

ما فيها . وقرأ ابن محيصن فيها حكى عنه ابن خالويه (بهلك) بفتح الياء وكسر اللام، وعنه أيضا (بهلك) بفتح الياء واللام وماضيه هلك بكسر اللام وهي لغة ، وقال ابو الفتح : هي مرغوب عنها . وقرأ زيد بن ثابت (نهلك) بنون العظمة من الاهلاك (القوم الفاسقين) بالنصب، وهذه الآية أعنى قوله تعالى : (كأنهم) الى الآخر جاء في بعض الآثار ما يشعر بأن لها خاصية من بين آي هذه السورة . أخرج الطبراني في الدعاء عن أنس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « إذا طلبت حاجة وأحببت أن تنجح فقل : لا إله الا الله وحده لا شريك له العلي العظيم لا إله الا الله وحده لا شريك له الحليم الكريم بسم الله الذي لا إله الا هو الحى الحليم سبحانه الله رب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا الا عشية اوضحاها . كأنهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا الا ساعة من نهار بلاغ فهل يهلك الا القوم الفاسقون اللهم انى اسألك موجبات رحمتك وعزائم مغفرتك والسلامة من كل اثم والغنيمة من كل بر والفوز بالجنة والنجاة من النار اللهم لا تدع لى ذنبا الا غفرته ولاهما إلا فرجته ولا دينا إلا قضيته ولا حاجة من حوائج الدنيا والآخرة الا قضيتها برحمتك يا ارحم الراحمين »

﴿سورة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ٤٧﴾

وتسمى سورة القتال ، وهى مدنية عند الاكثرين ولم يذكروا استثناء ، وعن ابن عباس . وقادة أنها مدنية الا قوله تعالى : (وكأين من قرية) الى آخره فانه صلى الله تعالى عليه وسلم لما خرج من مكة الى الغار التفت اليه وقال : « أنت أحب بلاد الله تعالى الى الله وأنت أحب بلاد الله تعالى الى ولولا ان اهلك اخرجونى منك لم اخرج منك » فانزل الله تعالى ذلك فيكون مكيًا بناء على ان ما نزل فى طريق المدينة قبل ان يبلغها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم - اعنى ما نزل فى سفر الهجرة - من المكي اصطلاحًا كما يؤخذ من أثر اخرج عثم ابن سعيد الدارمى بسنده الى يحيى بن سلام ، وعدة آياتها أربعون فى البصرى وثمان وثلاثون فى الكوفى وتسم بالثناء الفوقية وثلاثون فيما عداها ، والخلاف فى قوله تعالى : (حتى تضع الحرب اوزارها) وقوله تعالى : (لذة للشاربين) ولا يخفى قوة ارتباط اولها بآخر السورة قبلها واتصاله وتلاحمه بحيث لو سقطت من البين البسملة لكانا متصلًا واحدا لا تنافر فيه كآية الواحدة آخذًا بعضه بعنق بعض ، وكان صلى الله تعالى عليه وسلم على ما أخرج الطبراني فى الاوسط عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما يقرؤها فى صلاة المغرب • واخرج ابن مردويه عن على كرم الله تعالى وجهه انه قال : نزلت سورة محمد آية فينا وآية فى بنى أمية ، ولا أظن صحة الخبر . نعم لكفار بنى أمية الحظ الاوفر من عمومات الآيات التى فى الكفار كما ان لاهل البيت رضى الله تعالى عنهم المعلى والرقيب من عمومات الآيات التى فى المؤمنين ، وأكثر من هذا لا يقال سوى أنى أقول : لعن الله تعالى من قطع الارحام وآذى الآل •

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أى أعرضوا عن الاسلام وسلوك طريقه أو منعوا غيرهم عن ذلك على ان صد لازم أو متعدد ، قال فى الكشف : والاول أظهر لأن الصد عن سبيل الله هو الاعراض عما أتى به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم لقوله تعالى : (قل هذه سبيل الله) فيطابق قوله تعالى : (والذين امنوا وعملوا الصالحات وامنوا بما نزل عل محمد) وكثير من الآثار تؤيد الثانى ، وفسر الضحاك (سبيل الله) بيت الله عز وجل ، وقال : صدم عنه منعهم قاصديه وليس بذلك •

والآية عامة لكل من اتصف بعنوان الصلة ، وقال ابن عباس : هم أي الذين كفروا وصدوا على الوجه الثاني في (صدوا) المطعمون يوم بدر الكبرى ، وكأنه غنى من يدخل في العموم دخولا أوليا ، فإن أولئك كانوا صادين بأموالهم وأنفسهم فصدتهم أعظم من صد غيرهم عن كفر وصد عن السبيل ، وأول من أطعم منهم - على ما نقل عن سيرة ابن سيد الناس - أبو جهل عليه اللعنة نحر لكفار قريش حين خرجوا من مكة عشرا من الأبل ، ثم صفوان بن أمية نحر تسعا بعسفان ، ثم سهل بن عمرو نحر بقديد عشرا ثم شيبة بن ربيعة وقد ضلوا الطريق نحر تسعا ثم عتبة بن ربيعة نحر عشرا ، ثم مقيس الجمحي بالابواء نحر تسعا ، ثم العباس نحر عشرا ، والحرث بن عامر نحر تسعا ، وأبو البختري على ماء بدر نحر عشرا ، ومقيس تسعا ، ثم شغلتهم الحرب فأكلوا من أزوادهم ، وقيل : كانوا ستة نفر نبيه . ومنبه ابن الحجاج . وعتبة . وشيبة ابن ربيعة . وأبو جهل . والحرث ابن هشام ، وضم مقاتل اليهم ستة أخرى وهم عامر بن نوفل . وحكيم بن حزام . وزمعة بن الأسود . والعباس بن عبد المطلب . وصفوان بن أمية . وأبو سفيان بن حرب أطعم كل واحد منهم يوما الأحابيش والجنود يستظهرون بهم على حرب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، ولا ينافي عد أبي سفيان أن صحت الرواية من أولئك كونه مع العير لأن المراد بيوم بدر زمن وقعت فيها فيشمل من أطعم في الطريق وفي مدتها حتى انقضت ، وقال مقاتل : هم اثنا عشر رجلا من أهل الشرك كانوا يصدون الناس عن الإسلام ويأمرونهم بالكفر ، وقيل : هم شياطين من أهل الكتاب صدوا من أراد منهم أو من غيرهم عن الدخول في الإسلام .

والموصل مبتدأ خبره قوله تعالى: ﴿ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴾ أي أبطلها وأحبطها وجعلها ضائعة لا أثر لها ولا نفع أصلا لا بمعنى أنه سبحانه أبطلها وأحبطها بعد أن لم تكن كذلك بل بمعنى أنه عز وجل حكم ببطلانها وضياعها وأريد بها ما كانوا يعملونه من أعمال البر كصلة الأرحام وقرى الأضياف وفك الأسارى وغيرها من المكارم . وجوز أن يكون المعنى جعلها ضالة لا أي غير هدى حيث لم يوفقهم سبحانه لأن يقصدوا بها وجهه سبحانه أو جعلها ضالة أي غير مهتدية على الإسناد المجازي ، ومن قال الآية في المطعمين واضراهم قال : المعنى أبطل جل وعلا ما عملوه من السكيد لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كالانفاق الذي انفقوه في سفرهم إلى محاربه عليه الصلاة والسلام وغيره بنصر رسوله ﷺ وظهر دينه على الدين كله ، ولعله أوفق بما بعده ، وكذا بما قيل أن الآية نزات بيد .

﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ قال ابن عباس فيما أخرجه عنه جماعة منهم الحاكم وصححه هم أهل المدينة الانصار ، وفسر رضى الله تعالى عنه (الذين كفروا) بأهل مكة قريش ، وقال مقاتل : هم ناس من قريش ، وقيل : مؤمنو أهل الكتاب ، وقيل : أعم من المذكورين وغيرهم فإن الموصل من صيغ العموم ولا داعي للتخصيص ﴿ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﴾ من القرآن ، وخص بالذكر الإيمان بذلك مع اندراجها فيما قبله تنويها بشأنه وتنبهها على سمو مكانه من بين سائر ما يجب الإيمان به وأنه الأصل في الكل ولذلك أكد بقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ﴾ وهو جملة معترضة بين المبتدأ والخبر مفيدة لحصر الحقيقة فيه على طريقة الحصر في قوله تعالى: (ذلك الكتاب) وقولك : حاتم الجواد فيراد بالحق ضد الباطل ، وجوز أن يكون الحصر على ظاهره والحق الثابت ، وحقيقة ما نزل عليه عليه الصلاة والسلام لكونه ناسخا لا ينسخ

وهذا يقتضى الاعتناء به ومنه جاء التأكيد، وأياما كان فقوله تعالى (من ربههم) حال من ضمير (الحق) وقرأ زيد بن علي وابن مقسم (نزل) مبتدأ للفاعل، والاعمش (أنزل) ممدى بالهمزة مبنيا للفعول . وقرأ (أنزل) بالهمزة مبنيا للفاعل (ونزل) بالتخفيف ﴿كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ أى سترها بالإيمان والعمل الصالح ، والمراد ازالها ولم يؤاخذهم بها ﴿وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ۚ﴾ أى حالهم فى الدين والدنيا بالتوفيق والتأييد ، وتفسير البال بالحال مروي عن قتادة وعنه تفسيره بالشان وهو الحال ايضا أو ماله خطر ، وعليه قول الراغب : البال الحال التى يكثر بها ، ولذلك يقال : ما باليت بكذا باله أى ما اكثرت به ، ومنه قوله **صَلَّى** : « كل أمر ذى بال » الحديث ويكون بمعنى الخطر القلبي ويتجاوز به عن القلب كما قال الشهاب . وفى البحر حقيقة البال الفكر والموضع الذى فيه نظر الانسان وهو القلب ومن صلح قلبه صلحت حاله ، فكأن اللفظ مشير الى صلاح عقيدتهم وغير ذلك من الحال تابع له ، وحكى عن السفاسى تفسيره هنا بالفكر وكأنه لنحو ما أشير اليه ، وهو كما فى البحر ايضا مما لا يشئ ولا يجمع وشذ قولهم فى جمعه بالات ﴿ذَلِكَ﴾ اشارة الى ما مر من الاضلال والتكفير والاصلاح وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿بَانَ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ أى ذلك كائن بسبب اتباع الاولين الباطل واتباع الآخرين الحق ، والمراد بالحق والباطل معناهما المشهور . وأخرج ابن المنذر . وغيره عن مجاهد تفسير (الباطل) بالشیطان . وفى البحر قال مجاهد : الباطل الشيطان وكل ما يأمز به و (الحق) هو الرسول والشرع ، وقيل : الباطل ما لا ينفع به ، وجوز الزمخشري كون ذلك خبر مبتدأ محذوف و (بأن) الخ فى محل نصب على الحال ، والتقدير الامر ذلك أى كما ذكر ماتبسا بهذا السبب . والعامل فى الحال اما معنى الاشارة واما نحو اثبتة واحقه فان الجملة تدل على ذلك لانه مضمون كل خبر وتعقبه ابو حيان بأن فيه ارتكابا للحذف من غير داع له ، والجار والمجرور اعنى (من ربههم) فى موضع الحال على كل حال ، والكلام اعنى قوله تعالى : (ذلك بأن) الى قوله سبحانه : (من ربههم) تصريح بما أشعر به الكلام السابق من السببية لما فيه من البناء على الموصول ، ويسميه علماء البيان التفسير ، ونظيره ما أنشده الزمخشري لنفسه •

به فجعل الفرسان فوق خيولهم كما فجعت تحت الستور العواتق
تساقط من أيديهم البيض حيرة وزرع عن اجيادهن المخائق

فان فيه تفسيراً على طريق اللف والنشر كما فى الآية وهو من محاسن الكلام ﴿كَذَلِكَ﴾ أى مثل ذلك الضرب البديع ﴿يَضْرِبُ اللَّهُ﴾ أى يبين (للناس) أى لا جلهم ﴿أَمْثَالَهُمْ ۚ﴾ أى أحوال الفريقين المؤمنين والكافرين وأوصافهما الجارية فى الغرابة مجرى الامثال ، وهى اتباع المؤمنين الحق وفوزهم وفلاحهم ، واتباع الكافرين الباطل وخيبتهم وخسرانهم ، وجوز أن يراد بضرب الامثال التمثيل والتشبيه بأن جعل سبحانه اتباع الباطل مثلاً لعمل الكفار والاضلال مثلاً لخبيثتهم واتباع الحق مثلاً لعمل المؤمنين وتكفير السيئات مثلاً لفوزهم والاشارة بذلك لما تضمنه الكلام السابق ، وجوز كون ضمير (أمثالهم) للناس ، والفاء فى قوله تعالى : ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ اترتيب ما فى حيزها من الامر على ما قبلها فان ضلال اعمال الكفرة وخيبتهم

وصلاح أحوال المؤمنين وفلاحهم مما يوجب أن يترتب على كل من الجانبين ما يليق به من الأحكام أى إذا كان الأمر كذلك فاذا لقيتموهم في المحارب ﴿ فَضْرَبَ الرِّقَابَ ﴾ وقال الزخشرى : (لقيتم) من اللقاء وهو الحرب و (ضرب) نصب على المصدرية لفعل محذوف والاصل اضربوا الرقاب ضربا محذوف الفعل وقدم المصدر وأنيب منابه مضافا إلى المفعول ، وحذف الفعل الناصب في مثل ذلك مما أضيف إلى معموله واجب ، وهو أحد مواضع يجب فيها الحذف ذكرت في مطولات كتب النحو ، وليس منها نحو ضربا زيدا على ما نص عليه ابن عصفور * وذكر غير واحد أن فيما ذكر اختصاراً وتأكيذاً ولا كلام في الاختصار ، وأما التأكيذ فظاهر القول به أن المصدر بعد حذف عامله مؤكد ، وقال الحمصى في حواشى التصريح : إن المصدر في ذلك مؤكد في الاصل وأما الآن فلا لأنه صار بمنزلة الفعل الذى سدهو مسده فلا يكون مؤكداً بل كل مصدر صار بدلًا من اللفظ بالفعل لا يكون مؤكداً ولا مبينا لنوع ولا عدد ، و (ضرب الرقاب) مجاز مرسل عن القتل ، وعبر به عنه إشعاراً بأنه ينبغي أن يكون بضرب الرقبة حيث أمكن وتصويراً له بأشنع صورة لأن ضرب الرقبة فيه اطاراة الرأس الذى هو أشرف أعضاء البدن وجمع حواسه وبقاء البدن ملقى على هيئة منكرة والعياذ بالله تعالى ، وذكر أن في التعبير المذكور تشجيع المؤمنين وأنهم منهم بحيث يتمكنون من القتل بضرب أعناقهم في الحرب ﴿ حَتَّى إِذَا تَخْتَضِعُوا لَهَا ﴾ أى أوقعتم القتل بهم بشدة وكثرة على أن ذلك مستعار من ثخن المائعات لمنعه عن الحركة ، والمراد حتى إذا أكثرتم قتلهم وتمسكتهم من أخذهم لم يقتل ﴿ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ ﴾ أى فأسروهم واحفظوهم ، فالشد وكذا ما بعد في حق من أسر منهم بعد ائتمانهم لا للمثخن إذ هو بالمعنى السابق لا يشد ولا يمين عليه ولا يفدى لأنه قد قتل أو المعنى حتى إذا أنقذتموهم بالجراح ونحوه بحيث لا يستطيعون النهوض فأسروهم واحفظوهم ، فالشد وكذا ما بعد في حق المثخن لأنه بهذا المعنى هو الذى لم يصل إلى حد القتل لكن ثقل عن الحركة فصار كالشيء الثخين الذى لم يسلم ولم يستمر في ذهابه ، والائتمان عليه مجاز أيضاً ، و (الوتاق) في الاصل مصدر كالتخلص وأريد به هنا ما يوثق به . وقرئ (الوتاق) بالكسر وهو اسم لذلك ، ومجى فعال اسم آلة كالخزام والركاب فادرج على خلاف القياس ، وظاهر كلام البعض أن كلام المفتوح والمكسور اسم لما يوثق به ، ولعل المراد بيان المراد هنا * ﴿ فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ ﴾ أى فاما تمنون منا وإما تفدون فداء ، والكلام تفصيل لعاقبة مضمون ما قبله من شد الوتاق ، وحذف الفعل الناصب للمصدر في مثل ذلك واجب أيضاً ، ومنه قوله :

لأجهدن فاما درء واقعة تخشى وإما بلوغ السؤل والامل

وجوز أبو البقاء كون كل من (منا) و (فداء) مفعولاً به محذوف أى أولوهم منا أو اقبلوا منهم فداء ، وليس - كما قال أبو حيان - اعراب نحوى ، وقرأ ابن كثير في رواية شبل (واما فدى) بالفتح والقصر كعصا . وزعم أبو حاتم أنه لا يجوز قصره لأنه مصدر فاديته ، قال الشهاب : ولا عبرة به فان فيه أربع لغات الفتح والكسر مع المد والقصر ولغة خامسة البناء مع الكسر كما حكاه الثقات انتهى ، وفي الكشف نقلا عن الصحاح الفداء إذا كسر أوله يمد ويقصر وإذا فتح فهو مقصور . ومن العرب من يكسر الهمزة أى يدينه على الكسر إذا جاور لام الجر خاصة لأنه اسم فعل بمعنى الدعاء ، وأنشد الاصمعي بيت النابغة * مهلا فدا ملك . وهذا الكسر مع التنوين

كما صرح به في البحر، وظاهر الآية - على ما ذكره السيوطي في أحكام القرآن العظيم - امتناع القتل بعد الأسر وبه قال الحسن. وأخرج ابن جرير. وابن مردويه عنه أنه قال: أتى الحجاج بأسارى فدفع إلى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما رجلا يقتله فقال ابن عمر: ليس بهذا أمرنا إنما قال الله تعالى: (حتى إذا أنخنتموهم فشدوا الوثاق فاما منا بعد وإما فداء) وفي حكم الأسارى خلاف فذهب الأكثرون إلى أن الامام بالخيار إن شاء قتلهم إن لم يسلبوا لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم قتل صبورا عقبة بن أبي معيط. وطعيمة بن عدى. والنضر بن الحرث التي قالت فيه أخته أياتا منها تخاطب النبي ﷺ:

ما كان ضرك لو منذت وربما من الفتى وهو المغيظ المحقق

ولأن في قتلهم حسم مادة فسادهم بالسكينة، وليس لواحد من الغزاة أن يقتل أسيرا بنفسه فإن فعل بلا ملجئ، كخوف شر الأسير كان للامام أن يعززه إذا وقع على خلاف مقصوده ولكن لا يضمن شيئا، وإن شاء استرقهم لأن فيه دفع شرهم مع وفور المصلحة لأهل الاسلام، وإن شاء تركهم ذمة أحرارا للمسلمين كما فعل عمر رضى الله تعالى عنه ذلك في أهل السواد الأسارى مشركى العرب والمتردين فانهم لا تقبل منهم جزية ولا يجوز استرقاقهم بل الحكم فيهم اما الاسلام أو السيف، وإن أسلم الأسارى بعد الأسر لا يقتلهم لاندفاع شرهم بالاسلام، ولكن يجوز استرقاقهم فان الاسلام لا ينافى الرق جزاء على الكفر الاصلى وقد وجد بعد انعقاد سبب الملك وهو الاستيلاء على الحربى غير المشرك من العرب، بخلاف ما لو أسلموا من قبل الأخذ فانهم يكونون أحرارا لأنه اسلام قبل انعقاد سبب الملك فيهم، ولا يفادى بالأسارى في احدى الروايتين عن الامام أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه لما في ذلك من معونة الكفر لأنه يعود الأسير الكافر حربا علينا، ودفع شر حرابته خيره من استنقاذ المسلم لأنه إذا بقي في أيديهم كان ابتلاء في حقه فقط، والضرر بدفع أسيرهم اليهم يعود على جماعة المسلمين. والرواية الاخرى عنه أنه يفادى وهو قول محمد. وأبى يوسف. والامام الشافعى. ومالك. وأحمد الا بالنساء فانه لا يجوز المفاداة بهن عندهم، ومنع أحمد المفاداة بصبيانهم، وهذه رواية السير الكبير، قيل: وهو أظهر الروايتين عن الامام أبى حنيفة، وقال أبو يوسف: تجوز المفاداة بالأسارى قبل القسمة لابعدها، وعند محمد تجوز بكل حال. ووجه ما ذكره الأئمة من جواز المفاداة أن تخلص المسلم أولى من قتل الكافر للارتفاع به ولأن حرمة عظيمة وما ذكر من الضرر الذى يعود إلينا بدفعه اليهم يدفعه ظاهرا المسلم الذى يتخلص منهم لأنه ضرر شخص واحد فيقوم بدفعه واحد مثله ظاهرا فيتكافئان وتبقى فضيلة تخليص المسلم وتمكينه من عبادة الله تعالى فان فيها زيادة ترجيح.

ثم انه قد ثبت ذلك عن رسول الله ﷺ: أخرجه مسلم. وأبو داود. والترمذى. وعبد بن حميد. وابن جرير عن عمران ابن حصين أن رسول الله ﷺ فدى رجلين من المسلمين برجل من المشركين ويحتج لمحمد بما أخرجه مسلم أيضا عن إياس ابن سلمة عن أبيه سلمة قال: خرجنا مع أبى بكر رضى الله تعالى عنه أمره علينا رسول الله ﷺ إلى أن قال فلقينى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الغد فى السوق فقال: ياسلمة هب لى المرأة يعنى التى نفلها أبو بكر أياها - فقلت: يا رسول الله لقد أعجبتنى وما كشفت لها ثوبا، ثم لقينى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الغد فى السوق فقال: «ياسلمة هب لى المرأة لله أبوك» فقلت: هى لك يا رسول الله فوالله ما كشفت لها ثوبا فبعث بها رسول الله ﷺ ففدى بها ناسا من المسلمين أسروا بمكة، ولا يفادى بالأسير اذا أسلم وهو

بأيدينا لأنه لا يفيد إلا إذا طابت نفسه وهو مأمون على اسلامه فيجوز لأنه يفيد تخليص مسلم من غير اضرار بمسلم آخر ، وأما المفاداة بمال فلا تجوز في المشهور من مذهب الحنفية لما بين في المفاداة بالمسلمين من ردهم حربا علينا . وفي السير الكبير أنه لا بأس به إذا كان بالمسلمين حاجة ، قيل : استدلالا بأسارى بدر فانه لا شك في احتياج المسلمين بل في شدة حاجتهم اذ ذاك فليكن يحمل المفاداة الكائنة في بدر بالمال ، وأما المن على الاسارى وهو أن يطلقهم الى دار الحرب من غير شيء فلا يجوز عند أبي حنيفة . ومالك . وأحمد ، وأجازاه الإمام الشافعي لأنه صلى الله تعالى عليه وسلم من على جماعة من أسرى بدر منهم أبو العاص بن أبي الربيع على ما ذكره ابن اسحق بسنده . وأبو داود من طريقه الى عائشة لما بعث أهل مكة في فداء أسراهم بعثت بنت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في فداء أبي العاص بمال وبعثت فيه بقلادة كانت خديجة أدخلتها بها على أبي العاص حين بناءه عليها فلما رأى النبي ﷺ ذلك رق لها رقعة شديدة وقال لأصحابه : « إن رأيتم أن تطلقوها أسيرها وتردوها لها الذي لها ، ففعلوا ذلك مغتبطين به ، ورواه الحاكم وصححه وزاد « وكان النبي ﷺ قد أخذ عليه أن يخلى زينب اليه ففعل » ومن ﷺ على ثمامة بن اثال بن النعمان الحنفي سيد أهل اليمامة ثم اسلم وحسن اسلامه ، وحديثه في صحيح مسلم عن أبي هريرة ، ويكفي ما ثبت في صحيح البخاري من قوله عليه الصلاة والسلام : « لو كان المطعم بن عدى حيا ثم كلمني في هؤلاء النتنى - يعنى أسارى بدر - لتركتهم له ، فانه ﷺ أخبر وهو الصادق المصدوق بأنه يطلقهم لو سأله المطعم ، والاطلاق على ذلك التقدير لا يثبت الا وهو جائز شرعا لمكان العصمة ، وكونه لم يقع لعدم وقوع ما عاق عليه لا ينفي جوازه شرعا . واستدل أيضا بالآية التي نحن فيها فان الله تعالى خير فيها بين المن والفداء ، والظاهر ان المراد بالمن الاطلاق بجانا ، وكون المراد المن عليهم بترك القتل وابقاؤهم مسترقين أو تخليتهم لقبول الجزية وكونهم من أهل الذمة خلاف الظاهر ، وبعض النفوس يجد طعم الا لاء أحلى من هذا المن . وأجاب بعض الحنفية بأن الآية منسوخة بقوله تعالى : (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) من سورة براءة فانه يقتضى عدم جواز المن وكذا عدم جواز الفداء وهى آخر سووة نزلت في هذا الشأن ، وزعم أن ما وقع من المن والفداء إنما كان في قضية بدر وهى سابقة عليها وان كان شيء من ذلك بعد بدر فهو أيضا قبل السورة . والقول بالنسخ جاء عن ابن عباس . وقتادة . والضحاك . ومجاهد في روايات ذكرها الجلال السيوطي في الدر المنثور ، وقال العلامة ابن الهمام : قد يقال إن ذلك - يعنى ما فى سورة براءة - فى حق غير الاسارى بدليل جواز الاسترقاق فيهم فيعلم ان القتل المأمور به فى حق غيرهم ، وما ذكره فى جواز الاسترقاق ليس على اطلاقه اذ لا يجوز كما علمت استرقاق مشركى العرب (حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا) أى آلاتها وأثقالها من السلاح وغيره ، قال الاعشى :

وأعددت للحرب أوزارها رماحا طوالا وخيلا ذكورا

ومن نسج داود موضونة تساق الى الحرب عيرا فعيرا

وهى فى الاصل الاحمال فاستعيرت لما ذكر استعارة تصريحية ، ويجوز أن يكون فى (الحرب) استعارة

مكنية بأن تشبه بانسان يحمل حملا على رأسه أو ظهره ويثبت لها ما أثبت تخيلا ، و كلام السكشاف أميل

اليه ، وقيل : هي أحوال المحارب أضيفت للحرب تجوزا في النسبة الإضافية وتغليبا لها على الكراع ، واسناد الوضع للحرب مجازي أيضا وليس بذاك . وعد بعض الامائل الكلام تمثيلا ، والمراد حتى تنقضي الحرب وقال : يجوز أن يكون ارادة ذلك من باب المجاز المتفرع على السكناية كما في قوله : فأقلت عصاها واستقر بها النوى . فانه كنى به عن انقضاء السفر والاقامة ، وقيل : الاوزار جمع وزر بمعنى إثم وهو هنا الشرك والمعاصي ، (وتضع) بمعنى تترك مجازا ، واسناده للحرب مجاز أو بتقدير مضاف ، والمعنى حتى يضع أهل الحرب شركهم ومعاصيهم ، وفيه أنه لا يستحسن اضافة الاوزار بمعنى الآثام الى الحرب ، و(حتى) عند الشافعي عليه الرحمة ومن قال نحو قوله : غاية للضرب ، والمعنى اضربوا أعناقهم حتى تنقضي الحرب ، وليس هذا بدلا من الاول ولا تأكيدا له بناء على ما قرروه من أن حتى الداخلة على اذا الشرطية ابتدائية أو غاية للشد أو للين والفداء معا أو للمجموع من قوله تعالى : (فضرب الرقاب) الخ بمعنى أن هذه الاحكام جارية فيهم حتى لا يكون حرب مع المشركين بزوال شوكتهم ، وقيل : بنزول عيسى عليه السلام ، وروى ذلك عن سعيد بن جبير . والحسن ، وفي الحديث ما يؤيده . أخرج أحمد . والنسائي . وغيرهما عن سلمة ابن نفيل قال : بينما أنا جالس عند رسول الله ﷺ اذ جاء رجل فقال : يا رسول الله ان الخيل قد سييت ووضع السلاح وزعم أقوام أن لا قتال وان قد وضعت الحرب أوزارها فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « كذبوا فالآن جاء القتال ولا تزال طائفة من أمتي يقاتلون في سبيل الله لا يضرهم من خالفهم يزيع الله تعالى قلوب قوم ليرزقهم منهم وتقاتلون حتى تقوم الساعة ولا تزال الخيل معقودا في نواصيها الخير حتى تقوم الساعة ولا تضع الحرب أوزارها حتى يخرج يأجوج ومأجوج » وهي عند من يقول : لا من ولا فداء اليوم غاية للين والفداء إن حمل على الحرب على حرب بدر يجعل تعريفه للعهد ، والمعنى المن عليهم ويفادون حتى تضع حرب بدر أوزارها ، وغاية للضرب والشد إن حملت على الجنس ، والمعنى أنهم يقتلون ويؤسرون حتى تضع جنس الحرب أوزارها بأن لا يبقى للمشركين شوكة ، ولا تجعل غاية للين والفداء مع ارادة الجنس . وفي زعم جوازه والتزام النسخ كلام فتأمل (ذَلِكَ) أى الامر ذلك أو افعلوا ذلك فهو في محل رفع خبر مبتدأ محذوف أو في محل نصب مفعول لفعل كذلك ، والاشارة الى ما دل عليه قوله تعالى : (فضرب الرقاب) الخ لا الى ما تقدم من أول السورة الى هنا لأن افعلوا لا يقع على جميع السالف وعلى الرفع ينفك النظم الجليل ان لم يحمل عليه لأن ما بعد كلام فيهم (وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَآتَتْصَرَّ مِنْهُمْ) لانتقم منهم ببعض أسباب الهلاك من خسف أو رجفة أو غرق أو موت جارف (وَلَكِنْ لَّيْلُو بَعْضَكُمْ بَعْضٌ) ولكن أمركم سبحانه بالقتال ليبلو المؤمنين بالكافرين بأن يجاهدوهم فينالوا الثواب ويخلد في صحف الدهر ما لهم من الفضل الجسم والكافرين بالمؤمنين بأن يعاجلهم عز وجل ببعض انتقامه سبحانه فيتعظ به بعض منهم ويكون سببا لسلامه ؛ واللام متعلقة بالفعل المقدر الذي ذكرناه (وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ) أى استشهدوا .

