أهل السنة ابتداع ومن أنصف قال بما في الكشف فهذر الزمخشري على من خالفه محض جهالة إذا لم يكن بتلك الغاية فكيف وهو قد بلغ فيه من السفاهة غايتها ومن البذاذة نهايتها وسيرى جزاء ذلك *

(يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ) شروع في بيان تفاوت أحوال بنى آدم في الآخرة بعد بيان حالهم في الدنيا،

(و) يوم (مفعول به لفعل محذوف أى اذكر يوم ندعو الخ هـ

وجوز ابن عطية وغيره أن يكون ظرفا لفعل يدل عليه (لا يظلمون) ولم يجعل ظرفا له بناء على أن الفاء لا يعمل ما بعدها فيما قبلها ولو ظرفا، وجوز أيضا أن يكون مبتدأ وهو مبنى لضافته إلى غير متمكن والخبر جملة (فمن أوتى) الخ ويقدر للربط فيها فيه، وفيه أن المنقسم إلى متمكن وغير متمكن هو الاسم لا الفعل وما في حيزه هنا فعل مضارع على أن بناء أسماء الظروف المضافة إلى جملة هو أحد ركنيها بناء على مذهب الكوفيين والبصريون لا يجوزون ذلك ومع هذا هو تخريج متكلف *

وجوز أيضا كونه ظرفا لفضلناهم قال: وتفضيل البشر على سائر الحيوانات يوم القيامة بين وبه قال بعض النحاة إلا أنه قال: فضلناهم بالثواب، وفيه أنه أى تفضيل للبشر ذلك اليوم والكفار منهم أخس من كل شيء إلا أن يقال: يكفي في تفضيل الجنس تفضيل بعض أفراده ألا ترى صحة الرجال أفضل من النساء مع أن من النساء من هي أفضل من بعض الرجال بمراتب، وأيضا إذا أريد التفضيل بالثواب لا يصح إخراج الملائكة لأن جنس البشر يثابون والملائكة عليهم السلام لا يثابون كما هو مقرر في محله، ثم انهم يشار كم في الثواب الجن لأن مؤمنهم يثابون كما يثاب البشر عند بعض، وقيل إن ثوابهم دون ثوابهم لأنهم لا يرون الله تعالى في الجنة عند من قال: إن الله تعالى يرى فيها فالبشر مفضلون عليهم في الثواب من هذه الجهة، وقيل ظرف (يقرءون) أو ما دل عليه، وفيه أنهم لا يقرءون كتابهم وقت الدعوة. وأجيب بأن المراد بيوم يدعون وقت طويل وهو اليوم الآخر الذى يكون فيه ما يكون ويبقى في جعله ظرفا للذكر حديث الفاء *

وقال الفراء: هو ظرف لنعميد كم محذوف، وقيل ظرف ليستجيبون، وقيل هو بدل من (يوم يدعون) وقيل العامل فيه ما دل عليه قوله سبحانه (متى هو) وهى أقوال فى غاية الضعف، وأقرب الأقوال وأقواها ما ذكرناه أولا هـ والامام المقتدى به والمتبع عاقلا كان أو غيره، والجار والمجرور متعلق بندعوا أى ندعوا كل أناس من بنى آدم الذين فعلنا بهم فى الدنيا ما فعلنا من التكريم وما عطف عليه بنى اتبعوا به من بنى أو مقدم فى الدين أو كتاب أو دين فيقال: يا أتباع فلان يا أهل دين كذا أو كتاب كذا *

وأخرج ابن مردويه عن على كرم الله تعالى وجهه قال: «قال رسول الله ﷺ فى الآية: يدعى كل قوم

بامام زهاتهم وكتاب ربهم وستة نبينهم . وأخرج ابن أبي شيبة . وابن المنذر . وغيرهما عن ابن عباس أنه قال :
إمام هدى وإمام ضلالة .

وأخرج ابن جرير من طريق العوفي عنه رضى الله تعالى عنه أنه قال : بامامهم بكتاب أعمالهم فيقال : يا أصحاب كتاب
الخير يا أصحاب كتاب الشر وروى ذلك عن أبي العالية . والربيع . والحسن ، وقرئ . (بكتابهم) ولعل وجه كون ذلك
إمامهم إنهم متبعون لما يحكم به من جنة أو نار ، وقال الضحاك . وابن زيد : هو كتابهم الذى نزل عليهم .
وأخرج ابن أبي حاتم . وابن مردويه . والخطيب في تاريخه عن أنس أنه قال : هو نبينهم الذى بعث إليهم .
واختار ابن عطية كغيرة عموم الامام لما ذكر في الآثار ، وقيل : المراد القوى الحاملة لهم على عقائدهم
وأفعالهم كالقوة النظرية والعملية والقوة الغضبية والشهوية سواء كانت الشهوة شهوة النقود أو الضياع أو
الجاه والرياسة ولا تبايعهم لها دعيت إماماء ، وهو مع كونه غير مأثور بعيد جداً فلا يقتدى بقائله وإن كان إماماً .
وفي الكشف أن من بدع التفاسير أن الامام جمع أم كخف وخفاف وأن الناس يدعون يوم القيامة
بامماتهم وأن الحكمة في الدعاء بهن دون الآباء رعاية حق عيسى عليه السلام وشرف الحسن والحسين ولا
يفضح أولاد الزنا ، ولت شعري أيهما أبدع أصح تفسيره أم بهاء حكيمته انتهى ، وهو مروي عن محمد بن كعب .
ووجه عدم قبوله على ما في الكشف ، أما أولاً فلا أن إمام جمع أم غير شائع وإنما المعروف الالهات .
وأما ثانياً فلا أن رعاية حق عيسى عليه السلام في امتياز به بالدعاء بالام فان خلقه من غير أب كرامة له لا
غض منه ليجبر بأن الناس أسوته في انتسابهم إلى الالهات ، وإظهار شرف الحسنين بدون ذلك أتم فان أباهما
خير من أمهما مع أن أهل البيت كحلقة مفرغة ، وأما افتضاح أولاد الزنا فلا فضيحة إلا للالهات وهى حاصلة
دعى غيرهم بالالهات أو بالآباء ولا ذنب لهم في ذلك حتى يترتب عليه الافتضاح انتهى ، وما ذكر من عدم شيوع
الجمع المذكورين ، وأما الطعن في الحكمة فقد تعقب فان حاصلها انه لو دعى جميع الناس بآبائهم ودعى عيسى
عليه السلام بامه لربما أشعر بنقص فروعى تعظيمه عليه السلام ودعى الجميع بالالهات وكذا روى تعظيم
الحسنين رضى الله تعالى عنهما لما أن في ذلك بيان نسبهما من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولو نسبنا
إلى أبيهما كرم الله تعالى وجهه لم يفهم هذا وإن كان هو هو رضى الله تعالى عنه ، وفي ذلك أيضاً ستر على الخلق
حتى لا يفضح أولاد الزنا فانه لو دعى الناس بآبائهم ودعواهم بامماتهم علم أنهم لا نسبة لهم إلى آباء يدعون
بهم وفيه تشهير لهم ولو دعوا بآباء لم يعرفوا بهم في الدنيا وإن لم ينسبوا إليهم شرعاً كان كذلك ، وعلى هذا
يسقط ما في الكشف ، وعندى أن القائل بذلك لا يكاد يقول به من غير أن يتمسك بخبر لأنه خلاف ما ينساق
إلى الأذهان على اختلاف مراتبها ولا تسكاد تسلم حكيمته عن وهن . ولا يصلح العطار ما أفسد الدهر .

ولعل الخبر إن كان ليس بالصحيح ويعارضه ما قدمناه غير بعيد من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « انكم
تدعون يوم القيامة باسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا اسماءكم » والله تعالى أعلم ، وما ذكر من تعاقب الجار بما
عنده هو الظاهر الذى ذهب اليه الجمهور ، وجوز أن يكون متعلقاً بمحذوف وقع حالاً أى صححو بين بامامهم ،
ثم ان الداعى اما الله عز وجل واما الملك وهو الذى تشعر به الآثار فاسناد الفعل اليه تعالى مجاز .
وقرأ مجاهد (يدعو) بالياء آخر الحروف أى يدعو الله تعالى أو الملك ، والحسن في رواية (يدعى) بالبناء

للفعل ورفع (كل) على النيابة عن الفاعل، وفي رواية أخرى (يدعوا) بضم الياء وفتح العين بعدها واو ورفع (كل) وخرجت على وجهين فإن الظاهر يدعون باثبات النون التي هي علامة الرفع الأول وإن الواو ليست ضمير جمع ولا علامته وإنما هي حرف من نفس الكلمة وكانت ألفاً والأصل يدعى كما في القراءة الأخرى وقلبت الألف واواً على لغة من يقول في أفعى وهي الحية أفعو، وهذه اللغة مخصوصة بالوقف على المشهور فيكون قد أجرى هنا الوصل مجرى الوقف. ونقل عن سيديويه أن قلب الألف في الآخر واو لغة مطلقاً، والثاني أن الواو ضمير او علامة كما في يتعاقبون فيكم ملائكة والنون محذوفة كما في قوله ﷺ: «لا تؤمنوا حتى تحابوا وكما تكونوا يولى عليكم» في قول، وكذا في قول الشاعر:

أبيت أسرى وتبقي تدلسكي وجهك بالعنبر والمسك الذي

وكانها لتكونها علامة إعراب عوملت معاملة حركته في إظهارها تارة وتقديرها أخرى، ولا فرق في كونها علامة إعراب بين أن تكون الراو ضميراً وأن تكون علامة جمع على الصحيح، والظاهر أن حذفها في مثل ما ذكرنا لا ضرورة وإلا فلا يصح هذا التخريج في الآية، وفي توجيه رفع (كل) على هذه القراءة الأقوال في توجيه الرفع في أمثاله وهي مشهورة في كتب النحو ﴿فَنَأْوِي﴾ يومئذ من أولئك المدعوين ﴿كِتَابُهُ﴾ صحيفة أعمالهم والله سبحانه أعلم بحقيقتها ﴿بِئَمِينِهِ﴾ إبانة لخطر الكتاب المؤقت وتشریفاً لصاحبه وتبشيراً له من أول الأمر بما في مطاويه ﴿فَأُولَئِكَ﴾ إشارة إلى من باعتبار معناه وكأنه أشير بذلك إلى أنهم حزب مجتمعون على شأن جليل، وقيل فيه إشعار بأن قراءتهم لكتبهم على وجه الاجتماع لأعلى وجه الأفراد كما في حال الإيتاء، وأكثر الأخبار ظاهرة في أن حال القراءة كحال الإيتاء، نعم جاء من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها أنه يؤتى العبد كتابه بيمينه فيقرأ سيئاته ويقرأ الناس حسناته ثم يحول الصحيفة فيحول الله تعالى حسناته فيقرؤها الناس فيقولون ما كان لهذا العبد من سيئة.

ويحتمل أن يكون كل من يؤتى كتابه بيمينه بعد أن يقرأه منفرداً يأتي أصحابه ويقول (هاؤم أقرؤا كتابي) فيجتمعون عليه ويقرؤنه ويقرؤه هو أيضاً معهم تلذذاً به لكن لم نجد في ذلك أثراً ومع هذا لا يجدي نفعاً فيما أراد القائل، وفي إلحاق اسم الإشارة علامة البعد إشارة إلى رفعة درجات المشار إليهم أي أولئك المختصون بتلك الكرامة التي يشعر بها إيتاء الكتاب باليمين ﴿يَقْرَؤُونَ﴾ ولو لم يكونوا قارئين في الدنيا ﴿كِتَابَهُمْ﴾ الذي أوتوه باليمين ليدكروا أعمالهم ويقفروا على تفاصيلها فيحاسبوا عليها. وقيل يقرؤنه تبجيهاً بما سطر فيه من الحسنات المستتعبة لفنون الكرامات، والاضمار لمزيد الاعتناء ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ﴾ أي لا ينقصون من أجور أعمالهم المرتسمة في كتبهم بل يؤتونها مضاعفة ﴿فَقِيلَ﴾ أي قدر قليل وهو القشر الذي في شق النواة سمي بذلك لأنه على هيئة الشيء المقتول، وقيل هو ما نفتله بين أصابعك من خيط أو وسخ ويضرب به المثل في الشيء الحقير، ثم إن الذي يسرع إلى الذهن أن فاعل الإيتاء الملائكة عليهم السلام يعطون السعيد بعد أن يدعى كتابه بيمينه فيقرؤه فيحاسب حساباً يسيراً وينقلب إلى أهله مسروراً.

لكن أخرج العقيلي عن أنس عن النبي ﷺ قال: «الكتب كلها تحت العرش فاذا كان يوم القيامة

يبعث الله تعالى ريحا فتطيرها إلى الإيمان والشمالك وأول خط فيها (اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا) وهو ظاهر في أن فاعل الايتاء ليس الملك إلا أن الخبر يحتاج إلى تنقيح فإني لست من صحته على يقين . نعم جاء في حديث أخرجه الامام أحمد عن عائشة الصديقة رضى الله تعالى عنها أنها قالت: « قلت يا رسول الله هل يذكر الحبيب حبيبه يوم القيامة؟ قال : أما عند ثلاث فلا إلى أن قال وعند تطاير الكتب » وهو مؤيد بظاھر الخبر السابق والله تعالى أعلم .

وجاء في بعض الآثار أن أول من يؤتى كتابه يمينه من هذه الأمة أبو سلمة عبد الله بن عبد الأسد وأول من يؤتى كتابه بشماله أخوه الأسود سود الله تعالى وجهه بعد أن يمد يمينه ليأخذه بها فيخلعها ملك، وسبب ذلك المذكور في السير ﴿ وَمَنْ كَانَ ﴾ من المدعوين المذكورين ﴿ فِي هَذِهِ ﴾ الدنيا التي فعل بهم فيها من التكريم والتفضيل مافعل ﴿ أَعْمَى ﴾ لا يمتدى إلى طريق نجاحه من النظر إلى ما أولاه مولاه جل علاه والقيام بحقوقه وشكره سبحانه بما يذبح له عز شأنه من الإيمان والعمل ﴿ فَوَّ فِي الْآخِرَةِ ﴾ التي عبر عنها - بيوم ندعو - ﴿ أَعْمَى ﴾ لا يمتدى أيضا إلى ما ينجيه ولا يظفر بما يجديه لأن العمى الأول موجب للثاني وهو في الموضعين مستعار من آفة البصر *

وجوز أن يكون (أعمى) الثاني أفعل تفضيل من عمى البصيرة وهو من العيوب الباطنة التي يجوز أن يصاغ منها أفعل التفضيل كالأحق والأبله، وبني على ذلك إمالة أبي عمرو الأول وتفخيمه الثاني وبيان أن الألف في الأول آخر الكلمة كما ترى وتحسن الإمالة في الآخر وهى في الثاني على تقدير كونه أفعل تفضيل كأنها في وسط الكلمة لأن أفعل المذكور غير معرف باللام ولا مضاف لا يستعمل بدون من الجارة المفضل عليه ملفوظة أو مقدرة وهو معها في حكم الكلمة الواحدة ولا تحسن الإمالة فيها ولا تكثر كما في المتطرفة .

وقد صرح بذلك أبو على في الحجة فلا يرد إمالة (أدنى من ذلك، والكافرين) وأن حمزة والكسائي . وأبا بكر يميلون الأعمى في الموضعين ولا حاجة إلى أن يقال: إنهم لا يرونه أفعل تفضيل أو أن الإمالة فيها يرونه كذلك للمشاكلة . وقال بعض المحققين : إنه لما أريد افتراق معنى الأعمى في الموضعين افترق اللفظان إمالة وتفخيم، وفخم الثاني لأن ما يدل على زيادة المعنى أولى بالتفخيم مع عدم حسن الإمالة فيه حسنها في الأول، ولا يظن بأبى على أنه يقول بامتناع الإمالة وإنما يقول بأولوية التفخيم *

وقال بعضهم: إن كان العمى فيما يكون للبصر وما يكون للبصيرة حقيقة فلا إشكال، وإن كان حقيقة في الأول وتجاوز به عن الثاني ففيه إشكال إلا أن يقال: إنه الحق بما وضع لذلك وقد منعه آخرون لأن العلة وهى الالباس بالوصف موجودة فيه فتدبر، وقوى هذا التأويل بعطف قوله تعالى ﴿ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ منه في الدنيا لزوال الاستعداد وعدم إمكان تدارك ما فات، وهذا بعينه هو الذى أوتى كتابه بشماله بدلالة حال ما سبق من الفريق المقابل له ، ولعل العدول إلى هذا العنوان للأيذان بالعلة الموجبة كما في قوله تعالى : (وأما إن كان من المكذبين) بعد قوله سبحانه (وأما إن كان من أصحاب اليمين) وللمرئ إلى علة حال الفريق الأول وفي ذلك ما هو من قبيل الاحتباك حيث ذكر في أحد الجانبين المسبب وفي الآخر السبب ودل بالمذكور في كل منهما

على المتروك في الآخر تعويلاً على شهادة العقل، وجعله ابن المنير مقابلاً للقسم الأول على معنى (فمن أوتى كتابه يمينه) فهو الذي يتبصره ويقرؤه ومن كان في الدنيا أعمى غير متبصر في نفسه ولا ناظر في معاده فهو في الآخرة كذلك غير متبصر في كتابه بل أعمى عنه أو أشد عمى مما كان في الدنيا على اختلاف التأويلين وهو خلاف الظاهر •

ويشعر أيضاً بأن من كان في الدنيا أعمى غن السواك في طريق نجاته لا يقرأ في الآخرة كتابه وهو خلاف المصرح به في الآيات والأحاديث، نعم فرق بين القراءتين ولعل الآية تشعر بالفرق وإن لم تقرر المقابلة بما ذكره هذا وعن أبي مسلم تفسير (أعمى) الثاني بأعمى العين ولا تجوز أنى من كان في الدنيا أعمى القلب فهو في الآخرة أعمى العين أى يحشر كذلك عقوبة له على ضلالته في الدنيا وهو كقوله تعالى (ونحشره يوم القيامة أعمى) الآية ، وتأول (فبصرك اليوم حديد) بالعلم والمعرفة ، وعنه أيضاً تجوز أن يكون العمى عبارة عما يلحقه من الغم المفرط كأنه قيل من كان في الدنيا ضالاً فهو في الآخرة مغموم جداً فان من لا يرى إلا ما يسوؤه والأعمى سواء. وهذا كما يقال: فلان سخين العين وهو كما ترى •

وقيل إن هذه إشارة إلى النعم المذكورة قبل على معنى من كان أعمى غير متبصر في هذه النعم وقد عاينها فهو في شأن الآخرة التي لم يعاينها أعمى وأضل سبيلاً . واستند في ذلك إلى ما أخرجه الفرياني . وابن أبي حاتم عن عكرمة قال : جاء نفر من أهل اليمن إلى ابن عباس فسأله رجل منهم أرايت قوله تعالى (ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى) فقال ابن عباس: لم تصل المسئلة اقرأ ما قبلها (هو الذي يزجى لسكم الفلك في البحر) حتى بانغ (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) ثم قال: من كان أعمى عن هذه النعم التي قد رأى وعان فهو في أمر الآخرة التي لم ير ولم يعاين أعمى وأضل سبيلاً •

وفي رواية أخرى أخرجه عنه ابن أبي حاتم . وأبو الشيخ في العظمة من طريق الضحاك أنه قال في الآية: يقول تعالى من كان في الدنيا أعمى عما رأى من قدرتي من خلق السماء والأرض والجبال والبحار والناس والدواب وأشباه هذا فهو عما وصفت له في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً يقول سبحانه أبعد حجة • وروى أبو الشيخ عن قتادة نحوه ، ولا يخفى أن كلا التأويلين بعيد جداً وإن كان الثاني دون الأول في البعد ولا أظن الحبر يقول ذلك والله تعالى أعلم •

(ومن باب الإشارة في الآيات) (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) قالت الوجودية من الصوفية: انه تعالى سبق قضاؤه أن لا يعبد سواه فكل عابد إنما يعبد الله سبحانه من حيث يدرى ومن حيث لا يدرى فانه جل شأنه الأول والآخر والظاهر والباطن والاعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود ولا تشمه أبداً، وما ينسبونه إلى زين العابدين رضي الله تعالى عنه ويرغمون أنه مشير إلى مدعاهم قوله :

إني لا أكتف من على جواهره	كيلا يرى الحق ذو جمل فيفتتنا
وقد تقدم في هذا أبو حسن	إلى الحسين وأوصى قبله الحسن
فرب جوهر علم لو أبوح به	لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولا استحل رجال مسلمون دمي	يزون أقبح ما يأتونه حسنا

قالوا : إنه رضى الله تعالى عنه عنى بهذا الجوهر الذى لو باح به لقليل له : أنت ممن يعبد الوثن علم الوحدة إذ منه يعلم أن الوثن وكذا غيره مظهر له جل وعلا وليس فى الدار غيره ديار ، وقد مر عن قرب ما نقل عن الحلاج ومثله كثير للشيخ الأكبر قدس سره ولغيره عربا وعجماء وهو عفا الله تعالى عنه قد فتح باباً فى هذا المطالب لا يسد إلى أن يأتى أمر الله عز وجل وكأنه أوصى إليه بأن يبوح وينثر هاتيك الجواهر بين الأصاغر والأكابر كما أوصى إلى الحسنين بأن يكتمان ذلك ماعلمنا ، وفى بعض كتبه قدس سره ما هو صريح فى أنه مأثور فإن صح ذلك فهو معذور ، وأنا لأرى عذراً لمن يقفوا أثره فى المقال مع مباينة له فى الحال فإن هذا المطالب أجل من أن يحصل لغريق الشهوات وأسير المألوفات ورهين العادات والله تعالى در من قال :

تقول نساء الحى تطمع أن ترى . محاسن ليلي مت بداء المطامع
وكيف ترى ليلي بعين ترى بها سواها وما طهرتها بالمدامع
وتطمع منها بالحديث وقد جرى حديث سواها فى خروق المسامع

ولا يخفى أنه على تأويل الصوفية هذه الآية لا يكون قوله تعالى : (وبالوالدين إحساناً) داخل فيها قضى إذ لا يسمعون أن يقولوا إن كل أحد محسن بوالديه من حيث يدرى ومن حيث لا ، ويفهم من كلام بعض المتصوفة أن هذا إيضاء بالإحسان إلى الشيخ أيضاً ، وعليه فيحتمل أن يكون تثنية الوالدين كما فى قولهم : القلم أحد اللسانين (وأت ذا القرى حقه والمسكين وابن السبيل) قيل : ذو القرى إشارة إلى الروح لأنها كانت قبل فى القربة والمشاهدة بمهبط حيث هبطت ، والمسكين إشارة إلى العقل لأنه عاجز عن تحصيل العلم بحقيقة ربه سبحانه ، وابن السبيل إشارة إلى القلب لأنه يتقلب فى سبل السلوك إلى ملك الملوك ، وحق الروح المشاهدة ، والعقل الفعكر ، والقلب الذكر ، وقيل : الأول إشارة إلى إخوان المعرفة الذين وصلوا معالى المقامات وحقهم ذكر ما يزيد عشقهم ، والثانى إشارة إلى العاشقين الذين سكنهم عشق ولا هم عن طلب ما سواه وحقهم ذكر ما يزيد عشقهم ، والثالث إشارة إلى السالكين سبل الطلب الممتطين نجائب الهمة وحقهم ذكر ما يزيد رغبتهم ويهون مشقتهم (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) فيه إشارة للشايع كيف يكونون مع المرادين أى لا ييخل على المرید بنشر فضائل المعرفة وحقائق القربة ولا تذكر شيئاً لا يتحملة فيهلك وكن بين بين (وأوفوا بالعهد) الذى أخذ منكم قبل خلق الأشباح وهو أن توحدوه تعالى ولا تشركوا به شيئاً وقال يحيى بن معاذ : لربك عليك عمود ظاهراً وباطناً فعهد على الأسرار أن لا تشاهد سواه جل جلاله ، وعهد على الروح أن لا تفارق مقام القربة ، وعهد على القلب أن لا يفارق الخوف ، وعهد على النفس أن لا تترك شيئاً من الفرائض ، وعهد على الجوارح أن تلازم الأدب وتترك المخالفات (وأوفوا الكيل إذا كتمت) قبل فيه إشارة للشايع أيضاً أن لا ينقصوا المستعدين ما يقتضيه استعدادهم من الفيوضات القلبية ، وفى قوله تعالى : (وزنوا بالقسطاس المستقيم) إشارة لهم أن يعرضوا أعمال المرادين القلبية والقالية على الشريعة فهى القسطاس المستقيم وكفتها الحظر والاباحة (ولا تنفق ما ليس لك به علم) الآية فيه إشارة الى بعض ما يلزم السالك من التثبت والاحتياط والكف عن الدعاوى العاطلة (يسبح له السموات السبع) الآية وقد علمت ما عند الصوفية فى تسبيح الأشياء من أنه قالى إلا أنه لا يسمعه إلا من فاز بقرب النوافل أو من أشرق عليه شئ من أنواره

كالذين سمعوا تسبيح الحصى في مجلس سيد الكاملين صلى الله تعالى عليه وسلم، والتسبيح الحالى مما لا يذكره أحد من المسلمين، وقرره بعض الصوفية بأن لكل شىء خاصية ليست لغيره وكما لا يخصه دون ماعداه فهو يشتركه ويطلبه إذا لم يكن حاصله ويحفظه ويحبه إذا حصل فهو باظهار خاصيته ينزه الله تعالى عن الشريك والإلم يمكن متوحدا فيها فلسان حاله يقول أوحده على ما وحدى وبطلب كماله ينزهه سبحانه عن صفات النقص كأنه يقول يا كامل كمانى وبإظهار كماله كأنه يقول **كملت** الكمال الممكّل وعلى هذا القياس، وحينئذ يقال: تسبحة السموات بالكمال والتأثير والربوبية وبأنه كل يوم هو فى شأن ونحو ذلك، والأرض بالخلقية والرزاقية والرحمة الى غير ذلك، والملائكة بالعلم والقدرة والتجرد عن المادة على القول بأنهم أرواح مجردة وهكذا (وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا) من الجهل وعمى القلب فلا يرون حقيقتك القدسية ولا يدركون منك إلا الصورة البشرية، وإنما خص ذلك بوقت قراءة القرآن مع أنهم فى كل وقت هم أجهل الخلق به **وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا نَجْمُ الذُّرَىٰ** لأن فى ذلك الوقت يظهر اشراق أنوار الصفات عليه عليه الصلاة والسلام فاذا كانوا محجوبين إذ ذاك كانوا فى غيره من الأوقات أحجب وأحجب (وجعلنا على قلوبهم أكنة) من الغشاوات الطبيعية والهيئات البدنية (أن يفقهوه) فأن القرآن كلامه تعالى وهو أحد صفاته وإذا لم يعرفوا نبيه **وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا نَجْمُ الذُّرَىٰ** لم يعرفوه عز وجل وإذا لم يعرفوه سبحانه لم يعرفوا صفاته تعالى فلم يعرفوا كلامه سبحانه (وفى آذانهم وقر) لرسوخ أو ماسخ العلاقات فيها يمنعهم عن سماع القراءة وهذا ناشئ من جهلهم بأفعاله تعالى (وإذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفورا) لتشتت أهوائهم وتفرق همهم فى عبادة آلهتهم المتنوعة فلا تناسب الوحدة بواطنهم (يوم يدعوكم) للقيام من القبور (فتستجيبون بحمده) حامدين له تعالى مجده بلسان القال أو بلسان الحال حيث أظهر فيكم الحياة بعد الموت ونحو ذلك ۞

(وتظنون إن لبثتم) فى القبور أو فى الدنيا (إلا قليلا) لذهولكم عن ذلك الزمان أو لاستقصاءكم الدنيا بالنسبة إلى الآخرة (ربكم أعلم بكم إن يشأ يرحمكم أو إن يشأ يذبكم) فيه إشارة إلى أن المشيئة تابعة للعلم فن علم سبحانه أهليته للرحمة شاء تعالى رحمته فرحمه ومن علم جل وعلا أهليته للعذاب شاء عذابه فعذبه، ولا يخفى ما فى تقديم شق مشيئة الرحمة من تقوية الأمل (أو لك الذين يدعون) أى يدعونهم الكفار ويعبدونهم (يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب) أى يطلب الأقرب منهم الوسيلة إلى الله تعالى فكيف بغير الأقرب والوسيلة فى الأصل الوسيلة التى يتوسل ويتقرب بها إلى الشىء وهى هنا الطاعة كما تقدم ۞

وقيل هى كرمه تعالى القديم وإحسانه عز وجل العميم . وقيل هى الشفاعة يوم القيامة، ولما كان مقام الوسيلة بهذا المعنى خاصا بنبينا **وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا نَجْمُ الذُّرَىٰ** اطلقوا الوسيلة عليه عليه الصلاة والسلام، وفسرها بذلك هنا بعض الصوفية فكل من عبد من دون الله تعالى من عيسى وعزير والملائكة عليهم السلام وسبلتهم إلى الله تعالى نبينا **وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا نَجْمُ الذُّرَىٰ** بل هو عليه الصلاة والسلام وسيلة سائر الموجودات والوسيلة بينهم وبين الله تعالى فى إفاضته سبحانه الوجود وكذا سائر ما أفيض عليهم وأحظى الخلق بوساطته الأنبياء عليهم السلام فانهم أشعة أنواره وعكوسات آثاره وهو النور الحق والنبي المطلق وكان نبيا وآدم بين الماء والطين وقد تلقى الأنبياء منه من وراء حجاب الأرحام والأصلاب وظهروا إذ كان محتجبا ظهور الكواكب فى الليل فلما بزغت شمس النبوة

المطابقة من أفق الظهور غابوا ونسخت أحكامهم على نحو غيبوبة الكواكب وانمحاق أنوارها وأضوائها عند طلوع الشمس من تحت الحجاب منخلعة عن الجلباب (ويرجون رحمته ويخافون عذابه) لعلمهم بجماله وجلاله والرجاء والخوف جناحا من يطير إلى حضرة القدس وروضة الانس ومن عطل أحدهما تعطل عن الطيران (واستفزز من استطعت منهم بصوتك) إلى قوله سبحانه (وكفى بربك وكيلًا) فيه إشارة إلى اختلاف مراتب تمكن الشيطان من اغواء بني آدم فمن كان منهم ضعيف الاستعداد استغفزه واستخفه بصوته فأغواه بوسوسة وهمس بل هاجسة ولمة، ومن كان قوى الاستعداد فان كان خالصا عن شوائب الغيرية أو عن شوائب الصفات النفسانية لم يتمكن من اغوائه وهذا هو المراد بقوله تعالى: (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) وإن لم يكن خالصا فان كان منغمسا في الشواغل الحسية منهمكا في الأمور الدنيوية شاركة في أمواله وأولاده وحرصه على إشراكهم بالله تعالى في المحبة وسول له التمتع والتكاثر والتفاخر بهم ومنه الأمانى الكاذبة وزين له الآمال الفارغة، وإن لم ينغمس فان كان عالما بتسويلاته أجلب عليه بخيله ورجله أى مكر بأنواع الحيل وكاداه بصنوف الفتن وأفتاه بأن تحصيل أنواع الحطام والملاذ من جملة مصالح المعاش وغره بعلمه وحمله على الإعجاب به وامثال ذلك حتى أضله على علمه، وإن لم يكن عالما بل كان عابدا متنسكا أغواه بالوعد وغره برؤية الطاعة وتزكية النفس (ولقد كرّمنا بني آدم) الآية قيل كرمهم تعالى بأن خلق أباهم آدم على صورة الرحمن وجعل لهم ذلك بحكم الوراثة وأن الولد سر أبيه وفضلهم على الكثير بأن جعل لهم من النعم ما يستغرق العد وجوز أن يقال: تكريمهم بأن بسط موائد الانعام لهم وجعل من عداهم طفيليا، وتفضيلهم بما ذكر في التكريم أولا وفيه احتمالات آخر (يوم ندعو كل أناس بإمامهم) أى نناديهم بنسبتهم إلى من كانوا يقتدون به في الدنيا لأنه المستعلى محبتهم إياه على سائر محباتهم (فمن أتى كتابه يمينه) أى من جهة العقل الذى هو أقوى جانبيه (فاولئك يقرؤن كتابهم) يأخذون أجور أعمالهم المكتوبة فيه (ولا يظلمون فتيلا) أدنى شيء حقير من ذلك (ومن كان فى هذه أعمى) عن الاهتداء إلى الحق فهو فى الآخرة أعمى أيضا (وأضل سبيلا) لبطلان الكسب هناك وهذا الذى يؤتى كتابه بشماله أى من جهة النفس التى هى أضعف جانبيه إلا أنه عبر عنه بما ذكر لما قدمنا، والله تعالى هو الهادى إلى سواء السبيل، ثم انه عز وجل لما عدد نعمه على بني آدم ثم ذكر حالهم فى الآخرة وانقسامهم إلى قسمين سعداء وأشقياء أتبع ذلك بذكر بعض مساوى بعض الأشقياء فى الدنيا من المكر والخداع والتلبس على سيد أهل السعادة المقطوع له بالعصمة ﷺ وفى ذلك إشارة إلى أنهم داخلون فيمن عمى عن الاهتداء فى الدنيا دخولا أوليا فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ﴾ قيل نزلت فى ثقيف قالوا للنبي ﷺ: لا ندخل فى أمرك حتى تعطينا خصالا نفتخر بها على العرب لا نعشر ولا نحشر ولا نجبي فى الصلاة وكل ربا لنا فهو لنا وكل ربا علينا فهو موضوع عنا وأن تمتعنا باللات سنة وأن تحرم وادينا وجا كما حرمت مكة فان قالت العرب: لم فعلت ذلك؟ قل: إن الله تعالى أمرنى، وروى ذلك الثعلبي عن ابن عباس ولم يذكر له مسنده وقال العراقى فيه: إنا لم نجده فى كتب الحديث ونقله الزمخشري بزيادة، ونقل غيره أنهم طلبوا ثلاث خصال عدم التجبية فى الصلاة وكسر أصنامهم بأيديهم وتمتيعهم باللات سنة من غير أن يعبدوها بل يأخذوا ما يهدى لها فقال ﷺ: «لا خير فى دين لا ركوع فيه ولا سجود» وأما كسر أصنامكم بأيديكم فذلك لكم

وأما الطاغية اللات فاني غير ممتعكم بها» وقام رسول الله ﷺ فقال عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه: ما بالسكم أذيتم رسول الله عليه الصلاة والسلام انه لا يدع الأصنام في أرض العرب فما زالوا به حتى أنزل الله تعالى الآية هـ

وأخرج ابن أبي إسحق . وابن مردويه . وغيرهما عنه رضى الله تعالى عنه أن أمية بن خلف . وأباجمل . ورجالا من قريش أتوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا : تعال فتمسح بأهلكنا وندخل معك في دينك وكان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يشدد عليه فراق قومه ويحب إسلامهم فرق لهم فانزل الله تعالى هذه الآية إلى قوله سبحانه : (نصيرا) ، وأخرج ابن مردويه من طريق السكاكي عن باذان عن جابر بن عبد الله مثله هـ

وأخرج ابن أبي حاتم عن جبير بن نفير أن قريشاً أتوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا له : إن كنت أرسلت إلينا فاطرد الذين اتبعوك من سقاط الناس ومواليهم لنكون نحن أصحابك فنزلت ، وقيل : إنهم قالوا له عليه الصلاة والسلام : اجعل لنا آية رحمة آية عذاب . وآية عذاب آية رحمة حتى تؤمن بك فنزلت هـ وفي ذلك روايات أخر مختلفة أيضا وفي بعضها ما لا يصح نسبته إلى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يكاد يؤول وذلك يدل على الوضع والتفسير لا يتوقف على شيء من ذلك ، وأياما كان فضمير الجمع للكفار وهم إما ثقيف أو قريش ، و(إن) مخففة من المثقلة واسمها ضمير شان مقدروا اللام هي الفارقة بين المخففة وغيرها أى ان الشأن قاربوا في ظنهم أن يوقعوك في الفتنة صار فيك ﴿ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد ﴿ لَتَفْتَرِي عَيْنَا غَيْرَهُ ﴾ لتقول علينا غير الذي أوحينا اليك مما افترح عليك ثقيف من تحريم وج مثلا أو قريش من جعل آية الرحمة آية عذاب وبالعكس ، وقيل : المعنى لتحل محل المفترى علينا لأنك إن اتبعت أهوامهم أو هممت أنك تفعل ذلك عن وحيناً لأنك رسولنا فكنت كالمفترى *

﴿ وَإِذَا لَا تَأْخُذُكَ خَلِيلًا ٧٣ ﴾ أى لو فعلت ليتخذك صديقا لهم ، وكان المراد ليكون بينك وبينهم مخالفة وصداقة وهم أعداء الله تعالى فخالتهم تقتضى الانقطاع عن ولايته عز وجل كما قيل : إذا صافي صديقك من تعادى فقد عاداك وانقطع الكلام

وقيل : الخليل هذا من الخلطة بمعنى الحاجة أى لا تأخذوك فقير محتاجا اليهم وهو كما ترى ﴿ وَلَوْلَا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ ﴾ أى لولا تثبيتنا إياك على ما أنت عليه من الحق بعصمتنا لك ﴿ لَقَدْ كُنْتَ تَرَكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا ٧٤ ﴾ من الركون الذى هو أدنى ميل ، وأصله الميل إلى ركن ، وذكروا أنه إذا أطلق يقع على أدنى الميل ، ونصب (شيئا) على المصدرية أى لولا ذلك لقاربت أن تميل اليهم شيئا يسير من الميل اليسير لقوة خدعهم وشدة احتياهم لكن أدركتكم العصمة فمنعتكم من أن تقرب أدنى الأدنى من الميل اليهم فضلا عن نفس الميل اليهم ، وهذا صريح في أنه ﷺ لم يهم باجابتهم ولم يكده ، وبه يرد على من زعم أنه عليه الصلاة والسلام هم فتنه نزول الآية وكأنه غره ظواهر بعض الروايات في بيان سبب النزول كرق في رواية ابن إسحاق ومن معه عن الخبر ولا يخفى أن في قوله سبحانه (اليهم) دون إلى إجاباتهم ما يقوى الدلالة على أنه عليه الصلاة والسلام بمعزل عن

الاجابة في أقصى الغايات ، وهذا الذي ذكر في معنى الآية هو الظاهر المتبادر للافهام ؛ وذهب ابن الانباري إلى أن المعنى لقد كادوا أن يخبروا عنك أنك ركنت اليهم ونسب فعلهم اليه عليه الصلاة والسلام مجازاً واتساعاً كما تقول للرجل كدت تقتل نفسك أي كاد الناس يقتلونك بسبب ما فعلت وهو من الالغاز المستغنى عنه . واستدل بالآية على أن العصمة بتوفيق الله تعالى وعنايته .

وقرأ قتادة . وابن أبي إسحق . وابن مصرف (تركن) بضم الكاف مضارع ركن بفتحها وهو على قراءة الجمهور مضارع ركن بكسر الكاف ، وقيل : بفتحها أيضا وجعل ذلك من تداخل اللغتين (إذا) أي لو قاربت أن تركن اليهم أدنى ركنة (لَأَذْنُكَ ضَعْفَ الْحَيَاةِ) أي مضاعف الحياة وهو صفة محذوف والإضافة على معنى في أو للملابسة أي عذابا مضاعفا في الحياة ، والمراد بها الحياة الدنيا لأنه المتبادر عند إطلاق لفظها وكذا يقال في قوله تعالى (وَضَعَفَ الْمَمَاتِ) أي وعذابا ضعفا في الممات ، والمراد به ما يشمل العذاب في القبر وبعد البعث ، واستسهل بعض المحققين أن يكون التقدير من أول الأمر لأذْنُكَ ضَعْفَ عَذَابِ الْحَيَاةِ وضعف عذاب الممات وتكون الإضافة لامية والقرينة على تقدير العذاب (لأذْنُكَ) والمعنى لو قاربت ما ذكرنا لنضاعف لك العذاب المعجل للعصاة في الحياة الدنيا والعذاب المؤجل لهم بعد الموت .

