

## سورة البقرة

تسميته السور توقيفية يتبع فيها ماورد لاغير ، والسورة تسمى بأشهر كلمة فيها ، وتقدم شرح معنى كلمة سورة ، وإضافتها إلى البقرة ، لأن قصتها ذكرت فيها كما ذكر فيها غيرها من أمهات المسائل وأصولها كجمل الناس في التوحيد أقساما ثلاثة ، وقصة آدم وإبليس وأمر بني إسرائيل مع موسى ، وعبادة العجل ، والنسخ ، وبناء الكعبة ، وتحويل القبلة ، وفرض الصوم ، والحج ، وأكثر أعماله ، وتحريم الخمر ، وبيان الطلاق والعدة ، وتحريم الربا وغير ذلك . وهذه السورة من الفضل بمكان ، واشتملت على آية الكرسي ، ولها شأن عظيم ستراه إن شاء الله تعالى في تفسيرها . ونتعرض هنا لمسألة ترتيب آيات القرآن وسوره فنقول : كله توقيفي ، وقد يظهر ربط الآيات والسور بعضها ببعض ، وقد لا يظهر ، وهذا ليس لعدم الربط في الواقع ، وإنما هو لقصر الاستعداد لفهمه كما في الأحكام التعبدية فإنه لا بد لها من حكمة ، لأن الحكيم لا يصدر عنه عبث ، فبعد ثبوت إعجاز القرآن وأنه من عند الله حتما ( إِنَّهُ هُوَ الْوَحِيُّ الْيُحْيِي ) يكون كل شيء فيه لله ، وقد يتجلى المعنى لواحد ، وقد لا يتجلى لآخر ، وقد يتجلى في وقت بوجه ، ويكشف فيه في وقت وجه آخر كما نشاهده دائما في القرآن ، وهذا من أوجه إعجازه ، فسبحان الحكيم في صنعه .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْم

أما الكلام على بسم الله الرحمن الرحيم فقد قدمناه مستوفى . وأما الَمْ فنقول : هي إما أسماء حروف التهجى ذكرت للتحديد ، أو هي اسم للسورة ، وكذا في باقي السور المفتتحة بمثل ذلك ، ولهذا الثاني دليل ورد عايمه ممنوع ومعارضه ، وجواب عن

المنوع والمعارضة ، وقيل إنها أسماء للقرآن ، وقيل أسماء لله ، وقيل إنها سرٌّ استأثر الله تعالى بعلمه ، وقيل إنها مقطعة من أسماء الله تعالى ، أو من اسمه تعالى ، واسم جبريل ، واسم محمد صلى الله عليه وسلم ، وقيل إنها إشارة إلى مدد أقوام وآجالهم بحساب الجمل . الوجه الأول وهو أقربها لما سيأتى بيانه أنها أسماء مسمياتها الحروف التي يتركب منها الكلام ، ومسمياتها حروف وُحْدَانُ لتركب الكلم منها ، والأسماء التي قصد وضعها بإزائها مركبة تَصَدَّرَتْ تلك الأسماء بتلك المسميات لتكون مؤدية للمسمى عند قرعها للسمع أوّل الأمر ، وليفهم المسمى قبل تمام الاسم والإيحاء إلى أن المسمى مبادٍ للتكلم وأوائل لها ، ولما كانت مسمياتها عنصر الكلام التي يتركب منها افتتحت بعض السور ببعض منها ليكون إيقاظاً لهمم المتحدّين عن نوم التهاوى عن حال القرآن ، وليحضّر في أذهانهم ما هو بديهي من أن المتأوّل عليهم منظوم مما ينظمون منه كلامهم ليأدّبروا فيستدلوا بحاله على كونه من عند الله ، فلو كان من عند غير الله لم يكن نظامه خارجاً عن طوقهم ، لأنهم حازوا قصبات السبق في ميدان البلاغة والبيان متهاكون في إثبات مايدانيه ، والألفاظ ألفاظهم ، والحروف حروفهم ، فإذا لم يقدرُوا على ذلك علم أنه خارج عن طوق البشر ، وأنه كلام خالق القوى والقُدَر ، وليكون أول مايقرّع الأسماع مستقلاً بنوع من الإعجاز بمعنى أنه معجز في نفسه مع قطع النظر عما يتلوه ، لأن النطق بتلك الأسماء مختص بالمتعلم أو الخاطِط للتعلم فصدوره من غير المتعلم مستبعد وخارق للعادة كالكتابة والتلاوة ، فالفوائح معجزة باعتبار أنفسها من حيث صدورها عن من لم يتعلم شهادة بصحة نبوته ، ومقدمة لإعجاز القرآن مؤكدة له ، فتكلّمه بهذه الأسماء على وجه الإعجاز إشارة إلى تكلّمه بما بعده على وجه الإعجاز، سيما وهذه الفوائح قد اشتملت على مايعجز عنه الفائق في الأدب وهو اشتغالها على نصف أسامي حروف المعجم وفيها نصف أنواعها من جهر وشدة ولين الخ ، وذكر فيها ما يوجد في الاسم والفعل والحرف من المفرد والثنائي والثلاثي والرباعي والخماسي إيذاناً بأن المتحدّى به مركب من كلماتهم التي أصولها كلمات مفردة ومركبة على ما بينا ، وإنما لم تجعل في أول القرآن دفعة واحدة

لهذا الإيدان مع ما فيه من إعادة التحدى ، واختصاص بعض السور بهذه الفوائج دون غيرها مما يقصر عنه متناول العقل ، وكذا تنويع الفوائج . والسرف فى ذلك المتقدم كله أن صدور شىء مما يمكن الإتيان بغيره لابد له من مرجح ، وما قدمناه من التوجيهات أمور مناسبة للمقام وهى من مقاصد كلام العرب فليحمل عليها . ولبعض الأفاضل كلام فى هذا المقام حاصله أن كل سورة بدأت بحرف منها فأكثر كلماتها وحروفها مماثل له ، فحق لكل سورة ألا يناسبها غير الوارد فيها ، فلو وضع قى موضع ن لم يمكن لعدم التناسب الواجب رعايته فى كلام الله تعالى ، فسورة قى بدأت به لما تكررت فيها من الكلمات بلفظ القاف من ذكر القرآن والخلق ، وتكرير القول ومراجعته مراراً ، والتقرب من ابن آدم ، وتلقى الملائكين ، وقول الرقيب والعنيد والسائق ، والإلقاء فى جهنم ، والتقدم بالوعد ، وذكر المتقين ، والقلب ، والقرون ، والتنقيب فى البلاد ، وتشقق الأرض ، وحقوق الوعيد ، وغير ذلك . وقد تكررت فى سورة يونس من الكلام الواقع فيها الرأى مائتاً كلمة أو أكثر ، فلهاذا افتتحت بالر ، واشتملت سورة ص على خصومات متعددة ، أولها خصومة النبي صلى الله عليه وسلم مع الكفار ، وقولهم أجعل الآلهة إلهاً واحداً ، ثم اختصاص الملائكين عند داود عليه السلام ، وعلى نبينا محمد أتم الصلاة والسلام ، ثم تخصم أهل النار ، ثم تخصم الملائكة الأعلى ، ثم تخصم إبليس فى شأن آدم ، وآلهم جمعت الخارج الثلاثة : الخلق واللسان والشفعتين على ترتيبها ، وذلك إشارة إلى البداية التى هى بدء الخلق ، والنهاية التى هى المعاد والوسط الذى هو المعاش من التشريع بالأوامر والنواهي ، وكل سورة افتتحت بها فهى شاملة على الأمور الثلاثة . وسورة الأعراف زيدت فيها الصاد على ألم لما فيها من شرح القصص قصة آدم ومن بعده من الأنبياء ، ولما فيها من ذكر فلا يكن فى صدرك حرج منه ، ولهذا قال بعضهم : معنى المصّ ألم نشرح لك صدرك ، وزيد فى الرعد الرأى لأجل قوله رفع السموات ، ولأجل ذكر الرعد والبرق وغيرهما . وهذا كلام ليس بمطرد فالقصص فى سورة الأعراف ، وهود ، ومريم ، والأنبياء ، والشعراء والنمل ، وحكاية موسى فى سورة المؤمن طويلة ، فهذا الكلام نكتة ، ولا يلزم

اطرادها ، فالحق التوقيف . والمعنى على هذا الوجه الأول أن المتحدّى به من جنس هذه الحروف التى هى مبادئ النطق لكم ، وعنصر كلامكم فعدم قدرتكم على الإتيان بمثله أمانة أنه من عند الله ، ولم على هذا الوجه خبر لمبتدأ محذوف ، أى المتحدّى به من جنس هذه الحروف ، أو مبتدأ والخبر محذوف أى جنس هذه الحروف هو المتحدّى به ، ومن جعلها اسماً للسورة قال : إنها سميت بذلك للإشعار بأنها كلمات معروفة التركيب ، فلم تكن وخياً من الله لما عجزوا عن المعارضة ، ووجه التسمية أن الأولى فى الأعلام المنقولة أن تراعى مناسبة بين معانيها الأصلية والعلمية عند التسمية ، ولما كانت هذه السور مركبة من حروف مخصوصة لها أسماء فى لغة العرب وجمعت تلك الأسماء أعلاماً لها كان ذلك لتركبها من تلك الحروف على قاعدة اللغة التى تلك الأسماء منها ، فإذا أطلقت عليها لوحظ هذا المعنى لاقتضاء مقام التحدى ذلك ، ولما كان القرآن نوعاً واحداً بلغة واحدة ، فالإشعار بكون سورة على حالة مخصوصة إشعار بأن مجموعه كذلك ، فتأمل لتعرف أن هذا الوجه يكاد أن يرجع إلى الوجه الأول ، ومن رأى ذلك استدلل عليه بأنها لو لم تكن مفهومة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل ، والتكلم مع الزمخري بالعربي ، ولم يكن القرآن بأسره بياناً وهدى ولما أمكن التحدى به ، وبعبارة أخرى لو لم يكن القصد منها الإيهام لأحد كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل فى أنه لم يقصد منه الإيهام أصلاً ، وإن تفارقاً فى أن هذه الأسماء موضوعات لغوية بخلاف المهمل ، ولهذا قلنا كالمهمل ولم يكن القرآن بجميع أجزائه بياناً وهدى ؛ إذ منه الفواتح ولم يقصد منها البيان والهدى ولما أمكن التحدى به ؛ إذ لا نقصان فى الكلام أقبح من أن يوجد فيه ما لم يكن مفهوماً والناقص شاهد بطلانه معه فلا معنى لطلب معارضته ، وإن كانت مفهومة فيما أن يراد بها السور التى هى مستهلها على معنى أنها أعلام لها وألقاب لاشتغالها على الإشعار المذكور وهو نهاية المدح ، وكون المراد بها غير السور باطل لأنه لا يجوز أن يكون المراد ما وضعت له فى لغة العرب لظهور أن ذلك غير مراد لعدم الارتباط بما بعده ولا علاقة لها بمعان آخر سوى السور أو القرآن ،

والثاني ليس بمراد إذ لا معنى للتسمية واحد بأسماء متعددة لعلاقة واحدة من واضع واحد ، ولا وجه حينئذ لافتتاح بعض السور بها أو يراد بها غير ما وضعت له في لغة العرب وهو باطل أيضاً لأن القرآن نزل بلغتهم ، هذا هو الدليل ، وورد عليه منوع ثلاثة ومعارضة .

المنع الأول : على الملازمة في قوله لو لم تكن مفهومة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل إلى آخر الشق الأول . وحاصل المنع أن يقال : لا نسلم أنها لو لم تكن مفهومة يلزم الحالات الثلاثة لجواز أن تكون مزيدة للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر ، ومعنى هذا افت الخطاب إلى الإقبال على المتكلم حتى لا يشتغل بغير ما سيلقى إليه ، فكأن جبريل يقول حم مثلاً : أي أقبل واصنع لما سيلقى عليك ، وليس المراد بالتنبيه والدلالة على الانقطاع ، واستئناف الكلام أن هذه سورة منفصلة عن سورة قبلها حتى يرد أن التسمية كافية في ذلك ، وإذا كانت مزيدة للتنبيه بالمعنى المتقدم لم تلزم الحالات الثلاثة المرتبة على الشق الأول فلا يكون الخطاب بها كالخطاب بالمهمل ، ولا يلزم ألا يكون القرآن كله بياناً وهدى ، ولا انتفاء التحدثي به .

المنع الثاني : على قوله في الشق الثاني : إن أريد بها غير السور ، فإن أريد ما وضعت له في لغة العرب ، فظاهر أنه ليس كذلك . وحاصل المنع أنا لا نسلم أن عدم إرادة ما وضعت له في لغة العرب ظاهر لجواز أن تكون أسماء حروف التهجى إشارة إلى كلمات اقتضرت منها كما روى عن ابن عباس أن الألف آلاء الله ، واللام لطفه ، والميم ملكه ، وكما روى عنه أن الرّوحمّ ونّ الرحمن ، وعنه ألم معناه أنا الله أعلم ، وعنه أن الألف من الله واللام من جبريل والميم من محمد : أي القرآن نزل من الله بلسان جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم .

المنع الثالث : وهو وارد على قوله في الشق الثاني : أو كان المراد غير ما وضعت له في لغة العرب يلزم ألا يكون القرآن عربياً وحاصله لا نسلم أنه لو كان المراد بها غير ما وضعت له في لغة العرب يلزم ألا يكون القرآن عربياً لجواز أن تكون إشارة إلى مدد أقوام وآجالهم بحساب الجمل ، وحساب الجمل حساب أبي جاد ، وهو جعل الحروف

أعلاماً لأعداد معينة، وتضم فتنتج عدداً من المدد والآجال يكون نهاية لشيء كما استخرج بعضهم من «الم غابت الروم» أن بيت المقدس يفتحه المسلمون في سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة ووقع كما قال ، أو للدلالة على الحروف المقطعة مقسماً بها لشرفها من حيث إنها عنصر أسماء الله ومادة خطابه . هـ هذه هي المنوع الثلاثة الواردة على الدليل .  
وأما المعارضة فهي معارضة لما استفيد من الدليل من أنها أسماء للسور . وحاصلها أن جعلها أسماء للسور يخرجها إلى ما ليس في لغة العرب لأن التسمية بثلاثة أسماء فصاعداً لم تعهد عندهم ، ويؤدي إلى اتحاد الاسم والمسمى لأن كل واحد منها اسم لجميع السورة ، ومن جملة السورة هذه الأسماء أنفسها ، وهو مبني على اتحاد حكم الكل ، وحكم كل واحد من أجزائه إذا لم يكن الكل معروضاً للهيئة الصورية ، وهذا يستدعى تأخر الجزء عن الكل من حيث إن الاسم يتأخر عن المسمى بالرتبة لأن الاسم إنما يطلب لأجل المسمى فهو متأخر عنه في الرتبة العقلية ، والجزء مقدم على الكل في الرتبة فلو كان جزء الشيء اسماً له لزم تأخر الشيء عن نفسه . والجواب عن هذه المنوع ، وعن المعارضة أن تقول :

أما عن المنوع فهذه الأسماء لم تعهد مزيدة للتنبيه ، والدلالة على الانقطاع ، والاستئناف تلزمها وغيرها من حيث وقوع الافتتاح بها ، وهو لا يقتضى ألا يكون لها معاني في حيزها حتى تكون مزيدة، كيف وغيرها من الفواتح المستعملة في معانيها يشار إليها في الدلالة المذكورة؟ ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة فلا ينتقل منها إليها في لغة العرب أصلاً ، وكلام ابن عباس تنبيه على أن الحروف مبادٍ للأسماء ، ألا ترى أنه عدّ الألف تارة من آلاء ، وأخرى من الله ، وأخرى من أنا ، وليس هذا تفسيراً وتخصيصاً بل تمثيل كما نقل عنه في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اتَّخَذُ النَّاسُ أَلْفًا يَوْمَ يُخْرِجُ النَّاسَ فِي الشَّوْءِ وَالْقُرْبَةِ انتفاء المخصص اللفظي والمعنوي وهو ظاهر ، وحساب الجمل الذي نقل عن أبي جاد باطل لا أصل له في الشرع ، ولا يعتمد عليه ، وهو من جملة السحر والشعوذة والتوويه على عقول السذج ، ولا يجوز الرجوع إليه ولا العمل به أصلاً ، ومن

اشتغل به فهو ضالّ مضلّ ، وحاشا أن يكون القرآن وهو نور يهتدى إلى الحق على مثل هذا الهذيان ، وكون الأمر موافقاً لما في الآية لأنه اعتبر العدد الخاص في حروفها ، وهذا الاعتبار لا دليل عليه بل ولا شبهة ، فحاشا أن يكون كتاب الله مفتتحاً بهذا الباطل ، والقسم يحتاج إلى إضمار شيء لا دليل عليه ، وهذا المضمّر هو فعل القسم وفاعله وحرف القسم وجوابه في مقام لا يصلح له الإضمار .

وأما المعارضة فجوابها أن التسمية بثلاثة أسماء لا تخرجه إلى ما ليس في لغة العرب إلا إذا جعلت الثلاثة كلمة واحدة على طريقة بعلبك : أى بحيث يحير المجموع اسماً واحداً يجرى الإعراب على آخره ، وليس مؤدياً إلى اتحاد المسمى والاسم ، لأن المسمى هو مجموع السورة ، والاسم جزؤها فلا اتحاد ، والجزء مقدم من حيث ذاته مؤخر باعتبار كونه اسماً . فاندفعت المعارضة أيضاً ، وتتم لنا وجهان : أنها أسماء للحروف أتى بها للتحدى ، وأنها أسماء للسور . والوجه الأول وهو أنها أسماء للحروف أتى بها ، لتكون إيقاظاً للهمم ، ولتكون تنبيها لهم على بدهة الأمر ، وليكون أول ما يقرع الأسماع مستقلاً بنوع من الإعجاز للتحدى أقرب إلى التحقيق والتصديق لبقاء الألفاظ على أصل وضعها واستعمالها في معانيها المتبادرة منها ، والموافق لجلال التنزيل لاشتماله على التحدى على الوجه المذكور . وهذا المعنى وإن كان حاصلاً عند جعلها أسماء للسور على ما أشرنا إليه لسن إفاذته على الوجه الأول أظهر لأن فيه سلامة من الاشتراك في الأعلام من واضع واحد ، فإنه يرجع بالنقض على المقصود من العالمية الذى هو التميز ، وعدم الالتباس . وأما أنها أسماء للقرآن لأنه أخبر عنها بذلك الكتاب ، فليس ذلك إلا على احتمال ليس بنص مع جواز أن تكون اسماً للسورة ، وأخبر عنها بذلك الكتاب لأهميتها كما سيأتى بيانه . وأما أنها أسماء لله تعالى فليس في المقام ما يدعو إلى ذلك كما أشرنا إليه . وأما قول على رضى الله عنه : يا كهيعص فليس بنص لاحتمال إرادة يامنزلها . وأما على أنه مما استأثر الله بعلمه يؤمن بظاهره ونكل علمه إلى الله تعالى فمثله صحيح ، ولسكن أكل منه بيان المعنى الموافق ، فأوفق منه ، وأظهر ما تقدم من الوجهين الأولين ، سيما والمقام يدعو إلى التحدى وهو

حاصل عليهما . وفائدة ذكر ذلك على الوجه الأخير طلب الإيمان بها مع المعجز عن إدراكها ، والسكن الخطاب بما يفهم أولى ، سيما وله وجه وجيه كما قدمناه موضحاً .

واعلم أن هذا كله على سبيل التجويز وتقديم الأقرب للتعقل سيما عند قرينة مرجحة ، وإلا فيجوز أن تكون لها معان أخر والقرآن لم ينقض تنزله وإن انقضى تنزيله ، ولا منافاة بين ما بين هاهنا في معنى فواتح السور وبين قولهم : إنها من المتشابه والمتشابه يرجع في فهم معناه إلى الآيات المحكمات اللواتي هن أصول الكتاب ومراجعته ، ولكل متشابه مرجع من المحكم ، لأن الكتاب يقول : ﴿ قُلْ لئن اجتمعت الإنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾ وهذا صريح في إعجازه ، وأنه من عند الله ، وأنه أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم بلسان عربي مبين معجز ، فالأقرب في فهم هذه الفواتح هو إرجاعها إلى المحكم المتعلق بذات القرآن ، وهو أنه معجز مُتَحَدِّثٌ به ، ومن قال هو مما استأثر الله بعلمه يرجعه إلى شيء يتعلق بالقرآن لانعالمه على ما بينا في قوله تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ ﴾ الخ . وهذه الأوجه المتقدمة ليست مذكورة عند أصحابها على سبيل الجزم ، بل كل يرى الأقربىة إلى المرجع المحكم من الناحية التي ذكرها ، والقرب ظاهر في الوجه الأول والثاني كما بينا . والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب .

واعلم السر في عدم بيان من النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الفواتح بياناً قاطعاً ينقل إلينا تواتراً أو أحاداً صحيحة هو إرادة زيادة الأجر في إعمال القرائح في فهم الكتاب الكريم ، وهذا من أوجه إعجازه أيضاً ، فتأمل جداً .

وأما إعراب هذه الفواتح فهو أنه إن كان المراد منها المؤلف من هذه الحروف كانت مرفوعة خبراً أو مبتدأ ، وإن جعلت أسماء للسور أو للقرآن أو لله فهي مرفوعة إما بالابتداء أو الخبر ، أو منصوبة بتقدير فعل القسم لأنهم قالوا : يجوز أن تقول الله لأفعلن ، ومجىء القسم الصريح بعد بعضها كما في ق وَن لا يخرجها إلى غير الجيد من الاستعمال لجواز أن



يقدر للقسم الثاني جواب من جنس ما بعده ، وقولهم : لايتوالى قسمان محله إذا جعل لهما جواب واحد ، على أن هذا ليس بمتفق عليه ، أو نمنع أن الواو للقسم وتجعل عاطفة ، ولما كان المعطوف عليه في هذه الحالة ، وهي حالة النصب في محل يقع الجرور فيه كان المعطف على المحل ، أو مجرورة على إضمار حرف القسم . وَرُدَّ هذا بأنه لا جواب للقسم في سورة البقرة وآل عمران ويونس وهود ، ون ، ولا يجوز أن يقدر ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ في سورة البقرة و ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ في آل عمران جواباً ، وحذفت منه اللام كحذفها في قولهم : ورب السموات العلى والأرض وما فيها ، والمقدر كالمذكور لأن هذا خاص باستطالة القسم كما بين في محله ، وبقية أوجه الإعراب يطول ذكرها ، وهي مستوفاة في مثل تفسير البيضاوى وأبى السعود ، فمن أراد الوقوف عليها فليرجع إليهما ، ويوقف على هذه الفواتح وقف التمام إذا قدرت بحيث لا تحتاج إلى ما بعدها .