وقرأ الجمهور (قاتلوا) أى جاهدوا ، والجحدري بخلاف عنه (قتلوا) بفتح القاف والتاء بلا الف ، وزيد ابن ثابت . والحسن . وأبو رجاء . وعيسى . والجحدري أيضا (قتلوا) بالبناء للمفعول وشد التاء .

وورد في بعض الآثار أن حسناته تسكون دليلا له إلى منزله فيها ، وقيل : إنه تعالى رسم على كل منزل اسم صاحبه وهو نوع من التعريف ، وقيل : تعريفها تحديدها يقال : عرف الدار وأرفها أى حددها أى حددها لهم بحيث يكون لكل جنة مفردة ، وقيل : أى شرفها لهم ورفعها وعلاها على أن عرفها من الأعراف التي هي الجبال وما أشبهها ، وعن ابن عباس في رواية عطاء ، وروى عن مؤرج أى طيبها لهم على أنه من العرف وهو الريح الطيبة ههنا ، ومنه طعام معرف أى مطيب ، وعرفت القدر طيبتها بالمالح والتابل ، وعن الجبائي أن التعريف في الدنيا وهو بذكر أوصافها ، والمراد أنه تعالى لم يزل يمدحها لهم حتى عشقوها فاجتهدوا فيما يوصلهم إليها • والأذن تعشق قبل العين أحيانا • وعلى هذا المراد قيل :

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَنصُرُوا اللَّهَ﴾ أى دينه ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم لاعلى أن الكلام على تقدير مضاف بل على أن نصرة الله فيه تجوز فى النسبة فنصرته سبحانه نصرة رسوله ودينه إذ هو جل شأنه وعلا المعين الناصر وغيره سبحانه المعان المنصور ﴿يَنصُرُكُمْ﴾ على أعدائكم ويفتح لكم ﴿وَيُبَيِّنَ أَقْدَامَكُمْ﴾ (٧) فى مواطن الحرب ومواقفها أو على محجة الاسلام ، والمراد يقويكم أو يوفقكم للدوام على الطاعة *

وقرأ المفضل عن عاصم (ويثبت) مخففاً ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَّأَلَهُمْ﴾ من تعس الرجل بفتح العين تعسا أى سقط على وجهه، وضده انتعش أى قام من سقوطه، وقال شمر. وابن شميل. وأبو الهيثم. وغيرهم: تعس بكسر العين، ويقال: تعسا له ونكسا على أن الأول - كما قال ابن السكيت - بمعنى السقوط على الوجه والثاني بمعنى السقوط على الرأس، وقال الحمصي في حواشيه على التصريح: تعس تعسا أى لا انتعش من أثرته ونكسا بضم النون وقد تفتح اما في لغة قليلة واما اتباعا لتعسا، والنكس بالضم عود المرض بعد النقه، ويراد بذلك الداء، وكثر في الداء على العاثر تعسأله، وفي الداء له لعأله أى انتعشا وإقامة، وأنشدوا قول الاعشى يصف ناقة:

كلفت مجهولة نفسى وشايعنى هـمى عليهم إذا ما آ لها لما
بذات لوث عفر ناة إذا عثرت فالتعس أولى لها من أن أقول لها

وقال ثعلب. وابن السكيت أيضا التعس الهلاك، ومنه قول مجمع بن هلال:

تقول وقد أفردتها من حليلها تعست كما أتعستنى يامجمع

وفي القاموس التعس الهلاك والعتار والسقوط والشر والبعد والانحطاط والفعل كمنع وسمع وإذا خاطبت قلت: تعست كمنع وإذا حكيت قلت: تعس كسمع، ويقال: تعسه الله تعالى وأتعسه ورجل ناعس وتعس، وانتصابه على المصدر بفعل من لفظه يجب اضماره لأنه للدعاء كسقيا ورعيا فيجرى مجرى الامثال إذا قصد به ذلك، والجار والمجرور بعده متعلق بمقدر للتبيين عند كثير أى أعنى له مثلاً فنحو تعسا له جملتان * وذهب الكوفيون الى أنه كلام واحد، ولابن هشام كلام فى هذا الجار مذكور فى بحث لام التبيين فلينظر هناك * واختلفت العبارات فى تفسير ما فى الآية الكريمة، فقال ابن عباس: أى بعدا لهم. وابن جريج. والسدى أى حزنا لهم، والحسن أى شتيا لهم، وابن زيد أى شقاء لهم، والضحاك أى رغما لهم، وحكى النقاش تفسيره بقبحهم، وقال غير واحد: أى عثورا وانحطاطا لهم، وما أطف ذكر ذلك فى حقهم بعد ذكر تثبيت الاقدام فى حق المؤمنين، وفى رواية عن ابن عباس يريد فى الدنيا القتل وفى الآخرة التردى فى النار، وأكثر الاقوال ترجع إلى الدعاء عليهم بالهلاك.

وجوز الزحشرى فى اعرابه وجهين. الاول كونه مفعولا مطلقا لفعل محذوف كما تقدم. والثانى مفعولا به لمحذوف أى قضى تعسا لهم، وقدر على الاول القول أى فقال: تعسا لهم، والذى دعاه لذلك على ما قيل جعل (الذين) مبتدأ والجملة المقرونة بالفاء خبرا له وهى لانشاء الدعاء. والانشاء لا يقع خبرا بدون تأويل، فاما أن

يقدر معها قول أو تجعل خبرا بتقدير قضى، وجعل قوله تعالى: ﴿وَاضْلَأْ أَعْمَالَهُمْ﴾ عطفا على ما قدره. وفى الكشف المراد من قال: تعسا لهم أهلكهم الله لان ثم دعاه وقولا، وذلك لأنه لا يدعى على شخص الا وهو مستحق له فاذا أخبر تعالى أنه يدعو عليه دل على تحقق الهلاك لاسيما وظاهر اللفظ ان الدعاء منه عز وجل، وهذا مجاز على مجاز أعنى أن القول مجاز وكذلك الدعاء بالتعس، ولم يجعل العطف على (تعسا) لأنه دعاء، و(اضل) اخبار، ولو جعل دعاء أيضا عطفا على (تعسا) على التجوز المذكور لكان له وجه انتهى. وأنت تعلم أن اعتبار ما اعتبره الزحشرى ليس لأجل أمر العطف فقط بل لأجل أمر الخبرية أيضا، فان قيل بصحة الاخبار بالجملة الانشائية من غير تأويل استغنى عما قاله بالكلية، ودخلت الفاء فى خبر الموصول لتضمنه معنى الشرط.

وجوز أن يكون الموصول في محل نصب على المفعولية لفعل مقدر يفسره الناصب - لتعسا - أى اتعس الله الذين كفروا أو تعس الله الذين كفروا تعسا لما سمعت عن القاموس وقد حكى أيضا عن أبى عبيدة ، والفاء زائدة في الكلام كما في قوله تعالى : (وربك فكبر) ويزيدها العرب في مثل ذلك على توهم الشرط ، وقيل : يقدر الفعل مضارعا معطوفا على قوله تعالى : (يثبت) أى ويتعس الذين الخ . والفاء للعطف فالمراد اتعاس بعد اتعاس ، ونظيره قوله تعالى : (وإياى فارهبون) أو لأن حق المفسر أن يذكر عقب المفسر كالتفصيل بعد الاجمال ، وفيه مقال .

(ذَلِكَ) أى ما ذكر من التعس والاضلال (بأنهم) بسبب أنهم (كرهوا ما أنزل الله) من القرآن لما فيه من التوحيد وسائر الاحكام المخالفة لما ألفوه واشتهته أنفسهم الامارة بالسوء ، وهذا تخصيص وتصريح بسببية الكفر بالقرآن للتعس والاضلال إذ قد علم من قوله تعالى : (والذين كفروا) الخ سببية مطلق الكفر الداخل فيه الكفر بالقرآن دخولا أوليا لذلك (فَأَحْبَطَ) لأجل ذلك (أَعْمَالَهُمْ ٩) التى لو كانوا عملوها مع الايمان لأثبوا عليها ، وذكر الاحباط مع ذكر الاضلال المراد هو منه اشعارا بأنه يلزم الكفر بالقرآن ولا ينفك عنه بحال (أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ) أى أقعدوا فى أما كتبهم فلم يسيروا فيها (فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ) من الامم المكذبة فان آثار ديارهم تنبئ عن أخبارهم ، وقوله تعالى : (دَرَأَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) استئناف يئانى كأنه قيل : كيف كانت عاقبتهم ؟ فقيل : أهلك ما يختص بهم من النفس والاهل والمال يقال دمره اهلكه ودمر عليه اهلك ما يختص به فدمر عليه اباغ من دمره ، وجاءت المبالغة من حذف المفعول وجعله نسيانسيا والاثيان بكلمة الاستعلاء وهى لتضمن التدمير معنى الايقاع أو الهجوم أو نحوه (وَلِلْكَافِرِينَ) أى لهؤلاء الكافرين السائرین سيرتهم (أَمْثَالُهَا ١٠) أمثال عاقبتهم أو عقوبتهم لدلالة ما سبق عليها لكن لا على أن لهؤلاء أمثال مالا ولئك وأضعافه بل مثله ، وإنما جمع باعتبار مماثلته لعواقب متعددة حسب تعدد الامم المعذبة ، وقيل : يجوز أن يكون عذابهم أشد من عذاب الاولين وقتلوا وأسروا بأيدى من كانوا يستخفونهم ويستضعفونهم ، والقتل بيد المثل أشد من الهلاك بسبب عام ، وقيل : المراد بالكافرين المتقدمون بطريق وضع الظاهر وضع الضمير كأنه قيل : دمر الله تعالى عليهم في الدنيا ولهم في الآخرة أمثالها (ذَلِكَ) إشارة إلى ثبوت أمثال عاقبة أو عقوبة الامم السالفة لهؤلاء ، وقيل : إشارة الى النصر وهو كما ترى (بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا) أى ناصرهم على أعدائهم ، وقرئ (ولى الذين آمنوا) (وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ ١١) فيدفع ما حل بهم من العقوبة والعذاب ، ولا يناقض هذا قوله تعالى : (ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق) لأن المولى هناك بمعنى المالك فلم يتوارد النفي والاثبات على معنى واحد .

(إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) بيان لحكم ولايته تعالى لهم وثمرتها الاخروية (وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ) أى يتتفعون بمتاع الدنيا أياما قلائل (وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ) الكاف في موضع نصب إما على الحال من ضمير المصدر كما

يقول سيويه أى يا كلونه أى الأكل مشبهاً أكل الانعام ، وإما على أنه نعت لمصدر محذوف كما يقول أكثر المعربين أى أكل مثل أكل الانعام ، والمعنى أن أكلهم مجرد من الفكر والنظر كما تقول للجاهل تعيش كما تعيش البهيمة لا تريد التشبيه فى مطلق العيش ولكن فى خواصه ولوازمه ، وحاصله أنهم يا كلون غافلين عن عواقبهم ومنتهى أمورهم ، وقوله تعالى : ﴿ وَالنَّارُ مَثْوًى لَّهُمْ ۚ ﴾ أى موضع إقامة لهم ، حال مقدر من وار (يا كلون) هـ وجوز أن يكون استئنافاً وكان قوله تعالى : (يتمتعون ويا كلون) فى مقابلة قوله سبحانه : (وعملوا الصالحات) لما فيه من الإيحاء إلى أنهم عرفوا أن نعيم الدنيا خيال باطل وظل زائل ، فتركوا الشهوات وتفرغوا للصالحات ، فكان عاقبتهم النعيم المقيم فى مقام كريم وهؤلاء غفلوا عن ذلك فترعوا فى دمنهم كالبهائم حتى ساقهم الخذلان إلى مقرهم من درك النيران ، وهذا ما ذكره العلامة الطيبي فى بيان التقابل بين الآيتين ، وقال بعض الاجلة : فى الكلام احتباك وذلك أنه ذكر الاعمال الصالحة ودخول الجنة أولاً دليلاً على حذف الاعمال الفاسدة ودخول النار ثانياً وذكر التمتع والمثوى ثانياً دليلاً على حذف التقليل والمأوى أولاً والاوّل أحسن وأدق ، وأسند ادخال الجنة إلى الله تعالى ولم يسلك نحو هذا المسلك فى قوله تعالى : (والنار مَثْوًى لَّهُمْ) وخولف بين الجملتين فعلية واسمية للايذان بسبق الرحمة والاعلام بمصير المؤمنين والوعد بأن عاقبتهم أن الله سبحانه يدخلهم جنات وأن الكافرين مثواهم النار وهم الآن حاضرون فيها ولا يدرون وكالبهائم يا كلون هـ

﴿ وَكَانَ ﴾ بمعنى كم الخبرية وهى مبتدأ ، وقوله تعالى : ﴿ مِنْ قَرْيَةٍ ﴾ تمييز لها ، وقوله سبحانه : ﴿ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ ﴾ صفة لقريّة - كما أن قوله عز وجل : ﴿ الَّتِي أَخْرَجْنَاكَ ﴾ صفة لقريتك - ، وقد حذف عنهما المضاف وأجرى أحكامهما عليهما كما يفصح عنه الخبر الذى هو قوله تعالى : ﴿ أَهْلَكْنَاهُمْ ﴾ أى وكم من أهل قرية هم أشد قوة من أهل قريتك الذين أخرجوك أهلكناهم بأنواع العذاب ، وجوز أن لا يكون هناك حذف وإنما أطلق المحل وأريد الحال مجازاً ، وأسناد الإخراج إلى أهل قريته ﷺ وهى مكة المكرمة مجاز من باب الاسناد إلى السبب لأنهم عاملوه صلى الله تعالى عليه وسلم بما عاملوه فكانوا بذلك سبباً لإخراجه حين أذن الله تعالى له عليه الصلاة والسلام بالهجرة منها ، ونظير ذلك أقدمنى بلدك حق لى عليك . وأنت تعلم أنه على ما حققه الاجلة يحتمل أوجه ثلاثة . مجازاً فى الاسناد إذا كان الاقدام مستعملاً فى معناه الذى وضع له وإن كان موهوماً . ومجازاً فى الطرف إذا كان مستعملاً فى معنى الحمل على القدم . واستعارة بالكناية إن كان الحق مستعملاً فى المقدم ، والشيخ يقول فى مثل ذلك : إن الفعل المتعدي موهوم لا فاعل له ليصير الاسناد إليه حقيقة فلا اقدام مثلاً فى قصد المتكلم وإنما هو تصوير القدم بصورة الاقدام ، وإسناده إلى الحق المصور بصورة المقدم مبالغة فى كونه داعياً للقدم ، وارتضاه السالكوتى فى حواشى شرح مختصر التلخيص وذب عنه القائل والقليل ، وتمام الكلام هناك ، والكلام فى الآية على طرز ذاك ، ووصف القرية الاولى بشدة القوة للايذان بأولوية الثانية منها بالاهلاك لضعف قوتها كما أن وصف الثانية بإخراجه عليه الصلاة والسلام للايذان بأولوية الثانية لقوة جنائتها ، وعلى طريقته قول النابغة :

كلب لعمرى كان أكثر ناصراً وأيسر جرماً منك ضرج بالدم

وقوله تعالى : ﴿ فَلَا تَأْصِرْ لَهُمْ ١٣ ﴾ بيان لعدم خلاصهم بواسطة الاعوان والانصار إثر بيان عدم خلاصهم منه بأنفسهم ، والفاء لترتيب ذكر ما بالغير على ذكر ما بالذات وهو حكاية حال ماضية كما في قوله تعالى : (فأغشيناهم فهم لا يبصرون) ولانسلم أن اسم الفاعل إذا لم يعمل حقيقة في الماضي ، والآية تسلية له ﷺ ، فقد أخرج عبد بن حميد . وأبو يعلى . وابن جرير . وابن أبي حاتم . وابن مردويه عن ابن عباس أن النبي ﷺ لما خرج من مكة إلى الغار التفت إلى مكة وقال : « أنت أحب بلاد الله تعالى إلى الله وأنت أحب بلاد الله تعالى إلى ولولا أن أهلك أخرجوني منك لم أخرج منك » فأعدى الأعداء من عدا على الله تعالى في حرمه أو قتل غير قاتله أو قتل بدخول أهل الجاهلية فأنزل الله سبحانه (وكان من قرية) الخ ، وقد تقدم ما يتعاقب بذلك أول السورة فتذكر ﴿ أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ ﴾ تقرير لتباين حال الفريقين المؤمنين والكافرين وكون الأولين في أعلى عليين والآخرين في أسفل سافلين وبيان لعل ما لكل منهما من الحال ، والهمزة لانكار استوائهما أو لانكار كون الأمر ليس كما ذكر ، والفاء للعطف على مقدر يقتضيه المقام وقد قرئ بدونها ، و (من) عبارة عن المؤمنين المتمسكين بأدلة الدين كما أنها في قوله تعالى : ﴿ كَمَنْ زَيْنَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ ﴾ عبارة عن اضدادهم من المشركين . وأخرج جماعة عن ابن عباس أن (من كان على بينة من ربه) هو رسول الله ﷺ و (من زين له سوء عمله) هم المشركون ، وروى عن قتادة نحوه واليه ذهب الزمخشري . وتعقب بأن التخصيص لا يساعده النظم الكريم ولاداعي اليه ، قيل : ومثله كون (من) الأولى عبارة عنه صلى الله تعالى عليه وسلم وعن المؤمنين ، والمعنى أيستوى الفريقان أو أليس الأمر كما ذكر فمن كان ثابتاً على حجة ظاهرة وبرهان نير من مالك أمره ومريبه وهو القرآن العظيم وسائر المعجزات والحجج العقلية كمن زين له الشيطان عمله السيئ من الشرك وسائر المعاصي كما خراجك من قريتك مع كون ذلك في نفسه أقبح القبائح ﴿ وَاتَّبِعُوا ﴾ في ذلك العمل السيئ . وقيل : بسبب ذلك التزيين ﴿ أَهْوَأَهُمْ ١٤ ﴾ الزائغة من غير أن يكون لهم شبهة توهم صحة ما هم عليه فضلاً عن حجة تدل عليها . وجمع الضميرين الآخرين باعتبار معنى (من) كما أن أفراد الأولين باعتبار لفظها ﴿ مِثْلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ ﴾ إلى آخره استئناف مسوق لشرح محاسن الجنة الموعودة آنفاً للمؤمنين وبيان كيفية انهارها التي اشير إلى جريانها من تحتها وعبر عنهم بالمتقين ايذاناً بأن الايمان والعمل الصالح من باب التقوى الذي هو عبارة عن فعل الواجبات وترك السيئات ، والمثل الوصف العجيب الشأن وهو مبتدأ باتفاق المعربين ، واختلف في خبره فقيل محذوف فقال النضر بن شميل : تقديره ما تسمعون ، وقوله عز وجل : ﴿ فِيهَا أَنْهَارٌ ﴾ إلى آخره مفسر له ، وقال سيديويه : تقديره فيما يتلى عليكم او فيما قصصنا عليك ويقدر مقدماً (وفيها أنهار) الخ بيان لذلك المثل ، وقدره ابن عطية ظاهر في نفس من . وعى هذه الأوصاف وليس بذلك ، ولعل الانسب بصدر النظم الكريم تقدير النضر ، وقيل : هو مذكور فقيل هو قوله تعالى : (فيها أنهار) الخ على معنى مثل الجنة وصفتها مضمون هذا الكلام ولا يحتاج مثل هذا الخبر إلى رابط .

