

هذا الجزء الاول من حاشية شيخ زاده على تفسير القاضى البيضاوى

شيخ زاده - محمد بن مصلح الدين مصطفى القوجوى محى
الدين الحنفى المعروف بشيخ زاده المدرس الرومى توفى سنة ٩٥١ احدى
و خمسين و تسعمائة له من الكتب الاخلاصية فى تفسير سورة الاخلاص
تعليقة على شرح الهداية لابن مکتوم. حاشية على انوار التنزيل
للبيضاوى مجلدات مطبوعة. حاشية اخرى على انوار التنزيل. شرح
فرائض الراجية. شرح قصيدة البردة. شرح المشارق للصغانى. شرح
مفتاح العلوم للسكاكى فى المعانى و البيان. شرح الوقاية فى مسائل
الهداية.

قد اعنى بطبعه طبعة جديدة بالافست
مكتبة الحقيقة



يطلب من مكتبة الحقيقة بشارع دار الشفقة بفاتح ٥٧ استانبول - تركيا

ميلادى

هجري شمسي

هجري قمرى

١٩٩٨

١٣٧٦

١٤١٩

من اراد ان يطبع هذه الرسالة وحدها او يترجمها الى لغة اخرى فله من الله الاجر الجزيل و منا
الشكر الجميل و كذلك جميع كتبنا كل مسلم مأذون بطبعها بشرط جودة الورق و التصحيح

هذا الجزء الاول من حاشية شيخ زاده
على تفسير القاضى اليبضاوى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين * وصلى الله على سيد المرسلين * محمد وآله واصحابه اجمعين * قال الشيخ الامام عبد الهدى
علامة الورى * الذى اطبق هذه الامة على علوشاته * ورفعة منزلته ومقداره * اعنى به ناصر الحق والدين *
المعروف بالقاضى اليبضاوى * اسكنه الله تعالى حفائر القدس مع العلماء الابرار * والسعداء الاخيار *
آمين * فى اول تفسيره اسمى بانوار التنزيل * واسرار التاويل * **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** * والباء فيه
للاستعانة والمصاحبة والمعنى مستعينا بالله اشرع فيما قصدته من التصنيف او ملبسا او مصاحبا باسم الله
على وجه التيمن به اشرع * وقلنا مستعينا بالله دون بسم الله لان الاستعانة به فى الحقيقة هو الله تعالى كما يدل
عليه القصر المستفاد من قوله اياك نستعين وذكر اسمه تعالى انما هو لزيادة التعظيم ثم قال **الحمد لله الذى نزل**
الفرقان على عبده * ولام الملائكة فى قوله تعالى الحمد لله افاد اختصاص جنس الحمد به تعالى ان جعل تعريف
الحمد على الجنس واختصاص جميع افراد الحمد به تعالى ان جعل على الاستغراق مع ان اختصاص الجميع به تعالى
يفهم من حمله على الجنس ايضا لان اختصاص الجنس به تعالى يستلزم اختصاص جميع الحمد به تعالى وعبر
عن المحمود اولا باسم الذات ثم لكونه منزلا للقرآن على اشرف نوع البشر والكله تسيها على ان له تعالى استحقاقا ذاتيا
للمحمد كالا - تحقاق الوصفى والمراد بالا - تحقاق الذاتى كونه تعالى مستحقا للحمد بجميع صفاته الثبوتية والسلبية
وبالا - تحقاق الوصفى كونه مستحقا لذلك باعتبار انصافه بالوصف المذكور مع قطع النظر عن انصافه بغيره
والا - تحقاق الذاتى لا يتصور الا فى البارى تعالى ولذات تراهم يذكرون فى مقام الحمد اسم الذات اولا والوصف ثانيا
وفى مقام التصليية يذكرون وصف الرسول صلى الله عليه وسلم اولا واسم ثانيا على طريق عطف البيان * والانزال
والتنزيل عبارتان عن تحريك الشئ مبتدئا من الاعلى الى الاسفل وبينهما فرق من جهة ان التنزيل يدل على النزول
تدریجيا والانزال يدل على النزول دفعة وذلك لان بناء التفعيل للتكثير وكثرة النزول انما يكون بكونه على
سبيل التدریج ثم ان المتحرك قسمان احدهما متخير بالذات كالجواهر الفردة وما يتركب منها وثانيهما متخير بالتبع
وهو الاعراض القائمة بموضوعاتها فان العرض تابع لموضوعه فى التحير سواء كان قارا فى الموضوع كالسواد
والبياض او سبيلا مترتب الاجزاء بمنع البقاء كالحركة والكلام الغضى وكل واحد من القسمين المذكورين
نعرض له الحركة حقيقة الا ان القسم الاول منهما تعرض له الحركة اصانة وبالذات بخلاف القسم الثانى فانه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله الذى نزل الفرقان على عبده

لا يتحرك اصالة لاستحالة انتقال الاعراض عن موضوعاتها وانما يتحرك بتبعية محله ضرورة تحرك الحال بحركة المحل
 كالجسم الاسود المتحرك اذا تحرك بحركة تحرك ما حل فيه من السواد والكلام تبعاله * ثم ان الكلام النفسى الذى
 هو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى لا يتصور فيه الحركة والنزول بالذات وهو ظاهر لامتناع انتقال شئ من صفات الله
 تعالى عنه ولا بتبعية موصوفه الذى هو ذات الواجب تعالى وتقدس لاستحالة الحركة عليه حتى يتحرك صفاته
 تبعاله وانما المنزل هو الكلام اللفظى الحادث المركب من الالفاظ والحروف المؤلفة من الآيات والسور
 وهو القرآن المجز المتحدى به لكونه كلام الله حقيقة على انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين لاعلى
 معنى انه صفة قائمة بذاته تعالى لانه حادث ويمتنع قيام الحوادث به تعالى ويجوز ان يخلق الله تعالى اصواتا مقطعة
 مؤلفة على هذا النظم المخصوص فيأخذها جبريل عليه الصلاة والسلام ويخلق له علما ضروريا انه هو العبارة
 المؤدية لمعنى ذلك الكلام النفسى القديم الذى هو كلام الله على معنى انه صفة له قائمة به مع ان الاشاعة يجوزون
 ان يسمع كلامه تعالى الازلى بلا صوت وحرف كما يرى ذاته تعالى فى الآخرة بلاكم وكيف فعلى هذا يجوز ان يخلق الله
 تعالى جبريل عليه السلام وهو فى مقامه عند سدرة المنتهى سماعا لكلامه الازلى وان لم يكن من جنس الحروف
 والاصوات ثم يقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم وقبل اظهار الله تعالى فى اللوح المحفوظ
 كتابة هذا النظم المخصوص ونقشه فقراء جبريل عليه السلام وحفظه وخلق الله تعالى فيه علما ضروريا بانه هو
 نفس العبارة المؤدية للمعنى القديم على ان ازال الملك الكتاب السماوى لا يتوقف على سماع المفظ لجواز ان تلقفه
 الملك تلقفا روحانياى لا جسمانيا بان يلهم الله تعالى الملك ذلك المعنى القديم ويخلق فيه قدرة على التعبير عنه
 ويسمى النظم الصادر عنه كلام الله تعالى باعتبار كونه عبارة عن الكلام النفسى دالا عليه * ثم ان الكلام اللفظى
 لكونه غير متميز بالذات بل هو عرض قائم بالموضوع لا يكون ازاله وتنزيله الاتبع الحامله ومبلغه فانه تعالى لما نزل
 جبريل عليه السلام وحركه الى اسفل وهو حامل للقرآن بان امره بالحركة الى اسفل فتحرك هو بامر الله تعالى
 فقد تحرك القرآن القائم به تبعاً لحركته فينبغى ان يكون قوله نزل القرآن مجازا على طريق اطلاق اسم العرض
 الحال على المحل الذى هو ذلك الحامل فانه هو المنزل بالذات والاصالة والقرآن منزل تبعاله والمعنى نزل القراءة
 بواسطة تنزيل جبريل عليه السلام ثم ان القرآن العظيم يصح ان يوصف بانه منزل ومنزل لانه تعالى ازاله جلة
 من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا و امر السفارة الكرام بان تنسخه ثم نزله الى الارض الى النبي عليه الصلاة والسلام
 منجما موزعا على حسب المصالح ووقوع الحوادث الا ان فى ازاله الى السماء الدنيا قولين احدهما ماروى
 عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال * ازل القرآن جلة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا
 ليلة القدر ثم نزل الى الارض فى عشرين سنة * وثانيهما انه ازل من اللوح الى السماء الدنيا كل سنة مقدار
 ما يكون منزلا فى سنة واحدة بحسب المصالح فعلى هذا القول يقع الازال الدفعى عشرين مرة وعلى القول الاول
 يقع مرة واحدة وانما جد الله تعالى على التنزيل دون الازال بناء على ان التنزيل اعم واكمل نعممة فى حقنا بالنسبة
 الى الازال اذ لا تظهر لنا فائدة فى نزوله جلة الى السماء الدنيا * والقرآن فى الاصل مصدر بمعنى الجمع وبمعنى القرآن
 ايضا يقال قرأت الشئ قرأنا اذا جمعته ويقال ايضا قرأت الكتاب قراءة وقرآنا اذا تلوته ثم نقل الى هذا المجموع
 المقدر المنقول لنا من دفتى المصاحف اى من جنبها نقلات متواترا وقد يطلق على القدر المشترك بين المجموع وبين
 كل بعض من ابعاضه وهذا هو المراد هنا بقريئة لفظ التنزيل وفى بعض النسخ وقع لفظ القرآن بدل القرآن
 وهو فى الاصل مصدر بمعنى الفرق وهو الفصل بين الشئيين سمي به القرآن لفصله بين الحق والباطل بتقديره وبيانه
 اولانه لم ينزل جلة واحدة ولكن مفرقا بعضه عن بعض فى الازال وانما قال على عبده دون نبيه اورسوله اشارة
 الى ان العبودية اجل صفاته عليه الصلاة والسلام واشرفها وذلك لان اشرف ماسوى العبودية من صفاته
 عليه الصلاة والسلام هي الرسالة وعبودية الرسول لكونها انصرافا من الخلق الى الحق اجل واشرف
 من رسالته لكونها بالعكس فانها انصراف من الحق الى الخلق لتبليغ احكام المرسل وليس المعنى ان عبودية غير الرسول
 افضل من الرسالة فانه لم يقل به احد وانما الكلام فى النسبة بين اوصاف الرسول ايها افضل فكما ان القرآن العظيم
 لكونه مجز اباقيا ومبيناً لجميع ما يتعلق به من سعادة المكافين فى النشأتين كان اجل الكتب السماوية واكملها فكذلك
 الرسول صلى الله عليه وسلم اشرف افراد نوع البشر واكملها فكان معنى الكلام الحمد للسلطان المستجمع

لجميع صفات الجلال والاکرام الذي نزل اشرف الكتب السماوية وافضلها على اشرف افراد نوع البشر وفضلهم
قوله ليكون للعالمين نذيرا - الظاهر ان اسم كان ضمير العبد بدليل قوله تعالى يا أيها المدثر قم فأنذر ويحتمل
ان يكون ضمير الفرقان بشهادة قوله تعالى بشيرا ونذيرا والمراد بالعالمين الانس والجن فانهم قد اتفقوا على ان
الجن ايضا مكلفون بالشرائع وان الكافر منهم يعذب بجهنم لقوله تعالى لا ملأ من جهنم من الجنة والناس اجمعين
وان اختلف في دخول من آمن منهم الجنة قال به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ثم قيل ليس لهم ثم اكل ولا شرب
بل غذاؤهم فيها ثم كما في الدنيا وقيل يأكلون ويشربون كالانس وقال بعضهم لا يدخلونها ولا ثواب لهم
الا النجاة من العذاب ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهائم ونسب الامام الرازي هذا القول الى ابي حنيفة وقال
انفاض الارموى ان ابا حنيفة توقف في كيفية ثوابهم قائلا بان الله تعالى لم يبين في القرآن ثوابهم ونحن نعلم بقينا
ان الله تعالى لا يضيع ايمانهم فيعطيهم ما يشاء * والنذير بمعنى المنذر اي الخوف ويجوز ان يكون بمعنى الانذار به
عليه السلام كالتكبير بمعنى الانكار به واقتصر في تعليل التنزيل على ذكر الانذار مع انه عليه السلام كما انه
منذر لاهل العصيان والضلال مبشر لاهل الايمان والطاعة بناء على ان الانذار هو المقصود الاصلى الاولى من
الارسال والتنزيل فان الطيب الذي يباشر معالجة مرض القلب لا بد له ان يبدأ اولا بتنقيته عن العقائد الزائفة
والاخلاق الرديئة والاعمال القبيحة المكدر للقلب بان يسقيه شربة الانذار بسوء عاقبة تلك الامور وبعد تنقيته
عن المهلكات يعالجه بما يقويه على مواظبة الطاعات بان يسقيه شربة التبشير بحسن عاقبة الاعمال الصالحة
كما ان طيب الامراض البدنية يبدأ اولا بتنقية البدن عن الاخلاط الرديئة ثم يباشر المعالجة بالمقويات ولهذا
اقتصر الله تعالى على ذكر الانذار في مبدأ امر النبوة حيث قال يا أيها المدثر قم فأنذر ولان الانذار شامل لجميع
المكلفين من العصاة والمطيعين فانهم جميعا ينتفعون به وان اختلف الحال بحسب اختلاف الحال فان البعض
منهم ينذر بنار الجحيم والبعض الاخر بانحطاط الدرجات في دار النعيم والبعض الثالث بنار الجحيم عن مطالعة
جال رب رحيم **قوله** باقصر سورة من سورة - الظاهر انه معطوف على قوله نزل وان التحدى هو الله
تعالى حيث قال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وان الاقصية مستفادة من تكبير سورة
في قوله فأتوا بسورة من مثله ويجوز ان يكون التحدى هو العبد بان يرجع ضمير قحدي اليه ويستفاد الاقصية
من التكبير الواقع في قوله تعالى ام يقولون افتراء قل فأتوا بسورة مثله والتحدى طلب المعارضة من صاحبك
باتيانه مثل ما فعلت انت يقال تحديت فلانا اذا بارزته في فعل ونازعته الغلبة وهو مشتق من الهداء فان الحديين
متعارضان فيه ويغني كل واحد منهما مثل ما تاتي به صاحبه والهداء والحدو سوق الابل والغناء لها يقال حدوت
الابل حدوا وحداء اذا استغناها مع الغناء لها والمعنى انه تعالى طلب ممن ارتاب في ان القرآن منزل من عند الله
تعالى ان يعارضوه ويأتوا بمثل اقصر سورة في الاشتمال على كمال الفصاحة والبلاغة * والمصاقع جمع مصقع وهو
البلغ المتقدم على اقرانه في المحافل بقوة فصاحته وكال بلاغته من صقع الديك اذا صاح والعرب العرباء اي الخالص
منهم من قيل قولهم ليل ابل وغل ظليل فانهم اذا ارادوا المبالغة في شئ يأخذون من لفظه صفة ويؤكدونه بها
والظاهر ان الباء في قوله فلم يجده قديرا بمعنى على وانها متعلقة بقوله قديرا فان الباء قد تكون بمعنى على كما في قوله
تعالى ومنهم من ان تأمنه بقطار اي على قطار اي فلم يجد من يقدر على ذلك اي على اتيان مثله فضلا عن وجود
من يعارضه بالفعل فان عدم الوجدان كناية عن عدم الوجود لان عدم وجدانه من عالم الغيب والشهادة سبب
لازم لعدم وجوده في حد نفسه فيصح ان يكفى به عنه * فان قلت القدير من صيغ المبالغة مثل شريف وكريم
فيكون عدم وجدان القدير نفيًا لوجدان من هو كامل القدرة ونفيه لا ينافي ثبوت من يقدر عليه في الجملة * اجيب
عنه بان المبالغة ليست بلازمة لصيغة فاعيل مطلقا بل انما تقيدها اذا كانت مشتقة من باب فعل بضم العين
كما في المتأين المذكورين به ولفظ قديرا ليس مأخوذا من ذلك الباب فلا دلالة فيه على المبالغة حتى يلزم ما ذكرتم
والفرق بين ما يابى فعل وغيره ان باب فعل لا يستعمل الا في افعال لازمة لفاعلها فيكون معنى الصفة المشبهة
المشتقة من ذلك الباب وان ثبت لها الفعل لازما غير منفك عنها ومالم تكن مشتقة منه لا تدل على المعنى وانما تدل على
بمجرد ثبوت الفعل لفاعلها ولا تدل على المبالغة **قوله** والحجم - اي واسكت لغاية فصاحته وكال بلاغته
من تصدى لمعارضته والظاهر انه معطوف على قوله فلم يجده قديرا بين القرينة الاولى عدم قدرتهم على ذلك رأسا

ليكون للعالمين نذيرا * قحدي باقصر سورة
من سورة مصاقع الخطباء * من العرب العرباء
فلم يجده قديرا * والحجم من تصدى لمعارضته
من فصحاء عدنان * وبلغاه قحطان

وبالثانية عدم ظهور قدرتهم على معارضته واثبات مثله بعد التصدي بمعارضته من توهم ان له قدرة ما على ذلك قبل التصدي وفي اكثر النسخ الغم بدون الواو اما على الاستيناف جوابا عما يقال من ان علم عدم وجود من يقدر على ذلك رأسا فكأنه قيل في الجواب انه اعجز كل الفصحاء والبلغاء فلزم بعجز الكل ضرورة واما على انه تأكيدي وتقرير لما سبق من نفي قدرة فصحاءهم وبلغائهم عموما على عموم الكناية لان القدرة على ذلك اذا انتفت عن اكلهم في البلاغة لزم انتفاؤها عن الجميع فنفيها عن الكمال باعتبار دلالة على هذا اللازم يكون تأكيديا للمسبق والمراد بعدنان وخطان قبائل العرب المشهورة بكمال الفصاحة والبلاغة **قوله** حتى حسبوا انهم سحروا وتسحروا **قوله** اذ لم يهتدوا الى التفرقة بين السحر والعجز ثم ان المصنف لما فرغ من تحقيق اعجاز القرآن شرعا في بيان اسلوبه في الدلالة على ما فيه من الحكم والاحكام وفي كيفية تكميله وارشاده للانام فقال **قوله** ثم بين للناس **قوله** اي لكل نوع البشر عموما وان لم ينفع البعض بذلك التبيين ولم يبين له المراد لعدم تبصره وسلوكه طريق الانتفاع بذلك البيان و اشار بكلمة ثم الى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب وان لم يحجز تأخيره عن وقت الحاجة الى العمل بمضمونه واخذه من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه فان الايات القرآنية منها محكمات انضح معناها وخلا عن الاجال وتعدد الاحتمال بان يظهر عند العقل ان المعنى هذا لا غير ومنها متشابهات وهي ما لم تكن كذلك بل يكون لها محتملات عند العقل لا يتضح المراد منها لاجال او مخالفة ظاهرا ونحو ذلك فينقل باب الاطلاع على المراد الا بيانه بالتنصيص على المقصود او بنصب ما يدل عليه كالقياس ودليل العقل والحكم والمتشابه بهذا المعنى غير ما اصطلح عليه الخفية لان الحكم بهذا المعنى يتناول الظاهر والنص والفسر وان المتشابه يتناول الخفي والمشكل والجمل والامشاحة في الاصطلاح **قوله** حسبوا انهم من مصالحتهم **قوله** اي بين ما نزل اليهم قدر ما ظهر واعترض لهم من مصالحتهم يقال ليكن عمالك بحسب ذلك اي بقدره وعدده وقد تسكن السين في الضرورة ويقال عن لي كذا يعنى بضم العين وكسر هاء عتا اي سخ ولاح واعترض وقوله من مصالحتهم بيان ما وفيه اشارة الى ما وقع عليه الاتفاق من انه تعالى يراعى مصالح عباده الا ان ذلك عندنا بطريق التفضل وعند المعتزلة بطريق الوجوب **قوله** ليديروا **قوله** اي ليتديروا ويفكروا في آياته تفكرا يفضي الى معرفة ما يدبر ظاهرها من المعاني اللطيفة المستنبطة بالتأويلات الصحيحة واللام فيه متعلقة بنزل او بين والتذكر اما بمعنى الاتعاظ او استحضار ما هو كالمركز في العقول لقرط انتمكن من معرفته بما نصب من الدلائل الدالة عليه والالباب جمع لب وهو العقل خص العقلاء بالتذكر لان غيرهم من المتدبرين لا ينتفعون به وقوله تذكيرا مصدر من غير لفظ فعله كقوله تعالى وتبتل اليه تبتيلا او حال بمعنى مذكرين فان العالم كما يجب عليه العمل بموجب علمه يجب عليه ايضا اعلام غيره **قوله** فكشف **قوله** عطف على قوله بين على طريق عطف تفصيل الجمل كما في قوله تعالى ونادي نوح ربه فقال والقناع ما استتر به المرأت رأسها وهو اوسع من القنعة والانغلاق انسداد الباب وازدادة القناع اليه من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كالجين الماء اي ماء كالفضة في البياض والصفاء شبه الايات القرآنية تارة بالنفائس الخزونة واخرى بالعرآتس المحتجبة على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها في الاولى الانغلاق وفي الثانية القناع على طريق التخييل فقيه استعارتان مكنتان واستعارتان تخيلتان * فان قيل اذا انضح معاني المحكمات ولم يبق فيها احتمال آخر ولا يوجد فيها انغلاق فكيف يستقيم قوله فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات * اجيب بان الاحتمال المنفي عن المحكمات هو الاحتمال الناشئ عن الدليل وانتفاؤه لا ينافي ثبوت مطلق الاحتمال ولو سلم ان المنفي هو مطلق الاحتمال فالمراد بالكشف المتعلق بالمحكمات انزالها مكشوفة مبينة كما يقال ضيق فم الركبة اي اجعله ضيقا من اول الامر * والرمز في الاصل مصدر ومعناه الاشارة بالثفتين او الحاجب وهو ههنا اسم بمعنى الرمز مطلقا ولذلك جمع ولو بقي على اصل المصدرية لما جمع * والخطاب في الاصل توجيه الكلام نحو الحاضر واريده ههنا الكلام الموجه للفهام مطلقا والظاهر ان اضافة الرموز اليه من اضافة الجزء الى الكل كيد زيد او من اضافة الكل الى الجزء كختم فضة والمعنى هن رموز من الخطاب الى المراد منها رمزا خفيا على ان تكون كلمة من في قولنا من الخطاب للتبويض على تقدير ان تكون اضافة الرموز من قبيل اضافة الجزء الى الكل وعلى تقدير ان تكون من قبيل اضافة الكل الى الجزء تكون من للتبيين وصف المحكمات بانهم ام الكتاب اي اصله لكونها في انفسها متضحة المعاني ويرجع اليها في تأويل المتشابهات وبيان المراد منها ووصف المتشابهات بانهم رموز الخطاب على طريق رجل عدل

حتى حسبوا انهم سحروا وتسحروا ثم بين للناس ما نزل اليهم حسبما عن لهم من مصالحتهم ليديروا آياته وليتذكروا ولو الابواب تذكروا فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات هن رموز الخطاب

قوله تأويل وتفسيرا **ح** حالان من فاعل كشف بمعنى مؤولا ومفسرا والتأويل صرف الكلام الى بعض محتملاته وترجيحه على سائر المحتملات بدليل دعا اليه مما يتعلق بالدراية كما اذا كان اللفظ مشتركين معاني متعددة محتملا لكل واحد منها فيحمل اللفظ على بعض تلك المعاني لكونه موافقا للاصول من الآية المحكمة او الحديث المتواتر او اجماع الامة فتعين ذلك المعنى بهذا الطريق هو التأويل وهو من الاول الذي هو الرجوع والانصراف سمي تأويلا لما فيه من ارجاع اللفظ الى ما يقتضيه الدليل فاذا وقع الكلام المحتمل للمعاني المتعددة في القرآن والحديث فلا بد من عرضه على الاصول الشرعية من آية محكمة او حديث متواتر او اجماع الامة فان وافق الاصول ووافق القواعد المقررة عند ارباب العربية ايضا فصحيح والافهوا فاسد لكونه قولاً بمجرد التشهي فظهر ان التأويل لا بد ان يكون فيه مدخل للرأى والدراية بخلاف التفسير فانه لا مدخل لهما فيه بل هو منوط بالنقل والرواية فقط فانه عبارة عن تبين المعنى وكشفه مسندا الى النقل والسمع كالانخبار عن سبب نزول الآية وبيان من نزلت فيه ونحو ذلك مما لا يعلمه الا من شهد النزول وعان السبب وهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فجاز لهم التفسير لتمكنهم من كشف المعنى الحاصل بالعاينة بخلاف غيرهم فانهم لو اخبروا بشئ من ذلك من غير ان يسندوه الى من شهد النزول فذلك تفسير بالرأى وقد اوعده عليه بقوله صلى الله عليه وسلم * من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار * وما جاء عن السلف والفقهاء المجتهدين من استنباط معاني القرآن بالرأى والاجتهاد فذلك تأويل لا تفسير والذي دعاهم الى ذلك ان الله تعالى جعل القرآن هدى للناس يرجع اليه في جميع ما يحتاج اليه في باب العمل والاعتقاد وليس كل ذلك منصوصا في القرآن فوجب ان يكون بعضه ثابتا بدلالة النص واشارته واقتضائه لا يستخرج ذلك الا بالرأى والعرض على الاصول فهذا هو الذي دعاهم الى استنباط بعض المعاني بالرأى والاجتهاد والتفسير مأخوذ من القسر وهو مقلوب من السفر وهو الكشف والظهار يقال اسفر الصبح اذا اضاء اضاءة لاشبهة فيها وسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت نقابها ومنه سمي السفر سفر الاله يظهر عن اخلاق الرجال قال الراغب القسر والسفر يتقارب معناه لانه كما يتقارب لفظهما لكن جعل القسر لظهار المعنى المعقول والسفر لابرز الاعيان للابصار **قوله** وبرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق **ح** عطف على قوله فكشف القناع عن المحكمات والمتشابهات تأويلا وتفسيرا فيكون مجموع الكشف والابرز تفصيلا للتبيين المذكور سابقا ذكر اولا على سبيل الاجمال انه تعالى بين الفرقان المنزل على حسب المصالح ليكون ذلك مؤديا الى تدبرهم وتذكرهم ثم فصل طريق التبيين فقال انه تعالى كشف عنهم القناع وابطاح معناه ابرز واطهر غوامض الاعيان الخارجية التي هي اعيان عالم الشهادة وعالم الغيب وعالم الارواح وعالم الاشباح فان العبارات تدل على معانيها التي هي صور ذهنية وهي تدل على الاعيان الخارجية وبتبيين المنزل على الوجه المذكور ينبغي لهم خفايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت فعلى هذا يكون المراد بالحقائق اعيان عالم الشهادة وبالذقائق اعيان عالم الغيب وبالغوامض والطائف ما خفي على الانسان دركه من العالمين فمعنى ابرز غوامض الحقائق اظهار ما خفي من عالم الشهادة ومعنى ابرز لطائف الدقائق اظهار ما خفي من عالم الغيب فتكون الاضافة في الموضوعين بمعنى اللام ثم علل الكشف والابرز المذكورين بقوله ينبغي لهم اي لاولى الالباب والعقول والخفايا جمع خفية والخبايا جمع خبية وكلاهما بمعنى مخفية يقال خبايت الشيء اذا سترته واخفته والقدس بسكون الدال وضمها الطهر والتزهد عن شوائب النقصان وازافته الى الجبروت بانية وهو الظاهر والمعنى ليكشف لهم قدس الذات وتزهده عن شوائب النقصان الذي هو اتصافه بالصفات السلبية فان الجبروت من الجبر بمعنى القهر كالجلال فانه ايضا بمعنى القهر فانه يقال صفات الجلال وصفات الجبروت ويراد صفات القهر وهي الصفات السلبية فقالوا صفات الجلال والجبروت وازادوا الصفات السلبية ثم انهم قد يكتفون بلفظ الجبروت عن ذكر الصفات فيذكرون لفظ الجبروت مفردا ويريدون الصفات السلبية ومنه قول المصنف قدس الجبروت اي قدس الذات وتزهده عن شوائب النقصان الذي هو جبروته واتصافه بالصفات السلبية فزيدت الواو والتاء على لفظ الجبر للمبالغة كما زيدتا على لفظ الملك فقيل ملكوت فانه فعلوت من ملك ومعناه الملك الا ان في الملكوت من المبالغة ما ليس في الملك وكذا الرهبوت فانه بمعنى الرهبة وهي الخوف الا ان الاول ابلغ ثم ان الملك قد يستعمل بمعنى السلطنة والتصرف والاستيلاء وقد يستعمل بمعنى المملكة وهي موضع الملك ومنه مالك الملك في اسماء الله

وتفسيرا * وبرز غوامض الحقائق
 فالدقائق * ينبغي لهم خفايا الملك
 كوت * وخبايا قدس الجبروت

تعالى فان الملك فيه بمعنى المملكة والمالك بمعنى القادر التام القدرة والموجودات كلها مملكة واحدة والله تعالى مالِكها وقادرها تفذ مشيئته فيها كيف يشاء ايجادا واعداما والظاهر ان الملك في قوله لينجلي لهم خفايا الملك والمكوت بمعنى المملكة فيكون المكوت بمعنى المملكة التي هي اعظم واوسع من الملك فيحتمل ان يراد بالملك عالم الانس وان بدن كل شخص مملكة واحدة للروح الناطقة ومحل دالاتها وبالمكوت عالم الآفاق وان يراد بالملك عالم الشهادة ويقال له عالم الخلق وبالمكوت عالم الغيب ويقال له عالم الامر والجبروت عالم الكروبيين وهم الملائكة المقربون للكروب فعول من كرب بمعنى قرب وقوله ليتفكروا متعلق بقوله لينجلي **قوله فيها** اي في تلك المعلومات المتكشفة المبرزة تفكيرا اي تفكرا والمقصود من التفكر في الموضوعات ان يستدلوا على عظم شأن صانعها وباهر سلطانه ليردادوا خوفا منه وطمعا ويجتهدوا في طلب مرضاته **قوله** ومهد لهم قواعد الاحكام واوضاعها **قوله** عطف على قوله كشف او ابرزان هذا التمهيد من جملة المينات للمنزل والقواعد جمع قاعدة وهي قضية كلية مشتملة على احكام جزئيات موضوعها اجالا فيتعرف منها تلك الاحكام بان تضم تلك القاعدة الى اخرى سهلة الحصول مثل قول الاصولي ما امر به الشارع واجب فاذا ضم هذا القول الى قولنا الصلاة مما امر به الشارع مثلا يخرج منهما الحكم الشرعي الفقهى من القوة الى الفعل وهو قولنا الصلاة واجبة والمراد بتمهيد القواعد التي يستخرج منها احكام جزئيات موضوعها ان يوفق المجتهدين لتحصيلها واقدارهم على استخراجها واثباتها فان كل ما يكون من العلماء من وجوه التأويل بل وطرق الاستدلال واستنباط الاحكام الشرعية وغير ذلك راجع اليه تعالى فان اهتداء العلماء الى ذلك انما هو بتوفيق الله تعالى واقداره اياهم على ذلك وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله * وقوله واوضاعها عطف على قواعد الاحكام وما فيه من الضمير المجرور راجع الى الاحكام والمراد باوضاع الاحكام العلل والمعاني الموضوعة لافادة الاحكام كالطوف في حديث سور الهرة **قوله** من نصوص الآيات **قوله** حال من الاحكام واوضاعها او صفة لهما اي مستنبطين او المستنبطين منها والمراد بنصوص الآيات عباراتها المسوقة لافادة المعاني وبألماعها اشاراتها ودلالاتها واقتضا آتها والالامع جمع لمع كضوء واضواء وزنا ومعنى **قوله** ليذهب **قوله** علة لمهدى مهد الله تعالى ذلك ليرزى عنهم القدر جهلا كان او ذنبا فان الحكمة الالهية في شرع الاحكام وبيان الحلال والحرام ان يعرفوها ويعملوا بموجبها فبمعرفة يزول قدر الجهل وبالعمل بموجبها يزول قدر الذنب فحصل الطهارة الكاملة فلماذا قال ويطهرهم تطهيرا حتى يستعدوا ويصلحوا للتمكن والاستقرار في حظيرة القدس فيفوزوا بمشاهدة جلال ذي الجلال والاکرام * ثم ان المصنف لما ذكر انه تعالى كما يستحق الحمد لذاته يستحقه ايضا بسبب تنزيله القرء ان المعجز على اشرف افراد نوع البشر وتبينه للناس بكشف معانيه وابرار احوال الاعيان الخارجية من عالم الغيب والشهادة وتمهيد قواعده التي تستخرج منها الاحكام الجزئية ذكر ان المكلفين في الاهتداء بالمنزل المذكور على ثلثه اقسام الاول من كان له قلب والثاني من اتى السمع وهو شهيد والثالث من اظفأ نبراسه اي مصباحه الذي هو فطرته السليمة التي خلق الناس كلهم عليها كما قال تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها ووجه انقسامهم اليها هو ان كل انسان في مبدأ ولادته مخلوق على فطرة الاسلام اي على التمكن من تحصيله والاستعداد لقبوله وهي الفطرة السليمة الخالية عن العقائد الباطلة والاخلاق الرديئة المستعدة لقبول الحق المبين ثم انهم عند بلوغهم او ان التكليف واستماعهم نداء صاحب الشرع القويم ودعوته الى الصراط المستقيم صاروا اقبين القسم الاول من اشتعل نور فطرته الاصلية واثمرت شجرة قابليته القطرية بان اجاب من دعاه الى الرشاد وسلك ما هداه اليه من سبل السداد والقسم الثاني من اظفأ نور فطرته السليمة وابطل قابليته القطرية ولم يتنبه من رقاد غفلته بالندا واصم واستكبر واستغشى ثوب الردى والقسم الاول فرقتان فرقة بلغت باجابة الدعوة واتباع الشريعة الى حيث تنورت رياض بصيرتها وتوقدت انوار معرفتها حتى تمكنت من التفكر في حقائق القرء ان ودقائقه ومن الاطلاع على نكته والوقوف على دقائقه ومن الغوص في لجج معانيه العميقة لاستخراج نباتاته واستنباط عجائب مكنوناته وفرقة لم تبلغ الى هذه المرتبة ولم تزد على ما ناله من شرف اجابة الدعوة وقبول الحق وسلوك سبيله ولم يتيسر لها الارتقاء الى مدارج الفضائل العلية ومساعد الكمال العرفانية لعدم تجرده عن الشواغل البشرية والصوارف النفسانية لكنه مصغ لاستماع الحق وجامع حواسه عن التفرق

ليتكروا فيها تفكيرا ومهد لهم قواعد الاحكام
واوضاعها من نصوص الآيات وألماعها
ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا
فمن كان له قلب او اتى السمع وهو شهيد فهو
في الدارين حيدا وسعيدا ومن لم يرفع اليه راسه
واظفأ نبراسه

الى ما لا يعنيه وهو حاضر القلب يعلم ما ينلى عليه ويفهم ما يلقى اليه فالمصنف اشار الى الفرقة الاولى بقوله
 فمن كان له قلب والتكبير فيه للتعظيم اى قلب كامل خالص عن الشواغل النفسانية مكمل بالمعارف الالهية
 والمعارف الربانية والى الفرقة الثانية بقوله او لى السمع وهو شهيد اى حاضر بقلبه ليفهم ما يبلغ اليه من التنزيل
 الالهى وما فيه من التكليف بمحمل بموجبها وحكم على كلا الفريقين بان كل واحد منهما جيد فى الدنيا وسعيد
 فى العقبى و اشار الى القسم الثالث بقوله ومن لم يرفع اليه راسه اى لم يلتفت اليه اثارا للبطالة العاجلة على
 سعادة الدارين واطفاً نبراسه اى مصباحه والمراد به القطرة السليمة التى هى بمنزلة المصباح فى كونها وسيلة
 الى نيل المطلوب **قوله** يعيش ذمياً فى الدنيا ويصل سعيراً **قوله** اى يدخل جهنم فى الآخرة يقال صلبت الرجل
 نارا اى ادخلته النار وجعلته يصلها ويقال صلى فلان النار بالكسر يصلى صلياً اى احترق وفى بعض النسخ
 وسيصلى سعيراً بالرفع مع كونه معطوفاً على المجزوم لوجود السين الدالة على الاستيناف بوعيد الآخرة
 واوثر هذا الطريق اعنى اخراج الكلام عن صورة الجواب و ايراده على صورة الاستيناف والوعد ليبدل على
 ان دخول السعير امر مقطوع به فى حقه لا بد ان يحصل ذلك له البتة لان السين كما تدل على تأخر حصول الفعل
 الى الزمان المستقبل تدل على ان حصوله فيه امر مقطوع به بخلاف كونه ذمياً العيش فانه غير مقطوع به
 اذ قد يطيب عيشه استدراباً فلا يحسن ان يدخل عليه ما يدل على كونه مقطوعاً وهو السين فاورد مجزوماً
 للدلالة على كونه مرتباً على اطفاء نبراسه وابطال استعداده وان لم يكن ذلك الاطفاء موجبا له ثم ان المصنف
 لما ذكر الله تعالى باسم ذاته المستجمع لجميع صفات الجلال والاكرام وبكونه منزلاً للقرآن المهجز على عبده
 المتوسط بينه وبين المكلفين من خلقه من حيث ان له مناسبة بالجانب الاقدس الفياض لكل خير بجهة تجرده
 فيستفيد منه ما نزل عليه واوحى اليه ومناسبة تخلقه بجهة تعلقه فيبلغ اليهم ما استفاد من ذلك الجانب ويكلمهم
 بحسب قوتهم النظرية والعملية ولزم من ذلك كونه تعالى واجب الوجود وقائض الجود وغاية كل ما يقصد
 ويراد باستعمال القوتين قال على طريق الالتفات من الغيبة الى الخطاب فيا واجب الوجود ويا قائض الجود
 ويا غاية كل مقصود اى يا من رضاه او معرفته غاية كل ما يقصد ويراد قدر الرضى او المعرفة لان غاية الشئ فى العرف
 عبارة عن كل حكمة ومصالحة ترتب على ذلك الشئ ومعلوم ان ذاته تعالى لا ترتب على شئ والفيض فى اللغة
 كثرة الماء بحيث لا يسعه الوادى الذى يجرى فيه الماء فيسيل من جوانبه يقال فاض الماء فيضا وفيوضه اذا كثرت
 حتى سال من جوانب مجراه وفى الاسطلاح فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض والجود افادة ما ينبغي
 لا لعوض ولا لغرض وههنا يستقيم كل واحد من معنى الفيض اما الثانى فظاهر واما الاول فلتشبيه جوده
 تعالى بما زاد على مجراه فسال من جوانبه **قوله** توازى غناه **قوله** اى تساوى وتعادل نفعه الذى حصل منه
 لامته صلى الله عليه وسلم واهران نفعه عليه الصلاة والسلام لامته اكثر من ان يحصى فتكون الصلاة عليه
 كذلك ومقصوده ان يحصل له عليه الصلاة والسلام فى مقابلة نفعه لامته ثوبات غير متناهية ليستحق
 بذلك الحظ الوافر من الاجر بحكم قوله عليه الصلاة والسلام * من صلى على مرة واحدة صلى الله عليه عشرة
 والغناء بفتح العين المعجمة والمد النفع **قوله** وتجاوزى غناه **قوله** بفتح العين المهملة والمد التعب اى صلوة تكون
 عوضاً عن تعب حصل له فى تبليغ احكام الرسالة **قوله** وعلى من اعانته وقرر بنيانه تقريراً **قوله** اراد بهم الصحابة
 والتابعين ومن بعدهم من العلماء العاملين الى يوم الدين والبنيان فى الاصل الخائض مستعار منه لما بينه
 عليه الصلاة والسلام من الشريعة واحكام الدين * والبركة النماء والزيادة فكأنه اراد بها علومهم ومعارفهم
قوله واسالك بنامسالك كراماتهم **قوله** اى اجعلنا سالكين طرقا سلكوها وصلوا بها الى اكرامك وتعظيمك اياهم
 والتسليم ان يقال سلام عليك والمراد ههنا التكريم والتعظيم **قوله** وبعد فان اعظم العلوم مقادراً **قوله** الغاء
 فيه اى اى توهم اى قبل قوله بعد كما ينجر الاسم على توهم حرف الجر قبله كما فى قول الشاعر

* بدالى انى لست مدرك ماضى * ولا سابق شياً اذا كان جاياً *

فان قوله ولا سابق مجرور معطوف على قوله مدرك على توهم دخول الباء فى خبر ليس واما على تقديرها فى نظم
 الكلام وكانهم لما حذفوها جعلوا الواو عوضاً عنها جعل علم التفسير اعظم العلوم مشتمل على هذه الجهات
 الاربع للشرف فيكون اشرف العلوم اما اشتماله على شرف الموضوع فلان موضوعه كلام الله تعالى

من ذمياً ويصل سعيراً * فيا واجب الوجود
 قائض الجود * ويا غاية كل مقصود * صل
 به صلاة توازى غناه وتجاوزى غناه
 على من اعانته وقرر بنيانه تقريراً * وافض
 بنامسالك كراماتهم * واسالك بنامسالك كراماتهم
 لم علينا وعليهم تسليماً كثيراً (وبعد) فان
 اعظم العلوم مقادراً

الذي هو منبع كل حكمة ومجمع كل فضيلة واما اشتماله على شرف المعلوم فلأن معلومه مراد الله تعالى المستفاد من كلامه وليس موضوع علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته ولا معلومه ما يتعلق بهما فقط حتى يكون اشرف من علم التفسير بل موضوعه المعلوم مطلقا من حيث ثبت به العقائد الدينية وكذا معلومه ما يتعلق به مطلقا من تلك الحثية واما شرف غايته فلأن غايته ما يترتب على تحصيل العقائد الدينية من الفوز بالسعادة الابدية واما شدة الاحتياج اليه فلأن كل كمال ديني او دنيوي عاجلي او آجلى مفقور الى العلوم الشرعية ومدارها على العلم بكتاب الله تعالى الذي لا ياتي به الباطل من بين يديه ولا من خلفه **قوله** وارفعا شرفا و منارا **قوله** دليلا فان المنار ما يستدل به على الشيء ونير الطريق ما يتضح هو منه وسميت المنارة منارة لانها موضع اظهار ما هو نير دخول وقت الصلاة وعلامته وفي جعل شرفه ارفع من المبالغة ما لا يخفى فانه بمنزلة ان يقال وارفعا رفعة وعلم التفسير هو علم يعرف به معاني كلام الله تعالى بحسب الطاقة البشرية وهو رئيس العلوم الدينية لِنفاذ حكمه عليها ورأسها لتوقفها عليه لكونه مرجع معظم ادلتها ومبنى قواعد الشرع اى مبنى المسائل الكلية التي تفرع عليها الاحكام المزروعة واساسها المبنية هي عليه لان القواعد انما تبني على الادلة المبنية والمؤسسة على هذا العلم **قوله** لا يلبق لتعاطيه **قوله** اى تناوله والتصدي للتكلم فيه بالتأويل واستخراج لطائف تتعلق بالاحكام الامن برع بفتح الراء المهملة وضمها ايضا والعين المهملة اى فاق اصحابه في العلوم الدينية كلها اصولها يتناول علم الحديث والكلام واصول الفقه وفروعها يتناول الفقه وعلم الاخلاق **قوله** وفاق في الصناعات العربية **قوله** العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل كان مقصودا في نفسه ويخص باسم العلم وان كان متعلقا بها كان المقصود منه ذلك العمل ويسمى صناعة في عرف الخاصة وينقسم الى قسمين قسم يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب وقسم لا يحصل الا بمزاولة العمل كالخياطة وهذا القسم يخص باسم الصناعة في عرف العامة **قوله** والفنون الادبية بانواعها **قوله** سميت بالادبية لتوقف ادب النفس في المحاوراة والدرس عليها وعرفوا علم الادب وقد يسمى علم العربية ايضا بانه علم يحرز به عن الخلل في كلام العرب لفظا او كتابة وقسموه الى اثني عشر قسما بعضها اصول وهي اللغة والصرف والاشتقاق والنحو والمعاني والبيان والعروض والقافية وبعضها فروع وهي الخط وقرض الشعر والانشاء والمحاضرات ومنه التواريخ والقرض القطع والقرض ايضا قيل الشعر خاصة يقال قرضت الشعر اقرضه اذا قلته والشعر قريض والمحاضرات المحاورات والانشاء تأليف نحو الرسائل والخطب واما علم البديع فقد جعلوه ذبلا لعلمى المعاني والبيان لا سيما برأسه لعدم دخوله في تعريف علم الادب الا ان بعضا من هذه الفنون لا يستمد منه علم التفسير وهو علم العروض والقافية وقرض الشعر والخط والانشاء لان ماسوى الانشاء لا يدخله في افادة المعنى اصلا مع اختصاص ماسوى الخط بالشعر والانشاء لا يتعلق له بالقرء آن فينبغي ان يكون المراد بقوله بانواعها الكاملة التي لها مدخل في افادة المعنى ثم ان علم القراءة معتبر في تفسير فاما ان يجعل مما يستمد منه ويندرج في العلوم الدينية دون العربية لان المراد بها ما لا يختص بكلام دون كلام وهو يختص بالقراءة او يجعل من التفسير على ما يفهم من اشارة المصنف كما سيأتي ان شاء الله تعالى ويعرف علم التفسير بما يعرف به معاني كلام الله تعالى او الفاظه بحسب الطاقة البشرية فيكون تسمية المجموع بعلم التفسير من باب تسمية الشيء باسم اشرف اجزائه فان قيل كونه رئيس العلوم الدينية ورأسها ومبنى قواعد الشرع واساسها يقتضى تقدمه على العلوم الدينية وانحصار لياقة تعاطيه والتكلم فيه فبين برع في العلوم الدينية يقتضى تأخره عنها فاوجه التوفيق **قوله** اجيب بان الحكم الاول بالنظر الى السلف من الاصحاب المقننين انوار حقائق التنزيل من مشكاة النبوة والحكم الثانى بالنظر الى الخلف المستنبطين ما يتعلق بالحكم والاحكام فانهم اذا ارادوا استخراج النكت والمطائف من علم التفسير وجب عليهم الاتجاء بالعلوم الدينية والفنون الادبية **قوله** ولطال ما احدث نفسى **قوله** اللام موطنه لتقسيمه وامصدرية ولذلك كتبت مفصولة عن الفعل في عامة النسخ وقيل هي كافة تكلف الفعل عن طلب الفاعل ويرده انها لو كانت كافة لكتبت موصولة كافي انما **قوله** في هذا الفن **قوله** اى فن التفسير والصفوة بالحركات الثلاث لصاد بمعنى الخالص **قوله** والصحابة في الاصل مصدر كالصحبة يقال صحبه بصحبه صحبة بالضم و صحابة بالفتح وهو ههنا جمع صحابي بمعنى الاصحاب والصحابي عند جمهور اهل الحديث مسلم رأى النبي صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه حديثا ولم يكن له طول المصاحبة معه

وارفعها شرفا و منارا * علم التفسير الذي هو رئيس العلوم الدينية ورأسها * ومبنى قواعد الشرع واساسها * لا يلبق لتعاطيه والتصدي للتكلم فيه * الامن برع في العلوم الدينية كلها اصولها وفروعها * وفاق في الصناعات العربية * والفنون الادبية * بانواعها ولطال ما احدث نفسى ان اصنف في هذا الفن كتابا يحتوي على صفوة ما بلغنى من عظماء الصحابة وعلماء التابعين * ومن دوتهم من السلف الصالحين *

وشرط بعضهم طول الصحبة وبعضهم شرط مع طول الصحبة ان يروى عنه حديثا و اراد بعضهم عليهم عليا وابن عباس وابن مسعود وعمرو بن العاص وابن الزبير وابن عمرو بن العاص وابي بن كعب وزيد بن ثابت رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وصدرهم علي حتى قال ابن عباس ما اخذت من تفسير القرءان فعن علي الا انه تجرد لهذا الشأن وتبعه حتى التبع حتى قالوا ان المحفوظ عنه اكثر من المحفوظ عن علي وكان علي يحرص الامة في الاخذ عنه وكان عبدالله بن مسعود يقول نعم الترجان عبد الله بن عباس وهو الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم * اللهم فقهم في الدين * وحسبك بهذه الدعوة وقال علي ان ابن عباس كانما ينظر الى الغيب من وراء ستر رقيق ويتلوه ابن مسعود وغيره . والتابعون جمع تابع وهو من صحب الصحابي و اراد بعلماهم الحسن البصري فانه ادرك من الصحابة مائة واثنين ومجاهدا فانه قرأ علي ابن عباس قراءة تحقيق واتقان وسعيد ابن جبيرة فانه قرأ علي ابن عمر وابن عباس وابن الزبير وغيرهم قراءة مقبولة * وبمن دونهم عبدالرزاق و ابا علي الفارسي وعليا بن ابي طلحة وامثالهم ومن المبرزين فيهم محمد بن جرير الطبري فانه جمع على الناس اشتات التفاسير و ابو اسحق الزجاج حتى قال مولانا شمس الدين الاصفهاني في مقدمات تفسيره الجامع بين التفسير الكبير والكشاف تبعت الكشاف فوجدت ان كل ما اخذه اخذه من الزجاج **قوله وينطوي** مطاوع لطوى ويلزمه الاشتغال على النكت * والنكت جمع نكتة وهي اللطيفة المستخرجة بقوة الفكر من نكت في الارض اذا اثر فيها بقضيب ونحوه فالتنكتة اسم للآثر الحاصل في الارض بالنكت **قوله بارعة** اي فائقة ورأفة اي محبة رفيعة القدر **قوله استنبطها** اي استخرجت تلك النكت والاطائف بالكد والاجتهاد والاستنباط في الاصل استخراج النبط وهو اول ما يظهر من ماء البئر اذا حفرت يقال انبط الحفار اذا بلغ الماء فاستعمل في استخراج المعاني اللطيفة بالكد **قوله ويعرب** اي يفصح ويكشف * والمعزية المنسوبة من عزاء اذا نسبه * والائمة الثمانية المشهورون هم السبعة المذكورون في التيسير والشاطبية وهم نافع المدني وابن كثير المكي و ابو عمرو البصري وابن عامر الشامي وعاصم وحجرة والكسائي الكوفيون و ثمانهم ابو محمد يعقوب بن اسحق الحضرمي البصري فانه كان اماما كبيرا ثقة صالحا عالما انتهت اليه رئاسة القراءة بعد ابي عمرو وكان امام البصرة سنين وله راويان روح ورويس **قوله يثبطني** اي يشلغني يقال ثبته عن الامر تبيطا اي شغله عنه **قوله ماصم به عزمي** اي ما خلصني عن التردد فصار عزمي ماضيا لا فتور فيه الجوهري صميم الشيء خالصه وصم السيف اذا مضى في العظم وقطعه وصم فلان على امره اي مضى على رايه فيه **قوله وبحسن توفيقه اقول** اقول ههنا منزل منزلة اللازم فليس له مقول **قوله ومعطى كل سؤل** فانه تعالى لا يجيب آمله ولا يرد سائله محروما بل يعطيه اما عين مطلوبه او ما يعادل مطلوبه في توقع صلاح له بذلك او يدفع عنه من المضار والافات ما يعادل مطلوبه في الانتفاع به وقد قيل هذا في تأويل قوله تعالى ادعوني استجب لكم والله اعلم **قوله سورة فاتحة الكتاب** السورة طائفة من القرءان مترجمة اقلها ثلاث آيات والآية طائفة من القرءان اقلها ستة احرف صورة نحو الرحمن فانه آية ان جعل خبر مبتدأ محذوف ومعنى المترجمة هو السمة باسم فان بعض القرءان قد لا يسمى باسم مخصوص الا انه يتناول الطائفة التي تسمى باسم مخصوص كالخزب والعشر والآية فاحترز عنها بقوله اقلها ثلاث آيات والسورة في الاصل اسم لكل منزلة من منازل البناء وطبقاتها وسميت الطائفة المذكورة سورة لكونها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الاخرى واقصر السور سورة الكوثر لانها اقل حروفا من السور التي هي ثلاث آيات والفاتحة في الاصل صفة ثم نقلت من الوصفية وجعلت اسما لا اول الشيء لان فتح الشيء والدخول فيه انما يكون بملازمة الجزء الاول منه فكان اول الشيء كالفاتحة له بهذا الاعتبار فسميت السورة الاولى من الكتاب الكريم فاتحة الكتاب لذلك والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية لالتأنيث الموصوف المقدر كالقطعة مثلا اذا الحاجة الى تقديره وازافة السورة الى فاتحة الكتاب من قبيل اضافة فاتحة الكتاب لامية كما في قولك جزء الشيء ويد زيد لا بمعنى من لان المضاف اليه ليس كليا صادقا على المضاف كما في خاتم فضة وماضيف اليه الفاتحة ههنا وهو الكتاب ليس كليا صادقا على الفاتحة بل هو كل مركب من الفاتحة وسائر السور لان كون الفاتحة اول الكتاب انما هو بالقياس الى الكل لا الى الكلي فوجد مصداق كون الاضافة لامية وهو عدم كون المضاف

لطوى على نكت بارعه * ولطائف آثمه *
 نبطها انا ومن قبلي من افضل المتأخرين *
 ثاب للمحققين * ويعرب عن وجود القرآت
 زينة الى الائمة الثمانية المشهورين . والشواذ
 وية عن القرآء المعبرين . الا ان قصور
 باعني يثبطني عن الاقدام * ويعني عن
 نصاب في هذا المقام * حتى نسخ لي بعد
 استخراج ماصم به عزمي على الشروع فيما
 منه . واليات بما قصده * ناو يا ان اسميه
 ان اتمه بانوار التنزيل واسرار التأويل
 انا الان اشرع وبحسن توفيقه اقول
 و الموفق لكل خير ومعطى كل سؤل
 (سورة فاتحة الكتاب)

اليه ظرفاً للمضاف ولا صادقا محمولا عليه كافي قولك يدزبد **قوله** وتسمى ام القرآن **عطف** على ما يفهم
 مما سبق بحسب اقتضاء المعنى فانه يفهم من قوله سورة فاتحة الكتاب انها تسمى بهذا الاسم **قوله** لانها مفتحة
 ومبدأ فكأنها اصله ومنشأ **قوله** كون الشيء مبدأ الشيء آخر بمعنى كونه جزءاً اولاً له لا يصلح وجهاً لتسمية الشيء الاول
 اما للثاني وانما يصلح وجهاله ان لو كان الشيء الاول منشأ للثاني وموضع صدور له وكونه جزءاً اولاً للثاني غير
 كونه منشأ للثاني وغير مستلزم له ايضا فلا يصلح ما ذكره وجهاً لتسميتها ام القرآن **قوله** ولذلك **قوله**
 اي ولكون الفاتحة كأنها اصل القرآن تسمى اساساً لانها لما كانت كلها اصل القرآن كان ما عداها من القرآن
 كأنه مبني عليها فكانت هي اساساً لما عداها **قوله** اولانها تشتمل على ما فيه **قوله** تعليل ثان لتسميتها ام
 القرآن وليس المراد بما فيه جميع ما فيه بل المراد معظم ما فيه وهو اصول مقاصده اقامة لها مقام جميعها ضرورة
 ان في القرآن مقاصد اخرى غير ما ذكر من الامور الثلاثة التي هي الثناء على الله تعالى والتعبد بامر الله ونهيه
 وبيان وعده ووعيده والمقاصد الاخر كالتقصص والامثال والمواعظ والمراد من الثناء عليه بما هو اجل
 الصفات الكمالية له قوله الحمد لله الى قوله مالك يوم الدين والتعبد الاستعداد وهو تصيير الشخص كالعبد بتكليفه
 بالامر والنهي يقال عبدني فلان تعبدوا واعتبدني اعتباداً واعبدني اعباداً وتعبدني تعبداً والكل بمعنى استعبدني
 ومعنى التعبد مفهوم من قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين لان عبادة المكلفين من لوازم تعبدته تعالى اياهم
 بامر الله ونهيه فان الامام الرازي فسر العبادة بانها اتيان الفعل المأمور على سبيل التعظيم للامر والقيام بحق
 العبودية ومقتضى التكليف بامثال اوامر المولى واجتناب نواهيه فان قبل امتثال اوامر المولى ونواهيه
 ليس داخلاً في معنى العبادة ولا لازماً له والالوجب ان تختص العبادة بمن له امر ونهي وليس كذلك لقوله
 تعالى ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم فاذن لا ينزوم من اشتمال الفاتحة على قوله اياك نعبد
 اشتمالها على التعبد بامر الله ونهيه وهو المدعى قلنا قوله تعالى ويعبدون من دون الله من قبيل الاستعارة
 التصريحية التبعية تشبيها لتذلل المشركين للاصنام بعبادتهم لها بناء على زعمهم الفاسد فلا يبا في ذلك كون
 العبادة من لوازم التعبد واشتمال سورة الفاتحة على التعبد المذكور واما بيان وعده لاهل الطاعة ووعيده
 للعصاة فهو مفهوم من قوله تعالى انعمت عليهم غير المغضوب عليهم او من قوله مالك يوم الدين اي الجزاء
 المتناول للثواب والعقاب ويرد على الاول ان يقال لان اسم ان اشتمال الفاتحة على قوله انعمت عليهم غير المغضوب
 عليهم يستلزم اشتمالها على الوعد والوعيد وانما يستلزمه ان لو وجب كون الانعام مسبوقاً بالوعيد والغضب
 والانتقام من العصاة مسبوقاً بوعيدهم بذلك فاشتمال انعمت عليهم على الوعد ودلالته عليه غير مسلم وكذا
 اشتمال الغضب بالقياس الى الوعيد **قوله** او على جملة معانيه **عطف** على قوله ما فيه فهو وجه
 آخر لتسميتها بام القرآن اي اوسميت بذلك لاشتمالها على معاني القرآن جملة اي جملة من غير تفصيل فانها لما
 اشتملت على معاني القرآن جملة على احسن ترتيب ثم صارت تلك المعاني مفصلة في سائر السور زلت منها منزلة
 مكة من سائر القرى حيث مهدت ارضها اولاً ثم دحيت الارض من تحتها فكما سميت هذه القرية ام القرى سميت
 تلك السورة ام القرآن **قوله** من الحكم النظرية والاحكام العملية **قوله** بيان لجملة معانيه وقوله التي
 مع صلته في موضع الجر على انه صفة جملة معانيه المبينة بالحكم النظرية المقصود بها نفس المعرفة والاحكام
 العملية المطلوب بها نفس العمل وليس صفة الاحكام العملية وحدها اذ لا يصح ان يحكم عليها بانها سلوك الطريق
 المستقيم لان السلوك المذكور هو العمل بالحكم بالعمل فيحتاج الى تقدير المضاف ويقال في تقدير المضاف في تقرير
 الكلام هي احكام سلوك الطريق المستقيم نعم على تقدير كونها صفة لجملة معانيه يحتاج ايضا الى ان يقال
 تقرير الكلام هي التي تفيد سلوك الطريق المستقيم وما عطف عليه ومنهم من جعله صفة للاحكام العملية
 وحدها تقدير المضاف اي احكام سلوك الطريق المستقيم وجعل قوله هي سلوك الطريق المستقيم ناظراً الى
 الاحكام العملية وقوله والاطلاع ناظراً الى الحكم النظرية على طريق المنف والنشر الغير المرتب ولا وجه له
 لان سلوك الطريق المستقيم لا يختص بالاحكام العملية بل يتناولها والحكم النظرية ايضا فان استقامة الطريق
 كما تكون بالنظر الى الاعمال تكون بالنظر الى العقائد ايضا وكذا الاطلاع على مراتب السعداء للاقتداء بهم
 كما يشير اليه قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم وعلى منازل الاشقياء للاتقاء عنها كما يشير اليه قوله تعالى

وتسمى ام القرآن لانها مفتحة ومبدأ فكأنها
 اصله ومنشأ ولذلك تسمى اساساً اولانها
 تشتمل على ما فيه من الثناء على الله سبحانه
 وتعالى والتعبد بامر الله ونهيه وبيان وعده
 ووعيده او على جملة معانيه من الحكم
 النظرية والاحكام العملية التي هي سلوك
 الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب
 السعداء ومنازل الاشقياء

غير المضروب عليهم ولا الضالين لا يختص بالحكم النظرية بل هو من آثار الحكمين وممراتها ومن جلة معانيها فلا وجه للحمل على الف والنشر لاسيما غير المرتب **قوله** وسورة الكنز والواقية والكافية لذلك **ع** ينصب الثلاثة عطفا على أم الكتاب أي وسميت بذلك ايضا لاشتمالها على ما في القرآن أو على جلة معانيه فكانت كأنها كنز وواف كاف فان الكنز هو المال المكنوز المدفون فالمكنوز في هذه السورة اما اصول مقاصد القرآن أو جلة معانيه وهي واقية كافية في بيانها وروى عن أمير المؤمنين على رضي الله عنه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش **قوله** لاشتمالها عليها **ع** اما اشتمالها على الحمد فظاهر واما على الشكر فلذكر بعض افراد الشكر اللساني فيها كرب العالمين والرحمن الرحيم واما على تعليم المسئلة فلانه تعالى ذكر فيها قوله اهدنا الصراط المستقيم بعد تقديم الثناء عليه بما هو اهله وعلم بذلك كيفية السؤال منه تعالى وطريقه وهي البداية بالثناء وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * من بدأ بالدعاء قبل الثناء فحق ان لا يستجاب له * ومن طريقه ان لا يخص نفسه بالدعاء بل يسأل مطلوبه في حق المؤمنين كافة مثل ان يقول اللهم اغفر لنا وارحنا لا اغفر لي وارحني كما قال في هذه السورة اهدنا ولم يقل اهدني فان الدعاء مهما كان اعم كان الى الاجابة اقرب فانه لا بد ان يكون في المسلمين من يستحق الاجابة فاذا اجاب الله تعالى دعاءه في حق البعض فهو اكرم من ان يرده في حق الباقي **قوله** والصلوة **ع** بالجر عطف على الحمد في سورة الحمد **قوله** لوجوب قراءتها واستحبابها فيها **ع** كما ذهب اليه الامام الشافعي رحمه الله تعالى وقرآءة الفاتحة في الصلاة وان كانت واجبة عند الحنفية ايضا الا ان الواجب عند الشافعية بمعنى القرض لا عند الحنفية كما اشار اليه بقوله واستحبابها فيها أي في الصلاة كما هو عند الحنفية **قوله** والشفافية والشفاء **ع** منصوبان بالعطف على مفعول تسمى ويجوز جرهما عطفا على الحمد أي وتسمى الشافية والشفاء ايضا لقوله عليه الصلاة والسلام * هي أم القرآن وهي شفاء من كل داء * وقال صاحب الكشاف وسورة الشفاء والشفافية بجر الشفاء ونصب الشافية ولكل وجه **قوله** والسبع المثاني **ع** بالنصب عطف على مفعول تسمى وعلل تسميتها بالسبع بقوله لانها سبع آيات بالاتفاق وذكر على في التفسير ان هذه السورة ثمان آيات في قول الحسن البصري وست آيات في قول حسين الجعفي وسبع آيات في قول الجمهور من اهل العلم فالحسن رحمه الله عد التسمية وانعمت عليهم آيتين وتركهما الجعفي والباقيون اتفقوا على انها سبع آيات لكن اصحابنا عدوا انعمت عليهم آية وقالوا ليست التسمية من الفاتحة والامام الشافعي رحمه الله تعالى جعلها من الفاتحة ولم يجعل انعمت عليهم آية الى ههنا كلامه فلا بد ان يكون مراد المصنف بالاتفاق على كونها سبع آيات اتفاق الجمهور فان مخالفة واحد او اثنين للجمهور يسمى خلافا لا اختلافا فلا يخرج الحكم به عن كونه متفقا عليه **قوله** الا ان منهم من عد التسمية آية دون انعمت عليهم ومنهم من عكس **ع** لا يتوهم منه ان منهم من قال ان انعمت عليهم وحده آية فانه ليس باية اتفاقا لظهور ان الصلة بدون الموصول لا تعد آية لكون الكل في حكم كلمة واحدة فالمراد انها آية مع قوله صراط الذين الا انه اختصر لظهور المراد وان عدت التسمية آية من الفاتحة كما ذهب اليه الامام الشافعي يكون الحمد لله رب العالمين آية ثانية والرحمن الرحيم آية ثالثة ومالك يوم الدين رابعة واياك نعبد واياك نستعين خامسة واهدنا الصراط المستقيم سادسة وصراط الذين انعمت عليهم الى آخر السورة سابعة واذالم تعد التسمية آية منها كما ذهب اليه اصحابنا يكون الحمد لله رب العالمين آية اولى والرحمن الرحيم آية ثانية ومالك يوم الدين ثالثة واياك نعبد واياك نستعين رابعة واهدنا الصراط المستقيم خامسة وصراط الذين انعمت عليهم سادسة وغير انغضوب عليهم ولا الضالين سابعة **قوله** وثني في الصلوة **ع** عطف على قوله سبع آيات وعلل لتسميتها بالثاني وفيه اشارة الى ان الثاني جمع مثني على صيغة المفعول من التثنية وهي التكرير يقال تثنيت تثنية أي جعلته اثنين ومنتكر في الصلوة او الا تزال انما هي الفاتحة وهي سورة واحدة فينبغي ان توصف بالثنية لابلثاني لانها وصفت بالجمع نظرا الى كثرة آياتها فان تكرر السورة قرآءة وزولا يستلزم تكرار آياتها وكونها مثاني ويجوز ان تكون المثاني جمع مثني بفتح الميم على وزن مفعول من التثني مقصور بمعنى التكرير والاعادة وقد جاء في الحديث لاثني في الصدقة أي لا تؤخذ في السنة مرتين قسمية الفاتحة مثاني معناها انها محل التثنية والتكرير والاعادة * فن قيل لا وجه لعطف قوله او الا تزال على قوله في الصلوة لانه يكون المعنى حينئذ ان الفاتحة

سورة الكنز والواقية والكافية لذلك
سورة الحمد والشكر والدعاء وتعليم المسئلة
تتمها عليها واصلوة لوجوب قراءتها
استحبابها فيها والشفافية والشفاء لقوله
به الصلاة والسلام هي شفاء من كل داء
سبع المثاني لانها سبع آيات بالاتفاق الا
نهم من عد التسمية آية دون انعمت عليهم
نهم من عكس وثنى في الصلوة او الا تزال

ثاني في الانزال ولا معنى له لانه لا انزال بعد ارتحال النبي صلى الله عليه وسلم الى عالم القدس والابد اجيب بان ثنى المقدر بمعنى ثبت وعبر عنه بلفظ المضارع على حكاية الحال الماضية او انه من قبيل حذف المعطوف وابقاء العاطف كما في قوله علفتها بنا وما بارد او التقدير وانما ثبت في الانزال ﴿ قوله ان صح انها نزلت بمكة الى آخره ﴾ اشارة الى ان تكرير نزولها ليس بمجزوم به لضعف دليبه ثم اشار الى ما هو المختار عند جمهور الصحابة والتابعين وهو كونها مكية فقط واستدل على نزولها بمكة بقوله تعالى في سورة الحجر ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم لاتمدن عينيك الى ما تمناه ازواجهم ولا تحزن عليهم واخفض جناحك للمؤمنين وقوله تعالى هذا مكي بالنص فان ما قبله وما بعده الى آخر السورة نازل في حق المشركين من اهل مكة وظاهر ان الله تعالى لم يمن على النبي صلى الله عليه وسلم بما سيؤتيه في المدينة ويعد ايضا ان يصلي عليه الصلاة والسلام بمكة بلا فاتحة الكتاب بضع عشرة سنة وقد فرضت الصلوة بمكة قفلنا بانها مكية للدليل قيل في سبب نزول هذه الآية ان عير الابي جهل قدمت من الشام بمال عظيم وهي سبع قوافل ورسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه ينظرون اليها واكثر الصحابة لهم عرى وجوع فخطر ببال النبي صل الله عليه وسلم شيء لحاجة اصحابه فنزل قوله تعالى ولقد آتيناك اى مكان سبع قوافل لابي جهل سبعا من المثاني والقرآن العظيم لاتمدن عينيك الى ما تمناه ازواجهم اى هذا ابو جهل لا ينظر الى ما اعطيناك مع جلالة هذه العطية فلا تنظر الى ما اعطيتهم وهو متاع الدنيا الدنية ولما علم الله تعالى ان تمنيه لم يكن لنفسه بل كان لاصحابه قال ولا تحزن عليهم وامره بما يزيد نفعه على نفع المال فقال واخفض جناحك للمؤمنين فان تواضعك اطيب لقلوبهم من ظفرهم بما يحبونه من اسباب الدنيا ﴿ قوله بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة ﴾ ذكر ان التسمية جزؤ من الفاتحة عند الامام الشافعي رحمه الله تعالى ومن وافقه من قرآء مكة والكوفة وغيرهم الا انه لم يتعرض لانها آية تامة من آيات الفاتحة او بعض آية منها وانما تكون آية تامة بما بعدها لاختلاف قول الامام الشافعي في ذلك كما صرح به المصنف بعد هذا بقوله ومن اجلهما اختلف في انها آية برأسها او بما بعدها فالذي تقرر عليه قول الامام الشافعي هو ان التسمية من الفاتحة الا ان له قولين في انها آية تامة منها او بما بعدها ولم يذكر المصنف قول الامام الشافعي في بسمة او آئل السور لتردد قوله فيها ذكر التحرير الفتاوى انه لا خلاف في ان التسمية بعض آية من سورة النمل وانما الخلاف في البسمة التي في اوائل السور فعند قدماء الحنفية انها ليست من القرآن وان تقييد التواتر في تعريف القرآء ان بقولهم بلا شبهة احتراز عنها ولما لاح للمتأخرين منهم بالنظر الى الادلة انها من القرآن قالوا الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل والبرك وليست باية ولا بعض آية في شيء من السور فهي قرآن مستقل بمنزلة سورة قصيرة فصار محل الخلاف انها آية واحدة غير متعلقة بشيء من السور او مائة وثلاث عشرة آية من مائة وثلاث عشرة سورة كما ذهب اليه الامام الشافعي رحمه الله تعالى وهو صريح في ان مذهب الامام الشافعي ان التسمية آية من اول كل سورة على خلاف ما ذكر في التيسير من ان التسمية التي في اوائل السور ما عدا سورة الفاتحة ليست باية في شيء من تلك السور بل هي آية من رأس الفاتحة فقط ﴿ قوله وخالفهم قرآء المدينة الى آخره ﴾ فانهم قلوا ان التسمية ليست من القرآن فضلا عن ان تكون من الفاتحة حتى روى عن الامام مالك انه قال لا ينبغي ان تقرأ في الصلوة لاسرا ولا جهرا فالامام الشافعي ومن وافقه ادعوا حكيمين وهي ان البسمات التي في اوائل السور من القرآن وانها جزؤ من كل سورة وقرآء المدينة ومن تابعهم خالفوا الفريق الاول في قولهم انها من القرآن واذا لم تكن من القرآن لانكون جزأ من شيء من السور والمتأخرون من الحنفية وافقوا الفريق الاول في قولهم انها من القرآن وخالفوهم في قولهم انها جزؤ من اول كل سورة وقالوا هي آية منفردة ليست جزأ من شيء من السور ﴿ قوله ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله تعالى فيه ﴾ اى في كونها من الفاتحة بشيء من النفي والاثبات مع كونه من اهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة كما ذكر فظن من عدم تخصيصه بذلك انها ليست من السورة عنده اى من الفاتحة بناء على ان اللام في السورة لا عهد ويلزمه عدم كونها من باقي السور ايضا اذ لا قائل بكونها من سائر السور دون الفاتحة والسبب في كون عدم تخصيصه بذلك منشأ للظن المذكور هو انه لما خالف اهل بلده عند تخصيصهم انها من الفاتحة ولم يتعرض له لانقيا ولا اثباتا دل ذلك على انه لا يعتقد كونها من الفاتحة والاولى فقمهم في التخصيص عليه وقوله ولم ينص لا يخلو عن الاشارة الى انه ذكر ما يدل على انها ليست من السورة

ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدينة حين حولت القبلة وقد صح انها مكية لقوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني وهو مكي بالنص

(بسم الله الرحمن الرحيم) من الفاتحة ومن كل سورة وعليه قرآء مكة والكوفة وقصاؤها و ابن المبارك رحمه الله تعالى والشافعي وخالفهم قرآء المدينة والبصرة والشام وقصاؤها ومالك والاوزاعي ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله تعالى فيه بشيء فظن انها ليست من السورة عنده وسئل محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين كلام الله تعالى

التزاما وذلك قوله انها يسربها في الصلوة كلها فانها لو كانت من الفاتحة لوجب ان يجهر بها فيما يجهر فيه بالسورة وقول الاسام محمد رحمه الله تعالى ان ما بين الدفتين اي ما بين جنبي المصحف كلام الله تنصيص على ان التسمية من القرآن وهو لا يستنزم كونها من السورة فلما قاله محمد قبله فلم يسربها في القراءة قال لكون نزولها للفصل والتبرك ولا ينزم منه ان يثبت لها سائر احكام القرآن **قوله** ولنا اي لفريق الشافعية في اثبات كون التسمية من الفاتحة ومارواه ابوهريرة رضى الله عنه يدل على انها آية تامة منها وحديث ام سلمة رضى الله عنها يدل على انها ليست آية تامة منها بل هي بعض آية وانما تتم آية بما بعدها **قوله** ومن اجله اي ومن اجل الاختلاف بين مدلولي الروايتين وفي بعض النسخ ومن اجلهما اي ومن اجل هاتين الروايتين او الحديثين وقع الاختلاف بين الشافعية في ان التسمية آية برأسها او بما بعدها وهو قوله تعالى الحمد لله رب العالمين **قوله** والاجاع بالرفع عطف على قوله احاديث وكذا قوله والوفاق والاول اشارة الى الاجاع القولى والثاني الى الاجاع الفعلى وانما قلنا ان الثاني ايضا اجاع لانه لا يخرج عن الادلة الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجاع والقياس ومعلوم ان الثاني ليس من قبيل الادلة التى هى غير الاجاع فتعين انه من قبيل الاجاع * فان قيل هذان الاجاعان انما يدلان على قراءة آية البسملة لاعلى كونها من الفاتحة وقراءة آيتها لا تستنزم كونها منها والمقصود اثبات كونها منها فلا يتم التقريب * قلنا المقصود بالذات بيان الاختلاف الواقع بين قرآء مكة والمدينة وما ذكره الشافعية من الادلة يثبت قرآء آيتها فيتم التقريب الا ان الدليلين الاخيرين يثبتان قرآء آيتها صريحا والاولين يثبتان ذلك في ضمن اثبات كونها من الفاتحة * واعترض على قوله والاجاع على ان ما بين الدفتين كلام الله بان اسماء السور وكونها مكية او مدنية وعدد الآتى مما بين الدفتين وليس شئ منها بقرآن * واجيب عنه اولا بان المراد بما بين الدفتين ما بين دفتي جميع المصاحف المتقدمة المكتوبة في زمن الصحابة والتابعين وشئ مما ذكر لم يكن في المصاحف المتقدمة بل هى امور محدثة وقعت في المصاحف الحديثة فلا يرد النقص بها * وثانيا بان يقال سلمنا ان المراد به ما بين دفتي مصاحف زماننا لكن المراد بما بينهما ما فيه احتمال القراءة والامور المذكورة ليس فيها احتمال القراءة لانها لا يكتب بما يكتب به القرآء ان بل تميز عنه بان يكتب بمداد يخالف لونه لون المداد الذى يكتب به القرآء او بقلم غير القلم الذى يكتب به القرآء فلانظن كونها من القرآن وان كانت مثبتة فيما بين دفتي المصاحف كما لم يكتب لفظ آمين في آخر الفاتحة مع انه مما يقوله السامع والتالى لثلايظن انه من القرآء ان بخلاف البسملة فانها مثبتة في جميع المصاحف قديمها وحديثها بما يكتب به القرآء من المداد والقلم فثبت فيها بذلك احتمال القراءة وتعين قرآء آيتها بالاجاع المذكور والبسملة مصدر قولك بسمل اي قال بسم الله نحو حوقل اي قال لاحول ولاقوة الا بالله وهلل وحجل وحيجل اي قال لا اله الا الله والحمد لله وحى على الصلاة ومثله الحسب له وهى قوله حسبنا الله ونعم الوكيل والسجدة وهى قوله سبحان الله واجعلفه وهى قوله جعلت فداك والطلبه والدمعزه وهى قوله اطال الله بقاءك وادام عزك وهذا شبيه باب التخت في النسب فانهم يأخذون اسمين فينحتون منها واحدا فينسبون اليه كقولهم حضر مى وعبسى وعبشى في النسبة الى حضر موت وعبد قيس وعبد شمس قال الشاعر

تضحك منى شيخه عبشمية * كان لم ترى قبلى اسير ايمانيا *

ولكونه على خلاف القياس قال بعض اهل اللغة فى مثلها انه لغة مولدة واكثر اهل اللغة نقلها ولم يقل انها مولدة قال عمرو بن ابي ربيعة

لقد بسملت ليلي غداة لقيتها * فيا حبذا ذلك الحديث المبسمل *

قوله والباء متعلقة بمحذوف لما كانت الباء من الحروف الجارة الموضوعه لافضاء معانى الافعال او شبهها الى الاسماء ووجب فى جميع مواضع ذكرها ان يوجد فعل او شبهه يتعلق به الحرف المذكور فان استعملت فى كلام لم يذكر فيه ما يتعلق به ذلك الحرف بقدر فعل عام اذا لم توجد قرينة الخصوص والافلا بد من تقدير فعل خاص عملا بمقتضى القرينة لان الحذف لا يجوز الا اذا كان فى الكلام ما يدل على المحذوف والحروف الجارة تدل بانفسها على متعلقاتها العمامة واذا كان المتعلق المحذوف فعلا خاصا فلا بد من قرينة تدل على خصوصية ذلك الفعل وليس فى لفظ بسم الله فعل مذكور يتعلق به الباء فعلمنا انه محذوف وهو قرآء او القرينة المعينة لهذا المحذوف

ولنا احاديث كثيرة منها ما روى ابوهريرة رضى الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم وقول ام سلمة رضى الله عنها قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعدة بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية ومن اجلهما اختلف فى انها آية برأسها ام بما بعدها والاجاع على ان ما بين الدفتين كلام الله سبحانه وتعالى والوفاق على اثباتها فى المصاحف مع المبالغة فى تجريد القرآء ان حتى لم تكتب آمين * والباء متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله اقرأ لان الذى يتلوه مقروء

الخاص هو الفعل الذي يتلو التسمية في الذكر ويحقق بعدها وهو ههنا القراءة وتقدير الكلام بسم الله اقرأ
لان الذي يتلوه مقروء اي نظم يتعلق به فعل القراءة لكون القراءة التسمية الواردة بعدها قرينة حالية دالة
على ان الفعل المقدر من جنس القراءة مشتق منها وكذا كل من حاول فعلا غير القراءة فسمى الله تعالى فشرع فيه
يقدر من الفعل ما يشتق من ذلك الفعل المشروع فيه كالمسافر اذا حاول التزول فقال بسم الله كان التقدير بسم
الله انزل فاذا حاول الارتحال فقال بسم الله كان التقدير بسم الله ارتحل وكذا نظائرهما **قوله** وكذلك
يضم كل فاعل **قوله** اي وكما ان فاعل القراءة يضم الفعل المشتق منها وهو اقرأ يضم كل فاعل ما يجعل التسمية
مبدأه وفي هذه العبارة نوع مساهلة لان الفعل الذي جعلت التسمية مبدأه هو الفعل الحقيقي الذي يراد تحصيله
كالاكل والشرب ولاشك ان الفاعل لا يضم بل يضم ما يدل عليه ويشق منه وهو الفعل الاصطلاحي فالظاهر
ان يقال يضم اللفظ الدال على ما يجعل التسمية مبدأه **قوله** وذلك اولى **قوله** اي اضمار ما يجعل التسمية
مبدأه اولى من اضمار ابدأ كما ذهب اليه بعض النحاة فقال تقدير الكلام بسم الله ابدأ القراءة مثلا واستدل عليه
بوجهين الاول ان الابتداء اعم من خصوصيات تلك الافعال وتقدير العام اولى من تقدير الخاص الا ترى انهم
يقدرون متعلق الظرف المستقر اي متعلق الجار والمجرور الواقع خبرا او صفة او صلة او حالا فعلا عاما مثل الكون
والاستقرار والحصول ويؤثرونه حيث ما وقع لعمومه والثاني ان تقدير فعل الابتداء مناسب للغرض المقصود
من التسمية فان الغرض من التسمية ان تقع مبتدأ بها امثالا لحديث الابتداء وتقدير فعل الابتداء اوفق له واجيب
عن الاول بان تقدير الفعل العام انما يكون اذا لم توجد قرينة الخصوص واما اذا وجدت فلا بد من تقدير فعل خاص
عملا بمقتضى القرينة فانك اذا قلت زيد على الفرس او من العلماء او في البصرة كان المقدر راكب ومعدود ومقيم
عملا بالقرينة وعن الثاني بان معنى الابتداء بالبسملة اثباتها قبل الشروع في المقصود وهو حاصل سواء قدر ابدأ
او ما يجعل التسمية مبدأه من الافعال الخاصة والمصنف علل اولوية اضمار ما يجعل التسمية مبدأه بالنسبة الى
اضمار ابدأ بقوله لعدم ما يطابقه ويدل عليه يعني ان متعلق حرف الجر لا يقدر فعلا خاصا الا اذا تحقق هناك
ما يكون من جنس ذلك الفعل الخاص ليطابق ذلك الفعل ويكون قرينة على تقديره بخلاف تقدير ابدأ فان ما وقع
بعد البسملة اعني النظم المقروء متعلق به فعل القراءة ومطابق لذلك الفعل من حيث اتحادهما في ماخذ الاشتقاق
فتكون قرينة دالة على تقديره ولقائل ان يقول لانسلم انتفاء ما يطابق المقدر على تقدير ان يكون الفعل المقدر ابدأ
بناء على ان البسملة يتبعها المبدأ كما يتبعها المقروء فيصح تقدير كل واحد منهما بناء على وجود ما يطابقه وتكون
قرينة دالة على تقديره من غير فرق الا ان يقال القرينة المعينة للمحذوف هو الفعل الوارد بعد البسملة ومن المعلوم
بشهادة الذوق السليم ان ذات الفعل هي القراءة دون البدأة فصح ان يقال لا وجه لتقدير ابدأ لعدم ما يطابقه
ويدل عليه بخلاف تقدير اقرأ **قوله** او ابتدأت **قوله** عطف على قوله ابدأ اي واضمار اقرأ اولى من اضمار ابتدأت
ايضا لزيادة اضمار فيه لان الجار والمجرور يكون خبرا عن ابتدأت المقدر فيكون الظرف مستقرا ومقدرا بمتعلق
عام تقديره ابتدأت حصل او حاصل بسم الله مثلا ولاشك ان المضمرة حينئذ يكون ازيد من اضمار اقرأ مع ان في اضمار
ابتدأت ما في اضمار ابدأ من عدم ما يطابقه ويدل عليه ويعلم منه انه اولى من اضمار قرأت اي ايضا لتساويهما
في زيادة الاضمار **قوله** وتقديم المعمول ههنا وقع **قوله** اي احسن وقوعا بالنسبة الى تقديم العامل وهو جواب
عما يقال لم قدر المحذوف مؤخرا مع انه عامل في الجار والمجرور وحق العامل ان يقدم على معموله لان المعمول
انما جبي به لاقتضاء العامل اياه والمقتضى مقدم على مقتضاه وقوله ههنا اي في البسملة الواقعة في اوائل السور
احتراز عن قوله تعالى اقرأ باسم ربك فان تقديم العامل هناك اوقع من تقديم المعمول واهم لان سورة اقرأ اول
سورة نزلت من القرآن الى قوله ما لم يعلم على القول الاصح ولا يعارضه ما قيل من ان اول ما نزل من القرآن هو
الفاتحة لان المراد منه ان اول سورة نزلت بتامها هي سورة الفاتحة ولا ينافيه بعض من سورة اخرى قبل
الفاتحة فلما كان قوله تعالى اقرأ باسم ربك الى قوله ما لم يعلم اول ما نزل من القرآن ليقرأ ويتدبر آياته كان
الامر بالقراءة اهم فيه والاهم اقدم فان اسم الله تعالى من حيث انه اسم وان كان اهم عند المؤمن على كل حال الا
انه قد يكون شئ آخر اهم بحسب خصوصية المقام فيقدم عليه غيره لاقتضاء المقام تقديمه **قوله** كافي قوله
بسم الله مجراها **قوله** ليس هذا من تقديم المعمول على العامل لان قوله مجراها لا يخلو اما ان يكون مصدرا فعلى هذا

وكذلك يضم كل فاعل ما يجعل التسمية
مبدأه وذلك اولى من ان يضم ابدأ لعدم
ما يطابقه وما يدل عليه او ابتدأت لزيد
اضمار فيه وتقديم المعمول ههنا اوقع كما في
قوله بسم الله مجراها وقوله اياك نعبد

ليس منه لان معمول المصدر لا يتقدم عليه او اسما للزمان او المكان ومن المعلوم ان كل واحد منهما لا يعمل اتفاقا كما بين في الصرف فالتثنية انما هو في مجرد كون التقديم اوقع مع قطع النظر عن كون المقدم معمولاً للمؤخر اولا وهذا الكلام مبنى على ان قوله تعالى بسم الله مجراها على معنى ان اجراءها انما هو بسم الله لا بغيره من هبوب الريح مثلا كما توهمه العوام وكذا ارساؤها انما هو بسم الله لا بغيره كالفاء المرساة مثلا الا ان المختار عند المصنف ان يكون قوله بسم الله متعلقا بركبوا حيث جعله اولا حالا من واو اركبوا اي اركبوا فيها مسمين الله او قائلين باسم الله وقت اجراءها وارسائها او مكانها على ان يكون الجري والمرسى اسما للوقت او المكان او المصدر الذي حذف منه الزمان المضاف واقيم هو مقامه كما في آيتك خفوق النجم ثم قال او جملة من مبتدأ وخبر وتأخير هذا الاحتمال يدل على انه احتمال مرجوع عنده **قوله** لانه اهم **قوله** تعليل لكون تقديم المعمول ههنا اوقع نقل عن الشيخ عبدالقاهر انه قال انما نجدهم اعتمدوا في التقديم على شئ يجري مجرى الاصل فيه غير العناية والاهتمام بشأن المقدم لكن ينبغي ان يفسر وجه العناية بشئ يصلح سببا للاهتمام وقد ظن كثير من الناس انه يكفي ان يقال قدم للعناية والاهتمام من غير ان يذكر انه من اين كانت تلك العناية وبم كان المقدم اهم وهذا المنقول يفهم منه ان يكون كل واحد من الامور الاربعة وجها مستقلا لكون تقديم المعمول ههنا اوقع فينبغي ان يكون مراد المصنف بالاهمية العارضة للمعمول من حيث انه اسمه تعالى فان ذكر المعبود بالحق الذي يسده الامر كله يقتضي الاهمية للمؤمن لاسيما عند الشروع في امر ذي بال وهو اهم عنده من كل شئ والذي ذكره الشيخ من ان العناية والاهتمام لا يصلح ان يكون وجها للتقديم من غير ان يفسر وجه الاهتمام بشئ فراده بالاهمية الاهمية المطلقة * ثم اعلم ان صيغة اهم وما بعدها من صيغ افعال التفضيل قد استعملت بلا احد الاشياء الثلاثة التي هي الاضافة او حرف التعريف او كلمة من فاما ان يقال ان المفضل عليه اذا كان معلوما وكان افعال خبرا جاز ذلك الاستعمال كما في الله اكبر وفي قول الشاعر

* ان الذي سمك السماء بنى لنا * يتنادعائمه اعزوا طول *

او يقال جردت عن معنى التفضيل واولت باسم الفاعل او الصفة المشبهة كما في قوله تعالى وهو اهن عليه اذ ليس شئ اهن عليه من شئ ويندفع بهذا ما يقال من ان قوله ادل على الاختصاص وادخل في التعظيم ووافق للوجود انما يستقيم اذا كان للكلام على تقدير تأخير المعمول دلالة على الاختصاص ودخل في التعظيم وموافقة للوجود فاوجه ذلك ووجه الاندفاع بما ذكرناه انما يرد على تقدير بناء صيغة افضل على معنى التفضيل لا على تقدير تجريدتها عنه فان المعنى على تقدير التجريد ان تقدير المعمول ههنا اوقع للدلالة على المعمول من حيث التقديم على اختصاص قراءة الموحد بملابسة اسم الله تعالى على وجه التبرك من غير ان يشارك اسمه تعالى اسماء الاصنام في استحقاق ملابسة القراءة باسمائها ايضا على وجه التبرك فان المشركين كانوا يبدؤن افعالهم ملتبسين باسماء آلهتهم على وجه التبرك بها ويقولون باسم اللات فباسم العزى وكان هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشئ عن قصد التبرك والتعظيم لا للاختصاص لانهم لا يمنعون عن التبرك باسم الله تعالى ايضا من حيث انهم يعتقدون ان الله تعالى خالق السموات والارض وانه على كل شئ قدير فوجب على الموحد ان يقصد بعبادته محض شركة الاصنام له تعالى في استحقاق التبرك بذكر اسمائها ويقصره به تعالى قصر افراد وكذا معنى قوله وادخل في التعظيم ان المعمول من حيث التقديم يفيد تعظيم اسم الله تعالى لانهم كانوا يقدمون الاشرف فالاشرف وقوله ووافق للوجود يعني ان المعمول من حيث التقديم موافق للوجود فان اسمه تعالى مقدم في الوجود على فعل القراءة لانه تعالى واجب الوجود سابق على جميع الموجودات واسم السابق سابق **قوله** كيف لا **قوله** اي كيف لا يكون اسمه تعالى مقدما على القراءة وقد جعل آله لها ومن المعلوم ان آله الفعل مقدمة على ذلك الفعل من حيث توقف الفعل عليها ثم بين ان ليس المراد بكونه آله انه مقصود تباعثي ينافي التعظيم بل المراد به ان الفعل لا يعتد به شرطا لم يصدر باسمه تعالى وذلك غاية الشرف وارتفاع الشأن حيث توقف عليه اعتبار الافعال والاعتداد بها **قوله** ذي بال **قوله** اي ذي شان وشرف يهتم به والابتداء في الاصل مقطوع الذنب والمراد به ههنا كونه ناقصا غير معتد به وفيه رمز الى ان نقصان الاول يؤدي الى نقصان الآخر وفي قوله جعل آله لها اشارة الى ان الباء ههنا للاستعانة كما في كتبت بالقلم اي مستعيناه فالعنى اقرأ مستعينا في بلوغ قراءة في درجة الكلام وكونها معتدا بها شرعا بسم الله

اهم وادل على الاختصاص وادخل
للتعظيم ووافق للوجود فان اسمه سبحانه
على مقدم على القراءة كيف لا وقد جعل
لها من حيث ان الفعل لا يتم ولا يعتد به
على ما لم يصدر باسمه تعالى لقوله عليه
سلاة والسلام * كل امر ذي بال لا يبدأ فيه
م الله فهو ابتر

﴿ قوله وقيل الباء للمصاحبة ﴾ اي للملازمة والتقدير يملتبسا باسم الله اقرأ الا ان المصنف اراد ان يبين ان ملازمة القراءة بالله تعالى انما هي على وجه التبرك به تعالى فلذلك قال والمعنى متبركا باسم الله اقرأ فان هذه العبارة بظواهرها تشير ان الباء صلة التبرك المحذوف وان الظرف لغو وليس كذلك بل هو مستقر متعلق بما هو من الافعال العامة اي ملتبسا باسم الله اقرأ والتبرك انما قد ليسان ان ملازمة القراءة باسم الله تعالى انما هو على وجه التبرك به وضعف المصنف هذا القول واختار كون الباء للاستعانة بناء على ان الاستعانة في القراءة باسم الله تعالى وجعله بمنزلة الآلة للقراءة بحيث لا يعتد بها شرعا ما لم تصدر باسمه تعالى ادخل في تعظيم الاسم بالنسبة الى جعل الباء للملازمة وكون المعنى اقرأ ملابسا باسم الله تعالى على وجه التبرك به ﴿ قوله وهذا وما بعده مقول على السنة العباد ﴾ جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فانه لما بين ان الباء متعلقة باقرأ وانها للاستعانة والمصاحبة وكان المعنى اقرأ مستعينا في كون قرأتى معتدا بها شرعا او ملابسا باسم الله تعالى على وجه التبرك به ورد ان يقال كيف يصح من الله تعالى ان يقول هكذا فاجاب عنه بانه مقول على السنة العباد تعليمهم كانه تعالى قال لهم قولوا باسم الله والحمد لله واياك نعبد الى آخر السورة ومثال التكلم على لسان الغير مثل ما اذا امرك انسان ان تكتب رسالة من جهته الى غيره فانك تكتب فيها كتبت هذه الورقة تحية مني اليك ودعاء لك واعلاما بانى فعلت كذا وكذا وانما تفعل ذلك على لسان امرئ فكذا هذه السورة الكريمة انزلها الله تعالى على السنة عباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله اي ليعلموا باى عبارة ينزهونه عن اشراك غيره تعالى به في العبادة ويطلبون منه العون فيما يغفونه من المقاصد وباى عبارة يسألون من فضله ﴿ قوله وانما كسرت الباء ومن حق الحروف المفردة ان تنفتح ﴾ المراد بالحروف حروف المعاني التي هي القسم الثالث من اقسام الكلمة فان الحروف وهي الاصوات المعتمدة على الخارج على قسمين الاول حروف المباني وهي التي تتركب منها الكلمات وليست في انفسها بكلمات لعدم كونها موضوعة لمعنى وذلك كحروف زيد وضرب * والثاني حروف المعاني كحروف الجر وواو العطف وفاءه ونحوها وحروف المباني لما لم تكن كلمات في انفسها لم يكن لها حظ من الاعراب والبناء لكونها من خواص الكلمة بخلاف حروف المعاني فانها كلمات مستقلة الا انها لما لم يتحقق فيها مقتضى الاعراب كان حقها البناء والاصل في البناء السكون لخفته فان البناء لكونه حالة دائمة غير داخلية تحت احوال مختلفة باختلاف العوامل اقتضى اخف الاحوال وهو السكون الا ان السكون لما تعذر في حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد من حيث انها كلمات برأسها فجاز وقوعها في ابتداء الكلام والابتداء بالسكون متعذر كان حقها ان تبني على الفتحة التي هي اخف السكون في الخفة فانها لكونها ادوات كثيرة الدور على الالسنه تستحق الاخف وهذا وجه قوله ومن حق الحروف المفردة ان تنفتح الا ان الباء الجارة كسرت في بسم الله مثلا لاختصاصها بزوم الحرفية والجر اي لتمييزها وانفرادها من بين الحروف المفردة بزومها لهما وامتناع انفكاك شيء منها عنها فيكون الزوم المذكور مختصا بها ومنحصرا فيها بناء على ان الباء في قوله بزوم الحرفية والجر داخلية على المقصور كما في قولك نخصك بالعبادة لاعلى المقصور عليه كما في قولك التجب مختص بالانسان وكل من الحرفية والجر يناسب الكسر اما الجر فتوافق حركة الحرف اثرها وعملها واما الحرفية فلا تقتضئها السكون الذي هو عدم الحركة والكسر بمنزلة عدم لقلته اذ لا يوجد في الافعال ولا في غير المنصرف من الاسماء ولا في الحروف الا نادرا كجر فان جعل كل واحد من زوم الحرفية ومن زوم الجر دليلا مستغلا على كون الباء مكسورة ينتقض الدليل الاول بواو العطف وفاءه فان الحرفية لازمة لهما مع انهما ليستا مكسورتين وينتقض الدليل الثاني بكاف التشبيه فان الجر لازم لهما وليست مكسورة فلذلك قيل ان مجموع الزومين دليل واحد على انكسار الباء حتى لا يرد النقص بما ذكر لان الغناء احد الزومين فيه فان كاف التشبيه لانتزاعها الحرفية لجواز كونها اسما بمعنى المثل وان لزومها الجر وكذا وواو العطف وفاءه لا يترجمها الجر وان لزومها الحرفية ولما اتنى مجموع الزومين عماد كرم من مواد النقص اتنى عنها الحكم المذكور وهو كونها مكسورة لكن بقي النقص بواو القسم وتمامه وباللام الجارة الداخلة على المضمرة فان زوم الحرفية والجر جميعا متحقق فيهما مع تخلف الحكم المذكور عنها لكونها مفتوحة والجواب عن النقص بواو القسم وتمامه انهما يجران لئسا بتبعا عن المضاف فصارا بذلك كان الجر ليس لازما لهما في نفسهما وعن النقص باللام الداخلة على المضمرة انها فتحت مع تحقق مجموع

وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله تعالى اقرأ وهذا وما بعده مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله وانما كسرت ومن حق الحروف المفردة ان تنفتح لاختصاصها بزوم الحرفية والجر كما كسرت لام الامر ولام الاضافة داخلية على المظهر تفصلة بينهما وبين لام الابتداء

اللزومين فيها للفرق بين مادخلت على المضمر ومادخلت على المظهر والفرق بينهما وان كان يحصل بالعكس الا ان كسر مادخل على المظهر اولى لتوافق حركة العامل اثره الظاهر فتعين الفتح لمادخل على المضمر فرقا بينهما مع ان لام الابتداء لما قحت ابقاءها على ما هو الاصل في الحروف المفردة كسرت اللام الجارة الداخلة على المظهر فرقا بينها وبين لام الابتداء ولو عكس لحصل الفرق بينهما ايضا الا انه اختيران تكسر اللام الجارة لتناسب حركتها اثرها وحلت لام الامر على اللام الجارة لان الجزم في الافعال بمنزلة الجر في الاسماء فصارت لام الامر بذلك الاعتبار بمنزلة الكسر ولم تكسر اللام الجارة الداخلة على المضمر بل ابقيت على ما هو الاصل في الحروف المفردة وهو الفتح لعدم التباسها بلام الابتداء على تقدير الفتح لان لام الابتداء اذا دخلت على المضمر لا تدخل الاعلى المضمر المرفوع نحو لانت ولا تدخل عليه اللام الجارة فلما حصل الفرق بجوهر المدخول عليه لم يتصور التباس احدهما بالآخرى وعبر عن اللام الجارة بلام الاضافة بناء على ان الحروف الجارة تسمى حروف الاضافة لانها تضيف معاني الاسماء الى الافعال **قوله** من الاسماء التي حذفت اعجازها اي واخرها مثل يدودم فان اصل دم وهو بفتحين وقال سيويه اصله دمي بسكون الميم لانه يجمع على دماء مثل ظبي وظباء وقال المبرد اصله فعل بالتحريك وان جاء جمعه مخالفا لنظائره الذاهب منها الياء بدليل قولهم دمي يدمي مثل رضى رضى وقولهم في التنسية دميان وبعض العرب يقول في تنيته دموان واصل يد يدى على فعل ساكنة العين لان جمعه ايدى مثل فلس وفلس فكذا لفظ اسم من الاسماء التي حذفت واخرها عند البصريين لان الاسماء التي حذفت او آتلتها كذهب اليه الكوفيون فاصل اسم عند البصريين سمو وقيل سمي مشتق من سموت او سميت مثل علوت وعليت وسلوت وسليت والسمو الارتفاع وسمى اسم الشئ اسما لانه تنويه للسمى ورفع له وتقديره افع والذاهب لانه لان جمعه اسماء وتصغيره سمي ولو كان مشتقا من سمي بسم سمة وكان اصله وسمما كذهب اليه الكوفيون لكان جمعه اوساما وتصغيره وساما فالبصريون لما اردوا تخفيف سمو في الطرفين لكثرة استعماله حذفوا الواو من آخره لذلك والاحتراز عن تعاقب الحركات على حرف العلة ولم يجز تخفيف اوله بالحذف لكونه مستلزما لاجحاف الكلمة فخفف باسكانه واجتلبت الف الوصل لاجل الابتداء فصارت اسم على وزن افع واختلف في وزن اصله أهو فعل بكسر الفاء او فعل بضمها وكل واحد منهما يجمع على افعال كجذع واجذاع وقفل واقفال فجمع اسم على التقديرين اسماء وقول المصنف لان من دأبهم ان يتدثوا بالمتحرك لا يصلح دليلا على الاحتياج الى زيادة حرف يتدأ به فضلا عن ان يكون ذلك ازاء الهزمة بخصوصها لتيسر الابتداء بتحريك الساكن كما في قول من قال بسم الذي في كل سورة سمه وقوله والله اسمك سمي مباركا وهذا القول من المصنف يشعر بإمكان الابتداء بالساكن ومن زعم امتناعه يحتاج بالاستقراء وهو على تقدير كونه تاما لا يدل الاعلى عدم الوقوع وعدم الوقوع لا يستلزم الامتناع فلما لم يحصل الجزم بالامتناع اوقعه المصنف في حيز الامكان حيث قال لان من دأبهم ولم يقل لامتناع **قوله** وبشده اي لكون لفظ الاسم من الاسماء المحذوفة الاعجاز انهم اتفقوا على امور منها ان تصغير اسم سمي اصله سمي ومنها ان جمعه اسماء اسامي ومنها ان الفعل منه سميته دون وسمته ومنها مجي سمي على وزن هدى لغة فيه ولو كان مشتقا من سمي بسم سمة وكان اصله وسمما كما ذكره الكوفيون لكان تصغيره وسمما وجمعه اوساما وكان الفعل منه وسمت ولو جب ان لا يجي سمي لغة فيه لان الناقص لا يجي لغة من المثال **قوله** ومجي سمي كهدي عطف على قوله تصريفه **قوله** لغة نصيب على الحالية من سمي وقوله فيه اي في اسم فان في لفظ اسم خمس لغات اسم واسم بكسر الهزمة وضمها وسم بسم بكسر السين وضمها وسمي على وزن هدى **قوله** والله اسمك سمي مباركا اي سماء باسم مبارك يقال سميت فلانا زيدا وسميته زيد وسميته زيدا ويزيد كله بمعنى والاسم المبارك هو الذي يسموه المسمى كمحمد وسعد وسعيد وغانم ونافع ومبارك آثر الله به ايثاركا والمعنى والله سماء باسم مبارك واخترت الله بذلك الاسم على غيرك كما اخترت به نفسك او لاخيارك اياه **قوله** والقلب بعيد جواب عن الكوفيين وهو ان لفظ اسم من الاسماء التي حذفت او آتلتها وان هذه الامثلة مقلوبة قلب مكان حيث اخترت الواو من اول الكلمة الى الاخر فان اصل اسماء مثلا اوسام فجعل بقلب المكان اسماء فاعل مثل اعلال كساء اصله كساو وكذا اصل سمي وسيم فصارت بقلب المكان سمي واصل اسمي او اسم فصارت بقلب المكان اسما موقلت الواو انظر فية يا لكسر ما قبلها وتقرير الجواب ان جعل هذه الامثلة على قلب المكان

الاسم عند اصحابنا البصريين من الاسماء التي حذفت اعجازها لكثرة الاستعمال وبنيت آتلتها على السكون وادخل عليها مبتدأ بها هزة الوصل لان من دأبهم ان يتدثوا بالمتحرك يقفوا على الساكن وبشده تصريفه على اسماء واسامي وسمى وسميت ومجي سمي هدى لغة فيه قال الله اسمك سمي مباركا * آثر الله به ايثاركا القلب بعيد غير مطرد

بعيد لانه خلاف القياس فلا يصار اليه بلا ضرورة وايضا ان القلب لا يطرده في جمع تصاريف الكلمة فانه لا توجد كلمة خولف الاصل فيها في جمعها وتصغيرها وسائر تصاريفها كيف وشأن الجمع والتصغير ردا الاوزان الى اصولها **قوله** واشتقاقه **قوله** اي عند البصريين من سمو وهو الارتفاع سمي به لانه رفعة للمسمى وشعاره اي علامة للمسمى بها يرتفع عن زاوية الهجران الى محفل الاعتبار والعرفان وعن حضيض الخفاء الى اوج الجلاء فان محقرات الاشياء ليس كثير منها مما يوضع له اسم خاص بل يعبر عنها باسم جنسها او نوعها **قوله** ومن السمة عند الكوفيين **قوله** عطف على قوله من سمو يعني ان الكوفيين جعلوا الاسم مشتقا من وسم بسم سمة وقالوا اصل اسم وسم فحذفت منه الواو تبعاليسم وزيدت الهاء في آخره عوضا عن المحذوف كما في العدة والصفة والزنة فان اصلها وعد ووصف ووزن فعمل فيها كما ذكرنا فصار عدة وصفة وزنة وسممة يعني علامة وقد تزايدت همزة الوصل في اوله بعد حذف الواو لاجل الابتداء وتكون عوضا عن الواو المحذوفة فيصير اسما وسمى اللفظ الموضوع ليدل على شيء بعينه كما يكونه كالعلامة المعرفة لذلك الشيء **قوله** ليقل اعلاله **قوله** علة لجعله من الوسم لان من سمو فان جعله من سمو يستنزم كثرة الاعلال حيث حذف عجز سمو وبني اوله على السكون وادخل عليه همزة الوصل بخلاف ما لو جعل اصله وسمما فانه ليس فيه الاحذف الواو وزيادة همزة الوصل للابتداء ثم ردت هذا المذهب بان ارتكاب كثرة الاعلال اهون من ارتكاب حل الكلمة على مالا نظيره اذ لم يعهد في كلامهم ادخال الهمزة على ما حذف صدره وليس اشاح واعاء في وشاح ووعاء نظيره اذ ليس فيها تعويض همزة الوصل عن الواو المحذوفة بل هما من باب ابدال الف القطع من الواو **قوله** ومن لغاته سم وسم **قوله** بضم السين وكسرها الظاهر انه كلام مستقل جيبى به لجرد بيان اللغات المستعملة في معنى الاسم مع قطع النظر عن كونه مشتقا من سمو او السمة حتى يكون شاهدا لقول البصريين او الكوفيين لاحتمال ان يكون اصلهما وسمما ثم تحذف الواو وتكسر السين في الاولى بناء على ان الاصل في تحريك الساكن الكسر وتضم في الثانية لتدل الضمة على الواو المحذوفة كما يحتمل ان يكون اصل احدهما سموا واصل الاخر سموا ثم يعلى كاعلال قاضي بخلاف سما فانه شاهد لقول البصريين بتعيين كون اصله سموا قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها ثم استشهد على ان من لغاته سما بقوله بسم الذي في كل سورة سمة اوله

- * ارسل فيها بازلا يقرمه * فهو بها ينحو طريقا يعلمه *
- * بسم الذي في كل سورة سمة * قد ازات على طريق تعلمه *

قوله باسم متعلق بارسل والمستتر في ارسل للراعي والبارز في قوله فيها للابل اي ارسل الراعي في الابل بازالا حال كونه ملتبسا بسم الله والبازل الفحل الذي انشق نابه وذلك في السنة التاسعة وربما زل في السنة الثامنة حال كون الراعي المرسل يقرمه اي يتركه عن الاستعمال بالركوب والحمل عليه ليتقوى للفحلة الجوهرى المقرم ككرم البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون مختصا للفحلة وقد اقرمه فهو مقرم ومنه قيل لسيد القوم مقرم تشبيها له بذلك فهو اي البازل ينحو اي يقصد تلك الابل طريقا يعلمه ويالقه لاعتياده تلك الفحلة **قوله** والاسم ان اريد به اللفظ تغير المسمى **قوله** اختلف الفضلاء في ان الاسم كزينب وزيد في قولك زينب طالق وزيد صائم هل هو نفس المسمى او غيره فنقول ان كان المراد بالاسم هو اللفظ الذي هو اصوات مقطعة وحروف لا بد ان نيين او لا ان الاسم ماهو وان المسمى ماهو حتى ننظر بعد ذلك في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره فنقول ان كان المراد بالاسم هو اللفظ الذي هو اصوات مقطعة وحروف مؤلفة وبالمسمى الذوات في انفسها والحقائق باعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير المسمى ضرورة ان الاصوات المقطعة الغير القارة تختلف باختلاف الاعمصار دون الذوات والاعيان القائمة بانفسها وايضا قد تكون الذوات الواحدة بعبارات متعددة يعبر بها عنها والواحد غير المتعدد فلا تكون المسئلة مما يصح ان يختلف فيه العقلاء وان كان المراد بالاسم كزينب وزيد ذات الشخص المسمى به وعينه تعين ان يكون الاسم عين المسمى الا ان لفظ الاسم لم يشتهر في هذا المعنى بل المشهور اطلاقه على العبارة الموضوعية بازاء الذوات والحاصل انه لا وجه لاختلاف العقلاء في ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره لان المراد بالاسم ان كان اللفظ فلا نزاع في انه غير المسمى وان كان المراد به الذوات فلا نزاع في انه عينه والظاهر ان سبب اختلاف القوم في هذه المسئلة هو ان الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ كما في كتب زيد او قد يطلق ويراد به المسمى كما في كتب زيد فاذا

واشتقاقه من سمو لانه رفعة للمسمى وشعاره ومن السمة عند الكوفيين واصله وسم حذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل ليقل اعلاله ورد بان الهمزة لم تعهد داخله على ما حذف صدره في كلامهم ومن لغاته سم وسم قال بسم الذي في كل سورة سمة والاسم ان اريد به اللفظ تغير المسمى لانه يتألف من اصوات مقطعة غير قارة ويختلف باختلاف الاعمصار

اطلق بلاقرينة ترجح ارادة اللفظ او السمي كقولك رأيت زيدا فانه يحتملها بلا رجحان فالعائل بالغيرية يحمله على اللفظ وبالعينية على السمي **قوله** ويتعدد تارة **قوله** اي قد يتعدد الاسم مع اتحاد السمي كما في الترادف واجتماع الاسم واللقب والكنية ويتعدد الاسم تارة اخرى مع تعدد السمي كما في المشترك **قوله** وقوله تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك المراد به اللفظ **جواب** عن سؤال يرد على قوله لكنه لم يشتهر بهذا المعنى تقرير السؤال أن المراد بالاسم هنا الذات بقريئة نسبة التنزيه اليه والمنزه عن النقائص هو ذات الله تعالى لا الصوت والحرف والوقوع في القرآن دليل الاشتهار قال الامام احتج من قال الاسم هو السمي بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسم امرأته التي تحتها وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير السمي لكان قد وقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها ثم قال والجواب عن الاول ان يقال كما انه يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات كذلك يجب علينا ان نعتقد تنزيه الالفاظ الموضوعه لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن الرفت والعبث ومن ججع ما يشعر بسوء الادب في حقها كذكره على وجه التحقير وتسمية الغير به وبيانه بما لا يليق به وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلماذا السبب وقع الطلاق عليها **قوله** او الاسم فيه مقسم **جواب** ثان معطوف على قوله المراد به اللفظ **قوله** كافي قول الشاعر **بمعنى** ليبدأ

- * تمنى ابتساي ان يعيش ابوهما
- * وهل انا الامن ربيعة او مضر
- * فقوما وقولا بالذي قد عرفتما
- * ولا نخمشا وجها ولا نحلقا الشعر
- * الى الحول ثم اسم السلام عليكما
- * ومن يك حولا كاملا فقد اعتذر

قوله بمعنى اي تمنى حذف احدي التائين وقوله من ربيعة او مضر اي من قبيلتيهما فانها مانا وانقرضا فانا كذلك اموت ثم امر بنتيه بان تقوما وتندبا بعد موته وتذكرا ما نعرفانه من محاسن اخلاقه واحاسن افعاله وفضائله ونهاهما عما يفعله غيرهما من اهل الجاهلية من خش الوجه وحلق الشعر لاجل الميت وقوله الى الحول متعلق بقوله فقوما وقولا اي افلا هذه الندبة والتنزيه الى تمام الحول كما هو عادة العرب ثم السلام عليكما اي ثم اودعكما واسلم عليكما سلام توديع وا قبل عذر كما ان تركها الندبة والبكاء بعده هذا لانكما بكتما حولا كاملا ومن يك حولا كاملا فقد اعتذر واحتج من ذهب الى ان الاسم غير السمي بقوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وبقوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وبقوله صلى الله عليه وسلم * ان الله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة * فان كل ذلك يدل على تعدد الاسم مع ان التعدد في السمي محال وبيانه لو كان الاسم عنده السمي لصح ان يقال عبدت اسم الله ورزقني اسم الله وخلقني اسم الله واكلت اسم الخبز وشربت اسم الماء وهذا مما ينسب قائله الى الجهل والحماقة وبيانه اذا سئل عن اسم شخص يقال في جوابه اللفظ الموضوع له ولا يشار الى عينه **قوله** وان اريد به الصفة كما هو رأى الشيخ **قوله** كما هو رأى الشيخ قيد الصفة لا للارادة فان الصفة على رأى غير الشيخ عبارة عن الاسماء المشتقة ويفسر بما يدل على ذات مبهمه باعتبار معنى معين من معانيه واوصافه كضارب ومضروب ونحوهما بخلاف الشيخ فان الاسم على رأيه ما يدل على الذات مشتقا كان او غيره وما كان مشتقا منه ينقسم الى ما يدل على صفة حقيقية قديمة قائمة بذاته تعالى كالعالم والقادر فانها يدلان على العلم والقدرة وهما صفتان حقيقتان قديمتان قائمتان بذاته تعالى وليستا عين الذات بحسب المفهوم ولا غيرها حيث لا يجوز انفكاكهما عنها وغيرهما من اسماء الله تعالى يقال له صفة لدلالته على الصفة القديمة فالصفة حقيقة هي مبدأ الاشتقاق الا انه يسمى المشتق ايضا صفة لدلالته على الصفة القديمة وينقسم ايضا الى ما يدل على نسبة خارجية عن ذات السمي كالحالق والرازق مما لا يدل على الصفة الحقيقية فانها يدلان على نسبة الذات الى الخلق والرزق ولا شك ان النسبة غير الذات فالصنف جوز اطلاق لفظ الاسم على ثلاثة معان اللفظ الدال على السمي ونفس ذات السمي والصفة المعنوية القائمة بالسمي لانه يستعمل في كل واحد من هذه المعاني الثلاثة كقولنا زيد معرب وزيد كاتب او صائم وكقوله عليه الصلوة والسلام * ان الله تسعة وتسعين اسما * وعدت منها الاسماء الدالة على الصفات القديمة فاختلفهم كماختلفهم في ان الاسم هل هو نفس السمي او غيره ان ارادوا به ان لفظ الفرس مثلا هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فهو لغو من الكلام اذ لا يشك عاقل في انه غيره وان ارادوا

ويتعدد تارة ويتعدد اخرى والسمي لا يكون كذلك وان ازيد به ذات الشيء فهو السمي لكنه لم يشتهر بهذا المعنى وقوله تعالى تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك المراد به اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته سبحانه وتعالى وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الالفاظ الموضوعه لها عن الرفت وسوء الادب او الاسم فيه مقسم كما في قول الشاعر
 * الى الحول ثم اسم السلام عليكما *
 وان اريد به الصفة كما هو رأى الشيخ
 ابي الحسن الاشعري انقسم انقسام الصفة
 عنده الى ما هو نفس السمي والى ما هو غيره
 والى ما ليس هو ولا غيره

بالاسم مدلوله الذي هو الذات من حيث هو هي وقالوا مدلول لفظ العرس هل هو نفس الحيوان المخصوص وذاته او غيره فلا وجه للخلاف فيه اذ لا يشك عاقل في انه عينه والاختلاف بمنزلة ان يقال ذات ذلك الحيوان هل هو عينه او غيره وان ارادوا بالاسم الذي هو محل النزاع ما يدل على صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله تعالى واطلقوا عليه لفظ الصفة باعتبار دلالة عليها لا يكون ترديد في انه هل هو عين المسمى او غيره حاصرا لتحقيق احتمال ثالث وهو انه ليس عين المسمى ولا غيره وهذا الاحتمال هو الحق عند الشيخ ابي الحسن فان صفات الذات ليست عين الذات ولا غيرها بخلاف صفات الافعال فانها غير الذات لجواز انفكاكها عنها وصفات الافعال ما يجوز ان يوصف تعالى بصددها كالهداية والاضلال والرضى والسخط فانه تعالى يهدي من يشاء هدايته ويضل من يشاء ويعذب من يشاء ويرحم من يشاء ويرضى بالايمن ولا يرضى بالكفر ﴿ قوله ﴾ وانما قال بسم الله ولم يقل بالله - يعني ان القارىء حال شروعه في القراءة لا بد ان يكون ملابسا باسمه تعالى على وجه التبرك به او مستعينا بذاته تعالى وفي كون قرآته معتدبا شرعا وكل واحد منهما يحصل بان يقال بالله الرحمن الرحيم فلم قيل بسم الله فاجاب عن ذلك باننا لانسلم ان كل واحد منهما يحصل بان يقال بالله لان كونه الفعل مصدرا باسم الله تعالى يقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه تعالى كلفظ الله مثلا وثانيهما ان يذكر لفظ يدل على اسمه كما في نظم النبيلة فان لفظ اسم مضافا الى الله تعالى ذكر لاسمه تعالى لا بخصوصه بل على وجه يتناول اى اسم كان فن قال حال شروعه في القراءة بسم الله او بالله يصدق عليه انه ملابسه بسم الله على وجه التبرك به وكذا الاستعانة به تعالى انما تكون بذكر اسمه تعالى اما بخصوصه او على وجه الاطلاق والعموم لكن هذا الوجه في تحصيلهما اولى تعظيما وتجيلا لان غاية ما يمكن للعبد من الملابس باسمه تعالى او من الاستعانة بذاته انما تكون بذكر اسمه ﴿ قوله ﴾ او للفرق بين اليمين والتين - بان قوله بالله اقرا يحتمل ان يكون على قصد اليمين وعلى قصد التين بذكر الله تعالى واذا قال باسم الله تعين كونه بقصد التين والتبرك لان باء القسم انما تدخل على اسم من اسماء الله تعالى او على صفة من صفاته ولا تدخل على لفظ الاسم ﴿ قوله ﴾ ولم تكتب الالف على ما هو وضع الخط - جواب عما يقال ان همزات الوصل حكمها في الابتداء الثبوت وفي الوصل السقوط لفظا لا كتابة كما في اقرا باسم ربك فلم لم يكتبوها في بسم الله فاجاب عنه بتسليم ان ذلك هو الاصل لكن خولف هذا الاصل في بسم الله لكثرة استعماله تلفظا وكتابة وكثرة الاستعمال تقتضى التخفيف من اى وجه كان مع انها لم تترك بالكلية بل انها لما حذفت بعد الباء طولوا هذا الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة التي على صورتها الاصلية وقيل انما طولوا الباء لانهم ما ارادوا ان يستفتحوا كتاب الله تعالى الابحرف اعظم * وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه طولوا الباء واظهروا السين اى فرقوا بين اسنانها والمعنى واظهروا اسنان حرف السين ودورا والميم تعظيما لكتاب الله تعالى بل محافظة على تعظيم الاسم نظرا الى جلالة ما يريد به من اسماء الله العظيمة بعظمة سماها ﴿ قوله ﴾ والله اصله اله - هذه العبارة احسن مما وقع في الكشاف وهو قوله والله اصله الاله لانه يوهم ان الالف واللام معتبر في اصله وليس كذلك لا وفاق على زيادتهما على اصله لقصد التعريف والاشارة الى اله بالتنكير ﴿ قوله ﴾ فحذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام - اى حذفت على خلاف القياس لان المحذوف قياسا في حكم المبتدأ فلا يعوض عنه بشئ * واعلم انه كما تحيرت الاوهام في ذات الله تعالى وصفاته كذلك تحيرت في اللفظ الدال عليه انه هل هو اسم او صفة مشتق او غير مشتق علم او غير علم الى غير ذلك والمراد بكون لفظ الجلالة مشتقا كونه مأخوذا من اصل بنوع تصرف فيه لا المشتق الذي يذكر في مقابلة اسماء الاعلام واسماء الاجناس فانه من قبيل الصفة كالضارب والمضروب وقد ذكر كونه اسما مشتقا منها في مقابلة كونه صفة مشتقة واعلم ايضا ان الاسم المقابل للفعل والحرف ينقسم الى اسم وصفة بان يقال الاسم اما ان يكون موضوعا لذات معينة بلا اعتبار معنى من المعاني المتعلقة بها كالفرس والعلم او يكون موضوعا لها باعتبار معنى كذلك كالرجل الموضوع للانسان مع معنى الذكورة وكالاجر اذا جعل علما لشخص فيه حرة وكاسماء الزمان والمكان والآلة والامام والكتاب واما ان يكون موضوعا لذات مبهمه مع معنى معين كالضارب والمضروب والحسن والاحسن والاجر الغير الاعلام ويقال للقسم الاول اسم ولثاني صفة فان الامثلة المذكورة للقسم الاول موضوعة لذات اعتبر فيها نوع تعين بخلاف نحو الضارب والمضروب فان الذات المحوذة في مفهومه ليس فيها شائبة التعين

وانما قال بسم الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه او للفرق بين اليمين والتين ولم تكتب الالف على ما هو وضع الخط لكثرة الاستعمال وطولت الباء عوضا عنها والله اصله اله فحذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام

بل هي معتبرة على وجه الإبهام بناء على ان الغرض الاصلى فيه الدلالة على المعنى المتعلق بها واعتبار الذات
المبهمه انما هو لضرورة ان المعنى لا يقوم بذاته بخلاف نحو الامام فان المقصود فيه الدلالة على الذات المتعينة
بمتعلق بها من المعنى والمراد بالذات ههنا ماهو المستقل بالمفهومية سواء كان قائما بنفسه كالفرس او بغيره
كالعلم وبالمعنى مالا يكون كذلك لاشتماله على نسبة تما وبالذات المعينة ما اعتبر فيها تعين ما شخصيا كان او نوعيا
او جنسيا وبالمبهمه خلافها والاسم جنس تحته انواع ثلاثة اسماء الاعلام واسماء الاجناس والاسماء المشتقة
لانه اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة او لا يكون والاوّل هو العلم والثاني اما ان يكون المفهوم منه
نفس الماهية من حيث هي او بشئ ما موصوفا بالصفة الفلانية والاوّل اسم الجنس والثاني الاسم المشتق
ويقال له الصفة وهي ما دل على ذات مبهمه باعتبار بعض معانيه واوصافه واذا تقرر هذا فاعلم ان المصنف
تعرض ههنا لاقوال اربعة في لفظ الجلالة الاوّل انه اسم عربي مشتق صار علما بالغلبة الخ للمعبود بحق لا يطلق
على غيره وكذلك الآله قبل نقل حركة الهمزة الى لام التعريف وحذفها ثم اسكان اللام المذكورة وادغامها
في اللام الثانية فانه ايضا لا يطلق الاعلى المعبود بحق بخلاف آله المجرد عن حرف التعريف فانه يطلق على المعبود
بحق وعلى غيره قال تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به وقال لو كان فيما آلهة الا الله لفسدنا
والمصنف ذكر هذا القول بقوله والله اصله اله الى قوله وقبل عم لذاته المخصوصة فانه معطوف على قوله والله
اصله اله فكانه قيل وقيل لا اصل له ولا اشتقاق بل هو اسم موضوع ابتداء للدلالة على ذاته المخصوصة وهذا القول
هو القول الثاني مما ذكره المصنف من الاقوال الاربعة وقد ذهب اليه الخليل والزجاج واختاره الامام ونسبه
الى سيويه والاصوليين والفقهاء وقدماء الفلاسفة انكروا ان يكون لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم
على ان المراد من وضع الاسم ان يشار بذكره الى المسمى فلو كان لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم لكان المراد
من وضع ذلك الاسم ان يذكر عند احد لتعريف ذلك المسمى له وانتقال ذهنه اليه وقد ثبت ان احدا من خلقه
لا يعرف ذاته المخصوصة البتة فكيف يشار بذكر اسمه مع انه من خلقه ليس معقولا للبشر واذالم يصح ان يشار اليه
بذكر اسمه لم يبق في وضع الاسم لذاته المخصوصة فائدة فهم ينكرون كون لفظ الجلالة علما موضوعا لذاته المخصوصة
ويقولون ان جميع اسمائه تعالى صفات مشتقة وهي ما يدل على ذات مبهمه باعتبار معنى معين ومن قال بكونه
علما لذاته المخصوصة له ان يقول لا يمنع في قدرة الله تعالى ان يشرف بعض المقرين من عباده بان يجعله عارفا
بذاته المخصوصة بحيث يمكنه ان يضع الاسم بازائه على ان مالا يكون معقولا للبشر انما هو كونه ذاته المخصوصة
ووضع الاسم بازائه وانتقال الذهن اليه لا يتوقف على تصوره بكنه ذاته وتتمام حقيقته والقول الثالث من الاقوال
الاربعة التي ذكرها المصنف ما ذكره بقوله والافظهر انه وصف في اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل
في غيرها وصار كالعلم مثل الثريا والصعق اجري مجراه في اجراء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق
احتمال الشركة اليه واختاره المصنف لظهور كونه وصفافي الاصل وجاريا مجرى العلم في عدم صحة اطلاقه
على غيره تعالى واستدل على ما اختاره بوجوده ثلاثة الاول ان ذاته تعالى من حيث هو ذاته اي من غير اعتبار
امر آخر سواء كان صفة حقيقية كالعلم والقدرة او غير حقيقية كالمعبودية والرازقية ونحوهما من الامور
الاضافية غير معقول للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بان يوضع لفظ يدل عليه بخصوصه سواء كان الواضع هو الله
تعالى او البشر اما الاول فلان الحكمة في تخصيص اللفظ بازاء المعنى يفهم ذلك المعنى لنا عند اطلاقه وذلك
انما يتصور في المعاني المعقولة للبشر واما الثاني فظاهر لان وضعه بازاء المعنى فرع تعقل ذلك المعنى ويرد عليه
ان البشر يمكن له ان يضع اللفظ بازاء ما لم يتعقله بكنهه فجازله ان يتعقل ذاته المخصوصة بوجه تما يوضع لها اسما
فتقوله فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ ممنوع على تقدير ان يكون الواضع هو البشر والوجه الثاني من الوجوه الدالة
على ان الجلالة وصف في الاصل وانها لو لم تكن وصفا في الاصل بل كان علما لذاته المخصوصة لما افاد قوله تعالى
وهو الله في السموات وفي الارض يعلم سرهم وجهرهم معنى صحيحا عند حله على ظاهره فان الظاهر ان يتعلق
قوله في السموات بلفظ الجلالة فلولا لم يكن وصفا في الاصل لما صح ان يتعلق به الظرف لعدم اشتماله على معنى
الفعل حينئذ اصلا اي لافي الاصل ولا في وقت الاستعمال فلا يفيد معنى صحيحا على تقدير حله على ظاهره وان
افاد ذلك على تقدير ان يحمل على خلاف ظاهره بان يجعل قوله في السموات متعلقا بعلم وتكون الجملة خبرا ثانيا

(٧) ولذلك قيل يا الله بالقطع الا انه ينس
بالمعبود بالحق والاله في اصله لكل معبود
غلب على المعبود بحق واشتقاقه من له الهة
والوهة والوهية بمعنى عبد ومنه تأله واستأله
وقيل من اله اذا تحير لان العقول تحير في معرفته
او من الهت الى فلان اي سكنت اليه لان
القلوب تظمئن بذكره والارواح تسكن الى
معرفته او من اله اذا فرغ من امر نزل عليه
رآله غيره اجاره اذا العائد يفرغ اليه وهو
يجيره حقيقة او بزعمه

(تبيه)

(٧) قوله (ولذلك قيل يا الله) وقونه
(الا ان يختص بالمعبود بالحق) سيأتي
حاشيتها في الصحيفة (٢٤) وقونه (تم غلب
على المعبود بالحق) سيأتي حاشيته في الصحيفة
(٢٥) فليست

لمصححه

(او يكون)

او يكون الخبر هو الجملة ويكون لفظ الجلالة بدلا من المبتدأ واما اذا كان وصفا في الاصل وان كان ذلك الاصل مهجورا عند استعماله علما فينثذ بصح ان يتعلق به الظرف باعتبار اشتماله على معنى الفعل في الاصل فيكون المعنى هو المستحق للعبادة فيهما كما ذهب اليه اكثر اهل التفسير ولما توقف افادة ظاهر الآية معنى صححها على كون لفظ الجلالة وصفا في الاصل كان القول بعدم كونه وصفا في الاصل عدولا عن الظاهر من غير ضرورة لاستلزامه صرف الآية عن ظاهرها بحملها على احد الوجهين المذكورين سابقا او يجعل الظرف متعلقا باسم الله باعتبار ملاحظة المعنى الوصفي الخارج عن مفهوم الاسم كما في قول الشاعر * اسد على وفي الحروب نعامه *

اي جرى على وهو ايضا خلاف الظاهر والوجه الثالث من الوجوه الدالة على كونه وصفا في الاصل انه لا بد ان يكون مشتقا من احد الاصول المذكورة لتحقيق معنى الاشتقاق منه لتحقيق المشاركة بينه وبين الاصول المذكورة ويرد عليه ان كونه مشتقا لا يقتضى كونه وصفا في الاصل وانما يقتضيه ان لو وجب كون المشتق موضوعا لذات مبهمه وليس كذلك فان اسماء الزمان والمكان والآلة مشتقات وليست بصفات لدلائلها على ذوات معينة بنوع تعين والقول الرابع من الاقوال الاربعة التي ذكرها المصنف في لفظ الجلالة انه لفظ سرياني معرب وقد ذكره بقوله وقيل اصله لاهها بالسريانية فحرف الالف الاخيرة وادخال اللام والحاصل ان الامة اختلفوا في ان لفظ الجلالة هل هو سرياني او عربي ومن قال عربي اختلفوا في انه علم قصدي لذاته المخصوصة غير متفرع على اصل وغير مشتق من مأخذ او هو متفرع على اصل ومأخذ ومن قال انه متفرع على اصل اختلفوا في انه هل هو وصف في الاصل او موضوع لذات مبهمه باعتبار معنى معين او هو اسم موضوع لذات معينة كالانسان والفرس والعلم والجهل ونحوها ومن قال انه اسم اوله الذي همزته منقلبة عن واو اصلية كان اصله ولاء كاعاء واشاح اوله مصدر لاه يلبه لياها ولاها اذا حجب وارتفع فان لاه له معنيان احدهما الاحتجاب كما في قول الشاعر

* لاهت فا عرفت يوما بجارحة * ياليتها خرجت حتى رأيناها *

وثانيهما الارتفاع يقال لاه فلان اي ارتفع فقوله لانه تعالى محبوب عن ادراك الابصار ناظر الى المعنى الاول وقوله ومرتفع على كل شيء ناظر الى الثاني اي مستعل على كل شيء استعلاء معنويا رتبيا وايضا هو مرتفع اي منزّه عما لا يليق به من الاقوال والافعال والصفات **قوله** ويشهده **قوله** اي لكون اصله لاهها قول الشاعر

* كحلقة من ابي رباح * يشهدها لاهه الكبار *

الحلقة قوم يتخلفون لامر واورباح بفتح الراء والباء الموحدة اسم رجل والكبار بضم الكاف وتخفيف الباء مبالغة الكبر اي كجماعة جلسوا حول ابي رباح يشهدها اي يحضر تلك الجماعة لاهه الكبار اي اله ابي رباح وهو صنم الذي اتخذها فن قال ان اصله اله تفرقوا خمس فرق الفرقة الاولى من ذهب الى انه مشتق من اله بفتح اللام الاله بكسر الهمزة مثل عبد عبادة وزنا ومعنى * والفرقة الثانية من ذهب الى انه مشتق من اله بكسر اللام اذا تحير فيكون الاله بمعنى التمهير فيه اي الذي تحيرت العقول في معرفته والثالثة من ذهب الى انه مشتق من الهت الى فلان بمعنى سكنت اليه في الاساس يقال سكنت الى فلان اي استأنست به واستقررت عنده ولا تستقر القلوب ذاهبة في سلسلة العلل الابد كره والوصول اليه فالاله حينئذ بمعنى المسكون اليه والرابعة من ذهب الى انه مشتق منه لان العائد يفرع اليه حقيقة ان كان لها بالحق او بزعم العائد ان كان باطلا فيكون الاله بمعنى المأمّن والمبجأ والخامسة من ذهب الى انه مشتق من اله اذا ولع اي اشتاق وحرص يقال اله الفصيل اذا ولع بامه اي التجأ اليها بالحرص والشوق ويقال له تعالى اله الخلق اذا خلق يولعون بالتضرع اليه في الشدائد فجملة من قال انه اسم عربي مشتق سبع فرق منها ما ذكره والفرقة السادسة من ذهب الى انه مشتق من وله اذا تحير ويقال ان اصله ولاء فقلبت الواو همزة واستنقل الكسرة عليها كما استنقل الضمة في وجوه وقلب الواو همزة بان يقال اجوه قبيل في ولاء اله كما قيل في ولاء ووشاح اعاء واشاح وردهذا الوجه بجمعه على آله ولو كان اصله ولاها لكان ينبغي ان يجمع على اوله لان جمع التكسير كالتصغير يرد الحروف المنقلبة الى اصلها **قوله** او من اله اذا تحير **قوله** بعد ذكر قوله وقيل من اله اذا تحير صريح في ان اله بمعنى تحير لفة مستقلة وان همزته اصلية وليست منقلبة من الواو وان وله لغة اخرى وانها مترادفان على معنى التحير ولم يذكر وجه اشتقاقه من وله اكتفاء بما سبق من قوله

او من اله الفصيل اذا ولع بامه اذا العباد يولعون بالتضرع اليه في الشدائد او من وله اذا تحير وتخطب عقله وكان اصله ولاء فقلبت الواو همزة لاستنقال الكسرة عليها استنقال الضمة في وجوه قبيل اله كاعاء واشاح ويرده الجمع على آلهة دون اولهة وقيل اصله لاه مصدر لاه يلبه لياها ولاها اذا حجب وارتفع لانه سبحانه وتعالى محبوب عن ادراك الابصار ومرتفع عن كل شيء مما لا يليق به ويشهده قول الشاعر

* كحلقة من ابي رباح * يشهدها لاهه الكبار *

لان العقول تحير في معرفته وصرح بان اصله ولاء لان المشهور ان مصدر و له و لهان ولم يشتر و لاء مصدره
ومن قال ان همزة اله اصلية استدل عليه بثبوت الهمزة وتصاريف الكلمة حيث قال اله وتائه واستاله بمعنى عبد
وتعبد واستعبد فان الهمزة ثابتة فيها وفيما يتصرف منها فعلم منها انها اصلية فان الحرف الاصلى ثبت في تصاريف
الكلمة واستدل على كون اصل لفظه الجلالة على صيغة اله باستعماله في معنى الجلالة كما في قوله

معاذله ان تكون كظبية * ولا دمية ولا عقيلة ررب *

قوله معاذ مصدر مؤكد لفعله المقدر يدل على المبالغة في الاعتصام بالله اى اعوذ بالله عودا والدمية بضم الدال
الصنم والصورة المنقوشة وفي الصحاح هي الصورة من العاج ونحوه وعقيلة كل شئ اكرمه ومختاره والرب رب
القطيع من بقر الوحش استعاذ بالله من تشبيه الحبيبة بشئ منها وان وقع ذلك في كلام الشعراء ولما فيها من معنى النفي
اتى بلا المؤكدة للنفي كما في قوله * ابي الله ان اسمو بام ولا ب * اى ان استعلى واتعظم بواسطة ابي او اى وانما
استعلى بما فضلنى به من الفضائل النفسانية والكلمات الوهية **قوله** ولذلك قيل يا الله بالقطع **قوله**
اى ولكون الالف واللام عوضا عن حرف اصلى وكون الالف جزءا من العوض كانت بمنزلة الحرف
الاصلى فقطعت لذلك وهذا الدليل يقتضى ان تكون همزة الجلالة همزة قطع مطلقا اى حالتى النداء وغيرها
وان لا تسقط في الدرج اصلا مع انها تسقط في الدرج في غير النداء نقل عن الخليل انه قال اصل هذه الهمزة القطع
لانه انما جيئ بها لاجل التعويض لا لتعريف الا انها اسقطت في الدرج في غير النداء طلبا للمخفة لكثرة استعمال
اللفظ الشريف ولم تسقط حالة النداء لان اسقاطها فيها يوهم كونها اداة التعريف وان اثباتها فيها يستنزم
اجتماع اداتى تعريف ثابتة حالة النداء رعاية لما هو الاصل فيها وهو كونها للقطع مع ان اسقاطها فيها طلبا
للمخفة يوهم خلاف الواقع وهو كونها اداة التعريف **قوله** الا انه يختص بالمعبود بالحق **قوله** استدراك
بمعنى لكن وضميرانه للفظ الجلالة المذكور سابقا ووجه الاستدراك انه لما ذكر ان اصل لفظ الجلالة اله وهو اسم
جنس يطلق على كل معبود حقا كان او باطلا كما في قوله تعالى وانظر الى الهك الذى ظلت عليه عاكفا وقوله
افرايت من اتخذ الهه هواه نشأ من ذلك توهم ان لفظ الجلالة ايضا اسم جنس يصح اطلاقه على غير المعبود بالحق
فاحتجج الى رفع هذا الوهم فرفعه بقوله الا انه يختص بالمعبود بمعنى ان الاله المحلى باللام قبل ان يغلب استعماله
في فرد معين من افراد جنس اله يطلق على كل معبود سواء كان معبودا بالحق او لا لانه ليس عما قصد باموضوعا
لذاته المخصوصة ابتداء بل هو علم اتفاقى عرضت له العملية بان كثر استعماله حال كونه محلى بلام العهد في فرد
معين من افراد جنسه يكون ذلك الفرد معبودا للمخاطب بسبب شهرة ذلك الفرد المعهود من بين افراد جنسه
بكونه فردا لذلك الجنس وان الاله المنكر اسم جنس يقع على كل معبود فاذا كان فرد من افراده اى فرد كان
معبودا للمخاطب واثرت اليه بلفظ الاله المحلى بلام العهد صححت الاشارة اليه وان لم يكن معبودا بالحق
واذا كان ذلك الفرد المعهود معبودا بالحق وكثر استعمال لفظ الاله المحلى بلام العهد فيه لكونه اشهر افراد
ذلك الجنس بكونه فردا لله بحيث صار ماعدا ذلك الفرد كانه ليس فردا بصير لفظ الاله علماله بغلبته عليه
وان كان في اصله اى مع قطع النظر عن غلبته عليه يصح اطلاقه على كل فرد من افراد المعبود فان قلت لاشك
ان المعبود بكونه موضوعا لذات مبهمة باعتبار بعض معانيه او صافه من غير ملاحظة ذلك الشئ المبهم بخصوصية
ما ليس باسم مقابل للصفة بل هو من قبيل الصفة ومعناه شئ ما تعلق به العبادة وصار معبودا وقوله والاله
في اصله لكل معبود يدل على انه بمعنى المعبود فيلزم ان يكون صفة كالمعبود وهو في هذا الموضع بصدد بيان
انه اسم مشتق لاصفة فاوجه كلامه قلنا ليس المراد بقوله والاله في اصله لكل معبود انه بمعنى المعبود او مرادف له
حتى يكون صفة كالمعبود بل المراد انه اسم يقع على ذوات المعبود مطلقا ثم غلب على المعبود بحق وهذا القدر
لا يقتضى الوصفية فان الاسم المقابل للفعل والحرف انما يسمى باسم الصفة اذا كان موضوعا للشئ باعتبار بعض
المعاني المتعلقة به من غير ملاحظة ذلك الشئ المبهم بنوع تعين وخصوصية تاما من كونه انسانا او فرسا علما
وجهلا ونحوها فيجب ان لا يلاحظ الا بالوجه الاعم الذى ليس فوقه عام كالشئ ولا يكون ملاحظة الذات بهذا
الوجه العام ونهاية الابهام بالضرورة ان المعنى لا يقوم الا بالذات ولذلك فسروا الصفة بما يدل على ذات ومعنى
معين والمعنى هو المقصود او على ذات مبهمة ومعنى معين وازادوا بالذات ما هو المستقل بالمفهومية سواء كان

وقيل علم لذاته المخصوصة لانه يوصف
ولا يوصف به ولانه لا بد له من اسم تجرى
عليه صفاته

(تنبيه)

وقوله (ولانه لا بد له من اسم تجرى عليه
صفاته) سياتى حاشيته في الحاشية (٢٥)
فليُنظر

الحجج

فإنما بنفسه كالانسان والفرس او غيره كالعلم والجهل وبالمعنى ما لا يكون كذلك لاشتماله على نسبة ما وبالذات
المعينة ما اعتبر فيها تعين تام شخصيا كان او نوعيا او جنسيا وبالجملة خلافها والاسم بالمعنى الاول عم ما يقال له
اسم بالمعنى المقابل للصفة اذا كان موضوعا لذات معينة من غير ملاحظة ما فيه من المعاني كرجل او فرس او علم
او جهل او مع ملاحظة بعض الاوصاف والمعاني الا ان تلك المعاني ليست مقصودة باطلاق اللفظ بل المقصود
هو الذات ويستدل على ان المقصود هو المعنى او الذات بان ما قصد به المعنى لا يوصف به وما قصد به الذات
بالعكس فهذا هو المعيار في التفرقة بين الاسم والصفة ولاخفاء في ان الاله من قبيل الثاني فانه بوصف فيقال له واحد
ولا يوصف به فلا يقال شيء الاله فيكون اسما للصفة - **قوله** ثم غلب على المعبود بالحق - اي ثم غلب الاله المعروف
باللام على ذات الواجب وجوده فصار علمه بالغلبة ينصرف اليه اللفظ عند اطلاقه كسائر الاعلام الغالبة
ثم اريد تأكيد اختصاص لفظ الاله به تعالى بتغييره فحذفت الهمزة منه ثم ادغم لام التعريف في لام الاصل
فصار لفظ الله أكد اختصاصا بالمعبود بحق بسبب حذف الهمزة والادغام فالاله قبل حذف الهمزة وبعده علم
للذات المقدس لكنه قبل الحذف اطلق على غيره تعالى اطلاق النجم على غير الثريا وبعدهم بطلق على غيره اصلا
فان الاعلام الغالبة تخالف الاعلام القصدية من حيث ان عملية الاعلام الغالبة اتفافية لم يكن اختصاصها
باشهر افراد الجنس الا لكثرة استعمالها فيه وذلك لا ينافي جواز اطلاقها على غيره بخلاف الاعلام القصدية
فانها بسبب كونها موضوعا ابتداء لفرد معين من افراد الجنس لا يجوز اطلاقها على غيره - **قوله** ولانه
لا بد له من اسم يجري عليه صفاته - فان قانون الوضع اللغوي واستعمالات العرب يقتضيان ان يسمى كل شيء
من الاشياء المعبرة باسم موضوع لذاته المخصوصة وان يجري عليه ما فيه من المعاني والاصناف القائمة به
وان لم يجب ذلك عقلا لجواز ان يتصور الشيء بوجه ما من غير ان يتصور ذاته المخصوصة وتوضع الفاظ الاله على ما فيه
من المعاني من غير ان يوضع ما يدل على ذاته المخصوصة - **قوله** ولا يصلح له - اي لا يصلح لان يكون اسما لذاته
المخصوصة من بين اسمائه تعالى سوى لفظ الجلالة لعدم ظهور معنى الوصفية فيه بخلاف سائر اسمائه الحسنى
فانها صفات مشتقة بلاخفاء - **قوله** ولانه لو كان وصفا لم يكن قول لا اله الا الله توحيدا - وذلك لانه لو كان
وصفا لكان كليا لان مفهوم الصفة شيء تام حصل له المشتق منه وهذا مفهوم كلي غير مانع من وقوع الشركة فيه
ولا يخفى ان اثبات ما يصح اشتراكه بين كثيرين لا يستلزم التوحيد وعدم كونه توحيدا باطل لاجماع العقلاء على انه
توحيد الا ان هذا الدليل انما يدل على عدم كونه وصفا بناء على كونه مستزما للمحال وعدم كونه وصفا
لا يستلزم كونه علما لذاته المخصوصة لجواز كونه اسم جنس فلا يثبت به المدعى فالظاهر ان يقال ولانه لو لم يكن
علما سواء كان صفة او اسم جنس لم يكن قول لا اله الا الله توحيدا فان الدليل حينئذ يثبت علميته بناء على كونه
عدمها مستزما للمحال - **قوله** والظاهر انه وصف في اصله - اختار المصنف هذا المذهب بشهادة قوله
والظاهر واستدل عليه بما سياتى من قوله لان ذاته تعالى من حيث هو ذاته غير معقول للبشر فيمنع ان يوضع
لفظ يدل عليه بخصوصه سواء كان الواضع هو الله تعالى او البشر اما الاول فلان الحكمة في تخصيص اللفظ
بازاء المعنى تفهيم ذلك المعنى لنا عند اطلاقه وذلك انما يتصور في المعاني المعقولة للبشر واما الثاني فظاهر
لان البشر انما يوضع اللفظ بازاء ما تعقله من المعنى الا ان اثبات كونه وصفا في الاصل لما توقف على دفع الدلالة
التي اوردها لاثبات كونه علما لذاته المخصوصة دفعها اولاً فقال لكنه لما غلب عليه الخ يعني ان اجراء الاوصاف
عليه لا يتوقف على ان تضع بازاء ذاته المخصوصة علما قصديا بل يصح ذلك بان يكون ما هو بمنزلة العلم
القصدي في افادة التعيين كالثريا والصعق فانهما وصفان في الاصل الا ان الاول صار علما للكواكب المجتمعة
المسماة بنات نعش الصغرى والثاني صار علما لخويلد بن نفيل بن عمرو بن كلاب بالغلبة بحيث صار كالعلم
القصدي في افادة التعيين وعدم استعمالهما في غير ما غلبا عليه روى ان خويلدا كان يطعم الناس بتهامة
فهبت ذات يوم ريح شديدة فسفت التراب في جفانه فشمها فرمى بصاعقة فقتلته فسمى صعقا اما انهما وصفان
في الاصل فكان الثريا تصغير ثروى تأنيث ثروان صفة مشبهة من الثراء وهو كثرة المال او من الثروة وهي
كثرة العدد وفي الصحاح الثراء كثرة المال ومال ثرى على فيل اي كثير ومنه رجل ثروان وامرأة ثروى
وتصغيرها ثريا والثروة كثرة العدد يقال انه لذو ثروة وذو ثراء يراد به انه لذو عدد وكثرة مال والصعق صفة مشبهة

ولا يصلح له مما يطلق عليه سوا مولاه لو كان
وصفا لم يكن قول لا اله الا الله توحيدا مثل
لا اله الا الرحمن فانه لا يمنع الشركة والظاهر
انه وصف في اصله لكنه لما غلب عليه
بحيث لا يستعمل في غيره وصار له كالعلم مثل
الثريا والصعق اجري مجراء في اجراء
الاصناف عليه وامتناع الوصف به وعدم
تطرق احتمال الشركة اليه لان ذاته من حيث
هو بلا اعتبار امر آخر حقيقي او غيره غير
معقول للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ ولانه
لودل على مجرد ذاته المخصوص لما فاذا ظاهر
قوله سبحانه وتعالى وهو الله في السموات
معنى صحبها ولان معنى الاشتقاق هو كون
احد اللفظين مشاركا للآخر في المعنى والتركيب
وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة
وقيل اصله لاها بالسريانية فحذف
الالف الاخرى وادخال اللام عليه

لمن اصابته الصاعقة وهي نار تسقط من السماء في رعد شديد الا ان بين لفظ الجلالة وبين لفظ الصعق فرقا من حيث ان الغلبة في لفظ الجلالة تقديرية وكذا في لفظ الثريا بخلاف لفظ الصعق فان الغلبة فيه تحقيقية وذلك لان الغلبة الحقيقية عبارة عن ان يستعمل اللفظ اولا في معنى ثم يغلب على آخر كالصعق والتقديرية عبارة عن ان لا يستعمل من ابتداء وضعه في غير ذلك المعنى لكن يكون مقتضى القياس ان يستعمل في غيره ولفظ الجلالة والثريا من هذا القبيل اذ لم يستعمل من ابتداء وضعهما في غير العبود بالحق والكوكب المخصوص اصلا لكن مقتضى القياس ان يستعمل في غير ذلك ايضا مما وجد فيه المعنى الوضعي الذي هو مدلولهما الاصل والديبران والعيوق من هذا القبيل فان الديبران فعلا بمعنى الفاعل من الدبور وهم يقولون ان الكوكب المسمى به بدير الثريا خاطبا لها والعيوق فيقول بمعنى الفاعل من العوق وهو المنع سمي بذلك لان من تخيلاتهم ان الديبران خطب الثريا وساق اليها كواكب صفارا معه والعيوق بينهما يعوقها عنه والقياس يقتضي ان يطلق كل واحد من الديبران والعيوق على كل ما فيه معنى الدبور والعوق لان العلم الغالب ما كان في الاصل موضوعا لمعنى جنسي كلي ثم صار علما لفرع من افراد ذلك الجنس بغلبته عليه وقياس الجنس ان يطلق على كل واحد من افراده لكن لم يرد اطلاق شيء من لفظي الديبران والعيوق على غير الكوكبين المخصوصين والعيوق نجم اجرمضى على طرف المجرة الايمن تلو الثريا لا تقدمه واصله عيوق على فيقول والديبران خمسة كواكب من الثور يقال انه سنامه وهو من منازل القمر لقد وقع العدول عن بيان مراد المصنف بقوله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره الى آخره بسبب تطويل الكلام في مبادئ المقصود فلنرجع الى بيان المراد وهو دفع الوجوه المذكورة في اثبات كونه علما لذاته المخصوصة الوجه الاول ان لفظ الجلالة لو كان صفة لجاز ان يوصف به والحال انه يتمتع ان يوصف به فثبت به انه علم فدفعه المصنف بانه لما غلب على العبود بالحق وصار كالعلم القصدى اجري مجراه في امتناع ان يوصف به والوجه الثاني ان لفظ الجلالة لو كان صفة لما بقي لذات الواجب اسم يجرى عليه صفاته لان ما عداه مما يطلق عليه لا يصلح ان يكون اسماله فدفعه بان اجراء الاوصاف عليه تعالى لا يتوقف على ان يكون له علم قصدى بل يصح ذلك بان يكون له ما يجرى مجرى العلم القصدى مما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره بعد الغلبة فانه يكفي في اجراء صفاته تعالى عليه * والوجه الثالث انه لو كان صفة لكان مفهومه كليا مشتركا بين كثيرين فلا يكون قولنا لا اله الا الله توحيدا للعبود بالحق لان اثبات ما يصح اشتراكه لا يكون توحيدا * فدفعه بان افادة القول المذكور التوحيد لا يتوقف على كون لفظ الجلالة علما قصديا لذاته المخصوصة بل يكفي في افادته التوحيد ان لا يتطرق اليه احتمال الشركة سواء كان علما قصديا لذاته المخصوصة او من الاعلام الغالبة المختصة بها * ثم شرع في تقرير ادلة المذهب المختار عنده فقال لان ذاته تعالى من حيث هو ذاته الخ واعترض على ما اختاره من المذهب بانه اذا كان في الاصل و صفات عرض له معنى الاسمية بالغلبة لم يكن لله تعالى في اصل الوضع بل الى عروض الغلبة اسم يجرى عليه صفاته وهو ظاهر زوما وفساد * واجيب عنه بانه انما نشأ من عدم التفرقة بين الغلبة الحقيقية والتقديرية ومن الغفلة عن اغناء التقديرية عن الوضع وورد على المصنف في تقرير ما اختاره من المذهب بان يقال ان الغلبة في الصفة لا توجب العلية كما قال في الكشف ان الرحمن من الصفات الغالبة فكيف قال المصنف انه صار علما بالغلبة وهو مزيد عليه لانه لم يقل كذلك بل قال انه صار كالعلم فلذلك اجري مجراه **قوله** وتنعيم لانه اذا انتقم ما قبله **قوله** نحو ان الله او ان ضم نحو يضرب الله سنة اى طريقة مسلوكة متواترة من علماء القراءة واما اذا انكسر ما قبله كما في بسم الله والحمد لله فان اكثر القراء على ترقيق لام الجلالة حينئذ لان الانتقال من الكسرة الى اللام المعجمة ثقيل لان الكسرة تقتضى التسفل واللام المعجمة تقتضى الاستعلاء ولا يخفى ان الانتقال من السفلى الى العلوى ثقيل وانما استحسنوا التنعيم في الموضعين فرقا بين لقطة الله ولقطة اللام في الذكر ولان التنعيم مشعر بالتعظيم المناسب لاسم الله فانه يستحق ان يبالغ في تعظيمه فنعيم لانه ان لم يمنع منه مانع والتنعيم يقال بالاشتراك على ضد الترقيق وهو التغليظ وعلى ضد الامالة والمراد به ههنا المعنى الاول **قوله** وقيل مطلقا **قوله** يعني قيل ان نعيم لانه سنة سواء كان ما قبله مفتوحا او مضموما او مكسورا فينعيم في نحو الله ايضا **قوله** وحذف الفه لحن **قوله** اى خطأ لان الالف التي وقعت قبل الهاء في لقطة من اجزاء لفظ الجلالة وهو من اجزاء البسملة التي هي جزء من الفاتحة عند الامام الشافعي ومن المعلوم ان الكل ينتفى بانفائه جزءه اى جزءه كان فن حذف الالف الواقعة قبل هاء لفظ الجلالة في بسملة الفاتحة تصد صلته لقوله عليه

تنعيم لانه اذا انتقم ما قبله او انضم سنة
وقيل مطلقا وحذف الفه لحن تصدبه الصلوة
ولا ينعقد به صريح اليمين وقد جاء لضرورة
لشعر

لا لا بارك الله في سهيل *

اذا بارك الله برك في الرجال *

الصلوة والسلام لاصلاة الابالقائمة قرآتها في الصلاة فرض عند الامام الشافعي فانه ذهب الى ان من ترك حرفا واحدا من القائمة وهو يحسنها لم تصح صلاته وايضا من حذف الالف في اليمين بالله وقال عند الحلف بله لا تعتقد يمينه الا ان يتق به اليمين واليمين الصريح ما يعتقد يميناً وان لم ينو ذلك لان كونه يميناً صريحاً موقوف على وجود لفظ الجلالة مصدراً بباء القسم ولم يوجد ذلك بحذف الف لان انتفاء الجزء يستزيم انتفاء الكل بل هو عين انتفاء الكل وانما قال صريح اليمين لانه يعتد به اليمين ان نوى به الحلف ظهرانه من تلفظ بلفظ الجلالة بلا الف لحن في تلفظه والاستشهاد على حذف الف الجلالة بالبيت المذكور انما هو باللفظ الاول من لفظي الجلالة فيه ومعنى البيت الدعاء على رجل يسمى بسهيل بعدم البركة فيه وهي التمام والزيادة **قوله** والرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة **قوله** اراد بالاسم ههنا ما يقابل الفعل والحرف فلا ينافي في وصفيتهما فانهما صفتان مشبهتان مبنيتان من رحم * فان قلت الصفة المشبهة لا تبني الا من فعل لازم فكيف اشتقاقهما من رحم وهو متعد اجيب عند بان الفعل المتعدي قد يجعل لازماً بمنزلة الفعل الفرزي فينقل الى فعل بضم العين ثم تشتق منه الصفة المشبهة ذكره السكاكي في تصريف المفتاح وذكره صاحب الكشاف في الفائق في قيرو ربيع الايري ان ربيع الدرجات معناه ربيع درجاته لارافع للدرجات وكذا الرب والملك فانهما صفتان مشبهتان بناء على تنزيل فعلهما بمنزلة اللزائم بنقله الى فعل والرحمن ان جعل صيغة مبالغة كائن عليه سيويه في قولهم هو رحيم فلان افلا اشكال فيه وان جعل صفة مشبهة كالرحمن فالوجه ما ذكر **قوله** والرحمة في اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان **قوله** الانعطاف الميل والمراد ههنا الميل النفساني وهو الشفقة والرقوة التي هي من الكيفيات الانفعالية التابعة للمزاج الجسماني والله تعالى منزّه عن ذلك لكونه مقتضياً للامكان فينبغي ان لا يصح توصيفه تعالى بالرحمن الرحيم والرؤف والعطوف والغضب ونحوها مما يقتضى مبدؤها ان يكون المتصف به منفعلاً انفعالاً نفسانياً ومتكيفاً بالكيفيات النفسانية المستحيلة في حقه تعالى الا انه تعالى يوصف بذلك باعتبار غايات مأخذها فان اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال وآثار يصح صدورها عنه تعالى فيراد بالرحمن الرحيم المحسن المتفضل بالارادة والاختيار قضاء حاجة المحتاجين عناية بهم لا باعتبار مبادئ تلك الافعال التي هي انفعالات نفسانية لا يمكن اتصافه تعالى بها ولفظ المبادئ والغايات اشارة الى ان محصول الجواب ان اطلاق مثل هذه الاسماء عليه تعالى مجاز مرسل من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب فان تلك الكيفيات الانفعالية اسباب ومبادئ لتلك الافعال التي هي غايات لها كالرحمة والرقوة اللتين هما من اسباب الاحسان والتفضل **قوله** والرحمن ابلغ من الرحيم **قوله** لما بين انهما اسمان بنيا للمبالغة بين ان الرحمن ابلغهما نقل عن الزجاج انه قال الرحمن اسم الله تعالى خاصة فلا يقال لغيره رحمن ومعناه المبالغ في الرحمة وعلان من بناء المبالغة تقول لشديد الامتلاء ملآن ولشديد الشبع شعبان والرحيم اسم فاعل من رحم يقال رحم فهو رحيم وهو ايضا للمبالغة الا ان الرحمن ابلغ منه واما اشتراكهما في اصل المبالغة كلا فلما نقل عن الزجاج شري انه قال كل ما هو معدول عن اصل فهو ابلغ من اصله فعلى هذا يكون رحيم ورحوم ورحمن للمبالغة لكون كل واحد معدولاً عن اصله واما كون رحمن ابلغ منه فقد استدل عليه بما اشهر من ان زيادة البناء تكون زيادة المعنى كما في قطع وقطع فان التشديد في الثاني للتكثير * وهذه القاعدة نقضت بالصفة المشبهة التي قلت حروفها عن حروف اسم الفاعل نحو حذر وحاذر فان الاول لدلالته على الدوام والثبوت ازيد معنى من الثاني مع ان الثاني ازيد حروفاً بالنسبة الى الاول واجيب عنه بان ذلك اى كون الزيادة في البناء زيادة المعنى مشروط بعد كون البنائين مشتقين من اصل واحد بانحادهما في النوع كصدو صديان وغرث وغرثان وفرح وفرحان فان الكل من نوع واحد لانها صفة مشبهة فلا يرد النقص بنحو حذر وحاذر لانهما وان كانا مشتقين من اصل واحد الا انهما نوعان فان حاذر اسم فاعل وحذر صفة مشبهة والغرث الجوع يقال غرث يغرث من باب علم فهو غرثان والصدى العطش يقال صدى بصدى من باب علم ايضا فهو صديان وصد * وقد يجاب بان القاعدة اكثرية لا كلية ثم انه لما ذكر ان الرحمن ابلغ من الرحيم لما اشهر من ان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى بين وجه زيادة والمعنى في رحمن فقال وذلك اى زيادة المعنى في رحمن انما تؤخذ تارة باعتبار الكمية واخرى باعتبار الكيفية كما ذكر في المطلع من ان الرحمن الذي كثرت آثار رحمنه والرحيم الذي قويت آثار رحمنه في الدنيا يصل رزقه الى كل مؤمن وكافر وحيوان ونبات وفي الآخرة لا يصل الا الى المؤمن غير ان الواصل في الدنيا مع كونه كثير الكمية نظراً الى كثرة متعلقه فهو قليل الكيفية لقلة

والرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب والعليم من علم والرحمة في اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطاها على ما فيها واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادئ التي تكون انفعالات والرحمن ابلغ من الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقطع وكبار وكبار وذلك انما تؤخذ تارة باعتبار انكسبية واخرى باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل يارحمن الدنيا لانه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لانه يخص المؤمن وعلى الثاني قيل يارحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لان النعم الاخرى كلها جسمان واما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة

الدنيا وسرعة انصرامها وكثرة شوائبها والواصل في الآخرة مع كونه قليل الكمية باعتبار قلة من يصل اليه وهم الذين ماتوا على الاسلام فهو كثير الكمية لكونه مستزما لتلك المؤبد والنعيم المخلد فان نظر الى ان زيادة المعنى في رحن باعتبار الكمية يقال يارحن الدنيا اي يامن كثرت آثار رحنه في الدنيا من حيث انها تصل الى كل مخلوق ويقال يارحيم الآخرة لان كمية آثار رحنه في الآخرة ليس مثل كيتها في الدنيا لانها تختص بالموثمن في الآخرة وان نظر الى زيادة المعنى في رحن باعتبار الكيفية يقال يارحن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا اي يامن قويت وجلت آثار رحنه في الدارين ولا يقال يارحن الدنيا بل يقال يارحيم الدنيا لان النعم الدنيوية منها جليلة وحقيرة **قوله** وانما قدم **قوله** جواب عما يقال لما كان الرحن ابلغ من الرحيم كان ينبغي ان يقدم الرحيم لتظهر فائدة ذكر الرحن بعده لانه لما كان ابلغ من الرحيم كان مستملا على معنى الرحيم مع زيادة فيفيد ذكره بعد ذكر الرحيم واما اذا قدم الابلاغ فلا يكون لذكر الادنى بعده فائدة فاوجه تقديم الابلاغ ههنا واجاب عنه باربعة اوجه تقرير الوجه الاول ان ابليغية الرحن باعتبار الكمية ودلالته على كثرة آثار رحنه فتكون الرحمة المدلول عليها بلفظ الرحن هي الرحمة الدنيوية وهي متقدمة في الوجود على الرحمة الآخروية فناسب ان يقدم اللفظ الدال عليها في الذكر ايضا وتقرير الوجه الثاني ان الرحن من حيث انه لا يوصف به غيره تعالى صار كالعالم المختص بذاته تعالى فناسب ان يقارن ذكره ذكر لفظ الجلالة الذي هو علم بخلاف الرحيم فانه يوصف به غيره تعالى وانما قلنا ان الرحن لا يوصف به غيره تعالى لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وكونه بالمنعم حقيقة اشارة الى ان انصافه تعالى بهذه الصفة انصاف حقيقي بحيث لا يشوبه شائبة تجوز وتوسط غير وكونه بالغ في الرحمة غايتها اشارة الى انه انما ينعم على عباده بمجرد الرحمة والعناية للمحتاج بقضاء حاجته وانه لا يستعيب اي لا يطلب عوضا بوجه تامين النعم عليه بمقابلة لطفه وانعامه فان الباء في قوله بلطفه وانعامه للمقابلة وذلك ان عوض اما جلب نفع او دفع ضرر و اشار الى الاول بقوله يريد به جزيل ثواب من الحق تعالى في العقبى او جيل ثناء من الخلق في الدنيا و اشار الى الثاني بقوله او يزيح اي يزيل ربة الخسة اي عارها والاستنكاف عنها فان من يمسك ماله عن فقير يستحقه بعد خيبسا فيعطيه استنكافا عن معرفة الخسة وفي بعض النسخ او يزيح رقة الجنسية اي يزيل بانعامه الرقة العارضة على قلبه المتضمنة للاضطراب الناشئ عن اتجانس بينه وبين المنعم عليه ولا يخفى ان الرحمة بهذا المعنى تختص به تعالى لا يوصف بها غيره ضرورة ان الرحمة البالغة الى هذه الغاية غير متحققة فيما عداه تعالى لانهم لا يقدرون على شيء من هذه النعم الجسام وان قدروا على شيء مما يسمى لطفها وانعامها فلا يكون صدور ذلك منهم على طريق اللطف ومحض الجود والكرم بل لطلب عوض في مقابلة **قوله** ثم انه كالمواسطة في ذلك **قوله** اي ثم ان من عداه تعالى من المنعمين بكسر العين ليس منعمها حقيقيا بما انعم به بل المنعم الحقيقي بذلك هو الله تعالى وان من عداه تعالى كالمواسطة في الوصول العارض لها والقدرة على ابصالها الى مستحقها وان لم تكن مؤثرة حقيقة فانها قدرة كاسبة خلقها الله تعالى في العبد وكذا الداعية التي جعلته على ابصالها اليه وكذا تمكن المنعم بتلك النعم والقوى الظاهرة والباطنة التي بها يتمكن من الانتفاع بها كل ذلك من خلقه تعالى لا يقدر عليه احد غيره فثبت بذلك انه لا يصدق المنعم الحقيقي على غيره تعالى **قوله** اولان الرحن لما دل على جلال النعم واصولها **قوله** بناء على ان ابليغية من الرحيم باعتبار الكيفية والمقصود بالقصد الاول في مقام التعريض لعظمة الله تعالى ولكبيريته توصيفه تعالى بكونه منعمها بجلال النعم وعظائمها دون دقائقها ولطائفها واقتضى ذلك ان يتبدأ بوصفه تعالى بالرحن الذي يدل على كونه منعمها بجلال النعم ولا يدل على كونه منعمها بدقائقها فاحتمل ان يتوهم ان دقائق النعم لدنائتها بالنسبة الى جلالها لا تطلب من جنابه تعالى ولا ينبغي ان يتوجه لطلبها الى بابه فوجب ان يتقدم وصفه تعالى بالرحن لكون تقديمه انسب بمقام توصيفه تعالى بجلال العظمة والكبرياء ثم يوصف بكونه رحيم ليكون كالتنمية لما قبله ويدل على انه تعالى مولى النعم كلها ظاهرها وباطنها بجلالها ودقائقها حتى لا يتوهم ان دقائق النعم مما لا يلتفت اليها ولا يسأل منه تعالى استهيا منه تعالى وزعمنا ان الحاجة اليسيرة لا تسأل الا من منم بسير القدر فانه تعالى لما تبع الرحن الرحيم فكانه قال يا عبدي كما علمتني رجاءنا فتطلب مني عظيم مهماتك فاعلم ايضا اني رحيم فاطلب مني دقائقها ايضا وقد ورد في الاخبار ان الله تعالى قال لموسى عليه الصلوة والسلام يا موسى سل حاجتك مني حتى ملح طعامك وشسع نعلك **قوله** او للمحافظة على رؤس الآي **قوله** هذا مبني على كون البسملة آية من الفاتحة والمراد برؤس الآي او اخرها متصفة

وانما قدم و انقياس يقتضى الترقى من الادنى الى الاعلى لتقدم رحمة الدنيا ولانه صار كالعالم من حيث انه لا يوصف به غيره لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره لان من عداه فهو مستفيض بلطفه وانعامه يريد به جزيل ثواب او جيل ثناء او يزيح رقة الجنسية او حب المال عن القلب ثم انه كالمواسطة في ذلك لان ذات النعم ووجودها والقدرة على ابصالها والداعية الباعثة عليه وانتمكن من الانتفاع بها والقوى التي بها يحصل الانتفاع الى غير ذلك من خلقه لا يقدر عليها احد غيره اولان الرحن لما دل على جلال النعم واصولها ذكر الرحيم ليتناول ما خرج منها فيكون كالتنمية والرديف له او للمحافظة على رؤس الآي

بهية مختصة وصيغة معينة وهي كون حرفها الاخير بعد الياء الساكنة مثل رب العالمين ويوم الدين ونستعين دون الحرف الاخير منها لان الحرف الاخير في بعضها ميم وفي بعضها نون فلا توافق فيها **قوله** والاظهر انه غير مصروف **قوله** -
 اختلف النحويون في شرط منع صرف فعلا ان كان صفة فنه من قال ان شرطه وجود فعلى وقيل انتفاء
 فعلانة وهذا القول اولى لان مقصود كل فريق من اشتراط ما شرطوه افادة ان يكون فعلا غير قابل للتاء
 لتحقق مشابهته بمثل جرآء في ذلك اى في عدم قبول تاء التانيث فانهم اتفقوا على ان تأثير الالف والنون في منع
 الصرف مشابهتهما لالف التانيث الممدودة في عدم قبول التاء فظهر بذلك ان الشرط قصد انتفاء فعلانة واما
 وجود فعلى فانما جعل شرطا لاستلزامه انتفاء فعلانة لان كل ما يجي منه فعلى فان مؤنثه لا يجي فعلانة في لغة
 العرب فن شرط في منع صرف فعلا ان انتفاء فعلانة لم يصرف رحن لتحقق الشرط فيه ومن شرط وجود فعلى صرفه
 لعدم مجي فعلانة فينبغي ان يكون رحن منصرفا وغير منصرف معا لانتفاء شرط منع صرفه على احد القولين وهو
 وجود فعلى وجوازها على القول الآخر وهو انتفاء فعلانة واعتبار الحكمين في كلمة واحدة غير معقول فوجب القول
 بانه اما منصرف على التعيين او غير منصرف وقد اختار المصنف وصاحب الكشاف كونه غير منصرف وان حذر
 اى منع اختصاصه به تعالى ان يكون له مؤنث على فعلى او فعلانة حتى يقال امتنع صرفه لانه وجد شرط منع
 صرفه على مذهب واتنى على آخر فتعارضوا وتساقطا فوجب ان يصر في تعيين حكمه الى طريق آخر وهو الحاقه
 بما هو الاغلب في بابها وهو فعلا صفة فان الاغلب فيه منع الصرف كما في عطشان وغرثان وسكران فان الاصل
 عند اشتباه حكم كلمة الحاقها بالاعم الاغلب في بابها كما في لفظ رحن فانه لاسبيل لنا الى ان نقول انه غير منصرف
 لوجود شرطه وهو انتفاء فعلانة لان عندنا ما يعارضه ويقتضى انصرافه وهو انتفاء شرط منع صرفه الذى هو
 وجود فعلى فلما حذر اختصاص هذا اللفظ بالله تعالى ان يكون له مؤنث على فعلى او فعلانة ووجب حمله على ما هو
 الاكثر في منع بابها لان الحاق الفرد بالاعم الاغلب اولى عند الاشتباه في حكمه فخكمه منع صرفه بقياسه على نحو
 عطشان وغرثان **قوله** في مجامع الامور **قوله** اى في جميعها فان المجامع جمع مجموع والمولى بضم الميم المعطى
قوله فيتوجه **قوله** عطف على قوله يعلم والشرائث النفس والكل يقال للواحدة شرشرة بالفتح يقال التى عليه
 شرائثه اى نفسه حرصا ومحبة **قوله** لان يستعان به **قوله** اشارة الى رجحان كون الباء للاستعانة بان يشبه اسمه
 تعالى بما هو الآلة للفعل المشروع فيه من حيث ان ذلك الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا ما لم يصدر باسمه تعالى وان جاز
 كونها للملاسة على وجه التبرك به والوجه في كون تخصيص التسمية بالاسماء المذكورة وسيلة الى علم العارف
 بما ذكره هو ما اشهر من ان تعليق الحكم بالمشق يفيد عليه المأخذ لذلك الحكم فلما علق حكم الاستعانة بالله الرحمن
 الرحيم قد علم العارف ان الاستعانة بمسمى هذه الاسماء الشريفة انما هي لكونه معبودا حقيقيا موليا للنم كلها
قوله وبشغل سره بذكره **قوله** اى ويجعله مشغولا بذكره وبالاستمداد به **قوله** عن غيره **قوله** متعلق
 ببشغل **قوله** الحمد هو الثناء **قوله** اشارة الى ان موردا الحمد خاص وهو اللسان وحده لان الثناء هو الذكر بالخبر
 فلا يكون الا باللسان وقوله على الجميل الاختيارى مطلقا اى سواء كان ذلك الجميل من قبيل الفضائل المختصة
 بالمحمود كعلمه وكرمه او من قبيل القواضل المتعدية الى الحامد كالانعام اشارة الى ان متعلق الحمد خاص وهو الجميل
 الاختيارى بالنسبة الى متعلق المدح فان المدح يكون بمقابلة الجميل الغير الاختيارى ايضا حيث يقال مدحته على
 حسنه فيكون الحمد اخص مطلقا من المدح لان كل حمد مدح من غير عكس **قوله** من نعمة او غيرها **قوله** -
 تقديره من انعام نعمة لان نفس النعمة ليست من الامور الاختيارية فان قيل تفييد الجميل المحمود عليه بكونه
 اختياريا يقتضى ان لا يحمد الله تعالى بمقابلة صفاته الذاتية كالقدرة والارادة والعلم والحياة لانها ليست باختيارية
 مع انه تعالى يحمد عليها فيقال الحمد لله على عظمة جلاله وعلى وحدانيته * اجيب او لا يمنع كون الثناء الواقع
 في مقابلتها جدابيل هو مدح واطلاق الحمد عليه من قبيل ذكر الخاص و ارادة لعام فانه تعالى كما مدح على صفات
 فعله كالخلق والرزق بمدح ايضا على صفات ذاته كالعلم والقدرة ولا يحمده الا على صفات فعله وثانيا بتسليم كونه جنبا
 بناء على جعل الصفات المذكورة بمنزلة افعال اختيارية لذات الواجب اما لكون ذاته كافية فيها او لكونها مبادئ
 الافعال الجميلة الاختيارية ويجوز ان يقال المراد بكون المحمود عليه امرا اختياريا ان يكون للاختيار مدخل
 في تحققه في بعض المواد وان لم يتحقق بالاختيار في المواد الاخر فيكون قوله هو الثناء على الجميل الاختيارى بمعنى

والاظهر انه غير مصروف وان حذر
 اختصاصه بالله تعالى ان يكون له مؤنث على
 فعلى او فعلانة الحاقا له بما هو الغالب في بابها
 وانما خص التسمية بهذه الاسماء ليعلم العارف
 ان المستحق لان يستعان به في مجامع الامور هو
 المعبود الحقيقى الذى هو مولى النعم كلها ما اجلها
 و آجلها جليلها و حقيرها فيتوجه بشرائثه
 الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق
 وبشغل سره بذكره والاستمداد به عن غيره
 (الحمد لله) الحمد هو الثناء على الجميل
 الاختيارى من نعمة او غيرها والمدح هو الثناء
 على الجميل مطلقا تقول جدت زيدا على علمه
 وكرمه ولا تقول جدته على حسنه بل مدحته

على الجميل الذي من شأنه ان يحصل بالاختيار وان لم يكن اختياريا في جميع الصور وبؤيد هذا الاحتمال قول
المصنف تقول حدث زيدا على علمه وكرمه فانه تصريح بان كل واحد من العلم والكرم جبل اختياري بناء على
حصوله بالاختيار في بعض الصور مع ان العلم كيفية انفعالية فائضة من فضل الله تعالى وليس من الافعال
الاختيارية للنفس وكذا الكرم فانه صفة غريزية جبل عليها الانسان لا اختيار له فيها وان كان طريق
حصول العلم وسبب فيضانه من المبدأ اختياريا وكان آثار الكرم وثمراته اختيارية * فان قيل اذا بغار
مفهوم الحمد كونه في مقابلة الجميل الاختياري ثم يستقيم ما اشتهر بين العلماء من انه تعالى كما يستحق الحمد لفضاله
يستحقه ايضا لذاته * قلنا معنى استحقاقه لذاته استحقاقه لذاته المستجمعة لجميع صفاته الذاتية والفعلية فيرجع
المعنى انه تعالى يستحق الحمد لجميع صفاته الحسنى فان ذاته تعالى لما كان كافيا في اتصافه بها صار استحقاقه
الحمد لها بمنزلة استحقاقه اياه لذاته والمشهور في تعريف الحمد انه هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم لان الثناء
لا يكون الا على جهة التعظيم لان ما لا يكون على جهة التعظيم استهزاء فلا يطلق عليه الثناء فقوله هو الثناء
على الجميل الاختياري يقتضى ان لا يتحقق الحمد الا بمحموده وهو الجميل الاختياري سواء كان انعاما او غيره
وهو ظاهر فيما اذا وصف النعم بانعامه او الشجاع بشجاعته فانه جد بلاشبهة مع ان تحقق المحمود به والمحمود عليه
هناليس بواضح وينبغي ان يعلم ان الانعام من حيث انه كمال يوصف به محموده ومن حيث قيامه بمحموده عليه
وكذا الحال في وصف الشجاع بشجاعته لكن الشجاعة انما تكون محمودا عليها باعتبار دلالتها على الافعال
الجميلة الاختيارية والافهى ملكة نفسانية غير اختيارية **قوله** وقيل هما اخوان **عطف** على ماسبق
من تعريف الحمد والمدح من حيث المعنى فانه فهم منهما ان الحمد اخص مطلقا من المدح فعطف على هذا المفهوم
ما قبل من انهما اخوان اي مترادفان فان المراد باخوتهما ترادفهما كما صرح به الشريف المحقق رحمه الله
ويدل عليه ما ذكره صاحب الكشاف في الفائق من قوله الحمد هو المدح والوصف بالجميل والظاهر ان ترادفهما
مبنى على ان لا يعتبر في الجميل المحمود عليه كونه اختياريا كما لم يعتبر ذلك في الجميل الممدوح عليه الا ان التحرير
التفاضلي رحمه الله ذكر في حاشيته على الكشاف ان از مخشري اراد باخوتهما تلاقيهما في الاشتقاق الكبير
لا الترادف بناء على انه شاع في كتبه ان المراد بكون اللفظين اخوين ان يكون بينهما اشتقاق كبير بان يشتركا
في الحروف الاصول من غير ترتيب كالحمد والمدح والجدب والجدواو اكبر بان يشتركا في اكثر الحروف فقط كالتعلق
والفعلج والفلذمع اتحاد في المعنى كما بين الاولين فان معناهما الشق او تناسب كما بين احد الاولين والثالث فان
الفلذمعنى القطع وهو يناسب الشق فظهر ان قوله الحمد والمدح اخوان لا يتعين ان يكون مراده به كونهما
مترادفين لكن سوق كلامه ههنا وصريح كلام الفائق يدلان على ارادة ترادفهما ويدل عليه ايضا قول المصنف
فيما بعد والذم تقيض الحمد مع ان المشهور ان الذم نقيض المدح ووجه دلالة على ذلك ان الحمد والمدح لو لم يكونا
مترادفين لما كان تقيض احدهما تقيضا للآخر **قوله** والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا **عطف**
بالواو يشعربان المراد بالشكر المعرف ههنا هو الشكر الاصطلاحي وهو صرف العبد جميع ما انعم الله به وأولاه
الى ما خلق لاجله والشكر بهذا المعنى مجموع مركب من مجموع الافعال الواردة من الموارد الثلاثة التي هي
اللسان والقلب وسائر الجوارح فيكون ماصدر من احد هذه الموارد جزأ من حقيقة الشكر لاجزئيا لها لعدم
صدق المجموع المركب على شئ من اجزائه الا ان ما فرعه على هذا التعريف وهو قوله فهو اعم منها من وجه
واخص من وجه آخر يقتضى ان يكون المراد بالشكر المعرف الشكر اللغوي المعرف بانه فعل يشعر بتعظيم النعم
بسبب كونه منعمها وهذا التعريف يصدق على كل واحد من فعل اللسان وفعل القلب وفعل سائر الجوارح
فيكون كل واحد منها جزئيا من جزئيات الشكر اللغوي وانما قلنا انه يقتضى ذلك لان العموم والخصوص
المذكور يقتضى التصديق من الطرفين والشكر بمعنى المجموع المركب لا يصدق على الحمد الذي هو فعل اللسان
وحده فوجب ان تكون الواو العاطفة في قوله وعملا واعتقادا بمعنى او العاطفة مثلها في قولهم الكلمة اسم وفعل
وحرف لا مثلها في قولهم السكنجيين خيل وعسل فيكون الثناء باللسان بمقابلة الانعام مادة لاجتماع الحمد والشكر
المغويين يصدق كل واحد منهما عليه صدق الكل على جزئياته ويكون الثناء باللسان بمقابلة الفضيلة المختصة
بالمثنى عليه مادة تحقق الحمد بدون الشكر ويكون الفعل الصادر من الجنان والجوارح على وجه تعظيم النعم

قيل هما اخوان والشكر مقابلة النعمة قولا
وعلا واعتقادا قال
دتكم النعماء منى ثلاثة *
* يدى ولساني والضمير المحجبا
واعم منها من وجه واخص من اخر

بمقابلة انعامه مادة تحقق الشكر بدون الحمد فحاصل تعريف الشكرانه جعل فعل الموارد الثلاثة مقابلا للنعمة واقعا بازائها جزاء لها متفرعا عليها والمقصود بيان ان ما وقع بازاء النعمة من الافعال الواردة عن الموارد الثلاثة تعظيما للمنعم جزاء نعمته يطلق عليه الشكر مع قطع النظر عن كون الفعل الواقع بازائها واقعا عن جميع الموارد المذكورة او عن بعضها ويدل عليه اراد البيت المذكور عقيب التعريف فان خلاصة معناه ان نعمتك الواصلة الى انتصت ان اعظمتك بهذه الموارد كلها او بعضها فهو استشهاد معنوي على ان الشكر يطلق على افعال الموارد الثلاثة بناء على انه جعلها بازاء النعمة على ان تكون جزاء متفرعا عليها ومن المعلوم ان كل ما هو جزاء للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة فلما كان المقصود من اراد البيت الاستشهاد على ان لفظ الشكر يطلق على ما ذكر من افعال الموارد المذكورة لم يبق وجه لان يقال المقصود من ارادها مجرد التمثيل لجميع شعب الشكر لان قضية الشعب لم تذكر بعد ثم انه لما بين ان لفظ الشكر يطلق على الافعال المذكورة فترجح عليه قوله فهو اعم منهما من وجه واخص من آخر **قوله** ولما كان الحمد من شعب الشكر **قوله** اي من اقسامه وفروعه جعل الاقسام شعبا لشعبها من قسمها وقوله من شعب الشكر خبر كان واشيع خبر بعد خبر او الاول حال او صفة والثاني هو الخبر ولفظ اشيع تفضيل من الزيد فيه وهو من النوادر والمعنى اشد اشاعة واظهار النعمة **قوله** وادل على مكانها **قوله** اي على تحقق النعمة وثبوتها وعطفه على ما قبله للتفسير وانما كان الحمد اشيع للنعمة لانه يكون باللسان وحده ومن المعلوم ان فعل اللسان النبي عن تعظيم المنعم لكونه ظاهرا محسوسا اظهر دلالة على المراد بالنسبة الى دلالة الاعتقاد لخفاؤه واحتجابه والى دلالة افعال الجوارح لاحتمال وقوعها امر آخر غير تعظيم المنعم فان خدمة المنعم بالجوارح لا يتعين كونها متفرعة على نعمه الواصلة منه اليه جزاء لها بل يحتمل ان تكون لغرض اخر بخلاف فعل اللسان فانه ظاهر بنفسه مظهر للمعنى المراد به بحيث ليس فيه احتمال غير المراد فيكون الحمد اظهر اقسام الشكر في الدلالة على تعظيم المنعم واظهار نعمته والاداب الاتعاب يقال دأب فلان في عمله اي جد وتعب **قوله** جعل راس الشكر والعمدة فيه **قوله** وهو اشارة الى جواب سؤال يرد على قوله ان الشكر اعم من الحمد والمدح من وجه وتقرير السؤال ان العموم من وجه بين الشكرين يستلزم صدق كل منهما على الآخر من وجه وقوله عليه الصلوة والسلام * الحمد راس الشكر * يدل على ان الحمد جزء من الشكر غير محمول عليه فلا يتصور التصديق والعموم من وجه بينهما وكذا قوله عليه الصلوة والسلام * ما شكر الله عبدا لم يحمده * فانه يدل على ان انتفاء الحمد يستلزم انتفاء الشكر وينافي ان تكون النسبة بينهما العموم من وجه ضرورة ان انتفاء الاعم من وجه لا يستلزم انتفاء الاخص من وجه فينبغي ان يكون الحمد اعم مطلقا من الشكر او مساويا له ومحصول الجواب ان ما ذكر من السؤال انما يرد على تقدير ان يكون المراد بقوله عليه الصلوة والسلام * الحمد راس الشكر * انه جزء من الشكر حقيقة وليس كذلك بل هو كلام ادعائي وادعى على طريق التشبيه البليغ وذلك ان الحمد الذي هو من شعب الشكر باعتبار وقوعه في مقابلة النعمة لما كان في مقابلة النعمة من اجل اقسام الشكر وادلها على القدر الذي هو مناط تحقق الشكر صار بذلك كانه جزء من الشكر بل اجل اجزائه حتى اذا فقد كان ماعدا من اقسام الشكر بمنزلة العدم **قوله** والذم نقيض الحمد **قوله** اي مقابل له وذلك لما مر من ان الحمد هو الثناء بذكر الحسن فيقابل الذم الذي هو ذكر القبح وكذا الكفران نقيض الشكر في مقابله لان الشكر هو اظهار النعمة بآيات الفعل الدال على تعظيم المنعم فيقابل الكفران الذي هو ستر النعمة واحتقارها بآيات ما يصادف تعظيم منعمها اما باللسان او بالجنان او بالجوارح كما في الشكر بعد ان يكون آيات ذلك بمقابلة النعمة **قوله** ورفع بالابتداء **قوله** ذكره مع ظهوره ليفرح عليه قوله واصله النصب اي باضمار فعل تقديره بحمد الحمد لله ليوافق قوله اياك نعبد في كون الجملة فعلية فالنون فيها نون جماعة المتكلمين لانه مقول على السنة العباد للتعظيم لان المقام ليس مقام التعظيم بل اظهار العبودية والتذلل والاستعانة **قوله** وقد قرئ **قوله** اي قرئ اذا نصب الدال من الحمد على انه مفعول مطلقا حذف عامله وناب المصدر منابه كما في قوله جدا وشكرا ويحتمل ان يكون انتصابه على انه مفعول به اي اقرأ الحمد واتلو الحمد والاول اولى لانه حينئذ تحقق الدلالة اللفظية على المحذوف وقرآءة الرفع اولى من قرآءة النصب لان الرفع من باب المصادر التي هي اصلها النيابة عن افعالها يدل على الثبوت والاستقرار بخلاف النصب فانه يدل على التجدد والحدوث المستفاد من عامله الذي هو الفعل فانه موضوع للدلالة عليه بخلاف الجملة الاسمية فانها موضوعة للدلالة على مجرد الثبوت العناري

ولما كان الحمد من شعب الشكر اشيع للنعمة وادل على مكانها خفاء الاعتقاد وما في اداب الجوارح من الاحتمال جعل راس الشكر والعمدة فيه فقال عليه الصلوة والسلام * الحمد راس الشكر ما شكر الله من لم يحمده والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر ورفع بالابتداء وخبره الله واصله النصب وقد قرئ به

عن قيد التجدد والحدوث فناسب ان يقصد بها الدوام والثبات بقريئة المقام ومعونه * فان قيل قد تقرر في موضعه ان الجملة الاسمية انما تفيد الدوام والثبات ولو بالقريئة اذا لم يكن خبرها فعلا والخبر ههنا فعل عند البصريين * واجيب بان المختار ههنا مذهب الكوفيين وهو تقدير اسم الفاعل ولو سلم فا تقرر انما يكون فيما اذا كان الخبر فعلا صريحا نحو زيد قام والفرق بينه وبين المقدر ظاهر فظهر ان الثبوت يستفاد من الرفع واخراج الكلام على صورة الاسمية فاما عموم الحمد فاما يستفاد من لام الاستفراق الداخلة عليه لانه مجرد العدول الى الرفع والمعنى عدل عنه الى الرفع ليدل على ثبات الحمد المحفوظ على وجه العموم بكونه محلي بلام الاستفراق فان الجملة الاسمية موضوعة للدلالة على مجرد ثبوت المسند للمسند اليه مع قطع النظر عن كون ذلك الثبوت بطريق التجدد والحدوث او بطريق الدوام ولا يقصد بها الدوام والثبات الا بقريئة المقام ومعونه وكذا لا يستفاد منها عموم المسند الا بواسطة اللام الداخلة عليه وثبات الحمد العام المستغرق لجميع افراده انما يحصل بالعدول الى رفع الحمد المحلي بلام الاستفراق **قوله** لا تكاد تستعمل معها **قوله** من تمام صلة التي اي من المصادر التي لا تكاد تلك المصادر تستعمل مع افعالها نحو كفرا وشكرا وسقيا وعجبا وغير ذلك وذلك لانهم لما نزلوا المصادر منزلة افعالها لفظا وسدوا مسدها معنى حيث اكتفوا بدلالة معاني المصادر على معاني افعالها انتفت الحاجة الى ذكر الافعال بما ناب عنها لفظا ومعنى فلذلك كان استعمالها مع تلك المصادر كالشريعة المنسوخة **قوله** والتعريف فيه للجنس **قوله** ولا يجوز كونه للعهد الخارجي اذ لم يقصد به جهة معينة منه ولا العهد الذهني لان اللام اذا قصد به الاشارة الى المسمى من حيث وجوده في ضمن بعض الافراد بقريئة كون ما ثبت من الحكم ثابتا له باعتبار تحققه في ضمن الفرد انما يكون للعهد الذهني اذا وجد قريئة تدل على ان المقصود الاشارة الى المسمى من حيث وجوده في ضمن بعض الافراد لاني ضمن جميعها ولم توجد ههنا قريئة البعنية فهو ما للجنس فاللام الجارة في الله تفيد اختصاص جنس الحمد به تعالى فاخصاص الجنس يستلزم اختصاص جميع الافراد لانه لو ثبت فرد من الحمد لغيره تعالى ثبت الجنس في ضمنه لذلك الغير وهو ينافي اختصاص الجنس به تعالى **قوله** ومعناه **قوله** اي معنى تعريف جنس الحمد بعد تعريفه الاشارة اليه لما تقرر من ان التعريف هو الاشارة الى المعين باعتبار تعيينه وحضوره في علم السامع **قوله** اذا الحمد في الحقيقة كله **قوله** لم يذ كر علة كون التعريف فيه للجنس وذكرا علة كونه للاستفراق لان كون اللام لتعريف الجنس معنى اصلي لها يكفي في فهمه منها مجرد العلم بالوضع فان اللام موضوعة للتعريف والاشارة والاسم موضوع لمفهوم المسمى وحقيقته فالاسم المعرف باللام يدل بمجرد الوضع على تعريف نفس حقيقة المسمى والاشارة اليها بخلاف دلالة على الاستفراق فانه لا يكفي فيها مجرد العلم بالوضع بل لابد معه من قريئة خارجة هي دلالة الحال والمقال فلذلك علل افادتها للاستفراق بدلالة الحال بان قال الحمد لا يكون الا بمقابلة ما هو جليل وخير وكل ذلك لا يكون الا من الله تعالى بوسط او بغير وسط فكل فرد من افراد الحمد لا يكون الا من الله تعالى فان قيل اذا كان ذلك بوسط فذلك الوسط يستحق ايضا الحمد فلا يكون له تعالى * اجيب بان قول المصنف في الحقيقة اشارة الى رفعه فان ذلك الوسط وان استحق الحمد بوصول النعمة الى المنعم عليه من يده الا ان ذلك الحمد في الحقيقة راجع اليه تعالى اذ هو الذي اقدر ذلك الوسط ومكنه على توسطه في ذلك **قوله** وفيه اشعار **قوله** اي في قوله تعالى الحمد لله اشعار بانه تعالى جلي قادر مرید عالم اذا حمد لا يستحقه الا من هذا شأنه وذلك لان الحمد لا يستحقه الا فاعل مختار صدر منه فعل جليل باختياره والفعل الاختياري لا يصدر الا من اتصف بتلك الصفات وقرأ الحسن البصري الحمد لله بكسر الدال اتباعا للام وقرأ ابراهيم بن ابي عتبة الله بضم اللام الجارة اتباعا للدال المرفوعة وانما جاز ذلك والحال ان الاتباع لا يكون الا في كلمة واحدة تنزيلا لهما منزلة كلمة واحدة من حيث انهما مستعملان معا **قوله** الرب في الاصل مصدر بمعنى التربة **قوله** اي مترادفان قال الجوهري رب فلان ولده يربه ربا وربيه تربيا بمعنى ربا تربة والمربوب المربي والمصدر وان كان اسم معنى حقه ان لا يظنق على الذات الا انه اطلق ههنا على الذات بقصد المبالغة في اتصافه به مثل رجل صوم ورجل عدل اي صائم وعاذل **قوله** وقيل هو نعت **قوله** اي قبل انه صفة مشبهة من فعل متعددا خذ منه بعد جعله لازما ينقله الى فعل بضم العين الحاقاله بالفرآز التي منها تؤخذ مثال هذه الصفة ولما كان مبنى الصفة على فعل من باب فعل يفعل بفتح العين في الماضي وضمها في المضارع نادر اغربا به شهادته فقال كقولك نمت نمت فهو نمت وروى تمام وقوات ونمت الحديث وقته نشره ولا بد في محبي

وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته دون تجدده وحدوثه وهو من المصادر التي تنصب بافعال مضمره لا تكاد تستعمل معها والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو اول الاستفراق اذ الحمد في الحقيقة كله اذ ما من خبر الا وهو موليه بوسط او بغير وسط كما قال وما بكم من نعمة فمن الله وفيه اشعار بانه تعالى جلي قادر مرید عالم اذا الحمد لا يستحقه الا من كان هذا شأنه وقرئ الحمد لله باتباع الدال اللام وبالعكس تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة (رب العالمين) الرب في الاصل مصدر بمعنى التربة وهي تليغ الشيء الى كاله شيئا فشيئا ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو نعت من ربه يربه فهو رب كقولك نمت نمت فهو نمت

الصفة منه على نم من نقله الى فعله ايضا لانه متعدد مثل ربه **قوله** ثم سمي به المالك اي بعد ما كان في الاصل مصدرا وصف به للمبالغة او نعتا بمعنى الربى سمي به الملك ومنه قول صفوان لابي سفيان حين رأى انهزام المسلمين في اول القتال فاستبشر وقال غلبت والله هو اذن وكان صفوان بن امية عنده لما سمع ذلك من ابي سفيان رده عليه قائلا بفيك الكبكت لان ربي رجل من قريش احب الى من ان يربي رجل من هو اذن والكبكت بكسر الكافين وضمهما كبار الحجارة والراب وقوله ربي يملكني ويكون مالكي يقال ربه اي كان مال كاله ويقال سادته بمعنى كان سيده الله واراد برجل من قريش محمدا صلى الله عليه وسلم وبرجل من هو اذن رئيسهم مالك بن عون ولا يطلق لفظ الرب على غيره تعالى الا مقيدا بالاضافة كقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه الصلوة والسلام انه حين جاءه الرسول من قبل ملك مصر ليخلصه من السجن ارجع الى زبك واراد به ملك مصر وقال للذي ظن انه ينجو من السجن من القتين الذين دخلا معه السجن اما احدا كما فيسقى ربه خرا ثم قال له اذكرني عند ربك وقد تقرر ان ما ثبت في الشرائع السابقة شريعة لنا اذا قصه الله تعالى ورسوله من غير انكار **قوله** والعالم اسم لما يعلم به **قوله** يعني انه مشتق من العلم لان العلامة لكنه ليس بصفة بل هو اسم لما يحصل به العلم بالشيء اي شئ كان صناعا كان هو او غيره كالخاتم اسم لما يختم به والقالب اسم لما يقرب به والطابع لما يطبع به كثر استعماله فيما يعلم به الصانع خاصة فيكون مفهوم العالم من حيث هو اي غير مقيد بشئ من القيود التي تخصصه بشئ مما تحته من الاجناس وافرادها كليا متناولا لجميع ماسوى الله تعالى من اجناس الممكنات حيث لا يكون كليا مقولا على افراده بل يكون امرا واحدا مركبا من الاجزاء وليس كذلك لانه لو كان كذلك لامتنع جمعه لان الجمع يطلق على آحاد متعددة مما يسمى بمفرده ولا تعدد في ذلك بل المراد ان العالم لما صار بطريق الغلبة اسما لما يعلم به الصانع خاصة كان كليا متناولا لكل واحد مما تحته من اجناس الممكنات من الجواهر والاعراض بحيث يصح اطلاقه منكر على كل جنس منها على سبيل البدل بناء على ان مدلول النكرة هو الفرد المنتشر فيقال عالم الافلاك وعالم العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الاعراض فهو اسم للقدر المشترك بين اجناس ما يعلم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها ايضا باعتبار ان مجموع الاجناس الممكنة من جملة افراد ما يعلم به الصانع الا انه منكر لا يطلق على الفرد من الجنس المسمى به كزيد مثلا فلا يقال انه عالم من حيث انه موضوع للاجناس التي سميت به لافراد كل جنس وردان يقال ان الافراد هو الاصل والماخف وان المترف يفيد استغراق الاجناس والافراد معا فالقاعدة في جمعه فاجاب عنه المصنف بقوله وانما جمعه ليشمل ما تحته من الاجناس اي ليظهر شموله لجميع افراد ما تحته من الاجناس ظهورا خاليا عن الاحتمال لاشموله للاجناس انفسها لان المقصود من توصيف ذات المصمود بكونه رب العالمين تعظيمه ببيان شمول ربه لآحاد الاشياء المخلوقة كلها لا لاجناسها فقط فان قيل كيف جعل الشمول فائدة الجمع والجمع انما يدل على تعدد اجناس مسماء لا على شمول تلك الافراد قلنا لم يجعل الشمول فائدة نفس صيغة الجمع مع قطع النظر عن تعريفها ليصح جعل رب صفة للمعرفة من لفظ الجلالة وكأنه قيل وانما جمع العالم المرف مع ان فائدة استغراق الاجناس والافراد تحصل بالفرد المرف واجيب بان الاستغراق المذكور وان كان يحصل به الا انه ليس حصولا قطعا خاليا عن الاحتمال فانه لو افرد معرفة باللام لاحتمل ان يتوهم ان اللام للاستغراق والمقصود استغراق افراد جنس واحد او يتوهم انها للجنس اي حقيقة ما يعلم به الصانع وهو القدر المشترك بين الاجناس فلما جمع زال كل واحد من الاحتمالين المذكورين اما زوال الثاني فظاهر لانه يفيد كل البعد ان يقصد بالجمع المرف باللام نفس الجنس المسمى بمفرده لاستزائه الغاء صيغة الجمع وابطال معناها واما زوال الاول فكذلك لانه لما اشير بلفظ الجمع الى تعدد الاجناس التي هي آحاد مفردة تعين ان تكون اللام لاستغراق تلك الاحاد واستغراق افراد جميعها وزال احتمال كونها لاستغراق افراد جنس واحد **قوله** وغلب العقلاء منهم اي مما يعلم به الصانع وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان الاسم انما يجمع بالواو والنون او بالياء والنون بشرط ان يكون صفة للعقلاء او يكون في حكمها وهو اعلام العقلاء اذا وقع فيه الاشتراك واحتيج الى تثنيته او جمعه فيثنى ويجمع حينئذ بان يؤول زيد مثلا بالمسمى بهذا اللفظ فيقال الزيدون يتناول المسمون بزيد فيجمع بهذا الجمع في حكم صفة العقلاء والعالم بمعنى ما يعلم به الصانع ليس بصفة لما صرح به من انه اسم لما يعلم به فضلا عن كونه صفة للعقلاء وليس ايضا من الاعلام التي هي في حكم الصفة فلم يجمع بجمع

ثم سمي به المالك لانه يحفظ ما يملكه ويريد ولا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا كقوله ارجع الى ربك والعالم اسم لما يعلم به الصانع وهو كل ماسواء من الجواهر والاعراض فانها لامكانها وافتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده وانما جمعه ليشمل ما تحته من الاجناس المختلفة وغلب العقلاء منهم بجمعه بالياء والنون كسائر اوصافهم

العقلاء ولم يتعرض في الجواب لبيان وجه الوصفية ولعله ادعى كونه ظاهرا غير محتاج الى البيان من حيث انه وان كان اسما الا انه يشبه الصفة من حيث كونه موضوعا للذات مع ملاحظة معنى قائم به وهو كونه بحيث يعلم به الصانع وهذا القدر من الوصفية لا يقتضى صحة جمعه بالواو والنون ولهذا لا يجمع بهما الرجل والكتاب والامام بل لابد معه من كون اللفظ مختصا بالعقلاء والعالم ليس كذلك وهو ظاهر لان بعض ما تحته من الاجناس عقلاء كالملك والانس والجن وبعضهم ليس بعقلاء فلدفع هذا قال المصنف وغلّب العقلاء لشرفهم وفضلهم على غير العقلاء من اجناس العالم فجمع كما يجمع او صاف العقلاء المختصة بهم **قوله** وقيل اسم وضع لذوى العلم **قوله** اي للقدر المشترك بين اجناس ذوى العلم وهو الملائكة والانس والجن فيطلق على كل جنس من تلك الاجناس وعلى مجموعها فلما اختص بالعقلاء جمع بالواو والنون الا ان اضافة الرب الى العالمين توهم ان تكون ربوبيته تعالى بالنسبة الى اجناس ذوى العلم فقط مع انه رب آحاد الخلائق كلها فالمصنف اشار الى رفعه بقوله وتناوله لغيرهم على سبيل الاستبعاى اي تناول الربوبية لغير ذوى العلم وانفهامه من قوله رب العالمين ليس بطريق استعمال لفظ العالمين فيما يعم العقلاء وغيرهم حقيقة او مجازا بل بطريق انفهام المدلول الالترامى من اللفظ المستعمل فيما وضع له فان كونه تعالى ربا ومالكا لا شرف المخلوقات وهم العقلاء يستتبع اي يستلزم ربوبيته لغيرهم والمصنف لم يرض بهذا الوجه حيث نقله بقوله وقيل لان هذه الصيغة لم تستعمل الا فيما يكون آله بين الفاعل والمنفعل كالقالب والطابع ولم يوجد استعمالها في نفس الفاعل حيث لم يسمع تاجر وضارب ومع هذا يكون تناول حينئذ بطريق الاستبعاى وعلى الاول يكون استعمال اللفظ فيما وضع له **قوله** وقيل عنى به الناس ههنا **قوله** اي قيل ان العالم فى الاصل اسم لما يعلم به الا ان المراد ههنا هو الناس وحده ولعل وجه تخصيص العالمين بهم ان المقصود بالذات من التكليف بالاحكام وبيان الحلال والحرام بارسال الرسول وانزال الكتاب هو الانسان قال الله تعالى ليكون للعالمين نذرا فانهم لا يخفى ان ليس المراد بالعالمين فيه جميع المخلوقات من اولى العلم وغيرهم فالمناسب ان يراد بهم كافة الناس لكونهم الاصل فى تبليغ الاحكام وبؤيده قوله تعالى حكاية عن لوط عليه السلام اتأتون الذكران من العالمين فان المراد بالعالمين فيه هو الناس فقط وهو ظاهر فلفظ العالم اسم للقدر المشترك بين افراد نوع البشر لا لمجموع الافراد والا لامتنع جمعه فحينئذ يجعل كل فرد من تلك الافراد بمنزلة جنس واحد من اجناس المخلوقات اذ ما من موجود من المخلوقات الا وله مثال فى كل فرد منها فيكون جمعه باعتبار افراد نوع واحد وهو الانسان لا باعتبار الاجناس ولم يرض المصنف به ايضا لان تخصيص بلاد ليل يعتد به خلاف الظاهر **قوله** على نظائر ما فى العالم **قوله** من قبيل مقابلة الجمع بالجمع لان كلمة ما فى معنى الجمع **قوله** يعلمها **قوله** اي بتلك النظائر صفة لقوله نظائر ما فى العالم **قوله** ولذلك **قوله** اي ولاشتماله على النظائر سوى بين النظر فيما الظاهر ان يقال بين النظرين فيما لاقتضاء كلمة بين التعدد وكأنه اكتفى بالتعدد المعنوى اللازم من قوله فيهما ضرورة ان النظر فى احدهما غير النظر فى الآخر قال تعالى وفى الارض آيات للموقنين وفى انفسكم افلا تبصرون وقال تعالى سربهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كما ان فى الارض دلائل دالة على كمال علمه وقدرته وحكمته من كونها على هيئة الدحو واستقرارها بالجبال الراسيات واختلاف اجزائها بالخواص والكيفيات واشتمالها على انواع المعادن والحيوان والنبات وغير ذلك من الكمالات فكذلك فى انفس الانسان دلائل من كونهم على هيئات لطيفة ومناظر بهية وتمكنهم من الافعال الغريبة والصنائع العجيبة والكمالات المتنوعة بالقوى المختلفة والخواص المتفرقة **قوله** وقيل رب العالمين بالنصب على المدح وهو النصب على القطع من التبعية باضمار فعل لائق وعلى انه منادى مضاف وهو اضعف الوجوه لانه يؤدى الى الفصل بين الصفة والموصوف او على انه مفعول به لفعل مقدر يدل عليه لفظ الحمد تقديره تحمدهم رب العالمين وقرأ الجمهور بالجر على انه نعت لقوله لله او على انه بدل منه **قوله** وفيه **قوله** اي وفى توصيفه تعالى بقوله تعالى رب العالمين دليل على ان الممكنات كما هى مفتقرة الى المحدث حال حدوثها وجه دلالة على ذلك ان الرب وان كان بمعنى المالك الا ان المالك انما يقال له رب لحفظه مملوكه وتربيته اياه وحفظ المملوك وتربيته انما يكون بعد زمان حدوثه وهو زمان بقائه وابقاء الوجود الحاصل فى زمان الحدوث وفيما بعده من الازمنة نوع من تربية الممكنات فلما كان تعالى ربا للعالمين فى زمان بقائهم لزم ان يكون مبقيا لهم ايضا ما من ان الابقاء ايضا من وجوه التربية **قوله** كررة للتعليل **قوله** اي كرر نظم الرحمن الرحيم تعليل لكونه تعالى مستحقا للحمد كما ان الواقع

ل اسم وضع لذوى العلم من الملائكة
تقنين وتناوله لغيرهم على سبيل الاستبعاى
ل عنى به الناس ههنا فان كل واحد منهم
من حيث انه يشتمل على نظائر ما فى العالم
غير من الجواهر والاعراض يعلمها الصانع
علم بما ابدعه فى العالم ولذلك سوى بين
لر فيها وقال تعالى وفى انفسكم افلا
بصرون وقرى رب العالمين بالنصب على
ح او النداء او بالفعل الذى دل عليه الحمد
دليل على ان الممكنات كما هى مفتقرة
المحدث حال حدوثها فهى مفتقرة الى
فى حال بقائها (الرحمن الرحيم) كرره
ليل على ما سنذكره

في التسمية انما وقع تعليلا للاستعانة باسمه في كون قرآته معتد بها شرعا وقوله على ما سئذ كره وهو قوله واجر آهذه
 الاوصاف على الله تعالى للدلالة على انه الحقيق بالحمد لا احد احق به منه بل لا يستحقه على الحقيقة سواء تعالى
 فضلا عن ان يكون احق به منه فان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعليته له **قوله** وبعضه **قوله** اي ويقوى
 قرآه مالك بالالف ووجه التقوية ان المالك من له قهر واستيلاء وتصرف في الاعيان المملوكة مطلقا اي سواء
 كانت اهلا للتكليف والانقياد كالعبيد والاماء او لم تكن كالدواب والثياب وسواء كان تصرفه فيها بالامر والنهي
 او بنحو البيع والاستعمال من اهل التكليف والتملك اثبات اليد المحقة في العين المستلزم للتمكن من التصرف فيها
 كيف شاء وازالة اليد المبطله عنها قال الراغب المالك بالكسر كالجنس للملك بالضم فكل ملك بالكسر ملك وليس
 كل ملك ملكا فيهما عموم وخصوص مطلق وما في الآية مشتق من الملك بالكسر فانه تعالى بعد ما نفي مالكية احد
 في حق احد شيئا من الامور على سبيل العموم في الاحد المذكور في الموضوعين وفي الشيء المملوك اثبت بلام الملك
 في قوله الله ان جميع الامور مملوكة له تعالى في ذلك اليوم لا يشاركه احد في مالكية شيء منها وهذا المعنى هو معنى مالك
 يوم الدين بالالف ولا وجه لكونه مشتقا من الملك بضم الميم لان المقام يقتضي نفي التصرف مطلقا عن النفوس جميعا
 لانفي التصرف بطريق التكليف فقط فلما كان قوله تعالى يوم لا تملك من الملك بالكسر يكون قوله مالك يوم الدين
 ايضا منه لان المراد بقوله يوم الدين ويوم لا تملك واحد والقرء ان يفسر بعضه بعضا ويرجح المصنف قرآه ملك بدون
 الالف بوجوه ثلاثة الاول انها قرآه اهل الحرمين وهم اولى الناس بان يقرؤا القرء ان كما انزل وقرآؤهم الاعلون
 رواية وفصاحة وواقفهم قرآه البصرة والشام وحزة من الكوفيين والثاني ان الآية تكون بهذه القرآه مناسبة
 لقوله تعالى لمن الملك من حيث اشتراكهما في الدلالة على انه تعالى وصف ذاته بانه الملك يوم القيامة حيث قال على
 سبيل الاستفهام التقريرى لمن الملك اليوم والقرء ان تناسب معانيه في الموارد والثالث ان الملك ادل على التعظيم
 بالنسبة الى المالك لان التصرف في العقلاء المأمورين بالامر والنهي ارفع واشرف من التصرف في الاعيان المملوكة
 التي اشرفها العبيد والاماء بالبيع والشراء والاستخدام ونحوها وان كل واحد من اهل البلد يكون مالكا لما في يده
 واما الملك فلا يكون الا اعظم الناس وارفهم شأنوا لان الملك من حيث انه ملك اكثر تصرفا من المالك من حيث انه
 مالك واقدر على ما يريد في تصرفاته واقوى تمكنها واستيلاء عليها والشخص يوصف بالمالكية بالنسبة الى شيء
 قليل حقير ولا يوصف بالمالكية الا بالنسبة الى شيء كثير خطير فظهر ان الملك المتصرف بالامر اعز واشرف من المالك
 المتصرف في نحو الدواب والعبيد وقد رجم كل فريق احدى القرآه تين على الاخرى ترجيحا ظاهرا يسقط القرآه
 الاخرى وهذا غير مرضى لان كليهما متواترة ويدل على ذلك ما روى عن ثعلب انه قال اذا اختلف الاعراب
 في القرآه على السبعة لم افضل اعرابا على اعراب في القرآه ان بخلاف ما اذا وقع الاختلاف في كلام الناس فاني
 فضلت الاقوى قال الشيخ شهاب الدين ابو شامة قد اكثر المصنفون في القرآه ات والتفاسير من الترجيح بين هاتين
 القرآه تين وليس هذا بمحمود بعد ثبوت القرآه تين وصحة اتصاف الرب بهما حتى اني اصلى بهذه في ركعة وبهذه
 في ركعة اخرى * فان قيل ما الحكمة في ان لفظ مالك في هذه السورة قرئ بالالف وبدونها ولم يقرأ كالك الناس
 في سورة الناس * اجيب عنه بان رب الناس في تلك السورة افاد كونه مالكا لهم فلو قرئ بعده مالك الناس لزم
 التكرار قرئ ملك الناس ليفيد التخصيص بعد التعميم وانه تعالى كما انه مالك الناس فهو ملكهم ايضا
 فان قلت فعلى هذا يلزم التكرار في هذه السورة على قرآه مالك يوم الدين بعد قوله رب العالمين لان رب العالمين
 يكون مالك يوم الدين قطعاً فذكره بعده تكرار * اجيب عنه بان المراد بالعالمين الاشياء الموجودة في الدنيا ولا تكرار
 ولو سلم ان رب العالمين بمعنى مالك الاشياء كلها مطلقا اي في الدنيا والعقب فتقول ان مثله في التنزيل كثير يذكر العام
 ثم الخاص تفخيما للخاص **قوله** وقرئ ملك بالتخفيف اي باسكان اللام تخفيفا كما في كتف وعضد وقرئ
 ملك بلفظ الماضي ونصب اليوم وهي اختيار ابي حنيفة رحمه الله وهي قرآه حسنة لاحتمالها معنى القرآه تين
 لجواز كونه من الملك والملك فان المالك مأخوذ من ملكه يملكه والملك مأخوذ من ملك اللزم بسبب نقله الى فعل
 بالضم والجملة الفعلية في محل الجر صفة لموصوف محذوف كما في قوله انا ابن جلا والتقدير اله ملك يوم الدين
 واله المقدر نكرة موصوفة فلذلك جاز ابداله من المعرفة وهي لفظ الجلالة وملك ان قرئ منونا سواء كان مرفوعا
 او منصوبا بالف او بغير الف يكون يوم الدين منصوبا على الشرفية لاله وهو ظاهر لان الصفة المشبهة لا تعمل

(مالك يوم الدين) قرآه عاصم والكسائي
 ويعقوب وبعضه قوله تعالى * يوم لا تملك
 نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله * وقرأ
 الباقر ملك وهو المختار لانه قرآه اهل
 الحرمين ولقوله * لمن الملك اليوم * ولما فيه
 من التعظيم والمالك هو المتصرف في الاعيان
 المملوكة كيف شاء من الملك والملك
 هو المتصرف بالامر والنهي في المأمورين
 من الملك وقرئ ملك بالتخفيف وملك
 بلفظ الفعل ومالك بالنصب على المدح
 او الحال ومالك بالرفع منونا ومضافا على
 انه خبر مبتدأ محذوف وملك مضافا بالرفع
 والنصب ويوم الدين يوم الجزاء

النصب ابدا لانها انما تبني من الفعل اللازم في اصل وضعه او بقله الى باب فعل واسم الفاعل انما يعمل عمل فعله بشرط كونه بمعنى الحال او الاستقبال وملكته تعالى ازلية **قوله** كاتدين تدان **قوله** اي كاتفعل تجازي بفعلك سمي الفعل مبتدأ جزاء والجزاء هو الفعل الواقع بعده ثوبا كان او عقابا للمشاكلة كما سمي جزاء السبئية سيئة في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها مع ان الجزاء المماثل مأذون فيه شرعا فيكون بحسب الاشياء وكذا الكلام في قوله دناهم كادانوا اي جازيناهم كما فعلوا ابدا وقوله دناهم جواب لما في البيت السابق وهو قوله

* فلما صرح الشر * قامسى وهو عريان * ولم يبق سوى العدوا * ن دناهم كادانوا *

يقال صرح الشيء اي انكشف وصرحه غيره اي كشف عنه واطهره وصروره عريانا عبارة عن كمال ظهوره بحيث لم يبق فيه خفاء اصلا والمعنى فلما ظهر الشرك للظهور ولم يبق بيننا وبينهم الاخذ بالانصاف وتعين استعمال الظلم والعدوان جازيناهم بمثل ما ابتدأ ونابه **قوله** اضاف اسم الفاعل الى الظرف اجراء له مجرى المفعول به على الاتساع **قوله** اشارة الى جواب ما يقال من ان قوله مالك يوم الدين نكرة لكون الاضافة فيه لفظية لكونها من قبيل اضافة الصفة الى معمولها فالمضاف في مثله لا يعرف بالاضافة بل يبقى نكرة على حاله فكيف يصح ان يقع صفة للمعرفة * ومحصول الجواب ان اضافة مالك ليست من معموله لان المراد من عمل اسمي الفاعل والمفعول هو عملهما المشروط بكونهما للحال او الاستقبال وذلك العمل هو عملهما في المفعول به ونحوه اذ لا يشترط ذلك في عملهما في الرفع وفي الظرف وفي الجار والمجرور وفي الحال وفي المفعول المطلق فانه يجوز عملهما في ذلك مطلقا اي في أحد الأزمنة الثلاثة والظرف الذي اضيف اليه مالك ان اجري مجرى المفعول به كانت اضافة مالك اليه بمعنى اللام لا بمعنى في الا انها ليست من قبيل اضافة اسم الفاعل الى معموله فانها انما تكون كذلك لو لم تكن اضافة مالك اليه مبنية على الاتساع في الظرف بان كان الظرف متعلقا بقوله مالك وكانت الاضافة بمعنى اللام حقيقة وليس كذلك فان كانت متعلقة عن اليوم فالتقدير مالك الامر كله يوم الدين والظرف هو المفعول فيه حقيقة وقوة الاضافة ان تكون بمعنى في الا ان ارباب المعاني يعدون مثله من قبيل المجاز الحكمي والاسناد المجازي ويذهبون فيه الى طريق الاتساع في الظرف ولا يتدرون كلمة في بل يجعلون الاضافة في جميع ذلك بمعنى اللام ويجعلون اليوم ضاربا لليل ما كرا في ضرب اليوم ومكر الليل ويجعلون الليلة مسروقة في قوله ياسارق الليلة اهل الدار وكذا يجعلون يوم الدين مملوكا في مالك يوم الدين ويجعلون النهار صائما والليل قائما في صام نهاره وقام ليله وجعل الاضافة في الامثلة المذكورة بمعنى في انما هو كلام النحاة وهو كلام صادر عن يقصر نظره على اعتبار المعاني الاول ويطبق اللفظ عليها واما المحققون الذين يرون ارتفاع بيان الكلام منوطا برعاية الاعتبارات المناسبة للحال والمقام فانهم لا يقدرون في مثله كلمة في ويجعلون الاضافة بمعنى اللام فالقول بان اللام قد تكون بمعنى في كلام اهل الظاهر ولما كانت اضافة اسم الفاعل الى الظرف في نحو مالك يوم الدين مبنية على الاتساع باجراءه مجرى المفعول به لم تكن اضافة الاسم اليه من قبيل اضافة الصفة الى معمولها الذي يشترط في عملها فيه كونها بمعنى الحال او الاستقبال حتى تكون اضافتها الى الظرف المذكور لفظية فلا تعرف بالاضافة بل هي مضافة اليه غير مقيدة بشئ من الزمان الماضي والحال والاستقبال بل ملحوظة على الاطلاق بحيث يستفاد منها معنى الاستمرار او مقيدة بالزمان الماضي بتزويل ما اضيف اليه من الزمان وهو يوم القيامة منزلة الماضي من حيث انه امر محتوم محقق الوقوع فكأنه قيد ومضى على طريق قوله تعالى وسبق الذين وقوله ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار وعلى كل واحد من التقديرين لا يكون اسم الفاعل عاملا فلا تكون اضافته الى معموله لفظية فتكون معنوية مفيدة تعرف المضاف من المضاف اليه فلذلك صح وقوعه صفة للمعرفة ولم يتعرض لاضافة مالك مع انه ار جمع القرآء تين عنده لعدم الاشتباه في ان اضافته معنوية لانه من اضافة الصفة المشبهة فلذلك لا تعمل نصب ابدا الا ترى اني قولهم في تمثيل الاضافة اللفظية كالصفة المشبهة الى فاعلها فقوله تعالى مالك يوم الدين مثل رب العالمين على القول بان رب نعمت في ان الاضافة بينهما معنوية وانما تكون لفظية اذا اضيفت الى فاعلها كما في حسن الوجه واهل الدار في قوله ياسارق الليلة اهل الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء كما في قولك يا ضاربا زيدا ويا طالعا جبلا والسرف في كون الاعتماد على حرف النداء مقويا لعمل اسم الفاعل ان حق النداء ان يتعلق بالذات واقتضى بذلك ان يقدر قبله موصوف مثل يا شخصيا ضاربا كأنه اعتمد على صاحبه الذي هو الموصوف ونحو ما يقوى عمله وذلك ان اسم الفاعل مثلا

ومنه كاتدين تدان وبيت الحماسة
ولم يبق سوى العدوان * دناهم كادانوا *
اضاف اسم الفاعل الى الظرف اجراء له
مجرى المفعول به على الاتساع كقولهم
ياسارق الليلة اهل الدار ومعناه ملك
الامور يوم الدين على طريقة ونادى
اصحاب الجنة

موضوع لذات مبهمه قام بها الحدث الذي هو مأخذ اشتقاقه فلا يقتضى مفهومه بهذه الحبيبة لافاعلا ولا مفعولا
فاشترط لعمله تقوية بذلك ما يخص تلك الذات المبهمه قبله سواء كان ذلك المخصص مبتداً في التركيب نحو زيد
ضارب عمرا او كان مبتداً في الاصل نحو كان زيد ضارباً وعمرا وان زيدا ذاهباً واهباً او موصوفاً نحو جاءني رجل ضارب
زيداً او ذا الحال نحو جاءني زيداً ركباً جلاً * فان قلت قد مر ان اليلة او قعت موقع المفعول به واضيف اليها
سارق من غير تقدير في فكيف ينصب به اهل الدار ايضاً * اجيب عنه بان اجراء الظرف مجرى المفعول به لا يفي
عن تقديره بل لا بد ان يقدر كما اشار اليه بقوله ومعناه ملك الامور يوم الدين فعند عدم ذكر المفعول به لا يوجب ان
يكون الظرف مفعولاً به حقيقة حتى يستغنى عن تقدير المفعول به وان المقصود الاصلى من هذا الاتساع هو
الظرفية ايضاً على طريق الكناية بناء على ان مالكية يوم الدين مستزمنة للملكية الامور الواقعة فيه كلها الا انه عدل
عن الاصل الى طريق الاتساع لكونه ابلغ منه فانك اذا تأملت فيما بين ان يقال فلان صاحب الزمان ومالك الامر
وبين ان يقال مالك الامور في الزمان وجدت الاول ابلغ وادل على الاستغراق لامور المملكة وعمومها لان تملك
الزمان يستلزم تملك ما فيه على ابلغ وجه ولما كان المقصود من العدول الى طريق الاتساع مجرد الدلالة على هذا
الاستغراق والعموم قصر اعتباره على افادة هذا المقصود ولم يعتبر في حق غيره لان ما يعتبر لاجل الضرورة يكون
اعتباره بقدر ما تدفع به الضرورة فلما كان اجراء الظرف مجرى المفعول به لاجل افادة هذا المقصود لم يفن الاجراء
المذكور عن تقدير المفعول به وتعدية اللفظ اليه على طريقة ونادى اى على طريق تنزيل المستقبل المحقق الوقوع
منزلة الماضي وهذا اشارة الى دفع ما يقال كيف يصح ان يكون مالك بمعنى الماضي وان يكون المعنى ملك الامور
يوم الدين مع ان المعنى على ظرفية يوم الدين وهو لم يحيى بعد **قوله اوله الملك** بكسر الميم اى المالكية اى
ويحتمل ان لا يكون مالك بمعنى الماضي بل يكون مجرد اثبات المالكية له تعالى بوالدين فيدل على مجرد الاستمرار مع
قطع النظر عن تقيدها باحد الا زمانة **قوله لتكون الاضافة حقيقية** تعليل لكون المعنى على احد الوجهين
المذكورين الماضى والاستمرار **قوله وقيل الدين الشريعة** وهى ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين اى سن
ووضع قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا اى شريعة وطريقاً وقال ولاناخذكم بهما رافة في دين الله اى
في شريعته وقضائه وحكمه وقيل الطاعة كما في قوله تعالى ومن احسن قولاً لمن دعا الى الله اى الى طاعته **قوله**
والمعنى يوم جزاء الدين **قوله** يعنى ان المعنى سواء كان المراد بالدين ههنا الشريعة او الطاعة هو مالك يوم جزاء الدين
بتقدير الجزاء مضافاً الى الدين وقولنا مالك يوم جزاء الطاعة معناه معنى مالك يوم الدين على تقدير ان يكون الدين
بمعنى الجزاء وامام معنى مالك يوم جزاء الشريعة فمحمول على معنى مالك يوم جزاء التعبد باحكام الشريعة ولما كان
كل واحد من المعنيين غير خال عن التكلف آثر كون الدين بمعنى الجزاء ولم يرض بهما **قوله** وتخصيص اليوم
بالضافة **قوله** اى باضافة مالك اليه مع انه تعالى مالك للامور كلها في جميع الايام والاقوات او باضافة ملك اليه ان قرئ
بدون الالف **قوله لتعظيمه** علة للاول اى لتعظيم ذلك اليوم فانه يوم عظيم الهول اى عظيمة حيث
تعرض فيه الخلائق على الملك العدل العلام * وقوله او لتفردته تعالى بنفوذ الامر فيه علة للثاني فانه تعالى منفرد
بالملك في ذلك اليوم لزال تلك الملوك وانقطاع امرهم ونهيمهم فهذا كقوله تعالى الملك يومئذ الحق لرحمن واليوم
في اللغة الوقت مطلقاً ليلاً كان او نهاراً طويلاً كان او قصيراً وفي العرف هو المدة من طلوع الشمس الى غروبها
وفي الشرع ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس والمراد في الاية مطلق الوقت لعدم الشمس **قوله** من
كونه موجداً للعالمين رباهم **قوله** يدل على هذه الصفة لفظ الرب فانه سواء كان مصدراً و صفة للبالغة او نعناً
بمعنى الربى يشتمل على معنى التربة التى هى تليغ الشئ الى كماله شيئاً فشيئاً وهو كما يكون زيادة توابع اصل الموجود
من الكمالات يكون ايضاً بافاضة اصل الوجود وبقائه لما ثبت في علمه الازلى فان افاضة اصل الوجود له من قبيل
التربة وايضاً كونه مالكا له ومتصرفاً فيه بالامر والنهى انما يكون لكونه موجداً **قوله** منما عليهم الى
قوله و آجلها **قوله** يدل عليه قوله الرحمن الرحيم **قوله** للدلالة **قوله** خبر لقوله واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى
وقوله لا احد احق به تأكيداً للقصر المستغاد من قوله انه الحقيق بالحمد بانه قصر قلب قصده رد من زعم انفراد غيره تعالى
بكونه احق بالحمد والقانون في قصر القلب ان يذ كر بلاغة وفي قصر الافراد هو الذي رتبته زعم مشاركة غير المقصور
عليه في الحكم اى يؤكد بنحو وحده والظاهر ان ينفي في التأكيد المذكور نفس ما ثبت للمقصور عليه وهو كونه

