

رُوحُ الْمَعَانِي

في

تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئِ

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



الجزء العاشر

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق
المرحوم السيد محمود شكرى الألوسي البغدادي ❁

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿سورة بنى اسرائيل ١٧﴾

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

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

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

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

قد قلت لما جاءني فخره سبحان من علقمة الفاخر

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

سبحانه ثم سبحانا أعوذ به وقبلنا سبج الجودى والجود

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

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

لا تدعني إلا يعبدها فإنه أشرف أسمائي

وقال آخر:

بالله ان سألوك عنى قبل لهم عبدى وملك يدى وما أعتقته

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وكبر للرؤيا وهش فؤاده وبشر قلبا كان جما بلاله

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

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

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

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

وحاصل ذلك أن الفلك الأعظم يتحرك من ابتداء طلوع جرم الشمس إلى أن يطلع بتمامه سدس درجة وهو عشر دقائق من ستين دقيقة من درجة فلكية ومقدار مساحة هذه الدقائق ٥١٩٦٠٠ أى خمسمائة ألف وتسعة عشر ألفا وستمائة فرسخ وإذا جعلنا هذه الدقائق ثوانى كانت ستمائة ثانية فإين الأقل من ثانية * وإن أراد بالثانية الثانية من دقيقة الساعة التي هي ربع الدرجة الفلكية فسدس الدرجة ههنا يكون ثلثي دقيقة وإذا جعلنا ثلثي الدقيقة ثوانى كانا أربعين ثانية وهذه الثوانى هي الثوانى الستمائة بعينها إلا أن المنجمين لما

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

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

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

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

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

جز بحزوى فثم عالم لطف من بقايا أجساده الأرواح

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فأكرم بقحطان من والد وحير أكرم بقوم نفيرا

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

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

أو فعلتم الاحسان ﴿ أَحْسَنْتُمْ لَأَنفُسِكُمْ ﴾ أى لنفعها بما يترتب على ذلك من الثواب ﴿ وَأَنْ أَسَآتُمْ ﴾ أعمالكم لازمة كانت أو متعدية بأن عملتموها على غير الوجه اللائق أو فعلتم الاساءة ﴿ فَلَهَا ﴾ أى فالاساءة عليها لما يترتب على ذلك من العقاب فاللام بمعنى على كما في قوله * فخر صريعا للدين وللهم * وعبر بها لمشاكلة ما قبلها . وقال الطبري: هى بمعنى إلى على معنى فاساءتم اراجعة اليها، وقيل: إنها للاستحقاق كما في قوله تعالى (لهم عذاب أليم) * وفي الكشف أنها الاختصاص . وتنبأ بأنه مخالف لما في الآثار من تعدى ضرر الاساءة إلى غير المذنب اللهم إلا أن يقال : إن ضرر هؤلاء القوم من بنى اسرائيل لم يتعدى، وفيه أنه تكلف لا يحتاج اليه لأن الثواب والعقاب الاخرين لا يتعديان وهما المراد هنا ، وقيل : اللام للنفع كالاولى لكن على سبيل التعميم، وتعميم الاحسان ومقابله بحيث يشملان المتعدى واللازم هو الذى استظهره بعض المحققين وفسر الاحسان بفعل ما يستحسن له ولغيره والاساءة بضد ذلك وقال : إنه أنسب وأتم ولذا قيل إن تكرير الاحسان في النظم الكريم دون الاساءة اشارة إلى أن جانب الاحسان أغلب وأنه إذا فعل ينبغي تكراره بخلاف ضده، وجاء عن على كرم الله تعالى وجهه أنه قال : ما أحسنت إلى أحد ولا أسأت اليه وتلا الآية، ووجه مناسبتها لما قبلها على ما قاله القطب أنه لما عصوا سلط الله تعالى عليهم من قصدتهم بالنهب والاسر ثم لما تابوا وأطاعوا حسنت حالهم فظهر أن احسان الاعمال واساءتها يختص بهم، والآية تضمنت ذلك وفيها من الترغيب بالاحسان والترهيب من الاساءة ما لا يخفى فتأمل * ﴿ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ ﴾ المرة ﴿ الْآخِرَةِ ﴾ من مرتى افسادكم ﴿ لِيَسُوًّا ﴾ متعلق بفعل حذف للدلالة ما سبق عليه وهو جواب إذا أى بعثناهم ليسووا ﴿ وَجُوهَكُمْ ﴾ أى ليجعل العباد المبعوثون آثار المساءة والكآبة بادية في وجوهكم فان الاعراض النفسانية تظهر فيها فيظهر بالفرح النضارة والاشراق وبالحزن والخوف السكوح والسواد فالوجوه على حقيقتها ، قيل ويحتمل أن يعبر بالوجه عن الجملة فانهم ساءوا بالقتل والنهب والسبي فحصلت الاساءة للذوات كلها ويؤيده قوله تعالى (وإن أسأتُمْ فلها) ويحتمل أن يراد بالوجوه ساداتهم وكبرאותهم اهوو كما ترى * واختير هذا على ليسوؤكم مع أنه أخصر وأظهر اشارة إلى أنه جمع عليه ألم النفس والبدن المدلول عليه بقوله تعالى (وليتبروا) الخ ، وقيل : (فاذا جاء) هنا مع كونه من تفصيل المجمع في قوله سبحانه (لتفسدن في الارض مرتين) فالظاهر فاذا جاء وإذا جاء للدلالة على أن مجيء وعد عقاب المرة الآخرة لم يتراخ عن كثرتهم واجتماعهم دلالة على شدة شكيمتهم في كفران النعم وانهم كلما ازدادوا عدة وعدة زادوا عدوانا وعزة إلى أن تكاملت أسباب الثروة والكثرة فاجأهم الله عز وجل على الغرة نعوذ بالله سبحانه من مباغثة عذابه * وقرأ أبو بكر. وابن عامر. وحزمة (ليسو) على التوحيد والضمير لله تعالى أولو وعدا وللبعث المدلول عليه بالجزاء المحذوف ، والاسناد مجازى على الاخيرين وحقيقى على الاول، ويؤيده قراءة على كرم الله تعالى وجهه. وزيد ابن على. والكسائي (لنسو) بنون العظمة فان الضمير لله تعالى لا يحتمل غير ذلك ، وقرأ أبى (لنسو) بلام الامر ونون العظمة أوله ونون التوكيد الخفيفة آخره ودخلت لام الامر على فعل المتكلم كما في قوله تعالى (ولنجمل خطاياكم) وجواب إذا على هذه القراءة هو الجملة الانشائية على تقدير الفاء لانها لا تقع جوابا بدونها، وعن على كرم الله تعالى وجهه أيضا (لنسوون وليسوون) بالنون والياء أولان ونون التوكيد الشديدة آخرا، واللام في ذلك

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

وما الناس إلا عاملان فعامل يتبر ما بيني وآخر رافع

وقال بعضهم: الهدم إهلاك أيضا، وأخرج ابن المنذر وغيره عن سعيد بن جبير أن التتبير كلمة نبطية ﴿مَاعُلَا﴾ أى الذى غلبوه واستولوا عليه فما اسم موصول والعائد محذوف وهو اما مفعول أو مجرور على ما قيل، وجوز أن تكون مامصدرية ظرفية أى ليتبروا مدة دوامهم غالبين قاهرين ﴿تَتَبِيرَ آءٍ﴾ فظيما لا يوصفه واختلاف في تعيين هؤلاء العباد المبعوثين بعد أن ذكر واقتل يحيى عليه السلام في الافساد الأخير فقال غير واحد: انهم تختصر وجنوده، وتعقبه السهيلي بأنه لا يصح لأن قتل يحيى بعد رفع عيسى عليه السلام وبختصر كان قبل عيسى عليه السلام بزمان طويل، وقيل الاسكندر وجنوده، وتعقبه أيضا بأن بين الاسكندر وعيسى عليه السلام نحو من ثلثمائة سنة (١) ثم قال لكانه إذا قيل: إن افسادهم في المرة الأخيرة بقتل شعيا جاز أن يكون المبعوث عليهم يختصر ومن معه لأنه كان حينئذ حيا، وروى عن عبد الله بن الزبير رضى الله تعالى عنهما أن الذى غزاهم ملك خردوش وتولى قتلهم على دم يحيى عليه السلام قائد له فسكن. وفي بعض الآثار أن صاحب الجيش دخل مذبح قرايينهم فوجد فيه دما يغلى فسألهم عنه فقالوا دم قربان لم يقبل منا فقال: ما صدقتموني فقتل عليه ألوفاً منهم فلم يهدأ الدم ثم قال: إن لم تصدقوني ما تركت منكم أحدا فقالوا: إنه دم يحيى عليه السلام فقال: بمثل هذا ينتقم ربكم منكم ثم قال: يا يحيى قد علم ربى وربك ما أصاب قومك من أجلك فاهداً باذن الله تعالى قبل أن لا أبقي أحدا منهم فهداً، واختار في الكشف - وقال هو الحق - إن المبعوث عليهم في المرة الثانية ييردوس من ملوك الطوائف وكأنه هو خردوش الذى مر آنفاً فقد ذكر أنه ملك بابل من ملوك الطوائف * وقيل: اسمه جوزور وهؤلاء الملوك ظهروا بعد قتل الاسكندر دارا واستيلائه على ملك الفرس، وكان ذلك بصنع الاسكندر متبعا فيه رأى معلمه ارسطو، وعدتهم تزيد على سبعين ملكا، ومدة ملكهم على ما في بعض التواريخ خمسمائة واثنى عشرة سنة، وحصل اجتماع الفرس بعد هذه المدة على أردشير بن بابك طوعا وكرها وكان أحد ملوك الطوائف على اصطخر، وعلى هذا يكون الملك المبعوث لفساد بنى إسرائيل بقتل يحيى عليه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وأخرج أبو عبيد وابن المنذر عن هرون قال في قراءة أبي بن كعب (وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه يقرأه يوم القيامة كتابا) ﴿ يَلْقَاهُ ﴾ أي يلقي الإنسان أو يلقاه الإنسان ﴿ مَنشُورًا ١٣١ ﴾ غير مطوى لتتمكن قراءته ، وفيه إشارة إلى أن ذلك أمر مهيب له غير مغفول عنه ، وجملة (يلقاه) صفة كتابا (منشورا) حال من ضميره ، وجوز أن يكونا صفتين له ، وفيه تقدم الوصف بالجملة على الوصف بالمفرد وهو خلاف الظاهر ، وقرأ ابن عامر . وأبو جعفر والجدري . والحسن بخلاف عنه (يلقاه) بضم الياء وفتح اللام وتشديد القاف من لقيته كذا أي يلقي الإنسان إياه • وأخرج ابن جرير عن الحسن أنه قال : يا ابن آدم بسطت لك صحيفة و وكل بك ملكان كريمان أحدهما عن يمينك والآخر عن شمالك حتى إذا مت طويت صحيفةك فجعلت في عنقك في قبرك حتى تجيء يوم القيامة فتخرج لك ﴿ أَقْرَأَ كِتَابَكَ ﴾ بتقدير يقال له ذلك ، وهذه الجملة إما صفة أو حال أو مستأنفة ، والظاهر أن جملة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الدنيوية كالاسترقاق .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وقيل في الجواب عن ذلك غير ذلك فتدبر .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(م - ٧ - ج - ١٥ - تفسير روح المعاني)

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

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

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

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

ومن لولى قال طلى مسافة يجوز جهول ثم بعض يكفر

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

وأنت باب الله أى امرى اتاه من غيرك لا يدخل

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

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

إذا نحن أدلجنا وأنت امامنا كفى لمطايانا بنورك هاديا

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

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

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

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

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

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

فأما ترى متى همكذا فقد أدرك الفتيات الخفارا

وعليه قول ابن دريد :

أما ترى رأسى حاكى لونه طرة صبح تحت أذيال الدجى

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

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

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

فكنت كذى رجلين رجل صحيحه وأخرى رمى فيها الزمان فشلت

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

﴿وَقُلْ لَهَا﴾ بدل التأنيف والنهر ﴿قَوْلًا كَرِيمًا ٢٣﴾ أي جميلا لاشراسته فيه ، قال الراغب : كل شيء يشرف

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

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

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

وغداة ربح قد كشفت وقرة إذ أصبحت بيد الشمال زمامها

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

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

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

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

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

(١) ورجح الترمذى وقفه اه منه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

هذا جناه أبى على وما جنيت على أحد

وقال فى ترك الزوج وعدم الولد:

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

وقال ابن رشيق:

قبح الله لذة لشقانا نالها الامهات والآباء

نحن لولا الوجود لم نألم الفقه فإيجادنا علينا بلاء

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(إِنَّهُ) سبحانه (كَانَ) لم يزل ولا يزال (بِعِبَادِهِ) جميعهم (خَبِيرًا) عالما بسرهم (بَصِيرًا ٣٠) عالما بعلمهم فيعلم من مصالحهم ما يخفى عليهم تعليل لسابقه، وجوز أن يكون ذلك تعليلا للامر بالاقتصاد المستفاد من النهيين إما على معنى أن البسط والقبض امران مختصان بالله تعالى وأما أنت فاقصد واترك ما هو مختص به جل وعلا أو على معنى أنكم إذا تحققتم شأنه تعالى شأنه وأنه سبحانه يبسط ويقبض وأمعنتم النظر في ذلك وجدتموه تعالى مقتصدا فاقصدوا أنتم واستنوا بسننه، وجعله بعضهم تعليلا لجميع ما روي فيه خفاء كما لا يخفى، وجوز كونه تعليلا للنهي الأخير على معنى أنه تعالى يبسط ويقبض حسب مشيئته فلا تبسطوا على من قدر عليه رزقه وليس بشيء * وجوز أيضا كونه تهيدا لقوله سبحانه ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ أُمْلَاقٍ﴾ واستبعد بأن الظاهر حينئذ فلا * والاملاق الفقر كما روى عن ابن عباس وأنشد له قول الشاعر:

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

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

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

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

وأشعث قد ناولته أحرش الفرى أدرت عليه المدجنات الهواضب

تخطأه القناص حتى وجده وخرطوه في منقع الماء راسب

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

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

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

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

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

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

كل قتيل فى كليب غره حتى ينال القتل آل مره

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

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

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

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

عهدى به شد النهار كأنما خضب البنان ورأسه بالعظم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ذم المنازل بعد منزلة اللوى والعيش بعد أولئك الأيام

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وظلم ذوى القربى أشد مضاضة على القلب من وقع الحسام المهند

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

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

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

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

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

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

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

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

(وَلَقَدْ صَرَّفْنَا) من التصريف وهو كثرة صرف الشئ من حال إلى حال، ومفعوله هنا محذوف للعلم به أي صرفناه أي هذا المعنى والمراد عبرنا عنه بعبارات وقررناه بوجوه من التقريرات (في هذا القرءان) العظيم أي في مواضع منه فالمراد بالقرآن مجموع التنزيل وجوز أن يراد به البعض المشتمل على إبطال إضافة البنات إليه سبحانه ومفعول (صرفنا) محذوف أيضاً أي صرفنا القول المشتمل على إبطال الإضافة المذكورة في هذا المعنى، وإيقاع القرآن على المعنى وجعله ظرفاً للقول اما باطلاق اسم المحل على الحال لما اشتهر أن الألفاظ قوالب المعاني أو بالعكس كما يقال الباب الفلاني في كذا وهذه الآية في تحريم كذا أي في بيانه، ويجوز تنزيل الفعل منزلة اللازم وتعديته بنى كما في قوله: يخرج في عراقيبه نصلي أي أوقفنا التصريف فيه. وقرئ: (صرفنا) بالتخفيف والصرف كالتصريف الألفي التكثير (لِيَذْكُرُوا) أي ليتذكروا ويتذكروا ويظهروا له فان

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جحودى لك تقديس وعقلى فيك منهوس

فما آدم الاك وما فى الكون إبليس

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

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

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

الاقتصار على أنه للتمهيد ﴿حَجَابًا﴾ يحجبهم من أن يدركوك على ما أنت عليه من النبوة وجلالة القدر ولذلك اجتروا على التفوه بالعظيمة وهي قولهم: (إن تدعون إلا رجلا مسحورا وأصل الحجاب كالحجب المنع من الوصول فهو مصدر وقدر يده الوصف أى حاجبا ﴿مَسْتُورًا ٥﴾ أى ذاستر فهو للنسب كرجل مرطوب ومكان مهول وجارية مغنوجة ومنه (وعدامأتيا) وكذا سليل مفعم بفتح العين والآ كثر مجىء فاعل لذلك كلابن وتامر، وجوز أن يكون الاسناد مجازيا كما اشتهر في المثال الأخير، وعن الأخفش أن مفعول يرد بمعنى فاعل كيمون وشؤم بمعنى يامن وشائم كما أن فاعل يرد بمعنى مفعول كما دافق فمستور بمعنى ساتر أو مستورا عن الحس فهو على ظاهره ويكون بيانا لأنه حجاب معنوي لا حسي أو مستورا في نفسه بحجاب آخر فيكون إيذانا بتعدد الحجب أو مستورا كونه حجابا حيث لا يدرون أنهم لا يدرون، وقيل: إنه على الحذف والايصال أى مستورا به الرسول ﷺ ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً﴾ أغطية جمع كنان، والمراد بمعونة المقام التكثير أى أكنة كثيرة *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فان تسألينا فيم نحن فاننا عصافير من هذا الانام المسحر

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

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

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

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

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

والرفات ما تكسر وبلى من كل شيء، وكثير بناء فعال فى كل ما تحطم وتفرق كدقائق وفات •

وأخرج ابن جرير وغيره عن مجاهد أنه التراب وهو قول الفراء، وأخرج ابن المنذر وغيره عن ابن عباس

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

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

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

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

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

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

أتغنض لى يوم الفخار وقد ترى خيولا عليها كالأسود ضواريا
ومثله قول الآخر :

انغض نحوى رأسه واقنعا كأنه يطلب شيئا أطمعا

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

وما الحرب الا ما علمتم وذقتمو وما هو عنها بالحديث المرجم

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

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

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

فاني بحمد الله لا ثوب فاجر لبست ولا من غيرة أتقنع

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

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

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

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

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

وأراك تفعل ما تقول وبعضهم مذق اللسان يقول مالا يفعل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

إذا استتعت بشيء فز غيطة خاف العيون فلم تنظر به الحشك

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

والسائل المبتغى كرائتها يعلم أنى تضلنى على

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

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

عطاء فتى تمكن فى المعالى فأعرض فى المكارم واستطالا

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

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

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

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

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

مستقبلين شمال الشام تضربهم بحاصب كنديف القطن منشور

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أبيت أسرى وتبتي تدلسي وجهك بالعنبر والمسك الذي

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وأما الطاغية اللات فاني غير ممتعكم بها» وقام رسول الله ﷺ فقال عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه: ما بالكم آذيتم رسول الله عليه الصلاة والسلام انه لا يدع الأصنام في أرض العرب فما زالوا به حتى أنزل الله تعالى الآية ٥

وأخرج ابن أبي إسحق . وابن مردويه . وغيرهما عنه رضى الله تعالى عنه أن أمية بن خلف . وأباجمل . ورجالا من قريش أتوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا : تعال فتمسح بأهلكنا وندخل معك في دينك وكان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يشدد عليه فراق قومه ويحب إسلامهم فرق لهم فانزل الله تعالى هذه الآية إلى قوله سبحانه : (نصيرا) ، وأخرج ابن مردويه من طريق السكاكي عن باذان عن جابر بن عبد الله مثله ٥

وأخرج ابن أبي حاتم عن جبير بن نفير أن قريشاً أتوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا له : إن كنت أرسلت إلينا فاطرد الذين اتبعوك من سقاط الناس ومواليهم لنكون نحن أصحابك فنزلت ، وقيل : إنهم قالوا له عليه الصلاة والسلام : اجعل لنا آية رحمة آية عذاب . وآية عذاب آية رحمة حتى تؤمن بك فنزلت ٥ وفي ذلك روايات أخر مختلفة أيضا وفي بعضها ما لا يصح نسبته إلى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يكاد يؤول وذلك يدل على الوضع والتفسير لا يتوقف على شيء من ذلك ، وأياما كان فضمير الجمع للكفار وهم إما ثقيف أو قريش ، و(إن) مخففة من المثقلة واسمها ضمير شان مقدروا اللام هي الفارقة بين المخففة وغيرها أي ان الشأن قاربوا في ظنهم أن يوقعوك في الفتنة صار فيك ﴿ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ من الأوامر والنواهي والوعد والوعيد ﴿ لَتَفْتَرِي عَلَيْنَا غَيْرَهُ ﴾ لتقول علينا غير الذي أوحيناك اليك مما اقترح عليك ثقيف من تحريم وج مثلا أو قريش من جعل آية الرحمة آية عذاب وبالعكس ، وقيل : المعنى لتحل محل المفترى علينا لأنك إن اتبعت أهوامهم أو هممت أنك تفعل ذلك عن وحيانا لأنك رسولنا فكنت كالمفترى *

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

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

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

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

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

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

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

عفت الديار خلافهم فكأنما بسط الشواطىء بينهن حصيرا

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

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

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

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

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

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

مصاييح ليست باللواتي يقودها نجوم ولا بالافلاك الدوالك

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

فلما تفرقنا كآنى ومالكا طول اجتماع لم نبت ليلة معاً

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

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

ظلت تجود يداها وهى لاهية حتى إذا جنح الاظلام والغسق

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

إن هذا الليل قد غسقا واشتكيت الهم والارقا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قلت هجدنا فقال طال السرى *

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

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

صلاة الفجر مع تقدم وقتها على وقتها ، واستدل به على أن ما أمر به صلى الله تعالى عليه وسلم فامته مأمورون به أيضا إلا أن يدل دليل على الاختصاص كما هنا ويدل على أن المراد ما ذكر ما أخرجه ابن جرير . وابن أبي حاتم . وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في ذلك يغني خاصة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم أمر بقيام الليل وكتب عليه **لكن** صحح النون أنه نسخ عنه عليه الصلاة والسلام فرضية التهجد ونقله أبو حامد من الشافعية وقالوا إنه الصحيح .

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

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

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

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

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

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

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

تعالى : (عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا) *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

بما صار في الاصداف درأ وفي ثغر الافاعي صار سما

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

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

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

رَهْطُ ابْنِ كَوْزٍ مُحَقِّبِي أَدْرَاعِهِمْ فِيهِمْ وَرَهْطُ رِبْعَةٍ بِنِ حِذَارِ

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

حتى إذا ما التأمّت مفاصله وناء في شق الشمال كاهله

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

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

كالجهل بالفلسفة للانسان مثلاً فان ذلك ليس شراً له لأجل كونه إنساناً بل لأجل أنه فقد لما اقتضاه شخص مستعد له مشتاق إليه من حيث أنه وجد فيه هذا الاستحقاق والاشتياق الذي لأصلاح في أن يعزم * وهذا الشر إنما يوجد في الأشياء على سبيل الندرة فكل ما وجد فهو خير محض أو خيره أكثر من شره ، وأما ما يكون شراً محضاً أو مستولى الشرية أو متساوى الطرفين فما لا وجود له أصلاً حتى يحتاج فيه إلى منشأ سوى الواجب تعالى الذي هو خير محض لا يوجد منه شر أصلاً كما توهمه كفرة المجوس ، ثم كل ما كان خيراً محضاً أو كان خيره أكثر يصدر من الواجب بمقتضى أن من شأنه إفاضة الخير لأن ترك الأول شر محض وترك الثاني شر غالب ، وعالم العناصر من القسم الثاني فإن إيجابه للشرور على الوجه النادر ولا تسوغ عنناية المبدع ورحمة الجواد إهماله والا لزم خير كثير لشر قليل وهو شر كثير على أنها إنما تكون للنفع في أشياء لو لم تخلق لخلق سربال الوجود وقصر رداء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة ونفائس جمّة غفيرة فمن هذه الحيثية يكون ذلك الشر القليل مقتضياً بالذات وهي مع ذلك إنما توجد تحت كرة القمر في بعض جوانب الأرض التي هي حقيرة بل لأشياء بالنسبة إلى ما عند ربك سبحانه وتكون لبعض الأشخاص في بعض الأوقات وليست أيضاً شروراً بالنسبة إلى نظام الكل فاذا تصورت ذرة الشر في أبحر أشعة شمس الخير لا يضرها بل يزيد بها جمالاً وضياءً وكالاشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء يزيد بها حسناً وملاحة وإشراقاً وصباحة . ولا يخفى أن هذا إنما يتم على القول بأنه تعالى لا يمكن أن تكون إرادته متساوية النسبة إلى الشيء ومقابله بلا داع ومصلحة كما هو مذهب الأشاعرة وإلا فقد يقال : إن الفاعل للكل إذا كان مختاراً فله أن يختار أيأشياء من الخيرات والشرور لكن الحكماء وأساطين الاسلام قالوا : إن اختياره تعالى أرفع من هذا النمط وأمور العالم منوطة بقوانين كلية وأفعاله تعالى مربوطة بحكم ومصالح جليلة وخفية * وقول الامام : إن الفلاسفة لما قالوا بالايجاب والجبر في الأفعال فحوضهم في هذا المبحث من جملة الفضول والضلال لأن السؤال بلم عن صدورها غير وارد كصدور الاحراق من النار لأنه يصدر عنها لذاتها ناشئ من التعصب لأن محققهم يشبّهون الاختيار وليس صدور الأفعال من الله تعالى عندهم صدور الاحراق من النار ، وبعد فرض التسليم بحتمهم عن كيفية وقوع الشر في هذا العالم لأجل أن البارئ تبارك اسمه خير محض بسيط عندهم ولا يجوزون صدور الشر عملاً لجهة شرية فيه أصلاً فيلزم عليهم في بادئ النظر إثبات ما افترته الشنوية من مبدأين خيري وشرى فتخلصوا عن ذلك بذلك البحث فهو فضل لأفضول ، وبالجملة ما يصدر عنه تعالى إما ما هو برى . بالكلية عن الشر وإما ما يلزمه شر قايل وفي تركه شر كثير ولا يصدر عنه تعالى ذلك أيضاً في حق شخص إلا بعد طلب ماهيته له في نفسها كما يشير إليه قوله تعالى (أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) إلى غير ذلك من الآيات .

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

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

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

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

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

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

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

وأولا المزعجات من الليالي لما ترك القطا طيب المنام

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

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

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

(وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ) الظاهر عند المنصف أن السؤال كان عن حقيقة الروح الذي هو مدار البدن الإنساني ومبدأ حياته لأن ذلك من أدق الأمور التي لا يسمع أحداً إنكارها ويشرئب كل إلى معرفتها وتوفر دواعي العقلاء اليها وتكمل الأذهان عنها ولا تكاد تعلم إلا بوحى، وزعم ابن القيم أن المسؤول عنه الروح

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وإن أتاه خليل يوم مسغبة يقول لا غائب مالى ولا حرم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ومن يك امسى في المدينة رحله فاني وقيار بها لغريب

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

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

وقد يسمى سماء كل مرتفع وإنما الفضل حيث الشمس والقمر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ولو غير أخوالى أرادوا نقيصتى جعلت لهم فوق العرائن ميسما

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

واعلم فعلم المرء ينفعه ان سوف يأتي كل ماقدرا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الرفع العطف على الجملة الفعلية ولورفع على الابتداء في غير القرآن جاز إلا أنه لا بدله من ملاحظة مسوغ عند من لا يكتفي في صحة الابتداء بالنكرة بحصول الفائدة وعلى هذا أخرجه الحوفي *
وقال ابن عطية: هو مذهب سيوييه، وقال الفراء: هو منصوب بأرسلناك أي (ما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا وقرأنا كما تقول رحمة لأن القرآن رحمة، ولا يخفى إنه إعراب متكلف لا يكاد يقوله فاضل، وما يقضى منه العجب ما جوزه ابن عطية من نصبه بالعطف على السكاف في (أرسلناك) *
وقال أبو البقاء: وهو دون الأول وفرق ما عاده إنه منصوب بفعل مضمر دل عليه (آتيناه) السابق أو (أرسلناك) وجملة (فرقناه) في موضح الصفة له أي آتيناه قرآننا فرقناه أي أنزلناه منجما مفرقا وفرقنا فيه بين الحق والباطل فحذف الجار وانتصب مجروره على أنه مفعول به على التوسع كما في قوله، ويوم تشهدناه سليمان وأعماراه وروى ذلك عن الحسن، وعن ابن عباس بينما حلاله وحرامه، وقال الفراء: أحكمناه وفصلناه كما في قوله تعالى (فيها يفرق كل أمر حكيم) وقرأ على كرم الله تعالى وجهه. وابن عباس. وأبي. وعبد الله. وأبو رجا. وقتادة. والشعبي. وحديد. وعمر بن قائد. وزيد بن علي. وعمر بن ذر. وعكرمة. والحسن بخلاف عنه (فرقناه) بشد الراء ومعناه كالتخفيف أي أنزلناه مفرقا منجما بيد أن التضعيف للتكثير في الفعل وهو التفریق، وقيل فرق بالتخفيف يدل على فصل متقارب وبالتشديد على فصل متباعد والأول أظهر، ولما كان قوله تعالى الآتي (على مكث) يدل على كثرة نجومه كانت القراءتان بمعنى، وقيل معناه فرقنا آياته بين أمر ونهي وحكم وأحكام ومواعظ وأمثال وقصص وأخبار مغيبات أنت وتأتي والجمهور على الأول *

وقد أخرج ابن أبي حاتم. وابن الأنباري وغيرهما عن ابن عباس قال: نزل القرآن جملة واحدة من عند الله تعالى من اللوح المحفوظ إلى السفارة الكرام السكتين في السماء الدنيا فنجمته السفارة على جبريل عليه السلام عشرين ليلة ونجمه جبريل عليه السلام على النبي ﷺ عشرين سنة، وفي رواية أنه أنزل ليلة القدر في رمضان ووضع في بيت العزة في السماء الدنيا ثم أنزل نجوما في عشرين، وفي رواية في ثلاث وعشرين سنة وفي أخرى في خمس وعشرين، وهذا الاختلاف على ما في البحر مبنى على الاختلاف في سنة ﷺ *
وأخرج ابن الضريس من طريق قتادة عن الحسن كان يقول: أنزل الله القرآن على نبي الله ﷺ في ثمان عشرة سنة ثمان سنين بمكة وعشر بعد ما هاجر *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وكتبك حولى لا تفارق مضجعى وفيها شفاء للذى أنا كاتم

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

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

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

﴿سورة الكهف ١٨﴾

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

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

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

قدمه إلى عنان السماء يضيء له إلى يوم القيامة وغفر له ما بين الجمعتين *

وروى غير واحد عن أبي سعيد الخدري من قرأ سورة الكهف في يوم الجمعة أضاعه من النور ما بينه وبين البيت العتيق، وكان الحسن بن علي رضي الله تعالى عنهما كما أخرج أبو عبيد. والبيهقي عن أم موسى يقرأها كل ليلة وأخرج ابن مردويه عن عبد الله بن مغفل مرفوعا البيت الذي تقرأ فيه سورة الكهف لا يدخله شيطان تلك الليلة وإلى سنية قراءتها يوم الجمعة وكذا ليلتها ذهب غير واحد من الأئمة وقالوا بنذب تكرار قراءتها *

وأخرج أحمد . ومسلم . وأبو داود . والترمذي . والنسائي . وابن حبان . وجماعة عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ « من حفظ عشر آيات من أول سورة الكهف عصم من فتنة الدجال » ، وفي رواية أخرى عنه رواها أحمد . ومسلم . والنسائي . وابن حبان أيضا قال : قال رسول الله ﷺ : من قرأ العشر الأواخر من سورة الكهف عصم من فتنة الدجال » *

وأخرج الترمذي وصححه عنه مرفوعا « من قرأ ثلاث آيات من أول الكهف عصم » الخ، وجاء في حديث أخرجه ابن مردويه عن عائشة رضي الله تعالى عنها مرفوعا « أن من قرأ الخمس الأواخر منها عند نومه بعثه الله تعالى إلى الليل شاه » وقد جربت ذلك مرارا فليحفظ والله تعالى الموفق *

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ مُحَمَّدٌ ﷺ) (الْكِتَابُ) السكامل الغني عن الوصف بالسكامل المعروف بذلك من بين سائر الكتب الحقيقي باختصاص اسم الكتاب به، وهو إما عبارة عن جميع القرآن ففيه تغليب الموجود على المتروك وإما عبارة عن الجميع المنزل حينئذ فالأمر ظاهر . وفي وصفه تعالى بالموصول إشعار بعلية ما في حيز الصلة لاستحقاق الحمد الدال عليه الالام على ما صرح به ابن هشام وغيره وإيدان بعظم شأن التنزيل الجليل كيف لا وهو الهادي إلى الكمال الممكن في جانبي العلم والعمل وفي التعبير عن الرسول ﷺ بالعبد مضافا إلى ضميره تعالى من الإشارة إلى تعظيمه عليه الصلاة والسلام ، وكذا تعظيم المنزل عليه ما فيه، وفيه أيضا إشعار بأن شأن الرسول أن يكون عبدا للرسول لا كما زعمت النصارى في حق عيسى عليه السلام وتأخير المفعول الصريح عن الجار والمجرور مع أن حقه التقديم عليه ليتصل به قوله تعالى :

(وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ) أي للكتاب (عَوَجًا) أي شيئا من العوج باختلال اللفظ من جهة الاعراب ومخالفة الفصاحة وتناقض المعنى وكونه مشتملا على ما ليس بحق أو داعيا لغير الله تعالى والعوج وكذا العوج الانحراف والميل عن الاستقامة إلا أنه قيل هو بكسر العين ما يدرك بفتح العين وفتح العين ما يدرك بفتح العين (١) فالأول الانحراف عن الاستقامة المعنوية التي تدرك بالبصيرة كعوج الدين والكلام، والثاني الانحراف عن الاستقامة الحسية التي تدرك بالبصر كعوج الحائط . والعود أو ردعاية قوله تعالى في شأن الأرض لا ترى فيها عوجا ولا أمتا) فإن الأرض محسوسة واعوجاجها وكذا استقامتها ما يدرك بالبصر فكان ينبغي على ما ذكر فتح العين، وأجيب بأنه لما أريد به هنا ما خفي من الاعوجاج حتى احتاج إثباته إلى المقاييس الهندسية المحتاجة إلى أعمال البصيرة ألحق بما هو عقلي صرف فاطلق عليه ذلك لذلك وتعقب بأن لا ترى ظاهر في أن المنفي ما يدرك بالبصر فيحتاج إلى أن يراد به الإدراك، وعن ابن السكيت أن المكسور أعم من المفتوح *

واختار المرزوقي في شرح الفصيح أنه لا فرق بينهما (قيما) أي مستقيما كما أخرجه ابن المنذر عن الضحاك وروى أيضا عن ابن عباس ، والمراد بما قبل أنه لا خلل في لفظه ولا في معناه، والمراد من هذا أنه معتدل لا إفراط فيما اشتمل عليه من التكاليف حتى يشق على العباد ولا تفريط فيه بإهمال ما يحتاج إليه حتى يحتاج إلى كتاب آخر كما قال سبحانه (ما فرطنا في الكتاب من شيء) ولذا كان ماخر الكتب المنزل على خاتم الرسل عليه الصلاة والسلام ، وقيل المراد منه ما أريد مما قبله وذكره للتأكيد •

وقال الفراء : المراد قيما على سائر الكتب السماوية شاهداً بصحتها . وقال أبو مسلم: المراد قيما بمصالح العباد متكفلا بها وبيانها لهم لاشتماله على ما ينتظم به المعاش والمعاد وهو على هذين القولين تأسيس أيضا لأننا كيد فكأنه قيل كتابا صادقا في نفسه مصدقا لغيره أو كتابا خاليا عن النقائص حاليا بالفضائل وقيل المراد على الأخير أنه كامل في نفسه ومكمل لغيره ، ونصبه بمضمر أي جعله قيما على أن الجملة مستأنفة أو جعله قيما على أنها معطوفة على ما قبل إلا أنه قيل إن حذف حرف العطف مع المعطوف تكلف ؛ وكان حذف يسكت على (عوجا) سكتة خفيفة ثم يقول (قيما) • واختار غير واحد أنه على الحال من الضمير في (له) أي لم يجعل له عوجا حال كونه مستقيما ولا عوج فيه على ما سمعت أولا من معنى المستقيم إذ محصله أنه تعالى صانه عن الخلل في اللفظ والمعنى حال كونه خاليا عن الإفراط والتفريط ، وكذا على القولين الآخرين ، نعم قيل: إن جعله حالا من الضمير مع تفسير المستقيم بالخالي عن العوج ركيك •

وتعقبه بعضهم بأنه تندفع الركاكة بالحل على الحال المؤكدة كما في قوله تعالى (ثم وليتم مدبرين) وفيه بحث ، وجوز أن يكون حالا من الكتاب ، واعترض بأنه يلزم حينئذ العطف قبل تمام الصلة لأن الحال بمنزلة جزء منها ، وأجيب بأنه يجوز أن يجعل (ولم يجعل) الخ من تنمة الصلة الأولى على أنه عطف ياتي حيث قال تعالى (أنزل على عبده الكتاب) الكامل في بابه عقبه بقوله سبحانه (ولم يجعل له عوجا) فحينئذ لا يكون الفصل قبل تمام الصلة ، وهو نظير قوله تعالى (وصدعن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام) على قول . وأيضا يجوز أن يكون الواو في (ولم يجعل) للحال والجملة بعده حال من (الكتاب) كقيما واختاره الأصهباني •

وقال أبو حيان : إن ذلك على مذهب من يجوز وقوع حالين من ذى حال واحد بغير عطف وكثير من أصحابنا على منعه ، وقال آخر : إن قياس قول الفارسي في الخبر أنه لا يتعدد مختلفا بالافراد والجملة أن يكون الحال كذلك . وأجيب بأنه غير وارد إذ ما ذكره الفارسي خلاف مذهب الجمهور مع أنه قياس مع الفارق فلا يسمع ، وكذا ما ذكره أبو حيان عن الكثير خلاف المعول عليه عند الأكثر ، نعم فراراً من القيل والقال جعل بعضهم الواو للاعتراض والجملة اعتراضية ، وفي الكلام تقديم وتأخير والأصل الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب قيما ولم يجعل له عوجا، وروى القول بالتقديم والتأخير عن ابن عباس . ومجاهد ، وذكر السمين أن ابن عباس حيث وقعت جملة معترضة في النظم يجعلها مقدمة من تأخير ، ووجه ذلك بأنها وقعت بين لفظين مرتبطين فهى في قوة الخروج من بينهما ، ولما كان (قيما) يفيد استقامة ذاتية أو ثابتة لكونه صفة مشبهة وصيغة مبالغة ، وما من شيء كذلك إلا وقد يتوهم فيه أدنى عوج ذكر قوله تعالى : (ولم يجعل) الخ للاحتراس ، وقدم الاهتمام كما في قوله :

ألا يا سلمى يادار مى على البلا ولا زال منهلا بجرعائك القطر
ومن هنا يعلم أن تفسير القيم بالمستقيم بالمعنى المتبادر ، وإن قول الزمخشري فائدة الجمع بينه وبين نفي
العوج التأكيد فرب مستقيم مشهود له بالاستقامة ولا يخلو من أدنى عوج عند السبر والتصفح غير ذى
عوج عند السبر والتصفح ، وأنه لا يرد قول الامام إن قوله تعالى : (لم يجعل له عوجا) يدل على كونه
مكملا فى ذاته ، وقوله سبحانه : (قيما) يدل على كونه مكملا لغيره ، فثبت بالبرهان العقلى أن الترتيب
الصحيح كما ذكره الله تعالى وأن ما ذكره من التقديم والتأخير فاسد يمتنع العقل من الذهاب اليه انتهى •
ولعمري أن هذا الكلام لا ينبغي من الامام إن صح عنده أن القول المذكور مروي عن ابن عباس
ومجاهد ، فإن الأول ترجمان القرآن وناهيك به جلالة ومعرفة بدقائق اللسان ، وقد قيل فى الثانى إذا جاءك
التفسير عن مجاهد فحسبك ، وقال صاحب حل العقد : يمكن أن يكون قيما بدلا من قوله تعالى : (ولم يجعل له
عوجا) قال أبو حيان : ويكون حينئذ بدل مفرد من جملة كما قالوا فى عرفت زيدا أبو من هو إنه بدل
جملة من مفرد ، وفى جواز ذلك خلاف ، هذا وزعم بعضهم أن ضمير (له) عائد على (عبده) وحينئذ لا يتأتى
جميع التخاريج الاعرابية السابقة ، وقرأ أبان بن ثعلب (قيما) بكسر القاف وفتح الياء المخففة ، وفى بعض
مصحف الصحابة (ولم يجعل له عوجا لكنه قيما) وحمل ذلك على أنه تفسير لا قراءة (لينذر) متعلق
بأنزل واللام للتعليل ، واستدل به من قال بتعليل أفعال الله تعالى بالأغراض كالسلف والماتريديّة ، ومن يأبى ذلك
يجعلها لام العاقبة ، وزعم الحوفي أنه متعلق بقيما وليس بقيم ، والفاعل ضمير الجلالة ، وكذا فى الفعلين المعطوفين
عليه ، وجوز أن يكون الفاعل فى الكل ضمير الكتاب أو ضميره ﷺ ، وأنذر يتعدى لمفعولين قال تعالى :
(أنذرناكم عذابا قريبا) وحذف هنا المفعول الأول واقتصر على الثانى ، وهو قوله تعالى : (بأسا شديدا)
إيدانا بأن ما سيق له الكلام هو المفعول الثانى ، وأن الأول ظاهر لا حاجة إلى ذكره وهو الذين كفروا
بقريّة ما بعد ، والمراد الذين كفروا بالكتاب ، والظاهر أن المراد من البأس الشديد عذاب الآخرة لا غير ،
وقيل يحتمل أن يندرج فيه عذاب الدنيا (من لدنه) أى صادرا من عنده تعالى نازلا من قبله بمقابلة كفرهم
فالجسار والمجرور متعلق بمحذوف وقع صفة ثانية للبأس ، ولدن هنا بمعنى عند كما روى عن قتادة ، وذكر
الراغب أنه أخص منه لأنه يدل على ابتداء نهاية نحو أقمت عنده من لدن طلوع الشمس إلى غروبها ، وقد
يوضع موضع عند •

وقال بعضهم : إن (لدن) أبلغ من عند وأخص وفيه لغات ، وقرأ أبو بكر عن عاصم بأشمام الدال بمعنى
تضعيف الصوت بالحركة الفاصلة بين الحرفين فيكون إخفاء لها وبكسر النون لانتقاء الساكنين وكسر الهاء
للاتباع ، ويفهم من كلام بعضهم أنه قرأ بالاشكام بمعنى الإشارة إلى الحركة بضم الشفتين مع انفراج
بينهما فاستشكل فى الدرا المصون . وغيره بأن هذا الاشكام إنما يتحقق فى الوقف على الآخر كونه فى الوسط
كما هنا لا يتصور ، ولذا قيل : إنه يؤتى به هنا بعد الوقف على الهاء . ودفع الاعتراض بأنه لا يدل حينئذ على حركة
الدال وقد علل به بأنه متعين إذ ليس فى الكلمة ما يصلح أن يشار إلى حركته غيرها ، ولا يخفى ما فيه ، وما قدمناه
حاسم لمادة الاشكال . وقرأ الجمهور بضم الدال والهاء وسكون النون إلا أن ابن كثير يصل الهاء بواو وغيره

لا يصل ﴿و يبشر﴾ بالنصب عطف على (ينذر) و قرئ شاذاً بالرفع •

وقرأ حمزة . والكسائي (و يبشر) بالتخفيف ﴿المؤمنين﴾ أى المصدقين بالكتاب كما يشعر به وكذا بما تقدم ذكر ذلك بعد الامتنان بانزال الكتاب ﴿الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾ أى الأعمال الصالحة التى بينت فى تضاعيفه ، وإيثار صيغة الاستقبال فى الصلة للاشعار بتجدد العمل واستمراره ، وإجراء الموصول على موصوفه المذكور لما أن مدار قبول العمل الايمان ﴿أَنَّهُمْ﴾ أى بأن لهم بمقابلة إيمانهم وعملهم المذكور ﴿أَجْرًا حَسَنًا﴾ • هو كما قال السدى وغيره الجنة وفيها من النعيم المقيم والثواب العظيم ما فيها ، ويؤيد كون المراد به الجنة ظاهر قوله تعالى ﴿مَا كَثُرَ فِيهِ﴾ أى مقيمى فى الاجر ﴿أَبَدًا﴾ من غير انتهاء لزمان مكثهم • ونصب (ما كثر) على الحال من الضمير المجزور فى (لهم) والظرفان متعلقان به ، وتقديم الانذار على التبشير لاطهار كمال العناية بزجر الكفار عما هم عليه مع مراعاة تقديم التخلية على التحلية ، وتكرير الانذار بقوله تعالى ﴿وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا﴾ متعلقا بفرقة خاصة من عمه الانذار السابق من مستحقى البأس الشديد للايذان بكال فظاعة حالهم لغاية شناعة كفرهم وضلالهم كما ينبى عنه ما بعد أى وينذر من بين هؤلاء الكفرة المتفوهين بمثل هاتيك العظيمة خاصة وهم العرب القائلون للملائكة بنات الله تعالى واليهود القائلون عزيز ابن الله سبحانه والنصارى القائلون المسيح ابن الله عز وجل ، وترك اجراء الموصول على الموصوف كما فى قوله تعالى : (و يبشر المؤمنين) الخ للايذان بكفاية ما فى حيز الصلة فى الكفر على أقبح الوجوه ، وإيثار صيغة الماضى فى الصلة للدلالة على تحقق صدور تلك الكلمة القبيحة عنهم فيما سبق ، وجعل بعضهم المفعول المحذوف فيما سلف عبارة عن هذه الطائفة ، وفى الآية صنعة الاحتباك حيث حذف من الاول ما ذكر فيما بعده وهو المنذر وحذف مما بعد ما ذكر فى الاول وهو المنذر به . وتعقب بأنه يؤدى الى خروج سائر أصناف الكفرة عن الانذار والوعيد • وأجيب بأنه يعلم انذار سائر الأصناف ودخولهم فى الوعيد من باب الاولى لأن القول بالتبني وان كبر كلمة دون الاشراك وفيه نظر ، وقدر ابن عطية العالم وأبو البقاء العباد فيعم المؤمنين أيضا ، وتعقب بأن التعميم يقتضى حمل الانذار على معنى مجرد الاخبار بالامر الضار من غير اعتبار حلول المنذر به على المنذر كما فى قوله تعالى : (أن أنذر الناس وبشر الذين آمنوا) وهو يفضى إلى خلو النظم الكريم عن الدلالة على حلول البأس الشديد على من عدا هذه الفرقة فتأمل •

﴿مَالَهُمْ﴾ أى باتخاذ سبحانه وتعالى ولدا ﴿مَنْ عِلْمٌ﴾ مرفوع المحل على الابتداء أو الفاعلية لاعتماد الظرف ، ومن مزيدة لتأكيد النفي والجملة حالية أو مستأنفة لبيان حالهم فى مقامهم أى . الملم بذلك شئ من العلم أصلا لا لاخلالهم بطريق العلم مع تحقق المعلوم أو امكانه بل لاستحالاته فى نفسه ومعها لا يستقيم تعلق العلم ، واستظهر كون ضمير (به) عائداً على الولد وعدم العلم وكذا حال الجملة على ما سمعت ، وزعم المهدي أن الجملة على هذا صفة لولدا وليس بشئ ، وجوز أن يعود على القول المفهوم من (قالوا) أى ليس قولهم ذلك ناشئا عن علم وتذكر ونظر فيما يجوز عليه تعالى وما يمتنع ، وقال الطبرى : هو عائداً على الله تعالى على معنى ليس لهم علم بما يجوز عليه تعالى وما يمتنع ﴿وَلَا لِبَاتِهِمْ﴾ الذين قالوا مثل ذلك ناسبين التنبى اليه عز وجل ، والتعرض لنفى العلم عنهم لانهم

قدوة هؤلاء ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً﴾ أى عظمت مقالتهم هذه فى الكفر والافتراء لما فيها من نسبته تعالى إلى ما لا يكاد يليق بكبريائه جل وعلا ، وكبروا كذا كل ما كان على وزن فعل موضوعا على الضم كظرف أو محولا اليه من فعل أو فعل ذهب الأخفش . والمبرد إلى الحاقه بباب التعجب فالفاعل هنا ضمير يرجع إلى قوله تعالى : (اتخذ) الخ بتأويل المقالة ، و (كلمة) نصب على التمييز وكأنه قيل ما أکبرها كلمة وقوله تعالى ﴿ تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ ﴾ صفة (كلمة) تفيد استعظام اجترائهم على النطق بها واخراجها من أفواههم فان كثيرا مما يوسوس به الشيطان وتحدث به النفس لا يمكن أن يتفوه به بل يصرف عنه الفكر فكيف بمثل هذا المنكر . وذهب الفارسي وأكثر النحاة إلى الحاقه بباب نعم وبئس فيثبت له جميع أحكامه ككون فاعله معرفا بأل أو مضافا إلى معرف بها أو ضميرا مفسرا بالتمييز ، ومن هنا جوز أن يكون الفاعل هنا ضمير (كلمة) وهى أيضا تمييز والجملة صفتها ولا ضمير فى وصف التمييز فى باب نعم وبئس ، وجوز أبو حيان وغيره أن تكون صفة لمحذوف هو المخصوص بالذم أى كبرت كلمة كلمة خارجة من أفواههم ، وظاهر كلام الأخفش تغاير المذهبين . وفى التسهيل أنه من باب نعم وبئس وفيه معنى التعجب . والمراد به هنا تعظيم الأمر فى قلوب السامعين . وهذا ظاهر فى أنه لا تغاير بينهما واليه يميل كلام بعض الأئمة . وقيل نصبت على الحال ولا يخفى حاله . وتسمية ذلك كلمة على حد تسمية القصيدة بها . وقرئ (كبرت) بسكون الباء وهى لغة تميم ، وجاء فى نحو هذا الفعل ضم العين وتسكينها ونقل حرکتها إلى الفاء . وقرأ الحسن . وابن يعمر . وابن محيصن . والقواسم عن ابن كثير (كلمة) بالرفع على الفاعلية والنصب أبلغ وأوكد . واستدل النظام على أن الكلام جسم بهذه الآية لوصفه فيها بالخروج الذى هو من خواص الأجسام . وأجيب بأن الخارج حقيقة هو الهواء الحامل له واسناده إلى الكلام الذى هو كيفية مجازو تعقب بأن النظام القائل بحسمية الكلام يقول هو الهواء المكيف لا الكيفية . واستدل له على ذلك مبنى على أن الأصل هو الحقيقة إلا أن الخلاف لفظى لا ثمره فيه ﴿ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ﴾ أى ما يقولون فى ذلك الشأن إلا قولا كذبا لا يكاد يدخل تحت إمكان الصدق أصلا والضميران لهم ولآبائهم ﴿ فَلَمَّا كَبُخَ ﴾ أى قاتل ﴿ نَفْسَكَ ﴾ وفى معناه ما فى صحيح البخارى مهلك . والاول مروي عن مجاهد . والسدى . وابن جبير . وابن عباس . وأنشد لابن الأزرق إذ سأله قول لبيد بن ربيعة :
لعلك يوما ان فقدت مزارها على بعده يوما لنفسك باخع

وفى البحر عن الليث بخع الرجل نفسه بخعا وبخوعا قتلا من شدة الوجد وأنشد قول الفرزدق :

ألا يهذا الباخع الوجد (١) نفسه لشيء نحتة عن يديه المقادر

وهو من بخع الأرض بالزراعة أى جعلها ضعيفة بسبب متابعة الزراعة كما قال الكسائي ، وذكر الزمخشري أن البخع أن يبلغ الذبح البخاع بالباء وهو عرق مستبطن القفا ، وقد رده ابن الأثير وغيره بأنه لم يوجد فى كتب اللغة والتشريح لكن الزمخشري ثقة فى هذا الباب واسع الاطلاع ، وقرئ (باخع نفسك) بالاضافة وهى خلاف الأصل فى اسم الفاعل إذا استوفى شروط العمل عند الزمخشري ، وأشار اليه سيديويه فى الكتاب . وقال الكسائي : العمل والاضافة سواء ، وزعم أبو حيان أن الاضافة أحسن من العمل ﴿ عَلَى آثَارِهِمْ ﴾ أى

(١) قال أبو عبيدة كان ذوالرمة ينشد الوجد بالرفع وقال الأصمعى إنما هو الوجد بالفتح اه فيكون نصبه على انه مفعول لاجله ونحته مخفف نحتة اه منه

من بعدهم . يعنى من بعد توليهم عن الايمان وتباعدهم عنه . أخرج ابن مردويه عن ابن عباس أن عتبة ابن ربيعة . وشيبة بن ربيعة . وأبا جهل بن هشام . والنضر بن الحرث . وأمّية بن خلف . والعاصم بن وائل . والأسود بن المطلب . وأبا البختری في نفر من قريش اجتمعوا . وكان رسول الله ﷺ قد كبر عليه ما يرى من خلاف قومه إياه وانكارهم ما جاء به من النصيحة فأحزنه حزنا شديداً فأنزل الله تعالى : (فلعلك باخع) النخ ، ومنه يعلم أن ما ذكرنا أوفق بسبب النزول من كون المراد من بعد موتهم على الكفر *

﴿ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ ﴾ الجليل الشأن ، وهو القرآن المعبر عنه في صدر السورة بالكتاب ، ووصفه بذلك لو سلم دلالاته على الحدوث لا يضر الاشاعة واضراهم القائلين : بأن الالفاظ حادثة ، وإن شرطية ، والجملة بعدها فعل الشرط ، والجواب محذوف ثقة بدلالة ما سبق عليه عند الجمهور ، وقيل الجواب فلعلك النخ المذكور ، وهو مقدم لفظاً مؤخر معنى ، والفاء فيه فاء الجواب ، وقرئ (أن لم يؤمنوا) بفتح همزة أن على تقدير الجار أي لأن ، وهو متعلق بياخع على أنه علة له . وزعم غير واحد أنه لا يجوز اعماله على هذا إذ هو اسم فاعل وعمله مشروط بكونه للحال أو الاستقبال ، ولا يعمل وهو للمضى ، وإن الشرطية تقلب الماضى بواسطة (لم) إلى الاستقبال بخلاف أن المصدرية فانها تدخل على الماضى الباقي على مضيه إلا إذا حمل على حكاية الحال الماضية لاستحضار الصورة للغرابة *

وتعقبه بعض الأجلة بأنه لا يلزم من مضى ما كان علة لشيء مضيه ، فكف من حزن مستقبل على أمر ماض سواء استمر أولاً فإذا استمر فهو أولى لأنه أشد نكابة فلا حاجة إلى الحمل على حكاية الحال . ووجه ذلك في الكشف بأنه إذا كانت علة البخع عدم الايمان فان كانت العلة قد تمت فالمعلول كذلك ضرورة تحقق المعلول عند العلة التامة ، وإن كانت بعد فكمثل ضرورة أنه لا يتحقق بدون تمامها ، وتعقب بأنه غير مسلم ، لأن هذه ليست علة تامة حقيقية حتى يلزم ما ذكر ، وإنما هي منشأ وباعث فلا يضر تقدمها ، وقيل إنه تفوت المبالغة حينئذ في وجده ﷺ على توليهم لعدم كون البخع عقبه بل بعده بمدة بخلاف ما إذا كان للحكاية ، وتعقب أيضاً بأنه لا وجه له بل المبالغة في هذا أقوى لأنه إذا صدر منه لأمر مضى فكيف لو استمر أو تجدد ؟ ولعل في الآية ما يترجح له البقاء على الاستقبال فتدبر ، وانتصاب قوله تعالى : ﴿ أَسْفَا ﴾ بياخع على أنه مفعول من أجله وجوز أن يكون حالا من الضمير فيه بتأويل متأسفاً لأن الاصل في الحال الاشتقاق وأن ينتصب على أنه مصدر فعل مقدر أى تأسف أسفاً ، والاسف على ما نقل عن الزجاج المبالغة في الحزن والغضب *

وقال الراغب : الأسف الحزن والغضب معا وقديقال لكل منهما على الانفراد ، وحقيقته ثوران دم القلب شهوة الانتقام فتى كان على من دونه انتشر فصار غضباً ومتى كان على ما فوقه انقبض فصار حزناً ، ولذلك سئل ابن عباس رضى الله تعالى عنهما عن الحزن والغضب فقال : مخرجهما واحد واللاظ مختلف فمن نازع من يقوى عليه أظهره غيظاً وغضباً ومن نازع من لا يقوى عليه أظهره حزناً وجزعاً ، وبهذا النظر قال الشاعر :

فحزن كل أخى حزن أخو الغضب * وإلى كون الأسف أعم من الحزن والغضب وكون الحزن على من لا يملك ولا هو تحت يد الأسف والغضب على من هو في قبضته وملئكه ذهب منذر بن سعد وفسر الأسف هنا بالحزن بخلافه في قوله تعالى : (فلما آسفونا انتقمنا منهم) وإذا استعمل الأسف مع الغضب يراد به الحزن على

ما قيل في قوله تعالى (ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا) وجعل كل منهما فيه بالنسبة إلى بعض من القوم، وعن قتادة تفسير الأسف هنا بالغضب، وفي رواية أخرى بالحزن، وفي صحيح البخاري تفسيره بالندم. وعن مجاهد تفسيره بالجزع، وأهل الحزن أكثر، ولعل للترجي وهو الطمع في الوقوع أو الاشتاق منه، وهي هنا استعارة أى وصلت إلى حالة يتوقع منك الناس ذلك لما يشاهد من تأسفك على عدم إيمانهم *

وقال العسكري: هي هنا موضوعة موضع النهي كأنه قيل لا تبخع نفسك، وقيل موضع الاستفهام، وجعله ابن عطية إنكاريا على معنى لا تكن كذلك، والقول بمعنى لعل للاستفهام قول كوفي، والذي يظهر أنها هنا للاشتاق الذي يقصد به التسلي والحث على ترك التحزن والتأسف، ويمكن أن يكون مراد العسكري ذلك، وفي الآية عند غير واحد استعارة تمثيلية وذلك أنه مثل حاله ﷺ في شدة الوجد على أعراض القوم وتوليهم عن الإيمان بالقرآن وكال الحزن عليهم بحال من يتوقع منه إهلاك نفسه إثر فوت ما يحبه عند مفارقة أحبته تأسفا على مفارقتهم وتلهفا على مهاجرتهم ثم قيل ما قيل، وهو أولى من اعتبار الاستعارة المفردة التبعية في الأطراف *

وجوز أن تكون من باب التشبيه لذكر طرفيه وهما النبي ﷺ وباخع بأن يشبه عليه الصلاة والسلام لشدة حرصه على الأمر بمن يريد قتل نفسه لقوات أمر وهو كما ترى.

(إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ الظاهر عموم ما جميع ما لا يعقل أى سواء كان حيوانا أو نباتا أو معدنا أى جعلنا جميع ما عليها من غير ذوى العقول (زينة لها) تزين به وتجلى وهو شامل لزينة أهلها أيضا وزينة كل شئ بحسبه بالحقيقة وإنما هو زينة لأهلها، وقيل لا يدخل في ذلك ما فيه أيداء من حيوان ونبات، ومن قال بالعموم قال: لا شئ مما على الأرض إلا وفيه جهة انتفاع ولا أقل من الاستدلال به على الصانع ووحدته، وخص بعضهم ما بالأشجار والأنهار، وآخر بالنبات لما فيه من الأزهار المختلفة الألوان والمنافع، وآخر بالحيوان المختلف الأشكال والمنافع والأفعال، وآخر بالذهب والفضة والرصاص والنحاس والياقوت والزبرجد واللؤلؤ والمرجان والألماس وما يجرى مجرى ذلك من نفائس الأحجار *

وقالت فرقة: أريد بها الخضرة والمياه والنعم والملابس والثمار، ولعمري أنه تخصيص لا يقبله الخواص على العموم؛ وقيل إن (ما) هنا لمن يعقل والمراد بذلك على ما أخرج ابن أبي حاتم عن ابن جبير. والحسن وجاء في رواية عن ابن عباس الرجال، وعلى ما أخرج أبو نصر السجزي في الإبانة عن ابن عباس العلماء وعلى ما روى عكرمة الخلفاء والعلماء والأمراء، وأنت تعلم أن جعل ما لمن يعقل مع إرادة ما ذكر بعيد جداً، ولعل أولئك الأجلة أرادوا من ما العقلاء وغيرهم تغليبا للاكثر على غيره وما على الأرض بهذا المعنى ليس إلا بعض العناصر الأربعة والمواليد الثلاثة وأشرف ذلك المواليد وأشرفها نوع الإنسان وهو متفاوت الشرف بحسب الأصناف فيمكن أن يكون ما ذكره من باب الإقتصار على بعض أصناف هذا الأشرف لداع لذلك أصناف وقديقال: المراد بالعموم ما لا يعقل ومن يعقل فيدخل من توجه إليه التكليف وغيره ولا ضير في ذلك فإن المكلف جهتين جهة يدخل بها تحت الزينة وجهة يدخل بها تحت الابتلاء المشار إليه بقوله تعالى (لَنَبْلُوَنَّكُمْ) وقد نص سبحانه على بعض المكلفين بأنهم زينة في قوله تعالى (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) ومن هنا يعلم ما في قول القاضي الأولى أن لا يدخل المكلف لأن ما على الأرض ليس زينة لها بالحقيقة وإنما هو زينة لأهلها لغرض الابتلاء فالذي له الزينة

يكون خارجا عن الزينة ، ونصب (زينة) على أنه مفعول ثان للجعل إن حمل على معنى التصيير أو على أنه حال أو مفعول له كما قال أبو البقاء . وأبو حيان إن حمل على معنى الابداع ، واللام الأولى إما متعلقة به أو متعلقة بمحذوف وقع صفة له أى زينة كائنة لها واللام الثانية متعلقة بجعلنا والكلام على هذا وجعل زينة مفعولا له نحو قمت إجلالا لك لتقابلي بمثل ذلك ، وضمير الجمع عائد على سكان الأرض من المكلفين المفهوم من السياق . وجوز أن يعود على ما على تقدير أن تكون للعقلاء ، والابتلاء فى الأصل الاختبار ، وجوز ذلك على الله سبحانه هشام بن الحكم بناء على جهله وزعمه أنه عز وجل لا يعلم الحوادث إلا بعد وجودها لئلا يلزم نفي قدرته تعالى على الفعل أو الترك ، ورده أهل السنة فى محله وقالوا : إنه تعالى يعلم الكلليات والجزئيات فى الأزل ، وأولوا هذه الآية أن المراد ليعاملهم معاملة من يختبرهم ﴿ إِيَّاهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۝ ٧ ﴾ فنجازى كلا بما يليق به وتقتضيه الحكمة وحسن العمل الزهد فى زينة الدنيا وعدم الاغترار بها وصرفها على ما ينبغى والتأمل فى شأنها وجعلها ذريعة إلى معرفة خالقها والتمتع بها حسبما أذن الشرع وأداء حقوقها والشكر على ما أوتى منها لا اتخاذها وسيلة إلى الشهوات والأغراض الفاسدة كما تفعله الكفرة وأصحاب الأهواء ، ومراتب الحسن متفاوتة وكلما قوى الزهد مثلا كان أحسن ، وسأل ابن عمر رضى الله تعالى عنهما النبى ﷺ عن الأحسن عملا كما أخرج ذلك ابن جرير . وابن أبى حاتم . والحال فى التاريخ فقال عليه الصلاة والسلام « أحسنكم عقلا (١) » وأورع عن محارم الله تعالى وأسرعكم فى طاعته سبحانه » .

وأخرج ابن أبى حاتم عن الحسن أنه قال : أحسنهم عملا أشدهم للدين تركا ، وأخرج نحوه عن سفيان الثورى وذكر بعضهم أن الأحسن من زهد وقنع من الدنيا بزاز المسافر ووراءه حسن وهو من استكثر من حلالها وصرفه فى وجوهه وقبيح من احتطب حلالها وحرامها وأنفقه فى شهواته ، وكلام النبى ﷺ فى بيان الأحسن أحسن (وما آتاكم الرسول فخذوه) وإيراد صيغة التفضيل مع أن الابتلاء شامل للفريقين باعتبار أعمالهم المنقسمة إلى الحسن والقبيح أيضا لا إلى الحسن والأحسن فقط للاشعار بأن الغاية الأصلية للجعل المذكور إنما هو ظهور كمال احسان المحسنين ، وأى اما استفهامية فهى مرفوعة بالابتداء وأحسن خبرها ، والجملة فى محل نصب بفعل الابتلاء ولما فيه من معنى العلم باعتبار عاقبته كالسؤال والنظر ومكان الاستفهام علق عن العمل ، وإمام موصولة بمعنى الذى فهى مبنية على الضم محلها النصب على أنها بدل من ضمير النصب فى (نبلوهم) وأحسن خبر مبتدا محذوف والجملة صلة لها والتقدير لنبلو الذى هو أحسن عملا . ويفهم من البحر أن مذهب سيديوه فى أى إذا أضيفت وحذف صدر صلتها كما هنا جواز البناء لا وجوبه ، وتحقيق الكلام فى مذهبه لا يخلو عن أشكال ، وأفعل التفضيل باق على الصحيح على حقيقته كما أشرنا إليه والمفضل عليه محذوف والتقدير كما قال أبو حيان لنبلوهم إيهم أحسن عملا من ليس أحسن عملا ﴿ وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ ﴾ فيما سأتى عند تنهاى عمر الدنيا ﴿ مَا عَلَيْنَا ﴾ مما جعلناه زينة ، والظاهر فى مقام الاضمار لزيادة التقرير ، وجوز غير واحد أن يكون هذا أعم مما جعل زينة ولذا لم يؤت بالضمير ، والجعل هنا بمعنى التصيير أى مصيرون ذلك ﴿ صَعِيدًا ﴾ أى ترابا ﴿ جُرُزًا ﴾ أى لآبات فيه قاله قتادة ، وقال الراغب : الصعيد وجه الأرض ، وقال أبو عبيدة هو المستوى من الأرض وروى ذلك

(١) قوله فى الحديث وأورع كذا بخط مؤلفه ومافى الدر المشهور «أيكم أحسن عقلا وأورع عن محارم الله» الخ

عن السدى . وقال الزجاج: هو الطريق الذى لانبات فيه ، وأخرج ابن أبى حاتم أن الجزر الخراب ، والظاهر أنه ليس معنى حقيقياً والمعنى الحقيقى ما ذكرناه ، وقد ذكره غير واحد من أئمة اللغة ، وفى البحر يقال جرزت الأرض فهى محروزة إذا ذهب نباتها بقحط أو جراد وأرضون أجزاز لانبات فيها ويقال سنة جرز وسنون أجزاز لامطر فيها وجرز الأرض الجراد والشاة والابل إذا أكلت ما عليها ورجل جررز أكل أو سربع الاكل وكذا الاثنى قال الشاعر :

أن العجوز خبة جررزاً تأكل كل ليلة قفيزاً

وفى القاموس أرض جرز (١) وجرز وجرز وجرز لا تنبت أو أكل نباتها أو لم يصبها مطر وفى المثل لا ترضى شاة لا يجرزة أى بالاستئصال، والمراد تصيير ما على الأرض تراباً ساذجاً بعد ما كان يتعجب من بهجته النظار وتستلذ بمشاهدته الابصار، وظاهر الآية تصيير ما عليها بجميع أجزائه كذلك وذلك إنما يكون بقلب سائر عناصر المواليد إلى عنصر التراب والاستحالة فيه لوقوع انقلاب بعض العناصر إلى بعض اليوم ، وقد يقال إن هذا جار على العرف فإن الناس يقولون صار فلان تراباً إذا اضمحل جسده ولم يبق منه أثر الا التراب . وحديث انقلاب العناصر بما لا يكاد يخطر لهم ببال وكذا زعم محققى الفلاسفة بقاء صور العناصر فى المواليد ويوشك أن يكون تركب المواليد من العناصر أيضاً كذلك وهذا الحديث لا تكاد تسمعه عن السلف الصالح والله تعالى أعلم، ووجه ربط هاتين الآيتين بمقابلتهما على ما قاله بعض المحققين أن قوله تعالى (إنا جعلنا) الخ تعليل لما فى لعل من معنى الاشفاق وقوله سبحانه (وإنالجالعون) الخ تكميل للتعليل، وحاصل المعنى لا تحزن بما عاينت من القوم من تكذيب ما أنزلنا عليك من الكتاب فانا قد جعلنا ما على الأرض من فنون الاشياء زينة لها لنختبر أفعالهم فنجازيهم بحسبها وإنالمنون ذلك عن قريب ومجازون بحسب الاعمال وفى معنى ذلك ما قيل إنه تسكين له عليه الصلاة والسلام كأنه قيل : لا تحزن فانا ننتقم لك منهم وظاهر كلام بعضهم جعل ما يفهم من أول السورة تعليلاً للاشفاق حيث قال المعنى لا يعظم حزنك بسبب كفرهم فانا بعثناك منذراً ومبشراً وأما تحصيل الايمان فى قلوبهم فلا قدرة لك عليه قيل ولا يضر جعل ما ذكر تعليلاً لذلك أيضاً لأن العلل غير حقيقية ، وقيل : فى وجه الربط ان ما تقدم تضمن نهي ﷺ عن الحزن وهذا تضمن ارشاده إلى التخلق ببعض اخلاقه تعالى كأنه قيل انى خلقت الأرض وزينتها ابتلاء للخلق بالتكاليف ثم انهم يتمرّدون ويكفرون ومع ذلك لا أقطع عنهم نعمى فانت أيضاً يا محمد لا تترك الاشتغال بدعوتهم بعد أن لا تأسف عليهم ، والجملة الثانية لمجرد التزهيد فى الميل إلى زينة الأرض ولا يخفى عليك بعد هذا الربط بل لا يكاد ينساق الذهن اليه فتأمل ﴿ اَمْ حَسِبْتَ ﴾ خطاب لسيد المخاطبين ﷺ والمقصود غيره بما ذهب اليه غير واحد، و(ام) منقطعة مقدرة بيل التى هى للاتنقال من كلام إلى آخر لا لابطال وهمزة الاستفهام عند الجمهور وبيل وحدها عند بعض ، وقيل : هى هنا بمعنى الهمزة والحق الاول أى بل أحسبت ﴿ اَنْ اَخْتَابَ الْكُفَّهَ وَالرَّقِيمَ كَانُوا ﴾ فى بقائهم على الحياة ونومهم مدة طويلة من الدهر ﴿ مِنْ اَيَاتِنَا ﴾ أى من بين دلائلنا الدالة على القدرة والالوهية ﴿ عَجَباً ﴾ أى آية ذات عجب وضعه

(١) قوله أرض جرز الخ الاول على وزن كتب جمع كتاب ، والثانى لمفعل ، والثالث كسهم ، والرابع

كسبب اه منه .

موضع المضاف أو وصفا لذلك بالمصدر مبالغة. وهو خبر لكانوا و(من آياتنا) حال منه كما هو قاعدة نعت النكرة إذا تقدم عليها، وجوز أبو البقاء أن يكون (عجبا. ومن آياتنا) خبرين وإن يكون (عجبا) حالا من الضمير في الجار والمجرور وليس بذلك، والمعنى أن قصتهم وإن كانت خارقة للعادة ليست بعجيبة بالنسبة إلى سائر الآيات التي من جملتها ما تقدم، ومن هنا يعلم وجه الربط، وفي الكشف أنه تعالى ذكر من الآيات السكينة وإن كان لتسليته ﷺ وأنه لا ينبغي أن يبيح نفسه على آثارهم فالمسترشد بكفيه أدنى إشارة والزائغ لا تجدى فيه آيات النذارة والشارة ما يشتمل على أمهات العجائب وعقبه سبحانه بقوله (أم حسبت) الخ يعني أن ذلك أعظم من هذا فمن لا يتعجب من ذلك لا ينبغي أن يتعجب من هذا وأريد من الخطاب غيره ﷺ لأنه كان يعرف من قدرته تعالى ما لا يتعاضمه لا الأول ولا الثاني فأنكر اختلافهم في حالهم تعجبا واضرا بهم عن مثل تلك الآيات البينات والاعتراض عليه بأن الاضراب عن السلام الأول إنما يحسن إذا كان الثاني أغرب ليحصل الترتي، وإيثار أن الهمة للتقرير وهو قول آخر في الآية لذلك غير قادح لأن تعجبهم عن هذا دون الأول هو المنكرو وهو الأغرب فافهم، وبأن المنكر ينبغي أن يكون مقررًا عند السامع معلوما عنده، وهذا ابتداء اعلام منه تعالى على ما يعرف من سبب النزول كذلك لأن الانكار من تعجبهم ويكفي في ذلك معرفتها أجمالا وكانت حاصلة كيف وقد علمت أنه راجع إلى الغير أعنى أصحاب الكتاب الذين أمروا قريشا بالسؤال وكانوا عالمين، ثم أنه مشترك الالتزام لأن التقرير أيضا يقتضى العلم بل أولى انتهى، وقال الطبري: المراد انكار ذلك الحسبان عليه عليه الصلاة والسلام على معنى لا يعظم ذلك عندك بحسب ما عظمه عليك السائلون من الكفرة فان سائر آيات الله تعالى أعظم من قصتهم وزعم أن هذا قول ابن عباس. ومجاهد. وقتادة. وابن اسحق وفي القلب منه شيء، وقيل: المراد من الاستفهام اثبات أنهم عجب كأنه قيل اعلم أنهم عجب كما تقول أعلمت أن فلانا فعل كذا أي قد فعل فاعلمه * والمقصود بالخطاب رسول الله ﷺ أيضا وليس بشيء، وزعم الطبري أن الوجه أن يجري الكلام على التسلي والاستفهام على التنبيه ويقال: إنه عليه الصلاة والسلام لما أخذه من الكآبة والأسف من إباء القوم عن الإيمان ما أخذه قيل له ما قيل وعلل بقوله تعالى (إنا جعلنا) إلى آخره على معنى إنا جعلنا ذلك لنختبرهم وحين لم تتعلق إرادتنا بإيمانهم تشاغلوهم به عن آياتنا وشغلوا عن الشكر وبدلوا الإيمان بالكفران فلم نبال بهم وإنا لجاعلون أبدانهم جزراً لا سيفاً كما إنا لجاعلون ما عليها صعيدا جرزا ألا ترى إلى أولئك الفتيان كيف اهتدوا وفروا إلى الله تعالى وتركوا زينة الدنيا وزخرفها فأووا إلى الكهف قائلين (ربنا ما نمان لدنك رحمة وهيء لنا من أمرنا رشدا) وكما تعلققت الإرادة بإرشادهم فاهتدوا تتعاقب بإرشاد قوم من أمتك يحبهم ويحبونه أدلة على المؤمنين أعزة على الكافرين اه، ويكاد يكون أعجب من قصة أهل الكهف فتأمل، والحسبان اما بمعنى الظن أو بمعنى العلم وقد استعمل بالمعنيين، والكهف النقب المتسع في الجبل فإن لم يكن واسعا فهو غار، وأخرج ابن أبي حاتم أنه غار الوادي، وعن مجاهد أنه فرجة بين الجبلين، وعن أنس هو الجبل وهو غير مشهور في اللغة، والرقم اسم كلهم على ما روى عن أنس (١) والشعبي وجاء في رواية عن ابن جبير ويدل عليه قول أمية بن أبي الصلت:

وليس بها إلا الرقيم مجاورا وصيدهم والقوم في الكهف هجدا

(١) رواه عنه ابن أبي حاتم اه منه

وأخرج ابن المنذر وغيره عن ابن جبير أنه لوح من حجارة كتبوا فيه قصة أصحاب الكهف وأمرهم ثم وضع على باب الكهف، وقيل لوح من حجارة كتب فيه أسماؤهم وجعل في سور المدينة وروى ذلك عن السدي هـ وقيل لوح من رصاص كتب فيه شأنهم ووضع في تابوت من نحاس في فم الكهف وقيل لوح من ذهب كتب فيه ذلك وكان تحت الجدار الذي أقامه الخضر عليه السلام، وروى عن ابن عباس أنه كتاب كان عندهم فيه الشرع الذي تمسكوا به من دين عيسى عليه السلام، وقيل من دين قبل عيسى عليه السلام فهو لفظ عربي وفعل بمعنى مفعول هـ

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن طريق العوفي عن ابن عباس أنه واد دون فلسطين قريب من أيلة والكهف على ما قيل في ذلك الوادي فهو من رقعة الوادي أي جانبه، وأخرجاهما وجماعة من طريق آخر عنه رضى الله تعالى عنه أنه قال: لا أدري ما الرقيم وسألت كعباً فقال: اسم القرية التي خرجوا منها، وعلى جميع هذه الأقوال يكون أصحاب الكهف والرقيم عبارة عن طائفة واحدة، وقيل إن أصحاب الرقيم غير أصحاب الكهف وقصتهم في الصحيحين وغيرهما *

فقد أخرج البخاري ومسلم والنسائي وابن المنذر عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال: «بيننا ثلاثة نفر ممن كان قبلكم يشنون إذأصابتهم مطر فأروا إلى غار فانطبق عليهم فقال بعضهم لبعض: إنه والله ياهؤلاء لا ينجيكم إلا الصدق فليدع كل رجل منكم بما يعلم أنه قد صدق فيه فقال واحد منهم: اللهم ان كنت تعلم أنه كان لي أجير عمل على فرق من أرز فذهب وتركه وإني عمدت إلى ذلك الفرق فزرعته فصار من أمره انني اشتريت منه بقراً وأنه أناني يطلب أجره فقلت ائتمني تلك البقر فسقمها فقال لي: إنما لي عندك فرق من أرز فقلت: ائتمني تلك البقر فأنها من ذلك الفرق فساقها فان كنت تعلم أني فعلت ذلك من خشيتك ففرج عنا فانساخت عنهم الصخرة فقال الآخر: اللهم ان كنت تعلم أنه كان لي أبوان شيخان كبيران فكنت آتيهما كل ليلة بلبن غنم لي فأبطأت عليهما ليلة فجئت وقد رعدا وأهلى وعيالي يتضاغون من الجوع فكنت لا أسقيهم حتى يشرب أبواي فكرهت أن أوقظهما وكرهت أن ادعهما فيستكينا لشربتهما فلم أزل أنتظر حتى طلع الفجر فان كنت تعلم أني فعلت ذلك من خشيتك ففرج عنا فانساخت عنهم الصخرة حتى نظروا إلى السماء. فقال الآخر: اللهم ان كنت تعلم أنه كان لي ابنة عم من أحب الناس إلى وإني راودتها عن نفسها فأبت إلا أن آتيها بمائة دينار فطلبتها حتى قدرت فأتيها بها فدفعها اليها فامكنتني من نفسها فلما فعدت بين رجليلها قالت: اتق الله تعالى ولا تفض الخاتم إلا بحقه فقمت وتركته المائة دينار فان كنت تعلم أني فعلت ذلك من خشيتك ففرج عنا ففرج الله تعالى عنهم فخرجوا» وروى نحوه ذلك عن ابن عباس وأنس والنعمان بن بشير كل يرفعه إلى رسول الله ﷺ، والرقيم على هذا بمعنى محل في الجبل، وقيل بمعنى الصخرة، وقيل بمعنى الجبل، ويكون ذكر ذلك تلييحاً إلى قصتهم وإشارة إلى أنه تعالى لا يضيع عمل أحد خيراً أو شراً فهو غير مقصود بالذات، ولا يخفى أن ذلك بعيد عن السياق، وليس في الأخبار الصحيحة ما يضطرنا إلى ارتكابه فتأمل ﴿إِذْ أَوَى﴾ معمول (عجبا) أو (كانوا) أو أواذكراً مقدراً، ولا يجوز أن يكون ظرفاً لحسبت لأن حسبانته لم يكن في ذلك الوقت أي حين التجأ ﴿إِلَى الْكَهْفِ﴾ واتخذوه مأوى

ومكانهم، والفتية جمع قلة لفتى، وهو كما قال الراغب وغيره الطرى من الشبان ويجمع أيضاً على فتيان، وقال ابن السراج: إنه اسم جمع وقال غير واحد أنه جمع فتى كصبى وصبية، ورجع بكثرة مثله، والمراد بهم أصحاب الكهف، وإثبات الأظهار على الإضمار لتحقيق ما كانوا عليه في أنفسهم من حال الفتوة، فقد روى أنهم كانوا شبانا من أبناء أشرف الروم وعظائمهم مطوقين مسورين بالذهب ذوى ذوائب، وقيل لأن صاحبية الكهف من فروع التجاهل إلى الكهف، فلا يناسب اعتبارها معهم قبل بيانه، والظاهر مع الضمير اعتبارها، وليس الأمر كذلك مع هذا الظاهر وإن كانت أل فيه للعهد ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ﴾ أى من عندك ﴿رَحْمَةً﴾ عظيمة أو نوعاً من الرحمة فالنوين للتعظيم أو للنوع، و(من) للإبتداء متعلق بآتنا، ويجوز أن يتعاق بمحذوف وقع حالاً من رحمة قدم عليها لكونها نكرة ولو تأخر لكان صفة لها، وفسرت الرحمة بالمغفرة والرزق والامن والأولى تفسيرها بما يتضمن ذلك وغيره، وفى ذكر (من لدنك) إيماء إلى أن ذلك من باب التفضل لا الوجوب فكأنهم قالوا ربنا تفضل علينا برحمة ﴿وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا﴾ الذى نحن عليه من مهاجرة الكفار والمثابرة على طاعتك، وقرأ أبو جعفر وشيبة والزهرى (وهي) بياءين من غير همز يعنى أنهم أبدلوا الهمزة الساكنة ياء، وفى كتاب ابن خالويه قرأ الاعشى عن أبى بكر عن عاصم (وهي) بلا همز انتهى.

وهو يحتمل أن يكون قد أبدل الهمزة ياء وأن يكون حذفها، والأول إبدال قياسى، والثانى مختلف فيه أينقاس حذف الحرف المبدل من الهمزة فى الأمر والمضارع المجزومين أم لا، وأصل التهيئة أحداث الهيئة وهى الحالة التى يكون عليها الشئ محسوسة أو معقولة ثم استعمل فى إحضار الشئ وتيسيره أى يسر لنا من امرنا ﴿رَشْدًا ۝ ١٠﴾ إصابة للطريق الموصل إلى المطلوب واهتداء إليه، وقرأ أبو رجاء (رشدًا) بضم الراء وإسكان الشين والمعنى واحد إلا أن الأوفق بفواصل الآيات قراءة الجمهور، وإلى اتحاد المعنى ذهب الراغب قال: الرشد بفتحيتين خلاف الغى ويستعمل استمهال الهداية وكذا الرشد بضم فسكون.

وقال بعضهم: الرشد أى بفتحيتين كما فى بعض النسخ المضبوطة أخص من الرشد لأن الرشد بالضم يقال فى الأمور الدنيوية والأخروية والرشد يقال فى الأمور الأخروية لا غيرها، وفيه مخالفة لما ذكره ابن عطية فإنه قال: إن هذا الدعاء منهم كان فى أمر دنياهم وألفاظه تقتضى ذلك وقد كانوا على ثقة من رشد الآخرة ورحمتها، وينبغى لكل مؤمن أن يجعل دعاءه فى أمر دنياه لهذه الآية فإنها كافية.