وقيل هذه الجملة هي الخبر الا ان لفظ (مثل) زائد زيادة اسم في قول من قال : ه الى الحول ثم اسم السلام عليهما . فالابتداء في الحقيقة هو المضاف اليه فكأنه قيل : الجنة فيها أنهار الخ وليس بشيء ، وقيل : الخبر قوله تعالى الاتي :

(كمن هو خالد في النار) وسيأتي ان شاء الله تعالى بسط الكلام فيه . وقرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن عباس . وعبد الله . والسلي (أمثال الجنة) أي صفاتها، قال ابن جني: وهذا دليل على أن قراءة العامة بالتوحيد معناها الكثرة لما في مثل من معنى المصدرية ولذا جازمروت برجل مثل رجلين وبرجلين مثل رجال وبأمرأة مثل رجل، وعن علي كرم الله تعالى وجهه أيضا انه قرى. (أمثال الجنة) ومثال الشيء في الاصل نظيره الذي يقابل به *
 ﴿من ماء غير آسن﴾ أي غير متغير الطعم والريح لطول مكث ونحوه، وماضيه آسن بالفتح من باب ضرب ونصر وبالكسر من باب علم حكى ذلك الخفاجي عن اهل اللغة . وفي البحر آسن الماء تغير ريحه يأسن ويأسن ذكره ثعلب في الفصيح، والمصدر أسون، وآسن بكسر السين يأسن بفتحها لغة أسنا قاله ابن يدي، وآسن الرجل بالكسر لا غير اذا دخل البئر فأصابته ريح متنتة منها فغشى عليه أو دار رأسه ومنه قول الشاعر :

قد أترك القرن مصفرا أنامله ييمد في الريح ميد المائح الآسن

وقرأ ابن كثير . وأهل مكة (آسن) على وزن حذر فهو صفة مشبهة أو صيغة مبالغة ، وقرأ (يسن) بالياء قال أبو علي : وذلك على تخفيف الهمزة ﴿وَأَنهَارٌ مِّنْ لَّيْنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾ لم يحمض ولم يصر قارصا ولا حاذرا كألبان الدنيا وتغير الريح لا يفارق تغير الطعم ﴿وَأَنهَارٌ مِّنْ خَمَرٍ لَّذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾ أي لذينة لهم ليس فيها كراهة طعم وريح ولا غائلة سكر وخمار كخمور الدنيا فانها لا لذة في نفس شربها وفيها من المكاره والغوائل ما فيها وهي صفة مشبهة مؤنث لذ وصفت بها الخمر لأنها مؤنثة وقد تذكر أو مصدر نعت به بتقدير مضاف أو بمحمل عين اللذة مبالغة على ما هو المعروف في أمثال ذلك ؛ وقرئت بالرفع على أنها صفة (أنهار) وبالنصب على أنها مفعول له أي كائنة لاجل اللذة لا لشيء آخر من الصداق وسائر آفات خمر الدنيا ﴿وَأَنهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾ مما يخالفه فلا يخالطه الشمع وفضلات النحل وغيرها، ووصفه بمصفي لأن الغالب على العسل التذكير وهو مما يذكر ويؤنث كما نص عليه أبو حيان . وغيره ، وهذا على ما قيل تمثيل لما يجري مجرى الاشربة في الجنة بأنواع ما يستطاب منها أو يستلذ في الدنيا بالتخلية عما ينقصها وينغصها والتخلية بما يوجب غزارتها ودوامها *
 ووردى بالماء لأنه في الدنيا مما لا يستغنى عنه ثم باللبن اذا كان يجري مجرى المطعم لكثير من العرب في كثير من أوقاتهم ثم بالخمر لأنه اذا حصل الرى والمطعم تشوفت النفس الى ما يلتذ به ثم بالعسل لأن فيه الشفاء في الدنيا لما يعرض من المشروب والمطعم فهو متأخر بالرتبة ، وجاء عن ابن عباس أن ابن تلك الأنهار لم يحلب ، وقال سعيد بن جبير : انه لم يخرج من بين فرث ودم وان خمرها لم تدسها الرجال بأرجلها وان عسلها لم يخرج من بطون النحل . وأخرج ابن جرير عن سعد قال : سألت أبا اسحق عن قوله تعالى : (من ماء غير آسن) فقال : سألت عنه الحرث فحدثني ان ذلك الماء تسنيم وقال بلغني : انه لا تمسه يد وانه يحى الماء هكذا حتى يدخل الفم *
 وفي حديث أخرجه ابن مردويه عن الكلبي ان نهر دجلة نهر الخمر في الجنة وأن عليه ابراهيم عليه السلام ونهر جيحون نهر الماء فيها ويقال له نهر الرب ونهر الفرات نهر اللبن وانه لذرية المؤمنين ونهر النيل نهر العسل *
 وأخرج الحرث بن أبي اسامة في مسنده . والبيهقي عن كعب قال : نهر النيل نهر العسل ونهر دجلة نهر اللبن ونهر الفرات نهر الخمر ونهر سيحان نهر الماء في الجنة . وأنت تعلم ان المذكور في الآية لكل انهار بالجمع والله تعالى اعلم بصحة هذه الاخبار ونحوها ، ثم انها ان صحت لا يبعد تأويلها وان كانت القدرة الالهية

لا يتعاصها شيء (ولهم فيها) مع ما ذكر من فنون الأنهار (من كل الثمرات) أى أنواع من كل الثمرات فالجار والمجرور صفة مبتدأ مقدر وقدره بعضهم زوجان وكأنه انتزعه من قوله تعالى : (فيهما من كل فاكهة زوجان) وقيل : (من) زائدة أى ولهم فيها كل الثمرات (ومغفرة) مبتدأ خبره محذوف والجملة عطف على الجملة السابقة أى ولهم مغفرة ، وجوز أن يكون عطفا على المبتدأ قبل بدون قيد فيها لأن المغفرة قبل دخول الجنة أو بالقيود والكلام على حذف مضاف أى ونعيم مغفرة أو جعل المغفرة عبارة عن أثرها وهو النعيم أو مجازا عن رضوان الله عز وجل ، وقد يقال : المراد بالمغفرة هنا ستر ذنوبهم وعدم ذكرها لهم لئلا يستحيوا فتتنقص لذتهم والمغفرة السابقة ستر الذنوب وعدم المؤاخظة بها وحيثئذ العطف على المبتدأ من غير ارتكاب شيء مما ذكر ، وقد رأيت نحو هذا بعد كتابته للطبرسي مقتصر اعليه واعله أولى بما قالوه ، وتوين (مغفرة) للتعظيم أى مغفرة عظيمة لا يقادر قدرها ، وقوله تعالى : (من ربهم) متعاق بمحذوف صفة لها مؤكدة لما أفاده التنكير من الفخامة الذاتية بالفخامة الإضافية أى كائنة من ربهم ، وقوله عز وجل : (كمن هو خالد في النار) خبر لمبتدأ محذوف تقديره أمن هو خالد في هذه الجنة حسبما جرى به الوعد كمن هو خالد في النار كما نطق به قوله تعالى : (والنار مشوى) لهم ، وجوز أن يكون بدلا من قوله سبحانه : (كمن زين له سوء عمله) وما بينهما اعتراض لبيان ما يمتاز به من على بيته في الآخرة تقرير الانكار المساواة وفيه بعد . وذهب جارا الله الى أنه خبر (مثل الجنة) وأن ذاك مرتب على الانكار السابق أعني قوله تعالى : (أفمن كان) الخ ، والمعنى أمثل الجنة كمثل جزاء من هو خالد في النار فالمضافان محذوفان الجزء بقرينة مقابلة الجنة ولفظ المثل بقرينة تقدمه ومثله كثير ، وفائدة التعرية عن حرف الانكار أن من اشتبه عليه الأول أعني حال المتمسك بالبينة وحال التابع لهواه فالثاني مثله عنده واذ ذاك لا يستحق الخطاب ، ونظير ذلك قول حضرمي بن عامر :

أفرح أن أرزأ الكرام وإن أورت ذودا شصائنا نبلا

فانه كلام منكسر للفرح برزية الكرام ووراثه الذود مع تعريه من حرف الانكار لانطوائه تحت حكم من قال له : أفرح بموت أخيك وبوراثه ابله وذلك من التسليم الذي يقل تحته كل انكار ، وجعل قوله تعالى : (فيها أنهار) كالتكرير للصلة أى صلة بعد صلة يتضمن تفصيلها لأنه كالتفصيل للموعد ، ولهذا لم يتخلل العاطف بينهما ، وجوز أن يكون في موضع الحال على أن الظرف في موضع ذلك (أنهار) فاعله لا على أنه مبتدأ والظرف خبر مقدم والجملة الاسمية حال لعدم الواو فيها ، وقد صرحوا بأن الاكتفاء فيها بالضمير غير فصيح ، واعتبارها فعلية بتقدير متعلق الظرف استقر لا يخفى حاله ، وقيل : في الحال ضعف من حيث المعنى لمحيته مجيء الفضلات وهى أم الانكار ، وأيضا هو حال من الجنة لا من ضميرها في الصلة وفي العامل تكلف ، ثم الحال غير مقيدة وجعلها مؤكدة وقد علم كونها كذلك من إخباره تعالى فيه أيضا تكلف ، وإن يكون خبر مبتدأ محذوف والجملة امتشاف بياني ، قال في الكشف : وهو الوجه ، والتقدير هى فيها أنهار وكأنه قيل : أنى يكون صفة الجنة وهى كذا وكذا كصفة النار فالاستشاف هنا بمنزلة قولك : وهى كذا وكذا اعتراضا لما في لفظ المثل من الاشعار بالوصف العجيب ، وليس خبر الجملة السابقة (وهو كمن هو

خالد في النار) مورد السؤال ليعترض بوقوع 'لاستئناف قبل ضيه . وأورد أنه لا حاجة الى تقدير المبتدأ لأن (فيها أنهار) جملة برأسها ، والجواب أن التقدير مثلها فيها أنهار فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه فصار مرفوعاً ثم حذف ولهذا قال: في السؤال كأن قائلًا قال: ومما مثلها؟ ويجري ما قرر في قراءة الامير كرم الله تعالى وجهه ومن معه (أمثال) بالجمع فيقال: التقدير أمثال الجنة كما مثال جزاء من هو خالد في النار ، ويقدر المضاف الاول جمعاً للطبائفة ، ولعمري لقد أبعد جار الله المغزى ، وقد استحسنت ما ذكره كثير من المحققين قال صاحب الكشف بعد تقرير جعل (كمن هو خالد) خبر- لمثل الجنة-: هذا هو الوجه اللائح المناسب للساقه وقال ابن المنير: في الانتصاف بعد نقله كم ذكر الناس في تأويل هذه الآية فلم أر أظلي ولا أحلى من هذه النكت التي ذكرها لا يعوزها الا التنبيه على أن في الكلام محذوفاً ليتعادل، والتقدير مثل ساكن الجنة كمن هو خالد في النار، ومن هذا النمط قوله تعالى: (اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله) الخ، وما قدرناه لتحصيل التعادل أولى وإن كان فيه كثرة حذف فتأمل ذاك والله تعالى يتولى هدايتك، والضمير المفرد- أعني (هو)- راجع الى (من) باعتبار لفظها كما ان ضمير الجمع في قوله سبحانه: ﴿وَسَقُوا مَاءً حَمِيمًا﴾ راجع اليها باعتبار معناها، والمراد وسقوا ماء حاراً مكان تلك الاشربة وفيه تهكم بهم ﴿فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ ١٥﴾ من فرط الحرارة روى أنه إذا أدنى منهم شوى وجوههم وامتازت فروة رؤسهم فاذا شربوه قطع أمعاءهم، وهي جمع معى بالفتح والكسر ما ينتقل الطعام اليه بعد المعدة ويقال له عجاج وهو مذكرو قد يؤنت ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾ هم المنافقون، وافراد الضمير باعتبار اللفظ كما ان جمعه بعد باعتبار المعنى، قال ابن جريج: كانوا يحضرون مجلس رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيسمعون كلامه ولا يعونه ولا يراعونه حق رعايته تهاونا منهم ﴿حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِندِكَ قَالُوا الَّذِينَ أُوْتُوا الْعِلْمَ﴾ أى لاولى العلم من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ، وقيل: هم الواعون لكلامه عليه الصلاة والسلام الراعون له حق رعايته من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ﴿مَاذَا قَالَ آنفًا﴾ أى ما الذى قال قبيل هذا الوقت ومقصودهم من ذلك الاستهزاء وإن كان بصورة الاستعلام، وجوز أن يكون مرادهم حقيقة الاستعلام إذ لم يلقوا له آذانهم تهاونا به ولذلك ذموا والاول أولى، قيل: قالوا ذلك لابن مسعود، وعن ابن عباس انا منهم وقد سميت فيمن سئل وأراد رضى الله تعالى عنه أنه من الذين أوتوا العلم بنص القرآن، وما أحسن ما عبر عن ذلك، و(آنفا) اسم فاعل على غير القياس أو بتجريد فعله من الزوائد لأنه لم يسمع له فعل ثلاثي بل استأنف وأنف، وذكر الزجاج أنه من استأنفت الشيء اذا ابتدأته وكان أصل معنى هذا أخذت أنفه أى مبدأه، وأصل الانف الجارحة المعروفة ثم يسمى به طرف الشيء ومقدمه وأشرفه ، وذكر غير واحد أن آنفاً من ذلك قالوا: لأنه اسم للساعة التي قبل ساعتك التي أنت فيها من الانف بمعنى المتقدم وقد استعير من الجارحة لتقدمها على الوقت الحاضر، وقيل: هو بمعنى زمان الحال ، وهو على ما ذهب اليه النحشري نصب على الظرفية ولا ينافى كونه اسم فاعل كما في بادىء فانه اسم فاعل غلب على معنى الظرفية في الاستعمال، وقال أبو حيان: الصحيح أنه ليس بظرف ولا تعلم أحداً من النحاة عده في الظروف وأوجب نصبه على الحال من فاعل (قال) أى ماذا قال مبتدئاً أى ما القول الذى استأنفه الآن قبل انفصالنا عنه، وإلى ذلك يشير كلام الراغب. وقرأ ابن كثير (أنفاً) على وزن فعل ﴿أَوَّلُكَ﴾ الموصفون بما ذكر

(الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ) فعدم توجههم نحو الخير (وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ١٦) فتوجهوا نحو كل ما لا خير فيه فلذلك كان منهم ما كان .

(وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا) الى طريق الحق (زَادَهُمْ) أى الله عز وجل (هَدَى) بالتوفيق والالهام، والموصول يحتمل الرفع على الابتداء والنصب بفعل محذوف يفسره المذكور و(هدى) مفعول ثان لأن زاد قد يتعدى لمفعولين ، ويحتمل أن يكون تمييزاً والاول هو الظاهر، وتنوينه للتعظيم أى هدى عظيماً (وَأَتَتْهُمْ تَقْوَاهُمْ ١٧) أى أعطاهم تقواهم إياه جل شأنه بأن خلقها فيهم بناء على ما يقوله الاشاعرة فى أفعال العباد أو بأن خلق فيهم قدرة عليها مؤثرة فى فعلها باذنه سبحانه على ما نسبته السكوراني الى الاشعري وسائر المحققين فى أفعال العباد من أنها بقدرة خلقها الله تعالى فيهم مؤثرة باذنه تعالى ، وقول بعضهم: بأن جعلهم جل شأنه متقين له سبحانه يمكن تطبيقه على كل من القوانين، وقال البيضاوى: أى بين لهم ما يتقون أو أعانهم على تقواهم أو أعطاهم جزاءها فالإتياء عنده مجاز عن البيان أو الإعانة أو هو على حقيقته والتقوى مجاز عن جزائها لأنها سببه أو فيه مضاف مقدر وليس فى شيء من ذلك ما ياباه مذهب أهل الحق ، وذكر الزمخشري الثانى والثالث من ذلك، واختار العاظمى الاول من هذين الاثنين وقال: هو أوفق لتأليف النظم الكريم لأن أغلب آيات هذه السورة الكريمة روى فيها التقابل فقول (أوئك الذين طبع الله على قلوبهم) بقوله سبحانه: (والذين اهتدوا زادهم هدى) لأن الطبع يحصل من تزايد الرين وترادف ما يزيد فى الكفر، وقوله تعالى (واتبعوا أهواءهم) بقوله جل وعلا: (وَأَتَتْهُمْ تَقْوَاهُمْ) فيحمل على كمال التقوى وهو أن يتنزه العارف عما يشغل سره عن الحق ويتبتل اليه سبحانه بشرائره وهو التقوى الحقيقية المعنوية بقوله تعالى: (اتقوا الله حق تقاته) فإن المازيد على مزيد الهدى مزيد لا مزيد عليه، وفى الترفع عن متابعة الهوى النزوع إلى المولى والعزوب عن شهوات الحياة الدنيا، ثم فى اسناد إتياء التقوى اليه تعالى واسناد متابعة الهوى اليهم إيمان إلى معنى قوله تعالى حكاية: (وإذا مرضت فهو يشفين) وتلويح إلى أن متابعة الهوى مرض روحانى وملازمة التقوى دواء الهى انتهى . وما ذكره من التقابل جار فيما ذكرناه أيضاً، وكذا يجرى التقابل على تفسير إتياء التقوى ببيان ما يتقون لاشعار الكلام عليه بأن ما هم فيه ليس من ارتكاب الهوى والتشبه به هو أمر حق مبنى على أساس قوى، وتفسير ذلك باعطاء جزاء التقوى مروي عن سعيد بن جبير وذهب اليه الجبائي، والكلام عليه أفيد وأبعد عن التأكيد من غير حاجة إلى حمل التقوى على أعلى مراتبها، وأمر التقابل هين فانه قد يقال: ان قوله تعالى (اهتدوا) فى مقابلة (اتبعوا أهواءهم) وقوله سبحانه: (زادهم هدى) فى مقابلة (طبع الله على قلوبهم) فليتدبر، وقيل: فاعل (زادهم) ضمير قوله ﷺ المفهوم من قوله تعالى (ومنهم من يستمع إليك) وقوله سبحانه: (ماذا قال آتفا) وكذا فاعل (آتاهم) أى أعانهم أو بين لهم، والاسناد جازى، ولا يخفى أنه خلاف الظاهر، وأيضاً إذا كان قوله تعالى: (زادهم هدى) فى مقابلة قوله سبحانه: (طبع الله على قلوبهم) فالاولى أن يتحد فاعله مع فاعله ويجرى نحو ذلك على ما قاله الطيبي لئلا يلزم التفكيك ، وجوز أن يكون ضميراً عائداً على قول المنافقين فان ذلك مما يعجب منه المؤمن فيحمد الله تعالى على إيمانه ويزيد بصيرة فى دينه، وهو بعيد جداً بل لا يكاد يلتفت اليه . (فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ) أى القيامة، وقوله تعالى: (أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً) أى تباغتهم بغتة وهى المفاجأة بدل

اشتمال من الساعة أى لا يتذكرون بأحوال الامم الخالية ولا بالاخبار باتيان الساعة وما فيها من عظام الاحوال فما ينتظرون للتذكرا الا اتيان الساعة نفسها، وقوله تعالى: ﴿ فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا ﴾ أى علاماتها وأماراتها كما فى قوله أبى الاسود الدؤلى :

فان كنت قد أزمعت بالصرم بيدينا فقد جعلت أشراط أوله تبدو
وهى جمع شرط بالتجريك لتعليل لمفاجأتها على معنى أنه لم يبق من الامور الموجهة للتذكر أمر مترقب ينتظرونه سوى اتيان نفس الساعة إذ قد جاء أشراطها فلم يرفعوا لها رأسا ولم يعدوها من مبادئ اتيانها فيكون اتيانها بطريق المفاجأة لا محالة كذا فى ارشاد العقل السليم، وظاهر كلام الكشاف أنه لتعليل للاتيان مطلقا أى ما ينتظرون الاتيان الساعة لأنه قد جاء أشراطها وبعد مجيئها لا بد من وقوع الساعة، وتعليل المقيد دون قيده لا يتخلو عن بعد، قيل: ويقر به هنا أن انتظارهم ليس للاتيان الساعة وتقييده ببعته ليس الا لبيان الواقع، وقال بعض المحققين: هو لتعليل لانتظار الساعة لأن ظهور امارات الشئ سبب لانتظاره، وفى جعله تعليلا للمفاجأة خفاء لأنها لا تناسب مجيئها الاشرط الا بتأويل، وأنت تعلم أن البدل هو المقصود فلا انتظار لاتيان الساعة بقتة فالتعليل المذكور لتعليل للمقيد دون قيده أيضاً فكان ما فى الارشاد متعين وإن كان فيه نوع تأويل، وقوله تعالى: ﴿ فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرُهُمْ ۖ ﴾ على ما أفاده بعض الاجلة تعجيب من نفع الذكرى عند مجيئ الساعة وإنكار لعدم تشمرهم لها ولا انتظارهم اياها هزواً وجحوداً، وفى الارشاد وقوله تعالى: (فانى لهم إذا جاءتهم ذكراهم) حكم بخطئهم وفساد رأيهم فى تأخير التذكر إلى اتيانها ببيان استحالة نفع التذكر حينئذ كقوله سبحانه: (يومئذ يتذكر الانسان وأنى له الذكرى) أى فكيف لهم ذكر اكرم على أن (أنى) خبر مقدم و(ذكر اكرم) مبتدأ و(إذا جاءتهم) اعتراض وسط بينهما رمزاً إلى غاية سرعة مجيئها، وإطلاق المجيء عن قيد البعثة لما أن مدار استحالة نفع التذكر كونه عند مجيئها مطلقاً لا مقيداً بقيد البعثة، وقيل: (أنى) خبر مقدم لمبتدأ محذوف أى فانى لهم الخلاص إذا جاءتهم الذكرى بما يخبرون به فينكرونه منوطة بالعذاب ولا يخفى حاله، وقرأ أبو جعفر الرؤاسى عن أهل مكة (إن تأتهم) على أنه شرط مستأنف جزاؤه (فانى لهم) النخ أى أن تأتهم الساعة بقتة إذ قد جاء أشراطها فانى تنفعهم الذكرى وقت مجيئها، (وإن) هنا بمعنى إذا لأن اتيان الساعة متيقن، ولعل الاتيان لها للتعريض بهم وأنهم فى ريب منها أو لانها لعدم تعيين زمانها أشبهت المشكوك فيه وإذا جاءتهم باعتبار الواقع فلا تعارض بينهما كما يتوهم فى النظرة الحمقاء وفى الكشف (إذا) على هذه القراءة لمجرد الظرفية لئلا يلزم التنازع بين (إذا جاءتهم) و(إن تأتهم) وفى الاتيان بأن مع الجزم بالوقوع تقوية أمر التوبيخ والانكار كما لا يخفى انتهى، وعلى ما ذكرنا لا يحتاج إلى جعل إذا لمجرد الظرفية وقرأ الجعفى: وهرون عن أبى عمرو (بعثة) بفتح الغين وشد التاء، قال صاحب اللوامح: وهى صفة وانتصابها على الحال ولا نظير لها فى المصادر ولا فى الصفات بل فى الاسماء نحو الجربة وهى القطيع من حمر الوحش، وقد يسمى الاقوياء من الناس اذا كانوا جماعة متساوين جربة، والشربة وهى اسم موضع وكذا قال أبو العباس ابن الحاج من أصحاب أبى على الشلوبين فى كتابه المصادر، وقال الزنجشى: وما أخوفنى أن تكون غلظة من الراوى عن أبى عمرو وأن يكون الصواب بعثة بفتح الغين من غير تشديد كقراءة الحسن فيما تقدمه وتعقبه أبو حيان بان هذا على عادته فى تغليب الرواة، والظاهر أن المراد بأشراط الساعة هنا علاماتها التى كانت واقعة

اذ ذاك واخبروا انها علامات لها كبعثة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم، فقد أخرج أحمد. والبخارى . ومسلم. والترمذى عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعثت أنا والساعة كهاتين وأشار بالسبابة والوسطى» وأراد عليه الصلاة والسلام مزيد القرب بين مبعثه والساعة فان السبابة تقرب من الوسطى طولا فينا وهكذا فيه صلى الله تعالى عليه وسلم. وزعم بعضهم أن امر الطول والقصر في وسطاه وسبافته عليه الصلاة والسلام على عكس ما فينا خطأ لا يلتفت اليه الا ان يكون أراد ذلك فى اصابع رجله الشريفه صلى الله تعالى عليه وسلم .

وأخرج أحمد عن بريدة رضى الله تعالى عنه قال : «سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول بعثت أنا والساعة جميعا وإن كادت لتسبقنى» وهذا أبان في افادة القرب وعدوا منها انشقاق القمر الذى وقع له ﷺ والدخان الذى وقع لاهل مكة وأما أشرارها مطلقا فكثيرة الفت فيها كتب مختصرة ومطولة وهى تنقسم الى مضيقه لا تبقى الدنيا بعد وقوعها الا أيسر يسير كخروج المهدي رضى الله تعالى عنه على ما يقول أهل السنة دون ما يقوله الشيعة القائلون بالرجعة فان الدنيا عندهم بعد ظهوره تبقى مدة معتدا بها وكنزول عيسى عليه السلام وخروج الدجال وطلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة وغير ذلك، وغير مضيقه وهى أكثر الاشرار ككون الحفاه الرعاة رؤس الناس وتناولهم فى البنيان وفشو الغيبة وأكل الربا وشرب الخمر وتعظيم رب المال وقلة الكرام وكثرة اللثام وتباهى الناس فى المساجد واتخاذها طرقا وسوء الجوار وقطيعة الارحام وقلة العلم وان يوسد الامر الى غير أهله وان يكون أسعد الناس بالدنيا لكم بن لكع الى ما يطول ذكره، * ومن وقف على الكتب المؤلفة فى هذا الشأن واطلع على أحوال الازمان رأى أن أكثر هذه العلامات قد برزت للعيان وامتلأت منها البلدان، ومع هذا كله أمر الساعة مجهول وورداء الحفاء عليه مسدول . وقصارى ما ينبغي أن يقال : ان ما بقى من عمر الدنيا أقل قليل بالنسبة الى ما مضى، وفى بعض الآثار انه عليه الصلاة والسلام خطب أصحابه بعد ما عر حين كادت الشمس تغرب ولم يبق منها الا أسف - أى شىء - فقال «والذى نفس محمد بيده ما مثل ما مضى من الدنيا فيما بقى منها الا مثل ما مضى من يومكم هذا فيما بقى منه وما بقى منه الا اليسير» ولا ينبغي أن يقال : إن الالف الثانية بعد الهجرة وهى الالف التى نحن فيها هى ألف مخضرة أى نصفها من الدنيا ونصفها الآخر من الآخرة، وقال الجلال السيوطى فى رسالة سماها الكشف عن مجاوزة هذه الامة الالف : الذى دلت عليه الآثار أن مدة هذه الامة تزيد على ألف سنة ولا تبانغ الزيادة عليها ألف سنة وبنى الامر على ما ورد من أن مدة الدنيا سبعة آلاف سنة وأن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث فى آخر الالف السادسة وأن الدجال يخرج على رأس مائة وينزل عيسى عليه السلام فيقتله ثم يمكث فى الارض أربعين سنة وأن الناس يمكثون بعد طلوع الشمس من مغربها مائة وعشرين سنة وأن بين النفختين أربعين سنة، وذكر الاحاديث والآخبار فى ذلك وفى بهجة الناظرين وآيات المستدلين قد احتج كثير من العلماء على تعيين قرب زمانها بأحاديث لا تخلو عن نظر فمنهم من قال : بقى منها كذا، ومنهم من قال : يخرج الدجال على رأس كذا وتطلع الشمس على رأس كذا، وافرد الحافظ السيوطى رسالة لذلك كله وقال : تقوم الساعة فى نحو الالف والخمسمائة، وكل ذلك مردود وليس للمتكلمين فى ذلك الاظن وحسبان لا يقوم عليه من الوحى برهان انتهى، ونقله السفارينى فى البحور الزاخرة فى علوم الآخرة، وذكر السيوطى عدة اخبار فى كون مدة الدنيا سبعة آلاف سنة، أولها ما أخرجه الحكيم الترمذى

في نوادر الاصول بسنده عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إنما الشفاعة يوم القيامة لمن عمل الكبائر من امتي ثم ماتوا عليها فهم في الباب الاول من جهنم» وساق بقية الحديث، وفيه «واطولهم مكثا فيه من يمكث فيها مثل الدنيا منذ خلقت الى يوم أفنيت وذلك سبعة آلاف سنة» الحديث وتعبه السفاريني بقوله: ذكر الحافظ ابن رجب في كتابه صفة النار ان هذا الحديث خرجه ابن أبي حاتم وغيره، وخرجه الاسماعيل مطولا، وقال الدارقطني في كتاب المختلف: هو حديث منكرو ذكره، وما ذكره السيوطي في ذلك ما نقل هو ضعف اسناد رفعه، وقد يرد عليه بانه قد مضى من زمن البعثة الى يومنا هذا ألف ومئتان وثمانون سنة وإذا ضم اليها ما ذكره من سني مكث عيسى عليه السلام وبقاء الدنيا بعد طلوع الشمس من مغربها وما بين النفختين وهي مائتا سنة تصير ألفا وأربعمائة وثمانون وسبعمائة فيبقى من المدة التي ذكرها اثنتان وعشرون سنة والى الآن لم تطلع الشمس من مغربها ولا خرج الدجال الذي خروجه قبل طلوعها من مغربها بعدة سنين ولا ظهر المهدي الذي ظهوره قبل الدجال بسبع سنين ولا وقعت الاشراف التي قبل ظهور المهدي، ولا يكاد يقال: إنه يظهر بعد خمس عشرة سنة ويظهر الدجال بعدها بسبع سنين على رأس المائة الثالثة من الالف الثانية لأن قبل ذلك مقدمات تكون في سنين كثيرة، فالحق أنه لا يعلم ما بقي من مدة الدنيا إلا الله عز وجل وأنه وإن طال أقصر قصير وما متاع الحياة الدنيا إلا قليل، وكذا فيما أرى مبدء خلقها لا يعلمه إلا الله تعالى وما يذكرونه في المبدأ لو صح فاما هو في مبدأ خلق الخليفة آدم عليه السلام لا مبدء خلق السماء والارض والجبال ونحوها.