اوله الملك في هذا اليوم على وجه الاستمرار
لتكون الاضافة حقيقية معدة لوقوعه صفة
للمعرفة وقيل الدين الشريعة وقيل الطاعة
والمعنى يوم جزاء الدين وتخصيص اليوم
بالضافة اما لتعظيمه او لتفردته تعالى بنفوذ
الامر فيه واجراء هذه الاوصاف على الله
تعالى من كونه موجداً للعالمين رباهم منما
عليهم بالنم كلها ظاهراً وباطناً عاجلها
و آجلها مالكا لأمورهم يوم الثوب والعقاب
للدلالة على انه الحقيق بالحمد لا احد احق به
منه بل لا يستحقه على الحقيقة سواء

حقيقا بالحمد الا انه نفيت الاحقية للشعار بان اصل الاستحقاق ثابت لغيره تعالى ثم بين بطريق الاضراب ان استحقاق الغير للحمد استحقاق ظاهري والمستحق له على الحقيقة ليس الا هو عز وجل **قوله** فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته **قوله** بيان لوجه دلالة الاجراء المذكور على انه تعالى هو الحقيق بالحمد دون غيره فان قوله الحمد لله حكم بكونه تعالى هو الحقيق بالحمد واجراء الاوصاف المذكورة عليه تعالى بترتب الحكم المذكور على اتصافه تعالى بها وهذا الترتيب لما اشعر بكون مجموع الاوصاف المذكورة علة لاستحقاقه تعالى الحمد فيثبت وجب ان يختص الحمد به تعالى لان شياً من الاوصاف المذكورة لا يوجد في غيره فضلاً عن المجموع فلا يستحقه غيره تعالى حقيقة وهذا هو ما وعده قبل بقوله كرره للتعليل على ما سنذكره **قوله** وللشعار الى آخره عطف على قوله للدلالة ذكر للاجراء المذكور فالتين الاولى ان يكون الكلام بمنطوقه دليلاً على اختصاص الحمد به تعالى بواسطة اشعاره بان تلك الاوصاف علة الحكم وبالعبء الضروري بان تلك العلة منتفية عما سواه تعالى وان انتفاء العلة يستتزم انتفاء العلول والفائدة الثانية ان يكون الكلام بمفهومه المخالف دليلاً على اختصاص العبادة به تعالى وذلك لانك اذا قلت الحمد لمن اتصف بهذه الصفات فان مفهومه المخالف ان من لم يتصف بها لا يليق بالحمد واذالم يكن لانك ان يحمده فعدم كونه اهلاً لان يعبد اولى فيكون اجراء تلك الاوصاف عليه تعالى باعتبار المفهوم دليلاً على ما بعده وهو قوله اياك نعبد ولما ذكر فائدة اجراء مجموع الاوصاف الاربعة على المجموع شرع في بيان فائدة كل واحد منها على حدة وفرعه على ما قبله بالقاء لانه تفصيل له والتفصيل متفرع على الاجال فالصفة الاولى وهي كونه تعالى رب العالمين من حيث دلالتها على الابدان الذي هو اصل جميع النعم وعلى التربية المفرعة على نعمة الابدان والتربية موجبة للحمد والصفة الثانية وهي كونه تعالى رحماناً ورحيماً للدلالة على ان صدور تلك النعمة لمخلقاته لما تقرر من ان الرحمة في العرف واللغة رقة القلب وانعطافه نحو المرحوم بحيث يحملانه على ان يفضل ويحسن اليه باختياره من غير توقع عوض منه ولا غرض آخر سوى الاحسان اليه ولما استحال وصفه تعالى بالرحمة باعتبار المبادئ التي هي انفعالات اريد بها الغاية التي هي الافعال الاختيارية اشار اولاً بقوله رب العالمين الى انه تعالى منعم بنعمتي الابدان والتربية ثم اشار بقوله الرحمن الرحيم الى ان ذلك الانعام انما هو على سبيل التفضل والاحسان الاختياري لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا يصدر عنه شيء الا بطريق الايجاب والاضطرار ولا كما زعمت المعتزلة ايضا من انه تعالى يجب عليه اقامة العبد المطيع بسبب سوابق اعماله الصالحة وعقابه بما اسلفه من المعاصي وكل واحد من المذهبين يناقيا الاختيار فاما مناقاة القول الاول وهو القول بانه تعالى موجب بالذات فظاهر واما مناقاة القول الثاني وهو القول بانه تعالى يجب عليه شيء بمقتضى حكمته بسبب سابق فلا اذالوجوب عليه تعالى عندهم ليس كالوجوب على العبد حتى لا يناقيا الاختيار بل هو بمعنى عدم قدرته على التركيب قوله قضية بسوابق الاعمال علة لوجوب عليه والقضية والقضاء الحكم وقوله يستحق به الحمد متعلق بقوله مختار فيه من حيث ان ما بعده بيان له وحتى استثنائية فيكون قوله يستحق مرفوعاً سبباً عما قبله قصده الحال على طريق حكاية الحال الماضية فانه تعالى لو لم يكن مختاراً فيه بل صدر عنه لايجب ذاته او الوجوب عليه بسبب سابق لم يستحق به الحمد لما عرفت ان الحمد عليه لا بد ان يكون اختيارياً والصفة الرابعة وهي كونه تعالى مالك الامور يوم الدين لبيان ان كونه تعالى مختصاً بالحمد منفرداً امر متحقق لا اشتباه فيه من حيث ان كونه تعالى مالك يوم الدين مما لا يتصور ان يشاركه تعالى فيه غيره بوجه تماثل في الاوصاف السابقة فان كل واحد منها وان كان مختصاً به تعالى لا يشاركه احد في شيء منها على الوجه الذي ثبت له تعالى الا ان العبد حقا فيها يتصور بسببه نوع شركة فيها واختصاص مالكية الامر في ذلك اليوم به تعالى يوجب اختصاصه بالحمد لما مر من ان ترتب الحمد على الاوصاف المذكورة يشعر بعليتها فيه ولما جعل الحمد مرتباً على الصفة الرابعة التي هي اظهر واشد اختصاصاً به تعالى بحيث لا شبهة في اختصاصها به تعالى واشعر ترتب الحمد عليها بكونها دلته كانت ادل على اختصاص الحمد به تعالى في نفس الامر لان اختصاص العلة بالشيء في نفس الامر اختصاصاً قطعياً يفيد اختصاص الحكم به كذلك فظهر بهذا التقرير ان قوله فالوصف اخ تفصيل لما سبق من ان ترتب الحكم على مجموع الاوصاف يشعر بعليتها وان اختصاص العلة التي هي المجموع به تعالى يستتزم اختصاص الحكم به الا ان الوصف الرابع لما كان ابين واظهر اختصاصاً به تعالى كان ادل على تحقق اختصاص الحمد به تعالى

فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته
وللشعار من طريق المفهوم على ان من
لم يتصف بتلك الصفات لا يستأهل بالحمد
فضلاً عن ان يعبد ليكون دليلاً على ما بعده
فالوصف الاول لبيان ما هو الموجب للحمد
وهو الابدان والتربية والاشياء والثالث
للدلالة على انه متفضل بذلك مختار فيه ليس
يصدر منه لايجب بالذات او وجوب عليه
قضية بسوابق الاعمال حتى يستحق به الحمد

﴿ قوله ﴾ وتصين الوعد للحامدين ﴿ عطف على تحقيق الاختصاص ﴾ قوله ثم انه ﴿ اي ان الشان اشار بكلمة ثم الى بعد سوق الكلام بطريق الخطاب عن سوقه بطريق الغيبة فان الكلام من اول السورة الى ههنا مسوق بطريق الغيبة حيث ذكر تحقيق الحمد والاصناف الابدية بالاسماء الظاهرة المنزلة منزلة ذكر الشيء بضمير الغائب ثم انتقل منه الى الخطاب حيث قيل اياك قئين ان الكلام فيه التفات من الغيبة الى الخطاب ﴿ قوله ﴾ تميزها ﴿ صفة لقوله صفات عظام اي تميز ذلك الحقيقي بالحمد بتلك الصفات وقوله تعلق العلم جواب لما وقوله فخطوب تبرع على تعينه العلمى الجارى منزلة اليقين بطريق المشاهدة عيانا اي فخطوب ذلك المعلوم المعين بسبب ذكر التعيين العلمى المنزل منزلة اليقين الحاصل بطريق المشاهدة والعيان بناء على قوة ذلك التميز العلمى الحاصل باجراء الاوصاف عليه وفي بعض النسخ وتعلق بواو العطف معطوفا على ذكر في قوله لما ذكر وجواب لما هو قوله فخطوب بدون الفاء ﴿ قوله ﴾ نخصك بالعبادة والاستعانة ﴿ اي نفردك وتميزك بها ونقصرهما عليك ولا نعبد ولا نستعين باحد غيرك على ان تكون الباء داخلة على المقصور وقد تدخل على المقصور عليه كما في قوله اجر مختص بالاسم فان اجر مقصور والاسم مقصور عليه ﴿ قوله ﴾ ليكون ﴿ اي ليكون الخطاب وهو بيان لفائدة الالتفات الى الخطاب وبين له فائدتين الاولى انه ادل على اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى فانه لو قيل اياه نعبد وياه نستعين لاستفيد الاختصاص من مجرد تقديم ما حقه التأخير فانه موضوع لفائدة الاختصاص عرفا والالتفات الى الخطاب يؤكد المعنى المستفاد من التقديم ويقويه مناسي معنى التقديم المذكور من الاشعار بترتب الحكم على الوصف الدال على العلية من حيث ان الخطاب المذكور ليس على حقيقته بل مبنى على تنزيل التميز العلمى الحاصل من الاوصاف منزلة تمييز الحاضر الشاهد فيكون ترتيب الحكم على الخطاب بمنزلة ترتيبه على تلك الاوصاف كانه قيل ايها الموصوف التميز بهذه الاوصاف نخصك بالعبادة والاستعانة * ومن المعلوم ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعليته فكانه قيل نخصك بهما لاجل تمييزك بتلك الاوصاف وقدم ان اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى مما يفيد التقديم فيكون الالتفات مع التقديم ادل عليه من مجرد التقديم وذلك يتضمن الاشارة الى ان الحمد ينبغي ان يكون على وجه يوجب ترقى الحامد من حضيض الجباب والغيبة الى ذروة قرب المشاهدة والحضور والى ان العبادة والاستعانة لا بد ان يكونا في مقام الاحسان وهو ان يعبد العبد ربه كأنه يراه ويخاطبه ونظير اياك ههنا اسم الاشارة في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى والفائدة الثانية للالتفات ما اشار اليه بقوله ولترقى من البرهان الى العيان وهو معطوف على قوله ليكون والموجود في اكثر النسخ والترقى بدون اللام فيكون معطوفا على الاختصاص اي انتقل الى طريق الخطاب لكونه ادل على اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى وعلى الترقى من علم الحقيقي بالحمد بطريق الدليل والبرهان الى علمه بطريق المشاهدة والعيان فان العلم به بما اجرى عليه من الصفات من قبيل العلم به بما يدل عليه من الدليل والبرهان الا ان التفضيل المستفاد من لفظ ادل حينئذ يكون في حق المعطوف عليه بمعنى زيادة طريق الخطاب على طريق الغيبة في الدلالة على الاختصاص وهي التي يعبر عنها بالزيادة على ما اضيف اليه وفي حق المعطوف يكون بمعنى الزيادة المطلقة لان الزيادة بالمعنى الاول تستلزم اشتراك الزائد والمزيد عليه في اصل الدلالة على الترقى مع انه لو اجرى الكلام على مقتضى الظاهر وقيل اياه نعبد وياه نستعين ولم ينقل الى طريق الخطاب خلا الكلام عن الدلالة على الترقى من البرهان الى العيان لان الوصول الى ذات الحقيقي بالحمد من طريق الصفات انما هو من طريق البرهان الصرف ومن قبيل العلم به بما يدل عليه وليس فيه شائبة المشاهدة والعيان حتى يكون مشتملا على الترقى من البرهان الى العيان ويكون العدول الى طريق الخطاب في الدلالة على ذلك الترقى فوجب ان يكون لفظ ادل في المعطوف لزيادة المطلقة والظاهر ان العطف والانتقال من الغيبة الى الشهود من قبيل العطف التفسيري وليس المراد من الشهود والمعانية رؤية الحقيقي بالحمد بالبصر وهو ظاهر قال عليه السلام * ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت * بل المراد به حالة تحصل للعبد عند رسوخه في كمال الاعراض عما سواه تعالى وتمام توجهه الى حضرته بحيث لا يكون في لسانه وقلبه ووهمه وسره وجهه غيره وعدة هذه الحالة مشاهدة لمشاهدة البصراياه واشتغال القلب والقالب به و اشار اليها من قال

وارابع لتحقيق الاختصاص فانه مما لا يقبل الشكر كذا وتصين الوعد للحامدين والوعيد للمعرضين (اياك نعبد واياك نستعين) ثم انه لما ذكر الحقيقي بالحمد ووصف بصفات عظام تميزها عن سائر النوات تعلق العلم بمعلوم معين فخطوب بذات اي يامن هذا شأنه نخصك بالعبادة والاستعانة ليكون ادل على الاختصاص ولترقى من البرهان الى العيان والانتقال من الغيبة الى الشهود

قوله بنى اول الكلام الى آخره **﴿** جملة مستأنفة لبيان ما يجله بقوله ولترقى من البرهان الى البيان كانه قيل كيف يكون ذلك وما معناه **﴾** اجاب عنه بان يقال بنى اول الكلام وهو من قوله الحمد لله رب العالمين الى قوله اياك نعبد والعارف في مبدأ حاله يتوجه الى جناب ربه بالمدح والثناء والتفكير في اسمائه وصفاته وقائض آلائه وثوابه والاستدلال على الصانع بمصنوعاته في الانفس والافاق فيتقرب اليه بانواع الطاعات واصناف الرياضات ويرقى من مقام الى مقام اخر اعلى من الاول حتى يستغرق بملاحظة جناب قدسه بحيث لا يلاحظ شيئاً الا لاحتضار ربه ولا التفات الى شيء ما الا ويرى ربه وهو آخر درجات السالكين واول درجات الواصلين وهو المسمى بمقام المشاهدة والمعاينة **﴾** فاول السورة الكريمة ينبي عن مبادئ احواله فان اشتغاله على ذكره تعالى بصفات ذاته وافعاله ظاهر لا يخفاء فيه وذكر اسم ذاته واجراء اسماء صفاته عليه ينبي عن الفكر والتأمل في اسمائه وهذه الصفات لا شك في اثباتها لعظم الآلاء من الابداد والتربية والرحمة البالغة في يوم الدين فلا جرم اشتمل اول الكلام على النظر في الآلاء والحمد عليها **﴾** والتعرض للعالمين والحكم عليهم بانه تعالى (٩) بوجودهم وذريتهم من قبيل هذه المبادئ بما هو منتهى امره وهو ان يخوض اى يدخل وسط بحر الوصول فان لجة الماء معظمه ويفيد العمق والقعر منه ويستعمل في وسط البحر لانه ابعد قعراً فان السائر الى الله تعالى يتجرد من التعلقات الكونية الى ان يترقى الى مقام المكاشفة ثم المشاهدة ثم المعاينة ثم الى مراتب اخرى من الاتصال في الانفصال والغناء في البقاء وينتهي عنده السير الى الله تعالى وعند انقطاعه يتبدى السير في الله تعالى وهو لا يتقطع ولا يتناهى واليه اشار من قال

شربت الحب كأساً بعد كأس **﴿** فا نغد الشراب ولا رويت **﴾**

قوله ومن مادة العرب **﴿** اشارة الى القاعدة العامة للالتفات الذى لا يختص بمورد دون مورد بعد ما بين له فائدتين مخصوصتين بهذا الواقع والظاهر ان تقدم القاعدة العامة عليهما ولعله انما ترك ذلك الترتيب اما لزيادة اهتمامه بالقاعدة الخاصة او لاقتضاء القاعدة العامة افادة البسط والاطناب **﴿** قوله **﴿** نظرية **﴿** بالياء دون الهمزة اى تجديد واحداتاً من طرقت الثوب اذا عملت به ما يجعله كأنه جديد والتطرية بالهمزة بمعنى الايراد والاحداث من طراً عليه اذا ورد وحدث والاول انسب بهذا الموضوع وان كان صحيحاً ايضا والتطرية فائدة عامة للالتفات من جهة المتكلم مع قطع النظر عن جانب السامع وهى تقرر واتساعه في ايجاد الكلام واظهار قدرته عليه وتمكنه منه وتنشيط السامع اى احداث النشاط له في سماع الكلام واستجلاب حسن اصغائه اليه بلطف انعطافه فائدة اخرى عاملة الا انها من جهة السامع **﴿** قوله **﴿** والعدول من اسلوب الى آخر **﴿** عطف تفسير للتفنن يقال افن الرجل في حديثه وتفن الرجل اذا جاء بالافانين اى بالاساليب وهى اجناس الكلام وطرقه والفنون الانواع **﴾** وقوله فيعدل من الخطاب الى الغيبة الى قوله وبالعكس لف وما بعده من الامثلة نشر على سبيل الترتيب فان مقتضى الظاهر ان يقال وجرت بكم بالخطاب بدل بهم وان يقال فساقه بالغيبة بدل فسقناه لان المراد بضمير الخطاب في كنتم وبالضمير المجرور في بهم واحد وكذا بضميرى قوله ارسل وقوله فسقناه وهو ظاهر والاشتمال بفتح الهمزة وضم الميم اسم موضع واما الائم بكسر هما فهو حجر يكتحل به كذا قيل وقيل انهما الفتان بمعنى واحد وهو الموضوع ولا ينافى كون الائم بكسرتين بمعنى الحجر الذى يكتحل به كونه موضعاً آخر والخلى الخالى من الهم والحزن والخطاب فى قوله ليلك ولم ترقد لنفسه والتفت من الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات والظاهر ان يقول وبات **﴾** وقوله وباتت له ليلة من قبيل الاسناد المجازى **﴾** والعار بمعنى العوار وهو القذى الرطب الذى تلتغظه العين حين الوجع **﴾** والارمد من وجعته عينه يقال رمد بالكسر اذا هاجت عينه والمراد تشبيه نفسه فى القلق والاضطراب بندى العارز وتشبيه ليلته فى الوحشة والطول بليته **﴾** وقوله وذلك اى ما ذكرته من المشاق لاجل نبأ جاني وخبرت ذلك النبأ عن ابي الاسود الذى هو ابو الشاعر وذلك النبأ هو خبر قتل ابيه وكنيته ابو الاسود والقصيدة مرثية له وفى جاني التفات من الغيبة الى التكلم فالبيت المذكور مشتمل على ثلاثة التفاتات الاول فى ليلك فانه التفات من التكلم الى الخطاب اذا القياس ليلى وان لم يسبق ضمير المتكلم عن نفسه بطريق التكلم به وعدل عنه الى طريق الخطاب فان مثله التفات عند السكاي والتفات الثانى فى بات فانه التفات من الخطاب الى الغيبة اذا لقياس وبات على الخطاب والثالث فى جاني فانه التفات من الغيبة الى التكلم والقياس جاءه فهو باعتبار الالتفات الثانى نظير قوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرت بهم بريح طيبة وباعتبار الالتفات الثالث نظير قوله تعالى الذى ارسل الرياح الآية فظهر ان

وكان المعلوم صار عياناً والمعقول مشاهداً والغيبة حضوراً بنى اول الكلام على ما هو مبادئ حال العارف من الذكر والفكر والتأمل فى اسمائه والنظر فى آلائه والاستدلال بصنائه على عظيم شأنه وباهر سلطانه ثم قفى بما هو منتهى امره وهو ان يخوض لجة الوصول ويصير من اهل المشاهدة فيراه عياناً ويناجيه شفاهاً اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين دون السامعين للآثر ومن عادة العرب التفنن فى الكلام والعدول من اسلوب الى آخر تطرية له وتنشيطاً للسامع فعدل من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس كقوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرت بهم وقوله والله الذى ارسل الرياح فتثير مهباب فسقناه وقول امرى القيس تطاول ليلك بالائم **﴾** ونام الخلى ولم ترقد وبات وباتت له ليلة **﴾** كليله ذى العار الارمد وذلك من نبأ جاني **﴾** وخبرته عن ابي الاسود

(٩) موجودهم ومرتبهم من قبيل الاستدلال بالصنائع على الصانع العظيم الشأن وباهر السلطان ثم قفى اى عقب ما ينبي عن هذه

المادى نسخة

المصنف انما اورد البيت باعتبار اشتماله على الالتفات الاول مثالا لقوله وبالعكس فانه بحسب مفهومه يتناول الالتفات من التكلم الى الخطاب كما يتناول الالتفات من التكلم الى الغيبة ومن الغيبة الى الخطاب ومن الخطاب الى التكلم فلما اورد الآية الاولى مثالا للالتفات من الغيبة الى التكلم اورد البيت باعتبار اشتماله على الالتفات من التكلم الى الخطاب مثالا لقوله وبالعكس حتى يكون النشر منطبقا على اللف غير قاصر عنه فظهر ايضا انه اختار في الالتفات ما ذهب اليه السكاكي من انه يكفي في الالتفات ان يكون التعبير باحد الطرق الثلاثة عدولا عن مقتضى الظاهر من حيث ان الظاهر ان يعبر عنه بطريق آخر منها سبق التعبير بالطريق المعدول عنه تحقيقا بل يكفي بالمعدول عنه تقديرا بان يقتضى الظاهر التعبير به ولا يعبر ويعدل عنه الى طريق آخر في قوله تطاول ليلك فان الشاعر خاطب نفسه مع ان الظاهر ان يقول ليلي وعدل عنه الى طريق الخطاب ولم يسبق التعبير بطريق التكلم فهذا انما يكون التفاتا بالمعنى الاعم والالتفات عند الجمهور لانهم يشترطون سبق التعبير بالطريق المعدول عنه **قوله** وايضا ضمير منصوب منفصل الى آخره **قوله** كما هو مذهب الجمهور من المحققين ذكر في الحواشي السوربة ان المحققين كاخليل وسيدويه والافخش والمازني وابي علي وغيرهم على ان ايا ضمير الا ان الجمهور منهم على ان اللواحق بعده حروف دالة على احوال المرجوع اليه من التكلم والخطاب والغيبة فلا يكون لها محل والخليل على انها اسماء اضيف اليها ايا فتكون في محل الجر ويرد عليه ان الاضافة من خواص الاسم فلا يضاف الضمير اليها وقال الزجاج والسيرافي ايا ليس بضمير بل هو من قبيل الاسماء الظاهرة واللواحق التي بعده مضمرة اضيف اليها ايا كأن اياك بمعنى نفسك وانه اسم مضمرة بهم اضيف الى الضمائر التي بعده ازالة لابهامه واستدل عليه بما ورد في اضافته الى المظهر في قول من قال * اذا بلغ الرجل الستين فايا وايا الشواب * وذهب قوم من الكوفيين الى ان اياك واياي واياه وتثنيها وجعها تقام حروفها ضمائر مثل هو وهي الى هم وهن فانها بكمالها ضمائر للتركيب فيها اجما وذهب آخرون منهم الى ان الضمائر هي اللواحق وايا دعائم لها لتعيين سببها منفصلة مستقلة بالتلفظ بها وان اللواحق بكلمة ايا كالهاء والكاف والياء في اياه واياك واياي هن الضمائر وكانت متصلة بعاملها والهاء في اياه هي الهاء التي في ضربه والكاف والياء في اياك واياي مثل الكاف والياء في ضربك وضربني فلما اريد انفصالها عن الفعل تعذر النطق بها دالة على معانيها حال الاتصال فضم اليها ايا حتى تستقل بالنطق فكان ايا عمدة لتلك اللواحق يعتمد النطق بها عليه كالدعامة وهي عماد البيت فكان اياك واياي بمعنى نفسك ونفسي ونظير اياك في كون الكاف هو الضمير وكون ايا دعامة لفظ انت فان التاء فيه هي الضمير وان دعامة على ما مال اليه بعض البصريين وذهب الفراء الى ان انت بكماله هو الضمير والمحققون الى ان الضمير هو ان واللواحق حروف مبنية لحال الضمير الذي هو ان واما الكاف في ارايتك بمعنى اخبرني فانه حرف اجما جبي * به لتبيين ما اريد بالتاء واستشهاد المصنف بكاف ارايتك على كون ايا ضميرا منفصلا وكون ما لحق به حرفا جبي * به لبيان حال المرجوع اليه من التكلم والخطاب والغيبة ظاهر لكون الكاف المذكور حرفا بالاجماع جبي * به لتبيين ما اريد بالتاء من الافراد والتثنية والجمع * واما الاستشهاد عليه بتاء انت فغير ظاهر لكان اختلاف النحاة فيه وان منهم من ذهب الى ان تاء انت حرف جبي * به لبيان حال الضمير الذي هو ان ومنهم من ذهب وهو الفراء الى ان الضمير هو انت بكماله ومنهم من ذهب الى انها هي الضمير وان دعامة والكاف في ارايتك زيدا ما صنع بمعنى اخبرني زيدا فالتاء فاعل لكونه مسندا اليه والكاف حرف خطاب تدل على احوال المخاطب تقول ارايتك زيدا اي اخبرني ارايتكما زيدا اي اخبرا ارايتكم زيدا اي اخبروا والاستفهام في ارايتك مستعمل في الامر بالاخبار مجازا من باب ذكر السبب واردة المسبب اذ الرؤية سبب للعلم وصحة الخبر * قال صاحب الكشف لما كانت رؤية الاشياء سببا وطريقا الى الاحاطة بها علما والاخبار عنها استعملوا ارايت بمعنى اخبر والكاف فيه حرف خطاب اذ لو كان اسما لكان مفعولا وحينئذ لم يجز ان ينصب زيدا لان الرؤية بمعنى الابصار لا تعدى الى المفعولين ولاجل هذا يثنى ويجمع على حسب حال المخاطب لا على حسب حال المفعول تقول ارايتك زيدا ارايتكما زيدا الى ههنا كلامه **قوله** فايا وايا الشواب **قوله** معناه تحذير من بلغ ستين من الرجال من التعرض للشواب وتزوجهن فان قوله وايا من باب التحذير لانه يصدق انه معمول بتقدير اتق تحذيرا مما بعده نحو اياك والاسد لانهم بالغوا في التحذير وادخلوا كلمة ايا على الشواب كما وصلوها بالكاف في اياك والاسد لابهام ان كلامهما محذر من الاخرى عليه ان يبق نفسه من التعرض

وايا ضمير منصوب منفصل وما يلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها من الاعراب كالتاء في انت والكاف في ارايتك وقال الخليل ايا مضاف اليها واحتج بما حكاه عن بعض العرب * اذا بلغ الرجل الستين فايا وايا الشواب * وهو شاذ لا يعتمد عليه وقيل هي الضمائر وايا عمدة فانها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بها مفردة فضم اليها ايا لتستقل به وقيل الضمير هو المجموع

للشواب وعليهن مثل ذلك ووجه الاستدلال به مع انه شاذ من حيث اضافة ايايه الى المظهر ان فيه دلالة على ان ايا انما كان مضافا الى ما بعده فان ما بعده حينئذ يضاف الى الاسم الظاهر في نحو غلام زيد ويضاف الى المضمر ايضا نحو غلامي و غلامك **قوله** وقرئ اياك بفتح الهمزة **قوله** بقرئ بكسرهما وقرئ ايضا هياك بقلب الهمزة هاء والياء مشددة وبهمزة مفتوحة او بها وقح الهاء وكسرهما لغتان قال الشاعر

فهيالك والامر الذي ان ترحت * موارد ضاقت عليك مصادره *

اي اتق نفسك ان تعرض للامر الذي ان توسعت مواضع وروده ودخوله ضاقت عليك مواضع الصدور والرجوع عنه والمراد الحث على التدبر في عواقب الامور قبل الشروع فيها **قوله** والعبادة اقصى غاية الخضوع **قوله** غاية الشئ ليس لها حدود ونهايات فلا وجه لاضافة اقصى اليها قبل اقصى غايات الخضوع والعبادة هي الطاعة مع التذلل والخضوع الذل والتعبد التذليل يقال طريق مبعده اذا كان مذلا بالاقدام **قوله** اذا كان في غاية الصفاقة **قوله** نحينا قال الشيخ وهو ضد السخافة والضعف وقال الجوهري العبد بالتحريك الغضب والانف والعبدة مثل الانفة وقد عبد اي انف ويقال ايضا ناقة ذات عبدة اي ذات قوة وسمن ولك عبدة اي قوة الى هنا كلامه **قوله** ولذلك **قوله** اي ولكون العبادة اقصى غاية الخضوع لاستعمل شرعا الا في الخضوع لله تعالى ومن استعملها في غيره تعالى فقد ارتكب الحرام * والاستعانة طلب المعونة وهو مصدر بمعنى العون والاعانة وقسم المعونة بهذا المعنى الى ضرورية وهي ما لا يتأتى الفعل بدونه وتسمى في اصول الفقه بالقدرة الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به المرء من ايجاد الفعل سميت ضرورية لتوقف صدور الفعل عليها بالضرورة وهي السمعة في علم الكلام بالاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والاكات والمعونة الضرورية بهذا المعنى في مناط التكليف اتفاقا اما عند من لا يجوز التكليف بما لا يطاق نحو الماتريديّة والمعتزلة فظاهر واما من يجوز كالاشاعرة فكأنهم انما قالوا بالجواز فقط لا بالوقوع والى غير ضرورية وهي السمعة في كتب الاصول بالقدرة الميسرة وهي ما يتمكن المكلف من ايجاد الفعل بدونه لكن لا يحصل اليسر الا به وهذا القسم من المعونة الغير الضرورية لا يتوقف عليه صحة التكليف بل يتوقف عليه يسره فقط فاشترط الواجبات المالية انما هو للتيسير لا لتوقف اصل التكليف عليها والا لما كلف المريض بالصلوة **قوله** لا يتوقف عليه صحة التكليف اراد بها الصحة العقلية والا فالصحة الشرعية لبعض التكليف تتوقف على هذا القسم من المعونة كالتكليف باكثر الواجبات المالية **قوله** والضرورية ما لا يتأتى الفعل بدونه كقدر الفاعل **قوله** اي كاعطاء الاقتدار له فانه هو المعونة لانفس الاقتدار ولو قيل كقدر الفاعل لم يحتج الى هذا التكلف وكذا **قوله** وتصوره فان المراد وكاباحته صورة ما يصدر عنه باختياره لانها هي المعونة لانفس الصورة الحاصلة ويكتفى بالذهن بها وكذا الحال في حصول المادة والالة المراد بها ما يكون مبدأ لحصولها لانفس حصولها **قوله** يفعل بها فيها **قوله** اي يفعل الفاعل بتلك الالة في تلك المادة فان الفعل الموقوف عليهما لا يتأتى بدونهما فيكون اعطاؤهما من قبيل المعونة الضرورية وعند استجماع هذه الامور الاربعة في المكلف يوصف بالاستطاعة ويصح ان يكلف بالفعل فان الاشاعرة وان جوزوا التكليف بما لا يطاق لكنهم لا يجوزون وقوعه بالفعل الا عند استجماع الامور الاربعة فالمراد بالفعل ما يقابل القوة لا الفعل بمعنى الاثر الصادر **قوله** وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل **قوله** اي جعله حاصلا للفاعل لانه هو المعونة لا تحصيل الفاعل اياه **قوله** او يقرب الفاعل الى الفعل **قوله** كالترغيبات ووعده الثوبات على فعله والايعاد بالعقوبات على تركه **قوله** والمراد طلب المعونة في المهمات كلها او في اداء العبادات **قوله** اشارة الى عدم ذكر المستعان فيه ههنا من حيث انه لا يكون تعلق **قوله** نستعين بذلك غير مراد بان يتوجه القصد الى نفس الفعل فقط ويعبر عنه بتزليل المتعدي منزلة اللازم فان تعلقه بالمفعول بواسطة حرف الجر مراد لكنه حذف اما المقصد التعميم اي لا يقدر كل ما يصح ان يكون مفعولا لذلك الفعل من المهمات المتناولة لاداء العبادات وغيرها بناء على ان تقدير بعض المهمات دون بعض ترجيح بلا مرجح مع ان المقام مقام اظهار العجز والاحتياج التام الى المعونة في جميع المهمات فالعموم مستفاد من الحذف بمعونة المقام ويدخل فيه اداء العبادات دخولا اوليا واما المقصد مجرد الاختصار بان يكون المراد تعلق الفعل بالمفعول الخاص المدلول عليه بالقرينة المعينة للمراد وذلك المفعول الخاص في هذا المقام هو اداء العبادات والقربة المعينة له هي اقرار ان فعلا الاستعانة بقوله اياك نعمد مع ظهور احتياج العبادة الى الاعانة وحذف المفعول

اي اياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها هاء سادة اقصى غاية الخضوع والتذلل طريق مبعده اي مذال وثوب ذو عبدة ان في غاية الصفاقة ولذلك لا تستعمل الخضوع لله تعالى والاستعانة طلبتة وهي اما ضرورية او غير ضرورية مالا يتأتى الفعل دون كقدر الفعل وتصوره وحصول آله ومادة يفعل بها وعند استجماعها يوصف الرجل بتطاعة ويصح ان يكلف بالفعل وغير ضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل ويسهل حلة في السفر للقادر على المشي او يقرب الفعل الى الفعل ويحثه عليه وهذا القسم يقف عليه صحة التكليف والمراد طلبتة في المهمات كلها او في اداء العبادات

في مثله يكون لجرد الاختصار **قوله** والضمير المستكن في الفعلين للقارىء ومن معه **قوله** اذ لا يجوز ان يكون للقارىء وحده ويكون جمعه للتعظيم لانه لا يليق بمقام اظهار التذلل والخضوع فنهين ان يكون للقارىء مع غيره وذلك الغير فيه ثلاث احتمالات على حسب اختلاف احوال القارىء لانه لا يخلو اما ان يكون في الصلوة او خارجها وعلى الاول اما ان يكون منفردا او مع الجماعة فان كان منفردا يكون من معه الحفظة وان كان مع الجماعة يكون من معه حاضري صلوة الجماعة وان كان خارج الصلوة يكون من معه سائر الموحدين وعلى هذا ينبغي ان يكون قوله وحاضري صلوة الجماعة معطوفا على ما قبله او لكونه مبنيا على احتمال كونه منفردا في الصلوة فيكون كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه قسيما للآخر ويكون مبنى كل واحد منهما قسيما للمبنى الاخر فالمناسب سطفه عليه بكلمة او ولعله آثر عطفه له بكلمة الواو لتوقفهما من حيث ابناهما على كون القارىء في الصلوة وعطف قوله اوله ولسائر الموحدين على قوله للقارىء ومن معه من الحفظة وحاضري صلوة الجماعة يشعر ان القارىء له حالتان كل واحدة منهما قسيمة للآخرى وهما كونه في الصلوة وكونه خارجا فعلى الاول يكون من معه الحفظة وحاضري الجماعة وعلى الثاني يكون سائر الموحدين وقوله سائر الموحدين يتناول الحفظة ايضا وبشراى ان قوله اياك نعبد واياك نستعين قول بالتوحيد من حيث دلالة على الحصر والتخصيص **قوله** ادرج عبادته في نضاعيف عبادتهم **قوله** استثناف لبيان نكتة العدول عن افراد الضمير الى الجمع * وقوله لعنما تقبل بركتها ويحجب اليها حال من الضمير في ادرج وخلط اى فعل ذلك راجيا لقبول عبادته بركة الجماعة ويحجب الى حاجته لان رد الكل بعيد لان فيهم من لا ترد عبادته ولا حاجته وكذا قبول البعض ورد البعض لانه لا يليق بكرم ارحم الراحمين ولانهم قوم لا يشق عليهم وهذا كما ان الرجل اذا باع من غيره عشرة ثياب بصفقة واحدة ووجد المشتري في بعضها عيبا فليس له الا قبول الكل او رده وليس له ان يقبل البعض دون البعض فكذا العبد عرض على رب العالمين جميع عبادات العابدين وحاجات جميع المحتاجين فاللائق بالكرم الالهى ورحمته الواسعة ان يقبل عبادة الكل ويعينهم في حاجاتهم فلما عدل العبد عن افراد الضمير الى جمعه فقال اياك نعبد واياك نستعين وكأنه قال الهى عبادتى مشوبة بانواع التخصير لكنها مخلوطة بعبادة جميع العابدين فلا يليق بكرمك ان تميز بين العبادات ولان رد الكل وفيها عبادة اوليائك وعبادك الصالحين فتقبلها منى بركة انضمامها الى عبادتهم واعنى في حاجتى بركة انضمامها الى حاجتهم وهذا المذكور هو المر في كون الجماعة سنة مؤكدة في اداء الصلوات الخمس وواجبة في الجمعة والعيدين ووقفة عرفة **قوله** وقدم المفعول **قوله** ذكر لتقديم المفعول وجوها خمسة الاول ان الضمير المنصوب عبارة عن ذات المعبود بالحق المستحق لان معظم بغاية ما يمكن من التعظيم ومن طريق التعظيم تقديمه في الذكر والثاني ان المطلب الاعلى والانهم الاقوى بالنسبة الى القارىء انما هو مولاه المعبود بالحق الموصوف بجميع صفات الجلال والجمال المستجمع لجميع وجوه الفضل والافضل فكان لذلك نصب عينه واهم عنده من جميع ماسواه بحيث لا يسبق الى لسانه الا ذكره ولا الى قلبه الا محبته ولا الى جوارحه الا حضوره والاستكانة اليه فلم يمالك لذلك الا ان يقدم اللفظ الدال عليه على عامله والثالث الدلالة على الحصر فان تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر والتخصيص كما تقرر في علم البيان والرابع انه قدم ليوافق الترتيب في الذكر للترتب في الوجود لانه تعالى مبدأ الكائنات باسرها فانه كان ولا شئ معه والخامس التنبية والارشاد للعباد الى انه ينبغي ان يكون نظره الى معبوده الحقيقي اولا وبالذات ولا ينظر الى العبادة الامن حيث انها نسبة شريفة اليه تعالى ووصلة بينه وبين محبوبه وهذا الوجه انما يكون وجها لتقديم مفعول نعبد عليه ويفهم منه تقديمه على نستعين **قوله** انما يحق **قوله** انما يشق ويتحقق اذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى بلغ في غيبته عما سواه الى حيث لولا حظ نفسه التي هي اقرب الاشياء اليه او حالا من احوال نفسه لا تقع تلك الملاحظة الامن حيث انها ملاحظة جناب القدس ومنتسبة اليه **قوله** ولذلك **قوله** اى ولا يبناء الوصول على الاستغراق في ملاحظة جناب القدس والغيبة عما عداه فضل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بى بكر رضى الله عنه اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا على قول موسى عليه الصلوة والسلام ان معى ربي من حيث ان الحبيب عليه الصلوة والسلام قدم ذكر مولاه على ذكر نفسه والكلمة على خلاف ذلك في اول كلامه لكن واقفه في آخره حيث قال ربي بتقديم الرب على ياء المتكلم **قوله** وكرر الضمير اى لم يقل اياك نعبد ونستعين للتخصيص على تخصيصه تعالى بالاستعانة كما نص على تخصيصه بالعبادة

والضمير المستكن في الفعلين للقارىء ومن معه من الحفظة وحاضري صلوة الجماعة اوله ولسائر الموحدين ادرج عبادته في نضاعيف عبادتهم وخلط حاجته بحاجتهم لعلمها تقبل بركتها ويحجب اليها ولهذا شرعت الجماعة وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به والدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس رضى الله عنهما معناه نعبدك ولا نعبد غيرك وتقديم ما هو مقدم في الوجود والتنبية على ان العابد ينبغي ان يكون نظره الى المعبود اولا وبالذات ومنه الى العبادة لامن حيث انها عبادة صدرت عنه بل من حيث انها نسبة شريفة اليه ووصلة بينه وبين الحق فان العارف انما يحق وصوله اذا استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى انه لا يلاحظ نفسه ولا حالا من احوالها الا من حيث انها ملاحظة له ومنتسبة اليه ولذلك فضل ما حكي الله عن حبيبه حيث قال لا تحزن ان الله معنا على ما حكاه عن كلمه حيث قال ان معى ربي سيهدين وكرر الضمير للتخصيص على انه المستعان به لا غير

فان العطف وان كان مفيداً له الا انه ليس كالتركيب في كونه تنصيماً لاحتمال ان يكون الحصر باعتبار الجمع بينهما فيصح وجود كل منهما في غيره تعالى فاذا كرر اندفع الاحتمال * فان قيل فعل الاستعانة لا يتعدى بنفسه بل بالباء فكيف قيل واياك نستعين * اجيب بان صاحب القاموس ذكر انه يتعدى بنفسه وبالباء ويجوز ان يكون من قبيل الحذف والايصال **قوله** وقدمت العبادة على الاستعانة **قوله** مع ان العبد لا يقدر على شئ من افعاله الحميدة التي من جللتها اداء العبادات الاباعانة مولاه معونة ضرورية وغيرها من حقه ان يقدم طلب المعونة في جميع مهماته وهي اداء العبادة بخصوصها ثم يذكر تخصيص العبادة به تعالى وذكر لتقديم العبادة فالتدبير الاولى توافق رؤس الآي والثانية ان يعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى لاجابة ثم ذكر وجه آخر لتقديم العبادة على الاستعانة بقوله واقول * ومحصوله ان كل واحد من تخصيص العبادة به تعالى وتخصيص الاستعانة به تعالى ليس بمقصود اصالة وابتداء بل المقصود الابدائي مجرد اظهار التذلل والخضوع بتخصيص العبادة له تعالى الا ان المتكلم لما نسب نفسه للعبادة او هم ذلك بتجحا وعمدا صدر منه من العبادة امر اعظيما وانه بلغ بذلك رتبة عظيمة عند الله تعالى وذلك يورث العجب والكبر فاردفه بقوله واياك نستعين ليدل ذلك على ان الرتبة الحاصلة له بنسبة العبادة ما حصلت بقوة نفسه بل انما حصلت باعانة الله تعالى وتوفيقه فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة ما توهمه نسبة العبادة الى نفسه من العجب والكبر ونسب المصنف هذا الوجه الى نفسه مع انه منقول عن الامام اشارة الى انه وجه مرضى عنده **قوله** ولا يستنبله **قوله** اي لا يستقيم ولا يتيسر **قوله** وقيل الواو للجمال **قوله** ضعفه لان المضارع المثبت اذا وقع حالا يجب اخلاؤه عن الواو بل يكفي ارتباطه بالضمير وحده يقال جاءني زيد يركب قال ابن الحاجب في الكافية والمضارع المبحث بالضمير وحده وقولهم تمت واصك وجهه مؤول بان تقديره وانا اصك وجهه فتكون جملة اسمية تقديرا **قوله** بيان للمعونة المطلوبة **قوله** يعني انه جملة استثنائية واقعة جوابا عن سؤال نشأ من قوله واياك نستعين سواء كان المطلوب الاعانة في اداء الواجبات خاصة وكان مفعول نستعين محذوفا لمجرد الاختصار لكون ارادة المفعول الخاص متعينا بمعونة القرينة او كان المطلوب الاعانة في المهمات فاجيب بان يقال ارشدنا طريق المؤمنين في ذلك حتى تكون سيرتنا في ملازمة الطاعات خاصة او في تحصيل المهمات مطلقا موافقة لسيرتهم في اخلاص النية وكون المقصود من جميع ذلك نيل رضى الرحمن فعلى هذا يكون ترك العطف لكمال الاتصال **قوله** وافراد لما هو المقصود الاعظم **قوله** اي ويجوز ان يكون طلبا ابتداءً يلا تعلق له بما قبله تعلق البيان حيث اخبروا لانه لا يستعين في تحصيل ما اراده الابه تعالى ثم افراد من جملة ما يصح ان يكون مطلوباً للانسان ما هو اعظم المطالب وهو الهداية لا قوم السبل الموصلة الى مرضاته تعالى فسأله من الله تعالى فيكون ترك العطف حينئذ لكمال الانقطاع بين الجملتين لاختلافهما خبرا وانشاء **قوله** والهداية دلالة بلطف **قوله** اي دلالة للغير ملازمة بما هو لطف في حقه تعالى وخير من حيث كون المدلول عليه نافع له حاله ولذلك لا يستعمل الا في الدلالة على ما هو خير نافع له نقل عن الراغب انه قال في الهداية دلالة بلطف وتسمي بمعنى التقدم مجازا فيقال هداة بمعنى تقدمه كما يتقدم الهادي المهدي بالنصح والارشاد ومنه اهدى اليه هدية لانها تقدم امام الحاجة ومنه ايضا هو ادى الوحش اي ما تجرى امام الوحش والوحش خلفها وان مقدمات الوحش كانها هادية لغيرها وخص ما كان بمعنى الدلالة بهديت وما كان بمعنى الاعطاء بهديت **قوله** ولذلك **قوله** اي ولا اعتبار اللطف في معناها تستعمل في الخير فورد عليه قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم من حيث ان الهداية فيه استعملت فيما ليس بخير ولطف للمهدي فاجاب بانه ليس على حقيقته بل وارد على التهكم مثل قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وقيل انه ليس من الهداية بمعنى الدلالة بل من الهداية بمعنى التقديم والمعنى قدموهم اليه **قوله** والفعل منه هدى **قوله** توطئة لما بعده وهو ان الاصل فيه ان يتعدى الى مفعوله الاول بنفسه والى الثاني بواسطة حرف الجر وهي اماكلة الى كافي قوله تعالى والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم او اللام كافي قوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقوله يهدي الله لنوره من يشاء وعدي في قوله اهدنا الصراط المستقيم الى كل واحد من مفعوليه بنفسه على طريق الحذف والايصال كافي قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا اي من قومه والاصل في هذه الآية اهدنا للصراط المستقيم او الى الصراط والفاء

العبادة على الاستعانة يتوافق رؤس
 يعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب
 ادعى الى الاجابة واقول لما نسب
 العبادة الى نفسه او هم ذلك بتجحا
 دامن بما يصدر عنه فعقبه بقوله واياك
 ليدل على ان العبادة ايضا مما لا يتم
 تبليه الا بمعونة منه وتوفيق وقيل
 حال والمعنى نعبدك مستعينين بك وقرئ
 النون فيهما وهي لغة بني تميم فانهم
 ن حروف المضارعة سوى الياء اذا
 ما بعدها (اهدنا الصراط المستقيم)
 ونة المطلوبة فكانه قال كيف اعينكم
 اهدنا وافراد لما هو المقصود الاعظم
 دلالة بلطف ولذلك تستعمل في الخير
 على فاهدوهم الى صراط الجحيم وارد
 هكم ومنه الهدية وهو ادى الوحش
 والفعل منه هدى واصله ان يتعدى
 الى فعمل معاملة اختار في قوله تعالى
 موسى قومه وهداية الله تعالى تنوع
 بتخصيها عد كما قال تعالى وان تعدوا
 لا تحصوها ولكنها تحصر في
 مرتبة (٧) الاول افاضة القوى التي بها
 من الاهداء الى مصالحة كالقوة
 والحواس الباطنة والمنشاعر الظاهرة *
 نصب الدلائل الفارقة بين الحق
 والصلاح والفساد

(تبيد)

له (الاول افاضة القوى الى بهائمكن
 الاهداء الى مصالحة)
 حاشية في الصحيفة (٤٥) فليظن
 لاصححه

بواسطة حرف الجر فيحذف حرف الجر ويعدى الفعل بنفسه قال الجوهري يقال هديته الطريق والبيت هداية
اي عرفته وهذه لغة اهل الحجاز وغيرهم يقولون هديته الى الطريق والى البلد حكاهما الاخفش الى هنا كلامه
وهذا صريح في ان التعدى بنفسه ايضا لغة اصلية لبعض الطائفة وكلام المصنف مبني على لغة غيرهم وفرق بعضهم
بين هدى التعدى بنفسه بان معنى الاول الدلالة على ما يوصل الى المطلوب ولا يستند الا الى الله تعالى لان الموصل
اليه ليس الا هو الله تعالى وحده **قوله** الاول افاضة القوى التي بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه **قوله**
فان قيل نصب الدلالة مقدم على افاضة القوى فكيف يصح ان يجعلها اول الاجناس المرتبة التي تحتها انواع
لا يخصصها عد * اجيب بان ليس المراد بالترتيب الذي اعتبره بين تلك الاجناس ترتيبها في تحققها بحسب نفسها
وفي حد ذاتها بل المراد ترتب الاهتداء بها فان الاهتداء بالدلائل العقلية انما يتأتى بارادة الله تعالى للاشياء كما هي
وهو انما يكون بعد الاهتداء ببيان الكتب وتبليغ الرسل والاجناس المرتبة لانواع هداية الله اربعة كل واحد منها
متوقف على ما قبله في كونه طريق الاهتداء والمتكلمون وان انكروا الحواس الباطنة لا يتناها على هذيانات
الفلاسفة من نفي الفاعل المختار والقول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاللائق للمصنف ان لا يتعرض لها
الا انه تعرض لها بناء على ان القول بثبوتها لا يجب ان يكون مبني على الهذيانات المذكورة فكما يجوز ان يصدر
من النفس آثار مختلفة بتوسط الآلات والحواس الظاهرة بمقتضى الحكمة الالهية فلم لا يجوز صدورها عنها
بتوسط الحواس الباطنة بارادة الفاعل المختار وذلك بمقتضى حكمته **قوله** واليه اشار **قوله** اي الى ما ذكر
من هدايته تعالى بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل اشار بقوله تعالى وهدينا النجدين اي نصبنا له دليلى
الخير والشر وطريق الحق والباطل والنجد الطريق المرتفع شبهه الدليل الواضح من حيث انه لو ضوحه كانه
موضع مرتفع يراه كل ناظر وبقوله واما عمود هديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اي هديناهم بنصب الدلائل
الفارقة بين الحق والباطل فاهملوها واختاروا العمى على الهدى **قوله** واياها عنى بقوله وجعلناهم ائمة
يهدون رامرنا وقوله ان هذا القرآن يهدى للتي هي اقوم **قوله** يعنى انه تعالى عنى بقوله الاول هداية بارسال الرسل
وبقوله الثانى هداية بازال الكتب * فان قيل الايتان انما يدلان على كون الرسل والقرآن انفسهما هاديين
لا على كونه تعالى هاديا لهما فاوجه قول المصنف واياها عنى بطريق الحصر * اجيب بانها من قبيل قطع السكين
اي من قبيل اسناد الفعل الى آتته فان المراد هدينا بارسالهم وازال القرآن فيصح الحصر المستفاد من تقديم
المفعول في قوله واياها عنى وقوله واياها عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وجه الحصر والاستشهاد
انه تعالى حصر المهديين بهداية الله تعالى فيهم بدليل ما ذكر في المطول من ان المعرف بلام الجنس ان جعل خبرا
فهو مقصور على المبتدأ نحو زيد الامير وعمرو الشجاع والموصول الذي قصد به الجنس في باب القصر بمنزلة المعرف
بلام الجنس الى هنا كلامه ومعانوم ان الاجناس الثلاثة المتقدمة للهداية ليست بمنحصرة فيهم فعمل ان المراد
منها الجنس الرابع منها وهو الهداية بان يكشف اي يظهر على قلوبهم الى آخره وجه الاستشهاد بقوله والذين
جاهدوا فينا لهديتهم سبلنا انه تعالى اثبت لهم الجهاد على لفظ الماضى ووقع ضمير التعظيم ظرفا على المبالغة اي
في سبلنا ووجهنا مخلصين لنا ولا يخفى ان مثل هذه المجاهدة المذكورة شرطا لحصولها هي الجنس الرابع الذي
يختص بنيله الانبياء والاولياء **قوله** ويربهم الاشياء كما هي **قوله** في نفس الامر * وقوله بالوحى متعلق بكشف
او يربهم **قوله** فالمطلوب اما زيادة ما منحوه **قوله** اي اعطوه جواب عما يقال ان الله تعالى انزل هذه السورة
الكريمة على السنة العباد الذين خصوا الحمد به ووصفوه بما يليق به من صفات الكمال وخصوه بالعبادة
والاستعانة ومثل هؤلاء العباد كيف يصح منهم ان يطلبوا الهداية الى الصراط المستقيم وهو طريق الحق وملة
الاسلام وهم مهتدون اليه لاحالة فطلب الهداية اليه الخ طلب تحصيل الحاصل وهو محال وهذا السؤال
انما يرد على تقدير ان يراد بالصراط المستقيم طريق الحق وملة الاسلام واما اذا اريد به الطريق الى سائر
المطالب والكمالات فلا اشكال لان المتقدمين وان كانوا مهتدين في عقائدهم واعمالهم الا ان مطالبهم التي هي
السعادات الابدية والكمالات السرمدية لا تحصل الا بهداية الله تعالى اياهم الى الطريق الموصل اليها فلا بد من
طلبها فالمصنف اشار الى جوابه بقوله فالمطلوب اما زيادة ما منحوه من الهدى والثبات عليه على ان يكون
قوله والثبات مرفوعا معطوفا بكلمة الواو على قوله زيادة والمعنى انه اذا انقسمت الهداية الى الاجناس المذكورة

واليه اشار حيث قال وهدينا النجدين وقال
فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والثالث
الهداية بارسال الرسل وازال الكتب واياها
عنى بقوله وجعلناهم ائمة يهدون رامرنا وقوله
ان هذا القرآن يهدى للتي هي اقوم والرابع
ان يكشف على قلوبهم السرا آرو ويربهم الاشياء
كما هي بالوحى او الالهام والمنامات الصادقة
وهذا قسم يختص بنيله الانبياء والاولياء واياها
عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا فالمطلوب اما زيادة ما منحوه من الهدى
او الثبات عليه او حصول المراتب المرتبة عليه

وكان أكثرها حاصلًا للطلاب فطلبه بقوله اهدنا اما زيادة ما عطوه من الهدى والثبات عليه اى مجموع الامرين وتوضيحه ان المراد بالهداية الهداية المطلقة لاطلاق اللفظ والكمال انما يكون اذا زاد على الاصل ووجد الثبات عليه فان انتفاء كل منهما يوجب النقص فيكون قوله اهدنا مجازا لان الزيادة وان كانت من جنس المزيد عليه الا ان الثبات على ما حصل من الهداية خارج عن المعنى الاصلى للفظ الهداية واللفظ المستعمل في مجموع المعنى الاصلى وما هو خارج عنه يكون مجازا لكونه في غير ما وضع له وفي بعض النسخ او الثبات عليه بكلمة او بدل الواو وهو الموافق لما في الكشاف * وتقرير الجواب على هذا ان السالك الذى حصل له بعض اجناس الهداية اما ان يطلب ما يزيد عليه من بقية الاجناس او الثبات على ما حصل له او حصول المراتب المرتبة على ما حصل له اى على ما منحوه من اجناس الهداية فان لكل جنس من الاجناس المذكورة مراتب مرتبة فان القوة العقلية مثلا تفاوتت شدة وضعفا وكذا الاستدلال بالادلة العقلية والاهتداء باقوال الرسل ومعاني الكتب لاسيما الجنس الرابع فان له مرضا عريضا اثبت له المتصوفة مراتب مرتبة هي مرتبة المكاشفة ثم المشاهدة ثم المعاينة ثم مراتب اخرى من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء والظاهر ان قوله اهدنا حقيقة على الاول لان الهداية المطلوبة جنس من اجناس مطلق الهداية واطلاق الجنس العالى على الاجناس السافلة من قبيل الاطلاق الحقيقى ومجاز على الثانى لان الثبات على الشئ غير ذلك ولذلك قالوا الامر بالقيام مثلا للقائم مجاز عن طلب الدوام عليه واما على الثالث فحقيقة لان المطلوب حينئذ هو المراتب المرتبة على ما حصل لهم من اجناس الهداية وتلك المراتب من انواع جنس الهداية واطلاق الجنس على انواعه حقيقة قيل في تقرير الجواب ان الحاصل اصل الاهتداء والمطلوب زيادته والثبات عليه او حصول مرتبة لم تحصل بعد ثم قيل لكن في جعل الثبات وجها آخر مغيرا للاول تصف اذ لا فرق بينهما وقد ظهر الفرق بينهما بما قررنا من ان المطلوب على الاول بقية الاجناس وعلى الثانى الزيادة على ما منحوه من اجناس الهداية فان نفس اجناس الهداية كما انها مرتبة من حيث انه يتوقف الاهتداء بكل جنس منها على الاهتداء بما قبله فكذلك كل جنس من تلك الاجناس على مراتب مختلفة والمطلوب على الوجه الثالث حصول المراتب على ما حصل من جنس الهداية لاحصول الغير الحاصل من اجناسها **قوله** فاذا قاله العارف بالله الواصل **قوله** الى اقصى مراتب السير الى الله تعالى الذى هو آخر درجات السالكين واول درجات الواصلين وهو المسمى بمقام المشاهدة والمعاينة وفيه اشارة الى ان ما سبق من وجوه الجواب وما ذكره من اجناس الهداية ومراتبها انما هو بالنظر الى السالك السائر الى الله تعالى ومراتب سيره الى الله تعالى تنتهى بالوصول الى مقام المعاينة وبعد انقطاع سيره اليه تعالى يبتدىء السير فى الله وهو لا ينقطع ابدا ولا يتناهى كما اشار اليه من قال

شربت الحب كما ساعد كأس * فانقد الشراب ولا رويت *

والظاهر ان قوله تمحونا الخطاب ويحتمل ان يكون الضمير مسندا الى ضمير السير وازدادة الظلمات الى الاحوال المعارضة لنا حينئذ بعد حين بمقتضى البشرية والمجب الفاشية من تعلق الارواح بالابدان والقوى المتداعية الى الغفلة التى لا تليق بالواصلين فان حسنات الابرار سيئات المقربين قال عليه الصلوة والسلام * واني ليعان على قلبي واني لاستغفر الله فى كل يوم مائة مرة * وازدادة الفواشى الى الابدان بيانية فان الابدان غشاوة حاصلة للارواح من الاطلاع على عالم الغيب ولما كان قوله سبحانه وتعالى اهدنا على صيغة الامر ومعناه الدعاء اشار الى الفرق بينهما مع اشتراكهما لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلان معنى كل منهما طلب فقال ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل يعنى لا يشترط فى الامر العلو الحقيقى ولا فى الدعاء السفالة الحقيقية فان بناء استعمل قد يكون بعد كون الشئ متصفا بمعنى اصله الذى هو ما أخذ اشتقاقه وان لم يكن ذلك الشئ متصفا بذلك المعنى فى نفس الامر نحو استحسنه واستقل عليه وكون حقيقة الفعل للتكليف فى نحو التسفل ظاهر مكشوف فاذا قال العالى لمن دونه افعلى كذا متسفلا ومتواضعا يسمى قوله هذا دعاء واذا قاله الأدنى لمن هو اعلى منه مستعليا ومتكبرا يكون قوله هذا امرا **قوله** وقيل بالرتبة **قوله** اى بالاستعلاء والتسفل اى قيل يجب ان يكون الامر اعلى مرتبة بالنسبة الى المأمور وان يكون الداعى اسفل من المدعو حقيقة ولا يكتفى بالاستعلاء والتسفل وهو حقيقى وذهب اليه جمهور المعتزلة **قوله** والسرراط من سرط الطعام اذا ابتلعه **قوله** اشارة الى ان اصل

فاذا قاله العارف بالله الواصل عنى به ارشادنا طريق السير فيك لتمحونا ظلمات احوالنا وتميط غواشى ابداننا لتستضيء بنور قدسك فترالك بنورك والامر والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة والسرراط من سرط الطعام اذا ابتلعه

صا الصرط سين قلبت صادا لتطابق الطاء في الاطباق وحروف الاطباق اربعة الصاد والضاد والطاء والظاء فالطاء مستعلية ومع ذلك فهي مجهورة والسين منخفضة مهموسة فيبينهما تباين وفي الجمع نوع من الثقل فابدلت السين صادا لتوافق الطاء في الجهر ومنهم من ابدلها صادا واسمها صوت الزاي للمجانسة في الاستعلاء والجهر معا

قوله فكانه يسرط السابلة **قوله** اي يتلع سالكى السبل من المسافرين والسابلة ابنا السبيل سميت سراطا لان سالكها يتلعها وياكلها بقطعها اياها او هي تسترطهم بان تضرهم او تهلكهم وكذا في تسميتها باللقم لانها تلتقمهم او هم يلتقمونها وفي الصحاح اللقم بفتح اللام والقاف وسط الطريق واللقم بسكون القاف الابتلاع وكذا الالتقام

قوله وقرأ ابن كثير برواية قبل عنه ورويس رواية عن يعقوب بالاصل **قوله** وهو السين ولم يذكر رواية البرزى عن قبل لانها مها من قوله والباقون بالصاد **قوله** وهو **قوله** اي الصراط بالصاد لغة قريش بمعنى انهم يقبلون سين الصراط صادا والصرط بالسين لغة بني قيس * وقوله والثابت في الامام معطوف على قوله لغة قريش بمعنى لم يرسم في الامام وهو مصحف عثمان رضى الله عنه الابالصاد مع اختلاف قرآتهم حيث قرأ بعضهم بالصاد وبعضهم بالسين وبعضهم بالاشمام **قوله** وهو **قوله** اي الصراط كالطريق في التذكير والتأنيث اي كما ان الطريق تذكروا وتؤنث فكذلك الصراط والتذكير لغة تميم والتأنيث لغة الحجاز **قوله** والمراد به **قوله** اي بالصرط المستقيم الطريق الحق المطلق سواء كان نفس ملة الاسلام او ما ينطوي عليه مما هو حق في باب الافعال والاقوال والاخلاق والمعاملات بين الخلق والخالق وقد استعمل الصراط المستقيم في شعب الاسلام كما في قوله تعالى فاعبدوه هذا صراط مستقيم قال المصنف في شرح المصابيح سبيل الله هو الرأى القويم والصرط المستقيم وهما الاعتقاد الحق والعمل الصالح وذلك لاتعدد آحاده ولا تختلف جهاته ولكن له درجات ومنازل يقطعها السالك بعلمه وعمله فمن زلت قدمه وانحرف عن احد هذه المنازل فقد ضل سواء السبيل **قوله** وهو في حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة **قوله** فان البديل لما كان هو المقصود بما نسب الى البديل منه كانت النسبة ملحوظة مرة ثانية عند ذكر البديل تحقيقا لمعنى المقصود به وتكرير النسبة وتأكيدا كيدها انما يكون في ضمن تكرار العامل من حيث ان النسبة مدلول تضمن للعامل **قوله** وقائده التوكيد **قوله** جواب سؤال يرد على جعل الصراط الثاني بدلا من الاول متحدا معه ذاتا وصدقا * وتقرير السؤال ان الثاني حيث كان متحدا مع الاول بحسب الذات كان الظاهر ان يذكر الثاني على طريق الاصل والاستقلال بان يقال اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لاعلى طريق التبعية والابدال حذرا من الاملال والاطناب بذكر الشيء الواحد مرتين * والجواب ان ذكر الشيء مرتين قد يكون من باب البلاغة وتطبيق الكلام بمقتضى الحال والمقام من حيث كون التكرير مفيدا لما يحصل بدونه وفي سلوك الابدال قائدتان الفائدة الاولى تأكيد النسبة وتقريرها وذلك لما مر من ان البديل في حكم تكرير العامل وتكريره تكرير النسبة لاجل الحالة والثانية توضيح المتبوع المذكور على سبيل الاجال وتفسيره من حيث ان البديل يذكر بعد المتبوع على طريق التفسير والبيان لما اريد بالعنوان الذي ذكر به البديل منه فان عنوان الصراط المستقيم فيه شيء من الاجال والابهام وعنوان البديل فصل ذلك الجمل وازال ابهامه وهو عنوان قوله صراط الذين انعمت عليهم بالايمان الذي هو اجل النعم الدينية واصلها فان الصراط المستقيم لما تبع بصرط المؤمنين على طريق التفسير والبيان له كان تنصيحا على ان طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة وانه علم في الاتصاف بها لانه لو لم يكن كذلك لما صح جعله كالتفسير والبيان للصرط المستقيم وكالمزبل لما فيه من الاجال والابهام **قوله** على آكد وجه **قوله** متعلق بالمشهود عليه شهادة مؤكدة مقررة * وقوله لانه جعل تعليل للتنصيص * فان قيل البديل لو كان فيه تأكيد النسبة وايضا المتبوع لالتبس بعطف البيان والتأكيد لكونه مشاركا للتأكيد في كونه تابعا مقررا لامر المتبوع في النسبة وبعطف البيان في كونه تابعا يوضح متبوعه فبأى شيء يتميز عنهما مع انها اقسام متميزة لمطلق التوابع * اجيب عنه بان البديل هو المقصود بالنسبة والمبديل منه توطئة لذكره بخلاف عطف البيان والتأكيد فان المقصود بالنسبة فيهما هو المتبوع ويتميزان بكون احدهما لتقرير امر النسبة والآخر لتوضيح المتبوع والبديل وان كان مفيدا لتقرير والتوضيح المذكور الا ان النسبة الى المتبوع ليست مقصودة فيه بل المقصود هو النسبة الى التابع فقط فهذه التوابع انما تختلف في مثل هذا المقام بالاعتبار **قوله** ان الطريق المستقيم

فكانه يسرط السابلة ولذلك سمي لهما لا يلتقمهم والصرط من قلب السين صا ليطابق الطاء في الاطباق وقد يشم الصا صوت الزاي ليكون اقرب الى المبدل من وقرأ ابن كثير برواية قبل عنه ورويس عن يعقوب بالاصل وحزرة بالاشمام والباقون بالصاد وهو لغة قريش والثابت في الامام وجعه سراط ككتب وهو كالطريق في التذكير والتأنيث والمستقيم المستوي والمراد به طريق الحق وقيل هو ملة الاسلام (صرط الذين انعمت عليهم) بدل من الاول بدل الكل وهو في حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة وقائده التوكيد والتنصيص على ان طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة على آكد وجه وابلغه لانه جعل كالتفسير والبيان له فكانه من البين الذي لا يخفى ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين

ما يكون طريق المؤمنين مع قوله أو لا والتنصيب على ان طريق المسلمين يدل على اتحاد الايمان والاسلام
عنده كما هو المختار عند جمهور الحنفية والمعتزلة وبعض اهل الحديث لكنه قال في شرحه للمصباح في اول كتاب
الايمان والاسلام هو الانقياد والاذعان يقال اسلم واستسلم اذا خضع لله تعالى واذعن بقبول احكامه وتكاليفه
ولذلك اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن قال ما الاسلام بالاركان الخمسة فقال * الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا *
قال جبريل عليه السلام صدقت ولمن قال ما الايمان بقوله * ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم
الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره * فقال جبريل صدقت الى آخره وهذا الجواب تصريح بان الاعمال خارجة
عن مفهوم الايمان وان الاسلام والايمان متباينان كما اشعر به قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واليه
ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري ثم انه ذكر قول من يقول باتحادهما بقوله وقال بعض المحدثين وجمهور
المعتزلة الايمان والاسلام عبارتان عن معبر واحد وهو مجموع التصديق بالجنان والافرار باللسان والعمل
بالاركان ورد عليهم بقوله ويرد عليهم انه سبحانه عطف الاعمال الصالحة والانتها عن المعاصي على الايمان
في مواضع لا تخفى ولو كانت الاعمال داخلة في الايمان لما حسن ذلك وعلى المحدثين خاصة انه لو كان كذلك
لزم خروج الفاسق بفسقه عن عداد المؤمن كما قاله المعتزلة لكنهم اشد الناس انكارا لهذه المقالة هذا كلام
المصنف في ذلك الشرح وهو صريح في القول بتغايرهما فبين كلاميه في كتابه تناف وتدافع حيث اشار في هذا
الكتاب الى كونها متحدتين وفي ذلك الشرح الى كونها متباينين حيث جعل الاعمال خارجة عن مفهوم
الايمان وجعلها من ثمراته وعلاماته فن ركها فسقا ومعصية لا يخرج به عن الايمان لان انتفاء ثمرة الشيء
لا تستلزم انتفاء اصله ويمكن ان يقال في التلفيق بينهما انه اراد بالتغاير بينهما التغاير بين مفهومى الايمان والاسلام
وبالاتحاد اتحادهما بحسب الصدق فلا منافاة لان التغاير في المفهوم لا يستلزم التباين في الصدق كالانسان
والناطق والاسلام والايمان من هذا القبيل فانه لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم
وبالعكس يؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين **قوله** وقيل
الذين انعمت عليهم الانبياء عطف على ما قبله من حيث المعنى فان ما قبله يدل على ان المراد بهم المؤمنون
بناء على ان النعمة المدلول عليها بقوله تعالى انعمت عليهم ذكرت مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال والايمان
اكل النعم واجلها لان نعمة الدنيا ليست بمرادة وهو ظاهر وماسوى الايمان من النعم الدينية لا تعتبر بدون
الايمان بخلاف نعمة الايمان فانها معتبرة غير مشروطة بسائر النعم الدينية فكانت نعمة الايمان اكل النعم
فينصرف اليها المطلق المدلول عليه بقوله انعمت عليهم فيكون المراد بقوله الذين انعمت عليهم المؤمنين ومن
قال المراد بهم الانبياء بنى كلامه على ان النبوة اجل ما نعم الله تعالى به على عباده واكمله فينصرف اليها النعمة
المطلقة **قوله** وقيل اصحاب موسى وعيسى لان الصراط المستقيم الذي يطلبه كل احد من آحاد
هذه الامة ينبغي ان يكون صراط من قبلهم من اصحاب الصراط السوى وهم اصحاب موسى وعيسى قبل ان
يحرفوا التوراة والانجيل وقبل ان يغيروا دينهم وقبل ان تنسخ شريعتهم وهو ليس من قبيل اللف والنشر
لوجود كل واحد من التحريف والنسخ في كل واحد من الفريقين **قوله** والانعام ابصال النعمة **قوله** يعني
ان بناء انعم للدلالة على جعل مفعوله صاحب ما صيغ منه هذا البناء وهو النعمة فحقه ان يتعدى بنفسه لكنه ضمن
معنى تفضل فعدى تعدته ثم ان متعلق الانعام لا بد ان يكون من العقلاء فلا يقال انعم زيد على فرسه وناقته
قوله وهي في الاصل الحالة التي يستلذها الانسان **قوله** يعني ان النعمة في الاصل من نعم عيشه اى صارنا عما
طيبا لذينا بنى للحالة التي يستلذها الانسان من الامور الملائمة المؤدية لتلك الحالة على طريق اطلاق اسم المسبب
على السبب ولا يخفى ان حق العبارة ان يقال على ما يستلذ لان صلة الاطلاق في المشهور انما هي كلمة على دون
اللام الا ان الحروف الجارة كثيرا ما بوضع بعضها مقام بعض **قوله** من النعمة وهي الين **قوله** خبر بعد خبر لقوله
وهي اى النعمة بكسر النون مأخوذة من النعمة بفتح النون يقال نعم الشيء نعومة ونعمة اى صارنا عما ينائم كسرت
النون فاطلقت الحالة الناعمة وطيب العيش على سببها وتخصيص النعمة بنعمة الاسلام على ما اختاره المصنف
لانيا في الاطلاق المستفاد من حذف مفعول انعمت عليهم لقصد التعميم والشمول لان نعمة الاسلام لاشتمالها على

الذين انعمت عليهم الانبياء وقيل
ب موسى وعيسى عليهما الصلوة
سلام قبل التحريف والنسخ وقرى
ط من انعمت عليهم والانعام ابصال
وهي في الاصل الحالة التي يستلذها
انسان فاطلقت لما يستلذ من النعمة
الين

سعادة النشأتين هي النعمة كل النعمة فن فاز بها فقد فاز بالنعمة كلها والنعمة الدنيوية الموهبية مالا مدخل لكسب العبد في حصولها له والروحاني منها ما يتعلق بالروح او لاكتفخ الروح في البدن فانه يتعلق بالروح او لا

﴿ قوله ﴾ واشراقه ﴿ مجرور معطوف على نفخ الروح والاشراق الاضاءة يقال اشرفت الشمس اي اضاءت واشرفت الشمس وشرقت اي طلعت والروح وان تعلق بالبدن لا يشرق اي لا يضيء ولا تحصل له الثمرة الادراكية مالم ينور بنور العقل ولم يتأيد بقوة التعقل التي يدرك بها الكليات وسائر القوى التي يستعين بها في ادراك الجزئيات

﴿ قوله ﴾ كالفهم ﴿ مثال لاشراق الروح واطاءته والفهم هو الادراك المتعلق بالمدرجات تصورية كانت او تصديقية والفكر هو ترتيب المعلومات لتحصيل ما ليس بمعلوم والنطق هو التعبير عما في الضمير بلفظ يدل عليه وبه يكمل اشراق الروح وبما انعم الله تعالى على عباده اصابة رشاش نوره الى ارواحهم في مبدأ القطرة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فن اصابه ذلك النور فقد اهتدى ومن اخطأ فقد ضل * ومن نعمه الدنيوية الموهبية ارسال الرسل وازال الكتب وتوفيق قبول دعوة الرسول ونحو ذلك ولم يتعرض لها المصنف لانه ليس في صدد تعدد جزئيات نعم الله تعالى بل هو في صدد حصر اجناسها وما ذكر من النعم داخل في النعم الدنيوية الموهبية وعدم ذكرها بخصوصها لا ينافي حصر جنس النعم فيما ذكر وما ذكره من قسمي النعم الموهبية وان انعم الله تعالى بهما في الدنيا الا ان كونها نعمة انما هو بالنسبة الى حصول ثمرتها في الآخرة وتأتيهما الى النعم الاخروية فهما بهذا الاعتبار من النعم الاخروية الا ان المصنف جعلهما من النعم الدنيوية نظرا الى انهما من النعم الموهبية في الدنيا حالا وان كانا من الاخروية مآلا وتحلية النفس تزيينها بالحلى بكسر الحاء جمع حلية ﴿ قوله ﴾ وحصول الجاه ﴿ مرفوع معطوف على قوله تزكية النفس او قوله تزيين البدن

﴿ قوله ﴾ والثاني ﴿ عطف على قوله فالاول اي القسم الثاني من النعم وهو النعمة الاخروية والعليون جمع على او عليبة بمعنى العرفة او جمع لا واحد له كذا نقل عن القاموس وقال الجوهري العلية العرفة والجمع العلالى واصلها عليوة من علوت وقال بعضهم هي العلية وفي الصحاح الابد الدهر والجمع آباد وابود يقال ابدآب كاتقول دهر داهر ولا فعله ابد الآبدن كما يقال دهر الداهرين وعوض العائضين انتهى والدهر الزمان فقولك لا فعل ابد الآبدن ودهر الداهرين معناه لا فعله مدة ازمانيات كأنه قال لا فعله ما بقى دهر داهر ﴿ قوله ﴾ والمراد ﴿ اي المراد من النعمة المدلول عليها بقوله تعالى انعمت عليهم هو النعمة الاخروية وهي وان لم تحصل بعد الا انه عبر عنها بلفظ الماضي لكونها محققة الوقوع ويحتمل ان يكون المعنى انعمت عليهم في علمك ﴿ قوله ﴾ وما يكون وصلة الى نيته من القسم الآخر ﴿ بفتح الحاء ومن تبعضية لا بانية اي المراد بالنعمة المذكورة هي النعم الاخروية وما يكون وسيلة الى نيته من النعم الدنيوية كتركية النفس وتحليتها وهذا التخصيص ايضا لا ينافي الاطلاق المستفاد من حذف مفعول انعمت عليهم لعين ما ذكر آنفا وانما قلنا ان كلمة من تبعضية لان ما يكون وسيلة الى نيل النعم الاخروية مطلقا لا يصدق الاعلى تهذيب النفس وتحليتها فان ماعداهما من النعم الدنيوية يشترك فيها المؤمن والكافر فلو كانت وصلة الى نيل النعم الاخروية لزم ان يكون الكافر من اهل السعادة في الآخرة وهو محال ﴿ قوله ﴾ بدل من الذين ﴿ اي بدل الكل من الكل من حيث انهما متحدان ذاتا وصدقا لان المنعم عليهم بالنعم الاخروية ليسوا مفضوبا عليهم وبالعكس و اشار اليه بقوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلوا من الغضب والضلال فانه صريح في ان غير المفضوب عليهم متحد ذاتا وصدقا مع قوله الذي انعمت عليهم الا ان المتبوع لما كان فيه شيء من الابهام والاجال اتبع بذكر البدل توضيحا وتفصيلا لاجاله فان قوله غير المفضوب عليهم اذا جعل بدلا من قوله الذين انعمت عليهم يراد بكل واحد منهما الذات فيتكرر ذكر المتبوع وتكرير ذكر الشيء مستلزم لزيادة تمكنه في ذهن السامع ﴿ قوله ﴾ على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب والضلال ﴿ هذا المعنى على تقدير كون المفضوب عليهم صفة كاشفة او مخصصة فانه قد علم انصافهم بالسلامة المذكورة بجعل غير المفضوب عليهم صفة لموصول وقد علم انصافهم بنعمة الايمان بجعل انعمت عليهم صلة لموصول فعمل بذلك انهم جمعوا بين الايمان والسلامة المذكورين وهذا هو المعنى على تقدير الوصفية سواء كانت الصفة كاشفة او مخصصة وفي قوله جمعوا اشارة الى ان كل واحد من المتبوع والتابع مقصود بالنسبة بخلاف ما اذا كان غير مفضوب عليهم بدلالا ان المتبوع حينئذ يكون في حكم الساقط ويكون ذكره مجرد جعله توطئة

ونعم الله وان كانت لا تخصي كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تحصر في جنسين دنيوي واخروي والاول قسمان موهبي وكسبي والموهبي قسمان روحاني كنفخ الروح فيه واشراقه بالعقل وما يتبعه من القوى كالفهم والفكر والنطق وجسماني كتخليق البدن والقوى الحالة فيه والهيئات العارضة له من الصحة وكال الاعضاء والكسبي تزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالاخلاق السنية والملكات الفاضلة وتزيين البدن بالهيئات المطبوعة والحلى المستحسنة وحصول الجاه والمال والبسائر ان يغفر ما فرط منه ويرضى عنه ويؤاء في اعلى عليين مع الملائكة المقربين ابد الآبدن والمراد هو القسم الاخير وما يكون وصلة الى نيته من القسم الآخر فان ماعدا ذلك يشترك فيه المؤمن والكافر (غير المفضوب عليهم ولا الضالين) بدل من الذين على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلوا من الغضب والضلال او صفته مبينة او مقيدة على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب والضلال

للتابع ولما جعل الايمان نعمة مطلقة بناء على انه نعمة في نفسه يتخلص بها المرء من الخلود في النار ويستحق دخول الجنة والنعم بتعميمها ابد الاباد من غير شرط شيء من الاعمال بخلاف الاعمال فان شيئاً منها ليس نعمة مطلقاً وانما يكون نعمة بشرط الايمان اختار المصنف رحمه الله اولا كون الذين انعمت عليهم عبارة عن المؤمنين ثم صرح بان المراد تعميم النعم الاخروية لما يكون وسيلة اليها من النعم الدنيوية وحل النعمة ههنا على نعمة الايمان موافق لما اختاره اولا ثم ان الايمان المذكور في هذا الموضوع يحتمل ان يراد به الايمان المستتبع لثرائه من تخليقة النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل المؤدية الى النعم الاخروية وان يراد به مجرد الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وما فيه من الحساب والجزاء فان حل الايمان على الايمان الكامل يكبرن قوله غير المغضوب عليهم صفة مبينة لان المنعم عليهم بمثل هذا الايمان لا يتناول المغضوب عليهم وغير المغضوب عليهم حتى يكون قوله غير المغضوب عليهم صفة مقيدة وان حل على مجرد التصديق بما يجب ان يؤمن به يكون صفة مقيدة لان المنعم عليهم بمجرد الايمان قد يكون مغضوبا عليهم وقد لا يكون كذلك فلما وصفا بقوله غير المغضوب عليهم خرج المغضوب عليهم واهل الضلال من عموم المنعم عليهم بالايمان وتعين ان المراد بهم من له السلامة من الغضب والضلال واعلم ان الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب ارادة الانتقام ومنه قوله عليه الصلوة والسلام * اتقوا الغضب فانه جرة تو قد في قلب ابن آدم الم تروا الى انتفاخ او داجه وجره عينيه * واذا وصف به الباري سبحانه وتعالى يراد به ارادة الانتقام لا غير قال الامام الرازي رحمه الله تعالى عليه هنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض النفسانية مثل الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة والحداء والاستهزاء لها اوائل ولها ايضا غايات فان الغضب مثلا اوله غليان دم القلب وغايته ارادة اوصول الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يحتمل على اوله الذي هو غليان دم القلب بل يحتمل على غايته التي هي ارادة الاضرار وكذا الحياء اوله انكسار ما يحصل في النفس وغايته ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله تبارك وتعالى يحتمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب الى هنا كلامه * والضلال العدول عن الطريق المستقيم وقد يعبر به عن النسيان كما في قوله تعالى ان تضل احداهما بدليل قوله تعالى بعده فتذكر احداهما الاخرى والضلال ايضا الخفاء والغيبة وبمعنى الهلاك ايضا فن الاول قولهم ضل الماء في البين وقوله تعالى انك اضلنا في الارض وتجويز ان يكون قوله غير المغضوب صفة للموصول مشكل لان الموصولات من المعارف وغير المغضوب نكرة لان نحو غير ومثل وشبه لتوغله في الابهام لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ومن المعلوم ان المعرفة لا توصف بالنكرة وحاصل الجواب اننا نؤول الكلام ولا يجعل الموصول نكرة في المعنى وثانياً يجعل غير المغضوب معرفة **قوله** اذ لم يقصده معهود اي معهود خارجي وهي الحقيقة المعينة من مفهوم الاسم المعروف باللام المتقدم ذكرها تحقياً او تقديراً ولم تقدم الحقيقة المذكورة في هذا الموضوع * واعلم ان الموصول والمضاف الى المعرفة يجري فيهما ما يجري في المعرفة باللام فان كلاهما يصح ان يحتمل على المفهوم الخارجي ان وجد وان لم يوجد فعلى الجنس ثم ان الجنس ان اراد من حيث تحققه في ضمن بعض الافراد غير معين كما ان المحلى باللام يحتمل عليه في قول الشاعر

❁ ولقد امر على التميم بسبني ❁ فضيت ثمة قلت لا بعيني ❁

فان المعروف باللام فيه لا يحتمل على المعهود الخارجي والفرد المعين لعدم تحققه ولان الجملة عليه لا يفيد ما قصده الشاعر من وصف نفسه بكمال الحلم والوقار ولا على الحقيقة من حيث هي اذ لا يناسبها المرور ولا من حيث تحققها في ضمن جميع الافراد اذ لا يتصور المرور عليه بل المراد الحقيقة من حيث وجودها في ضمن فرد لا بعينه اي على لثيم من اللثام وجملة بسبني صفة له لاحال منه اذ ليس المعنى على تقييد المرور بحال السب والخبار بانه يحلم ويعفو عنه اي عن الذي يسببه حال المرور بل المعنى على ان له مرورا مستمرا في اوقات متعاقبة على لثيم من اللثام كان دأبه وعادته ان يسب الشاعر ومع ذلك يعرض عنه ويحلم تكريماً من المقابلة بمثله فانه ادل على انماضه عن السفهاء وامراضه عن الجاهلين من ان يجعل بسبني لهيئة الفاعل ويكون المعنى اني اغض عن لثيم امر عليه حال سبه اباي ومعنى قوله فضيت ثمة قلت فامضى ثم اقول على قصد الاستمرار كما في قوله ولقد امر وانما عدل الى الماضي تحقياً لانماضه بالانماض والاعراض وقوله ثمة حرف عطف لحقها التاء وذلك انما يكون في عطف الجملة خاصة فان كلمة ثم قد تجيء في عطف الجملة لاستبعاد مضمون ما بعدها عن مضمون ما قبلها وعدم مناسبتها له فتكون لتراخي

ك انما يصح باحد تأويلين اجراء
صول مجرى النكرة اذ لم يقصده معهود
لي في قوله ولقد امر على التميم بسبني

في الرتبة كما في هذا البيت والمعنى فضيت ولم اشتغل بمكافاته وترقيت الى مرتبة اعلى وقلت لا يعنيني بالسب فكانه نسي نفسه في تلك الحالة وتصورها بصورة اخرى تكرما وذلك غاية الحلم والوقار والتجنب عن وصمة الشنار والعار وكذا الحال في قوله تعالى الذين انعمت عليهم ان لم يرد بالموصول فيه معهود خارجي لا تنفاه ولا الجنس من حيث هو هو اذ لا يناسبه الصراط ولا الانعام ولا من حيث تحققه في ضمن جميع الافراد لا تنفاه قرينة الاستغراق فتعين ارادته في ضمن بعض الافراد لا يعينه فيكون في المعنى كالنكرة فتارة ينظر الى جانب المعنى فيعامل به معاملة النكرة فيوصف بالنكرة وبالجملة واخرى الى جانب اللفظ فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدأ وذا حال **قوله** وقولهم اني لامر على الرجل مثلث فيكرمني **قوله** مثال ثان لاجراء المحلى باللام مجرى النكرة وهو اكثر مناسبة للاية من حيث كون الموصوف والصفة فيهما معرفتين لفظا نكرتين معنى ومن حيث ان الصفة فيهما من النكرات المتوغلة في الابهام **قوله** او جعل غير معرفة **قوله** معطوف على قوله اجراء الموصول مجرى النكرة وهو التأويل الثاني المصحح لكون غير صفة المعرفة وتقريره ان غير انما يكون نكرة اذ لم يقع بين ضدين واما اذا وقع بين ضدين فينبذ يعرف بالاضافة ويحول ابهامه من حيث اضافيته يعني ان المراد به ضدا لآخر كقولك النقلة هي الحركة غير السكون فان لفظ غير لما اضيف الى ماله ضدا واحدا علم ان المراد به هو الحركة والآية من هذا القبيل لوقوع غير فيها ايضا بين الضدين فان كل واحد من المؤمنين الكاملين والمغضوب عليهم والضالين ضدا لآخر فلما اضيف غير الى احدهما تعين ان المراد به الاخر فتعرف بالاضافة فلذلك وصفت المعرفة به **قوله** والعامل انعمت **قوله** اعترض عليه بانه يستلزم اختلاف العامل في الحال وذى الحال لان العامل في ذى الحال وهو الضمير المجرور في عليهم هو الجار فلو جعل عامل الحال انعمت يلزم ذلك بلاخفاء * واجيب بان العامل فيهما هو الفعل فان منصوب المحل في انعمت عليهم ومرفوع المحل في غير المغضوب عليهم هو المجرور فقط واثار الجار انما هو في تعدية الفعل وافضائه الى الاسم فان كل واحد من فعلى الانعام والغضب لا يتعدى الا بصلة وهي كلمة على ويجي المفعول به منها موصولا بهذه الصلة فلما كان المفعول به بواسطة حرف الجر هو الضمير المجرور في عليهم كان التذكير والتأنيث والتثنية والجمع عارضا لذلك الضمير قبيل رجل انعمت عليه وامرأة انعمت عليها ورجلان او امرأتان انعمت عليهما ورجال انعمت عليهم ونساء انعمت عليهن فظهر ان الضمير المجرور في انعمت عليهم منصوب المحل على انه مفعول به للفعل المذكور وفي المغضوب عليهم مرفوع المحل على انه قائم مقام الفاعل لاسم المفعول وان قولهم ان الجار والمجرور في مثله في محل النصب والرفع مساهلة في العبارة اعتمادا على ظهور المراد وبهذا التحقيق يندفع ما يقال من ان الجار والمجرور في مثل المغضوب عليهم كيف يصح ان يقوم مقام الفاعل ويسند اليه اسم المفعول مع ان الاسناد اليه من خواص الاسم والجار مع المجرور ليس باسم نعم اذا وقع الجار والمجرور خبر مبتدأ محوزيد في الدار يعتبر المجموع لانه الواقع موقع عامله الذي هو حاصل او حاصل **قوله** او باضمار اعني **قوله** عطف على قوله على الحال وهو مبنى على ان يكون المراد بالذين انعمت عليهم المؤمنين الكاملين اذ لو اراد بهم من حصل له التصديق المجرور لما صح تعبيره باعني **قوله** او بالاستثناء ان فسر النعم بمايم القبيلين **قوله** اي ان فسر قوله انعمت عليهم بمايم المؤمنين والكافرين ليصح اخراج المغضوبين والضالين منهم فان الاصل في الاستثناء الاتصال وهو انما يكون بدخول المستثنى في المستثنى منه ولم يتعرض لحمل الاستثناء على الانقضاء لانه يتضاعف ارتكاب خلاف الظاهر حينئذ فان حمل غير على الاستثناء لا يخلو عن بعد ثم حمل الاستثناء على الانقطاع بعد على بعد فان الاصل في غير ان يوصف به وانما يستثنى به جلا على الا كما يوصف بالا جلا على غير **قوله** ثوارن النفس **قوله** اي غلبان دم القلب وهيجانه فان النفس قد تستعمل بمعنى الدم كما يقال سالت نفسه وفي الحديث ما ليس له نفس سائلة فانه لا ينجم الماء اذا مات فيه والمراد بالانتقام العقوبة والايلام للمغضوب عليهم **قوله** وعلمهم في محل الرفع **قوله** يريدان الضمير المجرور بكلمة على في عليهم الثاني في محل الرفع بانه قائم مقام فاعل المغضوب ولا ضمير في المغضوب بل هو مسند الى الضمير المجرور لا الى مجموع الجار والمجرور لانه ليس باسم والاسناد اليه من خواص الاسم والضمير المجرور في عليهم الاول منصوب المحل بانعمت كما مرو من لطائف هذا التعبير ان العبد خاطب الله تعالى عند ذكر النعمة وصرح باسناد النعمة اليه تقربا منه بذكر نعمته ولما صار الى ذكر الغضب عدل الى الغيبة ولم يصرح باسناد الغضب اليه اذ ابا منه كأنه

وقولهم اني لامر على الرجل مثلث فيكرمني
 او جعل غير معرفة بالاضافة لانه اضيف
 الى ماله ضد واحد وهو النعم عليه فيتعين
 تعين الحركة من غير السكون وعن ابن كثير
 نصبه على الحال من الضمير المجرور والعامل
 انعمت او باضمار اعني او بالاستثناء ان فسر
 النعم بمايم القبيلين والغضب ثوران النفس
 ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اراد به
 المنتهى والغاية على مامر وعليهم في محل
 الرفع لانه نائب مناب الفاعل بخلاف الاول
 ولا مزيدة لتأكيد ما في غير من معنى النفي

ما في غير من معنى النفي **﴿﴾** اعلم ان كلمة لا من حروف الزيادة ولكنها انما تزداد بعد الواو العاطفة الكاشنة بعد نفي او نهي نحو ما جاء في زيد ولا عمرو ولا تقربوا الزنى ولا السرقة وقائده تأكيد النفي السابق والتصريح بان ذلك النفي متعلق بكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مطلقا اي مجتمعين في وقت واحد ومتعاقبين في الاوقات فان الواو في مثل جاء في زيد وعمر وللجمع المطلق ومعنى المطلق انه يحتمل ان يكون الجبهي حصل من كليهما في زمان واحد وان يكون حصل من زيد او لا وان يكون حصل من عمرو او لا فهذه ثلاثة احتمالات عقلية لا دليل في الواو على شيء منها فاذا قلت ما جاء في زيد وعمر وهو في الظاهر نفي للاحتتمالات الثلاثة اي لم يجيئا لاني وقت واحد ولا مع الترتيب والاكثر انه لا يعطف على المنفي بالواو الا بان يذكر بعد الواو كلمة لانحو ما جاء في زيد ولا عمرو وذلك لان الواو وان كان في الظاهر للجمع المطلق المقيد لنفي الحكم عنهما على الاجتماع في وقت وعلى الترتيب الا انه لما كان الاكثر ان يستعمل للاجتماع في وقت واحد خيف ان يتوهم ان المراد ما جاء في زيد مجتمعا مع عمرو بان يكون المنفي مجيئهما على سبيل الاجتماع في وقت مع عدم التعرض لمجيئهما متعاقبين وزيد لا يانا لكون المراد نفي الاحتمالات الثلاث فلهذا تسمى زائدة واذا تقرر هذا علم ان لا المزيدة بعد الواو العاطفة لانه ذكر الا في سياق النفي فلا يقال زيد ولا عمرو بل يقال ما جاء في زيد ولا عمرو فور دان يقال فكيف صح دخول لا المزيدة في قوله تعالى ولا الضالين مع انها لا تدخل الاعلى المعطوف على المنفي لينسحب النفي على كل واحد من المعطوفين ويسد باب توهم رجوع النفي الى المجموع من حيث هو ونفي احتمال ثبوت الحكم لاحدهما فانقض بهذه الآية ما ذكر من ان لا المزيدة لا تدخل الاعلى المعطوف على المنفي فاشار المصنف الى جواب هذا اليراد بقوله لا مزيدة لتأكيد ما في غير من معنى النفي اي لان سلم ان كلمة لا في هذه الآية واقعة في سياق الاثبات بل هي واقعة في سياق النفي على الاصل وذلك لان اصل غير هو وان يكون بمعنى المغايرة وهي تتضمن معنى النفي ومستلزمت له فتارة يراد بها اثبات المغايرة كما في الآية فتزاد لا في المعطوف تأكيد النفي الثابت في ضمن ذلك الاثبات وتارة يراد بها النفي الصريح كقولك انا غير ضارب زيدا اي لست ضاربا له لانا مغاير لشخص ضارب له فان كلمة غير فيه للنفي الصريح بمنزلة كلمة لا وهي حرف لاتضاف فكانت الاضافة في غير ايضا بمنزلة العدم في المعنى فيجوز تقديم معمول ضارب على كلمة غير كما يجوز تقديمه على كلمة لا في قولك انا زيد الاضارب **﴿﴾ قوله** فكأنه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين **﴿﴾** لما ذكر ان كلمة غير فيها معنى النفي وانها متضمنة لمعناه صور ما فيها من معنى النفي بعبارة هي اظهر دلالة على النفي وارسخ قدما فيه وهي كلمة لا فانها ادل على النفي بالنسبة الى كلمة غير فان كلمة لا في اصلها موضوعة للنفي واشتهرت بهذا المعنى كأنها علمه بخلاف كلمة غير فانها موضوعة لاثبات المغايرة بين الشئين فالمصنف انما بدل كلمة غير بكلمة لا في قوله لا المغضوب عليهم من حيث ان كلمة لا ادل على مقصوده الذي هو تصوير ما في غير من معنى النفي لالكون المقام مقام العطف فان كلمة لا في قوله لا المغضوب عليهم ليست عاطفة اذ ليس المراد اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لاصراط المغضوب عليهم بل المراد وصف النعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم فليست كلمة لا فيه الا بمعنى غير وانما بدلها المصنف بكلمة لا لكونها اظهر دلالة على النفي وارسخ قدما فيه **﴿﴾ قوله** ولذلك **﴿﴾** اي ولكون غير بمنزلة كلمة لا من حيث كونه متضمنا للمعنى النفي جازانا زيدا غير ضارب بتقديم معمول ما اضيف اليه غير عليه بناء على انه بمنزلة كلمة لا وهي حرف والحرف تمتع اضافته فكانت الاضافة في غير ايضا كلا اضافة فكان قولنا انا زيدا غير ضارب من حيث كون غير متضمنا لمعنى النفي بمنزلة انا زيدا لا ضارب فكما انه لا مانع من تقديم زيد في انا زيدا لا ضارب فكذا لا مانع من تقديمه في انا زيدا غير ضارب بخلاف قولك انا زيدا مثل ضارب فانه لا يجوز لان المثل مضاف الى ضارب والمضاف اليه لا يجوز تقديمه على المضاف فاذا لم يجوز تقديم ضارب على المثل فعدم جواز تقديم معموله عليه اولى ولا وجد لجعل اضافة مثل كلا اضافة فتقررت الاستحالة فيه بخلاف اضافة غير فان غير لما كان بمنزلة لا ومعلوم ان لا تمتنع الاضافة كانت الاضافة فيه بمنزلة العدم فلهذا جاز تقديم معمول ضارب على غير * فان قيل قولك لا مانع من تقديم معمول ما بعد كلمة لا على ما قبلها في انا زيدا لا ضارب بناء على ان المانع منه هو الاضافة ولما امتنع اضافة الحرف فقدا نفي المانع ممنوع لان انتفاء المانع المخصوص لا يستلزم انتفاء المانع مطلقا وقد تحقق هناك مانع آخر وهو ان ما في حيز النفي لا يتقدم عليه * واجيب بان امتناع تقديم ما في حيز النفي انما هو اذا كان النفي بما او ان فانها لما دخلت على الاسم والفعل اشبا الاستفهام فلم يجوز تقديم ما في حيزها عليه بخلاف لم ولن فانها اختصا بالفعل وعملا فيه

قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين
تجازانا زيدا غير ضارب كما جازانا
لاضارب وان امتنع انا زيدا مثل
ب

فصارا كالجزم منه فجازان يعمل ما بعدهما فيما قبلهما واما كلمة لا فانما جاز التقديم معها وان دخلت على القبيلين لانها حرف متصرف فيهما حيث اعلم ما قبلها فيما بعدها كقولات جئت بلا ذنب واريد ان لا يخرج فجاز ايضا اعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف كلمة ما اذ لا يخطاها العامل اصلا **قوله** وله عرض عريض **قوله** اي وللضلال امتداد مديد غاية المد ومراتب كثيرة متفاوتة فيناداه من الزلات وبين اقصاه الذي هو الكفر والعباد بالله مراتب لا تحصى وقوله عرض عريض من قبيل ليل ايل و ظل ظليل قائم اذا ارادوا المبالغة في وصف الشيء يشقون منه اسما فيصفونه به **قوله** قبل المغضوب عليهم اليهود **قوله** هو في بعض النسخ بالواو فيكون معطوفا على ما يفهم من الكلام السابق من ان المراد بهما جميع ملل الكفر بقريته ذكرهما في مقابلة من انعم عليهم بالنعمة المطلقة وهي نعمة الايمان ولانه تعالى نسب كل واحد من الغضب والضلال الى جميع الكفار حيث قال ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليه غضب من الله وقال ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا والظاهر انه بدون الواو على انه كلام مستأنف لبيان ان جمهور المفسرين ذهبوا الى ان المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى في حقهم قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه ولانهم اشد الناس عدواة للذين آمنوا واكثرهم تعديا قولا وفعلا فانهم قتلوا الانبياء وحرفوا التوراة واعتدوا في السبت وقالوا ان الله قدير ونحن اغنياء وقالوا يد الله مغلولة وغير ذلك من هذيانهم فكانوا احق بالغضب الذي هو الانتقام وهو لا ينافي اتصافهم بالضلال كيف وقد حكم الله تعالى عليهم بالضلال في قوله اولئك شر مكانا واضل عن سواء السبيل وذهب جمهور المفسرين ايضا الى ان المراد بالضالين هم النصارى لقوله تعالى في حقهم ولا تتبعوا هواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل عن الراغب انه قال ان قيل كيف افردوا بذلك وكلا الفريقين ضلال ومغضوب عليهم اجيب عنه بانه خص كل فريق منهم بصفة كانت اغلب عليهم وان شاركهم غيرهم فيما وصفوا به من صفات الذم **قوله** وقدروى مرفوعا **قوله** اي وقدروى هذا القول الذي ذهب اليه جمهور المفسرين مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم غير موقوف على الصحابي وهو ما اخرج الترمذي عن عدى بن حاتم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى وفي مسند الامام احمد رحمه الله قال رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم فقال اليهود ومن هؤلاء الضالون فقال النصارى **قوله** ويتجه ان يقال **قوله** اي لو قيل المغضوب عليهم العصاة والضالون الجاهلون بالله لكان كلاما موجها وان كان مخالفا لما ذهب اليه جمهور المفسرين قال الامام والاقرب ان يحمل المغضوب عليهم على كل من اخطأ في العمل ويحمل الضالون على كل من اخطأ في الاعتقاد لان اللفظ مطلق والتقييد خلاف الاصل والنحوي في العمل هم العصاة الذين تركوا العمل بما كلفوا به بالاوامر والنواهي والنحوي في الاعتقاد هم الجاهلون بما يجب علمه والاعتقاد به **قوله** لان النعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به **قوله** عبر عن الاحكام النظرية الاعتقادية المطابقة للواقع بالحق لكونها ثابتة مطابقة للواقع وليوافق قوله فيما بعد فاذا بعد الحق الا الضلال وقوله لذاته متعلق بالمعرفة اي للجمع بين معرفة الحق لاجل ذاته لا للعمل فان شأن العلم النظري ان يكون مقصودا بالذات والذي يقصد به العمل هو العلم العملي وعبر عن هذا العلم بالاحكام العملية لالذواتها بل للعلم بها لمعرفة الخير لكونها مؤدية الى الخير والسعادة وقوله للعمل به اي بذلك الخير مبني على ان شأن العلم العملي ان يكون المقصود به العمل دون حصول نفسه **قوله** والنحل بالعمل فاسق مغضوب عليه **قوله** اي مراد انتقامه قدم ذكر من اخل بالقوة العاملة مع ان من اخل بالقوة العاقلة اشنع منه لان الاخلال بالعمل مع العلم بما يجب ان يعلم اقبح من الاخلال به مع الجهل لقوله عليه الصلوة والسلام * ويل للجاهل مرة وويل للعالم سبعين مرة * فانقسم الناس بحسب العلم بما ينبغي والعمل به الى اقسام ثلاثة لا يخرجون عنها لانه اما عالم او جاهل والعالم اما عالم بما عمله او تارك فالعالم العامل هو النعم عليه وهو المزمى نفسه عن ظلمة الجهل والعصيان فالفح بذلك كما قال تعالى قد افلح من زكاهما والعالم المتبع هو هو المغضوب عليه اي المستحق لان ينتقم منه والجاهل هو الضال المشار اليه بقوله تعالى وقد خاب من دساها **قوله** وقرى ولا الضالين بالهمزة **قوله** المتنوعة المبدلة من الالف اجتهادا وسعا في الهرب من النقاء الساكنين فان النقاء هما وان كان معتبرا بشرط ان يكون على حده وهو ان يكون اول الساكنين حرف لين والثاني مدغما مشددا الا ان من هرب عن هذا الجائر قد جد في الهرب عنه قال ابو البقاء النبالفة فاشية

وقرى وغير الضالين والضلال العدول عن الطريق السوى عمدا او خطأ وله عرض عريض والتفاوت ما بين ادناه واقصاه كثير قيل المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى فيهم من لعنه الله وغضب عليه والضالين النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وقدروى مرفوعا ويتجه ان يقال المغضوب عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله لان النعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به وكان المقابل له من اخل احدى قوته العاقلة العاملة والنحل بالعمل فاسق مغضوب عليه لقوله تعالى في القاتل عمدا وغضب الله عليه والنحل بالعلم جاهل ضال لقوله فاذا بعد الحق الا الضلال وقرى ولا الضالين بالهمزة على لغة من جد في الهرب من النقاء الساكنين

في العرب في كل الف وقع بعدها حرف مشدّد نحو شأبة ودأبة وجأن في دابة وشأبة وجأن **قوله** اسم للفعل الذي هو استجب **قوله** فان قيل كيف تكون اسماء الافعال اسماء مع كونها دالة على المعنى المقترن باحد الازمنة الثلاثة فان آمين مثلاً يدل على طلب الاستجابة المقترنة بزمان الاستقبال وكذا شتان وهيات فانها يدلان على الافتراق والبعد المقترنين بزمان الماضي * قلنا الاسماء المذكورة موضوعة بازاء الفاظ الافعال الاصطلاحية نحو استجب وابتهل وأسرع وبعد ونفس الالفاظ غير مقترنة بزمان فتكون الالفاظ الموضوعية بازائها اسماء لكونها موضوعة بازاء الفاظ لم يعتبر اقترانها بزمان واما المعاني المقترنة بازمان فهي مدلوله لتلك الالفاظ ودلالة اللفظ على المعنى المقترن بواسطة دلالة معناه الاصل على ذلك المعنى لا تستدعي كونه فعلاً **قوله** وجاء مد الفه وقصرها **قوله** بتخفيف الميم فيها فان كان بالقصر فوزنه فعيل وان كان بالمد فكذلك ومد الفه للشباع وقيل آمين كزمن كنوز العرش لا يعلم تأويله الا الله واستشهد على مجيئ مد الفه بقول قيس المجنون بن الملوح ويرحم الله عبداً قال آمينا وعلى مجيئ قصر الفه بقول من قال * تباعد عني فطحل اذ دعوته * امين فزاد الله ما بيننا بعدا *
 وفتحل على وزن جعفر اسم رجل وحق امين ان يؤخر عن الدعاء وهو قوله فزاد الله لان طلب الاستجابة انما يكون بعد الدعاء لكن الشاعر قدمه اهتماماً بالاجابة روى انه لما اشتد امر قيس المجنون في حب ليلي اشار الناس على ابيه الملوح ببيت الله الحرام واخرجه اليه والدعاء له في ذلك الموضع المبارك فعسى الله ان يسليه عنها فذهب به ابوه الى مكة واره المناسك وقال له تعلق باستار الكعبة المعظمة وقل اللهم ارحني من ليلي وحبها فقال اللهم من علي بليلى وقربها فضر به ابوه فانشأ يقول

- * يارب انك ذو من ومغفرة * بيت بعافية ليلي المحبينا *
 * الذاكرين الهوى من بعد ما رقدوا * والنائمين على الايدي مكبينا *
 * يارب لا تسليني حبها ابدا * ويرحم الله عبداً قال آمينا *

قوله وليس من القرآن وفاقاً **قوله** لانه لم يكتب في الامام ولم ينقل احد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انه قرآن **قوله** لكن يسن ختم السورة به **قوله** وينبغي ان يكون التلفظ به بعد سكتة على نون ولا الضالين ليمتاز ما هو قرآن من غيره واما كتبه في المصاحف فبعدة لا يرضى به **قوله** وقال عليه الصلوة والسلام انه كان ختم على الكتاب **قوله** وقال ابو زهير آمين مثل الطابع على الصحيفة والطابع اسم لما يطبع به الصحيفة كان ختم اسم لما يختم به وزنا ومعنى ووجه كون آمين كان ختم على الكتاب انه يمنع الدعاء من الفساد الذي يترتب عليه خيبة الداعي وحرمانه من الاجابة كما ان الختم على الكتاب يمنع من الفساد المتعلق به وهو ظهور ما فيه على غير من كتب اليه **قوله** عن وآئل بن حجر **قوله** وآئل بالهمز كقائل وجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم قال الزبيعي رحمه الله الحديث الذي رواه وآئل اسناده حسن الا ان الخفية لا يرفعون اصواتهم بآمين ويحملون الحديث المذكور على التعليم للاصحاب ولذا خافتوا حيث خافت يعني انه عليه الصلوة والسلام كان يجهر به في الابتداء تعليماً للاصحاب ثم خافت فخافتوا والمشهور عن ابي حنيفة واصحابه رحمه الله ان الامام يقوله لكن يخفيه لانه ذكر فلا يجهر به كسائر الاذكار ومغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والغاء المشددة **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين فن وافق تأمينه تأمين الملائكة فغفر له ماتقدم من ذنبه **قوله** هكذا في بعض نسخ هذا الكتاب وفي وسيط الامام الواحدى ويرد عليه ان الدليل حيث لا يوافق الدعوى لانه لا يدل الاعلى تأمين المؤتم والمدمى تأمينهما معا حيث اورد الحديث دليلاً على قوله والمؤمن يؤمن معه فيحتاج الى ان يقال ان تأمين الامام قد علم من الاحاديث الاخر وفي اكثر نسخ هذا الكتاب وفي التيسير والمعالم هكذا فان الملائكة تقول آمين والامام يقول آمين فن وافق تأمينه الى آخره فينبغي ان يطبق الدليل على الدعوى من حيث انه يدل على المعية والظاهر ان المراد بالموافقة اتحاد وقت تأمينها وقيل في الاخلاص وحضور القلب **قوله** بيننا **قوله** اصله بين اشبعت النون فصارت الفاو بينما اصله بين زيدت عليه ما ومعناها واحد تقول بيننا نحن نرقبه او بينما نحن نرقبه اتاناماى اتانابين اوقات ترقبنا له فبا بعد بين مرفوع بالابتداء وقيل مضاف الى زمان مقدر مضاف الى الجملة الاسمية كما في قولك اتينك زمن الجحاج امير فقول الشاعر فينا نحن نرقبه اتانا تقديره بين اوقات نحن نرقبه اتانا الخذف المضاف وهو الوقت واقيمت الجملة التي هي المضاف اليه مقامه وولى الظرف الذي هو

امين) اسم للفعل الذي هو استجب وعن ابن اس سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم معناه فقال افعل بنى على الفتح كآين لالتقاء ساكنين وجاء مد الفه وقصرها قال ويرحم الله عبداً قال آمينا * وقال امين دالة ما بيننا بعدا * وليس من القرآن وفاقاً **قوله** يسن ختم السورة به لقوله عليه الصلوة والسلام علمنى جبرآئل آمين عند فراغى من صلاة الفاتحة وقال انه كان ختم على الكتاب معناه قول على رضى الله عنه آمين خاتم العالمين ختم به دعاء عبده يقوله الامام يجهر به في الجهرية لما روى عن وآئل بن انه عليه الصلوة والسلام كان اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته وعن ابي يعقوب رضى الله عنه انه قال لا يقوله والمشهور انه يخفيه كما رواه عبد الله بن مغفل وانس المؤمن يؤمن معه لقوله عليه الصلوة والسلام قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين فن وافق تأمينه تأمين الملائكة فغفر له ماتقدم من ذنبه وعن ابي يرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابي الا اخبرك بسورة لم ينزل في التوراة والانجيل والقرآن مثلها قلت بلى رسول الله قال فاتحة الكتاب انها السبع المثاني لقرآن العظيم الذي اوتيته وعن ابن عباس بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ناهى فقال ابشر بنورين او تيتهما لم يؤتمها نبي فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة

بين تلك الجملة فنفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عباس رضي الله عنهما مبتدأ حذف خبره وهو جالس
 او نحوه ﴿ قوله لن تقرأ حرفاً منهما الا اعطيته ﴾ اي الا اعطيت بقرآته من الثواب الجزيل ما لا يحصيه الا الله
 تعالى على ان يكون الابهام للتعظيم اولن تدعو بحرف منهما فيه الدعاء نحو اهدنا واعف عنا واغفر لنا الا اجبت
 ﴿ قوله في الكتاب ﴾ هو بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتابة جمع كاتب وعلى المكتب ايضاً وهو
 المراد ههنا وفي الصحاح الكتاب الكتبة والكتاب ايضاً المكتب واعلم انه سئل الزمخشري جاز الله بان قيل له لماذا
 اوردت الفضائل في او اخر السور وبعض المفسرين يذكرونها مقدمة على السورة ثم بشرعون في التفسير فاجاب بان
 الفضائل اوصاف السور والوصف يستدعي تقديم الموصوف ومن اوردتها في الابتداء قد مال الى الترغيب نقل عن
 يحيى النووي رحمه الله ومن الموضوع الحديث المروي عن ابي بن كعب في فضل القرآن سورة سورة وقد اخطأ من
 ذكره من المفسرين وزاد الصغاني مؤلف المشارق وضعها رجل من اهل عبادان وقال لما رأيت الناس اشتغلوا
 بالاشعار وفقه ابي حنيفة وغير ذلك ونبذوا القرآن ورآه ظهورهم اردت ان اضع لكل سورة فضيلة ارجب الناس
 بها في الاشتغال بالقرآن ثم ما يتعلق بسورة الفاتحة والحمد لله اولاً وآخراً والصلوة والسلام على سيد الانبياء
 والمرسلين وعلى آله واصحابه اجمعين ومن ههنا اشرع فيما يتعلق بسورة البقرة مستعينا بالله ومتوكلاً عليه
 ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

﴿ قوله الم وسائر الالفاظ التي يتهجى بها ﴾ اي تعدد انها حروف المباني وهي الحروف التي يتركب منها
 الكلام فان التهجى تعدد حروف الهجاء باسميها مثل ان يقال الف باء تاء وهكذا سميت حروف المباني بحروف
 التهجى لانها تتهجى اي تعدد باسميها كما سميت حروف المعجم من حيث ان اكثرها يختص بالنقط من بين سائر
 حروف الالم والجمع بالنقط بالسواد يقال اعجت الحرف وعجته ولا يقال عجتته ومعنى حروف المعجم حروف الخط
 المعجم مثل مسجد الجامع بمعنى مسجد اليوم الجامع والباء في قوله يتهجى بها للصلة والالة اي الالفاظ التي تعدد بها
 حروف المباني على حذف المفعول بلا واسطة وهو الحروف التي مسمياتها الالفاظ المذكورة لان للتهجى المعدود
 هو مسميات تلك الالفاظ التي هي اسم لتلك المسميات واستدل المصنف اولاً على كون الالفاظ التي يتهجى بها
 مسمياتها اسماء بقوله لدخولها في حد الاسم فان كل واحد من تلك الالفاظ يدل على معنى في نفسه غير مقترن باحد
 الازمنة الثلاثة فلفظ الضاد مثلاً يدل على مسماء مثلاً وهو وضه ولفظ الراء على راءه ولفظ الباء على به من غير ان يقترن
 شئ من هذه المعاني والمسميات بزمان من الازمنة الثلاثة ولو كانت هذه الالفاظ حروفاً لمادلت على معنى في انفسها
 ولو كانت افعالاً لكانت مدلولاتها مقترنة باحد الازمنة الثلاثة فتعين كونها اسماء لانها كلمات موضوعة واستدل
 عليه ثانياً بوجود خاصة الاسم فيها من التعريف والتكبير والتصغير والتوصيف والاسناد اليه والامالة والافعال
 والتفخيم الذي هو خلاف الامالة حيث يقال الالف والفاء واليف مقصورة او ممدودة قلبت الواو والياء الفاو قلبت
 الالف همزة والالف التثنية والالف الاشباع وتقول باتا بالامالة والتفخيم ولما اشتهر بين العوام حرفية تلك الالفاظ
 بل وقع فيها استنباه لبعض الخواص لم يقنع المصنف في تحقيق اسميتها ببيان صدق حد الاسم عليها ووجود
 خواصه فيها بل ايد ذلك بان امامين عالمين في العلوم العربية قد صرحا بذلك وسلك في نسبة التصريح اليهما ابلغ
 الوجوه واكدتها حيث قال وبه صرح الخليل وابو علي بتقديم ما حقه التأخير لجرد الاهتمام لا لقصد الحصر لانه
 لا يناسب المقام والخليل بن احمد البصري اخذ عن ابي عمرو بن العلاء البصري احد مشايخ القراءات السبع واخذ
 سيويه عن الخليل وابو علي الفارسي كان من اكبر ائمة النحو حتى قيل ما كان بين سيويه وابي علي افضل منه صنف
 كتباً كثيرة منها كتاب الحجة على القراءات السبع حكى سيويه عن الخليل انه قال يوماً لاصحابه كيف تقولون اذا اردتم
 ان تلفظوا بالكاف التي في لث والباء التي في ضرب فقبل نقول كاف وباء فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف
 وقال انما اقول كهوبه فهذا تصريح منه باسمية تلك الالفاظ وان اشبهه الحال على اصحابه حيث زعموا انها حروف
 وذكر ابو علي في كتابه المسمى بالحجة انهم امالوا كلمة يافي مثل يازيد وهي من حروف النداء والامالة من خواص الاسم
 والفعل ولا تجرى في الحروف الا نادراً على التشبيه والالحاق كامالة بلي مع انها من حروف الايجاب الا انها
 اشبهت الفعل من حيث استقلت جو ابوا غنت عن الجملة المذكورة في السؤال كما في قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى

لن تقرأ حرفاً منهما الا اعطيته وعن حذيفة
 اليمان ان النبي صلى الله عليه وسلم
 ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتماً
 فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتاب الم
 رب العالمين فيسمع الله تعالى فيرفع عنهم
 العذاب اربعين سنة

(سورة البقرة مدنية وآبها مائتان و
 (وثمانون آية)

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

(الم) وسائر الالفاظ التي يتهجى بها
 مسمياتها الحروف التي ركبت منها ا
 لدخولها في حد الاسم واعتوار ما يخه
 من التعريف والتكبير والجمع والتصغير
 ذلك عليها وبه صرح الخليل وابو علي

قبل الالف مع ان الحرف ليس من شأنه الامالة فلان يميلوا الاسم الذي هو الباء من بس اجدر واولى الاترى ان هذه
 الحروف اسماء لالفاظها فقد حكم بان الباء في بس اسم ثم عمم الحكم فقال الاترى ان هذه الحروف اي ياوسين
 واخوانهما عبر عنها بالحروف وصرح بانها اسماء فعلم ان اطلاق الحروف عليها تسامح من قبيل اطلاق اسم المدلول
 على الدال **قوله** وماروى ابن مسعود رضى الله عنه **قوله** الف واللام وميم ونحوها
 اسماء ومسماتها الحروف التي ركبت منها الكلم والى جوابه تقرير السؤال ان ما ذكرته من صدق حد الاسم
 واعتوار خواصه على الالفاظ المذكورة وان دل على اسميتها لكن عندى ما يدل على حرفيتها وهو انه عليه الصلوة
 والسلام قد حكم عليها بالحرفية حيث قال الف حرف ولام حرف وميم حرف فاذا كرت من الدليل القائم على اسميتها
 معارض بهذا الدليل * وتقرير الجواب ان الحديث المذكور انما يكون معارض لما ذكرنا من دليل اسمية الالفاظ
 المذكورة لو كان الحرف بالمعنى المصطلح عليه عند النحاة وهو كلمة لاتدل على معنى في نفسها وهذا القسم من الكلمة
 هو المسمى بحروف المعاني كالحروف العاطفة والجار والمشبهة بالفعل وغيرها فانه لو كان المراد بالحرف المذكور في لفظ
 الحديث الحرف بهذا المعنى لكان الحديث معارضا لدليل اسمية الالفاظ المذكورة لكن ليس المراد بالحرف المذكور
 فيه الحرف بالمعنى المصطلح عليه عند النحاة فان تخصيص الحرف بالمعنى المصطلح عليه عرف متجدد تعارف عليه
 علماء النحو وحدث بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم فوجب ان لا يكون مراده عليه الصلوة والسلام بالحرف
 ذلك المعنى المصطلح عليه بل يكون مراده عليه الصلوة والسلام به الحرف بالمعنى اللغوي وهو الطرف والحرف بمعنى
 الطرف يتناول جميع حروف المباني ويتناول ايضا جميع اقسام الكلمة لخروج اصواتها عن اطراف اللسان فكون
 الالفاظ المذكورة حروفا بالمعنى اللغوي لا ينافى اسميتها فلم يكن الحديث معارضا لما قلنا من اسميتها **قوله** ولعله
 سماه باسم مدلوله **قوله** وجه ثان لدفع تعارض الدليلين دفعه او لا يحمل الحرف على معناه اللغوي ثم قال ولعله سماه اي
 سمي كل واحد من لفظ الف واللام وميم باسم مدلوله ومما حيث اطلق عليه انه حرف مع القطع بان شيئا من الالفاظ
 المذكورة ليس حرفا بمعنى ما يتركب منه الكلم فاطلاق الحروف على الالفاظ المذكورة من قبيل توصيف الشيء بوصف
 ما يتعلق به اسنادا مجازيا * واعلم ان هناك طريقا آخر لدفع المعارضة اسهل مما ذكره المصنف وهو ان يقال الحديث
 المذكور لا يدل على ان لفظ الالف واللام والميم التي هي عبارة عن مسمياتها حروف حتى يصلح ان يورد في مقام
 المعارضة بل الظاهر ان المراد من قوله عليه الصلوة والسلام الف حرف ولام حرف وميم حرف الحكم على مسمياتها
 بالحرفية كما اذا قلت زيد عالم فالتك انما يريد به الحكم على المسمى زيد لا على لفظه * ومن المعلوم ان مسميات الالفاظ
 المذكورة حروف بلاشبهة فبقي دليل اسميتها سالما عن المعارضة لان كون مدلولات الالفاظ المذكورة حروفا لا ينافى
 اسمية انفس الالفاظ الدالة عليها الا ان المصنف لم يلتفت الى هذا الجواب لعدم كونه قطعي الدلالة على سقوط
 المعارضة لان كلام المعارض مبني على ان الالفاظ المذكورة اعني الف واللام وميم اعلام لانفسها فيصح ان يطلق كل
 واحد منها ويراد به نفس ذلك اللفظ ويحكم على ذلك اللفظ بانه حرف ويجوز ان تكون الالفاظ اعلاما لانفسها وتكون
 بحيث اذا اطلقت يراد بها نفس اللفظ المذكور كما في قولك ضربت فعل ماض ومن حرف جرت فان المحكوم عليه بانه
 فعل او حرف انما هو لفظ ضرب ولفظ من الذين احدهما فعل دال على المعنى المقترن بالزمان الماضى والآخر حرف
 دال على معنى في غيره عبر عنهما باسمهما العلم لهما ذكر في الحواشي السعدية في بحث كلمة آمين ان كل لفظ وضع بازاء
 معنى اسماء كان او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالة على ذلك الاسم او الفعل او الحرف كما
 تقول في قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جرت جعل كلاً من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا
 وضع غير قصدي لا يصير به اللفظ مشتركا ولا يفهم منه معنى سماه الى هنا كلامه وقال نجم الائمة الرضى في شرح
 الكافية واعلم انه اذا قصد بكلمة نفس ذلك اللفظ دون معناه كقولك اين كلمة استفهام وضرب فعل ماض فهي علم
 وذلك لان مثل هذه الكلمة موضوع لشيء بعينه غير متناول غيره وهو منقول لانه نقل من مدلول هو المعنى الى
 مدلول آخر هو اللفظ واذا تبين كلام هذين الشيخين ظهر ان كلام المعارض مبني على ان المحكوم عليه بالحرفية في
 قوله عليه الصلوة والسلام بل الف حرف ولام حرف وميم حرف هو انفس هذه الالفاظ التي هي مدلولات ومسميات
 لانفسها حتى يتم التقريب لان الكلام في اسمية هذه الالفاظ وحرفيتها فلذلك لم يلتفت المصنف الى هذا الجواب
قوله ولما كانت مسمياتها حروفا وحدانا **قوله** الواحدان جمع واحد كالركبان جمع راكب لما استدل على كون الالفاظ

ماروى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه
 عليه الصلوة والسلام قال من قرأ حرفا
 من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر
 مثاقيل لا اقول الم حرف بل الف حرف
 ولام حرف وميم حرف فالمراد به غير المعنى
 الذى اصطلح عليه فان تخصيص الحرف به
 عرف متجدد بالمعنى اللغوي ولعله سماه باسم
 مدلوله ولما كانت مسمياتها حروفا وحدانا
 هي مركبة صدرت بها

المذكورة أسماء غير حروف بصدق حد الاسم عليها و باعتبار خواص الاسم عليها ترعرع في بيان وجه جعل المسميات في صدور تلك الأسماء قال صاحب الكشف اعلم ان الالفاظ التي يتجهى بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التي منها ركبت الكلم فقولك ضاد اسم سمي به ضد من ضرب اذا تهجيت وكذاك راء وباء اسمان لقولك رء وبء وقد روعيت في هذه التسمية لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كاسميتها وهي حروف وحدان والاسامي عدد حروفها مرتقي الى الثلاثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا في التسمية على المسمى فلم يغلواها وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها كما ترى الالف اللينة في وسط نحو جاء فانه لما لم يتأت لهم تصدير اسمها بها لتعذر الابداء بالسكان استعاروا الهمزة مكان مسماها يعني ان اسماء حروف المباني مركبة من ثلاثة احرف ومسمياتها حروف وحدان ولما كانت مسميات تلك الاسماء الفاظا مثلها راعوا لطيفة في تسميتها بها بان جعلوا المسميات في صدور تلك الاسماء ليكون المسمى عند ذكر الاسماء اول ما يقرع الاسماع الالف اللينة فان الالف على ضربين لينة ومحركة فاللينة تسمى الفا والمحركة همزة فالالف اللينة لما تعذر الابداء بها لسكونها استعاروا الهمزة مكان مسماها والسرفي مراعاة هذه اللطيفة في وضع هذه الاسماء قصد سرعة الانتقال من الاسم الى المسمى ومن اللفظ الى المعنى **قوله** ليكون تأديتها بالمسمى من قبل اخذت بالخطام في اخذت الخطام لان فعل التأدية يتعدى بلا واسطة **قوله** واستعيرت الهمزة الى آخره بيان لوجه كون اسم الالف اللينة مخالفا لاسماء ساثر الحروف البسيطة حيث لم يكن اسمها مصدرا بمسماها كما كانت اسماء ساثر الحروف البسيطة مصدرة بمسمياتها **قوله** وهي مالم تلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب لما فرغ من تحقيق اسمية الالفاظ المذكورة وما يتعلق بها اراد ان يبين انها من اى قسم من اقسام الاسماء معربة ام مبنية فاختر انها قبل ان تليها العوامل موقوفة اى معربة وان سكوتها واخرها سكوت وقف مثل سكوت زيد وعمرو حال الوقف لا سكوت بناء سكوت لذن ومن وانما قال مالم تلها العوامل لان هذه الالفاظ حال التركيب مع العوامل معربة بلا خلاف تقول هذا الف وكتبت الفا ونظرت الى الف واما قبل توارد العوامل عليها فقد اختار المصنف انها معربة ايضا كما ذهب اليه جمهور المحققين من النحاة فانهم عرفوا المعرب بانه الذي يختلف آخره باختلاف العوامل وليس معناه انه يختلف العوامل في اوله بالفعل ويختلف آخره بحسب ذلك الفعل والازم ان لا يكون الاسم الذي لم يتوارد عليه عوامل مختلفة بل سلب عليه عامل واحتمل قطع معربا وهو باطل للقطع بان لفظ زيد في قولك جاءني زيد معرب وان لم تختلف العوامل في اوله بالفعل ولم يختلف آخره بالفعل ولو اختلفت العوامل في اوله لاختلف آخره والاسم قبل تركيبه بالعامل كذلك فيكون معربا قطعاً وذهب ابن الحاجب الى ان الاسم قبل تركيبه بالعامل مبنى لانه فسر المبنى بما تناسب مبنى الاصل او وقع غير مركب وهو تصريح بان المعرب قبل تركيبه بالعامل مبنى لانفاء موجب الاعراب الذي هو التركيب فان قلت قوله خالية عن الاعراب يدل على ان الفاظ المذكورة قبل التركيب ليست بمعربة عنده فكيف تزعم ان المختار عنده كونها معربة وان سكوتها سكوت وقف * قلنا الاعراب يطلق على معنيين احدهما كون الاسم بحيث لو اختلفت العوامل في اوله لاختلف آخره وثانيهما الحركة الاعرابية فالاسماء قبل ان تليها العوامل متصفة بالاعراب بالمعنى الاول وخالية عن الاعراب بالمعنى الثاني فلانفاة بين كلامه **قوله** ومعرضة له اى محل لعروض الاعراب بالمعنى الثاني واستدل على خلوها عن الحركات الاعرابية بفقد موجبها ومقتضيتها وهو ما عرض للكلمة من المعاني المتعورة عليها كالفاعلية والمفعولية والاضافة العارضة لها بسبب تركيبها مع العامل فان الحركة الاعرابية لا تلحق الاسم الا بعد ان عرض له معنى من هذه المعاني وعروضه له يوجب ان يلحق الاسم ما يدل عليه وذلك العروض لا يتحقق الا عند تركيبه مع العامل واستدل على كونها معربة قابلة للحركات الاعرابية بقوله اذ لم تناسب مبنى الاصل وهذا الاستدلال مبنى على انحصار علة البناء في المناسبة المذكورة وهو مذهب الجمهور بقوله ولذلك اى ولكونها معربة موقوفة قبل صاد وقاف بطريق الجمع بين الساكنين ولو كان سكوتها للبناء لما جوزوا فيها الجمع بينهما بل كان عليهم ان يعاملوا فيها معاملة ابن وكيف وهؤلاء فلما قبل صاد وقاف علمنا ان سكوتها سكوت وقف لا سكوت بناء لان اجتماع الساكنين غير معتبر في المبنيات فان الاسماء المبنية امامنية على الحركة نحو ابن وكيف وهؤلاء او على السكون بشرط ان لا يلزم منه التقاء الساكنين كتي وحتى ولدى ولدن وليس فيها ما هو مبنى على السكون بحيث يجتمع فيه ساكنان * واعلم ان جمهور المحققين من النحاة حصر واسبب بناء الاسماء في مناسبة ما لا يمكن له وسماوا الاسماء

ليكون تأديتها بالمسمى اول ما يقرع السمع واستعيرت الهمزة مكان الالف لتعذر الابداء بها وهي مالم تلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب لفقد موجبها ومقتضيتها لكنها قابلة اياه ومعرضة له اذ لم تناسب مبنى الاصل ولذلك قبل صوق مجموعا فيهما بين ساكنين ولم يعامل معاملة ابن وهؤلاء

الخالية عن تلك المناسبة معربة وجعلوا سكون اعجازها قبل التركيب وقفا لآبناء واستدلوا على ان سكونها سكون وقف بان العرب جوزت في الاسماء قبل التركيب التغاء الساكنين على طريقة الوقف فقالوا زيد عمرو صادقاً واحداً اثنان ثلاثة ولو كان سكونها سكون بناء لما جمعوا بينهما كما في سائر الاسماء المبنيّة نحو كيف واخواتها* فان قلت ربما عدت الاسماء ساكنة الاعجاز متصلاً بعضها ببعض فلا يكون هناك وقف بل بناء اي لا يكون سكونها عند التواصل سكون وقف اذا التواصل ينافي الوقف فتعين ان يكون سكونها بناء* اجيب بانها قبل التركيب مع ما يوجب الوصل فالتواصلة منها في نية الوقف فيكون السكون في نحو واحد اثنان زيد عمرو سكون وقف وان ذكرت مسرودة موصولة بعضها ببعض من حيث انها موقوف عليها حكماً ومنقطعاً بعضها عن بعض لفقدان ما يوجب الاتصال بينها بخلاف نحو اين وكيف وحيث وجير اذا ذكرتها مع نمط التعداد وصلافاً حركتها لكونها لازمة لا تزول الا بوجود الوقف حقيقة وذهب ابن الحاجب الا ان الاسماء التي من شأنها ان تختلف او اخرها باختلاف العوامل قبل التركيب معها مبنيّة وان سكونها للبناء كما مر لانه يمنع انحصار حلة البناء في المناسبة المذكورة ويجعل التغاء التركيب ايضاً حلة للبناء ويجوز اجتماع الساكنين لاجل البناء كما يجوز لاجل الوقف بناء على ان سكون البناء لما شابه سكون الوقف اغتفر فيه الجمع بين الساكنين كما اغتفر في سكون الوقف ويرد عليه ان ذلك تصحيح اللغة بالقياس والرأى وذلك غير مقبول بل لا بد من النقل عن يوثق بعريته ومع ذلك انه قياس مع الفارق وذلك لان السكون البنائي اصلي وسكون الوقف عارض ولا يلزم من اغتثار الجمع بين الساكنين في الثاني اغتثاره في الاول **قوله** ثم ان مسمياتها **قوله** اشارة الى وجه افتتاح السورة المعهودة بهذه الاسماء والعنصر الاصل **قوله** وبسائطه التي يتركب منها عطف تفسير لعنصر الكلام وضمير منها في قوله بطائفة منها راجع الى الالفاظ المذكورة التي هي اسماء الحروف لانها هي التي افتتحت السورة بها لا بمسمياتها التي هي الحروف الواحداً وان كان المكتوب في الاوائل نقوش المسميات والظاهر ان تعريف السورة في قوله افتتحت السورة بطائفة منها للعهد الخارجي والمعهود سورة البقرة للاستفراق لان من سور القرآن ما لم يفتح بطائفة منها مثل ص و ق و ن ويحتمل ان يكون للعهد الذهني احتمالاً مرجوحاً الا ان الاسماء التي افتتحت السورة بها كتبت على صور مسمياتها لا على صورة اللفظ الملفوظ به وكان القياس ان تكون صورة الخط موافقة لصورة اللفظ وصورة بسائطه فينبغي ان تكتب الاسامي التي افتتحت بها سورة البقرة على صورة الف لام ميم لا على صورة الم لان المفتح بها هي الاسماء لا المسميات فينبغي ان تكتب الاسماء على صور انفسها لا على صور مسمياتها لكنها لم تكتب على صور انفسها بل كتبت على صور مسمياتها اتباعاً للعادة المستمرة فان الكلمة المركبة من ذوات الحروف كضرب مثلاً اذا تهجيت تلفظ باسمائها فيقال ضا د راء باء واذا قيل للكاتب اكتب ضا د ا يكتب الحرف نفسه وهو ضه لاسمه وهو ضا د واذا قيل له اكتب الراء يكتبه فلما كان جميع الكلم مركبة من انفس الحروف واذا تهجيت كلمة منها تلفظ باسماء حروفها واذا كتبت تكتب بذوات الحروف عمل في فواتح السور على هذه الطريقة والعادة المستمرة حيث تلفظ بالاسماء فقبل الف لام ميم وكتبت ذوات الحروف على صور انفسها وهو صورة الم **قوله** ايظاظاً لمن تحدى بالقرءان **قوله** عن سنة الغفلة ونوم التعامى عن حال القرءان وهو علة لافتتاح السورة بطائفة من اسماء عنصر الكلام وبسائطه والتحدى المعارضة يقال تحديت فلانا اذا عارضته في فعل وفعلت مثل فعله من الحداء يتعارض فيه الحدايان وهما اللذان يسوقان الابل ويغنيان لها يقال حدود الابل حدوا وحداء وليس الطلب معتبراً في مفهوم التحدى بل هو استفاد من قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقوله تعالى فاتوا بسورة مثله وقد يفسر التحدى بطلب المعارضة بناء على ان كل واحد من التحديين انما يفعل ما يفعله بطريق المنازعة مع الاخر وقصد الغلبة عليه فكأنه يطلب منه ان يفعل ما في وسعه ليظهر غلبته عليه **قوله** لما عجزوا عن آخرهم **قوله** صفة مصدر محذوف اي لما عجزوا وعجزوا صادراً عن آخرهم وهو عبارة عن شمول العجز واستيعابه لجميعهم فان العجز اذا صدر عن آخرهم يكون صادراً عن جميعهم **قوله** ويكون اول ما يقرع الاسماع مستقلاً بنوع من الاعجاز **قوله** عطف على قوله ايظاظاً وتبنيها حذف اللام من المعطوف عليه لوجود شرط حذفها وهو كون المفعول له فعلاً لفاعل الفعل المعلل فهو وجه ثان لافتتاح السورة بهذه الاسماء والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول مع اشتراكهما في الدلالة على ان المقصود من هذه الفواتح التنبيه على اعجاز التنويع عليهم ان الوجه الاول يدل على اعجاز القرءان في نفسه مع قطع النظر عن حال

ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام سائطه التي يتركب منها افتتحت السورة بطائفة منها ايظاظاً لمن تحدى بالقرءان وتبنيها ان اصل المتنويع عليهم كلام منظوم مما يهزون منه كلامهم فلو كان من عند غير الله عجزوا عن آخرهم مع تظاهرهم وقوة ما احتهم عن الاتيان بما يدانيه ويكون اول قرع الاسماع مستقلاً بنوع من الاعجاز النطق باسماء الحروف مختص بمن خط رس فاما من الامي الذي لم يخاطب الكتاب بعد مستغرب خارق للعادة كالكتابة تلاوة

مبلغه من حيث انه منظوم مما ينظمون منه كلامهم مع انهم عجزوا عن معارضته والوجه الثاني يدل على ايجازه بالنظر الى حال مبلغه ومن تكلم به فان النطق باسماء الحروف يختص بمن خط اي كتب ودرس اي قرأ الكتاب فاذا نطق الامي باسماء الحروف من غير ان يعلم ظهر ان عمله بذلك انما هو بطريق الوحي وان من لم يوح اليه عاجز عن مثله وأعرض على الوجه الثاني بان نطق الامي بها لا يدل على الاعجاز لامكان تعلمها اقصر مدة ولو بسماع من صبي واجيب عنه بان المستغرب ليس مجرد التلفظ بهابل هو مع رعاية لطائف ذكرت متصلة بهذا الكلام ولا يمكن رعايتها للامي الا بالوحي ويحتمل ان يكون قول المصنف سيما الى آخره اشارة الى هذا الجواب * واجيب عنه ايضا بان تعلم اسماء الحروف في اقصر مدة ولو بطريق السماع من صبي وان كان امرا يمكننا في نفسه الا ان ذلك ليس بممكن في ذلك الزمان لان العلم باسماء الحروف لم يكن في علم محتلمهم فضلا عن صبيانهم لانهم كانوا قوم اميين لم يكن في جملة قبائل قريش في ذلك الوقت سوى اثنين او ثلاثة من اهل الخط والهجاء فكان المعترض قاس ذلك الزمان بالزمان الذي هو فيه والاديب العالم بعلم الادب والاربيب العاقل والمقصود بهذه الاوصاف المبالغة في دلالة هذه القوائم على اعجاز القرآن **قوله وهو** اي الذي يعجز عنه الاديب انه تعالى اورد في هذه القوائم اربعة عشر اسما وهي الالف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء والسين والحاء والقاق والنون وهذه الاسماء الاربعة عشر نصف اسمي حروف الخط المعجم وهي الحروف المقطعة التي مجموعها ثمانية وعشرون حرفا ان لم تعد الالف اللينة حرفا برأسها بناء على ان الهمزة والالف حرف واحد بالذات الا انها اذا تحركت يقال لها همزة والالف اولان الالف اللينة ليست حرفا اصليا بل هي مقلوبة من الواو والياء **قوله في تسع وعشرين سورة** حال من قوله اربعة عشر اسما اي اوردتها كائنة في تسع وعشرين سورة هي بعدد الحروف البسيطة المقطعة اذا عد فيها الالف اللينة حرفا برأسها والافهئ ثمان وعشرون حرفا كما مر ثمان سور من هذه السور التسع والعشرين (٩) مفتحة بقوله الم وخمس سور منها مفتحة بقوله الر * وواحدة بقوله بس * وواحدة بقوله كهيعص * وواحدة بقوله طه * وسورتان منها بقوله طسم * وواحدة بقوله طس * وواحدة بقوله ص * وست سور بقوله حم * وواحدة بقوله جمعق * وواحدة بقوله ق وواحدة بقوله ن * وجميع الاسامي المذكورة في اوائل هذه السور التسع والعشرين ثمانية وسبعون اسما وبعدها اسقاط ما تكرر منها بقى اربعة عشر اسما وهي ما ذكرناه **قوله مشتتة** حال من اربعة عشر اي اورد في هذه القوائم اربعة عشر اسما حال كونها مشتتة على انصاف حروف المعجم و اراد بالانصاف ما هو اعم من التحقيقية والتقريبية لان المذكور من بعض الانواع نصفه تقريبا مثل نصفه الاقل ونصفه الاكثر كما سيجي ان شاء الله تعالى **قوله فذكر من المهموسة** وهي عشرة احرف يجمعها قولك * ستهنك خصفه * وخصفه اسم امرأة والشهت اللاح في السؤال ذكر منها نصفها تحقيا وهو خمسة الحاء والهاء والصاد والسين والكاف ويقابلها الجهورية وهي ثمانية عشر حرفا وهي حروف قولك * ظل قور بض اذا غزا جند مطيع * و ذكر منها نصفها تحقيا وهو تسعة احرف يجمعها قولك * لن يقطع امر * وفسر المهموسة بقوله وهي ما يضعف الاعتماد على مخرجه وبضعف اعتماده على مخرجه لا يقوى على منع النفس فيجري معه النفس وجرى النفس مع الحرف مما يضعفه فظهر ان المهموسة حروف ضعيفه في انفسها لضعف اعتمادها على مخرجها بخلاف الجهورية فانها قوية في انفسها لقوة اعتمادها على مخرجها فلذلك لا يجري النفس مع النطق بها بل يحتبس فان النفس الخارج من اقصى الصدر يتكيف كله بكيفية الصوت في الصهورة فيحصل صوت قوي يمنع خروج النفس مع النطق بها بخلاف المهموسة فان النفس الخارج لا يتكيف كله بكيفية الصوت بل يبقى شيء منه بلا صوت فيجري مع النطق بالحرف لكن هذا الجري وعدمه انما يكون ايين عند تحرك الحرف فلماذا قيد تعريف الجهر والهس بالتحرك ومثلا بققق وككك وقالوا انك تجد النفس محصورة اي محتبسا لا يجري مع النطق بالاول وتجده جاريا غير محتبس مع النطق بالثاني والحروف الشديدة ما ينحصر جري صوتها في مخرجها فدار الشدة والرخاوة على الصوت كما ان مدار الجهر والهس على النفس الخارج فالصوت المتكيف بكيفية الحروف اما ان ينحصر ولا يجري معها او لا ينحصر فان انحصرت تسمى الحروف شديدة وان لم ينحصر تسمى رخوة ولما كان انحصار الصوت في المخرج وجريه اظهر عند السكون قدره ساكنا ومثله بالحج والبطش والظل والشديدة ثمانية احرف وهي حروف قولك * اجدت طبقك * من الايجادة وهي جعل الشيء جيدا والمذكور منها في القوائم اربعة وهي حروف قولك * اظك * اي عليك اظك اي خذ * والاقط طعام يتخذ من اللبن وما بقى بعده

سيما وقدر اعي في ذلك ما يعجز عنه الاديب الاربب القائق في فنه وهو انه اورد في هذه القوائم اربعة عشر اسما هي نصف اسمي حروف المعجم ان لم يعد فيها الالف حرفا برأسه في تسع وعشرين سورة بعددها اذا عدت فيها الالف الاصلية مشتتة على انصاف انواعها فذكر من المهموسة وهو ما يضعف الاعتماد على مخرجه ويجمعها * ستهنك خصفه * نصفها الحاء والهاء والصاد والسين والكاف ومن البواقي الجهورية نصفها يجمعها * لن يقطع امر * ومن الشديدة الثمانية المجموعة في * اجدت طبقك * اربعة يجمعها * اظك * ومن البواقي الرخوة عشرة يجمعها * جس على نصره * ومن المطبقة التي هي الصاد والضاد والطاء والظاء نصفها ومن البواقي النغمة نصفها ومن القلقة وهي حروف تضطرب عند خروجها ويجمعها * قد طبع * نصفها الاقل لقلتها ومن اللينتين الياء لانها اقل ثقلا

(٩) قوله (مفتحة بقوله الم) وهذا شامل بالمص * والمرأ * وان عدا في بعض النسخ سورة على حدة تأمل لصححه

الحروف الثمانية الحروف الرخوة وهي عشرون بناء على ان الالف اللينة ليست حرفا برأسها والمذكور
 في الفوائج منها عشرة احرف نصف العشرين وهي حروف قولك جس على نصره والجس بضم الحاء المهملة
 جمع جس مثل اجر يقال جس بالكسر اي تشدد وتصلب في الدين او في القتال والتمس التشدد والتعافي
 والحماسة الشجاعة والاحس الشجاع * والمطبقة بفتح الباء اربعة احرف ينطبق اللسان على الحنك الاعلى عند
 تلفظها والمنقحة مابقي وهي اربعة وعشرون يفتح اللسان والحنك عند تلفظها بل يتجا في كل واحد منهما عن الآخر
 عندموا المذكور منها في الفوائج ايضا نصفها وهو اثناعشر حرفا وحروف القلقة حروف بضرب اللسان ويحرك
 عن صوتها وذلك ان حروف القلقة لا اجتماع وصفي الشدة والجهر فيها يحتاج المتكلم عند النطق بها ساكنة وضغط
 لسانه الى مخرج الحرف والتصاقه به فلا يخرج صوتها عند النطق بها حالة الوقف الا بقلقة اللسان وتحريكه عن
 موضعه حتى يخرج صوتها لان ما فيها من صفة الجهر يمنع النفس ان يجري معها وما فيها من صفة الشدة يمنع جريان
 صوتها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للتكلم عند النطق ساكنة فاحتاج المتكلم الى قلقة اللسان وتحريكه عن
 موضعه فسميت حروف القلقة وهي خمسة احرف يجمعها قولك قد طبع بالطاء المهملة والجيم والمذكور منها
 في الفوائج حرفان وهما القاف والطاء ولما لم يكن لها نصف صحيح ذكر نصفها الاقل لقلقة تلك الحروف في انفسها وما بقي
 بعد حروف القلقة وهو ثلاثة وعشرون حرفا لما كثرت في انفسها اعتبر نصفها الاكثر وهو اثناعشر حرفا والمراد من
 التبيين الواو والياء مما به لكون التلغظ بهما لينا على اللسان والمذكور منهما في الفوائج الياء لانها اقل ثقلا من الواو
 ولم تعتبر الالف الساكنة مع كونها لينة على اللسان لما مر انها ليست حرفا برأسها بل هي مقلوبة من الواو والياء
 في الاغلب والمستعلية هي التي تصعد الصوت بها في الحنك الاعلى **قوله في الحنك** صلة ليتصعد يقال صعد
 في السلو سميت مستعلية لخروج صوتها من جهة العلو وهي سبعة احرف الصاد والضاد والطاء والظاء والحاء والعين
 والقاف والثلاثة الاخيرة منها مستعلية غير مطبقة والاربعة الاولى مستعلية ومطبقة والمذكور في الفوائج من هذه
 السبع نصفها الاقل وهو الصاد والطاء والقاف و ما سوى هذه السبعة وهو واحد وعشرون حرفا تسمى منخفضة
 لخروج صوتها من جهة السفلى او لانحطاط اللسان عند تلفظها عن الحنك الاعلى والمذكور منها نصفها الاكثر
 لكثرتها وهو احد عشر حرفا وحروف البدل هي الحروف التي تبدل من غيرها وهي احد عشر حرفا يجمعها قولك
 اجد طويت منها فالهمزة تبدل من الواو في نحو او اصل في جمع واصلة اصله واصل على وزن فواعل وفي نحو قائل
 وكساء اصلهما قاول وكساو وتبدل الجيم من الياء المشددة نحو ابي عليج في ابي علي ومن غير المشددة نحو لاهم ان
 كنت قبلت حجج اصله حجتي وتبدل الدال من التاء في نحو فزدوا جد معوا اصلهما فزت واجتمعوا وتبدل الطاء من
 التاء في نحو اصطبر اصله اصتبر والواو من الياء في نحو موقن اصله ميقن من ايقن والياء من الواو في نحو ميقات اصله
 موقات والتاء من الواو في نحو نخمه اصله وخة من الواو في نحو الميم من الواو في نحو والنون من اللام في نحو لعن اصله لعن
 والهاء من الهمزة في هرقت والالف من الواو والياء في نحو قال وباع **قوله على ما ذكره سيبويه** احتراز عما
 في المفصل من انها ثلاثة عشر حرفا يجمعها استجده يوم طال بزيادة السين واللام على حروف اجد طويت منها
 واما قال بعضهم من انها اثناعشر حرفا وزاد اللام كما في اصيلا اصله اصيلا تصغير اصيلا جمع اصيلا كعبران
 جمع بعير واما قال الرمانى من انها اربعة عشر حرفا وزاد على ما ذكره هذا البعض الصاد والزاي في نحو صراط وزراط
 اصلهما سراط **قوله الستة** مفعول ذكر المقدراى وذكر من حروف البدل الحروف الستة ووصفها بقوله الشائعة
 المشهورة اشارة الى وجه اختيار هذه الستة التي هي النصف الاكثر لاحد عشر واحطمين اسمان جبلين قبل الهطم والحطم
 والهضم اخوات **قوله** وقد زاد بعضهم سبعة اخرى وهي اللام في اصيلا **قوله** فقال انه بدل من النون اصله
 اصيلا في جمع اصيلا كعبران في جمع بعير والاصيل الوقت بعد العصر الى المغرب وجمعه اصل واصل واصائل وجمعوه
 على اصيلا ايضا ثم صفروا الجمع المذكور فقالوا اصيلا ثم بدلوا من النون لا ما فقالوا اصيلا ومنه قول النابغة
 * ياد ارمية بالعلباء فالسند * اقوت وطال عليها سالف الابد *
 * وقفت فيها اصيلا لاسائلها * عيت جوابا وما بالربع من احد *
قوله والصاد والزاي في صراط وزراط **قوله** ابدلتا من سين سراط والقاف في اجداف ابدل من التاء الثلثة وهو
 جمع جدث وهو القبر والعين في اعن ابدلت من الهمزة فان جعل الهمزة عينا لغة لبعض العرب قال الشاعر

من المستعلية وهي التي تصعد الصوت بها
 الحنك الاعلى وهي سبعة القاف والصاد
 الطاء والحاء والعين والضاد والقاف نصفها
 لاقل ومن البواقي المنخفضة نصفها ومن
 حروف البدل وهي احده عشر على ما ذكره
 سيبويه واختاره ابن جني ويجمعها اجد
 طويت منها الستة الشائعة المشهورة التي
 يجمعها اطمين وقد زاد بعضهم سبعة اخرى
 وهي اللام في اصيلا والصاد والزاي في
 صراط وزراط والقاف في جدف والعين في
 اعن والتاء في ثروغ الدلو والياء في باسمك حتى
 صارت ثمانية عشر

اعن ترسمت من خرقة منزلة * ماء الصبابة من عيذك مسجوم *

اصلها أن والتقدير امن ان حذف كلمة من لان حذف حرف الجر من ان وان شائع والترسم التأمل في الرسم يقال ترسمت الدار اي تأملت رسمها وخرقاء اسم حبيته والصبابة حرارة العشق والمسجوم بالجيم المسكوب والمعنى امن رسم منزلة الحبيبة تبكي وقيل قوله اعن في بعض النسخ بفتح الهمة وكسر العين وتشديد النون فتكون العين مبدلة من همزة ان التي هي احدى الحروف المشبهة بالفعل واصلها أن والناء في ثروغ الدلو مبدلة من القاء والفروغ جمع فرغ بالعين المعجمة وهو مخرج الماء من الدلو من بين العرقوتين والعرقوتان الخشبنتان اللتان تعترضان على الدلو على هيئة الصليب والجمع العراقي والباء في قولك باسمك مبدلة من الميم اصلها ما اسمك فهذه الاحرف السبعة اذا ضمت الى حروف اجد طويت منها وهي احد عشر حرفا بصير المجموع ثمانية عشر حرفا والمذكور منها في الفوائض نصفها الذي هو تسعة الستة المذكورة التي هي حروف اهطمين واللام والصاد والعين **قوله** وما يدغم في مثله **قوله** اي وذكر مما يدغم في مثله كالهزة في الهزة مثلا ولا يدغم في المتقارب مخرجا فان الهزة لا تدغم في الهاء ولا في سائر حروف الحلق نصفها الاقل وهو سبعة لان مجموع هذا النوع كان خمسة عشر حرفا وليس لها نصف صحيح فاعتبر نصفها الاقل وهو سبعة وتلك السبعة من الحروف المذكور او لامن الخمسة عشر وهي الهزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء **قوله** وما يدغم فيهما **قوله** اي وذكر مما يدغم في مثله وفيما يقاربه وهي الثلاثة عشر الباقية بعد الخمسة عشر نصفها الاكثر وهو سبعة الحاء والقاف والكاف والراء والسين واللام والنون **قوله** لما في الادغام من الخفة والفصاحة **قوله** لتعليل لذكر النصف الاقل في الاول والنصف الاكثر في الباقي يعني ان الادغام لما كان فيه خفة وفصاحة كانت الحروف التي تدغم فيها ارجح واكثر افادة للخفة والفصاحة بالنسبة الى الحروف التي لا تدغم الا في مثلها فلذلك ذكر النصف الاكثر من الارجح والنصف الاقل من غيره وبقي اربعة احرف لا تدغم فيما يقاربه وتدغم في مثلها وهي الميم والزاي والسين والفاء وذكر منها نصفها وهو الميم والسين **قوله** ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذلق اللسان **قوله** اي بطرفه فان الذلق بسكون اللام الطرف الجوهرى ذلق كل شئ حده وكذلك ذولقه وذولق اللسان طرفه وذلق اللسان بالكسر يذلق ذلقا اي ذرب وصار حادا سريع الجرى وسهله والحروف الذلقية ستة احرف يجمعها قولك رب منفل والتي هي ذولقية حقيقة منها انما هي الراء والنون واللام واما الثلاثة الاخرى منها وهي الفاء والباء والميم فهي شفوية لا مدخل لطرف اللسان في التلفظ بها ولعل تسمية جميع هذه الحروف الستة ذولقية مبنية على التغليب وما بقي بعد هذه الحروف الستة تسمى مصمتة وهي اثنان وعشرون حرفا **قوله** والحلقية **قوله** عطف على قوله الذلقية وقوله كثيرة الوقوع منصوب على انه خبر كانت وقوله ذكر ثلثيها جواب لما ذكر من الذلقية اربعة وهي الراء والميم والنون واللام ومن الحلقية اربعة وهي الهزة والهاء والحاء والعين وقلقة مقابل هذين النوعين بالنسبة اليهما اعني المصمتة وغير الحلقية ذكر منها اقل من نصفها وان كان لهما نصف صحيح وهو احد عشر لان الباقي بعد كل واحدة من الذلقية والحلقية اثنان وعشرون وقد ذكر من كل واحدة منهما عشرة احرف اما المصمتة فالمذكور منها الالف والصاد والهاء والكاف والسين والحاء والياء والعين والطاء والقاف وغير الحلقية المذكور منها هو اللام والميم والصاد والراء والكاف والسين والطاء والياء والقاف والنون وظهر من هذا الكلام ان قوله السابق وهو ان اسماء الحروف البسيطة التي ذكرت في الفوائض على وجه يعجز الاديب الاريب عن ذكرها على ذلك الوجه وهو ذكرها مشتتة على انصاف انواعها ينبغي ان يحمل الانواع المذكورة فيه على اكثرها لان المذكور في بعض تلك الانواع ثلثاها كما في الحروف الذلقية والحلقية وكذا المذكور من الحروف الزوائد العشرة سبعة والسبعة ثلثا العشرة على التقريب **قوله** ولما كانت ابنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية **قوله** كصادر الافعال السداسية ذكر من الزوائد العشرة سبعة احرف تنبها على ذلك وهي الالف واللام والياء والميم والنون والسين والهاء والمتروكة منها ثلاثة الواو والناء والالف الساكنة ثم ان المصنف لما ذكر ان المذكور في فوائض السور من كل نوع من انواع الحروف البسيطة نصفه بل اكثره بحسب العدد اراد ان يشير الى ان المذكور فيها اكثره بحسب الاستعمال والجريان على اللسان بالنسبة الى المتروكة منها ليظهر به

وقد ذكر منها تسعة الستة المذكورة واللام والصاد والسين وما يدغم في مثله ولا يدغم في المقارب وهي خمسة عشر الهزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء والحاء والسين والضام والفاء والظاء والسين والزاي والواو نصفها الاقل وما يدغم فيهما وهي الثلاثة عشر الباقية نصفها الاكثر الحاء والقاف والكاف والراء والسين واللام والنون لما في الادغام من الخفة والفصاحة ومن الاربعة التي لا تدغم فيما يقاربه ويدغم فيما يقاربه وهي الميم والزاي والسين والفاء نصفها ولما كانت الحروف الذلقية التي يعتمد عليها بذلق اللسان وهي ستة يجمعها رب منفل والحلقية التي هي الحاء والحاء والسين والفاء والياء والحاء والعين والسين والهاء والهزة وكثيرة الوقوع في الكلام ذكر ثلثيها ولما كانت ابنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية ذكر من الزوائد العشرة التي يجمعها اليوم تساه سبعة احرف منها تنبها على ذلك ولو استقرت الكلم وتراكيبها وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكشورة بالمذكورة ثم انه ذكرها مفردة وثنائية وثلاثية ورباعية وخاسية اي انا بان المتحدى به مركب من كلمات التي اصولها كلمات مفردة ومركبة من حرفين فصاعدا الى الخمسة وذكر ثلاث مفردات في ثلاث سور لانها توجد في الاقسام الثلاثة الاسم والفعل والحرف

وجه ترجيح المذكورة على المتروكة مع ان كل واحدة منهما نصف الاخرى تحقيقا او تقريبا فقال ولو استقرت
الكلم وتراكيبها من موادها التي هي حروف المباني وجدت المتروكة مكثورة اي مغلوبة في الكثرة بحسب
الاستعمال بالنسبة الى ما ذكرت في هذه القوائم من كثرته فكثرت اي غلبته في الكثرة فهو مكثور اي مغلوب
وظاهر ان معظم الشيء وجله ينزل منزلة كله فكأنه تعالى عدت على العرب جميع الحروف التي منها تراكيب كلامهم
بذكر اسمها الدالة عليها مع رعاية هذه الطائفت البديعة والاعتبارات الجهمية التي يجزم عنها الاديب الاريب
القائيق في فنه فضلا عن الامي الذي لم يخالط الكتاب فكان اول ما يقرع الاسماع من السور المصدرية بها معجزة
للنبي صلى الله عليه وسلم مستقلة مع قطع النظر عن كونها من دلائل ان المتلو عليهم كلام الهى معجز فكان
تصدير السور بها على الوجه المذكور ادخل في التبيكيت وادل على ازام اللمجة * فان قيل لانسلم ان الحروف المتروكة
في القوائم من كل جنس مكثورة بالمذكورة لانها مجرد كلاً وتراكيب ليس فيها من نصف المهموسة المذكورة في القوائم
حرف واحد قط فضلا عن غلبة المذكورة على المتروكة في الكثرة نحو ضرب زيد فانه ليس فيه شيء من الحاء
والهاء والصاد والسين والكاف وكذا ليس فيه من نصف المجهورة المذكورة في القوائم شيء سوى حرفين الباء
والراء وكذا ليس فيه حرف من نصف الشديدة المذكورة فيها وهو حرف حس على نصره غير حرف واحد وهو الراء
واجيب عنه بان غلبة المتروكة في هذا التركيب على المذكورة في القوائم لا ينافي كثرة المذكورة في نفسها بالنسبة
الى المتروكة فاذا ذكرته لا يصلح سندا للمنع ولا يتجهم المنع المحرر على المعلل لانه اثبت دعواه الخطابى بالاستقراء
ولما فرغ من بيان ان التهدي به يشارك كلامهم في المادة بجميع انواعها شرع في بيان تشاركهما في التركيب
والصورة ايضا ليكون الازام بالمادة والصورة جميعا فقال ثم انه ذكرها مفردة في ثلاثة مواضع وهي ص و ق و ن
وثانية في اربع سور وهي طه وطس ويس وحج وثالثة في ثلاث سور وهي الم الرطيم ورباعية في سورتين
المص المروخاسية على هيتين كهيعص وجمعق ايذانا بان التهدي به مركب من كلماتها التي اصولها
كلمات مفردة اسماء كانت نحو الكاف في ضربك والهاء في ضربه او فعلا نحو ق امر من وقى يقي او حرفا كواو
العطف ومركبة من حرفين اسماء كانت نحو من او فعلا نحو قل او حرفا نحو من فصاعدا الى الخمسة مثال الاسم
المركب من ثلاثة احرف رجل ومثال الفعل المركب من ثلاثة احرف ضرب ومثال الحرف المركب من ثلاثة احرف
ليت و اجل والكلمة المركبة من اربعة احرف او خمسة احرف لا توجد في الحرف بل في الاسم نحو جعفر و صنوبر
وفي الفعل نحو دحرج واجتمع وليس في اصول الابنية ما هو مركب من اكثر من خمسة احرف وذكر ثلاث
مفردات وهي ص و ق و ن في ثلاث سور لانها لا توجد في الاقسام الثلاثة وهو علة لذكر الاسامي المفردة
في ثلاث سور لاني ازيد منها ولا في انقص مثال المفرد في الاسم كالف الخطاب وفي الفعل ق وفي الحرف واو العطف
﴿ قوله في تسع سور ﴾ متعلق بذكر المقدر في قوله واربع ثنائيات وهو معطوف على قوله ثلاث مفردات
وكذا قوله وثلاث ثلاثيات وكذا قوله ورباعيتين والسور التسع سورة طه وطس النمل ويس والحواميم الست
﴿ قوله لوقوعها ﴾ اي لوقوع الكلمة الثابتة في كل واحد من الاقسام الثلاثة على ثلاثة اوجه قبح الاول
وكسره وضمه فوقوعها في الاسماء كذلك نحو من واذوذو وفي الافعال نحو قل وبع وخف وفي الحروف نحو ان
ومن ومذ على لغة من جربها واذالم يجر ما بعدهما يكونان اسمين بالاتفاق والحاصل من ضرب الثلاثة في مثلها تسعة
﴿ قوله في ثلاث عشرة سورة ﴾ ذكر الم في ست سور في سورة البقرة وال عمران والعنكبوت والروم والقيمان
والسجدة وذكر الر في خمس سور يونس وهود ويوسف و ابراهيم والجرود ذكر طسم في سورتين الشعراء والقصص
فمجموع السور التي ذكر فيها الثلاثيات ثلاث عشرة سورة تبيها على ان اصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر
عشرة منها للاسماء والقياس يقتضى ان تكون اوزان الاسم الثلاثى اثني عشر لان اول الكلمة لا يخلو عن احدى
الحركات الثلاث لامتناع الابتداء بالساكن وعلى تقديره يتصور في عين الكلمة اربعة احتمالات السكون و احدى
الحركات الثلاث ولكن سقط منها فعل بضم الفاء وكسر العين وعكسه استقالاتا فانه لم يوجد كل واحد منهما في كلام
العرب ووعلى ودئل منقولان من لغة العجم الى لغة العرب او من الفعل الى الاسم وحبك متداخل فان فيه لغتين
حبك بكسرتين مثل ابل وحبك بضمين مثل عنق ثم قيل حبك بكسر الفاء وضم العين فكسر الفاء مبنى على اللغة
الاولى وضم العين على الثانية فلما سقط من اوزان الاسم الثلاثى اثنان بقي عشرة اوزان وهي صقرو وجل وكتف ورجل

اربع ثنائيات لانها تكون في الحرف بلا حذف
بل وفي الفعل بحذف كقل وفي الهم بغير
بذف كن وبه كدم في تسع سور لوقوعها في
واحد من الاقسام الثلاثة على ثلاثة اوجه
في الاسماء من واذوذو وفي الافعال قل وبع
خف وفي الحروف ان ومن ومذ على لغة من
ربها وثلاث ثلاثيات لحيثا في الاقسام
ثلاثة في ثلاث عشرة سورة تبيها على ان
صول الابنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة منها
لاسماء وثلاثة للافعال ورباعيتين وخاسيتين
بيها على ان لكل منهما اصلا بكسرو وسفرجل
ملحقا كقردد وجمنفل ولعلها فرقت على
سور

وعلم وعنب وابل وبرد وجرذ وعنق **قوله** وثلاثة للافعال وهي مفتوح العين ومكسورة ومضمومة مع فتح الفاء خلفته فان اصول الافعال الثلاثة ليس فيها مضموم الفاء ولا مكسور الفاء هربا من الثقل ولا ساكن الفاء لتعذر الابتداء بالساكن ولا ساكن العين كيلا يلزم اجتماع الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع فان اللام تسكن حينئذ فرار من توالي الحركات فيما هو كاللحمة الواحدة وثني كل واحدة من الفوائج الرباعية والخماسية تنبها على ان كل واحدة من الرباعية قسمان اصلي وملحق به فالاصلي من الرباعي كجعفر وهو التهر الصغير ومن الخماسي كسفرجل والملحق بالرباعي كقردد وهو المكان الغليظ المرتفع والدال زائدة للحاق فلذلك لم تدغم قال الجوهري وانما اظهر لانه ملحق بفعل والملحق لا يدغم والملحق بالخماسي كجحفل اصله جحفل فزيدت النون للحاق قال الجوهري الجحفلة لذوات الحافر كالشفة للانسان والجحفل الغليظ الشفة بزيادة النون **قوله** لهذه القائمة **قوله** اشارة الى ما استفيد من قوله ثم انه ذكرها مفردة الى قوله ولعلها فرقت على السور والمقصود منها الاشارة الى جواب ما يقال من انه لما كان تصدير السور بهذه الالفاظ لتقديم ما يدل على الاعجاز وهو ان تلفظ الامي الذي لم يخط ولم يقرأ باسمي الحروف الاربعة عشر مشتملة من القوائد واللطائف على ما يعجز عنه الخذاق المهرة في العلوم الادبية وكان هذا المقصود حاصل بايراد تلك الاسامي باجمعها في اول القرآن كان المناسب ذكرها مجتمعة في اول القرآن ليحصل التقديم المذكور فان المتقدم على كل سورة على تقدير تفريق الاسامي على السور انما هو نطق الامي ببعض من اسامي الحروف مع كونه مختصا بمن خط وقرأ لانطقه بها مشتملة على تلك اللطائف اذ لا يمكن التظن لتلك اللطائف الابدورود الاسماء الاربعة عشر واجاب عنه بان في التفريق فواء اخر لا تحصل بذكرها مجتمعة في اول القرآن فان الاسماء الاربعة عشر لو ذكرت مجتمعة لم تفقد الالفاظ المفردة توجد في الاسم والفعل والحرف ولان الالفاظ الثمانية توجد فيها باربعة اوجه وكذا البواقي غاية ما في الباب ان هذه القوائد وتلك اللطائف لا يفهمان في اول القرآن بل يتوقف فهمهما على نزول جميع السور المصدرة بتلك الفوائج ولا ضير ولا محذور فيه ثم ذكر للتفريق فائدة اخرى فقال مع ما فيه من اعادة التهدي وتكرير التنيه والمبالغة فيه اي في كل واحد من التهدي والتنيه ولما كان تقديم ما يدل على الاعجاز في معنى التهدي بالقرآن والتنيه على اعجازه كان في التفريق اعادة وتكرير لذلك التهدي والتنيه وكان في التفريق على السور الكثيرة البالغة الى تسع وعشرين سورة مبالغة في كل واحد منهما ومن المعلوم ان نفس الاعداد والتكرير والمبالغة فيها لا تصلح فائدة للتفريق الا بملاحظة مرادها وهو تمكن المعنى المكرر وتقرره في النفس فانه كلما ازداد تكرره زاد تقرره كما يقال المعنى اذا تكرر تقررو وهذا هو الوجه في كل ما جاء في القرآن مكررا سواء كان باتحاد اللفظ كقوله تعالى فباي آلاء ربكما تكذبان او بدونه كما في القصص المكررة بالفاظ اخر فالمقصود منه تمكين المقرر في الاسماع والقلوب وتقريره فيها **قوله** والمعنى ان هذا التهدي به وهو القرآن مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف منها كذا **قوله** اي متهدى به لما ذكر ان الاسامي المفتوح بها مالم تلها العوامل معربة من حيث ان من شأنها ان تختلف او اخرها باختلاف العوامل وان سكوتها او اخرها سكوتها وقف لا سكوت بناء لانه لو كان سكوت بناء لما جوز فيه اجتماع الساكنين وقد جوزوا فيه ذلك حيث قالوا اصاد وضاد ونحو ذلك وانما خلت او اخرها عن الحركة الاعرابية لانعدام ما يوجب ذلك ويقتضيه فانها مالم تتركب مع العامل لم تحدث فيها المعاني المنتضية للاعراب حتى تحتاج الى ان ينصب فيها ما يدل على تلك المعاني المعتورة عليها من الفاعلية والمفعولية والاضافة اليها فبقيت او اخرها ساكنة سكوت وقف مالم تلها العوامل اشار المصنف الى جوابها حال كون السور مفتوحة بها ايقاظا للسامع من سنة الغفلة عن حال القرآن وتنبهاله على ان المتلو على المتحدين في الحقيقة كلام منظوم مما ينظّمون منه كلامهم فلو كان من عند غير الله تعالى لما عجزوا عن آخرهم عن الاتيان بما يدانيه وليكون اول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز فكما يجوز ان لا يكون لها محل من الاعراب لكونها مسرودة على نمط التعديد مثل دار غلام جارية غير مركبة مع العامل الذي هو سبب تحقق المعاني المنتضية للاعراب يجوز ايضا ان يكون لها محل من الاعراب بان تكون الاسامي المفتوح بها في تأويل المؤلف منها ويكون لفظ المؤلف منها اما مبتدأ محذوف الخبر او خبر مبتدأ محذوف اي ان المتبادر الى الذهن من قوله والمعنى ان هذا التهدي به مؤلف الى آخره انه اراد به مجرد بيان ما يرجع اليه المراد من ذكر الاسامي المفتوح بها على سبيل التعداد وبيان ما يؤول اليه الحاصل لا توجيه وجه اعرابها بايقاعها في التركيب كما اشار اليه مولانا خسرو

ولم تعد باجمعها في اول القرآن لهذه القائمة مع ما فيه من اعادة التهدي وتكرير التنيه والمبالغة فيه والمعنى ان هذا التهدي به مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف منها كذا

رحمه الله تعالى بقوله في تفسير قول المصنف والمعنى اى المراد ومحصل ما استفاد من نظم الآية ان هذا التحدى به مؤلف الى آخره **قوله** وقيل هي اسماء السور عطف على ما تضمنه قوله ثم ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام الى آخره فانه في قوة ان يقال هذه الفوائح اسماء حروف جبي بها ايقاظا وتنبها على ان التلو عليهم لو كان من عند غير الله لما عجزوا عن الاتيان بما يدانيه لكونه كلاما منظوما مما ينظمون منه كلامهم وقيل هي اسماء السور المفتحة بما سميت بها اشعارا بانها كلمات عربية معروفة التركيب اى معلوم تركيبها من مواد كلماتهم التي ينظمونها منها ووجه الاشعار ان تسمية الكل باسم اجزائه تشعر كونه مركبا منها وذلك لان الاصل في الاعلام المنقولة رعاية المناسبة بين المعاني الاصلية والعلمية عند التسمية بها ولما كانت هذه السور مركبة من مسميات تلك الاسامي ومسماة بها نسبوا الى الذهن ان تسميتها تلك الاسامي انما هي للمناسبة بين معانيها الاصلية التي هي المسميات وبين معناها العلمى الذى هو السورة المركبة من مسميات الاسماء المذكورة فتكون تسمية السور بها مشعرة بكونها مركبة من مسمياتها فلولم تكن من عند الله لما عجزوا عن اتيان مثلها فيكون في تسميتها بها ايماء الى الإعجاز والتحدى على سبيل الايقاظ فالدلالة على وجه الإعجاز معتبرة في هذا الوجه كما انها معتبرة في الوجه الاول لكنها معتبرة في الوجه الاول اعتبارا مقصودا بالذات قصدا اوليا وفي هذا الوجه ليس اعتبارها الا لترجيح التسمية بهذه الالفاظ دون غيرها مع استواء الكل فيما يقصد بالاعلام من الدلالة على المسمى والمقدرة بالحركات الثلاث في الدال بمعنى القدرة كذا في الصحاح **قوله** دون معارضتها اى عندها **قوله** واستدل عليه اى على كون الالفاظ التي افتتحت السور بها اسماء السور **قوله** مفهومة على صيغة المفعول من باب الافعال اى معلومة المراد منها بحسب العلم بالوضع فكان الواضع افهمنا المعنى المراد منها وفي هذا التعبير تنبيه على ان لا يدخل للرأى في معرفتها بل يجب استفادتها من الغير * واعلم ان للناس في قوله تعالى الم وسائر الفوائح قولين احدهما انه ستر مستور ومعنى محبوب استأثر الله تعالى بما يعلمه روى عن ابي بكر الصديق رضى الله عنه انه قال في كل كتاب ستر وستر الله تعالى في القرءان هذه الحروف التي في اوائل السور * وروى مثله عن سائر الصحابة ايضا والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وانكر المتكلمون هذا القول قالوا لا يجوز ان يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوما للخلق محتجين بقوله تعالى افلا يتدبرون القرءان ام على قلوب افعالها امرهم بالتدبر في القرءان ولو كان غير مفهوم المراد منه لما امرهم كيف يأمرهم بالتدبر فيه بقوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وما لا يكون مفهوما كيف يكون نورا ومبينا ونحو ذلك كثير في القرءان وبقوله عليه السلام * انى تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتى * وكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وبالوجود العقول ايضا منها انه لو ورد فيه شئ لاسيل الى العلم به لكانت مخاطبة به نحو مخاطبة العربي باللغة الزنجية ولم يجوز ذلك فكذا هذا ومنها ان المقصود من الكلام الافهام فلولم يكن مفهوما لكانت مخاطبة به عبثا وسفها وذا لا يليق بالحكيم ومنها انه قد وقع التحدى بالقرءان وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدى به هذا خلاصة كلام المتكلمين في هذا المقام واحتج مخالفوهم بالآية والخبر والمعقول اما الآية فهو ان المتشابه من القرءان فانه غير معلوم لنا قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله ويجب الوقف ههنا لان الراشحين في العلم لو كانوا يعلمون تأويله لما كان طلب ذلك التأويل ذمما لكان قد جعله الله تعالى ذمما حيث قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله واما الخبر فهو ان القول بان هذه الفوائح غير معلومة مروى عن اكابر الصحابة فوجب ان يكون حقا لقوله عليه الصلاة والسلام * اصحابي كالنجوم باهم اقتديتم اهتديتم * واما المعقول فهو ان الافعال التي كلفها قسمان احدهما ما نعرف وجه الحكمة فيه بعقولنا في الجملة كالصلاة والزكاة والصوم فان الصلاة تضرع محض وتواضع للخالق عز وجل والزكاة سعى في دفع حاجة الفقير والصوم سعى في كسر الشهوة وثانيهما ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فاننا لانعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمى الجمار والسعى بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع ثم ان المحققين اتفقوا على انه كما يحسن من الله تعالى ان يأمر عباده بالقسم الاول فكذا يحسن منه الامر بالقسم الثاني بل هو اعدل على ظهور انقياد الامور وعبوديته لان الطاعة في القسم الاول عرف تعقلها من وجه المصلحة فيه بخلاف الطاعة في القسم الثاني فانه يدل على انه لم يكن الاتيان به الا لخص الانقياد والتسليم واذ كان الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في الاقوال ايضا وهو ان يأمر الله تعالى تارة بان يتكلم بما تنقذ على معناه وتارة بما لا تنقذ على معناه ويكون

وقيل هي اسماء السور وعليه اطباق الاكثر سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب فلولم تكن وحيا من الله تعالى لم تتساقط مقدرتهم دون معارضتها واستدل عليه بانها لولم تكن مفهومة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل والتكلم بالزنجي مع العربي ولم يكن القرءان باسره بياناً وهدى ولما امكن التحدى به وان كانت مفهومة فاما ان يراد بها السور التي هي مستهلها على انها القابها وغير ذلك والثاني باطل

المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للأمر هذا ملخص كلام الفريقين في هذا المقام واصحاب القول الثاني وهم الذين ذهبوا الى ان المراد من هذه العواجم معلوم لنا اختلفوا فيه وذكرها وجوها الاول انها اسماء لسور وهو قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه والثاني انها اسماء للقرآن وهو قول الكلبي والسدي وقناة والثالث اسماء لله تعالى قال سعيد بن جبيرة قوله * الر * وح * ون * تجموعها هو اسم الرحمن ولكنها لا يقدر على كيفية تركيبها في البواقي والرابع ان كل واحد منها مر الى اسم من اسماء الله تعالى وصفة من صفاته كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال في الم الالف اشارة الى ان الله تعالى احداً من آخر ازل الى ابدى واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه مالمك مجيد منان وقال في كهيعص انه ثناء من الله تعالى على نفسه فالكاف يدل على كونه كافياً والهاء على كونه هادياً والعين على كونه عالماً والصاد على كونه صادقاً والخامس ان بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها على اسماء الصفات كما قال ابن عباس في الم ان الله اعلم وفي المص ان الله افضل وفي المر ان الله ارى والسادس ان كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالالف يدل على آلاؤه واللام على لطفه والميم على مجده والسابع ان بعضها يدل على اسماء الله تعالى وبعضها يدل على اسماء غير الله تعالى كما قال الضحاك الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد صلى الله عليه وسلم وعلى سائر الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين كأنه قيل انزل الله الكتاب على لسان جبريل الى محمد عليهما الصلوة والسلام والثامن ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين بان الله تعالى انما ذكرها احتجاجاً على الكفار وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تحدهم بمثل القرآن او بعشر سور او بسورة واحدة فجهزوا عنه زلت هذه الاحرف تبسبها على ان القرآن ليس منتظماً الا من هذه الحروف وانتم قادرون عليها وعارفون بنظم الكلام منها لاجل قوة فصاحتكم فكان يجب ان تقدروا على اتيان مثل هذا القرآن المؤلف منها فلما عجزتم عنه دل ذلك على انه من عند الله تعالى لان عند البشر والتاسع ان الكفار لما قالوا لا نسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وتواصوا بالاعراض عنه اراد الله تعالى لما احب من صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سبباً لسكوتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فانزل الله تعالى عليهم هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالتنجيين اسمعوا الى ما يحيي به محمد عليه الصلوة والسلام فاذا اصغوا هجم عليه القرآن فكان ذلك سبباً لاستماعهم القرآن وطريقاً الى انتفاعهم به فهي في المعنى كالتنبيه لما يأتي بعده من الكلام كقوله الا واما وذلك لان الانسان مجبول على الحرص لما يفهمه والميل الى ما منع منه فكان تصدير السور بهذه الالفاظ سبباً لاصغائهم الى القرآن وتدبرهم في مقاطعه ومطالعه رجاء انه ربما جاء كلام يعبر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل فصار ذلك وسيلة الى استماعهم القرآن وانتفاعهم به والعاشر ان كل حرف منها اشارة الى مدة اقوام وآجال آخرين قال ابن عباس رضي الله عنهما مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم اتى اخوه حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف فسألوه عن الم وقالوا نشدك الله الذي لا اله الا هو احق انها اتك من السماء فقال عليه الصلوة والسلام نعم كذلك نزلت فقال حيي ان كنت صادقاً اني لاعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف بحسب الجمل على ان منتهى اجل مدته احدى وسبعون سنة فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حيي هل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون فهل غير هذا فقال نعم الر فقال حيي هذا اكثر من الاول والثانية فمن شهد ان كنت صادقاً ما ملكت امك الا مائتين واحدى وثلاثين سنة فهل غير هذا فقال نعم المرقال فمن شهدنا من الذين لا يؤمنون ولا ندرى باي اقوالك نأخذ فقال ابو ياسر اما انما شاهد ان انبياءنا قد اخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انه كم يكون فان كان محمد صادقاً فيما يقول اني لاراه يجتمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشبه علينا امرك فلاندرى ابا القليل نأخذ ام بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الآية والحادي عشر انه روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انها اقسام وقال الاخفش ان الله تعالى اقسّم بالحروف المعجمة اظهرا لثرفها وفضلها من حيث انها مبادئ كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومباني اسمائه الحسنى وصفاته العلى واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله تعالى ويوحّدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر بعضها والمراد هو الكل كما تقول قرأت الحمد لله وقل هو الله احد

وتريد السورتين بمهما فكأنه قال اقسم بهذه الحروف التسعة والعشرين ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب
 المثبت في اللوح المحفوظ والثاني عشر ان نفس هذه الحروف وذواتها وان كانت معنادة لكل احد من الاميين
 واهل الكتابة وبقراءة الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما اخبر
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهما من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلهذا السبب
 افتتح الله تعالى السورة بذكرها ليكون اول ما يقع من هذه السورة محمزة على سنده والثالث عشر ان هذه
 الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر قال احمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استأنفت كلاما
 كان من شأنهم ان يأتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استئنافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام
 الاول واستئناف الكلام الجديد وذكر الامام وجوها اخر غير ما نقلناه عنه ثم قال والمختار عندا كثر المحققين
 من هذه الاقوال انها اسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ لا يجوز ان لا تكون مفهومة لانه لو جاز ذلك
 لكانت كالتكلم مع العرب بلفظة ارنج وباللفظ المهمل وليس كذلك ولانه تعالى وحدهم القراء ان اجمع بانه هدى
 وبيان وكون شيء من آياته غير مفهومة ينافي كون القرآن بامر هدى ولانه قد وقع التحدى بالقرآن وما لا يكون
 معلوما لا يجوز ان يتحدى به فتعين كونها مفهومة فلا يخلو اما ان يكون المراد بها السور التي هي مستهلها
 اي اول ما يقع من تلك السور من قولهم استهل الصبي اذا صاح عند الولادة شبهت السورة بالصبي الصالح
 ووجه اعادة السور من هذه الفوائح كونها القابا لسور واما ان يكون المراد بها غير ذلك والثاني باطل لان القرآن
 عربي بالنص فلا يجوز ان يراد بشيء من كلماته غير ما هي موضوعة في لغة العرب والالم يكن عربيا وكذلك
 الاول لان الظاهر انه ليس المراد بالفوائح ما وضعت هي له في لغة العرب وهي الحروف البسيطة التي هي مسميات
 الفوائح او معان اخر لها في اللغة حيث قالوا النون الحوت والقاف الجبل وظاهره انه ليس كذلك فلما بطل
 كل واحد من الاحتمالين انفرعين على ان لا يكون الفوائح القابا لسور تعين كونها القابا لها **قول** له وظاهر
 انه ليس كذلك **قول** لا يخلو عن خفاء اذ لا بعد في ان تكون مفهومة يكون المراد ما وضعت هي له في لغة العرب
 وهي الحروف البسيطة التي هي مسمياتها لكن لان حيث انها هي المقصودة بالذات بل من حيث انها تسمى وترمز
 الى المعنى الذي هو المقصود بالذات وهو التنبية على وجه الاعجاز والاشارة الى ان الكلام المتحدى به منظوم
 مما ينظمون منه كلامهم فلو كان كلام البشر لما عجزوا عن اتيان ما يدانيه او تصدير السورة بما هو محمزة له
 عليه الصلاة والسلام من حيث انه اخبر عن اسمي الحروف وهو غيب بالنسبة الى الامي فقبحا تكببت لهم وازام
 الحجة عليهم ولا يبعد ان يكون قول المصنف وقيل هي اسماء السور اشارة الى ضعف هذا القول بناء
 على ان الظاهر ان يكون المراد بالفوائح المذكورة ما وضعت هي له في لغة العرب وهو مسميات الاسماء المذكورة
 كائنه في تأويل المؤلف منها فيكون كما ذكره ان هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه المسميات والمؤلف منها
 هو المتحدى به ففي افتتاح السورة بهذه الاسمي ايقاظ للسامع مع التنبية على الاعجاز والتحدى فلا حاجة
 الى جعلها اسماء للسور كما قيل وكذا قوله واستدل عليه اشارة الى ضعف دليله ومن وجوه ضعفه انه ابطال
 به ان يكون المراد منها غير ما وضعت هي له في لغة العرب وهو في الحقيقة ابطال لمعناه الذي هو كونها اسماء
 للسور لان السور ليست مما وضعت هي له في لغة العرب ايضا **قول** لا يقال لم لا يجوز ان تكون الفوائح
 المذكورة مزيدة الى آخره **قول** المقصود من هذا الكلام ايراد قول المفسرين في تأويل الاسمي المتفتح بها ثم بيان انها غير
 مرضية عنده بقوله لانا نقول **قول** او اشارة **قول** عطف على قوله مزيدة **قول** اقتصررت **قول**
 الظاهر ان لفظة التاء زائدة وقعت سهوا من النسخ لان اقتصر مبنى للمفعول وعليها قائم مقام الفاعل
 اي بمعنى وقع الاقتصار عليها اقتصار الشاعر في قوله قلت لها قني فقالت لي قاف * اي وقعت او اقف وبعده
 لا تحسبي انا نسينا الا يحساف * وهو من مقول قوله قلت والايحساف اسراع الراكب **قول** ونحو ذلك
 في سائر الفوائح **قول** كما قيل في معنى انا الله اري وفي معنى المرانا الله اعلم واري **قول** او الى مدد اقوام **قول**
 عطف على قوله الى كلمات هي منها فان تلاوته عليه الصلاة والسلام تلك الفوائح بهذا الترتيب وهو ذكر
 الاكثر بعد الاقل في معرض الجواب عن قولهم فهل غيره وكذا تقريره عليه الصلاة والسلام
 اياهم على استنباطهم ذلك وعدم انكاره عليهم في تسليم ذلك يدل على انه سلم ان المراد منها الاشارة الى المدة وان

نه اما ان يكون المراد ما وضعت له في لغة
 عرب وظاهر انه ليس كذلك او غيره
 هو باطل لان القرء ان نزل على لغتهم لقوله
 نالي بلسان عربي مبين فلا يحتمل على ما ليس
 لغتهم لا يقال لم لا يجوز ان تكون مزيدة
 تنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف
 فخر كما قاله قطرب او اشارة الى كلمات هي
 بها اقتصرت عليها اقتصار الشاعر في قوله
 قلت لها قني فقالت لي قاف * كما روى عن ابن
 عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال الالف
 لاء الله واللام لطفه والميم ملكه وعند ابن
 روجم ون مجموعها الرحمن وعنه ان الم
 معناه انا الله اعلم ونحو ذلك في سائر الفوائح
 عنه ان الالف من الله واللام من جبريل
 الميم من تحدى القرء ان منزل من الله بلسان
 جبريل على محمد عليهما الصلاة والسلام
 والى مدد اقوام و آجال بحساب الجمل كما
 انه ابو العالمة متمسكا بما روى انه عليه الصلاة
 والسلام لما تاه اليهود تلا عليهم ام البقرة
 فسبوه وقالوا كيف تدخل في دين مدته
 تحدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فقالوا فهل غيره فقال
 لمص والو المرقنوا خلطت عليا فلاندرى
 اياها ناخذ فان تلاوته اياها بهذا الترتيب
 عليهم وتقريرهم على استنباطهم دليل
 على ذلك

اخطأوا في تعيين ان تلك المدة مدة تقرير الشريعة وملة الاسلام **قوله** وهذه الدلالة وان لم تكن عربية الى آخره **قوله**
 حيث لم تكن الالفاظ المذكورة موضوعة في لغة العرب للدلالة على المدة وهو جواب عما يقال كيف وقد
 تحقق ان القرآن نزل على لغة العرب بلسان عربي مبين فيجب ان تكون دلالاته على المراد بحسب الوضع العربي
 فلا يجوز ان تكون الفوائح اشارة الى المدد والآجال لاستزاده ان لا يكون القرآن عربيا وهو باطل وتقرير
 الجواب ان تلك الفوائح وان لم تكن موضوعة في لغة العرب للدلالة على المدد الا ان تلك الدلالة مشهورة بين العرب
 فصارت الفوائح بذلك كأنها موضوعة في لغتهم لتلك الدلالة فصارت من حيث دلالاتها على المدد والآجال ملحقة
 بالعربي كما ان المشكاة مع كونها حبشية موضوعة في لسان الحبشة لكثرة يكون فيها المصباح وان السجيل
 والقسطاس مع انهما فارسيان فالسجيل موضوع في لغة فارس للطين والقسطاس موضوع للميزان الا ان تلك
 الالفاظ لا شتارها عند العرب في المعاني المذكورة لم يكن اشتغال القرآن عليها منافية لكونه عربيا والمنوي في قوله
 تلحقها للدلالة والبارز للفوائح واسناد الالحاق الى الدلالة مجازي من قبيل اسناد الحكم الى سببه فان تلك
 الفوائح انما التحقت بالمعربات بسبب هذه الدلالة **قوله** او دالة **قوله** عطف على قوله او مزيدة اي ولا يقال
 ايضا لم لا يجوز ان تكون تلك الفوائح دالة على مسمياتها حال كون تلك المسميات التي هي الحروف المفردة مقبلا
 بها كما نقله الامام عن الاخفش **قوله** هذا **قوله** اي خذ هذا الذي ذكرت من انه لا يقال لم لا يجوز ان تكون
 هذه الفوائح محمولة على ما ذكر من الاحتمالات ولا يقال ايضا ان القول بان الفوائح المذكورة اسماء السور
 يخرجها الى ما ليس في لغة العرب بناء على ان التسمية بثلاثة اسماء نحو الم وباربعة نحو المرو بخمسة نحو جمعق
 مستكره عندهم فانهم لا يسمون باكثر من اسمين فالقول بانها اسماء السور خروج عن قانون كلام العرب مع ان
 تسمية السور بالفوائح تؤدي الى اتحاد الاسم والمسمى لان الاسم حينئذ يكون جزأ من المسمى والجزء لا يغير الكل
 لان العشرة مثلا اسم لجميع الآحاد ومناول لكل فرد منها مع اغيابه فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه
 من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وكون الاسم نفس المسمى فاسد سواء اراد به الدال
 او مدلوله كزيد مثلا ويستلزم ايضا كون الجزء مؤخرا عن الكل بالرتبة من حيث ان الاسم متأخر عن المسمى بالرتبة
 مع ان الجزء مقدم على الكل بالرتبة فلو جعلنا الفوائح اسماء للسور لزم تأخرها وتقدمها عليها معا وهو محال
قوله لا نناقول هذه الالفاظ لم تعهد مزيدة الخ **قوله** جواب عن قول قطرب انها مزيدة لامعنى لها في حيزها
 وانما جبي بها الامر بالدلالة على الانقطاع والدلالة على الاستئناف وتقرير الجواب ان ما ذكرت انما يصح لو عهد
 في كلام العرب كونها مجرد الدلالة على الانقطاع من غير ان يكون لها معنى في حيزها ولم يعهد ذلك وان الاستئناف
 لا يختص بهذه الفوائح التي هي اسماء الحروف بل يلزمها وغيرها مما يفتح به السور نحو الحمد لله وتبارك الذي بيده
 الملك وغيرها وكونها للاستئناف لا يقتضي ان لا يكون لها معنى في حيزها حتى يستلزم ذلك لان يحكم عليها
 بكونها مزيدة لامعنى لها الا ترى ان مسمى فصل الخطاب من نحو هذا واما بعد انما يقال عند تمام الكلام والشروع
 في آخر فلا جرم يدل على انقطاع كلام واستئناف آخر مع ان له معنى في نفسه ولا يحكم عليه بالزيادة
قوله ولم تستعمل للاختصار الخ **قوله** جواب عن قول من قال انها اشارة الى كلمات مأخوذة هي منها وتقريره
 ان كون تلك الاسماء اشارة الى الكلمات التي هي مأخوذة منها انما يصح اذا استعملت تلك الاسماء في كلام العرب
 للاختصار منها وهو ممنوع فلما ثبت القائل استعمالها للاختصار بالصور المذكورة دفعه بقوله اما الشعر فشاذ
 لا يقاس عليه واما قول ابن عباس رضي الله عنهما فليس تفسير او تخصيصا للاسماء المذكورة بهذه المعاني لكونها
 مأخوذة ومختصرة منها بل هو تنبيه على ان الحروف التي دل عليها بهذه الاسماء منيع اسماء الله تعالى مطلقا ومبادئ
 ما يخاطب به من الكلام اي كلام كان وتخصيص ما ذكر بالذكر من جملة ما تركيب من تلك الحروف من قبيل التمثيل
 بامثلة حسنة لا يكون بخصوصه مرادا من الاسماء لكونها مختصرة منه الا ترى انه يصح عد كل حرف
 من كلمات متباينة حيث عد الالف تارة من الآلاء وتارة من انا وتارة من الرحمن وعد اللام تارة من لطف الله
 وتارة من اعلم وتارة من جبريل وجعل الميم تارة من ملك الله وتارة من الرحمن وتارة من اعلم وتارة من محمد ولا يصح
 استعمال لفظ واحد باطلاق واحد في معان متعددة **قوله** ولا لحساب الجمل **قوله** عطف على قوله للاختصار
 وابطال لقوله او الى مدد اقوام وآجال بحساب الجمل وتقريره ان الاشارة الى المدد والآجال انما تصح اذا استعملت

وهذه الدلالة وان لم تكن عربية لكنها لا شتارها
 فيما بين الناس حتى العرب تلحقها بالمعربات
 كالمشكاة والسجيل والقسطاس او دالة على
 الحروف المبسوطة مقبلا بها بالشرفها من حيث
 انها بسائط اسماء الله تعالى ومادة خطابه هذا
 وان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ما ليس
 في لغة العرب لان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا
 مستكره عندهم ويؤدي الى اتحاد الاسم
 والمسمى ويستدعى تأخر الجزء عن الكل من
 حيث ان الاسم يتأخر عن المسمى بالرتبة لانا
 نقول هذه الالفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه
 والدلالة على الانقطاع والاستئناف تنزها
 وغيرها من حيث انها فوائح السور ولا يقتضي
 ذلك ان لا يكون لها معنى في حيزها ولم تستعمل
 للاختصار من كلمات معينة في لغتهم اما الشعر
 فشاذ واما قول ابن عباس فتنبه على ان هذه
 الحروف منيع الاسماء ومبادئ الخطاب وتمثيل
 بامثلة حسنة الا ترى انه عد كل حرف من كلمات
 متباينة لا تفسير وتخصيص بهذه المعاني دون
 غيرها اذ لا يخصص لفظا ومعنى ولا لحساب
 الجمل فنطق بالمعربات والحديث لا دليل فيه
 لجواز انه تبسم تعبجا من جهلهم

هذه الاسماء في كلام العرب بحساب الجمل حتى تلحق الاسماء بالمعربات بسبب استعمال العرب اياها في حساب الجمل والحاصل انه لا يكون في كون اللفظ معربا ولا في لحوقه بالمعربات اشتها دلالة على معنى فيما بين العرب بل لا يقع ذلك الا من استعمالهم اياه في ذلك المعنى ولم يوجد فخرج الجواب عن قوله وهذه الدلالة وان لم تكن عربية الخ ولما بطل احتمال ان تكون الفوائح للإشارة الى المدد اشار الى ان ما تمسك به ابو العالية في اثبات هذا الاحتمال لا يدل على مدهاه فقال والحديث لا دليل فيه الخ وفيه بحث لانه لم يستدل بتبسمه عليه الصلاة والسلام بل بما بعد التبسم من تلاوته عليه السلام اياها عليهم بالترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم كما صرح به هناك بقوله فان تلاوته عليه الصلاة والسلام اياها الخ وكما جاز كون تبسمه عليه الصلاة والسلام لما ذكر جاز ايضا ان يكون تعجبهم من اطلاعهم على المراد وقد يرجح هذا الاحتمال بمقارنة التلاوة والتقرير فالتعرض لتبسمه عليه الصلاة والسلام لا طائل تحته **قوله** وجعلها مقسماتها الخ **جواب** عن قوله او دالة على الحروف المبسوطة مقسماتها **قوله** لكنه يحوج الى اضممار اشياء **كفعل** القسم وحروفه وجوابه **قوله** والتسمية بثلاثة اسماء انما تمنع الخ **جواب** عن قوله ان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ما ليس في لغة العرب والظاهر انه اراد بامتناعها امتناع فصاحتها وخلوها عن الاستكراه والا فلنا سب لقوله السابق ان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستكره عندهم ان يقول انما استكرهه وتقرير الجواب ان تسمية الشيء باسماء متعددة تكون على وجهين الاول ان تجعل الاسماء اسماء واحدا حتى يعرب آخره كبعليك والثاني ان تنزل تلك الاسماء على حالة التعداد ولا تجعل اسما واحدا واستكراه التسمية باكثر من اسمين انما هو في التسمية على الوجه الاول فانها لا تكون الا من اسمين وليس في كلامهم ان يجعل ما فوق الاسمين اسما واحدا ويسمى به ولا استكراه في التسمية باسماء كثيرة مشورة على نمط التعداد من حيث انها لم تجعل اسما واحدا **قوله** وناهيك **بمعنى** حسبك وكافيك وهو اسم فاعل من النهى كان تلك التسمية تنهاك عن طلب دليل سواها يقال زيد ناهيك به من رجل اى هو ينهاك عن غيره بجدته وغنايه **قوله** والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد **جواب** عن قوله ان تسمية الشيء بمجزئه تؤدي الى اتحاد الاسم والمسمى بناء على ان الجزء لا يغير الكل فيكون نفسه والجواب ان الاتحاد انما يلزم اذا كان الجزء نفس الكل فان قلت كيف يكون الجزء غير الكل والكل عبارة عن جميع الاجزاء والمغاير للشيء لا بد ان يغير كل واحد من اجزائه فلو كان الجزء مغايرا للكل لزم كونه مغايرا لنفسه قلنا لا نسلم ان مغايرة الشيء للشيء تستلزم مغايرته لكل واحد من اجزائه بل تستلزم كونه مغايرا لمجموع الاجزاء ولا شك ان جميع الاجزاء مغاير لكل جزء **قوله** وهو مقدم من حيث ذاته الخ **جواب** عن قوله ان كون جزء الشيء اسماله يستلزم الدور المضمر من حيث ان الجزء مقدم على الكل والكل مقدم على اسمه فلو كان جزء الشيء اسماله لكان مقدما على نفسه بمراتب وهو محال ودفعه باختلاف الجهة فان تقدم الجزء على الكل انما هو بحسب وصف كونه اسماله فلا دور وفي الحواشي الشريفية ان ذات الجزء مقدم على ذات الكل في الوجود العيني والعلمي واما ذات الاسم فلا يجب تأخره عن ذات المسمى في شيء منها بل ربما كان جزءا للمسمى بل قد يكون جزءا للمسمى كما في الفوائح فيجب تقدمه عليه ذاتا وقد يكون المسمى جزءا منه كما في اسامي الحروف فيجب تأخره ذاتا وقد يكون لاهذا ولا ذلك فلا يوصف بالتقدم والتأخر بالقياس الى مسماه نعم وصف الاسمية متأخر عن ذات المسمى مطلقا فان قيل وقوعها اجزاء للسور من حيث انها اسماء لها متأخر فاذا كانت الاسمية متأخرة يلزم تأخر الجزء قلنا يلزم من ذلك تأخر وصف الجزئية عن ذات الكل ولا محذور فيه **قوله** والوجه الاول **جواب** عن قوله قيل هي اسماء السور وهو في الحقيقة وجهان لجعل الاسامي المذكورة في اوائل السور فوائح لها الوجه الاول ان السور افتتحت بهذه الفوائح ايقاظا للعجمي بالقرآن وتبسيها له على ان القرآن معجز في نفسه مع قطع النظر عن حال مبلغه من حيث انه مؤلف مما ينظمون منه كلامهم مع انهم عجزوا عن معارضته واثبات ما يدانيه والوجه الثاني يدل على انه معجز من حيث صدوره من ابي لم ينحط ولم يتعلم اسامي الحروف من معلم البشر فان النطق باسامي الحروف مختص بمن خط ودرس فافتتحت السور بها ليكون اول ما يقرع الاسماع معجزا بنوع من الاعجاز الا ان المصنف جعلها وجهها واحدا حيث قال في الوجه الاول لاشتراكهما في الدلالة على ان المقصود من هذه الفوائح التنبيه على اعجاز التلو عليهم مع قطع النظر عن كونه معجزا في نفسه او بالنسبة الى جريانه على لسان من نطق به من الامم واعلم ان صاحب الكشاف ذكر في وجه وقوع الاسماء المذكورة فوائح للسور وجوها ثلاثة

جعلها مقسماتها وان كان غير ممنوع لكنه يحوج الى اضممار اشياء لا دليل عليها والتسمية بثلاثة اسماء انما تمنع اذا ركبت وجعلت اسما واحدا على طريقة بعليك فاما اذا نثرت نثر اسماء العدد لا وناهيك بتسوية سيويه بين التسمية بالجملة البيت من الشعر وطائفة من اسماء حروف العجم والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد وهو مقدم من حيث ذاته مؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور لاختلاف الجهتين والوجه الاول اقرب الى التحقيق اوفق للطائفة التنزيل واسلم من لزوم النقل وقوع الاشتراك في الاعلام من واضع واحد انه يعود بالنقض على ما هو مقصود العلمية

اولها كونها اسماء للسور وثانيها الايقاظ وقرع العصا وثالثها تقديم دلائل الاعجاز والمصنف ذكر الاخيرين
اولا واخر الوجه الاول عنهما واورده بقوله وقبل ثم اورد بقوله لا يقال وجوها اربعة مزيفة ثم اورد
وجوها اربعة اخرى بصيغة قبل فبلغت الوجوه المذكورة احد عشر وجوها فقال اولا ايقاظا لمن تحدى
بالقرآن من سنة الغفلة عن حاله وقال ثانيا وليكون اول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز وساق الكلام
الى ان قال والوجه الاول اقرب الى التحقيق واران بالوجه الاول ماتقدم على قوله وقيل هي اسماء السور
فيم كل واحد من الوجهين السابقين عليه ثم انه اورد على الوجه الثالث وهو كونها اسماء للسور ثلاثة ارادات
حيث قال وان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ما ليس في لغة العرب الى قوله لانا نقول ثم اجاب عن تلك
الارادات بقوله والتسمية بثلاثة اسماء انما تمنع الخ ثم ذكر ان ماورد على الوجه الثالث من الارادات وان كان
مدفوعا بما ذكر الا ان ذلك الوجه ضعيف في نفسه كما اشرنا اليه بقولنا وقيل ان الوجه الاول اقرب الى
التحقيق بالنسبة الى الوجه الذي ذكرناه بقولنا وقيل وذلك لان الالفاظ المذكورة حيثئذ تكون باقية على
اصل وضعها بخلاف ما لو جعلت اسماء السور فانه اوفق للطائفة التنزيل وهي الاشارات الخفية والاختصارات
اللطيفة والاساليب الجيبة فان الوجه الاول لما فيه من الدقة والاطافة اوفق للطائفة التنزيل واسلم من زوم
النقل ووقوع الاشتراك فان كونها اسماء السور يستلزم ارتكاب خلاف الاصل بلا ضرورة وهو كون
هذه الالفاظ منقولة عن كونها اسماء الحروف الى كونها اسماء السور ويستلزم ايضا ان تشارك سور متعددة
في اسم واحد فانه قد اقتضت سور كثيرة بقوله تعالى الم وبقوله حم وطس والرفلو جعلت هذه الفوائح
اسماء للسور المفتحة بها لزم اشتراك تلك السور في اسم واحد والاشترك مطلقا خلاف الاصل لان الالفاظ
ميرات المعاني ومعيناتها فانه لو تعدد الواضع لكان العذر موجودا دون المعاني ومعيناتها والاشترك ينافي
ذلك ولا سيما الاشتراك في الاعلام وخصوصا من واضع واحد فن اختلاف الواضع عذر في ذلك
والمقصود من وضع الاعلام احتضار اشخص بجميع شخصياته وتمييزه عما عداه والاشترك فيها يقض هذا
المقصود والعدول عن الاصل من غير ضرورة غير مقبول عند اهل اللسان * فان قيل نقل الاسماء المذكورة
الى كونها اعلاما للسور وان كان خلاف الاصل الا انه اكثر فائدة بالنسبة الى ابقائها على معناها وهو كونها
اسماء للحروف لانه يستفاد الايقاظ والتنبيه ايضا على تقدير نقلها الى العلمية وايضا في اختيار كونها منقولة
الى العلمية موافقة للجمهور * اجيب عن الاول بان هذه الفوائح على تقدير كونها اعلاما للسور يكون المقصود
بالذات منها تعيين السور واحتضارها فيكون الايقاظ مقصودا تبعا مع العلمية مع انه مقصود اصالة ههنا
من حيث انه مرجح للتسمية بها دون غيرها وعن الثاني بان المتبع هو الدليل لا كثرة القائلين ولا سيما انهم
لم يريدوا انها اسماء للسور حقيقة بل مرادهم انها اسماء لها على سبيل التشبيه والمجاز من حيث انها يستفاد منها
ما يستفاد من الاسم كما اذا قيل قل هو الله احد تعدل ثلث القرآن فان جملة قل هو الله احد ليست اسماء للسورة
التي هي اولها الا انها ذكرت على صورة كونها اسماء لها لتأديتها فائدة الاسم فجعل الفوائح اسماء للسور انما
هو من هذا القبيل لاعلى سبيل الحقيقة حتى يقصد موافقتهم في ذلك **قوله** وقيل انها اسماء القرآن **﴿**
يعنى بالقرآن المجموع المشخص اذ لا وجه لان يراد به القدر المشترك المتناول لكل ما يطلق عليه اسم القرآن
لان هذه الفوائح مما يطلق عليه اسم القرآن فيلزم اتحاد الاسم والسمى وهو محال ولا لان يراد به بعض معين
لانه يستلزم التخصيص بلا تخصيص ولا يرد ان يقال كون الفوائح اسماء لمجموع القرآن يستلزم كونها الفاظا
مترادفة موضوعة للمجموع المشخص والترادف خلاف الاصل ايضا وذلك لان كثرة الاسم وترادفه على مسمى
واحد لدلائلها على شرف المسمى وتعظيمه تكون عذرا للمصير اليه **﴿** **قوله** ولذلك اخبر عنها بالكتاب
والقرآن **﴿** لما كان المقصود الاستشهاد على كون الفوائح اسماء للقرآن بما وقع في كلام الله تعالى من الاخبار
عن الفوائح بالقرآن في نحو قوله تعالى الر كتاب احكمت آياته والر كتاب انزلناه اليك والمص كتاب انزل
اليك ولم يكن الاخبار عن الفوائح في السور المذكورة بانها قرآن بل بانها كتاب فلم تكن السور المذكورة
بالفاظها الصريحة شاهدا مثبتا للمدعى عطف المص قوله والقرآن على الكتاب على طريق التفسير والبيان
كما هو المراد بالكتاب ليظهر وجه الاستشهاد بها وقوله تعالى الر تلك آيات الكتاب المبين انا انزلناه قرآنا

وقيل انها اسماء القرآن ولذلك اخبر عنها
بالكتاب والقرآن وقيل انها اسماء الله تعالى
ويدل عليه ان عنيا كرم الله وجهه كان
يقول يا كهي بعض يا جمسق

عربيا وقوله تعالى الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين وقوله طس تلك آيات القرءآن وقوله حم تنزيل
من الرحمن الرحيم كتاب فصلت آياته قرءآنا عربيا وان كان في معنى الاخبار عنها بالقرءآن الا انها لم يخبر فيها
عن الفواتح بالقرءآن صريحا **قوله** ولعله اراديا منزلهما **قوله** لم يرض بكون الفاتحتين المذكورتين
من اسماء الله تعالى بل اولهما بتقدير المضاف بناء على انه علم بالاستقرأء ان اسماء الله تعالى لا تخلو من ان تدل على
تعظيم او تنزيه او على ما يرجع اليهما والقواتح ليست كذلك فلذلك اول قوله اي قول على رضى الله عنه
بجمله على ما يدل على التعظيم لاسيما ان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد من الشرع اذن صريح باطلاق هذه
القواتح عليه تعالى **قوله** وقيل انها سر استأثر الله تعالى بعلمه **قوله** ذلك واستبد به من قولهم استأثر
فلان بالشيء اي استبد به والاسم الاثره بالتحريك **قوله** وقد روى عن الخلفاء الاربعة وعن غيرهم من الصحابة
ما يقرب منه **قوله** روى عن ابى بكر الصديق رضى الله عنه انه قال في كل كتاب سر وسر الله تعالى في القرءآن
او آئل السور وعن عثمان وابن مسعود رضى الله عنهما انهما قالوا الحروف المقطعة من المكتوم الذى لا يفسر
وعن على رضى الله عنه في كل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف الهجاء ولما كان اكثر اهل العلم على
ان الراسخين في العلم يعلمون التشابه ومنهم العلماء الشافعية فانهم ممن ذهب الى تأويل التشابهات ولا يقف على
قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله قائلين انه لو لم يكن للرأسخين في العلم حظ من علم التشابه الا ان يقولوا آمنة به
كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم جميعا يقولون ذلك وقال فخر الاسلام لاشي من التشابهات
الا والرسول صلى الله عليه وسلم يعلم بتعليم الله تعالى اياه ذلك ومعنى قول الصحابة استأثر الله تعالى بعلمه التشابهات
اي استقل واستفرد به انه لا يعلمها احد بنفسه الا الله لانه لا يعلمها احد من البشر اصلا لجواز ان يعلمها البعض
من اصطفاه الله تعالى من خلقه بتعليمه والهامة اياه كما في الغيب فانه تعالى قد خص بعلمه مع ان الانبياء والاولياء
يعلمونه بالهامة تعالى وان لم يعلموه بانفسهم اول المصنف ماروى عن الخلفاء وغيرهم وصرفه عن ظاهره حيث قال
ولعلمهم ارادوا الخ ثم بين السبب الذى حل الذاهبين الى تأويل التشابهات على ذلك فقال اذ بعد الخطاب
بما لا يفيد فينبغي ان يكون معنى قولهم انها سر استأثر الله تعالى بعلمه انها رموز لم يقصد بها افهام غير الرسول
صلى الله عليه وسلم لانها لا يعلمها احد سوى الله تعالى فان الخطاب بمثله بعيد فلا وجه لجملة كلامهم على معنى
مستنزم لذلك الخطاب البعيد ثم ان المصنف لما فرغ من بيان ان هذه القواتح اسماء وانها من قبيل المعربات وان
سكون او اخرها لعدم العامل ومن بيان وجوه وقوعها فواتح السور من المقبول والمزيف والمسكوت عنه اراد
الآن ان يذكر حكمها في الاعراب فاورد ستة احتمالات ثلاثة على تقدير اسميتها وثلاثة على تقدير ابقائها
على معانيها الاصلية والاحتمالات الثلاثة الاول على ما ذكره بقوله فان جعلتها اسماء الله تعالى او القرءآن او السور
كان لها حظ من الاعراب سواء كانت معرفة لفظا وذلك فيما يتأتى فيه الاعراب من الاسماء المفردة كص
وق و ن او الاسماء المتعددة التى مجموعها على زنة مفرد مثل بس على وزن قابل فنقرأها بالفتح على ان يكون
ذلك الفتح نصيبا باضمار الفعل ويكون خلوها عن التنوين لمنع صرفها باجتماع العلية والتأنيث او يكون ذلك
الفتح جرا في المنصرف على اضمار القسم او محلا وذلك فيما لا يتأتى فيه الاعراب نحو الم وكهيعص فان
مثل ذلك يجب ان يكون محكيا على السكون ولا يجوز فيه الاعراب لانه يستنزم ان يجعل ثلاثة اسماء فصاعدا اسماء
واحدا وذلك غير موجود في كلام العرب او يتأتى فيه ذلك ولكن لم يعرب بل يحكى على الحالة الوقفية سواء كان
لم يغير عن سكونه او غير بالتحريك للهرب من اجتماع الساكنين كصاد وقاف ونون فبين قراها بالكسر مطلقا وفي
قراءة الفتح على وجه فان كان ما بعدها صالحا لان يكون مبتدأ او خبرا يحمل على واحد منهما ويكون مع ما بعده
كلاما تاما كما في قوله تعالى الم ذلك الكتاب والم الله لا اله الا هو وطس تلك آيات القرءآن وكتاب مبين ان قدر
الخبر او المبتدأ **قوله** على طريقة الله لافعلن بالنصب **قوله** فان تقديره اقسام بالله لافعلن حذف الياء بعدما
اضمر الفعل فتعدى الفعل المضمرة الى الاسم المقسم به كما في قول ذى الرمة

الارب من قلبي له الله ناصح * ومن قلبه لى في الظباء السوانح *

والناصح الخالص من الغل ونحوه وهو من عطف الصفة على الصفة اي رب شخص قلبي له ناصح يحبه ويألفه
وقلبه لى معدود في الظباء السوانح اي نافر عنى نفور الظباء التى تعرض وتبر مستوحشة من سائح له سانح اي

ولعله اراديا منزلهما وقيل الالف من اقصى
الخلق وهو مبدأ الخارج واللام من طرف
الاسان وهو اوسطها والميم من الشفة وهو
آخرها جمع بينها ايماء الى ان العبد ينبغي
ان يكون اول كلامه واوسطه وآخره
ذكر الله تعالى وقيل انه سر استأثر الله بعلمه
وقد روى عن الخلفاء الاربعة وعن غيرهم
من الصحابة ما يقرب منه ولعلمهم ارادوا انها
اسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد
بها افهام غيره اذ بعد الخطاب بما لا يفيد
فان جعلتها اسماء الله تعالى او القرءآن
او السور كان لها حظ من الاعراب اما الرفع
على الابتداء او الخبر او النصب بتقدير
فعل القسم على طريقة الله لافعلن بالنصب

عرض والتقدير احلف بالله ان قلبي ناصح له فعمل ما ذكر وقال آخر * يمين الله ابرح ماعداها * احلف بيمين الله
اي بقوة عظمته وقال آخر

◉ اذا ما الخبر تأدمه بلجم ◉ فذاك امانة الله الثريد ◉

اي احلف بامانة الله ان الخبر المأدوم باللجم هو الحقيق بان يسمى ثريدا لا ما يتعارفه الجمهور من الخبر المنكسور
في المرقعة ونحوها وعن محمد بن الحسن رحمه الله انه قال في كتاب الايمان و امانة الله يكون يمينا وسئل عن معناه
فقال لا ادري فكأنه وجد العرب يخلفون بامانة الله فجعله يمينا وفي المعرب امانة الله من اضافة المصدر
الى الفاعل والامين من صفات الله تعالى والادام ما يؤتم به تقول منه آدم الخبر باللجم يأدمه بالكسر
والادام الالفة والاتساق تقول اداه الله بينهما يأده اي اصلمح والف وكذلك آدم الله بينهما فعل وافعل بمعنى
وانتصاب امانة الله تعالى على حذف حرف القسم واعمال فعل القسم المضمير فيه اي و امانة الله او بامانته قال
صاحب الكشف في المنصل وتحذف الباء فينصب المقسم به بالفعل المضمير واورد الامثلة المذكورة
وقال ابن الحاجب في الايضاح انتصب المقسم به بعد حذف الباء لان مدخولها متعلق بفعل القسم لان الحروف
الجارية موضوعة لتعدية الفعل او شبهه الى الاسم بعدها حتى يكون المجرور بها مفعولا به لذات الفعل الا انه
لا ينصبه لفتنا لعارضه حرف الجراية وجميع الحروف الجارة مستوية الاقدام في هذا اي في كونها لتعدية
الفعل القاصر عن المفعول اليه الا ان الباء من بينها تختص بانها قد تكون لتعدية على معنى انها قد تنقل معنى الفعل
وتغيره الى معنى يقتضى التعدية الى المفعول به كأنهمزة والتضعيف نحو ذهبت به وقت به اي اذبهته واخذته
واذا تقرر ان مدخول الباء التسمية متعلق بفعل القسم فاذا حذف الباء بقي متعلق بالفعل خاليا عن المعارض له
فيجب ان ينصب متعلقة بدليل قولك كلمت زيدا وكلمت يزيد واستغفرت الذنب واستغفرت من الذنب وذلك مطرد
في كلامهم الا انهم لم يحذفوها الا مع حذف هذا الفعل فلا يقولون حلفت الله ولا اقسمت الله بل يقولون الله
لا فعلن وهو قول از مخشري فينصب المقسم به بالفعل المضمير ثم قال از مخشري وتضمير اي الباء كما تضمير اللام في لاه
ابوك وقال ابن الحاجب بمعنى انهم يخفضون المقسم به على اضمار حرف الخفض و ارادته موجودا في التقدير
كما يخفضون في قولهم لاه ابوك واصله لله ابوك وهناك ثلاث لامات فاضم الاولى وهي الجارة فبقي لاهان لام
التعريف ولام الكلمة التي هي فاؤها على قول من يقول ان اصل اسم الله تعالى لاه مصدر لاه يليه ليها ولاها اذا
احتجب وارتفع فانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع عن كل شيء وعمما لا يليق به ولما كانت الاولى من
تينك اللامين ساكنة مدغمة في الثانية نزه الابداء بالساكنة وهو متعذر فحذفت الاولى ضرورة فبقي لاه ابوك بالجر
بالحرف المقدر لان الخفض لا بدله من خافض ولا خافض سوى الحرف المقدر فكذا مثل قولنا الله لا فعلن بالجر
لا خافض فيه ايضا الاحرف المقدر ولم يذكر المصنف مثلا للجر على اضمار حرف القسم تنبها على قلة وقوعه
والفرق بين الاضمار والحذف ان اثر المضمير باق ظاهر دون اثر المحذوف لكونه منسيا **قوله** او غيره **عطف على**
فعل القسم اي او بتقدير فعل غير فعل القسم كاذكر **قوله** او الجر **عطف على** النصب او الرفع **قوله**
ويتأتى الاعراب لفتنا والحكاية الخ **لما ذكر** ان هذه الفوائخ اسماء معربة خالية عن الحركات الاعرابية بالفعل لعدم
تركبها مع العامل وانها على تقدير اسميتها سواء كانت اسماء الله تعالى او القرآن او السور كان لها حظ من الاعراب
اما الرفع او النصب او الجر شرع في بيان انها مع كونها احظ من الاعراب لفتنيا كان او محكيا اي اسم منها يجوز فيه
الامر ان وهما الاعراب لفتنا والاعراب محلا بان يكون الاسم محكيا على السكون الاصلى واي اسم يتعين كون
اعرابه محكيا بان يكون نفسه محكيا على السكون والمراد من الحكاية ان يحاء باللفظ بعد نقله الى العملية على
استيفاء صورته الاولى سواء كان اللفظ في الاصل جملة ثم جعل عملا لرجل نحو تابط شرا او كان اللفظ في الاصل فعلا
او اسما او حرفا ثم جعل عملا لنفسه كما في قولك ضربت فاعل ماض وزيد معرب منصرف ومن حرف جر فان اللفظ
المذكورة فيما تحكى على صورها الاصلية بعد نقلها الى العملية لتجانس صورها المعنى الاصلى والمعنى المنقول اليه
ووجد الحكاية واستيفاء الصور الاولى في الفوائخ ان اسماء الحروف كثر استعمالها معدودة ساكنة الانحياز
موقوفة حتى صارت هذه الحالة كأنها اصل فيها وماعداها عارض لها فلما جعلت اسماء للسور جوت حكايتها
على تلك الهيئة الراسخة تنبها على ان فيها نتيجة من ملاحظة الاصل لان مسمايتها مركبة من مدلولاتها الاصلية

او غيره كاذكر او الجر على اضمار حرف القسم
ويتأتى الاعراب لفتنا والحكاية فيما كانت
مفردة او موازنة لمفرد كهم فانها كهابيل
والحكاية ليست الا فيما عدا ذلك وسيعود
اليك ذكره منفصلا ان شاء الله تعالى

اعني الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية بها الايقاظ والتنبيه على الاعجاز فلذلك جوزت الحكاية في هذه
الاسماء حال كونها اعلاما لمسور ويتأني فيها الاعراب اللفظي ايضا ان كانت مفردة كصاد وقاف ونون او اسماء
متعددة بمجموعها على زنة مفردكم وطس ويس فانها موازنة لقابيل وهابيل والحكاية ليس الا فيما عدا ذلك
اي فيما لا يتأني فيه الاعراب اللفظي نحو المر وكهيعص و كاهيل وانما في مثلها لانه موقوف على اعتبار
التركيب وجعل ما فوق الاسمين اسما واحدا وذلك خروج عن قانون لغة العرب فانه ليس في كلامهم جعل مثله
اسما واحدا وتسمية السور به لا تتوقف على اعتبار التركيب فيه بل يكفي فيها كون ما فيه من الاسماء منشورة
مسرودة على نمط التعداد وحينئذ لا يمكن الاعراب اللفظي فيه بل تعين الحكاية لان ما جعل اسما للسور هو
مجموع الاسماء المسرودة ولاخفاء في امتناع اعراب عدة كلمات باعراب واحد **قوله وان** عطف على قوله
فان جعلتها اسما لله **قوله وان** جعلتها مقسما بما يكون كل كلمة منها منصوبا **بنزع الجار** وايصال فعل القسم
اليه او مجرورا باضمار الجار فقوله تعالى ص مثلا تقديره اقسام بصاد فلما حذف فعل القسم وحرفه بقي صاد منصوبا
او مجرورا على اللغتين في الله لافعلن فعلى هذا ينبغي ان تكون الواو في قوله تعالى ص والقرآن ذي الذكر
ق والقرآن المجيد والقلم للعطف لا للقسم لئلا يزم الجمع بين قسمين على مقسم عليه واحد وهو مستكره عندهم
ولا يزم ذلك على تقدير كون الواو للعطف الا ان المقسم به حينئذ يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه لا كل
واحد منهما على حدة فلا يحتاج القسم الا الى جواب واحد لكون القسم واحدا فجعل الفواتح المذكورة منصوبة
بفعل القسم المقدر مع جر ما عطف عليه مشكلا لاستزائه المخالفة بين المعطوف والمعطوف عليه في الاعراب فيجب
ان يحمل قوله وان ابقيتها على معانيها وجعلتها مقسما بما يكون كل كلمة منها منصوبا على التقيد اي يكون منصوبا
ان لم يمنع منه مانع والاتعين كونه مجرورا باضمار الجار فيكون نصب الفواتح المقسم بها باضمار فعل القسم مشروطا
بان لا يزم منه اجتماع القسمين على جواب واحد وان يزم منه ذلك تعين الجر **قوله** او اصواتا منزلة منزلة
حروف التنبيه **كما** قاله قطرب لم يكن لها محل من الاعراب لعدم وقوعها في حيز العامل حينئذ **قوله** كالجلل
المبتدأ والمفردات المعدودة **اي** الواردة على نمط التعدد بلا تركيب او رد مثالين ليطابق المثل الذي هو الفواتح
فان بعض الفواتح كالجملة في التركيب وبعضها كالمفرد في عدم التركيب **قوله** ووقف عليها وقف التمام
اذا قدرت بحيث لا تحتاج الى ما بعدها **الوقف** قطع الكلمة عما بعدها وهو اما تام او كاف او ناقص لانه اما ان
يكون على كلام غير مفيد الا بالضماع ما بعده اليه فهو قبيح ناقص واما على كلام مفيد فهو حسن ثم ان كان لما بعده
تعلق بما قبله في الاعراب فهو الكافي والافهوا التام فالوقف على بسم الله او على بسم الله الرحمن كافي وعلى بسم الله
الرحمن الرحيم تام واما على مجرد بسم فهو ناقص قبيح فعلم من هذا ان عدم احتياج الكلمة الى ما بعدها انما يثبت به
عدم كون الوقف عليها من قبيل الوقف الناقص ولا يزم منه ان يكون من قبيل الوقف التام لجواز كونه من الكافي
فان ما يوقف عليه وقفا كافيا لا يحتاج الى ما بعده ايضا وان كان ما بعده محتاجا الى ما قبله من حيث كونه تابعه
في الاعراب وانما يكون الوقف تاما بشرطين الاول كون الموقوف عليه مستقلا بنفسه غير تابع لما قبله وقد تعرض
المصنف لاحد الشرطين فلا بد من التعرض للاخر ايضا لتمييز عن الكافي اللهم الا ان يراد من الاحتياج التعلق بينهما
بوجه فان جعلت الفواتح وحدها اخبارا للمبتدآت المحذوفة اما يجعلها اسما للسور او القرآن او بابقائها على
معانيها وتقديرها بالمؤلف من هذه الحروف او جعلت مسرودة على نمط التعدد او منصوبات بما ذكر او جعلت
مقسما بما محذوفات الاجوبة فالوقف عليها تام والاقصير تام **قوله** وليس شي منها آية عند غير الكوفيين واما عندهم
قال في مواقعها والمص وكهيعص وطس وحم و بس آية و جعسق آتان والبواقي ليست بايات **قوله** قبل فيه
بحث لان الم في سورة عمران ليست باية عند الكوفيين وقال الطيبي والذي يعلم من كتاب المرشد هو ان الفواتح
في السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة بينها وكانه اختلف الرواية عنهم واختار المصنف ما هو الاصح منها
قوله وهذا توقيف **اي** تعين بعض هذه الفواتح آية دون بعض ليس مبنيا على اختيار ناحتي يقال انه ترجيح
بلا مرجح بل هو مبنى على التوقيف من قبل الشارع لا مجال للقياس فيه * فان قيل وقوع الخلاف بين الائمة يدل
على ان القياس مجالا فيه * اجيب بان مبنى الخلاف انما هو صحة الرواية وعدمها فنصح عندهم رواية ان لفظ كذا
آية قال بكونه آية ومن لافلا **قوله** ذلك اشارة الى الم ان اول المؤلف من هذه الحروف اوفسر بالسورة