ويحتمل أن يراد بالرحمة رحمة الآخرة اه، نعم فيما قاله نظر، والأولى جعل الدعاء عاماً فى أمر الدنيا والآخرة وإن كان تعقيبه بما بعد ظاهراً فى كونه خاصاً فى أمر الأولى واللام ومن متعلقان بهيىء فان اختلف معناهما بأن كانت الأولى للاجل والثانية ابتدائية فلا كلام، وإن كانت للاجل احتاجت صحة التعلق إلى الجواب المشهوره وتقديم المجرورين على المفعول الصريح لأظهار الاعتناء بهما وإبراز الرغبة فى المؤخر وكذا الكلام فى تقديم (من لدنك) على رحمة على تقدير تعلقه بآتنا، وتقديم المجرور الأول على الثانى للايدان من أول الأمر بكون المسئول مرغوباً فيه لديهم، وقيل الكلام على التجريد وهو إن ينتزع من أمر ذى صفة آخر مثله مبالغة كانه بلغ إلى مرتبة من السكال بحيث يمكن أن يؤخذ منه آخر كرايت منك أسداً أى اجعل أمرنا كله رشداً ﴿فَضْرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ﴾ أى ضربنا عليها حجاً بما يمنع السماع فالمفعول محذوف كما فى قولهم: بنى على امرأته

والمراد أمنائهم إنامة ثقيلة لا تنبهم فيها الأصوات بأن يحمل الضرب على الأذان كناية عن الانامة الثقيلة وإنما صلح كناية لأن الصوت والتنبيه طريق من طرق إزالة النوم فسد طريقه يدل على استحكامه وأما الضرب على العين وإن كان تعلقه بها أشد فلا يصلح كناية إذ ليس المبصرات من طرق إزالته حتى يكون سد الابصار كناية ولو صلح كناية فعن ابتداء النوم لا النوم الثقيلة هـ

واعترض القطب جملة كناية عما ذكر بما لا يخفى رده وخرج الآية على الاستعارة المسكنية بان يقال شبه الانامة الثقيلة بضرب الحجاب على الأذان ثم ذكر ضربنا وأريد أمننا وهو وجه فيها، وجوز أن تكون من باب الاستعارة التمثيلية واختاره بعض المحققين هـ

ومن الناس من حمل الضرب على الأذان على تعطيلها كما في قولهم ضرب الأمير على يد الرعية أي منعهم عن التصرف . وتعقب بأنه مع عدم ملامته لما سيأتي إن شاء الله تعالى من البعث لا يدل على إرادة النوم مع أنه المراد قطعاً . وأجيب بأنه يمكن أن يكون مراد الحامل التوصل بذلك إلى إرادة الانامة فافهمه والضرب إمامن ضربت القفل على الباب أو من ضربت الحباء على ساكنه، والفاء هنا مثلها في قوله تعالى (فاستجبنا له) بعد قوله سبحانه (إذ نادى) فإن الضرب المذكور وما يترتب عليه من التقليل ذات اليمين وذات الشمال والبعث وغير ذلك من آثار استجابة دعائهم السابق ﴿فِي الْكَهْفِ﴾ ظرف لضربنا وكذا قوله عز وجل : ﴿سَنِينَ﴾ ولما منع من ذلك لاسيما وقد تغايرا بالمكانية والزمانية ﴿عَدَدًا ١١﴾ أي ذوات عدد على أنه مصدر وصف بالتأويل الشائع ، وقيل إنه صفة بمعنى معدودة ، وقيل إنه مصدر لفعل مقدر أي تعد عدداً ، والعدد على ما قال الراغب وغيره قد يراد به التكثير لأن القليل لا يحتاج إلى العدد غالباً وقد يذكر للتقليل في مقابلة ما لا يحصى كثرة كما يقال بغير حساب وهو هنا يحتمل الوجبين والأول هو الأنسب باظهار كمال القدرة والثاني هو الأليق بمقام انكار كون القصة عجباً من بين سائر الآيات العجيبة فإن مدة لبثهم وإن كثرت في نفسها فهي كبعض يوم عند الله عز وجل •

وفي الكشف أن الكثرة تناسب نظراً إلى المخاطبين والقلة تناسب نظراً إلى المخاطب اهـ، وقد خفي على العزيز عبد السلام أمر هذا الوصف وظن أنه لا يكون للتكثير وأن التقليل لا يمكن هنا وهو غريب من جلاله قدره وله في أماليه أمثال ذلك . وللعلامة ابن حجر في ذلك كلام ذكره في الفتاوى الحيدية لا أظنه شيئاً •

﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ﴾ أي أيقظناهم وأثرناهم من نومهم ﴿لَنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ﴾ أي منهم وهم القائلون لبثنا يوماً أو بعض يوم والقائلون : (ربكم أعلم بما لبثتم) وقيل أحد الحزبين الفتية الذين ظنوا قلة زمان لبثهم ، والثاني أهل المدينة الذين بعث الفتية على عهدهم وكان عندهم تاريخ غيبتهم، وزعم ابن عطية أن هذا قول جمهور المفسرين وعن ابن عباس أن أحد الحزبين الفتية والآخر المملوك الذين تداولوا ملك المدينة واحد بعد واحد وعن مجاهد : الحزبان قوم أهل الكهف حزب منهم مؤمنون وحزب كفرون، وقال الفراء : الحزبان هـ ومنان كانوا في زمنهم، واختلفوا في مدة لبثهم، وقال السدي : الحزبان كافران ، والمراد بهما اليهود والنصارى الذي علموا قريشاً سؤال رسول الله ﷺ عن أهل الكهف ؛ وقال ابن حرب : الحزبان الله سبحانه وتعالى ، والخلق كقوله تعالى : (أنتم أعلم أم

(الله) والظاهر هو الأول لأن اللام للعهد ولا عهد لغير من سمعت ﴿أَحْصَى﴾ أى ضبط فهو فعل ماض وفاعله ضمير (أى) واختار ذلك الفارسى . والزخشرى . وابن عطية ، و(ما فى قوله تعالى : ﴿لَمَّا لَبِثُوا﴾) مصدرية ، والجار والمجرور حال مقدم عن قوله تعالى : ﴿أَمْدًا ١٢﴾ وهو مفعول (أحصى) والامد على ما قال الراغب : مدة لها حد ، والفرق بينه وبين الزمان أن الامد يقال : باعتبار الغاية بخلاف الزمان فانه عام فى المبدأ والغاية ، ولذلك قال بعضهم : المدى والامد يتقاربان ، وليس اسما للغاية حتى يكون اطلاقه على المدة مجازا كما أطلقت الغاية عليها فى قولهم : ابتداء الغاية وانتهائها ، أى ليعلم أيهم أحصى مدة كائنة للبهيم ، والمراد من إحصائها ضبطها من حيث كميتها المنفصلة العارضة لها باعتبار قسمتها إلى السنين وبلوغها من تلك الحثيثة إلى مراتب الاعداد كما يرشدك اليه كون المدة عبارة عما سبق من السنين ، وليس المراد ضبطها من حيث كميتها المتصلة الذاتية فانه لا يسمى لإحصاء ، وقيل إطلاق الامد على المدة مجاز . وحقيقته غاية المدة . ويجوز ارادة ذلك بتقدير المضاف أى لنعلم أيهم ضبط غاية لزمان لبثهم وبدونه أيضا فان اللبث عبارة عن الكون المستمر المنطبق على الزمان المذكور فباعتبار الامتداد العارض له بسببه يكون له امد وغاية لا محالة لكن ليس المراد ما يقع غاية ومنتهى لذلك الكون المستمر باعتبار كميته المتصلة العارضة له بسبب انطباقه على الزمان الممتد بالذات ، وهو أن انبعاثهم من نومهم فان معرفته من تلك الحثيثة لا تخفى على أحد ولا تسمى لإحصاء أيضا ، بل باعتبار كميته المنفصلة العارضة له بسبب عروضها لزمانه المنطبق هو عليه باعتبار انقسامه إلى السنين ووصوله إلى مرتبة معينة من مراتب العدد ، والفرق بين هذا وما سبق أن ما تعلق به الاحصاء فى الصورة السابقة نفس المدة المنقسمة إلى السنين فهو مجموع ثلثمائة وتسع سنين وفى الصورة الأخيرة منتهى تلك المدة المنقسمة اليها أعنى التاسعة بعد الثلثمائة ، وتعلق الاحصاء بالامد بالمعنى الأول ظاهر ، وأما تعلقه به بالمعنى الثانى فباعتبار انتظامه لما تحته من مراتب العدد ، واشتماله عليها انتهى .

وأنت تعلم أن ظاهر كلام الراغب وهو - هو - فى اللغة يقتضى أن الامد حقيقة فى المدة وأنه فى الغاية مجاز وأن توجيه إرادة الغاية هنا بما ذكر تكلف لا يحتاج اليه على تقدير كون ما مصدرية . نعم يحتاج اليه على تقدير جعلها موصولة حذف عائدها من الصلة أى لنعلم أيهم أحصى أمدا كائنا الذى لبثوه أى لبثوا فيه من الزمان . وقيل لما لبثوا فى موضع المفعول له وجىء بالام التعليل لكونه غير مصدر صريح وغير مقارن أيضا وليس بذلك . وقيل اللام مزيدة وما موصولة وهى المفعول به وعائدها محذوف أى (أحصى) الذى لبثوه والمراد الزمان الذى لبثوا فيه ، و(امداً) على هذا تمييز للنسبة مفسر لما فى نسبة المفعول من الابهام محول عن المفعول وأصله أحصى امد الزمان الذى لبثوا فيه . وزعم أنه لا يصح أن يكون تمييزا للنسبة لأنه لا بد أن يكون محولا عن الفاعل ولا يمكن ذلك هنا ليس بشئ . لأن اللابدية فى حيز المنع . والذى تحقق فى المعتمرات كشروح التسهيل وغيرها انه يكون محولا عن المفعول (كفجرنا الارض عيونا) كما يكون محولا عن الفاعل كتصويب زيد عرفا ولو جعل تمييزا لما كان تمييزا مفرد . ولم يقل أحدا بشرط التحويل فيه أصلا . وجوز فى ما على هذا التقدير أن تكون مصدرية وهو بعيد ، وضعف القول بزيادة اللام هنا بأنها لاتزاد فى مثل ذلك .

واختار الزجاج والتبريزي كون (أحصى) أفعل تفضيل لأنه الموافق لما وقع في سائر الآيات الكريمة نحو أيهم أحسن عملاً أيهم أقرب لكم نفعا) إلى غير ذلك مما لا يحصى ولأن كونه فعلاً ماضياً يشعر بأن غاية البعث هو العلم بالأحصاء المتقدم على البعث لا بالأحصاء المتأخر عنه وليس كذلك، واعترض أولاً بأن بناء أفعل التفضيل من غير الثلاثي المجرد ليس بقياس وما جاء منه شاذ كأعدي من الجرب وأفلس من ابن المداق، واجيب بأن في بناء أفعل من ذلك ثلاثة مذاهب الجواز مطلقاً وهو ظاهر كلام سيديوه والمنع مطلقاً وما ورد شاذ لا يقاس عليه وهو مذهب أبي علي، والتفصيل بين أن تكون الهزمة للنقل فلا يجوز أو لغيره كأشكال الأمر وأظلم الليل فيجوز وهو اختيار ابن عصفور فلهما يرى أن الجواز مطلقاً كسيديوه أو التفصيل كابن عصفور، والهزمة في (أحصى) ليست للنقل، وثانياً بأن (أمداً) حينئذ إن نصب على أنه مفعول به فإن كان بصمراً كما في قول العباس بن مرداس: فلم أر مثل الحى حياً مصباحاً ولا مثلنا لما التقينا فوارساً أكر وأحى للحقيقة منهم وأضرب من بالسيوف القوانسا

لزم الوقوع فيما فرا منه حيث لم يجعل المذکور فعلاً ثم قدرا وإن كان به فليس صالحاً لذلك، وإن نصب يلبثوا لا يكون المعنى سديداً لأن الضبط لمدة اللبث وأمده لا للبث في الأمد، ولا يقال: فليكن نظير قولكم أيكم أضبط لصومه في الشهر أى لا يام صومه والمعنى أيهم أضبط لا يام اللبث أو ساعاته في الأمد ويراد به جميع المدة لما قيل يعضل حينئذ تنكير (أمداً) والاعتذار بأنهم ما كانوا عارفين بتحديد يومها أو شهراً أو سنة ففكر على أنه سؤال أما عن الساعات والأيام أو الأشهر غير سديد لأنه معلوم أنه أمد زمان اللبث فليعرف إضافة أو عهداً ويكون الاحتمال على حاله، ووجه أبو حيان نصبه بأنه على إسقاط حرف الجر وهو بمعنى المدة والاصل لما لبثوا من أمد ويكون من أمد تفسيراً لما أيهم في لفظ ما كقوله تعالى (ما ننسخ من آية ما يفتح الله للناس من رحمة) ولما سقط الحرف وصل إليه الفعل وهو كاترى، وتعقب منع صلاحية أفعل لنصب المفعول به بأنه قول البصريين دون الكوفيين فلعل الأمامين سلماً مذهب الكوفيين فجعلوا (أحصى) أفعل تفضيل و(أمداً) مفعولاً له، والحق أن المذهب إلى كون أحصى أفعل تفضيل جعل أمداً تمييزاً وهو يعمل في التمييز على الصحيح والقول بأن التمييز يجب كونه محولاً عن الفاعل قدميزت حاله، وثالثاً بأن توهم الأشعار بأن غاية البعث هو العلم بالأحصاء المتقدم عليه مردود بأن صيغة الماضي باعتبار حال الحكاية ولا يكاد يتوهم من ذلك الأشعار المذكور، ورابعاً بأنه يلزم حينئذ أن يكون أصل الأحصاء متحققاً في الحزبين إلا أن بعضهم أفضل والبعض الآخر أدنى مع أنه ليس كذلك، وفي الكشف أن قول الزجاج ليس بذلك المردود إلا أن ما أثره الرخشي أحق بالاثار لفظاً ومعنى أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلائنه تعالى حكى تساؤلهم فيما بينهم وأنه عن العارف لا عن الاعرف وغيرهم أولى به انتهى فافهم، وأى استفهامية مبتدأ وما بعدها خبرها وقد علقت نعلم عن العمل كما هو شأن أدوات الاستفهام في مثل هذا الوضع وهذا جار على احتمالي كون (أحصى) فعلاً ماضياً وكونه أفعل تفضيل، وجوز جعل أى موصولة لغنى البحر إذا قلنا بأن (أحصى) أفعل تفضيل جاز أن تكون أى موصولة مبنياً على مذهب سيديوه لوجود شرط جواز البناء فيه وهو كون أى مضافة حذف صدر صلتها والتقدير لنعلم الفريق الذى هو أحصى لما لبثوا أمداً من الذين لم يحصوا وإذا كان فعلاً ماضياً امتنع ذلك لأنه حينئذ لم يحذف صدر صلتها لوقوع الفعل مع فاعله

صلة فلا يجوز بناؤها لفوات تمام الشرط وهو حذف صدر الصلة انتهى .

وقرأ الزهرى (ليعلم) بالياء على اسناد الفعل اليه تعالى بطريق الالتفات، وأياماً كان فالعلم غاية للبعث وليس ذلك على ظاهره والأتكن الآية دليلاً لهشام على ما يزمعه تعالى الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً فقل هو غاية بجعله مجازاً عن الاظهار والتمييز، وقيل: المراد ليتعلق علمنا تعلقاً حالياً مطابقاً لتعلقه أو لاتعلقاً استقبالياً كما في قوله تعالى: (لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) واعترضه بعض الأجلة بأن بعث هؤلاء الفئة لم يترتب عليه تفرقهم إلى المحصى وغيره حتى يتعلق بهما العلم تعلقاً حالياً أو الاظهار والتمييز ويتسنى نظم شئ من ذلك في سلك الغاية كما ترتب على تحويل القبلة انقسام الناس إلى متبع ومنقلب فصح تعلق العلم الحالى والاظهار بكل من القسمين وإنما الذى ترتب على ذلك تفرقهم إلى مقدر تقدير آخر مصيب ومفوض العلم إلى الله عز وجل وليس فى شئ منهما احصاء أصلاً، ثم قال: إن جعل ذلك غاية بحمل النظم الكريم على التمثيل المبني على جعل العلم عبارة عن الاختبار مجازاً باطلاق اسم المسبب على السبب وليس من ضرورة الاختبار صدور الفعل المختبر به عن المختبر قطعاً بل قد يكون لاظهاره عجزه عنه على سنن التكليف التعجيزية كقوله تعالى (فأت بهما من المغرب) وهو المراد هنا فالعلمى بعثناهم لنعامهم معاملة من يختبرهم أيهم أحصى لما لبثوا أمداً فيظهر لهم عجزهم ويفوضوا ذلك إلى العليم الخبير ويتعرفوا حالهم وما صنع الله تعالى بهم من حفظ أبدانهم فيزدادوا يقيناً بكامل قدرته تعالى وعلمه ويستبصروا به أمر البعث ويكون ذلك لطفاً لمزمنى زمانهم وآية بينة لكفارهم، وقد اقتصر ههنا من تلك الغايات الجليلة على مبدئها الصادر عنه سبحانه وفيما سياتى إن شاء الله تعالى على ما صدر عنهم من التساؤل المؤدى اليها وهذا أولى من تصوير التمثيل بأن يقال بعثناهم بعث من يريد أن يعلم إذ ربما يتوهم منه استلزام الارادة لتحقيق المراد فيعود المحذور فيصار إلى جعل ارادة العلم عبارة عن الاختبار فاختر واختبر انتهى *

وتعقبه الخفاجى بأن ما ذكره مع تكلفه وقلة جدواه غير مستقيم لأن الاختبار الحقيقى لا يتصور من أحاط بكل شئ علماً فحيث وقع جعلوه مجازاً عن العلم أو ما يترتب عليه فلزمه بالآخرة الرجوع الى ما أنكره واختار جعل العلم كناية عن ظهور أمرهم ليطمئن بازدياد الايمان قلوب المؤمنين وتنقطع حجة المنكرين وعلم الله تعالى حيث تعذر ارادة حقيقته فى كتابه تعالى جعل كناية عن بعض لوازمه المناسبة لموقعه والمناسب هنا ما ذكر، ثم قال: وإنما علق العلم بالاختلاف فى أمده أى المفهوم من أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً لأنه ادعى لاظهاره وأقوى لاقتضائه. وفى الكشف توجيهها لما فى الكشف أراد أن العلم مجاز عن التمييز والاظهار كأنه قيل لنظهر ونميز لهم العارف بأمد ما لبثوا ولينظر من هذا العارف فانه لا يجوز أن يكون أحداً منهم لأنهم بين مفوض ومقدر غير مصيب، والفرق بين ما فى الكشف وما ذكره الخفاجى لا نرى على بصير وما فى الكشف أقل مؤنة منه . وتصوير التمثيل بأن يقال: بعثناهم بعث من يريد أن يعلم أحسن عندى من التصوير الأول، والتوهم المذكور مما لا يكاد يلتفت اليه فتدبر جداً. وقرئ (ليعلم) مبنيًا للفاعل من الاعلام وخرج ذلك على أن الفاعل ضميره تعالى والمفعول الأول محذوف لدلالة المعنى عليه و(أى الحزبين) الخ من المبتدا والخبر فى موضع مفعولى فعل الثانى والثالث، والتقدير ليعلم الله الناس أى الحزبين الخ، وإذا جعل العلم عرفانياً كانت الجملة فى موضع المفعول الثانى فقط وهو ظاهر. وقرئ (ليعلم) بالبناء للمفعول وخرج على أن نائب الفاعل محذوف أى ليعلم الناس .

والجمله بعد اما في موضع المفعولين أو المفعول حسبا سمعت، وقال بعضهم: أن الجملة هي النائب عن الفاعل وهو مذهب كوفي في البحر البصريون لا يجوز كون الجملة فاعلا ولا نائبا عنه وللكوفيين مذهبان، أحدهما أنه يجوز الاسناد إلى الجملة مطلقا، والثاني أنه لا يجوز إلا إذا كان المسند مما يصح تعليقه وتحقيق ذلك في محله

(نحن نقص عليك نبأهم) شروع في تفصيل ما أجل فيما سلف أي نحن نخبرك بتفصيل خبرهم الذي له شأن وخطر (بالحق) أما صفة لمصدر محذوف أو حال من ضمير (نقص) أو (من نبأهم) أو صفة له على رأي من يرى جواز حذف الموصول مع بعض الصلة أي نقص قصصا ملتبسا بالحق أو نقصه ملتبسين به أو نقص نبأهم ملتبسا به أو نبأهم الملتبس به، ولعل في التقييد (بالحق) إشارة إلى أن في عهده ﷺ من يقص نبأهم لكن لا بالحق •

وفي الكشف بعد نقل شعر أمية بن أبي الصلت السابق ما نصه وهذا يدل على أن قصة أصحاب الكهف كانت من علم العرب وإن لم يكونوا عالميها على وجهها، ونبؤهم حسبا ذكره ابن اسحاق وغيره أنه مرجع أهل الانجيل وعظمت فيهم الخطايا وطغت ملوكهم فعبدوا الأصنام وذبحوا للطواغيت وفيهم بقايا على دين المسيح عليه السلام متمسكين بعبادة الله تعالى وتوحيده وكان ممن فعل ذلك من ملوكهم وعتا عقوا كبيرا دقيانوس وفي رواية دقيوس فانه غلا غلوا شديدا فجاس خلال الديار والبلاد وأكثر فيها الفساد وقتل من خالفه من المتمسكين بدين المسيح عليه السلام وكان يتتبع الناس فيخيرهم بين القتل وعبادة الاوثان فمن رغب في الحياة الدنيا انقاد لأمره وامثله ومن أثر عليها الحياة الابدية لم يبال بأى قتلة قتله فكان يقتل أهل الايمان ويقطع أجسادهم ويجعلها على سور المدينة وأبوابها فلما رأى الفتية ذلك وكانوا عظاما مدينتهم واسمها على ما في بعض الروايات افسوس وفي بعضها طرسوس، وقيل كانوا من خواص الملك قاموا فاضرعوا إلى الله عز وجل واشتغلوا بالصلاة والدعاء فبينما هم كذلك دخل عليهم الشرط فاخذوهم وأعينهم تفيض من الدمع وجوههم معفرة بالتراب وأحضرهم بين يدي الجبار فقالوا لهم: مامنكم أن تشهدوا الذبح لاهتنا وخيرهم بين القتل وعبادة الاوثان فقالوا: إن لنا إلها ملاء السموات والأرض عظمت وجبروته لن ندعو من دونه أحدا ولن نقر بما تدعونا إليه أبدا فافض ما أنت قاض وأول من قال ذلك أكبرهم مكسلينا فامر الجبار فنزع ما عليهم من الثياب الفاخرة وأخرجهم من عنده وخرج هو إلى مدينة أخرى قيل هي نينوى لبعض شأنه وأمهلم إلى رجوعه وقال: ما يمنعني أن أعجل عقوبتكم إلا أني أراكم شبانا فلا أحب أن أهلكم حتى أجعل لكم أجلا تتأملون فيه وترجعون إلى عقولكم فان فعلتم فيها وإلا أهلكم فليسا رأوا خروجه اشتوروا فيما بينهم واتفقوا على أن يأخذ كل منهم نفقة من بيت أبيه فيتصدق ببعضها ويتزود بالباقي وينطلقوا إلى كهف قريب من المدينة يقال له بنجلوس ففعلوا ما فعلوا وأووا إلى الكهف فلبثوا فيه ليس لهم عمل إلا الصلاة والصيام والتسبيح والتحميد وفوضوا أمر نفقتهم إلى فتى منهم اسمه يملخا فكان إذا أصبح يتذكر ويدخل المدينة يشتري ما يهيمهم ويتجسس ما فيها من الأخبار ويعود اليهم فلبثوا على ذلك إلى أن قدم الجبار مدينتهم فتطلبهم وأحضر آباءهم فاعتذروا بأنهم عصوهم ونهبوا أموالهم وبذروها في الأسواق وفروا إلى الجبل وكان يملخا إذ ذاك في المدينة فرجع إلى أصحابه وهو يبكي ومعه قليل طعام فاخبرهم بما شاهد من الهول ففزعوا إلى الله تعالى وخرروا له سجدا ثم رفعوا رؤسهم وجلسوا يتحدثون في أمرهم فبينما هم كذلك إنضرب الله عز وجل على آذانهم فناموا ونفقتهم

عند رؤسهم وكتبهم باسط ذراعيه بالوصيد فاصابه ما أصابهم فخرج الجبار في طلبهم بخيله ورجله فوجدوهم قد دخلوا الكهف فامر باخراجهم فلم يطق أحد أن يدخله فلما ضاق بهم ذرعا قال قائل منهم: أليس لو كنت قدرت عليهم قتلهم؟ قال: بلى قال: فابن عليهم باب الكهف ودعهم يموتوا جوعا وعطشا وليكن كهفهم قبرا لهم ففعل ثم كان من شأنهم ما قص الله تعالى عز وجل *

وأخرج ابن أبي شيبة . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنهم كانوا في مملكة ملك من الجبابرة يدعو الناس إلى عبادة الأوثان فلما رأوا ذلك خرجوا من تلك المدينة فجمعهم الله تعالى على غير ميعاد فجعل بعضهم يقول لبعض: أين تريدون أين تذهبون؟ فجعل بعضهم يخفى عن بعض لأنه لا يدرى هذا علام خرج هذا ولا يدرى هذا علام خرج هذا فاخذوا العهود والمواثيق أن يخبر بعضهم بعضا فأتوا اجتمعوا على شيء . وإلا كنتم بعضهم بعضا فاجتمعوا على كلمة واحدة فقالوا (ربنا رب السموات والأرض - إلى - مرفقا) ثم انطلقوا حتى دخلوا الكهف فضرب الله تعالى على آذانهم فناموا وفقدوا في أهلهم فجعلوا يطلبونهم فلم يظفروا بهم فرفع أمرهم إلى الملك فقال: ليكنن لهؤلاء القوم بعد اليوم شأن ناس خرجوا لا يدرى أين ذهبوا في غير جنانية ولا شيء . يعرف فدعا بلوح من رصاص فكتب فيه أسماءهم ثم طرح في خزانته ثم كان من شأنهم ما قصه الله سبحانه وتعالى *

وكانوا على ما أخرج ابن أبي حاتم عن أبي جعفر صيارفة . وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر عن وهب بن منبه قال: جاء رجل من حواري عيسى عليه السلام إلى مدينة أصحاب الكهف فأراد أن يدخلها فقبل على بابها صم لا يدخل أحد إلا سجد له فذكره أن يدخل فأتى حماماً قريباً من المدينة وأجر نفسه من صاحبه فكان يعمل فيه ورأى صاحب الحمام البركة والرزق وجعل يسترسل إليه وعلقه قتيبة من أهل المدينة فجعل يخبرهم عن خبر السماء وخبر الآخرة حتى آمنوا وكانوا على مثل حاله في حسن الهيئة وكان يشترط على صاحب الحمام أن الليل لي ولا تحول بيني وبين الصلاة إذا حضرت حتى جاء ابن الملك بامرأة يدخل بها الحمام فعيبره الحواري فقال: أنت ابن الملك وتدخل مع هذه المرأة التي صفتها كذا وكذا فاستحيا فذهب فرجع مرة أخرى فسيبه وانتهره فلم ياتفت حتى دخل ودخلت معه فباتا في الحمام جميعاً فأتا فيه فأتى الملك فقبل له: قتل ابنك صاحب الحمام فالتمس فلم يقدر عليه وهرب من كان يصحبه والتمس القتيبة فخرجوا من المدينة فرروا بصاحب لهم في زرع له وهو على مثل أمرهم فذكروا له أنهم التمسوا فانطلق معهم حتى أوام الليل إلى كهف فدخلوا فيه فقالوا نبيت ههنا الليلة ثم نصبح إن شاء الله تعالى فنرى رأينا فضرب على آذانهم فخرج الملك بأصحابه يتبعونهم حتى وجدوهم قد دخلوا الكهف فكلما أراد الرجل منهم أن يدخله أربع فلم يطق أن يدخل فقال للملك قائل: ألسنت لو قدرت عليهم قتلهم؟ قال: بلى قال: فابن عليهم باب الكهف ودعهم يموتوا عطشا وجوعا ففعل ثم كان ما كان، وروى غير ذلك والأخبار في تفصيل شأنهم مختلفة *

وفي البحر لم يأت في الحديث الصحيح كيفية اجتماعهم وخروجهم ولا معول إلا على ما قص الله تعالى من نبئهم ﴿إِنَّهُمْ قَتِيَّةٌ﴾ استئناف مبنى على السؤال من قبل المخاطب وتقدم الكلام آنفا في القتيبة ﴿وَأَمَنُوا بِرَبِّهِمْ﴾ أى بسيدهم والنظر في مصالحتهم ، وفيه التفات من التكلم إلى الغيبة، وأوثر للاشعار بعلمية وصف الربوبية لايمانهم

ولما صدر عنهم من المقالة حسبا سيحكي عنهم *

﴿وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ١٣﴾ بالتثنية على الايمان والتوفيق للعمل الصالح والانقطاع الى الله تعالى والزهد في الدنيا . وفي التحرير المراد زدناهم ثمرات هدى أو يقينا قولان وما حصلت به الزيادة امثال المأمور وترك المنهى أو إنطاق الكلب لهم بأنه على ما هم عليه من الايمان أو إنزال ذلك عليهم بالتبشير والتثنية وإخبارهم بظهور نبي من العرب يكون به الدين كله الله تعالى فأمنوا به ﷺ قبل بعثته اهـ . ولا يلزم من القول بانزال ملك عليهم بذلك القول بنبوته كما لا يخفى . وفي (زدناهم) التفات من الغيبة إلى التكلم الذى عليه سبك النظم الكريم سباقا وسياقا . وفيه من تعظيم أمر الزيادة ما فيه ﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ قويناها بالصبر فلم ترحزحها عواصف فراق الأوطان وترك الأهل والنعم والاخوان ولم يزعجها الخوف من ملكهم الجبار ولم يرعها كثرة الكفار، وأصل الربط الشد المعروف واستعماله فيما ذكر مجاز كما قال غير واحد . وفي الأساس ربطت الدابة شدتها برباط والمربط الحبل ، ومن المجاز ربط الله تعالى على قلبه صبره ورباط الجاش .

وفي الكشف لما كان الخوف والتعاق يزعج القلوب عن مقارها ألا ترى إلى قوله تعالى (وبلغت القلوب الحناجر) قيل في مقابلة ربط قلبه اذا تمكن وثبت وهو تمثيل . وجوز بعضهم أن يكون في الكلام استعارة مكنية تخيلية، وعدى الفعل بعلى وهو متعدي بنفسه لتنزيله منزلة اللازم كقوله : يخرج في عراقبها نصلى ﴿إِذْ قَامُوا﴾ متعلق بربطنا، والمراد بقيامهم اتباعهم بالعزم على التوجه إلى الله تعالى ومنازمة الناس كما في قولهم : قام فلان إلى كذا إذا عزم عليه بغاية الجد، وقريب منه ما قيل المراد به انتصابهم لآظهار الدين .

أخرج ابن المنذر . وابن أبي حاتم أنهم خرجوا من المدينة فاجتمعوا ورامها على غير ميعاد فقال رجل منهم : هو أشبههم إني لأجد في نفسي شيئا ما أظن أحدا يحده قالوا : ماتجد ؟ قال : أجد في نفسي أن ربي رب السموات والأرض فقالوا أيضا : نحن كذلك فقاموا جميعا ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وقد تقدم آنفا عن ابن عباس القول باجتماعهم على غير ميعاد أيضا إلا أنه قال : إن بعضهم أخفى حاله عن بعض حتى تعاقدوا فاجتمعوا على كلمة فقالوا ذلك .

وقال صاحب الغنيان المراد به وقوفهم بين يدي الجبار دقيانوس ، وذلك أنهم قاموا بين يديه حين دعاهم إلى عبادة الأوثان فهدهم بما هدهم فبينما هم بين يديه تحركت هرة وقيل فارة ففرع الجبار منها فنظر بعضهم إلى بعض فلم يتألموا أن قالوا ذلك غير مكترئين به ، وقيل المراد قيامهم لدعوة الناس سرأ إلى الايمان . وقال عطاء : المراد قيامهم من النوم وليس بشئ ، ومثله ما قيل إن المراد قيامهم على الايمان ، وما أحسن ما قالوا فإن ربوبيته تعالى للسموات والأرض تقتضى ربوبيته لما فيهما وهم من جملة أى اقتضاء ، وأردفوا دعواهم تلك بالبراءة من إله غيره عز وجل فقالوا : ﴿لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا﴾ وجاؤا بأن لأن النفي بها أبلغ من النفي بغيرها حتى قيل إنه يفيد استغراق الزمان فيكون المعنى لا نعبد أبدا من دونه إله أى معبودا آخر لا استقلال ولا اشتراكا ، قيل وعدلوا عن قولهم ربا إلى قولهم «إله» للتنصيص على رد المخالفين حيث كانوا يسمون أصنامهم آلهة ، وللإشعار بأن مدار العبادة وصف الألوهية ، وللايدان بأن ربوبيته تعالى بطريق الألوهية

لا بطريق المالكية المجازية *

وقد يقال: إنهم أشاروا بالجملة الأولى إلى توحيد الربوبية ، وبالجملة الثانية إلى توحيد الألوهية وهما أمران متغايران وعبداء الأوثان لا يقولون بهذا ويقولون بالآول (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وحكى سبحانه عنهم أنهم يقولون : (إنما نعبدكم ليقربونا إلى الله زلفى) وصح أنهم يقولون أيضا : لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك تملكه وما ملك . وجاءوا بالجملة الأولى مع أن ظاهر القصة كونهم بصددهما تشير إليه الجملة الثانية من توحيد الألوهية لأن الظاهر أن قومهم إنما أشركوا فيها وهم إنما دعوا لذلك الاشتراك دلالة على كمال الإيمان ، وابتدأوا بما يشير إلى توحيد الربوبية لأنه أول مراتب التوحيد ، والتوحيد الذى أقرت به الأرواح في عالم الذريوم قال لها سبحانه : «أست بر بكم؟» وفي ذكر ذلك أولا وذكر الآخر بعده تدرج في المخالفة فان توحيد الربوبية يشير إلى توحيد الألوهية بناء على أن اختصاص الربوبية به عز وجل علة لاختصاص الألوهية واستحقاق العبودية به سبحانه وتعالى ، وقد أزم جل وعلا الوثنية القائنين باختصاص الربوبية بذلك في غير موضع ، وليكون الجملة الأولى لكونها مشيرة إلى توحيد الربوبية مشيرة إلى توحيد الألوهية قيل إن في الجملة الثانية تأكيد لها فتأمل ، ولا تعجل بالاعتراض * والجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالا من النكرة بعده ، ولو آخر لكان صفة أى لن ندعوا إلها كائنا من دونه تعالى ﴿لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا ١٤﴾ أى قولنا إذا شطط أى بعد عن الحق مفرط أو قولنا هو عين الشطط والبعد المفرط عن الحق على أنه وصف بالمصدر مبالغة ثم اقتصر على الوصف مبالغة على مبالغة ، وجوز أبو البقاء كون «شططا» مفعولا به لقولنا ، وفسره قتادة بالكذب ، وابن زيد بالخطأ ، والسدى بالجور، والكل تفسير باللازم ، وأصل معناه ما أشرنا إليه لأنه من شط إذا أفرط في البعد، وأنشدوا :

* شط المراد بحزوى وانتهى الأمل * وفي الكلام قسم مقدر واللام واقعة في جوابه ، «وإذا» حرف جواب وجزاء فتدل على شرط مقدر أى لو دعونا وعبدنا من دونه إلها والله لقد قلنا الخ ، واستلزام العبادة القول لما أنها لا تعزى عن الاعتراف بالوهمية المعبود ، والتضرع إليه ، وفي هذا القول دلالة على أن الفتية دعوا لعبادة الأصنام وليموا على تركها ، وهذا أوفق بكون قيامهم بين يدي الملك ﴿هُؤْلَاءَ﴾ هو مبتدأ وفي اسم الإشارة تحقير لهم ﴿قَوْمُنَا﴾ عطف بيان له لا خبر لعدم إفادته ولا صفة لعدم شرطها والخبر قوله تعالى ﴿اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ﴾ تعالى شأنه ﴿آلِهَةً﴾ أى عملوها ونحتوها لهم *

قال الخفاجى: فيفيد أنهم عبدوها ولا حاجة إلى تقديره كما قيل بناء على أن مجرد العمل غير كاف في المقصود، وتفسير الاتخاذ بالعمل أحد احتمالين ذكرهما أبو حيان، والآخر تفسيره بالتصيير فيتعدى إلى مفعولين أحدهما «آلهة» والثاني مقدر، وجوز أن يكون «آلهة» هو الأول و«من دونه» هو الثاني وهو كما ترى، وأيا ما كان فالكلام اخبار فيه معنى الانكار لا اخبار بحض بقرينة ما بعده ولان فائدة الخبر معلومة ﴿لَوْلَا يَأْتُونَ﴾ تخصيص على وجه الانكار والمعجز إذ يستحيل أن يأتوا ﴿عَلَيْهِمْ﴾ بتقدير مضاف أى على ألوهيتهم أو على صحة اتخاذهم لآلهة ﴿بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ﴾ بحجة ظاهرة الدلالة على مدعاهم فان الدين لا يؤخذ الاباه ، واستدل به على

أن ما لا دليل عليه من أمثال ما ذكر مردود ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ۝١٥﴾ بنسبة الشريك إليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا، وقدر تحقيق المراد من مثل هذا التركيب، وهذه المقالة يحتمل أن يكونوا قالوها بين يدي الجبار تبكيتا له وتعجيزا وتاكيدا للتبري من عبادة ما يدعوهم إليه بأسلوب حسن؛ ويحتمل أن يكونوا قالوها فيما بينهم لما عزموا لما عزموا عليه، وخبر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما السابق نص في أن هذه المقالة وما قبلها وما بعدها إلى (مرفقا) مقولة فيما بينهم، ودعوى أنه إذا كان المراد من القيام فيما مرقبهم بين يدي الجبار يتعين كون هذه المقالة صادرة عنهم بعد خروجهم من عنده غير مسلمة كالأخفى، نعم ينبغي أن يكون قوله تعالى ﴿وَإِذْ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ مقولا فيما بينهم مطلقا خاطب به بعضهم بعضا. وفي مجمع البيان عن ابن عباس أن قائله يملئها، والاعتزال تجنب الشيء بالبدن أو بالقلب وكلا الأمرين محتمل هنا، والتعزل بمعناه ومن ذلك قوله:

يا بيت عاتكة الذي أتعزل حذر العدا وبه الفؤاد موكل

و«ما» يحتمل أن تكون موصولة وأن تكون مصدرية، والعطف في الاحتمالين على الضمير المنصوب، والظاهر أن الاستثناء فيهما متصل، ويقدر على الاحتمال الثاني مضاف في جانب المستثنى لياتي الاتصال أي وإذا اعتزلتموهم واعتزلتم الذين يعبدونهم إلا الله تعالى أو إذا اعتزلتموهم واعتزلتم عبادتهم إلا عبادة الله عز وجل، وتقدير مستثنى منه على ذلك الاحتمال لذلك نحو عبادتهم لمعبودهم تكلف، ويحتمل أن يكون منقطعا، وعلى الأول يكون القوم عابدين الله تعالى وعابدين غيره كما جاء ذلك في بعض الآثار.

أخرج سعيد بن منصور. وابن المنذر. وابن أبي حاتم. وأبو نعيم عن عطاء الخراساني أنه قال: كان قوم الفتية يعبدون الله تعالى ويعبدون معه آلهة شتى فاعتزلت الفتية عبادة تلك الآلهة ولم تعزل عبادة الله تعالى. وعلى الثاني يكونون عابدين غيره تعالى فقط، قيل وهذا هو الأوفق بقوله تعالى أولا: (هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة) فتأمل *

وجوز أن تكون ما نافية والاستثناء مفرغ والجملة اخبار من الله تعالى عن الفتية بالتوحيد معترضة بين إذ وجوابه أعنى قوله تعالى: ﴿فَأَوُوا﴾ أي التجؤا ﴿إِلَى الْكَهْفِ﴾ ووجه الاعتراض على ما في الكشف أن قوله تعالى: (وإذا اعتزلتموهم) فأووا معناه وإذا اجتمعتم عنهم وعماء يعبدون فأخصوا له العبادة في موضع تتمكنون منه فدل الاعتراض على أنهم كانوا صادقين وأنهم أقاموا بما وصى به بعضهم بعضا فهو يؤكد مضمون الجملة. وإلى كون «فأووا» جواب إذ ذهب الفراء، وقيل: إنه دليل الجواب أي وإذا اعتزلتموهم اعتزلا اعتقاديا فاعتزلوهم اعتزلا جسمانيا أو إذا أردتم الاعتزال الجسماني فافعلوا ذلك. واعتراض كلا القولين بأن إذ بدون ما لا تكون للشرط، وفي جمع الهوامع أن القول بانها تكون له قول ضعيف لبعض النحاة أو تسامح لأنها بمعناه فهي هنا تعليلية أو ظرفية وتعلقها قيل بأووا محذوف دل عليه المذكور لابه لمكان الفاء أو بالمذكور والظرف يتوسع فيه ما لا يتوسع في غيره، وقال أبو البقاء: إذ ظرف للفعل محذوف أي وقال بعضهم لبعض، وظاهره أنه عني بالفعل المحذوف قال: وأقول: هو من أعجب العجائب. وفي مصحف ابن مسعود كما أخرج ابن جرير. وابن أبي حاتم عن قتاده «وما يعبدون من دون الله» وقال هرون: في بعض المصاحف «وما يعبدون من دوننا» وهذا

يؤيد الاعتراض ، وفي البحر أن مافي المصحفين تفسير لا قراءة لمخالفته سواد الامام . وزعم أن المتواتر عن ابن مسعود مافيه ﴿ يَنْشُرُ لَكُمْ ﴾ يبسط لكم ويوسع عليكم ﴿ رَبُّكُمْ ﴾ مالك أمركم الذي هذاكم للايمان ﴿ مِنْ رَحْمَتِهِ ﴾ في الدارين ﴿ وَيَهَيِّئْ ﴾ يسهل ﴿ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ ﴾ الذي أنتم بصدده من الفرار بالدين والتوجه التام إلى الله تعالى ﴿ مَرْفَقًا ١٦ ﴾ ما تر تفقون وتنتفعون به ، وهو مفعول (يهيئ) ومفعول (ينشر) محذوف أي الخير ونحوه (ومن أمركم) على مافي بعض الحواشي متعلق يهيئ . ومن لا ابتداء الغاية أول للتبعيض ، وقال ابن الانباري : للبدل والمعنى يهيئ لكم بدلا عن أمركم الصعب مرفقا كما في قوله تعالى : (أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة) وقوله :

فليت لنا من ماء زمزم شربة مبردة باتت على طهيان

وجوز أن يكون حالا من (مرفقا) فيتعلق بمحذوف ، وتقديم (لكم) لما مر مرارا من الايدان من أول الأمر بكون المؤخر من منافعهم والتشويق إلى وروده ، والظاهر أنهم قالوا هذا ثقة بفضل الله تعالى وقوة في رجائهم لتوكلهم عليه سبحانه ونصوح يقينهم فقد كانوا علماء بالله تعالى . *

فقد أخرج الطبراني . وابن المنذر وجماعة عن ابن عباس قال : ما بعث الله تعالى نبيا إلا وهو شاب ولا أوتي العلم عالم إلا وهو شاب وقرأ (قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم . وإذا قال موسى لقناه . وانهم فتية آمنوا بربهم) وجوز أن يكونوا قالوه عن اخبار نبي في عصرهم به وأن يكون بعضهم نبيا أوحى اليه ذلك فقال له ، ولا يخفى ان ما ذكر مجرد احتمال من غير داع . *

وقرأ أبو جعفر . والأعرج . وشيبة . وحמיד . وابن سعدان . ونافع . وابن عامر . وأبو بكر في رواية الأعشى . والبرجى . والجعفي عنه . وأبو عمرو في رواية هرون (مرفقا) بفتح الميم وكسر الفاء ولا فرق بينه وبين ما هو بكسر الميم وفتح الفاء معنى على ما حكاه الزجاج . وتعلم فان كلا منهما يقال في الأمر الذي يرتفق به وفي الجارحة ، ونقل مكي عن الفراء أنه قال : لا أعرف في الأمر وفي اليد وفي كل شيء إلا كسر الميم ، وأنكر السكسائي أن يكون المرفق من الجارحة إلا بفتح الميم وكسر الفاء وخالفه أبو حاتم وقال : المرفق بفتح الميم الموضع كالمسجد ، وقال أبو زيد : هو مصدر جاء على مفعول كالمرجع ، وقيل : هما لغتان فيما يرتفق به وأما من اليد فبكسر الميم وفتح الفاء لا غير ، وعن الفراء أن أهل الحجاز يقولون : (مرفقا) بفتح الميم وكسر الفاء فيما ارتفعت به ويكسرون مرفق الانسان ، وأما العرب فقد يكسرون الميم منهما جميعا اه . وأجاز معاذ فتح الميم والفاء ، هذا واستدل بالآية على حسن الهجرة لسلامة الدين وقبح المقام في دار الكفر إذا لم يمكن المقام فيها إلا باظهار كلمة الكفر وبالله تعالى التوفيق . *

﴿ وَتَرَى الشَّمْسَ ﴾ بيان لحالهم بعد ما أووا إلى الكهف ولم يصرح سبحانه به تعويلا على ما سبق من قوله تعالى : (إذا أوى الفتية إلى الكهف) وما لحق من اضافة الكهف اليهم وكونهم في فجوة منه ، وجوز أن يكون ايدانا بعدم الحاجة إلى التصريح لظهور جريانهم على موجب الأمر لكونه صادرا عن رأى صائب وقد حذف سبحانه وتعالى أيضا جملا أخرى لا تخفى ، والخطاب لرسول الله ﷺ أو لكل أحد ممن يصلح له وهو للبالغين في الظهور وليس المراد الاخبار بوقوع الرؤية بل الانباء بكون الكهف لو رأته ترى الشمس ﴿ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ ﴾

أى تنتجى وأصله تتزاور بتأمين فحذف أحدهما تخفيفاً وهى قراءة الكوفيين والأعمش. وطلحة وابن
أبى ليلى. وخلف. وابن سعدان. وأبى عبيدة. وأحمد بن جبير الأنطاكى. ومحمد بن عيسى الأصهبانى، وقرأ
الحرمیان. وأبو عمرو (تزاور) بفتح التاء وتشديد الزاى، وأصله أيضاً تتزاور إلا أنه أدغمت التاء فى الزاى
بعد قلبها زاياء، وقرأ ابن أبى اسحاق. وابن عامر. وقتادة. وحמיד. ويعقوب عن العمرى «تزور» كتجمر وهو
من بناء الأفعال من غير العيوب والألوان، وقد جاء ذلك نادراً، وقرأ جابر. والجحدري. وأبو رجاء.
والسختياني. وابن أبى عجلة. ووردان عن أبى أيوب (تزوار) كتجمر وهو فى البناء كسابقه، وقرأ ابن مسعود.
وأبو المتوكل (تزور) بهمزة قبل الراء المشددة كتطمئن، ولعله إنما جىء بالهمزة فراراً من التقاء الساكنين وان
كان جائزاً فى مثل ذلك كما كان الأول حرف مد والثانى مدغماً فى مثله وكلها من الزور بفتحيتين مع التخفيف
وهو الميل، وقيد بعضهم بالخلقى، والآكثرون على الإطلاق ومنه الأزور المسائل بعينه إلى ناحية ويكون فى
غير العين قال ابن أبى ربيعة: «وجنبى خيفة القرم أزور» وقال عنزة:

فأزور من وقع القنا بلبانه وشكا إلى بعبرة وتحمحم

وقال بشر بن أبى حازم:

تؤم بها الحداة مياه نخل وفيها عن أبانين أزورار

ومنه زاره إذا مال إليه، والزور أى الكذب لميله عن الواقع وعدم مطابقتها، وكذا الزور بمعنى الصنم
فى قوله «جاءوا بزورهم وجئنا بالاصم» وقال الراغب: «إن الزور بتحريك الواو ميل فى الزور بتسكينها
وهو أعلى الصدر، والأزور المائل الزور أى الصدر وزرت فلانا تلقية بزورى أوقصدت زوره نحو وجهته
أى قصدت وجهه، والمشهور ما قدمناه، وحكى عن أبى الحسن أنه قال: لا معنى لتزور فى الآية لأن الأزوار
الانقباض، وهو طعن فى قراءة ابن عامر ومن معه بما يوجب تغيير الكنية، وبالجملة المراد إذا طلعت تروغ
وتميل (عَنْ كَهْفِهِمْ) الذى آووا إليه فالإضافة لادنى ملابسة (ذَاتَ الْيَمِينِ) أى جهة ذات يمين الكهف
عند توجه الداخل إلى قعره أى جانبه الذى بلى المغرب أو جهة ذات يمين الغيبة ومآله كسابقه، وهو
نصب على الظرفية. قال المبرد: فى المقتضب ذات اليمين وذات الشمال من الظروف المتصرفة كيميئاً وشمالاً
(وَإِذَا غَرَبَتْ) أى تراها عند غروبها (تَقْرُضُهُمْ) أى تعدل عنهم، قال الكسائى: يقال قرضت المكان
إذا عدلت عنه ولم تقر به (ذَاتَ الشَّامِلِ) أى جهة ذات شمال الكهف أى جانبه الذى يلى المشرق، وقال
غير واحد: هو من القرض بمعنى القطع تقول العرب: قرضت موضع كذا أى قطعت. قال ذو الرمة:

إلى طعن يقرضن أقواز (١) مشرف شمالاً وعن إيمانن الفوارس

والمراد تتجاوزهم (وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ) أى فى متسع من الكهف، وهى على ما قيل من الفجا وهو
تباعد ما بين الفخذين يقال رجل افجى وامرأة فجواء، وتجمع على فجاء وفجاء وفجوات. وحاصل الجملتين
أنهم كانوا لا تصيبهم الشمس أصلاً فتؤذيهم وهم فى وسط الكهف بحيث ينالهم روح الهواء، ولا يؤذيهم

(١) القوز بالقاف والزاى المعجمة الكتيب الصغير، ويروى أجواز، والمشرق اسم رملة معروفة، والفوارس

رمال معروفة بالدهناء اه منه.

كرب الغار ولا حر الشمس ، وذلك لأن باب الكهف كما قال عبدالله بن مسلم وابن عطية كان في مقابلة بنات نعش وأقرب المشارق والمغارب إلى محاذاته مشرق رأس السرطان ومغربه والشمس إذا كان مدارها مداره تطلع مائلة عنه مقابلة لجانبه الايمن ، وهو الذي يلي المغرب ، وتغرب مجاذية لجانبه الايسر فيقع شعاعها على جنبه ، وتحلل عفونته وتعديل هواه ولا تقع عليهم فتؤذي أجسادهم وتبلى ثيابهم ، ولعل ميل الباب إلى جانب المغرب كان أكثر ولذلك وقع التزاور على كهفهم والقرض على أنفسهم ؛ وقال الزجاج : ليس ذلك لما ذكر بل لمحض صرف الله تعالى الشمس بيد قدرته عن أن تصيبهم على منهاج خرق العادة كرامة لهم وجىء بقوله تعالى : (وهم في فجوة منه) حالا مبينة لكون ما ذكر أمراً بديعاً كأنه قيل ترى الشمس تميل عنهم يميناً وشمالاً ولا تحوم حولهم مع كونهم في متسع من الكهف معرض لا صابتها لولا أن كفها عنهم كفت التقدير ، واحتج عليه بقوله تعالى ﴿ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ ﴾ حيث جعل (ذلك) إشارة إلى ما ذكر من التزاور والقرض في الطالوع والغروب يميناً وشمالاً ، ولا يظهر كونه آية على القول السابق ظهوره على قوله فان كونه آية دالة على كمال قدرة الله تعالى وحقيقة التوحيد وكرامة أهله عنده سبحانه على هذا أظهر من الشمس في رابعة النهار . وكان ذلك قبل سد باب الكهف على ما قيل ، وقال أبو علي : معنى تقرضهم تعطيتهم من ضوئها شيئاً ثم تزول سريعاً وتسترد ضوءها فهو كالقرض يسترده صاحبه ، وحاصل الجملة أن الله تعالى لا يفتح حجب المضارعة ، واختار بعضهم كون المراد ما ذكر إلا أنه جعل تقرضهم من القرض بمعنى القطع لا بالمعنى الذي ذكره أبو علي لما سمعت وزعم أنه من باب الحذف والايصال والأصل تقرض لهم وأن المعنى وإذا غربت تقطع لهم من ضوئها شيئاً ، والسبب لاختياره ذلك توهمه أن الشمس لو لم تصب مكانهم أصلاً لفسد هواؤه وتعفن ما فيه فيصير ذلك سبباً لهلاكهم وفيه ما فيه ، وأكثر المفسرين على أنهم لم تصبهم الشمس أصلاً وإن اختلفوا في منشأ ذلك .

واختار جمع أنه لمحض حجب الله تعالى الشمس على خلاف ما جرت به العادة قالوا : والاشارة تؤيد ذلك أنهم تأييد والاستبعاد مما لا يلتفت إليه لاسيما فيما نحن فيه فان شأن أصحاب الكهف كله على خلاف العادة * وبعض من ذهب إلى أن المنشأ كون باب الكهف في مقابلة بنات نعش جعل ذلك إشارة إلى إيوائهم إلى كهف هذا شأنه وبعض آخر جعله إشارة إلى حفظ الله تعالى إياهم في ذلك الكهف المدة الطويلة وآخر جعله إشارة إلى إطلاعه سبحانه رسوله ﷺ على أخبارهم . واعترض على الأخيرين بأنه لا يساعدهما إيراد ذلك في تضاعيف القصة ، وجعله بعضهم إشارة إلى هدايتهم إلى التوحيد ومخالفتهم قومهم وآباءهم وعدم الاكتراث بهم وبملكهم مع حداثتهم وإيوائهم إلى كهف شأنه ذلك ولا يخلو عن حسن وإليه أميل والله تعالى أعلم * وقرئ (يقرضهم) بالياء . آخر الحروف ولعل الضمير عائد على غروب الشمس *

وقال أبو حيان : أى يقرضهم الكهف ﴿ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ ﴾ من يهده سبحانه دلالة موصولة إلى الحق ويوفقه لما يحبه ويرضاه ﴿ فَهُوَ الْمُهْتَدِ ﴾ الفائز بالخط الأوفر في الدارين ، والمراد إما الثناء على أصحاب الكهف والشهادة لهم باصابة المطلوب والاخبار بتحقيق ما ملوه من نشر الرحمة وتبيين المرفق أو التنبيه على أن

أمثال هذه الآيات كثيرة ولكن المشفع بها من وفقه الله تعالى للتأمل فيها والاستبصار بها فالمراد بمن إما الفتية أو ما يعمهم وغيرهم وفيه ثناء عليهم أيضاً وهو كما ترى .
وجعله بعضهم ثناء على الله تعالى لمناسبة قوله سبحانه (وزدناهم هدى) وربطنا وملائمة قوله عز وجل
(وَمَنْ يَضَلَّ يَخْلُقْ فِيهِ الضَّلَالُ لَصَرْفِ اخْتِيَارِهِ إِلَيْهِ ﴿فَلَنْ تَجِدَ لَهُ﴾) أبداً وإن بالغت في التبع والاستقصاء
(وَلِيًّا) ناصراً (مُرْشِداً ١٧) يهديه إلى الحق ويخلصه من الضلال لاستحالة وجوده في نفسه لأنك لا تجد مع وجوده أو إيمانه إذ لو أريد مدحهم لا كتفي بقوله تعالى (فهو المهدى) وفيه أنه لا يطابق المقام والمقابلة لا تنافي المدح بل تؤكد فقيه تعريض بانهم أهل الولاية والرشاد لأنهم الولي المرشد، ولعل في الآية صنعة الاحتباك
(وَنَحْسِبُهُمْ) بفتح السين *

وقرأ نافع . وابن كثير . وأبو عمرو . والكسائي بكسرهما أى تظنهم، والخطاب فيه كما فيما سبق .
والظاهر أن هذا اخبار مستأنف وليس على تقدير شيء ، وقيل في الكلام حذف والتقدير ولورأيهم نحسبهم
(أَيَقَاطًا) جمع يقظ بكسر القاف كانكاد ونكد كما في الكشف وبضمها كأعضاء وعضد كما في الدرالمصون
وفي القاموس رجل يقظ كندس وكتف فحكى اللغتين ضم العين وكسرهما وهو اليقظان ومدار الحسبان
انفتاح عيونهم على هيئة الناظر كما قال غير واحد . وقال ابن عطية : يحتمل أن يحسب الرائي ذلك لشدة الحفظ
الذي كان عليهم وقلة التغير وذلك لأن الغالب على النيام استرخاء وهيات يقتضيها النوم فاذا لم تكن لنائم
يحسبه الرائي يقظان وإن كان مسدود العينين ولوصح فتح أعينهم بسند يقطع العذر كان أبين وهذا الحسبان
وقال الزجاج : مداره كثرة تقلبهم ، واستدل عليه بذلك بعد ، وفيه أنه لا يلائمه (وَهُمْ رُقُودٌ) جمع راقد أى
نائم ، وما قيل إنه مصدر أطلق على الفاعل واستوى فيه القليل والكثير كركوع وقعود لأن فاعلا لا يجمع على
فعل مردود لأنه نص على جمعه كذلك النحاة كما صرح به في المفصل والتسهيل ، وهذا تقرير لما لم يذكروا
سلف اعتماداً على ذكره السابق من الضرب على آذانهم (وَنَقَّابُهُمْ) في رقبتهم كثيراً (ذَاتَ الْيَمِينِ) أى
جهة تلى أيانهم (وَذَاتَ الشِّمَالِ) أى جهة تلى شمائلهم كيلا تأكل الأرض ما عليها من أبدانهم كما أخرجه
سعيد بن منصور . وابن المنذر عن ابن جبير ، واستبعد ذلك وقال الامام : إنه عجيب فإن الله تعالى الذى قدر
على أن يقيمهم أحياء تلك المدة الطويلة هو عز وجل قادر على حفظ أبدانهم أيضاً من غير تقلب ، وأجيب
بأنه اقتضت حكمته تعالى أن يكون حفظ أبدانهم بما جرت به العادة وإن لم نعلم وجه تلك الحكمة ،
ويجوز نحو هذا فيما قيل في التزاور وأخيه ، وقيل يمكن أن يكون تقلبهم حفظاً لما هو عادتهم في نومهم من
التقلب يمينا وشمالاً اعتناءً بشانهم *

وقيل يحتمل أن يكون ذلك اظهاراً لعظيم قدرته تعالى في شأنهم حيث جمع تعالى شأنه فيهم الانامة
الثقيلة المدلول عليها بقوله تعالى : (فضربنا على آذانهم) والتقلب الكثير ، وبما جرت به العادة أن النوم
الثقيل لا يكون فيه تقلب كثير ، ولا يخفى بعده . واختلف في أوقات تقلبهم فاخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه
عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنهم كانوا يقلبون في كل ستة أشهر مرة ، وأخرج غير واحد عن

أبي عياض نحوه ، وقيل يقلبون في كل سنة مرة ، وذلك يوم عاشوراء ، وأخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم عن مجاهد أن التقلب في التسع سنين الضميعة ليس فيما سواها ، وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أن هذا التقلب في رقتهم الأولى يعني الثلاثمائة سنة ، وكانوا يقلبون في كل عام مرة ولم يكن في مدة الرقعة الثانية يعني التسع . وتعقب الامام ذلك بأن هذه التقديرات لاسبيل للعقل اليها . ولفظ القرآن لا يدل عليها وما جاء فيها خبر صحيح انتهى . فظاهر الآية يدل على الكثرة لمكان المضارع الدال على الاستمرار التجدد مع ما فيه من الثقل ، والظاهر أن (وتقلبهم) اخبار مستأنف ، وجوز الطيبي بناء على ما سمعت عن الزجاج كون الجملة في موضع الحال وهو كاترى ، وقرئ (ويقلبهم) بالياء آخر الحروف مع التشديد والضمير لله تعالى ، وقيل للملك . وقرأ الحسن فيما حكى الاهوازي في الاقناع (ويقلبهم) بياء مفتوحة وقاف ساكنة ولام مخففة ، وقرأ فيما حكى ابن جنى (وتقلبهم) على المصدر منصوبا ، ووجهه أنه مفعول لفعل محذوف يدل عليه (وتحسبهم) أى وترى أو تشاهد تقلبهم ، وروى عنه أيضا أنه قرأ كذلك إلا أنه رفع ، وهو على الابتداء كما قال أبو حاتم والخبر ما بعد أو محذوف أى آية عظيمة أو من آيات الله تعالى ، وحكى ابن خالويه هذه القراءة عن النجاشي وذكر أن عكرمة قرأ (وتقلبهم) بالثاء ثالثة الحروف مضارع قلب مخففاً ، ووجهه بأنه على تقدير وأنت تقلبهم وجعل الجملة حالا من فاعل (تحسبهم) وفيه إشارة إلى قوة اشتباههم بالايقاط بحيث أنهم يحسبون إيقاظا في حال سبر أحوالهم وقلوبهم ذات اليمين وذات الشمال (وكلبهم) الظاهر أنه الحيوان المعروف النباح ، وله أسماء كثيرة أفرد لها الجلال السيوطي رسالة ، قال كعب الاحبار : هو كلب مروا به فتبعهم فطردوه فعاد ففعلوا ذلك مرارا . فقال لهم : ما تريدون منى لا تخشوا جانبي انا أحب احباء الله تعالى فناموا وأنا أحرصكم ، وروى عن ابن عباس أنه كلب راع مروا به فتبع دينهم وذهب معهم وتبعهم الكلب ، وقال عبيد بن عمير : هو كلب صيد أحدهم ، وقيل : كلب غنمه ، ولا بأس في شريعتنا باقتناء الكلب لذلك وأما فيما عداه وما عدا ما ألحق به فمنهى عنه ، ففي البخارى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما من اقتنى كلبا ليس بكلب صيد أو ماشية نقص كل يوم من عمله قيراطان ، وفي رواية قيراط ، واختلف في لونه فأخرج ابن أبي حاتم من طريق سفيان قال : قال لى رجل بالكوفة يقال له عبيد وكان لا يتهم بكذب رأيت كلب أصحاب الكهف أحمر كأنه كساء أنبجاني ، وأخرج عن كثير النواء قال : كان الكلب أصفر ، وقيل كان أنمر (١) وروى ذلك عن ابن عباس ، وقيل غير ذلك ، وفي اسمه فأخرج ابن أبي حاتم عن الحسن أنه قطمير ، وأخرج عن مجاهد أنه قطمورا ، وقيل ريان ، وقيل ثور ، وقيل غير ذلك ، وهو فى الكبر على ما روى عن ابن عباس فوق القلطي ودون الكردى .

وأخرج ابن أبي حاتم عن عبيد أنه قال رأيت صغيرا زينيا . قال الجلال السيوطي : يعنى صينيا ، وفي التفسير الخازني تفسير القلطي بذلك ، وزعم بعضهم أن المراد بالكلب هنا الأسد وهو على ما فى القاموس أحد معانيه . وقد جاء أنه صلى الله عليه وسلم دعا على كافر بقوله : اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه أسد وهو خلاف الظاهر ، وأخرج

(١) أى فيه نمرة بيضاء ونمرة سوداء اه منه

ابن المنذر عن ابن جريج أنه قال: قلت لرجل من أهل العلم زعموا أن كلبهم كان أسدا فقال: لعمر الله ما كان أسدا ولكنه كان كلبا أحمر خرجوا به من بيوتهم يقال: له قظمورا وأبعد من هذا زعم من ذهب إلى أنه رجل طباخ لهم تبعهم أو أحدهم قعد عند الباب طليعة لهم، نعم حكى أبو عمرو الزاهدي غلام ثعلب أنه قرىء (وكالهم) بهمزة مضمومة بدل الباء والفاء بعد الكاف من كلاً إذا حفظ. ولا يبعد فيه أن يراد الرجل الريشة لكن ظاهر القراءة المتواترة يقتضي إرادة الكلب المعروف منه أيضاً وإطلاق ذلك عليه لحفظه ما استحفظ عليه وحراسته إياه. وقيل في هذه القراءة إنها تفسير أو تحريف. وقرأ جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه (وكالهم) بياء موحدة وزنة اسم الفاعل والمراد صاحب كلبهم كما تقول لابن وتامر أي صاحب لبن وتمر وجاء في شأن كلبهم أنه يدخل الجنة يوم القيامة. فعن خالد بن معدان ليس في الجنة من الدواب إلا كلب أصحاب الكهف وحمار بلعم، ورأيت في بعض الكتب أن ناقة صالح وكبش إسماعيل أيضاً في الجنة ورأيت أيضاً أن سائر الحيوانات المستحسنة في الدنيا كالظباء والطواويس وما ينتفع به المؤمن كالغنم تدخل الجنة على كيفية تليق بذلك المكان وتلك النشأة وليس فيما ذكر خبر يعول عليه فيما أعلم نعم في الجنة حيوانات مخلوقة فيها، وفي خبر يفهم من كلام الترمذي صحته التصريح بالخليل منها والله تعالى أعلم.

وقد اشتهر القول بدخول هذا الكلب الجنة حتى أن بعض الشيعة يسمون أبناءهم بكلب على ويؤمل من سمي بذلك النجاة بالقياس الأولوى على ما ذكر وينشد:

فتية الكهف نجا كلبهم كيف لا ينجو غدا كلب على

ولعمري أن قبله على كرم الله تعالى وجهه كلبا له نجا ولكن لا أظن يقبله لأنه عقور ﴿بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ﴾ مادهما، والذراع من المرفق إلى رأس الأصبع الوسطى ونصب (ذراعيه) على أنه مفعول (باسط) وعمل مع أنه بمعنى الماضي واسم الفاعل لا يعمل إذا كان كذلك لأن المراد حكاية الحال الماضية. وذهب الكسائي وهشام وأبو جعفر بن مضاء إلى جواز عمل اسم الفاعل كيفما كان فلا سؤال ولا جواب ﴿بِالْوَصِيدِ﴾ بموضع الباب ومحل العبور من الكهف وأنشدوا:

بأرض فضاء لا يسد وصيدها على ومعروف بها غير منكر

وهو المراد بالفناء في التفسير المروى عن ابن عباس. ومجاهد. وعطية، وقيل بالعتبة والمراد بها ما يحاذي ذلك من الأرض لا المتعارف، فلا يقال إن الكهف لا باب له ولا عتبة على أنه لا مانع من ذلك.

وأخرج ابن المنذر وغيره عن ابن جبير أن الوصيد الصعيد وليس بذلك وذكروا في حكمة كونه بالوصيد غير ثاور معهم أن الملائكة عليهم السلام لا تدخل بيتا فيه كلب وقد يقال: إن ذلك لكونه حارسا لا يشير إليه ما أخرجه ابن المنذر عن ابن جريج قال: باسط ذراعيه بالوصيد يمسك عليهم باب الكهف وكان فيما قيل يكسر أذنه اليمنى وينام عليها إذا قلبوا ذات اليمين، ويكسر أذنه اليسرى وينام عليها إذا قلبوا ذات الشمال، والظاهر أنه نام كما ناموا لكن أخرج ابن أبي حاتم عن عبد الله بن حميد المكي أنه جعل رزقه في لحس ذراعيه فانه كالظاهر أنه لم يستغرق نومه كما استغرق نومهم ﴿لَوْ أَطْلَعَتْ عَلَيْهِمْ﴾ لو عاينتهم وشاهدتهم وأصل الاطلاع الوقوف على الشيء بالمعاينة والمشاهدة، وقرأ ابن وثاب. والأعشى (لو اطلعت) بضم الواو تشبيها لها بواو

الضمير فانها قد تضم إذا لقيها ساكن نحو رموا السهام ، وروى أن ذلك عن شعبة وأبي جعفر *

﴿لَوَلَّيْتُمْ مِنْهُمْ فِرَارًا﴾ أى لأعرضت بوجهك عنهم وأوليتهم كشحك، ونصب (فراراً) إما على المصدر لوليت إذ التولية ، والفرار من واد واحد فهو كجلست قعوداً أو لفررت مخدوفاً ، وإما على الحالية بتأويله باسم الفاعل أو بجعله من باب قائما هي اقبال وادبار ، وإما على أنه مفعول لأجله أى لرجعت لأجل الفرار ﴿وَلَمُلِّثْتُمْهُمْ رُعْبًا ١٨﴾ أى خوفاً يملأ الصدر، ونصب على أنه مفعول ثانٍ ، ويجوز أن يكون تمييزاً وهو محمول عن الفاعل ، وكون الخوف يملأ مجاز في عظمه مشهور كما يقال فى الحسن إنه يملأ العيون * وفى البحر أبعد من ذهب إلى أنه تمييز محمول عن المفعول كما فى قوله تعالى شأنه : (وفجرنا الأرض عيونا) لأن الفعل لوساط عليه ما تعدى اليه تعدى المفعول به بخلاف ما فى الآية ، وسبب ما ذكر أن الله عز وجل ألقى عليهم من الهيبة والجلال ما ألقى ، وقيل سببه طول شعورهم وأظفارهم وصفرة وجوههم وتغير أظفارهم وقيل : إظلام المكان وإيحاشه *

وتعقب ذلك أبو حيان بأن القولين ليسا بشيء لأنهم لو كانوا بتلك الصفة أنكروا أحوالهم ولم يقولوا (لبئنا يوماً أو بعض يوم) ولأن الذى بعث إلى المدينة لم ينكر إلا المعالم والبناء لأحال نفسه ولأنهم بحالة حسنة بحيث لا يفرق الرأى بينهم وبين الايقاظ وهم فى فجوة موصوفة بما مر فكيف يكون مكانهم موحشاً اهـ * واجيب بانهم لا يبعد عدم تيقظهم لحالهم فإن القائم من النوم قد يذهل عن كثير من أمورهِ ويدعى استمرار الغفلة فى الرسول وإنكاره للعالم لا ينافى إنكار الناس لحاله وكونه على حالة منكورة لم يتنبه لها ، وأيضاً يجوز أنهم لم يطاعوا على حالهم ابتداء فقالوا : (لبئنا يوماً أو بعض يوم) ثم تنبهوا له فقالوا : (ربكم أعلم بما لبتنم) ، وأيضاً يجوز أن يكون هذا الخطاب للنبي ﷺ وذلك الحال إنما حدث بعد انتباههم الذى بعثوا فيه رسولهم إلى المدينة . وعلى هذا لا يضر عدم إنكار الرسول حال نفسه لأنه لم يحدث له ما ينكر بعد ، وإيحاش المكان يجوز أن يكون حدث بعد على هذا أيضاً ، وذلك بتغيره بمرور الزمان اهـ ، ولا يخفى على منصف ما فى هذه الأجوبة فالذى ينبغى أن يعول عليه أن السبب فى ذلك ما ألقى الله تعالى عليهم من الهيبة وهم فى كهفهم وأن شعورهم وأظفارهم إن كانت قد طالت ففى لم تطل إلى حد ينكره من يراه ، واختار بعض المفسرين أن الله تعالى لم يغير حالهم وهيبتهم أصلاً ليكون ذلك آية بينة ، والخطاب هنا كالخطاب فيما سبق ، وعلى احتمال أن يكون له ﷺ يلزم أن يكونوا باقين على تلك الحالة التى توجب فرار المطلع عليهم ومزيد رعبه إلى ما بعد نزول الآية) فن لا يقول به لا يقول به *

وأخرج ابن أبى شعبة . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن ابن عباس قال : غزونا مع معاوية غزوة المضيق نحو الروم فمررنا بالكهف الذى فيه أصحاب الكهف الذين ذكر الله تعالى فى القرآن فقال معاوية : لو كشف لنا عن هؤلاء فنظرنا إليهم فقال له ابن عباس : ليس ذلك لك قدمنع الله تعالى ذلك من هو خير منك فقال : (لو اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً ولملثت منهم رعباً) فقال معاوية : لا أنتهى حتى أعلم عليهم فبعث رجلاً وقال : اذهبوا فادخلوا الكهف وانظروا فذهبوا فلما دخلوه بعث الله تعالى عليهم ريحاً فأخرجتهم ، قيل وكأن معاوية إنما لم يجر على مقتضى كلام ابن عباس رضى الله تعالى عنهم ما ظننا منه تغير حالهم عما كانوا عليه أو طلبا

لعلهم مهما أمكن *

وأخرج ابن أبي حاتم عن شهر بن حوشب قال: كان لي صاحب ماض شديد النفس فربحنا الكهف فقال: لأنتهى حتى انظر إليهم فقليل له: لا تفعل أما تقرأ (لواطلعت عليهم) الخ فأبى إلا أن ينظر فأشرف عليهم فابيضت عيناه وتغير شعره وكان يخبر الناس بأن عدتهم سبعة، وربما يستأنس بمثل هذه الاخبار لوجودهم اليوم بل لبقائهم على تلك الحالة التي لا استطاع معها الوقوف على أحوالهم وفي ذلك خلاف *

فحكى السميلي عن قوم القول به، وعن ابن عباس إنكاره فقد أخرج عبدالرزاق. وابن أبي حاتم عن عكرمة أن ابن عباس غزا مع حبيب بن مسلمة فمروا بالكهف فاذا فيه عظام فقال رجل هذه عظام أهل الكهف فقال ابن عباس: لقد ذهبت عظامهم منذ أكثر من ثلثمائة سنة، ولا يخفى ما بين هذا الخبر والخبر السابق عنه بل والآخر أيضا من المخالفة، والذي يميل القلب إليه عدم وجودهم اليوم وإنهم إن كانوا موجودين فليسوا على تلك الحالة التي أشار الله تعالى إليها وأن الخطاب الذي في الآية لغير معين وأن المراد منها الاخبار عن انهم بتلك الحالة في ذلك الوقت، وما أخرجه ابن مردويه عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: « أصحاب الكهف أعوان المهدي » على تقدير صحته لا يدل على وجودهم اليوم على تلك الحالة وأنه عليه الصلاة والسلام على القول بعموم الخطاب ليس من الأفراد المعينة به لأنه ﷺ اطاع على ما هو أعظم منهم من ملكوت السموات والأرض، ومن جعله ﷺ معينا قال: المراد لو اطلعت عليهم لو ليت منهم فرارا ولملت منهم رعبا بحكم جرى العادة والطبيعة البشرية وعدم ترتب الجزاء على اطلاعه ﷺ على ما هو أعظم منهم أمر خارق للعادة ومنوط بقوة ملكية بل بما هو فوقها أو المراد لو اطلعت عليهم بنفسك من غير أن تطلعك عليهم لو ليت منهم فرارا الخ وإطلاعه عليه الصلاة والسلام على ما اطاع عليه كان باطلاع الله عز وجل إياه و فرق بين الاطلاعين *

يحكى أن موسى عليه السلام وجعه بطنه فشكى إلى ربه سبحانه فقال له: اذهب إلى نبات كذا في موضع كذا فكل منه فذهب وأكل فذهب ما كان يجد ثم عاوده ذلك بعد سنوات فذهب إلى ذلك النبات فأكل منه فلم ينتفع به فقال يارب أنت أعلم وجعني بطنى في سنة كذا فأمرتنى أن أذهب إلى نبات كذا فذهبت فأكلت فانتفعت ثم عاودنى ما كنت أجد فذهبت إلى ذلك وأكلت فلم أنتفع فقال سبحانه: أتدرى يا موسى ما سبب ذلك؟ قال: لا يارب قال: السبب أنك في المرة الأولى ذهبت منا إلى النبات وفي المرة الثانية ذهبت من نفسك إليه ه
ومما يستهجن من القول ما يحكى عن بعض المتصوفة أنه سمع قارئاً يقرأ هذه الآية فقال: لو اطلعت أنا ما وليت منهم فرارا وممائت منهم رعبا *

ومانقل عن بعضهم من الجواب بأن مراد قائله إثبات مرتبة الطفولية لنفسه فان الطفل لا يهاب الحية مثلاً إذا رآها ولا يفرق بينها وبين الحبل على تقدير تسليم أن مراده ذلك لا يدفع الاستهجان، وذلك نظير قول من قال سبحانه وتعالى لا يعلم الغيب على معنى أنه لا غيب بالنسبة إليه عز وجل ليتعلق به عليه، ولنعم ما قال عمر رضى الله تعالى عنه كلوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله تعالى ورسوله ﷺ ه

هذا وقرأ ابن عباس. والحرميان. وأبو حيوة. وابن أبي عتبة (ولملت) بتشديد اللام والهمزة. وقرأ أبو جعفر وشيبة بتشديد اللام وقلب الهمزة ياء. وقرأ الزهرى بالتخفيف والقلب. وقرأ أبو جعفر. وعيسى (رعبا)

بضم العين ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ﴾ أى كما أنماهم هذه الانامة الطويلة وهى المفهومة بتمام أيقظناهم فالمشبهه الايقاظ والمشبهه به الانامة المشار اليها ووجه الشبهه كون كل منهما مائة دالة على كمال قدرته الباهرة عز وجل .

﴿لَيْتَسَاءُلُوا يَبْنِيَهُمْ﴾ أى ليسأل بعضهم بعضا فيترتب عليه ما فصل من الحكم البالغة وجعله علة للبعث المعلن بماسبق فيما سبق قيل من حيث أنه من أحكامه المترتبة عليه والاقتصار على ذكره لاستتباعه لسائر آثاره، وجعل غير واحد اللام للعاقبة ، واستظهره الخفاجى وادعى أن من فعل ذلك لاحظ أن الغرض من فعله تعالى شأنه إظهار كمال قدرته لا ما ذكر من التساؤل فتأمل *

﴿قَالَ﴾ استئناف لبيان تساؤلهم ﴿قَائِلٌ مِنْهُمْ﴾ قيل هو كبيرهم مكسلينا ، وقيل صاحب نفقتهم بليخا ﴿لَمْ لَبِثْتُمْ﴾ أى كم يوما أقمتهم نائمين ، وكأنه قال ذلك لما رأى من مخالفة حالهم لما هو المعتاد فى الجملة ، وقيل راعهم ما فاتهم من الصلاة فقالوا ذلك : ﴿قَالُوا﴾ أى قال بعضهم : ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ أو للشك كما قاله غير واحد ، والمراد لم تتحقق مقدار لبثنا أى لا ندري أن مدة ذلك هل هى مقدار مدة يوم أو مقدار مدة بعض يوم منه ، والظاهر أنهم قالوا ذلك لأن لوثة النوم لم تذهب من بصرهم وبصيرتهم فلم ينظروا إلى الإمارات ، وهذا مما لا غبار عليه سواء كان نومهم وانتباههم جميعا أو أحدهما فى النهار أم لا ، والمشهور أن نومهم كان غدوة وانتباههم كان آخر النهار ، وقيل فلم يدروا أن انتباههم فى اليوم الذى ناهوا فيه أم فى اليوم الذى بعده فقالوا ما قالوا ، واعترض بأن ذلك يقتضى أن يكون التردد فى بعض يوم ويوم وبعض ، ومن هنا قيل إن أو الاضراب ، وذلك أنهم لما انتهوا آخر النهار وكانوا فى جوف الغار ولوثة النوم لم تفارقهم بعد قالوا قبل النظر (لبثنا يوما) ثم لما حققوا أن الشمس لم تغرب بعد قالوا : (أو بعض يوم) وأنت تعلم أن الظاهر أنها للشك والاعتراض مندفع بارادة ما سمعت منه ، نعم هو فى ذلك مجاز ، وحكى أبو حيان أنها للتفصيل على معنى قال بعضهم : لبثنا يوما ، وقال آخرون : لبثنا بعض يوم وقول كل مبنى على غالب الظن على ما قيل فلا يكون كذبا ، ولا يخفى أن القول بانها للتفصيل مما لا يكاد يذهب اليه الذهن ، ولا حاجة إلى بناء الأمر على غالب الظن لنفى أن يكون كذبا بناء على ما ذكرنا من أن المراد لم تتحقق مقداره كما ذكره أهل المعانى فى قول النبي ﷺ وقد سلم سهوا من صلاة رباعية فقال له ذواليدىن : أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ قال: كل ذلك لم يكن ﴿قَالُوا﴾ أى قال بعض آخر منهم استدلالا أو إلهاما ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ﴾ أى أنتم لا تعملون مدة لبثكم ، وإنما يعلمها الله سبحانه ، وهذا رد منهم على الأولين على أحسن ما يكون من مراعاة حسن الأدب بوجه كما قيل يتحقق التحزب إلى الحزبين المعهودين فيما سبق ، وقيل قائل القولين متحد لكن الحالة مختلفة .

وتعقب بأنه لا يساعده النظم الكريم فان الاستئناف فى الحكاية والخطاب فى المحكى يقتضى بأن الكلام جار على منهاج المحاوراة والمجاورة وإلا لقليل ثم قالوا ربنا أعلم بما لبثنا ﴿فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ﴾ أى واحدا منكم ولم يقل واحداكم لايهامه إرادة سيدكم فكثيرا ما يقال جاء واحد القوم ويراد سيدهم ﴿بِوَرَقِكُمْ﴾ أى بدرهمكم المضروبة كما هو مشهور بين اللغويين ، وقيل الورق الفضة مضروبة أو غير مضروبة ، واستدل عليه بما وقع فى حديث عرفة أنه لما قطع أنفه اتخذ أنفا من ورق فانتن فأتخذ أنفا من ذهب فان الظاهر أنه أطلق فيه الورق

على غير المضروب من الفضة، وقول الاصمعي كما حكى عنه القتيبي الورق في الحديث بفتح الراء، والمراد به الورق الذي يكتب فيه لأن الفضة لا تنتن لا يعول عليه والمنزلة الذي ذكره لاصحة له، وقرأ أبو عمرو وحمزة وأبو بكر. والحسن. والأعمش. واليزيدي. ويعقوب في رواية، وخلف وأبو عبيد. وابن سعدان (بوارقكم) باسكان الراء، وقرأ أبو رجاء بكسر الواو وإسكان الراء وادغام القاف في الكاف، وكذا اسماعيل عن ابن محيصن، وعنه أيضا أنه قرأ كذلك إلا أنه كسر الراء لثلاثا يلزم التقاء الساكنين على غير حده كما في الرواية الأخرى، وبهذا اعترض عليها. وأجيب بأن ذلك جائز وواقع في كلام العرب لكن على شذوذ، وقد قرئ (نعمًا) بسكون العين والادغام، وما قيل إنه لا يمكن التلطف به قيل عليه إنه سهو، وحكى الزجاج أنه قرئ بكسر الواو وسكون الراء من غير ادغام. وقرأ على كرم الله تعالى وجهه (بوارقكم) على وزن فاعل جعله اسم جمع كباقر وحامل، ووصف الورق بقوله تعالى: ﴿هَذِهِ﴾ يشعر بأن القائل أحضرها ليناولها بعض أصحابه وأشعاره بأنه ناولها إياه بعيد، وفي حملهم لها دليل على أن التأهب لأسباب المعاش لمن خرج من منزله بحمل النفقة ونحوها لا ينافي التوكل على الله تعالى كما في الحديث «اعقلها وتوكل» نعم قال بعض الأجلة: إن توكل الخواص ترك الأسباب بالكلية، ومن ذلك ما روى عن خالد بن الوليد من شرب السم، ومشى سعد بن أبي وقاص وأبي مسلم الخولاني بالجيش على متن البحر ودخول تميم في الغارات التي خرجت منه نار الحرة ليردها بأمر عمر رضي الله تعالى عنه ❁

وقد نص الإمام أحمد. وإسحق. وغيرهما من الأئمة على جواز دخول المفاوز بغير زاد وترك التكسب والتطبيب لمروقى يقينه وتوكله، وفسر الإمام أحمد التوكل بقطع الاستشراف باليأس من المخلوقين، واستدل عليه بقول إبراهيم عليه السلام حين عرض له جبريل عليه السلام يوم ألقى في النار وقال له: ألك حاجة؟ أما إليك فلا، وليس طرح الأسباب سبيل توكل الخواص عند الصوفية فقط كما يشعر به كلام بعض الفضلاء بل جاء عن غيرهم أيضا ﴿إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ المعهودة وهي المدينة التي خرجوا منها قيل وتسمى الآن طرسوس وكان اسمها يوم خرجوا منها أفسوس، وبهذا يجمع بين الروايتين السابقتين، وكان هذا القول صدر منهم اعراضا عن التعمق في البحث وإقبالاً على ما يهمهم بحسب الحال كما ينبغي عنه الفاء، وذكر بعضهم أن ذلك من باب الأسلوب الحكيم كقوله:

أنت تشتكى عندى مزاولة القرى وقد رأت الضيفان ينحون منزلى

فقلت كأنى ما سمعت كلامها هم الضيف جمدى فى قراهم وبجلى

﴿فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا﴾ أى أحل فان أهل المدينة كانوا فى عهدهم يذبحون للطواغيت كما روى سعيد بن منصور وغيره عن ابن عباس، وفى رواية أخرى أنهم كانوا يذبحون الخنازير، وقال الضحاك: إن أكثر أموالهم كانت مغصوبة فأزكى من الزكاة وأصلها النمو والزيادة وهى تكون معنوية أخروية وحسية دنيوية وأريد بها الأولى لما فى توخي الحلال من الثواب وحسن العاقبة، وقال ابن السائب. ومقاتل: أى أطيب فان كان بمعنى أحل لأنه يطلق عليه رجوع إلى الأول وإن كان بمعناه المتبادر فالزيادة قيل حسية دنيوية، وقال عكرمة: أى أكثر ❁ وقال يمان بن ريان: أى أرخص، وقال قتادة: أى أجود وهو أجود، وعليه وكذا على سابقه على ما قيل تكون

الزيادة حسية دنيوية أيضا زعم بعضهم أنهم عنوا بالآزكى الارز وقيل الترو قيل الزيب، وحسن الظن بالفتية يقتضى أنهم تحروا الحلال، والنظر يحتمل أن يكون من نظر القلب وأن يكون من نظر العين، وأى استفهام مبتدأ و(أزكى) خبره والجملة معلق عنها الفعل للاستفهام.

وجوز أن يكون أى موصولا مبنيًا مفعولا لينظر و(أزكى) خبر مبتدأ محذوف هو صدر الصلة وضمير أيها إما للمدينة والكلام على تقدير مضاف أى أهلها وإما للمدينة مرادأها أهلها مجازاً، وفي الكلام استخدام ولا حذف، وإما لمسايفهم من سياق الكلام كأنه قيل فليمنظر أى الأطعمة أو المأكّل أزكى طعاما ﴿فَلْيَأْتِكُمْ رَزَقٌ مِنْهُ﴾ أى من ذلك الأزكى طعاما فمن لا ابتداء الغاية أو التبويض، وقيل الضمير للورق فيكون من اللبدل، ثم إن الفتية إن لم يكن تحروا الحلال حايقا فليكن مرادهم بالرزق هنا الحلال وإن لم يكن مختصا به عندنا واستدل بالآية وسياق إن شاء الله تعالى ما يعلم منه ما فيه على صحة الوكالة والنيابة. قال ابن العربي: وهى أقوى ماية فى ذلك وفيها كما قال الكيا دليل على جواز خلط دراهم الجماعة والشراء بها والأكل من الطعام الذى بينهم بالشركة وإن تفاوتوا فى الأكل نعم لا بأس للأكل أن يزيد حصته من الدراهم ﴿وَلْيَتَلَطَّفْ﴾ أى وليتكلف اللطف فى المعاملة كيلا تقع خصومة تجر إلى معرفته أو ليتكلف اللطف فى الاستخفاف دخولا وخروجا، وقيل ليتكلف ذلك لئلا يغبن فيكون قوله تعالى:

﴿وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ أى لا يفعلن ما يؤدى إلى شعور أحد من أهل المدينة بكم تأسيسا على هذا وهو على الأولين تأكيد للامر بالتلطف وتفسيره بما ذكر من باب الكناية نحو لا أرينك ههنا وفسره الامام بلا يخبرن بكم أحدا فهو على ظاهره، وقرأ الحسن (وليتلطّف) بكسر لام الأمر، وعن قتبية الميال (وليتلطّف) بضم الياء مبنيًا للمفعول. وقرأ هو وأبو صالح. ويزيد بن القعقاع (ولا يشعرون بكم أحد) ببناء الفعل للفاعل ورفع أحد على أنه الفاعل ﴿إِنَّهُمْ﴾ تعليل لما سبق من الأمر والنهى والضمير للآهل المقدر فى أيها أول الكفار الذى دل عليه المعنى على ما اختاره أبو حيان، وجوز أن يعود على (أحد) لأنه عام فيجوز أن يجمع ضميره كما فى قوله تعالى: (فما منكم من أحد عنه حاجزين).