وحكى الشيخ محي الدين قدس سره عن ادريس عايه السلام وقد اجتمع معه اجتماعا وحنانيا وسالته عن العالم انه قال: نحن معاشر الانبياء نعلم أن العالم حادث ولا نعلم متى حدث. والفلاسفة على المشهور يزعمون ان من العالم ما هو قديم بالشخص وما هو قديم بالنوع مع قولهم بالحادث الذاتي ولا يدثر عندهم. وذهب الملا صدر الشيرازي انهم لا يقولون إلا بقديم العقول المجردة دون عالم الاجسام مطلقا بل هم قائلون بحادثها ودورها واطال الكلام على ذلك في الاسفار وأتى بنصوص أجابهم كرسطو وغيره. وحكى البعض عنهم انه خلق هذا العالم الذي نحن فيه وهو عالم الكون والفساد والطالع السنبلة ويدثر عند مضى ثمانية وسبعين الف سنة وذلك عند مضى مدة سلطان كل من البروج الاثني عشر ووصول الامر الى برج الميزان وزعموا أن مدة سلطان الحمل اثنا عشر الف سنة ومدة سلطان الثور أقل بالف وهكذا إلى الحوت *

ونقل البكري عن هرمس أنه زعم أنه لم يكن في سلطان الحمل والثور والجوزاء على الارض حيوان فلما كان سلطان الاسد تكونت دواب الماء وهوام الارض فلما كان سلطان الاسد تكونت الدواب ذوات الاربع فلما كان سلطان السنبلة تولد الانسان الاولان ادمانوس وجوانوس، وزعم بعضهم أن مدة العالم مقدار قطع الكواكب الثابتة لدرج الفلك التي هي ثلثمائة وستون درجة وقطعها لكل درجة على قول كثير منهم في مائة سنة فتكون مدته ستا وثلاثين ألف سنة وكل ذلك خبط لا دليل عليه. ومن أعجب ما رأيت ما زعمه بعض الاسلاميين من أن الساعة تقوم بعد ألف وأربعمائة وسبع سنين أخذا من قوله تعالى: (فهل ينظرون الا الساعة أن تأتيهم بغتة) وقوله سبحانه: (لاتأنيكم الا بغتة) بناء على أن عدة حروف (بغتة) الجمل الكبير ألف وأربعمائة وسبع ويوشك أن يقول قائل: هي ألف وثمانمائة واثنان وبحسب تاء التأنيث أربعمائة لا خمسة فانه رأى بعض أهل الحساب كما في فتاوى خير الدين الرملي ويحيى آخرو يقول: هي أكثر من ذلك أيضا ويعتبر بسط الحروف على

نحو ما قالوا في اسم محمد ﷺ إنه متضمن عدة المرسلين عليه السلام ، وأنت تعلم أن مثل ذلك مما لا ينبغي لعاقل أن يعول عليه أو يلتفت إليه ، والحزم الجزم بأنه لا يعلم ذلك إلا اللطيف الخبير ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا الله ﴾ مسبب عن مجموع القصة من مفتتح السورة لأعن قوله تعالى : (هل ينظرون) كأنه قيل : إذا علمت أن الأمر كما ذكر من سعادة هؤلاء وشقاوة هؤلاء فأنبت على ما أنت عليه من العلم بالوحدانية فهو من وجبات السعادة ، وفسر الأمر بالعلم بالثبات عليه لأن عليه ﷺ بالتوحيد لا يجوز أن يترقب على ما ذكره سبحانه من الأحوال فإنه عليه الصلاة والسلام موحد عن علم حال ما يوحى إليه ولأن المعنى فتمسك بما أنت فيه من وجبات السعادة لا باطلب السعادة ، وقال بعض الأفاضل : إن الثبات أيضا حاصل له عليه الصلاة والسلام فأمره بذلك ﷺ تذكيره بما انعم الله تعالى عليه توطئة لما بعده ، وتعقب بأن المراد بالثبات الاستمرار وهو بالنظر إلى الأمانة الآتية وذلك وإن كان مما لا بد من حصوله له عليه الصلاة والسلام لمكان العصمة لكن المعصوم يؤمر وينهى فيأتي بالماور ويترك المنهى ولا بد للعصمة والأمر في قوله تعالى : ﴿ وَاسْتَغْفِرْ لَذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾ قيل على معنى الثبات أيضا ، وجعل الاستغفار كناية عما يازمه من التواضع وهضم النفس والاعتراف بالتقصير لأنه ﷺ معصوم أو مغفور لا مصر ذاهل عن الاستغفار ، وقيل : التحقيق أنه توطئة لما بعده من الاستغفار للمؤمنين والمؤمنات ؛ ولعل الأولى إبقاؤه على الحقيقة من دون جعله توطئة ، والنبي ﷺ كان يكثر الاستغفار ، أخرج أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي . وابن حبان عن الأغر المزني رضي الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله ﷺ أنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله كل يوم مائة مرة » وأخرج النسائي . وابن ماجه . وغيرهما عن أبي موسى قال : « قال رسول الله ﷺ ما أصبحت غداة قط إلا استغفرت الله فيها مائة مرة » وأخرج أبو داود . والترمذي وصححه . والنسائي . وابن ماجه . وجماعة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال : « إنا كنا لنعد لرسول الله ﷺ في المجلس يقول : رب اغفر لي وتب علي إنك أنت التواب الرحيم مائة مرة » وفي لفظ « التواب الغفور » إلى غير ذلك من الأخبار الصحيحة . والذنب بالنسبة إليه عليه الصلاة والسلام ترك ما هو الأولى بمنصبه الجليل ورب شئ حسنة من شخص سيئة من آخر كما قيل : حسنة الأبرار سيئات المقرين ؛ وقد ذكروا أن لنبينا ﷺ في كل لحظة عروجا إلى مقام أعلى مما كان فيه فيكون ما عرج منه في نظره الشريف ذنبا بالنسبة إلى ما عرج إليه فيستغفر منه ، وحملوا على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : « إنه ليغان على قلبي » الحديث وفيه أقوال أخر ، وقوله تعالى : (وللمؤمنين) على حذف مضاف بقرينة ما قبل أي ولذنوب المؤمنين ، وأعيد الجار لأن ذنوبهم جنس آخر غير ذنبه عليه الصلاة والسلام فإنها معاص كبائر وصغائر وذنبه ﷺ ترك الأولى بالنسبة إلى منصبه الجليل ، ولا يبعد أن يكون بالنسبة إليهم من أجل حسناتهم ، قيل : وفي حذف المضاف وتعلق الاستغفار بذواتهم إشعار بفقر احتياجهم إليه فكان ذواتهم عين الذنوب وكذا فيه إشعار بكثرتها ، وجوز بعضهم كون الاستغفار للمؤمنين بمعنى طلب المغفرة لهم وطلب سببها كإمرهم بالقوى ، وفيه الجمع بين الحقيقة والجاز مع أن في صحته كلاما ، فالظاهر إبقاء اللفظ على حقيقته . وفي تقديم الأمر بالتوحيد أيذان بمزيد شرف التوحيد فإنه أساس الطاعات ونبراس العبادات ، وفي الكلمة الطيبة أبحاث شريفة ولطائف منيفة لا بأس بذكر بعضها وإن تقدم شئ من ذلك فنقول المشهور أن الاستثناء والاسم الجليل بدل من محل اسم لا النافية للجنس وخبر (لا) محذوف ، واستشكل الإبدال من جهتين أولاها أنه بدل بعض وليس معه ضمير يعود على المبدل منه وهو شرط فيه ؛ وأجيب بمنع كونه شرطاً مطلقاً

بل هو شرط حيث لا تفهم البعضية بقرينة وههنا قد فهمت بقرينة الاستثناء. ثانيتهما أن بين المبدل منه والمبدل مخالفة فإن الأول منفي والثاني موجب.

وأجاب السيرا في بأنه بدل عن الأول في عمل العامل والتخالف نفياً وإيجاباً لا يمنع البدلية لأن مذهب البديل أن يجعل الأول كأنه لم يذكر والثاني في موضعه وقد تتخالف الصفة والموصوف في ذلك نحو مررت برجل لا كريم ولا لبيب على أنه لو قيل: إن البديل في الاستثناء قسم على حياله مغاير لغيره من الإبدال لكان له وجه واستشكل أمر الخبر بأنه إن قدر يمكن يلزم عدم إثبات الوجود بالفعل للواحد الحقيقي تعالى شأنه أو موجود يلزم عدم تنزيهه تعالى عن إمكان الشركة وتقدير خاص مناسب لا قرينة عليه قيل: ولصعوبة هذا الإشكال ذهب صاحب الكشف وأتباعه إلى أن الكلمة لا غير محتاجة إلى خبر وجعل (إلا الله) مبتدأ (ولا إله) خبره والأصل الله إله أي معبود بحق لكن لما أريد قصر الصفة على الموصوف قدم الخبر وقرن المبتدأ بالآ إذ المقصور عليه هو الذي يلي إلا والمقصود هو الواقع في سياق النفي والمبتدأ إذا اقترنت بالآ وجب تقديم خبره. وتعقب بأنه مع ما فيه من التحل يلزم منه بناء الخبر مع لا وهي لا يني معها إلا المبتدأ، وأيضا لو كان الأمر كذلك لم يكن لنصب الاسم الواقع بعدها وجه وقد جوزته جماعة.

وقال بعض الأفاضل: إن لا إله إلا الله على هذا المذهب قضية معدولة الطرفين بمنزلة غير الحى لا عالم بمعنى الحى عالم ولا يدفع الاعتراض بالإينافى، وقال بعضهم: إن الخبر هو (إلا الله) أعني الإمع الاسم الجليل وأورد عليه أن الجنس مغاير لكل من أفراده فكيف يصدق حينئذ سلب مغايرة فرد عنه اللهم إلا أن يقال: إن ذلك بناء على تضمين معنى من وإن المفهوم منه أنه انتفى من هذا الجنس غير هذا الفرد، والوجه كما قيل أن يقال: إن المغايرة المنفية هي المغايرة في الوجود لا المغايرة في المفهوم حتى لا يصدق، ولا شك أن المراد من الجنس المنفي بلا هذه هو المفهوم من غير اعتبار حصوله في الأفراد كلها أو بعضها فيكون محمولا لا بمعنى اعتبار عدم حصوله فيها أصلا حتى لا يصح حمله إذ لا يلزم من عدم اعتبار شيء اعتبار عدمه ومتى تحقق الحمل تحقق عدم المغايرة في الوجود فتدبره.

وقال بعضهم: لا خبر للأهذه أصلا على ما قاله بنو تميم فيها، وأورد عليه أنه يازم حينئذ انتفاء الحكم والعقد وهو باطل قطعاً ضرورة اقتضاء التوحيد ذلك ولا يبعد أن يقال: إن القول بعدم احتياج لآلى الخبر لا يخرج المركب منها ومن اسمها عن العقد وذلك لأن معنى المركب نحو لارجل على هذا التقدير انتفى هذا الجنس فإذا قلنا: لارجل الاحتمال كان معناه انتفى هذا الجنس في غير هذا الفرد ويخذه أن تركيب الكلام من الحرف والاسم مما ليس إليه سبيل، وربما يدفع بما قيل في النداء مثل يازيد من أنه قائم مقام ادعوه، والشريف العلامة قدس سره صرح في بيان ما نقل عن بنو تميم من عدم إثبات خبر لاهذه بأنه يحتمل أن يكون بناء على أن المفهوم من التركيب كما ذكر آنفاً انتفاء هذا الجنس ثم إن كلمة الأعلى هذا التقدير بمعنى غير ولا مجال لكونها للاستثناء لما يتوهم من التناقض بناء على أن سلب الجنس عن كل فرد فرد ينافي إثباته لواحد من أفراده فانه مدفوع بنحو ما اختاره نجم الأئمة في دفع التناقض المتوهم في مثل ما قام القوم الا زيدا لوجوب شمول القوم المنفى عنهم الفعل لزيد المثبت هو له فيما يتبادر بان يقال: إن الجنس الخارج عنه هذا الفرد منتف في ضمن كل أعاده ولا لما قد يتوهم من عدم تناول الجنس المنفى لما هو بعد الآ وهو شرط الاستثناء لما عرفت من الفرق بين

الجنس بدون اعتبار حصوله في الأفراد وبينه مع اعتبار عدم حصوله فيها بل لانها لو كانت للاستثناء لما أفاد الكلام التوحيد لأنه يكون حاصله حينئذ أن هذا الجنس على تقدير عدم دخول هذا الفرد فيه منتف فيفهم منه عدم انتفائه في افراد غير خارج عنها ذلك الفرد فاين التوحيد، فالواجب حملها على معنى غير وجعلها تابعة لمحل اسم لا بدلا عنه أو صفة كما في قوله : وكل أخ مفارقة أخوه لعمر أليك إلا الفرقدان كذا رأيت في بعض نسخ قديمة وذكره بعض شيوخ مشايخنا العلامة الطبقجي في رسالته شرح الكلمة الطيبة ولم يتعقبه بشيء ، وعندى أن ما ذكر في نفي كون الاستثناء على ذلك التقدير لا يخلو عن نظر، ثم إنه قيل : اذا كان مضمون المركب على ذلك التقدير ان هذا الجنس منتف فيما عدا هذا الفرد كانت القضية شخصية ولها لازم هو قضية كلية - أعنى قولنا كل ما يعتبر فردا له سوى هذا الفرد فهو منتف - ولا استبعاد في شيء من ذلك *

وذهب الكثير إلى تقدير الخبر موجود وأجاب عن الاشكال بأنه يلزم نفي الامكان العام من جانب الوجود عن الآلهة غير الله تعالى وذلك مبنى على مقدمة قطعية معلومة للعقلاء هي أن المعبود بالحق لا يكون الا واجب الوجود فيصير المعنى لا معبود بحق موجود إلا الله وإذ ليس موجودا ليس يمكننا لأنه لو كان ممكنا لكان واجبا بناء على المقدمة القطعية فيكون موجودا ، وقد أفادت الكلمة الطيبة أنه ليس بموجود فليس بممكن لأن نفي اللازم يدل على نفي الملزوم . واعترض بأن المقدمة القطعية وإن كانت صحيحة في نفس الامر لكنها غير مسلمة عند المشركين لأنهم يعبدون الاصنام ويعتقدونها آلهة مع اعترافهم بأنها ممكنة محتاجة إلى الصانع (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) فيمكن أن يعترف المكلف بالكلمة الطيبة ويعتقد أن نفي الوجود لا يستلزم نفي الامكان فيمكن عنده وجود آلهة غير الله تعالى فلا يكون التلفظ بالكلمة نصا على إيمانه ولو كانت المقدمة المذكورة مسلمة عند الكل لأمكن ان يقدر الخبر من اول الامر موجود بالذات أى لا إله موجود بالذات الا الله واذا لم يكن غيره تعالى موجودا بالذات لم يكن مستحقا للعبادة لأن المستحق لها لا يكون الا واجبا بالذات * وقد قرر الجواب بوجهين آخرين . الاول أن لا إله موجود قضية سالبة كلية لا بد لها من جهة وهى الامكان العام فيكون المعنى أن الجانب المخالف للسلب وهو اثبات الوجود ليس ضروريا للآلهة إلا الله تعالى فانه موجود بالامكان العام أى جانب السلب ليس ضروريا له تعالى فيكون الوجود ضروريا له سبحانه تحقيقا للتناقض بين المستثنى والمستثنى منه . الثانى أن لا إله موجود بالامكان العام سالبة كلية ممكنة عامة فيكون المتحصل بالاستثناء الذى هو نقيض موجبة جزئية ضرورية أى الله موجود بالضرورة . وأورد على التقريرين أنهما إنما يتبان إذا كان كل من طرفي المستثنى والمستثنى منه قضية مستقلة وهو ممنوع، والصحيح عند أهل العربية أنهما كلام واحد مقيد بالاستثناء فلا يجرى فيهما أحكام التناقض إلا أن يؤول بالمعنى اللغوى، وأيضا جعل الله وجود بالضرورة قضية جزئية فيه تساهل ، وقيل : يمكن أن يقال الخبر المقدر هو الموجود مطلقا سواء كان بالفعل أو بالامكان على استعمال المشترك في كلام معنويه أو على تأويله بما يطلق عليه اسم الموجود وهو كما ترى ، وقيل : يجوز تقديره ممكن ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود لأن لا إله واجب الوجود وامكان اتصاف شيء بوجوب الوجود يستلزم

اتصافه بالفعل بالضرورة فاذا استفيد من الكلمة الطيبة امكانه يستفاد منه وجوده أيضا إذ كل ما لم يوجد يستحيل أن يكون واجب الوجود، ويعلم ما فيه مما مر فلا تغفل، وقال بعضهم: الخبر المقدر مستحق للعبادة، فالمعنى لا اله مستحق للعبادة الا الله، ولا محذور فيه. واعترض بأن هذا كون خاص ولا بد في حذفه من قرينة ولا قرينة فلا يصح الحذف. وأجيب بأنها كنار على علم لأن الاله بمعنى المعبود فدل على العبادة واستحقاقها، ويؤيده ملاحظة المقام واعتبار حال المخاطبين لأن هذه الكلمة الطيبة راردة لرد اعتقاد المشركين الزاعمين أن الاصنام تستحق العبادة * واعترض أيضا بأنه لا يدل على نفى التعدد مطلقاً لا بالامكان ولا بالفعل لجواز وجود اله غيره سبحانه لا يستحق العبادة، وأيضاً يمكن أن يقال: المراد إما نفى اله مستحق للعبادة غيره تعالى بالفعل أو بالامكان فعلي الأول لا ينفي امكان اله مستحق للعبادة أيضا غيره عز وجل وعلى الثاني لا يدل على استحقاقه تعالى للعبادة بالفعل. ورد بأن وجوب الوجود مبدأ لجميع الكمالات، ولذا فرعوا عليه كثيراً منها فلا ريب أنه يوجب استحقاق التعظيم والتبجيل، ولا معنى لاستحقاق العبادة الا ذلك فاذا لم يستحق غيره تعالى العبادة لم يوجد واجب وجود غيره سبحانه، والالاستحقاق العبادة قطعاً، وإذا لم يوجد لم يكن يمكننا أيضاً فثبت أن نفى استحقاق العبادة يستلزم نفى التعدد جزماً *

وتعقب بأن فيه البناء على أن الاله لا يكون الا واجب الوجود، وقد سمعت أنها وإن كانت قطعية الصدق في نفس الامر الا أنها غير مسلمة عند المشركين. ومن المحققين من قال: إنه لا يلتفت إلى عدم تسليمهم لمكابرتهم ماعسى أن يكون بديهيًا. نعم ربما يقال: إن الكلمة الطيبة على ذلك التقدير إنما تدل على نفى المعبود بالفعل بناء على ما قرر في المنطق أن ذات الموضوع يجب اتصافه بالعنوان بالفعل، ويحجب بمنع وجوب ذلك بل يكفي الاتصاف بالامكان كما صرح به الفارابي، وأما ما نقل عن الشيخ فمعناه كونه بالفعل بحسب الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر كما تدل عليه عبارته في الشفاء والاشارات فيرجع إلى معنى الامكان.

والفرق بين المذهبين أن في مذهب الشيخ زيادة اعتبار ليست في مذهب الفارابي وهي أن الشيخ اعتبر مع الامكان بحسب نفس الامر فرض الاتصاف بالفعل ولم يعتبره الفارابي، وبالجملة إن الاتصاف بالفعل غير لازم فكل ما يمكن اتصافه بالمعبودية داخل في الحكم بأنه لا يستحق العبادة، ولما كانت القضية سالبة صدقت وان لم يوجد الموضوع، ولعل التحقيق في هذا المقام ان الكلمة الطيبة جارية بين الناس على متفاهم اللغة والعرف لا على الاصطلاحات المنطقية والتدقيقات الفلسفية، وهي كلام ورد في رد اعتقاد المشرك الذي اعتقد أن آلهة غير الله سبحانه تستحق العبادة فاذا اعترف المشرك بمضمونه من أنه لا معبود مستحق للعبادة الا الله تعالى علم من ظاهر حاله الايمان، ولهذا اكتفى به الشارع عليه الصلاة والسلام، وأما الكافر الذي يعتقد امكان وجود ذات تستحق العبادة بعد فلا تكفي هذه الكلمة الطيبة في إيمانه كما لا تكفي في إيمان من أنكر النبوة أو المعاد أو نحو ذلك مما يجب الايمان به بل لابد من الاعتراف بالحكم الذي أنكره ولا محذور في ذلك، ولما كان الكفرة الذين يعتقدون أن آلهة غير الله تعالى تستحق العبادة هم المشهورون دون من يعتقد إمكان وجودها بعد اعتبرت الكلمة علماً للتوحيد بالنسبة اليهم *

ويعلم من هذا أنه لو قدر الخبر المحذوف من أول الامر موجود أمكن دفع الاشكال بهذا الطريق أعني متفاهم اللغة وعرف الناس من الاوساط، وأما أن نفى الوجود لا يستلزم نفى الامكان فلا يلزم من الكلمة الطيبة حينئذ نفى إمكان آلهة غير الله تعالى فهما لا يسبق إلى الافهام ولا يكاد يوجد كافر يعتقد نفى وجود إله

غيره تعالى مع اعتقاده إمكان وجود إله غيره سبحانه بعد ذلك ، ومن الناس من أيد تقدير الخبر كذلك بأن الظاهر أن لا نافية للجنس ونفى الماهية نفسها بدون اعتبار الوجود واتصافها به كنفى السواد نفسه لانفى وجوده عنه بعيد ، فسكا أن جعل الشئ باعتبار الوجود اذ لا معنى لجعل الشئ وتصويره نفسه فكذلك نفى ورفع أيضا باعتبار رفع الوجود عنه . وتعقب بأن هذا هو الذى يقتضيه النظر الجليل ، وأما النظر الدقيق فقد يحكم بخلافه لأن نفى الماهية باعتبار الوجود ينتهى بالآخرة إلى نفى ماهية ما باعتبار نفسها ، وذلك لأن نفى اتصافها بالوجود لا يكون باعتبار اتصاف ذلك الاتصاف به إلى ما لا يتناهى ، فلا بد من الانتهاء إلى اتصاف متنف بنفسه لا باعتبار اتصافه بالوجود دفعا للتسلسل ، وقيل : الظاهر أن نفى الأعيان كما فى الكلمة الطيبة إنما هو باعتبار ذلك ، وأما غيرها فتارة وتارة فتدبر ، و (إلا) على التقدير المذكور الاستثناء ورفع الاسم الجليل على ما سمعت من المشهور ، وقيل : هى فيه بمعنى غير صفة الاسم لا باعتبار المحل أى لا إله غير الله تعالى موجوده واعترض بأن المقصود من الكلام أمر أن نفى الألوهية عن غيره تعالى وإثباتها له سبحانه ، وهو إنما يتم إذا كانت لا فيه للاستثناء إذ يستلزم النفي والإثبات حينئذ بالمنطوق أما إن كانت بمعنى غير فلا يفيد بمنطوقه النفي الألوهية عن غيره تعالى سبحانه وفى كون إثباتها له تعالى بالمفهوم ويكتفى به بحث لأن ذلك أن كان مفهوم لقب فلا عبرة عند القائلين بالمفهوم على الصحيح خلافا للدقاق . والصير فى من الشافعية ، وابن خزيمة منداد من المالكية ، ومنصور بن أحمد من الحنابلة ، وإن كان مفهوم صفة فمن البين أنه غير مجمع عليه بل أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه لم يقل بشئ من مفاهيم المخالفة أصلا ، وأنت تعلم أن ما ذكره من إفادة الكلمة الطيبة إثبات الألوهية لله تعالى ونفيها عما سواه عز وجل على تقدير كونه إلا للاستثناء غير مجمع عليه أيضا فإن الاستثناء من النفي ليس باثبات عند أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه ، وجعل الإثبات فى ظمة التوحيد بعرف الشرع ، وفى المفرغ نحو مقام إلازيد بالعرف العام ، وماله وما عليه فى كتب الأصول فلا تغفل ، وتام الكلام فيما يتعلق بأعراب هذه الكلمة الطيبة فى كتب العربية ، وقد ذكرنا ذلك فى تعليقاتنا على شرح السيوطى لللفية ، وهى عند السادة الصوفية قدست أسرارهم جامعة لجميع مراتب التوحيد ودالة عليها أما منطوقا أو بالاستتازام ، ومراتبه أربع . الأولى توحيد الألوهية . الثانية توحيد الأفعال . الثالثة توحيد الصفات ، وإن شئت قلت : توحيد الوجوب الذاتى فإنه يستلزم سائر الصفات الكمالية كما فرعها عليه بعض المحققين . الرابعة توحيد الذات وإن شئت قلت : توحيد الوجود الحقيقى فان المآل واحد عندهم ، وبيان ذلك أن لا إله إلا الله منطوقه - على ما يتبادر إلى الأذهان وذهب إليه المعظم - قصر الألوهية على الله تعالى قصر حقيقيا أى إثباتها له تعالى بالضرورة ونفيها عن كل ما سواه سبحانه كذلك وهو يستلزم توحيد الأفعال . وتوحيد الصفات . وتوحيد الذات . أما الأول الذى هو قصر الخالقية فيه تعالى فلائن مقتضى قصر الألوهية عليه تعالى قصر حقيقيا هو أن الله عز وجل هو الذى يستحق أن يعبد كل مخلوق فهو النافع الضار على الإطلاق فهو سبحانه وتعالى الخالق لكل شئ ، فان كل من لا يكون خالقا لكل شئ لا يكون نافعا ضارا على الإطلاق وكل من لا يكون كذلك لا يستحق أن يعبد كل مخلوق لأن العبادة هى الطاعة والانقياد والخضوع ومن لا يملك نفعا ولا ضرا بالنسبة إلى بعض المخلوقين لا يستحق أن يعبد ذلك البعض ويطيعه وينقاد له ، فان من لا يقدر على إيصال نفع إلى شخص أو دفع ضرر عنه لا يرعاه ، ومن لا يقدر على إيصال ضرر إليه لا يخافه ، وكل من لا يخاف ولا يرجى أصلا لا يستحق أن يعبد ، وهو ظاهر لكن النفي يقتضيه قصر الألوهية عليه تعالى قصر حقيقيا هو أن الله تعالى هو الذى يستحق أن يعبد كل مخلوق فهو النافع الضار

على الإطلاق فهو الخالق لكل شيء وهو المطلوب ، وأما الثاني فلائ الكلمة الطيبة تدل على أن الألوهية ثابتة له تعالى ثبوتاً مستمراً ممتنع الانفكاك ومنتهية عن غيره انتفاء كذلك ، وكل ما كان كذلك فهي دالة على أنه عز وجل واجب الوجود ، وأن كل موجود سواه تعالى ممكن الوجود ، وكل ما كان كذلك كان وجوب الوجود مقصوراً عليه تعالى وهو مستلزم لسائر صفات الكمال وهو المطلوب ، أما دلالتها على أنه عز وجل واجب الوجود فلائ الألوهية لا تكون إلا لموجود حقيقة اتفاقاً ، وكل ما لا يكون صفة الوجود إذا دل كلام على أنه ثابت لشيء ثبوتاً ممتنع الانفكاك سرمداً فقد دل على أن الوجود ثابت لذلك الشيء ثبوتاً ممتنع الانفكاك سرمداً ، ولا يكون كذلك إلا إذا كان موجوداً لذاته وهو المعنى بواجب الوجود لذاته ، وحيث دلت على ثبوت الألوهية ثبوتاً مستمراً ممتنع الانفكاك فقد دلت على وجوب وجوده تعالى وهو مستلزم لسائر صفات الكمال وهو المطلوب *

وأما دلالتها على أن كل موجود سواه فهو ممكن الوجود فلائ موجوداً ماسواً لو كان واجب الوجود لذاته لكان مستحقاً أن يعبد لكنها قد دلت على أنه لا يستحق أن يعبد إلا الله فقد دلت على أنه لا واجباً وجوده لذاته إلا الله تعالى فكل ما سواه فهو ممكن وهو المطلوب ، أو يقال : إنها قد دلت على أنه تعالى هو النافع الضار على الإطلاق فهو الجامع لصفات الجلال والإكرام فهو سبحانه المتصف بصفات الكمال كلها وهو المطلوب . وأما الثالث فقد قال حجة الإسلام الغزالي في باب الصدق من الأحياء : كل ما تقيد العبد به فهو عبد له كما قال عيسى عليه السلام : يا عبيد الدنيا ، وقال نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم : « تعس عبد الدينار تعس عبد الدرهم وعبد الحلة وعبد الخميصة » سمي كل من تقيد قلبه بشيء عبداً له ، وقال في باب الزهد منه : من طلب غير الله تعالى فقد عبده ؛ وكل مطلوب معبود ، وكل طالب عبد بالاضافة الى مطلبه ، وقال في الباب الثالث من كتاب العلم منه . كل متبع هو اه فقد اتخذ هو اه معبوداً قال تعالى : (أفرأيت من اتخذ إلهه هو اه) وقال صلى الله تعالى عليه وسلم : « أبغض اله عبد في الارض عند الله تعالى هو الهوى » انتهى .