ونذكر هنا كلمة عن الوقف فنقول : الوقف قطع الكلمة عما بعده ، وهو على ما لا يفيد معنى مستقلاً قبيح ، وعلى ما يفيد حسن ، فإن استقل ما بعده أيضاً سمي تاماً ، وإلا سمي كافياً وحسنًا وغير تام ، فالوقف على بسم قبيح ، وعلى الله أو الرحمن كاف ، وعلى الرحيم تام . وجميع فواتح السور ليست بآيات عند غير الكوفيين ، وعندهم كلها آيات بلا فرق بين فاتحة الأعراف ومريم وغيرها ، وهذا توقيفى ، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب .

﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ اسم الإشارة : إما مشاربه إلى الم ، والكتاب خبره أوصفته ، وإما مشاربه إلى الكتاب ، والكتاب صفته ، فإن كان المشار إليه الم على معنى المؤلف من هذه الحروف أو السورة أو القرآن كان المعنى أن المؤلف من هذه الحروف هو ذلك الكتاب ، أو السورة هي ذلك الكتاب ، أو القرآن هو ذلك الكتاب ، والمعنى على الأول والثالث ظاهر جلى ، وأما على الثانى فالمعنى أن هذه السورة هو ذلك الكتاب : أى العمدة القصوى منه كأنها في إحراز الفضل كل الكتاب على طريقة : « الْحَجَّ

عَرَفَةُ ، وَالَّذِينَ أُمَامَةً » ، ونزيد الأول والثالث وضوحاً فنقول : إن كان الم اسماً المؤلف من هذه الحروف ، أو كان اسماً للقرآن فالمعنى أن المؤلف من هذه الحروف أو القرآن هو الكتاب الكامل الحقيقي بأن يختص به اسم الكتاب نهاية تفوقه على بقية الأفراد في حيازة كمالات الجنس كأن ماعداه من الكتب السماوية لا يستأهل أن يكون كتاباً ، فالمراد بالكتاب الجنس واللام للحقيقة ، فالمدح من جهة حصر الجنس في فرد من أفرادهِ . وأما على أنه اسم للسورة ، فالمدح من جهة حصر كمال الكل في جزئه ، ولا يجوز على جمل الم اسماً للسورة حمل الكتاب على الجنس لأنه لا مساغ لحمله عليه ، لما أن فرد المسمود هو مجموع القرآن المقابل لسائر أفرادهِ من الكتب السماوية لا بعضه الذي يطلق عليه اسم الكتاب باعتبار كونه جزءاً لهذا الفرد ، لا جزئياً له على حياله ، ولأن حصر الكمال في السورة وإن كان مشعراً بنقصان سائر السور ولكن هذا ليس بمقصود ، هذا إذا جعل لفظ الكتاب خبراً « لذلك » . وأما إذا كان صفة له فذلك الكتاب على تقدير كون الم خبراً لمبتدأ محذوف : إما خبر ثان أو بدل من الخبر الأول أو مبتدأ مستقل خبره ما بعده ، وعلى تقدير كونه مبتدأ إما خبر له أو مبتدأ ثان خبره ما بعده وهو وخبره خبر المبتدأ الأول ، وإن كان المشار إليه الكتاب فالكتاب صفة له لأن ذا اللام صفة لاسم الإشارة وإن كان جامداً يؤول بالمشتق ، وقيل هو عطف بيان لعدم الاشتقاق ، والم على هذا الوجه أيضاً يقال فيها ما تقدم من أنها اسم المؤلف أول القرآن أو للسورة ، والمراد بالكتاب الكتاب الموعود بإنزاله ، وإنما بينا في « الم » تلك الأوجه الثلاثة فقط سواء جعلنا الإشارة إليها أو إلى الكتاب ، لأن ماعدا هذه الثلاثة من كونها اسماً لله أو باقية على معانيها الأصلية من غير قصد التعدي أو مقتطعة إلى آخر ما تقدم لا يصح حمل الكتاب عليها إلا بتقدير بعيد يخرج النظم عن البلاغة : كأن يقال في التقدير إذا كان الم اسماً لله ، الم منزل ذلك الكتاب ويكون الكلام حينئذ مسوقاً لبيان حال منزل الكتاب ، مع أن المقصود بيان حال الكتاب بدليل قوله « لا ريب فيه » ، ووجه جعله مشاراً إليه أنه نزله منزلة المشاهد لأن المعتبر في أسماء الإشارة هو الإشارة الحسية

التي لا يتصور تعلّقها إلا بمحسوس مشاهد ، فإن أشير بها إلى ما يستحيل إحساسه نحو : ﴿ ذَلِكُمُ اللَّهُ ﴾ أو إلى محسوس غير مشاهد نحو ﴿ تِلْكَ الْجَنَّةُ ﴾ فلتصيره كالمشاهد ، وتنزيل الإشارة الفعلية منزلة الإشارة الحسية . ووجه كون الإشارة بصيغة البعيد مع أن المشار إليه قريب مذكور وهو «الم» على الوجه الأول ، أن لفظ «الم» وإن كان هو المشار إليه ، لكنه ليس مشاراً إليه من حيث ذاته ، بل من حيث دلالاته على ما أريد منه وجعله مرآة لمشاهدته ، فالمرآة لمشاهدة المؤلف أو السورة أو القرآن ، ومرتبة الكل بعيدة المنال ، وإن كانت قريبة باعتبار اللفظ وتذكيره عند إرادة السورة ، وجعلها هي المشار إليه لتذكير الكتاب فيكون كضمير دائر بين المرجع والخبر ، ورعاية الخبر أولى . وإن جعلنا الكتاب صفة فالصفة يراعى فيها التطابق لأنها هي هو ، وإن كان المشار إليه الكتاب ، والمراد به الكتاب الموعود بإنزاله بقوله ﴿ إِنَّا سُنُلِقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾ أو الموعود به في السكتب السماوية السابقة ، فتوجيه البعد أنه لبعد ذكره بمنزلة مشاهد بعيد ، والظاهر أن اللام للجنس ، والتعيين مستفاد من اسم الإشارة فإنه بمنزلة لام العهد حينئذ . وتوضيحه أن اسم الإشارة لا يوصف إلا باسم الجنس المعرف باللام . أما اسم الجنس فلأنه الدال على الماهية من بين الأسماء ، والحاجة إليه في نعت أسماء الإشارة ببيان ماهية المشار إليه . وأما التعريف باللام فيوجه بأن تعين الماهية حصل من لفظ الجنس وتعين الفرد من أفرادها قد علم من اسم الإشارة ، فلم يبق إلا التطابق بين النعت والمنعوت فعلى هذا صار النعت والمنعوت في مثل «هذا الرجل» مع أنهما كلمتان بمنزلة قولك : الرجل المعهود لأن لفظ هذا لا فائدة له إلا إفادة التعين الذي دل عليه الرجل ، وهذه الفائدة تحصل من لام العهد ، فتأمل حتى تعرف ما قيل في هذا المقام من أنه إذا كان الكتاب هو الموعود به على ما تقدّم ، فلام العهد تغنى عن الإشارة فتكون الإشارة لغوًا . والكتاب مصدر كتب يطلق على المنظوم كتابة مجازاً أوّلياً ، ثم يطلق على المنظوم عبارة قبل أن يكتب ، والمراد المنظوم المجتمع الآخذ بعضه ببعض حتى كأنه الشيء الواحد ؛ لأن المطلوب به شيء واحد هو بيان ما ينفع في الحياتين وإن تنوعت

الأساليب لذلك ، والمراد به على كون المسمى هي السورة جميع القرآن ، وهو وإن لم يتم نزوله عند نزول السورة فهو تام في علم الله تعالى ، أو باعتبار ثبوته في اللوح المحفوظ ، أو باعتبار نزوله جملة إلى سماء الدنيا .

﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ الريب في الأصل قلق النفس واضطرابها ، سمي به الشك لأنه يقلق النفس ويزيل طمأنينتها ، وقوله صلى الله عليه وسلم «دَعْ مَا يُرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يُرِيْبُكَ» معناه : إذا وجدت نفسك أيها المؤمن الذكي النفس الطاهر القلب مضطربة في أمر فدعه ، وإذا وجدت طمأنينة فيه فاستمسك به لأن اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كونه باطلاً محل شك لأن يشك فيه ، وطمأنينته فيه علامة كونه صادقاً حقاً ، وقوله صلى الله عليه وسلم في باقي الحديث : «فَإِنَّ الشَّكَّ رَيْبَةٌ ، وَالصَّدَقُ طُمَأْنِينَةٌ» دليل على أن الشك غير الريبة ، وإلا لم يكن للكلام فائدة . ومعنى «لَا رَيْبَ فِيهِ» أنه لوضوحه وشدة ظهوره وسطوع نوره بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح في كونه وحياً بالغاً حد الإعجاز . وخلاصته أن نفي الريب فيه على سبيل الاستفراق مع كثرة المرتابين فيه أنه ليس محلاً صالحاً في نفسه لتعلق الريب ومظننه له ، ولا يقدر في صدقه ارتياب بعض الناس لفقدان النظر الصحيح ، وهذا كما تقول بعد توضيح المسألة : هذا مما لا شك فيه . وقيل معناه لا ريب فيه للمتقين ، وسيأتي الكلام على هذا الوجه . وإنما قلنا بحيث لا يرتاب العاقل فيه بعد النظر الصحيح للإشارة إلى أن عدم صلوحه للريب من أحد أكونه نظرياً مشروط بالعقل والنظر الصحيح ، وإنما قلنا وحياً بالغاً حد الإعجاز لأن قوله «لا ريب فيه» مقرر لذلك الكتاب ، ومعناه أنه الكتاب الكامل الذي يستأهل أن يسمى كتاباً : أي بالنسبة إلى الكتب السماوية لأنها المقابلة له ، وكما له بالنسبة إليها ، إنما هو باعتبار كونه معجزاً إذ الكل مشترك في كونه وحياً من عند الله وباعتبار برهانه الساطع وهو ما ثبت به إعجازه من كونه في المرتبة العليا من البلاغة . وليس معنى «لا ريب فيه» أن أحداً لا يرتاب فيه مطلقاً ، فإن هذا لا يصح إلا إذا أُول بتنزيل الريب من المرتابين منزلة العدم لوجود ما يدفعه ويزيله ، ولهذا قال

الله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا ﴾ ، فإنه لم يبعد عنهم وجود الريب منهم ، لأنه لو قصد ذلك لأورد كلمة «لو» الدالة على القطع بانتفائه ، وإنما أورد كلمة «إن» الدالة على جواز وجود الريب منهم . وأما اختياره على إذا فللتنبية على أن غاية ما يليق بحالهم أن يكونوا شاكّين في حال القرآن كما هو حال المسترشد ، أو لتغليب غير المرتابين على المرتابين . ولما لم يبعد عنهم الريب على ما قدمنا وجّههم إلى الطريق المريح له ، وهو أن يجتهدوا في معارضته ، فإذا عجزوا ، وهم عاجزون لا محالة تحقق لهم أنه ليس في الأمر مجال للشبهة ولا محلّ للريبة ، فإن الأمر في قوله تعالى : ﴿ فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ ﴾ للتمجيز ، فإذا عجزوا تحققوا حتماً كونه وحياً من عند الله . بانعاً حدّ الإعجاز . ومن جعل «المتقين» خبر «لا ريب فيه» جمل «هدى» حالا من المجرور في «فيه» ، والظرف صفة لاسم لا ، والمعنى لا ريب كائناً فيه للمتقين حال كونه هادياً ، والعامل في هذه الحال هو العامل في الظرف أعني كائناً ، وهذه الحال لازمة له فتفيد انتفاء الريب فيه في جميع الأزمنة والأحوال ، ويكون التقييد بالحال كالدليل على انتفاء الريب ، وضعف هذا الوجه لأن المناسب لمقام المدح العموم ، ولانتفاء البلاغة التي تحصل من جمل كل جملة مستقلة ، ولأن الغالب في الظرف الذي بعد لا التي لنفى الجنس كونه خبراً . وقرأ بعضهم «لا ريب فيه» ، والفرق بين القراءتين أن الأولى توجب الاستغراق ، لأن نفى الجنس يستلزم نفى جميع أفرادها قطعاً . والثانية تجوزّه ، لأن نفى الفرد المبهم الذي هو مدلول النكرة يجوز أن يكون باعتبار ماهيته ، فيفيد الاستغراق ، ويجوز أن يكون باعتبار الوحدة فلا يفيد ، ولذا يقال : لا رجل في الدار بل رجالان . وتوجيه هذه القراءة أن المقام مقام مدح فنفي الجنس في قراءة الرفع مستفاد من المقام والقراءة المشهورة مبناها أن «لا» لما وليها الأسم مبنياً لتضمنه معنى من الاستغراقية صارت نصّاً في النفي عن الجنس ، وتعمل عمل إن لأنها تقيضها ولازمة للأسماء لزوم إن ، لأن إن للمبالغة في الإثبات فمعناها التحقيق ، ولا العاملة عملها المبالغة في النفي . إذ معناها النفي عن الجنس فتوغلتا في الطرفين فتشابهتا فأعملت عملها فهو من

جعل الضدَّ على الضدِّ من وجه ، وحمل النظير على النظير من وجه آخر ، وجملة «لارِيبَ فيه» إما في محل الرفع على أنه خبر لذلك الكتاب على الصور الثلاث المذكورة ، أو على أنه خبر ثانٍ لِأَلَمْ ، أو لذلك على تقدير كون الكتاب خبره ، أو المبتدأ المقدر آخرًا على رأى من يجوز كون الخبر الثاني جملة ، كما جباوا «تَسْمَى» في قوله: «هِيَ حَيَّةٌ تَسْمَى» خبراً ثانياً ، وإما في محل النصب على الحالية من ذلك أو من الكتاب والمامل معنى الإشارة ، وإما جملة مستأنفة لا محل لها من الإعراب مؤكدة لما قبلها . وإنما أورد الكلام على أسلوب تأخير الخبر ، ولم يورد على أسلوب تقديمه بأن يقال : لافيه ريب ؛ لأنه لو قدم لأفاد أن الريب ثابت في غيره من باقى الكتب كما هو مقتضى تقديم الخبر لأنه لإفادة الحصر ، وإفادة الحصر تقتضى ذلك ، وهذا المعنى لا يقصد في هذا المقام . ربَّ قائل يقول : إن التقديم لجرد الاهتمام بمعنى الخبر . نقول له : إن الاهتمام نكتة عامة لا بدَّ لها من سبب ، وهو إما التخصيص وهو المتبادر من الاستعمال ، أو التعجيل بأمر يقصد من الخبر ، وليس المقام مقام التعجيل بشيء يتعلق بالخبر لأن المقام مقام مدح الكتاب بنفى الكينونة عن جنس الريب فيه .

وعلى الجملة فالنص على المطلوب أولى من الإتيان بشيء فيه احتمال معنى لا يليق بجلال التنزيل وهو معنى الحصر ، فلهذا لم يقدم الخبر ، على أنه لو قدم لفات معنى من المعانى المحتملة فى المقام وهو أن يكون « فيه » خبراً مقدماً لقوله هدى ويكون خبر لارِيب محذوفاً كما فى « لا ضير » ، ولذلك وقف على لارِيب .

﴿هُدًى الْمُتَّقِينَ﴾ يهديهم إلى الحق ببيانهِ وإيضاحهِ فهو سبب للهدى ، وهو مصدر بمعنى الفاعل عبر به مبالغة ، ومعناه الدلالة بلطف سواء كانت موصلة أم لا على مامرٍ فى قوله تعالى ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ وفسره بعضهم بالدلالة الموصلة إلى المطلوب قال ذلك هنا لما رأى أن تسييره للهدى بالدلالة والإرشاد فى قوله تعالى ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ ينافى تمليقه بالمشيئة . وتفسيره بخلق الاهتداء : كما رأى الأشعرى ينافى ترتب المدح والذم والثواب والعقاب عليه إذ لا استحقاق المدح والذم

والشواهد والمقارن فيما لا يستقل العبد فيه كما تزعم المعتزلة ، وأيضاً جعل مقابلاً للضلالة في قوله ﴿ لَعَلِّي هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ والضلال الخيبة وعدم الوصول إلى المطلوب فلو لم يعتبر الوصول في مفهوم الهدى لم يتقابلاً لجواز الاجتماع . وردّ هذا الاستدلال بأن المذكور في مقابلة الضلال هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء ، وكلامنا في المتعدي ، ومقابله الإضلال ، وأيضاً لانسلم أن الضلال عبارة عن الخيبة وعدم الوصول ، بل العدول عن الطريق الموصل إلى البغية فيكون الهدى عبارة عن الدلالة على الطريق الموصل ، نعم إن عدم الوصول إلى البغية لازم للضلالة ، ويجوز أن يكون اللازم أعم . ويدل أيضاً على أن الهدى هو الدلالة الموصلة أنه لا يقال : مهدي إلا لمن اهتدى إلى المطلوب ، فمن حصص له الدلالة ولم يصل لا يقال له مهدي ، فعلم أن الإيصال معتبر في مفهومه . وردّ هذا الاستدلال أيضاً بأنه لا يلزم من عدم إطلاق الهدى إلا على المهتدي أن يكون الوصول معتبراً في مفهوم الهدى ، لجواز غلبة المشتق في فرد من مفهوم المشتق منه ، واختصاصه بالمتقين لأنهم المقتبسون من أنواره المنتفعون بإرشاده . وإن كانت دلالة عامة لكل ناظر من مؤمن وكافر ، ومن هذه الجهة صح أن يقال هدى للناس ؛ وبعبارة أخرى اختصاص الهدى بالمتقين باعتبار اختصاص ثمرته أعني الاهتداء ، وعلى هذا فالمتقون هم الموصرون بالتقوى ، ويصح أن يراد بالمتقين المشارفون للتقوى الصائرون إليها ، وتخصيص الهداية بالمتقين بهذا المعنى لأن الانتفاع به لا يمكن إلا بالنظر والتأمل فيه ، ولا يستأهل لذلك إلا من صقل عقله عن صدى التقليد والعماد ومخالطة الوهم وعاد إلى الفطرة السليمة التي أشير إليها بقوله صلى الله عليه وسلم « كُلُّ مَوْلُودٍ يُوْلَدُ عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ » واستعمله في تدبر الآيات الآفاقية والأنفسية الدالة على وجوده تعالى ووحدانيته وسائر صفاته ، وفي النظر في المعجزات الدالة على صدق الأنبياء ، وفي تعرف النبوات .

وأما المصير على التقليد والعماد المعرض عن النظر الصحيح الظالم لنفسه فلا يزيد إلا الخسران والهلاك ، وعلى هذا الوجه تكون هدايته للناس مخصوصة بما سوى المصرين على التقليد والعماد بدليل الآيات الواردة في حق هؤلاء كقوله تعالى ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى

قُلُوبِهِمْ» الخ ، وقوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا﴾ وقوله ﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَسْتَ الذِّكْرَى﴾ فهو إذا كالفداء الصالح لحفظ الصحة ، فكما أن الغذاء الصالح للبدن الصحيح يحفظ الصحة ويباغ البدن إلى كماله شيئاً فشيئاً ويحيا به حياة يلتذ بها مدة بقاءه وإذا كان البدن مريضاً يضره ويهلكه: كذلك القرآن للأرواح إذا كانت صحيحة باقية على فطرتها الأصلية ناظرة نظراً صحيحاً يحفظ صحتهم الروحانية ويربيهم شيئاً فشيئاً بالتدبر فيه والعمل به إلى أن يبالغوا كالمهم الروحاني فيحيوا حياة طيبة أبد الأبدن . وإن كانت مريضة بالكفر منغمسة في التقاليد المشار إليه لقوله صلى الله عليه وسلم « ثُمَّ أَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ أَوْ يُمَجَّسَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ » فاقدة للنظر الصحيح لا ينفعهم بل يضرهم ويهلكهم ، كما قال الله تعالى ﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ وقال ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ وقال ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ﴾ إلى آخره ، وقال : ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ﴾ الخ .

وبالجملة فالغذاء الدوائى باعتبار دوائيته يشفى من الأمراض الضعيفة وهى هذا ما عدا الكفر ، وإليه أشير بقوله تعالى ﴿شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ أى ماهو في تقويم دينهم واستصلاح نفوسهم كالدواء الشافى للمريض . ولا يقال إنه ذكر فيه المتشابه والجمل ، وأى هدى فيهما ؟ . لأنه يقال هذا المتشابه أو هذا الجمل يلزمه ما يبين المراد منه بدلالة السمع أو العقل فصار كله هدى ، وأيضاً هداية الجمل والمتشابه في هدايتهما إلى اعتقاد أن لهما حقيقة يفوض عليهما إلى الله وإلى أعمال القرائح فيهما لإرجاعهما إلى المحكم ، ونفيه من زيادة الآخر مافيه . والمتقون : جمع متقى ، والمتقى اسم فاعل من وقاه الله فاتقى فقاؤه واو ، وأصل اتقى إوتقى على وزن «افتعل» قلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها وأبدلت منها التاء وأدغمت . وكثر استعماله على لفظ الافتعال حتى توهم أن التاء نفس الحرف وقالوا اتقى يتقى مثل قضى يقضى ، واتقى على ما بينا مطاوع وقى ، ووقى يتهدى إلى مفعولين



كقوله تعالى ﴿فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ﴾ واتقى يتعدى إلى مفعول واحد بصيرورة المفعول الأول فاعلا، قال الله تعالى ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ ومنه يعلم أنه ليس المطاوع لازما دائما فإن المطاوعة هي التأثر ، وقيل الأثر سواء كان متعمداً أو لازما ، والمطاوع في الحقيقة هو المفعول به الذي صار فاعلا ، لكنهم سمووا فعله المسند إليه مطاوعا مجازاً . والاتقاء الذي هو المطاوع ليس اختياريا باعتبار ذاته ، وإن كان اختارياً باعتبار التحصيل فيصح التكليف به ، فإن المكلف به قد يكون اختياريا باعتبار ذاته كالصلاة ، وقد يكون اختياريا باعتبار تحصيل أسبابه كالإيمان . وإذا كان المتقى من الوقاية على ما قدمنا ، والوقاية فرط الصيانة من الضرر ، فالمتقون هم الذين اشتدت صيانتهم لأنفسهم عما يضرهم في الآخرة .

وللتقوى مراتب باعتبار مراتب الضرر : فإنه إما العذاب الخلد ، أو المنة قطع ، أو عدم نيل الدرجات ؛ ومرتبات التقوى الصيانة عن العذاب الخلد بالتبرى من الشرك وذلك بالتوحيد ، وعلى هذا ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾ أى كلمة التوحيد التى بها يحصل التوقى من العذب الخلد .