﴿إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ﴾ أى يطلعوا عليكم ويعلموا بمكانكم أو يظفروا بكم، وأصل معنى ظهر صار على ظهر الأرض، ولما كان ما عليها يشاهد ويتمكن منه استعمال تارة فى الاطلاع، وتارة فى الظفر والغلبة وعدى بعل، وقرأ زيد بن على (يظهروا) بضم الياء مبنيًا للمفعول ﴿يَرْجُوكُمْ﴾ إن لم تفعلوا ما يريدونه منكم وثبتتم على ما أنتم عليه، والظاهر أن المراد القتل بالرجم بالحجارة، وكان ذلك عادة فيها ساف فيمن خالف فى أمر عظيم إذ هو أشقى للقلوب وللناس فيه مشاركة. وقال الحجاج: المراد الرجم بالقول أى السب، وهو للنفوس الآية أعظم من القتل ﴿أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ﴾ أى يصيروكم إليها ويدخلوكم فيها مكرهين، والعود فى الشئ بهذا المعنى لا يقتضى التلبس به قبل، وروى هذا عن ابن جبير، وقيل العود على ظاهره، وهو رجوع الشخص إلى ما كان عليه، وقد كان الفتية على ملة قومهم أولا، وإيثار كلمة فى على كلمة إلى، قال بعض المحققين للدلالة على الاستقرار الذى هو أشد كراهة، وتقديم احتمال الرجم على احتمال الاعادة لأن الظاهر من حالهم هو الثبات على الدين المؤدى إليه، وضمير الخطاب فى المواضع الأربعة للبالغة فى حمل المبعوث على ما أريد منه والباقيين على الاهتمام بالتوصية فان المحاض النصيح أدخل فى القبول واهتمام الانسان بشأن نفسه أكثر وأوفره

﴿وَأَنْ تَفْلَحُوا إِذَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابُ﴾ أى إن دخلتم فيها حقيقة ولو بالكره والالجام لن تفوزوا بخير لا في الدنيا ولا في الآخرة، ووجه الارتباط على هذا أن الاكراه على الكفر قد يكون سببا لاستدراج الشيطان إلى استحسنانه والاستمرار عليه، وبما ذكر سقط ما قيل إن اظهار الكفر بالاكراه مع إبطان الايمان معفو في جميع الأزمان فكيف رتب عليه عدم الفلاح أبداً، ولا حاجة إلى القول بأن إظهار الكفر مطلقاً كان غير جائز عندهم، ولا إلى حمل (يعيدوكم في ملتهم) على يميلوكم إليها بالاكراه وغيره فتدبر، ثم إن الفتية بعثوا أحدهم وكان على ما قال غير واحد يملئنا فكان ما أشار الله تعالى إليه بقوله سبحانه ﴿وَكَذَلِكَ أَثَرْنَا عَلَيْهِمْ﴾ أى كما أنماهم وبعثناهم فالإشارة إلى الانامة والبعث والافراد باعتبار ما ذكر ونحوه.

وقال العز بن عبد السلام في أماليه: الإشارة إلى البعث المخصوص وهو البعث بعد تلك الانامة الطويلة، وأصل العثور كما قال الراغب السقوط للوجه يقال عثر عثوراً وعثاراً إذا سقط لوجهه، وعلى ذلك قولهم في المثل الجراد لا يكاد يعثر، وقولهم من سلك الجدد أمن العثار ثم تجوز به في الاطلاع على أمر من غير طلبه.

وقال الامام المطرزي: لما كان كل عائر ينظر إلى موضع عثرته ورد العثور بمعنى الاطلاع والعرفان فهو في ذلك مجاز مشهور بعلاقة السببية وإن أوهم ذكر اللغويين له أنه حقيقة وذلك، وجعله الغورى حقيقة في الاطلاع على أمر كان خفياً وأمر التجوز على حاله، ومفعول (أعثرنا) الأول محذوف لقصد العموم أى وكذلك أطلعنا الناس عليهم.

وقال أبو حيان: أهل مدينتهم ﴿لِيَعْلَمُوا﴾ أى الذين أطلعناهم عليهم بما عاينوا من أحوالهم العجيبة ﴿أَنْ وَعَدَ اللَّهُ﴾ أى وعده سبحانه وتعالى بالبعث على أن الوعد بمعناه المصدرى ومتعلقه مقدر أو موعوده تعالى شأنه الذى هو البعث على أن المصدر مؤول باسم المفعول المراد موعوده المعهود، ويجوز أن يراد كل وعده تعالى أو كل موعوده سبحانه ويدخل في ذلك ما ذكر دخولا أولياً ﴿حَقٌّ﴾ صادق لا خلف فيه أو ثابت متحقق سيقع ولا بد قيل لأن نومهم الطويل المخالف للعتاد وانتباههم كالموت والبعث.

﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ﴾ أى القيامة التى هى فى لسان الشرع عبارة عن وقت بعث الخلائق جميعاً للحساب والجزاء ﴿لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ أى ينفى أن لا يرتاب الآن فى إمكان وقوعها لأنه لا يبقى بين المرتابين فى ذلك بعد النظر والبحث سوى الاستناد إلى الاستبعاد وعلمهم بوقوع ذلك الأمر الغريب والحال العجيب الذى لو سمعوه ولم يتحققوا وقوعه لاستبعدوه وارتابوا فيه ارتيابهم فى ذلك يكسر شوكة ذلك الاستبعاد ويهدم ذلك الاستناد فينبغى حينئذ أن لا يرتابوا.

وقال بعض المحققين فى توجيه ترتيب العلم بما ذكر على الاطلاع: إن من شاهد أنه جل وعلا توفى نفوسهم وأمسكها ثلثمائة سنة وأكثر حافظاً أبدانها من التحلل والتفتت ثم أرسلها إليها لا يبقى معه شائبة شك فى أن وعده تعالى حق وأنه تعالى يبعث من فى القبور فيرد عليهم أرواحهم فيحاسبهم ويجازيهم بحسب أعمالهم اهـ.

وأنت تعلم أن فى استفادة العلم بالمحاسبة والمجازاة من الاطلاع على حال القوم نظراً واعتراض بأن المطلوب فى البعث إعادة الأبدان بعد تفرق أجزائها وما فى القصة طول حفظ الأبدان وأين هذا من ذلك؟ والقول بأنه

مق صح طول حفظ الأبدان المحتاجة إلى الطعام والشراب صح قدرته سبحانه على إعادتهما بعد تفرق أجزائهما بطريق الأولى غير مسلم. وأجيب بأن طول الحفظ المذكور يدل على قدرته تعالى على ما ذكر بطريق الحدس فليتدبر *

ولعل الأظهر توجيه الترتب بما ذكره أولا ، وتوضيحه أن حال الفتية حيث ناموا في تلك المدة المديدة والسنين العديدة وحسبت عن التصرف نفوسهم وتعطلت مشاعرهم وحواسهم من غير تصاعد أبخرة شراب وطعام أو نزول علل وأسقام وحفظت أبدانهم عن التحلل والتفتت وأبقيت على ما كانت عليه من الطراوة والشباب في سالف الأعوام حتى رجعت الحواس والمشاعر إلى حالها وأطلقت النفوس من عقالها وأرسلت إلى تدبير أبدانها والتصرف في خدامها وأعوانها فرأت الأمر كما كان والأعوان هم الأعوان ولم تذكر شيئا عهدته في مدينتها ولم تذكر طول حبسها عن التصرف في سرير سلطنتها ، وحال الذين يقومون من قبورهم بعدما تعطلت مشاعرهم وحسبت نفوسهم ثم لما أطلقت وجدت ربوعا عامرة ومنازل كأنهم لم تكن دائرة قائلين قبل أن يكشف عن أنيابه العنا من بعثنا من مرقدنا في الغرابة من صقع واحد ولا ينذكر ذلك إلا جاهل أو معاند ، ووقوع الأول يزيل الارتباب في إمكان وقوع الثاني حيث كان مستندا إلى الاستبعاد في الحقيقة كما سمعت فيما قبل لبطلان أدلة النافين للحشر الجسماني ، نعم في ترتب العلم بأن البعث سيقع لاحالة على نفس الاطلاع على حال الفتية خفاء فإن الظاهر أن العلم المذكور إنما يترتب على إخبار الصادق بوقوعه وعلى إمكانه في نفسه لكن لما كان الاطلاع المذكور سببا للعلم بالإمكان وكان كالجزم الأخير من العلة بالنسبة للكفار الذين بلغهم خبر الصادق قيل بترتب العلم بذلك عليه ، وكذا في ترتب العلم بأن كل ما وعده الله تعالى حق على نفس الاطلاع خفاء ولم أر من تعرض لتوجيه من الفضلاء فتأمل ، ثم لا يخفى أن ذكر قوله تعالى : (وأن الساعة لاريب فيها) بعد قوله سبحانه (أن وعد الله حق) على التفسير الذي سمعت مما لا غبار عليه وليس ذلك من ذكر الامكان بعد الوقوع ليلغو كما زعمه من زعمه *

وقال بعضهم : إن الظاهر أن يفسر قوله تعالى (أن وعد الله حق) بأن كل ما وعده سبحانه متحقق ويجعل قوله تعالى (وأن الساعة لاريب فيها) تخصيصا بعد تعميم على معنى لاريب في تحققها وهو وجه في الآية إلا أن في دعوى الظهور مقالا فلا تغفل ﴿إِذْ يَتَنَازَعُونَ﴾ ظرف لأعثرنا عليهم قدم عليه الغاية إظهاراً لكمال العناية بذكرها . وجوز أبو حيان . وأبو البقاء . وغيرهما كونه ظرفا (ليعلموا) وتعقب بأنه يدل على أن التنازع يحدث بعد الاعتار مع أنه ليس كذلك ، وبأن التنازع كان قبل العلم وارتفع به فكيف يكون وقته وقته ، وللمناقشة في ذلك مجال *

وجوز أن يكون ظرفا لحق أو لوعده وهو كما ترى . وأصل التنازع التجاذب ويعبر به عن التخاصم ، وهو باعتبار أصل معناه يتعدى بنفسه وباعتبار التخاصم يتعدى بنى كقوله تعالى (فان تنازعتم في شئ) وضمير (يتنازعون) لما عاد عليه ضمير (ليعلموا) أى وكذلك أعثرنا على أصحاب الكهف الناس أو أهل مدينتهم حين يتنازعون ﴿يَبْينُهُمْ أَمْرُهُمْ﴾ ويتخاصمون فيه ليرتفع الخلاف ويبين الحق ، وضمير (أمرهم) قيل عائد (٢ - ٣٠ - ج - ١٥ - تفسير روح المعاني)

أيضا على مفعول (أعثرنا) والمراد بالأمر البعث ، ومعنى إضافته إليهم اهتمامهم بشأنه والوقوف على حقيقة حاله .

وقد اختلفوا فيه فمن مقربه وجاحد وقائل يقول تبعث الأرواح دون الأجساد وآخر يقول ببعثهما معا كما هو المذهب الحق عند المسلمين . روى أنه بعد أن ضرب الله تعالى على آذان الفتية ومضى دهر طویل لم يبق أحد من أمتهم الذين اعتزلوهم وجاء غيرهم وكان ملكهم مسلما فاختلف أهل مملكته في أمر البعث حسبما فصل فشق ذلك على الملك فانطلق فلبس المسوح وجلس على الرماد ثم دعا الله عز وجل فقال : أي رب قد ترى اختلاف هؤلاء فابعث لهم آية تبين لهم فقيض الله تعالى راعي غنم أدركه المطر فلم يزل يعالج ما سد به دقيانوس باب الكهف حتى فتحه وأدخل غنمه فلما كان الغد بعثوا من نومهم فبعثوا أحدهم ليشتري لهم طعاما فدخل السوق فجعل ينكر الوجوه ويعرف الطرق ورأى الايمان ظاهرا بالمدينة فانطلق وهو مستخف حتى أتى رجلا يشتري منه طعاما فلما نظر الورق أنكرها حيث كانت من ضرب دقيانوس كأنها اخفاف الربع فاتهمه بكنز وقال : لتداني عليه أو لأرفعنك إلى الملك فقال : هي من ضرب الملك أليس ملككم فلانا ؟ فقال الرجل : لا بل ملكنا فلان وكان اسمه يندوسيس فاجتمع الناس وذهبوا به إلى الملك وهو خائف فسأله عن شأنه فقص عليه القصة وكان قد سمع أن فتية خرجوا على عهد دقيانوس فدعا مشيخة أهل مدينته وكان رجل منهم عنده أسماؤهم وأنسابهم فسأله فأخبره بذلك وسأل الفتى فقال : صدق ثم قال الملك : أيها الناس هذه آية بعثها الله تعالى لكم ثم خرج هو وأهل المدينة معهم الفتى فلما رأى الملك الفتية اعتنقهم وفرح بهم وراهم جلوساً مشرقة وجوهم لم تبل ثيابهم فتكلموا معه وأخبروه بما لقوا من دقيانوس فينماهم بين يديه قالوا له : نستودعك الله تعالى والسلام عليك ورحمة الله تعالى حفظك الله تعالى وحفظ مملكك ونعيمك بالله تعالى من شر الانس والجن ثم رجعوا إلى مضاجعهم فتوفاهم الله تعالى فقام الملك اليهم وجعل ثيابهم عليهم وأمر أن يجعل كل منهم في تابوت من ذهب فلما كان الليل ونام أتوه في المنام فقالوا : أردت أن تجعل كلامنا في تابوت من ذهب فلا تفعل ودعنا في كهفنا فنال التراب خلقنا واليه نعود فجعلهم في ثوابيت من ساج وبني على باب الكهف مسجداً * ويروى أن الفتى لما أتى به إلى الملك قال : من أنت ؟ قال : أنا رجل من أهل هذه المدينة وذكر أنه خرج أمس او منذ ايام وذكر منزله واقواما لم يعرفهم أحد وكان الملك قد سمع ان فتية قد فقدوا في الزمان الاول وأن أسماؤهم مكتوبة على لوح في الخزانة فدعا باللوح ونظر في أسماؤهم فاذا هو من أولئك القوم فقال الفتى : وهؤلاء اصحابي فركب القوم ومن معه فلما أتوا باب الكهف قال الفتى : دعوني حتى أدخل على أصحابي فأبشروهم فانهم إذا رأوكم معي رعبوا فدخل فبشروهم وقبض الله تعالى أرواحهم وعنى على الملك ومن معه اثرهم فلم يهتدوا اليهم فبنوا عليهم مسجداً وكان وقوفهم على حالهم باخبار الفتى وقد اعتمدوا صدقه وهذا هو المراد بالاغثار عليهم ، وروى غير ذلك ، وقيل : ضمير (امرهم) للفتية والمراد بالأمر الشأن والحال الذي كان قبل الاغثار أى وكذلك أعثرنا الناس على أصحاب الكهف حين تذاكرهم بينهم أمرهم وما جرى لهم في عهد الملك الجبار من الاحوال والاهوال ، ولعلمهم قد تلقوا ذلك من الاساطير وأفواه الرجال لكنهم لم يعرفوا هل بقوا أحياء ام حل بهم الفناء ، والفاء في قوله تعالى ﴿ فَقَالُوا ابْنُوا ﴾ بناء على القول الاول فصيغة بالاريب على دأب

اختصاصات القرآن كأنه قيل : وكذلك اعثرنا الناس على أصحاب الكهف حين تنازعهم في امر البعث فتحققوا ذلك وعلموا أن هؤلاء آية من آياتنا فتوفاهم الله تعالى بعد أن حصل الغرض من الاثبات فقالوا (ابنوا) إلى آخره ، وكذلك على القول الثاني كأنه قيل وكذلك اعثرنا الناس على أصحاب الكهف حين تذاكرهم امرهم وما جرى لهم في عهد الملك الجبار ولم يكونوا عارفين بما هم عليه فوقفوا من أحوالهم على ما وقفوا واتضح لهم ما كانوا قد جهلوا فتوفاهم الله تعالى بعد أن حصل الغرض من الاثبات فقالوا (ابنوا) إلى آخره أى قال بعضهم ابنوا ﴿ عَلَيْهِمْ ﴾ أى على باب كهفهم ﴿ بُنْيَانًا ﴾ نصب على أنه مفعول به ، وهو كما قال الراغب واحد لاجتماع له ، وقال أبو البقاء : هو جمع بنيانة كشعير وشعيرة ، وقيل : هو نصب على المصدرية ، وهذا القول من البعض عند بعض كان عن اعتناء بالفتية وذلك أنهم ضنوا بترتيبهم فطلبوا البناء على باب كهفهم لئلا يتطرق الناس اليهم ، وجوزوا في قوله تعالى : ﴿ رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ ﴾ بعد القول بأنه اعتراض أن يكون من كلام المتنازعين المعثرين كأنهم تذاكروا أمرهم وتناقضوا الكلام في أنسابهم وأحوالهم ومدة لبثهم فلما لم يهتدوا إلى حقيقة ذلك فوضوا العلم إلى الله تعالى علام الغيوب ، وأن يكون من كلامه سبحانه ردا للنازعين في أمرهم إما من المعثرين أو ممن كانت في عهده صلى الله عليه وسلم من أهل الكتاب وحينئذ يكون فيه التفات على أحد المذهبين ، وقيل : ضمير (أمرهم) للفتية والمراد بالامر الشأن والحال الذي كان بعد الاثبات على أن المعنى إذ يتنازعون بينهم تدبير أمرهم وحالهم حين توفوا كيف يفعلون بهم وبماذا يحلون قدرهم أو إذ يتنازعون بينهم أمرهم من الموت والحياة حيث خفي عليهم ذلك بعد الاثبات فلم يدروا هل ماتوا أو ناهوا كما في أول مرة ، وعلى هذا تكون (إذ) معمولا لا ذكر مضمر أو ظرفا لقوله تعالى ﴿ قَالَ الَّذِينَ غَلَبُوا عَلَىٰ أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَيْهِم مَّسْجِدًا ۖ ﴾ ويكون قوله تعالى (فقالوا) معطوفا على (يتنازعون) وإيثار صيغة الماضي للدلالة على أن هذا القول ليس بما يستمر ويتجدد كالتنازع . وصرح بعض الاجلة أن الفاء على أول المعنيين للتعقيب وعلى ثانيهما فصيحة كأنه قيل : اذكر حين يتنازعون في انهم ماتوا أو ناهوا ثم فرغوا من التنازع في ذلك واهتموا باجلال قدرهم وتشهير أمرهم فقالوا (ابنوا) إلى آخره ، وذكر الزمخشري احتمال كون ضمير (أمرهم) للمعثرين وإن المراد من أمرهم أمر دينهم وهو البعث واحتمال كون الضمير للفتية ، والمعنى حينئذ اذ يتذاكر الناس بينهم أمر أصحاب الكهف ويتكلمون في قصتهم وما أظهر الله تعالى من الآية فيهم أو إذ يتنازعون بينهم تدبير أمرهم حين توفوا كيف يخفون مكانهم وكيف يسدون الطريق اليهم ، وجعل إذ في الواجهة ظرفا لاثباتنا . وذكر صاحب الكشف أن الفاء على الأول فصيحة لاحتمال وعلى الآخرين للتعقيب ، أما على الثاني منهما فظاهر ، وأما على الأول فلا أنهم لما تذاكروا قصتهم وحالهم وما أظهر الله تعالى من الآية فيهم قالوا : دعوا ذلك وابنوا عليهم بنيانا أى خذوا فيما هو أهم إلى آخر ما قال ، واحتمال جعل الفاء فصيحة على هذا الأول غير بعيد ، وتعلق الظرف بآثارنا على الوجهين الآخرين وكذا على ما نقلناه آنفاً ليس بشئ لأن آثارهم ليس في وقت التنازع فيما ذكر بل قبله وجعل وقت التنازع ممتداً يقع في بعضه الاثبات وفي بعضه التنازع تعسف لا يخفى مع أنه لا يخص لاضافته إلى التنازع وهو مؤخر في الوقوع . وحكى في البحر أن ضمير (ليعلموا) عائد على أصحاب الكهف ، والمراد اعثرنا عليهم ليزدادوا علما بأن وعد الله حق إلى آخره ، وجعل ذلك غاية للاثبات بواسطة وقوفهم بسببه

على مدة لبثهم بما تحققوه من تبدل القرون ، وجعل (إذ يتنازعون) على هذا ابتداء اخبار عن القوم الذين بعثوا في عهدهم ، وخص الامر المتنازع فيه بأمر البناء والمسجد ، ويختار حينئذ تعلق الظرف بالذكر ، ولا يخفى أن جعل ذلك المضمير للفتية وإن دعا لتأويل يعلموا بما سمعت ليس يبعد الارادة من النظم الكريم إذا قطع النظر عن الامور الخارجية كالآثار ، ولم يذهب احد فيما اعلم إلى احتمال كون الضمائر في قوله تعالى (إذ يتنازعون بينهم امرهم) عائدة على الفتية كضمير يعلموا ، و (إذ) ظرف (أعثرنا) والمراد بالامر المتنازع مقدار زمن لبثهم وتنازعهم فيه قول بعضهم (لبثنا يوماً أو بعض يوم) وقول الآخر ردا عليه (ربكم أعلم بالبثم) وحيث لم يتضح الحال ولم يحصل الاجماع على مقدار معلوم كان التنازع في حكم الباقي فكان زمانه ممتدا فصح أن يكون ظرفا للآثار وضمير (فقالوا) للمعثرين والفاء فصيحة أى وكذلك أعثرنا الناس على الفتية وقت تنازعهم في مدة لبثهم ليزدادوا علما بالبعث فكان ماكان وصار لهم بين الناس شأن أى شأن فقالوا (ابنوا) إلى آخره ، وكان ذلك لما فيه من التكلف مع عدم مساعدة الآثار إياه ، ثم ما ذكر من احتمال كون (ربهم أعلم بهم) من كلامه سبحانه جىء به لرد المتنازعين من المعثرين لا يخلو عن بعد ، واما الاحتمال الاخير فبعد جدا ، والظاهر أنه حكاية عن المعثرين وهو شديد الملامة جدا لكون التنازع في أمرهم من الموت والحياة ، والذي يقتضيه كلام كثير من المفسرين أن غرض الطائفتين القائلتين (ابنوا) إلى آخره والقائلتين (لننتخذن) إلى آخره تعظيمهم واجلالهم ، والمراد من الذين غلبوا على أمرهم كما أخرج عبد الرزاق . وابن أبي حاتم عن قتادة الولاة ، ويلائمه (لننتخذن) دون اتخذوا بصيغة الطلب المعبر بها الطائفة الاولى فان مثل هذا الفعل تنسبه الولاة الى أنفسها ، وضمير (أمرهم) هنا قيل للموصول المراد به الولاة ، ومعنى غلبتهم على أمرهم أنهم إذا أرادوا أمرا لم يتعسر عليهم ولم يحل بينه وبينهم أحد كما قيل . في قوله تعالى (والله غالب على أمره) *

وذكر بعض الأفاضل أن المضمير لأصحاب الكهف ، والمراد بالذين غلبوا قيل الملك المسلم ، وقيل اولياء أصحاب الكهف ؛ وقيل رؤساء البلد لأن من الغلبة في هذا النزاع لا بد أن يكون أجدهؤلاء ، والمذكور في القصة أن الملك جعل على باب الكهف مسجداً وجعل له في كل سنة عيداً عظيماً . وعن الزجاج أن هذا يدل على انه لما ظهر أمرهم غلب المؤمنون بالبعث لأن المساجد إنما تكون للمؤمنين به انتهى *

ويبعد الاول التعبير بما يدل على الجمع ، والثاني إن أريد من الاولياء الاولياء من حيث النسب كما في قولهم اولياء المقتول أنه لم يوجد في أثر أن لأصحاب الكهف حين بعثوا اولياء كذلك . وفسر غير واحد الموصول بالملك والمسلمين ولا بعد في إطلاق الاولياء عليهم كما في قوله تعالى : (المؤمنين والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) ويدل هذا على أن الطائفة الاولى لم تكن كذلك ، وقد روى أنها كانت كافرة وأنها أرادت بناء بيعة أو مصنع لكفرهم فأنعهم المؤمنون وبنوا عليهم مسجداً . وظاهر هذا الخبر أن المسجد مقابل البيعة ، وما أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن جبير من أن الملك بنى عليهم بيعة فكتب في أعلاها أبناء الاراكنة أبناء الدهاقين ظاهر في عدم المقابلة ، ولعله الحق لأنه لا يصح أن يراد بالمسجد هنا ما يطلق عليه اليوم من مصلى المحمدين بل المراد به معبد المؤمنين من تلك الامة وكانوا على ما سمعت أولا نصارى وإن كان في المسئلة قول آخر ستسمعه إن شاء الله تعالى قريبا ومعبدهم يقال له بيعة ، وظاهر ما تقدم أن المسجد اتخذ لأن يعبد الله تعالى فيه من شاء *

وأخرج أبو حاتم عن السدي أن الملك قال: لا تتخذن عند هؤلاء القوم الصالحين مسجداً فلا عبدن الله تعالى فيه حتى أموت ، وعن الحسن أنه اتخذ ليصلي فيه أصحاب الكهف إذا استيقظوا ، وهذا مبنى على أنهم لم يموتوا بل ناموا كما ناموا أولاً واليه ذهب بعضهم بل قيل إنهم لا يموتون حتى يظهر المهدي ويكونوا من أنصاره ولا معول على ذلك وهو عندي أشبه شيء بالخرافات . ثم لا يخفى أنه على القول بأن الطائفة الأولى الطالبة لبناء البنيان عليهم إذا كانت كافرة لم تكن غاية الاثارة متحققة في جميع المعثرين ، ولا يتعين كون (ربهم أعلم بهم) مساقاة لتعظيم أمر أصحاب الكهف ، ولعل تلك الطائفة لم تتحقق حالهم وأنهم ناموا تلك المدة ثم بعثوا فطلبت انظامس الكهف عليهم وأحالت أمرهم إلى ربهم سبحانه والله تعالى أعلم بحقيقة الحال . وقرأ الحسن . وعيسى الثقفي (غلبوا) بضم الغين و كسر اللام على أن الفعل مبنى للمفعول ، ووجه بذلك بأن طائفة من المؤمنين المعثرين أرادت أن لا يبني عليهم شيء ولا يتعرض لموضعهم وطائفة أخرى منهم أرادت البناء وأن لا يطمس الكهف فلم يمكن للطائفة الأولى منعها ووجدت نفسها مغلوبة فقالت: إن كان بنيان ولا بد فلنتخذن عليهم مسجداً هذا واستدل بالآية على جواز البناء على قبور الصالحاء واتخاذ مسجد عليها وجواز الصلاة في ذلك ، ومن ذكر ذلك الشهاب الخفاجي في حواشيه على البيضاوي وهو قول باطل عاطل فاسد كاسد ، فقد روى أحمد . وأبو داود . والترمذي . والنسائي . وابن ماجه عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ « لعن الله تعالى زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج » ومسلم « ألا وإن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم مساجد فاني أنهاكم عن ذلك » واحمد عن أسامة وهو . والشيخان . والنسائي عن عائشة ، ومسلم عن أبي هريرة « لعن الله تعالى اليهود والنصارى اتخذوا قبوراً أنبيائهم مساجد » واحمد . والشيخان . والنسائي « إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجداً وصوروا فيه تلك الصور أولئك شرار الخلق يوم القيامة » واحمد . والطبراني « إن من شرار الناس من تدر كهم الساعة وهم أحياء ومن يتخذ القبور مساجد » وعبد الرزاق « من شرار امتي من يتخذ القبور مساجد » وأيضا « كانت بنو اسرائيل اتخذوا القبور مساجد فلعنهم الله تعالى » إلى غير ذلك من الأخبار الصحيحة والآثار الصريحة *

وذكر ابن حجر في الزواجر أنه وقع في كلام بعض الشافعية عند اتخاذ القبور مساجد والصلاة إليها واستلامها والطواف بها ونحو ذلك من الكبائر ، وكأنه أخذ ذلك مما ذكر من الأحاديث ، ووجه اتخاذ القبر مسجداً واضح لأنه عليه الصلاة والسلام لعن من فعل ذلك في قبور الأنبياء عليهم السلام وجعل من فعل ذلك بقبور الصالحاء شرار الخلق عند الله تعالى يوم القيامة ففيه تحذير لنا ، واتخاذ القبر مسجداً معناه الصلاة عليه أو إليه وحيثئذ يكون قوله والصلاة إليها مكرراً إلا أن يراد باتخاذها مساجد الصلاة عليها فقط ، نعم إنما يتجه هذا الأخذ إن كان القبر قبر معظم من نبي أوولى كما أشارت إليه رواية « إذا كان فيهم الرجل الصالح » ومن ثم قال أصحابنا : تحرم الصلاة إلى قبور الأنبياء والأولياء تبركا وإعظاما فاشتراطوا شيئين أن يكون قبر معظم وأن يقصد الصلاة إليها ، ومثل الصلاة عليه التبرك والاعظام ، وكون هذا الفعل كبيرة ظاهر من الأحاديث ، وكأنه قاس عليه كل تعظيم للقبر كإيقاد السرج عليه تعظيماً له وتبركاً به والطواف به كذلك وهو أخذ غير بعيد سيما وقد صرح في بعض الأحاديث المذكورة بلعن من اتخذ على القبر سراجاً فيحمل قول الأصحاب بكرة ذلك على ما إذا لم يقصده تعظيماً وتبركاً بنى القبر *

وقال بعض الحنابلة : قصد الرجل الصلاة عند القبر متبركاً به عين المحادة لله تعالى ورسوله ﷺ وإبداع
 ين لم يأذن به الله عز وجل للنهي عنها ثم إجماعاً فإن أعظم المحرمات وأسباب الشرك الصلاة عندها واتخاذها
 ساجد أو بناؤها عليها ، وتجب المبادرة لهدمها وهدم القباب التي على القبور إذ هي أضرم من مسجد الضرار لأنها
 مست على معصية رسول الله ﷺ لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عن ذلك وأمر بهدم القبور المشرفة ، وتجب
 إزالة كل قنديل أو سراج على قبر ولا يصح وقفه ولا نذرته اهـ

وفي المنهاج وشرحه للعلامة المذكور ويكره تخصيص القبر والبناء عليه في حريمه وخارجة في غير المسبلة
 لا إن خشى نبش أو حفر سبع أو دهم سمل ويحرم البناء في المسبلة ، وكذا تكره الكتابة عليه للنهي الصحيح
 عن الثلاثة سواء كتابة اسمه وغيره في لوح عند رأسه أو في غيره ، نعم بحث الأذرعى حرمة كتابة القرآن
 تعريضه للاهتان بالدوس والتنجيس بصديد الموتى عند تكرار الدفن ووقوع المطر ، وندب كتابة اسمه
 لجرد التعريف به على طول السنين لاسيما قبور الأنبياء والصالحين لأنه طريق للاعلام المستحب . ولما روى
 الحاكم النهى قال : ليس العمل عليه الآن فإن أئمة المسلمين من المشرق والمغرب مكتوب على قبورهم فهو عمل
 خذبه الخلف عن السلف . ويرد بمنع هذه السكينة وبفرضها فالبناء على قبورهم أكثر من الكتابة عليها في
 المقابر المسبلة كما هو مشاهد لاسيما بالحردين ومصر ونحوها وقد علموا بالنهي عنه فكذلك هي ، فإن قلت : هو
 جماع فعلى فهو حجة كما صرحوا به قلت : ممنوع بل هو أكثرى فقط إذ لم يحفظ ذلك حتى عن العلماء الذين
 يرون منعه ، وبفرض كونه إجماعاً فعلياً فحل حجته كما هو ظاهر إنما هو عند صلاح الأزمنة بحيث ينفذ فيها
 الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقد تعطل ذلك منذ أزمنة *

ولو بنى نفس القبر لغير حاجة مما مر كما هو ظاهر أو نحو تحويط أو قبة عالية في مقبرة مسبلة كارض
 موات اعتادوا الدفن فيها أو موقوفة لذلك بل هي أولى هدم وجوبا لحرمة كما في المجموع لما فيه من التضيق
 مع أن البناء يتأبد بعد انحراق الميت فيحرم الناس تلك البقعة ، وهل من البناء ما اعتيد من جعل أربعة أحجار
 مربعة محيطة بالقبر مع لصق كل رأس منها برأس الآخر بحص محكم أولاً لأنه لا يسمى بناء عرفاً ؟ والذي
 يتجه الأول لأن العلة من التأيد موجودة هنا ، وقد أفتى جمع بهدم كل ما بقرافة مصر من الابنية حتى قبة
 الامام الشافعى عليه الرحمة التي بناها بعض الملوك ، وينبغي لكل أحد هدم ذلك ما لم يخش منه مفسدة فيتعين
 الرفع للامام أخذاً من كلام ابن الرفعة في الصلح انتهى *

وفي صحيح مسلم عن أبي الهياج الاسدي قال : قال لي على كرم الله تعالى وجهه أبعثك على ما بعثنى عليه
 رسول الله ﷺ أن لا تدع تمثالاً إلا طمسته ولا قبراً مشرفاً إلا سويته ، قال ابن الهمام في فتح القدير :
 وهو محمول على ما كانوا يفعلونه من تعلية القبور بالبناء الحسن العالى ، والأحاديث وكلام العلماء المنصفين
 المتبعين لما ورد عن النبي ﷺ وجاء عن السلف الصالح أكثر من أن يحصى ، لا يقال : إن الآية ظاهرة في
 كون ما ذكر من شرائع من قبلنا وقد استدلل بها فقد روى أنه ﷺ قال : « من نام عن صلاة أو نسيها »
 الحديث ثم تلا قوله تعالى : (أقم الصلاة لذكري) وهو مقول لموسى عليه السلام وسياقه الاستدلال *
 واحتج محمد على جواز قسمة الماء بطريق المهاياة بقوله تعالى (لها شرب) الآية (ونبتهم أن الماء قسمة بينهم)

وأبو يوسف على جرى القود بين الذكر والآثى بآية (وكتبنا عليهم) والكركى على جريه بين الحر والعبد والمسلم والذي بتلك الآية الواردة فى بنى إسرائيل إلى غير ذلك لا بانقول : مذهبا فى شرع من قبلنا وإن كان إنه يلزمنا على أنه شريعتنا لكن لا مطلقا بل إن قصه الله تعالى علينا بلا إنكار وإنكار رسوله ﷺ كانكاره عز وجل ، وقد سمعت أنه عليه الصلاة والسلام لعن الذين يتخذون المساجد على القبور ، على أن كون ما ذكر من شرائع من قبلنا ممنوع ، وكيف يمكن أن يكون اتخاذ المساجد على القبور من الشرائع المتقدمة مع ما سمعت من لعن اليهود والنصارى حيث اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد . والآية ليست كآيات التى ذكرنا آنفا احتجاج الأئمة بها وليس فيها أكثر من حكاية قول طائفة من الناس وعزمهم على فعل ذلك وليست خارجة مخرج المدح لهم والحض على التأسى بهم فتم ثبت أن فيهم معصوما لا يدل فعلهم فضلا عن عزمهم على مشروعية ما كانوا يصدده ، وبما يقوى قلة الوثوق بفعلهم القول بأن المراد بهم الأمراء والسلاطين كما روى عن قتادة ؛ وعلى هذا لقائل أن يقول : إن الطائفة الأولى كانوا مؤمنين عالمين بعدم مشروعية اتخاذ المساجد على القبور فأشاروا بالبناء على باب الكهف وسده وكف كف التعرض عن أصحابه فلم يقبل الأمراء منهم وغازطهم ذلك حتى أقسموا على اتخاذ المسجد ، وكان الأولين إنما لم يشيروا بالدفن مع أن الظاهر أنه هو المشروع إذ ذاك فى الموتى كما أنه هو المشروع عندنا فيهم لعدم تحققهم موتهم ، ومنعهم من تحقيقه أنهم لم يقدرُوا كما أخرج عبد الرزاق . وابن المنذر عن وهب بن منبه على الدخول عليهم لما أفيض عليهم من الهيبة ولهذا قالوا (ربهم أعلم بهم) وإن أبيت إلاحسن الظن بالطائفة الثانية فلك أن تقول : إن اتخاذهم المسجد عليهم ليس على طرز اتخاذ المساجد على القبور المنهى عنه الملعون فاعله وإنما هو اتخاذ مسجد عندهم وقريبا من كهفهم ، وقد جاء التصريح بالعندية فى رواية القصة عن السدى . وهب ، ومثل هذا الاتخاذ ليس محظورا لإذغاية ما يلزم على ذلك أن يكون نسبة المسجد إلى الكهف الذى فيه كنسبة المسجد النبوى إلى المرقد المعظم صلى الله تعالى على من فيه وسلم ، ويكون قولهم (لنتخذن عليهم) على هذا لمشاكلة قول الطائفة (ابنوا عليهم) وإن شئت قلت : إن ذلك الاتخاذ كان على الكهف فوق الجبل الذى هو فيه ، وفى خبر مجاهد أن الملك تركهم فى كهفهم وبني على كهفهم مسجدا وهذا أقرب لظاهر اللفظ لا يخفى ، وهذا كله إنما يحتاج إليه على القول بأن أصحاب الكهف ماتوا بعد الاثثار عليهم وأما على القول بأنهم ناموا كما ناموا أولا فلا يحتاج إليه على ما قيل ، وبالجملة لا ينبغي لمن له أدنى رشد أن يذهب إلى خلاف ما نطق به الأخبار الصحيحة والآثار الصحيحة معولا على الاستدلال بهذه الآية فإن ذلك فى الغواية غاية وفى قلة النهى نهاية ، ولقد رأيت من يبيح ما يفعله الجهلة فى قبور الصالحين من أشرافها وبنائها بالجلس والآجر وتعليق القناديل عليها والصلاة إليها والطواف بها واستلامها والاجتماع عندها فى أوقات مخصوصة إلى غير ذلك محتجا بهذه الآية الكريمة وبما جاء فى بعض روايات القصة من جعل الملك لهم فى كل سنة عيداً وجعله إياهم فى توايت من ساج ومقيسا البعض على البعض وكل ذلك محادة لله تعالى ورسوله ﷺ وإبداع دين لم يأذن به الله عز وجل .

ويكفيك فى معرفة الحق تتبع ما صنع أصحاب رسول الله ﷺ فى قبره عليه الصلاة والسلام وهو أفضل قبر على وجه الأرض بل أفضل من العرش ، والوقوف على أفعالهم فى زيارتهم له والسلام عليه عليه الصلاة

والسلام فتتبع ذاك وتأمل ما هنا وما هناك والله سبحانه وتعالى يتولى هداك .

ثم اعلم أنهم اختلفوا في تعيين موضع المسجد والكهف وقد مرت عليك بعض الأقوال . وفي البحر أن في الشام كهفاً فيه موتى ويزعم مجاوروه أنهم أصحاب الكهف وعليهم مسجد وبناء يسمى الرقيم ومعهم كلب رمة ، وبالأندلس في جهة غرناطة بقرب قرية تسمى لوشة كهف فيه موتى ومعهم كلب رمة وأكثرهم قد انجرد لحمه وبعضهم متماسك وقد مضت القرون السالفة ولم نجد من علم شأنهم ويزعم ناس أنهم أصحاب الكهف ؛ قال ابن عطية : دخلت عليهم فرأيتهم سنة أربع وخمسمائة وهم بهذه الحالة وعليهم مسجد وقرب منهم بناء رومي يسمى الرقيم كأنه قصر مخاق قد بقي بعض جدرانها وهو في فلاة من الأرض خربة وبأعلا حصن غرناطة مما يلي القبلة آثار مدينة قديمة يقال لها مدينة دقيوس وجدنا في آثارها غرائب انتهى ، وحين كنا بالأندلس كان الناس يزورون هذا الكهف ويذكرون أنهم يغلطون في عدتهم إذا عدوهم وأن معهم كلباً ويرحل الناس إلى لوشة لزيارتهم ، وأما ما ذكره من المدينة القديمة فقد مرت عليها مراراً لا تحصى وشاهدت فيها حجارة كباراً ، ويترجح كون ذلك بالأندلس لكثرة دين النصارى بها حتى أنها هي بلاد ملككتهم العظمى ولأن الاخبار بما هو في أقصى مكان من أرض الحجاز أغرب وأبعد أن يعرف إلا بوحي من الله تعالى انتهى . وما تقدم من خبر ابن عباس . ومعاوية يضعف ما ادعى ترجحه لأن معاوية لم يدخل الأندلس ، وتسمية الأندلسيين نصارى الأندلس بالروم في نثرهم ونظمهم ومخاطبة عامتهم كما في البحر أيضاً لا يجدى نفعا ، وقد عول الكثير على أن ذلك في طرسوس والله تعالى أعلم ﴿ سَيَقُولُونَ ﴾ الضمير فيه وفي الفعلين بعد كما اختاره ابن عطية وبعض المحققين لليهود المعاصرين له ﷺ الخائضين في قصة أصحاب الكهف ، وأيد بذلك قول الحسن . وغيره : إنهم كانوا قبل بعث موسى عليه السلام لدلائله أن لهم علماً في الجملة بأحوالهم وهو يستلزم أن يكون لهم ذكر في التوراة وفيه ما فيه .

والظاهر أن هذا إخبار بما لم يكن واقعاً بعد كآته قيل سيقولون إذا قصصت قصة أصحاب الكهف أو إذا سئلوا عن عدتهم ﴿ ثَلَاثَةٌ ﴾ أي ثلاثة أشخاص ﴿ رَابِعُهُمْ ﴾ أي جاء عليهم أربعة بانضمامهم اليهم ﴿ كَلْبُهُمْ ﴾ فتلاثة خبر مبتدأ محذوف و (رابعهم كلبهم) مبتدأ وخبر ولا عمل لاسم الفاعل لأنه ماض والجملة في موضع النعت لثلاثة والضمير أن لها لا للبتدأ ومن ثم استغنى عنه بالحذف وإلا كان الظاهر أن يقال : هم ثلاثة وكن كلب لكن بما أريد اختصاصها بحكم بديع الشأن عدل إلى ما ذكر ليذبه بالنعت الدال على التفضلة والتمييز على أن أولئك الفتية ليسوا مثل كل ثلاثة اصطحبوا ، ومن ثم قرن الله تعالى في كتابه العزيز أخس الحيوانات ببركة صحبتهم مع زمرة المتبتلين إليه المعتكفين في جواره سبحانه وكذا يقال فيما بعد ، وإلى هذا الأعراب ذهب أبو البقاء واختاره العلامة الطيبي وهو الذي أشار إلى ما أشير إليه من النكتة ونظم في مملكتها مع الآية حديث « ما ظنك باثنين الله تعالى ثالثهما » فأوجب ذلك أن شنع بعض أجلة الأفاضل عليه حتى أوصاه إلى الكفر ونسبه إليه ، ولعمري لقد ظلمه وخفى عليه مراده فلم يفهمه ، ولم يجوز ابن الحاجب كون الجملة في موضع النعت كما لم يجوز هو ولا غيره كإبقاء جعلها حالاً وجعلها خبراً بعد خبر للبتدأ المحذوف ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تمام الكلام في ذلك .

و تقدير تمييز العدد أشخاص أولى من تقديره رجال لأنه لا تصير الثلاثة الرجال أربعة بكلهم لاختلاف الجنس ، وعدم اشتراط اتحاد الجنس في مثل ذلك يأباه الاستعمال الشائع مع كونه خلاف ما ذكره النحاة * والقول بأن الكلب بشرف صحبتهم ألحق بالعقلاء تخيل شعري . وقرأ ابن محيصن (ثلاثة) بادغام التاء في التاء تقول أبعث تلك وحسن ذلك لقرب مخرجهما وكونهما مهموسين ﴿ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ ﴾ عطف على (سيقولون) والمضارع وإن كان مشتركاً بين الحال والاستقبال إلا أن المراد منه هنا الثاني بقرينة ما قبله فلذا اكتفى عن السين فيه وإذا عطفته على مدخول السين دخل معه في حكمها واختص بالاستقبال بواسطتها لكن قيل إن العطف على ذلك تكلف . وقرأ شبل بن عباد عن ابن كثير (خمسة) بفتح الميم وهو كالسكون لغة فيها نظير الفتح والسكون في العشرة . وقرأ ابن محيصن بكسر الخاء والميم وبادغام التاء في السين ، وعنه أيضاً ادغام التنوين في السين بغير غنة ﴿ رَجَمًا بِالْغَيْبِ ﴾ أى رميا بالخبر الغائب الخفى عنهم الذى لا مطلع لهم عليه وإتيانا به أو ظناً بذلك ، وعلى الأول استعير الرجم وهو الرمي بالحجارة التى لا تصيب غرضاً ومرمى المتكلم من غير علم وملاحظة بعد تشبيهه به . وفى الكشف أنه جعل الكلام الغائب عنهم عليه بمنزلة الرجام المرمى به لا يقصد به مخاطب معين ولو قصد لأخطأ لعدم بنائه على اليقين كما أن الرجام قلما يصيب المرجوم على السداد بخلاف السهم ونحوه ولهذا قالوا : قدفا بالغيب ورجما به ولم يقولوا رميا به ، وأما الرمي في السب ونحوه فالنظر إلى تأثيره في عرض المرمى تأثير السهم في الرمية انتهى *

وعلى الثانى شبه ذكر أمر من غير علم يقينى واطمئنان قلب بقذف الحجر الذى لا فائدة في قذفه ولا يصيب مرماه ثم استعير له ووضع الرجم موضع الظن حتى صار حقيقة عرفية فيه . وفى الكشف أيضاً أنه لما كثر استعمال قولهم : رجما بالظن فهموا من المصدر معناه دون النظر إلى المتعلق فقالوا رجما بالغيب أى ظناً به وعلى ذلك جاء قول زهير :

وما الحرب إلا ما علمتم وذقتموا وما هو عنها بالحديث المرجم

حيث أراد المظنون ، وانتصاب (رجماً) هنا على الوجهين إما على الحالية من الضمير في الفعلين أى راجمين أو على المصدرية منهما فإن الرجم والقول واحد *

وفى البحر أنه ضمن القول معنى الرجم أو من محذوف مستأنف أو واقع موقع الحال من ضمير الفعلين معاً أى يرمجون رجماً ، وجوز أبو حيان كونه منصوباً على أنه مفعول من أجله أى يقولون ذلك لرميهم بالغيب أو لظنهم بذلك أى الحامل لهم على القول هو الرجم بالغيب وهو كما ترى *

﴿ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامَنُهُمْ كَلْبُهُمْ ﴾ المراد الاستقبال أيضاً ، والكلام في عطفه كالكلام في عطف سابقه ، والجملة الواقعة بعد العدد في موضع الصفة له كالجمتين السابقتين على مانص عليه الزمخشري ، ولم يجعل الواو مانعة عن ذلك بل ذكر أنها الواو التى تدخل على الجملة الواقعة صفة للنكرة كما تدخل على الواقعة حالاً عن المعرفة فى قولك : جاءنى رجل ومعه آخر ومررت بزيد وفى يده سيف ومنه قوله عز وجل (وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم) وفائدتها تأكيد لصوق الصفة بالموصوف والدلالة على أن إحصاءه بها أمر ثابت مستقر وهى التى أذنت هنا بأن قائل ما ذكر قالوه عن ثبات علم وطمأنينة نفس ولم يرجحوا بالظن كما رجم

غيرهم فهو الحق دون القولين الأولين، والدليل على ذلك أنه سبحانه وتعالى أتبعهما قوله تبارك اسمه (رجما بالغيب) وأتبع هذا قوله عز وجل ﴿قُلْ رَبِّيَ أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ﴾ أى أقوى وأقدم في العلم بها ﴿مَا يَعْلَمُهُمْ﴾ أى ما يعلم عدتهم على ما ينساق إلى الذهن نظرا إلى المقام ﴿إِلَّا قَلِيلٌ﴾ وعلى إيدان الواو بما ذكر يدل كلام ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، فقد روى أنه قال : حين وقعت الواو انقطعت العدة أى لم يبق بعدها عدة عاد يلتفت إليها ، وثبت أنهم سبعة وثامنهم كلهم على القطع والبتات *

وقد نص عطاء على أن هذا القليل من أهل الكتاب ، وقيل من البشر مطلقا وهو الذى يقتضيه ما أخرجه الطبرانى فى الأوسط بسند صحيح عن ابن عباس أنه قال : أنا من أولئك القليل ، وأخرجه عنه غير واحد من طرق شتى ، وأخرج نحوه ابن أبى حاتم عن ابن مسعود *

وزعم بعضهم أن المراد إلا قليل من الملائكة عليهم السلام لا يرتضيه أحد من البشر ، والمثبت فى هذا الاستثناء هو العالمية وذلك لا يضر فى كون الأعلية له عز وجل ، هذا وإلى كون الواو كما ذكر الزمخشري ذهب ابن المنير وقال بعد نقله : وهو الصواب لا كالقول بأنها واو الثمانية فإن ذلك أمر لا يستقر لمثبته قدم ورد ما ذكره من ذلك ، وسيأتى إن شاء الله تعالى فى موضعه التنبيه عليه هـ

وقال أبو البقاء : الجملة إذا وقعت صفة للمسكرة جاز أن يدخلها الواو وهذا هو الصحيح فى إدخال الواو فى ثامنهم . واعترض على ذلك غير واحد فقال أبو حيان : كون الواو تدخل على الجملة الواقعة صفة دالة على لصوق الصفة بالموصوف وعلى ثبوت اتصاله بها شيء لا يعرفه النحويون بل قرروا أنه لا تنعطف الصفة التى ليست بجملة على صفة أخرى إلا إذا اختلفت المعانى حتى يكون العطف دالا على المغايرة ، وأما إذا لم تختلف فلا يجوز العطف ، هذا فى الأسماء المفردة ، وأما الجمل التى تقع صفة فهى أبعد من أن يجوز ذلك فيها هـ وقد ردوا على من ذهب إلى أن قول سيبويه : وأما ما جاء بالمعنى وليس باسم ولا فعل إلى أن وليس باسم الخ صفة لمعنى وأن الواو دخلت فى الجملة بأن ذلك ليس من كلام العرب وليس من كلامهم مررت برجل ويأكل على تقدير الصفة ، وأما قوله تعالى (الاولها كتاب معلوم) فالجملة فيه حالية ويكفى رداً لقول الزمخشري أنا لا نعلم أحدا من علماء النحو ذهب إليه اهـ

وقال صاحب الفرائد : دخول الواو بين الصفة والموصوف غير مستقيم لاتحاد الصفة والموصوف ذاتا وحكما وتأكد اللصوق يقتضى الاثنية مع انا نقول : لا نسلم أن الواو تفيد التأكيد وشدة اللصوق غاية ما فى الباب أنها تفيد الجمع والجمع يبنى عن الاثنية واجتماع الصفة والموصوف يبنى عن الاتحاد بالنظر إلى الذات . وقد ذكر صاحب المفتاح أن قول من قال : إن الواو فى قوله تعالى (ولها كتاب معلوم) داخلة بين الصفة والموصوف سهو منه (١) وإنما هى واو الحال وذو الحال (قرية) وهى موصوفة أى وما أهلكتنا قرية من القرى إلا ولها الخ ، وأما جاءنى رجل ومعه آخر فقيه وجهان ، أحدهما أن يكون جملتين متعاطفتين وثانيهما أن يكون آخر معطوفا على رجل أى جاءنى رجل ورجل آخر معه ، وعدل عن جاء فى رجلا أن يفهم أنها جاءا مصاحبين ، وأما الواو فى مررت يزيد وفى يده سيف فانما جاز دخولها بين الحال وذو الحال فى حكم جملة بخلاف

(١) الحكم بأنه سهو فقد تكرر من الزمخشري مع بسط وتفصيل فتدبر ما قلنا ولا تعجل اهـ منه

الصفة بالنسبة إلى الموصوف فإن جاء زيد راكباً في حكم جاء وهو راكب بخلاف جاء زيد راكباً فافهمه سلمنا أنها داخله بين الصفة والموصوف لتأكيد اللصوق لكن الدلالة على أن اتصافه بها أمر ثابت مستقر غير مسلم وأين الدليل عليه؟ وكون الواو هي التي آذنت بأن القول المذكور عن ثبات علم وطمأنينة نفس في غاية البعد، والقول بأن الاتباع يدل على ذلك إن أريد منه أنه يدل على إيدان الواو بما ذكر فبطلانه ظاهر وإن أريد منه أنه يدل على صدق قائل القول الأخير وعدم صدق قائل القولين الأولين فمسلم أن إتباع القولين الأولين يرجحاً بالغيب يدل على عدم الصدق دلالة لا شبهة فيها لكن لا نسلم أن عدم إتباع القول الأخير به وإتباعه بما أتبع يدل على ذلك وإن سلمنا فهو يدل دلالة ضعيفة، ولا نسلم أيضاً دلالة كلام ابن عباس على ما ذكر، والظاهر أنه علم أن القول الأخير صادق من الصادق المصدوق عليه السلام وأن مراده من قوله حين وقعت الواو انقطعت العدة أن الذي هو صدق ما وقعت الواو فيه وانقطعت العدة به، فالحق أن الواو واو عطف والجملة بعده معطوفة على الجملة قبله. وانتصر العلامة الطيبي للزمنشري وأجاب عما اعترض به عليه فقال: اعلم أنه لا بد قبل الشروع في الجواب من تبين المقصود تحريراً للبحث فالواو هنا ليست على الحقيقة ولا يعتبر في المجاز النقل الخصوصي بل المعتبر فيه اعتبار نوع العلاقة، وذكرنا أن المجاز في عرف البلاغة أولى من الحقيقة وأبلغ وأن مدار علم البيان الذوق السليم الذي هو أنفع من ذوق التعليم ولا يتوقف على التوقيف وليس ذلك كعلم النحو، والمجاز لا يختص بالاسم والفعل بل قد يقع في الحروف. وقد نقل شارح اللباب عن سيديوه أن الواو في قولهم: بعث الشاة ودرهما بمعنى الباء، وتحقيقه أن الواو للجمع والباء للإصاق وهما من واد واحد فسلك به طريق الاستعارة ولم ولم، وإذا علم ذلك فليعلم أن معنى قوله: فأنبتها توكد لصوق الصفة بالموصوف أن للصفة نوع اتصال بالموصوف فإذا أريد توكد اللصوق وسط بينهما الواو ليؤذن أن هذه الصفة غير منفكة عن الموصوف وإليه الإشارة فيما بعد من كلامه، وإن الحال في الحقيقة صفة لا فرق إلا بالاعتبار ألا ترى أن صفة النكرة إذا تقدمت عليها وهي بعينها تصير حالاً ولو لم يكونا متحدين لم يصح ذلك، ثم إن قولك: جاءني رجل ومعه آخر وقولك: مررت بزيد ومعه آخر لما كانا سواء في الصورة اللهم إلا في اعتبار المعرفة والنكرة كان حكمهما سواء في الواو وهو مراد الزمنشري من إيراد المثاليين لا كما فهم بعضهم، وأما قول الفرأيدي في تعليل امتناع دخول الواو بين الصفة والموصوف لاتحادهما ذاتاً وحكماً وهو مناف لما يقتضيه دخول الواو من المغايرة فبني على أن الواو عاطفة لأنها هي التي تقتضي المغايرة كما قال السكاكي وقد بين وجه مجازة لمجرد الربط.

وأما قوله في جاءني رجل ومعه آخر أنه جملتان فهو كما تراه، وأما قوله: إن جاء زيد راكباً في حكم جاء زيد وهو راكب فن المعكوس فإن الأصل في الحال الأفراد كما يدل عليه كلام ابن الحاجب وغيره من الأعيان، وأما تسايمة الدخول لتأكيد اللصوق ومنه الدلالة على أن الاتصاف أمر ثابت مستقر فن العجائب فكيف يسلم التأكيد ولا يسلم فائدته، ويدفع الاعتراضات الباقية أن ما استند إليه الزمنشري ليس من باب الأدلة اليقينية بل هي من باب الامارات وتكفي في هذه المقامات، وقال ابن الحاجب: لا يجوز أن يكون (رابعهم كلبهم) وسادسهم كلبهم) صفة لما قبل ولا حالاً لعدم العامل مع عدم الواو، ويجوز أن يكون كل منهما خبراً بعد خبر للمبتدأ

المحذوف والاخبار إذا تعددت جاز في الثاني منها الاقتران بالواو وعدمه ، وهذا إن سلم أن المعنى في الجمل واحد أما إذا قيل إن قوله تعالى (وثامنهم كلبهم) استئناف منه سبحانه لا حكاية عنهم فيفهم أن القائلين سبعة أصابوا ولا يلزم أن يكون خبراً بعد خبر ، ويقويه ذكر (رجما بالغيب) قبل الثالثة فدل على أنها مخالفة لما قبلها في الرجم بالغيب فتكون صدقا البتة إلا أن هذا الوجه يضعف من حيث أن الله تعالى قال (ما يعلمهم إلا قليل) فلو جعل (وثامنهم كلبهم) تصديقا منه تعالى لمن قال سبعة لوجب أن يكون العالم بذلك كثيراً فان أخبار الله تعالى صدق فدل على أنه لم يصدق منهم أحد ، وإذا كان كذلك وجب أن تكون الجملة كلها متساوية في المعنى ، وقد تعذر أن تكون الأخيرة وصفا فوجب أن يكون الجميع كذلك انتهى ، ويفهم أن الواو هي المانعة من الوصفية والباء هو الداء فاللدواء هو الدواء .

وقوله : وإذا كان كذلك وجب الخ كلام بمراحل عن مقتضى البلاغة لأن في كل اختلاف فوائد والبالغ من ينظر إلى تلك الفوائد لا من يردده إلى التطويل والحشو في الكلام ، وأيضا لا بد من قول صادق من الأقوال الثلاثة لينطبق قوله تعالى (ما يعلمهم إلا قليل) مع قوله سبحانه (رجما بالغيب) لأنه قد اندفع به القولان الأولان فيكون الصادق هذا .

وتعقيبه به أيمارة على صدقه وذلك مفقود على ما ذهب إليه السائل ، ومع هذا أين طلاوة الكلام وأين اللطف الذي تستلذه الأفهام . وما ذكره من لزوم كون العالم بذلك كثيراً على تقدير كون (وثامنهم كلبهم) استئنافا منه تعالى لأن أخبار الله تعالى صدق لا يتخلو عن بحث لأن المصدق حينئذ هم المسلمون وهم قليل بالنسبة إلى غيرهم ، ولا اختصاص للقليل بما دون العشرة وإن أخرج ابن أبي حاتم عن وهب بن منبه أنه قال : كل قليل في القرآن فهو دون العشرة فان ذلك في حيز المنع ودون إثباته التعب الكثير ، على أنه يمكن أن يقال : المراد قلة العالمين بذلك قبل تصديقه تعالى ، ولا يبعد أن يكونوا قليلين في حد أنفسهم من المسلمين كانوا أو من أهل الكتاب أو منهما ، نعم القول بالاستئناف مما لا ينبغي أن يلتفت إليه وإن ذهب إليه بعض المفسرين . هذا ووافق في الانتصار جماعة منهم سيد المحققين وسند المدققين فقال :

الظاهر أن قوله تعالى (وثامنهم كلبهم) صفة لسبعة كما يشهد به أخواه ، وأيضا ليس سبعة في حكم الموصوفة كما قيل في (قرية) في قوله تعالى (وما أهلكتنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم) حتى يصح الحمل على الحال اتفاقا ، ولا شك أن معنى الجمع يناسب معنى اللصوق وباب المجاز مفتوح فلتحمل هذه الواو عليه تأكيداً للصوق الصفة بالموصوف فتكون هذه أيضاً فرعاً للعاطفة كالتى بمعنى مع والحالية والاعتراضية .

وأيد ذلك أيضا بما روى عن ابن عباس . وأورد على تعليل منعه للحالية بعدم كون النكرة في حكم الموصوفة أنه لا ينحصر مسوغ مجيء الحال من النكرة في كونها موصوفة أو في حكم الموصوفة كما في الآية التي ذكرها . فقد ذكر في المعنى أن من المسوغات اقتران الجملة الحالية بالواو فليحفظ .

وقد وافق ابن مالك الرادين له فقال في شرح التسهيل : ما ذهب إليه صاحب الكشف من توسط الواو بين الصفة والموصوف فاسد من خمسة أوجه ، أحدها أنه قاس في ذلك الصفة على الحال وبينهما فروق كثيرة لجواز تقدم الحال على صاحبها وجواز تخالفهما في الأعراب والتعريف والتذكير وجواز إغناء الواو عن الضمير في الجملة الحالية

وامتناع ذلك في الواقعة نعمتا فكما ثبت مخالفة الحال للصفة في هذه الاشياء ثبتت مخالفتها لإياه بماقارنه الواو والجملة الحالية وامتناع ذلك في الجملة النعتية ، الثاني أن مذهبه في هذه المسألة لا يعرف بين البصريين والكوفيين فوجب أن لا يلتفت إليه ، الثالث أنه معلل بما لا يناسب وذلك أن الواو تدل على الجمع بين ما قبلها وما بعدها وذلك مستلزم لتغايرهما وهو ضد لما يراد من التوكيد فلا يصح أن يقال لعاطف مؤكدة ، الرابع أن الواو فصلت الأول من الثاني ولولاها لتلاصقا فكيف يقال إنها أكدت لصوقها ، الخامس أن الواو لو صلحت لتأكيد لصوق الموصوف بالصفة لكان أولى المواضيع بها موضوعا لا يصلح للحال بخلاف جملة تصلح في موضعها الحال اهـ ، ويعلم ما فيه بالتأمل الصادق فيما تقدم •

والعجب مما ذكره في الوجه الرابع فهو توهم يستغرب من الأطفال فضلا عن فحول الرجال فتأمل ذلك والله تعالى يتولى هداك •

وقال بعضهم : إن ضمائر الأفعال الثلاث للخائضين في قصة أصحاب الكهف في عهد النبي ﷺ من أهل الكتاب والمسلمين لا على وجه اسناد كل من الأفعال إلى كلهم بل إلى بعضهم فالقول الأول لليهود على ما أخرجه ابن أبي حاتم عن السدي ، وقيل لسيد من سادات نصارى العرب النجرائين وكان يعقوبيا وكان قد وفد مع جماعة منهم إلى رسول الله ﷺ فجري ذكر أصحاب الكهف فذكر من عدتهم ما قصه الله تعالى شأنه ، ولعل التعبير بضمير الجمع لموافقة من معه إياه في ذلك ، والقول الثاني على ما روى عن السدي أيضا النصاري ولم يقيدهم ؛ وقيل العاقب ومن معه من نصارى نجران وكانوا وافدين أيضا وكان نسطوريا (١) والقول الثالث لبعض المسلمين ، وكأنه عز اسمه لما حكى الأقوال قبل أن يقال على ذلك لقنهم الحق وأرشدهم إليه بعدم نظم ذلك القول في سلك الرجم بالغيب كما فعل بأخويه وتغيير سبكه بأحكام الواو وقمعيه بما عقبه به على ما سمعت من كون ذلك اشارة على الحقيقة ، والمراد بالقليل على هذا من وفقه الله تعالى للاسترشاد بهذه الامارات كابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وقد مر غير بعيد أنه عد من ذلك وذكر ما ظاهره الاستشهاد بالواو وقيل إنهم علموا تلك العدة من وحى غير ما ذكر بأن يكون قد أخبرهم ﷺ بذلك عن إعلام الله تعالى إياه به . وتعقبه بأنه لو كان كذلك لما خفي على الخبر ولما احتاج إلى الاستشهاد ولكان المسلمون أسوة له في العلم بذلك . وأجيب بأنه لا مانع من وقوف الخبر على الخبر مع جماعة قليلة من المسلمين ، ولا يلزم من إخباره ﷺ بشيء وقوف جميع الصحابة عليه فكم من خبر تضمن حكما شرعيا تفرد بروايته عنه عليه الصلاة والسلام واحد منهم رضي الله تعالى عنهم فظانك بما هو من باب القصص التي لم تتضمن ذلك ، واستشهاد هـ رضي الله تعالى عنه نصا لا يتنافى الوقوف بل قد يجامعه بناء على ما وقفت عليه آنفا فهو ليس نصا في عدم الوقوف • وقد أورد على القول بأن منشأ العلم التلقن من هذا الوحي لما تضمن من الامارات أنه يلزم من ذلك كون الصحابة السامعين للآية أسوة لابن عباس في العلم نحو ما ذكره المتعقب بل لأنهم العرب الذين أرضعوا ندى البلاغة في مهد الفصاحة وأشرق على آفاق قلوبهم وصفحات أذهانهم من مطالع إيمانهم الاستوائية أنوار النبوة المفاضة من شمس الحضرة الاحدية وقلما تنزل آية ولا تلقى عصاها في رباع أسماعهم لو فور رغبته في

(١) نسبة إلى نسطور كان زمن الفترة كما في الكامل وليس هو الذي في زمن المامون كما توهم ليجتاح إلى التكلف في الجواب كما فعل في الكشف اهـ منه

الاستماع ومزيد حرصه ﷺ على اسماعهم ، ومتى فهم الزمخشري واضرا به من هذه الآية ما فهموا فلم لم يفهم أصحابه عليه الصلاة والسلام ذلك وهم هم أي خطر يبال من له أدنى عقل أن الاعجام شعروا وأكثر أولئك العرب لم يشعروا ؟ أم كيف يتصور تجلي اسرار بلاغة القرآن لمن لا يعرف اعجازه إلا بعد المشقة وتحجب عن يعرف ذلك بمجرد السابقة ؟ ولا يكاد يدفع هذا الايراد إلا بالتزام أن السامعين لهذه الآية قليلون لأنها نزلت في مكة وفي المسلمين هناك قلة مع عدم تيسر الاجتماع لهم برسول الله ﷺ وكذا اجتماع بعضهم مع بعض نحو تيسر ذلك في المدينة أو بالتزام القول بأن الملتفتين إلى ما فيها من الشواهد كانوا قليلين وهذا كما ترى . وقيل إن الضمائر لنصارى نجران تناظروا مع رسول الله ﷺ في عدد أصحاب الكهف فقالت الملكانية الجملة الأولى واليعقوبية الجملة الثانية والنسطورية الجملة الثالثة ، ويروى هذا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وهو أولى من القول السابق المحكى عن بعضهم .

وقال الماوردي واستظهره أبو حيان : إن الضمائر لل ممتازين في حديثهم قبل ظهورهم عليهم فيكون قد أخبر سبحانه نبيه ﷺ بما كان من اختلاف قومهم في عددهم ، ولا يخفى أنه يبعد هذا القول من حكاية تلك الاقوال بصيغة الاستقبال مع تعقيبها بقوله تعالى (قل ربي أعلم بعدتهم) وقد تقدم رواية أن القوم حير أتوا باب الكهف مع المبعوث لاشتراء الطعام قال : دعوني أدخل إلى أصحابي قبلكم فدخل وعنى على القوم اثرهم ، وفي رواية أنهم كلما أراد أن يدخل عليهم أحد منهم رعبوا فتركوا وبني عليهم مسجد ، فلو قيل على هذا : إن الضمائر للمعثرين اختلفوا في عددهم لعدم تمكنهم من رؤيتهم والاجتماع معهم فقالت كل طائفة منهم ما قالت ، وأهل الطائفة الاخيرة استخبرت الفتى فأخبرها بتلك العدة فصدقته وأخذت كلامه بالقبول وتأيد بما عندهم من أخبار اسلافهم فقالت ذلك عن يقين ورجحت الطائفتان المتقدمتان لعدم ثبوت ما يفيد العلم عندهما ولعلهما كانتا كافرتين لم يبعد بعد ما نقل عن الماوردي فتدبر . ومن غريب ما قيل : إن الضمير في (يقولون سبعة) لله عز وجل والجمع للتعظيم . وأسماءهم على ما صح عن ابن عباس مكشليينا وميليخا ومرطواس وثيونس ودرودنس وكهاشيطيوس ومنظواسيس وهو الراعي والسكراب اسمه قطمير ، وروى عن علي كرم الله تعالى وجهه أن أسماءهم ميليخا ومكشليينا ومثليينا وهؤلاء أصحاب يمين الملك ومرنوش ودبرنوش وشاذنوش وهؤلاء أصحاب يساره وكان يستشير الستة والسابع الراعي ، ولم يذكر في هذه الرواية اسمه ، وذكر فيها أن اسم كلهم قطمير ، وفي صحة نسبة هذه الرواية لعلي كرم الله تعالى وجهه مقال ، وذكر العلامة السيوطي في حواشي البيضاوي أن الطبراني روى ذلك عن ابن عباس في معجمه الاوسط باسناد صحيح . والذي في الدر المنثور رواية الطبراني في الاوسط باسناد صحيح ما قدمناه عن ابن عباس والله تعالى أعلم . وقد سميوا في بعض الروايات بغير هذه الاسماء ، وذكر الحافظ ابن حجر في شرح البخاري أن في النطق باسمائهم اختلافا كثيرا ولا يقع الوثوق من ضبطها . وفي البحر أن أسماء اصحاب الكهف أعجمية لا تنضبط بشكل ولا نقط والسند في معرفتها ضعيف ، وذكروا لها خواصاً فقال النيسابوري عن ابن عباس : إن أسماء اصحاب الكهف تصاح للطلب والحرب واطفاء الحريق تكتب في خرقة ويرمى بها في وسط النار وليبكا الطفل تكتب وتوضع تحت رأسه في المهد وللحرث تكتب على القرطاس ويرفع على خشب منصوب في وسط الزرع

وللضربان وللحمى المثلثة والصداع والغنى والجاه والدخول على السلاطين تشدد على الفخذ اليمنى ولعسر الولادة تشدد على الفخذ الايسر ولحفظ المال والركوب في البحر والنجاة من القتل انتهى ، ولا يصح ذلك عن ابن عباس ولا عن غيره من السلف الصالح ، ولعله شيء افتراه المتزيون بزى المشايخ لآخذ الدراهم من النساء وسخفة العقول ، وأنا أعد هذا من خواص أسمائهم فانه صحيح مجرب . وقرئ (وثامنهم كالبهم) أى صاحب طلبهم . واستدل بعضهم بهذه القراءة على أنهم ثمانية رجال وأول القراءة الموازنة بانها على حذف مضاف أى وصاحب كلبهم وهو كما ترى (فلا تمار) الفاء لتفريع النهى على ما قبله ، والممارسة على ما قال الراغب المحاجة فيما فيه مزية أى تردد ، وأصل ذلك من مريت الناقة إذا مسحت ضرعها للحلب ، وفسرها غير واحد بالمجادلة وهى المحاجة مطلقاً أى إذا قد وقفت على أن فى الخائضين مخطئاً ومصيباً فلا تجادلهم (فيهم) أى فى شأن الفتية (إلا مرأً ظاهراً) غير متعمق فيه وذلك بالاختصار على ما تعرض له الوحي المبين من غير تجهيل لجميعهم فان فيهم مصيباً وإن قل ولا تفضيحه وتعنيف للجاهل منهم فان ذلك مما يخل بمكارم الاخلاق التى بعثت لاتمامها وقال ابن زيد : المرأ الظاهر القول لهم ليس كما تعلمون *

وحكى الماوردى أن المرأ الظاهر ما كان بحجة ظاهرة ، وقال ابن الانبارى : هو جدال العالم المتيقن بحقيقة الخبر ، وقال ابن بحر : هو ما يشهده الناس ، وقال التبريزى : المراد من الظاهر المذهب بحجة الخصم يقال ظهر إذا ذهب ، وأنشد * وتلك شكاة ظاهر عنك عارها * أى ذاهب (ولا تستفت) ولا تطلب الفتيا (فيهم) فى شأنهم (منهم) من الخائضين (أحداً ٢٢) فان فيما أفتيناك غنى عن الاستفتاء فيحمل على التقى المذافى لمكارم الاخلاق إذ الحال لا تقتضى تطيب الخواطر أو نحو ذلك ، وقيل : المعنى لا ترجع اليهم فى شأن الفتية ولا تصدق القول الثالث من حيث صدوره منهم بل من حيث التلقى من الوحي ، وقيل : المعنى إذ قد عرفت جهل أصحاب القولين فلا تجادلهم فى شأنهم الا جدالاً ظاهراً قدر ما تعرض له الوحي من وصفهم بالرجم بالغيب ولا تستفت فيهم من أولئك الطائفتين أحداً لاستغنائك بما أوتيت مع أنهم لا علم لهم بذلك وهو خلاف الظاهر كما لا يخفى (ولا تقولن لشيء) أى لاجل شيء تعزم عليه (إنى فاعل ذلك) الشئ (غداً ٢٣) أى فيما يستقبل من الزمان مطلقاً وهو تأكيد لما يدل عليه اسم الفاعل بناء على أنه حقيقة فى الاستقبال ويدخل فيه الغد بمعنى اليوم الذى يلى يومك وهو المتبادر دخولا أولياً ، فان الآية نزلت حين سألت قريش النبي ﷺ عن الروح وأصحاب الكهف وذى القرنين فقال عليه الصلاة والسلام : غدا أخبركم ولم يستثن فابطأ عليه ﷺ الوحي خمسة عشر يوماً على ما روى عن ابن اسحق ، وقيل : ثلاثة أيام ، وقيل : أربعين يوماً فشق ذلك عليه عليه الصلاة والسلام وكذبه قريش وحاشاه *

وجوز غير واحد أن يبقى على المعنى المتبادر وما بعده بذلك المعنى يعلم بطريق دلالة النص * وتعقب بأن ما بعده ليس بمعناه فى مناط النهى وهو احتمال المانع فان الزمان إذا اتسع قد ترتفع فيه الموانع أو تحف وليس بشئ . لأن المانع شامل للوقت واحتمال فى الزمان الواسع أقوى . (إلا أن يشاء الله) استثناء متعلق بالنهى على ما اختاره جمع من المحققين ، وقول ابن عطية اغتراراً ببرد

الطبرى - إنه من الفساد بحيث كان الواجب أن لا يحكى خروج عن الانصاف ، وهو مفرغ من أعم الأحوال *
 وفى الكلام تقدير بآء للدلاسة داخله على أن الجار والمجرور فى موضع الحال أى لا تقولن ذلك فى حال
 من الأحوال إلا حال ملابسته بمشيئة الله عز وجل بأن تذكر ، قال فى الكشف : إن التباس القول بحقيقة
 المشيئة محال فبقى أن يكون بذكرها وهو إن شاء الله تعالى ونحوه مما يدل على تحليقه الأمور بمشيئة الله تعالى *
 ورد بما يصلح أن يكون تأييدا لاردا ، وجوز أن يكون المستثنى منه أعم الأوقات أى لا تقولن ذلك فى وقت
 من الأوقات إلا فى وقت مشيئة الله تعالى ذلك القول منك ، وفسرت المشيئة على هذا بالاذن لأن وقت المشيئة
 لا يعلم إلا باعلامه تعالى به وإذنه فيه فيكون مآل المعنى لا تقولن إلا بعد أن يؤذن لك بالقول . وجوز
 أيضاً أن يكون الاستثناء منقطعاً ، والمقصود منه التأييد أى ولا تقولن ذلك أبداً ، ووجه ذلك فى الكشف
 بأنه نهى عن القول إلا وقت مشيئة الله تعالى وهى مجهولة فيجب الانتهاء أبداً ، وأشار إلى أنه هو مراد الزخشرى
 لا ما يتوهم من جعله مثل قوله تعالى : (وما كان لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله) من أن التأييد لعدم مشيئته
 تعالى فعل ذلك غدا لقبه كالعود فى ملة الكفر لأن القبح فيما نحن فيه على إطلاقه غير مسلم ، والتخصيص بما
 يتعلق بالوحى على معنى لا تقولن فيما يتعلق بالوحى إلى أن أخبركم به إلا أن يشاء الله تعالى والله تعالى لم يشأ أن
 تقولن من عندك فاذا لا تقولن أبداً ياباه النكرة فى سياق النهى المتضمن للنفي والتقييد بالمستقبل ، وأن قوله :
 (فاعل ذلك غدا) أى مخبر عن أمر يتعلق بالوحى غدا غير مؤذن بأن قوله فى الغد يكون من عنده لا عن وحى
 فالتمس فيه أن الاستثناء بالمشيئة يستعمل فى معرض التأييد وإن كان وجه الدلالة مختلفاً أخذاً من متعلق المشيئة
 تارة ومن الجهل بها أخرى ، ولا يخفى أن الظاهر فى الآية الوجه الأول وأن أمته صلى الله عليه وسلم وهو الخطاب الذى
 تضمنته سواء مخصوصاً بالنبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يجوز أن يكون الاستثناء متعلقاً بقوله تعالى : (إلى
 فاعل) بأن يكون استثناء مفرغاً مما فى حيزه من أعم الأحوال أو الأوقات لأنه حينئذ إما أن تعتبر
 تعلق المشيئة بالفعل فيكون المعنى إلى فاعل فى كل حال أو فى كل وقت إلا فى حال أو وقت مشيئة الله تعالى
 الفعل وهو غير سديد أو يعتبر تعلقها بعدمه فيكون المعنى إلى فاعل فى كل حال أو فى كل وقت إلا فى حال أو
 وقت مشيئة الله تعالى عدم الفعل ، ولا شبهة فى عدم مناسبتها للنهى بل هو أمر مطلوب •

وقال الخفاجى : إذا كان الاستثناء متعلقاً بآنى فاعل والمشيئة متعلقة بعدم صار المعنى إلى فاعل فى كل
 حال إلا إذا شاء الله تعالى عدم فعلى وهذا لا يصح النهى عنه ، أما على مذهب أهل السنة فظاهر ، وأما على
 مذهب المعتزلة فلا يتم لا يشكون فى أن مشيئة الله تعالى لعدم فعل العبد الاختيارى إذا عرضت دونه بإيجاد
 ما يعوق عنه من الموت ونحوه منعت عنه وإن لم تتعلق عندهم بإيجاده وإعدامه ، وكذا لا يصح النهى إذا
 كانت المشيئة متعلقة بالفعل فى المذهبين ، فما قيل : إن تعاق الاستثناء بما ذكر صحيح والمعنى عليه النهى عن
 أن يذهب مذهب الاعتزال فى خلق الأعمال فيضيفها لنفسه قائلاً إن لم تقترن مشيئة الله تعالى بالفعل فانا فاعله
 استقلالاً فان اقترنت فلا لا يخفى ما فيه على نبيه فتأمل . وقد شاع الاعتراض على المعتزلة فى زعمهم أن
 المعاصى واقعة من غير إرادة الله تعالى ومشيئته وأنه تعالى لا يشاء إلا الطاعات بأنه لو كانت كذلك
 لوجب فيما إذا قال : الذى عليه دين لغيره قد طالبه به والله لأعطينك حقه غداً إن شاء الله تعالى أن يكون
 حاثاً إذا لم يفعل لأن الله تعالى قد شاء ذلك لكونه طاعة وإن لم يقع فتلزمه الكفارة عن يمينه ولم ينفعه الاستثناء

كألو قال : والله لأعطينك إن قام زيد فقام ولم يفعل ، وفي التزام الحث في ذلك خروج عن الإجماع . وقد أجاب عنه المرتضى بأن الاستثناء الداخل في الكلام وجوها مختلفة فقد يدخل في الإيمان والطلاق والعناق وسائر العقود وما يجري مجراها من الأخبار وهذا يقتضي التوقف عن امضاء الكلام والمنع من لزوم ما يلزم به . ويصير به الكلام كأنه لا حكم له ، ويصح في هذا الوجه الاستثناء في الماضي فيقال : قد دخلت الدار إن شاء الله تعالى ليخرج بذلك من أن يكون خبراً قاطعاً أو يلزم به حكم ، ولا يصح في المعاصي لأن فيه إظهار الانقطاع إلى الله تعالى والمعاصي لا يصح ذلك فيها قال : وهذا الوجه أحد محتملات الآية ، وقد يدخل في الكلام ويراد به التسهيل والاقدار والتخيلية والبقاء على ما هو عليه من الأحوال وهذا هو المراد إذا دخل في المباحات وهو ممكن في الآية ، وقد يدخل لمجرد غرض الانقطاع إلى الله تعالى ويكون على هذا غير معتد به في كون الكلام صادقا أو كاذبا وهو أيضا ممكن في الآية ، وقد يدخل ويراد به اللطف والتسهيل وهذا يخص بالطاعات ولا يصح أن تحمل الآية عليه لأنها تتناول كل ما لم يكن قبيحاً .

وقول المديون السابق إن قصد به هذا المعنى لا يلزم منه الحث إذا لم يفعل ، ويدين المديون . وغيره إن ادعى قصد ما لا يلزمه فيه شيء فلا ورود لما اعترضوا به ، والانصاف أن الاعتراض ليس بشيء والرد عليهم غنى عن مثل ذلك ، هذا ثم اعلم أن إطلاق الاستثناء على التقييد بأن شاء الله تعالى بل على التقييد بالشرط مطلقاً ثابت في اللغة والاستعمال كما نص عليه السيرافي في شرح الكتاب .

وقال الراغب : الاستثناء دفع ما يوجب عموم سابق كما في قوله تعالى : (قل لأجد فيها أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة) الخ أو دفع ما يوجب اللفظ كقوله : أمر أنه طالق إن شاء الله تعالى انتهى . وفي الحديث « من حلف على شيء فقال : إن شاء الله تعالى فقد استثنى » كما قيل : إن كلمة إن شاء الله تعالى تسمى استثناء لأنه عبر عنها هنا بقوله سبحانه : (إلا أن يشاء الله) ليس بسديد فكذا ما قيل : إنها أشبهت الاستثناء في التخصيص فاطلق عليها اسمه كذا قال الحفاجي ، ولا يخفى أن في الحديث نوع إباء لدعوى أن إطلاق الاستثناء على التقييد بأن شاء الله تعالى لغوي لأنه صلى الله عليه وسلم لم يبعث لأفادة المدلولات اللغوية بل لتبليغ الأحكام الشرعية فتذكره .