ومن المعلوم أنه ما في الوجود شيء الا هو مطلوب لطالب ما وقد صح بما إطلاق الاله عليه ولا اله إلا الله فما في الوجود حقيقة الا الله : ومنهم من قرر دلالة الكلمة الطيبة على توحيد الذات ونفي وجود أحد سواه عز وجل بوجه آخر ، وهو أن (الا) بمعنى غير بدل من الاله المنفى فيكون النفي في الحقيقة متوجهاً الى الغير ونفي الغير توحيد حقيقي عندهم ، وإذا تبين لك دلالتها على جميع مراتب التوحيد لاح لك أن الشارع لأمر ما جعلها مفتاح الاسلام وأساس الدين ومهداة الانام : وفي حديث أخرجه أبو نعيم عن عياض الأشعري انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال : « لا اله الا الله كلمة كريمة ولها عند الله مكان جمعت وسولت (١) من قالها صادقاً من قلبه دخل الجنة » وفي حديث أخرجه ابن النجار عن دينار عن أنس انه عليه الصلاة والسلام قال : « لا اله الا الله كلمة عظيمة كريمة على الله تعالى من قالها مخلصاً استوجب الجنة » وأخرج مسلم عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذهب بنعلي هاتين فمن لقيت من وراء هذا الحائط يشهد أن لا اله الا الله مستيقناً بها قلبه فبشره بالجنة » وحديث البطاقة أشهر من أن يذكر ، وكذا الحديث القدسي المروى عن علي الرضا عن آبائه عليهم السلام ، وجاء « من كان آخر كلامه من الدنيا لا اله الا الله »

دخل الجنة أى بلا حساب والا فما الفرق بين ذلك ومن قالها ولم تكن آخر كلامه من الدنيا ، وبالجملة إن فضلها لا يحصى وانها لتوصل قائلها الى المقام الاقصى ، وقد ألفت كتب في فضلها وكيفية النطق بها وآداب استعمالها فلا نطيل الكلام في ذلك • بقى ههنا بحث وهو أن المسلمين أجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وان اختلفوا في كونه شرعيا أو عقليا ، وأما النظر في معرفته تعالى لأجل حصولها بدر الطاقة البشرية فقد قال العلامة التفتازانى في شرح المقاصد : لاخلاف بين أهل الاسلام في وجوبه لأنه أمر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذى هو المعرفة ، وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطلق شرعيا كما هو رأى الاصحاب وعقلا ان كان عقليا كما هو رأى المعتزلة لئلا يازم تكليف المحال ، أما كون النظر مقدورا فظاهر ، وأما توقف المعرفة عليه فلائها ليست بضرورية بل نظرية ، ولا معنى للنظرى الا ما يتوقف على النظر ويتحصل به ، وظاهر كلام السيد السند في شرح المواقف اجماع المسلمين كافة على ذلك أيضا ، والحق وقوع الخلاف في وجوب النظر كما يدل عليه كلام ابن الحاجب في مختصره ، والعصمى في شرحه ، وكلام التاج السبكي في جمع الجوامع ، والجلال المحلى في شرحه ، وقول شيخ الاسلام في حاشيته عليه : محل الخلاف في وجوب النظر في أصول الدين وعدم وجوبه في غير معرفة الله تعالى منها أما النظر فيها فواجب اجماعا كما ذكره السعد التفتازانى كغيره اعتبره المحقق ابن قاسم العبادى في حاشيته الآيات البيئات بقوله : ان الظاهر أن ما نقله السعد من الاجماع على وجوب النظر في معرفة الله تعالى غير مسلم عند الشارح وغيره ، ألا ترى الى تمثيل الشارح محل الخلاف بقوله : كحدوث العالم ووجود البارى تعالى وما يجب له جل شأنه وما يتمتع عليه سبحانه من الصفات فان قوله : ووجود البارى تعالى الخ يتعلق بمعرفته عز وجل الى آخر ما قال . نعم قال كثير ورجهه الامام الرازى . والآمدى : إنه يجب النظر في مسائل الاعتقاد ومعرفة الله تعالى أسها فيجب فيها بالاولى ، وقالوا في ذلك . لأن المطلوب اليقين لقوله تعالى لنيه صلى الله تعالى عليه وسلم : (فاعلم أنه لا اله الا الله) وقد علم ذلك ، وقال تعالى للناس : (واتبعوه لعلكم تهتدون) ويقاس غير الوحداية عليها ، ولا يتم الاستدلال الا بضم توقف حصول اليقين على النظر . وهؤلاء لم يجوزوا التقليد في الاصول وهو أحد أقوال فى المسئلة ، ثانيها قول العنبرى . إنه يجوز التقليد فيها بالعقد الجازم ولا يجب النظر لها لأنه عليه الصلاة والسلام كان يكتفى فى الايمان بالعقد الجازم ويقاس غير الايمان عليه • والمراد أنه عليه الصلاة والسلام كان يكتفى بذلك نظرا الى ظاهر الحال فان الخبر كما صرح به المحقق عيسى الصفوى فى شرحه للفوائد الغياثية على ما نقله عنه تلميذه ابن قاسم العبادى فى الآيات البيئات دال وضعا على صورة ذهنية على وجه الاذعان تحكى الحال الواقعية ، ولا شك أن لا اله الا الله محمد رسول الله من قسم الخبر فهما دالان وضعا على ان قائلهما ولو تحت ظلال السيف معتقد لمضمونهما على وجه الاذعان ، وعدم كونه معتقدا فى نفس الامر احتمال عقلى ، والمطلع على ما فى القلوب علام الغيوب • وثالث الاقوال أنه يجب التقليد بالعقد الجازم ويحرم النظر لأنه مظنة الوقوع فى الشبه والضلال لاختلاف الاذهان بخلاف التقليد وهذا ليس بشئ أصلا • والذى أوجب النظر من المحققين لم يرد به النظر على طريق المتكلمين بل صرح كما فى الجواب العتيد للذكورانى بأن المعتبر هو النظر على طريق العامة ، والظاهر انه ليس مظنة الوقوع فيما ذكر ، وهل القائل بوجوبه من أولئك جاعل له شرطا لصحة الايمان أم لا فقيه خلاف . فيفهم من بعض

عبارات شرح الاربعين لابن حجر انه جاعل له كذلك فلا يصح ايمان المقلد عنده ، بل يفهم منها أن النظر
المعتبر عند ذلك هو النظر على طريق المتكلمين ، وكلام الجلال المحلى فى شرح جمع الجوامع صريح فى أن
القائلين بوجوب النظر غير أبى هاشم ليسوا جاعلين النظر شرطاً لصحة الايمان ولا زاعمين بطلان ايمان
المقلد بل هو صحيح عندهم مع الاثم بترك النظر الواجب . نعم سيأتى إن شاء الله تعالى نقل الامام حجة
الاسلام فى كتابه فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة نقل الاشتراط عن طائفة من المتكلمين مع رده .
وأما ما نقل عن الشيخ الاشعرى من الاشتراط وانه لا يصح ايمان المقلد فكذب عليه كما قاله الاستاذ أبو القاسم
القشيري ، وقال التاج السبكي : التحقيق أنه ان كان التقليد أخذاً بقول الغير بغير حجة مع احتمال شك أو
وهم فلا يكفى ، وان كان جزءاً فيكفى خلافاً لأبى هاشم . والظاهر أن القائل بكفاية التقايد مع الجزم
يمنع القول بأن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر ويقول : انها قد تحصل بالالهام أو التعليم أو التصفية فمن
حصل له العقد الجازم بما يجب عليه اعتقاده فقد صح ايمانه من غير اثم لحصول المقصود ، ومن لم يحصل له
ذلك ابتداءً أو تقليداً أو ضرورة فالنظر عليه متعين (ومن أظلم من ذكر بآيات ربه ثم أعرض عنها) *
ويكفى دليلاً للصحة اكتفاء النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه رضى الله تعالى عنهم من عوام العجم
كأجلاف العرب وان أسلم أحدهم تحت ظل السيف بمجرد الاقرار بلا اله الا الله محمد رسول الله الدال بحسب
ظاهر حالهم على انهم يعتقدون . مضمون ذلك ويدعون له ، ولو كان الاستدلال فرضاً لأمرؤا به بعد النطق
بالكلمتين أو علموا الدليل ولقنوه كما لقنوهما وعلموا سائر الواجبات ، ولو وقع ذلك لنقل اليها فانه من أهم مهمات
الدين ، ولم ينقل أنهم أمروا أحداً منهم أسلم بترديد نظر ولا سأله عن دليل تصديقه ولا أرجؤا أمره حتى
ينظر فلو كان النظر واجباً على الاعيان ولو اجمالاً على طريق العامة لما اكتفى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
من أولئك العوام والاجلاف بمجرد الاقرار لأن النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه لا يقرون أحداً على
ترك فرض العين من غير عذر ، فلا يكون تاركة آثماً فضلاً عن ان يكون بتركه غير صحيح الايمان ، ويشهد
لذلك ما قاله صلى الله تعالى عليه وسلم لأسامة بن زيد عند اعتذاره عن قتل مرداس بن نهيك من أهل فدك
وغيره من الاخبار الكثيرة . وما فى المواقف والمقاصد وشرح المختصر العضدى وغيرها من كتب الكلام
والاصول من أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه كانوا يعلمون أنهم - أى العوام واجلاف
العرب يعلمون الأدلة اجمالاً قال الأعرابي : البعرة تدل على البعير واثرا الاقدام على المسير أفساء ذات أبراج وأرض
ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير أى فلذلك لم يلزموهم النظر ولا سألوهم عنه ولا أرجؤا أمرهم
وكل ما كان كذلك لم يكن اكتفاؤهم بمجرد الاقرار دليلاً على ان النظر ليس واجباً على الاعيان ولا على
ان تاركه غير آثم دعوى لا دليل عليها ، وحكاية الأعرابي ان كانت مسوقة للاستدلال لا تدل غاية ، فى الباب
أن ذلك الأعرابي كان عالماً بدليل اجمالى ، ولا يلزم منه ان جميع الاجلاف والعوام كانوا عالمين بالأدلة
الاجمالية فى عهد النبوة وغيره والا لكانت حجة على انه لا مقلد فى الوجود ، على أن بعضهم أسند ذلك
القول الى قس بن ساعدة وكان فى الفترة . والجلال المحلى ذكره لأعرابي قاله فى جواب الاصمعى وكان فى
زمن الرشيد بل قد يقال : ان ظاهر كثير من الآيات والخبار يدل على أن كثيراً من المشركين فى عهده
عليه الصلاة والسلام لم يكونوا عالمين بأدلة التوحيد مطلقاً ، وذلك كقوله تعالى حكاية عنهم : (أجعل الآلهة

الها واحدا ان هذا شيء عجاب • لانهم كانوا اذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون ويقولون أننا لن نراكوا آلهتنا (شاعر مجنون) وقول بعضهم في بعض الحروب: اعل هبل اعل هبل؛ وما ذكره المحقق العصفري في شرح المختصر من الدليل على عدم جواز التقليد حيث قال: إن الأمة أجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وأنها لا تحصل بالتقليد لثلاثة أوجه: أحدها أنه يجوز الكذب على المخبر فلا يحصل بقوله العلم ثانياً أنه لو أفاد العلم لأفاده بنحو حدوث العالم من المسائل المختلف فيها فإذا قلد واحد في الحدوث والآخر في القدم كانا عالمين بهما فيلزم حقيقةهما وأنه محال. ثالثها أن التقليد لو حصل العلم فالعلم بأنه صدق فيما أخبر به إما أن يكون ضرورياً ونظرياً لا سبيل إلى الأول بالضرورة فلا بد له من دليل والمفروض أنه لا دليل إذ لو علم صدقه بدليله لم يبق تقليداً تعقبه العلامة الكوراني فقال: فيه بحث، أما في الوجه الأول فلا من جواز التقليد مثل المقلد بمن نشأ على شاطئ جبل ولم ينظر في ملكوت السموات والأرض وأخبره غيره بما يلزمه اعتقاده وصدقه بمجرد اخباره من غير تفكير وتدبر وهو صريح في أن الكلام في مقلد أخبره غيره بما يلزمه اعتقاده وما يلزمه اعتقاده لا يكون الا صدقاً فإن الكذب لا يلزم أحداً اعتقاده، وأما من أخبر بالكاذب فاعتقدها فهو لم يعتقد إلا أكاذيب والأكاذيب ليست من معرفة الله تعالى في شيء فكيف يحكم عليه أحد من المقلد بأنه مؤمن بالله تعالى عارف به مع أنه لم يعتقد إلا الأكاذيب وهو ظاهر، وأما في الوجه الثاني فله مثل ما مر لأننا لا نقول: إن كل تقليد مفيد للعلم ولا أن كل مقلد عالم كيف وليس كل نظر مفيد للعلم ولا كل ناظر مصيب، فإذا لم يكن النظر موجبا للعلم مطلقاً وإنما الموجب النظر الصحيح فكذلك نقول: ليس كل تقليد مفيد للعلم وإنما المفيد التقليد الصحيح، وهو أن يقلد عالماً بمسائل معرفة الله تعالى صادقاً فيما يخبر به فإن الكلام انما هو في صحة إيمان مثل هذا المقلد لا مطلقاً، وأما في الثالث فلا نتأخر أن علمه بأنه صدق فيما أخبر به ضروري قولكم لا سبيل إليه بالضرورة قلنا: ممنوع لقوله تعالى: (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام) وقد روى مرفوعاً أنه صلى الله عليه وسلم سئل عن شرح الصدر فقال عليه الصلاة والسلام: « نور يذفه الله في قلب المؤمن فينفسح » فصرح صلى الله عليه وسلم بأنه نور لا يحصل من دليل وإنما يقذفه الله تعالى في قلبه فلا يقدر على دفعه من غير فكر ولا روية ولا نظر ولا استدلال، وقد صرح بعض أكابر المحققين بأن توحيد الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن علم ضروري وجدوه في نفوسهم لم يقدروا على دفعه وبأن من أهل الفترة من وجد كذلك بل قد صرح بأن الإيمان علم ضروري يجده المؤمن في قلبه لا يقدر على دفعه فكذلك من آمن بلا دليل ومن لم يؤمن مع الدليل، وقلنا يوثق بإيمان من آمن عن دليل فانه معرض للشبهة القاحلة فيه. وفي الباب المائة والاثنتين والسبعين والمائة والسابع والسبعين من الفتوحات المكية ما يؤيد ذلك، وقال الامام حجة الاسلام في فصل التفرقة: من أشد الناس غلوا وانحرافاً طائفة من المتكلمين كفروا عوام المسلمين وزعموا أن من لا يعرف الكلام معرفتنا ولم يعرف الأدلة الشرعية بأدلتنا التي حررناها فهو كافر فهو لا ضيقوا رحمة الله تعالى الواسعة على عباده أولاً، وجعلوا الجنة وقفاً على شريعة يسيرة من المتكلمين، ثم جهلوا ما تواترت به السنة ثانياً إذ ظهر من عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وعصر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين حكمهم بالإسلام طوائف من اجلاف العرب كانوا مشغولين بعبادة الوثن ولم يشتغلوا بتعليم الدلائل ولو اشتغلوا بها لم يفهموها، ومن ظن أن مدرك الإيمان الكلام والأدلة المحررة والتقسيمات المرتبة فقد أبعد، لا بل الإيمان نور يقذفه الله تعالى في قلب عبده عطية وهداية من عنده، تارة يتنبه في الباطن لا يمكن التعبير

عنه ، وتارة بسبب رؤيا في المنام ، وتارة بمشاهدة حال رجل متدين وسراية نوره اليه عند صحبتته ومجالسته ، وتارة بقرينة حال ، فقد جاء أعرابي إلى رسول الله ﷺ جاحدا له منكرا فلما وقع بصره على طلعتة البهيمة وغرته الغريرة السنية فرأى ما يتلأأل منها نور النبوة قال: والله ما هذا وجه كذاب، وسأله أن يعرض عليه الاسلام فأسلم، وجاء آخر فقال: انشدك الله بحثك الله نبيا؟ فقال ﷺ: بلى إني والله الله بعثني نبيا فصدقه يمينه وأسلم، فهذا وأمثاله أكثر من أن يحصى ولم يشغل واحد منهم قط بالكلام وتعلم الأدلة بل كان تبدو أنوار الايمان أولا بمثل هذه القرائن في قلوبهم لمعة بيضاء ثم لاتزال تزداد وضوحا واشراقا بمشاهدة تلك الاحوال العظيمة وبتلاوة القرآن وتصفية القلوب ، وليت شعري من نقل عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن الصحابة إحضاره أعرابيا أسلم وقوله الدليل على أن العالم حادث لأنه لا يتخلو عن الأعراض وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث ، وان الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة كلاهما زائد على الذات لاهو ولا غيره إلى غير ذلك من رسوم المتكلمين ، ولست أقول : لم تجر هذه الالفاظ بل لم يجز أيضا مامعناه معنى هذه الالفاظ بل كان لا تنكشف ملحمة الاعن جماعة من الاجلاف يسلمون تحت ظلال السيوف وجماعة من الاسارى يسلمون واحدا واحدا بعد طول الزمان أو على القرب وكانوا إذا نظفوا بكلمة الشهادة علموا الصلاة والزكاة وردوا إلى صناعتهم من رعاية الغنم أو غيرها . نعم لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد أسباب الايمان في حق بعض الناس ولكن ذلك ليس بمقصود عليه وهو نادر أيضا وساق الكلام إلى أن قال : والحق الصريح أن كل من اعتقد أن ما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم واشتمل عليه القرآن حق اعتقاداً جزماً فهو مؤمن وإن لم يعرف أدلته ، فالايان المستعار من الدلائل الكلامية ضعيف جداً مشرف على التزلزل بكل شبهة بل الايمان الراسخ ايمان العوام الحاصل في قلوبهم في الصبابة واطر السماع والحاصل بعد البلوغ بقرائن لا يمكن العبارة عنها اهـ وفيه فوائد شتى ولذا نقلناه بطوله ، ومتى جاز أن يقذف الله تعالى في قلب العبد نور الايمان فيؤمن بلا نظر واستدلال جاز أن يقذف سبحانه في قلبه صدق الخبر بحيث لا يقدر على دفعه ولا يدري أنه من أين جاء لاسميا إذا كان المخبر هو النبي ﷺ ، فان من لازم قذف نور الايمان في قلب المؤمن به عليه الصلاة والسلام أن يقذف في قلبه صدقه ﷺ لأن الايمان لا يتم الا بذلك ، فقد ظهر أن دعوى الضرورة في أنه لا سبيل إلى العلم بصدق الخبر فيما أخبر به علماً ضرورياً إن لم تكن مكابرة فمنعها ليس مكابرة أيضاً ، فان الدليل قد قام على جواز حصول العلم الضروري بصدقه بل على وقوعه فليست تلك الدعوى من المقدمات الضرورية التي يكون منعها مكابرة غير مسموعة ، وقد اتضح من جميع ما ذكر أن ما قاله السعد في شرح المقاصد من أن الحق أن المعرفة بدليل اجمالى يرفع الناظر من حضيض التقليد فرض عين لا يخرج عنه لاحد من المسكفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من اراحة الشبهة والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من أن يقوم به البعض لا يتخلو عن نظر على ما قيل ، لكن الظاهر عندي أن الحق مع السعد من جهة أن الايمان بمعنى التصديق مكلف به وشرط المكلف به كونه اختياريا ، وقد صرحوا أن التكليف بما ليس باختيارى تكليف في الحقيقة بما يتوقف عليه من الامور الاختيارية وان التصديق نفسه لكونه غير اختياري كان التكليف به في الحقيقة تكليفاً بما يتوقف هو عليه من النظر الاختياري ، فالايان الذى يحصل بقذفه تعالى النور في القلب من غير فكر ولا روية ولا نظر ولا استدلال ليس اختياريا بنفسه ولا باعتبار ما يحصل هو منه فكيف يكون مكلفاً به ، وما مراد السعد ومن

واقفه بالمعرفة الا المعرفة من حيث انها مكلف بها كما يشير اليه قوله : لا يخرج عنه لاحد من المكلفين ، وكون ذلك مكلفا به باعتبار امر اختياري غير النظر كتحصيل الاستعداد لافاضة النور وخلق العلم الضروري في قلب العبد غير ظاهر . نعم لست انكر ان المعرفة ما لا يتوقف على نظر في دليل اجمالي أو غيره كعرفة الانبياء عليهم السلام على ما سمعت عن بعضهم ، وكعرفة من شاء الله تعالى من عباده سبحانه غيرهم ولا أسمى نحو هذه المعرفة تقليدية ، وكذا لا أنكر أن المعرفة الحاصلة من قذف النور فوق المعرفة الحاصلة من النظر في الدليل فانها يخشى عليها من عواصف الشبه ، وأذهب إلى أن النظر في الدليل مطلقا واجب على من لم يحصل له العقد الجازم الالهي ، وأما من حصل له ذلك بأى طريق كان دونه فلا يجب عليه وكذا لا يأثم بتركه ، وحكاية الاجماع على ائمه به لا يخفى ما فيها ، وتوجيه ذلك بأن جزم المؤمن حينئذ لا ثقة به إذ لو عرضت له شبهة فأتى وبقي ترددا بخلاف الجزم الناشئ عن الاستدلال فانه لا يفوت بذلك غير ظاهر لانه إذا سلم أن من تم جزمه من غير نظر فقد أتى بواجب الايمان فلا وجه لتأنيمه بترك النظر بناء على مجرد احتمال عروض شبهة مشوشة لجزمه لانه إذا سلم أن الواجب عليه ليس إلا أن يجزم وقد جزم فقد أدى واجب الوقت وماترك منه شيئا ، وكل من لم يترك واجبا معينا في وقت معين لا معنى لتأنيمه في ذلك الوقت من جهة ذلك الواجب ، وكما يحتمل عقلا ان تعرض له شبهة تشوش عليه الجزم لعدم الدليل كذلك يحتمل عقلا أن يحصل له الدليل على ما جزم به قبل عروض شبهة ولعل هذا الاحتمال أقوى وأقرب إلى الوقوع .

وإذا أحطت خبرا بجميع ما ذكرنا علمت أن الاستدلال بقوله تعالى : (فاعلم انه لا اله الا الله) على وجوب النظر فيه نظر لتوقفه على صحة قولهم : إن العلم لا يحصل إلا بالنظر وقد سمعت ما فيه . ويقوى ذلك إذا قلنا : إن علمه صلى الله تعالى عليه وسلم بالوحدانية ضرورى اذ يكون المراد الأمر بالثبات والاستمرار على ما هو صلى الله تعالى عليه وسلم فيه من اجتناب ما يخل بالعلم ، وقد يقال : يجوز أن يكون الاستدلال نظرا الى ظاهر اللفظ من حيث انه أمر بالعلم بالوحدانية فلا بد أن يكون مقدورا بنفسه أو باعتبار ما يحصل هو منه ، وحيث انتهى كونه مقدورا بنفسه تعين كونه مقدورا باعتبار ما يحصل هو منه ، والظاهر أنه النظر .