وقيل المراد بالحياة حياة الآخرة وبعذاب الممات ما يكون في القبر وأمر الإضافة والتقدير على حاله، والمعنى لو قاربت لنضاعف لك عذاب القبر وعذاب يوم القيامة المدخرين للعصاة ، وفي هذه الشرطية اجلال عظيم بمكان رسول الله ﷺ وتنبيه على أن الأقرب أشد خطرا وذلك أنه أوعد بضعف العذاب على مقارنة أدنى ركون وقد وضع عنا الركون ما لم يصدق العمل ، ونظير ذلك من وجه ما جاء في نسائه عليه الصلاة والسلام من قوله تعالى : (يانساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) وذكر في وجه مضاعفة جزاء خطأ الخطير أنه يكون سبباً لارتكاب غيره مثله والاحتجاج به فكأنه سن ذلك وقد جاء من سن سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة ، وعلى هذا يضاعف عذاب الخطير في خطئه أضعافا مضاعفة ، ولا يلزم من اثبات الضعف الواحد نفي الضعف المتعدد ، وقيل الضعف من أسماء العذاب وأنشدوا على ذلك قوله :
لمقتل مالك اذ بان مني أبيت الليل في ضعف أليم

وذكر بعضهم أن الضعف ليس من أسماء العذاب وضعا لكنه يعبر به عنه لكثرة وصف العذاب به كما في قوله تعالى : (عذابا ضعفا) وزعم أن ذلك مراد القائل والله تعالى أعلم ، واللام في (لأذْنُكَ) ولا تخذوك) لام القسم على مانص عليه الخوف ، والماضي في الموضعين واقع موقع المضارع الدال عليه اللام ، والنون على مانص عليه أبو حيان وأشرنا اليه فيما سبق (ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْهَا نَصِيرًا ٧٥) يدفع العذاب أو يرفعه عنك ، روى عن قتادة أنه لما نزل قوله تعالى : (وَإِنْ كَادُوا) إلى هنا قال ﷺ : اللهم لا تكلني إلى نفسي طرفة عين ، وينبغي للمؤمن إذا تلا هذه الآية أن يجثو عندها ويتدبرها وان يستشعر الخشية وازدياد التصلب في دين الله تعالى ويقول كما قال النبي ﷺ (وَلَنْ كَادُوا) أي أهل مكة كما روى عن ابن عباس وقتادة وغيرهما (لَيَسْتَفْزُونَكَ) ليزعجونك ويستخفونك بعداوتهم ومكرهم (مِنَ الْأَرْضِ) أي الأرض التي أنت فيها وهي أرض مكة (لَيُخْرِجُوكَ)

أى ليتسببوا إلى خروجك ﴿منها﴾ وكان هذا الاستفزاز بما فعلوا من حصره ﷺ في الشعب والتضييق عليه عليه الصلاة والسلام ووقع ذلك بعد نزول الآية كما في البحر وصار سبباً لخروجه ﷺ مهاجراً *
 ﴿وَإِذَا لَا يَلْبَثُونَ﴾ أى ان استفزوك فخرجت لا يبقون ﴿خِلَافَكَ﴾ أى بمدك وبه قرأ عطاء بن رباح واستحسن أنها تفسير لا قراءة لمخالفتها سواد المصحف وانشدوا *

عفت الديار خلافهم فكأنما بسط الشواطىء بينهن حصيراً

وقرأ أهل الحجاز . وأبو بكر . وأبو عمرو (خلفك) بغير ألف والمعنى واحد واللفظان فى الأصل من الظروف المكانية فتجوز فيهما واستعمل للزمان وقد اطراد اضافتهما كقبول وبعد إلى أسماء الأعيان على حذف مضاف يدل عليه ما قبله أى لا يلبثون خلف استفزازك وخروجك ﴿إِلَّا قَلِيلًا ۖ ٧٦﴾ أى إلا زماناً قليلاً ، وجوز أن يكون التقدير إلا لبثاً قليلاً والمعنيان متقاربان ، واختير التقدير الأول لأن التوسع أعنى إقامة الوصف مقام الموصوف بالظروف أشبه ، وهذا وعيد لهم باهلاك مجموعهم من حيث هو مجموع بعد خروجه ﷺ بقليل وتحقق بافناء البعض فى بدر لاسيما وقد كان اصناد يدهم والرؤس ، وأنت تعرف أن معظم الشيء يقام مقام كله ، وكان الزمان القليل على ما روى ابن أبى حاتم عن السدى ثمانية عشر شهراً ، ويجوز أن يفسر الإخراج بالاكراه على الخروج والوعيد باهلاك كل واحد منهم أى لو أخرجوك لاستؤصلوا على بكرة أبيهم لكن لم يقع المقدم لأن الاكراه على الخروج مباشرة وقد خرج رسول الله ﷺ مهاجراً بأمر ربه عز وجل فلم يقع التالى وهذا هو التفسير المروى عن مجاهد قال : أرادت قریش ذلك ولم تفعل لأنه سبحانه أراد استبقاها وعدم استئصالها ليسلم منها ومن أعقابها من يسلم فأذن لرسوله عليه الصلاة والسلام بالهجرة فخرج بأذنه لا بإخراج قریش وقهرهم ، والإخراج فى قوله تعالى « وكأين من قرية هى أشد قوة من قريةك التى أخرجتك » محمول على المعنى الأول ، وكذا فى قول ورقة : يا ليتنى كنت جذعا إذ يخرجك قومك وقوله عليه الصلاة والسلام « أخرجىهم » فلم تتضمن الآية وكذا الخبر إثبات إخراج قلنا بنفيه هنا ، والقول بأنه يلزم على هذا التناقض بين هذه الآية والآية السابقة بناء على تفسير الإخراج فيها بالتسبب إلى الخروج لأن كاد تدل على مقاربتة لا حصوله وهذه الآية دلت على حصوله بحجاب عنه بأن قصارى ما دلت عليه الآية السابقة على التفسير الأول قرب حصول الاستفزاز منهم ليتسببوا به إلى خروجه ﷺ وأنه لم يكن حاصلًا وقت نزول الآية لا أنه لا يكون حاصلًا أبداً ليناقض حصوله بعد . وحكى الزجاج أن استفزازهم ما أجمعوا عليه فى دار الندوة من قتله ﷺ والمراد من الأرض وجه البسيطة مطلقاً ، وقال أبو حيان : المراد على هذا النبىء ، وقيل ضمير (كادوا) وما بعده لليهود ، فقد أخرج ابن أبى حاتم . والبيهقى فى الدلائل . وابن عساكر عن عبد الرحمن بن غنم قال : إن اليهود أتوا النبىء ﷺ فقالوا إن كنت نبياً فالحق بالشام فإنها أرض المحشر وأرض الأنبياء فصدق رسول الله عليه الصلاة والسلام ما قالوا فغزا غزوة تبوك لا يريد إلا الشام فلما بلغ تبوك أنزل الله تعالى (وإن كادوا ليستفزونك - إلى - تحويلاً) وأمره بالرجوع إلى المدينة وقال فيها محياك وفيها مماتك ومنها تبعث ، وفى رواية أنهم قالوا : يا أبا القاسم إن الشام أرض مقدسة وهى أرض الأنبياء فلو خرجت إليها لآمننا بك وقد علمنا أنك تخاف الروم فان كنت نبياً فأخرج إليها فان الله تعالى سيحميك كما حى غيرك من

الأنبياء فخرج عليه الصلاة والسلام بسبب قولهم وعسكر بنى الحليفة وأقام ينتظر أصحابه فنزلت هذه الآية فرجع ﷺ ثم انه عليه الصلاة والسلام قتل منهم بنى قريظة وأجل بنى النضير بقليل. وتعقب بانه ضعيف لم يقع في سيرة ولا كتاب يعتمد عليه، وذو الحليفة ليس في طريق الشام من المدينة وكيفما كان يكون المراد من الأرض عليه المدينة، وقيل أرض العرب، وكأن من ذهب إلى أن هذه الآية مدنية يستند إلى ما ذكر من الروايات، وقد صرح الخفاجي بأن هذا المذهب غير مرضى والله تعالى أعلم *

وقرأ عطاء (لا يلبثون) بضم الياء وفتح اللام والباء مشددة. وقرأ يعقوب كذلك إلا أنه كسر الباء وقرأ أبي (واذا لا يلبثوا) بحذف النون وكذا في مصحف عبدالله، وتوجيه الاثبات والحذف أن النحويين عدوا من جملة شروط عمل اذن كونها في أول الجملة فعلى قراءة الحذف تكون الجملة معطوفة على جملة (ليستفزونك) وهى خبر كاد فيكون الشرط منخرما لتوسطها حيثئذ في الكلام ليكون ما بعدها خبر كاد كالمعطوف هو عليه، وعلى قراءة الاثبات تكون الجملة معطوفة على جملة (وان كادوا) فيتحقق الشرط والعطف لا يضر في ذلك، ووجه أبو حيان الإهمال بأن (لا يلبثون) جواب قسم محذوف أى والله ان استفزونك فخرجت لا يلبثون وقد توسطت إذابين القسم المقدر والفعل فاهملت ثم قال ويحتمل أن يكون لا يلبثون خبرا لمبتدأ محذوف يدل عليه المعنى تقديره وهم إذا لا يلبثون فتكون إذا واقعة بين المبتدأ وخبره ولذلك ألغيت وكلا التوجيهين ليس بوجه كما لا يخفى *

﴿سَنَةً مِّنْ قَدَرٍ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مَن رُّسُلَنَا﴾ نصب على المصدرية أى سننا سنة من الخ وهى أن لا ندع أمة تستفزون رسولها لتخرجها من بين ظهرانيها تلبث بعده إلا قليلا فالسنة لله عز وجل وأضيفت للرسول عليهم السلام لأنها سفت لأجلهم، ويدل على ذلك قوله سبحانه ﴿وَلَا تَجِدُ لُسُنَهُنَّ تَحْوِيلاً ۗ﴾ حيث أضاف السنة إليه تعالى، وقال الفراء: انتصب (سنة) على اسقاط الحافض أى كسنة فلا يوقف على قوله تعالى (قليل) فالمراد تشبيه حاله ﷺ بحال من قبله لا تشبيه الفرد بفرد من ذلك النوع؛ وجوز أبو البقاء أن يكون مفعولا به لفعل محذوف أى اتبع سنة الخ كما قال سبحانه (فبهدهم اقتده) والانصب بما قبل ما قبل، وكأنه اعتبر الأوامر بعد وهو خلاف ما عليه عامة المفسرين، والتحويل التغيير أى لا تجد لما أجرينا به العادة تغيير أى لا يغيره أحده والمراد من نفى الوجدان هنا وفيما أشبهه نفى الوجود ودليل نفى وجود من يغير عادة الله تعالى أظهر من الشمس في رابعة النهار، والامام كلام في هذا المقام لا يخلو عن بحث، ثم انه تعالى بعد أن ذكر كيد الكفار وسلى نبيه عليه الصلاة والسلام بما سلى أمره أن يقبل على شأنه من عبادة ربه تعالى شأنه ووعد به يعبطه عليه كل الخاق ويتضمن ذلك ارشاده إلى أن لا يشغل قلبه بهم أو أنه سبحانه بعد أن قدم القول في الاهليات والمعاد والنبوات أمر باشرف العبادات بعد الايمان وهى الصلاة فقال جل وعلا ﴿اقم الصلاة﴾

أى المفروضة ﴿لَدُلُّوكَ الشَّمْسُ﴾ أى لزوالها عن دائرة نصف النهار وهو المروى عن عمر بن الخطاب وابنه وابن عباس في رواية. وأنس. وأبى برزة الاسلمى. والحسن. والشعبى. وعطاء. ومجاهد، ورواه الامامية عن أبى جعفر. وأبى عبدالله رضى الله تعالى عنهما وخلق آخرين، وأخرج ابن جرير. واسحاق بن راهويه في مسنده. وابن مردويه في تفسيره. والبيهقى في المعرفة عن أبى مسعود عقبة بن عامر قال: «قال رسول الله ﷺ أتانى جبريل عليه السلام لدلوك الشمس حين زالت فصلى بنى الظاهر، وقيل لغروبها (١) وهو المروى عندنا عن على

كرم الله تعالى وجهه، وأخرجه ابن مردويه . والطبراني . والحاكم وصححه . وغيرهم عن ابن مسعود، وابن المنذر . وغيره عن ابن مسعود، وروى عن زيد بن أسلم . والنخعي . والضحاك . والسدي ، وإليه ذهب الفراء وابن قتيبة ، وأنشد لذي الرمة :

مصاييح ليست باللواتي يقودها نجوم ولا بالافلاك الدوالك

وأصل مادة ذلك تدل على الانتقال ففي الزوال انتقال من دائرة نصف النهار إلى ما يليها وفي الغروب انتقال من دائرة الأفق إلى ما تحتها وكذا في الدلك المعروف انتقال اليد من محل إلى آخر بل كل ما أوله دال ولا م مع قطع النظر عن آخره يدل على ذلك كدلاج بالجم من الدلجة وهي سير الليل وكذا دلج بالدلو إذا مشى بها من رأس البئر للمصب ودلج بالحاء المهملة إذا مشى مشياً متثاقلاً ودلج بالعين المهملة إذا أخرج لسانه . ودلف بالفاء إذا مشى مشية المقيد وبالقاف إذا أخرج المائع من مقره وله إذا ذهب عقله وفيه انتقال معنوي إلى غير ذلك ، وهذا المعنى يشمل كلا المعنيين السابقين وإن قيل إن الانتقال في الغروب أتم لأنه انتقال من مكان إلى مكان ومن ظهور إلى خفاء وليس في الزوال إلا الأول، وقيل إن الدلوك مصدر مزيد مأخوذ من المصدر المجرد أعنى الدلك المعروف وهو أظهر في الزوال لأن من نظر إلى الشمس حينئذ يدلك عينه ويكون على هذا في دلوك الشمس تجوز عن دلوك ناظرها، وقد يستأنس في ترجيح القول الأول مع ما سبق بأن أول صلاة صلاها النبي ﷺ نهار ليلة الإسراء الظهر، وقد صح أن جبريل عليه السلام ابتدأ بها حين علم النبي عليه الصلاة والسلام كيفية الصلاة في يومين ، وقال المبرد: دلوك الشمس من لدن زوالها إلى غروبها فالأمر بإقامة الصلاة لدلوكها أمر بصلاتين الظهر والعصر ، وعلى القولين الآخرين أمر بصلاة واحدة الظهر أو العصر، واللام للتأقبت متعلقة بأقم وهي بمعنى بعدكما في قول متمم بن نويرة يرثي أخاه :

فلما تفرقنا كآنى ومالكا طول اجتماع لم نبت ليلة معاً

ومنه كتبته لثلاث خلون من شهر كذا وتكون بمعنى عند أيضاً ، وقال الواحدى: هى للتمليل لأن دخول

الوقت سبب لوجوب الصلاة ﴿إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ أى إلى شدة ظلمته كما قال الراغب وغيره وهو وقت العشاء . وأخرج ابن الأنباري، في الوقف عن ابن عباس أن نافع بن الأزرق قال له : أخبرني ما الغسق ؟ فقال: دخول الليل بظلمته وأنشد قول زهير بن أبي سلمى :

ظلت تجود يداها وهى لاهية حتى إذا جنح الاظلام والغسق

وقال النضر بن شميل: غسق الليل دخول أوله، قال الشاعر:

إن هذا الليل قد غسقا واشتكيت الهم والارقا

وهو عنده وقت المغرب ، وروى ذلك عن مجاهد، وأصله من السيلان يقال غسقت العين تغسق إذا هملت بالماء كان الظلمة تنصب على العالم ، وقيل : المراد من غسق الليل ما يعم وقتي المغرب والعشاء وهو ممتد إلى الفجر كما أن المراد بدلوك الشمس ما يعم وقتي الظهر والعصر في الآية بدخول الغاية تحت المغنما وبضم ما بعد إشارة إلى أوقات الصلوات الخمس ، واختاره جماعة من الشيعة واستدلوا بها على أن وقت الظهر موسع إلى غروب الشمس ووقت المغرب موسع إلى انتصاف الليل وهى أحد أدلة الجمع في الحضر بلا عذر الذى ذهبوا إليه وأيدوا ذلك بما رواه العياشي بإسناده عن عبيدة ، ووزارة عن أبي عبد الله أنه قال في هذه الآية : إن الله

تعالى افترض أربع صلوات أول وقتها من زوال الشمس إلى انتصاف الليل منها صلاتان أول وقتها من عند زوال الشمس إلى غروبها إلا أن هذه قبل هذه ومنها صلاتان أول وقتها غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلا إن هذه قبل هذه وهو مرتضى المرتضى في أوقات الصلاة، والمعتمد عليه عند جمهور المفسرين أن دلوك الشمس وقت الظهر وغسق الليل وقت العشاء كما ينبيء عنه اقحام الغسق وعدم الاكتفاء بالي الليل، والجار والمجرور متعلق بأقم، وأجاز أبو البقاء تعلقه بمحذوف وقع حالا من الصلاة أي ممدودة إلى الليل والأول أولى وليس المراد باقامة الصلاة فيما بين هذين الوقتين على وجه الاستمرار بل اقامة كل صلاة في وقتها الذي عين لها بيان جبريل عليه السلام الثابت في الروايات الصحيحة التي لم يروها - من شهد - أحد من الأئمة الطاهرين بزندقهم ونجاسة بواطنهم كما أن اعداد ركعات كل صلاة موكولة إلى بيانه عليه الصلاة والسلام، ولعل الاكتفاء ببيان المبدأ والمنتهى في أوقات الصلاة من غير فصل بينها لمبا أن الانسان فيما بين هذه الأوقات على اليقظة فبعضها متصل ببعض بخلاف وقت العشاء والفجر فانه يشتغله فيما بينهما بالنوم عادة ينقطع أحدهما عن الآخر ولذلك فصل وقت الفجر عن سائر الأوقات، ثم ان المستدل من الشيعة بالآية لا يتم له الاستدلال بها على جواز الجمع بين صلاتي الظهر . والعصر، وبين صلاتي المغرب والعشاء ما لم يضم إلى ذلك شيئاً من الاخبار فانها اذا لم يضم إليها ذلك أولى بأن يستدل بها على جواز الجمع بين الأربعة جميعها لا بين الاثنين والاثنين ولا يخفى ما في الاستدلال بها على هذا المطلب ولذا لم يرتضه أبو جعفر منهم، نعم ما ذهبوا إليه بما يؤيده ظواهر بعض الأحاديث الصحيحة كحديث ابن عباس وهو في صحيح مسلم صلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الظهر والعصر جمعاً بالمدينة، وفي رواية أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى ثمانياً جميعاً وسبعاً جميعاً من غير خوف ولا سفره واختلف في تأويله فمنهم من أوله بأنه جمع بعذر المطر والجمع بسبب ذلك تقديمه وتأخيرها مذهب الشافعي في القديم وتقديمه فقط في الجديد بالشرط المذكور في كتبهم، وخص مالك جواز الجمع بالمطر في المغرب والعشاء، وهذا التأويل مشهور عن جماعة من الكبار المتقدمين وهو ضعيف لما في صحيح مسلم عنه أيضاً جمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر، وكون المراد ولا مطر كثير لا يرتضيه ذو انصاف قليل والشذوذ غير مسلم، ومنهم من أوله بأنه كان في غيم فصلّى صلى الله تعالى عليه وسلم الظهر ثم انكشف الغيم وبأن أول وقت العصر دخل فصلها، وفيه أنه وإن كان فيه أدنى احتمال في الظهر والعصر إلا أنه لا احتمال في المغرب والعشاء، ومنهم من أوله بأنه عليه الصلاة والسلام آخر الأولى إلى آخر وقتها فصلها فيه فلما فرغ منها دخل وقت الثانية فصلها فصارت الصورة صورة جمع، وفيه أنه مخالف للظاهر مخالفة لا تحتل، ويرده أيضاً ما صح عن عبد الله بن شقيق قال : خطبنا ابن عباس يوماً بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون : الصلاة الصلاة فجاء رجل من بني تميم فجعل لا يفتر ولا يثنى الصلاة الصلاة فقال ابن عباس : أتعلمني بالسنة لأأم لك رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال عبد الله بن شقيق : خاك في صدري من ذلك شيء فأتيت أبا هريرة فسألته فصدق مقالته، ومنهم من قال : هو محمول على الجمع بعذر المرض أو نحوه مما هو في معناه من الأعذار وهذا قول الامام أحمد . والقاضي حسين من الشافعية، واختاره منهم الخطابي . والمتولى . والرويانى . وقال النووي : هو المختار في التأويل . ومذهب جماعة من الأئمة جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذ

عادة وهو قول ابن سيرين: وأشهب من أصحاب مالك . وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من أصحاب الامام الشافعي ، وعن أبي إسحق المروزي ، وعن جماعة من أصحاب الحديث واختاره ابن المنذر . ويؤيده ظاهر ما صح عن ابن عباس . ورواه مسلم أيضاً أنه لما قال: جمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف ولا مطر قيل له : لم فعل ذلك؟ فقال: أراد أن لا يخرج أحداً من أمته وهو من الحرج بمعنى المشقة فلم يعلمه به مرض ولا غيره، ويعلم مما ذكرنا أن قول الترمذي في آخر كتابه ليس في كتابي حديث أجمعت الأمة على ترك العمل به إلا حديث ابن عباس في الجمع بالمدينة من غير خوف ولا مطر وحديث قتل شارب الخمر في المرة الرابعة ناشئ من عدم المتبوع، نعم ما قاله في الحديث الثاني صحيح فقد صرحوا بأنه حديث منسوخ دل الإجماع على نسخه .

وقال ابن الهمام : إن حديث ابن عباس معارض بما في مسلم من حديث ليلة التعريس أنه ﷺ قال «ليس في النوم تفريط إنما التفريط في اليقظة أن يؤخر الصلاة حتى يدخل وقت صلاة أخرى» وللبحث في ذلك مجال . ومذهب الامام أبي حنيفة عدم جواز جمع صلاتي الظهر والعصر في وقت احدهما والمغرب والعشاء كذلك مطلقاً إلا بعرفات فيجمع فيها بين الظهر والعصر بسبب النسك وإلا بهذلفة فيجمع فيها بين المغرب والعشاء بسبب ذلك أيضاً واستدل بما استدل . وفي الصحيحين وسنن أبي داود وغيره ما لا يساعده على التخصيص ، وأنت تعلم أن الاحتياط فيما ذهب إليه الامام رضى الله تعالى عنه فالحتم لا يخرج صلاة الظهر مثلاً عن وقتها المتيقن الذي لا خلاف فيه إلى وقت فيه خلاف ، وقد صرح غير واحد بأنه إذا وقع التعارض يقدم الاحوط وتعارض الاخبار في هذا الفصل بما لا يخفى على المتبوع، هذا وزعم بعضهم أن المراد بالصلاة المأثور باقامتها صلاة المغرب والتحديد المذكور بيان لمبدأ وقتها ومنتهاه على أن الغاية خارجة واستدل به على امتداده إلى غروب الشفق وهو خلاف ما ذهب إليه الامام الشافعي رضى الله تعالى عنه في الجديد من أنه ينقضى بمضى قدر زمن وضوء وغسل وتيمم ، وطلب خفيف وإزالة خبث مغاظ يعم البدن والثوب والمحل وستر عورة واجتهاد في القبلة وأذان وإقامة وألحق بهما سائر سنن الصلاة المتقدمة كتعمم وتقصص ومشى لمحل الجماعة واكل جائع حتى يشبع وسبع ركعات ولعل الزمان الذي يسمع كل هذا يزيد على زمن ما بين غروب الشمس وغروب الشفق أى شفق كان في أكثر الاعراض، ثم لا يخفى أنه إذا كان المراد من غسق الليل وقت العشاء وفسر الغسق باجتماع الظلمة وشدها كان ذلك مؤيداً لما في ظاهر الرواية عن الامام أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه من أن أول وقت العشاء حين يغيب الشفق بمعنى البياض الذي يعقب الحمرة في الافق الغربي لأن الظلمة لا تجتمع ولا تشتد ما لم يغيب، ولا يأتى ذلك أن الاحاديث الصحيحة صريحة في أن أول وقتها حين يغيب الشفق وهو اللغة الحمرة المعلومة لأن تفسيره بالبياض قد جاء أيضاً ، وروى ذلك عن أبي بكر الصديق . وعمر . ومعاذ بن جبل . وعائشة رضى الله تعالى عنهم أجمعين، ورواه عبد الزازق عن ابي هريرة وعن عمر بن عبد العزيز ، وبه قال الاوزاعي والمزني . وابن المنذر . والخطابي ، واختاره المبرد : ونعلب ، ومارواه الترمذي عن ابي هريرة رضى الله تعالى عنه عن النبي ﷺ أنه قال : « أول وقت العشاء حين يغيب الافق » ظاهر في كون الشفق البياض إذ لا غيبوبة للافق إلا بسقوطه، نعم ذهب

صاحبه إلى أنه الحرة وهو (١) قول ابن عباس. وابن عمر رضی الله تعالى عنهم، ورواه أسد بن عمرو عن الامام أيضاً لكنه خلاف ظاهر الرواية عنه، والصحيح المقتضى به عندنا ما جاء في ظاهر الرواية، وقد نص على ذلك المحقق ابن الهمام. والعلامة قاسم. وابن نجيم. وغيرهما، وما قاله الامام أبو المفاخر من أن الامام رجع إلى قولها وقال إنه الحرة لما ثبت عنده من حمل عامة الصحابة اياه على ذلك وعليه الفتوى وتبعه المحبوبي وصدر الشريعة ليس بشيء. لأن الرجوع لم يثبت ودون اثباته مع نقل الكافة عن الكافة خلافه خبط القناد، وكذا دعوى حمل عامة الصحابة خلاف المنقول كما سمعت حتى أن البيهقي لم يرو أن الشفق الحرة إلا عن ابن عمر رضی الله تعالى عنهما *

وما وراه الدارقطني عنه قال قال رسول الله ﷺ «الشفق الحرة فاذا غاب وجبت الصلاة» قال البيهقي. والنووي فيه الصحيح أنه موقوف على ابن عمر رضی الله تعالى عنهما ومثل هذا الاختلاف الاختلاف في أول وقت العصر فقال الامام: هو إذا صار ظل كل شيء مثليه بعد ظل الزوال وقالوا: إذا صار ظل كل شيء مثله بعد ظل الزوال، وفتوى المحققين على قوله رحمة الله تعالى عليه بل قال ابن نجيم: إن الافتاء بغيره لا يجوز وقد أطال الكلام في ذلك في رسالته رفع الغشاء عن وقتي العصر والعشاء ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ عطف على مفعول (أقم) أو نصب على الاغراء كما قال الزجاج. وأبو البقاء والجمهور على الأول، والمراد بقرآن الفجر صلاته كما روى عن ابن عباس. ومجاهد، وسميت قرآنا أي قراءة لأنها ركنها كما سميت ركوعا وسجودا وهذه حجة على ابن عليه. والأصم في زعمهما أن القراءة ليست بركن في الصلاة قاله في الكشف. ورد بأن ذلك لا يدل على الركنية لجواز كون مدار التجوز كون القراءة مندوبة فيها. وفي الكشف أنه مدفوع بأن العلاقة المعتبرة في اطلاق غير الصلاة وإرادة الصلاة هي علاقة الكل والجزء بدليل النظائر وههنا إذ ورد تجوزا فحملة على معلوم النظم من الاستقراء واجب على أن الندبية لا تصلح علاقة معتبرة إلا بالتكلف، وجعل سبحانه بمعنى صلى لأن التسبيح بمعنى التنزيه البالغ والمصلى مسبح قولاً بقراءة الفاتحة بل بالتكبير الواجب بالاتفاق وفعل أيضاً بالركوع والسجود مثلاً الدالين على كمال التعظيم والتبجيل فهو الركن كله لا لأن التسبيح بمعنى قول سبحان الله ليقال تجوز عن الصلاة بما هو مندوب فيها. وتعقب بأن الاكتفاء بعلاقة الندبية التي يقول بها الأصم. وابن عليه لا تكلف فيه فإن القرآن جزء من الصلاة الكاملة فيكون ذلك كالنظائر بلا ضرر ولا ضير، وبأن مذهبهما في التكبير غير معلوم فدعوى الاتفاق غير مسلمة منه ولو كان كما ذكره لكان الوجوب كافياً في علاقة أخرى وهي لزوم. وفيه بحث، وأبقى الجصاص القرآن على حقيقته وقال في الآية دلالة على وجوب القراءة في صلاة الفجر لأن التقدير فيها وأقم قرآن الفجر والامر للوجوب ولا قراءة في ذلك الوقت واجبة إلا في الصلاة وزعم أن كون المعنى صلوا الفجر غلط من وجهين الأول أنه صرف عن الحقيقة بغير دليل، والثاني أن (فتهجد به) فيما بعد يأباه إذ لا معنى للتهجد بصلاة الفجر، وفيه أن الدليل قائم وهو (أقم) لا شتهار (أقم الصلاة) دون أقم القراءة وضمير (به) فيما بعد يجوز أن يرجع إلى القرآن بمعناه الحقيقي استخداماً وهو أكثر من أن يحصى ثم متى دلت الآية على وجوب القراءة في صلاة الفجر نصاً كان ثبوت وجوبها في غيرها من الصلاة قياساً، وذكر

بعضهم أن في التعبير عن صلاة الفجر بخصوصها بما ذكر إشارة إلى أنه يطلب فيها من تطويل القراءة ما لم يطلب في غيرها وهو حسن، وقال الامام: إن في الآية دلالة على أنه يسن التغليس في صلاة الفجر لأنه أضيف فيها القرآن إلى الفجر على معنى أقم قرآن الفجر والأمر للوجوب والفجر أول طلوع الصبح لانفجار ظلمة الليل عن نور الصباح حينئذ ولذلك سمي الفجر فجرًا فيقتضى ذلك وجوب إقامة صلاة الفجر أول الطلوع وحيث أجمع على عدم وجوب ذلك بقي الندب لأن الوجوب عبارة عن رجحان مانع الترك فاذا منع مانع من تحقق الوجوب كالاجتماع هنا وجب أن يرتفع المنع من الترك وأن يبقى أصل الرجحان حتى تقل مخالفة الدليل. وأنت تعلم ما للعلماء من الخلاف في الباقي بعد رفع الوجوب، وما ذكر قول في المسئلة لكنه لا يفيد المطلوب لأن صلاة الفجر اسم للصلاة المخصوصة سواء وقعت بغسل أم أسفار، والأخبار الصحيحة تدل على سنية الأسفار بها كخبر الترمذي وهو كما قال: حسن صحيح «أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر» وحمله على تبين الفجر حتى لا يكون شك في طلوعه ليس بشيء إذ ما لم يتبين لا يحكم بجواز الصلاة فضلاً عن إصابته الأجر المقاد بآخر الخبر ولو حمل أعظم فيه على عظيم ورد أن المناسب في التعامل فإنه لا تصح الصلاة بدونه على أنه على ما فيه ينفيه رواية الطحاوي أسفروا بالفجر فكلمة أسفرتهم فهو أعظم الأجر أو لأجوركم أو كما قال، وروى بسنده الصحيح عن إبراهيم قال: ما اجتمع أصحاب رسول الله ﷺ على شيء ما اجتمعوا على التنوير، ومحال نظراً إلى علو شأنهم أن يجتمعوا على خلاف ما فارقهم عليه حبيبهم رسول الله عليه الصلاة والسلام.

وفي الصحيحين عن ابن مسعود ومارأيت رسول الله ﷺ صلى صلاة لميقاتها إلا صلاتين صلاة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها مع أنه كان بعد الفجر كما يفيد لفظ البخاري فيكون المراد قبل ميقاتها الذي اعتاد الأداء فيه، والظاهر أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن يعتاد التغليس إلا أنه فعله يومئذ ليمتد الوقوف. ونحن نقول بسنيته بفجر جمع لهذا الحديث *

وخبر عائشة رضي الله تعالى عنها «كان ﷺ يصلي الصبح بغسل فتشهد معه نساء ملتفتات بمروطهن ثم يرجعن إلى بيوتهن ما يعرفن أحد من الغلس» حمل الغلس فيه بعض أصحابنا على غلس داخل المسجد، وبأباه قولها: ثم يرجعن إلى بيوتهن ما يعرفن أحد من الغلس إذ لا يمكن حمل هذا الغلس المانع من معرفتهن في طريق رجوعهن إلى بيوتهن على غلس داخل المسجد، وكون المراد ما يعرفن أحد في داخل المسجد من الغلس خلاف الظاهر على تقدير جعل الجملة حالاً من ضمير يرجعن *

والظاهر ما أشرنا إليه، وكذا جعل الجملة حالاً من نساء أو صفة لها كأنه قيل فتشهد معه نساء ملتفتات بمروطهن ما يعرفن أحد من الغلس ثم يرجعن إلى بيوتهن، وقيل كان ذلك في يوم غيم، ويبيده كان فاتها شائعة الاستعمال فيما كان يداوم عليه عليه الصلاة والسلام، وقيل هو منسوخ كما يدل عليه اجتماع الصحابة على التنوير، ويبيده ذلك أن النسخ يقتضى سابقة وجود المنسوخ، وقول ابن مسعود: مارأيت الخ يفيد أن لاسابقة له. وقال بعضهم: ترجع في الأخبار المتعارضة هنا رواية الرجال خصوصاً مثل ابن مسعود فإن الحال أكشف لهم في صلاة الجماعة فتأمل.

وذكر الطحاوي أن الذي ينبغي الدخول في الفجر وقت التغليس والخروج وقت الأسفار، وهو قول الامام أبي حنيفة وصاحبيه وهو خلاف ما ذكره الأصحاب عنهم من البدء والختام في الأسفار وهو الذي

يفيده حديث الترمذى وغيره والله تعالى أعلم ، ثم إن صلاة الفجر وإن كانت إحدى الصلوات الخمس التي فرضت ليلة الاسراء عليه عليه السلام وعلى أمته ودلت هذه الآية على وجوب إقامتها كذلك إلا أنه عليه الصلاة والسلام لم يصلها صبح تلك الليلة لعدم العلم بكيفيةها حينئذ وإنما علم الكيفية بعده .
وقد قدمنا قريبا أن البداية وقعت في صلاة الظهر إشارة إلى أن دينه عليه الصلاة والسلام سيظهر على الأديان ظهورها على بقية الصلوات ، ونوه سبحانه هنا بشأن صلاة الفجر بقوله عز وجل :

﴿إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ حيث لم يقل سبحانه إنه ﴿كَانَ مَشْهُودًا ٧٨﴾ أخرج أحمد . والنسائي . وابن ماجه . والترمذى . والحاكم وصحاه وجماعة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في تفسير ذلك : تشهد ملائكة الليل وملائكة النهار ، وفي الصحيحين عنه رضى الله تعالى عنه أنه قال : « قال النبي صلى الله عليه وسلم تجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في صلاة الفجر ثم قال أبو هريرة : « اقرأوا إن شئتم (و قرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا) » والمراد هؤلاء الملائكة الكتبة والحفظة فتنزّل ملائكة النهار وتصعد ملائكة الليل وتلتقي الطائفتان في ذلك الوقت ، وكذا تلتقي الطائفتان وأمر النزول والصعود على العكس وقت العصر كما جاء في الآثار ، وهذا ما يعكس على الامام في زعمه أن هذا أيضا دليل قوى على أن التغليس أفضل من التنوير لأن الانسان اذا شرع في الصلاة من أول الصبح يكون ملائكة الليل حاضرين لبقاء الظلمة فاذا امتدت الصلاة بسبب ترتيل القراءة وتكثيرها زالت الظلمة وظهر الضوء وحضر ملائكة النهار فانه يارمه على هذا البيان الذي لا يروج إلا على الصبيان القول بأن تأخير صلاة العصر الى أن يزول الضوء وتظهر الظلمة وهو لا يقول به بل لا يقول به أحد . وهل الطائفة التي تشهد اليوم مثلا تشهد غداً أو كل يوم تشهد طائفة أخرى لم تشهد قبل ولا تشهد بعد فيه خلاف ، وسيأتى الكلام ان شاء الله تعالى فيما يتعلق بذلك .

وقيل يشهد الكثير من المصلين في العادة ، وقيل من حقه أن يشهده الجماعة الكثيرة ، وقيل يشهده وتحضر فيه شواهد القدرة من تبدل الضياء بالظلمة والانتباه بالنوم الذي هو أخو الموت ، وهو احتمال أبداه الامام وبسط الكلام فيه ، ثم قال . وهذا هو المراد من قوله تعالى (إن قرآن الفجر كان مشهودا) ثم ذكر احتمال كون المراد مشهودا بالجماعة الكثيرة وبسط الكلام أيضا في تحقيقه ، وأنت تعلم أنه لا وجه للحصر المدلول عليه بقوله : وهذا هو المراد ثم ابداء ذلك الاحتمال على أنه بعد ما صحح تفسير النبي صلى الله عليه وسلم له بما سمعت لا ينبغي أن يقال في غيره هذا هو المراد ، ولا يخفى ما في هذه الجملة من الترغيب والحث على الاعتناء بأمر صلاة الفجر لأن العبد في ذلك الوقت مشيع كراما ومتلقى كراما فينبغي أن يكون على أحسن حال يتحدث به الراحل ويرتاح له النازل .

﴿وَمِنَ اللَّيْلِ﴾ قيل أى وعليك بعض الليل ، وظاهره أنه من باب الاغراء كما نقل عن الزجاج . وأبى البقاء في قوله تعالى : (و قرآن الفجر) وتعقبه أبو حيان بان المغرى به لا يكون حرفا ، ولا يجدى نقما كون من للتبويض لأن ذلك لا يجعلها اسما ألا ترى اجماع النحاة على أن واو مع حرف وان قدرت بمع . وأجيب بانه يحتمل أن يكون القائل بذلك قائلا باسمية (من) في مثل ذلك كما قالوا باسمية الكاف في نحو (جعلهم كعصف ما كول) وعن في نحو * من عن يميني تارة وشمالى * وعلى نحو من عليه ، وكذا القائل بان ذلك نصب على

الظرفية بمقدر أى وقم بعض الليل، واختار الحوفي أن من متعلقة بفعل دل عليه معنى الكلام أى وأسهر من الليل فالفاء فى قوله تعالى : ﴿ فَتَهَجَّدْ بِهِ ﴾ اما عاطفة على ذلك المقدر أو مفسرة بناء على أنه من أسلوب (ولما يى فارهبون) وفى الكشف أن الاغراء هو الظاهر ههنا بخلافه فيما تقدم لأن النصب على التفسير والصلوات مختلفة لا يتضح كل الاتضاح، ومعنى الاغراء من السابق واللاحق تتعاضداً لدلة عليه، وفيه منع ظاهر، والتهجد على ما نقل عن الليث الاستيقاظ من النوم للصلاة ويطلق على نفس الصلاة بعد القيام من النوم ليلا يقال: تهجد أى صلى فى الليل بعد الاستيقاظ وكذا هجد وهذا يقتضى سابقة النوم فى تحقق التهجد فلو لم يتم وصلى ماشاء لا يقال له تهجد، وهو المروى عن مجاهد. والأسود وعلقمة وغيرهم، وقال المبرد: هو السهر للصلاة أو لذكر الله تعالى، وقيل: السهر للطاعة وظاهره عدم اشتراط سابقة النوم فى تحققه، والمشهور أن ذلك يسمى قياماً وما بعد النوم يسمى تهجداً، وأغرب الحجاج بن عمرو المازنى فانه روى عنه أنه قال: أيجسب أحدكم إذا قام من الليل فصلى حتى يصبح أنه قد تهجد إنما التهجد الصلاة بعد الرقاد ثم صلاة أخرى بعد رقدة ثم صلاة أخرى بعد رقدة هكذا كانت صلاة رسول الله ﷺ؛ وأنا أقول: إن تخلل النوم بين الصلوات جائز صحيح مسلم من رواية حصين عن حبيب بن أبى ثابت وهى بما استدر كها الدارقطنى على مسلم لا ضطرابها فقد قال وروى عنه على سبعة أوجه وخالف فيه الجمهور يعنى الخبر الذى فيه تخلل النوم، والكثير من الروايات ليس فيه ذلك فليحفظ. واشترط أن لا تكون الصلاة إحدى الخمس فلو نام عن العشاء ثم قام فصلّاها لا يسمى متهجداً ولا ضرر فى كونها واجبة كائن نام عن الوتر ثم قام إليها، وفى القاموس الهجود النوم كالتهدج وتهجد استيقظ كهجد ضد، وقال ابن الأعرابى: هجد الرجل صلى من الليل وهجد نام بالليل، وقال أبو عبيدة: الهاجد النائم والمصلى، وفى مجمع البيان أنه يقال هجدته إذا أتمته، وعليه قول ليلى:

قلت هجدنا فقال طال السرى *

ونقل عن ابن برزخ أنه يقال: هجدته إذا أيقظته ومصدر هذا التهجد، وصرح فى القاموس بأنه من الأضداد أيضاً. وذكر بعضهم أن المعروف فى كلام العرب كون الهجود بمعنى النوم وفسر التهجد بترك الهجود أى النوم على أن الفعل للسلب كالتأثم والتحنث وهو مأخذ من فسر به بالاستيقاظ، ويجوز أن يقال: إن الفعل للتكلف أى تكلف الهجود بمعنى اليقظة، ورجح هذا بأن مجىء الفعل للتكلف أكثر من مجيئه للسلب. وعورض بأن استعمال الهجود فى اليقظة مختلف فى ثبوته وإن ثبت فهو أقل من استعماله فى النوم، والضمير المجبور فى (به) للقرآن من حيث هو لا بقيد إضافته إلى الفجر، واستدل بذلك على تطويل القراءة فى صلاة التهجد، وقد صرح العلماء بنسب ذلك، وفى صحيح مسلم من حديث حذيفة «صليت وراء النبي ﷺ ذات ليلة فافتتح البقرة فقلت يركع عند المائة ثم مضى فقلت يصلى بها فى ركعة فضى فقلت يركع بها ثم افتتح النساء فقرأها ثم افتتح آل عمران فقرأها يقرأ مترسلاً إذا مر بآية تسبيح سبىح» الخبر ويجوز أن يكون للبعض المفهوم من قوله تعالى (ومن الليل) والباء للظرفية أى فتهجد فى ذلك البعض *

وقال ابن عطية: هو عائد على الوقت المقدر فى النظم الكريم أى قم وقتاً من الليل فتهجد فيه ﴿ نَافِلَةً لَّكَ ﴾ فريضة زائدة على الصلوات الخمس المفروضة خاصة بك دون الأمة، ولعله الوجه فى تأخير ذكرها عن ذكر

وقيل الخطاب في (لك) له ﷺ والمراد هو وأمته على حد الخطاب في (أقم الصلاة) فيما سبق أى فريضة زائدة على الصلوات الخمس لنفعكم ففيه دليل على فرضية التهجّد عليه عليه الصلاة والسلام وعلى أمته لكن نسخ ذلك فى حق الامة وبقي فى حقه عليه الصلاة والسلام بناء على ما أخرجه ابن أبى حاتم عن الضحاك قال: نسخ قيام الليل الا عن النبي ﷺ أو ونسخ فى حقه ﷺ أيضا بناء على الصحيح، وهو خلاف الظاهر جدا، ويجوز أن يراد بالنافلة الفضيلة إما لانه عليه الصلاة والسلام فضل على أمته بوجوبها وان نسخ بعد أو لأنها فضيلة له ﷺ وزيادة فى درجاته وليست بالنسبة اليه مكفرة للذنوب وسادة للخلل الواقع فى الفرائض كما أنها وسائر النوافل بالنسبة الى الامة كذلك لكونه عليه الصلاة والسلام قد غفر له ماتقدم من ذنبه وما تاخر وفرائضه وسائر تعبداته واقعة على الوجه الأكمل ۞

وقد أخرج هذا الأخير البيهقي في الدلائل. وابن جرير . وغيرهما عن مجاهد ، وابن أبي حاتم عن قتادة ، وابن المنذر عن الحسن ، واستحسنه الامام ، وضعفه الطبري ، وجوز ابن عطية عموم الخطاب كما سمعت آنفاً إلا أنه حمل نافلة على تطوعا وليس بشيء أيضاً ، وربما يختلج في بعض الاذهان بناء على ما تقدم عن أبي البقاء في قوله تعالى : « سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا » من أنه بتقدير اتبع سنة كما قال سبحانه : « فبهدهم اقتده » احتمال أن يكون قوله تعالى : « أقم الصلاة » الخ بيانا للتابع المأمور به ، وهو متضمن للأمر بالصلوات الخمس ، وقد كان الانبياء عليهم الصلاة والسلام يصلونها على ما يدل قول جبريل عليه السلام في خبر تعليمه عليه الصلاة والسلام كيفية الصلاة بعد صلاته الخمس : هذا وقت الانبياء من قبلك فانه ظاهر في أنهم عليهم السلام كانوا يصلونها ، غاية ما في الباب أنه على القول بأنها لم تجتمع لغير نبينا ﷺ وهو الصحيح يحتمل أن المراد أنه وقتهم على الاجمال وإن اختص من اختص منهم بوقت ، حيث ورد أن الصبح لآدم ، والظهر لداود ، وفي رواية لابراهيم ، والعصر لسليمان ، وفي رواية ليونس ، والمغرب ليعقوب ، وفي رواية لعيسى ، والعشاء ليونس ، وفي رواية لموسى عليهم السلام إلا أن ذلك لا يضر بل هو أنسب بالأمر باتباع سنة جميعهم ، وقد استدل الامام على أنه ﷺ أفضل من سائر الانبياء عليهم السلام بقوله تعالى : « فبهدهم اقتده » من جهة أنه عليه الصلاة والسلام أمر بالاقداء بهدى جميعهم وامتل ذلك فكان عنده من الهدى ما عند الجميع فيكون أفضل من كل واحد منهم ، وحيث يقال معنى كون ذلك نافلة له عليه الصلاة والسلام أنه زائد على الصلوات الخمس خاص به ﷺ دون سائر الانبياء عليهم السلام المأمور باتباع سنتهم ، وهو مما لا ينبغي أن يلتفت إليه ويعول عليه بل اللاتق به أن يجعل من قبيل حديث النفس وتخيلها بجزأ من مسك موجه الذهب فان فساده تأصيلا وتقريرا مما لا يخفى على من له أدنى مسكة وأقل اطلاع ، والله تعالى للعاصم من الزلل والحافظ من الخطأ والخطل ، وانتصاب (نافلة) إما على المصدرية