والمرتبة الثانية الصيانة عن كل مؤثم : أى موقع فى الإثم أى الذنب ، وهذه المرتبة هى المشهورة فى عرف الشرع بالتقوى . واختلفت العلماء فى هذه المرتبة فمن قائل : هذه المرتبة من التقوى هى الصيانة عن كل مؤثم وإن كان صغيرة متمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم « لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَدَعَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ حَذَرًا مِمَّا بِهِ بَأْسٌ » وهذا القول ضعيف فإن الأنبياء مما لا شك فى تقواهم مع عدم تجنبهم للصغائر كما هو الحق . وقيل إن المعتبر فى هذه المرتبة هو التجنب عن الكبائر ، ومن المعلوم أن الإصرار على الصغيرة كبيرة يندرج فيها ، وأعل هذا مراد القائل بتجنب الصغائر : أى تجنبها إصراراً فكأنه لا خلاف فى الواقع ، وهذه المرتبة هى المرادة من قوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْفُرْسِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا﴾ الخ الآية ، ووجهه أن اقتران قوله « اتقوا »

بالإيمان والترغيب يدل على عدم إرادة المرتبة الأولى والثالثة التي هي التقوى الكاملة .  
المرتبة الثالثة : هي صيانة النفس عما يشغل ظاهراً وباطناً عن الله سبحانه وتعالى  
ويكون صاحبها متبتلاً إلى الله تعالى على معنى الرجوع إليه في السبب والمسبب فيفعل  
السبب باعتبار جعل الله له موصلاً لا باعتبار توصيله للمسبب بنفسه ، فالتوكل وهو الرجوع  
إلى الله واعتقاد أنه هو فاعل الأشياء كلها الرابط بعضها ببعض لا ينافي الأخذ في الأسباب ،  
وهذه المرتبة هي أعلى المراتب ، وهي المرادة بقوله تعالى ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ﴾ وليس  
الأمر في الآية السكينة للوجوب ، لأنها لما نزلت شق ذلك على أصحاب رسول الله  
صلى الله عليه وسلم وقالوا : يا رسول الله ومن يقوى على ذلك ؟ فأنزل الله ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ  
مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ فنسخت الوجوب ولم تنسخ مطلق الطلب لأن هذا الفرد لكلمة النوع  
الإنساني فكيف ينسخ ؟ فتأمل حتى تعرف أن النسخ لا يصح إطلاقه في هذا المقام  
الجليل عزيز المنال .

وهذه المرتبة الأخيرة واسعة جداً ، ففيها نفسها مراتب متفاوتة بتفاوت طبقات أصحابها  
حسب تفاوت استعداداتهم الفاضلة عليهم بمقتضى المشيئة الإلهية المبنية على الحكيم  
الأنبياء أقصاها ما تناهت إليه همم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين حيث جمعوا  
بذلك بين رياسة النبوة والولاية ، وما عاقهم التعلق بعالم الأشباح عن العروج إلى عالم  
الأرواح ، ولم تصدحهم الملابس بمصالح الخلق عن الاستغراق في شؤون الحق لسكمال  
استعداد نفوسهم الزكية المؤيدة بالقوة القدسية ، وهداية الكتاب شاملة لجميع هذه المراتب  
فإن أريد بكونه هدى للمتقين إرشاده إياهم إلى تحصيل المرتبة الأولى ، فالمراد بهم المشارفون  
للتقوى مجازاً لاستحالة تحصيل الحاصل ، وإشاره عن العبارة المفصحة عن ذلك لعلة للايجاز  
وإن أريد بكونه هدى إرشاده إلى تحصيل إحدى المرتبتين الأخيرتين فإن عني بالمتقين  
أصحاب الطبقة الأولى تعينت الحقيقة ، وإن عني بهم أصحاب إحدى الطبقتين الأخيرتين  
تعين المجاز لأن الوصول إليهما إنما يتحقق بهدايته المترتبة ، وكذا الحال فيما بين المرتبة  
الثانية والثالثة ، فإن أريد بالهدى الإرشاد إلى تحصيل المرتبة الثالثة ، فإن عني بالمتقين

أصحاب المرتبة الثانية تعينت الحقيقة : وإن عني بهم أصحاب المرتبة الثالثة تعين المجاز ،  
ولفظ الهداية حقيقة في جميع الصور إن أريد منه المعنى المتقدم في صدر البحث ، وإن  
أريد بكونه هدى تثبيتهم على ما هم عليه أو إرشادهم إلى الزيادة فيه فهو مجاز لا محالة ،  
واللام في قوله : « المتقين » متعلقة بهدى أو بمحذوف وقع صفة له أو حالاً منه ، ومحل  
هدى الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أي هو هدى ، أو خبر مع « لاريب فيه » لذلك  
الكتاب ، أو مبتدأ خبره الظرف المتقدم على ما أشير إليه ، أو النصب على الحالية من  
ذلك ، أو من الكتاب ، والعامل معنى الإشارة ، أو من الضمير الجرور ، والعامل ما في  
الجار والجرور من معنى الفعل المنفي كأنه قيل : لم يحصل فيه الريب حال كونه هادياً ، على  
أنه قيد للنفي لا المنفي ، وحاصله انتفى الريب فيه حال كونه هادياً على ما قدمنا ،  
وحمله على الكتاب إما المبالغة كأنه نفس الهدى ، أو لجعل المصدر بمعنى الفاعل  
مبالغة أيضاً .

وبعد وضح الأمر في إعراب كل جملة ووضح المعنى فيها نتعرض لبيان موقع  
كل جملة مما ذكر ونكتته ، فنقول : جعلها أربع جمل أدخل في البلاغة لاشتماله على ما هو  
مدارها ومنبعها من رعاية جانب المعنى وجزالته ، واعتبار الدلالة العقلية والارتباط بينها  
وفيما عدا هذا من الوجوه روعى جانب الألفاظ وانتظامها على وجه الصحة مع سداد المعنى  
في الجملة . وبيان ذلك أن هذه الجمل الأربع منتظم بعضها ببعض تؤكد اللاحقة منها  
السابقة ، ولهذا ترك العاطف بينها لأن اللاحقة بمنزلة التأكيد ، فلم جملة محذوفة المبتدأ  
أو الخبر سواء قدر بالمؤلف من هذه الحروف أو جعل اسماً للسورة أو القرآن ، وهي دالة  
على التحدى على التقدير الثلاث كما تقدم ، وذلك الكتاب جملة ثانية مؤكدة لجهة  
التحدى لأنه أتى بها لبيان أنه الكتاب البالغ غاية السكال في نظمه ومعناه بحيث  
لا يصح لغيره أن يسمى كتاباً فهو الحقيقي بأن يتحدى به ، وقوله : ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ ﴾  
تقرير لسكاله لأن الحق واليقين أعلى مراتب السكال ، وقوله : ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ تؤكد  
كونه حقاً لأن كونه هادياً للحق بحيث صار كأنه نفس الهدى داليل واضح على كونه

لا يحوم الشك حوله ، أو يكون انتظام بعضها ببعض لا للتأكيد والتقرير كما تقدم بل لأن الأولى تستتبع الثانية استتباع الدليل المدلول فتكون الثانية كاللازم للأولى ، فكأنها بدل اشتغال منها لكون السابقة كغير الوافية لدالاتها على مضمون اللاحقة التزاماً مع أن المقام يقتضى الاعتناء بشأنه لكونه مدلولاً ونتيجة ، بخلاف اللاحقة فإنها وافية لدالاتها عليه قصداً ، وعدم دخول اللاحقة في مفهوم السابقة مع ما بينهما من الملازمة والملازمة ، فوزانها وزان حسنهما في أعجبنى الدارحسنى ، ولا يتوهم أن ذلك يؤدي إلى أن الأولى غير مقصودة كما هي قاعدة البديل لأن ذلك في بدل المفردات ، وقولنا إن السابقة تستتبع اللاحقة استتباع الدليل المدلول ممناه أن الأولى دليل إنى إذ الإعجاز معلول كونه بالغاً حد السكال ، والثاني والثالث دليلاً لميان . وتوضيح ذلك في الجمل الأربع أنه لما نبه على إعجاز المتحدى به ، وأنه من جنس كلامهم ، وقد عجّزوا عن مهارضته استلزم ذلك أنه الكتاب البالغ أقصى السكال : وبلوغه حد السكال استلزم أنه هدى المتقين لأنه الحق اليقين ، وفي كل جملة لطيفة تفيد جزالة المعنى ، ففي الأولى الإعجاز بحذف المبتدأ أو الخبر ، والرمز إلى المقصود وهو كون القرآن وحياً من الله مع بيان علمته وهو الإعجاز ، وفي الثانية فخامة التعريف المستفاد من تعريف المسند الدال على الحصر المفيد لجلالة قدره وكماله ، وفي الثالثة تأخير الجارّ والجورر أعنى فيه فراراً من إيهام الباطل وهو وقوع الريب في كتب الله المستفاد من الحصر عند تقديم الجارّ والجورر كما هو المتبادر في الاستعمال على ما أشرنا إليه ، وفي الرابعة حذف المبتدأ وفيه إعجاز ، والوصف بالمصدر مبالغة ، وتنكيره للتعظيم ، وتخصيص الهدى بالمتقين باعتبار غاية الهدى وهى الاهتداء ، وتسمية المشارف للثقوى متقياً فيه إعجاز وتفعيم لشأن المشارف حيث سمى متقياً ، وإنما قلنا هنا إن المتقين المشارفون لأن الهداية ظاهرة فيه على ما شرحن سابقاً ، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب .

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ إما موصول بالمتقين وإما مفصول عنه ، فإن كان موصولاً به فهو إما صفة مجرورة متقدمة أو كاشفة أو مادحة ، أو يكون منصوباً على المدح أو مرفوعاً عليه أيضاً خبراً لمبتدأ محذوف هذا إذا كان موصولاً بالمتقين ، وإن كان مفصولاً عنه

فهو مبتدأ خبره ﴿أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ . وبيان ذلك أنه عند كونه موصولا بالمتقين من حيث المعنى بأن يكون صفة له حقيقية سواء كان من حيث اللفظ أيضاً أولاً كما في سورة المدح رفعاً ونصباً فإنه صفة مقطوعة لإفادة المدح من حيث إن تغير المألوف يدل على زيادة الترغيب في استماعه ، ومزيد الاهتمام بشأنه ، وما ذاك إلا لتقصيد معنى من المعاني يتعين بمعونة المقام ، وإن كان مفصولاً أى مستأنفاً فإنه يكرن ليس بتابع حقيقة كالخصوص بالمدح ، والسر فيه أن الصفة ولو قطعت لم يتغير بحسب معناها ما قصد منها من إجرائها على موصوفها . وأما المفصلة أى المستأنفة فقد قصد الإخبار عنها بما بعدها لا ثباتها لما قبلها ، وإن فهم ذلك ضمناً ، وليس جارياً عليه في المعنى حقيقة وإنما هو كالجارى فتأمل لتعرف الفرق بين صفة المدح المرفوعة خبراً لمبتدأ محذوف وبين حالة الفصل . هذا ما يتعلق بهذا التركيب من حيث ربطه بما قبله ، وأما ما يتعلق به من شرح المعنى ، فإن جعل صفة مجرورة ، وأريد من التقوى نفس المفهوم المفسر بمجرد اجتناب ما لا ينبغي كانت الصفة مفيدة غير ما يفيده موصوفها لسكونها خارجة عنه وعن مفهومه مع قطع النظر عن أن معنى التقوى هذا يستلزم شيئاً أولاً ، لأن اجتناب ما لا ينبغي يستلزم في تحققه ما ينبغي ، وعند النظر إلى هذا الاستلزام ، أو تفسير التقوى بفعل الطاعات وترك السيئات كانت الصفة كاشفة ، موضحة ، ولعله لهذا اختلف التعبير عنها ، فقال ابن عباس : المتقى من ترك الشرك والكبائر والفواحش . وقال عمر ابن عبد العزيز : التقوى ترك ما حرم الله وأداء ما فرض الله ، وهذا تفسير التقوى بالمعنى الشرعى ، فالمتقى : من يقي نفسه مما يضره في الآخرة من غير تخصيص بمرتبة من المراتب السابقة ، وعلى أنها مقيدة فهي مرتبة على موصوفها ترتب التحلية على التخلية والتصوير على التصميل ، فكما أن من أراد أن يصور شيئاً وينقشه لا بد له من أن يصقله ويزيل عنه الصدأ ، كذلك تخلية النفس عن الأخلاق الذميمة متقدمة على تحليتها بالشمال السكرية ، وعند كونها موضحة للمتقين إن فسرت التقوى بفعل الطاعات وترك السيئات لاشتغالها على ما هو أصل الأعمال وأساس الحسنات من الإيمان وما معه والتجنب عن

المعاصي غالباً ، فهي كاشفة لموصوفها على وجه لطيف يشتمل على فوائد : الأولى أن الحسنات أصل بالنسبة إلى ترك السيئات ، وأن واحدة منهما وهي الصلاة تستتبع ترك السيئات . الثانية : اتسام الحسنات إلى قلبية وقلبية ومالية . الثالثة : التنبيه بترتيب ذكرها على تفاضلها . الرابعة : أنه اقتصر من القلبية على الإيمان ومن الآخرين على الصلاة والزكاة إيماناً إلى أنها أصول وما عداها منطوية تحتها ، ويتضمن هذه الإشارة قولنا لاشتغالها على ما هو أصل الأعمال وأساس الحسنات من الإيمان والصلاة والصدقة فإنها أمهات الأعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية المستتعبة لسائر الطاعات ، والتجنب عن المعاصي غالباً لأن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، وهي عماد الدين والزكاة قنطرة الإسلام أو تجمل صفة مدح ، وخص هذه الأمور بالذكر من بين صفات المتقين إظهاراً لشرفها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى ، والفرق بين الكاشفة والمادحة أن الأولى تحتاج إلى تعميم الصفات لفعل الحسنات وترك السيئات وإلى أن المخاطب غير عارف لمفهوم المتقين ، بخلاف الثانية فإنه لا حاجة فيها إلى التعميم والمخاطب يجب أن يكون عارفاً به . كل هذا إذا كانت مجرورة ، ويصح أن تكون منصوبة على المدح أو مرفوعة ، وهذا داخل تحت كونه موصولاً كما قدمنا ، والفرق بين صفة المدح والمدح اختصاصاً أن الوصف في الأول صفة قصداً والمدح تبع وفي الثاني بالسكس ، والمقصود الأصلي من الأول إظهار كمال الممدوح والاستلذاذ بذكره وربما يضمن تخصيص بعض صفاته بالذكر تنبيهاً على أن الصفة المذكورة أشرف من سائر صفاته ، وفي الثاني إظهار أن تلك الصفة أحق باستقلال المدح من بين صفاته الكاملة ، إما مطلقاً أو بحسب ذلك المقام ، وعند كونه مفصلاً عما قبله يكون الوقف على المتقين تاماً ، لأن المستأنف كلام مستقل ، وإن كان مرتبطاً بما قبله ومتعلقاً به تعلقاً مانعاً من صلاحية عطف ﴿ إِن الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ إلى آخره عليه ، بخلاف ما إذا كانت مسوقة للمدح ، فإنه على هذا يكون الوقف حسناً لا تاماً ، لأن التام هو الوقف على مستقل يكون ما بعده مستقلاً أيضاً ، والحسن هو الوقف على مستقل سواء كان ما بعده مستقلاً أيضاً أم لا ،

والخصوص بالمدح تابع حقيقة فلذا لم يكن مستقلاً ، وقد ذهبوا على هذا بالتزام حذف الفعل والمبتدأ ليكون في صورة التابع . والإيمان لغة : هو التصديق لتبادره منه بلا قرينة ، مأخوذ من الأمن للمناسبة بينهما ، وتلك المناسبة هي أن المصدق بالكسر جعل المصدق به بالفتح آمناً من التكذيب به والخائفة ، ويتمدى بنفسه وبالهمزة إلى مفعولين ، فتقول آمنته وأمنته غيري ، فعلى الأول يتمدى للثاني بحرف الجر ، وعلى الثاني يتمدى للثاني بنفسه ، ويتمدى بالباء لتضمنه معنى الاعتراف ، ويتمدى باللام لتضمنه معنى الإذعان . والتضمين : أن يقصد بلفظ الفعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل آخر يدل عليه بذكر شيء من متعلق ذلك الآخر أو يحذف متعلق الأول ، وفائدة التضمين العامة إعطاء مجموع المعنيين بلفظ واحد لنكتة وهو كثير في الكلام ، وفائدته الخاصة هنا الإشارة إلى أن التصديق لا يعتبر ما لم يقترن به الاعتراف والإقرار ، وقد يستعمل في الوثوق قليلاً على سبيل الحقيقة لا على سبيل الجواز وقلته بالنسبة للتصديق لا قلته في ذاته كأن الواثق صار ذا أمن ، ومن استعماله بمعنى الوثوق قول الأعرابي الذي كان ينوي السفر وتأخر معتذراً : ما آمنت أن أجد صحابة : أي ما وثقت أن أجد أصحاباً ، فالصحابة بالفتح مصدر بمعنى الأصحاب ويروى بالكسر أيضاً ، ويصحّ للعنيان في هذه الآية . ومعناه شرعاً : التصديق بما علم أنه دين محمد صلى الله عليه وسلم بالضرورة : أي ما علم بطريق اليقين سواء كان نظرياً أو ضرورياً . وأما ما علم بطريق الظن كالأحكام الثابتة بخبر الآحاد والقياس فلا يجب التصديق به بطريق اليقين ، فما علم أنه دين محمد صلى الله عليه وسلم بطريق اليقين كالتوحيد والنبوة والبعث ، هذا عند الجمهور . وأما عند المحدثين والمعتزلة والخوارج فالإيمان مجموع أمور ثلاثة : اعتقاد الحق ، والإقرار به ، والعمل بمقتضاه بحيث تجتمع هذه الأمور الثلاثة ، ويكون لها وحدة ، ولهذا ينتفى الإيمان عند الإخلال بشيء من هذه الثلاثة ، فمن أخل بالاعتقاد فهو منافق ، ومن أخل بالإقرار بعد التمسك فهو كافر مجاهر ، ومن أخل بالعمل فهو فاسق وفاقاً بين الفرق الثلاث وكافر عند الخوارج ،

والحدوثون يقولون بدخوله الجنة ، وعدم خلوده في النار فكأنهم لا يخرجونه من الإيمان وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بالإيمان . وجوابه أن الإيمان يطلق على ما هو الأصل والأساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الإقرار وعلى ما هو الكامل المنجى وهو التصديق مع الإقرار والعمل على ما أشير إليه في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِئَتْ قُلُوبُهُمْ - إِلَى قَوْلِهِ - أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ ، وموضع الخلاف أن مطلق الاسم للأول أو الثاني كما في شرح المقاصد ، وإنما حكم الخوارج بترك العمل بناء على أن الكفر عندهم عدم الإيمان عما من شأنه الإيمان ، فإذا انتفى الإيمان تحقق الكفر ، ومن ترك العمل عند المعتزلة ، فليس بمؤمن ولا كافر لأنهم يفسرون الكفر بإنكار ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فتارك العمل المصدق المقر لا يكون مؤمناً ولا كافراً ، والحق أن الإيمان هو التصديق فقط لأنه عطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى ، فلو كان العمل جزءاً للزم عطف الجزء على كله ، وهو ليس بمطرد ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا ﴾ ، فإن تعلق الحكم بشيء موصوف بصفة يدل على حصول تلك الصفة حال التعلق ، وقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾ ، فإن وجوب القصاص على المؤمنين في القتل يدل على مجامعة الإيمان للقتل ، وقوله تعالى : ﴿ كُتِبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانُ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾ ، وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ ، وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ ، فإن إضافته للقلب دلت على أنه صفة له . وأما أنه التصديق دون صفة أخرى من الصفات النفسية فبالاتفاق بين الفرق ، تم الاستدلال على تلك الإضافة بتعاقد الأدلة الكثيرة من الآيات ، والأحاديث المشتملة على نسبة الإيمان إلى القلب لا تكاد تحصى ، فاحتمال كل واحد للتأويل بأن يقال يحتمل أن تكون الإضافة إليه باعتبار كونه محل الركن الأعظم ونحو ذلك لا يضر في الاستدلال ، كما أن احتمال كل واحد من الخبرين الكذب لا ينافي إفادة الخبر المتواتر العلم على أن المطلوب ظني لأنه بيان ما وضع له لفظ



الإيمان في الشرع ، ويصفيه الاستدلال بالظاهر ، وليس في كون الإيمان هو التصديق كثير تغير وكونه التصديق أقرب إلى الأصل لأنه لا فرق بينهما إلا بخصوصية المتعلق وهو متعين في هذه الآية لأنهم نصوا على أن الإيمان المتعدي بالباء هو التصديق إجماعاً لا المجموع ، ولهذا قالوا : إن النزاع في لفظ الإيمان إذا لم يكن موصولاً بالباء تم بعد الاتفاق على أن لفظ الإيمان في الشرع حقيقة للتصديق وحده ، ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده يأمرون بالتصديق وقبول الأحكام ويكتفون به في الحكم بإيمان من آمن .

وأما إجراء الأحكام الدنيوية فيما يدل على ذلك وهو الإقرار بعد هذا الاتفاق وقع الاختلاف بينهم في أن مناط الأحكام الأخروية وما تترتب عليه النجاة هل هو مجرد هذا المعنى أو مع الإقرار ، فذهب بعضهم كالأشعري ومن تبعه إلى أن مجرد هذا كافي لأنه المقصود والإقرار للمعلم بوجوده ، فإنه أمر باطنى والتجربى عليه الأحكام ، فمن صدق بقلبه وترك الإقرار مع تمكنه منه كان مؤمناً شرعاً ، وفيما بينه وبين الله تعالى ، ويكون مقره الجنة إن شاء الله تعالى ، ووجه كونه مقصوداً أن للإيمان وجوداً عينياً تترتب عليه آثاره ، وهو النور الحاصل للقلب بحسب ارتفاع الحجب بينه وبين الحق ، ووجوداً ذهنياً ، وهو ملاحظة ذلك النور ، ووجوداً لفظياً وهو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، والوجود العيني هو الأصل وباقي الوجودات فرع وتابع ، فالشهادة إقرار تعبر عما في القلب وكونها إقراراً يدفع أنها إنشاء حتى تكون ركناً ، والتمكن من تساعده الآلة مع الوقت لأنه لا نزاع في إيمان من صدق بقلبه ، ولم يتمكن من الإقرار لضيق الوقت أو عدم مساعدة الآلة ، وذهب جماعة كأبي حنيفة رضى الله عنه إلى أن الإقرار لا بد منه ، فالمصدق المذكور لا يكون مؤمناً إيماناً تترتب عليه الأحكام الأخروية .