(وَأَذْكُرْ رَبَّكَ) تعالى أي مشيئة ربك فالكلام على حذف مضاف ، وذكر مشيئته تعالى على ما يدل عليه ما قبل أن يقال إن شاء الله تعالى ، وقد قال ذلك رسول الله ﷺ حين نزلت (إِذَا نَسِيتَ) أي إذا فرط منك نسيان ذلك ثم تذكرته فإنه مادام ناسيا لا يؤمر بالذكر وهو أمر بالتدارك عند التذكر سواء قصر الفصل أم طال . وقد أخرج ابن جرير . والطبراني . وابن المنذر . وغيرهم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة ويقرأ الآية ، وروى ذلك عن أئمة أهل البيت رضي الله تعالى عنهم وهو رواية عن الإمام أحمد عليه الرحمة ، وأخرج ابن المنذر عن ابن جبير في رجل حلف ونسى أن يستثنى قال : له ثنياء إلى شهر ، وأخرج ابن أبي حاتم من طريق عمرو بن دينار عن عطاء أنه قال : من حلف على يمين فله الثنيا حلب ناقة قال : وكان طاوس يقول مادام في مجلسه ، وأخرج ابن أبي حاتم أيضا عن إبراهيم قال : يستثنى (٢ - ٢٣ - ج - ١٥ - تفسير روح المعاني)

مادام في كلامه ، وعامة الفقهاء على اشتراط اتصال الاستثناء في عدم الحث ولو صح جواز الفصل وعدم تأثيره في الأحكام لاسيما إلى الغاية المروية عن ابن عباس لما تقرر إقرار ولا إطلاق ولا اعتاق ولم يعلم صدق ولا كذب . ويحكى أنه بلغ المنصور أن أبا حنيفة رضى الله تعالى عنه خالف ابن عباس في هذه المسألة فاستحضره لينكر عليه فقال له أبو حنيفة : هذا يرجع اليك إنك تأخذ البيعة بالآيمان أفترضى أن يخرجوا من عندك فيستثنوا فيخرجوا عليك فاستحسن كلامه *

ومن غريب ما يحكى أن رجلا من علماء المغرب أحب أن يرى علماء بغداد ويتحقق مبالغ علمهم فشد الرحل للاجتماع معهم فدخل بغداد من باب الكرخ فصادف رجلين يمشيان أمامه يبيعان البقل في أطباق على رؤسهما فسمع أحدهما يقول لصاحبه : يا فلان أنى لأعجب من ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كيف جوز فصل الاستثناء ، وقال بعدم تأثيره في الأحكام ولو كان الأمر كما يقول لأمر الله تعالى نبيه أيوب عليه السلام بالاستثناء لئلا يحنث فإنه أقل مؤنة مما أرشده سبحانه إليه بقوله تعالى (فخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث) وليس بين حلفه وأمره بما ذكره أكثر من سنة فرجع ذلك الرجل إلى بلده واكتفى بما سمع ورأى فمثل كيف وجدت علماء بغداد ؟ فقال : رأيت من يبيع البقل على رأسه في الطرقات من أهلها بالغ مبلغا من العلم يعترض به على ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فإظنك بأهل المدارس المنقطعين لخدمة العلم . والانصاف أن هذا الاعتراض على علامة يستكثر من يبيع البقل والله تعالى أعلم بصحة النقل ، لا يقال : أن ظاهر الآية على ما سمعت يطابق ما ذهب إليه الخبر وإلا لم يكن للتدارك معنى وكذا ما جاء في الخبر لما قالوا : إن التدارك فيما يرجع إلى تفويض العبد يحصل بذكره بعد التنبه أما في التأثير في الحكم حتى يخرج عن الجزم فليست الآية مسوقة له ولادالة عليه بوجهه . وقال بعضهم : إن ذلك من خصائصه ﷺ فله عليه الصلاة والسلام أن يستثنى ولو بعد حين بخلاف غيره *

فقد أخرج ابن أبي حاتم . وابن مردويه . والطبراني في الكبير بسند متصل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في الآية : إذا نسيت الاستثناء فاستثن إذا ذكرت ثم قال : هي خاصة لرسول الله ﷺ وليس لأحدنا أن يستثنى إلا في صلة يمين ، وقيل ليس في الآية والخبر أن الاستثناء المتدارك من القول السابق بل من مقدر مدلول به عليه والتقدير في الآية كلما نسيت ذكر الله تعالى إذ ذكره حين التذكر إن شاء الله تعالى ، وفي الحديث لا أنسى المشيئة بعد اليوم ولا أتركها إن شاء الله تعالى أو أقول إن شاء الله تعالى إذا قلت إنى فاعل أمرا فيما بعد ، ولا يخفى أنه خلاف الظاهر جدا *

وجوز أن يكون المعنى واذكر ربك بالتسبيح والاستغفار إذا نسيت الاستثناء ، والمراد من ذلك المبالغة في الحث عليه بإيهام أن تركه من الذنوب التي يجب لها التوبة والاستغفار ، وقيل المعنى واذكر ربك وعقابه إذا تركت بعض ما أمرك به ليبعثك ذلك على التدارك ، وحمل النسيان على الترك مجاز لعلاقة السببية والمسببية أو اذكر ربك إذا عرض لك نسيان ليدذكرك المنسى ، و (نسيت) على هذا منزل منزلة اللازم ، ولا يخفى بعد ارتباط الآية على هذين المعنيين بما سبق *

وحمل قتادة الآية على أداء الصلاة المنسية عند ذكرها فإذا أراد أن المراد من الآية وأقض الصلاة المنسية إذ ذكرتها فهو كما ترى وأمر الارتباط كما في سابقه ، وإن أراد أنها تدل على الأمر بقضاء الصلاة المنسية عند

ذكرها لما أنها دلت على الأمر بذكر الاستثناء المنسى، وأمر الصلاة أشد الاهتمام بها أعظم فالأمر أسهل ولكن ظاهر كلامهم أنه أراد الأول •

وأخرج ابن أبي شيبة . والبيهقي في شعب الإيمان وغيرهما عن عكرمة أنه قال في الآية : أى اذكر ربك إذا غضبت ، ووجه تفسير النسيان بالغضب أنه سبب للنسيان ، وأمر هذا القول نظير ما مر •

﴿ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنَّ رَبِّي ﴾ أى يوفقنى ﴿ لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا ﴾ أى لشيء أقرب وأظهر من نبأ أصحاب

الكهف من الآيات والدلائل الدالة على نبوتى ﴿ رَشَدًا ٢٤ ﴾ ارشاداً للناس ودلالة على ذلك •

وإلى هذا ذهب الزجاج ، وقد فعل ذلك عز وجل حيث آتاه من الآيات البيّنات ما هو أعظم من ذلك

وأبين كقصص الانبياء عليهم السلام المتباعدة أيّاهم والحوادث النازلة فى الاعصار المستقبلية إلى قيام الساعة ،

وكأنه تهوين منه عز وجل لأمر قصة أصحاب الكهف بما هو نه جل وعلا أولاً بقوله سبحانه (أم حسبت)

الخ ، وهو متعلق بمجموع القصة ، وعطفه بمضارع الافاضل على العامل فى قوله تعالى (إذ أوى الفتية إلى الكهف)

كأنه قيل اذكر إذ أوى الفتية الخ وقول عسى أن يهدينى ربى لما هو أظهر من ذلك دلالة على نبوتى •

وقال الجبائى : هو متعلق بقوله تعالى (واذكر ربك) إلى آخره ، والمعنى عنده أدع ربك سبحانه وتعالى إذا

نسيت شيئاً ان يذكرك إياه وقول إن لم يذكرك سبحانه عسى أن يهدينى لشيء أقرب من المنسى خيراً ومنفعة

(فهذا) إشارة إلى المنسى والرشد الخير والمنفعة (أقرب) على معناه الحقيقى ، ولا يخفى أن هذا أقرب من

جهة المتعلق وأبعد من جهات ، وقيل : إنه متعلق بالمتعاطفات قبله (هذا) إشارة إلى ما تضمنته من الخير

أمرأ ونهيا كأنه قيل افعل كذا ولا تفعل كذا واطمع من ربك أن يهديك لأقرب مما أرشدت اليه فى ضمن ما سمعت

من الأمر والنهى خيراً ومنفعة ، وقد هدى ﷺ فى ضمن ما أنزل عليه عليه الصلاة والسلام بعد ذلك من

الأوامر والنواهى إلى ما هو أقرب من ذلك منفعة ولا يكاد يحصى وهو كما ترى ، ولعله على علته أقرب مما نقل

عن الجبائى ، وقال ابن الأنبارى : معنى الآية عسى أن يعرفنى ربى جواب مسائلكم قبل الوقت الذى حددته

لكم ويعجل لى من جهته الرشاد ، ولا يكاد يستفاد هذا المعنى من الآية ، وعلى فرض الاستفادة تكون نظير

استفادة المعانى المرادة من المعميات ويجل كتاب الله تعالى الكريم عن ذلك . وأخرج البيهقي من طريق

المعتمر بن سليمان قال : سمعت أبى يحدث عن رجل من أهل الكوفة أنه كان يقول : إذا نسى الإنسان الاستثناء

فتوبته أن يقول (عسى أن يهدينى ربى لأقرب من هذا رشداً) وحكاه أبو حيان عن محمد الكوفي المفسر ،

والظاهر أنه الرجل الذى ذكره المعتمر ، وهو قول لا دليل عليه ﴿ وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ﴾ أحياء • مضروبا على

آذانهم ﴿ ثَلَاثَ مِائَةٍ سَنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا ٢٥ ﴾ وهى جملة مستأنفة مبينة كما قال مجاهد لما أجل فى قوله تعالى

(فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عدداً) واختار ذلك غير واحد ، قال فى الكشف : فعلى هذا قوله تعالى

﴿ قُلْ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا ﴾ تقرير لكون المدة المضروب فيها على آذانهم هى هذه المدة كأنه قيل قل الله أعلم

بما لبثوا وقد أعلم فهو الحق الصحيح الذى لا يحوم حرله شك قط ، وفائدة تأخير البيان التنبيه على أنهم تنازعوا

فى ذلك أيضاً لذكره عقيب اختلافهم فى عدة أشخاصهم وليكون التذليل بقل الله أعلم محاكياً للتذليل بقوله سبحانه

(قل ربى أعلم بعدتهم) وللدلالة على أنه من الغيب الذى أخبر به عليه الصلاة والسلام ليكون معجزاً له ،

ولو قيل : فضرربنا على آذانهم سنين عددا وأتى به مبينا أولا لم يكن فيه هذه الدلالة البتة ، فهذه عدة فوائد والاصل الاخير انتهى ، ويحتاج على هذا إلى بيان وجه العدول عن المتبادر وهو ثلثمائة وتسع سنين مع أنه أخصر وأظهر فقل هو الإشارة إلى أنها ثلثمائة بحساب أهل الكتاب واعتبار السنة الشمسية وثلثمائة وتسع بحساب العرب واعتبار السنة القمرية فالتسع مقدار التفاوت ، وقد نقله بمضهم عن على كرم الله تعالى وجهه * واعترض بأن دلالة اللفظ على ما ذكر غير ظاهرة مع أنه لا يوافق ما عليه الحساب والمنجمون كما قاله الإمام لأن السنة الشمسية ثلثمائة وخمس وستون يوما وخمس ساعات وتسع وأربعون دقيقة على مقتضى الرصد الايلخاني والسنة القمرية ثلثمائة وأربعة وخمسون يوما وثمان ساعات وثمان وأربعون دقيقة فيكون التفاوت بينهما عشرة أيام وإحدى وعشرين ساعة ودقيقة واحدة وإذا كان هذا تفاوت سنة كان تفاوت مائة ألف يوم وسبعة وثمانين يوما وثلثة عشرة ساعة وأربع دقائق وهي ثلاثة سنين وأربعة وعشرون يوما وإحدى عشرة ساعة وست عشرة دقيقة فيكون تفاوت ثلثمائة سنة تسع سنين وثلثا وسبعين يوما وتسع ساعات وثمانيا وأربعين دقيقة (١) ولذا قيل إن روايته عن على كرم الله تعالى وجهه لم تثبت . وبحث فيه الحفاجي بأن وجه الدلالة فيه ظاهر لأن المعنى لبثوا ثلثمائة سنة على حساب أهل الكتاب الذين علموا قومك السؤال عن شأنهم وتسعا زائدة على حساب قومك الذين سألوك عن ذلك ، والعدول عن الظاهر يشعر به ، ودعوى أن التفاوت تسع سنين مبنية على التقريب لأن الزائد لم يبلغ نصف سنة بل ولا فضلا من فصولها فلم يعبأ به ، وكون التفاوت تسعا تقريبا جار على سائر الأقوال في مقدار السنة الشمسية والسنة القمرية إذ التفاوت في سائرهما لا يكاد يبلغ ربعا فضلا عن نصف ، وقال الطيبي في توجيه العدول : إنه يمكن أن يقال : لعلمهم لما استكملوا ثلثمائة سنة قربوا من الانتباه ثم اتفق ما أوجب بقاها ثمانين تسع سنين . وتعقب بأن هذا يقتضى أن يكون المراد وازدادوا نوما أى قوى نومهم في تسع سنين ولا يخفى ما فيه *

وقال أيضا : يجوز أن يكون أهل الكتاب قد اختلفوا في مدة لبثهم كما اختلفوا في عدتهم فجاء قوله تعالى : (ولبثوا) الخ رافعا للاختلاف مبينا للحق ، ويكون (وازدادوا تسعا) تقريراً ودفعاً للاحتيال نظير الاستثناء في قوله تعالى (فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما) وسيجيء بيانه إن شاء الله تعالى ولا يخلو عن حسن * وقيل إنهم انتهوا قليلا ثم ردوا إلى حالتهم الأولى فلذا ذكر الازدياد وهو الذى يقتضيه ما أخرجه ابن أبي حاتم عن قتادة المار في قوله تعالى (ونقلبهم) الخ وهو فيما أرى أقرب مما تقدم من حديث السنين الشمسية والقمرية ، وقال جمع : إن الجملة من كلام أهل الكتاب فهمى من مقول (سيقولون) السابق وما بينهما اعتراض ونسب ذلك إلى ابن عباس ، فقد أخرج ابن أبي حاتم . وابن مردويه عنه رضى الله تعالى عنه أنه قال : إن الرجل ليفسر الآية يرى أنها كذلك فيهم أبعد ما بين السماء والأرض ثم تلا (ولبثوا في كهفهم) الآية ثم قال : كم لبث القوم؟ قالوا : ثلثمائة وتسع سنين فقال : لو كانوا لبثوا كذلك لم يقل الله تعالى (قل الله أعلم بما لبثوا) ولكنه سبحانه حكى مقالة القوم فقال تعالى (سيقولون ثلاثة) إلى قوله تعالى (رجعا بالغيب) فأخبر أنهم لا يعلمون وقال : سيقولون لبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا وأمل هذا لا يصح عن الخبر رضى الله تعالى عنه فقد صح عنه القول بأن عدة

(١) وإذا اعتبر هذا سنين شمسية كان تسع سنين الأربعة وعشرين يوما واخذى عشرة ساعة واحد وعشرين

أصحاب الكهف سبعة وثامنهم كلبهم مع أنه تعالى عقب القول بذلك بقوله سبحانه (قل رب أعلم بعدتهم) ولا فرق بينه وبين قوله تعالى (قل الله أعلم بما لبثوا) فلم يدل هذا على الرد ولم يدل ذلك •

نعم قرأ ابن مسعود (قالوا لبثوا كهفهم) وهو يقتضي أن يكون من كلام الخائضين في شأنهم إلا أن التعقيب بقوله تعالى (قل الله أعلم بما لبثوا) كتعقيب القول الثالث في العدة بما سمعت في عدم الدلالة على الرد •

والظاهر أن ضمير (وازدادوا) على هذا القول لأصحاب الكهف كما أنه كذلك على القول السابق، وقال الخفاجي: إن الضمير عليه لأهل الكتاب بخلافه على الأول، ويظهر فيه وجه العدول عن ثمانمائة وتسع سنين لأن بعضهم قال: لبثوا ثمانمائة وبعضهم قال: إنه أزيد بتسعة اهـ . ولا يخفى ما فيه، وعلى القولين الظاهر أن (بما لبثوا) إشارة إلى المدة السابقة ذكرها، وزعم بعضهم أنه إشارة إلى المدة التي بعد الاطلاع عليهم إلى زمن الرسول ﷺ وهو كما نرى، وقيل إنه تعالى لما قال (وازدادوا نسعا) كانت التسع مبهمة لا يدري أنها سنون أم شهور أم أيام أم ساعات واختلف في ذلك بنو إسرائيل فامر ﷺ برد العلم إليه عز وجل في التسع فقط اهـ وليس بشئ فانه إذا سبق عدد مفسر وعطف عليه ما لم يفسر حمل تفسيره على السابق فعندي مائة درهم وعشرة ظاهراً في وعشرة دراهم وليس بمجمل كما لا يخفى •

هذا ونصب (تسعا) على أنه مفعول (ازدادوا) وهو ما يتعدى إلى واحد، وقال أبو البقاء: إن زاد يتعدى إلى اثنين وإذا بنى على افتعل تعدى إلى واحد، وظاهر كلام الراغب . وغيره أن زاد قد تتعدى إلى واحد يقال: زدت كذا فزاد هو وازداد كذا، ووجه ذلك ظاهر فلا تغفل، والجمهور على أن (سنين) في القراءة بتنوين (مائة) منصوب لكن اختلفوا في توجيه ذلك فقال أبو البقاء . وابن الحاجب: هو منصوب على البدلية من (ثمانمائة) وقال الرمحشري: على أنه عطف بيان لثمانمائة، وتعقبه في البحر بأنه لا يجوز على مذهب البصريين •

وادعى بعضهم أنه أولى من البدلية لأنها تستلزم أن لا يكون العدد مقصوداً، ويؤيده ما أخرجه ابن أبي شيبة . وابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن الضحاك قال: لما نزلت هذه الآية (ولبثوا في كهفهم ثمانمائة) قيل يا رسول الله أياماً أم أشهراً أم سنين؟ فأنزل الله تعالى سنين •

وجوز ابن عطية الوجهين، وقيل: على التمييز، وتعقب بأنه يلزم عليه الشذوذ من وجهين، وستعلم وجهه قريباً إن شاء الله تعالى، وبما نقل في المفصل عن الزجاج أنه يلزم أن يكونوا لبثوا تسعمائة سنة، قال ابن الحاجب: ووجهه أنه فهم من لغتهم أن مميز المائة واحد من مائة كما إذا قلت مائة رجل فرجل واحد من المائة فلو كان سنين تمييزاً لكان واحداً من ثمانمائة وأقل السنين ثلاثة فكان كأنه قيل ثمانمائة ثلاث سنين فيكون تسعمائة سنة . ويرد بأن ما ذكر مخصوص بما إذا كان التمييز مفرداً وأما إذا كان جمعاً فالقصد فيه كالقصد في وقوع التمييز جمعاً في نحو ثلاثة أبواب مع أن الأصل في الجميع الجمع، وإنما عدلوا إلى المفرد لعملة كما بين في محله فإذا استعمل التمييز جمعاً استعمل على الأصل، وما قال إنما يلزم لو كان ما استعمل جمعاً استعمل كما استعمل المفرد فأما إذا استعمل الجمع على أصله في ما وضع له العدد فلا انتهى •

وقد صرح الخفاجي أن ذلك كتقابل الجمع بالجمع، وجوز الزجاج كون (سنين) مجروراً على أنه نعت (مائة) وهو راجع في المعنى إلى جملة العدد كما في قول عنقرة:

فيها اثنتان وأربعون حلوبة * سوداً كخافية الغراب الاسحم
حيث جعل سوداً نعتاً لحلوبة وهي في المعنى نعت لجملة العدد، وقال أبو علي: لا يمتنع أن يكون الشاعر اعتبر حلوبة
جمعاً وجعل سوداً وصفاً لها وإذا كان المراد به الجمع فلا يمتنع أن يقع تفسيراً لهذا الضرب من العدد من
حيث كان على لفظ الآحاد كما يقال عشرون نفراً وثلاثون قبيلة . وقرأ حمزة . والكسائي وطلحة ويحيى والأعمش .
والحسن . وابن أبي ليلى . وخلف . وابن سعدان . وابن عيسى الأصهباني . وابن جبير الأنطاكي (ثلثمائة سنين) بإضافة مائة
إلى سنين وما نقل عن الزجاج يرد هنا أيضاً ويرد بما رد به هناك ، ولا وجه لتخصيص الإيراد بنصب سنين على
التمييز فإن منشأ الأوزوم على فرض تسليمه . كونه تمييزاً وهو متحقق إذا جر أيضاً وجر تمييز المائة بالإضافة أحد
الأمرين المشهورين فيه استعمالاً ، وثانيهما كونه مفرداً ولكون الأفراد مشهوراً في الاستعمال أطلق عليه الأصل
فهو أصل بحسب الاستعمال ، ولا ينافي هذا قول ابن الحاحب: إن الأصل في التمييز مطلقاً الجمع كما سمعت آنفاً
لأنه أراد أنه الأصل المرفوض قياساً نظراً إلى أن المائة جمع كثلثة وأربعة ونحوهما كذا في الكشف ، وقد
يخرج عن الاستعمال المشهور فيأتي مفرداً منصوباً كما في قوله:

إذا عاش الفتي مائتين عاماً * فقد ذهب اللذاة والفتاة

وقد يأتي جمعاً مجروراً بالإضافة كما في الآية على قراءة الكسائي وحمة ومن معهما لكن قالوا: إن الجمع
المذكور فيها قد أجرى مجرى العارى عن علامة الجمع لما أن العلامة فيه ليست متمحضة للجمعية لأنها
كالعوض عن لام مفردة المحذوفة حتى أن قوماً لا يعرفونه بالحروف بل يجرّونه مجرى حين ، ولم أجد فيما
عندى من كتب العربية شاهداً من كلام العرب لإضافة المائة إلى جمع ، وأكثر النحويين يوردون الآية على
قراءة حمزة والكسائي شاهداً لذلك وكفى بكلام الله تعالى شاهداً . وقرأ أبي (ثلثمائة سنة) بالإضافة والأفراد كما
هو الاستعمال الشائع وكذا في مصحف ابن مسعود ، وقرأ الضحاك (ثلثمائة سنون) بالتنوين ورفع سنون على
أنه خبر مبتدأ محذوف أي هي سنون ، وقرأ الحسن . وأبو عمرو في رواية اللؤلؤى عنه (تسعاً) بفتح التاء وهو
لغة فيه فاعلم والله تعالى أعلم ﴿لَهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي جميع ما غاب فيهما وخفي من أحوال
أهلها فالغيب مصدر بمعنى الغائب والخفي جعل عينه للبالغة واللام للاختصاص العلى أي له تعالى ذلك علماً
ويلزم منه ثبوت علمه سبحانه بسائر المخلوقات لأن من علم الخفى علم غيره بالطريق الأولى *

﴿أَبْصُرْ بِهِ وَأَسْمَعْ﴾ صيغتا تعجب والهاء ضميره تعالى ، والكلام مندرج تحت القول فليس التعجب
منه سبحانه ليقال ليس المراد منه حقيقة لاستحاطته عليه . تعالى بل المراد أن ذلك أمر عظيم من شأنه أن
يتعجب منه كما قيل ولا يمتنع صدور التعجب من بعض صفاته سبحانه وأفعاله عز وجل حقيقة من غيره تعالى
وفي الحديث ما أحلك عن عصاك وأقربك من دعاك وأعطفك على من سألك ، ولهم في هذه المسألة كلام طويل
فليرجم إليه من أراد به ، وابن هشام رسالة في ذلك ، وإيما كان فنية إشارة إلى أن شأن بصره تعالى وسمعه عز
وجل وهما صفتان غير راجعتين إلى صفة العلم خارج عما عليه بصر المبصرين وسمع السامعين فإن اللطيف
والكشيف والصغير والكبير والجلي والخفي والسر والعلن على حد سواء في عدم الاحتجاب عن بصره
وسمعه تبارك وتعالى بل من الناس من قال: إن المعدوم والموجود في ذلك سواء وهو مبنى على شيئية المعدوم

والخلاف في ذلك معلوم ولعل تقديم ما يدل على عظم شأن بصره عز وجل لما ان ما نحن بصده من قبيل المبصرات والإحصيل أبصر وأسمع والهمزة للصيرورة لا للتعدية أى صار ذا بصر وصار ذا سمع ولا يقتضى ذلك عدم تحققهما له تعالى تعالى عن ذلك دلوا كبيراً ، وفيهما ضمير مستتر عائد عليه سبحانه ثم حولا إلى صيغة الأمر ويرز الضمير الفاعل لعدم لياقة صيغة الأمر لتحمل ضمير الغائب وجر الباء الزائدة فكان له محلان الجر لمكان الباء والرفع لمكان كونه فاعلا ، ولكونه صار فضلة صورة أعطى حكمها فصح حذفه من الجملة الثانية مع كونه فاعلا والفاعل لا يجوز حذفه عندهم ، ولا تكاد تحذف هذه الباء في هذا الموضع إلا إذا كان المتعجب منه ان وصلت نحو أحسن أن تقول ، وهذا الفعل لكونه ماضيا معنى قبل إنه مبنى على فتح مقدر منع من ظهوره مجيئه على صورة الأمر وهذا مذهب س في هذا التركيب ، قال الرضى : وضعف ذلك بأن الأمر بمعنى الماضى مما لم يعهد بل جاء الماضى بمعنى الأمر في حديث اتقى الله امرؤ فعل خيرا يشب عليه ، وبان صار ذا كذا قليل ولو كان ما ذكر منه لجاز اللحم يزيد وأشحم يزيد ، وبان زيادة الباء في الفاعل قليل والمطرود زيادتها في المفعول .

وتعقب بان كون الأمر بمعنى الماضى مما لم يعهد غير مسلم الا ترى أن كفى به بمعنى اكتف به عند الزجاج وقصد بهذا النقل الدلالة على انه قصد به معنى انشائي وهو التعجب ، ولم يقصد ذلك من الماضى لأن الانشاء أنسب بصيغة الأمر منه لأنه خبر في الأكثر ، وبان كثرة أفعال بمعنى صار ذا كذا لا تخفى على المتتبع ، وجواز اللحم يزيد على معنى التعجب لازم ولا محذور فيه وعلى معنى آخر غير لازم ، نعم ما ذكر من قلة زيادة الباء في الفاعل مما لا كلام فيه ، والانصاف أن مذهب س في هذه المسئلة لا يخلو عن تعسف . ومذهب الأخفش وعزاه الرضى إلى الفراء أن أفعال في نحو هذا التركيب أمر لفظا ومعنى فاذا قلت أحسن يزيد فقد أمرت كل واحد بان يجعل زيدا حسنا ومعنى جعله كذلك وصفه به فكأنك قلت صفه بالحسن كيف شئت فان فيه منه كل ما يمكن أن يكون في شخص كما قال الشاعر :

لقد وجدت مكان القول ذا سعة فان وجدت لسانا قائلا فقل

وهذا المعنى مناسب للتعجب بخلاف تقدير س ، وأيضا همزة الجعل أكثر من همزة صار ذا كذا وإن لم يكن شئ منهما على ما قال الرضى قياسا مطردا ، واعتبر الفاعل ضمير المأمور وهو كل أحد لأن المراد أنه لظهور الأمر يؤمر كل أحد لا على التعيين بوصفه بما ذكر ، ولم يتصرف في أفعال على هذا المذهب فيستند إلى مثني أو مجموع أو مؤنث لما ذكروا من علة كون فعل التعجب غير متصرف وهى مشابهته الحروف في الانشاء وكون كل لفظ من ألفاظه صار دلما لمعنى من المعانى ، وإن كان هناك جملة فالقياس أن لا يتصرف فيه احتياطا لتحصيل الفهم كاسماء الاعلام فلذا لم يتصرف في نعم وبئس في الأمثال ، وسهل ذلك هنا انحاء معنى الأمر فيه كما انمحي معنى الجعل وصار لمحض انشاء التعجب ولم يبق فيه معنى الخطاب ، والباء زائدة في المفعول ، وأجاز الزجاج أن تكون الهمزة للصيرورة فتكون الباء للتعدية أى صيره ذا حسن ، ثم انه اعتذر بقاء أحسن في الأحوال على صورة واحدة لكون الخطاب لمصدر الفعل أى يا حسن أحسن يزيد وفيه تكلف وسماجة .

وأيضاً نحن نقول أحسن بزيد يا عمرو ولا يخاطب شيثان في حالة إلا أن يقول: معنى خطاب الحسن قد انمحي، وثمرة الخلاف بين س وغيره تظهر فيما إذا اضطر إلى حذف الباء فعلى مذهب س يلزم رفع مجروره وعلى غيره يلزم نصبه، هذا وقال ابن عطية: يحتمل أن يكون معنى الآية: أبصر بدين الله تعالى وأسمع به أى بصر بهدى الله تعالى وسمع به فترجم الهاء إما على الهدى وإما على الاسم الجليل ونقل ذلك عن ابن الأنبارى وليس بشئ. وقرأ عيسى (أبصر به وأسمع) بصيغة الماضى فيهما وخرج ذلك أبو حيان على أن المراد الاخبار لا التعجب، والضمير المجرور لله تعالى أى أبصر عباده بمعرفته سبحانه وأسمعهم، وجوز أن يكون (أبصر) أفعال تفضيل وكذا (أسمع) وهو منصوب على الحالية من ضمير له وضمير (به) عائد على الغيب وليس المراد حقيقة التفضيل بل عظم شأن بصره تعالى وسمعه عز وجل، ولعل هذا أقرب مما ذكره أبو حيان، وحاصل المعنى عليه أنه جل شأنه يعلم غيب السموات والأرض بصيرابه وسميعاً على أتم وجه وأعظمه ﴿مَا لَهُمْ﴾ أى لأهل السموات والأرض المدلول عليه بذكرهما ﴿مَنْ دُونَهُ﴾ تعالى ﴿مَنْ وَلَّى﴾ من يتولى أمورهم ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ﴾ فى قضائه تعالى ﴿أَحَدًا ٢٦﴾ كائناً من كان ولا يجعل له فيه مدخلا، وقيل يحتمل أن يعود الضمير لأصحاب الكهف وإضافة حكم للهدى على معنى ما لهم من يتولى أمرهم ويحفظهم غيره سبحانه ولا يشرك فى حكمه الذى ظهر فيهم أحداً من الخلق * وجوز ابن عطية أن يعود على معاصرى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من الكفار المشايق له عليه الصلاة والسلام وجعل الآية اعتراضاً بتمديد، وقيل يحتمل أن يعود على معنى مؤمنى أهل السموات والأرض. والمراد أنهم لن يتخذوا من دونه تعالى ولياً، وقيل: يعود على المختلفين فى مدة لبث أصحاب الكهف أى لا يتولى أمرهم غير الله تعالى فهم لا يقدرّون بغير إقداره سبحانه فكيف يعلمون بغير إعلامه عز وجل والكل كما ترى، ثم لا يخفى عليك أن ما فى النظم الكريم أبلغ فى نفى الشريك من أن يقال من ولى ولا شريك * وقرأ مجاهد (ولا يشرك) بالياء آخر الحروف والجزم، قال يعقوب: لا أعرف وجه ذلك، ووجهه بعضهم بأنه سكن بنية الوقف. وقرأ ابن عامر. والحسن. وأبو رجاء. وقتادة. والجحدري. وأبو حيوة. وزيد. وحמיד بن الوزير عن يعقوب. والجعفي. واللؤلؤى عن أبي بكر (ولا تشرك) بالتاء ثالث الحروف والجزم على أنه نهى لكل أحد عن الشرك لا نهى له صلى الله تعالى عليه وسلم ولو جعل له عليه الصلاة والسلام لجعل تعريضا بغيره كقوله: • إياك اعنى واسمعى يا جاره • فيكون ما له إلى ذلك، وجوز أن يكون الخطاب له ﷺ ويجعل معطوفاً على (لا تقولن) والمعنى لا تسأل أحداً عما لا تعرفه من قصة أصحاب الكهف وابتهم واقتصر على ما ياتيك فى ذلك من الوحى أو لا تسأل أحداً عما أخبرك الله تعالى به من نبا مدة لبثهم واقتصر على بيانه سبحانه ولا يخفى ما فيه من كثرة مخالفة الظاهر وإن كان أشد مناسبة لقوله تعالى:

﴿وَأَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ﴾ ووجه الربط على القراءة المشهورة حسبما تقدم من تفسيرها أنه سبحانه لما ذكر قصة أصحاب الكهف وكانت من المغيبات بالاضافة اليه ﷺ ودل اشتغال القرآن عليها على

أنه وحى معجز من حيثية الاشتمال وإن كانت جهة اعجازه غير منحصرة في ذلك أمره جل شأنه بالمواظبة على درسه بقوله سبحانه (وائل) الخ وهو أمر من التلاوة بمعنى القراءة أى لازم تلاوة ذلك على أصحابك أو مطلقاً ولا تكثرث بقول من يقول لك أثت بقرآن غير هذا أو بدله ، وجوز أن يكون (ائل) أمراً من التلو بمعنى الاتباع أى اتبع ما أوحى اليك والزم العمل به ، وقيل وجه الربط أنه سبحانه لما نهاه عن المراء المتعمق فيه وعن الاستفتاء أمره سبحانه بأن يتلو ما أوحى إليه من أمرهم فكانه قيل اقرأ ما أوحى اليك من أمرهم واستغن به ولا تتعرض لأكثر من ذلك أو اتبع ذلك وخذ به ولا تتعمق في جدالهم ولا تستفت أحدا منهم فالكلام متعلق بما تقدم من النواهي ، والمراد بما أوحى الخ هو الآيات المتضمنة شرح قصة أصحاب الكهف ، وقيل : متعلق بقوله تعالى : (قل الله أعلم بما لبثوا) أى قل لهم ذلك وائل عليهم اخباره عن مدة لبثهم فالمراد بما أوحى الخ ما تضمن هذا الاخبار ، وهذا دون ما قبله بكثير بل لا ينبغي أن يلتفت اليه ، والمعول عليه أن المراد بما أوحى ما هو أعم مما تضمن القصة وغيره من كتابه تعالى *

(لَا مُبَدِّل لِكَلِمَاتِهِ) لا يقدر أحد على تبديلها وتغييرها غيره وأما هو سبحانه فقد رته شاملة لكل شيء يحو ما يشاء ويثبت ، ويعلم مما ذكر اندفاع ما قيل : إن التبديل واقع لقوله تعالى : (وإذا بدلنا آية (الآية) والظاهر عموم الكلمات الاخبار وغيرها ، ومن هنا قال الطبرسي : المعنى لا يغير لما أخبر به تعالى ولا لما أمر والكلام على حذف مضاف أى لا مبدل لحكم كلماته انتهى ، لكن أنت تعلم أن الخبر لا يقبل التبديل أى النسخ فلا تتعلق به الارادة حتى تتعلق به القدرة لئلا يلزم الكذب المستحيل عليه عز شأنه . ومنهم من خص الكلمات بالاخبار لأن المقام للاخبار عن قصة أصحاب الكهف وعليه لا يحتاج الى تخصيص النكرة المنفية لما سمعت من حال الخبر ، وقول الامام : إن النسخ في الحقيقة ليس بتبديل لأن المنسوخ ثابت في وقته الى وقت طريان النسخ فالناسخ كالمغاير فكيف يكون تبديلاً توهم لا يقتدى به . ومن الناس من خص الكلمات بمواعيده تعالى لعباده الموحدين فكانه قيل ائل ما أوحى اليك ولا تبال بالكفرة المعاندين فانه قد تضمن من وعد الموحدين ما تضمن ولا مبدل لذلك الوعد ، وما له ائل ولا تبال فان الله تعالى ناصر ك وناصر أصحابك وهو كما ترى وإن كان أشد مناسبة لما بعد ، والضمير على ما يظهر من مجمع البيان للكتاب ، ويجوز أن يكون للرب تعالى كما هو الظاهر في الضمير في قوله سبحانه :

(وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا ۚ ٢٧) أى ملجأ تعدل اليه عند الامام ملية ، وقال الامام في البيان والارشاد : وأصله من الالتحاد بمعنى الميل ، وجوز الراغب فيه أن يكون اسم مكان وأن يكون مصدراً ، وفسره ابن عباس رضى الله تعالى عنهم اهنا بالمدخل في الأرض وأنشد عليه حين سأله نافع بن الأزرق قول خصيب الضمري :
يا لهف نفسى ولهف غير مجدبة عنى وما عن قضاء الله ملتحد

ولا داعى فيه لتفسيره بالمدخل في الأرض ليلتجأ اليه ، ثم إذا كان المعنى بالخطاب سيد مخاطبين ﷺ فالكلام مبنى على الفرض والتقدير إذ هو عليه الصلاة والسلام بل خلص أمته لاتحدتهم أنفسهم بطلب ملجأ غيره تعالى ، نسأله سبحانه أن يجعلنا من التجأ اليه وعول في جميع أموره عليه فكفاه جل وعلا ما أهمه وكشف عنه غياهب كل غمه *

هذا (ومن باب الاشارة في الآيات ﴿ الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ﴾) قد تقدم أن مقام العبودية لا يشابهه مقام ولا يدانيه ونبينا ﷺ في أعلى مراقبه ، وقد ذكر أن العبد الحقيقي من كان حراً عن الكونين وليس ذاك إلا سيدهما ﷺ (ولم يجعل له عوجاً قيمياً) قد تقدم في التفسير أن الضمير المجرور عائد على (الكتاب) وجعله بعض أهل التأويل عائداً على (عبده) أى لم يجعل له عاينه الصلاة والسلام انحرافاً عن جنابه وميلاً إلى ما سواه وجعله مستقيماً في عبوديته سبحانه ، وجعل الأمر في قوله تعالى (فاستقم كما أمرت) أمر تكوين (لينذر بأساً شديداً من لدنه) وهو بأس الحجاب والبعد عن الجنب وذلك أشد العذاب (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات) وهى الأعمال التى أريد بها وجه الله تعالى لا غير ، وقيل العمل الصالح التبرى من الوجود بوجود الحق « أن لهم أجراً حسناً » وهى رؤية المولى ومشاهدة الحق بلا حجاب « فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً » فيه إشارة إلى مزيد شفقتة ﷺ واهتمامه وحرصه على موافقة المخالفين وانتظامهم فى سلك الموافقين « إنا جعلنا ما على الأرض ، من الأنهار والأشجار والجبال والمعادن والحيوانات « زينة لها » أى لأهلها « لنبلوهم أيهم أحسن عملاً » فيجعل ذلك مرآة لمشاهدة أنوار جلاله وجماله سبحانه عز وجل ، وقال ابن عطاء : حسن العمل الاعراض عن الكل ، وقال الجنيد : حسن العمل اتخاذ ذلك عبرة وعدم الاشتغال به . وقال بعضهم : أهل المعرفة بالله تعالى والمحبة له هم زينة الأرض وحسن العمل النظر اليهم بالحرمة . (وإنا لجاعلون ما عليها صعيداً جرزا) كناية عن ظهور فناء ذلك بظهور الوجود الحقيقى والقيامة الكبرى (أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا) قال الجنيد قدس الله سره : أى لا تعجب منهم فشانك أعجب من شأنهم حيث أسرى بك ليلاً من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى وبلغ بك سدره المنتهى وكنت فى القرب كتهاب قوسين أو أدنى ثم رددك قبل انقضاء الليل الى مضجعك . (إذ أوى الفتية الى الكهف) قيل هم فتيان المعرفة الذين جبلوا على سجية الفتوة ، وفتوتهم لإعراضهم عن غير الله تعالى فأووا الى الكهف الخلوة به سبحانه (فقالوا) حين استقاموا فى منازل الانس ومشاهد القدس وهيجهم ما ذاقوا الى طلب الزيادة والترقى فى مراق السعادة (ربنا آتنا من لدنك رحمة) معرفة كاملة وتوحيداً عزيزاً (وهى لنا من أمرنا رشداً) بالوصول اليك والفناء فيك (فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عدداً) كناية عن جعلهم مستغرقين فيه سبحانه فانين به تعالى عما سواه « ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً » إشارة الى ردهم الى الصحو بعد السكر والبقاء بعد الفناء ، ويقال أيضاً : هو إشارة الى الجلوة بعد الخلوة وهما قولان متقاربان « نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم فتية آمنوا بربهم » الايمان العلى « وزدناهم هدى » بأن أحضرناهم وكشفناهم « وربطنا على قلوبهم » سكتناها عن التزلزل بما أسكتنا فيها من اليقين فلم يسمح فيها هواجس التخمين ولا وساوس الشياطين ، ويقال أيضاً : رفعناها من حضيض التلون الى أوج التمكن . (إذ قاموا) بنا لنا (فقالوا ربنا رب السموات والأرض) مالك أمرهما ومدبرهما فلا قيام لهما إلا بوجوده المفاض من بحار جوده (لن ندعوك من دونه إلهاً) إذا ما من شئ إلا وهو محتاج اليه سبحانه فلا يصلح لأن يدعى (لقد قلنا إذا شططا) كلاماً بعيداً عن الحق مفرطاً فى الظلم ، واستدل بعض المشايخ بهذه الآية على أنه ينبغى للساكنين إذا أرادوا الذكر وتحلقوا له أن يقوموا فيذكروا قائمين ، قال ابن الغرس : وهو استدلال

ضعيف لا يقوم به المدعى على ساق *

وأنت تعلم أنه لا بأس بالقيام والذكر لكن على ما يفعله المتشيخون اليوم فإن ذلك لم يكن في أمة من الأمم ولم يجيء في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بل لعمرى أن تلك الحلق حبايل الشيطان وذلك القيام قعود في بحبوحة الخلدان (وإذا اعتزلتموهم وما يعبدون إلا الله) أى وإذ خرجتم عن صحبة أهل الهوى وأعرضتم عن السوى (فأووا إلى الكهف) فاخلوا بمحبوبكم (ينشر لكم ربكم من رحمته) طوى معرفته «ويهى لكم من أمركم مرفقا» ما تنتفعون به من أنوار تجلياته واطائف مشاهداته ، قال بعض العارفين: العزلة عن غير الله تعالى توجب الوصلة بالله عز وجل بل لا تحصل الوصلة إلا بعد العزلة ألا ترى كيف كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يتجنب بغار حراء حتى جاءه الوحى وهو فيه « وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه » لئلا يكثر الضوء في الكهف فيقل معه الحضور ، فقد ذكروا أن الظلمة تعين على الفكر وجمع الحواس ، ومن هنا ترى أهل الخلوة يختارون خلوتهم مكانا قليل الضياء ومع هذا يغمضون أعينهم عند المراقبة *

وفي أسرار القرآن أن في الآية إشارة إلى أن الله تعالى حفظهم عن الاحتراق في السباحات فجعل شمس الكبرياء تزاور عن كهف قربهم ذات يمين الأزل وذات شمال الأبد وهم في فجوة وصال مشاهدة الجلال والجلال محروسون محفوظون عن قهر سلطان صرف الذات الأزلية التي تتلاشى إلا كوان في أول بوادى إشراقها وفى الحديث « حجابها نور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره » وقيل : في تأويله إن شمس الروح أو المعرفة والولاية إذا طلعت من أفق الهداية وأشرقت في سماء الواردات وهى حالة السكر وغلبة الوجد لا تنصرف في خلوتهم إلى أمر يتعاق بالعقبى وهو جانب اليمين وإذا غربت أى سكنت تلك الغلبة وظهرت حالة الصحو لا تلتفت همهم أرواحهم إلى أمر يتعلق بالدنيا وهو جانب الشمال بل تنحرف عن الجهتين إلى المولى وهم في فراغ عما يشغلهم عن الله تعالى *

وذكر أن فيه إشارة إلى أن نور ولا يتهم يغلب نور الشمس ويرده عن الكهف كما يغلب نور المؤمن نار جهنم وليس هذا بشيء وان روى عن ابن عطاء « من يهد الله فهو المهتد » الذى رفعت عنه الحجب ففاز بما فاز « ومن يضل فلن تجد له وليا مرشدا » لأنه لا يخلد له سبحانه إلا لسوء استعداده ومتى فقد الاستعداد تعذر الارشاد « وتحسبهم أيقاظا وهم رقود » إشارة إلى أنهم مع الخلق بأبدانهم ومع الحق بأرواحهم ، وقال ابن عطاء : هم مقيمون في الحضرة كالنومى لا علم لهم بزمان ولا مكان أحياء موتى صرعى مفيقون نومى متبهون « ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال » أى نقلبهم من عالم إلى عالم ، وقال ابن عطاء : نقلبهم في حالتى القبض والبسط والجمع والفرق ، وقال آخر : نقلبهم بين الفناء والبقاء والكشف والاحتجاب والتجلى والاستتار ، وقيل في الآية إشارة إلى أنهم في التسليم كالميت في يد الغاسل (وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد) قال أبو بكر الوراق : مجالسة الصالحين ومجاورتهم غنيمة وان اختلف الجنس ألا ترى كيف ذكر الله سبحانه طلب أصحاب الكهف معهم لمجاورته أياهم *

وقيل أشير بالآية إلى أن طلب نفوسهم نائمة معطلة عن الاعمال ، وقيل يمكن أن يراد أن نفوسهم صارت بحيث تطيعهم جميع الأحوال وتحرسهم عما يضرهم « لو اطلعت عليهم » أى لو اطلعت من حيث أنت على ما ألبستهم من لباس قهر ربوبيتى وسطوات عظمتى « لو ليت منهم » أى من رؤية ما عليهم من هيبتي وعظمتى « فرأى

ولمئت منهم رعباً « كما فر موسى كليمي من رؤية عصاه حين قلبتها حية والبستها ثوباً من عظمتي وهيبتي ، وهذا الفرار حقيقة منا لأنه من عظمتنا الظاهرة في هاتيك المرأة كذا قرره غير واحد وروى عن جعفر الصادق رضي الله تعالى عنه ٥

(وكذلك بعثناهم) رددناهم إلى الصحو بعد السكر (ليتساءلوا بينهم قال قائل منهم لم لبستم قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم) لأنهم كانوا مستغرقين لا يعرفون اليوم من الامس ولا يميزون القمر من الشمس ، وقيل : لأنهم استقلوا أيام الوصال وهكذا شأن عشاق الجمال فسته الوصل في سنتهم سنة وسنة الهجر سنة ، ويقال : مقام الحب مع الحبيب وإن طال قصير وزمان الاجتماع وإن كثر يسير إذ لا يقضى من الحبيب وطروان في الدهر ومر ولا يسكاد بعد الحب الليال إذا كان قرير العين بالوصل كما قيل :

أعد الليالي ليلة بعد ليلة وقد عشمت دهرها لأعد الليالي

ثم إنهم لما رجعوا من السكر إلى الصحو ومن الروحانية إلى البشرية طلبوا ما يعيش به الإنسان واستعملوا حقائق الطريقة وذلك قوله تعالى (فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاماً فليأتكم برزق منه وليتلطف) والاشارة فيه أولاً إلى أن اللائق بطالبي الله تعالى ترك السؤال ، ويرد به على المتشيخين الذين دينهم ودينهم السؤال وليته كان من الحلال . وثانياً إلى أن اللائق بهم أن لا يختص أحدهم بشئ دون صاحبه ألا ترى كيف قال قائلهم (بورقكم هذه) فاضاف الورق اليهم جملة وقد كان فيما يروى فيهم الراعي ولعله لم يكن له ورق . وثالثاً إلى أن اللائق بهم استعمال الورع ألا ترى كيف طلب القائل الأزكى وهو على ما في بعض الروايات الاحل ، ولذلك قال ذو النون : العارف من لا يطفى نور معرفته نور ورعه ، والعجب أن رجلاً من المتشيخين كان يأخذ من بعض الظلمة دنائير مقطوعاً بحمرتها فقبل له في ذلك فقال : نعم هي جرات ولكن تطفى حرارة جوع السالكين ، ومع هذا وأمثاله له اليوم مرقد يطوف به من يزور وتوقد عليه السرج وتندثر له النذور ، ورابعاً إلى أنه ينبغي لهم التواصي بحسن الخلق وجميل الرفق ألا ترى كيف قال قائلهم (وليتلطف) بناء على أنه أمر بحسن المعاملة مع من يشتري منه ٥

وقال بعض أهل التأويل : إنه أمر باختيار اللطيف من الطعام لأنهم لم يأكلوا مدة فالكشف يضرب أجسامهم ، وقيل : أرادوا اللطيف لأن أرواحهم من عالم القدس ولا يناسبها إلا اللطيف ، وعن يوسف بن الحسين أنه كان يقول : إذا اشتريت لأهل المعرفة شيئاً من الطعام فليكن لطيفاً وإذا اشتريت للزهاد والعباد فاشتر كما تجده لأنهم بعد في تذليل أنفسهم ، وقال بعضهم : طعام أهل المجاهدات وأصحاب الرياضات ولباسهم الخشن من الماء كولات والملبوسات والذي بلغ المعرفة فلا يوافقه إلا كل لطيف ، ويروى عن الشيخ عبد القادر الكيلاني قدس الله سره أنه كان في آخر أمره يلبس ناعماً ويأكل لطيفاً . وعندي أن التزام ذلك يخل بالكمال ، وما يروى عن الشيخ قدس سره وأمثاله إن صح يحتمل أن يكون أمراً اتفاقياً ، وعلى فرض أنه كان عن التزام يحتمل أنه كان لغرض شرعي وإلا فهو خلاف المأثور عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعن كبار أصحابه رضي الله تعالى عنهم ، فقد بين في الكتب الصحيحة حالهم في المأكول والملبس وليس فيها ما يؤيد كلام يوسف بن الحسين وأضرابه والله تعالى أعلم (ولا يشعرن بكم أحداً) أي من

الآغيار المحجوبين عن مطالعة الأنوار والوقوف على الأسرار (إنهم إن يظهروا عليكم يرموكم) باحجار الانكار « أو يعيدوكم في ماتهم » التي اجتمعوا عليها ولم ينزل الله تعالى بها من سلطان (ولن تفلحوا اذا أبدا) لأن الكفر حينئذ يكون كالكفر الابليسي (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) إرشاد الى محض التجريد والتفريد ، ويحكي عن بعض كبار الصوفية أنه أمر بعض تلامذته بفعل شيء فقال : أفعله إن شاء الله تعالى فقال له الشيخ بالفارسية ما معناه : يا مجنون فاذا من أنت ، والآية تأتي هذا الكلام غاية الالباء وفيه على مذهب أهل الوحدة أيضا ما فيه ، وقيل الآية نهى عن أن يخبر صلى الله تعالى عليه وسلم عن الحق بدون إذن الحق سبحانه . ففيه إرشاد للمشايخ إلى أنه لا ينبغي لهم التكلم بالحقائق بدون الاذن ولهم أمارات الإذن يعرفونها .

« واذكر ربك إذا نسيت ، قيل أي إذا نسيت الكون بأسره حتى نفسك فان الذكر لا يصفو إلا حينئذ ، وقيل إذا نسيت الذكر ، ومن هنا قال الجنيد قدس سره : حقيقة الذكر الفناء بالمذكور عن الذكر ، وقال قدس سره في قوله تعالى « وقل عسى أن يهدين ربى لأقرب من هذا رشدا » ان فوق الذكر منزلة هي أقرب منزلة من الذكر وهي تجديد النعوت بذكره سبحانه لك قبل أن تذكره جل وعلا ولبشوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا » زعم بعض أهل التأويل أن مجموع ذلك خمس وعشرون سنة واعتبر السنة التي في الآية شهراً وهو زعم لا داعي اليه إلا ضعف الدين ومخالفة جماعة المسلمين وإلا فإى ضرر في إبقاء ذلك على ظاهره وهو أمر ممكن أخبر به الصادق ، وما يدل على امكان هذا اللبس أن أبا على بن سينا ذكر في باب الزمان من الشفاء أن ارسطو ذكر أنه عرض لقوم من المتألهين حالة شبيهة بحالة أصحاب الكهف قال أبو على : ويدل التاريخ على أنهم قبل أصحاب الكهف انتهى »

وفي الآية على ما قيل إشارة الى أن المرید الذي يربيه الله سبحانه بلا واسطة المشايخ يصل في مدة مديدة وسنين عديدة والذي يربيه جل جلاله بواسطتهم يتم امره في أربعينيات وقد يتم في أيام معدودات ، وأنا أقول : لا حرج على الله سبحانه وقد أوصل جل وعلا كثيرا من عباده بلا واسطة في سويعات « له » تعالى شأنه (غيب السموات) عالم العلو (والأرض) عالم السفلى ولا يخفى أن عنوان الغيبة إنما هو بالنسبة إلى المخلوقين وإلا فلا غيب بالنسبة إليه جل جلاله ، ومن هنا قال بعضهم : إنه سبحانه لا يعلم الغيب بمعنى أنه لا غيب بالنسبة إليه تعالى ليعلم به العلم ، لكن أنت تعلم أنه لا يجوز التكلم بمثل هذا الكلام وإن أول بما أول لما فيه ظاهرا من مصادمة الآيات * وإلى الله تعالى نشكوا قواماً الغزو الحق وفتنوا بذلك الخلق « أبصر به واسمع » أى ما أبصره تعالى وما سمعه لأن صفاته عين ذاته « ما لهم من دونه من ولى » إذ لا فعل لأحد سواه تعالى « ولا يشرك في حكمه أحداً » لكمال قدرته سبحانه وعجز غيره عز شأنه ، هذا والله تعالى الهادى إلى سواء السبيل .

(وَاصْبِرْ نَفْسَكَ) أى احبسها وثبتها يقال صبرت زيدا أى حبسته ، وفي الحديث النهى عن صبر الحيوان أى حبسه للرمى ، واستعمال ذلك في الثبات على الأمر وتحمله توسع ، ومنه الصبر بمعناه المعروف ، ولم يجعل هذا منه لتعدى هذا ولزومه (مَعَ الَّذِينَ) أى مصاحبة مع الذين (يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ) أى يعبدونه دائما ، وشاع استعمال مثل هذه العبارة للدوام وهى نظير قولهم : ضرب زيد الظهر والبطن يريدون

به ضرب جميع بدنه ، وأبقى غير واحد الغداة والعشى على ظاهرهما ولم يرد عموم الأوقات أى يعبدونه في طرفي النهار ، وخصا بالذكر لأنهما محل الغفلة والاشتغال بالأمور ، والمراد بتلك العبادة قيل ذكر الله تعالى وروى ذلك من طريق مغيرة عن إبراهيم ، وقيل : قراءة القرآن ، وروى ذلك عن عبيد الله بن عبد الله ابن عدى بن الخيار ، وأخرج الحكيم الترمذى عن ابن جبير أن المراد بها المعاوضة في الحلال والحرام . وعن ابن عمر . ومجاهد هي شهود الصلوات الخمس ، وعن قتادة شهود صلاة الصبح والعصر ، وفيما تقدم ما يؤيد ثاني الأقوال وفيما بعد ما يؤيد ظاهره وأولها فتدبر جدا ، والمراد بالموصل فقراء الصحابة عمار . وصهيب . وسلمان . وابن مسعود . وبلال . واضربهم قال كفار قریش كأسية بن خلف . وغيره من صناديد أهل مكة لو أبعدت هؤلاء عن نفسك لجالسناك فان ربح جبابهم تؤذينا فنزلت الآية ، وأخرج ابن مردويه . وأبو نعيم في الحلية . والبيهقي في شعب الإيمان عن سلمان قال : جاءت المؤلفة قلوبهم إلى رسول الله ﷺ عيينة بن بدر . والاقرع بن حابس فقالوا : يا رسول الله لو جلست في صدر المجلس وتغيبت عن هؤلاء وأرواح جبابهم يعنون سلمان . وأبازر . وفقراء المسلمين وكانت عليهم جباب الصوف جالسناك أو حدثناك وأخذنا عنك فأنزل الله تعالى (واتل ما أوحى إليك من كتاب ربك) إلى قوله سبحانه (اعتدنا للظالمين نارا) يتهددهم بالنار ، وروى أبو الشيخ عن سلمان أنها لما نزلت قام رسول الله عليه الصلاة والسلام يلتمسهم حتى أصابهم في مؤخر المسجد يذكرون الله تعالى فقال : الحمد لله الذي يمتنى حتى أمرني أن أصبر نفسي مع رجال من أمتي معكم الحياة والممات . والآية على هذا مدنية وعلى الأول مكية ، قال أبو حيان : وهو أصح لأن السورة مكية ، وأقول : أكثر الروايات تؤيد الثاني وعليه تكون الآيات مستثناة من حكم السورة وكما مثل ذلك ، وقد أخرج ما يؤيد الأول ابن مردويه من طريق جوير عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، ولعل الآيات بعد تؤيده أيضا ، والتعبير عن أولئك بالموصل لتعليل الأمر بما في حيز الصلة من الخصلة الداعية إلى ادامة الصحة . وقرأ ابن عامر « بالغدوة » وخرج ذلك على ما ذكره سيوييه . والخليل من أن بعض العرب ينكر غدوة فيقول : جاء زيد غدوة بالتثوين ، على أن الرضى قال : إنه يجوز استعمالها نكرة اتفاقا ، والمشهور أن الأكثر استعمالها علم جنس بمنوعا من الصرف فلا تدخل عليها أل لأنه لا يجتمع في كلمة تعريفاً ، ومتى أريد ادخالها عليها قصد تنكيرها فادخلت كما قصد تنكير العلم الشخصي في قوله :

وقد كان منهم صاحب وابن عمه أبو جندل والزيد زيد المعارك

والقراءة المذكورة مخرجة على ذلك ، واختار بعض المحققين التخييع الأول وقال : إنه أحسن دراية ورواية لأن التنكير في العلم الشخصي ظاهر وأما في الجنس ففيه خفاء لأنه شائع في أفراد قبل تنكيره فتشكيره إنما يتصور بترك حضوره في الذهن الفارق بينه وبين النكرة ، وهو خفي فلذا أنكره الفنارى في حواشيه على التلويح في تنكير رجب علم الشهر انتهى ، وللبحث فيه محال *

وهذه الآية كما في البحر أبان من التي في الأنعام وهي قوله تعالى : (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى) (يريدون) بذلك الدعاء (وجهه) أى رضاه سبحانه وتعالى دون الرياء والسمعة بناء على ما قاله الامام السهيلي من أن الوجه اذا أضيف اليه تعالى يراد به الرضا والطاعة المرضية مجازا لأن من رضى

على شخص يقبل عليه ومن غضب يعرض عنه ، وقيل : المراد بالوجه الذات والكلام على حذف مضاف وقيل : هو بمعنى التوجه ، والمعنى يريدون التوجه اليه تعالى والزلفى لديه سبحانه ، والاول أولى ، والجملة في موضع الحال من فاعل « يدعون » أى يدعون مريدين ذلك *

﴿ وَلَا تَعُدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ ﴾ أى لا تصرف عينك النظر عنهم الى أبناء الدنيا ، والمراد النهى عن احتقارهم وصرف النظر عنهم لثرائه حالهم الى غيرهم فعدا بمعنى صرف المتعدى الى مفعول بنفسه والى آخر بعن ، قال فى القاموس يقال : عداه عن الأمر عدوا وعدوانا صرفه ، واختار هذا أبو حيان وهو الذى قدر المفعول كما سمعت وقد تعدى عدا الى مفعول واحد بعن كما تعدى اليه بنفسه افتكون بمعنى جاوز وترك ، قال فى القاموس : يقال عدا الأمر وعنه جاوزه وتركه ، وجوز أن يكون معنى الآية على ذلك كأنه قيل لا تتركهم عيناك ، وقيل : إن عدا حقيقة معناه تجاوز كما صرح به الراغب والتجاوز لا يتعدى بعن إلا إذا كان بمعنى العفو كما صرحوا به أيضا وهو هنا غير مراد فلا بد من تضمين عدا معنى نبا وعلا فى قولك : نبت عنه عينه وعلمت عنه عينه إذا اقتحمته ولم تعلق به ، وهو الذى ذهب اليه الزحشرى ثم قال : لم يقل ولا تعدهم عيناك أو ولا تفل عيناك عنهم وارتكب التضمين ليعطى الكلام مجموع معنيين وذلك أقوى من إعطاء معنى فذ لا ترى كيف رجع المعنى إلى قولك : ولا تقحمهم عيناك مجاوزين إلى غيرهم ، وتعقبه أبو حيان بأن التضمين لا ينقاس عند البصريين وإنما يذهب اليه عند الضرورة ، أما إذا أمكن إجراء اللفظ على مدلوله الوضعى فإنه يكون أولى ، واعترض أيضا ما قيل : بأنه لا يلزم من اتحاد الفعلين فى المعنى اتحادهما فى التعدية فلا يلزم من كون عدا بمعنى تجاوز أن يتعدى كما يتعدى ليقال : إن التجاوز لا يتعدى بعن إلا إذا كان بمعنى العفو وهو غير مراد ، فلا بد من تضمين عدا معنى فعل متعد بعن ، ويكفى كلام القاموس مستندا لمن خالف الزحشرى فتدبر ولا تغفل *

وقرأ الحسن (ولا تعد عينيك) بضم التاء وسكون العين وكسر الدال المخففة من أعداء ونصب العينين ، وعنه وعن عيسى . والأعمش أنهم قرؤا (ولا تعد عينيك) بضم التاء وفتح العين وتشديد الدال المكسورة من عداه يعديه ونصب العينين أيضا ، وجعل الزحشرى ، وصاحب اللوامح الهمزة والتضعيف للتعدية . وتعقب ذلك فى البحر بأنه ليس بجيد بل الهمزة والتضعيف فى هذه الكلمة لموافقة أفعل وفعل للفعل المجرد وذلك لأنه قد أقر الزحشرى بانها قبل ذينك الأمرين متعدية بنفسها إلى واحد وعديت بعن للتضمين ففى كان الأمران للتعدية لزم أن تتعدى إلى اثنين مع أنها لم تنعد فى القراءتين المذكورتين اليهما *

﴿ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ أى تطلب مجالسة من لم يكن مثلهم من الأغنياء وأصحاب الدنيا ، والجملة على القراءة المتواترة حال من كاف (عيناك) وجازت الحال منه لأنه جزء المضاف إليه ، والعامل على ما قيل معنى الاضافة وليس بشئ . *

وقال فى الكشف : العامل الفعل السابق كما تقرر فى قوله تعالى (بل ملة ابراهيم حنيفا) ولك أن تقول : ههنا خاصة العين مقحمة للتأكيد ولا يبعد أن يجعل حالا من الفاعل ، وتوحيد الضمير إما لاتحاد الاحساس أو للتنبيه على مكان الاقحام أو للاكتفاء بأحدهما عن الآخر أو لأنهما عضو واحد فى الحقيقة ، واستبشاع إسناد الارادة إلى العين مندفع بان إرادتها كناية عن إرادة صاحبها ألا ترى إلى ماشاع من نحو قولهم :

يستلذه العين أو السمع وإنما المستلذ الشخص على أن الإرادة يمكن جعلها مجازاً عن النظر لله ولا للعين اهـ ولا يخفى أن فيه عدولا عن الظاهر من غير داع ، وقول بعضهم : إنه لا يجوز مجيء الحال من المضاف إليه في مثل هذا الموضع لاختلاف العامل في الحال وذيها لا يصلح داعيا لظهور ضعفه ، ثم الظاهر أنه لا فرق في جواز كون الجملة حالا من المضاف إليه أو المضاف على تقدير أن يفسر (تعد) بتجاوز وتقدير أن تفسر بتصرف •

وخص بعضهم كونها حالا من المضاف إليه على التقدير الأول وكونها حالا من المضاف على التقدير الثاني ولعله أمر استحسانى ، وذلك لأن في أول الكلام على التقدير الثاني اسناد ما هو من الأفعال الاختيارية ليس الا وهو الصرف إلى العين فناسب اسناد الإرادة إليها في آخره ليكون أول الكلام وآخره على طرز واحد مع رعاية ما هو الاكثر في أحوال الاحوال من مجيئها من المضاف دون المضاف إليه ، وتضمن ذلك عدم مواجهة الحبيب ﷺ باسناد ارادة الحياة الدنيا اليه صريحا وإن كانت مصب النهى ، وليس في أول الكلام ذلك على التقدير الأول إذ الظاهر أن التجاوز ليس من الأفعال الاختيارية لا غير بل يتصف به المختار وغيره ، مع أن في جعل الجملة حالا من الفاعل على هذا التقدير مع قول بعض المحققين إن المتجاوز في الحقيقة هو النظر احتياجا إلى اعتبار الشئ وتركه في كلام واحد ، وليس لك أن تجعله استخداما بأن تريد من العينين أولا النظر مجازا وتريد عند عود ضمير (تريد) منهما الحقيقة لأن التثنية تأبى ذلك ، وإن اعتبر ذلك أولا وآخره ولم يترك احتياج إلى مؤن لا تخفى على المتأمل فتأمل وتدبر ، وهى على القراءتين الشاذتين حال من فاعل الفعل المستتر أى لا تعد أولا تعد عينيك عنهم يريد ذلك ﴿ وَلَا تَطْعُ ﴾ في تنحية الفقراء عن مجلسك ﴿ مَنَّا أَغْلَنَّا قَلْبَهُ ﴾ أى جعلنا قلبه غافلا ﴿ عَنْ ذِكْرِنَا ﴾ لبطلان استعداده للذكر بالمرّة كأولئك الذين يدعونك إلى طرد الفقراء فاهم غافلون عن ذكرنا على خلاف ما عليه أولئك الفقراء من الدعاء فى الغداة والعشى ، وفيه تنبيه على أن الباعث لهم إلى استدعاء الطرد غفلة قلوبهم عن جناب الله تعالى شأنه وملاحظة المعقولات وانهما كه (١) فى الحسيات حتى خفى عليه أن الشرف بحلية النفس لا بزينة الجسد . ومعنى الذكر ظاهر وفسره المفضل بالقرآن • والآية ظاهرة فى مذهب أهل السنة ، وأولها المعتزلة فقبل المراد أغفلنا قلبه بالخذلان وهذا هو التأويل المشهور عندهم فى أمثال ذلك وحاله معلوم عندك ، وقيل : المراد صادفناه غافلا كما فى قولهم : سألناكم فما أخفناكم وقاتلناكم فما أجبنكم . وتعقب بأنه لا ينبغي أن يتجرأ على تفسير فعل أسنده الله تعالى إليه بالمصادفة التى تفهم وجدان الشئ بغتة عن جهل سابق وعدم علم ، وقيل : المراد نسبناه إلى الغفلة كما فى قول الكميّ :

وطائفة قد أكفرونى بحبكم وطائفة قالوا مسىء ومذنب

وهو كما ترى ، وقال الرماني : (٢) المراد لم نسم قلبه بالذكور ولم نجعله من القلوب التى كتبنا فيها الايمان كقلوب المؤمنين من قولهم : أغفل فلان ابله إذا تركها غفلا من غير سمة وعلامة يبكى ونحوه ، ومنه اغفال الخط لعدم إعجابه . فالأغفال المذكور استعارة لجعل ذكر الله تعالى الدال على الايمان به كالسمة لأنه علامة للسعادة كما

(١) قوله وانهما كه الى قوله حتى خفى عليه كذا بإفراد الضمير فى خط المؤلف وفى ابى السعود ضمير انهما كه

راجع الى قوله الباعث له فغير المصنف له بلهم فحصل ما حصل (٢) وقد كان معتزليا فليحفظ اه منه

جعل ثبوت الايمان في القلب بمنزلة الكتابة ، وهو تاويل رقيق الحاشية لطيف المعنى وإن كان خلاف الظاهر فهو مما لا بأس به لمن لم يكن غرضه منه الهرب من مذهب أهل السنة ، واحتج بعضهم على أنه ليس المراد ظاهر الآية بقوله سبحانه : ﴿ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ ﴾ في طلب الشهوات حيث أسند اتباع الهوى إلى العبد فيدل على أنه فعله لا فعل الله تعالى ولو كان ذلك فعل الله سبحانه والاسناد مجازي لقيل فاتبع بالفاء السببية لتفرعه عليه . وأجيب بأن فعل العبد لكونه بكسبه وقدرته ، وخلق الله تعالى يجوز إسناده إليه بالاعتبار الأول وإلى الله تعالى بالثاني ، والتنصيص على التفريع ليس بلازم فقد يترك لكلمة كالتقصيد إلى الاخبار به استقلالاً لأنه أدخل في الذم وتقويضا إلى السامع في فهمه ولا حاجة إلى تقدير فقيل واتبع هواه *

وقرأ عمر بن فائد . وموسى الاسوارى . وعمرو بن عبيد (أغفلنا) بفتح الفاء واللام (قلبه) بالرفع على على أنه فاعل أغفلنا ، وهو على هذه القراءة من أغفله إذا وجد غافلاً ، والمراد ظننا وحسبنا غافلين عن ذكرنا له ولصنيعه بالمواخذة يجعل ذكر الله تعالى له كناية عن مجازاته سبحانه ، واستشكل النهى عن اطاعة أولئك الغافلين في طرد أولئك المؤمنين بأنه ورد أنهم أرادوا طردهم ليؤمنوا فكان ينبغي تحصيل إيمانهم بذلك ، وغاية ما يلزم ترتب نفع كثير وهو إيمان أولئك الكفرة على ضرر قليل وهو سقوط حرمة أولئك البررة وفي عدم طردهم لزم ترتب ضرر عظيم وهو بقاء أولئك الكفرة على كفرهم على نفع قليل *

ومن قواعد الشرع المقررة تدفع المفسدة الكبرى بالمفسدة الصغرى . وأجيب بأنه سبحانه علم أن أولئك الكفرة لا يؤمنون إيماناً حقيقياً بل إن يؤمنوا يؤمنوا إيماناً ظاهرياً ومثله لا يرتكب له إسقاط حرمة أولئك الفقراء الأبرار فلذا جاء النهى عن الاطاعة *

وقد يقال : يحتتمل أن يكون الله تعالى قد علم أن طرد أولئك المقراء السابقين إلى الايمان المنقطعين لعبادة الرحمن وكسر قلوبهم وإسقاط حرمتهم لجلب الأغنياء وتطبيب خواطرهم يوجب نفرة القلوب وإساءة الظن برسوله ﷺ فربما يرتد من هو قريب عهد بسلام ويقل الداخلون في دينه بعد ذلك عليه الصلاة والسلام ، وذلك ضرر عظيم فوق ضرر بقاء شرذمة من الكفار على الكفر فلذا نهى جل وعلا عن اطاعة من أغفل قلبه واتبع هواه ﴿وَكَانَ أَمْرُهُ﴾ في اتباع الهوى وترك الايمان ﴿فُرْطاً ٢٨﴾ أى ضياعاً وهلاكاً كان قاله مجاهداً ومتقدماً على الحق والصواب نابذاً له وراء ظهره من قولهم : فرط أى متقدم للخيل وهو في معنى ما قاله ابن زيد مخالفاً للحق ، وقال ابن عطية : يحتتمل أن يكون الفرط بمعنى التفريط والتضييع أى كان أمره الذي يجب أن يلزم ويهتم به من الدين تفريطاً ، ويحتتمل أن يكون بمعنى الافراط والاسراف أى كان أمره وهو الهوى الذي هو سبيله افراطاً وإسرافاً ، وبالاسراف فسرره مقاتل ، والتعبير عن صناديد قريش المستدعين طرد فقراء المؤمنين بالموصول للايذان بعملية ما في حيز الصلة للنهى عن الاطاعة ﴿وَقُلْ﴾ لأولئك الذين أغفلنا قلوبهم عن الذكر واتبعوا هواهم ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ خبر مبتدأ محذوف أى هذا الذى أوحى إلى الحق و (من ربكم) حال مؤكدة أو خبر بعد خبر والاول اولى ، والظاهر أن قوله تعالى ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ من تمام القول المأمر به فالفاء

لترتيب ما بعدها على ما قبلها بطريق التهديد أى عقيب تحقيق أن ذلك حق لا ريب فيه لازم الاتباع من شاء أن يؤمن به ويتبعه فليفعل كسائر المؤمنين ولا يتعلل بما لا يكاد يصلح للتعلل ومن شاء أن يكفر به وينبذ وراء ظهره فليفعل ، وفيه من التهديد وإظهار الاستغناء عن متابعتهم التي وعدوها في طرد المؤمنين وعدم المبالاة بهم وبايمانهم وجوداً وعدمًا ما لا يخفى .

وجوز أن يكون (الحق) مبتدأ خبره (من ربكم) واختار الزحخشري هنا الأول ، قال في الكشف : ووجه إثبات الحذف أن المعنى عليه أتم الثناء لأنه لما أمره سبحانه بالمداومة على تلاوة هذا الكتاب العظيم الشأن في جملة التالين له حق التلاوة المرادين وجهه تباك وتعالى غير ملتفت إلى زخارف الدنيا فمن أوتي هذه النعمة العظمى فله بشكرها اشتغال عن كل شاغل ذيله لازاحة الأعداء والعلل بقوله سبحانه (وقل) الخ أى هذا الذى أوحى هو الحق فمن شاء فليدخل في سلك الفائزين بهذه السعادة ومن شاء فليكن في الهالكين انهما كما في الضلالة ، أما لو جعل مبتدأ فالتعريف إن كان للعهد رجع إلى الأول مع فوات المبالغة وإن كان للجنس على معنى جميع الحق من ربكم لا من غيره ويشمل الكتاب شمولاً أولاً لم يطبق المفصل إذ ليس ماسيق له الكلام كونه منه تعالى لا غير بل كونه حقاً لازم الاتباع لا غير اهـ .

وهو كلام يلوح عليه مخايل التحقيق ويشعر ظاهره بحمل الدعاء على ثانی الأقوال فيه وكون المشار إليه الكتاب مطلقاً لا المتضمن الأمر بصبر النفس مع المؤمنين وترك الطاعة للغافلين كما جوزة ابن عطية ، وعلى تقدير أن يكون الحق مبتدأ قيل المراد أنه القرآن كما كان المراد من المشار إليه على تقدير كونه خبراً وهو المروى عن مقاتل ، وقال الضحاك : هو التوحيد ، وقال الكرماني : الاسلام والقرآن *

وقال مكى : المراد به التوفيق والخذلان أى قل التوفيق والخذلان من عند الله تعالى يهدى من يشاء فيوفقه فيؤمن ويضل من يشاء فيخذله فيكفر ليس إلى من ذلك شيء وليس بشيء كما لا يخفى *

وجوز أن يكون قوله سبحانه (فمن شاء فليؤمن) الخ تهديداً من جهته تعالى غير داخل تحت القول بالمأمور به فالقاء لترتيب ما بعدها من التهديد على نفس الأمر أى قل لهم ذلك وبعد ذلك من شاء أن يؤمن به أو أن يصدرق فيه فليفعل ومن شاء أن يكفر به أو أن يكذب فيه فليفعل ، وعلى الوجهين ليس المراد حقيقة الأمر والتخيير وهو ظاهر . وذكر الخفاجي أن الأمر بالكفر غير مراد وهو استعارة للخذلان والتخليع بتشبيه حال من هو كذلك بحال المأمور بالخالفة ، ووجه الشبه عدم المبالاة والاعتناء ، وهذا كقول كثير : أسئى بنا أو احسنى لا ملومة . واستدل المعتزلة بالآية على أن العبد مستقل في أفعاله موجد لها لأنه علق فيها تحقق الإيمان والكفر على محض مشيئته لأن المتبادر من الشرط أنه علة تامة للجزاء فدل على أنه مستقل في إيجادهما ولا فرق بين فعل وفعل فهو الموجد لكل أفعاله . واجيب بأننا لو فرضنا أن مشيئة العبد مؤثرة وموجدة للأفعال لا يتم المقصود لأن العقل والنقل يدلان على توقفها على مشيئة الله تعالى وأرادته ، أما الأول فلائهم قالوا : لو لم تتوقف على ذلك لزم الدور والتسلسل ، وأما الثانى فلائهم سبحانه يقول (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) ومع هذا التوقف لا يتم أمر الاستقلال ويثبت أن العبد مضطر في صورة مختار وهو مذهب الاشاعرة . وفي الأحياء لحجة الاسلام فان قلت : إني أجد في نفسى وجدانا ضرورياً أنى إن شئت الفعل قدرت عليه وإن شئت الترك قدرت عليه فالفعل والترك بنى لا بغيرى قلت : هب أنك تجد من نفسك هذا المعنى ولكن هل تجد من نفسك

أنك إن شئت مشيئة الفعل حصلت تلك المشيئة أو لم تشأ تلك المشيئة لم تحصل لأن العقل يشهد بأنه يشاء الفعل
 لا لسبق مشيئة أخرى على تلك المشيئة وإذا شاء الفعل وجب حصول الفعل من غير ممكنة واختيار فحصول
 المشيئة في القلب أمر لازم وترتب الفعل على حصول المشيئة أيضا أمر لازم وهذا يدل على أن الكل من الله
 تعالى انتهى . وبعضهم يكتفي في اثبات عدم الاستقلال بشيوت توقف مشيئة العبد على مشيئة الله تعالى وتمكينه
 سبحانه بالنص ولا يذكر حديث لزوم الدور أو التسلسل لما فيه من البحث ، وتام الكلام في ذلك في كتب
 الكلام ، وستذكر إن شاء الله تعالى طرفا لا تقا منه في الموضوع اللائق به ، وقال السدي : هذه الآية منسوخة
 بقوله سبحانه (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) ولعله أراد أن لا يراد المتبادر منها الآية المذكورة والافه
 قول باطل ، وحكى ابن عطية عن فرقة أن فاعل (شاء) في الشرطيتين ضميره تعالى ، واحتج له بما روى عن
 ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في الآية : من شاء الله تعالى له الإيمان آمن ومن شاء له الكفر كفر *
 والحق أن الفاعل ضمير (من) والرواية عن الخبر أخرجهما ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والبيهقي
 في الاسماء والصفات فإذا صحت يحتمل أن يكون ذلك القول لبيان أن من شاء الإيمان هو من شاء الله تعالى له
 الإيمان ومن شاء الكفر هو من شاء الله سبحانه له ذلك لالبيان مدلول الآية وتحقيق مرجع الضمير ، ويؤيد
 ذلك قوله في آخر الخبر الذي أخرجه الجماعة وهو قوله تعالى (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين) والله
 تعالى أعلم . وقرأ أبو السمال قعنب (وقل الحق) بفتح اللام حيث وقع ، قال أبو حاتم : وذلك ردئ في العربية ،
 وعنه أيضا ضم اللام حيث وقع كأنه اتباع لحركة القاف ، وقرأ أيضا (الحق) بالنصب وخرجه صاحب اللوامح
 على تقدير قل القول الحق و (من ربكم) قيل حال أي كأننا من ربكم ، وقيل : صفة أي السكائن من ربكم وفيه بحث *
 وقرأ الحسن . وعيسى الثقفي (فليؤمن وليكفر) بكسر لام الأمر فيهما ﴿ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ ﴾ للكافرين
 بالحق بعد ما جاء من الله سبحانه ، والتعبير عنهم بالظالمين للتنبيه على أن مشيئة الكفر واختياره تجاوز عن الحد
 ووضع الشيء في غير موضعه ، والجملة تعليل للامر بما ذكر من التخيير التهديد ، وجعلها من جعل (فمن شاء) الخ
 تهديدا من قبله تعالى تا كيدا للتهديد وتعليل لما يفيد من الزجر عن الكفر . وجوز كونها تعليلا لما يفهم
 من ظاهر التخيير من عدم المبالاة بكفرهم وقلة الاهتمام بشأنهم ، و (أعتدنا) من العتاد وهو في الأصل ادخار
 الشيء قبل الحاجة إليه ، وقيل : أصله أعددنا فأبدل من إحدى الدالين تاء والمعنى واحد أي هيأنا لهم ﴿ نَارًا ﴾
 عظيمة عجيبة ﴿ أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾ أي فسطاطها ، شبه به ما يحيط بهم من لها المنتشر منها في الجهات ثم
 استعير له استعارة مصرحة والاضافة قرينة والاحاطة ترشيح ، وقيل : السرادق الحجرة التي تكون حول الفسطاط
 تمنع من الوصول إليه ، ويطلق على الدخان المرتفع المحيط بالشيء وحمل عليه بعضهم ما في الآية وهو أيضا مجاز
 كاطلاقه على اللهب ، وكلام القاموس يوهم أنه حقيقة ، والمروى عن قتادة تفسيره بمجموع الأمرين اللهب والدخان .
 وأخرج ابن جرير عن ابن عباس أنه حاط من نار ، وحكى الكلبي أنه علق يخرج من النار فيحيط
 بالكفار ، وحكى القاضى الماوردى أنه البحر المحيط بالدنيا يكون يوم القيامة نارا ويحيط بهم ، واحتج له بما
 أخرجه أحمد . والبخارى في التاريخ . وابن أبي حاتم وصححه . والبيهقي في البعث . وآخرون عن يعلى بن أمية
 أن رسول الله ﷺ قال : « إن البحر هو من جهنم ثم تلا نارا أحاط بهم سرادقها » والسرادق قال الراغب :

فارسي معرب وليس من كلامهم اسم مفرد ثالثة ألف وبعده حرفان انتهى ، وقد أصاب في دعوى التعريب فان عامة اللغويين على ذلك ، وأما قوله : وليس من كلامهم الخ فيكذبه ورود علا بطوقرا مص وجنادف وحلاجل وكلها بزنة سرادق ومثل ذلك كثير والغفلة مع تلك الكثرة من هذا الفاضل بعيدة فلينظر ما مراده ، ثم انه معرب سرا يرده أى ستر الديوان ، وقيل : سر اطاق أى طاق الديوان وهو اقرب لفظا إلا أن الطاق معرب أيضا وأصله تالوتاك ، وقال ابو حيان . وغيره : معرب سرادر وهو الدهليز ووقع في بيت الفرزدق :

تمنيهم حتى إذا ما لقيتهم تركت لهم قبل الضراب السرادقا

ويجمع كما قال سيدييه بالآلف والتاء وإن كان مذكرا فيقال سرادقات ، وفسره في النهاية بكل ما أحاط بموضع من حائط أو مضرب أو خباء ، وأمر إطلاقه على اللهب أو الدخان أو غيرهما مما ذكر على هذا ظاهره ﴿ وَإِنْ يَسْتَعِثُّوا ﴾ من العطش بقرينة قوله تعالى ﴿ يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَلْمُلٍ ﴾ وقيل : مما حل بهم من أنواع العذاب ، والمهل على ما أخرج ابن جرير . وغيره عن ابن عباس . وابن جبير ماء غليظ كدردى الزيت ، وفيه حديث مرفوع فقد أخرج أحمد . والترمذي . وابن حبان . والحاكم وصححه . والبيهقي . وآخرون عن أنى سعيد الخدري عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قوله تعالى (كالمهل) قال : كعكر الزيت فاذا قرب اليه سقطت فروة وجهه فيه ، وقال غير واحد . هو ما أذيب من جواهر الأرض ، وقيل : ما أذيب من النحاس ، وأخرج الطبراني . وابن المنذر . وابن جرير عن ابن مسعود أنه سئل عنه فدعا بذهب وفضة فاذا به فلما ذاب قال : هذا أشبه شئ بالمهل الذى هو شراب أهل النار ولونه لون السماء غير أن شراب أهل النار أشد حرا من هذا . وأخرج ابن أبي حاتم . وغيره عن مجاهد أنه القيح والدم الأسود ، وقيل : هو ضرب من القطران ، وقوله سبحانه : (يغاثوا) الخ خارج مخرج التهم بهم كقول بشر بن أبى حازم :

غضبت تميم (١) أن تقتل عامرا يوم النصار فاعتبوا بالصيـلم

﴿ يَشْوَى الْوُجُوهَ ﴾ ينضجها إذا قدم ليشرب من فرط حرارته حتى أنه يسقط جلودها كما سمعت في الحديث ، فالوجوه جمع وجه وهو العضو المعروف ، والظاهر أنه المراد لا غير ، وقيل : عبر بالوجوه عن جميع أبدانهم والجملة صفة ثانية للماء الأولى (كالمهل) أو حال منه كما في البحر لأنه قد وصف أحوال من المهمل كما قال أبو البقاء . وظاهر كلام بعضهم جواز كونها في موضع الحال من الضمير المستتر في الكاف لأنها اسم بمعنى مشابه فيستتر الضمير فيها كما يستتر فيه ، وفيه ما لا يخفى من التكاف لأنها ليست صفة مشتقة حتى يستتر فيها ولم يعهد مشتق على حرف واحد قاله الخفاجي *

وذكر أن أبا على الفارسي منع في شرح الشواهد جعل ذوا بتي في قول الشاعر : رأتني كأخوص القطة ذوا بتي . مرفوعا بالكاف لكونها بمنزلة مثل وقال : إن ذلك ليس بالسهل لأن الكاف ليست على ألفاظ الصفات . وجوز أن تكون في موضع الحال من الضمير المستتر في الجار والمجرور ، وقيل : يجوز أن يكون مراد ذلك البعض إلا أنه تسامح ﴿ بئس الشراب ﴾ ذلك الماء الذى يغاثون به ﴿ وساءت ﴾ النار ﴿ مُرْتَقًا ٢٩ ﴾ أى متسكبا كما قال أبو عبيدة وروى عن السدى ، وأصل الارتفاق كما قيل الاتسكاء على

مرفق اليد . قال في الصحاح يقال: بات فلان مرتفقا أى متسكنا على مرفق يده ، وقيل : نصب المرفق تحت الخد فرتفقا اسم مكان ونصبه على التميز ، قال الزمخشري : وهذا لمشكلة قوله تعالى : « وحسنت مرتفقا » وإلا فلا ارتفاق لأهل النار ولا اتكاء إلا أن يكون من قوله :

إني أرقفت فبت الليل مرتفقا كأن عيني فيها الصاب مذبوح

أى فحينئذ لا يكون من المشاكلة ويكون الكلام على حقيقته بأن يكون لأهل النار ارتفاق فيها أى اتكاء على مرافق أيديهم كما يفعله المتحزن المتحسر ، وقد ذكر في الكشف أن الاتكاء على الحقيقة كما يكون للتعلم يكون للتحزن .

وتعقب بأن ذلك وإن أمكن عقلا إلا أن الظاهر أن العذاب أشغلهم عنه فلا يتأتى منهم حتى يكون الكلام حقيقة لا مشاكلة . وجوز أن يكون ذلك تهكما أو كناية عن عدم استراحتهم .
وروى عن ابن عباس أن المرتفق المنزل . وأخرج ذلك ابن أبي حاتم عن قتادة ، وفي معناه قول ابن عطاء : المقر ، وقول العتيبي : المجلس ، وقيل موضع الترافق أى سادت موضعا للترافق والتصاحب ، وكأنه مراد مجاهد في تفسيره بالمجتمع فانكار الطبري أن يكون له معنى مكابرة .

وقال ابن الأنباري : المعنى ساءت مطالبا للرفق لأن من طاب رفقاً من جهنم عدمه ، وجوز بعضهم أن يكون المرتفق مصدراً ميميا بمعنى الارتفاق والاتكاء ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ في محل التعليل للبحث على الإيمان المنفهم من التخيير كأنه قيل وللذين آمنوا ، ولعل تغيير السبك للايذان بكمال تنافي حالى الفريقين أى إن الذين آمنوا بالحق الذى يوحى إليك ﴿ وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ حسبا بين في تضاعيفه .

﴿ إِنَّا لَأَنْصِفُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ۝ ٣٠ ﴾ وقرأ عيسى الثقفي (لأنضيع) بالتضعيف ، وعلى القراءتين الجملة خبر إن الثانية وخبر إن الأولى الثانية بما فى جزئها والرباط ضمير محذوف تقديره من أحسن عملا منهم ، ولا يرد أنه يقتضى أن منهم من أحسن ومنهم من لم يحسن لأن ذلك على تقدير كون من تبعيضية وليس بمتعين لجواز كونها بيانية ولو سلم فلا بأس به فإن الاحسان زيادة الاخلاص الوارد فى حديث الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، لكن يبقى على هذا حكم من لم يحسن بهذا المعنى منهم أو الرباط الاسم الظاهر الذى هو المبتدأ فى المعنى على ما ذهب إليه الاخفش من جعله رابطا فان من أحسن عملا فى الحقيقة هم الذين آمنوا وعملوا الصالحات . واعتراض بانه يأباه تشكيك (عملا) لأنه للتقليل . وأجيب بانه غير متعين لذلك إذ النكرة قد تعم فى الاثبات ومقام المدح شاهد صدق أو الرباط عموم من بناء على أن العموم قد يكون رابطا كما فى زيد نعم الرجل على قول وفيه مناقشة ظاهرة .