بتقدير تنفل ؛ وقدر الحوفي نفلناك أو يجعل تهجد بمعنى تنفل أو يجعل نافلة بمعنى تهجد ، فان ذلك عبادة زائدة ، واما على الحال من الضمير الراجع إلى القرآن أى حال كونه صلاة نافلة كما قال أبو البقاء ، وإما على المفعول لتجهد كما جوزه الحوفي إذا كان بمعنى صل ، وجعل الضمير المحرور للبعض المفهوم ، أو للوقت المقدر أى فصل فيه نافلة لك ﴿ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ ﴾ الذى يباغك إلى كالك اللائق بك من بعد الموت إلا كبر لما انبعثت من الموت الأصغر بالصلاة والعبادة ، فالمعنى على التعليل والتهوين لمشقة قيام الليل حتى زعم بعضهم أن عسى بمعنى كى ، وهو وهم ببل هى كما قال أهل المعانى الاطماع ، ولما كان اطماع الكريم انسانا بشىء ثم حرمانه منه غروراً والله عز وجل أجل وأكرم من أن يغر أحدا فيطمعه فى شىء ثم لا يعطيه قالوا هى للوجوب منه تعالى مجده على معنى أن المطمع به يكون ولا بد للوعد ، وقيل هى على بابها للترجى لكن يصرف إلى المخاطب أى لتكن على رجاء من أن يبعثك ربك ﴿ مَقَامًا مَّحْمُودًا ۝ ٧٩ ﴾ وهى تامة و (أن يبعثك) فاعلها و (ربك) فاعله و (مقاما) كما قال جمع منصوب على الظرفية إما على اضممار فعل الإقامة أو على تضمين الفعل المذكور ذلك أى عسى أن يبعثك فيقيمك مقاماً أى فى مقام ، أو يقيمك فى مقام محمود باعثاً إذا يصح أن يعمل فى مثل هذا الظرف إلا فعل فيه معنى الاستقرار خلافاً للكسائى ، واستظهر فى البحر كونه معمولاً ليعثك ، وهو مصدر من غير لفظ الفعل لأن نبعث بمعنى نقيم تقول أقيم من قبره ، وبعث من قبره •

وجوز أبو البقاء وغيره كونه حالاً بتقدير مضاف أى نبعثك ذا مقام ، وقيل يجوز أن يكون مفعولاً به ليعثك على تضمينه معنى نعيطك ، وجوز أبو حيان أن تكون عسى ناقصة و (ربك) الفاعل على تقدير أن ينتصب (مقاما) بمحذوف لا يبعث لثلا يلزم الفصل بين العامل والمعمول بأجنبى ، وتكثير (مقاما) للتعظيم ، والمراد بذلك المقام مقام الشفاعة العظمى فى فصل القضاء حيث لا أحد الا وهو تحت لوائه ﷺ فقد أخرج البخارى وغيره عن ابن عمر قال : « سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الشمس اتدنو حتى يبلغ العرق نصف الأذن فيدنا ثم كذلك استعاثوا بآدم فيقول لست بصاحب ذلك ثم موسى فيقول كذلك ثم محمد فيشفع فيقضى الله تعالى بين الخلق فيمشى حتى يأخذ بحلقة باب الجنة فيومئذ يبعثه الله تعالى مقاماً محمداً يحمده أهل الجمع كلهم •

وأخرج الترمذى وحسنه عن أبى سعيد الخدرى قال : « قال رسول الله ﷺ : أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر ويبدى لواء الحمد ولا فخر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه إلا تحت لوائى وأنا أول من تشق عنه الأرض ولا فخر فيفزع الناس ثلاث فزعات فيأتون آدم فيقولون أنت أبونا فاشفع لنا إلى ربك فيقول إني أذنبت ذنباً أهبطت منه إلى الأرض ولكن ائتوا نوحاً فيأتون نوحاً فيقول إني دعوت على أهل الأرض دعوة فأهلكوا ولكن اذهبوا إلى إبراهيم فيأتون إبراهيم فيقول اتوا موسى (١) فيقول إني قتلت نفساً ولكن اتوا عيسى فيقول إني عبدت من دون الله تعالى ولكن اتوا محمداً فيأتونى فانطلق معهم فأخذ بحلقة باب الجنة فاقعقها فيقال من هذا فاقول محمد فيفتحون لى ويقولون مرحباً فآخر ساجدا فيلهمنى الله تعالى من الثناء والحمد والمجد فيقال ارفع رأسك سل تعط واشفع تشفع وقل يسمع لقولك فهو المقام المحمود الذى قال الله

(١) قوله فيقول اتوا موسى الخ كذا فى نسخة المؤلف وعبارة صحيح الترمذى فيقول أنى كذبت ثلاث كذبات

ثم قال رسول الله ﷺ ما منها كذبة إلا ما حل بها عن دين الله ولكن اتوا موسى فيأتون موسى فيقول الخ

تعالى : (عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا) *

وجاء في بعض الروايات أنه عليه الصلاة والسلام يسجد أربع سجودات أى كسجود الصلاة كما هو الظاهر تحت العرش فيجاء لما فرغوا إليه ، وذكر الغزالي في الدرة الفاخرة أن بين اتينهم نبيا و اتينهم ما بعده ألف سنة ولا أصل له كما قال الحافظ ابن حجر ، وقيل هو مقام الشفاعة لأمته ﷺ لما أخرجه أحمد . والترهذي . والبيهقي في الدلائل عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه سئل عن المقام المحمود في الآية فقال: « هو المقام الذى أشفع فيه لأمته » وأجاب من ذهب إلى الأول بأنه يحتمل أن يكون المراد المقام الذى أشفع فيه أولا لأمته فقد أخرج الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة أيضا من حديث طويل فى الشفاعة فيه فزع الناس إلى آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام واعتذار كل منهم ماعدا عيسى عليه السلام بذنوبهم ﷺ قال: « فيأتونى - يعنى الناس - بعد من علمت من الأنبياء عليهم السلام فيقولون يا محمد أنت رسول الله وخاتم الأنبياء وقد غفر الله تعالى لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر أشفع لنا إلى ربك ألا ترى الى ما نحن فيه فأطلق فأقى تحت العرش فأقع ساجدا لربى ثم يفتح الله تعالى على من محامده وحسن الثناء عليه شيئا لم يفتح على أحد قبلى ثم يقال يا محمد ارفع رأسك سل تعطه واشفع تشفع فأرفع رأسى فأقول أمتى يا رب فيقال يا محمد أدخل من أمتك من لا حساب عليهم من الباب الأيمن من أبواب الجنة وهم شركاء الناس فيما سوى ذلك من الأبواب » ومن الناس من فسره بمقام الشفاعة فى موقف الحشر حيث يعترف الجميع بالعجز أعم من أن تكون عامة كالشفاعة لفصل القضاء أو خاصة كالشفاعة لبعض عصاة أمته ﷺ فى العفو عنهم ، والاقتصار على أحد الأمرين فى بعض الأخبار لنكتة اقتضاها الحال ولكل مقام مقال ، وحمل هذا الشفاعة للامة فى خبر أبي هريرة المتقدم على الشفاعة لبعض عصاتهم فى الموقف قبل دخولهم النار وإلا فلو أريد الشفاعة لهم بعد الحساب ودخول أهل الجنة الجنة وأهل النار النار كما روى عن أنى سعيد لم يتيسر الجمع بين الروايات إلا بأن يقال : المقام المحمود هو مقام الشفاعة أعم من أن تكون فى الموقف عامة وخاصة وأن تكون بعد ذلك ويكون الاقتصار لنكتة ، وقد جاء تفسيره بمقام الشفاعة مطلقا ، فقد أخرج ابن مردويه عن سعد بن أبي وقاص قال: سئل النبي ﷺ عن المقام المحمود فقال : هو الشفاعة ، وأخرج ابن جرير عن وهب عن أبي هريرة « أن رسول الله ﷺ قال المقام المحمود الشفاعة » . وأخرج ابن جرير . والطبرانى . وابن مردويه من طرق عن ابن عباس أنه فسره بذلك ، ثم الشفاعة من حيث هى وإن شارك فيها ﷺ غيره من الملائكة والأنبياء عليهم السلام وبعض المؤمنين إلا أن الشفاعة الكاملة والأنواع الفاضلة لا تثبت لغيره عليه الصلاة والسلام ، وقد أوصل بعضهم الشفاعة المختصة به ﷺ إلى عشر وذكره بعض شراح البخارى فليراجع ، ووصف المقام بأنه محمود على ما ذكر باعتبار أن النبي ﷺ يحمد فيه على انعامه الواصل إلى الخاص والعام من أصناف الأنام .

وأخرج النسائي . والحاكم وصححه . وجماعة عن حذيفة رضى الله تعالى عنه قال: « يجمع الناس فى صعيد واحد يسمعون الداعي وينفذهم البصر حفاة عراة كما خلقوا قياما لا تكلم نفس الا باذنه فينادى يا محمد فيقول بليك وسعديك والخير فى يديك والشر ليس اليك والمهدى من هديت وعبدك بين يديك وبك واليك لا ملجأ ولا منجى منك إلا اليك تباركت وتعالى سبجائك رب البيت » فهذا المقام المحمود . وأخرج الطبرانى عن ابن عباس أنه قال فى الآية: يجلسه فيما بينه وبين جبريل عليه السلام ويشفع لأمته فذلك المقام المحمود *

وأخرج ابن جرير عن مجاهد أنه قال : المقام المحمود أن يجلسه معه على عرشه ، وأنت تعلم أن الحمد على أكثر ما في هذه الروايات مجاز عند من يقول : إنه مختص بالثناء على الانعام ، وأما عند من يقول بعدم الاختصاص فلا مجاز ، وتعقب الواحدى القول بأن المقام المحمود لإجلاله صلى الله تعالى عليه وسلم معه عز وجل على العرش بعد ذكر روايته عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما بأنه قول رذل موحش فظيع لا يصح مثله عن ابن عباس ، ونص الكتاب ينادى بفساده من وجوه ، الأول أن البحث ضد الاجلاس يقال بعث الله تعالى الميت إذا أقامه من قبره وبعثت الباركة والقاعد فانبعث فتفسيره به تفسير الضد بالضد ، الثانى لو كان جالسا سبحانه وتعالى على العرش لكان محدوداً متناهياً فيكون محدثاً تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، الثالث أنه سبحانه قال (مقاماً) ولم يقل مقعداً والمقام موضع القيام لا القعود ، الرابع أن الحمقى والجهال يقولون : إن أهل الجنة كلهم يجلسون معه تعالى ويسألهم عن أحوالهم الدنياوية فلا مزية له صلى الله تعالى عليه وسلم باجلاله معه عز وجل ، الخامس أنه إذا قيل : بعث السلطان فلاناً يفهم منه أنه أرسله إلى قوم لإصلاح مهماتهم ولا يفهم منه أنه أجلسه مع نفسه انتهى . وأبو عمر لم يطام إلا على رواية ذلك عن مجاهد فقال : إن مجاهداً وإن كان أحد الأئمة يتأويل القرآن حتى قيل : إذا جاءك التأويل عن مجاهد فحسبك إلا أن له قواين مهجورين عند أهل العلم ، أحدهما تأويل المقام المحمود بهذا الاجلاس ، والثانى تأويل إلى ربها ناظرة بانتظار الثواب .

وذكر النقاش عن أبى داود السجستاني أنه قال : من أنكر هذا الحديث فهو عندنا منهم فما زال أهل العلم يحدثون به ، قال ابن عطية : أراد من أنكره على تأويله فهو منهم وقد يؤول قوله صلى الله تعالى عليه وسلم يجلسنى معه على رفيع محله وتشريفه على خلقه كقوله تعالى : (إن الذين عند ربك) وقوله سبحانه : حكاية (ابن لى عندك بيتاً) وقوله تعالى : (وإن الله لمع الحسنيين) إلى غير ذلك مما هو كناية عن المكانة لا عن المكان . وأنت تعلم أنه لا ينبغي لمجاهد ولا غيره أن يفسر المقام المحمود بالاجلاس على العرش حسبما سمعت من غير أن يثبت عنده ذلك الاجلاس فى خبر كخبر الديلمى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال : «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى قوله سبحانه : (عسى أن يبعثك) الخ يجلسنى معه على السرير» فان تمسك المفسر بهذا أو نحوه لم يناظر إلا بالظن فى صحته وبعد إثبات الصحة لا مجال للدو من إلا التسليم ، وما ذكره الواحدى لا يستلزم عدم الصحة فكم وكم من حديث نصوا على صحته ويلزم من ظاهره الحال كحديث أبى سعيد الخدرى المشتمل على رؤية المؤمنين الله عز وجل ثم إتيانه إياهم فى أدنى صورة من التى رأوه فيها ، وقوله تعالى لهم : (أنا ربكم) وقولهم نعوذ بالله تعالى منك حتى يكشف لهم عن ساق فيسجدون ثم يرفعون رؤسهم وقد تحول فى صورته التى رأوه فيها أول مرة وهو فى الصحيحين ، وحديث لقيط بن عامر المشتمل على قوله صلى الله تعالى عليه وسلم «تلبثون ما لبثتم ثم يتوفى نبيكم ثم تلبثون ما لبثتم ثم تبعث الصائحة - لعمر إلهك - لاتدع على ظهرها شيئاً إلا ماتت والملائكة الذين مع ربك عز وجل فأصبح ربك يطوف فى الأرض وخلت عليه البلاد ، الحديث ، وقد رواه أئمة السنة فى كتبهم وتلقوه بالقبول وقابلوه بالتسليم والانقياد إلى ما لا يحصى من هذا القبيل ، ومذاهب المحدثين وأهل الفكر من العلماء فى الكلام على ذلك مما لا تحفى ، ومتى أجريت هناك فلتجر هنا فالكل قريب من قريب . والصوفية يقولون : إن لله عز وجل الظهور فيما يشاء على ما يشاء وهو سبحانه فى حال ظهوره باقى على إطلاقه حتى عن قيد الإطلاق فانه العزيز الحكيم ومتى ظهر جل وعلا فى

صورة أجريت عليه سبحانه أحكامها من حيث الظهور فيوصف عز مجده عندهم بالجلوس ونحوه من تلك الحشية وينحل بذلك أمور كثيرة إلا أنه مبنى على مادون اثباته خراط القتاد. ويرد على ما ذكره الواحد في الوجه الثالث أن المقام وإن كان في الأصل بمعنى محل القيام إلا أنه شاع في مطلق المحل ويطلق على الرتبة والشرف، وعلى ما ذكره في الوجه الأول أنه ليس هناك التفسير المقام المحمود بالاجلاس لا تفسير البعث بالاجلاس نعم فيه مسامحة، والمراد أن إحلاله في المحل المحمود هو إجلاله على العرش، وهذا المعنى يتأتى بإبقاء البعث على معناه وتقدير فيقيمك بمعنى فيحلك وبتفسيره بالاقامة بمعنى الإحلال، وقد يقال: لا مسامحة والمراد من المقام الرتبة، والبعث متضمن معنى الإعطاء أى عسى يعطيك ربك رتبة محمودة وهي إجلاله إياك على عرشه باعثاً وما ذكره في الوجه الثاني حق لو أريد من الجلوس على العرش ظاهره أن أريد معنى آخر فلا نسلم اللازم وباب التأويل واسع، وقد أول الاجلاس معه على رفع المحل والتشريف وهو مقول بالتشكيك فتى صح أن أهل الجنة كلهم يجلسون معه آمناء به مع إثبات المزية للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فاندفع ما ذكره في الوجه الرابع، ويرد على ما في الوجه الخامس أن الاجلاس معه لم يفهم من مجرد البعث وما ادعى أحد ذلك فكون بعث السلطان فلاناً يفهم منه أنه أرسله إلى قوم لاصلاح مهماتهم ولا يفهم منه أنه أجلسه مع نفسه لا يضربنا كما لا يخفى على منصف.

وبالجملة كل ما قيل أو يقال لا يصحني إليه إن صح التفسير عن رسول الله ﷺ لكن يبقى حينئذ أنه يلزم التعارض بين ظواهر الروايات، ومن هنا قال بعضهم: المراد بالمقام المحمود ما ينتظم كل مقام يتضمن كرامة له ﷺ، والاقتصار في بعض الروايات على بعض لندكتة نحو مامر، ووصفه بكونه محموداً إما باعتبار أنه ﷺ يحمد الله تعالى عليه أبلغ الحمد أو باعتبار أن كل من يشاهده يحمده ولم يشترط أن يكون الحمد في مقابلة النعمة ويدخل في هذا كل مقام له ﷺ محمود في الجنة.

وكذا يدخل فيه ما جوز مفتي الصوفية سيدى شهاب الدين السهروردي أن يكون المقام المحمود وهو إعطاؤه عليه الصلاة والسلام مرتبة من العلم لم تعط لغيره من الخلق أصلاً فإنه ذكر في رسالة له في العقائد أن علم عوام المؤمنين يكون يوم القيامة كعلم علمائهم في الدنيا ويكون علم العلماء إذاً كعلم الأنبياء عليهم السلام ويكون علم الأنبياء كعلم نبيينا ﷺ ويعطى نبيينا عليه الصلاة والسلام من العلم ما لم يعط أحد من العالمين ولعله المقام المحمود ولم أر ذلك لغيره عليه الرحمة والله تعالى أعلم.

ثم هذا الاختلاف في المقام المحمود هنا لم يقع فيه في دعاء الأذان بل ادعى العلامة ابن حجر الهيتمي أنه فيه مقام الشفاعة العظمى لفصل القضاء اتفاقاً فتأمل في هذا المقام والله تعالى ولي الانعام والافهام.

﴿وَقُلْ رَبِّ ادْخُلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ﴾ أى إدخالاً مرضياً جيداً لا يرى فيه ما يكره، والاضافة للباب الغقه

﴿وَأَخْرِجْنِيْ مَخْرَجَ صِدْقٍ﴾ نظير الأول واختلاف في تعيين المراد من ذلك فأخرج الزبير بن بكار عن زيد بن

أسلم أن المراد إدخال المدينة والاخراج من مكة ويدل عليه على ما قيل قوله تعالى (وإن كادوا ليستفزونك) الخ.

وأيد بما أخرجه أحمد والطبراني والترمذي وحسنه. والحاكم وصححه. وجماعة عن ابن عباس قال: كان النبي ﷺ بمكة ثم أمر بالهجرة فأنزل الله تعالى عليه (وقل رب) الآية، وبدأ بالدخال لأنه الأهم.

وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عن ابن عباس أنه الإدخال في القبر والاخراج منه وأيد بذكره بعد البعث ، وقيل إدخال مكة ظاهراً عليها بالفتح وإخراجه ﷺ منها آمناً من المشركين ، وقيل إخراجه من المدينة وإدخال مكة بالفتح ، وقال محمد بن المنكدر: إدخاله الغار وإخراجه منه ، وقيل الإدخال في الجنة والاخراج من مكة ، وقيل الإدخال في الصلاة والاخراج منها ، وقيل الإدخال في المأمورات والاخراج عن المنهيات وقيل الإدخال فيما حمله ﷺ من أعباء النبوة وأداء الشرع وإخراجه منه مؤدياً لما كلفه من غير تفريط ، وقيل الإدخال في بحار التوحيد والتنزيه والاخراج من الاشتغال بالدليل إلى معرفة المدلول والتأمل في الآثار إلى الاستغراق في معرفة الواحد القهار . وقيل وقيل والأظهر أن المراد إدخاله عليه الصلاة والسلام في كل ما يدخل فيه ويلبسه من مكان أو أمر وإخراجه منه فيكون عاماً في جميع الموارد والمصادر واستظهر ذلك أبو حيان وفي الكشف أنه الوجه الموافق لظاهر اللفظ والمطابق لمقتضى النظم فسابقه ولا حقه لا يختصان بمكان دون آخر ، وكفاك قوله تعالى (واجعل لي) الخ شاهد صدق على إثاره .

وقرأ قتادة . وأبو حيوة . وحמיד . وإبراهيم بن أبي عبلة . (مدخل ومخرج) بفتح الميم فيهما . قال صاحب اللوامح: وهما مصدران من دخل وخرج لكنهما جاءا من معنى أدخلني وأخرجني السابقين دون لفظهما ومثل ذلك (أنبتكم من الأرض نباتاً) ويجوز أن يكونا اسمي مكان وانتصابهما على الظرفية ، وقال غيره من المحققين: هما مصدران منصوبان على تقدير فعائين ثلاثين إذ مصدر المزيدين . مضموم الميم كافي القراءة المتواترة أي أدخلني فادخل مدخل صدق وأخرجني فأخرج مخرج صدق .

(واجعل لي من لدنك سلطاناً نصيراً ٨٠) أي حجة تنصرتني على من خالفني وهو مراد مجاهد بقوله حجة بيّنة ، وفي رواية أخرى عنه أنه كتاب يحوى الحدود والأحكام وعن الحسن أنه أريد التسلط على الكافرين بالسيف وعلى المنافقين باقامة الحدود ، وقريب ما قيل أن المراد قهراً وعزاً تنصرت به الاسلام على غيره . وزعم بعضهم أنه فتح مكة ، وقيل السلطان أحد السلاطين الملوك فكأن المراد الدعاء بأن يكون في كل عصر ملك ينصر دين الله تعالى ، قيل وهو ظاهر ما أخرجه البيهقي في الدلائل والحاكم وصححه عن قتادة قال: أخرجه الله تعالى من مكة مخرج صدق وأدخلة المدينة مدخل صدق وعلم نبي الله أنه لا طاقة له بهذا الأمر إلا بسلطان فسأل سلطاناً نصيراً لكتاب الله تعالى وحدوده وفرائضه فان السلطان عزة من الله عز وجل جعلها بين أظهر عباده لولا ذلك لا غار بعضهم على بعض وأكل شديد هم ضعيفهم وفيه نظر ، وفعل على سائر الأوجه مبالغة في فاعل .

وجوز أن يكون في بعضها بمعنى مفعول ، والحق أن المراد من السلطان كل ما يفيد الغلبة على أعداء الله تعالى وظهور دينه جل شأنه ووصفه بنصيراً للبالغ (وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ) الاسلام والدين الثابت الراسخ . والجملة عطف على جملة (قل) أو لا واحتمال أنها من مقول القول الأول لما فيها من الدلالة على الاستجابة في غاية البعده (وَهَاقُ الْبَاطِلُ) أي زال واضمحل ولم يثبت الشرك والكفر وتسويلات الشيطان من زهقت نفسه إذا خرجت من الأسف . وعن قتادة أن الحق القرآن والباطل الشيطان ، وعن ابن جريج أن الأول الجهاد والثاني الشرك وعن مقاتل الحق عبادة الله تعالى والباطل عبادة الشيطان وهذا قريب مما ذكرناه .

﴿إِنَّ الْبَاطِلَ﴾ كائنًا ما كان ﴿كَانَ زَهُوقًا ۝٨١﴾ مضمحلًا غير ثابت الآن أو فيما بعد أو مطلقًا لكونه كان لم يكن، وصيغة فعول للبالغة •

أخرج الشيخان وجماعة عن ابن مسعود قال: دخل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مكة وحول البيت ستون وثلاثمائة نصب فجعل يطعنها بعود في يده ويقول (جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقًا) جاء الحق وما يبدى الباطل وما يعيد ، وفي رواية الطبراني في الصغير . والبيهقي في الدلائل عن ابن عباس أنه صلى الله تعالى عليه وسلم جاء معه قضيب فجعل يهوى به إلى كل صنم منها فيخرلوجه فيقول (جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقًا) حتى مر عليها كلها *

﴿وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ أى ما هو في تقديم دينهم واستصلاح نفوسهم كالدواء الشافي للمرضى ، و (من) للبيان وقدم اهتمامًا بشأنه ، وأنكر أبو حيان جواز التقديم واختار معنا كون من لا ابتداء الغاية وهو انكار غير مسموع فيفيد أن كل القرآن كذلك . وفي الخبر من لم يستشف بالقرآن فلا شفاه الله تعالى أو للتبويض ومعناه على ما في الكشف ونزل ما هو شفاء أى تدرج في نزوله شفاء فشفاء وليس معناه أنه منقسم إلى ما هو شفاء وليس بشفاء والمنزل الأول كما وهم الحوفي فأنكر جواز إرادة التبويض وإنما المعنى أن ما لم ينزل بعد ليس بشفاء للمؤمنين لعدم الاطلاع وأن كل ما ينزل فهو شفاء لداء خاص يتجدد نزول الشفاء كفاء تجدد الداء •

وفيه أيضا أن هذا الوجه أوفق لمقتضى المقام ولا يخفى عليك بعده ولذا اختير في توجيه التبويض أنه باعتبار الشفاء الجسماني وهو من خواص بعض دون بعض ومن البعض الأول الفاتحة وفيها آثار مشهورة ، وآيات الشفاء وهى ست (ويشف صدور قوم مؤمنين. شفاء لما في الصدور. فيه شفاء للناس. ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين . وإذا مرضت فهو يشفين. قل هو الذى آمنوا هدى وشفاء) *

قال السبكي: وقد جربت كثيرا، وعن القشيري أنه مرض له ولد أيس من حياته فرأى الله تعالى في منامه فشكى له سبحانه ذلك فقال له : اجمع آيات الشفاء وأقرأها عليه أو اكتبها في إناء واسقه فيه ما محيت به ففعل فشفاه الله تعالى ، والاطباء معترفون بأن من الأمور والرقى ما يشفى بخاصية روحانية كما فصله الاندلسي في مفرداته ، وكذا داود في الجلد الثاني من تذكرته ، ومن ينكر لا يعبا به ، نعم اختلف العلماء في جواز نحو ما صنعه القشيري عن الرؤيا وهو نوع من النشرة وعرفوها بانها أن يكتب شيء من أسماء الله تعالى أو من القرآن ثم يغسل بالماء ثم يمسح به المريض أو يسقيه فمنع ذلك الحسن . والنخعي . ومجاهد، وروى أبو داود من حديث جابر أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عن النشرة فقال : هى من عمل الشيطان • وأجاز ذلك ابن المسيب ، والنشرة التى قال فيها صلى الله تعالى عليه وسلم ما قال هى النشرة التى كانت تفعل في الجاهلية وهى أنواع، منها ما يفعله أهل التعزيم في غالب الاعصار من قراءة أشياء غير معلومة المعنى ولم تثبت في السنة أو كتابتها وتعليقها أو سقيها ، وقال مالك: لا بأس بتعليق الكتب التى فيها أسماء الله تعالى على أعناق المرضى على وجه التبرك بها إذا لم يرد معلقها بذلك مدافعة العين ، وعنى بذلك أنه لا بأس

بال تعليق بعد نزول البلاء رجاء الفرج والبرء كالرقى التي وردت السنة بها من العين ، وأما قبل النزول ففيه بأس وهو غريب ، وعند ابن المسيب يجوز تعليق العوذة من كتاب الله تعالى في قصبة ونحوها وتوضع عند الجماع ، وعند الغائط ولم يقيد بقبل أو بعد ، ورخص الباقر في العوذة تعلق على الصبيان مطلقاً ، وكان ابن سيرين لا يرى بأساً بالشئ من القرآن يعلقه الانسان كبيراً أو صغيراً مطلقاً ، وهو الذي عليه الناس قديماً وحديثاً في سائر الامصار لكن توجيه التبعيض بما ذكر لا يساعده قوله سبحانه :

﴿ وَلَا يَزِدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ۝٨٢ ﴾ أى لا يزيد القرآن ظلمه أو كل بعض منه الكافرين المكذبين به الواضمين للاشياء في غير موضعها مع كونه في نفسه شفاء لما في الصدور من أدواء الريب واسقام الاوهام إلا خساراً أى هلاكاً بكفرهم وتكذيبهم وزيادتهم من حيث أنهم كلما جددوا الكفر والتكذيب بالآية النازلة تدريجاً ازدادوا بذلك هلاكاً ، وفسر بعضهم الخسار بالنقصان ، ورجح أبو السعود الاول بأن ما بهم من داء الكفر والضلال حقيق بأن يعبر عنه بالهلاك لا بالنقصان المنبئ عن حصول بعض مبادئ الاسلام فيهم ، وفيه كما قال ايمان إلا أن ما بالؤمنين من الشبه والشكوك المعترية لهم في أثناء الاهتداء والاسترشاد بمنزلة الامراض ، وما بالكفرة من الجهل والعناد بمنزلة الموت والهلاك ، واستناد الزيادة المذكورة إلى القرآن مع أنهم المزدادون في ذلك لسوء صنيعهم باعتبار كونه سبباً لذلك ، وفيه تعجيب من أمره من حيث كونه مداراً للشفاء والهلاك .

بما صار في الاصداف درأ وفي ثغر الافاعي صار سما

هذا وربما يقال : إن انقسام القرآن إلى ما هو شفاء من أدواء الريب واسقام الوهم إلى ما ليس كذلك بما لا ينبغي أن يكون فيه ريب لأن الشافي من أدواء الريب إنما هو الأدلة كالآيات الدالة على بطلان الشرك وثبوت الوحانية له تعالى وكالآيات الدالة على امكان الحشر الجسماني وليس كل آيات القرآن كذلك فإن منه ما هو أمر بصلاة وصوم وزكاة ومنه ما هو نهى عن قتل وزنى وسرقة ونحو ذلك وهو لا يشفى به ادواء الريب واسقام الوهم وكذا آيات القصص ، نعم فيما ذكر نفع غير الشفاء من تلك الأدواء فهو رحمة وحينئذ يقال في الآية حذف أى تنزل من القرآن ما هو شفاء وما هو رحمة على معنى تنزل من القرآن آيات هي شفاء وآيات هي رحمة . وفيه أن الريب غير مختص فيما يتعلق بالله عز وجل وبامكان الحشر بل يكون أيضاً في الرسالة وصدقه ﷺ في دعائها ، وما من آية في القرآن إلا وهي مستقلة أو لها دخل في الشفاء من ذلك الداء لما فيها من الاعجاز وكذا ما من آية إلا وفيها نفع من جهة أخرى فكل آية رحمة كما أن كلها شفاء لكن كونه رحمة بالنسبة إلى كل واحد واحد من المؤمنين إذ كل مؤمن ينتفع به نوعاً من الانتفاع وكونه شفاء بالفعل بالنسبة إلى من عرض له شئ من أدواء الريب واسقام الوهم وليس كل المؤمنين كذلك ، والقول بأن كلا كذلك في أول الايمان غير مسلم ولا يحتاج اليه كما لا ينبغي .

والامام عهم شفائته وقد أحسن فقال : هو شفاء للأمراض الروحانية وهي نوعان اعتقادات باطلة وأخلاق مذمومة فلاشتماله على الدلائل الحقة الكاشفة عن المذاهب الباطلة في الالهيات والنبوات والمعاد والقضاء والقدر المبينة لبطلانها يشفى عن النوع الأول من الأمراض ولاشتماله على تفاصيل الاخلاق المذمومة وتعريف

ما فيها من المفاسد والارشاد إلى الأخلاق الفاضلة والأعمال المحمودة يشفى عن النوع الآخر، والشفاء إشارة إلى التخلية والرحمة إشارة إلى التحلية ولأن الأولى أهم من الثانية قدم الشفاء على الرحمة فتأمل والله تعالى الموفق *
 وقرأ البصريان (نزل) بالنون والتخفيف، وقرأ مجاهد بالياء والتخفيف ورواها المروزي عن حفص *
 وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (شفاء ورحمة) بنصبهما، قال أبو حيان: ويتخرج ذلك على أنهما حالان والخبر للمؤمنين والعامل في الحال ما في الجار والمجرور من الفعل، ونظير ذلك (والسماوات مطويات بيمينه) في قراءة نصب (مطويات) وقول الشاعر:

رھط ابن كوز محبى أدراعهم فيهم ورھط ربيعة بن حذار

ثم قال: وتقديم الحال على العامل فيه من الظرف لا يجوز إلا عند الأخفش، ومن منع جعله منصوباً على اضمحار أغنى، وأنت تعلم أن من يجوز مجيء الحال من المبتدأ لا يحتاج إلى ذلك ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا﴾ بالصحة والسعة ونحوهما ﴿عَلَى الْإِنْسَانِ﴾ أى جنسه فيكفى في صحة الحكم وجوده في بعض الأفراد ولا يضر وجود نقيضه في البعض الآخر، وقيل المراد به الوليد بن المغيرة ﴿أَعْرَضَ﴾ عن ذكرنا كأنه مستغن عنا فضلاً عن القيام بمواجب شكرنا ﴿وَنَأَى بِجَانِبِهِ﴾ لوى عطفه عن طاعتنا وولاها ظهره، وأصل معنى النأى البعد وهو تأكيد للاعراض بتصوير صورته فهو أوفى بتأدية المراد منه، ومثله يجوز عطفه لايهام المغايرة بينهما وهو أباح من ترك العطف على ما بين في محله، على أن ما ذكره أهل المعاني من أن التأكيد يتعين فيه ترك العطف لكمال الاتصال غير مسلم، والجانب على ظاهره والمراد ترك ذلك، ويجوز أن يكون كناية عن الاستكبار فإن ثنى العطف من أفعال المستكبرين ولا يبعد أن يراد بالجانب النفس كما يقال جاء من جانب فلان كذا أى منه وهو كناية أيضاً كما يعبر بالمقام والمجلس عن صاحبه. وقرأ ابن عامر برواية ابن ذكوان (وناء) هنا وفي فصلت فقليل ذلك من باب القلب ووضع العين محل اللام كراء ووراء، وقيل لا قلب وناء بمعنى نهض كما في قوله:

حتى إذا ما التأمت مفاصله وناء في شق الشمال كاهله

أى نهض متوكلًا على شمالك، وفسر نهض هنا بأسرع والكلام على تقدير مضاف أى أسرع بصرف جانبه، وقيل: معناه تفاقل عن أداء الشكر فعل المعرض ﴿وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ﴾ من مرض أو فقر أو نازلة من النوازل ﴿كَانَ يَوْسَأَ ٨٣﴾ شديد اليأس من رحمتنا لأنه لم يحسن معاملتنا في الرخاء حتى يرجو فضلنا في الشدة، وفي إسناد المساس إلى الشر بعد إسناد الانعام إلى ضميره تعالى إيدان بأن الخير مراد بالذات والشر ليس كذلك لأن ذلك هو الذى يقتضيه الكرم المطلق والرحمة الواسعة وإلى ذلك الإشارة بقوله ﷺ «اللهم إن الخير بيدك والشر ليس اليك» وللفلاسفة ومن يحدو حذم في ذلك بحث طويل لا بأس بالاطلاع عليه ليؤخذ منه ماصفا ويترك منه ما كدر قالوا: إن الأول تعالى تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع أفعاله لا يتصور بخله بأفاضة الخيرات وليس الداعى له لذلك إلا علمه بوجوه الخير ومصالح الغير الذى هو عين ذاته كسائر صفاته وأما النقائص والشرور الواقعة في ضرب من الممكنات وعدم وصولها إلى كمالها المتصور في حقها فهي لقصور قابلياتها ونقص استعداداتها لا من بخل الحق تعالى مجده عن ذلك *

وقصور القابلية ينتهي في الآخرة إلى لوازم الماهيات الامكانية ومنبعها الامكان وتحقيق ذلك أن الشر يطلق عرفاً على معنيين، أحدهما ماهو عدم كالفقر والجهل البسيط وهذا على ضربين، الأول عدم محض ليس بأزاء الوجود الذي يطلبه طباع الشيء ولا بما يمكن حصوله له من الكمالات والخيرات كقصور الممكن عن الوجود الواجبي والوجوب الذاتي وقصور بعض الممكنات عن بعض كقصور الأجسام عن النفوس فالخير الذي يقابل هذا منحصراً في الواجب تعالى إذله الكمالات المطلقة والوجود الحق بلا جهة امكانية بوجه من الوجوه وما عداه من المهيآت المعروضة للوجود لا يتخلو من شوب شرية ما وظلمة ما على تفاوت إمكاناتهم حسب تفاوت طبقاتهم في البعد عن ينبوع الوجود ومطلع نور الخير والوجود، وهذا الشر منبعه الامكان الذاتي، والثاني ما يكون عدم ما يطلبه الشيء أو ما يمكن حصوله له من الكمالات ولا يتصور هذا في غير الماديات إذ الابداعيات يكون وجودها على أكمل ما يتصور في حقها فلا يكون لها شرية بهذا المعنى وما عداها من المتعلقة بالمادة لا تتخلو من شرية على تفاوت إمكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت مراتبها في التعاق بالهيولى وهذا الشر منبعه الهيولى ومنبعها الامكان إذ لولاه ما صدرت من مصدرها فالشر إلى الامكان كما سمعت أولاً وثانيهما ما يمنع الشيء عن الوصول إلى الخير الممكن في حقه من الوجود أو كمال الوجود كالبرد والحر المفسدين للثمار والمطر المانع للقصار عن تبييض الثياب والاخلاق الذميمة المانعة للنفس عن وصولها إلى كمالها العقلي كالخلل والاسراف والجهل المركب والسفاهة والافعال الذميمة كالزنا والسرقة والضيعة وأشباه ذلك من الآلام والغموم وغير ذلك من الاشياء الوجودية لكن يتبعها اعدام، وإطلاق الشر عندهم على المعنى الأول حقيقة وعلى الثاني مجاز لأن الشر الحقيقي لا ذات له بل هو إما عدم ذات أو عدم كمال لذات، والبرهان عليه أنه لو كان أمراً وجودياً فلا يتخلو إما أن يكون شراً لنفسه أو لغيره أو الأول باطل والا لما وجد إذ الشيء لا يقتضى لذاته عدمه أو عدم كماله كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها مع أنه لو اقتضى كان الشر ذلك لعدمه لانفسه وكذا الثاني لأن كونه لغيره إما لأنه لعدم ذلك الغير أو لأنه لعدم بعض كالاته فانه لو لم يكن معدوماً لشيء أصلاً لا لوجوده ولا لكمال وجوده لم يكن شراً لذلك الشيء ضرورة أن كل ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كمال له لا يكون شراً له فإذ ليس الشر الاعدم ذلك الشيء أو عدم كماله لانفس الامر الوجودى المعدم بل هو في ذاته من الكمالات النفسانية أو الجسمية كالظلم فانه وإن كان شراً بالقياس إلى المظلوم وإلى النفس الناطقة التي كمالها في تسخير قواها وكسرها لكنه خير بالقياس إلى القوة الغضبية التي كمالها بالانتقام، وكذا الاحراق كمال للنار وشر لمن يتضرر به فعمل أن الشر إما عدم ذات أو عدم كمال لها فالوجود من حيث أنه وجود خير محض والعدم من حيث أنه عدم شر محض، ثم إنك قد علمت أن الشر الذي هو بمعنى عدم منه ماهو من لوازم الماهيات التي لا علة لها ومنه ما لا يكون من هذا القبيل بل قد يلحق الماهيات لامن ذاتها فلا بد له من علة والكلام ليس في الأول الذي لامية له إذ قد تقرر أنه ليس للماهيات في كونها ممكنة ولا في حاجتها الى علة لوجودها علة ولا لقصور الممكن عن الواجب بذاته ولا لتفاوت مراتب هذا النقصان في الماهيات علة بل إنما ذلك لاختلاف الماهيات في حدود ذاتها لا لامر خارج عنها كيف ولو كان النقص في جميعها متشابهاً لسكانت الماهيات ماهية واحدة بل الكلّام في الثاني وهو عدم ماهو من الامور الزائدة على مقتضى النوع

كالجهل بالفلسفة للانسان مثلاً فان ذلك ليس شراً له لأجل كونه إنساناً بل لأجل أنه فقد لما اقتضاه شخص مستعد له مشتاق إليه من حيث أنه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذي لأصلاح في أن يعزم * وهذا الشر إنما يوجد في الأشياء على سبيل الندرة فكل ما وجد فهو خير محض أو خيره أكثر من شره ، وأما ما يكون شراً محضاً أو مستولى الشرية أو متساوى الطرفين فما لا وجود له أصلاً حتى يحتاج فيه إلى منشأ سوى الواجب تعالى الذي هو خير محض لا يوجد منه شر أصلاً كما توهمه كفره المجوس ، ثم كل ما كان خيراً محضاً أو كان خيره أكثر يصدر من الواجب بمقتضى أن من شأنه إفاضة الخير لأن ترك الأول شر محض وترك الثاني شر غالب ، وعالم العناصر من القسم الثاني فان إيجابه للشرور على الوجه النادر ولا تسوغ عنناية المبدع ورحمة الجواد إهماله والا لزم خير كثير لشر قليل وهو شر كثير على أنها إنما تكون للنفع في أشياء لو لم تخلق لخلق سربال الوجود وقصر رداء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة ونفائس جمّة غفيرة فمن هذه الحيثية يكون ذلك الشر القليل مقتضياً بالذات وهي مع ذلك إنما توجد تحت كرة القمر في بعض جوانب الأرض التي هي حقيرة بل لأشياء بالنسبة إلى ما عند ربك سبحانه وتكون لبعض الأشخاص في بعض الأوقات وليست أيضاً شروراً بالنسبة إلى نظام الكل فاذا تصورت ذرة الشر في أبحر أشعة شمس الخير لا يضرها بل يزيد بها جمالاً وضياءً وكالاشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء يزيد بها حسناً وملاحة وإشراقاً وصباحة . ولا يخفى أن هذا إنما يتم على القول بأنه تعالى لا يمكن أن تكون إرادته متساوية النسبة إلى الشيء ومقابله بلا داع ومصلحة كما هو مذهب الأشاعرة وإلا فقد يقال : إن الفاعل للكل إذا كان مختاراً فله أن يختار أيما شاء من الخيرات والشرور لكن الحكماء وأساطين الاسلام قالوا : إن اختياره تعالى أرفع من هذا النمط وأمور العالم منوطة بقوانين كلية وأفعاله تعالى مربوطة بحكم ومصالح جليلة وخفية *

وقول الامام : إن الفلاسفة لما قالوا بالايجاب والجبر في الأفعال فحوضهم في هذا المبحث من جملة الفضول والضلال لأن السؤال بلم عن صدورها غير وارد كصدور الاحراق من النار لأنه يصدر عنها لذاتها ناشئ من التعصب لأن محققهم يشبّهون الاختيار وليس صدور الأفعال من الله تعالى عندهم صدور الاحراق من النار ، وبعد فرض التسليم بحتمهم عن كيفية وقوع الشر في هذا العالم لأجل أن الباري تبارك اسمه خير محض بسيط عندهم ولا يجوزون صدور الشر عما لا جهة شرية فيه أصلاً فيلزم عليهم في بادىء النظر إثبات ما افترته الشنوية من مبدأين خيري وشرى فتخلصوا عن ذلك بذلك البحث فهو فضل لأفضول ، وبالجملة ما يصدر عنه تعالى إما ما هو برى . بالكيفية عن الشر وإما ما يلزمه شر قايل وفي تركه شر كثير ولا يصدر عنه تعالى ذلك أيضاً في حق شخص إلا بعد طلب ماهيته له في نفسها كما يشير إليه قوله تعالى (أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) إلى غير ذلك من الآيات .

وفي الاشارات وشروحها كلام طويل يتعلق بهذا المقام ولعل فيما ذكرنا كفاية لذوى الافهام ، وهذا ثم إنه سبحانه بعد أن ذكر حال القرآن بالنسبة إلى المؤمنين وإلى الكافرين وبين حال الكافر في حال الانعام ومقابله ذكر ما يصلح جواباً لمن يقول : لم كان الأمر كذلك ؟ فقال عز قائلنا : ﴿ قُلْ كُلٌّ ﴾ أى واحد من المؤمن والكافر والمعرض والمقبل والراجى والقانط ﴿ يَعْمَلْ ﴾

عمله ﴿عَلَى شَأْنِهِ﴾ أى على مذهبه وطريقته التى تشا كل حاله وما هو عليه فى نفس الامر وتشابهه فى الحسن والقبح من قولهم طريق ذو شواكل أى طرق تشعب منه وهو مأخوذ من الشكل بفتح الشين أى المثل والنظير ويقال لست من شكلى ولا شاكتى وأما الشكل بكسر الشين فالهيئة يقال جارية حسنة الشكل أى الهيئة ، وظاهر عبارة القاموس أن كلا من الشكل والشكل يطابق على المثل والهيئة .

وهذا التفسير مروي عن الفراء . والزجاج . واختاره الزمخشري وغيره لقوله تعالى : ﴿فَرَبُّكُمْ﴾ الذى برأكم متخالفين ﴿أَعْلَمُ مَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا ۝ ٨٤﴾ أسد طريقا وأبين منهاجا وفسر مجاهد الشاكلة بالطبيعة على أنها من شكلت الدابة إذا قيدتها أى على طبيعته التى قيدته لأن سلطان الطبيعة على الانسان ظاهر وهو ضابط له وقاهر . وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ومثل ذلك فى المأخذ تفسير بعضهم بالعادة ومن مشهور كلامهم العادات قاهرات ، وكذا تفسير ابن زيد لها بالدين وكلا التفسيرين دون الأولين . ولعل الدين هنا بمعنى الحال وهو أحد معانيه .