وان ابقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف
من هذه الحروف كان في حيز الرفع بالابتداء
او الخبر على ما مر وان جعلتها مقسما بما يكون
كل كلمة منها منصوبا او مجرورا على اللغتين
في الله لافعلن وتكون جملة قسمة بالفعل
المقدره وان جعلتها بعضا كلمات او اصواتا
منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن لها محل
من الاعراب كالجلل المبتدأ والمفردات
المعدودة ووقف عليها وقف التمام اذا قدرت
بحيث لا تحتاج الى ما بعدها وليس شي منها
آية عند غير الكوفيين واما عندهم قال
في مواقعها والمص وكهيعص وطس وحم و بس
آية و جعسق آتان والبواقي
ليست بايات وهذا توقيف لا مجال
لقياس فيه (ذلك الكتاب) ذلك اشارة الى الم ان
اول المؤلف من هذه الحروف اوفسر
بالسورة او القرآن

او القرءان **﴿﴾** وان اريد بلم ماسوى ذلك من المحتملات مثل ان يكون اسماء الله تعالى او يكون كل اسم بما فيه باقيا على اصل معناه او جعل مقسما به او يكون ابعاض كلمات هي منها او صواتا نزلت منزلة حرف التنبيه جبي بها للتنبيه على انقطاع كلام واستئناف آخره ويكون اشارة الى مدد اقوام و آجال او الى ان العبد ينبغي ان يداوم على ذكر الله تعالى او يكون سرا استأثر الله بعلمه فان قوله تعالى ذلك على جميع هذه التقادير لا يجوز ان يكون اشارة الى قوله الم لا تمنع حل الكتاب عليه **﴿﴾** قوله فانه لما تكلم به وتقضى او وصل من المرسل الى المرسل اليه صار متباعد **﴿﴾** جواب عما يقال ان ذلك موضوع للاشارة الى البعيد فكيف يشار به الى الم وهو قد ذكر آتفا وحاصله انه في حكم البعيد لو جهين الاول ان المشار اليه من قبيل الكلام اللفظي الذي هو من الاعراض السائلة الغير القارة الذات بحيث ان كل ما يوجد منه يتلاشى ويضمحل ويغيب عن الحس والمنقضى الغائب في حكم البعيد فاشير اليه بما وضع للاشارة الى البعيد يقال في الدعاء * فلا زال ما بهواه اقرب من غد * ولا زال ما ياباه ابعد من امس * والثاني انه لما وصل من المرسل الذي هو في اقصى مراتب الفوقية وعلو الشأن الى المرسل اليه الذي لا يدانيه في تلك الرتبة صار بعيدا عن المرسل فلذلك اشير اليه بما يشار به الى البعيد واعترض على الوجه الثاني بان المرسل اليه هو النبي عليه الصلاة والسلام والاشارة بلفظ البعيد قد كانت ثابتة قبل وصول الم اليه واجيب بان حاصل الوجه الثاني انه اشير بلفظ ذلك الى المذكور آتفا اعتبارا بوصوله من المرسل الى المرسل اليه فان القرءان نزل على اسلوب كلام البلغاء والبلغ اذا الف كلاما ليلقيه على غيره ويوصله اليه لاحظ في تركيبه وصوله اليه وما يدل كلامه عليه وقال صاحب المفتاح في وجه الاشارة بلفظ البعيد الى ما ذكر عن قريب انه اشير اليه بلفظ ذلك تنزيلا لبعده درجة المشار اليه وبعده مكاتته وعلو شأنه منزلة بعد المكان والمسافة كما يعطفون بكلمة ثم الموضوعه للتراخي ازماني للاشعار بتفاوت المراتب وبعدها * فان قلت اذا كان الم اسما للسورة كيف صح الاخبار عنه بالكتاب اجيب بانه صح ذلك اما بان يراد بالسورة الكتاب على طريق ذكر الجزء وارادة الكل او بان يراد بالكتاب * بعضه على طريق ذكر لفظ الكل وارادة البعض منه * قيل ان فسر الم بجميع القرءان كيف اشير اليه بذلك وهو غير موجود فضلا عن كونه مذكرا او مؤنثا * اجيب بانه صح ذلك تنزيلا لمحقق الوقوع منزلة الواقع **﴿﴾** قوله وتذكيره **﴿﴾** يعني ان تذكير اسم الاشارة اذا اريد بلم المؤلف او القرءان ظاهر واما اذا اريد به السورة فانها هو بالنظر الى ان ما هو خبرا وصفة له مذكر وهو الكتاب فان المبتدأ والخبر وكذا الموصوف والصفة لما كانا عبارتين عن شيء واحد ومتمهدين صدقا جازا جراء الخبر على المبتدأ وحكم الصفة على الموصوف في التذكير والتأنيث كما اجري حكم اسم كان على خبره في قولهم من كانت امك فانه انث اسم كان وهو الضمير الراجع الى خبره لتأنيث خبره وهو امك قال تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي ذكر المبتدأ نظرا الى كون الخبر مذكرا فكذا ذكر لفظ ذلك مع كونه اشارة الى السورة لتذكير الكتاب والظاهر انه لا حاجة الى العذر في تذكير ذلك لان المشار اليه بذلك لا يخلو اما ان يراد به مسمى الم او اسم الم وكل واحد منهما ليس بمؤنث اما المسمى فظاهر لانه هو البعض المخصوص من الكلام المنزل المسمى بسورة البقرة كما انه مسمى بلم ومعلوم انه ليس فيه تأنيث اصلا واما اسم الم فهو ايضا ليس بمؤنث كما انه ليس بمشار اليه نعم ذلك المسمى له اسم آخر وهو سورة البقرة وهو مؤنث الا ان المذكور سابقا ليس هذا الاسم حتى يتوهم كونه مشار اليه بلفظ ذلك ويحتاج الى الاعتذار في تذكير اسم الاشارة وبالجملة التذكير ههنا على مقتضى الظاهر فلا يراد عليه شيء الا ان لفظ ذلك لما كان اشارة الى المسمى بلم وهو المنزل المخصص واشتهر بين الامة عند ارادة تعيينه بخصوصه ان يعبر عنه بسورة البقرة لوحظ كونه سورة في وضع العلم له فكان قوله الم في قوة هذه السورة فورد ان يقال ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث فاحتجج الى الاعتذار لذلك **﴿﴾** قوله او الى الكتاب **﴿﴾** عطف على قوله الى الم اي ويحتمل ان يكون ذلك اشارة الى الكتاب فيكون الكتاب حينئذ صفة لذلك ويكون المراد به الكتاب الموعود انزاله بما في السور التي نزلت قبل هذه السورة كقوله تعالى اناس لتيقن عليك قولا ثقيلان فان هذه الآية من آيات سورة المزمل وهي من السور التي نزلت في مبادئ الوحى وكقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى وهي في سورة الاعلى وهي مكية وهذه السورة مدنية او بما في الكتب المتقدمة كالتوراة والانجيل فان الله تعالى ذكر فيهما انه سيبعث محذرا الله عليه السلام ان لا تنسى انما هو من كتب المتقدمة كالتوراة والانجيل فان الله تعالى ذكر فيهما انه سيبعث

فانه لما تكلم به وتقضى او وصل من المرسل الى المرسل اليه صار متباعد اشير اليه بما يشار به الى البعيد وتذكيره متى اريد بلم السورة لتذكير الكتاب فانه خبرا وصفته الذي هو هو او الى الكتاب فيكون صفته والمراد به الكتاب الموعود انزاله بنحو قوله تعالى اناس لتيقن عليك قولا ثقيلان في الكتب المتقدمة

من بني اسرائيل فقال تعالى الم ذلك الكتاب اي الكتاب الذي اخبر الانبياء المتقدمون بان الله تعالى سينزله على النبي صلى الله عليه وسلم المبعوث من ولد اسمعيل عليهم الصلاة والسلام **قوله** وهو مصدر اي الكتاب مصدر كالخطاب سمي به المكتوب للمبالغة في تعلق الكتابة به كضرب الامير اي مضروبه بحيث صار كأنه نفس الضرب من جهة كمال تعلقه به **قوله** فعال بني للمفعول كاللباس اسم لما يلبس وعلى التقديرين يكون بمعنى المكتوب الا انه على الاول مجاز على طريق تسمية المتعلق باسم ما تعلق به وعلى الثاني عبر به عن الكلام المنظوم عبارة قبل ان تنضم حروفه التي يتألف هو منها بعضها الى بعض في الخط تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه مع تحقق المناسبة بين المعنيين من حيث اشتغالها على معنى الانضمام والاجتماع فان المنظوم عبارة مشتت على معنى انضمام بعض اللفاظ مع بعض في اللفظ وكذا المنظوم في الخط قال الراغب الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة في المعارف وضم الحروف بعضها الى بعض في الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها الى بعض في اللفظ ولهذا سمي كتاب الله تعالى وان لم يكتب كتابا بقوله تعالى الم ذلك الكتاب الى هنا كلامه **قوله** واصل الكتب الجمع يقال كتبت الشيء اذا جمعته وسميت العسكرة كتيبة لكونها جماعة مجتمعة وسمى الكتاب كتابا لكونه مسائل مجتمعة وعلوما جمعة اجتمع بعضها مع بعض **قوله** معناه انه او ضوحه الخ جواب عما يقال كيف يصح نفي جنس الريب عنه مع كثرة المرتابين وكثرة المرتاب تستلزم كثرة الريب لان المرتاب من قام به الارتباب وتحقق فردا من افراد الريب يتأني نفي جنس الريب لان تحقق الفرد يستلزم تحقق الجنس في ضمنه فلا يصح نفي جنس الريب وتقرير الجواب انه ليس المراد انه لا يرتاب فيه احد حتى يرد ما ذكر من كثرة المرتابين بل المراد انه بلغ في حقيقة كونه من عند الله تعالى وسطوع برهانه الدال على انه وحى الهى الى حيث خرج عن كونه مظنة للريب فلا ينبغي لمرتاب ان يرتاب فيه وحاصله ان المثنى ليس وجود الريب في نفسه ولا صدوره عن العاقل بل تعلقه استحقاقا ولياقة بقوله بحيث لا يرتاب خبر ان في قوله انه لو ضوحه **قوله** بعد النظر الصحيح متعلق بقوله لا يرتاب وكذا قوله في كونه وحيا وقوله بالغاحد الاعجازى مرتبة هي الاعجاز على ان الاضافة بيانية خبر لكان او صفة له فالريب في كونه وحيا معجزا لم ينف مطلقا بل نفي صدوره عن اعتبار ارتبابه وهو العاقل الموصوف بالنظر الصحيح وهذا النفي لا ينافيه صدور الريب عن هو عديم العقل او فاقد النظر لان وجود الريب منه بمنزلة العدم لان ما لا يستند الى الدليل لا عبرة به فهو كالمعدوم فنشهر ان معنى نفي الريب عنه نفي كونه محلا له ومثنته ثبوتها لان احد الارتباب فيه ويؤيد كون معنى الآية ما ذكر لان في حقيقة الريب اصلا قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الآية وذلك لان كلمة ان تدل على جواز ارتبابهم وكونه محتمل الوقوع منهم وهو ينافي القطع بانتفائه بالكلية فانه لا يصح الحكم بانتفائه الشيء قطعا مع احتمال وجوده فلو كان معنى الآية الحكم القطعي بانه لا يرتاب فيه احد اصلا لكان قوله تعالى وان كنتم في ريب مخالفا لهذه الآية وهو باطل وكلمة ما في قوله ما بعد الريب عنهم نافية لا تنجيبة اي لم ينف عنهم الارتباب فيه بل جوز صدوره منهم وارشدهم الى طريق ازالته وهو ان يجتهدوا في معارضة نجم من نجومه اي في معارضة حصة من حصصه وقطعة مما نزل منه ومنه نجوم الكتابة لخصصها المؤداة في الاوقات المنفرقة والنجم في الاصل الكوكب الطالع فنقل منه او لا الى الوقت الذي يتعين بحسب طلوعه وغروبه على طريق اطلاق اسم السبب على المسبب ثم اطلق على ما حصل في الوقت على طريق ذكر المحل واردة الحال وهذا المعنى هو المراد ههنا لان المراد به الايات النازلة وقت اقتضاء الحاجة اياها والجهود بضم الجيم الوسعة والطاقة وبجمال الشبهة موضع جولانها **قوله** وقيل معناه لا ريب فيه للمتمقين جواب ثان عما سبق من الاشكال الوارد على قوله لا ريب فيه الدال على نفي الريب بجميع افراده مع كثرة من يرتاب فيه وتقريره انه ليس المراد نفي الريب مطلقا من جميع الخلق حتى يستلزم ان لا يرتاب فيه احد اصلا بل المراد نفيه بالنسبة الى المتقين فقط فعلى هذا يكون قوله للمتمقين خبر لا ريب فيه لامتعلقا بهدى ويكون هدى حالا من الضمير المجرور في قوله فيه لانه المستتر في الظرف لاقتضائه كون الريب هدى لانه ضمير الريب ويكون فيه صفة للريب لا خبر القوله لا ريب ولما ورد ان يقال كيف يكون هدى حالا من المجرور المعمول بكلمة في مع ان العامل في ذى الحال يجب ان يكون عاملا في الحال والحروف الجارة لا عمل لها في ذلك دفعه بقوله والعامل في هدى الظرف الواقع صفة للمتنق اي ما في الجار والمجرور من معنى الفعل الذي هو العامل في الضمير المجرور حقيقة كما مر في غير المغضوب من ان ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور في انعمت

هو مصدر سمي به المفعول للمبالغة وقيل
قال بني للمفعول كاللباس ثم عبر به عن
نظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب
اصل الكتب الجمع ومنه الكتيبة
لا ريب فيه معناه انه لو ضوحه وسطوع
هانه بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر
صحيح في كونه وحيا بالغاحد الاعجاز لا
ان احد لا يرتاب فيه الا ترى الى قوله تعالى
ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الآية
نه ما بعد الريب عنهم بل عرفهم الطريق
نجم له وهو ان يجتهدوا في معارضة نجم
نجومه ويبدلوا فيها غاية جهدهم حتى
لا يجزوا عنها تحقق لهم ان ليس فيه مجال
شبهة ولا مدخل للريبة وقيل معناه لا ريب
ه للمتمقين وهدى حال من الضمير المجرور
العامل في الظرف الواقع صفة للمتنق

عليهم وهو المجرور فقط واثر الجار انما هو تعدية الفعل وافضاؤه الى الاسم فكذلك ههنا فان الضمير المجرور في لاريب فيه منصوب المحل بعامل مقدر هو الواقع صفة للمنى بحسب المعنى وجعل هدى حالاً من ضمير القرء آن اما على المبالغة في كونه هادياً كأنه نفس الهداية او على حذف مضاف اى حال كونه ذاهدي او على وقوع المصدر موقع اسم الفاعل وهكذا كل مصدر وقع خبراً او صفة او حالاً في الاحتمالات الثلاث واربعها اولها قول المصنف الواقع صفة للمنى بيان لاعراب فيه على تقدير ان يكون للمتقين خبر لا وتبنيه على ان العامل في الحال حقيقة هو العامل في ذلك الظرف لانه الواقع صفة في الحقيقة لانفس الظرف ولم يرض المصنف بهذا الجواب لما فيه من الضعف من وجوه الاول ان الغالب في الظرف الواقع بعد لالتى لنى الجنس ان يكون خبراً لاصفة للمنى والثاني ان المناسب لمقام المدح العموم لا الخصوص والثالث ان فيه بعض نبوة عن وصل الذين بالمتقين اذ المعنى لاشك في حقيقة القرء آن للمتقين المصدقين بحقيقته ولا يخفى ما فيه والرابع ان النفى يتوجه الى القيد فيجئ المعنى لان انتفاء الريب عنه ليس بمقيد بشئ بل هو منى عنه مطلقاً **قوله** اذا حصل فيك الريبة **قوله** بشديد حصل وكسر راء الريبة وهى وان اشتهرت في معنى الشك الا ان معناها الاصلى قلق النفس واضطرابها يعنى ان الريب في الاصل مصدر رابى الشىء اقلنى وجعلنى مضطرباً فالريب معناه تحصيل القلق وافادة الاضطراب للنفس الا انه عدل عن معناه المصدرى واستعمل في هذا الموضع ونظائرهما في معنى الشك نكونه سبباً لقلق النفس واضطرابها على طريق اطلاق اسم المسبب واردة السبب والشك وقلق النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا ترجح احدهما على الاخر فتقع في الاضطراب والحيرة قوله لانه اى الشك يقلق النفس اشارة الى ان استعمال الريب في الشك مجاز من اطلاق اسم المسبب واردة السبب واستشهد بالحديث على ان الشك ليس معنى اصلياً للريب والريبة بل لهما معنى اصلي غير الشك لانه لو اتحد معناه لكان قوله عليه الصلاة والسلام فان الشك ريبة بمنزلة قولك فان الاسد غضنفر فان معنى الحديث والله اعلم لتعليل الامر بترك ما يقلق النفس ذاهباً الى ما لا يقلقها كأنه قيل امرتك بترك ما يقلق قلبك لان قلق قلب المؤمن وعدم استقراره انما ينشأ من كون الشىء مشكوكاً فيه غير حق وثابت في نفسه فنى اضطرب قلبك في حق شىء كان ذلك اشارة بكونه مشكوكاً فيه اى غير حق في نفسه وحكم عليه السلام بان الشك ريبة للمبالغة في سببته لها فان الريبة المذكورة في الحديث ليست بمعنى الشك وان اشتهرت فيه بل المراد بها معناها الحقيقي الاصلى وكما استشهد بالحديث على ان الريبة غير الشك والالم يكن في الكلام فائدة استشهد بجعل الريبة مقابلة للظمانينة في الحديث المذكور على ان ذلك المعنى المغاير للشك قلق النفس واضطرابها وفي الحواشى الشريفة معنى الحديث **دع ما يريبك** اى يقلقك ذاهباً الى ما يطمئن به قلبك فان كون الشك في نفسه مشكوكاً فيه غير صحيح ريبة اى مما تعلق له النفس اذ كية وتضطرب معه والصدق كونه صحيحاً صادقاً ظمناً نينة اى يطمئن القلب بسببه ويسكن اى اذا وجدت نفسك مضطربة في امر فدعه واذا وجدت بها مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن في شىء علامة كونه باطلاً محلاً لان يشك فيه وطمأنينته فيه علامة كونه حقاً وصدقاً وقيل معنى الحديث دع ما تشك فيه ذاهباً الى ما تعلمه فان العمل بالمشكوك فيه يقتضى قلقاً وتردداً وفي ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم فانه يقتضى سكوناً وراحة والاول اقوى وعبارة الكتاب اوفق قيل ان المصنف اعتمد في نقل متن الحديث على الزمخشري والافالحديث في رواية الترمذى والنسائى هكذا فان الصدق طمانينة والكذب ريبة ولا يخفى ان صحة احدى الروايتين لاتساقى صحة الاخرى **قوله** ومنه **قوله** اى من قبيل اطلاق الريب الذى هو فى الاصل مصدر بمعنى تحصيل القلق وافادة الاضطراب على ما سيكون سبباً له مثل اطلاقه على الشك على طريق اطلاق لفظ المصدر وايقاعه موقع اسم الفاعل كما في قوله تعالى لاريب فيه فان الريب في الاصل مصدر بمعنى قلق النفس واضطرابها وارىده الشك الذى يورث ذلك الاضطراب ويكون سبباً له **قوله** ريب الزمان لنوآبه **قوله** اى مصائبه التى تقلق النفس وتزيل طمأنينتها واستقرارها فان الريب فيه مصدر فى الاصل بمعنى اضطراب النفس وارىده المصائب التى هى سبب الاضطراب **قوله** يهدى بهم الى الحق **قوله** اشارة الى ان الهدى بمعنى الهادى والمرشد الى طريق مستقيم وان كان فى الاصل مصدر كالمسرى وهو السير فى الليل يقال مسرى مسرى وامسرى امسراً اذا مسرت ليلاً فالمسرى والاسرأ بمعنى والثانى لغة اهل الحجاز **قوله** ومعناه الدلالة **قوله** اطلق الدلالة للاشارة الى ان الهدى والهداية فى اللغة عارتان عن الدلالة المجردة سواء كان المدلول عليه خيراً او شراً كما فى قوله تعالى وهديناه

والريب فى الاصل مصدر رابى الشىء اذا حصل فيك الريبة وهى قلق النفس واضطرابها يعنى به الشك لانه يقلق النفس ويزيل الطمأنينة وفى الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الشك ريبة والصدق طمأنينة ومنه ريب الزمان لنوآبه (هدى للمتقين) يهدى بهم الى الحق والهدى فى اصل مصدر كالمسرى والثنى ومعناه الدلالة

التجدين وقوله انا هديناه السبيل ويحتمل ان تكون لام التعريف في الدلالة للعهد الخارجي والمعهود مأمراً في سورة الفاتحة من ان الهداية دلالة بلطف وكون الدلالة ملتبسة باللفظ انما يكون بكون المدلول عليه خيراً نافعاً فيكون معناه مجرد الدلالة على بغية المدلول ومطلوبه من غير ان يعتبر في مفهومه الوصول الى المطلوب وقيل معناه الدلالة الموصلة اى البغية اى الدلالة على المطلوب بحيث تستلزم حصول المطلوب فيكون الوصول الى المطلوب معتبراً في مفهومه * واستدل عليه بوجهين الاول ان الهدى مقابل للضلال لقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقوله وانا انا او اياكم لعلى هدى او فى ضلال مبين ولا شك ان الخيبة وعدم الوصول الى المطلوب معتبر في مفهوم الضلال فلولا يعتبر الوصول اليه في مفهوم الهدى لم يصح التقابل لجواز اجتماعهما في الدلالة الغير الموصلة والثاني ان الهدى يستعمل في مقام المدح كالمهدى فيجب ان يعتبر في مفهومه الوصول الى المطلوب بل ان كان معناه من دل على المطلوب مطلقاً يكن مدحاً لان من دل على المطلوب ولم يصل اليه كان محروماً منه فهو مذموم فكيف يستحق المدح * وعرض هذان الدليلان بقوله تعالى واما تومود فهديناهم فانه تعالى اثبت هداية في حقهم مع عدم الاهتداء لقوله تعالى فاستجبوا العمى على الهدى اى آثروه عليه * واجيب بان المراد بقوله فهديناهم اثبات الهداية اللغوية وهو الدلالة المجردة على ما يوصل الى المطلوب وتمكينهم من الاهتداء بسبب ازالة العلة واقاضة اسباب الاهتداء بعث الرسل ونصب الدلائل وهى وان لم تكن هداية حقيقة الا انها سميت هداية تنزيلاً لتمكينهم من الوصول الى البغية منزلة حقيقة الوصول اليها وقرينة المجاز قوله فاستجبوا العمى على الهدى اى بدلوا العمى بالهدى اعراضاً عن الهدى واستحباباً للعمى كما في قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى **قوله** واختصاصه بالمتقين **قوله** جواب عما يرد على قوله يهدى المتقين الى الحق ويبدلهم عليه ويرشدهم اليه * وتقرير السؤال ان الكتاب المذكور دال وهاد لكل من نظر فيه من المتقى وغيره فاوجه تخصيص الهدى المفسر بالدلالة بالمتقين اذ قيل للمتقين باللام المقيدة ل معنى الاختصاص * واجاب عنه بوجهين الاول ان المتقين وغيرهم مستوون في كون الكتاب دليلاً وهادياً لهم لان الهداية ثابتة له لذاته ومثبتة لشيء لذاته لا يختلف باختلاف النسب والاضافات الا ان المتقين خصوصاً بالذكري لزيد تعلق الهدى بهم من حيث انهم المنتفعون به دون غيرهم **قوله** بنصبه **قوله** اى بنصب الله تعالى اياه دليلاً على ذلك **قوله** وبهذا الاعتبار **قوله** اى باعتبار عموم دلالة لكل ناظر من مسلم او كافر قيل هدى للناس من غير تخصيص الناس ببعض دون بعض فباعتبار عموم دلالة للفريقين جميعاً قال تعالى في حق هدى للناس وباعتبار كون الانتفاع مختصاً بالمتقين قال ههنا هدى للمتقين فظهر وجه التوفيق بين الايتين والوجه الثاني من وجهى الجواب يرجع بحسب الظاهر الى الوجه الاول لان من صقل عقله واستعمله في تفكر الدلائل المنصوبة لتحقيق الحق وابطال الباطل هو من صان قلبه عن تطرق الشبهات ازائفة والاعتقادات الفاسدة اليه وهو المراد بالمتقى الذى يتوقى العذاب المخلد بالتبرى من الشرك فصار ما ذكره في الوجه الثاني في قوة ان يقال اولانه لا ينتفع بالتأمل فيه الا المتقون وهو الوجه الاول بعينه والظاهر ان هذا المعنى ليس بمراد للمصنف بل الفرق بين الوجهين ان محصول الوجه الاول ان دلالة الكتاب وان كانت عامة لكل ناظر من مسلم او كافر الا انه نزلت دلالة في حق الكافر منزلة العدم لعدم انتفاعه ومحصول الوجه الثاني لانسلم ان دلالة عامة لكل ناظر وانما هو حجة ودليل بالنسبة الى المسلم المصدق بوحداية الله تعالى واتصافه بجميع ما يليق بالالوهية وبصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم في دعوى النبوة وذلك انما يكون بان صقل عقله عما يمنعه من درك الحق والوصول اليه واستعمله في التفكير فيما نصبه الله تعالى من الدلائل الدالة على وجود وحدانيته وعظمته وكبريائه وفي النظر في المعجزات الدالة على حقيقة امر نبوته عليه الصلاة والسلام وصدقته في دعوى النبوة فن صقل عقله على الوجه المذكور واستعمله في تحصيل العقائد الصحيحة في حق المبدأ والمعاد وتعرف دلائل النبوة يكون القرءان هدى في حقه يرشده الى الصراط المستقيم في التدين بالاحكام وتمييز الحلال من الحرام فالقرءان انما يكون هدى بالنسبة الى المتقين من الكفر وما يؤدى اليه من العذاب المخلد ينتفعون به في تحصيل سائر مراتب التقوى وانما قلنا انه هدى للمتقين من الكفر خاصة لانه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فانه انما ينتفع به بعد تحقق اصل الصحة فان من فسده مزاجه بالكلية لا يفيد العلاج بل يضره لان الدواء المفيد والغذاء الصالح في نفسه يزيد مرضه سوء مزاجه واشتداد امراضه فان غلبة الاخلاط الرديئة تحول الدواء النافع خلطاً فاسداً فبجعله مدداً لهلاكه كما قال تعالى

الدلالة الموصلة الى البغية لانه جعل الضلالة في قوله تعالى انك لعلى هدى ضلال مبين ولانه لا يقال مهدى الا لمن الى المطلوب واختصاصه بالمتقين المهتدون به والمنتفعون بنصبه وان دلالة عامة لكل ناظر من مسلم او كافر الاعتبار قال تعالى هدى للناس لا ينتفع بالتأمل فيه الا من صقل العقل له في تدبر الايات والنظر في المعجزات النبوات لانه كالغذاء الصالح لحفظ فانه لا يجلب نفعاً ما لم تكن الصحة صلة وعلى هذا قوله تعالى ونزل وان ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين والظالمين الاخسارا

ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا فلما كان القرآن كالغذاء الصالح لحفظ الصحة كان بحيث لا ينفع به الا بعد حصول الصحة للروح وهو الايمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر فان الايمان بالنسبة الى الروح بمنزلة الصحة للجسد من حيث ان صلاح الاجساد يكون بالصحة فكذا صلاح الارواح يكون بالايمان والغذاء الصالح لا يجلب نفع الجسد ما لم تكن الصحة حاصلة له فكذلك الكتاب لا يجلب نفعاً للروح ما لم يكن الايمان حاصله قال الامام الرازي رحمه الله فان قيل كيف يكون الكتاب المذكور هدى على الاطلاق مع ان كل ما يتوقف كون القرآن حجة على صحته لا يكون القرآن هدى في حقه فلا يكون القرآن هدى في معرفة ذات الله تعالى وصفاته ومعزفة النبوة ولا شك ان هذه اشرف المطالب فاذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله تعالى هدى على الاطلاق ثم اجاب عنه بقوله ليس من شرط كونه هدى ان يكون هدى في كل شيء بل يكفي فيه ان يكون هدى في حق بعض الاشياء مثل ان يكون هدى في تعريف الشرائع والاحكام وان يكون هدى في تأكيد ما في العتول **قوله** ولا يقدح ما فيه من الجهل والمثابه **جواب** عما يقال كيف وصف القرآن كله بانه هدى وفيه مجمل ومثابه وهما لا يدلان على المطلوب بلا بيان من جهة العقل او السمع فيكون الهدى في الحقيقة ذلك المبين وكلمة ما في قوله للم ينفك عن بيان تعيين المراد منه مصدرية اي لعدم انفكاك ما فيه من الجهل والمثابه عن بيان تعيين المراد منه وذلك البيان اما دلالة العقل او دلالة السمع فصار القرآن كله هدى اما بنفسه كالحكمات منه او بواسطة دلالة العقل او ورود السمع كالجمل والمثابه ولما كان فائدة كل واحد من العقل والسمع بيان المراد منه لم يكن هدى في نفسه في حق الحكم المستفاد من الجهل والمثابه وانما يكون كذلك ان لو افاد ابتداء ما يفيد الكتاب **قوله** وقاه فانق **اشارة** الى ان اتق افعل من وقى وان فاه و او في الاصل قلبت الواو تاء و ادغمت في تاء افعل والوقاية في اللغة فرط الصيانة مطلقا اي شيء كان ومنه فرس واق اذا وقى حافره ان يصيبه ادنى شيء يؤذيه وفي عرف اهل الشرع هي الصيانة عما يضره في الآخرة لا مطلق الصيانة واختلف في انه هل تدخل الصيانة عن الصغار في مفهوم التقوى فقال بعضهم تدخل بناء على ان الصغار مما تضر في الآخرة وقد اعتبر في مفهوم التقوى الصيانة عما يضر فيها ولا نزاع في وجوب التوبة عن الصغار ايضا انما النزاع في انه اذا لم يتق الصغار هل يستحق ان يسمى باسم المتقى ام لا وقال آخرون لا يدخل الاجتناب عن الصغار في مفهوم التقوى لانها تقع مكفرة من مجنب الكبار وهو قول المعتزلة لان الاجتناب عن الكبيرة ليس بموجب لتكفير الصغيرة عندنا بل امر كل واحد من الصغار والكبار موكل الى الله تعالى ان شاء عذب وان شاء عفا وقول المصنف عند قوم اشارة الى ان المختار ان الاجتناب عن الصغار لا يعتبر في مفهوم التقوى وان مرتكبها لا يخرج من زمرة المتقين بسبب ارتكابها والا فيخرج الانبياء عليهم الصلاة والسلام عنهم لان الجمهور على ان الانبياء غير معصومين منها ولو بعد البعثة ويؤيده ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال المتقى من يتق الشرك والكبار والعواش و عليه قوله تعالى والزهم كلمة التقوى فان المراد بها كلمة التوحيد وهي كلمة لا اله الا الله فلو لان الاتقاء عن الشرك كاف في التقوى لما سمي كلمة التوحيد بكلمة التقوى **قوله** وهو المتعارف **اي** التجنب المذكور هو المعنى المتعارف لاسم التقوى عند اهل الشرع وهو المعنى بقوله تعالى ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا فان عطف قوله واتقوا على قوله آمنوا دليل واضح على ان الاتقاء عن الشرك لا يكفي في الانصاف بالتقوى بل لابد منه من الاتقاء عما يؤثم بآيات الطاعات المأمور بها والاجتناب عن المعاصي **قوله** ويتبتل اليه بشرائره **اي** ينقطع عما سوى الحق تعالى متوجها اليه بكليته وهذه المرتبة من التقوى تقوى اخص الخواص والمرتبة الثانية منها تقوى الخواص والمرتبة الاولى تقوى العوام وفي الصحاح التبتل الانقطاع عن الدنيا الى الله تعالى وكذلك التبتل ومنه قوله تعالى وتبتل اليه تبتيلا **قوله** وقد فسر قوله تعالى هدى للمتقين ههنا على الاوجه الثلاثة **فعناه** على الاول ذلك هدى الذين يتقون عن الشرك باعتقادهم لمضمون كلتي الشهادة وعلى الثاني هدى للذين يتقون بالتجنب عن كل ما يؤثم من فعل او ترك حتى الصغار عند قوم وعلى الثالث للذين يتقون بشرائره عن كل ما يشغلهم عن الحق ويتوجهون بكليتهم نحوه وينقطعون عما سواه **قوله** على انه اسم القرآن او السورة او مقدر المؤلف **لم يذكر** سائر الاحتمالات السابقة لانه اذا كان من اسماء الله تعالى وكان كل اسم مما فيه باقيا على اصل معناه او جعل مقسما به يكون له حظ من الاعراب الا انه لا يكون مبتدأ وان كان

ولا يقدح ما فيه من الجهل والمثابه في كونه هدى للم ينفك عن بيان تعيين المراد منه والمتقى اسم فاعل من قولهم وقاه فانق والوقاية فرط الصيانة وهو في عرف الشرع اسم لمن بقي نفسه مما يضره في الآخرة قوله ثلاث مراتب الاولى التوقى من العذاب الخلد بالنهرى من الشرك و عليه قوله تعالى واوهم كلمة التقوى والناية التجنب عن كل ما يؤثم من فعل او ترك حتى الصغار عند قوم وهو المتعارف باسم التقوى في الشرع والمعنى بقوله تعالى ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا الثالثة ان يتزود عما يشغل سره عن الحق ويتبتل اليه بشرا شره وهو التقوى الحقيقي المطلوب بقوله اتقوا الله حق تقاته وقد فسر قوله هدى للمتقين ههنا على الاوجه الثلاثة واعلم ان الاية تحتمل اوجها من الاعراب ان يكون الم مبتدأ على انه اسم القرآن او السورة او مقدر بانؤلف منها وذلك خبره

ما فيه من الاسماء اى اسماء الحروف هي ابعاض كلمات معينة او اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن له محل من الاعراب فضلا عن ان يكون مبتدأ **قوله** وان كان اخص من المؤلف مطلقا متصل بقوله ذلك خبر الم على تقدير ان يكون مؤولا بالمؤلف منها كأنه جواب عما يتوهم من ان ذلك الكتاب كيف يكون خبرا عن الم على تقدير كونه مؤولا بالمؤلف منها مع ان ذلك الكتاب اخص مطلقا من المؤلف منها والاصل ان الاخص لا يحتمل على الاعم فلا يقال مثلا الانسان ذلك الرجل لان معنى القضية الحملية ان يكون ما يصدق عليه عنوان الموضوع متصفا بمفهوم المحمول وهذا المعنى انما يصدق على تقدير ان يكون عنوان الموضوع مساويا لمفهوم المحمول او اخص منه اذ لو كان اعم منه لما صدق ان يقال مثلا ما يصدق عليه الحيوان انسان اذ من افراد الحيوان ما ليس بانسان تحقيا الموممه **قوله** لان المراد به المؤلف الكامل **قوله** تعليل لقوله وذلك خبره وازالة لما فيه من الاستبعاد يعنى ان المراد بالم المقدر بالمؤلف ليس مطلق المؤلف ليم حتى لا يصح الحمل بل المراد منه المؤلف الكامل فيتساويان كما اذا قيل الانسان ذلك الرجل ولولا هذا التأويل للزم حل الاخص على الاعم وهو خلاف الاصل ووجه حل قوله تعالى ذلك الكتاب على الم المفسر بالقرآن او المؤلف الكامل في تأليفه ظاهر واما وجه حمله على الم المفسر بالسورة فامر من صحة اخلاق الكتاب على الكل والبعض بالاشتراك كصححة اطلاق القرآن عليهما كما في قول الجن اناسمنا قرآنا عجبا ولم يسموا البعض ولما فرغ من الاول من وجوه اعراب الاية وهو ان يكون الم مبتدأ وذلك خبره والكتاب صفة ذلك شرع في ذكر الوجه الثاني من وجوه اعرابها فقال وان يكون الم خبرا مبتدأ محذوف اى هذه السورة المعروفة بكمال البلاغة والهداية او هذا القرآن المعروف بها مسماة بهذا الاسم او مسمى به او مؤلفة من جنس هذه الحروف التى القوا منها كلامهم والمقصود من الاخبار بمضمون هذه الجملة التحدى والزام الجملة عليهم وتبكيهم باثبات ان القرآن وحى الهى لا كلام البشر والا لما عجزوا عن الاتيان بمثله مع كونه مؤلفا مما يركبون منه كلامهم وقوله تعالى ذلك خبر ثان للمبتدأ المحذوف او بدل من الخبر الاول وهو الم والكتاب صفة ذلك على التقديرين ويجوز ان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره والجملة خبرا بعد خبر للمبتدأ المحذوف او بدلا من الخبر المفرد **قوله** وريب في المشهورة **قوله** اى في القراءة المشهورة بين القراء مبنى لما تقرر من ان اسم لالتى لنى الجنس اذا كان نكرة مفردة مبنى على ما ينصب به لتضمنه معنى الحرف وهو من الاستغراقية كأنه قيل هل من ريب فيه فقال لا من ريب واحترز بقوله في المشهورة عن قراءة ابي الشعثاء وهو تابعى مشهور اسمه سليم بن اسود فانه قرأ لاريب مرفوعا منونا والفرق بين القراءتين ان القراءة المشهورة نص في الاستغراق لانغناء الريب بالكلية وغير المشهورة مجوزة وبيان ذلك ان المشهورة تفيد نفي الجنس اى الحقيقة ونفى الحقيقة يستلزم نفي افرادها باسرها اذ لو ثبت شئ منها كانت الحقيقة ثابتة في ضمنه ولم يكن نفي الجنس صحىحها ولما كان نفي الجنس مستلزما لنفي جميع افراده ثبت ان القراءة المشهورة نص في الاستغراق موجبة له فاذا قيل لارجل في الدار مثلا بفتح اللام لم يصح ان يقال بل رجلان او رجال بخلاف القراءة الغير المشهورة فانها مجوزة للاستغراق وليست بنص فيه وان كان مداولها الظاهر للاستغراق وذلك ان المتبادر من النكرة المنونة هو فرد لا بعينه ونفيه مع نفي الماهية متساويان فيكون مستلزما لنفي جميع افراد الحقيقة وهو معنى الاستغراق واما كونها محتملة لمعنى آخر غير الاستغراق فلانه قد يقصد بذلك نفي معنى الوحدة فقط فان اسم الجنس المنون حامل لمعنيين الوحدة العارضة للمعنى الجنسى ونفس المعنى الجنسى فاذا وقع في سياق النفي ربما يكون المقصود نفي معنى الوحدة فقط من غير ان يلاحظ تعلق النفي باصل المعنى الجنسى فيقال حينئذ لارجل في الدار بل رجلان على معنى ان الجنس موصوف بالتعدد لا بالوحدة فلذلك قيل لالتافية على قسمين قسم ينفي به الجنس وهو يعمل عمل ان لمناسبة لهما في اعادة التحقيق فان لالتافية لتحقيق النفي كما ان التحقيق الاثبات وفي ان كل واحد منهما لازم للاسم لا يدخل الاعليه بخلاف لالتى بمعنى ليس فانها لا تعمل عمل ليس عند بنى تميم لدخولها على القبيلين وقسم ينفي به الوحدة ويعمل حينئذ عمل ليس **قوله** وفيه خبره **قوله** اى لفظه خبر لاريب سواء كان لالتى الجنس او بمعنى ليس غير ان فيه مرفوع المحل على الاول ومنصوب المحل على الثاني **قوله** ولم يقدم **قوله** اى لم يقدم لفظه على ريب بان يقال لاقبه ريب كما قيل لاقبها غول اى لاقبها غائلة الضداع يدل عليه قوله تعالى في موضع آخر لا يصدعون عنها وقيل معناه لا تغتال عقولهم اى لا تذهب بها كخمور الدنيا يعنى انه لم يقدم الظرف في هذه الاية كما قدم في قوله تعالى لاقبها غول لان تقديم ما حقه التأخير يكون للتخصيص غالبا

ان كان اخص من المؤلف مطلقا والاصل ان الاخص لا يحتمل على الاعم لان المراد به مؤلف الكامل في تأليفه البالغ اقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة الكتاب صفة ذلك وان يكون الم خبر مبتدأ محذوف وذلك خبرا ثانيا او بدلا الكتاب صفة وريب في المشهورة مبنى ضمنه معنى من منصوب المحل على انه اسم التافية للجنس العاملة عمل ان لانها تقيضتها لازمة للاسماء لزومها وفي قراءة ابي الشعثاء مرفوع بلا التى بمعنى ليس وفيه خبره ولم يدم كما قدم في قوله تعالى لاقبها غول لانه يقصد تخصيص نفي الريب به من بين سائر كتب كما قصد ثمه

وهو غير مناسب في هذا المقام لانه لو قدم الظرف لفهم ان انتفاء الريب مختص بذلك الكتاب من بين سائر الكتب كما فهم من تقديم الظرف في قوله تعالى لا فيها غول ان انتفاء الغول مختص بجموع الجنة اشارة الى ان خور الدنيا فيها غول وتخصيص انتفاء الريب بذلك الكتاب رد اعلى من لا يخصصه به غير مناسب لهذا المقام اذ لا نزاع في ذلك بل المقصود بيان ان القرءان وحى الهى لا ينبغي لاحد ان يرتاب فيه تجهيلا وتوهمنا ان ارتاب فيه بمحصر حاله في احد امرين وهو كونه عديم العقل او فاقد النظر والتأمل فلا اعتبار لريبه **﴿ قوله او صفته ﴾** عطف على قوله خبره في قوله وفيه خبره وفيه تفكيك الضمير لان ضمير صفته للريب و ضمير خبره لفظ لا في لا ريب على التقديرين اى سواء كانت لنفى الجنس او مشبهة بليس وكذا ضمير خبره في قوله وللمتقين خبره اى خبره لا فلو قيل او صفة بدون الضمير لكان او جده يعنى على تقدير ان يكون فيه صفة للريب يكون الخبر حيثئذ للمتقين والتقدير لا ريب كاشافيه حاصل للمتقين حال كونه ذاهدى او هاديا او ليس ريب كاشافيه حاصل للمتقين هاديا او ذاهدى **﴿ قوله او الخبر محذوف ﴾** عطف على قول وفيه خبره اى ويحتمل ان يكون خبره لا سواء كانت لنفى الجنس او بمعنى ليس محذوف وهو فيه المقدر فان بنى تميم لا يكادون يذكرون خبرها فيقولون مثلا لا ضير اى لا بأس اى لا ضرر فيه او عليه او علينا على حسب اقتضاء المقام واختلافه فيحتمل ان يكون الوقف على لا ريب تاما لتمام الكلام بالخبر المقدر بخلاف ما اذا كان الخبر هو فيه المذكور فان الوقف على لا ريب حيثئذ لا يكون حسنا بل يكون قبيحا ناقصا لكونه على كلام غير مفيد لانه لا يفيد بدون فيه المذكور ذكر في خبر لا ثلاثة اوجه الاول ان خبره فيه والثاني ان خبره للمتقين وفيه صفة ريب وهدى حال والثالث ان يكون خبره محذوف وهو فيه والتقدير لا ريب فيه فيه هدى للمتقين وحذف خبره لا كثير نحو لا بأس ولا ضير وقد يحذف اسمها ويبقى خبرها نحو لا عليك اى لا بأس عليك **﴿ قوله قدم عليه لتكثيره ﴾** يعنى ان المبتدأ لما كان نكرة قدم خبره عليه لتخصص به النكرة الواقعة مبتدأ كفا في نحو في الدار رجل وهذا الوجه يستلزم ان لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون ظرfa للمهدى فالوجه الاول اولى لانه ابلغ وقد يكون في القرءان نفسه نور وهدى والوجه الثالث من وجوه اعراب الآية ما ذكره بقوله وان يكون ذلك مبتدأ اى مبتدأ ثانيا لانه معطوف على قوله في الوجه الاول وذلك خبره لان الوجه الثالث مبنى على ان يكون الم مبتدأ كفا في الوجه الاول بقرينة قوله في او اخر هذا الوجه والجملة خبر الم وتقرير هذا الوجه ان الم مبتدأ وذلك مبتدأ ثان والكتاب خبره ولما ورد ان تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره في المبتدأ فيلزم ان لا يكون سائر الكتب السماوية كتابا اشار الى دفعه بقوله على معنى انه الكتاب الكامل الذى يستأهل ان يسمى كتابا يعنى ان اللام في الكتاب لتعريف الجنس اذ لا عهد وان المقصود من حصر الجنس حصر الكمال فان حصر الجنس المقول على كثيرين في فرد من افراده يكون للدلالة على كماله في تحقق معنى الجنس فيه وبلوغه الى حيث صار مساويا كانه ليس من افراد هذا الجنس كفا في قوله زيد الشجاع **﴿ قوله او صفته ﴾** منصوب معطوف على قوله خبره اى وان يكون الكتاب صفة ذلك وما بعده وهو لا ريب فيه خبره والجملة وهى ذلك الكتاب على الاول وذلك الكتاب لا ريب فيه على الثانى خبر الم واعلم ان قوله لا ريب فيه في المشهورة مبنى لاوجه لتوسطه بين الوجهين الاولين وبين الوجه الثالث من وجوه اعراب الآية اذ لا اختصاص له بالوجهين السابقين بل لانعلق له بهما صلا فكان حقه ان يؤخر عن الوجه الثالث ولعله انما قدمه على الوجه الثالث اشارة الى ضعفه بناء على ان الم اذا كان اسما للسورة وكان قوله ذلك اشارة اليها على ان يكون مبتدأ ثانيا والكتاب خبره والجملة خبر الم يكون حصر الكمال بالنسبة الى السورة على معنى ان هذه السورة هى الكتاب فيلزم منه ان - اقصان لسائر السور بالنسبة اليها لانها المقابلة لها دون سائر الكتب السماوية والسور كلها مستوية الاقدام في كون كل واحدة منها معجزة متحدى بها بالغة اقصى درجات فصاحة والبلاغة لانقصان في شئ منها بالنسبة الى السور الباقية واجيب بان ما ذكر انما يلزم اذا لو حظ في الحصر نفس السورة من حيث خصوصها وليس كذلك بل هى ملحوظة من حيث انها قرءان على طريق ذكر اسم الجزء و ارادة الكل وعلى هذا التقدير يكون الجواب لا يخلو عن تكلف **﴿ قوله والاولى ان يقال انها ربيع جل مناسفة ﴾** لما كان ما ذكر من وجوه اعراب هذه الآية مبنيا على مجرد كون اللفظ محتملا لها على وجه يصح به انتظام الالفاظ مع سداد المعنى في الجملة فلا بد في الكلام البليغ ان ينظر المتكلم عند نظمه الى المعانى والاغراض المطلوبة له ويرتبها في ذهنه ثم يرتب الالفاظ على حدوها فان مدار البلاغة ومبناها انما هو رعاية جانب المعنى وجزائه ثم تطبيق اللفظ على ما يقتضيه

او صفته وللمتقين خبره وهدى نصب على الحسالى او الخبر محذوف كفا في لا ضير ولذلك وقف على ريب على ان فيه خبر هدى قدم عليه لتكثيره والتقدير لا ريب فيه فيه هدى وان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره على معنى انه الكتاب الكامل الذى يستأهل ان يسمى كتابا او صفته وما بعده خبره والجملة خبر الم او يكون الم خبره مبتدأ محذوف والاولى ان يقال انها ربيع جل مناسفة تقرر اللاحقة منها السابقة

المقام فحق من تصدى لكلام الله تعالى وتأويله ان يلاحظ حق المعاني بالاعتبار واقربها محلا ثم يكشف وجه انطباق الفاظه على تلك الاغراض المطلوبة منها فلما ذكر من وجود الاعراب ما ذكره ولاحظ انه روعي في تلك الوجود جانب الالفاظ ووجه انتظامها على وجه الصحة مع سداد المعنى في الجملة وان الاقتصار على هذا القدر لا وجه له في توجيه انتظام الكلام البالغ الى اقصى مراتب البلاغة لم يرض بما ذكره او لا لخلوه عن رعاية جانب المعنى وجزائه واعتبار الدلالة العقلية والارتباطات المعنوية واختار وجه آخر مشتق على ما هو مدار البلاغة من رعاية جانب المعنى وجزائه او لا فقال والاولى انها جل متناسقة اى منتظمة مماثلة بحيث يرتبط بعضها ببعض من غير ان يتخلل بينها حرف النسق يقال خرز نسق اى منتظم والنسق من الكلام ما جاء على نظام واحد والنسق يسكون السين مصدر قولك نسقت الكلام اذا عطفته بعضه على بعض بحرف النسق وبين وجه تناسقها وارتباطها بوجهين الاول ما ذكره بقوله تقرر اللاحقة منها السابقة اى تؤكدتها فيكون بينها كمال الاتصال فيمتنع تخلل العاطف بينها والثاني ما ذكره بقوله او تستتبع كل واحدة منها ما يليها استتباع الدليل للمدلول **قوله** فالم جملة **قوله** الفاء فيه لتفصيل تقرير اللاحقة منها السابقة وصور كون الم جملة بان جعله خبر مبتدأ محذوف وهو المتحدى به ويجوز ايضا ان يجعل مبتدأ محذوف الخبر اى المؤلف من جنس هذه الحروف هو المتحدى به وكل واحد من التقديرين ظاهر على ان يكون افتتاح السورة بالم لايقاظ وقرع العصا لينبه السامع على ان اعجاز القرءان المتحدى به ليس الالكونه وحيا الهيا لالكونه منزلا على غير لغتهم ومؤلفا من غير ما يركبون منه كلامهم واما على تقدير ان يكون افتتاحها به لاجل كونه اسما للسورة او القرءان فوجه تقرير الم بالمؤلف منها مع انه حينئذ اسم علم لاحدهما مامر من تسمية السورة او القرءان باسمى حروف الهجاء خاصة للاشعار بان المسمى بها ليس الالكلمات عريية معروفة التركيب من سمياتها فاذا قيل المتحدى به هو الم بمعنى هو هذه السورة او القرءان يفهم منه انه هو المؤلف من جنس هذه الحروف والمقصود من الاشعار بكون هذه السورة او القرءان مؤلف من سميات هذه الاسماء تحدى المرتابين في حقيقته واثبات ان القرءان وحى الهى لا كلام البشر والالما عجزوا عن آخرهم عن اتيان مثله ويحتمل ان يكون تقرير الم بالمؤلف منها مبني على ان المختار عنده ان لا تكون الفوايح اسما للسور وهذا ظاهر من قوله والوجه الاول اقرب الى التحقيق الخ **قوله** بانه الكتاب المنعوت متعلق بقوله مقررته يعنى ان جملة ذلك الكتاب لدالاتها على حصر الكمال على معنى انه الكتاب الكامل الذى لا يستحق غيره ان يسمى كتابا مقررته ومحققة لجهة التحدى ودالة على انه الحقيق بان تحدى به ثم قرر جهة الكمال بانه لا ريب فيه فانه اخبر ان لا كمال اعلى وارفع مما للحق واليقين ولانقص ادنى واحقر مما للباطل المهين قيل لبعض العلماء فيم لذلك قال في حجة تتجتر افضاحا وفي شبهة تضائل افضاحا ثم اكد كونه حقا لا يحوم الشك حوله بكونه هدى للمتقين لان هداية المتقين الى ما هو اعز واكمل ما هم عليه لا تحصل الا بما هو حق ويقين لا بما هو شك وباطل **قوله** وهدى للمتقين **قوله** مبتدأ وقوله جملة رابعة خبره وقوله بما يقدر له مبتدأ حال يعنى انه جملة كاشفا مع ما يقدر له مبتدأ فان قوله تعالى هدى خبر مبتدأ محذوف اى هو هدى **قوله** او تستتبع **قوله** عطف على قوله تقرر اللاحقة منها حاصل الوجه الاول ان كل واحدة من الجمل الثلاث الاخيرة من تلك الجمل الاربع مقررته لسابقتها وحاصل هذا الوجه ان كل واحدة من الجمل الثلاث الاول مستزمة لما يليها ويجبى عقيبها استنزام الدليل للمدلول فان مضمون جملة الم ان المتحدى به مجزوه وهو بمنزلة الدليل المستزم لكونه كتابا كاملا وكونه كتابا بالغا اقصى مراتب الكمال مستزما لانفاء الريب عنه وانتفاؤه مستزما لكونه هدى للمتقين اذ لو كان هناك ريب لما كان هدى لهم * فان قيل فاوجه عدم دخول العاطف بينها حينئذ ومن اى قسم من اقسام الفصل هذا * اجيب بان الظاهر انه من قبيل فصل الجمل المتناسقة عما قبلها فانه تعالى لما تبين بقوله الم على ان المعجز المتحدى به ليس الالكونه وحيا الهيا لالكونه منظوما من غير ما ينظّمون منه كلامهم وجدان بسأل ويقال فاذا يلزم من ذلك فاجيب عنه بان يقال ذلك الكتاب يعنى ان اعجازه على الوجه المذكور يستلزم كونه كتابا بالغا اقصى مراتب الكمال في نظمه ومعناه فاتجه عليه ايضا ان يقال فاذا يلزم من ذلك قبيل هدى للمتقين فلما لم يزل المقصد من الكتاب انتهت سلسلة اللزوم وانقطع السؤال والجواب **قوله** وفي كل واحدة منها نكتة **قوله** يعنى ان تلك الجمل الاربع مع كونها مرتبة هذا الترتيب العجيب تشتمل كل واحدة منها على نكتة على معنى ان شيا من تلك الجمل لا يخلو

لذلك لم يدخل العاطف بينها فالم جملة لت على ان المتحدى به هو المؤلف من جنس ما يركبون منه كلامهم وذلك الكتاب جملة نية مقررته لجهة التحدى ولا ريب فيه بجملة لثة تشهد على كماله بانه الكتاب المنعوت غاية الكمال ثم سجل على كماله بنى الريب منه لانه لا كمال اعلى مما للحق واليقين هدى للمتقين بما يقدر له مبتدأ جملة رابعة تؤكد كونه حقا لا يحوم الشك حوله بانه هدى للمتقين او تستتبع كل واحدة منها اتليها استتباع الدليل للمدلول وبيانه انه لا كمال اعلى اعجاز المتحدى به من حيث انه من جنس كلامهم وقد عجزوا عن معارضته ينتج منه انه الكتاب البالغ حد الكمال استنزم ذلك ان لا يتشبه الريب باطرافه فلا تنقص مما يفتر به الشك او الشبهة وما كان ذلك كان لا محالة هدى للمتقين وفي كل واحدة منها نكتة ذات جزالة ففي الاولى الحذف الرمز الى المقصود مع التعليل

عن نكتة واحدة البتة وذلك لاينا في ان توجد في بعض الجمل نكتتان او اكثر في الجملة الاولى ثلاث نكت الاولى
حذف المبتدأ و اشار اليها بقوله المتحدى به وهو المؤلف من جنس هذه الحروف والثانية الرمز الى المقصود وهو
كون المتحدى به وحيا اليها فلذلك يهجز البشر عن اتيان مثله والثالثة التعليل على هذا المقصود بالعطف ووجه
تقريره ان المتحدى به لو كان من عند غير الله تعالى لما عجزوا عن معارضته مع كونه مؤلفا من جنس ما ينظرون منه
كلامهم ثبت به ان اعجازه ليس الا لكمال بلاغته بحيث لا يقدر عليه الا من احاط بكل شئ * قدرة وعلما * واعلم ان
المصنف جعل نفس الحذف نكتة مع انه مما تقتضيه النكتة لانفس النكتة فانها عبارة عن الامر الداعي الى اعتبار
خصوصية ما في الكلام الذي يعبر به عن المراد ويقال لذلك الامر الحال والمقام ولتلك الخصوصية مقتضى الحال
والمقام والاعتبار لهما ومنها الحذف فان الشئ انما يحذف اذا كان السامع عارفا به لقيام ما يدل عليه من القرآئن
وتحقق مع ذلك نكتة داعية الى الحذف ومرجحة له على الذكر كتعيينه حقيقة او ادعاء او ضيق المقام عن اطالة
الكلام او محافظة الوزن او السجع او اختبار تنبيه السامع هل ينسب ام لا او مقدار تنبيه هل ينسب بالقرآئن الخفية
ام لا فظهر ان الحذف ليس نفس النكتة بل هو مما تقتضيه النكتة الا ان المصنف سماه نكتة على طريق تسمية مقتضى
النكتة بالفتح باسم النكتة المقتضية له **قوله** وفي الثانية فخامة التعريف **قوله** فان تعريف الخبر بلام الجنس
يفيد حصر جنس الخبر في المبتدأ بناء على ان المبتدأ يكون اكل افراد ذلك الجنس وهو تفخيم بليغ للمبتدأ
قوله وفي الثالثة تأخير الظرف حذرا من ايها الباطل **قوله** فانه لو قدم الظرف وقبل لافيه ريب لا وهم ان انتفاء
الريب مختص بهذا الكتاب من بين سائر الكتب وهو وهم باطل اذ لا ريب في شئ من الكتب السماوية **قوله**
وفي الرابعة الخ **قوله** ذكر فيها خمس نكت الاولى حذف المبتدأ والتقدير هو هدى والثانية وصف المسند اليه بالمصدر
وهو هدى للمبالغة على طريق رجل عدل والثالثة ايراد المصدر المذكور منكرا اشارة الى انه هدى لا يكتسه كنهه
والرابعة تخصيص الهدى بالمتقين بادخال اللام الدالة على الاختصاص على لفظ المتقين **قوله** باعتبار الغاية
متعلق بالمتقين اي بالذين تصير عاقبة امرهم وحال ما لهم التقوى فانهم هم المنتفعون به والمختصون بالاهتداء به
وتسميتهم بالمتقين مجاز باعتبار الغاية والماك على طريق تسمية الحى قبلا والعصير خرا بذلك الاعتبار والخامسة
تسمية المشارف اي المقارب للتقوى متقيا فان المجاز باعتبار الماك قد يكون علاقته كونه مشارفا للمعنى المجازى كما
في قوله عليه الصلاة والسلام * من قتل قبلا فله سلبه * فان الحى سمي قبلا من حيث كونه قبلا عقيب تعلق القتل
به بلا تراخ وقد تكون علاقته صيرورة امره الى المعنى المجازى بعد زمان متراخ لا بطريق المشارفة كما في قوله
تعالى ولا يلدوا الا فاجرا كفارا فان اتصاف المولود بالفجور والكفر متراخ عن تعلق الولادة بالمولود فظهر ان قوله
باعتبار الغاية بيان كونها علاقة المجاز وقوله وتسمية المشارف بيان لصفاتها **قوله** اجازا **قوله** اشارة الى نكتة
لطيفة لا يرتكب المجاز فان هدى للمتقين اوجز من هدى للضالين الصائرين الى التقوى المشارفين لهما مع ما فيه من حسن
المطلع بتصدير السورة التي هي اولي الزهر او ين بذكر اولياء الله تعالى المرتقين من عباده **قوله** وتفخيما لشأنه
اي شأن المشارف للتقوى لان فيه مدحا للقابل للصفة الحمودة حال خلوه عنها وعدم اتصافه بها بانه كالتصاف بها
بالفعل و اشارة الى نكتة معنوية له **قوله** اما موصول بالمتقين **قوله** قسيه ماسيجي من قوله واما موصول عنه
وعلى تقدير كونه موصولا به اما تابع له في الاعراب بان يكون صفة له مجردة مثله اما مقيدة له او موضحة او مادية
واما مقطوع عن التبعية بان يخالفه في الاعراب بان يكون مدحا منصوبا بتقدير اعنى او مرفوعا بتقدير هم الذين
جعل المدح المنصوب او المرفوع موصولين بما قبلهما مع كونهما مقطوعين عنه من حيث كونهما جملة مستقلة
فعلية او اسمية كالجمله المستأنفة بناء على انهما موصولان تابعا لما قبلهما حقيقة ومعنى وان كانا موصولين عنه
نظرا الى اللفظ والاعراب والصورة فان الصفة اذا قطعت عن اعراب موصوفها مدحا لم يتغير في المعنى ما قصد بها
من اجرائها على موصوفها بخلاف ما اذا كان مستأنفا بان رفع على الابتدأ وكان اولئك خبره فانه حينئذ يكون
المقصود الاخبار عنه بما بعده لا اجراءه على ما قبله وان فهم ذلك ضمنا فليس هو جاريا عليه حقيقة بل كالجارى عليه
فافترا وانما قلنا انه على تقدير كونه مستأنفا يفهم منه ضمنا كونه تابعا لما قبله جاريا عليه بناء على ان الاستئناف
مبنى على تقدير سؤال فكانه قيل ما بال المتقين مخصوصين بان الكتاب هدى لهم فاجيب بان الموصوفين بهذه الثلاثة
على هدى فيكون جوابا له بذكر اتصاله بما قبله ويكون تابعا له في المعنى و جاريا عليه ثابتا له فلذلك ترى علماء المعاني

وفي الثانية فخامة التعريف وفي الثالثة تأخير
الظرف حذرا من ايها الباطل وفي الرابعة
الحذف والتوصيف بالمصدر للمبالغة و ايراده
منكرا لتعظيم وتخصيص الهدى بالمتقين
باعتبار الغاية وتسمية المشارف للتقوى متقيا
اجازا وتفخيما لشأنه (الذين يؤمنون
بالغيب) اما موصول بالمتقين على انه صفة
مجردة مقيدة له ان فسر التقوى بترك
مالا ينبغي

يعتدون اتصال الكلام المستأنف بما قبله من قبيل كمال الاتصال المانع من العطف* واعلم ان الضفة ان كان مفهومها عين مفهوم الموصوف بحيث لا يغير احدهما عن الاخر بان يكون الموصوف مجملا تفصله الصفة وتبينه تسمى كاشفة موضحة ومعرفة كقولك الجسم الطويل العريض العميق متحيز وان كان مفهومها خارجا عن مفهوم الموصوف بان دلت على بعض الاحوال الخارجة عن مفهوم الموصوف تسمى مخصصة مقيدة وان كان الموصوف معلوما عند المخاطب قبل اجراء الصفة عليه سواء كان مما لا شريك له في ذلك الاسم نحو بسم الله الرحمن الرحيم فانه لا شيء يشترك معه تعالى في اسم الله حتى يحتاج الى تخصيصه وتمييزه تعالى عنه ونحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فانه لا شريك للغير في اسم الشيطان او كان له شريك فيه نحو اناك زيد الفاضل الكريم او الفاسق اللئيم الا ان الموصوف ان كان معلوما للمخاطب قبل اجراء الصفة عليه كما اذا عرف المخاطب زيدا الا ترى بانه الفاضل الكريم قبل ذكر وصفه فالصفة في مثله تكون لدح الموصوف او ذمه لا لتقييده وتعيينه وان كان له شريك في اسمه ووصف المتقين بقوله الذين يؤمنون يحتمل ان يكون لكل واحد من هذه الوجوه الثلاثة التقييد والتوضيح والمدح اما الاول فعلى تقدير ان يفهم التقوى بترك ما لا ينبغي كالشرك والعقائد الزائفة والتخلي عن الافعال التي نهى عنها صريحاً نحو ان يتحلى بالطاعات المأمور بها كالايمان بالغيب واقام الصلاة وابتداء الحقوق المالية وان لا يتحلى فوصف المتقين بما ذكر بعده تقييدا لهم حتى يتميزوا عن المتقين الذين لم يتحلوا بما ذكر من الطاعات **قوله مرتبة** مرفوع على انه صفة ثالثة لقوله صفة والتولية بالحاء المهملة والثانية بالخاء المعجمة ويقال صقل السيف اي جلاه ونقله الى بناء التفعيل للمبالغة **قوله** او موضحة **قوله** مرفوع بالعطف على قوله مقيدة وذلك على تقدير ان يفهم التقوى بمعناه المتعارف عند اهل الشرع وهو اتيان انواع الطاعات باسرها وترك المنكرات والمعاصي باجمعها ووجه كون الصفة موضحة حينئذ ان تكون عين مفهوم الموصوف مع زيادة تفصيل وبيان فيها ولما ورد ان يقال كيف تكون هذه الصفة موضحة لمفهوم الموصوف وهو المتقون ومشتقة على زيادة تفصيل وبيان له مع انه لم يتعرض فيها لاكثر الطاعات ولا شيء من ترك المنكرات دفعه بقوله لاشتماله الخ فانه علة لكونها موضحة والضمير المجرور فيه راجع الى الصفة لكونها في معنى الوصف او الى قوله الذين يؤمنون الآية والمأل واحد ووجه الدفع ان المتقى في الشريعة من يقي نفسه عما يضره في الآخرة من فعل سيئة او ترك حسنة ومحصله انه الذي يفعل الحسنات ويترك السيئات فمفهوم المتقين ينشأ اجالا عن هذين الامرين وهذه الصفة اعنى قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الخ مشتقة عليهما معا فهي كاشفة لموصوفها لان الاتيان بالايمان والصلاة والصدقة كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السيئات من حيث ان الايمان اصل مستتبع للحسنات كلها وانها ثمرات لازمة وتابعة له وايضا الايمان بالنسبة الى سائر الحسنات بمنزلة الاساس لها من حيث انه شرط لصحتها لا يعتبر شي منها بدونها فلا توجد حسنة بدون الايمان كما لا يوجد البناء بدون اساسه وان الصلاة اصل للعبادات البدنية والصدقة اصل للعبادات المالية فن اتى بهما يأتى بسائر العبادات البدنية والمالية ولو لم يكونا اساسين لسائر العبادات البدنية والمالية لظهر ان صحة شيء من تلك العبادات لا تتوقف عليهما فظهر بهذا ان اتيان هذه الثلاثة مستلزم غالبا لاتيان سائر الطاعات وان واحدة منها وهي الصلاة اي فعلها مستلزم لترك السيئات لقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وتوضح ان قوله تعالى الذين يؤمنون الى آخر الثلاثة كناية عن فعل جميع الطاعات وترك جميع المنكرات وهما اللذان يدور عليهما امر التقوى فكانت الثلاثة المذكورة في نظم التنزيل قائمة مقام تفصيل انواعها وتفصيل ما اجل بلفظ المتقين فكانت الصفة كاشفة والعبارة الظاهرة في الدلالة على كون الصفة كاشفة ان يقال الذين يفعلون الحسنات باسرها ويتركون السيئات باجمعها الا انه عدل عنها الى ما عليه نظم التنزيل لفوائد الاولى التنبيه على ان للحسنات اصولا يكتفى بذكرها عن تفصيل فروعها وان واحدة منها وهي الصلاة تستتبع ترك السيئات والثانية الدلالة على ان الحسنات منقسمة الى قلبية وقالبية ومالية والثالثة التنبيه بذكرها مرتبة على ترتبها في الفضل والشرف **قوله** فانها امهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية **قوله** من قبيل الف والنشر لقوله من الايمان والصلاة والصدقة وكلمة من فيه لبيان قوله ما هو اصل الاعمال وقوله واساس الحسنات عطف تفسيرى لقوله اصل الاعمال وهو يتناول ترك السيئات ايضا لما مر ان الصلاة تستتبع ترك الفواحش والمنكرات

مرتبة عليه ترتب التولية على التولية والتصوير على التصويل او موضحة ان فسر بما يم فعل الحسنات وترك السيئات لاشتماله على ما هو اصل الاعمال واساس الحسنات من الايمان والصلاة والصدقة فانها امهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية المستتعبة لسائر الطاعات والتجنب عن المعاصي

﴿ قوله غالباً ﴾ قيد قوله المستتبع لسائر الطاعات المأمور بها والتجنب عن المعاصي المنهى عنها والمستتبع مرفوع على انه صفة امهات الاعمال وقوله والتجنب مجرور معطوف على سائر الطاعات واورد الآية لاثبات كونها مستتعبة للتجنب عن المعاصي واورد الحديث لبيان استتباعها لسائر الطاعات فان الصلاة لما كانت عماد الدين وان من اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين وقد تقرر ان الدين هو الاسلام وان الاسلام هو الطاعة والانقياد بامثال الاوامر واجتناب المنهيات فلزم من ذلك ان اقامتها مستتعبة لتمام الطاعة وكذا يلزم من كون الزكاة جسر الاسلام كونها مستتعبة لذلك وتقديم الآية على الحديث مع ان ترتيب ما بين بهما على عكس ترتيبهما لان الآية مع كونها اشرف من الحديث اظهر دلالة على الاستتباع وفي الحواشي السعدية ههنا بحث وهو ان كون الذين يؤمنون صفة له نصبا على المدح اورفعا انما يحسن اذا حل المتقين على حقيقته دون المشاركة اذ لاشي من الايمان واقام الصلاة وايتاء الزكاة بحاصل للضالين الصائرين الى التقوى هذا كلامه ولا يخفى انه اذا حل المتقين على المشاركة لعله اقتضى ذلك الحمل ان تكون هذه الثلاثة ايضا محمولة عليها بقرينة حل الموصوف بها عليها ﴿ قوله او مادحة بما تضمنه ﴾ وفي بعض النسخ او مسوقة للمدح بما تضمنه المتقون واياها كان قد خول كلمة او معطوف على قوله مقيدة او موضحة وعلى النسخة الاولى يكون الضمير المستتر في تضمنه راجعا الى المتقين والبارز الى كلمة ما ويكون المعنى على النسختين هو ان هذه الصفة مادحة بتصريح ما تضمنه المتقون وفي الحواشي الشريفة حاصل ما قرره من الاحتمالات ان المتقى ان حل على المعنى الشرعى فان جعل خطابا لمن عرف مفهومه مفصلا كانت الصفة مادحة والافكاشفة وان حل على تجنب المعاصي فقط كانت مخصصة ولما ورد ان يقال الاوصاف الداخلة في مفهوم المتقين كلها سالحة للمدح فلم خصصت هذه الثلاثة من بين سائر ما يدخل تحت اسم التقوى الشرعى دفعه بقوله وتخصيص الايمان بالغيب الخ فان الغرض من الصفة المادحة لما كان اظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه والثناء عليه كان المناسب ذكر صفة لها مزيد مدخل في افادة هذا الغرض بالنسبة الى مساواها ولا يخفى ان هذه الثلاثة اشرف بماعداها واولى بان يمدح بها وليس ههنا ملاحظة استتباعها لماعداها كما في كونه صفة كاشفة ﴿ قوله او على انه مدح ﴾ معطوف على قوله على انه صفة مجرورة وقوله بتقدير اعني او هم الذين نشر على ترتيب اللف ﴿ قوله واما مفصول عنه ﴾ اي غير موصول بالمتقين بل هو جملة مستأنفة من مبتدأ وخبر كأنه لما قيل هدى للمتقين اتجه لسائل ان يقول ما بال المتقين مخصوصين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الخ كأنه جواب لهذا السؤال ﴿ قوله فيكون الوقف على المتقين تاما ﴾ اي على تقدير كونه مفصولا مستأنفا يكون الوقف على ما قبله تاما لان المستأنف كلام مفيد مستقل بنفسه وان كان مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا من حيث كونه جوابا عن سؤال نشأ مما قبله وهو يدل على انه ان كان موصولا بالمتقين صفة له مدحا منصوبا او مرفوعا يكون الوقف على المتقين حسنا غير تام لانه وقف على كلام مفيد لا يستقل ما بعده بدونه بل يتعلق به في الاعراب او في المعنى وفي الحواشي السعدية فان قيل اذا كان الذين يؤمنون مدحا منصوبا او مرفوعا فهي جملة مستقلة لاتعلق لها بما قبلها من جهة الاعراب فينبغي ان يكون الوقف على المتقين تاما حينئذ قلنا هو في المعنى ووقف لما قبله فكأنه تابع له في الاعراب عن ابي على الفارسي رحمه الله انه اذا ذكرت صفات المدح والذم وخولف في بعضها الاعراب قد خولف للاقتنان ويسمى ذلك قطعا ولتنبيه على شدة هذا الاتصال يلزم حذف الفعل في المنصوب على المدح بتقدير اعني وحذف المبتدأ في المرفوع على المدح بتقدير هم ليكون في الصورة مرتبطا بما قبله فلا يكون الخصوص بالمدح كلاما مستقلا بنفسه منقطعا عما قبله من حيث المعنى والحقيقة ولهذا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام ﴿ قوله والايان في اللغة عبارة عن التصديق ﴾ كقوله تعالى حكاية لقول اخوة يوسف لا بهم يعقوب عليهم الصلاة والسلام وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق ومعنى التصديق هو اعتقاد السامع صدق الخبر فيما يخبر به فن صدق الله تعالى فيما اخبر به في كتابه وصدق رسوله صلى الله عليه وسلم فيما اخبر به معتقدا بالقلب صدقهما فهو مؤمن ثم ان الايمان بهذا المعنى منقول من الايمان بمعنى جعل احد آمننا من امر فان الايمان افعال من الايمان يقال آمنه فلانا اي جعلته آمنا منه وآمنته غيري اي جعلت غيري آمنا منه والثلاثي منه يتعدى الى مفعول واحد تقول آمنته اي كنت آمنا منه وبالفارسي *امين شدم ازو* واذ انقل الى باب الافعال قيل يجوز في آمن ان يتعدى الى مفعول ثان كما مر وان يكون بمعنى صار ذا امن فان الهمزة اذا دخلت على الفعل اللزوم عدته

غالباً الا ترى الى قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقوله عليه الصلاة والسلام الصلاة عماد الدين والزكاة قنطرة الاسلام او مادحة بما تضمنه وتخصيص الايمان بالغيب واقامة الصلاة وايتاء الزكاة بالذكر اظهار لفضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى او على انه مدح منصوب او مرفوع بتقدير اعني او هم الذين واما مفصول عنه مرفوع بالابتداء وخبره اولئك على هدى فيكون الوقف على المتقين تاما والايان في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الايمان

واذا دخلت على الفعل المتعدي فاما ان تعديه الى مفعول ثان او تجعله لازما على معنى الصيرورة وسيجيء ان كلا
 من الوجهين حسن في يؤمنون **قوله** كأن المصدق آمن المصدق الخ **قوله** إشارة الى بيان المناسبة
 بين المعنى المنقول عنه والمنقول اليه والمصدق الاول بكسر الدال والثاني بفتحها اذ هما التصديق وجعل الغير آمنا وكلا
 المعنيين اللغويين معنيين حقيقين للفظ الايمان وضع اول الجمل الشيء آمنا من امر ثم وضع ثانيا المعنى يناسبه وهو التصديق
 فانك اذا صدقت الخبر فقد آمنت من تكذيبك وقيل انه مجاز لغوي في التصديق كما يشعر به ظاهر كلام صاحب
 الكشف حيث قال وحقيقته آمنة من التكذيب وذلك لان الامن من التكذيب لازم للتصديق ولفظ الايمان
 موضوع للازم فاذا استعمل في معنى الوثوق قد استعمل فيما هو منزوم لاصل معناه **قوله** وتعديته بالباء **قوله**
 يعني ان الايمان بمعنى التصديق حقه ان يتعدي بنفسه بان يقال آمنة اي صدقته الا انه عدى بالباء وقيل آمنت به
 لتضمنه معنى الاعتراف والاقرار فانك اذا صدقت شيئا فقد اعترفت به والتضمن ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي
 ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك اجد اليك فلانا فانك
 لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودلت عليه بذكر صلته اي كلمة الى اي احده منها اليك جدي اياه كذا في الحواشي
 الشريفة قيل عليه والاحسن ان يقال ويدل على الفعل الاخر اما بذكر شيء من متعلقات الاول كما في قولهم هيجني
 شوقا بحذف صلة هيجني قال صاحب الكشف من شأنهم انهم يضمنون الفعل معنى آخر فيجرونه مجراه فيقولون
 هيجني شوقا متعديا الى مفعولين بنفسه وان كان حقه ان يتعدي الى الثاني بالي ويقال هيجني الى كذا لتضمنه معنى ذكر
 هذا كلامه فقد صرح بان الفعل الاخر لم يدل عليه بذكر شيء من متعلقاته بل بحذف صلة الفعل الاول قال المولى
 التفتازاني رحمه الله فان قيل الفعل المذكور ان كان مستعملا في معناه الحقيقي فلا دلالة على الفعل الاخر وان كان
 في معنى الفعل الاخر فلا دلالة على المعنى الحقيقي فلا تضمن ههنا على التقديرين وان كان مستعملا فيهما جميعا لزم
 الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا هو في معناه الحقيقي مع حذف حال مأخوذ من الفعل الاخر اعتمادا على قيام القرينة
 اللفظية الدالة على المحذوف قولا اجد اليك فلانا معناه احده منها اليك حده فان المعنى الاخر فيه مراد بلفظ
 محذوف دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته وان الفعل المذكور اصل فيه والمحذوف قبله على انه حال من فاعله
 ونحوه قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم كما انه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم وقوله تعالى يقرب
 كفيه على ما اتفق فيها ادخل فيه كلمة على لما ضمنه معنى الندم اي نادما على انفاقه وقد يعكس ويجعل المتروك اصلا
 والمذكور حالا وتبعها كما فيما نحن فيه اي يعترفون مؤمنين فانه لما اعتبر يعترفون به ليكون متعلق الباء وجب
 اعتبار الحال ايضا والالكان يؤمنون مجازا محض لا تضمنيا **قوله** وقد يطلق بمعنى الوثوق **قوله** الباء في قوله بمعنى
 صلة المحذوف منصوب على انه حال من النوى في يطلق لان الاطلاق لا يتعدى بالباء اي وقد يستعمل لفظ الايمان
 كائنا بمعنى الوثوق والايمان بهذا المعنى منقول من آمن بمعنى صار ذا امن على ان معنى الهمزة فيه للصيرورة
 كما في نحو غدا البعير وأجرب الرجل اي صار ذا غدة وجرب فيكون لازما واذا نقل الى معنى الوثوق يتعدى بالباء
 فيقال آمن به اي وثق به وحذفت في ما آمنت ان اجد صحابة فان المعنى ما وثقت بان اجد صحابة اي رقاء بناء على ان حذف
 الجار من ان وان قياس مطرد قيل انه قول من نوى السفر ثم تأخر عنه بعذر عدم وجدان الرفقاء **قوله** من حيث
 ان الوثائق بالشيء صار ذا امن منه **قوله** بيان للناسبة بين المعنى المنقول عنه والمنقول اليه بان المعنى المنقول
 عنه لازم للنقول اليه فلفظ الايمان كان في الاصل موضوعا لهذا المعنى ثم نقل عنه في العرف العام الى التصديق
 لما ذكر من وجه المناسبة بينهما فان الايمان كما انه لغة حقيقة لغوية في جعل الشيء آمنا من كذا على ان تكون همزته
 لتعديه كذلك هو حقيقة لغوية في صيرورة الشيء ذا امن وطمأنينة وحقيقة عرفية في كل واحد من معني التصديق
 والوثوق وقول المصنف والايمان في اللغة عبارة عن التصديق مع قوله وقد يطلق بمعنى الوثوق وان كان
 يوهم كونه حقيقة لغوية فيهما الا انه اراد باللغة ما يقابل الشرع بقريته ذكره في مقابلة قوله واما في الشرع فيم
 العرف واللغة الاصلية كما ان المراد بالحقيقة والمجاز اللغويين مايم العرفيين والشرعيين والاصطلاحيين اذا ذكرنا
 في مقابلة العقليين وبهذا يدفع ما يرد من ان هذا مخالف لما تقرر في الاصول من ان اللغة اصل لا يتصور النقل اليه
 فلا يقال منقول لغوي **قوله** وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب **قوله** فعلى الوجه الاول يكون المعنى
 يصدقون بالغيب بتأويل يعترفون بالغيب مؤمنين وعلى الثاني يكون المعنى يتقون بالغيب اي بما غاب من

كأن المصدق آمن المصدق من التكذيب
 والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف
 وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث ان الوثائق
 الشيء صار ذا امن منه ومنه ما آمنت ان اجد
 صحابة وكلا الوجهين حسن في يؤمنون
 بالغيب

احوالهم ولم يعرفوه بدهاة عقولهم مما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من وحدانية الله تعالى وملائكته ورسوله
 واليوم الآخر وما فيه من الثواب والعقاب ونحو ذلك ومعنى توثقهم به انهم يعتقدونه حقيقة **قوله** واما
 في الشرع **قوله** يعني ان الايمان في عرف اهل الشرع ليس هو التصديق مطلقا بل هو التصديق بامور
 مخصوصة علم بالضرورة اى بلا دليل انها من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم وان كانت متوقفة في انفسها على
 النظر والاستدلال كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء فان كل واحد منها وان كان نظريا في نفسه لكن كونه من
 دينه عليه الصلاة والسلام معلوم بالضرورة فالشخص انما يكون مؤمنا اذا صدق بجميع ذلك وجزم واذعن له
 بقلبه ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد ثم انها اذا لوحظت اجالا لا يكفي التصديق بها اجالا واذ لو حفظت
 تفصيلا يجب تصديقها على التفصيل حتى لو لم يصدق بفرضية الصلاة عند السؤال عنها وبجرمة الخمر عند السؤال
 عنها كان كافرا والشيوخ الاشرى وابو منصور واتباعهما اکتفوا في تحقيق الايمان بالتصديق المذكور واعتبر
 اكثر الحنفية معه اقرار اللسان قال الامام الرازي الذين قالوا الايمان بالقلب واللسان معا اختلفوا على مذاهب
 الاول ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة رضى الله عنه وعامة الفقهاء رجهم الله تعالى
 ثم ان هؤلاء اختلفوا في موضعين احدهما انهم اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم
 سواء كان اعتقادا تقليديا او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثر من الذين يحكمون بان المقلد مسلم ومنهم من
 فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال وثانيهما انهم اختلفوا في ان العلم المعتبر في تحقيق الايمان اى علم قال بعض
 المتكلمين هو العلم بالله تعالى وصفاته على سبيل الكمال والتمام ثم انه لما كثرت الاختلاف للناس في صفات الله تعالى
 لاجرم اقدم كل طائفة على تكفير من عداها من الطوائف وقال اهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة
 كونه من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه سبحانه وتعالى عالما بعلم زائد على ذاته
 او عالما بذاته وبكونه مرثيا او غير مرثي لا يكون داخلا في معنى الايمان وذكر اقوال الناس في معنى الايمان
 في عرف الشرع ثم قال والذي تذهب اليه ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وتفتقر ههنا الى شرح ماهية
 التصديق بالقلب فنقول ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم مدلول بالحدوث بل
 مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا فالحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم في نفس الامر
 فهذا الحكم الذهني بالثبوت او الانتفاء امر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص فاختلف الصيغ والعبارات مع كون
 الحكم الذهني امرا واحدا يدل على ان الحكم الذهني مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على ذلك
 الحكم والادال غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العلم لان الحاصل بالشئ غير ذلك الشئ فعلمنا ان هذا الحكم
 الذهني مغاير للعلم فالمراد من التصديق بالقلب ان يدعى لذلك الحكم بقلبه **قوله** او مجموع ثلاثة امور **قوله**
 مرفوع معطوف على قوله فالتصديق بما علم انه يعني ان الايمان في عرف اهل الشرع وهم جمهور المحدثين والمعتزلة
 والخواارج مجموع ثلاثة امور واراد بالحق الحكم الثابت بالشرع سواء كان نظريا مقصودا في نفسه غير متعلق بكيفية
 العمل كالحكام المتعلقة باحوال المبدأ والمعاد او عمليا متعلقا بكيفية العمل كالحكام المتعلقة بافعال ابن آدم
 فان المؤمن يجب ان يعتقد بكل واحد منهما اى يجزم به ويدعنه بقلبه ويقربه بلسانه وان يعمل بمقتضاه
 وان كان متعلقا بكيفية العمل كان المقصود منه ذلك العمل فضمير به ومقتضاه راجع الى الحق وما ذكر من
 الاقرار باللسان يسمى شهادة والاقرار بالشهادتين قائم مقام الاقرار بحقيقة جميع ما علم بالضرورة انه من دينه
 عليه الصلاة والسلام جامع له مفصص عنه والسلف الصالحون من اهل السنة وان نقل عنهم ان الايمان بمجموع
 الاعتقاد والاقرار والعمل وانهم سموا من اخل بالاول فقط بان اقر وعمل بما كلف به من غير ان يصدق به مناقا
 ومن ترك الشهادة وما يقوم مقامها كاشارة الاخرس عامدا متمكنا منها سواء اعتقد وعمل او لا كافرا ومن اخل
 بالعمل بان ارتكب الكبيرة فاسقا الا ان مرادهم بالايمان المفسر بهذا المجموع هو الايمان الكامل لاطبقهم على ان
 مرتكب الكبيرة لا يخرج عن الايمان بخلاف الايمان المفسر به عند الفرق الثلاث المذكورين فان المراد به عندهم
 اصل الايمان قال الامام الرازي نور الله مرقدته في تفصيل الفرق الثلاث اما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان
 بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضعه الله تعالى دليلا عقليا او نقليا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله
 تعالى في جميع ما امر الله تعالى به من الافعال ونهى عنه من الذنوب صغيرا كان او كبيرا افعالوا بمجموع هذه الاشياء

واما في الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة
 انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم كالتوحيد
 والنبوة والبعث والجزاء او مجموع ثلاثة
 امور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل
 بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة
 والخواارج

هو الايمان والايمن اذا عدى بالياء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله يراد انه صدق بهما
اذلو كان المراد به اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدي فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام بل يقال آمن بالله
اذ صلى وصام لله فالايمن المعدى بالياء يجرى على طريقة اصل اللغة واما اذا ذكر مطلقا غير متعد فقد اتفقوا على انه
منقول من المسمى الغوى الذي هو التصديق الى معنى آخر ثم اختلفوا فيه على وجوه احدها ان الايمان عبارة عن
فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من باب الاقوال او الافعال او الاعتقادات وهو قول واصل بن
عطاء وابي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن احمد وثانيها انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو قول
ابي علي وابي هاشم وثالثها ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه وعيد ثم يحتمل ان يكون من الكبار وان لم يرد
فيه الوعيد فالؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبار والمؤمن عندنا كل من اجتنب ما فيه الوعيد وهو قول
النظام ومن اصحابه من قال شرط كونه مؤمنا عند الله وعندنا اجتناب كل الكبار * واما اهل الحديث فذكروا
وجهين الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون
شيء منها ايمانا الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذي هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية
بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا ما لم توجد المعرفة والاقرار ولا شيئا من المعاصي كفرا ما لم يوجد
الجحود والانكار لان الفرع لا يحصل بدون ما هو اصل له وهو قول عبدالله بن سعيد الكلبي والثاني ان الايمان
اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرائض والنافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيئا من
الفرائض فقد نقص ايمانه ومن ترك النوافل لم ينقص ايمانه ومنهم من قال الايمان اسم للفرائض دون النوافل
الى هنا كلامه وبه يدفع ما يرد على ظاهر قول المصنف ومن اخل بالعمل وحده اى تركه دون التصديق والاقرار
خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة من انه يفهم منه ان اخل بالعمل وحده مؤمن فاسق وليس بكافر
عند جمهور الحديثين كما هو كذلك عند اهل السنة وهذا ايضا ما قالوا ان الايمان مجموع ثلاثة امور فان سلب
احدا جزاء الشيء يستلزم انتفاءه ووجه الاندفاع انهم لم يجعلوا المعصية كفرا مطلقا بل شرطوا في كونها كفرا الجحود
والانكار وكذا لم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا على حدة الا بشرط تحقق التصديق والاقرار والحاصل انهم لم يجعلوا
الايمان شيئا واحدا من كبريات تلك الثلاثة بل جعلوا كل واحد من التصديق وسائر الطاعات ايمانا على حدة فلا يلزم
من انتفاء الطاعات انتفاء اصل الايمان فالعاصي الذي يصدق الحق ويقربه مؤمن فاسق اى خارج عن الطاعة عند
اهل السنة والحديثين وفاسق كافر عند الخوارج وفاسق خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة فانهم
يجعلون الايمان والكفر متضادين فيجوزون ارتفاعهما بالمتناقضين حتى يمنع ذلك **قوله** ومن اخل لاقرار
فكافر **قوله** اى من تركه قصدا مع التمكن منه فهو كافر اى مجاهر بالكفر والافتنافى ايضا كافر الا انه يخفى كفره
ويظهر ما يدل على الايمان قيل فيه نظر لان الاخلال بالاقرار لا يوجب الكفر مطلقا اى سواء تركه مع التمكن منه
او من غير تمكن ويدل عليه قول الامام فان قال قائل ههنا صور الصورة الاولى من عرف الله عز وجل بالدليل
والبرهان وكاتم العرقان ومات ولم يوجد من ازمان ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة فههنا ان حكمت بانه مؤمن فقد
حكمت بان الاقرار باللسان غير معتبر في تحقق الايمان وهو خرق للاجتماع وان حكمت بانه غير مؤمن فهو باطل لقوله
عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان * وهذا قلبه طامع بالايمان فكيف يحكم
بكفره والصورة الثانية من عرف الله عز وجل بالدليل ووجد من الوقت ما يمكنه ان يتلفظ فيه بكلمة الشهادة لكنه
لم يتلفظ بهما فان قلتم انه مؤمن فقد اعترقتم بان الاقرار غير معتبر في تحقق الايمان وهو خرق للاجتماع وان قلتم انه غير
مؤمن فهو باطل لسائر من الحديث فان الايمان لا ينتفى من القلب بالسكوت عن النطق * والجواب ان الغزالي
قدس الله سره منع هذا الاجماع في صورتين وحكم بكونهما مؤمنين وقال ان الامتناع عن النطق يجرى مجرى
المعاصي التي يؤتى بهامع الايمان الى ههنا كلام الامام وقال الطيبي رحمه الله الذي يعتذر له ان المراد بالاخلال
الامتناع عن الاقرار قبدا على سبيل الجحود والعناد كما فعل ابو طالب حيث قال

فمن اخل بالاعتقاد وحده فهو منساق ومن
أخل بالاقرار فكافر ومن اخل بالعمل فاسق
وقفا وكافر عند الخوارج وخارج عن الايمان
غير داخل في الكفر عند المعتزلة

- * وعرفت دينك لا محالة انه *
- * من خير اديان البرية دينا *
- * لولا الملامة او حذار مسبة *
- * لو وجدتني سمحا بذالك امينا *

قال الامام الواحدى رحمه الله الكفر على اربعة انحاء كفر انكار وكفر جحود وكفر معاندة وكفر تنفاق فمن لقي ربه بشئ

من ذلك لم يغفر له اما كافر الانكار فهو ان يكفر بقلبه ولسانه ولا يعتقد بالحق ولا يقرب به واما كافر الجحود فهو ان يعرف الحق بقلبه ولا يقرب بلسانه ككفر ابليس وككفر امية بن الصلت ومنه قوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به يعني كفر الجحود واما كافر المعاندة فهو ان يعرف بقلبه ويقرب بلسانه ولا يقبل ولا يتدين به ككفر ابي طالب وذكر البيهقي المذكورين آتفايدل على ذلك واما كافر النفاق فبان يقرب بلسانه ويكفر بقلبه الى ههنا كلامه قد فرق بين الجحود والعناد **قوله** والذي يدل على انه **قوله** اي على ان لفظ الايمان موضوع في الشرع للتصديق المذكور وحده من غير ان يعتبر معه الاقرار ولا العمل وجوه الاول انه سبحانه وتعالى كلما ذكر الايمان في القرآن اضافه الى القلب وظاهر ان فعل القلب هو التصديق وحده والثاني انه سبحانه وتعالى عطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى ولو كان ذلك داخلا فيه لكان مجرد ذكره عبثا فضلا عن ان يذكر بطريق العطف والثالث انه سبحانه وتعالى ذكر الايمان في مواضع وصفا للمعصاة مقترنا بالمعاصي فلو كانت الطاعة داخلة في الايمان لكانت المعصية منافية له بمنتهى الاجتماع معه قال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وصف المقتلين بالايمان مع ان تقاتل المؤمنين حرام ومعصية وقال يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى والقصاص انما يجب على القاتل التعمد ثم انه سبحانه وتعالى خاطبه بقوله يا ايها الذين آمنوا فدل على انه مؤمن وقال في آخر هذه الآية فن عني له من اخيه شيء وهذه الاخوة ليست الاخوة الايمان لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة وقال بعد ذلك ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لا يليق الا بالمؤمن وقال الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه لاشك ان الظلم معصية وقد جعل لباسا للايمان والظلم لا يقتضى رفع اللبوس به اللبوس له بل بقاءه واشتماره به وقال يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا الامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال **قوله** مع ما فيه من قلة التغيير **قوله** اشارة الى وجه رابع زاد على الوجوه الثلاثة السابقة **قوله** لانه اقرب الى الاصل **قوله** علة لقلة التغيير اي مع ما في كون لفظ الايمان موضوعا في الشرع للتصديق المقيد وهو التصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم من غير ان يعتبر معه الاقرار والعمل من قلة التغيير عن معناه اللغوي وهو التصديق مطلقا فان التغيير بمجرد التقييد قليل بالنسبة الى التغيير بالتقييد وبضم امرين آخرين اليه وهما الاقرار والعمل كما ذهب اليه من يجعل الايمان في الشرع عبارة عن مجموع ثلاثة امور وذلك لان التصديق المقيد اقرب الى المعنى الاصل من ذلك المجموع ومن التصديق المقيد بالاقرار كما ذهب اليه اكثر الخفية **قوله** وهو متعين الارادة في الآية **قوله** معطوف على قوله قلة التغيير كانه قال ومع ما فيه من انه اي التصديق متعين الارادة الخ بمعنى انه لا يجوز ان يراد به المجموع لا بمعنى انه لا يجوز ان يراد به غير التصديق اصلا وذلك القصر المستفاد من قوله اذ المعنى بالبلاء هو التصديق اي الايمان بمعنى التصديق فالمراد به القصر الاضافي اي هو التصديق لا المجموع ولو حل كل واحد من التعيين والقصر على حقيقته للزم ان يكون قوله هذا منافيا لما سبق من قوله وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب للتعبية بالبلاء كما هو الظاهر واما اذا جمعت البلاء للمصاحبة او للالة كما سيجوزون بعد فلا يتعين حينئذ كون الايمان بمعنى التصديق بل يجوز كونه بمعنى المجموع ايضا وفي تغيير الاسلوب بقوله مع ما فيه اشعار بان الوجهين الاخيرين من مخترعات نفسه **قوله** ثم اختلف الخ **قوله** يعني ان القائلين بان لفظ الايمان في الشرع موضوع للتصديق بما ذكر وحده اختلفوا في ان مجرد ذلك التصديق هل هو كاف في كون الشخص مؤمنا عند الله مستحقا لدخول الجنة وناجيا من الخلود في النار من غير ان يعبر بلسانه ويتلفظ بكلمتي الشهادة مع تمكنه منه بان لا يمنع منه مانع كالخرس ونحوه بناء على ان التصديق القلبي هو المقصود من التكليف بالايمان واللسان انما هو ترجان عما في القلب من التصديق والايمان ومظهره فلا بد ان يكون الايمان موجودا بتمامه قبل فعل اللسان حتى يترجمه اللسان فعلى هذا لا يكون الاقرار شرطا لتحقيق الايمان كما انه ليس ركنا منه لما سبق من الدلائل نعم لا بد منه في الايمان الكامل كسائر الفرائض المتعلقة بالجوارح وفي اجراء الاحكام في الدنيا بجواز الصلاة خلفه وان يصلى عليه اذا مات وان يدفن في مقابر المسلمين وان يطالب بالعشور والزكاة ونحو ذلك فان الاقرار لا بد منه فيها بالايجاع **قوله** ام لا بد من اقتران الاقرار به للممكن منه **قوله** فان العاجز عنه كالخرس مؤمن اتفاقا كما ان من تركه على وجه الاباء والامتناع مع مطالبته به كافر اتفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق وانما الخلاف فيمن تركه لاعلى وجه الاباء والامتناع مع كونه قادرا عليه ومات مصدقا بقلبه فهل

والذي يدل على انه التصديق وحده انه سبحانه وتعالى اضاف الايمان الى القلب فقال اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلوبهم مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان في قلوبكم وعطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى وقرنه بالمعاصي فقال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما فيه من قلة التغيير لانه اقرب الى الاصل وهو متعين الارادة في الآية اذ المعنى بالبلاء هو التصديق وفاقا ثم اختلف في ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود ام لا بد من اقتران الاقرار به للممكن منه ولعل الحق هو الثاني لانه تعالى ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر وللمانع ان يجعل الذم للانكار لعدم الاقرار للممكن منه

يحكم عليه بانه مات مؤمنا بينه وبين الله تعالى او لا فمن شرط الاقرار لتمام الايمان يقول انه مات قبل الايمان لان التصديق القلبي انما يكون ايمانا بشرط ان يقترن به الاقرار ولم يقترن ومن لم يشترطه في تمام الايمان يجعل تركه مع العلم بوجوبه من قبيل ترك الصلاة مع العلم بوجوبها فيحكم عليه بانه مؤمن غير مخلد في النار ثم ان اعتبار الاقرار ان كان لاجراء احكام الايمان في الدنيا على المقر فلا بد ان يكون معلنا ومظهرا للاقرار بحيث يطلع عليه من يكون واليا على اجراء الاحكام من الامام وسائر المسلمين بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه حينئذ يكفي مجرد التكلم به وان لم يظهره على غيره * فان قيل لوجه لهذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان الايمان موضوع للتصديق والاستدلال بالدلالة المذكورة فان دليل الاول وكذا ما اشير اليه بقوله مع ما فيه من قلة التغيير الخ يدل عليه بالدلالة المذكورة على انه لا حاجة الى اقتران الاقرار بالتصديق * قلنا الاتفاق على كونه موضوعا للتصديق المذكور لا ينافي في الاختلاف في كون ذلك التصديق وحده معتبرا وكافيا في ترتب حكم الايمان عليه في الآخرة وهو نيل ثواب المؤمنين والنجاة من الخلود في النار مع الخالدين لجواز ان يكون المصدق بقلبه مؤمنا ولا يعتبر ايمانه الا اذا اقترن به الاقرار ذكر الامام النسفي رحمه الله في التيسير ان اهل الحق قالوا الايمان المفترض على العبد هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وهو المروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه ولما قدمت في كلام الامام ان القول بان الاقرار اللساني غير معتبر في تحقق الايمان خرق للاجماع وان منع الامام الغزالي هذا الاجماع ولذلك مال المصنف رحمه الله الى اختيار هذا القول حيث قال ولعل الحق هو الثاني واستدل عليه بانه سبحانه وتعالى ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر واراد بالمعاند من عرف الحق واعتقده بالقلب ولكن لا يقرب لسانه وبالجاهل المقصر من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح * ولما كان هذا الدليل في غاية الضعف للفرق الجلي بين الاقرار والسكوت على وجه المعاندة والامتناع فيه حين ان يطالب به وبين مجرد السكوت عنه من غير اياه وامتناع فان الاول من امارات الانكار القلبي ودلائله دون الثاني فذمه من هذه الحيثية لا يدل على كون الاقرار من حيث انه اقرار ركنا من اركان الايمان او شرطا من شروطه * اجاب عنه بقوله وللمانع ان يجعل الذم للانكار اى لكون سكوته عن الاقرار مع تمكنه منه ومطالبته به دليل الانكار ولو استدلل بان جمهور اهل الحق ذهبوا الى كون الاقرار معتبرا حتى صار بحيث ادعى العلماء عليه انعقاد الاجماع لم يرد هذا المنع * قال الامام الغزالي قدس الله سره فان قلت قد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص بالطاعة والمعصية فاذا كان التصديق هو الايمان لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان * فاقول السلف هم الشهود العدول فاذكروه حق وانما الشأن في فهمه وفي اتفاهم على ذلك دليل على ان العمل ليس من اجزاء الايمان واركان وجوده بل هو امر زائد عليه يزداد الايمان به بعد تحققه في نفسه والشئ لا يزيد بذاته فلا يجوز ان يقال الانسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بلحيته ومقداره ونحو ذلك ولا يجوز ايضا ان يقال الصلاة تزيد بركوعها وسجودها بل تزيد بالآداب والسنن فهذا تصريح منهم بان الايمان له وجود ثم بعد وجوده يختلف حاله بالزيادة والنقصان **قوله والغيب مصدر** يقال غاب عنه غيبا وغيبا وغيبا وغيبوبة ومعناها الا انه اقيم مقام اسم الفاعل في الآية للمبالغة كما في رجل عدل وكما اقيم الشهادة مقام الشاهد في قوله سبحانه وتعالى عالم الغيب والشهادة والمعنى يؤمنون بما هو غيب اى غائب خفي لا يدركه الحس ولا يقتضيه بدهة العقل وليس في قوله وصف به ضمير بل الفعل مسند الى الجار والمجرور فان لفظ به هو القائم مقام الفاعل لوصف **قوله تسمى المظمان** صحح بفتح الهمزة على انه اسم مكان بمعنى موضع الظمائية والسكون لاسم مفعول لان اطمأن لازم وقديروي بكسر الهمزة على انه اسم فاعل بمعنى النسبة مثل تامر ولابن اوعلى الاسناد الجازي مثل عيشة راضية الا انه على هذا ينبغي ان يقال تسمى المظمنة من الارض لكونه صفة للارض وهى مؤنث وذكر باعتبار المكان او الموضع فاذا قمت الهمزة تكتب على صورة الالف هكذا المظمان واذا كسرت تكتب على صورة الياء هكذا المظمن والمظمنة منصوب معطوف على المظمان وهى بفتح الخاء المعجمة وسكون الميم والمراد بها ههنا النقرة والحفرة التى تكون بازاء الكلية وهى فى الاصل بمعنى الجوعمة والخمصة الجماعة وهو مصدر كالمعربة بمعنى العتاب والاخص ما دخل من باطن القدم فلم يصب الارض **قوله او فيعل** عطف على قوله مصدر اى ويجوز ان لا يكون مصدرا بل يكون صفة مشبهة ويكون اصله غيب على وزن فيعل بمعنى الفاعل وادغمت الياء الساكنة فى المكسورة فصار غيب بالتشديد

والغيب مصدر وصف به للمبالغة كالشهادة فى قوله تعالى عالم الغيب والشهادة والعرب تسمى المظمان من الارض غيبا والخمصة التى على الكلية غيبا او فيعل خفف كقيل والمراد به الخفى الذى لا يدركه الحس ولا يقتضيه بديهية العقل وهو قسمان قسم لا دليل عليه وهو المعنى بقوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو وقسم نصب عليه دليل كالصانع وصفاته واليوم الآخر واحواله وهو المراد به فى هذه الآية

(١) وهذا في صحيفة ٨٨ لصفحة

ثم خفف فصار غيب كما في قيل فان اصله قيل بتشديد الباء وكسر هاء ثم خفف قال الجوهرى القيل ملك من ملوك حير دون الملك الاعظم والمرأة قبيلة واصله قيل بالتشديد كأنه الذى له قول او ينفذ قوله **قوله** وقسم نصب عليه دليل (١) والمراد بالدليل ما يعم العقلى والنقلى فان الصانع وصفاته بما نصب عليه دليل من طريق العقل واليوم الآخر واحواله مما ثبت بدليل نقلى وكلا القسمين غيب بالمعنى المذكور الا ان الانسان يعلم القسم الثانى منه بما نصب عليه من الدليل والغيب الذى اختص علمه بالله سبحانه وتعالى هو القسم الاول منه والمراد بالغيب فى الآية الكريمة هو القسم الثانى منه لان كونه مفعول يؤمنون بواسطة الباء يقتضى تعلق العلم به بالضرورة مدح الله سبحانه وتعالى المتقين بانهم يؤمنون بالغيب الذى نصب عليه دليل بان يتفكر وافيه ويستدلوا به عليه ويؤمنوا به ويدخل فيه العلم بالله سبحانه وتعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام والشرائع فان فى تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فتصلح ان تكون سببا لاستحقاق المدح والثناء فان قيل الايمان المذكور فى قوله سبحانه وتعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء الغائبة فلو كان المراد بالايمان المذكور فى هذه الآية الايمان بالاشياء الغائبة ايضا لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جائز جيب بان قوله يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالغائبات على الاجمال ثم قال والذين يؤمنون بما انزل اليك لانه يتناول الايمان ببعض الغائبات على التفصيل فكان هذا من باب عطف التفصيل على الاجمال وهو جائز كما فى قوله سبحانه وتعالى وملائكته ورسله وجبريل وميكال **قوله** هذا اذا جعلته صلة أى كونه المراد بالغيب الخفى عن الحس وعن بدهمة العقل انما هو اذا جعل بالغيب مفعولا به بواسطة حرف الجر لقوله يؤمنون فان الصلة فى اصطلاح النحاة تطلق على المفعول به بواسطة حرف الجر كما تطلق على نفس حرف الجر فتكون الباء لتعدية الايمان الى المؤمن به وهو الغيب بان يضمن معنى الاقرار والاعتراف او يجعل مجازا عن الوثوق وتكون الغيبة صفة للمؤمن به لا للمؤمن أى يؤمنون بما هو غائب عنهم واما اذا جعل حال من فاعله فلا يحتاج الى اعتبار التضمين ولا الى ارتكاب المجاز بل يكون الايمان بمعنى التصديق ويكون المؤمن به محذوفا للتعميم ويكون الغيب مصدرا بمعنى الغيبة والباء فيه للمصاحبة والغيبة صفة للمؤمنين أى يؤمنون فى حال غيبتهم عنكم كما يؤمنون بحضرتكم لا كالذين ناقوا **قوله** او عن المؤمن به عطف على قوله عنكم ومعنى كلام ابن مسعود رضى الله عنه انه ما آمن احد ايمانا افضل من ايمان ملتبس بغيب من المؤمن به وانه نص كما استشهد على دعواه بالآية على ذلك اذا جعل الباء فيها للملابسة لا للتعدية لما روى ان اصحاب ابن مسعود ذكروا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا ان امر محمد كان بينا لمن رآه فقال والذى لا اله الا هو الخ يريد انه لا يحب فى ايمانهم لانهم شاهدوا من مجزاته ما يتعول بسببها انه نبى مبعوث رحمة للعالمين بل العجب فى ايمان من آمن به ولم ير شيئا من المعجزات فإيمانه اشد اعتبارا وافضل من ايمان من شهدته فعلى تقدير كونه بالغيب حال تكون الآية فى حق غير الصحابة لان الصحابة شاهدوا بعض ما يجب الايمان به وهو النبى صلى الله عليه وسلم فلا يصح ان يقال فى حقهم انهم يؤمنون غائبين عن المؤمن به كما اذا جعل صلة للايمان كذا قيل والظاهر ان ما يجب الايمان به ليس هو جسمه المطهر وجسده المنور بل حقيقة امر نبوته وهو غيب فى حق جميع الامة غاية ما فى الباب ان ما شاهدته الصحابة رضى الله عنهم من المعجزات اكثر مما شاهدته من بعدهم وان ابن مسعود رضى الله عنه جعل مشاهدة دلائل النبوة بمنزلة مشاهدة نفس المدلول فلذلك جعل ايمان الصحابة ايمانا بالمشاهدة وهذا الكلام من ابن مسعود رضى الله عنه تسلية لاصحابه من التابعين الذين تحزنوا بعدم بلوغهم فى كمال الايمان درجة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فكلامه كلام ادعائى لا تحقيقى **قوله** وقيل المراد بالغيب القلب **قوله** لانه محفى ومستور عن الحس فلا حاجة الى اعتبار التضمين وارتكاب المجاز ويكون المؤمن به محذوفا للتعميم والباء للملابسة **قوله** أى يعدلون اركانها ويفعلونها سالمة عن الاعوجاج والميل عن الحالة التى شرعت عليها ذكر لاقامة الصلاة اربعة معان كونها من اقام العود بمعنى قومه وسواء بحيث لم يبق فيه اعوجاج اصلا او من قامت السوق اذا نفقت وكانت رأبجة بحيث اجتمع فيها انواع الامتعة والراغبين فيها فعلى هذين الوجهين يكون يقيمون استعارة تبعية شئت تسوية الصلاة التى هى من قبيل الافعال بتسوية الاجسام واقامتها فاستعمل لفظ الاقامة فى تسوية الصلاة ثم اشتق منها يقيمون هذا على الوجه الاول واما على الوجه الثانى فقد شئت المحافظة والمداومة على الصلاة بترويح السوق واقامتها من حيث ان كل واحد منهما يبنى على الاهتمام بشأن

هذا اذا جعلته صلة للايمان واوقفته موقع المفعول به وان جعلته حالا على تقدير ملتبسين بالغيب كان بمعنى الغيبة والخفاء والمعنى انهم يؤمنون غائبين عنكم لا كالمناقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون او عن المؤمن به لما روى ان ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال والذى لا اله غيره ما آمن احد افضل من ايمان بغيب ثم قرأ هذه الآية وقيل المراد بالغيب القلب لانه مستور والمعنى يؤمنون بقلوبهم لا كمن يقولون بافواههم ما ليس فى قلوبهم فالباء على الاول للتعدية وعلى الثانى للمصاحبة وعلى الثالث اللام (ويقومون الصلاة) أى يعدلون اركانها ويحفظونها من ان يقع زيف فى افعالها من اقام العود اذا قومه او يواظبون عليها من قامت السوق اذا نفقت

متعلقه والرغبة فيه ثم اطلق لفظ الاقامة على المواظبة والمداومة واشتق منه يقيمون فصار لفظ المشتق ايضا استعارة تبعا للمأخذ ثم اعلم ان كل واحد من تقويم العود وترويح السوق معنى عرفي للاقامة ومعناه اللغوي جعل الشيء قائما على طوله غير ساقط على عرضة فان القيام هو الانتصاب والاقامة افعال منه والهمزة لاتعدية ثم نقل لفظ الاقامة تارة الى تقويم العود فقبل اقام العود اذا قومه اي سواه وازال اعوجاجه فصار شيئا مستقيما شبه القائم فكانت حقيقة عرفية في تسوية الاجسام اجازتم استعير منها لتسوية الافعال والمعنى كتعديل اركان الصلاة على ما هو حقها ولو كانت مجازا في تسوية الاجسام للمجازان يستعار منها لتسوية الافعال اذ لا وجه للمجاز من المجاز وتارة لانفاق السوق وترويحها فقبل قامت السوق اي نفقت وراحت واقتها اي جعلتها راحة فان رواج السوق كان تصاب الشخص في حسن الحال والظهور التام فاستعمل لفظ القيام في رواجها ولفظ الاقامة في ترويحها فكانت الاقامة حقيقة عرفية فيه ثم استعيرت منه للمداومة على الشيء تشبيها لها به في ان كلامها مبنى على الرغبة والاهتمام بشأن متعلقه واستشهد على استعمال الاقامة في ترويح السوق بقول الشاعر

* اقامت غزالة سوق الضراب * لاهل العرايين حولا قيطا *

وغزالة اسم امرأة شيب الخارجي قتل الجحاح زوجها فخاربه سنة كاملة حتى هزمته ولذلك قيل في هجو الجحاح

* اسد على وفي الحروب نعامة * قحعاء تنفر من صفير الصافر *

* هلاكرت على غزالة في الوغى * بل كان قلبك في جناحي طائر *

والضراب المضاربة بالسيف واثبت له السوق على سبيل التخييل والتشبيه بان شبت حصوله بعض اهل الحرب على بعض بالضرب والطمع والرمي بالامعة التي يبيعها التجار في الاسواق واثبت لها السوق ليكون دليلا وتخيلا للتشبيه المذكور والعراقان الكوفة والبصرة وادبا هلهما الجحاح واتباعه والتميط التام ومن حكايات غزالة المذكورة مع الجحاح ما روى انما دخلت الكوفة فمعه الف وثلاثون فارسا وقد كان في الكوفة ثلاثون الف مقاتل من اتباع الجحاح فصلت هي صلاة الصبح وقرأت سورة البقرة فيها ثم هرب منها الجحاح ومن معه والمعنى الثالث للاقامة الصلاة التجلد والتشمير لادائها والصلابة في تحصيلها من قبل قولهم قام بالامر اذا جد فيه وتجلد واجتهد في تحصيله بلاتوان فيكون لفظ الاقامة مجازا مرسل من قبيل ذكر المسبب واردة السبب فان قام به واقامه في اصل اللغة بمعنى نصبه وجعله قائما منتصبا بعد سقوطه واما معنى سواه واقام اعوجاجه فجاز وعلى التقديرين يكون مسيبا عن الجدل والتجلد والاجتهاد فاقامة الصلاة بمعنى التشمير لادائها بالجد والاجتهاد مجاز مرسل على طريق اطلاق لفظ المسبب واردة السبب ويجوز ان تكون من قبيل اطلاق اسم المزموم واردة اللازم والمعنى الرابع لاقامتها مجرد ادائها وفعلها اي ايقاعها بايقاع جميع اركانها وشروطها وسننها وادائها ووجه دلالة لفظ الاقامة على هذا المعنى ان همزة اقام للصيرورة قوله سبحانه وتعالى ويقومون الصلاة اي يصيرون ذاقيام اي ذاصلاة بان يعبر بلفظ القيام عن الصلاة لاشتمال الصلاة عليه لكونه بعض اركانها ومع ذلك هو محل لاشرف اركانها الذي هو القراءة كما يعبر عنها بلفظ القنوت والركوع والسجود والتسبيح كما في قوله جل ذكره وكانت من القانتين اي من المصلين والقنوت في المشهور الدعاء والاضافة في قولهم دعاء القنوت بانية وجاء بمعنى القيام ايضا ويحيى بمعنى الطاعة كذا في المغرب وهو في الآية بمعنى القيام الذي عبر به عن الصلاة وقال سبحانه وتعالى واركعوا مع الراكعين اي صلوا معهم وهو مما يدل على اداء الصلاة مع الجماعة وقال جل ذكره وكن من الساجدين اي من المصلين وقال سبحانه وتعالى فلو لانه كان من الساجدين واذا جاز ان يعبر عن الصلاة بالتسبيح لوجوده فيها من غير ان يكون ركنها فجواز ان يعبر عنها بما هو ركن من اركانها اولى فصح ان يكون قوله تعالى ويقومون الصلاة بمعنى ويؤدونها ويصلونها بناء على ان يكون يقومون بمعنى يصيرون ذاقيام ويعبر بالقيام عن الصلاة فيكون انتصاب الصلاة بعد قوله ويقومون على انه مفعول مطلق من غير لفظ فعله على طريق قدمت جلوسا لان يقومون وحده بمعنى يصلون والمفعول المطلق يجوز كونه منونا ومعرفة باللام كما في قوله ارسلها العرايك فان العرايك حال مصدر لفعله المضمر والتقدير ارسلها تعترك العرايك والجملة حال من مفعول ارسلها اي ارسلها معتركة مزدوجة وقدم ان الحمد في قراءة من قرأه منصوبا مفعول مطلق لفعله المحذوف اي محمد الحمد فيكون قوله تعالى ويقومون الصلاة على هذا الوجه ايضا مجازا مرسل من قبيل ذكر الجزء واردة الكل

واقامتها اذا جعلتها نافقة قال شعر
اقامت غزالة سوق الضراب * لاهل العرايين
حولا قيطا * فانه اذا حوفظ عليها كانت
كالسائق الذي يرغب فيه واذا ضيبت
كانت كالسائد المرغوب عنه او يتشمرون
لادائها من غير فنور ولا توان من قولهم قام
بالامر واقامه اذا جد فيه وتجلد وضده تعد
عن الامر وتقاعد

اظهر في هذا المقام لانه اشهر معانيها من تقويم العود وترويج السوق والمباشرة بالجد والصرورة ذاقبام
 قوله والى الحقيقة اقرب الظاهر انه اراد بالحقيقة معناها الحقيقي العرفي الذي جعل هذا المعنى مجازيا بالنسبة
 اليه وهو تقويم العود وتسوية اجزائه وازالة اعوجاجه وادبقر هذا المعنى اليه ظهور وجه المشابهة بينهما
 لاشتراك المعنيين في الاشتمال على معنى التسوية والاخلاء عن الاعوجاج غايته ان يكون متعلق ذلك
 في احدهما الاجسام وفي الاخر المعاني والافعال بخلاف وجه المشابهة بين المعنى الاول وبين سائر معانيها
 الحقيقة العرفية كترويج السوق والمباشرة بالجد والصرورة ذاقبام نقل عن الراغب انه قال اقامة الصلاة
 توفية حقوقها وادامتها ويقرب منه قول الامام واعلم ان الاولى جل الكلام على ما يحصل معه الشاء العظيم
 وذلك لا يحصل الا اذا جلنا الاقامة على اقامة فعلها من غير خلل في اركانها وشرائطها والظاهر ان المعنى
 الذي اختاره الامام معنى خامس مركب من مجموع المعنيين الاولين حيث اعتبر فيه خلوها عن الزيف في افعالها
 وهو المعنى الاول بعينه وابتعد الاحتمال ان تحمل اقامة الصلاة على مجرد ادائها وايقاعها ولهذا لم يؤمر بها
 ولم يدح بسببها الابلغظ الاقامة نحو والقيوم الصلاة ولم يقل المصلين الا في حق المناقبين حيث قال فويل للمصلين
 الذين هم عن صلاتهم ساهون ومن ثم قبل المصلون كثير والقيوم لها قليل وكثير من الافعال التي حث الله على
 توفية حقها ذكره بلفظ الاقامة كقوله ولوانهم اقاموا التوراة والانجيل واقبوا الوزن بالقسط قوله
 والصلاة فعلة بفتح العين يريدان اصلها صلوة قلبت الواو الفا قوله على لفظ المفخم بكسر الخاء المعجمة
 والمراد بالتفخيم منها الالف المنقلبة عن الواو الى مخرج الواو كما هو المشهور عند بعض اهل العراق قال صاحب المفتاح
 التفخيم ان تكسو القمعة ضمة فتخرج بين يمين اذا كان بعدها الف منقلبة عن الواو لتميل الالف الى اصلها كما في الصلاة
 والزكاة فان الفهما منقلبة عن الواو بدليل جمعهما على صلوات وزكوات وقد يطلق التفخيم على ما هو ضد الامانة
 وهو تركها وعلى ضد الترقيق ايضا وهو اخراج اللام من اسفل اللسان اذا انكسر ما قبلها كما في بسم الله
 والحمد لله فان القراء يرقون اللام فيهما استتقالا للانتقال من الكسرة السفلية الى اللام المفخمة لاسيما ان
 ما بعدها مكسور بخلاف نحو ان الله وقل هو الله فاتهم استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها في مثلها لتعظيم اسم
 الله تعالى والصلاة حقيقة لغوية في الدعاء ومنه قوله عليه الصلاة والسلام * اذا دعى احدكم الى طعام فليجب
 فان كان مغطرا فليطم وان كان صائما فليصل * اي فليدع له بالبركة والخير ثم نقل في عرف الشرع الى الاركان
 المعلومة والعبادة المخصوصة لاشتمالها على الدعاء كما ان الزكاة في الاصل من التزكية بمعنى التطهير او بمعنى
 التنية ثم نقلت الى صرف مال مخصوص الى المصرف المخصوص فعلى هذا تكون الصلاة حقيقة لغوية في الدعاء
 ومجازا لغويا في فعل الهيئة المخصوصة وحقيقة اصطلاحية فيه عند اهل الشرع منقولة من الدعاء لاشتمالها
 عليه هذا هو المشهور بين الجمهور لكن جعلها صاحب الكشاف حقيقة لغوية في تحريك الصلويين اي الوركين
 وقيل هما اصلا الفخذين الى الكعبين وفي الصحاح الصلما عن بين الذنب وشماله وهما صلوان ثم نقلت من التحريك
 المذكور الى فعل الهيئات المخصوصة لتحقق تحريك الصلويين ومجاز مرسل في فعل الاركان المخصوصة واستعارة
 في الدعاء كما يدل عليه كلام صاحب الكشاف وهو قوله وحقيقة صلى حرك الصلويين لان المصلي يفعل ذلك
 في ركوعه وسجوده ونظيره كفر اليهودي اذا طأ رأسه وانحنى عند تعظيم صاحبه لانه ينحنى على الكاذبين
 وهما الكافران ثم قال وقيل للداعي مصلي تشبيها له في تخشعه بالراكع والساجد الى هنا كلامه قوله واشتهار
 هذا اللفظ في المعنى الثاني يعني ان اشتها لفظ الصلاة في فعل الاركان المعلومة والهيئات المخصوصة لا يدح
 في كونه منقولا عن معناه الاصلى اللغوي وهو تحريك الصلويين من ان لفظ الصلاة غير مشهور في هذا المعنى
 الاصلى اذ لا يحذور في كون اللفظ المشهور في معنى منقولا من المعنى الاصل الخفي بحيث لا يعرفه الا الاحاد لما ذكر
 ان صلى بمعنى فعل الاركان المعلومة منقول من صلى بمعنى حرك الصلويين ورد عليه ان يقال ان الصلاة بمعنى فعل
 الاركان المعلومة من اشهر الالفاظ في هذا المعنى واشتهاره من تحريك الصلويين من ابعد الاشياء معرفة لان لفظ
 الصلاة وان كان حقيقة في ذلك المعنى الا انه خفي واندرس بعد ذلك بحيث لا يعرفه الا الاحاد والمشهور الشائع
 الاستعمال كيف يكون منقولا من الخفي المندرس قوله وانما سمي الداعي مصليا متعلق من حيث المعنى
 بالوجه الاخير وهو ان يكون لفظ الصلاة منقولا من تحريك الصلويين فكأنه قيل اذا كان لفظ الصلاة بمعنى فعل

او يؤدونها عبر عن الاداء بالاقامة لاشتمالها
 على القيام كما عبر عنها بالقنوت والركوع
 والسجود والتسبيح والاول اظهر لانه اشهر
 والى الحقيقة اقرب وافيد تتضمنه التنييد على
 ان الحقيقي باندح من راعي حدودها الفاضلة
 من الفراغ والسنة وحقوقها الباطنة
 من الخشوع والاقبال بقلبه على الله تعالى
 لا المصلون الذين هم عن صلاتهم ساهون
 ولذلك ذكر في سياق المدح والقيوم الصلاة
 وفي معرض الذم فويل للمصلين والصلاة
 فعلة من صلى اذا دعا كزكاة من زكى كتبنا
 بالواو على لفظ المفخم وانما سمي الفعل
 المخصوص بها لاشتماله على الدعاء وقيل
 اصل صلى حرك الصلويين لان المصلي يفعله
 في ركوعه وسجوده واشتهار هذا اللفظ
 في المعنى الثاني مع عدم اشتهاه في الاول
 لا يدح في نقله عنه وانما سمي الداعي مصليا
 تشبيها له في تخشعه بالراكع والساجد

المهيات المخصوصة منقولا من الصلاة بمعنى تحريك الصلوتين فاوجه اطلاقها على الداعي مع انه لا يحرك شيئا من صلواته فاجاب عنه المصنف ببيان وجه استعمالها فيه وهو انه سلك فيه طريق الاستعارة حيث شبه الداعي في تخشعه بالمصلي فاستعير لفظ المصلي للداعي بهذا الجامع وحاصله ان الصلاة نقلت اولا من تحريك الصلوتين الى الاركان المعلومة واشتهرت فيها ثم استعيرت منها للدعاء بجامع التخشع الا ان هذا الجواب يستلزم ان يكون استعمال الصلاة في الدعاء بعد استعمالها في فعل المهيات المعلومة وليس كذلك لان الصلاة بمعنى الدعاء شائعة في اشعار الجاهلية ولم يرو عنهم اطلاقها على فعل تلك المهيات بل ما كانوا يعرفون ذلك قط فكيف تجوزونها عنه والظاهر ان ما اختاره الجمهور اوجه واولى اما اول فلان الاشتقاق مما ليس يحدث كالصلاة قليل نادر واما ثانيا فلان اخذ الحركة من صلى المشتق من الصلاة لا دليل عليه واما ثالثا فلان ذكر الجزء واردة الكل انما يصح اذا كان الجزء مقصودا من الكل وههنا ليس كذلك بخلاف ما اختاره الجمهور ولذلك نقله المصنف رحمه الله بقوله وقيل **قوله** تعالى وما رزقناهم ينفقون **قوله** بما جار ومجرور متعلق بقوله ينفقون وهو معطوف على الصلاة قبله وما بالجرورة تحتمل ثلاثة اوجه احدها ان تكون اسما بمعنى الذي وقوله رزقناهم صلتهما فلا يكون له محل من الاعراب والعاث محذوف والتقدير وينفقون الذي رزقناهم اياه وثانيها ان تكون نكرة موصوفة بمعنى شئ فيكون قوله رزقناهم في محل الجر على انه صفة لما والعاث محذوف ايضا وثالثها ان تكون مصدرية ويكون المصدر واقعا موقع الفعول اي من مرزوقنا واعترض على هذا الوجه بانه يستلزم ان يكون المعنى المصدرى مما يتعلق به الاتفاق وجوابه ما تقدم من ان المصدر يراد به المفعول **قوله** ارزق في اللغة الحظ وهو النصيب المخصوص بصاحبه انسانا كان او غيره فيتناول رزق الدواب لانه مخصوص بها حيث يقال اجل للفرس وهذا التفسير مبني على ان يكون الرزق بمعنى المرزوق وان كان بمعنى اسم المصدر يفسر بانه اخراج حظ الى آخره ينفع به واستشهد على كون الرزق بمعنى الحظ مطلقا بقوله تعالى وتعملون رزقكم اي حظكم من هذا الامر انكم تكذبون اي تكذبكم اياه **قوله** والعرف خصصه بتخصيص الشئ بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه **قوله** فالرزق بهذا المعنى اسم للمصدر وليس بمعنى المرزوق الا ان يفسر بما يصح ان ينفع به الحيوان سواء انتفع به بالفعل او لا اي لا ينفع به الحيوان بالفعل ووجه خصوص ما ذكره من التعريف بالنسبة الى الحظ مطلقا ان الحظ وان كان مخصصا بصاحبه الا انه لم يعتبر فيه كون ذلك الاختصاص بتخصيص الغير ذلك الحظ به ولم يعتبر فيه ايضا ان يكون اختصاصه به بان ينفع به صاحبه ويتمكن من الانتفاع به **قوله** وتمكينه **قوله** مجرور معطوف على تخصيص الشئ وليس المراد تمكين الحيوان من الانتفاع بالشئ المرزوق ان يجوز له الانتفاع به بان يجعله مباحا له والاي لم ان لا يكون الحرام رزقا لانعدام التمكين بالمعنى المذكور فيه فيخرج الحرام عن تعريف الرزق مع انه رزق عند اهل السنة بل المراد من تمكينه من الانتفاع به ان يخلق فيه داعية الميل اليه وقوى واسبابا يتمكن بها من الانتفاع به سواء جوز له ذلك وابطاحه او حظره ونهاه عنه فانه يصح عندنا ان يمكن الله العبد من الانتفاع بالحرام بالقائه ميله الطبيعي اليه وابقاء سلامة قواه واسباب الانتفاع به على حالها مع انه حرم ذلك عليه ونهاه عنه بخلاف المعتزلة فانهم استحالوا على الله تعالى ان يمكن العبد من الانتفاع بالحرام لان التمكين من الانتفاع به قبيح فلا يصح اسناده اليه تعالى وكيف يمكنه من الانتفاع به وقد نهاه عنه ومنعه منه فلا يكون الحرام رزقا عندهم لان تمكين الحيوان من الانتفاع به معتبر في مفهوم الرزق وما يكون ممنوعا من الانتفاع به لا يكون ممكنا من الانتفاع به وايد هذا الدليل العقلي بدليلهم النقلى وجهان الاول ما ذكره بقوله الا ترى انه سبحانه وتعالى اسند الرزق ههنا الى نفسه يعني انه سبحانه وتعالى اسند الرزق بمعنى تمكين الحيوان من الانتفاع بالشئ الى نفسه وهذا اسناد يستلزم ان لا يكون الحرام رزقا لان التمكين من الانتفاع بالحرام قبيح ومن اصولهم ان التمكين من القبيح قبيح لا يجوز ان يسند اليه تعالى مع انه تعالى مدحهم على الاتفاق بقوله وما رزقناهم فلو كان الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح اذا انفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق **قوله** فان اتفاق الحرام لا يوجب المدح **قوله** تعليل لوجه الايدان وفي الحواشي الشريفة لا خلاف بين اهل السنة والجماعة والمعتزلة في ان المراد بما رزقناهم الحلال الا ان اهل السنة والجماعة لما سموا الحرام رزقا واسندوا الاشياء كلها الى الله سبحانه وتعالى تمسكوا في ذلك بان المدح والاتصاف بالتقوى يدلان على ان الاتفاق من الحلال وكذا الاسناد الى الله تعالى فانه عند الاطلاق ينصرف

وما رزقناهم ينفقون الرزق في اللغة الحظ قال تعالى وتعملون رزقكم انكم تكذبون والعرف خصصه بتخصيص الشئ بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه والمعتزلة لما استحالوا على الله تعالى ان يمكن من الحرام لانه منع من الانتفاع به وامر بازجر عنه قالوا الحرام ليس برزق الا ترى انه تعالى اسند الرزق ههنا الى نفسه ايدانا بانهم ينفقون الحلال الطلق فان اتفاق الحرام لا يوجب المدح

الى ما هو افضل واكل واما المعتزلة فلا يسمون الحرام رزقا ولا يجوزون اسناده اليه تعالى لتعاليه عن القبائح
 فلفظ الرزق واسناده اليه سبحانه وتعالى دليلان لهم على ان المنفق ههنا هو الحلال الطلق اي الخالص الطيب
 والثاني ما اشار اليه بقوله وذم المشركين وهو معطوف على قوله اسند وتقريره انه سبحانه وتعالى ذم المشركين
 على تحريم بعض ما رزقهم الله تعالى بقوله سبحانه قل ارايتم ما نزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل
 الله اذن لكم ام على الله تفترون فان هذه الآية تدل على ان من حرم رزق الله سبحانه وتعالى فهو مفتر عليه وهو
 باطل فتعين ان ليس شيء من رزق الله سبحانه وتعالى بحرام **قوله واصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم** جواب
 عن قولهم ان اسناد الرزق الى الله تعالى للاشعار بانه لا يكون الاحلال بناء على ان القبائح لا تسند اليه تعالى
 وتقرير الجواب ان تخصيص الرزق بالحلال في هذه الآية واسناده اليه تعالى لا يدل على ان الحرام ليس برزق كما
 ان تخصيص اسم العباد بالمتقين في قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله لا يدل على ان الكفار ليسوا بعباد بل تخصيصه
 بالعباد واسناده اليه سبحانه وتعالى لغايتين الاولى تشريف الحلال وتعظيمه كما ان الاضافة في بيت الله وناقة الله
 وعباد الله كذلك لا لعدم كون ما عدا المضاف اليه تعالى خارجا من المراد والثانية التحريض على الانفاق فان
 رذيلة الانسان انما تنشأ غالبا من ضعف اليقين وتوهم ان الانفاق يورث الفقر ويوجهه الى الغي وان سعة
 المعاش وضيقة مفوضان الى اختياره وتديره فاذا علم ان الامور كلها بيد الله وان خالق العباد ورازقهم ليس الا هو
 وان ليس للانسان الاطاعة ربه والانتداب الى ما نذب اليه فحينئذ زال عنه خوف الفقر وحصل الاقدام على
 الانفاق **قوله والذم لتحريم ما لم يحرم** جواب عن الوجه الاخير وتقريره ان مبنى الذم المذكور ليس انهم
 حرموا بعض الرزق مع انه اسم للحلال الطلق بل مبناه تحريمهم ما لم يحرمه الله تعالى فان فيه نصب انفسهم منصب
 شارع الاحكام واما حكم المجتهد بتحريم ما لم يرد فيه النص فانما هو الاستنباط من النص او الاجماع النازل منزله
قوله واختصاص ما رزقناهم بالحلال للقرينة جواب عما يقال من طرف المعتزلة من انكم اعترفتهم بما ادعوا
 وتمسكتم بما تمسكنا به حيث قلتم ان المراد بالرزق في هذه الآية هو الحلال فاوجه المخالفة بعده وتقرير الجواب انا
 انما واقناكم في تخصيص الرزق بالحلال فيما وجدت فيه قرينة تخصصه به ولا يلزم منه الوفاق على الاطلاق وتلك
 القرينة ان الآية مسوقة لمدح المتقين بانفاقهم لما رزقهم الله والمدح انما يكون بالانفاق من الحلال وان الاتصاف
 بالتقوى يقتضيه ايضا وان الاسناد الى الله تعالى عند الاطلاق ينصرف الى ما هو افضل واكل من جملة ما هو
 مسند اليه سبحانه وتعالى مثلا اذا قيل خلق الله تعالى الحوادث ينصرف الى نحو السموات والارض وان كان
 نحو الكلاب والخنازير من جملة ما خلقه الله تعالى واعلم انه لا نزاع بين اصحابنا في ان المراد بما رزقناهم هو الحلال
 وانما النزاع في ان حله على الحلال لاي سبب فاهل السنة جلوه عليه بقرينة المدح والاتصاف بالتقوى لانها
 لا يحصلان الا بالانفاق من الحلال وبالاسناد اليه سبحانه وتعالى والمعتزلة استدلوا عليه باطلاق لفظ الرزق
 وبالاسناد اليه تعالى لانهم لا يسمون الحرام رزقا ولا يسندون القبائح اليه تعالى **قوله وتمسكوا** اي
 وتمسك اصحابنا بشمول الرزق للحرام بالدليل النقلى والعقلى اما الاول فاروى عن صفوان بن امية انه قال كنا عند
 رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء عمرو بن قرعة فقال يا رسول الله ان الله تعالى كتب على الشقوة فلا ارانى ارزق
 الامن دفي بكفى فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال صلى الله عليه وسلم لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت اي
 عدو الله والله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت
 بعد هذه المقدمة ضربتك ضربا وجيعا فان قوله عليه السلام ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الرزق قد يكون
 حراما واما العقلى فان الحرام لو لم يكن رزقا لوجب ان يكون من لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يأكل من رزق
 الله شيا وليس كذلك لان الدواب باسرها مرزوقة واجيب عنه بان الله سبحانه وتعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح
 الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن لم يأكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا كذا في شرح
 المقاصد والاول مدفوع باننا نفرض ان المعتزى بالحرام طول عمره صبي ما بلغ الى درجة الاختيار حتى يقال
 انه اعرض عما سبق اليه من المباح لسوء اختياره ولو بلغ حد الاكتساب والاختيار نفرض انه سبحانه وتعالى
 لم يسق اليه شيا من المباح فيلزم ان لا يكون مرزوقا لا محالة وهو باطل فان قيل فحينئذ يكون مضطرا فيباح له ذلك
 قلنا قد تقرر في الاصول ان المحرم والحرم باقيا في حالة الاضطرار وان الحرام حرام في نفسه غاية ما في الباب ان

وذم المشركين على تحريم بعض ما رزقهم الله
 تعالى بقوله قل ارايتم ما نزل الله لكم من رزق
 فجعلتم منه حراما وحلالا واصحابنا جعلوا
 الاسناد للتعظيم والتحريض على الانفاق
 والذم لتحريم ما لم يحرم واختصاص
 ما رزقناهم بالحلال للقرينة وتمسكوا بشمول
 الرزق له بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث
 عمرو بن قرعة لقد رزقك الله طيبا فاخترت
 ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله
 لك من حلاله وبانه لو لم يكن رزقا لم يكن
 المتغذى به طول عمره مرزوقا وليس كذلك
 لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا
 على الله رزقها

المضطر رخص له ان يتناول منه قدر ما يسد به رمقه لالي حد الشبع وامان مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فيختار
 انه ليس بمرزوق ونقول معنى الاية والله اعلم وامان دابة موصوفة بالرزوقية اي مقدور ان تأكل وتشرب الاعلى
 الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية ليخرج السمك **قوله**
 اخوان اي بينهما اشتقاق اكبر لا اشتراكهما في الاصل المعنى وفي اكثر الحروف الاصول والمعنى الاصلى للاتفاق
 اخراج المال من اليد ومنه نفق البيع نفاقا اذ اراج وكثر مشروء وصار في معرض الخروج من اليد ونفقت الدابة نفوقا
 اذا ماتت اي خرج روحها وناقاه اليربوع احدى بحريته يخرج منها عند الاضطرار فانه يكتسها ويخرج من بحريته
 الاخرى وهي القاصعاء يستعملها وقت السعة ويرقق الناقاء ويسهلها للنقض والخرق فاذا آتى من قبل القاصعاء
 يضرب الناقاء برأسه ويخرج منها ومنه النفق ومنه قوله تعالى ان تبغى نفقا في الارض وهو سرب في الارض له
 مخلص الى مكان وفي الصحاح نفد الشيء بالكسر نفاذا فنى وانفده اي افناه وانفد القوم اي ذهب اموالهم او فنى
 زادهم فظهر اشتراك انفقه وانفده في اصل المعنى ويكفي في مطلق الاشتقاق بين اللفظين تناسبهما في اللفظ والمعنى
 وان لم يتفقا في الحروف الاصلية وترتيبها **قوله** ولو استقرت الالفاظ وجدت كل ما فاؤه نون وعينه فاء نحو
 نفد ونفذ ونفرو ونفس ونفث ونفخ ونفض ونقل وامثالها ينبي عن معنى الخروج والذهاب **قوله** والظاهر الخ
 وجه الظهور ان لفظ الاتفاق مطلق يتناول جميع وجوه الاتفاق وذكره في مقام الاتفاق قرينة تخصصه بكونه
 في سبيل الخير لانه الذي يكون سببا للمدح والاتفاق في سبيل الخيريم الاتفاق الواجب والاتفاق المندوب ولا قرينة
 تخصصه باحدهما فبقى على عمومته ومن صرفه عن ظاهره وفسره بالزكاة نظر الى انه ذكر مقارنا لذكر الصلاة والزكاة
 هي التي تذكر في جنب الصلاة في مواضع شتى من القرآن وذلك يدل على ان المراد بالاتفاق ههنا هو الزكاة ايضا
 ويحتمل ان يكون تفسيره بالزكاة من قبيل تخصيص اشرف نوعيه وهما الفرض والنفل العام وما هو الاصل من انواعه
 بالذكر مع بقاء الاتفاق المذكور ههنا على عمومته لاعلى طريق تخصيصه بالزكاة لاقتارانه بما هي شقيقتها اي اختها
 التي هي الصلاة فانها بمنزلة الاخنتين من حيث انها اصلان مبنيان لسائر العبادات او مذكورتان معا في اكثر
 المواضع واذا شق الشيء نصفين يقال لكل واحد منهما انه شقيق الاخر ومنه قيل فلان شقيق فلان اي اخوه كذا
 في الصحاح **قوله** وتقديم المفعول للاهتمام به وجه الاهتمام دلالة على الحصر والتخصيص اعنى حصر
 الاتفاق في بعض المال الحلال فان من تبعضية فالمعنى بعض ما رزقناهم ينفقون لانه كذا في الحواشي السعدية
 قال الشريف نور الله مراده اما كونه اهم فلقصد معنى الاختصاص كذا في الحواشي السعدية مع رعاية الفاصلة
 ثم قال لا يقال من التبعضية تفنى عن التقديم للتخصيص فان اتفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول فلذلك كان فيه
 صيانة وكف عن الاسراف لاننا نقول يجوز مع اتفاق البعض الشمول على انه محتمل مرجوح فاذا قدم زال الاحتمال
 بالكلية يرشدك الى ذلك تأملك في الفرق بين قولك انفق زيد بعض ماله وبعض ماله انفق انتهى كلامه يعني لو اخرج
 المفعول وقيل ينفقون بعض ما رزقناهم يكون نصريحا بانهم ينفقون بعض ما رزقوه مع السكوت عن الباقي
 فيكون اتفاق الباقي ايضا محتملا ولو كان ذلك الاحتمال احتمالا مرجوحا بخلاف ما اذا قدم المفعول فانه لا فادته
 التخصيص يدل على ان المتصدق به انما هو بعض المال الحلال فيحصل المقصود وهو مدحهم بالتجنب عن الاسراف
 المنهى عنه وكف من بعدهم عنه وظهر ان ادخال من التبعضية عليه لا يفنى عن التقديم لقصد التخصيص الا ان قول
 المصنف وادخال من التبعضية عليه لكف عن الاسراف المنهى عنه يدل على ان وجه الاهتمام بمفعول الاتفاق
 انما هو دلالة على ان العلة الحاملة لهم على الاتفاق هي جز مهم بان الرزق هو الله تعالى يرزق من يشاء بغير
 حساب وان الاتفاق لا يورث الفقر وان الامساك لا يوجب السعة بل شأنهم انهم لا يتقون بما في ايديهم ولا ينظرون
 اليه من حيث انهم كسبوه بكدهم بل يتقون بما في خزائن الله وينظرون الى ما في ايديهم من حيث انه رزق ساقه
 الله اليهم بفضله وبرحمته ويعلمون انهم لا يتقون شيئا منه في سبيل الخير الا وهو سبحانه وتعالى يعطيهم خيرا منه
 فتعلق اتفاقهم مع قطع النظر عن كونه كل ما رزقوه او بعضه لما كان مشعرا بعلة اقدامهم على الاتفاق وهي
 علمهم بانه رزق ساقه الله بفضله كان اهم فلذلك قدم مع ما فيه من حث من بعدهم على الاتفاق نهيهم على ان الله
 سبحانه وتعالى هو المعطي والمانع وانه يرزق من يشاء بحض ارادته وحكمته ونسمة الجار والمجرور مفعولا بشعر
 بان المفعول به الصريح لا يقدر معه مع ان المشهور في مثله ان يكون المفعول مقذرا ويكون الجار والمجرور في محل

واتفق الشيء وانفده اخوان ولو استقرت
 الالفاظ وجدت كل ما فاؤه نون وعينه
 فاء الاعلى معنى الذهاب والخروج والظاهر
 من اتفاق ما رزقهم الله صرف المال في سبيل
 الخير من الفرض والنفل ومن فسره بالزكاة
 ذكر افضل انواعه والاصل فيه او خصصه
 بها لاقتارانه بما هو شقيقتها وتقديم المفعول
 للاهتمام به والمحافظة على رؤس الآي
 وادخال من التبعضية عليه لمنع المكلف
 من الاسراف المنهى عنه

النصب على انه صفة لذلك المقدر والتقدير وبعضاً او شيئاً مارزقناهم ينفقون ثم حذف الموصوف واقبت الصفة مقامه الا ان المصنف سماه مفعولاً على الاطلاق نظرنا الى المعنى فان المعنى وبعض مارزقناهم ينفقون وان كان بحسب اللفظ صفة لمحذوف **قوله** ويحتمل ان يراد به الاتفاق من جميع المعاون التي آتاهم الله **لما ذكر** ان الظاهر من اتفاق مارزقهم الله صرف المال على وجوه الخير ذكر احتمال ان يراد به الاتفاق من جميع مواضع العون سواء كان مما يستعان به في تقوية الابدان من النعم الظاهرة او تقوية النفوس والارواح من النعم الباطنة كالمعارف والعلوم والجاه فان لفظ الرزق يتناول الكل والمقام يقتضى ابقاءه على اطلاقه ويؤيد هذا الاحتمال قوله عليه الصلاة والسلام ان علماً لا يقال به ككنز لا ينفق منه وقوله عليه الصلاة والسلام من سئل عن علم علمه ثم كتبه أجلم يوم القيامة بلجام من النار ولهذا قيل * الجود بالنفس اقصى غاية الجود * وعدوا الشجاعة وبذل الجاه وبذل العلم من الجود * وقيل * بحر يجود بماله وبجأه * والجود كل الجود بذل الجاه *

وقال الحكيم الجود التام بذل العلم فان متاع الدنيا عرض زائل ينقصه الاتفاق والعلم بالضد منه فانه دائم وباق ويزداد بالاتفاق والمعاون جمع معون وهو اسم لموضع العون وهو يتناول لكل ما يقع به معاونة المحتاجين فان الغنى يعين بماله وذو الجاه بجأه وشفاعته وذو العلم بتعليمه وذو القدرة والقوة بنصرة العاجزين وتقويتهم ونحو ذلك وفي بعض النسخ من جميع المعادن بالدال بدل الواو وهو جمع معدن وهو موضع المعدن بمعنى الاقامة ومعدن كل شئ مركزه **قوله** واضرا به **قوله** اي امثاله جمع ضريب كشرىب واشراف الجوهرى ضريب الشئ مثله وشكله وعبد الله بن سلام رضى الله عنه من الانصار وكان من احبار اليهود ومن بنى قبتقاع الاسر آتلى بفتح القاف الاولى وضم النون وبالعين المهملة وكان اسمه الحصين فسماه النبي صلى الله عليه وسلم عبدالله بن سلام بتخفيف اللام * فان قلت ما الفائدة في عطف قوله تعالى وما انزل من قبلك على قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك مع ان كل من يؤمن بما انزل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو يؤمن بما انزل من قبله اي بسائر الانبياء وكتبهم * قلنا فائدة الايدان بان المراد بما انزل من قبلك الايمان به قصدا واصالة قبل ان تنسخ تلاوته لا الايمان به في ضمن الايمان بما انزل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والالكفى ان يقال يؤمنون بما انزل اليك فلذلك فسره المصنف بقوله هم مؤمنوا اهل الكتاب اذ لو كان المراد بالايمان بما انزل من قبله عليه الصلاة والسلام مايم الايمان به في ضمن الايمان بما انزل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن تخصيصهم بمؤمنى اهل الكتاب وجه لان كل من آمن بما انزل اليه عليه الصلاة والسلام فهو مؤمن بما انزل من قبله ولا اختصاص بذلك لمؤمنى اهل الكتاب فلا وجه لتخصيص الآية بهم خاصة ذكر المصنف في عطف الموصول الثانى اربعة اوجه الوجه الاول ان يكون معطوفاً على قوله تعالى الذى يؤمنون بالغيب على طريق عطف احدى الذاتين المتباينتين على الاخرى بناء على ان المراد بالاولين هم الذين آمنوا عن اشراك وانكار وبالوصول الثانى مقابلوهم وهم الذين انتقلوا من دين الى دين من غير ان يتطرق اليهم اشراك ولا انكار ابداً فينبذ يكون قوله تعالى الذى يؤمنون بالغيب الآية صفة مقيدة للمؤمنين وتفصيلاً لهم ومعنى الآية هدى للمؤمنين الذين آمنوا عن شرك وانكار وتحلوا بهذه الامور كؤمنى العرب ولمن لم يشرك اصلاً بل انتقل من دين الى دين آخر كؤمنى اهل الكتاب ولا شك انها متغايران ذاتا اذا اخلان في جملة المؤمنين دخول اخصين تحت اعم والوجه الثانى ان يكون الموصول الثانى معطوفاً على المؤمنين فلا يدخل مضمونه في جملة المؤمنين كأنه قيل هدى للمؤمنين العادلين عن الشرك بعدما كانوا مشركين المتحلين بجميع ما مروا به من الطاعات وهم مؤمنوا العرب وهدى للذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك ولم يتطرق اليهم الشرك اصلاً وهم مؤمنوا اهل الكتاب والوجه الثالث ان يكون معطوفاً على الموصول الاول مع كون المعطوف والمعطوف عليه متحدتين بالذات ومتغايرتين بحسب الاوصاف وذكره المصنف بقوله ويحتمل ان يراد بهم الاولون بأعيانهم فيكون كل واحد من الموصولين داخلاً في جملة المؤمنين لا كدخول اخصين تحت اعم اذا لا تغاير بينهما بحسب الذات بين ان وجه العطف تغاير الصفات واستشهد بالبيت الاول على جريان مثل هذا العطف بالواو وبالبيت الثانى على جريانه في العطف بالقامو القرم التحمل المكرم الذى لا يركب ولا يحمل عليه ثم سمي به سيد القوم والنهيم اسم من اسماء الملوك الذين عظمت همتهم وكانوا بحيث اذا هموا الا يقدر احد على صرفهم عما هموا به والكتيبة الجيش والمزدحم موضع الازدحام من ازدحم القوم اذا وقع بعضهم على بعض ومنه قيل للمركة مزدحم لانه

ويحتمل ان يراد به الاتفاق من جميع المعاون التي آتاهم الله من النعم الظاهرة والباطنة ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام ان علماً لا يقال به ككنز لا ينفق منه واليه ذهب من قال وبما خصصناهم به من انوار المعرفة فيفيضون (والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك) هم مؤمنوا اهل الكتاب كعبد الله بن سلام رضى الله تعالى عنه واضرا به معطوفون على الذين يؤمنون بالغيب داخلون معهم في جملة المتقين دخول اخصين تحت اعم اذ المراد بالاولئك الذين آمنوا عن شرك وانكار وبمؤلا مقابلوهم فكانت الايتان تفصيلاً للمؤمنين وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما او على المتقين وكأنه قال هدى للمؤمنين عن الشرك والذين آمنوا من اهل الملل

موضع المزاحجة ومعنى البيت الى الملك الجامع للسيادة وشرف النسب وكال الثجاعة والبيت الثاني لابن زيابة
 قاله تحرقا على مافعل الحارث بقومه فانه الذي غزاهم وصبجهم وغم منهم وآب الى قومه سالما كأنه قال يا حمره
 أبى من اجل الحارث فيما حصل له من مراده واتصف به من الصفات المتعاقبة في الحصول فان عطفها بالغاء
 للدلالة على الانصاف بها اى الذى صبج فغم فأب اى رجع بالسلامة والغنية والصبح الاغارة صباحا والهدف
 كلمة استغائة يتحسر بها على ما فات يقال لهف يلهف لهفا اى حزن وتحسر وهو من باب علم يعلم والهدف لا يرد
 شيأ مما فات قال الشاعر

فلمست بمدرك ما فات منى * بلهف ولا بليت ولا لوانى *

قبل ان ابن زيابة قال هذا البيت استهزأ بالحارث بن هيمان حين قال الحارث

* يا ابن زيابة ان تلقنى * لا تلقنى فى النعم العازب *
 * وتلقنى يشد بي أجرد * يستقدم البركة كالراكب *

يعنى يا ابن زيابة انت ان تجدى لا تجدى راعى الأنعام فى المراعى البعيدة مثلك والعازب من عزبت الابل اى
 بعدت فى المرعى قوله وتلقنى عطف على جواب الشرط فى البيت السابق وقوله يشد من الشد بمعنى العدو والاجرد
 الفرس القصير الشعر والبركة بكسر الباء صدر الابل يعنى تجدى اعد وعلى فرس قصير الشعر متقدم الصدر مشرف
 اشراف الراكب على المركب فقال ابن زيابة فى جوابه يالهدف زيابة الخاى يا تحسر ابى من اجل الحارث فيما حصل له
 من مراده واتصف به من الاوصاف المتعاقبة كأنه استهزأ بالحارث حيث اوهم اغارة قوم ابيه ونهب اموالهم
 بان كنى عنها بالشد على الاجرد ويحتمل ان يكون الكلام محمولا على ظاهره بان يتحسر حقيقة لاجل انه رأى
 الحارث قد نال مقصوده اولا واياه الى قومه مع السلامة آخرا وبعده

* والله لولا قيته وحده * لآب سيفانا الى الغالب *

اراد معنى ولكنه التفت الى الغيبة ادعاء لظهور كون الغلبة له اى لقتلته ولا أخذت جميع مامعه من سلبه وتخصيص
 السيفين بالذكر لكون السيف عمدة اسباب المحارب واصلها وكون اخذه مستتبعا لاخذ ما سواه ويحتمل ان يكون
 المعنى لو خلوت به لقتلته او يقتلنى واياى السيفين مع الغالب كناية عن قتل احدهما الاخر لاعتين لقتل الشاعر
 اياه **قوله** على معنى انهم الجامعون **قوله** متعلق بقوله **قوله** بين الايمان بما يدركه العقل بجملة
 اى على الاجال وهو قيد للايمان واشارة الى الفرق بين الايمان الواقع صلة للموصول الاول والواقع صلة للموصول
 الثانى فان الاول ايمان اجال بالغائبات والثانى ايمان تفصيل بهذا المنزل وبما انزل قبله و اشار الى فرق آخر بينهما
 بان المؤمن به فى الاول بما يدركه العقل ابتداء بخلافه فى الثانى فان الكتب المنزلة لا طريق الى ادراكها ابتداء
 غير السمع فيكون المراد بالغيب موضوعات القضايا المصدق بها كالصانع سبحانه وتعالى وصفاته والبعث
 والحساب والميزان والجنة والنار ونحوها ومعنى الايمان بها التصديق باحوالها فان القضايا قد يكون كل واحد
 من موضوعاتها ومحمولاتها محسوسا كقولنا الثلج ابيض او بارد وقد يكون كل واحد منهما معقولا
 كقولنا الله واحد وصفاته ازلية والبعث وما يترتب عليه مما اخبر به الشارع حق وقد يكون الموضوع محسوسا
 والمحمول معقولا نحو محمدرسول الله والقرآن وما انزل قبله كلام الله سبحانه وتعالى وعكسه غير معقول فبقى
 ثلاثة احتمالات فالتصديق المتعلق بما هو من قبيل القضايا الاولى ليس ايمانا بالغيب وهو ظاهر لان الايمان
 بالغيب يجب ان لا يكون مدركا بالحس ولا ببديهة العقل والذى يتعلق انما هو من قبيل القضايا الثالثة فليس
 ايمانا بالغيب نظرا الى كون موضوعه مدركا بالحس فلذلك عطف المؤمنين الثانى على الاول على تقدير
 اتحادهما ذاتا وتغايرهما بحسب مضمون الصلة فانه اى تغايرهما يقتضى ان لا يكون الايمان بالكتب المنزلة ايمانا
 بالغيب ولا سبب له سوى ان تلك الكتب المنزلة لا يدركها العقل ابتداء وانما تدرك بالسمع وعلى هذا فالمراد
 بالموصول الثانى عين ما اريد بالموصول الاول الا انه عطف عليه لتغايرهما بحسب مضمون الصلة كأنه قيل
 هدى للمنتقين الجامعين بين الايمان بما يدركه العقل بجملة وبين الايمان بما لا طريق الى ادراكه غير السمع **قوله**
 والياتين **قوله** مجرور معطوف على الايمان والضمير المنصوب فى يصدقه راجع الى الايمان فان العبادات البدنية
 المستفادة من قوله ويقومون الصلاة والعبادات المالية المستفادة من قوله وبما رزقناهم ينفقون مصدقة

ويحتمل ان يراد بهم الاولون باعيانهم ووسط
 العاطف كما وسط فى قوله
 الى الملك القرم وابن الهمام * وليث الكتبية
 فى المزدحم وقوله
 يالهدف زيابة للحارث الصامح فالغائم فالايب
 على معنى انهم الجامعون بين الايمان بما يدركه
 العقل بجملة والياتين بما يصدقه من العبادات
 البدنية والمالية وبين الايمان بما لا طريق اليه
 غير السمع

للإيمان وأمارته **قوله** وكرر الموصول تنبيها على تغاير القبيلتين وتباين السبيلين **قوله** عما يخطر بالبال من أنه على تقدير أن يكون العطف لتغاير الصفات مع اتحاد الذات ينبغي أن لا يتكرر الموصول بل يكتفى بعطف الصلوات بعضها على بعض كافي البيتين المذكورين وكما اكتفى به في قوله تعالى ويقومون الصلاة وما رزقناهم ينفقون وتقرير الجواب أنه كسر الموصول للتنبيه على أن كل واحدة من قبيلتي الصلتين تغاير القبيلة الأخرى من حيث اختلاف سبيل الإدراك فيهما فإن سبيل إدراك القبيلة الأولى هو العقل وسبيل إدراك القبيلة الثانية السمع فإن مجرد عطف بعض صلة مع اتحاد ذات الموصول وأن دل على تغاير مضمون الصلوات في أنفسها كافي عطف ويقومون الصلاة وينفقون مما رزقناهم إلا أنه إذا كرر الموصول وعطف أحدهما على الآخر مع عدم اختلافهما ذاتا تكون دلالة على تغاير مضمون الصلوات أتم وأقوى فيما نحن فيه فإن تكرير الموصول فيه كما يدل على تغاير القبيلتين يدل على تباين السبيلين أيضا **قوله** أو طائفة منهم **قوله** عطف على قوله الأولون أي ويحتمل أن لا يراد بالموصول الثاني الأولون بأعيانهم بل يراد بهم طائفة من الأولين لا كلهم ويكون عطف هذه الطائفة على الأولين من قبيل عطف الخاص على العام تشريفا لهم وتعظيما من حيث أنهم جمعوا بين الإيماني أصالة وهم مؤمنوا أهل الكتاب أعني الإيمان بالقرآن والإيمان بالكتب المتقدمة بخلاف من آمن بالقرآن من أهل الشرك فإن إيمانه بالكتب المتقدمة ليس أصالة بل إنما هو في ضمن إيمانه بالقرآن وإذا كان المراد بالموصول الثاني طائفة من الأولين وهم مؤمنوا أهل الكتاب يكون الأولون عاما شاملا لهم ولمن آمنوا عن الشرك كؤمنى العرب ويكون عطف الموصول الثاني على الأولين من قبيل عطف جبريل وميكائيل على الملائكة تشريفا لهم وتعظيما من حيث أنهم جمعوا بين الإيماني أصالة أعني الإيمان بالقرآن والإيمان بساتر الكتب المنزلة بخلاف من آمن بالكتاب المصدق لما تقدمه وترغيبا لغيرهم ممن آمن بالكتب السابقة دون القرآن في أن يؤمنوا بالقرآن أيضا كما مر من إيمان مؤمنى أهل الكتاب بهما جعلا فيستحقوا ما استحق هؤلاء من المدح والثناء ووجه كون الموصول الثاني طائفة من الذين يؤمنون بالغيب مع أن ما آمنوا به هو الذي يكون سبيل إدراكه السمع دون العقل فكيف يكون إيمانهم إيمانا بالغيب إن المراد بالغيب في الآية المذكورة ما لا يكون مدركا بالحس ولا ببديهة العقل بل يكون حكما استدلالا مدركا بما نصب عليه من الدليل فإن قيل على تقدير أن يكون المراد بالغيب الأحكام والتصديقات الاستدلالية يكون معنى قوله تعالى يؤمنون بالغيب يصدقون بالتصديقات المكتسبة بما نصب عليه من الدليل فإمعنى التصديق بالتصديق قلنا مبني الكلام على تضمين الإيمان معنى الإقرار والاعتراف كأنه قيل يؤمنون مقرين معترفين بالغيب أي بجميع الأحكام الاستدلالية التي علم كونها من دين رسول الله صلى عليه وسلم ومن جعلتها الحكم بحقيقة الكتب المنزلة فإنه حكم استدلالى فيكون غيبا ولا ينافيه كون بعض أطرافه مدركا بالسمع ووجه الوجه الأول على الثاني بقرب المعطوف عليه وبأن اتصاف مؤمنى أهل الكتاب بالتقوى ظاهر فلا وجه لإخراجهم عنها وعلى الوجهين الآخرين يتحقق التغاير الذاتى بين المعطوفين على ذلك الوجه دونهما ووجه الثالث على الرابع بأن الحمل على عطف الخاص على العام غير مناسب للقام لأن سوق الكلام لمدح القرآن بكونه هدى وكونه للتقنين يدل على كماله في باب الهداية من كونه هدى لأهل الكتاب ولو كان من عطف الخاص على العام لوجب أن يكون الأمر بالعكس من ذلك **قوله** وهو إنما يلحق المعاني بتوسط لحوقة الذوات الحاملة لها **قوله** جواب عما يقال من أن النقل والتحريك إنما يلحق الجواهر التحيرية بالذات كالجوهر الفرد وما يتركب منها فأنها كالتقبل التحير بالذات تقبل الانتقال من أحيائها أيضا بخلاف المعاني والأعراض القائمة بالموضوعات أي التابعة لها في التحير فأنها إذا لم تحير بذواتها كيف تقبل الانتقال عن أحيائها وتقرير الجواب أنه لا يلزم من عدم تحيرها بذواتها أن لا تقبل الحركة والانتقال أصلا فإن اللازم من عدم تحيرها بالذات أن لا تقبل الحركة الذاتية ولما تحيرت تبعاً لموضوعاتها قبلت الحركة التبعية العارضة لها بسبب حركة موضوعاتها كحركة جالس السفينة تبعاً للسفينة وكذلك إذا تحرك الجسم يتحرك معه ما حل فيه من الأعراض فعنى أنزال الله تعالى الكتاب تحريكه تحريك محله الذى هو الملك الحامل له ومعنى تحريك المحل أمره بالحركة والنزول ثم أنه ذكر كيفية أخذ الملك النازل بالكلام الإلهي وجهين الأول أن جبريل عليه الصلاة والسلام أخذ المعنى الأزلى والكلام النفسى القائم بذات الله سبحانه وتعالى أخذاً روحانياً أي معنوياً غير ملتبس بكثرة الحروف والأصوات فإن المعنى الأزلى بمنزلة الروح للكلام اللفظى المركب من الأصوات والحروف والتلفظ بالأخذ بسرعة

وكرر الموصول تنبيها على تغاير القبيلتين وتباين السبيلين أو طائفة منهم وهم مؤمنوا أهل الكتاب ذكرهم مخصصين عن الجملة كذكر جبريل وميكائيل بعد الملائكة تعظيما لأشأنهم وترغيبا لأمثالهم والأزلى نقل الشيء من الأعلى إلى الأسفل وهو إنما يلحق المعاني بتوسط لحوقة الذوات الحاملة لها ولعل نزول الكتب الإلهية على الرسل بأن تلقفه الملك من الله تعالى تلقفاً روحانياً ويحفظه من الوح المحفوظ فينزل به فيبلغه إلى الرسول

وانما قال تلقفها روحانيا لان المتلقف منه منزله عن ان يقوم به الكلام اللفظي الحادث وان كان الملك عندنا جسميا لطيفا من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة والاشاعة جوزوا ان يسمع كلامه تعالى الازلي بلاصوت ولاحرف كما ترى ذاته تعالى في الاخرة بلاكم ولا كيف فيحوز ان يخلق الله تعالى جبريل عليه الصلاة والسلام وهو في مقامه عند سدره المنتهى سمعا لكلامه الازلي وان لم يكن من جنس الحروف والاصوات ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويقال له انه كلام الله تعالى تسمية للدال باسم مدلوله والوجه الثاني لكيفية اخذه ان يخلق الله تعالى في اللوح المحفوظ كتابة ونقش يدل على هذا النظم المخصوص فيقرؤه جبريل عليه الصلاة والسلام ويحفظه وبلغه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقدمت ما يتعلق بهذا الكلام اول الخطبة **قوله** والمراد بما انزل اليك القرآن باسمه **جواب** عما يقال ان اريد بما انزل جميع القرآن فهو غير منزل وقت ايمانهم فكيف يصح التعبير عن انزاله بلفظ الماضي وان اريد به المقدر المنزل وقت الايمان فالايان به ايمان بعض المنزل مع انه يجب الايمان بجميع المنزل سواء تحقق انزاله او كان مترقب الانزال بعد بان يصدق اجالا ويعترف بان كل منزل وما ينزل شيئا فشيئا فهو حق لانهم وصفوا بالايمان بجميع ما يجب ان يؤمن به من الغيب ولا شك ان ماهو مترقب النزول من جملة ما يجب ان يؤمن به اجالا فان الايمان بتفاصيل المترقب انما يجب عند تحقق نزوله فينبغي ان يشار الى اشتمال ايمانهم على الايمان بما هو مترقب النزول ايضا اي كذا ذكر ايمانهم بالمقدار المنزل وقت الايمان وتقرير الجواب ان نختار ان المراد بما انزل اليك جميع القرآن ما انزل منه وما هو مترقب النزول وقولك ولا يصح حينئذ التعبير عن انزاله بلفظ الماضي فالجواب عنه من وجهين الاول تغليب ما وجد نزوله على ما لم يوجد ثم ان يعبر عنهما بما يعبر به عما تحقق نزوله فصار الكل بذلك كما انه قد انزل وفي الكشف المراد المنزل كله وانما عبر عنه بلفظ الماضي وان كان بعضه مترقبا تغليباً للموجود على ما لم يوجد كما يغلب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب فيقال انا وانت فعلنا كذا وانت وزيد تفعل كذا فيكون قوله تعالى ما انزل اليك مجازا مرسل من قبيل التعبير عن الكل بلفظ الجزء والوجه الثاني انه جعل كل القرآن منزلا وان كان بعضه مترقب النزول تشبيها بما تحقق نزوله لكونه محقق النزول فاستعمله اللفظ المستعمل فيما تحقق نزوله **قوله** ونظيره **قوله** يعني ان نظيره في الاحتياج الى احد التأويلين فان قول الجن انما سمعنا كتابا انزل من بعد موسى بلفظ انزل يتبادر منه ان سماعهم قد تعلق بكل الكتاب وانه قد انزل بتمامه حين تعلق به سماعهم بناء على ان المتبادر من لفظ الكتاب عند الاطلاق هو المجموع لا البعض ولا القدر المشتركين بعضه وكله والحال ان الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن كاه منزلا حينئذ فوجب المصير الى احد التأويلين المذكورين وهو ان يغلب ما سمعوه على ما لم يسمعوه وينزل المجموع منزلة المجموع فيقال في حقه انما سمعنا كتابا وان يغلب ما تحقق نزوله على ما لم يتحقق نزوله ويقال في حق الجميع انزل وان يشبه ماهو مترقب النزول بما تحقق نزوله فيستعار للجميع اللفظ المستعمل فيما تحقق نزوله استعارة تصريحية **قوله** وبما انزل من قبلك التوراة والانجيل وسائر الكتب السابقة **قوله** هو معطوف على قوله بما انزل اليك في قوله والمراد بما انزل اليك **قوله** والايمان بهما جملة فرض عين **قوله** اي بكل واحد مما انزل عليه عليه الصلاة والسلام وما انزل من قبله اجالا اي مع قطع النظر عن تفاصيل ما فيهما من الشرائع والاحكام فرض عين والايمان بتفاصيل ما انزل عليه عليه الصلاة والسلام فرض كفاية وقوله متعبدون اي مكفون بتفاصيله وقيام المرء بما اوجب الله تعالى علما وعملا لا يمكنه الا اذا علمه على سبيل التفصيل اذ لو لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به بخلاف الايمان بتفاصيل ما انزل من قبله فانه ليس بفرض علينا اصلا اي لا فرض عين ولا فرض كفاية لانه تعالى لم يكلفنا بما فيه حتى نترنما معرفته على سبيل التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فحينئذ يلزم علينا الايمان بتلك التفاصيل قال الام رحمه الله الايمان بما انزل عليه عليه الصلاة والسلام واجب لانه قال في آخره واولئك هم المفلحون بطريق الحصر فثبت به ان من لم يكن له هذا الايمان وجب ان لا يكون مفلحا واذانته وجوب ذلك ثبت انه يجب تحصيل العلم بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة لان وجوبه على كل احد حرج عظيم يستلزم اختلال امر المعاش واما الايمان بما انزل على الانبياء الذين كانوا قبله عليه الصلاة والسلام فانه واجب على الجملة لان الله تعالى ما تعبدنا الا ان به حتى نترنما

المراد بما انزل اليك القرآن باسمه والشريعة من اخرها وانما عبر عنه بلفظ الماضي ان كان بعضه مترقبا تغليباً للموجود على ما لم يوجد تنزيلا للتشبه منزلة الواقع ونظيره قوله تعالى انما سمعنا كتابا انزل من بعد موسى فان الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن الكتاب كله منزلا حينئذ وبما انزل من قبلك التوراة والانجيل وسائر الكتب السابقة والايمان بهما جملة فرض عين وبالأول دون الثاني تفصيلا من حيث انما تعبدون بتفاصيله فرض ولكن على الكفاية لان وجوبه على كل احد وجب الحرج وفساد المعاش

معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيئاً من تفاصيله فهناك يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل **قوله** اي
يوقنون ايقانزال معه ما كانوا عليه **قوله** من الاعتقاد الذي يزعمون انه ايقان بالآخرة مع انه ليس بايقان
بل هو جهل محض وزعم بلا دليل كما ان معتقدهم خيال فاسد مبني على محض التوهم والتخمين كاعتقادهم
بان الجنة لا يدخلها الا من كان هوذا او نصارى وان النار لن تمسهم الا ايام معدودات وهي ايام عبادتهم العجل
فان الظاهر ان همزة ايقن للصيرورة ومعناه صار ذا يقين وهو العلم المتقن الذي لا يتطرق اليه الشك والشبهة
لكون موجب النظر الصحيح والبرهان القاطع لما حصر الايمان بحقيقة الآخرة فبين آمن بهذا المنزل والمنزل
قبله بانه ايمان زال معه ما كانوا عليه من الاعتقاد الباطل ومن اختلافهم اذ هو مجرور معطوف على قوله ان الجنة
بناء على ان اختلافهم ايضا مما كانوا عليه فينبغي ان يكون معطوفاً على ما وقع في حيز من البيانية في قوله من ان
الجنة الخ فان اليهود خذلهم الله بعدما اتفقوا على الاقرار بالنشأة الاخرى والحشر الجسماني اختلفوا فذهبت
طائفة منهم الى ان نعيم الجنة من جنس نعيم الدنيا وان لذة اهلها بمطاعمها ومشاربها ومناكحها على حسب
تلذذهم بها في الدنيا وذهب آخرون الى ان التلذذ الجسماني انما احتيج اليه في الدنيا لاجل نماء الاجسام ولتوالد
والتناسل لبقاء النوع واهل الجنة مستغنون عن ذلك فلا يتلذذون الا بالنسيم والارواح العابقة والسماع اللذيذ
والفرح والسرور والارواح جمع ريح بمعنى الرآحة وفي الصحاح وجدت ريح الشيء ورآحته بمعنى واصل الرياح
الروح قلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها والعبقة الرآحة يقال عبق الطيب بالثوب اي لصق به ولزق واختلفوا
ايضاً في دواء نعيم الجنة وانقطاعه **قوله** وفي تقديم الصلة **قوله** وهي قوله بالآخرة فانه متعلق بوقنون ويوقنون
خبر لقوله هم فهذه جملة اسمية عطفت على الجملة الفعلية قبلها فهي صلة ايضاً **قوله** وبناء يوقنون على هم **قوله**
اي جعله خبراً له مؤخر عنه وهو جواب عن سؤالين احدهما ان قوله بالآخرة متعلق بوقنون فلم يقدم عليه
وثانيهما ان قوله هم فاعل معنوي ليوقنون فلم يقدم عليه وجعل مبتدأ فان اصل الكلام ويوقنون بالآخرة
فلم عدل عنه ومحصل الجواب انه عدل الى كل واحد من التقديمين ليفيد التقديم الاول وهو تقديم بالآخرة ان
ايقانهم مقصور على ما هو حقيقة الآخرة لا يتعداها الى ما هو خلاف حقيقتها كما يزعم اليهود كأنه قبل
يوقنون بالآخرة لا بغيرها وفيه تعريض باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالقرآن بان ما كانوا عليه ليس من الايمان
بحقيقة الآخرة لعدم خلوص علمهم بالآخرة عن الشبه الباطلة فان اعتقادهم في امر الآخرة غير مطابق
لحقيقة الآخرة وليفيد تقديم الفاعل المعنوي ان الايقان بالآخرة مقصور على المؤمنين لا يتجاوزهم الى اهل
الكتاب الذين لم يؤمنوا بالقرآن وفيه تعريض لهم بان اعتقادهم الذي يزعمون انه ايقان ليس ايقاناً اصلاً
بل هو جهل محض كما ان معتقدهم خيال باطل وانما الايقان ما عليه المؤمنون كما ان الآخرة هي التي يعتقدونها
قوله تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب **قوله** توطئة لما بعده من المعطوفين الذين مؤداهما بيان ما كانوا عليه
عطفاً عليه على طريق اعجبي زيد وكرمه فان ذكر زيد فيه توطئة والمقصود ذكر كرمه فكذلك ذكر اهل الكتاب
توطئة والمقصود ذكر ما كانوا عليه من ان ماز عموه آخرة ليس بالآخرة وماز عموه ايقاناً جهل فقيه تعريض لهم
على وجهين احدهما باعتبار تقديم الصلة والاخر باعتبار بناء يوقنون على هم **قوله** وبان اعتقادهم في امر
الآخرة غير مطابق **قوله** ناظر الى قوله وفي تقديم الصلة **قوله** ولا صادر عن ايقان **قوله** ناظر الى قوله وبناء
يوقنون على هم فهما نشر على ترتيب اللف ذكر في الحواشي الشريفة ان هناك تقديمين احدهما تقديم الظرف
الذي هو بالآخرة وهو يفيد تخصيص ايقانهم بالآخرة اي ان ايقانهم مقصور على حقيقة الآخرة لا يتعداها الى ما هو
على خلاف حقيقتها وفي ذلك تعريض بان ما عليه مقابلوهم ليس من حقيقة الآخرة في شيء كأنه قبل يوقنون
بالآخرة لا بخلافها كاهل الكتاب والثاني تقديم المسند اليه الذي بني عليه يوقنون وهو يفيد ايضاً تخصيص ان
الايقان بالآخرة منحصراً فيهم لا يتجاوزهم الى اهل الكتاب وفيه تعريض بان اعتقادهم الذي يزعمون انه ايقان
بالآخرة ليس بايقان بل هو جهل محض كما ان معتقدهم خيال فاسد وانما الايقان ما عليه المؤمنون كما ان الآخرة
هي التي يعتقدونها وقوله من اهل الكتاب توطئة عطف عليها ما هو المقصود على طريقة اعجبي زيد وكرمه والكلام
على النشر المرتب اي في تقديم الآخرة تعريض بما كانوا عليه وفي بناء يوقنون تعريض بان قولهم ليس بصادر
عن ايقان **قوله** واليقين ايقان العلم **قوله** اي احكامه **قوله** بالاستدلال **قوله** متعلق بنفي الشك

(وبالآخرة هم يوقنون) اي يوقنون ايقاناً
زال معه ما كانوا عليه من ان الجنة لا يدخلها
الامن كان هوذا او نصارى وان النار لن تمسهم
الا ايام معدودة واختلافهم في نعيم الجنة أهو
من جنس نعيم الدنيا او غيره وفي دوامه
وانقطاعه وفي تقديم الصلة وبناء يوقنون على
هم تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب وبان
اعتقادهم في امر الآخرة غير مطابق
ولا صادر عن ايقان واليقين ايقان العلم بنفي
الشك والشبهة عنه بالاستدلال

قوله ولذلك لا يوصف به علم الباري تعالى ولا العلوم الضرورية قال الامام الواحدى رحمه الله تعالى يقال يقن يقن يقنا فهو يقن وايقن الامر واستيقن وتيقن كله بمعنى واليقين هو العلم الذى يحصل بعد نظر واستدلال ولا يجوز ان يسمى علم الله تعالى يقينا لان علمه تعالى لا يحصل عن نظر واستدلال ومعنى انهم يؤمنون بالآخرة يعلمونها علما استدلاليا الى هنا كلامه قبل هذا منقوض بقولهم الضروريات من اجل اليقينية واقواها ويقول المصنف رحمه الله في سورة التكاثر فان علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين فانه تصريح بان العلوم المستندة الى مشاهدة من اليقينية مع انها علوم ضرورية **قوله** والآخرة تأنيث الآخر اسم فاعل من معنى التأخر والآخرة نقيض الاول من آخر بمعنى تأخر وان لم يستعمل والآخرة بفتح الحاء اسم تفضيل منه والآخرة صفة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الآخرة سميت تلك الدار الآخرة لتأخرها عن هذه الدار وسميت هذه الدار الدنيا تأنيث الادنى بمعنى الاقرب لكونها ادنى من الآخرة **قوله** فغلبت لما ذكر انها صفة بمعنى انها تدل على ذات مبهمه باعتبار معنى هو المقصود وذلك يستلزم ان يذكر معها الموصوف لفظا او تقديرا لتعيين الذات المبهمه التى هى مدلول اللفظ ومن المعلوم ان الصفة بالمعنى المذكور قد تغلب على ذات معينة من بين تلك الذوات المبهمه بحيث لا تستعمل في غير تلك الذات المعينه كالرب اذا لم يصف وكالرحمن فانها غالبا عليه تعالى وقد لا تغلب بل يصح اطلاقها على كل واحد من الذوات المحمودة باعتبار المعنى المقصود القائم بها وان كون الاسم صفة لا يستلزم كونها من الصفات الغالبة ولا من الصفات الباقية على عمومها وابهامها بين ان الآخرة مع انها صفة فهى صفة غالبية على تلك الدار كما ان الدنيا صفة غالبية على هذه الدار ثم انهما مع كونهما من الصفات الغالبة قد جرتا مجرى الاسماء اى الاسماء المقابلة للصفات اذ قلنا يذكر موصوفهما معهما واعلم ان الغلبة قد تكون في الاسماء كالبيت على الكعبة شرفها الله تعالى والكتاب على كتاب سيويه وفي الصفات كما مرو المعانى كالمحوض على الشروع فى الباطل خاصة **قوله** وعن نافع انه خففها اى سلك فى تلفظ قوله تعالى وبالآخرة هم يوقنون سبيل التخفيف بان حذف همزة والى حركتها على اللام كما فى قوله دابة لرض **قوله** وقرى يؤقنون بقلب الواو همزة لضم ما قبلها **قوله** اجراء للواو المضموم ما قبلها مجرى الواو المضمومة نفسها فان الواو المضمومة الواقعة فاء الكلمة يجوز قبلها همزة كما فى وجوه ووقت فانه يجوز ان يقال فيها أجوه وأقت وفي يوقنون لم تكن الواو المبدلة من فاء الكلمة مضمومة لكن اجريت ضمة ما قبلها وهو حرف المضارع مجرى الضمة الواقعة على نفسها فغلبت لذلك همزة كما فى قول جرير فى وصف ابنه موسى وجعدة وكانا مشهورين بالسخاء وايقاد النار للقرى

لحب المؤقد ان الى موسى * وجعدة اذ ضاءهما الوقود *

فان سيويه روى قلب الواو همزة فى المؤقد ان وفى موسى اجراء لضمة ما قبلها مجرى ضمة نفسها وحب فعل ماضى اصله حبيب على وزن كرم وشرف ومعناه صار محبوبا فادغمت الباء الاولى فى الثانية اما بسلب ضمتها او بنقلها الى الحاء قبلها فلذلك روى قلب بفتح الحاء وضمتها واللام فى قلب لام جواب قسم محذوف والمضى مثبت اذا وقع جوابا للقسم فالاولى ان يجمع بين اللام وكلمة قد الا فى افعال المدح والذم فانت تقتصر فيها على اللام ولا تدخلها قد لعدم تصرفها ولم يثبت بقدر قوله قلب لاجراءه مجرى فعل المدح فى مثل والله نعم الرجل زيد و اراد بالمؤقد ان موقدى نار القرى فانه التبادر فى استعمال العرب خصوصا اذا استعمل فى مقام المدح وصفهما بالكرم فكنى عنه بايقاد النار وبالشتهار به فكنى عنه باضاءة الوقود اياهما والوقود بالضم مصدر بمعنى الايقاد وبالفتح ما يوقد به من الحطب ونحوه يقال وقدت النار تقدا وقودا بالضم اى توقدت واوقدت انا واستوقدت اى ايقاد التوقد وقد صح عن صاحب الكشاف ان الوقود ههنا بضم الواو على انه مصدر والمعنى انه لما اضاء ايقاد النار موسى وجعدة ورأيتهما ذوى ضياء ونور وبهجة صاروا محبوبين الى جدنا وقيل قوله اذ اضاءهما بدل اشتمال منهما والمعنى لى الى وقت اضاءة وقودهما اياهما ونحوه فى البدلية قوله تعالى واذكر فى الكتاب مريم اذا نبذت اى اذكر وقت انتباذها **قوله** الجملة فى محل الرفع * او استئناف لاجل لها من الاعراب والاحتمال الثانى مبنى على ان يكون الموصول الاول جاريا على المنقنين صفة لهم مجرورا او مدحا لهم منصوبا بتقدير اعنى او مرفوعا بتقدير هم ويكون الموصول الثانى معطوفا على الاول فينبذ تكون جملة اولئك على هدى

ولذلك لا يوصف به علم الباري تعالى ولا العلوم الضرورية والآخرة تأنيث الآخر صفة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الآخرة فغلبت كالدنيا وعن نافع انه خففها بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام وقرى يؤقنون بقلب الواو همزة لضم ما قبلها اجراء لها مجرى المضمومة فى وجوه ووقت ونظيره

* لى المؤقد ان الى موسى *

* وجعدة اذ ضاءهما الوقود *
(اولئك على هدى من ربهم) الجملة فى محل الرفع ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المنقنين

استثنا فالبيان فائدة الحكم على المتحدي به بالاحكام المذكورة بقوله ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين وفائدة توصيف المتقين بالاوصاف المذكورة بقوله الذين يؤمنون بالغيب كأنه قيل ما فائدة الاحكام والصفات المتقدمة وتبجتها فاجيب بانها كون المهتدين بهداية مثل ذلك الكتاب الكامل على هدى عظيم وفلاح بين والاحتمال الاول مبنى على ان يكون احد الموصولين مفصولا عن المتقين بكونه مبتدأ فيكون جملة اولئك على هدى حالاً في محل الرفع على تقدير ان يكون قوله الذين يؤمنون بالغيب مفصولا عن المتقين مرفوع المحل بالابتداء فانه حينئذ يكون اولئك على هدى في محل الرفع على انه خبره ويكون مجموع الجملة استثنا فالبيان سبب اختصاص المتقين بكون الكتاب هدى لهم واعاد الاحتمال المذكور هنا ليربطه قوله والافاستثناف لالمحل لها وليبين ان ذلك الاحتمال غير مختص بكون الموصول الاول مفصولا عن المتقين بل يجوز ان تكون هذه الجملة في محل الرفع على الخبرية على تقدير ان يكون الموصول الاول جارياً على المتقين صفة لهم او مدحاً منصوباً او مرفوعاً ويكون الموصول الثاني مبتدأ خبره هذه الجملة في حينئذ يكون الموصول الثاني مع خبره جملة معطوفة على جملة هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب الخ الا ان هذا العطف انما يحسن على تقدير ان يكون المقصود من الجملة المعطوفة التعريض باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا برسول الله صلى الله عليه وسلم وما نزل اليه بانهم ليسوا على هدى في الدنيا ولا على فلاح في العقبى وان زعموه زعموا فاسداً فان هذه الجملة باعتبار التعريض المذكور تصير مناسبة للجملة السابقة في الغرض والاسلوب من حيث كونها مسوقين لبيان وصف الكتاب فكأنه قيل هو هدى للمتقين وليس هدى لاهل الكتاب التابعين فيصح عطف الثانية على الاولى لان الثانية اذا لم يعتبر فيها التعريض بل كانت مجرد التصريح باختصاص المذكورين بالهدى والفلاح تكون الجملة الاولى لبيان ان الكتاب هدى لجماعة وتكون الثانية لبيان ان جماعة آخرين مختصون بالهدى والفلاح فتكون كل واحدة منهما منقطعة عن الاخرى ومثل هذه الجملة لا يعطف بعضها على بعض عند البلغاء **قوله خبره** خبر ثان لقوله الجملة والضمير المجرور في قوله له راجع الى احد الموصولين **قوله فكأنه لما قيل هدى للمتقين** فدل باللام الجارة على اختصاص المتقين بكون الكتاب هدى لهم كأنه قيل ما بالهم خصوا بذلك سائلاً عن سبب اختصاصهم بذلك اتصافهم بتلك الصفات المذكورة بقوله يؤمنون بالغيب الى آخر الآيات وحاصل الجواب ان سبب اختصاصهم بذلك اتصافهم بتلك الصفات المذكورة بقوله يؤمنون بالغيب فان ترتيب الحكم على اسم الاشارة الذي اشير به الى المتصف بوصف بمنزلة ترتيبه على المتصف بذلك الوصف وترتيبه عليه صريحاً بشعر بعلمية ذلك الوصف للحكم المذكور فكأنه قيل الذين هذه المذكورات عقائدهم واعمالهم احقاً بان يهديهم الله تعالى في الدنيا بكتابه الكريم ويعطيهم في الآخرة الفلاح العظيم فلذلك خصوا بها وحرم منها من ليسوا على صفتها فظهر بهذا ان جملة اولئك على هدى من ربهم على تقدير كونه خبراً لاحد الموصولين تكون الجملة الكبرى استثنا فالجملة لها من الاعراب وكانت جملة اولئك على هدى مرفوعة المحل على الخبرية **قوله والافاستثناف** اي ان لم يجعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين بل جعل الاول موصولاً بهم وجعل الثاني معطوفاً عليه تكون جملة اولئك على هدى مستأنفة لالمحل لها من الاعراب ثم ان الاستثناف لا بد ان يكون جواب سؤال مقدر اقتضته الجملة الاولى ونزلت منزلة السؤال لاشتمالها عليه واقتضائها له وقد ذكر في كتب المعاني ان الاستثناف ثلاثة انواع الاول يكون السؤال عن سبب الحكم مطلقاً كما في قوله

قال لي كيف انت قلت عليل * سهر دأتم وحزن طويل *

فان قوله سهر دأتم جملة مستأنفة وقعت جواباً عن السؤال عن سبب علته ما هو فانه لما قال انا عليل توجه ان يقال ما سبب علتهك وموجب مرضك فاجاب عنه بانه سهر دأتم وليس السؤال عن سبب خاص لهذا الحكم بان يقال هل سبب علتهك كذا وكذا الاسما السهر والحزن لانهما ابعد اسباب المرض فعلم ان السؤال عن السبب المطلق * والنوع الثاني ان يكون السؤال عن سبب خاص للحكم كما في قوله تعالى وما برئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء فان الجملة المؤكدة بان جواب عن السؤال عن السبب الخاص لعدم تبرئته نفسه كأنه قيل النفس امارة بالسوء قال نعم انها امارة بالسوء والتأكيد دليل على ان السؤال عن السبب الخاص * والنوع الثالث ان لا يكون السؤال عن سبب الحكم لاعتبار السبب المطلق ولا عن السبب الخاص بل عن شيء غير السبب كما في قوله تعالى قالوا اسلاماً قال سلام فانه لما حكي ان الملائكة قالوا لاراهيم عليه الصلاة والسلام سلاماً توجه ان يقال

خبره فكأنه لما قيل هدى للمتقين قيل ما بالهم خصوا بذلك * فاجيب بقوله الذين يؤمنون الى آخر الآيات والافاستثناف لالمحل لها فكأنه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة

فاذا قال ابراهيم عليه الصلاة والسلام في جواب الملائكة فقبل قال لهم سلام فهو جواب عن السؤال عن غير
السبب فتقول المصنف فكأنه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة اشارة الى ان جملة اولئك من النوع الثالث
من انواع الاستئناف فكأنه قبل ما الفائدة في الاتصاف بهذه الصفات المتقدمة وما الحكمة في كون الحكم على
المتمدى به بالاحكام المذكورة بقوله ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين ومانتجة تلك الاحكام والصفات
المتقدمة فاجيب بان فائدتها ونتيجتها كون المهتمين بهداية مثل ذلك الكتاب الكامل على هدى عظيم وفلاح بين
فالمراد بالاحكام ما يستفاد من قوله تعالى ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين وبالصفات ما يستفاد من قوله
الذين يؤمنون بالغيب الخ **قوله** او جواب سائل قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصاص بالهدى الخ
اشارة الى ان جملة اولئك على هدى من قبيل النوع الاول من انواع الاستئناف كأنه قيل ما سبب اختصاص
الموصوفين بها بكون الكتاب هدى للمتقين فاجيب بان الاتصاف بهذه الاوصاف سبب كاف لذلك الاختصاص ففي
هذا الجواب تنبيه على غفلة السائل عن فضيلة تلك الصفات فان الاوصاف التي اجريت عليهم مقتضية لذلك
الاختصاص اقتضاء ظاهرا فلولا ان السائل غفل عن اقتضائه له مناسأل عن سبب اختصاصهم بكون الكتاب
للمتقين عظيما لهم فلما كان سؤاله مبني على غفلته عن كون الاوصاف المذكورة مقتضية لذلك الاختصاص اجيب
بإعادة الدعوى بعينها تنبيها على ان التأمل فيها يغنيه عن مؤنة السؤال هذا توضيح مراد المصنف وصاحب
الكشاف من هذا الكلام وان قيل عليه انه مجرد احتمال لظهور ان ليس لهذا السؤال زيادة توجه ولا للجواب
كثير فائدة وزيادة بيان بل هو إعادة للدعوى **قوله ونظيره** اي نظير كل واحد من الاستئنافين الذين ذكر
اولهما بقوله وكأنه لما قيل هدى للمتقين قيل ما بالهم خصوصا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون بالغيب الى آخر
الآيات فانه تصريح بان هذا الجواب استئناف وذكر ثانيهما بقوله والافاستئناف لا محل لها من الاعراب فان
المثال المذكور نظير لكل واحد من الاستئنافين من حيث ان كل واحد منهما قابل ابلغ قسمي الاستئناف وهو
بإعادة صفة ما استؤنف عنه الحديث كما في المثال المذكور لإبادة اسمه كما اذا قيل احسنت الى زيد زيد حقيق
بالاحسان وكونه من الاستئناف الاول بإعادة صفة ما استؤنف عنه ظاهرا لان ما استؤنف عنه في الآية وهو
المتقون بمنزلة زيد في المثال المذكور وقد استؤنف في قوله الذين يؤمنون بالغيب بذكر صفة المتقين كما استؤنف في قوله
صديقك القديم اهل لذلك بذكر صفة زيد واما كون الاستئناف الواقع على قوله اولئك على هدى من ربهم بإعادة
وصف ما استؤنف عنه فقد بينه بقوله فان اسم الاشارة ههنا كما إعادة للمتقين بصفاتهم المذكورة وذلك لان حق اسماء
الاشارة ان يشار بها الى مشاهد محسوس او الى ما هو منزل منزله في التمييز والظهور ولما كانت الصفات التي اجريت
على المتقين بمنزلة لهم وجاعلة اياهم كأنهم محسوسون مشاهدون صح ان يشار اليهم بلفظ اولئك كأنه قيل اولئك
المنزلون منزلة المشاهد المحسوس من تمييزهم بتلك الصفات فيكون الكلام من قبيل ترتيب الحكم على الاوصاف
الصالحة للعلية فيكون ذكرهم بلفظ اولئك من قبيل الاستئناف بإعادة وصف ما استؤنف عنه وليس في ذكرهم
بلفظ الضمير هذه الملاحظة لانه موضوع لاحضار الذات المتقدم ذكرها لفظا او معنى او حكما مع قطع النظر عن
الاوصاف القائمة لها **قوله** لما فيه من بيان المقتضى وتلخيصه اي لما في الاستئناف بإعادة الصفة من بيان المقتضى
لحكم وهو الوصف المناسب المشعر بعليته للحكم المذكور فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون
ذلك الوصف موجبا لذلك الحكم واما كون بيان المقتضى على وجه التلخيص فلان الاستئناف ببيان الحكم على
اسم الاشارة بمنزلة الاستئناف بإعادة الموصوف بصفاته في الايدان بعملية الحكم فلذلك كان بيان المقتضى بهذا الوجه
اخصر بالنسبة الى بيانه بإعادة الموصوف بصفاته **قوله** ومعنى الاستعلاء في على هدى تمثيل تمكنهم من الهدى
واستقرارهم عليه بحال من اعلى الشئ وركبه **قوله** يعني ان كلمة على في الآية ليست للاستعلاء الحقيقي لان المتقين
لا يستعلون على الهدى حقيقة كاستعلاء زيد مثلا على الفرس او على السطح بل هي استعارة تبعية شبيهة تمسك
المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء وقد تقرر
في موضعه ان الاستعارة في الحرف تقع اولا في متعلق معناه كاستعلاء والظرفية والابتداء مثلا ثم تسرى الى
الحرف بتبعيته فيشبه شئ من المعاني بذلك المتعلق ثم يطلق اسم المشبه به على المشبه على طريق الاستعارة الاصلية
ثم يعبر عن الاسم المستعار بلفظ الحرف فيكون استعارة تبعا قال صاحب المفاتيح المراد بتعلقات معاني الحروف

او جواب سائل قال ما للموصوفين بهذه
الصفات اختصاصا بالهدى ونظيره احسنت
الى زيد صديقك صديقك القديم حقيق
بالاحسان فان اسم الاشارة ههنا كما إعادة
الموصوف بصفاته المذكورة وهو ابلغ
من ان يستأنف بإعادة الاسم وحده لما فيه
من بيان المقتضى وتلخيصه فان ترتيب الحكم
على الوصف ايدان بانه الموجب له ومعنى
الاستعلاء في على هدى تمثيل تمكنهم من
الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعلى
الشئ وركبه وقد صرح حوايه في قولهم
* امتطى الجهل وغوى
* واقعد غار الهوى

ما يعبر بها عنها عند تفسير معانيها مثل قولنا من معناها ابتداء الغاية وفي معناها الظرفية وكى معناها الغرض فهذه ليست معاني الحروف والالما كانت حروفاً بل تكون هي أسماء لان الاسمية والحرفية انما هي باعتبار المعنى وانما هي متعلقات المعاني بمعنى ان هذه الحروف اذا افادت معاني ردت تلك المعاني الى هذه المعاني المستقلة بالمفهومية بنوع استنزام لان معاني الحروف معانٍ نسبية مخصوصة وهذه المعاني معاني مستقلة بالمفهومية عامة والخاص يستلزم العام ولما كان المستعار اصالة في قوله تعالى على هدى هو متعلق معنى كلمة على وهو الاستعلاء حيث عبر عن تمكن المتقين من الهدى واستقرارهم على طريق التعبير باسم المشبه به عن المشبه بين ان المتقين وان لم يستعلوا على الهدى حقيقة الا انه شبه تمسكهم بالهدى وتمسكهم منه باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاطلق اسم الاستعلاء على التمسك والاستقرار ثم عبر عن الاستعلاء المستعار بالحرف الموضوع للاستعلاء فسرت الاستعارة الواقعة في متعلقه اليه فكان استعارة تبعية ومعنى التمثيل التصوير فان المقصود من الاستعارة تصوير المشبه بصورة المشبه به ابراز الوجود المشبه فيه بصورته في المشبه به من غير ان يكون ناقصاً عن ما في المشبه به كما في صورة التشبيه فاذا قلت رأيت اسداً يرمى فقد صورت المشبه وشجاعته بصورة الاسد وجرأته فكذلك في الآية صورتمكنهم من الهدى وتمسكهم به واستقرارهم عليه بصورة استعلاء الراكب على مركوبه في التمسك والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء كما شبه استعلاء المصلوب على الجذع واستقراره عليه باستقرار المظروف في الظرف فاستعير له الحرف الموضوع للظرفية في قوله تعالى حكاية عن فرعون ولاصليبتكم في جذوع النخل ولما كان تشبيه الهدى والجهل ونحوهما من المعاني والوصاف القائمة بالنفس بالمركوب عليه الذي يعتلى عليه حقيقة مما يستبعد في بادي النظر اراد ازالة استبعاده فقال وقد صرحوا به اي تشبيه نحو الهدى بالشيء الذي يعتلى عليه ويركب وان ذلك شائع متعارف فيما بين الخلق حيث قالوا امتطى الجهل وغوى اي ركبته واتخذ مطية ومركبا وقالوا ايضا اقتعد غارب الهوى فان معناه ركب الهوى لان الغارب ظهر الدابة ما بين السنام والعنق والقعود على غارب الدابة كناية عن الركوب عليها وكل واحد من المثاليين من قبيل الاستعارة بالكناية حيث شبه الجهل والهوى بالمطية واثبت لهما ما ينزيم المشبه به وهو الامتطاء والغارب على سبيل التخييل ورشح بذلك الاقتعاد الملائم للمشبه به

قوله وذلك ﴿﴾ اي كونهم على الهدى بمعنى تمسكهم منه واستقرارهم عليه انما يحصل باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما نصب من الحجج ليحصل كمال القوة النظرية وبالمواظبة على محاسبة النفس في العمل ليحصل كمال القوة العملية قال الامام وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل لان الواجب على التمسك بالدليل ان يدوم على ذلك ويحرص من المطاعن والشبه فكأنه سبحانه وتعالى لما مدحهم بالايان بما انزل اليه او لا مدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على الحراسة من الشبه ثانياً وذلك واجب على الخلق لانه اذا كان مشدداً في الدين خائفاً وجلالاً فلا بد ان يحاسب نفسه في عمله ويتأمل حاله فاذا حرس نفسه فيها من الاخلال به كان ممدوحاً بانه على هدى وبصيرة ﴿قوله لا يبلغ﴾ على صيغة المجهول وكنهه اي نهايته وقدر الشيء مبلغه فقوله ولا يقادر قدره اي لا يبلغ احد مبلغ ذلك الهدى ومرتبته نقل عن الاساس انه ذكر فيه ان قدر الشيء مبلغه وفلان يقادر الشيء اي يطلب مساواته ﴿قوله ونظيره﴾ اي في كون التنكير للتعظيم قول الهذلي خويلد ابن مرة بن رثي خالد بن زهير وكان رجلاً عظيماً القدر فقتل واقامت الطير عليه ولزمته تأكله فاستعظم الشاعر لحمه حيث تكبره وبسبب تعظيم اللحم استعظم الطير الواقعة عليه ثم ما كتفي بتعظيم الطير بل استعظم آباء الطير حيث اقسام بها وليس لآبائها شرف يستحق لأن يقسم به سوى كونه آبالها فتعظيم آبائها راجع الى تعظيم نفس الطير وتعظيم نفس الطير راجع الى تعظيم اللحم وتعظيم اللحم راجع الى تعظيم خالد وكلمة لامثلها في قوله تعالى لا اقسام يحتمل ان لا تكون زائدة بل تكون ردّاً للكلام سابق اي فليس الامر كما زعمت وقوله لقد وقعت جواب القسم والخطاب في قوله وقعت للطير على طريقة الالتفات من الغيبة الى الخطاب واصل ابى ايبن في و ابى الطير على خلاف القياس سقطت نونه بالاضافة ولولم يكن كذلك لكان الواجب ان يكتب و اب الطير بلاياء وذكرها بالكناية بما يدل على التعظيم ايضاً والمرية بمعنى الواقعة الملازمة من ارب بالمكان بمعنى اقام به ولزمه والباء وعلى في قوله بالضحى وعلى خالد متعلقان بالمرية تنقل عن صاحب الكشاف انه كان يقول في حق بيت الهذلي ما افصحك يا بيت ﴿قوله﴾ وأكده

وذلك انما يحصل باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما نصب من الحجج والمواظبة على محاسبة النفس في العمل ونكر هدى للتعظيم فكأنه اريد به ضرب لا يبلغ كنهه ولا يقادر قدره ونظيره قول الهذلي
فلا و ابى الطير المربة بالضحى * على خالد
وقعت على لحم * وأكده تعظيمه بان الله تعالى
مانحه والموفق له

تعظيمه بان الله تعالى مانحه **قوله** كأنه دفع لما يتوهم من ان الهدى لا يكون الا من الله تعالى فافائدة قوله من ربهم
 فاجاب بان فائدته تاكيد التعظيم المستفاد من تكبير هدى فان تعظيم الشئ كما يستفاد من الاضافة اليه تعالى
 كما في نحو بيت الله وناقة الله يستفاد ايضا من اسناده اليه تعالى كما يقال فلان مؤيد من عند الله تعالى وله فضل
 من ربه وقوله تعالى من ربهم في محل الجر على انه صفة لهدى ومن لا بداء الغاية اى على هدى منحوه من عنده
 واوتوه من قبله والتوفيق هو اللطف الداعى الى اعمال الخير كما ان العصمة هو اللطف الزاجر عن اعمال الشر
قوله وقد ادغمت النون في الراء **قوله** في قوله تعالى من ربهم بغنة وبغير غنة وفي الكشف ان الكسائي وحزة
 ويزيد وورشافي رواية والهاشمي عن ابن كثير لم يغنوها وقد اغنمها الباقرن الاباعمر وقد روى عنه فيها راويتان
 وفي الحواشي الشريفية المشهور عن الفراء ان لاغنة مع اللام والهاء وقد وردت عنهم في بعض الروايات الغنة
 معهما ولا نزاع في جوازها بحسب العربية وانما النزاع في وقوعها في قراءة القرءان اختلف القرء في وقوعها
 فيها والمشهور تركها **قوله** كرر فيه اسم الاشارة تنبها على ان اتصافهم بتلك الصفات يقتضى كل واحدة من
 الاثرين **قوله** اى من الحاصلتين اللتين اوثر المتقون الموصوفون بالصفات المذكورة بكل واحدة منهما وتقرودا فان
 الاثر بفتح الهزة والهاء اسم لما يستبد به المرء ويتقدم على من عداه ويميز من قوله استأثر فلان بالشئ اى
 استبد به وتقرر وتميز عن غيره بسببه والمراد بالاثرتين تمكنهم من الهدى في الدنيا وفوزهم بالفلاح في العقبى
 ووجه التنبه مامر من ان ترتيب الحكم على اسم الاشارة بمنزلة ترتيبه على الموصوف من حيث انه موصوف
 فيشعر بان اتصافه بتلك الصفات علة مقتضية لكل واحدة منهما لان تكرير العلة يدل على تعدد المعلول
 واولم يكرر لربما فهم ان ذلك الاتصاف انما يقتضى المعطوف عليه دون المعطوف فكرر اولئك تنبها على ان
 الاتصاف بها يقتضى المعطوف عليه ايضا والفائدة الثانية لتكرير اسم الاشارة التنبه على ان كل واحدة من
 الاثرين كافية في تمييزها عن غيرهم فلولم يكرر اولئك لربما فهم تمييزهم واختصاصهم بالمجموع لا بكل واحدة
 منهما قيل هذا الوجه انما يستقيم اذا افاد مجرد تعريف المسند اليه التخصيص ليحصل التخصيص في الجملة
 الاولى ايضا وهو مختلف فيه فكانه تبع صاحب الكشف فانه قائل بالحصر في الله يبسط الرزق والله يستهزى بهم
 ونحو ذلك **قوله** ووسط العاطف **قوله** جواب عما يقال ما الفرق بين هذه الآية وبين قوله تعالى اولئك كالانعام
 بل هم اضل اولئك هم الغافلون حتى توسط العاطف بين اسمى الاشارة في هذه الآية ولم توسط في تلك الآية
 وتقرير الجواب ان الجملتين المتعاطفتين فيما نحن فيه وان كانتا متناسبتين بسبب اتحادهما في المسند اليه الا انهما
 مختلفتان من وجه آخر اى من حيث اختلاف خبر الجملة المعطوفة وهو قوله هم الغافلون فانها معنيان مختلفان
 مفهوما ووجودا فان الفلاح الذى هو الفوز بالمطلوب انما يحصل في الآخرة والهدى الذى هو الدلالة على
 المطلوب او الاهتداء او سلوك الصراط المستقيم الموصل اليه انما يحصل في الدنيا فهما متغايران في العقل والوجود
 لكنهما متناسبان من حيث كون احدهما نتيجة للآخر فكانت الجملتان متوسطتين بين كمال الاتصال وكال الانقطاع
 فلذلك عطف الثانية على الاولى بالواو الجامعة المنبئة عن تغاير المعطوفين من وجه وتناسبهما من وجه آخر
 بخلاف قوله تعالى اولئك كالانعام مع قوله اولئك هم الغافلون فانهما وان اختلفا بحسب اللفظ والمفهوم
 لكنهما قد اتحدا بحسب المقصود والمآل فكانت الثانية مقررة للاولى مؤكدة لها اذا معنى للتشبيه بالانعام
 الا المبسغة في الغفلة فلم يفد قوله اولئك هم الغافلون الا ما افاد قوله اولئك كالانعام فلم يكن للعطف وجه
 لتحقيق كمال الاتصال بينهما **قوله** وهم فصل **قوله** لم يقل ضمير فصل لانه اختلف فيه فقال بعض النحاة انه اسم
 ملغى لا محل له من الاعراب وقال بعض البصريين انه حرف لاستبعاد خلوا الاسم عن الاعراب لفظا ومجلا ولانه
 لما كان الغرض المهم من اثباته دفع التباس الخبر الذى بعده بالصفة فانك اذا قلت زيد العالم واولئك الغافلون
 جاز ان يتوهم السامع ان العالم والمفلحون صفة المبتدأ فينظر الخبر فبحث بالفصل ليتبين انه خبر لصفة لان الضمير
 لا يوصف فكان مفيدا لمعنى في غيره فكان حرفا لا اسما ومن جعله اسما لا يجعله مبتدا حقيقة على انه لو كان
 كذلك لم ينتصب ما بعده بظن وكان في نحو ظننت زيدا هو القائم وكنت انت القائم وبعض العرب يجعله مبتدا
 ما بعده خبره فلا ينصب ما بعده في باب كان وباب علمت وعليه ما نقل في غير السبعة ولكن كانوا هم الظالمون
 وان ترى انا اقل بالرفع فيها وذكر المصنف لكلمة هم على تقدير كونه فصلا لامبتدا ثلاث فواء الاولى الدلالة

وقد ادغمت النون في الراء بغنة وبغير غنة
 (واولئك هم الغافلون) كرر فيه اسم الاشارة
 تنبها على ان اتصافهم بتلك الصفات يقتضى
 كل واحدة من الاثرين وان كلا منهما كاف
 في تمييزهم بها عن غيرهم ووسط العاطف
 لاختلاف مفهوم الجملتين ههنا بخلاف قوله
 اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم
 الغافلون فان التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم
 شئ واحد فكانت الجملة الثانية مقررة
 للاولى فلان تناسب العطف وهم فصل يفصل
 الخبر عن الصفة ويؤكد النسبة ويفيد
 اختصاص المسند بالمسند اليه

على ان المذكور بعدها خبر لما قبلها لانعت له ولذلك سمي فصلا والثانية تأكيد النسبة الرابطة لما فيه من الدلالة على تقوية الربط والثالثة الدلالة على قصر المسند اليه وتخصيصه به بشهادة الاستعمال في مثل ان الله هو الرزاق وكنت انت الرقيب عليهم قيل قد تقرر في علم المعاني ان الفصل انما يفيد التخصيص اذا لم يكن الخبر معرفة باللام سواء كان اسما منكرا او فعلا او ظرفا نحو زيد هو افضل من عمرو وزيد هو يقاوم الاسد وزيد هو في الدار قال صاحب الكشاف ان لفظ هو في قوله ان الله هو الرزاق ليس للتخصيص واما اذا كان الخبر معرفة باللام فالتخصيص يحصل من التعريف ويكون الفصل مجرد تأكيد الاختصاص الحاصل من تعريف الخبر فان الخبر المعرف باللام يفيد التخصيص سواء كان المبتدأ معرفة باللام الجنس كما في قوله عليه الصلاة والسلام * الكرم التقوى * والحسب المال * والدين النصيحة * اي لا كرم الا التقوى ولا حسب الا المال ولا دين الا النصيحة لان المعنى كل الكرم التقوى او لم يكن المبتدأ معرفة باللام وكان اللام في الخبر للجنس نحو انت العزيز اي لا عزيز الا انت او العهد نحو رأيت كريما وانت الكريم اي انت ذلك الكريم لا غيرك والظاهر ان مراد القوم بقولهم ان الفصل لا يفيد التخصيص اذا كان الخبر معرفة باللام انه لا يفيد ابتداء وقصدا وانما يفيد تأكيدا وتبعا وذلك لا ينافي في قول المصنف رحمه الله انه يفيد التخصيص فان معناه انه يؤكد الاختصاص الحاصل من تعريف الخبر **قوله** او مبتدأ عطف على قوله فصل وقوله كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر اشارة الى وجه تسمية الفائز بالمطلوب مفعلا مع ان الفلج في الاصل بمعنى الفتح والشق ولهذا يسمى الزارع فلاحا ويقال فلحت الارض اي شقتها للحرث ويقال الحديد بالحديد يفلح اي يشق ويقطع قال الشاعر

لاتبعثن الى ربيعة غيرها * ان الحديد بغيره لا يفلح *

قوله انفتحت يدل على ان همزة افلح والفلج للصيرورة **قوله** نحو فلج اي فلج اي شق وفلج اي قطع وفلي اي فرق الشعر اطلب القمل وفي الصحاح الفلج الظفر والفوز والفلج بالتحريك تباعد ما بين التنايا والرابعيات يقال رجل افلج الاسنان ورجل مفلج التنايا اي منفرجها وهو خلاف متراص الاسنان **قوله** وتعريف المفلحين الخ ذكر تعريف المفلحين وجهين الاول ان يكون التعريف فيه للعهد الخارجي اي بلغ المخاطب ان في العالم طائفة معلومة يقال لهم المتقون في الدنيا وطائفة اخرى يقال لهم المفلحون في الآخرة الا انه لا يعلم ان احدي الطائفتين هل هي مغايرة بالذات للآخرى او هي متحدة معا فان كون كل واحد من المتقين والمفلحين معلوما للمخاطب لا يستلزم علمه بان احدهما هو الآخر واتحادهما بحسب الذات كما في زيد اخوك فجاز ان يعلم المخاطب ان في العالم طائفة المتقين في الدنيا وطائفة المفلحين في الآخرة ولا يعلم ان احدهما هي الاخرى او غيرها فيطلب الحكم على المتقين بانهم هل هم الذين بلغنا انهم المفلحون في الآخرة اولا فيبين له انهم هم المفلحون ثم ان جعل لفظهم فصلا يعتبر فيه قصر المسند على المسند اليه افراد ادفعوا لتوهم الشركة بان توهم ان اليهوديين بالفلاح في الآخرة يندرج فيهم غير المتقين ايضا وان لم يجعل فصلا بل كان مبتدأ وما بعده خبره والجملة خبرا او لثك لم يعتبر القصر بل يكون الكلام مسوقا لجرد الحكم على المتقين بانهم اليهوديون بالفلاح في الآخرة والوجه الثاني ان تكون اللام في المفلحين لتعريف الجنس السمي بتعريف الحقيقة ثم ان المشهور في مثله ان يراد بالمبتدأ ذات قصد حصر جنس الخبر فيه حقيقة بان لا يوجد ذلك الجنس في غيره اصلا نحو زيد الامير اذا انحصرت الامارة فيه ولم يكن في البلد امير سواه او قصد حصره في اعداءه بان يكون المبتدأ اكل افراد ذلك الجنس بحيث لا يعتد بتحقيقه في غير ذلك الفرد نحو زيد الشجاع اذا كان زيد كاملا في الشجاعة بحيث صار كأنه ليس في الدنيا شجاع غيره وقد لا يقصد بالخبر المعرف باللام مفهوم مغاير للمبتدأ بل يقصده ان المبتدأ هو عين ذلك الجنس ومتعدي به لانه مفهوم مغاير للمبتدأ منحصر فيه كما هو المشهور وهذا معنى آخر للخبر المعرف باللام الجنسية غير الحصر ذكره الشيخ في دلائل الإعجاز واختاره صاحب الكشاف لكونه ابلغ من الحصر فالمعنى حينئذ اولئك هم عين حقيقة المفلحين فاللام لنفس الحقيقة من حيث هي وعبرة الكشاف هكذا ومعنى التعريف في المفلحين الدلالة على ان المتقين هم الذين ان حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يبعدون تلك الحقيقة **قوله** تأمل كيف نبه **قوله** كيف في محل النصب على انه مفعول تأمل وقد انسلخ عنه معنى الاستفهام وجاء بدله معنى انشرفية كأنه قبل تأمل في كيفية تبيينه الله تعالى والمراد بما لا ينافيه احد سواهم تمسكهم بكمال الهدى في الدنيا وكال الفوز في الآخرة والفلاح **قوله** من وجوه شتى متعلق

او مبتدأ والمفلحون خبره والجملة خبرا او لثك والمفلح بالحاء والجميم التنازل بالمطلوب كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر وهذا التركيب وما يشاركه في الفاء والعين نحو فلج وفلج وفلي يدل على الشق والفتح وتعريف المفلحين للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون في الآخرة او الاشارة الى ما يعرفه كل واحد من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم تبيينه تأمل كيف نبه سبحانه وتعالى على اختصاص المتقين ببيل ما لا ينافيه احد من وجوه شتى

بقوله نه وشى جمع شيت كريض ومرضى **قوله** بناء الكلام - وما عطف عليه امام فوع على انه خبر
 مبتدأ محذوف واما مجرور على البدلية من وجوه شتى **قوله** للتعليل - تعليل متعلق بقوله بناء الكلام فان بناء
 الكلام على اسم الاشارة بمنزلة اعادة الموصوف من حيث هو موصوف وترتيب الحكم على الوصف المفيد للعلة ولا
 يخفى ان البناء المذكور جزء من تلك الاعادة ووجه كون البناء المذكور منها على الاختصاص المذكور ان ذكر علة
 الحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه بعدمها وهذا الوجه مشترك بين الجملتين والثلاثة الباقية مختصة بالثانية والوجه
 الثاني من وجوه التنبه على اختصاص المتقين بما ذكر تكرير اسم الاشارة فان بناء الكلام عليه لما افاد اختصاص
 الحكم الذي بناه عليه بالمشار اليه لاختصاص علة الحكم به فبالضرورة كان تكريره مفيدا لاختصاص الفلاح بهم
 لاجل اختصاص علة الفلاح والوجه الثالث تعريف الخبر وهو المفحون ووجه كونه منها على الاختصاص ظاهر
 مما مر سواء كانت اللام للعهد او للجنس وعلى تقدير كونها للجنس فاما ان يقصد الاستغراق او يقصد الاتحاد وايضا
 كان فالخصيص حاصل كما ترى والوجه الرابع توسط الفصل فانه يفيد التخصيص على انه يؤكد التخصيص المستفاد
 من الخبر او يؤكد الحكم بالاتحاد **قوله** لاظهار قدرهم - متعلق بقوله نه بعدما تعلق به قوله من وجوه شتى
 وهذا بالنظر الى كمالهم في انفسهم **قوله** والترغيب في اقتفاء اثرهم - بالنظر الى غيرهم **قوله** وقد تشبث
 به - اي بالاختصاص المذكور او بما ذكر من الآيات والمراد بالوعيدية المعتزلة القاطعون بوعيد الفساق وخلودهم
 في النار وقال الامام هذه الآيات يتمسك بها الوعيدية من وجهين الاول ان قوله اولئك هم المفحون يقتضى الحصر
 فدل على ان من اخل بالصلاة والزكاة لا يكون مفحما وذلك يوجب القطع بوعيد العصاة والثاني ان ترتيب الحكم على
 الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم ان تكون علة الفلاح هي الايمان والصلاة والزكاة فن
 اخل بهذه الاشياء ليحصل له علة الفلاح فوجب ان لا يحصل له الفلاح والجواب عن الاول ان قوله تعالى اولئك هم
 المفحون يدل على انهم هم الكاملون في الفلاح فيلزم ان يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول به
 وعن الثاني ان نفي السبب الواحد لا يقتضى نفي المسبب فعندنا من اسباب الفلاح عفو الله سبحانه وتعالى **قوله**
 اهلتهم - اي جعلتهم اهلا والعتاة جمع عات من العتوة وهو الطغيان ومجاوزة الحد في الشر والفساد والمردة جمع
 مارد وهو المتمرد **قوله** لتباينهما في الغرض - متعلق بقوله ولم يعطف ووجه تباينهما في الغرض ان المقصود
 من الجملة الاولى بيان ان الكتاب متصف بغاية الكمال في الهداية تقرير الكونه يقينا لاجمال فيه للشك وتحقيقا
 لكونه ذلك الكتاب الكامل في جنسه المتحدى باعجازه والمقصود من الجملة الثانية هو بيان اتصاف الكفار بالاصرار
 على ما هم عليه من الكفر والضلال بحيث لا يجدى فيهم الانذار فكان بين الجملتين كمال الانقطاع بانتفاء الجامع بينهما
 لعدم المناسبة بين الاسمين اللذين هما المسند اليه فيها وبين المسندين بخلاف قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان
 الفجار لفي عذاب فان المسند اليه في احدي الجملتين مقابل وضد للمسند اليه في الاخرى وكذا المسند في احدهما
 ضد للمسند في الاخرى وهم يعدون التضاد من قبيل الجامع الوهمي من وجوه المناسبة بين الجملتين المانع لتحقيق
 كمال الانقطاع بينهما وكون القصة الاولى مسوقة لذكر الكتاب وبيان شأنه ظاهر على تقدير كون الذين يؤمنون
 بالغيث جاريا على المتقين واما على تقدير كونه كلاما مبتدأ مسوقا لوصف المؤمنين بكونهم على الهدى والفلاح
 فان سبيله حينئذ سبيل الاستئناف كما عرفت فيكون مبنيا على تقدير سؤال نشأ من قوله هدى للمتقين فيكون مندرجا
 في حكمه وتابعه في المعنى اذ الجواب مبنى على السؤال وهو على منشاء فيكون مسوقا لذكر الكتاب ايضا لان
 تابع التابع تابع وظاهر ان القصة الثانية مسوقة لشرح تمرد الكفار قباينا في الغرض على التقديرين **قوله**
 وان من الحروف - القياس ان يقول من الاحرف على لفظ جمع القلة لان مادون العشرة موضع قلة والحروف جمع
 كثرة الا انه اتسع القوم في اطلاق لفظ الحروف على السنة فان احد الجمعين يستعمل موضع الآخر كثيرا مجازا وهذه
 الحروف تشابه الفعل لفظا واستعمالا ومعنى اما لفظا فن وجهين في عدد الحروف فانها مركبة من ثلاثة احرف
 فصاعدا كالفعل والثاني في بنائها على اتقح كالماضى واما استعمالا فن حيث انها لا تستعمل الا داخله على الاسم
 كما ان الافعال كذلك واما معنى فلانها تعطى معانى الافعال من التحقيق والتشبيه والاستدراك والتنى والترجي
قوله والمتعدى - منصوب معطوف على قوله الفعل اي وشابهت الفعل المتعدى خاصة **قوله** ولذلك -
 اي ولاجل مشابقتها الفعل صورة ومعنى عملت اي جعلت عاملة كالفعل توفية للشبه حقه الا انه قدم منصوبا

الكلام على اسم الاشارة للتعليل مع
 لا يجاز وتكريره وتعريف الخبر وتوسط
 فصل لاظهار قدرهم والترغيب في اقتفاء
 رهم وقد تشبث به الوعيدية في خلود
 فساق من اهل القبلة في العذاب ورد بان
 يراد بالمفحون الكاملون في الفلاح ويلزمه
 عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفته لعدم
 فلاح له راسا (ان الذين كفروا) لما ذكر
 خاصة عباده وخالصة اوليائه بصفاتهم
 نفي اهلتهم للهدى والفلاح عقبهم باضدادهم
 عتاة المردة الذين لا ينفع فيهم الهدى ولا تغنى
 عنهم الآيات والندر ولم يعطف قصتهم على
 قصة المؤمنين كما عطف في قوله تعالى ان
 الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي عذاب
 الغرض فان الاولى سقت لذكر الكتاب
 بيان شأنه والاخرى مسوقة لشرح
 ردهم وانها كهم في الضلال وان من
 لحروف التي شابهت الفعل في عدد الحروف
 البناء على اتقح وزود الاسماء واعطاء
 عاينه والمتعدى خاصة في دخولها على اسمين
 لذلك عملت عمله الفرعى وهو نصب الجزء
 الاول ورفع الثاني ايدانا بانه فرع في العمل
 خيل فيه

على سرفوعها اذانا بكونها فرعا للفعل في العمل وانها دخيلة في العمل غير اصبلة فيه اذ لو قدم سرفوعها على منصوبها
 حصلت التسوية بين الاصل والفرع وهو غير معقول فعكس اظهارا الفرعيتها في العمل فان تقديم المنصوب على
 المرفوع جائز في الفعل لكن تقديمه عدول عن الاصل وفرع له فاعلمت هذه الحروف العمل الذي هو فرع عمل
 الفعل اذ انما بفرعيتها في العمل **قوله** وهي بعد باقية مقتضية للرفع **قوله** اي والخبرية باقية على حالها بعد دخول
 هذه الحروف وقد كانت مقتضية للرفع قبل دخول الحروف فتبقى مقتضية له بعد دخولها بحكم الاستصحاب
 وهو ابقاء الشيء على ما كان عليه سابقا فلا اثر لهذه الحروف الا نصب الاسم **قوله** تخلفه عنها **قوله** اي تخلف
 الرفع عن الخبرية وهو علة لقوله مشروط بتجرد الخبر عن العوامل اللفظية فان الخبرية لو كانت مقتضية للرفع
 مطلقا لوجب ان يكون خبر كان مرفوعا لوجود ما فرض علة له فيه وهو الخبرية ولما تخلف الرفع عن الخبرية في خبر
 كان علما انها ليست مقتضية له مطلقا بل انما تقتضيه بشرط التجرد بل مقتضى له هو نفس التجرد كما اشتهر من ان
 العامل المعنوي هو التجرد عن العوامل اللفظية وقد زال التجرد عن الخبرية بدخول هذه الحروف **قوله** ولذلك
 اي ولاجل كون فائدة كلمة ان تأكيد النسبة الحكمية التي هي بين المبتدأ والخبر يستقبل القسم بكلمة
 ان ويحسب بجواب مصدر بها نحو والله ان زيدا لقائم فان فائدة القسم انما هي تأكيد النسبة التي
 في الجملة المقسم عليها فاذا تعلق القسم بها صار متضادين في افادة الفائدة المذكورة يقال تلقاه اي استقبله
 قال الله تعالى اذ تلقونه بالسنتكم اي يأخذ بعضكم من لسان بعض **قوله** مثل ويسألونك عن ذي القرنين الآية **قوله**
 مثال لقوله وتصدر بها الاجوبة **قوله** وقال موسى يا فرعون اني رسول **قوله** مثال لقوله وقد تذكر
 في معرض الشك ولم يذكر مثالا لقوله يتلقى بها القسم لظهوره وكثرته **قوله** قال المبرد الخ **قوله** تأكيد لقوله
 يتلقى بها القسم الخ ومحصول قول المبرد ان الكلام يلقي الى من خلا ذهنه عن تصور النسبة غير مؤكدة
 والى الطالب المتردد مؤكدا استحضانا والى المنكر مؤكدا وجوبا ويزداد التأكيد على حسب قوة الانكار
 وشدته روى ان ابا العباس الكندي المتفلسف ركب الى المبرد وقال اني اجد حشوا في كلام العرب اجد العرب
 تقول عبدالله قائم ثم تقول ان عبدالله قائم ثم تقول ان عبدالله لقائم ومعنى الجميع واحد فقال المبرد بل المعاني
 مختلفة لاختلاف الالفاظ فقوله عبدالله قائم اخبار عن قيامه وقوله ان عبدالله قائم جواب عن سؤال سائل
 متردد وقوله ان عبدالله لقائم جواب عن انكار منكر لقيامه **قوله** (تعريف الموصول) اعلم ان تعريف الموصول
 كتعريف ذي اللام في انه تارة يكون للاشارة الى المهود الخارجى لتقدم ذكره صريحا او كناية او لكونه بحيث
 يعلمه المخاطب بالقرآن وان لم يتقدم ذكره اصلا نحوه خرج الامير اذا لم يكن في البلد الامير واحد وتارة يكون
 للاشارة الى نفس الحقيقة والجنس من حيث هو او من حيث وجوده في ضمن جميع افراده او في ضمن بعض
 الافراد لابعينه وتعريف الموصول في الآية ان كان للمهد والمهود ناس باعيانهم متميزون بكونهم اعلاما
 ومشهورون به بحيث يتبادر الذهن اليهم عند اطلاق الذين كفروا فالامر ظاهر اذ لا اشكال في الاخبار عنهم بانهم
 سواء عليهم أنذرتهم ام لم تنذرهم لا ينفعهم الاذار ولا يؤمنون فان الحكم بعدم نفع الاذار يصدق في حق
 المصرين على الكفر وان لم يصدق في حق جميع الكفرة لان بعضهم اسلموا ونفعهم الاذار وان كان للجنس فظاهر
 انه لا يكون المراد به نفس الحقيقة من حيث هي لان الحكم المذكور ليس من لوازم الماهية من حيث هي بل هو
 من لوازم وجودها في الخارج فلا بد ان يكون المراد به اما الجنس من حيث وجوده في ضمن جميع الافراد فيتناول
 المصرين على الكفر وغيرهم على سبيل الشمول او من حيث وجوده في ضمن بعض الافراد فيتناول المصرين
 وغيرهم على سبيل البدل وعلى التقديرين لا بد ان يخص الجنس المذكور بحيث يخرج منه غير المصرين
 بقريته الخبر وهو قوله سواء عليهم أنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فان هذا الحكم مختص بالمصرين على الكفر
 غير متناول للفريقين فعلى الاول يكون قوله تعالى ان الذين كفروا من قبيل الاطلاق اللفظ العام المستغرق
 واردة الخاص وعلى الثاني يكون من قبيل اطلاق اللفظ المطلق المتناول لكل بعض على سبيل البدل واردة التقييد
 يفيد الاصرار من حيث ان الخبر يدل على التقييد وهو اظهر من الاول لان حمله على الاستتراق والشمول
 ثم تخصيصه ببعض بواسطة القرينة تطويل للمسافة بلا طائل مع ان الحمل على العموم يبقى بلا فائدة اصلا
 بخلاف ما اذا حمل على الاطلاق واريده بعض ما يصلح له اللفظ بقريته الخبر اذ لا تطويل للمسافة هناك وكان