وأنت تعلم أنه ان كان التقليد سببا من أسباب العلم أيضا لم يتم هذا وان لم يكن سببا تم فتأمل ، ثم اعلم أن النظر الذى قالوا به فى الأصول الاعتقادية أعم من النظر فى الأدلة العقلية والنظر فى الأدلة السمعية ، فان منها ما ثبت بالسمع كالأموال الآخروية ومدخل العقل فيها ليس الا بانها أمور ممكنة أخبر الصادق بوقوعها وكل ممكن أخبر الصادق بوقوعه واقع فذلك الأمور واقعة ، وأما النظر فى معرفة الله تعالى - أعنى التصديق بوجوده تعالى وصفاته العلا - فقليل : يتعين أن يكون المراد به النظر فى الأدلة العقلية فقط ، ولا يجوز أن يكون النظر فى الأدلة السمعية طريقا اليها لاستلزامه الدور . وفى الجواب العتيد الدور لازم لكن لا مطلقا بل بالنسبة إلى كل مطلوب يتوقف العلم بصدق الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم على العلم به ، وذلك لأن النظر فى الأدلة السمعية انما يكون طريقا الى المعرفة اذا كانت صادقة عند الناظر فيها ، وصدقها فى علم الناظر موقوف على علمه بان هذا الذى يدعى أنه رسول الله الذى جاء بها (١) صادقا فى دعواه الرسالة . وعلمه بذلك

موقوف على العلم بأن الله تعالى قد أظهر المعجزات على يده تصديقا له في دعواه وغلبه بذلك موقوف على العلم بأن ثمت لها على صفة يمكن بها أن يبعث رسولا ككونه حيا عالما مريدا قادرا وهو من معرفة الاله سبحانه فلو استفدنا العلم بوجود الله تعالى وبذلك الصفات من الدلائل السمعية الموقوفة على صدق الرسول عليه الصلاة والسلام لزم الدور كما ترى . نعم اذا قيل : ان المكلف بعد ما آمن بالرسول صلى الله تعالى عليه وسلم واعتقد اعتقادا جازما بصدقه في جميع ما جاء به من عند الله تعالى باى وجه كان ذلك الجزم بالضرورة أو بالنظر أو بالتقليد فله أن يأخذ عقيدته من القرآن من غير تأويل ولا ميل من غير أن ينظر فى دليل عقلى كان ذلك كلاما صحيحا لا غبار عليه ، ولا يلزم منه تحصيل للحاصل بالنسبة إلى ما حصله أو لا من المسائل التى يتوقف عليها صدق الرسول عليه الصلاة والسلام لأن التحصيل الثانى من حيث أن الجاني بدلائلها صادق فيها والتحصيل الاول كان بالنظر العقلى من غير اعتبار صدق الرسول عليه الصلاة والسلام فاختلفت الحثية فايهم والله تعالى أعلم •

﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلِّبَكُمْ ﴾ فى الدنيا ﴿ وَمَثْوَاكُمْ ١٩ ﴾ فى الآخرة، وخص المتقلب بالدنيا والمثوى بالآخرة لأن كل أحد متحرك فى الدنيا دائما نحو معاده غير قار وفى الآخرة مقيم لا حركة له نحو داروراءها ، والمراد من علمه تعالى بذلك تحذيرهم من جزائه وعقابه سبحانه أو الترغيب فى امثال ما يأمرهم جل شانه به والترهيب عما ينهاهم عز وجل عنه على طريق الكناية ، وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما : متقلبكم تصرفكم فى حياتكم الدنيا ومثواكم فى قبوركم وآخرتكم ، وقال عكرمة : متقلبكم فى أصلاب الآباء الى أرحام الامهات ومثواكم اقامتكم فى الارض ؛ وقال الطبرى : وغيره : متقلبكم تصرفكم فى يقظةكم ومثواكم منامكم ، وقيل : متقلبكم فى معاشكم ومتاجرهم ومثواكم حيث تستقرون من منازلكم ، وقيل : متقلبكم فى أعمالكم ومثواكم من الجنة والنار • واختار أبو حيان عمومهما فى كل متقلب وفى كل اقامة ، ونحوه ما قيل : المراد يعلم جميع أحوالكم فلا يخفى عليه سبحانه شىء منها •

وقرأ ابن عباس (متقلبكم) بالنون ﴿ وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ حرصا على الجهاد لما فيه من الثواب الجزيل فالمراد بهم المؤمنون الصادقون ﴿ لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ ﴾ أى هلا أنزلت سورة يؤمر فيها بالجهاد - فلولا - تحضيضية ، وعن ابن مالك أن (لا) زائدة والتقدير لو أنزلت سورة وليس بشىء •

﴿ فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ ﴾ أى بطريق الامر به ، والمراد - بمحكمة - مبينة لاتشابه ولا احتمال فيها لوجه آخر سوى وجوب القتال ، وفسرها الزمخشري بغير منسوخة الاحكام . وعن قتادة كل سورة فيها القتال فهى محكمة وهو أشد القرائن على المنافقين وهذا امر استقرأه قتادة من القرآن لا بخصوصية هذه الآية والمتحقق أن آيات القتال غير منسوخة وحكمها باق الى يوم القيامة . وقيل : محكمة بالحلال والحرام •

وقرئ (نزلت) سورة بالبناء للفاعل من نزل الثلاثى المجرد ورفع (سورة) على الفاعل •

وقرأ زيد بن على (نزلت) كذلك الا أنه نصب (سورة محكمة) ، وخرج ذلك على كون الفاعل ضمير السورة ، و (سورة محكمة) نصب على الحال . وقرأ هو . وابن عمير (وذكر) مبنيًا للفاعل وهو ضميره تعالى

(القتال) بالنصب على انه مفعول به ﴿رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ أى نفاق، وقيل: ضمف في الدين ﴿يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾ أى نظر المحتضر الذى لا يطرف بصره، والمراد تشخيص أبصارهم جبا وهلعا، وقيل: يفعلون ذلك من شدة العداوة له عليه الصلاة والسلام، وقيل: من خشية الفضيحة فانهم ان تخلفوا عن القتال افتضحوا وبان نفاقهم، وقال الزحشرى: كانوا يدعون الحرس على الجهاد ويتمنونه بالسنتهم ويقولون: لولا انزلت سورة فى معنى الجهاد فاذا أنزلت وأمرنا فيها بما تمنوا وحرصوا عليه كاعوا وشق عليهم وسقط فى أيديهم كقوله تعالى: (فلما كتب عليهم القتال اذا فريق منهم يخشون الناس) والظاهر ما ذكرناه أولا من أن القتالين هم الذين أخلصوا فى إيمانهم وانما عرا المنافقين ماعرا عند نزول أمر المؤمنين بالجهاد لدخولهم فيهم بحسب ظاهر حالهم، وقد جوز هو أيضا ارادة الخاص من الذين آمنوا لكن كلامه ظاهر فى ترجيح ما ذكره أولا عنده والظاهر ان فى الكلام عليه اقامة الظاهر مقام المضمهر، وجوز أن يكون المطلوب فى قوله تعالى: (لولا أنزلت سورة) انزال سورة مطلقا حيث كانوا يستأنسون بالوحي ويستوحشون اذا أبطأ، وروى نحوه عن ابن جريج. أخرج ابن المنذر عنه أنه قال فى الآية: كان المؤمنون يشناقون الى كتاب الله تعالى والى بيان ما ينزل عليهم فيه فاذا نزلت السورة يذكرونها القتال رأيت يا محمد المنافقين ينظرون اليك الخ •

﴿فَأُولَىٰ لَهُمْ ٢٠﴾ تهديد ووعيد على ماروى عن غير واحد، وعن أبى على ان (أولى) فيه علم لعين الويل مبنى على زنة أفعل من لفظ الويل على القلب وأصله أويل وهو غير منصرف للعلية والوزن، فالكلام مبتدأ وخبر • واعترض بان الويل غير متصرف فيه، ومثل يوم أبوم مع انه غير منقاس لا يفرد عن الموصوف البتة، وان القلب خلاف الاصل لا يرتكب الا بدليل، وان علم الجنس شىء خارج عن القياس مشكل التعقل خاصة فيما نحن فيه، ثم قيل: ان الاشتقاق الواضح من الولى بمعنى القرب كما فى قوله:

تكلفنى لىلى وقد شط وليها وعادت عواد بيننا وخطوب

يرشد الى انه للتفضيل فى الاصل غلب فى قرب الهلاك ودعاء السوء كأنه قيل: هلاكا أولى لهم بمعنى أهلهم الله تعالى هلاكا أقرب لهم من كل شر وهلاك، وهذا كما غلب بعدا وسحقا فى الهلاك، وهو على هذا منصوب على أنه صفة فى الاصل لمصدر محذوف وقد أقيم مقامه والجار متعلق به. وفى الصحاح عن الاصمعى أولى له قاربه ما يهلكه أى نزل به وأنشد •

فعادى بين هاديتين منها وأولى أن يزيد على الثلاث

أى قارب أن يزيد، قال ثعلب: ولم يقل أحد فى (أولى) أحسن مما قاله الاصمعى، وعلى هذا هو فعل مستتر فيه ضمير الهلاك بقرينة السياق، وقريب منه ما قيل: إنه فعل هاض وفاعله ضميره عز وجل واللام مزيدة أى أولاهم الله تعالى ما يكرهون أو غير مزيدة أى أدنى الله عز وجل الهلاك لهم، والظاهر زيادة اللام على ما سمعت عن الاصمعى، ومن فسر به بقرب جوز الامرين، وقيل: هو اسم فعل والمعنى وليهم شر بعد شر، وقيل: هو فعلى من آل بمعنى رجع لا أفعل من الولى فهو فى الاصل دعاء عليهم بان يرجع أمرهم الى الهلاك، والمراد أهلهم الله تعالى الا أن التركيب مبتدأ وخبر، وقال الرضى: هو علم للوعيد من وليه الشر أى قربه، والتركيب مبتدأ وخبر أيضا. واستدل بما حكى أبو زيد من قولهم: اولاة بقاء التأنيث على أنه ليس بأفعل تفضيل ولا أفعل

فعلى وانه علم وليس بفعل ثم قال : بل هو مثل أرمل وأرملة اذا سمي بهما ولذا لم ينصرف ، وليس اسم فعل
أيضا بدليل أولاة في تأنيثه بالرفع يعنى انه معرب ولو كان اسم فعل كان مبنيا مثله . وتعقب بأنه لا مانع من
كون أولاة لفظا آخر بمعناه فلا يرد من ذلك على قائل ما تقدم أصلا ، وجاء أول أفعل تفضيل وظرفا
كقبول وسمع فيه أوله كما نقله أبو حيان ، وقيل : الاحسن كونه أفعل تفضيل بمعنى أحق وأحرى وهو خير
لمبتدأ محذوف يقدر في كل مقام بما يليق به والتقدير ههنا العقاب أولى لهم ، وروى ذلك عن قتادة ومال الى
هذا القول ابن عطية ، وعلى جميع هذه الأقوال قوله تعالى : ﴿ طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ ﴾ كلام مستقل محذوف منه أحد
الجزأين اما الخبر وتقديره خير لهم أو أمثل ، وهو قول مجاهد ومذهب سيدييه . والخليل ، واما المبتدأ وتقديره
الامر أو امرنا طاعة أى الامر المرضي لله تعالى طاعة ، وقيل : أى أمرهم طاعة معروفة وقول معروف أى معلوم
حاله أنه خديعة ، وقيل : هو حكاية قولهم قبل الامر بالجهد أى قالوا أمرنا طاعة ويشهد له قراءة أبى (يقولون
طاعة وقول معروف) وذهب بعض الى أن (أولى) أفعل تفضيل مبتدأ و (لهم) صلاته واللام بمعنى الباء (وطاعة) خبر
كأنه قيل فأولى بهم من النظر اليك نظر المغشى عليه من الموت طاعة وقول معروف ، وعليه لا يكون كلاما
مستقلا ولا يوقف على (لهم) وبما لا ينبغي أن يلتفت اليه ما قيل : ان (طاعة) صفة لسورة في قوله تعالى (فاذا أنزلت
سورة) والمراد ذات طاعة أو مطاعة . وتعقبه أبو حيان بأنه ليس بشئ . لحيلولة الفصل الكثير بين الصفة
والموصوف ﴿ فَاِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ ﴾ أى جد والجد أى الاجتهاد لأصحاب الامر الا انه اسند اليه مجازا كما في قوله
تعالى : (ان ذلك من عزم الأمور) ومنه قول الشاعر : * قد جدت الحرب بكم فجدوا * والظاهر ان جواب (اذا)
قوله تعالى : ﴿ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ ﴾ وهو العامل فيها ولا يضر اقتراحه بالفاء ولا تمنع من عمل ما بعده ما قبلها
في مثله كما صرحوا به ، وهذا نحو اذا جاء الشتاء فلو جئتنى لكسوتك ، وقيل : الجواب محذوف تقديره فاذا عزم
الامر كرهوا أو نحو ذلك قاله قتادة . وفي البحر من حمل (طاعة وقول معروف) على انهم يقولون ذلك خديعة
قدر فاذا عزم الامر ناقضوا وتعاصوا ، ولعل من يجعل القول السابق للؤمنين في ظاهر الحال وهم المنافقون
جوز هذا التقدير أيضا ، وقدر بعضهم الجواب فاصدق وهو كما ترى ، وأيا ما كان فالمراد فلو صدقوا الله
فيما زعموا من الحرص على الجهاد ولعلمهم أظهروا الحرص عليه كالؤمنين الصادقين ، وقيل : في قولهم : (طاعة
وقول معروف ، وقيل : في إيمانهم ﴿ لَكَانَ ﴾ أى الصدق ﴿ خَيْرًا لَهُمْ ۚ ﴾ مما ارتكبوه وهذا مبنى على ما في
زعمهم من أن فيه خيرا والا فهو في نفس الامر لاخير فيه .

﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ ﴾ خطاب لأولئك الذين في قلوبهم مرض بطريق الالتفات لتأكيد التوبيخ وتشديد التقرير ،
وهل للاستفهام والاصل فيه أن يدخل الخبر للسؤال عن مضمونه والانشاء الموضوع له عسى ما دل عليه بالخبر
أى فهل يتوقع منكم وينتظر ﴿ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ ﴾ أمور الناس وتأمرتم عليهم فهو من الولاية والمفعول به محذوف
وروى ذلك عن محمد بن كعب وأبي العالية والكلبي ﴿ أَنْ تَفْسُدُوا فِي الْأَرْضِ وَتَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴾ تناحرا
على الولاية وتكالبوا على جيفة الدنيا والمتوقع كل من يقف على حالهم الا الله عز وجل اذ لا يصح منه سبحانه
ذلك والاستفهام أيضا بالنسبة إلى غيره جل وعلا فالمعنى إنكم لما عهد منكم من الاحوال الدالة على الحرص على

الدنيا حيث أمرتم بالجهاد الذي هو وسيلة إلى ثواب الله تعالى العظيم فكم هتموه وظهر عليكم مظهر أحقاء بأن يقول لكم كل من ذاقكم وعرف حالكم يا هؤلاء ما ترون هل يتوقع منكم أن توليتم أن تفسدوا في الأرض الخ .

وفسر بعضهم التولي بالاعراض عن الاسلام فالفعل لازم أى فهل عسيتم ان أعرضتم عن الاسلام أن ترجعوا إلى ما كنتم عليه في الجاهلية من الافساد في الأرض بالتناور والتناهب وقطع الارحام بمقاتلة بعض الاقارب بعضا وواد البنات ، وتعقب بأن الواقع في حيز الشرط في مثل هذا المقام لا بد أن تكون محذوريته باعتبار ما يتبعه من المفساد لا باعتبار ذاته ولا ريب في أن الاعراض عن الاسلام رأس كل شر وفساد فحقه أن يجعل عمدة في التوبيخ لا وسيلة للتوبيخ بمادونه من المفساد، ويؤيد الأول قراءة بعض (وليتم) بنيا المفعول وكذا قراءته عليه الصلاة والسلام على ما ذكر في البحر ورويت عن علي كرم الله تعالى وجهه، ورويس ويعقوب (توليتم) بالبناء للمفعول أيضا بناء على أن المعنى تولاكم الناس واجتمعوا على موالاتكم، والمراد كنتم فيهم حكما، وقيل : المعنى تولاكم ولاد غشمة خرجتم معهم وشيتم تحت لوأثمهم وأفسدتم بافسادهم واستنظر أبو حيان تفسيره بالاعراض إلا أنه قال: المعنى إن أعرضتم عن امتثال أمر الله تعالى في القتال أن تفسدوا في الأرض بعدم معونة أهل الاسلام على أعدائهم وتقطعوا أرحامكم لأن من أرحامكم كثيرا من المسلمين فاذا لم تعينوهم قطعتم ما بينكم وبينهم من الرحم .

وتعقب بأن حمل الافساد على الافساد بعدم المعونة فيه خفاء ، وكذا الاتيان بأن عليه دون إذا من حيث أن الاعراض عن امتثال أمر الله تعالى في القتال كالمحقق من أولئك المنافقين فتأمل، و (أن تفسدوا) خبر - عسى - و (ان توليتم) اعتراض، وجواب ان محذوف يدل عليه ما قبله، وزعم بعضهم أن الاظهر جعل (ان توليتم) حالا مقدرة، وفيه أن الشرط بدون الجواب لم يعهد وقوعه حالا في غير أن الوصلية وهي لا تفارق الواو، والحاق الضمائر بعسى كما في سائر الافعال المتصرفه لغة أهل الحجاز ، وبنو تميم لا يلحقونها به ويلتزمون دخوله على أن والفعل فيقولون الزيدان عسى أن يقوموا والزيدون عسى أن يقوموا ، وذكر الامام هاتين اللغتين ثم قال : وأما قول من قال : عسى أنت تقوم وعسى أنا أقوم فدون ما ذكرنا للتطويل الذي فيه فإن كان مقصوده حكاية لغة ثالثة هي انفصال الضمير فنحن لا نعلم أحدا من نقلة اللسان العربي ذكرها وإن كان غير ذلك فليس فيه كثير جدوى .

وقرأ نافع (عسيتم) بكسر السين المهملة، وهو غريب . وقرأ أبو عمرو في رواية . وسلام . ويعقوب . وأبان . وعصمة . (تقطعوا) بالتخفيف مضارع قطع، والحسن (تقطعوا) بفتح التاء والقاف وشذ الطاء وأصله تتقطعوا بتمامين حذفت احداهما ونصبوا (أرحامكم) على اسقاط الحرف أى في أرحامكم لأن تقطع لازم ﴿ أولئك ﴾ إشارة إلى المخاطبين بطريق الالتفات ايذانا بأن ذكر هئاتهم أوجب اسقاطهم عن درجة الخطاب ولو على جهة التوبيخ وحكاية أقوالهم الفظيعة لغيرهم ، وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ ﴾ أى أبعدهم من رحمته عز وجل ﴿ فَأَصَمَّهُمْ ﴾ عن استماع الحق لتصامهم عنه لسوء اختيارهم ﴿ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ ۚ ﴾ لتعاميهم عما يشاهدونه من الآيات المنصوبة في الانفس والآفاق وجاء التركيب (فأصمهم) ولم يأت فأصم آذانهم كما جاء (وأعمى أبصارهم) أو وأعماهم كما جاء فأصمهم، قيل : لأن الاذن لو أصيبت بقطع أو قلع لسمع الكلام فلم يحتاج إلى ذكر الاذن والبصر وهو العين لو أصيب لا تمتنع الابصار فالعين لها مدخل في الرؤية والاذن لا مدخل لها في السمع انتهى وهو كما ترى .

وقال الخفاجي : لأنه إذا ذكر الصمم لم يبق حاجة الى ذكر الاذان ، وأما العمى فلشيوعه في البصر

والبصرة حتى قيل: انه حقيقة فيهما وهو ظاهر ما في القاموس فاذا كان المراد أحدهما حسن تقييده *
وقيل في وجه ذلك بناء على كون العمى حقيقة فيما كان في البصر ان نحو أعمى الله أبصارهم بحسب الظاهر من
باب أبصرته بعيني وهو يقال في مقام يحتاج الى التأكيد، ولما كان أولئك الذين حكى حالهم في أمر الجهاد غير
ظاهر لإعماؤهم ظهور إصماتهم كيف وفي الآيات السابقة ما يؤذن بعدم انتفاعهم بالمسوع من القرآن وهو
من آثار إصماتهم وليس فيها ما يؤذن بعدم انتفاعهم بالآيات المرئية المنصوبة في الانفس والآفاق الذي هو
من آثار إعماؤهم ناسب أن يسلك في كل من الجهتين ما سلك مع ما في سلوكه في الآخرين من رعاية الفواصل
وهو أدق مما قبل، هذا والارحام جمع رحم بفتح الراء وكسر الحاء. وهي على ما في القاموس القرابة أو أصلها
وأصلها، وقال الراغب: الرحم رحم المرأة أى بيت منبت ولدها ووعاؤه ومنه استير الرحم للقرابة لكونهم
خارجين من رحم واحدة. ويقال للاقارب ذوو ورحم كما يقال لهم ارحام، وقد صرح ابن الاثير بأن ذا الرحم
يقع على كل من يجمع بينك وبينه نسب ويطلق في الفرائض على الاقارب من جهة النساء، والمذكور في كتبها
تفسيره بكل قريب ليس بنى سهم ولا عصبه وعدوا من ذلك أولاد الاخوات لابوين أو لأب وعمات
الآباء وظاهر كلام الأئمة في قوله عليه الصلاة والسلام من ملك ذا رحم محرم فهو حر دخول الابوين والولد
في ذى الرحم لغة حيث أجمعوا على أنهم يعتقدون على من ملكتهم لهذا الخبر وان اختلفوا في عتق غيرهم، وصرح
ابن حجر الهيثمي في الزواج بأن الأولاد من الارحام وظاهر عطف الاقربين على الوالدين في الآية
يقتضى عدم دخولهما في الاقارب فلا يدخلون في الارحام لأنهم كما قالوا الاقارب، وكلام فقهاءنا نص في
عدم دخول الوالدين والولد في ذلك حيث قالوا: اذا وصى لا قاربه أو لذوى قرابته أو لأرحامه فهى للاقرب
فالاقرب من كل ذى رحم محرم ولا يدخل الوالدان والولد، وأما الجد وولد الولد فنقل أبو السعود عن
العلامة قاسم عن البدائع أن الصحيح عدم دخولهما واختاره في الاختيار وعلله بأن القريب من يتقرب الى
غيره بواسطة غيره وتكون الجزئية بينهما منعدمة، وفي شرح الحموى أن دخولهما هو الاصح. وفي متن المواهب
وادخل أى محمد الجد والحفدة وهو الظاهر عنهما، وذكر ان مثل الجد الجدة وقد يقال: إن عدم دخول الوالدين
والولد في ذلك وكذا الجد والحفدة عند من يقول بعدم دخولهم ليس لأن اللفظ لا يصدق عليهم لغة بل لأنه
لا يصدق عليهم عرفاً وهم اعتبروا العرف كما قال الطحاوى في أكثر مسائل الوصية. وفي جامع الفصولين
أن مطلق الكلام فيما بين الناس ينصرف الى المتعارف، وما ذكره في المعراج من خبر من سمي والده قريباً
عنه لا يدل على أنه ليس قريباً لغة بل هو بيان حكم شرعى مبناه أن في ذلك إيذاء للوالد وخطأ من قدره
عرفاً، وهذا كما لو ناداه باسمه وكان يكره ذلك، وأمر العطف في الآية الكريمة سهل لجواز عطف العام
على الخاص كعطف الخاص على العام، فالذى يرجع عندي أن الارحام كما صرحوا به الاقارب بالقرابة الغير
السببية والمراد بهم ما يقابل الأجانب ويدخل فيهم الأصول والفروع والحواشى من قبل الأب أو من قبل
الام وحرمة قطع كل لا شك فيها لأنه على ما قلنا رحم، والآية ظاهرة في حرمة قطع الرحم. وحكى القرطبي
في تفسيره اتفاق الامة على حرمة قطعها ووجوب صلتها، ولا ينبغي التوقف في كون القطع كبيرة، والعجب
من الراافى عليه الرحمة كيف توقف في قول صاحب الشامل: انه من الكبائر، وكذا تقرير النووى قدس
سره له على توقفه، واختلاف في المراد بالقطعة فقال أبو زرعة: ينبغي أن تختص بالاسماء، وقال غيره: هي ترك

الاحسان ولو بدون اسامة لأن الاحاديث آمرة بالصلة ناهية عن القطيعة ولا واسطة بينهما ، والصلة ايصال نوع من أنواع الاحسان كما فسرنا بذلك غير واحد فالقطيعة ضدها قهى ترك الاحسان . ونظر فيه الهيثمي بناء على تفسير العقوق بأن يفعل مع أحد أبويه ما لو فعله مع أجنبي كان محرماً صغيرة فينتقل بالنسبة الى أحدهما كبيرة وان الأبوين أعظم من بقية الأقارب ثم قال: فالذى يتجه ليوافق كلامهم ورفقهم بين العقوق وقطع الرحم أن المراد بالاول أن يفعل مع أحد الأبوين ما يتأذى به فان كان التأذى ليس بالهين عرفاً كان كبيرة وان لم يكن محرماً لو فعله مع الغير وبالثاني قطع ما ألف القريب منه من سابق الوصلة والاحسان بغير عذر شرعى لأن قطع ذلك يؤدي الى إحياش القلوب وتأذيها ، فلو فرض أن قريبه لم يصل اليه احسان ولا اسامة قط لم يفسد بذلك لأن الأبوين إذا فرض ذلك في حقهما من غير أن يفعل معهما ما يقتضى التأذى العظيم لغناهما مثلاً لم يكن كبيرة فأولى بقية الأقارب ؛ ولو فرض أن الانسان لم يقطع عن قريبه ما ألفه منه من الاحسان لكنه فعل معه محرماً صغيرة أو قطب في وجهه أو لم يقيم له في ملاء ولا عباً به لم يكن ذلك فسقاً بخلافه مع أحد الأبوين لأن تأكيد حقهما اقتضى أن يتميزا على بقية الأقارب بما لا يوجد نظيره فيهم وعلى ضبط الثاني بما ذكرته فلا فرق بين أن يكون الاحسان الذى ألفه منه قريبه مالا أو مكتابة أو مراسلة أو زيارة أو غير ذلك فقطع ذلك كله بعد فعله لغير عذر كبيرة ، وينبغي أن يراد بالعذر في المال فقد ما كان يصله به أو تجدد احتياجه اليه أو أن يندبه الشارع الى تقديم غير القريب عليه لكونه أحوج أو أصلح ، فعدم الاحسان الى القريب أو تقديم الأجنبي عليه لهذا العذر يرفع عنه وإن انقطع بسبب ذلك ما ألفه منه القريب لأنه إنما راعى أمر الشارع بتقديم الأجنبي عليه ، وواضح أن القريب لو ألف منه قدراً معيناً من المال يعطيه إياه كل سنة مثلاً فنقصه لا يفسد بذلك بخلاف ما لو قطعه من أصله لغير عذر ، وأما عذر الزيارة فينبغي ضبطه بعذر الجمعة للجامع أن كلا فرض عين وتركه كبيرة ؛ وأما عذر ترك المكتابة والمراسلة فهو أن لا يجد من يثق به في أداء ما يرسله معه ، والظاهر أنه إذا ترك الزيارة التي ألفت منه في وقت مخصوص لعذر لا يلزمه قضاؤها في غير ذلك الوقت ، والأولاد والأعمام من الأرحام وكذا الحالة فيأتى فيهم وفيها ما تقرر من الفرق بين قطعهم وعقوق الوالدين ، وأما قول الزركشى: صح في الحديث أن الحالة بمنزلة الأم وأن عم الرجل صنو أبيه وقضيتهما أنهما مثل الأب والأم حتى في العقوق فبعيد جداً ويكفي مشابهما في أمر ما كالحضانة تثبت للخالة كما تثبت للام وكذا المحرمية وكالا كرام في العم والمحرمية وغيرهما ما ذكر انتهى المراد منه ، ولوقيل: إن الصغيرة تعد كبيرة لو فعلت مع القريب لكنها دون ما لو فعلت مع أحد الأبوين لم يبعد عندي لتفاوت قبح السيئات بحسب الإضافات بل لا يبعد على هذا أن يكون قبح قطع الرحم متفاوتاً باعتبار الشخص القاطع وباعتبار الشخص المقطوع ومتى سلم التفاوت فليقل به في العقوق ويكون عقوق الأم أقبح من عقوق الأب وكذا عقوق الولد الذي يعاب به أقبح من عقوق الولد الذي لا يعاب به ويتفرع من ذلك ما يتفرع مما لا يخفى على فقيهه واستدل بالآية عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه على منع بيع أم الولد . روى الحاكم في المستدرک وصححه . وابن المنذر عن بريدة قال: كنت جالسا عند عمر إذ سمع صائحا فسأل فقليل: جارية من قريش تباع أمها فأرسل يدعو المهاجرين والأنصار فلم تمض ساعة حتى امتلأت الدار والحجرة فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم قال : أما بعد فهل تعلمونه كان مما جاء به محمد صلى الله تعالى عليه وسلم القطيعة قالوا: لا قال: فانها قد أصبحت فيكم فاشية ثم قرأ (فهل عسيتم إن توليتم أن

تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم ثم قال: وأي قطعة أقطع من أن تباع أم امرئ. فيكم قالوا فاصنع ما بذاك فكتب في الآفاق أن لا تباع أم حر فانها قطعة رحم وانه لا يحل واستدل بها أيضا على جواز لعن يزيد عليه من الله تعالى ما يستحق نقل البرزنجي في الاشاعة والهيشي في الصواعق إن الامام أحمد لما سأله ولده عبدالله عن لعن يزيد قال كيف لا يلعن من لعنه الله تعالى في كتابه فقال عبد الله قد قرأت كتاب الله عز وجل فلم اجد فيه لعن يزيد فقال الامام ابن الله تعالى يقول: (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله) الآية وأي فساد وقطعة أشد مما فعله يزيد انتهى • وهو مبنى على جواز لعن العاصي المعين من جماعة لعنوا بالوصف، وفي ذلك خلاف فالجمهور، على أنه لا يجوز لعن المعين فاسقا كان أو ذميا كان أو ميتا ولم يعلم موته على الكفر لاحتمال أن يختم له أو ختم له بالاسلام بخلاف من علم موته على الكفر كأبو جهل •

وذهب شيخ الاسلام السراج البلقيني إلى جواز لعن العاصي المعين لحديث الصحيحين «إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء فبات غضبان لعنتها الملائكة حتى تصبح» وفي رواية «إذا باتت المرأة مهاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى تصبح» واحتمال أن يكون لعن الملائكة عليهم السلام اياها ليس بالخصوص بل بالعموم بأن يقولوا: لعن الله من باتت مهاجرة فراش زوجها بعيد وإن بحث به معه ولده الجلال البلقيني •

وفي الزواجر لو استدلل لذلك بخبر مسلم «أنه صلى الله تعالى عليه وسلم مر بحمار وسم في وجهه فقال: لعن الله من فعل هذا» لكان أظهر إذ الإشارة بهذا صريحة في لعن معين إلا أن يؤول بأن المراد الجنس وفيه ما فيه انتهى • وعلى هذا القول لا توقف في لعن يزيد لكثرة أوصافه الخبيثة وارتكابه الكبائر في جميع أيام تكليفه ويكفي ما فعله أيام استيلائه بأهل المدينة ومكة فقد روى الطبراني بسند حسن «اللهم من ظلم أهل المدينة وأخافهم فأخفه وعابه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين لا يقبل منه صرف ولا عدل» والطامة الكبرى ما فعله بأهل البيت ورضاه بقتل الحسين على جده وعليه الصلاة والسلام واستبشاره بذلك وإهانته لأهل بيته مما تواتر معناه وإن كانت تفاصيله اتحادا، وفي الحديث «سنة لعنتهم (١)» وفي رواية - لعنهم الله وكل نبي بحباب الدعوة المحرف لكتاب الله - وفي رواية - الزائد في كتاب الله والمكذب بقدر الله والمتسائط بالجبروت ليعز من أذل الله ويذل من أعز الله والمستحل من عترتي والتارك لسنتي» وقد جزم بكفره وصرح بابعنه جماعة من العلماء منهم الحافظ ناصر السنة ابن الجوزي وسبقه القاضي أبو يعلى، وقال العلامة التهتازاني: لا نتوقف في شأنه بل في إيمانه لعنة الله تعالى عليه وعلى أنصاره وأعوانه، وممن صرح بلعنه الجلال السيوطي عليه الرحمة وفي تاريخ ابن الوردي • وكتاب الوافي بالوفيات أن السبي لما ورد من العراق على يزيد خرج فلقى الأطفال والنساء من ذرية علي. والحسين رضي الله تعالى عنهما والرؤس على أطراف الرماح وقد أشرفوا على ثنية جيرون فلما رأهم نعب غراب فأنشأ يقول:

لما بدت تلك الحمول وأشرفت تلك الرؤس على شفا جيرون

نعب الغراب فقلت قل أو لا تنقل فقد اقتضيت من الرسول ديوني

(١) قوله «سنة لعنتهم» كذا في النسخ والمعدود فيها خمس سقط منها «والمستحل لحرم الله»

يعنى أنه قتل بمن قتله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم بدر كجده عتبة وخاله ولد عتبة وغيرهما وهذا كفر صريح فاذا صح عنه فقد كفر به وهـله تمثله بقول عبد الله بن الزبيرى قبل اسلامه
 • لبت أشياخى • الآيات ، وأقضى الغزالي عفا الله عنه بجرمة لعنه وتعقب السفارينى من الحنابلة نقل البرزنجى والهيمى السابق عن أحمد رحمه الله تعالى فقال: المحفوظ عن الامام أحمد خلاف مانقلا، فى الفروع مانصه ومن أصحابنا من أخرج الحجاج عن الاسلام فيتوجه عليه يزيد ونحوه ونص أحمد خلاف ذلك وعليه الاصحاب، ولا يجوز التخصيص باللعنة خلافاً لابي الحسين. وابن الجوزى. وغيرهما، وقال شيخ الاسلام: يعنى والله تعالى أعلم ابن تيمية ظاهر كلام أحمد الكراهة، قلت: والمختار ما ذهب اليه ابن الجوزى . وأبو حسين القاضى. ومن وافقهما انتهى كلام السفارينى . وأبو بكر بن العربى المالكي عليه من الله تعالى ما يستحق أعظم الفرية فزعم أن الحسين قتل بسيف جده صلى الله تعالى عليه وسلم وله من الجهلة موافقون على ذلك (كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا) •

قال ابن الجوزى: عليه الرحمة فى كتابه السر المصون من الاعتقادات العامة التى غلبت على جماعة منتسبين إلى السنة أن يقولوا: ان يزيد كان على الصواب وأن الحسين رضى الله تعالى عنه أخطأ فى الخروج عليه ولو نظروا فى السير لعلوا كيف عقدت له البيعة وألزم الناس بها ولقد فعل فى ذلك كل قبيح ثم لو قدرنا صحة عقد البيعة فقد بدت منه بواد كلها توجب فسخ العقد ولا يميل إلى ذلك الاكل جاهل عامى المذهب يظن أنه يغيب بذلك الرافضة . هذا ويعلم من جميع ما ذكره اختلاف الناس فى أمره فهم من يقول: هو مسلم عاص بما صدر منه مع العترة الطاهرة لكن لا يجوز لعنه، ومنهم من يقول: هو كذلك ويجوز لعنه مع الكراهة أو بدونها ومنهم من يقول: هو كافر ملعون، ومنهم من يقول: إنه لم يص بذلك ولا يجوز لعنه وقائل هذا ينبغى أن ينظم فى سلسلة أنصار يزيد وأنا أقول: الذى يغلب على ظنى أن الحديث لم يكن مصداقاً برسالة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأن مجموع ما فعل مع أهل حرم الله تعالى وأهل حرم نبيه عليه الصلاة والسلام وعترته الطيبين الطاهرين فى الحياة وبعد الممات وما صدر منه من المخازى ليس باضعف دلالة على عدم تصديقه من القائم ورقة من المصحف الشريف فى قدره، ولا أظن أن امره كان خافياً على أجلة المسلمين إذ ذاك ولكن كانوا مغلوبين مقهورين لم يسعهم الا الصبر ليقضى الله أمراً كان مفعولاً ، ولو سلم أن الحديث كان مسلماً فهو مسلم جمع من الكبائر مالا يحيط به نطاق البيان ، وأنا أذهب إلى جواز لعن مثله على التعيين ولو لم يتصور أن يكون له مثل من الفاسقين ، والظاهر أنه لم يبق ، واحتمال توبته أضعف من إيمانه ، ويلحق به ابن زياد . وابن سعد . وجماعة فلعنه الله عز وجل عليهم أجمعين ، وعلى أنصارهم وأعوانهم وشيعتهم ومن مال اليهم إلى يوم الدين مادامت عين على أبى عبد الله الحسين ، ويعجبني قول شاعر العصر ذو الفضل الجلى عبد الباقي افندى العمرى الموصل وقد سئل عن لعن يزيد اللعين :

يزيد على لعنى عريض جنباه فاغذو به طول المدى ألعن اللعنا

ومن كان يخشى القال والقيـل من التصريح بلعن ذلك الضليل فليقل: لعن الله عز وجل من رضى بقتل

الحسين ومن آذى عترة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بغير حق ومن غصبهم حقهم فانه يكون لاعناً له لدخوله تحت العموم دخولا أوليا في نفس الأمر ، ولا يخالف أحد في جواز اللعن بهذه الألفاظ ونحوها سوى ابن العربي المار ذكره وموافقيه فانهم على ظاهر ما نقل عنهم لا يجوزون لعن من رضى بقتل الحسين رضى الله تعالى عنه ، وذلك لعمرى هو الضلال البعيد الذى يكاد يزيد على ضلال يزيد ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴾ أى لا يلاحظونه ولا يتصفحونه وما فيه من المواعظ والزواجر حتى لا يقعوا فيما وقعوا فيه من الموبقات ﴿ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ۚ ﴾ تمثيل لعدم وصول الذكر اليها وانكشاف الأمر لها فكأنه قيل : أفلا يتدبرون القرآن إذ وصل إلى قلوبهم أم لم يصل اليها فتكون أم متصلة على مذهب سيدييه ، وظاهر كلام بعض اختياره • وذهب أبو حيان . وجماعة إلى أنها منقطعة وما فيها من معنى بل للانتقال من التوبيخ بترك التدبر إلى التوبيخ بكون قلوبهم مقفلة لا تقبل التدبر والتفكير ، والهمزة للتقرير ، وتنكير القلوب لتحويل حالها وتفضيع شأنها وأمرها في القساوة والجهالة كأنه قيل : على قلوب منكرة لا يعرف حالها ولا يقادر قدرها في القساوة وقيل : لأن المراد قلوب بعض منهم وهم المنافقون فتسكيرها للتبويض أو للتنويع كما قيل ، وإضافة الأفعال اليها للدلالة على أنها أقفال مخصوصة بها مناسبة لها غير مجانسة لسائر الأفعال المعهودة ، وقرئ . (إقفالها) بكسر الهمزة ، وهو مصدر من الأفعال و(أقفالها) بالجمع على أفعال *

﴿ إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدَوْا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ ﴾ أى رجعوا الى ما كانوا عليه من الكفر ، قال ابن عباس . وغيره : نزلت في منافقين كانوا أسلموا ثم نافقت قلوبهم ، وفي إرشاد العقل السليم هم المنافقون الذين وصفوا فيما سلف بمرض القلوب وغيره من قبائح الاحوال فانهم قد كفروا به عليه الصلاة والسلام ﴿ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ ﴾ بالدلائل الظاهرة والمعجزات الباهرة القاهرة •

وأخرج عبد الرزاق . وجماعة عن قتادة أنه قال : هم أعداء الله تعالى أهل الكتاب يعرفون بعث النبي ﷺ ويحدونه مكتوبا في التوراة والانجيل ثم يكفرون به عليه الصلاة والسلام . وأخرج ابن المنذر عن ابن جريج أنه قال : (إن الذين ارتدوا) الخ اليهود ارتدوا عن الهدى بعد أن عرفوا أن محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم نبي ، والمختار ما تقدم ، وأيا ما كان فالوصول اسم ان وجملة قوله تعالى : ﴿ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ ﴾ خبرها كقولك : ان زيدا عمرو مر به أى سهل لهم ركوب العظائم من السؤل بفتححتين وهو الاسترخاء استعير للتسهيل أى لعدده سهلا هينا حتى لا يبالي به كأنه شبه بارخاء ما كان مشدودا ، وقيل : أى حملهم على الشهوات من السؤل وهو التنى ، وأصله حملهم على سؤلهم أى ما يشتهونه ويتمنونه فالتفعيل للحمل على المصدر كغربه إذا حملة على الغربة الا أنهم جعلوا المصدر بمعنى اسم المفعول ، ونقل ذلك عن ابن السكيت • واعترض بأن السؤل بمعنى التنى من السؤل فهو مهموز والتسويل واوى ومعناه التزيين فلا مناسبة لالفاظا ولا معنى فالقول باشتقاق سؤل منه خطأ ، ورد بان السؤل من السؤل وله استعمالان فيكون مهموزا وهو المعروف ومعتلا يقال سال يسال كخاف يخاف وقالوا منه : يتساولان بالواو فيجوز كون التسويل من السؤل على هذه اللغة أو هو على المشهور خفف بقلب الهمزة ثم التزم ، ونظيره تدير من الدار لاستمرار

القلب في ديار وكذلك تحيز لاستمرار القلب في حيز ويكون مآل المعنى على هذا حالهم على الشهوات .
 وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (سول لهم) مبنياً للمفعول وخرج ذلك على تقدير، ضاف أي كيد الشيطان
 سول لهم ، وجوز تقديره سول كيده لهم فحذف وقام الضمير المجرور مقامه فارتفع واستتر، قيل: وهو أولى
 لأنه تقدير في وقت الحاجة ولا يخفى أن الأول أقل تكلفاً

﴿وَأْمَلِي لَهُمْ ٢٥﴾ أي ومد لهم الشيطان في الآمال، ومعنى المد فيها توسيعها وجعلها ممدودة
 بنفسها أو بزمانها بأن يوسوس لهم بأنكم تنالون في الدنيا كذا وكذا بما لا أصل له حتى يعوقهم عن العمل،
 وأصل الإملاء الإبقاء ملاوة من الدهر أي برهة، ومنه قيل: المعنى وعدم البقاء الطويل، وجعل بعضهم فاعل
 (أملى) ضميره تعالى، والمعنى أمهلهم ولم يعاجلهم بالعقوبة، وفيه تفكيك لكن أي بقرعة مجاهد، وابن هريرة والاعمش
 وسلام . ويعقوب (واملى) بهمة المتكلم مضارع أملى فان الفاعل حينئذ ضميره تعالى على الظاهر والأصل توافق
 القراءتين ، وجوز أن يكون ماضياً مجهولاً من المزيد سكن آخره للتخفيف كما قالوا في بقى بسكون الياء .
 وعلى الظاهر جوز أن تكون الواو الاستئناف وان تكون للحال ويقدر مبتدأ بعدها أي وأنا أملى لكلا يكون
 شاذاً كقمت وأصك وجهه، وجوزت الحالية في قراءة الجمهور أيضاً على جعل الفاعل ضميره تعالى فحينئذ تقدر
 قد على المشهور وقرأ ابن سيرين والجحدري وشيبة وأبو عمرو وعيسى (وأملى) بالبناء للمفعول - فلهم نائب الفاعل
 أي أمهلوا ومد في أعمارهم، وجوز أن يكون ضمير الشيطان والمعنى أمهل الشيطان لهم أي جعل من المنظرين
 إلى يوم القيامة لأجلهم ففيه بيان لاستمرار ضلالهم وتقييح حالهم ﴿ذَلِكَ﴾ إشارة إلى ما ذكر من ارتدادهم
 لا إلى الإملاء كما نقل عن الواحدى ولا إلى التسويل كما قيل لأن شيئاً منهما ليس مسيئاً من القول الآتى، وهو
 مبتدأ خبره قوله تعالى: ﴿بِأَنَّهُمْ﴾ أي بسبب أنهم ﴿قَالُوا﴾ يعنى المنافقين ﴿لَّذِينَ كَرَهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ﴾ هم
 بنو قريظة . والضمير من اليهود الكارهين أنزل القرآن على النبي عليه الصلاة والسلام مع علمهم بأنه من عند
 الله تعالى حسداً وطمعاً في نزوله على أحد منهم ﴿سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأُمْرِ﴾ أي في بعض أموركم وأحوالكم
 وهو ما حكى عنهم في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِأَخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ
 لَئِنْ أَخْرَجَ بَغِيتُ لِمَعَكُمْ وَلَا نَطِيعُكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ﴾ وقيل: في بعض ما تأمرون به كالتناصر
 على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وقيل: القائلون اليهود الكافرون به صلى الله تعالى عليه وسلم بعد
 ما وجدوا نعمة الشريف في كتابهم والمقول لهم المنافقون كان اليهود يعدونهم النصرة إذا أعلنوا بعداوة رسول
 الله عليه الصلاة والسلام ، وقيل: القائلون أولئك اليهود والمقول لهم المشركون كانوا يعدونهم النصرة أيضاً
 إذا حاربوا . وتعقب كلا القولين بأن كفر اليهود به عليه الصلاة والسلام ليس بسبب هذا القول ولو فرض
 صدوره عنهم على رأى القائل بل من حيث إنكارهم بعثه عليه الصلاة والسلام وقد عرفوه كما عرفوا أبناءهم
 وآباءهم ، ومنه يعلم ما في قول بعضهم: إن القائلين هم المنافقون واليهود والمقول لهم المشركون، وما فسرنا به الآية
 الكريمة مروي عن الخبر رضي الله تعالى عنه ﴿وَأَنَّهُ يُعْلِمُ أَسْرَارَهُمْ ٢٦﴾ أي إخفاءهم ما يقولونه لليهود أو كل
 قبيح ويدخل ذلك دخولا أولياً . وقرأ الجمهور (أسرارهم) بفتح الهمزة أي يعلم الأشياء التي يسرونها ومنها قولهم

هذا الذي اظهره سبحانه لتفضيحههم، وقال الامام: الاظهر ان يقال المراد يعلم سبحانه ما في قلوبهم من العلم بصدق رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم، وفيه مالا يخفى، والجملة اعتراض مقرر لما قبله متضمن للوعيد، والفاء في قوله سبحانه: ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ لترتيب ما بعدها على ما قبلها، (وكيف) منصوب بفعل محذوف هو العامل في الظرف كأنه قيل: يفعلون في حياتهم ما يفعلون من الحيل فكيف يفعلون اذا توفتهم الملائكة، وقيل: مرفوع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى فكيف حالهم أو حيلتهم اذا توفتهم النخ، وزعم الطبرى أن التقدير فكيف علمه تعالى بأسرارهم إذا توفتهم النخ، وليس بشيء، ووقت التوفي هو وقت الموت، والملائكة عليهم السلام ملك الموت وأعوانه. وقرأ الاعمش (توفاهم) بالالف بدل التاء فاحتمل أن يكون ماضيا وأن يكون مضارعا حذف منه أحد تاءيه والاصل تتوفاهم ﴿يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ ٢٧﴾ حال من الملائكة، وجوز كونه حالا من ضمير (توفتهم) وضعفه أبو حيان، وهو على ما قبل تصوير لتوفيتهم على أهول الوجوه وأفظعها وابرأ لما يخافون منه ويحبون عن القتال لأجله فان ضرب الوجوه والادبار في القتال والجهاد بما يتقى، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه لا يتوفى أحد على معصية الا تضرب الملائكة في وجهه وفي دبره، والكلام على الحقيقة عنده ولا مانع من ذلك وإن لم يحس بالضرب من حضر وما ذلك الا كسؤال الملكين وسائر أحوال البرزخ والمراد بالوجه والدبر قيل العضوان المعروفان. أخرج ابن المنذر عن مجاهد أنه قال: يضربون وجوههم واستاهم ولكن الله سبحانه كريم يكتفى، وقال الراغب: وغيره: المراد القدام والخلف، وقيل: وقت التوفي وقت سوقهم في القيامة الى النار والملائكة ملائكة العذاب يومئذ، وقيل: هو وقت القتال والملائكة ملائكة النصر تضرب وجوههم ان ثبتوا وأدبارهم ان هربوا نصره لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم، وكلا القولين كما ترى ﴿ذَلِكَ﴾ التوفي الهائل ﴿بِأَنَّهُمْ﴾ أى بسبب أنهم ﴿اتَّبَعُوا مَا أَصْخَطَ اللَّهَ﴾ من الكفر والمعاصي ﴿وَكَرُّهُ أَرْضَؤَانَهُ﴾ ما يرضاه عز وجل من الايمان والطاعات حيث كفروا بعد الايمان وخرجوا عن الطاعة، اصنعوا من المعاملة مع اخوانهم اليهود، وقيل: ما أسخط الله كتمان نعت الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ورضوانه ما يرضيه سبحانه من إظهار ذلك، وهو مبنى على ان ما تقدم اخبار عن اليهود وقد سمعت ما فيه، ولما كان اتباع ما أسخط الله تعالى مقتضيا للتوجه ناسب ضرب الوجه وكرهه رضوانه سبحانه مقتضيا للاعراض ناسب ضرب الدبر في الكلام مقابلة بما يشبه اللف والنشر ﴿فَأَجْبَطَ﴾ لذلك ﴿أَعْمَلَهُمْ ٢٨﴾ التي عملوها حال ايمانهم من الطاعات، وجوز ان يراد ما كان بعد من أعمال البر التي لو عملوها حال الايمان لا تنفعوا بها *

﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ هم المنافقون الذين فصلت احوالهم الشنيعة وصفوا بوصفهم السابق لكونه مدارا لما نعى عليهم بقوله تعالى: ﴿أَنَّ لَّنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَصْغَنَهُمْ ٢٩﴾ فأما منقطة وأن مخففة من أن واسمها ضمير الشأن والجملة بعدها خبرها، والاضغان جمع ضغن وهو الحقد وقيدته الراغب بالشديد وقد ضغن بالكسر وتضاغن القوم واضطغنوا أبطنوا الاحقاد، ويقال: اضطغنت الصبي إذا أخذته تحت حضنك وأنشد الاخر: * كأنه مضطغن صبيانا * وفرس ضاغن لا يعطى ما عنده من الجرى الا بالضرب، وأصل الكلمة من الضغن وهو الالتواء والا عوجاج في قوائم الدابة والقناة كل شيء، قال بشر: كذات الضغن تمشي في الرقاق * وأنشد اللط

ان قناتى من صليبات القنا ما زادها الثقيف الا ضغنا
والحد في القلب يشبه به: وقال الليث، وقطرب. الضغن العداوة قال الشاعر: *
قل لابن هند ما أردت، منطق ساء الصديق وشيد الاضغانا

وهذا لا ينافي الاول لان الحد العداوة لا مريح فيه المرء في قلبه، والاخراج مختص بالاجسام، والمراد به هنا الابرار أى بل أحسب الذين في قلوبهم حد وعداوة للمؤمنين انه لن يبرز الله تعالى أحقادهم ويظهرها للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين فتبقى مستورة، والمعنى ان ذلك لما لا يكاد يدخل تحت الاحتمال *
(وَلَوْ نَشَاءُ) اراءتكم اياهم (لَأَرَيْنَاكُمْ) أى لعرفناكم على ان الرؤية عليه (فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ) تفريع لمعرفة صلى الله تعالى عليه وسلم على تعريف الله عز وجل، ويجوز أن تكون الرؤية بصرية على أن المعنى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم يعرفهم معرفة متفرعة على آراءته اياهم، والالتفات الى نون العظمة للايماء الى العناية بالارادة، والسيماء العلامة، والمعنى هنا على الجمع لعمومها بالاضافة لكنها أفردت للإشارة الى ان علاماتهم متحدة الجنس فكأنها شىء واحد أى فلعرقتهم بعلامات نسمهم بها، ولانهم (فلعرقتهم) كلام لأريناكم الواقعة في جواب لار لأن المعطوف على الجواب جواب، وكررت في المعطوف للتأكيد، وأما التى فى قوله، تعالى:

(وَلَعَرَفْتَهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ) فواقعة فى فى جواب قسم محذوف والجملة معطوفة على الجملة الشرطية (ولحن القول) أسلوب من أساليبه مطلقاً، أو المائلة عن الطريق المعروفة كان يعدل عن ظاهره من التصريح الى التعريض والابهام، ولذا سمي خطأ الأعراب به لعدوله عن الصواب، وقال الراغب: اللحن صرف الكلام عن سننه الجارى عليه اما بازالة الأعراب أو التصحيف وهو المذموم وذلك أكثر استعمالاً، واما بازالته عن التصريح وصرفه بمعناه الى تعريض وفحوى وهو محمود من حيث البلاغة، واليه أشار بقوله الشاعر عند أكثر الأدباء: *

منطق صائب وتلحن أحياناً وخير الحديث ما كان لحناً

وإياه قصد بقوله تعالى: (ولتعرفنهم فى لحن القول) وفى البحر يقال: لحنته له بفتح الحاء لحن لحنناقلته قولاً يفهمه عنك ويخفى على غيره، ولحنه هو بالكسر فهمه ولحنته أنا إياه ولا حنت الناس فاطنهم، وقيل: لحن القول الذهاب عن الصواب، وعن ابن عباس (لحن القول) هنا قولهم ما لنا ان أطعنا من الثواب ولا يقولون ما علينا ان عصينا من العقاب وكان هذا الذى ينبغى منهم، وقال بعض من فسر به بالاسلوب المائل عن الطريق المعروفة بانهم كانوا يصطلحون فيما بينهم على ألفاظ يخاطبون بها الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم مما ظاهره حسن ويعنون به القبيح وكانوا أيضاً يتكلمون بما يشعر بالاتباع وهم بخلاف ذلك كقولهم اذا دعاهم المؤمنون الى نصرهم: انامعكم، وبالجملة انهم كانوا يتكلمون بكلام ذى دسائس وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يعرفهم بذلك، وعن أنس رضى الله تعالى عنه ما حفى بعد هذه الآية على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم شىء من المنافقين كان عليه الصلاة والسلام يعرفهم بسيماهم ولقد كنا فى بعض الغزوات وفيها تسعة من المنافقين يشكوهم الناس فناموا ذات ليلة وأصبحوا وعلى جبهة كل واحد منهم مكتوب هذا منافق. وفى دعواه انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يعرفهم بسيماهم اشكال فان (لو) ظاهرها عدم الوقوع بل المناسب معرفتهم من لحن القول، وكأنه حمله على أنه وعد بالوقوع دال على الامتناع فيما سلف، ولقد صدق وعده واستشهد عليه بما اتفق فى بعض الغزوات، ولا تنحصر السيماء بالكتابة