وجوز الامام وغيره أن يكون المراد أن كل أحد يفعل على وفق ما شا كل جوهر نفسه ومقتضى روحه فان كانت نفسا مشرقة حرة طاهرة علوية صدرت عنه أفعال فاضلة كريمة (والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه) وإن كانت نفسا كدرة نذلة خبيثة ظلمانية سفلية صدرت عنه أفعال خسيصة فاسدة (والذى خبيث لا يخرج إلا نكدًا) واختار أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة الماهية ولذا اختلفت آثارها . وسيأتى الكلام على ذلك ان شاء الله تعالى قريبا ، ولا يرد أن خسة الأفعال وشرافها اذا كانتا تابعتين لحسة النفس وشرافها وهما أمران خلقيان لا مدخل للاختيار فيهما فعلام المدح والذم والثواب والعقاب لأنهم قالوا : ان ذلك لأمر ذاتى وهو حسن استعداد النفس فى نفسها وسوء استعدادها أيضا فى نفسها ولا تثاب النفس ولا تعاقب الا لاستعدادها فى الأزل وطلبها لذلك بلسان حالها والمشهور اطلاق القول بأن ذلك غير مجعول وإنما المجعول وجوده وابرازه على طبق ما هو عليه فى نفسه فاعملوا فكل ميسر لما خلق له ومن وجد خيرا فليحمد الله تعالى ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه وقال بعض : إنه مجعول بالجعل البسيط على معنى أنه أثر الفيض الأقدس الذى هو مقتضى ذاته عز وجل بطريق الإيجاب ويجرى نحو هذا فى الوجهين الأولين .

وقال بعض المتأخرين (١) من فلاسفة الاسلام المتصدين للجمع برأيهم بين الشريعة والفلسفة إن ذات الانسان بحسب الفطرة الأصلية لا تقتضى إلا الطاعة واقتضاؤها للمعصية بحسب العوارض الغريبة الجارية مجرى المرض والخروج عن الحالة الطبيعية فيكون ميلها للمعصية مثل ميل منحرف المزاج الأصلى إلى أكل الطين ، وقد ثبت فى الحكمة أن الطبيعة بسبب عارض غريب تحدث فى جسم المريض مزاجا خاصا يسمى مرضا فالمرض من الطبيعة بتوسط العارض الغريب كما أن الصحة منها ، وفى الحديث القدسي « إني خلقت عبادى كلهم حنفاء وإنهم اتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم » ، وفى الأثر « كل مولود يولد على فطرة الاسلام ثم أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » أى بواسطة الشياطين أو المراد بهم ما يعم شياطين الانس والجن أو الشياطين كناية عن العوارض الغريبة فالخلاق لولم يحصل لهم مس من الشيطان ما عصوا ولبقوا على

(١) هو الملا صدر الدين الشيرازي صاحب الأسفار لصاحب حواشى شرح التجريد المشهور بحاله مع ملا جلال الله

فطرتهم لكن مسهم الشيطان ففسدت عليهم فطرتهم الأصلية فاقتضوا أشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم الهى
الالهى من الهيئات الظلمانية ونسوا أنفسهم وما جبلوا عليه

وأولا المزعجات من اللبالي لما ترك القطا طيب المنام

ولذا احتاجوا إلى رسل يبلغونهم آيات الله تعالى ويسنون لهم ما يذكروهم عهد ذواتهم من نحو الصلاة
والصيام والزكاة وصلة الأرحام ليعودوا إلى فطرتهم الأصلية ومقتضى ذاتهم البهية ويعتدل مزاجهم ويتقوم
اعوجاجهم، ولذا قيل: الأنبياء أطباء وهم أعرف بالداء والدواء، ثم إن ذلك المرض الذى عرض لذواتهم والحالة
المنافية التى قامت بهم لولا أن وجدوا من ذواتهم قبولاً لعروضهما لهم ورخصة فى لحوقهما بهم لم يكونا
يعرضان ولا يلحقان فإذا كان مما تقتضيه ذواتهم أن تلحقهم أمور منافية مضادة لجواهرهم فإذا لحقتهم تلك
الأمور اجتمعت فيها جهتان الملاءمة والمنافاة أما كونها ملائمة فلا يكون ذواتهم اقتصتها، وأما كونها منافية
فلاقتها اقتصتها على أن تكون منافية لهم فلو لم تكن منافية لم يكن ما فرض مقتضى لها بل أمراً آخر، وانظر
إلى طبيعة (١) التى تقتضى يبوسة حافظة لآى شكل كان حتى صارت بمسكة للشكل القسرى المنافى لكرويتها
الطبيعية ومنعت عن العود إليها فعروض ذلك الشكل الارضية لكونها مقسورة من وجهه ومطبوعة من وجهه
فالإنسان عند عروض مثل هذا المنافى ملتذ متألم سعيد شقى ملتذ ولكن لذته ألمه سعيد ولكن سعادته شقاوته
وهذا لعمر كعمر عجيب لكنه أوضح بنمط غريب، ومن تأمل وأنصف ظهر له أن لا ملخص لكثير من
الشبهات فى هذا الفصل إلا بالذهاب إلى القول بالاستعداد الأزل وأن لكل شىء حالة فى نفسه مع قطع
النظر عن سائر الاعتبارات لا يقاض عليه إلا هى لئلا يلزم انقلاب العلم جهلاً وهو من أعظم المستحيلات
والاثابة والتعذيب تابعان لذلك فسبحان الحكيم المالك فتثبت فكيف قد زالت فى هذا المقام أقدام أعلام كالأعلام
نسأل الله تعالى أن ينور أفهامنا ويثبت أقدامنا ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم *

ثم اعلم أنه روى عن أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه أنه قال: لم أر فى القرآن أرجى من هذه الآية
لا يشاكل بالعبد إلا العصيان ولا يشاكل بالرب إلا الغفران قال ذلك حين تذاكروا القرآن فقال عمر: لم
أر آية أرجى من التى فيها (غافر الذنب وقابل التوب) قدم الغفران قبل قبول التوبة، وقال عثمان: لم أر
آية أرجى من (نبي عبادى أبى أنا الغفور الرحيم) *

وقال على كرم الله تعالى وجهه: لم أر أرجى من (يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم) الآية، وقيل فى
الأرجى غير ذلك وسيمر عليك إن شاء الله تعالى لكن ماقاله الصديق لا يتأتى إلا على تقدير أن يراد كل
أحد مطلقاً يعمل على شاكلته فافهم *

(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ) الظاهر عند المنصف أن السؤال كان عن حقيقة الروح الذى هو مدار البدن
الانسانى ومبدأ حياته لأن ذلك من أدق الأمور التى لا يسمع أحداً إنكارها ويشرب كل إلى معرفتها وتوفر
دواعى العقلاء اليها وتكمل الأذهان عنها ولا تكاد تعلم إلا بوحى، وزعم ابن القيم أن المسئول عنه الروح

(١) قوله: إلى طبيعة التى تقتضى الخ كذا فى نسخة المؤلف وفيه حذف الموصوف والأصل إلى طبيعة الأرض
التي تقتضى الخ وانظر *

الذي أخبر الله تعالى عنه في كتابه أنه يقوم يوم القيامة مع الملائكة عليهم السلام قال لأنهم إنما يسألونه عليه الصلاة والسلام عن أمر لا يعرف إلا بالوحي وذلك هو الروح الذي عند الله تعالى لا يعلمه الناس ، وأما أرواح بنى آدم فليست من الغيب إلى آخر ما قال وقد أطل، وفي البحور الزاخرة أن هذا هو الذي عليه أكثر السلف بل كلهم ، والحق ما ذكرنا وهو الذي عليه الجمهور كما نص عليه في البحر . وغيره ، نعم ما زعمه ابن القيم مروي عن بعض السلف فقد أخرج عبد بن حميد . وأبو الشيخ . عن ابن عباس أنه قال : الروح خلق من خلق الله تعالى وصورهم على صورة بنى آدم وما ينزل من السماء ملك إلا ومعه واحد من الروح ثم (تلا يوم يقوم الروح والملائكة)

وأخرج أبو الشيخ وغيره من طريق عطاء عنه رضى الله تعالى عنه أنه قال في الروح المسؤول عنه : هو ملك واحد له عشرة آلاف جناح جناحان منها مابين المشرق والمغرب له ألف وجه لكل وجه لسان وعينان وشفتان يسبح الله تعالى بذلك إلى يوم القيامة . وأخرج هو وغيره أيضا عن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال فيه : هو ملك من الملائكة له سبعون ألف وجه لكل وجه منها سبعون ألف لسان لكل لسان منها سبعون ألف لغة يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها يخاق الله تعالى من كل تسييحة ملكا يطير مع الملائكة إلى يوم القيامة . وتعقب هذا بأنه لا يصح عن علي كرم الله تعالى وجهه وطعن الامام في ذلك بما طعن *

وأخرج ابن الأنباري في كتاب الاضداد عن مجاهد أنه قال : الروح خلق من الملائكة عليهم السلام لا يراهم الملائكة كما لا ترون أتم الملائكة *

وأخرج أبو الشيخ عن سلمان أنه قال : الانس والجن عشرة أجزاء فالانس جزء والجن تسعة أجزاء والملائكة والجن عشرة أجزاء فالجن من ذلك جزء والملائكة تسعة والملائكة والروح عشرة أجزاء فالملائكة من ذلك جزء والروح تسعة أجزاء والروح والكروبيون عشرة أجزاء فالروح من ذلك جزء والكروبيون تسعة أجزاء ، وقال الحسن . وقتادة : الروح هو جبرائيل عليه السلام وقد سمي روحا في قوله تعالى (نزل به الروح الأمين على قلبك) والسؤال عن كيفية نزوله والقائه الوحي اليه عليه الصلاة والسلام ، وقال بعضهم هو القرآن وقد سمي روحا في قوله تعالى : (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا) وقيل غير ذلك *

وزعم بعضهم أن السؤال عن حدوث الروح بالمعنى الأول وقدمه وليس بشيء كما تستمع منه إن شاء الله تعالى * وضمير يسألون لليهود فقد أخرج الشيخان . وغيرهما عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال : كنت أمشي مع النبي ﷺ في خرب المدينة وهو متكئ على عسيب فمر بقوم من اليهود فقال بعضهم لبعض سلوه عن الروح وقال بعضهم : لا تسألوه فسألوه فقالوا : يا محمد ما الروح ؟ فما زال متوكئا على العسيب فظننت أنه يوحى اليه فلما نزل الوحي قال (ويسألونك عن الروح) الآية ، وقال بعضهم : لقريش لما أخرج أحمد . والنسائي والترمذي . والحاكم وصححه . وابن حبان . وجماعة عن ابن عباس قال قالت قريش لليهود أعطونا ناشئا نسأل هذا الرجل فقالوا سلوه عن الروح فسألوه فنزلت (ويسألونك) الخ *

وفي السير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن قريشا بعثت النضر بن الحرث . وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار يهود بالمدينة وقالوا لهم سلوهم محمداً فإنهم أهل كتاب عندهم من العلم ليس عندنا فخرجوا حتى قدما المدينة فسألوه فقالوا سلوه عن أصحاب الكهف وعن ذى القرنين وعن الروح فإن أجاب عنها أوسكت

فليس بنبي وإن أجاب عن بعض وسكت عن بعض فهو نبي فجاءوا وسألوه فبين لهم صلى الله تعالى عليه وسلم القسيتين وأبهم أمر الروح وهو مبهم في التوراة، والآية على هذا وما قبله مكية وعلى خبر الصحيحين مدنية؛ وجمع بعضهم بين ذلك بأن الآية نزلت مرتين فتدبر، وأياً ما كان فوجه تعقيب ما تقدم بها إن فسر الروح بالقرآن ظاهر ملائم لقوله تعالى: (ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة) ولما بعده من الامتنان عليه وعلى متبعيه بحفظه في الصدور والبقاء وكذلك أن فسر بجبرائيل عليه السلام، وأما على قول الجمهور فقد ورد معترضا دلالة على خسار الظالمين وضلالهم وأنهم مشغولون عن تدبر الكتاب والارتفاع به إلى التعنت بسؤال ما اقتضت الحكمة سد طريق معرفته، ويقال نحو هذا على القول المروي عن بعض السلف ﴿قُلِ الرُّوحُ﴾ أظهر في مقام الاضمار إظهاراً لسكال الاعتناء ﴿مَنْ أَمَرَ رَبِّي﴾ كلمة (من) تبعيضية، وقيل: بيانية والأمر واحد الأمور بمعنى الشأن والاضافة للاختصاص العلى لا الايجادى إذ ما من شيء إلا وهو مضاف إليه عز وجل بهذا المعنى، وفيها من تشریف المضاف ما لا يخفى كما في الاضافة الثانية من تشریف المضاف إليه أى هي من جنس ما استأثر الله تعالى بعلمه من الأسرار الخفية التي لا تسكد تدر كها عيون عقول البشر.

﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾ لا يمكن تعلقه بأمثال ذلك، وهذا على ما قيل ترك للبيان ونهى لهم عن السؤال أخرج ابن إسحق، وابن جرير عن عطاء بن يسار قال: نزلت هذه الآية بمكة فلما هاجر صلى الله عليه وسلم إلى المدينة أتاه أخصار يهود فقالوا: يا محمد ألم يبلغنا عنك أنك تقول: (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) أفعدنيتنا أم قومك قال: كلا قد عنيت قالوا: فانك تتلو انا أوتينا التوراة وفيها تبيان كل شيء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هي في علم الله تعالى قليل وقد آتاكم الله تعالى ما إن عملتم به انتفعتم فأنزل الله تعالى (ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام - إلى قوله سبحانه - إن الله سميع بصير) وكأنه صلى الله تعالى عليه وسلم أشار إلى أن المراد في الآية - تبيان لكل شيء - من الأمور الدينية ولا شك أنها أقل قليل بالنسبة إلى معلومات الله تعالى التي لا نهاية لها، وبهذا يرد على القائل بالعموم الحقيقي.

وفي رواية النسائي، وابن حبان، والترمذي، والحاكم، وصححها أن اليهود قالوا حين نزلت الآية: أوتينا علماً كثيراً أوتينا التوراة ومن أوتي التوراة فقد أوتي خيراً كثيراً فأنزل الله تعالى: (قل لو كان البحر) الآية، ولا يخفى أن هذا أيضاً لا يلزم منه التناقض لأن الكثرة والقلة من الأمور الإضافية فالشيء يكون قليلاً بالنسبة إلى ما فوقه وكثيراً بالنسبة إلى ما تحته فما في التوراة قليل بالنسبة إلى ما في علم الله تعالى شأنه كثير بالنسبة إلى أمر آخر، وفي رواية أخرجه ابن مردويه عن عكرمة أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما قال ذلك قال اليهود: نحن محتصون بهذا الخطاب فقال: بل نحن وأتم فقالوا: ما أعجب شأنك ساعة تقول: (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً) وساعة تقول: هذا فنزل (ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام) الخ، ولا يلزم منه التناقض أيضاً على نحو ما تقدم بأن يقال: الحكمة الانسانية أن يعلم من الخير ما تسعه القوة البشرية بل ما ينظم به أمر المعاش والمعاد وهو قليل بالنسبة إلى معلوماته تعالى كثير بالنسبة إلى غيرها، وإلى تعميم الخطاب بحيث يشمل الناس أجمعين ذهب ابن جريج كما أخرجه عنه ابن جرير، وابن المنذر لكن يعكر على القول بالعموم ظاهر

قراءة ابن مسعود . والأعمش (وما أو توا) فانه يقتضى الاختصاص بالسائلين، والحديث الأخير الذى هو نص فيه قال العراقى : إنه غير صحيح ، والحديث الأول الله تعالى أعلم بحاله ، وقال غير واحد : معنى كون الروح من أمره تعالى أنه من الإبداعات السكائنة بالأمر التكويني من غير تحصل من مادة وتولد من أصل كالجسد الانسانى فالمراد من الأمر واحد الأوامر أعنى كن والسؤال عن الحقيقة والجواب إجمالى، ومآله أن الروح من عالم الأرض مبدعة من غير مادة لا من عالم الخلق وهو من الأسلوب الحكيم كجواب موسى عليه السلام سؤال فرعون إياه مارب العالمين إشارة إلى أن كنهه حقيقة بما لا يحيط به دائرة إدراك البشر وإنما الذى يعلم هذا المقدار الاجمالى المندرج تحت ما استثنى بقوله تعالى : (وما أو تيتهم من العلم إلا قليلا) أى إلا علما قليلا تستفيدونه من طرق الحواس فان تعقل المعارف النظرية إنما هو فى الآكثر من إحساس الجزئيات ولذلك قيل : من فقد حسا فقد فقد علما ، ولعل أكثر الأشياء لا يدركه الحس لكونه غير محسوس أو محسوساً منع من إحساسه مانع كالغيبية مثلاً وكذا لا يدرك شيئاً من عرضياته ليرسمه بها فضلاً عن أن ينتقل منها الفكر الى الذاتيات ليقف على الحقيقة ، وظاهر كلام بعضهم أن الوقوف على كنهه الروح غير ممكن فلا فرق عنده بين الجوابين . و الفرق الخفاجى بان بيان كنهه الروح ممكن بخلاف كنهه الذات الأقدس ، وفى الكشف أن سبيل معرفة الروح إزالة الغشاء عن أبصار القلوب باجتلاء كحل الجواهر من كلام علام الغيوب فهو عند المكتبحين أجلى جلى وعند المشتغلين أخفى خفى ، ويشكل على هذا ما أخرجه ابن أبى حاتم عن عبد الله بن بريدة قال : لقد قبض النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وما يعلم الروح ، ولعل عبد الله هذا يزعم أنها يتمتع العلم بها وإلا فلم يقبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حتى علم كل شىء يمكن العلم به كما يدل عليه ما أخرجه الامام أحمد . والترمذى وقال : حديث صحيح وسئل البخارى عنه فقال : حديث حسن صحيح عن معاذ رضى الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال : « إني فمت من الليل فصليت ما قدر لى فذعست فى صلاتى حتى استثقلت فاذا أنا بربى عز وجل فى أحسن صورة فقال : يا محمد فيم يختصم الملا الأعلى ؟ قلت ، لا أدرى رب قال : يا محمد فيم يختصم الملا الأعلى ؟ قلت : لا أدرى رب قال : يا محمد فيم يختصم الملا الأعلى قلت لا أدرى رب فرأيت وضع كفه بين كتفى حتى وجدت برداً نامله بين صدرى وتجلى لى كل شىء وعرفت » الحديث (١) و (رأيت) يعلم فى الخبر السابق فى بعض الكتب مضبوطاً بالبناء للفعول والروح مضبوطاً بالرفع والاشكال على ذلك أو هن إلا أنه خلاف الظاهر ويفهم من كلام بعض متأخرى الصوفية أنه يتمتع الوقوف على حقيقة الروح بل ذكر هذا البعض أن حقيقة جميع الأشياء لا يوقف عليها وهو مبنى على ما لا يخفى عليك ورده أو قبوله مفوض اليك ، ثم إن لى فى هذا الوجه وقفة فان الظاهر أن اطلاق عالم الأمر على السكائن من غير تحصل من مادة وتولد من أصل واطلاق عالم الخلق على خلافه محض اصطلاح لا يعرف للعرب ولا يعرفونه ، وفى الاستدلال عليه بقوله تعالى : (ألا له الخلق والأمر) ما لا يخفى على منصف ، هذا وذكر الامام أن السؤال عن الروح يقع على وجوه كثيرة وليس فى قوله تعالى : (ويسألونك عن الروح) ما يدل على وجه منها إلا أن الجواب المذكور لا يليق إلا بوجهين منها الأول كونه سؤالاً عن الماهية ، والثانى كونه سؤالاً عن القدم والحدوث ، وحاصل الجواب على الأول أنها جوهر بسيط مجرد محدث بأمر الله تعالى وتكوينه وتأثيره إفادة الحياة للجسد ولا يلزم (٢) من عدم العلم

(١) وشرح هذا الحديث الحافظ ابن رجب الحنبلى فى رسالة وطبعناها والحمد لله (٢) قوله ولا يلزم الخ كذا بخطه . وثله وانظر

بحقيقته المخصوصة فان أكثر حقائق الاشياء ماهياتها مجهولة ولم يلزم من كونها مجهولة نفيها ويشير اليه (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) ومبنى هذا أيضا الفرق بين عالم الأمر وعالم الخلق وقد سمعت مافيه، وحاصل الجواب على الثاني أنه حادث حصل بفعل الله تعالى وتكوينه وإيجاده، وجعل قوله تعالى: (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) احتجاجا على الحدوث بمعنى أن الأرواح في مبدأ الفطرة تكون خالية عن العلوم والمعارف ثم يحصل فيها ذلك فلا تزال في تغير من حال إلى حال وهو من أمارات الحدوث، وأنت تعلم أن حل السؤال على ما ذكر وجعل الجواب إخباراً بالحدوث مع عدم ملامته لحال السائين لا يساعده التعرض لبيان قلة علمهم فان ماسألوا عنه مما يفي به علمهم حينئذ وقد أخبر عنه وجعل ذلك احتجاجا على الحدوث من أعجب الحوادث كما لا يخفى على ذي روح والله تعالى أعلم *

وهنا أبحاث لا بأس بإيرادها: البحث الأول في شرح مذاهب الناس في حقيقة الانسان، وظاهر كلام الامام أن الاختلاف في حقيقته عين الاختلاف في حقيقة الروح، وفي القاب من ذلك مافيه فذهب جمهور المتكلمين إلى أنه عبارة عن هذه البنية المحسوسة والهيكلي الجسم المحسوس وهو الذي يشير اليه الانسان بقوله: أنا وأبطل ذلك الامام بسبع عشرة حجة نقالية ودقالية لكن للبحث في بعضها مجال، منها ما تقدم من أن أجزاء البنية متغيرة زيادة ونقصانا وذبولاً ونمواً والعلم الضروري قاض بأن الانسان من حيث هو أمر باق من أول العمر إلى آخره وغير الباقي غير الباقي، ومنها أن الانسان قد يعتريه ما يشغله عن الالتفات إلى أجزاء بنيته كالأعضاء ولا يغفل عن نفسه المعينة بدليل أنه يقول مع ذلك الشاغل فعلت وتركت مثلاً وغير المعلوم غير المعلوم، ومنها أنه قد توجد البنية المخصوصة وحقيقة الانسان غير حاصلة فان جبريل عليه السلام كثيراً ما روى في صورة دحية الكلبي وإبليس عليه اللعنة روى في صورة شيخ نجدى وقد تنافى البنية مع بقاء حقيقة الانسان فان الممسوخ مثلاً قرداً باقية حقيقته مع انتفاء البنية المخصوصة وإلا لم يتحقق مسخ بل إماتة لذلك الانسان وخلق قرد، ومنها أنه جاء في الخبر أن الميت إذا حمل على النعش رفرف روحه فوق النعش ويقول: يا أهلى ويا ولدى لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيرى فاهتأ له والنعبة على فاحذروا مثل ما حل بى فصرح صلى الله تعالى عليه وسلم بأن هناك شيئاً ينادى غير المحمول كان الأهل أهلاله وكان الجامع المال من الحلال والحرام وليس ذلك إلا الانسان إلى غير ذلك مما ذكره في تفسيره، وقيل أن الانسان هو الروح الذى فى القلب، وقيل: أنه جزء لا يتجزأ فى الدماغ، وقيل: أنه أجزاء نارية مختلطة بالأرواح القلبية والدماغية وهى المسماة بالحرارة الغريزية، وقيل: هو الدم الحال فى البدن، وقيل وقيل الى نحو ألف قول والمعول عليه عند المحققين قولان، الأول أن الانسان عبارة عن جسم نورانى علوى حى متحرك يخالف بالمساهية لهذا الجسم المحسوس سار فيه سريان الماء فى الورد والدهن فى الزيتون والنار فى الفحم لا يقبل التحلل والتبدل والتفرق والتمزق مفيد للجسم المحسوس الحياة وتوابعها مادام صالحاً لقبول الفيض لعدم حدوث ما يمتنع من السريان كالاختلاط الغليظة ومتى حدث ذلك حصل الموت لانقطاع السريان والروح عبارة عن ذلك الجسم واستحسن هذا الامام فقال هو مذهب قوى وقول شريف يجب التأمل فيه فانه شديد المطابقة لما ورد فى الكتب الالهية من أحوال الحياة والموت، وقال ابن القيم فى كتابه - الروح -: انه الصواب ولا يصح غيره وعليه دل الكتاب والسنة واجماع الصحابة وأدلة العقل والفطرة وذكر له مائة دليل وخمسة أدلة فليراجع هـ

الثاني أنه ليس بجسم ولا جسماني وهو الروح وليس بداخل العالم ولا خارجه ولا متصل به ولا منفصل عنه ولكنه متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو قول أكثر الأهلين من الفلاسفة. وذهب إليه جماعة عظيمة من المسلمين منهم الشيخ أبو القاسم الراغب الأصفهاني . وحجة الاسلام أبو حامد الغزالي ومن المعتزلة معمر ابن عباد السلمي ومن الشيعة الشيخ المفيد ومن الكرامية جماعة ومن أهل المسكاشفة والرياضة أكثرهم وقد قدمنا لك الأدلة على ذلك، ومن أراد الإحاطة بذلك فليرجع إلى كتب الشيخين أبي علي . وشهاب الدين المقتول وإلى كتب الإمام الرازي كالمباحث المشرقية وغيره، وللشيخ الرئيس رسالة مفردة في ذلك سماها بالحجج الغر أحكمها وأتقنها ما يبتني على تعقل النفس لذاتها وابن القيم زيف حججه في كتابه وهو كتاب مفيد جداً يهب للروح روحاً ويورث للصدر شرحاً، واستدل الإمام على ذلك في تفسيره بالآية المذكورة فقال : إن الروح لو كان جسماً منتقلاً من حالة إلى حالة ومن صفة إلى صفة لكان مساوياً للبدن في كونه متولداً من أجسام انصفت بصفات مخصوصة بعد أن كانت موصوفة بصفات أخرى فذا مثل رسول الله ﷺ عنه وجب أن يبين أنه جسم كان كذا ثم صار كذا وكذا حتى صار روحاً مثل ما ذكر في كيفية تولد البدن أنه كان نطفة ثم علقة ثم مضغة فلما لم يقل ذلك وقال هو من أمر ربي بمعنى أنه لا يحدث ولا يدخل في الوجود إلا لأجل أن الله تعالى قال له **كن** فيكون دل ذلك على أنه جوهر ليس من جنس الأجسام بل هو جوهر قدسي مجرد ، ولا يخفى أن ذلك من الإقناعيات الخطائية وهي كثيرة في هذا الباب، منها قوله تعالى : (ونفخت فيه من روحي) وقوله سبحانه (وكلمته القاها إلى مريم) فإن هذه الإضافة مما تنبه على شرف الجوهر الانسي وكونه عرياً عن الملابس الحسية ، ومنها قوله عليه الصلاة والسلام : « أبا النذير العريان » ففيه إلى تجرد الروح عن علائق الاجرام ، وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « إن الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن وفي رواية « على صورته » ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني » ففي ذلك إيدان بشرف الروح وقربه من ربه قرباً بالذات والصفات مجرداً عن علائق الاجرام وعوائق الأجسام إلى غير ذلك مما لا يحصى وهو على هذا المنوال ولليبحث فيه مجال أي مجال، وكان ثابت بن قرة يقول : إن الروح متعلق بأجسام سماوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والتفرق والتمزق وتلك الأجسام سارية في البدن وهي مادامت سارية كان الروح مدبراً للبدن وإذا انفصلت عنه انقطع التعلق، وهو قول ملفق وأنا لا أستبعده .

(البحث الثاني في اختلاف الناس في حدوث الروح وقدمه) أجمع المسلمون على أنه حادث حدوثاً زمانياً كسائر أجزاء العالم إلا أنهم اختلفوا في أنه هل هو حادث قبل البدن أم بعده فذهب طائفة إلى الحدوث قبل منهم محمد بن نصر المروزي . وأبو محمد بن حزم الظاهري وحكاها إجماعاً وقد افترى ، واستدل لذلك بمسألة الصحيحين من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف » قال ابن الجوزي في تبصرته : قال أبو سليمان الخطابي معنى هذا الحديث الاخبار عن كون الأرواح مخلوقة قبل الأجساد ، وزعم ابن حزم أنها في برزخ وهو منقطع العناصر فاذا استعد جسداً شئ منها هبط إليه وأنها تعود إلى ذلك البرزخ بعد الوفاة ولادليل لهذا من كتاب أو سنة . وبعضهم استدلل على ذلك بخبر خلق الله تعالى الأرواح قبل الأجساد بألفي عام ، وتعقبه ابن القيم بأنه لا يصح اسناده ، وذهب آخرون منهم حجة الاسلام الغزالي إلى الحدوث بعده ، ومن أدلة ذلك كما قال ابن القيم

الحديث الصحيح «إن خلق ابن آدم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً دما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فيمنع فيه الروح» ووجه الاستدلال أن الروح لو كان مخلوقاً قبل لقليل، ثم يرسل إليه الملك بالروح فيدخله فيه، وصرح في روضة المحبين ونزهة المشتاقين باختيار هذا القول فقال إن القول بأن الأرواح خلقت قبل الأجساد قول فاسد وخطأ صريح، والقول الصحيح الذي دل عليه الشرع والعقل أنها مخلوقة مع الأجساد وأن الملك ينفع الروح أى يحدثه بالنفخ في الجسد إذا مضى على النطفة أربعة أشهر ودخلت في الخامس، ومن قال إنها مخلوقة قبل فقد غلط، وأفصح منه قول من قال إنها قديمة انتهى، وفيه تأمل، ويوافق مذهب الحدوث قوله تعالى: (ثم أنشأناه خلقاً آخر) فليفهم.

وذهب أفلاطون ومن تقدمه من الفلاسفة إلى قدم الروح وذهب المعلم الأول إلى حدوثها مع حدوث البدن المستعد له كما ذهب إليه بعض الإسلاميين، وقد تقدم الكلام في استدلال كل جرحاً وتعديلاً، ويقال هنا: إن المعلم الأول قائل بغيره من الفلاسفة بتجرد الروح المسماة بالنفس الناطقة عن المادة فكيف يسعه القول بحدوثها مع قولهم كل حادث زمانى يحتاج إلى مادة، وأجيب بأن المادة ههنا أعم من المحل والمتعلق به والبدن مادة للنفس بهذا المعنى، وأنت تعلم أن استعداد الشيء للشيء لا يكون إلا فيما إذا كان ذلك مقترناً به لا مبايناً عنه فالأولى أن يقال: إن البدن الإنسانى لما استدعى لمزاجه الخاص صورة مدبرة له متصرفه فيه أى أمراً موصوفاً بهذه الصفة من حيث هو كذلك وجب على مقتضى جود الواهب الفياض وجود امر يكون مبدءاً للتدابير الإنسية والأفاعيل البشرية ومثل هذا الأمر لا يمكن إلا أن يكون ذاتاً مدركة للكميات مجردة في ذاتها فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث أن البدن استدعاها بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاها فالبدن استدعى باستعداده الخاص أمراً مادياً وجود المبدء الفياض أفاد جوهرأ قدسياً وكما أن الشيء الواحد قد يكون على ما قررره جوهرأ وعرضاً باعتبارين كذلك يكون امر واحد مجرداً ومادياً باعتبارين فالنفس الإنسانية مجردة ذاتاً مادية فعلا فهى من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به وأما من حيث الذات والحقيقة فمشتأ وجودها وجود المبدء الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يازمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلا بالعرض* ويمكن تأويل ما نقل عن أفلاطون في باب قدم النفس إلى هذا الوجه لطيف كذا قاله بعض صدور المتأخرين فتأمل.

(البحث الثالث) يختلف الناس في الروح والنفس هل هما شيء واحد أم شيئان فحكى ابن زيد عن أكثر العلماء أنها شيء واحد فقد صح في الأخبار إطلاق كل منهما على الآخر وما أخرجه البزار بسند صحيح عن أبى هريرة رفعه «ان المؤمن ينزل به الموت ويعاين ما يعاين يود لو خرجت نفسه والله تعالى يحب لقاءه وأن المؤمن تصعد روحه إلى السماء فتأنيه أرواح المؤمنين فيستخبرونه عن معارفه من أهل الدنيا» الحديث ظاهر في ذلك.

وقال ابن حبيب: هما شيئان فالروح هو النفس المتردد في الإنسان والنفس أمر غير ذلك لها يدان ورجلان ورأس وعينان وهى التى تلتذ وتآلم وتفرح وتحزن وإنها هى التى تتوفى في المنام وتخرج وتسرح وترى الرؤيا ويبقى الجسد دونها بالروح فقط لا يلتذ ولا يفرح حتى تعود، واحتج بقوله تعالى: (الله يتوفى الأنفس) الآية، وحكى ابن منده عن بعضهم أن النفس طينية نارية والروح نورية روحانية، وعن آخر أن

النفس ناسوتية والروح لاهوتية ، وذكر أن أهل الآثار على المغايرة وأن قوام النفس بالروح والنفس صورة العبد والهوى والشهوة والبلاء معجون فيها ولاعدو أعدى لابن آدم من نفسه لا تريد إلا الدنيا ولا تحب إلا إياها ، والروح تدعو إلى الآخرة وتؤثرها ، وظاهر كلام بعض محققى الصوفية القول بالمغايرة ففى منتهى المدارك للمحقق الفرغانى أن النفس المضافة إلى الانسان عبارة عن بخار ضبابى منبعث من باطن القلب الصنوبرى حامل لقوة الحياة . متجنس بأثر الزوج الروحانية المرادة بقوله تعالى : (ونفخت فيه من روحي) الثابت تعيينها فى عالم الأرواح وأثرها واصل إلى هذا البخار الحامل للحياة فالنفس إذن أمر مجتمع من البخار ووصف الحياة وأثر الروح الروحانية وهذه النفس بحكم تجنسها بأثر الروح الروحانية متمينة لتدبير البدن الانسانى قابلة للمعالى الأدور وسفاسفها كما قال سبحانه وتعالى : (فألهما فجورهما وتقواهما) والروح الروحانية أمر لا يسكتنه والحق أنهما قد يتحدان إطلاقاً وقد يتغايران ، وابن القيم اعتمد ما عليه الأكثر من الاتحاد ذاتاً ، وذكر غير واحد أنه هو الذى عليه الصوفية يبدأنهم قالوا : إن النفس هى الأصل فى الانسان فاذا صقلت بالرياضة وأنواع الذكر والفكر صارت روحاً ثم قد تترقى إلى أن تصير سراً من أسرار الله تعالى .

وتفصيل الكلام حينئذ فى هذا المقام أن للنفس مراتب تترقى فيها ، الأولى تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية من القيام والصيام وغيرهما ، الثانية تهذيب الباطن عن المملكات الردية والأخلاق الدنية ، الثالثة تحلى النفس بالصور القدسية ، الرابعة فناؤها عن ذاتها وملاحظتها جلال رب العالمين جل جلاله ، ويقال فى كيفية الترقى فى هذه المراتب ان الانسان أول ما يولد فهو كباقي الحيوانات لا يعرف إلا الأكل والشرب ثم بالتدريج يظهر له باقى صفات النفس من الشهوة . والغضب . والحرص . والحسد وغير ذلك من الهيات التى هى نتائج الاحتجاب والبعد من معدن الجود والصفات السكالية ثم إذا تيقظ من سنة الغفلة وقام من نوم الجهل وبان له ان وراء هذه اللذات البهيمية لذات أخر وفوق هذه المراتب مراتب أخر كإلية يتوب عن اشتغاله بالمنهيات الشرعية ويذنب إلى الله تعالى بالتوجه إليه فيشرع فى ترك الفضول الدنيوية طلباً للسكالات الآخروية ويعزم عزماً تاماً ويتوجه إلى السلوك إلى ملك الملوك من مقام نفسه فيها جراً منه ويقع فى الغربة ويأطوئ للغرباء وإن قيل : إنما الغربة للأحرار ذبح ثم إذا دخل فى الطريق يزهد عن كل ما يعوقه عن مقصوده ويصد عنه معبوده فيتصف بالورع والتقوى والزهد الحقيقى ثم يحاسب نفسه دائماً فى أقواله وأفعاله ويهتمها فى كل ما تأمر به وإن كان عبادة فانها مجبولة على حب الشهوات ومطبوعة على الدسائس الخفيات فلا ينبغي أن يأمنها ويكون على ثقة منها .

يحكى عن بعض الأكابر أن نفسه لم تنزل تأمره بالجهاد وتحثه عليه فاستغرب ذلك ثم فطن أنها تريد أن تستريح من نصب القيام والصيام بالموت فلم يجبها إلى ذلك فاذا خالص منها وصفاً وقته وطاب عيشه بما يجده فى طريق المحبوب يتنور باطنه ويظهر له لوازم أنوار الغيب وينفتح له باب المملكات وتلوح منه لوائح مرة بعد أخرى فيشاهد أموراً غيبية فى صور مثالية فاذا ذاق شيئاً منها يرغب فى العزلة والخلو والذكر والمواظبة على الطهارة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن الملاذ الحسية كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه باطنه إلى الحق تعالى بالسكينة فيظهر له الوجد والسكر والشوق والعشق والهيان ويجعله فانياً عن نفسه غافلاً عنها فيشاهد الحقائق السرية والأنوار الغيبية فيتحقق بالمشاهدة والمعاينة والمساكفة ويظهر له أنوار

حقيقية تارة وتختفى أخرى حتى يتمكن ويتخلص من التلوين وينزل عليه السكينة الروحية والطمأنينة الإلهية ويصير ورود هذه البوارق والأحوال له ملكة فيدخل في عوالم الجبروت ويشاهد العقول المجردة والأنوار القاهرة من الملائكة المقربين والمهمين ويتحقق بأنوارهم فيظهر له أنوار سلطان الأحدية وسواطع العظمة والكبرياء الإلهية فتجعله هباماً منشوراً ويندك حينئذ جبال إنيته فيخر الله تعالى خروراً ويتلاشى في التعين الذاتي ويضمحل وجوده في الوجود الإلهي وهذا مقام الفناء والمحو وهو غاية السفر الأول للسالكين فإن بقى في الفناء والمحو ولم يحىء إلى البقاء والصحو صار مستغرقاً في عين الجمع محجوباً بالحق عن الخلق لا يزيغ بصره عن مشاهدة جماله عز شأنه وأنوار ذاته وجلاله فاضمحل الكثرة في شهوده واحتجب التفصيل عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم ، وفوق ذلك مرتبة يرجع فيها إلى الصحو بعد المحو وينظر إلى التفصيل في عين الجمع ويسع صدره الحق والخلق فيشاهد الحق في كل شيء ويرى كل شيء بالحق على وجه لا يوجب التكسر والتجسم وهو طور وراء طور العقل، ووقع في عبارة بعضهم أنه قد يصير العارف متخلقا بأخلاق الله تعالى بالحقيقة لا بمعنى صيرورة صفاته تعالى عرضاً قائماً بالنفس فإن هذا مما لا يتصور أبداً ، والقول به خروج عن الشريعة والطريقة والحقيقة بل بمعنى علاقة أخرى أتم من علاقتها مع الصفات الكونية البدنية وغيرها لا تعلم حقيقتها ، ولعل مرادهم بالمرتبة التي تترقى إليها النفس فتكون سرا من أسرار الله تعالى هي هذه المرتبة والاطلاع عليها يحتاج إلى سلوك طريقة الأبرار ولا يتم بمجرد الانظار والأفكار والله تعالى الموفق للسلوك والمتفضل بالغنى على الصعلوك *

(البحث الرابع) اختلف الناس في الروح هل تموت أم لا ؟ فذهبت طائفة إلى أنها تموت لأنها نفس وكل نفس ذاتة الموت وقد دل الكتاب على أنه لا يبقى إلا الله تعالى وحده وهو يستدعى هلاك الأرواح كغيرها من المخلوقات وإذا كانت الملائكة عليهم السلام يموتون فالأرواح البشرية أولى، وأيضاً أخبر سبحانه عن أهل النار أنهم يقولون (أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) ولا تحقق الامتان إلا باماتة البدن مرة وإماتة الروح أخرى وقالت طائفة : إنها لا تموت للأحاديث الدالة على نعيمها وعذابها بعد المفارقة إلى أن يرجعها الله تعالى إلى الجسد، وإن قلنا بموتها لزم انقطاع النعيم والعذاب، والصواب أن يقال : موت الروح هو مفارقتها للجسد فإن أريد بموتها هذا القدر فهي ذاتة الموت وإن أريد أنها تعدم وتضمحل فهي لا تموت بل تبقى مفارقة ما شاء الله تعالى ثم تعود إلى الجسد وتبقى معه في نعيم أو عذاب أبد الآبدين ودهر الداهرين وهي مستثناة من يصعق عند النفخ في الصور على أن الصعق لا يلزم منه الموت والهلاك ليس مختصاً بالعدم بل يتحقق بخروج الشيء عن حد الاتمفاع به ونحو ذلك، وما ذكر في تفسير الاماتتين غير مسلم، وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام فيه . وإلى أنها لا تموت بموت البدن ذهبت الفلاسفة أيضاً، واحتج الشيخ عليه بأن قال : قد ثبت أن النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الوجود أو لا أحدهما تقدم على الآخر فإن كانا معاً فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الماهية أو لا في الماهية والأول باطل وإلا لكانت النفس والبدن متضايين لكنهما مجاوران هذا خلف وإن كانت المعية في الوجود فقط من غير أن يكون لأحدهما حاجة في ذلك الوجود إلى الآخر فعدم كل واحد منهما يوجب عدم تلك المعية إما لا يوجب عدم الآخر وإما إن كان لأحدهما حاجة في الوجود إلى الآخر فلا يخلو إما أن يكون المقدم هو النفس أو البدن فإن كان المقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما أن يكون زمانياً أو ذاتياً والأول باطل لما ثبت أن

النفس ليست موجودة قبل البدن ، وأما الثاني فباطل أيضا لأن كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء اذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن تلك العلة كافية في إيجادها فلا تكون العلة علة بل جزء من العلة هذا خلف فاذا لو كان البدن معلولا لامتنع عدم البدن الا لعدم النفس، والتالي بطلان البدن قد ينعدم لأسباب أخر مثل سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فبطل أن تكون النفس علة للبدن، وباطل أيضا أن يكون البدن علة للنفس لأن العلل كما عرف أربع ومحال أن يكون البدن علة فاعلية للنفس فانه لا يخلو اما أن يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته أو لأمر زائد على جسميته والأول باطل والا لكان كل جسم كذلك ، والثاني باطل أما أولا فلما ثبت أن الصور المادية انما تفعل بواسطة الوضع وكل ما يفعل الا بواسطة الوضع استحال أن يفعل أفعالا مجردة عن الحيز والوضع ، وأما ثانيا فلان الصور المادية أضعف من المجرد القائم بنفسه والأضعف لا يكون سببا للاقوى ومحال أن يكون البدن علة قابلية لما ثبت أن النفس مجردة مستغنية عن المادة، ومحال أن يكون علة صورية للنفس أو تمامية فان الأمر أولى أن يكون بالعكس فاذا ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت أصلا فلا يكون عدم أحدهما علة لعدم الآخر •
فان قيل : ألسن جعلتم البدن علة لحدوث النفس ؟ فنقول : قد بين أن الفاعل إذا كان منزها عن التغير ثم صدر عنه الفعل بعد أن كان غير صادر فلا بد وأن يكون لأجل أن شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطاً للحدوث فقط وكان غنيا في وجوده عن ذلك الشيء استحال أن يكون عدم ذلك الشرط مؤثراً في عدم ذلك الشيء، ثم لما اتفق أن كان ذلك الشرط مستعداً لأن يكون آلة للنفس في تحصيل الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال لا جرم حصل للنفس شوق طبعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصالح ومثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه علة لعدم ذلك الحادث بل ذهب الفلاسفة الى استحالة انعدام النفس وبرهنوا على ذلك بما برهنوا وعندنا لاستحالة في ذلك •