وقال الكوفيون الخبر قبل دخولها كان
 مرفوعا بالخبرية وهي بعد باقية مقتضية
 للرفع قضية للاستصحاب فلا يرفع الحرف
 واجيب بان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط
 بالتجرد تخلفه عنها في خبر كان وقد زال
 بدخولها فتعين اعمال الحرف وفائدتها تأكيد
 النسبة وتحقيقتها ولذلك يتلقى بها القسم
 ويصدر بها الاجوبة وتذكر في معرض الشك
 مثل قوله تعالى ويسألونك عن ذي القرنين
 قل سأتلو عليكم منه ذكرا انا مكنسالة
 في الارض وقال موسى يا فرعون اني رسول
 من رب العالمين قال المبرد قولك عبدالله قائم
 اخبار عن قيامه وان عبدالله قائم جواب
 سائل عن قيامه وان عبدالله لقائم جواب
 منكر لقيامه وتعريف الموصول اما للمهد
 والمراد به ناس باعيانهم كابي لهب وابي جهل
 والوليد بن المغيرة واحبار اليهود او للجنس
 متاولا من صمم على الكفر وغيرهم فنخص
 منهم غير المصرين بما اسند اليه

المصنف اشار الى هذا بقوله متاولا من صمم على الكفر حيث ترك كلمة كل من صمم كما وقع في الكشف تحاشيا عن حله على الاستغراق فانه انما يستفاد من القرينة وهي ههنا تدل على عدمه **قوله** واصله الكفر ولعله اراد بكون المفتوح اصلا للمضموم ان مفتوح الكاف عام موضوع لمطلق الستر ومضموم الكاف خاص موضوع لستر النعمة خاصة والمطلق اصل بالنسبة الى المقيد وكذا العام بالنسبة الى الخاص والا فالظاهر ان كل واحد منهما لغة اصلية وفي الصحاح الكفر ضد الايمان والكفر ايضا جمود النعمة وسترها وهو ضد الشكر والكفر بالفتح التغطية يقال كفرت الشيء اكفره بالكسر كفرا اي سترته والكفر ايضا ظلمة الليل وسواده قال الشاعر

فوردت قبل انبلاج الفجر * وابن ذكاء كامن في كفر *

اي فيما يواريه من سواد الليل والكافر الليل المظلم لانه يستر بظلمته كل شيء وكل شيء غطى شيئا فقد كفره قال ابن السكيت ومنه سمي الكافر لانه يستر نعم الله عليه ومنه قيل للزارع كافر لانه يغطي البذر بالتراب وقيل لكمام الثمرة كافور وهو مبالغة الكافر لانه يستر الطلع ويغطيه والكمم والكمام بكسر الكاف فيهما والكم وعاء الطلع وغطاء النور بفتح النون **قوله** وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيبي الرسول صلى الله عليه وسلم به اي انكار شيء من ذلك فان المرء انما يكون مؤمنا بان يصدق في جميع ما علم بالضرورة كونه مما جاء به صلى الله عليه وسلم ومن لم يصدق في جميع ذلك سواء صدقه في البعض دون البعض او لم يصدق في جميع ذلك فهو كافر فعلى هذا يكون بين الايمان والكفر تقابل التضاد لكونهما وجوديين حيث قيل فعلى هذا يلزم ان لا يكون هذا التعريف صادقا على الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب معا فيلزم ان لا يكون مؤمنا ولا كافرا وهو قول بمنزلة بين المنزلتين واهل السنة لا يقولون بها والصواب ان يقال ان التقابل بين الايمان والكفر هو تقابل العدم والملكية فان الايمان كما مر هو تصديقه عليه الصلاة والسلام في جميع ما علم بحجته به بالضرورة والكفر عدم الايمان عما من شأنه ان يكون مؤمنا والكافر بهذا المعنى يتناول الخالي عن التصديق والتكذيب كما يتناول المكذب وتقييد العلم بما جاء به عليه الصلاة والسلام بكونه ضروريا للاحتراز عما علم بالاستدلال او رواية الآحاد كونه مما جاء به عليه الصلاة والسلام فان منكر الاحكام الاجتهادية وما ثبت برواية الآحاد لا يكون كافرا وانما يكفر من انكر شيئا مما علم بالتواتر انه عليه الصلاة والسلام جاء به وانه من دينه فمن انكر وجود الصانع او كونه عالما قادرا مختارا او انكر نبوته عليه الصلاة والسلام او صحة القرآن او الشرائع التي علمنا بالضرورة كونها من دينه عليه الصلاة والسلام كوجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج وحرمة الزنى والخمر فانه كافر لانه ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة انه من دينه واما الذي يعرف بالدليل انه من دينه مثل كونه تعالى عالما بالعلم او بذاته مرثيا او غير مرثي وانه خالق افعال العباد ام لا فلم يقل اليه بالتواتر المقيد للقطع بحجته عليه الصلاة والسلام باحد القولين دون الآخر بل انما يعلم صحة احد القولين وبطلان الثاني بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره والاقرار به داخلا في ماهية الايمان ولا موجبا للكفر ولا لاجل هذه القاعدة لا يكفر احد من هذه الامة ولا يكفر ارباب التأويل **قوله** وانما عدلبس الغيار وهو بكسر الغين علامة اهل الذمة وقيل هو قلنسوة طويلة كانت تلبس في ابتداء الاسلام وهي الآن من شعار اهل الكفر مختصة بهم كالزناز المنخص بالنصارى وهذا القول اشارة الى سؤال مقدر وجواب له * تقرير السؤال ان من ارتكب هذه الامور كان كافرا بالاجماع وان صدق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بالضرورة بحجته به فبطل به انعكاس التعريف حيث لم يصدق تعريف الكفر على ما هو كفر بالاجماع وقد وجب كون التعريف مطردا منعكسا * وتقرير الجواب ان تلك الامور في انفسها ليست بكفر بل هي من امارات الكفر وانتفاء التصديق لان من صدقه عليه الصلاة والسلام لا يحترى عليه ظاهرا قال الامام في جوابه قلنا هذه الاشياء في الحقيقة ليست كفرا الا ان التصديق وعدمه امر باطني لا اطلاع للمخلق عليه ومن عادة الشرع ان لا يبنى الحكم في امثال هذه الامور على نفس المعنى لانه لا سبيل الى الاطلاع عليه بل يجعل لها معرقات وعلامات ظاهرة ويجعلها مدار الاحكام الشرعية والغيار وشد الزناز من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يأتي بهذه الافعال فن اتى بها دل ذلك منه على انه ليس بمن صدقه وآمن به فلا جرم فرغ الشرع عليه احكام الكفر لانه كفر في نفسه فان قيل ما الفرق بين لبس الغيار وشد الزناز وبين ترك المأمور به وارتكاب المنهي عنه حتى جعل الاول علامة للتكذيب

والكفر لغة ستر النعمة واصله الكفر بانفتح وهو الستر ومنه قيل للزارع والليل كافر و لكمام الثمرة كافور وفي الشرع انكار ما علم بالضرورة مجيبي الرسول به وانما عدلبس الغيار وشد الزناز ونحوهما كفرا لانها تدل على التكذيب فان من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يحترى عليها ظاهرا لالانها كفر في انفسها

ناز لا منزلته دون الثاني * قلنا وجه الفرق بينهما ان الاول من زى الكفرة مختص بهم لا يجترى المؤمن عليه بخلاف الثاني فانه وان كان من محظورات الدين شرعا الا انه قد يصدر عن المؤمن لكونه مجبولا على اتباع نفسه الامارة بالسوء وكون هواه غالبا على عقله فلم يجعله الشارع امارا للتكذيب نازلا منزلة نفس التكذيب ولم يحكم بكفر من ارتكبه واما الاول فانه لا عذر له في ارتكابه ولا باعث له بحمله على ارتكابه الا سوء اعتقاده فلذلك جعله الشارع امارا للتكذيب وحكم بكفر من ارتكبه **قول** واحجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه **قول** يعني انهم استدلوا على حدث القرآن بما فيه من الاخبار بلفظ الماضي مثل قوله تعالى ان الذين كفروا انا ارسلنا نوحا انا انزلناه في ليلة القدر ولفظ الماضي يستدعي سبق وقوع النسبة على وقت الاخبار وهو الازل على تقدير كون القرآن ازل او وقت النزول على تقدير كونه حادثا لكن سبق شئ على الازل غير متصور فلو كان القرآن ازيا لكان مثل قوله تعالى ان الذين كفروا وانا ارسلنا نوحا كاذبا استدعاه ان يكون الارسال او الكفر سابقا على الازل الذي هو وقت الاخبار فوجب ان يكون وقت الاخبار وقت النزول وكيف لا يكون حادثا والحال ان الاخبار بصيغة الماضي وقت نزول القرآن يستدعي ان يكون الاخبار المذكور مسبوقا بوقوع النسبة ولا شك ان المسبوق بغيره مسبوق بالعدم فيكون حادثا لا محالة فهذا تقرير احتجاجهم على حدوث القرآن بما جاء به من الاخبار بلفظ الماضي وعبر عنه المصنف رحمه الله بقوله لا استدعاه سابقة الخبر عنه اي لا استدعاه الاخبار المتببس بلفظ الماضي سبق وقوع النسبة على وقت الاخبار واجيب عنه بان ما قلنا انه ازلي هو الكلام النفسى القائم بذاته سبحانه وتعالى وذلك لا يتصف بكونه ماضيا او حالا او مستقبلا في الازل لعدم الزمان فيه وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب تجدد التعلقات وحدث الازمنة والاقوات غاية ما في الباب انه يلزم حدوث التعلق وحدثه لا يقتضى حدوث الكلام المتعلق كما في العلم بعينه فان الله تعالى كان في الازل عالما بان العالم سيوجد فلما اوجده انقلب علمه بانه سيوجد العلم بانه قد وجد ولم يلزم من حدوث تعلقه بكونه قد وجد حدوث علم الله تعالى فانه سبحانه وتعالى مطلع على جميع المعلومات من ذواتها واحوالها على ما هي عليها في انفسها علما حضوريا لا يغيب عن علمه مثقال ذرة في السموات والارض بل هو بكل شئ عليم مستمرا دائما ازلا وابدلا لا يتغير علمه ولا يتجدد بتغير المعلومات وتجدد احوالها لان تجددها وتغيرها حوالها انما يستلزم تجدد تعلقات علمه الازل وتجدد تعلقات علمه لا يستلزم تغير علمه في نفسه بل هو عالم بجميع المعلومات في الازل على ما هو عليه في نفس الامر ومثبت قدمه يمنع عدمه فلا يزول العلم الثابت له في الازل بل تجدد تعلقاته على حسب تجدد المعلومات وحدث التعلق لا يستلزم حدوث العلم المتعلق فكذا حال كلامه النفسى فانه ازلي حاك للاشياء على ما هي عليه ومخبر عنها اخبارا لا يتصف بكونه ماضيا او حالا او مستقبلا لعدم الزمان في الازل فاخبار الله سبحانه وتعالى بكفر الكفرة قبل وجودهم اخبار في الازل بانهم سيكفرون وبعدها وجدوا واتصفوا بالكفر صار ذلك الخبر خيرا بانهم قد كفروا ولا يلزم من حدوث ذلك الخبر تحقق الكفر منهم تغير نفس الكلام الازل وحدثه * واعلم ان المعتزلة ينكرون الكلام النفسى ويقولون كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المركبة من الحروف والاصوات بناء على ان الكلام في الشاهد عبارة عن الالفاظ المركبة منهما فيكون في الغائب عبارة عنهما ايضا فيكون كلامه تعالى عندهم حادثا غير قائم بذاته تعالى بل يقوم بغيره من ملك او لوح محفوظ او نبي مرسل او غير ذلك ومعنى كونه متكلما ان يخلق في غيره من الاجسام المذكورة هذه الحروف والالفاظ المركبة منها على وجه مخصوص او ان يوجد اشكال الكتابة في اللوح وانت خبير بان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده كما ان المتحرك من قامت به الحركة ونحن لانكر ما قالت به المعتزلة بل نقول به ونسبها كلاما لفظيا ونعترف بكونه حادثا غير قائم بذاته تعالى ولكننا اثبتنا وراه ذلك امر آخر هو المعنى القائم ونقول ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى اضافته اليه تعالى كونه صفة لله تعالى قائمة بذاته وبين الكلام اللفظى الحادث المؤلف من الاصوات والحروف ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين فلما كان كلام الله حقيقة في كل واحد من الكلام النفسى واللفظى لانه حقيقة في الاول مجاز في الثاني لم يصح نفي كلام الله عن النظم المؤلف بان يقال انه ليس كلام الله ولم يلزم ايضا ان لا يكون المعجز المتحدى به حقيقة وهو النظم المؤلف كلام الله تعالى ولما كان كلام الله سبحانه وتعالى عند المعتزلة منحصرا في الالفاظ المركبة من الحروف والاصوات ذهبوا الى انه حادث ودلائل حدوثه كثيرة منها انه اعراض حادثه

واحتجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه لا استدعاه سابقة الخبر عنه واجيب بانه مقتضى التعلق وحدثه لا يستلزم حدوث الكلام كما في العلم

مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض ضرورة امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول ولا شك
 ان حدوث الحروف يستلزم حدوث ما يتركب منها ما ذكره من اشتغالها على صيغ الماضي المسبوقه بغيرها
 والحنابلة واقفوا المعترلة في ان كلامه تعالى مؤلف من الاصوات والحروف وخالفوه بان قالوا انه قديم قائم بذاته
 تعالى حتى قال بعضهم من غاية جهلهم ان الجلد والغلاف ايضا قديمان والكرامية واقفوا الحنابلة في ان كلامه
 تعالى مركب من الاصوات والحروف وسلموا كونها حادثة ولكنهم زعموا انها قائمه بذاته تعالى لتجويزهم قيام
 الحوادث بذاته تعالى وكلمهم اتفقوا على نفي الكلام النفسى ونحن نثبت ونقول انه قديم قائم بذاته تعالى وثبت
 الكلام اللفظى الدال على ذلك المعنى الازلى ونقول انه حادث قائم بغير ذاته وان كلام الله تعالى اسم مشترك بين
 الكلام النفسى القديم وبين اللفظى الحادث كما مر واذا عرفت ما ذكرناه من التفصيل ظهر لك ان احتجاج المعترلة
 على حدوث الكلام اللفظى اقامة للدليل على ما لا نزاع فيه بيننا وبينهم وهو حدوث الكلام اللفظى فان النزاع بيننا
 وبينهم انما هو في اثبات الكلام النفسى ونفيه فاننا نقل بقدم الكلام اللفظى كاذهاب اليه الحنابلة حتى يكون
 الاحتجاج على حدوثه مضرا لنا وابطالا لما ذهبنا اليه الا ان يقال بنى المصنف كلامه على المقالة المفردة المخالفة
 لما اشتهر بين اصحابنا من حدوث الكلام اللفظى واختار انه ازلى قائم بذاته تعالى لانقضاء ما يقتضى حدوثه وهو كونه
 مرتب الاجزاء في نفسه بحيث يكون حدوث بعضها مشروطا بانقضاء البعض فان ذلك مقصور على الكلام الحسى
 القائم بالخلق فان آلتهم لاتساعدهم على التلفظ بالحروف التى هى مادة كلامهم الامرتبة واللفظ القديم القائم بذاته
 لا يحتاج الى الآلة فلا يكون حادثا مرتب الاجزاء في نفسه فاللفظ القائم بذاته تعالى كذلك فقول المصنف واجيب
 بانه مقتضى التعلق معناه ان ما وقع في القرءان من صيغ الماضى وان كان حادثا مسبوقا بوقوع النسبة قبل
 الاخبار عنها الا ان ذلك مقتضى التعلق اى مبنى على تعلق الخبر الازلى بتلك النسبة بعد وقوعها فان الكلام
 الازلى في نفسه وان كان على صورة الماضى الا انه اخبار محض غير مفيد بزمان ولا مكان كذات البارى سبحانه
 وتعالى فلا يستدعى كونه مسبوقا بوقوع النسبة لان كلامه في الازل لا يتصف بكونه ماضيا او حالا او مستقبلا
 لعدم الزمان فيه ثم اذا وجد الزمان ووقعت النسبة فينبذ يحدث للكلام الازلى الكائن على صورة الماضى تعلق
 بتلك النسبة الواقعة فيتصف الخبر الازلى حينئذ بكونه ماضيا مسبوقا بوقوع النسبة فيكون حادثا مسبوقا
 بالعدم بناء على حدوث تعلقه بتلك النسبة بعد وقوعها ولا يلزم من حدوث التعلق حدوث الكلام المتعلق بتلك
 النسبة المتجددة الحادثة حدوث الكلام القائم بذات الله تعالى وهو اللفظ المؤلف من السور والآيات المركبة من
 الحروف الغير المرتبة فان اللفظ المذكور والمعنى المدلول صفة ازلية قائمه بذاته تعالى لا كما زعمت الحنابلة من قدم
 النظم المؤلف من الحروف المرتبة فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالحرف الثانى الا بعد التلفظ
 بالحرف الاول بل على معنى ان اللفظ القديم ليس مرتب الاجزاء في نفسه فاذا ذكره المصنف في جواب احتجاج
 المعترلة مبنى على هذه المقالة المفردة المخالفة لما اشتهر بين اصحابنا من حدوث الكلام اللفظى ولو كان الجواب
 المذكور مبني على ما هو المشهور لقبل حدوث اللفظ القائم بغيره تعالى لا ينافى قدم المعنى النفسى القائم بذاته تعالى
 وهذه المقالة منسوبة الى القاضى عضد الدين قال الشريف المحقق رحمه الله في شرح المواقف واعلم ان للمصنف
 مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى ومحصلها ان لفظ المعنى مقول بالاشتراك المعنوى على معنيين الاول
 ما قابل اللفظ ويكون مدلوله والاخر على المعنى القائم بالغير فيقال هذا معنى اى ليس بيمين بل معنى قائم بغيره
 فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده بالمعنى هو مدلول اللفظ وحده وهو
 القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالاتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالتفات حادثة
 على مذهبه ايضا اى كيانها حادثة على مذهب المعترلة وهذا الذى فهمه الاصحاب من كلام الشيخ له لوازم فاسدة
 كعدم اكفارس من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم
 المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمفوظ كلام الله تعالى الى غير ذلك من المفاسد فوجب
 حل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى وهو الامر القائم بالغير المقابل للعين فيكون الكلام النفسى عنده امرا
 شاملا للفظ والمعنى المستفاد منه جميعا لان كل واحد منهما يصدق عليه انه معنى اى امر قائم بذات الله سبحانه
 وتعالى فيكون صفة ازلية له تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة

والقرآءة والحفظ الحادثة لان نفس المقروء قديم وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة لجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث كما روى عن الامام الشافعي رحمه الله انه قال الحدوث في التلفظ لا في نفس اللفظ والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ جميعا بين الادلة وهذا الذي ذكرنا وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته وهذا المحل لكلام الشيخ مما اختاره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولاشبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد اهل الملة هذا كلام الشريف رحمه الله وقال الشيخ المحقق النفاذاني رحمه الله هذا كلام جيد لمن تعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كونه صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة ونقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا الى هنا كلامه **قوله** خبر ان **قوله** خبر ان مجموع قوله سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم خبر ان ثم بين ان كون هذا المجموع خبرا ان له طريقان الاول ان يكون قوله تعالى سواء اسما مرفوعا على انه خبر ان وما بعده يكون مرفوعا به على الفاعلية كأنه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه * فان قلت الحكم على سواء بانه هو الخبر وما بعده فاعله مخالف للحكم على مجموع سواء وما بعده بانه خبر ان فاعله خبر ان وهو لا يخالف بينهما لانه على تقدير ان يكون سواء خبرا وما بعده فاعلا له يصدق ان يقال سواء مع فاعله خبر ان وهو الظاهر والطريق الثاني ان يكون قوله انذرتهم ام لم تنذرهم في محل الرفع على الابتداء ويكون قوله سواء مرفوعا على انه خبر مقدم لما بعده وتكون هذه الجملة الاسمية خبرا ان والمعنى ان الذين كفروا انذارك وعدمه سيان عليهم في عدم حصول النفع لهم وكون ما بعد سواء مبتدأ اظهر من كونه فاعل سواء لان سواء اسم غير مشتق فنزله منزلة الفعل واعماله كعمل الفعل خلاف الظاهر قوله رفع خبر ثان لقوله وسواء **قوله** نعت به كما نعت بالمصادر **قوله** اي اجري الاستواء على الذين كفروا كما اجري المصادر على الموصوف بها مبالغة في اتصافها بقيام معانيها فان التوصيف بالمصدر في نحو رجل صوم ورجل عدل يكون على وجهين الاول ان يقدر مضاف مخذوف اي ذو صوم وذو عدل والثاني ان يجعل الموصوف كأنه تجسم من الصوم والعدل مبالغة ووجه المبالغة ههنا افادة ان الانذار وعدمه مستويان بحيث صارا كأنهما نفس الاستواء ثم ان اجراء المصادر على الموصوف بها قد يكون بان يجعل المصدر نعتا نحو ياله كما في قوله تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم وقد يكون بان يجعل نعتا معنويا غير تابع له في الاعراب كما في هذه الآية فان سواء ههنا واقع في موقع مستو اما خبرا عما بعده فينبغي ان يثنى لكونه مسندا الى ضمير سيان لكن تركت رعاية جهة المصدرية فلذلك وحده المصنف على الاحتمال الاول وثناء على الثاني حيث قال او لا مستو عليهم بلفظ الافراد وقال ثانيا سيان عليهم بلفظ التثنية **قوله** والفعل انما يمنع الاخبار عنه **قوله** جواب عما يرد على قوله او بانه خبر لما بعده من ان قوله انذرتهم ام لم تنذرهم فعل والفعل يمنع الاخبار عنه فكيف يصح كونه مرفوع المحل بالابتداء وهذا الايراد كما يرد على هذا الاحتمال يرد على الاحتمال الاول وهو ان يكون انذرتهم ام لم تنذرهم في محل الرفع على انه فاعل سواء فان الفعل كما يمنع ان يكون مبتدأ يمنع ان يكون فاعلا ايضا فكان الجواب الذي ذكره جوابا عما يرد على الاول ايضا وسمى الفعل مع فاعله المضموم ومفعوله فعلا ومخبرا عنه حيث قال والفعل انما يمنع الاخبار عنه اذا اريد به تمام ما وضع له مع ان الخبر عنه ههنا هو جملة انذرتهم ام لم تنذرهم سواء جعلها مبتدأ او فاعلا لقوله سواء لا مجرد الفعل وحده تسمية للشيء باسم ما هو الاصل والعمدة من بين اجزائه اذهذه التسمية شائعة في عبارات القوم فكما ان نفس الفعل لا يكون مخبرا عنه كذلك الجملة لكون نسبتها ملحوظة تفصيلا والمراد من تمام ما وضع له الفعل هو مجموع ثلاثة امور احدها معنى المصدر الذي هو مدلول تضمن لفظ الفعل وثانيها هو النسبة المخصوصة المتعلقة بين معنى المصدر وذات الفاعل وثالثها هو الزمان المخصوص من الازمنة الثلاثة **قوله** اما لو اطلق **قوله** اي الفعل واريده اللفظ بناء على ان الفعل الذي اطلق اسم علم لفظ الفعل الموضوع للحدث المقترن بزمان ونسبة الى فاعل ما لا ذكر في الخواشي السعدية من ان كل لفظ وضع لمعنى اسما كان ذلك اللفظ او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالة على ذلك الاسم او الفعل او الحرف كما نقول في قولنا

(سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم) خبر
ان وسواء اسم بمعنى الاستواء نعت به كما نعت
بالمصادر قال الله تعالى تعالوا الى كلمة سواء
بيننا وبينكم رفع بانه خبر ان وما بعده مرتفع
به على الفاعلية كأنه قيل ان الذين كفروا
مستو عليهم انذارك وعدمه او بانه خبر لما
بعده بمعنى انذارك وعدمه سيان عليهم
والفعل انما يمنع الاخبار عنه اذا اريد به
تمام ما وضع له اما لو اطلق واريده اللفظ

خرج زيد من البصرة ان خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فيجعل كل واحد من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدي لا بصير به اللفظ مشتركا ولا يفهم منه معنى مسماه الى هنا كلامه ذكره في تحقيق معنى آمين

قوله على الاتساع متعلق بارادة مطلق الحدث فانها هي المبني على التوسع والتجوز لا ارادة اللفظ فانه لا تجوز فيها لما ذكره التحرير التفاضلي واورد المصنف قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا مثلا لكون الفعل مسند اليه من حيث انه اريد به اللفظ اي واذا قيل لهم هذا اللفظ وهو آمنوا واورد قوله يوم ينفع الصادقين مثلا لكونه مضافا اليه من حيث انه اريد به مطلق الحدث اي يوم نفع الصادقين واذا جاز ان يقع الفعل مضافا اليه حين اذيراد به مطلق الحدث جاز ان يخبر عنه حين اذيراد به ذلك كما في هذه الآية فان قوله تعالى انذرتهم ام لم تنذرهم وان كان في اللفظ جملة فعلية استفهامية لكنه في المعنى مصدر مضاف الى الفاعل اي انذارك وعدمه وهو مما يصح ان يخبر عنه واورد قوله * تسمع بالمعدي خير من ان تراه * مثلا لكون الفعل مسندا اليه حين اذيراد به مطلق الحدث على الاتساع فان قوله تسمع في المعنى مصدر مضاف الى الفاعل اي سماعك به خير من رؤيتك اياه * ولما ورد ان يقال ان الفعل اذا اول بالمصدر لم عدل عن لفظ المصدر الى صيغة الفعل والعدول عن الحقيقة الى المجاز لا بد ان يكون لفائدة فالتلك الفأدة ههنا * اجاب عنه بقوله وانما عدل ههنا عن المصدر الى الفعل يعني ان العدول لفأدتين احدهما معنوية والاخرى لفظية اشار الى الاولى بقوله ايها المتجدد باعتبار دخول الزمان الذي من شأنه التغير والتجدد في مفهوم الفعل فانه يؤذن بكون التجدد معتبرا في الحدث المقترن به ففي لفظ الفعل ايها المتجدد الانذار ووقوعه وعدم نفع ذلك اصلا وهو ادل على افادة اليأس وقطع رجاء الايمان منهم بالكلية ولو قيل سواء عليهم انذارك وعدم انذارك لم يفهم منه المعنى المذكور وانما يدل على عدم نفع الانذار في الجملة وانما قال ايها المتجدد لان حقيقة التجدد انما تستفاد من الفعل المستعمل في معناه الحقيقي دون المعنى المصدرى التضمني و اشار الى الثانية بقوله وحسن دخول الهمزة وام عليه فانه لا يحسن على المصدر لما تقرر من ان الاستفهام بالفعل اول **قوله لتقرير معنى الاستواء** متعلق بدخول الهمزة وانما قال لتقرير معنى الاستواء ولم يقل لفائدة معنى الاستواء لان اصل معنى الاستواء قد حصل في علم المستفهم الذي قدر منه ان يستفهم ربه ويقول انذرتهم ام لا فهذا الاستفهام مبني على امرين الاول استواء الامرين عنده وعدم رجحان احدهما على الآخر في صحة الوقوع والثاني طلب تعيين احدهما فاجيب بكلام مشتمل على كلتي الهمزة وام الموضوعتين للدلالة على الاستفهام المبني على استواء الامرين لتقرير الاستواء المدلول عليه بالاستفهام المقدر وقوعه من قبل من خاطب الله بقوله انذرتهم فان معنى الاستواء لما كان مستفادا من الاستفهام المقدر منه كان دخول كلتي الهمزة وام في جوابه لتقرير ذلك المعنى لا لفأدته ابتداء **قوله فانها جردتا الخ** تعليل وتوضيح لوجه كون دخولهما لتقرير معنى الاستواء يعني ان تمام معناهما الاستفهام مع الاستواء في علم المستفهم فانسلخ عنهما ههنا الدلالة على معنى الاستفهام وتمحضنا للدلالة على معنى الاستواء فان اللفظ المتضمن لمعنيين قد يجرد لاحدهما ويستعمل فيه وحده فتقل الدلالة المتضمنة الى القصد وهو المراد بالتقرير والتأكيد ونظيرهما في التحض للدلالة على بعض المعنى الاصلى حرف النداء المقدر قبل كلمة اي الموصوفة بالمعرف باللام في قولهم * اللهم اغفر لنا ايها العصابة * فان حرف النداء في الاصل متضمن لمعنيين طلب الاقبال وتخصيص المنادى وتعيينه للاقبال ثم انها تجردت ههنا عن طلب الاقبال وتمحضت لجرد معنى التخصيص كأنه قيل اغفر لنا ونعني هذه الجماعة التي هي نحن * فان قلت لما تجردت الهمزة وام لمعنى استواء الامرين كان الاخبار عنهما بقوله سواء تكرر ابلا طائل بمنزلة ان يقال المستويان مستويان اجيب عنهما بان الاستواء المدلول عايه بالهمزة وام هو استواء الامرين في علم المستفهم على معنى انه يعلم ان احدهما واقع لاعلى التعيين ولا يترجح عنده وقوع احدهما على وقوع الآخر والاستواء الذي هو مدلول الخبر هو الاستواء في الغرض الذي سبق له الكلام وهو في الآية المذكورة ههنا عدم النفع فلا تكرر لان محصول المعنى المستويان * في علمك من حيث امكان الحصول مستويان في عدم النفع وفي الحواشي الشريفة الاستواء المستفاد من الهمزة وام هو الاستواء في علم المستفهم والذي مر في قوله سواء هو الاستواء فيما سبق له الكلام وهو عدم الايمان كأنه قيل المستويان في علمك مستويان في عدم الجدوى وفي قول المصنف فانها جردتا عن معنى الاستفهام اشارة الى جواب سؤالين يردان على كون قوله انذرتهم

طلق الحدث المدلول عليه ضمنا على سماع فهو كالاسم في الاضافة والاسناد كقوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا وقوله ينفع الصادقين صدقهم وقولهم * تسمع يدي خير من ان تراه * وانما عدل ههنا المصدر الى الفعل لما فيه من ايها المتجدد حسن دخول الهمزة وام عليه لتقرير الاستواء وتأكيد كيد فانها جردتا عن الاستفهام لجرد الاستواء كما جردت وف النداء عن الطلب لجرد التخصيص ولهم اللهم اغفر لنا ايها العصابة

ام لم تذرهم مرفوع المحل اما على الفاعلية او على الابتداء مع تقدم خبره عليه * تقرير السؤال الاول ان همزة الاستفهام لها صدر الكلام فكيف يصح ان يجعل ما بعدها فاعلاما قبلها ومبتدأ مقدم الخبر * وتقرير السؤال الثاني ان الهمزة وام يطلب بهما تعيين احد الامرين المستويين وما يتعلق به سواء اما بان يعمل فيه او بان يكون خبره لا يكون الامتداد فان ساء لا يستند الا الى شيئين فصاعدا لالي احد الامرين * وتقرير الجواب عنهما ان اقتضاء هما صدر الكلام وكونها لاحد الامرين انما هما على تقدير استعمالهما في معناهما الاصلية وهو الاستفهام مع الاستواء وقد جردتا في الآية عن معنى الاستفهام فلم يبق ما يبنى عليه **قوله** والاذار التخويف **قوله** يعني انه في اللغة مطلق التخويف والمراد هنا التخويف من عذاب الله سبحانه وتعالى على طريق استعمال المطلق في المقيد والتخويف منه لا يكون الا باعلام ما يؤدي اليه ويكون سببها **قوله** وانما اقتصر عليه دون البشارة **قوله** اي متجاوزا عن ذكر البشارة لا بطريق الاقتصار على ذكرها بان لم يذكر الاذار ويقال بدل ذكره ابشرتهم ام لم تبشرهم ولا بان يذكر امعا ومحصل ما ذكره في وجه الاقتصار على ذكر عدم نفع الاذار ان عدم نفع البشارة يعلم من ذكر عدم نفع الاذار بطريق دلالة النص كما يعلم حرمة ضرب الابوين وشتمهما من حرمة التأفيف المستفادة من قوله تعالى ولا تقل لهما اف وذلك انه اذا لم ينفع الاذار المؤدى الى دفع الضرر كانت البشارة اولى بعدم النفع وايضا التبشير المطلق منوط بصفة الايمان والذين كفروا ليسوا باهل التبشير بل هم اهل الاذار المطلق والتبشير المعلق بالايمان **قوله** وقرئ اأذرتهم بتحقيق الهمزتين **قوله** المراد بتحقيقهما من غير توسط الالف بينهما وكذا المراد بتخفيف الثانية تخفيفها من غير توسط الالف والقرآءة الاولى للكوفيين وابن عامر برواية ابن ذكوان وباقي القرآءة السبعة وهم نافع وابن كثير وابوعمر وقرؤا بتخفيف الهمزة الثانية يجعلها بين الهمزة والالف الا ان اباعمر و نافع في رواية قالون عنه يسهلان الثانية ويدخلان قبلها الفا لتفصل بينهما وتمنع من اجتماعهما لان الثانية وان سهلت لا تخلو عن الثقل بخلاف ابن كثير فانه يسهل الثانية ولا يدخل بينهما الف الفصل زوال ثقل الهمزة الثانية بتخفيفها بين فلم يحتاج الى ما يمنع اجتماعهما وان ورشا صاحب قالون في الرواية عن نافع اختلف اصحابه عنه في كيفية تخفيف الهمزة الثانية فاما اصحابه البصريون ورواعنه ابدالها الفا واصحابه البغداديون ورواعنه تسهيلها بين بين من غير ادخال الف الفصل بين الهمزتين في كلتا الروايتين وان هشاموا هو واحد راوي ابن عامر قرأ الهمزة الثانية على وجهين تسهيلها وتحقيقها مع ادخال الف الفصل على التقديرين وهذا كله مستفاد من رموز الشيخ الشاطبي رحمه الله فهذه القرآءة الخمس من السبعة وهي تحقيق الهمزتين وتسهيل الثانية بتوسط الف بينهما وبغير توسطها وقلب الثانية الفا وهي لورش في رواية البصريين عنه **قوله** وقلبها الفا هو لحن **قوله** اي خروج عن كلام العرب من وجهين الاول ان قلب الهمزة المتحركة المفتوح ما قبلها الفا ليس طريقا لتخفيفها عندهم فان طريق تخفيفها انما هو جعلها بين بين واما قلبها الفا فهو طريق تخفيف الهمزة الساكنة المفتوح ما قبلها كهمزة رأس والثاني انه اقدم على جمع الساكنين على غير حده لان الساكن الثاني غير مدغم وقد اجيب عن الاول بان الهمزة المتحركة قد تقلب الفاعلي الشذوذ كما نقل عن بعض القرآءة السبعة انهم قرؤا منسأته بقلب همزة المنسأة الفا وكقول حسان رضي الله عنه

* سالت هذيل رسول الله فاحشة * ضلت هذيل بما قالت ولم تصب *

قلب همزة سألت الفا وكقول الفرزدق

* ومضت بمسلة البغال عشية * فارعى فزاره لاهناك المرنع *

اصله لاهناك المرنع قلبت همزته المتحركة الفا واذا ثبت مثل ذلك في كلام الصحفاء ونقل عن ثبت عصمته من الغلط يجب قبوله والقرآءة اعدل من النجاة فيرجح ما نقل عنهم على قول النجاة وعن الثاني بانها اذا قلبت الفان شبع الالف مقدارا زائدا على مقدار الالف ليكون ذلك المدفا صلايين الساكنين ويقوم مقام الحركة * واعترض على نسبة هذه القرآءة الى اللحن بانها طعن فيما هو من القرآءة السبع الثابتة بالتواتر وهو كافر * واجيب بمنع كونه كفرا لان المتواتر ما نقل بين دفتي مصحف الامام والتخفيف بالقلب ونحوه كالمند والامالة والاظهار والترقيق وجعل الهمزة بين بين من باب الاحاد وذلك ليس بمتواتر فلا يكون الطعن فيه اي فيما هو من قبيل الاحاد كقرا و قبل انه ليس طعنا في القرآءة بل في الرواة **قوله** وبحذف الاستفهامية **قوله** هذه القرآءة وما بعدها من الشواذ روى عن ابن جني انه قال قرأ ابن محيصن همزة واحدة على لفظ الخبر وهمزة الاستفهام مرادة لكنها حذفت تخفيفا لقيام ما يدل عليها وهي كلمة ام لانها

والاذار التخويف اريد به التخويف من عذاب الله تعالى وانما اقتصر عليه دون البشارة لانه اوقع في القلب واشد تأثيرا في النفس من حيث ان دفع الضرر اهرم من جلب النفع فاذا لم ينفع فيهم كانت البشارة بعدم النفع اولى وقرئ اأذرتهم بتحقيق الهمزتين وتخفيف الثانية بين بين وقلبها الفا وهو لحن لان المتحركة لا تقلب ولانه يؤدي الى جمع الساكنين على غير حده وتوسط الف بينهما محققين وتوسطها والثانية بين بين وبحذف الاستفهامية

تعادل همزة الاستفهام لكثرة حذفها ومنه بيت الكتاب

✽ لعمر ك ما درى وان كنت داريا ✽ بسبع رمين الجرام بثمانيا ✽

اي ايسع حذف همزة الاستفهام بخلاف همزة الافعال فانه لم يثبت حذفها في الماضي **قوله** وبمحذفتها والقاه
حركتها على الساكن قبلها **قوله** الظاهر ان الضمير المجرور في حذفها وحركتها راجع الى الهمزة الاستفهامية وان
المراد بالساكن قبلها ميم الجمع في عليهم فيكون صورة القراءة هكذا عليهم أنذرتهم بفتح الميم وابتداء أنذرتهم
بفتح الهمزة لكن هذه القراءة غير مروية عن احد وانها مخالفة للقياس وموجبة للشغل لان طريق تخفيف الهمزة
المتحركة انما هو جعلها بين بين لا حذفها ونقل حركتها الى الساكن قبلها مع ان صاحب الكشاف شبه هذه القراءة
بقراءة قد افلح بفتح الدال وسكون الفاء والقراءة المذكورة فيما نحن فيه ليست مثل قراءة قد افلح اذ ليس فيه حذف
الاستفهامية وهذا الاشكال يندفع بما ذكره الامام ابو شامة رحمه الله في شرح الشاطبية نقلا عن الامام ابن
مهران وهو ان الهمزة الواقعة بعد ميم الجمع فيها الحزرة مذاهب احدها وهو الاحسن نقل حركة الهمزة اليها مطلقا
فتضم تارة وتفتح اخرى وتكسر اخرى نحو قوله تعالى ومنهم اميون سواء عليهم استغفرت لهم ذلكم اصرى والثاني
انها تضم مطلقا وان كانت الهمزة مفتوحة او مكسورة حذرا من تحريكها بغير حركتها الاصلية والثالث ان حركة
الهمزة ان كانت ضمة او كسرة تنقل الى الميم قبلها وان كانت فتحة لا تنقل لثلا يشبه اللفظ بلفظ التثنية ويظهر به صحة
كلام المصنف رحمه الله ويندفع ما قيل عليه من ان هذه القراءة غير مروية عن احد **قوله** جملة مفسرة
لاجال ما قبلها فيما فيه الاستواء **قوله** فان الحكم عليهم باستواء الامرين عندهم مجمل في حق ما فيه الاستواء حيث
لم يبين ان استواءهما في اى شىء هو الا ان الاجال المذكور انما هو بالنظر الى نفس مفهوم نظم الكلام مع قطع
النظر عن القرأتين الخارجة مثل ورود الكلام في مقام الاخبار عن حال الكفار المقتربين فانه اذا لوحظ وروده فيه
لا يبقى الاجال والجملة المفسرة لما قبلها لا محل لها من الاعراب عند الجمهور صرح به ابن هشام في معنى اللبيب
قوله او حال مؤكدة **قوله** اي من ضمير عليهم فانه رجوعه الى الكفار يفهم مما قبل هذه الجملة معنى عدم ايمانهم
فتكون هي مؤكدة لما قبلها كانه قيل لا ينعهم الانذار حال كونهم لا يؤمنون **قوله** او بدل منه **قوله** اي مما قبلها
اي من خبران الذين كفروا وهو قوله سواء عليهم أنذرتهم ام لم تنذرهم وجملة لا يؤمنون او في تأدية المراد بالنسبة
الى الخبر المذكور لان المراد الذي سبق له الكلام هو بيان عدم حصول الايمان منهم اصلا وجملة لا يؤمنون يدل على
هذا المراد بالمطابقة وما قبلها انما يدل عليه بالالتزام ولا شك ان ما يدل على المراد بالمطابقة او في تأدية المراد ما يدل
عليه بالالتزام **قوله** او خبران والجملة قبلها اعتراض **قوله** واقع بين اسم ان وخبرها وكون ما قبلها جملة مبنى
على ان يكون قوله سواء خبرا لما بعده لانه اذا كان خبران وكان ما بعده مرفوعا به على الفاعلية وكان المعنى ان الذين
كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه لا يكون جملة فلا يكون اعتراضا لان الاعتراض عند الجمهور عبارة عن ان يورد
في اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب والمراد بالحكم في قوله بما هو علة الحكم
هو الحكم بانهم لا يؤمنون والمراد بعلة الحكم عدم نفع الانذار لهم لتساوة قلوبهم وشدة عنادهم فهو علة لعدم ايمانهم
قوله والاية مما احتج به من جواز تكليف ما لا يطاق **قوله** ذهب جمهور المحققين الى ان التكليف بالمتنع لذاته
كالجمع بين الضدين واعدام القديم غير جائز وذهب الاشعري الى جوازه وعدم وقوعه واما التكليف بالمتنع لغيره
كالمتنع لسبب انتفاء شرط وجوده كانتفاء آلة الكتابة وانتفاء المحل القابل لنقش الخط او لسبب وجود مانع
مع كونه ممكنا في نفسه فغير واقع عند الجمهور وذهب الاشعري الى وقوعه واما التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع
او اخبر بذلك كبعض التكليف المتعلقة بطاعة العصاة وايمان الكفرة فانه واقع اجاغا اما عند المعتزلة فلانه مما يطاق
عندهم بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره فان الطاقة والاستطاعة قبل الفعل عندهم واما عند الشيخ
الاشعري فلانه مما لا يطاق لكون الاستطاعة مع الفعل عنده ومع ذلك هو مما كلف به كايان ابى جهل فانه محال
وتمنع بالغير لكنه مكلف به ذكر في شرح المقاصدان القدرة المعبرة في التكليف هي سلامة الاسباب والآلات
لا الاستطاعة التي لا تكون الامع الفعل ولو اعتبرت هذه الاستطاعة لكان جميع التكليف تكليفا بما لا يطاق
وليس كذلك واحتج من جواز تعلق التكليف بما لا يطاق بهذه الاية من وجهين الاول انه سبحانه وتعالى اخبر
عنهم بانهم لا يؤمنون مع انه سبحانه وتعالى كلفهم بالايمان فلو وقع ايمانهم لزم محالان الاول ان يكون خبر الله

وبمحذفتها والقاه حركتها على الساكن قبلها
(لا يؤمنون) جملة مفسرة لاجال ما قبلها
قياسه الاستواء فلا محل لها او حال مؤكدة
او بدل منه او خبران والجملة قبلها اعتراض
بما هو علة الحكم والاية مما احتج به من جواز
تكليف ما لا يطاق فانه سبحانه وتعالى اخبر
عنهم بانهم لا يؤمنون وامرهم بالايمان فلو
آمنوا انقلب خبره كذبا وشمل ايمانهم الايمان
بانهم لا يؤمنون فيجتمع الضدان

تعالى انهم لا يؤمنون خبرا كاذبا والثاني ان يكون علمه تعالى بذلك جهلا وكل واحد من الكذب والجهل محال على الله سبحانه وتعالى وماز من فرض وقوعه محال يكون محالا فصدور الايمان منهم محال وقد كلفوا به وذلك التكليف تكليف بالمحال وبما لا يطاق فثبت مطلوب من جواز وقوعه والثاني انه تعالى كلفهم بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بحيثه به ومن جملة ذلك قوله تعالى لا يؤمنون فتكليفهم بالايمان تكليف لهم بان يجمعوا بين النفي والاثبات ولا شك ان الجمع بين النقيضين محال ولا يخفى ان هذا الدليل يدل على وقوع التكليف بما لا يطاق حيث قال امرهم بالايمان ثم بين استحالة وقوعه منهم فيكون امرهم بالايمان امرا بما استحال وقوعه منهم وما يدل على الوقوع فهو على الجواز اذ **قوله** والحق ان التكليف بالمتنع لذاته وان جاز عقلا لكنه غير واقع **لما** ذكر ان تكليف ما لا يطاق مختلف فيه بين العلماء وان من جوزه واحتج على جوازه بهذه الآية ومن المعلوم ان ما لا يطاق وهو ما يمتنع وقوعه يطلق على المتنع لذاته وعلى المتنع لغيره وان المصنف قرر دليل الجواز بحيث ثبت به الوقوع المستلزم للجواز توهم ان المراد بما لا يطاق ما يمتنع لذاته ولغيره وان المتنازع فيه ههنا جواز التكليف بالمتنع مطلقا بل وقوعه وقد فهم من تقرير كثير من المحققين ان التكليف بالمتنع لذاته جائز بل واقع نقل عن امام الحرمين انه قال في الارشاد فان قيل ما جوزه نموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا ثم قال قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الله تعالى امر ابا جهل بان يصدق به في جميع ما يخبر عنه وبما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره بان يصدق في جميع ما يجب ان يصدق فيه حتى في قوله لا يؤمنون فلزم وقوع الايمان المكلف به مع تصديقه في هذا القول بان لا يصدق وذلك جمع بين النقيضين وانه ممنوع لذاته وقد وقع التكليف به وكذا ذكره الامام الرازي في المطالب العلية وكذا قول المصنف فيجتمع الضدان يفهم منه ان المستدل بالآية قائل بوقوع التكليف بالمتنع لذاته وكذا يفهم من تقريره احتجاج من استدل بالآية على وجهين ان الآية المذكورة يصح ان يستدل بها على وقوع التكليف بالمتنع لذاته فان حاصل الوجه الاول انه سبحانه وتعالى كلف بالايمان من اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون فان ايمانهم وان كان ممنوعا لاستلزامه كذبه تعالى في الاخبار المذكور الا انه ليس ممنوعا لذاته بالنسبة اليهم كيف وانهم مع ذلك الاخبار قادرين على تحصيل الايمان من حيث سلامة اسبابهم وآلاتهم لا كتباه وامتناع الايمان منهم بناء على استلزامه كذب الباري تعالى امتناع بالغير وذلك لا ينافي امكانه في نفسه فتكليفهم بالايمان تكليف بما هو مطاق في نفسه وان كان ممنوعا بالغير فان علم الله تعالى او اخباره بعدم الشيء لا يجعل وجوده ممنوعا كما ان علمه او اخباره بوجوده لا يجعل وجوده واجبا روى ان رجلا قام الى ابن عمر رضي الله عنهما فقال يا ابا عبد الرحمن ان قوما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقولون كان ذلك في علم الله تعالى فلم نجد منه بدا فغضب ثم قال سبحانه الله العظيم قد كان في علم الله تعالى انهم يفعلون ذلك فلم يحلمهم علمه على فعلهم يعني ان علم الله تعالى او اخباره او ارادته لو وجود شيء او عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث يسلب به قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشيء حكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة الحاكم اياه و ارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره ففعله او تركه باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب المتبوع ايجابا يؤدي الى القسر والاجاء بل التابع على حسب وقوع المتبوع فلتحفظ هذه القاعدة فان فيها نجاة من السلوك في بحث القضاء والقدر فان ضلال الجبرية انما هو بعدم تحقيق هذا المقام فان كلامنا القضاء والقدر حكم الله الازلي والحكم تابع للارادة والارادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم فالقضاء والقدر تابعان للمعلوم فعلى اى نحو وحيثه سيقع المعلوم في الخارج وازمان المستقبل كان للعالم الازلي تعلق به على نحو هذه الحيثية فالعلم به على نحو هذه الحيثية لا يوجب كونه مقصورا عليها لان العلم تابع له وهو اصل مستوفى للعالم وحاصل الوجه الثاني من وجهي تقرير من استدل بالآية انه سبحانه وتعالى لما كلفهم بالايمان بجميع ما علم كونه مما حكم به الشارع ومن جملة ذلك حكمه بانهم لا يؤمنون فقد كلفهم في ضمن هذا التكليف بان يصدقوه في قوله لا يؤمنون وتحقيق الايمان المكلف به يستلزم اجتماع الايمان وعدم الايمان في قلوبهم وذلك ممنوع لذاته وقد كلف به كانت الآية دليلا على وقوع التكليف بما هو ممنوع لذاته ولما كان تقرير المصنف رحمه الله لوجه الاحتجاج بالآية على جواز التكليف بما لا يطاق مبهما حيث لم يعين ان المتنازع فيه ههنا جواز التكليف بالمتنع لغيره او بالمتنع لذاته كما ان كثيرا من المحققين يفهم من تقريرهم ان التكليف بالمتنع لذاته جائز بل

والحق ان التكليف بالمتنع لذاته وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام لا تستدعي فرضا سيما الامثال لكنه غير واقع للاستقراء

واقع ولم يعين ماهو الحق في هذه المسئلة ذكر ماهو الحق فيها فقال والحق ان التكليف بالمتنع لذاته وان جاز عقلا لكنه غير واقع وان كان كلام المجوز وتقرير حجه يدل على وقوع التكليف بما هو ممنوع لذاته اما جوازه عقلا فلان احكام الله تعالى وان تضمنت الحكم ومصالح العباد تفضلا منه تعالى واحسانا الا انها لا تستدعي شيئا من الاغراض والعلل الغائبة من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة والالكان ناقصا في ذاته متكملا بتحصيل ذلك الغرض للعلم الضروري بان ما يكون غرضا للفاعل يجب ان يكون وجوده اولى بالنسبة اليه من عدمه واذالم تكن احكامه سبحانه وتعالى معللة بالاغراض عندنا جاز ان يكلف عبده ويطلب منهم تحقيق الفعل والايان به من غير ان يحمله على ذلك التكليف شئ من الاغراض فضلا عن ان يكون ذلك الغرض امثال المكلف واتيانه بذلك الفعل حتى يقال كيف يجوز التكليف بالمتنع لذاته مع ان التكليف بالفعل لا يكون الا لان يفعله المكلف والمتنع لذاته لا يتصور ان يفعله المكلف فلا وجه للتكليف به ثم انه وان جاز عقلا لكنه لا يقع بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها **قوله** والاخبار بوقوع الشئ او عدمه لا ينفي القدرة عليه **جواب** عن احتجاج المجوز بهذه الآية على وقوع التكليف بالمتنع لغيره وتقرير الاحتجاج ان الله سبحانه وتعالى اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون و علم ايضا عدم صدور الايمان منهم مع انه تعالى كلفهم بالايمان فلو وقع ايمانهم لزم من فرض وقوعه محال وهو محال فتكليفهم بالايمان تكليف بالمحال وقد وقع وتقرير الجواب ان الآية وان دلت على وقوع التكليف بالمحال الا ان المحال المذكور ليس ممنعا لذاته لان اخبار الله تعالى بانهم لا يؤمنون وعلمه بذلك لا يستلزم كون الايمان المكلف به ممنعا لذاته بالنسبة اليهم كيف وانهم مع ذلك العلم والاخبار قادرين عليه متمكنون من اكتسابه من حيث سلامة اسبابهم وآلاتهم الممكنة لهم من اكتسابه وامتناع الايمان منهم من حيث كونه مستلزما لكون اخباره تعالى كذبا وكون علمه جهلا امتناع بالغير وذلك لا ينافي امكانه في نفسه فتكليفهم بالايمان تكليفهم بما هو مطاق في نفسه وان كان ممنعا لغيره ويمكن جعله جوابا عن تقرير الاحتجاج على الوجه الثاني ايضا وهو ما اشار اليه بقوله ان الله تعالى امرهم بالايمان بجميع ما اخبر به فلو آمنوا به لشمع ايمانهم بذلك الايمان بانهم لا يؤمنون وهو مستلزم لعدم ايمانهم بذلك والايمان وعدم الايمان متقابلان وامتناع المتقابلين ممنوع لذاته وقد وقع التكليف وتقرير الجواب ان الاخبار بوقوع الشئ او بعدم وقوعه لما لم ينفي القدرة صار كل واحد من الايمان وعدمه مقدورا ممكنا في ذاته بالنسبة الى من اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون وكونه ممنعا منهم من حيث استلزامه اجتماع الايمان وعدمه في قلوبهم امتناع بالغير مع ان الظاهر ان ايمانهم بانهم لا يؤمنون في ضمن ايمانهم بجميع ما نزل غير مستلزم لاجتماع الضدين كما اعترف به آنفا فيكون الايمان المكلف به في حقهم ليس ممنعا لذاته فيكون التكليف بذلك واقعا بناء على ان نفس الايمان بجميع الاحكام الذاتية لا يستلزم لذاته اجتماع المتنافيين وانما يستلزمه ان لو آمنوا به بعدما علموا انه تعالى اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون فانه حينئذ يجب عليهم ان يصدقوه في هذا الاخبار بخصوصه في جملة ما آمنوا به وصدقوا بما جاء من الشارع وعلى هذا التقدير يكون اتيان الايمان المكلف به وهو تصديق الشارع في جميع ما علم المكلف بامتناع وقوعه منه الا ان هذا التقدير ليس واجب الوقوع فان المطلوب بالتكليف هو الايمان بجميع ما جاء من الشارع اجمالا وهو واقع ممكن الوقوع في نفسه بان آمنوا من غير ان يعلموا نزول هذه الآية في حقهم فان علام الغيوب علم منهم انهم لا يؤمنون واخبر رسول الله صلى عليه وسلم بذلك كما اخبر نوحا عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى انه ان يؤمن من قومك الا من قدامن وكان الايمان المكلف به ممنعا لذاته بالنسبة الى من علم نزول هذه الآية في حقه لكونه مستلزما لاجتماع المتنافيين الا ان كونهم مكلفين بالايمان لا يجب ان يكون بعدما علموا انه سبحانه وتعالى اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون حتى يكونوا مكلفين بالجمع بين الضدين فان الامتناع الناشئ من التقدير الذي لا يجب وقوعه لا يكون امتناعا ذاتيا فتكليفهم بالايمان ليس تكليفا بالمتنع لذاته وهو المطلوب ويحتمل ان يكون مقصود المصنف ان لا يتعرض للجواب عن التقدير للاشارة الى ضعفه اذ بعد من العاقل ان يجوز وقوع التكليف بالمتنع لذاته **قوله** وفائدة الانذار بعد العلم **جواب** اي بعد علم الرسول صلى الله عليه وسلم بانه لا ينجع اي لا يؤثر ولا ينجع يقال نجع فيه الوعظ والدواء اي دخل و اثر وهو جواب عما يقال ما فائدة الانذار مع العلم بانه لا ينجعهم وانهم لا يؤمنون وتقرير الجواب ان فائدة الانذار ليست منحصرة في ايمان المنذرين بل له فائدتان احدهما بالنظر الى المكلف وهو ازام الجملة عليه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل بان يقولوا

الاخبار بوقوع الشئ او عدمه لا ينفي قدرة عليه كاخباره تعالى عما يفعله هو العبد باختياره وفائدة الانذار بعد العلم لا ينجع ازام الجملة وحيازة الرسول فضل بلاغ

انا كنا عن هذا غافلين لولا ارسلت اليك رسولا فتبع آياتك وتكون من المؤمنين قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وثانيتها بالنظر الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهي حيازته صلى الله عليه وسلم فضل الابلاغ اى احاطته اياه فان الابلاغ والدعوة الى الحق والى طريق مستقيم اعظم الطاعات التى ينال المرء بها من ربه اعظم الثواب **قوله** ولذلك **قوله** اى ولتكون انذار المتمردين مفيدا فى حق النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل سوا عليك اذ لا مساواة بينهما بالنظر اليه عليه الصلاة والسلام بخلاف الكفار المتمردين فتم مساويان بالنظر اليهم لغاية مساواة قلوبهم **قوله** وفى الآية اخبار بالغيب **قوله** فان استمرارهم على عدم الايمان الى ان يموتوا غيب وقد اخبر الله تعالى عنهم بذلك وكان الامر على ما اخبر به فهى من جملة معجزاته عليه الصلاة والسلام وهذا على ان يكون التعريف فى قوله الذين كفروا تعريف العهد الخارجى لاتعريف الجنس ويكون المعهودون اناسا باعيانهم كابي جهل والوليد واحبار اليهود فانه سبحانه وتعالى اخبر عن هؤلاء قبل موتهم بانهم لا يؤمنون وكان الامر كما اخبر به وانما اشترط ذلك فى كون الآية نزلت اخبارا بالغيب اذ لو حل التعريف فيه على التعريف الجسمى يكون الكلام اخبارا عن المصممين على الكفر بانهم لا يؤمنون وهذا ليس من قبيل الاخبار بالغيب بل هو اخبار عن الشئ بما تصير اليه عاقبة امره لو وجود ما يوجب ويقتضيه **قوله** تعليل للحكم السابق وبيان ما يقتضيه **قوله** اشارة الى انه استثناف لبيان سبب الحكم السابق وهو الحكم بعدم كون الانذار نافعا لهم حيث لا يؤمنون على كل واحد من التقديرين فان الحكم باستواء وجود الشئ وعدمه معناه الحكم بعدم كون ذلك الشئ نافعا لهم بين معنى عدم نفع الانذار لهم بقوله لا يؤمنون فتوجه للسائل ان يسأل ويقول ما لسبب فى عدم نفع الانذار لهم وفى انهم لا يؤمنون فنزل هذا السؤال المتوهم منزلة المتحقق فاجيب بان الله عز وجل ختم على قلوبهم فهو جواب عن السؤال عن سبب الحكم مطلقا على منوال قوله

قالى كيف انت قلت عليل * سهر دانه و حزن طويل *

فلذلك لم يتخلل العاطف بين هذه الجملة وما قبلها لان كمال الاتصال بين الجملتين مانع من العطف وقد بين بهذه الجملة سبب الحكم السابق ومقتضيه وكان ذلك السبب مسببا عن سبب آخر كما اشار اليه بقوله الاتى بسبب غيهم وانما كهم فى التقليد الخ **قوله** والختم الكتم **قوله** جعل از مخشرى اياهما اخوين فى الاشتقاق الاكبر من حيث اشتراكهما فى العين واللام وتناسبهما فى اصل المعنى لان فى الختم على الشئ وهو ضرب الخاتم عليه معنى الكتم والاخفاء وهو كلام صحيح وقول المصنف الختم الكتم وان دل بظاهره على دعوى الترادف بينها لكنه غير منقول عن أئمة اللغة فان استعماله فى معنى الكتم غير شائع بينهم فيحتمل ان يكون مراده ان الختم مستزم لمعنى الكتم وهو الغرض الحامل عليه والباعث الداعى اليه الا انه عبر بما يدل على اتحاد مفهومهما مبالغة فى الاستزاد والتناسب كانه قال الختم قريب من الكتم فى المعنى ومنزومه لان الاصل فى اللغة ضرب الخاتم على الشئ طلبا لكتمه ومنعه عن تعرض الغير له ثم نقل الى الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه لانه كتمه من وجه ونقل ايضا الى البلوغ آخر الشئ لان الختم بمعنى ضرب الخاتم على الشئ آخر فعل يفعل لاجل كتم ذلك الشئ **قوله** والبلوغ **قوله** مرفوع معطوف على الاستيثاق اى ويسمى به البلوغ آخر الشئ ومعنى الاستيثاق من الشئ الصبرورة ذا وثوق وامن منه فان بناء استعمل قديكون للصبرورة والتحول نحو استخبر الطين اى صار حجرا **قوله** كالعصابة **قوله** فانها بنيت لما يحيط بالشئ كقولهم عصب القوم بفلان اى احاطوا به وكذلك العمامة بنيت لما يعم الرأس كما ان فعالة بضم الفاء بنيت لما يسقط من الشئ كالمشاة لما يسقط من الشعر بفعل المشاة والبراية لما يسقط من العود والقلم عند البرى بالبراة وهى النخاعة **قوله** ولاختم ولا تعشبة على الحقيقة **قوله** رد على من حل الكلام على الحقيقة من اصحاب الظواهر روى عن الحسن رحمه الله انه قال فى تفسير الختم ان لكافر اذا بلغ فى الغواية غايته وزين فى قلبه الكفر وعلم الله سبحانه منه انه لا يؤمن يختم على قلبه انه لا يؤمن فهو ذلك الختم قوله تعالى ختم الله معنا انه تعالى علم بعلامة فى قلوبهم تدل على انهم لا يؤمنون وهذا باطل لانه لا يخلو اما ان يعلم هذه العلامة لعلام نفسه او لعلام الخلق او لعلام الملائكة انهم لا يؤمنون والاول ظاهر البطلان لانه سبحانه وتعالى عالم بما كان وما سيكون من غير نصب علامة ودليل وكذا الثانى لانه لا علم للناس بما رسم فى القلوب والثالث ايضا باطل لان الملائكة علموا اولم يعلموا انما يستغفرون لجملة المؤمنين لاشخاص باعيانهم فالذين علموا بعلامة فى قلوبهم ان كانوا مؤمنين دخلوا فى دعاء

ولذلك قال سوا عليهم ولم يقل سوا عليك كما قال لعبدة الاصنام سوا عليكم ادعوتهم على اذ انتم صامتون وفى الآية اخبار بالغيب على ما هو به ان اريد بالوصول اشخاص باعيانهم فهى من المعجزات (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة) تعليل للحكم السابق وبيان ما يقتضيه والختم الكتم سمي به الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه لانه كتمه والبلوغ آخره نظرا الى انه آخر فعل يفعل فى احرازه والفشاة فعالة من غشاء اذا غطاء بنيت لما يشتمل على الشئ كالعصابة والعمامة ولاختم ولا تعشبة على الحقيقة

الملائكة واستغفارهم والافلا فظهر انه لافائدة في اعلام قلوبهم بتلك العلامة بالنسبة الى الملائكة فلا وجه لحمل
 الكلام على الحقيقة مع ان القلوب واخويها لاتقبل حقيقة الختم والتغشبية فلا بد من جعلها على المجاز لكون
 كل واحد منهما لفظا مستعملا في غير ما وضع له مع قرينة مانعة من ارادة ما وضع له والمجاز قسمان مرسل واستعارة
 وليس المراد ههنا المجاز المرسل حيث جعله مبنيا على التشبيه * والاستعارة قسمان تمثيلية وهي ما يكون وجه
 التشبيه فيه منزعا من عدة امور وغير تمثيلية وهي ما لا يكون كذلك وجوز حمل الكلام ههنا على كل واحد منهما
 و اشار الى حله على الاستعارة بقوله وانما المراد بهما ان يحدث الله في نفوسهم اي ذواتهم واشخاصهم حتى يتناول
 القلوب والسمع والابصار وتوضح ما ذكره في توجيهه وجدا لاستعارة ان قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
 استعارة تصريحية تبعية وقوله وعلى ابصارهم غشاوة استعارة تصريحية اصلية شبه احداث الهيئة اي الصفة
 المركوزة في القلوب والاسماع بختم القلوب والاسماع من حيث ان احداث تلك الهيئة والصفة في القلوب
 والاسماع يمنع من نفوذ ما هو بصدد الدخول فيهما اليهما فلا يقبل القلب ولا السمع ما يلقى اليهما من الحق كما لا يقبله
 الشيء المحتوم فصار احداثه فيهما بمنزلة الختم المانع من دخول الشيء في المحتوم فاستعير اسم الختم لاحداثها ثم اشتق
 من لفظ الختم المستعار صيغة الماضي فمرت اليها الاستعارة التي في لفظ الختم وشبهت الهيئة الحادثة في الابصار
 المانعة من الابصار على طريق الاعتبار والاستدلال بالغطاء السائر للمرئي المانع من وصول الشعاع البصرى اليه
 و ادراكه بسببه فاستعير اسم الغطاء والغطاء تلك الهيئة استعارة اصلية **قوله** تمرنهم اي تعودهم وهو صفة
 لقوله هيئة والتمرين التعويد والتمرن التعود والاعتياد يقال مرن على الشيء اي تعوده واستمر عليه والانسائك
 على الشيء الاجتهاد وبذل الوسع فيه يقال انهمك الرجل في الامر اي جده فيه واستحباب الكفر اي عده محبوبا
 بسبب انهمالك القوة النظرية **قوله** بسبب غيهم متعلق بقوله ان يحدث يعني ان احداث الهيئة المركوزة
 في نفوسهم وذواتهم عقوبة مجعلة لهم على غيهم وعصيانهم كما قيل للانسان ثلاثة انواع من الذنب يقابلها في الدنيا
 ثلاث عقوبات الاول الغفلة عن العبادات اي تركها بناء على الغفلة وقلة الاهتمام وهي توجب الجسارة على
 ارتكاب الذنوب والمخارم والثاني الجسارة على ارتكاب المحارم اما الشهوة تدعو اليه او لشراهة تحسنه في عينه
 فتورته وقاحة وهي عدم المبالاة من ارتكاب القبائح لفقدان الحياء المانع منه وهي الوقاحة المعبر عنها بالرين في قوله
 تعالى كلابل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون والثالث الضلال وهو ان يسبق الى اعتقادهم مذهب باطل واعظمه
 الكفر فلا يكون تلفت منه بوجه الى الحق وذلك يورثه هيئة تمرنه على استحسانه المعاصي واستقباحه الطامات وهو
 المعبر عنه بالختم والطبع في قوله سبحانه وتعالى وختم على سمعه وقلبه اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وبالاقفال
 في قوله تعالى ام على قلوب افعالها الى غير ذلك **قوله** وانهمالكهم اي لجاحهم وجدهم في التقليد بالاتباء
 والاجداد الكفرة **قوله** فجعل ان كان بناء المفرد المؤنث يكون مرفوعا معطوفا على قوله تمرنهم ويكون
 المستتر فيه راجعا الى الهيئة ويكون الاسناد مجازيا وان كان بناء المفرد المذكور يكون منصوبا معطوفا على قوله ان
 يحدث ومسند الى ضمير اسم الله تعالى اسنادا حقيقيا **قوله** واسماعهم منصوب معطوف على قوله قلوبهم
قوله تعاف اي تكره **قوله** فصبر اي القلوب والابصار **قوله** لا تجتلى الآيات اي
 لا تنظر اليها مجلوة يقال اجتليت العروس اذا نظرت اليها مجلوة مكشوفة **قوله** وحيل اي وقعت الحيلولة
قوله وسماه على الاستعارة ختما وتغشبية اي وسمى احداث الهيئة المذكورة ختما ان كانت في القلوب والاسماع
 وتغشبية ان كانت في الابصار وفي بعض النسخ وسماها بضمير الهيئة فلا بد من تقدير المضاف اي وسمى احداثها وما قلنا من ان
 الاستعارة في قوله تعالى وعلى قلوبهم غشاوة اصلية لا تبعية مبنية على ظاهر الآية لان المذكور فيها لفظ الغشاوة
 ولا شك ان استعارته للهيئة الحادثة اصلية ولا فعل فيها حتى تكون تبعية و اشار الى حله على التمثيل بقوله او مثل
 قلوبهم وهو جملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية التي هي قوله وانما المراد بهما ان يحدث الخ والمشار جمع مشعر
 بمعنى محل الشعور و اراد بها الاسماع والابصار **قوله** المؤوفة بها اي التي اصابها الآفة وهي الهيئة الحادثة
 فيها يقال ايف الزرع فهو مؤوف اذا اصابته آفة **قوله** باشيء متعلق بقوله مثل اي مثل حال قلوبهم
 ومشارهم بحال اشياء بتقدير المضاف وقوله ختما وتغشبية منصوبان على التمييز من النسبة في قوله ضرب فيكونان
 بمعنى القائم مقام الفاعل كأنه قيل ضرب بين تلك الاشياء وبين الانتفاع بها ختم وتغشبية والحاصل انه شبه حال

انما المراد بهما ان يحدث في نفوسهم هيئة
 رتتهم على استحباب الكفر والمعاصي
 استقباح الايمان والطاعات بسبب غيهم
 انهماكهم في التقليد واعراضهم عن النظر
 صحيح فجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحق
 اسماعهم تعاف استماعه فتصير كأنها مستوثق
 تها بالختم و ابصارهم لا تجتلى الآيات المنصوبة
 في النفس والآفاق كما تجتليها عين
 لتبصرين فتصير كأنها غطى عليها وحيل
 بها وبين الابصار وسماه على الاستعارة
 ختما وتغشبية او مثل قلوبهم ومشارهم
 مؤوفة بها باشيء ضرب حجاب بينها وبين
 الانتفاع بها ختما وتغشبية

قلوبهم وسممهم وابصارهم المخلوقة لتعقل والاعتبار واستماع كلام الناصح وابدانهم دلالة الحق مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من الانتفاع بها بحال اشياء معدة للانتفاع بها مع المنع عن ذلك بطريق الختم والتغشية والجامع عدم الانتفاع بما اعتدله بعروض ما يمنع منه ثم استعير اللفظ الدال على المشبه به للمشبه ولا شك ان وجه الشبه وهو عدم الانتفاع بما خلق للانتفاع به بناء على ما يمنع عرض فنع منه امر عقلي مركب من عدة امور **قوله وهى** اي الامور المذكورة التى هى الختم والطبع والاغفال والاقساء **قوله** من حيث ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى الخ متعلق بقوله اسندت اليه سبحانه وتعالى وقوله واقعة خبر بعد خبر لان قوله اسندت اليه خبر للمبتدأ الذى هو قوله وهى وقوله ومن حيث انها مسببة مما اقترفوه اي اكتسبوه متعلق بقوله وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم ولعل وجه تقديم الظرف على عامله فى هذين الموضعين هو التنبيه على الحصر فكانه قال ان تلك الامور اسندت اليه تعالى من حيث ان الممكنات مستندة اليه تعالى لان من حيث ما ذكره المعتزلة من الوجوه الفاسدة فان الآية وردت ناعية عليهم شناعة صفة قلوبهم ومشاعرهم من حيث ان تلك الامور مسببة مما اقترفوه فكانت عقوبة لهم على سوء صنعهم محجلة فى الدنيا كما ان العذاب العظيم المعد لهم فى الآخرة عقوبة مؤجلة على ذلك لا كما زعمت المعتزلة من ان الآية وردت لمجرد ذم الكفار بتمكن الاعراض عن الحق فى قلوبهم ومقصود المصنف بهذا الكلام دفع ما يتوهم من المناقاة بين اسناد الختم بالمعنى المجازى وهو احداث الهيئة المذكورة فى قلوب الكفرة ومشاعرهم الى الله تعالى وبين ذمهم بعدم نفع الانذار فيهم وانهم لا يؤمنون من حيث ان اسناده اليه تعالى يشعر بان المانع من قبول الحق من جهته تعالى حيث ضرب الجباب بين قواهم المدركة وبين الحق فلم يدركوه فكيف يقبلونه وان ذمهم بذلك يشعر بان القصور من جهتهم حيث لم يهتدوا بهداية الله تعالى ودلالته فلذلك استحقوا العذاب العظيم فى الآخرة ووجه اندفاع ما يتوهم من المناقاة بينهما ان ما اسناده اليه من احداث الهيئة المانعة من قبول الحق فى قلوب الكفرة ومشاعرهم المعبر عنها بالختم والطبع والاغفال والاقساء ونحوها لم يحدثه الله تعالى ابتداء حتى يقال ان المانع من قبول الحق جاء من جهته تعالى فكيف يستحقون الذم بعدم نفع الانذار فيهم وقبول الايمان بل انما احداثه فيهم ليكون عقوبة على ما اقترفوه من النقي والتقليد باآبائهم الضالين واعراضهم عن النظر الصحيح فكان ما اقترفوه من الضلال عن الحق والتقليد بالآباء والاعراض عن النظر فى الدلائل المؤدية الى الايمان والطاعة اسبابا مقنضية لما احداثه الله تعالى فى قلوبهم ومشاعرهم من الهيئة المانعة من قبول الحق فلا مناقاة بين الاسناد اليه تعالى وبين ذمهم بعدم نفع الانذار فيهم وبانهم لا يؤمنون لانه تعالى انما احداثها فى قلوبهم ومشاعرهم لاستحقاقهم ذلك بسبب اقترافهم **قوله** واضطربت المعتزلة فيه **قوله** اي فى وجه اسناد الختم اليه تعالى فانه لا مخالفة بيننا وبين المعتزلة فى ان كل واحد من الختم والتغشية ليس على حقيقته من حيث ان القلوب والمشاعر لا تقبل شيئا منها حقيقة فوافقناهم فى حملها على المعنى المجازى الذى تقبله القلوب والمشاعر وانما المخالفة بيننا وبينهم فى تعيين ذلك المعنى المجازى وانه ما هو فاننا نقول ان المراد بهما احداث هيئة فى قلوبهم ومشاعرهم تمنعهم من ادراك الحق وقبوله فان اسناد الختم بهذا المعنى المجازى هو ان يحدث الله سبحانه وتعالى فى العبد تلك الهيئة المانعة من ادراك الحق وقبوله حقيقة عندنا اذ لا يقبح شئ بالنسبة الى صدوره من الله تعالى وقالت المعتزلة خلق ذلك المانع فى القلوب والمشاعر قبيح فلا يجوز اسناده اليه تعالى فتعين ان الختم المسند اليه تعالى ليس بهذا المعنى فاضطروا الى تأويله بوجه آخر لكن اضطربت مقالاتهم فى تعيين ذلك التأويل وتوجيهه بوجوه نقلها المصنف واحدا واحدا واعلم ان الامة اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب اما الاشاعرة فن جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وانما قال اهل الحق انه لا قبيح منه سبحانه وتعالى لان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل فالقبح عندنا ما نهى عنه شرعنا نهى تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمدوب والمباح فان المباح عند اصحابنا رحيم الله من قبيل الحسن **قوله** الاول الخ **قوله** حاصل هذا الوجه على ما ذكر فى الحواشى الشريفة انه شبه اعراضهم عن الايمان من حيث تمكنه فى قلوبهم مع كونه وصفا عارضا مخلوقا لهم بالوصف الخلقى الذى خلقهم الله تعالى عليه فاعطى له

وقد عبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع فى قوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسممهم وابصارهم وبالاغفال فى قوله تعالى ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا وبالاقساء فى قوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية وهى من حيث ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى واقعة بقدرته اسندت اليه ومن حيث انها مسببة مما اقترفوه بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله تعالى ذلك بانهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم ورددت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم ووخامة ما قبتهم واضطربت المعتزلة فيه فذكروا وجوها من التأويل الاول ان القوم لما اعرضوا عن الحق وتمكن ذلك فى قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه بالوصف الخلقى المجبول عليه

حكم الخلق في اسناده اليه تعالى فاسناد الختم بالمعنى المجازي اليه تعالى كناية عن قرط تمكين تلك الهيئة الحادثة
 وبيان لرسوخها في قلوبهم واسماعهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى صادرة منه فذكر اللزوم
 ليتصور وينقل منه الى المزوم وهو كون تلك الهيئة ممكنة راسخة في قلوبهم واسماعهم الذي هو المقصود
 فيصدق به كما يقال فلان مجبول على صدق المقال وحسن الفعال ويراد شدة تمكن ذلك فيه لا تحقيق خلقه عليه
 الا ان كون اللفظ كناية عن المزوم مبنى على جواز ارادة المعنى الاصلى اللزوم منه وهو ههنا كون تلك الهيئة
 الراسخة مخلوقة لله تعالى ولا يمكن ارادة ذلك المعنى الاصلى في اسناد الختم اليه تعالى على مذهب المعتزلة
 فوجب ان يكون ختم الله مجازا متفرعا على الكناية كما في قوله سبحانه وتعالى الرحمن على العرش استوى فان
 هذا القول في حق من يجوز عليه ان يجلس على سرير السلطنة يكون كناية عن الملك وبيعة الناس اليه اياه
 فكان في حقه تعالى مجازا متفرعا على الكناية فاريد به ما كنى به عنه وهو المكث فانه اذا امكن ارادة الحقيقة
 يكون اللفظ كناية عن المزوم واذا لم يمكن يكون مجازا مبني على تلك الكناية وحينئذ يجوز اطلاق الكناية عليه
 ايضا نظر الى انه في اصله كان كناية والافه في الحقيقة مجاز لكونه مستعملا في غير ما وضع له وليس يستعمل
 ليتصور معناه الاصلى وينقل منه الى المزوم الذي هو المقصود فلا يكون كناية بل يكون متفرعا عليها **قوله**
 الثاني ان المراد به اي بالكلام المذكور تمامه وهو قوله سبحانه وتعالى ختم الله على قلوبهم حاصل هذا الوجه
 ان يشبه حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجا في والنبوة عن الحق بحال قلوب محقة ختم الله سبحانه وتعالى
 عليها كقلوب الاغنام وآتمها او بحال قلوب مقدرة ختم الله تعالى عليها ثم تستعار الجملة بكما لها اي
 مشتملة على ما فيها من الاسناد في المشبه به على سبيل التمثيل الحقيقي او التخيلي فيكون المسند الى الله تعالى
 حقيقة ختم تلك القلوب المحقة او المقدرة لا ختم قلوب الكفار فلا يصح في ذلك الاسناد لدخوله في المشبه به
 ولا مدخل لله سبحانه وتعالى في تجا في قلوبهم عن الحق كما لا مدخل للمتردد الذي خاطبه بقوله اراك تقدم رجلا
 وتؤخرى اخرى في تقديم الرجل وتأخيرها لان كل واحد منهما داخل في المشبه به فكما انه ليس هناك من المخاطب
 تقديم الرجل وتأخيرها فكذلك هنا ليس من الله سبحانه وتعالى ختم حقيقي ولا مجازي وهو احداث الهيئة المانعة
 من قبول الحق لا يقال انما يستقيم تشبيه حال قلوبهم بحال قلوب مقدرة ان لو كان المشبه به معروفا بوجه الشبه
 والقلوب المقدرة لما لم تكن متعينة لم تكن معروفة بذلك لاننا نقول القلوب المقدرة وان لم تكن متعينة لكننا معلومة
 بان الله سبحانه وتعالى ختم عليها كما اشار اليه بقوله او قلوب مقدرة ختم الله عليها ومعلوم ان الختم مانع من
 دخول امر في الختم وان المانع اذا صار صادرا من الله سبحانه وتعالى لا يقدر احد على ازالته فبذلك الوجه
 تكون معروفة بوجه الشبه **قوله ونظيره** يعني ان قولهم سال به الوادي وطارت به العنقاء نظير لما نحن فيه
 من الآية الكريمة في كون الجملة بكما لها مستعارة من المشبه به على سبيل التمثيل من غير ان يكون للمسند اليه
 فيها مدخل فيما اسند اليه وهو الختم في الآية والهالك وطول الغيبة في المسالين المذكورين فانه مثل حاله
 في هلاكه بحال من سال به الوادي وفي طول غيبته بحال من طارت به العنقاء فكذلك مثل حال قلوبهم لما كانت عليه
 من التباعد من الحق بحال القلوب المذكورة ولعله اورد النظم متعددا بناء على ان سال به الوادي من قبيل التمثيل
 الحقيقي لان ما سال به الوادي متحقق كثيرا لوقوع وقوله طارت به العنقاء من قبيل التمثيل التخيلي لان نفس
 العنقاء لما كانت معروفة الاسم مجهولة الجسم كان من طارت به العنقاء لا محالة امرا مقدرا مفروض الوقوع
 فلما اشار اولي الى جواز كون ختم الله تعالى من قبيل كل واحد من نوعي التمثيل اورد لكل واحد منهما نظيرا ذكر
 في الصحاح العنقاء الداهية واصلها طائر عظيم معروف الاسم مجهول الجسم روى عن الخليل رجه الله انه قال
 سميت عنقاء لانه كان في عنقها بياض كالطوق وقيل لانه كان في عنقها طوق وروى عن الكلبي انه قال كان لاهل
 الرس نبي يقال له حنظلة بن صفوان وكان بأرضهم جبل يقال له دغ بفتح الدال وسكون الميم والحاء المعجمة سمكه
 في السماء قدر ميل وكان فيه طائر من احسن الطيور وهو العنقاء وكان من عاداتها ان تنقض على الطيور فتأكلها
 فجاعت يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبي فذهبت به فسميت عنقاء مغرب لانها تغرب بكل ما اخذته ثم انقضت
 يوما على جارية فاربت الحلم فذهبت بها فشكوها الى نبيهم حنظلة فدعا عليها وقال اللهم خذها واقطع نسلها
 فاصابتها صاعقة فاحرقها وقيل انها الآن باقية اغربت في البلاد فبعدت ولم تعد بعد ذلك وهذا المعنى يلائم طول

في ان المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب
 باثم التي خلقها الله تعالى خالية عن الفطن
 قلوب مقدرة ختم الله عليها ونظيره سال به
 ادى اذا هلك وطارت به العنقاء اذا
 لت غيبته

الغبية وما تقدم بلاثم الاهلاك الكلى ﴿ قوله الثالث ان ذلك ﴾ اى الختم فالعنى المجازى ليس مسندا اليه مع
 حقيقته بل هو فعل الشيطان او الكافر نفسه الا انه سبحانه وتعالى لما كان هو الذى اقدره ومكنه اسند اليه الفعل كما اسند
 الى الامير في قوله بنى الامير المدينة ﴿ قوله الرابع ان اعراقهم ﴾ جمع عرق وهو اصل الشجرة والمراد به ههنا
 ضمائرهم المحترمة بابدانهم ومحصول هذا الوجه ان الختم ليس مجازا عن احدائه الهيئة المانعة من قبول الحق الملقنة
 الى الكفر والطغيان حتى يمنع اسناده اليه سبحانه وتعالى بل هو مجاز مرسل عن ترك القسر والاجاء الى الايمان لاستلزام
 الختم على القلوب اياه وذكر المزموم واردة اللزوم من قبيل المجاز المرسل فعنى ختم الله على قلوبهم انه لم يقسرهم على
 الايمان الا ان هذا المعنى المجازى وهو ترك القسر ليس مقصودا لذاته بل انما قصد لينقل منه الى ان مقتضى حالهم
 الاجاء الى الايمان من حيث ان اعراقهم وضمائرهم استحکم فيها الكفر فلا طريق الى ايمانهم سوى القسر والاجاء
 الا انه سبحانه وتعالى لم يقسرهم ولم يكرهم على الايمان ابقاء لما هو المقصود من التكليف وهو اثابة المكلف
 بمقابلة اتيانه بما كلف به باختياره وارادته فان المرء لا يثاب بما فعله بالقسر والاجاء ووجه الانتقال من ترك القسر
 الى ان مقتضى حالهم الاجاء اليه ولا طريق اليه سوى الاجاء مامرا من ان قوله سبحانه وتعالى ختم الله على قلوبهم
 جواب عن السؤال عن السبب المطلق للحكم السابق بقوله سبحانه وتعالى ختم الله على قلوبهم بمعنى انه لم يقسرهم
 على الايمان لا يكون جوابا للسؤال عن السبب المطلق له الا اذا بلغوا فى الاصرار على الكفر الى اقصى غاية بحيث
 لا يكون لهم طريق الى الايمان سوى الاجاء اليه فكانه قيل لا ينع الانذار فهم لا يؤمنون اصلا بناء على انه سبحانه
 وتعالى لم يقسرهم على الايمان ولا طريق اليه غير القسر فتعين انهم لا يؤمنون فالجواب عن السؤال عن السبب
 المطلق بانه سبحانه وتعالى لم يقسرهم على الايمان انما يصح اذا كان مقتضى حالهم الاجاء اليه وانتفاء طريق سواه
 فاطلق الختم على ترك القسر مجازا مرسل كنى به عن تناهيم فى الاصرار على الكفر والضلال بحيث لا طريق الى
 ايمانهم سوى الاجاء اليه فليس المقصود من الاخبار بعدم قسرهم على الايمان مجرد بيان هذا الحكم بل هو كناية
 عن تناهيم فى الكفر اذ ينتقل منه الى ان مقتضى حالتهم الاجاء اليه لولا مانع ابتداء التكليف على الاختيار
 ﴿ قوله الخامس ﴾ محصولة انه انما لا يجوز اسناد الختم اليه ان لو كان المقصود من هذا الكلام ان بين الله سبحانه
 وتعالى من عند نفسه احوالهم وما فعل بهم نفسه وليس كذلك بل المقصود حكاية مقالتهم نقلا بالمعنى لا بعبارتهم تكلمهم
 واستهزاء واذا كانت هذه المقالة مقالة الكفرة بالمعنى كان ما فيها من اسناد الختم اليه سبحانه وتعالى حقيقة بناء على
 ما ذكر فى قوله لانهم يجوزون اسناد القبايح اليه سبحانه وتعالى واما نفس الختم فيجوز ان يكون حقيقة بناء على ما ذكر
 فى قوله سبحانه وتعالى حكاية عنهم وقالوا قلوبنا غلظ من انهم ارادوا انها فى اغطية جبلية وفطرية وان يكون مجازا
 كما ذكر فى قوله سبحانه وتعالى وقالوا قلوبنا فى اكنة الآية الا انها تمثيلات لنبو قلوبهم عن الحق وانما قالوا ان هذه
 الآية حكاية لمقاتلهم بالمعنى لان كون القلوب فى اكنة معناه الختم عليها كما ان معنى ثبوت الوقر فى الاذان هو الختم
 عليها وثبوت الحجاب بينه عليه السلام وبينهم معناه تغطية الابصار وقوله تكلموا لقلوبه حكاية وكون هذه الحكاية
 على سبيل التهم كما يعرف بالذوق السليم وقوله كقوله تعالى لم يكن يعنى ان هذه الآية مثل قوله تعالى لم يكن الذين
 كفروا الآية فى كونه حكاية للكلام الكفرة تكلمهم واستهزاء فانه سبحانه وتعالى حكى بقوله لم يكن الذين كفروا
 معنى ما كانوا يقولونه قبل البعثة بعبارة اخرى فانهم كانوا يقولون قبلها لانفك عن ديننا ولا نتركه حتى يعث النبي
 الموعود فى التوراة والانجيل اى لانتركة الا عند بعثته لان ما بعد حتى لا بد ان يغير ما قبلها فى الحكم والبينة الجمة
 الواضحة ورسول بدل من البينة ﴿ قوله السادس ان ذلك ﴾ اى ختم القلوب وابطال القوى والمشاعر لا يكون
 فى الدنيا حتى يقال انه ترك لما هو اصلح للعباد فلا يجوز اسناده اليه سبحانه وتعالى بل انما يكون فى الآخرة جزاء على
 اعمالهم القبيحة والجزاء على حسب ما يستحقه العبد عدل لا ظلم فيكون الاسناد على حقيقته وانما المجاز فى تشبيه
 غير الواقع بالواقع لتحقق وقوعه والتعبير عنه بما يدل على انه قد وقع ويشهد لصحة هذا التوجيه انه سبحانه وتعالى
 قد اخبر انه يعيهم ويصمهم ويختم على افواههم حيث قال ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما
 وقال اليوم نختم على افواههم وقال تعالى لهم فيها زفير وشهيق وقال لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون
 ﴿ قوله السابع ﴾ حاصله انه ليس المراد بالختم احداث الهيئة المانعة من قبول الايمان ليمنع اسناده اليه سبحانه
 وتعالى بل المراد بذلك سمة اى علامة يجعلها الله فى قلوب الكفرة واسماعهم فعمل الملائكة بذلك الوسم انهم كفرة وانهم

الثالث ان ذلك فى الحقيقة فعل الشيطان
 او الكافر لكن لما كان صدوره عنه باقداره
 تعالى اياه اسند اليه اسناد الفعل الى المسبب
 الرابع ان اعراقهم لما رسمت فى الكفر
 واستحكمت بحيث لم يبق طريق الى تحصيل
 ايمانهم سوى الاجاء والقسر لم يقسرهم ابقاء
 على غرض التكليف عبر عن تركه بالختم فانه
 سدا لا يمانهم وفيه اشعار على تمادى امرهم فى
 الغي وتناهى انهما كهم فى الضلال والبعي
 الخامس ان يكون حكاية لما كانت الكفرة
 يقولون مثل قلوبنا فى اكنة مما تدعوننا اليه
 وفى آذاننا وقرو من بيننا وبينك حجاب تكلمهم
 واستهزاء بهم كقوله تعالى لم يكن الذين كفروا
 الآية السادس ان ذلك فى الآخرة وانما
 اخبر عنه بالماضى لتحققه وتيقن وقوعه ويشهد
 له قوله تعالى ونحشرهم يوم القيامة على
 وجوههم عميا وبكما وصما السابع ان المراد
 بالختم وسم قلوبهم بسمة تعرفها الملائكة
 فيغضونهم وينفرون منهم

لا يؤمنون ابدأ فيغضونهم ويلعنونهم شبه الوسم المذكور بالختم فاطلق اسم الختم عليه استعارة اصلية ثم اشتق من الختم بمعنى الوسم صبغة الماضي فكانت استعارة تبعية **قوله** وعلى هذا المنهاج **قوله** اي منهاج ما ذكرنا من ان الختم بمعنى احداث الهيئة المانعة من قبول الحق اسند اليه سبحانه وتعالى من حيث ان الممكنات باسرها مستندة الى الله سبحانه وتعالى واقعة بقدرته عندنا خلافا للمعتزلة **قوله** كلامنا **قوله** مبتدأ وكلامهم عطف عليه وقوله على هذا المنهاج خبر قدم على المبتدأ وقوله فيما يضاف ظرف لاحد الكلامين على سبيل التنازع يعني ان قوله سبحانه وتعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة وقوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون وقوله اولئك الذين طبع الله على قلوبهم ونحو ذلك من الآيات الدالة على اسناد نحو الرين والطبع اليه من حيث ان الممكنات باسرها مستندة اليه سبحانه وتعالى واقعة بقدرته واما المعتزلة فانهم يؤولونها بوجود مناسبة لاصولهم الفاسدة مثل الوجوه السابقة لهم كما عرفت **قوله** وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم **قوله** لما كان قوله سبحانه وتعالى وعلى سمعهم محتمل وجهين الاول ان يكون معطوفا على قلوبهم متعلقا بالختم ومتمما للجملية الفعلية التي قبله والثاني ان يكون خبرا مقدما وما بعده عطف عليه وغشاوة مبتدأ نكرة وجاز الابتداء بها لكون خبرها ظرفا مقدما فيكون كل واحد من السمع والابصار متعلقا بالتغشية ومن تمام الجملة الاسمية فعلى الاحتمال الاول يوقف على سمعهم ويبتدأ بما بعده وعلى الثاني يوقف على قلوبهم بين ان الحق هو الاحتمال الاول واستدل عليه بدليلين ثقيلين وبدليل عقلي الاول من الدليل العقلي قوله سبحانه وتعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فانه صريح في نسبة الختم الى السمع والقلب وتخصيص البصر بنسبة الغشاوة اليه فعلنا بذلك ان قوله تعالى جل ذكره وعلى سمعهم في هذه الآية معطوف على قلوبهم لان الآي يفسر بعضها بعضا والثاني من الدليل العقلي اتفاق القراء رحيمهم الله على الوقف على قوله تعالى وعلى سمعهم ولو كان ذلك من تمام الجملة التي بعده لكان ينبغي ان يبتدأ به ويوقف على ما قبله ومحصل ما ذكره من الدليل العقلي ان كلام الختم والتغشية انما ذكر لبيان كون ما به ذلك ممنوعا من فعله الخاص بسبب تعلقه فينبغي ان يكون ما يمنع المؤثر من تأثيره مناسبا لجهة تأثيره مانعا اياه من التأثير بتلك الجهة ولا يخفى ان الختم لكونه مانعا من جميع الجوانب للوصول الى المختوم عليه مناسب للقلب الذي لا يختص ادراكه بما في بعض الجوانب فيكون مناسب للسمع ايضا لذلك بخلاف الغشاوة فانها ليست مناسبة للسمع لان ادراك السمع لا يختص ببعض الجوانب والغشاوة المتوسطة بين حاسة البصر والمرئي او بين حاسة السمع والمسموع انما تمنع من ادراكها من الجهة التي تقابلها فلا وجه لجعلها مانعة لحاسة السمع عن الادراك لعدم المناسبة بينهما **قوله** وكرر الجار **قوله** اي ذكرت كلمة على في قوله وعلى سمعهم ولم يكن في ذكرها في قوله على قلوبهم مع ان كل واحدة منهما متعلقة بقوله ختم فلو قيل ختم الله على قلوبهم وسمعهم لم يستغمد من الكلام المعنى الحاصل بالتكرير وذكر للتكرير فائدتين الاولى ان تكرر ادل على شدة الختم في الموضوعين وان كان اصل الدلالة حاصل بدون التكرير بناء على ان ختم يستعمل متعديا تارة بنفسه يقال ختمه فهو مختم واخرى يعلى يقال ختم عليه فهو مختم عليه فاذا استعمل يعلى يراد الدلالة على شدة الختم لان زيادة اللفظ مع حصول اصل المعنى بدون تدل على زيادة المعنى والمناسب للزيادة ههنا هو الشدة فاذا دخلت كلمة على على القلوب وعطف السمع عليها بالواو حصلت الدلالة على شدة الختم فيهما واذا كرر يراد زيادة الدلالة على شدة فيما دخلت هي عليه والفائدة الثانية الادلة على استقلال كل واحد من القلوب والاسماع بكونه مختما عليه وذلك لان ملاحظة معنى الجار في كل من الموضوعين تقتضي ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المتعدى به فكان الفعل المذكور مرتين وذلك يدل على ان كل واحد منهما مختم عليه بختم على حدة وان ختم القلوب ختم مغاير لختم السمع وقد فرق النحويون رحيمهم الله بين مررت يزيد وعمرو وبين مررت يزيد وعمرو وقالوا في الاول هو مرور واحد وفي الثاني هما مروران وهذا الوجه وهو كون ملاحظة معنى الجار في كل واحد من الموضوعين مقتضيا لملاحظة معنى الفعل مع كل واحد منهما كما يدل على استقلال كل واحد منهما بالختم يدل ايضا على شدة فيهما وذلك لان تكرر الجار لما كان في قوة تكرير الفعل المتعدى به كان ذلك في قوة تأكيد الفعل وتأكيد كيدته يدل على شدة **قوله** ووجد السمع **قوله** جواب سؤال تقريره ان يقال ان السمع لفظ مفرد وقد اضيف الى ضمير الجمع والجماعة لا يكون لهم سمع واحد فكان مقتضى الظاهر ان يقال واسماعهم ولا سيما ان ما قبله قلوبهم وما بعده ابصارهم وكلاهما جمع فالمناسب للطرفين صبغة الجمع * وتقرر الجواب ان السمع في الاصل وان كان مصدرا كالسمع بمعنى ادراك القوة

على هذا المنهاج كلامنا وكلامهم فيما يضاف الى الله تعالى من طبع واضلال ونحوهما وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه ولوفاق على الوقف عليه لانهما لما اشتركا في الادراك من جميع الجوانب جعل ما يمنعهما من خاص فعلهما لختم الذي يمنع من جميع الجهات وادراك ابصارها اختص بجهة المقابلة جعل المانع ههنا من فعلها الغشاوة المختصة بتلك الجهة ككرر الجار ليكون ادل على شدة الختم في الموضوعين واستقلال كل منهما بالحكم ووجد السمع للامن من اللبس

السامعة يقال سمعت الشيء سمعا وسماعا الا انه قد يطلق على آتته التي هي الاذن السامعة وعلى القوة السامعة المودعة فيها مجازا وان الاقرب ان يكون المراد به في الآية نفس العضو لانه جسم صالح لمختم بخلاف المعنيين الاخيرين فانهما عرضان تابعان له * ومن المعلوم ان القوم المذمومين لهم آذان سامعة بعددهم وان المعنى ختم الله على آذانهم فلا يصل الى قلوبهم من جهتها ادراك فكان القياس ان يجمع السمع لكنه لم يجمع للأمن من اللبس وهذا شائع مطرد عند الامن منه كما وحد الشاعر البطن في موضع الجمع حيث قال

* كلوا في بعض بطنكمو تغفوا * فان زمانكم زمن خيصر *

يقال عفا عن الحرام يعف عفا وعفاقا وعفة اي كف عنه ولم يتعرض لما لا يحل والمعنى اقنعوا بالقليل من الطعام تغفوا عن تناول الحرام فان زمانكم زمن الضيق والجذب والخيصر الجائع والمراد ان زمانكم ذو خص كما في عيشة راضية اي ذات رضى هذا اذا أمن اللبس واما اذا لم يؤمن بان يكون مدلول اللفظ امرا منفصلا عن الشخص كالثوب والفرس فلا يجوز حينئذ اطلاق اللفظ المفرد واردة الجمع فلا يقال توبهم وفرسهم عند ارادة الاتوب والافراس حذرا من اللبس فانه يجوز اشتراك جماعة في توب واحد وفرس واحد **قوله** واعتبار الاصل

عطف على الامن فهو وجه ثان لتوحيد السمع مع ان المراد معنى الجمع اي وعلى آذانهم **قوله** او على تقدير مضاف **قوله** عطف على قوله للامن بان يكون تقدير الكلام او بناء على ان يقدر هناك مضاف محذوف اي وعلى حواس سمعهم فعلى هذا الوجه يكون السمع بمعنى المصدر لا بمعنى العضو **قوله** ولعل المراد بهما **قوله** لعل لعدم القطع بذلك لاحتمال ان يكون بمعنى المصدر ويقدر مضاف لبتاني الختم عليه **قوله** وبالقلب

معطوف على قوله بهما و اراد بمحل العلم الجسم الصنوبري لسرعة تقلب ما فيه من الخواطر وكثيرا ما يراد به العقل بمعنى القوة العاقلة المودعة فيه او التعقل المنفرع على استعمالها وبطلق ايضا على لب كل شيء وخالفه تشبيهاه بقلب الانسان في شرفه والقلب ايضا اسم نجم من منازل القمر فسمى بذلك قلب الانسان لاضائه كالنجم واخر تفسير القلب عن تفسير السمع والبصر مع تقدم ذكره في نظم الآية الشريفة بناء على اشتهاره في المعنى المذكور

وانما فسره المصنف رحمه الله تبعا لتفسيرهما متابعا لبعض المتأخرين **قوله** وقد يطلق ويراد به العقل اي التعقل فان لفظ العقل وان غلب استعماله في القوة العاقلة المودعة في العضو الصنوبري الا انه لما عطف عليه المعرفة بطريق التفسير علم ان المراد به التعقل المنفرع على استعمال تلك القوة وفسر القلب المذكور في قوله سبحانه وتعالى ان في ذلك لذكرا لمن كان له قلب وانما

تذكير قلب بهذا المعنى للتنبه على ان مطلق التعقل ايضا لا يكتفي في التذكير بل مناط التذكر والاتعاظ هو التعقل الذي ينجي من شقاء الابد ويسعد بالسعادة الدائمة المؤبدة **قوله** وانما جاز امالتها اي امالة الف ابصارهم مع ان الصاد من حروف الاستعلاء وامالة قهها نحو الكسرة وامالة الالف التي بعدها نحو الياء يستدعيان تسفل صوت الصاد وهوينافي كونها من المستعلية التي تصعد الصوت بها الى الخنك الاعلى فان

اباعرو والكسائي رحمه الله في رواية الدوري عنه يميلانها قال في الشاطبية

* وفي الفات قبل راطرف أنت * بكسر أمل تدعى جيدا وتقبلا *

* كإبصارهم والدارم الجارم * جارك والكفار واقس لتضلا *

والمعنى اوقع الامالة في الفات واقعة قبل راء منطرفة مكسورة تدعى اي تسمى محمودا وتقبل ولا ترد ولا يرد ما قرأت به والتاء في قوله تدعى رمز الدوري عن الكسائي رحمه الله والهاء في قوله جيدا رمز ابي عمرو وقوله رحمه الله واقس لتضلا معناه قس على هذه الامثلة ماشابها فأمله لهما لتضلا اي لتغلب في التضال يقال ناضل القوم فنضلهم اذ ارامهم فغلبهم في الرمي وعلامة امالة ذلك طلب الخفة لان الالف التي بعدها كسرة اذا اميلت قربت من الياء وقربت القهمة التي قبلها من الكسرة فعمل اللسان عملا واحدا مستغلا وذلك اخف من ان يعمل متصدا بالقهمة والالف ثم يهبط مستغلا بالكسرة لاسيما ان كسرة الراء قويت وقامت مقام كسرتين من

حيث ان الراء حرف تكرير قائم مقام حرفين فغلبت على الصاد المستعلية لذلك والله اعلم **قوله** ويؤيده **قوله** اي يؤيد رأي الاخفش رحمه الله ووجه التأيد ان الكلام على رايه يكون جملة ظرفية والفعل اصل في العمل فلذلك ذهب اكثر النحاة رحمه الله الى ان الظرف مقدر بالفعل فالتقدير في الآية الشريفة واستقرت

العلية

واعتماد الاصل فانه مصدر في اصله والمصادر لا تجمع او على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم والابصار جمع بصر وهو ادرالك العين وقد يطلق مجازا على القوة الباصرة وعلى العضو وكذا السمع وعل المراد بهما في الآية العضو لانه اشد مناسبة للختم والتغطية وبالقلب ما هو محل العلم وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة كما قال تعالى ان في ذلك لذكرا لمن كان له قلب وانما جاز امالتها مع الصاد لان الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير وغشاوة رفع بالابتداء عند سيويه وبالجار والمجرور عند الاخفش ويؤيده العطف على الجملة الفعلية

على ابصارهم غشاوة فحصل التناسب في ذلك بين المعطوف والمعطوف عليه بخلاف ما اذا حل الكلام على الجملة الاسمية كما هو رأى سيويه رحمه الله **قوله** وقرئ بالنصب **قوله** اي ينصب لفظ غشاوة بكسر العين المعجمة ذكر لنصبه وجهين الاول اضمار فعل مناسب للمقام يدل عليه ختم اي وجعل او احدث على ابصارهم غشاوة وقد صرح بهذا العامل في قوله سبحانه وتعالى وجعل على بصره غشاوة فيكون الكلام من قبيل قوله

* ياليت زوجك قد فدا * متقلدا سيغا ورمحا *

اي وحاملا رمحا وقوله * علفتها تبنا وماء باردا * اي وسقيتها ماء باردا ولا تسلك هذه الطريقة حال السعة والاختيار والثاني انتصابه بنزع الخافض فيكون قوله سبحانه وتعالى وعلى ابصارهم معطوفا على ما قبله والتقدير ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ثم حذف حرف الجر وعدى الفعل بنفسه **قوله** وقرئ بالضم والرفع **قوله** اي بضم العين المعجمة ورفع الاخر وكذا قوله وبالفتح والنصب اي وقرئ بفتح الاول ونصب الآخر ايضا وضم العين وقصها لفتان في غشاوة **قوله** وعشاوة بالعين الغير المعجمة اي العين المفتوحة وفتح فاء الكلمة من العشا بالقصر وهو مصدر الاعشى وهو الذي لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار والعشا بالفتح والمد الطعام الذي يؤكل بعد الزوال والغداء ما يؤكل قبل الزوال وفي الحواشي الشريفية ولعل المعنى حيثئذ انهم يبصرون الاشياء ابصار غفلة لا ابصار عبرة انتهى اي يبصرونها كما يبصر الاعشى في سواد الليل لا كما يبصر اولوا الابصار السليمة في بياض النهار قيل هذه القراءات كلها شواذ سوى القراءة بكسر العين مع الالف بعد الشين ورفع الآخر **قوله** تعالى ولهم عذاب عظيم **قوله** جملة اسمية قدم فيها الخبر وهولهم وعذاب مبتدأ وعظيم صفة والمبتدأ النكرة الموصوفة وان جاز تقديمه على الخبر كما في قوله سبحانه وتعالى واجل مسمى عنده الا انه اخره هنا لان المقام مقام تهويل لما يستحقونه من الجزاء من ربهم سبحانه وتعالى من القتل والاسر في الدنيا والعذاب الدائم في العقبى ومن جملة وجوه تهويله بيان ان ما يستحقونه من العذاب مخصوص بهم بحيث لا يعذب عذابهم احد ولا يوثق وثاقهم احد **قوله** والعذاب كالنكال بناء ومعنى **قوله** اما بناء فظاهر لان بناء كل واحد منهما على وزن فعال بفتح الفاء واما معنى فلان المراد بهما العقاب الذي يرتدع به الجاني عن المعاودة الى الجناية التي وقع العقاب المذكور بمقابلتها جزاء عليها ويرتدع به غير الجاني ايضا عن ارتكاب مثلها ففي كل واحد معنى المنع والامتناع والردع والامساك وفي الصحاح نكل به تنكيلا اذا جعله نكالا وعبرة لغيره اي عاقبه على جنايته عقابا منعه ورددعه عن المعاودة اليها ورددع غيره ايضا اعتبارا بحاله **قوله** ولذلك **قوله** اي ولكون الماء العذب يسمع العطش ويردعه سمي نقاخا بانحاء المعجمة لانه ينقح العطش اي يكسره ولفظ الفرات فيه قلب المكان حيث جعل العين موضع الفاء والفاء موضع العين فيكون وزن فرات عقالا لانه من رقت الشئ رفته اذا فته وكسره بيده كما رقت المدر والعظم البالي والرفات الحطام وهو ما تكسر من اليبس **قوله** ثم اتسع **قوله** عطف على قوله والعذاب كالنكال يعني انهما متماثلان معنى حتى ان كل عذاب نكال وبالعكس ثم انه اتسع في العذاب دون النكال اي اوقع فيه الاتساع بان استعمل في معنى اعم من اصل معناه وهو كل ألم فادح اي مثل سوء آراءه رده الجاني عن ان يعاود الى ما فعله من الجناية او لا الاتري ان الاكلام الاخرية يقال لها عذاب مع انها لم يرد بها الردع عن المعاودة وانما هي مجازاة للجناية السابقة فقط والقادح بالفاء من فدحني الشئ اي اثقلني **قوله** فهو اعم منهما **قوله** اي اذا ثبت ان العذاب اتسع فيه بان اطلق على كل ألم فادح ثبت انه حيثئذ يكون اعم من النكال والعقاب فانها عبارتان عن ألم يكون المقصود منه ردع الجاني والله اعلم **قوله** وقيل اشتقاقه من التعذيب الذي هو ازالة العذب كالتقذية والتمريض **قوله** لما بين ان العذاب في الاصل اسم للالم القادح الذي يراد به ردع الجاني ثم اتسع فيه باطلاقه على مطلق الالم القادح اشار الى ما قيل من ان العذاب من العذب الذي هو القذى وهو ما يسقط في العين والشراب وفي الصحاح العذبة القذاة وماء ذو عذب اي كثير القذى ويقال قذيت عينه تقذى قذى فهو رجل قذى العين على فعل اذا سقط في عينه قذاة واقذيت عينه اي جعلت فيها القذى وقذيتها تقذية اخرجت منها القذى ويقال مرضته تمريرضا اي اقت عليه في مرضه ومعنى اشتقاق الثلاثي من المراد فيه تحقيق المناسبة بينهما في الحروف والمعنى فصح جعل العذاب **قوله** تقام من التعذيب والقذى من التقذية ونحوها فان

وقرئ بالنصب على تقدير وجعل على ابصارهم غشاوة او على حذف الجار وابطال الختم بنفسه اليه والمعنى وختم على ابصارهم بغشاوة وقرئ بالضم والرفع وبالفتح والنصب وهما لفتان فيها وغشاوة بالكسر مرفوعة وبالفتح مرفوعة ومنصوبة وغشاوة بالعين الغير المعجمة (ولهم عذاب عظيم) وعيدوبان لما يستحقونه والعذاب كالنكال بناء ومعنى تقول عذب عن الشئ ونكل عنه اذا امسك ومنه العذب لانه يسمع العطش ويردعه ولذلك سمي نقاخا وقرآنهم اتسع فاطلق على كل ألم فادح وان لم يكن نكالا اي عقابا يردع الجاني عن المعاودة فهو اعم منها وقيل اشتقاقه من التعذيب الذي هو ازالة العذب كالتقذية والتمريض

المزيد فيه قد يكون اظهر واشهر في معنى بالنسبة الى الثلاثي فيقال في بيان معنى الثلاثي انه مشتق منه كما يقال
الوجه مشتق من المواجهة **قوله** والعظيم نقيض الحقيق **قوله** اي ضده ومقابلة لانهما متناقضان حقيقة اذ ليسا
قضيتين فضلا عن ان يختلفا بالاجاب والسلب فان الكبير عبارة عن ازدياد مقدار الجثة والصغر عبارة عن انتقاصه
وعظم الشيء عبارة عن ازدياد خطره وشرفه وحقارته عبارة عن دناءة قدره وخطره وان كان كبيرا الجثة والمقدار فاذا
قيل هذا كبيرا وعظيم دفع الاول انه صغير والثاني انه حقير فهو صيف الشيء بالحقارة ادخل في ذمه من توصيفه بالصغر
لان الصغير قد يكون عظيما شريفا اذ لا تقابل بين الصغر والعظمة حتى يمنع اجتماعهما بخلاف الحقيق فانه يمنع ان
يكون عظيما لانها متضادان فيمنع اجتماعهما ولما كان الحقيق دون الصغير واخص منه كان العظيم فوق الكبير
واشرف منه لان الكبير مع جثته قد يكون حقيرا من حيث انه لا تقابل بين الكبير والحقارة حتى يمنع اجتماعهما
بخلاف العظيم فانه يمنع ان يكون حقيرا لكون عظم القدر وحقارته متضادين فيمنع اجتماعهما فيكون توصيف
العذاب بالعظيم ابلغ في تهويل شأنه بالنسبة الى توصيفه بالكبر لان العظيم يمنع كونه حقيرا للتضاد بينهما والكبير
لا يمنع كونه حقيرا وما يمنع كونه حقيرا وهو العظيم فوق ما لا يمنع كونه حقيرا وهو الكبير **قوله** ومعنى
التوصيف به **قوله** لما كان وجه توصيف العذاب بمعنى الالم القادح لكونه عظيما لا يخلو عن خفاء بين ان معنى توصيفه به
ان العذاب المتعلق بهم اذا قيس بسائر ما يجانس في كونه عذابا كان ذلك المجانس قاصرا حقيرا بالنسبة الى ما يتعلق
بهم **قوله** ومعنى التكرير في الآية **قوله** يريد ان التكرير في كل واحد من غشاوة وعذاب لا نوعية فان المقصود بيان وجه
التكرير في كل واحد منهما لافي تكرر عذاب وحده ولذلك قال في الآية ولم يقل فيه فانه لو قال ومعنى التكرير فيه
لانصرف الضمير الى ما هو بصدد تفسيره فقط قال صاحب الكشاف رحمه الله ومعنى التكرير ان على ابصارهم نوعا
من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطاء التعامى عن آيات الله سبحانه وتعالى ولهم من بين الآلام العظام نوع
عظيم لا يعلم كنهه الا الله عز وجل واطلق التكرير ولم يقل ومعنى التكرير فيه لثلاثين لثلاثين لثلاثين لثلاثين لثلاثين
والتكرير في الموضوعين وان احتمل كونه للعظيم بان يكون المعنى وعلى ابصارهم غشاوة اي غشاوة ولهم عذاب اي
عذاب ويكون توصيفه بالعظيم لتأكيد كافي مضى اس الدابر الا ان حل التكرير على النوعية في قوله عذاب عظيم
اظهر من حله على التعظيم بناء على ان التعظيم يستفاد من تصريح وضعه الدال عليه بجوهر لفظه وصيغته وتكريره
ايضا والوصف المشتمل على هذه الامور الثلاثة كاف في تعظيم العذاب فينبغي ان يحمل تكريره على التوزيع ليفيد
الكلام فائدة زائدة غير التعظيم واذا حل تكرر العذاب على التوزيع حل تكرر غشاوة ايضا عليه ليناسب العقوبة
العاجلة والاجلة وذكر لفظ التعامى الدال على انهم باختيارهم اظهروا من انفسهم العمى مع عدم انصافهم به في
الواقع فان نحو تمارض وتغافل معناه انه ارى نفسه مريضا وغافلا وليس به ذلك والحال انهم في الواقع عند تقطع
الابصار وختم القلوب والاسماع لا اختيار لهم في حدوث هذه الصفات فيهم تنبها على ان ذلك من سوء اختيارهم
وشؤم اصرانهم على الكفر والانكار فكانهم باختيارهم هذا المنكر اختاروا ما يترتب عليه واظهروه من انفسهم
قوله لما افتتح سبحانه وتعالى كتابه الكريم بشرح حال الكتاب **قوله** حيث قال في حقه ذلك الكتاب لا ريب فيه
هدى للمتقين الآية **قوله** محض الكفر ظاهرا وباطنا **قوله** اي قلبا ولسانا ولم يلتفتوا اليه اي الى جانب الكتاب
اصلا لقولا ولا فعلا ولا اعتقادا وفي الصحاح لا يلتفت لفت فلان اي لا ينظر اليه وفيه ايضا التذبذب التهرب والمذبذب
المتردد بين الامرين **قوله** ثلث بالقسم الثالث **قوله** جواب لما وقوله تكميلا للتقسيم علة للتثليث به فان رؤساء الناس
واعلامهم في باب التدين ثلاث طوائف المتقون والكفار المصررون على الكفر ظاهرا وباطنا والمناقون المذبذبون فالله
سبحانه وتعالى ذكر القسم الاول في اربع آيات وذكر القسم الثاني في آيتين وذكر القسم الثالث في ثلاث عشرة آية تكميلا
لاقسام رؤساء الناس **قوله** مؤهوا الكفر **قوله** اي ستروه بالايمان الظاهري يقال مؤهت الشيء اذا طليته بذهب
او فضة وتحت نحاس او حديد وتمويه الكفر تدليس وخبث آخر منضم الى خبث الكفر حيث خلطوا بالكفر بخادعة
كما قال سبحانه وتعالى في حكاية حالهم يخادعون الله والذين آمنوا واستهزاء كما قال سبحانه وتعالى حكاية عنهم انما
نحن مستهزون **قوله** ولذلك طول الخ **قوله** اي ولكونهم اخبث الكفرة طول الله سبحانه وتعالى في بيان خبثهم بان
ذكر ادعاهم الايمان بالمبدأ والمعاد بجميع ما يتعلق بالحيا والمات ثم فضحهم وبين كذبهم فيه بقوله وما هم بمؤمنين
ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون ووصفهم بالخادعة والتدليس ومرض القلب والافساد في الارض وتستهيه

والعظيم نقيض الحقيق والكبير نقيض الصغير
فكما ان الحقيق دون الصغير والعظيم فوق الكبير
ومعنى التوصيف به انه اذا قيس بسائر
ما يجانس قصر عنه وحقر بالاضافة اليه
ومعنى التكرير في الآية ان على ابصارهم نوع
غشاوة ليس بما يتعارفه الناس وهو التعامى
عن الآيات ولهم من الآلام العظام نوع
عظيم لا يعلم كنهه الا الله (ومن الناس من
يقول آتينا بالله وباليوم الآخر) لما افتتح
سبحانه وتعالى بشرح حال الكتاب
وساق لبيانه ذكر المؤمنين الذين اخلصوا
دينهم لله تعالى واطمأت فيه قلوبهم
الستهم وثنى باضدادهم الذين محضوا
الكفر ظاهرا وباطنا وابتغوا لفته
رأسا ثلث بالقسم الثالث المذبذب بين
القسمين وهم الذين آمنوا بافواههم ولم
تؤمن قلوبهم تكميلا للتقسيم وهم اخبث
الكفرة وابغضهم الى الله لانهم مؤهوا الكفر
وخلطوا به خداعا واستهزاء ولذلك طول
في بيان خبثهم

المؤمنين **قوله** و جهلهم عطف على طول حيث قال في حقهم وما يشعرون ولكن لا يشعرون ولكن لا يعلمون
قوله واستهزأ بهم عطف على طول او جهلهم حيث قال سبحانه وتعالى الله يستهزى بهم **قوله** وتكلم
بافعالهم حيث قال سبحانه وتعالى او تلك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فاربحت تجارتهم **قوله** وسجل على
غيهم وطغيانهم اي حكم بما حكما قطعيا حيث قال ويمدهم في طغيانهم يعمهون والعهد التحير والتردد وهو في البصيرة
كالعمى في البصر وقد يتوهم ان قوله و جهلهم على صيغة المصدر المضاف الى الضمير عطفًا على خبثهم وكذا قوله
واستهزأ بهم على صيغة المصدر المضاف وهو خطأ لعدم التطويل في بيان جهلهم واستهزأ بهم **قوله** وضرب
لهم الامثال العبيحة حيث قال مثلهم كمثل الذي استوقد نار الخ **قوله** وقصتهم عن آخرها اي حال كونها
ناشئة من اولها ممتدة الى آخرها وفي الحواشي الشريفية ليس هذا العطف من عطف جملة على جملة لتطلب بينهما
المناسبة الصحيحة لعطف الثانية على الاولى بل هو من قبيل عطف جملة متعددة مسوقة لغرض على مجموع جملة
اخرى مسوقة لغرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة في المجموعين وهذا اصل عظيم
في باب العطف لم يتبده له كثيرون فاشكل عليهم الامر في مواضع شتى الى هنا كلامه وبيان تناسب الغرضين في الآية
الشريفة ان الجمل الاولى المعطوف عليها كانت مسوقة لتعبيح حال الكفار المصيرين على الكفر ظاهرا وباطنا وان
الجمل المعطوفة كانت مسوقة لتعبيح حال المناهقين المصيرين على كفرهم ايضا ولا يخفى في تناسب هذين الغرضين
قوله والناس اصله اناس لقولهم انسان وانس واناسي اي يشهد لكون اصله اناسا بالهمزة وجودها في مفردة
وهو انسان وانسي وانس وانسي وفي جمعه ايضا هو اناسي فان الجمع يراد الالفاظ الى اصولها وقيل الناس اسم جمع
كل قوم والرهط وواحد انسان اولا واحده من اقله ويرادف اناسي الا انه جمع انسان وانسي والانسان البشر
واحد انسي وانسي ايضا بالتحريك والجمع اناسي وان شئت جعلت واحده انسانا ثم جعلته على اناسي فتكون الياء
فيه عوضا عن النون **قوله** حذفها في لوفة يعني ان اللوفة اسم من ألقى لامين لوق وان اصله ألوفة بشهادة قوله
* واني لمن سالتهم لألوفة * واني لمن عاديتهم سم أسود *
* وقوله * حديثك اشهى عندنا من ألوفة * تجعلها طيسان شهوان للطعم *

اي للاكل يقال طعم بطعم طعما اذا اكل اوداق والطيبان الجوعان من الطوى وهو الجوع يقال طوى بالكسر
يطوى طوى فهو طاو وطبان والشهوان ايضا صفة مشبهة من شهوة الطعام قال الجوهري في فصل ألقى الألوفة
طعام يصلح من الزبد وانشد قوله حديثك اشهى البيت وقال في فصل لوق اللوفة بالضم الزبدة وعن الكسائي
رحه الله يقال لوق طعامه اذا اصلحه بالزبد يقال لا اكل الامالوق لى اي لين حتى يصير كالزبد في لينة وقال ابن
الكثير هو الزبدة بالرطب وفيه لغتان لوفة وألوفة وانشد قوله واني لمن سالتهم الى هنا كلام الجوهري رحه
الله في الفصلين ويظهر منه ان كل واحد من لوفة وألوفة لغة مستقلة ليس احدهما مخففا من الآخر بحذف همزته
على خلاف القياس ولهذا قال الشريف المحقق رحه الله يقال لوق الطعام اذا اصلحه بالزبدة ثم قال وهذا يدل على
ان لوفة لغة اخرى اي ليست تخفيف ألوفة بل فاء الكلمة في لوفة هي اللام لا الهمزة المحذوفة فهي لغة مغايرة للغة
ألوفة لان فاء الكلمة فيها الهمزة دون اللام ولما حذف همزة اناس عوض عن الهمزة المحذوفة الالف واللام ولذا
لا يجمع بينهما الا بطريق الندرة والشذوذ كما في قوله

* ان المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا *

قال الجوهري قد يكون من الانس ومن الجن واصله اناس فخفف ولم يجعلوا الالف واللام فيه عوضا عن الهمزة
المحذوفة لانه لو كان كذلك لما اجتمع مع المعوض عنه في قول الشاعر ان المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا
الى هنا كلامه وما ذكره المصنف رحه الله من كون الجمع شاذا نادرا هو الاظهر **قوله** وهو اسم جمع يعني ان
لفظ اناس اسم جمع مثل رخال بضم الراء فانه اسم جمع رخل بكسر الخاء المعجمة وقح الراء وهي الانثى من اولاد الضأن
والذكر منها جل ولم يجعلها جمعين مبنيين على مفردهما بناء على ان بناء فعال بضم الفاء ليس من اوزان الجموع
عند العرب **قوله** مأخوذ من انس بكسر النون يقال أنست به أنسا وأنسة وهو خلاف الوحشة وفيه لغة
اخرى وهي أنست به أنسا على مثال كفرت به كفرا قال الشاعر

* وما سمى الانسان الا لانه * ولا القلب الا انه يتقلب *

وجهلهم واستهزأ بهم وتكلم بافعالهم
وسجل على غيهم وطغيانهم وضرب لهم
الامثال وانزل فيهم ان المناهقين في الدرك
الاسفل من النار وقصتهم عن آخرها
معطوفة على قصة المصيرين والناس
اصله اناس لقولهم انسان وانس واناسي
فحذفت الهمزة حذفها في لوفة وعوض
عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يجمع
بينها وقوله

ان المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا
شاذ وهو اسم جمع كرخال اذ لم يثبت فعال
في ابنية الجمع مأخوذ من انس لانهم يستأنسون
بامثالهم او انس لانهم ظاهرون مبصرون
ولذلك سموا بشرا كما سمي الجن جنسا
لاجتنانهم

او هو مأخوذ من آنس بد الهمة بمعنى ابصر يقال آنس يؤنس ابناسمى بنوا آدم ناس لانهم ظاهرون مبصرون
ولذلك اى ولكونهم ظاهرين مبصرين سماوا بشرا وهو ظاهر جلد الانسان وبشرة الارض ماظهر من نباتها
كما سمي الجن جنا لاجتنانهم ولاختفائهم عن اعين الناس وتسترهم قال الامام رحمه الله واعلم انه لايجب في كل لفظ
ان يكون مشتقا من شىء آخر والازم التسلسل فعلى هذا الكلام لاحاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شىء
آخر **قوله** اذلا عهد الظاهر انه تعليل لكون من موصوفة على تقدير كون تعريف الناس للجنس لا للخص
المعهودة منه فان اللام لما كانت لتعريف الجنس كانت الاشارة الى نفس الجنس وهو وان كان معلوما في نفسه
لكنه مبهم باعتبار صدقه على افراده فلا وجه لان يعبر عن بعض افراده بمن الموصولة التي هي معرفة اذلا معهود
يشار اليه بمن الموصولة على تقدير ان تكون اللام للجنس فلا وجه حينئذ ان يعبر عنه بمن الموصوفة التي هي نكرة
قال الشريف نور الله مرقدته ووجه جعل من موصوفة مع الجنس وموصولة مع العهد مبنى على رعاية المناسبة
والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس مبهم لا توقيت فيه فناسب ان يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود معين
فناسب ان يعبر عن بعضه بما هو معرفة واما الاستعمال فكما في قوله سبحانه وتعالى من المؤمنين رجال صدقوا
وقوله سبحانه وتعالى ومنهم الذين يؤذون النبي في الآية الاولى عبر عن البعض بالنكرة بناء على انه اريد بالمؤمنين
الجنس وفي الآية الثانية عبر عن البعض بالمعرفة بناء على انه اريد بالمضمر الجماعة المعينة * قيل كيف يصح ان تكون
اللام في قوله تعالى ومن الناس لتعريف الجنس مع انه خبر مقدم وقوله من يقول مبتدأ مؤخر وعلى تقدير
ان تكون اللام للجنس كان المعنى من يقول كذا وكذا من الناس ولا فائدة في هذا الاخبار اذلا التباس في ان
ذلك القائل من جنس الناس * واجيب بان فائدته التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافي الانسانية فينبغي
ان لا يجعل المتصف بها من جنس الناس ويتعجب منه كما قيل انظروا الى من يتصف بهذه الصفات مع انه
من افراد جنس الناس وهل يجترى احد من الناس على ان يتصف بهذه الصفات التي لا تصدر من المجانين مع انه
لايجب ان يكون قوله سبحانه وتعالى ومن الناس خبرا مقديما ومن يقول مبتدأ مؤخرا بل يجوز ان يجعل مضمون
الجار والمجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس من اتصف بهذه الصفات ولا استبعاد في وقوع الظرف مبتدأ
بتأويل معناه **قوله** ونظر آؤه اى في الاصرار على النفاق وفي كونه محتوما على قلبه ومشاعره سواء
كانوا من اصحاب ابن ابي اولم يكونوا فلذلك عطفوا على قوله واصحابه **قوله** فانهم من حيث انهم صمموا على
النفاق دخلوا في عداد الكفار المحتوم على قلوبهم **قوله** بيان لوجه الحكم على المناققين بانهم من الناس المعهودين
المذكورين بقوله سبحانه وتعالى ان الذين كفروا سواء عليهم الآية فانه ورد على الحكم المذكور ان يقال ان
المناققين كيف يدخلون في عداد الناس المعهودين المصرين على الكفر ولا ينفع فيهم الانذار ولا يؤمنون ابا
مع انهم مقيمون عنهم بما فيهم من الزيادة التي ليست بموجودة في هؤلاء المعهودين وهي تمويه الكفر بالخداع
والاستهزاء ونحو ذلك فانه لا يقال الخيل من البغال وبالعكس لاختصاص كل واحد من النوعين بزيادة ليست
في الاخر * فاجاب عنه بان اختصاص المناققين بتلك الزيادة لا يمنع دخولهم تحت الجنس المعهود بل يدخلون
تحت اعتبار كونهم حصة من مطلق الكافر المصر كما ان اختصاص الجنس المعهود بزيادة هي المجاهرة بالانكار
لا يمنع دخوله تحت جنس المناققين بل هو داخل في عدادهم لمشاركته اياهم في الاصرار على الباطل الا ترى ان
اختصاص كل نوع من الانواع المتباينة بفصل بقوته ولا يوجد في غيره لا يمنع دخوله تحت الجنس المقول عليه
فان الانسان مع اشتماله على زيادة لا توجد في مفهوم الحيوان مندرج تحته داخل في عداده فكذا المناقون
مع اختصاصهم بما فيهم من الزيادة داخلون في عداد الجنس المعهود وهو جنس الكفرة المصرين على كفرهم
المحتوم على قلوبهم ومشاعرهم لانه اذا جعل اللام في الناس للعهد وجعل المناقون بعضا من هؤلاء المعهودين
تعين ان يكون المعهود الجنس المتنوع الى النوعين وهما الماحضون والمناقون لانواع القسم للمناققين
والا لما صح جعل المناققين بضمائه **قوله** فعلى هذا اى على تقدير ان يكون تعريف الناس للعهد والمعهود
الجنس المذكور وان يكون المناقون بعضا منهم يكون قوله سبحانه وتعالى ومن الناس الخ تقسيما للقسم الثاني
وهو الذين كفروا واصروا على الكفر وختم على قلوبهم الى قسمين احدهما الماحضون والاخر المناقون
ووجه كونه تقسيما اليهما ان قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم الى قوله ولهم عذاب عظيم يتناول

واللام فيه للجنس ومن موصوفة اذلا عهد
فكأنه قال ومن الناس ناس يقولون او العهد
والمعهودهم الذين كفروا ومن موصولة مراد
بها ابن ابي واصحابه ونظر آؤه فانهم من حيث
انهم صمموا على النفاق دخلوا في عداد
الكفار المحتوم على قلوبهم واختصاصهم
بزيادات زادوها على الكفر لا يابى دخولهم
تحت هذا الجنس فان الاجناس انما تنوع
بزيادات يختلف فيها ابعاضها فعلى هذا
تكون الآية تقسيما للقسم الثاني

الماحضين والمنافقين ولما ذكر بعده قسم المنافقين بان عد من هؤلاء الكفرة والمصرين وقيل ومن الناس
 من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد حصل بصريح النظم قسم المنافقين المندرجين وهو معنى
 التقسيم * فان قيل على ما ذكرت يكون المنافق المذكور ههنا هو المنافق المصر على نفاقه فلا تكون القسمة
 حاضرة * قلنا جوابه مأمور من ان خروجها لا ينافي الانحصار بناء على ان المقصود تقسيم من كان مصمما في باب
 الديانة **قوله** واختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر **قوله** اي كونها مختصين بالذكروا بهما من خصصهما
 اشارة الى انه كما يجوز ان يكون التخصيص فعل المنافقين يجوز ان يكون فعل الله تعالى بان يكون المنافقون ادعوا
 الايمان بجميع ما يجب الايمان به الا انه تعالى حكى عنهم ادعاء الايمان بهما للوجهين الاخرين من الوجوه
 الاربعة المذكورة الوجهان الاولان مبنيان على كون التخصيص فعل المنافقين والوجهان الاخيران مبنيان
 على كونه فعل الله تعالى او نقول الاولان متعلقان بالمقالة المحكية والاخيران بحكايتها ومقصود المصنف
 بهذا القول الاشارة الى جواب ما يقال كيف يصح الاقتصار على ذكر الايمان بالله وباليوم الآخر في مقام
 دعوى الايمان والحال ان الايمان لا يتحقق بمجرد الايمان بهما بل يجب الايمان بجميع ما يجب الايمان به
 الوجه الاول من وجوه الجواب انهم انما خصصوا الايمان بالله و يوم جزاء الاعمال والعقائد من حيث
 ان الايمان بهما معظم اجزاء الايمان والايمان بسائرهما يتفرع على الايمان بهما فكأنهم عبروا عن الايمان
 باعظم اجزائه والثاني انهم انما خصصوهما بالذكر ادعاء منهم بانهم احاطوا بالايمان بجميع اجزائه لان المبدأ احد
 طرفي ما يجب الايمان به والمعاد طرفه الآخر ومن امن بهما فقد احتاز الايمان بجميع اجزائه وقوله وادعاء
 عطف على قوله تخصيص وهو خبر لقوله واختصاص الايمان وقوله احتازوا من الحوز وهو الجمع وكل من ضم
 الى نفسه شيئا فقد حازه وقوله بقطريه اي بطريه والثالث انه تعالى خصصهما بالذكر حيث حكى عنهم ادعاء الايمان
 ايذانا بان السننهم لا توافي قلوبهم في كل ما هو من باب الاعتقاد حتى فيما يظنون انهم مخلصون فيه واليهود
 جمع يهودي فان الفرق بين المفرد والجمع كما يكون بالناء في نحو تمر وتمر يكون ايضا بالياء فيقال مثلا يهودي
 وزنجي ورومي للواحد ويهود وزنج وروم للجمع والقوم وان كانوا يقرّون بالله تعالى بالسننهم ويظنون انهم
 مخلصون فيه لكن هذا الاقرار لا يوافي قلوبهم لان ما اعتقدوه ليس ما قرّوا به من حيث انهم اعتقدوا في حقه
 تعالى الشبيه حيث قالوا موسى عليه الصلاة والسلام اجعل لنا الها كالهة وآلهة واعتقدوا ايضا انه تعالى
 اتخذ ولدا حيث قالوا عزيز ابن الله وكذا يقرّون باليوم الآخر ايضا لكن ما قرّوا به غير ما اعتقدوه فانهم
 يعتقدون ان الجنة لا يدخلها الا من كان هودا وكذا النصراني يعتقدون ان الجنة لا يدخلها الا من كان
 نصرانيا كما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصراني وحكى عن اليهود ايضا
 انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة **قوله** وغيرها **قوله** مثل اعتقادهم ان اهل الجنة لا يأكلون ولا يشربون
 ولا ينكحون بل يتلذذون بالنسيم والارواح العبيقة كما سبق وشي من ذلك ليس اعتقادا بالآخرة فلا جرم كان
 قولهم آمنا باليوم الآخر نفاقا وان لم يقصدوا به النفاق **قوله** ويرون **قوله** بضم الياء والراء من الراءة
 وهو في محل النصب على انه معنوف على قوله يؤمنون والحاصل انهم يؤمنون بالله وباليوم الآخر على وجه
 لا يطابق ما عليه المؤمن به في حد نفسه ثم انهم يرون المؤمنين انهم آمنوا ايمانا مثل ايمانهم وهو عين النفاق الا انه
 بقي الكلام في انهم لما قالوا هذا الكلام على وجه النفاق والتليس لم يكونوا يظنون انهم مخلصون فيه فاجه
 قول المصنف آنفا انه ايدان بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فانه لا يتصور اجتماع الاخلاص
 والنفاق في شخص واحد بالنسبة الى حكم واحد من اجل ان النفاق يستلزم عدم الموافقة من اللسان والقلب
 والاخلاص يستلزمها الا ان يقال انهم يظنون انهم مخلصون في قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر من وجه
 ويقصدون به النفاق والتويه من وجه آخر فانهم من حيث انهم يعتقدون ثبوت الصانع وحقية امر المعاد وان
 قولهم هذا تعبير عن ذلك الاعتقاد مخلصون فيه ومن حيث ارآتهم المؤمنين بهذا القول ان ايمانهم بهما مثل ايمان
 المؤمنين منافقون موهون بخلاف اقرارهم بنبوة محمد عليه الصلاة والسلام وبالقرآن ونحوهما فانهم لا يظنون
 كونهم مخلصين فيه بوجه من الوجوه بل يقصدون به الخداع المحض والرابع انه تعالى خصص بالذكر قولهم آمنا بالله
 واليوم الآخر من بين ما قالوه على وجه النفاق بيانا لتضاعف خبثهم لان قولهم هذا خبث قالوه على وجه النفاق

اختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر
 الذكر تخصيص لما هو المقصود الاعظم
 من الايمان وادعاء بانهم احتازوا الايمان
 من جانبه واحاطوا بقطريه وايدان بانهم
 منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فكيف
 ما يقصدون به النفاق لان القوم كانوا يهود
 وكانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ايمانا
 لا ايمانا لاعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد
 ان الجنة لا يدخلها غيرهم وان النار لا تمسهم
 الا اياما معدودة وغيرها ويرون المؤمنين
 انهم آمنوا مثل ايمانهم وبيان لتضاعف خبثهم
 افراطهم في كفرهم

من حيث ان سائر ما قالوه نفاقا حق في نفسه وانما الفساد من جهة عدم مطابقتها لاعتقادهم واما قولهم فانه كما انه فاسد من جهة صدوره على وجه الخداع والتويه فاسد ايضا لصدور عن اعتقاد لانهم وان كانوا يعتقدون ثبوت الصانع الا انهم يصفونه بما هو منزعه عن مشابهة الامثال واتخاذ الولد وكذا يصفون اليوم الاخر بخلاف صفته واحواله فلا يكون الايمان بهما واصفين اياهما بتلك الصفات ايمانا بالله تعالى ولا بحقية اليوم الاخر فثبت انه لو قالوه عن اعتقاد لا يكون ايمانا فكيف وقد قالوه خداعا ونفاقا بخلاف نحو قولهم آمنة بمحمد عليه الصلاة والسلام وبكتابه فانهم لو قالوه عن اعتقاد يكون معتبرا صحيحا ولا فساد فيه الا انه من حيث صدوره نفاقا لم يعتبر فظهر الفرق بين هذا المحكي وبين سائر ما قالوه نفاقا وانه اخبث من سائر **قوله** وعقيدتهم عقيدتهم **جمله** اسمية وقعت حالا من فاعل صدر من قبيل * انا ابو النجم وشعري شعري * اي لو صدر هذا القول منهم عن اعتقاد والحال ان عقيدتهم عند صدور هذا القول منهم هي عقيدتهم التي كانوا عليها قبله او هي العقيدة المشهورة المنقولة عنهم لم يكن هذا القول منهم ايمانا الخ **قوله** وفي تكرار الباء **جمله** اي مع انه لا حاجة الى اعادة الجار في العطف على المظهر بخلاف العطف على المضمحل المجرور فانه يجب فيه اعادة الجار في العطف نحو مررت به وبزيد ومع ذلك اعيد الجار لفائدتين الاولى ادعاء الايمان التفصيلي بكل واحد منهما والثانية ادعاء استحكام ايمانهم وتأكيده وذلك لما مر من ان ملاحظة معنى الجار في كل واحد منهما تقتضى ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المعدى به فكأنه مذكور مرتين وهذا يدل على استقلال كل واحد منهما بالايمان واستحكامه **قوله** والقول هو التلغظ بما يفيد **جمله** يعني انه في الاصل مصدر بمعنى التلغظ بلفظ يفيد معنى من المعاني سواء كان ذلك المعنى مفردا او مركبا كذا قالوا لكن المشهور انه هو التلغظ باللفظ المركب الدال على النسبة الاسنادية كما في قوله تعالى من يقول آمنا وفي قوله قولوا آمنا وقوله قالوا انا معكم ثم يطلق مجازا على اللفظ المقول تسمية للفعول ثم انه غلب على هذا المعنى حتى صار بمنزلة الحقيقة فيه ثم جعل مجازا منه في المعاني الثلاثة الباقية تسمية للدلول باسم الدال المعنى الاول من تلك الثلاثة هو الكلام النفسى المعبر عنه باللفظ قال تعالى ويقولون في انفسهم لولا بعدنا الله بما نقول والمعنى الثانى منها الرأى وهو الاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقا عليه او مختلفا فيه والمعنى الثالث المذهب وهو الاعتقاد الاجتهادى المختلف فيه فالرأى اعم فيقال هذا قول ابي حنيفة رضى الله عنه ويراد به رأيه او مذهبه بقوله مجازا قيد لقوله ويقال اى ويقال قولا مجازيا لهذه المعاني الاربعة واليوم في العرف ما بين طلوع الشمس الى غروبها من الزمان وفي الشرع ما بين طلوع الفجر الثانى الى غروب الشمس والمراد به ههنا اما الوقت الغير المحدود بمعنى انه لا آخر له وان كان له مبدأ وهو وقت الحشر وهو الابد الدائم الذى لا قطع له ووصف بالآخر لكونه آخر الوقت المحدود من جهة طرفه وهو وقت الدنيا واما آخر الوقتين المحدودين اللذين احدهما وقت الدنيا والثانيهما ما بين وقت الحشر الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار وهذا الوقت آخر الاوقات المحدودة وما بعده هو الابد الذى لا حد له **قوله** انكار ما ادعوه **جمله** وهو احداثهم الايمان ونفى ما اتحلوا اثباته لانفسهم اى ادعوا لانفسهم اثباته وفي الصحاح نحلته القول انحله نحلا بالفتح اذا اضفت اليه قولاه غيره واتحل فلان شعر غيره او قول غيره اذا ادعاه لنفسه ونحلته مثله انتهى فانحلته والانتحال والتحل كل به معنى الادعاء الا ان الاول ادعاء الشئ على الغير الذى هو برئى منه والاخير ان ادعاه لنفسه مع خلوه عنه فقوله ونفى ما اتحلوا اثباته من قبيل عطف التفسير ولما بين ان المقصود من قوله تعالى وما هم بمؤمنين رد كلامهم وتكذيبهم فيه وانكار ما ادعوا اثباته لانفسهم ورد ان يقال ان المطابق لمقتضى الحال ان يقال وما آمنوا ليطابق دعواهم فان قولهم آمنا كلام في شأن الفعل اى في بيان انه متحقق صادر عنهم وقوله تعالى وما هم بمؤمنين كلام في بيان الفاعل اى في بيان انهم لم يصدر عنهم ذلك فان القاعدة ان يتقدم الذى شأنه اهم وبيانه اعنى واكثر مقصودا فلما قدموا الفعل في قولهم آمنا صرحوا بان عبارتهم متعلقة ببيان صدور الفعل منهم لا ببيان فاعليتهم لذلك الفعل فالرد الذى يطابقه التصريح بنى الفعل عنهم لا بنى فاعليتهم فاشار الى جوابه بقوله لكنه عكس تأكيد او مبالغة في التكذيب ووجه كون تقديم الفاعل مفيدا للمبالغة في التكذيب انه لو قيل وما آمنوا لكان ردا لعين ما ادعوه ولما قيل وما هم بمؤمنين كان ردا لانخراطهم في سلك المؤمنين وكونهم معدودين في عدادهم الذى هو من لوازم ثبوت الايمان الحقيقى لهم فكان هذا القول نفي لما هو اللازم لما ادعوه ومن المعلوم ان انتفاء اللازم اعدل شاهد ووضح دليل على انتفاء الملزوم فكان هذا القول نفي الملزوم على آكد

لان ما قالوه لو صدر عنهم لا على وجه الخداع والنفاق وعقيدتهم عقيدتهم لم يكن ايمانا كيف وقد قالوه تمويها على المسلمين وتكلمهم بهم وفي تكرار الباء ادعاء الايمان بكل واحد على الاصاله والاستحكام والقول هو التلغظ بما يفيد ويقال بمعنى المقول والمعنى المتصور في النفس المعبر عنه باللفظ والرأى والمذهب مجازا والمراد باليوم الاخر من وقت الحشر الى ما لا ينتهى او الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة (وما هم بمؤمنين) انكار ما ادعوه ونفى ما اتحلوا اثباته وكان اصله وما آمنوا ليطابق قولهم في التصريح بشأن الفعل دون الفاعل لكنه عكس تأكيد ومبالغة في التكذيب لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين ابلغ من نفي الايمان عنهم في ماضى الزمان

وجهه وابلغه بالنسبة الى نفي المزوم ابتداء بان قيل وما آمنوا وذلك لان نفي اللازم منزوم لنفي المزوم ودليله فيكون
 ما عليه النظر ذكر المزوم واردة للزوم وهو كناية في احد المذهبين ومن المعلوم ان الكناية ابلغ من الصريح وكيف
 لا وقد بلغ في نفي اللازم بالدلالة على دوامه المستلزم لانفاء حدوث المزوم مطلقا فان الجملة الاسمية كالتفيد الدوام
 والثبات في الاثبات كذلك المنفية تفيد الدوام والثبات في النفي **قوله** ولذلك **قوله** اي ولقصد التأكيد والمبالغة
 في التكذيب اكد النفي بالباء ولذلك ايضا اطلق الايمان اذ لم يقل وما هم بمؤمنين بالله وباليوم الآخر فان نفي الايمان
 المطلق يستلزم نفي الايمان المقيد بالطريق الاولى وفيه ايضا تأكيد النفي بينة عادلة ومن في قوله ليسوا من الايمان
 في شئ للبيان اي ليسوا في شئ من الايمان لان الايمان بالله وباليوم الآخر ولا من الايمان بغيرهما **قوله** ويحتمل
 ان يقيد الخ **قوله** لما ذكرناه لان حذف مفعول بمؤمنين لنفي تصديقهم لانه لو ذكرنا وهم ان فعله مقصور على ما ذكر معه
 ذكره هنا انه يحتمل ان يقيد الايمان المذكور في قوله وما هم بمؤمنين بما قيد به الايمان المذكور في قولهم آمننا بالله
 وباليوم الآخر الا انه حذف من الثاني لدلالة الاول عليه فيكون ذكر القيد في الاول قرينة دالة على اعتباره
 في الثاني **قوله** والآية تدل على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنا **قوله** هذارد على
 الامام حيث قال ان الآية تدل على ان من لم يعرف الله واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله تعالى وما هم بمؤمنين وقالت
 الكرامية انه يكون مؤمنا وبين وجه دلالتها عليه بان هؤلاء المناقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب
 ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله واقر به لا بد وان يكون مؤمنا هذا كلامه **قوله** ووجه الرد ان الآية نزلت
 فيمن كان يدعى الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد سواء كان الملام في الناس للعهد او للجنس اما اذا كان للعهد
 فظاهر لان المناقين حينئذ يكونون بعضهم الذين كفروا وختم على قلوبهم واما اذا كان للجنس فلان قوله وما هم
 بمؤمنين تكذيب لهم في دعواهم التصديق القلبي على وجه يخرجهم عن زمرة المؤمنين المصدقين الذين اطاعت
 قلوبهم السننهم فكان قلبهم في اعتقادهم جميع ما آمنوا به غير مطابق لما عليه قلب المؤمن في حد نفسه وتكذيبهم في
 اخبارهم باحداث هذا الاعتقاد يستلزم ان لا تكون قلوبهم خالية عن الاعتقاد بل تكون مخالفة بالاعتقاد لما يشعر به
 السننهم ومن كان في قلبه اعتقاد غير مطابق للواقع مضاد لما يشعر به لسانه فهو كافر اتفاقا وقوله تعالى وما هم
 بمؤمنين من جملة ما يدل على كفره وهو لا يدل على ان فارغ القلب اذا تكلم بما يدل على اعتقاد الحق لا يكون
 مؤمنا حتى يستدل به على بطلان قول الكرامية القائلين بان الايمان هو الاقرار باللسان لا غير وكفر من في باطنه
 ما يصاد ما في ظاهره لا يستلزم كفر من كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره وعما ينافيه قيل في كون الآية دليلا على
 بطلان قول الكرامية ان الله تعالى لما نفي عن المؤمنين اسم الايمان مع وجود الاقرار باللسان فيهم عاريا عن
 التصديق بالقلب دل ذلك على ان الايمان اسم للتصديق والاقرار جميعا حيث انعدم الاسم بانعدام احدهما وهو
 اسم للتصديق فقط والاقرار باللسان لم يعتبر الالكونه دليلا على التصديق وعلامه لما في الضمير **قوله** والخلاف
 مع الكرامية في الثاني **قوله** وهو من تكلم بالشهادتين حال كونه فارغ القلب عما ذكرناه ليس مؤمنا عندنا خلافا لهم
 واما من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه فهو كافر بالاتفاق وفي شرح المقاصد ان من اخفى الكفر واطهر الايمان
 فهو مؤمن عند الكرامية وان استحق الخلود في النار قال الامام في تفسير قوله يؤمنون بالغيب ان الذين قالوا الايمان
 الاقرار باللسان لهم طريقان الاول قالوا ان الاقرار باللسان فقط هو الايمان لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة
 في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار باللسان ايمانا لانها داخله في مسمى الايمان والثاني قالوا ان الايمان يحصل
 بمجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين
 في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة انتهى وظاهرهما يخالف قول المصنف والخلاف مع الكرامية في الثاني
قوله الخدع ان توهم غيرك **قوله** اي توقع في وهم صاحبك خلاف ما تضمنه مما هو كروه عنده يقال وهمت الشئ
 اهمه اذا ذهب اليه وهمك ووقع ذلك في خاطر لئلا او همته غيري **قوله** لترزله **قوله** متعلق بقوله توهم والازلال
 الاسقاط والازلاق يقال زلت يافلان تزل زللا والاسم الزلة اذا زلق في طين او منطلق وازله غيره واسترله والمزلة بفتح الزاي
 وكسرهما مكان الزلق وهو موضع الزلل **قوله** عما هو فيه او عما هو بصدده **قوله** اي لترزله عن مطلوبه الحاصل له
 او عن مطلوبه الذي بصدده تحصيله والوصول اليه فعلى هذا يكون معنى الخدع هو الايهام المذكور مع قصد الازلال
 سواء حصل الازلال بالفعل او لم يحصل الا ان ظاهر الازلال بالفعل معتبر في معنى الخدع في عرف العامة كما يدل

ولذلك اكد النفي بالباء واطلق الايمان على
 معنى انهم ليسوا من الايمان في شئ ويحتمل ان
 يقيد بما قيدوا به لانه جوابه والآية تدل على
 ان من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه
 بالاعتقاد لم يكن مؤمنا لان من تفوه بالشهادتين
 فارغ القلب عما يوافقه او ينافيه لم يكن مؤمنا
 والخلاف مع الكرامية في الثاني فلا يمتنع حجة
 عليهم (يخادعون الله والذين آمنوا) الخدع
 ان توهم غيرك خلاف ما تضمنه من المكروه
 لترزله عما هو فيه وعما هو بصدده من قولهم
 خدع الضب اذا تورى في حجره وضب خادع
 وخدع اذا اوهم الحارث اقباله عليه

قوله ثم خرج من باب آخر فان الضب اذا توارى اى اختفى في حجره او خرج من باب آخر بعدما اظهر للحارث او هم ان يقبل عليه حين امر الحارث يده على باب حجره فقد ازل الحارث عما هو بصدده واصابه بما هو المكروه عنده وهو اذ باره وامتناعه عن الاصطياد له بعدما اوهمه الاقبال عليه وقال صاحب الكشاف الخدع ان يوهم صاحبه خلاف ما يريد من المكروه وقال الشريف يعنى ويصيه به كما يدل عليه تفسير اصله الذى اخذ منه وهو ان يصيب الخداع صاحبه خلاف ما يخفيه من المكروه فلو قال المصنف وزله بالواو وعطفا على قوله يوهم لكان اوفق بهذا المعنى والحارث صائد الضب خاصة **﴿ قوله واصله ﴾** اى اصل الخدع بالمعنى المذكور المتعارف بين العامة بحسب اللغة الاخفاء والظاهر ان يقال اصله الخفاء يقال بحسب اللغة اخدع اخدعا بمعنى اخفى اخفاء ومنه اى ومن الاخداع بمعنى الاخفاء قولهم مخدع للمخزن وهو بضم الميم وقح الدال اسم مكان من الاخداع بمعنى الاخفاء لان اسم المكان والزمان والمصدر من المزيد ان يكون على صيغة اسم المفعول منها فاصله ضم الميم الا انهم كسروه استقالا **﴿ قوله والمخادعة تكون من اثنين ﴾** بان يضم كل واحد منهما خلاف مراد الآخر ويوهم الموافقة معه في ارادة حصول مطلوبه ليرله عن ذلك فيكون كل واحد منهما مخدوعا لصاحبه والله سبحانه يستحيل ان يخدع من احد من حيث انه لا يخفى عليه شئ من البواطن واهل الكتاب عارفون بان الله تعالى عليم بذات الصدور فلا يتصور ان يخدعه احد فيعلمون بذلك امتناع ان يصدر منهم فعل الخدع فثبت بذلك انه لا يصح اجراء هذا اللفظ على ظاهره **﴿ قوله ولانهم لم يقصدوا خديعته ﴾** قال المولى المعروف بخسر ولانهم من اهل الكتاب وهم عارفون بان احدا لا يخدع الله تعالى وقد قال في شرح التاويلات لاحد يقصد مخادعة الله تعالى مع اقراره بانه خالقه قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله انتهى وظاهر ان ما ذكره ببيان وتوضيح للوجه الاول وليس بوجه ثان فالوجه ان يقال ان قصد خداع الله بايها تصديق رسوله فيما جاء به من معنى اضمار الكفر يقع على اعتقاد ان الله تعالى بعث اليهم وهؤلاء يعتقدون ذلك فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله تعالى فثبت به ايضا انه لا يمكن اجراء اللفظ المذكور على ظاهره بل لابد من التاويل وهو من وجهين الاول ان يكون المراد بالمخادعة مخادعة رسول الله صلى الله عليه وسلم اما بناء على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو جاز في كلام العرب عند الامن من التباس المراد واما الثانى على اعتبار الجواز العقلى في النسبة الايقاعية حيث اوقع فعل المخادعة على غير ما حقه ان يوقع عليه فان حقه ان يوقع على ما يصح عليه الخدع ووقع عليه للملابسة بينهما من حيث انه خليفته في ارضه والناطق عنه باوامره ونواهيته مع عبادته ومثل هذه العلاقة كما يصح ان يسند الى الاصل ما حقه ان يسند الى النائب بان يقال قال الملك كذا ورسم الملك بكذا وانما القائل وزيره ومن ناب منابه يصح ايضا ان يوقع على الاصل ما حقه ان يوقع على النائب كما في قوله تعالى يخادعون الله في موضع يخادعون رسول الله وفي ايشار هذه الطريقة تفخيم امر الخليفة وتعميم شأنه حيث جعل مخادعة خليفته بمنزلة مخادعة نفسه فثبت بهذين الوجهين جواز ان يراد بقوله تعالى يخادعون الله انهم يخادعون رسوله والذين آمنوا وبقى الكلام في توجيه صدور وجه الخدع من كل واحد من الجانبين متعلقا بالآخر حتى يكون قوله يخادعون على اصله لا بمعنى يخدعون فان كونه بمعنى يخدعون سيذكر بعد قوله ويحتمل فيجب ان يكون يخادعون في هذين الوجهين باقيا على اصل معناه وصدوره من المناققين حقيقة متعلقا بالرسول والذين آمنوا ظاهر واما صدوره منهما كذلك بالمناققين فبغير خفاء لان صدور الخدع من الرسول والمؤمنين في حقهم حقيقة ليس بظاهر ولا بحال لان يكون الخدع من احد الجانبين حقيقة ومن الاخر مجازا لاتحاد اللفظ وان جعل مجازا منهما يكون هذا الوجه بعينه هو الوجه الثانى الذى اشار اليه بقوله واما ان صورة صنعهم الخ والصنيع من صنع به صنيعا فبهما والصنع بالضم من صنع اليه معروفا وهذه الجملة في محل الرفع عطفا على قوله اما مخادعة رسول الله عليه الصلاة والسلام **﴿ قوله وصنع الله ﴾** مجرور معطوف على صنعهم وقوله استدراجا علة لقوله صنع الله وقوله وامثال الرسول مجرور معطوف على قوله صنع الله وقوله في اخفاء حالهم متعلق بالامثال وقوله مجازاة لهم علة للامثال المذكور وقوله صورة صنيع المخادعين خبر ان المفتوحة ولفظ المخادعين على لفظ التثنية لا على صيغة الجمع قال الشريف المحقق والحاصل ان بينهم من الجانبين معاملة مشبهة بالمخادعة قوله تعالى يخادعون استعارة تبعة وليس في هذا الجواب اعتبار هيئة مركبة من الجانبين وما يجري بينهما مشبهة

ثم خرج من باب آخر واصله الاخفاء ومنه الخدع للخزائن والاخذ بان لعرقين خفيين في العنق والمخادعة تكون من اثنين وخداعهم مع الله ليس على ظاهره لانه لا يخفى عليه خافية ولانهم لم يقصدوا خديعته بل المراد اما مخادعة رسوله على حذف المضاف او على ان معاملة الرسول معاملة الله من حيث انه خليفته كما قال ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ان الذين يسايعونك انما يسايعون الله واما ان صورة صنعهم مع الله تعالى من اظهار الايمان واستبطان الكفر وصنع الله معهم من اجراء احكام المسلمين عليهم وهم عنده اخبث الكفار واهل الدرك الاسفل من النار استدراجا لهم وامثال الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين امر الله في اخفاء حالهم واجراء حكم الاسلام عليهم مجازاة لهم بمثل صنيعهم صورة صنيع المخادعين

بهية اخرى مركبة من الخادع والخدوع والخدع ليحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية على قياس ما مر في ختم الله تعالى على قلوبهم فلا تغفل انتهى كلامه ولعل مراده ان الحمل على الاستعارة التبعية كاف ههنا فلا حاجة الى الحمل على الاستعارة التمثيلية والا فالحمل على الاستعارة التمثيلية جائز ايضا وهو الظاهر من تقرير المصنف فانه يدل دلالة ظاهرة على اعتبار هيئة مركبة من صنيعهم مع الله تعالى من اظهار الايمان واخفاء الكفر وصنع الله تعالى معهم من حيث انه تعالى امر الرسول عليه الصلاة والسلام والمؤمنين باجراء احكام المسلمين عليهم كالتوارث واعطاء السهم من المغنم ونحو ذلك والحال انهم عنده تعالى من اخبت الكفرة وتشبه تلك الهيئة بهيئة اخرى مركبة منتزعة من الاحوال الحاصلة للمخادعين وهي ان كل واحد منهما يظهر لصاحبه المسألة معه ويضم في نفسه ان يفعل به خلاف مراده ثم انه يستعار لفظ الهيئة المشبهة بها للهيئة المشبهة استعارة تمثيلية والجامع بينهما ما اشتركا فيه من اظهار كل واحد منهما للآخر خلاف ما عنده حتى يحصل مراده ولا يحصل مراد الآخر وقد ذكر الشريف في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم ان الهيئة المركبة لا يلزم ان يكون جميع اجزائها مذكورة بالفاظها بالفعل بل يكفي ان يكون بعض الفاظها مذكورة بالفعل وبعضها مقدرة وبعضها منوية وقال الفاضل خسرو حاصل هذا الوجه انه اعتبر ههنا هيئة منتزعة من الجانبين وما يجري بينهما مشبهة بهيئة اخرى منتزعة من الخادع والخدوع فيكون استعارة تمثيلية كما تحققت في على هدى ومن اقتصر على التبعية فقد اتبع العصبية فانه لما ذهب الى ان تركيب الطرفين بمعنى دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى شرط في التكميل على خلاف ما ذهب اليه التحرير التفتازاني وكان اعتبار التركيب ههنا فيه تكلف اقتصر على التبعية **قوله** ويحتمل ان يراد بخادعون الخ عطف على قوله والخادعة تكون بين اثنين واذا كان بمعنى يخدعون لا يحتاج الى اعتبار خدع الله تعالى او المؤمنين ايهم وتاويله لا يحتاج الى اعتباره الا اذا كان فعل الخادعة على اصله مع انه لا ينسب اليه الخدع حقيقة عند المعتزلة لان الحكيم الذي لا يفعل الصبح لا يخدع واما عندنا فلان الخدع الحقيقي يوهم العجز عن اظهار المكتوم وابطاله عيانا من غير ان يوهم خلافه ويجعله مغرورا بذلك **قوله** لانه بيان ليقول او استئناف **قوله** تعليل يكونه بمعنى يخدعون فان يقول لاشك من جانب واحد وهو المناقون فينبغي ان يكون فعل الخدع ايضا من جانب واحد ليطابق البيان المبين والاستئناف ايضا فيفيد فائدة البيان لانه في معرض الجواب لما عسى ان يقال ما بالهم يقولون آمنة وما هم بمؤمنين فقيل يخادعون الله فلما كان هذا الكلام جوابا لفرضهم كان الفعل المذكور من جانبهم فقط فكان يخادعون بمعنى يخدعون ويحتمل ان تكون هذه الجملة حالا من الضمير المستكن في يقول والمعنى ومن الناس من يقول كذا حالة كونهم مخادعين **قوله** الا انه استثناء من قوله ويحتمل ان يراد بخادعون عود يخدعون الا ان يخدعون الواقع من واحد اخرج في زنة فاعلت كما في قولهم طابقت النعل وعاقبت الاصل للمبالغة في قوة الفعل وكاله كما يقال فلان يخاشي الله اي يخشاه خشية عظيمة والوجه في دلالة الاخراج المذكور على المبالغة ما ذكره من ان زنة المفاعلة للمبالغة اي للمعارضة وبيان الغالب من المعارضين فان الفعل المبني من باب المفاعلة يذكر لبيان ان الغلبة في الفعل الذي يذكر بعد ذلك الفعل نحو كارمني فكرمته وناضلني فضلته اي غلبته في الكرم ورمي السهم ومن المعلوم ان الفعل متى غلب فيه فاعله اي عورض وجرى بينه وبين صاحبه مباراة ومقابلة كان ابلغ واقوى من ذلك الفعل اذا جاء بالمقابلة ومعارضة لان فعله على وجه المعارضة يكون الداعي الى الفعل والاهتمام به اشد واقوى مما اذا زاوله وحده ولا يخفى ان الفعل مع قوة الداعي اليه وشدته الاهتمام به يكون اتم واحسن من الذي لا يكون كذلك فلما كانت الزنة المذكورة للمبالغة المتضمنة لقوة الفعل الواقع من الجانبين استصحبت الزنة للمبالغة المذكورة **قوله** ومباراة عطف تفسير لقوله معارض يقال فلان يبارى فلانا اي يعارضه ويفعل مثل فعله وقوله استصحبت جواب لما وقوله ذلك اشارة الى المبالغة المذكورة **قوله** وبعضه **قوله** اي يقوى الاحتمال المذكور فان قيل كيف يخدعون الله وهم يعلمون استحالة ذلك ضرورة ان كل احد يعلم استحالة ان يقع في هله تعالى خلاف ما يقصده مما هو مكروه عنده تعالى واجيب في الجواب الاول بوجهين بلا تغيير وفي الجواب الثاني بنوع تغيير **قوله** وكان فرضهم في ذلك **قوله** اي في اظهار الايمان وابطان الكفر كما انه قيل لاي غرض اقدموا على النفاق ولاي مقصود ارادوا الخداع فاجاب بذلك وذكره ثلاث منافع الاولى دفع مضرة المؤمنين عن انفسهم والثانية جلب المنفعة منهم

ويحتمل ان يراد بخادعون يخدعون لانه بيان ليقول او استئناف بذكر ما هو الغرض منه الا انه اخرج في زنة فاعلت للمبالغة فان الزنة لما كانت للمغالبة والفعل متى غلب فيه كان ابلغ منه اذا جاء بالمقابلة معارض ومباراة استصحبت ذلك وبعضه قراءة من قرأ يخدعون

قوله (وكان فرضهم في ذلك) حاشيته
سيأتي في الصحيفة (١٣٣) فانظر لصححه

والثالثة اضرار المؤمنين باساعة اسرارهم الى الكفار الذين يعادونهم والمناذرة اظهار العداوة كان كل واحد من المعادين يند ما في قلبه من العداوة او يند اليه عهده والاذاعة الاشاعة ﴿ قوله ما يطرق به ﴾ على بناء المفعول وبه قائم مقام الفاعل من طرفه الزمان بنو آبه اذا اصابه بها والتخص مطروق والنوائب مطروق بها ﴿ قوله والمعنى ان دائرة الخداع ﴾ اي ما يدور ويترتب عليه من المضرة راجعة اليهم قائم لما عاملوا مع الله ومع المؤمنين معاملة شبيهة بالمخادعة فلا جرم ان الله تعالى مجازيهم ويعاقبهم عليها وذلك العقاب المترتب عليها هو الضرر الراجع اليهم المقصور عليهم لما حفي المعنى في قرآته وما يخادعون الا انفسهم من حيث انه قصر تعلق المخادعة على انفسهم فيها بعد التصريح بكونها متعلقة بالله تعالى والمؤمنين بين ان قصر تعلقها عليهم قصر ضررها عليهم وبيان ان لا يتجاوز عنهم الى احد اصلا وطريق استعارة هذا المعنى من تلك القرآته ان تكون العبارة الدالة على كون مخادعتهم مقصورة على انفسهم ملزومة لانحصار الضرر المترتب عليها فيهم وذكر المزموم واردة اللزوم مجازا وكناية على اختلاف المذهبين والظاهر انه مجاز لان تعلقها بما علفت به سابقا قرينة صارفة عن ارادة المعنى الاصلى وهو ان نفس مخادعتهم مقصورة عليهم فلا تكون كناية لان شرط الكناية ان تصح ارادة المعنى الاصلى وهو الذى ذكر من معنى قصر المخادعة على انفسهم وامام معنى نفس المخادعة فهو ما ذكر من معنى المخادعة المذكورة سابقا فان كان الكلام السابق يخادعون رسول الله والمؤمنين على احد الوجهين يكون معنى الثانى وما يخادعون رسول الله وانما يخادعون انفسهم وان كان قصرها على انفسهم مجازا عن قصر ضررها عليهم وان كانت المخادعة المذكورة سابقا مستعارة للمعاملة الجارية فيما بينهم وبين الله تعالى والمؤمنين المشبهة بمخادعة المؤمنين يكون معنى الثانى ان تلك المعاملة المشبهة بمعاملة المخادعين مقصورة عليهم والمراد حصر ضررها اللزوم لها فيهم ﴿ قوله او انهم في ذلك ﴾ اي انهم في خداعهم الله تعالى والمؤمنين خدعوا انفسهم حقيقة بينا ولا ان معنى قصر مخادعتهم على انفسهم قصر ضررها اللزوم لها على انفسهم بان يراد بالمخادعة لازمها الذى هو الضرر والوبال ثم ذكر انه يحتمل ان يراد بها حقيقة المخادعة وعلى هذا المعنى ايضا اندفع ما توهم من ان قصر مخادعتهم على انفسهم يناقى ما سبق من قوله تعالى يخادعون الله والذين آمنوا وذلك لان هذه المخادعة مخادعة اخرى جارية بينهم وبين انفسهم باعتبار التغير المبني على التجريد بان جردوا من انفسهم اشخاصا يخادعونهم كما يخادعون غيرهم من الاشخاص كما جرد الشاعر من نفسه شخصا فخطابه بقوله تطاول ليلك بالاثمد * وبهذا المعنى ايضا يدفع ما يرد من ان المخادعة لا تكون الا بين اثنين فكيف يتصور مخادعتهم انفسهم ولا اثنية وتصوير جريان المخادعة بينهم وبين انفسهم في مخادعتهم الله تعالى والمؤمنين على الوجه المذكور انهم في تلك المخادعة يخدعون انفسهم بان يوهوها الا باطيل والا كاذب من انهم قد خدعوا الله تعالى والمؤمنين وانفسهم بذلك وكذا انفسهم تخدعهم وتوهمهم الامنيات الخالية عن الفائدة والاطماع البنية على السفاهة والوقاحة فلما اوهموا انفسهم الا باطيل واوهمتهم انفسهم الا كاذب مع انه يتفرغ على تلك المعاملة مع المؤمنين امور واغراض مبهمة كانت معاملتهم مع انفسهم شبيهة بمعاملة المخادعين فاطلق عليها اسم المخادعة ثم اشتق منها لفظ يخادعون فكانت استعارة تبعية ﴿ قوله لان المخادعة لا تتصور الا بين اثنين ﴾ لما كانت نفس القرآته ثابتة بالتواتر وجب ان يحتمل هذا التعليل على كونه ياتنا لوجه اختيارهم هذه القرآته وترجيحها على القرآته الثانية ايضا بالنقل التواتر ويرد على هذه القرآته ايضا ان المخادعة كما انها لا تتصور الا بين اثنين كذلك تقتضى شخصا مغيرا للخادع حتى يقصد اصابه المكروه به ويندفع بالصبر الى التجريد لكن من جانب واحد بان يجردوا من انفسهم اشخاصا يخدعونها اي يعاملونها معاملة الخادع الخدوع ﴿ قوله وقرئ ويخدعون ﴾ بتشديد الدال على ان بناء التفعيل للمبالغة والتكثير وقوله ويخدعون بفتح الباء وانحاء وكسر الدال المشددة اصله يخدعون فقلت قصه التاء الى الخاء ثم قلبت التاء دالا للقرب مخرجاها وادغمت الدال في الدال وهو ههنا متعد نصيب مفعوله كما في قولك انتزعت الشيء اي اقتلعته وقيل ينبغي ان يكون نصب انفسهم في هذه القرآته بانتراع الخافض الا ان ثبت اختدع بمعنى خدع ﴿ قوله ويخدعون ويخدعون على البناء للمفعول ﴾ اي في القرآتين معا وعلى هذا يكون انتصاب انفسهم بنزع الخافض على طريقة واختار موسى قومه اي من قومه يقال خدعت زيدا نفسه اي عن نفسه او على التمييز ان جوز كون التمييز معرفة وانتصابه على باقى القرآته على المفعولية لما تقرر ان المستثنى المرفوع يعرب على حسب اقتضاء العامل وهو ما لا يذكر فيه المستثنى منه وشرطه ان يكون بعد نفي او شبهه كالاستفهام والنهى

وكان غرضهم في ذلك ان يدفوا عن انفسهم ما يطرق به من سواهم من الكفرة وان يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الاكرام والاعطاء وان يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا على اسرارهم ويذيعوها الى منابذهم الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد (وما يخادعون الا انفسهم) قرآته نافع وابن كثير وابي عمرو والمعنى ان دائرة الخداع راجعة اليهم وضررها يحقق بهم او انهم في ذلك خدعوا انفسهم لما غروها بذلك وخدعتهم انفسهم حيث حدثتهم بالاماني الفارغة وحلتهم على مخادعة من لا يخفى عليه خافية وقرأ الباقون وما يخدعون لان المخادعة لا تتصور الا بين اثنين وقرئ ويخدعون من خدع ويخدعون بمعنى يخدعون ويخدعون ويخدعون على البناء للمفعول ونصب انفسهم بنزع الخافض

قوله والنفس ذات الشيء وحقيقته **قوله** سواء كان جسمانيا او لاقوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك والمتبادر من هذه العبارة ان يكون لفظ النفس حقيقة في الذات مجازا فيما عداه فيكون قوله لان نفس الحى به بيانا للعلاقة بينها وبين ذات الشيء نقل او لا من ذات الشيء واطلق على الروح سواء كان روحا حيوانيا وهو البخار اللطيف او انسانيا وهو النفس الناطقة بناء على ان الروح باى معنى كانت سبب لقوام النفس بمعنى ذات الشيء الحى على طريق اطلاق اسم المسبب على السبب ثم نقل عنه الى القلب لانه محل الروح الحيوانى فان القلب له تجويف في جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيتحرر بحرارته فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء ثم انه يسرى من القلب الى جميع البدن ولما كان القلب منبعه قال لانه محل الروح **قوله** او متعلقه **قوله** اى او لان القلب متعلق الروح على ان يراد بالروح الروح الانسانى وهو عند اكثر المتكلمين جسم لطيف سارى في البدن حال فيه واذ تعلق بجميع البدن تعلق الحلول يكون متعلقا بالقلب الذى هو العضو الصنوبرى والروح عند الحكماء مجرد تعلق الروح بالبدن تعلق التدبير والتصرف بواسطة تعلقه بالروح الحيوانى الحال فى القلب وهو عندهم ليس بجسم ولا متعلق بالجسم تعلق الحلول فيه **قوله** وللدم **قوله** اى ونقل لفظ النفس من ذات الشيء للدم وقيل للدم نفس من حيث ان نفس الشيء اى ذاته تقوم بالدم حيث روى ان بعض الاطباء ذهبوا الى ان الروح هو الدم وقيل للماء ايضا نفس لان ذات الشيء تحتاج اليه فرط احتياج قال تعالى وجعلنا من الماء كل شىء حى روى ان قيصر بعث الى معاوية بقارورة وقال له اجعل فيها كل شىء فسأل ابن عباس رضى الله عنهم فقال له اجعل فيها ماء **قوله** ولارأى فى قولهم فلان يؤامر نفسه **قوله** اى يشاور رأيه اذا تردد فى الامر واتجده رأيان داعيان لا يدري على ايهما يعتمد **قوله** لانه ينبعث عنها **قوله** اى لان رأى ينبعث عن ذات فلان وهو اشارة الى اطلاق النفس على رأى مجازا مرسل من قيل اطلاق السبب على المسبب من حيث ان رأى يسبب عن النفس **قوله** او يشبه ذاتا ما بامر **قوله** عطف على قوله ينبعث فعلى هذا يكون اطلاق اسم النفس على رأى على طريق الاستعارة المبنية على تشبيه رأى الداعى بالذات المشير الى امر واطلاق اسم المشبه به على المشبه وفي الحواشى الشريفية كونه استعارة مبنية على المشابهة انب هذا المقام واظهر بحسب المعنى ولعل وجه كونه انب ان المؤامرة والمشاورة انما تعلق بالذوات المشيرة وتلاهما فالمناسب ان تكون ترشحا للاستعارة ووجه كونه اظهر بحسب المعنى ان اعتبار المشابهة بين النفس والرأى الداعى اظهر من اعتبار كون النفس سببا للرأى لان السبب الحقيقى هو الله تعالى **قوله** والمراد بالنفس ههنا ذواتهم **قوله** لانها اصل معناها ولا مقتضى للعدول عنها **قوله** لا يحسون بذلك **قوله** اى يكون دائرة الخداع راجعة اليهم **قوله** لتماذى غفلتهم **قوله** اى لا تمتداد غفلتهم وبلوغها الى مداها اى غايتها والشعور العلم الحاصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالحسوس لكنهم لتماذيتهم فى الغفلة صاروا بمنزلة من لا حس له وفيه اشارة الى انهم اخس وادنى حالا من البهائم وملحقون بالجمادات **قوله** واصله الشعر **قوله** وهو الفهم والعلم يقال شعرت بالشىء اشعر به شعرا اى فطنت له ومنه قولهم ليت شعرى اى ليتنى علمت ومنه الشعر وهو شعار القوم فى الحرب وعلامتهم التى بها يعرف بعضهم بعضا فهو سبب الشعور وايضا الشعر ثوب يلبى الجسد ويحس به **قوله** ويجازى فى الاعراض النفسانية **قوله** اى الصفات العارضة للنفس وهو جمع عرض بفتحين وبالعين المهملة والمراد بالجهل الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه ذلك وبسوء الاعتقاد الجهل المركب لانه عبارة عن الاعتقاد الغير المطابق والحسد تمنى زوال نعمة المحسود الى الحاسد والضعيفة كينة الخد الكامن الذى يؤدى الى قصد الانتقام اطلق لفظ المرض على هذه الصفات على طريق الاستعارة التصريحية لاقتنائه على المشابهة بين تلك الصفات والمرض الحقيقى فان الامراض البدنية فيها حالتان الاولى انها تخرج البدن عن الاعتدال اللائق به وتوجب الخلل فى افعاله فان المرض العارض لكل عضو يمنع عن كمال منفعته وهو صدور الافعال المتعلقة به من غير خلل والثانية تأديته الى زوال الحياة الجسمانية وهلاك الجسم والاعراض النفسانية المذكورة تشبه الامراض البدنية فى هاتين الحالتين فانها تمنع عن كمالها وهو اكتساب الفضائل الدينية من معرفة الله تعالى وطاعته وسلوك سبيل مرضاته فى جميع ما ياتيه ويذره وربما يؤدى الى هلاك النفس بزوال حياتها الحقيقية الابدية الحاصلة للمؤمنين فى دار السعادة و اراد بالفضائل فى قوله لانها مانعة من نيل الفضائل مالا يؤدى انتفاؤها الى الكفر وزوال الحياة الابدية بقرينة قوله او مؤدية الى زوال الحياة الحقيقية **قوله** والآية الكريمة **قوله** اى تحتمل ان يراد بالمرض

والنفس ذات الشيء وحقيقته ثم قيل للروح لان نفس الحى به والقلب لانه محل الروح او متعلقه وللدم لان قوامها به وللماء لفرط حاجتها اليه وللرأى فى قولهم فلان يؤامر نفسه لانه ينبعث عنها او يشبه ذاتا ما بامر وتشير عليه والمراد بالنفس ههنا ذواتهم ويحتمل جعلها على ارواحهم وآرائهم (وما يشعرون) لا يحسون بذلك لتماذى غفلتهم جعل لحوق وبال الخداع ورجوع ضرره اليهم فى الظهور كالحسوس الذى لا يخفى الا على مؤوف الحواس والشعور الاحساس ومشاعر الانسان حواسه واصله الشعر ومنه الشعر (فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا) المرض حقيقة فيما يعرض للبدن. فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل فى افعاله ويجازى فى الاعراض النفسانية التى تخل بكمالها كالجهل وسوء العقيدة والحسد والضعيفة وحب المعاصى لانها مانعة من نيل الفضائل او مؤدية الى زوال الحياة الحقيقية الابدية والآية الكريمة تحتملها

قوله (فى قلوبهم مرض) وقوله (فزادهم الله مرضا) سياآت حاشيتهما فى الصحيفة (١٣٧) فانظر لصححه

فيها معناه المجازي الذي هو الاعراض النفسانية وان يراد به ما هو من قبيل الامراض البدنية وهو ما يعرض لجرم القلب الصنوبري من سوء مزاجه وتألمه ومرضه فان الانسان اذا صار ممتلئا بالحسد والنفاق ومشاهدة ما هو المكروه عنده واستمر به ذلك ودام فربما صار ذلك سببا لتغيير مزاج قلبه ووجعه وهذا مع كونه معنى حقيقيا لمرض القلب ابلغ من المعنى المجازي الذي لا يرتكب الا لكونه ابلغ من الحقيقة **قوله** فان قلوبهم كانت متألمة تحرقا على ما فاتهم من الرياسة **قوله** اي احتراقا وتحزنا على فواته وهو علة لتألم قلوبهم وتوجعها وتوجعها حسيما من اجل ما فات عنهم من حب الرياسة فان اهل المدينة قد اتفقوا على ان يبايعوا ابن ابي بعة السيادة ويتوجوه بتاج الامارة قبل طلوع شمس الاسلام وقدم فخر المرسلين صلى الله عليه وسلم فلما تقرر امر النبوة وقبلها اكثر اهل المدينة وتركوا ما عزموا عليه في حق ابن ابي عظم ذلك عليه وعلى اصحابه واتباعه فلم يقدروا على كظمه والصبر عليه بل مرض به قلوبهم مرضا حقيقيا واشتد وجعها حين ظهر منهم ما ظهر مما يتعلق بهتك حرمة رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذر سعد بن عبادة رضي الله عنه من قبل ابن ابي بقوله اعف عنه يا رسول الله واصفح الى تمام الحديث وفي الحواشي الشريفة ان التحرق ههنا من حرق الاسنان اي سحق بعضها على بعض حتى يسمع لها صريف اي صوت وهو كناية عن شدة الغيظ وهو ليس من الاحتراق لان استعماله بعلى يمنع هذا المعنى **قوله** وزاد الله غمهم **قوله** اي تألم قلوبهم المسبب من اغتمامهم بمشاهدة ما يكرهونه من اعلاء شأنه وزيادة قدره يوما فيوما فاطلق السبب الذي هو الاغتمام وأريد المسبب وهو تألم قلوبهم فانه عطف على قوله فان قلوبهم كانت متألمة والمقصود منه تفسير قوله تعالى فزادهم الله مرضا على تقدير ان يحتمل المرض على المرض البدني الحقيقي والمناسب لقوله فان قلوبهم كانت متألمة ان يقول هنا فزاد الله تألم قلوبهم ليطابق قوله تعالى في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا فان زيادته لا بد ان تكون من جنس المزيد عليه والاغتمام ليس من جنس تألم جرم القلب بل هو السبب المؤدى اليه فلا بد ان يكون المراد بالاغتمام التألم المسبب عنه فان اغتمامهم بمشاهدة ما يكرهونه من اعلاء امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وتزايد قدره يوما فيوما لما كان سببا مفضيا لتألم قلوبهم عبر المصنف عن تألمها بالاغتمام حيث قال وزاد الله غمهم بما زاد في اعلاء امره واشادة ذكره اي رفع قدره وفي الصحاح اشاد ذكره اي رفع قدره **قوله** ونفوسهم كانت مؤوفة **قوله** بالنصب عطف على قوله فان قلوبهم كانت متألمة وهو اشارة الى توجيه المعنى على تقدير ان يراد بالمرض المعنى المجازي فعلى هذا يكون معنى قوله فزادهم الله مرضا فزادهم الله تعالى ذلك المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد ونحو ذلك بالختم على قلوبهم وهو من جنس المزيد عليه لانه يؤكده ويقويه او المعنى فزادهم الله بازدياد التكليف عليهم اي زيادتها فان الازدياد متعدد ههنا ومضاف الى مفعوله وان كان المشهور استعماله لازما ونظيره في اضافة المصدر الى مفعوله قوله وتكرير الوحي فان اصله وتكريره الوحي الى النبي صلى الله عليه وسلم وكذا قوله وتضاعف النصر فان معناه وتضعيف النصر له ويحتمل ان يكون الازدياد والتضاعف كناية عن الزيادة والتضعيف لكونهما لازمين لهما جعل الطبع زيادة على ما في قلوبهم من المرض بالمعنى المجازي كالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى احداث الهيئة المانعة من قبول الحق في قلوبهم ومشاعرهم تزيد على ما في نفوسهم من مرض الكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما وتلك الزيادة من جنس المزيد عليه وملائمة له ومسندة اليه تعالى لكونها من جملة الامور المسندة اليه تعالى وجعل زيادة التكليف وتكرير الوحي وتضعيف النصر ايضا زيادة على ما في نفوسهم من مرض الكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما مع انها ليست من جنس المزيد عليه وغير ملائمة له بحسب الظاهر بناء على ان احداث هذه الامور سبب لازدياد ما في نفوسهم من المرض المجازي لانه تعالى كما زاد تكليفا وانكروه وكما كرر انزال الوحي على رسوله وسمعه وكما نصره وزاد ذلك ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم ولما كان احداث هذه الامور سببا لزيادة كفرهم جعل احداثه بمنزلة زيادة ما في نفوسهم من المرض المجازي فقال فزاد الله ذلك الطبع او بازدياد التكليف **قوله** وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله **قوله** متعلق بقوله بازدياد التكليف وجواب عما يرد عليه من ان قوله تعالى فزادهم الله مرضا يستدعي مرضا مجازيا بازاء على ما كان في قلوبهم بحيث يكون ذلك الزائد من جنس المزيد عليه وملائمة له لان الزائد على كل شيء لا بد ان يكون كذلك ويستدعي ايضا ان تكون زيادته مستندة اليه تعالى وكل واحد من الامرين ظاهر على تقدير ان يفسر

فان قلوبهم كانت متألمة تحرقا على ما فات عنهم من الرياسة وحسدا على ما يرون من ثبات امر الرسول صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوما فيوما وزاد الله غمهم بما زاد في اعلاء امره واشادة ذكره ونفوسهم كانت مؤوفة بالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي صلى الله عليه وسلم ونحوها فزاد الله سبحانه وتعالى ذلك بالطبع او بازدياد التكليف وتكرير الوحي وتضاعف النصر وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله واسنادها الى السورة في قوله تعالى فزادهم رجسا لكونها سببا

ذلك بان يقال فزاد الله ما في قلوبهم من الكفر والحسد لظهور دين الله ونصرة رسوله ونحوهما من الامراض
 المجازية بالطبع لان الطبع بمعنى احداث الهيئة المانعة من قبول الايمان والطاعة مرض قلبي ملائم لما في قلوبهم
 من الامراض المجازية وان زيادته مسندة اليه تعالى واما ان فسر ذلك بقوله فزاد الله ذلك بازدياد التكاليف
 وتكرير الوحي وتضعيف النصر فلا يظهر الا من الاول لان زيادة التكاليف وان كانت افعالا مسندة اليه تعالى
 الا انها ليست من جنس الامراض المجازية فضلا عن ان تكون من جنس المزيد عليه او ملائمة له حتى تعد
 زيادتها زيادة على ما في قلوبهم من الامراض وتقرير الجواب ان من فسر المرض المذكور في قوله فزادهم الله
 مرضا بازدياد التكاليف لم يرد ان هذه الامور امراض مجازية زائدة على ما كان في قلوبهم حتى يرد ان يقال انها
 ليست من قبيل الامراض المجازية فضلا عن ان تكون من جنس المزيد عليه او ملائمة له بل اراد ان قلوبهم كانت
 مريضة بالكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما فزاد الله ذلك بسبب ان زاد التكاليف وكرر الوحي وضاعف النصر
 فانه تعالى كلما زاد شيئا من هذه الامور زاد ما في قلوبهم من الكفر وسائر الامراض المجازية الا ان ما ازداد
 في قلوبهم بسبب ازدياد التكاليف صفات اكتسبوها باختيارهم فهي مسندة اليهم من هذا الوجه ولهذا يلامون
 عليها ويعاقبون بسببها وخلق الله تعالى اياها فيهم من جهة انهم صرفوا اختيارهم اليها واكتسبوها لانه تعالى
 خلقها فيهم جبرا من غير سبق اختيار منهم ولما كان حدوث هذه الامور الزائدة على ما في قلوبهم من الامراض
 المجازية مبنيا على كسب المكلف اياها وصرف اختياره وارادته اليها كان الظاهر اسنادها الى المكلف وكان
 اسنادها اليه تعالى خلاف الظاهر لان كونها مخلوقة لله تعالى مبنيا على كسب العبد اياها وصرف اختياره
 اليها فاسنادها الى العبد بالقصد والاختيار سابق على اسنادها اليه تعالى بالخلق والايجاد الا ان تلك الزيادة
 اسندت اليه تعالى من حيث انها اي من حيث ان تلك الزيادة التي هي في معنى المرض مؤولة به مسببة
 عن فعله تعالى فان القدر الزائد على ما في قلوبهم من اصل المرض المجازي وان كان مسندا اليهم واقعا بقصد
 واختيارهم الا انه لما كان مسببا عن فعله تعالى اسندت اليه تعالى فانه تعالى لو لم يزد التكاليف ولم يكرر
 ازال الوحي ولم يضاعف نصر الرسول لما زادوا على ما في قلوبهم من الكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما
 من الامراض المجازية اسندت زيادتها اليه تعالى لان تلك الزيادة المكتسبة لما وقعت بسبب ما فعل الله تعالى
 من زيادة التكاليف صارت مسندة اليه تعالى من هذا الوجه وبالجملة المرض الذي اسندت زيادته اليه تعالى
 ان اريد به الافعال المذكورة فهي ليست بامر آخر وان اريد ما يترتب عليها من الامراض فهي غير مسندة اليه
 تعالى وتقرير الجواب ان المراد به الثاني واسناد زيادتها اليه تعالى مع كونها مترتبة على اختيارهم من قبيل
 اسناد الشيء الى موجد سببه مجازا فانهم انما ازدادوا كفرا وضيعة وحسدا ومعاداة للنبي صلى الله عليه وسلم
 بسبب انه تعالى فعل الافعال التي هي اسباب ازدياد مرضهم فانه تعالى كلما زاد تكليفا فأنكروه ازداد كفرهم وسوء
 اعتقادهم وكلما كرر ازال الوحي على رسوله وسمعوه وكلما نصره وزاده ازداد كفرهم وحسدكم فكان الله تعالى
 هو الذي زادهم ما ازدادوه فاسندت الزيادة اليه تعالى على طريق اسناد الفعل الى المسبب له كما اسند الى نفس
 السبب في قوله تعالى فزادتهم رجسا الى رجسهم فان السورة سبب لتلك الزيادة من حيث انهم اذا سمعوا انكروها
 وكفروا بها واسناد الشيء الى سببه او مسببه غير خارج عن قانون البلاغة وقوله من حيث انه مسبب اي من حيث
 ان تلك الزيادة وتذكير الضمير الراجع اليها لكونها في تأويل المرض **قوله** ويحتمل ان يراد بالمرض
 ما داخل قلوبهم من الجبن والخور **عطف** على قوله محتملها بمعنى ان المرض المذكور في الآية كما يحتمل ان يراد به
 ما يمرض الى جرم القلب وان يراد به الاعراض النفسانية التي تخل بكمالها في باب العقائد الدينية كالجهل وسوء
 الاعتقاد او في الاخلاق بان يكون من الرذائل القلبية كالحسد والضيعة وحب المعاصي يحتمل ايضا ان يراد به
 الاعراض النفسانية التي تخل بكمالها في باب الاخلاق بان يكون من الرذائل في الهيات الانفعالية كالجبن والخور
 وهو فحتمين الضعف **قوله** حين شاهدوا **عطف** لظرف لقوله تداخل وقوله وقذف فعل ماض معطوف على
 قوله شاهدوا وفي قوله ما داخل قلوبهم اشارة الى ان هذا المعنى المجازي للفظ المرض امر حدث فيهم وعرض
 عليهم بعد مارأوا قوة الاسلام وشوكة المسلمين فان التداخل يقتضى العروض والحدوث وقد كانت قلوبهم قبل
 ذلك قوية حيث كانوا يطعمون في عدم استقرار امرهم وعدم قبول الخلق اياه ومن قبل منهم ذلك سيندم على

ويحتمل ان يراد بالمرض ما داخل قلوبهم
 من الجبن والخور حين شاهدوا شوكة
 المسلمين وامتداد الله تعالى لهم بالملائكة وقذف
 الرعب في قلوبهم وزيادته تضعيفه بما زاد
 لرسوله صلى الله عليه وسلم نصرة على
 الاعداء وتبسطا في البلاد

فعله ويرجع عنه فيضمحل امره فلما رأوا منه غلبة النصر واطهار دينه على الدين كله ضعفت قلوبهم لغلبة اليأس عليها وايضا انهم كانوا اصحاب شجاعة وجسارة في الحروب فقذف الله تعالى في قلوبهم الرعب فغلب الخوف والخبث على قلوبهم ولما فرس المرض بثلاثة اوجه فمر ان زيادة في كل وجه بما يناسبه ﴿ قوله في قلوبهم مرض ﴾ الجار والمجرور فيه خبر مقدم لقوله مرض وتقديمه صحيح للابتداء بالانكارة ﴿ قوله فزادهم الله مرضا ﴾ جملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية قبلها مسببة عما قبلها بمعنى سبب حصول الزيادة حصول المرض في قلوبهم وزاد يستعمل لازما ومتعديا الى اثنين ثانيهما غير الاول كاعطى وكسا ومثال استعماله لازما قولك زاد المال ومثال استعماله متعديا قوله تعالى وزدناهم هدى وقوله فزادهم الله مرضا وقد يحذف احد مفعوليه فيقال زدت زيدا ولا يذ كرما زيد وزدت مالا ولا تذكركم من زدت ﴿ قوله اي مؤلم ﴾ بفتح اللام على انه اسم مفعول من ألم اي لا ما اي اوجع ايحانا فالمؤلم هو المعضب الذي تعلق به الالم وصار محلاله فهو بمعنى الالم فانه صفة مشبهة مشتق من الفعل اللازم وهو ألم يألم ألما فهو أليم ومعنى ألم صار ذا ألم بان تعلق به الالم فيكون ذا ألم وهو بعينه بمعنى المؤلم ﴿ قوله وصف به العذاب للمبالغة ﴾ جواب لما يقال من ان أليم حينئذ يكون صفة المعذب بفتح الذال لاصفة العذاب فكيف وصف به العذاب ووجه المبالغة ان التوصيف به المذكور على ان الالم المتعلق بالمعذب بلغ في القوة والكمال الى حيث سرى من المعذب في العذاب العارض له وانه من شدته يتألم بنفسه وهذا نهاية المبالغة كما وصف الضرب في قوله تحية بينهم ضرب وجيع * بكونه وجيعا والجامع ان الالم هو المضروب بذلك والمعنى ضربهم الوجيع كتحية بينهم على التشبيه البليغ المقلوب فان ظاهر الكلام يدل على تشبيه التحية من حيث انهم في اول التلاقي يتدثون به بدل ابتداء المتلاقيين بالتألم باللسان ﴿ قوله على طريقة قولهم جد جدته ﴾ اي في كون الاسناد المدلول عليه بالكلام اسنادا مجازيا لا في كون المسند مسندا الى مصدره كما في جد جدته وانما يكون كذلك لو اسند الالم والوجيع وقيل ألم أليم ووجع وجيع وليس كذلك ويمكن ان يكون اسناد الالم الى ضمير العذاب من قبيل اسناده الى مصدره وهو الألم بناء على ان العذاب هو الألم القادح غايته ان لا يكون المصدر من لفظ المسند وهو لا ينافي كونه مسندا الى مصدره اذ ليس الاسناد الى نفس اللفظ ﴿ قوله والمعنى بسبب كذبهم ﴾ اشارة الى ان الباء لسببية واما مصدرية واما كلمة كان فهي للدلالة على الاستمرار في الازمنة كذا في الحواشي الشريفة والدلالة على الاستمرار والانقطاع ليست بمعتبرة بحسب الوضع في معنى كان الناقصة بل كل واحد منهما مستفاد من القرينة وذهب الى ان كان يدل على استمرار مضمون الخبر في الزمان الماضي مستدلا بقوله وكان الله سميعا بصيرا وقال الرضى الاستدلال منشأ الغفلة عن ان الاستمرار مستفاد من قرينة وجوب كون الله تعالى سميعا بصيرا لان لفظ كان الناقصة اذ هي موضوعة لمجرد الدلالة على ثبوت خبرها لتفاعلها في الزمان الذي يدل عليه صيغة الفعل الناقص اما ماضيا او حالا او استقبالا فكان تلماضي ويكون للحال او للاستقبال وكن للاستقبال ومقصود الشريف الرضى رحمه الله بهذا الكلام دفع ما توهم من المناقاة بين لفظي كان ويكذبون من حيث ان لفظ كان اداة دالة على ان الكذب منتسب اليهم في الزمان الماضي ولفظ يكذبون يدل على ان نسبته اليهم في الحال او في المستقبل فالزمان الذي يدل عليه يكذبون بصيغته غير الزمان الذي يدل عليه الاداة فاوجه الجمع بينهما وتقرير الدفع ان كلمة كان للدلالة على استمرار كذبهم في جميع الازمنة بشهادة القرينة كما ان لفظ يكذبون يدل على الاستمرار التجددي ﴿ قوله او ببدله ﴾ اشارة الى جواز كون الباء للمقابلة فان الجزاء مقابل للجريمة وهي سبب للجزاء واما مصدرية ايضا والمراد بكذبهم قولهم آمننا فانه اخبار منهم باحداثهم الايمان في الزمان الماضي فيصح توصيفه بالكذب لكونه اخبارا غير مطابق للواقع وان قالوه على ارادة قصد الانشاء لا يصح نسبة الكذب اليهم في انشاء الايمان بل يكون التكذيب حينئذ راجعا الى الاخبار الذي تضمنه هذا الانشاء فانه متضمن للاخبار بصدور الايمان منهم ﴿ قوله من كذبه ﴾ بالتحديد نقيض صدقه فالمعنى على القراءة الاولى تكذيبهم في قولهم آمننا وعلى هذه القراءة تكذيبهم الرسول بقلوبهم وبالستهم ايضا اذا خلوا الى شياطينهم وحذف مفعول يكذبون اما رعاية الفاصلة او لقصد التعميم والتنبه على انهم يكذبون جميع ما يجب ان يصدق من الاخبار المتعلقة بالاعتقاد او لمجرد الاختصار اعتمادا على القرينة الدالة على ان المراد تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم فان شأن اليهود العناد وتكذيب من كان كاشفا من كان ﴿ قوله واذا خلوا الى شطار دينهم ﴾ عطف على قوله بقلوبهم والسنتهم واذا خلوا وفي بعض النسخ واذا خلوا الى شياطينهم

(ولهم عذاب أليم) اي مؤلم يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة كقوله

تحية بينهم ضرب وجيع * على طريقة قولهم جد جدته (بما كانوا يكذبون) قرأها عاصم وحزة والكسائي والمعنى بسبب كذبهم او ببدله جزاء لهم وهو قولهم آمننا وقرأ الباقون يكذبون من كذبه لانهم كانوا يكذبون الرسول عليه الصلاة والسلام بقلوبهم واذا خلوا الى شطار دينهم

ويقال الشيطان لمن غلا في الضلال ويقال خلوت الى فلان اذا اجتمعت معه في خلوة **قوله** او من كذب الذي هو
 للمبالغة او للتكثير **قوله** فان بناه فعل بالتشديد قد يكون للمبالغة في فعل بالتخفيف بحسب الكيفية اى للدلالة على ان
 الفعل الصادر من الفاعل قوى شديد بالغ اقصى درجات الكمال وقد يكون للدلالة على كثرة الفعل وزيادته بحسب
 الكمية والعدد فعنى يكذبون على الاول يكذبون كذبا عظيما وعلى التاني يكذبون كذبا كثيرا من جهة كثرة
 الفاعلين كما في قولهم مونت البهائم فان بناه فعل فيه لتكثير الفعل من جهة كثرة الفاعل وفي قولهم بين الشئ للدلالة
 على كمال تين الشئ وقوة ظهوره واتضاحه فالثاني لان من قبيل اللف والنشر المرتب فان قوله بين الشئ مثال لكون
 بناء التفعيل للمبالغة وقوله ومونت البهائم مثال لكونه للتكثير وكلمة او في قوله او للتكثير لمنع الخلو اذا لمنافاة بين
 المبالغة والتكثير الذي هو المبالغة بحسب الكم فان صاحب الكشاف في سورة مريم في تفسير قوله تعالى انه كان
 صديقا ناديا قال الصديق من ائنة المبالغة ونظيره الضحك والنطق والمراد كثرة ما صدق به من غيوب الله تعالى وآياته
 وكتبه ورسله او كان بليغا في الصدق لان ملاك النبوة الصدق **قوله** او من كذب الوحشى اذا جرى شوطا
 اى مسافة وميدانا قريبا كان او بعيدا وفي الحواشى الشريفة قولهم كذب الوحشى مجاز مأخوذ من كذب
 الذى بمعنى التعدي كانه يكذب رايه وظنه فيقف لينظر ما وراءه ولما كثر استعماله في هذا المعنى وكانت حال المنافق
 شبيهة به جاز ان يستعار منه لها الى هنا كلامه اى شبه تردد المنافق بين الدينين واطهاره الايمان خوفا وحذرا ثم
 تفكره في حقوق ما يخاف منه به اى هو الاخبار عن المحكوم عليه بانه على وجه يكون ذلك الوجه خلاف الوجه
 الذى ذلك المحكوم عليه ملابس بذلك الوجه في الواقع **قوله** وهو حرام كاذب قيل لاعلى مذهب الشافعية
 وذكر في كتب الحنفية انه يجوز في ثلاثة مواضع في الصلح بين الناس وفي الحرب ومع امرأته **قوله** وماروى
 الخ **جواب** عما يقال اذا كان الكذب كراهيا فافكيف كذب ابراهيم عليه الصلاة والسلام ثلاث كذبات* الاولى
 قوله انى سقيم وليس به سقم * وثانها قوله بل فعله كبيرهم هذا ولم يفعل الصنم الكبير شيا * وثالثها قوله للملك الشام حين اراد
 ان يغصب زوجته سارة هذه اختى وهى زوجته لاخته وقيل الكذبات الثلاث قوله هذا ربي ثلاث مرات حين جن
 عليه الليل فرأى كوكبا وحين رأى القمر وحين رأى الشمس * وتقرر الجواب ان اطلاق الكذب عليها على سبيل
 المجاز تشبيها لها بالكذب لكونها في صورته لانها ليست بكذب في الحقيقة بل تعارض والتعارض ان يشار بالكلام
 الى جانب والغرض منه جانب آخر فقوله انى سقيم فى الحال ليركوه عن الذهاب معهم الى عيد لهم ويخلوا سبيله
 فيكسر اصنامهم لكن الغرض منه جانب آخر وهو انه سيسقم لما علم ذلك بامارة من النجوم من حيث كونه عالما
 باحكامها واحوالها وانه سيسقم لما يجد من الغبط الشديد باتخاذهم الاصنام آلهة وقوله بل فعله كبيرهم هذا
 او همهم ان الكبير كسر الصغار غيرة على تسويتكم اياها به فى استحقاق العبادة والتعظيم والغرض الاشعار بعدم
 قدرته عليه وان من عجز عن ان يدفع عن نفسه مثل هذا الضعيف كيف يكون لها فاذا لم يصلح هو اللوهمية
 فالصغار المكسورة اولى ان لا تكون آلهة وقوله هذا اختى او هم الملك انها اخته من جهة النسب والغرض منه
 الاخوة فى الدين وانتسابهما الى دين واحد و اراد بذلك تخليصها من يد الظالم فان ذلك الملك كان من قوانين سياسته
 ان لا يتعرض الالذوات الازواج واللاتى لازواج لهن لاسبيل له عليهن الا اذا رضين فاوهمه انها ليست بذات زوج
 ليخلصها منه وقوله هذا ربي كلام على سبيل التنزل والغرض ارخاء العنان مع الخصم فى المحاورة كانه يعرض
 بربوبيته تنبها على خطأهم واتخاذهم المتغير الحادث الممكن ربا **قوله** عطف على يكذبون **قوله** وتقدير الكلام
 وبما كانوا اذا قيل لهم لا تفسدوا الخ وعلى الثانى ومن الناس من اذا قيل لهم لا تفسدوا والاول اوجه خلوة عن
 تحلل البيان والاستئناف وهو يخادعون الله وما يتعلق به بين اجزاء الصلة **قوله** وماروى عن سلمان **قوله** اى
 الفارسى رضى الله عنه اشارة الى جواب ما يقال عطفه على يكذبون او يقول يستنزه ان يكون الذين هموا عن الفساد
 فى الارض هم المنافقون الذين كانوا فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وقالوا آمنا وهو ينافى ماروى من انهم
 لم يأتوا بعد * وجوابه ان المنافاة انما تنزىم ان لو كان معنى قوله لم يأتوا بعد ما يفهم من ظاهره وليس كذلك بل معناه
 انهم لم يقرضوا ولم يفتوا عن آخرهم بل وسيكون من بعدها الوقت او من بعد زمانه عليه الصلاة والسلام من حاله
 حالهم فى النفاق وما يرتب عليه وانما احتاج المصنف الى التأويل المذكور بقوله لان هذه الآية متصلة بما قبلها
 بالضمير الذى فيها فيكون اهلها اهل ما قبلها بالضرورة ومعلوم ان اهل ما قبلها قد اتوا وقول سلمان هذه المقالة كيف

من كذب الذى هو للمبالغة او للتكثير مثل
 لشيء ومونت البهائم او من كذب الوحشى
 جرى شوطا ووقف لينظر ما وراءه فان
 فى متخير متردد والكذب هو الخبر عن
 على خلاف ما هو به وهو حرام كاذب
 عطف على استحقاق العذاب حيث رتب
 وماروى ان ابراهيم عليه السلام كذب
 كذبات فالمراد التعريض ولكن لما شابه
 كذب فى صورته سمي به (واذا قيل لهم
 سدوا فى الارض) عطف على يكذبون
 قول وماروى عن سلمان ان اهل هذه
 لم يأتوا بعد فلعلة اراد به ان اهل ليس
 بن كانوا فقط بل وسيكون من بعد من حاله
 هم لان الآية متصلة بما قبلها بالضمير
 فى فيها

يصح منه ان يقول ان اهل هذه الآيتم يأتوا بعد فوجب ان يأول كلامه لفساده ان حل على ظاهره **﴿ قوله ﴾** وكلاهما يعمان كل ضار و نافع **﴿ قوله ﴾** يعني ان كل واحد من قوله لا تفسدوا و مصلحون لم يذكر ففعله لتعميم فان الافساد يتناول اضرار كل ما يصح ان يتعلق به الافساد والاصلاح بان يحدث فيه الاعتدال اللائق به فكأنه اذا قيل لهم لا تخرجوا شيئاً مما في الارض عن الاعتدال اللائق به ولا تغيروه اصلاً قالوا انما نحن مصلحون كل شيء مما في الارض مما يصح ان يتعلق به الصلاح والنفع فعلى هذا يكون كل واحد من قوله ضار و نافع بالنسبة نحو تامر ولابن فيكون المعنى انهما يعمان كل ما يصح ان يتعلق به الافساد ويكون المقصود الاشارة الى ان عدم ذكر مفعول الافساد والاصلاح لتعميم الجميع مما في الارض مما يصح ان يتعلق به الافساد والاصلاح **﴿ قوله ﴾** وكان من فسادهم **﴿ قوله ﴾** اي من الفساد الناشئ من جهتهم في الارض لان فسادهم في انفسهم يقال هاج الشيء هجاء اي تار وارتفع وهاجه غيره تعدي ولا تعدي والمراد بقوله هيج الحروب والفتن هو ما استعمل لازماً لان التعدي هو الافساد والفساد **﴿ قوله ﴾** وبمالة الكفار عليهم **﴿ قوله ﴾** اي بمعاونة الكفار على المسلمين بافشاء اسرار المسلمين الى الكفار يقال ماله اي عاونه وهو مهموز اللام قال الراغب يقال ماله اي عاونه في مهمه وساعدته عليه وصرت من ملته وجمعه كما يقال شايته اي صرت من شيعته **﴿ قوله ﴾** فان ذلك **﴿ قوله ﴾** اي هيج الحروب والفتن بالطريق المذكور وهو اشارة الى كون هيجان الحروب والفتن فساداً في الارض ويعنى ان الفساد في الارض لما كان عبارة عن خروج ما فيها من الناس والدواب والحرب عن الاعتدال اللائق وكان هيجان الحروب والفتن سبباً لذلك الخروج كان اطلاق اسم الفساد عليه من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب مجازاً فعنى لا تفسدوا لا تهيجوا الفتن المؤدية الى فساد ما في الارض من الناس والدواب فانها يقتلان في الحرب وكذا الحرب فانه يقطع علق الخيل لاهل الحرب ويداس بالارجل **﴿ قوله ﴾** ومنه اظهار المعاصي **﴿ قوله ﴾** عطف على قوله من فسادهم جعل الاظهار لمعصية الله تعالى من فسادهم في الارض لان الشرائع سنن موضوعة بين العباد هدى ورجة لهم فاذا تمسك الخلق بها زال الافساد والعدوان والبغضاء بينهم ونزمت كل احدشانه فحقت الدماء وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها بخلاف ما اذا تركوا التمسك بالشرائع واقدم كل احد على ما يهواه ويميل اليه طبعه فانه حينئذ يقع الهرج والمرج والاضطراب فيقع فساد عظيم في الارض قوله تعالى لا تفسدوا في الارض معناه لا تفعلوا ما يؤدي الى الفساد في الارض وهو الاعراض عن الطاعة وعن التمسك بالشرعية واتيان المعصية **﴿ قوله ﴾** والقائل هو الله تعالى او الرسول او بعض المؤمنين **﴿ قوله ﴾** وكل ذلك محتمل الا ان الاقرب ان ذلك القائل من كان مشافهاً لهم بذلك الكلام فهو اما الرسول صلى الله عليه وسلم لم يأن شافهم بذلك بناء على انه بلغد عنهم ما يدل على نفاقهم ولم يقطع بذلك فنصهم فاجابوا بما يحق ايمانهم وانهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين واما بعض من المؤمنين الذين يرون منهم ما يؤدي الى وقوع الفساد في الارض فيقولون لهم على سبيل الوعظ لا تفسدوا في الارض **﴿ قوله ﴾** ورد لناصح على سبيل المبالغة **﴿ قوله ﴾** وجه المبالغة كون جوابهم بالجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار وكون تلك الجملة مصدرية بكلمة انما الدالة على تأكيد الحكم وعلى القصر ايضا **﴿ قوله ﴾** وان حالنا متحصنة **﴿ قوله ﴾** اي خالصة عن شوائب الافساد اشار الى ان القصر المستفاد من انما هو قصر الافراد فانهم لما اتوا عن الافساد توهموا انه قد حكم عليهم بانهم يخلطون الافساد بالاصلاح فاجابوا بانهم مقصرون على محض الصلاح لا يشوبه شيء من وجوه الافساد **﴿ قوله ﴾** لاننا تقيده قصر ما دخلت عليه على ما بعده **﴿ قوله ﴾** تعليل لكون المعنى ما ذكره بقوله فان شأنا الخ فان كلمة انما ان دخلت على الموصوف تقيده قصر الموصوف على الصفة نحو انما زيد منطلق وان دخلت على الصفة تقيده قصر الصفة على الموصوف نحو انما منطلق زيد والآية الكريمة من قبيل الاول **﴿ قوله ﴾** وانما قالوا ذلك **﴿ قوله ﴾** يعني ان المناقذين قالوا انما نحن مصلحون وقصر وانفسهم على محض الصلاح بناء على انهم تصوروا ما هم عليه من تهيج الحروب والفتن ومعاونة الكفار على المسلمين وتعويقهم عن الايمان بصورة انفسهم بان يوهوا الاباطيل والا كاذب من انهم قد خدعوا الله تعالى والمؤمنين وانفسهم تخدع بذلك وتقر وتطمئن وكذلك انفسهم تخدعهم بان تحدثهم وتوهمهم الامنيات الخالية عن القاعدة والاطماع المبنية على السفاهة والوقاحة فلما اوهموا انفسهم الاباطيل واوهمتهم الا كاذب مثل ان يفرع على تلك المعاملة مع المؤمنين امور واغراض مبهمه كانت معاملتهم مع انفسهم شبيهة بمعاملة

والفساد خروج الشيء عن الاعتدال والصلاح ضده وكلاهما يعمان كل ضار و نافع وكان من فسادهم في الارض هيج الحروب والفتن بمخادعة المسلمين وبمالة الكفار عليهم بافشاء الاسرار اليهم فان ذلك يؤدي الى فساد ما في الارض من الناس والدواب والحرب ومنه اظهار المعاصي والاهانة بالدين فان الاخلال بالشرائع والاعراض عنها مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم والقائل هو الله تعالى او الرسول او بعض المؤمنين وقرأ الكسائي وهشام قيل باشمام الضم (قالوا انما نحن مصلحون) جواب لاذنا ورد لناصح على سبيل المبالغة والمعنى انه لا يصح مخاطبتنا بذلك فان شأننا ليس الا الصلاح وان حالنا متحصنة عن شوائب الفساد لان انما تقيده قصر ما دخلت عليه على ما بعده مثل انما زيد منطلق وانما ينطلق زيد وانما قالوا ذلك لانهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح

المخادعين فاطلق عليها اسم المخادعة ثم اشتق منها لفظ يخادعون فكانت استعارة تبعية لان المخادعة لا تتصور بصورة الصلاح زعمانهم بان دينهم هو الصواب وان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين واخلاء وجه الارض عما يعارضه وينفيه ويبطله فلما زعموا ان سعيهم وجل همهم تقرير ما هو الصواب والصلاح عندهم قالوا انما نحن مصلحون بناء على زعمهم الباطل الا انهم او هموا المسلمين بذلك ان مقصودهم انما هو صلاح ما في الارض وتقوية دين الاسلام وازهاره على سائر الاديان اذ لا طساقه لهم على اظهار ما اعتقدوا في باطنهم للمسلمين وان يحكموا عليه بانه هو الصلاح والصواب وما عليه المؤمنون هو القساد والضلال فلذلك اهتموا كلامهم حيث قالوا انما نحن مصلحون فاهو اياه المسلمين انهم مصلحون في دين الاسلام وكان ما في ضميرهم انهم مصلحون في دينهم لاني نفس دين الاسلام ومفعول يشعرون محذوف اما اختصارا اي لا يعلمون انهم مفسدون لانهم يظنون ان الذي هم عليه من ابطان الكفر وبملااة الكفار على المسلمين وتبيح الفتن ونحوها اصلاح واما اقتصارا على مجرد نفي الشعور عنهم وهو الادراك بالحواس ومن اتقى عنه ذلك اتقى عنه العلم رأسا ولفظ لكن في الآية للاستدراك بالنفي بعد الايجاب وقد يكون بالايجاب بعد النفي ايضا * ووجه الاستدراك فيها انه لما قيل هم المفسدون مسبق الى الوهم انهم يفعلون ذلك من حيث يشعرون بناء على انهم و صفوا بالافساد وجعل ذلك وصفا قائما بهم فيتبادر الى الوهم انهم يفعلون اتصافهم بذلك اذ الظاهر ان يعلم الانسان ما هو فيه من الصفات فدفع الوهم المذكور بقوله ولكن لا يشعرون مبالغة في جهلهم الجهل المركب لاسيما اذا تعلق بما هو من احوال النفس فيكون في غاية القباحة لاسيما عند قيام دلائل واضحة وبراهين قاطعة تبين بها المصلح من المفسد والمحق من المبطل **قوله** ردلما ادعوه ابلغ رد) فانهم لما ادعوا كونهم مصلحين وبالغوا فيه بايراد الكلام على صورة الجملة الاسمية المصدرية بانما الدالة على تأكيد الحكم وقصرهم انفسهم على الصلاح بولغ في ردهم بوجوده متعددة * الاول انه سلك في ردهم مسلك الاستثناف فانه لكونه منساقا الى السامع بعد السؤال والطلب يكون ادل على تمكن الحكم في ذهنه من الذي سمعه ابتداء بلا تعب * والثاني تصدير تلك الجملة المستأنفة بكلمة الالمركبة من همزة الانكار وحرف النفي فتفيد تحقق ما بعدها لان انكار النفي تحقيق الاثبات وكذلك كلمة اما فانها ايضا مركبة من همزة الاستفهام التي للانكار وحرف النفي لافادة التنبيه على تحقق ما بعدها لكنهما بعد التركيب صارتا كلمة تنبيه وذهب كثير من النحاة الى انها لا تركيب فيهما ونظيرهما الهمزة الداخلة على ليس في كونها تحقيق ما بعدها فان قوله تعالى ليس ذلك بقادر يفيد تحقيق قدرته وتقريرها **قوله** الالمنبهة **قوله** الالفي محل الجر على انه بدل من التأكيد واما في محل الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف **قوله** وان المقررة **قوله** عطف على قوله الالمنبهة اي احدهما الا والاخران **قوله** ولذلك **قوله** اي وكونها تحقيق ما بعدها يصدر ما بعدها غالبا بما يتلقى به القسم اي بما يجاب به يقال تلقاه بكذا واستقبله به اي اجابه به وما يجاب به القسم باللام وان وحروف النفي نحو والله ان زيدا قائم او زيد قائم او مقام زيد وانما اجيب القسم باللام وان لانها يفيدان التأكيد الذي لاجله جاء القسم فيدخلان لتقوية فائدة القسم **قوله** واختها اما **قوله** جملة اسمية وقعت معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والطلائع جمع طليعة وهي مقدمة الجيش سميت طليعة لطلوعها قبل الجيش استعيرت ههنا لمطلق المقدمة قوله من طلائع القسم اي من مقدماته كافي قوله

- * اما والذي ابكى واضحك والذي
- * امات واحبي والذي امره امر
- * لقد تركتني احسد الوحش ان اري
- * أليقين منها لا يرو عهما الدهر

اي والله الذي صفته كذا وكذا اني اذا نظرت الى الوحوش وهي تأتلف في مراعيها اثنين اثنين لا يفزعها رقيب احسدها واتمنى ان يكون حالي مع صاحبتي كحالها مع الفها وقوله لقد تركتني جواب القسم وقوله ان اري ان كان بكسر همزة ان فالعنى على الشرط وان كان بفتحها فالعنى احسد الوحش على ان اري كما يقال حسدته على كذا * والوجه الثالث من وجوه المبالغة في رد ما ادعوه تعريف الخبر فانه وان كان يفيد قصر المسند على المسند اليه كما ذكره صاحب المفنح وشبهه في الاستعمال قوله تعالى ان الله هو الرزاق اي لا رازق سواه فيكون ضمير الفصل حينئذ لتأكيد هذا القصر فانه يؤكد ما يجده في الجملة من القصر وقد افاد هذا الكلام قصر المسند على المسند اليه واكد ضمير الفصل الا ان تعريف الخبر قد يفيد قصر المسند اليه على المسند ايضا نحو الكرم

قلوبهم من المرض كما قال الله تعالى
 زين له سوء عمله فرآه حسنا
 لانهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون
 لا ادعوه ابلغ رد للاستثناف به وتصديره
 في التأكيد الالمنبهة على تحقيق
 بعدها فان همزة الاستفهام التي للانكار
 دخلت على النفي افادت تحقيقا ونظيره
 ذلك بقادر ولذلك لا تكاد تقع
 بعدها الامصدرية بما يتلقى بها القسم
 عنها اما التي هي من طلائع القسم
 المقررة للنسبة وتعريف الخبر وتوسط
 صل ردما في قولهم انما نحن مصلحون
 التعريض للمؤمنين والاستدراك بلا
 ررون

هو التقوى والحسب هو المال اي لاكرم الا التقوى ولا حسب الا المال قال ابو الطيب

❦ اذا كان الشباب السكر والشيب هما فالحياة هي الحمام ❦

اي لاحياة الا الحمام وضمير الفصل جبي به لتأ كيد هذا القصر وقد ذكر في العائق ان تعريف المسند يفيد قصر المسند اليه عليه فأكد الفصل اذ معنى التعريف الاشارة الى الحقيقة كما ذكر في المفحين وتعريف المفسدون في هذه الآية ينبغي ان يحمل على قصر المسند اليه على المسند لانه هو المناسب للمقام اي مقام ردة دعواهم الباطلة فانهم لما قصروا انفسهم على محض الاصلاح قصر افراد في جواب من اعتقد انهم جمعوا بين صفتي الاصلاح والافساد وسمعوا قول المسلمين لهم لا تقصدوا في الارض توهموا ان المسلمين اعتقدوا فيهم انهم جمعوا بين الوصفين فاجابوهم بانهم مقصرون على الاصلاح لا يتجاوزون عنه الى صفة الافساد ولا يجمعون بينهما اصلا وهو معنى قصر الافراد فاجابهم الله تعالى بما يدل على قصر القلب وهو قوله تعالى الا انهم هم المفسدون فانهم لما اثبتوا لانفسهم صفة الاصلاح ونفوا الاخرى واعتقدوا ذلك قلب الله تعالى اعتقادهم هذا واثبت لهم ما نفوه ونفى عنهم ما اثبتوه فهو قصر قلب لكونه كلاما مع من يعتقد العكس ولا يخفى ان المناسب لهذا المعنى ان يحمل التعريف على قصر المسند اليه على المسند ويكون المعنى انهم مقصرون على الافساد لاحظ لهم في الاصلاح بوجه ما وتوسط الفصل كما يفيد تأكيده القصر المذكور يفيد فائدة اخرى وهي ردة ما في قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين فانه لو قيل نحن مصلحون بدون كلمة انما وقصد به التعريض لجاز فكذلك اذا قالوا نحن مقصرون على محض الاصلاح وقصدوا به ذلك فينبغي ان يكون الكلام المسوق لردة دعواهم الكاذبة مشتقاً على ردة ما قصدوا فيها من التعريض للمؤمنين فيكون توسط الفصل للفائدة المذكورة وجها رابعا من وجوه الابلية والوجه الخامس الاستدراك بقوله ولكن لا يشعرون ووجه دلالة على ابليته نفي علمهم بكونهم مفسدين بنفي الاحساس عنهم للاشعار بان افسادهم في الظهور بمنزلة المحسوس الذي لا يخفى على من سلمت حواسه وعدم علمهم بذلك من حيث انه لا احساس لهم ولما اشتمل هذا الكلام الوارد لردة قولهم انما نحن مصلحون على هذه الامور التي هي وجوه المبالغة وهي مفقودة في ذلك القول كان هذا الكلام ابلغ منه ❦ قوله فان كمال الايمان بمجموع الامرين ❦ يعني ان نفس الايمان وان كان عبارة عن التصديق القلبي كما مر الا ان كماله بامر من التحلية عما لا ينبغي وهو المعبر عنه بالافساد والتحلية بما ينبغي وهو المعبر عنه بالايمان المماثل لايمان الناس ولا يتم النصح بالتوصية باحدهما والكاف في كاسم بمعنى المثل منصوب المحل على انه صفة مصدر محذوف ومامصدرية تقديره آمنوا ايمانا مثل ايمان الناس فلما حذف الموصوف اقيمت الصفة مقامه واعربت وسميت باسمه تجوزا ويجوز ان تكون الكاف فيه حرف جر وما كافة تكفيها عن العمل وتصح دخولها على الجملة الفعلية مع ان حق حرف الجر ان يختص بالاسم ❦ قوله مثلها في ربما ❦ كلمة ما فيه كافة تكفي عن العمل وتصح دخولها على الجملة وفي الحواشي الشريفية ان لفظ ما في كان كانت كافة عن العمل مصححة لدخولها على الجملة كانت للتشبيه بين مضمون الجملتين اي حققوا ايمانكم كما تحقق ايمانهم وان كانت مصدرية فالمعنى ايمانا مشابها لايمانهم ❦ قوله واللام في الناس للجنس ❦ المعروف بلام الجنس قد يقصد به نفس الحقيقة من حيث هي كالمحدودات المعرفة باللام وقد يقصد به الجنس بأسره كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر وشي من هذين المعنيين لا يصح ارادته ههنا لان الجنس من حيث هو ليس بمؤمن وكذا جميع افراده وقد يقصد به بعض افراده من حيث انه فرد منه مع قطع النظر عن اتصافه بوصف زائد كما في قوله ❦ ولقد امرت على اللثيم بسبني ❦ وهذا المعنى قليل الجدوى جدا لا يصار اليه الا اذا تعذر حمل اللام على العهد الخارجي وتعذر ايضا حمله على المعنيين الآخرين لتعريف الجنس فظهر بهذا انه لا وجه لجعل اللام في الناس للجنس لتعذر ارادة كل واحد من المعاني الثلاثة للمعرف بلام الجنس الا ان بعض افراد الجنس مع كونه بعضا منها في نفس الامر قد يعي انحصار الجنس فيه وكونه جميع افراد الجنس لتمامه واستجماعه جميع الخواص المطلوبة من ذلك الجنس والفضائل المقصودة من مثله فاستحق لذلك ان يحصر الجنس فيه ولا يبعد ما عداه داخلا في عداد ذلك الجنس و افراده لانحطاط رتبته عن رتبة ذلك الجنس خلوه عن الخواص المطلوبة من ذلك الجنس في مثل هذا الفرد وكثيرا ما ينفى عنه اسم جنسه ويقال فلان ليس بانسان مثلا اذ لم يوجد فيه المعنى الذي خلق الانسان لاجله فقوله واللام في الناس للجنس اي لاستغراق الجنس باطاء انحصاره في الافراد الكاملين المستجمعين للخواص المطلوبة من

(واذا قيل لهم آمنوا) من تمام النصح والارشاد فان كمال الايمان بمجموع الامرين الاعراض عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله لا تقصدوا والايان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله آمنوا (كما آمن الناس) في حيز النصب على المصدر ومامصدرية او كافة مثلها في ربما واللام في الناس للجنس والمراد به الكاملون في الانسانية العاملون بقضية العقل