فخالف الخلاف أنه بعد كون المصدق بالقلب وحده مؤمناً شرعاً هل يكفي هذا

المعنى فى الأحكام الآخروية أم لا ، ويجوز أن يكون حكم الشرع مخالفاً لما بينه وبين الله سبحانه وتعالى كالصلاة مع الرياء إذا اشتملت على جميع الأركان فإنها صلاة شرعية ولا يترتب عليها الأحكام الآخروية . قال فى الإحياء : فى هذا ثلاث مباحث : بحث عن موجب النظمين الإيمان والإسلام فى اللغة ، وبحث عن المراد بهما فى إطلاق الشرع ، وبحث عن حكمهما فى الدنيا والآخرة إلى أن قال : الحكم الآخروى الإيمان هو الإخراج من النار وقد اختلفوا فى هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بأن الإيمان ماذا ؟ فمن قائل يقول : إنه مجرد العقد بالقلب ، ومن قائل يقول : إنه عقد بالقلب وشهادة باللسان ، ومن قائل يزيد ثالثاً وهو العمل بالأركان . والقول الثانى وهو أنه لا بد من الإقرار يستدل بأنه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر ، والمراد بالمعاند من يعلم الحق ولا يعترف به ، والجاهل من لا يعلمه ، قال الله تعالى : ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَفْقَهُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ فذمهم بعدم العلم وقال فى أحبار اليهود : ﴿ فَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ فكرر الويل لهم ، ولصاحب القول الأول أن يجعل الذم للإنكار اللسانى ، ولا شك أنه علامة التكذيب ، أو للإنكار القلبى الذى هو التكذيب فحاصله منع حصول التصديق المعاند فإنه ضد الإنكار وإنما الحاصل له المعرفة التى هى ضد النكارة والجهالة .

والغيب مصدر وصفت به الذات ثم أقيم مقام الذات كالشهادة أقيمت مقام الشاهد فقله تعالى : ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ أى ما هو غائب وما هو مشاهد ، والغيب المنخفض من الأرض أو من غيرها ، تقول : وقفنا فى غيبة : أى منخفض من الأرض ، والخصمة : أى الحفرة التى فى موضع السكينة تسمى غيباً أيضاً وتسمى الجوعة لأنها بانخفاضها يعلم جوع الحيوان وقيل الغيب اسم فاعل وأصله غيَّب وخفف إلى غيب كقَيْلٍ أصله قَيْلٍ ، وهو الملك دون الملك الأعظم من ملوك حمير كأنه الذى له القول دون غيره ، والمراد بالغيب هنا سواء كان مصدراً مبالغة أو اسم فاعل الذى لا تدركه الحواس ولا بداهة العقل : أى بطريق الضرورة ، إما بمجرد التوجه أو بانضمام أمور أخرى سوى الحس الظاهر ، لأنهم جعلوا أسباب العلم للخلق ثلاثة : الحواس

الظاهرة ، والعقل ، والخبر الصادق ، وأدرجوا ما عدا الحس في العقل فهو غائب عن الحس والعقل غيبة كاملة بحيث لا يدرك بواحد منهما على ما بيننا ، وهو نوعان : نوع لا دليل عليه وهو المراد بقوله : ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعْلِمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ : فإنها سميقت لبيان اختصاصه تعالى بالمقدورات الغيبية من حيث العلم أثر بيان اختصاصه تعالى بها من حيث القدرة ، والمفتاح : إما جمع مفتاح بفتح الميم وهو الخزن فهو مستعار لمكان الغيب كأنها مخازن خزنت فيها الأمور الغيبية يفلق عليها ويفتح ، وإما جمع مفتاح وهو المفتاح ويؤيده قراءة مفاتيح فهو مستعار لما يتوصل به إلى تلك الأمور بناء على الاستعارة الأولى : أى عنده خاصّة خزان غيو به ، أو ما يتوصل به إليها ، والحصر المستفاد من تقديم الظرف دليل على أن المراد به الغيب الذى لا دليل عليه ، وقوله : ﴿ لَا يُعْلِمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾ تأكيد للحصر الأول . والنوع الثانى وهو الذى نصب عليه دليل عقلى أو نقلى كإصانح وصفاته واليوم الآخر وأحواله ، وهذا النوع هو المراد فى هذه الآية لأنه إن حمل الإيمان على المعنى الشرعى فمعلقه أعنى ما جاء به النبى عليه السلام ليس إلا القسم الثانى ، وأما إذا حمل على المعنى اللغوى فالقرينة عقلية إذ لا يمكن التصديق بما لا طريق إليه ، والإيمان بالقسم الأول باعتبار أنه لا يعلمه إلا الله تعالى داخل فى القسم الثانى لأنه نصب عليه بهذا الاعتبار دليل نقلى ، وكون المراد بالغيب ما لا تدركه الحواس الظاهرة ولا بداهة العقل إذا جعل الغيب واقعاً موقع المفعول به ، والباء صلة الإيمان وتعلقه بالغيب بتضمين الإيمان معنى الاعتراف أو بجعله مجازاً عن الوثوق وإن كان ( بالغيب ) ليس واقعاً موقع المفعول به بأن جعل حالاً ، فالغيب مصدر كالغيبية بمعنى الخفاء : والمعنى أنهم يؤمنون حال كونهم ملتبسين بالغيبية : أى غائبين عنكم ليسوا كالمناقضين الذين يقولون للمؤمنين عند لقاءهم إنا آمننا : ﴿ وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ ﴾ أو غائبين عن المؤمن به ، والمؤمن به الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث رسالته من عند الله فالمصدق به كونه رسولاً وكل ما جاء به ، ومعنى الغيبة عنه عدم مشاهدة الوحي المتضمن له . قال

عبد الرحمن بن زيد : كننا عند عبد الله بن مسعود فذكرنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وما سبقوا به ، فقال عبدالله : إن أمر محمد صلى الله عليه وسلم كان بيننا لمن رآه والله الذي لا إله غيره ما آمن أحد أفضل من إيمان بغيث ثم قرأ هذه الآية ، ووجه الاستدلال بهذا أن صيغة التفضيل تنادى على أن قوله بغيث ليس صلة للإيمان ولا بمعنى غائبين عنكم ولا أن الغيب معناه القلب كما سيجيء . إذ لا يتحقق المفضل عليه فالباء الملابسة أى الاتصاف على وجه المصاحبة . وقيل المراد بالغيب القلب ، واعلم استعمال مجازى لأن القلب آلة الإيمان ، فالمعنى يؤمنون بقلوبهم لا كمن يقول آمناً بلسانه فقط وليس مؤمناً بقلبه ، والمعنى على الثالث لا يحتاج إلى شيء ، لا من التضمنين كما فى الأول ، ولا من التقدير كما فى الثانى أى الحالية بوجهيها لأن الحال هو المتعلق على الأرجح

﴿ وَيُؤْمِنُونَ الصَّلَاةَ ﴾ الإقامة تحتمل أربعة معان اثنان استعارة تبعية واثنان مجاز مرسل : أما الاثنان الاستعارة ، فإن الإقامة معناها تعديل الأركان : أى حفظها من أن يقع فيها زيغ فى فعلها أو يواظبون عليها ، فالأول من قولهم : أقام الشيء إذا قومه لأن القيام فى اللغة الانتصاب ، فعنى أقام الشيء جعله منتصباً ، ثم قيل أقام العود مثلاً إذا سواه وأزال اعوجاجه فصار قوياً يشبه القائم ثم استعيرت الإقامة من تسوية الأجسام التى صارت حقيقة فيها لتسوية المعانى كتعديل أركان الصلاة على ما هو حقها ولم تجعل استعارتها من تحصيل القيام فى الأجسام بل من تسويتها رعاية لزيادة بين المعانى ، فعلى هذا هو مستعار من أقام العود مثلاً ، وقيل التقويم حقيقة فى الأعيان والمعانى بل التقويم فى المعانى أكثر كالأرى والمذهب ، فعلى هذا لا استعارة بل هو من باب أقت العود مثلاً بمعنى قومته . والثانى أعنى يواظبون عليها من قامت السوق إذا نفقت ، وأقتها إذا جعلتها نافقة . وبيان الاستعارة أن نفاق السوق كانتصاب الشخص فى حسن الحال والظهور التام فاستعمل القيام فيه والإقامة فى إنفاقها ثم استعير منه المداومة على الشيء بجعل متعلقه مرغوباً فيه مداوماً عليه ، ونوقش فى هذا الوجه بأن هذه المشابهة خفية جداً . وحاصل المعنى أنه إذا حوفظ على الشيء ووظب عليه

كان كالمنافق الذي يرغب فيه وإذا ضيع الشيء كان كالكاسد الذي يرغب عنه .  
وأما الاثنان اللذان هما مجاز مرسل ، فهو أن معنى يقيمون الصلاة أى يتشرون لأدائها  
من غير فتور ولا توان ، وائسوا كالمنافقين الذين إذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى ،  
من قولهم : قام فلان بالأمر وأقامه إذا جدد فيه ونشط وتجدد ، ومقابل قد وتقاعد  
عن الأمر . أو يقيمون أى يؤدون ، وبيان المجاز فى الأول منهما أن حقيقته قام ملتبساً  
بالأمر والقيام بالأمر يدل على الاعتناء بشأنه ويلزمه التشمر له والتجدد فأطاق القيام  
على لازمه ، والإقامة على قياس التمضية يكون معناها جهل الأمر متشمرّاً أو متجدداً إلا أن  
المراد كون الفاعل متجدداً ومتشمرّاً فى ذلك الأمر فتوصيفه بالتشمر مجاز توصيف بوصف  
فاعل كما فى قامت الحرب على ساقها إذا اشتدت كأنها تشمرت لسلب الأرواح وتخريب  
الأبدان ، والمراد قامت أهل الحرب . فمعنى يقيمون الصلاة يجامون الصلاة متشمرّة ،  
والمراد يتشرون لأدائها إلا أنه عدل إليه للمبالغة كما فى جدد جده . وبيانه فى الثانى  
منهما أنه عبر عن الأداء الذى هو متعلق بالصلاة وليس بداخل فى مفهومها بالإقامة  
التي هى تحصيل القيام لكونه ركناً لها ، فعبّر عن تحصيل الكل بلفظ تحصيل الجزء  
كما عبر عن نفس الكل بلفظ الجزء كالقنوت والركوع والسجود والتسبيح فيكون معنى  
يقيمون الصلاة يؤدون الصلاة ، فتكون الصلاة مفعولاً به من غير حاجة إلى التجريد  
أو إلى جعل الصلاة مفعولاً مطلقاً ، وإنما يحتاج إلى ذلك لو كانت الصلاة داخلة  
فى مفهوم المبر عنه .

ولما كان المقام مقام مدح وثناء على المصالحين كان المعنى الأول أقرب إلى الغرض  
لتضمنه التنبية على أن التحقيق بالمدح هو الذى راعى حدودها الظاهرة من الفرائض  
والسنن ، والباطنة من الخشوع والإقبال على الله تعالى بقلبه فلا يكون من  
المصالحين الذين هم عن صلاتهم ساهون ، ولذلك كثر ذكر المصالحين فى مقام المدح  
بالمقيمين وفى معرض الذم بالمصالحين فقط ، وأيضاً هو أقرب للحقيقة لكونه مجازاً  
مشهوراً بخلاف الوجوه الأخر ففيها بعد بالنظر للحقيقة انغموس الملاقة وصار مشهوراً  
كثير الدوران ولكونه منقولاً منه بلا واسطة بخلاف غيره كالوجه الثانى فإنه نقل فيه

من المعنى الحقيقي إلى جهل الشيء نافعاً ، ثم إلى المحافظة. والصلاة من صلى إذا دعا وهي قَهْلَةٌ أو قَهْلَةٌ ، وقولنا من صلى الإشارة إلى أنه لم يستعمل الثلاثي المجرد منه كما أنه لم يُستعمل التصالية مصدر المزيّد . قال في الصحاح : هو اسم وضع موضع المصدر ، يقال صلى صلاة ولا يقال صلى تصلية ، وكتبت بالواو على لغة من يفخم الألف ويميله إلى مخرج الواو تنبيهاً على أنها منقلبة عنها ، واستعملها في الأقوال والأفعال المخصوصة لاشتغالها على الدعاء ، فالحقيقة الشرعية مجاز لغوي مرسل ، وقيل الصلاة من صلى إذا حرك الصّووين فالصلاة حقيقة في تحريك الصّووين مجاز مرسل لغوي في الحقيقة الشرعية لأن المصلي يحرك الصّووين في ركوعه وسجوده ، والصلاة ما على يمين الذّنْب وما على يساره فهما صلوان واستعارة في الدعاء من الحقيقة الشرعية فيسمى الداعي مصلياً تشبيهاً له في خشوعه بالراكع والساجد فتكون الصلاة في الدعاء مجازاً بالاستعارة من الأقوال والأفعال ، وهذا الرأي الأخير مردود لأن استعمال الصلاة في الدعاء شائع قبل ورود الشرع ومعرفة الأركان المخصوصة فكيف يكون استعارة منه ؟ ولأنه يلزم اشتقاق الفعل من غير حدثه ، وبناء التفعيل للتحريك نادر ، وعدم شهرته في الدعاء على الرأي الشديد أوفى التحريك على غيره لا ينافي ثقله عنه لأن النقل قد يغلب بحيث يهجر المعنى الأول مطلقاً .

﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ الرزق بالكسر النصيب ، وبالفتح إعطاء الرزق ، كما أنه بالكسر يكون مصدراً أيضاً كما قيل به في قوله تعالى : ﴿ وَمِنْ رَزَقْنَاهُ مِمَّا رَزَقْنَا حَسَنًا ﴾ ومن إرادة النصيب به يصح أن يفسر به قول الله تعالى : ﴿ وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ ﴾ أى نصيبكم ، وفي العرف : تخصيص الله الشيء للحيوان وتمكينه منه : أى جعل الله الشيء للحيوان بحيث يتمكن من الانتفاع به لسوقه إليه وإعطائه إياه ، وليس معناه إعطاء القدرة ؛ إذ لا خلاف في أن أصل القدرة من الله تعالى وأن القدرة المتمثلة بالفعل لها دخل في الفعل ، وإلا لزم الجبر على ما سيأتى مبسوطاً محققاً في تفسير قول الله تعالى : ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴾ إلى آخر الآية إنما الخلاف

في أنه هل يسوق الله الحرام إلى العباد ويمطيهم إياه لينتفعوا به أم لا ؟ وإِنما قلنا تمكينه من الانتفاع ولم نقل هو الانتفاع بالفعل لأنه المناسب في تفسير الآية إذ لا يمكن الإنفاق مما انتفع به بالفعل . وخصه المعتزلة بالحلال وقالوا : إن الحرام ليس برزق لأن تمكين الله من الانتفاع به مأخوذ في مفهوم الرزق والله تعالى يستحيل عليه أن يمكن من الحرام لأنه مَنع من الانتفاع به وأمر بالزجر عنه فلا يكون الحرام رزقاً كما قدمنا ؛ فالإضافة إلى الله تعالى مأخوذة في مفهوم الرزق ، قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ﴾ . وقالت المعتزلة أيضاً : إن إسناد الرزق هنا إليه تعالى مشعر بكون المنفق حلالاً إذ لا يليق للإسناد إليه تعالى سوى الحلال ، وقد قدمنا أن الإضافة إليه تعالى مأخوذة في مفهوم الرزق فلا يكون إلا حلالاً ، وهذا الإسناد للتخصيص على إنفاقهم الحلال الصرف فهو من تكميل الأول ، وإيمان أن الحلال ليس المراد به ما يتناول الشبهة بل الحلال الصرف فهو الذي يوجب المدح والمقام مقام مدح وإنفاق الحرام لا يوجبه وقول الله تعالى للمشركين : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً ﴾ ذم لهم على جعلهم من الرزق حراماً وهو لا يكون إلا حلالاً . والأشاعة جعلوا الرزق كله من الله تعالى لكن لا يضاف إليه تعالى من الأفعال إلا ما يكون أفضل كما قال إبراهيم عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة والسلام : ﴿ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴾ وقوله : ﴿ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾ ففائدة الإسناد الإعلام بأنهم ينفقون مما هو من عظام مامنح لهم ، وفائدته أيضاً التحريض على الإنفاق لدلالة الإسناد على أنهم وسائط ، وجعلوا الذم لتحريم مالم يحكم بتحريمه سواء حكم بحلله أولاً ، فذمهم بتحريم مالم يحرم يشمل الذم بوجهين : جعل الحرام حلالاً ، واختراعهم التحريم برأيهم من غير دليل ، وجعلوا اختصاص ما رزقناه بالحلال للقرينة التي هي مقام المدح وكونه يرزق المتقين . وتمسك الأشاعة في شمول الرزق للحرام بما رواه ابن ماجه وغيره من حديث صفوان بن أمية قال « كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَهُ عَمْرُو بْنُ قُرَّةَ ، فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَتَبَ عَلَى الشَّقَوَةِ فَلَا أُرَاقُ أُرَاقُ إِلَّا مِنْ دُفِّي بِكَفِّي أَفَتَأْذُنِي فِي الْغِنَاءِ مِنْ غَيْرِ

فَاحْشَةُ ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : لَا آذَنُ لَكَ وَلَا كَرَامَةٌ ، كَذَبْتَ أَيْ عَدُوَّ اللَّهِ لَقَدْ رَزَقَكَ اللَّهُ طَيْبًا فَاخْتَرْتَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقِهِ مَكَانَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ مِنْ حَلَالِهِ « ووجه الاستدلال أن المراد من قوله صلى الله عليه وسلم : من رزقه من حرامه ومن حلاله الدلالة على أن ما اخترته محرّم عليك وحرام في نفسه وأن الذي تركته حلال لك وحلال في نفسه ، والشئ قد يحرم على واحد ولا يحرم في ذاته كالمغصوب على الغاصب وقد يحل لواحد ولا يكون حلالاً في ذاته كالميتة المضطر ، وقوله : لقد رزقك الله طيباً لا يدل على انحصار رزقه في الطيب ، كيف وهو ردّ للحصر المستفاد من قول عمرو : لأراني أُرزق إلاّ من دُفِّي بكفّي ، فيكفي الجزئية فلا دليل فيه الممتزلة كما توهمه البعض . وقالت الأشاعرة : لو لم يكن الحرام رزقاً لم يكن المتعذّي به طول عمره مرزوقاً وليس كذلك ، والمراد من طول عمره مدة لا يمكن بقاؤه بدون الغذاء فالأكل في تلك المدة ، والتالي باطل لقوله تعالى : ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ فإنه يدل على أنه تعالى متكفل بحصول ما به التعميش والبقاء لجميع الدواب . وأنفق الشئ وأنفقه بمعنى صرفه فبينهما الاشتقاق الأكبر .

ومن اللطائف ما ذكره بعض الأفاضل أن كل ما فاءه نون وعينه فاء يوافق في المعنى ما فاءه نون وعينه دال كنفر ونفى ونفذ ونقض ونفع ونفث ، والمعنى في الكل الخروج والذهاب والصرف . والإنفاق هنا صرف المال في خير فرضاً أو نفلاً إذ لا دليل على التقييد ، فإن فسر الإنفاق بإخراج الزكاة كان ذلك من باب ذكر أفضل الأنواع إذ ثواب الفرض أكثر ، ومن باب ذكر الأصل لأن الزكاة أصل من أصول الإسلام ومن باب ذكر الشقيق بجوار شقيقه فإن الزكاة شقيقة للصلاة ، ومعنى كونها شقيقة لها أنهما من أمهات العبادات فاقترنا معاً في الذكر في القرآن ، ومعنى قولهم : هذا شقيق هـذا أن الشئ الواحد إذا انشق نصفين فيصير كل واحد منهما شقيقاً للآخر لأنهما كانا شيئاً واحداً ، فانشق نصفين ومنه قيل فلان شقيق فلان لأنهما كانا شيئاً واحداً في أصلهما ثم انشق كل منهما من الآخر ، وتنديم المفعول أى المفعول بواسطة



حرف الجر، والمفعول هو ما، لا مجموع الجار والمجرور بتأويل بعض مازرقناهم ، إذ لا معنى لإدخال التبعية على المجموع في قول بعضهم: أدخل التبعية عليه ، فالمراد من مرجع الضمير في هذا القول هو المفعول الذي هو ما فقط، تقديم المفعول لإفادة التخصيص : أى مازرقناهم من عظام المنائح التي يحبونها ينفقون لا الحقيمة، لأن الإسناد للتعظيم على ماسر، وأشرفه المكتسب من الإسناد ولكونه شقيق الروح لكون إنفاقه أشق فالعناية بذكره أتم ، وعند إرادة التعميم ، فإدخال من التبعية عليه لبيان أن المطلوب عدم الإسراف المنهى عنه لما تقرر من أن محط الفائدة في الكلام عند البلغاء هو القيد فيكون المعنى أنهم ينفقون بعض مازرقناهم لا كله ، ففيه إشارة إلى السكف عن إنفاق الكل فإنه إسراف على ما هو الأعم الأغلب من عدم الصبر على شدائد الفقر ، والجزع على مكابد الحاجة . وأما من اختص بتوفيق إلهي في التحمل لدى الحاجة فنه إنفاق الكل محمود ، كما روى أن أبا بكر رضى الله عنه فعل ذلك . وقيل مازرقناهم : أى مامنحنهم من النعم الظاهرة والباطنة لقواه عليه السلام « إِنَّ عِلْمًا لَا يُقَالُ بِهِ كَكَتَرٍ لَا يَنْفَقُ مِنْهُ » ، ووجهه أنه يتضمن تشبيه علم يقال به بكنز ينفق منه ، وعلى هذا يعمم الإنفاق ، فيتناول إنفاق المال وغيره . والمعنى مما خصصناهم به من المال ومن أنوار المعرفة يفيضون .

﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ ، هذا الموصول إما معطوف على ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ وهو غيره ، وإما معطوف عليه وهو عينه ، أو معطوف عليه وهو بعضه ، وإما معطوف على المتقين ، فهذه أربع احتمالات ، وبيان المعنى على كل واحد منها أن يقال في بيان الوجه الأول ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ هم الذين آمنوا عن شرك وجهالة ، ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ هم مؤمنو أهل الكتاب وهما خاصان فردان للمتقين ، فالموصولان تفصيل المتقين ، وهذا الوجه أرجح الوجوه لما سنبينه ، وعطفه على ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ إن كان صفة موصولة لفظاً ومعنى بالمتقين ، أو موصولة معنى بأن كان نعتاً مقطوعاً ، أو منصوبة

على المدح ، وعلى كل فهي صفة مقيدة ، فهو قسم خاص من المتقين . والقسم الثاني أهل الكتاب المشار إليهم بالموصول الثاني ، والموصول الأول ، وإن كان عاماً بحسب المفهوم إلا أن المراد به الذين آمنوا بعد شرك وجهالة بحال النبي صلى الله عليه وسلم لاقرانهم في الذكر بما هو شقيق لهم وهم مؤمنو أهل الكتاب فإن المذكور في القرآن من الكفار المشركون وأهل الكتاب بناء على أن كفار العرب كانوا كذلك كما قال الله تعالى : ﴿ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ ﴾ ، فالمراد بالموصول الثاني الذين آمنوا بعد التوحيد والمعرفة بحال النبي صلى الله عليه وسلم ، فتعريف الموصولين بالعهد ، وإنما خص من المتقين هذين الفريقين بالذكر ، ترغيباً لأمثالهم في الإيمان بإشادة ذكرهم ، ويقال في بيان الوجه الثاني : إن الموصول الثاني أريد به ما أريد بالموصول الأول ، فتعريف الموصولين للجنس وعطف الثاني على الأول مع اتحاد الذات باعتبار التغير في المفهوم ، وله نظائر كثيرة ، ويكون بالواو وغير الواو ، والشواهد كثيرة مذكورة في الكتب . والمعنى حينئذ أنهم جمعوا بين الإيمانيين الإيمان بما يدركه العقل في الجملة ، وهو المراد من الغيب كوجود الواجب وتوحيده ، والنبوة والبعث واليوم الآخر ، وأتوا بما يصدق هذا الإيمان تصديق الفرع للأصل ، من الإتيان بالعبادات البدنية ، لأن الإتيان بالعبادة فرع للتصديق بوجود المعبود ، وإن كانت من حيث الصحة فرعاً للتصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ، والإيمان بما لا طريق له إلا السمع ، لأن المراد بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك ماله اختصاص بالإِنزال ، والعام إذا وقع في مقابلة الخاص يراد به ما عدا الخاص ، وفائدة ذكر الخاص الاعتناء بشأنه كأنه العمدة ، وإنما كرر الموصول ، وكان يكفي عطف الصفات بعضها على بعض للتنبيه على تباين الطريقتين ، ففي التكرير دلالة على استدعاء أن يذكر مع الصفة موصوفها كأن الموصوف بها مغاير الموصوف المتقدم لتباين الطريقتين العقل والنقل . ويقال في بيان الوجه الثالث ، وهو أن المراد بالموصول الثاني طائفة من المراد بالموصول الأول ، وهم مؤمنو أهل الكتاب : إن ذكرهم بخصوصهم مع دخولهم في المراد بالموصول

الأول تعظيم لشأنهم ، وترغيب لأمثالهم في الاقتداء بهم كذكر بعض الملائكة بعد ذكر الملائكة تعظيماً لشأنهم ، ووجه التعظيم هنا اتصافهم بالإيمان بالمنزلة استقلالاً ، وهذه منزلة لهم ، وهي لا تقتضى الأفضلية على سائر الصحابة بمعنى زيادة القرب وكثرة الثواب ، فإن المنزلة الخاصة لا تقتضى الأفضلية ، وعلى هذا الوجه ، فتعريف الموصول الأول للجنس ، وتعريف الثانى للفيد ، والمراد بالغيب كل ما غاب عن الحس ، وبديهية العقل مما قام عليه دليل عقلى أو نقلى فيكون من ذكر الشاخص بعد العام . ويقال فى بيان الوجه الرابع إنه عند عطفه على المتقين يكون الموصول الأول مرتبطاً معنى بالمتقين لئلا يلزم الفصل بالأجنبي بين المبتدأ والخبر ، وبين المعطوف والمعطوف عليه ، ويراد بالمتقين الذين اتقوا الشرك ، وهم المرادون من الموصول الأول لأنه صفة كاشفة له ، والمراد من الموصول الثانى مؤمنو أهل الكتاب ، وتعريف الموصولين للجنس ، فالمعنى أنه هدى المتقين عن الشرك ، وهُدًى للذين آمنوا من أهل الكتاب ، فعلى ثلاث احتمالات من الأربعة يكون المراد من الموصول الثانى مؤمنى أهل الكتاب ، وهى ما عدا جعل الموصول الثانى عين الأول ، والاحتمال الأول أرجح رواية ودراية ، أما رواية فلا أنه قول ابن عباس ، وأما دراية فلا أن إعادة الموصول وتوصيفه بالإيمان بالمنزلة مع اشتراكه بين جميع المؤمنين ، واشتمال الإيمان بما أنزل إليك على الإيمان بما أنزل من قبلك ، يستدعى أن يراد به من له نوع اختصاص بالصلة ، وهم مؤمنو أهل الكتاب حيث كانوا مطالبين بالإيمان بالقرآن خصوصاً لقوله تعالى ﴿ وَآمَنُوا بِمَا أُنْزِلَتْ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ ﴾ مؤمنين بالكتب السابقة استقلالاً فى الجملة ، بخلاف سائر المؤمنين . ولا يقال إن أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما أنزل من قبل ، فإن اليهود لم يكونوا مؤمنين بالإنجيل . لأننا نقول : المتصود أن أفراد الإيمان بما أنزل من قبلك مع دخوله تحت الإيمان بما أنزل إليك للإشعار بأن إيمانهم بذلك على الاستقلال ، ويكفى فى ذلك استقلالهم بالإيمان ببعض ذلك ، ويكون الإيمان ببعض الآخر تبعيئاً فى ضمن الإيمان بما أنزل إليك ، فيكون مؤمنو أهل الكتاب مؤمنين بالمنزلة جميعاً

فتحت الأرجحية . وإنزال الشيء : نقله من الأعلى إلى الأسفل ، ونسبته إلى الذوات حقيقة وإلى المعاني مجاز بواسطة تعلقه بالأعيان المستمعة لها ، ونزول الكتب الإلهية إلى الرسل عليهم السلام - والله أعلم - بأن يتلقاها الملك من جنبه عز وجل تلقياً روحانياً ، أو يحفظها من الروح المحفوظ فينزل بها إلى الرسل عليهم السلام ، والذي أنزل إليك هو القرآن جميعه والشريعة بأسرها ، وإنما عبر عنه بالفعل الماضي ، لأن ما شارف الوقوع لتحقيقه منزل منزل الواقع ، والذي أنزل من قبلك التوراة والإنجيل وسائر الكتب ، ولم يتعلق غرض هنا بذكر المنزل عليهم كما تعلق بذكرهم في قوله تعالى : ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ ﴾ إلى آخر الآية ، والإيمان بالكل جملة فرض عين ، وبالقرآن تفصيلاً من حيث إنا متعبدون بتفاصيله فرض كفاية أيضاً ، فإن في وجوبه على الكل عينا حرجا وإخلالا بأمر المعاش ، ومعنى ذلك أنه لا بد أن يكون في مسافة القصر شخص يعلم ذلك ويحصل به الكفاية ، وإلا لكان كل من قدر على تعلمه ولم يتعلمه آمناً ، واقره تعالى ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ﴾ إلى آخره ، وبناء الفاعين للمفعول لتعين الفاعل ، وللاجرى على سنن العزة والكبرياء ، وما ذكرناه في معنى الإنزال من التلقى الروحاني أو الحفظ من اللوح المحفوظ كل له وجه ، فيؤيد التلقى الروحاني ما رواه الطبراني من حديث النواس بن سمعان مرفوعاً : « إِذَا تَكَلَّمَ اللَّهُ بِالْوَحْيِ أَخَذَتِ السَّمَاءُ رَجْفَةً مِنْ خَوْفِ اللَّهِ تَعَالَى ، فَإِذَا سَمِعَ بِذَلِكَ أَهْلُ السَّمَاءِ صَعِقُوا وَخَرُّوا سُجَّدًا فَيَكُونُ أَوَّلُهُمْ يَرْفَعُ رَأْسَهُ جَبْرِيلُ فَيَسْكُتُهُ اللَّهُ تَعَالَى بِمَا أَرَادَ وَخِيَهُ فَيَنْهَى بِهِ عَلَى الْمَلَائِكَةِ كُلِّهَا مَرَّةً بِسْمَاءٍ سَأَلَهُ أَهْلُهَا مَاذَا قَالَ رَبُّنَا؟ فَيَنْهَى بِهِ حَيْثُ أُمِرَ » ويؤيد الحفظ من اللوح المحفوظ ما قاله بعض العلماء : إن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به ، وقال بعضهم : إن أحرف القرآن في اللوح المحفوظ كل حرف بقدر جبل قاف ، وإن تحت كل حرف منها معاني لا يحيط بها إلا الله تعالى ، ولعل الإنزال كان بالأميرين ، والله أعلم بحقيقة الأمر . ويجوز أن يكون الإنزال بخلق الأصوات في جسم ، ويأتي بها على الرسول على ما ورد أن جبريل سمع

صوتاً دالاً على كلام الله . وفي كيفية الإلقاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم طريقان : أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينخلع عن الصورة البشرية إلى الصورة الملائكية ويأخذ من جبريل عليهما السلام . والثاني أن جبريل كان ينخلع عن الصورة الملائكية إلى الصورة البشرية حتى يأخذ الرسول صلى الله عليهما وسلم منه ، والأول أصعب الحالتين .

وقوله تعالى : ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ أى وبنفس الآخرة وجميع مايتعلق بها حسبا دلت عليه الأدلة السمعية هم يوقنون : أى يهلون علماً قطعياً منيحاً لما كانوا عليه فى أمر الآخرة مما كان عليه المشركون فى نفي الآخرة أصلاً ، ومما كان عليه أهل الكتاب من الشكوك والأوهام التى من جعلها زعمهم أن الجنة أن يدخلها إلا من كان هوداً أو نصارى ، وأن النار أن تمسهم إلا أياماً معدودات ، واختلافهم فى نعم الجنة أهو من جنس نعم الدنيا أم غيره ، كما زعم بعضهم أن ذلك كان محتاجاً إليه فى الدنيا لنمو الأجسام ، ولوجود التناسل ، وأهل الجنة مستغنون عنه لا يتلذذون إلا بالنساء الطيبية ، وسماع المسموعات الرائقة ، وإنما قدم وبالأخرة على هم يوقنون ، وقدم المسند إليه فى الجملة الفعلية وهو هم على يوقنون لإفادة حصرين ، فالأول لإفادة القصر على المتعلق ، والثانى لإفادة القصر على الفاعل ، وبيانه أن الأول يفيد أن إيقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها إلى خلاف حقيقتها ، وفيه تعريض بأن معتقد ما عداهم من أهل الكتاب وغيرهم خيال فاسد . والثانى يفيد أن الإيقان مقصور عليهم لا يتعداهم إلى مقابلتهم ، وفيه تعريض بأن اعتقاد ما عداهم ليس عن إيقان ، فإن الإيقان إتيان العلم بنفى الشك والشبهة عنه بالاستدلال عليه ، ولذلك لا يوصف به علم الله تعالى ولا العلوم الضرورية ، والتشكيك فى البديهيّات لفساد الآلة تصوراً أو تصديقاً لالتقابليةما للشك والآخرة هى الدار الثانية دار الجزاء ، فغلبت الاسمية فيها على الوصفية ، فلذلك لا يحتاج فيها إلى ذكر الموصوف ، كما أن الدنيا صفة غالبية أيضاً للدار الأولى .

﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾ هذه الجملة يصح أن تكون خبراً للموصول

الأول إذا كان مفصولاً عن المتقين ، والثاني معطوف عليه ، وأن تكون خبراً عن الموصول الثاني إذا كان الموصول الأول متمماً للمتقين مرتبطاً به معنى على ما تقدم ، وهي حينئذ محل رفع خبر عن أحد الموصولين كما بينا ، وإذا كان الموصولان مرتبطين بالمتقين ، كانت هذه الجملة لا محل لها من الإعراب مقررة لمضمون ما قبلها .

وبيان ذلك أنه إذا كان الموصولان مفصولين يكون المعنى الذين يؤمنون الخ على هدى متمكنون من الهدى ، فهو مقرر لمضمون قوله هدى للمتقين ، وكيف لا وكون الكتاب هادياً لهم فنؤمن فنون ما منحوه واستقروا عليه من الهدى ، والجملة الأولى وإن كانت مسوقة لمدح الكتاب ، والثانية مسوقة لمدح الموصوفين بالإيمان بجميع الكتب ، إلا أن مدحهم ليس إلا باعتبار إيمانهم بهذا الكتاب ، فالجملتان متناسبتان باعتبار مدح الكتاب ، وفائدة تغمير الأسلوب في الثانية ، وجعل مدحهم مقصوداً بالذات ترغيب أمثالهم ، والتعريض بمن ليس على صفتهم ، فعلى هذا تكون بمنزلة التأكيد والتقرير لما قبلها على ما بينا ، ويصح أن تكون استثناءً جواباً لسؤال نشأ من قوله : هدى للمتقين . وحاصل المعنى أنه لما جعل الكتاب هدى للمتقين اتجه سؤال حاصله ، ما شأن المتقين اختصوا بكون الكتاب هادياً لهم ؟ فأجيب بأن هؤلاء لأجل اتصافهم بالصفات المذكورة متمكنون من الهدى الكامل الذي منحه الله تعالى بالكتاب ، ومعلوم أن العلة مختصة بهم فيكونون مستحقين لاختصاص الهدى ، فالجواب مشتمل على الحكم المطلوب مع تلخيص موجب كأنه قيل مستحقون للاختصاص ، والسبب تلك الأوصاف التي رتب عليها الحكم ، وذكر اسم الإشارة بعد ذكر الأوصاف ملخصة ليعلم بها من وجهين ، ثم يرتبط بها ما هو مسببها ، فإن ذلك أوفى بتأدية الغرض ، وإنما ضم في الجواب نتيجة الهدى ، وهي حصر الفلاح فيهم تقوية المبالغة التي تضمنها تنكير هدى ، أو تحقيقاً للحكم المطلوب بالبرهان الإلزامي أيضاً ، فإن حصر الفلاح فيهم دليل على اختصاصهم باستحقاق الهدى ، فاستغنى عن تأكيد النسبة بإثبات دليلها اللامي والإلزامي ، وقد يقال المقصود من السؤال هو السبب فقط أي ما سبب اختصاصهم إلا أنه بين الجواب مرتباً

عليه مسببه أعنى الهدى والفلاح ، فإن ذلك أوصل إلى معرفة السبب ، فلا حاجة إلى تأكيد الجملة ، وربما قيل إن السؤال قصد به مجموع الأمرين ، أى هل هم أحقّاء بذلك ، وما السبب فيه حتى يكون كذلك ؟ أو يكون مستأنفاً كالنتيجة للأحكام والصفات المتقدمة ، فيكون الفصل السكّال الاتصال ، فالنتيجة هنا بمنزلة بدل الاشتغال أو جواب سؤال حاصله : ما الموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى ؟ .

وحاصل هذا الوجه أن الكلام كان مشتملاً على تفصيل السبب إلا أن السامع لم يتنبه له فنبه عليه إجمالاً باسم الإشارة الدال على ذوات المتقين باعتبار تميزهم بتلك الصفات حتى صاروا كالحسوس المشاهد ، فكأن الجواب إعادة للدعوى مع زيادة بيان بإيراد اسم الإشارة ، تنبيهاً على أن التأمل فيها يغنى عن السؤال ، إلا أنه غير فيه النسبة بين الهدى والمتقين ، وزيد التصريح بنتيجة الهدى احترازاً عن بشاعة التكرار مع إفادة البرهان الإلغى أيضاً ، ونظير هذا الاستئناف أحسنت إلى فلان صديقك ، صديقك القديم أهل لذلك ، فإن فلاناً في المثال المذكور نظير المتقين ، وصديقك نظير الموصولين ، وصديقك القديم أهل لذلك ، نظير أولئك على هدى من ربهم . وحاصله أن أولئك الموصوفين مختصون بالهدى والفلاح بسبب الصفات المذكورة التي أعطاهم الله دون غيرهم ، وذلك لأن الاتصاف بالأوصاف المذكورة مسبب عن كون الكتاب هدى لهم لأن هدايتهم بسبب نزول القرآن ، لكن الاتصاف سبب اختصاص الهدى ، فأصل الهدى يحصل من الكتاب ، واختصاصه يحصل من الاتصاف بالصفات المذكورة : أى الإيمان بالغيب وما يتلوه .

واعلم أنه ليس المراد من اختصاصهم بالهدى أن يكون الكتاب هدى لهم فقط دون غيرهم ، لأن الكتاب هدى للناس ، بل المراد أن له بهم نوع اختصاص بهم ليس لغيرهم ، وهو اختصاصه بهم بآثار الغاية ، وبالجملة فاسم الإشارة هنا أى في مقام ذكر اسم الإشارة بعد ذكر الموصوف وإجراء الصفات عليه كإعادة الموصوف بصفاته فكأنه قيل الذوات المتميزون بتلك الصفات حتى صاروا كالحسوس ، وفي هذا بيان المقتضى وتاخيضه فهو مؤذن بأن ترتب الحكم على الوصف مقتضى للعلة ، وبأنه هو الموجب لأن الحصر

مستفاد من حيث إنه سؤال عن سبب الاختصاص أو الحصر بناءً على أن الأصل عدم وجود سبب آخر ، ومعنى قوله على هدى أنهم متمكنون من الهدى مثل تمكن المستغنى من المستغنى عليه ، وهو أبلغ من تمكن الهدى منهم فيما لو قيل عليهم هدى بأن يتمكن من الشيء لا يمكن خروج الشيء منه ، فلو كانوا متمكنين من الهدى لا يمكن مفارقة الهدى لهم ، وهذا أيضاً يحصل عند قوله عليهم هدى بأن يقال إنهم لا يخرجون عن الهدى ، ولكن في الأول أن عدم خروج الهدى عنهم من جهة اختيارهم ، فإن يتمكن له نسبة إلى المتمكن منه وهي هنا تعلقهم به اختياراً وكفى بهذا ، وأعله فهم من قوانا: إن لهم مزيد اختصاص وارتباط به ، فشبهت حالتهم في تمكنهم من الهدى واختيارهم له وانسياقهم إليه طواعية بحال الراكب على الشيء في شدة تمكنه منه ، وهذا التمكن والاستقرار على الهدى إنما يكون في استفراغ الفكر وإدامة النظر فيما تبين من الأدلة ، وفي المواظبة على العمل الذي هو وسيلة إلى تهذيب النفس وبمحاسبتها عليه ، وعلى ما يكون في النفس عند حصوله . وأتى بهدى نكرة ، والمقام يقتضى تعريفه لإفادة التعظيم مع عدم سبق الذهن إلى غير ما ذكر أولاً ، إذ لا تعدد في الهدى ، فهو هدى لا تبلغ نهايته ، ولا تطلب مساواته ، لعدم معرفة مبالغه ، وقوله من ربهم لبيان أن هذا الهدى لا دخل لهم فيه ، وإنما هو منحة من الذي أوجدهم ورباهم ، وهذا الهدى أيضاً من تربيته لهم فهو مع كونه تأكيداً كبيراً للهدى فيه أيضاً إشارة إلى أن الهدى هدى الله ، وأن الكتاب سبب .

﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ أى المتقون الذين عرفت نعمتهم وصفاتهم المتقدمة هم الفائزون الظافرون بغاية ما يطلب ، وفي تكرار اسم الإشارة إظهار لمزيد العناية بهم ، وللتنبية على أن اتصافهم بتلك الصفات مقتضى لكل واحدة من المزييتين : مزية كونهم على الهدى متمكنين منه ، ومزية أنهم الظافرون بغاية المطالب وأن كلاً منهما يكفي في تميزهم بها عما عداهم ، ولذلك وسط العاطف بين الجملتين فإيست الثانية مقررة للأولى حتى يترك العاطف بخلاف قوله تعالى : ﴿ أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِقُونَ ﴾



فإن الثانية مقررة الأولى لأن تسجيل الغفلة عليهم وجعلهم كالبهايم شيء واحد ، ووجه كون التكرير في اسم الإشارة فيه ما قدمنا أن تكرير أولئك يفيد أن اتصافهم بتلك الصفات يقتضى كل واحد من الحسكين على حياله ، فالاختصاص الملة بهم أفاد اختصاصهم بكل واحد منهما على حدة ، ويكون كل واحد منهما مميزاً لهم عما عداهم ، ولولاه ربما فهم الاختصاص بالجموع ويكون هو المميز لكل واحد منهما ، فيوهم تحقق كل واحد منهما بالأنفراد فيمن عداهم ، وبيان كون توسيط العاطف لذلك أن على هدى والمفاحون ، وإن تناسباً مختلفان مفهوماً ووجوداً ، فإن الهدى في الدنيا ، والفلاح في الآخرة ، وإثبات كل منهما مقصود في نفسه ، فالجملتان واقعتان بين كمال الاتصال والانفصال ، فلذلك أدخل العاطف بينهما .

وأما الشبه بالأنعام والغافلون فهما وإن اختلفا مفهوماً قد اتحدا مقصوداً ، إذ لانعنى بالتشبيه بالأنعام إلا المبالغة في الغفلة ، فالثانية مؤكدة الأولى ، فلا مجال للعطف ، وكلمة «هم» تسمى ضمير فصل ، وهو ضمير يقع بين المبتدأ والخبر فارقاً بين الخبر والنعت لاختصاصه بالوقوع بين المبتدأ والخبر ، ويفيد تأكيد النسبة لما فيه من زيادة الربط فإنه رابطة في قالب الاسم ، ويفيد اختصاص المسند بالمسند إليه ، وإذا كان المسند معرّفاً باللام كان الاختصاص مستفاداً من اللام ، وهو يؤكّد هذا الاختصاص . ووجه الحصر هنا أنه قد اشتهر أن جماعة مفاحون في الآخرة فرمما يتوهم أن غير المتقين يشاركون في ذلك ، فيجوز أن يقصد قصر المفاحين على المتقين ، ويجوز في هذا الضمير أن لا يكون ضمير فصل ، فيكون اسماً حقيقة لاصورة ، ويكون مبتدأ خبره مابعد ، والجملته خبر أولئك ، والقصر حينئذ مستفاد من تعريف الخبر ، وتأكيّد النسبة مستفاد من كون الخبر جملة فمال الوجهين واحد ، وتريف المفاحون للعهد الخارجي ، فالمعنى أن المتقين هم الذين بانك أنهم المفاحون في الآخرة ، أو التعريف للجنس .

والمعنى أن المتقين هم المفاحون الذين يعرف حقيقة فلاحهم باعتبار خصوصياتهم كلّ واحد لأنه لا يمكن معرفة حقيقة الفلاح الأخرى إلا في العقبى .

وبالجملة فكمال الفلاح المتقين معلوم لكل من تأمل في أحوالهم ، والمقصود من قوله : ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ إزالة الغفلة بالاحضار على هذا الوجه ، لإظهار الشرف والترغيب في اقتفاء أثرهم . وقد تمسك الممتزلة والخوارج للمفريطون في الوعيد بقوله : ﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ في خلود الفاسق : أى تارك الواجب على مامر في معنى الإيمان عندهم في النار ، وليس المراد به مرتكب الكبيرة كما وهم ، إذ لادلالة في الآية عايمه ، ووجه التمسك أن قصر جنس الفلاح على الموصوفين المذكورين يقتضى انتفاء الفلاح عن تارك الصلاة مثلاً فيكون مخلداً في العذاب ، ورد عليهم بأن المفلحون مراد منهم الكاملون في الفلاح لمقام المدح ، ويلزمه عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفاتهم لا عدم الفلاح أصلاً .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ .  
الكفرانفة : خلاف الشكر كما أن الحمد خلاف الذم ، فالكفر : ستر النعمة ، والشكر : نشرها وإظهارها وكل من ستر شيئاً فقد كفره ، والكفر شرعاً : إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به ، والمراد بالإنكار الجحود فكفر الشاك والخالي لأن تركهما الإقرار مع السعة والأعمال بالكلية داليل التكذيب : أى أمارة مفيدة للظن وجعل بعض الأشياء دليلاً على التكذيب أيضاً دون بعض مَفَوَّضٌ للشارع كما أن الإقرار دليل التصديق : أى أمارة الظن به ، والمراد بما علم بالضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به ، وأنه من الدين أن يكون كونه من الدين أمراً مشتهراً بين الخاصة والعامة ، سواء كان الحكم في نفسه ضرورياً أو استدلالياً يقينياً بأن يكون معلوماً بطريق اليقين ، لا بطريق الظن ، فما ثبت بطريق الآحاد أو القياس لا يكون مما علم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم به بالضرورة فجحده ليس كفراً و ﴿ سَوَاءٌ ﴾ مصدر أريد منه اسم الفاعل فهو بمعنى مستوٍ ، والاستواء : الاعتدال ، والسواء : العدل ، وسى : بمعنى مثل ، وسيان : مثلاً . والإنذار : الإعلام معه تخويف ، فكل منذر معلم ، وليس كل معلم منذراً ، ويصح وصف القديم بالإنذار والتخويف ﴿ إِنَّا أَنذَرْنَاكُمْ عَذَابًا ﴾ الخ .