(البحث الخامس في تمايز الأرواح بعد مفارقتها الأبدان) نص ابن القيم على أن كل روح تأخذ من بدنها صورة تتميز بها عن غيرها وأن تمايز الأرواح أعظم من تمايز الأبدان الا أنه زعم أنه لا يمكن التمايز بينها على القول بأنها جوهر مجرد عن المادة وفيه نظر فان القائلين بذلك قائلون بالتمايز أيضا باعتبار ما يحصل لها من التعاق بالبدن أو بنحو آخر من التمايز، وذكر الشيخ ابراهيم الكوراني في بعض رسائله أن الأرواح بعد مفارقتها أبدانها المخصوصة تتعاقق بأبدان أخر مثالية حسما يليق بها وإلى ذلك الإشارة بالطير الخضر في حديث الشهداء في صحيح مسلم عن ابن مسعود أن أرواح الشهداء في أجواف طير خضر، وأخرج سعيد بن منصور عن مكحول عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن ذراري المؤمنين أرواحهم في عصافير في شجر في الجنة أي أنها تكون في أبدان على تلك الصور، ويؤيد ذلك رواية ابن ماجه عن ابن مسعود أرواح الشهداء عند الله تعالى كطير خضر، وفي لفظ عن كعب أرواح الشهداء طير خضر، ولفظ ابن عمر في صورة طير بيض، وفي رواية على بن عثمان الاحقبي عن مكحول أن ذراري المؤمنين أرواحهم عصافير في الجنة، وعلى هذا يكون انكار قوم من المتكلمين خبر في أجواف طير وكذا خبر في عصافير لما في ذلك من تعلق روحين في بدن واحد وقد قالوا باستحالاته ناشئا من عدم التأمل والتثبت لأنه على ما قررنا لا يكون للطائر روح غير روح الشهيد على أنه لو بقي الخبر على ظاهره لم يلزم محال الجواز أن تكون الروح في جوف الطير على نحو كون الجنين في بطن أمه فتدبره

(البحث السادس في مستقر الارواح بعد مفارقة الابدان) الذي دلت عليه الاخبار أن مستقر الارواح بعد المفارقة مختلف فمستقر ارواح الانبياء عليهم السلام في أعلى عليين وصح أن آخر كلمة تكلم بها ﷺ اللهم الرفيق الاعلى وهو يؤيد ما ذكر، ومستقر ارواح الشهداء في الجنة ترد من أنهارها وتأكّل من ثمارها وتأوى إلى قناديل معلقة بالعرش، وروى في ارواح اطفال المؤمنين ما هو قريب من ذلك، وروى ابن المبارك عن كعب قال: جنة المأوى جنة فيها طير خضر ترعى فيها ارواح الشهداء على بارق نهر يباب الجنة في قبة خضراء يخرج عليهم رزقهم من الجنة بكرة وعشيا، ولعل هذا كما قال ابن رجب في عوام الشهداء وما تقدم في خواصهم أو لعل هذا في شهداء الآخرة كالغريق والمبطون إلى غير ذلك، وأما مستقر ارواح سائر المؤمنين فقيل في الجنة أيضا وهو نص الامام الشافعي، وقد أخرج الامام مالك عن كعب بن مالك مرفوعا «إنما نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله تعالى في جسده حين يبعثه»، ورواه الامام أحمد في مسنده وخرجه النسائي من طريق مالك وخرجه ابن ماجه ورواه خاق كثير، وروى ابن منده من حديث أم بشر مرفوعا ما هو نص في أن مستقر ارواح المؤمنين نحو مستقر ارواح الشهداء، وقال وهب بن منبه: إن الله تعالى في السماء السابعة دارا يقال لها البيضاء يجتمع فيها ارواح المؤمنين ومستقر ارواح الكفار في سبعين، وفي حديث أم بشر أن ارواح الكفار في حواصل طير سود تأكل من النار وتشرب من النار وتأوى إلى حجر في النار يقولون ربنا لا تلحق بنا اخواننا ولا تؤتنا ما وعدتنا، وقيل: مستقر ارواح الموتى أفنية قبورهم، وحكى هذا ابن حزم عن عامة أهل الحديث، واستدل له بعضهم بحديث ابن عمر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم «إذا مات أحدكم عرض عليه مقعده بالغداة والعشي إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة وإن كان من أهل النار فمن أهل النار يقال هذا مقعدك حتى يبعثك الله تعالى» وبانه صلى الله تعالى عليه وسلم حين زار الموتى قال «السلام عليكم دار قوم مؤمنين» ورجح ابن عبد البر أن مستقر ارواح ماعدا الشهداء بأفنية القبور، وفيه أنه إن أريد أن الارواح لا تفارق الافنية فهو خطأ يردده نصوص الكتاب والسنة وإن أريد أنها تكون هناك وقتا من الاوقات كما روى عن مجاهد الارواح على القبور سبعة أيام من يوم دفن الميت أولها اشراق على قبورها وهي في مقرها فهو حق لكن لا يقال مستقرها أفنية القبور، وعول بعض المحققين على أن الارواح حيث كانت لها اتصال لا يعلم حقيقةه الا الله تعالى وبذلك ترد السلام وتعرف المسلم ويعرض عليها مقعدها من الجنة أو النار، وقال بعضهم: لا مانع من انتقالها من مستقرها وعودها اليه في أسرع وقت حيث يشاء الله تعالى ذلك، نعم جاء في حديث البراء بن عازب ما يدل على أن ارواح المؤمنين تستقر في الارض ولا تعود إلى السماء بعد عرضها حيث قال فيه في صفة قبض روح المؤمن فاذا انتهى إلى العرش كتب كتابه في عليين ويقول الرب تعالى شأنه: ردوا عبدى إلى مضجعه فاني وعدتهم انى منها خلقتهم وفيها أعيدهم ومنها أخرجهم تارة أخرى، وفي لفظ ردوا روح عبدى إلى الارض فاني وعدتهم ان أردم فيها ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (منها خلقناكم) الآية لكن قال الحافظ ابن رجب: إن حديث البراء وحده لا يعارض الاحاديث الكثيرة المصروفة بان الارواح في الجنة لا سيما الشهداء، وقوله تعالى (منها خلقناكم) المح باعتبار الابدان، وقالت طائفة: مستقر الارواح مطلقا في السماء الدنيا عن يمين آدم عليه السلام وعن شماله ويدل عليه ما في الصحيحين عن أبى ذر من حديث المعراج ففيه لما فتح علو السماء الدنيا

فاذا رجل قاعد على يمينه اسودة وعلى يساره اسودة فاذا نظر قبل يمينه ضحك وإذا نظر قبل شماله بكى فقال مرحبا بالنبي الصالح والابن الصالح قلت لجبريل من هذا قال آدم وهذه الاسودة عن يمينه وشماله نسمة بنيه وأهل البين هم أهل الجنة والاسودة التي عن شماله أهل النار. ويحاج بان المراد أنه عليه السلام يرى هذين الصنفين من جهة يمينه وجهة شماله وهو يجامع كون أرواح كل فريق في مستقرها من الجنة والنار فقد رأى النبي ﷺ الجنة والنار في صلاة الكسوف وهو في الارض والجنة ليست فيها ورآهما وهو في السماء والنار ليست فيها، وفي حديث لابي هريرة في الاسراء ما يؤيد ما قلنا. والنسفي في بحر الكلام جعل الارواح على أربعة أقسام أرواح الانبياء عليهم السلام تخرج من جسدها ويصير مثل صورتها مثل المسك والكافور وتكون في الجنة تأكل وتشرب وتقدم وتأوى بالليل إلى قناديل معلقة تحت العرش، وأرواح الشهداء تخرج من جسدها وتكون في أجواف طير خضر في الجنة تأكل وتتنعم وتأوى إلى قناديل كما أرواح الانبياء عليهم السلام، وأرواح المطيعين من المؤمنين يربض الجنة لا تأكل ولا تمتنع ولكن تنظر إلى الجنة، وأرواح العصاة منهم تكون بين السماء والارض في الهواء، وأما أرواح الكفار ففي سجين في جوف طير سود تحت الارض السابعة وهي متصلة بجسدها فتغلب الارواح وتألم من ذلك الاجساد اه. وما ذكره في أرواح المطيعين مخالف لما صح من أنها تمتنع في الجنة. وفي الانصاح أن المنعم من الارواح على جهات مختلفة منها ما هو طائر في شجر الجنة ومنها ما هو في حواصل طير خضر ومنها ما يأوى إلى قناديل تحت العرش ومنها ما هو في حواصل طير بيض ومنها ما هو في حواصل طير كالرازير، ومنها ما هو في أشخاص صور من صور الجنة ومنها ما هو في صورة تخلق من ثواب أعمالهم ومنها ما تسرح وتتردد إلى جنتها وتزورها ومنها ما تتلقى أرواح المقبوضين وعن سوي ذلك ما هو في كفالة ميكائيل عليه السلام ومنها ما هو في كفالة آدم عليه السلام ومنها ما هو في كفالة ابراهيم عليه السلام اه، قال القرطبي: وهذا قول حسن يجمع الاخبار حتى لا تدافع وارضاءه الجلال السيوطي ه وأخرج ابن أبي الدنيا عن مالك قال: بلغني أن الروح مرسله تذهب حيث شاءت وهو إن صح ليس على إطلاقه وقيل في مستقر الارواح غير ذلك حتى زعم بعضهم أن مستقرها العدم المحض وهو مبنى على أنها من الاعراض وهي الحياة وهو قول باطل عاطل فاسد كاسد يرده الكتاب والسنة والاجماع والعقل السليم، ويعجني في هذا الفصل ما ذكره الامام العارف ابن برجان في شرح اسماء الله تعالى الحسنی حيث قال: والنفس مبرة من باطن ما خلق منه الجسم وهي روح الجسم وأوجد تبارك وتعالى الروح من باطن ما برأ منه النفس وهو للنفس بمنزلة النفس للجسم والنفس حجاب الروح يوصف بالحياة باحياء الله تعالى شأنه له وموته خمود الاماشاء الله تعالى يوم خمود الارواح والجسم يوصف بالموت حتى يحيى بالروح وموته مفارقة الروح إياه وإذا فارقت هذا العبد الروح حان الجسم صعد به فان كان مؤمنا فتحت له أبواب السماء حتى يصعد إلى ربه عز وجل فيؤمر بالسجود فيسجد ثم يحمل حقيقته النفسانية تعمر السفلى من قبره إلى حيث شاء الله تعالى من الجوار وحقيقته الروحانية تعمر العلو من السماء الدنيا إلى السابعة في سرور ونعيم ولذلك لقي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم موسى عليه السلام قائما في قبره يصلي و ابراهيم عليه السلام تحت الشجرة قبل صعوده إلى السماء الدنيا ولقيهما في السموات العلى فتلك أرواحهما وهذه نفوسهما وأجسادهما في قبورهما، وإن كان شقيا لم يفتح له فرمى من علو إلى الارض اه، وفيه القول

بالمغايرة بين الروح والنفس، وبهذا التحقيق تندفع معارضات كثيرة واعتراضات وفيرة، ويعلم أن حديث مامن أحد يمر بقبر أخيه المؤمن كان يعرفه في الدنيا فسلم عليه الاعرفه ورد عليه السلام ليس نصا في أن الروح على القبر إذ يفهم منه أن الذي في القبر حقيقته النفسانية المتصلة بالروح اتصالا لا يعلم كنهه إلا الله تعالى . وللروح مع ذلك أحوالا وأطوارا لا يعلمها إلا الله تعالى فقد تكون مستغرقة بمشاهدة جمال الله تعالى وجلاله سبحانه ونحو ذلك وقد تصحو عن ذلك الاستغراق وهو المراد برد الروح في خبر «مامن أحد يسلم على الورد الله تعالى روي فأرد عليه السلام» والذي ينبغي أن يعول عليه مع ما ذكر أن الأرواح وإن اختلف مستقرها بمعنى محلها الذي أعطيته بفضل الله تعالى جزاء عملها لكن لها جولانا في ملك الله تعالى حيث شاء جل جلاله ولا يكون الأبعد الأذن وهي متفاوتة في ذلك حسب تفاوتها في القرب والرافى من الله تعالى حتى أن بعض الأرواح الطاهرة لتظهر فيراها من شاء الله تعالى من الأحياء بقظة وإن أرواح الموتى تتلاقى وتزاور وتتذاكر وقد تتلاقى أرواح الأموات والأحياء مناما ولا ينكر ذلك الأمن يجعل الرؤيا خيالات لا أصل لها وذلك لا يلتفت اليه لكن لا ينبغي أن يبنى على ذلك حكم شرعى لاحتمال عدم الصحة وإن قامت قرينة عليها، وماصح من أن ثابت بن قيس بن شماس خرج مع خالد بن الوليد إلى حرب مسيلة فاستشهد رضى الله تعالى عنه وكان عليه درع نفيسة فر به رجل من المسلمين فأخذها فبينما رجل من الجند نائم إذ أتاه ثابت في منامه فقال له: أوصيك بوصية فإياك أن تقول هذا حلم فتضيعه إلى لما قتلت أمس مربى رجل من المسلمين فأخذ درعى ومنزله في أقصى الناس وعند خبائه فرس يستن في طوله وقد كفى على الدرع برمة وفوق البرمة رحل فات خالدا فره أن يبعث إلى درعى فيأخذها وإذا قدمت المدينة على خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقل له: إن على من الدين كذا وكذا وفلان من رقيقى عتيق فاتى الرجل خالدا فاخبره فبعث إلى الدرع وأتى بها وحدث أبا بكر رضى الله تعالى عنه برؤياه فاجاز وصيته ، وقد ذكر ذلك ابن عبد البر وغيره بحجاب عنه بان ذلك كان باجازا والوارث وهى بنته لغلبة ظن صدق الرؤيا بما قام من القرينة ولو لم تجز لم يسغ لابی بكر رضى الله تعالى عنه ذلك بمجرد الرؤيا، وقيل: إن أبا بكر لم ير الرد ففعل ذلك من حصه بيت المال، ومثل هذه القصة قصة مصعب بن جثامة وعوف بن مالك وقد ذكرها ابن القيم فى كتاب الروح وهى أغرب مما ذكر بكثير، وربما يؤذن لأرواح بعض الناس فى زيارة أهلهم كما ورد فى بعض الآثار وبعض الأرواح تحبس فى قبرها أوحى الله تعالى عن مقامها كروح من يموت وعليه دين استدانه فى محرم لا مطلقا كما هو المشهور، وتحقيقه فى شرح الشرائع للعلامه ابن حجر ثم اعلم أن اتصال الروح بالبدن لا يختص بجزء دون جزء بل هى متصلة مشرقة على سائر أجزائه وإن تفرقت وكان جزء بالشرق وجزء بالمغرب، ولعل هذا الاشراف على الأجزاء الأصلية لأنها التى يقوم بها الإنسان من قبره يوم القيامة على ما اختاره جمع، واعلم أيضا أن الروح على القول بتجردها لا مستقر لها بل لا يقال انها داخل العالم أو خارجه كما سمعت وإنما المستقر حيثئذ للبدن الذى تتعلق به، وقد نص بعض الصوفية على أنه لا مانع من أن تتعلق نفس بيدنين فاكثر بل هو واقع عندهم، وذكر بعضهم أن أحد البدنين هو البدن الاصل والآخر مثالى يظهر للعيان على وجه خرق العادة، وقال آخر: ان الآخر من باب تطور الروح وظهورها بصورة على نحو ظهور جبريل عليه السلام بصورة دحية الكلبي وظهور القرآن لحافظه بصورة الرجل الشاحب

يوم القيامة، والفلاسفة قالوا لا يجوز أن تتعلق نفس واحدة بأبدان كثيرة لأنه يلزم أن يكون معلوم أحدها معلوم الآخر ومجهول أحدها مجهول الآخر ومعلوم أن الأمر ليس كذلك، ولا يخفى أن هذا الدليل يدل على أن كل إنسانين يعلم أحدهما ما لا يعلم الآخر فإن نفسيهما متغايرتان فلم لا يجوز وجود إنسانين يتعلق ببدنهما نفس واحدة ويكون كل ما عليه أحدهما عليه الآخر لا محالة وما يجمله أحدهما يكون مجهولاً للآخر لا بد لعدم الجواز من دليل، وعلى ما ذكره هؤلاء الصوفية يجوز أن تتعلق الروح ببدن في الجنة وببدن آخر حيث شاء الله تعالى بل يجوز أن تظهر في صور شتى في أماكن متعددة على حد ما قالوه في جبريل عليه السلام أنه في حال ظهوره في صورة دحية أو أعرابي غيره بين يدي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يفارق سدرة المنتهى، وأنت تعلم ما يقولون في تجلي الله تعالى في الصور وسمعت خبره «إن الله تعالى خلق آدم على صورته» ومن هنا قالوا: من عرف نفسه فقد عرف ربه فافهم الإشارة ولعمري هي عبارة، ثم إن أرواح سائر الحيوانات من البهائم ونحوها قيل: تكون بعد المفارقة في الهواء ولا اتصال لها بالأبدان، وقيل: تعدد ولا يعجز الله تعالى شيء، ومن الناس من قال: إن كان للحيوانات حشر يوم القيامة كما هو المشهور الذي تقتضيه ظواهر الآيات والأخبار فالأولى أن يقال ببقاء أرواحها في الهواء أو حيث شاء الله تعالى وإن لم يكن لها حشر كما ذهب إليه الغزالي وأول الظواهر فالأولى أن يقال بانعدامها، وهذا وبقيت أبحاث كثيرة تركناها لضيق القفص واتساع دائرة الغصص، ولعل فيما ذكرناه هنا مع ما ذكرناه فيما قبل كفاية لأهل البداية وهداية لمن ساعدته العناية والله عز وجل ولي الكرم والجود، ومنه سبحانه بدء كل شيء وإليه جل وعلا يعود»

﴿وَأَن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ من القرآن الذي هو شفاء ورحمة للمؤمنين والذي ثبتناك عليه حين كادوا يفتنونك عنه إلى غير ذلك من أوصافه التي يشعر بها السياق، وإنما عبر عنه بالموصول تفخيماً لشأنه ووصفاً له بما في حيز الصلة ابتداء إعلاماً بحاله من أول الأمر وبأنه ليس من قبيل كلام المخلوق، واللام الأولى موطئة للقسم (ولنذهب) جوابه النائب مناب جزاء الشرط فهو مغن عن تقديره وليس جزاء لدخول اللام عليه وهو ظاهر وبذلك حسن حذف مفعول المشيئة، والمراد بالذهاب به محوه عن المصاحف والصدور وهو أبلغ من الأفعال، ويراد على هذا من القرآن على ما قيل صورته من أن تكون في نقوش الكتابة أو في الصور التي في القوة الحافظة ﴿ثُمَّ لَنَجْذُلَنَّكَ بِهِ﴾ أي القرآن ﴿عَلَيْنَا وَكِيلًا ٨٦﴾ أي متعبداً وملتزماً استرداده بعد الذهاب به كما يلتزم الوكيل ذلك فيما يتوكل عليه حال كونه متوقفاً أن يكون محفوظاً في السطور والصدور كما كان قبل فالوكيل مجاز عما ذكر *

﴿إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ﴾ استثناء منقطع على ما اختاره ابن الأنباري. وابن عطية. وغيرهما وهو مفسر بلكن في المشهور، والاستدراك على ما صرح به الطيبي. وغيره. واقتضاء ظاهر كلام جمع عن قوله تعالى: (وإن شئنا لنذهبن) وقال في الكشف: إنه ليس استدراكاً عن ذلك فإن المستثنى منه (وکیلا) وهذا من المنقطع المتمتع بإيقاعه موقع الاسم الأول الواجب فيه النصب في لغتي الحجاز وتعميم كما في قوله تعالى: (لا عاصم اليوم من أمر الله) إلا من رحم في رأي، وقولهم: لا تكونن من فلان لإسلاماً بسلام فقد صرح الرضي وغيره بأن الفريقين يوجبون النصب ولا يجوزون الإبدال في المنقطع فيما لا يكون قبله اسم يصح حذفه، وكون

مانحن فيه من ذلك ظاهر لمن له ذوق، والمعنى ثم بعد الاذهاب لا تجد من يتوكل علينا بالاسترداد ولكن رحمة من ربك تركته غير منصوب فلم تحتج إلى من يتوكل للاسترداد ما يؤسر عنه بالفقدان المدلول عليه بلا تجد، والتغاير المعنوي بين الكلامين من دلالة الأول على الاذهاب ضمننا والثاني على خلافه حاصل وهو كاف فافهم، ويفهم صنيع البعض اختيار أنه استثناء متصل من (وكيلا) أى لا تجد وكيلا باسترداده إلا الرحمة فانك تجدها مستردة، وأنت تعلم أن شمول الوكيل للرحمة يحتاج إلى نوع تكلف،

وقال أبو البقاء: إن (رحمة) نصب على أنه مفعول له والتقدير حفظناه عليك للرحمة، ويجوز أن يكون نصبا على أنه مفعول مطلق أى ولكن رحمتك رحمة اه وهو كما ترى، والآية على تقدير الانقطاع أمتان بابقاء القرآن بعد الامتنان بتنزيله، وذكرنا أنها على التقدير الآخر دالة على عدم الابقاء فالمنة حينئذ إنما هي في تنزيله، ولا يخفى ما فيه من الخفاء وما يذكر في بيانه لا يروى الغليل. والآية ظاهرة في أن مشيئة الذهاب به غير متحققة وأن فقدان المسترد إلا الرحمة إنما هو على فرض تحقق المشيئة لكن جاء في الأخبار أن القرآن يذهب به قبل يوم القيامة، فقد أخرج البيهقي. والحاكم وصححه. وابن ماجه بسند قوى عن حذيفة قال. قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: يدرس الاسلام كما يدرس وشى الثوب حتى لا يدري ما يصيام ولا صدقة ولا نكح ويسرى على كتاب الله تعالى في ليلة فلا يبقى في الأرض منه آية ويبقى الشيخ الكبير والمعجوز يقولون أدركنا إمامنا على هذه الكلمة لا إله إلا الله فنحن نقولها.

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس. وابن عمر قالوا: خطب رسول الله ﷺ فقال: يا أيها الناس ما هذه الكتب التي بلغني أنكم تكتبونها مع كتاب الله تعالى يوشك أن يغضب الله تعالى لكتابته فيسرى عليه ليلا لا يترك في قلب ولا ورق منه حرف إلا ذهب به فقيل: يا رسول الله فكيف بالمؤمنين والمؤمنات؟ قال: من أراد الله تعالى به خيرا أبقي في قلبه لا إله إلا الله. وأخرج ابن أبي حاتم. والحاكم وصححه عن أبي هريرة قال: يسرى على كتاب الله تعالى فيرفع إلى السماء فلا يبقى في الأرض آية من القرآن ولا من التوراة والإنجيل والزبور فينزع من قلوب الرجال فيصبحون في الضلالة لا يدرون ما هم فيه.

وأخرج الديلمي عن ابن عمر مرفوعا لا تقوم الساعة حتى يرجع القرآن من حيث جاء له دوى حول العرش كدوى النحل فيقول الله عز وجل: مالك؟ فيقول منك خرجت واليك أعود أتلى ولا يعمل بي؛ وأخرج محمد بن نصر نحوه موقوفا على عبد الله بن عمرو بن العاص، وأخرج غير واحد عن ابن مسعود أنه قال: سيرفع القرآن من المصاحف والصدور، ثم قرأ (ولئن شأنا) الآية، وفي البهجة أنه يرفع أولا من المصاحف ثم يرفع لأجل زمن من الصدور والذهاب به هو جبريل عليه السلام كما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن جده فيألفها من مصيبة ما أعظمها وبلية ما أؤخما فان دلت الآية على الذهاب به فلا منافاة بينها وبين هذه الأخبار وإذا دلت على إبقائه فالمنافاة ظاهرة إلا أن يقال: إن الابقاء لا يستلزم الاستمرار ويكفي فيه إبقاؤه إلى قرب قيام الساعة فتدبر، ومما يرشد إلى أن سوق الآية للامتنان قوله تعالى: ﴿إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ﴾ لم يزل ولا يزال ﴿عَلَيْكَ كَبِيرًا ۝ ٨٧﴾ ومنه إنزال القرآن واصطفاه على جميع الخلق وختم الأنبياء عليهم السلام به وإعطاؤه المقام المحمود إلى غير ذلك وقال أبو سهل: (١) إلى أنها

سبقت لتهديد غيره صلى الله تعالى عليه وسلم بأذهاب ما أوتوا ليصدهم عن سؤال ما لم يؤتوا كعلم الروح وعلم الساعة * وقال صاحب التحرير: يحتمل أن يقال: أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما سئل عن الروح وذى القرنين وأهل الكهف وأبطأ عليه الوحي شق عليه ذلك وبلغ منه الغاية فأنزل الله تعالى هذه الآية تسكيناً له وَسَلَّمَ والتقدير أيعز عليك تأخر الوحي فإنا إن شئنا ذهبنا بما أوحينا إليك جميعه فسكن ما كان يحده صلى الله تعالى عليه وسلم وطاب قلبه انتهى ، وكلا القولين كما ترى .

﴿ قُلْ لَّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجُنُّ ﴾ أى اتفقوا ﴿ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ ﴾ المنعوت بما لا تدركه العقول من النعوت الجليلة الشأن من البلاغة وحسن النظم وبكال المعنى، وتخصيص الثقلين بالذكر لأن المنكر لكونه من عند الله تعالى منهما لا من غيرهما والتجدي إنما كان معهما وإن كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مبعوثاً إلى الملك كما هو مبعوث اليهما لا لأن غيرهما قادر على المعارضة فإن الملائكة عليهم السلام على فرض تصديقهم لها وحاشاهم إذ هم معصومون لا يفعلون إلا ما يؤمرون عاجزون كغيرهم ﴿ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾ أى هذا القرآن وأوثر الاظهار على إيراد الضمير الراجع إلى المثل المذكور احترازاً عن أن يتوهم أن له مثلاً معيناً وإيداناً بأن المراد نفي الاتيان بمثل ما لا يأتون بكلام مماثل له فيما ذكر من الصفات الجليلة الشأن وفيهم العرب العرباء أرباب البراعة والبيان ، وقيل: المراد تعجيز الانس وذكر الجن مبالغة في تعجيزهم لأنهم إذا عجزوا عن الاتيان بمثله ومعهم الجن القادرون على الأفعال المستغربة فهم عن الاتيان بمثله وحدهم أعجز وليس بذلك ، وقبل: يجوز أن يراد من الجن ما يشمل الملائكة عليهم السلام وقد جاء إطلاق الجن على الملائكة كما في قوله تعالى: (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) نعم إلاكثر استعماله في غير الملائكة عليهم السلام ولا يخفى أنه خلاف الظاهر ، وزعم بعضهم أن الملائكة عليهم السلام حيث كانوا وسائط في إتيانه لا ينبغي ادراجهم إذ لا يلائمه حينئذ (لا يأتون بمثله) وفيه أنه ليس المراد نفي الاتيان بمثله من عند الله تعالى في شيء ممن أسند اليهم الفعل، وجملة (لا يأتون) جواب القسم الذى ينبىء عنه اللام الموطئة وساده سيد جزاء الشرط ولولاها لكان (لا يأتون) جزاء الشرط وإن كان مرفوعاً بناءً على القول بأن فعل الشرط إذا كان ماضياً يجوز الرفع في الجواب كما في قول زهير:

وإن أتاه خليل يوم مسغبة يقول لا غائب مالى ولا حرم

لأن أداة الشرط إذا لم تؤثر في الشرط ظاهراً مع قرينه جاز أن لا تؤثر في الجواب مع بعده، وهذا القول خلاف مذهب سيوييه ومذهب الكوفيين والمبرد كما فصل في موضعه، ولا يجوز عند البصريين مع وجود هذه اللام جعل المذكور جواب الشرط خلافاً للفرأ ، وأما قول الأعشى:

لئن منيت بنا عن غيب معركة لا تلقنا عن دماء الخلق تنفعل

فاللام ليست الموطئة بل هي زائدة على ما قيل فافهم ، وحيث كان المراد بالاجتماع على الاتيان بمثل القرآن مطلق الاتفاق على ذلك سواء كان التصدى للبعارضة من كل واحد منهم على الانفراد أو من المجموع بأن يتألبوا على تليفق كلام واحد بتلاحق الافكار وتعاضداً لانظار قال سبحانه: ﴿ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ۝ ٨٨ ﴾ أى معيناً في تحقيق ما يتوخونه من الاتيان بمثله ، والجملة عطف على مقدر أى لا يأتون بمثله لو لم يكن بعضهم

لبعض ظهيراً ولو كان الخ ؛ وهي في موضع الحال كالجمله المحذوفة ، والمعنى لا يأتون بمثله على كل حال مفروض ولو في مثل هذه الحال المنافية لعدم الاتيان به فضلاً عن غيرها وفيه رد لليهود أو قريش في زعمهم الاتيان بمثله ، فقد روى أن طائفة من الأولين قالوا : أخبرنا يا محمد بهذا الحق الذي جئت به أحق من عند الله تعالى فانا لا نراه متناسقاً كتناسق التوراة فقال ﷺ لهم : أما والله إنكم لتعرفونه أنه من عند الله تعالى قالوا : إنا نجيئك بمثل ما أتى به فانزل الله تعالى هذه الآية ٥

وفي رواية أن جماعة من قريش قالوا له ﷺ : جئنا بأية غريبة غير هذا القرآن فانا نحن نقدر على المجيء بمثله فنزلت ، ولعل مرادهم بهذه الآية الغريبة ما تضمنه الآيات بعد وهي قوله تعالى : (وقالوا لن نؤمن بك) الخ وحيث قيل يمكن أن تكون هذه الآية مع الآيات الأخر رد لجميع ما عنوه بهذا الكلام إلا أنه ابتداء برد قولهم : نحن نقدر الخ اهتماماً به فان قولهم ذلك منشا طلبهم الآية الغريبة ٥

وفي إرشاد العقل السليم أن في هذه الآية حسم أطماعهم الفارغة في روم تبديل بعض آياته ببعض ولا مسامح لكونها تقريراً لما قبلها من قوله تعالى : (ثم لا تجد لك به علينا وكيلاً) كما قيل لكن لما قيل من أن الاتيان بمثله أصعب من استرداد عينه ونبي الشيء إنما يقرره نبي مادونه دون نبي ما فوقه لأن أصعب الاسترداد بغير أمره تعالى من الاتيان المذكور مما لا شبهة فيه بل لأن الجملة القسمية ليست مسوقة إلى النبي ﷺ بل إلى المسكابين من قبله عليه الصلاة والسلام انتهى ، ومنه يعلم ما في قول بعضهم في وجه التقرير : أن عدم قدرة الثقلين على رده بعد إذهابه مساو لعدم قدرتهم على مثله لأن رده بعينه غير ممكن لعدم وصولهم إلى الله تعالى شأنه فلم يبق إلا رده بمثله فصرح بنفيه تقريراً له من النظر وعدم الجدوى ، هذا واستدل صاحب الكشف بأعجاز القرآن على حدوثه إذ لو كان قديماً لم يكن مقدوراً فلا يكون معجزاً كالحال ، وتعقبه في الكشف بأنه لا نزاع في حدوث النظم وإن تحاشى أهل السنة من إطلاق المخلوق عليه للايهام وهو المعجز إنما النزاع في المعبر بهذه العبارة المعجزة وهو المسمى بالكلام النفسى فهو استدلال لا ينفعه وذكر نحوه ابن المنير ٥

وقال صاحب التقريب : الجواب منع الملازمة إذ صحح المقدورية الامكان وهو حاصل لا الحدوث وأيضاً المعجز لفظه ولا يقال بقدمه والقديم كلام النفس ولا يقال بأعجازه وأيضاً سلمنا أن القديم لا يقدر البشر على عينه لكن لا يقدر على مثله ، واختار العلامة الطيبي هذا الأخير في الجواب ، وقد ذكرنا في المقدمات من الكلام ما ينفعك في هذا المقام فتدبر والله تعالى ولى الانعام ومسدد الافهام ٥

(وَلَقَدْ صَرَّفْنَا) كررنا ورددنا على أساليب مختلفة توجب زيادة تقرير ورسوخ (لِلنَّاسِ) أهل مكة وغيرهم كما هو الظاهر (فِي هَذَا الْقُرْآنِ) المنعوت بما ذكر من النعوت العاضلة (مِنْ كُلِّ مَثَلٍ) من كل معنى بديع هو في الحسن والغرابة واستجلاب النفوس كالمثل ومفعول (صرّفنا) على ما استظهره أبو حيان محذوف أى البيان وقدره البينات والعبر ، ومن لا ابتداء الغاية وجوز ابن عطية أن تكون سيف خطيب فكل هو المفعول وهذا مبنى على مذهب الكوفيين والآخر لا يفهم يجوزون زيادة من في الايجاب دون جمهور البصريين ٥ وقرأ الحسن (صرّفنا) بتخفيف الراء وقراءة الجمهور أبلغ ، وأياما كان فالمراد فعلنا ذلك للناس ليدعوا ويتلقوه بالقبول (فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ٨٩) أى جحوداً وفسر به لثبوت الصدق باصل

الاعجاز، والمراد بالناس المذكورون أولا وأثر الاظهار على الاضمار تأكيذاً وتوضيحاً، والمراد بالأكثر قيل: من كان في عهده صلى الله تعالى عليه وسلم من المشركين وأهل الكتاب * واستظهر في البحر أنهم أهل مكة بدليل أن الضمان الآتية لهم ونصب (كفوراً) على أنه مفعول أبي والاستثناء مفرغ وصح ذلك هنا مع أنه مشروط بتقديم النفي فلا يصح ضربت الازيداً لأن أبي قريب من معنى النفي فهو مؤول به فكأنه قيل ما قبل أكثرهم الا كفوراً وفيه من المبالغة ما ليس في أبوا الايمان لأن فيه زيادة على أنهم لم يرضوا بخصلة سوى الكفر من الايمان والتوقف في الأمر ونحو ذلك وأنهم بالغوا في عدم الرضا حتى بلغوا مرتبة الالباء، وإلا لم يحز ذلك في الاثبات لفساد المعنى إذ لا قرينة على تقدير أمر خاص والعموم لا يصح إذ لا يمكن في المثال أن تضرب كل أحد الازيداً فان صح العموم في مثال جاز التفريغ في غير تأويل بنفي فيجوز صليت الايوم كذا إذ يجوز أن تصلي كل يوم غيره، وجوز أن تكون الآية من هذا القبيل بأن يكون المراد أبوا كل شيء فيما انترحوه الا كفوراً (وقالوا) عند ظهور عجزهم ووضوح مغلوبيتهم بالاعجاز التنزيلى وغيره من المعجزات الباهرة متعلمين بما لا تقتضى الحكمة وقوعه من الامور ولا توقف لشبوت المدعى عليه وبعضه من المحالات العقلية (لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ) بالتخفيف من باب نصر المتعدى وبذلك قرأ السكوفيون أى تفتح، وقرأ باقي السبعة (تفجر) من فجر مشدداً والتضعيف للتكثير للتعدي *

وقرأ الاعمش . وعبد الله بن مسلم بن يسار (تفجر) من أفرج رباعياً وهى لغة في فجر (لَنَا مِنَ الْأَرْضِ) أى أرض مكة لقلة مياهها فالتعريف عهدى (يَبْدُو عَا ٩٠) مفعول من نبع الماء كيعبوب من عب الماء إذا زخر وكثر موجه فالباء زائدة للمبالغة والمراد عيناً لا ينضب ماؤها، وأخرج ابن أبي حاتم عن السدى أن الينبوع هو النهر الذى يجرى من العين، والاول مروي عن مجاهد وكفى به (أَوْ تَكُونَ لَكَ) خاصة (جَنَّةٍ) بستان تستر أشجارها ما تحتها من العرصة (مَنْ نَحِيلَ وَعَنْبَ) خصروهما بالذكر لانهما كانا الغالب في هاتيك النواحي مع جلالة قدرهما (فَتَفْجُرَ الْأَنْهَارَ) أى تجريها (خَلَّاهَا) نصب على الظرفية أى وسط تلك الجنة واثنائها (تَفْجِيرًا ٩١) كثير أو المراد اما اجراء الانهار خلاها عند سقيها أو ادامة اجرائها كما ينبي الفاء (أَوْ تُسْقَطَ السَّمَاءُ) الجرم المعلوم (كَأَ زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا) جمع كسفة كقطعة وقطع لفظاً ومعنى وهو حال من السماء والكاف في (كما) في محل نصب على أنه صفة مصدر محذوف أى اسقاطاً مماثلاً لما زعمت يعنون بذلك قوله تعالى (أَوْ تُسْقَطَ عَلَيْهِمُ كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ) وزعم بعضهم أنهم يعنون ما في هذه السورة من قوله تعالى (أَفَأَمَنْتُمْ أَنْ نَخْسِفَ بِكُمْ جَانِبَ الْبَرِّ أَوْ نُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا) وليس بشيء، وقيل: أن المعنى كما زعمت أن ربك إن شاء فعل وسياق ذلك أن شاء الله تعالى في خبر ابن عباس، وقرأ مجاهد (يسقط السماء) بياء الغيبة ورفع (السماء) وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو. وحمزة. والكسائي. ويعقوب (كسفا) بسكون السين في جميع القرآن الا في الروم وابن عامر الا في هذه السورة ونافع. وأبو بكر في غيرهما. وحفص فيما عدا الطور في قول. وفي النشر أنهم اتفقوا على اسكان السين في الطور وهو اما مخفف من المفتوح لأن السكون من الحركة مطلقاً كسدر وسدر أو هو فعل صفة بمعنى مفعول كالطحن بمعنى المطحون أى شيئاً مكسوراً أى مقطوعاً (أَوْ تَأْتِي بَالَهُ الْمَشْكَةَ قِيلًا ٩٢) أى مقابلاً كالعشير والمعاشر

وأرادوا كما أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس عيانا وهذا كقولهم (لولا أنزل علينا الملائكة أن نرى ربنا) وفي رواية أخرى عن الخبر والضحاك تفسير القليل بالكفيل أى كفيلا بما تدعيه يعنون شاهداً يشهد لك بصحة ماقلته وضامنا يضمن ما يترتب عليه وهو على الوجهين حال من الجلالة وحال الملائكة محذوفة لدلالة الحال المذكورة عليها أى قبلاء كما حذف الخبر في قوله :

ومن يك امسى في المدينة رحله فاني وقيار بها لغريب

وذكر الطبرسي عن الزجاج أنه فسر قبيلاً بمقابلة ومعاينة ، وقال ان العرب تجريه في هذا المعنى مجرى المصدر فلا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث فلا تغفل ، وعن مجاهد القبيل الجماعة كالقبيلة فيكون حالا من الملائكة ، وفي الكشف جعله حالا من الملائكة لقرب اللفظ وسداد المعنى لأن المعنى أتى بالله تعالى وجماعة من الملائكة لا تأتي بهما جماعة ليكون حالا على الجمع اذ لا يراد معنى المعية معه تعالى ألا ترى إلى قوله سبحانه حكاية عنهم (أنرى ربنا) والقرآن يفسر بعضه بعضاً انتهى ، وقرأ الأعرج (قبلاً) من المقابلة وهذا يؤيد التفسير الأول .

﴿أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرَفٍ﴾ من ذهب كما روى عن ابن عباس . وقتادة وغيرهما ، وأصله الزينة وإطلاقه على الذهب لأن الزينة به أرغب وأعجب ، وقرأ عبدالله (من ذهب) وجعل ذلك في البحر تفسيراً لإقراءه لمخالفته سواد المصحف ﴿أَوْ تَرَقَى فِي السَّمَاءِ﴾ أى تصعد في معارجها وحذف المضاف يقال رقى في السلم والدرجة والظاهر أن السماء هنا المظلة ، وقيل : المراد المسكن العالي وكل ما ارتفع وعلا يسمى سماء قال الشاعر :

وقد يسمى سماء كل مرتفع وإنما الفضل حيث الشمس والقمر

﴿وَلَنْ تُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ﴾ أى لأجل رقيق فيها وحده أو لن تصدق رقيق فيها ﴿حَتَّى تُنْزَلَ﴾ منها ﴿عَيْنًا كَتَابًا نَقَرُوهُ﴾ بلغتنا على أسلوب كلامنا وفيه تصديقك ﴿قُلْ﴾ تعجبا من شدة شكيتهم وفرط حماقتهم ﴿مُتَّبِحَانِ رَبِّي﴾ أو قل ذلك تنزيها لساحة الجلال عما لا يكاد يليق بها من مثل هذه الاقتراحات التي تضمنت ما هو من أعظم المستحيلات كإتيان الله تعالى على الوجه الذي اقترحوه أو عن طلب ذلك ، وفيه تنبيه على بطلان ما قالوه .

وقرأ ابن كثير . وابن عامر (قال سبحانه ربى) أى قال النبي ﷺ : ﴿هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ۚ﴾ كسائر الرسل عليهم السلام وكانوا لا يأتون قومهم إلا بما يظهره الله تعالى على أيديهم حسبما تقتضيه الحكمة من غير تفويض اليهم فيه ولا تحكم منهم عليه سبحانه ، و(بشراً) خبر كان و(رسولاً) صفة وهو معتمد الكلام وكونه بشراً توطئة لذلك رداً لما أنكروه من جواز كون الرسول بشراً ودلالة على أن الرسل عليهم السلام من قبل كانوا كذلك ولهذا قال الزمخشري هل كنت إلا رسولا كسائر الرسل بشراً مثلهم ، وزعم بعض أن ذكر (بشراً) ليس للتوطئة فإن طلب القوم منه عليه الصلاة والسلام ما طلبوه يحتمل أن يكون طلب أن يأتي به بقدرة نفسه صلى الله تعالى عليه وسلم ويحتمل أن يكون طلب أن يأتي به بقدرة الله تعالى فذكر (بشراً) لنفي أن يأتي بذلك بقدرة نفسه كأنه قال : هل كنت إلا بشراً والبشر لا قدرة له على الإتيان بذلك ، وذكر رسولا لنفي أن يأتي به بقدرة الله تعالى كأنه قيل هل كنت إلا رسولا والرسول لا يتحكم على ربه سبحانه •

وتعقب بأن هذا مع ما فيه من مخالفة الآثار كما ستعلمه قريباً إن شاء الله تعالى ظاهر في جعل الاسمين خبرين وهو عما ياباه الذوق السليم، وقال الخفاجي: إن كون الاسمين خبرين غير متوجه لأنه يقتضى استقلالها وأنهم أنكروا كلا منهما حتى رد عليهم بذلك ولم ينكر أحد بشرية صلى الله تعالى عليه وسلم، وتعقب بأنهم لما طلبوا منه عليه الصلاة والسلام ما لا يتأتى من البشر كالرقى في السماء كانوا بمنزلة من أنكروا بشرية وهو كما ترى. وجوز بعضهم كون بشراً حالاً من النكرة وسوغ ذلك تقدمه عليها وهو ركبك لأنه يقتضى أن له صلى الله تعالى عليه وسلم حالاً آخر غير البشرية ولا يقول بذلك أحد اللهم إلا أن يكون من الوجودية. هذا والظاهر اتحاد القائل لجميع ما تقدم ويحتمل عدم الاتحاد بأن يكون بعض اقترح شيئاً وبعض آخر اقترح آخر لكن نسب القول إلى الجميع لرضا كل ما اقترح الآخر.