ولعل الأولى كون الخبر جملة قوله تعالى ﴿ أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ ﴾ وجملة (إننا) الخ معترضة ، ونحو هذا من الاعتراض كما قال ابن عطية وغيره قوله :

إن الخليفة ابن الله ألبسه سربال ملك به ترجى الخواتيم

وأنت تعلم أن الاعتراض فيه غير متعين أيضا ، وعلى الاحتمال السابق يحتمل أن تكون هذه الجملة مستأنفة لبيان الأجر ويحتمل أن تكون خبرا بعد خبر على مذهب من لا يشترط فى تعدد الاخبار كونها فى معنى خبر واحد

وهو الحق أى أولئك المنعوتون بالنعوت الجميلة لهم جنات إقامة على أن عدن بمعنى الإقامة والاستقرار يقال عدن بالمكان إذا قام فيه واستقر ومنه المعدن لاستقرار الجواهر فيه *

وعن ابن مسعود عدن جنة من الجنان وهى بطنانها ، ووجه إضافة الجنان إليها بانها لسعتها كأن كل ناحية منها جنة ﴿تَجْرَى مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾ وهم فى الغرفات آمنون ﴿يُحَلَّلُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ﴾ من الأولى للابتداء والثانية للبيان ، والجار والمجرور فى موضع صفة لأساور ، وهذا ما اختاره المفسرون وغيره * وجوز أبو البقاء فى الأولى أن تكون زائدة فى المفعول على قول الأخفش ، ويدل عليه قوله تعالى (وحلوا أساور) وأن تكون بيانية أى شيئاً أو حلماً من أساور *

وجوز غيره فيها أن تكون تبعية واقعة موقع المفعول كما جوز هو وغيره ذلك فى الثانية ، وجوز فيها أيضاً أن تتعلق بـ يحلون وهو كما ترى ، والأساور جمع أسورة جمع سوار بالكسر والضم وهو ما فى الذراع من الحلى وهو عربى ، وقال الراغب : معرب دستواره ، وقيل جمع أسوار جمع سوار وأصله أساور فخفف بحذف يائه فهو على القولين جمع الجمع ، ولم يجمعوه من أول الأمر جمع سوار لما رأوا أن فعلاً لا يجمع على أفعال فى القياس * وعن عمرو بن العلاء أن الواحد أسوار ، وأنشد ابن الأنبارى :

والله لولا صبية صغار كأنما وجوههم أقار
تضمهم من العتيك دار أخاف أن يصيبهم أفتار
أولاطم ليس له أسوار لما رآنى ملك جبار
ببابه ما وضع النهار

وفى القاموس السوار ككتاب و غراب القلب كالأسوار والجمع أسورة وأساور وأسورة وسور وسؤور وهو موافق لما نقل عن ابن العلاء *

ونقل ذلك أيضاً عن قطرب . وأبى عبيدة ، ونكرت لتعظيم حسننها من الاحاطة ، وقد أخرج ابن مردويه عن سعد بن النبی عليه السلام قال : « لو أن رجلاً من أهل الجنة اطالع فبدت أساوره لطمس ضوءه ضوء الشمس كما تطمس ضوء النجوم » وأخرج الطبرانى فى الأوسط . والبيهقى فى البعث عن أبى هريرة أن النبی عليه السلام قال « لو أن أدنى أهل الجنة حلية عدلت حلية أهل الدنيا جميعاً لكان ما يحليه الله تعالى به فى الآخرة أفضل من حلية أهل الدنيا جميعاً » وأخرج عبد بن حميد . وابن المنذر عن عكرمة قال : « إن أهل الجنة يحلون أسورة من ذهب ولؤلؤ وفضة هى أخف عليهم من كل شئ إنما هى نور » وأخرج الشيخان عن أبى هريرة أن النبی عليه السلام قال « تباع الحلية من المؤمن حيث يباع الضوء » وأخرج أبو الشيخ . وغيره عن كعب الاحبار قال « إن لله تعالى ملكاً - وفى رواية - فى الجنة ملك لو شئت أن أسميه أسميته يصوغ حلل أهل الجنة من يوم خلق إلى أن تقوم الساعة ولو أن حلماً منها أخرج لرد شعاع الشمس » والسؤال بأن لبس الرجال الأساور عيب فى الدنيا فكيف يحلون فى الآخرة متدفع بأن كونه عيباً إنما هو بين قوم لم يعتادوه لا مطلقاً ولا أظنك فى مربة من أن الشئ قد يكون عيباً بين قوم ولا يكون عيباً بين آخرين ، وليس فيما نحن فيه أمر عقلى يحكم بكونه عيباً فى كل وقت وفى كل مكان وبين كل قوم ، وإن التزمت أن فيه ذلك فقد حليت

نفسك بحلية الجمل وخرجت من ربة العقل . هذا وقرأ أبان عن عاصم (من أسورة) بحذف ألف وزيادة هاء وهو أحد الجوع لسوار كما سمعت ﴿ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا ﴾ لأن الخضرة أحسن الألوان والنفس تنبسط بها أكثر من غيرها ، وروى في أثر أنها تزيد في ضوء البصر ، وقيل :

ثلاثة مذهب للحنن : الماء والخضرة والوجه الحسن . والظاهر أن لباسهم غير منحصر فيما ذكر إذ لهم فيها ما تشتهى الأنفس وتلد الأعين ، وأخرج ابن أبي حاتم عن سليم بن عامر أن الرجل يكس في الساعة الواحدة سبعين ثوباً وأن أدناها مثل شقيق النعمان ، وقيل يحتمل الانحصار ولهم فيها ما تشتهى الأنفس لا ياباه لجواز أنهم لا يشتهون ولا تلذ أعينهم سوى ذلك من الألوان ، والتكثير لتعريف أنها لا يكاد يوصف حسنها *
وقد أخرج ابن أبي حاتم عن كعب قال : لو أن ثوباً من ثياب أهل الجنة نشر اليوم في الدنيا لصعق من ينظر إليه وما حملته أبصارهم .

وقرأ أبان عن عاصم . وابن أبي حماد عن أبي بكر (ويلبسون) بكسر الباء ﴿ مِّنْ سُندُسٍ ﴾ قال الجو اليتقى : هورقيق الديباج بالفارسية فهو معرب ، وفي القاموس هو ضرب من البزبون أو ضرب من رقيق الديباج معرب بلا خلاف ، وقال الليث : لم يختلف أهل اللغة والمفسرون في أنه معرب ، وأنت تعلم أنه خلاف الشافعي عليه الرحمة ، والقول بأنه ليس من أهل اللغة والمفسرين في النفس منه شيء ، وقال شيدله : هورقيق الديباج بالهندية ، وواحد على ما نقل عن ثعلب سندسة .

وزعم بعضهم : أن أصله سندي وكان هذا النوع من الديباج يجلب من السند فأبدلت الياء سيناً كما فعل في سادي فقيل سادس ، وهو كلام لا يروج إلا على سندي أو هندي . ويحكى أن جماعة من أهل الهند من بلد يقال له بروج بالجيم الفارسية كانوا يتكلمون بلة تسمى سنسكريت جاؤا إلى الاسكندر الثاني بهدية من جملة هذا الديباج ولم يكن رآه فقال : ما هذا ؟ فقالوا : سندون بالنون في آخره فغيرته الروم إلى سندوس ثم العرب إلى سندس فهو معرب قطعاً من ذلك اللفظ الذي أطلقته أولئك الجماعة عليه ، لكن لا جزم في أنه اسم له في الأصل بلغةهم أو اسم للبلدة المحبوب هو منها أطلق عليه كما في أسماء كثير من الامتعة اليوم والله تعالى أعلم بحقيقة الحال .

﴿ وَاسْتَبْرَقَ ﴾ أخرج ابن جرير وغيره عن قتادة . وعكرمة أنه غليظ الديباج ، وقال ابن بحر : هو ديباج منسوج بذهب وفي القاموس هو الديباج الغليظ أو ديباج يعمل بالذهب أو ثياب حرير صفاق نحو الديباج أو قدة حرام كأنها قطع الأوتاراه ، والذي عليه الأكثر من المفسرين واللغويين الأول ، وهو كما أخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك معرب استبره هي كلمة عجمية ومعناها الغليظ ، والمشهور أنه يقال للغليظ بالفارسية استبر بلاهاء ، وقال ابن قتيبة : هو رومي عرب وأصله استبره فابدلوا الهاء قافاً ، ووقع في شعر المرقش قال :

تراهن يلبسن المشاعر مرة واستبرق الديباج طوراً لباسها

وقال ابن دريد : هو سرياني عرب وذكر من أصله ماذكروا ، وقيل : أصله استفره بحرف بعد التاء بين الفاء والباء الموحدة ، وادعى بعضهم أن الاستبرق الديباج الغليظ الحسن في اللغة العربية والفارسية ففيه توافق اللغتين ، ونقل عن الأزهري أنه استصوب هذا ، ويجمع على أباريق ويصغر كما في القاموس . وغيره على أباريق ، وقرأ ابن محيصن (واستبرق) بوصل الهمزة وفتح القاف حيث وقع جعله كما يقتضيه ظاهر كلام ابن

ابن خالويه فعلا ماضيا على وزن استفعل من البريق إلا إن استفعل فيه موافق لل مجرد الذي هو برق ، و ظاهر كلام الالهوازي في الاقتناع أنه وحده قرأ كذلك وجعله اسما ممنوعا من الصرف ولم يجعله فعلا ماضيا *
وقال صاحب اللوامح : قرأ ابن محيصن (واستبرق) بوصل الهمزة في جميع القرآن مع التنوين فيجوز أنه حذف الهمزة تخفيفا على غير قياس ، ويجوز أنه جعله كلمة عربية من برق الثوب يبرق بريقا إذا تلا لا بجذته ونضارته فيكون وزنه استفعل من ذلك فلما سمي به عاملة معاملة الفعل في وصل الهمزة ومعاملة المتمكن من الاسماء في الصرف والتنوين ، وأكثر التفاسير على أنه عربي وليس بمستعرب انتهى ، ولا يخفى أنه مخالف للنقلين السابقين ، ويمكن أن يقال : إن لابن محيصن قراءتين فيه الصرف والمنع منه فنقل بعض قراءة وبعض آخر أخرى لكن ذكر ابن جني أن قراءة فتح القاف سهو أو كالتسهو ، قال أبو حيان : وإنما قال ذلك لأن جعله اسما ومنعه من الصرف لا يجوز أنه غير علم فتكون سهوا وقد أمكن جعله فعلا ماضيا فلا تكون سهوا انتهى .

وفي الجمع بين السندس والاستبرق اشعار ما بأن لأولئك القوم في الجنة ما يشتهون ، ونكرا لتعظيم شأنهم وكيف لا وهم وراء ما يشاهد من سندس الدنيا واستبرقها بل وما يتخيل من ذلك ، وقد أخرج البيهقي عن أبي الخير مرثد بن عبد الله قال : في الجنة شجرة ثبت السندس منه تكون ثياب أهل الجنة .
وأخرج الطيالسي . والبخاري في التاريخ . والنسائي . وغيرهم عن ابن عمر قال : قال رجل يا رسول الله أخبرنا عن ثياب أهل الجنة أخلقوا تخلق أم نسجوا تنسج ؟ فقال ﷺ : بل يتشقق عنها ثمر الجنة ، وظاهره أنها من سندس كانت أو من استبرق كذلك ، وقدمت التحاية على اللباس لأن الحلي في النفس أعظم وإلى القلب أحب وفي القيمة أغلى . وفي العين أحلى ، وبني فعله للمفعول إشعارا بأنهم لا يتعاطون ذلك بأنفسهم وإنما يفعلها الخدم كما قال الشاعر :

غرائر في كن و صون ونعمة يحلين ياقوتا وشذرا مفقرا

وكذلك سائر الملوك في الدنيا يلبسهم التيجان ونحوها من العلايات المرصعة بالجواهر خدمهم ، وأسند اللبس اليهم لأن الانسان يتعاطى ذلك بنفسه خصوصا إذا كان فيه ستر العورة ، وقيل : بني الاول للمفعول والثاني للفاعل إشارة إلى أن التحلية تفضل من الله تعالى واللبس استحقاقتهم . وتعقب بأن فيه نزعة اعتزالية ويدفع بالعناية (متكئين فيها على الأرائك) جمع أريكة كما قال غير واحد وهو السرير في الحجلة فان لم يكن فيها فلا يسمى أريكة .

وأخرج ذلك البيهقي عن ابن عباس ، وقال الراغب : الأريكة حجلة على سرير وتسميتها بذلك إما لكونها في الأرض متخذة من أراك وهو شجر معروف أو لكونها مكايا الإقامة من قولهم أراك بالمكان أروكا ، وأصل الأروك الإقامة على رعي الاراك ثم تجوز به في غيره من الاقامات ، وروى تفسيرها بذلك عن عكرمة *
وقال الزجاج : الارائك الفرش في الحجال ، والظاهر أنها على سائر الأقوال عربية ، وحكى ابن الجوزي في فنون الافنان انها السرر بالحشية ، وأيا ما كان فالكلام على ما قاله بعض المحققين كناية عن تنعمهم وترفعهم فان الاتكاء على الارائك شأن المتنعمين المترفعين ، والآثار ناطقة بأنهم يتسكئون ويتنعمون ، فقد أخرج

ابن أبي حاتم عن الهيثم بن مالك الطائفي أن رسول الله ﷺ قال « ان الرجل ليتكلى المتكأ مقدار أربعين سنة ما يتحول منه ولا يمله يأتيه ما اشتتهت نفسه ولذت عينه » وأخرج ابن المنذر . وجماعة عن ابن عباس أن على الأرائك فرشاً منصودة في السماء مقدار فرسخ .

وقرأ ابن محيصن (علرائك) بنقل حركة الهمزة إلى لام التعريف وادغام لام (على) فيها فيحذف ألف (على) لتوهم سكون لام التعريف ، ومثله قول الشاعر : هـ فما أصبحت عارض نفسي برية * يريد على الأرض .
﴿ نَعْمَ الثَّوَابُ ﴾ ذلك الذي وعدوا به من الجنة ونعيمها ﴿ وَحَسُنَتْ ﴾ أى الأرائك أو الجنات
﴿ مُرْتَفَقًا ٣١ ﴾ متكئاً ، وقد تقدم آنفاً الكلام فيه ﴿ وَأَضْرَبَ لَهُم ﴾ للمؤمنين الذين يدعون ربهم

بالغداة والعشي والكفرة الذين طلبوا طردهم ﴿ مَثَلًا لِّرَجُلَيْنِ ﴾ مفعولان لا ضرب ثانيهما أولهما لأنه المحتاج إلى التفصيل والبيان قاله بعضهم ، وقد مر تحقيق هذا المقام فتذكر ، والمراد بالرجلين إما رجلان مقدران على ما قيل وضرب المثل لا يقتضى وجودهما وإما رجلان موجودان وهو الموعول عليه ، فقيل هما اخوان من بنى إسرائيل أحدهما كافر اسمه فرطوس ، وقيل اسمه قطفير والآخر مؤمن اسمه يهوذا فى قول ابن عباس * وقال مقاتل : اسمه يملخا ، وعن ابن عباس أنهما ابنا ملك من بنى إسرائيل أنفق أحدهما ماله فى سبيل الله تعالى وكفر الآخر واشتغل بزينة الدنيا وتنمية ماله ، وروى أنهما كانا حدادين كسباً مالا ؛ وروى أنهما ورثا من أبيهما ثمانية آلاف دينار فتشاطراها فاشتري الكافر أرضاً بالف فقال المؤمن : اللهم أنا اشتري منك أرضاً فى الجنة بالف فتصدق به ثم بنى أخوه داراً بالف فقال : اللهم إنى اشتري منك داراً فى الجنة بالف فتصدق به ثم تزوج أخوه امرأة بالف فقال : اللهم إنى جعلت ألفاً صداقاً للحرور فتصدق به ثم اشتري أخوه خدماً ومتاعاً بالف فقال : اللهم إنى اشتري منك الولدان المخلدين بالف فتصدق به ثم أصابته حاجة فجلس لأخيه على طريقه فربه فى حشمه فتعرض له فطرده ووبخه على التصديق بماله ، وقيل : هما اخوان من بنى مخزوم كافر هو الأسود بن الأسد ومؤمن هو أبوسلمة عبدالله بن عبدالأسد ، والمراد ضربهما مثلاً للفريقين المؤمنين والكافرين لآمن حيث أحوالهما المستفادة مما ذكر آنفاً من أن المؤمنين فى الآخرة كذا وللکافرين فيها كذا بل من حيث عصيان الكفرة مع تقلبهم فى نعم الله تعالى وطاعة المؤمنين مع مكابدتهم . شاق الفقر أى اضرب لهم مثلاً من حيثية العصيان مع النعمة والطاعة مع الفقر حال رجلين ﴿ جَعَلْنَا لَاحِدَهُمَا ﴾ وهو الكافر ﴿ جَنَّتَيْنِ ﴾ بستانين لم يعين سبحانه مكانهما إذ لا يتعلق بتعيينه كبير فائدة .

وذكر ابراهيم بن القاسم الكاتب فى كتابه عجائب البلاد أن بحيرة تينس كانت هاتين الجنتين فجرى ما جرى ففرقهما الله تعالى فى ليلة واحدة ، وسيأتى إن شاء الله تعالى ما يعلم منه قول آخر ، والجملة بتامها تفسير للثل فلا موضع لها من الاعراب ، ويجوز أن تكون فى موضع الصفة لرجلين فوضعتها النصب ﴿ مِنْ أَعْنَابٍ ﴾ من كروم متنوعة فالكلام على ما قيل إما على تقدير مضاف وإما الأعناب فيه مجاز عن الكروم وهى أشجار العنب ، والمفهوم من ظاهر كلام الراغب أن العنب مشترك بين الثمرة والكرم وعليه فيراد الكروم من غير حاجة إلى

التقدير أو ارتكاب المجاز ، والداعى إلى إرادة ذلك أن الجنة لا تكون من ثمر بل من شجر ﴿ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ ﴾ أى جعلنا النخل محيطاً بهما مطيفة بحفايهما أى جانبيهما مؤزراً بها كرومهما يقال حفه القوم إذا طافوا به وحففته بهم إذا جعلتهم حافين حوله فتزیده الباء مفعولاً آخر كقولك غشيت به ﴿ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا ﴾ وسطهما ﴿ زَرْعاً ٣٢ ﴾ لتكونا جامعتين للاقوات والافوا كه متواصلتي العبارة على الهيئة الرائقة والوضع الانيق ٥

﴿ كُلَّا الْجَنَّتَيْنِ مَاتَتْ أَكُلَهُمَا ﴾ ثمرها وبلغ مبلغاً صالحاً لالاكل ، و (كَلَّتَا) اسم مفرد للفظ مثني المعنى عند البصريين وهو المذهب المشهور ومثني لفظاً ومعنى عند البغداديين وتأوّه منقلبة عن واو عند سيديو به فاصله كلوى فالآلاف فيه للتأنيث . ويشكل على هذا إعرابه بالحروف بشرطه ، ويحاج بما أجيب به عن الاشكال في الاسماء الخمسة . وعند الجرمي الآلاف لام منقلبة عن أصلها والتاء زائدة للتأنيث . ويرد عليه أنه لا يعرف فعتل وأن التاء لا تقع حشواً ولا بعد ساكن صحيح ؛ وعلى المشهور يجوز في ضميره مراعاة لفظه ومراعاة معناه وقدر وعى الأول هنا والثاني فيما بعد . وفي مصحف عبد الله (كلا الجننتين آتى) بصيغة التذكير لأن تأنيث الجننتين مجازى ثم قرأ (آتت) فانت لأنه ضميره مؤنث ، ولا فرق بين حقيقته ومجازيه فالتركيب نظير قولك : طلع الشمس وأشرقت وقال : إن عبد الله قرأ (كل الجننتين آتى أكله) فذكر وأعاد الضمير على كل ٥

﴿ وَلَمْ تَظَلْمْ مِنْهُ ﴾ أى لم تنقص من أكلها ﴿ شَيْئاً ﴾ من النقص على خلاف ما يعهد في سائر البساتين فإن الثمار غالباً تكثر في عام وتقل في عام وكذا بعض الاشجار تأتى بالثمار في بعض الاعوام ودون بعض ، وجوز أن يكون (تظلم) متعدياً و (شيئاً) مفعوله والمآل واحد ﴿ وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا ﴾ أى فيما بين كلتا الجننتين ﴿ نَهراً ٣٣ ﴾ ليدوم شر بهما ويزيد بهاؤهما ، قال يحيى بن أبى عمرو الشيباني : وهذا النهر هو المسمى بنهر أبى فرطس وهو على ما قال ابن أبى حاتم نهر مشهور في الرملة ، وقيل المعنى فجرنا فيما بين كل من الجننتين نهراً على حدة فيكون هناك نهران على هذا ولا يخفى أنه خلاف الظاهر ، وتشديد فجر قيل للمبالغة في سعة التفجير ، وقال الفراء : لأن النهر يمتد فكأنه أنهار ٥

وقرأ الأعمش . وسلام . ويعقوب . وعيسى بن عمر (فجرنا) بالتخفيف على الأصل ، وقرأ أبو السمال . والعباض ابن غزوان . وطلحة بن سليمان (نهرا) بسكون الهاء وهو لغة جارية فيه وفي نظائره ، ولعل تأخير ذكر التفجير عن ذكر الإتياء مع أن الترتيب الخارجى على العكس لا يذنبان باستقلال كل من إتياء الأكل وتفجير النهر في تسهيل محاسن الجننتين كما في قصة البقرة ونحوها ولو عكس لانهم أن المجموع خصلة واحدة بعضها مقرب على بعض فان إتياء الأكل متفرع على السقى عادة ، وفيه إيماء إلى أن إتياء الأكل لا يتوقف على السقى كقوله تعالى : (يكاد زيتها يضىء) قاله شيخ الاسلام ﴿ وَكَانَ لَهُ ﴾ أى للاحد المذكور وهو صاحب الجننتين ﴿ ثَمَرٌ ﴾ أنواع المسال كما في القاموس . وغيره ويقال : ثمر إذا تمول ، وحمله على حمل الشجر كما فعل أبو حيان . وغيره غير مناسب للنظم ٥

وقرأ ابن عباس . ومجاهد . وابن عامر . وحمزة . والسكسائي . وابن كثير . ونافع . وقرأ المدينة (ثمر) بضم الثاء والميم ، وكذا في (بثمره) الآتى وهو جمع ثمار بكسر الثاء جمع ثمر بفتح الحين فهو جمع الجمع ومعناه

على نحو ما تقدم أى أموال كثيرة من الذهب والفضة والحيوان وغيرها ، وبذلك فسرهُ ابن عباس . وقادة وغيرهما ، وقال مجاهد . يراد به الذهب والفضة خاصة ، وقرأ الأعمش . وأبو رجاء . وأبو عمرو بضم اللام وإسكان الميم تخفيفاً هنا وفيما بعد والمعنى على ما سمعت ، وقرأ أبو رجاء في رواية (ثمر) بالفتح والسكون * وفي مصحف أبي وحمل على التفسير (وآتيناه ثمرا كثيرا) ﴿ فَقَالَ لَصَاحِبِهِ ﴾ المؤمن ، والمراد بالصاحب المعنى اللغوي فلا ينافي هذا العنوان القول بأنهما كانا أخوين خلافاً لمن وهم ﴿ وَهُوَ ﴾ أى القائل ﴿ يُحَاوِرُهُ ﴾ أى يحاور صاحبه فالجمله في موضع الحال من القائل ، والمحاوره مراجعة الكلام من حار إذا رجع أى راجعه الكلام في إنكاره البعث وإشراكه بالله تعالى ، وجوز أن تكون الجملة حالا من صاحبه فضمير (هو) عائد عليه . وضمير صاحبه عائد على القائل أى والصاحب المؤمن يراجع بالوعظ والدعوة إلى الله عز وجل ذلك الكافر القائل له ﴿ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ۖ ﴾ ﴿ ٣٤ ﴾ حسماً وأعواناً ، وقيل : أولادا ذكورا ، وروى ذلك عن قتادة . ومقاتل ، وأيد بمقابلته - بأقل منك مالا وولدا - وتخصيص الذكور لأنهم الذين ينفرون معه لمصالحه ومعاونته ، وقيل : عشيرة ومن شأنهم أنهم ينفرون مع من هو منهم ، واستدل بذلك على أنه لم يكن أخاه لأن العشيرة مشتركة بينهما وملتزم الاخوة لا يفسر بذلك ، ونصب (مالا ونفرا) على التمييز وهو على ما قيل محمول عن المبتدأ ، والظاهر أن المراد من أفعال التفضيل معناه الحقيقي وحيث يرد بذلك ما في بعض الروايات من أن الأخ المؤمن بقى بعد التصديق بماله فقيرا محتاجا فسأل أخاه الكافر ولم يعطه ووبخه على التصديق ﴿ وَدَخَلَ جَنَّتُهُ ﴾ أى كل ما هو جنة له يتمتع بها بناما على أن الاضافة للاستغراق والعموم فتفيد ما أفادته التثنية مع زيادة وهى الإشارة إلى أنه لاجنة له غير ذلك ولاحظ له في الجنة التى وعد المتقون وإلى هذا ذهب الزمخشري وهو معنى لطيف دق تصوره على أبى حيان فتعقبه بما تعقبه . واختار أن الافراد لأن الدخول لا يمكن أن يكون في الجنتين معا في وقت واحد وإنما يكون في واحدة واحدة وهو حال عما أشير إليه من النكتة .

وكذا ما قيل إن الافراد لاتصال احدهما بالآخرى . وأخرج ابن أبى حاتم عن السدى أنه قال في قوله تعالى (جعلنا لأحدهما جنتين) الخ الجنة البستان فكان له بستان واحد وجدار واحد وكان بينهما نهر فلذلك كان جنتين وسماه سبحانه جنة من قبل الجدار المحيط به وهو كما ترى ، والذي يدل عليه السياق والمحاوره ان المراد ودخل جنته مع صاحبه ﴿ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ ﴾ جملة حاله أى وهو ضار لنفسه بكفره حيث عرضها للهلاك وعرض نعمته للزوال أو واضع الشئ في غير موضعه حيث كان اللائق به الشكر والتواضع لا ما حكي عنه * ﴿ قَالَ ﴾ استئناف مبنى على سؤال نشأ من ذكر دخول جنته حال ظلمه لنفسه كأنه قيل فماذا قال إذ ذاك ؟ فقيل قال : ﴿ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ ﴾ أى تهلك وتفتنى يقال باديبديدا ويودا ويودودة إذا هلك ﴿ هَذِهِ ﴾ أى الجنة ﴿ أَبَدًا ۖ ﴾ أى طول الحياة فالمراد بالتأيد طول المكث لا معناه المتبادر ، وقيل يجوز أن يكون أراد ذلك لأنه لجهله وانكاره قيام الساعة ظن عدم فناء نوعها وإن فنى كل شخص من أشجارها نحو ما يقوله الفلاسفة القائلون بقدوم العالم في الحركات الفلكية وليس بشئ ، وقيل ما قصد إلا أن هذه الجنة المشاهدة

بشخصها لا تفنى على ما يقوله الفلاسفة على المشهور في الأفلاك أنفسها وكأن حب الدنيا والعجب بها غشى على عقله فقال ذلك وإلا فهو مالا يقوله عاقل وهو ما لا يرتضيه فاضل ، وقيل (هذه) إشارة إلى الاجرام العلوية والاجسام السفلية من السموات والأرض وأنواع المخلوقات أو إشارة إلى الدنيا والمآل واحد والظاهر ما تقدم ، وأياما كان فلعل هذا القول كان منه بمقابلة موعظة صاحبه وتذكيره بفناء جنّيته ونهيهِ عن الاغترار بهما وأمره بتحصيل الصالحات الباقيات ، ولعله خوفه أيضا بالساعة فقال له : ﴿ وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً ﴾ أى كائنة فيما سيأتى فالقيام الذى هو من صفات الاجسام مجاز عن الكون والتحقق لكنه جار فى العرف مجرى الحقيقة ﴿ وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي ﴾ بالبعث عند قيامها كما زعمت ﴿ لَا أَجِدَنَّ ﴾ حينئذ ﴿ خَيْرًا مِنْهَا ﴾ أى من هذه الجنة .

وقرأ ابن الزبير . وزيد بن على . وأبو بحرية . وأبو جعفر . وشيبة . وابن محيصن . وحמיד . وابن منذر . ونافع . وابن كثير . وابن عامر (منهما) بضمير التثنية وكذا فى مصاحف مكة والمدينة والشام أى من الجنّتين ﴿ مُنْقَلَبًا ٣٦ ﴾ أى مرجعا وعاقبة لفناء الأولى وبقاء الأخرى على زعمك ، وهو تمييز محول من المبتدأ على ما نص عليه أبو حيان ، ومدار هذا الطمع واليمين الفاجرة اعتقاد أنه تعالى إنما أولاه ما أولاه فى الدنيا لاستحقاقه الذاتى وكرامته عليه سبحانه وهذا كقوله تعالى حكاية (ولئن رجعت إلى ربى إن لى عنده للحسنى) ولم يدر أن ذلك استدراج ، وكأنه لسبق ما يشق عليه فراقه وهى الجنة التى ظن أنها لا تبعد جاء هنا (رددت) ولعدمه فيما سيأتى بعد إن شاء الله تعالى من آية حم المذكورة جاء (رجعت) فلي تأمل • ﴿ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ ﴾ استئناف كما سبق ﴿ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ ﴾ جملة حالية كالسابقة ، وفائدتها التنبيه من أول الأمر على أن ما يتلوها كلام معتنى بشأنه مسوق للبحاورة •

وقرأ أبى وحمل ذلك على التفسير (وهو يخاصمه) ﴿ أَكْفَرْتَ بِالَّذِى خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ﴾ أى فى ضمن خلق أصلك منه وهو آدم عليه السلام لما أن خلق كل فرد من أفراد البشر له حظ من خلقه عليه السلام إذ لم تكن فطرته الشريفة مقصورة على نفسه بل كانت أعمودجا منظويا على فطرة سائر أفراد الجنس انطواء إجماليا مستتبعا لجرىان آثارها على الكل فاسناد الخلق من تراب إلى ذلك الكافر حقيقة باعتبار أنه مادة أصله ، وكون ذلك مبنيا على صحة قياس المساواة خيال واه ، وقيل خلقتك منه لأنه أصل مادتك إذماء الرجل يتولد من أغذية راجعة إلى التراب فالاسناد مجاز من اسناد ما للسبب إلى المسبب إفتدبر •

﴿ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ﴾ هى مادتك القريبة فالمخلوق واحد والمبدأ متعدد ، ونقل أنه مامن نطفة قدر الله تعالى أن يخلق منها بشرا إلا وهلك موكل بها يلقي فيها قليلا من تراب ثم يخلق الله تعالى منها ما شاء من ذكر أو أنثى • وتعقبه فى البحر بأنه يحتاج إلى ثبوت صحته ، وأنا أقول : غالب ظنى أنى وفقت على تصحيحه لكن فى تخريج الآية عليه كلام لا يخفى ﴿ ثُمَّ سَوَّاهُ رَجُلًا ٣٧ ﴾ عدلك وكمالك إنسانا ذكرا ، وأصل معنى التسوية جعل الشيء سواء أى مستويا كما فى (تسوى بهم الأرض) ثم انه يستعمل تارة بمعنى الخلق والايجاد كما فى قوله تعالى (ونفس وما سواها) فاذا قرن بالخلق والايجاد كما هنا فالمراد به الخلق على أتم حال وأعدله حسبما تقتضيه

الحكمة بدون إفراط ولا تفريط ، ونصب (رجلا) على ما قال أبو حيان على الحال وهو محوج إلى التأويل .
وقال الخو في: نصب على أنه مفعول ثان لسوى ، والمراد ثم جعلك رجلا ، وفيه على ما قيل تذكير بنعمة الرجولية
أى جعلك ذكرا ولم يجعلك أنثى .

والظاهر أن نسبة الكفر بالله تعالى إليه لشكه في البعث وقوله (ما أظن الساعة قائمة) والشاك في البعث
كما في الكشف كافر من أوجه الشك في قدرته تعالى وفي أخباره سبحانه الصدق وفي حكمته ألا ترى إلى قوله عز
وجل (أخسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون) وهذا هو الذى يقتضيه السياق لأن قوله (أ كفرت) الخ
وقع ردا لقوله (ما أظن الساعة قائمة) ولذلك رتب الانكار بخلقه من تراب ثم من نطفة الملوحة بدليل البعث
وعليه أكثر المفسرين ونوقشوا فيه .

وقال بعضهم : الظاهر إنه كان مشركا كما يدل عليه قول صاحبه تعريضا به (ولا أشرك بربى أحدا) وقوله
(يألتنى لم أشرك بربى أحدا) وليس في قوله (ان رددت إلى ربى) ما ينافيه لأنه على زعم صاحبه كما مر مع
أن الاقرار بالربوبية لا ينافى الاشراك فعبدة الأصنام مقرون بها وهم مشركون فالمراد بقوله (أ كفرت)
أأشركت اه ، وسيأتى إن شاء الله تعالى بعض ما يتعلق به .

وقرأ ثابت البناني وحمل ذلك على التفسير كمنظائره المتقدمة ويليك أ كفرت (لكننا هو الله ربى) أصله
لكن أنا وقد قرأ به أبى . والحسن ، وحكى ابن عطية ذلك عن ابن مسعود فنقل حركة همزة أنا إلى نون
لكن فحذفت الهمزة ثم حذفت الحركة ثم ادغمت النون فى النون ، وقيل حذفت الهمزة مع حركتها ثم أدغم
أحد المثلين فى الآخر وهو أقرب مسافة إلا أن الحذف المذكور على خلاف القياس ، وقد جاء الحذف
والادغام فى قوله :

وترمينى بالطرف أى أنت مذنب وتقليننى لكن إياك لا أقلى

فانه أراد لكن أنا لا أقلىك ، وهو أولى من جعلهم التقدير لكننى إياك على حذف ضمير الشأن ، وأبعد
منه جعل الأصل لكننى إياك على حذف اسم لكن كما فى قوله :

فلو كنت ضميا عرفت قرابتى ولكن زنجى عظيم المشافر

أى لكنك مع نون الوقاية ، وبإثبات الألف آخر فى الوقف وحذفها فى الوصل كما هو الأصل فى أنا
وقفا ووصلأقرأ الكوفيون . وأبو عمرو . وابن كثير . ونافع فى رواية ورش . وقالون ، وأبدلها هاء فى الوقف
أبو عمرو فى رواية فقال (لكنه) ذكره ابن خالويه ، وقال ابن عطية : روى هرون عن أبى عمرو (لكنه
هو الله ربى) بضمير لحق لكن .

وقرأ ابن عامر . وزيد بن على . والحسن . والزهرى بإثبات الألف وقفا ووصلا وهو رواية عن نافع .
ويعقوب . وأبى عمرو . وورش . وأبى جعفر . وأبى بحرية ، وجاء ذلك على لغة بنى تميم فانهم يثبتون ألف
أنا فى الأصل إختيارا وأما غيرهم فيثبتها فيه اضطرابا ، وقال بعضهم : إن إثباتها فى الوصل غير فصيح لكانه
حسن هنا لمشابهة أنا بعد حذف همزته لضميرنا المتصل ولأن الألف جعل عوضا عن الهمزة المحذوفة فيه .
وقيل أثبتت إجراء للوصل مجرى الوقف وفى إثباتها دفع اللبس بلكن المشددة ، ومن إثباتها وصلا قول الشاعر :

أنا شيخ العشيرة فاعرفوني حميدا قد تذرئت السناما

وفي رواية الهاشمي عن أبي جعفر حذفها وصلا ووقفا ، وروى ذلك أيضا عن أبي عبله . وأبى حيوة . وأبى بحرية ، وقرأ (لكننا) بحذف الهمزة وتخفيف النونين ، و(لكن) في جميع هذه القراءات حرف استدراك لا عمل له وأنا مبتدأ أول و(هو) ضمير الشأن مبتدأ ثان و(الله ربى) مبتدأ وخبر ، والجملة خبر ضمير الشأن وهى غنية عن الرابط وجملة ضمير الشأن وخبره خبر المبتدأ الاول والرابط ضمير المتكلم المضاف اليه ، والتركيب نظير قولك : هند هو زيد ضاربها ، وجوز أن يكون (هو) مبتدأ ثانيا والاسم الجليل بدلا منه و(ربى) خبره والجملة خبر المبتدأ الاول والرابط الياء أيضا . وفي البحر أن (هو) ضمير الشأن وشم قول محذوف أى لكن أنا أقول هو الله ربى ، ويجوز أن يعود على (الذى خلقك) أى لكن أنا أقول الذى خلقك الله ربى فخبره الاسم الجليل و(ربى) نعت أو عطف بيان أو بدل انتهى ، ثم جوز عدم تقدير القول واقتصر على جعل (هو) ضمير الشأن حينئذ حسبا سمعت ، ولا يخفى أن احتمال تقدير القول بعيد في هذه القراءة ولعل احتمال كون الاسم الجليل بدلا أقرب معنى من كونه خبرا وعود الضمير على الذى خلقك ، وجوز أبو على كون - نا - ضمير الجماعة كالتى في خرجنا وضربنا ووقع الادغام لاجتماع المثليين إلا أنه أريد بها ضمير المعظم نفسه فرحد (ربى) على المعنى ولو اتبع اللفظ لقليل ربنا ولا يخفى ما فيه من البعد ، وقال ابن عطية في الآية : يجوز أن تكون لكن هى العاملة من اخوات إن واسمها محذوف وحذفه فصيح إذا دل عليه الكلام والتقدير لكن قولى هو الله ربى ، لكن ذلك إنما يتم لو قرئ بحذف الالف وقفا ووصلا وأنا لا اعرف احدا قرأ بذلك انتهى ، وانت قد عرفت من قرأ به ، وقد ذكر غيرهم قرؤا أيضا أبو القاسم يوسف بن على الهذلى في كتابه السكامل في القراءات لكن لا أظنك تستحسن التخريج على ذلك . وقرأ عيسى الثقفى (لكن هو الله) بسكون نون لكن ، وحكاه ابن خالويه عن ابن مسعود . والاهوازى عن الحسن واعرابه ظاهر جدا . وقرئ « لكن أنا هو الله لا إله الا هو ربى » ويعلم اعرابه بمامر ، وخرج أبو حيان قراءة أبى عمرو على رواية هرون على أن يكون « هو » تأكيداً لضمير النصب فى « لكن » وجعله عائدا على « الذى خلقك » ثم قال : ويجوز أن يكون فصلا لوقوعه بين معرفتين ، ولا يجوز أن يكون ضمير شأن لأنه لا عائذ حينئذ على اسم لكن من الجملة الواقعة خبرا انتهى ، وباليست شعرى ما الذى منعه من تجوز أن يكون ضمير لكن لل شأن ويكون (هو) مبتدأ عائدا على (الذى خلقك) والاسم الجليل خبره و(ربى) نعتا أو عطف بيان أو بدل والجملة خبر ضمير الشأن المنصوب ولكن أو يكون (هو) مبتدأ والاسم الجليل بدلا منه و(ربى) خبرا والجملة خبر الضمير هذا وقوله ﴿ وَلَا أَشْرُكَ بِرَبِّي أَحَدًا ۝ ٣٨ ﴾ عطف على احدى الجملتين والاستدراك على (أكفرت) وملخص المعنى لمكان الاستفهام الذى هو للتقرير على سبيل الانكار أنت كافر بالله تعالى لكنى مؤمن موحده وللتغاير الظاهر بين الجملتين وقعت لكن موقعها فقد قالوا : انها تقع بين كلامين متغايرين نحو زيد حاضر لكن عمرو غائب ، وإلى كون المعنى ما ذكر ذهب الزمخشري وغيره ، وذكر فى الكشف أن فيه اشارة إلى أن الكفر بالله تعالى يقابله الايمان والتوحيد فجاز أن يستدرك بكل منهما وبهما معا أى كما هنا فان الايمان مفاد أنا هو الله ربى والتوحيد مفاد (لا أشرك بربى أحدا) وأنت تعلم أيضا أن الشرك كثيرا ما يطلق على مطلق الكفر

وجعلوا منه قوله تعالى « إن الله لا يغفر أن يشرك به » وأنه يمكن أن يكون الغرض من مجموع الكلام إثبات الإيمان على الوجه الأكيد ، ولعل شرك صاحبه الذي عرّض به في الجملة الثانية كما صرح به غير واحد بهذا المعنى *

وقيل الشرك فيه بالمعنى المتبادر وإثباته لصاحبه تعريضا باعتبار أنه لما أنكر البعث فقد عجز الباري جل جلاله ومن عجزه سبحانه وتعالى فقد سواه بخلقه تعالى في العجز وهو شرك ، وقيل باعتبار أنه لما اغتر بدنياه وزعم الاستحقاق الذاتي وأضاف ما أضاف لنفسه كان كأنه أشرك فعرّض به المؤمن بماعرض فكأنه قال : لكن أنا مؤمن ولا أرى الغنى والفقر إلا من الله تعالى يفقر من يشاء ويغنى من يشاء ولا أرى الاستحقاق الذاتي على خلاف ما أنت عليه ، والانصاف أن كلا من القولين تكلف ، وقيل في الكلام تعريض بشرك صاحبه ولا يلزم أن يكون مدلولاً عليه بكلامه السابق بل يكفيه ثبوت كونه مشركاً في نفس الأمر وفيما بعد ما هو ظاهر فيه فتأمل ، ثم اعلم أن ما تضمنته الآية ذكر جليل ، وقد أخرج ابن أبي حاتم عن أسماء بنت عميس قالت : علمني رسول الله ﷺ كلمات أقولهن عند الكرب الله ربي لا أشرك به شيئاً .

﴿ وَلَوْ لَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ ﴾ حض على القول وتوبيخ على تركه ، وتقديم الظرف على المحضض عليه للايدان بتحمّ القول في آن الدخول من غير ريث للقصر ، وجاز تقديمه لذلك وجعله فاصلاً بين (ولو لا) وفعلها لتوسّعهم في الظروف أي هلا قلت عند ما دخلتها ﴿ مَا شَاءَ اللَّهُ ﴾ أي الأمر ما شاء الله أو ما شاء الله تعالى كائن على أن ما موصولة مرفوعة المحل اما على أنها خبر مبتدأ محذوف أو على أنها مبتدأ محذوف الخبره ويجوز أن تكون شرطية في محل نصب بشاء والجواب محذوف أي شيء شاء الله تعالى كان ، وأياما كان فالمراد تحضيضه على الاعتراف بأن جنته وما فيها بمشيئة الله تعالى إن شاء أبقاها وإن شاء أبادها ، ودلالة الجملة على العموم الداخلة فيه ما ذكر دخولا أوليا على التقدير الأول لأن تعريف الأمر بالاستغراق ، والجملة على هذا تفيد الحصر وأما على غيره فقليل لأن ما شرطية أو موصولة وهى في معنى الشرط والشرط وما فى معناه يفيد توقف وجود الجزاء على ما فى حيزه فيفيد عدمه عند عدمه فيكون المعنى ما شاء كان وإن لم يشأ لم يكن ، ولا غبار على ذلك عند من يقول بمفهوم الشرط ، وقدّر بعضهم فى الثانى من احتمالى الموصولة ما شاء الله هو الكائن حتى تفيد الجملة ما ذكر وليس بشيء كما لا يخفى *

وزعم القفال من المعتزلة أن التقدير هذا ما شاء الله تعالى والإشارة إلى ما فى الجنة من الثمار ونحوها ، وهذا كقول الانسان إذا نظر إلى كتاب مثلاً : هذا خط زيد ، ومراده نفي دلالة الآية على العموم ليس له مذهب الاعتزال ، وكذلك فعل الكعبي . والجباثي حيث قالوا : الآية خاصة فيما تولى الله تعالى فعله ولا تشمل ما هو من فعل العباد ولا يمتنع أن يحصل فى سلطانه سبحانه ما لا يريد كما يحصل فيه ما ينهى عنه ، ولا يخفى على من له ذوق سليم وذهن مستقيم أن المذساق إلى الفهم العموم وكفى للمعتزلة عدول عن ذلك ﴿ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ﴾ من مقول القول أيضا أي هلا قلت ذلك اعترافاً بعجزك وإقراراً بأن ما تيسر لك من عمارتها وتدير أمرها إنما هو بمعونته تعالى وإقداره جل جلاله ، وقد تضمنت هذه الآية ذكرًا جليلاً أيضا ، فقد أخرج أحمد عن أبي هريرة قال : « قال نبي الله ﷺ ألا أدلك على كنز من كنوز الجنة تحت العرش ؟ قلت : نعم قال . أن تقول لا قوة إلا بالله »

قال عمرو بن ميمون: قلت لأبي هريرة: لا حول ولا قوة إلا بالله فقال: لا إنها في سورة الكهف ولولا إذ دخلت الآية هـ وأخرج ابن أبي حاتم عن عمرو بن مرة قال: «إن من أفضل الدعاء قول الرجل ماشاء الله»، وأخرج أبو يعلى وابن مردويه. والبيهقي في الشعب عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ «ما أنعم الله تعالى على عبد نعمة في أهل أو مال أو ولد فيقول ماشاء الله لا قوة إلا بالله إلا دفع الله تعالى عنه كل آفة حتى تأتيه منيته وقرأ ولولا إذ دخلت الخ * وأخرج ابن أبي حاتم من وجه آخر عن أنس قال: من رأى شيئا من ماله فأعجبه فقال ماشاء الله لا قوة إلا بالله لم يصب ذلك المال أفاة أبدا وقرأ الآية، وأخرجه البيهقي في الشعب عن أنس مرفوعا هـ

وأخرج ابن أبي حاتم عن مطرف قال: كان مالك إذا دخل بيته يقول: ماشاء الله قلت لمالك: لم تقول هذا؟ قال: ألا تسمع الله تعالى يقول (ولولا إذ دخلت جنتك قلت ماشاء الله) ونقل عن ابن العربي أن مالكا يستدل بالآية على استحباب ما تضمنته من الذكر لكل من دخل منزله *

وأخرج سعيد بن منصور. وابن أبي حاتم. والبيهقي في الشعب عن عروة أنه كان إذا رأى من ماله شيئا يعجبه أو دخل حائطا من حيطانه قال: ماشاء الله لا قوة إلا بالله ويتأول قول الله تعالى (ولولا إذ دخلت) الآية، ويفهم من بعض الروايات استحباب قول ذلك عند رؤية ما يعجب مطلقا سواء كان له أو لغيره وأنه إذا قال ذلك لم تصبه عين الإعجاب ﴿إِنْ تَرَىٰ أَنَا أَقْلَٰ مِنْكَ مَالًا وَلَوْلَا ۝٣٩﴾ الخ (أنا) توكيد للضمير المنصوب على المفعولية في (ترنى) وقد أقيم ضمير الرفع مقام ضمير النصب، والرؤية إن كانت علمية فأقل مفعول ثان وإن كانت بصرية فهو حال من المفعول، ويجوز أن يكون (أنا) فصلا وحينئذ يتعين أن تكون الرؤية علمية لأن الفصل إنما يقع بين مبتدأ وخبر في الحال أو في الأصل *

وقرأ عيسى بن عمر (أقل) بالرفع فيكون (أنا) مبتدأ و (أقل) خبره والجملة في موضع المفعول الثاني على الأول من احتمالي الرؤية أو الحال على الثاني منهما و (مالا ولولا) تمييز على القراءتين وما فيهما من الاحتمال، وقوله: ﴿فَمَسَىٰ رَبِّي أَن يُوْتِيَنِي خَيْرًا مِّنْ جَنَّتِكَ﴾ قائم مقام جواب الشرط أي إن ترنى كذلك فلا بأس عسى ربى الخ، وقال كثير: هو جواب الشرط، والمعنى إن ترنى أفقر منك فأنا أتوقع من صنيع الله تعالى أن يقلب ما بى وما بك من الفقر والغنى فيرزقنى لايمانى جنة خيرا من جنتك ويسلبك بكفرك نعمته ويخرب جنتك، وقيد بعضهم هذا الايتاء بقوله: في الآخرة، وقال آخر: في الدنيا أو في الآخرة، وظاهر ما ذكر أنه في الدنيا كالارسال في قوله ﴿وَيُرْسَلْ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ﴾ أى عذابا كما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس هـ وأخرج الطستى عنه أن نافع بن الأزرق قال له: أخبرنى عن قوله تعالى (حسبانا) فقال: نارا وأشد له قول حسان: بقية معشر صبت عليهم شأيب من الحسبان شهب

وأخرج ذلك ابن أبى شيبة. وابن أبي حاتم عن الضحاک أيضا، وقال الزمخشري: هو مصدر كالبطلان والغفران بمعنى الحساب والمراد به المحسوب والمقدر أى مقدرا قدره الله تعالى وحسبه وهو الحكم بتخريبها، والظاهر أن اطلاقه على الحكم المذكور مجاز. والزجاج جعل الحسبان بمعنى الحساب أيضا إلا أنه قدر مضافا

وقع في صفحة ٢٦٦ سطر ١٥ المراد أنه صوابه المراد به انه، وفي سطر ٢٠ من شاء صوابه فمن شاء، وفي صفحة

٢٧٢ سطر ٢٣ كما قال غير واحد وهو السري صوابه وهو كما قال غير واحد السري

أى عذاب حساب وهو حساب ما كسبت يده ، ولا يخفى أنه يجوز أن يراد من الحسابان بهذا المعنى العذاب مجازا فلا يحتاج إلى تقدير مضاف *

وظاهر عبارة القاموس وكذا ما روى أولا عن ابن عباس أن إطلاق الحسابان على العذاب حقيقة ، ويمكن على ما قيل أن يكون إطلاقه على النار باعتبار أنها من العذاب أو من المقدر ، ونقل الزمخشري أن (حسابانا) جمع حساباته وهى المرماة أى ما يرمى به كالسهم والصاعقة وأريد بها هنا الصواعق ، وقيل أعم من ذلك أى يرسل عليها ما يرمى من عذابه إما بردا وإما حجارة وإما غيرهما ما يشاء ﴿فَتُصْبِحُ﴾ لذلك ﴿صَعِيدًا﴾ أى أرضا ﴿زَلَقًا ٥﴾ ليس فيها نبات قاله الحسن وأخرجه ابن أبى حاتم عن السدى ، قيل وأصل معنى الزلق الزلل فى المشى لوجل ونحوه لكن لما كان ذلك فيما لا يكون فيه نبات ونحوه مما يمنع منه تجوز به أو كنى عنه ، وعبر بالمصدر عن المزلقة مبالغة ، وقيل الزلق من زلق رأسه بمعنى حلقه والكلام على التشبيه أى فتصبح أرضا ملساء ليس فيها شجر ولا نبات كالرأس الذى حلق وفيه بعد ، وقيل المراد بالزلق المزلقة بالمعنى الحقيقى الظاهر ، والمعنى فتصبح أرضا لا نبات فيها ولا يثبت فيها قدم ، وحاصله فتصبح مسلوقة المنافع حتى منفعة المشى عليها فتكون وحلا لا تثبت ولا يثبت عليها قدم ، وظاهر صنيع أبى حيان اختياره ، وقال مجاهد: أى فتصبح رملا هائلا ﴿أَوْ يُصْبِحُ مَآوُهَا غَوْرًا﴾ أى غائرا فى الأرض ، والتعبير بالمصدر للمبالغة نظير ما مر * ﴿فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ﴾ أى للماء الغائر ﴿طَلْبًا ١﴾ تحركا وعملا فى رده وإخراجه ، والمراد نفي استطاعة الوصول إليه فعبر عنه بنفي الطلب إشارة الى أنه غير ممكن والعاقل لا يطلب مثله ، وقيل ضمير (له) للماء مطلقا لا للماء المخصوص أى فلن تستطيع لماء لها بدل ذلك الماء الغائر طلبا ، وهو الذى يقتضيه كلام الماوردى إلا أنه خلاف الظاهر *

والظاهر أن (يصبح) عطف على (تصبح) وحينئذ لا بد أن يراد بالحسابان ما يصلح ترتب الأمرين عليه عادة كالحكم الإلهى بالتخريب إذ ليس كل آفة سماوية يترتب عليها إصباح الجنة صعيدا زلقا يترتب عليها إصباح مائها غورا . وجوز أن يكون العطف على (يرسل) وحينئذ يجوز أن يراد بالحسابان أى معنى كان من المعانى السابقة ، وعلى هذا يكون المؤمن قد ترجى هلاك جنة صاحبه الكافر إما بآفة سماوية أو بآفة أرضية وهو غور مائها فيتلف كل ما فيها من الشجر والزرع لكنه لم يصرح بما يترتب على الغور من الضرر والحراب ، ولعل ذلك لظهوره والاكتفاء بالإشارة إليه بقوله (فلن) الخ . وتعقب بأنه لا يخفى أنه لا فساد فى هذا العطف لا لفظا ولا معنى إلا أنه كان الظاهر أن يقال : أو يجعل مائها غورا أو نحو ذلك مما فيه اسناد الفعل إلى الله تعالى ولا يظهر للعدول إلى ما فى النظم الكريم وجه فتأمل ، ثم أن أكثر العلماء على أن قوله (إن ترن) الخ فى مقابلة قول الكافر (أنا أكثر منك مالا) الخ وكأنهم عنوا المقابلة فى الجملة لا المقابلة التامة أما إذا لم يتحد المراد بالنفر والولد فظاهر ، وأما إذا اتحد بأن فسر نفر بالنفر بالولد فلأن هناك امرين أكثرية واعزية ولم يذكر هنا إلا مقابل أحدهما وهو الأقلية المنسوبة فى المعنى إلى المال والولد ، نعم قيل : إن الأقلية

الولد قد تستلزم الازلية والاكثرية قد تستلزم الاعزية كما يشاهد في عرب البادية . هذا وكان الظاهر أن يتعرض في الجزء الامر الولد كما تعرض الامر المال بأن يقال وعسى أن يؤتيني خيراً من ولدك ويصيبهم بلاء فيصبحوا هلكى أو نحو ذلك . وأجيب بأنه إنما لم يتعرض لذلك إشارة إلى استيلاء حب المال على قلب ذلك الكافر وأنه يكفي في نكايته واغاظته تلف جنته واعطاء صاحبه المؤمن خيراً منها .

وقيل : إنما لم يتعرض لذلك لما فيه من ترجى هلاك من لم يصدر منه مكاملة ومحاورة ولم ينقل عنه مقاومة ومفارقة لمجرد إغاطة كافر حاور وكافر وفاجر وتركه أفضل للكمال وأكمل للفاضل ، والدعاء على الكفرة وذرائعهم الصادر من بعض الانبياء عليهم السلام ليس من قبيل هذا الترجى كما لا يخفى على المتأمل ؛ وحيث أراد ترك هذا الترجى ترك ترجى الولد لنفسه تبعاً له أو لكونه غير مهم له ، وقيل : إنه ترجاه في قوله : (خيراً من جنتك) لأن المراد شيئاً خيراً من جنتك والنيكارة قد تعم بمعونة المقام فيندرج الولد وليس بشئ . * وقيل : أراد ما هو الظاهر أى جنة خيراً من جنتك إلا أن الخيرية لا تتم من دون الولد إذ لا تكمل لذة بالمال لمن لا ولد له فترجى جنة خيراً من تلك الجنة متضمن لترجى ولد خيراً من أولئك الولد ولم يترج هلاك ولده ليكون بقاؤهم بعد هلاك جنته حملاً عليه ، ولا يخفى أنه لا يتبادر إلى الذهن من خيرية الجنة إلا خيريتها فيما يعود إلى كونها جنة من كثرة الاشجار وزيادة الثمار وغزارة مياه الانهار ونحو ذلك ، وفي قوله : ليكون الخ منع ظاهر ، وقيل : لم يترج الولد اكتفاء بما عنده منهم فان كثرة الأولاد ليس بما يرغب فيه الكاملون وفيه نظر ، وقيل : إنه لم يقرن ترجى إيتاء الولد مع ترجى إيتاء الجنة لأن ذلك الإيتاء المترجى في الآخرة وهي ليست محلاً لإيتاء الولد لانقطاع التولد هناك ، ولا يخفى أن هذا بعد تسليم أنه لا يؤتى الولد لمن شاء في الآخرة ليس بشئ ، وقيل : يمكن أن يكون ترجى الولد في قوله : (خيراً من جنتك) بناءً على أنه أراد من جنته جميع ما تمتع به من الدنيا وتكون الضمائر بعدها عائدة عليها بمعنى البستان على سبيل الاستخدام وهو كما ترى فتدبر ، والله تعالى أعلم بأسرار كتابه واخبر *

وقرأت فرقة (غوراً) بضم الغين وهمزة بعدها وواو بعدها ﴿ وَأُحِيطَ بِشَرِّهِ ﴾ أهلك أمواله المعهودة من جنتيه وما فيهما ، وهو مأخوذ من إحاطة العدو وهي استدارته به من جميع جوانبه استعملت في الاستيلاء والغلبة ثم استعملت في كل هلاك ، وذكر الخفاجى أن في الكلام استعارة تمثيلية شبه إهلاك جنتيه بما فيهما بإهلاك قوم حاط بهم عدو وأوقع بهم بحيث لم ينبج أحد منهم ، ويحتمل أن تكون الاستعارة تبعية ، وبعض يجوز كونها تمثيلية تبعية انتهى . وجعل ذلك من باب الكناية أظهر ؛ والعطف على مقدر كأنه قيل : فوقع بعض ما ترجى وأحيط الخ وحذف لدلالة السباق والسياق عليه ، واستظهر أن الإهلاك كان ليلاً لقوله تعالى ﴿ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفِّهِ ﴾ ويحتمل أن تكون أصبح بمعنى صار فلا تدل على تقييد الخبر بالصباح ، ويجرى هذان الأمران في تصيح ويصبح السابقين ، ومعنى تقلب الكفين على ما استظهره أبو حيان أن يبدى بطن كل منهما ثم يعوج يده حتى يبدو ظهر كل يفعل ذلك مراراً ، وقال غير واحد : هو أن يضع باطن إحداها على ظهر الأخرى ثم يعكس الأمر ويكرر ذلك ، وأياً ما كان فهو كناية عن الندم والتحسر وليس ذلك من قولهم : قلبت الأمر ظهرأ لبطن كما في قول عمرو بن ربيعة :

وضربنا الحديث ظهراً لبطن وأتينا من أمرنا ما شئنا

فان ذلك مجاز عن الانتقال من بعض الاحاديث إلى بعض ، ولكونه كناية عن الندم عدى بعلى في قوله تعالى ﴿ عَلَى مَا نَفَقَ فِيهَا ﴾ فالجار والمجرور ظرف لغو متعلق بقلب كأنه قيل فأصبح يندم على ما أنفق ، ومنه يعلم أنه يجوز في الكناية أن تعدى بصلة المعنى الحقيقي كما في قولهم : بنى عليها وبصلة المعنى الكينائي كما هنا فيجوز بنى بها ويكون القول بانه غلط غلط *

ويجوز أن يكون الجار والمجرور ظرفاً مستقراً متعلقه خاص وهو حال من ضمير « يقلب » أي متحسراً على ما أنفق وهو نظراً إلى المعنى الكينائي حال مؤكدة على ما قيل لأن التحسر والندم معنى ، وقال بعضهم : إن التحسر الحزن وهو أخص من الندم فليراجع ، وأياما كان فلا تضمن في الآية كما تروم . وقرئ (يقلب كفاه) أي تتقلب ، ولا يخفى عليك أمر الجار والمجرور على هذا ، وما أمأه صدرية أي على انفاقه في عمارتها ، وأما موصولة أي على الذي أنفقه في عمارتها من المال ، ويقدر على هذا مضاف إلى الموصول من الافعال الاختيارية إذا كان متعلق الجار (يقلب) مراداً منه يندم لأن الندم إنما يكون على الافعال الاختيارية ، ويعلم من هذا وجه تخصيص الندم على ما أنفق بالذكر دون هلاك الجنة ، وقيل : لعل التخصيص لذلك ولأن ما أنفق في عمارتها كان ما يمكن صيانه عن طوارق الحدثن وقد صرفه إلى مصالحها رجاء أن يتمتع بها أكثر مما يتمتع به وكان يرى أنه لا تنالها أيدي الردى ولذلك قال (ما أظن أن تبديد هذه أبداً) فلما ظهر له أنها مما يعتريه الهلاك ندم على ما صنع بناء على الزعم الفاسد من انفاق ما يمكن ادخاره في مثل هذا الشيء السريع الزوال انتهى ، والظاهر أن اهلاكم واستئصال نباتها وأشجارها كان دفعياً بأفة سماوية ولم يكن تدريجياً باذهاب ما به النماء وهو الماء ، فقد قال الخفاجي : إن الآية تدل على وقوع استئصال نباتها وأشجارها عاجلاً بأفة سماوية صريحاً لقوله تعالى (فاصبح) بالفاء التعقيبية والتحسر إنما يكون لما وقع بغتة فتأمل ﴿ وَهِيَ ﴾ أي الجنة من الاعناب المحفوفة بنخل ﴿ خَاوِيَةً ﴾ أي ساقطة ، وأصل الخواء كما قيل الخلاء يقال خوى بطنه من الطعام يخوى خوى وخواء إذا خلا . وفي القاموس خوت الدار تهدمت وخوت وخويت خيا وخويا وخواء وخواية خلت من أهلها ، وأريد السقوط هنا التعلق قوله تعالى ﴿ عَلَى عُرُوشِهَا ﴾ بذلك ، والعروش جمع عرش وهو هنا ما يصنع من الاعمدة لتوضع عليه الكروم ، وسقوط الجنة على العروش لسقوطها قبلها ، ولعل ذلك لأنه قد أصاب الجنة من العذاب ما جعلها صعيداً زلقاً لا يثبت فيها قائم ، ولعل تخصيص حال الكروم بالذكر دون النخل والزرع إما لأنها العمدة وهما من متمماتها وإما لأن ذكر هلاكها على ما قيل مغن عن ذكر هلاك الباقي لأنها حيث هلكت وهى مسندة بعروشها فهلاك ما عداها بالطريق الأولى وإلا لأن الانفاق في عمارتها أكثر ، ثم هذه الجملة تبعد ما روى من أن الله تعالى أرسل عليها نارا فأحرقتها وغار ماؤها إلا أن يراد منها ما طلق الخراب ، وحينئذ يجوز أن يراد من (هى) الجنة بجميع ما اشتملت عليه ﴿ وَيَقُول ﴾ عطف على (يقلب) وجوز أبو البقاء وغيره أن يكون حالاً من الضمير المستتر فيه بتقدير وهو يقول لأن المضارع المثبت لا يقترب بالواو الحالية الاشدودا *

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي سَلَكَتُ فِيهَا وَلَوْلَا رَحْمَةُ رَبِّي لَكُنَّا مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ كانه تذكر موعظة أخيه وعلم أنه إنما أتى من قبل شركه فتمنى لولم

يكن مشركاً فلم يصبه ما أصابه، قيل ويحتمل أن يكون توبة من الشرك ونداما عليه فيكون تجديد الإيمان لأن ندمه على شركه فيما مضى يشعر بأنه آمن في الحال فكأنه قال: آمنت بالله تعالى الآن وليت ذلك كان أولاً، لكن لا يخفى أن مجرد الندم على الكفر لا يكون إيماناً وإن كان الندم على المعصية قد يكون توبة إذا عزم على أن لا يعود وكان الندم عليها من حيث كونها معصية كما صرح به في المواقف، وعلى فرض صحة قياسه بها لم يتحقق هنا من الكافر ندم عليه من حيث هو كافر بل بسبب هلاك جنّته، والآية فيما بعد ظاهرة أيضاً في أنه لم يتب عما كفر به وهو إنكار البعث، والقول بأنه إنما لم تقبل توبته عن ذلك لأنها كانت عند مشاهدة البأس والإيمان إذ ذاك غير مقبول غير مقبول إذ غاية ما في الباب أنه إيمان بعد مشاهدة اهلاك ماله وليس في ذلك سلب الاختيار الذي هو مناط التكليف لاسيما إذا كان ذلك الاهلاك للانداز، نعم إذا قيل إن هذا حكاية لما يقوله الكافر يوم القيامة فذهب إليه بعض المفسرين كان وجه عدم القبول ظاهراً إذ لا ينفع تجديد الإيمان هناك بالاتفاق ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ﴾ وقرأ الأخوان ومجاهد وابن وثاب والاعمش وطلحة وأيوب وخلف وأبو عبيد وابن سعدان وابن عيسى الأصهباني وابن جرير (يكن) بالياء التحتية لأن المرفوع به أعنى قوله تعالى ﴿فَتَّةٌ﴾ غير حقيقى التأنيث والفعل مقدم عليه وقد فصل بينهما بالمنصوب، وقد روى في قوله سبحانه ﴿يَنْصُرُونَهُ﴾ المعنى فاتى بضمير الجمع.

وقرأ ابن أبي عبلة (ولم تكن له فتة تنصره) مراعاة للفظ فقط، والمراد من النصرة لازمها وهو القدرة عليها أى لم تكن له فتة تقدر على نصره إما بدفع الهلاك قبل وقوعه أو برد المهلك بعينه على القول بجواز إعادة المعدوم بعينه أو برد مثله على القول بعدم جواز ذلك ﴿مَنْ دُونِ اللَّهِ﴾ فانه سبحانه وتعالى القادر على نصره وحده، وارتكب المجاز لأنه لو أبقي ذلك على ظاهره لاقتضى نصره الله تعالى إياه لأنه إذا قيل: لا ينصر زيدا أحد دون بكر فهم منه نصره بكر له في العرف وليس ذلك بمراد بل المراد ما سمعت، وحاصله لا يقدر على نصره إلا الله تعالى القدير ﴿وَمَا كَانَ﴾ في نفسه ﴿مُتَّصِرًا ۚ﴾ متمتعاً بقوته عن انتقام الله تعالى منه ﴿هَٰذَا﴾ أى في ذلك المقام وتلك الحال التي وقع فيها الاهلاك ﴿الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ﴾ أى النصرة له تعالى وحده لا يقدر عليها أحد فالجملته تقرير وتأكيده لقوله تعالى (ولم تكن له فتة ينصرونه) الخ، أو ينصر فيها أوليائه المؤمنين على الكفرة كما نصر سبحانه بما فعل بالكافر أخاه المؤمن فالولاية بمعنى النصرة على الوجهين إلا أنها على الأول مطلقة أو مقيدة بالمضطر ومن وقع به الهلاك وعلى هذا مقيدة بغير المضطر وهم المؤمنون، ويعضد أن المراد نصرتهم قوله تعالى: ﴿هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا ۚ﴾ أى عاقبة لأوليائه، ووجه ذلك أن الآية ختمت بحال الأولياء فيناسب أن يكون ابتداءها كذلك.

وقرأ الأخوان والاعمش وابن وثاب وشيبة وابن غزوان عن طلحة وخلف وابن سعدان وابن عيسى الأصهباني وابن جرير «الولاية» بكسر الواو وهى والولاية بالفتح بمعنى واحد عند بعض أهل اللغة كالوكالة والوكالة والوصاية والوصاية، وقال الزمخشري: هى بالفتح النصرة والتولى وبالكسر السلطان والملك أى هنالك السلطان له عز وجل لا يغلب ولا يمتنع منه ولا يعبد غيره كقوله تعالى: (فاذازكروا فى الفلك دعوا الله

مخلصين له الدين) فتكون الجملة تنبيهها على أن قوله (يا ليتني لم أشرك) الخ كان عن اضطراب وجزع عمادها ولم يكن عن ندم وتوبة، وحكى عن أبي عمرو . والأصمعي أنهما قالا : إن كسر الواو لحن هنا لأن فعالة إنما تجيء فيما كان صنعة ومعنى متقلدا كالكتابة والامارة والخلافة وليس هنا تولى أمر إنما هي الولاية بالفتح بمعنى الدين بالكسر ولا يعول على ذلك *

واستظهر أبو حيان كون « هنالك » إشارة إلى الدار الآخرة أى فى تلك الدار الولاية لله الحق ويناسب قوله تعالى : « هو خير ثوابا وخير عقبا » ويكون كقوله تعالى : « لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ، والظاهر على جميع ذلك أن الوقف على (منتصرا) وقوله تعالى : (هنالك) الخ ابتداء كلام، وحينئذ فالولاية مبتدأ و« لله » الخبر والظرف معمول الاستقرار والجملة مفيدة للحصر لتعريف المسند اليه واقتران الخبر بلام الاختصاص كما قرر فى « الحمد لله رب العالمين » وقال أبو البقاء : يجوز أن يكون « هنالك » خبر « الولاية » أو الولاية مرفوعة به و« لله » يتعلق بالظرف أو بالعمل فيه أو بالولاية ، ويجوز أن يكون متعلقا بمحذوف وقع حالا منها * وقال بعضهم : إن الظرف متعلق بمنتصرا والإشارة إلى الدار الآخرة ، والمراد الاخبار بنفى أن ينتصر فى الآخرة بعد نفي أن تكون له فئة تنصره فى الدنيا . والزجاج جعله متعلقا بمنتصرا أيضا إلا أنه قال : وما كان منتصرا فى تلك الحالة ، و(الحق) نعت للاسم الجليل *

وقرأ الاخوان . وحميد . والأعمش . وابن أبي ليلى . وابن منذر . واليزيدى . وابن عيسى الأصمغانى (الحق) بالرفع على أنه صفة (الولاية) وجوز أبو البقاء أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى هى أو هو الحق وأن يكون مبتدأ وهو خبره . وقرأ أبى (هنالك الولاية الحق لله) بتقديم (الحق) ورفع هو ويرجح كون (الحق) نعتا للولاية فى القراءة السابقة *

وقرأ أبو حيوة . وزيد بن على . وعمرو بن عبيد . وابن أبي عجلة . وأبو السمال . ويعقوب عن عصمة عن أبى عمرو (الحق) بالنصب على أنه مصدر مؤكد لمضمون الجملة والناصب له عامل مقدر كما فى قولك : هذا عبد الله حقا ، ويحتمل أنه نعت مقطوع *

وقرأ الحسن . والأعمش . وحمة . وعاصم . وخلف (عقبا) بسكون القاف والتنوين ، وعن عاصم (عقبى) بألف التانيث المقصور على وزن رجعى ، والجمهور بضم القاف والتنوين ؛ والمعنى فى الكل ما تقدم *
(واضرب لهم مثل الحياة الدنيا) أى اذكر لهم ما يشبهها فى زهرتها ونضارتها وسرعة زوالها لئلا يغتروا بها ولا يضربوا عن الآخرة صفحا بالمرّة أو اذكر لهم صفتها العجيبة التى هى فى الغرابة كالمثل وبينها لهم *

(كماء) استئناف لبيان المثل أى هى كماء (أنزلناه من السماء) وجوزوا أن يكون مفعولا ثانيا لاضرب على أنه بمعنى صير . وتعقب بأن الكاف تنبوعه إلا أن تكون مقحمة . ورد بأنه مما لا وجه لأن المعنى صير المثل هذا اللفظ فالمثل بمعنى الكلام الواقع فيه التمثيل . وقال الحوفي : الكاف متعلقة بمحذوف صفة لمصدر محذوف أى ضربا كماء وليس بشئ *

(فأختلط به نبات الأرض) أى فاشتبك وخالط بعضه بعضا لكثرتة وتكاثفه بسبب كثرة سقى الماء إياه أو المراد فدخل الماء فى النبات حتى روى ورف ، وكان الظاهر فى هذا المعنى فاختلط بنبات الأرض لأن

المعروف في عرف اللغة والاستعمال دخول الباء على الكثير الغير الطارىء. وإن صدق بحسب الوضع على كل من المتداخلين أنه مختلط ومختلط به إلا أنه اختير ما في النظم الكريم للبالغة في كثرة المـاء حتى كأنه الأصل الكثير ففي الكلام قلب مقبول ﴿فَأَصْبَحَ﴾ ذلك النبات الملتف إثر بهجته ونضارته ﴿هَشِيمًا﴾ أى يابساً متفتتاً ، وهو فعيل بمعنى مفعول ، وقيل جمع هشيمة وأصبح بمعنى صار فلا يفيد تقييد الخبر بالصباح كما في قوله :

أصبحت لا أحمل السلاح ولا أملك رأس البعير إن نفرا

وقيل هي على ظاهرها مفيدة لتقييد الخبر بذلك لأن الآفات السماوية أكثر ما تطرق ليلاً . وتعقب بأنه ليس في الآية ما يدل على أن اتصافه بكونه هشيماً لآفة سماوية بل المراد بيان ما يؤول إليه بعد النضارة من اليبس والتفتت كقوله تعالى (والذي أخرج المرعى فجعله غثاء أحوى) ﴿تَذَرُوهُ الرِّيحُ﴾ أى تفرقه كما قال أبو عبيدة ، وقال الأخفش : ترفعه ، وقال ابن كيسان : تجى به وتذهب ، وقرأ ابن مسعود (تذريه) من أذرى رباعياً وهو لغة في ذرى . وقرأ زيد بن علي . والحسن . والنخعي . والأعمش . وطلحة . وابن أبي ليلى . وابن محيصن . وخلف . وابن عيسى وابن جرير (تذروه الريح) بالافراد ، وليس المشبه به نفس الماء بل هو الهيئة المنتزعة من الجملة وهي حال النبات المنبت بالماء يكون أخضر مهتماً ثم يصير يابساً تطيره الرياح حتى كأنه لم يكن ، وعبر بالفاء في الآية للاشعار بسرعة زواله وصيروره بتلك الصفة فليست فصيحياً ، وقيل هي فصيحياً والتقدير فزها ومكث مدة فاصبح هشيماً ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ﴾ من الأشياء التي من جعلتها الانشاء والافناء ﴿مُقْتَدِرًا﴾ * كامل القدرة *

﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ بيان لشأن ما كانوا يفتخرون به من محسنات الحياة الدنيا كما افتخر الأخ الكافر بما افتخر به من ذلك إثر بيان شأن نفسها بما مر من المثل ، وتقديم المال على البنين مع كونهم أعز منه عند أكثر الناس لمرافقته فيما ينيط به من الزينة والإمداد وغير ذلك *

وعموماً بالنسبة إلى الافراد والأوقات فإنه زينة وممد لكل أحد من الآباء والبنين في كل وقت وحين وأما البنون فزيتهم وإمدادهم إنما يكون بالنسبة إلى من باغ الأبوة ولأن المال مناط لبقاء النفس والبنون لبقاء النوع ولأن الحاجة إليه أمس من الحاجة اليهم ولأنه أقدم منهم في الوجود ولأنه زينة بدوهم من غير عكس فإن من له بنون بلا مال فهو في أضيق حال ونسكال كذا في إرشاد العقل السليم ، والزينة مصدر وأطلق على ما يزين به للبالغة ولذلك أخبر به عن أمرين وإضافتهما إلى الحياة الدنيا اختصاصية ، وجوز أن تكون على معنى في والمعنى أن ما يفتخرون به من المال والبنين شيء يزين به في الحياة الدنيا وقد علم شأنها في سرعة الزوال وقرب الاضمحلال فما الظن بما هو من أوصافها التي شأنها أن تزول قبل زوالها . وذكر أن هذا إشارة إلى ما يرد افتخارهم بالمال والبنين كأنه قيل : المال والبنون زينة الحياة الدنيا وكل ما كان زينة الحياة الدنيا فهو سريع الزوال ينتج المال والبنون سريعاً الزوال ، أما الصغرى فبديهية وأما الكبرى فدليلها يعلم مما مر من بيان شأن نفس الحياة الدنيا ثم يقال : المال والبنون سريعاً الزوال وكل ما كان سريع الزوال

يقبح بالعاقل أن يفتخر به ينتج المال والبنون يقبح بالعاقل أن يفتخر بهما وكلنا المتقدمين لا خفاء فيها •
 ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ﴾ أخرج سعيد بن منصور . وأحمد . وأبو يعلى . وابن جرير . وابن أبي حاتم
 وابن مردويه . والحاكم وصححه عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال : « استكثروا من الباقيات
 الصالحات قيل وما هي يا رسول الله ؟ قال : التكبير والتهليل والتسبيح والتحميد ولا حول ولا قوة إلا بالله »
 وأخرج الطبراني . وابن شاهين في الترغيب . وابن مردويه عن أبي الدرداء قال : قال رسول الله ﷺ « سبحان
 الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله هن الباقيات الصالحات وهن يحططن الخطايا
 كما تحط الشجرة ورقها وهن من كنوز الجنة ، وجاء تفسيرها بما ذكر في غير ذلك من الاخبار عن رسول
 الله ﷺ ، وأخرج ابن المنذر . وابن أبي شيبة عن ابن عباس تفسيرها بما ذكر أيضا لكن بدون الذكر الاخير •
 وأخرج ابن أبي حاتم . وابن المنذر في رواية أخرى عنه تفسيرها بالصلوات الخمس ، وأخرج ابن مردويه
 وابن المنذر . وابن أبي حاتم في رواية أخرى عنه أيضا تفسيرها بجميع أعمال الحسنات ، وفي معناه ما أخرجه
 ابن أبي حاتم . وابن مردويه عن قتادة أنها كل ما أريد به وجه الله تعالى ، وعن الحسن . وابن عطاء أنها النيات
 الصالحة ، واختار الطبري . وغيره ما في الرواية الاخيرة عن ابن عباس ويندرج فيها ما جاء في ما ذكر من
 الروايات وغيرها •

وادعى الخفاجي أن كل ما ذكر في تفسيرها غير العام ذكر على طريق التمثيل ، ويبعد ذلك قوله ﷺ وهن
 الباقيات المفيد للحصر بعد التنصيص على ما لا عموم فيه فتأمل ، وأيا ما كان فالباقيات صفة لمقدر كالكلمات
 أو الاعمال واسناد الباقيات إلى ذلك مجاز أي الباقي ثمرتها وثوابها بقريته ما بعد فهي صفة جرت على غير ما هي
 له بحسب الاصل او هناك مقدر مرفوع بالوصف مضاف إلى ضمير الموصوف استتر الضمير المجرور وارتفع
 بعد حذفه وكذا تدخل أعمال فقراء المؤمنين الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه دخولا أوليا
 فان لهم من كل نوع من أنواع الخيرات الحظ الاوفر ، والكلام متضمن للتنويه بشأنهم وحط قدر شائهم
 فكأنه قيل ما افتخر به اولئك الكفرة من المال والبنين سريع الزوال لا ينبغي ان يفتخر به وما جاء به اولئك
 المؤمنون ﴿خَيْرٌ﴾ من ذلك ﴿عند ربك﴾ أي في الآخرة ، وهو بيان لما يظهر فيه آثار خيريتها بمنزلة اضافة
 الزينة إلى الحياة الدنيا لا لافضليتها من المال والبنين مع مشاركة الكل في الاصل إذ لا مشاركة لهما في الخيرية
 في الآخرة ، وقيل : معنى عند ربك في حكمه سبحانه وتعالى : ﴿ثَوَابًا﴾ جزاء وأجرا ، وقيل : نفعا •

﴿وَخَيْرٌ أَمَلًا ٦٦﴾ حيث ينال بها صاحبها في الآخرة ما يؤمله بها في الدنيا وأما المال والبنون فليس لصاحبهما
 ذلك ، وتكرير (خير) للمبالغة ، وقيل : لهاو الاشعار باختلاف جهتي الخيرية ﴿وَيَوْمَ نَسِيرُ الْجِبَالُ﴾ منصوب
 باذكر مضمرا أي اذكر يوم نطلع الجبال من أما كتبها وفسيورها في الجور كالسحاب كما ينبغي عنه قوله تعالى :
 (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب) ، وقيل : نسير اجزائها بعد ان تجعلها هباء منبثا والكلام
 على هذا على حذف مضاف ، وجوز أن يكون التسيير مجازا عن الاذهاب والافناء بذكر السبب واردة المسبب
 أي واذكر يوم نذهب بها وننسفها نسفا فيكون كقوله تعالى (وبست الجبال بسا فكانت هباء منبثا) ، واعترض

كلا الأمرين بأن صيرورة الجبال هباء منبثا واذهابها بعد تسييرها فقد ذكر بعض المحققين أخذاً من الآيات أنه أولاً تنفصل الجبال عن الأرض وتسير في الجو ثم تسقط فتصير كشيء مهيلاً ثم هباء منبثا، والظاهر هنا أول أحوال الجبال ولا مقتضى للصرف عن الظاهر، ثم المراد بذلك تحذير المشركين مافيه من الدواهي التي هي أعظم من ثلاثة الأثافي، وجوز أبو حيان وغيره كون (يوم) ظرفاً للفعل المضمر عند قوله تعالى (لقد جثتمونا) الخ أي قلنا يوم كذا لقد جثتمونا، وفيه ما استدعاه إن شاء الله تعالى هناك، وغير واحد كونه معطوفاً على ما قبله من قوله تعالى (عند ربك) فهو معمول (خير) أي الباقيات الصالحات خير عند ربك ويوم القيامة وحيث أن يتعين أن يكون المراد من عند ربك في حكمه تعالى كما قيل به، وقرأ ابن عامر. وابن كثير. وأبو عمرو. والحسن. وشبل. وقتادة. وعيسى. والزهرى. وحيد. وطلحة. واليزيدى. والزيبرى عن رجاله عن يعقوب (تسير الجبال) برفع الجبال وبناء تسيير بالتاء ثالثة الحروف للمفعول جرياً على سنن الكبرياء وإيداناً بالاستغناء عن الاسناد إلى الفاعل لتعينه، وعن الحسن أنه قرأ كذلك إلا أنه جاء بالياء آخر الحروف بدل التاء، وقرأ أبي سيرت الجبال بالماضي المبني للمفعول ورفع الجبال، وقرأ ابن محيصن. ومحبوب عن أبي عمرو (تسير الجبال) بالمضارع المفتوح بالتاء المثناة من فوق المبني للفاعل ورفع الجبال ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ﴾ خطاب لسيد المخاطبين صلى الله تعالى عليه وسلم أو لكل أحد ممن يتأتى منه الرؤية أي وترى جميع جوانب الأرض ﴿بَارِزَةً﴾ بادية ظاهرة أما ظهور ما كان منها تحت الجبال فظاهر، وأما ما عداه فكانت الجبال تحول بينه وبين الناظر قبل ذلك أو تراها بارزة لذهاب جميع ما عليها من الجبال والبحار وال عمران والأشجار وإنما اقتصر على زوال الجبال لأنه يعلم منه زوال ذلك بطريق الأولى، وقيل: اسناد البروز إلى الأرض مجاز، والمراد ترى أهل الأرض بارزين من بطنها وهو خلاف الظاهر *

وقرأ عيسى (وترى الأرض) ببناء الفعل للمفعول ورفع الأرض ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ﴾ أي جمعناهم إلى الموقف من كل أوب بعد أن أقنأهم من قبورهم ولم يذكر ظهور إرادته، وعلى ما قبل يكون ذلك مذكوراً، وإيثار الماضي يعد (نسير. وترى) للدلالة على تحقق الحشر المتفرع على البعث الذي ينكره المنكرون وعليه يدور أمر الجزاء وكذا الكلام فيما عطف عليه منفياً وموجباً، وقال الزخشري: هو للدلالة على أن حشرهم قبل التسيير والبروز ليعاينوا تلك الأهوال والعظائم كأنه قيل وحشرناهم قبل ذلك اهـ. واعترض بأن في بعض الآيات مع الأخبار ما يدل على أن التسيير والبروز عند النفخة الأولى وفساد نظام العالم والحشر وما عطف عليه عند النفخة الثانية فلا ينبغي حمل الآية على معنى وحشرناهم قبل ذلك لثلاث تخالف غيرها فليتأمل، ثم لا يخفى أن التعبير بالماضي على الأول مجاز وعلى هذا حقيقة لأن الماضي والاستقبال بالنظر إلى الحكم المقارن له لا بالنسبة لزمان التكلم، والجملة عليه كما في الكشف وغيره تحتمل العطف والحالية من فاعل (نسير) *

وقال أبو حيان: الأولى جعلها حالاً على هذا القول، وأوجه بعضهم وعلمه بأنها لو كانت معطوفة لم يكن مضى بالنسبة إلى التسيير والبروز بل إلى زمان التكلم فيحتاج إلى التأويل الأول، ثم قال: وتحقيقه أن صيغ الأفعال موضوعة لازمة التكلم إذا كانت مطلقة فاذا جعلت قيوداً لما يدل على زمان كان مضى وغيره بالنسبة إلى زمانه اهـ وليس بشيء، والحق عدم الوجوب، وتحقيق ذلك أن الجملة التي ظاهرها التعاطف يجوز فيها

التوافق والتخالف والزمان فاذا كان في الواقع كذلك فلا خفاء فيه وإن لم يكن فلا بد للعدول من وجهه ، فان كان أحدهما قيدا للآخر وهو ماض بالنسبة إليه فهو حقيقة ووجهه ماذكر ولا تكون الجملة معطوفة حينئذ ، فان عطفت وجعل المضى بالنسبة لأحد المتعاطفين فلا مانع منه وهل هو حقيقة أو مجاز محل تردد ، والذي يحكم به الانصاف اختيار قول أبي حيان من أولوية الحالية على ذلك ، والقول بأنه لا وجه له لا وجه له ، وحينئذ بقدر قد عندنا لا كثيرين أي وقد حشرناهم ﴿ فَلَمْ تُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ٢٧ ﴾ أي لم نترك ، يقال غادره وأغدره إذا تركه ومنه الغدر الذي هو ترك الوفاء ، والغدير الذي هو ماء يتركه السيل في الأرض . وقرئ (يغادر) بالياء التحتية على أن الضمير لله تعالى على طريق الالتفات •

وقرأ قتادة (تغادر) بالتاء الفوقية على أن الضمير للأرض كما في قوله تعالى (وألقت ما فيها وتخلت) وجوز أبو حيان كونه للقدرة . وقرأ أبان بن يزيد عن عاصم كذلك أو بفتح الدال مبنيا للمفعول ورفع (أحد) على النيابة عن الفاعل . وقرأ الضحاك (تغدر) بضم النون وإسكان الغين وكسر الدال ﴿ وَعُرْضُوا عَلَى رَبِّكَ ﴾ أحضروا محل حكمه وقضائه عز وجل فيهم ﴿ صَفًّا ﴾ مصطفين أو مصفوفين •

فقد أخرج ابن منده في التوحيد عن معاذ بن جبل أن النبي ﷺ قال : « إن الله تعالى ينادي يوم القيامة يا عبادي أنا الله لا إله إلا أنا أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين وأسرع الحاسبين أحضروا حجتكم ويسروا جوابا فانكم مسؤولون محاسبون ياملأئسكتي أقيموا عبادي صفوفا على أطراف أنامل أقدامهم للحساب » وفي الحديث الصحيح « يجمع الله تعالى الأولين والآخرين في صعيد واحد صفوفا يسمعون الداعي وينفذهم البصر » الحديث بطوله ، وقيل تقام كل أمة وزمرة صفا •

وفي بعض الأخبار أهل الجنة يوم القيامة مائة وعشرون صفا أتم منها ثمانون ، وقيل لا عرض بالمعنى المعروف ولا اصطفاف والسكرام خارج مخرج الاستعارة التمثيلية شبهت حالهم في حشرهم بحال جند عرضوا على السلطان ليأمر فيهم بما يأمر ، وقيل إن فيه استعارة تبعية بتشبيه حشرهم بعرض هؤلاء ، ومعنى (صفا) سواء كان داخل في الاستعارة التمثيلية أو كان ترشيحا غير متفرقين ولا مختلطتين فلا تعرض فيه لوحدة الصف وتعددته • ولا حاجة إلى أن يقال : إنه مفرد أريد به الجمع لكونه مصدرا أي صفوفا أو يقال : إن الأصل صفا صفا ، على أن هذا مع بعده يرد عليه أن ما يدل على التعدد بالترار كبايا بابا وصفافا لا يجوز حذفه ، هذا والحق أن إنكار الاصطفاف مما لا وجه له بعد إمكانه وصحة الأخبار فيه ، ولعل ما فسرنا به الآية مما لا غبار عليه ، وفي الالتفات إلى الغيبة وبناء الفعل للمفعول مع التعرض لعنوان الربوبية والإضافة إلى ضميره ﷺ من تربية المهابة والجرى على سنن الكبرياء وإظهار اللطف به عليه الصلاة والسلام ما لا يخفى ، وقيل في قوله تعالى (على ربك) إشارة إلى غضب الله تعالى عليهم وطردهم عن ديوان القبول بعدم جريهم على معرفتهم لربوبيته عز وجل ﴿ لَقَدْ جِئْتُمُونَا ﴾ خطاب للكفار المنكرين للبعث على إضمار القول ، ويكون حالا ماتقدم فيقدر قائلين أو نقول إن كان حالا من فاعل (حشرنا) أو قائلنا أو يقول إن كان من (ربك) أو مقولا لهم أو يقال لهم إن كان من ضمير (عرضوا) •

وقد يقدر فعلا كقلنا أو نقول لا محل لجملة ، وجوز تعلق « يوم » السابق به على هذا التقدير دون تقدير الحالية *

قال الخفاجي : لأنه يصير كغلام زيد ضار باعلى أن ضار باحال من زيد ناصبا للغلام ومثله تعقيد غير جائز لأن ذلك قبل الحشر وهذا بعده ولأن معمول الحال لا يتقدم عليها كما يتوهم ، ثم قال : وأما ما أورد على تعلقه بالفعل في التقدير الثاني من أنه يلزم منه أن هذا القول هو المقصود اصاله فتخيل أغنى عن الرد أنه لا محذور فيه اه ، والحق أن تعلقه بالقول المقدر حالا أو غيره مما لا يرضيه الطبع السليم والذهن المستقيم ، ولا يكاد يجوز مثل هذا التركيب على تقدير الحالية وإن قلنا بجواز تقدم معمول الحال عليها فتدبر ، والمراد من مجيئهم إليه تعالى مجيئهم إلى حيث لا حكم لاحد غيره سبحانه من المعبودات الباطلة التي تزعم فيها عبدتها النفع والضرر وغير ذلك نظير ما قالوا في قوله تعالى « ملك يوم الدين » ﴿ كَيْفَ خَلَقْنَاكُمْ ﴾ نعمت لمصدر محذوف أى مجيئنا كائننا كمجيئكم عند خلقنا لكم ﴿ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ أو حال من الضمير المرفوع في (جئتمونا) أى كائنين كما خلقناكم أول مرة حفاة عراة غرلا أو ما معكم شئ مما تفتخرون به من الأموال والأنصار لقوله تعالى (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتكم ما خلوناكم وراء ظهوركم) .