﴿ذَلِكَ الَّذِي يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ﴾ ، وقيل الإنذار : التحذير من خوف يتسع زمانه فإن لم يتسع فهو إشماع به و ﴿إِنَّ﴾ حرف شابهت الفعل في عدد الحروف وفي إفادة معناه ، والفعل المتعدي خاصة في أنها تدخل على اسمين ، ولهذا عملت عمله الفرعى فإن للفعل عاملين ، عملاً أصلياً ، وهو رفع الجزء الأول ، ونصب الثانى ، وعملاً فرعياً ، وهو المكس ، وإفادتها لمعنى الفعل لأنها هى وأخواتها تفيد التحقيق والتشبيه والاستدراك والتنى والترجي ، وهذه المعانى مما يفاد بالفعل ، وقدم نصب الأول على رفعه للإعلام بأنها دخيلة في العمل .

ولما كانت مفيدة لتأكيد النسبة وتحقيقها أوردت في جواب القسم ؛ لأن الجواب يتم بدونها ، فصارت هى مفيدة للتأكيد فقط ، بخلاف ما إذا أورد في جواب القسم نفي فإنه لإتمام الجواب لكون القسم عليه منفيًا ، وتصدر بها الأجوبة ؛ فإن السائل لكونه مترددًا يناسبه التأكيد ، ويؤتى بها في الجملة التي من شأنها أن يشك فيها ، فالتأكيد حينئذ للاعتناء بضمون الجملة لكونه مما يشك فيه من غير نظر إلى حال المخاطب كقوله تعالى ﴿قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا إِنَّا مَكْنُئَاهُ فِي الْأَرْضِ﴾ فالتأكيد هنا للاعتناء بضمون الجملة لكونه مما يشك فيه ، وكقوله تعالى : ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ فإن التأكيد هنا للاعتناء بضمون الجملة أيضاً لكونه مما يشك فيه من غير نظر إلى حال المخاطب ، وإلا لأورد التأكيد على وفق إنكاره ، ولهذا قال القاضى البيضاوى رضى الله عنه في تفسير هذه الآية إن قوله تعالى : ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَلاَّ أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ﴾ جواب لإنكاره ، وكلام المبرّد يدل على ذلك فإنه قال : قولك : عبد الله قائم إخبار عن قيامه وإن عبد الله قائم جواب سائل عن قيامه ، وإن عبد الله قائم جواب منكر لقيامه .

قيل نزلت هذه الآية في أبى جهل وخمسة من أهل بيته قتلوا يوم بدر ، وقيل نزلت في قوم بأعيانهم من أخبار اليهود ممن كفر بالنبي صلى الله عليه وسلم عناداً أو كتم أمره حسداً ، وقيل نزلت في مشركى العرب ، وقيل عامة في جميع الكفار .

أخبر الله تعالى بأن جميعهم لا يؤمنون ، ويكون كقول القائل : لا يقدّم جميع إخوتك اليوم ، فلا ينافي أن يقدم بعضهم ، فإن أريد جماعة بأعيانهم فتعريف الموصول للعهد ، لأنه الأصل فيه فإن الموصول كالمعروف باللام في استعمالاته ، ولما اشتهروا بالكفر وكلوا فيه أغنى ذلك عن تقدم الذكر فإن المطلق ينصرف إلى الكامل ، وإن أريد به عموم الكفار كان التعريف للجنس متناولاً للمصرّ وغير المصرّ ، وخص منه غير المصرّ بما أسند إليه ؛ لأنه لا يمكن الحمل على الجنس باعتبار البعض الغير المعهود هنا ، إذ ليس المقصود البعض الغير المعين من الكفار .

وورود ألفاظ في القرآن بلفظ الماضي لا تدل على الحدوث لأن ذلك مقتضى التعلق ، وهو لا يستلزم حدوث الكلام كما قالوا في العلم .

وتوضيح الكلام أن المعتزلة قالوا : لفظ الماضي الوارد في القرآن يدل على حدوث القرآن لاستدعاء صدقه الذي هو صفة المعاني بالذات ، والألفاظ بالتبع سابقة الخبر عنه أعنى النسبة بالزمان ، وكل مسبوق بالزمان حادث .

فالقرآن سواء كان المراد به المعاني أو الألفاظ حادث . وردّ هذا الاستدلال بأن سبق الخبر عنه مقتضى تعلق كلامه الأزلي بالخبر عنه ، فاللازم سبق الخبر عنه على التعلق وحدوثه وهو لا يستلزم حدوث صفة الكلام كما في علمه تعالى بوقوع الأشياء ، فإن تعلقه بحادث مع عدم حدوث العلم ، وهذا على أن للعلم تعلقاً حادثاً ، وفيه كلام ، والحق أن تعلق العلم قديم وأنه تعلق إنكشاف .

والرد الصحيح لهذا الاستدلال أن يقال : إن ذاته تعالى وصفاته ليست زمانية فيستوى إليها جميع الأزمنة استواء جميع الممكنات ، فالماضي والحاضر والمستقبل كل منها حاضر عنده في مرتبته ، واختلاف التعبيرات بالنظر إلى المخاطب لكونه زمانياً رعاية للحكمة في باب التفهيم والتعليم .

وكلمة ﴿سواء﴾ إما خبر ﴿لأن﴾ ، و﴿عليهم﴾ متعلق به ، و﴿أنذرتهم﴾

أم لم تنذرهم ﴿ في تأويل المصدر لأن همزة التسوية يؤول ما بعدها بالمصدر فاعل سواء لأنها بمعنى مستوي .

فالمعنى على هذا الوجه مستوي عندهم إنذارك وعدمه ، والجملة من المبتدأ والخبر خبر لإن ، وقولهم إن الفعل لا يخبر عنه ، المراد به أنه لا يكون كذلك إن أريد به تمام ما وضع له ، لأن لفظ الفعل موضوع لحدث مقترن بزمان منسوب إلى الفاعل ، فلا يصح جملة محكوماً عليه أصلاً ، لأن المحكوم عليه يجب أن يكون مستقلاً بالملاحظة ، والنسبة ليست كذلك ، وإنما هي آلة للملاحظة شيئين ، فالفعل المشتمل عليها أيضاً لا يكون محكوماً عليه ، وكذا لا يكون محكوماً به للعلة المذكورة بل كونه محكوماً به باعتبار جزئه الذي هو المصدر ، أما لو أريد به اللفظ أو مطلق الحدث المدلول عليه ضمناً مجازاً بأن لا يراد به الحدث المأخوذ مع النسبة إلى فاعل معين ، فيصح الحكم عليه لأنه كالاسم ، وهذا لا ينافي أن تستفاد النسبة فيه من ذكر الفاعل ، والمجاز هنا بذكر لفظ الكل وإرادة الجزء ، وعلى حمل ﴿ سواء ﴾ خبراً مقدماً يقال : إنه يبطل تصدر الاستفهام . وجوابه أن الهمزة هنا مع أم جردتا عن معنى الاستفهام .

يعنى أنهما لما كانتا موضوعتين للاستفهام عن أحد المستويين في علم المستفهم جردتا هنا عن الاستفهام المذكور ، وبقيتا مستعملتين لجرد الاستواء فيصح وقوعهما مع المسند إليهما ، وزال المانع من الصدارة وصارتا لجرد تقرير معنى الاستواء وتأكيده ، فكانه قيل : سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك ، والتأكيد مطلوب في هذا المقام ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لكمال حرصه على إيمانهم ، وبذل جهده في الإنذار إليهم نزل منزلة الشاك ، بل المنكر للاستواء ، والتأكيد على جعل أنذرتهم فاعلاً ظاهراً ، أما على جعل سواء خبراً مقدماً فيقال في بيان التأكيد إنه لما تأخر المبتدأ لفظاً فيكون ذكر ماتضمنه الخبر المقدم يؤكده ، ولما كانت الهمزة وأم هنا مجردتين عن الاستفهام مفيدتين للتسوية يجاب عن قول القائل : إن الهمزة وأم للاستفهام عن أحد الشيين ، وما يسند إليه سواء لا بد أن يكون متعدداً . ويسأل هنا فيقال حيث كان المعنى

إنذارك وعدم إنذارك مستوي ، فلم عبر بالفعل ؟ . والجواب أن التعبير بالفعل لإيهام الاستمرار التجددى لأن هذا الماضى بمعنى المضارع بقرينة ﴿ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ فيكون فى الآية السكينة خلاف مقتضى الظاهر من وجهين : الأول التعبير عن المصدر بالمضارع للاستمرار . والثانى التعبير عن المضارع بالماضى لتحقيق الوقوع كقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ ﴾ ، وإنما لم يقل : ءأنذرتهم وبشرتهم أم لم تنذرهم ولم تبشرهم لأن الإنذار وقعه على النفس أشد ، لأن فيه دفع الضرر فإذا لم ينفع الإنذار كانت البشارة أولى بعدم النفع لأن الإنذار والبشارة إنما يتحققان على سبيل التبادل أو التعاقب لا بطريق المعية ، فإذا علم أن الإنذار الذى هو أقوى لا ينفعهم أصلاً علم بطريق الأولى أن الأضعف لا يؤثر فيهم أصلاً ، لا ابتداء ، ولا بعد الإنذار ، فاقصر على الإنذار سلوكاً لطريق البرهان مع الاختصار . وأما جعل ﴿ سَوَاءٌ ﴾ مبتدأ وخبره ﴿ ءَأَنْذَرْتَهُمْ ﴾ وإن صح من جهة الصناعة لفظاً لا يصح معنى لأن المراد إنما هو الحكم على الإنذار وعدمه بالاستواء لا الحكم بالإنذار وعدمه على الاستواء فتأمل .

وقوله تعالى : ﴿ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ يصح فى إعرابه أن يكون خبراً لإِن فى إن الذين كفروا وما بينهما اعتراض أوتى به وسيلة إلى قوله : ﴿ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ ، ويصح أن يكون جملة مفسرة لإجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء والجملة المفسرة جملة يوتى بها لبيان الجملة السابقة نفسها أو لبيان مفرد من مفرداتها وهى لا محل لها من الإعراب ، إذاً لأنهم عدوا من الجمل التى لا محل لها من الإعراب الجملة المفسرة ، ويجوز أن تكون عطف بيان على قوله : ﴿ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ﴾ الخ فيكون لها محل من الإعراب ، ويجوز أن تكون حالاً مؤكدة لمضمون الجملة الاسمية ، أو تكون بدل اشتمال ، لأن مضمون الثانية ليس مضمون الأولى ولا داخلاً فيه مع كون الأولى كغير الوافية فى بيان ما فيه الاستواء وفائدة الإخبار بقوله ﴿ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ بالنسبة لهؤلاء المصرين الإعلام باستمرارهم على عدم الإيمان ، وإذا كان لا يؤمنون خبراً لإِن وما قبله اعتراض يكون هذا الاعتراض

مبيناً لعلة الحكم ذهناً لا خارجاً فهو برهان إني على عدم إيمانهم ، وقوله : ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴾ إلى آخره برهان لمي يفيد علة الحكم ذهناً وخارجاً .

ومعنى النظم الكريم أنه لما بين الله حال المؤمنين وما هم عليه من الصفات التي جعلتهم مستحقين للهدى والفلاح وصله بذكر أضدادهم وهم الكفار كما هي عادة الله جل ذكره في هذا الكتاب الكريم يذكر المؤمنين ، ويذكر بعدهم الكافرين ، أو يذكر الكافرين ويذكر بعدهم المؤمنين ترغيباً في حال المؤمنين للاقتداء بهم ، وتنفيراً عن حال الكافرين للتباعد عنهم ، والكفار في حكم الشرع هم الذين جحدوا ما وجبت معرفته من وجوده سبحانه وتعالى ووحدته وعلمه وسائر ما يجب له سبحانه وتعالى ومعرفة نبيه صلى الله عليه وسلم وما جاء به من أركان الشرع فن جحد شيئاً من ذلك : كان كافراً ، وهذه الآية تدل على أن في المكافين من لا لطف له لأنه لو كان لفعل وآمنوا فلما أخبر أنهم لا يؤمنون علم أنه لا لطف لهم ، وتدل على صدق النبي صلى الله عليه وسلم لأنه أخبر بأنهم لا يؤمنون ، فكان كما أخبر ، وتدل على أن الله يصح أن يخاطب بالعام ، والمراد الخاص في قول من قال الآية عامة لأننا نعلم أن في الكفار من آمن وانتفع بالإنذار . فإن قال قائل إذا علم الله أن هؤلاء لا يؤمنون وكانوا قادرين على الإيمان فوجب قدرتهم على إبطال ما علم الله به وهو أنهم لا يؤمنون .

فالجواب أنه لا يجب ذلك كما لا يجب إذا كان قادراً على أن يقيم القيامة في هذه الساعة أن يكون قادراً على إبطال علمه بأنه لا يقيمها في هذه الساعة ، فالصحيح أن العلم يتناول الشيء على ما هو به ولا يجعله على ما هو به فلا يمتنع أن يعلم حصول شيء بعينه وإن كان غيره مقدوراً . واحتج بهذه الآية من جوز التكليف بالحال ووقوعه ، فإن الله سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون ، وأمرهم بالإيمان ، فلو آمنوا انقلب خبره كذباً ، وشمل الإيمان أنهم لا يؤمنون فيجتمع الضدان .

وتوضيح هذا المقام أن يقال : ذهب بعض الأشعرية إلى جواز ووقوع التكليف بالمتنوع لذاته واستدلوا بهذه الآية ، فالمراد بالحال الحال لذاته لأنه المتنازع فيه .

وأما المحال لغيره فوقع التكليف به محل اتفاق ، والاستدلال مبني على أن يراد بالوصول ناسٌ بأعيانهم فهو في الحقيقة استدلال بأحد وجهي التفسير ، وليس استدلالاً بالمحتمل وحاصل الاستدلال أنه سبحانه وتعالى أخبر بأنهم لا يؤمنون وأمرهم بالإيمان وهو ممتنع إذ لو كان ممكناً لما لزم من فرض وقوعه محال ، لكنه لازم إذ لو آمنوا انقلب خبره سبحانه وتعالى كذبا وشمل إيمانهم بالإيمان بأنهم لا يؤمنون ، لكونه مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وإيمانهم بأنهم لا يؤمنون فرع اتصافهم بأنهم لا يؤمنون فيلزم اتصافهم بالإيمان وعدم الإيمان ، فيجتمع الضدان ، وكلا الأمرين من انقلاب خبره تعالى كذباً ، واجتماع الضدين محال وما يستلزم المحال محال .

وأما المعتزلة فقالوا : إنه ممتنع عقلا لكونه قبيحاً مستلزماً للجهل أو السفه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، والحق في هذا المقام أن يقال : إن التكليف بالمتنع لذاته جائز عقلا ، لأن الأحكام لا تستدعي غرضاً : أي أمراً باعثاً عليها سيما الامتناع ، فإنه ليس غرضاً : أي أمراً باعثاً على التكليف بها ، وإن كان لابد لها من مصلحة ، وفائدة تترتب عليها ككون التكليف مجرد اعتقاد أحقيتها ، ولهذا جاز النسخ قبل التمكن ، ولكن التكليف بالمتنع لذاته غير واقع بالاستقراء ، والآية ليست من المتنازع فيه لأن إيمانهم أمر ممكن في نفسه وإخباره تعالى بعدم الإيمان لا يخرجهم من الإمكان الذاتي غايته أنه يصير ممتنعاً بالغير ، واستلزام وقوعه الكذب أو اجتماع الضدين بالنظر إلى ذلك لأن إخباره تعالى بوقوع الشيء أو عدم وقوعه لا ينفي القدرة عليه باعتبار ذاته ، ولا يخرجهم من الإمكان الذاتي لامتناع الانقلاب ، وإنما ينفي عدم وقوعه أو وقوعه فيصير ممتنعاً لغيره ، واللازم الممكن ألا يلزم من فرض وقوعه محال نظراً إلى ذاته .

وأما بالنظر إلى امتناعه بالغير ، فقد يستلزم الممتنع لذاته كاستلزام عدم المعلول الأول عدم الواجب ، وهذا هو الذي يتعين في فهم هذا المقام وسنبين أوجه أخرى في الاستحالة ونردها . فقد قيل في بيان الاستحالة : إن إيمانهم بأنهم لا يؤمنون تكليف بالنقيضين ، لأن التصديق في الإخبار بأنهم لا يصدقونه في شيء يستلزم عدم تصديقهم في ذلك ،



والتكليف بالشئ ، تكليف بلوازمه . ورد بالمنع سيما في اللوازم الهدمية ، وقيل : لأن تصديقهم بالأى صدقوه يستلزم ألا يصدقوه ، وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالاً . وفيه أنه يجوز أن يكون ذلك الاستلزام لامتناعه بالغير فلا يكون مما نحن فيه ، وقيل : لأن إذعان الشخص بخلاف ما يجده في نفسه محال ، وفيه أنه يجوز ألا يخلق الله العلم بتصديقه فيصدق به بالأى يصدق به .

نعم هو خلاف العادة ، ولكنه ليس من المستنع لذاته ، وقيل : إن الجماعة المرادين بهذا الإخبار لانسلم أنهم مأمورون بالجمع بين التقيضين ، فإن الأمر بالإيمان سابق على الإخبار بعدم الإيمان ، ولا يلزم منه عدم استحقاقه العقاب بتركه ، لأن سقوط الخطاب لتام الحجة عليه لا اهزله ، وفيه أنه ليس بساقط عنه الخطاب لتسكنه من الإيمان على ما قدمنا .

وبالجملة فالإخبار بوقوع الشئ أو عدم وقوعه لا ينفي القدرة عليه كإخباره تعالى عما يفعله هو ، أو يفعله العبد باختياره ، فإنه تعالى مع إخباره بأنه يفعل أمراً قادراً عليه ، ولا يخرج به عن الإمكان الذاتى إلى الوجوب الذاتى ، كذلك إخباره بعدم الوقوع لا يخرج به عن الامكان الذاتى إلى الامتناع الذاتى ، وكذلك العبد قادر على فعله مع إخباره عن فعله ذلك ، وإعلام الله للرسول بأنهم لا يؤمنون لا يحيد به عن الإنذار ، لأن فائدة الإنذار متحققة بالنظر إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهذا يفهم من قوله «عليهم» دون عليك فهو قرينة على أن المراد الاستواء بالنسبة إليهم ، وليس الاستواء بالنظر إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولذا لم يقل عليك كما قال لعبدة الأصنام : ﴿ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَدْعَوْا تَعْمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ ﴾ .

﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ الختم على الشئ : السكت عليه استعمل في الاستيثاق من الشئ بضرب الطابع والخاتم عليه ، ويستعمل في بلوغ آخر الشئ نظراً لأنه آخر فعل يفعل في حفظه وإحرازه فاستعماله في الاستيثاق ، لأن المستوثق كأنه أخذ مما يختم عليه عهداً بالأى يظهر

مافيه ، واستعماله في البلوغ شائع مستفيض ، يقال : ختمت القرآن إذا بانغت آخره .  
والغشاوة من غشاه إذا غطاه على وزن فعالة بنيت لما يشتمل على الشيء كالعمامة .

وكذا أسماء الصناعات مشتملة على كل ما فيها نحو الخياطة والقصارة ، وكذلك كل  
ما استولى على أعم كالخلافة والإمارة ، وليس المراد من الختم والغشاوة في الآية السكرية  
حقيقتها إجماعا لمخالفته لواقع ، بل المراد من ذلك أن الله تعالى أحدث في نفوسهم هيئة  
تجعلهم يتعودون ويتشبثون بحب الكفر والمعاصي ، ويتشبثون بكرهه الطاعة ، واستقباح  
الإيمان انتهى الكهم بالتقليد ، وإعراضهم عن النظر الصحيح ، فصارت قلوبهم على حالة  
لا يدخلها حق أصلا ، وصارت أسماعهم كارهة لسماع أي مذكر ، فكان قلوبهم وأسماعهم  
مستوثق عليها بضرب خاتم وطابع وصارت أعينهم لا تنظر إلى البراهين المعروضة عليها .  
وحاصل الكلام على هذا أن لفظ الختم استعير من ضرب الخاتم إلى إحداث هيئة  
في القلب ، والسمع مانعة من نفوذ الحق إليهما كما يمنع نقش الخاتم تلك الظروف من نفوذ  
ما هو بصدد الانصباب فيها فهو استعارة محسوس لمعقول بجامع عقلي ، وهو الاشتغال على  
منع القابل عما من شأنه أن يقبله ، ثم اشتق من الختم المستعار صيغة الماضي فني ختم إذا  
استعارة تصريحية تبعية .

وأما لفظ الغشاوة فهو استعارة تصريحية أصلية استعير من معناه الأصلي لحالة  
في أبصارهم مقتضية لعدم استبصارهم الآيات ، والجامع عقلي ، وهو الاشتغال على منع القابل  
عما من شأنه أن يقبله ، ويصح أن يكون في الكلام استعارة تمثيلية .

وحاصلها أنه شبه قلوبهم وأسماعهم وأبصارهم مع تلك الحالة المانعة من وصول الحق  
إليهم يشبه هذا المجموع بأشياء عليها حجاب بواسطة الختم : والتغشية تشبيه مركب  
بمركب ، ثم استعير المشبه اللفظ المركب الدال على المشبه به إلا أن بعضه ملفوظ وهو الختم  
والغشاوة اللذان هما الأصلان في تلك الحالة المركبة ، وبعضه منوى في الإرادة فإنه قد  
يذكر في الاستعارة التمثيلية جميع الألفاظ الدالة على المشبه به كما في «إني أراك تقدم رجلا

وتؤخر أخرى » وقد يقتصر فيها على ماهو العمدة في التشبيه ، ومن فوائد هذه الطريقة جواز الحل على الاستعارة المفردة والتمثيل .