وأخرج سعيد بن منصور وغيره عن ابن جبير أن قوله تعالى: (وقالوا لن تؤمن بك) الخ نزل في عبد الله ابن أبي أمية وهو ظالم في أنه القاتل ولا يعكر عليه ضمير الجمع لما أشرنا إليه، وأخرج ابن إسحق وجماعة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن عتبة وشيبة ابني ربيعة وأبا سفيان بن حرب والأسود بن المطلب وزمعة بن الأسود والوليد بن المغيرة وأبا جهل وعبد الله بن أبي أمية وأمية بن خلف وناساً آخرين اجتمعوا بعد غروب الشمس عند الكعبة فقال بعضهم لبعض: ابعثوا إلى محمد فكلّموه حتى تعذروا فيه فبعثوا إليه فجاءهم صلى الله تعالى عليه وسلم سريعا وهو يظن أنهم قد بدّاهم في أمره بداه وكان عليهم حريصاً يحب رشدهم ويعز عليه عنتهم حتى جالس إليهم فقالوا: يا محمد إنا قد بعثنا إليك لنعذك وإنا والله ما نعلم رجلاً من العرب أدخل على قومه ما أدخلت على قومك لقد شتمت الآباء وعبت الدين وسفّهت الأحلام وشتمت الآلهة وفرقت الجماعة فما بقى من قبيح إلا وقد جثته فيما بيننا وبينك فان كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا وإن كنت إنما تطلب الشرف فإنا سودناك علينا وإن كنت تريد ملكاً ملكناك علينا وإن كان هذا الذي يأتيك بما يأتيك ربياً تراه قد غلب عليك بذلنا أموالنا في طلب الطب حتى نبرئك منه أو نعذر فيك فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: ما بي ما تقولون ما جئكم بما جئكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم ولكن الله تعالى بعثني إليكم رسولاً وأنزل على كتاباً وأمرني أن أكون لكم بشيراً ونذيراً فبلغتكم رسالة ربي ونصحت إليكم فان قبلوا مني ما جئكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة وإن تردوه على أصبر لآمر الله تعالى حتى يحكم الله تعالى بيني وبينكم فقالوا: يا محمد فان كنت غير قابل منا ما عرضنا عليك فقد علمت أنه ليس أحد من الناس أضيق بلاداً ولا أقل مالا ولا أشد عيشاً منا فاسأل ربك الذي بعثك بما بعثك به فليسير عنا هذه الجبال التي ضيقت علينا وليبسط لنا بلادنا وليجر فيها أنهاراً كأنهار الشام والعراق وليبعث لنا من قد مضى من آبائنا وليكن فيمن يبعث لنا منهم قصي بن كلاب فانه كان شيخاً صدوقاً فنسألهم عما تقول حق هو أم باطل فان صنعت ما سألناك وصدقوك صدقتك وعرفنا به منزلتك عند الله تعالى وأنه بعثك رسولاً فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما بهذا بعثت إنما جئكم من عند الله تعالى بما بعثني به فقد بلغتكم ما أرسلت به إليكم فان قبلوه فهو حظكم في الدنيا والآخرة وإن تردوه على أصبر لآمر الله تعالى حتى يحكم الله تعالى بيني وبينكم قالوا فان لم تفعل لنا هذا فخذ لنفسك فاسأل ربك أن يبعث ملكاً يصدقك بما

تقول فإرجعنا عنك وتسأله أن يجعل لك جنسانا وكنوزا وقصوراً من ذهب وفضة ويغنيك عما نراك تبتغي فانك تقوم بالأسواق وتلتبس المعاش كما تلتسمه حتى نعرف منزلتك من ربك ان كنت رسولاً كما تزعم فقال ﷺ: ما أنا بفاعل ما أنا بالذي يسأل ربه هذا وما بعث اليكم بهذا ولكن الله تعالى بعثني بشيراً ونذيراً فان قبلوا ما جئتمكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة وان تردوه على أصبر لأمر الله تعالى حتى يحكم الله تعالى بيني وبينكم قالوا: فتنسقط السماء كما زعمت ان ربك ان شاء فعل فانال نؤمن لك الا أن تفعل فقال رسول الله ﷺ: ذلك إلى الله تعالى ان شاء فعل بكم ذلك فقالوا: يا محمد فأعلم ربك اناس يجلس معك ونسألك عما سألتك عنه ونطلب منك ما نطلب فيتقدم اليك ويعلمك ما تراجعنا به ويخبرك بما هو صانع في ذلك بنا إذا لم يقبل منك ما جئتنا به فقد بلغنا انه إنما يعلمك هذا رجل باليامة يقال له الرحمن وأنا والله لا نؤمن بالرحمن أبداً فقد أعذرنا اليك يا محمد اما والله لا نتركك وما فعلت بنا حتى نهلكك أو تهلكنا وقال قائلهم: ان نؤمن لك حتى تأتينا بالله والملائكة قبيلاً فلما قالوا ذلك قام رسول الله ﷺ عنهم وقام معه عبدالله بن أبي أمية فقال: يا محمد عرض عليك قومك ما عرضوا فلم يقبله منهم ثم سألوك لأنفسهم أمورا يتعرفوا بها منزلتك من الله تعالى فلم تفعل ثم سألوك أن تعجل ما تخوفهم به من العذاب فوالله لا نؤمن بك أبداً حتى تتخذ إلى السماء سلماً ثم ترقى فيه وأنا أنظر حتى تأتيها وتأتى معك بنسخة منشورة معك بأربعة من الملائكة يشهدون لك انك كما تقول وأيم الله لو فعلت ذلك اظننت اني لأصدقك ثم انصرف وانصرف رسول الله ﷺ إلى أهله حزينا أسفا لما فاتته بما كان طمع فيه من قومه حين دعوه ولما رأى من مبادئهم فانزل عليه هذه الآيات وقوله تعالى: (كذلك أرسلناك في أمة قد خلت) الآية وقوله سبحانه: (ولو أن قرأنا سيرت به الجبال) الآية أهو الله تعالى أعلم.

﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ﴾ أي الذين حكيت أباطيلهم ﴿أَنْ يُؤْمِنُوا﴾ مفعول منع وقوله تعالى: ﴿إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾ ظرف منع أو يؤمنوا أي ما منعهم وقت مجيء الوحي المقرون بالمعجزات المستدعية للإيمان أن يؤمنوا بالقرآن وبنبيك أو ما منعهم أن يؤمنوا وقت مجيء ما ذكر ﴿إِلَّا أَنْ قَالُوا﴾ فاعل منع أي إلا قولهم:

﴿أَبْعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ۝ ٩٤﴾ ؟ منكرين أن يكون رسول الله عليه الصلاة والسلام من جنس البشر وليس المراد أن هذا القول صدر عن بعض فتنع آخرين بل المانع هو الاعتقاد الشامل لكل المستتبع لهذا القول منهم • وإنما عبر عنه بالقول أيذاً بأنه مجرد قول يقولونه بأفواههم من غير أن يكون له مفهوم وصدق، وحصص المانع فيما ذكر مع أن لهم موانع شتى لما أنه معظمها أو لأنه هو المانع بحسب الحال أعنى عند سماع الجواب بقوله تعالى: (هل كنت إلا بشراً رسولاً) إذ هو الذي يتشبثون به حينئذ من غير أن يخطر ببالهم شبهة أخرى من شبههم الواهية، وفيه على هذا أيذاً بكال عنادهم حيث يشير إلى أن الجواب المذكور مع كونه حاسماً لمواد شبههم مقتضياً للإيمان يعكسون الأمر ويجعلونه مانعاً قاله بعض المحققين، وظاهر ذلك أن القوم لا يقولون برسالة أحد من الرسل المشهورين كإبراهيم وموسى عليهما السلام أصلاً، وصرح بعضهم بأنهم لم ينكروا إرسال غيره ﷺ منهم وبأن قولهم هذا كان تعنتاً وهذا خلاف الظاهر هنا، ولعل القوم كانوا في ريب وتردد لا يستقيمون على حال فتدبر •

والظاهر أن الآية اخبار منه عز مجده عن الأمر المانع إياهم عن الإيمان، ويظهر من كلام ابن عطية أن هذا الكلام منه عليه الصلاة والسلام قاله على معنى التوبيخ والتلف وحاشا من له أدنى ذوق من أن يذهب

إلى ذلك ﴿قُلْ﴾ لهم أولا من قبلنا تبينا للحكمة وتحقيقا للحق المزيح للريب ﴿لَوْ كُنَّا﴾ أى لو وجد ﴿فِي الْأَرْضِ﴾ بدل البشر ﴿مَلَائِكَةً يَمْشُونَ﴾ كما يمشى البشر ولا يطرون الى السماء فيسمعوا من أهلها ويعلموا ما يجب عليه ﴿مُطْمَئِنِّينَ﴾ ساكنين مقيمين فيها، وقال الجبائي: أى مطمئنين الى الدنيا ولذاتها غير خائفين ولا متعبدين بشرع لأن المطمئن من زال الخوف عنه ﴿لَنَزَّلْنَاهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا ۝ ٩﴾ يعلمهم ما لا تستقل قدرهم بعلمه ليسهل عليهم الاجتماع به والتلقى منه وأما عامة البشر فلا يسهل عليهم ذلك لبعده ما بين الملك وبينهم فلا يبعث اليهم وإنما يبعث الى خواصهم لأن الله تعالى قد وهبهم نفوسا زكية وأيدهم بقوى قدسية وجعل لهم جهتين جهة ملكية بهامن الملك يستفيضون وجهة بشرية بهاعلى البشر فيفيضون، وجعل كل البشر كذلك محل بالحكمة، وانزال الملك عليهم على وجه يسهل التلقى منه بأن يظهر لهم بصورة بشر كما ظهر جبريل عليه السلام رارا في صورة دحية الكلبي ۝

وقد صح أن اعرابيا جاء وعليه أثر السفر الى رسول الله ﷺ فسأله عن الاسلام والايمان والاحسان وغيرها فاجابه عليه الصلاة والسلام بما أجابه ثم انصرف ولم يعرفه أحد من الصحابة رضى الله تعالى عنهم فقال ﷺ هذا جبريل جاءكم يعلمكم أمر دينكم مما لا يجدى نفعا لأولئك الكفرة كما قال تعالى جده (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون) وقيل علة تنزيل الملك عليهم أن الجنس الى الجنس اميل وهو به آنس، ولعل الاول أولى وان زعم خلافه ۝

وحكى الطبرسى عن بعضهم أنه قال في الآية: إن العرب قالوا كنا ساكنين مطمئنين فجاء محمد ﷺ فاربعنا وشوش علينا أمرنا فيبين سبحانه أنه لو كان ملائكة مطمئنين لوجب الحكمة ارسال الرسل اليهم ولم يمنع اطمئنانهم الا ارسال فكذلك الناس لا يمنع كونهم مطمئنين ارسال الرسل اليهم، وأنت تعلم أن هذا بمراحل عن السياق ولا يصح فيه أثر كما لا يخفى على المتتبع ۝

ونصب (ملك) يحتمل أن يكون على الحالية من رسولا الواقع مفعولا انزلنا وسوغ ذلك التقدم، ويحتمل أن يكون على المفعولية لنزلنا ورسولا صفة له، وكذا الكلام في قوله تعالى أبعث الله بشرا رسولا، ورجح غير واحد الأول بأنه أكثر موافقة للمقام وأنسب، ووجه ذلك القطب وصاحب التقريب بأنه على الحالية يفيد المقصود بمنطوقه وعلى الوصفية يفيد خلاف المقصود بمفهومه، أما الأول فلأن منطوقه أبعث الله تعالى رسولا حال كونه بشرا لا ملكا ولنزلنا عليهم رسولا حال كونه ملكا لا بشرا وهو المقصود، وأما الثاني فلأن التقيد بالصفة يفيد أبعث الله تعالى بشرا رسولا لا بشرا غير مرسل ولنزلنا عليهم ملكا مرسلا لا ملكا غير مرسل وهو خلاف المقصود بل غير مستقيم، وقال صاحب الكشف تبعا لشيخه العلامة الطيبي في ذلك: لأن التقديم ازالة عن موضعه الاصلى دلالة على أنه مصب الانكار في الأول أعني أبعث الله بشرا رسولا فيدل على أن البشرية منافية لهذا الثابت - أعني الرسالة - كما تقول أضربت قائما زيدا ولو قلت أضربت زيدا قائما أو القائم لم يفد تلك الفائدة لأن الأول يفيد أن المنكر ضربه قائما لا الضرب مطلقا، والثاني يفيد أن المنكر ضرب زيد لاتصافه بهذه الصفة المناعة ولا يفيد أن أصل الضرب حسن ومسلم والجهة منكرا هذا ان جعل التقديم للحصر

وإن جعل الاهتمام دل على كونه مصب الانكار وان لم يدل على ثبوت مقابله، وعلى التقديرين فائدة التقديم لائحة اه، وهو أكثر تحقيقا. واستشكل بعضهم هذه الآية بأنها ظاهرة في أنه إنما يرسل الى كل قبيل ما يناسبه ويحاسبه كالبشر للبشر والملك للملك ولا يرسل إلى قبيل مالا يناسبه ولا يحاسبه وهو يناقض كونه ﷺ مرسلا الى الجن كالانس اجماعا معلوما من الدين بالضرورة فيكفر منكروه ومن نازع في ذلك فقد وهم وأجيب بمنع كونها ظاهرة في ذلك بل قصارى ما تدل عليه أن القوم انكروا أن يبعث الله تعالى الى البشر بشرا وزعموا أنه يجب أن يكون المبعوث اليهم ملكا ومرامهم في أن يكون النبي ﷺ مبعوثا اليهم فأجيبوا بما حاصله أن الحكمة تقتضي بعث الملك إلى الملائكة لوجود المناسبة المصححة للتلقى لا إلى عامة البشر لا تنفاه تلك المناسبة فامر الوجوب الذي يزعمونه بالعكس وليس في هذا أكثر من الدلالة على أن أمر البعث منوط بوجود المناسبة فتى وجدت صح البعث ومتى لم توجد لا يصح البعث وأنها موجودة بين الملك والملك لا بينه وبين عامة البشر كالمنكرين المذكورين وهذا لا يناقض بعثته ﷺ إلى الجن لأنه عليه الصلاة والسلام متى صح فيه المناسبة المصححة للاجتماع مع الملك والتلقى منه صح فيه المناسبة المصححة للاجتماع مع الجن والالقاء اليهم كيف لا وهو عليه الصلاة والسلام نسخة الله تعالى الجامعة وآيته الكبرى الساطعة وإذا قلنا أن اجتماعه عليه الصلاة والسلام بالجن والقاءه عليهم بعد تشكيلهم له فامر المناسبة أظمر وليس تشكل الملك لو أرسل الى البشر بمجد لما سمعت آتفا، ويقال نحو هذا في رساله ﷺ إلى الملائكة لما فيه عليه الصلاة والسلام من قوة الالقاء اليهم كالتلقى منهم، وإلى كونه عليه الصلاة والسلام مرسلا اليهم ذهب من الشافعية تقى الدين السبكي والبارزى والجلال المحلى في خصائصه، ومن الحنابلة ابن تيمية وابن مفلح في كتاب الفروع، ومن المالكية عبد الحق وقال كابن تيمية: لانزاع بين العلماء في جنس تكليفهم بالأمر والنهي.

وقال إبراهيم اللقاني: لا شك في ثبوت أصل التكليف بالطاعات العملية في حقهم وأما نحو الايمان فهو فيهم ضروري فيستحيل تكليفهم به، وقال السبكي في فتاويه: الجن مكلمون بكل شيء من هذه الشريعة لأنه إذا ثبت أنه عليه الصلاة والسلام مرسل اليهم كما هو مرسل إلى الانس وان الدعوة عامة والشريعة كذلك لزمهم جميع التكليف التي توجد فيهم أسبابها الا أن يقرم دليل على تخصيص بعضها فنقول: إنه يجب عليهم الصلاة والزكاة إن ملكوا نصابا بشرطه والحج وصوم رمضان وغيرها من الواجبات ويحرم عليهم كل حرام في الشريعة بخلاف الملائكة فانا لا نلتزم أن هذه التكليف كلها ثابتة في حقهم إذا قلنا بعموم الرسالة اليهم بل يحتمل ذلك ويحتمل الرسالة في شيء خاص اه. ولا مانع من أن يكلفهم كلهم بما جاءه من ربه جل جلاله بواسطة بعضهم على أنه ليس كل ما جاء به عليه الصلاة والسلام حاصلا بواسطة الملك فيمكن أن يكون ما كلفوا به لم يكن بواسطة أحد منهم، وأنكر بعضهم ارساله ﷺ اليهم وبعدم ارسال اليهم جزم الحلي. والبيهقي من الشافعية. ومحمود بن حمزة الكرماني في كتابه العجائب والغرائب من الحنفية بل نقل البرهان النسفي والفخر الرازي في تفسيريهما الاجماع عليه وجزم به من المتأخرين زين الدين العراقي في نكته على ابن الصلاح والجلال المحلى في شرح جمع الجوامع وصریح آية (ليكونن للعالمين نذيرا) إذ العالم ماسوى الله تعالى وصفاته، وخبر مسلم أرسلت الى الخلق كافة يؤيد المذهب الاول، نعم استدل أهل هذا المذهب بما استدلوا به وفيه ما فيه، وقد ادعى

بعض الناس أن الآية تؤيد مذهبهم لأنه تعالى خص فيها الملك بالارسل إلى الملائكة فيتعين أن يكون هو الرسول اليهم لا البشر سواء كان بينه وبينهم مناسبة أم لا وقد سمعت ما نقل عن العلامة القطب وصاحب التقریب من أن المراد لنزلنا عليهم رسولا حال كونه ملكا لا بشرا. وأجيب بأنه بعد ارخاء العنان لا تدل الآية الا على تعين ارسل الملك إلى الملائكة اذا كانوا في الارض يمشون مطمئين بدل البشر ولا يلزم منه أن لا يصح ارسل البشر اليهم إذا لم يكونوا كذلك لجواز أن يكون حكمة التعيين في الصورة الأولى سوى المناسبة المترتب عليها سهولة الاجتماع والتلقى شيء آخر لا يوجد في الصورة الثانية وذلك أنه إذا كان أهل الارض ملائكة وأرسل اليهم بشر له قوة الاقناء اليهم والافاضة عليهم، نحو ارسل رسل البشر عليهم السلام اليهم صعب بحسب الطبع على ذلك الرسول بقائه معهم زمنا يعتد بهم كما يبقى رسل البشر مع البشر كذلك إلا أن يجعل مشاركا لهم فيما جبلوا عليه ويلحق بهم وهو أشبه شيء باخراجه عن الطبيعة البشرية بالمرة فيكون العدول عن ارسل ملك الى ارسله أشبه شيء بالصفت المنافي للحكمة اه قدبره.

فلعل الله سبحانه يمن عليك بما يروى الغليل وتأمل في جميع ما تقدم فلهلك توفق بعون الله تعالى الى الجرح والتعديل (قل) لهم ثانيا من جهتك بعد ما قلت لهم من قبلنا ما قلت وبينت لهم ما تقتضيه الحكمة في البعثة ولم يرفعوا اليه رأسا (كفى بالله) عز وجل وحده (شهادا) على أني قد أدبت ما على من مواجب الرسالة أكمل أداء وانكم فعلتم ما فعلتم من التكذيب والعناد، وقيل شهيدا على أني رسول الله تعالى اليكم باظهار المعجزة على وفق دعواي، ورجح الاول بأنه أوفق بقوله تعالى: (بَيِّنْ وَبَيِّنْكُمْ) وكذا بقوله سبحانه تعالينا للكفاية (إِنَّهُ كَانَ بَعْبَادَهُ) أي الرسل والمرسل اليهم (خَيْرَ أَبْصِيرٍ ٩٦) أي محيطا بطواهرهم وبواطنهم فيجازيهم على ذلك، ودعم الخصاصي أن الثاني أوفق بالسابق منه إذ يكون الكلام عليه كالسابق ردا لانكارهم أن يكون الرسول بشرا والى ذلك ذهب الامام وأن كون الاول أوفق بقوله تعالى (إِنَّهُ كَانَ) الخ لا وجه له لأن معناه التهديد والوعيد بأنه سبحانه يعلم ظواهرهم وبواطنهم وانهم إنما ذكروا هذه الشبهة للحسد وحب الرياسة والاستنكاف عن الحق وفيه من التسلية لحبيبه ﷺ ما فيه، وأنت تعلم أن انكار كون الاول أوفق بذلك بما لا وجه له لظهور خلافه، ولا ينافيه تضمن الجملة الوعيد والتسلية، وايضا يبقى أمر أوفقيته بيني وبينكم في البين ومع ذلك في تصدير الكلام بقل نوع تأييد لارادة الاول كما لا يخفى على الذي، هذا وإنما لم يقل سبحانه بيننا تحقيقا للمعارفة وابانة للبيانة، ونصب (شهادا) اما على الحال أو على التمييز (وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ) كلام مبتدأ غير داخل في حيز (قل) يفصل ما أشار اليه الكلام السابق من مجازاة العباد لما أن علمه تعالى في مثل هذا الموضع مستعمل بمعنى المجازاة أي من يهد الله تعالى الى الحق (فَهُوَ الْمُهْتَدِ) اليه وإلى ما يؤدي اليه من الثواب أو المهتدي إلى كل مطلوب والاكثر ون حذفوا يا المهتدي (وَمَنْ يَضَلَّ) يخاف في الضلال لسوء اختياره وقبح استعداده كهؤلاء المعاندين (فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ) أي أنصارا (مَنْ دُونَهُ) عز وجل يهدونهم إلى طريق الحق أو الى طريق يوصلهم الى مطالبهم الدنيوية والاخروية أو الى طريق النجاة من العذاب الذي يستدعيه ضلالهم على معنى لن تجد لاحد منهم وليا على ما يقتضيه قضية مقابلة الجمع بالجمع من انقسام الاحاد على الاحاد على

ما هو المشهور وقيل قال سبحانه (أولياء) مبالغة لأن الأولياء إذا لم تنفعهم فكيف الولي الواحد، وضمير (لهم) عائد على من باعتبار معناه كما أن (هو) عائد عليه باعتبار لفظه فلذا أفرد الضمير تارة وجمع أخرى هـ وفي إثارة الأفراد والجمع فيما أوثرا فيه تلويح بوحدة طريق الحق وقلة سالكيه وتعدد سبل الضلال وكثرة الضلال، وذ كر أبو حيان وتبعه بعضهم أن الجملة الثانية من المواضع التي جاء فيها الحمل على المعنى ابتداء من غير أن يتقدمه الحمل على اللفظ وهي قليلة في القرآن. وتعقب ذلك الخفاجي بأنه لا وجه له فانه حمل فيها الضمير على اللفظ أولا إذ في قوله تعالى (يضال) ضمير محذوف مفردا تقديره يضلله على الأصل وهو راجع إلى لفظ من فلا يقال إنه لم يتقدمه حمل على اللفظ ثم قال: وأغرب من ذلك ما قيل إنه قد يقال إن الحمل على اللفظ قد تقدمه في قوله سبحانه (من يهد الله) وإن كان في جملة أخرى اهـ. وفيه أن وجهه جعل أبي حيان من مفعول (يضال) كما نص عليه في البحر وكذا نص على أنها في الجملة الأولى مفعول (يهد) وحينئذ ليس هناك ضمير مفرد محذوف كما لا يخفى فتفطن، وجوز كون الجملتين داخلتين في حيز (قل) للجيء ومن بالواو، وقوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ﴾ أوفق بالاول وفيه التغات من الغيبة إلى التكلم للايدان بكمال الاعتناء بأمر الحشر، وعلى الاحتمال الثاني يجعل حكاية لما قاله الله تعالى له عليه الصلاة والسلام ﴿يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ حين يقومون من قبورهم ﴿عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ في موضع الحال من الضمير المنصوب أي كائنين عليها اما مشيا بأن يزحفون منكبين عليها ويشهد له ما أخرجه الشيخان وغيرهما عن أنس قال: قيل يا رسول الله كيف يحشر الناس على وجوههم؟ قال الذي أمشاهم على أرجلهم قادر على أن يمشيهم على وجوههم، والمراد كيف يحشر هذا الجنس على الوجه لأن ذلك خاص بالكفار وغيرهم يحشر على وجه آخر هـ

فقد أخرج أبو داود. والترمذي وحسنه وابن جرير وغيرهم عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: «يحشر الناس يوم القيامة على ثلاثة أصناف صنف مشاة أي على العادة وصنف ركبان وصنف على وجوههم قيل يا رسول الله وكيف يمشون على وجوههم؟ قال: إن الذي أمشاهم على أقدامهم قادر على أن يمشيهم على وجوههم أنهم يتقون بوجوههم كل حذب وشوك، وإما سحبا بأن تجرم الملائكة منكبين عليها كقوله تعالى (يوم يسحبون في النار على وجوههم) ويشهد له ما أخرجه أحمد. والنسائي. والحاكم وصححه عن أبي ذر أنه تلا هذه الآية (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم) الخ فقال: حدثني الصادق المصدوق ﷺ أن الناس يحشرون يوم القيامة على ثلاثة أفواج فوج طاعمين كاسين راكبين وفوج يمشون ويسعون وفوج تسحبهم الملائكة على وجوههم، وأخرج أحمد. والنسائي. والترمذي وحسنه عن معاوية بن حيدة قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «إنكم تحشرون رجالا وركبانا وتجرون على وجوهكم» وليطلب وجه الجمع فإن لم يوجد فالمراد عليه ما شهد له حديث الشيخين، ولاتمين الآية أغنى قوله تعالى: (يوم يسحبون في النار على وجوههم) الثاني لأن القرآن يفسر بعضه بعضا لأنها في حالهم بعد دخول النار وما هنا في حالهم قبل فتغايا، وزعم بعضهم أن الكلام على المجاز وذلك كما يقال للنصرف عن أمر خائب مهموما انصرف على وجهه فالمراد ونحشرهم يوم القيامة مهمومين خائبين، وكأن الداعي لهذا الارتكاب أنه قد روى عن ابن عباس حمل الأحوال الآتية على المجاز وحينئذ تكون جميع الأحوال على طرز واحد ولا يخفى عليك فايك أن تلتفت إلى تأويل نطق

السنة النبوية بخلافه ولا تعباً يقوم يفعلون ذلك ﴿عُمِيًّا وَبُكْمًا وَصُمًّا﴾ أحوال من الضمير المستكن في الجار والمجرور الواقع حالاً أولاً وفي إرشاد العقل السليم أنها أحوال من الضمير المجرور في الحال السابقة، والاول أبعد عن القيل والقال، وجوز أبو البقاء كون ذلك بدلاً من تلك الحال وهو كما ترى.

واستظهر أبو حيان كون المراد مما ذكر حقيقته ويكون ذلك في مبدأ الأمر ثم يرد الله تعالى اليهم أبصارهم ونطقهم وسمعهم فيرون النار ويسمعون زفيرها وينطقون بما حكى الله تعالى عنهم في غير موضع * نعم قد يختم على أفواههم في البين، وقيل هو على المجاز على معنى أنهم لفرط الحيرة والذهول يشبهون أصحاب هذه الصفات أو على معنى أنهم لا يرون شيئاً يسمعون ولا يسمعون كذلك ولا ينطقون بحجة كما أنهم كانوا في الدنيا لا يستبصرون ولا ينطقون بالحق ولا يسمعون وأخرج ذلك ابن جرير وابن أبي حاتم عن ابن عباس وروى أيضاً عن الحسن فنزل ما يقولونه ويسمعونه ويصرونه منزلة العدم لعدم الانتفاع به، ولا يعكر عليه أن بعض الآيات يدل على سلب بعض القوى عنهم لاختلاف الأوقات، وقيل عُمِيًّا عن النظر إلى ما جعل الله تعالى لأوليائه بكما عن الكلام معه سبحانه صلاً عما مدح الله تعالى به أوليائه، وقيل يحصل لهم ذلك حقيقة بعد قوله تعالى لهم (اخسؤا فيها ولا تكلمون) وعلى هذا تكون الأحوال مقدرة كقوله تعالى ﴿مَأْوَاهُمْ﴾ أي مستقرهم ﴿جَهَنَّمَ﴾ على تقدير جعله حالاً ويحتمل أن يكون استثناءً، وقوله سبحانه ﴿كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا ٩٧﴾ يحتمل أيضاً الاستئناف ويحتمل أن يكون حالاً من جهنم كما قال أبو البقاء، وجعل العامل في الحال معنى المأوى، وقال الطبرسي: هو حال منها لأنها توضع (١) متلظ ومتسعر ولولا ذلك ما جعل حالاً منها وجوز جعله حالاً مما جعلت الجملة الأولى منه لكن بعد اعتبارها في النظم والرباط الضمير المنصوب في (زدناهم) وهو كما ترى والاستئناف أقل مؤنة، والخبر وكذا الخبر وبضميتين وتشديد وهما مصدر خبت النار سكوت اللهب قال في البحر: يقال خبت النار تخبو إذا سكن لهاها وخمدت إذا سكن جمرها وضعف وهمدت إذا طفئت جملة، وقال الراغب: خبت النار سكر لهاها وصار عليها خباء من رماد أي غشاء، وفي القاموس تفسير خبت بسكنت وطفئت وتفسير طفئت بذهب لهاها وفيه مخالفة لما في البحر ولا كثرون على ما فيه. ومن الغريب ما أخرجه ابن الأنباري عن أبي صالح من تفسير (خبت) في الآية بحميت وهو خلاف المشهور والمأثور، والسعير اللهب، والمعنى كلما سكن لهاها بان أكلت جلودهم ولحومهم ولم يبق ما يتعلق به النار وتحرقه زدناهم لهاها وتوقداً بان أهدناهم على ما كانوا فاستعرت النار بهم وتوقدت. أخرج ابن جرير وابن المنذر وغيرهما عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في الآية إن الكفرة وقود النار فإذا أحرقتهم فلم يبق شيء صارت جمرات تتوهج فذلك خبرها فإذا بدلوا خلقاً جديداً عاودتهم، ولعل ذلك على ما قاله بعض الأجلة عقوبة لهم على إنكارهم الإعادة بعد الإلقاء بتكررها مرة بعد الأخرى ليروها عياناً حيث لم يروها برهاناً كما يفصح عنه ما بعد. واستشكل ما ذكره بان قوله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) يدل على أن النار لا تتجاوز عن انضاجهم إلى احراقهم وافنائهم فيعارض ذلك، وأجاب بعضهم بان تبدلهم جلوداً غيرها باحراقها وافنائها وحلق غيرها

فكانه قيل كلما نضجت جلودهم أحرقناها وأفنيناها وخلقنا لهم غيرها، وبعض بأن المراد كلما نضجت جلودهم كمال النضج بأن يبلغ شيئا إلى حد لو بقيت عليه لا يحس صاحبها بالعذاب وهو مرتبة الاحتراق بدلناهم الخ ويدل على ذلك قوله تعالى (ليذوقوا العذاب) ، وقال الخفاجي: أجيب بأنه يجوز أن يحصل لجلودهم تارة النضج وتارة الافناء أو كل منهما في حق قوم على أنه لا سد لباب المجاز بأن يجعل النضج عبارة عن مطلق تأثير النار إذ لا يحصل في ابتداء الدخول غير الاحتراق دون النضج اهـ . ولا يخفى ما في قوله بأن يجعل: النضج عبارة عن مطلق تأثير النار من المساهلة، وفي قوله: إذ لا يحصل الخ منع ظاهر، وذكر أنه أورد على الجواب الأول أن كلمة كلما تنافيه وفيه بحث فتأمل، وربما يتوهم أن بين هذه الآية وقوله تعالى (لا يخفف عنهم العذاب) تعارضا لأن الخبو يستلزم التخفيف وهو مدفوع بأن الخبو سكون اللهب كما سمعت واستلزامه تخفيف عذاب النار ممنوع، على أنا لو سلمنا الاستلزام، فالعذاب الذي لا يخفف ليس منحصرا بالعذاب بالنار والايلام بحرارتها وحيث أنه يمكن أن يعوض مافات منه بسكون اللهب بنوع آخر من العذاب مما لا يعلمه إلا الله تعالى. وذكر الامام أن قوله سبحانه (زدناهم سعييرا) يقتضى ظاهره أن الحالة الثانية أزيد من الحالة الأولى فتكون الحالة الأولى تخفيفا بالنسبة إلى الحالة الثانية، وأجاب بأنه حصل في الحالة الأولى خوف حصول الثانية فكان العذاب شديداً. ويحتمل أن يقال: لما عظم العذاب صار التفاوت الحاصل في اثنا عشر غير مشعور به نحو ذب الله تعالى منه اهـ ، وقد يقال: ليس في الآية أكثر من ازدياد توقعهم ولعله لا يستلزم ازدياد عذابهم، والمراد من الآية كلما أحرقوا أعيدوا إلا أنه عبر بما عبر للبالغة، ويشير إلى كون المراد ذلك قوله تعالى (زدناهم) دون زدناها فتدبر ﴿ ذلك ﴾ أى العذاب المفهوم من قوله سبحانه كلما خبت زدناهم سعييرا أو إلى جميع ما ذكر من حشرهم على وجوههم عميا وبكا وصما الخ ، والمفهوم مما ذكرنا مندرج فيه ﴿ جزاؤهم بأنهم ﴾ أى بسبب أنهم ﴿ كفروا بآياتنا ﴾ القرآنية والآفاقية الدالة على صحة الاعادة دلالة واضحة أو على صحة ما أرسلناك به مطلقا فيشمل ما ذكره، (ذلك) مبتدأ وجزاؤهم خبره والظرف متعلق به، وحوزان يكون (جزاؤهم) مبتدأ ثانيا والظرف خبره والجملة خبر لذلك، وأن يكون (جزاؤهم) بدلا من ذلك أو بيانا والخبر هو الظرف، وقيل ذلك خبر مبتدأ محذوف أى الأمر ذلك وما بعده مبتدأ وخبر، وليس بشئ. ﴿ وقالوا ﴾ منكرين أشد الإنكار ﴿ أننا كُنَّا عظاما ورَفَاتًا ﴾ هو فى الأصل كما قال الراغب كالفتات ما تكسرو وتفرق من الثين والمراد هنا بالين متفرقين ﴿ ائنا لمبعوثون خالقاً جديداً ٩٨ ﴾ إمام صدر مؤكد من غير لفظه أى لمبعوثون بعثنا جديداً وإما حال أى مخلوقين مستأنفين *

﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ أى ألم يتفكروا ولم يعلموا أن الله تعالى الذى قدر على خلق هذه الاجرام والاجسام الشديدة العظيمة التى بعض ما تحويه البشر ﴿ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾ من الأنس أى ومن هو قادر على ذلك كيف لا يقدر على إعادتهم وهى أهون عليه جل وعلا، وقال بعض المحققين: مثل هنا مثلهما فى - مثلك لا يبخل - أى قادر على أن يخلقهم، والمراد بالخلق الاعادة كما عبر عنها أولا بذلك حيث قيل (خلقنا جديدا) ولا يخلو عن بعد، زعم بعضهم أن المراد قادر على أن يخلق عبدا آخرين يوحدونه تعالى، ويقرون بكال حكمته وقدرته ويتركون ذكر هذه الشبهات الفاسدة لقوله تعالى (ويأت بخلق جديد)

وقوله سبحانه (ويستبدل قوما غيركم) وفيه أنه لا يلائم السياق كما لا يخفى على ذوى الادواق، ثم اعلم أن ظاهر الآية أن الكفرة انكروا اعادتهم يوم القيامة على معنى جمع اجزائهم المتفرقة وعظامهم المتفتتة وتاليقها وإفاضة الحياة عليها كما كانت في الدنيا فهو الذى عنوه بقولهم أننا لمبعوثون خلقا جديدا بعد قولهم اننا كنا عظاما ورفانا فرد عليهم باثبات ذلك بطريق برهاني، وعلى هذا تكون الآية أحد أدلة من يقول: إن الحشر باعادة أجزاء الأبدان التي تتفرق كإبدان ما عدا الانبياء عليهم السلام ومن لم يعمل خطيئة قط والمؤمنين احتسابا ونحوهم ممن حرمت أجسادهم على الأرض كما جاء في الاخبار وجمعها بعد تفرقها وعنوا بذلك الأجزاء الأصلية وهي الحاصلة في أول الفطرة حال نفخ الروح وهي عندهم محفوظة من أن تصير جزءا لبدن آخر فضلا عن أن تصير جزءا أصليا له، والذاهبون إلى هذا هم الأقل وحكاة الأمدى بصيغة قيل لكن رجحه الفخر الرازي وذكر أن الأكثر على أن الله سبحانه يعذب الذوات بالكلية ثم يعيدها وقال: إنه الصحيح، وكذا قال البدر الزركشي، وذكر اللقاني أنه قول أهل السنة والمعتزلة القائلين بصحة الفناء والعدم على الأجسام بل بوقوعه وإن اختلفوا في أن ذلك هل هو بحدوث ضد أو بانتفاء شرط أو بلا ولا فذهب إلى الأخير القاضي من أهل السنة وأبو الهذيل من المعتزلة قالا: إن الله تعالى يعدم ما يريد إعدامه على نحو إيجاده إياه فيقول له عند أبي الهذيل أفن فيفنى كما يقول له كن فيكون. وذهب جمهور المعتزلة إلى الأول فقالوا: إن فناء الجوهر بحدوث ضد له وهو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الأشعري إلى أن الله تعالى يخلق الفناء في جهة من جهات الجواهر فتعدم الجواهر بأسرها، وقال ابن شبيب: إنه تعالى يحدث في كل جوهر بعينه فناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب أبو علي . وأبو هاشم وأتباعهما إلى أن الله تعالى يعدم الجوهر بخلق فناء لا في محل معين منه ثم اختلفا فقال أبو علي وأتباعه: إن الله سبحانه يخلق فناء واحدا لا في محل فيفنى به الجواهر بأسرها وقال أبو هاشم وأتباعه أنه تعالى يخلق لكل جوهر فناء لا في محل .

وذهب امام الحرمين وأكثروا أهل السنة . وبشر المريسي . والكعبي من المعتزلة إلى الثاني ثم اختلفوا في تعيين الشرط فقال بشر: إنه بقاء يخلقه سبحانه لا في محل فان لم يخلقه عدم الجوهر . وقال الأكثر والكعبي: إنه بقاء قائم بالجواهر يخلقه جل وعلا فيه حالا فحالا فإذ لم يخلقه تعالى فيه انتفى الجوهر . وقال امام الحرمين: إنه الأعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فان الله تعالى شأنه يخلقها في الجسم حالا فحالا فمتى لم يخلقها سبحانه فيه انعدم . وقال النظام: إنه خلق الله تعالى الجوهر حالا فحالا فان الجواهر عنده لا بقاء لها بل هي متجددة بتجدد الأعراض فاذا لم يوالى عز مجده على الجوهر خلقه فنى، وأنت تعلم أن أكثر هذه الأقاويل من قبيل الأباطيل سيما القول بأن الفناء أمر محقق في الخارج ضد للبقاء قائم بنفسه أو بالجواهر وكون البقاء موجودا لا في محل، ولعل وجه البطلان غنى عن البيان. واحتجوا لهذا المذهب بقوله سبحانه (كل شيء هالك إلا وجهه) وقوله تعالى (كل من عليها فان) وأجابوا عن الآية بأن الكفار اكتفوا بأقل اللازم وأرادوا المبالغة في الإنكار لأنه إذ لم يمكن بزعمهم الحشر بعد كونهم عظاما ورفاتا فعدم إمكانه بعد فنائهم بالمرّة أظهر وأظهر، وفيه أن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والتفرق كذلك فيقال له هلاك ويسمى أيضا فناء عرفا فلا يحتاج بالآيتين غير تام وإن ما قالوه في الجواب عن الآية خلاف الظاهر. ولا يرد عليهم أن إعادة المعدوم محال لما

ذكره الفلاسفة من الأدلة لمعاد كره المسلمون في إبطالها. ومن الناس من قال: إن عجب الذنب لا يفنى وإن فنى ماعده من أجزاء البدن الحديث الصحيحين «ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظما واحداً وهو عجب الذنب منه خلق الخالق يوم القيامة».

وفي رواية مسلم «كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب» وصحح المزني أنه يفنى أيضاً وتأول الحديث بأن المراد منه أن كل الإنسان يبلى بالتراب ويكون سبب فناءه إلا عجب الذنب فإن الله تعالى يفنيه بالتراب كما يميت ملك الموت بلاملك موت، والخالق منه والتركيب يمكن أى يكون بعد إعادته فليس ماذ كرنا في بقاءه، ووافقه على ذلك ابن قتيبة، وأنت تعلم أن ظواهر الأخبار تدل على عدم فناءه مطلقاً، وتوقف بعض العلماء عن الجزم بأحد المذهبين السابقين في كيفية الحشر.

وقال السعد: إنه الحق وهو اختيار امام الحرمين. وفي المواقف وشرحه للسيد السند هل يعدم الله تعالى الأجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق أنه لم يثبت في ذلك شيء فلا جزم فيه نفيًا ولا إثباتًا لعدم الدليل على شيء من الطرفين.

وقال حجة الاسلام الغزالي في كتاب الاقتصاد: فإن قيل ما تقولون هل تعدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعاً أو تعدم الاعراض دون الجواهر ثم تعاد الاعراض فقط؟ قلنا: كل ذلك ممكن، والحق أنه ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد الأمرين الممكنين.

وقال بعضهم: الحق وقوع الأمرين جميعاً إعادة ما نعدم بعينه وإعادة ما تفرق باعراضه وهو حسن، والكلام في هذا المقام طويل جداً ولعل الله سبحانه وتعالى يبين علينا باستيفائه ولو في مواضع متعددة.

﴿وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً﴾ وهو ميقات إعادتهم وحشرهم أو موتهم وهو على هذا اسم جنس لأن لكل أحد أجلا للموت يخصه، وقد جاء إطلاق الأجل على الموت ووجهه أنه يطلق على مدة الحياة وعلى آخرها والموت مجاور لذلك ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ أى لا ينبغي الريب فيه والانكار لمن تدبره أو النفي على ظاهره. والجملة معطوفة على (أولم يروا) وهى وإن كانت انشائية وفي عطف الاخبارية عليها مقال مؤولة بخبرية والعطف على الصلة فيما مر متعذر للعصل بخبر أن.

وكذا على ما بعد أن المصدرية لفظاً ومعنى والمعنى كما في الكشف وغيره قد علموا بدليل العقل أن الله تعالى قادر على إعادتهم وقد جعل أجلا لها لا ريب فيه فلا بد منها أى إذا كان ذلك ممكناً في نفسه واجب الوقوع بخبر الصادق لا يبقى للانكار معنى فإن كان الأجل بمعنى ميقات إعادتهم أى يوم القيامة لقولهم (أنذا كنا عظاماً ورفاتاً) وهو الظاهر فهو واضح، وإن كان بمعنى الموت فوجهه أنهم قد علموا إمكانه وأنهم ميتون لا محالة منساختون من هذه الحياة وأنه لا بد لهم من جزاء فلم يخلقوا عبثاً ولم يتركوا سدى فقيم الانكار، وكأنه قد اكتفى بالموت عما بعده لأنه أول القيامة ومن مات فقد قامت قيامته فالعطف في التقدير على قد علموا، ويعلم من هذا التقرير أن الجامع بين الجملةين لصحة العطف في غاية القوة.