ذلك الجنس والفضائل المقصودة من خلقه وفي الحواشي الشريفة الكاملون في الانسانية هم الجامعون لما بعد من خواص الانسان وفضائله فهم لذلك يستحقون ان يحصر فيهم الجنس كأنهم الجنس كله فهذا الحصر بالنظر الى كمالهم وهو ما اشار اليه المصنف بقوله فان اسم الجنس كما يستعمل لسماء مطلقا اي سواء كان نفس الحقيقة من حيث هي او من حيث تحققه في ضمن افراده يستعمل ايضا للكاملين من افراده فان كل ما وجدته الله تعالى في هذا العالم من الاجناس جعله صالحا للفعل خاص ولا يصلح له غيره كالفرس للعدو الشديد على وجه الفراء والكر والبعير لقطع المفاوز البعيدة وحمل الاثقال الفادحة وكذلك كل عضو من الجوارح والاعضاء كاليد والرجل والعين والاذن خلق للعمل يختص به ومن اشرف ما خلقه الله تعالى لمعان تخصص به الانسان فانه تعالى خلقه ماقلا يعرف خالقه بحسب ما في وسعه ويعرف جميع ما خلق له من الافعال والتروك فيطبعه في جميع ذلك ويعمل على مقتضى علمه فمن بلغ الكمال في هذه المعاني المقصودة من خلقه واستجمعها بتمامها فقد استحق ان يسمى باسم الانسان ومن لم يبلغ هذه المرتبة لم يستحق ان يسمى باسم الانسان بل قد ينفي عنه فيقال فلان ليس بانسان اذا لم يوجد فيه المعنى الذي خلق لاجله **قوله** ومن هذا الباب اي من باب نفي اسم الجنس عن لا توجد فيه الخواص المقصودة منه قوله تعالى صم بكم عمي ونحوه لا يسمعون ولا يبصرون فانهم ليسوا اصما ولا بكمها ولا عميا في الحقيقة لكن لما نفي عنهم فوآذ السمع والكلام والابصار وثمراتها المقصودة منها سمو بذلك وسلب عنهم السمع والبصر والكلام **قوله** وقد جمعها الشاعر اي وقد جمع الاستعمالين المذكورين وهما استعمال اسم الجنس لسماء مطلقا واستعماله لما يستجمع المعاني المخصوصة به فان الشاعر اراد بالناس الاول مطلق الناس والثاني الكاملين في الانسانية وكذا اراد بالزمان الاول مطلق الزمان والثاني الزمان الكامل في الزمانية ومن ههنا يعلم ان دعوى الكمال يجوز اعتبارها في النكرة ايضا واول البيت

♦ ديارها كنا نحب مزارها ♦ اذ الناس ناس وازمان زمان ♦

فقوله اذا ناس ظرف لقوله كنا والمعنى في الوقت الذي كان جنس الناس كله ناسا كاملين لا قصور فيهم وكان جنس الزمان كله زمانا كاملا لا خلل فيه **قوله** اول العهد عطف على قوله للجنس ولا شك ان المراد بالجنس العهد الخارجي فلا بد ان يكون المشار اليه باللام حصاة معهودة بين المتكلم والمخاطب تقدم ذكره صريحا وكناية بان يذكر شي من لوازمه كما في قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان لفظ الذكر اشارة الى ما سبق كناية في قوله تعالى رب اني نذرت لك ما في بطني محررا فان لفظ ما وان كان يم الذكور والاناث لكن التحرير وهو ان يعتق الولد لخدمة بيت المقدس انما يكون للذكور دون الاناث فالتحرير قرينة مخصصة للفظه ما بالذكور وقد يستغنى عن تقدم ذكره لعلم المخاطب به بالقرآن نحو خرج الامير اذا لم يكن في البلد الامير واحد وكقولك لمن دخل البيت اغلق الباب والحصاة المعهودة في الآية سواء اراد بها الرسول ومن معه او من آمن من ابناء جنسهم لم يتقدم ذكرها لاصريحا ولا كناية لكنها كالتقدم ذكرها من حيث ان الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه من المؤمنين كانوا معهودين حاضرين في اذهانهم لا يغيبون عن خواطرهم ابدالمسا كانوا مبغضين عندهم ويقاسون منهم ما يقاسون من الاحزان حسدا من ظهور امرهم وقبول الناس دينهم ولما رأوا من تابع المعجزات والبراهين القاطعات ونزول الوحي الناطق بالهدى والبيانات وكذا عبد الله بن سلام واشياعه فانهم ايضا مبغضون عندهم من حيث انهم كانوا من ابناء جنسهم ومصاحبهم ثم خالفوهم واتبعوا الحق المبين فانكسرت بذلك قوتهم وتفرقت اعوانهم فهم ايضا معهودون حاضرون في اذهانهم من هذا الوجه وان لم يتقدم ذكرهم صريحا ولا كناية **قوله** من اهل جلدتهم اي من جلدتهم ومن ابناء جنسهم الجوهرى الجلود واحد الجلود والجلدة اخص منه فالظاهر ان قوله من اهل جلدتهم عبارة عن المبالغة في القرب كقولهم هو مضغ مني **قوله** واستدل به على قبول توبة الزنديق **قوله** الزنديق في عرف الفقهاء من يظن الكفر مصرا عليه ويظهر الايمان تقيية ونقل عن شرح المقاصد ان الكافرين كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم واظهار شعائر الاسلام يظن عقائدهم الكفر بالاتفاق خص باسم الزنديق واختلف في قبول توبته والاصح عند الحنفية انها تقبل قبل الظفر وبعده وقبل لابل يقتل كالساحر والداعي الى الالحاد وقيل انه ان تاب قبل الاشتهار بذلك قبلت توبته والافلات قبل بل يقتل كالساحر ووجه الاستدلال بقوله تعالى آمنوا كما آمن الناس على قبول توبة الزنديق ان المناققين من الزنادقة وقدموا بالايمان وطلب منهم ان يؤمنوا فينبغي ان تقبل

فان اسم الجنس كما يستعمل لسماء مطلقا يستعمل لما يستجمع المعاني المخصوصة به والمقصودة منه ولذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بانسان ومن هذا الباب قوله تعالى صم بكم عمي ونحوه وقد جمعها الشاعر في قوله اذا ناس ناس وازمان زمان اول العهد والمراد به الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه او من آمن من اهل جلدتهم كابن سلام واصحابه والمعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص متمحضا عن شوائب النفاق مماثلا لايمانهم واستدل به على قبول توبة الزنديق وان الاقرار باللسان ايمان والالم نفذ التقييد

توبتهم منهم لان ما لا يقبل من المكلف لا يطلب منه بالامر التكايفي واذا قبلت توبتهم وهم من الزنادقة علم ان توبة الزنديق مقبولة وهو المطلوب ووجه الاستدلال به على ان الايمان هو الاقرار المجرد سواء اقترن بالاخلاص ام لم يقترن هو ان قوله تعالى آمنوا قيده بقوله كما آمن الناس بمعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق فلو لم يكن مجرد الاقرار بالشهادتين ايمانا لما حصل معنى الايمان بلاخلاص ولكن قوله كما آمن الناس مجردا مستدركا لكون الايمان بالمأمور به بقوله آمنوا حينئذ هو التصديق مع الاقرار فلا يحتاج الى التقييد بقوله كما آمن الناس والجواب ان الايمان المطلوب منهم بقوله آمنوا هو الايمان الحقيقي المعبر عند الله تعالى وهو الاقرار المقرون بالاخلاص وليس الاقرار المجرد ايمانا حقيقة فكان الظاهر ان يكفى بقوله آمنوا الا ان الاقرار المجرد لما كان ايمانا بحسب الظاهر حتى ان من اقر بالشهادتين عصم دمه وماله جاز ان يتوهم اندراجه تحت الايمان المطلوب بكونه مقرونا بالاخلاص فهو بحسب الظاهر تقييد للطلق الا انه في الحقيقة تأكيد للايمان المطلوب لانه لا يكون الا مقرونا بالاخلاص والهمزة في قوله أنؤمن للانكار بمعنى ان ذلك لا يكون اصلا واللام في السفهاء اما للعهد الخارجي والمعهود الحصة المعهودة المعينة التي تقدم ذكرها صريحا في قوله تعالى كما آمن الناس سواء اريد بالناس المعهودون او الجنس بأسره بناء على ادعاء انحصاره في الكاملين فان اريد بالناس المعهودون واشير بلفظ السفهاء اليهم تكون تلك الحقيقة معهودة بلفظين وباعتبار لفظين وضعا متغايرين واما للجنس بأسره اى لاستغراق جنس السفهاء او جنس السفهاء بوصف الجمعية واما ما كان يكون الناس المذكور سابقا داخلا في جنس المشار اليه بلفظ السفهاء على زعمهم الباطل واما في نفس الامر فهم عقلاء بل اكل الناس عقلا ذكر في التوسيط ومعالم التنزيل * فان قيل كيف يصح النفاق مع المجاهرة بقوله أنؤمن كما آمن السفهاء * اجيب بانهم كانوا يظهر ون هذا القول فيما بينهم لا عند المؤمنين فاخبر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بذلك عنهم وقال الامام القائل آمنوا كما آمن الناس اما الرسول او المؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض أنؤمن كما آمن السفهاء فلان ابن السفهاء ابن فلان والرسول واصحابه لا يعرفون ذلك فاخبرهم الله تعالى بذلك ثم غلب عليهم هذا اللقب بقوله تعالى الا انهم هم السفهاء وفي التفسير كان المنافقون يتكلمون بهذا الكلام في انفسهم دون ان ينطقوا به بالسنتهم لكن هتك الله تعالى استارهم واظهر اسرارهم عقوبة لهم على عداوتهم وبغضهم للحق المبين في الآية دلالة على حقيقة الرسالة من حيث انه عليه الصلاة والسلام اخبر بما في قلوب المنافقين باخبار رب العالمين اياه وكل واحد من هذه الوجوه محتمل لان قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس ظرف لقالوا فيكون قولهم أنؤمن جوابا للمؤمنين حين لا قوهم وقالوا لهم آمنوا كما آمن الناس فالتقول بان المنافقين لا يتكلمون بهذا الكلام بالسنتهم وانما يتكلمون به في انفسهم او يتكلمون به فيما بينهم لا عند المؤمنين بعيدا فالظاهر في الجواب ان يقال قولهم أنؤمن كما آمن السفهاء ليس مجاهرة في الامتناع عن الايمان اذ يمكن لهم ان يقولوا مرادنا بهذا القول دعوى الاخلاص في الايمان بانكار ان يكون ايمانا كمايمان السفهاء والعوام ان كان هذا التأويل منهم على وجه النفاق ايضا كان قولهم آمنابالله وباليوم الآخر كذلك وانما سفهوهم * اى عدوا المؤمنين سفهاء او نسبوهم الى السفاهة لاحد امرين * الاول انهم لغاية جهلهم وكفرهم الصريح واخلالهم بالنظر الصحيح اعتقدوا ان ما هم فيه هو الحق وان ما عداه باطل لا يقبله الا السفهاء الفاسد الرأى * الثاني انهم كانوا اصحاب رياسة وبسار وكان اكثر المؤمنين فقيرا قليل الاتباع وبعضهم موالى اى عبيد عتقاء فسموهم سفهاء تحقيرا لشأنهم وهذان الوجهان انما يتجهان على كون اللام في السفهاء للجنس بأسره او للعهد وكان المعهود للناس الذي اريد به الجنس او المعهودون الذين هم النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه اما اذا كان اللام في السفهاء للعهد وكان المعهود للناس الذين اريد بهم من آمن من اهل جلدتهم كعبدالله بن سلام واصحابه فتسفيهم اياهم لا يكون لما ذكر من الامرين الذين * احدهما زعمهم بان ما هم فيه هو الحق وان ما عليه المؤمنون باطل وانما تدنوا به لفساد رأبهم * وثانيهما تحقيرهم شأنهم لفقرهم وقلة اتباعهم لانفساء الامرين جميعا في حق من آمن من اهل جلدتهم عند المنافقين لعلمهم بان هؤلاء المعهودين من فساد الرأى واستحقاق التحقير بمزل بل يكون تسفيهم اياهم لتجلد وعدم المبالاة بهم فان اسلامهم لما غاظ المنافقين وكسر قوتهم وتوقعوا بذلك شماتة المؤمنين بهم قالوا ذلك على سبيل التجلد وعدم المبالاة بهم وتوقيا من شماتة المؤمنين بهم

(قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء) الهمزة فيه للانكار واللام مشار بها الى الناس او الجنس بأسره وهم مندرجون فيه على زعمهم وانما سفهوهم لاعتقادهم فساد رأبهم او تحقير شأنهم فان اكثر المؤمنين كانوا فقراء ومنهم موالى كصهيب وبلال او لتجلد وعدم المبالاة بمن آمن منهم ان فسر الناس بعبدالله بن سلام واشباعه والسفه خفة وسخافة رأى يقتضيها نقصان العقل والحلم يقابله

والسخرافة الرقة والضعف يقال ثوب سخي ف اي ضعيف القوام عديم الصلابة والاستمساك والحلم بالكسر الالانة
وهي الوقار **قوله** رد ومبالغة في تجهيلهم **قوله** يعني ان قوله تعالى الا انهم هم السفهاء رد نسبتهم المؤمنين
الى السفه ابلغ رد وقدم ما فيه من طرق الدلالة على الابلغية في الآية السابقة وقوله تعالى ولكن لا يعلمون مبالغة
في تجهيلهم وبين وجه ذلك بقوله فان الجاهل بجهله والباء في قوله بجهله متعلقة بالجاهل والجازم صفة الجاهل
يعني ان الجاهل جهلا مركبا اشد ضلالة من الجاهل جهلا بسيطا فان جهل الاول مركب من جهلين بخلاف جهل
الثاني فانه بسيط قال الشاعر

جهلت ولم تعلم بانك جاهل * وذلك لعمرى من تمام الجهالة *

قوله فانه ربما يعذر **قوله** اي الجاهل المتوقف المعترف بجهله ربما يعذر بسبب اعترافه بجهله واستعداده
لقبول الحق وانفساعه بالآيات والنذر كما يعذر المؤمن المعترف بذنبه لذلك بخلاف الجاهل الجازم بغير الواقع
فانه مع كونه مبطلا في جزمه أب عن قبول الحق دافع اياه **قوله** وانما فصلت الآية التفصيل ههنا مأخوذ
من الفاصلة كالتقوية من القافية يقال فصلت بكذا اي جعل هذا فاصلتها وانما جعل قوله تعالى لا يعلمون فاصلة
هذه الآية وجعل قوله لا يشعرون فاصلة الآية المتقدمة لان العلم اكثر طباقا للسفه بالنسبة الى طباق الشعور
والطباق المطابقة وهي الجمع بين الضدين اي بين المعنيين الذين بينهما تقابل وتناف في الجملة اي باى وجه كان
كالجمع بين السفه والعلم فان السفه لا يتخلو عن الجهل بل هو مستلزم له فكأنه هو فذكر العلم معه يكون جمعا
بين المتضادين وانما قال اكثر لان نفي الشعور وهو الادراك بالحواس من حيث انه يستلزم نفي العلم والتعقل لان
فاقد الحس فاقد للعلم فلا يكون نفي الشعور خاليا عن الطباق لذكر السفه الا ان لا يعلمون اكثر طباقا بالنسبة
الى قوله لا يشعرون وهذا الوجه مبني على ان يعتبر بجامعة السفه للعلم المنفي فان المنفي مقابل للجهل الذي تضمنه
السفه واما اذا اعتبر بجامعة مع نفي العلم فلا يكون من قبيل الطباق المصطلح عليه اذ لا تنافي بين نفي العلم واثبات
السفه بل يكون الطباق بمعنى المطابقة اللغوية **قوله** ولان الوقوف على امر الدين الخ **قوله** وجه ثان لتخصيص
فاصلة لا يشعرون بمقام نفي ادراك المناققين وان ما هم عليه محض افساد وتخصيص فاصلة لا يعلمون بمقام نفي علمهم
بانهم هم السفهاء * وتقريره ان المقصود في الموضوعين نفي الادراك عن المناققين بان حالهم محض الافساد بقوله
لا يشعرون والادراك المتعلق بان حالهم محض السفاهة بقوله لا يعلمون للاشارة الى الفرق بين الادراكين
بالجلاء والخفاء من حيث ان احدهما ادراك جلي منزل منزلة الاحساس والآخر خفي مفتقر الى النظر والتفكير
فان الادراك المتعلق بان ما في النفاق من تهيج الحروب والفتن ومعاداة من دعاهم الى الصراط المستقيم المؤدى
الى ما فيه صلاح المعاش والمعاد افساد محض لا يشوبه شى من الاصلاح ادراك جلي منزل منزلة الاحساس وان كان
المعلوم المدرك به امرا معقولا مدركا بالقوة العاقلة فناسب ان ينفي هذا الادراك بان يقال لا يشعرون تنبيها
على انه علم ضروري جار مجرى الاحساس بالحس الحيواني والمشاعر الظاهرة ولما كان حال المناققين ان لا يحصل لهم
هذا الادراك الجارى مجرى الشعور لكفاية ادنى النظر والانتفات في حصوله وارىد بيان حالهم كان المناسب
ان يسلب عنهم الشعور بذلك اشعارا بانهم انزل مرتبة من البهائم بخلاف الادراك المتعلق بامر الدين والتمييز بين الحق
والباطل فانه خفي يفتقر حصوله الى نظر وتفكير فاذا ارىد بيان حالهم ومخافتة رأيهم وقصر حالهم على السفاهة
المحضة كان المناسب ان يبين ذلك بان يقال لا يعلمون جريا على مقتضى الظاهر لانه علم استدلالى يحتاج الى نظر
وفكر ليس منزلا منزلة الاحساس حتى ينفي عنهم ذلك بان يقال لا يشعرون **قوله** بيان لمعاملتهم مع المؤمنين
والكفار **قوله** لما صدر الآيات الواردة في حق المناققين بقوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر
وما هم بمؤمنين علم منه اجالا انهم ابطنوا الكفر واطهروا الايمان ولم يعلم طريق ذلك الاظهار والابطن ولا كفاية
معاملتهم مع المؤمنين والكفار بين ذلك بانزال هاتين الشريطين **قوله** وما صدرت به القصة **قوله** وهو قوله تعالى
ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية وهو جواب عما يتوهم من ان قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا
آمنا تكرار لما سبق من قوله ومن الناس من يقول آمنا لا شرا كهما في الدلالة على اظهارهم الايمان عند المؤمنين
وليسوا بالمؤمنين * ومحصول الجواب انهما وان كانا متحدين ظاهرا لكنهما متباينان في الغرض المسوق له الكلام
فان هذه الآية مسوقة لبيان معاملتهم مع المؤمنين واهل دينهم وتلك مسوقة لبيان نفاقهم قال الشريف

(الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون) رد
ومبالغة في تجهيلهم فان الجاهل بجهله الجازم
على خلاف ما هو الواقع اعظم ضلالة واتم
جهالة من المتوقف المعترف بجهله فانه ربما
يعذر وتنفعه الآيات والنذر وانما فصلت
الآية بلا يعلمون والتي قبلها بلا يشعرون
لانه اكثر طباقا لذكر السفه ولان الوقوف
على امر الدين والتمييز بين الحق والباطل
ما يفتقر الى نظر وتفكير واما النفاق وما فيه
من الفتى والفساد فانما يدرك بادنى تفتن
وتأمل فيما يشاهد من اقوالهم وافعالهم
(واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا) بيان
لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار وما
صدرت به القصة فساقه لبيان مذهبهم
وتمهيد نفاقهم فليس بتكرير

المحقق نور الله مرقد في تقرير السؤال والجواب يعني انه اذا نظر الى جزاء الشرطية الاولى وهى قوله تعالى
واذلقوا الذين آمنوا قالوا آمنا توهم ان هناك تكرار الماصدرت القصة به واذا لوحظ انه مقيد بلفظهم المؤمنين
وان الشرطية الثانية معطوفة على الاولى لاعلى ان كلاهما شرطية مستقلة كالشرطيتين السابقتين بل على
انها بمنزلة كلام واحد ظهر ان هذه الآية سبقت لبيان معاملتهم مع المؤمنين واهل دينهم كما ان صدر القصة مسوق
ليبان نفاقهم فاصحح ذلك التوهم الى هنا كلامه قيل ويمكن ان يدفع ما توهم من التكرار بوجه آخر وهو ان مراد
المنافقين بقولهم السابق آمنا بالله وباليوم الآخر الاخبار عن احداث الايمان وبقولهم ههنا آمنا الاخبار عن
احداث الاخلاص في الايمان وايد هذا الوجه بقول الامام قوله تعالى قالوا آمنا المراد به اخلصنا بالقلب والدليل
عليه وجهان الاول ان الاقرار بالاسان كان معلوما منهم فا كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه هو
الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك الثاني ان قولهم للمؤمنين آمنا يجب ان يحمل
على نقيض ما كانوا يظهرون لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب وجب ان يكون مرادهم بهذا
الكلام الذى ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب الى هنا كلام الامام ثم قيل وما ذكروه لا ينافى قول المصنف انهم
قصدوا بقولهم آمنا احداث الايمان لان مراده بالايمان على وجه الاخلاص **قوله** مرحبا بالصدق
سيد بنى تيم **قوله** وفي بعض النسخ سيد بنى تيم وليس بصحيح فان ابا بكر رضى الله عنه هو عبد الله بن عثمان بن ابى سفيان بن
عامر بن عمرو بن كعب بن سعيد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوى فتميم قبيلة من قريش **قوله** يقال لقيته ولاقيته
اذا صادفته واستقبلته **قوله** حق العبارة ان يقال تقول لقيته اذا صادفته بدل يقال لان كل واحد من قوله اذا صادفته
واستقبلته مسند الى ضمير المخاطب فيجب ان يكون ما هو في معنى الجزاء مسندا الى ضمير المخاطب او ان يقال اى
صادفته باراد اى المقسرة بدل اذا ومثل هذه المسامحة كثيرا ما يقع في عبارة المصنفين **قوله** فالتك بطرحه **قوله** اى
برميه جعلته بحيث يلقي على بناء المفعول اى بحيث يلقاه ويصادفه احد غيرك والظاهر ان همزة لقائه على هذا تكون
للاصيرورة كافي اجرب البعير واغدا البعير اى صار ذا جرب وغدا فعنى القادى فى الاصل صير ذا لقائه على ان اللقاء مصدر
من المبني للمفعول ثم استعمال بمعنى رماه وطرحه لان الرمي مزوم بتصغير المذكور **قوله** من خلوت بفلان واليه
اذا انفردت معه **قوله** اى اذا اجتمعت معه فى خلوة وفيه اشارة الى انه بمعنى الانفراد يستعمل بالباء والى ومع وفى الوسيط
يقال خلوت بفلان اخلوبه خلوة و خلاء و خلوت اليه بمعنى واحد وذكر المصنف لثلاثة معان للانفراد والمنضى
وهو الذهاب والسخرية قوله تعالى واذا خلوا ان كان بمعنى الانفراد يكون استعماله مع الى شذوذا لانها تكون صلة له
وكذا اذا كان بمعنى المضى والذهاب لان الذهاب متوجه الى شياطينهم وفى الصحاح خلوت به سخرت به و خلوت اليه
اذا اجتمعت معه فى خلوة قال تعالى واذا خلوا الى شياطينهم ويقال الى بمعنى مع وقولهم افعل كذا و خلوك ذم اى
عدائك اعذرت وسقط عنك الذم الى هنا كلام الجوهري قول المصنف اى عدائك بمعنى جاوزك الذم وذهب عنك
فعلى هذا يكون معنى الآية انهم اذا جاوزوا المؤمنين وذهبوا عنهم الى شياطينهم ومنه القرون الخالية اى الماضية
الذاهبة عن صحراء الوجود الى ظلمة العدم **قوله** وعدى بالى **قوله** يعنى ان خلا فى الآية اذا كان بمعنى السخرية
يحتاج فى توجيه استعماله مع الى لتضمين معنى الانتهاء لان السخرية لا تعدى بالى فعنى الآية حينئذ واذا سحروا
بالمؤمنين منتهم بسحرتهم الى شياطينهم كافي قولهم احد اليك فلاناى احدهم منها اليك جده **قوله** ماثلوا **قوله**
اى شابهوا الشياطين فى العتو والظن ان يكون لفظ الشياطين استعارة تصريحية سواء اراد به الجاهرون بالكفر او كبار
المنافقين الغالين فى النفاق حيث شبه كل واحد منهما بالشياطين الماردى فاستعير لفظ المشبه به للمشبه وقرينة
الاستعارة اضافة الشياطين اليهم واختلف اهل اللغة فى اشتقاق لفظ الشيطان فقال جمهورهم هو مشتق من شطن
يشطن اى بعد لانه بعيد من رحمة الله تعالى لبعده عن طاعته ومنه بثر شطون اى بعيد القعر فوزنه على هذا فعال
وقيل هو مشتق من شاط يشبط اى هلك واحترق وبطل وجوده وفى الصحاح شاط الرجل يشبط اى هلك وشاط
فلان اى ذهب دمه هدرا ولا شك ان هذا المعنى موجود فيه فلذلك قالوا انه مشتق من هذه المادة فوزنه على هذا
فعال **قوله** ومن اسمائه **قوله** اى ومن اسماء الشيطان الباطل اوردته تأييدا لكونه مشتقا من شاط بمعنى بطل
قوله خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية **قوله** الدالة على الحدوث وخاطبوا شياطينهم بالجملة الاسمية الدالة على
الثبات مع ان الظاهر ان المؤمنين منكرون او مترددون فى ايمانهم لظهور محابيل نفرتهم عنه ودلائل استئثارهم الانقياد

روى ان ابن ابى واصحابه استقبلهم نفر من
الصحابه فقال لقومه انظروا كيف اردت هؤلاء
السفهاء عنكم فاخذ بيد ابى بكر رضى الله عنه
وقال مرحبا بالصدق سيد بنى تيم وشيخ
الاسلام وثانى رسول الله فى الغار الباذل
نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم اخذ بيد عمر رضى الله عنه فقال مرحبا
بسيد بنى عدى الفاروق القوي فى دينه
الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه
وسلم ثم اخذ بيد على رضى الله عنه فقال
مرحبا بابن عم رسول الله صلى الله عليه
وسلم وخته سيد بنى هاشم ما خلا رسول الله
صلى الله عليه وسلم فرزلت واللقاء المصادفة
يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبلته
ومنه القية اذا طرحته فالتك بطرحه جعلته
بحيث يلقي (واذا خلوا الى شياطينهم) من
خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه او من
خلوك ذم اى عدائك ومضى عنك ومنه
ألقرن الخالية او من خلوت به اذا سخرت
منه وعدى بالى لتضمين معنى الانتهاء والمراد
بشياطينهم الذين ماثلوا الشيطان فى تمردهم
وهم المظهرون كفرهم واضافتهم اليهم
للمشاركة فى الكفر او كبار المنافقين والقائلون
صغارهم وجعل سيويه نونه تارة اصلية
على انه من شطن اذا بعد فانه بعيد عن الصلاح
وبشده قولهم تشيطن واخرى زائدة على
انه من شاط اذا بطل ومن اسمائه الباطل
(قالوا انا معكم) اى فى الدين والاعتقاد
خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية والشياطين
بالجملة الاسمية مؤكدة بان لانهم قصدوا
بالاولى دعوى احداث الايمان والثانية
بتحقيق ثباتهم على ما كانوا عليه

والمناجاة وان شياطينهم لا ينكرون مقاتلتهم التي تحكى ثباتهم على اليهودية فكان القياس ان تكون الجملة التي
 خاطبوا بها المؤمنين اسمية مؤكدة والتي خاطبوا بها اهل دينهم عارية عن التأكيد الا انه عكس ذلك لثلاثة اوجه
 الوجه الاول انهم عند مخاطبتهم المؤمنين انما هم بصدد دعوى احداث الايمان الخالص فيكفي فيه ما يدل على مجرد
 الحدوث والتجدد من غير تأكيده بشئ من مؤكدات النسبة لانه كلام ابتدائي في زعمهم وبالنظر الى قصدهم
 وانما يحتاج الى تأكيد ان لو كانوا بصدد رد انكار المؤمنين لما ادعوه من الايمان ودفع ترددهم فيه وليس كذلك
 بخلاف ما خاطبوا به شياطين دينهم من الثبات على ما كانوا عليه من اليهودية فانهم يحتاجون فيه الى تحقيق الحكم
 وتقريره باسمية الجملة وتأكيدها ردا لما عسى ان يختلج في قلوب اهل دينهم من تردد نشأ من احداثهم الايمان عند
 المؤمنين في انه هل هو من صميم قلوبهم او انه كلام اجروده على السننهم فقط من غير مواطاة قلوبهم لها وهو الوجه الثاني
 انهم لم يؤكدوا ما خاطبوا به المؤمنين لعدم الباعث والمحرك من جهتهم على تأكيدهم فان ترك التأكيد كما يكون
 لعدم الانكار فقد يكون لعدم الباعث والمحرك من جهة المتكلم ولعدم الرواج والقبول من السامع وكذلك
 التأكيد كما يكون لازالة الشك ونفي الانكار من السامع فقد يكون لصدق الرغبة ووفور النشاط من المتكلم فيما
 يورده من الكلام كما حكى الله تعالى عن المؤمنين قولهم ربنا اننا آمنانا انه لا يتصور ان يكون التأكيد فيه ردا لانكار
 ونفي الشك من المخاطب بل هو راجع الى المتكلم وبيان حاله من اظهار نشاطه ووفور رغبته وارتياحه فيما خبر به
 وههنا لم يكن للناقين قوة اعتقاد وصدق رغبة في الاخبار عن انفسهم بالايمان ولم تساعدهم انفسهم على ذلك
 لم يقولوا في مخاطبة المؤمنين انا مؤمنون باسمية الجملة مؤكدة بان بخلاف ما قالوه في مخاطبة الكفار فان لهم باعنا
 من عقيدة وصدق رغبة في اخبارهم بالثبوت على ما كانوا عليه من اليهودية فلماذا جاء آمنة بالجملة الفعلية من غير
 تأكيد وانا معكم بالجملة الاسمية مؤكدة بان* والوجه الثالث انهم لو قالوا في خطاب المؤمنين انا مؤمنون كان ذلك
 منهم ادعاء كمال في الايمان بتكليفهم فيهم وثباتهم عليه ظاهرا وباطنا وهم لا يتوقعون رواج هذا الادعاء على المؤمنين
 ولا قبول المؤمنين اياه منهم وكيف يقبل منهم ذلك وهم يخاطبون به المؤمنين من المهاجرين والانصار الذين مدحهم
 الله تعالى في التوراة والانجيل باوصاف دلت على رجحان عقولهم وشدة ذكائهم وسلابتهم في دين الله تعالى فكيف
 يروج منهم ادعاء الكمال في الايمان عليهم بخلاف ما خاطبوا به الكفار فلذلك تركوا التأكيد مع خطاب المؤمنين
 ولم يتركوه في خطاب الكفار **قوله** ولا توقع عطف على قوله باعث وقوله على المؤمنين متعلق بادعاء الكمال
 في الايمان او برواج الادعاء المذكور **قوله** لان المستهزي بالشئ المستخف به مصر على خلافه **قوله** تعديل لقوله
 تأكيد لما قبله مع انه بظاهره لا يتحقق مضمون ما قبله وهو موافقتهم شياطينهم في الثبات على اليهودية فيبين وجه
 كونه تأكيد كيدا وتحقيقا للمعنى المذكور بان جعل قولهم انما نحن مستهزون كناية عن الاصرار على اليهودية والثبات
 عليها حيث ينتقل من الاستخفاف بالذين آمنوا لاجل ايمانهم الذي هو استخفاف بالايمان في الحقيقة الى الاصرار
 المذكور لظهور التلازم بين الاستخفاف والاصرار المذكورين فهو اما من قبل ذكر اللازم واردة المزموم
 او بالعكس وحاصل الكلام ان قوله تعالى انما نحن مستهزون لم يعطف على ما قبله لكمال الاتصال بينهما اما بكون
 الثاني تأكيد الاول او بدلا منه او استئنافا وعلى تقدير كونه بدلا من الجملة الاولى لا يحتاج الى اعتبار التلازم بين
 مضموني الجملتين بل يكفي التصديق بين المستهزي بالحق والثابت على الباطل ثم ان الواجهة الثلاثة بيان لترك العاطف
 بين الجملتين في المحكي من كلامهم واما تركه في حكاية فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد فان تينك الجملتين بمنزلة
 كلام واحد من حيث ان مجموعهما مفعول قالوا مع ان مجرد الموافقة بين الحكاية والمحكي كافية في كونها وجها
 لترك العاطف **قوله** سمي جزء الاستهزاء باسمه **قوله** جواب عما يقال كيف اسند الاستهزاء اليه تعالى مع ان
 حقيقة الاستهزاء والسخرية مستحيلة في حقه تعالى لكونها عبثا مخالفا لمقتضى الحكمة وكونها لا تخلو عن الجهل
 لقول موسى عليه الصلاة والسلام اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين في جواب اتخذنا هزا وتقرير الجواب الاول
 ان الذي اسند اليه تعالى ليس نفس الاستهزاء بل المجازاة عليه لانها سميت استهزاء مجازا على طريق تسمية جزء
 الشئ باسمه وهو كثير في القرءان قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
 عليكم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله* وبين المصنف وجه هذه التسمية بقوله اما المقابلة اللفظ باللفظ
 اي لقصد مقابلة اللفظ باللفظ المجانس له مع اختلاف المعنى المقصود فيكون مشاكلة وهي ذكر الشئ بلفظ غيره

لم يكن لهم باعث من عقيدة وصدق
 فيما خاطبوا به المؤمنين ولا توقع رواج
 الكمال في الايمان على المؤمنين من
 جرين والانصار بخلاف ما قالوه مع
 فار (انما نحن مستهزون) تأكيد لما
 لان المستهزي بالشئ المستخف به مصر
 خلافه او بدلا منه لان من حقر الاسلام
 عظم الكفر واستئناف فكان الشياطين
 الهم لما قالوا انما معكم ان صح ذلك فالكم
 قون المؤمنين وتدعون الايمان فاجابوا
 ت والاستهزاء السخرية والاستخفاف
 ال هزئت واستهزأت بمعنى كاجبت
 تجبت واصله الخفة من الهزء وهو
 السريع يقال هزا فلان اذا مات على
 و ناقته تهزأ به اي تسرع وتخف
 به يستهزي بهم) يجازيهم على استهزائهم
 جزء الاستهزاء باسمه كما سمي جزء السيئة
 اما لمقابلة اللفظ باللفظ

لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير **قوله** اولكونه مماثلاته في القدر **قوله** وجه ثان لتسمية جزاء الاستهزاء باسم الاستهزاء فان الجزاء لما كان مشابها لاصل الفعل في القدر كما صرح به قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ونحو ذلك صح ان يعبر عن الجزاء باسم المشبه به فيكون لفظ يستهزى استعارة تبعية **قوله** او يرجع وبال الاستهزاء عليهم عطف على قوله يجازيهم على استهزأتهم من الارجاع ويجوز ان تلفظ بفتح الباء على ان يكون من الرجوع المتعدى لامن الرجوع اللازم يقال رجعت بنفسه رجوعا ورجعه غيره رجعا وهذيل تقول ارجعه غيره ارجاعا وهو جواب ثان عن اشكال اسناد الاستهزاء بمعنى السخرية اليه تعالى * وتقريره ان ما اسند اليه تعالى ليس نفس الاستهزاء وحقيقته بل هو ارجاع وبال استهزأتهم بالمؤمنين على انفسهم من حيث ان كلا واحد وقصر ضرره عليهم الا ان ذلك الارجاع شبيه بالاستهزاء من حيث ان كل واحد منهما فعل بقصد القاء الوخامة والثقل على الغير فاستعير اسم المشبه به للمشبه ثم اشتق منه لفظ يستهزى فصار استعارة تبعية ايضا الا ان المشبه في الوجه الاول جزاء الاستهزاء ووجه الشبه المساواة في القدر والمشبه في هذا الوجه ارجاع وبال الاستهزاء ووجه الشبه القاء الوبال على الغير **قوله** او ينزل بهم الحقارة والهوان عطف على قوله يجازيهم ايضا وهو جواب ثالث عن الاشكال المذكور * وتقريره ان قوله تعالى الله يستهزى بهم بمعنى ان الله ينزل بهم الحقارة اما بناء على انزال الهوان لازم مرتب على الاستهزاء في الوجود او غرض منه باعث للفاعل عليه وعلى التقديرين يكون لفظ يستهزى مجازا من سلامن قبيل ذكر المزوم واردة اللازم او من قبيل ذكر المسبب واردة السبب الحامل نظرا الى التصور وبالعكس نظرا الى الوجود **قوله** او يعاملهم معاملة المستهزى **قوله** فيكون استعارة تبعية تخيلية حيث شبه صورة صنع الله تعالى معهم في الدنيا اذ امر باجراء احكام المسلمين من التوارث والتناكح واستدراجهم بالامهال والزيادة في النعمة على التمدى في الطغيان اى مع بلوغهم الغاية في الطغيان فان المدى هو الغاية فالتمدى هو البلوغ اليها وكلمة على متعلقة بقوله واستدراجهم بما ذكر على بلوغهم الى غاية العتو والطغيان وكونهم عنده تعالى من اخبت الكفار وجزأؤهم عنده اسفل دركات النار بصورة صنع الهازى مع المهزوبه فاستعير اسم المشبه به للمشبه ثم اشتق منه لفظ يستهزى وكذا شبه صورة معاملة الله تعالى معهم في الآخرة بصورة معاملة الهازى مع المهزوبه وذلك لما روى عن عطاء قال قال ابن عباس رضى الله عنهما في تفسير قوله تعالى الله يستهزى بهم هو ان الله تعالى اذا قسم النور يوم القيامة لتجواز على الصراط اعطى المناقين مع المؤمنين نورا حتى اذا ساروا على الصراط اطفأ نورهم فذلك قوله تعالى الله يستهزى بهم حيث يعطيهم ما لا يتم انتفاعهم به بل يكون ابتداء مطعما وانتهاء موتا وروى عنه ايضا انه قال ان يطلع الله المؤمنين وهم في الجنة على المؤمنين المناقين وهم في النار فيقول المؤمنون لهم اتحبون ان تدخلوا الجنة فيقولون نعم فيفتح لهم باب من الجنة ويقال لهم ادخلوا فيسيرون ويتقلبون في النار فاذا انتهوا الى الباب سد عنهم وردوا الى النار فيضحك المؤمنون منهم فذلك قوله تعالى فالיום الذين آمنوا من الكفار يضحكون على الآراء التي ينظرون الآية وعن عدى ابن حاتم رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤمر يوم القيامة بناس من النار الى الجنة حتى اذا دنوا منها واستنشقوا رآحتها ونظروا الى قصورها الى ما أعد الله تعالى لاهلها فيها نودوا ان اصرفوهم لانصيب لهم فيها قال فيرجعون بحسرة مارجع بثلها الاولون فيقولون ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان ترينا ما اريننا من ثوابك وما اعددت فيها لا وليا لك كان اهون علينا قال ذلك اردت بكم كنتم اذا خلوهم بي بارزتموني بالعظام واذا اقيمت الناس لقيتوهم محتسبين ترآؤون الناس بخلاف ما في قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني واجلتم الناس ولم تجلوني وتركتم للناس ولم تتركوا الى فاليوم اذيقكم اليم العذاب مع ما حرمتكم من الثواب **قوله** وانما استؤنف به **قوله** معنى ان قوله تعالى يستهزى بهم لم يعطف على ما قبله بل اورد على انه كلام ابتدائي مستأنف لنكتتين اشار الى الاولى بقوله ليدل الخ والى الثانية بقوله وان استهزأهم لا يوبه به اى لا يبالي به * واعلم ان ههنا امرين الاول انه ترك العطف والثاني اخراجه على صورة مخصوصة وهى كونه مصدرا باسم الله تعالى لا يذكر المؤمنين مع انهم هم الذين يستهزى بهم المناقون فكان المناسب بحسب الظاهر ان يعارضهم المؤمنون ويقابلوهم وان يحكى الله عنهم ذلك ولا بد لكل واحد منهما من نكتة تقتضيه ونكتة الامر الاول انه تعالى لما حكى عنهم قولهم انما نحن مستهزئون وكان الاستهزاء باظهار الايمان في غاية الشناعة والقباحة استعظمه كل من سمعه وتوجه له

اولكونه مماثلاته في القدر او يرجع وبال الاستهزاء عليهم فيكون كالمستهزى بهم او ينزل بهم الحقارة والهوان الذى هو لازم الاستهزاء والغرض منه او يعاملهم معاملة المستهزى اما في الدنيا فباجراء احكام المسلمين عليهم واستدراجهم بالامهال والزيادة في النعمة على التمدى في الطغيان واما في الآخرة فبان يفتح لهم وهم في النار بابا الى الجنة فيسرعون نحوه فاذا صاروا اليه سئل عليهم الباب وذلك قوله تعالى فالיום الذين آمنوا من الكفار يضحكون وانما استؤنف به ولم يعطف ليدل على ان الله تعالى تولى مجازاتهم ولم يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم وان استهزأهم لا يوبه به في مقابلة ما يفعل الله بهم

ان يسأل ويقول سبحان الله هؤلاء الذين هذا شأنهم ماصير امرهم وعقبى حالهم وكيف معاملة الله تعالى بهم فاجيب عن السؤال المتوهم ببيان ان عاقبة استهزأهم ماهى ولم يتعرض المصنف لنكتة هذا الامر صريحا بل اكتفى بالاشارة اليها بقوله وانما استؤنف به واقتصر على ذكر نكتة الامر الثانى وهو كون الجملة الاستنافية مصدرة بذكر اسم الله تعالى وعدم التعرض لذكر المؤمنين المستهزأهم وهى امران الاول انها صدرت بذكر اسم الله تعالى ليدل على ان الله تعالى يكفى مؤونتهم عباده المؤمنين وينقم لهم بان يتولى بنفسه مجازاة المناقين وينزل عليهم العقارة والهوان * ولا يجوز المؤمنين الى ان يعارضوهم بمقابلة استهزأهم بما يماثله من الاستهزأ وفيه تظيم لشأن المؤمنين والثانى انها صدرت بذلك ليدل على ان استهزأ المناقين لا يوجب به اى لايبالى به ولا يعتد به المؤمنون فى مقابلة ما يفعل بهم حتى يعارضوهم بما يكون جزاء لاستهزأهم فلذلك لم يصدر الجملة المستأنفة بذكر المؤمنين بذلك لان ما يفعل بهم صادر عن يضمحل علمهم وقدرتهم فى جنب علمه وقدرته بخلاف استهزأ المؤمنين فانه يماثل استهزأ المناقين لتماثل علمهم وقدرتهم فكيف يوجب به بمعارضه المؤمنين اياهم فى جنب ما يفعل الله تعالى بهم **قوله** ولعله لم يقل الله مستهزى بهم **قوله** اشارة الى جواب ما يقال من انه هلا قيل الله مستهزى بهم ليطابق قولهم انما نحن مستهزئون قوله ليطابق علة للنفي وقوله ايماء علة للنفي وتقرير الجواب انه صير يستهزى على مستهزى بناء على ان يستهزى يفيد حدوث الاستهزأ وتجدده وقتا بعد وقت اما افادته للحدوث والتجدد فلكونه فعلا واما كون ذلك وقتا بعد وقت فلان المضارع لما كان دالا على الزمان المستقبل الذى يتقلب الى الحال شيأ بعد شىء على الاستمرار ناسب ان يقصده ان معنى مصدره المقارن لذلك الزمان يحدث على منواله حدودا مستمرا استمرارا تجدد بالاثبوتيا كما فى الجملة الاسمية والنكابة فى العدو ان تصيبهم بثلاثة بقتل ونحوه فخرج سالما قال ابو النجم * تنكى العداة وتكر الاضيافا * يعنى ان عقوبات الله تعالى تستمر فيهم استمرارا تجدديا **قوله** والسماذ **قوله** بالفتح السرقين والرمادى اذا اصلحت السراج بالزيت والارض بالسماذ وزدت فيهما ما تزاد به قوتها معنى قوله تعالى ويمدهم فى طغيانهم يزد طغيانهم ويعطيهم مزايا فيه ويمهون حال من ضمير يمدهم قيل ان ههنا مجازا فى التعلق والايقاع من حيث ان المتداوق عليهم وانما يوقع حقيقة على ما وقع المد والزيادة فيه كالكفر والطغيان * ورد بالفتح بناء على ان مدهم فى الكفر ومد كفرهم واحد والمعتزلة لما رأوا ان زيادتهم فى الطغيان ليست مما صلح فى حقهم فلا يجوز اسنادها اليه تعالى زعم بعضهم ان يمدهمنا ليس من المدد بمعنى الزيادة والتقوية بل من المد والامهال فى العمر فعنى يمدهم بطول فى عمرهم ويمهلهم كى ينهوا ويطيعوا فاذا دوا الاطغيانا * والمصنف لم يرض به لوجهين الاول ان المد فى العمر انما يستعمل باللام يقال مدله بمعنى امهله كما ان الاملاء بمعنى الامهال بعدى باللام يقال املى له اى امهله والثانى ان قراءة ابن كثير ويمدهم بضم الياء وكسر الميم صريح فى انه من الامداد بمعنى اعطاء المدد لامن المد فى العمر اذ لم يستعمل مد من المد بمعنى الامهال فى العمر فينبغى ان يكون يمد فى قراءة من قرأ بفتح الياء وضم الميم من المد ايضا لان بعض القراءات يفسر بعضها كما يفسر بعض الآيات بعضها **قوله** والمعتزلة لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره **قوله** من حيث كونه مخالفا لما زعموه من ان ماهو الاصلح للعبد يجب عليه تعالى رعايته واعطاء المدد فى الطغيان من الافعال القبيحة فلا يجوز اسناده اليه تعالى من حيث انه تعالى اضاف ذلك المد الى اخوانهم حيث قال واخوانهم يمدونهم فى النغي فكيف يكون مضافا اليه تعالى ومن حيث انه تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان المد فيه فعلا له تعالى لما صح ان يذمهم عليه اضطرروا الى تأويل الآية واولوه بوجوه * الاول جعل المسند وهو المد مجازا لغويا واسناده اليه تعالى مجازا عقليا ذكر فى الحواشى الشريفة انهم لما اصرروا على كفرهم خذلهم الله تعالى ومنعهم الطافه فتزايد الرين اى الدنس فى قلوبهم فسمى ذلك التزايد اى ما تزايد من الرين مدا فى الطغيان واسند اعطاؤه الى الله تعالى فنى المسند مجاز لغوى وفى الاسناد مجاز عقلى لانه اسناد الفعل الى المسبب له وفاعله فى الحقيقة هم الكفرة الى هنا كلامه يعنى ان قوله تعالى يمدهم فى طغيانهم بمعنى يعطيهم المدد فى الطغيان مشتمل على مجازين مجاز فى المفرد وهو المدد فى الطغيان فانه حقيقة فيما يكون من جنس الطغيان والتوغل فى الكفر لما تزايد من تزايد الرين كان مجازا لانه ليس من جنس الطغيان بل هو امر مسبب عنه فان الطغيان والاصرار على الكفر سبب لخذلان الله تعالى اياهم والخذلان سبب لتزايد الرين فظهر ان الرين انما ليس من جنس الطغيان بل هو امر آخر

ولعله لم يقل الله مستهزى بهم ليطابق قولهم
بما بان الاستهزأ يحدث حالا فخالا وتجدد
حين بعد حين وهكذا كانت نكبات الله فيهم
كما قال اولايرون انهم يفتنون فى كل عام مرة
ومرتين (ويمدهم فى طغيانهم يعمهون) من
مد الجيش وامده اذا زاده وقواه ومنه مدت
لسراج والارض اذا استصلحتهما بالزيت
والسماذ لامن المد فى العمر فانه بعدى باللام
كامل له ويدل عليه قراءة ابن كثير ويمدهم
المعتزلة لما تعذر عليهم اجراء الكلام على
ظاهره قالوا لما منعهم الله تعالى الطافه التى
فصلها المؤمنين وخذ لهم بسبب كفرهم
واصرارهم وسدهم طريق التوفيق على
نفسهم فتزايدت بسببه قلوبهم رينا وظلمة تزايدت
لذوب المؤمنين انشراحا ونورا

متفرع عليه فلا يكون تحصيله فهم مدا في الطغيان فاطلاق المدّة عليه اطلاق مجازي وكذا اسناده اليه تعالى اسناد من قبيل اسناد الفعل الى المسبب لان الكفر والريين ومدده كلها من افعال الكفرة عند المعتزلة الا ان تزايد الريين وما كان مددا لما كان متسببا عن منع الله تعالى الطائفه عنهم اسند المدّة بمعنى تزايد الريين اليه تعالى لانه مسببه وقد مر ان اللطف ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة او ترك المعصية وما أدى منه الى فعل الطاعة يسمى توفيقا وما أدى الى ترك المعصية يسمى عصمة فكل واحد منهما مندرج تحت اللطف اندراج الاخص تحت الاعم

﴿ قوله او مكن الشيطان ﴾ عطف على قوله منهم و اشار الى وجه ثان من تأويلات المعتزلة ولا مجاز في المفرد على هذا الوجه اذ ليس المراد بالمدّة ما تزايد من الريين بل ما تزايد من الطغيان وانما المجاز في الاسناد لان المدّة بمعنى زيادة الطغيان فعل الشيطان الا انه اسند اليه تعالى على طريق اسناد الفعل الى المسبب ايضا لان الشيطان انما فعله بسبب تمكين الله تعالى اياه واقداره عليه الا ان اسناده الى الشيطان ايضا مجازي لان اصل الطغيان وما زاد عليه كانه فعل الشيطان عندهم الا انه لما صدر عنهم باغواء الشيطان واغوائه اسند اليه لكونه تعالى موجودا سببه وذلك لان الشيطان ليس قادرا على خلق شيء في العبد فانه ليس له سلطان على العبد سوى الوسوسة والاغواء والامانجا من شره احد و اشار المصنف الى ما قلنا بقوله مكن الشيطان من اغوائهم فزادهم طغيانا اي بسبب اغوائه فقط وليس له مدخل في تزايد الطغيان بشيء سوى الاغواء ولا شك ان تزايد الطغيان امر حادث لا بد له من محدث وهم لا يجوزون كونه محدثا لله تعالى وقد تقرر ان الشيطان لا يقدر على احداث شيء في العبد فتعين ان يكون محدثه هو العبد على زعمهم الا انه لما كان حاصلا بسبب اغواء الشيطان وكان الاغواء حاصلا بتكبير الله تعالى واقداره علم ان الاغواء كان سببا بعيدا لتزايد الطغيان فاسند اليه تعالى لذلك وقول المصنف قالوا لما منعهم الله تعالى الخ جواب لما الاولى وقوله يمنحها اي يعطيها وقوله بسبب كفرهم متعلق بقوله منهم وقوله اسند ذلك جواب لما الثانية وقوله الى المسبب على صيغة اسم الفاعل وقوله و اضاف الطغيان اليهم بيان لقرينة الاسناد المجازي في الوجهين ﴿ قوله و مصداق ذلك ﴾ اي ما بصدق كون الافاضة اليهم قرينة الجواز ولا يخفى ان قوله و اضاف الطغيان اليهم تتم للوجهين المذكورين من تأويلات المعتزلة وعند اصحابنا اسناد المدّة الى اخوانهم اسناد مجازي واسناده اليه تعالى حقيقي على عكس ما زعم المعتزلة و اضاف الطغيان اليهم باعتبار اتصافهم به و كونهم محلالة لا باعتبار ايجادهم اياه ﴿ قوله وقيل اصله بمدّتهم ﴾ جواب ثالث من طرف المعتزلة معطوف على جملة قوله لما منعهم مع جوابه و المعنى ان المعتزلة لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره صرفوه عن ظاهره وجعلوه من باب الحذف و الايصال كما في قوله تعالى و اختار موسى قومه اي من قومه فيكون كل واحد من قوله في طغيانهم و يعمهون حالا من ضمير بمدّتهم على سبيل الترادف او الثاني حال من ضمير الاول على التداخل ولما كان المد في العمر فعل الله تعالى حقيقة اعتبر في فعله تعالى عند المعتزلة امران الاول كونه معللا بالاغراض والثاني كونه على وفق مصالح العباد اشار الى اعتبارهما ههنا بقوله كي يتبها و يطبعوا ثم لما كان الحال قيدا للعامل مقارنا مضمونها المضمونه في الوجود اعتبر زيادة كل واحد من طغيانهم و عههم بحسب ازدياد عمرهم و اشار اليه بقوله فا زادوا الاطغيانا و عهها و اما الحصر فلا دلالة عليه في نظم القرآن وانما هو مستفاد من المقام ﴿ قوله او التقدير بمدّتهم استصلاحا و هم مع ذلك يعمهون في طغيانهم ﴾ جواب رابع عن طرف المعتزلة بصرف الآية عن ظاهرها مع كون بمدّتهم من المد بمعنى يعطيهم مددا و يزيدهم قوّة في رشادهم و صلاحهم باقامة الدلائل النقلية و العقلية و بيان غاية كل واحد من الاطاعة و الغواية و افاضة ما يحتاجون اليه من الاموال و الاولاد و نحوها استصلاحا لحالهم و طلبا لا هتدأتهم و نجاتهم من العذاب المؤبد * و قوله استصلاحا مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من كون افعالها تعالى معللة بالاغراض و وجوب كونها على وفق مصالح العباد * و قوله و هم مع ذلك يعمهون في طغيانهم اشارة الى كيفية صرف الآية عن ظاهرها فان ظاهرها يدل على ان قوله في طغيانهم متعلق بمدّتهم فجعله متعلقا بعمهون و جعل يعمهون خبر مبتدأ محذوف و الجملة مستأنفة لبيان عدم انتفاعهم بما امدهم الله تعالى به

﴿ قوله كليان و لقيان ﴾ فانهما مصدران بمعنى اللقاء يقال لقيته لقاء بالمد و لقي بالضم و القصر و لقي بالتشديد و لقيانا و لقيانة و احدة و لقية و احدة و لقا و احدة قال الواحد كل شيء جاوز القدر فقد طغى و منه قوله تعالى انما طغى الماء و قيل لفرعون انه طغى اي اسرف في العصيان حتى ادعى الربوبية ﴿ قوله و ارض عهها ﴾

او مكن الشيطان من اغوائهم فزادهم طغيانا اسند ذلك الى الله تعالى اسناد الفعل الى المسبب مجازا و اضاف الطغيان اليهم لثلاثتهم ان اسناد الفعل اليه على الحقيقة و مصداق ذلك انه لما اسند المدّة الى الشياطين اطلق الغي قال و اخوانهم يمدونهم في الغي و قيل اصله بمدّتهم بمعنى يمدى لهم و يمد في اعمارهم كي يتبها و يطبعوا فا زادوا الاطغيانا و عهها فحذفت اللام و عدى الفعل بنفسه كما في قوله تعالى و اختار موسى قومه او التقدير بمدّتهم استصلاحا و هم مع ذلك يعمهون في طغيانهم و الطغيان بالضم و الكسر كليان و لقيان تجاوز الحد في العتو و الغلو في الكفر و اصله تجاوز الشيء عن مكانه قال تعالى انما طغى الماء حلناكم و العمد في البصيرة كالعمى في البصر و هو التحير في الامر يقال رجل عامه و عمد و ارض عهها لا منار بها قال * اعنى الهدى بالجاهلين العمد *

الظاهر انه من توصيف المحل بوصف من حل فيه والنتار علم الطريق الجوهرى عهد الرجل بكسر الميم فهو عهد وعامه
والجمع عهد قال رؤبة

❁ ومهمه اطرافه في مهمه ❁ اعنى الهدى بالجاهلين العمه ❁

وارض عمه لاعلم بها انتهى اى رب مغازة لانتهى سعة بل اطرافها من جوانبها متصلة بمغازة اخرى اعنى الهدى
اى خفى المنار بالقياس الى من لا دراية له بالمسالك والجاهلين متعلق باعنى الهدى وهو صفة بعد صفة لقوله ومهمه
اى هدى المهمه اعنى بالنسبة الى الجاهلين بجهات المفاوز وكيفية الوصول منها الى المطالب وصف الهدى بكونه
اعنى والمراد اعنى سالت المهمه وهدى المهمه كونه بين الاعلام واضمح المسالك واطرافها الى الهدى من قبيل
اضافة الصفة الى فاعلها كما فى قولك اسود المقلة واحمر الخد جعل الشاعر خفاء العلم اعنى له بطريق الاستعارة ثم انه
تعالى لما بين ان يحازى المناقنين على استهزأتهم بالمؤمنين بقوله الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم قال اولئك الذين
اشتروا الضلالة بالهدى تعليلا لا يحققهم الاستهزاء الابلغ والمد فى الطغيان على سبيل الاستئناف وتقرير لقوله
ويمدهم فى طغيانهم بهمون ❁ قوله تعالى اولئك الذين ❁ فى محل الرفع على انه مبتدأ وقوله الذين مع صلته
خبره وقوله غار بحت تجارتهم عطف على الجملة الواقعة صلة وهى اشتروا وحركت الواو فى اشتروا لا لتغاء الساكنين
واختيارها الضم للفرق بين واو الجمع والواو الاصلية فى نحو استقاموا وقال القراء حركت بمثل حركة الياء المحذوفة
فيلها وقال ابن كيسان الضمة فى الواو اخف من الكسرة او هى مثلها من جنسها ❁ قوله اختاروها عليه ❁
مبنى على ما قرر ان الباء تصحب المتروك الذى كان فى يده ثم اعرض عنه لتحصيل غيره وان فعل الاشتراء انما يتعدى
بنفسه للآخوذ المختار ❁ قوله واصله ❁ اى اصل الاشتراء ومعناه الحقيقي فى عرف اهل اللغة وهو تصريح
بان الاختيار والاستبدال معنى مجازى له * وقوله من الاعيان احتراز عن بذل المال لتحصيل المنفعة فانه استخبار
لا اشتراء * وقوله تعين جزاء * الشرطية وقوله ان يكون ثمننا فاعل تعين وما بينهما اعتراض للتعليل وفى الصحاح اهل الجواز
يسمون الدراهم والدنانير نضوا ناضا فالنض من الاموال عندهم ما ليس بسلعة ولا حيوان ولا عقار ويقال له النقد
ايضا اى ان كان احد العوضين فقط دراهم ودنانير تعين ان يكون بذله اشتراء وان يكون نفس ذلك العوض ثمننا من حيث
ان ذلك العوض لا يطلب لتحصيل الاعيان او المنافع وهو معنى الثمن ❁ قوله والا ❁ اى وان لم يكن احد
العوضين فقط ناضا بان لا يكون شئ منهما ناضا كما فى بيع السلعة بالسلعة او كان كلاهما ناضين معا كما فى الصرف
فانى العوضين تصورته بصورة الثمن وادخلت عليه الباء فيما اذا كان العوض بالايجاب والقبول بذكر اللفظين
او اعتبرت كون بذله وسيلة لتحصيل غيره كما فى البيع بطريق التعاطى فبذلك ذلك العوض المتصور بصورة الثمن
يسمى مشتريا لما فى يده لاخذ واخذة يسمى باثما فى يده ❁ قوله ولذلك ❁ اى ولاجل ان كل واحد من العاقدين
فيما لم يكن احد العوضين ناضا بصرح ان يسمى باثما ومشتريا باعتبار ان عدت كلمتا البيع والشراء من الاضداد
حيث اطلق كل واحد منهما على كل واحد من الايجاب والقبول فى عقد المقايضة والصرف كما اطلق لفظ الجون
على الابيض والاسود ولفظ القره على الطهر والحيز ❁ قوله سواء كان من المعانى او الاعيان ❁ الظاهر ان
المستتر فى كان راجع الى كل واحد من الغير وما الموصولة فى قوله عما فى يده محصلا به غيره على سبيل البدل وقد
ذكر ان ما فى يده فى الاشتراء الحقيقي مخصوص بكونه مالا متقوما لان الثمن اسم للمال المتقوم وكذا المال العين
الذى يطلب تحصيله بذل ما فى يده مخصوص بكونه من الاعيان وقد استعمل لفظ اشتروا فى الآية بمعنى استبدلوا
الضلالة بما فى ايديهم من الهدى واختاروها وشئ من البدلين ليس من قبيل الاموال والاعيان فلا يعتبر ان يعتبر
فى عموم المعنى المجازى للفظ الاشتراء عموم كل واحد من البدلين لا عموم العين فقط فقول الفاضل المولى خسرو سواء
كان ذلك الغير من المعانى او الاعيان محل بحت واما كان فلفظ اشتروا فى الآية استعارة تبعية شبه الاعراض عن
الهدى الذى فى يده باعتبار تمكنه منه وقدرته على تحصيله محصلا بذلك غيره وهو الضلالة بالاشتراء الحقيقي الذى هو
بذل المال لمقابلة العين لاشتمالها على مطلق الاستدلال فاطلق اسم الاشتراء على الاعراض المذكور ثم اشتق
منه لفظ اشتروا ❁ قوله ومنه قول الشاعر ❁ قيل هو ابو النجم يصف امرأته اى ومن استعارة لفظ الاشتراء
للاعراض المذكور فان المسلم المتصر قد اعرض عما فى يده من الاسلام محصلا به غيره من النصرانية والباء فى الجملة
لبدل والجملة بضم الجيم رأس اشترق شعرها جميع منابت الشعر بحيث لم يبق شئ من اجزاء الرأس خاليا عن

(اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى)
اختاروها عليه واستبدلوا به واصله بذل
الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان فان كان
احد العوضين ناضا تعين من حيث انه
لا يطلب لعينه ان يكون ثمننا وبذله اشتراء
والا فانى العوضين تصورته بصورة الثمن
فبذله مشتري واخذة بائع ولذلك عدت
لكلمتان من الاضداد ثم استعير للاعراض
ما فى يده محصلا به غيره سواء كان من المعانى
والاعيان ومنه قول الشاعر

الشعر وكان ذلك الشعر أكثر من الوفرة وهي الشعر المنتهى الى شحمة الاذن ثم اللمة وهي التي المت
بالمكبين والازعر الاصلع وهو الذي انحسر شعر مقدم رأسه والدردر بضم الدالين منابت اسنان الصبي
وقيل الاسنان الساقطة الباقية الاصول **قوله** وبالطويل العمر اي واخذت بالمر الطويل
فلما قدمت الصفة انقلب العمر بدلا من الطويل او عطف بيان له والجيدر بالجيم والذال المجهتين القصير وقوله
كما اشترى المسلم اذ تنصرا تلج الى قصة جبلة بن الأيهم وهي انه كان رجلا نصرانيا من غسان وكان آخر
ملك من ملوك غسان فقدم الى عمر رضى الله عنه واسلم ثم صار الى مكة فطاف واتفق ان رجلا من بني فزارة
وطئ ازاره فلطمه جبلة فهشم بها انفه وكسر ثناياه فغضى الفزاري المظلوم الى عمر فشكا منه فحكم اما العفو
واما القصاص فقال جبلة أنتنص منى وانا ملك وهو سوقة فقال عمر شماتك واياه الاسلام فلا تفاضل بينكما
الا في العاقبة فسأل جبلة التأخير الى الغد فلما كان من الليل ركب وبني عمه ولحق بالشام مرتدا نعوذ بالله
وروى ان جبلة ندم على ما فعل من غير اقلع وانشد

- * تنصرت بعد الحق عارا للظمة * وما كان فيها لو صبرت لها ضرر *
* وادركنى فيها لجأج حية * فبعث لها العين الصحيحة بالعمور *
* فبايت احمى لم تلدنى ولبتنى * صبرت على القول الذى قاله عمر *

قوله ثم اتسع فيه اي بعد استعماله في المعنى الثاني على طريق الاستعارة استعمال في معنى ثالث هو اعلم
من الثاني وهو الاعراض عن الشيء مطلقا اي سواء كان في يده او لا طمعا في غيره واختيارا لذلك الغير على ذلك
الشيء ولما ذكر المعنيين المجازيين وكان كل واحد منهما محتملا ههنا اراد تطبيق الآية الكريمة عليهما على وجه يندفع
به الاشكال الذي يرد عليهما وهو انهم لم يكونوا على هدى فكيف اشتروا الضلالة به اما تطبيقها على الاول فبقوله
والمعنى انهم اخلوا بالهدى الذي جعل الله لهم الخ وحاصله ان المراد بالهدى الهدى الذي جبلوا عليه وهو خلقهم
عقلاء مبرزين متفكرين متمكنين من تحصيل العقائد الحققة دون الباطلة والاخلاق الرديئة وهو العطرة السليمة عن كل
خلل ونقصان المهياة لقبول كل فضل واجسان ولا شك ان هذا الهدى كان حاصل لهم وفي يدهم وانهم كانوا عليه
ثم استبدلوا به الضلالة فاذا المجاز في ثبوت الهدى مجاز مرسل من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب لان تلك
العطرة سبب للهدى فلما كانوا على هدى بالمعنى المذكور وانهم اخلوا به وحصلوا بدله الضلالة صح ان يقال
انهم اشتروا الضلالة بالهدى واما تطبيقها على الثاني فبقوله او اختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى يعنى
ان الاشتراء ليس بمعنى الاستبدال المقتضى للاخذ والاعطاء وكون المعطى حاصل في يدى المشتري حتى يجب
كونهم على هدى بل هو بمعنى الاختيار والترجيح والاعراض عن الآخر سواء كان في يده او لا ولا شك ان اختيار
الضلالة على الهدى لا يقتضى كونهم على هدى فاندفع به الاشكال ايضا **قوله** ترشح للمجاز **قوله** الترشح
في اللغة بمعنى التزيب وبمعنى التزينة والتقوية والترشح المجازى في الاصطلاح ان يؤتى بصفة او توبيع كلام يلائم
المستعار منه الذى هو المعنى الحقيقي للفظ الاشتراء وقد يوجد في المجاز المرسل كما يقال لفلان يد طولى اى قدرة
كاملة والفرق بينه وبين الاستعارة التخيلية مع ان في كل واحد منهما اثبات لوازم المستعار منه وملائماته
للمستعار له ان الترشح انما يكون بعد تمام الاستعارة بقرينتها ولا شك ان التخييل في المكشبة قرينة لها فلا
يكون ترشحا وان كان ملائما للمستعار منه بل ما زاد عليه من ملائماته هو الذى يكون ترشحا وبين وجه كون
قوله تعالى فاربحت تجارتهم استعارة بقوله لما استعمل الاشتراء الخ والمراد بمعاملتهم استبدال الضلالة بالهدى
واختيارها عليه اى ولما استعمل الاشتراء فيها بطريق الاستعارة التبعية بقرينة ذكر الضلالة والهدى اتبع
هذا الاستعمال والاستعارة بما يشاكله اى بما يلائم الاشتراء الحقيقي ويناسبه **قوله** تمثيلا **قوله** علة لقوله اتبعه
اى اتبعه به تصوير الخسارهم اى لما فات عنهم من فوائد الهدى بصورة خسار التجارة في معاملتهم المتعلقة
بالايمان ولم يقل تمثيلا لعدم ربحهم مع انه المناسب لقوله تعالى فاربحت تجارتهم لانه كناية عن الخسران فان عدم
الربح لازم للخسران ينقل الذهن منه اليه بمعونة المقام لاسيما اذا انضم اليه قوله وما كانوا مهتدين فانه يدل دلالة
ظاهرة على خسارهم **قوله** ونحوه **قوله** اي في كون الاستعارة مرشحة باتباعها ما يلائم المستعار منه
قوله ولما رأيت النسر عن ابن داية وعشش في وكره جاش له صدرى **قوله** النسر في الاصل طائر ابيض معروف

- * اخذت بالجمة رأسا ازعرا *
* وبالشايا الواضحات الدرورا *
* وبالطويل العمر عمرا جيدرا *
* كما اشترى المسلم اذ تنصرا *
* ثم اتسع فيه فاستعمل للرغبة عن الشيء طمعا
في غيره والمعنى انهم اخلوا بالهدى الذى
جعل الله لهم بالعطرة التي فطر الناس
عليها محصلين الضلالة التي ذهبوا اليها
او اختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى
(فاربحت تجارتهم) ترشح للمجاز لما
استعمل الاشتراء في معاملتهم اتبعه بما يشاكله
تمثيلا لخسارهم ونحوه
ولما رأيت النسر عن ابن داية *
* وعشش في وكره جاش له صدرى *

يقال له بالتركي كركس وابن دابة كنية الغراب الاسود وعن ابي غلب ويقال عيش الطائر تعشيشا وعش الطائر موضعه الذي يجمعه من دقاق العيدان وغيرها للتغريخ فيه وهو في افنان الشجر فاذا كان في جبل او جدار ونحوهما فهو وكر ووكن واذا كان في الارض فهو أخفوص وأدحى وقيل الوكر العش حيث كان في جبل او شجر وضمير عن وعشش للنسر وضمير وكره لابن دابة والمراد بتعشيشه في وكرى الغراب حلوله ونزوله فيهما وقوله جاش له صدرى جواب لما وهو من جاشت القدر تجيش اى غلت والمراد بغليان الصدر اضطرابه استعار لفظ النسر للشيب ولفظ ابن دابة للشعر الاسود وشرح الاستعارتين بان اتبعهما بذكر التعشيش وبالوكرين لان الغراب يكون له وكران وكر للشاة ووكر للصيف والوكران استعارتان للحية وللرأس او للفودين وهما جانبيا الرأس كما ان التعشيش استعارة للحلول والنزول وكون التعشيش والوكر ترشحا للمجاز لاينا في كونها استعارتين فان كونها ترشحا ليس باعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظيهما ومعناهما الاصلى فان الترشيح قد يكون باقيا على حقيقته تابعا للاستعارة ولا يقصد بها الاتقويتها كقولك رأيت اسدا وافي البرائن فانك لا تريد به الا زيادة تصوير الشجاع وانه اسد كامل من غير ان تذهب بلفظ البرائن الى معنى آخر وقد يكون مستعارا من ملامم المستعار منه لملامم المستعار له كما في البيت فان لفظ الوكرين كما ذكر استعير فيه من معناه الحقيقي للرأس والحية او للفودين ولفظ التعشيش للحلول والنزول فيهما مع كونها مستعارين ترشحا لتينك الاستعارتين لا باعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظيهما ومعناهما الاصلى **قوله** ولذلك **قوله** اى ولكون الريح هو الفضل سمي اى الريح شفا وهو بكسر الشين الفضل يقال اشف بعض ولده على بعض اى فضله عليه وقيل الشف ايضا النقصان فهو من الاضداد **قوله** واسناده الى التجارة وهو لازرباها **قوله** الظاهر ان ضمير اسناده راجع الى الخسار في قوله تمثيلا لخسارهم على وفق ما في الكشاف من قوله كيف نسب الخسران الى التجارة فان عدم الريح وان لم يكن نفس الخسران ولا مستزماله بل هو اعم منه بحسب نفس مفهومه لوجوده بدون الخسران بقرينة قوله سابقا اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ولا حقا وما كانوا مهتدين فان التجارة الصادرة عن لم يهتد لطرق التجارة وتحصيل الريح تكون خسارة عليه على ان لقائل ان يمنع كون انتفاء الريح اعم من الخسران في هذه المادة فانه وان كان اعم منه نظرا الى نفس مفهومه كما ذكر الا ان كل واحد منهما ضد الآخر ولازم مساو له في باب المعاملة في الدين فانها لا تكون الا رابحة او خاسرة فن ترك الحق واختار الباطل عليه فصفتته خامرة خائبة ومن ترك الباطل واتبع الحق فصفتته رابحة وهو سعيد فبنى احد الوجهين في هذه المقابلة يكون اثباتا للوصف الآخر اذا كان المحل قابلا لهما جميعا كما اذا قيل زيد ليس بعالم او ليس بساكن فانه يكون اثباتا للجهل والحركة له لقبول المحل كلا الضدين وانعدام الواسطة بينهما بخلاف ما اذا قيل للجدار انه ليس بعالم فانه لا يكون اثباتا للجهل له لعدم قبوله للعلم والجهل وكذا لو قيل هذا الثوب ليس بابيض فانه لا يكون اثبات السواد له لان بينهما اضدادا كثيرة من الحمرة والصفرة ونحوهما ولما كان في الريح كناية عن الخسران ورد ان يقال كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لا يقوم بها بل بارباها وهم التجار اجاب بانه اسناد مجازى حيث اسند فعل التاجر الى ما هو ملابس له وهو التجارة فانها ملابسة للفاعل الحقيقي من حيث انها فعل له ايضا وان لم تعتبر مشابهتها له في ملابسة الفعل بها كلابسته بفاعله الحقيقي وهذا على تقدير ان لا يشترط في الاسناد المجازى مشابهة الفاعل المجازى بالفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل بل اكتفى بمجرد تلبسه به مطلقا **قوله** او لمشايتها اياه **قوله** اى لمشايتها التجارة للفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل لكل واحد منهما فان الريح والخسران كما يلابسان فاعلهما الحقيقي وهو التاجر يلابسان التجارة ايضا من حيث انها سبب لها فيكون اسنادها اليها من قبيل اسناد الفعل الى سببه وهذا على تقدير ان يعتبر الشرط المذكور فيه قال صاحب الكشاف الاسناد المجازى ان يسند الفعل الى شئ يتلبس بالذى هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتري * وقال الشريف المحقق هذا تفسير للاسناد المجازى بما هو اعم مما سبق اذ قد اشترط هناك معناه الفاعل المجازى للفاعل الحقيقي لملابسة الفعل وقد اقتصر ههنا على تلبسه به مطلقا ولك ان تحمله على التقييد اعتمادا على ما سلف وتقول التجارة سبب مفضى الى كل واحد من الريح والخسران انتهى واما اذا لم يكن في الريح في قوله فما ربحت كناية عن الخسران بل بقى على نفس معناه وهو انتفاء الريح عن التجارة فلا يرد ان يقال كيف اسند عدم الريح الى التجارة والحال ان التجارة ليس من حقها ان يسند اليها ذلك

والتجارة طلب الريح بالبيع والشراء والريح الفضل على رأس المال ولذلك سمي شفا واسناده الى التجارة وهو لازرباها على الاتساع لتلبسها بالفاعل او لمشايتها اياه من حيث انها سبب الريح والخسران

وذلك لان اسناده اليها اسناد الى ما هو محل لها حقيقة نعم يردان يقال ما الفائدة في اسناد عدم الرجح الى التجارة
وهي غير قابلة لشي من الرجح والحسران فكان بمنزلة ان يقال ما فيها الجرح ولاشك في انتفاء فائدة مثل هذا الكلام لانه
بيان لما هو معلوم بالضرورة ويدفع بجعل الاسناد مبنيا على الاتساع والتجوز **قوله** وما كانوا مهتدين **معطوف**
على قوله فار بحت تجارتهم وقد مر انه معطوف على الجملة الواقعة صلة وهي قوله اشترى والضلالة بالهدى فيكون
بمجموع المعطوف والمعطوف عليه بالواو مترتبا ومتفرعا على قوله اشترى والضلالة بالهدى لان قوله تعالى فار بحت
معطوف على قوله اشترى بالفاء الدالة على الترتيب وما بعده معطوف عليه بالواو الجامعة فيكون المجموع مترتبا
على الاشتراء المذكور والمصنف اشار الى وجه ترتيبها بالفاء على ما ذكر بقوله فان المقصود من التجارة امر ان احدهما
سلامة رأس المال والثاني استفادة الرجح والنماء يعني ان مضمون الجملتين جعل مترتبا على الاشتراء المذكور بالفاء
لكونها لازمين له متفرعين عليه وذلك لان المطلوب من التجارة هو سلامة رأس المال واستفادة الرجح والنماء وهؤلاء
المنافقون الذين استبدلوا الضلالة بالهدى الفطري قد اضاعوا الطلبتين اى المطلوبين فان الطلبة بكسر الطاء
وسكون اللام ما طلبته من شيء وانما قلنا انهم اضاعوا هما جميعا لان رأس مالهم كان الفطرة السليمة عن دنس الكفر
وسوء العقائد والاخلاق والاستعداد التام لدرك الحق ونيل الكمال والعقل الصرف اى الخالص عن معارضة
الوهم وغلبة الهوى فلما اشترى الضلالة بالهدى الذى جبلوا عليه واعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم
الفطري عن اصله واختل عقلهم وان بقي اصله الذى هو مبنى التكليف فهذا هو اضاعة الطلبة الاولى ويزمها
اضاعة الثانية لانهم اذا لم يبق لهم رأس مال كيف يتأتى منهم ان يتجروا بها ويكتسبوا العقائد الحقة والمعارف المطابقة
لواقع ويستكملوا بحسب قوتهم النظرية والعملية فلا جرم بقوا آيسين من الرجح خامسين الرجح الحقيقي والنعيم
الابدى فظهر ان من اشترى الضلالة بالهدى كما يزمه ان يكون خاسرا في تجارته يزمه ايضا ان لا يكون مهتديا
لطرق التجارة حيث لم يسلك المسلك المؤدى الى طلبتي التجار المستبصرين المهتدين المميزين بين ما يؤدى الى الرجح
وما يؤدى الى الخسران فلذلك رتبها على الاشتراء المذكور بالفاء الدالة على التعقيب * ولما كان قوله تعالى فار بحت
تجارتهم ترشحا للاستعارة المذكورة من حيث كونه ملائما للمستعار منه وهو الاشتراء الحقيقي اشار المصنف الى ان
قوله تعالى وما كانوا مهتدين راجع الى الترشح ايضا فلذلك عطف على ما قبله بالواو الجامعة ووجه الاشارة انه بين
ان المراد بعدم الاهتداء عدم اهتدائهم لطريق التجارة لعدم اهتدائهم في امر الدين ليكون تكرار الماسبق فان
عدم كونهم مهتدين في امر الدين قد فهم من استبدال الضلالة بالهدى فن استبد لهسابه لا يكون مهتديا في امر
الدين بالضرورة فيلزم التكرار فلما فسره بقوله لطرق التجارة وجعله من قبيل ترشح الاستعارة توهم لزوم التكرار
وهذا التقدير والاستخراج مبنى على ان كون قوله تعالى وما كانوا مهتدين عطف على قوله اشترى والضلالة بالهدى
اولى كما يرشدك اليه تأملك وذلك ان كونه معطوفا على قوله فار بحت يقتضى كون عدم اهتدائهم لطريق التجارة
مترتبا ومتفرعا على الاشتراء المذكور كما هو مقتضى كلمة الفاء الدالة على التعقيب وليس الامر كذلك بل الاشتراء
مترتب على عدم الاهتداء وعلى تقدير عطفه على اشترى ويندفع هذا المحذور وتكون العلة بمجموع الامرين المهتدين
عطف احدهما على الآخر بالواو **قوله** لما جاء بحقيقة حالهم **معطوف** على قوله تعالى لما بين بقوله ومن الناس من
يقول آمنا بالله الى هنا حقيقة حال المنافقين وصفهم لانه بمنزلة الصفة الكاشفة عن حقيقتهم اراد ههنا ان يكشف
عنها كشافا تاما ويبرزها في معرض المحسوس المشاهد فعقبها بضرب المثل مبالغة في البيان لان ضرب المثل اوقع
في القلب واقع اى اشد قهرا واذلالا للخصم الالذى الشديد الخصومة فان الوهم لا يساعد العقل في ادراك المعقول
الصرف بل ينازعه وينعه عن ادراكه وبضرب المثل يبرز المعقول في صورة المحسوس فيساعد الوهم العقل
في ادراكه لان شأن الوهم ادراك المعاني المتزعمة من المحسوسات فلذلك كان ضرب المثل ابلغ في بيان حالهم بالنسبة
الى مجرد تقرير الجملة عليهم والتكبير في قوله ولا امر ما للتعظيم اى ولا امر مهم عظيم الشأن اكثر الله تعالى الامثال
في كتبه **قوله** كسبه وشبه **معطوف** على قوله كسبه وشبه **معطوف** على قوله كسبه وشبه **معطوف** على قوله كسبه وشبه
الا ان الشبه يكون بمعنى المشابهة ايضا يقال بينهما شبه بالتحريك اى مشابهة **قوله** ثم قيل لتقول السائر **معطوف**
اى ثم نقل من معناه اللغوي الى معنى آخر عرفى يتفرع عليه معنى ثالث مجازى كما سيدكر والسائر هو
القاشى المشهور الدآرين الناس ولا يكتفى فشوه في تسميته مثلا بل لابد مع فشوه من ان يكون مستعملا على سبيل

(وما كانوا مهتدين) لطرق التجارة فان المقصود منها سلامة رأس المال والرجح وهؤلاء قد اضاعوا الطلبتين لان رأس مالهم كان الفطرة السليمة والعقل الصرف فلما اعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم واختل عقلهم ولم يبق لهم رأس مال يتوسلون به الى درك الحق ونيل الكمال فبقوا خامسين آيسين من الرجح فاقدين للاصل (مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً) لما جاء بحقيقة حالهم عقبها بضرب المثل زيادة في التوضيح والتقرير فانه اوقع في القلب واقع بلخصم الالذى يريك التخيل محققا والمعقول محسوسا ولا امر ما اكثر الله في كتبه الامثال وفشت في كلام الانبياء والحكماء والمثل في اصل بمعنى التخيير يقال مثل ومثل ومثيل كسبه وشبه وشبيه ثم قيل لتقول السائر الممثل مضربه بمورده

الاستعارة التمثيلية في حال شبه بماورد فيه اولاً تشبيهاً تمثيلاً و اشار اليه بقوله المثل مضربه بمورده والمراد
 بمورده هو الصورة التي شبهت بالصورة الاولى الاصلية و عبر عنها بالقول الوارد في الصورة الاولى على طريق التعبير
 عن المشبه باسم المشبه به و سمي القول المضروب للصورة الثانية المشبهة بالاولى مثلاً لان المماثلة بالحقيقة صفة نفس
 الصورة التي هي المضرب فانها هي التي شبهت بالمورد و اللفظ المضروب دال عليه فسمى مثلاً نظراً الى كون مدلوله
 شبيهاً بالمورد فظهر بما قلنا ان قوله المثل مضربه بمورده اشارة الى بيان المناسبة الصحيحة للنقل بين المعنى اللغوي
 والمعنى المتقول اليه **قوله** ولا يضرب الاما فيه غرابة **قوله** يوجد من الوجوه اما بحسب معناه كما في قولهم * رب
 رمية من غير رام * فان اثبات الرمي ونفي الرامي معنى غريب يشبه التناقض وفيه ايضاً شيء من الحذف والاضمار
 اذ التقدير رب رمية مصيبة من رام مخطئ لانه يضرب لكل من اصاب في شيء وليس باهل له و اما بحسب خصوص
 ذلك اللفظ بان يشتمل على الفاظ نادرة لا تستعملها العامة كقول من قال * انا جذيلها المحكك و عذيقها المرجب *
 يضرب في الجرب الذي يشتق برأيه و عقله فقوله جذيلها تصغير الجذيل المضاف الى ضمير المؤنثة الغائبة و الجذيل اصل
 شجر يقطع اعلاه و يبقى اسفله قدر ذراع او اكثر و الجاذل المنتصب مكانه لا يبرح والذي ينصب في منازل الابل
 تحتك به الابل الجربي يقال احتك بالشئ اي حك نفسه عليه و العذيق بفتح العين وهو النخلة بحملها والمرجب اسم
 مفعول من الترجيب وهو ان تدعم الشجرة اذا كثرت جلها لثلاث تكسر اغصانها و بالجملة لا بد في اللفظ المضروب ان
 يكون فيه غرابة من بعض الوجوه اي وجه كان **قوله** ولذلك **قوله** اي ولكون المثل العرفي بحيث يعتبر فيه
 كونه سائراً مشهوراً في الصورة الاصلية المشبه بها حتى صار كأنه علم لها و كونه مشتقاً على نوع غرابة حفوظ عليه
 من التغيير وحي لان الاعلام لا تتغير و لانه لو غير لما انتفت الدلالة على تلك الغرابة في التركيب المغير اليه و الاظهر
 ان الحفظ على الامثال و عدم جواز تطرق التغير لها من اجل ان المثل استعارة فيجب ان يكون عين اللفظ الدال
 على المشبه به لان اللفظ المستعار يجب ان يكون كذلك مثلاً لو قيل * الصيف ضيعت البين * بفتح تاء الخطاب كان تغييراً
 لاصله اذ هو بكسر تاء المخاطبة فلا يكون مثلاً و قصته ان امرأة كانت تحت رجل و كان شيخاً فاشترت هي منه فطلقها
 الشيخ في وقت الصيف ثم تزوجها شاب فقير فاجدبت اي اصابها جرب و هو ضد الخصب فجاءت يوم ما الى زوجها
 الاول تطلب منه لبناً فاجابها بقوله الصيف ضيعت البين فاشتهر هذا القول بين الناس بحيث صار كأنه علم لحال
 تلك المرأة ثم ضرب مثلاً في كل من تطلب شيئاً فوته على نفسه في وقته تشبيهاً لحاله بحال تلك المرأة فلو كان المضروب
 مذكراً و قيل له ضيعت بالنذ كبر لم يكن استعارة لان الامثال لا تتغير **قوله** ثم استعير لكل حال الخ **قوله** لما ذكر ان
 للمثل فهو ما لغوي و هو النظر و الشبه ثم نقل منه الى معنى عرفي و هو القول السائر و كان لفظ المثل مستعملاً
 في موضع لا يصح ان يحمل فيه على احد هذين المعنيين كما في هذه الآية و في قوله تعالى مثل الجنة و قوله تعالى والله
 المثل الاعلى احتاج الى بيان استعماله في معان اخر مشابهة لمعناه العرفي من حيث كونها مشتقة على شأن و غرابة
 فيكون لفظ المثل في تلك المعاني استعارة تصريحية كاستعارة الاسد للرجل الشجاع **قوله** لها شأن و فيها غرابة **قوله**
 صفة لكل مما تقدم على سبيل البدل و المقصود من هذا التوصيف بيان الجامع بين المعنى العرفي المستعار منه
 و المستعار له و هو الاشتراك في الغرابة و عظم الشأن فسر صاحب الكشاف قوله تعالى في سورة محمد صلى الله عليه
 وسلم مثل الجنة التي وعد المتقون بقوله فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة الغربية ثم اخذ في بيان عجائب
 تلك القصة بقوله فيها انهار من ماء غير آسن و انهار من لبن الاية و فسر قوله تعالى والله المثل الاعلى بقوله اي له الوصف
 الذي له شأن من العظمة و الجلالة و معنى هذه الآية حالهم العجيبة الشأن كحال من استوقد ناراً **قوله** والذي
 بمعنى الذين **قوله** جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الظاهر ان قوله ذهب الله بنورهم جواب لما وان ضمير الجمع في قوله
 بنورهم يرجع الى قوله الذي استوقد ناراً و هو مفرد و لا يخفى ان رجوع ضمير الجمع الى المفرد غير معقول لما وجه
 رجوعه اليه و ذكر المصنف لبيان رجوعه اليه ثلاثة تأويلات الاول ان يكون الذي بمعنى الذين مخففاً منه بحذف
 نونه كما في قوله تعالى والذي جاء بالصدق و صدق به اولئك هم المتقون * فان قيل او كان الذي بمعنى الذين لقيل
 استوقد و كما قال تعالى كالذي خاضوا * اجيب بان الذي لفظ مفرد و ان كان بمعنى الجمع فتوحيد الضمير انما هو
 بالنظر الى افراد اللفظ و قيد المصنف كون الذي بمعنى الذين بكونه مرجع ضمير الجمع في قوله بنورهم لانه اذا كان
 ضمير نورهم للمناقضين بان يكون جواب لما محذوفاً و يكون تقدير الكلام خدت ناره و يكون جملة ذهب الله بنورهم

ولا يضرب الاما فيه غرابة ولذلك حوفظ
 عليه من التغيير ثم استعير لكل حال او قصة
 او صفة لها شأن وفيها غرابة مثل قوله تعالى
 مثل الجنة التي وعد المتقون وقوله تعالى
 والله المثل الاعلى والمعنى حالهم العجيبة
 الشأن كحال من استوقد ناراً والذي بمعنى
 الذين كما في قوله تعالى وخضتم كالذي
 خاضوا ان جعل مرجع الضمير في نورهم

استثنا فامينا لوجه الشبه بين حال المناقنين وحال من استوقد نارا فانطفأت ناره فحينئذ لا يحتاج الى جعل الذي
 بمعنى الذين اذ لم يرجع اليه ضمير الجمع حينئذ **قوله** وانما جاز ذلك اي جاز كون الذي بمعنى الذين وان يوضع
 موضعه وان يرجع اليه ضمير الجمع مع ان الصفات المفردة نحو القائم لا يجوز ان تكون بمعنى الجمع وان يوضع موضعه
 ويرجع اليها ضمير الجمع فلا يقال جاء الرجال القائم وانما يقال الرجال القائمون والفرق بينهما ان الذي غير مقصود
 بالوصف بل المقصود بالوصف هو الجملة التي وقعت صلة له فاذا قلنا جاني الرجل الذي قام المقصود الاصلى توصيف
 الاسم بالجملة الا ان الجملة لما كانت نكرة والاسم معرفة ولا يصح ان توصف المعرفة بالنكرة اتي بالموصول ليكون
 وصلة ووسيلة الى وصف المعرفة ولما كان المقصود بالوصف هو جملة الصلة اعتبر مطابقتها للموصوف بكون
 ما فيها من الضمير العائد الى الموصوف مطابقا له في الافراد والجمعية ولم تعتبر المطابقة بين الذي وموصوفه لان
 المطابقة للموصوف انما تجب فيما بين الاوصاف وموصوفاتها لا فيما بينهما وبين ما هو وسيلة الى الوصف بخلاف
 نحو القائم والقاعد فانه مقصود بالوصف فاعتبر مطابقتها لموصوفه فلم يجز وضع المفرد موضع الجمع فيه بل شرط
 موافقته لما اراد به **قوله** وهو وصلة **جواب** عما يقال اذا كان المقصود بالوصف هو الجملة التي وقعت
 صلة فأي فائدة في ذكر الموصول **قوله** ولانه ليس باسم **فرق** بين الذي وبين نحو القائم من الصفات حتى جاز
 وضع الذي موضع الذين ولم يجز وضع المفرد من الصفات موضع جمعه وبيانه ان الذي لما لم يكن اسما ما في افادة
 المعنى ما لم تقترن به الصلة لم يقع في التركيب فاعلا او مفعولا او مبتدأ او خبرا او غير ذلك الامع صلته فكان مجموع
 الموصول مع صلته بمنزلة اسم تام وتجرد الموصول بمنزلة جزء منه فحينئذ كان حقه ان لا يجمع لان الجمعية من
 خواص الاسم التام المستقل بالا فاذ كان جاز ان يوضع موضع الذين وان يستوى فيه الواحد والجمع كسائر
 الموصولات نحو من وما الموصولتين **قوله** ويستوى **بالتصريح** معطوف على قوله لا يجمع ولما حكم بان حقه
 ان لا يجمع توجه ان يقال فكيف قيل الذين بالياء والنون في مقام الجمع كسليمين وهو جمع **مصحح** لمسلم فدفعه بقوله
 وليس الذين بجمعه **المصحح** لانه مخصوص باولى العلم والذي عام ولفظ الذين وان كان لا يطلق الا على جماعة اولى العلم
 الا ان ذلك لا يكفي في كونه جمعا **مصححا** بل لا بد معه ان يختص لفظ المفرد باولى العلم كالمسلم والقائم وايضا انه
 لم يجز على سنن الجموع المتمكنة حيث لم يزد فيه الا النون فقط ولم يستعمل الامع بالياء في جميع الاحوال ولو كان
 جمعا **مصححا** لكان بالواو في حال الرفع وهو معنى قوله ولذلك جاء بالياء ابداءى ولعله كونه جمعا **مصححا** لم يقل
 الذون في حال الرفع على اللغة الفصحى التي عليها التنزيل كما في قوله تعالى فاما الذين آمنوا الاية والذون في حال
 الرفع انما هي لغة هذيلية وقد تحذف النون من الذون تخفيفا كما في قوله

قومي الذوبعكاظ طيروا شررا * من روس قومك ضربا بالمصا قبل *

وانما جاز ذلك ولم يجز وضع القائم
 موضع القائمين لانه غير مقصود بالوصف
 بل الجملة التي هي صلته وهو وصلة
 الى وصف المعرفة بها ولانه ليس باسم تام
 بل هو كجزء منه فحقه ان لا يجمع اخواته
 ويستوى فيه الواحد والجمع وليس الذين
 جمعه **المصحح** بل ذو زيادة زيدة
 المعنى ولذلك جاء بالياء ابداء على اللغة
 الفصحى التي عليها التنزيل ولكونه
 مستظلا بصلته استحق التخفيف ولذلك
 بولغ فيه فحذف ياؤه ثم كسرت ثم اقتصر
 على اللام في اسماء الفاعلين والمفعولين
 او قصده جنس المستوفدين او الفوج
 الذي استوقد

ومن الذين ايضا كما في قوله * وان الذي حانت بفلج دماؤهم * كذا في شرح الرضى ولان الجمع سواء كان **مصححا**
 او مكسرا لا بد ان يكون له لفظ مفرد حامل للمعنى الجنسية مع الوحدة العارضة لها ولفظ الذين ليس له لفظ مفرد لان
 لفظ الذي يدل على المعنى الجنسى المتناول للمفرد والجماعة فاذا اردت الدلالة على الجنس من حيث تعدده في ضمن
 العدد والكثرة فقط زدت النون فلم يتبق صلاحية لان يراد به فرد او فردان كما صلح لذلك لفظ الذي بل يتعين ان يراد به
 الجماعة ويصير كاسم الجنس المحلى بلام الاستفراق ومثله لا يكون جمعا وهو معنى قوله بل ذو زيادة زيدة المعنى
 وهي الاختصاص كأن يراد به الجمعية والكثرة المفعولة في الذي وقوله ولكونه مستظلا بصلته هلة متقدمة
 لقوله استحق التخفيف اي بخذف نونه والجملة استثناف جواب عما يرد على قوله ولذلك اي ولاستحقاقه التخفيف
 بولغ في تخفيفه فحذف ياؤه فقبل الذب كسر الذال ثم اقتصر على اللام بخذف الذال فقبل الضارب والمضروب
 مثلا قال صاحب الكشاف في انفصل واسم الفاعل كالضارب في معنى الفعل وهو مع المرفوع به جملة واقعة صلة
 اللام اراد به جواب ما يقال كيف يصح ان يقال الصلة لا بد ان تكون جملة واسم الفاعل مع فاعله قد يكون
 صلة للام وليس بجملة وتقرير الجواب ان قولنا الضارب اياه زيد معناه الذي ضرب اياه زيد بدلالة عطف
 الفعل عليه في قوله تعالى ان المصدقين والمصدقات واقرضوا الله قرضا حسنا فان المعنى ان الذين اصدقوا
 واقرضوا الا ان الفعل اخرج على صورة اسم الفاعل او المفعول على حسب ما يقتضيه المقام فقبل في نحو جاني
 الذي ضرب اياه جاني الضارب اباد وفي نحو جاني الذي ضرب جاني المضروب مراعاة لجانب اللفظ فان الالف

واللام وان كان بمعنى الذي الا انه في صورة الالف واللام الذي للتعريف وهو من خواص الاسم ولا يدخل الفعل فلذلك اخرج الفعل على صورة الاسم عند تخفيف الذي وتغييره الى صورة الالف واللام مع بقاء معنى الفعل فكانت صلة الالف واللام ايضا جملة فعلية والتأويل الثاني لرجوع ضمير الجمع في قوله بنورهم الى الذي مذكور بقوله او قصده جنس المستوقد وهو معطوف على قوله بمعنى الذين كأنه قيل رجع ضمير نورهم الى الذي لكونه بمعنى الذين او لما قصده جنس المستوقدين او لكون التقدير كمثل الفوج الذي استوقد ناراً والفرق بين هذين الوجهين ان ضمير استوقد ونورهم على الأول يرجع الى نفس الذي لكن باعتبار كونه بمعنى جنس المستوقدين وهو باعتبار تناول الآحاد المستوقدين في معنى الجمع وبالنظر الى المعنى الجنسي والفهوم الكلي المشترك بينهما مفرد فافرد ضمير استوقد بملاحظة المعنى الجنسي وجمع ضمير نورهم باعتبار تناوله الآحاد المستوقدين وعلى الثاني يرجع كل واحد من الضميرين الى الموصوف المقدر المفرد للفظ المجموع المعنى فافرد الضمير الراجع اليه تارة وجمع اخرى نظر الى ما فيه من الجهتين **قوله طلب الوقود** وهو بضم الواو مصدر وقدت النار تقداى توقدت و سطعت اى ارتفعت واستعلت واوقدها غيرها واستوقدها اى اشعلها فالاستيقاد بمعنى الايقاد بالسعى والطلب كالاستخراج بمعنى الاخراج بالسعى والطلب فعنى استوقد ناراً اشعل ناراً بنفسه والوقود بفتح الواو الحطب ونحوه **قوله واشتقاق النار من نار بنور نورا اذا تفرقت** اى فرّ والنور الضياء الحاصل من النور والنور ايضا جمع النفور من الضياء يقال ظباء نور وبقرة نوار اى تفرّ من البرية واضاء يكون لازماً ومتعدياً يقال اضاء الشيء نفسه اى استضاء وتور واضاء غيره اى نورّه والظاهر ان اضاء في الآية متعدية مسندة الى ضمير النار وما في قوله ما حوله منصوب المحل بوقوع الاضاءة عليه وقوله حوله منصوب على انه ظرف مكان يقال قعدوا حوله وحواليه وحواليه بكسر اللام قال عليه الصلاة والسلام * اللهم حوالينا ولا علينا * وما موصولة وحوله صلتهما ويجوز ان تكون نكرة موصوفة وحوله صفتها اى مكانا حوله وضمير حوله للمستوقد والمعنى فلما جعلت النار ما حول المستوقد منورا مضيئاً **قوله والا** اى وان لم تجعل الاضاءة متعدية امكن ان يكون فعل الاضاءة مسنداً الى كلمة ما ويكون تأنيث اضاءت للحمل على المعنى لان كلمة ما سواء كانت موصولة او موصوفة وقعت عبارة عن الاماكن المتعددة والاشياء الكثيرة فكانت في معنى الجماعة والمعنى فلما اضاءت وتورّت الاماكن والاشياء التي حول المستوقد وحيث انما ان تكون ما مزينة وحوله ظرفاً لغوا لاضاءت او موصولة وقعت عبارة عن الامكنة وحوله ظرف في موضع الصلة فيكون الموصول مع صلته مفعولاً فيه لاضاءت لكون الموصول عبارة عن الامكنة والمعنى فلما اضاءت النار اى صارت مضيئة في الامكنة التي حوله **قوله وتأليف الحول للدوران** اى وتأليف حروف لفظ الحول على هذا الترتيب للدلالة على الدوران والطواف ومنه حال الشيء واستحال اى تغير ومنه حال الانسان وهى عوارضه التي تغير وتور عليه ومنه الحوالة وهى اسم من احال عليه بدينه اى غيره اليه واداره عليه **قوله جواب لما** فان قيل جواب لما يجب ان يكون سبباً عما دخل عليه كلمة لما لما تقرر من انها لوجود الثاني لوجود الأول والاضاءة ليست سبباً لذهاب الله تعالى النور * اجيب بانها قد تستعمل مجازاً لجرّد الظرفية كما في قوله

كما درکت قوما عطاشاً غمامة * فلما رأوها اقتشعت وتجلت *

قوله والضمير للذي اى ضمير الجمع في قوله بنورهم راجع الى الذي اما لكونه بمعنى الذين اولاً لقصد به جنس المستوقد او قدرله موصوف مفرد للفظ مجموع المعنى كالفوج ونحوه او افرد ضمير استوقد نظراً الى ظاهراً للفظ لكونه في صورة المفرد * ولما ورد ان يقال كان مقتضى الظاهر على هذا ان يقال ذهب الله بنارهم لان الملائم ان يكون الذهاب عين المكتسب الحادث فان المعنى فلما توقدت و اضاءت ما حوله حصل له الا من وزال خوفه بمعاينة ما حوله طغثت ناره فبقى في الظلمة خائفاً متحيراً * اجاب عنه بقوله ولم يقل بنارهم لانه المراد من ايقادها فان المستوقد انما سعى في ايقاد النار لينتفع بضيئها كما ان المنافق انما أظهر الايمان طلباً لعصمة نفسه وماله من القتل والسبي فانه منتفع بنور الايمان حالاً وخائب عنه بزواله بالكلية ما لا **قوله او استئناف** عطف على قوله جواب لما وقوله اجيب صفة لقوله استئناف * وقوله اعتراض قائم مقام فاعل اجيب * وقوله انطفأت ناره في محل الجر على انه صفة مستوقد وصف به للإشارة الى ان جواب لما محذوف حينئذ اى حين كون ذهب الله استئنافاً والتقدير

والاستيقاد طلب الوقود والسعى في تحصيله وهو سطوع النار وارتفاع لهبها واشتقاق النار من نار بنور نورا اذا تفرقت فيها حركة واضطراباً فلما اضاءت ما حوله اى النار ما حول المستوقد ان جعلتها متعدية والامكن ان تكون مسندة الى ما والتأنيث لان ما حوله اشياء واما كن او الى ضمير النار وما موصولة في معنى الامكنة نصب على الظرف او مزينة وحوله ظرف وتأليف الحول للدوران وقيل للعام حول لانه يدور (ذهب الله بنورهم) جواب لما والضمير للذي وجمعه للحمل على المعنى وعلى هذا انما قال بنورهم ولم يقل بنارهم لانه المراد من ايقادها او استئناف اجيب به اعتراض سائل يقول ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره

فما اضأت ما حوله انطفأت ناره وخذت الا انه حذف الجواب للدلالة على ان حال المستوقد و ما عرض له بعد ذلك من الخوف والحيرة والحسرة والخبط في الظلمة مما لا يدخل تحت الوصف والبيان كما حذف جواب لما في قوله سبحانه وتعالى في سورة يوسف عليه الصلاة والسلام فلما ذهبوا به وأجمعوا ان يجعلوه في غيابة الجب والتقدير فعلوه ما فعلوا من الاذى فلما حذف جواب للدلالة على ان حال المستوقد بعد ما اضأت ما حوله مما لا يحيط به الوصف ولا يتبين بالتعبير والتقدير اتجه لسائل ان يسأل ويقول ما وقع للمستوقد غيب الاضائة حال لا يمكن شرحها فاحال المناقنين المشابهة لحال المستوقد المذكور فاجيب بان يقال ذهب الله بنورهم فذهب النور وما يترتب عليه حينئذ من صفات المناقنين لامن صفات المستوقد كما هو كذلك على تقدير ان يجعل ذهب الله جواب لما ويحتمل ان يكون السؤال التمجيد للسائل هو السؤال عن وجه الشبه بين حال المناقنين المشابهة وحال المستوقد فحينئذ يكون قوله ذهب الله بنورهم بيانا لوجه الشبه وقول المصنف رحمه الله ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره يصح حمله على كل واحد من السؤالين **قوله** او بدل من جملة التمثيل هو ايضا معطوف على قوله جواب لما وجملة التمثيل من قوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضأت ما حوله خذت فبقوا خابطين في ظلام متخبرين على فوات الضوء وقوله على سبيل البيان اشارة الى ان البديل ههنا بمنزلة عطف البيان من حيث ان المقصود به ابضاح المتبوع وتفسيره من غير ان بصرف القصد اليه ويجعل المبدل منه في حكم الساقط المطروح ووجه جعله بدلا كونه او في تأدية المراد بالنسبة الى جملة التمثيل فان المراد من تلك الجملة بيان حال المناقنين بتثيلهما بحال المستوقد فانه يدل على ان الاوصاف المعتبرة في جانب المستوقد معتبرة في المناقنين وقد اعتبر في جانب المشبه به وهو المستوقد امر ان السعي البليغ في تحصيل النور والانتفاع به او لا وبقاؤه في الظلمة خائبا متخيرا من اجل زوال ما كسبه من النور آخر الا ان الامر الثاني محذوف اعتمادا على دلالة العقل وذلك ان الكلام مسوق لدم المناقنين وتشبيه حالهم بحال المستوقد والعقل ببديته يعلم ان الخيبة عما حصله وسعى وفيه بزوال نوره وبقائه في الظلمة معتبرة في جانب المشبه وانه ليس التشبيه في مجرد تحصيل النور وتوثر ما حوله والالكان الكلام في مدحهم ودمهم سواء فظهر ان وجود النار معتبر في جانب المستوقد بدلالة العقل فلما اعتبر هذا الامر ان في جانب المستوقد وشبه حال المناقنين بحاله دل ذلك على انهما ثابتان للمناقين ايضا وانه منتفع بنوره حالا وخائب عنه بزوله بالمره ما آلا ولا شك ان قوله سبحانه وتعالى ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون او في تأدية حال المناقنين بالنسبة الى جملة التمثيل لانه في معنى كان لهم نور فزال وبقوا متخبرين لان ذهب النور لا يكون الا بعد وجوده فيكون مدلوله مدلول جملة التمثيل مع زيادة توضيح وبيان من حيث ان ذهب النور مصرح به فيه ومفهوم بدلالة العقل في جملة التمثيل **قوله** والضمير على الوجهين للمناقنين يعني ان ضمير الجمع في قوله بنورهم راجع الى المناقنين سواء كان ذهب الله استثناء او بدلا وجواب لما محذوف وهو انطفأت او خذت والجملة الشرطية وهي قوله فلما اضأت مع جوابه المحذوف معطوفة على صلة الذي وهي قوله استوقد فيكون التشبيه بحال المستوقد الموصوف بمضمون هذه الجملة الشرطية وجواب لما محذوف ايضا في قوله سبحانه وتعالى فلما ذهبوا به اى فعلوا ما فعلوا من انواع الاذى كما مر **قوله** واسناد الذهاب الى الله سبحانه وتعالى الخ جواب عما رد على كون ذهب الله بنورهم جواب لما وتقرير الايراد انه على تقدير كونه جواب لما يكون ضمير نورهم راجعا الى المستوقدين وهم لم يفعلوا شيئا يستحقون به ان يذهب الله تعالى بنورهم فاوجه اسناده اليه تعالى بخلاف ما اذا كان استثناء او بدلا فان الضمير حينئذ يكون للمناقنين ولا شك انهم مسحون لان يذهب الله سبحانه وتعالى بنورهم فاسناده اليه سبحانه وتعالى حينئذ يكون حقيقة بلاخفاء واجاب عنه بوجوه الاول ان المستوقدين وان لم يفعلوا ما يستحقون به ذلك الا انه اسند الذهاب اليه سبحانه وتعالى بناء على ان الحوادث كلها سواء كان لكسب العبد مدخل في وجودها او لا مسندة اليه سبحانه وتعالى خلقا وانه لا يشعشع بالنسبة اليه سبحانه وتعالى عندها هل السنة **قوله** اولان الالكان حصل بسبب خفي **قوله** جواب ثان للايراد المذكور تقريره ان ذلك الاسناد مجازي من قبيل اسناد الفعل الى المسبب اى يوجد سببه مع ان حقه ان يسند الى سببه الحقيقي اى فاعله الذي لو اسند اليه الفعل كان حقيقة لكنه صرف عنه واسند الى فاعله المجازي ثم ان السبب الحقيقي قد يكون خفيا لا يعلم خصوصه وقد لا يكون خفيا بل يكون معلوما متعينا كالريح والمطر مثلا واشار اليهما بقوله بسبب خفي او امر سماوى وعلى

او بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان والضمير على الوجهين للمناقنين والجواب محذوف كما في قوله تعالى فلما ذهبوا به للايجاز وأمن الالباس واسناد الذهاب الى الله تعالى اما لان الكل بفعله او لان الالقاء حصل بسبب خفي او امر سماوى كريح او مطر

التقديرين يكون اسناده اليه سبحانه وتعالى لكونه مسيما وجد ذلك السبب **قوله** او للبالغة في ذهاب نورهم لان ما اخذه الله سبحانه وتعالى وامسكه فلا مرسل له وهو جواب آخر عن الايراد المذكور * تقريره ان الكلام المشتمل على الاسناد وطرفيه والتعلق استعارة تمثيلية مثل سال به الوادي وطارت به العنقاء فكذا قوله سبحانه وتعالى ذهب الله بنورهم اريد به تمثيل نورهم في انطماشه رأسا بحيث لا يتوقع الظفر به بعد بالاشياء التي ذهب الله بها فاطلق على المشبه ما يعبر به عن الحال المشبه بها للبالغة في ذهاب نورهم **قوله** ولذلك اي واقتصد البالغة عدى ذهب بالباء دون الهمزة اظهر في افادة معنى التعدية * قال الامام الفرق بين اذبه وذهب به ان معنى اذبه ازاله وجعله ذاهبا ومعنى ذهب به استجبه ومضى به معه وذهب فعنى الآية اخذ الله نورهم وامسكه وظاهر ان ما اخذه الله سبحانه وتعالى وامسكه فلا مرسل له فظهر ان ذهب به ابلغ من اذبه **قوله** ولذلك عدل اي واقتصد البالغة ايضا عدل عن مقتضى الظاهر وهو ان يقال ذهب الله بضوئهم ليطابق قوله فلما اضاءت ثم بين وجه العدول وابلغية ما عدل اليه بالنسبة الى ما عدل عنه بقوله فانه لو قيل والحاصل ان الضوء اتم واقوى من النور فان النور كيفية ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها وهو مقول بالتشكيك يطلق على الضعيف والقوى والذاتي والعرضي والضوء لا يطلق الا على التام القوى فلذلك اضيف الى الشمس في قوله سبحانه وتعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا فاذا كان في الضوء زيادة وقوة بالنسبة الى النور وكان النور انقص منه واضعف ومعلوم ان اذهاب الاكمل لا يستزم سلب الانقص الاقل بخلاف سلب الانقص فانه يستزم سلب الاكمل فلا جرم كان اذهاب النور ابلغ من اذهاب الضوء فان الاول يدل على ازالة النور عنهم رأسا وطبسه اي محوه بالكفاية بخلاف الثاني فلذلك عدل عن ذكر الضوء الى ذكر النور **قوله** الا ترى تفسير لكون الغرض ازالة النور عنهم رأسا فان قوله سبحانه وتعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون معطوف على قوله ذهب الله بنورهم والعطف قد يكون للتفسير والتقرير **قوله** وجمعها ونكرها معطوفان على قوله فذكر الظلمة وفي كل واحد منهما اشارة الى البالغة في ذهاب نورهم رأسا فان الظلمة مع كونها عدم النور رأسا اذا جمعت دلت على انها في شدتها وكالها صارت كأنها ظلمات متراكمة ملتزمة بعضها الى بعض **قوله** ووصفها اشارة الى ان قوله سبحانه وتعالى لا يبصرون صفة لقوله سبحانه وتعالى ظلمات يحذف العائد وهو فيها كأنه قيل في ظلمات لا يترأى فيها سبحانه والمصنف رحمه الله اخذ هذه الاعتبار من كلام الامام رحمه الله فانه قال فان قيل هلا قيل ذهب الله بضوئهم ليطابق قوله فلما اضاءت الجواب ان ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله بضوئهم لا وهم الذهاب بالزيادة وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم رأسا الا ترى كيف قرر ذلك وأكد بقوله (وتركهم في ظلمات لا يبصرون) فذكر الظلمة التي هي عدم النور وانطماشه بالكلية وجمعها ونكرها ووصفها بانها ظلمة خالصة لا يترأى فيها سبحانه وترك في الاصل بمعنى طرح وخلي وله مفعول واحد فضمن معنى صير مجرى مجرى افعال القلوب كقوله تعالى وتركهم في ظلمات وقول الشاعر فتركنه جزر السباع يشنه

او للبالغة ولذلك عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب والاستمساك يقال ذهب السلطان بماله اذا اخذه وما اخذه الله وامسكه فلا مرسل له ولذلك عدل عن الضوء الذي هو مقتضى اللفظ الى النور فانه لو قيل ذهب الله بضوئهم احتمل ذهابه بما في الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم رأسا الا ترى كيف قرر ذلك وأكد بقوله (وتركهم في ظلمات لا يبصرون) فذكر الظلمة التي هي عدم النور وانطماشه بالكلية وجمعها ونكرها ووصفها بانها ظلمة خالصة لا يترأى فيها سبحانه وترك في الاصل بمعنى طرح وخلي وله مفعول واحد فضمن معنى صير مجرى مجرى افعال القلوب كقوله تعالى وتركهم في ظلمات وقول الشاعر فتركنه جزر السباع يشنه

* فتركنه جزر السباع يشنه * يقصم خمس بنانه والمعصم *

وروى * ما بين قلة رأسه والمعصم * نص في كون ترك فيه بمعنى صير معدى الى مفعولين لان جزر السباع معرفة لا يحتمل الحال بخلاف ما في الآية فانه يجوز ان يكون ترك فيها بمعنى طرح وخلي ويكون قوله في ظلمات لا يبصرون حاليين مترادفين او متداخلين اي خلاهم حال كونهم في ظلمات غير مبصرين وحينئذ لا يظهر كون قوله وتركهم تقريرا وتأكيذا لما قبله لانه انما يكون تأكيذا لانه اذا كان استقرارهم في الظلمات وعدم ابصارهم مسندا اليه تعالى وتخليتهم حال كونهم في تلك الظلمات على اسنادهما اليه تعالى فلذلك لم يبق ترك على اصل معناه بل ضمنه معنى صير ليكون تأكيذا لقوله ذهب الله بنورهم والبيت المذكور وهو قوله

(وصيروهم)

وصيروهم طعمة للسباع والجزر فعل بمعنى مفعول لانه معد لأن تجزره السباع بآياتها كما يجزر القصاب بالحديد والنوش مصدر ناش ينوش اى تناول والقصم الاكل بمقدم الاسنان لابل بالاضراس والمعصم موضع السوار من الساعد يقول قتلته وصيرته طعمة للسباع حتى تناولته واكثته بمقدم اسنانها **قوله** والظلمة مأخوذة من قولهم ما ظلمك **قوله** اى ما منعك يعنى ان الظلمة بمعنى عدم النور وانظماسه بالكلية منقول من الظلم بمعنى المنع لان عدم النور يسد البصر ويمنع من النفوذ الى المرئ **قوله** وظلماتهم ظلمة الكفر **قوله** يعنى ان الآية تستدعى ان يكون للمناققين ظلمات متعددة مجتمعة سواء جعل ضمير بنورهم وتركهم راجعا الى المستوقدين او الى المناققين اما على الثانى فظاهر واما على الاول فلانهم لما شبهوا بمن ترك في الظلمات ظلمة الليل وظلمة الغمام وظلمة تطبيقه لزم ان يكون لهم ايضا ظلمات متعددة تعددا حقيقيا او يكون لهم ظلمة واحدة شديدة تكون لغاية شدتها وكثافتها كأنها ظلمات متراكمة بعضها فوق بعض والظاهر ان الاضافة فى نحو ظلمة الكفر وظلمة الضلال من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كما فى جين الماء فان اصله ماء كاللجين وهو الفضة فان المعصية تسود القلب وتظلمه على قدر ما فيها من المخالفة فهى سبب لظلمة القلب وظلمة يوم القيامة وقد شبه السبب بالمسبب للدلالة على قوة السببية ولا يستلزم ذلك ان يجعل من اضافة المسبب الى السبب بناء على علاقة السببية وابدل قوله يوم ترى المؤمنين من يوم القيامة تنبها على ان ظلمة ذلك اليوم ليست عامة لجميع اهل بل هى مختصة بمن يستحق **قوله** ومفعول لا يبصرون من قبيل المطروح المتروك **قوله** اى ليس من قبيل المقدر المنوى فان الفعل المتعدى قد يكون تعلقه بالمفعول مرادا بان لا يقصد مجرد صدور من فاعله بل يقصد بيان صدوره منه متعلقا بمفعوله فينبذ يكون عدم ذكر المفعول للاختصار اعتمادا على القرينة الدالة عليه وقد ينزل منزلة اللازم بان يكون المقصود بيان مجرد صدوره من الفاعل فلا يذكر له مفعول لاصريحا ولا مقدر بل يقتصر على بيان مجرد صدوره وفيما نحن فيه وان جاز ان يكون المفعول مقدر انموبا ويكون عدم ذكره للتعميم مع الاجاز كما فى قوله سبحانه وتعالى والله يدعو الى دار السلام اى يدعو اكل احد ويكون تقدير هذه الآية انهم لا يبصرون شيئا ما الا ان المصنف رحمه الله لم يلتفت اليه وجعل المقصود مجرد بيان انتفاء الابصار عنهم كأنه قيل ليس لهم ابصار بناء على انه ابلغ من نفي التعلق لان نفي اصل الفعل يستلزم نفي التعلق من غير عكس **قوله** والآية مثل **قوله** اى نظير بمعنى ايراد نظير ضربه الله تعالى لمن آتاه ضربا اى اعطاه نوحا من الهدى كالعالم المنير لمن عمل بموجبه والقوى السليمة والاعضاء السوية والامن والفراغ واليسار والدلائل العقلية والنقلية فاضاعه فبقى متحصرا فى امره متحصرا على فوت ذلك الهدى * وقوله تقرير مفعول له لقوله ضربه الله **قوله** وتوضيحا لما تضمنته الآية الاولى **قوله** وهى قوله سبحانه وتعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فاربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين فان مضمونها اختيارهم العمى على الهدى وبقاؤهم على عدم الاهتداء وهذا امر عقلى ومعنى مفعول فصور هذا المعنى المعقول بالتمثيل المذكور فى صورة المحسوس فعنى التوضيح والتقرير مستفاد من تشبيه المعقول بالمحسوس وتصويره بصورة الامر المشاهد والمثل فى قوله والآية مثل بمعنى النظر على تقدير مضاف اى هى ايراد نظير بمعنى انه تمثيل غير مخصوص بالمناققين بل بهمهم وغيرهم من آتاه الله ضربا من الهدى فاضاعه * فان قيل ضمير مثلهم راجع الى المناققين قطعا فالوجه فى تعميم المثل حتى يدخل تحت عموم الطوائف الثلاث التى ذكرها ببيان ظلماتهم فاما ظلمة المناققين فهى ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة يوم القيامة واما ظلمة من لم يظهر الايمان رأسا ومن آمن ثم ارتد فهى ظلمة الضلالة وظلمة سحق الله تعالى وظلمة العقاب السرمد فان الكافر الاصلى والمرتدين الجاهرين اشتروا الضلالة على الهدى بمعنى الاستعداد الفطرى للاهتداء بالقلب والقالب فوقعوا فى ظلمة الضلال وما ينفرع عليها من الظلمتين وهما ظلمة سحق الله تعالى وظلمة العقاب السرمد وظلمة من ثبت له احوال المرئيين من المواهب الالهية الفائضة عليه على انها الثوبات الموعودة المقابلة للاعمال الصالحة او على انها فائضة منه تعالى عليه تفضلا محضا ابتداءيا تحقيا لقوله سبحانه وتعالى يخنص برحته من يشاء فادعى احوال المحبة قبل ان تحصل هى له فاذهب الله تعالى عنه ما اشرق عليه من انوار تلك الارادة وحوالها بسبب كذبه وادعائه البلوغ لما لم ينله ولم يحصل له فان ظلمته واحدة شديدة بحيث تكون لغاية شدتها كأنها ظلمات متراكمة فظهر من كلامه ان المثل بالمستوقد ليس المراد به المناققين فقط بل يدخل تحت عموم الطوائف الثلاث فانه كما يتناول المناققين يتناول ايضا من لم يظهر الايمان اصلا او آمن ثم ارتد نعوذ بالله تعالى من كل زيغ وزلة ويتناول ايضا من ثبت له احوال المرئيين ثم ادعى

والظلمة مأخوذة من قولهم ما ظلمك ان تفعل كذا اى ما منعك لانها تسد البصر وتمنع الرؤية وظلماتهم ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة يوم القيامة يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبأيمانهم او ظلمة الضلال وظلمة سحق الله وظلمة العقاب السرمد او ظلمة شديدة كأنها ظلمات متراكمة ومفعول لا يبصرون من قبيل المطروح المتروك فكان الفعل غير متغدى والآية مثل ضربه الله لمن آتاه ضربا من الهدى فاضاعه ولم يتوصل به الى نعيم الابد فبقى متحصرا متحصرا تقريرا وتوضيحا لما تضمنته الآية الاولى ويدخل تحت عمومه هؤلاء المناققون فانهم اضاعوا ما نطقت به السننهم من الحق باستبطان الكفر واطهاره حين خلوا الى شياطينهم ومن آثر الضلالة على الهدى الجعول له بالفطرة او ارتد عن دينه بعدما آمن

احوال المحبة ادعاء كاذبا فسلب عنه ما ثبت له من انوار الارادة بسبب ادعائه الكاذب * فالجواب عنه ان ضمير مثلهم وان كان راجعا الى المناقنين الا ان رجوعه اليه لا ينافي في كون الممثل عاما لكل من آتاه الله سبحانه وتعالى ضربا من الهدى ولم يتوصل الى نعيم الابد من المناقنين وغيرهم فان المناقن انما جعل ممثلا بالمستوفد المذكور من حيث انه اظهر الايمان الشبيه بالنار المضئة وانتفع بضوئه زمانا يسيرا اى مدة حياته ثم انه سبحانه وتعالى لما اهلكه اذهب اثر ايمانه بالكلية فبقي متحيرا في امره متمسرا على ما فات منه من الانتفاع بايمانه بوصوله الى نعيم الابد بسببه فالمنافق لما كان ممثلا بالمستوفد من هذه الحثية استفيد منه ان يكون الممثل كل من وجدت فيه هذه الحثية كالكافر الجاهر فانه وان لم يؤمن اصلا الا انه سبحانه وتعالى آتاه ضربا من الهدى وهو الاستعداد القطرى للاهنداء به قلبا وقلبا الا انه اضاعه ولم يتوصل به الى نعيم الابد وكذا المرتد ومن صح له احوال الارادة على ان التمثيل من تشبيه المركب بالمركب مع قطع النظر عن تشبيه الافراد بالافراد على الانفراد **قوله** او مثل لايمانهم الخ **عطف على قوله** مثل ضربه الله الخ والباء في قوله بحقن الدماء للتعدية وحقن الدم منعه من ان يسفك **قوله** بالنار الموقدة متعلق بقوله مثل يعنى ان الآية من قبيل التشبيه المفرق حيث شبه ايمان المناقنين بالنار الموقدة للاستضاءة بها من حيث ان ايمانهم يفيدهم حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد كما تفيد نار المستوقد اضاءته بها وشبه ذهاب اثر ايمانهم بسبب اهلاكهم وافشاء حالهم باطفاء الله سبحانه وتعالى نار المستوقد للاستضاءة بها من حيث اشتراكهما في حرمان صاحبيهما من الانتفاع بما قصدها * واعلم ان تشبيه اشياء باشياء امان تشبيه الافراد بالافراد على سبيل الانفراد ويسمى تشبيها مفرقا واما تشبيه المجموع بالمجموع وهو التشبيه المركب وقول المصنف والآية مثل ضربه الله تعالى لمن آتاه ضربا من الهدى مبنى على ان يكون التشبيه في الآية من قبيل التشبيه المركب وهو تشبيه المجموع بالمجموع مع قطع النظر عن مشابهة الافراد وقوله او مثل لايمانهم الخ مبنى على كونه من التشبيه المفرق ولا بد في تشبيه المركب بالمركب ان يكون كل واحد من المشبه والمشبه به هيئة حاصلة من عدة امور ثم انه قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد طرفيه بما يقابله من اجزاء الطرف الآخر كما في قوله

* وكان اجرام النجوم لو امعا * درر نثرن على بساط ازرق *

فان تشبيه النجوم بالدرر وتشبيه السماء ببساط ازرق تشبيه حسن لكن اين هو من تشبيه الهيئة الحاصلة من طلوع النجوم لامعة متفرقة في اديم السماء وهى زرقاء زرقها الصافية بالهيئة الحاصلة من نثار الدرر المتلاثة على بساط ازرق وقد لا يكون كذلك اى لا يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد طرفيه بما يقابله كما في قوله

* فكأنما المريح والمشتري * قد امه في شاخ الرفعه *

* منصرف بالليل عن دعوة * قد اسرحت قد امه شمه *

فانه لو قيل المريح كنصرف من الدعوة لم يكن شيا وقد يكون بحيث لا يمكن ان يشبه كل جزء من اجزاء احد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر الا بعد تكلف وتعسف كما في قوله سبحانه وتعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الخ وقوله سبحانه وتعالى او كصيب من السماء فان الصحيح ان التشبيه المعبر فيهما من التشبيهات المركبة التى لا تكلف لو احد واحد بشئ يقدر تشبيهه به وهو القول الفحل وهو المختار وان جعلتهما من قبيل التشبيهات المتفرقة تحتاج الى تكلف مستغنى عنه وهو ان يقال في الاول شبه المنافق بالمستوقد نارا وانتفاعه باظهار الايمان باضاءة النار حول المستوقد وانقطاع انتفاعه به بانطفاء النار وفي الثانى شبه دين الاسلام بالصيب وما يتعلق به من شبه الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق وما يصيب الكفرة من الافراع والبلايا والفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق * ثم ان المصنف رحمه الله لما شبه انقطاع انتفاع المنافق بما اظهره من الايمان باطفاء الله سبحانه وتعالى نار المستوقد واذهاب اثره جعل سبب ذلك الانقطاع بمجموع امرين الاول اهلاكهم فانهم وان انتفعوا بما اظهروه من الايمان مدة حياتهم القليلة الا انه سبحانه وتعالى لما اهلكهم اذهب اثر ايمانهم بالكلية فبقوا متحيرين متمسرين على ما فات منهم ابدا معذبين في الدرك الاسفل من النار خالدن فيها والثانى افشاء حالهم وما ابطنوه من نفاقهم فانهم وان انتفعوا باظهار الايمان مدة قليلة من حياتهم الا انه سبحانه وتعالى افشى حالهم

من صح له احوال الارادة فادعى احوال
فاذهب الله عنه ما اشرق عليه من انوار
اذا او مثل لايمانهم من حيث انه يعود
بهم بحقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد
شراكة المسلمين في المغانم والاحكام بالنار
قده للاستضاءة

واظهر اسرارهم بعد ما فوجوا في ظلمات انكشاف الاسرار والافتضاح بين المؤمنين والانسام بسمة النفاق فمروا بذلك مما قصدوه باظهار الايمان * فان قيل كيف قال المصنف رحمه الله من حيث ان ايمان المنافقين يعود اليهم بحقن الدماء وسلامة الاولاد والاموال مع ان اظهارهم الايمان لكونهم من اهل الذمة قبل ذلك لم يفد اظهاره الحقن والسلامة فكيف شبه اظهاره بايقاد النار للاستضاءة بها * قلنا الكفر من حيث انه كفر ينافي عصمة الدماء والاولاد والاموال والعصمة الحاصلة بعقد الذمة عارضة مستندة الى عقد الذمة والعارض كالمعدوم فصاروا كما انهم غير معصومين وانما عصموا باظهار الايمان والله اعلم **قوله** ولذهب اثره - اي اثر ايمانهم معطوف على قوله لايمانهم والباء في قوله باهلا بهم للسيية ومتعلقة بذهب اثره وقوله باطفاء الله معطوف على قوله بالنار **قوله** لما سادوا مسامعهم - الظاهر انه جمع مسمع بفتح الميم وهو موضع السمع بمعنى القوة السامعة فان السمع قد يطلق مجازا على القوة السامعة المودعة في آلة السمع والاصاحة الاستماع يقال اصاح له اي استمع وايفت على ما لم يسم فاعله اي صارت ذات آفة واصابها آفة فهي مؤوفة وان ينطقوا من الانطاق وضمير به راجع الى الحق والسننهم مفعول ينطقوا وقوله جعلوا جواب لما والمشاعر بمعنى آلات الشعور ان كان جمع مشعر بكسر الميم وبمعنى محال الشعور ان كان جمع مشعر بفتح الميم **قوله** وانتفت قواهم - عطف على قوله ايفت مشاعرهم على طريق عطف العام على الخاص فان القوة تتناول قوة النطق والتكلم ولا تتناولها المشاعر لانها ليست من المشاعر والصم جمع اصم وهو من اخلت قوته السامعة والبكم جمع ابكم وهو الاخرس المعتقل اللسان واصله فيمن يولد اخرس والعمى جمع اعمى وهو فاقد البصر ايضا وهم وان كانت قواهم سليمة الا أنهم شبهوا بمن انتفت قواه من حيث ان قواهم لا يرتب عليها الفائدة المترتبة على القوى السليمة وتزليل وجود الشيء منزلة عدمه بناء على فوات فائدة وجوده شائع كثير ولما كان الواجب على المكلف او لان يستمع كلام رسول رب العالمين صلى الله عليه وسلم وزاده فضلا وشرفا لديه وان يفكر بنور بصيرته في منفعة قبوله ومضرة الاعراض عنه ثانيا حتى يبلغه ذلك الى الاجابة والقبول وهم لم يفعلوا شيئا منهمما وصفهم الله سبحانه وتعالى اول بما هو اول ضلالتهم وهو تركهم استماع الحق ومشابهتهم بذلك لان ايفت حاسة سَمِعَة واتبعه وصفهم بالبكم الذي هو لازم الصمم وتابع له في الوجود فان من لا يستمع ولا يسمع لكلام الناصح له لا يتمكن من الجواب فلذلك شبهوا بالبكم وثلث بوصفهم بعمى البصيرة وفقد النظر والاستدلال الموجب للاذعان والقبول لكون هذه الضلالة متأخرة عما سبق عليها **قوله** صم - اي هم صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به وقوله اذنوا اي اصغوا اليه واستمعوا من قولهم اذن له اذنوا اي استمع وامال اليه اذنه وقل هذا البيت

* ان يسمعوا ربة طاروا بها فرحا * منى وما سمعوا من صالح دفنوا *

* صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به * وان ذكرت بشعر عندهم اذنوا *

اي ان سمعوا منى كلاما يوههم نقيصتي ودناءة حالى او سمعوا ذلك من غيرى تقوله في حق فرحوه ونشروه بين الناس وان سمعوا منى كلاما يدل على فضلى وجلالة قدرى او سمعوا ذلك من غيرى تقوله في حق ستره عن الناس ولا يسمعونه فضلا عن ان ينشروه ويظهروه للناس حسدا على وكقوله

* اصم عن الشيء الذي لا يريد * وسمع خلق الله حين اريد *

لغذا اصم فيه صفة مشبهة مثل اسود واحمر بتقدير انا اصم وعتدى بمن لتضمينه معنى الدهون او الغفلة او الاعراض وسمع افعل تفضيل مضاف الى خلق الله اى وانا سمعهم واستشهد بهم على جواز اطلاق الاصم على من سلمت حاسة سمعه تشبيهه بمن اخلت حاسة سمعه **قوله** واطلاقها عليهم - اي واطلاق الفاظ صم بكم عمى على المنافقين كان على طريق التشبيه فان التمثيل في قوله على طريق التمثيل بمعنى التشبيه فيكون لفظ المشبه به مستعملا في معناه الحقيقي لا على طريق الاستعارة حتى يكون مجازا وذلك لان شرط الاستعارة التصريح بحجة ان يطوى ذكر المستعار له بحيث لا يكون مذكورا اصلا اى لالفاظا كما في قولك زيد اسود ولا مقدر كما في قوله اسد على بحذف المبدأ ولا منويا كما في قوله سبحانه وتعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان قوله تعالى من الفجر بيان للخيط الابيض الذى شبه به الفجر فلا يكون الخيط الابيض استعارة لكون المشبه وهو الفجر مذكورا اصريا كما فكذا لا يكون الخيط الاسود استعارة لكون المشبه الذى هو سواد آخر الليل مذكورا نية كما في قوله تعالى حتى يتبين لكم ما هو كالخيط الابيض مما هو كالخيط الاسود من الفجر ومن سواد آخر الليل المستعار له وهو وان وجب ان لا يكون

ولذهب اثره وانطماس نوره باهلا بهم وافشاء حالهم باطفاء الله تعالى اياها واذهاب نورها (صم بكم عمى) لما سادوا مسامعهم عن الاصاحة الى الحق وابوا ان ينطقوا به السننهم وبيصروا الآيات بابصارهم جعلوا كما ايفت مشاعرهم وانتفت قواهم كقوله صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به *

* وان ذكرت بسوء عندهم اذنوا *
وكقوله
اصم عن الشيء الذى لا يريد *

* وسمع خلق الله حين اريد *
واطلاقها عليهم على طريقة التمثيل
لا الاستعارة

مذكور اصلاى لالفاظا ولا تقديرا ولا لانية الا ان معناه يكون مرادا بلفظ المستعار منه فينبذ يكون لفظ المشبه به مستعارا للمشبه **قوله** بحيث يمكن متعلق بقوله ان يطوى بقوله لولا القرينة الدالة على ان المراد بلفظ المستعار منه معناه المجازى الذى هو المعنى المستعار له متعلق بقوله يمكن * قبل اذا عدت القرينة وجب حل اللفظ على معناه الحقيقى فينبغى ان يقال بحيث يجب بدل قوله بحيث يمكن * واجيب بان المراد بالامكان الامكان العام فلا ينافى الوجوب بقوله بحيث يمكن حل الكلام على المستعار منه معناه ان لا يمنع حله عليه كما امتنع ذلك عند وجود القرينة وعبر عن الوجود بعدم الامتناع اكتفاء بادنى المرتبة **قوله** شاكى السلاح **قوله** اى حديد السلاح من الشوكة وهى حدة السلاح واصله شائك فنقلت العين الى موضع اللام وقد تحذف العين فيقال زيد شاك السلاح برفع الكاف لانه آخر الكلمة والقذف هو المكثر اللحم كانه قذف باللحم او الذى رمى به كثيرا فى الوقائع والبد جمع لبد وهى ما تلبد من الشعر على رقبة الاسد ومنكبه واطفار الاسد برائسه والبرائن من السباع والطيروى بمنزلة الاصابع من الانسان والمخلب ظفر البرثن وتقليم الاظفار كناية عن الضعف يقال فلان مقل الاظفار اى ضعيف فالاسد ههنا استعارة حيث طوى ذكر المشبه بالكناية واستعير له لفظ المشبه به ولولا القرينة وهى قوله شاكى السلاح لتعين حل الكلام على المشبه به وذكر الابد وعدم قلم الاظفار ترشح الاستعارة لانهما من خواص المستعار منه وملائماته وهو الاسد الحقيقى وذكر شوكة السلاح والقذف الى الوقائع والحروب تجريدها من حيث انها يلائمان المستعار له وهو الرجل الشجاع وذكر ملائم المستعار له تجريد فقد اجتمع فى البيت تجريد الاستعارة وترشيحها **قوله** ومن ثمه **قوله** اى من اجل ان الاستعارة مشروطة بطى ذكر المستعار له والقلق بالكسر الامر العجيب والمقلق كالسحرة يقال افلق الرجل وشاعر مقلق اذا جاء بامر عجيب **قوله** يضربون **قوله** اى يعرضون عن ايها التشبيه اعراضا تاما كما أنهم يتناسون التشبيه وينون على المستعار له ما يصح ان يبني على المستعار منه حتى ان اتمام استعار ما وضع للعاو المكاني للعلو فى الرتبة وتناسى التشبيه حيث بنى على علو الرتبة ما يبني على علو المكان وهو ظن الجهال ان له حاجة فى السماء واللام فى لظن لام توطئة القسم بتقدير قد فقوله ويصعد بمعنى الماضى وعبر بلفظ المضارع على طريقة حكاية الحال الماضية احضارا لصورة صعوده فى ذهن السامع اى وصعد حتى لقدظن الجهول واسند الظن الى الجهول قصدا الى زيادة المبالغة فى المدح حيثئذ بايها ان ظن كونه محتاجا من غاية الجهالة اذا الفاضل يعرف ان الله سبحانه وتعالى اغناء عن الاحتياج الى غيره سبحانه وتعالى فلا حاجة له فى السماء وانما كان مبنى الاستعارة على تناسى التشبيه لان التشبيه يقتضى الطرفين المشبه والمشبه به والاستعارة انما هى بعد ادعاء ان المشبه عين المشبه به لاشئ آخر فذكر المشبه بنا فى ذلك الادعاء لان ذكره يذكر وقوع التشبيه المستدعى للمغايرة بينهما مع ان المدعى سلب المغايرة وثبوت الاتحاد وهم قد يتناسون التشبيه مع التصريح بذكر الطرفين كما فى قوله

- * هي الشمس مسكنها فى السماء * فمز الفؤاد عزاء جيبلا *
- * فلن تستطيع اليها الصعود * ولن تستطيع اليك النزولا *

وما فى الآية من هذا القبيل لانه تشبيه مثله فاظنك بالاستعارة **قوله** وههنا **قوله** اى فى قوله صم بكم عمى وهو معطوف على قوله اذ من شرطها ان يطوى ذكر المستعار له اى وههنا فقد شرط الاستعارة بناء على ان المقدر كالمفوط **قوله** ونظيره **قوله** اى نظير قوله تعالى صم بكم عمى فى كون اسم المشبه به مستعملا فى معناه الحقيقى وكون الكلام محمولا على التشبيه لاعلى الاستعارة بناء على فقدان شرط الاستعارة من حيث كون المستعار له فى حكم المنطوق فان قوله اسد على خبر مبتدأ محذوف اى انت اسد على ويجوز ان يتعلق حرف الجر بالاسم الجامد اذا كان معناه منبئا عما فيه رآحة الفعل كالاسد والنعامة فانهما لما اشتهرا فى معنى الشجاعة والضعف جاز ان يتعلق بهما كلمة على وفى والفتحاء مسترخية الجناحين وهى صفة لازمة لالنعامة والشاعر يخاطب الجحاج بهذا القول وبعده

- * هلا برزت على غزاة فى الوغى * بل كان قلبك فى جناحى طائر *

وغزاة اسم امرأة قتل الجحاج زوجها المسمى بشيب فخرجت عليه وحاربه حولها كاملا وهزمته **قوله** هذا **قوله** اى ما ذكر فى تفسير قوله تعالى صم بكم عمى من حل الكلام على تشبيههم بمن ايفت مشاعرهم وانتفت قواهم وعدم حله

ن شرطها ان يطوى ذكر المستعار له
ن يمكن حل الكلام على المستعار منه
القرينة كقول زهير
اسد شاكى السلاح مقذف * له لبد
ره لم تقلم * ومن ثمه ترى المقلبين السحرة
ربون عن توهم التشبيه صفحا كما قال
تمام الطائي
سعد حتى لظن الجهول * بان له حاجة
لسماء * وههنا وان طوى ذكره لحذف
أ لكنه فى حكم المنطوق به ونظيره
على وفى الحروب نعامة * فتحاء تنفر
صغير الصافر * هذا اذا جعلت الضمير
قوين على ان الآية فذلك التمثيل ونتيجته
ن جعلته للمستوقدين فهى على حقيقتها
بني انهم لما اوقدوا نارا فذهب الله بنورهم
كهم فى ظلمات هائلة ادهشهم بحيث
لمت حواسهم وانتقصت قواهم

على الحقيقة بناء على انهم سالموا القوى قادرون على السماع والنطق والابصار انما هو اذا جعلت الضمير المذكور في قوله بنورهم والمقدر في قوله صم بكم عى للمناقضة بان يكون قوله سبحانه وتعالى ذهب الله بنورهم استثناء او بدلا من جملة التمثيل ويكون قوله تعالى صم بكم عى من اوصاف المناقذين ايضا على انه فذلكة ونتيجة للتمثيل المذكور في قوله سبحانه وتعالى مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً والفذلكة مأخوذة من قول الحساب فذلك يكون كذا وقولهم فذلك اشارة منهم الى ما هو حاصل الحساب ونتيجته ثم اطلق لفظ الفذلكة لكل ما هو نتيجة متفرعة على ما سبق حسابا كان او غيره وان جعلت الضمير للمستوقدين لا يحتاج حينئذ الى جعل الكلام على التشبيه البليغ بل يكون باقيا على حقيقته * فان قيل من استوقد ناراً الغرض ثم انطفأت ناره عقب الاضاءة فنهاية امره ان يقع في حيرة ودهشة وحرمان ما آمله من استيقاد النار لان يلحقه الصم والحرس والعمى حقيقة فكيف حكم بان الفاظ صم بكم عى تكون حينئذ محمولة على حقيقتها * قلنا لانسلم ان نهاية امره ذلك فان من وقع في الظلمة الهائلة والدهشة المفرطة قد يغلب عليه الخوف وربما يؤديه الى الموت فضلا عن ادائه الى بطلان القوى واختلال الحواس كما ان المهم المفرط يؤدي الى اسراع الشيب وروى انه سافر رجلان فلاحتهما شجرة يقال لها عشرة بضم العين فقال احدهما ارى ان قوما قصدونا فقال الآخر انما هي عشرة فظنه يقول عشرة بالفتح فجعل يقول هم عشرة وما غناه اثنين في عشرة ويضطر حتى مات من الخوف فضربوه مثلا للجبانة المفرطة فقالوا انه اجبن من المنزوف ضرطا والمنزوف من قد شئ من مهماته كالحياة ونحوها فاذا كان ذهب الله بنورهم جواب لما كانت الجملة الشرطية وهي قوله سبحانه وتعالى فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم معطوفة على الصلة وهي قوله تعالى استوقد ناراً وكان قوله وتركهم في ظلمات مؤكدا ومقررا للجملة المعطوفة على الصلة وكان لا يبصرون حالاً من ضمير تركهم وكان جملة صم بكم حالاً اخرى منه او من ضمير لا يبصرون فانه يجوز ان تقع الجملة الاسمية حالاً بغيره او كما في قولك كئنه فوه الى في فيكون الكلام الذي ساقه من تمام الصلة ومتعلقاتها فيكون التشبيه بمستوقد او قد ناراً وانفع بهامدة ثم انطفأت ناره وقوع في ظلمة هائلة وحيرة ودهشة عظيمين مؤذنين الى بطلان قواهم فلما امكن حل الكلام على حقيقته تعين الحمل عليها اذ لا ضرورة داعية الى حمله على غير حقيقته **قوله وثلاثها** اي الصفات الثلاث وهي قوله تعالى صم بكم عى قرئت منصوبة على الحالية وهي لاتنا في جملها على التشبيه البليغ **قوله من اكتناز الاجزاء** اي من اجتماعها متكاثفة غير متخلخلة يقال ناقه كتناز بالكسر مكنتزة اللحم وجر اصم اي صلب مصمت وقناة صماء اي مكنتزة محكمة غير مجوفة وصمام القارورة سددها واحكامها يقال صممت القارورة اي سددها وجبب ذلك مأخوذ من الصم بمعنى الصلابة وحاسة السمع هي القوة المودعة في العصب المجوف المخلوق في الصماخ فاذا وصل الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى ذلك العصب خلق الله للعبد ادراك ذلك الصوت ويسمى فقدان حس السمع بالصم لان سبب ذلك الفقد ان كون باطن الصماخ بمنثلاً بشئ بحيث يمنع وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ **قوله لا يعودون الى الهدى** الذي باعوه **قوله فمر قوله** سبحانه وتعالى لا يرجعون بثلاثة اوجه مبنى الجميع على ان يرجعون لازم بمعنى يعودون من معنى رجع بنفسه رجوعاً بمعنى عاد لا من رجعه غيره بمعنى اعاده وهذيل يستعملونه لازماً البتة وانما يعدونه بالهمزة ويقولون ارجعه غيره ارجاعاً ثم ان كان لازماً في نفسه قد يعدى بكلمة الى وقد يعدى بكلمة عن ويقتصر على ذكر احدي الصلتين بناء على ان الاخرى تعلم منها فان الرجوع اليه يستلزم الرجوع عنه وبالعكس فاذا ذكرت احدهما تعلم منها الاخرى وقد لا يعتبر تعلقه بفعوله الذي تعدى اليه بواسطة حرف الجر فيكون معنى لا يرجعون حينئذ انه لا يحصل منهم الرجوع والتحول ويجعل انتفاء الرجوع عنهم كناية عن تحيرهم لانه لازم للتحير كما اشار اليه بقوله او فهم متحIRON وقوله لا يدرون أي يتقدمون ام يتأخرون استئناف لبيان تحيرهم لما بين الله سبحانه وتعالى موضع المناقذين بقوله سبحانه وتعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وضيعوا ما آتاهم الله من الهدى الفطري واختاروا الضلالة بدله ورشح استعارة الاشرآء والاستبدال والاختيار بقوله تعالى فاربح تجارتهم وما كانوا مهتدين ثم مثلهم بمستوقد او قد ناراً بالسعي والطلب فحين ما اضاءت النار ما حول المستوقد ذهب الله تعالى بنورهم بالكلية وصيرهم مستقرين في ظلمات لا يترآون كأنهم غير مبصرين اصلاً ثم بين فذلكة التمثيل ونتيجته بان شبههم بمن اختلت حواسهم وانتفت قواهم فقال على طريق التشبيه البليغ هم صم بكم عى بمعنى انهم بمنزلة الصم

وثلاثها قرئت بالنصب على الحال من مفعول تركهم والصم اصله صلابة من اكتناز الاجزاء ومنه قيل حجر اصم وقناة صماء وصمام القارورة سمي به فقدان حاسة السمع لان سيبه ان يكون باطن الصماخ مكنتزاً لا تجوف فيه يشتمل على هواء يسمع الصوت بتوجهه واليكم الحرس والعمى عدم البصر عما من شأنه ان يبصر وقد يقال لعدم البصيرة (فهم لا يرجعون) لا يعودون الى الهدى الذي باعوه وضيعوه او عن الضلالة التي اشتروها او فهم متحIRON لا يدرون أي يتقدمون ام يتأخرون والى حيث ابتدؤا منه كيف يرجعون والقساء للدلالة على ان اتصافهم بالاحكام السابقة سبب تحيرهم واحتماسهم

من حيث انهم لا يسمعون قول النذير الصادق الامين الا ان صفتكم خاسرة فارجعوا وبمثلة البكم من حيث انهم لا يقدر ان ينطقوا بما يفهمهم وبمثلة العمى من حيث انهم لا يبصرون الايات الدالة على صدق المنذر وحقبة قوله فلما شبههم بمن اتصف بهذه الاوصاف فرع عليه قوله فهم لا يرجعون بالقضاء الدالة على سببية ما قبلها لما بعدها اي فهم بسبب كونهم بمثلة الصم البكم العمى لا يرجعون الى الهدى الذي باعوه وضيعوه او عن الضلالة التي اشتروها على ان يكون تعلق فعل الرجوع بالرجوع اليه او المرجوع عنه مرادا واذالم يكن تعلقه بمفعوله الغير الصريح مرادا بل كان المراد بيان انتفاء الرجوع والتحول عنهم يكون انتفاء الرجوع كناية عن التحير لكونه لازما للتحير كما مر آنفا **قوله** او كصيب من السماء عطف على الذي استوقد **قوله** يرد عليه انه حينئذ يكون المعنى او مثلهم كمثل صيب ولا معنى له لانه يستلزم جعل الكاف زائدة ولا ضرورة تدعو اليه لجواز كونه معطوفا على قوله كمثل الذي او خبر مبتدأ محذوف وقال المكي والكاف من كصيب في موضع رفع معطوف على الكاف في قوله كمثل الذي اذ هي في موضع رفع على انه خبر لقوله مثلهم تقديره مثلهم مثل الذي استوقد نارا او مثل صيب وان شئت اضمرت مبتدأ يكون الكاف خبره تقديره او مثلهم مثل صيب فقد اتفقا على ما هو الظاهر من حل الكلام على عطف التشبيه على التشبيه عطف المشبه على المشبه به او رد قوله على الذي استوقد بدل ان يقال عطف على قوله كمثل الذي استوقد فيكون مراده بيان ان الصيب الموصوف معطوف على الذي استوقد والكاف على الكاف والمثل المقدر على المثل الملقوظ **قوله** لقوله يجعلون اصابعهم في آذانهم **قوله** تعليلا لتقدير ذوى اذلاب للضمائر الثلاثة المذكورة فيه مما ترجع هي اليه فلذلك قدر ذوى لترجع اليه هذه الضمائر ومن المعلوم ان ترجيع الضمير تحقيق لمجرد تقدير ذوى الا انه قدر مع لفظ المثل ايضا للاشارة الى ان مراده بقوله عطف على الذي استوقد انه عطف على قوله كمثل الذي استوقد والمعنى ان حالهم العجيبة الشأن كحال المستوقد او كحال ذوى صيب اذ لا يخفى ان التشبيه ليس بين مثل المستوقد ومثل حالهم ولم يبين في العبارة حيث قال عطف على الذي استوقد ولم يقل عطف على مثل الذي استوقد اعتمادا على فهم السامع وعدم التباس المراد ومن في قوله من السماء لا ابتداء الغاية متعلقة بصيب لانه صفة مشبهة بمعنى نازل فان كل نازل من علو الى سفلى صيب والمراد به المطر والمعنى وكمثل صيب من السماء اي كمثل مطر شديد نازل من السماء وقوله فيه ظلمات صفة لصيب ولا محل لقوله يجعلون اصابعهم لكونه مستأنفا لانه لما ذكر الرعد والبرق على وجه يؤذن بالشدة والهول كان قائلا قال فكيف حالهم مع ذلك الرعد فقيل يجعلون اصابعهم في آذانهم ثم قال ذلك القائل فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقيل يكاد البرق يخطف ابصارهم فهو استئناف ثان وقوله كلما اضاء لهم مشوا فيه الخ استئناف ثالث كأنه قيل كيف يصنعون في حالتهم ظهور البرق وخفائه فاجيب بذلك وضمير فيه للبرق وفي الظرفية لان البرق محيط بهم **قوله** واو في الاصل للتساوي في الشك **قوله** اي لتساوي شيتين فصاعدا في ان النسبة المتعلقة بكل واحد منهما مشكوك فيها وان الشك في احدهما يساوي الشك في الاخرى ولذلك اشتهرت بانها كلمة شك فتكون مخصوصة بالخبر في اصل وضعها فاذا اطلقت للتساوي في غير الشك تكون استعارة ويجوز استعمالها في غير الخبر حينئذ مثل جالس الحسن او ابن سيرين فانها تفيد التساوي في حسن المجالسة اذ نفس حسن المجالسة يستفاد من لفظ الامر واما التساوي في حسنهما فانما يستفاد من كلمة او وكذا قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فانه يفيد تساوي الآثم والكفور في وجوب العصيان وانما قال في وجوب العصيان بناء على ان النهى عن اطاعة ماله الامر بالعصيان كأنه قال اعص هذا وذلك فانهما متساويان في وجوب العصيان فاستعمالها في غير الخبر لا يكون الا بمعناها المجازي وهو التساوي في غير الشك واما في الخبر فيجوز استعمالها بكلا المعنيين اما استعمالها بمعناها الحقيقي وهو التساوي في الشك فظاهر مشهور نحو جاءني زيد او عمرو واستعمالها بمعناها المجازي كما في هذه الآية فانها استعملت فيها لتساوي كل واحدة من حالتى المستوقدين واصحاب الصيب بالاخرى في صحة حال تشبيه المناقين بها كأنه قيل مثل قصة المناقين بقصة المستوقدين او بقصة اصحاب الصيب او بهما جميعا فانت نصيب في ذلك كله قيل التحقيق في هذا المقام ان كلمة او لاحد الامرين مطلقا واما الشك من المتكلم وتشكيك السامع والتخيير والاباحة فليس شئ منها داخلا في مفهومها بل كل واحد منها استفيد منها بمعونة المقام وفحوى الكلام فان كلمة او في قوله تعالى لبثنا يوما او بعض يوم للشك من المتكلم وفي قوله اذان مات او قتل لتشكيك السامع

(او كصيب من السماء) عطف على الذي استوقد اي كمثل ذوى صيب لقوله يجعلون اصابعهم في آذانهم واو في الاصل للتساوي في الشك ثم اتسع فيها فاطلقت للتساوي من غير شك مثل جالس الحسن او ابن سيرين وقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا فانها تفيد التساوي في جنس المجالسة ووجوب العصيان

واخفاء الحال عليه مع انتفاء الشك من المتكلم وان وقعت في الامر ولم يمنع الجمع افادت الاباحة وان امتنع الجمع افادت التخيير وزاد الكوفيون لها معنيين آخرين احدهما كونها بمعنى الواو كما في قوله سبحانه وتعالى ولا يدين زينتهم الا لبعولتهم او آبائهم وثانيهما كونها بمعنى بل كما في قوله تعالى فهي كالجاراة او اشد قسوة معناه بل اشد **قوله** ومن ذلك **قوله** اي مما اطلق عليه كلمة او للتساوي من غير شك قوله او كصيب **قوله** وانت مخير في التمثيل بهما **قوله** - اشارة الى ان المراد بتساوي الحالين في صحة التشبيه بهما هو التساوي بحسب الاباحة لا بحسب التخيير حيث جوز التمثيل بهما معا ولا يجوز ذلك في التسوية بحسب التخيير فان القوم فرقوا بينهما بان المراد في التخيير احد الامرين فقط فلا يصح الجمع بينهما بخلاف الاباحة **قوله** والصيب فيعمل **قوله** - من صاب يصوب اذا نزل واصله صيوب فلما اجتمعت الواو والياء وسبقت احدهما بالسكون قلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء ويقال لكل واحد من المطر والسحاب صيب لوجود معنى النزول فيهما واورد البيت استهادا به على اطلاق الصيب على السحاب واوله

عفايه نسج الجنوب مع الصبا * واسمهم دان صادق الرعد صيب *

ومن ذلك قوله او كصيب ومعناه ان قصة المناقنين مشبهة بهاتين القصتين وانها سواء في صحة التشبيه بهما وانت مخير في التمثيل بهما او بايها شئت والصيب فيعمل من الصوب وهو النزول يقال للمطر وللحباب قال الشماخ

واسمهم دان صادق الرعد صيب

وفي الآية يحتملها وتكثيره لانه اريد به نوع من المطر شديد وتعريف السماء للدلالة على ان الغمام مطبق آخذ بافاق السماء كلها فان كل افق منها يسمى سماء كما ان كل طبقة منها سماء وقال

ومن بعد ارض بيننا وسماء

أمد به ما في الصيب من المبالغة من جهة الاصل والبناء والتكثير وقيل المراد بالسماء السحاب فاللام لتعريف الماهية

قوله عفاي درس ومحا والاي جمع آية وهي العلامة وضمير آية راجع الى منزل الحبيبة ونسج الجنوب والصبا هبوبها والجنوب ريح تهب عن يمين من توجه الى المشرق والصبا ريح تهب من جانب المشرق شبه اختلافهما بنسج الحائك فجعل احدهما بمنزلة السدى والاخرى بمنزلة اللحمة واسمهم اي وسحاب اسود دان اي قريب من الارض صادق الرعد اي ليس خداما بل كان ممطرا اي هطال متابع المطر وهذه الاوصاف ظاهرة الثبوت للسحاب دون المطر بل الدنو وصدق الرعد كأنهما نعتان فيه والصيب لكونه من صيغ الصفة المشبهة ابلغ من الصائب فيدل على الثبات والاستمرار والصائب انما يدل على الحدوث **قوله** وفي الآية يحتملها **قوله** اي ان لفظ الصيب الذي ورد في الآية يحتمل ان يراد به المطر والسحاب الا ان قوله بعد هذه الآية اريد به نوع من المطر شديد يدل على رجحان حمله على المطر حيث اوردته على صورة القطع بارادته **قوله** وتعريف السماء **قوله** - يعني ان قوله من السماء ذكر مع ان الصيب لا يكون الا من السماء ليتوصل بذكره الى تعريفه المفيد للاستغراق والمبالغة فان اللام الكائنة لتعريف الجنس عند انتفاء قرينة البعضية تحمل على الاستغراق فتفيد ان الصيب لا يختص بسماء ولو لم تذكر السماء او ذكرت منكرة لم تحصل هذه الفائدة لجواز ان يكون الصيب من بعض السماء فقط فلما ذكرت معرفة علم ان الغمام مطبق بمعنى ان مطره اصاب جميع الارض فان تطبيق الغيم والغمام عبارة عن شمول المطر النازل منه لاقطار الارض * فان قيل اللام الاستغرافية الداخلة على اسم الجنس انما تفيد شمول افراد ما دخلت هي عليه لاشمول اجزائه فما وجه قوله عرف السماء ليدل على ان الغيم مطبق وان الصيب نازل من الافاق كلها **قوله** فلما اشار المصنف رحمه الله تعالى الى جوابه بقوله فان كل افق منها يسمى سماء يعني انه يسمى سماء مجازا كما ان كل طبقة منها تسمى سماء حقيقة واستدل عليه بقوله

قأوه لذكراها اذا ما ذكرتها * ومن بعد ارض بيننا وسماء *

والرواية الصحيحة اوه بسكون الواو وكسر الهاء وربما قبلوا الواو لنا وقالوا آه من كذا وربما شددوا الواو وكسروها وسكنوا الهاء وقالوا آوه من كذا وعلى التقادير كلها هي كلمة توجع تستعمل مع اللام اي توجعت لذكر الحبيبة ومن بعدها بحيث وقع بيني وبينها قطعة ارض وقطعة سماء تقابل تلك القطعة من الارض فالمراد بالارض بعضها وبالسماء بعضها فلذلك نكرهما ليدل على الفردية ولو عرفهما لدل على ان جميع قسع الارض وفاق السماء حال بينه وبينها وذلك غير متصور ولما صح اطلاق السماء على كل ناحية وافق منها جبي بها في الآية معرفة باللام الاستغرافية ليفيد العموم ويدل على ان الصيب نازل من جميع آفاق السماء ولو نكرت لاحتمل نزوله من بعض الافاق دون بعض **قوله** امد به **قوله** - خبر بعد خبر لقوله وتعريف السماء والظاهر ان امدت على بناء الجهول ليطلق المبتدأ في عدم التعرض للفاعل وان كان على بناء الفاعل يكون مسندا الى ضمير الجلالة والمعنى انه زيد وقوى بتعريف السماء الدال على عموم الآفاق على ما في صيب من المبالغة فان فيه مبالغة من ثلاث جهات من جهة الاصل اي المادة فان للصيب مادتين كل واحدة منهما تدل على المبالغة مادته الاولى هي الحروف التي يتركب هو منها وهي الصاد التي هي من المستعلبة المطبقة والياء المشددة والباء التي هي من الشديدة وقوة صيغة المادة تدل وتنبئ عن

المبالغة في مدلول الكلمة ومآذته الثانية هي مأخذ هذه الصيغة وهي الصوب فانه نزول شديد له وقع وتأثير والجهة الثانية من جهات المبالغة جهة البناء اي الصورة فان فيعلا صفة مشبهة دالة على الثبوت بخلاف الصائب فانه يدل على الحدوث والجهة الثالثة جهة التكرير الدال على التعظيم والتحويل ولما كان في صيب مبالغة من هذه الجهات الثلاث امد ما فيه من المبالغة بان قرن بقوله من السماء معرفة دالة على انه مطبق نازل من السماء كلها وهذا على تقدير ان يراد بالسماء الافق وقبل المراد بها السحاب سمي بها لكونه في جهة العلو فان السماء اسم من سما سماء اي ارتفع فالسماء على كل ما سما اي ارتفع وعلا حتى يقال لسقف البيت سماء فينبذ يتعين ان يراد بالصيب المطر لانه الذي من السماء بمعنى السحاب وتكون اللام فيها لتعريف الهيئة دون الاستغراق اذ لا فائدة يعتد بها في اعتبار افراد جنس السحاب اذ لا يعتد بكونه سائرا للآفاق مطبقا عليها **قوله** ان اريد بالصيب المطر فظلماته ظلمة تكاتفه بتتابع القطر فان تتابع القطرات وتغار بها تقبض قلة الهواء المتخلل المستنير بنور القمر او بنور سائر الكواكب المضيئة بالليل فلكون تكاتف المطر حاصل في تلك الظلمة المسبية عنه حاصل في الغمام وان لم يكن حاصل في المطر الا ان ظلمته حاصل في فصيح ان يقال المطر فيه ظلمات تكاتفه وظلمة غمامه وكذا ظلمة الليل حاصل في لان ظلمة الليل من الظلمة الاصلية الظاهرة في الاشياء بسبب حيلولة الارض بينها وبين الشمس فذلك الظلمة حالة اصلية لها وقائمة بها وانما تزول عنها عند تحقيق المقابلة بينها وبين النير **قوله** وجعله مكانا للرعدي والبرق **قوله** جواب عما يقال كيف جعل الصيب بمعنى المطر مكانا للرعدي والبرق حيث قيل فيه ظلمات ورعد وبرق والحال ان مكانها هو السحاب لا المطر لان الرعد صوت يسمع من السحاب والبرق ما يلمع منه وتقرير الجواب انهما وان لم يكونا في المطر نفسه لكنهما في محل متصل بالمطر وهو اعلاه ومنحدره اي مصبه الذي هو السحاب فكانا ملتبسين بالمطر فجعلنا كأنهما فيه بناء على استعارة كلمة في للملابسة الشبيهة بملابسة الظرفية فاستعمل فيها ما وضع للملابسة الظرفية **قوله** ملتبسين به **قوله** حال من المنوي في قوله في اعلاه والمنحدر على صيغة اسم المفعول مكان الانحدار والانصباب **قوله** وان اريد به اي بالصيب السحاب فظلماته سمحته اي سواده في نفسه وتطبقه اي كونه طبقات بان يكون بعضها فوق بعض وقد انضم الى هاتين الظلمتين ظلمة ثالثة هي ظلمة الليل **قوله** وارتفاعها **قوله** اي ارتفاع الظلمات على انه مبتدأ والظرف خبره قدم عليه اهتماما لبيان كون الصيب ظرفا للظلمات وما عطف عليها ومصحح الابداء بالنكرة ولا خلاف في جوازها عند الكل بل المراد الاتفاق على جواز اعمال الظرف ههنا وكون ظلمات فاعلا له لاعتماده على موصوفه الذي هو صيب بخلاف ما اذا لم يعتمد الظرف فان سيوبه لا يجوز اعماله حينئذ فاذا قلت له مال ارتفع مال بالابداء وله خبر مقدم عليه وعند الاخفش رحمه الله يرتفع بالفاعلية لانه لا يجعل الاعتماد شرطا لعمل الظرف وانما قال والمشهور ان سببه اي سبب الرعد هو الصوت المسموع من السحاب اذ فيه روايات كثيرة منها ما روى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه قال الرعد ملك وكلمة الله سبحانه وتعالى بسياقة السحاب فاذا اراد الله تعالى ان يسوقه الى بلد امره فساقه فاذا تفرق عليه زجره بصوته حتى يجمع كما ردت احدكم كما به ثم قرأ ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته وعن علي وابن عباس رضي الله عنهم ان الرعد اسم ملك يسوق السحاب وقال مجاهد رحمه الله الرعد اسم الملك ويقال لصوته ابصار رعد وروى ان الملك اذا اشتد غضبه على السحاب طارت من فيه النار وهي الصواعق وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا سمع الرعد وصواعه قال اللهم لا تقتلنا بغضبك ولا تهلكنا بعذابك وعافنا قبل ذلك **قوله** اذا حدثها الريح **قوله** اي ساقتها من الحدو وهو السوق يقال حدوت الابل حدوا وحداء ويقال للشمال حدوا لانها تحدد السحاب اي تسوقه **قوله** من الارتعاد **قوله** يعني ان الرعد مشتق من الارتعاد وهو الاضطراب فانهم قد يردون المجرى الى المزيد اذا كان المزيد اعرف بالمعنى الذي اعتبر في المشتق كالوجه من المواجهة وقيل كلمة من هذه اتصالية اي هما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من الرعدة وكذا الحال في قوله من برق الشيء بريقا فانه ايضا اما من قبيل الحاق الاخفى بالاعرف او ان كلمة من اتصالية والمعنى انهما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من البرق يقال برق برق بوقا اي تلالا والاسم البرق **قوله** ولذلك **قوله** اي ولكون الرعد والبرق مصدرين في الاصل لم يجمعهما يقال رعد رعدا وبرق يبرق برقا كلاهما من باب نصر **قوله** وهو وان حذف لفظه **قوله** جواب عما يقال من انه كيف جمع الضمائر الثلاثة مع ان المذكور قبلها انما هو لفظ صيب وهو مفرد فلا وجه لارجاع ضمير الجمع اليه وتقرير الجواب ان الضمائر المذكورة راجعة

(فيه ظلمات ورعد وبرق) ان اريد بالصيب المطر فظلماته ظلمة تكاتفه بتتابع القطر وظلمة غمامه مع ظلمة الليل وجعله مكانا للرعدي والبرق لانها في اعلاه ومنحدره ملتبسين به وان اريد به السحاب فظلماته سمحته وتطبيقه مع ظلمة الليل وارتفاعها بالظرف وفاقا لانه معتمد على موصوفه والرعدي صوت يسمع من السحاب والمشهور ان سببه اضطراب اجرام السحاب واصطكاكها اذا حدثها الريح من الارتعاد والبرق ما يلمع من السحاب من برق الشيء بريقا وكلاهما مصدر في الاصل ولذلك لم يجمعهما (يجمعون اصابعهم في اذانهم) الضمير لاصحاب الصيب وهو وان حذف لفظه واقيم الصيب مقامه لكن معناه باق

الى اصحاب الصيب لما مر من ان تقدير الكلام كمثل ذوى صيب والمضاف وان كان محذوفاً لفظاً الا ان معناه باق فعول على بقاء معناه في ارجاع ضمير الجمع اليه كما عول حسان رضي الله عنه في تذكير ضمير يصفق مع ان المذكور قبله انما هو لفظ بردى وهو مؤنث على بقاء معنى المضاف المقدر فان التقدير يسقون ماء بردى لان المسقى انما هو ماء بردى لانهر الماء وكان القياس ان يقال تصفق بتأنيث الفعل لان الالف التي في بردى الف التأنيث وبردى اسم نهر بدمشق والبريص موضع بالشام * وقيل هو شعبة من بردى يمدح ملوك الشام الفسائين بانهم يسقون من ورد هذا الموضع نازلاً عليهم ماء بردى مزوجاً بالرحيق السلسل اى بالخمر الحلو الذى يدخل الحلق بسهولة بقوله

يسقون من ورد البريص عليهم * بردى يصفق بالرحيق السلسل *

فتوله من ورد مفعول اول ليسقون وبردى مفعول ثان له والتقدير ماء بردى لان بردى اسم نهر ونفس النهر لا يسقى وعليه متعلق بمحذوف منصوب على انه حال من المنوى في ورد ويصفق حال من المضاف المقدر وهو ماء بردى وتصفيق الشراب تحويله من انا الى انا آخر للتصفيه والرحيق الشراب الخالص الذى لا غش فيه والسلسل السهل الانحدار وقوله حيث ذكر بتشديد الكاف في ذكر بيان لقوله عول قوله والجملة اى جملة يجعلون اصابعهم استئناف ولذلك لم تعطف على ما قبلها فانه لما ذكر ما يؤذن بالشدة والهول بناء على ان الصيب باعتبار تنكيره يدل على نوع شديد من المطر وكذا يدل عليه باعتبار ما أخذ اشتقاقه وباعتبار خصوص بناءه وباعتبار كونه مطبقاً نازلاً من الآفاق كلها وباعتبار ما في ظلمات ورعد وبرق من الكثرة والتعظيم والتهويل المستفادة من الجمعية والتنكير فلما ذكر ابتلاء اصحاب الصيب بمثل هذه الشدة والهول توجه ان يقال كيف حال هؤلاء المساكين مع ما ذكر مما يؤذن بهذه الشدائد والاهوال فالجواب عنه بجملة يجعلون اصابعهم في آذانهم من اجل الصواعق التى فيه والمراد بالصاعقة ههنا شدة صوت الرعد بحيث ينزل معها قطعة من النار قوله وانما اطلق الاصابع بمعنى ان التى تجعل فى الآذان هى رؤس الاصابع ويقال لها الائمة لاجتماع الاصابع وكان الظاهر فى ذلك ان يقال يجعلون اناملهم الا انه ذكر لفظ الاصابع بدل لفظ الانامل للمبالغة فى الدلالة على قوة الباعث الذى يحمله على جعل المذكور لكمال شدته قوله اى من اجلها اشار الى ان لفظه من ههنا للسببية بمعنى لام الاجل كما فى قوله سبحانه وتعالى ووهبنا له من رحننا اى من اجل رحننا وقوله سبحانه وتعالى مما خطبتهم اغرقوا اى من اجل خطبتهم قوله وقد تطلق على كل هائل مسموعاً كان او مشاهداً فان المراد بالصواعق المذكورة فى هذه الآية الصواعق بهذا المعنى الاعم وجب تخصيصها بالهائلات المسموعة رعداً كان او غيره بقريضة الجمل المذكور اذ لا وجه لجعل الاصابع فى الآذان الا من اجل الهائلات المسموعة قوله ويقال صعقته الصاعقة عطف على قوله وقد تطلق على كل هائل مسموع او مشاهد لبيان اطلاق الصاعقة على الهائل المشاهد وهو النار النازلة مع الرعد القاصف اى شديد الصوت كاطلاقها على الهائل المسموع وهو نفس الرعد القاصف قوله وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البناءين فى التصرف فان كل واحد منهما يتصرف ويشقى منه الفاظ كثيرة ولا ينافى استواءهما بهذا المعنى اختلاف تلك اللفاظ المشتقة ولو كانت الصواعق مقلوباً لاكتفى بالتصرف فى الصواعق كما هو شأن المتلوب مع الاصل قوله فيقال صعق الديك اى صاح وهو تفرغ لاستواء البناءين فى التصرف والمصع بكسر الميم كالمجهر ايضاً وهو الذى يجهر بخطبته وقدم معناه فى غير هذا الموضع قوله وهى فى الاصل قيد بدان الصاعقة الآن اسم ليس بصفة يعنى ان الصاعقة فى الاصل اما صفة لقصفة الرعد اى لشدة صوته فتكون التاء التى فيها لتأنيث الموصوف فى الاصل واما صفة لنفس الرعد وهو مذكر فحينئذ لا تكون التاء لتأنيث بل للمبالغة كما فى رواية فى مبالغة الراوى يقال رجل راوية اى كثير الرواية فيكون صواعق فى الحقيقة جمع صاعق كفوارس فى جمع فارس وهو شاذ نادر لان فواعل انما هو جمع فاعلة لاجمع فاعل * والتاء قد تكون للنقل من الوصفية الى الاممية وتاء صاعقة على تقدير كونها فى الاصل صفة الرعد يجوز ان تكون من هذا القبيل وان كانت الصاعقة مصدراً بمعنى الصعق كالكاذبة والعافية بمعنى الكذب والمعافة كانت التاء فيها اصلية قوله نصب على العلة اى على انه مفعول له لقوله يجعلون بعد تعليقه بقوله من الصواعق وكل واحد منهما باعث مقدم على الفعل لا فرض مؤخر عنه * ولما كان كون المفعول له معرفة قليلاً نادراً شبه بقول حاتم الطائي

فيجوز ان يعول عليه كما عول حسان فى قوله يسقون من ورد البريص عليهم *

* بردى يصفق بالرحيق السلسل حيث ذكر الضمير لان المعنى ماء بردى والجملة استئناف فكأنه لما ذكر ما يؤذن بالشدة والهول قيل فكيف حالهم مع ذلك فاجيب بها وانما اطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة (من الصواعق) متعلق بجعلون اى من اجلها يجعلون كقولهم سقاء من العيمة والصاعقة قصفة رعد هائل معها نار لا تمر بشئ الا انت عليه من الصعق وهو شدة الصوت وقد تطلق على كل هائل مسموع او مشاهد ويقال صعقته الصاعقة اذا اهلكته بالاحراق او شدة الصوت وقرىء من الصواعق وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البناءين فى التصرف يقال صعق الديك وخطيب مصتع وصعقته الصاعقة وهى فى الاصل اما صفة لقصفة الرعد او رعد والتاء للمبالغة كما فى الرواية او مصدر كالعافية والكاذبة (حذر الموت) نصب على العلة كقوله * وأغفر عوراء الكريم اتخاره

* واغفر عوراء الكريمة ذخاره * اي قوله مغفور اصدافته واخادري اياه ليوم احتياجي اليه لان الكريمة اذا فرط منه قول قبيح في حق احد ندم عليه ومنعه كرمه من ان يعود الى مثله وانا عرض عن التيم تكريما عن المقابلة معه لانه ليس بكفؤلى **قوله** والموت زوال الحياة **قوله** اي زوالها عما من شأنه ان يكون حيا فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وقيل انه صفة وجودية كالحياة فيكون بينهما تضاد فان الضدين امران وجوديان يتعاقبان على موضع واحد بينهما غاية الخلاف * واستدل على كون الموت امرا وجوديا بقوله سبحانه وتعالى خلق الموت فان الخلق هو اليجاد والايحاد لا يتعلق بالامر العدمي * واجيب بان المراد من الخلق هو التقدير والامور كلها وجودية كانت او عدمية مقدره في الازل فلا يتم الاستدلال وبان المراد بخلق الموت احداث اتصاف الحي به بعد ما لم يكن وذلك لا يقتضى كون الصفة امرا وجوديا كما قالوا ان الماهيات غير معقولة والوجود من المعقولات الثانية واثر الفاعل انما هو اتصاف الماهية بالوجود وقيل اعدام الملكات مخلوقة لما لها من شأبة التحقق وقيل ان الخلق ان جعل بمعنى اليجاد لا يتصور في اعدام الملكات اذ شأبة التحقق لا تنكفي في حقيقة اليجاد وان جعل بمعنى الاحداث يتصور فيها لانه اعم من اليجاد **قوله** لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط لما استحاله كونه سبحانه وتعالى محبطا بالكافرين حقيقة بان يحصرهم من جميع جوانبهم واطرافهم كما يحصر الحائط البستان جعل لفظ المحيط استعارة تبعية سارية الى الصفة المشتقة من مصدرها بان شبه شمول قدرة الله سبحانه وتعالى اياهم ونفاذ مشيئته فيهم بحيث يتصرف فيهم كيف يشاء لا يتأبون عن مطاوعة قدرته وارادته بوجه ما اصلا باحاطة المحيط والضمير المجرور في قوله المحاط به راجع الى اللام في المحاط وبه مرفوع المحل على انه قائم مقام الفاعل للمحاط ولا ضمير في المحاط لانه انما عدى الى المفعول بواسطة حرف الجر اي كما لا يفوت الذي احيط به من كل جانب من قصده واحاط به **قوله** والجملة اعتراضية **قوله** واقعة بين كلامين متصلين معنى لان الاستئناف الثاني وهو قوله سبحانه وتعالى يكاد البرق يخطف ابصارهم متصل بالاستئناف الاول وهو قوله سبحانه وتعالى يجعلون اصابعهم من حيث ان الاستئناف الثاني وقع جوابا عن السؤال الناشئ عن الاستئناف الاول كما يدل عليه قول المصنف رحمه الله تعالى والجملة اعتراضية لا عاطفة ولا حالبة وانما قلنا في توجيه كون الجملة اعتراضية انها واقعة بين كلامين متصلين معنى لان الجمهور ذهبوا الى ان الجملة الاعتراضية لاتقع الا بين كلامين متصلين معنى او في اثناء كلام واحد ولا تقع في آخروه وان جوزوه الزمخشرى واعترض الطيبي رحمه الله على جعل هذه الجملة اعتراضية بان قال كيف يصح كونها معترضة والجملة المعترضة انما يؤتى بها لتأكيد معنى الكلامين المعترض فيها والكلامان المذان اعترضت هذه الجملة فيهما من شأن ذوى الصيب وهو الممثل به وهذه الجملة بعض احوال المناقنين الممثل وما وقع في شأن قوم لا يصلح ان يؤكدها وقع في شأن قوم آخرين فهو بمنزل عن التأكيد الذي هو فائدة الجملة الاعتراضية ثم قال والوجه ان يقال ان قوله سبحانه وتعالى بالكافرين من قبيل وضع المظهر موضع المضمرة اشعارا بان سبب استحقاق ذوى الصيب ذلك العذاب هو كفر انهم لنم الله سبحانه وتعالى ومثل هذا التتميم المشبه به مما يؤدى الى المقصود في التتميم من المبالغة الى هنا كلامه ومحصوله ان هذه الجملة صالحة لان تقع معترضة بين الكلامين الواردين في شأن ذوى الصيب لكونها ايضا في شأنهم حيث اريد بالكافرين اصحاب الصيب **قوله** استئناف ثان كأنه جواب لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق **قوله** يرد عليه ان هذا المبين حالهم مع البرق كيف يطابق السؤال مع حالهم مع الصواعق والجواب ان الذى يطلبه السائل بقوله ما حالهم مع تلك الصواعق ليس بيان حالهم مع نفس الصواعق * التى هي من قبيل الهائل المسموع وهو الرعد القاصف لان حالهم معها قدتين بقوله سبحانه وتعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت بل يطلب بيان حالهم مع ما يصحب الصواعق وينزما عادة من نحو البرق القوى الذى يقهر نور البصر بقوته والقطع النارية التى تنزل معها وبهذا الاعتبار يكون الجواب مطابقا للسؤال **قوله** وضعت لقاربة الخبر من الوجود **قوله** اي وضعت للاخبار بقرب مضمون خبرها من الوقوع في الحال اي بان اتصاف اسمها بخبرها قريب من ان يقع في الحال لعروض سببه فان وجود السبب يفيد وجود المسبب بخلاف العلة التسامة فان وجودها يستلزم وجود المعلول **قوله** وعسى موضوعة لرجائه **قوله** اي لرجاء حصول مضمون خبرها مطلقا الى سواه

ت زوال الحياة وقيل عرض ايضا ذها
خلق الموت والحياة ورد بان الخلق
التقدير والاعداء مقدره (والله محيط
فرين) لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به
لا يخلصهم الخداع والحيل والجملة
اضية لا محل لها (يكاد البرق يخطف
ابصارهم) استئناف ثان كأنه جواب لمن
ما حالهم مع تلك الصواعق وكاد من
المقاربة وضعت لقاربة الخبر من
وجود لعروض سببه لكنه لم يوجد اما
وض مانع اول فقد شرط وعسى موضوعة

من تعبير ابن الحاجب رحمه الله تعالى في الكافية وكأنه اختار ما ذهب اليه الرضى الاسترأباذى رحمه الله حيث قال الذى ارى ان عسى ليس من افعال المقاربة اذ هو طمع لحصول مضمون الخبر في حق غيره تعالى والطمع يستدعى ان لا يكون الطامع على وثوق من حصول المطموع فكيف يحكم بدنو ما لا يوثق بحصوله ثم ابطال ان يكون عسى لطمع دنو مضمون خبره لا لطمع حصول مضمون خبره بناء على ان دخول الدنو في مفهوم عسى وضع لم ينقل عن اهل اللغة فاذا قلت عسى زيد ان يخرج كان بمعنى لعل كما ذكرنا في هذا الكلام الرضى رحمه الله الا ان الجمهور اتفقوا على ان عسى من افعال المقاربة وان القرب فيه مرجو وفي كاد موجود قال الزمخشري في المفصل والفصل بين معنى عسى ومعنى كاد ان عسى لمقاربة الامر على سبيل الرجاء والطمع تقول عسى الله ان يشفي مريضك تريد ان قرب شفائه مرجو عند الله سبحانه وتعالى مطموع فيه وكاد لمقاربه على سبيل الوجود والحصول تقول كادت الشمس ان تغرب تريد ان قربها من الغروب قد حصل الى هنا كلامه والله اعلم ﴿ قوله ﴾ فهو خبر محض ﴿ اي اذا كانت كاد موضوعة للاخبار بقرب مضمون خبرها من الوقوع في الحال والحصول فيه ثبت انها خبر محض ليس فيها شائبة الانشائية بخلاف عسى فانها موضوعة للدلالة على مجرد رجاء حصول مضمون خبرها فهي انشاء محض ﴿ قوله ﴾ ولذلك ﴿ اي ولكون كاد خبرا محضا جاءت منصرفة كسائر الافعال المتصرف فيها لان الاصل فيما وضع للاخبار ان يتصرف فيه تقول كاد يكيد كيدا وكاد كادا كادوا وكادت كادتا كدن كدت كدتما كدت كدتما كدتن كدت كدنا هذا على لغة من يجعله اجوفا يائيا نحو باع وهو المشهور وعليها قوله سبحانه وتعالى تالله ان كدت لتردين وبعض العرب يجعله واويا ويقول كدت تكاد بخلاف عسى فانه لم يتصرف فيها اذ لم يأت منها الا الماضى لتضمنها معنى الحرف اعنى لعل والحروف لا يتصرف فيها فكذا ما معناها * قال صاحب الكشاف في المفصل وللعرب في عسى ثلاثة مذاهب احدها ان يقولوا عسيت عسيتا الى عسين وعسى عسيا الى عسيت وعسيتا والثاني ان لا يتجاوز عسى ان يفعل وعسى ان يفعلوا والثالث ان يقولوا عساك ان تفعل وعسا كما ان تفعل الى عساكن وعسا ان يفعل الى عساكن وعساى ان افعل وعسانا ان تفعل ﴿ قوله ﴾ وخبرها مشروط فيه ان يكون فعلا مضارعا ﴿ اي قد اشترط في خبر كاد ان يكون فعلا مضارعا تبيينها على ان مضمون خبرها هو الذى قصد بيان حصوله من الحال فان الفعل المضارع المجرد من علم الاستقبال مثل ان الناصبة والسين وسوف وان كان موضوعا بالاشترائك للحال والاستقبال الا انه عند استعمال يكاد الموضوع لبيان قرب خبرها من الوقوع في الحال يتعين كونه للحال لقيال القرينة المعينة للمراد وهى استعماله بما وضع لمقاربة الخبر من الوجود ولما كان لفظ كاد موضوعا للاخبار بقرب مضمون خبره من الوجود نبه على ذلك بالترام ان يكون خبره فعلا مضارعا ليعين كونه بمعنى الحال بقيام القرينة الدالة عليه فان الفعل الماضى لانقضاء مدلوله لا يدل على قرب الحصول ﴿ قوله ﴾ من غير ان ﴿ خبر بعد خبر لقوله ان يكون او صفة بعد صفة لقوله فعلا وشرط تجرد كاد من كلمة ان لانها علم الاستقبال وفيها نوع تسوية فالجمع بينها وبين كاد كالمجمع بين المتنافيين واذا جرد المضارع من علامة الاستقبال كان ظاهرا في الحال بقرينة استعماله في خبر كاد فيتأكد به ما في كاد من الدلالة على قرب خبره من الوقوع في الحال وهو المراد بقوله لتوكيد القرب بالدلالة * فان قيل الدلالة على الحال تنافي تأكيد القرب من الحال * اجيب بان المراد بالدلالة الدلالة في الجملة وهى لا تقتضى الحصول ولا تنافي القرب من الحال ﴿ قوله ﴾ وقد تدخل عليه جلالها على عسى ﴿ اي وقد تدخل كلمة ان على خبر كاد جلالا على عسى لكونها موضوعة لرجاء حصول مضمون خبرها من غير اعتبار معنى المقاربة في مفهومها على ما اشار اليه المصنف ومن المعلوم ان ما هو مرجو الحصول لا يكون الامستقبلا فاستحسن لذلك ان يكون خبرها محسوبا بعلامة الاستقبال كما جلت عسى على كاد حيث حذف كلمة ان من خبرها في قوله

﴿ عسى الهم الذى امسيت فيه * يكون وراه فرج قريب * ﴾

لمشاركتها في اصل معنى المقاربة فانها في الاخبار بقرب الحصول متقاربان ﴿ قوله ﴾ وقرى يخطف بكسر الطاء ﴿ يعنى ان اللغة الفصيحة ان يقول خطفه يخطفه بكسر الطاء في الماضى وفتحها في الغابر وفيه لغة اخرى حكاها الاخفش وهى انه من باب ضرب يضرب وهى لغة رديئة ﴿ قوله ﴾ ويخطف ﴿ بفتح الياء والحاء وكسر الطاء المشددة اصله يخطف نقلت قحمة تاء الافعال الى الخاء ثم ادغمت في الطاء وقرى ايضا يخطف بكسر الياء والحاء والطاء المشددة

فهى خبر محض ولذلك جاءت منصرفة بخلاف عسى وخبرها مشروط فيه ان يكون فعلا مضارعا تبيينها على انه المقصود بالقرب من غير ان ليؤكد القرب بالدلالة على الحال وقد تدخل عليه جلالها على عسى كما يحتمل عليها بالحذف من خبرها لمشاركتها في اصل معنى المقاربة والخطف الاخذ بسرعة وقرى يخطف بكسر الطاء ويخطف على انه يخطف فنقلت قحمة التاء الى الخاء ثم ادغمت في الطاء ويخطف بكسر الخاء لالتقاء الساكنين واتباع الياء لها ويخطف

اصله يخطف فسكنت حركة التاء لاجل الادغام فادغمت التاء في الطاء فاجتمع ساكنان الخاء والحرف المدغم فكسرت الخاء امامتابعة لطاء واما لان الكسرة اصل في تحريك الساكن ثم كسر حرف المضارعة تبعاً للحاء وقضى يخطف على البناء لفاعل وهو ههنا يكون متعدياً فلذلك نصب ابصارهم لقوله تعالى ويخطف الناس من حولهم **قوله** في تارتى خفوق البرق اي لمعانه واضطرابه يقال خفقت الراية والقلب والسراب تخفق وتخفق خفقانا اذا اضطربت ويقال تارة بعد تارة اي مرة بعد مرة والمقصود من الاستئناف بقوله كلما اضاء لهم الى آخر الآية المبالغة في شدة احوال ذوى الصيب وشدة ما فيه من الظلمة بحيث لا يقدر ان يقدر فيها على الحركة الى وقت لمعان البرق ليعلم من ذلك شدة احوال المناقنين المشبهة باحوال هؤلاء **قوله** كلما نور لهم ممشى اي موضع مشى وهو المفعول المحذوف لاضاء بمعنى نور والمستتر في نور ضمير البرق والضمير المنصوب في اخذوه راجع الى ممشى وقوله اخذوه اي مشوا فيه اشارة الى ان الضمير المجرور في قوله تعالى فيدر اجمع الى المحذوف بناء على ان المقدر في حكم الملفوظ فصح رجوع الضمير اليه **قوله** مشوا في مطرح نوره اشارة الى ان ضمير فيه على تقدير ان يكون اضاء لازماً راجع الى البرق كضمير اضاء والى ان هناك مضافين مقدرين والمعنى ان البرق كلما لمع لهم مشوا فيه في مطرح نوره خطوات يسيرة مع خوف ان يخطف ابصارهم وقدم ان ضمير فيه على تقدير ان يكون اضاء متعدياً راجع الى المفعول المحذوف **قوله** وكذلك اظلم يعني انه يجيى لازماً ومتعدياً مثل اضاء الا ان المصنف لم يصرح بجيئه لازماً لظهوره وشهرته واقتصر على ذكر جيئه متعدياً ولذلك قال صاحب الكشاف واطلم يحتمل ان يكون غير متعد وهو الظاهر وقال الفاضل التفتازانى نور الله تعالى مرقد في بيان كون عدم تعديه ظاهراً لان المتعدى لا يوجد في استعماله من يستشهد بكلامه ولم يثبت الثقات من ائمة اللغة الا القليل جداً كما نقل عن الازهرى انه قال ان اضاء واطلم يكون لازماً ومتعدياً وعن البيهقي انه قال يقال اظلم فلان البيت علينا اذا سمعك ما تكرهه الى هنا كلامه ثم ان المصنف جعل في كلامه اظلم المتعدى منقولاً اي مأخوذاً من ظلم الليل بكسر اللام فتكون همزة اظلم للتعدية وظاهر ان اظلم اللازم مأخوذ منه ايضا الا ان الهمزة حينئذ تكون للصيرورة **قوله** ويشهدله اي لجيى اظلم متعدياً قرآءة اظلم لان الفعل اللازم لا يبنى للمفعول **قوله** وقول ابى تمام عطف على قوله قرآءة اظلم فان قوله ايضا يشهد لجيى اظلم متعدياً وما قبل هذا البيت قوله

* أحاولت ارشادى فعقلى مرشدى * ام استمت تأديبى فدهرى مؤدبى *
* هما اظلمتا حالى ثمة اجليا * ظلاميهما عن وجه امر دأشيب *

والهمزة في أحاولت للانكار والخطاب للعاذلة وام استمت عطف على قوله أحاولت والاستيلاء افتعال من السوم ومعناه التطلب اي التكلف في الطلب يخاطب العاذلة وهى المرأة اللائمة ويقول لها منكرها على محاولتها ارشاده واستيائها تأديبه ما كان ينبغي لك الاقدام فى الارشاد والتأديب والفاء تعليل لمحذوف اي لا تحاولى شيئاً منها فان فى ارشاد العقل وتأديب تصارييف الدهر كفاية فى ارشاد كل رشيد وتأديب كل سعيد ولوروى بالواو الحالية لم يحتج الى تقدير معلل لمحذوف كذا فى الحواشى الشريفة والظاهر انه لا حاجة الى ارتكاب التقدير على الرواية بالفاء ايضا لجواز ان تكون الفاء تعليلاً للانكار المستفاد من الهمزة اي ما كان ينبغي لك الاقدام على ارشادى وتأديبى فان فى العقل والدهر كفاية عنهما ثم انه لما ادعى انه استرشد وتأديب من العقل والدهر توجه لسائل ان يقول كيف ارشدك عقلك وادبك دهرك فقال مجيبه هما اي العقل والدهر اظلمتا حالى واراد بحاليه ما يتوارد من المتقابلين كالخير والشر والغنى والفقر والصحة والمرض والعسر واليسر والمقصود التعميم يعنى ان العقل والدهر اظلمتا على جميع احوالى وكدر اعيشى فى كل حال من الاحوال المتقابلة حيث تركت التوسع فى المشتبهات وقنعت بما كفى وصرفت جميع اوقاى وقوتى وهمتى الى استكمال النفس وتهذيب الفعال والاخلاق المرضية وكنت مسخراً منقاداً لما يقتضيه عقلى ودهرى حتى وصلت بذلك الى اوج الكمال ورفعة حسن الحاصل فزال عنى سبى ما قاسيت قبل ذلك من كدورات الرياضة والتقييد عن الاسترسال فى مقتضيات الطبع والهوى فالشاعر مادام فى قيد الاستكمال والتأديب كان مظلم الاحوال وضيق البال مجنباً عما تشبهه نفسه ويميل اليه طبعه وبعدهما استكمل وتأديب وصار العمل بمقتضى العقل خلقه وملكة كالامر الجبلى حصل له سعة البال وانكشف ظلمة الاحوال فلذلك قال هما اظلمتا حالى ثمة اجليا اي كسفا ظلاميهما عنى وئمة حرف عطف لحققتها التاء وقوله عن وجه امر دأشيب

(كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا)
استئناف ثالث كأنه قيل ما يفعلون فى تارتى خفوق البرق وخفيته فاجيب بذلك واضاء اما متعدى والمفعول محذوف بمعنى كلما نور لهم ممشى اخذوه او لازم بمعنى كلما لمع لهم مشوا فى مطرح نوره وكذلك اظلم فانه جاء متعدياً منقولاً من ظلم الليل ويشهدله قرآءة اظلم على البناء للمفعول وقول ابى تمام
هما اظلمتا حالى ثمة اجليا *
ظلاميهما عن وجه امر دأشيب *

من قبيل التجريد حيث نزع وجرد من نفسه شخصا امرد في السن واشيب في تجربة الامور وسداد الرأي والمعنى اجليا ظلاميهما عن وجهي وانا شاب بحسب السن وشيخ اشيب في كمال العقل ووفور المعرفة **قوله** فانه وان كان من المحدثين **قوله** ذكروا في الحواشي الشريفة ان الشعراء على اربع طبقات * الجاهليون وهم الذين لم يدركوا عصر الاسلام فضلا عن ان يسلموا كما مرى القيس وزهير وطرفة * ومخضرمون وهم الذين ادركوا الجاهلية والاسلام فاسلموا كحسان وليبد * والمتقدمون من اهل الاسلام كالفرزدق وجرير وذو الرمة وهؤلاء كلهم يستشهد بكلامهم في اللغة واشعارهم * والمحدثون من اهل الاسلام وهم الذين نشأوا بعد الصدر الاول من المسلمين كابي تمام وابي الطيب والبحتري ولا يستشهد بشعرهم الا ان يجعل ما يقولونه بمنزلة ما يروونه ولذلك قال المصنف في حق ابي تمام لكنه من علماء العربية فلا يبعد ان يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه وانما قال لا يبعد اشارة الى ضعف الجمل المذكور **قوله** انتهزوها **قوله** اي اغتنموا يقال انتهز فلان الفرصة اي اغتنمها وقاربها والفرصة النوبة والحاصل ان كلما تدل على تكرار الفعل عند تكرار الشرط ابدا واذا لا تدل عليه والقوم لما كانوا متعيرين في الظلمات مدهوشين بسببها وكانت جل همهم مصروفة الى الخلاص منها كانوا حراصا على المشي والهرب رجا ان يتخلصوا من تلك الحيرة والدهشة العظيمة فلذلك قيل مع الاضاعة كلما حتى يدل على انهم يعدون فرصة امكان المشي وتأنيبه غنيمية فلا يضيعونها بخلاف التوقف والثبيت فانهم ليسوا حراصا عليه بل هم واقفون اضطرارا لعدم تأني المشي فلذلك قيل مع الاضلام اذا لمجرد بيان انهم يقفون وقت الاضلام من غير ان يتعرض لكون الوقوف مسما عندهم بحيث يتكرر ذلك منهم كلما تكرر ما يؤدى اليه **قوله** ومعنى قاموا وقفوا **قوله** بقريئة وقوعه في مقابلة مشوا ومن هذا القبيل قامت السوق اذا ركبت اي سكنت وكسدت وقدمت في يقيمون الصلاة استعماله بمعنى نفقت وراجت مأخوذا من القيام بمعنى الانتصاب فهو من الاضداد **قوله** بقصيف الرعد **قوله** اي بشدة صوته فان القصيف مصدر بمعنى قصف الرعد ووميض البرق لمعانه ومن آيات البردة

* ام هبت الريح من تلقاء كاظمة * واومض البرق في الظلماء من اضم *

فانه وان كان من المحدثين لكنه من علماء العربية فلا يبعد ان يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه وانما قال مع الاضاعة كلما ومع الاضلام اذا لانهم حراص على المشي فكلمها صادفوا منه فرصة انتهزوها ولا كذلك التوقف ومعنى قاموا وقفوا ومنه قامت السوق اذا ركبت وقام الماء اذا جرد (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم) اي لو شاء الله ان يذهب بسمعهم

بصيرهم بقبصيف الرعد وابصارهم بوميض البرق لذهب بهما فحذف المفعول لدلالة الجواب عليه ولقد تكاثر حذفه في شاء و اراد حتى لا يكاد يذكر الا في الشيء المستغرب كقوله * ولو شئت ان ابكي دما لبكيت * ولو من حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانفاء الثاني ضرورة انتفاء المنزوم عند انتفاء لازمه

* ولو شئت ان ابكي دما لبكيت * عليه ولكن ساحة الصبر اوسع *

فان مفعول المشيئة وهو قوله ابكي دما ذكر فيه لكون بكاء الدم شيئا مستغربا فلا بد من ذكر مثل هذا المفعول صريحا وعدم الاكتفاء بدلالة الجواب عليه ليتقرر في ذهن السامع ويأنس به اي ولو شئت لبكيت الدم بدله **قوله** وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانفاء الثاني **قوله** يعني انهم اختلفوا في ان كلمة لو هل هي لانفاء الثاني لانفاء الاول او انها لانفاء الاول لانفاء الثاني واختار المصنف مقاله ابن الحاجب وتوضيح المقام ان كلتي ان ولو مشتركتان في كونهما حرفي شرط وحرف الشرط كل حرف دخل على جملتين فعليتين فجعل تحقق مضمون الجملة الاولى سببا لتحقيق مضمون الثانية والفرق بينهما ان كلمة لو تفيد ارتباطهما في الماضي على سبيل التقدير وكلمة ان تفيد ارتباطهما في المستقبل وان دخلت على الماضي فعنى قولك ان اكرمتني اكرمتك تعليق تحقق مضمون الجملة الثانية في الاستقبال بتحقيق مضمون الاولى فيه ومعنى قولك لو اكرمتني اكرمتك تعليق تحقق مضمون الثانية في الماضي بتحقيق مضمون الاولى فيه على سبيل التقدير فيجب ان يكون كل واحد من مضمون الجملتين متقبلا غير محقق اما عدم تحقق مضمون الاولى فظاهر لانه مقدر التحقيق بكلمة لو واما عدم تحقق مضمون الثانية فلانفاء شرط تحقيقه وهو تحقق مضمون الاولى في الواقع وقد تقرر انه غير متحقق بل هو مقدر التحقيق واذ قد تبين انتفاء كل واحد

من مضمونها فلنبين انتفاء الآخر فنقول من ذهب الى انها لانتهاء الثاني لانتهاء الاول نظر الى ان تحقق مضمون الاولى لما كان سببا لتحقيق مضمون الثانية كان انتفاء مضمون الاولى في الخارج سببا لانتهاء مضمون الثانية فيه ضرورة ان انتفاء العلة في الخارج علة لانتهاء المعلول فيه فاذا قيل لوجئتي لا كرمتك معلقا الاكرام بالمجيء مع القطع بانتفائه في الخارج وتقدير وقوعه فيه كان اللازم انتفاء الاكرام في الخارج ايضا بناء على انتفاء سببه وان لم يكن العلم بانتفاء الحكم مطابقا لجواز ان يتحقق سبب آخر ومن ذهب الى انها لانتهاء الاول لانتهاء الثاني نظر الى ان العلم بانتفاء الثاني يستلزم العلم بانتفاء الاول ضرورة ان العلم بانتفاء المسبب يدل على انتفاء الاسباب كلها فان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا انما سبق ليستدل بامتناع الفساد على انتفاء تعدد الآلهة دون العكس اذ لا يلزم من انتفاء التعدد انتفاء الفساد فعلى هذا يكون قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بهم استدلالاته على انتفاء المزموم وهو المشيئة بانتفاء اللازم الذي هو عدم الازهار فهو في حكم القياس الاستثنائي الذي رفع فيه نقيض التالي ليتنج نقيض المقدم وهو انه تعالى لم يشأ ذهاب سمعهم وابصارهم وان تحقق سببه وهو بلوغ القصيف والوميض الى اقصى الغاية فكان عدم مشيئته تعالى اياه مانعا من تحققه ومن تأمل حق التأمل ظهر له ان كلمة لو في الآية لو جعلت لانتهاء الثاني لانتهاء الاول كان له وجه وجيه بل هو اوجه مما اختاره المصنف ووافق لما ذكره في قاعدة الشرطية وذلك لان جعلها على ما اختاره يستلزم ان يكون المقصود من ايراد الشرطية انتفاء المشيئة بانتفاء لازمها وليس كذلك بل المقصود بيان ان اسباب ذهاب السمع والبصر قد تكاملت وتمت الا انه انتفى لانتهاء المشيئة الذي هو مانع منه فبانه بيان لتناهي القصيف والوميض الى غاية الامتداد والقوة بحيث ينبغي ان يؤثر الرعد القاصف في ذهاب السمع والبرق الخاطف في ذهاب البصر لكن انما تخلف عنهما سببهما المقدم شرط تأثير السبب وهو مشيئة الله تعالى **قوله** وقاعدة هذه الشرطية وهي قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بهم سمعهم وابصارهم يعني ان فائدتها امران الاول اظهار المانع وهو عدم المشيئة مع قيام السبب المقضي وهو الرعد القاصف والبرق الخاطف والثاني التنبيه على امرين الاول الاشارة الى ان تأثير الاسباب في مسيبتها مشروط بمشيئة الله تعالى ووجه التنبيه عليه ان الآية دلت على تحقق اسباب ذهاب سمعهم وابصارهم ومع ذلك تخلف الذهاب لفقده ان شرط تأثيرها وهو تعلق المشيئة به واذا تحقق ان تأثير الاسباب في هذه المادة مشروط بمشيئة الله تعالى تحقق ان الامر كذلك في سائر المواد للاشتراك في العلة والثاني ان وجود المسببات حال كون ذلك الوجود مرتببا باسبابها العادية واقع بقدرته تعالى ووجه كون هذه الشرطية منبهة على هذا المعنى انه قد ثبت كونها منبهة على ان وجود المسببات واقع بمشيئته تعالى فيكون واقعا بقدرته تعالى ايضا وذلك لان المشيئة مرادفة للارادة وهي صفة شأنها ترجيح احد المقدورين من الفعل والترك على الآخر ويفرق بينها وبين القدرة بان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلاف نسبة المشيئة اليهما وان المشيئة مسبوقه بالقدرة واذقتين ان وجود المسببات مشروط بالمشيئة فقتين ايضا انه واقع بالقدرة السابقة على المشيئة ضرورة ان الواقع بالمسبوق واقع بما هو سابق عليه **قوله** كالتصريح به اي بما نبه عليه بالشرطية من ان وجود المسببات واقع بقدرته وذلك لان قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير كالتصريح به لان قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير كالتصريح به ولم يقل تصريح لان مادلت الشرطية عليه انما هو ان ذهاب سمعهم وابصارهم لكونه مشروطا بمشيئة الله تعالى واقع بقدرته السابقة عليها فهي ليست صريحة في ان ذهابهما واقع بقدرته تعالى بل انما علم وقوعه بقدرة الله تعالى بناء على كون مدلول الشرطية مستلزما لوقوعه بها بخلاف هذه الآية فانها تصريح بان جميع الاشياء واقع بقدرته تعالى فهي كالتصريح بما تضمنته الآية الاولى **قوله** والشيء يختص بالوجود **قوله** يعني ان لفظ الشيء عند الاشاعر يطلق على الموجود فقط فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء فالمشيئة عندهم تساووق الوجود وتساويه واما كونها مترادفين بان يحدد مفهومهما فهم مترادفون في ذلك بل ربما يدعون نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء فلذلك قال انه يختص بالوجود ولم يقل يرادف الوجود ومن فسر الشيء بما يصح ان يعلم ويخبر عنه من المعتزلة يجوز اطلاقه على الموجود القديم والحادث وعلى المعدوم الممكن والمستحيل لان الكل مما يصدق عليه نفس الشيء وبعضهم يطلقه على الموجود والمعدوم الممكن بناء على انه يفسر الشيء بالثابت المنقرر في الخارج ويجعل الثبوت اعم من الوجود حيث يصف المعدوم

لا ذهب باسمعهم بزيادة الباء كقوله لا تلقوا ايديكم الى التهلكة وقاعدة هذه ليداء المانع لذهاب سمعهم وابصارهم ما يقتضيه والتنبيه على ان تأثير سبب في مسيبتها مشروط بمشيئة الله تعالى جوذا مرتببا باسبابها واقع بقدرته (ان الله على كل شيء قدير) كالتصريح بتقريره والشيء يختص بالموجود لانه اصل مصدره اطلق بمعنى شئ تارة فيقول الباري تعالى كما قال قل اي شيء يهاده قل الله شهيد

الممكن حال عدمه وإنما يصح ان يوجد وعلى التقديرين لا يصح اطلاقه على الممتنع واستدل على اختصاص لفظ
الشيء بالموجود بانه في الاصل مصدر شاء الا انه ندر استعماله في المعنى المصدرى بان غلب استعماله في الذوات
القائمة بانفسها لكونها شائبة او مشيئة فعلى الاول يكون المصدر بمعنى الفاعل وعلى الثاني يكون بمعنى المفعول فان
المشيء اسم مفعول من شاء يشاء كهيبة من هاب بهاب وعلى التقديرين يكون ما اطلق عليه لفظ الشيء موجودا
اما على الاول فلا من قامت به المشيئة يكون شائبا لامر لا بد ان يكون موجودا وعلى الثاني فلا من ماشيء
وان كان اعم مما شئى وجوده بناء على ان طرف العدم من الممكن قد تتعلق به المشيئة فلا يلزم من كون الشيء
بمعنى المشيء كونه موجودا الا ان المراد بالشيء المشيء وجوده وقرينة التقييد كون مشيئة الوجود اكل
بالنسبة الى مشيئة العدم واللفظ اذا اطلق ينصرف الى اكل محتملاته وهو الذى يتبادر الذهن اليه كما ان
نفس المشيئة اذا اطلقت تنصرف الى المشيئة الكاملة وهى مشيئة الله تعالى فلذلك جعل المصنف المشيء وجوده
بمعنى ماشاء الله وجوده حيث قال وما شاء الله تعالى وجوده فهو موجود في الجملة اى في الوقت الذى تعلق
المشيئة بوجوده فهو موجود في الجملة فيه لامتناع تخلف مراد الله تعالى عن ارادته **قوله** **وعليه** اى
وعلى اطلاق لفظ الشيء بمعنى المشيء وجوده قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وقوله ان الله خالق كل شئ ولا يدخل
ذاته تعالى في عموم كل شئ حتى يلزم كونه تعالى قادرا على نفس ذاته وخالقا لها اذ لا يصدق عليه مفهوم مشيء
وجوده فلم يحتاج الى استثناءه من ذلك اللفظ العام المستغرق لافراد مفهومه والثبوتية والثبوتية بمعنى الاستثناء
قوله والقدرة هو التمكن من ايجاد الشيء لا يخفى ان التمكن من الاقدار والابقاء معتبر في مفهوم القدرة الا ان
المصنف اقتصر على ذكر التمكن من الايجاد بناء على ان التمكن من الايجاد يستلزم التمكن منهما استلزاما عقليا
وقيل القدرة المفسرة بما ذكره هى قدرة الانسان واما قدرة الله تعالى فهى عبارة عن نفي العجز عنه تعالى بالكلية
قوله والقادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل هذا التعبير احسن مما قيل وان شاء ترك لان ظاهره يقتضى
ان يكون العدم الاصل متعلق المشيئة وليس كذلك كما تقرر في غير موضع ثم ان كل واحد من الفعل وعدمه
اعم من الايجاد والاعدام ومعنى العبارة ان شاء الايجاد والاعدام فعله وان لم يشأ شيئا منهما لم يفعله فعنى
كونه قادرا على الموجود حال وجوده انه ان شاء عدمه اعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه ومعنى كونه
قادرا على المعدوم حال عدمه انه ان شاء وجوده اوجده وان لم يشأ وجوده لم يوجد له وكونه قادرا بهذا المعنى وهو
انه تعالى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متفق عليه بين الفريقين اعنى بين القائلين بالايجاب وبين من يقول انه
تعالى فاعل بالاختيار اذ ليس شئ من ايجاد العالم وتركه لازما لذاته ولا يجب عليه شئ من الآثار الصادرة عنه
والفرق بين الفريقين ان القائلين بالايجاب ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والوجود لازمة لذاته
تعالى كازوم العلم وسائر الصفات الكمالية اللازمة لذاته تعالى ويستحيل انفكاكها عنه تعالى فمقدم الشرطية
الاولى وهى قولنا ان شاء فعل واجب الصدق والتحقق بخلاف مقدم الشرطية الثانية فانه تمتنع الصدق
مع ان كل واحدة من الشرطيتين صادقة في حق البارى تعالى وان القائلين بالاختيار قالوا ان كل واحد من
مقدم الشرطية الاولى ومقدم الثانية ليس بواجب الصدق ولا تمتنع الصدق فان كل واحد من المشيئة ليس لازما
لذاته تعالى **قوله** والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء اى الذى يفعل ما يشاء على الوجه الذى يشاء من
الوجوه المختلفة وفرق بين القادر والقدير بناء على ان صيغة القمبل للمبالغة كالرحيم والعليم فيكون قدير ابلغ من
قادر كما نقل الزجاج وعن الهروي انهما بمعنى **قوله** ولذلك اى ولا اعتبار بالمبالغة والعموم في مفهوم
القدير حيث فسر بانه الفعال لكل ما يشاء موافقا للوجه الذى شاء كونه عليه فلما يوصف به غير البارى تعالى فانه
لا احد غير الله تعالى يوصف بالقدرة بالنسبة الى بعض ما يشاء الا ويوصف بالعجز بالنسبة الى البعض الآخر
قوله واشتقاق القدرة من القدر بمعنى ان القدرة بمعنى التمكن من التأثير والقوة عليه مأخوذة من القدر لان
المأثر المقدور يكون على مقدار تمكن القادر وقوته او على مقدار ما تقتضيه مشيئته و ارادته او على مقدار ما تقتضيه
الحكمة **قوله** وفيه دليل اى وفي قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير دليل على كل واحد من المطالب الثلاثة
فان قوله لانه شئ وكل شئ مقدور بيان لوجه دلالة على كل واحد منها على سبيل البدل فان كل واحد من
المحدث حال حدوثه والممكن حال بقائه ومقدور العبد شئ وكل شئ مقدور لله تعالى بهذه الآية فيتبع ان كل واحد

وبمعنى مشيء اخرى اى مشيء وجوده
وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة
وعليه قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير الله
خالق كل شئ فهما على عمومهما بلا مشيئة
والمعزلة لما قالوا الشئ ما يصح ان يوجد
وهو بعم الواجب والممكن او ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه فيمتنع ايضا لزمهم التخصيص
بالممكن في الموضوعين بدليل العقل والقدرة
هو التمكن من ايجاد الشئ وقيل صفة
تقتضى التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة
بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة
عن نفي العجز والقادر هو الذى ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل والقدير الفعال لما يشاء
على ما يشاء ولذلك فلما يوصف به غير البارى
تعالى واشتقاق القدرة من القدر لان القادر
يوقع الفعل على مقدار قوته او على مقدار
ما تقتضيه مشيئته وفيه دليل على ان الحادث
حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدور ان
وان مقدور العبد مقدور لله تعالى لانه شئ
وكل شئ مقدور لله تعالى

منها مقدور لله تعالى * وما يقال من ان الحادث حال حدوثه موجود لا محالة وكذلك الممكن حال بقائه فكيف يكونان مقدورين وتعلق القدرة بالموجود تحصيل الحاصل وهو محال فان القدرة هي الصفة المؤثرة على وفق الارادة وتأثيرها الابداع والابداع الموجود محال * فجوابه ان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم لان وجود الحادث حال حدوثه هو الوجود الحادث له بهذا الابداع لا وجود سابق عليه وكذا وجود الباقي في حال بقائه فكما ان اصل وجوده الحاصل له في اول زمان حدوثه فائض عليه من الفاعل المؤثر الحقيقي فكذا دوام وجوده وبقاؤه فيما بعده من الازمنة حاصل له بايجاد الفاعل ايضا في اى حين انقطع استفادته الوجود منه بصير معدوما فالممكن في كل زمان من ازمته وجوده موجود بوجود فائض عليه في ذلك الزمان من الموجد فاللازم من كون الممكن حال بقائه مقدورا كونه تعالى موجد له بوجوده هو اثر ذلك الابداع **قوله** والظاهر ان التمثيلين **قوله** وهما قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نار او قوله او كصيب الابة واختار كونهما من جملة التمثيلات المركبة دون المفرقة التي يتكاف فيها الكل واحد واحد من الاشياء المشبهة بشئ بقدر شبهة كما قال صاحب الكشاف فانه القول الصحيح الذي عليه علماء البيان والقول الفحل والمذهب الحري كما ذكره في الحواشي السعدية وهو قوله * فان قلت لم كان هذا هو القول الفحل والمذهب الحري * قلت لانه يحصل في النفس من هيئة المركبات ما لا يحصل من تصور المفردات وان شئت فقل حال من اخذتهم السماء بالمطر المتتابع مع تكاثف ظلمة الليل وتواتر الرعد القاصف والبرق الخاطف والصاعقة المحرقة ولهم في اثناء ذلك اضطراب خوف الهلاك اذ ذلك من تشبيه الدين بالمطر والشبهة بالظلمة والوعد والوعيد بالرعد والبرق ومن تضمن افادة هذا التشبيه المفرق ما افاده التشبيه السابق وهو التشبيه المركب **قوله** فانه تشبيه حال اليهود في جهلهم بامعهم من التوراة بحال الحمار في جهله بما يحمله من اسفار الحكمة **قوله** فقد روي في جانب المشبه به حل الحمار وكون المحمول هو الاسفار التي هي اوعية العلوم والحكم وكون الحمار جاهلا بما في الاسفار التي يحملها وكذا روي في جانب المشبه حلهم التوراة وكون المحمول السفر الالهي الذي فيه تفصيل كل شئ وكونهم جاهلين بما فيه من حيث انهم لم يعملوا بما فيه وقد تقرر ان من لم يعمل بعلمه هو والجاهل سواء ووجه الشبه بين هاتين الجهتين هو فقد جرى ان الانتفاع بالبلغ نافع مع تحمل الباعث واستصحابه **قوله** والغرض منهما **قوله** اي الحكمة والمصلحة المترتبة على ايراد التمثيلين لان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض عند اهل السنة والغرض من التشبيه قد يعود الى المشبه به وهو ابهام ان المشبه به اتم من المشبه في وجه الشبه كما في قوله

❁ وبدا الصبح كان غرته ❁ وجه الخليفة حين يمدح ❁

فيه بيان اهتمام المتكلم بالمشبه به حيث جعل للخليفة وجهها كاليد في الاستدارة وشبه اشراق الصبح بالفترة والغرض منه في الاغلب يعود الى المشبه لبيان حاله كما في تشبيه ثوب اسود بالقراب في شدة السواد فيبين المصنف ان الغرض من التمثيلين عائد الى المشبه وهو حال المناقنين من وقوعهم في حيرة ظلمة النفاق والتذبذب بين الفريقين وشدّة مخطأه تعالى وعقابه السرمد بعدما اتفعا قليلا بالكلمة المجرأة على السننم واظهار الايمان وهذه الحالة امر معقول فقررت في نفس السامع تشبيها بحال يكابدها من طفئت ناره بعد ايقادها في ظلمة الليل وبحال من اخذ المطر في ليلة مظلمة والمكابدة مقاساة الشدة والتعب بحيث يصل المها الى الكبد يقال كابدت الامر اي قاسيت شدته **قوله** بما يكابده **قوله** متعلق بقوله تمثيل ومن انطفأت فاعل يكابد بمعنى ان الغرض تمثيل حالهم بالحال التي يكابدها ويقاسي شدتها من انطفأت ناره وقوله او بحال عطف على قوله بما يكابد وجه الشبه في التمثيلين هو الهيئة الحاصلة من اجتماع انواع الشدائد والمحن العارضة لهم المستمرة فيهم بحيث لا يرجون انكشافها وحصول التروح بعدها بعد زوال ما هو نافع عندهم مدة قليلة وانقاعهم به زمانا يسيرا **قوله** من اخذته السماء **قوله** اي حل به السحاب والمطر **قوله** من قبيل التمثيل المفرد **قوله** وهو الذي سماه اهل البيان التشبيه المفرق المقابل لتشبيه الهيئة بالهيئة ومثل التشبيه المفرق بقوله تعالى في سورة الملائكة وما يستوى الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوى الاحياء ولا الاموات فانه من قبيل تشبيه المفردات بالمفردات حيث شبه الجاهل بالاعمى والعالم العامل بعلمه بالبصير ولما شبه الجاهل والعالم بالاعمى والبصير قال ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوى الاحياء ولا الاموات فانه من قبيل المفردات حيث عقب بتشبيه

الظاهر ان التمثيلين من جملة التمثيلات المؤلفة وهو ان يشبه كيفية متزعة من مجموع تضامت اجزاؤه وتلاصقت حتى سارت شيئا واحدا باخرى مثلها كقوله تعالى مثل الذين حلوا التوراة لم يحملوها الابة فانه تشبيه حال يهود في جهلهم بامعهم من التوراة بحال الحمار في جهله بما يحمله من اسفار الحكمة الغرض منها تمثيل حال المناقنين من الحيرة والشدّة بما يكابده من انطفأت ناره بعد ايقادها في ظلمة او بحال من اخذته سماء في ليلة مظلمة مع رعد قاصف و برق خاطف وخوف من الصواعق ويمكن جعلها من قبيل التمثيل المفرد وهو ان اخذ اشياء فرادى تشبها بامثالها كقوله تعالى وما يستوى الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور

الباطل الذي عليه الجاهل بالظلمات وتشبيهه الذي عليه المؤمن المطيع بالنور وتشبيهه ما يؤدى اليه الحق من الثواب بالظل وتشبيهه ما يؤدى اليه الباطل من العقاب بالحرور وهو شدة حر الشمس وتشبيهه من اعتقد الحق ودخل في دين الاسلام بالاحياء ومن اصر على الكفر بالاموات والواو العاطفة التي بين الضدين جمع الوتر بالوتر والدلالة على نفي المساواة بينهما لان فعل الاستواء لا يكون الا بين شيئين فلا بد ان يعطف على فاعله شئ آخر مثله حتى يكون الفاعل مجموعهم والتي هي بين مجموع الضدين المذكورين بعدهما لضم الشفع وجمعهما في حكم عدم الاستواء وفي الحواشي السعدية والشريفية ان كلمة لافي قوله تعالى ولا الظلمات المذكورة لتقرير النفي المتقدم ومؤكدة له كما في قولك ما جاني زيد ولا عمرو واما كلمة لا التي في قوله ولا النور ولا الحرور ولا الاموات فليست كذلك اذ لا يصح ان يقدر بعدها ذلك الفعل المنفي وهو يستوي لان فاعله مجموع هذين المتقابلين لا كل واحد منهما فهي زائدة محضة **قوله** رطبوا وباسوا **قوله** رطبوا وباسوا **قوله** رطبوا وباسوا **قوله** رطبوا وباسوا **قوله** رطبوا وباسوا

حال من قلوب الطير والعمل فيها معنى المشابهة المستفادة من كلمة كأن اي اشبهها بالعناب والحشف البالي حال كون بعضها رطباً وبعضها يابساً شبه الرطب منها بالعناب واليابس بالحشف البالي وهو بالخاء المهملة اردأ التمر فهو ايضاً من قبيل التشبيه المفرق بصف العقاب بكثرة اصطيد الطيور مع انه لا يأكل قلوبها فان من خواصه ان لا يأكل قلب الطير **قوله** بان يشبه في الاول **قوله** بان يشبه في الاول

متعلق بالجعل المذكور في قوله ويمكن جعلها من قبيل التمثيل المفرد وقوله في الاول اي في التمثيل الاول **قوله** بان يشبه في الاول

واظهارهم **عطف** على قوله ذوات المناقين وقوله باستيقاد النار عطف على قوله بالمستوقدين والباء في قوله باهلاكهم وبافشاء حالهم سببية متعلقة بقوله وزوال ذلك وقوله باطفاء نارهم متعلق بشبه المقدر نقل عن بعض الافاضل انه قال للمستوقد ثلاث حالات استيقاد النار ثم اضاءة النار ما حوله ثم انطفائها وبقاؤه في الظلمة والحيرة ابدافكذا للمناقين ثلاث حالات بازاء الاستيقاد اظهار الايمان وبازاء الاضاءة الانتفاع باظهار الايمان وبازاء انطفاء النار انقطاع الانتفاع بما اظهره من الايمان وبقاؤه في الحيرة والحسرة ابدان كما ان المستوقد يوقد النار وتضيئ النار ما حوله ثم تخمد كذلك المناق يظفر الايمان وينفع به ثم يقطع انتفاعه به و زاد المصنف في التمثيل الاول ذوات المناقين وشبهها بذوات المستوقدين كما تعرض في التمثيل الثاني لانفس المناقين وشبهها باصحاب الصيب عملاً بمقتضى حل التشبيه على الفرق فان حقه ان يتكلف بازاء كل مفرد من المفردات المذكورة في احد الطرفين اربع مفردات اعتبر التشابه بينها وبين المفردات الاربع المتحققة في الطرف الاخر ووجه الشبه بين كل مفرد وما بازائه في الطرف الاخر ظاهر للمتأمل **قوله** وفي الثاني **عطف** على قوله في الاول اي وبان يشبه في التمثيل الثاني انفسهم باصحاب الصيب **قوله** وايانهم **عطف** على انفسهم وقوله بصيب عطف على قوله باصحاب الصيب وتشبيه الايمان المخاطب بالكفر والخطاع بالصيب المذكور يتضمن تشبيه الكفر والخطاع بما في الصيب من الظلمات والعدو البرق وقوله ونفاقهم عطف ايضاً على انفسهم وحذرا مفعول لنفاقهم والنكاية في الاعداء اصابهم بعقوبة من نحو القتل والجرح المؤلم **قوله** وما يطرقون **عطف** على من نكيات والطرق في الاصل الاتيان لبللا ويستعمل في مطلق الاتيان وعدى بالباء والمعنى وحذرا بما ياتي به المؤمنون من سوى المناقين من الكفرة الماخذين من مصائب الازلال والاهلاك وقوله يجعل الاصابع عطف على قوله باصحاب الصيب اي وبان يشبه نفاقهم المعلن بما ذكر يجعل الاصابع في الاذان وقوله من حيث انه الخ اشارة الى وجه الشبه المشترك بين الطرفين فانه كما لا يردت جعل الاصابع في الاذان المحذور منه وهو الموت المقدر بالصاعقة فكذلك لا يردت نفاقهم حذرا من النكاية ما خافوا منه من نكاية المؤمنين فكان كل واحد منهما حيلة لاتنفع في ردها قدر الله تعالى **قوله** وتحيرهم وجهلهم **عطف** فان ايضاً على انفسهم والضمير المجرور فيهما للمناقين وقوله بانهم كلما صادفوا عطف على اصحاب الصيب والضمير المنصوب في قوله بانهم والمرفوع في صادفوا لاصحاب الصيب والخفقة اللهعان والانهاز الاغتنام وهو متعد الى واحد وقوله فرصة حال من المفعول والحراك بفتح الحاء الحركة **قوله** وقيل شبه الايمان **قوله** وهذا القول ايضاً مبني على جعل التمثيل الثاني من قبيل التمثيل المفرد فيجب ان يعتبر ههنا ايضاً تشبيه انفسهم باصحاب الصيب الذي شبه به الايمان ونحوه ولما اعتبر في جانب المشبه به الصيب الحقيقي الذي هو المطرا والسحاب الحاصل لاصحابه لا بد ان يعتبر بازائه في جانب المشبه شئ يشبه بذلك ويكون حاصل للمناقين حتى يكونوا بذلك كاصحاب الصيب الحقيقي كما اعتبر ذلك في الوجه الاول

وقول امره القيس

كأن قلوب الطير رطباً وباساً

لدى وكرها العناب والحشف البالي

بان يشبه في الاول ذوات المناقين بالمستوقدين واظهارهم الايمان باستيقاد النار وما انتفعوا به من حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد وغير ذلك باضاءة النار ما حول المستوقدين وزوال ذلك عنهم على القرب باهلاكهم وبافشاء حالهم وابقاؤهم في الخسار الدائم والعذاب السرمد باطفاء نارهم والذهاب بنورهم وفي الثاني انفسهم باصحاب الصيب وايانهم المخاطب بالكفر والخطاع بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق من حيث انه وان كان نافعاً في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصورة عاد نفعه ضرراً ونفاقهم حذرا من نكيات المؤمنين وما يطرقون به من سواهم من الكفرة يجعل الاصابع في الاذان من الصواعق حذر الموت من حيث انه لا يردت من قدر الله تعالى شيئاً ولا يخلص مما يريد بهم من المضار وتحيرهم لشدة الامر وجهلهم بما يأتون ويذرون بانهم كلما صادفوا من البرق خفقة انتهزوها فرصة مع خوف ان يخطف ابصارهم فخطوا خطى بسيرة ثم اذا خفي وفتى لمعانه بقوا متقيدين لاحراكهم وقيل شبه الايمان والقرآن وسائر ما اوتي الانسان من المعارف التي هي سبب الحياة الابدية بالصيب الذي به حياة الارض