وحاصل المعنى على التمثيل أنه مثل قلوبهم ومشاعرهم المصابة بتلك الآفة وهي الهيئة التي منعتهم من قبول الحق بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها ختما وتغطية وإحداث هذه الهيئة كما يسمى ختما وتغشية يسمى طبعاً كما ورد في الآية ﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ ﴾ ويبر عنها بالإغفال كما في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَطِغْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا ﴾ وبالأقساء كما في قوله : ﴿ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً ﴾ والمعنى المراد أن الله أحدث في نفوسهم هيئة جعلت نفوسهم تحب الكفر وتكره الإيمان .

ولما كان هذا المقام يستدعى مزيد بسط فنقول لتحقيقه : قد اختلف علماء التوحيد في أفعال العباد الاختيارية على مذاهب شتى ، والمستدل عليه من هذه المذاهب أربعة وهي : مذهب الأشاعرة ، والماتريدية ، والمعتزلة ، والحكماء ، ولكن مذهب الحكماء يتعارض مع النصوص القطعية لأنه ينص على قدم العالم وبقائه وهو يتعارض مع نصوص القرآن الدالة على فناء هذا العالم لأن فناءه أمر ممكن أخبر به الصادق فوجب القطع به فبقيت المذاهب الثلاثة ، ومن اعتقد واحداً منها لا يضره اعتقاده ، وكلها ترمى إلى تصحيح التكليف وجعله معقولاً وكلها تنفى الجبر الحقيقي . وتفصيل ذلك أن الأشاعرة والماتريدية يرون أن أفعال العباد لله تعالى خلقاً وإيجاداً ، وأن المبدء مدخلية فيها ، لأجلها صح مدحه وذمه وثوابه وعقابه ، وتلك المدخلية عند الأشاعرة هي حالة نيجدها من أنفسنا ولا نعرف حقيقتها هي كسبنا وليست تلك الحال خلقاً منا لأفعالنا وإلا لعلمنا تفاصيلها مع أننا لا نعلم تفاصيلها .

والحاصل أن الحالة الاختيارية عندهم نحس فيها بمعنى القدرة وعدم الجبر ، ولكن تلك الحالة ليست خلقاً لأفعالنا . واعلم أن الأشاعرة لا ينفون عن القدرة الحادثة إلا التأثير بالفعل لا بالقوة ، لأن القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والإيجاد ، لكن تخلف أثرها في أفعال العباد لما منع هو تعلق قدرة الله تعالى بإيجادها كما هو محقق في شرح المقاصد

وغيره ، وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بأنها صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الأسباب والآلات ، ونقل فيه أيضاً أنها عند الجمهور من أهل السنة شرط لوجود الفعل يعنى أنها شرط عادى يتوقف الفعل على تعاقبها توقف المشروط على الشرط لاتوقف الأثر على المؤثر ، وبهذا يظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل ، وتعليقه قدرته به بأن يقصده قصداً مصمماً طاعة كان أو معصية وإن لم تؤثر قدرته في وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى التي تتعلق بكل شيء ولا يقاومها شيء بإيجاد فعل ما .

فإن قيل القدرة عندكم معاشر الأشاعرة مقارنة للفعل لا قبله ، فكيف تصوير تعليق العبد إياها بالفعل قبل وجودها ؟ .

قلنا : لما اطردت العادة الإلهية بخلق الاختيار المترتب عليه قصد الفعل أو الترك وبتخلق القدرة عقيب هذا القصد عند مباشرة الفعل سواء كان ذلك كفاً للنفس أو غير كف لأن وجودها مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة صحيح تعليقها بالفعل المباشر بأن يقصده قصداً مصمماً لتحقيق وقوعها مع الشروع فيه . إذا تقرر ذلك ظهر أن تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذى هو مناط الثواب والعقاب .

فالخلاصة أنه تعلق قدرة العبد بالفعل لاعلى وجه التأثير ، والعبد لا يسمى بذلك خالقاً فوجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر فطلب فوضع له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى فإنه قد أطلق ذلك الاسم فيه على أعمال العباد ﴿لَمَّا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ والتصريح بإطلاق هذا الاسم في آيات كثيرة . والدليل على أن تعلق القدرة بالفعل لاعلى وجه التأثير : أنه قام البرهان من العقل والنقل على وجوب كون كل موجود صادراً عن قدرته تعالى ابتداء وبلا واسطة كما سيأتى بيانه ، وقام البرهان أيضاً من العقل على وجوب تعلق قدرة العبد بأفعاله الاختيارية للعلم الضرورى بالفرقة بين حركتيه صاعداً وساقطاً بأن حركته صاعداً اختيارية وساقطاً اضطرارية

وإن لم تعلم حقيقة هذا التعلق فإن علم ذلك غير لازم لنا إذ اسننا متعبدين بتعرف مثل حقيقة ذلك .

وأما الماتريديّة فقالوا ، إن ملجئ الأشاعرة إلى أن يجعلوا تعلق قدرة العبد بالفعل ، لا على وجه التأثير ، وهذا غير معقول لأن تعلق القدرة بالمقدور لا يعقل منه إلا التأثير . هذا الملجئ هو برهان وجوب استناد جميع الممكنات إلى القدرة القديمة ابتداء ، وهذا الملجئ غير صحيح ، فإن تلك البراهين إنما تاجي لو لم تكن عمومات تحتل التخصيص ، فأما إذا كانت عمومات تحتل التخصيص ، ووجد ما يوجب ذلك التخصيص فلا تكون تلك البراهين ماجة والأمر هنا كذلك فإن البراهين عمومات تحتل التخصيص لها مخصص . وذلك المخصص أمر عقلي هو أن إرادة العموم فيها تستلزم الجبر المحض المستلزم اضياع التكليف و بطلان الأمر والنهي ، وما ذكر من العقليات ليس شيء منها لازما للمخصص كما يعلم بالتأمل فيها ، كيف ولو كان شيء منها ملجئاً إلى أن تعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير لاستلزم بطلان التكليف لأن التعلق بلا تأثير لا ينفي الجبر لأن الموجب للقول بالجبر ليس سوى ألا تأثير لقدرة العبد في إيجاد الفعل أصلاً ، واعتقاد الجبر باطل وملزوم الباطل باطل ، فملزوم الجبر وهو اعتقاد ألا تأثير لقدرة العبد في إيجاد فعله باطل . ولهذا صرح محققو المتأخرين من الأشاعرة بأن مآل كلامهم هذا هو الجبر ، وأن الإنسان مضطر في صورة مختار وحيث كان أن البراهين العقلية لم تسلم من القدر كما سبق لأنها تستلزم الجبر فلم يبق عند الماتريديّة مانع من تأثير قدرة العبد في الفعل لأننا لم نجد مانعاً عقلياً من ذلك بل قد وجد ما يدل على انتفاء المانع فإن العبد العاقل لو أعلمه الله أفعال الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل لما أمر به من الخير والترك لما نهى عنه من الشر ، ثم كلفه باتيان الخير ووعدته عليه الثواب ، وكلفه ترك الشر وأوعدته عليه العقاب بناء على ذلك الإقذار لم يوجب ذلك نقصاً في الألوهية إذ غاية ما فيه أنه أقدره على بعض مقدوراته تعالى كما أعلمنا بعض معلوماته تعالى تفصيلاً منه سبحانه وتعالى .

فإن قال قائل إن فرقاً بين الخالق والعلم لأن الخلق من خصائص الألوهية كما قال تعالى : ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ﴾ بخلاف العلم فقد ورد في القرآن إثبات العلم للعباد في غير موضع .

قلنا : إقدار العبد على بعض المقدورات تفضلاً لا يوجب نقصاً في الألوهية لأنه فعله باختياره فهو فاعل لذلك باختياره غير ماعبأ ولا مقهور وهو شيء قليل بالنسبة لمقدوراته وذلك لحكمة هي صحة التكليف واتجاه الأمر والنهي ، ومع هذا لاتنقطع النسبة إليه تعالى بالإيجاد لأن إيجاد المكلف لها إنما هو بتمكين الله إياه منها وإقداره عليها غير أن السمع ورد بما يقتضى نسبة الكل إليه بالإيجاد وقطعها عن العباد لقوله تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ، وَاللَّهُ خَافَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ . هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ﴾ وهذه النسبة إليه تعالى وقطعها عن العباد لاتضر فيما قدمناه ، لأن المنسوب إليه تعالى الإيجاد الاستقلالى .

وأما إيجاد العبد فهو غير استقلالى ، المنفى الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص : أى تخصيص عموم الكل بالدلائل العقلية ونفى الجبر وتصحيح التكليف لايتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالإيجاد كما تقول المعتزلة بل يكفي له أن يقال جميع مايتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات إنما يوجد بخلق الله تعالى وكذا التروك التى هى أفعال النفس ، لأن التروك كفى النفس عن الميل إلى الشيء ، وعن الداعية التى تدعو إليه ، وعن الاختيار له إنما يوجد للجميع بخلق الله تعالى ، لا تأثير لقدرة العبد فيه ، وإنما محل قدرة العبد عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور فى باطنه عزماً مصمماً بلا تردد وتوجهه توجهها صادقاً للفعل طالباً إياه توجهها لا يلابسه شوب توقف فإذا أوجد العبد ذلك العزم المصمم خالق الله تعالى له الفعل عقيبها فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو حركة ، لأنه سبحانه وتعالى المتفرد بترتيب المسببات على أسبابها ويكون منسوباً إلى العبد من حيث كونه زناً مثلاً ، وخلق الله هذه الأمور فى القلب ليظهر من المكلف ماسبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة أو طاعة وليس للعلم خاصية التأثير حتى يكون

مجبوراً ولا خلق هذه الأشياء فيه يوجب اضطراره إلى الفعل لأنه أقدره فيما يختاره ويميل إليه عن داعية تدعوه إلى العزم على فعله أو تركه ولا اضطرار مع الإقدار على العزم على كل من الفعل والترك إذ من المتعارف المسلم به ترك الإنسان لما يحبه ويختاره وفعل شيء وهو يكرهه لخوف من سطوة جبار أوحياء ممن يُجِلُّهُ ويؤثر أمثال أمره ونهيته فمن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد الخلوقة لله تعالى صيح تكليفه وثوابه وعقابه ومدحه وذمه وانتفى بطلان التكليف والجبر المحض ، وكفى في التخصيص التصحيح التكليف هذا الأمر الواحد أعنى العزم المصمم ، وحسنُ هذا العزم بتوفيق منه تعالى تفضلاً هذا هو رأى الماتريدية بسطناه وأطنافيه الكلام لأننا لم نرتجيراً لهذا المذهب على نحو ماحررناه إلا من انقليل فالحمد لله رب العالمين .

ومذهب الحكماء والمعتزلة أن العبد يخلق أفعاله الاختيارية كلها بقدرة خالقها الله فيه بطريق الإيجاب عند الحكماء تمام الاستعداد على ماهو المذهب . وعند المعتزلة بقدرة خالقها الله فيه بطريق الاختيار ، وكل هذا انفى الجبر ، وتصحيح التكليف ، وشرح مذهب الحكماء مبين في الكتب المطولة في التوحيد .

وحاصله أن المادة : أى الأمر القابل للاتصال والانفصال نشأت عن العقل الفعال الناشئ عن الواجب بالوسائط لما ستعلمه في ترتيب الموجودات على هذا المذهب ، والمادة لا تنفك عن الصورة الجسمية والنوعية والشخصية ، وإنما تتحقق صورتان الأخيرتان بحسب ما يعلهما من الأسباب والشروط ، وكلها صور المادة حتى تكون صالحة ، لأن تقاض عليها الصورة الشخصية المعينة ففعل العبد فعل له وبقدرته التى اتصف بها بحسب ما يعلها من الصور التى هى شروط وأسباب . وتوضيح ذلك أن الحكماء ذهبوا إلى أن كمال الواجب أن يكون فاعلاً بالإيجاب ، ومعنى الإيجاب : لزوم الفعل عن الفاعل لذات الفاعل بحيث لا يتسكن من الترك أصلاً ، واستدلوا على مدعاهم هذا بأنه لو كان فاعلاً بالاختيار أى متمكناً من الترك لكان تعلق قدرته بأحد المتساويين بالنظر إلى نفس القدرة إما مفقراً إلى مرجح أولاً ، فإن كان مفقراً إلى مرجح ينقل الكلام إلى تأثيره

فى ذلك المرجح ، ويلزم التسلسل فى المرجحات ، وإن لم يفتقر لزم انسداد باب إثبات الصانع لأن مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح ، واستدلوا أيضاً بأن تعلق القدرة إما قديم فيلزم قدم الأثر منعاً لتخلف الملول عن العلة التامة ، وإما حادث فلا بد من تعلق آخر حادث فتتسلسل الحوادث ، واستدلوا أيضاً بأن الأثر لا يصدر عن المؤثر إلا بعد تمام الشرائط ضرورة ، وحينئذ لا يتمكن الفاعل من الترك لامتناع التخلف فلا فرق بين الموجب والمختار ، واستدلوا أيضاً بأن النفي ترك محض وعدم مستمر ، فلا يكون مقدوراً ، واستدلوا أيضاً بأن المقدور لا يخلو من وجود أو عدم ، والحاصل واجب ، والقابل له ممتنع ، فانتفت المكنة ، واستدلوا أيضاً بأن أثر المختار إن كان أولى من الترك لزم الاستكمال بالغير وإن لم يكن أولى لزم العبث وكلاهما محال ، واستدلوا أيضاً بأنه لو كان قادراً لزم انقلاب الممتنع ممكناً أو جواز كون الأزل أثراً المختار وحيث ثبت كونه موجباً على مارأوا يازمه وجود العالم فيكون العالم قديماً .

وإليك بيان مذهبهم فى ترتيب الموجودات ، قالوا : إن الواجب واحد حقيقى فلا يصدر عنه ابتداء إلا واحد ، ويمتنع أن يكون ذلك الصادر جسماً لتركبه ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لأنهما أجزاءه والجزء مقدم على الكل ، فلو كان هو الصادر لتقدم على أجزائه ، ولا يجوز أن يكون أحد أجزائه إذ لا يستقل بالوجود ، ولا عرضاً إذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر ، فكيف يوجد قبله ، ولا نفساً إذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم ، والصادر الأول مستقل بالوجود والتأثير معاً ، فتمين أن يكون الصادر الأول هو العقل ، وبعبارة أخرى أول صادر عن الواجب الموجب واحد مستقل بالوجود والتأثير معاً ، وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الأول فى الجسم والثانى فى الهيولى والصورة والعرض والثالث فى النفس ، وقالوا أيضاً : الموجد للجسم كالفلك مثلاً لا يجوز أن يكون هو الواجب لذاته وإلا لأوجد جزأيه لأن موجد الكل حقيقة يجب أن يكون موجداً لكل واحد من أجزائه فيكون الواجب وهو واحد حقيقى مصدراً لأثرين فى مرتبة واحدة وهو باطل ولا جسماً آخر إذ الجسم إنما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالقياس إليه إما بالمجاورة والقرب



أو بالحاذاة والمقابلة ، وهذا كله بالتجربة ، فإن النار لا تسخن أى جسم كان بل ما يقاربها ، والشمس لا تضئ إلا ما يقابلها ، فلو أوجد جسم جسماً آخر لوجب أن يفيض صورته على هيولاه ، ولو أفاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى وضع قبل الصورة ، وإنه محال ، لأن وضع الهيولى مستفاد من الصورة التى هى ذات وضع بالذات لكونها فى حدّ نفسها ممتداً فى الجهات ، ولا نفساً لتوقف تأثيرها على الجسم ، فإن النفس لا تؤثر إلاّ بآلات جسمانية ، فيكون تأثيرها متأخراً عن الجسم ، فكيف يتصور إيجادها إياه ولا أحد جزئيه ؟ وإلاّ لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للآخر ، وقد أبطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر ، فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر ، ولا عرَضاً لتأخره عنه فى الوجود فالموجد للجسم عقل ، وإذا ثبت أن الصادر الأول عقل فله اعتبارات ثلاث وجوده فى نفسه ، ووجوبه بالغير ، وإمكانه لذاته ، فيصدر عنه بكل اعتبار أمرٌ فباعتبار وجوده يصدر عقل ، وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس ، وباعتبار إمكانه يصدر جسمٌ فلكٌ وصدورها عنه على هذا الوجه إسناد للأشرف إلى الجهة الأشرف ، والأخس إلى الأخس فإنه أخرى وأخلق ، وكذا يصدر عن الثانى عقل ونفس وفلكٌ وهكذا إلى العاشر الذى هو فى مرتبة التاسع من الأفلاك ، أعنى فلك القمر ، ويسمى العقل الفعّال المؤثر فى العالم السفلى المفيض للصور والنفوس والأعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية ، فعلى هذا المذهب كل ما يحصل فى هذا العالم حاصل بسبب استعدادات مسببة عن حركات فلكية ، واتصالات كوكبية وأوضاع كائنة لها ، فسرور زيد وحزن عمرو كل هذا بسبب استعداداته المسبب عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ، وكذا الإيمان والكفر ، فليس الواجب مختاراً ، وإنما هذا الذى حصل ويحصل فى هذا العالم حاصل بوسائط واستعدادات بحيث تنتهى إلى الحالة التى يكون عليها مشاهد خارجياً ، فليس

الإيمان والكفر فعل الله، وإنما هو فعل الشخص على ما بينا، هذا مذهب الحكماء وهذا تحريره :

ونردّ على أدلة هذا المذهب فنقول : إن الدليل الأول بعد تسليم مقدماته يقال عليه في حال افتقار تعلق القدرة إلى مرجح لا يلزم التسلسل لجواز أن تكون الإرادة هي المرجحة ، وفي حال عدم الافتقار لا يلزم انسداد باب إثبات الصانع لأن المفضى إلى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجح ، بمعنى تحققه بلا مؤثر ، لا ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالإيقاع من غير داعية ، ولا يلزم من جواز هذا جواز ذاك . وردّ الثاني بأن تعلق الإرادة والقدرة قديم بوجود العالم فيما لا يزال أو حادث وتعلق القدرة والإرادة لذاتيهما، على أن التعلقات اعتبارية . وردّ الثالث بأن لا نسلم امتناع وقوع الأثر من المختار ، وإن سلمناه فلا نسلم أن هذا يقتضى كون الفاعل موجباً لا مختاراً . وردّ الرابع بأن القادر هو الذى يصح منه الفعل والترك لأن يفعل الترك . وأجيب عن الخامس بأن الممكنة حاصلة في الحال من الإيجاد في المستقبل أو حاصلة في الحال بالنظر إلى ذاته . وعن السادس بأنه يكفي في نفي العبث كونه أولى في نفس الأمر أو بالنسبة إلى الغير من غير أن تكون الأولوية بالنظر للفاعل . وعن السابع بأن العالم ممكن أزلاً نظراً لذاته ويمتنع وجوده في الأزل نظراً لاستناده إلى القادر المختار .

وأما ما استندوا إليه في ترتيب الموجودات فهو مناقش ، والقواعد العقلية لا يثبتها الكلام الخطابي . نعم إنهم نظروا في لزوم وجود الممكنات لذاته تعالى إلى أن هذا كمال للألوهية ولكن الاختيار أكبر في الكمال لأن فيه إثبات التصرف التام الذى دلت عليه البراهين العقلية والنصوص القطعية .

وبالجملة فهذا المذهب لم تحرر أدلته فلم يقيم على أساس . وأما المعتزلة فهم فرقتان جماعة ذهبوا إلى أن فعل العبد مخلوق للعبد وهذا الحكم ضرورى ، وكل ما يذكر لإثباته تنبيه .

وجماعة ذهبوا إلى أن هذا الحكم نظري ، ومما ذكر تنبيهها على هذا الحكم  
الضروري الفرق الضروري بين الحركات الاختيارية كالمشي على الأرض ، والاضطرارية  
كالسقوط ، وما ذاك إلا بأن الأولى بقدرته وإيجاده والثانية بخلافها ، وأيضاً كل أحد  
يعلم أن تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته ، ولا معنى للاختيار إلا ذاك ، وأيضاً الطالب  
العاقل يعلم بالضرورة أنه يطلب ما يحدثه المأمور .

وأما من جعل هذا الحكم نظرياً فاستدل عليه بالمعقول والمنقول ، ولهم أدلة عقلية  
كثيرة رأينا الاختصار على واحد منها لأنه أهمها ، والمنقول كثير معروف ، ذلك الدليل  
العقلي هو أنه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف والتأديب  
وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب وبطلت فائدة البعثة .

أما لزوم بطلان التكليف حينئذ فلأن العبد إذا لم يكن موجداً لفعله لم يصح أن  
يطلب منه فعل ما ليس بقادر على فعله بأن يقال له افعل ولا تفعل .

وأما بيان لزوم بطلان التأديب فلأنه عبث إذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بإيجاد  
فعله . وأما بيان لزوم بطلان الثواب والعقاب فلأن العباد حينئذ لا أفعال لهم ، فلا وجه  
لاستحقاقهم الثواب والعقاب ، وكذلك يقال في لزوم بطلان البعثة ، واللازم كلها باطلة  
فكذا الملزوم .

والجواب عن هذا الدليل أن هذا كله ينفي الجبر المحض ولا يلزم إلا لو كان العبد  
مجبوراً جبراً محضاً لا مدخلية له أصلاً في الفعل ، أما وله مدخلية في الفعل كما  
عند الأشاعرة فإنهم لا ينفون تعاق قدرة العبد أصلاً وإنما ينفون تأثيرها كما تقدم  
فلا جبر .

وما ذكر في هذا الدليل لا يقتضي تأثيرها ، وإنما يقتضي أن له مدخلية وأن  
قدرته لها تعاق بالفعل وأن له قصداً واختياراً ، وهذا كله مسلم عند الأشاعرة لا ينزعون  
فيه ، وإنما نزاعهم في أن يكون تعاق القدرة على وجه التأثير لقيام البرهان العقلي والنقلي  
على عدمه ، ودليل المعتزلة لا يفيد .

وعند الماتريديّة للعبد مدخل في فعله على وجه التأثير في العزم المصمم فقط ، وبه يرتفع الجبر على ما تقدم .

وللاشاعة أيضاً منع الملازمات ، فإن المدح والذم باعتبار الحليّة لا باعتبار الفاعلية ولزوم الثواب والعقاب ليس لزوماً عقلياً بل هو لزوم عادي ، واللوازم العادية تترتب على ملزوماتها من غير أن يرد سؤال ، فكما لا يقال : لم جعل الله الإحراق عقيب النار كذلك ؟ لا يقال : لم جعل الثواب والعقاب مرتبين على الأفعال ؟ ولا يؤدي هذا إلى وجوب ثواب المطيع ووجوب تعذيب العاصي لإيجاب العادة ذلك .

أما أولاً فلأن الغرض من جعل ذلك اللزوم عادياً أنه ليس بعقلي بل هو لزوم عادي فقط لا ينتجه سؤال على ترتيبه على ملزومه

وأما ثانياً ، فلمعتزلة أنفسهم يوجبون ثواب المطيع وتعذيب العاصي على معنى أنه يقبح عقلاً خلاف ذلك ، ونحن نجوزُه ونقول : لا قبح في ذلك عقلاً لأنه مالك ملكاً تاماً يتصرف في ملكه كيف يشاء ، ومقام الألوهية مقام إطلاق تام غير محدود تصرفه فتبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير ، وكل هذا في التجويز عقلاً .