وزعم القطب أن الأولى العطف على ما بعد أن المصدرية أما أولاً فلائنه أقرب، وأما ثانياً فلا أن جعل الأجل يدخل حينئذ تحت قدرته تعالى وتحت علمهم بخلاف ما إذا عطف على قوله سبحانه (أولم يروا) الخ

ولا يخفى ما فيه على من استدارت كرة فكره على محور التحقيق (فَأَبَى الظَّالِمُونَ) الذين كفروا بالآيات وقالوا ما قالوا، ووضع الظاهر موضع ضميرهم تسجيلا عليهم بالظلم وتجاوز الحد المرة (إِلَّا كُفُورًا ٩٩) أى جحوداً *

(قُلْ لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ) أى خزائن نعمه التى أفاضها على كافة الموجودات فالرحمة مجاز عن النعم والخزائن استعارة لتحقيقية أو تخيلية ، و(أنتم) على ما ذهب إليه الحوفي . والوخشى . وأبو البقاء . وابن عطية وغيرهم فاعل لفعل محذوف يفسره المذكور لأن لو يمتنع أن يليها الاسم والأصل لو تملكون تملكون فلما حذف الفعل انفصل الضمير ، ومثل ذلك قول حاتم وقد أسر فاطمته جارية لو ذات سوار لطمتنى، وقول الملتمس :

ولو غير أخوالى أرادوا نقيصتى جعلت لهم فوق العرائن ميسما

وفائدة الحذف والتفسير على ما قيل الإيجاز فانه بعد قصد التوكيد لو قيل تملكون تملكون لكان اطنابا وتكراراً بحسب الظاهر ، والمبالغة لتكرير الاستناد أو لتكرير الشرط فانه يقتضى تكرر ترتب الجزاء عليه والدلالة على الاختصاص وذلك بناء على أن(أنتم) بعينه ضمير(تملكون) المتوخر فهو فى المعنى فاعل مقدم وتقديم الفاعل المعنوى يفيد الاختصاص إذا تناسب المقام يفيد الكلام حينئذ ترتب الامساك، وسيأتى قريباً إن شاء الله تعالى المراد منه على تقديرهم بملك الخزان ويعلم منه ترتبه على ملكها بالاشتراك بالطريق الأولى، وإلى تخريج مثل هذا التركيب على هذا الطرز ذهب البصريون بيد أن أبا الحسن بن الصائغ وغيره صرحوا بأنهم يمنعون إيلاء لو فعلا مضمرًا فى الفصح ويحيزونه فى الضرورة وفى نادر كلام، ولعل شعر الملتمس ومثل حاتم عندهم من ذلك والحق خلاف ذلك *

وقال أبو الحسن على بن فضالة المجاشعى: إن التقدير لو كنتم أنتم تملكون، وظاهره أن أنتم عنده توكيد للضمير المحذوف مع الفعل وليس بشئ ، وقال أبو الحسن بن الصائغ: إن الأصل لو كنتم تملكون فحذفت كان وحدها وانفصل الضمير فهو عنده اسم لكان محذوفة وجملة (تملكون) خبرها وعلى هذا تخرج نظائره *

قال أبو حيان بعد نقل ما تقدم: وهذا التخريج أحسن لأن حذف كان بعد لومعهود فى لسان العرب، ولا يخفى أن الكلام على ما سمعت أولاً أفيد وإن كان الظاهر أن الامساك على هذا يكون على استمرار الملك، والمراد من الامساك البخل وذلك لأن البخل إمساك خاص فلما حذف المفعول ووجهه إلى نفس الفعل بمعنى لفعلتم الامساك جعل كناية عن أبلغ أنواعه وأقبحها، وإلى كونه كناية عما ذكر ذهب صاحب الفرائد وغيره *

وجوز أن يكون مضمنا معنى البخل . وتعقب بأنه ليس بشئ لفظا ومعنى، وعلى ما ذكرنا يتخرج قولهم للبخیل ممسك (خَشِيَّةَ الْإِنْفَاقِ) أى مخافة الفقر كما أخرجه ابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس وروى نحوه عن قتادة وإليه ذهب الراغب قال: يقال أنفق فلان إذا افتقر، وأبو عبيدة قال: أنفق وأملق وأصرم بمعنى واحد ، وقال بعضهم : الانفاق بمعناه المعروف وهو صرف المال ، وفى الكلام مقدر أى خشية عاقبة الانفاق *

وجوز أن يكون مجازا عن لازمه وهو النفاق، ونصب (خشية) على أنه مفعول له، وجعله مصدرا في موضع الحال كما جوزه أبو البقاء خلاف الظاهر، وقد بلغت هذه الآية من الوصف بالشح الغاية القصوى التي لا يبلغها الوهم حيث أفادت أنهم لو ملكوا خزائن رحمة الله تعالى التي لا تثنأى وانفردوا بملكها من غير مزاحم أمسكوها من غير مقتض إلاخشية الفقر، وإن شئت فوازن بقول الشاعر :

ولو أن دارك أنبت لك أرضها ابرا يضيق بها فناء المنزل
وأناك يوسف يستعيرك ابرة ليخيط قد قيصره لم تفعل

مع أن فيه من المبالغات ما يزيد على العشرة ترى التفاوت الذي لا يحصر، وجعل غير واحد الخطاب فيها عاما فيقتضى أن يكون كل واحد من الناس بخيلا كما هو ظاهر ما بعد مع أنه قد أثبت لبعضهم الايثار مع الحاجة، وأجيب بأن ذلك بالنسبة إلى الجواد الحقيقي والفياض المطلق عز مجده فإن الانسان إما يمسك أو منفق والانفاق لا يكون إلا لغرض للعاقل كهوض مالى أو معنوى كثناء جميل أو خدمة واستمتاع كما في النفقة على الأهل أو نحو ذلك وما كان لعوض كان مبادلة لا مبادلة أو هو بالنظر إلى الأغلب وتنزيل غيره منزلة العدم كما قيل :

عدنا في زماننا عن حديث المكارم
من كفى الناس شره فهو في جود حاتم

وهذا الجواب عندي أولى من الأول وعلى ذلك يحمل قوله تعالى ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَنُورًا ۝١٠٠﴾ مبالغافي في البخل، وجاء القتر بمعنى تقليل النفقة وهو بزاء الاسراف وكلاهما مذموم ويقال قترت الشيء واقترت وقترته أى قللته وفلان مقتر فقير، وأصل ذلك كما قال الراغب من القتار والقتر وهو الدخان الساطع من الشواء والعود ونحوهما فكأن المقتر والمقتر هو الذى يتناول من الشيء قناره، وقيل الخطاب لأهل مكة الذين اقترحوا ما اقترحوا من الزنبوع والأنهار وغيرها، والمراد من الانسان كما في القول الأول الجنس ولاشك في أن جنس الانسان مجبول على البخل لأن مبنى أمره الحاجة، وقيل الانسان وعليه الامام، ووجه ارتباط الآية بما قبلها على تخصيص الخطاب أن أهل مكة طلبوا ما طلبوا من الزنبوع والأنهار لتكثر أقرانهم وتتسع عليهم فبين سبحانه أنهم لو ملكوا خزائن رحمة الله تعالى لبخلوا وشحوا ولما قدموا على إيصال النفع لأحد، والمراد التشنيع عليهم بأنهم في غاية الشح ويقترحون ما يقترحون أو المراد أن صفتهم هذه فلا فائدة في اسعافهم بما طلبوا كذا قال العسكري وغيره فالآية عندهم مرتبطة بقوله تعالى (وقالوا ان تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) ويدفى على العموم اندراج أهل مكة فيه ٥

وقال أبو حيان: المناسب في وجه الارتباط أن يقال: إنه عليه الصلاة والسلام قدمه الله تعالى مالم يمنحه لأحد من النبوة والرسالة إلى الانس والجن فهو ﷺ أحرص الناس على إيصال الخير اليهم وانقاذهم من الضلال يثابر على ذلك ويخاطر بنفسه في دعائهم إلى الله تعالى ويعرض ذلك على القبائل وأحياء العرب سمحا بذلك لا يطلب منهم أجرا وهؤلاء أقرباؤه لا يكاد يحجب منهم أحد إلا الواحد بعد الواحد قد لجوا في عناده وبغضائه فلا يصل منهم إليه إلا الأذى فبه تعالى شأنه بهذه الآية على سماحته عليه الصلاة والسلام وبذل

ما آتاه الله تعالى وعلى امتناع هؤلاء أن يصل منهم شيء من الخير إليه صلى الله تعالى عليه وسلم فهي قد جاءت مبينة تباين ما بينه عليه الصلاة والسلام وبينهم من حرصه على نفعهم وعدم إيصال شيء من الخير منهم إليه . فالارتباط بين الآية وبين مجموع الآيات السابقة من حيث أنها تشعر بحرصه ﷺ على هدايتهم ولعمري إن هذا مما ياباه الذوق السليم والذهن المستقيم .

ويحتمل أن يكون وجه الارتباط اشتغالها على ذمهم بالشح المفرط كما أن ما قبلها مشتمل على ذمهم بالكفر كذلك وهما صفتان سيئتان ضرر احدهما قاصر وضرر الأخرى متعدد فتأمل فليس لك الذهن اتساع والله تعالى أعلم براده ، ولما حكى سبحانه عن قریش ما حكى من التعت و العناد مع رسوله ﷺ سلاه تعالى جده بما جرى لموسى عليه السلام مع فرعون وما صنع سبحانه بفرعون وقومه فقال عن قائلنا :

(وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ) ظاهر السياق والنظائر يقتضيان كون المعنى تسع أدلة واضحة الدلالة على نبوة موسى عليه السلام وصحة ما جاء به من عند الله تعالى ولا ينافيه أنه قد أوتي من ذلك ما هو أكثر مما ذكر لأن تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد كما حقق في الأصول وإلى هذا ذهب غير واحد إلا أنه اختلف في تعيين هذه التسع ففي بعض التفاسير هي كما في التوراة العصا ثم الدم ثم الضفادع ثم القمل ثم موت البهائم ثم برد كنار أنزل مع نار مضطربة أهلك ما مرت به من نبات وحيوان ثم جراد ثم ظلمة ثم موت عم كبار الآدميين وجميع الحيوانات . وأخرج عبد الرزاق وسعيد بن منصور . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم من طرق عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها العصا واليد والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والسنين ونقص من الثمرات ، وروى ذلك عن مجاهد . والشعبي . وقتادة . وعكرمة * وتعقب هذا بأن السنين والنقص من الثمرات آية واحدة كما روى عن الحسن *

ورد بانه ليس بالحسن إذ ظاهر قوله تعالى (ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات) يقتضى المغايرة فيحمل الأول على الجذب في بواديه والثاني على النقصان في مزارعهم أو على نحو ذلك وقد تقدم الكلام فيه فلا ضير في عددهما آيتين . وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم في رواية أخرى عن الخبر أنها يده عليه السلام ولسانه وعصاه والبحر والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم . وفي الكشف عنه رضى الله تعالى عنه أنها العصا واليد والجراد والقمل والضفادع والدم والحجر والبحر والطوفان الذى تنقه الله تعالى على بنى اسرائيل . وتعقبه في الكشف بقوله فيه : إن الحجر والطوفان ليسا من الآيات المذهب بها إلى فرعون وقال تعالى : (في تسع آيات إلى فرعون وقومه) وذكر سبحانه في هذه السورة (لقد علمت ما أنزل هؤلاء) والاشارة إلى الآيات ثم قال : والجواب جاز أن يكون التسع البيئات بعضها منها غير البعض من تلك التسع وليس فى هذه الآية أن الكل لفرعون وقومه وأما الإشارة إلى البعض بالضرورة لأن الكل إنما حصلت على التدرىج وفاق البحر لم يكن فى معرض التحدى بل عندما حق الهلاك اه ، ولا يخلو عن ارتكاب خلاف الظاهر ، وما روى عن ابن عباس أولا لائح الوجه ما فيه أشكال ؛ ونسبه إلى الكشف إلى الحسن وهو خلاف ما وجدناه فى الكتب التى يعول عليها فى أمثال ذلك ، وروى أن عمر بن عبد العزيز عليه الرحمة سأل محمد بن كعب عن هذه الآيات فعد ما عد وذكر فيه الطمس فقال عمر . كيف يكون القيه إلا هكذا ثم قال :

يا غلام أخرج ذلك الجراب فاخرجه فنفضه فاذا بيض مكسور بنصفين وجوز مكسور وفوم وحص وعدس كلها حجارة هذا وظاهر بعض الاخبار يقتضى خلاف ذلك *

فقد أخرج أحمد . والبيهقي . والطبراني . والنسائي . وابن ماجه . والترمذي وقال حسن صحيح والحاكم وقال صحيح لا يعرف له علة وخلق آخرون عن صفوان بن عسال «أن يهوديين قال: أحدهما لصاحبه انطلق بنا إلى هذا النبي نسأله فأنبأه ﷺ فسألاه عن قول الله تعالى : (ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات) فقال عليه الصلاة والسلام: لا تشر كوا بالله شيئا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التي حرم الله تعالى إلا بالحق ولا تسرقوا ولا تسحروا ولا تأكلوا الربا ولا تمشوا بغيري إلى سلطان ليقتله ولا تقذفوا محصنة ولا تفروا من الزحف » • وفي رواية «أوقال لا تفروا من الزحف - شك شعبة - وعليك يا يهود خاصة أن لا تعتدوا في السبت فقبلا يديه ورجليه وقال لا تشهد إنك نبي » الخبر، ومن هنا قيل المراد بالآيات الأحكام، وقال الشهاب الخفاجي : انه التفسير الصحيح، ووجه اطلاقها عليها بانها علامات على السعادة لمن امتثلها والشقاوة لغيره، وقيل أطلقت عليها لأنها نزلت في ضمن آيات بمعنى عبارات دالة على المعاني نحو آيات الكتاب فيكون من قبيل اطلاق الدال وارادة المدلول، وقيل لاضير أن يراد على ذلك بالآيات العبارات الالهية الدالة على تلك الأحكام من حيث أنها دالة عليها، وفيه وكذا في سابقه القول باطلاق الآيات على ما أنزل على غير نبينا ﷺ من العبارات الالهية كاطلاقها على ما أنزل عليه عليه الصلاة والسلام منها • واستشكل بأن الآيات في الرواية التي لاشك فيها عشرة وما في الآية المسؤول عنها تسع، وأجيب بأن الأخير فيها أعنى لا تعتدوا في السبت ليس من الآيات لأن المراد بها أحكام عامة ثابتة في الشرائع كلها وهو ليس كذلك ولذا غير الأسلوب فيه فهو تذييل للكلام وتتميم له بالزيادة على ما سأله ﷺ ، وفي الكشف أنه من الأسلوب الحكيم لأنه عليه الصلاة والسلام لما ذكر التسع العامة في كل شريعة ذكر خاصا بهم ليدل على احاطة علمه ﷺ بالكل وهو حسن وليس الأسلوب الحكيم فيه بالمعنى المشهور فاطلاق القول بأنه ليس من الأسلوب الحكيم كما فعل الخفاجي ليس في محله • وقال بعض الآجلة : إن هذه الأشياء لا تعلق لها بفرعون وإنما أوثمتها بنو إسرائيل ولعل جوابه ﷺ بما ذكر لما أنه المهم للسائل وقبوله لما أنه كان في التوراة مسطورا وقد علم أنه ما علمه رسول الله ﷺ إلا من جهة الوحي اه *

وعقب بأننا لا نسلم أنه يجب في الآيات المذكورة في الآية أن تكون مما له تعلق بفرعون وما بعد ليس ناصا في ذلك نعم هو كالمظاهر فيه لكن كثيرا ما تترك الظواهر للأخبار الصحيحة سلمنا أنه يجب أن يكون لها تعلق لكن لا نسلم أن تلك الأحكام لا تعلق لها لجواز أن يكون كلها أو بعضها مما خوطب به فرعون وبنو إسرائيل جميعا لا بد لنفي ذلك من دليل، وكان حاصل ما أراد من قوله لعل جوابه ﷺ الخ أن ذلك الجواب من الأسلوب الحكيم بأن يكون موسى عليه السلام قد أوتى تسع آيات بينات بمعنى المعجزات الواضحات وهي المرادة في الآية وأوتى تسعا أخرى بمعنى الأحكام وهي غير مرادة إلا أن الجواب وقع عنها لما ذكر وهو كما ترى فتأمل *

فتوידات كل من التفسيرين أعنى تفسير الآيات بالأدلة والمعجزات وتفسيرها بالأحكام متعارضة وأقوى

ما يؤيد الثاني الخبر ﴿فَأَسْأَلُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ وقرأ جمع (فسل) والظاهر أنه خطاب لنبيينا ﷺ والسؤال بمعناه المشهور إلا أن الجمهور على أنه خطاب لموسى عليه السلام، والسؤال اما بمعنى الطلب أو بمعناه المشهور لقراءة رسول الله ﷺ وأخرجها أحد في الزهد وابن المنذر . وابن جرير وغيرهم عن ابن عباس فسال على صيغة الماضي بغير همز كقال وهي لغة قريش فانهم يبدلون الهمزة المتحركة وذلك لأن هذه القراءة دلت على أن السائل موسى عليه السلام وانه مستعقب عن الايتاء فلا يجوز أن يكون فاسأل خطابا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لثلاث تخالف القراءتان ولا بد إذ ذاك من اضمار ثلثا يختلفا خبراً وطلباً أى فقلنا له اطلبهم من فرعون وقل له ارسل معي بنى إسرائيل أو اطلب منهم أن يعاضدوك وتكون قلوبهم وأيديهم معك أو سلهم عن إيمانهم وعن حال دينهم واستفهم منهم هل هم ثابتون عليه أو اتبعوا فرعون ويتعلق بالقول المضمر قوله تعالى : ﴿إِذْ جَاءَهُمْ﴾ وهو متعلق بسال على قراءته صلى الله تعالى عليه وسلم والدليل على ذلك المضمر في اللفظ قوله تعالى : ﴿فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ﴾ لأنه لو كان فاسأل خطاباً لنبيينا عليه الصلاة والسلام لانفك النظم وأيضاً لا يظهر استعقابه ولا تسميته عن ايتاء موسى عليه السلام نعم جعل الذاهبون الى الاول فاسأل اعتراضاً من باب زيد فاعلم فقيهه والفاء تكون للاعتراض كالواو وعلى ذلك قوله :

واعلم فعلم المرء ينفعه ان سوف يأتي كل ماقدرا

وهذا الوجه مستغن عن الاضمار و(إذ جاءهم) متعلق عليه بآتيننا ظرفاً ولا يصح تعلقه بسأل إذ ليس سؤاله ﷺ في وقت مجيء موسى عليه السلام ، قال في الكشف : والمعنى فاسأل يا محمد مؤمنى أهل الكتاب عن ذلك اما لأن تظاهر الأدلة أقوى ، وإما من باب التهييج والالهاب ، واما للدلالة على أنه أمر محقق عندهم ثابت في كتابهم وليس المقصود حقيقة السؤال بل كونهم أعنى المسؤلين من أهل عليه ولهذا يؤمر مثلك بسؤالهم وهذا هو الوجه الذي يحمل به موقع الاعتراض ، وجوز أن يكون منصوباً باذ كر مضراً على أنه مفعول به وجاز على هذا أن لا يحمل (فاسأل) اعتراضاً ويجعل اذ كر بدلاً عن اسأل لما سمعت مران السؤال ليس على حقيقة وكذا جوز أن يكون منصوباً كذلك يخبروك مضمر واقع جواب الأمر أى سلهم يخبروك إذ جاءهم * ولا يجوز على هذا الاعتراض ، نعم يجوز الاعتراض على هذا بأن أخبر يتعدى بالباء أو عن لانبفسه فيجب أن يقدر بدل الاخبار الذ كر ونحوه مما يتعدى بنفسه واما جعله ظرفاً له غير صحيح إذا الاخبار غير واقع في وقت المجيء ، واعتراض أيضاً بأن السؤال عن الآيات والجواب بالاخبار عن وقت المجيء أو ذكره لا يلانمه * ويمكن الجواب بأن المراد يخبروك بذلك الواقع وقت مجيئه لهم أو يذكر ذلك لك وهو كما ترى ، وبعضهم جوز تعلقه يخبروك على أن إذ للتعليل ، وعلى هذا يجوز تعاقبه باذ كر ، والمعنى على سائر احتمالات كون الخطاب لنبيينا عليه الصلاة والسلام إذ جاء آباءهم اذ بنو إسرائيل حينئذ هم الموجودون في زمانه ﷺ وموسى عليه السلام ما جاءهم بالكلام إما على حذف مضاف أو على ارتكاب نوع من الاستخدام ، والاحتمالات على تقدير جعل الخطاب لمن يسمع هي الاحتمالات التي سمعت على تقدير جعله لسيد السامعين عليه الصلاة والسلام ه والفاء في (فقال) على سائر الاحتمالات والأوجه فصيحة والمعنى اذ جاءهم فذهب إلى فرعون وادعى النبوة وأظهر المعجزة وكيت وكيت فقال : ﴿إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا ۝١٠١﴾ سحرت فاختل عقلك ولذلك اختل كلامك

و ادعيت ما ادعيت وهو كقوله : (إن رسولكم الذى أرسل اليكم لمجنون) *
وقال الفراء . والطبرى : مسحوراً بمعنى ساحراً على النسب أو حقيقة وهو يناسب قلب العصا ونحوه
على تفسير الآيات بالمعجزات ﴿ قَالَ ﴾ موسى عليه السلام ردأ لقوله المذكور ﴿ لَقَدْ عَلِمْتَ ﴾ يا فرعون
﴿ مَا أَنزَلَ هَؤُلَاءِ ﴾ أى الآيات التسع أو بعضها والاشارة إلى ذلك بما ذكر على حد قوله على إحدى الروايتين
* والعيش بعد أولئك الأيام * وقد مر ﴿ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أى خالفهما
ومدبرهما ، وحاصل الرد أن علمك بأن هاتيك الآيات من الله تعالى إذ لا يقدر عليها سواه تعالى يقتضى أنى
لست بمسحور ولا ساحر وأن كلامى غير مختل لكن حب الرياسة حملك على العناد فى التعرض لعنوان
الربوبية إيماء إلى أن إنزالها من آثار ذلك ، وفى البحر ما أحسن إسناد إنزالها إلى رب السموات والأرض إذ
هو عليه السلام لما سأله فرعون فى أول محاورته فقال له : وما رب العالمين ؟ قال : رب السموات والأرض
تنبيه على نقصه وأنه لا تصرف له فى الوجود فدعواه الربوبية دعوى مستحيل فبكته وأعلمه أنه يعلم آيات الله
تعالى ومن أنزلها ولكنه مكابر معاند كقوله تعالى : (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً) وخاطبه
بذلك على سبيل التوبيخ أى أنت بحال من يعلم هذه أو هى من الوضوح بحيث تعلمها وليس خطابه على جهة
إخباره عن علمه أو العلم بعلمه ليكون إفادة لازم الخبر كقولك لمن حفظ التوراة حفظت التوراة *
وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . وزيد بن على رضى الله تعالى عنهما . والكسائى (لقد علمت) بضم التاء
فيكون موسى عليه السلام قد أخبر عن نفسه أنه ليس بمسحور كما زعم عدو الله تعالى وعدوه بل هو يعلم أن
ما أنزل تلك الآيات إلا خالق السموات والأرض ومدبرهما ، وروى عن الأمير كرم الله تعالى وجهه أنه قال :
والله ما علم عدو الله تعالى ولكن موسى عليه السلام هو الذى علم ، وتعبه أبو حيان بأنه لا يصح لأنه رواه
كلثوم المرادى وهو مجهول وكيف يقول ذلك باب مدينة العلم كرم الله تعالى وجهه ، ووجه نسبة العلم إليه ظاهر *
وقد ذكر الجلال السيوطى فى الدر المنثور أن سعيد بن منصور . وابن المنذر . وابن أبى حاتم أخرجوا
عن على كرم الله تعالى وجهه أنه كان يقرأ بالضم ويقول ذلك ولم يتعبه بشئ ، وأعل هذا المجهول الذى ذكره
أبو حيان فى أساسيدهم والله تعالى أعلم *

وجملة (ما أنزل) الخ معلق عنها سادة (١) مسد (علمت) وقوله تعالى ﴿ بَصَائِرَ ﴾ حال من هؤلاء والعامل
فيه أنزل المذكور عند الحوفى . وأبى البقاء . وابن عطية وما قبل الا يعمل فيما بعدها إذا كان مستثنى منه
أو تابعا له وقد نص الأخفش . والكسائى على جواز ما ضرب هنداً إلا زيد ضاحكاً ومذهب الجمهور عدم
الجواز فان ورد ما ظاهره ذلك أول عندهم على إضمار فعل يدل عليه ما قبل ، والتقدير هنا أنزلها بصائر أى بينات
مكشوفات تبصرك صدق على أنه جمع بصيرة بمعنى مبصرة أى بينة وتطلق البصائر على الحجج بجعلها كأنها
بصائر العقول أى ما أنزلها إلا حججا وأدلة على صدق وتكون بمعنى العبرة كما ذكره الراغب ، هذا ولا يخفى
عليك أنه إذا كان المراد من الآيات التسع ما اقتضاه خبر صفوان السابق يجوز أن تكون (هؤلاء) إشارة

(١) قوله مسد علمت كذا بخط مؤلفه وسقط منه مضاف والأصل مسد مفعولى علمت

إلى ما أظهره عليه السلام من المعجزات ويعتبر إظهار ذلك فيما يفصح عنه الفاء الفصيحة وإن أبيت الاجعلها إشارة إلى الآيات المذكورة بذلك المعنى لتحقيق جميعها من أول الأمر وثبوتها وقت المحاورة وشدة ملازمة الانزال لها احتجت إلى ارتكاب نوع تكلف فيما لا يخفى عليك ﴿وَأَنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مَثْبُورًا ۝١٠٢﴾ أي هالك كما روى عن الحسن والمتعدي، وفسره بعضهم بمهلك وهو ظاهر، وعن الفراء أنه قال: أي مصر وفاعن الخير مطبوعاً على الشر من قوطهم: ما تبرك عن هذا أي مامنعك واليه يرجع ما أخرجه الطسقي عن ابن عباس من تفسيره بملعوناً محبوساً عن الخير.

وأخرج الشيرازي في الألقاب، وابن مردويه من طريق ميمون بن مهران عنه رضى الله تعالى عنه تفسيره بناقص العقل، وفي معناه تفسير الضحاك بمسحور قال: رد موسى عليه السلام بمثل ما قال له فرعون مع اختلاف اللفظ، وأخرج ابن أبي الدنيا في ذم الغضب عن أنس بن مالك أنه سئل عن (مَثْبُوراً) في الآية فقال: مخالفاً ثم قال: الأنبياء عليهم السلام (١) من أن يلعنوا أو يسبوا، وأنت تعلم أن هذا معنى مجازي له وكذا ناقص العقل ولا داعي إلى ارتكابه، وما ذكره الامام مالك فيه مافيه، نعم قيل: إن تفسيره بهالك ونحوه مما فيه خشونة ينافي قوله تعالى خطاباً لموسى وهرون عليهما السلام: (فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا) وأشار أبو حيان إلى جوابه بأن موسى عليه السلام كان أولاً يتوقع من فرعون المسكروه كما قال: (إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى) فامر أن يقول له قولاً ليناً فلما قال سبحانه له: (لا تخف) وثق بحماية الله تعالى فصال عليه صولة الحمى وقابله من الكلام بما لم يكن ليقابله به قبل ذلك، وفيه كلام ستطالع عليه إن شاء الله تعالى في محله، وبالجمله التفسير الأول أظهر التفاسير ولا ضير فيه لاسيما مع تعبير موسى عليه السلام بالظن ثم انه عليه السلام قد قارع ظنه بظنه وشتان ما بين الظنين فان ظن فرعون إفك مبين وظن موسى عليه السلام يحوم حول اليقين.

وقرأ أبى. وابن كعب (وإن أخالك يا فرعون لمَثْبُوراً) على إن المخففة واللام الفارقة، وأخال بمعنى أظن بكسر الهمزة في الفصيحة وقد تفتح في لغة كما في القاموس *

(فَأَرَادَ) فرعون ﴿أَنْ يَسْتَفْزَهُمْ﴾ أي موسى وقومه، وأصل الاستفزاز الازعاج وكفى به عن اخراجهم ﴿مِنَ الْأَرْضِ﴾ أي أرض مصر التي هم فيها أو من جميع الأرض ويلزم اخراجهم من ذلك قتلهم واستئصالهم وهو المراد ﴿فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا ۝١٠٣﴾ أي فعكسنا عليه مكره حيث أراد ذلك لهم دونه فكان له دونهم فاستفز بالاغراق هو وقومه وهذا التعكيس أظهر من الشمس على الثاني وظاهر على الأول لأنه أراد اخراجهم من مصر فاخرج هو أشد الأخراج بالهلاك والزيادة لا تضر في التعكيس بل تؤيده *

(وَقُلْنَا) على لسان موسى عليه السلام ﴿مَنْ بَعْدَهُ﴾ أي من بعد فرعون على معنى من بعد اغراقه أو الضمير للاغراق المفهوم من الفعل السابق أي من بعد اغراقه وإغراق من معه ﴿لَبَنَىٰ اسْرَائِيلَ﴾ الذين

(١) قوله الأنبياء عليهم السلام من أن يلعنوا الخ كذا بخطه وأمل فيه سقطاً من قلبه والأصل الأنبياء عليهم السلام مبرهون من أن يلعنوا الخ أو نحو ذلك وفي الدر المنثور الأنبياء أكرم من أن تلعن أو تسب

أراد فرعون استفزازهم ﴿اسْكُنُوا الْأَرْضَ﴾ التي أراد أن يستفزكم منها وهي أرض مصر. وهذا ظاهر ان ثبت أنهم دخلوها بعد أن خرجوا منها واتبعهم فرعون وجنوده وأغرقوا وإن لم يثبت فالمراد من بني اسرائيل ذرية أولئك الذين أراد فرعون استفزازهم، واختار غير واحد أن المراد من الأرض المقدسة وهي أرض الشام ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ﴾ أي الكرة أو الحياة أو الساعة أو الدار الآخرة، والمراد على جميع ذلك قيام الساعة ﴿جَنَّتَا بِكُمْ لَفِيفًا ۝ ١٠﴾ أي مختلطين أنتم وهم ثم نحكم بينكم ونميز سعداءكم من أشقيائكم وأصل اللفيف الجماعة من قبائل شتى فهو اسم جمع كالجميع ولا واحد له وأهو مصدر شامل للقليل والكثير لأنه يقال لف لفا ولفيفا، والمراد منه ما أشير إليه، وفسره ابن عباس بجميعة وكيفما كان فهو حال من الضمير المجرور في بكم، ونص بعضهم على ان في (بكم) تغليب المخاطبين على الغائبين، والمراد بهم وبكم وما أطفاه (مع لفيفا) ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾ عود إلى شرح حال القرآن الكريم فهو مرتبط بقوله تعالى (لئن اجتمعت الأنس والجن) الآية وهكذا طريقة العرب في كلامها تأخذ في شيء وتستطرد منه إلى آخر ثم إلى آخر ثم تعود إلى ما ذكرته أولا والحديث شجون فضمير الغائب للقرآن وأبعد من ذهب إلى أنه لموسى عليه السلام، والآية مرتبطة بما عندها، والانزال فيها كما في قوله تعالى (وانزلنا الحديد) وقد حمله بعضهم على هذا المعنى فيما قبل أولآيات التسع وذكر على المعنى أو للوعد المذكور آنفا، والظاهر أن الباء في الموضعين للملابسة والجار والمجرور في موضع الحال من ضمير القرآن واحتمال أن يكون أولا حالا من ضميره تعالى خلاف الظاهر، والمراد بالحق الأول على ما قيل الحكمة الالهية المقتضية لانزاله وبالتالي ما اشتمل عليه من العقائد والاحكام ونحوها أي ما أنزلناه إلا ملتبسا بالحق المقتضى لانزاله وما نزل إلا ملتبسا بالحق الذي اشتمل عليه، وقيل الباء الأولى للسببية متعلقة بالفعل بعد والثانية للملابسة، وقيل هما للسببية فيتعلقان بالفعل وقال أبو سليمان الدمشقي: الحق الأول التوحيد والثاني الوعد والوعيد والامر والنهي، وقيل الحق في الموضعين الأمر المحفوظ الثابت، والمعنى ما أنزلناه من السماء إلا محفوظا بالرصد من الملائكة وما نزل على الرسول إلا محفوظا بهم من تخليط الشياطين، وحاصله أنه محفوظ حال الانزال وحال النزول وما بعده لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وأبعد من جوز كون المراد بالحق الثاني النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومعنى نزوله به نزوله عليه وحلوله عنده من قولهم نزل بفلان ضيف، وعلى سائر الأوجه لا تخفى فائدة ذكر الجملة الثانية بعد الأولى، وما يتوهم من التكرار مندفع ونحا الطبرى إلى أن الجملة الثانية تؤكد للأولى من حيث المعنى لأنه يقال أنزلته فنزل وأنزلته فلم ينزل إذا عرض له مانع من النزول فجماء الجملة الثانية مزيلة لهذا الاحتمال وتحاشي بعضهم من إطلاق التوكيد لما بين الانزال والنزول من المغايرة وادعى أنه لو كانت الثانية توكيدا للأولى لما جاز العطف لكمال الاتصال ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا﴾ المطيع بالثواب ﴿وَنَذِيرًا ۝ ١٠﴾ للعاصي من العقاب فلا عليك إلا التبشير والآنذار لا هداية الكفرة المقترحين واکراههم على الدين ولعل الجملة لتحقيق حقيقة بعثته ﷺ أثر تحقيق حقيقة القرآن ونصب ما بعد إلا على الحال.

﴿وَقَوْمًا﴾ نصب بفعل مضمر يفسره قوله تعالى ﴿فَرَقْنَاهُ﴾ فهو من باب الاشتغال ورجع النصب على

الرفع العطف على الجملة الفعلية ولورفع على الابتداء في غير القرآن جاز إلا أنه لا بدله من ملاحظة مسوغ عند من لا يكتفي في صحة الابتداء بالنكرة بحصول الفائدة وعلى هذا أخرجه الحوفي *
وقال ابن عطية: هو مذهب سيوييه، وقال الفراء: هو منصوب بأرسلناك أي (ما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا وقرأنا كما تقول رحمة لأن القرآن رحمة، ولا يخفى إنه إعراب متكلف لا يكاد يقوله فاضل، وما يقضى منه العجب ما جوزه ابن عطية من نصبه بالعطف على السكاف في (أرسلناك) *.

وقال أبو البقاء: وهو دون الأول وفرق ما عاده إنه منصوب بفعل مضمر دل عليه (آتيناه) السابق أو (أرسلناك) وجملة (فرقناه) في موضح الصفة له أي آتيناه قرآننا فرقناه أي أنزلناه منجما مفرقا وفرقنا فيه بين الحق والباطل فحذف الجار وانتصب مجروره على أنه مفعول به على التوسع كما في قوله، ويوم تشهدناه سليمان وأعماراه وروى ذلك عن الحسن، وعن ابن عباس بينما حلاله وحرامه، وقال الفراء: أحكمناه وفصلناه كما في قوله تعالى (فيها يفرق كل أمر حكيم) وقرأ على كرم الله تعالى وجهه. وابن عباس. وأبي. وعبد الله. وأبو رجاء. وقتادة. والشعبي. وحديد. وعمر بن قائد. وزيد بن علي. وعمر بن ذر. وعكرمة. والحسن بخلاف عنه (فرقناه) بشد الراء ومعناه كالتخفيف أي أنزلناه مفرقا منجما بيد أن التضعيف للتكثير في الفعل وهو التفريق، وقيل فرق بالتخفيف يدل على فصل متقارب وبالتشديد على فصل متباعد والأول أظهر، ولما كان قوله تعالى الآتي (على مكث) يدل على كثرة نجومه كانت القراءتان بمعنى، وقيل معناه فرقنا آياته بين أمر ونهي وحكم وأحكام ومواعظ وأمثال وقصص وأخبار مغيبات أنت وتأتي والجمهور على الأول *.

وقد أخرج ابن أبي حاتم. وابن الأنباري وغيرهما عن ابن عباس قال: نزل القرآن جملة واحدة من عند الله تعالى من اللوح المحفوظ إلى السفارة الكرام السكتبين في السماء الدنيا فنجمته السفارة على جبريل عليه السلام عشرين ليلة ونجمه جبريل عليه السلام على النبي ﷺ عشرين سنة، وفي رواية أنه أنزل ليلة القدر في رمضان ووضع في بيت العزة في السماء الدنيا ثم أنزل نجوما في عشرين، وفي رواية في ثلاث وعشرين سنة وفي أخرى في خمس وعشرين، وهذا الاختلاف على ما في البحر مبنى على الاختلاف في سنة ﷺ *.

وأخرج ابن الضريس من طريق قتادة عن الحسن كان يقول: أنزل الله القرآن على نبي الله ﷺ في ثمان عشرة سنة ثمان سنين بمكة وعشر بعد ما هاجر *.

وتعقبه ابن عطية بأنه قول مختل لا يصح عن الحسن، واعتمد جمع أن بين أوله وآخره ثلاثا وعشرين سنة وكان ينزل به جبريل عليه السلام على ما قيل خمس آيات خمس آيات، فقد أخرج البيهقي في الشعب عن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: تعلوا القرآن خمس آيات خمس آيات فان جبريل عليه السلام كان ينزل به خمسا خمسا * وأخرج ابن عساكر من طريق أبي نضرة قال: كان أبو سعيد الخدري يعلمنا القرآن خمس آيات بالغداة وخمس آيات بالعشي ويخبر أن جبريل عليه السلام نزل به خمس آيات خمس آيات، وكان المراد في الغالب فانه قد صح أنه نزل بأكثر من ذلك وبأقل منه *.