وهو ايمانهم الخاطى بالكفر والخذاع حيث شبه بصيب فيه ظلمات ورعد و برق بعد ما اعتبر حصوله لهم واختصاصه بهم والشئ المشبه بالصيب الحقيقى فى هذا الوجه هو مجرد الايمان والقرآن وسائر المعارف مع قطع النظر عن خصوص حصوله لهم كما يدل عليه قوله وقيل شبه الايمان الخ من غير اضافة شئ منها اليهم والوجه فى ذلك انه نظر اولاً الى عدم حصول تلك الاشياء لهم فى نفس الامر وثانياً نظر الى ما بينهم وبينها من ادنى الملازمة وهو كونهم فى زمان ظهورها واشراق انوارها فاعتبر اضافة اليهم لذلك وقوله وما ارتبكت بها اى وشبه ما اختلطت بالذكورات من الايمان وغيره عطف على قوله الايمان يقال ربكت الشئ فارتبكت اى خلطته فاختلط وهو من باب نصر **قوله** من شبه الطائفة المبذلة **قوله** بيان ما ودونها بمعنى عندها **قوله** وشبه ما فيها من الوعد والوعيد بالرعد **قوله** امام شابهة الوعد بالرعد فلو كان مبشراً بالغيث الذى هو من آثار الرحمة ومشابهة الوعد لكونه منذراً بالصاعقة التى هى من آثار القهر والنقمة **قوله** وتصامهم **قوله** اى عدم اصغائهم وهو بيان ما فى جانب المناققين بان جعل اصحاب الصيب اصابعهم فى آذانهم **قوله** وهو **قوله** اى عدم خلاصهم من الصواعق هو معنى قوله تعالى والله محيط بالكافرين والاهتزاز حركة النشاط والرشد خلاف الغي والغى الضلال والخيبة والمراد ههنا هو خلاف الخيبة وهى عدم النيل لما طلبه اى وشبه ارتياحهم وخفتهم من الطرب بما يطلبونه والرشد بكسر الراء المعطاء والطموح ارتفاع البصر والنظر الى الشئ نظر رغبة فى انفسهم او من العطايا والصلة التى ترتفع اليها ابصارهم فان مطمح نظرهم من التفاق مراعاة الحظوظ العاجلة **قوله** بالحالة التى الخ **قوله** متعلق بمحذوف وهو مفعول ثان لجعل اى ولو شاء الله لجمعهم ملتبسين بالحالة التى يجعلونها لانفسهم فانهم جعلوا انفسهم فاقدى الحواس بان عطلوها ولم ينفعوا بها وصرفوها الى غير ما خلقت لاجله فاناسب مقتضى عدل الله تعالى ان يذهب حواسهم حقيقة حيث لم يعرفوا قدرها ولم يشكروا عليها لكنه تعالى لم يذهب بهما لعدم تعلق مشيئته باذاهما بحكمة لا يعلمها الا هو وكان المناسب لقوة قصيف الرعد ووميض البرق ذهاب اسماع اصحاب الصيب وابصارهم لكنهما لم يذهبا لعدم تعلق مشيئة الله تعالى بذلك والحاصل انه كما تحقق فى جانب المشبه به فكذلك فى جانب المشبه ليكون تنبيها على ان الامر كذلك فى جانب المشبه **قوله** لما عدد فرق المكلفين **قوله** وهى فرقة المؤمنين المخلصين فى ايمانهم وفرقة الكافرين المجاهرين فى كفرهم وخواص فرقة المناققين المداهين فى نفاقهم عددها الله تعالى من لدن قوله للمؤمنين الذين يؤمنون بالغيب الى هنا وخواص فرقة الكافرين الكفر والاصرار عليه والختم وغشاوة التعامى وخواص فرقة المناققين اظهار الايمان والخذاع ومرض القلب واختلاف المقالة عند لقاء الحقين والمبطلين ونحو ذلك وذكر مصارف امور المؤمنين اى مرجعها ومقلبا وهو سعادة الدارين بقوله اولئك على هدى من ربهم واولئك هم الفلحون ومرجع امور الكافرين المناققين شقاوة الدارين وذكر مرجع امور الكافرين بقوله ختم الله على قلوبهم الى قوله ولهم عذاب عظيم وذكر مرجع امور المناققين بقوله ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون وبقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الآية **قوله** هذا السامع وتنشيطا **قوله** اى تحريكه وجعله ذات نشاط لاصغاء ما يلقى اليه من الكلام وقبوله فانه لاشك ان العدول الى خلاف مقتضى الظاهر ونقل الكلام من اسلوب الى اسلوب آخر يحدث نشاطا جديدا للسامع ويوقظه ايقاظا تاما لاصغاء ذلك الكلام وهذه النكتة لنكتته المختصة بالالتفات الواقع فى هذا المقام فانها مختصة بامر العبادة ووجه دلالة الالتفات على الاهتمام والتفخيم المذكورين ان الامور المهمة حقها ان يؤمر بها مواجهة من غير واسطة من الرسول وغيره **قوله** وجبر الكافة العبادة بلذة الخطابية **قوله** وهذه النكتة ايضا مختصة بهذا المقام فان العبادة المأمور بها فيها كلفة ومشقة لكونها خلاف مقتضى الطبيعة ثم ان رب العالمين عز سلطانه لما امر بها بنفسه خاطبهم من غير واسطة فقد شرفهم بشرف المكاملة معهم ولاشك ان هذا التشريف العظيم القدر يكون جبرا للمشقة المتفرعة على التكليف بالعبادة وتخفيفا **قوله** وياحرف وضع لنداء البعيد **قوله** كما قال صاحب الكشاف فى المفصل يا وايا وهيا لنداء البعيد او من هو بمنزلة البعيد من نائم اوساء وقول الداعى يا الله ويارب مع كونه تعالى اقرب الى كل شخص من جبل وريده فلاستقصاره لنفسه واستعباده لها عن مرتبة المدعو تعالى شأنه واستعباد دعائه عن مظاهر القبول والاستماع ولاظهاره مزيد الحرص والرغبة فى الاستجابة بالنداء والتضرع وقال ابن الحاجب فى الكافية يا عم حروف النداء اى ينادى بها القريب والبعيد على السواء

وما ارتبكت بها من شبه الطائفة المبذلة واعتضت دونها من الاعتراضات المشككة بالظلمات وشبه ما فيها من الوعد والوعيد بالرعد وما فيها من الآيات الباهرة بالبرق وتصامهم عما يسمعون من الوعد بحال من يهوله الرعد فيخاف صواعقه فيسد اذنه عنها مع انه لا خلاص لهم منها وهو معنى قوله والله محيط بالكافرين واهتزازهم لما يطلع لهم من رشد يدركونه اورفد يطمح اليه ابصارهم بمشبههم فى مطرح ضوء البرق كلما اضاء لهم وتخيرهم وتوقفهم فى الامر حين تعرض لهم شبهة او تمن لهم مصيبة بتوقفهم اذا اظلم عليهم ونبه بقوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم على انه تعالى جعل لهم السمع والابصار ليتوسلوا به الى الهدى والفلاح ثم انهم صرفوها الى الحظوظ العاجلة وسدوها عن الفوائد الآجلة ولو شاء الله لجمعهم بالحالة التى يجعلونها فانه على ما يشاء قدر (يا ايها الناس اعبدوا ربكم) لما عدد فرق المكلفين وذكر خواصهم ومصارف امورهم اقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات هذا للسامع وتنشيطه واهتماما بامر العبادة وتفخيماً لشأنها وجبرا لكافة العبادة بلذة الخطابية وياحرف وضع لنداء البعيد

ودعوى الجواز في احدهما خلاف الاصل فهي لطلب الاقبال مطلقا والمصنف لما اختار ان كلمة ياء ووضوعة لنداء البعيد وقدشاع استعمالها في نداء القريب كقول الداعي يارب وكقوله تعالى يارض ابلعي ماءك وباسماء اقلعي بين انها حقيقة في نداء البعيد وتستعمل مجازا في نداء القريب تشبيها بالبعيد تنزيلا لعلو شأنه وبعد مرتبته عن مرتبة الداعي منزلة بعد المسافة كما في قول الداعي يارب وقد تكون للعظمة ورفعة المنزلة في جانب المتكلم كما في نداء الله تعالى الارض والسماء بقوله يارض ابلعي ماءك وباسماء اقلعي اظهارا لعظمته وكبريائه وتنزيلا لبعده مرتبة المنادى عن مرتبة المتكلم منزلة بعد المسافة وقد ينادى بها الغافل السبي الفهم وان كان قريبا تنزيلا لدناءة حاله بسبب غفلته وسوء فهمه منزلة بعد المسافة وقد ينادى بها القريب وان كان جيد الفهم منغطنا لما يلحق اليه غير مضيع لشيء منه تنزيلا منزلة البعيد الغافل عنه تقيما على ان المدعوله امر مهم بلغ من عظم قدره وعلو شأنه الى حيث يستبعد من المخاطب ان يقوم بما هو حقه من السعي فيه وان بذل نفسه واستفرغ وسعه وجهده في ذلك فصار المخاطب بسبب ذلك كأنه غافل عنه غير ملاحظ له * واعلم انه تعالى منزله عن ان يقرب الى احد من خلقه او يقرب احد اليه قرب المسافة والمكان ويبعد عنه بحسبهما بل قربه تعالى اليهم عبارة عن احاطة علمه ايهم وكونهم مسخرين في قبضة قدرته مستغرقين في كل لحظة في بحار لطفه وكرمه فاذا استبعده الداعي بقوله يا الله لا يريد بعد المسافة بل بعدما آمله من فيضان جوده في حقه اعترافا منه بتقصيره في رعاية ما كلفه به واذا استبعد الله تعالى عبادته نحو قوله يا ايها الناس يكون ذلك لبعدهم عن استماع خطابه وفهم معناه والقيام بمقتضاه وبطلب بسلوك هذا الاسلوب زيادة حث المنادى على اتيان المدعوله بالجد والاجتهاد فكلمة بالنسبة الى القريب الغافل مجاز في الدرجة الاولى مبنى على تنزيل دناءة حاله بسبب غفلته وسوء فهمه منزلة بعد المسافة وبالنسبة الى القريب العاقل المتفطن مجاز في الدرجة الثانية مبنى على تنزيله منزلة الغافل عن المدعوله بسبب كونه امرا مهما عظيما القدر بحيث يستبعد من المخاطب ان يعرف قدره او يقوم بما هو حقه من السعي فيه وهو المراد بكونه منزلا منزلة بعد المسافة فالناس في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وان كانوا عقلاء متفطنين لما يرد بعد النداء من وجوب العبادة لخالقهم الذي رباهم بوجوه التربية لكنهم نودوا بما ينادى به البعيد ابرازا له في معرض الغافلين عن الحث على تركها حيث لم يأتوا بها جعلوا كالغافلين فنودوا بذلك تنبيها على غفلتهم المنزلة منزلة بعد المسافة بجماع الدناءة **قوله** وهو **قوله** يعني ان لفظ ياء مع الاسم الذي بعده وهو المنادى جملة مفيدة وكان القياس ان لا يكون كذلك لما تقرر ان الكلام لا ياتي من حرف واسم الا ان حرف النداء لما ناب عن حرف فعل المنادى وهو ادعو وان المنادى ناب عن حرف الخطاب كان نحو يا زيد في معنى ادعو زيدا فكان جملة مفيدة لذلك **قوله** فانها كمثلين **قوله** فلا يجوز اجتماعهما وانما قال كمثلين لان كلمة ياء ليست موضوعة للتعريف حقيقة ولهذا لم يتعرف المنادى في قول الاعمى يارب لا خذ بيدي لانه انما يكون للتعريف اذا قصد به المعين والاعمى لا يقصده والضمير المستتر في اعطى راجع الى لفظ اي وقوله حكم المنادى منصوب على انه مفعول ثان لاعطى وكذا ضمير عليه وله فانها ايضا راجعان الى اي **قوله** وصفه مواضعه **قوله** حال من المقصود بالنداء يعني ان كلمة اي وان كانت في الحقيقة وصلة الى نداء المعروف باللام وكان المقصود بالنداء هو المعروف باللام لانها لما وليها حرف النداء اعطى لها حكم المنادى حيث بنيت على الضم فمجانها لما قطعت عن الاضافة عادت اسمها مبهما مفتقرا الى ما يوضحها ويزيل ابهامها فلذلك اجري عليها المقصود بالنداء حال كونه وصفا مواضعها فاستحقت عليه النداء بهذا الطريق واتضح المقصود بالنداء فكان قولنا يا ايها الرجل بمنزلة يارب **قوله** ولما ورد ان يقال ان كلمة اي لما اعطى لها حكم المنادى ومحلها فلم التزم رفع المقصود بالنداء اجاب عنه بقوله والتزم رفعه اشعارا بان المقصود بالنداء فانه لما التزم فيه ما هو حق المنادى المفرد المعرفة مع كون الظاهر جواز الامر اشعر ذلك بانه المقصود بالنداء والاقحام ادخال شيء في شيء بشدة وعنف و اشار بذلك الى ان ما بين الصفة والموصوف ليس موضع تحلل شيء اجنبي وتخصيصها التنبيه بذلك للمناسبة بينها وبين النداء لان النداء ايضا تنبيه وايضا لفظ المنادى فصحت مؤكدة للنداء واي اسم حقه ان يضاف الى متعدد لفظا نحو ايها وايهم او معنى نحو اي رجل يا تين **قوله** وانما كثر النداء على هذه الطريقة **قوله** وهي ان يجعل حرف النداء لفظا بالموضوعة لنداء البعيد وان يجعل المنادى مبهما موصوفا باسم جنس كشافا ويساناله وان يعجمها التنبيه زيادة ايضا لفظ المنادى لاستقلال النداء على هذه الطريقة باوجه من التأكيد وهو ان اختيار لفظ البعيد في نداء

وقد ينادى به القريب تنزيلا منزلة البعيد اما لعظمته كقول الداعي يارب ويا الله وهو اقرب اليه من جبل الوريد او لغفلته وسوء فهمه اوللاعتناء بالمدعوله وزيادة الحث عليه وهو مع المنادى جملة مفيدة لانه نائب مناب فعل وأي جعل وصلة الى نداء المعروف باللام فان ادخال ياء عليه متعذر لتعذر الجمع بين حرفي التعريف فانها كمثلين واعطى حكم المنادى واجرى عليه المقصود بالنداء وصفا مواضعه والتزم رفعه اشعارا بان المقصود بالنداء والتمت بينهما التنبيه تأكيذا وتعويضا عما يستحقه اي من المضاف اليه وانما كثر النداء على هذه الطريقة في القرءان لاستقلاله باوجه من التأكيد

القريب يؤكده الحث على المدعوله ويقويه وكذلك حرف التبيه يؤكده معنى حرف النداء وهو تبيه المنادى
 وإيقاظه وان المجيء بـ "بأى" ثم بصفتها الموضحة يتضمن امرين كل واحد منهما يفيد توكيد المنادى وتقريره الاول تكرير
 ذكر المنادى حيث ذكر اولاً ميمها وثانياً مفصلاً والثاني ندرج الكلام من الابهام الى التوضيح ومن الاجال الى
 التفصيل فانه اكثر تقرير الممراد واثبت له في الذهن وقوله وكل ما نادى الله له اي لاجله عبادته مبتدأ وحقيق خبره
 وقوله من حيث متعلق بقوله حقيق بان ينادى له اي حقيق بان ينادى الله تعالى لاجله بالآكد الطرق وابلغها
 والضمير المجرور في له راجع الى كلمة ما وكذا الضمير الذي في قوله انها الا انه انت هذا الضمير لانه عبارة عن امور عظام
 وقوله واكثرهم منصوب عطفا على اسم ان اي ومن حيث ان اكثرهم نافلون عنها وهذه الجملة الكبرى استئناف
 لبيان وجه كون الاستقلال باوجه من التأكيد هلة موجبة لكثرة النداء على هذه الطريقة في القرءان العظيم كانه
 قيل لما كان الاستقلال المذكور موجبا لكثرة النداء اجيب بان كل ما نادى الله له الخ **قوله** والجموع واسماؤها الخ
 اراد بالجموع المحلاة باللام نحو الرجال والنساء وباسماء الجموع نحو القوم والرهط والناس ذكر في التلويح ان
 الاصل اي الزجاج في المعرف باللام هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على
 نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا وان العهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية
 فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصاً في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى
 الافراد ونفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون الى هنا كلام التلويح * واستدل المصنف على كون
 الجموع واسماؤها للعموم والاستغراق بثلاثة اوجه حاصل الاولين الاستعمال وحاصل الثالث الاجماع الوجه
 الاول صحة الاستثناء منها وقد تقرر ان الاستثناء لا يكون الا من العام لانه يخرج ما لولا لدخل فلو قلت رأيت الناس
 وكلمت القوم لصح استثناء كل واحد من افراد الناس والقوم منهما قال تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا
 من اتبعك استثنى من الجمع المضاف الى المعرفة فعمل انه للعموم كالجمع المحلى باللام والوجه الثاني انه يصح تأكيدها
 بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والتأكيد تقرير ما يفيد المتبوع فلولم يكن لفظ الملائكة
 للعموم لما كان قوله كلهم تأكيده والوجه الثالث استدلال الصحابة بعمومها من غير تكبير ذكر في التوضيح
 انه لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في امر الخلافة فقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك
 ابو بكر رضى الله عنه بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم * الاثمة من قريش * ولم ينكره احد يعنى ان جمهور الصحابة
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين سلوا ان الجمع المعرف باللام وهو لفظ الاثمة الواقع في الحديث يفيد العموم والقصر
 عليهم وعليه اجماعهم **قوله** فاناس يم الموجودين **قوله** يعنى انه اذا ثبت بالوجود المذكور ان الجموع واسماؤها
 المحلاة باللام للعموم ثبت عموم لفظ الناس لكونه اسم جمع معرفاً باللام للموجودين وقت النزول عموم استفاد من
 النظر الى جانب اللفظ واعتبار كونه موضوعاً للعموم مع قطع النظر عن القرآن الخارجية بخلاف من سيوجد
 بعد وقت النزول فان لفظ الناس وان كان يعمهم ايضا لان عمومهم ليس بجهة لفظه فقط بل بالنظر الى القرينة الخارجية
 مثل قوله عليه السلام * حكمى على الواحد حكمى على الجماعة * يعنى انه يتناول من وجد وقت الحكم ومن سيوجد الى
 قيام الساعة الاما خصه الدليل واخرجه عن الدخول تحت مقتضى خطابه واحكامه من لا يفهم الخطاب كالصبي
 والمجنون والعمى عليه والناسى ومن لا يقدر على آتيان المأمور به وترك المنهى عنه فقوله الاما خصه الدليل استثناء
 شامل لقبيلتين المدين هما الموجودون ومن سيوجد وانما قلنا ان قوله تعالى يا ايها الناس لا يتناول بجهة لفظه من
 سيوجد بعد وقت الخطاب لانه خطاب مشافهة فهو لا يتعلق بالمعدوم وانما يتعلق بمن وجد في ذلك العصر
 ولا يثبت الحكم لمن وجد بعدهم الا بدليل آخر نصا كان او اجناعاً او قياساً فان قدر فنيا بالتواتر ان الخطابات المتعلقة
 بالموجودين في عصر النبوة ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلفظ الناس لما كان عاماً شاملاً
 لجميع الموجودين وقت نزول الخطاب * ومن المعلوم ان اصناف الناس ثلاثة المؤمن المخلص في ايمانه والكافر الجاهر
 في كفره والمنافق المداهن في نفاقه كانت الاصناف المذكورة جميعاً مأمورين بعبادة الله تعالى والعبادة المأمور بها
 في حق الكفار الماحضين هي ان يحدوا عبادته تعالى ابتداء بعد تحصيل ما هو شرط فيها من الاقرار باللسان
 والتصديق بالجنان لتقرر من ان الامر بالشئ كالصلاة مثلاً امر بما لا يصح ذلك الشئ الابد كالوضوء والمأمور بها
 في حق المؤمنين هي الزيادة في عبادتهم والمداومة عليها وفي حق المنافقين هي الاخلاص فيها بعد تحصيل

وكل ما نادى الله له عبادته من حيث انها امور
 عظام من حقها ان ينفطوا لها ويقبلوا
 بقلوبهم عليها واكثرهم عنها نافلون حقيق
 بان ينادى له بالآكد الابلغ والجموع
 واسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد
 ويدل عليه صحة الاستثناء منها والتأكيد بما
 يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة
 كلهم اجمعون واستدلال الصحابة بعمومها
 شاملاً وذاً ثانياً فاناس يم الموجودين وقت
 النزول لفظاً ومن سيوجد لما تواتر من دينه
 عليه الصلاة والسلام ان مقتضى خطابه
 واحكامه شامل لقبيلتين ثابت الى قيام
 الساعة الاما خصه الدليل

اصل الايمان من التصديق والايقان فهذه معان ثلاثة للفظ العبادة فاستعماله في هذه المعاني اعمال للفظ المشترك في معانيه المتعددة وذالايحوز عند الاثمة الخفية كما لايجوز الجمع بين الحقيقة والجواز اتفاقا والجواب عنه ان المطلوب من اصناف الناس انما هو اتيان العبادة في المستقبل سواء كان اتيانها بطريق المداومة عليها او بطريق احداثها ابتداء بعد تحصيل شرائط صحتها من الايمان المعتبر شرعا او بطريق الاخلاص فيها بعد تحصيل شرائط صحتها وحقيقة العبادة حقيقة مشتركة بين كل واحد من الاخلاص فيها والمداومة عليها وهي افراد لتلك الحقيقة واستعمال اللفظ في افراد معناه ليس استعماله في معنيه فليس هناك اشتراك ولا مجاز **قوله** وما روى عن علقمة والحسن **قوله** اي البصري وهما من التابعين وهو جواب عما يقال من ان ما ذكرت من الدليل الدال على ان الناس المذكور في هذه الآية بيم المؤمنين وغيرهم من الفرق معارض بما روى عنهما من ان كل حكم وخطاب نزل فيه باليهما الناس فهو مخي فانه يدل على تخصيص الناس بالكفار الكائنين بمكة واجاب عنه اولا بجمع كون ما روى عنهما مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم لجواز كونه موقوفا عليهما ثم اشار الى جواب تسليم تقريره انه لو سلم كونه مرفوعا فلا نسلم ان رفعه اليه يوجب تخصيص الناس بالكفار فان كونه مكيا لا يوجب كون الخطاب متوجها الى من في مكة من الكفار فقط لان اهل مكة ليسوا بمشركين جميعا بل منهم من هو مؤمن خالص * واعترض على ما روى ايضا بان سورة البقرة مدينة فكيف تكون هذه الآية مكية وما ورد على تسليم كون ما روى عنهما مرفوعا انه يستلزم كون الآية مكية وكون الكفار مكلفين بالعبادة حال كفرهم وليسوا مكلفين بها حال كفرهم لانقاء شرط صحتها وهو الايمان وهذا الحكم متفق عليه بين الاثمة الشافعية والخفية كما اتفقوا على انه لا يجب عليهم بعد الايمان قضاء ما ضيعوه من الفرائض على انهم يؤخذون بترك اعتقاد وجوب ما روجه الله تعالى من العبادات وانما الخلاف في انهم هل يمدون بترك العبادات كما يعذبون بترك اصل الايمان اشار الى الجواب عنه بقوله ولا امرهم بالعبادة اي وان رفعه لا يوجب امر الكفار بالعبادة حال كفرهم حتى يقال احداث العبادة مع فقد شرطها الذي هو الايمان يمنع فلا يدخل في وسع العبد ولا يكلف الله نفسا الا وسعها بل المطلوب منهم احداثها بعد تحصيل شرطها كانه قبل لهم حصلوا او لا شرط العبادة ثم اثوابها فان الامر بالشيء يتضمن الامر باتيان ما يتوقف عليه ايضا كما اذا امر المحدث بالصلاة فانه مأمور بالتوضي ايضا في ضمن امره بالصلاة ضرورة ان وجوب الشيء يوجب وجوب ما لم يتم ذلك الشيء الابيه وادرج المصنف في ضمن هذا الجواب جواب سؤال آخر وهو ما من ان خطاب اعبدوا على تقدير عمومه لفرق المكلفين يستلزم اما عموم المشترك او عموم الجواز لان العبادة التي امر بها كل فريق غير العبادة التي امر بها الفرق الباقية وقد استعمل لفظ اعبدوا في المعاني المختلفة للفظ العبادة وظاهر ان احداث العبادة في المستقبل معنى حقيقي له فان كانت المعاني الاخر كذلك ينزم الامر الاول والايانزم الامر الثاني وتقرير جوابه ان المأمور به هو القدر المشترك بين تلك المعاني وليس له معان متعددة حتى ينزم احد المحذورين بل له معنى واحد وهو القدر المشترك بين افراد **قوله** وانما قال ربكم تنبيهها على ان الموجب للعبادة هي الريبة **قوله** اي الربوبية وفي بعض النسخ هي التربة بدل الريبة ووجه الشبه ما اشهر من ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعليته له **قوله** صفة جرت عليه للتعظيم والتعليل **قوله** هذا على تقدير ان يكون الخطاب عاما لجميع فرق الناس على ما اختاره اذ لا وجه لجعل الصفة للتقييد والتخصيص لان لفظ الرب لا محتمل له غير ارب الحقيقي عز وجل بالنسبة الى جميع الفرق فان من يعتقد جميع الناس ربوبيته ويتفقون عليه هو الله تعالى وحده فلما لم يكن لفظ الرب محتمل غير رب العالمين كيف يكون قوله تعالى الذي خلقكم صفة مقيدة والتقييد انما يتصور اذا كان للمقيد محتمل غير الخاص المراد بخلاف ما اذا كان الخطاب للمشركين فان الصفة المذكورة حينئذ يجوز كونها تحقيقية لان مشركي العرب كانوا يعتقدون تعدد الارباب والالهة ويقولون باشتراك الجميع في استحقاق العبادة مع اعتقادهم بان الخالق من بينها انما هو الله تعالى وحده قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وهو عندهم رب الارباب وان آلهتهم شعفاء عند الله فامروا بان يخصوا العبادة بالرب الذي هو الخالق ويمتنعوا عن عبادة غيره تعالى فظهر ان الصفة ههنا اخص من الموصوف غير كاشفة اياه وفي الفصل والغرض الذي يساق له الصفة هو التفرقة بين المشتركين في الاسم ويقال انها للتخصيص في النكرات والتوضيح في المعارف انتهى يعني ان الغرض من سوق الصفة واجراءها على مشوعها المنكر

وما روى عن علقمة والحسن ان كل شيء نزل فيه باليهما الناس فكيف وباليها الذين آمنوا فذنى ان صح رخصه فلا يوجب تخصيصه بالكفار ولا امرهم بالعبادة فان المأمور به هو المشترك بين بدء العبادة والزيادة فيها والمواظبة عليها فالطلب من الكفار هو الشروع فيها بعد الاتيان بما يجب تقديمه من المعرفة والاقرار بالصانع فان من لوازم وجوب الشيء وجوب ما لا يتم الابيه وكان الحدت لا يمنع وجوب الصلاة فالكفر لا يمنع وجوب العبادة بل يجب رفعه والاشتغال بها عقبيه ومن المؤمنين ازديادهم وثباتهم عليها وانما قال ربكم تنبيهها على ان الموجب للعبادة هي الريبة (الذي خلقكم) صفة جرت عليه تعالى للتعظيم والتعليل

التخصيص ومن وقفها واجرأتها على المتبوع المعرف التوضيح ومعنى التوضيح في اصطلاح النحاة دفع الاشتراك
الحاصل في المعارف أعلاما كانت أو لا نحو زيد العالم والرجل الفاضل فان المعرفة وان كانت موضوعا لتستعمل
في شئ بعينه الا انه جيء بالصفة بعدها لزيادة الايضاح ولدفع احتمال ان يكون هناك شخص آخر مسمى بزيد
او معهود بصح ان يعبر عنه بلفظ الرجل فيلبس على السامع ما قصد بلفظ المتبوع فلما جيء بالصفة حصل
التوضيح وارتفع الالتباس ومعنى التخصيص في اصطلاحهم تقليل الاشتراك الحاصل في التكررات كما في قولك جاءني
رجل صالح فان لفظ الرجل كان بوضع الواضع محتملا لكل فرد من افراد هذا النوع فلما قلت صالح قلت الاشتراك
والاحتمال وهو ظاهر وقوله والتعليل اي واجريت عليه لبيان علة كونه ربالهم مالكا ايهم قال في الصحاح
رب كل شئ مالكة فكأنه قيل انما وصف الله تعالى بكونه ربالكم لانه هو الذي خلقكم ومن قبلكم فيكون مالكم
وسيدكم بلا شبهة فان قيل فما الفائدة في قوله والذين من قبلكم وخلق الله تعالى من قبلكم كيف يكون علة لكونه
ربالهم قلنا هو لبيان عموم ربيته لا بانهم الاقدمين كانه قيل اعبدوا ربكم ورب آبائكم الاولين من حيث انه هو
الذي خلقكم واصولكم والذي يفهم من كتب التفسير انه تعليل للامر بعبادة الرب نقل الامام الرازي ان الفائدة
في قوله الذي خلقكم بيان ان العبادة لا تستحق الا لذلك فلما زمت العبادة بين ماله ولاجله تلمز العبادة ثم قال
وفائدة قوله تعالى والذين من قبلكم مع ان خلق الله تعالى من قبلكم لا يقتضى وجوب العبادة عليهم ان من قبلكم
كلاصول لهم وخلق الاصول يجرى مجرى الانعام على الفروع فكأنه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم كانه تعالى
يقول لا تظن اني انما انعمت عليك حين وجدت بل راعيتك قبل وجودك بالوف سنين بسبب ان كنت خالقا
لاصولك وآبائك انتهى وفي الكواشي نعته بما يوجب عبادته فقال الذي خلقكم اي اخترعكم على غير مثال سبق
وفي الوسيط ومعنى اعبدوا ربكم اي اخضعوا له بالطاعة ولا يجوز ذلك الا للمالك الاعيان وهو الله تعالى وخلق ابداع
شئ لم يسبق اليه وكل شئ خلقه الله فهو مبدعه او لا على غير مثال سبق اليه ومعنى الآية ان الله تعالى احتج على
العرب بانه خالقهم وخالق من قبلكم لانهم كانوا مقرين بذلك لقوله تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فقيل لهم
اذا كنتم معترفين بانه خالقكم فاعبدوه فان عبادة الخالق اولى من عبادة المخلوق من اصنامكم انتهى **قوله** ويحتمل
التقييد والتوضيح لفظ الاحتمال يوهم بظاهره ان يكون الاحتمال المذكور مرجوحا ضعيفا بالنسبة الى غير
المذكور وهو احتمال كون الصفة للتعظيم على تقدير ان يخص الخطاب بالمشركين وليس كذلك بل هو الاحتمال
الاصح والواضح كما مر وهو شائع عند المشركين فانهم كانوا يعتقدون ان الله تعالى هو رب الارباب وان آلهتهم شفعاء
عنده وان الاصل في الصفة ان تكون للتقييد فلا يعدل عنه من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لجواز ان يراد بالرب
الذي اضيف اليهم ما هو اعم من هو رب في الواقع او بحسب اعتقادهم وتسميتهم فتكون الصفة للتقييد وازالة
الالتباس الذي يعتبرهم بحسب زعمهم الباطل كما يجوز ان يراد به من هو رب حقيقة وفي نفس الامر وهو الذي
هو رب كل شئ فانهم جعلوه اصلا في الربوبية والاصل في المطلق ان ينصرف الى فرد الكمال فعلى هذا تكون الصفة
للمدح والتعظيم لكن الظاهر هو الاول **قوله** اعم من الرب الحقيقي اي اعم من هو رب في الواقع وفي نفس
الامر ومن هو رب بحسب اعتقادهم وتسميتهم وليس المعنى ان لفظ الرب حقيقة في الواجب تعالى وبجاز فيما عداه
من الاصنام فانه حقيقة فيها ايضا عندهم قيل انه تعالى لما امر المكلفين بعبادته عرف نفسه بالربوبية والتخليق
ليعرفوه باآثاره فانه لا ما يشهد به ليعرف بها الا يرى الى قصة موسى عليه السلام حيث سأله فرعون عن المأثية
وقال وما رب العالمين قال رب السموات والارض عرف الله تعالى بكونه رب السموات والارض لما قلنا فكذا هذا
قوله والخلق ايجاد الشئ على تقدير واستواء هذا معنى الخلق في العرف العام بدليل قوله واصله التقدير
اي معناه الاصلى اللغوي هو التقدير والتسوية كما حكي عن الانباري وفي الصحاح الخلق التقدير يقال خلقت
الاديم اذا قدرته قبل القطع ومنه قول زهير

ولانت تقرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يقرى

وقال الججاج ما خلقت الا فريت ولا وعدت الا وفيت ومنه قوله تعالى احسن الخالقين اي المقدرين
وتخلقون افكا اي تقدرون كذبا وان يخلق من الطين اي يقدر قال الامام بعد ايراد هذه النظائر ومنه الصخرة
الخلقاء اي الملساء لان في الملساء استواء وفي الخشونة اختلافا ومنه خلق الثوب لانه اذا بلى صار املس

يحتمل التقييد والتوضيح ان اخضعوا
لخطاب بالمشركين واريد بالرب اعم
الرب الحقيقي والآلهة التي يعبدونها
بابوا الخلق ايجاد الشئ على تقدير واستواء
صله التقدير يقال خلق النمل اذا
رها وسواها بالقياس

واستوى نوره واعوجاجه فثبت ان الخلق فعل على تقدير واللغة لا تقتضى ان لا يكون ذلك الامن الله تعالى
 بن الكتاب فطق بخلافه في قوله تعالى قبارك الله احسن الخالقين واذن خلق من الطين كهيشة الطير لكنه تعالى
 لما كان يفعل الافعال بعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لاجرم اختص بهذا الاسم وقال
 استاذ ابو عبدالله البصرى اطلاق اسم الخالق على الله تعالى محال لان التقدير والتسوية عبارة عن العكر
 والظن والحساب وذلك في حق الله تعالى محال وقل جمهور اهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن اليجاد والانشاء
 واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك انتهى كلام الامام
 ونهر به وجه تفسيره باليجاد والاختراع واعتبار كونه على تقدير وتسوية لما تقتضيه الحكمة والمصلحة
قوله تناول كل ما يتقدم الانسان بالذات او بالزمان **قوله** اراد بالانسان الناس الموجودين وقت النزول ومن
 سيوجد بعدهم لم امر من ان النداء باسم الجمع كالناس مثلا خطاب مشافهة باللفظ الموضوع للمعوم فيستغرق
 اشخاص المكلفين الموجودين وقت الخطاب نظرا الى عموم اللفظ لهم وخطاب المشافهة وان لم يكن خطا بمن بعدهم
 لامتناع خطاب المشافهة مع المعدوم الا انه ثبت الحكم لمن بعدهم ايضا بدليل آخر فكان لفظ الناس تناول لهم
 ايضا بذلك الدليل والظاهر من لفظ الذين ان يكون المراد بمن قبلهم الافراد الانسانية الذين تقدموا قبلهم زمانا
 لا ما يتناول جميع ما يتقدمهم من اولى العلم وغيرهم كالسماوات والارض والعناصر وما يتولد منها من الحيوان
 والنبات والعدن الا ان المصنف عمه للجميع على تغليب العقلاء على غيرهم كما في قولك اشتر من في الدار غلاما
 كان او جارية او فرسا وقوله تعالى ومنهم من يمشى على اربع فان ضمير منهم راجع الى كل دابة فعب عنها بضمير العقلاء
 تغليبهم على غيرهم ثم بنى على هذا التغليب قبيل من يمشى على اربع بكلمة من المختصة بذوى العلم ولعل النكتة
 في ذلك التعميم ملاحظة ان من جملة اجراء هذه الصفة على موصوفها الاشارة الى ما يدل على وجود الصانع
 من حدوث الذوات والاعراض فان كل حادث لا بد له من محدث وذلك المحدث لا يجوز ان يكون نفس ذات
 الحادث والا لما اتصف بالعدم اصلا ولا شيئا من الممكنات والادار او تسلسل فتعين الانتهاء الى واجب الوجود لذاته
 كما اشار اليه بقوله عز من قائل والله الغنى وانتم الفقراء وبقوله الا بذكر الله تطمئن القلوب فلذلك لم يحمل المصنف
 قوله والذين من قبلكم على الآباء والامهات فقط بل عمه لجميع ما يتقدم الانسان بالذات او بالزمان من الحوادث فان
 الشخص الانساني عبارة عن مجموع البدن * والروح مقدم على هذا المجموع بالذات على قول من يقول بخلقه عند
 استكمال البدن اطوار خلقته لاقبله وكذا المزاج والذي يتقدمه بالزمان كثير كما صوله من الآباء والامهات والسماوات
 والارض والعناصر وما يتولد منها والتقدم الزماني هو الذي لا يجمع المتقدم فيه المتأخر والتقدم الذاتي عبارة عن
 تقدم المحتاج اليه على المحتاج فيطلق على كل واحد من التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والفرق بينهما ان ارتفاع
 كل واحد من المتقدم والمتأخر بالعلية يستلزم ارتفاع الآخر بخلاف المتقدم والمتأخر بالطبع من غير عكس كالحياة
 مع العلم والواحد مع الاثني وبشتركان في اسم التقدم بالذات والمراد به ههنا التقدم بالطبع وقوله تعالى والذين
 من قبلكم في محل النصب بالعطف على المنصوب في خالقكم اى وخلق الذين من قبلكم ومن قبلكم صلة الذين
 فيتعلق بمخدوف والتقدير والله اعلم وخلق الذين خلقوا من قبل خلقكم **قوله** والجملة اخرجت مخرج المقرر
 عندهم **قوله** لما حكى بان قوله الذى خلقكم صفة لما قبله وقد تقررت ان الحكم الذى تتضمنه الصفة يجب ان يكون معلوم
 الحصول له ووصف عند المخاطب مقرا عنده ولهذا قالوا الاخبار بعد العلم بها او صاف والاوصاف قبل العلم بها
 اخبار وكون المخاطب الذى هو فرق المكلفين عالما بالحكم المذكور محل تأمل لدخول المشركين في الخطاب وعلمهم
 بانه تعالى هو الذى خلقهم ومن قبلهم غير ضاهرين وجه اخرجها مخرج العلوم المقرر بان المسلمين لاشك انهم كانوا
 يعلمون ذلك وكذا الكفار من العرب فانهم يعترفون بوحدة الخالق وانما قالوا بالاشتراف في استحقاق العبادة كما قال
 تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله والاعتراف بانه تعالى هو الذى خلقهم يستلزم الاعتراف بانه خالق من
 قبلهم ايضا لان طريق العلم بذلك واحد فيهما فيكون اخرجها مخرج العلوم اخرجها لالكلام على مقتضى الظاهر
 وان كان من الكفرة من لا يعلم ان الله تعالى خالقه وخالق من قبله فلا شك انه ممكن من العلم به بادنى نثار وقادر عليه
 فنزل تمكنه منه وقدرته عليه منزلة حصوله فلذلك اخرجت الجملة المذكورة مخرج العلوم اخرجها على
 مقتضى الظاهر فان العالم كما ينزل منزلة الجاهل لعدم جريه على مقتضى العلم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى الجاهل

(والذين من قبلكم) تناول كل ما يتقدم
 الانسان بالذات او بالزمان منصوب
 معطوف على الضمير المنصوب في خلقكم
 والجملة اخرجت مخرج المقرر عندهم
 اما لاعترافهم به كما قال ولئن سألتهم من
 خلقهم ليقولن الله ولئن سألتهم من خلق
 السماوات والارض ليقولن الله او تمكنهم
 من العلم به بادنى نظر

كذلك ينزل غير العالم منزلة العالم لوضوح الدليل القائم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى العالم **قوله** وقرئ من قبلكم اي وقرئ والذين من قبلكم بفتح الميم في من على انها موصولة ولما كان فيها نوع اشكال لاستزامها اجتماع موصولين على صلة واحدة والموصول الثاني مع صلته مفرد فلا يصلح ان يكون صلة للاول وان كانت الصلة المذكورة صلة للاول لا يبقى للموصول الثاني صلة وقد تقرر ان الموصول لا يتم جزءاً من الكلام الا بصلة وعائد اشار المصنف الى توجيهها بان جعل الصلة المذكورة صلة للموصول الاول ولا صلة للثاني لانه تأكيدي للاول لكن يرد عليه ان التأكيدي ان جعل على المصطلح فان كان لفظيا وجب كونه باعادة اللفظ الاول كما في قول جرير وان كان معنويا كان بالفاظ مخصوصة مع ان النحاة قد نصوا على امتناع تأكيد الموصول قبل تمامه بصلته وان جعل على غير المصطلح احتج الى بيان وجه اجتماع الموصولين وغاية ما يتحمل فيه انه تأكيد لفظي الا انه عدل عن اللفظ الاول الى ما هو بمعناه احترازا عن بشاعة التكرار كما هو مذهب الاخفش في ما ان زيد قائم ويحتمل ذلك في قول الشاعر

فصبروا مثل كعصف ما كول * وان كان المشهور في امثال ذلك الحكم بالزيادة دون التأكيدي من ثم قيل الاولى ان تجعل كلمة من زائدة على ما هو مذهب الكسائي او موصوفة بالظرف خبرا مبتدأ محذوف اي والذين هم اشخاص واناس كاشون قبلكم وفيه تعظيم لشأنه بالابهام وايدان بان خلقهم ادخل في القدرة او موصولة بالظرف كذلك اي والذين هم الذين قبلكم كذا في الحواشي الشريفة ونقل الطيبي عن صاحب الكشاف رحمه الله انه قال فان قيل ياتي كلام مفيد بنفسه فجاز وقوع تيم الثاني تأكيده بخلاف الذين في الآية فانه غير مفيد بدون الصلة فكيف يجوز تأكيده بمن فالجواب ان الذين بدون الصلة يفيد ايضا فائدة الاشارة وان كان المشار اليهما مبهما ولهذا رجع الضمير اليه والضمير انما يرجع الى المفيد فانك تقول الذي فعلته واورد عليه انه لاحسن في هذا السؤال ولا في جوابه اما في السؤال فلان الموصول الثاني بمنزلة التأكيدي اللفظي فانه قد يكون باعادة عين اللفظ الاول وقد يكون بذكر مرادفه والتأكيدي اللفظي يجري في الحروف ففي الاسماء الموصولة اولى واما في الجواب فلانه يدل على صحة تأكيد الموصول قبل تمامه بصلته وليس كذلك لان الموصولات ادنى حالا في الافادة والاستقلال من الحروف من حيث ان الموصول لا يتم جزءاً الا بصلة وعائد فهو وحده بمنزلة الجزء من الاسم كازاي من زيد ولا كذلك الحرف فانه وان توقف في افادة المعنى على ذكر شيء فلا يصير معه بمنزلة كلمة واحدة فلا ينزم من جريان التأكيدي اللفظي في الحروف جريانه في الموصولات وانت خبير بان جعل الموصولات ادنى من الحروف في الافادة والاستقلال خروج عن الانصاف **قوله** كما انهم جرير **قوله** الاحكام ادخال الشيء في آخر بشدة وعنف يعني انه انهم الموصول الثاني بين الاول وصلته مع شدة الاتصال بينهما كما انهم تيم الثاني بين الاول وما ضيف هو اليه وهو عدى المذكور فان تيم الاول مضاف الى عدى وتيم الثاني مقمّم بينهما وانما جاز حذف التنوين من الثاني وان لم يكن مضافا لان التأكيدي اللفظي في الاغلب حكمه حكم الاول وحركته حركة اصرابية او بسائية فلما حذف التنوين من الاول حذف من الثاني وجاز الفصل بين المضاف والمضاف اليه في حال السعة بتيم الثاني وهو ليس بظرف مع انه لا يجوز الفصل بينهما الا في حال الضرورة وبالظرف خاصة لانه لما كرر الاول بلفظه وحركته بلا تغيير صار كأن الثاني هو الاول بعينه فبعد فاصلا لا يرى الى جواز ان يقال ان ان زيدا قائم مع امتناع الفصل بين ان واسمها بغير الظرف ومعنى تيم الله عبد الله من قولهم تيمه الحب اي عبده وذلك فهو تيم ويقال ايضا تامته فلانة والمراد به ههنا قبيلة من اولاد تيم بن عبد الله بن ادين طابحة وهم قوم عمر بن لجأ وعدى اخوتهم ولا بالكمو كلمة مدح وتمام البيت * لا يلقى نكمو في سوءة عمر اي لا يوقعنكم عمر في مكروه بتعرضه لهجوى وهو في الظاهر نهي لعمر والمراد نهي قومده عن ان يخلوا بينه وبين هجو جرير فانه روى ان عمر بن لجأ اراد ان يهجو جريرا فخطب جرير قبيلة تيم وقال لهم لا تتركوا عمران يقول شعرا في هجوى فانه لو قال ذلك لاصابكم شرى وضررى بسببه وكلمة لعل موضوعة لانشاء توقع امر فان كان ذلك الامر نافعا توقع الخير وامله ورجا انتظار حصوله فتوقعه يسمى الترحى وان كان ضارا فتوقعه يسمى اشفاقا ثم ان كل واحد من الترحى والاشفاق قد يكون من المتكلم كما في قولك لعل زيدا يكرمنى ولعله يهيننى وقد يكون من المخاطب كقوله تعالى فقولاه قولنا لعل يذكر او يخشى اي راجيين ان يذكر او يخشى فان توقع النافع انما هو حال موسى وهرون عليهما السلام لاحال المتكلم لا تعالة الترحى من هو علام الغيوب وقوله تعالى وما يدريك لعل الساعة قريب فانه للاشفاق الواقع

قرئ من قبلكم على الختام الموصول
ثاني بين الاول وصلته تأكيديا كما انهم
جرير في قوله

تيم تيم عدى لا ابا لكمو * تيم الثاني
ن الاول وما ضيف اليه (لعلكم تتقون)
ال من الضمير في اعبدوا

من المخاطب بدليل قوله تعالى والذين آمنوا مشفقون منها وقد يكون من غيرهما ممن له تعلق بالكلام بوجه
 ما كأنها جردت لمطلق التوقع كما في قوله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك على احد الوجهين وهو انك
 قد بلغت من التهلكة على ايمانهم مبلغا يرجون ان تترك بعض ما يوحى اليك مخافة ردهم له وتهاونهم به وقد يجي
 للاطماع ايضا في مواضع من القرآآن ومعنى الاطماع الايقاع في الطمع فهو انما يكون من المتكلم بالنسبة الى
 غيره ووجه مجيها ان الطمع قريب من الرجاء فصارك أن الاطماع هو الترجية وليس المراد انها في تلك المواضع
 تستعمل في حقيقة الاطماع كما في قولك تعال الى لعلى اكرمك بل المراد انها هنا للتحقيق الا انه ابرز في صورة
 الاطماع اما لظهار انه لا فرق بين اطماعه في شيء وبين جزمه باعطائه من حيث انه كلام الكريم الذي عناية كرمه
 تقتضى ذلك واما لسلوك طريقة الملوك والعظماء في اظهار الكبرياء وقلة الاعتداد بالاشياء فانهم يقتصرون
 في المواعيد المقطوع بانجازها على التكلم بكلمة لعل وعسى واما للتنبيه على ان حق العباد ان لا يتكلموا على
 حسن العباد والاجتهاد بل ان يكونوا على حذر بين خوف ورجاء * ثم ان صاحب الكشاف جعل كلمة لعل
 في الآية متعلقة بخلقكم دون اعبدا والقرب الاول ومنع كونها مستعملة في شيء من تلك المعاني المذكورة
 اذ لا يتصور ههنا الرجاء من المتكلم لاستلزامه عدم العلم بعواقب الامور ولامن المخاطبين لانهم لا شعور لهم حال
 خلقهم بالتقوى حتى يرجونها ولا مجال للاشفاق قطعا ولا للاطماع اصلا لانه انما يكون فيما يتوقعه المخاطب
 من المتكلم ويرغب فيه وفي ان يفعله المتكلم لاجله وليست التقوى كذلك فانها من افعالهم وشاقة عليهم فلا
 يرغبون فيها وقدم ان الاطماع انما يكون من المتكلم وفي فعل من افعاله وليست التقوى فعل الله تعالى بل
 فعل العبد واعترض عليه بان انتفاء شعورهم بالتقوى حال خلقهم انما ينافي كون لعل لترجي من المخاطبين
 حلي ان تكون حالا محققة مقارنة لعاملها في الحصول ولا يلزم منه ان لا تكون لترجي مطلقا لجواز ان تكون
 لترجي وتكون حالا مقدره * واجيب بانهم في حال الخلق ليسوا ارجين للتقوى وليسوا بمقدرين للرجاء ايضا ثم عاد
 المعترض فقال هب انه لا يجوز ان يكونوا مقدرين للرجاء بكسر الدال فلم لا يجوز ان يكونوا مقدرين للرجاء بالفتح
 اي مقدرين رجاءهم التقوى فيكون التقدير حال الخلق من الله تعالى والرجاء من العباد ولو بعد حين كما في قوله
 تعالى وبشرناه باسمحق نبينا اي مقدر انبوتهم بفتح الدال * واجيب بانه لا وجه لمثله على هذا المعنى ايضا بناء على ان
 المقدر حال الخلق هو نفس التقوى لارجاؤها وذهب صاحب الكشاف الى انها في هذه الآية مستعارة من معنى
 الترجي للحالة الشبيهة به وهي ارادته تعالى منهم التقوى كما صرح به في الم السجدة حيث قال ولعل من الله تعالى
 ارادة فانه تعالى يريد الطاعة والتقوى من جميع المكلفين عند اهل الاعتزال القائلين ان الامر بالشيء يستلزم
 الارادة ويجوزون تخلف المراد عن الارادة * ثم ان ارادة الفعل من المكلف عبارة عند بعض المعتزلة عن العلم بما فيه
 من المصلحة من حيث انه يدعو الى ان يوجد الفعل بنفسه او الى ان يطلبه من غيره ويسميه البعض داعية وعند
 بعضهم عبارة عن الامر به * وعندنا وعند جمهور معتزلة البصرة هي صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد
 المقدرين بالوقوع واما ما كان تنأى هي من علام الغيوب دون الترجي الذي هو توقع حصول الخير فهما متغايران
 قطعيا لانها شبت بالترجي من حيث ان متعلق كل واحد منهما يتردد امره بين ان يفعل وان لا يفعل مع رجحان ما
 لجانب الفعل فانه تعالى لما وضع في ايديهم زمام الاختيار و اراد منهم الطاعة والتقوى ونصب لهم ادلة عقلية
 ونقلية داعية اليهما وعطف بما يحمله عليهم عليهما واوعدهم على تركهما والمساهلة في حقهما بحيث لم يبق للمكلف عذر
 في عدم الاهتمام بشأنيهما والتقصير في حقهما صار حاله في رجحان اختياره للطاعة مع تمكنه من المعصية كحال
 المرتجي منه في رجحان اختياره كما يرتجي منه مع تمكنه من خلافه فصار ارادة الطاعة والتقوى منه تعالى بمنزلة الترجي
 الواقع من لا يعلم العواقب فيما ذكرنا فاستعمل فيها كلمة لعل الموضوع للترجي على طريق استعمال لفظ المشبه به
 في المشبه فهي استعارة تبعية حرفية فان الاستعارة الاصلية لا تتصور في الحروف من حيث انها آلة لتعرف
 حال الغير الذي هو متعلق المعنى الحرفي كدلول كلمة من في قولك سرت من البصرة فانها موضوعة وضعا عاما
 للابتداء المخصوص المحفوظ من حيث انه حالة قائمة بالشيئين متعلقة بهما وهما فيما نحن فيه السير والبصرة
 فلا يتصور جعله مشبا او مشبها به وموصوفا بوجه الشبه من هذه الحيثية لان كل واحد من ذينك انما يتصور
 فيما هو المحفوظ قصدا وبالذات وانما يتصور التشبيه فيما يتعلق به معنى الحرف والمراد بمتعلقات معاني الحروف

ما يعبر به عن تلك المعاني عند تفسيرها كما في قولنا من معناها ابتداء الغاية وفي معناها الظرفية ولعل معناها
الترجي وتلك المتعلقة ليست معاني الحروف لكونها معاني مستقلة المفهومية فلا تصلح لان تكون معاني للحروف
بل هي معان مطلقة اذا افادت الحروف معانيها المخصوصة تفهم تلك المعاني في ضمنها ان فهم المطلق عند ملاحظة
المقيد فالتشبيه انما يتصور فيها ثم يسرى الى المعاني الحرفية تبعا لاشتمالها عليها فلذلك قلنا ان الارادة شبيهت
بالترجي المطلق ثم استعمل فيها لعل استعارة تبعية ثم ان تشبيه ارادة الله تعالى بالترجي يتضمن تشبيه ذاته تعالى
بالراجي وتشبيه المكلفين بالمرجوة منهم واما المصنف فقد جوز ان تكون كلمة لعل مستعملة في معنى الترجي وجعلها
اولا متعلقة باعبدوا حالا من الضمير فيه واعترض عليه المحقق التفتازاني حيث قال فان قيل لم لا يجوز ان يكون
لعل على اصل الترجي متعلقا باعبدوا اي اعبدوه راجين ان تصلوا الى اقصى غايات العبادة قلنا لانه لا وجد لتعلقه
بالابعد دون الاقرب وتوسطه بين العصا ولحائها فان الذي جعل لكم الارض فراشا موصول بركم صفة او مدحا
منصوبا او مرفوعا فيكون بمنزلة ان يقول اعبد ربك الخالق راجيا منه التقوى الرازق بتوسط الحال من فاعل
اعبد بين وصفي المفعول على ان تقييد العبادة بترجي التقوى ليس له كثير معنى وانما المناسب تقييدها بالتقوى
واقترانها او برجاء ثواب التقوى وفيه من البعد ما لا يخفى انتهى كلامه فانه ذكر ما ذكره المصنف ثم رده وانت خبير
بان هذا الاعتراض انما يرد على تقدير ان يجعل قوله الذي جعل لكم الارض موصولا بركم كما ذكر ولا يجب ذلك
بل جاز ان يكون مبتدأ وان يكون قوله فلا تجعلوا خيرا له كما سيأتي وان يكون مفعول تقون واما قوله على ان
تقييد العبادة برجاء التقوى ليس له كثير معنى فهو مندفع بقول المصنف الفائز بالهدى والفلاح الى آخره
لان انتفاء كثير المعنى انما هو على تقدير ان يراد بالتقوى مطلق التقوى وهو التوقي عما يضره في الآخرة شركا كان
او معصية وليس كذلك بل حله على ما هو اقصى مراتب التقوى وهو المرتبة الثالثة التي ذكرها المصنف فيما سبق
بقوله والثالثة ان يتزده عما يشغل سره عن الحق ويتبذل اليه بشرا شره الى اخره فيكون المأمور به هو العبادة
المقترنة برجاء التقوى الذي هو منتهى درجات السالكين ومثرا للفوز بالهدى في الدنيا وفي الفلاح في العقبى اللذين
يفيد ان الاستحقاق لجوار الله تعالى اي للتقرب منه والقبول عنده فان كل مرتبة من مراتب التقوى وان كانت
ثمرة للفوز بالهدى والفلاح الا ان المرتبة التي تجر الفوز بالهدى والفلاح الموصوفين بكونها مفيدتين ومستبعين
لا على المطالب وهو شرف التقرب منه تعالى والقبول عنده انما هي المرتبة الثالثة وما قبلها من المراتب كالتمحلي
بالعبادات وسيلة اليها فكأنه قيل اعبدوه راجين ان تقوه او تبرؤا عما سواه ماثلين بشرا شرهم اليه وظاهر ان له
معنى كثيرا منه انه تعالى نبيه على ان تلك المرتبة من مراتب التقوى منتهى درجات السالكين ونبيه ايضا
على ان العابد ينبغي ان يقرنه بعبادته ولا يقطع بتله الى مرتبة التقوى المقيدة للقرب والقبول عنده تعالى وذلك
لانه تعالى جعل المقترن بحال العبادة رجاء حصول تلك المرتبة لانفس حصولها وذلك كما نبيه على ان حصولها
منتهى مراتب العابدين نبيه ايضا على ان حصولها امر متوقع غير مقطوع به **قوله** او من مفعول خلقكم
عطف على قوله من الضمير في اعبدوا اي فانه حال من مفعول خلقكم ومن الذي عطف هو عليه وهو قوله
والذين من قبلكم **قوله** في صورة من يرجي **قوله** حال من مفعول خلقكم مع ما عطف عليه اي خلقكم ومن
قبلكم والحال انكم واياهم كاثون في صورة من يرجي منه التقوى وقوله لترجع امر التقوى علة لكونهم في صورة
من يرجي منه التقوى واراد باسبابه النهم الظاهرة والباطنة ومانصبه من الادلة العقلية الموجبتين له واراد
بالدواعي ما وعد به واوعد من المرغبات في الطاعات وازواج عن المعاصي والمخالفات وكلمة لعل على هذا ايضا
حقيقة في معناها الذي هو الترجي الا ان الترجي ليس من المتكلم ولا من المخاطب بل هو من غيرهما كما في قوله تعالى
فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك والمعنى انه تعالى خلقكم ومن قبلكم والحال ان من شأنكم وشأنهم ان يرجو
منكم ومنهم التقوى كل من يتأني منه الرجاء والتوقع وهذا المعنى لا يستلزم تشبيهه تعالى بالمرجي ولا لعين الراجي
من هو **قوله** وغلب المخاطبين على الغائبين **قوله** اشارة الى جواب سؤال يرد على الاحتمال الثاني وهو ان
يكون لعل متعلقا بخلقكم بان يكون حالا من مفعوله وما عطف عليه * وتقريره انه تعالى كما خلق المخاطبين
حال كونهم في صورة من يرجي منه التقوى فكذا خلق الذين من قبلهم ومن سيوجد بعدهم الى قيام الساعة
في حال كونهم في الصورة المذكورة فلم قصر الكون في تلك الصورة على المخاطبين حيث قال لعلكم تقون

كأنه قال اعبدوا بركم راجين ان تغفروا
في سلك المتقين الفائزين بالهدى والفلاح
المستوجبين لجوار الله تعالى نبيه على ان
التقوى منتهى درجات السالكين وهو
التبري من كل شيء سوى الله تعالى الى
الله وان العابد ينبغي ان لا يفتر بعبادته
ويكون ذا خوف ورجاء كما قال تعالى
يدعون ربهم خوفا وطمعا يرجون رحمة
ويخافون عذابه او من مفعول خلقكم
والمعطوف عليه على معنى انه خلقكم ومن
قبلكم في صورة من يرجي منه التقوى
لترجع امره باجتماع اسبابه وكثرة الدواعي
اليه وغلب المخاطبين على الغائبين في اللفظ
والمعنى على ارادتهم جميعا

وام يقل لعلمكم واياهم كاثون من اهل التقوى * وتقرير الجواب ان مبنى الكلام على التغليب حيث اطلق اللفظ الموضوع للمخاطبين عليهم وعلى الغاشين والمعنى على ارادتهم جميعا لاعلى ارادة المخاطبين فقط **قوله** وقيل تعليل للخلق **عطف** على قوله حال من الضمير او من مفعول خلقكم بمعنى ان بعض اهل العربية قالوا ان لعل قد تكون بمعنى كى حتى حملوا عليه كل صورة امتنع فيها الحمل على الترجي وهو ضعيف لانهم ان ارادوا انه حقيقة في معنى كى فلا بد من النقل عن ائمة اللغة ولم ينقل فان جمهور ائمة اللغة اقتصروا في بيان معناه الحقيقي على الترجي والاشفاق وان ارادوا انه مجاز فيه فلا ينبغي ان يصر اليه الا اذا تعذر الحمل على اصل معناه ولم يتعذر **قوله** والآية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى **عطف** اى التصديق بوجوده والى العلم بوحدايته واستحقاقه العبادة هو النظر في صنعه وقوله والاستدلال بافعاله الظاهر انه عطف تفسيري لقوله النظر في صنعه **عطف** واعلم ان الله تعالى لما امر بعبادة الرب الموصوف بالصفات المذكورة ثبت وجوب عبادته وهو يتوقف على التصديق بوجوده لاستحالة العبادة للمعدوم وعلى التصديق بوحدايته لان العلم بوجوب عبادة الرب المخصوص المتعين في ذاته لا يتصور بدون التصديق بوحدايته ويتوقف ايضا على التصديق باستحقاقه للعبادة وهو ظاهر واجاب الشئ **وامر** به **اجاب** وامر لما يتوقف ذلك الشئ عليه كالامر بالصلاة فانه امر يتقدم الظاهرة فيكون كل واحد من التصديقات الثلاثة المذكورة واجبا ولما لم تكن تلك التصديقات ضرورية حاصلة بدون النظر والاستدلال اردف الله تعالى الامر بالعبادة بما يدل على وجود الصانع ووحده واستحقاقه فذكر ههنا خمسة انواع من الدلائل اثان من الانفس وثلاثة من الآفاق فقال اول خلقكم وقال ثانيا والذين من قبلكم وثالثا جعل لكم الارض فراشا ورابعا والسماء بناء وخامسا وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وهو استدلال بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهذه الدلائل كما تدل على وجود الصانع تدل ايضا على وحدانيته لان شيئا من ذلك لا يقدر عليه احد سوى الله تعالى وعلى استحقاقه العبادة ايضا لان من اخرج الانسان من ظلمة العدم الى صحراء الوجود واسكنه في هذا العالم الذى هو كالبیت المهيأ فيه جميع ما يحتاج هو اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالفرش والكواكب مضيئة كالمصابيح والارتباط الحاصل بين السماء والارض الشبيه بارتباط الزوج بزوجه بعقد النكاح من حيث انه ينزل الماء من السماء الى الارض فيخرج به من بطنها ما يشبه النسل الحاصل من الحيوان بسبب ازدواج الذكور بالاناث من الوان الثمار رزقا لبنى آدم فالله سبحانه وتعالى رباهم بمثل هذه التربية العجيبة وكرمهم بمثل هذه التكرمة البالغة وجعل الارض لهم اشفق من الام لولدها لان الام تسقى اولادها نوما واحدا من الغذاء وهو اللبن والارض تطعمهم الوانا من الاطعمة كيف لا يستحق نهاية التعظيم والاجلال وغاية الخضوع والاستدلال **قوله** صفة ثانية **عطف** اى لقوله تعالى ربكم جيبى بها للمدح والتعظيم والتقيد والتوضيح او مدح منصوب على انه مفعول محذوف كأنه قيل اعنى الذى او مدح الذى جعل لكم الارض فراشا مستقرا تستقرون عليها استقراركم على البساط المقروش او مدح مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف اى هو الذى او مبتدأ خبره فلا تجعلوا فحينئذ يكون قوله من وضع المنظر موضع الضمير تعليلا للنهي وتقبها الحال من اشرك بمن ليس كمثل شئ في ذاته وصفاته وفعاله من يحتاج اليه في جميع ذلك فان مقتضى الظاهر حينئذ ان يقال فلا تجعلوا له اندادا فلذلك استغنى في الخبر الجملة عما يعود منه الى المبتدأ كما ذكره الاخفش من ان الربط قد يكون بالاسم الظاهر اذا كان عبارة عن المبتدأ كما يقال زيد قام ابو عبدالله اذا كان ابو عبدالله عبارة عن زيد كنية له **قوله** وجعل من الافعال العامة **عطف** بمعنى ان جعل سواء كان من افعال المقاربة بان يكون موضوعا للدلالة على شروع فاعله في مضمون الخبر مثل طفق واخذ واقبل وانشا او كان بمعنى او وجد او بمعنى صير من الافعال العامة اى المتناولة لجميع الافعال المخصوصة مثل فعل وحصل وكان التامة فان معانيها تصفق في ضمن جميع الافعال الخاصة كالضرب والقيام والذهاب وغيرها ويجبى على ثلاثة اوجه احدها ان يكون من افعال المقاربة حيث يقال جعل زيد يخرج بمعنى صار وطفق يخرج وانما ضم صار الى طفق مع انه ليس من الافعال الموضوعية لدنو الخبر حقيقة بناء على ان النحاة اصطلمحوا على عدد الافعال التى لا يعتبر في مفهومها دنو الخبر من الحصول كافعال الشروع الموضوعية لشروع فاعلها في مضمون الخبر وكالفعل الموضوع لرجاء حصول مضمون الخبر نحو عسى فانه ليس فيه دلالة على دنو الخبر لان خبره لكونه مطموع الحصول لا يوثق بحصوله فكيف يتصور ان يحكم بدنو حصوله فنظر ان افعال المقاربة في الحقيقة وهى الافعال الموضوعية لدنو الخبر ليس الا كادوا وشك وكرب

وقيل تعليل للخلق اى خلقكم لكى تنفوا كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهو ضعيف اذ لم يثبت في اللغة مثله والآية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى العلم بوحدايته واستحقاقه للعبادة النظر في صنعه والاستدلال بافعاله وان العبد لا يستحق بعبادته عليه ثوابا فانها لما وجبت عليه شكرا لما عده عليه من النعم السابقة فهو كاجير اخذ الاجر قبل العمل (الذى جعل لكم الارض فراشا) صفة ثانية او مدح منصوب او مرفوع او مبتدأ خبره فلا تجعلوا وجعل من الافعال العامة يجيبى على ثلاثة اوجه بمعنى صار وطفق فلا تعدى كقوله

فقد جعلت قلوب بني سهيل *

من الاكوار مرتعها قريب *

وهل هل يقال كرب ان يفعل كذا اي كاد يفعل وهل هل ادركه اي كدت ادركه قسمية ماعداها افعال المقاربة انما هو مجرد اصطلاح وقد اصطلمحوا على عد صار وجعل وطفق من افعال المقاربة وهي من الافعال الموضوعية للدلالة على شروع فاعلمها في مضمون الخبر والقلوص الشابة من النوق والاكوار جمع كور بالفتح وهي الجماعة الكثرية من الابل وقوله من الاكوار حال من قلوص وقوله مرتعها قريب جملة اسمية خبر جملة والمعنى شرعت قلوصهم ان تكون قريبة المرتع والاكثر ان يكون خبرها فعلا مضارعا مع ان او مجردا عنها وههنا كان جملة اسمية والمرتع موضع الاكل والتنعم قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه الصلاة والسلام نرتع ونلعب اي نتمتع ونلهو وقوله والتصيير يكون بالفعل تارة كما في قولك صيرت الثوب قيصا وجمعت الفضة خاتما ومنه قوله تعالى جعل لكم الارض فراشا اي مفروشا مبسوطا ويكون بالقول ايضا كما في قولك جعلت زيدا اميرا اذا قلت انه امير قولا غير مستند الى ذلك وبالعقد اخرى اي باعتقاد كونه على صفة اعتقادا غير مطابق للواقع فقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن انانا يحتمل ان يكون بمعنى التصيير بالقول على معنى انهم سمو الملائكة انانا وقالوا انهم اناث وان يكون بمعنى التصيير بالاعتقاد على معنى انهم اعتقدوا الملائكة انانا وكذا قوله تعالى حكاية عن الكفرة اجعل الالهة الها واحدا يحتملها اي اصير محمد صلى الله عليه وسلم الالهة الها واحدا بان قال بوحدة الاله اي بان اعتقد ذلك وكذا قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا يحتملها كما يشير اليه **قوله** مع ما في طبعه من الاحاطة بها **قوله** فان الارض بحسب طبعها تقتضى السفلى وان تكون في وسط الكل غائصة في الماء وان طبيعة الماء تقتضى ان تحيط بالارض الا ان الحكمة الالهية لما اقتضت ان يخلق انواع الحيوانات التي لا يمكن ان تعيش الا باستنشاق الهواء واكل ما ينبت في الارض والاستقرار على ظهرها اخرج الارض عن مقتضى طبيعتها وخرج بعض جوانبها من الماء وبسطه مسكنا للحيوانات ومحلا لحصول ارزاقها من انواع النبات والثمار رحمة للعباد **قوله** قبة مضر وبة عليكم **قوله** القبة هي المستديرة من الخيام شبت السماء بها تشبها بليغا والسماء اسم جنس يقع على الواحد كما في قوله تعالى ولقد زيننا السماء الدنيا وعلى المتعدد كما في قوله تعالى ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات والمراد به السموات السبع وكذا في هذه الآية لان المصير بناء هو الكل لا البعض واطلق اسم السماء على الكل لانه اسم جنس وقيل انه جمع سماة مثل عباة وعباة **قوله** والبناء مصدر سمي به المبنى **قوله** فان الفاعل بمعنى المفعول كثير ومنه المهاد بمعنى المهود والبساط بمعنى المبسوط والخباء واحد الاخبية ويكون من وبر او صوف ولا يكون من شعر والوبر للبعير والصوف للشاة والشعر للمعز وقولهم بنى على امرأته كناية عن دخوله عليها واجتماعه معها لان ضرب الخباء ونحوه مما يصلح للسكنى من لوازم دخول الزوج بها واطلاق اللازم لينقل منه الى المزوم كناية وخراج الثمار بسبب الماء معناه ايجادها وخلقها لانقلها من داخل الاشجار الى خارجها لان الثمار باعيانها ليست بموجودة في داخل الاشجار ليصح اخراجها منها حقيقة والثمرة في الاصل حلل الشجرة ثم اتسع فيها فجعلت اسما لكل ما ينتفع به منفردا على اصل زائدا عليه يقال ثمر الله مالك اي انما وزاده وعقل مثر اذا كان يهدى صاحبه الى رشد وصلاح فلذلك قال المفسرون اراد بالثمار جميع ما ينتفع به مما يخرج من الارض وفسروا قوله رزقا لكم بان قالوا طعاما لكم وعلفا لدوابكم **قوله** وخرج الثمار بقدره الله تعالى **قوله** جملة اسمية اوردها جوابا عما يقال ان السبب في خروج الثمار انما هو قدرة الله تعالى ومشيئته لا الماء ومحصول الجواب نعم ان السبب الفاعلي هو الله تعالى بقدرته ومشيئته الا انه تعالى جعل الماء الممتزج بالتراب سببا ماديا لقبول صور الثمر وكيفياتها واجرى عاقبة على افاضة تلك الصور والاصناف على تلك العلة المادية مع كونه قادرا على ابداعها وايجادها بلامادة كما ابداع نعم اهل الجنة وثمارهم كذلك وكما ابداع اعيان المواد وذواتها كذلك **قوله** بان اجرى **قوله** متعلق بجعل وضمير منها راجع الى الماء والتراب **قوله** او ابداع **قوله** عطف على جعل وضمير اجتماعهما راجع الى القوتين المذكورتين **قوله** نفوس الاسباب **قوله** اي اعيانها وذواتها وقوله له خبر لقوله صنعا قدم عليه وقوله مدرجا ان كان على صيغة اسم الفاعل يكون حالا من فاعل انشائها وهو الله تعالى وهو وان لم يكن مذكورا لفظا لكنه مراد معنى وان كان على لفظ اسم المفعول يكون حالا من الضمير البارز بالجرور في انشائها وتأويل كل واحد منهما والنوى في قوله يحدد راجع الى الله تعالى وضمير فيها راجع للمدرج منها وعبر مفعول يحدد وهو جمع عبرة والجملة استئناف لبيان الحكمة في انشائها على التدرج وقوله ليس في انشائها دفعة

وبمعنى او جدي فعدى الى مفعول واحد كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور وبمعنى صير ويتعدى الى مفعولين كقوله تعالى جعل لكم الارض فراشا والتصيير يكون بالفعل تارة والقول والعقد اخرى ومعنى جعلها فراشا ان جعل بعض جوانبها بارزا عن الماء مع ما في طبعه من الاحاطة بها وصيرها متوسطة بين الصلابة واللطافة حتى صارت مهيأة لان يقعدوا وبناموا عليها كالقراش المبسوط وذلك لا يستدعي كونها مسطحة لان كربة شكلها مع عظم حجمها واتساع جرمها لا تأبى الافتراض عليها (والسماة بناء) قبة مضر وبة عليكم والسماء اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد كالدينار والدرهم وقيل جمع سماة والبناء مصدر سمي به المبنى بيتا كان او قبة او خباء ومنه بنى على امرأته لانهم كانوا اذا تزوجوا ضربوا عليها خباء جديدا (واتزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم) عطف على جعل وخروج الثمار بقدره الله تعالى ومشيئته ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب سببا في اخراجها ومادة لها كالنطفة للحيوان بان اجرى عاقبة بافاضات صورها وكيفياتها على المادة الممزوجة منها او ابداع في الماء قوة فاعلة وفي الارض قوة قابلة يتولد من اجتماعهما انواع الثمار وهو قادر على ان يوجد الاشياء كلها بلا اسباب ومواد كما ابداع نفوس الاسباب والمواد ولكن له في انشائها مدرجا من حال الى حال صنعا وحكما يحدد فيها لاولى الابصار عبرا

صفة لقوله عبراً **قوله** وسكونا الى عظيم قدرته **قوله** اي استثناسا به يقال سكنت الى فلان بمعنى استأنست به ومالي مسكن اي من اسكن اليه من امرأة او حريم **قوله** سواء اريد بالسحاب فان ماعلاك سماء او الفلك **قوله** فان السماء من السموات فيطلق في اللغة على كل ماعلاك والقي عليك ظله ومنه قيل لسقف البيت سماء وخص في العرف بالفلك لكونه في غاية السموات والارتفاع وبصح ان يراد به في الآية كل واحد من المعنيين وان يحكم بان كل واحد منهما مبدأ لنزول المطر فان قوله تعالى ألم تر ان الله يزجي سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله اي ينزل يدل على ان السحاب مبدأ نزول المطر وظواهر النصوص تدل على ان مبدأ نزوله هو الفلك ومن تلك الظواهر قوله تعالى انزل من السماء فان الظاهر ان يحمل اللفظ على معناه العرفي روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال تحت العرش بحر ينزل منه ارزاق الحيوانات يوحى الله تعالى اليه فيمطر ماشاء من سماء الى سماء حتى ينتهي الى السماء الدنيا ويوحى الى الريح قحمله فتلقيه في السحاب والسحاب بمنزلة الغرابل ويوحى الى السحاب ان يفر به فيفر به فليس من قطرة تقطر الا ومعها ملك يضعها موضعها ولا ينزل من السماء قطرة الا بكيل معلوم ووزن معلوم الا ما كان في يوم الطوفان فانه كان ماء منهما قد نزل بغير كيل ولا وزن وظهر منه ان كون احدهما مبدأ لنزول المطر لا يتنافى نزوله من الآخر غاية ما في الباب ان نزوله الى الارض يتبدى من السحاب بالذات ومن الفلك بواسطة ابتداء هذه الحركة اي الحركة المنتهية الى الارض من الحركة الاولى المبتدأة من الفلك فكانت الثانية ايضا مبتدأة من الفلك بواسطتها **قوله** او من اسباب سماوية **قوله** عطف على قوله من السماء **قوله** تيرا لاجزاء الرطبة **قوله** اي ترفعها يقال نار الغبار اي ارتفع واثاره غيره اي رفعه والمراد بالاجزاء الرطبة الابخرة فانها عبارة عن الاجزاء الهوائية والمائية المختلطين والمراد بجو الهواة الطبقة الزهريرية وهي الطبقة العليا من كرة الهواة وهي طبقة باردة بردت بمجاورة الارض والماء وعدم وصول اثر انعكاس الاشعة اليها فان حر الشمس ونحوها الذي هو المراد بالاسباب السماوية يصعد الابخرة الى الطبقة الباردة من الهواة فجمعها وبقيتها بردها فتكاثف فتصير سحابا مطرا وعلى هذا الوجه يكون المطر ونزوله الى الارض وان كان مبتدأ من السحاب الا ان اسباب تكونه ونزوله وهو حر الشمس ونحوها لما كانت سماوية نازلة من السماء جعل المطر نازلا من السماء ايضا مع انه انما ينزل من الطبقة الباردة من الهواة **قوله** بدليل قوله تعالى فاخرجنا به ثمرات وجه دلالة على التبويض تكثير ثمرات فانه يدل على البعضية لتبادر هامة لا سيما في جوع القلة **قوله** واكتناف المنكرين له **قوله** اي وبدليل احاطة لفظين منكرين للفظ من فان ما قبله اعني ماء وما بعده اعني رزقا محمولان على البعض بحكم التنكير فالناسب ان يحمل لفظ من ايضا على التبويض ليوافق ما قبله وما بعده **قوله** وهكذا الواقع **قوله** دليل ثالث على كون من الثانية للتبويض تقريره ان الموافق لما في الواقع حملها على التبويض لان الله تعالى لم ينزل من السماء كل الماء بل بعضه فكم من ماء هو بعد في السماء ولم يخرج بالماء المنزل من السماء كل الثمرات بل بعضها فكم من ثمرة هي بعد غير مخرجة ولم يجعل المخرج من الثمرات كل الرزق بل بعضه لان بعض رزقنا لم يخرج بعد **قوله** اول التبيين **قوله** ولما كان التبيين يستدعي ذكر ما يحتاج الى البيان بين ما هو وقال ورزقا منصوب على انه مفعول لا يخرج وانه لكونه بمعنى الرزوق به يحتاج الى بيان انه من اي جنس هو وقدم عليه ما بينه كما في قولك انتفتت من الدراهم الفا فان معناه انتفتت الفا الذي هو الدراهم وعلى هذا يكون قوله لكم صفة الرزق ويكون قوله من الثمرات حالا منه والمعنى اخرج مرزوقا كالثالكم هو الثمرات فلما قدم على المبين انتصب حالا **قوله** وانما ساغ الثمرات **قوله** جواب عما يقال ان لفظ الثمرات لكونه جمع السلامة من صيغ جمع القلة كافعل وافعال وافعلة والحال ان الموضع موضع جمع الكثرة مثل الثمار والثمر لكثرة الثمار المخرجة بسماء السماء وجمع القلة موضوع لان يطلق على العشرة وما دونها وجمع الكثرة لا يطلق بالحقيقة الا على ما فوق العشرة واجاب عنه بوجود الاول ان الثمرات وان كان جمع ثمرة التي هي بناء الوحدة فتكون حقيقة شخصية وقد تكون اعتبارية عرضية فان كل شيء وان كان كثيرا في نفسه فله وحدة بوجه ما وواحد لفظ الثمرات هنا ليس لفظ ثمرة الذي يراد به الواحد الشخصي من جنس الثمرة بل يطلق على الثمار المنكرة التي عرضتها الوحدة باعتبارها كوحدة المالك والبستان الذي نبتت هي فيه كما يطلق لفظ الكلمة على القصيدة المركبة من الكلمات فيقال كلمة الحويدرة مثلا للقصيدة التي نظمها حادرة الرساني وسميت قصيدته كلمة لشدة ارتباط كلماتها بعضها ببعض

وسكونا الى عظيم قدرته ليس في ايجادها دفعة ومن الاولى للابتداء سواء اريد بالسماء السحاب فان ماعلاك سماء او الفلك فان المطر يتبدى من السماء الى السحاب ومنه الى الارض على ما دللت عليه الظواهر او من اسباب سماوية تيرا لاجزاء الرطبة من اعماق الارض الى جو الهواة فتعقد سحابا مطرا ومن الثانية للتبويض بدليل قوله تعالى فاخرجنا به ثمرات واكتناف المنكرين له اعني ماء ورزقا كانه قال وانزلنا من السماء بعض الماء فاخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم وهكذا الواقع اذ لم ينزل من السماء الماء كله ولا اخرج بالمطر كل الثمرات ولا جعل كل المرزوق ثمارا او للتبيين ورزقا مفعول بمعنى المرزوق كقولك انتفتت من الدراهم الفا وانما ساغ الثمرات والموضع موضع الكثرة لانه اراد بالثمرات جماعة الثمرة التي في قولك ادركت ثمرة بستانه ويؤيده قراءة من قرأ من الثمرة على التوحيد اولان الجموع يتهاور بعضها موقع بعض كقوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وقوله ثلاثة قروء اولانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حدة القلة ولكم صفة رزقا ان اراد به المرزوق ومفعوله ان اراد به المصدر كانه قال رزقا اياكم

والوجه الثاني من الجواب ان الثمرات جمع قلة وقعت موقع جمع الكثرة بكنات في قوله تعالى كم تركوا من جنات
وعيون فانه جمع قلة استعمل في معنى جمع الكثرة كلفظ قروء في قوله تعالى ثلاثة قروء فانه جمع كثرة وهو ظاهر وقد وقع
في موضع جمع القلة لان ميم الثلاثة لا يكون الا جمع قلة والوجه الثالث ان الفرق بين جمعي القلة والكثرة بما اشهر
في كون احدهما موضوعا لعشرة ومادونها والآخر لما فوقها انما هو اذا كانا منكرين واما اذا عرفا بلام الجنس
في مقام المبالغة فكل واحد منهما للاستغراق بلا فرق فيخرج جمع القلة عن حد القلة بسبب ارادة الاستغراق
المناسب للمقام قال الامام فان قيل الثمرات يخرج بماء السماء كثير فلم قيل الثمرات دون الثمار والثمر فالجواب تنبيهها على
قلة كل ثمار الدنيا واشعارا بتعظيم امر الآخرة واقتصر على هذا الجواب ولم يتعرض لغيره من الاجوبة
المذكورة وكفى به جوابا **قوله متعلق باعبدوا الخ** اراد بالمتعلق مطلق الارتباط المتناول لارتباط المعطوف
بالمعطوف عليه وارتباط الجواب بما يجاب عنه سواء كان جواب الامر او جواب لعل الشبيه بحرف التمني وارتباط
الخبر بالمبتدأ فان المصنف ذكر ان قوله تعالى فلا تجعلوا امانى او نفي ثم هو على الاول اما معطوف على الامر قبله
او خبر لقوله الذي جعل لكم الارض فراشا على تقدير كونه مبتدأ وعلى الثاني اما جواب الامر او جواب لعل والفاء
على الاول عاطفة وعلى الاحتمالات الباقية للسببية وهي تختص بالمثل وتدخل على ما هو جزاء سواء تقدمت
كلمة الشرط عليها نحو ان لقيه فاكرمه او لم تقدم نحو زيد فاضل فاكرمه و يعلم كون الفاء سببية داخلية على
ما هو جزاء لشرط مقتر بان يصح تقدير اذا الشرطية قبل الفاء وجعل مضمون الكلام السابق شرطها كما في قوله
تعالى حكاية عن ابليس اللعين قال انا خير من خلقتي من نار وخلقته من طين قال فاخرج منها اي اذا كان عندك
هذا الكبر فاخرج من صورة الملائكة على ان يكون الخروج منها بمعنى تغيير الصورة قال رب فانظرنى اي اذا كنت
لعنتى فامهلنى قال فانك من المنظرين اي اذا اخترت ذلك فانك من المنظرين **قوله** او نفي منصوب باضمار ان
جواب له **قوله** اي لقوله اعبدوا يرد عليه ان الفعل المذكور بعد الفاء انما يكون جواب الامر اذا كان المطلوب بالامر
سببا للمذكور بعد الفاء كما في قولك زرني فاكرمك والعبادة ههنا ليست سببا للتوحيد بل الامر بالعكس فا ذكره من
جعل قوله تعالى فلا تجعلوا لله جوايا ليعبدوا لم يرد به انه جواب له في الحقيقة والمعنى ليلزم كون العبادة سببا لعدم
الشرك بل اراد انه لما شابه جواب الامر سمي به واعطى له حكم جواب الامر وهو الانتصاب باضمار ان واعطاء
حكم ما يشبه الشيء حكم ذلك الشيء وتسميه باسمه غير عزيز في كلامهم قال الرضى الاستراباذى واما النصب
في قراءة ابي عمرو اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون قشيبه بجواب الامر من حيث مجيئه بعد الامر
وليس بجواب له من حيث المعنى كقوله قلت زيد اضرب فيضرب على معنى اضرب يا زيد فانك ان تضرب يضرب
اي يضرب زيد الى هنا كلامه **قوله** او بلعل **عطف** على قوله باعبدوا **قوله** على ان نصب تجعلوا
نصب فاطلع **قوله** اي على ان نصبه باضمار ان الناصبة قبله مع وقوعه بعد لعل وهو ليس من الاشياء الستة التي ينصب
بعدها المضارع المصدر بالفاء السببية الحاقا لكلمة لعل بتلك الاشياء لا شراك لعل وتلك الاشياء في انها غير موجبة
وهو بفتح الجيم والكلام الموجب هو ما لا يكون فيه نفي ولا نهى ولا استفهام وغير الموجب ما يكون فيه احد ذلك
كذا فرهما النحاة في بحث المسنى والظاهر ان المراد بغير الموجب ههنا عمم ما ذكره وهو الكلام الذي لا يوجب
ان لا يقع ولا يثبت فيه ما تضمنه من الصفة خبرية او انشائية او لكونها خبرية ولكن لا يكون الحكم فيه بالاجاب
والايقاع وعلى التقديرين يصدق عليه انه غير موجب والكلام المشتمل على كلمة لعل او شيء من الاشياء الستة
ليس بموجب بهذا المعنى لكون بعضه انشاء وبعضه خبرا ولم يحكم فيه بالاجاب النسبة **قوله** والمعنى ان
تقوا فلا تجعلوا لله اندادا **قوله** لما كانت الفاء السببية دالة على سببية ما قبلها لما بعدها وجب ان يذكر قبلها
ما يكون شرطا لما بعدها وهو في الآية قوله تعالى لعلكم تتقون سواء جعل حالا من فاعل اعبدوا على تقدير معنى
اعلموا ربكم راجين ان تنخرطوا في سلك المتقين او من مفعول خلقكم وما عطف عليه على معنى خلقكم
ومن قبلكم والحال انكم وايهم في صورة من ترجى منه التقوى ثم انكم ان تقوا فلا تجعلوا لله اندادا **قوله**
او بالذي جعل لكم **عطف** على قوله باعبدوا او على قوله بلعل وهذا الاحتمال مشروط بان استأنفت به اي
بقوله الذي جعل لكم الارض ورفعته على الابتداء وجعلت قوله فلا تجعلوا نهيا واقعا خبر الله على تأويل مقول
فيه لا تجعلوا **قوله** والمعنى ان من حنكم بهذه النعم **قوله** اي جعلكم محاطين بها من قولهم حنوا حوله اي

(فلا تجعلوا لله اندادا) متعلق باعبدوا على
انه نهى معطوف عليه او نفي منصوب باضمار
ان جواب له او بلعل على ان نصب تجعلوا
نصب فاطلع في قوله تعالى لعل ابلغ الاسباب
اسباب السموات فاطلع الحاقا لها بالاشياء
الستة لا شراكها في انها غير موجبة والمعنى
ان تقوا فلا تجعلوا لله اندادا او بالذي جعل
لكم ان استأنفت به على انه نهى وقع خبرا
على تأويل مقول فيه لا تجعلوا والفاء
السببية ادخلت عليه لتضمن المبتدأ معنى
الشرط والمعنى ان من حنكم بهذه النعم
الجسام والآيات العظام ينبغي ان لا يشرك به

احاطوا به وحفه بالشيء اى احاطه قال الشاعر يصف حديقة سجت بشجر السرو

- حفت بسرو كالقبا ن تلخت * خضر الحرير على قوام معتدل *
 وكانها والريح جاء يميلها * فتمايلت تهتز نشو ان ثمل *

قوله النداء المثل المائدة المماثلة والاتحاد في الماهية النوعية والمناوأة المعادة والمخالفة في الافعال من ناواه

عاده وقام كل واحد منهما الى صاحبه لمخالفة في مراده وقيل النداء المثل اللغوي اى المماثل في الاوصاف من غير ان

تعتبر بينهما المنازعة والمقاومة وقال الامام النداء المثل المنازع يقال ناددت الرجل اى نافرته من نداء البعير نديدا وندادا

وندودا اى نفر وذهب على حجة شاردا كان كل واحد من الندين ينادى صاحبه اى ينافره ويعانده * فان قيل انهم

لم يقولوا ان الاصنام التى يعبدونها تنازع الله تعالى وانما يعبدونها لاعتقادهم انها شفعاءوهم عند الله تعالى فكيف

يصح تسميتها نداءه تعالى * قلنا لما عبدوها وسموها آلهة شبت حالهم بحال من يعتقد انها آلهة قادرة على منازعته

تعالى فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكاتمكم بلفظ التدشيع عليهم بان جعلوا اندادا كثيرة لمن لا يصلح ان يكون له

نداء قط الى هنا كلام الامام يعنى ان الاصنام ليست انداد الله تعالى لاحقيقة وهو ظاهر ولا بحسب اعتقادهم

لاعتقادهم انها وسائل مقربة اليه تعالى في اعتقادهم لان اداد معادية الا انه تعالى سماها اندادا بحسب زعمهم على

سبيل الاستعارة التمثيلية من حيث انهم لما تركوا عبادته تعالى الى عبادتها وسموها آلهة شبت حالهم بحال من يعتقد

فيها انها آلهة مثله تعالى قادرة على مخالفته ومضادته فعبّر عنهم بما يعبر به عن يعتقد فيها ويقول انها اندادله تعالى فهو

اعنى ذلك القول والاعتقاد لقوله تعالى فلا تجعلوا الله اندادا وقوله اى قول الامام فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم

وكذا قول المصنف قتمكم بهم يشعر بان هناك استعارة استعملت في ضد معناه الحقيقي ونقبضه بناء على تنزيل التضاد

والتناقض منزلة تناسب التحقير والازدرآء كما استعيرت البشارة لصدّها الذى هو الانذار في قوله تعالى فبشرهم

بعذاب اليم وليست هناك استعارة تهكمية اصطلاحية اذ ليس فيها استعارة احد الضدين للآخر بل هناك استعارة

احدى الحالتين المتشابهتين للآخرى فهى استعارة تمثيلية كما اشار اليه بذكر مشابهة حالهم بحال من يعتقد ويقول

انها اندادله تعالى لكن المقصود منها التهكم بهم منزلة منزلة من شابت حالهم حال من يعتقد ذلك وقول المصنف وشنع

عليهم عطف تفسيرى لقوله قتمكم بهم لانها ينبثق عن استفضاح الحال واستحقار الشأن الا ان اصل الاستفضاح

حاصل من اختيار لفظ النداء على لفظ المثل والشبه ونحوهما من حيث انه ينبىء عن تشبيه حالهم بحال من يعتقد

والنداء المثل المناوى قال جرير

آيما تجعلون الى ندا * وماتيم لذي حسب

نديدا * من نداء ندودا اذا نفر و ناددت الرجل

خالفته خص بالمخالف المماثل في الذات كما

خص المساوى بالمماثل في القدر وتسمية

ما يعبد المشركون من دون الله اندادا

وما زعموا انها تساويه في ذاته وصفاته

ولانها تخالفه في افعاله لانهم لما تركوا

عبادته الى عبادتها وسموها آلهة شابت

حالهم حال من يعتقد انها ذوات واجبة

بالذات قادرة على ان تدفع عنهم بأس الله

وتنقهم ما لم يرد الله بهم من خير قتمكم بهم

وشنع عليهم بان جعلوا اندادا لمن يمنع

ان يكون له نداء ولهذا قال موحدا لجالهلية

زيد بن عمرو ابن نفيل

أزبا واحدا ام ألف رب * أدين اذا تقسمت

الامور * تركت اللات والعزى جميعا * كذلك

يفعل الرجل البصير * (وانتم تعلمون) حال

من ضمير فلا تجعلوا ومفعول تعلمون مطروح

اى وحالكم انكم من اهل العلم والنظر

واصابة الراى فلو تأملت ادنى تأمل اضطر

عقلكم الى اثبات موجد للممكنات متفرد

بوجوب الذات متعال عن مشابهة المخلوقات

او منوى وهو انها لا تماثله ولا تقدر على مثل

ما يفعله كقوله تعالى هل من شركائكم من

يفعل من ذلكم من شىء

ولهذا قال وحالكم انكم من اهل العلم والنظر اى انكم اصحاب فطنة وذكاء تعرفون دقائق الامور وغوامض الاحوال وتميزون بين المقبول والمردود بتدابيركم الصائبة وانظاركم الصحيحة وقوله او منوى عطف على قوله مطروح اى ويحتمل ان يكون مفعوله مقذرا وحذف اختصارا لدلالة القرينة عليه وهى سوق الكلام لتبهم عن اثبات الانداد له تعالى والتقدير وانتم تعلمون ان الانداد الذى تزعمونها لا تماثله تعالى لافى ذاته ولا فى شئ من صفات كماله ولا تقدر على مثل ما يفعله الله عز وجل فضلا عن ان تقدر على منازعته بان تدفع عنهم بأس الله تعالى الذى اراد ان يصيبهم به او تمنحهم ما لم يرد الله تعالى ان يصيبهم به من خيرو فى عطف قوله ولا تقدر على مثل ما يفعله على قوله لا تماثله الاشارة الى ان هذا المعطوف داخل ومعتبر فى المفعول المقدر ايضا الا انه لما يكن اعتبار هذا المعطوف ظاهرا مثل ظهور كون المعطوف عليه معتبرا لظهور دلالة لفظ الانداد عليه استشهد على اعتبار المعطوف بقوله تعالى هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شئ **قوله** وعلى هذا **قوله** اى وعلى تقدير ان يكون مفعول تعلمون منويا مقذرا لا يكون المقصود من ربط هذه الجملة الحالية بالحكم السابق وهو تكلفهم بالانتهاء عن الشرك واثبات الندله تعالى تقييد ذلك الحكم بعلمهم بان ما زعموا اندادا له تعالى لا تماثله ولا تقدر على شئ من مصنوعاته تعالى والافيلزم انتفاء التكليف المذكور عند انتفاء قيده الذى هو علمهم بالمفعول المقدر اعتبارا للمفهوم المخالف فان الائمة الشافعية يعتبرونه ويجعلونه كالمفهوم الموافق فى اثبات الحكم المقيد عند تحقق قيده وبعدم ثبوته عند انتفاء قيده فى هذه الآية ان كان المقصود من ربط الجملة الحالية بما قبلها تقييد التكليف بالانتهاء عن الشرك بعلمهم بالمفعول المقدر يفهم منه عندهم انكم غير مكلفين بالانتهاء عنه حال جهلكم بكون الانداد لا تماثله تعالى ولا تقدر على مثل ما يفعله فلا تنهوا عنه فى تلك الحال وان وجد فيكم اهلية التكليف وهو العقل والتمكن من العلم بطريق النظر واردة هذا المعنى باطل لما تبين ان التكليف بالامر والنهى غير مشروط بعلم المكلف بالمأمور به وحسن الايمان به ولا بعلمه بالنهى عنه وقبح ارتكابه بل العالم والجاهل القادر على تحصيل العلم سياتى فى التكليف وقيد الجاهل بالتمكن من العلم احترازا عن الصبيان والجهانين بل المقصود من ربطها بالنهى السابق تعبيرهم والاستقصاء فى لومهم على عدم انتهائهم عما نهوا عنه فان التثريب معنى التعبير والاستقصاء فى اللوم فيكون عطف تفسير للتوبيخ وانما قال وعلى هذا اى على الوجه الاخير لانه لا محذور فى جعل الحال مقيدة على الوجه الاول وهو ان ينزل تعلمون منزلة اللازم لان مناط التكليف هو العقل والتمكن لفهم الخطاب فيصح ان يقال انتهوا عن الشرك حال كونكم من اهل العلم والنظر ولا تكليف عليكم بذلك ولا بشئ من التكاليف عند انتفاء اهلية العلم والنظر عنكم لان الامر كذلك بالاتفاق بين الائمة الخفية والشافعية والائمة الخفية لا يعتبرون المفهوم المخالف ويفهمون من الاحكام المقيدة بقيد من القيود ثبوت الحكم عند تحقق ذلك القيد ولا يفهمون انتفاءه عند انتفاء قيده بل يجعلون الكلام خاليا عن التعرض لذلك اصلا لانقيا ولا اثباتا ويقولون المقصود من تقييد النهى المذكور فى هذه الآية بالحال فى كلا الوجهين التقرير والتوبيخ على اشراكهم بالله تعالى ما يعلمون انه لا يشاركه فى شئ من صفاته وافعال **قوله** واعلم ان مضمون الآيتين **قوله** اراد بها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون و اراد بالنهى عن الاشراك به تعالى المعنى الاعم المتناول لتصريح النهى عنه ولعنى النفي المنصوب باضمار ان و اراد بالقلعة الارض لانها تقل ما عليها اى ترفعه وتحملة يقال اقله اى رفعه وتحملة و اراد بالمظلة السماء لانها تلتقى ظلها على ما تحتها يقال اظل اى القى الظل وبين خلق المظلة والقلعة بقوله الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء و بين خلق المطاعم والملابس بقوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فان الثمر فى الاصل كما مر اسم لجملى الشجرة ثم عمم فاطلق على كل ما ينفع به متفرعا على اصله والمال والمطاعم والملابس كلها كذلك فانها ينفع بها وخارجة من الارض **قوله** ثم لما كانت هذه الامور التى لا يقدر عليها غير الله تعالى شاهدة على وحدانيته رتب عليها النهى عن الاشراك به **قوله** يعنى ان الفاء فى قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا فاجزاء شرط محذوف اى اذا علم وحدانيته تعالى بالصفات المذكورة سابقا فلا تجعلوا **قوله** ولعله سبحانه اراد من الآية الاخيرة **قوله** وهى قوله تعالى الذى جعل لكم الارض الآية وقوله الاشارة مفعول اراد وقوله ما دل عليه الخ اشارة الى انه يجب حمل الكلام على ما ظهر من معناه وسبق الكلام ولا جله لا يصرف الكلام عما ظهر من معناه الا بدليل صارف الى مساواه من المعانى الخفية التى لا ينساق الفهم اليها على انها معانى زائدة على اصل المقصود الذى سبق لاجله الكلام ولما ذكر المصنف ما سبقت هذه الآية لاجله من ظاهر معناها ذكر المعنى

وعلى هذا فالمقصود منه التوبيخ والتثريب لا تقييد الحكم وقصره عليه فان العالم والجاهل المتمكن من العلم سواء فى التكليف واعلم ان مضمون الآيتين هو الامر بعبادة الله والنهى عن الاشراك به تعالى والاشارة الى ما هو العلة والمقتضى وبيانه انه رتب الامر بالعبادة على صفة الربوبية اشعارا بانها العلة لوجوبها ثم بين ربوبيته بانه تعالى خالقهم وخالق اصولهم وما يحتاجون اليه فى معاشهم من القلعة والمظلة والمطاعم والملابس فان الثمرة اعم من المطعم والرزق اعم من المأكول والمشروب ثم لما كانت هذه الامور التى لا يقدر عليها غيره شاهدة على وحدانيته تعالى رتب تعالى عليها النهى عن الاشراك به ولعله سبحانه اراد من الآية الاخيرة مع ما دل عليه الظاهر وسبق فيه الكلام الاشارة الى تفصيل خلق الانسان وما افاض تعالى عليه من المعانى والصفات على طريقة التمثيل

الزائد الذي كانت الآية اشارة اليه وهو تفصيل خلق الانسان وذلك ان الله تعالى مهدهم اراضى نفوسهم وابدانهم
 وبني عليها سموات ارواحهم وانزل من تلك السماء ماء العقل فاخرج به من ارض البدن ثمرات الاستسلام والاعمال
 الصالحة والعلوم النظرية التي هي بمنزلة الارزاق بالنسبة الى ارواحهم فخل البدن بالارض من حيث انه يتأثر
 ويفعل عن النفس الناطقة بسبب ما يفيض عليه منها من الفضائل والكلمات ومثل النفس بالسماء من حيث انها
 تؤثر وتفعل في البدن بالتكميل والتصرف فيه تصرفا مؤديا الى فيضان الفضائل العملية والنظرية عليه وشبه العقل
 بالماء من حيث كونه واسطة في حصول تلك الفضائل الفائضة على الانسان من فضل الله تعالى فانها انما تحصل له
 بواسطة استعمال العقل للحواس ﴿ قوله ﴾ فان لكل آية ظهرا وبطنا ولكل حدم مطالعا ﴿ اشارة الى ما روى عن
 ابن مسعود رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿ انزل القرآن على سبعة احرف لكل آية منه ظهرا
 وبطنا ولكل حدم مطلع ﴾ واختلف العلماء في معنى الحديث فقيل المراد بسبعة احرف اللغات السبع المشهودة لها وهي
 لغة قريش وهذيل وهو ازن واليمن وبنو تميم ودوس وبنو الحارث وقيل المراد انه انزل مشتقلا على سبعة معان الامر
 والنهي والقصص والامثال والوعد والوعيد والموعظة وقيل المعاني السبعة هي العقائد والاحكام والاخلاق
 والقصص والامثال والوعد والوعيد وقيل لفظها المتلوة وبطنها معناها الذي يفهم منه وقيل ظهرها
 ما ظهر منها من المعنى الجلي المكشوف وبطنها ما خفي من معناها ويكون سرا بين الله تعالى وبين المصطفين من اوليائه
 ولكل حدم مطلع اى ولكل طرف من الظهر والبطن موضع اطلاع فطلع الظاهر تعلم العربية والتحرر فيها وتبوع
 ما يتوقف عليه معرفة الظاهر من اثبات النزول والناسخ والمنسوخ وغير ذلك ومطلع الباطن تصفية النفس والرياضة
 باتعاب الجوارح في اتباع الظاهر والعمل بمقتضاه كما قال صلى الله عليه وسلم ﴿ من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم ما لا يعلم ﴾
 ﴿ قوله ﴾ لما قرر وحدانيته تعالى ﴿ اى قررها بقوله فلأتجمعوا الله اندادا وبين الطريق الموصل الى العلم بما
 يتفرع النهى المذكور على ما ذكره لبيان ربوبيته انه خالقهم وخالق اصولهم وما يحتاجون اليه في معاشهم من المظلة
 والمقلة والمطاعم والملابس فان خلق هذه الامور التي لا يقدر عليها غيره تعالى شاهد على وحدانيته تعالى فان تفرع
 النهى المذكور على ما ذكره من دلائل الانفس والآفاق اعنى خلقهم وخلق الارض والسماء وما بينهما بيان للطريق
 الموصل الى العلم بوحدانيته تعالى ولما كان اول ما يجب على المكلف معرفة الله تعالى ووحدانيته ومعرفة نبوة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين الطريق الى معرفته تعالى ذكر عقيدته ما يوصل الى العلم بنبوته عليه الصلاة
 والسلام وهو القرآن المجز بفصاحته واخامه من طوالب بمعارضته الا انهم لقصور نظرهم لم يتفطنوا لاجازه
 وقالوا انه مخلوق مفترى وبعد كونه كلام الله تعالى لانه لو كان من عند الله تعالى لانزل جملة واحدة مخالفا لما يكون
 من عند الناس لان ما يوجد من عندهم من الكلام المنظوم والمنثور انما يوجد مفرقا منجما حينما بعد حين شيئا
 بعد شيء حسبما يعين لهم من الاحوال المتجددة والحاجات السانحة فلما رأوا القرآن العظيم هكذا نجوما سورة
 بعد سورة وآيات بعد آيات على حسب النوازل وكذا الحوادث قالوا هذا لا يشبه كلام الله تعالى وانما في شك منه
 مرئيب لانه لو كان كلام الله تعالى لانزله جملة واحدة على خلاف عادة الناس كما حكى الله تعالى عنهم بقوله وقال
 الذين كفروا لو انزل عليه القرآن جملة واحدة فانزل الله تعالى وان كنتم في ريب اى ان ارتبتم في هذا الذي نزل
 على التدرج فها تواتوا انتم نجما من نجومه فانه ايسر عليكم من ان ينزل دفعة فيتحدى بالجموع فقد جعل ما اتخذوه
 وسيلة الى القدح وسيلة الى تبييتهم وازامهم وهي غاية التبييت والازام فانهم طولوا مرة بان يأتوا بمثل هذا
 القرآن بقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ومرة بان قيل لهم
 فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ومرة بسورة مثله فأتوا انتم بنجم واحد من نجومه اى سورة من اقصر سورته او آيات
 شتى مفتريات فاهو الحجمة في اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام هو القرآن العظيم الا انهم لما ارتابوا في حجته
 وطعنوا فيه باحتمال كونه مفترى ازال شبههم بهذه الآية حيث بين بها اعجازه فانهم اذا عجزوا عن الاتيان
 بما يوازي اقصر سورة منه ظهر كذبهم في تجويز الاختلاق والافتراء وتبين كونه من عند الله تعالى كما يدعيه
 من نزل عليه وعرفهم بها ما يعرفون به اعجازه وكونه نازلا من عند الله تعالى كما يدعيه وهو ان يتحنوا
 انفسهم ويحربوا طبائعهم انهم هل يقدرون على اتيان ما يوازي اقصر سورة مما اتى به من لم يكتب ولم يقرأ ولم يخالط
 القرآن فهو تعالى لما بين هذه الآية ما هو الحجمة على نبوته عليه الصلاة والسلام بعد ذكره الحجمة على وحدانيته

فخل البدن بالارض والنفس بالسماء والعقل
 بالماء وما افاض تعالى عليه من الفضائل
 العملية والنظرية المحصلة بواسطة استعمال
 العقل للحواس وازدواج القوى النفسانية
 والبدنية بالثمرات المتولدة من ازدواج القوى
 السماوية الفاعلة والارضية المنفصلة بقدرة
 الفاعل المختار فان لكل آية ظهرا وبطنا ولكل
 حدم مطالعا (وان كنتم في ريب مما نزلنا على
 عبدنا فأتوا بسورة) لما قرر وحدانيته وبين
 الطريق الموصل الى العلم بها

صارت الآيات بمنزلة ان يقال لا اله الا الله محمد رسول الله وتبين ما يكون حجة عليهما وكلمة ان في قوله تعالى وان كنتم في ريب حرف شرط اصله ان يستعمل في الامور المحتملة المشكوك فيها والله تعالى منزّه عن ان يشك في امر من الامور فهو عالم انهم مرتابون الا انه تعالى ذكر كلمة ان فيما هو متحقق الوقوع جريا على عادة العرب في محاوراتهم كقولهم ان كنت انسانا فافعل ما يقتضيه النظر مع علمهم بانه انسان وقولهم ان كنت ابني فاطمني فخطابهم الله تعالى على العادة الجارية فيما بينهم وقيل كلمة ان ههنا بمعنى اذا قال ابو زيد وتجيي كلمة ان بمعنى اذا نحو قوله تعالى وذروا ما بيني من الربا ان كنتم مؤمنين وقوله واتم الاعلون ان كنتم مؤمنين وقوله في ريب خبر كان فيتعلق بمحذوف اي ان كنتم واقعين فيه جعل الريب بمنزلة الظرف المحيط بهم لكثرة وقوعه منهم وقوله مما يتعلق بمحذوف مجرور على انه صفة لريب ومن للسيبية او لا ابتداء الغاية وماموصولة او نكرة موصوفة والعاث محذوف على التقديرين اي نزله وهو القرآن **قوله التي بذت** اي غلبت والمضارة من الضرر والمعازة المغالبة من عز اذا غلب والمعازة الافساد من المعرة وهي الفساد **قوله** وانما قال مما نزلنا يعني ان تنزيل الشيء هو ازاله على سبيل التدرج مرة بعد مرة في اوقات مختلفة بخلاف الانزال فانه موضوع للدلالة على النزول مطلقا مع قطع النظر عن الكثرة والتنجيم وتضعيف عين الفعل اللازم كالهزمة في ان كل واحد منهما من اسباب التعدية فالشهور الشائع كونها للتعدية عند اتصالها بالفعل اللازم ولا يكون التضعيف للتكثير والتدرج الا نادرا كما في قوله تعالى مما نزلنا فان المخفف لازم وقد عدى بالتضعيف وفهم كون المراد نزوله نجما على حسب الوقائع بمعونة المقام فان نزوله هكذا لما راى ابراهيم وقالوا لا نزل هذا القرآن جملة واحدة انزل الله تعالى هذه الآية اذ احدهم يشبههم وازاما للحجة عليهم بان عجزوا عن اتيان ما يوازي اقصر نجومه فعلم لنزوله بهذا السبب ان المراد نزوله نجما بخلاف قولهم لو نزل هذا القرآن جملة واحدة فان التضعيف فيه مجرد التعدية اذ ليس المعنى على انهم اقترحوا تكرير نزول القرآن جملة واحدة وفي قوله تعالى مما نزلنا النفات من الغيبة الى التكلم لان ما قبله هو قوله اعبدوا ربكم فقتضى الظاهر ان يقال بعده مما نزل على عبده ولكنه التفت الى التكلم لتفخيم المنزل وعدى التنزيل بكلمة على لا فادتها الاستعلاء الدال على تمكن المنزل من المنزل عليه واستقراره عليه وكلمة الى انما تفيد الوصول والانهاء فقط **قوله** تنويهها بذكره اي رفعها لذكر العبد وتعظيما لشأنه يقال ناه الشيء ينوه اي ارتفع ونوته تنويهها اذا رفعته ونوته باسمه اذا رفعت ذكره والتعريف بالاضافة قد يكون لتعظيم شأن المضاف كما في قولك عبد الخليفة جاء وقد يكون لتعظيم المضاف اليه كما في قولك عبدى حضر وقد يكون لتعظيم غيرهما كما في قوله عبد السلطان ضيفي واصل فأتوا ائبوا مثل اضربوا فالهمزة الاولى همزة وصل اتى بها لا ابتداء بها لتعذر الابتداء بالساكن والثانية فاء الكلمة قلبت الثانية ياء لكسرة ما قبلها دفعا لثقل المتكرر واستغلت الضمة على الياء التي هي لام الكلمة فنقلت الى ما قبلها بعد سلب حركتها ثم حذف لاجتماع الساكنين فصار ائبوا فلما اتصلت الكلمة بالفاء الجزائية استغنى عن همزة الوصل فسقطت كما هو الاصل في همزات الوصل فعادت الهمزة التي هي فاء الكلمة لانها انما قلبت ياء للكسرة التي كانت قبلها وقد زالت **قوله** والسورة الطائفة من القرآن يريد تفسير سورة القرآن والافلغظ السورة يطلق على الطائفة من سائر الكتب السماوية كما روى ان من سور الانجيل سور الامثال وروى ايضا ان سائر ما اوحى الله تعالى الى انبيائه سورة مترجة ومعنى المترجة الملقبة المسماة باسم مخصوص كسورة الفاتحة وسورة الاخلاص وقوله طائفة من القرآن تناول عدة آيات يعبر عنها بنحو العشر والحزب ولما وصفها بقوله المترجة خرج عنها مثل تلك الآيات لان تلك الالفاظ ليست اسما والقبائل تلك الآيات ونقض هذا التعبير بآية الكرسي فانه يصدق عليها انها طائفة من القرآن مترجة مع انها ليست بسورة واجيب بان ما ظن انه ترجمة لها من مجرد اضافتها الى الكرسي لم يصل الى التسمية والتلقيب وقوله التي اقلها ثلاث آيات ليس من قبود التعريف والالوجب ان يصدق على ما يصدق عليه انه سورة انه طائفة مترجة من القرآن اقلها ثلاث مع انه لا يصدق على شيء من السور بل المراد منه بيان ان جنس هذه الطائفة المسماة بالسورة تغاوت افراده قلة وكثرة وغاية فلتها ثلاث آيات وبهذا ينكشف المقصود زيادة انكشاف فلا يرد ان هذا القيد يوجب ان لا يصدق التعريف المذكور على شيء من السور ثم ان واو السورة يحتمل ان تكون اصلية وان تكون منقلبة عن همزة فان كانت اصلية يحتمل ان تكون سورة القرآن منقولة من سور المدينة وهو حائظها وان تكون منقولة من السورة بمعنى

ذكر عقبيه ما هو اللمحة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهو القرآن المعجز فصاحته التي بذت فصاحة كل منطبق والخطامه من طوبل بمعارضته من مصاقع الخطباء من العرب العرباء مع كثرتهم وافراطهم في المضادة والمضارة وتهالكهم على المعازة والمعازة وعرف ما يعترف به اعجازه ويتيقن انه من عند الله كما يدعيه وانما قال مما نزلنا لان نزوله نجما فنجما بحسب الوقائع على ما رى عليه اهل الشعر والخطابة مما يري بهم كما حكى الله عنهم فقال وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة فكان الواجب تحديهم على هذا الوجه اذ اذاحة للشبهة وازاما للحجة واذاف العبد الى نفسه تعالى تنويهها بذكره وتنويهها على انه مختص به منقاد لحكمه تعالى وقرى عبادنا يريد محمدا صلى الله عليه وسلم وامته والسورة الطائفة من القرآن المترجة التي اقلها ثلاث آيات وهي ان جعلت واوها اصلية منقولة من سور المدينة لانها محيطبة بطائفة من القرآن مفرزة محوزة على حياها

الرتبة والدرجة الرفيعة وعلى التقديرين تكون سورة القرآن مجازاً من قبيل الاستعارة التصريحية بان شبت بسور المدينة من حيث كونها محيطة بطائفة من القرآن كحاطة سور البلد بالجميع حيث جمعوا سورة القرآن على سور يفتح الواو وجمعوا سورة البلد على سور يسكونها او بان شبت سور القرآن بالمراتب والمنازل من حيث ان القارى يترقى فيها واحدة بعد واحدة ويحتمل ان يكون اطلاق السور بمعنى الرتب على سور القرآن مبنيًا على تقدير المضاف اى ذوات سور فان لها مراتب الطول والقصر والفضل والشرف وثواب القراءة **قوله** حرّاب وقد في النسخ المعول عليها بالآء المهملة وفي بعضها بالزاي المعجمة وهما اسما رجلين من بنى اسد وهما حرّاب بن زهير وقتابن مالك ورهط الرجل قومه وقبيلته اثبت لقومهم رتبة في المجد ووصفها بان الغراب الواقع فيها لا يمكن لاحد ان يطيره شبه اهل الحاجات العاكفين حول سرادقهم طالين نمرات مجدهم وعوداً تفضاهم بالغربان الواقعة في ارض مخصبة كثيرة الثمار المائلة بطباعها اليها بحيث لا يتأني اطارتها عنها وقيل هو كناية عن رفعة شأن تلك الرتبة اى لا يصل اليها الغراب حتى يطار اذا غراب هناك ولا اطارة او لاتصل الاشارة الى غرابها حتى يطار مع انه يفر بادنى رتبة وان كان و اوها منقلبة عن الهمزة تكون منقولة من السور بمعنى القطعة والبقية ومنه يقال اسار في الالاء ابقى فيه قطعة وبقية من الماء فيكون تسمية سورة القرآن بها الكونها قطعة منه **قوله** والحكمة في تقطيع القرآن سورا افراد الانواع الخ **قوله** اى تمييز بعض الانواع المختلفة عن البعض الاخر بايراد كل واحد منها في سورة على حدة وتلاحق الاشكال اى انضمام بعض النظائر ببعض الاخر منها بايرادها جميعا في سورة واحدة وتجاوب النظم اى اطراف النظم وجوانبه يكون بعضها لبعض الاخر منها مناسبه كأنه يتجاوب ويتجاذب كل بعض مع صاحبه وتنشيط القارى تحريكه وجعله ذات نشاط ورغبة في القراءة والدرس والتحصيل **قوله** نفس ذلك عنه **قوله** اى فرج عنه بعض الكربة والميل ثلث الفرسخ والبريد اثنا عشر ميلا وهو مسيرة يوم للمسافر والبريد في الاصل اسم لبغل يحفظ في الخانات المبنية في الطرق ليركبه من بعثه السلطان لمصلحة وهو كلمة فارسية اصله بر يد دم وذلك لان الملوك الماضية كانوا يبنون الربط في الطرق ويوقفون فيها البغال ليركبها الرسل المبعوثون للحاجات ويقنعون اذ ناب تلك البغال علامة لذلك فتكون موقوفة بالاجل الحاجات ثم سمي به الرسول المحمول عليها ثم سميت به المسافة التي يقطعها الرسول وهي اثنا عشر ميلا **قوله** متى حذوها **قوله** اى اتها و قطعها من قولهم حذق السكين الشيء اى قطعه قال الجوهري يقال حذق الصبي القرآن اذا مهر فيه **قوله** اى غيرها من القوائد **قوله** اى منضمما الى غير ذلك ومن فوائده تقطيعه سورا اى تصور في الكاتب من امثال ما ذكر في القارى والحافظ ومنها ان تلك السور مخالفة المقادير كانواع من جواهر نفيسة متفاوتة الاجسام وفي ذلك نوع زينة يخلو عنها ما ليس كذلك **قوله** صفة سورة **قوله** اى صلة متعلقة بمحذوف هو صفة سورة و اشار اليه بقوله اى بسورة كاشفة من مثل ما نزلنا من القرآن وبهذا ظهر كونه قسما لقوله الاتى او صلة فاتوا **قوله** ومن لتبعض **قوله** اى كاشفة بعض مثل ما نزلنا في حسن النظم وغرابة البيان من حيث كون مقاصده مقتصرة على ايجاب الطامعات والتهى عن الفواحش والمنكرات والحث على مكاره الاخلاق والاعراض عن الدنيا الفانية والاقبال على الآخرة الباقية مع ما فيها مما لا عين رأت ولا ذن سمعت ولا خطر على قلب بشر **قوله** او لتبيين **قوله** فالعنى فاتوا بسورة هي مثل ما نزلنا في حسن النظم وغرابة البيان فالصنف قد جوز كون كلمة من لتبعض او لتبيين على تقدير كون ضمير مثله راجعا لقوله ما نزلنا والشريف المحقق لم يرض بكونها لتبعض على ذلك التقدير حيث قال وان جعلت تبعية اوهم ان المنزل مثلا يجوزوا عن الاتيان ببعضه كأنه قيل فاتوا ببعض ما هو مثل المنزل فلا تكون المائة انصرح بهامن تمة المعجوز عنه حتى يفهم انها منشأ المعجز الى هنا كلامه يعنى ان كونها لتبعض يوهم ان يكون المعجوز عنه مجرد اتيان بعض ما هو مثل المنزل وانه لا مدخل لاعتبار المائة في معجزهم فلا يكون اعتبارها منشأ المعجز بخلاف ما اذا جعلت تبعية فان المعجوز عنه حينئذ يكون اتيان المماثل فيكون لاعتبار المائة مدخل في معجزهم وتكون المائة منشأه وانما قال اوهم لان قولنا فاتوا بسورة كاشفة بعض مثل المنزل لا يستدعى ان يكون له مثل محقق بل هو كلام على طريق ارخاء العنان وهو بالغ لتبكيك والالزام فلذلك لم يلتفت المصنف الى هذا الابهام **قوله** وزائدة عند الاخفش **قوله** فانه يجوز زيادتها في الاثبات سواء دخلت على المعرفة كما في قول العرب قد كان من مطر وكذا الكوفيون وغيرهما شرط في زيادتها شرطين كونها في غير الموجب ودخولها على التكرات وغير الموجب امانتي نحو ما رأيت

او محتوية على انواع من العلم احنوا سور المدينة على ما فيها او من السورة التي هي الرتبة قال

ولرهب حرّاب وقد سورة * في المجد ليس غرابها بمطار * لان السور كالمنازل والمراتب يرتقى فيها القارى اولها مراتب في الطول والقصر والفضل والشرف وثواب القراءة وان جعلت مبدلة من الهمزة فن السورة التي هي البقية والقطعة من الشيء والحكمة في تقطيع القرآن سورا افراد الانواع وتلاحق الاشكال وتجاوب النظم وتنشيط القارى وتسهيل الحفظ والترغيب فيه فانه اذا ختم سورة نفس ذلك عنه كالمسافر اذا علم انه قطع ميلا او طوى بريدا والحافظ متى حذقها اعتقد انه اخذ من القرآن حضا تاما وراز بطائفة محدودة مستقلة بنفسها فعظم ذلك عنده وابتهج به الى غيرها من القوائد (من مثله) صفة سورة اى بسورة كاشفة من مثله وانضمير لما نزلنا ومن لتبعض او لتبيين وزائدة عند الاخفش اى بسورة مماثلة للقرآن العظيم في البلاغة وحسن النظم

وظرفاء مع احتمال كونه جمع شاهد مثل شاعر وشعراء بناء على ان الاول اولى لا طراد فعلاء في فعل دون فاعل
 ثم ان الشهيد مشهور في معنى الحاضر ومنه قوله تعالى او اتقوا الله وهو شهيد وكذا في معنى الشاهد اي
 القائم بالشهادة ويكون بمعنى الناصر ايضا حيث يقال انا شهيد وشاهده اي ناصره ومعينه ذكر الامام
 الواحدى في تفسير قوله تعالى وادعوا شهداءكم انه قال ابن عباس رضى الله عنهما يعني اعوانكم وانصاركم
 الذين بظاهرونكم على تكذيبكم وسمى اعوانهم شهداء لانهم يشاهدونهم عند المعاونته ويكون بمعنى الامام ايضا
 كما في قوله تعالى ونزعنا من كل امة شهيدا نقل عن الراغب انه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه فسر الشهداء
 في هذه الآية بالاعوان وروى عن مجاهد انه قال معناه الذين يشهدون لكم وعن غيرهما انه قال معناه اثمتكم ولما
 كان في وجه اطلاق الشهيد على الامام نوع خفاء قال المصنف وكأنه سمي به لانه يحضر النوادى اي المجالس
 والمحافل وهو جمع النادى وهو مجلس القوم ومحدثهم **قوله وتبرم** اي تحكم وتؤكد الامور بمحضره
 اي بحضوره فكان حضوره هو الحضور الكامل المعتد به المستحق لان يسمى حضورا وان يسمى حاضره شهيدا
 والظاهر ان الناصر ايضا انما يسمى شهيدا لذلك فان تمام الامر انما يحصل بحضوره **قوله** اذ التركيب
 الخ **قوله** تعليل لصحة استعمال لفظ الشهيد في المعانى المذكورة يعنى ان تركيب لفظ الشهيد موضوع للحضور
 اما بالذات بان تكون ذات الشخص ونفسه حاضرة كما في ما عدا المعنى الثانى فان المتبادر من اطلاق الحاضر
 هو الحاضر بذاته وشخصه وان تسمية الناصر والامام بالشهيد لا يبنى تمام الامور على حضورهما بذاتهما كما مر
 واما بالتصور والقلب كما في المعنى الثانى فان القائم بالشهادة انما يسمى شهيدا لكونه مخبرا بما شاهده شهود علم
 وايقان فان مبنى الشهادة المتعارفة هو الحضور بالقلب وتبين المشهود به فاذا قال انا شاهد بهذا الامر يكون معناه
 انا عارف به متصور له واخبر به عن علم وشهود قلب وان كان ذلك بطريق المعاينة وكلمة من في قوله ومنه قيل
 للمقتول في سبيل الله شهيد للتبيين اي ولاجل ان التركيب للحضور اما بالذات او بالتصور قيل له شهيد لانه حضر اي
 تبين وتبين ما يرجوه من النعيم الدائم الابدى فيكون من الحضور بالذات لكن الشهيد حينئذ يكون بمعنى المشهود
 ولا بأس لان المقصود وجود معنى الحضور وقد حصل **قوله** ومعنى دون ادنى مكان من الشئ **قوله** اي اقرب
 مكان من الشئ الذى اضيف اليه لفظ دون فاذا قلت زيد دون عمرو كان معناه انه في مكان هو اقرب الامكنة
 من عمرو فان ادنى اسم تفضيل من دنوت منه دنوا اي قربت منه فهو دنوى اي قريب فهو مبنى من الفعل المعتل
 اللام لامن المهور اللام بخلاف الدنى والدانى بمعنى الخبيث الذى لا خير فيه فانه مأخوذ من الفعل المهموز اللام
 يقال دنأ الرجل يدنا دناءة اي صار دنيا لا خير فيه وذكر في الصحاح ان الدون نقبض الفوق فهو ظرف مكان
 والدون الحقير الخسيس فهو مشترك بين نفس المكان المنحط الاسفل او التمكن فيه وبين المنحط النازل بحسب القدر
 والرتبة المعنوية وهو معتل العين واعتبر المصنف وصاحب الكشاف رجحما الله في مفهوم الدون زيادة القرب
 المكاني حيث فسراه بادننى مكان من الشئ وهو بناء التفضيل ولم يصرح المصنف بكون ذلك المكان الاقرب نازلا
 منحطا عن مكان ذلك الشئ الا ان المصنف اشار اليه بقوله ثم استعير للرتب قليل زيد دون عمرو من غير ان يقصد
 بيان اقربية مكان زيد من عمرو فضلا عن كون ذلك المكان الاقرب انزل من مكان عمرو بل يقصد بيان تفاوت
 مرتبتهما وان زيدا انزل من عمرو في الشرف ووجه الاشارة انه جعل اطلاق لفظ دون على المنحط في الرتبة المعنوية
 منبثا بشبهه بالمنحط في الرتبة المكانيه فدل ذلك على ان الانحطاط في الرتبة المكانيه معتبر في المفهوم الحقيقى
 للفظ دون كما يعتبر فيه زيادة القرب وذكر في الحواشى الشريفة ان لفظ دون في اصله للتفاوت في الامكنة
 يقال لمن هو انزل مكانا من الآخر هو دون ذلك فهو ظرف مكان مثل عندا لانه ينبنى عن دنوا اكثر وانحطاط
 قليل واشار صاحب الكشاف الى الثانى بقوله اذا كان احط منه قليلا يعنى في المكان والى الاول بقوله ادنى مكان
 من الشئ فوجب ان يكون قول المصنف هو ادنى مكان من الشئ بمعنى اقرب مكان منه بحيث يكون انزل من
 مكانه قليلا واعتبر معنى الدنو في لفظ دون في جميع ما اخذ منه لتناسبهما من حيث المعنى وتوافقهما في الحروف
 الاصول وان تخالفا في ترتيبها من حيث ان احدهما اجوف والآخر معتل اللام وليس احدهما مقلوبا من
 الآخر لانسواءهما في التصرف وهو يوجب ان يكون كل واحد منهما لغة اصلية **قوله** ثم استعير **قوله**
 عطف على قوله ومعنى دون ادنى مكان من الشئ وقوله ثم اتسع عطف على استعير والحاصل ان لفظ دون في الاصل

والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر او القائم
 بالشهادة او الناصر او الامام وكأنه سمي
 به لانه يحضر النوادى وتبرم بمحضره
 الامور اذ التركيب للحضور اما بالذات
 او بالتصور ومنه قيل للمقتول في سبيل الله
 شهيد لانه حضر ما كان يرجوه او الملائكة
 حضروه ومعنى دون ادنى مكان من الشئ
 ومنه تدوين الكتب لانه ادناه البعض من
 البعض ودونك هذا اي خذه من ادنى
 مكان منك ثم استعير للرتب قليل زيد دون
 عمرو اي في الشرف ومنه الشئ الدون ثم
 اتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد الى
 حد وتخطى امر الى آخر

للتفاوت في الامكنة ثم استعير منه للتفاوت في المراتب المعنوية تشبيها لها بالمراتب المحسوسة وشاع استعماله فيها اكثر من استعماله في اصل معناه فقبل لمن هو انزل من الآخر في الشرف هو دونه ثم اتسع فيه اي ثم تجاوز في هذا الدون المستعار للرتب المتفاوتة فاستعمل في كل تجاوز حد الى حد وان لم يكن هناك تفاوت وانحطاط فهو في هذا المعنى مجاز في المرتبة الثانية كما في قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين وقول امية ابن الصلت

يا نفس مالك دون الله من واق * ولا لسع بنات الدهر من راق *

والاولياء جمع الولي بمعنى الصديق وهو ضد العدو مثل قوي واقوياء والولاء بفتح الواو الصداقة فيكون مصدرا لولي وبكسر الواو مصدرا لوالى وقوله اي لا يتجاوزوا وكذا قوله اي اذا تجاوزت بيان لحاصل المعنى فان دون في الموضعين ظرف مستقر وقع حالا اي لا يتخذوهم اولياء متجاوزين المؤمنين ومالك من واق متجاوزة وقاية الله تعالى وكلمة من فيها لا تبدأ الغاية لان موالاة الكفار مبتدأة من التجاوز وكذا انتفاء الواقي مبتدأ منه وقوله اتسع بدل استعير اشارة الى ان التجاوز في المرتبة الثانية غير مبني على التشبيه حتى يكون من قبيل الاستعارة فيكون مجازا مرسلا على طريق اطلاق المقيد على المطلق فان الدون المستعار للنحط في الرتبة المعنوية مستعمل في التجاوز المقيد بكونه من رتبة حسنة رفيعة الى رتبة قبيحة حقيرة فيكون استعماله في مطلق تخطى امر الى امر مجازا مرسلا متفرعا على الاستعارة ولفظ النفس في قول امية بن الصلت روى مضموما على انه منادى مفرد معرفة ومكسورا على حذف ياء المتكلم اكتفاء بالكسرة والاسع بالعين المهملة اللدغ قال الشاعر

قد لدغت حبة الهوى كبدى * فلا طيب لها ولا راق *

وارد بنات الدهر حوادثه المتولدة منه فانه قد شاع بينهم تشبيه الليلة بالحلي وما تجدد بعد انقضاء الناس واختلاطهم من الحوادث بالاولاد والتعبير بالبنات لكونها عبارة عن الحادثات **قوله** ومن متعلقة بادعوا **قوله** على انها ابتدائية والمعنى ادعوا للاستعانة على الاتيان بما يعارض به القرءان ويمثله متجاوزين دعاء الله تعالى فان دعاء غير الله تعالى مبتدأ من التجاوز عن دعوة الله تعالى للمعارضة واتيان مثله وتلخيص المعنى ادعوهم متجاوزين دعاء الله تعالى فان دعاء غير الله تعالى مبتدأ من التجاوز عن دعائه تعالى والشهداء اما من الشهيد بمعنى الحاضر او من الشهيد بمعنى الناصر اشار الى الاول بقوله من حضركم والى الثاني بقوله او من رجوتهم معونته ولم يقل او اعانكم وهو المناسب لقوله من حضركم لان اعانة شهدائهم انما هي بحسب رجائهم وزعمهم لا بحسب الواقع وقوله من انسكم وجنكم وآهنتكم بيان لقوله من حضركم ومن رجوتهم معونته على سبيل البدل وقوله غير الله منصوب على الاستثناء او على البدلية من قوله حضركم وهو حاصل معنى قوله تعالى من دون الله كما ذكر الشريف المحقق نور الله مرقدته من ان الدون الذي هو معنى تجاوز حد الى حد قريب من ان يكون بمعنى غير كأنه اداة استثناء وكذا ذكر في الحواشي السعدية والامر في قوله تعالى وادعوا شهداءكم على هذا الوجه يكون للتجيز والتهدي والارشاد الى ان القرءان كتاب سماوى فان معنى الآية على ما قاله المفسرون ان الله تعالى لما احتج عليهم في اثبات توحيدهم احتج عليهم في اثبات نبوة عبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم ببيان ان القرءان العظيم كتاب معجز نزله الله تعالى عليه اثباتا لنبوته وبيان لما شرعه لعباده ليس في وسع غيره اتيان مثله فكأنه تعالى قال وان كنتم في شك مما نزلنا عليه وقتلتم لاندرى اهو من عند الله ام لا لجواز كونه مخلقا مفترى كما اخبر الله تعالى عنهم قالوا ان هذا الاختلاق وما هذا الا فلك مفترى وان هذا الاسهر مبین فاعلموا ان المقام ليس مقام الشك والارتياب لقيام البرهان الدال على كونه من عند الله تعالى وبين الطريق الموصل الى زوال الشك والارتياب والى الثيقن بانه كلام الله تعالى حيث تحداهم بان قال لهم ادعوا اعوانكم وانصاركم واستعينوا بكل ناصر لكم غير الذي هو القادر على كل شيء وانظروا هل في قدرتك الاتيان بمثله فان معجزتم عن ذلك مع تظاهرهم وتعاونكم فكيف تزعمون ان محمدا اتى به من قبله فانه لو اتى به من عند نفسه لقد زعمتم انتم مع تظاهرهم على الاتيان بمثله قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرءان لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا **قوله** فانه لا يقدر على ان يأتى بمثله الا الله **قوله** علة وبيان لكون المعنى ما ذكره فان الامر فيه لتجيزهم وارشادهم الى ان ما يستعينون به من غير الله تعالى لا يعينهم بل يهزمهم بلامرية لانه مثلهم في العجز

ل تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين وقال امية نفس مالك دون الله من واق اي اذا تجاوزت وقاية الله فلا يقبلك غيره من متعلقة بادعوا والمعنى وادعوا الى المعارضة من حضركم او رجوتهم معونته من انسكم وجنكم وآهنتكم غير الله سبحانه تعالى فانه لا يقدر على ان يأتى بمثله الا الله

وضمير فانه للشان **قوله** او وادعوا من دون الله شهداء يشهدون لكم بان ما اتيتم به مثله **قوله** اي والمعنى هذا فقوله تعالى من دون الله حال من فاعل ادعوا والشهداء من الشهيد بمعنى القائم بالشهادة لا بمعنى الحاضر والناصر قال الشريف المحقق في تقرير هذا الوجه اي ادعوا شهداءكم من الناس **قوله** وادعواكم متجاوزين الله في الدعاء اي لا تدعوه ولا تستشهدوا به اي لا تقتصروا على ان تقولوا الله يشهد بانا صادقون فيما ادعينا كما يقول العاجز عن اقامة البينة فان الدعوى ثبت عند الحاكم بشهادة الناس عليها لا بان يقال الله شهيد على ان ما ادعاه حق فانه يدين العاجز عن اقامة الحجج على دعواه اي عاداته والامر حينئذ لبيان مجزهم عن الاثبات المذكور باظهار امتناع وجود من يشهد بان ما اتوا به مثل للقرآن وانهم ليس لهم مثبت في تصحيح دعواهم سوى الاستشهاد بالله تعالى وكلمة من في هذا الوجه ايضا ابتداءية اي ادعوهم للاستشهاد بهم دعاء مبتدأ من التجاوز من دعاء الله تعالى للشهادة **قوله** او بشهداءكم **قوله** عطف على ادعوا في قوله ومن متعلقة بادعوا وذكر على تقدير تعلقها بقوله شهداءكم وجهين اشار الى الاول بقوله اي ادعوا شهداءكم الذين اتخذتموهم من دون الله اولياء او آلهة والى الثاني بقوله او الذين يشهدون لكم بين يدي الله على زعمكم والشهداء في هذين الوجهين بمعنى القائمين بالشهادة والمراد بهم الاصنام والدعاء للدعاء للاستعانة بها لاقامة الشهادة والامر بالدعاء فيهما لانهما بهم حيث امروا بان يستظهروا اي بان يستعينوا بالجادات في معارضة القرآن الذي اخرس بفصاحته كل منطبق وانما عبر عن الاصنام بالشهداء ترشيعا لمعنى التهكم بذكر ما اعتقدوه من انها من الله تعالى بمكان وانها تفهم شهادتها لهم بانهم على الحق كأنه قبل هي ملاذكم واعزتكم فادعوا لها هذه العظيمة التي دهشتكم والفرق بين الوجهين ان دون على الوجه الثاني مستعمل بمعنى قدام الشيء وبين يديه مستعار من معناه الحقيقي الذي يناسبه اعني ادنى مكان من الشيء وهو ظرف لغو معمول لشهداء لان الظرف يكفيه رآشحة الفعل في عامه فلا حاجة الى اعتماد اي ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله تعالى وكلمة من ههنا تبعية لانك اذا قلت اجلس بين يديه او خلفه كان معناه اجلس في جهة امامه او جهة خلفه لانها طرفان للفعل وان قلت اجلس من بين يديه او من خلفه كانت كلمة من تبعية لان الفعل يقع في بعض الجهتين كما تقول جئت من الليل وقال النحرير التفتازاني نور الله مرقد كلمة من الداخلة على دون في جميع مواضعها بمعنى في كما في سائر الظروف الغير المتصرفة وهي التي تكون منصوبة على الظرفية ابداء ولا تجر الا بمن خاصة وعلى الوجه الاول تكون كلمة دون مستعملة بمعنى التجاوز على انه ظرف مستقروا حالوا والعمل فيها ما دل عليه شهداءكم اي الذين اتخذتموهم آلهة متجاوزين الله تعالى في اتخاذها كذلك وزعمتم انها شهداءكم وشعناؤكم يوم القيامة فكلمة من للابتداء فان الاتخاذ مبتدأ من التجاوز كذا في الحواشي الشريفة وزيادة لفظي الاتخاذ والزعم فيهما لدفع وهم ان الاصنام كذلك في الواقع واستشهد المصنف على كون دون الله بمعنى قدامه وبين يديه بقول الاعشى

تريك القذى من دونها وهي دونه * اذا ذاقها من ذاقها يمتطق *

يصف الزجاجة بغاية الصفاء ويقول انها في صفاتها بحيث لو فرض ان يكون ورآها قذى تريك القذى قدامها والحال انها قدام القذى والضمير المنصوب في ذاقها للزجاجة على طريق ذكر المحل واردة الحال كما في قولهم شربت كاسا ويقال ذاق فتمطق اي ضم شفنيه والصق لسانه بالحك الاعلى مع صوت وقيل اي مص شفنيه من غايه لذة المذوق بحيث يسمع لها صوت وقوله ليعينوك تعليل لادعوا المقدر قبل قوله الذين اتخذتموهم مع ما عطف عليه وهو قوله اي الذين يشهدون لكم يعني ان الشهداء في هذين الوجهين وان كانوا بمعنى القائمين بالشهادة الا ان المقصود من دعائهم في آيات ما يعارض به القرآن تصحيح الدعوى بشهادتهم **قوله** وقيل من دون الله اي من دون اولياءه **قوله** بتقدير المضاف هذا هو الوجه الثالث على تقدير تعلق من دون الله بقوله شهداءكم ولم يرض به المصنف بناء على ان ارتكاب الحذف من غير ضرورة تدعو اليه غير لائق ببلاغة القرآن وقوله يعني فصحاء العرب يريد ان المراد بالشهداء في هذا الوجه رؤساء المشركين واشرافهم الذين لهم فصاحة بالغة ووجاهة عظيمة في المجالس والمحافل والمشاهد جمع مشهود وهو موضع الحضور فعلى هذا لا بد من تقدير المضاف في قوله من دون الله اي من دون اولياء الله رعاية للمقابلة فان قوله تعالى من دون الله ذكر في مقابلة شهدائهم واشرافهم الذين هم اولياء الاصنام وعبدتها فقابلهم انما هو المؤمنون الذين هم اولياء الله تعالى وعبادته كما انه تعالى ذكر في مقابلة اصنامهم في الوجه

او وادعوا من دون الله شهداء يشهدون لكم بان ما اتيتم به مثله ولا تستشهدوا بالله فانه من يدين المبهوت العاجز عن اقامة الحجج او بشهداءكم والمعنى ادعوا الذين اتخذتموهم من دون اولياء او آلهة وزعمتم انها تشهد لكم يوم القيامة او الذين يشهدون لكم بين يدي الله على زعمكم من قول الاعشى * تريك القذى من دونها وهي دونه * ليعينوك وفي امرهم ان يستظهروا بالجناد في معارضة القرآن العزيز غايه التبكيت والتهكم بهم وقيل من دون الله اي من دون اولياءه يعني فصحاء العرب ووجوه المشاهد ليشهدوا لكم ان ما اتيتم به مثله فان العاقل لا يرضى لنفسه ان يشهد بصحة ما انضح فساده وبان اختلاله

الاول والمعنى ادعوا قومكم المعروفين بالذب عنكم في مهماتكم ليشهدوا لكم انكم متمكنون من معارضة القرآن وان ما نأتون به مثله فانارضينا بشهادتهم ان شهدوا بذلك وهم لا يشهدون لكم لان العاقل لا يرضى لنفسه ان يشهد بصحة ما انضح فساده وبان اختلاله والمقصود بهذا الامر اخاء العنان والتدرج الى غاية التكبوت والالزام اشارة الى ان اعجاز القرآن بلغ من الظهور الى حيث لا يمكن لاحد ان ينكره منصفاً كان او مكابراً والظرف مستقر اي الذين يشهدون لكم متجاوزين في ذلك اولى بالله تعالى ومن ابتدائية **قوله** ان كنتم صادقين انه من كلام البشر في دعوى انه من كلام البشر وانكم تقدررون على اتيان مثله كما حكي الله تعالى عنهم من قولهم لو نشاء لقلنا مثل هذا **قوله** وجوابه محذوف وهو فافعلوا ذلك اي فأتوا بمثله حذف اعتمادا على دلالة ما قبله عليه وهو جواب الشرط الاول اعنى قوله فأتوا اي ان كنتم صادقين فيماز عتم فأتوا بسورة مماثلة ما نزلنا فانه لو جاء به فرد من افراد البشر من قبله ومن عند نفسه لوجب ان تكونوا قادرين على اتيان مثله لاسيما عند استعانتكم باعوانكم ومن المعلوم انه لو اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وان كون المتحدى مجزا دليل قطعي على ان المنزل عليه صادق في دعوى النبوة وليس قوله تعالى فأتوا بسورة جوا بالشرطين على سبيل التنازع لان البصريين لا يجوزون تقدم الجزاء على الشرط ويجعلون ما تقدم عليه دليل الجزاء بخلاف الكوفيين فانهم يجوزون تقدمه عليه **قوله** والصدق الاخبار المطابق عرف صدق المتكلم لان الواقع في الآية الصدق الذي هو صفة المتكلم اي صدق المتكلم هو اخباره عن الشيء بانه كذا اخبارا مطابقا لحال الخبر عنه في الواقع بان تكون النسبة الذهنية المدلولة من الكلام مطابقة للنسبة القا ئمين بين الطرفين في الواقع ويعلم منه ان كذب المتكلم هو الاخبار عن الشيء على الوجه الذي لا يطابق حال الخبر عنه في الواقع هذا عند الجمهور فان المطابقة المعتبرة في مفهوم الصدق عندهم انما هي بالنسبة الى الواقع بخلاف النظام فان المعتبر عنده المطابقة لاعتقاد الخبر ولا واسطة بين الصدق والكذب عندهما **قوله** وقيل اي قال الجاحظ صدق المتكلم اخباره عن الشيء بانه كذا اخبارا مطابقا لحال الخبر عنه في الواقع مع اعتقاد الخبر ايضا بان يعتقد ان الاخبار عنه بذلك مطابق لما هو عليه في الواقع كقول الخبر الواحد نصف الاثنان مع اعتقاده انه كذلك في الواقع وكذب المتكلم اخباره عن الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع وفي اعتقاده ايضا كقوله الاربعة فرد مع اعتقاد انها ليست بفرد فلا ينحصر اخبار المتكلم في الصدق والكذب بل يثبت بينهما رابع وسائط الاولى الاخبار المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة كقول الحكيم العالم حادث فانه ليس بصادق لعدم مطابقته لاعتقاد الخبر ولا كاذب لكون حكمه مطابقا للواقع والثانية الاخبار المطابق بدون الاعتقاد كقول المجنون العالم حادث كقول المجنون العالم حادث والواقع بصادق ولا كاذب عنده **قوله** عن دلالة او اشارة في موضع النصب على انه حال من الاعتقاد المذكور اي ناشئا ذلك عن دلالة تفيد القطع او اشارة تفيد الظن والمقصود منه تعميم الاعتقاد للعلم وهو الحكم الذهني الجازم الذي لا يقبل التشكيك وللظن وهو الحكم بالطرف الراجح فلا جزم فيه فضلا عن كونه لا يقبل التشكيك ولما اشتهر باسم الاعتقاد وهو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك ويعبر عنه باعتقاد القلدي كان قسما لكل واحد من العلم والظن المذكورين والظاهر ان ما نقل المصنف بقوله وقيل هو مذهب الجاحظ لانه هو الذي اعتبر في الصدق المطابقة للواقع والاعتقاد جميعا وفي الكذب عدم المطابقة لهما معا فلا بد ان لا يوصف الخبر بالكذب عنده الا اذا كان اخباره عن الشيء على خلاف الخبر عنه في الواقع وفي اعتقاد الخبر ايضا فينزم ان لا يكون المناقون كاذبين في قولهم انك رسول الله لان اخبارهم هذا وان كان على خلاف حال الخبر عنه في اعتقادهم لكنه ليس على خلاف حال ما في نفس الامر فلا يكون تكذيب الله تعالى اياهم بقوله والله يشهد ان المناقون لكاذبون صالحا لان يستدل به على اعتبار المطابقتين في الصدق وعلى اعتبار عدمهما في الكذب كما ذهب اليه الجاحظ وانما يصلح دليلا على كون الصدق عبارة عن مطابقة الاعتقاد فقط كما ذهب اليه النظام فلذلك جعله الخطيب في التلخيص متمسكا بالنظام فجعله دليلا لقوله وقيل مع اعتقاد الخبر انه كذلك محل بحث وتأمل وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه كلام المصنف ان ما نقله بقوله وقيل وان كان مذهب الجاحظ الا ان المقصود من اراد الآية ليس اثبات مذهب الجاحظ في كل واحد من الصدق والكذب وهو اعتبار كل واحد من المطابقتين في مفهوم الصدق واعتبار عدم

ان كنتم صادقين) انه من كلام البشر
جوابه محذوف دل عليه ما قبله والصدق
لاخبار المطابق وقيل مع اعتقاد الخبر انه
كذلك عن دلالة او اشارة لانه تعالى كذب
لناقون في قولهم انك رسول الله لما يعتقدوا
مطابقته ورد بصرف التكذيب الى قولهم
شهد لان الشهادة اخبار عما علمه وهم ما كانوا
قالين به

حيث سجلت على كذب من اخبر بما طابق الواقع ولم يطابق الاعتقاد فقط بل المقصود من ارادها بيان ان مجرد المطابقة للواقع لا تكفي في الصدق كما ذهب اليه الجمهور بل لا بد معها من المطابقة للاعتقاد ايضا ببيان انه لو كفي ذلك في الصدق لكان قول المناقين انك رسول الله صادقا وقد سجل الله تعالى انهم لكاذبون فيه ورد هذا الاستدلال بان هذه الآية لا تنفي مذهب الجمهور وهو كون مطابقة الواقع كافية في الصدق وانما تنفيه ان لو كان التكذيب راجعا الى المشهود به وهو قولهم انك رسول الله وليس كذلك بل هو راجع الى قولهم فان المراد به ان كان انشاء الشهادة فلا يصح توصيف قائله لا بالصدق ولا بالكذب الا انه يتضمن اخبارا كاذبا وهو الاخبار بان شهادتنا هذه صادرة عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد ويدل عليه ارادهم القضية المشهود بها على صورة الجملة الاممية المؤكدة بان واللام ومعلوم ان هذا الخبر الضمني كاذب عند الجمهور لعدم مطابقتها للواقع لانه تقول محض يقولونه بافواههم وقلوبهم خالية عن الاعتقاد بمدلوله ولو سلم رجوعه الى المشهود به فلان سلم ان يكون المعنى انهم لكاذبون فيه في نفس الامر حتى يلزم ان لا تكون مطابقة الواقع كافية في الصدق بل المعنى انهم لكاذبون فيه في زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل لانهم يزعمون انه غير مطابق للواقع وهو صادق في نفس الامر وعلى التقادير لادلالة الآية على خلاف مذهب الجمهور **قوله** لما بين لهم ما يعترفون به امر الرسول **قوله** اي ما يتطلبون به معرفة صدقه في دعوى الرسالة الى كافة الناس ومعرفة امر القرآن الذي جاء به أي معرفة كونه كلام الله تعالى منزلا من عنده معجزا للخلق عن معارضته واثبات مثله فلا يتوهم ان يتقوله احد من عند نفسه وفي الصحاح تعرفت ما عند زيد اي تطلبته حتى عرفته والمراد بما يتطلبون به المعرفة ما اشير اليه بقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وهو ان يجربوا انفسهم ويمتنعوا مبلغ طاقاتهم في نظم الكلام البليغ المنبئ عن المعارف المتعلقة باستكمال النفس بحسب القوة النظرية والعلوية ويبدلوا في ذلك وسعهم في الاثبات بمثل سورة مما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قوة ما يدعوهم الى ابطال امره من شدة عداوتهم له كما يدل عليها بذل النفوس والاموال في اضراره عليه الصلاة والسلام وقوله وما جاء به في موضع الجر بالعطف على لفظ الرسول والمراد بامر الرسول صدقه في دعوى الرسالة وبامر ما جاء به وهو القرآن كونه منزلا من الله خارجا عن مقدور البشر **قوله** ومير لهم الحق **قوله** وهو ما عليه المومنون في حق الرسول والقرآن والباطل ما زعمه الكفار في حقهما **قوله** رتب عليه **قوله** جواب لما اي رتب على بيان ما يعترفون به ذلك بالفاء السببية ما هو كالفذلكة والخلاصة لذلك البيان فقال فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار **قوله** وهو انكم اذا اجتهدتم في معارضته وعجزتم جميعا الخ **قوله** ضمير هو راجع الى قوله ما هو كالفذلكة واعتبر في تفسير قوله تعالى فان لم تفعلوا اجتهدتم في معارضة القرآن وعجزتم عنها مع ان اداة الشرط الواقعة في نظم القرآن داخلة على انتفاء الفعل الذي هو في معنى ترك المعارضة وهو اعم من العجز عنها لانسياق الذهن الى اعتبارها بمعونة المقام ومعنى الجمعية في قوله وعجزتم جميعا مستفاد من الخطاب العام في قوله كنتم وفاتوا وقوله وادعوا شهداءكم وقوله بما يساويه او يدانيه اشارة الى ان مماثلة ما اتوا به للقرآن لا تقتضي مساواته بل تحصل بان يكون قريبا منه وايضا قوله اذا اجتهدتم بكلمة اذا مع ان الواقع في الآية هي كلمة ان اشارة الى ان المقام يقتضي كلمة اذا المستعملة في مقام القطع بتحقق الشرط وان العدول الى كلمة ان لنكتة كما سيجي وانما قلنا ان مقتضى المقام هو كلمة اذا لانها في الاصل موضوعة لان تدخل على شرط مقطوع الوقوع فيما سيأتي من الزمان في اعتقاد المتكلم بخلاف كلمة ان فانها موضوعة لشرط مفروض وجوده في المستقبل مع عدم قطع المتكلم الآن بوقوعه فيه ولا بعدم وقوعه والمتكلم بهذه الآية لم يكن شاكا في عجزهم فقتضى الظاهر ان يقال فاذا لم تفعلوا **قوله** ظهر انه معجز **قوله** اشارة الى ان قوله فاتقوا النار وان كان جواب الشرط ظاهرا الا انه في الحقيقة لازم الجزاء وان الجزاء الحقيقي هو هذا المقدر فكان الظاهر ان يقال فاذا اجتهدتم في معارضته فيما سيأتي من الزمان وعجزتم جميعا عن الاثبات بما يمثله ظهر انه معجز وان التصديق به واجب فآمنوا به واتقوا العذاب المعد لمن كذب فمبصر عن الاثبات المكيف اي عبر عن الفعل الخاص وهو الاثبات المقيد بالتعليق بمفعوله الذي هو قوله بسورة من مثله بملحق الفعل الذي يتم كل فعل من الافعال الخاصة لقصد الايجاز حيث اوقع الفعل وحده موقع الفعل المقيد وهو الاثبات مع ما يتعلق به **قوله** ونزل لازم الجزاء منزله على سبيل الكناية **قوله** الجزاء الحقيقي هو وجوب الايمان وترك العناد فانه المترتب على اجتهدتم

(فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة) لما بين لهم ما يعترفون به امر الرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به ومير لهم الحق من الباطل رتب عليه ما هو كالفذلكة له وهو انكم اذا اجتهدتم في معارضته وعجزتم جميعا عن الاثبات بما يساويه او يدانيه ظهر انه معجز والتصديق به واجب فآمنوا به واتقوا العذاب المعد لمن كذب فمبصر عن الاثبات المكيف بالفعل الذي يتم الاثبات به وغيره ايجازا ونزل لازم الجزاء منزله على سبيل الكناية

جميعا في معارضته وعجزهم عنها والمراد بلازمه هو اتقاء النار المعدة لتكذيب المكذب فانه لازم لترك العناد فاطلق هذا اللازم لينقل منه الى مزومه الذي هو التحلي بحلية الايمان قيل فاتقوا النار بدل ان يقال فآمنوا واركوا العناد على سبيل الكناية التي هي الانتقال من اللازم الى المزوم على ما ذهب اليه السكاكي واحتج الى تقدير الجزاء ولم يجعل قوله فاتقوا النار جزءا حقيقة لان اتقاء النار واجب مطلقا لا يتوقف وجوبه على شرط فلا وجه لتعليقه على عدم اتيانهم بسورة من مثله ولا يجعل عدم الايمان بها شرطا لاتقاء النار لان حق الشرط ان يكون مزوما للاتقاء فلم يصلح قوله فاتقوا لان يكون جزءا حقيقة فلذلك قدر ما يصلح للجزائية وجعل المذكور الذي هو لازم للمقدر منزلا منزله وقام مقامه على سبيل الكناية **قوله** تقريراً للمكني عنه **علة** لتزويل قوله فاتقوا النار منزلة فآمنوا واركوا العناد على سبيل الكناية عنه فان الكناية لما كانت عبارة عن ذكر اللازم المساوي للشيء لينقل منه الى ذلك الشيء المزوم له وكان وجود اللازم دليلا على مزومه كان سلوك الكناية بمنزلة اثبات المزوم بينة فكان تقريراً للمكني عنه فكان قوله فاتقوا النار ابلغ من ان يقال فآمنوا لكونه ايجاب الاتقاء ايجابا للايمان التزاما لامتناع تحقق الاتقاء بدون الايمان **قوله** وتهويلاً لشأن العناد وجه ثان لا اختيار سبيل الكناية وتقريره انه لما امر بالايمان بالمنزل وترك العناد في حقه في صورة اتقاء النار وعبر به عنه فهم منه ان العناد وعدم الايمان بمنزلة الاحتراق بالنار بحيث اذا اريد ان يعبر عنه يعبر بمقاساة عذاب النار وفي ذلك تهويل لشأن العناد وتخويف عظيم منه **قوله** وتصريحاً بالوعيد وجه ثالث له وتقريره انه لو لم يسلك سبيل التصريح وقيل ظهر انه مجز وان التصديق به واجب لما فهم وعيد المعادين الا بالالتزام بخلاف قوله فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة فانه صريح في ان وعيد من لم يصدق به هو النار الموصوفة **قوله** مع الاجاز متعلق بقوله وتصريحاً فان الوعيد وان امكن مع عدم سلوك التصريح الا انه حينئذ يفوت الاجاز **قوله** وصدور الشرطية بان التي للشك اي لشك المتكلم وعدم قطعه باحد طرفي النسبة قدم ان كلمة اذا موضوعة لزمان مستقبل يكون ظرفاً لحدث مقطوع الوقوع في اعتقاد المتكلم وان كلمة ان اداة لشرط مشكوك الوقوع في المستقبل والله تعالى منزّه عن الشك وعالم بعجزهم عن معارضته فكان الموضوع موضع اذا التي تفيد الثبوت والتحقق الا انه ذكر كلمة ان لوجهين الاول التهكم والاستهزاء بهم فانه لاشك ان ابراهه تعالى نفسه في صورة من يشك في عجزهم عن المعارضة ويموز قدرتهم عليها استهزاء ببلغ بهم **قوله** ولذلك **قوله** اي ولعدم كونه تعالى شاكاً في عجزهم عن الايمان بمثل القرء ان نفي عن وجل اتيانهم به بقوله ولن تفعلوا معترضا بين الشرط والجزاء فانه جملة معترضة بين قوله فان لم تفعلوا وبين جوابه وهو قوله فاتقوا النار فلا محل لها من الاعراب لعدم وقوعها موقع ما يستحق الاعراب من المفردات والواو الداخلة عليها تسمى واو اعتراضية ليست حالية ولا عاطفة وقائدة الاعتراض الاخبار عن الغيب على ما هو به فان عدم اتيانهم بذلك البتة غيب لا يعلمه الا الله تعالى **قوله** او خطاباً معهم على حسب ظنهم عطف على قوله تهكمابهم يعني انه صدر الكلام بما يدل على شك المتكلم مع ظهور استحالة في حقه تعالى سوا للكلام معهم على حسب ظنهم الفاسد فان عجزهم عن المعارضة لم يكن محققاً عندهم قبل تأملهم وامتحانهم انفسهم بل كانوا يزعمون انهم قادرون عليها لاعتمادهم على فصاحتهم واقتدارهم على افاين الكلام ولهذا كانوا يقولون لو نشاء لقلنا مثل هذا فكان عجزهم عن المعارضة كالشيء المشكوك فيه عندهم بالنظر الى ظاهر حالهم فوردت كلمة الشك خطاباً معهم على حسب ظاهر حالهم وهو الشك في العجز بل ظن الاقتدار على المعارضة **قوله** وتفعلوا جزم بلم جواب عما يقال ان كلتي ان ولم من جوازم الفعل المضارع وقد اجتمعا على معمول واحد وقد تفرر امتناع توارد صاملين مستقلين على معمول واحد لاستنزاه كون الشيء الواحد بالنسبة الى حكم واحد محتاجا اليه ومستغنى عنه معا + وتقرير الجواب ان العامل فيه انما هو كلمة لم وكلمة ان غير عاملة لفظاً واستدل على رجحان الاول على الثاني بوجهين الاول ان لم مختصة بوجوه كل واحد منها يرجح اعمال لم على اعمال ان وقد اجتمعت تلك الوجوه في لم فتعين كون العمل لها دون ان الوجه الاول من تلك الوجوه ان لم واجبة الاعمال حيث لا يتخلف الجزم عنها بخلاف ان فانه قد تدخل على الماضي فلا تعمل حينئذ والوجه الثاني ان لم مختصة بالمضارع ولا تدخل على الماضي ابداً من حيث ان وضعها لقلب المضارع ماضياً فتخص به ضرورة ولاشك ان اختصاص العامل بما يظهر فيه العمل له زيادة تأثير في العمل

تقريراً للمكني عنه وتهويلاً لشأن العناد وتصريحاً بالوعيد مع الاجاز وصدور الشرطية بان التي للشك والحال يقتضى اذا الذي للوجوب فان القائل سبحانه وتعالى لم يكن شاكاً في عجزهم ولذلك نفي اتيانهم معترضا بين الشرط والجزاء تهكما بهم او خطاباً معهم على حسب ظنهم فان العجز قبل التأمل لم يكن محققاً عندهم وتفعلوا جزم بلم لانها واجبة الاعمال مختصة بالمضارع متصلة بالمعمول

والوجه الثالث منها انها واجبة الاتصال بمعمولها بخلاف ان فانه لا يجب اتصالها بمعمولها كما في قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره ولا شك ان قرب العامل من معموله مما يرحح العمل والدليل الثاني مما يدل على رجحان لم في العمل على اعمال ان أن كلفتم اسس اتصالا بالفعل من حيث انها تغيير معني المضارع فصارت كلمة ان الداخلة على الفعل المنفي بل بمنزلة الداخلة على المجموع الكائن بمعنى الماضي فكانه قيل فان تركم الفعل ولا شك انها لا تعمل في الماضي **قوله** ولذلك ساغ اجتماعهما **قوله** لانه اجتماع صوري ولا اجتماع في الحقيقة لان مدخول كلفتم ومعمولها هو المضارع وحده لا المجموع ومدخول كلمة ان هو المجموع **قوله** غير انه ابلغ **قوله** - يعني ان كلمة لن ابلغ من لانا لاني للمستقبل نفيًا مؤكدا لا مؤبدا كما زعم البعض وفي تفسير الكواشي ان لن اخذت لاني نفي للمستقبل لكن في لن زيادة تأكيد ليست في لا ومعنى الآية فان لم تفعلوا معارضة ما نزلنا باتيان مثله فيما مضى من الزمان ولن تفعلوه ايضا البتة فيما يستقبل فاحذروا ان تصلوا النار بتكذيبكم وانما قيل لهم هذا الكلام بعد ان ثبتت الحجة عليهم في التوحيد وصدق محمد صلى الله عليه وسلم بالآيات السابقة **قوله** وهو حرف مقتضب **قوله** اي مرتجل غير منقول من لفظ آخر وفي الصحاح اقتضاب الكلام ارتجاله تقول هذا شعر مقتضب وكلام مقتضب وارتجال الخطبة والشعر ابتداءه من غير تهئية قبل ذلك وفي الرواية الاخرى عن الخليل اصله لان فحذفت الهزة للتخفيف فاجتمع ساكنان الالف والنون فحذفت الالف ايضا فصارت لن وعند الفراء اصله لا فابدلت الفهاتون **قوله** ما توقده النار **قوله** يعني ان الوقود بالفتح اسم لما يكون سببا لاشتعال النار والتهابها من حطب ونحوه والوقود بالضم مصدر بمعنى التوقد والاشتعال وقد جاء المصدر بالفتح والاسم بالضم **قوله** قال سيويه **قوله** - جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه تأيد للجبي المصدر بالفتح **قوله** ولعله مصدر **قوله** متعلق بقوله والاسم بالضم اي وامل الوقود بالضم المستعمل اسما مصدر في الاصل ثم جعل اسما لما يوقده مجازا من قبيل استعمال المصدر بمعنى المفعول كالفخر والزين فانها بمعنى الاقتحار والتزين ثم استعمل في معنى ما يفخر به ويتزين به والحمل على الجواز للغوى اولى من الحمل على الاشتراك لان الاشتراك خلاف الاصل فيجب اغلاق باب بقدر الامكان قال المصنف في اصوله المسمى بالنهاج اذا تعارض احتمال الاشتراك والمجاز يرحح الجواز على الاشتراك لكثرة الجواز بالنسبة الى المشترك ولان الجواز انما يحتاج الى القرينة عند استعماله في المعنى المجازي والمشارك يحتاج اليها في جميع استعمالاته **قوله** وقد قرئ به **قوله** اي بضم الواو والظاهر ان ما قرئ بالضم اسم معناه ما توقده مجاز الغويا استعمالا للمصدر بمعنى المفعول كما يقال فخر قومه ويراد ما يفخرون به فان المصدر لو كان على حقيقته لكان اسم الذات خبرا عن المعنى واوجب ان يحمل الكلام على حذف المضاف والتقدير وقودها وارتفاع لها هو احتراق الناس الا ان حمل الاحتراق على التوقد به هو يحتاج الى توجيه لان الاحتراق صفة الناس والحجارة والتوقد صفة النار فلا يكون احدهما هو الاخر حقيقة الا ان احتراقهما لما كان سببا لتوقد النار حمل على توقدها حل هو هو ومبالغة في سببته للتوقد كما انه قيل ليس توقدها الاسبب احتراقهما كما اذا قيل الشيع الاكل يكون المعنى ان الشيع يكون بسبب الاكل **قوله** وهو قابل غير منقاس **قوله** يعني ان جمع فعل بفتحين على فعالة نادر مبني على السماع ولا يجري فيه القياس بل مداره اتباع الاستعمال الوارد في كلام الفصحاء مثل جل وجماله وذكروا ذكارة وفي الصحاح الجرجعة في القلة اجار وفي الكثرة جارة وجمار كقولك جل وجماله وهو نادر وغير منقاس من قست الشيء على غيره فانقاس **قوله** وقرنوا بها انفسهم وعبدوها **قوله** - فيه اشارة الى جواب ما يقال لم قرن الناس بالحجارة وجمعت معهم وقودا وتقرير انهم لما قرنوا بها انفسهم في الدنيا حيث نحوها اصناما وجعلوا الله اندادا وعبدوها من دونه قرنت هي بانفسهم في قوله تعالى وقودها الناس والحجارة وفي قوله تعالى انكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم والحصب ما يحصب به في النار اي يرمى به كذا في الصحاح **قوله** بمكانها **قوله** اي بقرها ومنزلتها عند الله تعالى فان الشيع انما يشفع ويدفع عن المشفوع لمكانته ومنزله عند من يشفع اليه **قوله** ويدل عليه **قوله** اي على ان المراد بالحجارة هي الاصنام وجه الدلالة ان المراد بالضمير المنصوب في قوله تعالى انكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم هو المشركون وقد عطف عليه الاصنام وحكم عليهم بانهم جميعا حصب جهنم فكان ذلك تفسير هذه الآية لان قوله تعالى انكم وماتعبدون من دون الله في معنى ان الناس والحجارة وقوله حصب جهنم في معنى وقودها **قوله** او بقبض ما كانوا يتوقعون **قوله** - منها ان تشفع لهم وتدفع المضار عن انفسهم لمكانتها عند الله فجعلها الله

ولانها لما صيرته ماضيا صارت كالجزء منه وحرف الشرط كالداخل على المجموع وكانه قال تعالى فان تركم الفعل ولذلك ساغ اجتماعهما وان كلا في نفي المستقبل غير انه ابلغ وهو حرف مقتضب عند سيويه والخليل في احدي اراءه في قوله وفي الرواية الاخرى اصله لان وعند الفراء لا فابدلت الفهاتون والوقود بالفتح ما توقده النار وبالضم المصدر وقد جاء المصدر بالفتح قال سيويه وسمعا من يقول وقدت النار وقودا عاليا والاسم بالضم ولعله مصدر سمي به كما قيل فلان فخر قومه وزين بلده وقد قرئ به والظاهر ان المراد به الاسم وان اراد به المصدر فلي حذف مضاف اي وقودها احتراق الناس والحجارة وهي جمع حجر بحمالة جمع جل وهو قليل غير منقاس والمراد بها الاصنام التي نحتوها وقرنوا بها انفسهم وعبدوها طمعا في شفاعتها والانتفاع بها واستدفاع المضار بمكانتها ويدل عليه قوله تعالى انكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم عذبوا بما هو منشأ جرمهم كما عذب الكافرون بما كنزوه او بقبض ما كانوا يتوقعون زيادة في تحسرهم وقيل الذهب والفضة التي كانوا يكتنزونها ويفترون بها وعلى هذا يمكن تخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه

تعالى عذابا عليهم بان قرنهم بها بحجارة في نار جهنم زيادة في تحسره لان حرمان الانسان مما يتوقعه يوجب التحسر والتلف خصوصا اذا فات وادى الى شرفظيع وعذاب عظيم ونحوه في كونه تعذبا بنقيض ما يتوقع ما يفعل بالذين يكثرون الذهب والفضة ولا يصر فونها فيما اوجب الله تعالى من الحقوق فضلا عن نوافل القربات حيث يحمي عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم والمصنف اشار الى هذا بقوله وقيل الذهب والفضة اي قيل المراد بالحجارة الذهب والفضة اللتين كان اصحابهما يكثرنهما ثم قال وعلى هذا لم يكن تخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه يعنى ان قوله تعالى اعدت للكافرين بلام الاختصاص يدل على ان هذا النوع من العذاب مختص بالكافرين وعلى ان علة التعذيب هي كفرهم من حيث ان ترتب الحكم على الوصف بشعر بعلة الوصف له والحال انه غير مختص بهم بل يعذب بها الكاذبون من المؤمنين **قوله** وقيل بحجارة الكبريت ذكر في التيسير نقل عن ابن مسعود وابن عباس وابن جريج رضى الله عنهم هي حجارة الكبريت وانما خصت بالذكر لان فيها خسة اشياء كل واحد سبب لشدة العذاب وهي انها اسرع اتقادا وابطأ خودا وانث رائحة واشد حرا والصق بالبدن وروى واكثر دخانا يدل ابطأ خودا **قوله** وهو تخصيص بغير دليل نقل يدل على ان المراد بالحجارة الحجارة المخصوصة وايضا هذا التخصص يبطل ما هو المقصود من توضيف النار بمضمون الوصول مع صلته فان الغرض من توضيفها به تهويل شأنها وتفاقم امرها اي تعاطفها يقال تفاقم الامر اي تعاطف ووجه دلالة التوضيف المذكور على ما ذكر من التهويل دلالة على انها لا تتعدبها نار الدنيا فان نار الدنيا لو جعل الناس الحجارة المطلقة فيها لكانت تخمد وتنطفئ بخلاف تلك النار فانها لا تخمد ولا تنطفئ بل يشتد اشتعالها باول مسها بها وهذا المقصود لا يحصل بتخصيص الحجارة بحجارة الكبريت فان الكبريت يتقده كل نار وان ضعفت قوتها بالذكريت لا يدل على قوتها وتفاقم لها فان صح هذا القول عن ابن عباس فلعلة عنى ان الاجار كلها تلك النار كحجارة الكبريت لسائر النيران يعنى ان المراد بالحجارة المذكورة في الآية الاجار كلها بنسب على قاعدة ان المجموع المحلى باللام للعموم والاستغراق وقول ابن عباس رضى الله عنه هي حجارة الكبريت محمول على التشبيه البلاغ بان يجعل ضمير هي للحجارة المحمولة على العموم ويحكم عليها بانها حجارة الكبريت بحذف اداة التشبيه مبالغة في التشبيه **قوله** ولما كانت الآية مدنية **قوله** لما تقرر ان هذه السورة كلها مدنية الاقوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فان هذه الآية نزلت يوم عرفة بمعى في حجة الوداع وهو اشارة الى جواب ما يقال لم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة في سورة التحريم وههنا معرفة والى جواب ما يقال صلة الذين والتي يجب ان تكون قصة معلومة للمخاطب فكيف علم اولئك ان نار الاخرة توفد بالناس والحجارة وحاصل الجواب ان الآية التي في سورة التحريم نزلت بمكة فعرفت الكفار منها نار منكرة موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت بالمدينة هذه الآية التي في سورة البقرة مشتملة على ذكرها معرفة لكونها معهودة مشارا بها الى ما عرفوه او لا وهو النار الموصوفة بتلك الجملة فكانت تلك الجملة معهودة معلومة الانسباب الى تلك النار فصح جعلها صلة ذكر في الحواشي الشريفة انه اعترض عليه او لا بان سماع الآية التي في سورة التحريم لا يفيد العلم اذ لا يعتقدون حقيقتها واجيب بان ادراكهم الحاصل بالسماع كاف في ذلك ولا يحتاج الى ان يجزموا او ثابا بان الصفة يجب ان تكون معلومة الانسباب الى الوصول كالصلة ومن ثم اشتهر ان الصفات قبل العلم بها الاخبار والاخبار بعد العلم بها او صاف فيعود السؤال بعينه في قوله تعالى ناراً وقودها الناس والحجارة واجيب بان الصلة والصفة يجب كونها معلومتين للمخاطب لكل سماع وما في سورة التحريم خطاب للمؤمنين وقد علموا ذلك بسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم ولما سمع الكفار ذلك الخطاب ادركوا منه ناراً موصوفة بتلك الجملة فجعلت صلة فيما حوط بوابه الى هنا كلام الشريف **قوله** من العناد بمعنى العدة في الصحاح ان العدة ما عدته لحوادث الدهر من المال والسلاح ويقال اعتده اعتسدا اي اعده ليوم كذا والعناد العدة **قوله** والجملة استئناف لانها وقعت جوابا لمن قال لم كان امرها بهذه الشدة والفظاعة حتى كان وقودها الناس والحجارة او قال لمن اعدت هي وهي بهذه الشدة فقيل انها اعدت للكافرين الذين جعلوا الله شركاء وعبدوها فلا جرم كانوا احقاء بان يكونوا مع معبودهم وقودا لها فعلى هذا لا يكون لها محل من الاعراب وقال ابو البقاء محلها النصب على انها حال من النار والعامل فيها اتقوا والماضى المثبت اذا وقع حالا لا بد فيه من قد ظاهرة وهو كثير او مضمرة كافي قوله تعالى او جاؤكم حصرت صدورهم اي قد حصرت وعلى تقدير كونها حالاً تكون منتقلة لانها

قيل حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل وابطال بالمقصود اذ الغرض تهويل شأنها وتفاقم لها بحيث تتقد بما لا يتقده سائر الكبريت يتقده كل نار وان ضعفت فان صح هذا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها فلعله اراد به ان الاجار كلها تلك النار كحجارة الكبريت لسائر النيران ولما كانت الآية مدنية نزلت بعدما نزل بمكة قوله تعالى في سورة التحريم ناراً وقودها الناس والحجارة سمعوه صح تعريف النار ووقوع الجملة صلة فانها يجب ان تكون قصة معلومة (اعدت للكافرين) هيئت لهم وجعلت عدة لعذابهم وقرئ اعدت من العناد بمعنى العدة والجملة استئناف او حال باضمار قد من النار

يجب ان تكون قيدا عاملا بان يتعدى ذلك العامل بالفاعل او المفعول بوقت حصول مضمون الحال وهو
انما يتصور بان لا يكون مضمون الحال لازما لذي الحال مطلقا اى سواء تعلق به مضمون العامل اولا ولا يكون
بحيث يثبت له تارة ولا يثبت له اخرى حتى يصح تقييد مضمون العامل به بوقت ثبوت مضمون الحال له او بوقت
عدم ثبوته وكون النار معدة للكافرين لازم لها مطلقا اى سواء اتقوا منها او لم يتقوا فيكون حالا مؤكدة
والحال مؤكدة ليست تقييدا عاملا **قوله لا الضمير** اى لا يجوز ان تكون الجملة حالا من الضمير المجرور
في وقودها وان جعلت الوقود مصدرا حتى يكون الضمير فاعلا معنى وان كان مضافا اليه صورة والفاعل
يصلح ان يكون ذا حال بخلاف المضاف اليه والمصدر يعمل في الحال بخلاف ما اذا كان الوقود اسما جامدا بمعنى
الوقود فانه لا يصلح اعماله في الحال فعلى تقدير كون الوقود مصدرا وان كان يتوهم جواز كون الجملة حالا
من ضمير وقودها بناء على صحة اعمال المصدر وكون الضمير فاعلا في المعنى لكنه لا يجوز ذلك لانه يستلزم كون
المصدر عاملا في تلك الجملة مع توسط شئ اجنبى بينهما وهو خبر المبتدأ الذى هو الناس وما عطف عليه والمصدر
لا يعمل اذا وقع بينه وبين معموله شئ اجنبى لكونه اسما ضعيف العمل **قوله وفي الآيتين** وهما قوله تعالى
وان كنتم في ريب مما نزلنا من آياتنا فان لم تفعّلوا الآيات جعل مجموع الآيتين دليل النبوة مع ان المفهوم من سائر كتب
التفسير هو الاستدلال بالآية الثانية فقط لان الاستدلال بكل واحد من الوجوه الثلاثة المذكورة ينبنى على مجموعها
فلكل واحدة من الآيتين مدخل في كل واحد من تلك الوجوه **قوله الاول** ما فيها الخ **قوله** معنى ان مجموع
الآيتين مشتمل على التحدى بقوله فاتوا بسورة من مثله وعلى التحريض على الجد وبذل الوسع في المعارضة بقوله
تعالى وادعوا شهداءكم من دون الله وعلى التقريع بنسبة الكذب اليهم بقوله ان كنتم صادقين وعلى التهديد وتعلق
الوعيد على عدم الايمان بقوله فان لم تفعّلوا ولن تفعّلوا الآية وهذه الامور توجب التهاب حيتهم وشدة اهتمامهم
على المعارضة ومع ذلك لم يتصدوا للمعارضة والتجأوا الى خراب الوطن وبذل المهج فدل ذلك على ان القرآن
مجز خارج عن مقدور البشر وان مبلغه نبي صادق مبلغ عن الله تعالى ولما ورد على هذا الوجه ان يقال مجز طائفة
مخصوصة عن المعارضة لا يدل على اعجازه اشارة الى دفعه بقوله ثم انهم مع كثرتهم واشتغالهم بالقصاحة وتهالكهم
اى حرصهم على المضادة ومحصوله انهم مع اتصافهم بهذه الاوصاف علم جادة انه مجز ومجز عنه ابد الدهر
اذ لا يتصور الزيادة على ما كانوا عليه من العدد وكثرة الاسباب الداعية الى المعارضة **قوله** والثاني انهما تضمنان
الاخبار عن الغيب **قوله** اما تضمن الآية الثانية اياه فلاشتمالها على الاخبار بانهم لن يفعلوه وهو غيب لم يعلمه
الا الله تعالى لانه لا يدرك بالحس ولا تقتضيه بدية العقل واما تضمن الآية الاولى اياه فلانها وان كانت بصريحتها
انشاء التحدى والتحريض على بذل الوسع في المعارضة والتقريع بنسبة الكذب اليهم لكن مضمونها ومحصول معناها
الاخبار عن معارضتهم بكونها مجز عنها وهو اخبار عن الغيب على ما هو به **قوله** فانهم لو عارضوه بشئ **قوله**
علة لكون اخباره عن الغيب على الوجه الذى هو عليه في الواقع فكأنه قيل لم قلت ان الاخبار عن معارضتهم
لشئ من القرآن بانها لا تقع البتة مطابق للواقع مع انه يحتمل انهم عارضوه بشئ لكنه لم ينقل الينا لما منع وعدم علمنا
بشئ لا يستلزم عدم وقوعه في نفس الامر فاجاب عنه بذلك **قوله** من الذين **قوله** اى الدافعين الذين يدفعون عنه
المطاعن وفي الحواشى التمريرية صدق الاخبار عن الغيب انما يعلم بعد انقراض الاعصار كلها فان عدم الايمان
في زمان مخصوص لا يوجب صدق الاخبار بانهم لا يأتون به فيما يأتون من الزمان واذا توقف العلم بصدق الاخبار
عن الغيب على انقراض الاعصار كلها كيف يكون الايمان دليلا على حقيقة امر النبوة في حق من كلف بالتصديق به
مطلقا فضلا عنه في حق مخاطبين واجيب بانه خطاب مشافهة فيختص بالموجودين فاذا انقروا ولم يفعلوا
تدين صدقه وكان معجزة وكذا قيل انقراضهم للقطع بان قدرتهم لا يزيد بعد ذلك ازمان الذى تحدىوا فيه **قوله**
والثالث انه صلى الله عليه وسلم لو شك في امره **قوله** اى في امر القرآن وامكان معارضته بمعنى انه عليه الصلاة والسلام
لو لم يكن صادقا في دعوى النبوة وكان ما بلغه من القرآن تقوله من تلقاء نفسه لاحتمل عنده ان يعارضوه وكان ذلك
مشكوكا عنده بل مقطوعا به لعلمه بكونهم من فرسان مضمار الفصاحة والبلاغة فيمنع بذلك عن دعوتهم
الى المعارضة بهذه المبالغة والتقريع والتهديد صوتا لعرضه واحترازا من كونه محجوبا عليه فلما لم يتجاسر عنها
بل اقدم عليها بصدق عزيمته ونشاط قلب علم بذلك انه صادق في دعوى النبوة **قوله** قد حض عنه **قوله** اى

لا الضمير الذى في وقودها وان جمعته
مصدرا للفصل بينهما بالخبر وفي الآيتين
ما يدل على النبوة من وجوه الاول ما فيها
من التحدى والتحريض على الجد وبذل
الوسع في المعارضة بالتقريع والتهديد
وتعليق الوعيد على عدم الايمان بما يعارض
اقصر سورة من سور القرآن العزيز ثم
انهم مع كثرتهم واشتغالهم بالقصاحة
وتهالكهم على المضادة لم يتصدوا للمعارضة
والتجأوا الى جلاء الوطن وبذل المهج والثاني
انهما تضمنان الاخبار عن الغيب على ما هو به
فانهم لو عارضوه بشئ لا يمنع خفاؤه عادة
سيما والطاعنون فيه اكثر من الذين عنه
في كل عصر والثالث انه صلى الله عليه
وسلم لو شك في امره لماداهم الى المعارضة
بهذه المبالغة مخافة ان يعارض قد حض
عنه وقوله تعالى اعدت للكافرين

فتبطل يقال دحضت حجته دحوضاى بطلت **قوله** دل على ان النار مخلوقة معدة الآن لهم **قوله** فان جهورا هل السنة ذهبوا الى ان الجنة والنار مخلوقتان الآن واستدلوا عليه بوجود كثيرة منها قوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين وقوله اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وفي حق النار اعدت للكافرين خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انهما لم يخلقا بعد وانما يخلقان يوم القيامة عند حضور اهلها **قوله** عطف على الجملة السابقة **قوله** ليس المراد بالجملة السابقة ما هو مصطلح النجاة والكلام المتضمن للجمتين واسناد احدهما الى الاخرى لانه يجب في عطف الجمل تحقق المناسبة والمشاكلة بين المعطوف والمعطوف عليه من الخبرية والانشائية ولا مناسبة بين هذه الجملة امرية وبين ما وقع قبلها من الجمل اذ لم يسبق عليها امر ولا نهى حتى يصح عطفها عليه بل المراد بها جملة الكلام الوارد في حال من كفر بالقرآن وكيفية عقابه وهى مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب الى قوله اعدت للكافرين وبالجملة المعطوفة بمجموع قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الى قوله هم فيها خالدون عطف هذا المجموع على المجموع الاول على طريق عطف القصة على القصة وهو عطف مجموع جمل متعددة مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر والمعتبر في مثل هذا العطف تناسب القصتين لانتساب جمل القصتين ولو كان المعطوف خصوص الجملة امرية لاحتيج الى ان يطلب ما نشأ كله من امر او نهى حتى يصح عطفها عليه بل المعطوف عليه هو مجموع القصة المتعلقة باحوال المرتابين في حقبة القرآن من تكليفهم بايمان ما يساوى اقصر سورة مما نزل وتقريرهم وتهديدهم وايعادهم بالنار الموصوفة والمعطوف هو مجموع القصة المتعلقة ببشارة المؤمنين الذين جموا بين الايمان والاعمال الصالحة كما صرح به بقوله والمقصود عطف حال من آمن بالقرآن الخ فانه تصريح بانه من قبيل عطف القصة على القصة وهو يتضمن بيان الغرض الذى سيق له كل واحدة من القصتين ليظهر تناسب بينهما فان كل واحد من الضدين ومن النقيضين مناسب للآخر لاشتراك الضدين في التضاد والنقيضين في التناقض فان كل واحد من الضدين مضاد للآخر وكذا كل واحد من النقيضين مناقض للآخر والتنشيط التحريك والتخريب وذلك يحصل بالترغيب والتثبيط المنع والصرف وذلك يحصل بالترهيب والتخويف **قوله** لا عطف الفعل نفسه **قوله** معطوف على قوله عطف حال من آمن **قوله** فيعطف **قوله** بالنصب عطف على يجب **قوله** او على فائقوا **قوله** عطف على قوله على الجملة السابقة قال الشريف المحقق رحمه الله فيه ضعف من وجهين احدهما ان قوله تعالى فائقوا جواب للشرط السابق فان عطف قوله وبشر عليه كان التقدير فان لم تفعلوا فبشر الذين آمنوا ولا ارتباط بينهما وثانيهما ان عطف الامر لمخاطب على الامر لمخاطب آخر انما يحسن اذا صرح بالنداء كما في قولك يا بنى تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يافلان بنى اسد باحسانى اليهم واما بدون التصريح فقد منعه النجاة والمصنف اشار الى جوابيهما بقوله لانهم اذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدى ظهر اعجازه الخ وبيان كونه جوابا عن الاول انه قد مر ان قوله تعالى فائقوا النار كناية عما هو جزاء حقيقة وهو قوله ظهر انه معجز وان التصديق به واجب وان تخويف المنكرين يبتان انهم يستوجبون العقاب بكفرهم وانكارهم انما ترتب على الشرط المذكور وهو معجزهم عن معارضة القرآن لكونه لازما هو مرتب عليه حقيقة وهو ظهور كون القرآن معجزا وتحقيق صدق النبي صلى الله عليه وسلم فكما ان تخويف الكفار ببيان استحقاقهم مرتب على الشرط المذكور بهذا الوجه فكذا ببشارة المؤمنين ببيان استحقاقهم الثواب مرتب عليه بالوجه المذكور لان ظهور اعجازه وصدق مبلغه كما يستلزم استحقاق من كذبهما العذاب الاليم يستلزم ايضا استحقاق من آمن بهما الثواب العظيم واذا صح ارتباط كل واحد منهما بالشرط المذكور بهذا الوجه صح عطف احدهما على الآخر وبيان كون ما ذكره المصنف جوابا عن الوجه الثانى من وجهى الضعف ان ما ذكر انما يلزم اذا كان المخاطب باحد الامرين مغايرا للمخاطب بالآخر صورة ومعنى وههنا ليس كذلك بل هما متحدان معنى فان المراد بالذين آمنوا هم الذين معجزوا عن المعارضة فتيقنوا باعجاز القرآن وصدقوا بمبلغه فآمنوا به كما اشار اليه المصنف بقوله ولم يخاطبهم بالبشارة اى ولم يخاطب الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الذين معجزوا عن المعارضة فتيقنوا باعجاز القرآن وصدقوا بمبلغه فآمنوا به بالبشارة كما خاطب الكفرة منهم بالانذار والوعيد فانه يدل على ان المخاطب بالامر الثانى فى المعنى هم الذين معجزوا عن المعارضة واستبان الحق عندهم خاطبهم ليستبشروا بما ذكر بشرط ايمانهم واتيانهم بالاعمال الصالحة كما خاطبهم باستحقاق العقاب بشرط عنادهم الا انه عدل عن خطابهم فى الامر الثانى الى خطاب النبي صلى الله عليه وسلم

دل على ان النار مخلوقة معدة الآن لهم (و بشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات) عطف على الجملة السابقة والمقصود عطف حال من آمن بالقرآن العظيم ووصف ثوابه على حال من كفر به وكيفية عقابه على ما جرت به العادة الالهية من ان يشفع الترغيب بالترهيب تنشيطا لا كتساب ما ينجى وتثبيطا عن اقرار ما يردى لا عطف الفعل نفسه حتى يجب ان يطلب له ما يشا كله من امر او نهى فيعطف عليه او على فائقوا لانهم اذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدى ظهر اعجازه واذا ظهر ذلك فن كفر به استوجب العقاب ومن آمن به استحق الثواب

تفخيما لشأن المؤمنين بتغيير اسلوب الكلام في شأنهم تنبيها على انهم احقاء لان يبشرهم سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم او يبشرهم عالم كل عصر او كل احد يقدر على البشارة وينبئهم بما أعد لهم من الملك العظيم والنعيم المقيم ولما كان الخطاب بالأميرين واحدا في المعنى صح عطف الثاني على الأول بدون التصريح بالنداء ولم يتعرض السكاكي في المفتاح لعطف القصة على القصة وجعل قوله تعالى وبشر معطوفا على قل مقذرا قبل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم اى قل كذا وكذا وبشر المؤمنين ويرد عليه ان قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا لا يصلح ان يكون مقالة النبي صلى الله عليه وسلم الا ان يعسف بما ذكره السكاكي وهو قوله فكأنه تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم بان يؤدى معنى هذا الكلام بعبارة نفسه او يقول مثلا وان كنتم في ريب مما نزل الله على فأتوا الخ واختار صاحب الابضاح ان يكون معطوفا على مقدر بعد اعدت اى فأنذر الذين كفروا بتلك النار وبشر الذين آمنوا وهذا احسن ما قيل ههنا بعد الوجه المختار وهو كونه من قبيل عطف القصة على القصة

قوله وانما امر الرسول او عالم كل عصر الخ **قوله** إشارة الى جواب ما يقال من ان ما ذكر في توجيه عطف الامر الثاني على الأول وبيان وجه ارتباط كل واحد منهما بالشرط السابق يستدعى ان يخاطب المستحقون للشواب بان يبشروا بذلك كما خاطب الكفار بان يهددوا بالعقاب فلم عدل عن ذلك الى ان يؤمر غيرهم بان يبشرهم بذلك * وتقرير الجواب ان فيه فائدتين الأولى تفخيخ شأنهم بان يتغير اسلوب المعاملة معهم عن اسلوب المعاملة مع اضدادهم فان تغيير اسلوب الوعد عن اسلوب الوعيد مدخل في الدلالة على تباعد قدر متعلقهما والثانية الايدان بانهم احقاء بان يبشرهم غيرهم وأشار في ضمن الجواب الى انه لم يعين ان المخاطب بهذا الخطاب من هو تكثيرا للفائدة او يمكن حينئذ ان يحمل الكلام على كل واحد من الاحتمالات الثلاثة وهي ان يكون المأمور هو الرسول صلى الله عليه وسلم خاصة لما هو المتبادر من الخطابات الواقعة في القرءان او عالم كل عصر لان بيان الاحكام وتبليغ الوعد والوعيد بطريق الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يختص بالعلماء الذين هم ورثة الانبياء او كل احد يقدر على البشارة وهذا الوجه احسن واجزل لانه يؤذن ان الامر لفخامته وعلو شأنه حقيق لان يبشر به كل من يقدر على البشارة كما هو شأن الامور العظام وقرأ زيد بن علي رضي الله عنه وبشر على لفظ المبني للفعول عطفاً على اعدت فعلى هذه القراءة تعين ان يكون اعدت جملة مستأنفة ولا يجوز كونها حالا لانها لو كانت حالا من النار وكان قوله وبشر الذين آمنوا عطفاً عليها لكان ايضاً حالاً منها ولا وجه له اذ لا يمكن ان يكون مضمون جملة وبشر يا ناهية النار وفي الصحاح البشرية والبشر ظاهر جلد الانسان وبشرة الارض ما ظهر من نباتها وبشرت الرجل ابشره بالضم بشرا من البشرى وكذلك الابشار والتبشير فقيه ثلاث لغات والاسم البشارة والبشارة بالكسر والضم ويقال بشرته بمولود فابشر ابشارا اى سرى وبشرت بكذا بالكسر ابشر اى استبشرت به واتفق امر بشرت به اى سررت به الى هنا كلام الجوهرى جعل لفظ البشارة اسماً للخبر السار لكونه سبباً لظهور اثر السرور في البشرية فان النفس اذا سررت انتشر الدم في الاعضاء انتشر الماء في الشجرة فتنبسط بشرة الوجه وروى عن سيويه انه قال اول بشرة تغير بشرة الوجه من خير او شر واستشهد بقوله

* يبشرني الغراب بين اهلي * قلت له ثكلتك من بشير *

اى فقدتك استعماله في مطلق الفقد والشكل في الاصل فقدان المرأة ولدها يقال ثكلته امه اى فقدته والمشهور استعمالها في الخير ولذلك فسرها المصنف بالخبر السار ولما كان ما يفيد السرور من الاخبار المسموعة على التعاقب اولها قبل اذا قال لعبيده ايكم بشرني بقدم وولدى فهو حر فبشروه فرادى عتق الاول لانه هو الذي اظهر بخبره سروره دون الباقيين **قوله** فرادى **قوله** اشار الى انهم لو اخبروه معاً عتقوا كلهم لانهم جميعاً اظهروا سروره ولو قال بدل بشرني اخبرني عتقوا جميعاً لانهم اخبروه وان كان اخبارهم على سبيل التعاقب لان الاخبار في المتعارف ان تذكر الجملة الخبرية ويراد بها معناها سواء افادت العلم ام لا وان كان في اصل اللغة بمعنى اعلام مضمون الجملة او اعلام انه عالم به وما لم يقصدوا به الاعلام لا يسمى خبراً ولما ورد ان يقال كيف قيل ان البشارة اسم للخبر السار وقد جاء في القرءان فبشرهم بعذاب اليم اجاب عنه بانه محمول على التهكم اى الاستعارة التهكمية وهي استعارة اسم احد الضدين للاخر بناء على تنزيل المضاد منزلة اسم البشارة للتناسب كما استعير اسم البشارة للندارة بجماع التضاد بان نزل تضادهما منزلة اسم لقصد التهكم والاستهزاء وزيادة غيظ الكفار **قوله** او على طريقة قوله تحية بينهم ضرب وجيع *

وذلك يستدعى ان يخوف هؤلاء و يبشر هؤلاء وانما امر الرسول صلى الله عليه وسلم او عالم كل عصر او كل احد يقدر على البشارة بان يبشرهم ولم يخاطبهم بالبشارة كما خاطب الكفرة تفخيخاً لشأنهم وايداناً بانهم احقاء بان يبشروا ويهناؤا بما اعد لهم وقرئ وبشر على البناء للفعول عطفاً على اعدت فيكون استثناءً والبشارة الخبر السار فانه يظهر السرور في البشرية ولذلك قال الفقهاء بالبشارة هي الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرني بقدم وولدى فهو حر فبشروه فرادى عتق اولهم ولو قال من اخبرني عتقوا جميعاً واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فعلى التهكم او على طريقة قوله

* تحية بينهم ضرب وجيع *

اي على طريق ان تجعل افراد البشارة نوعين متعارفاً وهو الخبر السار وغير متعارف وهو الخبر المؤلم كالاخبار بان مصيرهم الى العذاب الاليم كما جعل الشاعر افراد التحية نوعين متعارفاً وهو مايجب به على قصد التعظيم وغير متعارف وهو الضرب الوجيع الواقع في اول الملاقة اذ لا معنى لتشبيه التحية بالضرب واول البيت * وخيل قد دلفت بها خيل * ودلفت بمعنى دنوت عدى الى الخيل بالباء **قوله** وهي من الصفات الغالبة **قوله** اي من الصفات التي غلبت عليها الاسمية حيث غلب استعمالها بلا قصد الى موصوف تجري عليه فان صالحه في الاصل صفة للدلالة على ذات مبهمه يقوم بها معنى الصلاح ثم غلب عليها الاسمية اي غلب استعمالها فيما يتقرب به الى الله تعالى واستشهد بقول الخطيئة على استعمال صالحه استعمال الاسماء من غير قصد الى موصوف والخطيئة بضم الحاء المهملة وفتح الهمة على وزن الحميرة والخطيئة على فعيل الرذل من الرجال والخطيئة الرجل القصير سمي به الخطيئة لدمايته وقصره حكى ان النعمان بن المنذر وفدت عليه الوفود وفيهم اوس فقال لهم احضروا غدا فاني ملبس هذه الحلة اكرمكم فلما كان الغد حضر الوفود الا اوسا فقيل له لم تخلف فقال ان كان المراد غيري فاجل الاشياء ان لا احضر وان كنت المراد فسا طلب فلما جلس النعمان غدا في مجلسه ولم ير اوسا قال اذهبوا اليه وقولوا له احضر آمننا ما خفت فحضروا لبس الحلة فحسده قوم من اكابر العرب لاجل ان خصه النعمان بالحلة وقالوا للخطيئة اهجه ولك ثلثائة بعير فقال كيف اهجو كرمي ما كل ما في رحلي حتى شبع فعلى منه وانشد الخطيئة

كيف الهجاء ومانفك صالحه * من آل لأم بظهر الغيب تأتيني *

قوله مانفك من الافعال الناقصة اي تأتيني تلك الصالحة من آل لأم ملتبس بالغييب اي غائب والظهر مقم لتأكيد معنى الغيب حيث اثبت له ظهر يستند اليه ويتقوى به ومثله كثير فانهم اذا ارادوا المبالغة في شيء يضيفون اليه الظهر ليدل على قوته وقوله من آل لأم ايضا متعلق بتأتيني **قوله** وتأنيثها على تأويل الخصلة **قوله** يعني ان تأنيث الصالحة مبني على اعتبار كون موصوفها مؤنثا في الاصل اي بعدما غلب عليها عدم الجري على الموصوف اثبت ايضا اعتبار التأنيث موصوفها حال جريها عليه ولم تنقل الى الاسمية حتى تكون التاء علامة لتعلقها من الوصفية الى الاسمية كما في النطيحة فانها منقولة من الوصفية يجعلها اسما لمكبش المنطوح الذي مات بانطع والتاء فيها من حيث استعمالها علامة النقل بخلاف نحو الصالحة والحسنة فانها من الصفات الجارية بجري الاسم من حيث استعمالها اسما وعدم اجراءها على الموصوف فكأنها ليس لها موصوف والخللة بفتح الحاء المعجمة الخصلة **قوله** واللام فيها للجنس اي لاستفراق جميع ما يطلق عليه لفظ الصالحات لما مر من قوله والجموع واسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد وليس منها معهود خارجي من جنس الصالحة حتى يكون تعريف الصالحات للعهد الخارجي الا انه لا يجوز ان يراد به جميع افراد الاعمال الصالحة لان المبشر بالجنة ليس يأتي بجميعة اذ ليس في وسع احد ان يأتي بكل ما يصدق عليه انه عمل صالح بل المراد به جميع ما يجب على كل مكلف بالنظر الى حاله فيختلف باختلاف احوال المكلفين من الغنى والفقر والاقامة والسفر والصحة والمرض الى غير ذلك مما لا يحصى الزكاة والحج او اتمام الصلوات او تغيير الصوم على واحد دون آخر على حسب اختلاف حاله فعنى قوله تعالى وعملوا الصالحات ان كل واحد عمل جميع ما يجب عليه من الاعمال على حسب حاله والقرينة على هذا المعنى اختلاف احوال المكلفين في التكليف فان اللام الداخلة على اسم الجنس تكون لتعريف العهد الخارجي ان كان هناك معهود خارجي والا فقد تكون لتعريف نفس الحقيقة من حيث هي وكثيرا ما تكون لتعريف الحقيقة من حيث وجودها في ضمن الافراد وليس المراد من اللام في الصالحات تعريف نفس الحقيقة من حيث هي لان الجمعية وكذا تعلق العمل بها يدلان على ان المقصود الافراد دون نفس الحقيقة فليرى الاحتمال كونها للاستفراق وكونها للعهد الذهني فان وجدت قرينة البعضية تحمل عليها والافتحتم على العموم سواء كان المعرف بلام الجنس مفردا او جمعا الا ان اللام الداخلة على المفرد واللام الداخلة على الجمع بينهما فرق على تقدير كونهما للعهد الذهني من حيث ان المفرد كالرجل يجوز ان يراد به البعض فيجوز ان يراد به البعض الى الواحد وانما يجوز ان يراد به البعض لاني الواحد وانما يجوز الى الثلاثة فقط لان المراد به الجنس بصيغه الجمعية ولا جمعية في اقل من الثلاثة لان اقل الجموع هو الثلاثة ولا فرق بينهما على تقدير كونهما للاستفراق والعموم فان استفراق الجمع كاستفراق المفرد في تناول لكل واحد واحد

الصالحات جمع صالحة وهي من الصفات الغالبة التي تجري الاسماء كالحسنة قال الخطيئة

ف الهجاء ومانفك صالحه *

من آل لأم بظهر الغيب تأتيني * هي من الاعمال ما سوغه الشرع وحسنه تأنيثها على تأويل الخصلة او الخلة للام فيها للجنس

فان الحكم المنسوب الى المفرد المستغرق يكون منسوبا الى كل واحد من افراد الجنس فكذا الحال في الجمع المستغرق
وقبل استغراق الجمع انما يكون بتناول الحكم لكل جماعة جماعة لانها آحاد مدلوله ومن ههنا يقال الكتاب اكثر من
الكتب والملك اكثر من الملائكة **قوله** وعطف العمل على الايمان مرتبا للحكم **الضميران** المستتران في عطف
ومرتبا على صيغة اسم الفاعل راجعان الى الله تعالى والمراد بالحكم الذي رتب عليه هو التبشير بان لهم جنات
وقوله اشعارا علة لعطف المقيد وجه الاشعار ما اشهر من ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعلمته له **قوله** فان
الايمان الخ **علة** لكون السبب مجموع الامرين والاس بضم الهمزة بمعنى الاساس والغناء بالفتح النفع والفائدة
وظاهر كلامه يوهم ان الايمان مجرد لا ينجى وان الجمع بينهما سبب موجب للثواب وان ترك العمل يوجب العقاب
وليس كذلك عند اهل السنة كما حقق في موضعه **قوله** وفيه دليل على انها **اي** الاعمال خارجة عن مسمى الايمان
اي ليست نفس الايمان كما ذهب اليه آخرون والآية حجة عليهم لانه لو كان العمل نفس الايمان لزم عطف الشيء على
نفسه وهو لا يجوز وكذا لا يعطف على الشيء ما هو داخل فيه ومن قال ان الايمان بالله تعالى عبارة عن مجموع
التصديق بالقلب والاقرار باللسان وطاعة الله تعالى في جميع ما كلف به من الافعال والتروك له ان يقول ان الداخل
في الشيء قد يعطف عليه لغرض كما في قوله تعالى وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان جبريل داخل في الملائكة
وقد عطف عليهم تفخيما لشأنه وقوله ان لهم منصوب المحل بنزع الخافض فان الاصل وبشر الذين آمنوا بان لهم
جنات فحذف حرف الجر وهو حذف مطرد مع ان ومع ان الناصبة للمضارع بسبب طولهاما بالصلة فلما حذف
حرف الجر اختلف النحاة فذهب الخليل والكسائي الى ان كلمة ان مع ما في حيزها مجرور المحل بناء على ان حرف الجر
وان ذهب لفظا فهو ملحوظ معنى فيكون موجودا حكما والجر باقيا كما في قولهم الله لا فعلن بجر لفظ الجلالة باضمار
الجار وذهب سيويه والفرآء الى انه منصوب المحل بناء على ان فصحاء العرب اذا حذفوا حرف الجر يجعلونه نسيا
منسيا ويوصلون الفعل بنفسه الى مدخوله فينصبونه كما في قوله واختر موسى قومه وهو المختار لان حذف
حرف الجر وبقاء عمله نادر قليل وجنات اسم ان ولهم خبرها مقدما ولا يجوز تقديم خبر ان واخواتها الاظرفا
او حرف جر **قوله** ومدار التركيب **اي** ان حروف جن تتضمن معنى السترو منه يقال للترس الذي يستتر به
في الحروب جنه والقلب المخفي المستور جنان وسمى الجنون جنونا لما فيه من ستر العقل والجن جنا لاستتارهم
عن اعين الناس والجنين وهو الولد الذي في بطن امه سمي جنينا لاستتاره فيه **قوله** لالتفاف اغصانه **متعلق**
بالمظلل اي لكثرتها واجتماعها وفي الصحاح التفاف الناس والشيء كثرته واللفيف ما اجتمع من الناس من قبائل
شتى وقوله تعالى جئنابكم لفيما اي مجتمعين **قوله** للمبالغة **متعلق** بقوله سمي به اي بالمصدر وسبب المبالغة
امر ان احدهما تسمية الذات بالمصدر كما في نحو رجل عدل وثانيهما كون الجنة بساء المرة من الستر تدرجما
واورد بيت زهير شاهدا على ان الاشجار المظللة تسمى جنة وصف عينيه بكثرة الدموع وتابعها وبالغ فيه حيث
اختر العرب وهو الدلو العظيم ينزح به الماء من البئر بالنواضح وهي جمع ناضحة وهي الناقفة التي يستقي بها وثى العرب
اشعارا بدوام الانسكاب بتعاقبهما في المجي والذهاب اذ لا يزال يصب واحدا منهما ويرسل الآخر وذكر المقتلة
وهي الناقفة المذلة التي استمرت وتمرت على هذا العمل لانها تخرج الدلو من البئر ملآن بخلاف الصعبة فانها تنفر
فيسيل الماء من نواحي الغرب واورد الجنة الدالة على كثرة الاشجار المقترة الى مياه كثيرة خصوصا النخل من
بينها فانها احوج الاشجار الى الماء و اراد بالجنة النخل بقريته وصفها بقوله سمحا وهو جمع سحق وهو من النخل
الطويل وخص سحق بالذكر لان الطوال منها احوج الى الماء من القصار وكان الظاهر ان يجعل عينيه غريبن
ويقول كان عيني غريا مقتلة الا انه جعلهما في غريبن كناية عن معنى لطيف وهو ادعاء ان ما ينصب من الغريبن
منصب من عينيه **قوله** ثم البستان **عطف** على قوله الشجر المظلل وكذا قوله ثم دار الثواب لما فيها من الجنان
اي البساتين المشتملة على الاشجار المتكاثفة المظللة وتسمية كل واحد من البستان ودار الثواب بالجنة من قبيل
تسمية المحل باسم ما حل فيه فان الاشجار حالة في البستان والبساتين حالة في دار الثواب وقيل سميت دار الثواب
بالجنة لانه قد ستر في الدنيا ما اعد فيها للبشر والافنان جميع فن بمعنى النوع **قوله** وجمعها وتكبيرها **جواب**
عماقسال ان الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي دار واحدة فامعنى جمعها وتكبيرها وتقرير الجواب ان الجنة
وان كانت اسم الدار الثواب كلها الا انها مشتملة على جنان كثيرة فجمعت لاشتمالها عليها واما تكبيرها فليبدل

وعطف العمل على الايمان مرتبا للحكم
عليهما اشعارا بان السبب في استحقاق
هذه البشارة مجموع الامرين والجمع بين
الوصفين فان الايمان الذي هو عبارة
عن التحقيق والتصديق أس والعمل الصالح
كالبناء عليه ولاغناء بأس لانه عليه
ولذلك قلنا ذكرنا منفردين وفيه دليل
على انها خارجة عن مسمى الايمان اذ
الاصل ان الشيء لا يعطف على نفسه ولا على
ما هو داخل فيه ان لهم منصوب بنزع
الخافض وافضاء الفعل اليه او مجرور
باضماره مثل الله لا فعلن والجنة المرة
من الجن وهو مصدر جنه اذا ستره
ومدار التركيب على الستر سمي به الشجر
المظلل لالتفاف اغصانه للمبالغة كأنه
يستر ما تحته ستره واحدة قال ابن زهير
كان عيني في غري مقتلة من النواضح تسقى
جنة سمحا اي نخلا طوالا ثم البستان لما فيه
من الاشجار المتكاثفة المظللة ثم دار الثواب
لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه
ستر في الدنيا ما اعد فيها للبشر من افنان
النم كما قال سبحانه وتعالى فلا تعلم نفس
ما أخفى لهم من قرة اعين وجمعها وتكبيرها
لان الجنان على ما ذكره ابن عباس سبع
جنة الفردوس وجنة عدن وجنة النعيم
ودار الخلد وجنة الماوى ودار السلام
وعليون وفي كل واحدة منها مراتب
ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت
الاعمال والعمال

على تنوعها فانها انواع مختلفة بحسب اختلاف استحقاق العاملين واختلاف انواع اعمالهم وهمهم ودرجات
اعمالهم وعلومهم واختلافهم كما به قيل لهم جنات شتى مختلفة بحسب اختلاف اعم الهم ومراتبها ويجوز
ان يكون تكثير الجنات للتعظيم اى جنات لا يكتنه وصفها **قوله** واللام في لهم تدل على استحقاقهم اياها
يعنى ان اللام في قوله تعالى ان لهم هى لام الاختصاص والاستحقاق ودخولها على الضمير ارجع الى الموصوفين
بوصفي الايمان والعمل الصالح يفيد ترتيب الاستحقاق المذكور على الاتصاف بهما فيشعر بعلية ذنك الوصفين
لذلك الاستحقاق بناء على ما اشتر من ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعليته فهذا وجه دلالة اللام على
استحقاقهم اياها لاجل الايمان والعمل الصالح الذين ترتيب الاستحقاق عليهما ثبت بهذا ان الآية
المذكورة دليل على ان الايمان والعمل الصالح علة لاستحقاق من اتصف بهما الجنات الموصوفة
الا ان المعتزلة زعموا ان علية الايمان والعمل الصالح الاستحقاق المذكور لذاتهما على ان معنى انهما يقتضيان
لذاتهما ان يثاب من اتصف بهما بثواب الجنات المذكورة وردة المصنف بقوله وليس علية الايمان والعمل الصالح
لذلك الاستحقاق لذاتهما بل هى يجعل الشارع ومقتضى وعده لان المؤمن العامل لا يستحق لاجل عمله شيئا
يكون عوضا لعمله السابق لان المنعم عليه يجب عليه شكر ما انعم به عليه من النعم السابقة مما انعم به عليه فأتى به
من الطاعات يكون شكرا لما انعمه من النعم السابقة فهو كما جبر اخذ اجرته قبل العمل وما أتى به من العمل
لا يكافى النعم السابقة فضلا عن ان يستحق به فيما يستقبل ثوابا زائدا على ما انعم به عليه سابقا وما يعطى له في دار
الجزآء انما يعطى له من محض فضل الله تعالى واحسانه انجازا لما وعده للشاكرين على ما اتوا به من الطاعات
في الدنيا زيادة على ما منحوه من انواع النعم السابقة فانه تعالى وعد الشاكرين على ما منحوه من النعم السابقة
ان يزيد لهم في الآخرة من ثواب الجنات بمحض فضله واحسانه كما قال عز من قائل لئن شكرتم لازيدنكم وضمير اياها
عائد الى جنات وضمير ترتيبه الى استحقاقهم وضمير قوله عليه ولذاته راجعان الى كلمة وكذا الضمير المنصوب
في قوله فانه راجع ايضا الى ما **قوله** لالذاته عطف على قوله لاجل ما ترتب عليه وقوله ولاعلى الاطلاق
عطف على قوله لالذاته يعنى انهما وان كانا سببين للاستحقاق الا انهما ليسا سببين له على جميع التقادير حتى على
تقدير ارتداده عن دينه وموته كافرا فانه لانزاع في انه يحبط العمل بالكفر والموت عليه ولما ورد ان يقال استحقاق
الثواب اذا كان مقيدا ومشروطا بالاستمرار عليهما فلم اطلقه الله تعالى ههنا ولم يقل وبشر الذين آمنوا وعملوا
الصالحات الى ان يموتوا ان لهم جنات الخ * اجاب عنه بقوله ولعله سبحانه وتعالى لم يقيد ههنا استغناء بها اى
بالتقديرات الواقعة في سائر الآيات **قوله** اى من تحت اشجارها اما على تقدير المضاف او على طريق
الاستخدام لان اسم الجنة في عرف الشرع انما يطلق على دار الثواب وهى عبارة عن مجموع العرصة وما عليها
من الرياض والاشجار والغرف ولا شك ان توصيف هذا المجموع بكونه بحيث تجرى من تحته الانهار انما هو لبيان
بحسبته وحسنه ولا حسن يعتد به في جرى الانهار تحت العرصة فوجب ان يكون المعنى من تحت ما فيها من الاشجار
والغرف العالية وهذا المعنى لا يحصل الا بتقدير المضاف او جل الكلام على الاستخدام بان يراد بالجنة دار
الثواب ويعود ضمير تحتها الى الاشجار الكائنة فيها على طريق الاستخدام وهو ان يراد بلفظه معنيين احدهما
وبضميره معناه الاخر كقوله

✽ اذا نزل السماء بارض قوم ✽ رعيناه وان كانوا غضابا ✽

فانه اراد بلفظ السماء المطر وضميره النبات واما اذا اريد بالجنة الاشجار المظلة في قوله جنة سبحا فلاجة الى
تكلف احد الامرين قال الامام القاشاني والمراد منها الاشجار المتكاثفة المظلة لاماكنها كقوله تجرى من تحتها
الانهار **قوله** على شواطئها اى على جوانب الانهار جمع شاطئ **قوله** وعن مسروق معطوف على
محصول قوله كما تراها جارية تحت الانهار فان محصولة بيان ان جريان الماء تحت الاشجار المراد به الجرى المعتاد
وهو جريه في الاخدود الذى هو اسفل من الشجر لينضبط الماء بحافتي النهر وعلى ما ذكره مسروق يكون جريه
تحت الاشجار على وجه غير معتاد وهو جريه على سطح الجنة حيث شاء اهلها منضبطا بقدره الله تعالى والاخدود
هو الشق المستطيل في الارض **قوله** واللام في الانهار للجنس الظاهر انه ليس المراد بالجنس حقيقة النهر
من حيث هى لان الجرى ليس من عوارضها من حيث هى بل انما يعرضها من حيث وجودها في ضمن فرد ما منها

واللام في لهم تدل على استحقاقهم اياها
لاجل ما ترتب عليه من الايمان والعمل
الصالح لالذاته فانه لا يكافى النعم السابقة
فضلا عن ان يقتضى ثوابا وجزآء فيما يستقبل
بل يجعل الشارع ومقتضى وعده تعالى
ولاعلى الاطلاق بل بشرط ان تستمر عليه
حتى يموت وهو مؤمن لقوله تعالى ومن
يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر
فاولئك حبطت اعمالهم وقوله تعالى
لنبيد صلى الله عليه وسلم لئن اشركت
ليحبطن عملك واشباه ذلك ولعله سبحانه
وتعالى لم يقيد ههنا استغناء بها (تجرى
من تحتها الانهار) اى من تحت اشجارها
كما تراها جارية تحت الاشجار النابتة على
شواطئها وعن مسروق انهار الجنة تجرى
في غير اخدود واللام في انهار للجنس كما
في قولك لفلان بستان فيه الماء الجارى

وليس المراد العموم والاستغراق ايضا ضرورة ان جميع افراد النهر لا تجري تحتها ولا الحصة المعينة المعهودة لان ارادتها توقف على سبق ذكرها حقيقة او حكما وهو غير معلوم فلم يبق الا ان يراد به الجنس من حيث وجوده في ضمن فرد لا بهينه وهو معنى العهد الذهني كما في قولهم ادخل السوق حيث لا عهد فالمراد بجنس النهر الجنس من حيث وجوده في ضمن الافراد التي تراد بجمع القلة وهي من الثلاثة الى العشرة والحدان داخلان وجمع الكثرة يطلق على ما فوق العشرة **قوله** او العهد **قوله** اراد به العهد الخارجي والمعهود ما ذكر من الانهار المنكرة المذكورة في قوله تعالى فيها انهار من ماء غير آسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه الآية الا ان جعل تعريف الانهار للعهد الخارجي يتوقف على سبق ذكر الانهار المنكرة على نزول لفظ الانهار المعروفة وهو غير معلوم **قوله** كالنيل والفرات **قوله** اي كنهرهما ومجرهما فان سعة مجراهما لا يخفاء فيها **قوله** والتركيب السعة **قوله** فان النهار اسم لضوء واسع يمتد من طلوع الشمس الى غروبها ويقال انهرت الطعنة اذا وسعتها واستنهر الشيء اي اتسع وانهرت الدم اي اسلته بكثرة **قوله** والمراد بها **قوله** اي بالانهار ماؤها على الاضمار على ان يكون الاصل تجري من تحتها مياه الانهار فحذف المضاف واقیم المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسأل القرية اي اهل القرية او على المجاز اي على ان يكون لفظ الانهار مجازا لغويا من حيث انه كان موضوعا للمجاري التي هي الاخاديد واريد به ما حل فيها من الماء مجازا مرسلا **قوله** او المجاري انفسها **قوله** معطوف على قوله ماؤها فيكون لفظ الانهار حقيقة لغوية واسناد الجري الى الانهار مجازا عقليا على طريق اسناد الفعل الى المحل الذي يلاسه كما في قوله تعالى واخرجت الارض اثقالها فان الفاعل الحقيقي للاخراج هو الله تعالى وقد اسند الى الارض التي هي محل اخراج الله تعالى الانتقال **قوله** صفة ثانية لجنات **قوله** فيكون منصوبا ولم يتخلل العاطف بين الصفتين اشعار بان الصفة الثانية ايضا صفة مستقلة ولو عطفت الثانية على الاولى ربما توهم انهما صفة واحدة وان كانت خبر مبتدأ محذوف تكون في محل الرفع وهو ظاهر واختلف في ذلك المبتدأ قبيل ضمير الجنات اي هي كمارزقوا منها وقيل ضمير الذين آمنوا اي هم كمارزقوا منها قالوا ذلك وان جعلت جملة مستأنفة لا يكون لها محل من الاعراب اصلا والجملة المستأنفة تكون جوابا عن سؤال نشأ من كلام مظنة لان يسأل السامع ويقول ايشبه ثمار تلك الجنات ثمار الدنيا ام لا فزيج اي ازيل هذا الاشتباه ببيان ان مارزقوه واطعموه في الجنة يشبه مارزقوه في الدنيا من حيث انهما متحدان في الماهية وان اختلفا بحسب الاوصاف والعوارض بحيث لا يعلم تفاوت ما بينهما الا الله تعالى وهذا من الاستئناف الذي يكون السؤال فيه من غير السبب المطلق والسبب الخاص للحكم السابق كما في قوله

﴿ زعم العواذل انني في غمرة ﴾ ﴿ صدقوا ولكن غمرني لا تبغلي ﴾

كأنه قيل اصدقوا في هذا الزعم ام لا فاجيب بانهم صدقوا ومثال الاستئناف الذي يكون السؤال فيه عن السبب المطلق قوله

﴿ قال لي كيف انت قلت عليل ﴾ ﴿ سهر دأتم وحزن طويل ﴾

كأنه قيل ما سبب علك فاجيب بان سببها سهر دأتم ومثال ما يكون السؤال فيه عن السبب الخاص للحكم المتقدم قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه الصلاة والسلام وما يرى نفسي ان النفس لامارة بالسوء كأنه قيل هل النفس امارة بالسوء فقيل نعم وكون الآية جوابا لمن قال ايشبه ثمار الجنة الموعودة ثمار الدنيا ام لا مبني على ان يكون المراد بالمشبه به الذي عبر عنه بقوله تعالى الذي رزقنا من قبل ارزاق الدنيا ومما هو مختار المصنف وصاحب الكشف بناء على ان قوله تعالى كمارزقوا منها يتناول جميع مرات مارزقوا من ارزاق الجنة فيتناول المرة الاولى منها ضرورة وهو بنا في كون المشبه به ارزاق الآخرة والجنة وذلك لانهم في اول مارزقوا من ارزاق الجنة لا بد ان يقولوا قولهم هذا الذي رزقنا من قبل **قوله** ومن المعلوم انهم لم يرزقوا قبل المرة الاولى من مرات مارزقوا من ارزاق الجنة بشيء من ارزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على ارزاق الدنيا ثم قيل المراد بمشابهة ثمار الجنة ثمار الدنيا تماثلها في اللون دون الطعم لجواز تماثلها وتخالفها في الطعم بان تكون ثمار الجنة الذوا طيب وقيل انها تشبه ثمار الدنيا في اونها وطعمها وفي ذلك ترغيبهم في طلب ما عرفوه في الدنيا بلونه وطعمه وقيل المراد بالمشبه به ثمار الدنيا بناء على ما روي من ان ثمار الجنة اذا اجتذبت من اشجارها استخلف مكانها مثلها فاذا رآها استخلف بعد الذي جنى اشبهه عليهم فقالوا هذا الذي رزقنا من قبل وقيل يؤتى بالعشاء مثل ما يؤتى بالغداء فيقولون هذا الذي رزقنا من قبل اي

اول العهد والمعهود هي الانهار المذكورة في قوله تعالى انهار من ماء غير آسن الآية والنهر بالفتح والسكون المجري الواسع فوق الجدول ودون البحر كالنيل والفرات والتركيب للسعة والمراد بها ماؤها على الاضمار والمجاز او المجاري انفسها واسناد الجري اليها مجاز كما في قوله تعالى واخرجت الارض اثقالها (كمارزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا) صفة ثانية لجنات او خبر مبتدأ محذوف او جملة مستأنفة كأنه لما قيل ان لهم جنات وقع في خلد السامع اثمارها مثل ثمار الدنيا او اجناس آخر فزيج بذلك

مثل ما تقدم فيكون الاستئناف حينئذ لبيان تشابه ثمار الجنة في الصورة مع اختلافها في الطعم كأنه لما ذكرت الجنة
 ووصفت بان اشجارها تجري من تحتها الانهار قيل ما حال ثمارها فاجيب بانها متشابهة الالوان ومختلفة الطعموم
قوله وكما نصب على الظرف **قوله** وعامله قوله قالوا وهو مركب من كل وما الشرطية فصار اداة تكرار
قوله ورزقا مفعول به **قوله** يعني انه مفعول ثان لقوله رزقوا لانه يتعدى الى مفعولين يقال رزقه الله مالا اى
 اعطاه واطعمه ولم يجعله مفعولا مطلقا لجره التأكيد اذ لو جعل مفعولا به يكون مفيدا المعنى مستقلا والتأسيس
 خير من التأكيد **قوله** ومن الاولى والثانية للابتداء **قوله** يعني ان كلمة من التي في قوله تعالى منها وفي قوله
 من ثمرة حرف جرح بمعنى واحد وهو الابتداء وقد تقرر في النحو انه لا يجوز تعلق حرفي جرح بمعنى واحد كالابتداء الاعلى
 قصد الابدال نحو مررت باخيك يزيد ونظرت الى الفلك الى قره فان زيد بدل الكل والقمر بدل الاشتمال او على قصد
 العطف نحو مررت بزيد وبعمرو ووظاهر ان قوله من ثمرة في الآية ليس معطوفا على قوله منها وكونه بدلا منه ليس
 بظاهرا ايضا فاحتج الى بيان متعلقهما بحيث لا يتوجه عليه اشكال و اشار اليه بقوله قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات
 وابتداءؤه منها بابتدائه من ثمرة فيها يعني انهما طرفان مستقران اى غير متعلقين برزقوا بل بمقدر وانما باعتبار
 متعلقهما واقعان موقع الحال وانما قلنا باعتبار متعلقهما لان الحرف باعتبار نفسه لا يقع موقع الحال واصل
 الكلام وخلاصة معناه كل حين رزقوا مرزوقا حال كون ذلك المرزوق مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة قالوا هذا
 الذى رزقنا من قبل ثم ان المصنف اوضح هذا الكلام زيادة ليوضح فقال قيد الرزق المفهوم من قوله رزقوا مبتدأ
 من الجنات لان الحال قيد لعاملها وقيد ابتداءه منها بابتدائه من ثمرة فكانت الخالان المذكورتان من قبيل
 الاحوال المتداخلة حيث كانت الاولى عاملة في الثانية ولم تكونا من جنس واحد لان صاحب الحال الاولى هو
 رزقوا لانه مفعول به بمعنى مرزوقا وصاحب الحال الثانية ضمير رزقا المستكن في الحال الاولى وهو مبتدأ من الاول
 فتداخلنا **قوله** ويحتمل ان يكون من ثمرة بابتدائه **قوله** اى ويحتمل ان لا يكون الحرفان ههنا بمعنى واحد بل تكون
 من الاولى لابتداء الغاية متعلقة برزقوا ظرفا لغوالة والثانية بيانية متعلقة بمحذوف فتكون ظرفا مستقرا وقع
 حالا من قوله رزقوا الذى هو ثانى مفعولى رزقوا قدم البيان على المبين وهو قوله رزقوا كما في قولك رأيت منك اسدا
 وانت تريد معنى قولك انت اسد فعنى الآية كلما رزقوا مرزوقا من الجنات حال كونه من الثمرة او فردا من انواعها
 والمراد بالثمرة على الاحتمال الاول نوع من انواع الثمار لا فرد من افرادها لان كون المرزوق بمضا مبتدأ من فرد
 معين يستدعى ان يكون المرزوق قطعة من ذلك الفرد وكون المرزوق قطعة محال جدا فتعين ان يكون المراد من
 الثمرة نوعها ليكون المرزوق بعض افرادها ومبتدأ من ذلك النوع وعلى الاحتمال الثانى يجوز ان يراد بالثمرة النوع
 والفرد اى مرزوقا هو نوع من الثمرة او فرد من افراد نوعها **قوله** وهذا اشارة الى نوع ما رزقوا **قوله** جواب عما
 يقال ان اصل اسماء الاشارة ان يشار بها الى حاضر مشاهد قريبا كان او بعيدا فيكون لفظ هذا في الآية الكريمة
 اشارة الى الموجود المشاهد عندهم في الجنة ولا شك ان ما رزقوه من قبل سواء اريد به ما رزقوه في الدنيا او في الجنة
 قد عدم وفنى فكيف يصح ان يقال هذا الموجود المحسوس هو ذلك الذى عدم قبله واجاب عنه بوجهين الاول منع
 كون الاشارة عين ما رزقوه في الجنة بل نوعه كما في المثال المذكور فان المشار اليه نوع لما حضر في الذهن
 بمشاهدة فرده الحاضر لانفس ذلك الفرد لانه يقطع وينقضى من ساعته والذى لا يقطع هو نوع لما استمر باستمرار
 جريان افراده غاية ما في الباب انه زلت المعقولة المشاهد فرد منها منزلة المشاهدة المحسوسة فاشير اليها بلفظ هذا
 الذى حقه ان يشار به الى المشاهد المحسوس والثانى تسليم ان تكون الاشارة الى عين ما رزقوه في الجنة الا انه حكم
 عليه بانه الذى فنى قبل اذ يحتمل الكلام على التشبيه البليغ بحذف اداة التشبيه بين الشئين ليحكم على احدهما
 بانه هو الآخر مبالغة في التشبيه فالمعنى هذا الذى رزقناه من قبل من حيث انهما متحدان في الماهية النوعية
قوله اى من قبل هذا في الدنيا **قوله** اى من قبل هذا الرزق الذى رزقناه الآن وقوله في الدنيا متعلق بقوله رزقنا
قوله فان الطباع مائلة الى المألوف متغرة من غيره **قوله** يعني انه جعل ثمار الجنة وثمار الدنيا متشابهة ولم يجعل
 ثمار الجنة متميزة عن ثمار الدنيا في الجنس والصورة لان الانسان بالمألوف أنس واليهود اذ رأوا ما لم يألفه
 نفر منه طبعه ومافته نفسه قيل فيه نظر لان تجدد الصورة احب الى النفس والذليلها من مشاهدة معتاد وقيل لكل
 جديد لذة والحديث المعاد مثل في الكراهة ولا يخفى ان تجدد صورة الشئ الذى تستلذه النفس ويميل اليه الطبع يجلب