وجوز أن يكون المراد أحياء كخلقكم الأولى ، والكلام عليه إعرابا كما تقدم لكن يخالفه في وجه التشبيه وذلك كما قيل أوفق بما قبل وهذا بقوله تعالى ﴿ بَلْ زَعَمْتَ أَنَّ لَّنْ نَجْعَلَ لَكُم مَّوْعِدًا ۚ ﴾ وهو إضراب وانتقال من كلام إلى كلام كلاهما للتوبيخ والتقريع ، والموعود اسم زمان وأن مخففة من المثقلة فصل بينها وبين خبرها بحرف النفي لكونه جملة فعلية فعلها متصرف غير دعاء وفي ذلك يجب الفصل بأحد القواصل المعلومة الأفياشد ، والجعل إما بمعنى التصيير فالجار والمجرور مفعوله الثاني و(موعدا) مفعوله الأول ، وإما بمعنى الخلق والايجاد فالجار والمجرور في موضع الحال من مفعوله وهو (موعدا) أى زعمت في الدنيا أنه لن نجعل لكم وقتا ينجز فيه ما وعدنا من البعث وما يتبعه *

﴿ وَوَضَعَ الْكِتَابُ ﴾ عطف على (عرضوا) داخل تحت الأمور الهائلة التي أريد بذكر وقتها تحذير المشر كين كما مر ، وإيراد صيغة الماضي للدلالة على التقرر . والمراد من الكتاب كتب الأعمال فأل فيه للاستغراق ، ومن وضعه إما جعل كل كتاب في يد صاحبه اليمين أو الشمال وإما جعل كل في الميزان ، وجوز أن يكون المراد جعل الملائكة تلك الكتب في البين ليحاسبوا المكلفين بما فيها ، وعلى هذا يجوز أن يكون المراد بالكتاب كتابا واحدا بأن تجمع الملائكة عليهم السلام صحائف الأعمال كلها في كتاب وتضعه في البين للحاسبة لكن لم أجد في ذلك أثرا ، نعم قال اللقاني في شرح قوله في جوهره التوحيد :

وواجب أخذ العباد الصحف كما من القرآن نصا عرفا

جزم الغزالي بما قيل إن صحف العباد ينسخ ما في جميعها في صحيفة واحدة انتهى ، والظاهر أن جزم الغزالي وأضرابه بذلك لا يكون إلا عن أثر لأن مثله لا يقال من قبل الرأي كما هو الظاهر ، وقيل : وضع الكتاب كناية عن إبراز محاسبة الخلق وسؤالهم فانه إذ أريد محاسبة العمال جئء بالدفاتر ووضعت بين أيديهم ثم

حوسبوا فأطلق المألوم وأريد لازمه ، ولا يخفى أنه لا داعي إلى ذلك عندنا وربما يدعوا إليه إنكار وزن الأعمال .
 وقرأ زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (ووضع الكتاب) ببناء (وضع) للفاعل وإسناده إلى ضميره تعالى
 على طريق الالتفات ونصب (الكتاب) على المفعولية أي ووضع الله الكتاب ﴿فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ﴾ قاطبة
 فيدخل فيهم الكفرة المنكرون للبعث دخولاً أولياً ، والخطاب نظير مامر ﴿مُشْفِقِينَ﴾ خائفين ﴿مَمَّافِهِ﴾
 أي الكتاب من الجرائم والذنوب لتحققهم ما يترتب عايتها من العذاب ﴿وَيَقُولُونَ﴾ عند وقوفهم على ما في
 تضاعيفه فقيرا وقطميراً ﴿يَا وَيْلَتَنَا﴾ نداء لهلكتهم التي هلكوها من بين الهلكات فان الولاية كالويل الهلاك
 ونداؤها على تشبيهها بشخص يطلب إقباله كأنه قيل ياهلاك أقبل فهذا أو انك ففيه استعارة مكنية تخيلية
 وفيه تقريع لهم وإشارة إلى أنه لا صاحب لهم غير الهلاك وقد طلبوه ليهلكوا ولا يروا العذاب الآليم .
 وقيل : المراد نداء من يحضرتهم كأنه قيل : يا من يحضرتنا انظروا هلكتنا ، وفيه تقدير يفوت به تلك النكتة .

﴿مَا لَ هَذَا الْكِتَابِ﴾ أي أي شيء له ؟ والاستفهام مجاز عن التعجب من شأن الكتاب ، ولام الجر
 رسمت في الإمام مفصولة ، وزعم الطبرسي أنه لا وجه لذلك ، وقال البقاعي : إن في رسمها كذلك إشارة إلى
 أن المجرمين لشدة الكرب يقفون على بعض الكلمة ، وفي لطائف الإشارات وقف على (ما) أبو عمرو .
 والكسائي . ويعقوب والباقون على اللام والأصح الوقف على ما لأنها كلمة مستقلة ، وأكثرهم لم يذكروا شيئاً
 وأنت تعلم أن الرسم العثماني متبع ولا يقاس عاياه ولا يكاد يعرف وجهه وفي حسن الوقف على ما واللام توقف عندي .
 وقوله تعالى : ﴿لَا يَغَادِرُ﴾ أي لا يترك ﴿صَغِيرَةً﴾ أي هنة صغيرة ﴿وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصِيَهَا﴾ أي إلّا عدها
 وهو كناية عن الاحاطة جملة حالية محققة لما في الجملة الاستفهامية من التعجب أو استثنائية مبنية على سؤال
 نشأ من التعجب كأنه قيل ما شأن هذا الكتاب حتى يتعجب منه ؟ فقيل : (لا يغادر صغيرة) الخ .

وعن ابن جبير تفسير الصغيرة بالمسيس والكبيرة بالزنا ، وأخرج ابن أبي الدنيا في ذم الغيبة
 وابن أبي حاتم عن ابن عباس أنه قال في الآية : الصغيرة التبسم بالاستمراء بالمؤمنين والكبيرة القهقهة بذلك ،
 وعلى هذا يحمل إطلاق ابن مردويه في الرواية عنه رضي الله تعالى عنه تفسير الصغيرة بالتبسم والكبيرة بالضحك
 ويندفع استشكال بعض الفضلاء ذلك ويعلم منه أن الضحك على الناس من الذنوب *

وعن عبد الله بن زمعة رضي الله تعالى عنه أنه سمع النبي ﷺ يخطب ويعظم في ضحكهم من الريح
 الخارج بصوت وقال : علام يضحك أحدكم بما يفعل ؟ بل ذكر بعض علمائنا أن من الضحك ما يكفر به الضاحك
 كالضحك على كلمة كفر ، وقيد بعضهم بما إذا قدر على أن يملك نفسه وإلا فلا يكفر ، وتام الكلام في ذلك
 في محله ، وكان الظاهر لا يغادر كبيرة ولا صغيرة بناء على ما قالوا من أن الترقى في الإثبات يكون من الأدنى
 إلى الأعلى وفي النفي على عكس ذلك إذ لا يلزم من فعل الأدنى فعل الأعلى بخلاف النفي لكن قال المحققون :
 هذا إذا كان على ظاهره فان كان كناية عن العموم كما هنا وقولك ما أعطاني قليلاً ولا كثيراً جاز تقديم
 الأدنى على الأعلى في النفي كما فصله ابن الأثير في المثل السائر ، وفي البحر قدمت الصغيرة اهتماماً بها ، وروى
 عن الفضيل أنه كان إذا قرأ الآية قال : ضجوا والله من الصغائر قبل الكبائر ، وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة

انه قال في الآية : اشتكى القوم كما تسمعون الاحصاء ولم يشتك أحد ظملا فأيامكم والمحقرات من الذنوب فانها تجمع على صاحبها حتى تهلكه .

﴿ وَوَجِدُوا مَا عَمِلُوا ﴾ في الدنيا من السيئات أو جزاء ذلك ﴿ حَاضِرًا ﴾ مسطوراً في كتاب كل منهم أو عتيداً بين أيديهم نقداً غير مؤجل ، واختير المعنى الأخير وإن كان فيه ارتكاب خلاف الظاهر لأن الكلام عليه تأسيس محض ﴿ وَلَا يَظْلُمُ رَبُّكَ أَحَدًا ۝ ٤٩ ﴾ بما لم يعمله أى منهم أو منهم ومن غيرهم ، والمراد أنه عز وجل لا يتجاوز الحد الذى حده في الثواب والعقاب وإن لم يجب ذلك عليه تعالى عقلاً ، وتحقيقه أنه تعالى وعد بآثابة المطيع والزيادة في ثوابه وبتعذيب العاصي بمقدار جرمه من غير زيادة وأنه قد يغفر له ما سوى الكفر وأنه لا يعذب بغير جناية فهو سبحانه وتعالى لا يجاوز الحد الذى حده ولا يخالف ما جرت عليه سنته الالهية فلا يعذب أحداً بما لم يعمله ولا ينقص ثواب ما عمله بما أمر به وارتضاه ولا يزيد في عقابه الملائم لعمله الذى نهى عنه ولم يرتضه ، وهذا مما أجمع عليه المسلمون وإن اختلفوا في أن امتناع وقوع مانع هل هو سمعى أو عقلى فذهب إلى الأول أهل السنة وإلى الثاني المعتزلة ، وهل تسمية تلك المجاوزة ظملاً حقيقة أم لا ؟ قال الخفاجي : الظاهر أنها حقيقة ، وعليه لا حاجة إلى أن يقال : المراد بالآية أنه سبحانه لا يفعل بأحد ما يكون ظملاً لو صدر من العباد كالتعذيب بلا ذنب فانه لو صدر من العباد يكون ظملاً ولو صدر منه سبحانه لا يكون كذلك لانه جل شأنه مالك الملك متصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتصور في شأنه تعالى شأنه ظلم أصلاً بوجه من الوجوه عند أهل السنة ، وأنت تعلم أن هذا هو المشهور لدى الجمهور لا ما اقتضاه التحقيق فتأمل والله تعالى ولى التوفيق . واستدل بعموم الآية على أن أطفال المشركين لا يعذبون وهو القول المنصور وقد أسلفنا والله تعالى الحمد ما يؤيده من الأخبار ﴿ وَإِذْ قُلْنَا ﴾ أى اذكر وقت قولنا ﴿ لِلْمَلَائِكَةِ ﴾ كلهم كما هو الظاهر ، واستثنى بعض الصوفية الملائكة المهيمين ، وبعض آخر ملائكة السماء مطلقاً وزعم أن المقول له ملائكة الأرض .

﴿ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾ سجود تحية وإكرام أو اسجدوا لجهته على معنى اتخذه قبة لسجودكم لله تعالى ، وقد مر تمام الكلام في ذلك ﴿ فَسَجَدُوا ﴾ كلهم أجمعون امتثالاً للأمر ﴿ إِلَّا إِبْلِيسَ ﴾ لم يكن من الساجدين بل أبى واستكبر ، وقوله تعالى ﴿ كَانَ مِنَ الْجِنِّ ﴾ كلام مستأنف سيق مساق التعليل لما يفيد استثناء اللعين من الساجدين ، وقيل : حال من المستثنى وقد مقدرة والرباط الضمير وهو اختيار أبى البقاء ، والأول الصق بالقلب فكأنه قيل ما له لم يسجد ؟ فقيل كان أصله جنياً ، وهذا ظاهر في أنه ليس من الملائكة . نعم كان معهم ومعدوداً في عدادهم ، فقد أخرج ابن جرير عن سعد بن مسعود قال : كانت الملائكة تقاتل الجن فسبي ابليس وكان صغيراً فكان مع الملائكة فتعبت بالسجود معهم . وأخرج نحوه عن شهر بن حوشب ، وهو قول كثير من العلماء حتى قال الحسن فيما أخرجه عنه ابن المنذر . وابن أبى حاتم : قاتل الله تعالى أقواماً زعموا أن ابليس من الملائكة والله تعالى يقول (كان من الجن) وأخرج عنه ابن جرير . وابن الأنباري في كتاب الاضداد . وأبو الشيخ في العظمة أنه قال : ما كان ابليس من الملائكة طرفه عين وإنه لأصل الجن كما أن آدم عليه السلام

اصل الانس ، وفيه دلالة على أنه لم يكن قبله جن كما لم يكن قبل آدم عليه السلام انس ، وفي القلب من صحته ما فيه . وأقرب منه إلى الصحة ما قاله جماعة من أنه كان قبله جن لأنهم هلكوا ولم يكن لهم عقب سواء فالجن والشياطين اليوم كلهم من ذريته فهو في الجن كنوح عليه السلام في الانس على ما هو المشهور ، وقيل : كان من الملائكة والجن قبيلة منهم ، وقد أخرج هذا ابن جرير . وابن المنذر . وأبو الشيخ في العظمة . والبيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس ، وفي رواية أخرى عنه رضى الله تعالى عنهما أن ابليس كان من اشراف الملائكة وأكرمهم قبيلة وكان خازنا على الجنان وكان له سلطان السماء الدنيا وكان له مجمع البحرين بحر الروم وبحر فارس و سلطان الارض فرأى أن له بذلك عظمة وشرفا على أهل السماء فوقه في نفسه كبير لم يعلم به أحد الا الله تعالى فلما أمر بالسجود ظهر كبره الذي في نفسه فلعن الله تعالى إلى يوم القيامة ، وكان على ما رواه عنه قتادة يقول : لو لم يكن من الملائكة لم يؤمر بالسجود . وأجيب عن هذا بما أشرنا اليه آنفا وبغيره مما لا يخفى ، وإلى ذلك ذهب ابن جبير ، وقد روى عنه جماعة أنه قال : الجن في الآية حى من الملائكة لم يزالوا يصوغون حلى أهل الجنة حتى تقوم الساعة ، وفي رواية أخرى عنه أن معنى (كان من الجن) كان من خزنة الجنان وهو تأويل عجيب ، ومثله ما أخرجه أبو الشيخ في العظمة عن قتادة أن معنى كونه من الجن أنه أجن عن طاعة الله تعالى أى ستر ومنع ، ورواية الكشير عنه أنه قائل بما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقيل : هو من الملائكة ومعنى (كان من الجن) صار منهم بالمسخ ، وقيل : معنى ذلك أنه عدمهم لموافقته إياهم في المعصية حيث أنهم كانوا من قبل عاصين فبعثت طائفة من الملائكة عليهم السلام لقتالهم ، وأنت تعلم أنه يشق الجواب على من ادعى أن ابليس من الملائكة مع دعواه عصمتهم ، ولا بد أن يرتكب خلاف الظاهر في هذه الآية ، نعم مسألة عصمتهم عليهم السلام خلافة ولا قطع في العصمة كما قال العلامة التفتازانى . وقد ذكر القاضى عياض أن طائفة ذهبوا إلى عصمة الرسل منهم والمقرين عليهم السلام ولم يقولوا بعصمة غيرهم ، وإذا ذهب مدعى كون ابليس من الملائكة إلى هذا لم يتخلص من الاعتراض الابرغم أنه لم يكن من المقرين ولا تساعده الآثار على ذلك ، ويبقى عليه أيضا أن الآية تأبى مدعاه ، وكذا لو ذهب إلى ما نقل عن بعض الصوفية من أن ملائكة الارض لم يكونوا معصومين وكان ابليس عليه اللعنة منهم ﴿ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ ﴾ أى فخرج عن طاعته سبحانه كما قال الفراء ، وأصله من فسق الرطب إذا خرج عن قشره ، وسموا الفأرة فاسقة لخروجها من جحرها من البابين ولهذا عدى بمن كما في قول رؤبة :

يهوين في نجد وغورا غائرا فواسقا عن قصدها جوائرا

والظاهر أن الفسق بهذا المعنى مما تكلمت به العرب من قبل ، وقال أبو عبيدة : لم نسمع ذلك فى شيء من أشعار الجاهلية ولا أحاديثها وإنما تكلم به العرب بعد نزول القرآن ، ووافقه المبرد على ذلك فقال : الأمر على ما ذكره أبو عبيدة ، وهى كلمة فصيحة على ألسنة العرب ، وكأن ما ذكره الفراء بيان لحاصل المعنى إذ ليس الأمر بمعنى الطاعة أصلا بل هو إما بمعنى المأمور به وهو السجود وخروجه عنه بمعنى عدم اتصافه به ، وإما قوله تعالى : (اسجدوا) وخروجه عنه مخالفته له ، وكون حاصل المعنى ذلك على المعنيين ظاهر ، وقيل : (عن) للسببية كما في قولهم كسوته عن عرى وأطعمته عن جوع أى فصار فاسقا كافرا بسبب أمر الله تعالى الملائكة المعدود

هو في عدادهم إذ لولا ذلك الأمر ما تحقق إباء . وإلى ذلك ذهب قطرب إلا أنه قال : أى ففسق عن رده أمر ربه ، ويحتمل أن يكون تقدير معنى وأن يكون تقدير إعراب ، وجوز على تقدير السببية أن يراد بالأمر المشيئة أى ففسق بسبب مشيئة الله تعالى فسقه ولولا ذلك لأطاع . والأظهر ما ذكر أولاً . والفاء سببية عطفت ما بعدها على قوله تعالى «كان من الجن» وأفادت تسبب فسقه عن كونه من الجن إذ شأنهم التردد لكدورة مادتهم وخباثة ذاتهم والذي خبت لا يخرج إلا نكثنا وإن كان منهم من أطاع وآمن ، وجوز أن يكون العطف على ما يفهم من الاستثناء كأنه قيل : فسجدوا إلا إبليس أبى عن السجود ففسق ، وتفيد حينئذ تسبب فسقه عن إباءه وتركه السجود . وقيل : إنها هنا غير عاطفة إذ لا يصح تعليل ترك السجود وإباءه عنه بفسقه عن أمر ربه تعالى . قال الرضى : والفاء التى لغير العطف وهى التى تسمى فاء السببية لا تخلو أيضاً من معنى الترتيب وتختص بالجل وتدخل على ما هو جزاء مع تقدم كلمة الشرط وبدونها انتهى . وليس بشيء لأنه يكفى لصحة ترتب الثانى تسببه كما فى «فوكزه موسى فقضى عليه» كما صرح به فى التسهيل وهنا كذلك . والتعرض لعنوان الربوبية المنافية للفسق لبيان قبح ما فعله . والمراد من الأمر بذكر وقت القصة ذكر القصة نفسها لما فيها من تشديد التنكير على المتكبرين المفتخرين بانسابهم وأموالهم المستنكفين عن الانتظام فى سلك فقراء المؤمنين ببيان أن ذلك من صنيع إبليس وأنهم فى ذلك تابعون لتسويله كما ينبىء عنه ما يأتى إن شاء الله تعالى ومنه يعلم وجه الربط ، وجوز أن يكون وجهه أنه تعالى لما بين حال المغرور بالدنيا والمعرض عنها وكان سبب الاعتراض بها حب الشهوات وتسويل الشيطان زهدهم سبحانه أولاً بزخارف الدنيا بانها عرضة الزوال وشيكة الانتقال والباقيات الصالحات خير ثواباً وأحسن أملاً من أنفسها وأعلاها ثم نفرهم عن الشيطان بتذكير ما بينهم من العداوة القديمة ، واختار أبو حيان فى وجهه أنه سبحانه لما ذكر يوم القيامة والحشر وذكر خوف المجرمين مما سطر فى كتبهم وكان إبليس اللعين هو الذى حملهم على المعاصى واتخاذ الشركاء ناسب ذكر إبليس والتنفير عنه تبعيدا عن المعاصى وعن أمثال ما يوسوس به ويدعو اليه . وأياما كان فلا يعد ذكر هذه القصة هنا مع ذكرها قبل تكراراً لأن ذكرها هنا لفائدة غير الفائدة التى ذكرت لها فيما قبل وهكذا ذكرها فى كل موضع ذكرت فيه من الكتاب الجليل . ومثل هذا يقال فى كل ما هو تكرار بحسب الظاهر فيه . ولا يخفى أن أكثر المكررات ظاهراً مختلفة الأساليب متفاوتة الألفاظ والعبارات وفى ذلك من الأسرار الالهية ما فيه فلا يستزئلك الشيطان .

﴿ افْتَتَحْنَاهُ فَوَجَدَ ذُرِّيَّتَهُ أُولِيَاءَ مِنْ دُونِى ﴾^١ الهمة للانكار والتعجب والفاء للتعقيب ، والمراد إما انكار أن يعقب اتخاذ ذريته أولياء العلم بصدور ما صدر منه مع التعجب من ذلك ، وإما تعقيب انكار الاتخاذ المذكور والتعجب منه أعلام الله تعالى بقبح صنيع اللعين فتأمل ، والظاهر أن المراد من الذرية الاولاد فتكون الآية دالة على أنه اولاداً وبذلك قال جماعة ، وقد روى عن ابن زيد أن الله تعالى قال لابليس : أنى لأخاق لآدم ذرية إلا ذرات لك مثلها فليس يولد لآدم ولد إلا ولد معه شيطان يقرن به ، وعن قتادة أنه قال : إنه ينكح وينسل كما ينسل بنو آدم . وذكر فى البحر أن من القائلين بذلك أيضاً الضحاك . والأعمش . والشعبي . ونقل عن الشعبي : قال : لا تكون ذرية إلا من زوجة فيكون قائلاً بالزوجة ، والذي فى الدر المنثور برواية

ابن المنذر عنه أنه سئل عن ابليس هل له زوجة ؟ فقال : إن ذلك لعرس ما سمعت به ، وأخرج ابن أبي الدنيا في المكائد . وابن أبي حاتم عن مجاهد أنه قال : ولد ابليس خمسة نبر وهو صاحب المصائب والاعور وداسم لأدري ما يعملان ومسوط وهو صاحب الصخب وزلبنور وهو الذي يفرق بين الناس ويبصر الرجل عيوب أهله . وفي رواية أخرى عنه أن الأعور صاحب الزنا ومسوط صاحب أخبار الكذب يلقيها على أفواه الناس ولا يجدون لها أصلا وراسم صاحب البيوت إذا دخل الرجل بيته ولم يسم دخول معه وإذا أكل ولم يسم أكل معه وزلبنور صاحب الاسواق وكان هؤلاء الخمسة من خمس بيضات باضها اللعين ، وقيل إنه عليه اللعنة يدخل ذنبه في دبره فيبيض فتتفلق البيضة عن جماعة من الشياطين . وأخرج ابن أبي حاتم عن سفيان أن جميع ذريته من خمس بيضات باضها قال : وبلغني أنه يجتمع على مؤمن واحد أكثر من ربيعة ومضر والله تعالى أعلم بصحة هذه الأخبار ، وقال بعضهم : لا ولد له ، والمراد من الذرية الاتباع من الشياطين ، وعبر عنهم بذلك مجازا تشبيها لهم بالاولاد ، وقيل ولعله الحق إن له أولاداً واتباعاً ، ويجوز أن يراد من الذرية مجموعهما معا على التغليب أو الجمع بين الحقيقة والمجاز عند من يراه أو عموم المجازه

وقد جاء في بعض الاخبار أن من ينسب اليه بالولاد من آمن بنوح و ابراهيم وموسى وعيسى ونبينا ﷺ وهو هامة رضى الله تعالى عنه وسبحان من يخرج الحي من الميت ، ولا يلزمنا أن نعلم كيفية ولادته فكثير من الاشياء مجهول الكيفية عندنا ونقول به فليكن من هذا القبيل إذا صح الخبر فيه *

واستدل نافي ملكيته بظاهر الآية حيث افادت أنه له ذرية والملائكة ليس لهم ذلك . ولمدعيها أن يقول: بعد تسليم حمل الذرية على الاولاد . إنه بعد أن عصى مسخ وخرج عن الملكة فصار له اولاد ولم تفد الآية أن له اولادا قبل العصيان والاستدلال بها لا يتم الا بذلك ، وقوله تعالى (من دوني) في موضع الحال أي أفتتخذونهم اولياء مجاوزين عني اليهم وتستبدلونهم بى فتطيعونهم بدل طاعتي ﴿ وَهُمْ ﴾ أي والحال أن ابليس وذريته ﴿ لَكُمْ عَدُوٌّ ﴾ أي أعداء لما في قوله تعالى (فانهم عدوى لى الرب العالمين) وقوله تعالى (هم العدو) وإنما فعل به ذلك تشبيها بالمصادر نحو القبول والولوع ، وتقيد الاتخاذ بالجملة الحالية لتأكيد الانكار وتشديده فان مضمونها مانع من وقوع الاتخاذ ومناف له قطعا :

ومن نكده الدنيا على الحر أن يرى عدوا له مامن صداقته بد

﴿ بئس للظالمين ﴾ الواضعين للشيء في غير موضعه ﴿ بَدَلًا ۝ ٥٠ ﴾ أي من الله سبحانه ، وهو نصب على التمييز وفاعل (بئس) ضمير مستتر يفسره هو والمخصوص بالذم محذوف أي بئس البدل من الله تعالى للظالمين ابليس وذريته ، وفي الالتفات إلى الغيبة مع وضع الظالمين موضع ضمير المخاطبين من الايدان بكال السخط والاشارة إلى أن ما فعلوه ظلم قبيح ما لا يخفى *

﴿ مَا أَشْهَدُهُمْ ﴾ استئناف مسوق لبيان عدم استحقاق ابليس وذريته الاتخاذ المذكور في أنفسهم بعد بيان الصوارف عن ذلك من خبائث الاصل والفسق والعداوة أي ما أحضرت ابليس وذريته *

﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ حيث خلقتهما قبل خلقهم ﴿ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسَهُمْ ﴾ أي ولا أشهدت بعضهم

خلق بعض كقوله تعالى (ولا تقتلوا أنفسكم) فكلما ضميرى الجمع المنصوب والمجرور عائد على ابليس وذريته وهم المراد بالمضلين في قوله تعالى ﴿وَمَا كُنْتُمْ تُخْذِلُونَ الْمُضْلِينَ عَصَا ٥١﴾ وإنما وضع ذلك موضع ضميرهم ذما لهم وتسجيلا عليهم بالاضلال وتأكيذا لما سبق من إنكار اتخاذهم أولياء، والمضد في الأصل ما بين المرفق إلى الكتف ويستعار للبعين كاليد وهو المراد هنا ولكونه نكرة في سياق النفي عم، وفسر بالجمع والافراد لرؤس الآي، وقيل إنما لم يجمع لأن الجميع في حكم الواحد في عدم الصلاحية للاعتضاد أى وما كنت متخذهم أعوانا في شأن الخلق أو في شأن من شؤنى حتى يتوهم شر كنهم في التولى فضلا عن الاستبدال الذى لزم فعلهم بناء على الشر كة في بعض أحكام الرىوية، وإرجاع ضمير (أنفسهم) إلى ابليس وذريته قد قال به كل من ذهب إلى إرجاع ضمير (أشهدتهم) إليهم، وعلل ذلك العلامة شيخ الاسلام بقوله حذرا من تفكيك الضميرين ومحافظة على ظاهر لفظ الأنفس ثم قال: ولك أن ترجع الضمير الثانى إلى الظالمين ويلتزم التفكيك بناء على عود المعنى إليه فإن نفي اشهاد الشياطين الذين يتولونهم هو الذى يدور عليه إنكار اتخاذهم أولياء بناء على أن أذى ما يصحح التولى حضور الولي خلق المتولى وحيث لا حصول لا مصحح للتولى قطعاً، وأما إشهاد بعض الشياطين خلق بعض منهم فليس من مداراته الانكار المذكور فى شيء على أن اشهاد بعضهم خاق بعض إن كان مصححاً لتولى الشاهد بناء على دلالة على كماله باعتبار أن له مدخلا فى خاق المشهود فى الجملة فهو محل بتولى المشهود بناء على قصوره عن شهد خلقه فلا يكون نفي الاشهاد المذكور متمحضا فى نفي السكالم المصحح للتولى عن الكل وهو المناط للانكار المذكور، وفى الآية تهكم بالكفار وإيدان بكما الركاكة عقولهم وسخافة آرائهم حيث لا يفهمون هذا الأمر الجلى الذى لا يكاد يشبهه على البلبه والصبيان فيحتاجون إلى التصريح به، وإيثار نفي الاشهاد على نفي شهودهم ونفى اتخاذهم أعوانا على نفي كونهم كذلك للاشعار بانهم مقهورون تحت قدرته تعالى تابعون لمشيئته سبحانه وإرادته عز وجل بمعزل من استحقاق الشهود والمعونة من تلقاء أنفسهم من غير احضار واتخاذ وإنما قصارى ما يتوهم فيهم أن يبلغوا ذلك المبلغ بأمر الله جل جلاله ولم يكذ ذلك يكون اهـ

وهو كلام يلوح عليه مخايل التحقيق لكن قيل عليه يجوز أن يراد من السموات والأرض ما يشمل أهلها وكثيرا ما يراد منهما ذلك فيدخل فيه الكفار فتفيد الآية نفي الاشهاد الشياطين خلقهم الذى من مداراته الانكار المذكور من غير حاجة إلى التزام التفكيك الذى هو خلاف المتبادر، وظاهر كلامه وكذا كلام كثير حمل الاشهاد المنفى على حقيقته هـ

وجوز أن يراد به المشاورة مجازا وهو الذى يقتضيه ظاهر ما فى البحر ولا مانع على هذا أن يراد من السموات والأرض ما يشمل أهلها فكانه قيل ما شاورتهم فى خلق أحد لا الكفار ولا غيرهم فما بال هؤلاء الكفار يتولونهم وأدنى ما يصحح التولى كون الولي ممن يشاور فى أمر المتولى أو أمر غيره ويكون نفي اتخاذهم أعوانا مطلقا فى شيء من الأشياء بعد نفي مشاورتهم فى الخلق ليؤدى الكلام ظاهرا عموم نفي مدخليتهم بوجه من الوجوه رأيا وإيجادا وغير ذلك فى شيء من الأشياء، ولعل الآية حينئذ نظير قوله تعالى (لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها) من وجه، وقيل قد يراد من نفي الاشهاد فى جانب المعطوف نفي المشاورة ومنه نفي أن يكونوا خلقوا حسب مشيئتهم ومنه نفي أن يكونوا خلقوا كاملين فانه يقال خلق

كما شاء بمعنى خلق كاملاً قال الشاعر :

خلقت مبرأ من كل عيب كأنك قد خلقت كما تشاء

وعلى هذا يكون في الخلق من أشهد خلق نفسه بمعنى أنه خلق كاملاً، ولا يخفى ما فيه ، وقد يكتفى بدلالة ذلك على أن نفى الكمال بأقل من هذه المؤنة فافهم . وزعم أن الكاملين شهدوا حقيقة خلق أنفسهم بمعنى أنهم رأواهم أعيان ثابتة خلقهم أى إفاضة الوجود الخارجى الذى لا يتصف به المعدوم عليهم لا أرى أن كاملاً يقدم عليه أو يصغى اليه ، وقال الامام بعد حكاية القول برجوع الضميرين إلى الشياطين : الاقرب عندي عودهما على الكفار الذين قالوا للرسول ﷺ ان لم تطرد عن مجلسك هؤلاء الفقراء لم تؤمن بك فكأنه تعالى قال : إن هؤلاء الذين أتوا بهذا الاقتراح الفاسد والتعنّت الباطل ما كانوا شركائى في تدبير العالم بدليل أن ما أشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق أنفسهم ولا اعتضدت بهم في تدبير الدنيا والآخرة بل هم كسائر الخلق فلم أقدموا على هذا الاقتراح الفاسد؟ ، ونظيره ان من اقترح عليك اقتراحات عظيمة فانك تقول له لست بسلطان البلد حتى نقبل منك هذه الاقتراحات الهائلة فلم تقدم عليها ، والذي يؤكد هذا أن الضمير يجب عوده على أقرب المذكورات وهو في الآية - أولئك الكفار - لأنهم المراد بالظالمين في قوله تعالى (بئس للظالمين بدلا) انتهى *

وقيل المعنى على تقدير عود الضميرين على أولئك الكفرة إن هؤلاء الظالمين جاهلون بما جرى به القلم في الازل من أحوال السعادة وضدها لأنهم لم يكونوا شاهدين خلق العالم فكيف يمكنهم أن يحكموا بحسن حالهم عند الله تعالى وبشرفهم ورفعتهم عند الخلق وبأضداد هذه الاحوال للفقراء ، وقيل المعنى عليه ما أشهدتهم خلق ذلك وما أطلعهم على أسرار التكوين وما خصصتهم بخصائص لا يحويها غيرهم حتى يكونوا قدوة للناس فيؤمنوا بإيمانهم كما يزعمون فلا تلتفت إلى قولهم طمعا في نصرتهم للدين فانه لا ينبغي لى أن اعتضد لدينى بالمضلين ، ويعضده قراءة أبى جعفر . والجحدري . والحسن . وشيبة (وما كنت) بفتح التاء خطابا له ﷺ ، والمعنى ما صح لك الاعتضاد بهم ، ولعل وصف أولئك الظالمين بالاضلال لما أن قصدهم بطرد الفقراء تنهير الناس عنه ﷺ وهو اضلال ظاهر ، وقيل كل ضال مضل لأن الاضلال إما بلسان القول أو بلسان الحال والثانى لا يخلو عنه ضال ، وقيل الضميران للملائكة ، والمعنى ما أشهدتهم ذلك ولا استعنت بهم في شئ بل خلقتهم ليعبدونى فكيف يعبدون ، ويرده (وما كنت متخذ المضلين عضدا) إلا أن يقال : هو نفى لاتخاذ الشياطين أعوانا فيستفاد من الجملة نفى صحة عبادة الفريقين ، وقال ابن عطية : الضميران عائدان على الكفار وعلى الناس بالجملة فتتضمن الآية الرد على طوائف من المنجمين وأهل الطبائع والاطباء ومن سواهم ممن يخوض خوضهم ، وإلى هذا ذهب عبد الحق الصقلى وذكره بعض الاصوليين انتهى . ويقال عليه في الجملة الاخيرة نحو ما قيل فيها آنفا .

واستدل بها على أنه لا ينبغي الاستعانة بالكافر وهو في امور الدين كجهاد الكفار وقتال أهل البغى بمذهب اليه بعض الأئمة ولبعضهم في ذلك تفصيل ، وأما الاستعانة بهم في أمور الدنيا فالذى يظهر أنه لا بأس بها سواء كانت في أمر بمتن كغزو الكنائس أو في غيره كعمل المبار والمحارب والخياطة ونحوها ، ولعل افرض اليهودى

أو الكلب قدمات في كلام الفاروق رضى الله تعالى عنه لعد ما استخدم فيه من الامور الدينية أو هو مبنى على اختيار تفصيل في الامور الدنيوية أيضا .

وقد حكى الشيعة أن عليا كرم الله تعالى وجهه قال حين صمم على عزل معاوية وأشار عليه ابن عباس رضى الله تعالى عنهما بابقائه على عمله إلى أن يستفحل أمر الخلافة : يمنعني من ذلك قوله تعالى (وما كنت متخذ المضلين عضدا) فلا اتخذ معاوية عضدا أبداً ، وهو كذب لا يعتد به إلا ضال مضل .
وقرأ أبو جعفر . وشيبة . والسختياني . وعون العقيلي . وابن مقسم (ما شهدناهم) بنون العظمة : وقرأ على كرم الله تعالى وجهه (متخذ المضلين) على اعمال اسم الفاعل . وقرأ الحسن . وعكرمة (عضدا) بسكون الضاد ونقل حركتها إلى العين . وقرأ عيسى (عضدا) بسكون الضاد للتخفيف كما قالوا في رجل وسبع رجل وسبع بالسكون وهى لغة عن تميم ، وعنه أيضا أنه قرأ بفتحيتين .

وقرأ شيبة . وأبو عمرو في رواية هرون . وخارجة . والخفاف . وابن زيد (عضدا) بضميتين ، وروى ذلك عن الحسن أيضا ، وكذا روى عنه أيضا أنه قرأ بفتحيتين ، وهو على هذا إما لغة في العضد كما في البحر ولم يذكره في القاموس وإما جمع عاضد كخدم جمع خادم من عضده بمعنى قواه وأعانه فحيث لا استعارة . وقرأ الضحاك (عضدا) بكسر العين وفتح الضاد ولم نجد ذلك من لغاته ، نعم في القاموس عد عضد ككتف منها وهو عكس هذه القراءة (وَيَوْمَ يَقُولُ) أى الله تعالى للكفار توبيخا وتعجيزا بواسطة أوبدونها . وقرأ الأعمش . وطلحة ويحيى . وابن أبي ليلى . وحمزة . وابن مقسم (نقول) بنون العظمة ، والكلام على معنى اذكر أيضا أى واذكر يوم يقول (نادوا) للشفاعة لكم (شركائى الذين زعمتم) أى زعمتموهم شفعاء ، والاضافة باعتبار ما كانوا يزعمون أيضا فانهم كانوا يزعمون انهم شركاء كما يزعمون انهم شفعاء ، وقد جوز غير واحد هنا أن يكون الكلام بتقدير زعمتموهم شركاء ، والمراد بهم إبليس وذريته ، وجعلهم بدلا فيما تقدم مبنى على ما لزم من فعل عبدتهم المطيعين لهم فيما وسوسوا به أو كل ماعبد من دون الله تعالى .

وقرأ ابن كثير (شركاى) مقصوراً مضافاً إلى الياء (فَدَعَوْهُمْ) أى نادوهم للاغاثة ، وفيه بيان بكمال اعتنائهم باغاثتهم على طريق الشفاعة إذ معلوم أن لا طريق إلى المدافعة (فَلَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُمْ) فلم يغيثوهم إذ لا إمكان لذلك ؛ قيل وفي إيراده مع ظهوره تهكم بهم وايدان بأنهم في الحاقبة بحيث لا يفهمونه إلا بالتصريح به .
(وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ) أى بين الداعين والمدعوين (مَوْبَقًا ٥٢) اسم مكان من وبق وبقا كوئب وثوبا أو وبق وبقا كفرح فرحا إذا هلك أى مهلكا يشتركون فيه وهو النار ، وجاء عن ابن عمر . وأنس . ومجاهد أنه واد في جهنم يجرى بدم وصيد ، وعن عكرمة أنه نهر في النار يسيل نارا على حافتيه حيات أمثال البغال الدم فاذا ثارت اليهم لتأخذهم استغاثوا بالاقترحام في النار منها ، وتفسير الموبق بالهلاك مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وعن مجاهد وغيرهما ، وعن الحسن تفسيره بالعداوة فهو مصدر أطلق على سبب الهلاك وهو العداوة كما أطلق التآلف على البغض المؤدى إليه في قول عمر رضى الله تعالى عنه : لا يكن حبك كلفا ولا بغضك تلفا .
وعن الربيع بن أنس تفسيره بالمحبس ، ومعنى كون الموبق على سائر تفاسيره بينهم شموله لهم وكونهم مشتركين فيه كما يقال جعلت المال بين زيد وعمرو فكأنه ضمن (جعلنا) معنى قسمنا وحيث لا يمكن ادخال عيسى .

وعزير . والملائكة عليهم السلام ونحوهم في الشركاء على القول الثاني *
وقال بعضهم : معنى كون الموبق أى المهلك أو المحبس بينهم أنه حاجز واقع في البين ، وجعل ذلك بينهم حسماً لا طماع الكفرة في أن يصل اليهم من دعوته للشفاعة . وجاء عن بعض من فسره بالوادي أنه يفرق الله تعالى به بين أهل الهدى وأهل الضلالة ، وعلى هذا لا مانع من شمول المعنى الثاني للشركاء لأولئك الأجلة *

وقال الثعالبي في فقه اللغة : الموبق بمعنى البرزخ البعيد على أن يبق بمعنى هلك أيضاً أى جعلنا بينهم أمداً بعيداً يهلك فيه الأشخاص لفراط بعده ، وعليه أيضاً يجوز الشمول المذكور لأن أولئك الكرام عليهم السلام في أعلى الجنان وهؤلاء اللثام في قعر النيران ، ولا يخفى على من له أدنى تأمل الحال فيما إذا أريد بالموبق العداوة (بينهم) على جميع ما ذكر ظرف وهو مفعول ثان لجعل إن جعل بمعنى صير (وبقاً) مفعوله الأول، وإن جعل بمعنى خلق كان الظرف متعلقاً به أو محذوف وقع صفة لمفعوله قدم عليه لرعاية المواصل فتحول حاله وقال الفراء . والسيراني : البين هنا بمعنى الوصل فإنه يكون بمعناه كما يكون بمعنى الفراق وهو مفعول أول لجعلنا (وبقاً) بمعنى هلاك مفعوله الثاني ، والمعنى جعلنا تواصلهم في الدنيا هلاكاً يوم القيامة *

﴿وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ﴾ وضع المظهر في مقام المضمرة تصريحاً بآجرامهم وذمهم بذلك . والرؤية بصرية، وجاء عن أبي سعيد الخدري كما أخرجه عنه أحمد . وابن جرير . والحاكم وصححه عن رسول الله ﷺ أن الكافر يرى جهنم من مسير أربعين سنة ﴿فَظَنُّوا﴾ أى علموا كما أخرجه عبد الرزاق ، وجماعة عن قتادة ، وهو الظاهر من حالهم بعد قول الله تعالى ذلك واستغاثتهم بشركائهم وعدم استجابتهم لهم وجعل الموبق بينهم * وقيل الظن على ظاهره وهم لم يتيقنوا ﴿أَنَّهُمْ مُّوَفَّوهُمَ﴾ أى مخالطوها واقفون فيها لعدم بأسهم من رحمة الله تعالى قبل دخولهم فيها ، وقيل إنهم لما رأوها من بعيد كما سمعت في الحديث ظنوا أنها تحطفهم في الحال فان اسم الفاعل موضوع للحال فالتيقن أصل الدخول والمظنون الدخول حالا . وفي مصحف عبد الله (ملاقوها) وكذلك قرأ الأعمش . وابن غزوان عن طلحة ، واختير جعلها تفسيراً لمخالطتها سواء المصحف ، وعن علقمة أنه قرأ (ملاقوها) بالفاء مشددة من لف الشيء . ﴿وَلَمْ يَجِدُوا عَنْهَا مَصْرَفًا ۝٥٣﴾ أى مكاناً ينصرفون إليه * قال أبو كبير الهذلي :

أزهير هل عن شيبه بن مصرف أم لا خلود لبازل متكلف

فهو اسم مكان ، وجوز أن يكون اسم زمان ، وكذا جوز أبو البقاء وتبعه غيره أن يكون مصدراً أى انصرفاً ، وفي الدر المصون أنه سهو فانه جعل مفعول بكسر العين مصدراً من صحيح مضارعه يفعل بالكسر وقد نصوا على أن مصدره مفتوح العين لا غير واسم زمانه ومكانه مكسورها ، نعم أن القول بأنه مصدر مقبول في قراءة زيد بن علي رضي الله تعالى عنهما (مصرفاً) بفتح الراء ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا﴾ كررنا وأوردنا على وجوه كثيرة من النظم ﴿فِي هَذَا الْقُرْآنِ﴾ الجليل الشأن ﴿لِلنَّاسِ﴾ لمصلحتهم ومنفعتهم ﴿مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ أى كل مثل على أن - من - سيف خطيب على رأى الأخفش والمجروح مفعول (صرفنا) أو مثلاً من كل مثل على أن من أصلية والمفعول موصوف الجار والمجروح المحذوف ، وقيل المفعول مضمون (من كل مثل) أى بعض كل

جنس مثل ، وأيا ما كان فالمراد من المثل إمامه المعناه المشهور أو الصفة الغريبة التي هي في الحسن واستجلاب النفس كالمثل ، والمراد أنه تعالى نوع ضرب الأمثال وذكر الصفات الغريبة وذكر من كل جنس محتاج إليه داع إلى الإيمان نافع لهم مثلاً لأنه سبحانه ذكر جميع أفراد الأمثال ، وكأن في الآية حذفاً أو هي على معنى ولقد فعلنا ذلك ليقبلوا فلم يفعلوا .

﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ﴾ بحسب جملة (أَكْثَرُ شَيْءٍ جَدَلًا ٥٥) أي أكثر الأشياء التي يتأتى منها الجدل ، وهو كما قال الراغب وغيره المنازعة بمفاوضة القول ، والأليق بالمقام أن يراد به هنا الخصومة بالباطل والمهارة وهو الأكثر في الاستعمال. وذكر غير واحد أنه مأخوذ من الجدول وهو القتل والمجادلة الملاوأة لأن كلا من المتجادلين يلتوى على صاحبه ، وانتصابه على التمييز ، والمعنى أن جدل الإنسان أكثر من جدل كل مجادل وعلل بسعة مضطربه فانه بين أوج الملكية وحضيض البهيمية فليس له في جاني التصاعد والتسفل مقام معلوم . والظاهر أنه ليس المراد إنساناً معيناً ، وقيل المراد به النضر بن الحرث ، وقيل ابن الزبير ، وقال ابن السائب: أبي بن خلف وكان جداله في البعث حين أتى بعظم قد رم فقال : أيقدر الله تعالى على إعادة هذا وفته بيده ؟ والأول أولى ، ويؤيده ما أخرجه الشيخان . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن علي كرم الله تعالى وجهه «أن النبي ﷺ طرقة وفاطمة ليلاً فقال: ألا تصليان فقلت : يا رسول الله انما أنفسنا بيد الله تعالى إن شاء أن يعثنا بعثنا فانصرف حين قلت ذلك ولم يرجع إلى شيئاً ثم سمعته يضرب فخذه ويقول وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً فانه ظاهر في حمل الإنسان على العموم ، ولا شبهة في صحة الحديث إلا أن فيه إشكالا يعرف بالتأمل ، ولا يدفعه ما ذكره النووي حيث قال : المختار في معناه أنه ﷺ تعجب من سرعة جوابه وعدم موافقته له على الاعتذار بهذا ولهذا ضرب فخذه ، وقيل قال ﷺ ذلك تسليماً لعذرهما وأنه لا عتب اه فتأمل ﴿وَمَنْعَ النَّاسِ﴾ قال ابن عطية . وغيره : المراد بهم كفار قريش الذين حكيت أباطيلهم ، وما نافية .

وزعم بعضهم وهو من الغرابة بمكان أنها استفهامية أي أي شيء منهم ﴿أَنْ يُؤْمِنُوا﴾ أي من إيمانهم بالله تعالى وترك ما هم فيه من الإشراك ﴿إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾ أي القرآن العظيم الهادي إلى الإيمان بما فيه من فنون المعاني الموجبة له أو الرسول ﷺ ، وإطلاق الهدى على كل للبالغة ﴿وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ﴾ بالتوبة عما فرط منهم من أنواع الذنوب التي من جملتها مجادلتهم الحق بالباطل ، وفائدة ذكر هذا بعد الإيمان التعميم على ما قيل . واستدل به من زعم أن الإيمان إذالم ينضم إليه الاستغفار لا يجب ما قبله وهو خلاف ما اقتضته الظواهر .

وقال بعضهم : لاشك أن الإيمان مع الاستغفار أكمل من الإيمان وحده فذكر معه لتفيد الآية ما منهم من الانصاف بأكمل ما يراد منهم ، ولا يخفى أنه ليس بشيء ، وقيل ذكر الاستغفار بعد الإيمان لتأكيد أن المراد منه الإيمان الذي لا يشوبه نفاق فكأنه قيل ما منهم أن يؤمنوا إيماناً حقيقياً ﴿إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأَوَّلِينَ﴾ وهم من أهلك من الأمم السالفة ، وإضافة السنة إليهم قيل لذكرها جارية عليهم وهي في الحقيقة سنة الله تعالى فيهم ، والمراد بها الإهلاك بعذاب الاستئصال ، وإذا فسرت السنة بالهلاك لم تحتج لما ذكر ، وأن وما بعدها في تأويل المصدر وهو فاعل (منع) والكلام بتقدير مضاف أي

ما منعهم من ذلك الا طلب الهلاك في الدنيا قاله الزجاج ، وجوز صاحب الفينان تقدير انتظار اى ما منعهم الا انتظار الهلاك ، وقدر الواحدى تقدير اى ما منعهم الا تقدير الله تعالى اتيان الهلاك عليهم ، وقال : ان الآية فيمن قتل بيدر وأحد من المشركين ، وبأباه بحسب الظاهر ككون السورة مكية الا ما استثنى ، والداعى لتقدير المضاف انه لو كان المانع من ايمانهم واستغفارهم نفس اتيان الهلاك كانوا معذورين وأن عذاب الآخرة المعد للكفار المراد من قوله تعالى ﴿ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا ۝ ٥٥ ﴾ منتظر قطعاً ، وقيل لأن زمان اتيان العذاب متأخر عن الزمان الذى اعتبر لايمانهم واستغفارهم فلا يتأتى مانعيته منهما . واعترض تقدير الطلب بأن طلبهم سنة الاولين لعدم ايمانهم وهو لمنعهم عن الايمان فلو كان منعهم للطلب لزم الدور . ودفع بأن المراد بالطلب سببه وهو تعنتهم وعنادهم الذى جعلهم طالبين للعذاب بمثل قولهم (اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء) الخ . وتعقب بأن فيهم من ينكر حقيقة الاسلام كما أن فيهم المعاند ، ولا يظهر وجه كون الطلب ناشئاً عن انكار الحقيقة وكذا لا يظهر كونه ناشئاً عن العناد . واعترض أيضاً بأن عدم الايمان متقدم على الطلب مستمر فلا يكون الطلب مانعاً . وأجيب بأن المتقدم على الطلب هو عدم الايمان السابق وليس الطلب بمانع منه بل هو مانع مما تحقق بعد وهو كما ترى ، وقيل المراد من الطلب الطالب الصورى اللسانى لا الحقيقى القلبى فان من له أدنى عقل لا يطلب الهلاك والعذاب طلباً حقيقياً قلبياً ومن الطالب الصورى منشؤه وما هو دليل عليه وهو تكذيب النبى ﷺ بما أوعده من العذاب والهلاك من لم يؤمن بالله عز وجل فكأنه قيل ما منعهم من الايمان بالله تعالى الذى أمر به النبى عليه الصلاة والسلام الا تكذيبهم اياه بما أوعده على تركه ، ولا يخلو عن دغدغة . وقيل الحق ان الآية على تقدير الطلب من قولك لمن يعصيك أنت تريد أن أضربك وهو على تنزيل الاستحقاق منزلة الطلب فكأنه قيل ما منعهم من ذلك إلا استحقاق الهلاك الدنيوى أو العذاب الاخرى . وتعقب بأن عدم الايمان والاتصاف بالكفر سبب للاستحقاق المذكور فيكون متقدماً عليه ومتى كان الاستحقاق مانعاً منه انعكس أمر التقدم والتأخر فيلزم اتصاف الواحد بالشخص بالتقدم والتأخر وانه باطل . وأجيب بمنع كون عدم الايمان سبباً للاستحقاق في الحقيقة وانما هو سبب صورى والسبب الحقيقى سوء استعداداتهم وخباثة ما هيأتهم في نفس الامر ، وهذا كما انه سبب للاستحقاق كذلك هو سبب للاتصاف بالكفر ، وان شئت فقل : هو مانع من الايمان ، ومن هنا قيل إن المراد من الطالب الطالب بلسان الاستعداد وان مآل الآية ما منعهم من ذلك الا استعداداتهم وطلب ما هيأتهم لضده ، وذلك لأن طلب استعداداتهم للهلاك أو العذاب المترتب على الضد استعداد للضد وطلب له ، وربما يقال بناء على هذا ان المفهوم من الآيات أن الكفار لو لم يأتهم رسول ينههم من سنة الغفلة يحتجون لو عذبوا بعدم اتيانه فيقولون منعنا من الايمان انه لم يأتنا رسول ومآله منعنا من ذلك الغفلة ولا يجدون حجة أبلى من ذلك وأنفع في الخلاص ، وأما سوء الاستعداد وخباثة الذات فيمراحل من أن يحتجوا به ويجعلوه مانعاً فلا بعد في أن يقدر الطالب ويراد منه ظاهره وتكون الآية من قبيل قوله :

• ولا عيب فيهم * البيت . والمراد نفي أن يكون لهم مانع من الإيمان والاستغفار بعد مجيء الرسول ﷺ يصلح أن يكون حجة لهم أصلاً كأنه قيل لا مانع لهم من أن يؤمنوا أو يستغفروا ربهم ولا حجة بعد مجيء الرسول الذي بلغ ما بلغ من الهدى لإلطاء ما أوعدوا به من اتیان الهلاك الدنيوي أو العذاب الآخروي وحيث أن ذلك على فرض تحققه منهم لا يصلح للمانعية والحججة لم يبق مانع وحجة عندهم أصلاً انتهى • ولا يخفى أنه بعد الاغضاء عما يرد عليه بعيد وانكار ذلك مكابرة ، والأولى تقدير التقدير وهو مانع بلا شبهة إلا أن القائلين بالاستعداد حسبها تعلم يجعلون منشأه الاستعداد ، وفي معناه تقدير الإرادة أي إرادته تعالى وعليه اقتصر العز بن عبد السلام ، ودفع التنافي بين الحصر المستفاد من هذه الآية والحصر المستفاد من قوله تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولا) بأن الحصر الأول في المانع الحقيقي فإن إرادة الله تعالى هي المانعة على الحقيقة والثاني في المانع العادي وهو استغراب بعث بشر رسول لأن المعنى وما منع الناس أن يؤمنوا إلا استغراب ذلك ، وقد تقدم في الأسراء ما ينفك في الجمع بين الحصرين فتذكر فما في العهد من قدم . وادعى الإمام تعدد الموانع وأن المراد من الآية فقدان نوع منها فقال : قال الأصحاب إن العلم بعدم إيمانهم مضاد لوجود إيمانهم فإذا كان ذلك العلم قائماً كان المانع قائماً ، وأيضاً حصول الداعي إلى الكفر قائم وإلا لما حصل لأن حصول الفعل الاختياري بدون الداعي محال ووجود الداعي إلى الكفر مانع من حصول الإيمان فلا بد أن يقال : المراد فقدان الموانع المحسوسة انتهى فليأمل فيه •

والقبل بضمين جمع قبيل وهو النوع أي أو يأتيهم العذاب أنواعاً وألواناً أو هو بمعنى قبل بكسر القاف وفتح الباء كما قرأ به غير واحد أي عياناً فإن أبا عبيدة حكاهما معاً بهذا المعنى ، وأصله بمعنى المقابلة فإذا دل على المعاينة ، ونصبه على الحال فإن كان حالاً من الضمير المفعول فمعناه معاينين بكسر الياء أو بفتحها أو معاينين للناس ليفتضحوا ، وإن كان من العذاب فمعناه معايناً لهم أو للناس . وقرأت طائفة (قبل) بكسر القاف وسكون الباء وهو كما في البحر تخفيف قبل على لغة تميم . وذكر ابن قتيبة . والزمخشري أنه قرئ (قبل) بفتحين أي مستقبلاً . وقرأ أبي بن كعب . وابن غزوان عن طلحة (قبلاً) بقاء مفتوحة وباء مكسورة بعدها ياء ساكنة أي عياناً ومقابلة ﴿ وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ ﴾ إلى الأمم متلبسين بحال من الأحوال ﴿ إِلَّا ﴾ حال كونهم ﴿ مُبَشِّرِينَ ﴾ للؤمنين بالثواب ﴿ وَمُنْذِرِينَ ﴾ للكفرة والعصاة بالعقاب ولم نرسلهم ليقترح عليهم الآيات بعد ظهور المعجزات ويعاملوا بما لا يليق بشأنهم ﴿ وَيَجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ ﴾ باقتراح ذلك والسؤال عن قصة أصحاب الكهف ونحوها تعنتاً وقولهم لهم (ما أنتم إلا بشر مثلنا ولو شاء الله لآنزل ملائكة) إلى غير ذلك ، وتقيد الجدال بالباطل لبيان المذموم منه فإنه كما مر غير بعيد عام لغة لا خاص بالباطل ليحمل ما ذكر على التجريد ، والمراد به هنا معناه اللغوي وما يطلق عليه اصطلاحاً ما يصدق عليه ذلك ﴿ لِيُدْحِضُوا ﴾ أي ليزيلوا ويبتلوا ﴿ به ﴾ أي بالجدال ﴿ الْحَقِّ ﴾ الذي جاءت به الرسل عليهم السلام ، وأصل الإدحاض الإزلاق والدحض الطين الذي يزلق فيه قال الشاعر :

وردت ونجى الشكرى حذاره وحاد كما حاد البعير عن الدحض

وقال ماخر :

أبا منذر رمت الوفاء وهبته وحدت كما حاد البعير المدحض واستعماله في إزالة الحق قيل من استعمال ما وضع للمحسوس في المعقول ، وقيل لك أن تقول فيه تشبيه كلامهم بالوحل المستكره كقول الخفاجي :

أنا بوحل لا فيكاره ليزاق أقدام هدى الحجج
(وَاتَّخَذُوا آيَاتِي) التي أيدت بها الرسل سواء كانت قولاً أو فعلاً (وَمَا أَنْذَرُوا) أي والذي أنذروه

من القوارع الناعية عليهم العقاب والعذاب أو انذارهم (هُزُوا ٥٦) أي استهزاء وسخرية •
وقرأ حمزة (هزأ) بالسكون مهموزاً . وقرأ غيره وغير حفص من السبعة بضمين مهموزاً ، وهو مصدر وصف به المبالغة وقد يؤول بما يستهزأ به (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ) إلا كثرون على أن المراد بها القرآن العظيم لمكان (أن يفقهوه) فالإضافة للعهد •

وجوز أن يراد بها جنس الآيات ويدخل القرآن العظيم دخولا أوليا ، والاستهزاء إنكاراً في قوة النفي ، وحقق غير واحد أن المراد نفي أن يساوى أحد في الظلم من وعظ بآيات الله تعالى (فَأَعْرَضَ عَنْهَا) فلم يتدبرها ولم يتعظ بها ، ودلالة ما ذكر على هذا بطريق السكناية وبناء الأظلمية على ما في حيز الصلة من الاعراض الاشعار بأن ظلم من يجادل في الآيات ويتخذها هزوا خارج عن الحد (وَنَسِيَ مَا قَدِمَتْ يَدَاهُ) أي عمله من الكفر والمعاصي التي من جملتها المجادلة بالباطل والاستهزاء بالحق ، ونسيان ذلك كناية عن عدم التفكير في عواقبه ، والمراد (بمن) عند الأكثرين مشركو مكة •

وجوز أن يكون المراد منه المنتصف بما في حيز الصلة كائناً من كان ويدخل فيه مشركو مكة دخولا أوليا ، والضمير في قوله تعالى (إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ) لهم على الوجهين ، ووجه الجمع ظاهر ، والجملة استئناف ياتي كأنه قيل ماعلة الاعراض والنسيان ؟ فقيل علمته أنا جعلنا على قلوبهم (أَكِنَّةٌ) أي أغطية جمع كنان ، والتثنية على ما يشير إليه كلام البعض للتكثير (أَنْ يَفْقَهُوهُ) الضمير المنصوب عند الأكثرين للآيات ، وتذكيره وافراده باعتبار المعنى المراد منها وهو القرآن •

وجوز أن يكون للقرآن لا باعتبار أنه المراد من الآيات وفي الكلام حذف والتقدير كراهة أن يفقهوه ، وقيل لثلاث يفقهوه أي فقها نافعاً (وَفِي مَا أَنْذَرْنَاهُمْ) أي وجعلنا فيها (وَقَرَأَ) ثقلأ أن يسـ معوه سماعاً كذلك (وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ٥٧) أي مدة التكليف كلها ، و(اذن) جزاء وجواب كما حقق المراد منه في موضعه فتدل على نفي اهتدائهم لدعوة الرسول ﷺ بمعنى أنهم جعلوا ما يجب أن يكون سبب وجود الهدى سبباً في انتفائه ، وعلى أنه جواب للرسول عليه الصلاة والسلام على تقدير قوله ﷺ مالي لأدعوهم حرصاً على اهتدائهم وإن ذكر له ﷺ من أمرهم ما ذكر رجاء أن تنكشف تلك الأكمنة وتمزق بيد الدعوة فقيل

وإن تدعهم الخ قاله الرغشري . وفي الكشف في بيان ذلك أما الدلالة فصريح تخیل (إذن) يدل على ذلك لأن المعنى إذن لودعوت وهو من التعكيس بلا تعسف ، وأما إنه جواب على الوجه المذكور فمعناه أنه صلى الله عليه وسلم نزل منزلة السائل مبالغة في عدم الاهتداء المرتب على كونهم مطبوعا على قلوبهم فلا ينافي ما آثروه من أنه على تقدير سؤال لم يهتدوا ؟ فإن السؤال على هذا الوجه أوقع اه ، وهو كلام نفيس به ينكشف الغطا ويؤمن من تقليد الخطأ ويستغنى به المتأمل عما قيل : إن تقدير مالى لأدعوم يقتضى المنع من دعوتهم فكأنه أخذ من مثل قوله تعالى (فاعرض عن تولى عن ذكرنا) وقيل أخذ من قوله تعالى (على قلوبهم أكنة) وقيل من قوله سبحانه (إن تدعهم) هذا ولا يخفى عليك المراد من الهدى وقد يراد منه القرآن فيكون من إقامة الظاهر مقام الضمير ، ولعل إرادة ذلك هنا ترجح إرادة القرآن في الهدى السابق ، والله تعالى أعلم . والآية في أناس علم الله تعالى موافاتهم على الكفر من مشركي مكة حين نزولها فلا ينافي الاخبار بالطبع وأنهم لا يؤمنون تحقيقا ولا تقليدا إيمان بعض المشركين بعد النزول ، واحتمال أن المراد جميع المشركين على معنى وإن تدعهم إلى الهدى جميعا فإن يهتدوا جميعا وإنما يهتدى بعضهم كما ترى . واستدللت الجبرية بهذه الآية على مذهبهم والقدرية بالآية التي قبلها ، قال الامام : وقل ما تجد في القرآن آية لأحد هذين الفريقين إلا ومعها آية للفريق الآخر وما ذاك إلا امتحان شديد من الله تعالى القاه الله تعالى على عباده ليميز العلماء الراسخون من المقلدين .

(وَرَبُّكَ الْغَفُورُ) مبتدأ وخبر وقوله تعالى (ذُو الرَّحْمَةِ) أى صاحبها والموصوف بها خبر بعد خبر ، قال الامام : وإنما ذكر لفظ المبالغة في المغفرة دون الرحمة لأن المغفرة ترك الاضرار والرحمة إيصال النفع وقدرة الله تعالى تتعلق بالاول لأنه ترك مضار لانهاية لها ولا تتعلق بالثاني لأن فعل ما لانهاية له محال .

وتعقبه النيسابورى بأنه فرق دقيق لمساعدته النقل على أن قوله تعالى (ذو الرحمة) لا يخلو عن مبالغة وفي القرآن (غفور رحيم) بالمبالغة في الجانبين كثيرا ، وفي تعاق القدرة بترك غير المتناهي نظر لأن مقدراته تعالى متناهية لافرق بين المتروك وغيره اه ، وقيل عليه إنهم فسروا الغفار بمرید إزالة العقوبة عن مستحقها والرحيم بمرید الانعام على الخلق وقصد المبالغة من جهة في مقام لا ينافي تركها في آخر لعدم اقتضائه لها ، وقد صرحوا بأن مقدراته تعالى غير متناهية وما دخل منها في الوجود متناه بمرهان التطبيق اه ، وهو كلام حسن اندفع به ما أورده على الامام . وزعمت الفلاسفة أن ما دخل في الوجود من المقدورات غير متناه أيضا ولا يجري فيه برهان التطبيق عندهم لاشتراطهم الاجتماع والترتب ، ولعمري لقد قف شعري من ظاهر قول النيسابورى أن مقدراته تعالى متناهية فإن ظاهره التعجيز تعالى الله سبحانه عما يقوله الظالمون علوا كبيرا ولكن يدفع بالعناية قدبر ، ثم ان تحرير نكتة التفرقة بين الخبرين ههنا على ما قاله الخفاجي أن المذكور بعد عدم مؤاخذتهم بما كسبوا من الجرم العظيم وهو مغفرة عظيمة وترك التعجيل رحمة منه تعالى سابقة على غضبه لكنه لم يرد سبحانه اتمام رحمته عليهم وبلوغها الغاية إذ لو أراد جل شأنه ذلك لهداهم وسلبهم من العذاب رأسا ، وهذه النكتة لا تتوقف على حديث التناهي وعدم التناهي الذى ذكره الامام وإن كان صحيحا في نفسه كما قيل ، والاعتراض عليه بأنه يقتضى عدم تناهى المتعلقات في كل ما نسب إليه تعالى بصيغ المبالغة وليس بلازم إذ يمكن أن تعتبر المبالغة في المتناهي بزيادة السمية وقوة السكيفية ولوسلم ما ذكر لزوم عدم صحة صيغ المبالغة في

في الأمور الثبوتية كرحيم ورحمن ولا وجه له مدفوع بأن ما ذكره نكتة لوقوع التفرقة بين الأمرين هنا بانه
اعتبرت المبالغة في جانب الترك دون مقابله لأن الترك عدى يجوز فيه عدم التناهي بخلاف الآخر ألا ترى
أن ترك عذابهم دال على ترك جميع أنواع العقوبات في العاجل وإن كانت غير متناهية كذا قيل وفيه نظر *
وربما يقال في توجيه ما قاله النيسابورى من أن ذو الرحمة لا يخلو عن المبالغة : إن ذلك إما لاقتران الرحمة
بأل فتفيد الرحمة الكاملة أو الرحمة المعهودة التي وسعت كل شئ. وإما لذكره دلالة على الاتصاف في مثل
هذا التركيب فوق دلالة المشتقات عليه ولا يكاد يدل سبحانه على اتصافه تعالى بصفة بهذه الدلالة إلا وتلك
الصفة مرادة على الوجه الأبلغ وإلا فما الفائدة في العدول عن المشتق الاخصر الدال على أصل الاتصاف
كالراحم مثلا إلى ذلك ، ولا يعبر على هذا أن المبالغة لو كانت مرادة فلم عدل عن الاخصر أيضا المفيد لها
كالرحيم أو الرحمن إلى ما ذكر لجواز أن يقال : إنه أريد أن لا تقيد الرحمة المبالغ فيها بكونها في الدنيا أو في
الآخرة وهذان الاسمان يفيدان التقييد على المشهور ولذا عدل عنهما إلى ذو الرحمة ، وإذا قلت : هما
مثله في عدم التقييد قيل : إن دلالاته على المبالغة أقوى من دلالتيهما عليها بأن يدعى أن تلك الدلالة بواسطة
أمرين لا بعدلها في قوة الدلالة ما يتوسط في دلالة الاسمين الجليلين عليها ، وعلى هذا يكون ذو الرحمة أبلغ
من كل واحد من الرحمن والرحيم وإن كانا معا أبلغ منه ولذا جرى بهما في البسملة دونه ، ومن أنصف لم يشك
في أن قولك فلان ذو العلم أبلغ من قولك فلان عليم بل ومن قولك فلان العليم من حيث أن الأول يفيد أنه
صاحب ماهية العلم ومالكها ولا كذلك الاخيران ، وحيث أن يكون التفاوت بين الخبرين في الآية بأبلغية الثاني
ووجه ذلك ظاهر فإن الرحمة أوسع دائرة من المغفرة كما لا يخفى ، والنكتة فيه ههنا مزيد إيناسه صلوات الله عليه
أن أخبره سبحانه بالطبع على قلوب بعض المرسل اليهم وآيسه من اعتدائهم مع علمه جل شأنه بمزيد
حرصه عليه الصلاة والسلام على ذلك ؛ وهو السر في إثارة عنوان الربوبية مضافا إلى ضميره صلوات الله عليه انتهى هـ
وهو كلام واقف في أعراف الرد والقبول في النظر الجليل ، ومن دقق علم ما فيه من الأمرين ، وإنما
قدم الوصف الأول لأن التخلية قبل التحلية أو لأنه أهم بحسب الحال والمقام إذ المقام على ما قاله المحققون
مقام بيان تأخير العقوبة عنهم بعد استيجابهم لها كما يعرب عنه قوله تعالى ﴿لَوْ يُؤَاخِذُكُمْ﴾ أى لو يريد
مؤاخذتهم ﴿بِمَا كَسَبُوا﴾ أى فعلوا ، وكسب الاشعري لا تفهمه العرب ، وما إمام صدرية أى بكسبهم واما
موصولة أى بالذى كسبوه من المعاصى التي من جملتها ما حكى عنهم من مجادلتهم بالباطل واعراضهم عن
آيات ربهم وعدم المبالاة بما اجترحوا من الموبقات ﴿لَعَجَلَهُمْ الْعَذَابَ﴾ لاستيجاب أعمالهم لذلك ، قيل
وإثارة المؤاخذة المنبئة عن شدة الاخذ بسرعة على التعذيب والعقوبة ونحوها للايدان بأن التنبؤ المستفاد
من مقدم الشرطية متعلق بوصف السرعة كما ينبى عنه تاليها ، وإثارة صيغة الاستقبال وإن كان المعنى على المضى
لإفادة أن انتفاء تعجيل العذاب لهم بسبب استمرار عدم ارادة المؤاخذة فإن المضارع الواقع موقع الماضى
يفيد استمرار الفعل فيما مضى ﴿بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ﴾ وهو يوم بدر أو يوم القيامة على أن الموعد اسم زمان ،
وجوز أن يكون اسم مكان والمراد منه جهنم ، والجملة معطوفة على مقدركا أنه قيل لكنهم ليسوا مؤاخذين

بغته بل لهم موعد ﴿لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْثِقًا ٥٨﴾ قال الفراء : أى منجا يقال وألت نفس فلان نجت وعليه قول الاعشى :

وقد أخالس رب الدار غفلته وقد يحاذر منى ثم ما يثل

وقال ابن قتيبة : هو الملبأ يقال وأل فلان إلى كذا يثل وألا ووؤولا إذا لجأ والمعنى واحد والفرق إنما هو بالتعدي بالى وعدمه ، وتفسيره بالملبأ مروى عن ابن عباس ، وفسره مجاهد بالحرز ، والضحاك بالخاص والأمر فى ذلك سهل ، وهو على ما قاله أبو البقاء : يحتمل أن يكون اسم زمان وأن يكون اسم مكان ، والضمير المجرور عائد على الموعد كما هو الظاهر ، وقيل : على العذاب وفيه من المبالغة ما فيه لدلالته على أنهم لا خلاص لهم أصلا فان من يكون ملجأه العذاب كيف يرى وجه الخلاص والنجاة .

وأنت تعلم أن أمر المبالغة موجود فى الظاهر أيضا ، وقيل : يعود على الله تعالى وهو مخالف للظاهر مع الخلو عن المبالغة ، وقرأ الزهرى (مولا) بتشديد الواو من غير همز ولا ياء ، وقرأ أبو جعفر عن الحلواني عنه (مولا) بكسر الواو خفيفة من غير همز ولا ياء أيضا ﴿وَتِلْكَ الْقُرَى﴾ أى قرى عاد . وثمود . وقوم لوط . وأشباهم ، والسكلام على تقدير مضاف أى أهل القرى لقوله تعالى : ﴿أَهْلَكْنَاهُمْ﴾ والاشارة لتنزيلهم لعلمهم بهم منزلة المحسوس ، وقدر المضاف فى البحر قبل (تلك) وكلا الأمرين جائز ، وتلك يشار بها للمؤنث من العقلاء وغيرهم ، وجوز أن تكون القرى عبارة عن أهلها مجازاً ، وأيا ما كان فاسم الإشارة مبتدأ و(القرى) صفة والوصف بالجامد فى باب الإشارة مشهور والخبر جملة (أهلكتناهم) واختار أبو حيان كون «القرى» هو الخبر والجملة حالية كقوله تعالى : (فتلك بيوتهم خاوية) وجوز أن تكون «تلك» منصوبا باضمار فعل يفسره ما بعده أى وأهلكتنا تلك القرى أهلكتناهم ﴿لَمَّا ظَلَمُوا﴾ أى حين ظلمهم كما فعل مشركو مكة ما حكي عنهم من القبائح ، وترك المفعول إما لتعميم الظلم أو لتنزيله منزلة اللازم أى لما فعلوا الظلم ، و«لما» عند الجمهور ظرف كما أشير إليه وليس المراد به الحين المعين الذى عملوا فيه الظلم بل زمان ممتد من ابتداء الظلم إلى آخره . وقال أبو الحسن بن عصفور : هى حرف ، ومما استدلل به على حرفيتها هذه الآية حيث قال : إنها تدل على أن علة الإهلاك الظلم والظرف لا دلالة له على العلية ، واعترض بأن قولك أهلكته وقت الظلم يشعر بعلية الظلم وإن لم يدل الظرف نفسه على العلية ، وقيل لا مانع من أن يكون ظرفا استعمالا للتعليل .

﴿وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ﴾ هلاكهم ﴿مَوْعِدًا ٥٩﴾ وقتا معينا لا يستأخرون عنه ساعة ولا يستقدمون ففعل الأول مصدر والثانى اسم زمان ، والتعيين من جهة أن الموعد لا يكون إلا معينا وإلا فاسم الزمان مبهم والعكس ركيك . وزعم بعضهم أن المهلك على هذه القراءة وهى قراءة حفص فى الرواية المشهورة عنه - أعنى القراءة بفتح الميم وكسر اللام - من المصادر الشاذة كالمرجع والمحيص وهلا ذلك بأن المضارع يهلك بكسر اللام وقد صرحوا بأن مجيء المصدر الميمى مكسورا فيما عين مضارعه مكسورة شاذ . وتعقب بأنه قد صرح فى القاموس بأن هلك جاء من باب ضرب ومنع وعلم فكيف يتحقق الشذوذ فالحق أنه مصدر غير شاذ وهو مضاف للفاعل ولذا فسر بما سمعت ، وقيل : إن هلك يكون لازما ومتعديا فعن تميم هلكنى فلان فعلى تعديته يكون

مضافا للمفعول ، وأنشد أبو علي في ذلك * ومهمه هالك من تعرجا * أى مهلكه ، وتعقبه أبو حيان بأنه لا يتعين ذلك في البيت بل قد ذهب بعض النحويين إلى إن هالكا فيه لازم وأنه من باب الصفة المشبهة والأصل هالك من تعرجا بجعل من فاعلا لهالك ثم أضمر في هالك ضمير مهمه وانتصب من على التشبيه بالمفعول ثم أضيف من نصب، والصحيح جواز استعمال الموصول في باب الصفة المشبهة، وقد ثبت في أشعار العرب قال عمرو بن أبي ربيعة :

أسيلات أبدان دقاق خصورها وثيرات ما التفت عليها الملاحف

وقرأ حفص . وهرون . وحما . ويحيى عن أبي بكر بفتح الميم واللام، وقراءة الجمهور بضم الميم وفتح اللام وهو مصدر أيضا، وجعله اسم مفعول على معنى وجعلنا لمن أهلكناه منهم في الدنيا موعدا فننقم فيه منه أشد انتقام وهو يوم القيامة أوجهنم لا يخفى ما فيه ، والظاهر أن الآية استشهاد على ما فعل بقریش من تعيين الموعد ليعتبروا ولا يغتروا بتأخير العذاب عنهم، وهى ترجيح حمل الموعد فيما سبق على يوم بدر فقد بر والله تعالى أعلم وأخبره ﴿ ومن باب الإشارة في الآيات ﴾ (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) أمر بصحبة الفقراء الذين انقطعوا لخدمة مولاهم، وفائدتها منه عليه الصلاة والسلام تعود عليهم وذلك لأنهم عشاق الحضرة وهو ﷺ مرآتها وعرش تجليها ومعدن أسرارها ومشرق أنوارها فمتى رأوه ﷺ عاشوا ومتى غاب عنهم كتبوا وطاشوا، وأما صحبة الفقراء بالنسبة إلى غيره صلى الله تعالى عليه وسلم ففائدتها تعود إلى من صحبهم فهم القوم لا يشقى بهم جليسهم، وقال عمرو المكي: صحبة الصالحين والفقراء الصادقين عيش أهل الجنة يتقلب معهم جليسهم من الرضا إلى اليقين ومن اليقين إلى الرضا. ولأبي مدين من قصيدته المشهورة التى خمسها الشيخ محيى الدين قدس سره .

مالذة العيش إلا صحبة الفقرا	هم السلاطين والسادات والامرا
فاصحبهم وتأدب فى مجالسهم	وخل حظك مهما قدموك ورا
واستغنم الوقت واحضر دائمهم	واعلم بأن الرضا يختص من حضرا
ولازم الصمت إلا إن سئلت فقل	لاعلم عندى وكن بالجهل مستترا
إلى أن قال :	وإن بدامتك عيب فاعترف واقم
وقل عبيدكم أولى بصفحك	فسامحوا وخذوا بالرفق يا فقرا
هم بالفضل أولى وهو شيعتهم	فلا تخف دركا منهم ولا ضررا

وعنى بهؤلاء السادة الصوفية وقد شاع إطلاق الفقراء عليهم لأن الغالب عليهم الفقراء بالمعنى المعروف وفقيرهم بمقارن للصالح وبذلك يمدح الفقر، وأما إذا اقترن بالفساد فالعياذ بالله تعالى منه فمتى سمعت الترغيب في مجالسة الفقير فاعلم أن المراد منه الفقير الصالح، والآثار متظافرة في الترغيب في ذلك فعن ابن عمر رضى الله تعالى عنهم موقوفا تواضعوا وجالسوا المساكين تسكنوا من كبار عبيد الله تعالى وتخرجوا من الكبر، وفي الجامع الجلولس مع الفقراء من التواضع وهو من أفضل الجهاد، وفي رواية أحبوا الفقراء وجالسوهم، ومن فوائد مجالستهم إن العبد يرى نعمة الله تعالى عليه ويقنع باليسير من الدنيا ويأمن في مجالستهم من المداينة والتلق

وتحمل المن وغير ذلك، نعم إن مجالستهم خلاف ما جبلت عليه النفس ولذا عظم فضلها، وقيل: إن في قوله تعالى: «واصبر نفسك مع الذين» الخ دون ودم مع الذين الخ إشارة إلى ذلك ولكن ذلك بالنسبة إلى غيره ﷺ فإن نفسه الشريفة فطرت على أحسن فطرة وطبعت على أحسن طبيعة.

وقال بعض أهل الأسرار: إنما قيل: واصبر نفسك دون واصبر قلبك لأن قلبه الشريف صلى الله تعالى عليه وسلم كان مع الحق فامر صلى الله تعالى عليه وسلم بصحبة الفقراء جهرا بجهر واستخلص سبحانه قلبه له سرا بسر (تريد زينة الحياة الدنيا) أى تطلب مجالسة الاشراف والأغنياء وأصحاب الدنيا وهى مذمومة مع الميل اليهم والتواضع لغناهم، وقد جاء فى الحديث «من تذلل لغنى لأجل غناه ذهب ثلثا دينه فليترك الله تعالى فى الثلث الآخر» ومضار مجالستهم كثيرة، ولا تخفى على من علم فوائد مجالسة الفقراء، وأدناها ضرراً تحمل منهم فإنه قلما يسلم الغنى من المن على جليسه الفقير ولو بمجرد المجالسة وهو حمل لا يطاق، ومن نوابغ الزمخشري طعم الآلاء أحلى من المن وهى أمر من الآلاء عند المن، وقال بعض الشعراء:

لنا صاحب ما زال يتبع بره بمن وبذل المن بالبر لا يسوى
تركناه لا بغضا ولا عن ملالة ولكن لأجل المن يستعمل السلوى

(ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا) نهى عن إطاعة المحجوبين الغافلين وكانوا فى القصة يريدون طرد الفقراء وعدم مجالسة النبي ﷺ لهم لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فلا يطاع عند أهل الإشارة الغافل المحجوب فى كل شئ فيه هوى النفس، وعدوا من إطاعته التواضع له فإنه يطلبه حالا وإن لم يفصح به مقالا (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) قالوا: فيه إشارة إلى عدم كتم الحق وإن أدى إلى انكار المحجوبين واعراض الجاهلين، وعد من ذلك فى أسرار القرآن كشف الأسرار الإلهية وقال: إن العاشق الصادق لا يبالي تهتك الأسرار عند الأغيار ولا يخاف لومة لائم ولا يكون فى قيد إيمان الخلق وإنكارهم فإن لذة العشق بذلك أتم ألا ترى قول القائل:

الأفاسقنى خيراً وقل لى هى الخمر ولا تسقنى سراً إذا أمكن الجهر
وبح باسم من أهوى ودعنى من الكنى فلا خير فى اللذات من دوما ستر

ولا يخفى أن هذا خلاف المنصور عند الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم فإنهم حافظوا على كتم الأسرار عن الأغيار وأوصوا بذلك، ويكفى حجة فى هذا المطالب ما نسب إلى زين العابدين رضى الله تعالى عنه وهو:

إنى لا كتم من علمى جواهره كى لا يرى الحق ذو جهل فيفتننا
وقد تقدم فى هذا أبو حسن إلى الحسين ووصى قبله الحسن
فرب جوهر علم لو أبوح به لقل لى أنت بمن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دى يرون أقبح ما يأتونه حسنا

نعم المغلوب وكذا المأمور معذور وعند الضرورة يباح المحذور، وما أحسن قول الشهاب القليل:

وارحمنا للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضا
بالسر إن باحوا تابح دماؤهم وكذا دماء الباحثين تباح

وإذا هم كتموا يحدث عنهم عند الوشاة المدمع السحاح
وما ذكر أولاً يكون مستمسكا في الذب عن الشيخ إلا كبر قدس سره وأضرابه فاهم لم يبالوا في كشف
الحقائق التي يدعونها بكونه سببا لضلال كثير من الناس وداعيا للانكار عليهم ، وقد استدل بعض بالآية
في الرد عليهم بناء على أن المعنى الحق ما يكون من جهة تعالى وما جاؤا به ليس من جهة سبحانه لأنه لا تشهد
له آية ولا يصدقه حديث ولا يؤيده أثر. وأجيب بأن ذلك ليس إلا من الآيات والأحاديث إلا أنه لا يستنبط
منها إلا بقوة قرسية وأنوار إلهية فلا يلزم من عدم فهم المنكرين لها من ذلك لحرمانهم تلك القوة واحتجابهم
عن هاتيك الأنوار عدم حقيقتها فكم من حق لم تصل إليه أفهامهم . واعترض بأنه لو كان الأمر كذلك لظهر
مثل تلك الحقائق في الصدر الأول فإن أرباب القوى القدسية والأنوار الإلهية فيه كثيرون والحرص على
إظهار الحق أكثر . وأجيب بأنه يحتمل أن يكون هناك مانع أو عدم مقتض لاظهار ما أظهر من الحقائق ، وفيه نوع
دغدغة ولعله سيأتيك إن شاء الله تعالى ما عسى أن ينفعلك هنا ، وبالجملة أمر الشيخ الأ كبر وأضرابه قدس الله
تعالى أسرارهم فيما قالوا ودونوا عندي مشكل لاسيما أمر الشيخ فانه أتى بالداهية الدهياء مع جلالة قدره التي
لا تنكر ، ولذا ترى كثيراً من الناس ينكرون عليه ويكرون ، وما أطف ما قاله فرق جنين العصابة الفاروقية
والراقي في مراقق التنزلات الموصلية في قصيدته التي عقد اكسيرها في مدح الكبريت الأحمر فغدا شمساً في آفاق
مدائح الشيخ الأ كبر وهو قوله :

ينكر المرء منه أمراً فينهاه فينكر الانكارا
تنثنى عنه ثم تنثنى عليه السن تشبه الصحاة سكارى

(يحلون فيها من أساور من ذهب) قيل هي إشارة إلى أنهم يحلون حقائق التوحيد الذاتي ومعاني التجليات
العينية الاحدية (ويلبسون ثياباً خضراً) إشارة إلى أنهم متصفون بصفات بهيجة حسنة نضرة موجهة للسرور
(من سندس) الاحوال والمواهب وعبر عنها بالسندس لكونها الطيف (واستبرق) الاخلاق والمكاسب ،
وعبر عنها بالاستبرق لكونها أكشف (متكئين فيها على الأرائك) قيل أى أرائك الاسماء الإلهية (واضرب
لهم مثلاً رجلين) الخ فيه من تسلية الفقراء المتوكلين على الله تعالى وتنبية الاغنياء المغرورين ما فيه ، وقال
النيسابوري : الرجلان هما النفس الكافرة والقلب المؤمن (جعلنا لأحدهما) وهو النفس (جنتين) هما
الهوى والدنيا (من أعتاب) الشهوات (وحففناهما بنخل) حب الرياسة (وجعلنا بينهما زرعاً) من
التمتعات البهيمية (وفجرنا خللاهما نهراً) من القوى البشرية والحواس (وكان له ثمر) من انواع الشهوات
(وهو يحاوره) أى يجاذب النفس (أنا أكثر منك مالا) أى ميلاً (وأعز نفراً) من الاوصاف المذمومة
(وهو ظالم لنفسه) في الاستمتاع بجنة الدنيا على وفق الهوى (لأجدن خيراً منها) قال ذلك غروراً بالله تعالى
وكرمه (فأصبح يقلب كفيه على ما أنفق فيها) من العمر وحسن الاستعداد انتهى .