وأما الوجوب شرعاً فمسلم لا ننكره ، وأما التكليف وبعثة الرسل والتهديد بالوعد والوعيد فيخلقها الله تعالى لتكون معدة للعبد لخلق الدواعي والإرادة فيه فيخلق الله الفعل بعد ذلك عادة ، وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي الذي خلقه الله عقيب التكليف يصير الفعل طاعة إذا كان كما طاب الشرع ، ومعصية إذا لم يكن كذلك ويكون علامة للثواب والعقاب لا سبباً موجباً .

وبعد تحرير القول في المذاهب على هذا الوجه الذي شرحناه نقول : إذا ورد إسناد حالة من أحوال العبد الاختيارية إلى الله تعالى كإسناد المعنى المراد بالختم والغشاوة هنا إليه سبحانه وتعالى ، فالأشاعة يرونها إسناداً حقيقياً لأنه الفاعل حقيقة ، وللعبد المدخلة لا على وجه التأثير ، وهذه المدخلة نجدها من أنفسنا ، ولا نعرف حقيقتها فلا جبر ،

لأن الجبر إذا لم تكن مدخلية بالمرّة ، ومبنى هذا ما قام من البرهان العقلي من أنه يجب استناد جميع الممكنات إليه تعالى ابتداء ، فجميع لرد على الماتريدية والمعتزلة ، وابتداء لرد على الحكماء .

وحاصل البرهان أن المقتضى للقادرية ذاته ، والمصحح للمقدورية هو الإمكان وحقيقة إمكان الممكن استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة إليه لذاته ، وليست قدرته قاصرة على بعض الممكنات ، وإلا لزم العجز ، وعند الماتريدية الإسناد حقيقي أيضاً لأن الفعل لله حقيقة وللعبد فيه مدخلية التأثير في العزم فقط ، فالعزم بتأثير العبد ، فانتفى الجبر ، ومرجع هذا المذهب أنه يجب عقلاً تصحيح التكليف ونفى الجبر ، فيجب تخصيص البرهان المتقدم بما عدا العزم ، والخصص العقلي يخصص البرهان العقلي ، وعند الحكماء الإسناد مجازي لأن الفاعل له حقيقة هو العبد بقدرته الحاصلة له بسبب الاستعداد المسبب عن الحركات الفلسفية والاتصالات الكوكبية والأوضاع ، وكل هذا ناشئ ، عن الواجب لزوماً على ما بيننا في تقرير المذهب ، وعند المعتزلة الإسناد مجازي لأن العبد هو المؤثر في الفعل بقدرته التي أعطاها الله له باختياره سبحانه وتعالى ، والتكليف صحيح على المذاهب الأربعة ، والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب .

والآن نتعرض للمذاهب فنقول :

أمامذهب الحكماء فقد علمته بماله وما عليه ، وهذا المذهب ينفي الاختيار عن الواجب بخلاف المذاهب الثلاثة فإنها تثبت له الاختيار ، فذهب الحكماء مقابل لمذاهب المعتزلة أيضاً من هذه الجهة .

ومذهب المعتزلة يصحح التكليف واسكنه يتعرض لكثير من العقليات والنقلات بما تأباه ولا تتحملة كما فهم من الكلام على الدليل العمدة المتقدم .

ومذهب الماتريدية يصحح التكليف بمثل تصحيح المعتزلة إلا أنهم قصّروا المسافة فجعلوا التأثير في العزم وهو كلام إلى الخطابية أقرب . وأسلمها في صحة التكليف ونفى الجبر المحض مذهب الأشاعرة لأن للعبد في فعله الاختياري مدخلية على رأيهم بغير التأثير ، والجبر المحض منفي قطعاً لأنه سلب المدخلية بالمرّة ، وقول بعضهم : إن العبد مجبور باطنياً

على رأى الأشاعرة فهماً منه أن النافى للجبر هو المدخلية على وجه التأثير مخالف للواقع لأن الجبر عدم المدخلية رأساً .

وهذه المذاهب لها أدلة كثيرة تعرضنا للمهم منها وكل لا غرض له إلا تصحيح التكليف والوصول إليه فهو مقصد الجميع .

هذا تحقيق المقام ، وإني إن أطلت الكلام فيه فهو مبحث نفيس ينبغي التعرّض له في مقام هو به جدير ، وبعد إحاطتك خبراً بالمذاهب وأدلتها لا يعجزك فهم الآيات على ما بيننا ، ويكون بيان المراد بحسب المقامات ، كقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴾ .

المعنى أنه لا ينبغي لهؤلاء القوم أن يقولوا : إن الله يوجد الحسنات وأنت توجد السيئات ، يريدون الخصب والجذب ، هذا باعتبار سبب النزول ، ويصح أن يراد بالحسنة الأمر الحسن ، وبالسيدة الأمر القبيح ، فإن الكل من عند الله خلقاً وإيجاداً ، وللعبد مدخلية غير التأثير أو مدخلية التأثير في العزم ، والكل من عند الله حقيقة ابتداء بلا واسطة ، أو الكل من عند الله بواسطة إقداره للعبد الذى أعطاه له اختياراً أو بواسطة إقداره له المفاض عليه بسبب الاستعدادات المسببة عن الاتصالات على ما بيننا .

﴿ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ .

بعد وضوح الأمر عندهم ، وأنهم كانوا قبل وجوده صلى الله عليه وسلم على الحالتين ، فالعجب من هذه الإضافة والأمر أوضح من نار على علم ، وأيضاً الكل منه تعالى ، لأن قادر ربه ذاتية ، وإمكان الممكن ذاتي ، فالممكنات صادرة عنه ابتداء وبلا واسطة ، فمال هؤلاء القوم لا يستعملون عقولهم فيصلوا إلى الحق بعد وضوح الأمر ،

فهم بعيدون عن القرب من فهم الحديث وما ينطق به ، والأخير يتناسب مع رأى الأشعرى فلا تليق هذه التفرقة فهي دليل على شدة عنادهم ، بل على شدة جهالتهم ، فيكون قوله : ﴿ مَا أَصَابَكَ الْخُ ﴾ مرتبطاً بقوله : ﴿ قَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمُ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ ، داخلا في الإنكار عليهم ، أو مسوقاً لبيان الأدب فى النسبة بعد بيان حقيقة الأمر فى الإيجاد كأنه يقول الكل من عند الله ، ولكن الأدب أن يقال إن الحسنة من عند الله والسيئة من نفسك أيها الإنسان ، فهم لم يستعملوا الأدب لأنهم جعلوا الحسنة من عند الله حقيقة والسيئة من العبد حقيقة ، وهذا خلاف الواقع وخلاف الأدب لأن الأدب اعتقاد أن الكل من الله ، وإسناد السيئة إلى العبد تنزيهاً لساحة الألوهية عن نسبة غير الحسن إليها كما وردت به النصوص ، فقد قالوا خطأ لأن قولهم هذا من عندك للسيئة مبنى على اعتقادهم ذلك وهو خطأ فهو خطأ مبنى على خطأ وعلى ما بينا صارت أطراف الكلام ملتزمة .

ونرجع إلى التفسير للآية الكريمة فنقول :

قد قدمنا أن المعنى المراد أن الله أحدث فى نفوسهم هيئة جعلتهم يحبون الكفر ويكرهون الإيمان ، وهذه الحالة من حيث إنها ممكنة والممكنات كلها مستندة إلى الله ابتداءً أسندت إليه تعالى ، ومن حيث إن لهم مدخلية فيها بكسبهم بدليل الآية الأخرى : ﴿ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ .

وردت الآية ناعية عليهم ، ومظهرة شناعة صفتهم ووخامة عاقبتهم ، فالإسناد إليه تعالى باعتبار الخلق والذم باعتبار الكسب وشناعة صفتهم مستفادة من قوله : ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴾ ووخامة عاقبتهم مستفادة من قوله : ﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ هذا رأى الأشاعرة فى فهم الآية .

والماتريديّة قالوا : هى فعل الله وفعل العبد العزم ، فالمعنى واحد وهو نسبة الفعل إلى الله حقيقة على كلا المذهبين .

والحكاء قالوا : إن هذه الحالة مخلوقة للعبد بسبب الاستعدادات على ما بينا فى

مذهبهم ، والإسناد إلى الله مجاز على ماسيأتي بيانه في كلام المعتزلة .

والمعتزلة قالوا : إن هذا الإسناد يلزم منه أن يكون الله مانعاً لهم عن قبول الحق بختم القلوب ومن التوصل إليه بختم الأسماع ، وكلاهما قبيح يمتنع صدوره عن الله تعالى على قاعدتهم ، فوجب أن يكون الإسناد مجازياً كما سنبينه .

وعلى طريقة الأشاعرة والماتريدية فلا قبح أصلاً ، لأن القبح في الاتصاف بالقبح لا في خلقه الذي هو الحكمة قطعاً أفلها العدول عنه اتقاء لقبحه فيحوز المكلف ثواب هذا العدول ، وإذا وجب التأويل والجاز على رأيهم فما هو ذلك ؟ فمن قائل إن الآية تمثيل بأن شبهت حالة قلوبهم فيما هي عليه من الإعراض عن الحق بحالة قلوب محقة خلقها الله خالية عن الإدراك ، أو بحالة قلوب مفروض ختم الله عليها ، ثم استعيرت الجملة «ختم الله على قلوبهم» بتمامها أعني الشتمل على الإسناد إلى الله تعالى من المشبه به إلى المشبه إما على سبيل التمثيل الحقيقي أو التخيلي ، والمذكور من الألفاظ المشبه بمعناها على هذا التمثيل مجموع ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴾ فالمسند إلى الله تعالى إسناداً حقيقياً ختم تلك القلوب المحقة أو المقدرة ، ولا قبح فيه أصلاً إذ لا تكليف لها لا ختم قلوب الكفار ، لأن الإسناد داخل في المشبه به .

ونظير هذا التمثيل في كون الإسناد داخلاً في المشبه به قولهم : سال به الوادي ، وطارت به العنقاء ، حيث مثلت حاله في هلاكه بحال من سال به الوادي ، وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء من غير أن يكون للوادي والعنقاء مدخل في إهلاك الشخص وطول غيبته ، أو أن الختم مراد منه إحداث الهيئة وإسناده إليه تعالى مجاز من إسناد الفعل إلى السبب كما في بنى الأمير المدينة .

وحاصل هذا أن هذا الإحداث عمل الكافر إلا أنه لما كان صدوره عنه بإقداره تعالى إياه أسند إليه إسناد الفعل إلى السبب .

ويبعد هذا التوجيه أن الإسناد إليه تعالى باعتبار التمكن لا يناسب هذا المقام ، لأن التشنيع عليهم وذمهم يناسبه الإسناد إليهم ولو صح وساغ هذا الساغ إسناد جميع القبائح



إليه تعالى ، أو أن يقال إن الإعراض عن الحق الذي عبر عنه بالختم بجماع المنع عن القبول فعل الكفار إلا أنه لما تمكن في قلوبهم وصار كالسجينة لهم روعى مناسبته بالأمر الخلقى وأسند إليه تعالى لينتقل منه إلى رسوخه وتمكنه فيهم فإسناده إليه تعالى على حقيقته لكن ليس المقصود إثباته أو نفيه بل هو كناية عن فرط تمكن الإعراض فيهم ، ورسوخه في قلوبهم ، فإن كونه كذلك يستلزم في الجملة كونه مخلوقاً لله صادراً عنه فذكر المألوم ليتصور وينتقل منه إلى اللازم الذي هو المقصود فيصدق به كما في قولهم فلان مجبول على كذا لا يعنون به تحقق خلقه عليه ، بل ثباته وتمكنه فيه ، فهو بالنظر إلى الأصل كناية ، وباعتبار عدم إمكان الحقيقة هنا مجاز متفرع عليها .  
وبالجملة فلما تمكن هذا الإعراض في قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه بالوصف الخلقى المجبول عليه .

وهذا بيان للجهة التي روعيت في الإسناد ، والختم على هذا الوجه استعارة عن الإعراض عن الحق لا عن إحداث الهيئة المذكورة ولا مجاز في الإسناد .  
وعلم مما قدمناه في هذا الوجه أن الكناية يكفى فيها اللازم في الجملة .  
وعلم أيضاً أنه لا قبح في الإسناد للتصوير كما في قوله تعالى : ﴿ الرَّسُولُ عَلَى الْعَرْشِ أُسْتَوَى ﴾ .

والفرق بين هذا الوجه والوجه الأول ، أن الوجه الأول مستعار فيه التركيب بتمامه بما فيه الإسناد بخلاف هذا الوجه فإن المستعار فيه هو الختم فقط ، أو يقال إن الختم عبارة عن ترك القسر والإجاء إلى الإيمان فيجوز إسناده إلى الله تعالى فعنى ﴿ ختم الله على قلوبهم ﴾ الخ لم يقسرهم على الإيمان فكأنهم لما رسخ الكفر في نفوسهم لم يبق طريق إلى تحصيل إيمانهم سوى الإجاء والقسر ، ولم يقسرهم إبقاء على حكمة التكليف ، وعبر عن ترك القسر بالختم فإن ترك القسر سدّ للإيمان إذ لا طريق لهم سواه ، فإذا ترك كان سدّاً للإيمانهم ، كما أن الختم سدّ ومنع التصرف الغير وإطلاعه ، وليس المقصود من ترك قسرهم على الإيمان المدلول الحقيقي بل هو كناية عن تناهيهم

في الكفر لينتقل منه إلى أن مقتضى حالهم القسر والإجاء لولا ابتداء التكليف على الاختيار ، ومنه إلى أن الآيات والنذر لا تنفعهم ، ومنه إلى تناهيهم في الغي والضلال ، ومن قائل : إن الختم والفساوة في الآخرة ، ولما كان متيقناً متحققاً عبر عنه بالماضي ووقوع ذلك في الآخرة جزاء لنُبُو قلوبهم عن الحق وكراهية أسماعهم لسمع الآيات وتعمي أبصارهم عن الاستبصار بها وهذا المعنى حسن فيصح إسناده إلى الله تعالى .

ومن قائل : إن هذا حكاية لما كان الكفار يقولونه ولكن لا بالعبارة الصادرة منهم فإنهم قالوا قلوبنا في أكنة وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فكون قلوبهم في أكنة هو معنى الختم عليها ، وثبوت القر في الآذان ختم عليها ، وثبوت الحجاب تعشية للأبصار والإسناد حينئذ حقيقة لأن الكفار يجوزون إسناد القبيح إليه تعالى ، والله سبحانه وتعالى حكى كلامهم بهذا الأسلوب تهكما واستهزاء بهم .

وكون هذه الحكاية على التهم مما يعرف بالذوق السليم ووقع حكاية كلامهم بالمعنى في القرآن إذ حكى الله فيه ما كانوا يقولون قبل البعثة إذ كانوا يقولون لا ننفك مما نحن فيه من ديننا ولا نتركه حتى يبعث النبي الموعود الذي هو مكتوب في التوراة والإنجيل ، فحكى الله تعالى مقاتلتهم بالمعنى بقوله تعالى : ﴿ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً فِيهَا كُتِبَ قَيِّمَةٌ ﴾ حكاها تهكما بهم ، إذ لو لم تكن تهكما بل كانت إخباراً من الله تعالى لكان الانفكاك متحققاً عند مجيء الرسول .

وفي هذا التوجيه أن سوق الكلام هنا يأبى التهم ، لأن القصد بختم الله تقرير ما تقدم من حال الكفرة وتأكيده سواء جعل استثناء أم لا ، وقولهم هذا وإن كان يدل على كمال إصرارهم على الكفر فيؤكد عدم الإيمان لكن نقله بطريق الحكاية للتهكم غير مناسب للمقام .

ومن قائل : إن المراد وسم الله قلوبهم بعلامات تعرفها الملائكة فيبغضونهم ، فشبه وسم قلوبهم بعلامات يتميزون بها عما عداهم بالختم على الأشياء ، ثم استعير لفظ الختم

استعارة تبعية ، والجامع كون كل منهما محصلا لعلامة مميزة لما وقع عليه ، ورأى الحكماء في فهم الآية كراى المعتزلة لا فارق إلا أن قدرة العبد صادرة عن الله اختيارا عند المعتزلة ، وعند الحكماء إيجابا كما قدمنا .

وبعد إحاطتك خبراً بما تقدم من المذاهب وأدلتها ومناقشة المناقش منها تعرف توجيه ما يرد في الآيات من أفعال العباد وأحوالهم الاختيارية حسنة وغيرها مضافة إلى الله سبحانه وتعالى ، والله يهدينا سواء السبيل .

وقوله تعالى : ﴿ وَعَلَى سَمْعِهِمْ ﴾ معطوف على قلوبهم داخل في حكمه لقوله تعالى : ﴿ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ ﴾ . وللإجماع على الوقف على قوله : ﴿ وَعَلَى سَمْعِهِمْ ﴾ . وهو داليل على عدم تعلقه بما بعده ، وقدم القلوب هنا على السمع وأخرها في الآية الأخرى ، لأن الآية التي نحن بصددنا مسوقة لتقرير عدم الإيمان ، فناسب تقديم القلوب لأنها محل الإيمان والسمع والأبصار ظرف وآلات له ، بخلاف الآية الأخرى ، فإنها مسوقة لعدم المبالاة بالمواظ ، ولذا جاءت الفاصلة : ﴿ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ . فكان المناسب تقديم السمع ، والقلب والسمع يدرك بهما من جميع الجوانب ، فجعل الختم عليهما هو المنع لهما من فعالهما الخاص بهما لأنه يمنع من جميع الجوانب ، وإدراك البصر مختص بجهة المقابلة ، فلهذا جعل المانع المختص به من جهتها وهو الغشاوة ، لأن الغشاوة هي ما يتوسط بين الرأى والرأى ، وكرر الجار للدلالة على كمال العناية بتعلق الختم بكل واحد منهما وذلك يقتضى الشدة ، والدلالة على استقلال كل بالحكم بخلاف ما لو لم يكرره فإنه حينئذ يكون لهما تعدية واحدة ، وهو وإن كان بمنزلة تكرار الفعل والجار بسبب العطف لكن ليست دلالتة بتلك المثابة ، إذ ليس التقدير كالتصريح ، وإنما لم يجمع السمع كأخويه للإشارة إلى أن مدركه نوع واحد بخلافهما ولأنه في الأصل مصدر ، والمصادر لا تجمع إذا ملح أصلها ، ولح الأصل هنا للتفنن والاختصار ، وإفراد اللفظ في مقام إرادة الجمع جائز مطرد إذا أمن اللبس نحو : كلوا في بعض بطنكم ، إذ معلوم أن لكل واحد بطنا ، وأن لكل واحد سمعا ، وهذا أدق من

جعل الكلام على تقدير مضاف وهو حواس فيقال : حواس سمعكم اهدم انقطاع السؤال إذ يقال : لم وَحَدَّ السمع ، وقُدِّر المضاف فيه ؟ . والمراد بالسمع والبصر في الآية الكريمة العضو المخصوص لأنه الذي يناسبه الختم والتغطية ، والمراد بالقلب ماهو محل العلم وإنما خصت هذه الأعضاء لأنها طريق العلم .

وهذه الآية تعليل للحكم السابق ، وبيان ما يقتضيه ، فالفصل لأنه استئناف جواب سؤال عن سبب الحكم ، وبيان ما يقتضيه فهو برهان لميٍّ للحكم السابق ، فلا ينافي تعليله بقوله : ﴿ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ ﴾ . الخ على كونه اعتراضاً لأنه برهان إنيّ فالحتم والتغشية المذكوران مسببان عن نفس الكفر ، واقتراف المعاصي سببان للاستمرار على عدم الإيمان ، واستواء الإنذار وعدمه عليهم ، والله يهدينا إلى سواء السبيل . وإنما أتى بالجملة الاسمية في الأبصار للإيدان بدوام مضمونها ، فإن ما يدرك بالقوة الباصرة من الآيات المنطوية في الأنفس والآفاق حيث كانت مستمرة كان تعاميمهم أيضاً كذلك .

وأما الآيات التي تتلقى بالقوة السامعة فلما كان دخولها إليها حيناً فحيناً أوثر في بيان الختم عليها وعلى ماهو أحد طريق معرفته أعنى القلب الجملة الفعلية .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ . هذه الجملة معطوفة على قوله : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ الخ عطف الاسمية على الاسمية ، والجامع أن ماسبق كان بياناً لحالهم ، وهذا بيان لما يستحقونه ، أو عطف على خبر إن ، والجامع الاشتراك في المسند إليه ، فهي وعيد وأي وعيد لمن سبق الحديث عنهم ، والعذاب والنكال متوافقان بناء ومعنى ، فالعذاب العقوبة الرادعة ، وكذا النكال مشتق من العذاب ، وهو الإمساك والردع ، والماء العذب يجمع العطش ويردعه ؛ ولذلك كان نقاها وفراثاً : أي كاسراً ، والفراث من الرفث بقلب العين فاء بمعنى الكسر ، ويقال المعزول عن عمله مرفوث : أي مكسور مجازاً لأنه مكسور الخاطر : أي القلب أي حزين ، أو لأنه يكسر أحد أعضائه كما يحصل كثيراً ، ثم اتسع فيه فاستعمل في كل ألم شديد ، وقيل مشتق من التعذيب

وهو إزالة العذاب لأنه يزيل الطيب والراحة كالنقدية : أى إزالة القذى من العين ،  
والتمريض : أى إزالة المرض .

والظاهر أن التعذيب هو المشتق من العذاب ، ومعنى التعذيب الجعل معذبا .  
والعظيم يقابله الحقير . والكبير يقابله الصغير ، وتستعمل في الحسيات والمعنويات ،  
والأكثر استعمال العظيم ومقابله في المعنويات ، والكبير ومقابله في الحسيات . ولما  
كان الحقير دون الصغير فإنه صغير ذليل كان العظيم فوق الكبير لجريان العادة بأن  
الأخس يقابل الأشرف ، والخسيس يقابل الشريف ، وما يتوهم من قولهم : نقيض  
الأخص أعم مما لا يلتفت إليه في أمثال هذه المباحث . والعظمة أمر نسبي إضافي  
لا يظهر إلا بالقياس إلى الغير .

فالمعنى أنه إذا قيس عذابهم بسائر ما يجانسه قصر عنه جميعه وحقر عنه بالإضافة  
إليه ، والتنكير هنا وفي غشاوة للتنويع .

والمعنى أن على أبصارهم نوع غشاء ليس مما يتعارفه الناس ، وهو التعامى الحاصل  
لهم بسوء اختيارهم وسوء إصرارهم على إنكارهم ، وهذه الحالة في الدنيا ، ولهم في الآخرة  
من الآلام العظام نوع لا تدرك حقيقته ، ولا يعلم كنهها إلا الله تعالى ، والله أعلم  
بالصواب وإليه المرجع والمآب ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأُمى وعلى آله  
وصحبه وسلم .