كما نصب على الظرف ورزقا مفعول به ومن
 لاولى والثانية للابتداء واقعان موقع الحال
 تقدير الكلام ومعناه كل حين رزقوا
 مرزوقا مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة قيد
 رزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتداءؤه منها
 بابتدائه من ثمرة فيها فصاحب الحال الاولى
 رزقوا وصاحب الحال الثانية ضميره المستكن
 في الحال ويحتمل ان يكون من ثمرة بابتدائه
 كما في قولك رأيت منك اسدا وهذا اشارة
 الى نوع ما رزقوا كقولك مشيرا الى نهر جار
 هذا الماء لا يقطع فانك لاتعنى به العين المشاهدة
 بل النوع المعلوم المستمر بتعاقب جريانه
 ان كانت الاشارة الى عينه والمعنى هذا مثل
 الذى ولكن لما استحکم الشبه بينهما جعل
 اية ذاته كقولك ابو يوسف ابو حنيفة
 من قبل اى من قبل هذا في الدنيا جعل ثمر
 الجنة من جنس ثمر الدنيا لتميل النفس اليه
 لعل ما رأت فان الطباع مائلة الى المألوف
 متغرة من غيره

الشوق والسرور وان تجدد كل يوم الف مرة بخلاف ظهور غير المؤلف فان النفس لا تميل اليه اول ماترى وانما تميل بعدما تعرف ما فيه من وجوه الحسن والشرف **قوله** وتبين لها مزيتها **منصوب** معطوف على قوله لتميل اى ولتظهر للنفس فضيلة ثمر الجنة على ثمر الدنيا وكنه النعمة في ذلك الثمر فان الثمر المرزوق في الجنة لو كان من افراد جنس لم يعهد لما ظهرت مزيتها على سائر افراد ذلك الجنس بل يظن ان جميع افراده تكون هكذا واذ لم يتبين لها ان هذا المرزوق له مزية على غيره لا يحصل لها زيادة فرح بحضوره لها مع ان حصولها هو المقصود من حضور نعيم الجنة عندها **قوله** او في الجنة **عطف** على قوله في الدنيا فيكون متعلقا بقوله رزقنا ايضا **قوله** فيقول ذلك **اي** من اتى بالصحفة هذا الذي رزقنا من قبل في الجنة **قوله** او كما روى **عطف** على قوله كما حكى عطف عليه بكلمة اولانها وان اشتركا في الدلالة على التشابه بطعام الجنة صورة الا انها مختلفة ان من حيث ان ما حكى يدل على تخالف طعام الجنة من حيث الطعم كما صرح به الملك وماروى يدل على التماثل والتشابه في الصورة والطعم معا من حيث ان البديل الذي اشير اليه بهذا البديل مكان ما شاء اهل الجنة من الثمرة والظاهر ان ما نبت في الشجرة الواحدة يتشابه صورة وطعمها **قوله** فلعلهم اذا رآوها **اي** رآوا المثل الذي ابدل مكان ما تناولوه من الثمرة انت الضمير الراجع الى المثل لكونه عبارة عن الثمرة **قوله** والاول اظهر **اي** كون معنى من قبل من قبل هذا في الدنيا اظهر من ان يكون معناه من قبل هذا في الجنة لكون المعنى الاول احفظ في سياق الكلام لمعنى العموم المستفاد من كلمة كلما حيث يتأتى لهم ان يقولوا في جميع مرات ما رزقوا في الجنة هذا الرزق هو الذي رزقناه في الدنيا بخلاف ما لو كان معناه هو المرزوق الآن هو الذي رزقناه من قبل في الجنة فانه لا يتأتى هذا هو الذي رزقناه الآن من قبل في الجنة قبل ذلك بشئ حتى يقال هذا هو ذلك **قوله** والداعى لهم الى ذلك **اي** الى تكرير هذا القول كل مرة رزقوا اى ليس الداعى الى قلة رغبتهم فيه بسبب كثرة تناولهم اياه في الدنيا بناء على ان تكرير اكل الشئ وان كان لذينا نفيسا يقلل الرغبة فيه بل يوجب نفرة الطبع منه بل الداعى اليه ان ما وجدوه من التفاوت العظيم بين ثمار الجنة وثمار الدنيا يجلب لهم في كل مرة كمال السرور ونهاية التمجع بحيث دعا ذلك الى ان يقولوا هذا الجنس هو الذي رزقناه في الدنيا وهو اعظم فضيلة واين مزية والتجج بتقديم الجيم على الحاء الفرح الجوهرى التجج الفرح ومجته انا تججها ففتح اى فرحته فرح **قوله** اعتراض بقر ذلك **اي** يقرر ما فهم من الكلام السابق من تشابه ارزاق الدنيا وارزاق الجنة لان ذلك التشابه يفهم من الكلام السابق سواء جعل هذا اشارة الى نوع ما رزقوا او الى عينه وفي الحواشى السعدية جعله اعتراضا مبنى على رأى من يجوز الاعتراض في آخر الكلام ومن لا يجوز فيه يجعله تديلا وهو ان يعقب الكلام بما يشتمل على معناه توكيدا واصل اتوا اتبوا على وزن ضربوا اى اناهم وجاءهم به الولدان والخدم فلما بنى الفعل للمفعول حذف الفاعل واقيم المفعول مقامه والضمير المجرور في به على الاول وهو كون معناه من قبل هذا في الدنيا راجع الى ما رزقوه في الدارين ومتشابهها حال من الضمير الذى في به كأنه قيل اتوا بما رزقوا في الدارين يشبه بعضه بعضا في المنظر والصورة وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر تقدير السؤال ان افراد ضمير به لا يلائم والسياق السابق اما الاول فلانه راجع الى امرين دل عليهما بقوله هذا الذى رزقنا من قبل لان المبتدأ اعنى هذا اشارة الى المرزوق في الآخرة وان الخبر اعنى الذى رزقنا من قبل اشارة الى المرزوق في الدنيا فالظاهر ان يقال واتوا بهما متشابهين واما الثانى فلان قوله متشابهها حال من الضمير في به والتشابه انما يكون بين المتعدد وافراد الضمير ينافى التعدد وتقرير الجواب ان تعدد الالوان كان مقتضيا لتعدد ما رزقوا فيهما بالتخصص الا انها متحدان باعتبارهما والوحدة الاعتبارية كافية في افراد الضمير الراجع اليهما كانه قبل واتوا بما رزقوا فيهما متشابهها والتشابه وان اقتضى التعدد الا ان قوله متشابهها جعل حالا من ذلك الواحد الاعتبارى نظرا الى تعدده النوعى او الشخصى فاندفع الاشكال **قوله** ونظيره **اي** نظير الافراد الواقع في هذه الآية مع كون المرجوع اليه متعددا في نفس الامر نظرا الى اتحادهما باعتبار المعنى بتثنية الضمير الواقع في قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما فانه ثنى ضمير بهما نظرا الى جانب المعنى فان مرجع الضمير وان كان واحدا وهو احد الامرين المدلول عليه بقوله غنيا او فقيرا لان كلمة او لاحد الامرين فكان الشهود عليه واحدا منهما وكان الظاهر ان يقال به بافراد الضمير الا انه ثنى لان احد

وتبين لها مزيتها وكنه النعمة فيه اذ لو كان جنسا لم يعهد ظن انه لا يكون الا كذلك او في الجنة لان طعامها متشابه في الصورة كما حكى عن الحسن رضى الله تعالى عنه ان احدهم يؤتى بالصحفة فبأكل منها ثم يؤتى باخرى فيراها مثل الاولى فيقول ذلك فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف او كما روى انه عليه الصلاة والسلام قال والذي نفس محمد بيده ان الرجل من اهل الجنة ليتناول الثمرة لياكلها فما هي واصلة الى فيه حتى يبذل الله تعالى مكانها مثلها فلعلهم اذا رآوها على الهيئة الاولى قالوا ذلك والاول اظهر لمحافظة على عموم كلما فانه يدل على ترديد هذا القول كل مرة رزقوا والداعى لهم الى ذلك فرط استغرابهم وتججهم بما وجدوا من التفاوت العظيم في الذة والتشابه البليغ في الصورة (واتوا به متشابهها) اعتراض بقر ذلك والضمير على الاول راجع الى ما رزقوا في الدارين فانه مدلول عليه بقوله عز من قائل هذا الذى رزقنا من قبل ونظيره قوله عز وجل ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما اى يحسنى الغنى والفقير

الجنسين لما ذكر باضافته الى جنس الغنى والفقير قد ذكر الجنسان معنى فثنى الضمير لذلك فالله تعالى لما اوجب اقامة الشهادة على جميع من عليه الحق كأننا من كان اكد ذلك بان يكون غنيا او فقيرا فالله اولى بهما ووجه ذلك ان المانع من الشهادة على الاقرار غالبا اما خوف قهرهم ان كانوا اغنياء او تضررهم بها ان كانوا فقراء قال تعالى اشهدوا عليهم ولا يمنعكم من الشهادة عليهم غناؤهم او فقرهم فالله اولى بهما بجنس الغنى والفقير سواء كان كل واحد منهما مشهودا عليه اوله **قوله** وعلى الثاني الى الرزق **قوله** يعني ان ضميره على تقدير ان يكون قوله تعالى من قبل هذا في الجنة يرجع الى قوله رزقا ويكون المعنى اتوا في الجنة بالمرزوق متشابهة الافراد وقد مر بيانه بما حكى وبما روى **قوله** فان قيل **قوله** اراد على الاحتمال الاول وهو ان يكون المعنى تشابه ما رزقوه في الدارين **قوله** هذا **قوله** فصل الخطاب اى خذ هذا او هذا محمل للآية على الوجه الذى ذكره المفسرون ولها محمل آخر مبنى على ان يكون قوله تعالى من قبل اى من قبل هذا في الدنيا لا بمعنى من قبل هذا في الجنة وعلى ان يكون الكلام مبنيا على حذف المضاف في الخبر والمعنى هذا الذى رزقناه الآن هو ثواب ما رزقناه في الدنيا من المعارف المكتسبة بالقوة النظرية والطاعة المرتبة على القوة العملية واتوا بما رزقوا في الدارين يشبه بعضه بعضا فان ما رزقوا في الدنيا من الخيرات المرتبة المؤدية الى نعيم الجنة يتفاوت نوعا وصنفا كاللحج والزكاة والصوم والصلاة ونحوه وكل من ذلك مختلف في نفسه بالقلة والكثرة وبزيادة الخشوع والحضور والاخلاص وتقصاته وبحسب تفاوته يتفاوت ما رزقوا في الجنة من الثواب والجزاء فان كان العمل فى اعلى المراتب او فى اوسطها كان الجزاء كذلك فاهل الجنة يؤتون بما رزقوا فيها متشابهة لما رزقوا به فى الدنيا فى الشرف والمزية وعلو الطبقة فهذا الوعد فى ابتناؤه على حذف المضاف نظير قوله فى الوعيد ذوقوا ما كنتم تعملون اى ذوقوا جزاءه **قوله** مما يستقدر **قوله** اى يستكرو ويعدقذرا وهو ضد النظافة يقال استقدرت الشئ اى كرهته وهو متعلق بقوله مطهرة فان حور الجنة التى هن ازواج اهلها مطهرات الاجسام مما يستكروه شرعا كالحيض والنفس والبول والغائط والمذى او طبعا كالدرن والبراق والمخاط ومطهرات الاخلاق ليس فيها شئ من الاخلاق الذميمة كالحسد والبخل والكبر والعجب ونحوها ومطهرات الافعال لا يصدر عنهن فعل قبيح **قوله** تعالى مطهرة يتناول التطهير المتعلق بهذه الثلاثة جميعا **قوله** فان التطهير الخ علة له وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال التطهير حقيقة فى تطهير الاجسام من النجاسة والدرن وبجاز فى تطهير الاخلاق والافعال او حقيقة فى التطهير من النجاسة وبجاز فى الباقي فى استعماله فى الجميع جمع بين الحقيقة والجاز * وتقرير الجواب انا لانسلم انه حقيقة فيما ذكر خاصة فان شيوخ استعماله فى عرف العامة والخاصة فى الجميع يدل على انه حقيقة فى القدر المشترك بينها **قوله** وهما لغتان فصيحتان **قوله** معنى ان كل واحد من افراد ما اسند الى ضمير الجمع وجمعه لغة فصيحة يفرد بناء على تأويل لفظ الجمع بالجماعة ويجمع رعاية للفظ الجمع واختيار الافراد فى الآية على القراءة المشهورة وكذا فى قوله

وعلى الثاني الى الرزق فان قيل التشابه هو التماثل فى الصفة وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ليس فى الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء قلت التشابه بينهما حاصل فى الصورة التى هى مناسط الاسم دون المقدار والطعم وهو كاف فى اطلاق التشابه هذا وان للآية الكريمة محملا آخر وهو ان مستلذات اهل الجنة فى مقابلة ما رزقوا فى الدنيا من المعارف والطاعات متفاوتة فى اللذة بحسب تفاوتها فيحصل ان يكون المراد من هذا الذى رزقناه ثوابه ومن تشابههما تماثلهما فى الشرف والمزية وعلو الطبقة فيكون هذا فى الوعد نظير قوله ذوقوا ما كنتم تعملون فى الوعيد (ولهم فيها ازواج مطهرة) مما يستقدر من النساء ويذم من احوالهن كالحيض والدرن وودنس الطبع وسوء الخلق فان التطهير يستعمل فى الاجسام والاخلاق والافعال وقرئ مطهرات وهما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلت وفضلن وهن فاعلة وفواعل قال واذا العذارى بالدخان تقنعت

* واذا العذارى بالدخان تقنعت * واستجملت نصب القدور فلت *

فان الشاعر افرد الافعال الثلاثة مع كونها مسندة الى ضمير العذارى وهو جمع عذراء وهى البكر مثل صحراء وصحارى وقوله بالدخان تقنعت اى اتخذته فنا على انفسهن على وجوههن حين مباشرتهن لطبخ اللحم فى الرماد الحار صابرات على اذى الدخان يقال استجملت الشئ اذا تقدمته وقوله فلت اى شوت فى الملة وهى الرماد الحار واذا ظرف زمان القمط لان الابكار لا يقربن الدخان والاعمال التى فيها زيادة التعب فى زمان الخصب والرخاء والمعنى اذا ابكار النساء صبرن على دخان النار حتى صار الدخان كالقناع لوجوههن ولم يصبرن على ادراك ما فى القدر بعد نصبها فشيون فى الملة قدر ما يعلن به من اللحم ولم يتوقفن الى نصب القدور وادراك ما فيها لشدة جوعهن وجواب اذا فى البيت الثانى ما يدل على وصفه بالجود والكرم وحسن تفقده للجمعان والاضياف والزوار **قوله** ومطهرة **قوله** اى وقرئ مطهرة بتشديد الطاء والهاء على صيغة اسم الفاعل من باب التفعّل تقول اطهر يطهر اطهرا والهاء فى الجمع والاصل تطهر تطهرا ادغمت التاء فى الطاء فى الجميع وجبى بمزة الوصل فى الماضى والمصدر لتعذر الابتداء بالساكن **قوله** ومطهرة ابلغ من طاهرة ومنتظرة **قوله** فان كل واحد من قولنا طاهرة ومنتظرة ومن قولنا مطهرة وان دل على طهارتهن الا ان قوله تعالى مطهرة يدل ايضا على ان الله تعالى هو الذى طهرهن

واستجملت نصب القدور فلت
فاجمع على اللفظ والافراد على تأويل
الجماعة ومطهرة بتشديد الطاء وكسر الهاء
بمعنى منتظرة ومطهرة ابلغ من طاهرة
ومتظرة للاشعار بان مطهرا طهرهن
وليس هو الا الله عز وجل

ومن المعلوم ان من طهره الله تعالى اكمل طهارته واتم * قال الامام فان قيل طاهرة او متطهرة فالجواب ان في المطهرة اشعار بان احد اطهرهن وليس ذلك الا الله عز وجل وذلك يفيد فخامة اهل الثواب كأنه قيل ان الله هو الذي طهرهن وزينهن لاهل الثواب ومن المعلوم ان تطهيره تعالى افخم واعظم من كل طهارة **قوله** والزوج يقال للذكر والانثى **قوله** اي من اى جنس كان من اجناس الحيوانات قال الله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقال تعالى ثمانية ازواج من الانواع الاربعة الابل والبقر والضأن والمعز كأنه جواب عما يقال من انه تعالى وصف الجنات الموعودة لهم بان قال في حقها ولهم فيها ازواج مطهرة وكان الظاهر ان يقال ولهم فيها زوجات مطهرة لان المراد بالازواج ههنا نساء الدنيا وهور الجنة جميعا قال تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلنا هن ابكارا عربا اترابا وقال وزوجناهم بحور عين فلم قيل ازواج وتقدير الجواب انه قيل ولهم فيها ازواج وهو جمع زوج ولم يقل زوجات بناء على ان الزوج كما يقال للذكر كما في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يقال ايضا للانثى كما في قوله اسكن انت وزوجك الجنة ويقال زوج الرجل امرأته ولا يقال زوجة الرجل الا قليلا قال الاصمعي لا تكاد العرب تقول زوجة ونقل الفراء انها لغة تميم فنزل القرمان ههنا على اللغة الشائعة في حق الاناث وان لفظ الزوجة يطلق على الانثى على قلة كما روى البخارى في صحيحه عن عمار بن ياسر انه قال في حق عائشة رضى الله تعالى عنها والله انى لاعلم انها زوجته في الدنيا والآخرة **قوله** وهو في الاصل لماله قرين من جنسه **قوله** حيوانا كان او غيره كزوج الخف والنعل والباب ثم خص في العرف لكل من الحيوانين المتقارنين ذكورة وانوثة **قوله** وهى مستغنى عنها في الجنة **قوله** والذى لا يترتب عليه فوائده وما هو المقصود منه يكون عشايل لا يصح اطلاق اسم ذلك الشيء عليه ولذلك طعن في هذه الآية وامثالها من المتكلمين والطبيين وقالوا ان الجنة لا يصح فيها الاكل والشرب فان الاكل لا يطيب الا من جوع والجوع مرض واذى والاكل مداواة ولا مرض ولا اذى في الجنة ثم ان الطعام يصير بعضه ثغلا بعد طبخ المعدة اياه فيخرج من البدن وبعضه يصير غذاء يزيد في البدن بقدر ما تحلل منه والآخر يخرج به البدن عن الاعتدال وكل ذلك لا يصح الا في دار الكون والفساد دون دار الخلد والبقاء وحاصل الجواب ان انتفاء الفائدة المآلية لا يقتضى العلية وانما يلزم ذلك اذا انتفت الفائدة الحالية وهى غير منتفية ههنا لحصول التمتع والتلذذ بتناولها ومباشرتها وهذا القدر من الفائدة يكفي لصحة اطلاق الاسم لاسيما ان تسمية مطاعم الجنة ومناكحها وسائر ما فيها باسماء نظائرها الدنيوية انما هى على سبيل الاستعارة والتمثيل كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال ليس في الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء يعنى ان ما في الجنة من النعيم لا يشارك ما في الدنيا في تمام حقيقته حتى يجب تساويهما في اللوازم والخواص فلا يجب ان يفيد ما في الجنة عين فائدة ما في الدنيا وقوله تعالى ولهم فيها خير مقدم لقوله ازواج وقوله فيها متعلق بما يتعلق به الخبر **قوله** دأثمون **قوله** فسر الخلود بالثبات الدأثم والبقاء المؤبد اللازم وهذا المعنى هو معناه الاصلى عند المعتزلة واستدلوا عليه بقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلود اذ ان مت فهم الخالدون فانه نفي الخلود بالبشر مع طول عمر بعضهم فثبت ان المراد بالخلود المنفى هو الثبات الدأثم والسلامة من الموت ابدًا وعند اهل السنة الخلود هو الثبات الطويل سواء دام ام لم يدم فلفظ الخلود عندهم موضوع للمعنى الاعم الذى هو قدر مشترك بين الثبات المديد الدأثم وبين الثبات الذى لا يدوم فيحوز استعماله في كل واحد من الثبات الدأثم وغير الدأثم الا ان استعمال لفظ الخلود فيه يكون على وجهين الاول ان يستعمل فيه من حيث كونه فردا من الثبات المديد المتناول المتناول لما يدوم ولما لا يدوم منه والثانى ان يستعمل فيه باعتبار خصوصه مع قطع النظر عن كونه فردا من افراد ذلك المعنى الاعم فاستعماله فيه على الوجه الاول حقيقة وعلى الوجه الثانى مجاز موقوف على القرينة لان استعمال اللفظ الموضوع للمعنى فى كل واحد من افراده لا باعتبار خصوصه بل لكونه فردا من افراد ذلك المعنى الكلى حقيقة كاستعمال لفظ الحيوان فى الانسان من حيث كونه فردا من افراد الحيوان واتحاده معه فى الجعل والوجود واذا استعمل لفظ الحيوان فى زيد باعتبار هوئيه وشخصه فانه حينئذ يكون مجازا لاحقيقة لكونه مستعملا فى غير ما وضع له فيحتاج استعماله فيه الى قرينة فالصنف جعل الخلود المذكور فى قوله تعالى وهم فيها خالدون مستعملا فى الثبات الدأثم بخصوصه بطريق المجاز المنفرع على القرينة الدالة على ارادة الخاص بخصوصه وهى ههنا الآيات والاحاديث الدالة على ان اهل الجنة باقون دأثمون مقيمون فيها ابدًا لا يموتون ولا يخرجون منها فالبقاء الابدى فى الجنة لاهلها وفى النار لاهلها قول جميع اهل الاسلام

والزوج يقال للذكر والانثى وهو فى اصل لماله قرين من جنسه كزوج الخف فان قيل فائدة المطعوم هو التغذية ودفع ضرر الجوع وفائدة المنكوح التوالد وحفظ النوع وهى مستغنى عنها فى الجنة قلت مطاعم الجنة ومناكحها وسائر احوالها انما تشارك نظائرها الدنيوية فى بعض الصفات والاعتبارات وتسمى باسمائها على سبيل الاستعارة والتمثيل ولا تشاركها فى تمام حقيقتها حتى تستلزم جميع ما يلزمها وتفيد عين فائدتها (وهم فيها خالدون) دأثمون والخلد والخلود فى الاصل الثبات والاعتماد على حاله مادام حيا خلد ولو كان وضعه للدوام كان التقييد بالتأيد فى قوله تعالى خالدون فيها ابدًا لغوا واستعماله حيث لا دوام كقولهم وقف بمخلد يوجب اشتراكا او مجازا والاصل ينفيها

وقال جهنم لعنه الله ان الجنة والنار يفتيان لان البقاء الابدى لله تعالى وحده ومن الآيات الدالة على ما ذهب اليه الجمهور قوله تعالى خالدين فيها لا يذوقون فيها الموت وقوله وما هم منها بمخرجين وقوله تعالى وان الدار الآخرة لهي الحيوان وقوله تعالى لا مقطوعة ولا ممنوعة واستدل المصنف على كون لفظ الخلد للثبات المديد مطلقا مادام اولم يدم بوجود منها تسمية الأثافي والاجار نحو الدلبقاتها في الجملة بعد دروس الاطلاق والاثافي جمع اثفية وهي الاجار الثلاثة التي يوضع عليها القدر لطبخ الطعام ومنها يقال للجزء الذي يبقى على حاله من الانسان مادام الانسان حيا خلد وذلك الجزء هو قلب الانسان فان الانسان لا ينفك عنه مادام حيا ولا يئزم منه ان يسمى الرأس به ايضا لان وجه التسمية صحيح لها لا موجب فلا يئزم فيه الاطراد ومنها ان وضعها لو كان للدوام لكان قوله تعالى خالدين فيها ابدا لغوا بمعنى انه لا يفيد فائدة جديدة وحل الكلام على التأسيس واجب ما يمكن ولا يحمل على التأكيذا للضرورة ومنها ان وضعه لو كان للدوام لكان استعماله حيث لا دوام يوجب اشتراكا ان تعدد الوضع او مجازا ان لم يتعدد والاصل عدمهما فلا يعدل عنه من غير ضرورة وظهر من هذا التقرير ان قوله واستعماله حيث لا دوام معطوف على قوله التقييد اي ولكن استعماله فيه يوجب اشتراكا **قوله** بخلاف مالو وضع للاعم منه **قوله** اي من الدوام فاستعمل فيه اي في الدوام بذلك الاعتبار اي باعتبار وضعه للاعم وكون الدوام من افراده لا يوجب اشتراكا ولا كونه مجازا لان استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الاعم في افراده باعتبار ذلك المعنى الاعم حقيقة واما اذا استعمل في فرد من افراده باعتبار خصوصه كاستعمال لفظ الحيوان في زيد باعتبار هويته ونفسه خاصة فانه حينئذ يكون مجازا لاحقيقة كما مر آنفا وقوله بخلاف مالو وضع للاعم منه الخ اشارة الى جواب معارضة اوردها المعتزلة وهي ان يقال لو لم يكن وضعه للدوام لكان استعماله حيث يكون فيه دوام كافي هذه الآية يوجب اشتراكا او مجازا والاصل ينفيهما وحاصل الجواب منع الملازمة بان يقال لان سلم انه لو لم يكن وضعه للدوام لكان استعماله في الدوام موجبا للاشتراك او التجوز وانما يئزم ذلك لو كان استعماله فيه باعتبار خصوصه وليس كذلك بل كان استعماله فيه باعتبار وضعه للاعم وكونه فردا من افراد الاعم كاستعمال الجسم في الانسان باعتبار كونه جسما فانه حقيقة **قوله** مثل قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد **قوله** مثال لكون لفظ الخلد موضوعا للمعنى الاعم من الدوام فاستعمل فيه لا باعتبار خصوصه بل باعتبار كونه من افراد ذلك العام فان لفظ الخلد فيه موضوع للثبات المديد مطلقا اي دائما كان او غير دائم الا انه استعمل في الثبات الدائم لان المنفى هو الخلد بمعنى الثبات الدائم للعالم بان ما لا يدوم منه ليس بمنفى لطول عمر بعضهم **قوله** لكن المراد منه الدوام ههنا عند الجمهور **قوله** استدراك على قوله الخلد والخلود في الاصل الثبات المديد مادام اولم يدم يعني ان الخلود وان كان موضوعا للثبات المديد مطلقا الا ان المراد به في هذه الآية هو الثبات الدائم عند جمهور المسلمين اما عند المعتزلة فلما مر من انهم يفسرونه بالثبات الدائم والبقاء المؤبد اللازم واما عندنا فلا اعتبار القرينة الدالة على ان المراد هو الدوام وهو الآيات والاحاديث الدالة على ان اهل الجنة خالدون فيها ابدا **قوله** فان قيل الا بدان مركبة **قوله** لما ادعى ان المراد بالخلود ههنا الدوام واستدل عليه بشهادة الآيات والسنة اوردها معارضة تدل على استبعاد ذلك **قوله** معارضة **قوله** صفة ثانية اي مركبة من اجزاء موصوفة بان جعلت التحولات معارضة لها يقال عرضت فلان الكذا تعرض هو له وفي الصحاح عرضت له الشيء اي اظهرته له وبرزته اليه ويقال عرضت له ثوبا مكان حقه فاذا قلت عرضت له اجزاء التحول كان معناه اظهرته له وبرزتها اليه فتعرض هو لها وقال الفاضل العلامة شمس الملة والدين التفتازاني حشره الله في زمرة عباده المقربين في تفصيل فعل بتشديد العين انه قد يكون بمعنى فعل الخفف كزاله وزيله وورق الشجر وورق قولك عرضت له اجزاء التحول بمعنى عرضته له فتعرض هو لها **قوله** بان يجعل اجزائها مثلا متقاومة في الكيفية **قوله** اي بان يجعل اجزائها بحيث تقاوم كيفية كل جزء كيفية الاجزاء الباقية ولا تتفاعل عنها **قوله** كما يشاهد في بعض المعادن **قوله** كالذهب والفضة والزرنيق **قوله** هذا **قوله** اي اعتمد على هذا ولا تلتفت الى امر المبطلين ولما تمسك المعارض في اثبات ما زعمه من استبعاد خلود الا بدان في الجنات بمعنى الثبات الدائم بقياس ذلك العالم واحواله على ما نبهه ونشأه في هذا العالم اجاب عنه بانه قياس الغائب على الشاهد وانه من نقصان العقل وضعف البصيرة وان امثال هذه الكلمات مبنية على القواعد الفلسفية وهي غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة عند القائلين باستناد الحوادث الى القادر المختار **قوله** واعلم انه لما كان معظم الذات الحسية **قوله** احتز بقوله معظم الذات الحسية عن الالتذاذ

فلا ف مالو وضع للاعم منه فاستعمل فيه ذلك الاعتبار كاطلاق الجسم على الانسان بل قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد لكن المراد منه الدوام ههنا عند الجمهور لما يشهد به من الآيات والسنة فان ل الا بدان مركبة من اجزاء متضادة ككيفية معارضة للاستحالات المؤدية الى التفكك والانحلال فكيف يعقل خلودها الجنان قلت انه تعالى بيدها بحيث فتورها الاستحالة بان يجعل اجزائها لا متقاومة في الكيفية متساوية في القوة يقوى شيء منها على احالة الاخر متعاقبة لازمة لا ينفك بعضها عن بعض كما يشاهد بعض المعادن هذا وان قياس ذلك العالم احواله على ما نبهه ونشأه من نقص عقل وضعف البصيرة واعلم انه لما كان نظم الذات الحسية معصورا على المساكن والطعام والمناجح على ما دل عليه لاستقراره كان ملاك ذلك كله الدوام والثبات

بنحو الملابس وسماع اصوات الحسنة فان ذلك ادنى من الالتذاذ بالمساكن والمطاعم والمناجح كأنه جواب
 عما يقال لم خص المساكن والمطاعم والمناجح بالذكر من جملة ما عدلهم في الآخرة وصلاح لان يشربه * وملك الامر
 وملاكه بالفتح والكسر ما يقوم به هو ويقال القلب ملك الجسد **قوله** كانت منغصة **قوله** بالغين المجهمة والصاد
 المهملة اى مكثرة يقال نغص الله عليه العيش تنغصا اى كثره **قوله** بشر المؤمنين **قوله** جواب لما وضمير بها
 راجع الى المساكن واخوتها وضمير منها راجع الى نعم جليلة او الى الذات الحسية **قوله** ومثل ما عدلهم في
 الآخرة **قوله** اى شبهه باحسن ما يستلذبه من الذات الحسية وهى المساكن والمطاعم والمناجح عبر عن ذلك المعنى
 بما عبر به عنها مع انها لا تشاركها في تمام حقيقتها ولا في منافعها المادية **قوله** ليدل على كمالهم في التعم
 والسرور **قوله** فان النعمة وان كثرت وجلت بنغصها خوف انقطاعها وكلما كانت النعمة اعظم كان خوف
 انقطاعها اعظم وقعا في القلب فكان صاحبها مادام خائفا من زوالها مستغرقا في بحر النعم والحسرة واذ اعلم دوامها
 كمل تنعمه و سروره و صفا قلبه عن شوب الكدر بتوهم زوالها وانقطاعها ومن كان في نعمها يخاف انقطاعها *
 فذلك في بؤس وان كان في نعم **قوله** لما كانت الآيات السابقة **قوله** وهى الآيات المذكورة من اول السورة
 الى هذه الآية متضمنة لانواع التمثيل والمراد من التمثيل ههنا التشبيه مطلقا سواء كان في المفرد او في المركب
 على وجه الاستعارة او غيرها وليس المراد منه التمثيل او الاستعارة التمثيلية فقط ويدل عليه سياق كلامه من
 نحو قوله فيمثل الحقير بالحقير كما يمثل العظيم بالعظيم وقد سبق ان الله ذكر المنافقين بعد ذكر الكفار وذكر
 لهم مثلين فقال مثلهم كمثل الذى استوفد نارا وقال او كصيب وقال في حقهم انهم صم بكم عمى وقال في حق
 الكفار ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم الى غير ذلك **قوله** عقب ذلك **قوله** جواب لما ولفظ ذلك اشارة
 الى الآيات السابقة تأويل المذكور اى اورد عقبيها ما يدل على حسن التمثيل وعلى الشئ الذى هو اى التمثيل حق
 لاجل ذلك الشئ وذلك الشئ هو شرط في قبول التمثيل عند اهل اللسان على ان يكون قوله والشرط عطف على
 قوله وما هو الحق له وفيه ركابة التفكيك والظاهر ان هو راجع الى ما وضمير له راجع الى التمثيل وكذا ضمير
 فيه قوله والشرط عطف على قوله الحق اى وبيان الشئ الذى ذلك الشئ حق التمثيل لازم له وشرط في قبوله
 عند العقلاء وذلك الشئ يكون على وفق الممثل له دون الممثل وبيان حسنه مستفاد من قوله تعالى ان الله لا يستحي
 ان يضرب مثلا مبعوضة فما فوقها فانه تعالى لما لم يترك ضرب المثل ظهر انه حسن لا يشوبه شائبة قبح فان افعاله
 تعالى كلها حسنة بلا مربية ومشتبهة على حكم باللغة يهندي اليها اولوا الباب المهتدون واما الكفرة الضالون
 فان كفرهم واصرارهم على الباطل صرف وجوه افكارهم عن حكمة المثل الى حقارة المثل به فقوله لما سمعوا
 قوله تعالى مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وان اوهن البيوت لبيت العنكبوت
 وقوله ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وايضا لما رأوا انه تعالى ضرب المثل بالحقرات
 كالنمل والنمل وغير ذلك استنكروها وقالوا ذكر هذه الاشياء لا يلىق بكلام الفصحاء واشتمال القرءان عليها
 يقدح في فصاحتها فضلا عن كونه مجزا فرد عليهم بقوله ان الله تعالى مع كمال حكمته لا يترك ضرب المثل بالحقرات
 لاستدعاء الحكمة ضرب المثل بها وذلك لان الحكمة في التمثيل بيان حال الممثل له بارازة في صورة المشاهد
 المحسوس ليساعد فيه الوهم العقل ولا ينازعه فيما حكم به كما هو شأنه لانه انما يدرك المعانى الجزئية المنزعة من
 الجزئيات المحسوسة اخذا من الحس المشترك ولا يدرك المعانى المعقولة فينازع العقل في مدركاته بقياسها على
 مدركات نفسه فيغلط كثيرا لذلك وبتمثيل المعنى الكلى الممثل له وبارازة في صورة المشاهد المحسوس يساعد الوهم
 العقل وبصالحه ويترك المنازعة معه فيكشف المعنى الممثل له **قوله** الميل الى الحس **قوله** اى ان الوهم يميل الى
 الصور المحسوسات والمحاكاة والمشابهة والمقايسة **قوله** ولذلك **قوله** اى ولكون التمثيل انما يبصر اليه لكشف
 المعنى الممثل له وقوله وان كان الممثل هو على صيغة اسم الفاعل والنخالة ما سبق في النخل بعد ما يخرج منه الدقيق الخالص
 شبه في الانجيل صدر من يقول بالبر ولا يعمل به بالنخل وشبه غل الصدر بالنخالة روى ان الله تعالى قال في الانجيل
 لا تكونوا كنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك انتم تخرج الحكمة من افواهكم وتبقون الغل
 في صدوركم وشبه ايضا في القلوب القاسية بالخصاة حيث قيل فيه قلوبكم كالخصاة التى لا تنجها النار ولا يلبسها
 الماء ولا ينسها الريح ومثل مخاطبة السفهاء فيه ايضا باثارة الزناير حيث قال فيه لا تثيروا الزناير فتلدغكم

فان كل نعم جليلة اذا قارنها خوف الزوال
 كانت منغصة غير صافية عن شوائب
 الالم بشر المؤمنين بها ومثل ما عدلهم
 في الآخرة بأبهى ما يستلذبه منها وازال
 عنهم خوف الفوات بوعد الخلود ليدل
 على كمالهم في التعم والسرور (ان الله
 لا يستحي ان يضرب مثلا مبعوضة)
 لما كانت الآيات السابقة متضمنة لانواع
 من التمثيل عقب ذلك ببيان حسنه وما هو
 الحق له والشرط فيه وهو ان يكون على
 وفق الممثل له من الجهة التى تتعلق بها
 التمثيل فى العظم والصغر والحسنة والشرف
 دون الممثل فان التمثيل انما يبصر اليه
 لكشف المعنى الممثل له ورفع الجباب عنه
 وبارازة في صورة المشاهد المحسوس
 ليساعد فيه الوهم العقل وبصالحه عليه
 فان المعنى الصريح انما يدركه العقل مع
 منازعة من الوهم لان من طبعه الميل الى
 الحس وحب المحاكاة ولذلك شاعت
 الامثال فى الكتب الالهية وفشت فى
 عبارات البلغاء واشارات الحكماء فيمثل
 الحقير بالحقير كما يمثل العظيم بالعظيم وان
 كان الممثل اعظم من كل عظيم كما مثل
 فى الانجيل غل الصدر بالنخالة والقلوب
 القاسية بالخصاة ومخاطبة السفهاء باثارة
 الزناير

فكذلك لا تخاطبوا السفهاء فيشتكم **قوله** وجاء في كلام العرب **قوله** يعني ان التمثيل بالمحقرات كما جاء في الانجيل جاء في كلام العرب ايضا حيث قالوا في التمثيل بالقراد * اسمع من قراد * واصغر من قراد * واعلق من قراد * وفي التمثيل بالفراشة اضعف من فراشة * واجهل من فراشة * واطيبش من فراشة * اى اخف وفي التمثيل بالبعوضة ونحوها كقولهم * اعز من نخ البعوض * اى لا يوجد احد كاملا كما لا يوجد نخ البعوض وقولهم * كلفني نخ البعوض * مثل في تكليف ما لا يطاق وفي التمثيل بالذرة وهى اصغر النمل * اجع من الذرة * واخفى من الذرة * قيل ان الذرة تجميع قوت سبع سنين وفي التمثيل بالذباب ألح من الذباب * واجرا من الذباب * وجرآته انه يقع على انف الامير وجفن الاسد ولحاحه انه كمدافع وطرده وذب آب ولما كان بحيث كلما ذب آب سمي ذبابا وزعمت العرب ان القراد يسمع الهمس الخفى من وقع اخفاف الابل على مسيرة سبع ليال فيتحرك في العطن ويقصد الطريق فاذا رآته المصوص يتقنون ان القافلة اقبلت والعطن منبرك الابل عند الماء لتشرب الماء والفراشة التى تطير وتتهافت السراج **قوله** لامآقالت الجهالة من الكفار **قوله** الظاهر انه معطوف على قوله وهو ان يكون على وفق الممثل له دون الممثل كأنه قيل ان حسن التمثيل وحقه وشرطه ان يكون على وفق الممثل له دون الممثل لامآقالت الجهالة من ان حقه وحسنه ان يكون على وفق الممثل ولا يلبق بعظمة الله تعالى شأنه وجلت كبرياؤه ان يمثل بنحو الذباب والعنكبوت فان علو شأنه وعظمته وجلاله ينافى ان يحسن منه ضرب الامثال بالمحقرات بل هو حسن منه تعالى وجل اسمه لوجود شرط حسنه وهو موافقتها لحال الممثل له **قوله** الله اعلى واجل **قوله** مقول قوله قالت الجهالة والحاصل ان التمثيل يستدعيه حال الممثل له فكما كان اعظم كان الممثل له اعظم وكما كان احقر كان الممثل له احقر لقوله تعالى والله المثل الاعلى فينزم ان يكون لا كتهم المثل الاذنى لانها جادات لا قوة لها ولا شعور اذا الغرض من التمثيل تصوير المعقول بصورة المحسوس وتقرير المعنى المراد في النفس ولا يعارض العقل في المعانى المعقولة الا الوهم ليله الى الحس وامتناع ادراكه المعانى الكلية فاذا مثل المعنى العقلي بصورة محسوسة اذ عن له وانقاد وقبل المعنى المراد **قوله** وايضا لما ارشدهم الخ **قوله** وجه ثان لبيان ارتباط هذه الآية بما قبلها فيكون معطوفا على قوله لما كانت الآيات السابقة الخ محصول الوجه الاول ان هذه الآية مربوطة بالآيات السابقة المتضمنة لانواع التمثيل وهذه الآية بيان لحسنه وحقه وشرط قبوله فان ما لم يتركه الله تعالى يكون مشتملا على حكمة بالغة ومحصول هذا الوجه ان ما قبلها استدلال باعجاز التحدى به على كونه وحيا الهيا قدر تب عليه وعيد من كفر به حيث قيل فان لم تفعلوا الآية ووعد من آمن به حيث قيل وبشر الذين آمنوا الآية وهذه الآية جواب ما طعنوا فيه به فهى مربوطة بآية التحدى بالقرءان ذكرت منعنا عن الطعن فيه وتنبها على ان القرءان لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحي ان يمثل بها لحقارتها وفيه اشارة الى ان الآية من قبيل المجاز المرسل على طريق ذكر المزموم واردة اللزوم حيث ذكر الاستحياء من ضرب المثل بالبعوضة وارىد تركه الذى هو لازم للاستحياء فيكون يستحي بمعنى يترك استحياء وانقباضا عن ملابسة ما يعاب عليه و اشار بقوله ترك من يستحي بصورة التشبيه الى ان قوله تعالى لا يستحي لا يترك بمعنى لا يترك ضرب المثل استعارة تبعية من حيث انها اعتبرت اولا في المصدر ثم سرت الى الفعل المشتق ثانيا بالتبعية فانه شبه ترك ضرب المثل بالبعوضة بتركه ضربه حياء لحقارتها وكون التمثيل بها مظنة للذم والتعير فاطلق على الترك المشبه بالترك حياء استعارة تبعية اصلية ثم اشتق منه ترك فقيل ترك الله ضرب المثل بالبعوضة حياء ولما كان الترك المذكور لازما للاستحياء عبر عنه بالاستحياء مجازا مرسلا على طريق ذكر المزموم واردة اللزوم فقيل استحياء ضرب المثل بالبعوضة تركه حياء ثم نفى ذلك عنه تعالى فقيل ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة بمعنى لا يترك حياء وبعد استعمال الاستحياء في لازمه الذى هو الترك انقباضا احتيج لان يحمل الكلام على الاستعارة بان يشبه تركه تعالى اياه بترك المستحي فيطلق اسم المشبه به على تركه تعالى اياه فيكون قوله تعالى ان الله تعالى لا يستحي منه بمعنى انه تعالى لا يتركه حياء وهذا المعنى فاسد اذ يمنع في حقه تعالى ان يترك الشئ استحياء فوجب المصير الى المجاز * فان قيل هب ان اثبات الاستحياء لله تعالى كما في حديث سلمان رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * ان الله حى كريم يستحي اذا رفع العبيد يديه ان يرد يدهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا * يحتاج الى تأويل لانه لو حمل الكلام على ظاهره لكان المعنى انه تعالى يترك تخييب العبد ورد يديه اليه صفرا استحياء ومن المعلوم ان الترك استحياء مما لا يصح في حقه تعالى فيجب ان يحمل الكلام على الاستعارة بان يشبه

جاء في كلام العرب اسمع من قراد واطيش
فراشة واعز من نخ البعوض لامآقالت
الجهالة من الكفار لما مثل الله حال المناقين
بالاستوفدين واصحاب الصيب وعبادة
صنام في الوهن والضعف بيت العنكبوت
جعلها اقل من الذباب واخس قدرا منه
اعلى واجل من ان يضرب الامثال
بذكر الذباب والعنكبوت وايضا لما
شدهم الى ما يدل على ان التحدى به
على منزل ورتب عليه وعيد من كفر به
بعد من آمن به بعد ظهور امره شرع
جواب ما طعنوا به فيه فقال تعالى ان الله
يستحي اى لا يترك ضرب المثل بالبعوضة
من يستحي ان يمثل بها لحقارتها

ترك الله تعالى تخيب العبد ورتديه صفرا بترك الكرم رد المحتاج حياء فيطلق عليه لفظ المشبه به ثم يشتق منه الفعل فيقال ترك الرد حياء كما يقال ترك الله الكرم المحتاج حياء فعبء عن الترك حياء بلفظ الاستحياء على طريق التعبير عن اللازم بلفظ المزموم فان الترك المذكور لازم للاستحياء بخلاف ما اذا نفي الاستحياء عنه تعالى كما في الآية فان نفيه عنه تعالى لا يحتاج الى تأويل بان يحتمل الكلام على الاستعارة او المشاكلة كما لا يحتاج اليه في قولهم الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض وفي قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ولم يلد ولم يولد ونحو ذلك فان ذلك حاجة الى جعل لا يستحي من قبيل الاستعارة او المشاكلة * اجيب بانه اذا نقيت امثال ذلك على الاطلاق بمعنى انها ليست من شأنه تعالى وانه لا يتصف بها كما في الامثلة المذكورة لم يحتاج الى تأويل واما اذا نقيت على التقييد فينبغذ رجوع النفي الى التقييد وافاد ثبوت اصل الفعل او امكانه لا اقل فيحتاج نفيه على التقييد الى التأويل كما اذا قيل لم يلد ذكره ولم يأخذ نوم في هذه الآية او ليس بعرض لذات ونحو ذلك والاستحياء في هذه الآية الكريمة لم ينف عنه تعالى على الاطلاق بل نفي مقيدا بتعلقه بالمفعول الذي هو ضرب مثل ما فرجع النفي الى القيد الذي هو قوله ان يضرب مثلاما وافاد ثبوت اصل الفعل وهو الاستحياء فلذلك يحتاج الى التأويل باحد الوجهين وفي قوله اي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحي ان يمثل بها لحقارتها اشارة الى ان الاستعارة التي في قوله تعالى لا يستحي مع كونها تبعية فهي تمثيلية ايضا بناء على كون وجه الشبه منتزعا من عدة امور وهي الترك المتعلق بضرب المثل بالمحمرات في انفسها الموافقة لمثل له بحيث يصلح كاشفاله وظهر بهذا ان اللفظ المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفرد يدل على امور متعددة يقتصر عليه لكونه عمدة في الدلالة عليها كلفظ الاستعارة ههنا وكلفظ على في قوله تعالى او لئن على هدى فقد اجتمع في الآية استعارة تمثيلية وتبعية ومجاز مرسل على ما اشار اليه المصنف بقوله بعيد هذا فالمراد به الترك اللازم للانقباض **قوله** والحياء انقباض النفس الخ **الحق** ان الكيفيات النفسانية لا تحتاج الى التعريف لكونها من الوجدانيات المعلومة لكل احد بالضرورة وان عرفت كان التعريف لفظيا والظاهر انه عرفه ههنا لينبني عليه كيفية جواز اطلاقه على الله تعالى بحمله على المعنى المجازي لما ان حقيقة من لوازم النقص وهو تعالى منزّه عن جميع وجود النقص **قوله** وهو الوسط الخ **شأن** كل صفة جيدة وخلق مرضى ان تكون متوسطة بين الرذيلتين اللتين احدهما الافراط والآخرى التفریط وخير الامور اوسطها فان الوقاحة وقلة الحياء تفریط والحجل وهو التحير والدهش من غلبة الاستحياء بحيث ينحصر عن الفعل مطلقا اي سواء كان الفعل قبيحا ام لا وسواء كان الانحصر لاجل مخافة الذم ام لاهو الافراط والوسط بينهما هو الحياء المعروف وكذا الشجاعة فانها متوسطة بين الجبن والتهور والسخاوة متوسطة بين الاسراف والامسك **قوله** فليل حي الرجل الخ **اذا** اعتلت حياته وضعفت قوته الحيوانية بحيث اختلت افعالها كما يقال نسي اذا اعتلت نساء وحشى اذا اعتلت حشاه اي جوفه والنساء بفتح النون والقصر عرق يخرج من الورك فيسبطر فيستبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب ومنه المرض المعروف بعرق النساء والعرقوب العصب الغليظ المتوتر في عقب الانسان والحشاما اشتملت عليه الضلوع والجمع احشاء وقوله ان يردهما صفرا الم يقل صفرا لان صفرا يستعمل على لفظه في التنشئة والجمع والتذكير والتأنيث **قوله** فالمراد به الترك **جواب** قوله اذا وصف به الباري **قوله** ونظيره **اي** نظيره قوله تعالى ان الله لا يستحي في ان المراد بالحياء الترك اللازم للانقباض قول المنبني

* اذا ما استحيين الماء يعرض نفسه * كرهن بسبت في اناء من الورد *

وقوله استحيين على لغة من يقول استحي بخذف احدى الياءين لكثرة الاستعمال واللام في قوله الماء للعهد الذهني ويعرض نفسه حال من الماء او صفة له كما في قوله

* ولقد امرت على اللثيم بسبني * فضيت ثمة قلت لا يعنيني *

والسبت بكسر السين المهملة الجلد الذي سبت اي قطع شعره ودبغ بالقرظ وهو ورق السلم والسبت ههنا مستعار لمشافر الابل شبت بالسبت لثينها وادبانها من الورد المنهل الذي على حافاته اي اطراف الورد يصف الابل وكثرة الماء عندها وانها لا تشرب عطشا بل حياء من الماء فانها كثيرا ما تعرض الماء نفسه عليها وهي تستحي منه فتكرع بمشافرها التي كالسبت وشبت الحفرة التي فيها الماء المحفوفة بالازهار التي تركتها السبول بالاناء وكرعن شربن بافواههن يقال كرع في الماء كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه وضمير استحيين للابل اي اذا ما تركن رد الماء تركا مثل ترك من يستحي

والحياء انقباض النفس عن التقيح مخافة الذم وهو الوسط بين الوقاحة التي هي الجرأة على القبائح وعدم المبالاة بها والجل الذي هو انحصار النفس عن الفعل مطلقا واشتقاقه من الحياة فانه انكسار يعترى القوة الحيوانية فيردّها عن افعالها قبيح حي الرجل كما يقال نسي وحشى اذا اعتلت نساء وحشاه واذا وصف به الباري تعالى كما جاء في الحديث ان الله يستحي من ذي الشبهة المسلم ان يعذبه ان الله حي كريم يستحي اذا رفع العبيديده ان يردّهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا فالمراد به الترك اللازم للانقباض كما ان المراد من رحته وغضبه اصصابة المعروف والمكروه اللازمين لمعنيهما ونظيره قول من يصف ابلا شعر اذا ما استحيين الماء يعرض نفسه *

كرعن بسبت في اناء من الورد *

ان يردّه لكثرة عرض نفسه عليها فانه لا عرض ولا استحياء في الحقيقة فهو استعارة تمثيلية تبعية متفرعة على المجاز المرسل **قوله** وانما عدل به **قوله** اي بسبب هذا التعبير عن الترك يعني انه لما كان المراد بالاستحياء معنى الترك كان الظاهر ان يعبر عن المعنى المراد بما يدل عليه بالمطابقة ويقال ان الله لا يستحيي يعني لا يترك ضرب المثل بالعوضة ولم يعبر عنه بذلك ولم يصرح بلفظ الترك من ذكر المستعار له بما يدل عليه بالوضع الحقيقي فان الاستعارة تشتمل على ابراز المستعار له في صورة المستعار منه وانها لكونها من اقسام المجاز بمنزلة اثبات الشيء بالبينه وتقرير الدعوى بالبرهان وهذا هو الوجه لقوله المجاز ابلغ من الحقيقة **قوله** وتحمّل الآية خاصة ان يكون مجيئه على المقابلة لما وقع في كلام الكفرة **قوله** احترز بقوله خاصة عن الحديثين المذكورين فان الاستحياء الواقع فيهما لا يحتمل ان يكون من قبيل المشاكلة لما وقع في كلام الغير لان ترك تعذيب ذي الشبهة المسلم وترك ردّ اليدين المرفوعتين صفرا اليه تعالى لم يقع في صحبة الاستحياء كما وقع خياطة الجبة والقميص في صحبة الطبخ تحقيقا في قول الشاعر

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه * قلت اطبخوا لي جبة وقيصا *

ولا تقديرا كما في قوله تعالى صبغة الله اي تطهير الله فان التطهير وقع بلفظ الصبغ لوقوعه في صحبة الصبغ تقديرا وذلك ان النصراني كانوا يزعمون ان غمس او لادهم في ماء اصفر يسمى بالمعمودية تطهير لهم فامر المسلمون بان يقولوا لهم آمنا بالله وطهرنا الله بالايمان تطهيرا حقيقيا نجيا لا مثل صبغتهم بالماء الاصفر فانها ليست من التطهير في شيء فظهر ان التطهير وقع في صحبة الصبغ تقديرا حيث سبق الكلام رداعليهم وابطال الامرهم و اراد بالمقابلة معناها اللغوي وهو المشاكلة بين الكلامين المتقابلين وهي ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير تحقيقا او تقديرا فان الكفرة لما قالوا اما يستحيي رب محمدان بضرب مثلا بالذباب والعنكبوت مع ان ملوك الارض يأثفون من ذكر امثال ذلك اجيبوا بان الله تعالى لا يستحيي على سبيل المقابلة لكلامهم وتطبيق الجواب على السؤال فعبارة الاستحياء الواقع في كلام الله تعالى من قبيل المشاكلة المذكورة في علم البديع لا من قبيل المقابلة المذكورة في ذلك العلم وهي ان يؤتى بمعنيين متوافقين او اكثر ثم بما يقابل ذلك على الترتيب كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا **قوله** وضرب المثل اعتماله **قوله** باللام اي صنعه وابتعاده على ان بناء الفعل ههنا بمعنى فعل مثل مدح الشيء وامتدح وفي بعض النسخ اعتماده بالدال وهو افتعال من عمدت الشيء عمد اي قصدت له وتعمدت لاجله وما فعلته خطأ والضرب في اصل اللغة استعمال آلة الضرب وابقاعه على المضروب ثم استعمال في صنع هذه الاشياء بحيث صار كأنه حقيقة فيه استعير منه لصنع المثل وتكوينه لا اشتراكهما في معنى الصنع والتكوين وان كان الصنع في احدهما باستعمال آلة الضرب لا في الاخر **قوله** وان بصلتها محفوض المحل عند الخليل الى آخره **قوله** اعلم ان فعل الاستحياء تعدى تارة بنفسه نحو استحييته قال الشاعر اذا ما استحين الماء الى آخره وتارة بحرف الجر نحو استحييت منه فيكون استحيي واستحي منه بمعنى ثم انه يحتمل ان يكون قوله تعالى لا يستحيي قد تعدى الى قوله ان يضرب بنفسه فيكون ان يضرب في محل النصب بالاتفاق ويحتمل ان يكون تعدى اليه بحرف الجر المحذوف فينبذ اختلاف في محله فذهب الخليل والكسائي الى ان حرف الجر وان كان محذوفا حذفنا مع ان المشددة وان الناصبة للمضارع بسبب طولها بصلتها الا انه معتبر ومقدر فصارك انه ملفوظ وموجود فيكون اثره الذي هو الجر باقيا كما في قولك الله لا فعلن بالجر بتقدير حرف القسم وذهب الفراء وسيبويه الى ان الحرف المحذوف منوى معتبر من حيث المعنى فقط لاجل التعدية غير مقدر لفظا بدليل اننا وجدناهم اذا حذفوا حرف الجر نصبوا الاسم كما في قوله تعالى واخترنا موسى قومه اي من قومه وقول الشاعر

* تمرّون الديار فلم تموجوا * اي بالديار ولا يجرّ الا في نادر من الشعر كقول من قال

اذا قيل اي الناس شرقيلة * اشارت كليب بالا كف الاصابع *

اي الى كليب وقوله تعالى مثلا مفعول ليضرب **قوله** وما ابهامية **قوله** منصوبة المحل على انها صفة للملا وهي التي اذا اقترنت باسم نكرة ابهت ابهاما وزادته شياعا وعموما كقولك اعطني كتابا ما تريد اي كتاب كان **قوله** ونسب عنها طرق التقييد **قوله** عطف تفسيري لقوله تزيد النكرة ابهاما فالمعنى ان الله لا يترك ضرب المثل اي مثل كان حقيرا او عظيما **قوله** او مزيدة للتأكيد **قوله** والظاهر ان ما ابهامية ايضا تؤكدها افاده تنكير الاسم قبلها فان كان التنكير للتحقير فالابهامية تؤكد معنى التحقير كما في قولك هل اعطيت الاعطية ما اي عطية حقيرة لاتعرف من حقارتها وان كان للتعظيم فهي تؤكد معنى التعميم كما في قولك لا امر ما بسود من بسود اي لامر عظيم مجهول لغضبه

وانما عدل به عن الترك لما فيه من التمثيل والمبالغة وتحمّل الآية خاصة ان يكون مجيئه على المقابلة لما وقع في كلام الكفرة وضرب المثل اعتماله من ضرب الخاتم واصله وقع شيء على آخر وأن بصلتها محفوض المحل عند الخليل باضمار من منصوب بافضاء الفعل اليه بعد حذفها عند سيبويه وما ابهامية تزيد النكرة ابهاما وشياعا وتسدد عنها طرق التقييد كقولك اعطني كتابا ما اي كتاب كان او مزيدة للتأكيد كالتى في قوله تعالى فبما رحمة من الله

وان كان التوكيد للتوبيخ فهي تؤكد ذلك نحو اضربه ضربا تاماى نوعا من الضرب مجهولا غير معين الا انها لتأكيد التوكيد والشباع بخلاف ما التي تكون زائدة لتأكيد قائلها تزداد لتأكيد مضمون الجملة السابقة كأنه قيل في الآية ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا البتة فهي ان كانت زائدة لا يكون لها اعراب والعامل يتعداها الى ما بعدها وان كانت ابهامية تكون صفة زائدة لما قبلها من النكرة عند من قال باسميتها ومنهم ابن الحاجب ذكر في شرح الروض انه اختلف في ما التي تلي النكرة لافادة الابهام وتأكيد النكرة فقال بعضهم انها اسم فعنى قوله تعالى مثلا مابى مثل وقال بعضهم انها زائدة فتكون حرفا لان زيادة الحرف اولى من زيادة الاسماء لان زيادة الحروف ثابتة كما في قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وقوله فبما نقضهم ميثاقهم ووصفيتها لم تثبت والحمل على ما ثبت في موضع الالتباس اولى وروى الامام عن الاصم انه قال ما في قوله تعالى مثلا ماصلة زائدة كما في قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ثم روى عن ابى مسلم الاصفهاني انه قال معاذ الله ان يكون في القرآن زيادة ونحو واستدل على ما قاله ابو مسلم بان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبيانا واشتماله على ما هو لغوي بنا في ذلك والمصنف وجه كلام الاصم حتى لا يرد عليه انه قول باشتغال القرآن على لفظ لغوي ضائع ولا يخفى بطلانه حيث قال ولا نعنى بالمزيد اللغو الضائع بل نعنى به ما لم يوضع لعنى يراد منه ولما ورد عليه ان يقال انه يستنزم ان لا يكون كله هدى دفعه بقوله وانما وضعت لان تذكر مع غيرها فتقبله وثاقفة وقوة والضمير المستتر في قوله وضعت وتذكر وتفيد راجع الى ما لم يوضع باعتبار المعنى وهو كونه صلة وزائدة فظهر ان حروف الصلة كلمات لكونها الفاظا موضوعا لعنى في غيرها وهو القوة والثاقفة التي افادتها للغير التي ذكرت هي معه وهذه القوة والثاقفة اما معنوية لتأكيد المعنى كما في من الاستغرافية والبهاء الزائدة في خبر ما وليس وما في انما وحيثما ونحو ذلك واما اللفظية كترزين اللفظ وكونه زيادتها افصح وكون الكلمة او الكلام بسببها صالحا للوزن او حسن السجع ونحو ذلك من الفوائد اللفظية **قوله** او مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانه نكرة **قوله** او مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانه نكرة والحال من النكرة يتقدم عليها لئلا يتبس بالصفة كما في قوله **قوله** لعزة موحشا طلل وفي الحواشي الشريفة ولاخفاء في انه لا معنى لقولنا يضرب بعوضة الابيض مثلا اليه قسمية مثل هذا مفعولا ومثلا حالا بعيد جدا **قوله** او هما مفعولان تتضمنه معنى الجعل **قوله** فيكون بعوضة مفعولا او لا ومثلا هو الثاني قبل هذا هو ابعد الوجوه اذ لا يجي مفعولا جعل وامثاله نكرتين لانها من دواخل المبتدأ والخبر واعتذر عن تكبير بعوضة وهو مفعول اول بان صحة تكبيرها لكونها موصوفة حكما اذ القصد بها الى اصغر صغير والنكرة اذا تخصصت بالوصف جاز كونها مفعولا او لا كما جاز ان تكون مبتدأ **قوله** وقرئت بارفع على انه خبر مبتدأ **قوله** اي قرئت بعوضة بارفع وتذكر الضمير العائد اليها في قوله على انه اما باعتبار تأويلها باللفظ او الخبر وعلى هذا محتمل ما وجوها اخران تكون موصولة حذف صدر صلتها والتقدير ان يضرب مثلا الذي هو بعوضة كما حذف في قوله تعالى تماما على الذي احسن اي على الذي هو احسن وان تكون موصولة حذف صدر صفتها والتقدير ان يضرب مثلا شيا هو بعوضة ومحل ما نصب على البدلية من مثلا سواء كانت موصولة او موصوفة **قوله** واستفهامية **قوله** منصوبة معطوفة على قوله موصولة والاستفهام في الآية لتقرير عدم الاحتمال وفي قوله ماديان وديناران لتقرير عدم المبالاة اي ماديان وديناران حتى لا يهبط بله ان يهبط اكثر من ذلك وقوله هي المبتدأ اي على تقدير ان تكون كلمة ما استفهامية تكون هي مبتدأ وبعوضة خبرا له بمعنى اي شي تكون بعوضة حتى لا يضرب به المثل بله ان يمثل بما هو احقر من ذلك **قوله** والبعض فاعل **قوله** يعني انه في الاصل من قبيل القبول بمعنى الفاعل مشتق من البعض بمعنى القطع كما ان العصب والبضع بمعنى القطع ايضا فان مادة الباء والعين والضاد على اي ترتيب كان للقطع ثم غلب على هذا النوع من الذباب لانه يقطع بآرته وجه الانسان وسائر اعضائه كما ان الخوش صفة في الاصل مشتق من الخش وهو الحدش ولا يستعمل الا في الوجه ثم غلب على البعض الخش وجه الانسان بآرته **قوله** على بعوضة او ما ان جعل اسما **قوله** يعني ان الفاء في قوله تعالى فافوقها عاطفة للترخي الرتبي سواء قصد بما فوق البعض الترتيب من البعوضة الى ما هو احقر منها او قصد الترتيب منها الى ما هو اكبر منها في الجنة ثم ان كلمة ما الاولى ان كانت صلة او ابهامية وكانت ما ابهامية حرفا على ما ذهب اليه البعض تكون ما الثانية معطوفة على بعوضة سواء كانت موصولة بمعنى الذي وصلتها الظرف او موصوفة وصفتها الظرف ايضا

ولا نعنى بالمزيد اللغو الضائع فان القرآن كله هدى وبيان بل ما لم يوضع لعنى يراد منه وانما وضعت لان تذكر مع غيرها فتقبله وثاقفة وقوة وهو زيادة في الهدى غير قاذح فيه وبعوضة عطف بيان لمثلا او مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانه نكرة او هما مفعولان تتضمنه معنى الجعل وقرئت بارفع على انه خبر مبتدأ وعلى هذا محتمل ما وجوها اخران تكون موصولة وحذف صدر صلتها كما حذف في قوله تماما على الذي احسن وموصوفة بصفة كذلك ومحلها نصب بالبدلية على الوجهين واستفهامية هي المبتدأ كما انه لما رداستبعادهم ضرب الله الامثال قال بعده ما بالبعوضة فا فوقها حتى لا يضرب به المثل بله ان يمثل بما هو احقر من ذلك ونظيره فلان لايبالي بما يهب ماديان وديناران والبعوض فاعل من البعض وهو القطع كما لبضع والعصب غلب على هذا النوع كالخوش (فافوقها) عطف على بعوضة او ما ان جعل اسما

وهو فوقها وان كانت ما الاولى اسمان كانت موصولة او موصوفة او استفهامية تكون ما الثانية معطوفة عليها وتكون اي الثانية في محل النصب على الاولين لما مر من ان محل المعطوف عليه وهو ما الاولى النصب بالبدلية على الوجهين وتكون في محل الرفع على الثالث وهو كونها استفهامية وقد مر انها مرفوعة بالابتداء وبعبارة خبرها **قوله** ومعناه وما زاد عليها اي على البعوضة في المعنى الذي جعلت البعوضة مثلا فيه وذلك المعنى هو الصغر والحقارة فيكون قوله تعالى فا فوقها تنزلا من البعوضة الى ما هو احقر منها ومن ذهب الى هذا القول نظر الى ان المقصود من هذا التمثيل تحقير الاوثان وكما كان المشبه به اشتحارة كان المقصودا كثر حصولا واكمل وذهب آخرون ومنهم قتادة وابن جريح الى ان معناه ما زاد عليها في الجنة وكان اكبر منها كالذباب والعنكبوت والكلب والحمار ومن ذهب اليه نظر الى ان المقصود بقوله تعالى ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة فا فوقها الآية الرد على الجهلة الذين انكروا تمثيل الله تعالى بتلك الاشياء فقالوا الله تعالى اعز واجل من ان يضرب الامثال ويذكر نحو الذباب والعنكبوت فيكون قوله سبحانه وتعالى فا فوقها ترقيا من البعوضة الى ما هو اكبر منها فان الكفار لما استكروا ضرب المثل بالذباب والعنكبوت وكان يتصور ان يتحقق ما هو احقر منهما واصغر كان المناسب في رد كلامهم ان يذكر ذلك الاحقر والاصغر ليرتقى منه الى ما ذكر من الذباب والعنكبوت فيقال ان الله لا يستحي ان يضرب مثلا ما بعوضة فضلا عما تقولون وهو ضرب المثل بالذباب والعنكبوت **قوله** او في المعنى عطف على قوله في الجنة وقوله بكنها فان جناح البعوضة احقر واصغر من نفسها بدرجات وقد ضربه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا للدينا حيث قال عليه الصلاة والسلام * لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا شربة ماء * وهو عليه الصلاة والسلام ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فدل ذلك الحديث الشريف على انه لا يترك ضرب المثل بجناح البعوضة ايضا **قوله** خر على طنب فسطاط الخرور السقوط والطنب بضمين جبل الخباء والجمع اطناب وشوكة في الحديث مصدر لبناء المرة منصوب على انه مفعول مطلق وليس المراد بها واحد الشوك الذي هو العين لانه لو اريد بها العين لقليل بشوكة قال الكسائي تقول شكبت الرجل اشوكة اذا ادخلت في جسده شوكة وشيك هو على ما لم يسم فاعله يشاك شوكة وشوكا **قوله** فا فوقها في الحديث يحتمل ان يكون معناه ما زاد عليها في قلة المرة من الشوك في المعنى الذي هو اثرها وهو الالم كالخرور على الطنب فانه اشد من الشوكة و اوجع وكذا الحال في ان يشاك شوكتين او اكثر فانه بما يجاوز المرة من الشوك في الالم ايضا ويحتمل ان يكون معناه ما زاد عليها في قلة الالم كخبة النملة وهي عضتها فيكون فا فوقها تنزلا من الشوكة الى ما هو ادنى منها واحقر وعلى الاول يكون ترقيا منها الى الاعلى الاشد وكلمة ما في قوله عليه الصلاة والسلام * ما اصاب * اما موصولة او موصوفة وقوله * نخبة النملة * يروى بحرور اعلى ان كلمة حتى جارة كما في قولهم قدم الججاج حتى المشاة بجر المشاة ويجوز ان يكون مرفوعا على انه مبتدأ حذف خبره والتقدير حتى نخبة النملة كقارة الخطايا فتكون حتى ابتداءية **قوله** اما حرف تفصيل قطع بكونه حرفا وقد اختلف في انه حرف او اسم ومن قال باسميته تمسك فيه بقولهم ان معناه * مما يكن من شئ * ومهما اسم شرط فلذلك الاختلاف عبروا عنه في كثير من المواضع بالكلمة المتناولة للاسم والحرف فقالوا اما كلمة فيها معنى الشرط ولم يقطعوا بحرقيتها وقطع ايضا بكونه لتفصيل مجمل تقدم ذكره وذلك ليس بلازم كما قال صاحب الباب في شرح المصباح ان كلمة اما تستعمل في الكلام على وجهين احدهما ان يستعملها المتكلم لتفصيل ما اجمله على طريق الاستئناف كما تقول جاني اخوتك اما زيد فاكرمه واما خالد فاهنته واما بشر فامرضت عنه والثاني ان يستعملها اخذا في كلام مستأنف من غير ان تقدمها كلام ومنه ما يأتي في اوائل الكتب والرسائل من قولهم اما بعد فكذا فقد صرح بانها لا يلزم ان تكون للتفصيل واختاره نجم الاثمة الامام الرضى سقى الله تعالى قبره شآبيب الغفران في شرحه للكافية حيث قال اعلم ان كلمة اما موضوعة لمعنيين لتفصيل مجمل نحو قولك هؤلاء فضلا اما زيد فمقيه واما عمرو فتكلم واما بشر فكذا الى آخر ما يقصده ولاستلزام شئ لشيء اي لافادة ان ما بعدها شئ يلزمه حكم من الاحكام كما في قولك اما زيد فقام فان كلمة اما تفيد ان زيدا يلزمه حكم القيام ومن ثمة قيل ان فيها معنى الشرط لان معنى الشرط ايضا هو استلزام شئ لشيء اي استلزام الشرط للجزء والمعنى الثاني اي الاستلزام لازم لها في جميع مواقعها فالترزم ذكر المتعدد بعدها ووجل قوله تعالى والراسخون في العلم بعد قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ

معناه وما زاد عليها في الجنة كالذباب والعنكبوت كأنه قصد به رد ما استنكروه والمعنى انه لا يستحي ضرب المثل بالبعوض فضلا عما هو اكبر منه او في المعنى الذي جعلت فيه مثلا وهو الصغر والحقارة بكنها فانه عليه الصلاة والسلام ضربه مثلا للدينا ونظيره في الاحتمالين ماروى عن رجلا من بني خزيمة خر على طنب فسطاط فقالت عائشة رضي الله عنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من مسلم يشاك شوكة فا فوقها الا كتبت له بها درجة ويحيت عنه بها خطيئة فانه يحتمل ما يجاوز الشوكة في الالم كالخرور او ما زاد عليها في القلة كخبة النملة لقوله عليه الصلاة والسلام ما اصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطايا حتى نخبة النملة (فاما الذين آمنوا فيعملون انه الحق من ربهم) اما حرف تفصيل يفصل ما اجل

فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله على تقدير واما الراسخون في العلم فيقولون آمنابه وهذا وان كان
 بجمل في هذا المقام الا ان جواز السكوت على مثل قولك اما زيد فقام يدفع دعوى لزوم التفصيل فيها الى هنا كلام
 الرضى فقد صرح بان كلمة اما ليست موضوعة لتفصيل الجمل فقط بل يجوز استعمالها لمعنى آخر كالاستلزام وقول
 المصنف رحمه الله تعالى انها حرف تفصيل ليس فيه تصريح بانها لا تستعمل الا لتفصيل ما اجله المتكلم لان ذكر الشئ
 لا يستلزم نفي ما عداه **قوله** ويؤكد ما به صدر **قوله** فانك اذا قصدت بجزء الاخبار عن ذهاب زيد مثلا تقول زيد
 ذاهب واذا قصدت تأكيد ذلك وبيان انه ذاهب لا محالة اى لا بد له منه ولا تحوّل له عنه وانه منه عزيمة وانه
 مقصوده وان فرض اى شئ من الحوادث ومن الموانع لا يمنع زيد من الذهاب قلت اما زيد فذا ذهب ووجه التأكيد
 فيه انه بمنزلة تعليق ذهابه بوجود شئ ما قال سيويه رحمه الله تعالى انه بمنزلة ان يقال مهما يكن من شئ فزيد ذاهب
 ومعنى مهما يكن من شئ ان يقع في الدنيا شئ من هذا او ذلك الى ما لا يحصى يقع ذهاب زيد قد علق وقوع ذهابه على
 وقوع شئ مما في الدنيا وجعل لازمه في الدنيا وما دامت الدنيا باقية موجودة فلا بد من وقوع شئ فيها فيكون ذهاب
 زيد ثابتا بالثبوت فظهر ان كلمة اما تفيد فضلا تأكيد للكلام المصدر بها وانها تتضمن معنى الشرط **قوله** ولذلك اى
 ولتضمنه اى امام معنى الشرط يحجب فيه بالفاء التي هي علامة الشرط لدخولها في جزائه وحق هذه الفاء ان تدخل
 على الجملة الاسمية الواقعة بعد اما لانها هي الجزاء للشرط المحذوف فينبغي ان تدخل الفاء الجزائية على الجملة الواقعة
 جزاء فان جزاء الشرطية لا يكون الاجلة لكنهم كرهوا ان يوالى بين حرفي الشرط والجزاء فادخلوا حرف الجزاء على
 الخبر وقدموا المبتدأ على حرف الجزاء ليكون فاصلا بين الحرفين وليكون عوضا عن الشرط المحذوف اعنى مهما
 يكن من شئ فكلمة اما لا يليها الا المبتدأ والذين آمنوا في قوله تعالى فاما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم واما
 الذين كفروا في محل الرفع بالابتداء وقوله تعالى فيعلمون انه الحق من ربهم خبره والفاء فاء جواب فاما وقوله
 تعالى انه الحق سادسة المفعولين عند الجمهور ومسد المفعول الاول فقط والثاني محذوف عند الاخفش اى
 فيعلمون حقيقته ثابتة وقال الجمهور لا حاجة الى ذلك لان وجود النسبة فيما بعد ان كاف في تعلق العلم بهما وقوله
 تعالى من ربهم حال من الضمير المستتر في الحق اى كائنا وصادرا منه والعامل معنى الحق وتقدير الكلام ان يقال
 مهما يكن من شئ فالذين آمنوا يعلمون ان ضرب المثل بما ذكر حق صادر من ربهم لمماثلة المثل به والكافر عنده
 تعالى احقر من البعوضة والدنيا احقر من جناحها كما نطق به الحديث **قوله** وفي تصدير الجملتين به اى بلفظ
 اما حيث لم يقل فالذين آمنوا والذين كفروا وفي الصحاح الحمد نقبض الهم والحمد والحمد والحمد والحمد
 اى وجدته محمودا تقول آتيت موضع كذا فاجدته اى صادفته محمودا موافقا للمقصود من المنزل وذلك اذا رضيت
 سكناه او مرعاه الى هنا كلامه والمراد بالاجاد ههنا اظهار كون امر المؤمنين محمودا وان علمهم يكون ضرب المثل
 بما ذكر حقا كان امر معتدابه عنده سبحانه وتعالى وفي الحواشي القطبية قوله اجاد اى حكم بكونه محمودا كالا كفار
 الذي هو حكم بكونه كافرا وقال شرف الدين الطيبي رحمه الله تعالى وتجاوز عنه هو ليس من اجدته اى صادفته
 محمودا وانما هو من اجدت صنيعه اى رضيته واجدت الارض رضيته سكنها والوجه في افادة التصدير المذكور
 الاجاد والذم المذكورين مامر من ان لفظا ما حرف يؤكد ما به صدر ويدل على ان المحكوم به فيه امر لازم للمحكوم
 عليه البتة بحيث لا ينفك عنه بشئ من الحوادث والموانع فيدل على ان علم المؤمنين بكونه حقا وجهل الكافرين
 بذلك امر لازم لهم على كل حال فهو اجاد لامر المؤمنين واعتداد بعلمهم من حيث كونه ثابتا لا يقبل الزوال
 بتشكيك احد واذم بليغ للكافرين على قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا من حيث انه كما يدل على جهلهم بحقيقة
 التمثيل وحكمته وسره يدل ايضا على لزوم الجهل لهم بحيث لا ينفك عنهم ابدا وفي التعبير عن جهلهم بما يلزمه
 ويتفرع عليه وهو مقاتلهم الحقا ماذا اراد الله بهذا مثلا بالغة في ذمهم وبيان جهلهم حيث اوتر طريق الكناية على
 طريق التصريح فان مقابلة حالهم بحال المؤمنين تقتضى ان يقال واما الذين كفروا فلا يعلمون انه الحق لكن عدل
 عنه الى قول هو لازم جهلهم وكناية عنه للمبالغة في ذمهم لان ذكر اللازم واردة للزوم بمنزلة اثبات الدعوى بالبينه
 وتنوير الشأن بالبرهان **قوله** والحق الثابت الذي لا يسوغ انكاره بعم الاعيان الثابتة **قوله** بانفسها
 والافعال الصائبة الثابتة حكمتها وسرها والاقوال الصادقة الثابتة مدلولاتها وما حكم به فيها بخلاف الصدق فانه
 مختص بالاقوال الصادقة ولا بعم الافعال والاعيان وضمير انه راجع الى قوله ان يضرب ويحتمل ان يكون الحق عبارة

ويؤكد ما به صدر ويتضمن معنى الشرط
 ولذلك يحجب بالفاء قال سيويه اما زيد فذا ذهب
 معناه مهما يكن من شئ فزيد ذاهب اى هو
 ذاهب لا محالة وانه منه عزيمة وكان الاصل
 دخول الفاء على الجملة لانها الجزاء لكن
 كرهوا ايلها حرف الشرط فادخلوا
 الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظا
 وفي تصدير الجملتين به اجاد لامر المؤمنين
 واعتداد بعلمهم واذم بليغ للكافرين على قولهم
 والضمير في انه للمثل اولان يضرب والحق
 الثابت الذي لا يسوغ انكاره بعم الاعيان
 الثابتة والافعال الصائبة والاقوال الصادقة
 من قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه ثوب
 محقق اى محكم النسيج

عن الفعل الصائب لان ضرب المثل من قبيل الافعال الصائبة ويحتمل ان يكون من قبيل الاقوال الصادقة بناء على ان ضرب المثل ذكر ما يدل على المماثلة والشبه وان رجع الى المثل بمعنى النظير يكون الموصوف بالحق من قبيل الاعيان الثابتة بانفسها **قوله** ويقابل قسيه بمنزلة العطف التفسيري لقوله ليطابق قرينه فان المقابلة تفسير للمطابقة والقسم تفسير القرين لان المطابقة والطباق في اصطلاح اهل البديع عبارة عن الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة وفي بعض الاجوال سواء كان التقابل حقيقيا او اعتباريا وسواء كان تقابل التضاد او تقابل الايجاب والسلب او تقابل العدم والملكة او تقابل التضاييف او يشابه شيئا من ذلك نحو قوله تعالى يحيي ويميت وتحسبهم ايقاظا وهم رقود ولكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا ولا يخشوا الناس واخشوني ونحو قول الشاعر

لا نجي ياسلم من رجل * ضحك المشيب برأسه فبكي *

اي ظهر المشيب برأسه ظهورا تاما فبكي ذلك الرجل حزنا على ذهاب شبابه فلو قيل في بيان حال الكافرين واما الذين كفروا فلا يعلمون روعى صيغة المطابقة بين حالهم وحال المؤمنين بان يجعل حال احد الفريقين مقابلا لحال الآخر تقابل الايجاب والسلب **قوله** لكن لما كان قولهم هذا دليلا واضحا على كمال جهلهم وذلك لانهم لو قصدوا بقولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا مجرد الاستفهام لدل على جهلهم بحكمة التمثيل ولما قالوه على قصد الانكار دل ذلك على كمال جهلهم فان انكار الحق الصريح اشد ضلالة من مجرد استفهامه وقولهم هذا وان كان في صورة الاستفهام الا انهم ارادوا به الانكار كما أنهم قالوا اى فائدة في ضرب المثل بهذا وكونه كناية عن جهلهم ومبالغة في بيانه على الاستفهام مبنى على ان الاستفهام عن المراد بضرب المثل من لوازم جهلهم بالمراد منه والعدول عن ذكر المزوم الى ذكر لازمه كناية ومعلوم ان الكناية عن الشيء ابلغ من التصريح به لكونها بمنزلة اثبات الدعوى بالبينه لكون وجود اللازم المساوي دليلا على وجود المزوم ضرورة امتناع تخلف احدهما عن الآخر قال الخطيب الكناية لفظ اريد به لازم معناه وهي عند السكاكي ذكر اللازم واردة المزوم **قوله** تعالى ماذا اراد الله يجوز فيه وجهان احدهما ان تكون ما استفهامية مرفوعة المحل على الابتدأ و يكون ذا اسما موصولا بمعنى الذى فان كلمة ذا قد تكون موصولة بشرط كونها مع ما او من الاستفهاميتين ويكون قوله اراد الله صلة ومجموع الموصول مع صلته خبر ما استفهامية وان كان مبتدأ نكرة والخبر معرفة فان سبويه جواز ههنا ان يكون مبتدأ نكرة والخبر معرفة على خلاف القياس وفي شرح الرضى كلمة ذا اذا كانت موصولة تكون ماذا جملة ابتدائية على ان ذا مبتدأ وما خبرا مقدما لكونه نكرة وعند سبويه ما مبتدأ مع تنكيره وذا خبره واثنيهما ان تكون ماذا كلمة واحدة مركبة من كلمتين ما وذا فيكون المجموع اسم استفهام بمعنى اى شئ منصوب المحل بالفعل الذى بعده وتكون جملة ماذا اراد الله على هذا فعلية منصوب المحل على انها مفعول فيقولون والاحسن في جوابه النصب على اضمار مثل الفعل الذى انتصب به ماذا كما في قوله تعالى ماذا انزل ربكم قالوا خيرا اى انزل خيرا وجاز حذف الجواب لدلالة السؤال عليه وكان النصب احسن ليكون الجواب ايضا جملة فعلية وتحصل المطابقة بينه وبين السؤال وعلى تقدير ان يكون ماذا كلمتين يكون السؤال جملة اسمية فالاحسن في جوابه رفع الاسم على انه خبر مبتدأ محذوف وذلك المبتدأ هو الضمير الراجع الى ذا الموصولة كما في قوله تعالى ويسألونك ماذا ينطقون قل العفو اى هو العفو وقول المصنف والاحسن في جوابه الرفع على الاول والنصب على الثانى يدل على ان رعاية المطابقة ليست بواجبة **قوله** وميلها الى الفعل عطف تفسيري لنزوع النفس اى اشتياقها **قوله** بحيث يحملها عليه اى يحمل ذلك الميل النفس على الفعل ويطلق لفظ الارادة على القوة الحيوانية التى بقلب الحيوان ايضا والمراد بالقوة الصفة التى هى مبدأ لنزوع النفس الحيوانية الى حد طرفي المقدور وبقاعه فان الارادة بمعنى القوة الحيوانية عند الاشاعرة صفة مخصصة لا حد طرفي المقدور بالوقوع **قوله** والاول اى الارادة بمعنى الميل والنزوع مع الفعل اى زمانا وان كان متقدما عليه ضرورة والميل معنى لقوى للاراد لانها افعال من راده بروده ورواد او ريدا اى طلبه ومال اليه واصل فعلها ارود ورواد ارواد انقلت حركة الواو الى ما قبلها ثم قلبت القافى الماضى والمصدر وبادى المضارع والارادة عند كثير من المعتزلة اعتقاد النفع او ظنه لان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على التسوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف على الطرف الاخر عند القادر واثرت فيه قدرته وقال بعض المعتزلة ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد والظن

(واما الذين كفروا فيقولون) كان من حقه
واما الذين كفروا فلا يعلمون ليطابق قرينه
ويقابل قسيه لكن لما كان قولهم هذا دليلا
واضحا على كمال جهلهم عدل اليه على
سبيل الكناية ليكون كالبرهان عليه
(ماذا اراد الله بهذا مثلا) يحتمل وجهين ان
يكون ما استفهامية وذا بمعنى الذى وما بعده
صلته والمجموع خبر ما وان يكون مامع ذا اسما
واحدا بمعنى اى شئ منصوب المحل
على المعولية مثل ما اراد الله والاحسن
في جواب الرفع على الاول والنصب
على الثانى ليطابق الجواب السؤال والارادة
نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها
عليه ويقال للقوة التى هى مبدأ النزوع
والاول مع الفعل والثانى قبله

بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد لو الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرا وظنه واما عند الاشارة فهي صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع غير مشروطة باعتقاد النفع او ظنه ولا بالميل الذي يتبع احدهما ويرجحه على الآخر لجرد ارادته من غير ان يتوقف في ترجيحه على ملاحظة داع يدعو الى اختياره من اعتقاد نفع فيه او ظنه وذلك لان الارادة توجد بدونها كالهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى الخلاص منه فانه يختار احدهما ويرجحه على الآخر وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواءهما من جميع الوجوه او الجائع اذا كان عنده رغيفان كذلك فانه يختار احدهما لجرد ارادته من غير اعتقاد نفع يخص به ولا ظنه واذا ثبت وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما ضرورة ان التابع لا يوجد بدون المتبوع ولما وجدت الارادة بدونها ظهر انها لا تكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا **قوله** وكلا المعنيين غير متصور اتصاف الباري تعالى به **لانه سبحانه وتعالى منزّه عن نزوع النفس وميلها وعن الصفة القائمة بالقلب الكائنة مبدأ للنزوع المذكور وبالجملة الارادة بكل واحد من المعنيين من صفات الاجسام وهو سبحانه وتعالى منزّه عن الجسمية ولذلك اختلفوا في معنى ارادته سبحانه وتعالى فذهب اهل السنة وبعض المعتزلة الى ان الارادة في حقه سبحانه وتعالى صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مريجة لبعض مقدوراته على بعض وذكر في شرح المقاصد ان النجار من المعتزلة قال ان ارادة الله تعالى هي كونه غير مكروه ولا ساء وان الكهبي وكثيرا من معتزلة بغداد قالوا ان ارادة الله تعالى لفعله هو علمه به او كونه غير مكروه ولا ساء ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا به من قبله سبحانه وتعالى لا يكون مراد الله سبحانه وتعالى وان كل ما هو مأمور به مراد له في جميع الاوقات فعلى هذا لا تكون المعاصي بارادته سبحانه وتعالى ضرورة انها ليست بامرء وهو مخالف لما اشهر من ان ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وانه لا يجري في ملكه الا ما يشاء وقيل ارادته سبحانه وتعالى علمه باشمال الامر اى الفعل او الترك على النظام الاكل والوجه الاصلح فان ذلك العلم يدعو القادر الى تحصيل ذلك النظام الاكل والقائل بهذا القول هو الحكماء **قوله** والحق انه ترجيح احد مقدوريه **او معنى** يوجب هذا الترجيح فان اهل السنة لما فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اى وفق ترجيحها لاحد المقدورين وتخصيصها اياه بوجه دون وجه فان رجحت جانب الفعل ووقوعه على وجه مخصوص اثرت القدرة فيه على ذلك الوجه وان رجحت جانب الترك اثرت فيه كذلك لزمهم ان يفسروا الارادة بترجيح احد المقدورين من الفعل والترك على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه من حسن وقبح ونفع وضر وكونه في وقت معين ومكان مخصوص وكونه بحيث يترتب عليه مدح او ذم وثواب او عقاب ونحو ذلك او بالصفة التي هي مبدأ لهذا الترجيح الموجبة له لانفس ذلك الترجيح فهي قوة في المريد من شأنها ذلك الترجيح **قوله** وهي اعم من الاختيار **يعنى** ان الارادة المقصرة بنفس الترجيح اعم من الاختيار الذي هو الترجيح مع التفضيل وذلك لان بناء الفعل قد يكون للانتخاذ اى لاخذ القاعل مأخذا للفعل واصله لنفسه كبناء اختار فان معناه اخذ ما هو الخير والافضل لنفسه وعدى الى المفعول لتضمنه معنى الاخذ فان قولك اختاره يتضمن ثلاثة معان تفضيل المأخوذ اى نسبة الفضل اليه وترجيحه على غيره المقترع على ذلك التفضيل واخذه المنفرع على الترجيح **قوله** وفي هذا **اي** وفي افظ هذا في قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا استهقار واسترذال للمشار اليه وهو التمثيل بالمحقرات لما تقرر من ان ذكر ما وضع لقرب المسافة قد يقصد به تحقير المشار اليه كقول المشركين في حق ابراهيم عليه السلام أهذا الذي يذكر آلهتكم تنزيل لقرب درجته وسفالة قدره على زعمهم منزلة قرب المسافة **قوله** ومثلا نصب على التمييز **وهي** ما يرفع الابهام المستشعر عن ذات مذكورة او مقدرة فالاول عن مقدر والثاني عن نسبة في جملة او ماضاهاها وما في الآية من قبيل التمييز عن النسبة وهي نسبة التعجب والانكار الى ما اشير اليه بلفظ هذا والعامل فيه معنى الفعل المستفاد من ما الاستفهامية لانها ذكرت في موضع التعجب والانكار كما انه قيل ما عجب هذا المثل وما وجه التمثيل به **قوله** او الحال **اي** او هو نصب على انه حال من اسم الاشارة الذي هو معمول الفعل السابق وهو اراد فيكون ذلك الفعل تاملا في الحال ايضا كما في قولك لقيت هذا فارسا ولا يجوز اعمال اسم الاشارة فيها لاستزامه اختلاف العامل في الحال وذى الحال لان العامل في هذا هو الفعل السابق وهو اراد وفي الحال**

وكلا المعنيين غير متصور اتصاف الباري تعالى به ولذلك اختلف في معنى ارادته قبل ارادته لافعاله انه غير ساء ولا مكروه ولا فعال غيره امرء بها فعلى هذا لم تكن المعاصي بارادته وقيل علمه باشمال الامر على النظام الاكل والوجه الاصلح فانه يدعو القادر الى تحصيله والحق انه ترجيح احد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى يوجب هذا الترجيح وهي اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل وفي هذا استهقار واسترذال ومثلا نصب على التمييز او الحال كقوله هذه ناقة الله لكم آية

هذا وهو غير جائز شبه المصنف رحمه الله مثلا الواقع في هذه الآية بآية الواقعة في قوله تعالى هذه ناقة الله لكم آية من حيث ان كل واحد منهما اسم جامد وقع حالا من اسم الاشارة وان افترقا من حيث ان العامل في مثلا هو الفعل السابق وفي آية هو اسم الاشارة كما في قوله تعالى هذا بعل شيبا وجهور النخاعة شرطوا ان يكون الحامل لفظا مشتقا على انها صفة في المعنى والصفة تكون مشتقة او في معنى المشتق وما كان جامدا تكلفوا رده الى المشتق بالتأويل كما قالوا في نحو هذا بسرا الطيب منه رطبا ان تقدير الكلام ومعناه هذا بسرا وارطب البسر اذا صار رطبا واول التمر طلع ثم خلال ثم بلح ثم بسر ثم رطب ثم تمر والحق انه لا حاجة الى هذا التكلف لان الحامل هو المبين للهية كما ذكر في حده وكل ما صلح لبيان الهية صح ان ينصب حالا فلا يتكلف تأويله بالمشتق ولذلك قال ابن الحاجب وكل ما دل على هية صح ان يقع حالا مشتقا وغيره **قوله** واهداء كثير **قوله** قيل صوابه وهداية كثير لان الاهداء اعطاء الهدية لا بمعنى الدلالة ويمكن ان يقال انه افعال من هدى بمعنى اهتدى فيكون بمعنى الهداية والبناء في قوله تعالى يضل به كثيرا للسيية وكذلك في يهدى به وهاتان الجملتان لا محل لهما لانها اما في موضع الجواب لقوله ماذا او كالبیان للجملتين قبلهما المصدرتين باما وهما على التقديرين لا محل لهما وان الموضع موضع الفعل وهما من كلام الله تعالى فان العلم بكونه حقا من باب الهدى الذي ازداد به المؤمنون نورا الى نورهم والجهل به واستنكاره من باب الضلالة والفسق الذي ازداد به الجهلة ظلمة الى ظلمتهم **قوله** وضع الفعل موضع المصدر الخ **قوله** فان الموضع موضع التعبير بالمصدر او بما هو بمعناه لان كلمة ما في قوله ماذا اراد الله ان كانت استفهامية يكون السؤال جملة اسمية ويكون الاحسن في جوابه الرفع على انه خبر مبتدأ وجوابه محذوف والتقدير مراد الله بهذا المثل اهداء كثير واضلال كثير او ان يضل كثيرا ويهدى كثيرا وان كانت مع ذا اسما واحدا بمعنى اى شئ منصوب المحل على انه مفعول اراد بمعنى اى شئ اراد الله يكون السؤال جملة فعلية ويكون الاحسن في جوابه النصب ليكون الجواب ايضا فعلية ويكون التقدير اراد الله اضلالا كثيرا واهداء كثيرا او ان يضل ويهدى وعلى التقديرين يكون الموضع موضع ان يعبر بالمصدر او بما هو في معناه الا انه عدل عنه الى لفظ الفعل المضارع للاشعار بالتجدد والحدوث فيكون الفعلان المذكوران في تأويل المصدر كما في قوله تسمع بالمعدي خير من ان تراه **قوله** او بيان للجملتين **قوله** اى ويجوز ان يكون قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا جملتين مستأنفتين لا محل لهما من الاعراب لانهما كالبيان والتفسير للجملتين قبلهما من حيث ان فيه تصريحًا بكثرة الفريقين المذكورين في تينك الجملتين ولا تصريح بها فيهما وان في قوله ويهدى به كثيرا بيان ان علمهم بما ذكر انما هو بتعليم الله تعالى وارشاده وفي قوله تعالى يضل به كثيرا بيان ان قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا ليس سؤال استكشاف بل هو سؤال استهزاء واستحقار وغواية وان هذه الغواية انما هي بخلق الله وقدرته و ارادته **قوله** وتسجيل **قوله** اى حكم قطعي بان العلم بكونه حقا هدى اى اهداء ووجدان لطريق الحق وبيان اى ظهور وانكشف لتلك الطريق وان الجهل بوجه اراده والانكار لحسن مورده ضلال اى فقدان لطريق الحق وفسوق اى خروج عن تلك الطريق وقيل هما في محل نصب على انها صفتان لمثلاى مثلا يفرق الناس به الى ضلال ومهتدين وهما على هذا من كلام الكفار واجاز ابو البقاء رحمه الله ان يكون حالا من اسم الله تعالى اى مضلا به كثيرا وهداياه كثيرا **قوله** وكثرة كل واحد من القبيلين الخ **قوله** جواب عما يقال كيف وصف المهتدين هنا بالكثرة وهم قليل لقوله تعالى وقليل ما هم وقليل من عبادى الشكور وايضا القلة والكثرة مفهومان اضافيان فاذا وصف احد الفريقين بالكثرة يكون الآخر لا محالة موصوفا بالقلة فكيف يصح ان يوصف كل واحد من القبيلين بالكثرة * واجاب عنه بوجهين الاول ان المهتدين كثير في انفسهم بحيث لا يكاد يحصى عددهم الا انهم قليلون باعتبار اضافتهم الى اهل الضلال وتوصيف كل واحد من القبيلين بالكثرة بحسب ذواتهم وانفسهم لا ينافي توصيفه بالقلة عددا بالقياس الى مقابله كما في قوله تعالى وقليل ما هم والوجه الثاني انهم وان كانوا قليلا في الصورة والعدد الا انهم كثيرون في الحقيقة في البلاد وان قلوبهم كثيرة وعدها كما غيرهم قل وان كثروا والقل والقلة كالذل والذلة يقال الحمد لله على القل والكثرة والقل والكثرة اى القليل والكثير ومعنى البيت ان القليل من الكرام كثير في الحقيقة وان قلوبهم في الصورة والكثير من اللثام قليل في الحقيقة وان كثروا في الصورة وكل واحد من الوجهين يصلح جوابا لكل واحد من التقريرين وانها مبنيان على مقدمة واحدة وهى ان كل واحد من القبيلين والقلة والكثرة

يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا) جواب
ماذا اى اضلال كثير واهداء كثير وضع
لفعل موضع المصدر للاشعار بالحدوث
التجدد او بيان للجملتين المصدرتين باما
تسجيل بان العلم بكونه حقا هدى وبيان
ان الجهل بوجه اراده والانكار لحسن
ورده ضلال وفسوق وكثرة كل واحد
من القبيلين بالنظر الى انفسهم لا بالقياس
الى مقابلهم فان المهتدين قليلون بالاضافة
الى اهل الضلال كما قال تعالى وقليل من
عبادى الشكور ويحتمل ان يكون كثرة
ضالين من حيث العدد وكثرة المهتدين
عبار الفضل والشرف كما قال

قليل اذا عدوا كثيرا اذا شدوا *

وقال

الكرام كثير في البلاد وان *

قلوا كما غيرهم قل وان كثروا *

قد يوصف به الشيء بحسب ذاته مع قطع النظر عن مقابله وقد يوصف باعتبار اضافته الى مقابله وان توصيفه بواحد منها بحسب احد الاعتبارين لا ينافي توصيفه بالاخر فان المهتدين وان قلوبا باعتبار اضافتهم الى مقابلتهم فهم كثير بحسب ذواتهم وانفسهم وكذاهم باعتبار الشرف والفضل كثير في الحقيقة حيث يعد كل واحد منهم بالف وقوله فان المهتدين قليلون علة لقوله لا بالقياس الى مقابلتهم والشدة الحمل يقال شدة عليه في الحرب اذا حل عليه وصفهم بالكثرة اذا شدوا من حيث ان كل واحد منهم يقوم مقام جماعة وقت المحاربة **قوله** اي الخارجين عن حد الايمان **قوله** الفاسق في عرف الشرع وان كان اعم من الخارج عن حد الايمان بحيث يتناول المؤمن العاصي كما يتناول الكافر الا ان المصنف رحمه الله فسره هنا بالخارجين عن حد الايمان بقربنة السياق والسباق كما فسره في قوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون بقربنة وقوعه وصفا للمنافقين وفسقهم ليس الا خروجهم عن حد الايمان روى الامام الواحدى رحمه الله عن ابي الهيثم عفا الله عنه انه قال الفسق قد يكون شركا وقد يكون اثما والذي اريد به ههنا هو الكفر ثم بين المصنف رحمه الله ان الفسق في اصل اللغة هو الخروج عن القصد اي الطريق المستقيم واستشهد بقول رؤبة

يذهبن في نجد وغورا غارا * فواسقا عن قصدها جوارا *

التجد ما ارتفع من الارض والغور ضده والجوار جمع جارة من الجور بمعنى الميل عن القصد لاجمعى الظلم وغورا عطف على محل في نجد يصف نوقا متعسات في مشيتهن جارئات عن الطريق المستقيم يمشين في المغاوز ويملن عن الطريق المستقيم ويذهبن تارة في نجد واخرى في غور **قوله** والفاسق في الشرع الخارج عن امر الله **قوله** اي بترك الامثال له وهو يتناول الخارج عن نهيه ايضا اما تأويل النهي عن الشيء بالامر بالامتناع عما نهى عنه او بان يراد بالامر الامر المهور المذكور بقوله سبحانه وتعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولاشك ان اطاعة تناول اطاعة في جميع التكليف امر اكان او نهيا وان من ارتكب شيئا من الكبائر كفر اكان او لا فقد خرج عن طاعة الله تعالى قال صاحب النهاية والاصح في تفسير الكبيرة ان ما كان شذيعا بين المسلمين وفيه نك حرمة الله تعالى والدين فهو كبيرة والافهو صغيرة وذكر المصنف رحمه الله لارتكاب الكبيرة ثلاث درجات الاولى التغابي وهو من الغباوة التي هي قلة الفطنة والانهماك في الامر الجذ واللجاج فيه ويقال شارفت الشيء اذا اطلمت عليه وابتدته من فوقه ومطلع الامر مأناه والخطط جمع خطة بكسر الخاء فيهما وهي الارض يخطها الرجل لنفسه وهو ان يعلم عليها علامة بالخط ليعلم انه قد اختارها لبيئها دارا والربق بالكسر حبل فيه عدة عرى يشد بها البهم والعروة الواحدة من تلك العرى تسمى ربة وفي الحديث خلع ربة الاسلام من عنقه **قوله** لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتلوا **قوله** دليل على ان اسم المؤمن لا يسلب عن يشارف مقام الجود فان الاقتال كبيرة مع انه سبحانه وتعالى اطلق على اهل الاقتال لفظ المؤمنين **قوله** جعلوه قسما ثالثا **قوله** جواب لما يعنى انهم يسلبون اسم المؤمن عن الفاسق الذي في درجتي الانهماك والتغابي نظرا الى ان العمل معتبر فيه ويسلبون عنه اسم الكافر ايضا لعدم تحقق التكذيب والجود فيه **قوله** لمشاركة كل واحد منهما في بعض الاحكام **قوله** فانه لمشاركة المؤمن في التصديق والاقرار يشاركه في بعض الاحكام حيث يناكح ويوارث ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ولمشاركة الكافر في ترك العمل يشاركه في الذم والتعسف عليه وتضليله وعدم قبول شهادته وابطال ولايته ونحو ذلك **قوله** مرتبا على صفة الفسق **قوله** ان كان على صيغة اسم الفاعل يكون حالا من الفاعل المقدر لتخصيص وهو الباري سبحانه وتعالى وان كان على صيغة اسم المفعول يكون حالا من مفعوله المذكور الذي اضيف هو اليه وهو الاضلال وتخصيص الاضلال بهم مستفاد من النفي والاستثناء وكونه مرتبا على فسقهم الذي هو كفرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم على الباطل مستفاد من تعدية فعل الاضلال الى الفاسقين فانه منصوب على انه مفعول يضل به على الاستثناء لانه مستثنى مفرغ بناء على ان يضل لم يستوف مفعوله **قوله** يدل على انه الذي اعدهم للاضلال **قوله** اي يدل على ان الفسق هو الذي هبأهم للاضلال الله تعالى اياهم اي لان يخلق فيهم الضلال بسبب ضرب المثل المذكور وقوله وادى بهم اي الفسق المذكور الى الضلال فان ترتب الحكم على الوصف بشعر بعليته له في كل واحد من الفسق وضرب المثل سببية لضلالهم بانكار المثل والاستهزاء به باعتبار ان بينهما بقوله وذلك لان كفرهم الخ وقوله حتى رسمت به اي بالصرف المذكور وازدادت ضلالتهم وهي ضلالة الانكار بضرب المثل والاستهزاء به فكل واحدة من ضلالتى الكفر

(وما يضل به الا الفاسقين) اي الخارجين عن حد الايمان كقوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت واصل الفسق الخروج عن القصد قال رؤبة * فواسقا عن قصدها جوارا * والفاسق في الشرع الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلاث الاولى التغابي وهو ان يرتكبها حيانا مستقبها اياها والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها والثالثة الجحود وهو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا شارف هذا المقام وتخطى خطئه خلع ربة الايمان من عنقه ولا يس الكفر وما دام هو في درجة التغابي او الانهماك فلا يسلب عنه المؤمن لانصافه بالتصديق الذي هو مسمى الايمان لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتلوا والمعترلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعزم والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوه قسما ثالثا نازلا بين منزلتي المؤمن والكافر لمشاركة كل واحد منهما في بعض الاحكام وتخص الاضلال بهم مرتبا على صفة الفسق على انه الذي اعدهم للاضلال وادى الى الضلال وذلك لان كفرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم على الباطل صرفت وجوه افكارهم عن حكمة المثل الى حقارة الممثل به حتى رسمت به جهالتهم وازدادت ضلالتهم فانكروه واستهزؤا به وقرى يضل على البناء للمفعول والفاسقون بالرفع

والانكار ضلالة على حدة والضلالة الثانية مرتبة على الاولى ومسيبة عن ضرب المثل **قوله** صفة للفاسقين للذم وتقرير الفسق **قوله** فان الصفة قد تكون لجزء الثناء او الذم اذا كان الموصوف معلوما للمخاطب قبل اجراء وصفه عليه نحو جاني زيد العالم الرباني او الفاسق الخبيث وقد تكون لجزء التقرير والتأكيده اذا افاد الموصوف معنى ذلك الوصف قبل اجراءه عليه نحو اس الدار لا يعود ونفخة واحدة واليهين اثنين وقد تكون لجزء الترجيح نحو اتاك زيد البائس الفقير والفاسق ههنا كما انه معلوم بوصف كونه خارجا عن طاعة الله تعالى معلوم ايضا بكونه ناقضا لعهد الله لان نقض العهد صفة لازمة للفاسقين فان كل فاسق ناقض لعهد الله قاطع ما امره بوصله فلذلك كانت الصفة ههنا للذم والتقرير جميعا ويجوز ان يكون انتصاب الموصول مع صلته على الذم لاعلى الوصفية وان يكون مرفوع المحل على الابتداء وخبره جملة قوله او لثبته هم الخاسرون **قوله** والنقض فمخ التركيب **قوله** وتفریق اجزاء المركب جبلا كان ذلك المركب او بناء او نحوهما نقل هذا المعنى من فمخ طاقات الحبل وتفریق بعضها عن بعض وعهد الله وصيته وامره يقال عهد الخليفة الى فلان كذا وكذا اي امره واوصى به ومنه قوله سبحانه وتعالى الم اعهد اليكم يا بنى آدم **قوله** واستعماله في ابطال العهد **قوله** جواب ما يقال من ان النقض لما كان عبارة عن الفسخ وابطال التركيب وجب ان يكون متعلقه امر احسبنا مؤلفا من الاجزاء ولا تأليف في عهد الله تعالى وامره فلا وجه لان بطلان النقض على ابطال العهد وفساده * ومحصل الجواب ان نسبة النقض الى العهد مع انه لا تركيب فيه حتى يقبل النقض من قبيل اثبات الاظفار للنية في قولهم انشبت المنية اظفارها من حيث انه تخيل للاستعارة بالكناية ودليلها فكما ان النية شبهت بالسبع تشبيها مضمر في النفس ودل على ذلك التشبيه باثبات بعض اوزم السبع وروادفه لها فكذلك العهد شبه بالحبل من حيث ان كل واحد منهما سبب لثبات الوصلة بين اثنين ودل عليه بذكري من لوازم الحبل وهو الصلاحية للنقض والانحلال على سبيل التخييل للاستعارة بالكناية التي هي التشبيه المضمر في النفس على مذهب صاحب الايضاح ولما شبه العهد بالحبل في كونه سببا لثبات الوصلة استعير له الحبل في نحو قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا فان حبل الله استعير فيه لعهد الله بناء على المشابهة المذكورة وقول من قال ان بيننا وبين القوم جبلا اي عهدا ولما ذكر المصنف رحمه الله تعالى ان اصل النقض ابطال تأليف الجسم وتحليل اجزائه وان استعماله في ابطال العهد مبني على تشبيه العهد بالحبل من حيث ان كل واحد منهما سبب للارتباط واثبات الوصلة بين المرتبطين ظهر ان النقض مما يلائم الحبل ويناسبه فلذلك فرغ عليه قوله فان اطلق مع لفظ الحبل الخ اي ان استعمال النقض مع لفظ الحبل الذي اراد به العهد على طريق الاستعارة التصريحية قبيل مثلا نقض حبل الله اي عهده كان النقض ترشحا لثالث الاستعارة التصريحية لكونه ملائما للمستعار منه ومتفرعا على الاستعارة بعد تمامها بقرينتها فان اضافة الحبل الى الله تعالى قرينة دالة على كونه مستعارا للعهد ولما تبينت الاستعارة بقرينتها تعين ان يكون النقض ترشحا لانه في اصطلاحهم ذكر ملائم المستعار منه بعد تمام الاستعارة بقرينتها بخلاف ما اذا استعمل النقض مع العهد الذي لا تأليف فيه حتى يقبل النقض والتحليل فان النقض حينئذ لا يكون ترشحا لان الترشيح انما يكون بعد تمام الاستعارة وهي لا تتم الا بعد ذكر قرينتها والنقض حينئذ يكون تخيلا للاستعارة المكنية وقرينة لها والقرينة لا تكون ترشحا البتة وهو معنى قوله كان رمز الى ما هو من روادفه والشيء الرموز به هو ان العهد حبل اي كالحبل لكونه سببا للارتباط واثبات الوصلة كما ان افتراس الاقران تخييل ورمز الى الاستعارة المكنية التي هي تشبيه الشجاع بالاسد لكونه من روادف الاسد ولوازمه وكذا اغتراف الناس من العالم فانه تخييل ورمز الى تشبيه العالم بالبحر بناء على ان الافتراس اهلاك الحيوان بدق عنقه وقلع رأسه عن جسده ثم استعماله في كل اهلاك والاغتراف الاخذ من الشيء المائع الكثير القدر بالمعرفة او باليد **قوله** والعهد الموثق **قوله** وهو اما بصدر ميمى بمعنى الميثاق وهو العهد المؤكد اصله موثاق قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها والمواثقة المعاهدة كقوله تعالى وميثاقه الذي واثقكم به والموثق الشيء المحكم الجوهرى وثقت بفلان أثق بالكسر فيمهاثقة اذا ائتمنته والميثاق العهد وجمعه موثاق وميثاق وميثاق ايضا والموثق الميثاق الى هنا كلامه ونقل شرف الدين الطيبي عن الراغب الاصفهاني انه قال العهد حفظ الشيء ومراماته حاله بعد حال وعهد فلان الى فلان بعهد اي التي العهد اليد او صباه بحفظه **قوله** ووضع لما من شأنه **قوله** اي ووضع العهد لان يستعمل فيما من شأنه ان يراعى ويتعهد اي يحفظ ولا يضيع كالموصية واليمين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ذلك فعهد الله تعالى يتناول

(الذين يتفنون عهد الله) صفة للفاسقين للذم وتقرير الفسق والنقض فسخ التركيب واصله في طاقات الحبل واستعماله في ابطال العهد من حيث ان العهد يستعار له الحبل لما فيه من ربط احد المتعاهدين بالآخر فان اطلق مع لفظ الحبل كان ترشحا للجواز وان ذكر مع العهد كان رمزا الى ما هو من روادفه وهو ان العهد حبل في ثبات الوصلة بين المتعاهدين كقوله شجاع يفرس اقرانه وعالم يفرس منه الناس فان فيه تشبيها على انه اسد في شجاعته بحر بالنظر الى افادته والعهد الموثق ووضع لما من شأنه ان يراعى ويتعهد كالموصية واليمين ويقال للدار من حيث انها تراعى بالرجوع اليها والتاريخ لانه يحفظ

كل ما احكمه علينا بوصيته وامره او على نفسه بوعده اياه وقد جاء في حق وعده بالجنة في قوله تعالى ولن يخلف الله عهده ومنه قوله تعالى اوف بعهدكم بعد قوله واوفوا بعهدى اى ادوا فراضى التى امرتكم بها انجز لكم ما وعدتكم به لمن اطاعنى برعاية تكاليفى وقد جاء في حق اليمين في قوله تعالى ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا لان كل واحد منهما مما يراعى ويحفظ ويطلق العهد ايضا على الدار لان من شأنها ان تراعى وتتعهد بالرجوع اليها كلما فرغ صاحبها من مهماته التى تقضى خارجها ويطلق على التاريخ كذلك فان تواريخ الامور المعتد بها مما تراعى وتحفظ **قوله** وهذا العهد **قوله** اى العهد المذكور في قوله تعالى يتقضون عهد الله اما العهد الذى اخذه الله سبحانه وتعالى على عباده المكافين باعطاء العقل اياهم وجعلهم بحيث يتمكنون به من الاستدلال على وجوب وجوده ووحدانيته وصدق رسوله فان العقل كاف في تحصيل هذه الامور بلا توقف على الشرع اتفاقا فالله سبحانه وتعالى لما اعطاهم العقل وركز في عقولهم حججا دالة على هذه المطالب ومكنهم من الاستدلال بها عليها صار كأنه سبحانه وتعالى وصاهم بها ووثقها عليهم **قوله** وعليه اول قوله تعالى واشهدهم على انفسهم **قوله** اى ائت ربكم قالوا بلى يعنى انه اول اشهادهم على انفسهم بانه تعالى اعطاهم العقل ونصب لهم دلائل ربوبيته وركزها في عقولهم ومكنهم من الاستدلال بها حتى صاروا بذلك بمنزلة من قيل لهم ائت ربكم قالوا بلى فزل تمكينهم من العلم بها وتمكنهم منه بمنزلة اشهادهم على انفسهم باعترافهم بها فعلى هذا يكون المراد بالناقضين لعهد الله جميع الكفار لانهم جميعا نقضوا ما ركز في عقولهم من دلائل الحق **قوله** او المأخوذ بالرسول **قوله** عطف على قوله المأخوذ بالعقل اى ويحتمل ان يكون المراد بهذا العهد الذى اخذه الله سبحانه وتعالى على الامم بالرسال الرسل فانه سبحانه وتعالى اخذه من اهل الكتاب على السنن وسلمهم بان امر الرسل ان يقولوا بالامم اذا بعث اليكم رسول مصدق بصدقه الله تعالى بخلق المعجزات على يده فصدقوه واتبعوه بامثال ما امركم به والانتها عما نهاكم عنه ولا تكتموا شيئا من نعوته المذكورة فيما تقدم من الكتب المنزلة كما اخذ العهد من بنى اسرائيل في كتابى التوراة والزبور ان يؤمنوا بكل نبي صدقه الله تعالى بخلق المعجزات على يده وذكر فيها عيسى ونبينا محمدا عليهما الصلاة والسلام باسمهما ونعوتهما وامرهم ان لا يكتموا شيئا من امرهما فنقضوا عهد الله فيهما وكتموا امرهما و اشار الى اخذ العهد منهم بقوله تعالى واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب ليبيننه للناس اى بالقول ولا يكتمونه اى بالفعل والى نقضهم بقوله فنبذوه وراء ظهورهم اى كفروا به وكتموا نعته واشتروا به ثمنا قليلا وهو عرض الدنيا فظهر ان العهد المأمور بحفظه ضربان عهد مأخوذ بالعقل وعهد مأخوذ بالرسول والمأخوذ بالرسول مبنى على المأخوذ بالعقل ولا يصح الابعده او معدوان الناقضين للعهد المأخوذ بالرسول هم كفرة اهل الكتاب قط ولا يدخل فيهم المشركون **قوله** وقيل عهد الله سبحانه وتعالى ثلاثة الخ **قوله** هذا الكلام ذكر استطرادا لبيان ان العهد المأخوذ بالرسول كما يكون مأخوذ اعلى الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول صدقه الله تعالى بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يخالفوه في شئ من احكامه يكون ايضا مأخوذا على النبيين بان يبلغوا احكام نبوتهم ويجتهدوا في اظهار دين الله تعالى وعلى العلماء ايضا بان يبينوا الحق ولا يكتموه وليس المقصود منه ان كل واحد من هذه العهود الثلاثة من العهد النقوض المذكور في هذه الآية وهو ظاهر ذكر في الحواشى السعدية انه لا خفاء في انه ليس المراد بعهد الله الذى يتقضونه هو عهد الانبياء لانه لا نقض منهم ولا عهد العلماء لانهم ليسوا القاسمين الذين اضلم الله بضرب المثل الا ان يراد البعض منهم كعلماء اليهود فنعين ان يراد به العهد الاول العام لذرية آدم عليه الصلاة والسلام فيعود الى الوجه الاول اعنى العهد المأخوذ بالعقل او يراد عهد علماء اليهود فيعود الى الوجه الثالث **قوله** والميثاق اسم **قوله** اى اسم آله كالفتح والمهراش لآتى الفتح والهرش وهو الدلك الشديد فان الاصل في مفعال ان يكون اسم آله كما ذكر او صفة مبالغة الفاعل كعطار ومسقام في مبالغة عطير وسقيم يعنى كثير التعطر وهو التطيب وكثير السقم وهو المرض يقال عطر يعطر عطرا فهو عطير وسقم يسقم سقما فهو سقيم وكلاهما من باب علم ويحتمل ان يكون الميثاق اسما يعنى الايثاق كالعطاء بمعنى الاعطاء كما في قوله

✽ أكفرا بعد رد الموت عنى ✽ وبعد عطائك المائة الربا

اى وبعد اعطائك والرباع من ذوات القوائم الاربع هو الذى اتى رباعيته وذلك من الغنم ما دخل في السنة الخامسة ومن ذوات الخلف في السنة السابعة والرابعة هي السن التى بين الثانية والناى وانما قال ويحتمل

وهذا العهد اما العهد المأخوذ بالعقل وهو الجة القائمة على عبادة الدالة على توحيده ووجوب وجوده وصدق رسوله وعليه اول قوله تعالى واشهدهم على انفسهم او المأخوذ بالرسول على انفسهم بانهم اذا بعث اليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا امره ولم يخالفوا حكمه واليه اشار بقوله واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب ونظاره وقيل عهد الله تعالى ثلاثة عهد اخذه على جميع ذرية آدم بان يقرؤا ربوبيته وعهد اخذه على النبيين بان يقيموا الدين ولا يفرقوا فيه وعهد اخذه على العلماء بان يبينوا الحق ولا يكتموه (من بعد ميثاقه) الضمير للعهد والميثاق اسم لما يقع به الوثيقة وهى الاحكام والمراد به ما وثق الله به عهده من الايات والكتب او ما وثقوه به من الالتزام والقبول ويحتمل ان يكون بمعنى المنصدر ومن للابتداء فان ابتداء النقض بعد الميثاق

ان يكون بمعنى المصدر ولم يقل ان يكون مصدرا اذ لم يقل ان يكون مفعال مصدرا ولم يعد في ابنته ثم ان كان المراد بعهد الله المنقوض العهد المأخوذ بالعقل وكان الميثاق اسما لآلة التوثيق والاحكام يكون المراد به الادلة السمعية من الآيات والكتب السماوية ويكون المعنى يتكون ما او صاهم الله باعطائهم العقل من بعد ما قامت الادلة السمعية التي تنأ كدبها دلائل العقل وتستحكم وان كان المراد بالعهد الذي يتفضه الفاسقون العهد المأخوذ عليهم بارسال الرسل وانزل الكتب يكون المراد بما به وثيقة العهد المذكور واحكامه التزامهم وقبولهم لما وصاهم الله تعالى به على السنة الرسل وبيان الكتب ونقض العهد بعد ما احكموه بانفسهم بالالتزام والقبول ادخل في تقريرهم وتبجيج حالهم فلذلك لم يكن يتوجبهم بنقض العهد بل عقب ذلك بقوله من بعد ميثاقه اي من بعد حصول ما به الوثيقة اما من قبله تعالى او من قبل انفسهم ولم يكتب المصنف رحمه الله باحتمال ان يكون ضمير ميثاقه لله تعالى مع ان صاحب الكشاف ذكره ايضا بناء على ان عود الضمير الى المضاف اظهر من حيث انه هو المقصود من سوق الكلام دون المضاف اليه وفسر الميثاق بما به الوثيقة والاحكام مع احتمال كونه بمعنى المصدر والحال ان الموثق والميثاق في الاصل بمعنى العهد المؤكد بناء على انه لو بقي على اصل معناه لكان المعنى من بعد عهد الله تعالى وهو اضافة الشيء الى نفسه **قوله** تعالى فيقطعون ما امر الله به ان يوصل **صفة** ثانية للفاسقين المذكورين وقطع الشيء ابانته وتفريقه عن اصل يتصل هو بذلك الاصل وكذا القطعية الا ان اكثر استعمالها في قطع الرحم والقربة يقال قطع رحمه قطعية اذ الم براع حقوق القرابات التي امر الله تعالى بوصولها حيث قال تعالى هل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وقال تعالى واتقوا الله الذي تسالون به والارحام والمصنف رحمه الله لم يفرق بين القطع والقطعية حيث قال يحتمل كل قطعية لا يرصاها الله سواء كانت قطعية الرحم او قطعية اخوة الايمان فان من جلة حق المسلم على المسلم ان يحبه ويعاونه في مواقع الضرورة ولا يتخذله فان خذلانه قطع لحق اخوة الايمان ولا يرضى به الله تعالى وكذا يجب على المكلف ان يصل جميع انبياء الله تعالى وكتبه ولا يفرق بعضهم عن بعض في التصديق بان يصدق البعض ويكذب باقيه ومن فرق بينهم بذلك فقد قطع ما امر بوصله اعني الايمان بالجميع قال تعالى آمنوا بالله ورسوله وقال تعالى افئذونون بعض الكتاب وتكفرون ببعض وقد ثبت ان صلة الارحام ورعاية حقوق القرابات مما امر الله تعالى بوصله واليهود وكذا مشركوا العرب قطعوا صلة الارحام ومن حيث ان اليهود كانوا من بني اسرايل وهم اولاد اسحق بن ابراهيم عليهما السلام وبنينا محمدا صلى الله عليه وسلم كان من اولاد اسمعيل بن ابراهيم عليهما السلام فكان بينهم وبينه قرابة العمومة حيث كان كل واحد منهما من اولاد عم صاحبه وكذا الحال بينه وبين مشركي العرب بل القرابة بينه عليه السلام وبينهم اقرب واقوى من حيث انها قرابة الاخوة فانهم جميعا من اولاد اسمعيل عليه السلام ثم انهم مع هذه القرابة التي بينهم وبينه كذبوه وعادوه اشد العداوة وقطعوا ما امر بوصله من صلة الارحام **قوله** ونزك الجماعات المفروضة **قوله** اي الاجتماعات المفروضة بمثل قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وقوله تعالى وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر وقوله عليه الصلاة والسلام * وكونوا عباد الله اخوانا وعليكم بالسواد الاعظم * اي بما اجتمع عليه الجماعة الكثيرة من الامة فانهم لا يجتمعون على الضلالة **قوله** وسار ما فيه رفض خير **قوله** - كترك ان يوصل القول بالعمل فان من قال لغيره ما لم يعمل به فقد قطع ما امر بوصله قال تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون فانه يدل على انه ينبغي للمؤمنين ان يصلوا القول بالعمل وكلمة ما في قوله تعالى ما امر الله في محل النصب على انها مفعول يقطعون وهي موصولة وقوله امر الله به صلتها مع عائدها وامر حذف مفعوله الذي يتعدى اليه بنفسه اي ما امرهم الله به وقوله ان يوصل في محل الجر على انه بدل من الضمير في به بحذف الجار اي ما امر الله بوصله والضمير المنصوب في قوله فانه يقطع الوصلة راجع الى قوله كل قطعية وقوله المقصودة منصوب بالعطف على قوله الوصلة **قوله** والامر هو القول الطالب **قوله** لفظ الامر الذي هو واحد الامر قد يطلق على نفس الصيغة التي يطلب بها الفعل فعلى هذا يكون القول الطالب بمعنى القول وقد يطلق على المعنى المصدرى الذي هو التكلم بتلك الصيغة المخصوصة فيكون القول ايضا بمعنى المصدر واسناد الطلب الى القول وهو فعل الامر من قبيل اسناد الفعل الى سببه ودليله **قوله** وقيل مع العلو **قوله** اي مع علو الامر حقيقة على المأمور وقيل مع

(ويقطعون ما امر الله به ان يوصل) يحتمل كل قطعية لا يرصاها الله تعالى كقطع الرحم والاعراض عن موالاته المؤمنين والفرقة بين الانبياء عليهم السلام والكتب في التصديق وترك الجماعات المفروضة وسار ما فيه رفض خير او تعاطى شر فانه يقطع الوصلة بين الله وبين العبد المقصودة بالذات من كل وصل وفصل والامر هو القول الطالب للفعل وقيل مع العلو وقيل مع الاستعلاء وبه سمي الامر الذي هو واحد الامور تسمية للمفعول به بالمصدر فانه مما يؤمر به كما قيل له شأن وهو الطلب والتصدق يقال شأنت شأنه اذا قصدت قصده وان يوصل يحتمل النصب * والخفض على انه بدل من ما او ضميره والثاني احسن لفظا ومعنى

الاستعلاء مع عتد نفسه عاليا وان كان المأمور عاليا بالنسبة اليه حقيقة ثم نقل لفظ الامر الذي هو واحد الاوامر من هذا المعنى الى الامر الذي هو واحد الامور على طريق تسمية المفعول بالمصدر فان كل امر من الامور التي صدرت عن شخص انما يصدر عنه امالكونه مأمورا به حقيقة او يصدر عنه بسبب داع يدعوه اليه وعلته يترتب ذلك الامر عليها فشبّه ذلك الداعي والعلّة بالامر به فصار الامر المذكور كالمأمور به فسمى الامر تسمية المفعول به بالمصدر كما سمي بالشأن لكونه مشؤونا اي مطلوبوا ومقصودا فان الشأن في الاصل هو القصد والطلب يقال شأنت شأنه اذا قصدت قصده فالشأن مصدر اطلق على المفعول **قوله** بالمتع عن الايمان فان الايمان اعدل احوال المكلف فيكون المنع عنه اكل وجوه الافساد لما مر ان الفساد خروج الشيء عن الاعتدال اللائق وان الصلاح نقيضه فيكون الافساد اخراجه عنه وكذا الاستهزاء بالحق اكل وجوه الافساد لكونه اخبث وجوه المعاصي التي يخرج بها المكلف نفسه عن الاعتدال ومن جملة استهزائهم بالحق قولهم على طريق الاستهزاء ماذا اراد الله بهذا مثلا والوصل بضم الواو وقح الصاد جمع وصلة وهي ما يقع بها الوصول والمراد بها ههنا الطاعة التي بها يصل العبد الى مرضاة ربه التي بها اعتدال بهائه فيكون قطعها وتركها فسادا على نفسه بل افساد لنظام العالم واعتداله من حيث ان فيضان جود الله للعالمين انما هو بركة عبادة الصالحين **قوله** الذين خسروا باهمال العقل عن النظر الخ **لما** كان الربح والخسران من توابع التجارة التي هي طلب الربح بالبيع والشراء والربح هو الفضل على رأس المال والخسران اضعاف رأس المال كله او بعضه ولما حصر الخسارة في الفاسقين الموصوفين بالاوصاف المذكورة وجب ان يتحقق منهم التجارة التي هي مبادلة المال بالمال وما يفرغ عليها من الخسران وضياع رأس المال او ما يشبه تلك المعاملة وما يفرغ عليها * ومن المعلوم ان ليس المقصود بيان انهم عاملوا معاملة التجارة الحقيقية وخسروا فيها بضياع ما هو رأس مالهم حقيقة فعين الثاني وهو ان يتحقق منهم ما يشبه حقيقة التجارة وما يشبه ضياع رأس المال اما تحقق ما يشبه التجارة فلا يتم لما تمكنوا من الايمان بالآيات والنظر في حقائقها والاقباص من انوارها باستعمال العقل في حقيقة دلائل الآيات صار الايمان المذكور وما يتبعه كأنه في ايديهم فبدلوه بالانكار والطعن في الآيات وكذا كانوا متمكنين من الوفاء بعهد الله ومن الاصلاح في الارض ومن ثواب الامور المذكورة التي هي استعمال العقل في النظر والاصطبا بذلك النظر ما يفيدهم الحياة الابدية التي هي الايمان بالآيات والنظر فيها والاقباص منها والوفاء بالعهد والاصلاح في الارض حتى صار كل واحد من الوفاء والاصلاح و ثواب الامور المذكورة بسبب تمكنهم منه كأنه في ايديهم فبدلوه بما يقابله بدلوا الوفاء بالنقض والاصلاح بالافساد و ثواب تلك الامور بعقاب ما يقابلها حيث استحقوا عقاب اهمال العقل والانكار والنقض والافساد وهذا الاستبدال المتعلق بالمعاني يشبه التجارة المتعلقة بالاعيان من حيث اشتمال الجميع على معنى المبادلة واما تحقق ما يشبه رأس المال وضياعه فلأن العقل رأس مال المكلف فان استعمله واصطاده ما يفيد الحياة الابدية فقد ربح اصل السعادات وان اهمله باتباع الشهوات صار كأنه ضيعه لما اشترى ان الشيء اذا لم يترتب عليه ثمرات وفوائد صار وجوده كعدمه فقول المصنف رحمه الله باهمال العقل اشارة الى تضييع رأس المال وقوله و اقباص عطف على النظر وقوله واستبدال الانكار عطف على اهمال العقل وهو اشارة الى المعاملة الشبيهة بالتجارة التي يتوقف عليها الخسران المذكور ههنا **قوله** كيف تكفرون بالله استخبار **اي** طلب للاخبار بالحال التي يقع الكفر عليها فان كيف موضوع للسؤال عن الحال لان جوابه يكون بالحال كما تقول كيف زيد فيقال انه صالح او صحيح او نحو ذلك فقد استخبرت عن الحال التي كان زيد عليها فاجيب بتعيينها والاستخبار بالحال قد يكون لجهل المستخبر بها وطلب معرفتها وقد يكون لانكارها كما في هذه الآية فان المقصود بقوله اخبروني على اي حال تكفرون انكار الحال التي يكون كفرهم عليها جعل كيف للاستخبار لالاستفهام لاستحالة حقيقة الاستفهام في حقه سبحانه وتعالى لانه يقتضى جهل المستخبر بل قد يكون لتثنيه المخاطب وتوبيخه على سوء صديقه فالاستخبار اعم من الاستفهام فان كل استفهام استخبار وليس كل استخبار استفهاما * ولما ورد ان يقال المقصود بالانكار هو نفس الكفر وذاته لا الحالة التي يقع الكفر عليها وكان مقتضى الناهر ان يقال تكفرون فالوجه في انكار الحالة التي يوجد كفرهم عليها * اشار الى جوابه بقوله فيه انكار وتجبب لكفرهم يعني ان الاستخبار بكيف وان كان مداولة انكار الحال الا ان المقصود ان ينتقل منه الى ملزومه الذي هو انكار ذات الكفر واوثر انكار الحال على انكار

(وفسدون في الارض) بالمتع عن الايمان
والاستهزاء بالحق وقطع الوصل التي بها تنظام
العالم وصلاحه (اولئك هم الخاسرون)
الذين خسروا باهمال العقل عن النظر
واقباص ما يفيدهم الحياة الابدية واستبدال
الانكار والطعن في الآيات بالايان بها والنظر
في حقائقها والاقباص من انوارها واشترآء
النقض بالوفاء والفساد بالاصلاح والعقاب
بالثواب (كيف تكفرون بالله) استخبار
فيه انكار وتجبب لكفرهم بانكار الحال
التي يقع عليها على الطريق البرهاني لان
صدوره لا يفتك عن حال وصفة

نفس الكفر من حيث ان انكارها ابلغ واقوى في انكار الكفر من ان يقال اتكفرون ومعكم ما يصرفكم عن الكفر ويدعوكم الى الايمان وهو علمكم باحوالكم التي لا يمكن ان يكون تعاقبها عليكم الا بقدره الله سبحانه وتعالى وهي كونكم اولا اجساما لاحياة لها فاحياكم الخ ووجه بلفظية انكار الحال بالنسبة الى انكار نفس الكفر ان الحال لازم للكفر من حيث ان صدوره لا ينفك عن حال وصفة وانكار اللازم ونفيه يستلزم ويدل عليه اي على انكار المزوم ونفيه فيكون انكار حال الكفر الذي هو المدعى من غير تعرض لما هو بمنزلة البرهان عليه كما في قوله تعالى كيف تكفرون فانه بمنزلة اقامة البرهان على انكار نفس الكفر من حيث دلالة على انتفاء لازم الكفر والمراد بانكار الكفر انه كان الواجب ان لا يقع لان صريح العقل يقتضى انتفاء لانه لا يكون ولا يقع لانه كائن لا محالة والمراد باشمال قوله تعالى كيف تكفرون على التعجب انه يدل على ان تعجب منه كل عاقل يطلع على كفرهم فان التعجب من الله تعالى انما يكون على وجه التعجب الذي هو يدعو الى التعجب كأنه يقول افلا تعجبون من هؤلاء كيف يكفرون بالله مع قيام الدليل النفسى الذى يدل على وجود صانع قادر على ما يشاء فضلا عن الدليل الاقضى ولفظ كيف في الآية مع كونه مبني على الفتح لتضمنه معنى همزة الاستفهام الا انه في محل النصب على التشبيه بالظرف عند سيويه اي في اى حال تكفرون وعلى الحالية عند الاخفش اي على اى حال تكفرون والعامل فيه على القولين تكفرون وصاحب الحال الضمير الذى في تكفرون ولم يذكر ابو البقاء رحمه الله غير مذهب الاخفش ثم قال والتقدير معاندين تكفرون وفي هذا التقدير نظر اذ يذهب عن كيف حينئذ معنى الاستفهام المقصود به التعجب والتوبيخ والانكار فانهم قد صرحوا بان كيف امر استفهام يسأل به عن الاحوال ولعل مقصود ابى البقاء رحمه الله تعالى بهذا التقدير بيان حاصل المعنى والا فيذهب عنه معنى الاستفهام بالكلية والله اعلم **قوله** واوفق لما بعده من الحال **قوله** ووجه ثان لا يثار انكار طريق الحال على انكار نفس الكفر وتقريره ان ما بعده وهو قوله سبحانه وتعالى وكنتم امواتا فاحياكم الآية حال من فاعل تكفرون والمراد بها علمهم باحوالهم الصارفة عن الكفر المنتضية للايمان كما يدل عليه قول المصنف رحمه الله وبختمهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المنتضية خلاف الكفر ولا شك ان الاوفق لبيان علمهم بتلك الحال هو انكار الحال التي يقع عليها الكفر لانكار نفس الكفر فانه حينئذ يكون كل واحد من المنكر والمثبت من قبيل الاحوال بخلاف ما لو قيل اتكفرون **قوله** والخطاب مع الذين كفروا **قوله** جلة اسمية بمعنى ان الخطاب في قوله تعالى تكفرون مع الغائبين المذكورين بقوله واما الذين كفروا على طريق الالتفات من الغيبة الى الخطاب فآذنته ان الانكار اذا توجه الى المخاطب كان ابلغ من الانكار على الغائب لان الانكار عليه ربما لا يصل اليه فانه تعالى لما وصفهم بالكفر حيث قال واما الذين كفروا وبسوء المقال حيث قال فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا ونجبت الفعال من النقص والقطع والفساد واقتضى المقام ان يبالغ في توبيخهم والانكار على سوء صنيعهم خاطبهم على طريقة الالتفات وتوبيخهم على كفرهم كأنه قال يا من هذه صفاتهم كيف تكفرون اليس لكم حياء يردعكم عن هذا الكفر القبيح الردى مع كونه مقرونا بالصرف القوي وقوله مع علمهم متعلق بكفرهم وقيل ان الله لا يخاطب الذين كفروا في القرءان العظيم الا بذكر قل لفظا كما في قوله تعالى قل يا ايها الكافرون او تقديرا كما في هذه الآية فان التقدير فيها قل لهم يا ايها الكافرون كيف تكفرون الخ فيكون الخطاب في امثالها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لامع الكفرة حتى يكون التفاتا **قوله** اجساما لاحياة لها **قوله** مبنى على ان الموت مفسر بعدم الحياة فيكون اطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة ويكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب لا تقابل العدم والملكية قال صاحب المواقف فيه الموت عدم الحياة عما من شأنه ان يكون حيا وقال الشريف المدقق رحمه الله يقال الموت عدم الحياة عما اتصف بها وعلى التفسيرين يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكية ويكون قوله تعالى وكنتم امواتا من قبيل التشبيه البليغ والمعنى كنتم في اطوار جاديتكم كالاموات من حيث فقدان وصف الحياة عنكم في تلك الاطوار فيكون قول المصنف رحمه الله اجساما لاحياة لها اشارة الى وجه التشبيه فان مادة كل احد قبل ان تكسى صورة الانسان كانت جادا لاحياة لها من حيث انها ليست خالية عن كونها عناصر او اغذية واخلطا ونظفا او مضفا جمع مضغفة وهي قطعة لحم مخلقة اى تامة الخلق او غير مخلقة ولم يتعرض لطور العلة لقرءانها من طور المضغفة فذكر احدهما بغنى عن ذكر الاخرى مع ان المقصود ليس استيفاء ذكر الاطوار **قوله** بخلق الارواح ونفخها فيكم **قوله** مبنى على ما ذهب اليه الملبون من حدوث الارواح وان اختلفوا في ان حدوثها قبل حدوث الابدان او حال حدوثها

فاذا انكر ان يكون لكفرهم حال يوجد عليها استلزام ذلك انكار وجوده فهو ابلغ واقوى في انكار الكفر من اتكفرون واوفق لما بعده من الحال والخطاب مع الذين كفروا لما وصفهم بالكفر وسوء المقال وخبت الفعال خاطبهم على طريق الالتفات وتوبيخهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المنتضية خلاف ذلك والمعنى اخبروني على اى حال تكفرون (وكنتم امواتا) اى اجساما لاحياة لها عناصر واغذية واخلطا ونظفا ومضفا مخلقة وغير مخلقة (فاحياكم) بخلق الارواح ونفخها فيكم

اي حال حدوث الابدان **قوله** وانما عطفه بالفاء لانه متصل بما عطف عليه **قوله** يعني ان الاحياء الاول متصل
 بكونهم امواتا من حيث اتصاله بالطور الاخير من اطوار جاداتهم وهو طور كونهم مضغفة مخلقة بخلاف الامور المعطوفة
 بتم فانها متراخية عما عطفت هي عليه فان الامانة متراخية عن الاحياء الاول والاحياء الثاني ان اريد به النشور
 يوم نفخة الصور فكونه متراخيا عن الامانة ظاهر وان اريد به الاحياء في القبر لسؤال كإروى ذلك عن السدي
 رحمه الله فيكون استعمال كلمة ثم في هذا الموضع دليلا على ان احياء القبر متراخ عن الموت وان لم يكن متراخيا عن
 الدفن كما روى عن البراء بن عازب رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ان الميت يسمع خفق
 نعالهم اذا ولوا مدبرين حين يقال له من ربك وما دينك ومن نبيك » الحديث **قوله** ثم اليه ترجعون بعد الحشر **قوله**
 اي بعد الاحياء الثاني الواقع يوم نفخ الصور فانه ان اريد بالاحياء الثاني الاحياء الواقع يوم نفخ الصور يكون المراد
 بالرجوع الى الله تعالى ازجوع الى موقف الحساب ليحازي كل نفس بما عملت من خير وشر فيدخل اهل الجنة
 الجنة واهل النار النار وسمى الرجوع الى موقف الحساب والجزاء بالرجوع الى الله تعالى من حيث انه رجوع الى
 حيث لا يتولى الحكم فيه غير الله سبحانه وتعالى جلت قدرته كما سمي الرجوع الى محكمة القاضى بالرجوع اليه
 وهذا الرجوع وان كان لا يترسخ عن الاحياء الثاني الواقع يوم نفخ الصور الا انه عطف عليه بكلمة ثم لكون الغاية
 المترتبة على هذا الرجوع وهي وصول كل واحد من آحاد المكافين الى ما يستحقه من دار الجزاء متراخية عنه بالنسبة
 الى اكثر المكافين لان يوم الحساب يوم ممتد مقدار خمسين الف سنة من سنى الدنيا ولا ينتهى جميع اهل الموقف الى مقره
 ومثواه الا بانقضاء ذلك اليوم وان اريد بالاحياء الثاني الاحياء في القبر لسؤال الملكين فيكون المراد بالرجوع اليه
 سبحانه وتعالى الاحياء الواقع يوم البعث والنشور وجمعهم في موقف الحساب وكونه متراخيا عن الاحياء في القبر
 ظاهر فكلمة ثم على الاول لترسخ الجزاء وعلى الثاني لترسخ النشور قال الامام النسفي رحمه الله دللت الآية على
 اثبات عذاب القبر وراحة القبر في القرءان آيات تدل على ذلك منها قوله تعالى ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين
 اي حين الموت ثم قال تعالى فيها تحبون اي في القبور ومنها تخرجون اي من القبور بالبعث ومنها قوله تعالى قل الله
 يحييكم اي بعد موتكم لانه خطاب للاحياء ولا يتصور احياء الحى الا باحيائه بعد الموت ثم يحييكم اي بعد هذه الحياة
 ثم يجمعكم الى يوم القيامة اي يبعثكم للجزاء ومنها هذه الآية وكنتم امواتا اي في ارحام امهاتكم فاحياكم بنفخ الروح
 ثم يحييكم في الدنيا ثم يحييكم في القبر ثم اليه ترجعون بالبعث يوم القيامة **قوله** فا عجب كفركم مع علمكم
 بحالتكم هذه **قوله** مرتبط بقوله والمعنى اخبروني على اي حال تكفرون وكنتم امواتا الى آخره او متفرع على مجموع الكلام
 المذكور بين به ما تضمنه كيف من معنى التعجب والانكار لكفرهم مع وجود ما يصر فهم عنه وهو علمهم بحالتهم المقتضية
 للايمان بالله تعالى عن صميم القلب بعدما بين كون كلمة كيف استخبارا عن الحال التي يقع الكفر عليها و اشار به الى
 جواب عن سؤالين احدهما ان قوله تعالى وكنتم امواتا جلة حالية و فعلها ماض مثبت والواجب في مثله ان
 يكون مصدرا بقدر ظاهرة او مقدره ومن المعلوم انها ليست بظاهرة فهل هي مقدره او لا وتقرير الجواب انه لا حاجة
 ههنا الى تقديرها لانه انما يحتاج الى تقديرها اذا كان الحال مجرد الجملة التي فعلها ماض مثبت والامر ليس كذلك
 ههنا بل الحال هي مجموع قوله وكنتم امواتا الى قوله ترجعون كأنه قيل كيف تكفرون وحالكم وقصتكم انكم كنتم
 امواتا الآية فالحال من حيث المعنى جلة اسمية هي قولنا وحالكم وقصتكم انكم تعلمون كونكم امواتا ثم احدث
 الله تعالى فيكم الاحوال المذكورة فلما كان الحال جلة اسمية من حيث المعنى كانت بالواو وحدها كما في قولك جاني
 زيد و غلامه راكب والسؤال الثاني ان مضمون الحال وعاملها يجب ان يكونا متقارنين في الوجود ولا تقارن
 بينهما ههنا لان كفرهم فعل حالى وبعض هذه القصة متقدم عليه وبعضها متأخر عنه فلا تقارن البتة و اشار
 الى جوابه بقوله مع علمكم بحالكم هذه وتقريره ان الحال النحوي ليست نفس حالهم وقصتهم حتى يرد ان يقال انها
 ليست مقارنة لكفرهم في الوجود بل هي علمهم بتلك الحالة والقصة كأنه قيل كيف تكفرون وانتم عالمون بحالكم
 من اولها الى آخرها ويجوز ان يكون كفرهم الحالى مقارنا لعلمهم بحملة احوالهم المذكورة **قوله** تمكنهم من
 العلم **قوله** اي بالاحياء الثاني والارجاع اليه تعالى وقوله لما نصب لهم علة لتمكنهم من العلم بما وقوله منزل منزلة علمهم
 خبر لقوله تمكنهم فان من تمكن من تحصيل العلم بالشيء يكون بمنزلة العالم به فانهم اذا علموا حقيقة كل واحد من الاحياء
 الثاني والارجاع اليه سبحانه وتعالى لا يبقى لهم عذر في الكفر بالله تعالى فكذا اذا تمكنوا من العلم بما فان العالم بالشيء

وانما عطفه بالفاء لانه متصل بما عطف
 عليه غير متراخ عنه بخلاف البواقي
 (ثم يميتكم) عند تقضى اجالكم (ثم يحييكم)
 بالنشور يوم نفخ الصور او لسؤال في القبور
 (ثم اليه ترجعون) بعد الحشر فيجازيكم
 باعمالكم او تنشرون اليه من قبوركم للحساب
 فا عجب كفركم مع علمكم بحالتكم هذه فان
 قيل ان علموا انهم كانوا امواتا فاحياهم
 ثم يميتهم لم يعلموا انه يحييهم ثم اليه يرجعون
 قلت تمكنهم من العلم بما لما نصب لهم
 من الدلائل منزل منزلة علمهم في اراحة العذر

كما ينزل منزلة الجاهل به لعدم جريه على مقتضى علمه فكذلك الجاهل به ينزل منزلة العالم به لتمكّنه من العلم به
وهذا الجواب يقتضى ان يكون العلم فى قول المصنف رحمة الله تعالى فاعجب كفركم مع علمكم بحالكم مناولا للعلم
حقبة ولما هو منزل منزلته وهو التمكن منه وهو جمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز الا ان يحمل على عموم المجاز
ويكون المعنى مع كونكم مزاحى العذر فى ارتكاب هذا المنكر **قوله** سيما فى الآية تنبيه على ما يدل على صحتهما
اى على صحة الاحياء بعد الموت والارجاع اليه تعالى والمقصود منه تأييد كونها منزلتين منزلة معلوم الوقوع
بناء على ما نصب من الدلائل الدالة على وقوعهما فان العقل يقتضى وقوع البعث والرجوع الى الجزاء من وجود
احدها ان خلق الخلق لجرّد الافناء والامانة من غير ان يترتب عليه عاقبة جيدة عبث ولعب كيان بنى بيتا لجرّد
النقض والتخريب من غير ان يترتب على الخلق والاحداث عاقبة جيدة فان ذلك يعدّ عبثا ولعبا فلولم يبعث
الخالق بعد الموت ولم ينقلوا الى دار اخرى معدة للجزاء لىكون خلق هذه الدار وسيلة اليها لكان خلقهم
ابتداء عبثا خاليا عن العاقبة تعالى الله عن ذلك وثانيها ان التسوية بين العدو والولى في الكرامة والنعمة ليست
بحكمة فان العقل السليم يأبى عنها ولا يرضى بها بل يوجب الفضل بينهما ومن سوى بينهما فى الشاهد يعدّ سفيها
وقد ورد السمع على تقرير هذا الاصل قال الله سبحانه وتعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين
آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون وقال تعالى اقبعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف
تحكمون ثمانه قد تقع التسوية فى الدنيا بين المؤمن وبين الكافر فى انواع النعم الظاهرة من الصحة وسلامة الاعضاء
واصناف الاموال وسائر وجوه الاحسان والافضل فلا بد من دار اخرى يفضل فيها بين الولى والعدوى اى بين
المطيع والعاصى وايضا انتصاف المظلوم من الظالم حسن محمود فى العقل مع قطع النظر عن ورود الشرع وقد نرى
كثيرا من المظلومين فى هذه الدار ما تواقبل اصابة الانصاف وهو سبحانه وتعالى اعدل الحاكمين لا يوصف بالجور
بوجه تام فيجب القول بدار اخرى ينتصف فيها المظلوم من الظالم تحقيا لو صفه بالعدل فقيام هذه الدلائل
كان كل واحد من البعث والرجوع الى الجزاء منزلا منزلة معلوم الوقوع مع ان فى هذه الآية ما يدل على صحة
وقوعهما ولا شك ان دليل صحة الشيء فى نفسه يؤيد دليل وقوعه وضمير هو فى قوله وهو انه تعالى لما قدر الخ
راجع الى كلمة ما فى قوله ما يدل ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الدليل انما يدل على صحة الاحياء الثانى ولم يذكر
ما يدل على صحة الرجوع الى الجزاء لكونها ظاهرة غير محتاجة الى دليل **قوله** فان بدء الخلق ليس باهون
يعنى ان اعادته اهون بالنسبة الى قدركم وقواكم لان اصلاح المنكسرا هون فى الشاهد من اختراع صنعة لم ير مثلها
واما بالنسبة الى قدر الله تعالى فلا صعوبة ولا سهولة فانه يستوى عنده تكوين بعوض طيار وتخليق فلك دوار
قوله او الخطاب مع القبيلين عطف على قوله مع الذين كفروا اى ويحتمل ان يكون الخطاب مع قبيلى المؤمنين
والكافرين فلا يكون التفاتا عما ذكر بقوله تعالى واما الذين كفروا فيقولون الآية بل يكون جاريا على اسلوب
قوله سبحانه وتعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون فان الخطاب فيه بم فرق
المكلفين من المؤمنين لما حضين والكفار الجاهرين والمنافقين لما من ان الجوع واسماها الصلاة باللام للمهموم
حيث لا عهد فانه سبحانه وتعالى لما ذكر هؤلاء الفرق على طريق الغيبة اقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات
كأمر هناك وساق ذلك الخطاب الى ان قال كيف تكفرون وهذا الذى ذكرناه هو الذى اراده المصنف رحمة الله
بقوله فانه سبحانه وتعالى لما بين دلائل التوحيد والنسوة الخ و اراد بدلائل التوحيد ما ذكر بقوله تعالى اعبدوا ربكم
الذى خلقكم والذين من قبلكم الى قوله تعالى فلا تجعلوا الله اندادا وانتم تعلمون وبدليل النسوة ما ذكر بقوله تعالى
وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا الى قوله تعالى ان كنتم صادقين * و وعدهم على الايمان بقوله سبحانه وتعالى
وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار الى قوله وهم فيها خالدون و او وعدهم على
الكفر بقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الى قوله تعالى اعدت للكافرين وقد مر ان المقصود بقوله تعالى وبشر
الذين آمنوا عطف حال من امن بالقرآن و و وصف ثوابه على حال من كفر به وكيفية عقابه فالتصان المتعاطفتان
متعلقتان بالقبيلين **قوله** اكد ذلك جواب لما وقوله ذلك اشارة الى ما ذكر بعد لما وذكر من النعم التي تم
جميع المكلفين اربع نعم اولها نعمه الاحياء بالآيات المؤدية الى الحياة الثابتة الابدية وهى المذكورة بقوله تعالى
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وثانيها ما ذكر بقوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا

سيما فى الآية تنبيه على ما يدل على صحتهما
وهو انه تعالى لما قدر على احيائهم او لا
قدر على ان يحييهم ثانيا فان بدء الخلق ليس
بأهون عليه من اعادته او الخطاب مع
القبيلين فانه سبحانه لما بين دلائل التوحيد
والنسوة و وعدهم على الايمان و او وعدهم
على الكفر اكد ذلك بان عدد عليهم النعم
العامة والخاصة

ثم استوى الى السماء الآية فان خلق ذلك مما ينتفع به عامة المكلفين في دينهم وديانهم اما في الدنيا فبتقوية ابدانهم واصلاح احوالهم وتمكينهم على الطاعات واما في الدين فلاستدلالهم به على كمال قدرة الصانع وسائر صفات جلاله وجماله واعتبارهم به الى ما اعدت لتعذيب العصاة كالسباع والحيات والعقارب ونحوها فان فيها عبرة وتحويفا بليغا للمعتبرين من حيث ان رؤية ما يحكى عن بعض اوصاف العقوبات المتوعد بها ابلغ في الزجر عن المعصية وثالثها ما ذكر بقوله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة فان فيه دلالة على كيفية خلق آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى اياه فان ذلك انعام عام على جميع بني آدم ورايتها ما ذكر بقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم الآية فانه تعالى ذكره او لا تخصيص آدم بالخلافة ثم ذكر تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه في العلم الى ان صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم ثالثا ثم ذكر بهذه الآية انه تعالى اكرم ابانا بسجود الملائكة وذكر النعمة الحاصلة بقوله تعالى يا بني اسر آيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم الى قوله ما ننسخ من آية

قوله واستفتح صدور الكفر منهم حيث قال كيف تكفرون بالله فانه وان كان على صورة الاستخبار الا ان المراد التمجيد والانتكار والتعنيف والاستبعاد حتى يتجافى المؤمن بذلك عن الكفر والطغيان وينزجر الكافر عنه ويرغب في الايمان **قوله مع ان المدود عليهم نعمة** هو المعنى المنتزع من القصة بأسرها لا كل واحد مما ذكر فيها حتى ان يقال وكيف تعد الامانة من النعم المقتضية للشكر واختلاف الجوابين مبنى على الاختلاف في مفهوم النعمة فان كانت النعمة عبارة عن مطلق ما ينتفع به الانسان سواء كان مقصودا لذاته او كان وسيلة ووصلة الى ما يقصد لذاته فالجواب هو الاول وان كانت عبارة عما ينتفع به مقصودا لذاته فالجواب الثاني والمعنى المنتزع من القصة هو اخراج المتبوع للانسان من معنيين قرينة الجمادية ورفعته بالتدرج الى اوج السعادة الروحانية التي هي التعريف الى جناب القدس **قوله كما ان الواقع حالا هو العلم بها** اي علمهم بفصمتهم وحالتهم لان علمهم بها هو الذي يصح مقارنته بزمان وقوع مضمون العامل بخلاف الاحياء الاول فانه متقدم على زمان كفرهم والاحياء الثاني والرجوع الى الجزاء فانها متأخران عنه فلا يصح ان يقع شيء منها حالا **قوله فان بعضها ماض وبعضها مستقبل** اي بالنسبة الى وقوع العامل وهو قوله تكفرون لا بالنسبة الى زمان التكلم فان ما يكون ماضيا او مستقبلا بالنسبة الى زمان التكلم يصح ان يكون حالا اذا كان مضمونه مقارنا ووقوع العامل نحو قد جاءني زيد وقد ركب واذهب ترشد وتسلم بخلاف ما اذا كان ماضيا او مستقبلا بالنسبة الى زمان وقوع العامل فانه لا يصح ان يقع حالا لقوات المقصود من ذكر الحال حينئذ هو بيان وهيئة ذى الحال وقت تعلق معمول العامل **قوله او مع المؤمنين خاصة** عطف على قوله مع الذين كفروا او على قوله مع التبليين فعلى هذا يكون الكلام مسوقا لتقرير المنة بما انعم الله به عليهم وترغيبهم في الشكر عليها وتبعيدهم عن الكفران لها والمعنى كيف تكفرون نعم الله عليكم وتسترون اياديه اليكم وكنتم امواتا اي جهالا الخ **قوله والحياة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيتها** ذهب بعض اهل الكلام الى ان الحياة نفس القوة الحساسة والبعض الآخر الى انها معنى مغاير لهذه القوة تبعه هذه القوة ان لم يمنع مانع وذهب ابن سينا الى الثاني حيث قال ان الحياة غير قوة الحس والحركة ويدل عليه ان الحياة توجد في العضو المفلوج وليس لذلك العضو قوة الحس والحركة فالحياة عنده امر مغاير لقوة الحس والحركة لكنه يقتضيتها ان لم يمنع مانع من تحقق تلك القوة والافلاك في العضو المفلوج **قوله مجاز في القوة النامية** خبر ثان لقوله والحياة **قوله لانها من طلائعها** اي لان القوة النامية من مقدمات الحياة بالمعنى الاول وتسمية الشيء باسم ما يؤول اليه مجاز مشهور **قوله وفيما يخص الانسان من الفضائل** عطف على قوله في القوة النامية يعني ان الحياة تطلق مجازا على الفضائل المختصة بالانسان كالعقل والعلم والايمان من حيث ان تلك الفضائل كمال القوة الحيوانية وغايتها والحياة هي السبب المؤثر لها فاطلق عليها لفظ الحياة على طريق اطلاق اسم السبب ومنه قوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه وقوله تعالى استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم والموت يستعمل في فقد كل واحد من المعاني المذكورة لفظ الحياة كما استعمل في زوال القوة الحساسة او ما يقتضيتها في قوله تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم وفي زوال القوة النامية في قوله تعالى اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وفي زوال الفضائل الانسانية في قوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه والحياة بكل واحد من هذه المعاني انما تصور في حق الممكنات ضرورة اختصاص القوة النامية والفضائل الانسانية بها وكذا المعنى الاول وهو قوة الحس والحركة المتبوعة لها ولسائر القوى

واستفتح صدور الكفر منهم واستبعده عنهم مع تلك النعم الجليلة فان عظم النعم يوجب عظم معصية النعم فان قيل كيف تعد الامانة من النعم المقتضية للشكر قلت لما كانت وصلة الى الحياة الثانية التي هي الحياة الحقيقية كما قال الله تعالى وان الدار الآخرة لهي الحيوان كانت من النعم العظيمة مع ان المدود عنهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة بأسرها كما ان الواقع حالا هو العلم بها لا كل واحدة من الجمل فان بعضها ماض وبعضها مستقبل وكلاهما لا يصح ان يقع حالا او مع المؤمنين خاصة لتقرير المنة عليهم وتبويد الكفر عنهم على معنى كيف تصور منكم الكفر وكنتم امواتا اي جهالا فاحياكم بما افادكم من العلم والايمان ثم يميتكم الموت المعروف ثم يحييكم الحياة الحقيقية ثم اليه ترجعون فيثيبكم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والحياة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيتها وبها سمى الحيوان حيوانا مجازا في القوة النامية لانها من طلائعها ومقدماتها وفيما يخص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان من حيث انها كمالها وغايتها والموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة قال تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم وقال اعلموا ان الله يحيي الارض بعد موتها وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس

الموجودة في الحيوان التابعة لاعتدال المزاج اعني الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة فان الحياة بكل واحد من هذه المعاني مختصة بالممكنات ولا تتصور في حقه تعالى وقد اتفق العقلاء من اهل الملل والحكماء على انه سبحانه وتعالى حي لكنهم اختلفوا فذهب الحكماء والحسن البصرى وبعض المعتزلة الى انها عبارة عن صحة اتصافه سبحانه وتعالى بالعلم والقدرة والوجه في اطلاق لفظ الحياة عليها بالمعنى المذكور كونه مجازا مرسل من قبيل ذكر الملزوم و ارادة اللازم فقوله اللازم مرفوع على انه صفة لقوله صحة اتصافه وذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة الى ان حياته سبحانه وتعالى صفة قائمة بذاته توجب صحة العلم والقدرة لانفس هذه الصحة استعير لفظ الحياة للصفة المذكورة من قوة الحس والحركة التي فيها او من القوة المتبوعة لتلك القوة تشبيها لها بالقوة باحد المعنيين المذكورين في ان كل واحد منهما يقتضى صحة الاتصاف بالعلم والقدرة وقول المصنف رحمه الله تعالى على الاستعارة متعلق بقوله اريد بها فيكون قيدا لكل واحد من معني الحياة في البارى تعالى و اراد بالاستعارة مطلق المجاز المتناول لتسميه **قوله** وقرأ يعقوب ترجعون بفتح التاء **قوله** بمعنى تعودون فان رجوع يستعمل لازما كما في قراءة يعقوب يقال رجعت بنفسه رجوعا ويستعمل متعديا ايضا حيث يقال رجعت غيره رجعا وهذيل تقول ارجعه غيره كذا في الصحاح والقراءة المشهورة يجوز ان تكون من رجوع التعدى و جاز ان تكون من ارجع من باب الافعال **قوله** فانها خلقهم احياء **قوله** اي فان النعمة الاولى من النعم العامة المقنضية للشكر هي خلقهم احياء قادرين مرة بعد مرة اخرى وهذه النعمة الاخرى المترتبة على الاولى هي خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم وان لم يكن خلق نفس الارض والسماء مرتبا على خلق نفس الانسان و ايجاده بل الامر بالعكس قال الامام رحمه الله وما احسن ما راعى الله في هذا الترتيب فان الانتفاع بالارض والسماء انما يكون بعد حصول الحياة فلماذا ذكر الله تعالى امر الحياة او لا ثم اتبعه بذكر السماء والارض **قوله** ومعنى لكم لاجلكم وانتفاعكم **قوله** لان اللام لاختصاصه بطريق الابتداء كما في نحو الجبل للفرس **قوله** بوسط او بغير وسط **قوله** متعلق بالانتفاع فان بعض ما خلق في الارض ينتفع به الانسان بغير وسط كالمأكل والمشرب والملابس وبعضه لا ينتفع به الانسان بل يتضرر به الا انه يغتذى به بعض الحيوانات والانسان ينتفع بذلك الحيوان المنتفع به ولذلك قال حكماء الاسلام ليس في العالم شئ ضار بالاطلاق وانما الضار ضار بالاعتبار الى بعض الجزئيات التي في العالم **قوله** ودينكم بالاستدلال **قوله** عطف على قوله في دنياكم باستفادكم بها على طريق العطف على معمولى عاملين مختلفين والمجرور لفظا مقدم على المنصوب محلا فان ما في الارض لاشتماله على عجائب الصنع يستدل به على وجود الصانع القادر الحكيم و لاشتماله على اسباب الانس وطيب الحال تعرف ويعتبر به لذات الآخرة وثوابها فانها باسرها انموذج نعيم الجنة ولذاتها و لاشتماله على اسباب الوحشة وضيق البال تعرف ويعتبر به آلام الآخرة وعقابها فانها ايضا انموذج عذاب النار و وحشتها تعود بالله من سوء الخاتمة ومن عذاب النار **قوله** لاعلى وجه الغرض **قوله** متعلق بقوله معنى لكم لاجلكم وانتفاعكم فانه لما اوهم ان يكون انتفاع المكافين بما في الارض علة غائية حاملة له سبحانه وتعالى وهو لا يفعل فعلا لغرض بناء على ان الامر لو كان كذلك لكان تعالى مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص في ذاته وذلك محال على الله تعالى والحاصل ان اصحابنا رحمهم الله لما اتفقوا على انه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلا لغرض جعلوا اللام المؤدية للعلية في نحو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون استعارة لمعنى الحكمة والمصلحة فان افعاله سبحانه وتعالى وان لم تكن تعلق بالاغراض فانها متضمنة لحكم ومصالح لا تعد ولا تحصى وهى كالغرض في كونها عاقبة الفعل ومؤداه فلذلك ادخل عليها لام الغرض تشبيها لها بالغرض **قوله** وهو يقتضى اباحة الاشياء النافعة **قوله** فلذلك ذهب جماعة من اهل السنة من الحنفية والشافعية منهم الامام فخر الدين الرازى الى ان الاصل في الاشياء النافعة هو الاباحة الا ان يدل دليل سمعى على حظره فثبتت الحرمة حينئذ وبنو هذه المسألة على نص هذه الآية واستدلوا به عليها * فان قيل هذه المسألة ان كانت مأخوذة من هذه الآية وجب ان يكون ما خلق في الارض من الاشياء النافعة والضارة والسموم القاتلة والقاذورات كالبول والغائط مباحة لعموم قوله ما في الارض للجميع فما وجه قوله وهو يقتضى اباحة الاشياء النافعة * اجيب بان كلمة ما وان كانت عامة الا ان قوله لكم خصها بالنافعة بناء على ان اللام في لكم كالتدل على الاختصاص تدل ايضا على معنى النفع كما اشار اليه المصنف رحمه الله في قوله ومعنى لكم لاجلكم ومعلوم ان الخلق

واذا وصف بها البارى تعالى اريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة اللازمة لهذه القوة فينا او معنى قائم بذاته يقتضى ذلك على الاستعارة وقرأ يعقوب ترجعون بفتح التاء في جميع القراءات (هو الذى خلق لكم ما في الارض جميعا) بيان نعمة اخرى مرتبة على الاولى فانها خلقهم احياء قادرين مرة بعد اخرى وهذه خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم ومعنى لكم لاجلكم وانتفاعكم في دنياكم باستفادكم بها في مصالح ابدانكم بوسط او بغير وسط ودينكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما يلائمها من لذات الآخرة وآلامها لاعلى وجه الغرض فان الفاعل لغرض مستكمل به بل على انه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداه وهو يقتضى اباحة الاشياء النافعة

للانتفاع يختص بخلق الاشياء النافعة في الارض ولا يتصور في خلق جميع ما في الارض **قوله** ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لاسباب عارضة **قوله** ولا احتياج لاهل الاباحة بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا على ما زعموه من ان لا يكون لاحد اختصاص بشئ مما في العالم اصلا لانه تعالى لما خلق جميع الارض لكل احد نزه ان لا يختص احد بشئ مما فيها وهذا الاستدلال هو كل وهو لا ينافي اختصاص البعض ببعض لاسباب شرعية كالشرآء والهبة والوراثة والاجارة والنكاح وغير ذلك وانما يصح جواز الاستدلال بها على عدم جواز اختصاص احد بشئ ان لو كان المعنى ان كل واحد في الارض لكل واحد منكم وليس كذلك **قوله** وما يم كل ما في الارض لا الارض **قوله** والالزم كون الشئ ظرفا لنفسه وهو محال قال بعض اهل التفسير معنى الآية خلق الارض وما فيها بناء على انها من قبيل ما اعتبر فيه التقديم والتأخير حيث قدم ذكر ما فيها واخر ذكر نفسها كقوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق اي الاعناق فاقها وكان الحامل لهم على ذلك التأويل هو ان نفس الارض ايضا تخلق وما خلقت لينتفع بها خالقها فتعين كونها مخلوقة لاجلنا كما ان ما في الارض مخلوق لنا وهذا المعنى انما يستفاد بالتأويل المذكور ولم يرض المصنف بهذا التأويل لان جل الآية على التقديم والتأخير خلاف الظاهر فلا يرتكب لغير ضرورة وكون نفس الارض مخلوقة لاجلنا قد ذكر سابقا بقوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا فلا حاجة الى ان يتعرض له في هذه الآية بحملها على خلاف الظاهر حذرا من التكرار قال صاحب الكشاف هل يقول من زعم ان المعنى خلق لكم الارض وما فيها بوجه صحته ثم اجاب بانه انما يصح اذا كان المراد بالارض الجهات السفلية من القرى وما فيها واما اذا اريد بالارض حقيقة الارض فلا لان الشئ لا يكون ظرفا لنفسه وجميعا حال من الموصول الثاني وهو المفعول الصريح لقوله خلق وجاز كونه حالا من الضمير المجرور في لكم ولم يرضه المصنف لعدم كونه مناسباً لمقام الامتنان لان الامتنان انما يحصل بالتعرض لكثرة النعم لا لكثرة المنعم عليه **قوله** قصد اليها بارادته **قوله** اي جعل ارادته متعلقة بها اي بخلقها تعلقا حادثا فانه لم يكن ثمة سماء متحققة حتى يقصد الي نفسها والاستواء ليس عبارة عن مطلق القصد بل هو القصد المستوي الى الشئ من غير ميل وانعطاف على شئ آخر الا ان الاستواء بهذا المعنى لما كان من خواص اجسام لا يصح اسناده اليه سبحانه وتعالى فلذلك جعل المصنف الاستواء المسند اليه مستعارا لمعنى الارادة بان شبه ارادة الله تعالى خلق السماء من غير ارادة خلق شئ قبلها باستواء السهم وقصده قصدا مستويا من غير ان يلوى على شئ ويميل اليه واستعير لها لفظ الاستواء واشتق منه لفظ استوى فصار استعارة تبعية وبين ان المستعار منه هو القصد المستوي الذي ليس فيه انعطاف على شئ حيث قال من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل ثم بين ان القصد المستوي والاقبال على وجه الاستقامة ليس اصل معنى الاستواء بل اصل معناه طلب السواء والعدل في الوصول الى المقصود ومعنى الطلب مستفاد من بناء افعال بناء على انه قد يكون للتصرف والاعتماد نحو اكتسب فانه بمعنى كسب وقد اشتمل على معنى زائد وهو السعي والطلب وليس الاعتدال والاستقامة معنى اصليا لفظ الاستواء وان فسرهما صاحب الكشاف به حيث قال الاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود اذا قام واعتدل واطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزاء وطلب سواها لكون الاعتدال مطاوعا للمعنى الاصلي للاستواء ومقصود المصنف رحمه الله بهذا الكلام الرد على صاحب الكشاف **قوله** ولا يمكن حمله عليه **قوله** اي لا يمكن حمل الاستواء المذكور في قوله تعالى ثم استوى على الاعتدال لان الاعتدال من خواص الاجسام فلا يمكن اسناده اليه تعالى وهو من تمام الرد المذكور ومحصل كلامه ان صاحب الكشاف ان اراد بقوله الاستواء الاعتدال بيان ان الاعتدال اصل معنى الاستواء فليس كذلك لان اصل معناه طلب السواء والعدل لما ذكره من الوجه وان اراد بيان ان الاستواء المذكور في الآية محمول على الاعتدال فهو ظاهر البطلان بناء على ان الاعتدال والاستقامة من خواص الاجسام وعلى التقديرين لا وجه لكلامه **قوله** والاول **قوله** وهو ان يكون الاستواء في الآية بمعنى القصد المستعار للارادة اوفق للمعنى الاصلي للاستواء وهو طلب السواء بالنسبة الى المعنى الثاني له وهو ان يكون استوى بمعنى استولى وملك فانه ليس له موافقة ومناسبة لمعناه الاصلي اذ لا مناسبة بين الاستيلاء وطلب السواء بخلاف الارادة والتسوية فان بينهما مناسبة السببية والمسببية **قوله** والصلة **قوله** مجرور معطوف على الاصل وكذا قوله والتسوية و اراد بالصلة كلمة الى التي عدى بها فعل الاستواء ههنا بان ناسب ان يكون بمعنى القصد المستعار للارادة وكذا ترتيب

ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لاسباب عارضة فانه يدل على ان الكل للكل لان كل واحد لكل واحد وما يم كل ما في الارض لا الارض الا اذا اريد بها جهة السفلى كما يراد بالسماء جهة العلو وجميعا حال من الموصول الثاني (ثم استوى الى السماء) قصد اليها بارادته من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوى على شئ واصل الاستواء طلب السواء واطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزاء ولا يمكن حمله عليه لانه من خواص الاجسام وقبل استوى اي استولى وملك قال
 قد استوى بشر على العراق *
 من غير سيف ودم مهران *
 والاول اوفق للاصل والصلة المعدي بها
 والتسوية المترتبة عليه بالفاء

التسوية على فعل الاستواء بكلمة الفاء في قوله فسواء من يقتضى تأخير التسوية عن الاستواء وتأخرها عن القصد والارادة ظاهر بخلاف تأخرها عن الاستيلاء والمالكية فان الاستيلاء على الشيء يقتضى سبق وجود المستولى عليه والفاء تقتضى تأخر وجوده فيتناهيان - **قوله** والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية - ان اريد بالارض القبراء وجهات العلو ان اريد بالارض جهة السفلى والعالم السفلى والمراد بجهتي العلو والسفل ما يسمى علوا وسفلا الآن لان الجهات لا تتحدد علوا وسفلا الا بعد خلق السماء والارض فكانه قبل خلق لكم مافي جهة السفلى الآن ثم استوى الى مافي جهة العلو الآن **قوله** ومم لعله لتفاوت ما بين الخلقين - اشارة الى التوفيق بين هذه وما يوافقها في الدلالة على ان خلق الارض ودحوها متقدمان على خلق السماء وهو قوله تعالى في سورة حم السجدة قل انكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض انبيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين في انهما توافقان في ان الاستواء الى السماء متأخر من خلق الارض ودحوها وبين قوله تعالى في سورة النازعات انتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها واغطش ليلها واخرج ضحاها والارض بعد ذلك دحاها فانه يدل على انه سبحانه وتعالى بنى السماء ورفع سمكها فسواها واظلم ليلها واخرج شمسها ثم بعد ذلك دحا الارض وبسطها وهذا المعنى خلاف ما دل عليه الآياتان الاولى وان وجه التوفيق بينهما اختيار ما دل عليه في سورة النازعات وهو ان الله تعالى خلق السماء اولاً فاقتمهن سبع سموات ثم خلق الارض ودحاها ودفع المناقضة بينه وبين الآيتين السابقتين ثم ان التناقض انما يلزم ان لو حل في قوله ثم استوى الى السماء على التراخي في الزمان وليس يلزم لجواز كونه مستعاراً للتراخي في الرتبة بان شبه التراخي في الرتبة بالتراخي في الزمان من حيث كون كل منهما بعيداً عن صاحبه ثم عبر عن المشبه بما وضع للمشبه به والمراد بالتراخي في الرتبة ان يكون مدخول ثم اعلى مرتبة بالنسبة الى ما قبله كما في قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا فان اسم كان ضمير يرجع الى فاعل قوله فلا اقسم العقبة وهو الكافر اى ما شكر الله تعالى بالاعمال الصالحة من فك ازقية والاطعام ثم الايمان فان ثم ههنا للتراخي في الرتبة والا فالايان لابد ان يقدم على الاعمال الصالحة ليعتد بها الا ان الايمان لما كان نعمة مطلقة كان غير مشروط بشئ من الاعمال بخلاف الاعمال فانها مشروطة بالايمان في كونها معتد بها وكذا خلق السماء مع تقدمه في الوجود متراخ في الرتبة بالنسبة الى خلق الارض **قوله** الا ان تستأنف - استثناء من قوله فانه يدل على تأخر دحو الارض وقوله مقدر حال من ضمير الخطاب المستتر في قوله تستأنف وكل واحد من قوله تعرف وتدبر امر للحاضر وقوله بعد ذلك ظرف لقوله تعرف وتدبر فكانه قيل تفكروا وتدبروا واعرفوا واعادة خلقكم اشد ام السماء اشد ثم استؤنف قبيل بناها بناء رفيعاً بلا عمد مشتملاً على عجائب الصنعة وكال الحكمة فن قدر على ذلك فهو على اعادتكم اقدر ثم قيل وتعرفوا الارض وتدبروا امرها بعد ذلك ثم استؤنف بان قيل دحاها اخرج منها ماءها ومرعاها الآية فعلى هذا التأويل لادلالة الآية على تأخر دحو الارض وخلق ما فيها عن خلق السماء حتى تناقض قوله ثم استوى الى السماء **قوله** عدلهن وخلقهن مصونة عن العوج والقطور - فسر التسوية بالتعديل والتقويم المستنزم للاعتدال والاستقامة الا ان بناء الفعل لما هو ان يكون تعلق الفعل بمفعوله بطريق تغييره من ضده ذلك الفعل اليه كالتسوية السماء فانه يوهم ان يكون المعنى ازالة عوجها وتغيير حالها الى الاعتدال والاستقامة وليس المعنى كذلك دفع ذلك بقوله وخلقهن مصونة الخ اى ليس المعنى غيرهن من العوج الى الاستواء بل او جدهن مستوية سالمة من الخلل كالعوج والقطور والامت قال سبحانه وتعالى في حق آدم عليه السلام فاذا سويته ونفخت فيه من روحي اى فاذا خلقتة واوجدته مستويًا سالماً من العيب والخلل يقال ضيق في الركبة ووسع الدار وقصر الثوب بمعنى اوجدتها كذلك والعوج بفتحين مصدر عوج الشيء بكسر الواو فهو اعوج والاسم العوج بكسر العين وفتح الواو **قوله** وهن ضمير السماء ان فسرت بالاجرام لانه جمع - اى جمع سماء او سماءو بجرادة مفرد جرادات او جراد وسماء اصلها سماءو بدلت واوها همزة لوقوعها طرفاً بعد الف زائدة كما في كساء ورداء وكذا اصل سماء سماءو لانه من السمو وهو الارتفاع ويجوز ان يقال سماءو من غير ابدال واوها همزة لخروجها عن التطرف بسبب التاء **قوله** او هو في معنى الجمع - من حيث كونه اسم جنس وعلى

والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية او جهات العلو و ثم لعله لتفاوت ما بين الخلقين و فضل خلق السماء على خلق الارض كقوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا لا للتراخي في الوقت فانه يخالف ظاهر قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها فانه يدل على تأخر دحو الارض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها الا ان تستأنف بدحاها مقدر انصب الارض فعلا آخر دل عليه انتم اشد خلقا مثل تعرف الارض وتدبر امرها بعد ذلك لكنه خلاف الظاهر (فسواءهن) عدلهن وخلقهن مصونة من العوج والقطور وهن ضمير السماء ان فسرت بالاجرام لانه جمع او هو في معنى الجمع

التقديرين يصح اطلاقه على الاجرام المتعددة وصاحب الكشاف جعل كون السماء جمعاً او في معنى الجمع علة لصحة رجوع ضمير سواهن الى السماء فاعترض عليه بان الجمعية لم تثبت وان الجنسية ليست كافية في رجوع المؤنث اليه وجعله المصنف رجه الله علة لصحة تفسيره بالاجرام العالية بل وان قدرت بالجهات العلوية على تقدير ان تفسر السماء بالاجرام المتعددة لئلا يرد عليه ما يرد على تقرير الكشاف فله دره ﴿ قوله والافهم يفسره ما بعده ﴾ اي ان لم تفسر السماء بالاجرام العالية بل فسرت بالجهات العلوية على تقدير ان تفسر الارض بجهة السفلى كما ان تفسير السماء بالاجرام العالية على تقدير ان تفسر الارض بالغيراء فعلى تقدير ان تفسر السماء بالجهات العلوية وان صح ان يرجع ضميرهن الى السماء بمعنى الجهات من حيث اللفظ الا انه لا يصح من حيث المعنى لان سبع سموات حينئذ يكون بدلا من الضمير او حالا مقدره منه وعلى تقدير كونه بدلا لا يكون بدل اشتمال ولا بدل غلط لان الشرط في بدل اشتمال ان يكون المنبوع بحيث يكون دالا على البدل اجالا ومتقاضيا له بوجه تام بان تبقى النفس عند ذكر الاول متشوفة منتظرة الى ذكر ما يكون مينا للما قبل او لا وهذا الشرط منتفها هنا وبدل الغلط لا يقع في فصيح الكلام ولا معنى لان يقال فسوى جهات العلو كاتمة سبع سموات فاذا لم يصح رجوع الضمير الى ما قبله تعين كونه مبهما مفسرا بما بعده كما في قول ثربه رجلا ورهبين نساء قال الامام رجه الله فائدة ابهام الضمير وتفسيره بما بعده ان المبهم اذا بين كان افهم واعظم من ان يبين او لا لانه اذا ابهم تشوفت النفس الى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك شفاؤها بعد التشوف ﴿ قوله سبع سموات بدل او تمييز او تفسير ﴾ البدلية من الضمير على تقدير ان يكون ضميرهن راجعا الى السماء بمعنى الاجرام العالية والتفسير على تقدير ان يكون الضمير مبهما مفسرا بما بعده * واعلم ان اصحاب الارصاد وارباب الهيئة زعموا ان الافلاك تسعة الاقرب فلك القمر و فوقه فلك عطارد ثم فلك الزهرة ثم فلك الشمس ثم فلك المريخ ثم فلك المشتري ثم فلك زحل فهذه الافلاك السبعة هن افلاك الكواكب السبعة السيارة والفلك الثامن هو الذي حصلت فيه الكواكب الثابتة واما الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم وهو الذي يتحرك في كل يوم و ليلة دورة واحدة بالتقريب وهذا الفلكان يسميان في لسان اهل الشرع بالعرش والكرسي وفي لسان الحكماء بالفلك الاطلس وفلك الثوابت لعدم كواكب الاول وعدم حركة كواكب الثاني وما ذكره في اثبات هذه الافلاك من الحجج مشكوك فيه بوجوه فلا يحكم بثبوته فانه لا سبيل للعقول البشرية الى ادراك حقيقة الحال ولا يحيط بها وتفصيل احوالها الاعلم فاطرها وخالقها تبارك وتعالى فوجب الاقتصار فيما يؤدي الى علمها على الدلائل السمعية وان صح ما ذكره من الدلائل العقلية وما يدل عليه من كون الافلاك تسعة فليس في الآية نفي ازاؤد لان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي العدد ازاؤد مع انه ان ضم اليه العرش والكرسي لم يبق خلاف في كون الاجرام العالية تسعة وعل تخصيصه العرش والكرسي بهذين الاسمين وذكر الافلاك السبعة الباقية باسم السماء لبقائها بحالهما عند طريان الطي والانشقاق والانفطار بخلاف الافلاك السبعة الباقية ولبقاء الجنة التي بينهما على حالها الماروي ان سقف الجنة عرش الرحمن وصحنها هو الكرسي والعلم في ذلك عند الله تعالى ﴿ قوله فيه تعليل ﴾ يعني ان قوله تعالى وهو بكل شئ عليم يتضمن ثلاث فوائد الفائدة الاولى انه تعليل لما ذكر قبله من خلقهن مستوية معتدلة لاتفاوت فيها ولافتور ولا امت ولا انخفاض وخلق ما في الارض على حسب حاجات اهلها ومنافعهم ومصالحهم والثانية الاستدلال بما ذكر قبله على علمه بتفاصيل الاشياء كلياتها وجزئياتها فان كان خالقا للارض وما فيها والسموات وما فيها من العجائب والفرائب لابد وان يكون عالما بما يفعل فظهر بهذا ان استدلال المتكلمين على علمه تعالى بالجزئيات حيث قالوا انه سبحانه وتعالى فاعل لهذه الاجسام على سبيل الاتقان والاحكام وكل فاعل على هذا الوجه لابد ان يكون عالما بما يفعل على سبيل التفصيل حق مطابق للقرآن والثالثة ازالة ما يختلج في صدورهم من استبعاد حشر الاجسام المدلول عليه بقوله تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ﴿ قوله تبدت ﴾ اي تفرقت وقوله وتفتتت اي تكسرت وقوله واتصلت بما يشا كلها كاتصال الاحزاء النارية بالنار والهوائية بالهواء والمائية بالماء والارضية بالارض وقوله كيف تجمع اجزاء كل بدن خبر ان مسلوبا عنه معنى الاستفهام اي لا تجمع البتة اجزاء كل بدن بعدما تفتتت وقوله فيعاد معطوف على قوله تجمع والضمير المستتر في قوله فيعاد راجع الى كل بدن وضمير من ارجع الى اجزاء كل بدن ﴿ قوله واعلم ان صحة الحشر مبنية على ثلاث مقدمات ﴾ الاولى ان اجزاء البدن قابلة للجمع والحياة والثانية انه تعالى عالم باجزاء كل بدن وبمواقعها والثالثة انه سبحانه وتعالى قدر على جمعها وحياتها و اشار الى برهان المقدمة الاولى بقوله وكنتم

والافهم يفسره ما بعده كقولهم ربه رجلا (سبع سموات) بدل او تمييز او تفسير فان قيل ليس ان اصحاب الارصاد اثبتوا تسعة افلاك قلت فيما ذكره شكوك وان صح فليس في الآية نفي ازاؤد مع انه ان ضم اليها العرش والكرسي لم يبق خلاف (وهو بكل شئ عليم) فيه تعليل كما قاله ولكونه عالما بكنهه الاشياء كلها خلق ما خلق على هذا النمط الاكل والوجه الانفع واستدلال بان من كان فعله على هذا النسق العجيب والترتيب الايق كان عليما فان اتقان الافعال واحكامها وتخصيصها بالوجه الاحسن الانفع لا يتصور الا من عالم حكيم رحيم وازاحة لما يختلج في صدورهم من ان الابدان بعدما تبدت وتفتتت اجزاؤها واتصلت بما يشا كلها كيف تجمع اجزاء كل بدن مرة ثانية بحيث لا يشذ شئ منها ولا ينضم اليها ما لم يكن معها فيعاد منها كما كان ونظيره قوله تعالى وهو بكل خلق عليم * واعلم ان صحة الحشر مبنية على ثلاث مقدمات وقد برهن عليها في هاتين الآيتين اما الاولى فهو ان مواد الابدان قابلة للجمع والحياة و اشار الى البرهان عليها بقوله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم فان تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحياة عليها يدل على انها قابلة لها بذاتها وما بالذات يأتي اى يرول ويتغير واما الثانية والثالثة فانه عالم بها وبمواقعها قادر على جمعها و احياها و اشار الى وجه اثباتها بانه تعالى قادر على ابدانهم و ابداء ما هو اعظم خلقا واعجب صنعا فكان اقدر على اعادتهم و احياهم وانه تعالى خلق ما خلق خلقا مستويا محكما من غير تفاوت واختلال مراعى فيه مصالحهم وسد حاجاتهم وذلك دليل على تناهى علمه وكمال حكمته جللت قدرته ودقت حكمته

امواتا فاحياكم فان احياء الاشخاص بعد موتهم وتفرق اجزائهم انما يكون بعلم تفاصيل الاجزاء المتفرقة وان يعلم
 اى جزء لاي شخص وان يجمع تلك الاجزاء المتفرقة على هيئتها الاولى حتى ينصورا حياؤها فان تعاقب الافتراق
 والاجتماع والموت والحياة على تلك الاجزاء يدل على انها قابلة لها دواما بالذات لا تزول بالغير و اشار الى الثانية والثالثة
 بانه عالم بمواد الابدان ومواقعها وقادر على جمعها واحياؤها واثبتها ببيان ابدانهم بقوله فاحياكم وبيان ابداء ما هو
 اعظم خلقا وهو خلقه ما في الارض جميعا وتسوية السموات وخلقهن مصونة عن العوج والفتور فانه يدل على انه
 سبحانه وتعالى اقدر على اعادتهم واحيايتهم لان جمع الاجزاء الموجودة اهون من الابدان من العدم الصفر عند
 عقولنا وقدرته على جمع الاجزاء واحيايتها على طريق الاعادة تدل على كمال علمه بحيث يعلم تلك الاجزاء المتفرقة ويعلم
 اى جزء لاي شخص ويعلم ايضا مواقعها **قوله** وقد سكن نافع الخ **قوله** اعلم انه يجوز تسكين الهاء من هو وهي
 اذا وقعت بعد الواو والفاء واللام الابتدائية ثم نحو فهي كالحجارة وهو بكل شئ عليم لهو الغنى الحميد لهي الحيوان ثم هو
 يوم القيامة من القبور حين تشيها هو الذي انضم اليه احد الاحرة المذكورة بعضدولهي بكتف فكما يجوز تسكين
 عين عضد وكتف يجوز تسكين هاء هو وهي بعد الاحرف المذكورة اجزاء للمفصل مجرى المتصل لكثرة دورها معها
قوله تعداد نعمة ثلاثة **قوله** كأنه قيل كيف تكفرون بالله وقد خلقكم وخلق الاشياء لكم وانعم على ابيكم بما ذكر
 في القصة من النعم وتعظيم الاب و اكرامه نعمة تم جمع فروعه تستدعي شكرهم وانقيادهم لمن انعم بها **قوله** واذا
 ظرف وضع زمان نسبة ماضية وقع فيه اخرى **قوله** اى نسبة المسند اليه سواء كانت تلك النسبة مضمون جملة اسمية
 او فعلية فان اذ يجوز اضافتها الى كلتا الجملتين اذ فيها معنى الشرط كما في اذا وقد اضيفت ههنا الى جملة فعلية وهي قوله
 تعالى قال ربك فانه في محل الجر باضافة الظرف وهو زمان ماض وان جاء مع الفعل المستقبل كما في قوله تعالى واذا عكز
 بك الذين كفروا يريد واذا عكروا واذا ظرف زمان مستقبل وان جاء مع الماضى لفظا كما في نحو قولك اذا جئتني
 اكرمتك فانها تعلق الماضى الى المستقبل وهذا هو الغالب في استعمالهما فاذا قلت اذا قام زيدت كانت هناك
 نسبتان ماضيتان وقد دلت كلمة اذ على زمانها فالنسبة الاولى نسبة القيام الى زيد والنسبة الاخرى نسبة القيام
 الى نفسك وقس على هذا حال كلمة اذا الا ان النسبتين فيها مستقبلتان كما في قولك اذا قام زيدت **قوله** ولذلك
 اى ولكون وضعها زمان نسبة حكيمية تتضمنها الجملة تجب اضافتها الى الجمل لان النسبة انما تحقق فيها
قوله كحيث في المكان **قوله** اى كما ان حيث في المكان تجب اضافتها الى الجملة فعلية كانت او اسمية وهو ظرف مكان
 وانما زام اضافتها الى الجملة من حيث ان وضعها المكان نسبة وتلك النسبة لا تحصل الا بالجملة **قوله** وبنيتان تشيها
 لهما بالموصولات **قوله** لاحتياجهما الى جملة تليهما وتبين ما وقع فيهما من النسبة **قوله** واستعملنا للتعليل
 والمجازاة **قوله** اى واستعملت كلمة اذ للتعليل وكلمة اذا للمجازاة واذا كانت كلمة اذ للتعليل تكون حرفا **قوله** ومحلها
 النصب ابدأ بالظرفية **قوله** هذا مذهب الجمهور فان بعض اهل العربية لم يجعلها لازمتين للظرفية وقد صرح به
 في الحواشي القطبية حيث قال لا يسبق الى وهمك ان اذا واذا يزمان الظرفية بل يحتمل ان يقع اسمين غير ظرفين فيجوز
 ان يقع مبتدأين كما في قولك اذا اتيتك اذا اتاك زيد اى وقت اتيتك وقت اتيان زيد اليك وكذا الكلام في اذفهما
 مرفوعا المحل في مثل هذا الموضع وقد يقعان منصوبين على انهما مفعول بهما كما في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لعائشة رضيت الله عنها اى لا علم اذا كنت عنى راضية واذا كنت على غضبي **قالت** ومن اين تعرف ذلك يا رسول الله
 فقال عليه السلام **اما** اذا كنت عنى راضية فانك تقولين لا ورب محمد واذا كنت على غضبي قلت لا ورب ابراهيم
قالت اجل والله ما هجر الا اسمك اى ما ترك الا ذكر اسمك بلساني ولا اخرج محبتك وتعظيمك من قلبي فان كلمة اذا
 في هذا الحديث منصوبة المحل على انها مفعول به لقوله صلى الله عليه وسلم **لا علم** وقد يقع اذ مجرور المحل نحو يومئذ
 وبعد اذ نجما نا الله منها ولم يعتد المصنف بقول هذا البعض واوّل المواضع التي يظهر كونها فيها غير ظرفين بحمل
 الكلام على التقدير فتقدير الحديث لا علم غضبك على ورضاك عنى اذا كنت وتقدير قوله تعالى واذكروا اذ كنتم
 قليلا فكثركم اذكروا الحادث وقت كونكم قليلا وكذا هذه الآية ان كانت كلمة اذ فيها منصوبة باذ كر مقدره يكون
 تأويلها اذ كر الحادث وقت قول ربك وقوله تعالى واذكرا خا عاد اذ اندر قومده بالاحقاصف تأويله اذ كر
 الحادث وقت انذار قومك او اذ كر حادثه اعنى عادا اذ اندر وقوله تعالى واذ كر عبدنا ايوب اذ نادى ربه
 في تأويل اذ كر حادثه وقت نداءه وقس عليه امثاله **قوله** فانها من الظروف الغير المتصرفه **قوله** لا يستعملان

قد سكن نافع وابوعمر والكسائي الهاء من
 هو فهو هو تشيها له بعضد (واذا قال ربك
 ملائكة انى جاعل في الارض خليفة) تعداد
 نعمة ثلاثة نعم الناس كلهم فان خلق آدم
 اكرامه وتفضيله على ملائكته بان امرهم
 بجود انعام بذرته واذا ظرف وضع زمان
 نسبة ماضية وقع فيه اخرى كما وضع اذا زمان
 نسبة مستقبلية يقع فيه اخرى ولذلك يجب
 اضافتها الى الجمل كحيث في المكان وبنيتان
 تشيها لهما بالموصولات واستعملنا للتعليل
 للمجازاة ومحلها النصب ابدأ بالظرفية فانها
 من الظروف الغير المتصرفه

الاطرفين ولا يتصرف فيهما بان يجعل تارة مرفوعين وتارة مجرورين او منصوبين على ان يكونا مفعولا بهما فهما ليسا مثل الوقت واليوم والليل مما ليس بلازم الظرفية من اسماء الزمان فان امثال ذلك كما يجعل منصوبا على الظرفية يكون ايضا مرفوعا نحو يومنا طيب وليتنا باردة والفرق ان اذوا اذا لما كانا موضوعين لزمان النسبة كانت الظرفية لازمة لهما بخلاف نحو الوقت واليوم فانه موضوع لمطلق الزمان او لجزء معين منه مع قطع النظر عن وقوع نسبة مآفبه فلان تكون الظرفية معتبرة فيه بحسب الوضع وانما حصلت باستعمال المتكلم فقوله فانهما من الظروف الغير المتصرفة مبنى على لزوم ظرفيتها المستفاد من قوله محلها النصب ابد بالظرفية **قوله** لما ذكرناه **قوله** اشارة الى ما مر من ان اذوا اذا ظرفان موضوعان لزمان نسبة مخصوصة **قوله** واما قوله تعالى واذكر اخاعاد **قوله** جواب ما يقال كيف يصح الحكم عليهما بان محلها النصب على الظرفية ابد مع ان اذ في هذه الآية ونحوها وهو مثل قوله تعالى واذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه لا يجوز ان يكون ظرفا للفعل المذكور وهو اذكر اذ ليس زمان الذكر زمان الانذار ولا زمان نداءه بل هو بدل من المفعول به فيكون مفعولا به وتقرير الجواب ظاهر **قوله** وعامله في الآية قالوا **قوله** والمعنى قالوا ان جعل فيها من يفسد فيها وقت ان قال لهم الله عز وجل اني جاعل في الارض خليفة فحينئذ لا حاجة الى التأويل وليس منصوبا بقال المذكور بعده لان المضاف اليه لا يعمل في المضاف ويحتمل ان يكون الظرف معمولا لاذكر الارض والسماء واذكر ما حدث اذ قال ربك واما على تقدير انتصابه بقالوا فالجملة بما فيها تكون معطوفة على ما قبلها عطفاً على القصة من غير التفات الى ما فيها من الجمل انشاء او اخبار او القرينة المعينة لتكون الظرف المذكور معمولا للذكر هو ما أخذ اشتقاق اذكر في قوله تعالى ذكر رحمة ربك عبده زكريا وقت نداء ربه نداء على ان الذاكر مصدر مضاف الى المفعول وكثرة وقوعه معمولا لاذكر صريحاً تؤيد كونه معمولا بحسب الظاهر لانه في الحقيقة معمول للحدث المقدر المعمول لاذكر صريحاً به **قوله** او مضمراً **قوله** عطفاً على قالوا اي ويحتمل ان يكن الظرف معمولا للمضمر دل عليه الآيات المتقدمة مثل وبدأ خلقكم فان الآية المتقدمة التي هي قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا اي للناس ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات قرينة دالة على ان المضمرة هو مثل وبدأ خلقكم **قوله** وعلى هذا **قوله** اي على تقدير اضمار مثل بدأ خلقكم تكون جملة قوله تعالى واذ قال ربك معطوفة على قوله تعالى خلق لكم وهو صلة الذي فيكون ما عطفاً عليه ابضاد اخلافي حكم الصلة كأنه قيل هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا وبدأ خلقكم ايها الناس اذ قال ربك يا محمد وفيه بعد لا يخفى لان قوله وبدأ خلقكم اذ قال ربك كلام واحد والمخاطب بقوله وبدأ خلقكم غير المخاطب في قوله اذ قال ربك وصرف الخطاب عن مخاطب الى آخر في كلام واحد بعيد **قوله** وعن معمر **قوله** هو بفتح الميم وسكون العين المهملة اسم فاضل من افاضل اهل النبوة والحديث وهو شيخ الامامين البخاري ومسلم روى عن هذا الشيخ الفاضل انه قال كلمة اذهنا زائدة واصل الكلام ومعناه وقال ربك والجملة ليست ظرفية معطوفة على الاسمية قبلها وهي قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض والمناسبة بين الجملتين كونها لتعداد النعمة وبيانها وانكرازا جاج وغيره القول بزيادته وقالوا ان الحرف اذا افاد معنى صحيحا في موقعه لم يحز القول بزيادته **قوله** والملائكة جمع ملائكة على الاصل **قوله** والقياس في مفعول ان يجمع على مفاعل نحو مطلع ومطالع ولو كان جمع ملك بفتح الميم واللام لكان جمعه على مفاعل شاذ فان فعلا لا يجمع على فعائل بل يجمع على فعال وافعل كجبال واجبل في جمع جبل وعلى فعالة وافعال كسجارة واججار في جمع جرو على فعول وافعال وهو قليل نحو اسود وآساد وقود واقتاد في جمع اسد وقد قيل لا اشتقاق للمالك عند العرب فوزنه فعل وجمعه على ملائكة شاذ والمشهور ان اصله ملائكة على وزن فعول نقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت الهمزة تخفيفا فصارت ملك فلما جمع ردت الهمزة المحذوفة فقيل ملائكة والتاء لتأنيث الجمع لكونه بمعنى الجماعة كما في الصياغة في جمع صيقل وان اصله مائلت على وزن مفعول من ألك بمعنى ارسل وفاقوه همزة وعينه لام والاولى الرسالة ومائلت موضع الرسالة او مصدر بمعنى المفعول فيكون ملائكة مقلوبا من مائلت نقلت همزة مائلت الى مكان اللام وقدمت اللام فقيل ملائكة على وزن مفعول ثم نقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت الهمزة تخفيفا لكثرة الاستعمال فصارت ملك على وزن مفعول بحذف الفاء فلما جمع ردت الهمزة المحذوفة فقيل ملائكة على وزن مفاعل بالقلب لان التفسير يرد الاشياء الى اصولها فعلى هذا تكون ميم ملك زائدة ويكون وزنه معلا وذهب بعضهم الى ان الميم في ملك اصلية والهمزة

لما ذكرناه واما قوله تعالى واذكر اخاعاد اذ انذر قومه ونحوه فعلى تأويل اذكر الحادث اذ كان كذا لحذف الحادث واقيم الظرف مقامه وعامله في الآية قالوا او اذكر على التأويل المذكور لانه جاء معمولا به صريحا في القرءان كثيرا او مضمرا دل عليه مضمون الآية المتقدمة مثل وبدأ خلقكم اذ قال وعلى هذا فالجملة معطوفة على خلق لكم داخلية في حكم الصلة وعن معمر انه مزيد والملائكة جمع ملائكة على الاصل كاشمال جمع شمال والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مائلت من الالوكة وهي الرسالة

زائدة واختاره ابن كيسان ويؤيده التشبيه بالشمائل جمع شمائل فان الشين فيه اصلية والهمزة زائدة فلاك على
 هذا القول مشتق من ملك بضم اللام وقهها وتسميتهم بالملائكة لقرط قوتهم فان جميع منصرفات ملك دأر مع معنى
 القوة والشدة كالمالك والمالك وملكك انجمن املكه ملكا بانفتح اى شددت مجنه ورجح قول ابن كيسان بان معنى
 الشدة والقوة نعم الملائكة عليهم الصلاة والسلام وكفاك قوله تعالى في حقهم يسبحون والليل النهار لا يفترون و اى
 قوة اعظم من ذلك بخلاف الرسالة فانها لاتعم كلهم لقوله تعالى الله بصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس **قوله** لانهم
 وسائط بين الله تعالى وبين الناس **قوله** من الانبياء عليهم الصلاة والسلام وسائر البشر فهم بالنسبة الى الانبياء رسل
 حقيقة وبالنسبة الى سائر الخلق كالرسل من حيث كونهم وسائط بينهم وبين ربهم في فيضان الكمالات القدسية
 والمعارف الالهية عليهم ووصول سائر ما يحتاجون اليه في معاشهم ومعادهم اليهم وليسوا رسلا حقيقة بالنسبة
 الى كافة الناس وعامتهم بناء على ان عامة الناس لا يعرفون الملائكة من حيث رسالتهم وتوسطهم في حصول
 مقاصدهم ومعرفة المرسل اليه الرسول ومعرفة رسالته معتبرة في حقيقة الرسالة وان لم يعتبر ذلك فيها تكون الملائكة
 رسلا حقيقة الى كافة الناس ويحتمل ان يكون قوله فهم رسل الله تعالى حقيقة او كالرسل مبني على الاختلاف
 في ان الرسول مطلقا هل يعتبر فيه كونه انسانا او لا فان لم يعتبر تكون الملائكة رسلا حقيقة وان اعتبر كما يدل عليه
 تعريف الرسول بانه انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الشرعية تكون الملائكة كالرسل **قوله**
 فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة **قوله** اى هو آية فالجسمية تستلزم التحير فسكنها السموات والارضون
 واحترز بقيد الجسمية عن القولين الاخرين فان النفوس البشرية المفارقة لابدانها خيرة كانت او شريرة ليست
 باجسام عند النصارى وكذا الجواهر المجردة مخالفة بالماهية للنفوس الناطقة عند الحكماء فانها ليست اجساما
 متحيرة البتة **قوله** اى هي النفوس الفاضلة **قوله** اى الخيرة الفاضلة على النفوس الرديئة الخبيثة فان النفوس
 المفارقة عندهم ان كانت خيرة صافية فهي الملائكة وان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين فالملائكة والشياطين
 عندهم ليستا حقيقتين مخالفتين للنفوس البشرية الناطقة خلافا للفلاسفة فان الملائكة عندهم جواهر قائمة
 بانفسها ليست بمتحيرة البتة وانها مخالفة بالماهية لانواع النفوس الناطقة البشرية وانها اكل قوة منها واكثر علما
قوله والمقول له الملائكة كلهم **قوله** اختلفوا في الملائكة الذين قيل لهم انى جاعل في الارض خليفة اهم كل الملائكة
 ام بعضهم فقال اكثرهم من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم انه سبحانه وتعالى قال ذلك لجماعة الملائكة كلهم
 لان لفظ الملائكة جمع محلى باللام فيفيد العموم ولا يخصص ولا وجه تخصيص العام من غير تخصيص وقيل انهم
 ملائكة الارض لان الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه ويسكن مسكنه بعد ذهابه والمراد به ههنا آدم
 عليه السلام وبنوه وقد اختلفهم الله تعالى واسكنهم في الارض بعدما زال عنها الملائكة وكان الظاهر ان يكون
 المقول له ملائكة الارض ويقال لهم انى جاعل في الارض خليفة مثلكم لانهم كانوا سكان الارض فخلفهم فيها
 آدم وذريته وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال المقول له ابليس ومن كان معه في محاربة الجن ليعاونه على
 طرد الجن عن وجه الارض وذلك ان الله سبحانه وتعالى لما خلق السماء والارض وخلق الملائكة والجن وهم بنوا
 الجن اسكن الملائكة السماء واسكن الجن الارض فعبدوا الله سبحانه وتعالى دهر طويلا في الارض فظهر فيهم
 الحسد والبغى فاقتلوا وافسدوا فبعث الله تعالى جندا من الملائكة يقال لهم الجن رأسهم ابليس وهم خزان
 الجنان اشترق لهم اسم من الجنة واما الجنة الذين هم بنوا الجنان فانما سموا جنانا لوجه آخر وهو اجتماعهم عن
 البصر لالكونهم خزان الجنة والجن هو ابوا الجن فانه سبحانه وتعالى لما خلق الارض خلق الجنان من نار
 لادخان لها فكثر نسله وهم الجن بنوا الجن فلما بعث الله سبحانه وتعالى ابليس مع الملائكة الذين يقال لهم الجن
 ليطردوا الجن بنى الجنان عن وجه الارض هبطوا الى الارض وطردوا الجن عن وجه الارض الى شعوب الجبال
 وجزائر البحور وسكنوا الارض وكانوا اخف من الملائكة عبادة لان اهل السماء الدنيا اخف عبادة من الذين
 فوقهم وكذلك اهل كل سماء اخف عبادة من اهل السماء التي فوقها فان السماء كلما كانت ارفع واعلى كان
 خوف اهلها اشد واستغراقهم في بحار عظمة الله سبحانه وتعالى اتم فنكون عبادتهم اكثر واشق وهؤلاء
 الملائكة الذين كانوا مع ابليس لما صاروا سكان الارض خفف الله سبحانه وتعالى عليهم العبادة فاجوا البقاء
 في الارض وكان الله تعالى قد اعطى ابليس ملك الارض وملك السماء الدنيا وخزانة الجنان وكان يعبد الله تارة

لانهم وسائط بين الله وبين الناس فهم رسل
 الله او كالرسل اليهم واختلف العقلاء
 في حقيقتهم بعد اتفقهم على انها ذوات
 موجودة قائمة بانفسها فذهب اكثر المسلمين
 الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل
 باشكال مختلفة مستدلين بان الرسل كانوا رسلهم
 كذلك وقالت طائفة من النصارى هي
 النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان
 وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة
 للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة الى
 قسمين قسم شأنهم الاستغراق في معرفة
 الحق والتزهد عن الاشتغال بغيره كما وصفهم
 في محكم تنزيله فقال يسبحون الليل والنهار
 لا يفترون وهم العليون والملائكة المقربون
 وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض
 على ما سبق به القضاء وجرى به القلم
 الالهى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
 ما يؤمرون وهم المدبرات امراتهم سماوية
 ومنهم ارضية على تفصيل اثبتة في كتاب
 الطوالع والمقول له الملائكة كلهم لعموم
 اللفظ وعدم التخصيص وقيل ملائكة الارض
 وقيل ابليس ومن كان معه في محاربة الجن

في الارض وتارة في السماء وتارة في الجنة فاعجب بنفسه وتداخله الكبر فلما تعلق علمه تعالى بما تداخله من الكبر قال له
ولجند ما نى جاعل في الارض خليفة كذا في الوسيط **قوله** فانه تعالى اسكنهم في الارض او لا **قوله** اي اسكن الجنة
بني الجن او لا في وجه الارض فدمرهم اي اهلكهم وقهرهم **قوله** وجاعل من جعل الذي له مفعولان **قوله** اي من
جعل الذي بمعنى صير فيدخل على المبتدأ والخبر فينصبهما فيكون خليفة مفعوله الاول وفي الارض مفعوله الثاني
ويتعلق بمحذوف على ما هو الاصل في الخبر اذا كان ظرفا كأنه قيل اي مصير فيما سيأتي من الزمان من يخلفكم
كاشا في الارض وقدم المفعول الثاني على الاول لكونه نكرة كما في نحو في الدار رجل **قوله** ومعتمد على
مسند اليه **قوله** الذي هو اسم ان وهو ياء المتكلم في اي واسم فاعل يعمل عمله مطلقا ان كان معرّفا باللام والافيشترط
كونه بمعنى الحال والاستقبال وبشروط الاعتماد وان كان جاعل من جعل الذي بمعنى خلق يكون قوله خليفة مفعولا به
لجاعل ويكون في الارض ظرفا لغوا متعلقا بجاعل وهو الظاهر ويجوز ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا بمحذوف
على انه حال من خليفة ثم ان كان آدم عليه السلام مخلوقا في الجنة ثم نزل الى الارض بعدما اكل من الشجرة يكون
في الارض حالا مقدره وان كان مخلوقا في الارض كان حالا مقارنة **قوله** والهاء فيه للمبالغة **قوله** في اتصاف الغائب
بالنيابة عن الذهاب كما في رواية وعلامة بمعنى كثير الرواية والعلم ولم يجعل الهاء للتأنيث لما ان الخليفة فعيل بمعنى
الفاعل كما يدل عليه قولهم الخليفة من يخلف الذهاب اي يجي بعدهم والفعيل بمعنى الفاعل يفرق فيه بين المذكر
والمؤنث بالتاء بناء على ما يصرح به من ان المراد به آدم عليه السلام مع قطع النظر عن ذريته بقريته ان تعليم الاسماء
كان له وازام الملائكة كان به فلا وجه لتأنيث اللفظ حينئذ ومن ثمة جمعوه على خلفاء كما يجمع على لفظها فيقال
في جمعها خلافت كقبيلة وقبائل وقد ورد التنزيل بما قال الله تعالى واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وقال
تعالى خلافت الارض **قوله** والمراد به آدم عليه السلام **قوله** اي مع قطع النظر عن ذريته بقريته السياق فان تعليم
الاسماء كان له وازام الملائكة كان به وبقريته افراد لفظ الخليفة فانه لو اراد به آدم وذريته جميعا لكان المناسب ان
يقال خلفاء او خلافت فيكون اسناد الافساد وسفك الدماء اليه في قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها الآية مجازيا من
قبيل الاسناد الى السبب فان ذلك من احوال ذريته المسببة عنه فلا يرد ان يقال كيف يصح ان يراد به آدم مع ان
الملائكة اسندوا اليه ما لا يجوز ان يوصف به النبي صلى الله عليه وسلم المعصوم من كل ما يستحق به المرء الذم واللوم
ثم الخليفة لكونه قائما مقام غيره لا بد له من مخلوف عنه وهو اما الله تعالى او من سكن الارض قبله من الملائكة الذين
كانوا سكان الارض بعد الجن بني الجن كأنه قيل ايها الملائكة اني جاعل في الارض خليفة يقوم مقامهم في الحكم
بين اهل الارض واظهار اتحامي ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى لداود عليه الصلاة والسلام انا جعلناك
خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق جعله خليفة نفسه ليحكم بين اهل الارض بالحق الذي هو حكم الله تعالى
قوله وسياسة الناس **قوله** اي وفي تملك امورهم بان يكونوا تحت ولايته وتحت تدبيره الجوهرى سست الرعية
سياسة وسوس الرجل امور الناس على ما لم يسم فاعله اذا ملك امورهم **قوله** لا الحاجة له تعالى الى من يوبه **قوله**
متعلق بقوله استخلفهم في عمارة الارض وهو جواب عما يقال ان الخلافة عن الغير توهم عجز الغير عن القيام بالامر
بنفسه اما لقبينه او موته او مرضه او نحو ذلك وهو لا يتصور في حقه تعالى فاوجه الاستخلاف وتقرير الجواب
ان استخلافه سبحانه وتعالى ليس مبنيا على العجز والاحتياج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بل هو مبنى على قصور
المستخلف عليه عن قبول فيضه تعالى بالذات بلا واسطة من خلاف جنسه وقوله لم يستني ملكا اي لم يجعل الله
تعالى ملكا نبيا فان البشر لا يقدر على الاستفاضة من الملك كما قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا او لو جعلنا
الرسول ملكا لثناهم رجلا كما مثل جبر بل عليه الصلاة والسلام في صورته وانما رأهم كذلك الافراد من الانبياء عليهم
الصلاة والسلام لقوة روحانيتهم **قوله** الا ترى **قوله** تنويه لان تمام احتياجه تعالى الى من يوبه عنه وبيان لكون
توسيط الواسطة يخلف على حسب اختلاف حال المستفيض يعني ان معاملته تعالى في افاضة الكمالات والمعارف على
خلقها انما هي بحسب استعداداتهم فن كان مستعدا لاستفاضة بلا واسطة فيفيض عليه بنفسه بلا واسطة ملك
ومن كان لا يقبلها الا من كان من جنسه يفيض عليه بواسطة الانبياء عليهم الصلاة والسلام فان الانبياء لكون
قوتهم النظرية فائقة على قوى سائر الانام من حيث انهم يتمكنون بقواهم على استنباط انوار العلوم والمعارف
من حيث انهم اعطوا مصباح البصيرة المودع في زجاجة القلب الكاشة في مشكاة الجسد الموقدة تلك الزجاجة من

فانه تعالى اسكنهم في الارض او لا فافسدوا
فيها فبعث اليهم ابليس في جند من الملائكة
فدمرهم وفرقهم في الجزائر والجبيل
وجاعل من جعل الذي له مفعولان وهما
في الارض خليفة اعلم فيما لانه بمعنى
المستقبل ومعتمد على مسند اليه ويجوز
ان يكون بمعنى خالق والخليفة من يخلف
غيره وينوب منابه والهاء فيه للمبالغة
والمراد به آدم عليه الصلاة والسلام لانه
كان خليفة الله في ارضه وكذلك كل
نبي استخلفه الله في عمارة الارض وسياسة
الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ امره فيهم
لا الحاجة له تعالى الى من يوبه بل لقصور
المستخلف عليه عن قبول فيضه وتلقي امره
بغير وسط ولذلك لم يستني ملكا كما قال الله
تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا
الا ترى ان الانبياء لما فاقت قوتهم واشتعلت
قريحتهم بحيث يكادزيتها يضيء ولولم
تمسه نار ارسل اليهم الملائكة ومن كان
منهم اعلى رتبة كجه بلا واسطة كما كلم موسى
عليه السلام في الميقات ومحمدا صلى الله عليه
وسلم ليلة المعراج

زيت الروح الصافية عن الكدورات بحيث يكاد زيتها غاية صفائه بضيء ولولم تمسسه نار من النور الالهي ارسل
 اليهم الملائكة من حيث افقارهم الى الاستفاضة منهم وعدم احتياجهم الى وسط من جنس بنى آدم **قوله** ونظير
 ذلك **قوله** اي ونظير احتياج المستخلف عليه الى وسط من جنسه لتصوره عن القبول بالذات والفضروف والغرضوف
 بمعنى واحد وهو مالان من العظم فهو لمناسبه للطرفين يأخذ من اللحم ويعطى العظم **قوله** او خليفة من سكن
 الارض قبله **قوله** منصوب بالعطف على قوله خليفة الله في ارضه **قوله** او هو وذريره **قوله** عطف على قوله آدم
 اي المراد بالخليفة اما آدم وحده بقريته افراد اللفظ وسياق الكلام او هو وذريره جميعا بقريته قولهم اتجعل فيها من يفسد
 فيها ويسفك الدماء **قوله** و افراد اللفظ الخ **جواب** عما يقال لو كان المراد به آدم وذريره لكان المناسب ان
 يقال خلفاء او خلائف فلم افرد اللفظ واجاب عنه بثلاثة اجوبة الاول ان ذرية آدم وان كانوا خلفاء من قبلهم من
 سكان الارض او كان بعضهم خلفاء لبعض ايضا في سكنى الارض او كان المعنى على جعل آدم مع ذريره خلفاء
 الارض بناء على ان الخلافة في سكنى الارض ليست لآدم وحده بل له مع ذريره الا انه افرد لفظ الخليفة و اريد به آدم
 استغناء بذكر من هو الاصل عن من هو متفرع عليه ومتشعب منه كأنه قيل خليفة وخلفاؤه ذريره كما يقال
 الخلافة لقريش والمعنى انها فيه وفي اولاده الا انه استغنى بذكره عن ذكر ما يتفرع والثاني ان الخليفة اسم جنس
 لكونه في تأويل من يخلف فيصلح للواحد والجماعة كما يصلح للذكر والانثى والثالث ان خليفة صفة موصوف
 محذوف مفرد اللفظ بمجموع المعنى والتقدير خلقا يخلفكم فيتناول آدم وذريره **قوله** وفائدة قوله هذا للملائكة **قوله**
 مع انه تعالى بعلمه الكامل وحكمته البالغة غنى عن المشاورة وذكره اربع فوائد الاولى تعليم عباده المشاورة
 في امورهم قبل ان يقدموا عليها وعرضها على ثقاتهم ونصائحهم تحري بالخير وتحذرا عن الخطأ والضلال والثانية تعظيم
 شأن المبعوث خليفة حيث لقبه بالخليفة وبشر بوجوده قبل خلقه و ايجاده للملائكة الذين هم سكان عالم الملكوت
 بخلاف الجن والانس فانهم سكان عالم الملك **قوله** ولقبه **قوله** عطف على بشره والثالثة اظهار فضله الراجح وكاله
 الغالب على ما فيه من المفسد بسؤالهم وجوابه وهو متعلق بقوله واظهار فضله اي اخبر الله تعالى اياهم بجعله المذكور
 ليسألوا عن وجه الحكمة في استخلاف من يفسد ويسفك الدماء فيجوابوا بما يدل على فضله الراجح على ما فيه من المفسد
 وهو قوله سبحانه وتعالى اني اعلم ما لا تعلمون فاني اعلم ان فيهم الرسل والاختيار وان لهم العلم ولكم العمل والعلم افضل
 واعلم ان لكم الطاعة وبها فيكم الافتخار ومنهم المعصية ومعها لهم الاعتذار وبالجملة بين لهم ان الحكمة تقتضى خلقهم
 واستخلافهم والله سبحانه وتعالى انما فعل ذلك لحكمة بالغة فلما اقتضت الحكمة احاطة علمهم بهذا الجواب قبل
 خلق الخلفاء واستخلافهم ذكر لهم ما يؤدى الى سؤالهم عن وجه الحكمة في خلق ما فيه من المفسد المذكورة والى
 ان يجابوا بذلك والرابعة بيان ان الحكمة تقتضى ايجاد ما يكون خيره غالب على شره فان الضرر القليل يتحمل لاجل
 النفع الكثير وان الشر اليسير يغتفر للخير الكثير **قوله** تعجب من ان يستخلف اعمارة الارض الى آخره **قوله** مبنى
 على ان يكون المراد بخلافة آدم وحده او مع ذريره الخلافة عن الله تعالى في عمارة الارض بالعدل والصلاح
 وفي سياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ اموره فيهم **قوله** او يستخلف مكان اهل الطاعة اهل المعصية **قوله**
 مبنى على ان يكون المراد بها الخلافة عن سكن الارض قبله في سكنى الارض والاستغناء قدر ابداه التعجب
 كما في قول سليمان مالى لا ارى الهد هدام كان من الغاشين وقد يكون لانكار والاعتراض ولما كان الاعتراض
 على الله تعالى وانكار فعله كفرا متمعا في حق الملائكة حلى الاستغناء على التعجب من كمال علم الله سبحانه وتعالى
 واحاطة حكمته بما خفى على العقلاء كلهم فكانهم قالوا انا نعلم انك لاتعم بهذه النعمة العظيمة على من يفسد ويقتل
 الاوجه دقيق وسرخفى انت مطلع عليه فا اعظم حكمته واكمل علمك **قوله** بهرت تلك المفسد **قوله** اي
 غلبها وقوله والعتها بمنزلة العطف التفسيري له فان الحكمة الخفية التى لاجلها استخلف من يفسد فيها لا بد ان تكون غالبية
 على تلك المفسد بحيث تكون تلك المفسد في جنب تلك الحكمة كالمدم ولما لم يطلعوا عليها قالوا اتجعل فيها
 الآية طلبا للكشف عن تلك الحكمة او قالوا استخبارا اي استعلاما و طلبا للجواب الذى يرشدهم الى طريق
 العرفان ويوصلهم الى الايقان ويزيل ما اختلج في صدورهم من شبهة عدم لياقة المستخلف للاستخلاف بناء على
 ظاهر حاله ومع تلك الشبهة لا يحصل الاذعان والقبول ولا محذور في ايراد الاشكال طلبا للجواب وزوال الدغدغة
 والاضطراب **قوله** وليس باعتراض على الله تعالى ولا طعن في بنى آدم على وجه الغيبة **قوله** لما ذهب بعض

ونظير ذلك في الطبيعة ان العظم لما يجز
 من قبول الغذاء من اللحم لما بينهما من التباعد
 جعل البارى تعالى بحكمته بينهما الغضروف
 لمناسب لهما ليأخذ من هذا ويعطى ذلك
 وخليفة من سكن الارض قبله او هو
 ذريره لانهم يخلفون من قبلهم او يخلف
 بعضهم بعضا و افراد اللفظ اما للاستغناء
 بذكره عن ذكر بنيه كما استغنى بذكر ابي
 لقبيلة في قولهم مضروهاشم او على تأويل
 من يخلفكم او خلقا يخلفكم وفائدة قوله
 هذا للملائكة تعليم المشاورة وتعظيم شأن
 المبعوث بان بشر بوجوده سكان ملكوته
 ولقبه بالخليفة قبل خلقه واظهار فضله
 الراجح على ما فيه من المفسد بسؤالهم
 وجوابه و بيان ان الحكمة تقتضى ايجاد
 ما يغلب خيره فان ترك الخير الكثير لاجل
 شر القليل شر كثير الى غير ذلك (قالوا
 اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء)
 تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض
 واصلاحها من يفسد فيها او يستخلف مكان
 اهل الطاعة اهل المعصية واستكشاف
 ما خفى عليهم من الحكمة التى بهرت تلك
 المفسد والعتها واستخبار عما يرشدهم
 ويخرج شبهتهم كسؤال المتعلم معلمه عما يختلج
 في صدره وليس باعتراض على الله تعالى
 ولا طعن في بنى آدم على وجه الغيبة فانهم
 اعلم من ان يظن بهم ذلك لقوله تعالى
 بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم
 امامه يعملون

الحشوية الى ان الملائكة عليهم السلام ليسوا بمعصومين من جميع الذنوب وتمسكوا فيما ذهبوا اليه بقوله تعالى
حكاية عنهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فانه يقتضى صدور الذنب
عنهم من حيث ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اعتراض على الله تعالى وهو من اعظم الذنوب ومن حيث انهم
طعنوا في بنى آدم ومدحوا انفسهم بقوله ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو يشبه العجب وهو من الذنوب
المهلكة التي عدوا منها اعجاب المرء بنفسه وقال تعالى فلا تزكوا انفسكم رفع المصنف شبهتهم من كون
مقصودهم من السؤال الانكار والاعتراض على الله تعالى ووجهه ثلاثة اوجه التعجب والاستكشاف
والاستخبار والله اعلم **قوله** وانما عرفوا ذلك باخبار من الله تعالى **جواب** عن شبهة اخرى للحشوية
في زعمهم ان الملائكة غير معصومين من الذنب وهو ان قول الملائكة بان بنى آدم يفسدون ويسفكون الدماء قول
مستند الى ظن وتخمين من غير علمهم ويقينهم وظاهر ان تعيب الغير والضعف فيه لجرّد الظن ذنب ومعصية لقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال تعالى ان الظن لا يغني عن الحق شيئا وانما قالوا انه قول مستند الى الظن
بناء على ان افساد بنى آدم وسفكهم الدماء غيب لا يعلمه الا الله تعالى وذلك ان مطلق الغيب كما مر عبارة عن الحفي
الذي لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهة العقل وهو قسمان قسم نصب عليه دليل وهذا القسم يعلمه اهل النظر
والاستدلال وقسم لا دليل عليه ومنه ما اسنده الملائكة الى بنى آدم من السفك والافساد فلا يعلمه الا علماء
الغيوب فمن اسند ذلك اليهم وطعنهم به فقد تابع ظنه وهو **وتقرير الجواب** انا لانسلم ان ما اسندوه اليهم من
قبيل الغيب الذي لا دليل عليه بل هو من قبيل ما نصب عليه دليل لان الملائكة لا يعلمون الغيب ولا يتبعون الظن
فتعين ان يكون قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الآية مستندا الى دليل قائم عندهم دال على صدور ذلك من بنى
آدم وذلك الدليل اما اخبار الله تعالى اياهم بذلك كما روى عن ابن مسعود وغيره من الصحابة انه تعالى لما قال
للملائكة انى جعل في الارض خليفة قالوا ربنا ما يكون من ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون في الارض
ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الى آخره وروى عن ابن
زيد انه سبحانه وتعالى لما خلق النار خافت الملائكة خوفا شديدا وقالوا ربنا لم خلقت هذه النار قال لمن عصاني
من خلقي ولم يكن يومئذ الله خلق الا الملائكة ولم يكن في الارض خليفة البتة وقد علموا ان شأنهم العصمة من
اقتراف الذنوب خلوتهم عن القوة الداعية اليه من قوتى الشهوة والغضب فانهما داعيتان الى صدور الافعال
البهيمية التي هي الافساد في الارض والخصائل السبعية من سفك الدماء ونحوه وانهم ليس لهم من القوى الاقوة
عقلية داعية الى المعرفة والطاعة فلما سمعوا قوله تعالى انى جعل في الارض خليفة علموا ان المعصية تظهر منهم
فقالوا ذلك او عرفوا ذلك لاطلاعهم على ما في اللوح من احوال بنى آدم فان القلم الاعلى لما كتب في اللوح ما هو
كائن الى يوم القيامة فلعلمهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك ولا يلزم ان يطالعوا جميع ما في اللوح حتى يطلعوا على
ما في الاستخلاف من الحكمة فيمتنعوا عن القول المذكور ويحتمل ان يعرفوا ذلك باستنباطهم مما ركز في عقولهم
بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا بان العصمة من خواصهم اى بان الجنس الذى عصم كل واحد من افراده من
جميع الذنوب انما هو جنس الملائكة وان من سواهم من اجناس المخلوقين ليسوا كذلك بل يكون فيهم المعصوم وغيره
لان الملائكة اما ارواح مجردة او اجسام لطيفة نورانية غير مركبة من اجزاء مختلفة الطبائع فليس لهم من القوى
الاقوة عقلية مؤدية الى المعرفة والطاعة واما المخلوق الذى فيه تعلق الروح بالبدن المركب من الاجزاء المختلفة
الطبائع فانه لا ينتظم امره الا بقوتى الشهوة والغضب فانهما تؤديان الى صدور الافعال البهيمية والاخلاق السبعية
ومن هذا شأنه اذا خلى وطبعه لا يكون معصوما الا ان يوقه الله تعالى للريضة تهذيب الاخلاق ويحتمل
انهم عرفوا ذلك بقياسهم حال المجهول خليفة على حال الجن الذين كانوا في الارض قبل آدم فافسدوا فيها انواعا
من الفساد **قوله** والسفك والسبك **جواب** عن هذه الالفاظ متقاربة المعنى لاشتمالها على معنى الصب والصب
اعم وهذه الالفاظ متقاربة حيث تطلق على كل واحد مما يطلق عليه سائر الالفاظ بخلاف سائر الالفاظ فانها انما
تطلق على صب مخصوص بقيد كالسفع مثلا فانه صب مخصوص بكونه من الاعلى يقال لاسفل الجبل سفع الجبل
لكونه كالصبوب من اعلاه ويقال للزنى سفاع لكونه صبا من وراء الوجه المنشروع وفي الصحاح سفع الجبل اسفله
حيث يسفع فيه الماء كأنه جعل السفع فيه بمعنى السفوح فيه **قوله** سواء جعل موصولا او موصوفا **جواب**