وقد التزم هذا النمط في أكثر الآيات ولا بدع فهو شأن كثير من المؤولين (هنالك الولاية لله الحق
هو خير ثواباً) قال ابن عطاء : للطالبيين له سبحانه للجنة (وخير عقبا) للريدين (والباقيات الصالحات)
قيل هي المحبة الدائمة والمعرفة الكاملة والانس بالله تعالى والاخلاص في ترحيده سبحانه والانفراد به جل
وعلا عن غيره فهي باقية للمتصف بها وصالحة لا اعوجاج فيها وهي خير المنازل ، وقد تفسر بما يعمها وغيرها

من الاعمال الخالصة والنيات الصادقة (ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة) قال ابن عطاء : دل سبحانه بهذا على إظهار جبروته وتما قدرته وعظيم عزته ليتأهب العبد لذلك الموقف ويصاح سريره وعلايته لخطاب ذلك المشهد وجوابه (وعرضوا على ربك صفا) اخبار عن جميع بنى آدم وإن كان المخاطب في قوله سبحانه (بل زعمتم) الخ بعضهم ، ذكر أنه يعرض كل صنف صفا ، وقيل الانبياء عليهم السلام صف والأولياء صف وسائر المؤمنين صف والمنافقون والكافرون صف وهم آخر الصفوف فيقال لهم (لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة) على وصف الفطرة الأولية عاجزين منقطعين اليه سبحانه (ووضع الكتاب) أى الكتب فيوضع كتاب الطاعات للزهاد والعباد وكتاب الطاعات والمعاصي للعموم وكتاب المحبة والشوق والعشق للخصوص ، وللبعضهم :

وأودعت الفؤاد كتاب شوق سينشر طيه يوم الحساب

(ووجدوا ما عملوا حاضرا) قال أبو حفص : أشد آية في القرآن على قلبى هذه الآية (ما أشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق أنفسهم) قيل أى ما أشهدتهم أسرار ذلك والدقائق المودعة فيه وإنما أشهد سبحانه ذلك أحباءه وأولياده (وكان الانسان أكثر شئ جدلا) لأنه مظهر الاسماء المختلفة والعالم الاصغر الذى انطوى فيه العالم الأكبر ، هذا والله تعالى أعلم بأسرار كتابه ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى ﴾ هو ابن عمران نبي بنى اسرائيل عليه السلام على الصحيح ، فقد أخرج الشيخان . والترمذى . والنسائى . وجماعة من طريق سعيد بن جبير قال : قلت لابن عباس رضى الله تعالى عنهما : إن نوبا (١) البكالى يزعم أن موسى صاحب الخضر ليس موسى صاحب بنى اسرائيل فقال : كذب عدو الله ثم ذكر حديثا طويلا فيه الاخبار عن رسول الله ﷺ بما هو نص في أنه موسى بنى اسرائيل ، وإلى انكار ذلك ذهب أيضا أهل الكتاب وتبعهم من تبعهم من المحدثين والمؤرخين وزعموا أن موسى هنا هو موسى بن ميثا بالمعجمة ابن يوسف بن يعقوب ، وقيل : موسى بن افرايم بن يوسف وهو موسى الأول ، قيل وإنما أنكره أهل الكتاب لانكارهم تعلم النبي من غيره . وأجيب بالتزام أن التعلم من نبي ولا غضاضة في تعلم نبي من نبي . وتعقب بأنه ولو التزموا ذلك وسلموا نبوة الخضر عليه السلام لا يسلمون أنه موسى بن عمران لأنهم لا تسمح أنفسهم بالقول بتعلم نبيهم الافضل من ليس مثله في الفضل فان الخضر عليه السلام على القول بنبوته بل القول برسالته لم يباغ درجة موسى عليه السلام ، وقال بعض المحققين : ليس إنكارهم لمجرد ذلك بل لذلك ولقولهم إن موسى عليه السلام بعد الخروج من مصر حصل هو وقومه في التيه وتوفي فيه ولم يخرج قومه منه الا بعد وفاته ، والقصة تقتضى خروجه عليه السلام من التيه لأنها لم تكن وهو في مصر بالاجماع ، وتقتضى أيضا الغيبة أيا ما ولو وقعت لعلها كثير من بنى اسرائيل الذين كانوا معه ولو علمت لنقلت لتضمنها أمرا غريبا تتوفر الدواعى على نقله فحيث لم يكن لم تكن . وأجيب بأن عدم سماح نفوسهم

(١) هو ابن فضالة ابن امرأة كعب ، وقيل : ابن أخيه والمشهور الاول وهو من أصحاب أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه ، وبكالى قيل بضم الباء حتى من اليمن . وعن المبرد البكالى بكسر الباء نسبة إلى بكالة من اليمن ، وفي شرح مسلم للنووى البكالى ضبطه الجمهور بكسر الموحدة وتخفيف الكاف ورواه بعضهم بفتحها وتشديد الكاف قال القاضى : وهذا ضبط أكثر الشيوخ وأصحاب الحديث والصواب الاول وهو قول المحققين وهو منسوب الى بنى بكال بطن من حمير وقيل : من همدان اه منه

بالقول بتعلم نبيهم عليه السلام ممن ليس مثله في الفضل أمر لا يساعده العقل وليس هو الاكلمية الجاهلية إذ لا يبعد عقلا تعلم الافضل الا علم شيئا ليس عنده ممن هو دونه في الفضل والعلم . ومن الامثال المشهورة قد يوجد في الاسقاط ما لا يوجد في الاسقاط . وقالوا : قد يوجد في المفضل ما لا يوجد في الفاضل . وقال بعضهم : لا مانع من أن يكون قد أخفى الله سبحانه وتعالى علم المسائل التي تضمنتها القصة عن موسى عليه السلام على مزيد علمه وفضله لحكمة ولا يقدح ذلك في كونه أفضل وأعلم من الخضر عليه السلام وليس بشئ كما لا يخفى، وبأنه سيأتي إن شاء الله تعالى قريبا القول بأن القصة كانت بعد أن ظهر موسى عليه السلام على مصر مع بني اسرائيل واستقر بعد هلاك القبط فلا اجماع على أنها لم تسكن بمصر ، نعم اليهود لا يقولون باستقرارهم في مصر بعد هلاك القبط وعليه كثير منا وحيث يقال : إن عدم خروج موسى عليه السلام من التيه غير مسلم ، وكذلك اقتضاء ذلك الغيبة اياما لجواز أن يكون على وجه خارق للعادة كالتيه الذي وقعوا فيه وكنتم الجبل عليهم وغير ذلك من الخوارق التي وقعت فيهم ، وقد يقال : يجوز أن يكون عليه السلام خرج وغاب اياما لكن لم يعلموا أنه عليه السلام ذهب لهذا الامر وظنوا أنه ذهب يناجي ويتعبد ولم يوقعهم على حقيقة غيبته بعد أن رجع لعلمه بقصور فهمهم فخاف من حط قدره عندهم فهم القائلون (اجعل لنا إلهة كما لهم آلهة . وأرنا الله جهرة) وأوصى فتاه بكنتم ذلك عنهم أيضا ، ويجوز أن يكون غاب عليه السلام وعلموا حقيقة غيبته لكن لم يتناقلوها جيلا بعد جيل لتوهم أن فيها شيئا مما يحيط من قدره الشريف عليه السلام فلا زالت نقلتها تقل حتى هلكوا في وقت يختصر كما هلك أكثر حملة التوراة ، ويجوز أن يكون قد بقي منهم أقل قليل إلى زمن نبينا ﷺ فتواصوا على كتمها وإنكارها ليوقعوا الشك في قلوب ضعفاء المسلمين ثم هلك ذلك القليل ولم تنقل عنه ، ولا يخفى أن باب الاحتمال واسع ، وبالجملة لا يبالي بانكارهم بعد جواز الوقوع عقلا واخبار الله تعالى به ورسوله ﷺ فإن الآية ظاهرة في ذلك ، ويقرب من هذا الانكار انكار النصارى تكلم عيسى عليه السلام في المهد وقد قدمنا أنه لا يلتفت اليه بعد اخبار الله تعالى به فعليك بكتاب الله تعالى ودع عنك الوسواس .

و(إذ) نصب على المفعولية باذكر محذوفا والمراد قل قال موسى ﴿لَفَتَهُ﴾ يوشع بن نون بن افرائيم بن يوسف عليه السلام فانه كان يخدمه ويتعلم منه ولذا أضيف اليه ، والعرب تسمى الخادم فتى لأن الخدم أكثر ما يكونون في سن الفتوة ، وكان فيما يقال ابن أخت موسى عليه السلام ، وقيل : هو أخو يوشع عليه السلام ، وأنكر اليهود أن يكون له أخ ، وقيل : لعبده فالإضافة للملك وأطلق على العبد فتى لما في الحديث الصحيح «ليقل أخدم فتى وفتاتى ولا يقل عبدى وأمتى» وهو من آداب الشريعة ، وليس اطلاق ذلك بمكروه خلافا لبعض بل خلاف الاولى ، وهذا القول مخالف للمشهور وحكم النووي بأنه قول باطل وفي حل تملك النفس في بني اسرائيل كلام ، ومثله في البطلان القول الثاني لمنافاة كل الاخبار الصحيحة ﴿لَا أَبْرَحُ﴾ من برج الناقص كزال يزال أى لا أزال أسير فحذف الخبر اعتمادا على قرينة الحال إذ كان ذلك عند التوجه إلى السفر وانكالا على ما يعقبه من قوله ﴿حتى أبلغ﴾ إذ الغاية لا بد لها من مغيا والمناسب لها هنا السير وفيما بعد أيضا ما يدل على ذلك ، وحذف الخبر فيها قليل كما ذكره الرضى ، ومنه قول الفرزدق :

فما برحوا حتى تهادت نساؤهم يبطحاء ذى قار عياب اللطائم

وقال أبو حيان : نص أصحابنا على أن حذف خبر كان وأخواتها لا يجوز وإن دل الدليل على حذفه إلا ما جاء في الشعر من قوله :

لهفي عليك كاهفة من خائف يبغى جوارك حين ليس مجير

أى حين ليس في الدنيا ، وجوز الزخشرى . وأبو البقاء أن يكون الأصل لا يبرح سيرى حتى أبلغ فالخبر متعلق حتى مع مجرورها فحذف المضاف إليه (١) وهو سير فانقلب الضمير من البروز والجر إلى الرفع والاستتار وانقلب الفعل من الغيبة إلى التكلم ، قيل وكذا الفعل الواقع في الخبر وهو (أبلغ) كأن أصله يبالغ ليحصل الربط ، والاسناد مجازى ولا يخل الخبر من الرابط إلا أن يقدر حتى أبلغ به أو يقال إن الضمير المستتر في كائن يكفى للربط وأن وجود الربط بعد التغير صورة يكفي فيه وإن كان المقدر في قوة المذكور ، وعندى لالطف في هذا الوجه وإن استلطفه الزخشرى *

وجوز أيضا أن يكون (أبرح) من برح التام كزال يزول فلا يحتاج إلى خبر ، نعم قيل لابد من تقدير مفعول ليتم المعنى أى لا أفارق ما أنا بصدد حتى أبلغ (بجمع البحرين) وتعبه في البحر بأنه يحتاج إلى صحة نقله . والمجمع الملتقى وهو اسم مكان ، وقيل مصدر وليس بذلك ، والبحران بحر فارس والروم كما روى عن مجاهد . وقادة . وغيرهما ، وملتقاهما بما يلي المشرق ، ولعل المراد مكان يقرب فيه التقاؤهما وإلا فهما لا يلتقيان إلا في البحر المحيط وهما شعبتان منه *

وذكر أبو حيان أن مجمع البحرين على ما يقتضيه كلام ابن عطية مما يلي بر الشام ، وقالت فرقة منهم محمد بن كعب القرظي : هو عند طنجة حيث يجتمع البحر المحيط والبحر الخارج منه من دبور إلى صبا ، وعن أبي أنه بافريقية ، وقيل البحرين الكر والرس بأرمينية وروى ذلك عن السدي ، وقيل بحر القلزم وبحر الأزرق ، وقيل هما بحر ملح وبحر عذب وملتقاهما في الجزيرة الخضراء في جهة المغرب ، وقيل هما مجاز عن موسى والخضر عليهما السلام لأنهما بحرا علم ، والمراد بملتقاهما مكان يتفق فيه اجتماعهما ، وهو تأويل صوفي والسياق ينبوعه وكذا قوله تعالى (حتى أبلغ) إذ الظاهر عليه أن يقال حتى يجتمع البحرين مثلا *

وقرأ الضحاک . وعبد الله بن مسلم بن يسار (مجمع) بكسر الميم الثانية ، والنضر عن ابن مسلم (مجمع) بالكسر لكلا الحرفين وهو شاذ على القراءتين لأن قياس اسم المكان والزمان من فعل يفعل بفتح العين فيهما الفتح كما في قراءة الجمهور (أَوْ أَمْضَى حَقْبًا ٦٠) عطف على (أبلغ) وأو لاحد الشيئين ، والمعنى حتى يقع اما بلوغى المجمع أو مضى حقبا أى سيرى زمانا طويلا .

وجوز أن تكون أو بمعنى إلا والفعل منصوب بعدها بأن مقدرة والاستثناء مفرغ من أعم الأحوال أى لازلت أسير في كل حال حتى أبلغ إلا أن أمضى زمانا أتيقن معه فوات المجمع ، ونقل أبو حيان جواز أن تكون بمعنى إلى وليس بشئ . لأنه يقتضى جزمه ببلوغ المجمع بعد سيره حقبا وليس بمراد ، والحقب بضمين ويقال بضم فسكون وبذلك قرأ الضحاک اسم مفرد وجمعه كما في القاموس أحقب وأحقاب ، وفي الصحاح أن الحقب بالضم يجمع على حقاب مثل قف وقفاف ، وهو على ما روى عن ابن عباس وجماعة من اللغويين الدهر

(١) قوله فحذف المضاف إليه كذا بخطه والأول المضاف وهو سير الخ اه

وروى عن ابن عمر . وأبى هريرة أنه ثمانون سنة ، وعن الحسن أنه سبعون ، وقال الفراء : إنه سنة بلغة قريش وقال أبو حيان : الحقب السنون واحدها حقة قال الشاعر :

فان تنأ عنها حقة لا تلاقها فانك مما أحدثت بالمغرب اه
وما ذكره من أن الحقب السنون ذكره غير واحد من اللغويين لكن قوله واحدها حقة فيه نظر لأن ظاهر كلامهم أنه اسم مفرد وقد نص على ذلك الخفاجي ولأن الحقة جمع حقب بكسر ففتح ، قال في القاموس : الحقة بالكسر من الدهر مدة لا وقت لها والسنة وجمعه حقب كعنب وحقوب كحبوب ، واقتصر الراغب . والجوهري على الأول ، وكان منشأ عزيمة موسى عليه السلام على ما ذكره مارواه الشيخان . وغيرهما من حديث ابن عباس عن أبي ابن كعب أنه سمع رسول الله ﷺ يقول «إن موسى عليه السلام قام خطيباً في بني إسرائيل فسئل أي الناس أعلم ؟ فقال : أنا فعتب الله تعالى عليه إذ لم يرد العلم إليه سبحانه فأوحى الله تعالى إليه إن لي عبداً بمجمع البحرين هو أعلم منك» الحديث ، وفي رواية أخرى عنه عن أبي أيضاء عن رسول الله ﷺ أن موسى بنى إسرائيل سأل ربه فقال : أي رب إن كان في عبادك أحدهم أعلم مني فدني عليه فقال له : نعم في عبادي من هو أعلم منك ثم نعمت له مكانه وأذن له في لقيه .
وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم . والخطيب . وابن عساكر من طريق هرون عن أبيه عن ابن عباس قال : سأل موسى عليه السلام ربه سبحانه فقال : أي رب أي عبادك أحب إليك ؟ قال : الذي يذكرني ولا ينساني قال : فأى عبادك أفضى ؟ قال : الذي يقضى بالحق ولا يتبع الهوى قال : فأى عبادك أعلم ؟ قال : الذي يتبغى علم الناس إلى علمه عسى أن يصيب كلمة تهديه إلى هدى أو ترده عن ردى قال : وكان حدث موسى نفسه أنه ليس أحد أعلم منه فلما أن قيل له الذي يتبغى علم الناس إلى علمه قال : يارب فهل في الأرض أحد أعلم مني ؟ قال : نعم قال : فأين هو ؟ قيل له : عند الصخرة التي عندها العين فخرج موسى يطلبه حتى كان ما ذكر الله تعالى .
ثم إن هذه الأخبار لا دلالة فيها على وقوع القصة في مصر أو في غيرها ، نعم جاء في بعض الروايات التصريح بكونها في مصر ، فقد أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم من طريق العوفي عن ابن عباس قال : لما ظهر موسى عليه السلام وقومه على مصر أنزل قومه بمصر فلما استقرت بهم البلد أنزل الله تعالى أن ذكرهم بأيام الله تعالى فخطب قومه فذكر ما آتاهم الله تعالى من الخير والنعم وذكرهم إذ أنجاهم الله تعالى من آل فرعون وذكرهم هلاك عدوهم وما استخلفهم الله سبحانه في الأرض وقال : كلم الله تعالى نبيكم تكليماً واصطفاني لنفسه وأنزل علي حبة منه وآتاكم من كل شيء ما سألتهموه فنيكم أفضل أهل الأرض وأنتم تقرؤون التوراة فلم يترك نعمته أنعمها الله تعالى عليهم إلا عرفهم إياها فقال له رجل من بني إسرائيل : فهل على الأرض أعلم منك يا نبي الله ؟ قال : لا فبعث الله تعالى جبريل عليه السلام إلى موسى عليه السلام فقال : إن الله تعالى يقول وما يدريك أين أضع علمي بلي إن على ساحل البحر رجلاً أعلم منك ثم كان ما قص الله سبحانه ، وأنكر ذلك ابن عطية فقال : ما يرى قط أن موسى عليه السلام أنزل قومه بمصر إلا في هذا الكلام وما أراه يصح بل المتظافر أن موسى عليه السلام توفي في أرض التيه قبل فتح ديار الجبارين اه وما ذكره من عدم انزال موسى عليه السلام قومه بمصر هو الأقرب إلى القبول عندى وإن تعقب الخفاجي كلامه بعد نقله بقوله فيه نظر ، ثم أن الأخبار المذكورة ظاهرة في أن العبد الذي أرشد إليه موسى عليه السلام كان أعلم منه ، وسيأتي إن شاء الله تعالى الكلام في ذلك (فَلَمَّا بَلَغَا) القاء (٢ - ٤٠ - ج - ١٥ - تفسير روح المعاني)

فصيحة أى فذهبا يمشيان إلى مجمع البحرين فلها بلغا ﴿مَجْمَعٌ بَيْنَهُمَا﴾ أى البحرين ، والأصل فى بين النصب على الظرفية .

وأخرج عن ذلك بجره (١) بالاضافة اتساعا والمراد مجعهما ، وقيل : مجعما فى وسطهما فيكون كالتفصيل لمجمع البحرين ، وذكر أن هذا يناسب تفسير المجمع بطنجة أو إفريقية إذ يراد بالمجمع متشعب بحر فارس والروم من المحيط وهو هناك ، وقيل : بين اسم بمعنى الوصل . وتعقب بأن فيه ركابة إذ لا حسن فى قولك مجمع وصلهما ، وقيل إن فيه مزيد تأكيد كقولهم جد جده ؛ وجوز أن يكون بمعنى الافتراق أى موضع اجتماع افتراق البحرين أى البحرين المقتربين ، والظاهر أن ضمير التثنية على الاحتمالين للبحرين .

وقال الخفاجى : يحتمل على احتمال أن يكون بمعنى الافتراق عوده لموسى والخضر عليهما السلام أى وصلا إلى موضع وعد اجتماع شملهما فيه ، وكذا إذا كان بمعنى الوصل انتهى ، وفيه ما لا يخفى ، (و مجمع) على سائر الاحتمالات اسم مكان ، واحتمال المصدرية هنا مثله فيما تقدم ﴿نَسِيًا حُوتَهُمَا﴾ الذى جعل فقداه أماره وجدان المطلوب ، فقد صح أن الله تعالى حين قال لموسى عليه السلام : إن لى بمجمع البحرين من هو أعلم قال موسى : يارب فكيف لى به ؟ قال : تأخذ معك حوتا فتجعله فى مكمل فحينما فقدت الحوت فهو ثم فخذ حوتا وجعله فى مكمل ثم انطلق وانطلق معه فتاه حتى إذا أتيا الصخرة وكانت عند مجمع البحرين وضعا رؤسهما فناما واضطرب الحوت فى المكمل فخرج منه فسقط فى البحر ، والظاهر نسبة النسيان اليهما جميعاً واليه ذهب الجمهور ، والكلام على تقدير مضاف أى نسيا حال حوتهما إلا أن الحال الذى نسيه كل منهما مختلف فالحال الذى نسيه موسى عليه السلام كونه باقيا فى المكمل أو مفقودا والحال الذى نسيه يوشع عليه السلام مارأى من حياته ووقوعه فى البحر ، وهذا قول بأن يوشع شاهد حياته وفيه خبر صحيح ، وفى حديث رواه الشيخان . وغيرهما أن الله تعالى قال لموسى : خذ نونا ميتا فهو حيث ينفخ فيه الروح فأخذ ذلك فجعله فى مكمل فقال لفتاه : لا أكلفك إلا أن تخبرنى بحيث يفارقك الحوت قال . ما كلفت كثيرا فبينهما فى ظل صخرة إذا اضطرب الحوت حتى دخل البحر وموسى نائم فقال فتاه : لا أرقظه حتى إذا استيقظ نسى أن يخبره .

وفى حديث رواه مسلم . وغيره أن الله تعالى قال له : آية ذلك أن تزود حوتا (٢) ملحا فهو حيث تفقده ففعل حتى إذا انتهيا إلى الصخرة انطلق موسى يطالب ووضع فتاه الحوت على الصخرة فاضطرب ودخل البحر فقال فتاه : إذا جاء نبي الله تعالى حديثه فانساه الشيطان ، وزعم بعض أن الناسى هو الفتى لا غير نسى أن يخبر موسى عليه السلام بأمر الحوت ، ووجه نسبة النسيان اليهما بأن الشئ قد ينسب إلى الجماعة وإن كان الذى فعله واحدا منهم ، وما ذكر هنا نظير نسى القوم زادهم إذا نسيه متعهد أمرهم ، وقيل : الكلام على حذف مضاف أى نسى أحدهما والمراد به الفتى وهو كما ترى ، وسبب حياة هذا الحوت على ما فى بعض الروايات عن ابن عباس أنه كان عند الصخرة ماء الحياة من شرب منه خلد ولا يقاربه ميت إلا حي فاصاب شئ منه الحوت لحي ، وروى أن يوشع عليه السلام توحا من ذلك الماء فاتضح شئ منه على الحوت فعاش ، وقيل : إنه لم يصبه سوى روح الماء وبرده فعاش باذن الله تعالى ، وذكر هذا الماء وأنه ما أصاب منه شئ إلا حي

وأن الحوت أصاب منه جاء في صحيح البخارى فيما يتعلق بسورة الكهف أيضا لكن ليس فيه أنه من شرب منه خلد كما في بعض الروايات السابقة . ويشكل على هذا البعض أنه روى أن يوشع شرب منه أيضا مع أنه لم يخلد اللهم إلا أن يقال : إن هذا لا يصح والله تعالى أعلم ، ثم إن هذا الحوت كان على ما سمعت فيما مر مالحا وفي رواية مشويا ، وفي بعض أنه كان في جملة ما تزوداه وكانا يصيبان منه عند العشاء والغداء فاحياه الله تعالى وقد أكلنا نصفه ﴿ فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا ۖ ﴾ مسلكا كالسرب وهو النفق فقد صح من حديث الشيخين والترمذى . والنسائى . وغيرهم أن الله تعالى أمسك عن الحوت جرية الماء فصار عليه مثل الطاق ، والمراد به البناء المقوس كالقنطرة .

وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم من طريق العوفى عن الخبر جعل الحوت لايمس شيئا من البحر الايمس حتى يكون صخرة ، وهذا وكذا ما سبق من الامور الخارقة للعادة التى يظهرها سبحانه على من شاء من أنبيائه وأوليائه ، ونقل الدميرى بقاء أثر الخارق الاول قال : قال أبو حامد الأندلسى رأيت سمكة بقرب مدينة سبتة من نسل الحوت الذى تزوده موسى وفتاه عليهما السلام وأكلامه وهى سمكة طولها أكثر من ذراع وعرضها شبر واحد جنبها شوك وعظام وجلد رقيق على أحشائها ولها عين واحدة ورأسها نصف رأس من رآها من هذا الجانب استقدرها وحسب أنها ما كولة ميتة ونصفها الآخر صحيح والناس يتبركون بها ويهدونها إلى الأماكن البعيدة انتهى *

وقال أبو شجاع فى كتاب الطبرى : أتيت به فرأيت أنه فاذا هو شق حوت وليس له إلا عين واحدة ، وقال ابن عطية : وأنا رأيت أيضا وعلى شقه قشرة رقيقة ليس تحتها شوكة ، وفيه مخالفة لما فى كلام أبي حاتم ، وأنا سالت كثيرا من راكبي البحار ومتبعي عجائب الآثار فلم يذكروا أنهم رأوا ذلك ولا أهدى اليهم فى مملكة من الممالك فلعل أمره إن صح كل من الاثبات والنفي صار اليوم كالعناء كانت فعدمت والله تعالى أعلم بحقيقة الحال .

والفاء على ما يقتضيه كلامهم فصيحة أى فجي وسقط فى البحر فاتخذ ، وقد بعضهم المعطوف عليه الذى تفصح عنه الفاء بالواو على خلاف المؤلف ليدفع به الاعتراض على كون الحال الذى نسيه يوشع ما رأى من حياته ووقوعه فى البحر بأن الفاء تؤذن بأن نسيانه عليه السلام كان قبل حياته ووقوعه فى البحر واتخاذ سربا فلا يصح اعتبار ذلك فى الحال المنسى . وأجيب بأن المعتبر فى الحال هو الحياة والوقوع فى البحر أنفسهم من غير اعتبار أمر آخر والواقع بعدهما من حيث ترتب عليهما الاتخاذ المذكور فهما من حيث أنفسهما متقدمان على النسيان ومن حيث ترتب الاتخاذ متأخران وهما من هذه الحيثية معطوفان على نسيان الفاء التعقيبية ، ولا يخفى أنه سياتى فى الجواب إن شاء الله تعالى ما أبى هذا الجواب إلا أن يلتزم فيه خلاف المشهور بين الاصحاب فتدبر ، وانتصاب (سربا) على أنه مفعول ثان لاتخذ (فى البحر) حال منه ولو تأخر كان صفة أو من السبيل ، ويجوز أن يتعلق باتخذ ، و(فى) فى جميع ذلك ظرفية .

وربما يتوهم من كلام ابن زيد حيث قال : إنما اتخذ سبيله فى البر حتى وصل إلى البحر فعام على العادة أنها تعليلية مثلها فى أن امرأة دخلت النار فى هرة فكانه قيل فاتخذ سبيله فى البر سربا لأجل وصوله إلى البحر ، ووافقه فى كون اتخاذ السرب فى البر قوم ، وزعموا أنه صادف فى طريقه فى البر حجرا فنقبه ، ولا يخفى

أن القول بذلك خلاف ماورد في الصحيح مما سمعت والآية لا تكاد تساعد ، وجوز أن يكون مفعولا اتخذ (سبيله . وفي البحر) وسربا حال من السبيل وليس بذلك ، وقيل حال من فاعل اتخذ وهو بمعنى التصرف والجولان من قولهم غل سارب أى مهمل يرعى حيث شاء ، ومنه قوله تعالى (وسارب بالنهار) وهو في تأويل الوصف أى اتخذ ذلك في البحر متصرفا ، ولا يخفى أنه نظير سابقه .

﴿ فَلَمَّا جَاوَزَا ﴾ أى مافيه المقصد من مجمع البحرين، صح أنهما انطلقا بقية يومهما وليلتهما حتى إذا كان الغد وارتفع النهار أحس موسى عليه السلام بالجوع فعند ذلك ﴿ قَالَ لَفَتْنِي مَاتَنَا غَدَاْنَا ﴾ وهو الطعام الذى يؤكل، أول النهار والمراد به الحوت على ما يفى عنه ظاهر الجواب وقيل سارا ليلتهما إلى الغد فقال ذلك * ﴿ لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا ۚ ﴾ أى تعبنا وإعياء ، وهذا إشارة إلى سفرهم الذى هم ملتبسون به ولكن باعتبار بعض أجزائه، فقد صح أنه ﷺ قال: « لم يجد موسى شيئا من النصب حتى جاوز المكان الذى أمر به » وذكر أنه يفهم من الفحوى ، والتخصيص بالذكر أنه لم ينصب في سائر أسفاره والحكمة في حصول الجوع والتعب له حين جاوز أن يطلب الغداء فيذكر الحوت فيرجع إلى حيث يجتمع بمراده ، وعن أبى بكر غالب بن عطية والد أبى عبد الحق المفسر قال: سمعت أبا الفضل الجوهري يقول في وعظه : مشى موسى إلى المناجاة فبقى أربعين يوما لم يحتاج إلى طعام ؛ ولما مشى إلى بشر لحقه الجوع في بعض يوم ، والجملة في محل التعليل للامر بإيتاء الغداء إما باعتبار أن النصب إنما يعترى بسبب الضعف الناشئ عن الجوع ، وإما باعتبار ما في أثناء التذدى من استراحة ما ، وقرأ عبد الله بن عبيد بن عمير (نصبا) بضمين ، قال صاحب اللوامح: وهى إحدى اللغات الأربع في هذه الكلمة ﴿ قَالَ ﴾ أى فتاه ، والاستئناف بياني كأنه قيل فما صنع الفتى حين قال له موسى عليه السلام ما قال ؟ فقيل قال ﴿ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ ﴾ أى التجأنا إليها وأقنا عندها ، وجاء في بعض الروايات الصحيحة أن موسى عليه السلام حين قال لفته : (لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا) قال : قد قطع الله عنك النصب ، وعلى هذا فيحتمل أنه بعد أن قال ذلك قال (أرأيت) الخ، قال شيخ الاسلام : وذكر الاواء إلى الصخرة مع أن المذكور فيها سبق بلوغ مجمع البحرين لزيادة تعيين محل الحادثة فان المجمع محل متسع لا يمكن تحقيق المراد بنسبة الحادثة اليه ولتمهيد العذر فان الاواء اليها والنوم عندها مما يؤدى إلى النسيان عادة انتهى . وهذا الأخير إنما يتم على بعض الروايات من أنهما ناما عند الصخرة ، وذكر أن هذه الصخرة قريبة من نهر الزيت وهو نهر معين عنده كثير من شجر الزيتون ، و(أرأيت) قيل بمعنى أخبرني ؛ وتعقبه أبو حيان بأنها إذا كانت كذلك فلا بد لها من أمرين كون الاسم المستخبر عنه معها ولزوم الجملة التى بعدها الاستفهام وهما مفقودان هنا ، ونقل هو وناظر الجيش في شرح التسهيل عن أبى الحسن الاخفش أنه يرى ان أرأيت إذا لم ير بعدها منصوب ولا استفهام بل جملة مصدرية بالفاء هنا مخرجة عن بابها ومضمنة معنى اما أو تنبه فالفاء جوابها لاجواب إذ لأنها لا تجازى إلا مقرونة بما بلا خلاف فالمعنى اما أو تنبه إذ أوينا إلى الصخرة ﴿ فَأَن نَسِيتُ الْحَوْتَ ﴾ وقال شيخ الاسلام: الرقبة مستعارة للمعرفة التامة والمشاهدة الكاملة، ومراده بالاستفهام تعجيب موسى عليه السلام بما اعتراه هناك من النسيان مع كون ما شاهده من العظام التى لا تكاد تنسى ، وقد

جعل فقدانه علامة لوجدان المطلوب وهذا أسلوب معتاد بين الناس يقول أحدهم لصاحبه إذا نابه خطب: أرايت ما نابني يريد بذلك تهويله وتعجيب صاحبه منه وأنه مما لا يعهد وقوعه لاستخباره عن ذلك كما قيل، والمفعول محذوف اعتماداً على ما يدل عليه من قوله (فاني) الخ وفيه تأكيد للتعجيب وتربية لاستعظام المنسى اهـ. وفيه من القصور ما فيه. والزخشرى جعله استخباراً فقال: إن يوشع عليه السلام لما طلب منه موسى عليه السلام الغداء ذكر ما رأى من الحوت وما اعتراه من نسيانه إلى تلك الغاية فدهش فطفق يسأل عن سبب ذلك كأنه قال: أرايت ما دهاني إذ أويتا إلى الصخرة فاني نسيت الحوت فحذف ذلك اهـ، وفيه إشارة إلى أن مفعول (أرايت) محذوف وهو إما الجملة الاستفهامية إن كانت مافي مادھاني للاستفهام وإما نفس ما إن كانت موصولة، وإلى أن إذ ظرف متعلق بدهاني وهو سبب لما بعد الفاء في (فاني) وهي سببية، نظير ذلك قوله تعالى (وإذا لم يهتدوا به فيسئولون هذا إلفك قديم) فان التقدير وإذ لم يهتدوا به ظهر عنادهم فيسئولون الخ وهو قول بأن أرايت بمعنى أخبرني وقد سمعت ما قيل عليه، وفي تقديره أيضاً على الاحتمال الثاني مافي حذف الموصول مع جزء الصلة بناء على أن (فاني نسيت) من تتمتها، وعلى العلات ليس المراد من الاستخبار حقيقة بل تهويل الأمر أيضاً، ثم لا يخفى إن رأى إن كانت بصرية أو بمعنى عرف احتاجت إلى مفعول واحد والتقدير عند بعض المحققين أبصرت أو عرفت حالاً إذ أويتا وفيه تقليل للحذف ولا يخفى حسنه، وإن كانت علمية احتاجت إلى مفعولين وعلى هذا قال أبو حيان: يمكن أن تكون ماحذف منه المفعولان اختصاراً والتقدير أرايت أمرنا إذ أويتا ما عاقبته، وإيقاع النسيان على اسم الحوت دون ضمير الغداء مع أنه المأمور بإيتائه قيل للتنبيه من أول الأمر على أنه ليس من قبيل نسيان زاده في المنزل وأن ما شاهده ليس من قبيل الأحوال المتعلقة بالغذاء من حيث هو غداء وطعام بل من حيث هو حوت كسائر الحيتان مع زيادة؛ وقيل للتصريح بما في فقدته ادخال السرور على موسى عليه السلام مع حصول الجواب فقد تقدم رواية أنه قاله: لا كلفك إلا أن تخبرني بحيث يغارقك الحوت، ثم الظاهر أن النسيان على حقيقة وهو ليس متعلقاً بذات الحوت بل بذكره.

وجوز أن يكون مجازاً عن فقد فيكون متعلقاً بنفس الحوت، والآن كثرون على الأول أي نسيت أن أذكرك أمر الحوت وما شاهدت من عجيب أمره ﴿وَمَا أَنْسَانِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ﴾ لعله شغله بوساوس في الأهل ومفارقة الوطن فكان ذلك سبباً للنسيان بتقدير العزيز العليم وإلا فذلك الحال مما لا تنسى. وقال بعضهم: إن يوشع كان قد شاهد من موسى عليه السلام المعجزات القاهرات كثيراً فلم يبق لهذه المعجزة وقع عظيم لا يؤثر معه الوسوسة فَنَسِيَ. وقال الامام: أن موسى عليه السلام لما استعظم علم نفسه أزال الله تعالى عن قلب صاحبه هذا العلم الضروري تنبيهاً لموسى عليه السلام على أن العلم لا يحصل إلا بتعليم الله تعالى وحفظه على القلب والحواس، وأنت تعلم أنه لو جعل الله تعالى المشاهد للناسي هو موسى عليه السلام كان أتم في التنبيه، وقد يقال: إنه أنسى تأديباً له بناء على ما تقدم من أن موسى عليه السلام لما قال له: لا كلفك الخ قال له ما كلفك كثيراً حيث استسهل الأمر ولم يظهر الالتجاء فيه إلى الله تعالى بأن يقول: أخبرك إن شاء الله تعالى، وفيه أيضاً عتاب لموسى عليه السلام حيث اعتمد عليه في العلم بذهاب الحوت فلم يحصل له حتى نصب، ثم إن هذه الوسوسة لا تضر بمقام يوشع عليه السلام وإن قلنا أنه كان نبياً وقت وقوع هذه القصة.

وقال بعض المحققين : لعله نسي ذلك لاستغراقه في الاستبصار والنجذاب شرأشره إلى جناب القدس بما اعتراه من مشاهدة الآيات الباهرة ، وإيمانه به إلى الشيطان مع أن فاعله الحقيقي هو الله تعالى والمجازى هو الاستغراق المذكور هضما لنفسه بجعل ذلك الاستغراق والانجذاب لشغله عن التيقظ للموعود الذي ضربه الله تعالى بمنزلة الوسواس ففيه تجوز باستعارة الشيطان لمطلق الشاغل ، وفي الحديث « إنه ليغان على قلبي فاستغفر الله تعالى في اليوم سبعين مرة » أو لأن عدم احتمال القوة للجانبين واشتغالها باحدهما عن الآخر يعد من نقصان صاحبها وتركه المجاهدات والتصفية فيكون قد تجوز بذلك عن النقصان لكونه سبيه ، وضم حفص الهاء في (إنسانيه) وهو قليل في مثل هذا التركيب قلة النسيان في مثل هذه الواقعة ، والجمهور على الكسر وأمال الكسائي فتحة السين . وقوله تعالى ﴿ أَنْ أَذْكُرْهُ ﴾ بدل اشتغال من الهاء أي ما أنساني ذكره لك الا الشيطان ، قيل وفي تعليق الفعل بضمير الحوت أولا وبذكره له ثانيا على طريق الابدال المنبي عن تنحيته المبدل منه اشارة إلى أن متعلق النفساني ليس نفس الحوت بل ذكر أمره .

وفي مصحف عبد الله وقراءته (ان اذكر كه) ، وفي إثبات أن والفعل على المصدر نوع مبالغة لا تخفى * ﴿ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ۚ ﴾ الظاهر الذي عليه أكثر المفسرين أن مجموعه كلام يوشع وهو تنمة لقوله (فاني نسيت الحوت) وفيه انباء عن طرف آخر من أمره وما بينهما اعتراض قدم عليه للاعتناء بالاعتذار كأنه قيل حي واضطرب ووقع في البحر واتخذ سبيله فيه سبيلا عجبا ، فسبيله مفعول أول لاتخذ (في البحر) حال منه و(عجبا) مفعول ثان ، وفي ذكر السبيل ثم اضافته إلى ضمير الحوت ثم جعل الظرف حالا من المضاف تنبيه اجمالي على أن المفعول الثاني من جنس الامور الغريبة ، وفيه تشويق للمفعول الثاني وتكرير مفيد للتأكيد المناسب للمقام ، فهذا التركيب في افادة المراد ار في لحن البلاغة من أن يقال واتخذ في البحر سبيلا عجبا ، وجوز ان يكون (في البحر) حالا من (عجبا) وأن يكون متعلقا باتخذ ، وأن يكون المفعول الثاني له و(عجبا) صفة مصدر محذوف أي اتخذنا عجبا وهو كون مسلكه كالطاق والسرب ، وجوز أيضا على احتمال كون الظرف مفعولا ثانيا ان ينصب (عجبا) بفعل منه مضمرة أي أعجب عجبا ، وهو من كلام يوشع عليه السلام أيضا تعجب من أمر الحوت بعد أن أخبر عنه ، وقيل إن كلام يوشع عليه السلام قد تم عند (البحر) وقول أعجب عجبا كلام موسى عليه السلام كأنه قيل : وقال موسى : أعجب عجبا من تلك الحال التي أخبرت بها ، وأنت تعلم أنه لو كان كذلك لجيء بالجملة الآتية بالواو العاطفة على هذا المقدر ، وقيل يحتمل أن يكون المجموع من كلامه عز وجل وحينئذ يحتمل وجهين ، أحدهما أن يكون اخباراً منه تعالى عن الحوت بأنه اتخذ سبيله في البحر عجبا للناس ، وثانيهما أن يكون اخباراً منه سبحانه عن موسى عليه السلام بأنه اتخذ سبيل الحوت في البحر عجبا يتعجب منه ، و(عجبا) على هذا مفعول ثان ولاركاكة في تأخير (قال) الآتي عنه على هذا لأنه استئناف لبيان ما صدر منه عليه السلام بعد ، ويؤيد كونه من كلام يوشع عليه السلام قراءة أبي حيوة (واتخاذ) بالنصب على أنه معطوف على المنصوب في (أذكره) ﴿ قَالَ ﴾ أي موسى عليه السلام ﴿ ذَلِكَ ﴾ الذي ذكرت من أمر الحوت ﴿ مَا كُنَّا نَبْغِ ﴾ أي الذي كنا نطلبه من حيث أنه أمانة للفوز

بما هو المطلوب بالذات ، وقرئ . (نبغ) بغير ياء في الوصل وأثبتها أحسن وهي قراءة أنى عمرو والسكسائي .
ونافع ، وأما الوقف فالأكثر فيه طرح الياء اتباعا لرسم المصحف ، وأثبتها في الحالين ابن كثير ﴿فَارْتَدَّا﴾
أي رجعا ﴿عَلَىٰ آثَارِهِمَا﴾ الأولى ، والمراد طريقهما الذي جاء منه ﴿قَصَصًا ٦٤﴾ أي يقصصانه قصصاً أي يتبعانها
اتباعاً فهو من قص أثره إذا اتبعه كما هو الظاهر ، ونصبه على أنه مفعول لفعل مقدر من لفظه ، وجوز أن
يكون حالا مؤولا بالوصف أي مقتصين حتى أتيا الصخرة التي فقد الحوت عندها *

﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا﴾ الجمهور على أنه الخضر بفتح الخاء وقد تكسر وكسر الضاد وقد تسكن ،
وقيل اليسع ، وقيل الياس ، وقيل ملك من الملائكة وهو قول غريب باطل كما في شرح مسلم ، والحق الذي
تشهد له الاخبار الصحيحة هو الأول ، والخضر لقبه ولقب به كما أخرج البخاري وغيره عن رسول الله ﷺ
لأنه جلس على فروة (١) بيضاء فاذا هي تهتز من خلفه خضراء .

وأخرج ابن عساكر . وجاعة عن مجاهد أنه لقب بذلك لأنه إذا صلى اخضر ما حوله ، وأخرج ابن
أبي حاتم عن عكرمة أن ذلك لأنه كان إذا جلس في مكان اخضر ما حوله وكانت ثيابه خضراء ، وأخرج عن
السدي أنه إذا قام بمكان نبت العشب تحت رجله حتى يغطي قدميه ، وقيل لاشراقه وحسنه ، والصواب كما
قال النووي الأول ، وكنيته أبو العباس واسمه بلياً بموحدة مفتوحة ولا م ساكنة وياء مثناة تحتية ، وفي آخره
ألف قيل بمدودة ، وقيل ابلياً بزيادة همزة في أوله ، وقيل عامر ، وقيل أحمد . وواه ابن دحية بأنه لم يسم قبل
نبينا ﷺ أحد من الأمم السالفة بأحمد ، وزعم بعضهم أن اسم الخضر اليسع وأنه إنما سمي بذلك لأن
عليه وسع ست سموات وست أرضين وواه ابن الجوزي ، وأنت تعلم أنه باطل لاواه ، ومثله القول بأن اسمه
الياس ، واختلفوا في أبيه فاخرج الدارقطني في الأفراد . وابن عساكر من طريق مقاتل بن سليمان عن الضحاك
عن ابن عباس أنه ابن آدم لصلبه ، وأخرج ابن عساكر عن سعيد بن المسيب أن أمه رومية وأباه فارسي ، ولم
يذكر اسمه وذكر أن الياس أخوه من هذه الأم وهذا الأب ، وأخرج أيضاً عن اسباط عن السدي أنه ابن ملك من الملوك
وكان منقطعاً في عبادة الله تعالى وأحب أبوه أن يزوجه فإني ثم أجاب فزوجه بامرأة بكر فلم يقربها سنة ثم
بشيب فلم يقربها ثم فر فطلبه فلم يقدر عليه ثم تزوجت امرأته الأولى وكانت قد آمنت وهي ماشطة امرأة
فرعون ، ولم يذكر أيضاً اسم أبيه ، وقيل أنه ابن فرعون على ما قيل أنه أبوه وسبحان من يخرج الحي من
الميت ويخرج الميت من الحي ، وأخرج أبو الشيخ في العظمة . وأبو نعيم في الحلية عن كعب الاخبار أنه ابن
عاميل وأنه ركب في نفر من أصحابه حتى بلغ بحر الهند وهو بحر الصين فقال : يا أصحابي دلوني فدلوه في
البحر أياماً وليالي ثم صعد فقال : استقبلني ملك فقال لي : أيها الأدمي الخطاء إلى أين ومن أين؟ فقلت : أردت
أن أنظر عمق هذا البحر فقال لي : كيف وقد أهوى رجل من زمان داود عليه السلام ، ولم يبلغ ثلث قعره حتى
الساعة وذلك ثلاثمائة سنة ، وأظنك لا تشك بكذب هذا الخبر وإن قيل حدث عن البحر ولا حرج ، وقيل هو
ابن العيص . وقيل هو ابن كليان بكاف مفتوحة ولا م ساكنة وياء مثناة تحتية بعدها ألف ونون . وقال ابن
قتيبة في المعارف : قال وهب بن منبه أنه ابن ملكان بفتح الميم واسكان اللام ابن فالغ بن عابر بن شالح بن أرفخشذ

ابن سام بن نوح عليه السلام . ولم يصح عندي شيء من هذه الأقوال بيد أن صنيع النوى عليه الرحمة في شرح مسلم يشعر باختياره بليان ملكا وهو الذي عليه الجمهور والله تعالى أعلم .
وصح من حديث البخاري وغيره انهما رجعا إلى الصخرة وإذا رجل مسجى بثوب قد جعل طرفه تحت رجليه وطرفه الآخر تحت رأسه . وفي صحيح مسلم فأتيا جزيرة فوجدا الخضر قائما يصلي على طنفسة خضراء على كبد البحر ، وقال الثعلبي : انتهى اليه وهو نائم على طنفسة خضراء على وجه الماء وهو مسجى بثوب أخضر . وقيل إن سبيل الحوت عاد حجرا فلما جاء اليه مشيا عليه حتى وصلا إلى جزيرة فيها الخضر . وصح انهما لما انتهى اليه سلم موسى فقال الخضر : واني بارضك السلام . فقال : أنا موسى . فقال : موسى بنى اسرائيل قال : نعم ، وروى أنه لما سلم عليه وهو مسجى عرفه أنه موسى فرفع رأسه فاستوى جالسا وقال : و عليك السلام يابني بنى اسرائيل فقال موسى : وما أدراك بى ومن أخبرك أنى نبي بنى اسرائيل ؟ فقال : الذى أدراك بى وذلك على ثم قال : يا موسى أما يكفيك أن التوراة بيدك وإن الوحي يأتيك ؟ قال موسى : إن ربى أرسانى اليك لا تبك وأتعلم من عليك ، والتورين في (عبد) للتفخيم والاضافة في (عبادنا) للتحريف والاختصاص أى عبدا جليل الشأن ممن اختص بنا وشرف بالاضافة اليها .

﴿ مَا تَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا ﴾ قيل المراد بها الرزق الحلال والعيش الرغد ، وقيل العزلة عن الناس وعدم الاحتياج اليهم وقيل طول الحياة مع سلامة البنية ، والجمهور على أنها الوحي والنبوة وقد أطلقت على ذلك في مواضع من القرآن ، وأخرج ذلك ابن أبي حاتم عن ابن عباس ، وهذا قول من يقول بنبوته عليه السلام وفيه أقوال ثلاثة ، فالجمهور على أنه عليه السلام نبي وليس برسول ، وقيل هو رسول ، وقيل هو ولى وعليه القشيري وجماعة ، والمنصور ما عليه الجمهور . وشواهد من الآيات والأخبار كثيرة وبمجموعها يكاد يحصل اليقين ، وكما وقع الخلاف في نبوته وقع الخلاف في حياته اليوم فذهب جمع إلى أنه ليس بحى اليوم ، وسئل البخاري عنه وعن إلياس عليهما السلام هل هما حيان ؟ فقال : كيف يكون هذا وقد قال النبي ﷺ أى قبل وفاته بقليل لا يبقى على رأس المسافة من هو اليوم على ظهر الأرض أحد ، والذي في صحيح مسلم عن جابر قال : قال رسول الله ﷺ قبل موته مامن نفس منقوسة يأتى عليها مائة سنة وهى يومئذ حية وهذا أبعد عن التأويل ، وسئل عن ذلك غيره من الأئمة فقروا (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) . وسئل عنه شيخ الاسلام ابن تيمية فقال : لو كان الخضر حيا لوجب عليه أن يأتى إلى النبي ﷺ ويجاهد بين يديه ويتعلم منه . وقد قال النبي ﷺ يوم بدر اللهم إن تهلك هذه العصابة لا تعبد في الأرض فكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا معروفين بأسمائهم وأسماء آبائهم قبائلهم فأين كان الخضر حينئذ ، وسئل ابراهيم الحربي عن بقائه فقال : من أحال على غائب لم ينتصف منه وما ألقى هذا بين الناس إلا الشيطان . ونقل في البحر عن شرف الدين أبي عبد الله محمد بن أبي الفضل المرسى القول بموته أيضا . ونقله ابن الجوزي عن علي بن موسى الرضا رضى الله تعالى عنهما أيضا . وكذا عن ابراهيم بن اسحق الحربي ، وقال أيضا : كان أبو الحسين ابن المنادى يقبج قول من يقول إنه حى .

وحكى القاضي أبو يعلى موته عن بعض أصحاب محمد . وكيف يعقل وجود الخضر ولا يصلى مع رسول الله ﷺ الجمعة والجماعة ولا يشهد معه الجهاد مع قوله عليه الصلاة والسلام «والذى نفسى بيده لو كان موسى حيا ما وسعه إلا أن يتبعنى» وقوله عز وجل (وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول

مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين وثبت أن عيسى عليه السلام إذا نزل إلى الأرض يصلى خلف إمام هذه الأمة ولا يتقدم عليه في مبدأ الأمر ، وما أبعد فهم من يثبت وجود الخضر عليه السلام وينسب ما في طي إثباته من الاعراض عن هذه الشريعة ثم قال : وعندنا من المعقول وجوه على عدم حياته ، أحدها أن الذي قال بحياته قال إنه ابن آدم عليه السلام لصلبه وهذا فاسد لوجهين ، الأول أنه يلزم أن يكون عمره اليوم ستة آلاف سنة أو أكثر ومثل هذا بعيد في العادات في حق البشر . والثاني أنه لو كان ولده لصلبه أو الرابع من أولاده كما زعموا أنه وزير ذى القرنين لكان مهول الخلقة مفرط الطول والعرض ، ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال : «خلق آدم طوله ستون ذراعا فلم يزل الخلق ينقص بعده» وما ذكر أحد من يزعم رؤية الخضر أنه رآه على خلقة عظيمة وهو من أقدم الناس ، والوجه الثاني أنه لو كان الخضر قبل نوح عليه السلام لركب معه في السفينة ولم ينقل هذا أحد .

الثالث أن العلماء اتفقوا على أن نوحا عليه السلام لما خرج من السفينة مات من معه ولم يبق غير نسله ودليل ذلك قوله سبحانه (وجعلنا ذريته هم الباقين) . الرابع أنه لو صح بقاء بشر من لدن آدم إلى قرب خراب الدنيا لكان ذلك من أعظم الآيات والعجائب وكان خبره في القرآن مذكورا في مواضع لأنه من آيات الربوبية وقد ذكر سبحانه عز وجل من استحياه ألف سنة إلا خمسين عاما وجعله آية فكيف لا يذكر جل وعلا من استحياه أضاعف ذلك ، الخامس أن القول بحياة الخضر قول على الله تعالى بغير علم وهو حرام بنص القرآن ، أما المقدمة الثانية فظاهرة ، وأما الأولى فلأن حياته لو كانت ثابتة لدل عليها القرآن أو السنة أو إجماع الأمة فهذا كتاب الله تعالى فأين فيه حياة الخضر؟ وهذه سنة رسوله ﷺ فأين فيها ما يدل على ذلك بوجه ، وهؤلاء علماء الأمة فتى أجمعوا على حياته ، السادس إن غاية ما يتمسك به في حياته حكايات منقولة يخبر الرجل بها أنه رأى الخضر في الله تعالى العجب هل للخضر علامة يعرفه بها من رآه؟ وكثير من زاعمى رؤيته يغتر بقوله أنا الخضر ومعلوم أنه لا يجوز تصديق قائل ذلك بلا برهان من الله تعالى فمن أين للرأى أن المخبر له صادق لا يكذب؟ السابع أن الخضر فارق موسى بن عمران كليم الرحمن ولم يصاحبه وقال (هذا فراق بيني وبينك) فكيف يرضى لنفسه بمفارقة مثل موسى عليه السلام ثم يجتمع بجهلة العباد الخارجين عن الشريعة الذين لا يحضرون جمعة ولا جماعة ولا مجلس علم وكل منهم يقول : قال لي الخضر جاءني الخضر أو صاني الخضر فيا عجباً له يفارق الكليم ويدور على صحبة جاهل لا يصحبه إلا شيطان رجيم سبحانه هذا بهتان عظيم .

الثامن أن الأمة مجمعة على أن الذي يقول أنا الخضر لو قال : سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : كذا وكذا لم يلتفت إلى قوله ولم يحتج به في الدين ولا مخلص للقائل بحياته عن ذلك إلا أن يقول : إنه لم يأت إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ولا يبعه أو يقول : إنه لم يرسل اليه وفي هذا من الكفر ما فيه ، التاسع أنه لو كان حيا لكان جهاد الكفار وروابطه في سبيل الله تعالى ومقامه في الصف ساعة وحضوره الجمعة والجماعة وإرشاد جهلة الأمة أفضل بكثير من سياحته بين الوحوش في القفار والفلوات إلى غير ذلك ، وسياق إن شاء الله تعالى ماله وما عليه . وشاع الاستدلال بخبر لو كان الخضر حيا لزارني وهو كما قال الحفاظ خبر موضوع لا أصل له ولو صح لأغنى عن القيل والقال ولا نقطع به الخصام والجدال ؛ وذبح جمهور العلماء إلى أنه حي

موجود بين أظهرنا وذلك متفق عليه عند الصوفية قدست أسرارهم قاله النووي، ونقل عن الثعالبي المفسر أن الخضر نبي معمر على جميع الأقوال محجوب عن أبصار أكثر الرجال، وقال ابن الصلاح: هو حي اليوم عند جماهير العلماء والعامّة معهم في ذلك، وإنما ذهب إلى إنكار حياته بعض المحدثين واستدلوا على ذلك بأخبار كثيرة منها ما أخرجه الدار قطني في الأفراد وابن عساكر عن الضحاك عن ابن عباس أنه قال: الخضر ابن آدم لصليبه ونسبه له في أجله حتى يكذب الدجال، ومثله لا يقال من قبل الرأي، ومنها ما أخرجه ابن عساكر عن ابن إسحق قال: حدثنا أصحابنا أن آدم عليه السلام لما حضره الموت جمع بنيه فقال: يا بني إن الله تعالى منزل على أهل الأرض عذابا فليكن جسدي معكم في المغارة حتى إذا هبطتم فابعثوا بي وادفنوني بارض الشام فكان جسده معهم فلما بعث الله تعالى نوحا ضم ذلك الجسد وأرسل الله تعالى الطوفان على الأرض فغرقت زمانا ففجأ نوح حتى نزل بابل وأوصى بنيه الثلاثة أن يذهبوا بجسده إلى المغارة الذي أمرهم أن يدفنوه به فقالوا: الأرض وحشة لا أنيس بها ولا نهتدي الطريق ولكن كف حتى يأمن الناس ويكثرُوا فقال لهم نوح: إن آدم قد دعا الله تعالى أن يطيل عمر الذي يدفنه إلى يوم القيامة فلم يزل جسد آدم حتى كان الخضر هو الذي تولى دفنه فانجز الله تعالى له ما وعده فهو يحيا إلى ما شاء الله تعالى له أن يحيى، وفي هذا سبب طول بقائه وكأنه سبب بعيد وإلا فالمشهور فيه أنه شرب من عين الحياة حين دخل الظلمة مع ذى القرنين وكان على مقدمته، ومنها ما أخرجه الخطيب وابن عساكر عن علي رضي الله تعالى عنه وكرم وجهه قال: بينا أنا أطوف بالبيت إذا رجل متعلق بالكعبة يقول: يا من لا يشغله سمع عن سمع ويا من لا تغلظه المسائل ويا من لا يتبرم بالحاح الملحين أذقني برد عفوك وحلاوة رحمتك قلت: يا عبد الله أعدد الكلام قال: أسمعت؟ قلت: نعم قال: والذي نفس الخضر بيده - وكان هو الخضر - لا يقولن عبد دبر الصلاة المكتوبة إلا غفرت ذنوبه وإن كانت مثل رمل عالج وعدد المطر وورق الشجر * ومنها ما نقله الثعالبي عن ابن عباس قال: قال علي كرم الله تعالى وجهه إن رسول الله ﷺ لما توفي وأخذنا في جهازه خرج الناس وخلا الموضع فلما وضعته على المغتسل إذا بها تفت يهتف من زاوية البيت بأعلى صوته لا تغسلوا محمدا فإنه طاهر طهر فوق في قلبي شيء من ذلك وقلت: ويلك من أنت فان النبي ﷺ بهذا أمرنا وهذه سنته وإذا بها تفت آخر يهتف من زاوية البيت بأعلى صوته غسلوا محمدا فان الها تفت الأول كان إبليس الملعون جسد محمدا ﷺ أن يدخل قبره مغسولا فقلت: جزاك الله تعالى خيرا قد أخبرني بأن ذلك إبليس فمن أنت؟ قال: أنا الخضر حضرت جنازة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، ومنها ما أخرجه الحاكم في المستدرک عن جابر قال: لما توفي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واجتمع الصحابة دخل رجل أشهب اللحية جسيم صبيح فتخطى رقابهم فبكى ثم التفت إلى الصحابة فقال: إن في الله تعالى عزاء من كل مصيبة وعوضا من كل فائت وخلفا من كل هالك فإلى الله تعالى فانيبوا واليه تعالى فارغبوا ونظروا سبحانه اليكم في البلاء فانظروا فانما المصاب من لم يجبر فقال أبو بكر. وعلى رضي الله تعالى عنهما: هذا الخضر عليه السلام، ومنها ما أخرجه ابن عساكر أن الياس والخضر يصومان شهر رمضان في بيت المقدس ويحجان في كل ستة ويشربان من زمزم شربة تكفيهما إلى مثلها من قابل، ومنها ما أخرجه ابن عساكر أيضا والعقبلي. والدار قطني في الأفراد عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: يلتقي الخضر والياس كل عام في الموسم فيخلق كل واحد منهما رأس صاحبه ويتفرقان عن هذه الكلمات باسم الله ما شاء الله لا يسوق الخير إلا الله ما شاء الله لا حول ولا قوة إلا بالله *

ومنها ما أخرجه ابن عساكر بسنده عن محمد بن المنكدر قال : بينما عمر بن الخطاب يصلي على جنازة اذا بهاتف يهاتف من خلفه لا تسبقنا بالصلاة يرحمك الله تعالى فانتظره حتى لحق بالصف الأول فكبر عمر وكبر الناس معه فقال الهاتف : ان تعذبه فكثيرا عصاك وإن تغفر له ففقر له ففقر الى رحمتك فنظر عمر وأصحابه الى الرجل فلما دفن الميت وسوى عليه التراب قال : طوبى لك يا صاحب القبر ان لم تكن عريفا أو جانيا أو خازنا أو كاتباً أو شرطياً فقال عمر : خذوا الى الرجل نسأله عن صلاته وكلامه هذا ممن هو فتوارى عنهم فنظروا فاذا أثر قدمه ذراع فقال عمر : هذا والله الذي حدثنا عنه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم . والاستدلال بهذا مبني على أنه عني بالحدث عنه الخضر عليه السلام الى غير ذلك . وكثير مما ذكر وان لم يدل على أنه حي اليوم بل يدل على أنه كان حياً في زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم ولا يلزم من حياته اذ ذاك حياته اليوم الا أنه يكفي فرد الخصم اذ هو ينفي حياته اذ ذاك كما ينفي حياته اليوم ، نعم اذا كان عندنا من يثبتها اذ ذاك وينفيها الآن لم ينفع ما ذكره لسكن ليس عندنا من هو كذلك ، وحكايات الصالحين من التابعين والصوفية في الاجتماع به والاخذ عنه في سائر الأعصار أكثر من أن تحصر وأشهر من أن تذكر . نعم أجمع المحدثون القائلون بحياته عليه السلام على أنه ليس له رواية عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كما صرح به العراقي في تخريج الأحاديث . وهذا خلاف ما عند الصوفية فقد ادعى الشيخ علاء الدين استفادة الأحاديث النبوية عنه بلا واسطة *

وذكر السهروردي في السر المكتوم أن الخضر عليه السلام حدثنا بثلاثة حديث سمعه من النبي ﷺ شفاه ، واستدل بعض الذهابين الى حياته الآن بالاستصحاب فانه قد تحققت من قبل بالدليل فتبقى على ذلك الى أن يقوم الدليل على خلافها ولم يقم . وأجابوا عما استدلل به الخصم مما تقدم . فاجابوا عما ذكره البخاري من الحديث الذي لا يوجب نفي حياته في زمانه صلى الله تعالى عليه وسلم وإنما يوجب بظاهاه نفيها بعد مائة سنة من زمان القول بانه لم يكن حينئذ على ظهر الأرض بل كان على وجه الماء . وبأن الحديث عام فيما يشاهده الناس بدليل استثناء الملائكة عليهم السلام وإخراج الشيطان ، وحاصله انخرام القرن الاول ، نعم هو نص في الرد على مدعى التعمير كرتن بن عبد الله الهندي التبريزي الذي ظهر في القرن السابع وادعى الصحبة وروى الأحاديث *

وفيه ان الظاهر ممن على ظهر الأرض من هو من أهل الأرض ومتوطن فيها عرفاً ولا شك ان هذا شامل لمن كان في البحر ولو لم يعد من في البحر ممن هو على ظهر الأرض لم يكن الحديث نصاً في الرد على رتن واضرابه لجواز أن يكونوا حين القول في البحر بل متى قبل هذا التأويل خرج كثير من الناس من عموم الحديث ، وضعف العموم في قوله تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم مترك على ظهورها من دابة) ولينظر في قول من قال : يحتمل أنه كان وقت القول في الهواء ففيه ايضاً ما لا يخفى على الناظر . ويرد على الجواب الثاني ان الخضر لو كان موجوداً لكان ممن يشاهده الناس كما هو الأمر المعتاد في البشر . وكونه عليه السلام خارجاً عن ذلك لا يثبت إلا بدليل وأناي هو فتأمل . وأجابوا عما قاله الشيخ ابن تيمية بأن وجوب الاتيان ممنوع فكم من مؤمن به ﷺ في زمانه لم يأت به عليه الصلاة والسلام فهذا خير التابعين أويس القرني رضي الله تعالى عنه لم يتيسر له الاتيان والمرافقة في الجهاد ولا التعلم من غير واسطة وكذا النجاشي رضي الله تعالى عنه . على أن نقول : ان الخضر عليه السلام كان يأتيه ويتعلم منه ﷺ لكن على وجه الخفاء لعدم كونه مأموراً باتيان العلانية لحكمة

إلهية اقتضت ذلك . وأما الحضور في الجهاد فقد روى ابن بشكوال في كتاب المستغيثين بالله تعالى عن عبد الله ابن المبارك انه قال : كنت في غزوة فوق فرسى ميتا فرأيت رجلا حسن الوجه طيب الرائحة قال : أتحب أن تركب فرسك؟ قلت : نعم فوضع يده على جبهة الفرس حتى انتهى إلى مؤخره وقال : أقسمت عليك أيتها العلة بعزة عزة الله وبعظمة عظمة الله وبجلال جلال الله وبقدرة قدرة الله وبسلطان سلطان الله وبلا إله إلا الله وبما جرى به القلم من عند الله وبلا حول ولا قوة إلا بالله إلا انصرفت فوثب الفرس قائما باذن الله تعالى وأخذ الرجل بركابي وقال : اركب فركبت ولحقت باصحابي فلما كان من غداة غد وظهرنا على العدو فاذا هو بين أيدينا فقلت : ألسنت صاحبي بالامس؟ قال : بلى فقلت : سألتك بالله تعالى من أنت؟ فوثب قائما فاهتزت الأرض تحته خضراء فقال : أنا الخضر فهذا صريح في أنه قديم يحضر بعض المعارك . وأما قوله ﷺ في بدر : اللهم ان تهلك هذه العصابة لا تعبد في الأرض » فعناه لا تعبد على وجه الظهور والغلبة وقوة الأمة وإلا فكمن مؤمن كان بالمدينة وغيرها ولم يحضر بدرأ ، ولا يخفى ان نظم الخضر عليه السلام في سلك أويس القرني والنجاشي واضرا بهما ممن لم يمكنه الاتيان اليه ﷺ بعيد عن الانصاف وان لم نقل بوجود الاتيان عيله عليه السلام ، وكيف يقول منصف بامامته ﷺ لجميع الانبياء عليهم السلام واقتداء جميعهم به ليلة المعراج ولا يرى لزوم الاتيان على الخضر عليه السلام والاجتماع معه ﷺ مع أنه لا مانع له من ذلك بحسب الظاهر ، ومتى زعم أحد أن نسبه إلى نبينا ﷺ كنسبته إلى موسى عليه السلام فليجدد إسلامه ، ودعوى انه كان يأتي ويتعلم خفية لعدم أمره بذلك علانية لحكمة إلهية بما لم يقم عليها الدليل ، على أنه لو كان كذلك لذكره ﷺ ولو مرة وأين الدليل على الذكر؟ وأيضا لا تظهر الحكمة في منعه عن الاتيان مرة أو مرتين على نحو اتيان جبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي رضى الله تعالى عنه ، وان قيل إن هذه الدعوى مجرد احتمال ، قيل لا يلتفت إلى مثله إلا عند الضرورة ولا تتحقق إلا بعد تحقق وجوده إذ ذاك بالدليل ووجوده كوجوده عندنا ، وأما ما روى عن ابن المبارك فلا نسلم ثبوته عنه ، وأنت إذا أمعنت النظر في الفاظ القصة استبعدت صحتها ، ومن أنصف يعلم أن حضوره عليه السلام يوم قال النبي ﷺ لسعد رضى الله تعالى عنه : ارم فداك أبى وأمى كان أهم من حضوره مع ابن المبارك ، واحتمال أنه حضر ولم يره أحد شبه شيء بالسفسطة ، وأما ما ذكره في معنى الحديث فلقاتل أن يقول : إنه بعيد فان الظاهر منه نفي أن يعبد سبحانه إن أهلك تلك العصابة مطلقا على معنى أنهم إن أهلكوا والاسلام غض ارتد الباكون ولم يكذب يؤمن أحد بعد فلا يعبد سبحانه أحد من البشر في الأرض حينئذ ، وقد لا يوسط حديث الارتداد بأن يكون المعنى اللهم إن تهلك هذه العصابة الذين هم تاج رأس الاسلام استولى الكفار على سائر المسلمين بعدهم فأهلكوهم فلا يعبدك أحد من البشر حينئذ ، وأياما كان فلا استدلال بالحديث على عدم وجود الخضر عليه السلام له وجه ، فان أجابوا عنه بأن المراد نفي أن يشاهد من يعبدته تعالى بعد والخضر عليه السلام لا يشاهد ورد عليه ما تقدم . وأجابوا عن الاستدلال بقوله تعالى (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد) بأن المراد من الخلد الدوام الابدى والقائلون بوجوده اليوم لا يقولون بتأبيده بل منهم من يقول : إنه يقاتل الدجال ويموت ، ومنهم من يقول : إنه يموت زمان رفع القرآن ، ومنهم من يقول : إنه يموت في آخر الزمان ومراده أحد هذين الأمرين أو ما يقاربهما *

وتعقب بأن الخلد بمعنى الخلود وهو على ما يقتضيه ظاهر قوله تعالى (خالدين فيها أبدا) حقيقة في

طول المكث لافى دوام البقاء فان الظاهر التأسيس لا التأكيد ، وقد قال الراغب : كل ما يقباطاً عنه التغير والفساد تصفه العرب بالخلود كقولهم للثاني خوالد وذلك لطول مكثها لا لدوامها وبقائها انتهى .

وانت تعلم قوة الجواب لأن المكث الطويل ثبت لبعض البشر كنوح عليه السلام . وأجابوا عما نقل عن ابن الجوزي من الوجوه العقلية ، أما عن الأول من وجهي فساد القول بانه ابن آدم عليه السلام بعد تسليم صحة الرواية فبأن البعد العادي لا يضر القائل بتعميره هذه المدة المديدة لأن ذلك عنده من خرق العادات ، وأما على الثاني فبأن ما ذكر من عظم خلقة المتقدمين خارج مخرج الغالب وإلا فإجوج وما أجوج من صلب يافث بن نوح وفيهم من طوله قدر شبر كما روى في الآثار ، على أنه لا بدع في أن يكون الخضر عليه السلام قد أعطى قوة التشكل والتصور بأى صورة شاء كجبريل عليه الصلاة والسلام ، وقد أثبت الصوفية قدست أسرارهم هذه القوة للأولياء ولهم في ذلك حكايات مشهورة ، وأنت تعلم أن ما ذكر عن أجوج وما أجوج من أن فيهم من طوله قدر شبر بعد تسليمه لقائل أن يقول فيه : إن ذلك حين يفتح السد وهو في آخر الزمان ولا يتم الاستناد بحالهم إلا إذا ثبت أن فيهم من هو كذلك في الزمن القديم ، وما ذكر من اعطائه من قوة التشكل إحتمال بعيد وفي ثبوته للأولياء خلاف كثير من المحدثين . وقال بعض الناس : لو أعطى أحد من البشر هذه القوة لأعطيتها عليه السلام يوم الهجرة فاستغنى بها عن الغار وجعلها حجاباً له عن الكفار ، وللبحث في هذا مجال . وعن الثاني من الوجوه بانه لا يلزم من عدم نقل كونه في السفينة إن قلنا بانه عليه السلام كان قبل نوح عليه السلام عدم وجوده لجواز أنه كان ولم ينقل مع أنه يحتمل أن يكون قد ركب ولم يشاهد وهذا كما ترى . وقال بعض الناس : إذا كان إحتمال اعطاء قوة التشكل قائماً عند القائلين بالتعمير فليقولوا : يحتمل أنه عليه السلام قد تشكل فصار في غاية من الطول بحيث خاض في الماء ولم يحتج إلى الركوب في السفينة على نحو ما يزعمه أهل الخرافات في عوج بن عوق ، وأيضاً هم يقولون : له قدرة الكون في الهواء فما منعهم من أن يقولوا بأنه يحتمل أنه لم يركب وتحفظ عن الماء بالهواء كما قالوا بإحتمال أنه كان في الهواء في الجواب عن حديث البخاري . وأيضاً ذكر بعضهم عن العلامى في تفسيره أن الخضر يدور في البحار يهدى من ضل فيها والياس يدور في الجبال يهدى من ضل فيها هذا دأبهما في النهار وفي الليل يجتمعان عند سد يأجوج وماجوج يحفظانه فلم لم يقولوا : إنه عليه السلام بقي في البحر حين ركب غيره السفينة ولعلمهم إنما لم يقولوا ذلك لأن ما ذكر قد روى قريباً منه الحرث بن أبي أسامة في مسنده عن أنس مرفوعاً ولفظه « إن الخضر في البحر والياس في البر يجتمعان كل ليلة عند الردم الذي بناه ذو القرنين » الخبر ، وقد قالوا : إن سنده واه أو لأنهم لا يثبتون له هذه الخدمة الإلهية في ذلك الوقت ، ويوشك أن يقولوا في اعطائه قوة التشكل والكون في الهواء كذلك . وعن الثالث بانه لا نسلم الاتفاق على أنه مات كل أهل السفينة ولم يبق بعد الخروج منها غير نسل نوح عليه السلام والحصر في الآية اضافي بالنسبة إلى المكذبين بنوح عليه السلام . وأيضاً المراد أنه مات كل من كان ظاهراً مشاهداً غير نسله عليه السلام بدليل أن الشيطان كان أيضاً في السفينة . وأيضاً المراد من الآية بقاء ذريته عليه السلام على وجه التناسل وهو لا ينفي بقاء من عداهم من غير تناسل ونحن ندعى ذلك في الخضر . على أن القول بانه كان قبل نوح عليهما السلام قول ضعيف والمعتمد كونه بعد ذلك ولا يخفى ما في بعض ما ذكر من الكلام .

وعن الرابع بأنه لا يلزم من كون تعميره من أعظم الآيات أن يذكر في القرآن العظيم كرات ، وإنما ذكر سبحانه نوحا عليه السلام تسليمة لنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بما لاقى من قومه في هذه المدة مع بقائهم مصرين على الكفر حتى أغرقوا ولا توجد هذه الهائدة في ذكر عمر الخضر عليه السلام لو ذكر ، على أنه قد يقال : من ذكر طول عمر نوح عليه السلام تصرّحاً يفهم تجويز عمر أطول من ذلك تلويحاً •

وتعقب بأن لنا أن نعود فنقول : لا أقل من أن يذكر هذا الأمر العظيم في القرآن العظيم مرة لأنه من آيات الربوبية في النوع الانساني ، وليس المراد أنه يلزم عقلا من كونه كذلك ذكره بل ندعى أن ذكر ذلك أمر استحسانى لاسيما وقد ذكر تعمير عدو الله تعالى إبليس عليه اللعنة فاذا ذكر يكون القرآن مشتملا على ذكر معمر من الجن مبعود وذكر معمر من الانس مقرب ولا يخفى حسنه ، وربما يقال : إن فيه أيضا إدخال السرور على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ، وبأن التجويز المذكور في حيز الملاوة بمالا كلام فيه إنما الكلام في الوقوع ودون إثباته الظفر بما الحياة ، وأجاب بعضهم بأن في قوله تعالى : (آتيناه رحمة من عندنا) إشارة إلى طول عمره عليه السلام على ما سمعت عن بعض في تفسيره . ورد بأن تفسيره بذلك مبنى على القول بالتعمير فان قبل قبل وإلا فلا ، وعن الخامس بأننا نختار أنه ثابت بالسنة وقد تقدم لك طرف منها •

وتعقب بما نقله عن القارىء عن ابن قيم الجوزية أنه قال : إن الأحاديث التي يذكر فيها الخضر عليه السلام وحياته كلها كذب ولا يصح في حياته حديث واحد ومن ادعى الصحة فعليه البيان ، وقيل : يكفي في ثبوته إجماع المشايخ العظام وجماهير العلماء الأعلام وقد نقل هذا الإجماع ابن الصلاح . والنووى وغيرهما من الأجلة الفخام . وتعقب بأن إجماع المشايخ غير مسلم فقد نقل الشيخ صدر الدين إسحق القنوى في تبصرة المبتدى وتذكرة المنتهى أن وجود الخضر عليه السلام في عالم المثال •

وذهب عبد الرزاق الكاشى الى أن الخضر عبارة عن البسط والياس عن القبض ، وذهب بعضهم الى أن الخضرية رتبة يتولاها بعض الصالحين على قدم الخضر الذي كان في زمان موسى عليهما السلام ، ومع وجود هذه الأقوال لا يتم الإجماع ، وكونها غير مقبولة عند المحققين منهم لا يتمه أيضا ، وإجماع جماهير العلماء على ما نقل ابن الصلاح . والنووى مسلم لكنه ليس الإجماع الذي هو أحد الأدلة الشرعية والخصم لا يقنع إلا به وهو الذي نفاه فاني بإثباته ، ولعل الخصم لا يعتبر أيضا إجماع المشايخ قدست أسرارهم إجماعا هو أحد الأدلة ، وعن السادس بأن له علامات عند أهله ككون الأرض تخضر عند قدمه وإن طول قدمه ذراع وربما يظهر منه بعض خوارق العادات بما يشهد بصدقه ، على أن المؤمن يصدق بقوله بناء على حسن الظن به ، وقد شاع بين زاعمى رؤيته عليه السلام أن من علاماته أن إبهام يده اليمنى لا عظم فيه وإن يؤبى إحدى عينيه يتحرك كالزئبق ، وتعقب بأنه بأى دليل ثبت أن هذه علاماته قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين •

والذى ثبت في الحديث الصحيح أنه إنما سمي الخضر لأنه جلس على فروة بيضاء فاذا هي تهترمن خلفه خضراء وأين فيه ثبوت ذلك له دائما ، وكون طول قدمه ذراعا إنما جاء في خبر محمد بن المنكدر السابق عن عمر ابن الخطاب رضى الله تعالى عنه ولا نسلم صحته ، على أن زاعمى رؤيته يزعمون أنهم يرونه في صور مختلفة ولا يكاد يستقر له عليه السلام قدم على صورة واحدة ، وظهور الخوارق مشترك بينه وبين غيره من أولياء الأمة فيمكن أن يظن ولي خارقا ويقول : أنا الخضر مجازا لأنه على قدمه أو لا اعتبارا آخر وبدعوه لذلك

داع شرعى ، وقد صح فى حديث الهجرة أنه صلى الله تعالى عليه وسلم لما قيل له ممن القوم ؟ قال : من ما فظن السائل ان ما اسم قبيلة ولم يعن صلى الله تعالى عليه وسلم الا أنهم خلقوا من ماء دافق ، وقد يقال للصوفى : ان أنا الخضر مع ظهور الخوارق لا تيقن منه أن القائل هو الخضر بالمعنى المتبادر فى نفس الامر لجواز أن يكون ذلك القائل ممن هو فان فيه لاتحاد المشرب ، وكثيرا ما يقول القانى فى شيخه أنا فلان ويدكر اسم شيخه ، وأيضا متى وقع من بعضهم قول : أنا الحق وما فى الجبة الا الله لم يبعد أن يقع أنا الخضر ، وقد ثبت عن كثير منهم نظما ونثرا قول : أنا آدم أنا نوح أنا ابراهيم أنا موسى أنا عيسى أنا محمد الى غير ذلك مما لا يخفى عليك وذكروا له محملا صحيحا عندهم فليكن قول : أنا الخضر ممن ليس بالخضر على هذا الطرز ، ومع قيام هذا الاحتمال كيف يحصل اليقين ؟ وحسن الظن لا يحصل منه ذلك * .

وعن السابع باننا لانسلم اجتماعه بجهلة العباد الخارجين عن الشريعة ولا يلتفت الى قولهم فالكذابون الدجالون يكذبون على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم فلا يبعد أن يكذبوا على الخضر عليه السلام ويقولوا قال وجاء انما القول باجتماعه باكابر الصوفية والعباد المحافظين على الحدود الشرعية فانه قد شاع اجتماعه بهم حتى أن منهم من طلب الخضر مرافقته فاني ، وروى ذلك عن على الخواصر رحمة الله تعالى عليه فى سفر حجه ، وسئل عن سبب ابائه فقال : خفت من النقص فى توكلى حيث اعتمد على وجوده معى . وتعقب بأن اجتماعه بهم واجتماعهم به يحتمل أن يكون من قبيل ما يدكرونه من اجتماعهم بالنبي ﷺ واجتماعه عليه الصلاة والسلام بهم ، وذلك أن الارواح المقدسة قد تظهر مشكلة ويجتمع بها السكاملون من العباد ، وقد صح أنه ﷺ رأى موسى عليه السلام قائما يصلى فى قبره ورآه فى السماء ورآه يطوف بالبيت . وادعى الشيخ الأكبر قدس سره الاجتماع مع أكثر الانبياء عليهم السلام لا سيما مع ادريس عليه السلام فقد ذكر أنه اجتمع به مرارا وأخذ منه علما كثيرا بل قد يجتمع الكامل بمن لم يولد بعد كالمهدى ، وقد ذكر الشيخ الأكبر أيضا اجتماعه معه ، وهذا ظاهر عند من . يقول : إن الأزل والأبد نقطة واحدة والفرق بينهما بالاعتبار عند المتجردين عن جلايب ابدانهم ، ولعل كثرة هذا الظهور والتشكل من خصوصيات الخضر عليه السلام ، ومع قيام هذا الاحتمال لا يحصل يقين أيضا بأن الخضر المرئى موجود فى الخارج كوجود سائر الناس فيه كما لا يخفى * .