وقرأ أبي وعبد الله (فرقناه عليك) ﴿لَتَقْرَأَنَّ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ﴾ أي تؤدء، تأن فانه أيسر للحفظ وأعون على الفهم وروى ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وقيل أي تطاول في المدة وتقضيها شيئا فشيئا، والظاهر

تعلق لتقرأه بفرقناه وعلى الناس بتقرأه وعلى مكث به أيضا إلا أن فيه تعلق حرفي جر بمعنى يتعلق واحده وأجيب بأن تعلق الثاني بعد اعتبار تعلق الأول به فيختلف المتعلق، وفي البحر لا يبالى بتعلق هذين الحرفين بما ذكر لاختلاف معناه لأن الأول في موضع المفعول به والثاني في موضع الحال أي متمهلا مترسلا، ولما في ذلك من القيل والقال اختار بعضهم تعلقه بفرقناه، وجوز الخفاجي تعلقه بمحذوف أي تفريقا أو فرقا على مكث أو قراءة على مكث منك كمكث تنزيله، وجعله أبو البقاء في موضع الحال من الضمير المنصوب في فرقناه أي متمكثا. ومن العجيب قول الخو في أنه بدل من (على الناس) وقد تعقبه أبو حيان بأنه لا يصح لأن (على مكث) من صفات القاريء أو من صفات المقروء وليس من صفات الناس ليكون بدلا منهم، والمكث مثلث الميم وقرىء بالضم والفتح ولم يقرأ بالكسر وهو لغة قليلة، وزعم ابن عطية إجماع القراء على الضم *

﴿وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا ١٠٦﴾ على حسب الحوادث والمصالح فذكر هذا بعد قوله تعالى: (فرقناه) النخ مفيد وذلك لأن الأول دال على تدريج نزوله ليسهل حفظه وفهمه من غير نظر إلى مقتضى لذلك وهذا أخص منه فإنه دال على تدريجه بحسب الاقتضاء ﴿قُلْ﴾ للذين كفروا ﴿آمِنُوا بِهِ﴾ أي بالقرآن ﴿أَوْ لَا تَتُومِنُوا﴾ أي به على معنى أن إيمانكم به وعدم إيمانكم به سواء لأن إيمانكم لا يزيدكم كالا وعدم إيمانكم لا يورثه نقصا *

﴿إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ﴾ أي العلماء الذين قرءوا الكتب السالفة من قبل تنزل القرآن وعرفوا حقيقة الوحي وأمارات النبوة وتمكنوا من تمييز الحق والباطل والمحق والمبطل أو رأوا نعمتك ونعت ما أنزل اليك ﴿إِذَا يُتْلَى﴾ أي القرآن ﴿عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ﴾ الخرور السقوط بسرعة، والأذقان جمع ذقن وهو مجتمع اللحيين ويطلق على ما ينبت عليه من الشعر مجازا وكذا يطلق على الوجه تعبيرا بالجزء عن الكل قيل وهو المراد وروى عن ابن عباس فكانه قبل يسقطون بسرعة على وجوههم ﴿سُجَّدًا ١٠٨﴾ تعظيما لأمر الله تعالى أو شكرا لانجاز ما وعد به في تلك الكتب من بعثك، والظاهر أن هنا خروا وسجودا على الحقيقة، وقيل: لا شيء من ذلك وإنما المقصود أنهم يتقادون لما سمعوا ويخضعون له كال الانقياد والخضوع فاخرج الكلام على سبيل الاستعارة التمثيلية، وفسر الخرور للأذقان بالسقوط على الوجوه الزمخشري ثم قال: وإنما ذكر الذقن لأنه أول ما يلقى الساجد به الأرض من وجهه، وقيل: فيه نظر لأن الأول هو الجبهة والأنف ثم وجهه بأنه إذا ابتداء الخرور فاقرب الأشياء من وجهه إلى الأرض هو الذقن، وكأنه أريد أول ما يقرب من اللقاء، وجوز أن تبقى الأذقان على حقيقتها والمراد المبالغة في الخضوع وهو تعفير اللحا على التراب أو أنه ربما خروا على الذقن كالمغشى عليهم لحشية الله تعالى، وقيل: لعل سجودهم كان هكذا غير ما عرفناه وهو كما ترى *

وقال صاحب الفرائد المراد المبالغة في التحامل على الجبهة والأنف حتى كأنهم يلمصقون الأذقان بالأرض وهو وجه حسن جدا واللام على مانص عليه الزمخشري للاختصاص وذكر أن المعنى جعلوا أذقانهم للخرور واختصوها به • ومعنى هذا الاختصاص على ما في الكشف أن الخرور لا يتعدى الأذقان إلى غيرها من الأعضاء المقابلة وحقق ذلك بما لا مزيد عليه. واعترض القول بالاختصاص بأنه مخالف لما سبق من قوله: إن الذقن أول ما يلقى الساجد به الأرض أجيب بما أجيب. وتعقبه الخفاجي بأنه مبنى على أن الاختصاص الذي تدل عليه اللام بمعنى

الحصر وليس كذلك وإنما هو بمعنى تعلق خاص ولو سلم فعنى الاختصاص بالذوق الاختصاص بجهته ومحاذيه
وهى جهة السفلى ولا شك في اختصاصه به اذ هو لا يكون لغيره فعنى (يخرون للاذقان) يقعون على الارض عند
التحقيق، والمراد تصوير تلك الحالة كما في قوله • فخر صريعا للبين وللقم • فتأمل •

واختار بعضهم كون اللام بمعنى على، وزعم بعض عود ضميرى (به. وقبله) على النبى صلى الله تعالى عليه
وسلم وبأباه السباق واللاحق، وأخرج ابن المنذر. وابن جرير أن ضمير (يتلى) لكتابتهم ولا يخفى حاله؛ والظاهر
أن الجملة الاسمية داخلة في حيز (قل) وهى تعليل لما يفهم من قوله تعالى: (آمنوا به أولا تؤمنوا) من عدم المبالاة
بذلك أى ان لم تؤمنوا به فقد آمن به أحسن إيمان من هو خير منكم، ويجوز أن لا تكون داخلة في حيز قل بل هى
تعليل له على سبيل التسلية لرسول الله ﷺ كأنه قيل تسلم بإيمان العلماء عن إيمان الجاهل ولا تكترث
بإيمانهم وأغراضهم وقد ذكر كلا الوجهين الكشف قال في الكشف والحاصل أن المقصود التسلية والازدراء وعدم
المبالاة المفيد للتوبيخ والتقريع مفرع عليه مدمج أو بالعكس والصيغة فى الثانى أظهر والتعليل بقوله سبحانه
(إن الذين أوتوا العلم) فى الأول •

وقال ابن عطية يتوجه فى الآية معنى آخر وهو أن قوله سبحانه (قل آمنوا به أو لا تؤمنوا) إنما جاء
للوعيد والمعنى افعلوا أى الامرين شتم فسترون ما تجازون به ثم ضرب لهم المثل على جهة التقريع بمن تقدم
من أهل الكتاب أى ان الناس لم يكونوا كما أنتم فى الكفر بل كان الذين أوتوا التوراة والانجيل والزبور
والكتب المنزلة إذا يتلى عليهم ما أنزل عليهم خشعوا وآمنوا به، وهو بعيد جدا ولا يخلو عن ارتكاب مجازة
وربما يكون فى الكلام عليه استخدام (وَيَقُولُونَ) أى فى سجودهم او مطلقا (سُبْحَانَ رَبَّنَا) عن
خلف وعده أو عما يفعل الكفرة من التكذيب (إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا مَفْعُولًا ١٠٨) إن مخففة من المثقلة واسمها
ضمير شأن واللام فارقة أى إن الشأن هذا (وَيَخْرُونَ للاذقان يَكُونُ) كرر الخور للاذقان لاختلاف
السبب فان الاول لتعظيم أمر الله تعالى أو الشكر لانجاز الوعد والثانى لما أثر فيهم من مواعظ القرآن، والجار
والمحذوف إما متعلق بما عنده أو بمحذوف وقع حالا لما قبل أو بما بعد أى ساجدين، وجملة (يَكُونُ) حال أيضا
أى باكين من خشية الله تعالى، ولما كان البكاء ناشئا من الخشية الناشئة من التفكير الذى يتجدد جىء بالجملة
الفعلية المفيدة للتجدد، وقد جاء فى مدح البكاء من خشيته تعالى أخبار كثيرة فقد أخرج الحكيم الترمذى عن
النضر بن سعد قال: قال رسول الله ﷺ «لو أن عبدا بكى فى أمة لأنجى الله تعالى تلك الأمة من النار ببكاء
ذلك العبد وما من عمل إلا له وزن وثواب إلا الدمعة فانها تطفئ بحورا من النار وما أغرورت عين بما فيها
من خشية الله تعالى إلا حرم الله تعالى جسدها على النار فان فاضت على خده لم يرهق وجهه فتر ولا ذلة» وأخرج أيضا عن
ابن عباس قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «عينان لا تمسهما النار عين بكت من خشية الله تعالى وعين باتت
تحمس فى سبيل الله تعالى» وأخرج هو والنسائى ومسلم عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يبلغ النار
رجل بكى من خشية الله تعالى حتى يعود اللبن فى الضرع ولا اجتمع على عبد غبار فى سبيل الله تعالى ودخان
جهنم» زاد النسائى فى منخرجه ومسلم أبدا، وينبغى أن يكون ذلك حال العلماء فقد أخرج ابن جرير وابن

المُنذر وغيرهما عن عبد الأعلى التيمي أنه قال: إن من أوتي من العلم ما لا يبكيه لخلق أن قد أوتي من العلم ما لا ينفعه لأن الله تعالى نعت أهل العلم فقال (ويخرون للاذقان يبيكون) ﴿وَيَزِيدُهُمْ﴾ أى القرآن بسماعهم ﴿خُشُوعًا ١٠٩﴾ لما يزيدهم علما ويقينا بأمر الله تعالى على ما حصل عندهم من الأدلة •

﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾ أخرج ابن جرير وابن مردويه عن ابن عباس قال: صلى ﷺ بمكة ذات يوم فدعا الله تعالى فقال في دعائه: يا الله يا رحمن فقال المشركون: انظروا إلى هذا الصابي. ينهانا أن ندعو إلهين وهو يدعو إلهين فنزلت، وعن الضحاك أنه قال: قال أهل الكتاب للرسول ﷺ: انك لتقل ذكر الرحمن وقد أكثر الله تعالى في التوراة هذا الاسم فنزلت، والمراد على الأول التسوية بين اللفظين بأنهما عبارتان عن ذات واحد وإن اختلف الاعتبار والتوحيد إنما هو للذات الذى هو المعبود وهو يلائم قوله تعالى فيما بعد (وقل الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك فى الملك) وعلى الثانى التسوية فى حسن الاطلاق والافضاء إلى المقصود فإن أهل الكتاب فهموا أحسنية الرحمن لكونه أحب إليه تعالى إذ أكثر ذكره فى كتابهم وكأن حكمة ذلك أن موسى عليه السلام كان غضوبا لما دلت عليه الآثار فأكثر له من ذكر الرحمن ليعامل أمته بمزيد الرحمة لأن الأنبياء عليهم السلام يتخلقون باخلاق الله تعالى، قال القاضى البياضى: وهذا أجوب لقوله تبارك اسمه ﴿أَيَّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ لأن توصيف الأسماء بالحسنى يفهم منه أن المقول لهم ذلك يظنون أحسنية اسم من اسم لا التغاير، وقال صاحب الكشف: الغرض على الوجهين التسوية بين اللفظين فى الحسن والاختلاف إنما هو بأن الاستواء فى الحسن رد لمن قال: إنك لتقل الخ بأن الاتيان باحد الحسنين كاف أو لمن قال: ينهانا أن ندعو إلهين وهو يدعو بأن الاختلاف بين اللفظين الدالين على كماله تعالى لا بين كاملين فالاجوبية ممنوعة انتهى •

وتعقب بأن أنسية التوصيف بالحسنى للثنائى ظاهرة مما لا تكاد تنكر، ووجه الطيبي الاجوبية بأن اعتراض اليهود كان تعبيراً للمسلمين على ترجيح أحد الاسمين على الآخر واعتراض المشركين كان تعبيراً على الجمع بين اللفظين، وقوله تعالى: (أيا ما تدعوا) يطابق الرد على اليهود لأن المعنى أى اسم من الاسمين دعوتوه فهو حسن وهو لا ينطبق على اعتراض المشركين ثم قال: هذا مسلم إذا كان أو للتخير ويجوز أن تكون للإباحة والانطباق حيثئذ ظاهر فإن المشركين حظروا الجمع بين الاسمين فيكون ردهم بإباحة الجمع بين الأسماء المتكاثرة فضلا عن الجمع بين الاسمين على أن الجواب بالتخير فى الرد على أهل الكتاب غير مطابق لأنهم اعترضوا بالترجيح • وأجيب بالتسوية لأن أو تقتضيها، وكان الجواب العتيد أن يقال: إنما رجحنا الله على الرحمن فى الذكر لأنه جامع لجميع صفات الكمال بخلاف الرحمن، وسيأتى قريباً ان شاء الله تعالى تمة الكلام فيما يتعلق بهذا • ومنع الاجوبية أيضا الجلبى بأن تقديم الخبر فى قوله تعالى: (فله الأسماء الحسنى) يقتضى اجوبية الأول إذ معناه هذه الأسماء لله تعالى لا لغيره كما زعم المشركون إلا أن يقال أو للتخير وهو غير مسلم بل يتعين كونها للإباحة لأنها كما قال الرضى وغيره يجوز الجمع فيها بين المتعاطفين والافتصار على أحدهما وفى التخير لا يجوز الجمع وهو هنا جائز. ودفع بأن المعنى لله تعالى أسماء متفقة فى الحسن لأنها لا تختلف مدلولاتها بالذات بخلاف غيره سبحانه فان اسماءه تختلف فالقصر إذا كان بان لم يكن التقديم لمجرد التشويق ناظر الى الوصف لا للاسماء وهذا

لا يتوقف على تسليم التخيير، ثم انه لا مانع من ارادته بل أى تقتضيه لأنها لأحد الشئيين فإذا قلت لأحد: أى الأمرين تفعل فافعل لم تأمره بفعلهما بل بفعل أحدهما وأما الدلالة على جواز الجمع فن خارج النظم ودلالة العقل لأنهما إذا لم يتنافيا جاز الجمع بينهما، ومن هنا تعلم أنه لا حاجة الى حمل التخيير فى كلام من عبر به على غير الاصطلاح المشهور الذى هو اصطلاح النحاة فيه إذا قوبل بالاباحة بان يقال: مراده به التسوية بين الاسمين فى الدلالة على ذات واحدة وسواء فيه الافراد والجمع، قال فى التلويح: وفى التخيير قد يجوز الجمع بحكم الاباحة الأصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة اهـ. والظاهر أن الحق مع مانع الأجوية والقائل بالاباحة فتدبر، والدعاء على ما اختاره أبو حيان وجماعة بمعنى النداء، وقال الزمخشري: هو بمعنى التسمية لا بمعنى النداء وهو يتعدى الى مفعولين تقول دعوته زيدا ثم يترك أحدهما استغناء عنه فتقول دعوت زيدا، والأصل على ما قيل أن يتعدى إلى الثانى بالباء لكنه يتسع فيحذف الباء والمفعول الآخر هنا محذوف أى سموه بهذا الاسم أو بهذا الاسم وكذا يقال فى الدعاء الثانى، وعلل ذلك بأنه لو حمل على الحقيقة المشهورة يلزم اما الاشتراك ان تغاير مدلول الاسمين أو عطف الشئ على نفسه بأو وهو إنما يجوز بالواو ان اتحادا، وبحسب فيه بأننا نختار الثانى ولا يلزم ما ذكر لأنه قصد اللفظ كما تقول نادى النبي ﷺ بمحمد أو بأحمد مع أن اختلاف مفهوميهما يكفى لصحته، وما روى فى سبب النزول أو لا ينادى على ما قيل على إرادة النداء، وقيل ان كانت الآية ردا على المشركين فهو بمعنى التسمية وإن كانت ردا على اليهود فهو بمعنى النداء وجعل الطيبي لذلك تفسير الزمخشري إياه بالتسمية مؤذنا بميله إلى أن ينادى على المشركين وفى ذلك تأمل، و﴿أيا﴾ اسم شرط جازم منصوب بتدعوا وجازم له فهو عامل ومعمول من جهتين والتنوين عوض عن المضاف إليه المحذوف والتقدير أى هذين الاسمين وما حرف مزيد للتأكيد، وقيل إنها اسم شرط مؤكد به. وقرأ طلحة بن مصرف (من) بدل ما وخرج على زيادتها على مذهب الكسائى أو جعلها أداة شرط والجمع بين أداتى الشرط كـالجمع بين حرفى الجر فى قوله: هـ فاصبحن لا يسألننى عن بما به هـ شاذ، وجملة (فله الاسماء الحسنى) واقعة موقع جواب الشرط وهى فى الحقيقة تعليل له، وكأن أصل الكلام أيا ما تدعوه به فهو حسن لأن له سبحانه الاسماء الحسنى اللاتى منها هذان، وفى العدول عن حق الجواب إقامة الشئ بدليله وفيه مبالغة لا تخفى، وهذا التقدير ظاهر على القول الثانى فى سبب النزول ويقدر على القول الأول فيه فمدلوله واحد ونحوه، ولا حاجة إلى ذلك بل يقدر على القولين فهو حسن على ما سمعت عن صاحب الكشف هـ

وقال الطيبي وقد حمل أو على الاباحة وجعل الخطاب للمشركين: التقدير قل سموا ذاته المقدسة بالله وبالحسن فهما سيان فى استصواب التسمية بهما فبإيهما سميته فانت مصيب وان سميته بهما جميعا فانت أصوب لأن له الاسماء الحسنى وقد أمرنا سبحانه بان ندعوه بها فى قوله تعالى: (والله الاسماء الحسنى فادعوه بها) فجواب الشرط الأول قولنا فانت مصيب ودل على الشرط الثانى وجوابه قوله تعالى: (فله الاسماء الحسنى) والآية على هذا فن من فنون الايجاز الذى هو من حلية التنزيل، وعلى تقدير فهو حسن حسبا سمعت أولا من باب الاطناب اهـ وهو كما ترى هـ

ونقل فى البحر أن منهم من وقف على (أيا) على معنى أى اللفظين تدعوه به جاز ثم استأنف فقال ما تدعوا

فله الأسماء الحسنى . وتعقبه بأن هذا لا يصح لأن (ما) لا يطابق على آحاد ذوى العلم ولأن الشرط يقتضى عموماً وهو لا يصح هنا ، وضمير (فله) عائد على المسمى أو المنادى المفهوم من الكلام والقرينة عقلية وهى أن الأسماء تكون للمسمى والمنادى لا للاسم واللفظ المنادى به ، وسيأتى أن شاء الله تعالى عن محي الدين قدس سره غير ذلك في باب الإشارة ، ووصف الأسماء بالحسنى لدلائها على ما هو جامع لجميع صفات الكمال بحيث لا يشذ منها شيء وما هو من صفات الجلال والجمال والاكرام، هذا واعلم أن الظاهر مما روى عن اليهود أنهم لا ينكرون حسن سائر أسمائه تعالى وإنما يزعمون أن الرحمن منها أحب أسمائه تعالى إليه وأعظمها وأشرفها لكثرة ذكره تعالى إياه في التوراة واختلاف أسمائه عزت أسمائه في الشرف والعظم بما ذهب إليه المسلمون أيضاً *

ويدل عليه تخصيصه عليه السلام بعض الأسماء بأنه الاسم الأعظم فقد روى «أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سمع رجلاً يدعو وهو يقول: اللهم انى اسألك باني أشهد أنك أنت الله لا إله إلا أنت الاحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد فقال عليه الصلاة والسلام : والذى نفسى بيده لقد سأل الله تعالى باسمه الأعظم الذى إذا دعى به أجاب وإذا سئل به أعطى» وروى أنه عليه الصلاة والسلام قال: اسم الله تعالى الأعظم فى هاتين الآيتين (والهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم) وفاتحة آل عمران (الم الله لا إله إلا هو الحى القيوم) ونص حجة الاسلام الغزالي فى أوائل كتابه المقصد الاسنى على أن الله أعظم الأسماء التسعة والتسعين لأنه دال على الذات الجامعة لصفات الإلهية كلها وسائر الأسماء لا يدل آحادها إلا على آحاد المعانى من علم أو قدرة أو فعل أو غيره ولأنه أخص الأسماء إذ لا يطلقه احد على غيره تعالى لا حقيقة ولا مجازاً وسائر الأسماء قد يسمى به غيره عز وجل كالقادر والعليم والرحيم وغيرها، واسمه تعالى الرحمن لا يسمى به غيره تعالى أيضاً وهو من هذا الوجه قريب من اسم الله سبحانه وإن كان مشتقاً من الرحمة قطعاً ولذا جمع عز وجل بينهما فى قوله سبحانه (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) اهـ .

وقال فى أواخره : فان قيل ما بال تسعة وتسعين من أسمائه تعالى اختصت بأن من أحصاها دخل الجنة مع أن الكل أسماء الله تعالى فنقول: الاسامى يجوز أن تتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها فى الجلالة والشرف فتكون تسعة وتسعون منها تجمع أنواعاً من المعانى المنبئة عن الجلال لا يجمع ذلك غيرها مختص بزيادة شرف انتهى ، وقال الامام الرازى فى هذه الآية: تخصيص هذين الاسمين يعنى الله والرحمن بالذكر يدل على أنهما أشرف من سائر الأسماء ، وتقديم اسم الله على اسم الرحمن يدل على قولنا: الله أعظم الأسماء إلى غير ذلك بما ذكره غير واحد من الأجلة ، والآية إنما تصلح بحسب الظاهر رداً لما فهمه اليهود إذا كان المراد منها نفي التفاوت الذى زعموه وحينئذ يقع التعارض بينها وبين ما يدل على التفاوت من الاخبار ، وقد يجعل هذا وجهاً لاختيار كون سبب النزول قول المشر كين ولعل أثره أصح ، وما نقلناه فيما سبق عن العلامة الطيبي مؤيد لما قلناه ، واحتج الجبائى بالآية على أنه تعالى ليس خالق الظلم وإلا لصح اشتقاق اسم له سبحانه منه وحينئذ يبطل ما دلت عليه الآية من كون أسمائه تعالى بأسرها حسنى . وأجيب بنع الملازمة لأن الظلم ليس صفة عز وجل وكونه خالقاً لا يصحح الاشتقاق منه وإلا لصح الاشتقاق من الطول والقصر والبياض لأنه تعالى خالق لذلك بالاتفاق ، نعم لا ينبغي أن يقال لله تبارك وتعالى خالق القبيح للزوم الأدب معه سبحانه ويقال خالق كل شيء .

وما هو من أسمائه جلّت أسماؤه الخالق لا خالق كذا فافهم سلك الله تعالى بنا وبك الطريق الأقوم .
وهذه الآية على ما قيل من آيات الحفظ بناء على ما أخرج البيهقي في الدلائل من طريق نهشل بن سعيد عن الضحاك
عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال في قوله تعالى (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) إلى آخر الآية هو
أمان من السرقة وأن رجلا من المهاجرين تلاها حين أخذ مضجعه فدخل عليه سارق فجمع ما في البيت
وحمله والرجل ليس بناثم حتى انتهى إلى الباب فوجده مردوداً فوضع الكارة وفعل ذلك ثلاث مرات فضحك
صاحب الدار ثم قال: إني أحصيت يتيق (وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُهَا وَأَتَّبِعْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ١١٠) أخرج
أحمد والبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن حبان وغيرهم عن ابن عباس قال: نزلت ورسول الله ﷺ
مختلف بمكة فكان إذا صلى بأصحابه رفع صوته بالقرآن فإذا سمع ذلك المشركون سبوا القرآن ومن أنزله ومن
جاء به فقال الله تعالى لتنبه عليه الصلاة والسلام (ولا تجهر بصلاتك) أى بقرائك فكيف سمع المشركون فيسبوا
القرآن (ولا تخافت بها) عن أصحابك فلا تسمعهم القرآن حتى يأخذوه عنك وابتغ بين ذلك سبيلا يقول
بين الجهر والخافتة ، وظاهره أن المراد بالصلاة القراءة التى هى أحد أجزائها مجازاً ، ويجوز أن يكون الكلام
على تقدير مضاف أى بقراءة صلاتك ، والظاهر أن المراد بالقراءة ما يعم البسملة وغيرها وبعض الاخبار
يفيد ظاهره تخصيصها بالبسملة ، فقد أخرج ابن أبى شيبة في المصنف عن سعيد قال: كان النبى ﷺ يرفع
صوته ببسم الله الرحمن الرحيم وكان مسيلة قد تسمى الرحمن فكان المشركون إذا سمعوا ذلك من النبى عليه
الصلاة والسلام قالوا: قد ذكر مسيلة إله اليمامة ثم عارضوه بالملكاء والتصدية والصفير فأنزل الله تعالى هذه
الآية، ولا يخفى على هذه الرواية أشدية مناسبة الآية لما قبلها . وأخرج ابن أبى حاتم عن الربيع قال: كان
أبو بكر إذا صلى من الليل خفض صوته جداً وكان عمر إذا صلى من الليل رفع صوته جداً فقال عمر: يا أبا بكر
لورفعت من صوتك شيئاً ، وقال أبو بكر: يا عمر لو خفضت من صوتك شيئاً فأتيا رسول الله ﷺ فاخبراه
بأمرهما فأنزل الله تعالى الآية فarsل عليه الصلاة والسلام اليهما فقال: يا أبا بكر ارفع من صوتك شيئاً وقال
لعمر اخفض من صوتك شيئاً ، وفى رواية أنه قيل لأبى بكر: لم تصنع هذا ؟ فقال: أناجى ربي وقد عرف
حاجتى ، وقيل لعمر: لم تصنع هذا ؟ قال: اطرده الشيطان وأوقظ الوسنان ، وأمر التجوز أو حذف المضاف على
هذا مثله على الأول وكذا على ما أخرجه ابن أبى حاتم عن ابن عباس أن المعنى لا تجهر بصلاتك كلها
ولا تخافت بها كلها وابتغ بين ذلك سبيلا بالجهر فى بعض كالمغرب والعشاء والخافتة فى بعض كما عدا ذلك .
وقيل الصلاة بمعنى الدعاء لما أخرج الشيخان وغيرهما عن عائشة قالت: لما نزلت هذه الآية (ولا تجهر بصلاتك
ولا تخافت بها) فى الدعاء ، وأخرج نحوه ابن أبى شيبة عن مجاهد ، وروى ذلك عن ابن عباس أيضاً ابن جرير
وابن المنذر وجماعة وكانوا يحبرون باللهم أرخني ، وأخرجوا عن عبدالله بن شداد أن أعراباً من بني تميم كانوا
إذا سلم النبى ﷺ قالوا: أى جهرا اللهم أرزقنا أبلا وولداً فنزلت ، وفى رواية أخرى عن عائشة أن الصلاة
هنا التشهد وكان الأعراب كما نقل عن ابن سيرين يحبرون بتشدهم فنزلت ، وقيل الصلاة على حقيقة الشرعية
فقد أخرج ابن عساكر عن الحسن أنه قال: المعنى لا تصل الصلاة رياء ولا تدعها حياء ، وروى نحوه ابن
أبى حاتم والطبرانى عن ابن عباس أيضاً ، والأكثر على التفسير المروى عنه أولاً ، والخافتة اسرار الكلام

بحيث لا يسمعه المتكلم ، ومن هنا قال ابن مسعود كما أخرجه عنه ابن أبي شيبة . وابن جرير : لم يخافت من اسمع أذنيه ، وخفت وهو من باب ضرب وخافت بمعنى يقال خفت يخفت خفتا وخفوتا وخافت مخافته إذا أمر وأخفى ، والتعبير عن الأمر الوسط بالسبيل باعتبار أنه أمر يتوجه إليه المتوجهون ويؤممه المقتدون ويوصلهم إلى المطلوب ، وقد جاء عن عبد الله بن الشخير وأبي قلابة خير الأمور أوساطها ، والآية على ما يقتضيه كلام الأكثرين محكمة ، وقيل منسوخة بناء على ما أخرجه ابن مردويه وابن أبي حاتم عن ابن عباس من أنه ﷺ أمر بمكة بالتوسط بأن لا يجهر جهوراً شديداً ولا يخفض حتى لا يسمع أذنيه فلما هاجر إلى المدينة سقط ذلك ، وقيل هي منسوخة بقوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) وهو كما ترى ، ولا يخفى عليك حكم رفع الصوت بالقراءة فوق الحاجة وحكم المخافة بالمعنى الذي سمعته المسطوران في كتب الفقه فراجعها إن لم يكن ذلك على ذر منك ، وأخرج ابن أبي داود في المصاحف عن أبي رزين قال قرأ عبد الله (ولا تخافت بصوتك ولا تعال به) ﴿ وَقُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً ﴾ رد على اليهود والنصارى وبنى ملبح حيث قالوا : عزير ابن الله والمسيح ابن الله تعالى والملائكة بنات الله سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً ، ونفى اتخاذ الولد ظاهر في نفي التبني ويعلم منه نفي أن يكون له سبحانه ولداً الصلب من باب أولى ، وقد نفى ذلك صريحاً في قوله تعالى (لم يلد) ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ ﴾ ظاهره أنه رد على الثنوية وهم المشركون في الربوبية ، ويجوز أن يكون كناية عن نفي الشراكة في الألوهية فيكون ردّاً على الوثنية ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ ﴾ أى ناصر ومانع له سبحانه من الذل لا اعتزازه تعالى بنفسه فمن صلة لولى وضمن معنى المنع والنصر أو لم يوال تعالى أحداً من أجل مذلة فالولاية بمعنى المحبة على أصلها ومن تعليلية ، وليس المعنى على الوجهين نفي الذل والنصر في الأول والموالة والذل في الثاني على أسلوب لا يهتدى بمناره - بل المراد أنه تعالى إذا اتخذ عبداً له ولياً فذلك محض الاصطناع في شأن العبد لا أن هناك حاجة ، وكذلك نصر الله تعالى لئال للناصر لا أن ثمة حاجة ألا ترى إلى قوله سبحانه : (إن تنصروا الله ينصركم) وإلى هذا ذهب صاحب الكشف وهو حسن ، وجعل ذلك على الوجهين الفاضل الطيبي من ذاك الأسلوب ، وفي الحواشي الشهاية في بيان ثنائي الوجهين أن المراد نفي أن يكون له تعالى مولى يلتجئ هو سبحانه إليه ، وأما الولي الذي يوصف به المؤمن فليس الولاية فيه بهذا المعنى بل بمعنى من يتولى أمره لمحبة له تفضلاً منه عز وجل ورحمة فغاير بين الولايتين ، ولعل الحق مع صاحب الكشف ، ومن عجيب ما قيل إن (مرالذل) في موضع الصفة لولى ومن فيه للتبميز وأن الكلام على حذف مضاف أى لم يكن له ولي من أهل الذل والمراد بهم اليهود والنصارى ، ولعمري أنه لا ينبغي أن يلتفت إليه • وربما يتوهم أن المقام مقام التنزيه لا مقام الحمد لأنه يكون على الفعل الاختيارى وبه وما ذكر من الصفات العدمية ويدفع بأنه لاق وصفه تعالى بما ذكر بكلمة التمجيد لأنه يدل على نفي الامكان المقتضى للاحتياج وإثبات أنه تعالى الواجب الوجود لذاته الغنى عما سواه المحتاج إليه ما عداه فهو الجواد المعطى لكل قابل ما يستحق فهو تعالى المستحق للحمد دون غيره عز وجل ، وهذا الذي عناه الزمخشري وقال في الكشف : لك أن تتخذ نفي هذه الصفات وهي ذرائع منع المعروف أما الولد فلا أنه مبخلة ، وأما الشريك فلا أنه مانع من التصرف كيف يشاء ، وأما الاحتياج إلى من يعتز به أو يذب عنه فظاهر رديفاً لإثبات اضدادها على سبيل

الكناية وهو وجه حسن؛ ولو حمل الكلام على ظاهره أيضا لكان له وجه وذلك لأن قول القائل الحمد لله فيه ما ينبىء أن الإلهية تقتضى الحمد فاذا قلت الحمد لله المنزه عن النقائص مثلاً يكون قد قويت معنى الإلهية المفهومة من اللفظ فيكون وصفاً لا نقفاً مؤيداً لاستحقاقه تعالى الحمد من غير نظر إلى مدخلية الوصف في الحمد بالاستقلال وهذا بين مكشوف إلا أن الزحخشري حاول أن ينبه على مكان الفائدة الزائدة اهـ *
وتعقب بأن ما ذكره من أن في الحمد لله ما ينبىء أن الإلهية تقتضى الحمد لا يتم على مذهب مانعي الاشتقاق في الاسم الكريم وفيه تأمل. والآية على ما قال العلامة الطيبي من التقسيم الحاصر لأن المانع من إتياء النعم إما فوقه سبحانه وتعالى أو دونه أو مثله عز وجل فبنى الكلام على الترتيبي وبدىء من الادون وختم بالأعلى فنفي الكل فنه ولد الكثرة وله القل والدق والجل تعالى كبريائه وعظمت نعمائه، ولدلالة ما تقدم على أنه تعالى هو الكامل وما عداه ناقص استحق التكبير ولذا عطف عليه قوله سبحانه ﴿وَكَبَّرَهُ تُكْبِيرًا ١١١﴾ والتكبير أبانغ لفظاً للعرب في معنى التعظيم والاجلال، وفي الأمر بذلك بعد ما تقدم مؤكداً بالمصدر المنكر من غير تعيين لما يعظم به تعالى إشارة إلى أنه مما لا تسعه العبارة ولا تقي به القوة البشرية وإن بالغ العبد في التنزيه والتمجيد واجتهد في العبادة والتحميد فلم يبق إلا الوقوف باقدام المذلة في حضيض القصور والاعتراف بالعجز عن القيام بحقه جل وعلا وإن طالت القصور، وروى غير واحد أنه عليه السلام كان يعلم الغلام من بنى عبد المطلب إذا أفصح الحمد لله إلى آخر الآية سبع مرات وسماها عليه الصلاة والسلام كما أخرج أحمد والطبراني عن معاذ آية العز، وأخرج أبو يعلى وابن السني عن أبي هريرة قال: خرجت أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم ويدي في يده فأتى على رجل رث الهيئة فقال: أي فلان ما بلغ بك ما أرى قال: السقم والضر قال صلى الله عليه وسلم: ألا أعلمك كلمات تذهب عنك السقم والضر توكلت على الحي الذي لا يموت الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً الآية فاتى عليه رسول الله عليه الصلاة والسلام وقد حسنت حاله فقال: مهيم. فقال: لم أزل أقول الكلمات التي علمتني *
وأخرج ابن أبي الدنيا في كتاب الفرج واليهيقي في الاسماء والصفات عن اسمعيل بن أبي فديك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما كربني أمر إلا مثل لي جبريل عليه السلام فقال: يا محمد قل: توكلت على الحي الذي لا يموت والحمد لله الذي لم يتخذ ولداً» إلى آخر الآية، وأخرج ابن السني والديلمي عن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليها أن النبي عليه الصلاة والسلام قال لها إذا أخذت مضجعتك فقل: «الحمد لله الكافي سبحانه الله الأعلى حسبي الله وكفى ما شاء الله قضى سمع الله لمن دعا ليس من الله ملجأ ولا وراء الله ملتجى توكلت على ربي وربكم ما من دابة إلا هو أخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم، الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً» إلى وكبره تكبيراً ثم قال صلى الله عليه وسلم: «ما من مسلم يقرأها عند منامه ثم ينام وسط الشياطين والهوام فتضره» هذا وما أطف المناسبة بين ابتداء هذه السورة، وهذا الختام وليس ذلك بدعا في كلام اللطيف العلام عليه السلام (ومن باب الإشارة في الآيات) وأن كادوا ليفتنونك إلى آخره تنبيه لحبيبه صلى الله عليه وسلم عن الوقوع فيما يخل بحفظ شرائط المحبة وفيه إشارة إلى أبصاله إلى مقام التمكين (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل) الآية، ذكر أن الصلاة على خمسة أقسام صلاة المواصلة والمناغة في مقام الخفى وصلاة المشاهدة في مقام الروح وصلاة المناجاة في مقام السر وصلاة الحضور في مقام القلب وصلاة المطاوعة والانقياد في مقام النفس. فدلوك الشمس إشارة إلى زوال شمس الوحدة عن الاستواء على وجود العبد بالفناء المحض فانه لا صلاة في حال الاستواء إذ لا وجود

للعبد حينئذ ولا شعور له بنفسه ، وإنما تجب بالزوال وحدوث ظل وجود العبد سواء عند الاحتجاب بالخلق وهو حالة الفرق قبل الجمع أو عند البقاء وهو حالة الفرق بعد الجمع ، وغسق الليل إشارة إلى غسق ليل النفس وقرآن الفجر إشارة إلى قرآن فجر القلب ، وأدل الصلوات والطفها صلاة المواصلة وأفضلها صلاة الشهود المشار إليها بصلاة العصر وأخفها صلاة السر المشار إليها بصلاة المغرب وأشدها تثبينا للنفس صلاة النفس المشار إليها بصلاة العشاء وأزجرها للشيطان صلاة الحضور المشار إليها بالفجر (إن قرآن الفجر كان مشهودا) أى تشهده ملائكة الليل والنهار ، وهذا إشارة إلى نزول صفات القلب وأنوارها وذهاب صفات النفس وزوالها ، (ومن الليل فتهجد به نافلة لك) أى زيادة على الفرائض الخمس خاصة بك قيل لكونه علامة مقام النفس فيجب تخصيصه بزيادة الطاعة لزيادة احتياج هذا المقام إلى الصلاة بالنسبة إلى سائر المقامات ، وقيل إنما خص ﷺ بالتهجد لأن الليل وقت خلوة المحب بالحبيب وهو عليه الصلاة والسلام الحبيب الأعظم ، والخليل المكرم (عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا) وهو مقام الحاق الناقص بالكمال والكمال بالأكل (وقل ربى أدخلى) حضرة الوحدة فى عين الجمع (مدخل صدق) ادخلا مرضيا بلا آفة زيغ البصر إلى الالتفات إلى الغير أصلا ، (وأخرجنى) إلى فضاء الكثرة عند الرجوع إلى التفصيل بالوجود الموهوب الحقائى (مخرج صدق) سالما من آفة التلوين والانحراف عن جادة الاستقامة (واجعل لى من لدنك سلطانا نصيرا) حجة ناصرة بالتثبيت والتمكين (وقل) إذا زالت نقطة الغين عن العين (جاء الحق) أى ظهر الوجود الثابت وهو الوجود الواجبى (وزهق الباطل) وهو الوجود الامكانى ، وفى الحديث الصحيح أصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد : إلا كل شئ ما خلا الله باطل .

ويقال الحق العلم والباطل الجهل والحق ما بدا من الالهام والباطل هو اجس النفس ووساوس الشيطان . وقال فارس : كل ما يحملك على سلوك سبيل الحقيقة فهو حق وكل ما يحجبك ويفرق عليك وقتك فهو باطل (ونزل من القرآن ما هو شفاء) من أمراض الصفات الذميمة (ورحمة للمؤمنين) بالغيب يفيدهم الكمالات والفضائل العظيمة فالأول إشارة إلى التخلية والثانى إلى التحلية ، ويقال هو شفاء من داء الشك لضعفاء المؤمنين ومن داء النكرة للعارفين ومن وجع الاشتياق للمحبين ومن داء القنوط للامريدين والقاصدين ، وأنشدوا :

وكتبك حولى لا تفارق مضجعى وفيها شفاء للذى أنا كاتم

(ولا يزيد الظالمين) الباطل من الكمال بالميل إلى الشهوات النفسانية (الاخسارا) بزيادة ظهور أنفسهم بصفاتها من إنكار ونحوه (وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه) فاحتجب بالنعمة عن المنعم ولم يشكر (وإذا مسه الشركان يؤسا) لجهله بعظيم قدرة الله تعالى ولم يصبر (قل كل يعمل على شاكلته) على طريقته التى تشاكل استعدادده وكل انما بالذى فيه يرشح (ويستلونك عن الروح قل الروح من أمر ربى) أى من عالم الابداع وهو عالم الذوات المقدسة عن الشكل واللون والجهة والاي لا يمكن ادراك المحجوبين لها (وما أوتيت من العلم الا قليلا) وهو علم المحسوسات (من يهد الله) بنوره بمقتضى العناية الازلية (فهو المهتد) دون غيره (ومن يضل) بمنع ذلك النور عنه (فلن تجد لهم أولياء) من دونه تعالى يهدونه أو يحفظونه من قهره عز وجل (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم) لانجذابهم إلى الجهة السفلية (عميا وبكوارصما) لانها أحوال تناسب احوالهم فى الدنيا (إن الذين أوتوا

العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للاذقان سجدا) لعلمهم بحقيقته ، ووقوفهم على ما أودع فيه من الاسرار (ويخرون للاذقان ليكون) لعظمته أو شوقا لمنزله وحبا للقائه، قال أبو يعقوب السوسى: البكاء على انواع بكاء من الله تعالى وهو أن يبكى خوفا مما جرى به القلم فى الفاتحة ويظهر فى الخاتمة وبكاء على الله عز وجل وهو أن يبكى تحسرا على ما يفوته من الحق تعالى، وبكاء لله تبارك وتعالى وهو أن يبكى عند ذكره سبحانه وذكر وعده ووعدته وبكاء بالله تعالى وهو أن يبكى بلا حظ منه فى بكانه ، وقال القاسم: البكاء على وجوه بكاء الجهال على ما جهلوا وبكاء العلماء على ما قصروا وبكاء الصالحين مخافة الفوت وبكاء الأئمة مخافة السبق وبكاء الفرسان من ارباب القلوب للهية والخشية والابكاء للموحدين ، وفى الآية اشارة مالى السماع ولا أشرف من سماع القرآن فهو الروح والريحان (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) قيل دعاء الله بالفناء فى الذات ودعاء الرحمن بالفناء فى الصفة وصفة الرحمانية هى أم الصفات وبها استوى سبحانه على عرشه ، ومن ذلك يعلم أنه ليس المراد من الابداد الارحمة الموجودين (أي اياما تدعو) أى اياما طلبت من هذين المقامين (فله) تعالى فى هذين المقامين (الاسماء الحسنى) لالك إذ است هناك بوجود امانى الفناء فى الذات فظاهر وأما فى الفناء فى الصفة المذكورة فلان الرحمن لا يصلح اسما لغير تلك الذات ولا يمكن ثبوت تلك الصفة لغيرها، ولا يخفى عليك ان ضميره على هذا التأويل عائد على ما عاد اليه على التفسير. وفى الفتوحات المكية أنه تعالى جعل الاسماء الحسنى لله كما هى للرحمن غير ان الاسم له معنى وصورة فيدعى الله بمعنى الاسم ويدعى الرحمن بصورته لان الرحمن هو المنعوت بالنفس وبالنفس ظهرت الكلمات الالهية فى مراتب الخلاء الذى ظهر فيه العالم فلا ندعوه الابصورة الاسم له صورتان صورة عندنا من أنفاسنا وتركيب حروفنا وهى التى ندعوه بها وهى أسماء الاسماء الالهية وهى كالخالع عليها ونحن بصورة هذه الاسماء مترجمون عن الاسماء الالهية ولها صور من نفس الرحمن من كونه قائلا ومنعوتا بالكلام وخلف تلك الصور المعانى التى هى كالارواح للاسماء الالهية التى يذكر الحق بها نفسه وهى من نفس الرحمن فله الاسماء الحسنى وأرواح تلك الصور هى التى لاسم الله خارجة عن حكم النفس لا تنعت بالكيفية وهى لصور الاسماء النفسية الرحمانية كالمعانى للحروف ، ولما علمنا هذا وأمرنا بأن ندعوه سبحانه وخبرنا بين الاسمين الجليلين فان شئنا دعواته بصور الاسماء النفسية الرحمانية وهى الهمم الكونية التى فى أرواحنا وإن شئنا دعواته بالاسماء التى من أنفاسنا بحكم الترجمة فاذا تلفظنا بها أحضرنا فى نفوسنا أما الله فننظر المعنى وأما الرحمن فننظر صورة الاسم الالهى النفسى الرحمانى كيفما شئنا فعلنا فان دلالة الصورتين منا ومن الرحمن على المعنى واحد سواء علمنا ذلك أو لم نعلمه اه ، وهو كلام يعسر فهمه الا على من شاء الله تعالى بيد أنه ليس فيه حمل الدعاء على ما سمعت (وقل الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا) فضلا عن أن يكون له سبحانه ولد بطريق التولد (ولم يكن له شريك فى الملك) فلا مدخل لغيره تعالى فى ملكية شىء على الحقيقة وما يوجد بسبب ليس السبب الا آلة له ولا تملك الآلة شيئا بل لا شىء الا وهو صنعه تعالى على الحقيقة والسريير مثلا وإن أضيف إلى النجار من حيث الصنعة إلا أنه فى الحقيقة آلة كالقدوم ولا يضاف العمل إلى الآلة على الحقيقة كذا قيل ، وللشيخ قدس سره كلام فى هذا المقام يفصح عن بعض هذا ذكره فى الباب الثامن والتسعين بعد المائة فارجع اليه وتدبر، وكذا له كلام فى قوله سبحانه (ولم يكن له ولى من الدل) لكن يغنى عنه ما قدمناه (وكبره تكبيرا) قال بعضهم تكبيره تعالى أن تعلم أنك لا تطيق أن تكبره إلا به ، وقال ابن عطاء تكبيره عز وجل بتعظيم منته واحسانه فى القلب بالعلم بالتقصير فى الشكر وكيف يوفى

أحد شكره تعالى ونعمه جل وعلا لا تحصى وآلاؤه لا تستقصى ، هذا وقد تم بفضل الله تعالى تفسير هذه السورة الكريمة .

﴿سورة الكهف ١٨﴾

ويقال سورة أصحاب الكهف كما في حديث أخرجه ابن مردويه ، وروى البيهقي من حديث ابن عباس مرفوعاً أنها تدعى في التوراة الحائلة تحول بين قارئها وبين النار إلا أنه قال : إنه منكر وهي مكية كلها في المشهور واختاره الداني ، وروى عن ابن عباس وابن الزبير رضي الله تعالى عنهما ، وعدها بعضهم من السور التي نزلت جملة لما أخرج الديلمي في مسند الفردوس عن أنس عن النبي ﷺ قال : نزلت سورة الكهف جملة معها سبعون الفا من الملائكة ، وفي رواية أخرى عن ابن عباس أنها مكية الا قوله تعالى (واصبر نفسك) الآية فمدني ، وروى ذلك عن قتادة ، وقال مقاتل : هي مكية إلا أولها إلى (جرزا) وقوله تعالى : (أن الذين آمنوا) إلى آخرها فمدني ، وهي مائة واحد عشر آية عند البصريين ومائة وعشرة عند الكوفيين ومائة وست عند الشاميين ومائة وخمس عند الحجازيين ، ووجه مناسبة وضعها بعد الاسراء على ما قيل افتتاح تلك بالتسبيح وهذه بالتحميد وهما مقترنان في الميزان وسائر الكلام نحو (فسبح بحمد ربك) فسبحان الله وبحمده وأيضاً تشابه اختتام تلك وافتتاح هذه فإن في كل منهما حمداً ، نعم فرق بينهما بأن الحمد الأول ظاهر في الحمد الذاتي والحمد المفتوح به في هذه يدل على الاستحقاق الغير الذاتي ، وقال الجلال السيوطي في ذلك : ان اليهود أمروا المشركين ان يسألوا النبي ﷺ عن ثلاثة أشياء عن الروح وعن قصة أصحاب الكهف وعن قصة ذى القرنين ، وقد ذكر جواب السؤالات الأولى في آخر السورة الأولى وجواب السؤالات الآخرين في هذه فناسب اتصالهما ، ولم تجمع الاجوبة الثلاثة في سورة لأنه لم يقع الجواب عن الأولى بالبيان فناسب أن يذكر وحده في سورة ، واختيرت سورة الاسراء لما بين الروح وبين الاسراء من المشاركة بأن كلا منهما لما لا يكاد تصل إلى حقيقة العقول ، وقيل : إنما ذكر هناك لما أن الاسراء متضمن العروج إلى المحل الارتفاع والروح متصفة بالهبوط من ذلك المحل ولذا قال ابن سينا فيهما : هبطت إليك من المحل الارتفاع ورفاء ذات تعزز وتمنع

ثم قال : ظهر لي وجه آخر وهو أنه تعالى لما قال في تلك (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) والخطاب لليهود استظهر على ذلك بقصة موسى بنى اسرائيل مع الخضر عليهما السلام التي كان سببها ذكر العلم والأعلم ومادلت عليه من كثرة معلومات الله تعالى التي لا تحصى فكانت هذه السورة كقائمة الدليل لما ذكر من الحكم في تلك السورة . وقد ورد في الحديث أنه لما نزل (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) قال اليهود : قد أوتينا التوراة فيها علم كل شيء فنزل (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى) الآية فتكون هذه السورة من هذه الجهة جواباً عن شبهة الخصوم فيما قرروا في تلك ، وأيضاً لما قال سبحانه هناك (فاذا جاء وعد الآخرة جئنا بكم لفيفاً) شرح ذلك هنا وبسطه بقوله سبحانه (فاذا جاء وعد ربى جعله دكاء) إلى قوله تعالى (ونفخ في الصور فجمعناهم جمعاً وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضاً) اهـ ، وللمناسبة أوجه آخر تظهر بأدنى تأمل ، وأما فضلها فمشهور .

وقد أخرج ابن مردويه عن ابن عمر مرفوعاً من قرأ سورة الكهف في يوم الجمعة سطع له نور من تحت