بل تكون بغيرها أيضاً مما يعرفهم به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كما يعرف القائف حال الشخص بعلامات تدل عليه، وكثيراً ما يعرف الانسان محبه وبغضه من النظر ويكاد النظر ينطق بما في القلب، وقد شاهدنا غير واحد يعرف السنن والشيعة بسيمات في الوجه، وإن صح أن بعض الاولياء قد استأسرارهم كان يعرف البر والفاجر والمؤمن والكافر ويقول اشم من فلان رائحة الطاعة ومن فلان رائحة المديسة ومن فلان رائحة الايمان ومن فلان رائحة الكفر ويظهر الامر حسبما أشار فرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك المرفة اولى وأولى، وتعلمها بعلامات وراء طور عقولنا، والنور المذكور في خبر «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى» متفاوت الظهور بحسب القابليات وللنبي صلى الله تعالى عليه وسلم آفة، وذكرنا من علامات النفاق بغض على كرم الله تعالى وجهه *

فقد أخرج ابن مردويه عن ابن مسعود قال: ما كنا نعرف المنافقين على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الا ببغضهم على بن ابى طالب. وأخرج هو وابن عساكر عن أبي سعيد الخدري ما يؤيده، وعندى أن ببغضه رضى الله تعالى عنه من أقوى علامات النفاق فإن آمنت بذلك فيألت شعري ماذا تقول في يزيد الطريد أ كان يحب عاليا كرم الله تعالى وجهه أم لأن ببغضه، ولا أظنك في مرية من أنه عليه اللعنة كان ببغضه رضى الله تعالى عنه أشد البغض وكذا ببغض ولديه الحسن والحسين على جدتهما وأبويهما وعليهما الصلاة والسلام كما تدل على ذلك الآثار المتواترة معنى، وحيث لا مجال لك من القول بأن اللعين كان منافقاً، وقد جاء في الاحاديث الصحيحة علامات للنفاق غير ما ذكر كقوله عليه الصلاة والسلام: «علامات المنافق ثلاث» الحديث لكن قال العلماء هي علامات للنفاق العملى لا الايماني، وقيل: الحديث خارج مخرج التنفير عن اتصاف المؤمن المخلص بشئ. منها لما أنها كانت إذ ذاك من علامات المنافقين: واستدل بقوله تعالى: (ولتعرفنهم في لحن القول) من جعل التعريض بالقذف موجبا للحد، ولا يخفى حاله ﴿وَاللَّهُ يَكْفُرُ عَنْكُمْ﴾ فيجازيكم عليها بحسب قصدكم وهذا على ما قيل وعد للمؤمنين وايدان بأن حالهم بخلاف حال المنافقين؛ وقيل: وعيد للمنافقين وايدان لهم بأن الجزى عليه ما يقصدونه لا ما يعرضون أو يورون به، واستظهر انه خطاب عام فهو وعد ووعد، وحمل على العموم قوله تعالى: ﴿وَلَتَبْلُوَنَّهُمْ﴾ بالامر بالجهاد ونحوه من التكليف الشاقة ﴿حَتَّى تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾ على شاق التكليف علما فليأتعاق به الجزاء، وفي معناه ما قيل: أى حتى يظهر علمنا، وقال ابن الحاجب في ذلك: العلم يطلق باعتبار الرؤية والشئ لا يرى حتى يقع يعنى على المشهور وهو هنا بمعنى ذلك أو بمعنى المجازاة، والمعنى حتى يجازى المجاهدين منكم والصابرين ﴿وَنَبْلُوَنَّكُمْ﴾ فيظهر حسنهم وقبيحها، والكلام كناية عن بلاء أعمالهم فان الخبر حسنه وقبيحه على حسب المخبر عنه فاذا تميز الحسن عن الخبر القبيح فقد تميز المخبر عنه وهو العمل كذلك، وهذا أبلغ من نبلو أعمالكم، والظاهر عموم الاخبار، وجوز كون المراد بها اخبارهم عن ايمانهم وموالاتهم للمؤمنين على أن اضافتها للعهد أى ونبلو اخبار إيمانكم وموالاتكم فيظهر صدقها وكذبها. وقرأ أبو بكر الافعال الثلاثة المستندة الى ضمير العظمة بالياء، وقرأ رويس (ونبلو) بالنون وسكون الواو، والاعمش بسكونها وبالياء فالفعل مرفوع بضمة مقدرة بتقدير ونحن نبلو والجملة حالية، وجوز أن يكون منصوبا كما في قراءة الجمهور سكن للتخفيف كما في قوله: * أبى الله أن أسمو بام ولا أب *

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا﴾ الناس ﴿عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُوا الرَّسُولَ﴾ صاروا في شق غير شقة، والمراد

عادوه ﴿ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى ﴾ لما شاهدوا من نعمته عليه الصلاة والسلام في التوراة أو بما ظهر على يديه ﷺ من المعجزات ونزل عليه عليه الصلاة والسلام من الآيات وهم بنو قريظة والنضير أو المطعمون يوم بدر وقد تقدم ذكرهم ، وقيل : أناس نافقوا بعد أن آمنوا ﴿ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ ﴾ بكفرهم وصددهم ﴿ شَيْئاً ﴾ من الأشياء أو شيئاً من الضرر أو لن يضروا رسول الله ﷺ بمشاقته شيئاً ؛ وقد حذف المضاف لتعظيمه عليه الصلاة والسلام بجعل مضرتة وما يلحقه كالمنسوب إلى الله تعالى وفيه تفضيع مشاقته صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ وَسَيَحْبُطُ أَعْمَالَهُمْ ﴾ في مكائدهم التي نصبوها في إبطال دينه تعالى ومشاقته رسوله عليه الصلاة والسلام فلا يصلون بها إلى ما كانوا يبغيون من الغوائل ولا تثمر لهم إلا القتل والجللاء عن أوطانهم ونحو ذلك ، وجوز أن يراد أعمالهم التي عملوها في دينهم يرجون بها الثواب .

﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ قيل : إن بني أسد أسلموا وقالوا لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : قد آثرناك وجنتناك بنفوسنا وأهلنا كأنهم منوا بذلك فنزلت فيهم هذه وقوله تعالى : (يَمُنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا) ومن هنا قيل المعنى لا تبطلوا أعمالكم بالمن بالاسلام ، وعن ابن عباس بالرياء والسمة وعنه أيضاً بالشك والنفاق ، وقيل : بالعجب فانه يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب ، وقيل : المراد بالأعمال الصدقات أي تبطلوها بالمن والأذى ، وقيل : لا تبطلوا طاعاتكم بمعاصيكم ، أخرج عبد بن حميد وابن جرير عن قتادة أنه قال في الآية : من استطاع منكم أن لا يبطل عملاً صالحاً بعمل سوء فليفعل ولا قوة إلا بالله تعالى ، وأخرج عبد بن حميد ومحمد بن نصر المروزي في كتاب الصلاة . وابن أبي حاتم عن أبي العالية قال : كان أصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يرون أنه لا يضر مع لاله إلا الله ذنب كما لا ينفع مع الشرك عمل حتى نزلت (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم) فخافوا أن يبطل الذنب العمل ، ولفظ عبد ابن حميد فخافوا الكبائر أن تحبط أعمالهم ، وأخرج ابن نصر . وابن جرير . وابن مردويه عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال . كنا معاً مع أصحاب محمد صلى الله تعالى عليه وسلم نرى أنه ليس شيء من الحسنات إلا مقبولا حتى نزلت (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم) فلما نزلت هذه الآية قلنا : ما هذا الذي يبطل أعمالنا ؟ قلنا : الكبائر المرجبات والفواحش فكنا إذا رأينا من أصاب شيئاً منها قلنا : قد هلك حتى نزلت هذه الآية (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فلما نزلت كففنا عن القول في ذلك وكنا إذا رأينا أحداً أصاب منها شيئاً خفنا عليه وإن لم يصب منها شيئاً رجونا له ، واستدل المعتزلة بالآية على أن الكبائر تحبط الطاعات بل الكبيرة الواحدة تبطل مع الإصرار الأعمال ولو كانت بعدد نجوم السماء ، وذكرنا في ذلك من الأخبار ما ذكرنا . وفي الكشف لا بد في هذا المقام من تحرير البحث بأن يقال : إن أراد المعتزلة أن نحو الزنا إذا عقب الصلاة يبطل ثوابها مثلاً فهذا لا دليل عليه نقلاً وعقلاً بل هما متعادلان على ما دل عليه صحاح الأحاديث ، وكفى بقوله تعالى : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) حجة بالغة ، وإن أرادوا أن عقابه قد يكبر حتى لا يعادله صغار الحسنات فهذا صحيح والكلام حينئذ في تسميته أجباطاً ، ولا بأس به لكن عندنا أن هذا الاحباط غير لازم وعندهم لازم ، وهو مبنى على جواز العفو وهي مسألة

أخرى ، وأما الكبيرة التي تختص بذلك العمل كالعجب ونحو المن والاذى بعد التصديق فهي محبطة لا محالة اتفاقاً ، وعليه يحمل ما نقل من الآثار ، ومن لا يسميه احباطاً لأنه يجعله شرطاً للقبول والاحباط أن يصير الثواب زائلاً وهذا لا يتأتى إذا لم يثبت له ثواب فله ذلك ، وهو أمر يرجع إلى الاصطلاح انتهى وهو من الحسن بمكان ، وإعادة الفعل في (وأطيعوا الرسول) للاهتمام بشأن اطاعته عليه الصلاة والسلام ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ امتنعوا عن الدخول في الاسلام وسلوك طريقه او صدوا الناس عنه ﴿ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ۚ﴾ نزلت في أهل القلب كما قيل ، وحكمها عام كما قال غير واحد في كل من مات على كفره ، وهو ظاهر على التفسير الاول لصدوا عن سبيل الله ، وأما على التفسير الثاني له فقل عليه : إن العموم مع تخصيص الكفر بصد الناس عن الاسلام محل نظر ، ويفهم من كلام بعض الاجلة أن العموم لأن مدار عدم المغفرة هو الاستمرار على الكفر حسبما يشعر اعتباره قيда في الكلام فتدبر . واستدل بمفهوم الآية بعض القائلين بالمفهوم على أنه تعالى قد يغفر لمن لم يمت على كفره سائر ذنوبه ﴿فَلَا تَهِنُوا﴾ أي إذا علمتم أن الله تعالى مبطل أعمالهم ومعاقبهم فهو خاذلهم في الدنيا والآخرة فلا تبالوا بهم ولا تظهروا ضعفاء ، فالهاء فصيحة في جواب شرط مفهوم بمقابلته ، وقيل : هي لترتيب النهي على ما سبق من الأمر بالطاعة ﴿وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ﴾ عطف على (تهنوا) داخل في حيز النهي أي ولا تدعوا الكفار إلى الصالح خورا واطهارا للعجز فان ذلك اعطاء الدنية ، وجوز أن يكون منصوبا باضمار أن فيعطف المصدر المسبوك على مصدر متصيد مما قبله كقوله : لانتنه عن خلق وتأني مثله . واستدل ألكيا بهذا النهي على منع مهادة الكفار الا عند الضرورة ، وعلى تحريم ترك الجهاد الا عند العجز ، وقرأ السلي (وتدعوا) بتشديد الدال من ادعى بمعنى دعا ، وفي الكشف ذكر لافي هذه القراءة ، ولعل ذلك رواية أخرى ، وقرأ الحسن . وأبور جاء . والاعمش : وعيسى . وطلحة . وحمة . وأبو بكر (السلم) بكسر السين ﴿وَأَتِمُّوا الْعِلْمَ﴾ أي الاغلبون ، والعلو بمعنى الغلبة مجاز مشهور ، والجملة حالية مقرر لمعنى النهي مؤكدة لجوب الانتهاء وكذا قوله تعالى : ﴿وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ أي ناصركم فان كونهم الاغلبين وكونه عز وجل ناصرهم من أقوى موجبات الاجتناب عما يؤهم الذل والضرارة . وقال أبو حيان : يجوز أن يكونا جملتين مستأنفتين أخبروا أولا انهم الاعلون وهو اخبار بمغيب أبرزه الوجود ثم ارتقى إلى رتبة أعلى من التي قبلها وهي كون الله تعالى معهم ﴿وَلَنْ يَتْرُكُ أَعْمَالَكُمْ ۚ﴾ قال : ولن يظلمكم ، وقيل : ولن ينقصكم ، وقيل : ولن يضيعها ، وهو كما قال أبو عبيد . والمبرد من وترت الرجل إذا قتلت له قتيلا من ولد أو أخ أو حميم أو سلبته ماله وذهبت به ، قال الزمخشري : وحقيقته أفردته من قريبه أو ماله من الوتر وهو الفرد ، فنسبه اضاعة عمل العامل وتعطيل ثوابه بوتر الوتر وهو من فصيح الكلام ، وفيه هنا من الدلالة على مزيد لطف الله تعالى مافيه ، ومنه قوله ﷺ : « من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله وماله » والظاهر على ما ذكره أنه لا بد من تضمين وترته معنى السلب ونحوه ليتعدى إلى المفعول الثاني بنفسه ، وفي الصحاح أنه من الترة وحمله على نزع الخافض أي جعلته مواتورا لم يدرك ثاره في ذلك كأنه نقصه فيه وجعله نظير دخلت البيت أي فيه وهو سديد أيضاً .

وجوز بعضهم (يتر) ههنا متعديا لواحد و(أعمالكم) بدل من ضمير الخطاب أي لن يتر أعمالكم من ثوابها

والجمله قيل معطوفة على قوله تعالى : (معكم) وهى وإن لم تقع حالا استقلالاً لتصديرها بحرف الاستقبال المنافى للحال على ما صرح به العلامة التفتازانى وغيره لكنه يغتفر فى التابع ما لا يغتفر فى غيره ، وقيل : المانع من وقوع المصدرة بحرف الاستقبال حالا مخالفته للسمع وإلا فلا مانع من كونها حالا مقدرة مع أنه يجوز أن تكون (إن) لمجرد تأكيد النفي ، والظاهر أن المانعين بنوا المنع على المنافاة وإنها إذا زالت باعتبار أحد الأمرين فلا منع لكن قيل : إن الحال المقصود منها بيان الهيئته غير الحال الذى هو أحد الازمنة والمنافاة إنما هى بين هذا الحال والاستقبال . وهذا نظير ما قال مجوزو مجبىء الجملة الماضية حالا بدون قد ، ومالك وما عليه فى كتب النحو ، وإذا جعلت الجملة قبل مستأنفة لم يكن إشكال فى العطف أصلاً .

﴿ إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ﴾ لا ثبات لها ولا اعتداد بها ﴿ وَإِنْ تَوَمَّنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أَجُورَكُمْ ﴾

أى ثواب إيمانكم وتقواكم من الباقيات الصالحات التى يتنافس فيها المتنافسون ﴿ وَلَا يَسْأَلُكُمْ أَمْوَالُكُمْ ﴾ عطف على الجزاء والاضافة للاستغراق ، والمعنى إن تومنون لا يسألكم جميع أموالكم كما يأخذ من الكافر جميع ماله ، وفيه مقابلة حسنة لقوله تعالى : (يؤتكم أجوركم) كأنه قيل : يعطىكم كل الاجور ويسألكم بعض المال وهو ما شرعه سبحانه من الزكاة ، وقول سفيان بن عيينة أى لا يسألكم كثيراً من أموالكم إنما يسألكم ربع العشر فطيبوا أنفسكم بيان لحاصل المعنى ، وقيل : أى لا يسألكم ما هو مالكم حقيقة وإنما يسألكم ماله عز وجل وهو المالك لها حقيقة وهو جل شأنه المنعم عليكم بالانتفاع بها ، وقيل : أى لا يسألكم أموالكم لحاجته سبحانه إليها بل ليرجع انفاقكم اليكم ، وقيل : أى لا يسألكم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم شيئاً من أموالكم أجراً على تبليغ الرسالة كما قال تعالى : (قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) ووجه التعليق عليها غير ظاهر وفى بعضها أيضاً ما لا يخفى ﴿ إِنْ يَسْأَلْكُمْوهَا ﴾ أى أموالكم ﴿ فَيُحْضِرْكُمْ ﴾ فيجهدكم بطلب الكل فإن الاحفاء والاحلاف المبالغة وبلوغ الغاية فى كل شئ . يقال : أحفاه فى المسئلة اذا لم يترك شيئاً من الاحاح وأحفى شاربه استأصله وأخذه أخذاً متناهياً ، وأصل ذلك على ما قال الراغب : من أحفيت الدابة جعلته حافياً أى منسحج الحافر والبعير جعلته منسحج الفرس من المشى حتى يرق ﴿ تَبَخَّلُوا ﴾ جواب الشرط ، والمراد بالبخل هنا ترك الاعطاء إذ هو على المعنى المشهور أمر طبعى لا يترتب على السؤال ﴿ وَيُخْرِجْ أَضْغَانَكُمْ ﴾

أى أحقادكم لمزيد حبكم للمال وضمير (يخرج) لله تعالى ويعضده قراءة يعقوب . ورويت أيضاً عن ابن عباس (ونخرج) بالنون مضمومة ، وجوز أن يكون للسؤال أو للبخل فانه سبب اخراج الاضغان والاسناد على ذلك مجازى ، وقرأ عبد الوارث عن أبي عمرو (ويخرج) بالرفع على الاستشاف ، وجوز جعل الجملة حالا بتقدير وهو يخرج وحكها أبو حاتم عن عيسى ، وفى اللوامح عن عبد الوارث عن أبي عمرو (ويخرج) بالياء التحتية وفتحها وضم الراء والجيم (أضغانكم) بالرفع على الفاعلية .

وقرأ ابن عباس . ومجاهد . وابن سيرين . وابن محيصن . وأيوب بن المتوكل . واليماني (وتخرج) بقاء التأنيث ورفع (أضغانكم) ، وقرئ (ويخرج) بضم الياء التحتية وفتح الراء (أضغانكم) رفعا على النيابة عن الفاعل وهى

مروية عن عيسى إلا أنه فتح الجيم باضمار أن قالوا عاطفة على مصدر متصيد أى يكن بخلكم واخراج أضفانكم •
 ﴿ هَا أَنتُمْ هَؤُلَاءِ ﴾ أى أنتم أيها المخاطبون هؤلاء الموصوفون بما تضمنه قوله تعالى : (ان يسألكموها) الخ ،
 والجملة مبتدأ وخبر وكررت ها التنبيهية للتأكيد ، وقوله سبحانه : ﴿ تَدْعُونَ لِنُفْقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ الخ استئناف
 مقرر ومؤكد لذلك لاتحاد محصل معناهما فان دعوتهم للاتفاق هو سؤال الاموال منهم وبخل ناس منهم هو
 معنى عدم الاعطاء المذكور مجملا أولا أو صلة لهؤلاء على أنه بمعنى الذين فان اسم الإشارة يكون موصولا
 مطابقا عند الكوفيين وأما البصريون فلم يشبهوا اسم الإشارة موصولا إلا إذا تقدمه ما الاستفهامية باتفاق
 أو من الاستفهامية باختلاف ، والاتفاق في سبيل الله تعالى هو الاتفاق المرضى له تعالى شأنه مطلقا فيشمل النفقة
 للعيال والاقارب والغزو واطعام الضيوف والزكاة وغير ذلك وليس مخصوصا بالاتفاق للغزو أو بالزكاة كما قيل •
 ﴿ فَمَنْكُمْ مَّنْ يَبْخُلُ ﴾ أى ناس يبخلون ﴿ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَخِلْ عَنْ نَفْسِهِ ﴾ فلا يتعدى ضرر بخله الى غيرها
 يقال : بخلت عليه وبخلت عنه لأن البخل فيه معنى المنع ومعنى التضيق على من منع عنه المعروف والاضرار
 فناسب أن يعدى بمن للاول وبعلى للثاني ، وظاهر أن من منع المعروف عن نفسه فاضاره عليها فلا فرق بين
 اللفظين في الحاصل ، وقال الطيبي : يمكن أن يقال يبخل عن نفسه على معنى يصدر البخل عن نفسه لأنها مكان
 البخل ومنبعه كقوله تعالى : (ومن يوق شح نفسه) وهو كما ترى ﴿ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ ﴾ لا غيره عز وجل ﴿ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ ﴾
 الكاملون في الفقر فما يأمركم به سبحانه فهو لاحتياجكم الى ما فيه من المنافع التي لا تقتضى الحكمة ايصالها بدون
 ذلك فان امتثالكم وان توليتم فعليكم ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ تَوَلَّوْا ﴾ عطف على قوله سبحانه : (ان تؤمنوا)
 أى وإن تعرضوا عن الايمان والتقوى ﴿ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ﴾ يخلق مكانكم قوما آخرين وهو كقوله
 تعالى : (يأت بخلق جديد) ﴿ ثُمَّ لَا يَكُونُوا امثالكم ﴾ ٣٨ في التولى عن الايمان والتقوى بل يكونون راغبين فيهما •
 وثم للتراخي حقيقة أو لبعده المرتبة عما قبل ، والمراد بهؤلاء القوم أهل فارس ، فقد أخرج عبد الرزاق وعبد
 ابن حميد . وابن جرير . وابن أبي حاتم . والطبراني في الاوسط . والبيهقي في الدلائل . والترمذي وهو حديث صحيح
 على شرط مسلم عن أبي هريرة قال : « تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية (وان تتولوا) الخ فقالوا :
 يا رسول الله من هؤلاء الذين ان تولينا استبدلوا بنا ثم لا يكونون أمثالنا ؟ ف ضرب رسول الله صلى الله تعالى عليه
 وسلم على منكب سلمان ثم قال : هذا وقومه والذي نفسي بيده لو كان الايمان منوطا بالثريا لتناولوا لرجال من فارس » •
 وجاء في رواية ابن مردويه عن جابر الدين بدل الايمان ، وقيل : هم الانصار ، وقيل : أهل اليمن ، وقيل : كندة والنخع ،
 وقيل : العجم ، وقيل : الروم ، وقيل : الملائكة وحمل القوم عليهم بعيد في الاستعمال ، وحيث صح الحديث فهو مذهبي •
 والخطاب لقريش أولا أهل المدينة قولان والظاهر انه للمخاطبين قبل والشرطية غير واقعة ، فمن الكلبي شرط في
 الاستبدال توليهم لكنهم لم يتولوا فلم يستبدل سبحانه قوما غيرهم والله تعالى أعلم ﴿ وبما قاله بعض أرباب
 الإشارة في بعض الآيات ﴾ (يا أيها الذين آمنوا ان تنصروا الله ينصركم) نصرة الله تعالى من العبد على وجهين
 صورة ومعنى ، اما نصرته تعالى في الصورة فنصرة دينه جل شأنه بايضاح الدليل وتبيينه وشرح فرائضه وسننه
 وإظهار معانيه وأسراره وحقائقه ثم بالجهاد عليه واعلاء كلمته وقمع أعدائه ، وأما نصرته في المعنى فبا فتاء الناسوت

في اللاهوت، ونصرة الله سبحانه للعبد على وجهين أيضا صورة ومعنى، أما نصرته تعالى للعبد في الصورة فبارسال الرسل وانزال الكتب واظهار المعجزات والآيات وتبيين السبل الى النعيم والجحيم، ثم بالامر بالجهاد الاصغر والاكبر وتوفيق السعي فيهما طلبا لرضاه عز وجل، وأما نصرته تعالى له في المعنى فبإفناء وجوده في وجوده سبحانه بتجلى صفات جماله وجلاله (مثل الجنة التي وعد المتقون) يشير إلى جنة قلوب أرباب الحقائق الذين اتقوا عما سواه جل وعلا (فيها أنهار من ماء غير آسن) هو ماء الحياة الروحانية لم يتغير بطول المكث (وانهار من ابن) وهو العلم الحقائق الذي هو غذاء الارواح أو ابن الفطرة التي فطر الناس عليها (لم يتغير طعمه) بحموضة الشكوك والارهاق أو الالهواء والبدع (وانهار من خمر لذة الشارين) وهي خمر الشوق والمحبة :

يقولون لي صفها فانت بوصفها خبير أجل عندي بأوصافها علم
صفاء ولا ماء ولطف ولا هوى ونور ولا نار وروح ولا جسم

(وانهار من غسل) وهو غسل الوصال (مصطفى) عن كدر الملal وخوف الزوال (ولهم فيها من كل الثمرات) اللذائذ الروحانية (ومغفرة من ربهم) ستر لذنب وجودهم كإقيل • وجودك ذنب لا يقاس به ذنب • (كن هو خالد في النار) نار الجفاء (وسقوا ماء حيا) وهو ماء الخذلان (فقطع أمعاءهم) من الحرمان ولو نشاء (لأرينا لهم فلعرفتهم بسيماهم) وهي ظلمة في وجوههم تدرك بالنظر الالهي قيل: المؤمن ينظر بنور الفراسة والعارف بنور التحقيق والنبى عليه الصلاة والسلام ينظر بالله عز وجل ، وقيل : كل من رزق قرب التواقل ينظر به تعالى الحديث « لا يزال عبدى يتقرب إلى التواقل حتى أحبه فاذا أحبته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به » الحديث وحينئذ يبصر كل شيء ، ومن هنا كان بعض الاولياء الكاملين يرى على ما حكى عنه أعمال العباد حين يخرج بها وسبحان السميع البصير اللطيف الخبير •

﴿ سورة الفتح ٤٨ ﴾

نزلت بالمدينة على ماروى عن ابن عباس . وابن الزبير رضى الله تعالى عنهم، والاخبار تدل على أنها نزلت في السفر لا في المدينة نفسها وهو الصحيح . أخرج ابن أبي شيبة . وأحمد . والبخارى في تاريخه . وأبو داود . والنسائي . وجماعة عن ابن مسعود قال : « أقبلنا من الحديبية مع رسول الله ﷺ أى عام ست بعد الهجرة وكان قد خرج إليها عليه الصلاة والسلام يوم الاثنين هلال ذى القعدة فأقام بها بضعة عشر يوما ، وقيل : عشرين يوما ثم قفل عليه الصلاة والسلام فبينما نحن نسير إذ أتاه الوحى وكان إذا أتاه اشتد عليه فسرى عنه وبه من السرور ما شاء الله تعالى فأخبرنا أنه أنزل عليه (إنا فتحنا لك فتحا مبينا) وأخرج أحمد . والبخارى . والترمذى . والنسائي . وابن حبان . وابن مردويه عن عمر بن الخطاب قال : « كنا مع رسول الله ﷺ في سفر فسأله عن شيء ثلاث مرات فلم يرد على فخرت بعيرى ثم تقدمت أمام الناس وخشيت أن ينزل في القرآن فما نشبت إذ سمعت صارخا يصرخ بي فوجفت وأنا أظن أنه نزل في شيء . فقال النبي ﷺ : لقد أنزلت على الليلة سورة أحب إلى من الدنيا وما فيها (إنا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) وفي حديث صحيح أخرجه أحمد . وأبو داود . وغيرهما عن مجمع بن جارية الانصارى ما يدل على أنها نزلت بعد منصرفه ﷺ من الحديبية أيضا وأن ذلك عند كراع الغميم فقرأها عليه الصلاة والسلام على الناس وهو على راحلته، وفي رواية ابن سعد عنه