ومما يدنى على اجتماعه عليه السلام بالسكاملين من أهل الله تعالى بعض طرق اجازتنا بالصلاة البشيشية فانى أروها من بعض الطرق عن شيخى علاء الدين على أفندى الموصلى عن شيخه ووالده صلاح الدين يوسف أفندى الموصلى عن شيخه خاتمة المرشدين السيد على البغدنجى عن نبى الله تعالى الخضر عليه السلام عن الولي الكامل الشيخ عبد السلام بن بشيش قدس سره . وعن الثامن باننا لانسلم أن القول بعدم ارساله ﷺ اليه عليه السلام كفر ، وبفرض أنه ليس بكفر هو قول باطل اجماعا ، ونختار أنه أتى وبائع لكن باطنا حيث لا يشعر به أحد ؛ وقد عده جماعة من أرباب الاصول فى الصحابة ، ولعل عدم قبول روايته لعدم القطع فى وجوده وشهوده فى حال رؤيته وهو كما ترى . وعن التاسع بأنه مجازفة فى الكلام فانه من أين يعلم نفي ما ذكره من حضور الجهاد وغيره عن الخضر عليه السلام مع أن العالم بالعلم اللدنى لا يكون مشغولا الا بما علمه الله تعالى فى كل مكان وزمان بحسب ما يقتضى الامر والشأن . وتعقب بأن النفي مستند الى عدم الدليل فنحن نقول به

إلى أن يقوم الدليل ولعله لا يقوم حتى يقوم الناس لرب العالمين ، وسيأتى إن شاء الله تعالى الكلام فى العلم الدنى والعالم به ، وبالجمله قد ظهر لك حال معظم أدلة الفريقين وبقي ما استدلل به البعض من الاستصحاب ، وأنت تعلم أنه حجة عند الشافعى . والمزنى . وأبى بكر الصيرفى فى كل شىء نفيًا وإثباتًا ثبت تحققه بدليل ثم وقع الشك فى بقاءه إن لم يقع ظن بعدمه ، وأما عندنا وكذا عند المتكلمين فهو من الحجج القاصرة التى لا تصلح للإثبات وإنما تصلح للدفع معنى أن لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند إلى عدم دليله والاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود فالمفقود يرث عنده لا عندنا لأن الارث من باب الإثبات فلا يثبت به ولا يورث لأن عدم الارث من باب الدفع فيثبت به ، ويتفرع على هذا الخلاف فروع أخر ليس هذا محل ذكرها ، وإذا كان حكم الاستصحاب عندنا ماذكر فاستدلال الحنفى به على إثبات حياة الخضر عليه السلام اليوم وأنهم متيقنة لا يخلو عن شىء بل استدلال الشافعى به على ذلك أيضا كذلك بناء على أن صحة الاستدلال به مشروط بعدم وقوع ظن بالعدم فإن العادة قاضية بعدم بقاء آدمى تلك المدة المديدة والاحقاب العديدة ، وقد قيل : إن العادة دليل معتبر ولولا ذلك لم يؤثر خرق العادة بالمعجزة فى وجوب الاعتقاد والاتباع فإن لم تفد يقينا بالعدم فيما نحن فيه أفادت الظن به فلا يتحقق شرط صحة الاستدلال ، وعلى هذا فالمعول عليه الخالص من شوب السكدر الاستدلال باحد الأدلة الأربعة وقد علمت حال استدلالهم بالكتاب والسنة وماسموه اجماعا ، وأما الاستدلال بالقياس هنا فما لا يقدم عليه عاقل فضلا عن فاضل (ثم اعلم) بعد كل حساب أن الاخبار الصحيحة النبوية والمقدمات الراجحة العقلية تساعد القائلين بوفاته عليه السلام أى مساعدة وتعاضدهم على دعواهم أى معاضدة ، ولا مقتضى للعدول عن ظواهر تلك الاخبار الامراة ظواهر الحكايات المروية والله تعالى أعلم بصحتها عن بعض الصالحين الاخبار وحسن الظن ببعض السادة الصوفية فانهم قالوا بوجوده إلى آخر الزمان على وجه لا يقبل التأويل السابق ، فى الباب الثالث والسبعين من الفتوحات المكية اعلم أن لله تعالى فى كل نوع من المخلوقات خصائص وصفوة ، وأعلى الخواص فيه من العباد الرسل عليهم السلام ولهم مقام الرسالة والنبوة والولاية والايمن فهم اركان بيت هذا النوع ، والرسول أفضلهم مقاما وأعلاما حالا بمعنى أن المقام الذى أرسل منه أعلى منزلة عند الله تعالى من سائر المقامات وهم الاقطاب . والائمة . والواتاد الذين يحفظ الله تعالى بهم العالم ويصون بهم بيت الدين القائم بالاركان الأربعة الرسالة والنبوة والولاية والايمن ، والرسالة هى الركن الجامع وهى المقصودة من هذا النوع فلا يخلو من أن يكون فيه رسول كما لا يزال دين الله تعالى ، وذلك الرسول هو القطب الذى هو موضع نظر الحق وبه يبقى النوع فى هذه الدار ولو كفر الجميع ، ولا يصح هذا الاسم على انسان إلا أن يكون ذا جسم طبيعى وروح ويكون موجودا فى هذا النوع فى هذه الدار بجسده وروحه يتغذى ، وهو مجلى الحق من آدم عليه السلام إلى يوم القيامة ، ولما توفى رسول الله ﷺ بعد ما قرر الدين الذى لا ينسخ والشرع الذى لا يبدل ، ودخل الرسل كلهم عليهم السلام فى ذلك الدين وكانت الارض لا تخلو من رسول حتى يحسمه لأنه قطب العالم الانسانى وإن تعدد الرسل كان واحد منهم هو المقصود أبقى الله تعالى بعد وفاته عليه الصلاة والسلام من الرسل الاحياء باجسادهم فى هذه الدار أربعة ادريس . والياس . وعيسى . والخضر عليهم السلام ، والثلاثة الأول متفق عليهم والاخير مختلف فيه عند غيرنا لا عندنا ، فأسكن

سبحانه ادريس في السماء الرابعة ، وهي وسائر السموات السبع من الدار الدنيا لأنها تتبدل في الدار الاخرى كما تتبدل هذه النشأة الترابية منابشة أخرى ، وأبقى الآخرين في الارض فهم كلهم باقون بأجسامهم في الدار الدنيا ، وكلهم الاوتاد ، واثنان منهم الامامان ، وواحد منهم القطب الذي هو موضع نظر الحق من العالم ، وهو ركن الحجر الاسود من أركان بيت الدين ، فما زال المرسلون ولا يزالون في هذه الدار إلى يوم القيامة وإن كانوا على شرع نبينا ﷺ ولكن أكثر الناس لا يعلمون ، وبالواحد منهم يحفظ الله تعالى الايمان والثاني الولاية والثالث النبوة والرابع الرسالة وبالمجموع الدين الحنفي ، والقطب من هؤلاء لا يموت أبداً ولا يصعق . وهذه المعرفة لا يعرفها من أهل طريقتنا الا الافراد الامناء ، ولكل واحد منهم من هذه الامة في كل زمان شخص على قلبه مع وجودهم ويقال لهم النواب ، وأكثر الاولياء من عامة أصحابنا لا يعرفون الا أولئك النواب ولا يعرفون أولئك المرسلين ، ولذا يتناول كل واحد من الامة لنيل مقام القطبية والامامية والوادية فاذا خصوا بها عرفوا أنهم نواب عن أولئك المرسلين عليهم السلام . ومن كرامة نبينا ﷺ أن جعل من أمته وأتباعه رسلا وإن لم يرسلوا فهم من أهل هذا المقام الذي منه يرسلون وقد كانوا أرسلوا ، فلهذا صلى ﷺ ليلة الاسراء بالانبياء عليهم السلام لتصح له الامامة على الجميع حيا بجسمانيته وجسمه ، فلما انتقل عليه الصلاة والسلام بقي الأمر محفوظا هؤلاء الرسل عليهم السلام ، فثبت الدين قائما بحمد الله تعالى وإن ظهر الفساد في العالم إلى أن يرث الله تعالى الارض ومن عليها ، وهذه نكتة فاعرف قدرها فانك لا تراها في كلام أحد غيرنا . ولولا ما ألقى عندي من اظهارها ما أظهرتها لسر يعليه الله تعالى ما أعلننا به . ولا يعرف ما ذكرناه إلا نوابهم دون غيرهم من الاولياء . فاحمدوا الله تعالى يا اخواننا حيث جعلكم الله تعالى ممن قرع سمعه أسرار الله تعالى الخبوة في خلقه التي اختص بها من شاء من عباده . فكونوا لها قابلين وبها مؤمنين ولا تحرموا التصديق بها فتحرموا خيرها انتهى .

وعلم منه القول برسالة الخضر عليه السلام وهو قول مرجوح عند جمهور العلماء والقول بحياته وبقائه إلى يوم القيامة وكذا بقاء عيسى عليه السلام ، والمشهور أنه بعد نزوله إلى الارض يتزوج ويولد له ويتوفى ويدفن في الحجرة الشريفة مع رسول الله ﷺ ، ولينظر ما وجه قوله قدس سره ببقاء عيسى عليه السلام في الارض وهو اليوم في السماء كادر يس عليه السلام ، ثم إنك إن اعتبرت مثل هذه الاقوال وتلقيتها بالقبول لمجرد جلالة قائمها وحسن الظن فيه فقتل بحياة الخضر عليه السلام إلى يوم القيامة ، وإن لم تعتبر ذلك وجعلت الدليل وجودا وعدما مدارا للقبول والرد ولم تغرك جلالة القائل إذ كل أحد يؤخذ من قوله ويرد ما عدا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم . وعن علي كرم الله تعالى وجهه أنه قال : لا تنظر إلى من قال وانظر ما قال فاستفت قلبك بعد الوقوف على أدلة الطرفين وما لها وما عليها ثم اعمل بما يفتيك . وأنا أرى كثيراً من الناس اليوم بل في كثير من الأعصار يسمون من يخالف الصوفية في أي أمر ذهبوا اليه منكراً ويعدونهم سعي العقيدة ويعتقدون بمن يوافقهم ويؤمن بقولهم الخير ، وفي كلام الصوفية أيضا نحو هذا فقد نقل الشيخ الاكبر قدس سره في الباب السابق عن أبي يزيد البسطامي قدس سره أنه قال لأبي موسى الديلمي : يا أبا موسى إذا رأيت من يؤمن بكلام أهل هذه الطريقة فقل له يدعو لك فانه بحجاب الدعوة ، وذكر أيضا أنه سمع

أبا عمران موسى بن عمران الاشيبلي يقول لأبي القاسم بن عفير الخطيب وقد أنكر ما يذكر أهل الطريقة بأبا القاسم لا تفعل فانك إن فعلت هذا جمعنا بين حرمانين لا ندرى ذلك من نفوسنا ولا نؤمن به من غيرنا وما ثم دليل يرده ولا قادح يقدح فيه شرعا أو عقلا انتهى *

ويفهم منه أن ما يرده الدليل الشرعي أو العقلي لا يقبل وهو الذي إليه أذهب وبه أقول ، وأسأل الله تعالى أن يوفقني وإياك لكل ما هو مرضي لديه سبحانه ومقبول ، والتنوين في قوله تعالى : (رحمة) للتفخيم وكذا في قوله سبحانه : ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مَنْ لَدُنَّا عَلِيًّا ٦٥ ﴾ أي علما لا يكتنه كنهه ولا يقادر قدره وهو علم الغيوب واسرار العلوم الخفية ، وذكر (لدنا) قيل لأن العلم من أخص صفاته تعالى الذاتية وقد قالوا : إن القدرة لا تتعلق بشيء مالم تتعلق الإرادة وهي لا تتعلق مالم يتعلق العلم فالشيء يعلم أو لا فيراد فتعلق به القدرة فيوجد وذكر أنه يفهم من فحوى (من لدنا) أو من تقديمه على (علما) اختصاص ذلك بالله تعالى كأنه قيل علما يختص بنا ولا يعلم إلا بتوقيفنا ، وفي اختيار (علمناه) على آتيناه من الإشارة إلى تعظيم أمر هذا العلم ما فيه ، وهذا التعليم يحتمل أن يكون بواسطة الوحي المسموع بلسان الملك وهو القسم الأول من أقسام الوحي الظاهري كما وقع لنبينا ﷺ في أخباره عن الغيب الذي أوحاه الله تعالى إليه في القرآن الكريم ، وأن يكون بواسطة الوحي الحاصل بأشارة الملك من غير بيان بالكلام وهو القسم الثاني من ذلك ويسمى بالنفث كما في حديث إن روح القدس نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله تعالى واجملوا في الطلب والالهام على ما يشير إليه بعض عبارات القوم من هذا النوع ، ويشتهون له ملكا يسمونه ملك الإلهام ، ويكون للانبياء عليهم السلام ولغيرهم بالاجماع ، ولهم في الوقوف على المغيبات طرق تشعب من تزكية الباطن * والآية عندهم أصل في إثبات العلم اللدني ، وشاع إطلاق علم الحقيقة والعلم الباطن عليه ولم يرتض بعضهم هذا الإطلاق ، قال العارف بالله تعالى الشيخ عبد الوهاب الشعراني عليه الرحمة في كتابة المسمى بالدرر المنشورة في بيان زبد العلوم المشهورة ما لفظه : وأما زبدة علم التصوف الذي وضع القوم فيه رسائلهم فهو نتيجة العمل بالكتاب والسنة فن عمل بما علم تكلم بما تكلموا وصار جميع ما قالوه بعض ما عنده لأنه كلما ترقى العبد في باب الأدب مع الله تعالى دق كلامه على الأفهام ، حتى قال بعضهم لشيخه : إن كلام أخى فلان يدق على فهمه فقال : لأن لك قيصين وله قيص واحد فهو أعلى مرتبة منك ، وهذا هو الذي دعا الفقهاء ونحوهم من أهل الحجاب إلى تسمية علم الصوفية بالعلم الباطن وليس ذلك بباطن إذ الباطن إنما هو علم الله تعالى وأما جميع ما علمه الخلق على اختلاف طبقاتهم فهو من العلم الظاهر لأنه ظهر للخلق فاعلم ذلك انتهى * والحق أن إطلاق العلم الباطن اصطلاحا على ما وقفوا عليه صحيح ولا مشاحة في الاصطلاح ، ووجهه أنه غير ظاهر على أكثر الناس ويتوقف حصوله على القوة القدسية دون المقدمات الفكرية وإن كان كل علم يتصف بكونه باطنا وكونه ظاهرا بالنسبة للجاهل به والعالم به ، وهذا كإطلاق العلم الغريب على علم الاوافق والطلسمات والجفر وذلك لقلة وجوده والعارفين به فاعرف ذلك . وزعم بعضهم أن أحكام العلم الباطن وعلم الحقيقة مخالفة لأحكام الظاهر وعلم الشريعة وهو زعم باطل عاطل وخيال فاسد كاسد ، وسيأتي إن شاء الله تعالى نقل نصوص القوم فيما يرده وأنه لا مستند لهم في قصة موسى والخضر عليهما السلام *

وقرأ أبو زيد عن أبي عمرو (لنا) بتخفيف النون وهي إحدى اللغات في لندن ﴿قَالَ لَهُ مُوسَى﴾ استئناف مبنى على سؤال نشأ من السياق كأنه قيل فما جرى بينهما من الكلام ؟ فقيل : قال له موسى عليه السلام ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي﴾ استئناف منه عليه السلام في اتباعه له بشرط التعليم ، ويفهم ذلك من (على) فقد قال الأصوليون : إن على قد تستعمل في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) أي بشرط عدم الباطل ، وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء كما في التلويح لأنها في أصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط ، ويلوح بهذا أيضا كلام الفناري في بدائع الأصول وهو ظاهر في أنها ليست حقيقة في الشرط ، وذكر السرخسي أنه معنى حقيقى لها لكن النحاة لم يتعرضوا له ، وقد تردد السبكي في وروده في كلام العرب ، والحق أنه استعمال صحيح يشهد به الكتاب حقيقة كان أو مجازا ولا ينافي ان فهم الشرطية تعلق الحرف بالفعل الذى قبله كما قالوا فيها ذكرنا من الآية كما أنه لا ينافيه تعلقه بمحذوف يقع حالا كما قيل به هنا فيكون المعنى هل أتبعك باذلا تعليمك إياي ﴿مَّا عَلَّمْتُ رُشْدًا ۖ ۞﴾ أى علما إذا رشد وهو إصابة الخير . وقرأ أبو عمرو . والحسن . والزهرى . وأبو بحرية . وابن محيصن . وابن منذر . ويعقوب . وأبو عبيد . واليزيدى (رشدًا) بفتحين ؛ وأكثر السبعة بالضم والسكون وهما لغتان كالبنخل والبخل ، ونصبه في الأصل على أنه صفة للمفعول الثانى لتعلمنى ووصف به للبالغة لكن أقيم مقامه بعد حذفه والمفعول الثانى لتعلمنى الضمير العائد على ما الموصولة أى من الذى علمته ، والفعالان مأخوذان من علم المتعدى إلى مفعول واحد ، وجوز أن يكون (مما علمت) هو المفعول الثانى لتعلمنى و «رشدًا» بدل منه وهو خلاف الظاهر ، وإن يكون (رشدًا) مفعولا له لا تتبعك أى هل أتبعك لأجل إصابة الخير فيتين أن يكون المفعول الثانى لتعلمنى (مما علمت) لتأويله ببعض ما علمت أو علما مما علمت ، وأن يكون مصدرًا باضمار فعله أى أرشد رشدًا والجملة استئنافية والمفعول الثانى (مما علمت) أيضا . واستشكل طلبه عليه السلام التعليم بأنه رسول من أولى العزم فكيف يتعلم من غيره والرسول لا بد أن يكون أعلم أهل زمانه ، ومن هنا قال نوف واضرابه : إن موسى هذا ليس هو ابن عمران وإن كان ظاهر اطلاقه يقتضى أن يكون إياه . وأجيب بأن اللازم في الرسول أن يكون أعلم في العقائد وما يتعلق بشريعته لا مطلقا ولذا قال نبينا ﷺ «أتم أعلم بأمور دينكم» فلا يضر في منصبه أن يتعلم علوما غيبية وأسرارا خفية لا تعلق لها بذلك من غيره لا سيما إذا كان ذلك الغير نبيا أو رسولا أيضا كما قيل في الخضر عليه السلام ، ونظير ما ذكر من وجه تعلم عالم مجتهد كأبي حنيفة والشافعى رضى الله تعالى عنهما علم الجفر مثلا ممن دونه فانه لا يخل بمقامه ، وإنكار ذلك مكابرة . ولا يرد على هذا أن علم الغيب ليس علما إذا رشد أى إصابة خير وموسى عليه السلام كان بصدد تعلم علم يصيب به خيرا لقوله تعالى . (قل لو كنتم أعلم الغيب لاستكبرتم من الخير وما مسنى السوء) وقال بعضهم : اللازم كون الرسول أعلم من أمته والخضر عليه السلام نبى لم يرسل اليه ولا هو مأمور باتباع شريعته فلا ينكر تفرد به بما لم يعلمه غيره ، ولا يخفى أنه على هذا ليس الخضر عليه السلام من بنى إسرائيل لأن الظاهر إرسال موسى عليه السلام اليهم جميعا كذا قيل . ثم إن الذى أميل اليه أن لموسى عليه السلام علما بعلم الحقيقة المسمى بالعالم الباطن والعلم الدنى إلا أن الخضر أعلم به منه وللخضر عليه السلام سواء كان نبيا أو رسولا

علما بعلم الشريعة المسمى بالعلم الظاهر إلا أن موسى عليه السلام أعلم به منه فكل منهما أعلم من صاحبه من وجهه ، ونعت الخضر عليه السلام في الاحاديث السابقة بأنه أعلم من موسى عليه السلام ليس على معنى أنه أعلم منه من كل وجه بل على معنى أنه أعلم من بعض الوجوه وفي بعض العلوم لكن لما كان الكلام خارجا مخرج العتب والتأديب أخرج على وجه ظاهره العموم ، ونظير هذا آيات الوعيد على ما قيل من أنها مقيدة بالمشيئة لكنها لم تذكر لمزيد الارهاب ، وافعل التفضيل وإن كان للزيادة في حقيقة الفعل إلا أن ذلك على وجه يعم الزيادة في فرد منه ، ويدل على ذلك صحة التقييد بقسم خاص كما تقول زيد أعلم من عمرو في الطب وعمرو أعلم منه في الفلاحة ، ولو كان معناه الزيادة في مطلق العلم كان قولك زيد أعلم من عمرو مستلزما لأن لا يكون عمرو أعلم منه في شيء من العلوم فلا يصح تفضيل عمرو عليه في علم الفلاحة ، وإنكار صدق العلم المطلق مع صدق المقيد التزام لصدق المقيد بدون المطلق ، وقد جاء إطلاق افعل التفضيل والمراد منه التفضيل من وجهه على ما ذكره الشيخ ابن الحاجب في أمالي القرآن ضمن عداد الأوجه في حل الاشكال المشهور في قوله تعالى : (وما نريهم من آية إلا هي أكبر من أختها) من أن المراد إلهي أكبر من أختها من وجه ثم قال : وقد يكون الشيطان كل واحد منهما أفضل من الآخر من وجهه ، وقد أشبع الكلام في هذا المقام مولانا جلال الدين الدواني فيما كتبه على الشرح الجديد للتجريد وحقيقه بما لا مزيد عليه ، وبما يدل على أن لموسى عليه السلام علما ليس عند الخضر عليه السلام ما أخرجه البخاري . ومسلم . والترمذي . والنسائي من حديث ابن عباس مرفوعا أن الخضر عليه السلام قال يا موسى : إني على علم من علم الله تعالى علمني لا تعلمه أنت وأنت على علم من علم الله تعالى علمك الله سبحانه لأعلمه ، وأنت تعلم أنه لو لم يكن قوله تعالى لموسى عليه السلام المذكور في الاحاديث السابقة إن لي عبدا بمجمع البحرين هو أعلم منك على معنى أعلم في بعض العلوم بل كان على معنى أعلم في كل العلوم أشـ كل الجمع بينه وبين ما ذكرنا من كلام الخضر عليه السلام ، ثم على ما ذكرنا ينبغي أن يراد من العلم الذي ذكر الخضر أنه يعلمه هو ولا يعلمه موسى عليه السلام بعض علم الشريعة ، فكل من موسى والخضر عليهما السلام علم بالشريعة والحقيقة إلا أن موسى عليه السلام أزيد بعلم الشريعة والخضر عليه السلام أزيد بعلم الحقيقة ، ولكن نظرا للحالة الحاضرة كما ستعلم وجهه إن شاء الله تعالى وعدم علم كل ببعض ما عند صاحبه لا يضر بمقامه . وينبغي أن يحمل قول من قال كالجلال السيوطي ما جمعت الحقيقة والشريعة إلا لنبينا ﷺ ولم يكن للأنبياء إلا أحدهما على معنى أنها ما جمعت على الوجه الأكمل إلا له صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يكن للأنبياء عليهم السلام على ذلك الوجه إلا أحدهما ، والحمل على أنهما لم يجمعاعلى وجه الأمر بالتبليغ إلا لنبينا ﷺ فإنه عليه الصلاة والسلام ما مور بتبليغ الحقيقة كما هو ما مور بتبليغ الشريعة لكن للمستعدين لذلك لا يخلو عن شيء . ويفهم من كلام بعض الأكابر أن علم الحقيقة من علوم الولاية وحينئذ لا بد أن يكون لكل نبي حظ منه ولا يلزم التساوي في علومها * ففي الجواهر والدرر قلت للخواص عليه الرحمة : هل يتفاضل الرسل في العلم ؟ فقال : العلم تابع للرسالة فإنه ليس عند كل رسول من العلم الا بقدر ما تحتاج اليه أمته فقط فقلت له : هذا من حيث كونهم رسلا فهل حالهم من حيث كونهم أولياء كذلك ؟ فقال : لا قد يكون لأحدهم من علوم الولاية ما هو أكثر من علوم ولاية أولى العزم من الرسل الذين هم أعلى منهم انتهى ، وأنا أرى أن ما يحصل لهم من علم الحقيقة بناء على القول بأنه من علوم الولاية أكثر مما يحصل للأولياء الذين ليسوا بأنبياء . ولا تراني أفضل وليا ليس بنبي في علم الحقيقة على ولي

هو نبي ، ولا أقول بولاية الخضر عليه السلام دون نبوته . وقائلو ذلك يلزمهم ظاهرا القول بان ما عنده من علم الحقيقة مع كونه وليا أكثر مما عند موسى عليه السلام منه إن أثبتوا له عليه السلام شيئا من ذلك مع كونه نبيا ولسكنهم لا يرون في ذلك خطأ لقدّر موسى عليه السلام . وظاهر كلام بعضهم أنه عليه السلام لم يؤت شيئا من علم الحقيقة أصلا ومع هذا لا ينحط قدره عن قدر الخضر عليهما السلام اذ له جهات فضل آخر ، وسيأتى ان شاء الله تعالى تحقيق ما يقوله الذاهبون الى ولايته عليه السلام .

ثم ما أراه أنا والله تعالى الحمد أبعد عن القول بما نقل عن بعض الصوفية من أن الولاية مطلقا أفضل من النبوة وان كان الولي لا يبلغ درجة النبي . وهو مردود عند المحققين بلا تردد . نعم قد يقع تردد في نبوة النبي وولايته أيهما أفضل ؟ فمن قائل بان نبوته أفضل من ولايته ، ومن قائل بان ولايته أفضل .

واختار هذا بعض العرفاء معللا له بان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لاتعلق لها بوقت دون وقت وهي في النبي على غاية السكال . والختار عندى الأول . وقد ضل الكرامية في هذا المقام فزعموا أن الولي قد يبلغ درجة النبي بل أعلى . ورده ظاهر . والاستدلال له بما في هذه القصة بناء على القول بولاية الخضر عليه السلام ليس بشيء كما لا يخفى .

هذا ولا يخفى على من له أدنى ذوق بأساليب الكلام ما رآه موسى عليه السلام في سوق كلامه على علو مقامه من غاية التواضع مع الخضر عليه السلام ونهاية الأدب واللفظ ، وقد عدّ الامام من ذلك أنواعا كثيرة أوصلها الى اثني عشر نوعا ان أردتها فارجع الى تفسيره . وسيأتى ان شاء الله عز وجل ما تدل عليه هذه الآية في سرد ما تدل عليه آيات القصة بأسرها بما ذكر في كتب الحديث وغيرها *

(قَالَ) أي الخضر لموسى عليهما السلام (إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ٦٧) نفى لأن يصبر معه على أبلغ وجه حيث جيء بان المفيدة للتأكيد وبلن ونفيها أكد من نفي غيرها ، وعدل عن لن يصبر إلى (لن تستطيع) المفيدة لنفي الصبر بطريق برهاني لأن الاستطاعة مما يتوقف عليه الفعل فيلزم من نفيه نفيه ، ونكر (صبرا) في سياق النفي وذلك يفيد العموم أي لا تصبر معي أصلا شيئا من الصبر ، وعلل ذلك بقوله :

(وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ٦٨) ايذانا بأنه عليه السلام يتولى أمورا خفية المراد منكورة الظواهر والرجل الصالح لاسيما صاحب الشريعة لا يتمالك أن يشمئز عند مشاهدتها وكأنه علم مع ذلك حدة موسى عليه السلام ومزيد غيرته التي أوصلته إلى أن أخذ برأس أخيه يحجره ، ونصب (خبرا) على التمييز المحول عن الفاعل والاصل ما لم يحط به خبرك ، وهو من خبر الثلاثي من باب نصر وعلم ومعناه عرف ، وجوز أن يكون مصدرا وناصبه (تحط) لأنه يلاقيه في المعنى لأن الاحاطة تطلق اطلاقا شائعا على المعرفة فكأنه قيل لم تجرب خبرا . وقرأ الحسن . وابن هرmez (خبرا) بضم الباء . واستدلوا بالآية كما قال الامام وغيره على أن الاستطاعة لا تحصل قبل الفعل قالوا : لو كانت الاستطاعة حاصلة قبل حصول الفعل لكانت الاستطاعة على الصبر حاصلة قبل حصول الصبر فيكون نفيه كذبا وهو باطل فتعين أن لا تكون قبل الفعل . وأجاب الجبائي بأن المراد من هذا القول أنه يشغل عليك الصبر كما يقال في العرف إن فلانا لا يستطيع أن يرى فلانا وأن يجالسه إذا كان يشغل عليه ذلك . وتعقبه الامام بأنه عدول عن الظاهر وأيد الاستدلال بما أيد ، والانصاف

أن الاستدلال بها على ما ذكر غير ظاهر لأن المراد ليس الانقي الصبر بنفى ما يتوقف هو عليه أعني الاستطاعة وهذا حاصل سواء كانت حاصلة قبل أو مقارنة ، ثم أن القول بأن الاستطاعة قبل الفعل ليس خاصا بالمعتزلة بل المفهوم من كلام الشيخ ابراهيم الكوراني أنه مذهب السلف أيضا وتحقيق ذلك في محله (قَالَ) موسى عليه السلام (سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا) بمعك غير معترض عليك (وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ٦٩) عطف على (صابرا) والفعل يعطف على المفرد المشتق كما في قوله تعالى (صافات ويقبضن) بتأويل أحدهما بالآخر ، والاولى فيما نحن فيه التأويل في جانب المعطوف أى ستجدنى صابرا وغير عاص ، وفي وعد هذا الوجدان من المبالغة ما ليس في الوعد بنفس الصبر وترك العصيان أو على (ستجدنى) والجملة على الأول في محل نصب لأنها معطوفة على المفعول الثانى للوجدان ، وعلى الثانى لاجل لهما من الاعراب على ما في الكشف . واستشكل بأن الظاهر أن محلها نصب أيضا لتقدم القول . وأجيب بأن مقول القول هو مجموع المعطوف والمعطوف عليه فلا يكون لأجزائه محل باعتبار الاصل ، وقيل : مراد الزمخشري بيان حال العطف في القول المحكى عن موسى عليه السلام ، وقيل : مراده أنه ليس مؤولا بمفرد كما في الاول ، وقيل : إنه مبنى على أن مقول القول محذوف وهذه الجملة مفسرة له ، والظاهر الجواب الأول ، وأول الوجهين في العطف هو الاول لما عرفت ولظهور تعلق المعطوف بالاستثناء عليه . وذكر المشيئة إن كان للتعليق فلا اشكال في عدم تحقق ما وعد به • ولا يقال : إنه عليه السلام أخلف وعده وإن كان للتمين ، فإن قلنا : إن الوعد كالوعيد انشاء لا يحتمل الصدق والكذب أو أنه مقيد بقيد يعلم بقرينة المقام كان أردت أو إن لم يمنع مانع شرعى أو غيره فكذلك لا اشكال ، وإن قلنا : إنه خبر وإنه ليس على نية التقييد جاء الاشكال ظاهرا فإن الخلف حينئذ كذب وهو غير لائق بمقام النبوة لمناقاته العظمة . وأجيب بأن ما صدر منه عليه السلام في المرتين الاخيرتين كانا نسيانا كما في المرة الاولى ولا يضر مثل هذا الخلف بمقام النبوة لأن النسيان عذر . وتعقب بأنه لا نسلم النسيان في المرتين الاخيرتين ففي البخارى وشرحه لابن حجر وكانت الاولى نسيانا والثانية شرطاً والثالثة عمدا ، وفي رواية والثانية عمدا والثالثة فراقا ، وقال بعضهم : لك أن تقول : لم يقع منه عليه السلام ما يخل بمقامه لأن الخلف في المرة الاولى معفو عنه وحيث وقع لم تكن الاخيرتان خلفا وفيه تأمل ، وقال القشيري : إن موسى عليه السلام وعدم نفسه بشيئين بالصبر وقرنه بالمشيئة فصبر فيما كان من الخضر عليه السلام من الفعل وبأن لا يعصيه فاطاق ولم يقرنه بالمشيئة فعصاه حيث قال : فلا تسألني فكان يسأله فما قرنه بالاستثناء لم يخلف فيه وما أطلقه وقع فيه الخلف انتهى ، وهو مبنى على أن العطف على (ستجدنى) وقد علمت أنه خلاف الاولى ، وأيضا المراد بالصبر الثبات والافرار على الفعل وعدم الاعتراض كما ينبي عنه المحاوراة الآتية وهو لم يتحقق منه عايه السلام ، وأيضا يبقى الكلام في الخلف كما لا يخفى ، وأنت تعلم أنه يبعد من حال موسى عليه السلام القطع بالصبر وعدم عصيان الامر بعد أن اشار له الخضر عليه السلام أنه سيصدر منه أمور منكورة مخالفة لقضية شريعته فلا يبعد منه اعتبار التعليق في الجملتين ، ولم يأت به بعدهما بل وسطه بين مفعولى الوجدان من الجملة الاولى لمزيد الاعتناء بشأنه ، وبه يرتفع الاشكال من غير احتياج إلى القيل والقال ، وفيه دليل على أن أفعال العبد بمشيئته تعالى لأنه إذا صدر بعض الافعال الاختيارية بمشيئته سبحانه لزم صدور الكل بها إذ لا قائل بالفرق . والمعتزلة

اختاروا أن ذكر المشيئة للتيمن وهو لا يدل على ما ذكر ، وقال بعض المحققين : إن الاستدلال جار أيضا على احتمال التيمن لأنه لا وجه للتيمن بما لا حقيقة له ، وقد أشار إلى ذلك الامام أيضا فافهم ، وقد استدلل بالآية على أن الامر للوجوب وفيه نظر ، ثم ان الظاهر أنه لم يرد بالامر مقابل النهي بل أريد مطلق الطلب وحاصل الآية نفي أن يعصيه في كل ما يطلبه ﴿ قَالَ ﴾ الخضر عليه السلام ﴿ فَإِنْ أَتَيْتَنِي ﴾ اذن له عليه السلام في الاتباع بعد التليا والتي ، والفاء لتفريع الشرطية على ما مر من وعد موسى عليه السلام بالصبر والطاعة :

﴿ فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ ﴾ . تشاهده من أفعالي فضلا عن المناقشة والاعتراض ﴿ حَتَّى أَحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ٧٠ ﴾ أى حتى ابتدئك ببيانه ، والغاية على ما قيل مضروبة لما يفهم من الكلام كأنه قيل أنكر بقلبك على ما فعل حتى أيدنه لك أوهى لتأييد ترك السؤال فإنه لا ينبغي السؤال بعد البيان بالطريق الأولى ، وعلى الوجهين فيها ايدان بأن كل ما يصدر عنه فله حكمة وغاية حميدة البتة ، وقيل : حتى للتعليل وليس بشيء .

وقرأ نافع . وابن عامر (فلا تسألني) بالنون المثقلة . مع الهمز ، وعن أبي جعفر (فلا تسألني) بفتح السين واللام والنون المثقلة من غير همز ، وكل القراء كما قال أبو بكر بياء في آخره ، وعن ابن عباس رضي الله

تعالى عنهما في حذف الياء خلاف غريب ﴿ فَأَنْطَلَقَا ﴾ أى موسى والخضر عليهما السلام ولم يضم يوشع عليه السلام لأنه في حكم التبع ، وقيل رده موسى عليه السلام إلى بني اسرائيل ، أخرج البخارى . ومسلم . وغيرهما عن ابن عباس مرفوعا أنهما انطلقا يمشيان على ساحل البحر فمرت بهما سفينة فكلوهم أن يحملوهم فعرفوا الخضر فحملوهم بغير نول ، وفي رواية أبى حاتم عن الربيع بن أنس أن أهل السفينة ظنوا أنهم لصوص لأن المكان كان مخوفا فابوا أن يحملوهم فقال كبيرهم : إني أرى رجلا على وجوههم النور لأحملهم فحملهم ﴿ حَتَّى إِذَا رَكَبَا فِي السَّفِينَةِ ﴾ أل فيها التعريف الجنس إذ لم يتقدم عهد في سفينة مخصوصة ، وكانت على ما في بعض الروايات سفينة جديدة وثيقة لم يمر بهما من السفن سفينة أحسن منها ولا أجمل ولا أوثق ، وكانت أيضا على ما يدل عليه بعض الروايات الصحيحة من سفن صغار يحمل بها أهل هذا الساحل إلى أهل الساحل الآخر ، وفي رواية أبى حاتم أنها كانت ذاهبة إلى أيلة ، وصح أنها حين ركبا جاء عصفور حتى وقع على حرف السفينة ثم نقر في البحر فقال له الخضر : ما نقص على وعلمك من علم الله تعالى الامثل ما نقص هذا العصفور من البحر ، وهو جار مجرى التمثيل ، واستعمال الركوب في أمثال هذه المواقع بكلمة (في) مع تجريده عنها في مثل قوله تعالى (لتركبوا وزينة) على ما يقتضيه تعديته بنفسه قدمرت الإشارة إلى وجهه في قوله تعالى (وقال اركبوا فيها) وقيل إن ذلك لارادة معنى الدخول كأنه قيل حتى إذا دخلا

في السفينة ﴿ خَرَقَهَا ﴾ صح أنهما لما ركبا في السفينة لم يفجأ إلا والخضر قد قلع لوحا من ألواحها بالقدم فقال له موسى عليه السلام : قوم حملونا بغير نول عمدت إلى سفينتهم فخرقتها ، وصح أيضا أنه عليه السلام خرقها وود فيها وتدا . وقيل قلع لوحين مما يلي الماء . وفي رواية عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مرفوعا أنهما لما ركبا وأطمأنا فيها ولججت بهما مع أهلها أخرج مثقابا له ومطرقة ثم عمد إلى ناحية منها فضرب فيها بالمنقار حتى خرقها ثم أخذ لوحا فطبقه عليها ثم جلس عليها يرقمها . وهذه الرواية ظاهرة في أن خرقه

إياها كان حين وصولها إلى لج البحر وهو معظم مائه ، وفي الرواية عن الربيع أن أهل السفينة حملوها فصاروا حتى إذا شارفوا على الأرض خرقها ، ويمكن الجمع بأن أول العزم كان وهي في اللج وتما الفل كان وقد شارفت على الأرض ، وظاهر الأخبار يقتضى أنه عليه السلام خرقها وأهلها فيها وهو ظاهر قوله تعالى ﴿ قَالَ ﴾ موسى ﴿ أَخْرِقْهَا لَتُغْرَقَ أَهْلُهَا ﴾ سواء كانت اللام للعاقبة بناء على أن موسى عليه السلام حسن الظن بالخضر أول التعليل بناء على أنه الأنسب بمقام الإنكار ، وبعضهم لم يجوز هذا توهمًا منه أن فيه سوء أدب وليس كذلك بل يوشك أن يتعين كونها للتعليل لأن الظاهر بناء الجواب عليه كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى . وفي حديث أخرجه عبد بن حميد . ومسلم . وابن مردويه قال : فأنطلقا حتى إذا ركبنا في السفينة فخرج من كان فيها وتخلف ليخرقها فقال له موسى : تخرقها لتغرق أهلها فقال له الخضر ما قص الله تعالى .

وهذا ظاهر في أنه عزم على الخرق فاعترض عليه موسى عليه السلام وهو خلاف ما تقتضيه الآية . فان أول بانه بتقدير وتخلف ليخرقها فخرقها وأن تعبير موسى عليه السلام بالمضارع استحضرًا للصورة أو قيل بانه وقع من الخضر عليه السلام أولاً وتصميم على الخرق وتنبؤ لأسبابه وثانياً خرق بالفعل ووقع من موسى عليه السلام اعتراض على الأول أولاً وعلى الثاني ثانياً فنقل في الحديث أول ما وقع من كل في هذه المادة وفي الآية ثانياً ما وقع من كل فيها بقي بين ظاهر الحديث وظاهر الآية مخالفة أيضاً على ما قيل من حيث أن الأول يقتضى أن أهل السفينة لم يكونوا فيها إذ خرقوا والثاني يقتضى أنهم كانوا فيها حينئذ . وأجيب أنه ليس في الحديث أكثر من أنهم خرجوا منها وتخلف للخرق وليس فيه أنهم خرجوا فخرقها فيمكن أن يكون عليه السلام تخلف للخرق إذ خرجوا لسكنه لم يفعله إلا بعد رجوعهم إليها وحصولهم فيها ، وأنت تعلم أنه يناقض هذا ما قيل في وجه الجمع بين الرواية عن سعيد والرواية عن الربيع ، وبالجملة الجمع بين الأخبار الثلاثة وبينها وبين الآية صعب ، وقال بعضهم في ذلك : إنه يحتمل أن السفينة لما ألحقت بهم صادفوا جزيرة في اللج فخرجوا لبعض حوائجهم وتخلف الخضر عازماً على الخرق ومعه موسى عليه السلام فاحس منه ذلك فعجل بالاعتراض ثم رجع أهلها وركبوا فيها والعزم هو العزم فأخذ عليه السلام في مباشرة ما عزم عليه ولم يشعر موسى عليه السلام حتى تم وقد شارفت على الأرض ، ولا يخفى ما في ذلك من البعد ، وذكر بعضهم أن ظاهر الآية يقتضى أن خرقه إياها وقع عقب الركوب لأن الجزء يعقب الشرط . وأجيب بأن ذلك ليس بلازم وإنما اللازم تسبب الجزء عن الشرط ووقوعه بعده الأثر كما تقول : إذا خرج زيد على السلطان قتله وإذا أعطيت السلطان قصيدة أعطاك جائزة مع أنه كثيراً ما لا يعقب القتل الخروج والاعطاء والاعطاء ، وقد صرح ابن الحاجب بأنه لا يلزم وقوع الشرط والجزاء في زمان واحد فيقال : إذا جمعتني اليوم أكرمك غداً ، وعلى ذلك قوله تعالى : (أنذا مامت لسوف أخرج حياً) ومن التزم ذلك كالرضي جعل الزمان المدلول عليه باذا امتداً وقدّر في الآية المذكورة (أنذا مامت وصرت رمياً ، وعليه أيضاً لا يلزم التعقيب ، نعم قال بعضهم : إن خبر لما ركبنا في السفينة لم يفجأ إلا والخضر قد قلع لوحاً من ألواحها يدل على تعقيب الخرق للركوب ، وأيضاً جعل غاية الانطلاق مضمون الجملة الشرطية يقتضى ذلك إذ لو كان الخرق متراخياً عن الركوب لم يكن غاية الانطلاق مضمون الجملة لعدم انتهائه به . وأجيب بأن المبادرة التي دل عليها الخبر عرفته بمعنى أنه لم تمض أيام ونحوه ، وبانه لا مانع

من كون الغاية أمرا متدا ويكون انتهاء المغيايا بابتدائه كقولك : ملك فلان حتى كانت سنة كذا ملكه فتأمل هـ
ثم إن في القلب من صحة رواية الربيع شيئا والله تعالى أعلم بصحتها ، والظاهر أن أهل السفينة لم يروه
لما باشر خرقها وإلا لما مكثوه وقد نص على ذلك علي القاري . وأخرج ابن المنذر . وابن أبي حاتم عن
أبي العالية من طريق حماد بن زيد عن شعيب بن الحبباب إنه قال : كان الخضر عبداً لا تراه إلا عين من
أراد الله تعالى أن يريه إياه فلم يره من القوم إلا موسى عليه السلام ولورآه القوم لحالوا بينه وبين خرق
السفينة وكذا بينه وبين قتل الغلام ، وليس هذا بالمرفوع والله تعالى أعلم بصحته ، نعم سيأتى إن شاء الله
تعالى قريباً عن الربيع أيضاً أنهم علموا بعد ذلك أنه الفاعل ، والظاهر أيضاً أن موسى عليه السلام لم يرد
ادراج نفسه الشريفة في قوله (لتغرق أهلها) وإن كان صالحاً لأن يدرج فيه بناء على أن المراد من أهلها الراكبين فيها هـ
وقرأ الحسن . وأبو رجاء . (لتغرق) بالتشديد لتكثير المفعول . وقرأ حمزة . والكسائي . وزيد بن علي .
والاعمش . وطلحة . وابن أبي ليلى . وخلف . وأبو عبيد . وابن سعدان : وابن عيسى الاصبهاني (ليغرق
أهلها) على اسناد المفعول إلى الأهل ، وكون اللام على هذه القراءة للعاقبة ظاهر جداً ﴿ لَقَدْ جِئْتَ ﴾ أتيت
وفعلت ﴿ شَيْئاً إِمْرًا ٧١ ﴾ أى داهياً منكراً من أمر الأمر بمعنى كثر قاله الكسائي فاصله كثير ، والعرب
كما قال ابن جني في سر الصناعة تصف الدواهي بالكثرة ، وهو عند بعضهم في الأصل على وزن كبد فخفف
قيل ولم يقل أمرا إمرا مع ما فيه من التجنيس لأنه تكلف لا يلتفت إلى مثله في الكلام البليغ كما صرح به الامام
المرزوقي في شرح قول السموأل :

يقرب حب الموت آجانا لنا وتكرهه آجالهم فتطول

ردا لاختيار بعضهم رواية يقصر حب الموت ، وأيد ذلك بقول أبي ذؤيب الهذلي هـ وشيك الفصول
بعيد القفول هـ حيث أمكن له أن يقول بطى القفول ولم يقل ، وربما يقال هنا : إنه لم يقل ذلك لما ذكر مع
إيهامه خلاف المراد وقصوره عن درجة ما في النظم الجليل من زيادة التفضيع ، وفي الرواية عن الربيع أن
موسى عليه السلام لما رأى من الخضر ما رأى امتلاً غضباً وشد عليه ثيابه وأراد أن يقذف الخضر عليه
السلام في البحر فقال أردت هلاكهم فستعلم أنك أول هالك وجعل كلما ازداد غضبا استعر البحر وظلما سكن
كان البحر كالدهن ، وأن يوشع بن نون قال له : ألا تذكر العهد والميثاق الذي جعلت على نفسك ، وأن الخضر
عليه السلام أقبل عليه يذكره ما قاله من قبل ﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ٧٢ ﴾ وهو متضمن
للانكار على عدم وقوع الصبر منه عليه السلام فادركه عند ذلك الحلم ﴿ قَالَ لَا تَأْخُذْنِي بِمَا نَسِيتُ ﴾ اعتذار
بنسيان الوصية على أبلغ وجه كأن نسيانه أمر محقق عند الخضر عليه السلام لا يحتاج أن يفيد إياه استقلالاً
وإنما يلتبس منه ترك المؤاخذة به ، فما مصدرية والباء صلة المؤاخذة أى لا تؤاخذ بنسياني وصيتك في ترك
السؤال عن شيء حتى تحدث لى منه ذكراً ، والتمس ترك المؤاخذة بالنسيان لأن الكمال قد يؤاخذ به وهى
مؤاخذة بقلة التحفظ التى أدت اليه كما وقعت لأدل ناس وهو أول الناس وإلا فالمؤاخذة به نفسه لا تصح لأنه
غير مقدور ، وقيل : الباء للسببية وهى متعلقة بالفعل ، والنسيان وإن لم يكن سبباً قريباً للمؤاخذة بل السبب
القريب لها هو ترك العمل بالوصية لكنه سبب بعيد لأنه لولاه لم يكن الترك ، وجوز أن تكون متعلقة بمعنى

النهى كما قيل في (بنعمة ربك) من قوله تعالى (ما أنت بنعمة ربك بمجنون) لأنه متعلق بمعنى النفي فيكون النسيان سببا للنهي عن المؤاخذة بترك العمل بالوصية . وزعم بعضهم تعيين كونها للبلابة ، ويحوز في ما أن تكون موصولة وأن تكون موصوفة أى لا تؤاخذنى بالذى أو بشئ نسيته وهو الوصية لكن يحتاج هذا ظاهرا إلى تقدير مضاف أى بترك ما نسيته لأن المؤاخذة بترك الوصية أى ترك العمل بها لا بنفس الوصية . وقيل قد لا يحتاج إلى تقدير المضاف فإن الوصية سبب للمؤاخذة إذ لولاها لم يكن ترك العمل ولا المؤاخذة ، ونظير ذلك ما قيل في قوله تعالى : (ففسق عن أمر ربه) ثم كون ما ذكر اعتذارا بنسيان الوصية هو الظاهر وقد صح في البخارى أن المرة الأولى كانت نسيانا .

وزعم بعضهم أنه يحتمل أنه عليه السلام لم ينس الوصية وإنما نهى عن مؤاخذته بالنسيان موها أن ماصدر منه كان عن نسيانها مع أنه إنما عني نسيان شئ آخر ، وهذا من معارضض الكلام التى يتقى بها الكذب مع التوسل إلى الغرض كقول ابراهيم عليه السلام : هذه أختي . وإني سقيم ، وروى هذا ابن جرير عن أبي بن كعب وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما .

وجوز أن يكون النسيان مجازاً عن الترك أى لا تؤاخذنى بما تركت من وصيتك أول مرة (وَلَا تُرْهَقْنِي) لا تغشنى ولا تحملنى (من أمرى) وهو اتباعه إياه (عُسْرًا ٧٣) أى صعوبة وهو مفعول ثان لترهقنى ، والمراد لا تعسر على متابعتك ويسرها على بالأعضاء وترك المناقشة . وقرأ أبو جعفر (عسرا) بضمين (فأنطلقا) الغاء فصيغة أى قبل عذره فخرجنا من السفينة فأنطلقا يمشيان على الساحل فى الصحيح ، وفي رواية أنهما مرا بقرية (حَتَّى إِذَا لَبِيتَا غُلَامًا) يزعمون كما قال البخارى أن اسمه جيسور بالجيم وروى بالخاء ، وقيل اسمه جنتور وقيل غير ذلك ، وصح أنه كان يلعب مع الغلمان وكانوا على ما قيل عشرة وأنه لم يكن فيهم أحسن ولا أنظف منه فأخذه (فَاقْتَلَهُ) أخرج البخارى في رواية أنه عليه السلام أخذ برأسه من أعلاه فاقتلعه بيده ، وفي رواية أخرى أنه أخذه فأضجعه ثم ذبحه بالسكين ، وقيل ضرب رأسه بالجدار حتى قتله ، وقيل رضه بحجر ، وقيل ضربه برجله فقتله ، وقيل أدخل أصبعه في سترته فاقتلعه فمات ، وجمع بين الروايات الثلاثة الأول بأنه ضرب رأسه بالجدار أولا ثم أضجعه وذبحه ثم اقتلع رأسه ، وربما يجمع بين الكل وفي كلا الجمع بعد ، والظاهر أن الغلام لم يكن بالغاً لأنه حقيقة الغلام الشائعة في الاستعمال وإلى ذلك ذهب الجمهور ، وقيل كان بالغاً شاباً ، وقد أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن عبدالعزيز أنه كان ابن عشرين سنة ، والعرب تبقى على الشاب اسم الغلام ، ومنه قول لبيلى الأخيلية في الحجاج :

شفاها من الداء الذى قد أصابها غلام إذا هز القناة سقاها

وقوله : تلقى ذباب السيف عني فأننى غلام إذا هوجيت لست بشاعر

وقيل هو حقيقة فى البالغ لأن أصله من الاغتيال وهو شدة الشبق وذلك إنما يكون فيمن بلغ الحلم ، وإطلاقه على الصبي الصغير تجوز من باب تسمية الشئ باسم ما يؤول إليه ، ويؤيد قول الأولين قوله تعالى (قَالَ) أى موسى عليه السلام (أَفَقُلْتُ نَفْسًا زَكِيَّةً) أى طاهرة من الذنوب فإن البالغ قلباً يزكو من الذنوب .

وقد جاء في حديث عن ابن جبير عن ابن عباس مرفوعا تفسير زكية بصغيرة وهو تفسير باللازم ، ومن قال كان بالغاً قال : وصفه عليه السلام بذلك لأنه لم يره أذنب فهو وصف ناشئ . من حسن الظن ، واستدل على كونه بالغاً بقوله تعالى ﴿بغير نفس﴾ أى بغير حق قصاص لك عليها فإن الصبي لا قصاص عليه . وأجاب النووي . والكرمانى بأن المراد التنبيه على أنه قتله بغير حق إلا أنه خص حق القصاص بالنفي لأنه الأنسب بمقام القتل أو أن شرعهم كان إيجاب القصاص على الصبي ، وقد نقل المحدثون كاليهقي في كتاب المعرفة أنه كان في شرعنا كذلك قبل الهجرة .

وقال السبكي : قبل أحد ثم نسخ ، والجار والمجرور - قال أبو البقاء - متعلق بقتلت كأنه قيل أى قتلت نفساً بلا حق ، وجوز أن يتعلق بمحذوف أى قتلاً بغير نفس ، وأن يكون في موضع الحال أى قتلتها ظالماً لها أو مظلومة . وقرأ ابن عباس . والأعرج . وأبو جعفر . وشيبة . وابن محيصن . وحميد . والزهرى . ونافع . واليزيدى . وابن مسلم . وزيد . وابن بكير عن يعقوب . ورويس عنه أيضاً . وأبو عبيد . وابن جبير الانطالى وابن كثير . وأبو عمرو (زكية) بتخفيف الياء وألف بعد الزاي ، (وزكية) بالتشديد من غير ألف كما قرأ زيد ابن على . والحسن . والجحدري . وابن عامر . والكوفيون أباح من ذلك لأنه صفة مشبهة دالة على الثبوت مع كون فعيل المحول من فاعل - كما قال أبو حيان - يدل على المبالغة ، وفروق أبو عمرو بين زكية وزكية بأن زكية بالالف هي التي لم تذب قط وزكية بدون الف هي التي أذنت ثم غفرت .

وتعقب بأنه فرق غير ظاهر لأن أصل معنى الزكاة النمو والزيادة فلذا وردت للزيادة المعنوية وأطلقت على الطهارة من الآثام ولو بحسب الخافقة والابتداء كما في قوله تعالى (لأهـب لك غلاماً زكياً) فن أين جات هذه الدلالة ثم وجه ذلك بأنه يحتمل أن تكون لكون زكية بالالف من زكى اللزوم وهو يقتضى أنه ليس بفعل آخر وأنه ثابت له في نفسه وزكية بمعنى مزكاة فإن فعلاً قديكون من غير الثلاثى كرضيع بمعنى مراضع ، وتطهير غيره له من الذنوب إنما يكون بالمغفرة وقد فهمه من كلام العرب فانه امام العربية واللغة فتكون بهذا الاعتبار زكية بالالف أباح وأنسب بالمقام بناء على أنه يرى أن الغلام لم يبلغ الحلم ولذا اختار القراءة بذلك وإن كان كل من القراءتين متواترا عنه عليه السلام ، وهذا على ما قيل لا ينافى كون زكية بالالف أباح باعتبار أنها تدل على الرفع وهو أقوى من الدفع فافهم ، وأياما كان فوصف النفس بذلك لزيادة تفضيع ما فعل .

وقد أخرج ابن مردويه عن أبي بن كعب أن الخضر عليه السلام لما قتل الغلام ذعر موسى عليه السلام ذعرة منكراً وقال : أقتلت نفساً زكية بغير نفس ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْرًا ۖ﴾ منكر اجدا ، قال الامام : المنكر ما أنكرته العقول ونفرت عنه النفوس وهو أباح في تقبيح الشيء . من الأمر ، وقيل بالعكس ، وقال الراغب : المنكر الدهاء والأمر الصعب الذي لا يعرف ، وهذه الأبلغية قال بعضهم . المراد شيئاً أنكر من الأول ، واختار الطيبي أنه دون الأمر وقال : إن الذي يقتضيه النظم أنه ذكر الأغلاظ ثم تنزل إلى الآهون فقتل النفس أهون من الحرق لما فيه من اهلاك جماعة وأغلاظ من إقامة الجدار بلاأجرة ، وقال في الكشف : الظاهر أبلغية النكر أما بحسب اللفظ فظاهر الاترى كيف فسر الشاعر أى في قوله :

لقد لقي الأقران (١) منى نكرا داهية داهية إذا إمرا
النكر بداهية من صفتها كيت وكيت وجعل الأمر بعضاً أو صافها ، وأما بحسب الحقيقة فلا أن خرق السفينة
تسبب إلى الهلاك وهذا مباشرة على أن ذلك لم يكن سبباً مفضياً ، وقول من قال : إنه تنزل استدلالاً بأن إقامة
الجدار أهون من القتل ليس بشيء لأنه حكى على ترتيب الوجود لا تنزل فيه ولا ترقى وإنما يلاحظ ذلك بالنسبة
إلى ما ذيل انتهى ، وروى القول بالابلية عن قتادة ، وما يؤيد ذلك ما حكاه القرطبي عن صاحب العرس
والعرائس أن موسى عليه السلام حين قال للخضر عليه السلام ما قال غضب الخضر واقتلع كتف الصبي
الأيسر وقشر اللحم عنه وإذا مكتوب فيه كافر لا يؤمن بالله تعالى أبداً ، وبني وجه تغيير النظم الجليل على
أقبحية القتل فقيل : إنما غير النظم إلى ما ترى لأن القتل أقبح والاعتراض عليه ادخل وأحق فكان الاعتراض
جديراً بأن يجعل عمدة الكلام ، وهو مبنى على أن الحكم في الكلام الشرطي هو الجزاء والشرط قيد له بمنزلة
الحال عند أهل العربية ، وتحقيق ذلك في المطول وحواشيه *

وكان العطف بالقاء التعقيبية ليفيد أن القتل وقع عقيب اللقاء من غير ريث كما يشعر به الاعتراض إذ
لومضى زمان بين اللقاء والقتل أمكن نظراً للأمور العادية إطلاع الخضر فيه من حاله على ما لم يطلع عليه موسى
عليه السلام فلا يعترض عليه هذا الاعتراض ، ولا يضر في هذا ادعاء أن الخرق أيضاً كذلك لأن المقصود
توجيه اختيار القاء دون الواو أو ثم بعد توجيه اختيار أصل العطف بأن ذلك يتأتى جعل الاعتراض عمدة ، والحاصل
أنه لما كان الاعتراض في القصة الثانية معتمداً بشأنه وأهم جعل جزاء لا إذا الشرطية وبعد أن تعين للجزائية لذلك
لم يكن بد من جعل القتل من جملة الشرط بالعطف ، واختيرت القاء من بين حروفه ليفاد التعقيب ، ولما لم
يكن الاعتراض في القصة الأولى مثله في الثانية جعل مستأنفاً وجعل الخرق جزاء *

وزعم الناشئ كندى جواز كون الاعتراضين في القصتين مستأنفين والجزاء فيهما فاعل الخضر عليه السلام
إلا أنه لا بد من تقدير قد في الجزاء الثاني لأن الماضي المثبت الغير المقترن بها لفظاً أو تقدير لا يصلح للجزائية
واعتبر هذا في الثانية ولم يعتبر مثله في الأول لأن القتل أقبح فهو جدير بأن يؤكد ولا كذلك الخرق *
وتعقبه بعض الفضلاء بأن القاء الجزائية لا يجوز أن تدخل على الماضي المثبت إلا بتقدير قد لتحقيق تأثير
حرف الشرط فيه بأن يقلب معناه إلى الاستقبال فلا حاجة إلى الرابطة في كونه جواباً ، وأما بتقدير قد فتدخل
القاء لعدم تأثير حرف الشرط فيه فهو محتاج إلى الرابطة فقوله تعالى : (خرقها) وكذلك قوله سبحانه : (فقتله) لكونهما
مستقبلين بالنسبة إلى ما قبلهما يقعان جزاء بلا حاجة إلى ربط القاء الجزائية فلا مجال في الثاني لجعل القاء جزائية
وكذا لا مجال في الأول لفرض تقدير قد لاصطلاح إدخال القاء عليه فتدبر فانه لا يخلو عن شيء

وقال مير بادشاه في الرد على ذلك : إن الذوق السليم يأبى عن تقدير قد لو جعل القتل جزاء لعدم اقتضاء
المقام إياها كيف وقد سبق الخرق جزاء بدونها وقد علم أنه يصدر عن الخضر عليه السلام ما لا يستطيع المشرع
أن يصبر عليه وما المحتاج إلى التحقيق إلا اعتراض موسى عليه السلام ثانياً بعدم سلف منه من الكلام وكونه
عليه السلام مرسلًا منه تعالى للتعلم ، وفيه إعراض عن بيان النكته في التحقيق وعدم التفات إليها وغفلة
على ما قال بعض الفضلاء عن موضع القاء الجزائية وتقدير قد ، ولعل الحق أن يقال : إن التقدير وإن جاز

خلاف الظاهر جدا ، وزعم أيضا أنه يمكن أن يقال في بيان إخراج القصتين على ما أخرجنا عليه ان لقاء الغلام سبب للشفقة والرفق لا القتل فلذا لم يحسن جملة جزاء وجعل جزاء الشرط وركوب السفينة قد يكون سببا لخرقها فلذا جعل جزاء ، وفيه أن للخصم أن يمنع الفرق ويقول : كما أن لقاء الغلام سبب للرفق لا القتل كذلك ركوب السفينة سبب لحفظها وصيانتها لا الخرق كيف وسلاستها سبب لسلامة الخضر عليه السلام ظاهرا ، ومن الأمثال العامة لا ترم في البئر التي تشرب منها حجرا ، وإذا سلم له أن يقول : ان لقاء الغلام سبب للرفق لا للقتل فالقتل أغرب والاعتراض عليه أدخل فالاعتراض جدير بأن يجعل جزاء فيؤل الأمر في بيان النكمة الى نحو ما تقدم والأمر في هذا سهل كما لا يخفى .

وقال شيخ الاسلام في وجه التغيير : ان صدور الخوارق عن الخضر عليه السلام خرج بوقوعه مرة مخرج العادة واستأنست النفس به كاستئناسها بالأمور العادية فانصرفت عن ترقب سماعه الى ترقب سماع حال موسى عليه السلام هل يحافظ على مراعاة شرطه بموجب وعده عند مشاهدة خارق آخر أو يسارع الى المناقشة كما في المرة الأولى فكان المقصود افادة ما صدر عنه عليه السلام فجعل الجزاء اعتراضه دون ما صدر عن الخضر عليهما السلام والله تعالى در شأن التنزيل . وأما ما قيل من أن القتل أقبح والاعتراض عليه أدخل فكان جديرا بأن يجعل عمدة الكلام فليس من رفع الشبهة في شيء بل هو مؤيد لها فان كون القتل أقبح من مبادئ قلة صدوره عن المؤمن العاقل ونذرة وصول خبره الى الاسماع وذلك مما يستدعي جملة مقصودا وكون الاعتراض عليه أدخل من موجبات كثرة صدوره عن كل عاقل فضلا عن النبي وذلك لا يقتضي جملة كذلك انتهى ، وتعقب بأن ما ذكره من النكمة على تقدير تسليمه لا يضر من بينها بما تقدم اذ لا تراحم في النكات ، وأما اعتراضه فقوله مما يستدعي جملة مقصودا ان أراد أنه مقصود في نفسه فليس بصحيح وإن أراد أنه مقصود بأن يعترض عليه ويمنع منه فهذا يقتضي جعل الاعتراض جزاء كما مر ، وأما كونه من موجبات كثرة صدوره عن كل عاقل فمقتض للاهتمام بالاعتراض عليه .

وأنت تعلم أن الشيء كلما ندر كان الاخبار به وافادته السامع أوقع في النفس وأن الاخبار الغريبة يهتم بافادتها مالا يهتم بافادة غير الغريبة إذ العالم بالغريب قليل بخلاف العالم بغيره وإنكار ذلك مكابرة فراد الشيخ أن كون القتل أقبح من مبادئ قلة صدوره عن المؤمن العاقل ونذرة وصول خبره الى الاسماع وذلك مما يستدعي جملة مقصودا بالافادة كما هو شأن الأمور القليلة الصدور النادرة الوقوع وكون الاعتراض عليه أدخل من موجبات كثرة الصدور وذلك لا يقتضي أن يعامل كذلك ، وعلى هذا لا غبار على ما ذكره عند المنصف ، ثم ان ما ذكره من النكمة يتأتى على القول بأن القتل أقبح من الخرق وعلى القول بالعكس أيضا وهذا بخلاف ما تقدم فانه كان مبنيا على أقبحية القتل فن لا يقول بها يحتاج في بيان النكمة الى غير ذلك ، وقد رجح بذلك على ما تقدم ، واستأنس له أيضا بأن مسلق الكلام من أوله لشرح حال موسى عليه السلام فجعل اعتراضه عمدة الكلام أوفق بالمساق لإلانه عدل عن ذلك في قصة الخرق وجعل ما صدر عن الخضر عليه السلام عمدة دون اعتراضه لأن النفس لما سمعت وصف الخضر ظمأت لسماع ما يصدر منه فبل غليلها وجعل ما صدر عنه مقصودا بالافادة لانه مطلوب للنفس وهي منتظرة اياه ثم بدد أن سمعت ذلك وسكن او امها سلك بالكلام مسلسل كما الأول وقصد بالافادة حال من سيق الكلام من أوله لشرح حاله ، ولا يخفى أن هذا قول بأن الاصل نظرا الى السوق

أن تكون القصة الاولى على طرز القصة الثانية إلا أنه عدل عن ذلك لما ذكره ، والخروج عن الاصل يتقدر بقدر الحاجة (ومن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه) وهو مخالف لما يفهم من كلام الشيخ في الجملة فانهم والله تعالى أعلم . وقرأنافع . وأبو بكر . وابن ذكوان . وأبو جعفر . وشيبة . وطلحة . ويعقوب . وأبو حاتم (نكرا) بضمين حيث كان منصوبا *

(تم الجزء الخامس عشر ويليه إن شاء الله تعالى الجزء السادس عشر وأوله (قال ألم أقل لك))

فَهْرِسْتِ

(الجزء الخامس عشر من تفسير روح المعاني)

صفحة	صفحة
٢	(سورة) بنى إسرائيل
٢	وجه اتصالها بما قبلها
٣	أقوال اللغويين في معنى (سبحان) وبيان أنه
	هل هو علم أولا وإذا كان علما هل هو علم
	جنس أولا الخ
٤	بيان معنى العبودية وتشريف النبي
	ﷺ بها
٥	بيان الروايات في حديث الاسراء
٦	« المكان الذي كان فيه النبي ﷺ
	وقت خروجه والعلامات التي أخبر بها
	كفار قريش
٦	اختلاف العلماء في سنة الاسراء
٧	« في الاسراء هل كان بقطة أو
	صحيقة
٨	مناما وحجج كل وتحقيق المقام
	بيان الأدلة الطبيعية على عدم استحالة الاسراء
	والمعراج .
٩	بيان أنه عليه الصلاة والسلام نصب له معراج
	يعرج عليه
١٠	بيان أن ما قاله بعض الطائفة الكشفية من أن
	للروح جسد خرافة لا مستند له
١٠	بيان أن المسافة التي قطعها عليه الصلاة والسلام
	كانت باقية على امتدادها
١١	بيان الحكمة في اسرأته ليلا
١١	« معنى بركة بيت المقدس
١٢	« ما رآه النبي ﷺ من الآيات
١٢	بيان الحكمة في كون الاسراء الى المسجد

(ب) محتويات الجزء الخامس عشر من تفسير روح المعاني

صفحة	صفحة
٣١ الزام كل مكلف بعبده	الاقصى وقع قبل المعراج وبيان أنهما كانا في ليلة واحدة
٣٢ اخراج صحيفة العمل للمكلف يوم القيامة	١٣ بيان أنه ليس في الآية اشارة الى أنه ﷺ رأى ربه ليسلة الاسراء كما أنها ليست نصا في المعراج الخ
٣٣ تاويل قوله تعالى (كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا) والكلام في اعرابها	١٤ تاويل قوله تعالى (وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبنى اسرائيل) الآية
٣٤ بيان أن اهتداء الانسان لنفسه وضلاله عليها	١٥ ماورد من الآثار في سبب تسمية نوح عليه السلام عبدا شكورا
٣٥ اختلاف العلماء في أطفال المشركين هل يدخلون الجنة أو النار وحجج كل وتحقيق المقام	١٦ اقوال العلماء في الافاتين اللتين وقعتا من بنى اسرائيل
٣٦ بيان أن الله لا يعذب أحدا حتى يبعث رسولا يدعو الى الهدى ويقيم الحجة	١٧ عقاب بنى اسرائيل على الافساد الاول بارسال عباد أولى باس شديد عليهم يجرسون خلال ديارهم
٣٧ بيان ما أورده الاصفهاني في شرح المحصول على من استدل بالآية على نفى الوجوب العقلي والجواب عنه	١٨ رد الكثرة لبنى اسرائيل على اعدائهم وبيان سببها
٣٧ بيان ما قاله المراغى شارح المنهاج	١٨ بعث العباد على بنى اسرائيل عقابا لهم على الافساد الثاني
٣٨ بيان ما قاله الامام في ضعف الاستدلال بالآية وبيان الملازمة التي أتى بها من وجوه	٢٠ اختلاف العلماء في تعيين هؤلاء العباد
٣٩ بيان أن الاستدلال بالآية لا يختص بالمعتزلة بل يشاركهم فيه الماتريدية من الحنفية وعامة مشايخ سمرقند	٢١ بيان أن اليهود عادوا الافساد بعد ذلك في عهد رسول الله فعاقيمهم الله باجلاء بنى النضير وقتل قريظة وضرب الجزية على الباقيين
٣٩ بيان أن العقل حجة من حجج الله يجب الاستدلال به قبل ورود الشرع والدليل على ذلك	٢٢ بيان أن القرآن يهتدى لأقوم الطرق وهو الاسلام والتوحيد
٤٠ الكلام على أهل الفترة وهل يعذبون أم لا	٢٣ تاويل قوله تعالى (ويدع الانسان بالثر دعاه بالخير)
٤٢ اختيار المصنف أن العقلي حجة في معرفة الصانع تعالى ووحده وتنزهه عن الولد سبحانه قبل ورود الشرع وأن ارسال الرسل وانزال الكتب لبيان ما لا ينال بالعقول من أنواع العبادات والحدود	٢٣ الدليل على المنع من دعاء الانسان على نفسه أو ماله أو على أهله
٤٢ بيان أن النزاع بين العلماء إنما هو بالنسبة لاحكام الايمان بالله تعالى بخلاف الفروع	٢٥ الارشاد الى مسالك الاهتداء بالآيات والدلائل الآفاقية والابتداء بالليل والنهار
٤٢ تاويل قوله تعالى (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) الآية	٢٦ بيان أن معنى نحو آية الليل ازالة ما نبت لها من النور وماورد في ذلك من الآثار
٤٤ بيان أن الذنوب سبب في اهلاك الأمم	٢٧ أقوال الفلاسفة في المحو المرقى في وجه القمر
٤٥ تاويل قوله تعالى (من كان يريد العاجلة عجلنا	٣٠ بيان الحكمة في جعل مائة النهار مبصرة

صحيفة
٧١ الامر بالوفاء بعهد الله وعود الناس
٧١ الامر بايفاء الكيل والوزن بالقسطاس
المستقيم .
٧٣ النهى عن اتباع ما لا علم به
٧٤ تاويل قوله تعالى (ان السمع والبصر والفؤاد
كل أولئك كان عنه مسؤولا)
٧٥ النهى عن الفخر والكبر
٧٦ بيان أن ما تقدم من التكليف المفصلة وبعض
ما أوحاه الله الى النبي ﷺ من الحكمة
٧٧ بيان ما قاله بعض المحققين في وجه توحيد
الخطاب في بعض هذه الاوامر والنواهي وجمعه
في بعض آخر منها
٧٩ مناقشة المصنف لما تقدم
٨١ الرد على القائلين بأن الملائكة بنات الله
٨٢ بيان بطلان الشرك
٨٣ تاويل قوله تعالى (تسبح له السموات السبع
والارض ومن فيهن) وبيان معنى تسبيح
السموات والارض وفيها مباحث نفيسة
٨٧ تاويل قوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن
يفقهوه وفي اذانهم وقرأ)
٨٩ ادعاء المشركين أن النبي ﷺ مسجور
٩٠ انكار المشركين للبعث
٩١ الرد على منكرى البعث
٩٢ تاويل قوله تعالى (يوم يدعوكم فستتجيبن
بحمده) الخ
٩٥ تفضيل بعض النبيين على بعض
٩٧ الاستدلال على حقية التوحيد
٩٩ بيان أن الانبياء الذين عبدتهم المشركين يتبعون
القربة الى الله تعالى بالطاعة
١٠٠ تاويل قوله تعالى (وإن من قرية إلا نحن
مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذابا
شديدا) الخ
١٠٣ بيان الحكمة في عدم اجابة المشركين الى
ما اقترحوه من الايات

صحيفة
له فيما انشاء لمن يريد
٤٧ بيان أن من أراد الآخرة وسمى لها سعيها قبل
سعيه بشرط أن يكون ايمانه صحيحا
٤٨ تفضيل بعض الناس على بعض في الدنيا
والآخرة .
٥٠ (ومن باب الاشارة في الايات)
٥٢ تاويل قوله تعالى (لا تجعل مع الله إلها آخر
فقد معد مذموما مخذولا)
٥٣ الامر بعبادة الله وحده
٥٤ الامر بالاحسان الى الوالدين
٥٥ النهى عن التأليف للوالدين ونهرهما
٥٧ الامر بالدعاء للوالدين بالرحمة
٥٨ بيان ما ورد في الوالدين وأن الام مقدمة في
البر على الأب
٥٩ بيان الحد الذي يعرف به عقوق الوالدين
٥٩ تعريف آخر للعقوق ذكره بعض المحققين
٦٠ الرد على من توهم أن الوالدين إنما طلبا
تحصيل اللذة لأنفسهما فلزم منه دخول الوالد
في الوجود
٦٢ الامر بآيتا ذى القربى حقه والمسكين
وابن السبيل
٦٣ النهى عن تبذير الأموال
٦٢ تاويل قوله تعالى (واما تعرضن عنهم ابتغاء
رحمة من ربك ترجوها) الخ
٦٥ منع الشحيح من البخل والمبذر من الاسراف
٦٦ بيان أن مقاليد الرزق بيد الله تعالى
٦٦ النهى عن قتل الاولاد
٦٧ تحريم الزنا وبيان أنه أكبر الكبائر بعد
الشرك والقتل
٦٩ النهى عن قتل النفس المعصومة إلا بالحق
٦٩ بيان أن الله قد جعل لولى المقتول ظلما سلطانا
على القاتل ياخذه بالقصاص أو بالدية
٧٠ النهى عن التصرف في مال اليتيم إلا بالنى هي
أحسن حتى يبلغ أشده

صحيفة

الصلوات الخمس

١٠٥ بيان المراد بالشجرة الملعونة
١٠٨ أمر الملائكة بالسجود لآدم تحية وإكراما
وأمثالهم إلا إبليس

١١٠ وعيد ابليس ومن تبعه بالنار
١١١ تفسير قوله تعالى (واستفزز من استطعت
منهم) الآية

١١٣ بيان أن عباد الله المخلصين لا يتسلط
الشیطان علیهم

۱۱۳ بیان سوالین ذکرهما الامام والجواب عنهما

١١٤ تاويل قوله تعالى (واذا مسكم الضرفى البحر ضل من تدعون الا اياه)

١١٦ تاويل قوله تعالى (أفأنتم أن يخسف) الآية

۱۱۷ تـکـریم اللہ تعالیٰ لبـنـی ءاـدم علی غـیرہـم مـن

المخلوقات

١١٨ الرد على المخشري في تفضيله الملايكة

على البشر

۱۲۰ تاویل قوله تعالیٰ (یوم ندعو کل ایااس بامامهم)

وماورد في ذلك

١٢٢ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا اَمْرًا مِنْهُمْ حَتّٰى يَخْرُجُوْا مِنْ اَرْضِهِمْ بِاِذْنِ اللّٰهِ ۚ وَلَئِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاَتَّبِعُوْا مَا يَخْرُجُ مِنْ اَرْضِهِ بِاِذْنِ اللّٰهِ ۗ ۝

في الاخيرة أعمر وأضال سبلا

١٢٠ ﴿ومن باب الإشارة في الآيات﴾

١٢١ طاب ثقف من النبی ﷺ أن يعطيه

خصالا دنتخون بها علم العرب ودره أنا

أَنَّهُمْ مَرْبُوعٌ عِنْدَ اللَّهِ

١٢٠ تاويل قوله تعالى (اذا لاذقناك ضعف الحياة

وضعف الممات)

۱۲۰ م اهل مکة باستفزاز النبی ﷺ وتهديد

على ذلك

۱۳ سنه الله ان كل أمة تستفز رسولها لا تلبث بعده

الأقليات

١٣ تاويل (افم الصلاة لدلوك الشمس)

۱۳ بیانیہ ان الایہ نذل علی اوقات

— ج — (۱ - ۱۱)

صحيفة

- ١٥٩ اختلاف الناس في الروح هل تموت أم لا
١٦٠ بحث في تمايز الارواح
١٦١ بحث في مستقر الارواح بعد مفارقة الابدان
١٦٢ الكلام على تزاور الارواح
١٦٣ لا يجوز أن تتعلق نفس واحدة بأبدان كثيرة
١٦٤ تاويل قوله تعالى (واثن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا اليك) الخ
١٦٦ بيان أنه لو اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله
١٦٨ بيان ما اقترحه المشركون على النبي ﷺ
١٦٩ تنزيه جلال الله عن المقترحات التي اقترحوها
١٧١ تاويل قوله تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا) الخ
١٧٢ بيان الحكمة في عدم ارسال الملائكة رسلا
١٧٣ ارسال النبي ﷺ إلى الجن والملائكة
١٧٤ تاويل قوله تعالى (ومن يهد الله فهو المهتد)
١٧٥ بيان أن الكفار يحشرون على وجوههم يوم القيامة
١٧٦ بيان أن النار كلما خبت زادها الله سعيرا
١٧٧ توبيخ منكرى البعث على عدم التفكير حتى يعلموا أن الذي خلق السموات والارض قادر على اعادتهم
١٨٠ تاويل قوله تعالى (قل لو أنتم تملكون خزائن الخ)
١٨٢ اختلاف العلماء في تعيين التسع آيات التي أوتيتها موسى عليه السلام
١٨٤ تاويل قوله تعالى (فقال له فرعون إني لأظنك ياموسى مسحورا)
١٨٥ رد موسى عليه السلام على فرعون
١٨٨ شرح حال انزال القرآن الكريم
١٨٩ بيان أن المؤمنين إذا أتى عليهم القرآن خشعوا وخروا سجدا
١٩١ تاويل قوله تعالى (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن إيا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى)
١٩٢ وجه إعراب (فله الاسماء الحسنى)

صحيفة

- ١٩٣ بيان أن أسماء الله الحسنى تنفارت في الشرف والعظم والكلام على الاسم الأعظم
١٩٤ الأمر بالقراءة بين الجهر والخافتة
١٩٥ الرد على اليهود والنصارى وبنى مليح حيث قالوا عزيز ابن الله والمسيح ابن الله والملائكة بنات الله تعالى الله عن ذلك
١٩٦ (ومن باب الإشارة في الآيات)
١٩٩ (سورة الكهف) ووجه مناسبتها لما قبلها
٢٠٠ انزال القرآن على النبي ﷺ على سنن الاستقامة
٢٠٢ الدليل على تمثيل أفعال الله بالأغراض
٢٠٣ نبى النبي ﷺ عن الحزن على من لم يؤمن
٢٠٦ بيان أن الله تعالى جعل ما على الارض زينة لأهلها ليختبر العباد أيهم يزهو فيها وأيهم تكالب عليها
٢٠٧ تاويل قوله تعالى (ولا الجاعلون ما عليها صعيدا جرزا)
٢٠٨ تاويل قوله تعالى (أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم) الخ
٢١١ دعاء أصحاب الكهف ربه أن يهديهم
٢١٣ تاويل قوله تعالى (أحصى لما لبثوا أمدا) وبيان ما فيها من المباحث النحوية المهمة
٢١٦ تفصيل ما أجل فيما سلف من قصة أصحاب الكهف
٢١٨ تقوية قلوب أصحاب الكهف حين عزموا على التوجه إلى الله
٢١٩ إيمان أصحاب الكهف بالله وتبرؤهم من الشرك
٢٢٠ بيان أن أصحاب الكهف بعد اعتزالهم عن الناس في الاعتقاد طلبوا العزلة الجسمانية ليتمكثوا من اخلاص العبادة لله
٢٢١ بيان حالهم بعد ما أودوا إلى الكهف
٢٢٣ بيان أن ما تقدم من أحوالهم دليل على كمال قدرة الله وحقية التوحيد وكرامة أهله

صحيفة

- ٢٢٤ تقلاب أصحاب الكهف ذات اليمين وذات الشمال
كيلا تا كل الأرض أجسامهم
٢٢٥ الكلام على طلب أصحاب أهل الكهف
٢٢٦ تفسير قوله تعالى (لو اطلعت عليهم لوليت
منهم فرارا ولملئت منهم رعبا) وبيان
ماورد فيها
٢٢٩ ايقاظ أصحاب الكهف ليسال بعضهم بعضا
فيترتب عليه ما ذكر من الحكم البالغة
٢٣٠ ارسال أصحاب الكهف أحدهم ليجلب لهم
الطعام وبيان أن التاهب لأسباب المعاش
لابنى التوكل
٢٣٢ بيان أن الله أعثر الناس على أصحاب الكهف
ليعلموا ان وعد الله بالبعث حق
٢٣٤ اختلاف أهل ملكتهم في البعث وبيان أن
ايقاظهم كان مائة حاسمة للنزاع
٢٣٦ الدليل على عدم جواز البناء على قبور الصالحين
واتخاذ المساجد عليها وبيان ماورد في النهى عن
ذلك من الأحاديث
٢٣٧ مذاهب العلماء في المنع من البناء على القبور
والكتابة عليها ووجوب البناء العالى الخ
٢٣٩ بيان أن شرع من قبلنا شرع لنا اذا قصه الله
ورسوله بدون انكار
٢٤٠ اختلاف اليهود في عدة اصحاب الكهف
٢٤٢ تاويل قوله تعالى (ما يعلمهم الا قليل) وبيان ما
في الآية من الوجوه النحوية
٢٤٣ نهي النبي ﷺ عن المراء في شأن أصحاب
الكهف
٢٤٤ الاعتراض على المعتزلة في زعمهم أن المعاصي
واقعة بغير ارادة الله والجواب عنه
٢٤٨ بيان أن عامة الفقهاء على اشتراط اتصال
الاستثناء في الحث إلا ما روى عن
ابن عباس
٢٥١ بيان مدة لبث أصحاب الكهف في كهفهم
٢٥٤ تاويل قوله تعالى (أبصره واسم)
٢٥٦ تاويل قوله تعالى (وانزل ما أوحى إليك من كتاب

صحيفة

- ربك) الآية
٢٥٨ (ومن باب الاشارة في الآيات)
٢٦١ أمر النبي ﷺ بأن يصبر نفسه مع الذين يدعون
رهبهم بالفداء والعشى الخ
٢٦٣ نهي النبي ﷺ عن صرف النظر عنهم احتقارا
لهم إلى أبناء الدنيا
٢٦٤ نهي عن اطاعة الغافلين في تنحية الفقراء
عن مجلسه
٢٦٥ تاويل قوله تعالى (وقل الحق من ربكم فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر)
٢٦٦ استدلال المعتزلة بالآية على أن العبد مستقل
في أفعاله موجد لها
٢٦٧ بيان ما أعد للظالمين من العذاب
٢٦٨ « ما يغاثون به من الشراب »
٢٦٩ « ما أعد للمؤمنين من النعيم »
٢٧١ الكلام على لبس أهل الجنة
٢٧٣ تفسير قوله تعالى (واضرب لهم مثلا
رجلين) الخ
٢٧٥ اغترار أحدهما بامواله وأولاده وثقانيه في
حب الدنيا ونسيانه البعث
٢٧٦ بيان ما قاله صاحبه له
٢٧٧ « ما في قوله تعالى (لكنا هو الله ربى) من
المباحث النحوية
٢٧٩ تاويل قوله تعالى (ولولا اذ دخلت جنتك قلت
ما شاء الله) الآية
٢٨٠ تاويل قوله تعالى (ان ترث أنا أقل منك
مالا ولدا)
٢٨١ تفسير (فلن تستطيع له طلبا)
٢٨٣ اهلاك أموال الرجل الأول المقتر بامواله
وحسرة علمها
٢٨٣ بيان أن مجرد الندم على الكفر لا يكون إيمانا
٢٨٤ « أن الولاية والنصرة لله وحده لا يقدر
عليها غيره »
٢٨٥ بيان مثل الحياة الدنيا
٢٨٧ الكلام على الباقيات الصالحات

صحيفة

- ٢٨٧ » على تسيير الجبال عند خراب العالم
٢٨٩ عرض الكفار المنكرين للبعث على ربهم وتوجيه
الخطاب اليهم
٢٩١ اشفاق المجرمين عما في كتاب اعمالهم من
الجرائم .
٢٩٢ امر الملائكة بالسجود لادم تحية
واكراما وامثالهم الا ابليس وبيان معنى
كونه من الجن
٢٩٣ الكلام على مادة فسق
٢٩٤ انكار اتخاذ الشيطان وليا من دون الله
٢٩٥ تاويل قوله تعالى (ما شهدتم خالق السموات
والارض ولا خلق انفسهم)
٢٩٨ توبيخ الكفار وتعجزهم بتداء شر كانهم وعدم
استجابتهم له
٢٩٩ تصريف الامثال في القرآن
٣٠٠ بيان الامناع للناس من الايمان
٣٠٢ ارسال الرسل مبشرين ومنذرين
٣٠٣ تاويل قوله تعالى (انا جعلنا على قلوبهم اكنة
ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا)
٣٠٦ بيان ان سبب اهلاك القرى المتقدمة هو ظلمهم
٣٠٧ (ومن باب الاشارة في الايات)
٣١٠ بيان الذي وقعت له القصة مع الخضر هو موسى
بن اسرائيل عليه السلام على الصحيح
٣١٤ بلوغ موسى وقتاه يوشع مجمع البحرين
٣١٥ هروب الخوت منها وتسربه في البحر
٣١٨ طلب موسى عاياه السلام الخوت بعد مجاوزته

صحيفة

المكان .

- ٣١٧ اعتراف يوشع بانه نسي الخوت
٣١٨ تاويل قوله تعالى (واتخذ سبيله في البحر عجبا)
٣١٩ اختلاف العلماء في اسم الخضر وكنيته وفي آيه
٣٢٠ » » في الخضر هل كان رسولا او نبيا
اوليس رسولا ولا نبيا
٣٢٠ ذكر الخلاف في حياته الى اليوم وحجج كل
فريق على مذهب اليه وبيان ان الظواهر تؤيد
من ذهب الى موته وهو مبحث نفيس
٣٣١ طلب موسى عليه السلام من الخضر ان يهمله
عما عليه الله
٣٣٢ بيان ان تعلم موسى من الخضر لا يقدر في
جليل منصبه
٣٣٣ هل يتفاضل الرسل في العلم أم لا وهو مبحث
نفيس .
٣٣٣ تفسير قوله تعالى (وكيف نصبر على ما لم نحط
به خبرا)
٣٣٣ الاستدلال بالآية على ان الاستطاعة لا تحصل
قبل الفعل
٣٣٤ ذكر اوجه الاعراب في (قال استجدني) الآية
وهل الوعد كالوعد انشاء ام لا
٣٣٦ ما ذكر في كيفية خرق السفينة واعتراض موسى
عليه السلام عليه واعتذاره
٣٣٨ بيان ما قيل في قتل الغلام وهو مبحث نفيس
من اراد الاطلاع عليه وبه يتم الجزء
(تم الفهرست)