وانما عرفوا ذلك باخبار من الله تعالى
او تلقى من اللوح او استنباط مما ركز في
عقولهم ان العصمة من خواصهم او قياس
لاحد الثقلين على الاخر والسفك والسبك
والسفع والشن انواع من الصب فالسفك
يقال في الدم والدمع والسبك في الجواهر
المذابة والسفع في الصب من اعلى والشن
في الصب عن فم القربة ونحوها وكذلك
السن وقرى بسفك على البناء للمفعول
فيكون الراجع الى من سواء جعل موصولا
او موصوفا محذوفا

فان كلمة من يحتمل ان تكون موصولة ويحتمل ان تكون موصوفة فعلى الاول لا محل للجمله التي بعدها ولا بد من ضمير يعود اليها فان قرئ الفعل على بناء الفاعل فالعائد مستتر فيه والافحذوف وهو فيهم وجمع الضمير الراجع الى كلمة من لكونها مجموع المعنى وافراد المنوى في يفسد مع رجوعه اليها ايضا لكونها مفرد اللفظ وقوله محذوف فا خبر لقوله فيكون **قوله** حال مقررة لجهة الاشكال **قوله** فان ما يتوقع من الانسان من الافساد وسفك الدماء كان سببا لاشكال الملائكة وحيثهم في سر استخلاف من هذا شأنه لعلمارة الارض واصلاحها وقوله نحن نسبح بحمدك الآية مقرر ومؤكد لتلك الجهة لافادة ان من هذا شأنه كيف يليق بالخلافة مع وجود من هو احق بها فكانه قيل استخلاف مثل هذا امر عجيب لا يدري سببه فكيف اذا وجد من هو احق بالاستخلاف منه فضمون الحال قد تقررت به جهة التعجب والاشكال **قوله** والمقصود منه **قوله** اي من قولهم استخلف عصاة ونحن معصومون واراد بما هو متوقع منهم الافساد وسفك الدماء وقوله على الملائكة وفي الاستخلاف متعلقان بقوله رجحهم وقوله لا العجب عطف على قوله الاستفسار اي مقصود الملائكة من القول المذكور الاستفسار عن سبب ترجيح من جعل خليفة مع اتصافهم بما يتوقع منهم من الافساد والقتل على الملائكة المعصومين والعصمة سبب للرجحان وما يتوقع منهم سبب للمرجوحية وهذا القول من المصنف اشارة الى الجواب عما تمسك به الحشوية في زعمهم منع عصمة الملائكة من الذنب من انهم مدحوا انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو يشبه العجب والتفاخر وهما من الذنوب المهلكة **قوله** عليها **قوله** اي على تلك القوى دور ان امر المجمعول خليفة واراد بامر ما يتناول امر خلافة وسائر احواله **قوله** شهوية وغضبية **قوله** اما مجرور على البدلية من ثلاث قوى او مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف والباء في قوله تؤديان به للتعدية اي تؤديان بالمجمعول خليفة الى الفساد وقوله ونظروا وقالوا وغفلوا معطوفات على قوله علما اي انهم علما ان الذي جعل خليفة مركز فيه ثلاث قوى اثنتان منها تؤديان الى المفساد المفضية الى خراب العالم السفلي والقوة الثالثة وان كانت داعية الى الخير والصلاح الا ان ذلك الخير والصلاح تعارضه تلك المفساد وربما تغلب هي عليه واما نحن فليس فينا سوى القوة العقلية فلا جرم نقيم ما يتوقع من تلك القوة سالما من معارضة تلك المفساد المتوقعة من القوتين الاخيرتين لسلامتنا منها فنحن احق بالخلافة منه لسلامتنا من تينك القوتين وما يتوقع منهما من المفساد وسلامة ما يتوقع من قوتنا العقلية عن معارضة تلك المفساد وانما حكموا بان تينك القوتين مؤديتان به الى الفساد مطلقا بناء على انهم نظروا الى القوة العقلية على حبالها اي غير مجامعة لهما ومؤدية الى تهذيبهما عن طرفيها المذمومين اعني طرفي الافراط والتفريط وتعديلهما بجعلهما فضيلتين متوسطتين بين ذنبيك الطرفين المذمومين بحيث يترتب عليهما اخلاق جيدة وخصائل مرضية لان الاجتناب عن الانهماك في الشهوات هو نتيجة العفة ومجاهدة النفس والهوى بالجهد الاكبر الموصل الى السعادة الابدية هو نتيجة الشجاعة فان القوة الشهوية مثلا اذا انفردت عن القوة العقلية فرما تبلغ حد الافراط وتسمى حينئذ شرها وتفرغ عليها الافساد في الارض بل افساد صاحبها ايضا فان اتباع شهوة البطن والفرج والافراط فيه قد يؤدى الى فساد المزاج واختلال العرض بين الانام وربما تبلغ حد التفريط وتسمى حينئذ خودا وانطفاء وتفرغ عليها فساد بنية صاحبها لانقطاع اعتدال البدن بما يتبعه وانقطاع نسله واما اذا انضمت الى القوة العقلية واطاعتها حينئذ تكون معتدلة متوسطة بين طرفي الافراط والتفريط وتسمى عفة وتكسر سورتها وتقاد لما دعاها اليه العقل من التقييد بالاحكام الشرعية والانزجار عما حرمه فيتفرغ عليها آثار جييلة من مجاهدة الهوى وترك الانهماك في الشهوات والاستمرار على الخير والصلاح وكذا القوة الغضبية اذا انفردت عن القوة العقلية وبلغت حد الافراط وتسمى حينئذ تهورا يتفرغ عليها قهر عباد الله تعالى وسفك دمائهم واذا انحطت الى درجة التفريط تسمى جبا فيضعف صاحبها عن اظهار الحق ودفع من يقصده بسوء ومضرة واذا انضمت الى القوة العقلية واعتادت واستمرت على الخير تسمى شجاعة ويتفرغ عليها آثار جييلة كالانصاف في المعاملات وترك الظلم والبغى والمطاوعة لما دعا اليه العقل **قوله** مطاوعة **قوله** اي مطيعة غاية الاطاعة وهي مفعالة لمبالغة الفاعل كالمطعام اي كثير الاطعام والقرى **قوله** متمرنة **قوله** اي معتادة من قولهم مرن على الشيء اي اعتاده واستمر عليه **قوله** ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد **قوله** اي البسائط فان الجسم اذا تركيب من الاجزاء المختلفة الطباع التي هي العناصر المكيفة بالكيفيات المتضادة وحصل بينها الفعل والانفعال وانكسرت

اي يسفك الدماء فيهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) حال مقررة لجهة الاشكال كقولك اتحسن الى اعدائك وانا الصديق المحتاج والمعنى استخلف عصاة ونحن معصومون احقاء بذلك والمقصود منه الاستفسار عما رجحهم مع ما هو متوقع منهم على الملائكة المعصومين في الاستخلاف لا العجب والتفاخر وكأنهم علما ان المجمعول خليفة ذو ثلاثة قوى عليها مدار امره شهوية وغضبية تؤديان به الى الفساد وسفك الدماء وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة ونظروا اليها مفردة وقالوا ما الحكمة في استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين لا تقتضى الحكمة ايجاده فضلا عن استخلافه واما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفساد وغفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين اذا صارت مهذبة مطاوعة للعقل متمرنة على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد كالا حاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة الى لفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف

سورة كل واحدة منها حصل منها مزاج متوسط وقوى متباينة ويتفرع عليها آثار مختلفة تقصر عنها البسائط كالاحاطة بالجزئيات فان الظاهر ان الملائكة عليهم السلام لبساطتهم ليس فيهم قوى جسمانية وحواس ظاهرة معدة كل واحدة منها الادراك النوع من انواع المدركات كالالوان والاصوات والطعوم والروائح والكيفيات الملموسة كاللين والخشونة والحرارة والبرودة فلا يحيط علمهم بالطعوم الجزئية المذوقة لانعدام القوة الذائقة فيهم ولا الالوان الجزئية المبصرة لانعدام القوة الباصرة فيهم ولا الاصوات الجزئية المسموعة لانعدام القوة السامعة وكذا الحال في المشومات والموسسات الجزئية وليست فيهم الحواس الباطنة ايضا فلا يحيط علمهم بالصور الجزئية تخيلا ولا بالمعاني الجزئية توهمها ونحو ذلك بناء على ان العادة الالهية جرت على ان لا يجعل ادراك الجزئيات باستعمال القوة العقلية الا بواسطة القوى الجسمانية المعدة كل واحدة منها لادراك نوع من المدركات كالقوة العقلية المعدة لادراك المعقولات والحواس الظاهرة المعدة لادراك المحسوسات الجزئية من الالوان والاصوات والطعوم والروائح والكيفيات الملموسة كالحرارة والبرودة واللين والخشونة ومن كان فاقد هذه القوى كالا او بعضها فانت عنه ادراك ما يدرك بها وكذا من فات عنه الحواس الباطنة كالقوة التخيلية والواهمة والمتصرفية والتحليلية والتركيبات عنه الفوائد المتفرعة كاستنباط الصناعات الخارجة عن العدة والاحصاء واستخراج منافع الكائنات وخواصها من القوة الى الفعل الذي هو المقصود من الاستخلاف فالركب الذي هو آدم عليه الصلاة والسلام وذريته لما تميز عن الملائكة العلوية بهذه الفضائل رجع عليهم بالاستخلاف من حيث ان حقيقة البشر الخارجة عن تلك الحقيقة اشرف والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** واليه اشار تعالى اجالا اي ان غفلتم عن فضيلة كل واحدة من القوتين اذا صارت مهذبة وعدم علمهم بان التركيب يفيد ما تقصر عنه الاحاد البسيطة وانهم انما نظروا الى القوة العقلية وكونها داعية الى المعرفة والطاعة على حياها ولم يفتنوا لكونها مهذبة مصلحة لتينك القوتين اشار اجالا بقوله اني اعلم ما لا تعلمون اي انما خفي عليكم وجه الحكمة في ترجيح من ثبت فيه هاتان القوتان على من فقدتا فيه بالاستخلاف لغفلتكم عن فائدة التركيب واقتصر في جوابهم على الاجال تنبها على ان الواجب على المكلف ان يعتقد اجالا بان كل ما يصدر عنه سبحانه وتعالى انما يصدر لحكمة بديةة ومصلحة مهمة ولا يجب عليه ان يعرف وجه تلك الحكمة والمصلحة على التفصيل ثم انه سبحانه وتعالى من غاية لطفه واحسانه زادهم بيانا وفصل لهم هذا الجمل حيث بين لهم من فضل آدم عليه الصلاة والسلام ما لم يكن معلوما لهم بان علم آدم الاسماء كلها ثم عرضها عليهم ليظهر كمال فضله عليهم وقصورهم عنه في العلم ولعل المراد بتعليم آدم خلقه اياه بحيث يستعد لادراك انواع المدركات والهوام معرفتها فان الملائكة لم يخلقوا على ذلك الاستعداد فلم يتصور ان يلهموا معرفتها باسمها فلا يردان يقال ما حصل بتعليم الله تعالى اياه ما لم يعلمه للملائكة لا يدل على فضيلته عليهم **قوله** والتسبيح تعبيد الله تعالى عن السوء والنقصان بان يعتقد انه سبحانه وتعالى منزه في ذاته وصفاته وافعاله عن كل سوء ونقصان ويتكلم بما يدل عليه روى عن الحسن البصري رضى الله عنه انه قال معنى قولهم ونحن نسبح بحمدك نقول سبحان الله وبحمده سبحان العظيم وروى عن ابي ذر رضى الله عنه انه دخل بالغداة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالعشي فقال يا رسول الله يا ابي انت وامى اى الكلام احب الى الله تعالى فقال عليه الصلاة والسلام ما اصطفاه الله للملائكة سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم * وروى ان عمر رضى الله عنه قال يا رسول الله ما صلاة الملائكة فلم يرد عليه الصلاة والسلام عليه شيئا فأتاه جبريل عليه الصلاة والسلام فقال له يا نبي الله سألتك عمر عن صلاة اهل السماء قال نعم قال أقرنه منى السلام وقل له واخبره بان اهل سماء الدنيا يسجدون الى يوم القيامة يقولون سبحان ذى الملك والمكوت واهل السماء الثانية قيام الى يوم القيامة يقولون سبحان ذى العزة والجبروت واهل السماء الثالثة ركوع الى يوم القيامة يقولون سبحان الحى الذى لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة عليهم السلام والتعديس التطهير والقدس الطهارة ومنه الارض المقدسة اى المطهرة كذا فى التفسير الكبير والمصنف رحمه الله جعل التسبيح والتعديس مترادفين بمعنى تعبدك عما يليق بعظمتك وجلالك ويكون الجمع بينهما فى الآية لتأكيد والمبالغة فى تزيده سبحانه وتعالى وجعل التسبيح تعبيلا من سجع الخفيف والتعديس من قدس الخفيف ايضا بقوله ذهب وابدأى صار بعيدا فاذا نقلنا الى باب التفعيل صار اعمى اذهب وابدأى علة استعمال التعديس فى معنى التطهير المبني على كونه بمعنى التعبد بقوله لان مطهر الشئ مبعده عن الاقدار **قوله** وبحمدك فى موضع الحال اي من المنوى فى تسبيح فهم حالان

واليه اشار تعالى اجالا بقوله (قال اني اعلم ما لا تعلمون) والتسبيح تعبيد الله تعالى عن السوء والنقصان وكذلك التعديس من سجع فى الارض والماء وقدس فى الارض اذا ذهب فيها وابدأى يقال قدس اذا طهر لان مطهر الشئ مبعده عن الاقدار وبحمدك فى موضع الحال اى ملتبس بحمدك على ما الهمتا معرفتك ووقفنا لتسبيحك تداركوا به ما اوهم اسناد التسبيح الى انفسهم

متداخلان اى حال في حال والباء فيه للمصاحبة فتعلق بمحذوف كما في نحو جاءني زيد بثياب السفر اى ملتبساً بها
وكلمة ما في قوله على ما اللهم مصدرية اى بحمدك على الهامك ايانا معرفتك وعلى توفيقك ايانا التسبيحك وذكر الحمد
عليه اشارة الى انه محذوف في نظم الآية لدلالة القرينة عليه وبين فائدة التقييد بهذه الحال بانها لتدارك ما وهمه
اسناد التسبيح الى انفسهم من العجب والافتخار حيث دفعوا به استقلالهم في التمكن من العبادة وقالوا لولا انعامك
علينا بالتوفيق واللفظ لم يتمكن من عبادتك **قوله** ونقدس لك نطهر نفوسنا عن الذنوب لاجلك **قوله**
اى لاجل استحقاقك الطاعة بامتثال او امرك والاجتناب عن معصيتك طلباً لمرضاتك فتكون اللام على معناها وهو
كونها للعلة وقيل المعنى نقديتكم فاللام مزيدة وقيل اللام فيه للبيان كما في هيت لك وسقيا لك فكأنهم لما قالوا
ونقدس قال الله تعالى لهم مستنطقاً اياهم لاستفهاماً لمن التقديس فقالوا لك فعلى هذا تعلق بمحذوف ويكون لك
خبر مبتدأ محذوف اى تقديساً هو لك الا ان المناسب لقوله وكذلك التقديس ان يقول نقديتكم بعدك عن كل سوء
لاجلك اى لاجل نزهتك عما لا يليق بالوهيتك وعلو شأنك لطابق قوله ونحن نسيح فان معناه نبعثك ولعله نظر
الى كون التأسيس خيراً من التأكيد فان التقديس اذا كان مراداً للتسبيح يكون ذكره لجرّد التأكيد والمبالغة
بمخلاف ما اذا كان بمعنى تطهير النفس عن الاثم والى ان المقصود من ايراد الجملة الحالية وهو تقرير جهة الاشكال
وبيان ان حالهم يخالف حال المجهول خليفة في كل واحد مما توقع منه وهو الافساد بمعنى الاشرار بالله وتدنيس
نفسه بقتل النفس ظمناً فانه يتوقع منه كل واحد من هذين الامرين انما يتم ويظهر بان يفسر تقديسهم بتطهيرهم
نفوسهم عن الذنوب ليكون التقديس المذكور مقابلاً لظلم الخليفة نفسه بسفك الدماء فالملائكة قابلوا اشراكه بالله
تعالى بالتسبيح اى تنزيهه عن الشريك وقابلوا تدنيس نفسه بالاثام بتطهير نفوسهم عنها وهذا المقصود انما يتم بعمل
التقديس بمعنى تطهير النفس عما دنسها به المجهول خليفة **قوله** وعلم آدم الاسماء كلها **قوله** قبل ههنا جملة محذوفة
يتم المعنى بها ويصح العطف وتقديرها جعل في الارض خليفة وسماء آدم ولما كانت هذه الجملة المشتملة على كون
الخليفة مسمى باسم آدم ملحوظة في فحوى الكلام ابرز ذلك الاسم في قوله وعلم آدم مبيناً من فضله ما لم يكن معلوماً
عند الملائكة وهذه الجملة يجوز ان لا يكون لها محل من الاعراب لاستثناها وان تكون في محل الجر بعطفها على
قوله قال ربك وعلم هذه متعدية الى مفعولين وكانت قبل التضعيف متعدية الى واحد لكونها بمعنى عرف فتعدت
بالتضعيف الى آخر وتعليم الغير تحصيل العلم فيه وجعله عالماً كالسويد وهو تحصيل السواد والتحريك وهو ايجاد
الحركة والعلم الحاصل في البشر كسبي وموهى محض لا كسب فيه له بعد اصلاً بخلاف الكسبي فانه فعل العبد كسباً
وفعل الله تعالى خلقاً وهو العلوم الاستدلالية عند اهل السنة والعلم الموهى قسمان قسم يحصل في العبد بمجرد
خلق الله تعالى اياه بالذات من غير توقف على شئ آخر من حدس او تجربة او لقاء ملك او نحو ذلك وقسم يحصل فيه
بالالهام الذى هو اللقاء في القلب بواسطة الملك والمصنف اشار انهما بقوله اما بخلق علم ضرورى به اياه بالاسماء
في آدم او اللقاء في روعه فان اللقاء المذكور فعله تعالى بواسطة الملك كما في قوله عليه الصلاة والسلام ان روح
القدس نفث في روعى ان نفسا لم تموت حتى تستكمل رزقها وتعليم الله تعالى عباده يكون على احد ثلاثة اوجه وقد
اشار الى ذلك بقوله عز من قائل وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولا آية فذكروا
في مكالمته للبشر على احد هذه الوجوه الثلاثة ان اشرفها ما كان بارسال رسول يرى ذاته ويسمع خطابه كالنبي
صلى الله عليه وسلم مع جبريل عليه السلام والثاني ما كان باللقاء الكلام في السمع من غير رؤية المتكلم به كحال موسى
صلى الله عليه وسلم في ابتداء امره والثالث ما كان بوحى والمراد بالوحى ههنا اللقاء في الروح سواء كان بالذات
او بواسطة الملك والاحاديث القدسية اى الربانية من قبيل الاول ومنه ايضا قوله تعالى واوحينا الى ام موسى الآية
وقوله واذا وحيت الى الحواريين وقد يكون الوحي بمعنى التسخير كقوله تعالى واوحى ربك الى النحل اى لان يعمل
ذلك العمل والظاهر ان تعليم آدم عليه السلام انما كان بخلق العلم في قلبه اما بالذات او بواسطة الملك والروح يضم
الراء القلب ومعنى تعليمه تعالى اياه اسماء السميات انه تعالى اراه الاجناس التى خلقها من الجواهر والاعراض والقي
في قلبه ان هذا اسمه فرس وهذا اسمه بقر وهذا اسمه بعير الى تمام الاجناس وعلمه احوالها ومنافعها مثل ان قال
الفرس يصلح للركوب والبقر للكراب الارض والبعير للحمل الانتقال وكذا الحال في جميع اسماء السميات وخواصها
وما يتعلق بها من المنافع الدينية والدنيوية **قوله** ولا يفتر الى سابقة اصطلاح **قوله** يعنى ان تعليم الاسماء

ونقدس لك نطهر نفوسنا عن الذنوب
لاجلك كأنهم قابلوا الفساد المفسر بالشرك
عند قوم بالتسبيح وسفك الدماء الذى هو
اعظم الافعال الذميمة بتطهير النفس عن
الاثام وقيل نقديتكم واللام مزيدة
(وعلم آدم الاسماء كلها) اما بخلق علم
ضرورى به اياه او اللقاء في روعه ولا يفتر
الى سابقة اصطلاح ليتسلسل والتعليم
فعل يترتب عليه العلم غالباً

وهي الالفاظ والعبارات الدالة على المسميات سواء كان تعليمها بخلق علم ضروري بها في آدم او بالقاء في روعه لا يحتاج الى تقدم لغة اصطلاحية لانه لو توقف التعليم والتكلم على تقدم اللغة وجريان الاصطلاح عليها لتوقف ذلك الاصطلاح على لغة متقدمة واصطلاح سابق وهم جرا فاما ان يدور او يتسلسل وكل منهما باطل ولم يعرض المصنف لزوم الدور لانه اراد بالتسلسل ما هو اعم مما يتحقق في ضمن الدور واختلفوا في اللغات هل هي توقيفية او موضوعية بوضع الناس واصطلاحهم فذهب الاشعري والجبائي والكعبي الى الاول وقالوا ان الله تعالى وضع بازاكل واحد من المعاني والمسميات لفظا يعبر به عنه وخلق علما ضروريا بان تلك الالفاظ موضوعية لتلك المعاني واحتجوا عليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه تعالى جعل الاسماء معلمة ولامعنى لكونها معلمة الا كونها توقيفية وذهب ابو هاشم الى انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية تخصصه بمدلول معين بوضع الناس واصطلاحهم على اختصاصه به واحتج عليه بانه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع هذه الالفاظ لهذا المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته تعالى معلومة بالاستدلال وذلك محال فثبت ان القول بالتوقيف فاسد * واجيب عنه بان كونها توقيفية لا يستلزم حصول العلم الضروري بان الله تعالى وضع هذه الاسماء لهذه المسميات حتى يرد ان يقال كيف يتصور ان تكون ذات الله تعالى معلومة بالاستدلال وتكون صفة معلومة بالضرورة بل يجوز كونها توقيفية على معنى ان يخلق علما ضروريا بان واضعا وضع هذه الاسماء لهذه المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله تعالى او الناس فعلى هذا لا يرد ما ذكر **قوله** ولذلك **قوله** اي ولكون ترتب العلم على التعليم اكثر بالاكليا يقال علمته فلم يتعلم وفيه بحث لان التعليم كما مر تحصيل العلم للغير كما ان التسويد تحصيل السواد فيكون التعلم مطاوعا للتعليم ولازمه لزوم قبول الاثر للتأثير فينبغي ان يكون ترتب العلم على التعليم كليا لا كثيرا وقولهم علمته فلم يتعلم من قبيل المجاز لان علمته بمعنى باشرت طريق تعليمه ولم اقصر في السعي لكنه تعالى لم يخلق فيه العلم لانه لم يحصل فيه العلم والالماجاز ان يقال فلم يتعلم **قوله** واشتقاقه **قوله** متبدا وقوله تعسف خبره ووجه كونه تعسفا ان اشتقاق الاسم الالعجمي من اللفظ العربي خلاف الظاهر والالفاظ التي جعلوا لفظ آدم مشتقا منها الفاظ عربية واختلف القائلون باشتقاقه فتم من قال انه مشتق من الأدمة بضم الهمزة وسكون الدال وهي السمرة لون الاسمر وهي حرة تميل الى السواد وقيل انه مشتق من الأدمة بالفتحات الثلاث وهي الاسوة والقذوة وهي بضم الهمزة وكسرهما اسم لما يأتيه الشخص به اي يقتدى بسببه الذي هو وجه الاقتداء به يقال في فلان اسوة اي خصلة اقتدى به بسببها ومثله القذوة لفظا ومعنى وقد تطلق القذوة على المقتدى به مبالغة ومنه قولهم في المدح قدوة العلماء وكذلك الأدمة والاسوة وفي الصحاح يقال جعلت فلانا أدمه اهله اي اسوتهم والأدمة تطلق ايضا على باطن الجلد الذي يلي اللحم والبشرة على ظاهره **قوله** او من اديم الارض **قوله** اي من وجهها سمى آدم باسم ما خلق هو منه وسهلها لينها وحزنها غليظها واخيافا اي مختلفين على حسب اختلاف الوان الارض واوصافها فتم الاحمر والابيض والاسود واللين والغليظ يقال الناس اخيافا اي مختلفون واخوة اخيافا اذا كانت امهم واحدة والاباشتي **قوله** او من الادم او الادمة **قوله** بضم الهمزة وسكون الدال فيهما وفي الصحاح الادم الالفة والاتفاق يقال ادم الله بينهما ادما اي اصلح والاف وكذا ادم الله بينهما فعل وافعل بمعنى وفي الحديث لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم بينكما بمعنى ان يكون بينكما المحبة والالفة والاتفاق فسمى آدم به لان الله تعالى الف بينه وبين حواء او جمع بينه كرامات **قوله** كاشتقاق ادريس من الدرر **قوله** اي كما ان القول باشتقاق ادريس من الدرر لكثرة دراسته العلوم تعسف وكذا القول باشتقاق يعقوب من العقب لمجيئه على عقب اسحق عليهما السلام وباشتقاق ابليس من الابلاس وهو اليأس لياسه من رجة الله تعالى فان جميع ذلك تعسف لما ذكر **قوله** والاسم باعتبار الاشتقاق **قوله** يعني ان لفظ الاسم باعتبار اشتقاقه من السمة كما هو رأي الكوفيين ما يكون علامة للشيء بان يكون لفظا موضوعا بازائه او صفة او حالا من احواله كنعفته ومضرته وحلاوته وبياضه وسائر كفياته المحسوسة والمعقولة والمخيلة والتوهمة او فعلا من افعاله مثل قرآته وكتابته وخباطته ونحو ذلك فان جميع ذلك علامة دالة على نفس ذلك الشيء وذاته فهو من قبيل الاسماء بمعنى ما يكون علامة للشيء ودليلا يرفعه الى الذهن وكلمة من في قوله من الالفاظ والصفات والافعال بيان ما في قوله ما يكون علامة وباعتبار اشتقاقه من السمو كما ذهب اليه البصريون ما يكون دليلا على الشيء

ولذلك يقال علمته فلم يتعلم و آدم اسم العجمي كأزر وشاخ واشتقاقه من الأدمة او الأدمة بالفتح بمعنى الاسوة او من اديم الارض لما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه تعالى قبض قبضة من جيع الارض سهلها وحزنها فخلق منها آدم فلذلك يأتي بنوه اخيافا او من الأدم او الأدمة بمعنى الالفة تعسف كاشتقاق ادريس من الدرر ويعقوب من العقب وابليس من الابلاس والاسم باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء ودليلا يرفعه الى الذهن من الالفاظ والصفات والافعال

بحيث يرفعه الى الذهن كالالفاظ والصفات والافعال فان كل واحد منها دليل على ذات الشيء وماهيته فيكون
 استعماله اى ساميا مرتفعا عليه فقوله ما يكون علامة ايماء الى اشتقاقه من السمة وهى العلامة وقوله دليلا يرفعه
 ايماء الى اشتقاقه من السمو وهو الارتفاع والعلو **قوله** واستعماله عرفا **قوله** اراد بالعرف ههنا العرف العام
 الذى لم يتعين ناقله وبالصطلح العرف الخاص المنسوب الى اهل العربية واراد بالخبر عنه الاسم المحدود
 فى اقسام الكلمة والخبر وان كان يتناول الاسم والفعل الا انه اراد به الفعل خاصة بقريته المقابلة واراد بالرابطة
 الحرف فانه لعدم دلالة على معنى فى نفسه يحتاج الى كلام مركب من الخبر والخبر عنه فهذه الاقسام الثلاثة
 اقسام للفظ الموضوع والمفرد فلفظ الاسم فى اصطلاح اهل العربية يراد به ما هو قسيم للمركب والفعل والحرف
 وفى العرف العام يتم جميع الالفاظ الموضوع ككلاما كان او كلمة اسما او فعلا او حرفا وباعتبار اشتقاقه من السمة
 او السمو يتناول ايضا الصفات والافعال قال الامام الرازى رحمه الله من الناس من قال قوله تعالى وعلم آدم
 الاسماء اى علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه ان الاسم اشتقاقه اما من السمة او من السمو
 فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء وخواصها دالة على ماهياتها فصحيح ان يكون
 المراد من الاسماء الصفات وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشيء كالمرتفع عليه فان العلم بالدليل حاصل قبل
 العلم بالمدلول فصفات الاشياء وخواصها باعتبار كونها دلائل دالة على ماهياتها كانت اسما سامية مرتفعة
 على تلك الماهيات فثبت انه لا امتناع فى ان يقال قوله تعالى وعلم آدم الاسماء معناه علمه صفات الاشياء ونعوتها
 وخواصها هذا كلامه ولعل الوجه فى تميم المراد من لفظ الاسم لغير الالفاظ الموضوع من الصفات والصنائع
 ان وجه الحكمة فى تعليم آدم عليه السلام ما لم تعلمه الملائكة اظهار فضله عليهم وليس كبير فضل للعلم بمجرد
 العبارة الدالة على السمييات وخواصها واحوالها لان العلم بالماهيات وعوارضها اهم من العلم باللغات فتكون
 الفضيلة فى العلم بالحقائق اظهر من الفضيلة الحاصلة بالعلم باللغات الذى هو من وظائف الصبيان وكيف يجوز
 ان يقال جعل آدم عالما فى ملكوت السموات والارض بحيث صار شيخا مدرسا للملائكة بمجرد تعلم لغات واسماء
 فلما جاز تميم الاسماء للالفاظ الموضوع والصفات بحسب اللغات كان الحمل على العموم اولى فلذلك ذكر المصنف
 اولا معناه باعتبار اشتقاقه ثم ذكر معناه العرفى المتناول للالفاظ الموضوع مطلقا ثم قال والمراد بانفاد الاسماء
 المذكورة فى الآية اما المعنى الاول وهو ما يفهم منه باعتبار اشتقاقه او الثانى وهو المعنى العرفى ثم قال وهو
 يستلزم الاول يعنى ان تعليم الاسماء بمعنى الالفاظ الموضوع للمعنى يستلزم تعليم الاسماء بالمعنى الاعم
 المتناول لكل ما يكون علامة لذات الشيء من الالفاظ او الصفات والافعال فان كل واحد من الصفات
 القائمة بالغير والافعال الصادرة عنه من قبيل المعانى المدلول عليها بالالفاظ فن علم الالفاظ من حيث دلالتها على
 معانيها الوضعية فهو لا يعلم الاسم بالمعنى المتناول للالفاظ والمعانى لان معرفة الاسماء من حيث دلالتها على
 السمييات لا تحصل الا بمعرفة السمييات انفسها وحصول صورها فى الذهن ولا وجه لان يراد بلفظ الاسماء فى الآية
 المعنى الاصطلاحى اذ لافضيلة يعتد بها فى تعلم الاسم النهوى الاصطلاحى قال الامام ان اهل النحو خصصوا
 لفظ الاسم بالالفاظ المخصوصة لكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به **قوله** والمعنى **قوله** اى معنى قوله تعالى وعلم
 آدم الاسماء انه تعالى خلقه من اجزاء لطيفة فان اصل اجزائه العناصر الاربعة واجزائه لحم وشحم وعظم وعرق
 وقلب وكبد ومعى وقوى متباينة بعضها مختصة بالبدن وبعضها بالنفس الناطقة وحصل له بحسب القوى المختلفة
 معارف مختلفة واحوال متفاوتة فان له بحسب الحواس الخمس معارف محسوسة وبحسب العقل معارف معقولة
 وبحسب الوهم والخيال معارف موهومة مخيلة وحصل له بحسب التراكيب البدنية وبسائلها افعال متباينة
 ومهن متفاوتة كالكتابة والحيطة والتجارة وسائر الصنائع وكل ذلك معدوم فى الملك لانعدام كثافة الجسم
 المركب من الاجزاء المختلفة وما يفرع عليها من القوى الجسمانية المتباينة والحواس الظاهرة والباطنة فيفوت
 عنه الادراكات المبنية عليها فان المحسوس لا يدركه خصوصا الاذوا الحاجة والمهن البدنية لا يتعاطاها الا من ركب
 تركيب الانسان من القوى البدنية المتفاوتة ولا يصلح لمخلافه فى الارض الا المركب الجامع لجميع القوى الانسانية
 والملكية **قوله** والمعنى **قوله** عطف على قوله خلقه مستعدا لادراك انواع المدركات يعنى انه لم يبقه على الاستعداد
 المحض بل اخرج كاله من القوة الى الفعل حيث انهم معرفة ذوات الاشياء اى حقائقها التى كل واحدة منها

واستعماله عرفا فى اللفظ الموضوع لمعنى
 سواء كان مركبا او مفردا مخبرا عنه او خبرا
 ورابطة بينهما واصطلاحا فى المفرد الدال
 على معنى فى نفسه غير مقترن باحد الازمنة
 الثلاثة والمراد فى الآية اما الاول والثانى
 وهو يستلزم الاول لان العلم بالالفاظ من حيث
 الدلالة متوقف على العلم بالمعنى والمعنى
 انه تعالى خلقه من اجزاء مختلفة وقوى
 متباينة مستعدا لادراك انواع المدركات
 من العقول والمحسوسات والتخييلات
 والموهومات والهمم معرفة ذوات الاشياء
 وخواصها واسمائها واصول العلوم وقوانين
 الصنائع وكيفية آلياتها

مغايرة لما عداها ومعرفة ما يخصها من الصفات والمنافع والمضار ومعرفة اسمائها اى الالفاظ الموضوعه بازائها
ومعرفة اصول العلوم اى قواعدها الكلية وقوانين الصناعات اى الامور الكلية التى يحتاج اليها فى الصناعات
والحرف والمقصود من هذا الكلام اى من بيان معنى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء رفع سؤال ردهنا من قبل الملائكة
بان يقولوا لا يلزم من علمه وانبائه ما لا تعلمه ولا تقدر على الانبائه فضله علينا فانه انما علم ذلك بتعليمك اياه ونحن
انما لم نعلمه لعدم تعليمك ايانا وانما يلزم فضله علينا ان لو علم بلا تعليم * وحاصل الجواب ان المراد بتعليمه خلقه بحيث
يستعد لا درك انواع المدركات المذكورة والهام معرفة تلك الامور المسطورة بخلاف الملائكة فانهم لم يخلقوا
على ذلك الاستعداد فلم يتصور الهام معرفة تلك الامور **قوله الضمير فيه** اى الضمير المنصوب فى قوله
ثم عرضهم لكونه ضمير العقلاء الذكور لا يصح رجوعه الى الاسماء سواء اريد به الالفاظ الموضوعه مطلقا او ما يدل
عليه لفظ الاسماء باعتبار اشتقاقه ولو كان المراد رجوعه الى الاسماء لقبيل عرضهن او عرضها وجعل السمييات
مدلولا ضمينا للفظ الاسماء بناء على كون اللام فيه عوضا عنها وانبائها كما فى قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فان
اصله اشتعل رأسى فحذف ضمير المتكلم وعوض عنه اللام **قوله لدلالة المضاف** وهو الاسماء عليه اى على
المضاف اليه لان الاسم اسم لاسماء موضوع بازائه فلا يفتك عن الدلالة عليه وكون اللام عوضا عن المضاف اليه
انما ذهب اليه الكوفيون واما البصريون فهم يجعلون اللام فى مثله للعهد والمعهود المضاف اليه المحذوف للعلم به
فانه لما كان معلوما يؤتى بلام التعريف للإشارة اليه كما فى قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا فانه لما تقدم قوله انى
وهن العظم منى كان ضمير المتكلم دليلا على ان المراد رأسى فحذف ياء المتكلم للعلم به واتى بلام التعريف للإشارة الى
المعهود وما نحن فيه ليس من هذا القبيل اذ لا معهود فى قوله وعلم آدم الاسماء حيث قال اذ التقدير اسماء السمييات
ولم يقل اذ التقدير وعلم آدم سمييات الاسماء اما اعتبارا لحذف فليحصل مرجع الضمير لان ضمير عرضهم للسمييات
بالاتفاق فلولا لم يعتبر الحذف للزم الاضمار قبل الذكر واما اعتبار كون المحذوف هو المضاف اليه دون المضاف فلانه
لو كان المحذوف هو المضاف لكان المناسب ان يقال انبثوني هؤلاء يا آدم انبثهم بهم فلما انبأهم بهم بدل قوله انبثوني
باسماء هؤلاء يا آدم انبثهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم **قوله** لان العرض للسؤال عن اسماء المعروضات **حمله** لقوله
الضمير فيه للسمييات كانه قيل انما قلنا الضمير فيه للسمييات المدلول عليها ضمنا لان العرض للسؤال عن اسماء
المعرض لا عن نفس الاسماء والالكان المعنى ثم عرض الاسماء على الملائكة فقال لهم انبثوني باسماء الاسماء لامعنى
له **قوله** سيما ان اريد به اى بالاسماء المعروضه الالفاظ الموضوعه الذى هو المعنى العرفى له فان عدم كون
المعرض نفس الاسماء حيثئذ يكون فى غاية الظهور بخلاف ما اذا اريد به معناه باعتبار الاشتقاق وهو ما يكون
علامة للشيء ودليلا لرفعه الى الذهن من الالفاظ والصفات والافعال فانه يتصور حيثئذ ان يسأل عن اسماء الاسماء
بالمعنى المذكور فى الجملة **قوله** والمراد به ذوات الاشياء اى والمراد بلفظ السمييات فى قولنا اسماء السمييات هو
ذوات الاشياء ان اريد بالاسماء المدلول بها باعتبار الاشتقاق لان الاسم اذا كان بمعنى العلامة التى ترفع الشيء الى الذهن
يكون الشيء هو ذات ذلك الشيء المدلول عليه بالعلامة **قوله** او مدلولات الالفاظ **قوله** هذا على تقدير ان يراد
بالاسم اللفظ الموضوع لمعنى فيكون السمي بمعنى الموضوع له **قوله** وتذكيره لتغليب ما شتمل عليه من العقلاء
جواب عما يقال اذا كان ضمير عرضهم راجعا الى السمييات بمعنى ذوات الاشياء او مدلولات الالفاظ كان الظاهر ان
يقال عرضهن او عرضها فلم ذكر الضمير راجع اليها وتقرير الجواب ان السمييات لما شتملت على العقلاء من الجن والانس
والملائكة غلبوا على غيرهم فغير عن الجميع بما يعبر به عن العقلاء ومعنى العرض فى اللغة الاظهار ومنه عرض الجارية
على المشتري ومرض الجندي على السلطان ويقال عرضت المتاع للبيع اذا اظهرته للمشتري قال الله تعالى
وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا قال الغزالي اى ابرزناها حتى رأوها وقال مقاتل ان الله تعالى خلق كل شئ
من الحيوان والجماد ثم علم آدم اسماءها ثم عرض تلك الشخوص الموجودات على الملائكة ولذلك قال ثم عرضهم
وقيل انه تعالى عرضهم امثال الذر وكلمة ثم دلت على تراخي العرض عن التعليم ليتقرر التعليم فى قلبه ويتحقق اثره فيه
ثم يستخبره عما تحقق ولما لم يكن بين عرضها للملائكة وقوله لهم انبثوني تراخي ومهلة عطف قوله تعالى انبثوني على قوله
ثم عرضهم بالقاء **قوله** على معنى عرض سميياتهم اى فى قرآءة عرضهن وقوله او سميياتها اى فى قرآءة
عرضها فالضمير ان المنصوبان فى عرضهن وعرضها للاسماء بتقدير المضاف فيهما وهو السمييات المضافة الى الضمير

(ثم عرضهم على الملائكة) الضمير فيه
للسمييات المدلول عليها ضمنا اذا تقدير اسماء
السمييات فحذف المضاف لدلالة المضاف عليه
وعوض عنه اللام كقوله تعالى واشتعل
الرأس شيبا لان العرض للسؤال عن اسماء
المعرضات فلا يكون المعرض نفس الاسماء
سيما ان اريد به الالفاظ والمراد به ذوات
الاشياء او مدلولات الالفاظ وتذكيره
لتغليب ما شتمل عليه من العقلاء وقرئ
عرضهن ومرضها على معنى عرض سميياتهم
او سميياتها

واحتيج الى اعتبار حذف المسميات مضافا الى الضمير فيها بناء على ما مر من ان المقصود من المعرفة السؤال عن اسماء الاشياء المعروضة على الملائكة فلا يكون المعروض نفس الاسماء بل هو مسمياتها فلذلك جعل التقدير عرض مسمياتهم او مسمياتها **قوله** تبيكت لهم التبيكت الازام والاسكات فانهم لما قالوا ما يتضمن استبعاد استخلاف المفسد السفاك وترجيحه على اهل التسبيح والتقدیس بكتهم باظهار فضل من اراد استخلافه عليهم وعجزهم عما قدر هو عليه وهو جواب عما يقال من ان الله تعالى قد علم عجزهم عن الانباء وانهم سيقولون لاعلم لنا فلم استنبأهم بقوله انبثوني باسماء هؤلاء وليس هذا الاتكليف مالا يطاق وهو وان جاز عقلا عند الاشاعرة لكن غير واقع بالنص والجواب ان المقصود من هذا الاستنباء ليس وجود الانباء بل المقصود تبيكتهم واظهار عجزهم لهم ويدل على ذلك قوله ان كنتم صادقين فان صيغة افعال تجي غير الايجاب والتكليف كالتجيز قيل لولا ان العلم افضل من العمل لم يبيكت الله تعالى الملائكة بالعلم حين عرضوا العمل بقولهم نحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال الامام لما اراد الله تعالى اظهار فضل آدم لم يظهره الا بالعلم فلو كان في الامكان شئ اشرف من العلم لكان اظهار فضله بذلك الشئ لا بالعلم **قوله** والانباء اخبار فيه اعلام الظاهر ان المراد بالاخبار التلغظ بالجملة الخبرية وبالاعلام افادة الخطاب نفس الحكم الذي هو وقوع النسبة كما في نحو زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم وليس المراد به افادة كون الخبر عالما بالحكم كما في قولك حفظت التوراة لمن حفظها اذ لم يسمع استعمال لفظ الانباء في اعلام لازم فائدة الخبر قال الراغب الانباء اخبار فيه اعلام وهو متضمن لهما ولذلك كان كل انباء اخبارا وليس كل اخبار انباء وكل نباء علم وليس كل علم نباء ولكون الانباء متضمنا لهما ومشتلا عليهما اجري مجرى كل واحد منهما فقيل انبأته بكذا كما يقال اخبرته بكذا وانبأته كذا كما يقال اعلمته كذا ولا يقال نأ الا لكل خبر يقتضى العلم كالتواتر وهو خبر الله تعالى وخبر الانبياء عليهم الصلاة والسلام وما جرى مجراهما فعلى هذا يكون الانباء حقيقة في الاخبار الذي فيه اعلام كما في قوله تعالى فلما انبأهم باسمائهم اى اخبرهم واعلمهم باسمائهم واما الانباء في قوله تعالى انبثوني باسماء هؤلاء فليس بحقيقة لكونه بمعنى مجرد الاخبار الخالي عن الاعلام لاستحالة الاعلام في حقه تعالى بل هو فيه مجاز مرسل من قبيل ذكر اسم الكل واردة الجزء فان قيل لم لا يجوز ان يكون لفظا مشتركا بين الكل والجزء قلنا لما تقرر عندهم من ان المجاز خير من الاشتراك اللفظي لكثرة الجواز بالنسبة الى المشترك ولان المجاز انما يحتاج الى القرينة عند استعماله في المعنى المجازي بخلاف المشترك فانه يحتاج اليها في جميع استعمالاته وجواب الشرط في قوله تعالى ان كنتم صادقين محذوف حذف لدلالة ما قبله عليه وهو قوله انبثوني باسماء هؤلاء وتقدير الكلام ان كنتم صادقين في زعمكم فانبثوني باسماء هؤلاء وهذا مذهب جمهور البصريين واما الكوفيون فانهم يرون ان الجواب هو المتقدم وهو مردود بان المقدم على الشرط في نحو قولنا انت ظالم ان فعلت كذا لو كان هو الجواب لوجب الفاء معه متأخرا **قوله** في زعمكم انكم احقوا بالخلافة لعصمتكم لما كان توصيف المتكلم بالصدق مبنيا على كون النسبة التي هي مدلول كلامه مطابقة لما في الواقع استلزم توصيف الملائكة بالصدق ان يصدر عنهم كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فالصنف بين ذلك الكلام بقوله في زعمكم انكم احقوا بالخلافة او ان خلقهم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم فانبثوني باسماء هؤلاء والمعنى انكم ان كنتم صادقين في زعمكم او لو يتكلم للخلافة او في زعمكم كون استخلافهم مخالفا للحكم فقد ادعيتهم العلم بالامور الخفية فزعمكم ان تعلموا اسماء هذه المعروضات فانبثوني باسمائها فانها ليست بهذه المرتبة في الخفاء ووجه ايراد الشرطية المذكورة في هذا المقام على تقدير ان يكون معناها ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احقوا بالخلافة انهم لما قالوا على طريق الاستفسار عن الامر الذي رجع آدم وذرته مع ما هو متوقع منهم صلى الملائكة المعصومين في الاستخلاف والتعجب من ان يستخلف لاصلاح الارض من يفسد فيها والاستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت تلك النفوس والغتها تجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اجابهم الله تعا او لا بقوله اني اعلم ما لا تعلمون حيث بين اجالا ان من يستخلف احقوا بذلك ثم بين بعض ما اجل فيهم مما يستحقون لاجله ان يستخلفوا فقال ما معناه ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احقوا بالخلافة منهم لعصمتكم دونهم فانظروا فيكم ما به تستحقون الخلافة لتظهر مساواتكم اياهم في ذلك حتى يصح منكم دعوى الرجحان عليهم بعصمتكم دونهم فان الخلافة تقتضى الحكم بالحق واقامة العدالة بين العباد وهي لا تنأى الا بالتحلي بالفوائد العلمية ومعرفة ذوات الاشياء وخواصها وافعالها ليتمكن بها من التدبر في المصالح والمهمات

(قال انبثوني باسماء هؤلاء) تبيكت لهم وتبئيه على عجزهم عن امر الخلافة فان التصرف والتدبير واقامة العدالة قبل تحقق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعدادات وقدرة الحقوق محال وليس بتكليف ليكون من باب التكليف بالمال والانباء اخبار فيه اعلام ولذلك يجري مجرى كل واحد منهما (ان كنتم صادقين) في زعمكم انكم احقوا بالخلافة لعصمتكم او ان خلقهم واستخلافهم

واعطاء كل ذي حق حقه من غير زيادة ولا نقصان فمن ادعى رجائه عليهم نظرا الى عصمته فعليه ان يثبت او لا تحقق ما به يستحق الخلافة فيه - **قوله** وهذه صفتهم - جملة حالية من الضمير المجرور في استخلافهم واقعة بين اسم ان وخبرها الذي هو قوله لا يليق بالحكيم لما زعموا ذلك اجابهم الله تعالى بان قال ان كنتم صادقين فيما زعمتم فانثوني باسماء هؤلاء فان قوله انثوني باسماء هؤلاء امر تعجيز وتبكيك بظهوره فضل آدم على الملائكة عليه وعليهم السلام فضلا راجعا على ما فيه من الفساد بحيث لا ينظر اليها في جنبه ومعلوم ان خلق ما يغلب خيره حكمة بالغة لا ثقة بالحكيم لامر من ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير - **قوله** وهو وان لم يبصر حوايه - اي كل واحد من الزميين المذكورين صح نسبه اليهم مع انهم لم يبصر حوايه بشي من ذلك بناء على انهم صرحوا بما يستلزم ذلك فكأنهم صرحوا به فان الزعم الاول لازم لقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك والزعم الثاني لازم لقولهم انجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء - **قوله** والتصديق كما يتطرق - تمذلة قوله وهو وان لم يبصر حوايه الخ وهو اشارة الى جواب ما يقال ان الملائكة حين قيل لهم اني جاعل في الارض خليفة لم يقولوا الا جملة استفهامية مقيدة بجملة حالية وهي قولهم انجعل فيها الى قولهم ونقدس لك والجملة الانشائية لا يتطرق اليها التصديق والتكذيب فاما وجه ان يقال لهم ان كنتم صادقين - **قوله** بغرض ما يلزم مدلوله - بفتح الغين المعجمة وما لا يهامة اي قد يتطرق اليه التصديق باعتبار غرض ما يلزم مدلول الكلام وباعتبار هذا الغرض اللازم لمدلول الكلام يعترى التصديق الانشآت اي يعرضها فان السائل اذا قال مستفهما زيدا في الدار وقال اعطني كذا فان غرضه اللازم لكلامه الاول التنبيه على جهله بكون زيد في الدار وكلامه الثاني التنبيه على حاجته واقتضاه فباستبار هذا الغرض صح ان يقال هو صادق او كاذب وقد كذب الله تعالى المناقنين في قولهم انك رسول الله والحال ان منطوق كلامهم انشاء الشهادة فان التكذيب فيه راجع الى هذا الخبر الضمني اللازم لمقاتلهم لان الشهادة انما تكون على علم ومواطاة قلب - **قوله** اعتراف بالهجز والقصور - اي بالهجز عن علم ما سئلوا عنه لما كان قول الملائكة لاعلم لنا الا ما علمتنا جملة خبرية ولم تكن الملائكة بصدد الاخبار بمضمونها لله تعالى لان قصد من هو بصدد الاخبار من اراد الجملة الخبرية افادة المخاطب اما الحكم او كونه عالما به والمخاطب بهذه الجملة الخبرية وهو الله تعالى عالم بكل واحد من الامرين فلا يتصور ان يكون قصد الملائكة بها افادة حكمها ولا افادة كونهم عالمين بحكمها فوجب ان يكون مقصودهم من ارادها اغراضا اخرى سوى افادة الحكم ولازمه مما يناسب المقام وذكر المصنف من تلك الاغراض اربعة امور الاول انهم قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالهجز والتسليم بانهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لانهم قالوا انا لا نعلم الا الذي علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه والثاني انهم قالوا ذلك للاشعار بالامرين المذكورين اللذين احدهما الاشعار بان سؤالهم بقولهم انجعل فيها الخ استكشاف عن الحكمة الخفية المتضمنة للخلافة وليس باعتراف لان قولهم لاعلم لنا الا ما علمتنا يأتى عن كون السؤال المذكور على وجه الاعتراض لان الاعتراض لا يلائم حال من يعترف بجهله بل الملائكة له الاستفسار لان الجهل بالشيء يقتضى استعلامه لان المرء تواق للملم يسأله وثنان هما الاشعار بانه قد بان لهم ما كان خفي عليهم من فضيلة الانسان التي استحق بها الاستخلاف واقامة المعدلة بين العباد فان اعترافهم بهجزهم عن الانباء المذكور مع علمهم بقدره آدم عليه السلام عليه يشعر بانه قد بان لهم ذلك فظهر انهم انما اوردوا تلك الجملة الخبرية للاشعار بالامرين المذكورين * والثالث انهم قصدوا بايراد الجملة المذكورة اظهار شكر نعمته تعالى بتعريفه اياهم وكشفه لهم ما اعتقل عليهم اي خفي وانعقد واشتبه عليهم من حال الخليفة ووجه استحقاقه للخلافة وان كان ارادها طريقا الى اظهار شكر نعمته تعالى لان التسبيح ثناء لله تعالى بتزئيمه عما لا يليق بعظمة جلاله والعبادة مطلقا قولية كانت او فعلية شكر لله تعالى بمقابلة نعمته * فان قيل ان فضيلة الانسان انما بان لهم بعدما قال تعالى لا آدم عليه السلام يا آدم انبئهم باسمائهم فانباهم بها فكيف يصح ان يكون قولهم قبل ذلك اشعارا بانه قد بان لهم ما كان خفي عليهم من فضيلة الانسان واظهار الشكر نعمته تعالى تعريفه تعالى اياهم بذلك * فالجواب تسليم ان ظهور فضيلة الانسان متأخر عن انباء آدم عليه السلام بالاسماء المذكورة الا ان ذلك لا ينافى كون قول الملائكة قبل انباء آدم بها سبحانه الآية مشعرا بانه قد بان لهم ما خفي عليهم من فضل الانسان بل هو مشعرا به لان تزئيمه الله تبارك وتعالى عما لا يليق بشأته يشعر بان استخلاف آدم يليق بشأته الاعلى وتقتضيه حكمته الباهرة لما فيه من

وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم وهو وان لم يبصر حوايه لكنه لازم مقالتهم والتصديق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق اليه بغرض ما يلزم مدلوله من الاخبار وبهذا الاعتبار يعترى الانشآت (قالوا سبحانه لاعلم لنا الا ما علمتنا) اعتراف بالهجز والقصور واشعار بان سؤالهم كان استفسار او لم يكن اعتراضا وانه قد بان لهم ما خفي عليهم من فضل الانسان والحكمة في خلقه واظهار لشكر نعمته بما عرفهم وكشف لهم ما اعتقل عليهم ومراعاة للادب بتفويض العلم كله اليه

الفضيلة التي لا يتم امر الخلافة بدونها والرابع من الاغراض الاربعة المقصودة بإيراد الجملة الخيرية مراعاة
 الادب بسلب العلم عن انفسهم وتفويضه الى جناب كبريائه فان اعتراف العالم بالجهل من كمال التواضع والتذلل
 قيل لبعض الحكماء ما اعظم التواضع فقال الاعتراف بالجهل من العالم **قوله** وسبحان مصدر كغفران من السبح
 وهو التباعد قال تعالى ان لك في النهار سبحا طويلا اي تباعدا طويلا وسعة ذهاب وسبحته عن كذا اي نزهته
 وبعده ولا يكاد يستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعله فمضى سبحانك تسبيحا اي نزهك تنزيها كما عاذا الله
 وريحان الله وعمرك الله فان كل واحد منها مصدر منصوب باضمار فعل اي اعوذ بالله معاذا واسترزقه استرزاقا
 والريحان الرزق وعمرك الله اي طول عمرك وقد يستعمل علما للتسبيح فان العلية كما تجرى في الاعيان تجرى في المعاني
 ايضا فتقطع عن الاضافة لان الاعلام لا تضاف فتتبع من الصرف للعلية والالف والنون الزيدتين كما في بيت
 الاعشى

❁ قد قلت لما جاء في فخره ❁ سبحان من علقمة الفاخر ❁

والعرب تقول سبحان من كذا اذا تعجب منه فقوله سبحان من علقمة اي اتعجب منه اذا فخر وكيف يفخر والحال
 ان كل ما به من النعم والفضائل فهو من عند الله تعالى فحقه ان يستغرق اوقاته في شكر المنعم والدليل على كون سبحان
 علما في بيت الاعشى انه ذكره غير منصرف ولولا انه علم لوجب صرفه لان الالف والنون في غير الصفات انما تمنع
 مع العلية فعدم انصرافه انما هو للعلية والالف والنون الزيدتين قال ابن الحاجب في الايضاح ولا يستعمل
 سبحان علما الا شاذا اذ كثر استعماله مضافا واذا كان مضافا فليس يعلم لان الاعلام لا تضاف وهي اعلام
 لانها معارف والمعرفة لا تضاف **قوله** وتصدير الكلام به اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال **قوله**
 فكأنهم قالوا انت المتزهد عن الجهل والاحتياج الى الاستفسار واما نحن فلا علم لنا الا ما علمتنا اياه والذي لم تعلمناه
 فنحن لانعلم ونحتاج الى الاستفسار عنه فلذلك سألتك عن وجد الحكمة في خلق من يفسد في الارض ويسفك فيها
 الدماء واختلافه فيها ليرول جهلنا ونعلم وجد الحكمة في ذلك **قوله** ولذلك اي ولكون تصدير الكلام به
 اعتذارا عما صدر ممن قال ذلك اقتبح به التوبة في قول موسى عليه السلام حين افاق من صعقته لما تجلى ربه للجبل
 سبحانك تبت اليك اي من سؤال رؤيتك بالبصر في الدنيا فكأنه قال انت المتزهد عن ازالة الخطأ واما انا فقد
 اخضأت في قولي ارنى انظر اليك وفي قول يونس عليه السلام سبحانك انى كنت من الثالمين لنفسى بالمبادرة الى
 المهاجرة قبل ان يؤذنى فيها وقد بصرت به الكلام لتزنيه المضاف اليه عن العجز عما ذكر بعده كما في قوله تعالى
 سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الآية وقوله الذى لا يخفى عليه خافية اي شئ من الامور الخفية
 والاسرار المكنونة لان التكرة في سياق النفي تفيد العموم والاستغراق واحاطة علمه تعالى بكل المعلومات
 جلياتها وخفياتها تستفاد من صيغة الصفة المشبهة فانها للبالغه فالعليم المطلق ليس الامن احاط بكل شئ علما
 فلذلك قالوا انت العليم الحكيم على طريق الحصر والحكيم هو الذى لا يخطئ في شئ من افعاله بل يخرج كل افعاله
 على وجه الصواب وسن الحكمة فالعليم فعيل بمعنى فاعل وفيه من المبالغة ما ليس في عالم واما الحكيم فقد جعله
 المصنف فعلا بمعنى مفعول حيث قال المحكم لمبدعاته ومصنوعاته التى من جعلتها خلق آدم عليه السلام وجعله
 خليفة وتعليقه الاسماء كالاليم بمعنى المولم والسميع بمعنى السميع كما في قول عمرو بن معدى كرب

❁ امن ربحانه الداعى السميع ❁ يؤرقنى واصحابى هجوع ❁

والارق السهر وقد ارقت بالكسر اي سهرت وارقنى تأريفا اي اسهرنى والهجوع النوم ايلا قال الامام الواحدى
 الحكيم الحاكم الذى يحكم بالعدل ويقضى به والحكم القضاء بالعدل ويجوز ان يكون الحكيم بمعنى المحكم الاشياء كىلا
 ينطرق اليها النساد ولا يتوجد اليه اعتراض احد في شئ مما فعله والا قرب ههنا ان يكون المراد به المعنى الثانى
 فكان الملائكة قالوا انت العالم بكل المعلومات وامكنتك تعليم آدم وانت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه وفي الصحاح
 الحكيم المتقن للامور واتقان الامر احكامه **قوله** وانت فصل **قوله** توسط بين اسم ان وخبرها فانه قد يتوسط
 بين المبتدأ والخبر قبل دخول العوامل عليهما كما في قولك زيد هو المنطلق وبعد دخولها عليهما كما في هذه الآية
 وقوله تعالى كنت انت الرقيب عليهم وانه هو الغفور الرحيم وهو ضمير مرفوع منفصل مطابق للمبتدأ ويسمى فصلا
 لئلا يخلط بين كون الخبر نعتا وبين كونه خبرا فانه اذا توسط بينهما يقطع احتمال كونه نعتا لانه لو كان نعتا لكان

سبحان مصدر كغفران ولا يكاد يستعمل
 لا مضافا منصوبا باضمار فعله كما عاذا الله
 قد اجرى علما على التسبيح بمعنى التنزيه
 على الشذوذ في قوله

❁ سبحان من علقمة الفاخر ❁

تصدير الكلام به اعتذار عن الاستفسار
 الجهل بحقيقة الحال ولذلك جعل مفتاح
 توبة قال موسى عليه السلام سبحانك
 تبت اليك وقال يونس سبحانك انى كنت
 من الظالمين (انك انت العليم) الذى
 يخفى عليه خافية (الحكيم) المحكم
 بدعاته الذى لا يفعل الا ما فيه حكمة
 لغة وانت فصل

الضمير المتوسط موصوفاً وقد تقرر ان الضمير لا يوصف فيعين كونه خبراً وشرط في توسيطه بينهما ان يكون الخبر معرفة او افعال من كذا نحو كان زيد هو المنطلق او كان زيد هو افضل من عمرو فان الخبر اذا كان معرفة جاز ان يتوهم السامع كونه صفة للمبتدأ فينتظر مجيء الخبر نكرة بخلاف نحو زيد منطلق فانه لا يلتبس بالصفة لان المبتدأ معرفة فلا يوصف بالنكرة ثم انه اتسع في الفصل حتى جيء به حيث لا يلتبس عند عدم مجيئه بان يكون الخبر نكرة نحو ان الله هو يقبل التوبة او يخالف المبتدأ الخبر في الاعراب نحو كان زيد هو القائم وان زيدا هو القائم او يكون المبتدأ ضميراً نحو قوله تعالى انى انا الغفور وانك انت العليم فان الخبر في مثله لا يلتبس بالصفة لان الضمير لا يوصف ثم ان ضمير الفصل كما يفيد الفصل بين كون ما بعده نعتاً وبين كونه خبراً يفيد ايضاً تقوية الحكم وتأكيد ارتباط المسند بالمسند اليه ويفيد ايضاً قصر المسند على المسند اليه اذا لم يكن في الكلام ما يفيد قصره عليه غير ضمير الفصل كما في قولك زيد هو يقاوم الاسد وقوله تعالى ان الله هو يقبل التوبة فان ضمير الفصل في مثله يفيد التخصيص والتأكيد معا واما اذا كان التخصيص حاصلًا بدون اتيان ضمير الفصل بان يكون كل واحد من المبتدأ والخبر معرفة فان كونها معرفتين يفيد قصر المسند على المسند اليه كما في نحو ان الله هو الرزاق اى لا رازق الا هو فضمير الفصل حينئذ يكون لجزءاً كيد الثبوت والارتباط وقيل يكون لتأكيد القصر والتخصيص **قوله** وقيل تأكيده للكاف **قوله** لكونه تكرير الكاف في المعنى من حيث ان كلا منهما ضمير الخطاب وان كان الكاف ضميراً منصوباً متصلاً وانت ضميراً مرفوعاً منفصلاً فلذلك لا يقع موضع الضمير المنصوب فلا يقال مررت بانك **قوله** وقيل مبتدأ **قوله** فلفظ انت في الآية يحتمل ثلاثة اوجه ان يكون تأكيده للاسم ان فيكون منصوباً محل وان يكون مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبره وان يكون فضلاً لا محل له من الاعراب **قوله** اى اعلمهم **قوله** يعنى اخبرهم على وجه يحصل لهم العلم بها ولم يفصل اعتماداً على ما مر من تفسير الانباء واكتفاء بدلالة استعماله بالباء فانه لو اريد مجزئاً لعلام لقل انبئهم اسماءهم والقرآءة المشهورة انبئهم بكسر الباء وسكون الهجزة وضم الهاء وقرئ انبئهم بقلب الهجزة ياء وكسر الهاء كما في عليهم وفيهم وانبئهم بكسر الباء والهاء كما فيهم وحذف الياء المقلوبة من الهجزة اجراء لها مجرى الياء الاصلية المحذوفة جزماً في نحو ارمهم وغيب السموات والارض هو ما قصرت عنه علوم الخلق وغاب علمه عن اهلها لكونه بحيث لا دليل عليه ولا طريق اليه وفيه دليل على ان ما اطاع الله تعالى عليه بعض عباده يسمى غيباً بالنسبة الى غيره لانه دخل في ذلك ما علمه آدم عليه السلام والمراد بالغيب المذكور ما اجل سابقاً بقوله انى اعلم ما لا تعلمون لان همزة الاستفهام الداخلة على حرف النفي في قوله الم اقل لكم تفيد الايجاب والتقرير اى قد قلت لكم ذلك كما ان قوله الم نشرح لك صدرك معناه قد شرحت لك لان انكار النفي اثبات والذى قال لهم سابقاً هو قوله تعالى لهم انى اعلم ما لا تعلمون وقوله انى اعلم غيب السموات الخ عبارة عنه واشارة اليه لانه لم يعينه بقوله تعالى لهم سابقاً كما يتبادر من ظاهر النظم وهذا معنى قول المصنف استحضار لقوله تعالى اعلم ما لا تعلمون يعنى ان المطلوب بهذه العبارة هو حضور ذلك القول في اذهان الملائكة الا انها ابسط منه لما فيها من تفصيل معلوماته تعالى التى هي غيب كل واحد من السموات والارض وكل ما يدونه وما يكتمونه وليس في قوله انى اعلم ما لا تعلمون هذا التفصيل لان مفعول اعلم فيه هو الموصول مع صلته والظاهر انه مجمل بالنسبة الى مفعول الاول * فان قيل كيف يكون قوله تعالى انى اعلم غيب السموات والارض وقوله انى اعلم ما لا تعلمون جواباً عن استفسار الملائكة عن وجه الحكمة في الاستخلاف * قلنا من حيث احاط علمه بما لا يعلمونه فكأنه قيل انى اعلم وجه الحكمة في ذلك الا انه تعالى لم يبينه لهم تنبيهاً على ان الواجب على العباد ان يعملوا ان افعال الله تعالى كلها حسنة مشتملة على حكمة بالغة ولا يجب عليهم ان يعلموا خصوص تلك الحكمة بعينها على انه تعالى قد بين لهم بعد ذلك بذاتها بان اظهر فضيلة آدم عليه السلام عليهم بعلم الاسماء وانبئها ايهاهم مع عجزهم عن انبئها **قوله** وفيه تعريض **قوله** اى في قوله الم اقل لكم انى اعلم الخ بعد ما اجاب عن استفسار الملائكة عن وجه الحكمة او لا باجمال قوله انى اعلم ما لا تعلمون وثانياً بان بين لهم بعضاً من ذلك بتعليم آدم الاسماء كلها وانبئها بها ايهاهم بعدما عجزوا عن الانباء بها تعريضاً بمعاتبهم على ترك الاولى كأنه قيل ما جعلكم على الاستعمال والاستفسار وهلا توفقم مترقبين لان بين لكم ما خفى عليكم من الحكمة والاستخلاف الا ترونى انى بينت لكم ذلك **قوله** وقيل ما تبدون **قوله** معطوف من حيث المعنى على قوله وما ظهر لهم من احوالهم الظاهرة والباطنة فانه من حيث المعنى تفسير لقوله ما تبدون وما تكتمون بمطلق احوالهم الظاهرة

وقيل تأكيده للكاف كما في قولك مررت بك انت وان لم يجز مررت بانك اذا التابع يسوغ فيه ما لا يسوغ في المتبوع ولذلك جازيا هذا الرجل ولم يجز يا الرجل وقيل مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبره ان (قال يا آدم انبئهم باسمائهم) اى اعلمهم وقرئ بقلب الهجزة ياء وحذفها بكسر الهاء فيهما (فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) استحضار لقوله اعلم ما لا تعلمون لكنه جاء به على وجه ابسط ليكون كالجملة عليه فانه تعالى لما علم ما خفى عليهم من امور السموات والارض وما ظهر لهم من احوالهم الظاهرة والباطنة علم ما لا يعلمون وفيه تعريض بمعاتبهم على ترك الاولى وهو ان يتوقفوا مترصدين لان بين لهم وقيل ما تبدون قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها وما تكتمون استبطانهم انهم احقوا بالخلافة وانه تعالى لا يخلق خلقاً افضل منهم

والباطنة ولم يرض بما نقله لانه تخصيص للعام بلا تخصيص مع ان في المنقول الثاني اسناد فعل البعض الى الكل وهو ايضا خلاف الظاهر روى عن ابن عباس وابن مسعود وسعيد بن جبير رضى الله عنهم ان قوله تعالى اعلم ما تبذرون اراد به قوله اتجعل فيهما من يفسد فيها و اراد بقوله وما كنتم تكتمون استبطنانهم بانهم احقوا بالخلافة وقال فتادة لما خلق الله تعالى آدم من تراب همت الملائكة فيما بينهم وقالت ان لله تعالى ان يخلق ماشاء من الخلق ولكن لا يخلق خلقا افضل ولا اعلم منا وفي رواية انهم قالوا لا يخلق ربنا ماشاء فلن يخلق خلقا افضل ولا اكرم عليه منا وهذا القول هو الذي كتموه ويجوز ان يكون هذا القول سر السردود بينهم عن غيرهم بان ابداه بعضهم لبعض واسرود عن غيرهم فكان في هذا الفعل الواحد ابداء وكتمان **قوله** وقيل ما اظهروا من الطاعة واسر ابلوس منهم من المعصية **قوله** روى انه تعالى امر ملك الموت حين قبض قبضة من زوايا الارض ان يخمرها ويجعلها طينا لازبا ثم حاسنونا ثم صنصلا وان يصور منها آدم ويضعه على طريق مكة للملائكة الذين يصعدون من الارض الى السماء فخمرها وصور منها جسد آدم فوضعه هناك اربعين سنة كالمرا به ابلوس اعنه الله تعالى فراه قال لامر ما خلقت ثم ضرب به يده فاذا هو اجوف فدخل في فيه وخرج من دبره وقال لاصحابه الذين معه من الملائكة هذا خلق اجوف لا يثبت ولا يماسك ثم قال لهم ارايتم ان فضل هذا عليكم ما انتم فاعلون قالوا انطبع ربنا فقال ابلوس في نفسه والله لا اطيعه ان فضل على ولئن فضلت عليه لاهلكه فذلك قوله تعالى للملائكة واعلم ما تبذرون وما كنتم تكتمون نقله القرطبي عن كتب المرآة لسليمان بن ابي اسد الكندي مع ان الكاتب واحد منهم في هذه الرواية على طريق قولهم بنو افلان قتلوا زيدا اذا قتله واحد منهم لان القتل اذا وقع فيهم صار كأنهم قتلوه جميعا وانما يفعل هذا عند قسمة التعريف ومنه قوله تعالى ان الذين ينادونك من وراء الحجرات وانما ناداء واحد منهم وهو عينية وقيل الاقرع **قوله** واعلم ان هذه الآيات **قوله** اي من قوله واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة الى هنا استدل بها على تسعة احكام الحكم الاول شرف الانسان وكرامته ووجه دلالتها عليه انه تعالى بشر باجاده قبل خلقه مع انه تعالى خلق العرش والكرسي والموح والقلم وسدرة المنتهى وجنة المناوى ولم يبشر بخلقها قبل تكوينها وذلك غاية تشريف وتكريم ووجه آخر انه تعالى جعله خليفة له في ارضه لاقامة حدوده واحكامه وتفيذه وصاياها والخليفة لقيامه مقام المستخلف في اقامة بعض المصالح اشرف من غيره وايضا فضله على ملائكته بالعزم الذي هو افضل اسباب الترجيح وايضا قوله للملائكة انبثوني باسماء هؤلاء مع ان المناسب لقوله تعالى لادم انبثم باسمائهم ان يقول انبثوه باسماء هؤلاء مكان انبثوني يدل على مزيد كرامة آدم عليه السلام عند ربه من حيث انه تعالى انتصب خصما للملائكة من قبل آدم وذلك تعظيم بليغ له عليه السلام * والحكم الثاني مزية العلم وفضله على العبادة ووجه الدلالة عليها ان الملائكة اكثر عبادة لقوله تعالى في حقهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولم يكونوا بسبب ذلك احقوا بالخلافة وان آدم عليه السلام مع كونه اقل عبادة منهم قد استحق الخلافة باتصافه بالعلم * والحكم الثالث كون العلم شرطا في الخلافة ووجه الاستدلال بها عليه ان قوله تعالى انبثوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احقوا بالخلافة يدل عليه حيث بكنتم بطلب انباء الاسماء منهم ونبيه على مجزهم عن امر الخلافة بناء على انها تقتضى التصرف في الامور وتديرها واقامة المعدية بين العباد وذلك يتوقف على معرفة ما لا يد منه في ذلك كالوقوف على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق ونحو ذلك * والحكم الرابع صحة اسناد التعليم اليه تعالى ويدل عليها قوله تعالى وعلم آدم الاسماء وقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمنا وقوله تعالى الرحمن علم القرآن وهي لا تقتضى صحة اطلاق العلم عليه تعالى لان هذه الافئدة اختصت في العرف بمن يحترف بالتعليم والتلقين اى يجعلها صناعة لنفسه فان الحرفة هي الصناعة والمحترف الصانع والصناعة عبارة عن العلم الحاصل بمزاولة العمل فلما كان العلم بمعنى المحترف بالتعليم لم يجز اطلاقه عليه تعالى لكونه منزها عن مزاولة العمل ولا يقال للدرس معلم مطلقا حتى لو اوصى لمعلمين لا يدخل المدرس فيه فكيف يقال لله تعالى معلم فلا يجوز اطلاقه عليه تعالى الامع التقييد ولولا هذا التعارف لحسن اطلاقه عليه تعالى بل كان يجب ان لا يستعمل الا فيه تعالى لان المعلم هو الذى يحصل العزم في غيره ولا يقدر على ذلك الا الله تعالى * والحكم الخامس كون اللفات كلها توقيفية بان يكون قد وضعها الله تعالى اولاً ثم جعل العباد واقفين على معانيها وكونها موضوعة بازائها بان يخلق في احد من خلقه علما ضروريا بتلك اللفاظ وتلك المعاني وبان تلك اللفاظ موضوعة بازاء تلك المعاني ثم يعلم ذلك الواحد

وقيل ما اظهروا من الضاعة واسر ابلوس منهم من المعصية والهمزة للانكار دخلت حرف الجحد فافادت الاثبات والتقرير واعلم ان هذه الآيات تدل على شرف الانسان ومزية العلم وفضله على العبادة وانه شرط في الخلافة بل العمدة فيها وان التعليم يصح اسناده الى الله تعالى وان لم يصح اطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به

سائر الخلائق وأشار الى وجه دلالة الآيات السابقة على كون اللغات بأسرها توقيفية بقوله فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص او عموم يعنى ان لفظ الاسماء في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء ان فسر بمعناه العرفي الخاص وهو الالفاظ الموضوعية لمعنى يدل على الالفاظ بخصوصها وتكون الالفاظ الموضوعية لمعنى مدلولاً مطابقاً له وان فسر بمعناه اللغوي المبني على اعتبار اشتقاقه من السمة او السمو يتناول كل ما يكون علامة للشيء ودليلاً عليه بحيث يرفع الى الذهن سواء كان لفظاً موضوعاً بازائه او حالاً من احواله القائمة به او فعلاً من افعاله الصادرة عنه وفي جميع ذلك علامة دالة على ذلك الشيء ودليل عليه يرفع الى الذهن فلفظ الاسماء على هذا التفسير يدل على الالفاظ ايضاً على انها مدلول مطابق له بل على انها فرد من افراد مدلوله المطابق وهو ما يكون علامة للشيء ودليلاً عليه يرفع الى الذهن فظهر ان لفظ الاسماء باي تفسير يرفع الى الالفاظ وهي مدلول مطابق للفظ الاسماء على التفسير الاول وفرد من افراد مدلوله المطابق على التفسير الثاني وعلى التقديرين يصدق على من علم الالفاظ الموضوعية بازاء المعاني من حيث كونها موضوعاً بازائها انه علم اسماء السميات من حيث كونها اسماء لها موضوعاً بازائها وتعليمها من هذه الخبيثة يستدعي كون وضعها سابقاً على التعليم وذلك الواضع اما الله تعالى او خلق آخر قبل آدم والثاني بعيد مخالف للاصل فان ما لم يستند الى دليل من الحوادث منفي لا يحكم به مع ان الخلق الاخر لا يخلوا ما ان يكون ملكاً او جنياً وعجز الملائكة عن الانبياء بها عند الاستنباء دليل ظاهر على عدم كونهم واضعين اياها والجن ادنى حالاً منهم فعدم وضعهم اولى فتعين ان لا واضع الا الله تعالى وان اللغات بأسرها توقيفية **قوله** وتعليمها ظاهر في القامراً على المتعلم **قوله** دفع لما يقوله المنكرون للتوقيف وهو قولهم ان المراد بتعليم آدم الهامه تعالى اياه ان يضع الاسماء لمعانيها ونظيره في كون التعليم بمعنى الالهام للعمل قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم اي الهمناه عمل الدروع فيكون الواضع آدم عليه السلام لا الباري تعالى حتى تكون اللغات توقيفية **قوله** والاصل ينفي ان يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم **قوله** دفع لما يقال تعليم الله تعالى آدم الاسماء من حيث اختصاص كل واحد منها بسماء لا يقتضى ان يكون الواضع هو الله تعالى لجواز ان يكون خلقاً مقدماً على آدم واذا كان ذلك بعيداً مخالفاً للاصل تعين ان يكون الواضع هو الله تعالى وان ما تكلمت به الملائكة من الالفاظ المتخصصة الموضوعية لمعان مخصوصة مثل قولهم اجعل فيها من يفسد فيها الفاظ توقيفية وضعها الله تعالى لمعانيها ثم علمها الملائكة مبيئتهم معانيها وذهب الحكماء الى ان الروحانيات انما تكلمت بالكلام النفسى وتلقى بعضهم المعنى المقصود من الآخر تلقياً روحانياً لانها عندهم مجردات عن المادة ليست بجسمانيات والكلام اللفظى انما يكون بالصوت الحاصل بالقرع او القلع المخصوصين بالاجسام الكثيفة والحكم السادس كون مفهوم الحكمة زائداً على مفهوم العلم والالكان ايراد الحكيم بعد العلم تكرر اياً وانما كان مفهومها زائداً على مفهوم العلم لانها عبارة عن علم يترتب عليه اتقان العلم والحكم السابع كون علوم الملائكة تقبل الزيادة ويدل عليه قوله تعالى فلما انبأهم باسمائهم فانه صريح في ان بعض علومهم وهو علم الاسماء انما حصل بانبياء آدم عليه السلام اياهم بها والحكماء الاسلامية وان قالوا به في الملائكة السفلية الارضية لكنهم منعوا في الطبقة العليا منهم حيث قالوا ان العقول جامعة للكمالات الممكنة لهم وهي حاصلة لهم بالفعل دائماً **قوله** وجلوا عليه **قوله** اي على ان علوم الملائكة وكالاتهم لا تقبل الزيادة حيث قالوا في تفسير الآية ما من احد الاله مقام ومرتبة معلومة في العلم والكمال لا يتجاوزها اصلاً وصف الحكماء بالاسلامية لانهم هم المتمسكون بالآية والحكم الثامن كون آدم افضل من هؤلاء الملائكة بدليل كونه اعلم منهم حيث عجزوا عن علم الاسماء والانباء بها وهو اعلمهم اياها والاعلم افضل والحكم التاسع انه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها بدليل قوله تعالى انى جاعل في الارض خليفة انى اعلم ما لا تعلمون فقد اخبر قبل خلق آدم بايجاده واستخلافه ثم اخبر باحاطة علمه بجميع ما لا يعلمونه ومن جعلته احوال آدم وفضلته على الملائكة بعلم الاسماء مع عجزهم عنه وذلك يستلزم ان يعلم آدم وحواله قبل حدوثه وعلمه الازلى لا يتجدد ولا يتغير بتجدد المعلومات وتغيرها وانما التغير في التعلقات والاضافات وذهب هشام بن الحكم الى انه تعالى لا يعلم الحوادث الجزئية قبل وقوعها وانما يعلمها في اوقات وقوعها والذي يعلمه في الازل انما هو الماهيات والحقائق الكلية **قوله** فلما انبأهم بالاسماء **قوله** اختار كون امر الملائكة بسجودهم لآدم واقام بعد ان علمه الاسماء وظهر فضله عليهم كما يدل عليه سوق نظم الآية **قوله** اعترافاً بفضله **قوله** وما عطف عليه علة لسجودهم لآدم **قوله** واداء حقه **قوله** اي لحق تعليمه اياهم ما لا يعلمون وشكره فان كل من

وان اللغات توقيفية فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص او عموم وتعليمها ظاهر في القامراً على المتعلم مبيئته معانيها وذلك يستدعي سابقة وضع والاصل ينفي ان يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم فيكون من الله سبحانه وتعالى وان مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم والالتكرار قوله انك انت العليم الحكيم وان علوم الملائكة وكالاتهم تقبل الزيادة والحكماء منعوا ذلك في الطبقة العليا منهم وجلوا عليه قوله تعالى وما من احد الاله مقام معلوم وان آدم افضل من هؤلاء الملائكة لانه اعلم منهم والاعلم افضل لقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وانه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فلما انبأهم بالاسماء وعلمهم ما لم يعلموا امرهم بالسجود له اعترافاً بفضله واداء حقه واعتذاراً عما قالوا فيه

يتوسل بغيره في حصول مقصوده ونيل مطلوبه حق عليه ان يعظمه ويشكر احسانه فان قاضي الحاجات ومحصل
المرادات وان كان في الحقيقة هو الله تعالى لكن لما كان اعطاؤه اياها بواسطة ذلك الغير وجب عليه شكر ذلك الغير
ايضا قضاء لحق سعيه في وصول النعمة اليه كما يجب عليه الشكر لله تعالى قضاء لحق كونه هو المنعم في الحقيقة
قوله تعالى قعواله ساجدين **قوله** امر من وقع يقع دخل عليه فاء الجزاء وظاهر هذه الآية يدل على انه
عليه السلام لما نفع فيه الروح وصار حيا سويا صار مسجودا للملائكة لان الفاء في قوله تعالى قعوا لتعقيب وعلى هذا
التقدير يكون تعليم الاسماء ومناضرة الملائكة حصلا بعد ان صار مسجودا للملائكة ولعل الوجه في عدم ارتضاء
المصنف لهذا القول كونه مخالفا لما يدل عليه سوق الكلام فانه يفهم منه ان الامر بالسجود كان بعد التعليم
والانباء اعترفا لفضله واداء لحق تعليمه وانبائه والفاء الجزائية لا تدل على لزوم كون مضمون الجزاء عقيب مضمون
الشرط من غير تراخ للتقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله الآية على
انه يجب السعي عقيب النداء من غير تراخ ولو سلم انها لتعقيب مطلقا فالمراد بكونها لتعقيب دلالتها على ان وجود
الثاني كان بعد وجود الاول من غير ان يتخلل بينهما عمل اجنبي منهما وان كان بينهما ازمنة متطاولة وقدر روى عن
ابن الحاجب انه قال المراد بكون الفاء لتعقيب دلالتها على ما يعتد في العادة تعقبا ولا يترتب منه ان يكون احدهما
بعد الآخر على سبيل الملاصقة فرب شيئين بعد احدهما معقبا للاخر وان كان بينهما زمان ممتد كما في قوله تعالى
ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فم لا يجوز
ان تكون الآية التي نحن بصدددها من هذا القبيل بناء على ان تخلل اظهار فضل آدم بين تسويته و امر الملائكة
بالسجود له ليس امرا اجنبيا منهما فلا ينافي كون الثاني عقيب الاول **قوله** امتحانهم **قوله** علة لقوله امرهم
به قبل ان يسوي خلقه يعني ان الامر بالسجود لا آدم حينئذ ليس لفضيلة الانبياء بل لامر آخر وهو ان الله تعالى
امتن الملائكة وابليس بالسجود لا آدم اظهارا لما عزم على ما علم في الازل فانه تعالى عزم في الازل الانتقياد من
الملائكة والتكبر من ابليس وكونهم اولياءه وكونه عدوا له فكانهم بالسجود له ليظهر المذنب من العاصي فيما بين
العباد ويخرج مافي علمه الى العين **قوله** والعاطف عطف الظرف على الظرف **قوله** اي عطف قوله اذ قلنا
للملائكة اسجدوا على قوله اذ قال ربك للملائكة ان نصبت الظرف السابق بمضمون قوله وهو اذ كر على التأويل
المذكور وتقدير الكلام اذ ذكر الحادث وقت قول ربك للملائكة اني جاعل اي ووقت قولنا للملائكة اسجدوا فعلى
هذا يكون العطف من قبيل عطف المفرد على المفرد **قوله** والاعطفه بما يقدر عاملا فيه على الجملة المتقدمة
اي وان لم تنصب الظرف السابق بمضمون بل نصبت به بقول فالعاطف عطف الظرف الثاني مع ما يقدر عاملا فيه وهو
اذ كر على الجملة المتقدمة الخبرية مع ان الجملة المعطوفة انشائية واختلاف الجملتين خبرا وانشاء يمنع عطف
احدهما على الاخرى فذلك اضرب عنه المصنف بقوله بل القصة بأسرها على القصة من غير التفات الى ما فيها
من انشاء واخبار اي عطف القصة المدلول عليها بقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لا آدم الى قوله وكان
من الكافرين بل الى قوله او تلك اصحاب النار هم فيها خالدون على القصة المدلول عليها بقوله واذ قال ربك للملائكة
الى قوله وما كنتم تكتمون فحينئذ لا يطلب تناسب بين الجملتين خبرا وانشاء بل ولا بين القستين **قوله** وهي نعمة
رابعة **قوله** من النعم التي تم جميع انبشرو وقد ابتداء بعد ادائها بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم
ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون بعد الحشر فيجازيكم باعمالكم فان خلقكم احياء قادرين مرة بعد اخرى فعمدة
تم الجميع باعتبار اصل الوجود * ثم بين نعمة اخرى تم الجميع ايضا وهي خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم وبتميم معاشهم
فقال هو الذي خلق لكم مافي الارض جميعا الآية ثم بين نعمة ثالثة تم الناس كلهم فقال واذ قال ربك للملائكة
انني جاعل في الارض خليفة وهذه نعمة رابعة من النعم العامة فان خلق آدم و اكرامه بجعله خليفة وتفضيله
على ملائكته بان امرهم بالسجود له انعام بم ذريته **قوله** اسجدوا في الاصل تدل **قوله** اي اظهار للذة
والخشوع مع تطامن اي انحناء وانخفاض * في الجوهرى طأطأ رأسه طامنه وتطأطأ تطأ من يقال تطأطأت لهم
تطأطأ الدلالة اي خفضت لهم نفسي كتطامن الدلالة وهو جمع دال الذي يترشح بالدلو و صدر البيت

* يجمع نضل البلق في جمراته * ترى الا كم فيه سجدا لمحوافر *

اي منذلة لمحوافر الخليل اراد بالجمع جماعة الناس نضل اي تعيب والبلق جمع ابلق وهو فرس في لونه - وادوبانض

وقبل امرهم به قبل ان يسوي خلقه لقوله
تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
قعواله ساجدين امتحانا لهم واظهارا
لفضله والعاطف عطف الظرف على
الظرف السابق ان نصبت بمضمون
بما يقدر عاملا فيه على الجملة المتقدمة بل
القصة بأسرها على القصة الاخرى وهي
نعمت رابعة عطفها عليهم والسجود في الاصل
تدل مع تطامن قال الشاعر * ترى الا كم فيها
سجدا لمحوافر * وقال وقلن له اسجدوا لي
فأسجدا * يعني البعير اذا طأطأ رأسه

والجرات بالفتحات الثلاث جمع حجرة بفتح الحاء وسكون الجيم مثل جرة وجرات وحجرات القوم ناحية دارهم والاكم
 في البيت بضم الهزة وسكون الكاف والمراد به الجبال الصغيرة الواحدة محركة والجمع اكات واكم وجمع الاكم
 اكام مثل جبل وجبال وجمع الاكام اكم مثل كتاب وكتب وجمع الاكم آكام مثل عنق واعناق وجمع الجمع رابه
 التكثير او الضروب المختلفة وضمير فيه للجمع المذكور وكذا ضمير جزاته وسجدا جمع ساجد بمعنى خاضع وذليل
 وصف الشاعر جماعة الفرسان بالكثرة والازدحام بحيث تغيب فيهم الافراس البلق التي من شأنها الظهور والاشتهار
 ووصفهم ايضا بسرعة السير وشدة بحيث يجعل الجبال الصغار مذلة للحوافر ومقهورة تحتها حتى كأنها اذارات
 الحوافر يسجدن لها ويدخلن تحتها وقال اعرابي من بني اسد * وقلن له اسجد لي ليلى فاسجدا * يعني بالضمير البارز
 في قوله له وبالمستكن في قوله اسجد واسجدا البعير واسجدا من اسجد الرجل اذا طأطأ رأسه وحناء بمعنى انهن
 قلن لبعير طأطى رأسك ليلى لتزكب عليك فطأطأ رأسه كما في الصحاح ليكون تفسيرا لقوله اسجدا فاسجدا والالف فيه
 للاشباع **قوله وفي الشرع عطف على قوله في الاصل قوله والمأمور به** يعني ان السجود المأمور به
 ان كان السجود بالمعنى الشرعي لا يجوز ان يكون المسجود له هو آدم عليه السلام لان العبادة لغير الله تعالى كفر والله
 تعالى لا يأمر بالكفر بل المسجود له في الحقيقة هو الله تعالى وجعل آدم قبلة لسجودهم كما جعلت الكعبة قلة
 لسجودنا **قوله تفخيما لشأنه** علة لبعده قبلة وقوله اوسيبا لوجوبه عطف على قوله قبلة والمعنى او جعل آدم
 سيبا لوجوب السجود كما جعل الوقت سيبا لوجوب الصلاة فان جعل آدم قبلة للسجود تكون اللام في قوله لادم بمعنى
 الى كما في قول حسان رضى الله عنه اليس اول من صلى لقبلكم اى الى قبلكم وان كان سيبا لوجوبه تكون اللام
 فيه لتعليل كما في قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس اى لاجل زوالها وقوله تعالى لادم اى لاجل آدم اى لاجل
 كون وجوده **بيان تسليم الكمالات** **قوله فكأنه اخ** بيان لكون آدم عليه السلام سيبا لوجوب سجودهم لله
 تعالى وانموذج الشئ مثاله وفي القاموس انموذج بفتح النون مثال الشئ والانموذج لحن والمبدعات المحدثات لاعلى
 مثال فيتناول ما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الموجودات وقوله بل الموجودات يتناول صفاته تعالى فان
 صفات الانسان من العز والقدر وغيرهما نموذج لصفاته **قوله ونسخة في العالم الروحاني والجسماني**
 عطف على قوله انموذج لمبدعات كلها تفسيره فانه لما خلق مركبا من الروح والبدن كان نسخة ومثالا للعوالم الروحانية
 والجسمانية من حيث ان كل ما يوجد في العوالم من الجواهر والاعراض فهو موجود في آدم فيكون جامع للجميع
 الخواص والكمالات المترتبة عليها **قوله وذريعة للملائكة الى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات** العلية
 حيث تعلموا منه اسماء السميات بان انبأهم بها **قوله ووصلة** اى وخلقته بحيث يكون وصلة الى ظهور
 المراتب العلية والدرجات العرفانية التي حصلت المبينة بينهم وبين آدم فيها بان كانت موجودة في آدم ومفتودة
 فيهم وقوله امرهم بالسجود جواب لما **قوله تذلالا لارأوا فيه من عظيم قدرته و باهر آياته** علة للسجود
 وانظر الى خلقه بحيث يكون انموذجا ونسخة وقوله وشكرا اخ علة ثابته وناظر الى خلقه بحيث يكون ذريعة
 ووصلة **قوله كاللام فيه** اى اذا اريد بالسجود المأمور به معناه الشرعي وجعل آدم قبلة للسجود الواقع لله
 تكون اللام في قوله لادم بمعنى الى كما في قوله تعالى بان ربك اوحى لها اى اوحى اليها وقوله تعالى يجرى لاجل مسمى
 اى الى اجل مسمى وقوله تعالى ولوردوا لعادوا لمانهوا عنه اى الى مانهوا وفي قول حسان رضى الله عنه اليس اول
 من صلى لقبلكم وان جعل آدم سيبا لوجوب السجود لله تعالى تكون اللام فيه كاللام في قوله تعالى اقم الصلاة
 لدلوك الشمس فان اللام فيها اما لتعليل والمعنى لاجل زوالها او التأكيد والمعنى اقم الصلاة وقت زوالها كما في نحو
 سافرت لعشر خلون من رجب اى وقت مضى عشرة ايام منه **قوله واما المعنى اللغوي** عطف على قوله اما
 المعنى الشرعي وهو التواضع لادم تحية وتعظيما اى مع النظام والانحناء ولم يذكرا كنفاء بما سبق والتواضع مع
 الانحناء وان كان اعم من وضع الجبهة على قصد العبادة لتحققه في ضمن التواضع الواقع لجراد الانحناء والاياء من
 غير وضع الجبهة على الارض لكن الظاهر انه اراد التواضع بهذا الوجه الخاص على قصد التحية والتعظيم لادم لاعلى
 قصد العبادة اى لاعلى ما كان سجودا شرعيا مخصصا لله تعالى والكلام في السجود اللغوي وان قلنا هو الظاهر الا
 ان جمهور المفسرين اتفقوا على ان السجود الذي امروا به كان بوضع الجبهة على الارض وان ذهب البعض الى انه
 كان لجراد الايمان ولدلالة قوله كسجود اخوة يوسف عليه السلام فانه كان بوضع الجباه لقوله تعالى في قصته عليه

وفي الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة
 والمأمور به اما المعنى الشرعي فالسجود له
 في الحقيقة هو الله تعالى وجعل آدم قبلة
 لسجودهم تفخيما لشأنه اوسيبا لوجوبه
 فكأنه تعالى لما خلقه بحيث يكون انموذجا
 للمبدعات كلها بل الموجودات باسرها
 ونسخة لما في العالم الروحاني والجسماني
 وذريعة للملائكة الى استيفاء ما قدر لهم من
 الكمالات ووصلة الى ظهور ما يتبينوا فيه
 من المراتب والدرجات امرهم بالسجود
 تذلالا لارأوا فيه من عظيم قدرته و باهر
 آياته وشكرا لما انعم عليهم بواسطته كاللام
 فيه كاللام في قول حسان رضى الله
 تعالى عنه

اليس اول من صلى لقبلكم *

واعرف الناس بالقرآن والسنن *
 او في قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس
 واما المعنى اللغوي وهو التواضع لادم
 تحية وتعظيما كسجود اخوة يوسف له

السلام وخرواله سجدا والخروج هو السقوط على الوجه والذي عليه اكثر العلماء ان السجود بوضع الوجه على الارض على وجه التذلل والتعظيم كان مباحا الى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه روى ان سلمان الفارسي لما اراد ان يسجد للنبي صلى الله عليه وسلم منعه وقال لا ينبغي لمخلوق ان يسجد لاحد الا الله تعالى ولو امر احد ان يسجد لاحد لسجدت المرأة لزوجها وفي رواية لامرت المرأة ان تسجد لزوجها لعظم حقه عليها **قوله** او التذلل والانقياد **عطف** على قوله التواضع اي ويحتمل ان يكون المراد بالسجود الذي امر به الملائكة تذللهم وانقيادهم لادم وبنيه بسعيهم في تحصيل ما ينوط به معاشهم ويتم به كمالهم اي معاش آدم واولاده كاتقياد من وكل بتحريك الاجرام العالية على وجه يؤدى الى قران الكواكب بعضها لبعض تارة وافتراقها اخرى الذي يترتب عليه اختلاف الفصول وحدوث الحوادث الكائنة في كل فصل وكنقياد من وكل منهم بالرياح والسحب والامطار ونحوها مما ينتظم به احوال ابن ادم ولا ينبغي ان وضع الجبهة على الارض وان مطلق التظامن والانحناء غير معتبر في السجود بهذا المعنى **قوله** والكلام في ان المأمورين بالسجود الملائكة كلهم او طائفة منهم ماسبق **قوله** اي في تفسير قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة وهو قوله والمقول له الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم التخصيص وقيل ملائكة الارض وقيل ابليس ومن كان معه في محاربة الجن وانما كان الكلام فيه ماسبق لان تعريف لفظ الملائكة هنا للممهورين هناك فكانه قيل واذ قلنا هؤلاء الملائكة الذين قيل لهم اني جاعل في الارض خليفة اسجدوا لادم فان كان المراد بهم هناك عموم او خصوص اريد بهم هنا ايضا كذلك واكثر المفسرين على ان جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لادم حتى الملائكة المقربون لان لفظ الملائكة لكونه جمعا محلي باللام يفيد العموم لاسيما وقد اكد بقوله كلهم اجمعون ولا يقال استثنى ابليس واستثناء شخص من حكم اللفظ الموضوع للعموم يدل على ان من عدا ذلك الشخص كان داخلا في ذلك الحكم ومنهم من انكر ذلك وقال المأمورون بالسجود ملائكة الارض دون ملائكة السماء قال به لاستعظامه ان يكون اكارا بالملائكة مأمورين بذلك والله تعالى اعلم **قوله** امتنع عما امر به **قوله** اي باختياره من غير ان يكون له عذر فيه لما صرح به من ان الالباء امتناع باختيار فيكون اخص مطلقا من الامتناع والظاهر ان قوله تعالى ابي استثناف فانه تعالى لما استثنى ابليس من الساجدين كان مظنة ان يسأل ويقال هل له عذر في ترك السجود فاجيب بانه ليس له عذر في ذلك بل تركه مع القدرة عليه وعطف عليه قوله واستكبر بيانا لعلة اباؤه فان علة الحكم بجماعه في الوجود وان كانت مقدمة عليه بالذات وكذا الكلام في قوله تعالى وكان من الكافرين فانه ان اول بانه كان منهم في علم الله تعالى يكون علة للالباء المعلن بالاستكبار فالمعنى ان اباؤه للاستكبار وان استكباره لكونه من الكفرة في علمه تعالى وان اول بانه صار منهم فوجه العطف ظاهر **قوله** من ان يتخذ وصلة في عبادة ربه **قوله** مبنى على ان يكون المأمور به السجود بالمعنى الشرعي ويكون آد عليه السلا قبله لسجودهم او سببوا وجوبه عليهم فان آدم على التقديرين يكون وصلة لعبادة ربه بالسجود له **قوله** او يعظمه ويتلقاه بالتحية **قوله** مبنى على ان يكون المأمور به المحتمل الاول من المعنى اللغوي للسجود وهو ما ذكره بقوله وهو التواضع لادم تحية وتعظيمه وقوله او يتخذ مبنى على ان يكون المأمور به المحتمل الثاني منه والفرق بين التكبر والاستكبار ان التكبر هو ان يرى الرجل نفسه اكبر من غيره في الفضل وهو مذموم وان كان بمن هو اكبر في الواقع بحسب الفضل والشرف والاستكبار طلب التكبر بما شرة ما يدل عليه والتشبع ادعاء الشيع مع كونه جائعا محتاجا وفي الصحاح المتشبع المتزين باكثر مما عنده يتكبر بذلك ويتزين بالباطل **قوله** اي في علم الله تعالى او صار منهم **قوله** لما احتمل ان يكون قوله تعالى وكان من الكافرين تعليلا لآبائه واستكباره على معنى كيف لا يمتنع ولا يستكبر على امثال ما امر به وقد كان من الكافرين واستنز هذا المعنى ان يكون كونه من الكافرين سابقا على الالباء والاستكبار بان يكون كافرا من اول حدوثه الى الابد مع ان المختار عند عامة اهل السنة وجهور المحققين ان ابليس لم يكن كافرا من اول حدوث الامر بل روى ان الله تعالى اعطاه ملك الارض وملك السماء الدنيا وخزانة الجنان فكان يعبد الله تعالى تارة في الارض وتارة في السماء وتارة في الجنة وروى ايضا انه عبد الله تعالى ثمانين الف سنة فكيف يقال انه كان كافرا من اول وجوده الى الابد بل انه كان مؤمنا ثم صار كافرا برده امر الله تعالى واستنقابه اياه فقد صح ان قبول الامر ايمان والعمل به طاعة وتركه معصية وردة واستنقابه كفر ولما كان المختار انه كان

التذليل والانقياد بالسعي في تحصيل ينوط به معاشهم ويتم به كمالهم والكلام ان المأمورين بالسجود الملائكة كلهم طائفة منهم ماسبق (فمجدوا لابلليس واستكبر) امتنع عما امر به استكبارا بان يتخذ وصلة في عبادة ربه او يعظمه يتلقاه بالتحية او يتخدمه ويسعى فيما فيه يره وصلاحه والالباء امتناع باختيار التكبر ان يرى الرجل نفسه اكبر من ربه والاستكبار طلب ذلك بالتشبع وكان من الكافرين) اي في علم الله صار منهم

واستكباره بكونه من الكافرين لان المفرع على الشيء لا يكون علة له فلذلك فسر السبق المستفاد من لفظ كان من الكافرين بسبق علم الله تعالى بانه سيكفر برده امر الله تعالى واستقباحه اياه لا يسبق اتصافه بالكفر على الابهاء والاستكبار فيصح تعليلهما بالسبق بهذا المعنى لان جعله تعليلاً لهما لا يكون منافياً لما هو المختار عند الجمهور وان جعل قوله وكان من الكافرين استثناءً لبيان حاله بسبب الابهاء والاستكبار يكون بمعنى صار كما في قوله تعالى وحال بينهما الموج فكان من المفرقين وقوله باستقباحه متعلق بصار اي تحوّل حاله الى الكفر بسبب استقباحه امر الله تعالى واستكباره واعتقاده بكونه محققاً في ذلك التمرّد باستدلاله على ذلك بقوله انا خير منه لا بمجرد ترك السجود فان ترك المأمور به معصية والمعصية لا توجب الكفر اما عندنا فلا فان صاحب الكبيرة مؤمن عندنا واما عند المعتزلة فلانه وان خرج بها عن الايمان لكنه لا يدخل بها في الكفر والخوارج لما قالوا ان كل معصية كفر واستدلوا عليه بهذه الآية فقالوا انه تعالى قال في حق ابليس انه كان من الكافرين بسبب اياه عما امر به واستكباره فدل ذلك على ان المعصية كفر اشار المصنف الى الجواب عن استدلالهم بانه تعالى انما كفره برده الامر واستقباحه لا بمجرد ترك السجود الواجب حتى يقال انه تعالى كفره بترك الواجب وهو معصية **قوله** والآية تدل على ان آدم افضل من الملائكة المأمورين بالسجود **قوله** ان كان المأمورون بالسجود جميع الملائكة فهو افضل من جميعهم وان كانوا طائفة مخصوصة فهو افضل من تلك الطائفة وذلك لان الله تعالى امرهم بالسجود له سجدوا تعظيم وتكريم فلولوا انه افضل منهم لما امروا بتعظيمه لان العاضل لا يؤمر بتعظيم المقضول ولان آدم عليه السلام كان اعلم منهم حيث انبأهم بما عجزوا عن علمه والاعلم افضل من هو دونه في العلم والمعلم افضل من المتعلم لقوله تعالى هل يستوى الذين لا يعلمون والذين لا يعلمون فظهر ان آدم كان افضل من الملائكة **قوله** ولو من وجه **قوله** اشارت الى جواز فضلهم عليه من وجه آخر كالاستغراق في عبادته تعالى وصفاتهم عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيب من المواد المكثرة فان الملائكة من الانوار وادم من التراب وكونهم سكان السموات التي هي مواضع الزهدة والراحة وكونهم آمنين من المرض والفقرو الهم والجوع والعطش ونحوها ذكر الاما ان اكثر اهل السنة ذهبوا الى ان الانبياء مطلقاً افضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة العلوية افضل من الانبياء بخلاف الملائكة السفلية فانه لا خلاف في ان الانبياء افضل منهم والآية تدل ايضا على ان ابليس كان من الملائكة الا انه لما عصى الله تبارك وتعالى غضب عليه وامنه ومسحه فصار شيطانا رجيما لقوله تعالى في سورة الكهف الا ابليس كان من الجن معناه انه صار من الجن كما ان قوله وكان من الكافرين معناه انه صار من الكافرين فان قيل كيف يكون ابليس من الملائكة والملائكة لا ذرية لها لان الذرية انما تولد من الانثى وليس في الملائكة انوثة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن انا انما اشهدوا خلقهم سكتب شهادتهم ويستئلون انكر الله تعالى على من حكم عليهم بالانوثة واذا اتقى عنهم الانوثة اتقى عنهم التوالد وابلليس له ذرية لقوله تعالى افتخذونه وذريته اولياء من دوني وهذا صريح في اثبات الذرية فكيف يكون ملكا وملك لا ذرية له اجيب بانه انما صار له نسل وذرية بعدما مسح وحوّلت صورته الى صورة من يتوالد من الممسوخات لا تبقى بعد ثلاثة ايام ولا يكون لها نسل وذرية ويبقى هو وصار له نسل لانه سأل النظرة الى قيام الساعة فانظر **قوله** والاله يتناول امرهم **قوله** اي ولولم يكن ابليس من الملائكة لما كان مأمورا بالسجود لآدم في ضمن امر الملائكة بالسجود له وهو مأمور بالسجود لقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك ولم يذكر في قصة من القمص مع كثرة تكرارها في القرآن ولا في غيره من الكتب السالفة امر ابليس بالسجود لآدم فصاح صريحا فعين انه كان مأمورا به في ضمن امر الملائكة بالسجود له وان امر الملائكة يتناول ايضا وان يتناول امرهم الابان كان من نوع الملائكة وهو المطلوب **قوله** ولم يصح استثناءه منهم **قوله** يعني انه لو لم يكن من الملائكة لما صح استثناءه منهم لان الاستثناء انما يتعلق بما يكون من جنس المستثنى منه فيكون استثناءه من الملائكة مستلزما لكونه من الملائكة والاستثناء المنقطع وان كان شائعا مشهورا في كلام العرب الا انه خلاف الاصل فلا يقع في الكلام الفصح **قوله** ولا يرد على ذلك قوله تعالى الا ابليس كان من الجن **قوله** جواب عما يقال كيف يكون ابليس من الملائكة وقد نص في القرآن على انه كان من الجن وهو مبين للملك لقوله تعالى ويوم نحشهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ويا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن فانه صريح في المبينة بين الجن والملك اجاب عنه اولاً بان كون ابليس

باستقباحه امر الله تعالى اياه بالسجود لآدم اعتقادا بانه افضل منه والافضل لا يحسن ان يؤمر بالتخضع للفضول والتوسل به كما اشعر به قوله انا خير منه جوابا لقوله ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي استكبرت ام كنت من العالين لا بترك الواجب وحده والآية تدل على ان آدم افضل من الملائكة المأمورين بالسجود له ولو من وجه وان ابليس كان من الملائكة والاله يتناول امرهم ولم يصح استثناءه منهم ولا يرد على ذلك قوله تعالى الا ابليس كان من الجن لجواز ان يقال انه كان من الجن فعلا ومن الملائكة نوحا ولان ابن عباس روى ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس

فردا من افراد الملائكة واتحاده معهم بالنوع لا ينافي كونه من الجن فعلا فانه يجوز ان يكون معنى قوله تعالى
كان من الجن انه مع كونه ملكا كان من الجن فعلا غاية ما في السبب ان لا تكون العصمة لازمة لكل فرد من افراد
الملائكة بان يصدر عن بعض افرادهم العصيان لله تعالى والكفر به كما صدر ذلك عن ابليس اللعين مع كونه
واحدا منهم ويكون قوله تعالى في حقهم لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون بيان لحال الاكثر * واجاب
ثانيا بتسليم ان يكون معنى قوله تعالى كان من الجن انه كان منهم نوعا ومنع ان يكون ذلك منافيا لكونه من الملائكة
نوعا بما روى عن ابن عباس رضى الله عنه ان الملائكة على ثلاثة اضرب ضرب منهم يقال له الجن ومنهم ابليس ولهم
توالد ونسل ولهذا قال تعالى في حق ابليس افتخذونه وذريته اولياء من دوني **قوله** ولمن زعم انه لم يكن
من الملائكة **قوله** قال اكثر المتكلمين ولا سيما المعتزلة منهم انه لم يكن من الملائكة اصلا بل كان من الجن وهو مروى عن
ابن عباس وابن زيد والحسن البصرى وقتادة وابي بكر الاصم وقالوا انه ابو الجن كما ان آدم ابو البشر وروى ان
ابليس كان من الجن الذين سكنوا الارض قبل آدم وحاربتهم الملائكة فسبوه صغيرا وتعبد مع الملائكة دهر اطويلا
فصار من الملائكة حكما لقوله عليه الصلاة والسلام * ان مولى القوم منهم * وان كان من الجن نسبافيصدق بذلك
ان يقال انه كان من الجن وانه كان من الملائكة لانه وان كان جنيا الا انه نشأى كبر وبلغ حد الشباب بين الملائكة
يقال نشأت في بنى فلان اذا شئت فيهم **قوله** وكان معمورا **قوله** اي مكثورا ومغلوبا بالالوف من الملائكة فغلبوا
عليه فتناول امر الملائكة اياه وصح استئاؤه منهم اي من ضمير فمجدوا استثناء متصلا لانه تعالى لما غلبهم عليه فسمى
الجميع ملائكة لكونه مغلوبا ومستورا بهم كان داخل فيهم بالتغليب فدخل تحت امرهم وقوله او الجن ايضا اي فيكون
المأمور بالسجود على هذا الوجه هو طائفة الجن باسرههم فيدخل ابليس تحت امر تلك الطائفة لكونه من آحادها
حقيقة * ووجه دلالة الآية على كون الملائكة مأمورين بالسجود وكون الجن مأمورين معهم بالسجود انما هو
بالاولوية كما يدل عليه قول المصنف فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد والتوسل به علم ايضا ان الاصاغر
ايضا مأمورون به ويدل عليه ايضا كلام الراغب حيث قال وقيل ان الجن كانوا مأمورين مع الملائكة بالسجود
لكن لم يتخج الى ذكرهم فالسلطان اذا امر امثال رعيته بالخضوع لانسان فعلم ان اصاغرهم مأمورون بذلك ايضا
قوله وان من الملائكة **قوله** عطف على قوله وان ابليس كان من الملائكة والآية تدل ايضا على ان من الملائكة
من ليس بمعصوم لانها دلت على ان ابليس كان من الملائكة وعلى انه قد تحقق منه العصيان والكفر فيكون قوله تعالى
في حق الملائكة انهم عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون بيان لحال اكثرهم و اشار اليه
المصنف بقوله وان كان الغالب فيهم العصمة كما ان من الناس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة **قوله** ولعل
ضربا من الملائكة **قوله** لما ذكر ان ابليس من الملائكة وانه قد عصى وكفر فظهر به ان العصمة ليست لازمة للملائكة
واشار الى ان قوله تعالى في وصف الملائكة انهم عباد مكرمون لا يعصون الله ما امرهم بيان لحال الاكثر وورد
عليه انه مخالف لما قال الامام من ان الجمهور الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة من جميع الذنوب
وان من الحشوية من يخالف ذلك اشار الى جوابه برفع المخالفة بين كلامه وكلام الامام بناء على جواز ان يكون
في الملائكة ضرب يتهدم الشياطين بحسب الذات والحقيقة ويختلف بحسب العوارض والاصناف الخارجية
عن ماهيتها كالابرار والفساق من الانس فانهما متحدان بحسب الماهية النوعية ومختلفان بحسب كون احدهما
بارا مطيعا وكون الآخر فاسقا عاصيا ويكون الجن بمعنى الجسم اللطيف المستتر عن الاعين قدرا مشتركا بين صنفى
الملائكة والشياطين وعرضا عاما شاملا لجميع افراد الحقيقة النوعية من الصنفين المذكورين لان الجن اسم مأخوذ
من الاجتنان وهو الاستتار والاختفاء عن اعين البشر فيكون صادقا على جميع افراد تلك الحقيقة فن صدق عليه
مفهوم الجن ان فعل خيرا وطهر عن الشرور والنجائث يقال له ملك وان خبت وكان شأنه الاغواء والافساد يقال له
شيطان فالملك اسم للصنف المعصوم من الجن بالمعنى المذكور والشيطان اسم للصنف الآخر منه وهو ما لا يكون
معصوما بل يكون خبيثا مفسدا فصح ان يقال لابليس مع كونه من افراد الصنف الخبيث للجن انه من الملائكة لكونه
من افراد ماهية الضرب المذكور من الملائكة المتهدم للشياطين في الماهية وصح ان يقال لفرد من فسقة الانس انه
من ابرار الانس بمعنى انه فرد من افراد حقيقة الانس وانه لا يباين ابرار الماهية وانما يخالف بالاوصاف والعوارض
كما يصح ان يقال له انه من الجن لصدق مفهوم الجسم اللطيف المستتر عن اعين البشر عليه فعدم عصمة ابليس

ولمن زعم انه لم يكن من الملائكة ان يقول انه
كان جنيا نشأ بين اظهر الملائكة وكان
مغمورا بالالوف منهم فغلبوا عليه او الجن
ايضا كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه
استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا
علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد
والتوسل به علم ان الاصاغر ايضا مأمورون
به والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلين
فكانه قال فسجد المأمورون بالسجود
الابليس وان من الملائكة من ليس بمعصوم
وان كان الغالب فيهم العصمة كما ان من
الانس معصومين والغالب فيهم عدم
العصمة ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف
الشياطين بالذات وانما يخالفهم بالعوارض
والصفات كالبررة والفسقة من الانس
والجن يشملهما وكان ابليس من هذا الصنف
كما قاله ابن عباس

مع كونه من الملائكة اى من افراد الحقيقة النوعية لهذا الوصف الذى هو فرد اعتبارى للحقيقة النوعية المشتركة بين صنفي الملك والشیطان **قوله** ولذلك **قوله** اى ولكون ابليس من هذا الضرب من الملائكة وهو الذى لا يخالف الشياطين بالماهية بل بالعوارض صح عليه ان يتغير عن صفة الملائكة وينقل الى صفة الشياطين **قوله** لا يقال كيف يصح ذلك **قوله** اى كيف يصح اتحاد ضرب من الملائكة مع الجن والشياطين بحسب الذات والحقيقة مع ان اتحاد حقيقة الشيتين يستلزم اتحاد مادتيهما ومادة الجن تخالف مادة الملائكة لقوله عليه الصلاة والسلام * خلقت الملائكة من النور و خلقت الجن من نار * فان الجن ابوا الجن خلق منها وهو مبين للنور واجاب عنه بان الحديث المذكور لا ينافى ما ذكرنا من ان ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات وانما ينافيه لو كان صريحا في اختلاف مادتيهما حقيقة وهو ممنوع لانه كالتمثيل والتصوير لما ذكرنا من ان ضربا من الملائكة متحد مع الشياطين بالذات والماهية يخالف لهم بالعوارض والاصناف فان بيان ان احدهما مخلوق من النور والآخر مخلوق من النار بمنزلة ان يقال ان مادتيهما متحدتان بالذات مختلفتان بالاصناف والعوارض فهما مخلوقان من نوع واحد وهو الجوهر المضي فان ماهية النور الجوهر المضي والنار كذلك فالاتحاد مادتيهما بالماهية وان اختلفا بالعوارض فان النور جوهر مضي صاف لا يشوبه شئ مما يكدره بخلاف النار فانه غير خالص عما يكدره من الدخان في اكثر الاحوال فالنار والنور صنفان مختلفان بالعوارض مندرجان تحت ماهية الجوهر المضي **قوله** وهذا **قوله** اى القول بان ضربا من الملائكة متحد مع الشياطين بالماهية يخالف لهم بالعوارض والصفات وان الحديث المروي كإيراد المثال له اشبه بالصواب لانه حينئذ يتأتى ان يكون استثناء ابليس من الملائكة متصلا وهو الاصل فيه ويكون قوله تعالى كان من الجن حقيقة وقول الملائكة بل كانوا يعبدون الجن في جواب قوله تعالى اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون وان دل على ان الجن غير الملك الا انه لا يوجب المغايرة بحسب الماهية بل يكفيه المغايرة بحسب الاصناف والعوارض ولانه حينئذ تندفع المخالفة بين النصوص الدالة على ان الشياطين كان لها ذرية وان الملائكة لا انتى فيهم ولا ذرية لهم وعلى ان الملائكة معصومون بخلاف الشياطين فانه حينئذ يجوز ان يكون فرد من افراد الجن ملكا مأمورا بالسجود مع جملة الملائكة وان يكون مستثنى منهم وان ينحط عن مرتبة الملائكة ويكون شيطانا رجيا ولا ينافيه اتفاق جمهور علماء الدين على عصمة كل واحد من الملائكة من جميع الذنوب لان معنى كلامهم ان الملك مادام ملكا بان لم يتغير حاله فهو معصوم بخلاف من تغير حاله بان اتصف بصفة الشياطين فانه حينئذ لا يسمى ملكا بل يسمى شيطانا فلا يكون حينئذ معصوما **قوله** ومن فؤاد الآية استقباح الاستكبار **قوله** اى مطلقا سواء كان استكبارا عن طاعة الله تعالى او غيرها حيث قال تعالى في ذم ابليس ابي واستكبر اطلق الاستكبار ولم يقيد بكونه استكبارا عن طاعة تعالى فهذا الاطلاق دل على ان الاستكبار مطلقا فيجب شرعا ومن فؤادها ان الاستكبار قد يفضى بصاحبه الى الكفر حيث افضى استكبار ابليس اليه بدلالة قوله تعالى وكان من الكافرين اى صار بسبب اياه واستكباره من الكافرين و اشار بلفظ قد الى انه وان كان مستقبحا شرعا قد لا يفضى الى الكفر ومن فؤادها شهادة قوله تعالى قلنا لهم اسجدوا فاسجدوا بالقاء الدالة على التعقيب وعدم التراخي وقوله وترك الخوض بحرور بالعطف على الاثمار اى ومن فؤادها الحث على الامتثال لامر الله تعالى مع ترك الخوض في سر امره بان لا يستكشف سره ولا يطلب وجهه وحكمته كما مثال الملائكة بدون الشروع فيه فان ابليس لما خاض فيه عوقب والخوض في اللغة مطلق الشروع وخص في العرف بالشروع في الباطل ففيه اشارة الى ان استكشاف سر الامر باطل ومن فؤادها ان الامر للوجوب بدليل انه عوقب على ترك الامتثال فلو لم يكن الامر للوجوب لكان له ان يقول انك ما ازمته السجود فعلى الله واليوم والانتكار والتوبيخ ومن فؤادها ان من علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة فانه تعالى لما عذب من حال ابليس انه يختم له على الكفر قال في حقه وكان من الكافرين واما من ختم له على الايمان سواء كان ايمانه مسبوقا بالكفر ام لا فذات الايمان هو الذى كان علامة الفوز وآية النجاة فان الايمان الطارى على الكفر يهدم ما قبله ويجعله كأن لم يكن قط كما ورد من ان النائب من الذنب كمن لا ذنب له واعلم انه قد اختلف في ان من ثبت في علم الله تعالى انه يموت كافرا نعم ذبا لله من ذلك هل هو كافر من اول زمان وجوده الى موته او لا وان ابليس هل كان كافرا ابدا او كان مؤمنا حقا ثم كفر بعد ذلك فذهب اصحاب الموافاة وهم اصحاب الشيخ ابى الحسن الاشعري القائلون بالموافاة اى موافاة الموت واتيانه على المرء وهو مؤمن

ولذلك صح عليه التغير عن حاله والهبوط من محله كما اشار اليه بقوله عز و علا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه لا يقال كيف يصح ذلك والملائكة خلقت من نور والجن من نار لما روت عائشة رضى الله عنها انه عليه السلام قال خلقت الملائكة من النور وخلق الجن من نار لانه كالتمثيل لما ذكرت فان المراد بالنور الجوهر المضي والنار كذلك غير ان ضوءها مكدر مغمور بالدخان محذور عنه بسبب ما يصحبه من فرط الحرارة والاحراق فاذا صارت مهذبة مصفاة كانت محض نور ومتى نكصت عادت الحالة الاولى جذعة ولا تزال تتزايد حتى ينطفئ نورها ويبقى الدخان الصرغ وهذا اشبه بالصواب ووافق للجمع بين النصوص والعلم عند الله تعالى ومن فؤاد الآية استقباح الاستكبار وانه قد يفضى بصاحبه الى الكفر والحث على الاثمار لامره وترك الخوض في سره وان الامر للوجوب وان الذى علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة

الى الاول وذهب آخرون الى الثاني قوله تعالى وكان من الكافرين عند اصحاب الموافاة على ظاهره لان ابليس قبل استكباره كافر عندهم وعند الآخرين معناه انه صار من الكافرين او كان منهم في علم الله تعالى على معنى انه تعالى كان عالما في الازل بانه سيكفر فتتضح صنيعة كان تقدم العلم على الاستكبار لا تقدم المعلوم ومعنى الموافاة الايمان والوصول الى آخر الحياة واول منازل الآخرة يقال وافى فلان اذا اتى قال الشاعر

كالفيت ان جنته وافاك ريقه * وان رحلت عنه لح في الطلب *

ف عندهم لا يوصف المرء الا بما كان عليه وقت الوفاة من ايمان او كفر ولا يسمى بما كان عليه قبل ذلك ولا يخفى انه انكار لما ثبت عيانا وابطال للحقائق **قوله** وهو الموافاة اي كون العبرة في توصيف المرء بالايمان او الكفر بخاتمة عمره هو الموافاة ومعنى نسبتها الى الشيخ ان هذه اللفظة انما اشتهرت عنه وتداولت بين اصحابه لان ما يفهم منها مختص به قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علامة الفوز وآية النجاة هو ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وجوزوا تعليقه بمشيئة الله تعالى فن قال انما مؤمن ان شاء الله لم يحملوا التعليق بالمشيئة على ان القائل قصد به الشك في كونه مؤمنا في الحال فان الشك فيه كفر بل قالوا انه قصد به الشك في ايمان الموافاة **قوله** السكنى من السكن **قوله** يعني ان قوله تعالى يا آدم اسكن امر من سكن الدار بسكنها سكنى اذا قام فيها واتخذها منزلا وماوى لامن سكن المتحرك سكونا اذا ترك الحركة واستقر في مكانه ضرورة ان ليس المعنى اسكن في الجنة ولا تحرك فيها بل اتخذها منزلا وموضع اقامة فاشار الى جهة المناسبة في النقل بقوله لانها استقرار اي لان السكنى نوع من البث والاستقرار في السكن **قوله** وانما لم يخاطبها او لا **قوله** حيث لم يقل يا آدم وحواء اسكننا كما خاطبها ثانيا بقوله فكلما منها ولا تقربا فتكونا مع انه اخصر من ان يقال يا آدم اسكن انت وزوجك تنبها على ان المقصود بالخطاب هو آدم والذي عطف على آدم تبع له فيما نودي لاجله كما انه تبع له في الاصراب لانه زوجته وزوجة الرجل تبع له وصح ان يؤمر الغائب بصيغة افعال تغليا للمخاطب عليه مثل انت وزيد فعلمنا وانا وزيد فعلنا بتغليب المتكلم على الغائب قيل انما قال اسكن تنبها على انه تعالى لم يملكه اياها بل انما اعارها وانه سيخرجه منها فانه لو قال رجل لغيره اسكنك دارى لاتصير الدار ملكا له بل تكون عارية والعارية مسترذة فانه لما قال له عليه الصلاة والسلام اسكنك الجنة علم انه سيخرجه منها وذلك لانه تعالى خلقه لخلافة الارض فلا بد ان يكون اسكان الجنة او للحكمة لا يعلمها الا الله تعالى فانه لو اقتصر على ان قال انى خلقتك وماتنا منى الى يوم القيامة لاستخلفكم في الارض ارادة تعميرها بكم الى اجل مسمى ثم اوصلكم بسبب اصلاحكم اياها الى جنة المأوى وملك لا يبلى لاحتمال ان يختار العاجل الخسيس على الآجل النفيس ويتبع هواه ولا يجتهد في رعاية ما كلف به فادخل الجنة او لا يعرف النعيم الذي اعد له عيانا فيكون اليه اشوق وعن فواته بسوء تدبيره اقلق وذلك ان الانسان مجبول على الاشتياق الى ما عاينه من الخيرات وراغب فيه كالرغبة اذ ليس الخبز كالمعينة **قوله** والجنة دار الثوب **قوله** لان التعريف باللام فيها ليس للعموم والاستغراق لان سكن جميع الجنان محال فلا بد ان تكون الاشارة الى اليهود والمسلمين هو دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها ولا سيما انه قال تعالى لا آدم في وصف الجنة ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى وانك لا تنظم فيها ولا تنصمى وذلك صفة دار الخلد والثواب وقالت المعتزلة هي غير مخلوقة الآن لان نفسها وما اعد فيها من النعيم مؤبد لا يفنى شئ منه لقوله تعالى اكلمها دائم وظلها وان من دخلها لا يخرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين وقد ثبت ان الاشياء المخلوقة الآن هالكة ولا يبقى الا وجهه سبحانه وتعالى وان آدم قد خرج منها وانقطع عنه ما ناله فيها من الكرامات ولان دار الثواب لا تكليف فيها وقد كان آدم فيها مكلفا بان لا يقرب الشجرة فوجب ان يكون المراد بها جنة سوى دار الثواب ثم اختلفوا في انها في الارض او في السماء فمنهم من قال انها كانت في السماء السابعة استدلالا بقوله تعالى اهبطوا منها والهبط يكون من علو الى سفلى ولا يستقيم ذلك في بستان مخلوق في الارض وقال آخرون انها كانت في الارض ثم اختلفوا في موضعها فقال بعضهم انها كانت بارض فلسطين وقال آخرون كانت فيما بين فارس وكرمان وجلوا الهبوط على الانتقال من بقعة الى بقعة اخرى كما في قوله تعالى اهبطوا مصر او قال اصحابنا تسميتها بدار الخلد وتوصيف اكلمها بالدوام مبنى على دوامها بعد ان يدخلها المشايخ جزاء لامعالمه فالشئ الواحد قد يوصف باوصاف متضادة بحسب اختلاف الاوقات والاعتبارات وانها لان تكون دار التكليف في الآخرة **قوله** صفة مصدر محذوف **قوله** اي اكلا رغدا ورعاية العيش

اذ العبرة بالخواتيم وان كان يحكم الحال مؤمنا وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا ابي الحسن الاشعري رحمه الله (وقلنا يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة) السكنى من السكن لانها استقرار ولبث وانت تأكيد أكد به المستكن ليصح العطف عليه وانما لم يخاطبها او لا ينبها على انه المقصود بالحكم والمعطوف عليه تبع له والجنة دار الثوب لان اللام للمعهد ولا معهود غيرها ومن زعم انها لم تخلق بعد قال انه بستان كان بارض فلسطين او بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لا آدم وجل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصر (وكلا منها رغدا) واسما رانها صفة مصدر محذوف

سعته وسعة الاكل ان لا يكون فيه مضايقة بوجه تامثل ان يكون متعلقا بنوع مخصوص فقط او متقبدا
بزمان مخصوص او مكان مخصوص ولهذا قيل الاكل الرغد ان يأكل ماشاء اذا شاء حيث شاء والرغد
والرغد والرغد صفات مشبهة يقال رغد عيشهم ورغد بكسر الغين المعجمة وضمها يرغد بفتح الغين رغدا
فهو رغيد ورغد ورغد ورغد اى طيب واسع ﴿ قوله اى مكان من الجنة ﴾ اشارة الى ان حيث ظرف
مكان مبهم كالجهاات الست والعامل فيه كلا اى كلا فى اى مكان شئنا واجاز ابوالبقاء ان يكون بدلا من
الجنة فيكون معمولا لاسكن والاول اولى للقرب والتناسب لانه على تقدير البدلية يلزم الفصل بين البدل والمبدل
منه ويفوت التناسب ايضا لان المناسب حله على توسيع امر الاكل عليهما ازاحة للعدر فى تناول ويفهم منه
توسيع امر السكنى عليهما ضمنا وعلى تقدير جعله بدلا يكون المقصود توسيع امر السكنى عليهما قصدا ﴿ قوله وسع
الامر عليهما ﴾ اى اباح لهما الاكل من الجنة على وجه التوسع بان يأكلا ماشاء اذا شاء حيث شاء لثلا
يبقى لهما علة وعذر فى تناول من الشجرة المنهى عنها وازاحة الازالة ﴿ قوله مبالغة فى تحريمه ﴾ علة لقوله
تعليق النهى يعنى ان المقصود بالتحريم هو تناول من الشجرة لانه علق النهى بما هو من مقدمات الاكل والتناول
مبالغة فى تحريم الاكل من حيث دلالة على ان الاكل بلغ فى الحرمة الى حيث حرم ان يحام حول الشجرة فضلا
عن ان تناول ثمرة ما وفى تعليق النهى بذلك فائدة اخرى غير المبالغة فى التحريم وهى ما اشار اليه بقوله وتبها على
ان القرب من الشىء مقتضى للالفة به والالفة داعية الى المحبة ومحبة الشىء تعمى عن رؤية ما فيه من القبح وتهم عن
استماع النهى المعلق بارتكابه ولذلك قال عليه الصلاة والسلام * لكل ملك حى الا وان حى الله محارمه ومن حام
حول الحى يوشك ان يقع فيه * ﴿ قوله يأخذ بمجامع القلب ﴾ اى باطرافه وجوانبه كأن كل طرف يجمع للخواطر
فاذا اخذ الميل بجميع جوانب القلب لم يبق فيه الا خاطر نيله والوقوع فيه فيكون مشغولا معرضا عما هو مقتضى
العقل والشرع فيقع فيما يستبحر فلذا نهي عن القرب مما حرم عليهما مخافة ان يقعا فيه ﴿ قوله وجعله سببا
لان يكونا من الظالمين ﴾ عطف على قوله تعليق النهى بالقرب وهو وجه ثان للمبالغة فانه لما كان القرب سببا
لان يكونا من الظالمين دل ذلك على ان كون تناول سببا لذلك اولى واخرى فكان جعل القرب سبباً لمبالغة
فى كون نفس تناول سبباً له وهذا الجعل يتضمن المبالغة من وجه آخر وهو ان يكون مسببه كون من قرب منه
ظالما فانه نوع تشديد ومبالغة فى النهى عن تناول فباعبار هذا التضمن كان لفظ المبالغة ههنا على ظاهره ولم يحتاج
الى ان يقال كأنه اطلق لفظ الجمع و اراد به التثنية لان المبالغة ههنا انما هى بطريق من التعليق والجعل او يقال
المبالغة الاولى لما تضمنت الجهات والاعتبارات جعلت كأنها اكثر من واحدة فاعتبرت مع التثنية مبالغت
﴿ قوله الذين ظلموا انفسهم ﴾ الظلم ضربان ظلم النفس وظلم الغير وظلم الغير لا يفتك عن ظلم النفس وظلم النفس
قد يفتك كالاكل من الشجرة فانه لا يقتضى ظلم الغير وهو ظاهر ﴿ قوله بارتكاب المعاصى ﴾ على تقدير ان يكون
قوله ولا تقربا هذه الشجرة نهى تحريم لان القرب منها يكون حراما وارتكاب الحرام معصية ﴿ قوله او بنقص
حظهما بالاتيان بما يخل بالكرامة ﴾ على تقدير ان يكون ذلك نهى تنزيه فان القرب منها وان لم يكن حراما او معصية
حينئذ لكن لما ادى الى اخراجهما من الجنة كان مخرجا بالكرامات الحاصلة لهما فى الجنة وتناوله منها على التقدير
الاول لا بد ان يكون قبل النبوة واما على التقدير الثانى فيجوز ان يكون قبلها وبعدها اذ لا دليل على وجوب العصمة
قبل النبوة * قال الامام قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة هل هو نهى تحريم او تنزيه فيه خلاف فقال قوم هو نهى
تنزيه لان هذه الصيغة وردت فى التحريم وفى التنزيه والاصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة فى القدر
المشترك بين القسمين وما ذاك الا ان يجعل حقيقة فى جميع جانب الترك على جانب الفعل من غير ان يكون فيه دلالة
على المنع من الفعل والاطلاق فيه لكن الاطلاق فيه كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل فى المنافع الاباحة فان ضمنا
مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع ترك الاولى ومعلوم ان كل مذهب افضى الى عصمة الانبياء عليهم السلام
كان اولى بالقبول وقال آخرون بل هو نهى تحريم واحتجوا عليه بما مور احدها ان قوله ولا تقربا هذه الشجرة كقوله
ولا تقربوهن حتى يظهن وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هى احسن فكما ان هذا للتحريم فكذا الاول وثانيها
انه قال فتكونا من الظالمين ومعناه ان اكلمنا منها ظلمت انفسكما الا ترى انهما لما اكلا قالاربا ظلمنا انفسنا وثالثها
ان هذا النهى لو كان نهى تنزيه لما استحق آدم بفعله الاخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه * والجواب عن الاول

(حيث شئنا) اى مكان من الجنة شئنا
وسع الامر عليهما ازاحة للعلة والعذر فى
التناول من الشجرة المنهى عنها من بين اشجارها
الفائتة للحصر (ولا تقربا هذه الشجرة
فتكونا من الظالمين) فيه مبالغت تعليق
النهى بالقرب الذى هو من مقدمات تناول
مبالغة فى تحريمه ووجوب الاجتناب عنه
وتبها على ان القرب من الشىء يورث داعية
وميلاً يأخذ بمجامع القلب ويليه عما هو
مقتضى العقل والشرع كما روى حىك الشىء
بهمى ويصم فينبغى ان لا يحوما حول ما حرم
الله عليهما مخافة ان يقعا فيه وجعله سبباً لان
يكونا من الظالمين الذين ظلموا انفسهم بارتكاب
المعاصى او بنقص حظهما بالاتيان بما يخل
بالكرامة والنعيم فان الفاء تفيد السببية

ان النهى وان كان في الاصل للتنزيه لكنه قد يحتمل غير بدليل منفصل وعن الثاني ان قوله فتكونا من الظالمين اى
 فظلمنا انفسكمما بفعل ما الاولى لكما تركه لانكما اذا فعلتما ذلك اخرجتما من الجنة التى لا نظمستان فيها ولا تضحيان
 ولا تجوعان ولا تعريان الى موضع ليس فيه شئ من هذا وعن الثالث انا لانسلم ان الاخراج كان لهذا السبب
 الى هنا كلامه ﴿ قوله سوا جعلته للعطف على النهى الخ ﴾ فان قوله تعالى فتكونا فيه وجهان احدهما
 ان يكون مجزوما عطفا على تقربا اى لا تقربا فلانكونا والثانى ان يكون منصوبا باضمار ان على انه جواب للنهى كقوله
 ولا تطفوا فيه فيصل قال الشيخ ابو محمد المكي في المشكاة حذف النون من فتكونا لانه منصوب جواب للنهى
 ويجوز ان يكون حذف النون للجزم بالعطف على ولا تقربا ﴿ قوله والشجرة هى الخطة ﴾ والشجرة فى اللغة
 ماله ساق يبقى فى الشتاء والنجم ما ليس على ساق ومنه قوله تعالى والنجم والشجر يسجدان واختلفوا فى الشجرة
 التى نهى آدم عنها فقال ابن عباس وجاعة انها السنبلة وقال ابن مسعود والسدى هى الكرم وقال ابن جريج هى
 التين وعن الربيع بن انس انها شجرة من اكل منها احدث ولا ينبغي ان يكون فى الجنة حدث والاصل عندنا انه
 لا يجوز القول فى ماهيتها بطريق القطع ﴿ قوله وقرى بكسر الشين ﴾ وفى الباب وقرى الشجرة بكسر الشين
 والجيم وبسكون الجيم وابدالها ياء مع فتح الشين وكسرها لقبها منها مخرجا كما ابدلت الجيم فى قوله

يا رب ان كنت قبلت حجيج * فلا تزل سابحا يا نيك بج *

يريد حجى وبنى وفى قولهم ابو عالج فى ابى على وقرى تقربا بكسر حرف المضارعة وقوله هذى هو اسم بشار به الى
 المؤنث وفيه لغات هذه وهذه بكسر الهاء باشباع ودونه وهذه بسكونها وبكسر الذال فقط والهاء بدل من الياء
 لقبها من الياء فى الخفة ﴿ قوله اصدر زلتها ﴾ اى عثرتها فى الرأى او فى العمل بمقتضى التكليف
 وهو الانتهاء عن الشجرة يقال زل عن المكان اى زلق واخره اى ازلقه والمزلة بفتح الزاى وكسرها المكان
 الرخو وهو موضع الزلل فازل اصله فى زلة القدم واستعمل ههنا فى زلة الرأى مجازا وضمير عنها على تقدير رجوعه
 الى الشجرة تكون كلمة عن للسيبية والتعليل كما فى قوله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لايه الا من موعده
 وعدا اياه والمعنى اوقعه فى الزلة بسبب الشجرة فقتضى الظاهر ان يقال فازلتها بها الا ان سبب الفعل لما كان
 مصدرا لدعوى فعل الازلال بكلمة عن الداخلة على السبب لتضمينه معنى الاصدار تعدى تعديته كما فى قوله
 تعالى حكاية عن الخضر لموسى عليه السلام وما فعلته عن امرى اى ما اصدرت فعله عن اجتهادى ورأى
 وانما فعلته بامر الله تعالى وانما قال اصدر زلتها ولم يورد الفعل الضمى على طريق الحال بان يقول ازلتها مصدرا
 زلتها عنها اشارة الى ان اراده على ذلك الطريق ليس بلازم فى اظهار معنى التضمين ﴿ قوله وحملها الخ ﴾
 عطف تفسيرى لما قبله لانه بيان لحاصل المعنى ﴿ قوله ونظير عن ﴾ مبتدا وهذه صفته وفى قوله تعالى
 خبره اى هى نايبة فيه فان الموضع موضع الباء السبية الا انه اورد بدلها كلمة عن باعتبار التضمين ﴿ قوله او ازلتها
 عن الجنة ﴾ عطف على قوله اصدر زلتها عن الشجرة يعنى ان ضمير عنها ان كان للجنة يكون ازل بمعنى اذهب
 ونحى يقال زل عن المكان اذا تحمى وبعد عنه واخره اى ابعده وزل وزال متقاربان فى المعنى من حيث
 ان كل واحد منهما يدل على التحول عن المكان الا ان مدلول زل هو التحول المخصوص الناشئ عن العثرة وزلق
 الرجل بخلاف زال * فان قيل انه تعالى اضاف الازلال الى ابليس فلم عاتبها على ذلك الفعل * اجيب بانها من قبيل
 اضافة الفعل الى من حصل بسببه الداعية التى تحمل الفاعل على الفعل فان القادر على الفعل والترك مع التساوى
 يستحيل ان يكون موجدا لاحد الطرفين الا عند انضمام الداعى اليه والداعى فى حق العبد عبارة عن علم او ظن
 او اعتقاد لكون الفعل مشتملا على المصلحة فاذا حصل ذلك العلم او الظن بسبب منه نبه عليه جاز اضافة ذلك
 الفعل الى ذلك المنبه من حيث كونه سببا لحصول تلك الداعية التى لاجلها صار الفاعل فاعلا بالفعل ﴿ قوله وازلاله
 قوله هل ادلك الخ ﴾ فان هذه الاقوال دعاء منه لهما الى ما هو سبب زلتها وخرجهما مما كانا فيه من انواع
 الكرامة التى كانت لهما فى الجنة فانهما انخلعا منها جميعا الى شقاء الدنيا لانهما حين سمعا منه ما نها كما ربكما عن هذه
 الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين جاز ان يطعما فى ان يجعلهما فى معنى الملائكة بان يجعل غذاءهما
 طاعته وعبادته وان يكون ذكره تعالى كفاية لهما عن الغذاء فان الله تعالى قادر على ذلك بل على ان يجعل البشر
 من الملائكة حقيقة ويجعله روحانيا ويرفع عنه الكثافة وجاز ان يكون عالما بانه يموت ولا يبقى خائدا فى الجنة فيطمع

سواء جعلته للعطف على النهى او الجواب له
 والشجرة هى الخطة او الكرمه او التينة
 او شجرة من اكل منها احدث والاولى ان
 لا تعين من غير قاطع كما لا تعين فى الآية لعدم
 توقف ما هو المقصود عليه وقرى بكسر
 الشين وتقربا بكسر التاء وهذى بالياء
 (فازلتها الشيطان عنها) اصدر زلتها
 عن الشجرة ووجهها على ازالة بسببها ونظير
 عن هذه فى قوله تعالى وما فعلته عن امرى
 او ازلتها عن الجنة بمعنى اذهبها وبعضه
 قرآنة حرة فازلتها وهما متقاربان فى المعنى غير
 ان زل يقتضى عثرة مع الزوال وازلاله قوله
 هل ادلك على شجرة الخلد وملك لا يلى وقوله
 ما نها كما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا
 ملكين او تكونا من الخالدين ومقامته اياها
 بقوله اى لكما من الناصحين

في ذلك بقربان الشجرة املو علم بطريق الوحي انه يموت فلا يكون قوله ذلك سببا لظمه في الخلود * فان قيل كيف يجوز ان يكون الشيطان سببا لآدم ومخالفة لامر الله تعالى مع ان طاعة الشيطان كفر وذلك لا يتصور من الانبياء * فالجواب انه لا يكفر بذلك وان كان فيه عصيان الرب ومخالفة امره وطاعة الشيطان وانما يكفر اذا قصد بذلك طاعة الشيطان ومخالفة الرب وكذلك روى عن ابي حنيفة رضى الله عنه انه سئل عن ذلك فاجاب مثل هذا الجواب او قريبا منه والاصل ان العصيان ليس فيه طاعة الشيطان لان الطاعة ليست باسم لذات الفعل نفسه وانما تصير طاعة بالقصد ولا يقصد المؤمن بما يلي به من العصيان طاعة الشيطان ومخالفة الرب فلا يكون ذلك طاعة له غير ان الشيطان يفرح ويسر باتيان العصيان فان من اقدم على قتل رجل لعداوة بينهما او حرص غيره على ذلك بان قال له اقتل هذا العدو فانك ان قتلته لا تقتل مكانه ولا احد يظلم ناره منك فقتله كان قتله اياه لغرض نفسه غير مبني على تصديق ذلك الغير فيما يحترضه عليه والقبول منه وكذا حال آدم وحواء عليهما السلام فانهما كانا عالمين بان الذي يوسوس اليهما ويخلف على ان ما يدعيه نصحتهما هو ابليس المعين لكنهما ما اكلا من الشجرة موافقة له ولا قبلا منه النصح ولا صدقاه في ذلك بل اكلا على الشهوة لميلان الطبع اليه كباشرة المعصية الواقعة من عامة المسلمين فان ذلك انما هو ميلان طبعهم اليها لا قصد المخالفة لله تعالى والطاعة لابليس وان وقعت مباشرة الاكل منها عقيب دعوة الشيطان اليها ومقاومتها اى حلفه في حال وسوسته لهما على انه انما يقول ما يدعيه عن نصحتهما فشابهت بذلك انما وقعت بناء على القبول والتصديق له وان لم تكن كذلك حقيقة **قوله** واختلف في انه تمثل لهما **قوله** اي في ان ابليس هل تشكل بشكل حتى شاهدها عيانا فكأنهما مشافهة ووجاهها كما يخاطب بعض الناس بعضا كذلك بقوله هل ادراك على شجرة الخلد او نحوه او التي تلك المقالات اليهما بطريق الوسوسة والكلام الخفي كما يوسوس في صدور الناس من غير ان يرى وبشاهد كما قال في موضع آخر فوسوس لهما الشيطان ليبدى لهما ما ووري عنهما من سوء آتئها فانهما قبل تناول من الشجرة لا يرى واحد منهما عورة نفسه ولا غيره بدليل ان مقابلة الاثنين بالاثنين تقتضى انقسام الاحاد الى الاحاد كما في ركب الناس دو ابهم ولبسوا ثيابهم وقيل بدت لهما فابصر كل واحد منهما من صاحبه ما ووري عنه من عورته قبل ذلك وهو خلاف ما يفهم من النظم واحتج من يقول بانه تمثل لهما وخاطبها مواجهة بما روى انه لما كفر ولعن وايس من رحمة الله تعالى وغلبت عليه الشهوة والمذمة ورأها وهما يتقلبان في نعم الله تعالى ويتعلمان فيها اشتد ذلك عليه وحسدتهما فاختران يفتنهما فقال لهما ماذا امر كما ربكما وماذا انها كما عنه في الجنة قالوا امرنا ان نأكل من شجرة الفردوس كله غير هذه الشجرة الواحدة فقال ما نها كما ربكما عنها الا ان تكونا ملكين تعلمان الخير والشر وتقدران على كل ما يقدر عليه الملائكة وتكونان من الخالدين لا تموتان فلم يقبل ذلك منه فلما ايس من قبول لهما اضطر الى الحلف وقاسمهما اني لكم امن الناصحين فلم يصدقاه قيل الظاهر انه اضطر بعد ذلك الى شيء آخر وانه شغلتهما باستيفاء المذات المباحة حتى صاروا مستغرقين فيها فحصل بسبب استغراقهما فيهما نسيان المنهى فحصل ما حصل والظاهر ان مثل هذه المخاطبة والنقاسمة ومراجعة الكلام من الطرفين لا يكون الا بالحضور وانتمثل وجهة من قال ان ذلك بطريق الوسوسة انه كافر ملعون فكيف يكون اهلال دخول الجنة التي هي دار القدس وسئل ابو الحسن عن دخوله الجنة فقال لا نشهد بدخوله فيها لعدم الدليل القطعي فان ثبت لاستبعده اذ دخوله على هذا الوجه كان يزيد له في التأسف والحسرة وقال الحسن البصرى انه اوصل اليهما الوسوسة من الوجه الذي جعل سببا ليهما وقالوا هذا كوسوسته اليوم في قلوب جميع اهل الدنيا في حالة واحدة بحيث يقع ذلك في جميع القلوب وقالوا هو كقبض عزرائيل عليه السلام الارواح من بني آدم وهم في مواضع مختلفة وهو في مكان **قوله** وقيل دخل في الحية **قوله** قيل لما احتال ان يدخل الجنة ويفتنهما من حيث ان الخزنة منعوه من دخولها عرض نفسه على رخصيو انات حتى يمكنوه من ان يدخل في جوف واحد منهم ثم يدخل ذلك الحيوان الجنة ويدخل هو ايضا بسببه فقبله واحد من الحيوانات حتى اتى الحية وكانت احسن دابة في الجنة خلقا وكانت كهيئة البعير تمشي على اربع قوائم ليس في الجنة دابة احسن منها فيها من كل لون فلم يزل يستدرجها حتى اطاعته فجعلته بين نابينها وادخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الجنة خرج ابليس من قفها واشتغل بالوسوسة فلاجرم لعنت الحية وسقط قوائمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها في التراب وصارت عدوة لبني

واختلف في انه تمثل لهما فقال ولهما بذلك او القاه اليهما على طريق الوسوسة وانه كيف توصل الى ازالتهما بعد ما قبل له اخرج منها فلك رجيم فقيل انه منع من الدخول على جهة التكرمة كما كان يدخل مع الملائكة ولم يمنع ان يدخل للوسوسة ابتلاء لآدم وحواء وقيل قام عند الباب فنا داهما وقيل تمثل بصورة دابة فدخل ولم تعرفه الخزنة وقيل دخل في الحية حتى دخلت به وقيل ارسل بعض اتباعه فاز لهما والعلم عند الله تعالى

حيث وجدتموهن * قال الامام هذا وامثاله يجب ان لا يلتفت اليه لان ابليس لو قدر على الدخول في غم الحية لقدر ان يجعل نفسه بين تابين من انبائها فادخلته الحية وكلهما من فيها وليس هذا دخولا في الجنة من ابليس كما ان الكفار من ذرية آدم كانوا في صلب آدم وهو في الجنة ولم يسم ذلك بدخول الكفار الجنة وقيل هذا الكلام على سبيل التمثيل فقوله عرض نفسه على دواب الارض اى استعان في اغوائه بالقوة الحيوانية ونظر من اى وجه يمكنه ان ياتيه فلم يجد قوة تصلح لذلك حتى اتى الحية اى الشهوة وكفى بالحية عنها الا انها حية مهلكة لا يرى سمها فان الشيطان لا ياتى الانسان الا من قبل هواء وقوله فجعلته بين نايها هو كناية عن الاكل اذ هو شهوة يتمكن الشيطان بها من الانسان ولهذا قيل في الخبر من حفظ بطنه فقد سد على الشيطان بابه ومن شبع قسا قلبه وتمكن منه الشيطان وقوله فلذلك امر الانسان بقتلها اى امر ان يقهر الشهوة ويذلها حيث طالبته بما ينافيه الايمان وهذا الذى ذكره هذا القائل وان كان صحيحا من حيث المعنى ففيه صرف الخبر اليه ترك للظاهر وقبح باب من التأويلات منكر والله اعلم بحقائق ما يخبر نابه من الغيوب **قوله من الكرامة والنعم** الظاهر ان هذا التفسير مبنى على ان يكون ضمير عنها للجنة ويكون المعنى فاذهبها الشيطان عن الجنة فاخرجهما مما فيها من النعم والراحة الى تعب الدنيا واما اذا كان الضمير للشجرة وكان المعنى جعلهما على الزلة بسبب الشجرة فالظاهر حينئذ ان يقيد ما كانا فيه بالجنة ويكون الهبوط الا ترى بمعنى النزول من مكان عال الى ما هو اسفل منه وان صح انه يراد به مع ذلك سقوط المنزل فانه قد كثر في كلامهم استعمال الواقعة والصعقة في المراتب المعنوية كما استعمالها في الاماكن الحسية الا ان الابتلاء بالخروج من الجنة لما كان راجعا الى الابتلاء بالخروج مما كان لهما في الجنة من الكرامة والنعم صرح بالمقصود على طريق الاستعارة المكنية والتخييلية حيث شبه ما كانا فيه من الكرامة والنعم بالمكان الحسى وجعل تعلق الاخراج به استعارة تخيلية دليلا على الاستعارة المكنية **قوله** لقوله تعالى قال اهبطوا منها جميعا **قوله** فانه خطاب لادم وحواء لا غير فكذا هذا لان القصة واحدة الا انه جمع الضمير ههنا ما لان اقل الجمع اثنان فيجوز ارجاع الضمير اليهما كما في قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمهم ان في الحرب الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين واما بناء على ان الخطاب وان كان لهما فقط الا ان المراد هما وذريتهما جميعا بدليل قوله بعضكم لبعض عدو فانه حكم بالتعاضد وهو بين ذرية آدم فيكونون داخلين في الخطاب ولقوله فاما يا ايها الذين آمنوا فليستعذروا لذنوبهم فانه حكم بين جميع الناس من ذرية آدم حيث قسمهم الى المؤمنين والكافرين وبين مالكل من الفريقين من الجزاء ولما ورد ان يقال ان الذرية ليست بموجودة في ذلك الوقت فكيف تدخل في الخطاب اشار الى جوابه بانها لما كانا اصلا للانس وحققتهم جعلنا كأنهما الانس كلهم يعنى انهما غلبا في الخطاب على ذريتهما المعدومة حيث خوطب الجميع بقوله اهبطوا تغلبا للاصل الموجود **قوله** او هما و ابليس **قوله** اى او الخطاب بقوله تعالى اهبطوا لهما و ابليس ولما ورد ان يقال كيف تناول الخطاب لابليس وهو حين ابي عن السجود قد اخرج من الجنة لقوله تعالى اهبط منها فايقظ ان تكبر فيها ولقوله اخرج منها فانك رجيم وزلة آدم عليه السلام انما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة فكيف يؤمر ابليس بالهبوط معهما * اجاب عنه بقوله و ابليس اخرج منها ثانيا بعدما كان دخل للوسوسة لما مر من انه لا يمنع من دخولها للوسوسة فدخلها من غير مسارقة فاهبطوا جميعا **قوله** او دخلها مسارقة **قوله** كما قيل انه تمثل بصورة حيوان فدخل ولم تعرفه الخنزيرة وكما قيل من انه دخل في غم الحية حتى دخلت به **قوله** او من السماء **قوله** عطف على قوله منها يعنى ان كون ابليس داخل في خطاب اهبطوا لا يستلزم اخراجه من الجنة حتى يقال انه قد اخرج منها سابقا بل يجوز ان يراد بالهبوط في حقهما الهبوط من السماء كما روى انه صعد الى السماء حتى اتى باب الجنة وقام عنده فاداهما وهما في الجنة وقال بعض اهل الاصول لعل آدم وحواء عليهما السلام كانا يخرجان الى باب الجنة و ابليس كان يقرب من الباب ويوسوس اليهما وقيل الخطاب لهما وللحبة و ابليس وقيل هو خمسة وخامسهم الطاووس اذ دل ابليس على الجنة فاخرج معهم من الجنة وهذا القولان وان روي عن ابن عباس رضى الله عنهما لكن المصنف لم يلتفت اليهما لبعدهما من حيث ان المكلفين هم الملائكة والانس والجن **قوله** حال استغنى فيها عن الواو بالضمير **قوله** اى الراجع الى ذى الحال وهو ضمير اهبطوا اى استغنى به في جلته ووجه الاستغناء ان المقصود هو الربط وذلك كما يحصل بالواو يحصل بالضمير فقط اى يتعدى بعض بتضليله اى ينسبه الى الضلال وهو الخروج عن الطريق المستقيم سواء كان ضالا في الواقع ام لا واشتقاق المتدوم من عدا يعدو اذا ظلم وتعدى وقيل من عدا يعدو اذا جاوز الحدود وهما متقاربان

(فاخرجهما مما كانا فيه) اى من الكرامة والنعم (وقلنا اهبطوا) خطاب لادم وحواء لقوله تعالى قال اهبطوا منها جميعا وجمع الضمير لانها اصلا الانس فكانهما الانس كلهم او هما و ابليس اخرج منها ثانيا بعدما كان يدخلها للوسوسة او دخلها مسارقة او من السماء (بعضكم لبعض عدو) حال استغنى فيها عن الواو بالضمير والمعنى متعادين يعنى بعضكم على بعض بتضليله

وفي الكواشي المراد العداوة التي بين المؤمنين وبين ابليس او التي بين بني آدم من ظلم بعضهم بعضا وتضليل بعضهم بعضا وقال الراغب المعادة فقدان الملازمة والموافقة فقوله تعالى بعضكم لبعض عدو ليس يريد به المهاوشة فقط وانما يعني فقدان الائتام اما بين الانسان والشيطان فظاهر وبين الرجل والمرأة فكثير في الخلق والخلق حتى ان عامة ما يحمده من اخلاق الرجل يذم من المرأة ثم بين قوى الانسان في نفسه تفاوت فحمدنا الله تعالى الذي خلقنا لننتبه للاحتراز بما ينافي بلوغ السعادة ونسوس منها ما يمكن سياسته وندفع ما يجب مدافعتة الى هنا كلامه **قوله** موضع استقرار واستقرار **قوله** الاول على ان يكون مستقرا سم مكان كما في قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وفي قوله في صفة النار انها سمات مستقرا ومقاما والثاني على ان يكون المستقر مصدرا كما في قوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر ثم ان كان المراد بالحين وقت الموت يكون المعنى لكل انسان موضع يستقر فيه ويتمتع بما قسم له فيه مدة حياته وان كان المراد القيامة فوجه قوله لكل واحد منكم مكان استقرار واستقرار في الارض الى يوم القيامة فيه خفاء لان الظاهر ان التمتع والانتفاع ينقطع الموت فكيف يمتد الى يوم القيامة وقيل في توجيهه ابتداء يوم القيامة من وقت الموت لان من مات فقد قامت قيامته اولان مقامة الشيء من جلته فانتهى تمتعهم في الارض الى يوم القيامة يرجع الى انتهاء وقت الموت وقيل انه ينفع بمسكنه في القبر الى ان يبعث فلا ينقطع التمتع بالموت ويمكن ان يقال القبر يناب المؤمن فيه ويبعد الكافر فلا ينقطع تمتع المؤمن في الارض واما تمتع الكافر فعلى التهم وهذه التوجيهات انما يحتاج اليها اذا اريد استقرار خصوصيات الافراد وتمتعهم بان يكون معنى قوله ولكم لكل واحد منكم بخصوصه استقرار فيها وتمتع الى يوم القيامة واما اذا كان المقصود بيان ان نوع الانسان يستقر ويتمتع فيها الى يوم القيامة بتعاقب افراده فلا اشكال ولا توجيه وفي التيسير قال ابن عباس والسدى الى حين اي الى الموت وقال مجاهد والضحاك اي الى قيام الساعة وهذا في حق الجميع والاول في حق الافراد اي تفسير الحين بيوم القيامة انما هو على تقدير ان يكون الخطاب في قوله ولكم لا آدم وحواء وجميع ذريتهما من حيث انه لا لكل واحد منهم واكثر المفسرين على ان الخطاب لكل واحد منهم سواء فسر الحين بوقت الموت او بيوم القيامة ولعلم انما يلتفتوا الى احتمال ان يكون المقصود بيان ان نوع الانسان يستقر استقراره في الارض وتمتع فيها الى يوم القيامة بثبوت هذين الامرين للافراد على التعاقب بناء على انه لو غلب آدم وحواء على ذريتهما وخوطب الجميع بقوله اهبطوا وبعضكم ولكم كان المقام مقام العموم والاستغراق فيتناول الكل لكل فرد **قوله** اي تمتع **قوله** قيل المتاع المتمدن قولهم جبل مائع اي مرتفع طويل وقال صاحب الكشف بل هو من متع النهار اذا طال ولذلك يستعمل في امتداد مشارق ازوال ومنه متاع المسافر والتمتع بالجواري والنساء ولهذا غلب استعماله في معرض التحقير لاسيما في الكتاب الكريم والحين القطعة من الزمان طويلة كانت او قصيرة هذا هو المشهور وقوله ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين يحتمل ان يكون جملة مستأنفة اخبارا منه تعالى بمسألهم في الارض وان يكون حالا مقدرة من فاعل اهبطوا كالجمل التي قبلها لان شيئا من تعاديهم واستقرارهم وتمتعهم ليس في حال الهبوط ولكم خير مقدم وفي الارض متعلق بما يتعلق به الخبر من الاستقرار وتقديم الخبر مسوغ لجواز الابتداء بالنكرة والى حين الظاهر انه متعلق بمتاع وان المسئلة من باب اعمال الثاني من المتازعين وحذف معمول الاول على مختار البصريين فان كل واحد من قوله مستقر ومتاع يطلب قوله الى حين من جهة المعنى ورجح الثاني لقربه والتقدير ولكم في الارض مستقر الى حين ومتاع الى حين وروى انهم لما هبطوا بامر الله تعالى وقع آدم بارض الهند بوادي سرنديب ومعه رأتحة الجنة فعلمت تلك الرأتحة باشجارها ونباتها فامتلا ما هناك طيبا فن ثمة يؤتى بالطيب وبالادوية الطيبة الرأتحة من تلك الولاية وكان انسحاب بمسح رأسه لنبول فامته فاصلع فاورث ولده الصلع وروى البخاري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال * خلق الله آدم وطوله ستون ذراعا * ووقعت حواء بجدة وبينهما ستمائة فرسخ وابليس بالابلة موضع بالبصرة على اميال والحية ببيت وقيل باصفهان وقيل بسجستان وهي اكثر بلاد الله حيات وكانوا في الجنة على احسن حال فابتلى آدم بالحرث والكسب وحواء بالحليض والحمل والطلاق ونقصان العقل والميراث **قوله** استقبلها بالاخذ الى آخره **قوله** قال انحرير الفتنة اني رحمة الله فالارض استقبلته وتلقته ومنه تلقيته وربته وانما يجعله من هذا مع ظهوره حيث استعمل بمن ليرتب عليه الاخذ والقبول والعمل وسائر ما يدخل في استقبال الرجل اعزته واحبائه فعلى هذا

(ولكم في الارض مستقر) موضع
استقرار او استقرار (ومتاع) اي تمتع
(الى حين) يريد به وقت الموت او القيامة
(فلتقى آدم من ربه كلمات) استقبلها
بالاخذ والقبول والعمل بها حين علمها

يكون من ربه حالاً من كلمات انتهى كلامه قال القفال رحمه الله أصل التلقي هو التعرض ثم وضع موضع الاستقبال
 لأن الإنسان يستقبل من تعرض له ثم وضع موضع الأخذ والقبول لأن الإنسان إنما يستقبل ما يريد أخذه ولأن
 في استقبال الأمانة ومن يعظم قدره أكرامهم وأكرام كلمة الله تعالى بالقبول والعمل بما فيها وكان آدم يلقى الوحي
 أي يستقبله ويأخذه وقال شرف الدين الطيبي وعلى تقدير أن يفسر تلقي الكلمات بما قيل فقوله وإنما لم يجعله من هذا
 مع ظهوره ليترتب عليه الأخذ إلى آخره فيه بحث لأن الترتيب المذكور إنما يتأتى بعد صحة استعمال اللفظ
 في المعنى الذي هو فيه غير ظاهر فكيف يصح جعل الترتيب جهة لصحة الاستعمال والصواب أن يقال لأن تلقي
 الكلمات لا يترتب على الإهباط بل مترخ بخلاف الاستقبال فإن ابتداءه وهو الانتظار إلى الكلمات حصل عقبيه
 بلا تراخ إلا أنه يعارض بما يدل عليه قوله تعالى فتاب عليه من ترتب التوبة على التلقي بمعنى التلقن لأعلى التلقي
 بمعنى الاستقبال والانتظار إلى الكلمات ولا عبرة بالدليل مع قيام ما يعارضه والأظهر أن يقال كل واحد من
 الاستقبال والتلقن والتوبة عليه يترتب على الإهباط بلا تراخ من حيث أنه لم يتخلل بينهما امر اجنبي عنهما فأمثال
 ذلك يقدر عند أهل العربية مما لا تراخي بينهما * وروى عن شهر بن حوشب مكث آدم ثلاثمائة سنة لا يرفع رأسه
 حياءً وقال ابن عباس رضي الله عنهما بكى آدم وحواء على ما فاتهما من نعيم الجنة كذا في رواية محيي السنة مائتي
 سنة ولم يأكلوا ولم يشربا أربعين يوماً ولم يقرب آدم حواء مائة سنة وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه
 قال لو جمع بكاء أهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح لكان بكاء آدم أكثر من تصور ما جرى على آدم من الحياء والبكاء
 بسبب إقدامه على هذه الزلة الصغيرة فقدما تضح عنده عظم شأن المعصية وإن كانت صغيرة ووخامة امر الجريمة
 وإن كانت يسيرة وإن آدم عليه السلام إذا لم يستن على التوبة إلا بما ذكر مع كونه مسجوداً لكافة الملائكة
 وعلا رأسه تاج الوصلة وفي وسطه نطاق القرية لا أحد قدماه في الرتبة ولا شخص مثله في الرفة يتلى عليه النداء في
 كل لحظة يا آدم يا آدم قالوا أحدهم ما مع كونه مستغرفاً في بحار الذنوب والمعاصي أولي بذلك وأحرى يا صاحب الذنوب
 المبدأ أن لك أن تتوب يا صاحب الذنوب ذنبك في الكتاب مكتوب يا صاحب الذنوب أنت غدا بالذنوب مطلوب روى
 عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال كان فيمن كان قبلكم رجل قتل نسعا وتسعين نفساً فسأل عن أهل الأرض فدل
 على راهب فأتاه فقال له هل للقائل من توبة قال لا فقتله فكم له بمائة ثم سأل عن أهل الأرض فدل على رجل
 عالم فأتاه فقال أنه قتل مائة نفس هل من توبة فقال نعم ومن يحول بينه وبين التوبة انطلق إلى أرض كذا وكذا
 فأنه ناسا يعبدون الله تعالى فأعبد معهم ولا ترجع إلى أرضك إنما أرض سوء فأنطلق حتى أتى نصف الطريق فأتاه
 ملك الموت فأختمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاء ناساً مقبلاً بقلبه إلى الله تعالى
 وقالت ملائكة العذاب أنه لم يعمل خيراً قط فأتاهم ملك في صورة آدمي وتوسط بينهم فقال قيسوا ما بين الأرضين
 فأيها كان أدنى فهو له فقياسوه فوجدوه أدنى إلى الأرض التي سيراها قبضته ملائكة الرحمة رواء مسلم وعن ثابت
 البناني أنه بلغنا أن إبليس قال يارب أنك خلقت آدم وجعلت بيني وبينه عداوة فسلطني عليه فقال الله سبحانه
 وتعالى جعلت صدورهم لك مسكن فقال رب زدني فقال لا يولد ولا يولد له الأولاد فظنيره فقال رب زدني قال تجرى
 فيهم مجرى الدم فقال رب زدني قال اجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الأموال والأولاد فقال فشكا آدم إبليس
 إلى ربه فقال يارب أنك خلقت إبليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضاء وسلطته علي وأنا لا أطيقه إلا بك فقال
 الله تعالى لا يولد لك ولد ولا تأكل به ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدني قال الحسنه بعشر أمثالها قال
 رب زدني قال لا أحب عن أحد من ولدك التوبة ما لم يفرغ وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع
 الشمس من مغربها رواء مسلم وعن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه قال كنت إذا سمعت حديثاً يفهمني الله منه
 بما يشاء ينمى وإذا حدثني أحد من الصحابة استخلفتني فإذا حلف صدقته وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال
 سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يذنب ذنباً فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين فيستغفر
 الله تعالى لا يغفر له ثم قال والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم إلى قوله لذنوبهم **سئل** قوله على أنها استقبلته وتلقته
 قدم أن تلقى الشيء في الأصل عبارة عن التعرض للقائه والوصول إليه وإن تلقاه بمعنى لقبه ثم أنه بطنق على
 استقباله لما فيه من التعرض للقائه وإذا كان هذا أصل الكلمة وكان من تلقى رجلاً فقد تلقى كل واحد منهما

وقرأ ابن كثير بنصب آدم ورفع الكلمات
 على أنها استقبلته وتلقته وهي قوله تعالى
 ربنا ظننا أنفسنا الآية وقيل سبحانه
 اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك
 لا إله إلا أنت ظلمت نفسي فاعف عني أنه لا يغفر
 الذنوب إلا أنت

صاحبه و اضيف الاجتماع اليهما صلح ان يشتركا في الوصف بذلك فيقال كل ماتلقية فقد تلقاك فيجوز ان يقال
تلقى آدم كلمات اى استقبلها بالاخذ والقبول وتلقى آدم كلمات بنصب آدم ورفع كلمات على معنى جاءته عن الله
كلمات قال الامام الواحدى وذلك ان من الافعال ما يكون اسناده الى الفاعل كاسناده الى المفعول وذلك نحو
اصبت ونلت ولقيت تقول نالنى خير ونلت خيرا واصابنى خيرا ولقينى زيدا ولقيت زيدا واذا كان معانى
هذه الافعال على ما ذكرنا كان نصب آدم ورفع الكلمات كرفع آدم ونصب الكلمات من حيث المعنى ومعنى تلقى
آدم من ربه الكلمات هو ان الله تعالى اللهم آدم فاعترف بذنبه وقال ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن
من الخاسرين فهذه الآية المعنية بالكلمات في قول الحسن وسعيد بن جبير ومجاهد وعن ابن عباس رضى الله عنهما
قال لما اصاب آدم الخطيئة فزع الى كلمة الاخلاص فقال لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسى
فاغفر لى انك خير الغافرين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسى فارحنى انك خير الراحين لا اله
الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسى فب على انك انت التواب الرحيم * وقال عبد الله بن مسعود
رضى الله عنه ان احب الكلام الى الله ما قال ابو نادم حين اقرت الخطيئة سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك
وتعالى جددك لا اله الا انت ظلمت نفسى فاغفر لى فانه لا يغفر الذنوب الا انت وليس في رواية التيسير ولا الكشف لفظ
جل ثناؤك ورواية الراغب هكذا قال ارايت ان تبت تبت على وأعدتني الى الجنة ورواية الامام ان تبت واصلحت
تردني الى الجنة **قوله** يارب ان تبت واصلحت ارجعني انت الى الجنة **قوله** ارجعني اسم فاعل من رجعه رجعا لا من
رجع هو بنفسه رجوعا اضيف الى مفعوله الذى هو ياء المتكلم وانت فاعله لاعتماده على الف الاستفهام وقد سد
مسد خبر ارجعني من حيث انه مع فاعله الظاهر كلام تام يصح السكوت عليه من غير افتقار الى تقدير خبر وهو معنى
قولهم ان الفاعل الظاهر للصفة الواقعة بعد حرف النفي او الف الاستفهام في هذا الموضع سناد مسد الخبر وليس
معناه انه حذف خبرها واقيم فاعلها مقام الخبر فقوله ارجعني انت مثل اقام فهو مبتدأ بالاتفاق لكونها رافعة
لظاهر فان انت ظاهر تقدير ارجعني انه بارز غير مستتر وان كان ضمير بحسب الاصطلاح ويجوز ان يكون انت مبتدأ
بالمعنى المشهور وهو الاسم المجرد عن العوامل اللفظية مسندا اليه وارجعني خبره قدم عليه للاهتمام قال صاحب
الكشف قيل ان لفظ ارجعني صح من نسخة المصنف بتخفيف الياء ومن نسخة زين المشايخ بتشديد ها وهو السماع
وتوجيه التشديد مشكل الا ان يجعل جمعا وهو مستبعد ايضا قال قلت لاستبعاد مع ظهور كونه من اسلوب
ألا فارحونى يا اله محمد * وانت على هذا مبتدأ قدم عليه خبره انتهى كلامه اى لا يجوز ان يكون انت فاعلا للصفة لما
تقرر من ان الفعل وشبهه اذا اسند الى الظاهر لا يثنى ولا يجمع وقال التحرير التفتازانى ما وقع في نسخة زين المشايخ
من تشديد الياء فحمله على سهو القلم اقرب من ان يجعل ارجعني جمعا مضافا الى ياء المتكلم واقعا خبر انت اى انت
ارجعون اياى الى الجنة كما في قوله الافارحونى اى يا عباد الله محمد حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه واعرب
باعرابه واذالم يصح التنظير به عاد الاستبعاد وقال التحرير ايضا وعلى النسختين فوق وقع الجملة الاستفهامية جزاء
الشرط محل بحث انتهى كلامه قيل هذا كلام مخالف لما ذكره في المطول من بحث تعليق الفعل بالشرط فانه قال
فيه وكل واحدة من ان واذ والتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط في المستقبل حيث كان كل
واحدة من جلتي الشرط والجزاء فعلية استقبالية اما الشرط فظاهر لانه مفروض الحصول في المستقبل فيمتنع
كونه اسمية مفيدة للثبوت او فعلية ماضوية واما الجزاء فلان تعليق حصوله على حصول الشرط ويمتنع تعليق
حصول الحاصل الثابت على حصول ما يحصل في المستقبل نحو ان يترتب على امر بخلاف الشرط فانه مفروض
في الاستقبال فلا يكون طلبيا ثم قال بعد اسطر وتأويل الجزاء الطلبى بالخبرى وهم لانه ليس مفروض الصدق
كالشرط بل هو مترتب عليه وجوابه فظاهر لان قوله الجزاء يجوز ان يكون طلبيا ليس معناه ان كل جملة طلبية يجوز
وقوعها جزاء الشرط اذالم يمنع من ذلك مانع واداة الاستفهام مانعة من وقوع الجملة الاستفهامية جزاء لما تقرر
ان كل واحد من الشرط والاستفهام لا يتقدمه شئ مما في خبره فقوله عليه الصلاة والسلام * يارب ان تبت واصلحت
ارجعني انت اليها * اى وقت توبتى واصلاحي قال في المطول قول المصنف واما تقييد الفعل بالشرط فيه تنبيه على ان
الشرط قيد للفعل مثل المفعول ونحوه فان قولك ان تكرمنى اكرمك بمنزلة قولك اكرمك وقت اكرامك اياى ولا يخرج
الكلام بتقدمه هذا القيد عما كان عليه من الخبرية والانشائية فالجزاء ان كان خبر الجملة خبرية نحو ان حدثت

وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال
يارب ألم تخلقنى بيدك قال بلى قال يارب ألم تنفخ
فى الروح من روحك قال بلى قال ألم تسكنى
جنتك قال بلى قال يارب ان تبت واصلحت
ارجعني انت الى الجنة قال نعم

اكرمك بمعنى اكرمك وقت مجيئك وان كان انشاء فالجملة انشائية نحو ان جاءك زيد فاكرمه اي اكرمه وقت مجيئه الى هنا كلامه وفيه تصريح بان الشرط في حيز الجزاء وقالت عائشة رضي الله تعالى عنها لما اراد الله ان يتوب على آدم طاف بالبيت سبعا والبيت يومئذ ربوة فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال اللهم انك تعلم سرى وعلانيتي فاقبل معذرتي وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي وتعلم ما في نفسي فاغفر لي ذنبي اللهم اني اسألك ايمانا يابشر قلبي ويقبنا صادقاً حتى اعلم انه لن يصيبني الا ما كتبت لي وارضى بما قسم لي فاوحى الله تعالى الى آدم يا آدم قد غفرت لك ذنبك وما يأتيني احد من ذريتك فيدعوني بمثل الذي تدعوني به الا غفرت له ذنبه وكشفت همه وغمه ونزعت الفقر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريد ها و قبل او وحى الله تعالى اليه ان من اذنب ذنباً صغيراً او كبيراً ثم ندم واعتذر وعزم على ان لا يعود فأتى اتوب عليه فتلقي آدم ذلك من ربه وقبله وعمل به فتاب الله تعالى عليه اي ففضل عليه بقبول توبته ومعنى التوبة في اللغة الرجوع وفي الشرع رجوع العبد من المعصية الى الطاعة فالعبد يتوب الى الله اي يرجع اليه بالندم والاستغفار والله يتوب عليه بالمغفرة والرحمة وهو المعنى بقبول توبته قال الله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصبح فان الله يتوب عليه اي يقبل توبته بان يغفر ذنبه ويرحمه وقد يراد تاب الله عليه بمعنى وقفه للتوبة كما في قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي ثم وقفهم لها وهو ايضا بمعنى الرجوع في الحقيقة لان رجوعه تعالى على المذنب قد يكون بمغفرة ذنوبه وقد يكون بان يوقفه للتوبة والانتابة قال الراغب التوبة والانتابة والايوبة والاستغفار متقاربة وبحسب اختلاف الاعتبارات اختلفت العبارات فالانتابة الرجوع عن طريق الاضلال الى الهدى والايوبة رجوع القلب الى الحق والوقوف عليه والاستغفار طلب الغفران قولاً وفعلاً فانه تعالى يغفر به ما تقدم من الذنب والتوبة التامة المعتد بها ترك الذنب والندم عليه والعزم على ان لا يعود اليه وتدارك ما تقدم برده المظالم مظلمة الخلق في اموالهم واعراضهم ومظلمة الخالق باعادة المتروك من العبادات واذابة ما استفاد جسمه من الشهات الا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام * كل لحم نبت من السحت فالنار اولى به * والثواب يقال في العبد وفي الرب فالعبد تائب الى الله عز وجل والله تائب على عبده وجمع في قوله هو الثواب الرحيم بين الصفتين تنبيهاً على انه من ترك ذنبه لا يخليه من الاحسان اليه الى هنا كلامه **قوله** واصل الكلمة الكلام وهو التأثير المدرك باحدى الحاستين السمع والبصر كاللحاح والجراحة **قوله** قال الراغب الكلام المدرك باحدى الحاستين السمع والبصر فاللحاح مدرك بحاسة السمع والجراحة بحاسة البصر فكلمته جرحه جراحة بان اثرها انتهى كلامه ولا خفاء في ان الكلام هو التأثير وانما الخفاء في توصيفه بكونه مدركاً باحدى الحاستين فان المدرك بحاسة السمع هو الكلام المؤثر في النفس لا تأثيره والمدرك بحاسة البصر هو آلة الجراحة لانفس الجراحة التي هي اثر التأثير فيها فانه نسبة معقولة غير مدركة بالحواس فالعبارة الفاضحة ان يقال الكلام هو التأثير المدرك بالاضافة وان يقال كاللحاح وآلة الجراحة وفي شرح الرضى قيل ان اشتقاق الكلمة والكلام من الكلام وهو الجرح لتأثيرهما في النفس وهو معنى قول المصنف واصل الكلمة وهي اللفظة الدالة على معنى مفرد وتطلق ايضا على الجمل المنبذة مجازاً تسمية لكل باسم الجزء كما في قوله تعالى تعالوا الى كلمة وفسرها بقوله ان لا نعبد الا الله الخ وفي قوله كلانا كلمة يريد بها قوله رب ارجعون الخ وفي قوله عليه الصلاة والسلام اصدق كلمة قالها شاعر العرب كلمة لبيد

الاكل شئ ما خلا الله باطل * وكل نعيم لا محالة زائل *

فسمى هذا البيت كلمة **قوله** فتاب عليه عطف على الجملة التي قبلها ولا بد من تقدير جملة قبلها اي فقال لهما **قوله** وانما رتبته يعني انه تعالى رتب قوله فتاب عليه بالفاء على قوله فتلقي آدم من ربه كلمات لتضمن تلقى الكلمات ايداعاً على التفسير المذكور وقد فسرت تلقى الكلمات بالعمل بها حين عملها وتضمن الكلمات اياه على التفسير الاول والثاني ظاهر واما على التفسير الثالث فيقال ان المراد بقوله ان تبت واصلحت الخ ان يقال يارب اني تبت واصلحت واذا كنت تبت واصلحت فهل انت راجعي الى الجنة وانما قلنا المراد هو هذا لان المقام مقام اظهار التوبة ومقام الانتظار الى قبول التوبة والرجوع بالرحمة **قوله** واكتفى بذكر آدم اي اكتفى الله سبحانه وتعالى بذكر توبة آدم حيث قال فتلقي آدم الآية ولم يذكر توبة حواء ولم يقل فتاب عليه بالفاء على قوله فتلقي آدم من ربه كلمات لتضمن تلقى الكلمات تابعة للرجال طوى ذكرهن في القرءان والحديث الا نادراً **قوله** الرجوع على عبادته بالمغفرة اي ان يكون تاب الله عليه بمعنى رجوع عن عقوبته الى عفوه وغفرانه **قوله** او الذي يكثر اعانتهم على التوبة اي ان يكون بمعنى وقفه

وواصل الكلمة الكلام وهو التأثير المدرك باحدى الحاستين السمع والبصر كاللحاح والجراحة والحركة (فتاب عليه) رجوع عليه بالرحمة وقبول التوبة وانما رتبته بالفاء على تلقى الكلمات لتضمنه معنى التوبة وهو الاعتراف بالذنب والندم عليه والعزم على ان لا يعود اليه واكتفى بذكر آدم لان حواء كانت تبعاله في الحكم ولذلك طوى ذكر النساء في اكثر القرءان والسنن (انه هو الثواب) الرجوع على عبادته بالمغفرة او الذي يكثر اعانتهم على التوبة الرجوع فاذا وصف بها العبد كان رجوعاً عن المعصية واذا وصف بها الباري تعالى اريد بها الرجوع عن العقوبة الى المغفرة (الرحيم) المبالغ في الرحمة وفي الجمع بين الوصفين وعد لتائب بالاحسان مع العفو

للتوبة واما انه كما ذكره الجوهري وغيره قال الامام المراد من وصف الله تعالى بالتوابع المبالغة في التوبة وذلك من وجهين الاول ان واحدا من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذره فانه يقبل الاعتذار ثم اذا عاد الى الجنابة والى الاعتذار مرة اخرى فانه لا يقبله لان طبعه يمنعه من قبول العذر اما الله تعالى فانه يفعل بخلاف ذلك لانه انما يقبل التوبة لا لامر يرجع الى رقة طبع او جلب نفع او دفع ضرر بل انما يقبلها لمحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقي على هذه الحالة زمانا طويلا لكان يغفر له ما قد سلف ويقبله فصار بذلك مستحقا لان يوصف بالمبالغة في قبول التوبة وقيل انما هو التوابع على طريق قصر المسند اليه والثاني ان الذين يتوبون الى الله تعالى يكثر عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك ولما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضى حصول الثواب وكان الثواب من جهته تعالى نعمة ورحمة وصف تعالى نفسه مع كونه توابا بانه رحيم **قوله** كرر للتأكيد **قوله** كرر للتأكيد يعني ان المأمور به هبوط واحد وهو الهبوط من الجنة الى الارض فلم امر به مرتين فالتكرير متعلق بالحكي وهو الامر بقوله اهبطوا فلما كرر المحكي كررت الحكاية وهي قوله تعالى قلنا اهبطوا فان قلت فلم قدم ذكر تلي الكلمات عليه مع ان التوبة انما صدرت وهو على الارض فكان حقه ان تذكر بعد تقرير امر الهبوط والفرغ من ذكره قلنا ذلك التقديم لفرط الاهتمام بصلاح حاله و فراغ باله والخبار بالتجاوز عن هفوته وازاحة ماعسى يتشبث به الملائكة فيما زعموا في حقه وقد فضله عليهم وفيه بحث لان ما يتشبث به الملائكة في ذلك انما هو في المحكي ولا تقديم فيه وانما التقديم في الحكاية وليس فيها ما يتشبثون به في ذلك لانها بعد الوقوع بازمنة متداولة فابن احدهما من الآخر اللهم الان يقال القراء انما ثبت في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب الذي هو عليه الان قبل خلق آدم عليه السلام فجاز ان يطلع الملائكة فيه على زلة آدم ويطلعوا عقبيه على توبته وقبولها ويحول ذلك الى هنا كلامه ولا يخفى ان فرط الاهتمام بالخبار بازاحة ماعسى يتشبثون به فيما زعموا في حقه الاتري انه قد تعدى ما حدته وارتكب ما نهى عنه ومن هذا شأنه فكيف بعد المتشبث به وهو ان يفسد في الارض ويسفك الدماء يقتضى ان لا يبقى لهم مع ازاحة المتشبث ببيان تقيته وتطهير عنته ما يتشبثون به في زعمهم ذلك بقوة وقوعه منهم فانهم حين عاينوا زلته عليه السلام وان صح لهم ان يتشبثوا بها فيما زعموا في حقه عليه السلام ويجعلوا ذريعة الى تعييبه وتقيص شأنه الا انه تعالى باذنه الى ازاحتها والتجاوز عنها تزيها لساحته وتبنيها على جلاله قدره وعظم شأنه وبالجملة فرق بين ازاحة نفس ما يتشبثوا به بعفوه والتجاوز عنه وبين ازاحة تشبههم ومقصود التحرير هو الاول فلا بحث **قوله** ولا اختلاف المقصود الخ **قوله** وباختلاف المقصود وتعدده صار كأن الهبوط في نفسه متعدد مختلف بحيث لا يكون الثاني تكريرا للاول **قوله** ولا يتخلدون **قوله** مستفاد من قوله تعالى الى حين فانه يدل على ان سكوتهم في الارض الى مدة متناهية فان الحين بمعنى الوقت يصلح للاوقات كلها طالت اذ قصرت والمراد به ههنا فيما ذكره اهل التفسير حين الموت **قوله** فن اهتدى **قوله** اي وجد الطريق المستقيم من قولهم هديته الطريق فاهتدى اي عرفته فعرفه ومن ضله اي فقدته وانما قال في الاول دل وفي الثاني اشعر لان هبوطهم الى دار الدنيا مدلول لقوله ولكم في الارض مستقر وكونهم متعادين مدلول لقوله الى حين بخلاف اهباطهم للتكليف لانه تعالى عندها هباطهم الى الارض يتلبيهم بالطاعة ويجازيهم عليها بالجنة فانه انما يستفاد من نفوى الكلام لامن ظاهر النظام كأنه تعالى قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤذيكم مرة اخرى الى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع **قوله** والتنبيه **قوله** بالجر عطف على قوله لاختلاف المقصود ولم يقل اول التنبيه للاشعار بان التكرير للتنبيه المذكور متفرع على كونه ذلك التكرير لاختلاف المقصود ليس قسياله ومنفصلا عنه بالكيفية فانه لما رتب على ذكر الامر بالهبوط او لا ان ذلك الهبوط الى دار بلية وانهم يتعادون فيها ولا يتخلدون بل يستقرون ويتمتعون بها الى حين رتب على ذكره ثانيا ان ذلك الى دار تكليف يكافون فيها بامثال الاوامر واجتناب المناهي ويجازون على حسب اطاعتهم حكم الله تعالى فكان تكرير الامر بالهبوط على الوجه المذكور تبيها على ما ذكره وكان التنبيه المذكور متفرعا على ما قبله **قوله** باحد هذين الامرين **قوله** احدهما التعادي وعدم الخلود وثانيهما التكليف المؤدى الى الجزاء والحزم بالحساء المهمة ضبط الرجل اموره واحواله واخذها بالثقة **قوله** ان تعوقه **قوله** اي كافية في ان تمنعه عن مخالفة حكم الله تعالى **قوله** ولكنه نسي ولم نجد له عزما **قوله** استدر ان على قوله كافية للحازم كأنه قيل ولكنه لم يكن حازما ذاعرمة

(قلنا اهبطوا منها جميعا) كرر للتأكيد
 اولاً لاختلاف المقصود فان الاول دل على
 ان هبوطهم الى دار بلية يتعادون فيها
 ولا يتخلدون والثاني اشعر بانهم اهبطوا
 للتكليف فن اهتدى الهدى نجحوا من ضله هلك
 والتنبيه على ان مخالفة الحكم لله تعالى فكيف
 بالمتقن بهما ولكنه نسي ولم نجد له عزما

والعزم الاهتمام بالامر والتصلب فيه فلذلك لم تمنعه مخافة الهبوط المقترن بهما من المخالفة وضميرهما ومنهما راجع الى هذين الامرين وقوله وان كل واحد منهما عطف على قوله ان مخافة والنكال العقوبة والعبرة والضمير المجرور في به راجع الى كل واحد منهما والباء زائدة كافي قوله وكفى بالله والمصنف اقتبس هذا الكلام من قوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما اي فنتسى ولم يهتم بحفظه حتى غفل عنه ولم نجد له نصيب رأي وثباتا على الامر اي لم يكن له ذلك والا لوجدناه لكننا لم نجد له ذلك فلذلك ازاله الشيطان عنها ولو كان ذاعريمة وتصلب لم يزله ولم يستطع تغيره وقيل لم نجد له عزما على المخالفة وعدم قصده اليها بل انما وقع على سبيل الخطأ والنسيان **قوله** وقيل اي وقيل في وجه تكرير الامر بالهبوط ان الهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة الى السماء الدنيا والثاني من السماء الدنيا الى الارض قاله الجبائي **قوله** وهو كآرى **قوله** اشارة الى ظهور ضعف هذا القول وذلك من وجهين احدهما انه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها والضمير في منها عائد الى الجنة اذ لم يسبق ذكر السماء وذلك يقتضي ان يكون الهبوط الثاني من الجنة ايضا وثانيهما ان الهبوط الاول لو كان من الجنة الى السماء الدنيا والثاني من السماء الدنيا الى الارض لكان الملائم ان يذكر قوله ولكم في الارض مستقر ومتاع عقيب ذكر الهبوط الثاني لان الاستقرار في الارض والتمتع بها انما حصل بالهبوط الثاني ولما ذكر ذلك عقب ذكر الهبوط الاول فهم منه ان الهبوط الاول انما هو من الجنة الى الارض ويمكن دفع الوجه الثاني بان قوله ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين حال مقدر من الهبوط الاول ولا بعد في ان يقال اهبطوا من الجنة الى السماء الدنيا مقدرين الاستقرار في الارض والتمتع فيها الى حين ثم ان يؤمروا بالهبوط الثاني من السماء الدنيا الى الارض وذكر الامام وجهها آخر للتكرير وعده اقوى من الوجه الذي ذكره الجبائي ومن كونه لاجل التأكيد وهو ان آدم وحواء لما اتيا بالزلة امر بالهبوط فتابا بعد الامر بالهبوط ووقع في قلبهما ان الامر بالهبوط انما كان بسبب ازالة فبعد التوبة وجب ان لا يبقى الامر بالهبوط فاعاد الله تعالى الامر بالهبوط مرة ثانية ليعلم ان الامر بالهبوط ما كان جزءا على ارتكاب ازالة حتى يزول بزوال الهابل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر بالهبوط كان تحقيقا للوعد المتقدم في قوله اني جاعل في الارض خليفة الخ انتهى كلام الامام وفيه بحث لانه يستدعي ان يكون الهبوط الثاني بعد قبول التوبة ولا وجه له لكونه امرا بتحصيل الحاصل وذلك لان قبول توبة آدم عليه السلام انما وقع وهو في الارض فامر بالهبوط من الجنة الى الارض تكليف بتحصيل الحاصل وذلك ان صح لكونه غير واقع بالنص **قوله** وجبما حال في اللفظ **قوله** اي من فاعل اهبطوا اي مجتمعين في اصل اهبطوا بحيث لا يكون منكم احد غير هابط سواء كان ذلك الهبوط في زمان واحد او في ازمة متفرقة وهذا هو الفرق بين جاؤا جميعا و جاؤا معا فان قولك معا يستلزم مجيئهم جميعا في زمان واحد لمادلت عليه كلمة مع من الاصطحاب بخلاف جميعا فانها لا تفيد الا انه لم يتخلف احد منهم عن المجيء من غير تعرض لاتحاد الزمان وذلك لان الجمعية المطلقة انما تقتضي اشتراك شيئين او اشياء في اصل الحكم لان يكون ذلك الاشتراك في زمان واحد او ازمة متفرقة ولهذا قالوا معنى قولهم الواو للجمع المطلق انها تفيد ثبوت الحكم للتابع والتبوع من غير تعرض لتقدم او تاخر او معية بل يكفي اشتراك الكل في اصل المعنى بحيث لا يخرج عنه واحد منهم كالهبوط ههنا وقوله ولذلك اي ولكونه تأكيدا في اصل المعنى وتقرير لما افاده قوله اهبطوا من غير دلالة على معنى زائدة عليه لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد كما لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط في مكان واحد لان التأكيد انما يؤتى به لتقوية ما يفيد الحكم الاول للافادة امر جديد فلما لم يكن الاجتماع في زمان او مكان مما لا يفيد الاول لم يكن ذلك مستفادا من التأكيد ايضا قال الامام ابو منصور ذكر هبوطهم جميعا ولم يرد به هبوط الكل على طريق القران والاجتماع حتى لو كانوا اهبطوا فرادى متفرقين لم يخرجوا عن عهدة الامر بل المراد هو الجمع في التحصيل اي يجب عليهم تحصيل الهبوط مطلقا عن وصف التفرق والاجتماع وهكذا نقول في قوله فمجد الملائكة كلهم اجتمعون ان ذلك ليس باخبار عن مجود كل الملائكة بطريق المقارنة دون التفرق بل جائز ان يكونوا سجدوا جملة في حالة واحدة او متفرقين ولفظ الكل واجمعون للتأكيد فهذا مثله الى هنا كلامه وفي شرح الرضى قال المبرد والزجاج في قوله فمجد الملائكة كلهم اجتمعون ان كلهم دل على الاحاطة واجمعون دل على ان السجود منهم في حالة واحدة وليس بشئ لانه اذا قلت جاءني القوم اجمعون فعناه الشمول والاحاطة اتفاقا منهم لاجتماعهم في وقت واحد فكذا يكون مع تقدم لفظ كلهم فكأنها كرها ترادف لفظين

ان كل واحد منهما كفى به تكالفا لردان
تذكر وقيل الاول من الجنة الى السماء الدنيا
الثاني منها الى الارض وهو كآرى
جميعا حال في اللفظ تأكيد في المعنى كأنه
يل اهبطوا انتم اجمعون ولذلك لا يستدعي
اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد
كقولك جاؤا جميعا

بمعنى واحد وائى محذور فى ذلك مع قصد المبالغة وقال الشريف المحقق كون جاني القوم اجمعون بمعنى الشمول والاحاطة مما لا نزاع فيه لكن لما جمع بين كلهم واجمعون جله بعضهم على المبالغة فى الشمول والاحاطة لكثرة الملائكة كثرة غير محصورة ولاحظ بعضهم ان اجمعون بحسب اصل الاشتقاق يدل على الاجتماع فلا يعد قصد ذلك المعنى مع تلك المبالغة تكثير الفائدة انتهى كلامه **قوله** الشرط الثانى مع جوابه جواب الشرط الاول **قوله** فالاول قوله تعالى فاما يا تينكم منى هدى فاما اصلها ان التى للشرط زيدت عليها ما لتأ كيد اداة الشرط التى قبلها ثم ادغمت النون الساكنة فى الميم فصارت ادخلت عليها الفاء لترتيب اتيان الهدى على الهبوط وتعقيبه به والشرط الثانى قوله تعالى فمن تبع هداى على ان تكون كلمة من فيه شرطية كما اجمع عليه المفسرون وقال ابو حيان ويجوز عندي ان تكون موصولة بل يترجم ذلك بقوله فى قسمه والذين كفروا وكذبوا فاقى به موصولا ودخول الفاء على الجملة الخبرية جائز فى مثله فان كانت من شرطية كان تبع فى محل الجزم وكذا قوله فلا خوف لكونها شرطا وجزاء وان كانت موصولة فلا محل لتبع وقوله فلا خوف عليهم جواب الشرط الثانى والفاء جوابية على تقدير ان تكون من شرطية وعلى تقدير كونها موصولة فهو خبر المبتدأ دخلت الفاء عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط وحكى صاحب التيسير عن الامام ابى منصور رحمه الله انه قال قوله تعالى فاما يا تينكم منى هدى لم يذكر على سبيل الشرط بل المراد به التحقيق ومعناه ليا تينكم منى كتاب هادور رسول هاد وقال هذا جائز فى اللغة ثم نقل عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال ليس هذا بشرط وان كان ظاهرا شرطا الا يرى انه لا جواب له والمصنف لم يرض بهذا الكلام حيث جعله شرطا وجعل الشرط الثانى مع جوابه جوابا له كما فى قولك ان جئتني فان قدرت احسنت اليك **قوله** ولذلك حسن تأ كيد الفعل بالنون وان لم يكن فيه معنى الطلب **قوله** واعلم ان الاصل فى نون التوكيد ان تلحق باخر فعل مستقبل فيه معنى الطلب كالامر والنهى والاستفهام والتمنى والعرض نحو اضربن زيدا ولا تضربن وهل تضربنه وليتك تضربن مثقلة ومحففة واختص بما فيه معنى الطلب لان وضعه لتأ كيد والتأ كيد انما يليق بما يطلب حتى يوجد ويحصل فيقتنم هو بوجدان المطلوب ولا يليق بالخبر المحض لانه قد وجد وحصل فلا يناسبه التأ كيد واختص بالمستقبل لان الطلب انما يتعلق بما لم يحصل بعد ليحصل وهو المستقبل بخلاف الحال والماضى لحصولهما والمستقبل الذى هو خبر محض لا تلحق نون التوكيد باخره الا بعد ان يدخل على اول الفعل ما يدل على التأ كيد ككلام القسم وان لم يكن فيه معنى الطلب لان الغالب ان المتكلم يقسم على مطلوبه ولحقت ايضا باخر فعل شرط مؤكدة اداته بما المزيدة نحو اما ترين اجراء له مجرى القسم فى انه لما اكد اول الشرط بما المزيدة اكد آخره بنون التأ كيد كما ان القسم لما اكد اوله باللام اكد آخره بالنون نحو والله لا فعلن وذهب الزجاج والمبرد الى ان الفعل الواقع بعد ان الشرطية المؤكدة بما يجب تأ كيد بالنون قالا ولذلك لم يأت التنزيل الاعليه نحو فاما نذهب بك واما يترغحك فاما ترين وذهب سيويه الى انه جائز لا واجب لكثرة ما جاء منه فى الشعر غير مؤكدة فكثرة مجيئه غير مؤكدة تدل على عدم الوجوب فمن ذلك قوله

يا صاح اما تجدني غير ذى جدة * فما التخلي عن الخلان من شيمى *

والمصنف اختار ما ذهب اليه سيويه حيث قال حسن تأ كيد الفعل بالنون ولم يقل وجب **قوله** وانما جيبى بحرف الشك الخ **قوله** يعنى ان الظاهر ان المقام مقام اذا دون ان فان الاصل فى ان تستعمل فى المعانى المحتملة المشكوكه وفى اذا ان تستعمل فى المعانى المقطوعة الوقوع واتيان الهدى وان كان لا يجب عليه تعالى عندنا بناء على انه لا يجب عليه تعالى شئ لكنه من الامور المقطوعة الوقوع بناء على انه تعالى وعده وقدره ووعده لا يخلف وتقديره لا يخالف فكان المقام مقام اذا فلم جيبى بكلمة الشك **قوله** واتيان الهدى كائن **قوله** جنة اسمية فى محل نصب على الحالية بدون الضمير كما فى قولهم آتيك والجيش قادم والمترلة القائلون بالتحسين والتفخيح العقليين وان اتيان الهدى اللطف واصلمح للعبد والمطوف ورعاية الاصلح واجبان على الله تعالى عندهم فيكون اتيان الهدى قطعى الوقوع واجبا عليه تعالى لان الحكيم لا يخل بالواجب يجيبون عن ايراد كلمة الشك فى هذا المقام بان الهدى فى الآية عبارة عن بعثة الرسل وانزال الكتب وما واجب عليه تعالى من الهدى ليس الهدى بهذا الوجه فانه تعالى اذ لم يعشر سولا ولم ينزل كتابا كان الايمان به وتوحيده واجبا لما ركب فيهم من العقول ونصب لهم من الادلة ومكنهم من النشر والاستدلال بل الواجب عليه هو الهدى فى الجملة وهو يحصل فلما لم يكن الهدى بانزال الكتب وارسال الرسل لازم التحقيق قطعى

(فاما يا تينكم منى هدى فمن تبع هداى
فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) الشرط
الثانى مع جوابه جواب الشرط الاول
وما مزيدة اكدت به ان ولذلك حسن
تأ كيد الفعل بالنون وان لم يكن فيه معنى
الطلب والمعنى ان يا تينكم منى هدى بازال
او ارسال فمن تبعه منكم نجا وراز وانما
جيبى بحرف الشك واتيان الهدى كائن
لا محالة لانه محتمل فى نفسه غير واجب
عقلا

الوقوع جيء بكلمة الشك ايذانا بذلك والجواب عنه اصل اهل السنة الذاهبين الى انه تعالى لا يجب عليه شيء ظاهر لان اتيان الهدى على اي وجه كان اذالم يجب عليه تعالى شيء كان محتملا في نفسه على معنى انه تعالى ان شاء هدى بالانزال والارسال وان شاء تركه كان كذلك بالنظر الى نفسه من الامور المحتملة المشكوكه فجيء بكلمة الشك ايذانا بذلك الا ان جانب وقوعه لما كان راجحا نظرا الى فضله ورحته اكدت كلمة ان بما واكد الفعل بالنون ايماء الى رجحان جانب الوقوع **قوله** وكرر لفظ الهدى ولم يضم **قوله** يعني ان الظاهر ان يقال فن تبعه بدل قوله فن تبع هداى لتقدم ذكر الهدى وارباب البلاغة يستعملون تكرير اللفظة الواحدة في الجملة الواحدة ويأتون بدل الثانية بضمير يعود الى الاولى فلم وضع المظهر موضع المضمير في هذه الآية فاجاب عنه بان قباحة التكرير انما هي اذا اريد بالثانية عين ما اريد بالاولى واما اذا اريد بها مغاير لما اريد بالاولى فلا استقباح كما في هذه الآية فان المراد بالهدى الاول ما يكون بارسال الرسل وازال الكتب لا ما يشمله ويشمل ايضا ما يكون باعطاء العقل ونصب الادلة وتمكينهم من النظر والاستدلال والمراد بالهدى الثاني ما هو اعم واشمل من الاول لتناوله ما اتاهم من قبل الشرع وما اتاهم بما ركب فيهم من العقل والدليل على ان المراد بالثاني ما هو اعم من الاول ان اتباع الهدى الشرعى انما يؤدى الى انتفاء الخوف والحزن على المتبعين اذا روى الهدى العقلي مع رعايته فان اتباع الهدى الشرعى انما يتأتى بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم وتصديقه انما يتأتى برعاية مقتضى العقل وان يستدل على صدقه بانه تعالى صدقه بخلق المعجزات في يده والحكيم لا يصدق الكاذب و اشار المصنف الى هذا المعنى بقوله فن تبع ما اتاه من قبل الشرع مراعى فيه ما يشهد به العقل وفي جعل ما اتى به الرسل وبينوه من الاحكام الاعتقادية والعملية وما اقتضاه العقل ودل عليه من الاحكام الاعتقادية اذلا مدخل للعقل في الاحكام العملية عند الاشاعة مرادا بالهدى الثاني مسامحة ظاهرة لانها ليسا من قبيل الهداية بل هما من الامور المدلول عليها * قيل كون المراد بالهدى الثاني ما هو اعم مخالف لما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى * واجيب بانه اكثرى لا كلنى قال الراغب ان قيل نفي الخوف والحزن عن الاولياء مع انه تعالى وصفهم بهما في مواضع نحو قوله يخشون ربهم ويخافون سوء الحساب وقوله ويرجون رحمة ويخافون عذابه قيل اماننى الخوف والحزن عنهم فقد قيل لفظه الخبر ومعناه النهى كقوله لا تخافوا ولا تحزنوا وقيل هو خبر لكنه تعالى مدحهم بهما في الدنيا وحثهم عليهما وآمنهم منهما في الآخرة كما روى من خاف الله تعالى في الدنيا آمنه الله في الآخرة ولهذا حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا حين دخل الجنة الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور يعنون انا كنا نخاف في الدنيا ما بعد الموت فاذهب الله عنا ما كنا نقيه من الخوف والاشفاق في الدنيا من ان نفوتنا كرامة الله التى نلناها الآن وايضا فان الخوف الذى مدح به المؤمنون وحثوا عليه ليس يراد به استشعار الرعب المترقب مضرته وانما يراد به فعل الخيرات المأمور بها المذكور في قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون والكف عن المعاصى ونهى النفس عن الهوى المذكور في قوله واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى والخوف والحزن المنفيان عنهم استشعار النعم الذى يكون من ذوى العدوان ولذلك يروى عن امير المؤمنين على رضى الله عنه لا يرجون الا امر ربه ولا يخافن الا من ذنبه فان الخوف توقع مكروه عن اماراة وذلك للذنب فانه يتوقع المكروه لعلمه بذنبه والفاضل خسرو رحمة الله لم يتعرض لواحد من هذه الوجوه واول الآية على وجه يفهم من تقريره ان مقصوده من ذلك التأويل دفع ما اورده الراغب بقوله ان قيل الخ والتأويل قوله فلا خوف عليهم اى ليس من شأنهم ان يخاف عليهم من حقوق مكروه فضلا عن ان يحل بهم ويقع عليهم ذلك المكروه يعنى العقاب لان خوف حقوق العقاب على شخص لا يكون الا باستحقاقه العقاب وهو لا يكون الا بمباشرة المنهى عنه والمفروض انه قد اتبع الهدى بحقه علما وعملا بالاقدام على ما يلزم والاجام بما يحرم وداوم عليه الى ان مات كما قال الامام ابو منصور فن تبع هداى اى تبعه ودام عليه حتى مات ومن هذا شأنه كيف يخاف عليه ان يلحقه عقاب وبهذا لا يتأتى ان يخافوا في انفسهم من ان يزول عنهم حالهم بان يباشرو المنهى عنه لما تقررت ان الولي يجوز ان يسقط عن مرتبة الولاية دون النبي ولهذا قال تعالى فلا خوف عليهم ولم يقل فلا يخافون فقدر هذا كلامه بعبارة مع توضيح من قبلنا **قوله** ولا هم ممن يفوت **قوله** اى ولا هم بحيث يفوت عنهم ما يحبونه من الطاعات والعبادات الواجبة والندوبة كما هو مقتضى اتباع الهدى بحقه علما وعملا فيحزنوا على فوته **قوله** فالخوف على المتوقع **قوله** فيما يستقبل من الزمان من المكروه لوجود امارته المفضية اليه كباشرة

تكرر لفظ الهدى ولم يضم لانه اراد بالثاني
عم من الاول وهو ما اتى به الرسل
اقتضاء العقل اى فن تبع ما اتاه مراعى
فيه ما يشهد به العقل فلا خوف عليهم
فضلا عن ان يحل بهم مكروه ولا هم ممن
فوت عنهم محبوب فيحزنوا عليه فالخوف
على المتوقع والحزن على الواقع

الذنب ههنا والحزن انما يكون على ما حصل في الحال من فوت المحبوب كترك الواجب والندوب وهو تقريع على التفسير السابق اي اذا تقرر ما ذكرنا ظهر ان كل واحد من الخوف والحزن على ما ذاب يكون منه قبل حلوله به لامر ان حقوق العقاب انما يكون بمباشرة الذنب التي امارته مفضية ومباشرة الذنب لا بد ان يخاف من حلول ما يؤدى هو اليه فان خوف من حلوله لازم لذلك الحلول وقد نفي الله تعالى هذا اللازم ونفي اللازم اوضح بينة وادل شاهدا على نفي المزوم فلما نفي عنهم اللازم وهو الخوف ثبت انتفاء المزوم عنهم وهو العقاب واثبات انتفاء المزوم بهذا الوجه أكد وابلغ في اثبات الثواب لهم من دعوى ثبوته صريحاً بناء على ان نفي الحزن عنهم عبارة عن اتيانهم الطاعات واتيانهم مزوم للثواب ومقتضى له يقتضى الوجود وثبوت المزوم بينة واضحة لثبوت اللازم فلذا بين انهم لا يفوت عنهم شيء من الطاعات لان ذلك أكد في اثبات لازمه الذي هو الثواب من بيان ثبوته لهم صريحاً لكونه اثباته بالبينه وفي قوله ولاهم يحزنون اشارة الى اختصاصهم بانتفاء الحزن وان غيرهم يحزن ﴿قوله وقري هدى﴾ اي بقلب الالف المقصورة ياء وادغامها في ياء المتكلم وهي لغة هذيل فانهم يقلبون الالف المقصورة ياء ويدغمونها في ياء الاضافة اذا اضيف ما فيه الالف المقصورة الى ياء المتكلم فيقولون في عصاي وقفاي عصي وقفي بناء على ان الاصل في ياء الاضافة ان يكون ما قبلها مكسوراً لتوافقهما كما في نحو غلامي ولم يأت لهم ذلك في نحو عصاي وهو اي لانه لا يمكن تحريك الالف مع بقائه الفا وانما تقلب اذا اخرجت عن جوهرها وانقلبت حرفاً آخر اي همزة فلما لم يقدر و اعلى تحريك الالف وجعلها مكسورة قلبوها الى ما هو اخت الكسرة وهي الياء فاجتمع ياء ان اولاهما ساكنة فادغمت في الثانية وهذه لغة مطردة عندهم الا ان تكون الالف للتثنية فانهم يثنونها نحو جاني مسلمي و غلامي ﴿قوله ولاخوف بالفتح﴾ اي وقري ولاخوف بفتح الفاء على ان تكون كلمة لاهي التي لنفي الجنس وتسمى لا التبرئة وقد تقرر ان اسمها اذا كان نكرة مفردا اي غير مضاف ولا مشابها له يكون مبنيا على ما ينصب به سواء كان واحدا نحو لارجل او مثني نحو لارجلين او جمعا مذكرا سالما نحو لاسلمين او جمعا مؤنثا سالما نحو لاسلمات لتضمنه معنى الحرف وهو من الاستغرافية وفي قراءة لاخوف بالرفع والتنوين تكون كلمة لاهي المشبهة بليس وهي تعمل عمل ليس على اللغة المجازية لمشايتها بليس في النفي والدخول على المبتدأ والخبر ولا تعمل عند بني تميم لعدم اختصاصها بالاسم او الفعل فلم تعمل قياسا على حروف العطف والاستفهام وارتفاع الجزئين بعدها بالابتداء عندهم فلو جعلت في الآية غير عاملة عمل ليس يكون خوف اسمها وعليهم في محل الرفع خبرها وهذا اولي مما قبله لوجهين احدهما ان عملها عمل ليس قليل وثانيهما ان الجملة التي بعدها وهي ولاهم يحزنون يتعين ان تكون لافها غير عاملة لانها لا تعمل في المعارف فاذا جعلت غير عاملة في الجملة الاولى ايضا تكون مشاكلة للثانية وهي اولي وقدمت في لاريب فيه ان القراءة بالفتح نص في الاستغراق من حيث ان نفي الجنس يستلزم نفي جميع افراده ولو ثبت شيء من افراده لثبت الجنس في ضمنه فلا يصح ثبوت الجنس حينئذ واما القراءة بالرفع والتنوين فنظاهرة في الاستغراق من حيث ان نفي المفرد لا يعينه مع نفي الماهية بيان وليست بنص فيه لاحتمال ان يكون المقصود نفي الجنس المنتصف بقيد الوحدة فيقال حينئذ لارجل في الدار بل رجلان اورجال ﴿قوله عطف على فن تبع الخ قسم له﴾ وضمير تبع وعليهم ولاهم يحزنون كله راجع الى من افرد او لانظرا الى كونه مفرد اللفظ وجمع ثانيا لكونه مجموع المعنى لجمع لفظ الذين مع الضمائر العائدة اليه في الصلة لكون اهل الكفر والتكذيب كثيرين بحسب العدد والذين اتبعوا الهدى وان كانوا جماعة كثيرة في انفسهم ايضا بحيث لو عبر عنهم بلفظ الجمع لكان صحيحا لكن عبر عنهم بما هو مفرد لفظا مع افراد الضمير الراجع اليه بناء على قلتهم بالاضافة الى اهل الكفر فكانهم فرد واحد بالنسبة اليهم ثم جمع ضمير عليهم ولاهم يحزنون ايماء الى كثرتهم باعتبار الفضل والشرف كما سبق في تفسير قوله تعالى يضل به كثير او يهدى به كثيرا فان القليل في العدد قد يعد كثيرا بحسب الآثار والفضائل كما في قوله * ثقال اذا لاقوا خفاف اذا عدوا * قليل اذا عدوا كثير اذا شدوا * ﴿قوله كأنه قال ومن لم يتبع بل كفروا الى آخره﴾ توضيح تقسيمه له فان التقسيم اللفظي يقتضى ان يقال ومن لم يتبع الهدى لكن اقيم والذين كفروا وكذبوا باياتنا الخ مقامه لكونه ابلغ منه واكشف لطريق ضلالهم ولعل المصنف اراد بقوله كفروا بالله الخ كفروهم بما يكون اتباع ادلتها العقلية ايضا واجبا فن اهملها فقد بعد في الضلال فعلى هذا ينبغي ان يكون المراد بالآيات الآيات المعقولة وتكذيبها عدم تسليم مقدماتها الا ان المصنف قدم احتمال ان يراد باياتنا الآيات المنزلة بناء على ان الكفر بالاحكام الاعتقادية المذكورة يستلزم

نفي عنهم العقاب واثبت لهم الثواب على أكد وجه وابلغه وقري هدى على لغة هذيل ولاخوف بالفتح (والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون) عطف على فن تبع الى آخره قسم له كأنه قال ومن لم يتبع بل كفروا بالله وكذبوا باياته او كفروا بالآيات جناسا وكذبوا بها لسانا

تكذيب ادلتها المعقولة فاكتفى بذكر الكفر بها عن ذكر تكذيب ادلتها ثم لما كان تكذيب الآيات المنزلة مستلزما للكفر بالاحكام العملية الثابتة بها استغنى بذكر تكذيب الآيات المنزلة عن ذكر كفرهم بتلك الاحكام فاستوعب بذلك جميع قبائحهم من كفرهم بجميع ما يجب به الايمان من الاحكام ومن تكذيب ادلتها ثم جوز ان يراد بالآيات ما يعم المنزلة والمعقولة بناء على احتمال ان يكون الفعلان متوجهين الى قوله باياتنا **قوله** فيكون الفعلان الخ **قوله** على تقدير ان يكون المعنى والذين كفروا باياتنا جنانا وكذبوا بها لسانا يكون الفعلان متوجهين الى قوله باياتنا متنازعين طالين ان يعملوا فيه فان عملت الثاني على ما اختاره البصريون كان معمول الاول محذوفا للاستغناء عنه ويكون محذوفا ايضا على تقدير اعمال الاول كما اختاره الكوفيون لانه لو اضمر لكان بارزا ولا ابراز فنعين انه محذوف وقوله تعالى والذين مبتدأ وما بعده صلة وعائد واولئك مبتدأ ثان واصحاب خبره والجملة خبر الاول وقوله هم فيها خالدون جملة اسمية في محل نصب على انها حال من اصحاب او من النار كما في قولك زيد ملك الدار وهو جالس فيها فان قولك وهو جالس حال من المضمر في ملك اي ملكها في حال جلوسه فيها وان شئت جعلته حالا من الدار لان في الجملة ضميرين احدهما يعود على زيد والآخر يعود على الدار فحسن مجيء الحال منهما جميعا لاجل الضميرين ولو قلنا زيد ملك الدار وهو جالس لم تكن الجملة حالا من الضمير في ملك لا غير اذ لا ضمير فيها يعود على الدار ولو قلت زيد ملك الدار وهي جديدة لم تكن الجملة الا في موضع الحال من الدار اذ لا ضمير فيها يعود على المضمر في ملك ولو زدت قولك بماله او نحو ذلك جاز ان يكون حالا من الضمير في ملك ومن الدار فكذلك الآية فان قوله تعالى هم فيها خالدون فيه ضميران فجاز ان يكون حالا منهما وقس عليهما ما شابههما فان مثلهما في القرء ان يتكرر كثيرا وقد منع بعض النحويين وقوع الحال من المضاف اليه فلو قلت رأيت غلاما هند قائما لم يجز عنده فلا يكون هم فيها خالدون حالا من النار عنده اذ لا عامل يعمل في الحال واجازه بعضهم لان لام الملك مقدره مع المضاف اليه فعنى الملك هو العامل في الحال او معنى الاضافة او معنى المصاحبة كذا ذكره ابو محمد المكي في مغربه **قوله** والآية في الاصل العلامة الظاهرة **قوله** كما في قوله تعالى تكون لنا عبدا لاولنا وآخرنا وآية منك اي علامة ظاهرة منك لاجابتك دعانا **قوله** وتقال للمصنوعات **قوله** كما في قوله تعالى وكاين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون **قوله** ولكل طائفة **قوله** عطف على قوله للمصنوعات وقوله المتميزة صفة كلمات القرء ان وبفصل اي بفاصلة متعلق بقوله المتميزة والمراد بالفاصلة هي الكلمة الاخيرة من كل آية ولم يتعرض لوجه تسمية الطائفة المذكورة آية والوجه فيها كونها علامة دالة على مضمون ما فيها من الاحكام او العبر او الامثال او الوعد او الوعيد ونحو ذلك من الطائفة القرء آية وقوله واشتقاقها اي واشتقاق الآية من اي بفتح الهمزة وتشديد الياء وسميت العلامة الدالة على الشيء آية كالمصنوعات الدالة على وجود الصانع وكالطائفة من كلمات القرء ان الدالة على ما في ضمنها من المقاصد لان العلامة المذكورة تبين الآيات بعضها من بعض فالمصنوعات تبين الصانع من غيره وتعينه وكذا كل طائفة من كلمات القرء ان تبين مضمون ما فيها من غيره **قوله** او من اوى اليه **قوله** اي رجع اليه وهو عطف على قوله من اي واصل آية على الاول آية وعلى الثاني اوية وكلاهما على وزن تمرة من حيث ان الحرف الاول والثالث مفتوحان توسط بينهما حرف ساكن في الامثلة فابدل العين مع سكونها الفاسوآء كانت ياء او واو او على غير القياس وانما يكون الابدال على وفق القياس اذا كانت متحركة فيكون وزنها فعلة بسكون العين **قوله** او اوية او اوية **قوله** بفتح العين فيها كرمكة وهي الانثى من الفرس فأعلت بقلب العين الفاعل على القياس لتحرك حرف العلة وافتتاح ما قبله قيل فيه شذوذ لانه اذا اجتمع حرفا علة كان القياس اقلاب الثاني لقربه من الطرف الذي هو محل التغيير والجوهري اختار الثاني حيث قال واصل آية اوية بالتحريك واستشهد بقول سيويه ان موضع العين من الآية واوا لان ما كان موضع العين منه واو واللام ياء كسر ووضع العين منه واللام منه ياء فتل سويتا كثر من مثل حبيت وابو البقاء اختار الاول حيث قال الاصل في آية اينة لان فاءها همزة وعينها ولامها ياء **قوله** او آية **قوله** بالف بين همزتين كقائلة بالهمزة من القول فحذفت الهمزة المذكورة للتخفيف وهذا اختيار الكسائي فانه قال اصل آية آية على وزن فاعلة فكان القياس ان يدغم فيقال آية الا انها خفت بحذف عينها كما خففوا كينونه والاصل كينونة بتشديد الياء وضعفوا هذا القول بان بناء كينونه انقل فكان التخفيف فيه اطول الكلمة بخلاف بناء آية فلا وجه للتخفيف بالحذف فيه بل حذف اللادغاة **قوله**

فيكون الفعلان متوجهين الى الجار والجرور والآية في الاصل العلامة الظاهرة وتقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرء ان المتميزة عن غيرها بفصل واشتقاقها من اي لانها تبين ايا من اي او من اوى اليه واصلها آية او اوية كتمرة فابدل عينها الفاعل على غير قياس او اوية او اوية كرمكة فأعلت او آية كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفا والمراد باياتنا الآيات المنزلة

او ما يعمها والمعقولة بان يراد باياتنا الدوال والعلامات المتناولة لايات القرءان والكرامات التي في السموات والارض الدالة على وجود الصانع وصفات كماله **قوله** وقد تمسكت الحشوية **قوله** وهم طائفة يجوزون على الانبياء الكبار على جهة العمد **قوله** فسيأتي الجواب عنه في موضعه **قوله** اي في سورة طه في تفسير قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فان المصنف قال هناك فضل عن المطلوب وخاب حيث طلب الخلد بأكل الشجرة ثم قال وفي النعي عليه بالعصيان والغواية مع صغر زلته تعظيم للزلة او زجر بليغ لاولاده عنها انتهى كلامه اي فكأنه قيل لهم انظروا واعتبروا كيف يكتب على النبي المعصوم حبيب الله الذي لا يجوز عليه اقتراف الصغيرة المنفرة زلة بهذه الغلطة وفي هذا اللفظ الشنيع دلالة على قبح ما يفرض منكم من السيئات والصغار فضلا عن ان تجاسروا على التورط في الكبار وقوله وانما امر بالتوبة تلافيا لى تداركا لما فات عنه اي من نعيم الجنة والكرامة فيها وقوله ويجرى عليه ماجرى اي من انتزاع لباس الجنة عنها حتى بدت لهما سوء آتئها ومعاتبتهما واخراجهما من الجنة بامرهما بالهبوط الى الارض التي هي دار البلية واول بلاياها انها لا ينال العيش فيها الا بكثرة معاتبته على ترك الاولى لاعلى ارتكاب الكبيرة ووفاء بما قاله للملائكة قبل خلقه وهو قوله تعالى لهم انى جعل في الارض خليفة وهذا القول يقتضى اخراجه من الجنة لانه عليه السلام لو لم يخرج منها كيف يكون خليفة في الارض واجاب المصنف عن الوجه الاول بان قال سلمنا ان ارتكابه ذلك بعد توبته وان النهى بقوله ولا تقربا نهى تحريم لكن لانسلم ان مرتكب المحرم خاص وصاحب كبيرة مطلقا وانما يكون كذلك ان لو ارتكبه وهو ذا كر لانهى ولانسلم انه عليه السلام ارتكبه ذا كراهه وانما فعله ناسياله كما ذهب اليه طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما اي فنى العهد ولم يتم به حتى غفل عنه ولم نجد له عزما اي نصميم رأى وثباتا على الامر اذ لو كان ذا عزيمة وتصلب لم يزله الشيطان ولم يستطع تغييره وقيل عزما على الذنب لانه اخطأ ولم يتمم الذنب ولم نجد له عزما ومثلوه بالصائم المشتغل بامر يستغرق فيه فكره فيصير ساهيا عن الصوم فيأكل في اثناء ذلك السهو عن قصد فان سهوه ونسيانه قد جعل عذرا في ارتكاب الاكل المحرم عليه ولم يعد ذلك كبيرة عليه فكذا الحال في تناوله عليه السلام من الشجرة ولما ورد على هذا الجواب ان يقال على تقدير انه عليه الصلاة والسلام فعله ناسيا لانه غير قاصد لمباشرة النهى عنه كان ينبغي ان لا يعاتب عليه لان النسيان عذر امان حيث العقل فلان الناسى للتكليف غير قادر على مراعاته والعمل بمقتضاه فلا يكون مكلفا برعايته لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وامان حيث النقل فلقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث ومنها النامى وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان فكان ينبغي ان لا يعاتب عليه الانبياء ايضا رفعه بقوله ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء لعظم خطرهم لانه يجوز ان يؤخذ الاخبار ويعاتب الرسل عليهم السلام بالامر البير الخفيف الذي لا يؤخذ بمثله غيرهم لكثرة نعمة الله تعالى عليهم وعظيم منته عندهم كما وعد نساء النبي صلى الله عليه وسلم ورضى عنهن بالتضاعف في العذاب على ما كان في حق غيرهن لتضاعف النعم في حقهن بقوله تعالى في حقهن يانساء النبي لستن كاحد من النساء ثم قال من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال عليه الصلاة والسلام اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وقال عليه السلام اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل **قوله** او ادى فعله الخ **قوله** الظاهر انه معطوف على خبر لعله وقيل هو معطوف على قوله عوتب فاعنى ان مباشرة الحرام لما وقعت منه ناسيا كان ينبغي ان لا يعاتب عليها ولكنه عوتب وجرى عليه ماجرى لاعلى طريق المؤاخذة على الذنب بل على طريق تأديبة السبب الى مسيئه من حيث المعنى كأنه قيل ولعل ماجرى عليه من المعاتبة وانتزاع اللباس والاهباط من الجنة الى دار الكدر والعناء جرى عليه بطريق المؤاخذة على فعله الذي هو ترك التحفظ عن اسباب النسيان بناء على انه مع كونه موضوعا عن الامة ليس بموضوع عن الانبياء عليهم السلام لعظم قدرهم حيث كانت حسنات الابرار شيئا بالمقربين بالنسبة اليهم او بطريق انه تعالى وتر فعله

او ما يعمها والمعقولة وقد تمسكت الحشوية بهذه القصة على عدم عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام من وجوه الاول ان آدم صلوات الله عليه كان نبيا وار تكب المنهى عنه والمرتكب له عاص والثانى انه جعل بارتكابه من الظالمين والظالم ملعون لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين والثالث انه تعالى اسند اليه العصيان والغنى فقال وعصى آدم ربه فغوى والرابع انه تعالى لقنه التوبة وهي الرجوع عن الذنب والندم عليه والخامس اعترافه بانه خاسر لولا مغفرة الله تعالى اياه بقوله وان لم تغفر لنا وترحنا لنكونن من الخاسرين والخاسر من يكون ذا كبيرة والسادس انه لو لم يذنب لم يجر عليه ماجرى والجواب من وجوه الاول انه لم يكن نبيا حينئذ والمدعى مطالب بالبيان والثانى ان النهى للتزيه وانما سمى ظالما وخاسرا لانه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى واما اسناد الغنى والعصيان اليه فسيأتي الجواب عنه في موضعه ان شاء الله تعالى وانما امر بالتوبة تلافيا لما فات عنه وجرى عليه ماجرى معاتبته له على ترك الاولى ووفاء بما قاله للملائكة قبل خلقه والثالث انه فعله ناسيا لقوله تعالى فنسى ولم نجد له عزما ولكنه عوتب بترك التحفظ عن اسباب النسيان ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء لعظم قدرهم كما قال عليه الصلاة والسلام اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل **قوله** او ادى فعله الى ماجرى عليه على طريق السببية المتقدة دون المؤاخذة كتناول السم على الجاهل بشأنه

ذلك وجعله سببا لما جرى عليه فلما باشر السبب ناسيا كونه حراما ومنها رتب عليه ذلك على طريق ترتيب المسبب على سببه لاعلى طريق المؤاخذة على ارتكاب الحرام المنهى عنه لكونه معذورا في ارتكابه بسبب نسيان النهى ولاعلى طريق المؤاخذة على ترك التحفظ عن اسباب النسيان لكونه موضوعا عن المكاف مطلقا نيا كان او امة فانه تعالى قد يقدر ويجعل بعض الاشياء سببا مؤديا الى مضرة كما قدر تناول السم مؤديا الى الهلاك ثم نهى عباده عن مباشرة السببية فاذا باشره احدنا سياتي تلحقه المضرة المسيية عنه ولا تلحقه المؤاخذة المترتبة على ارتكاب المنهى لانغناء مخالفة الشرع واما اذا باشره ذا كرا لكونه حراما منها عند فحينئذ كما تلحقه المضرة المسيية عنه تلحقه المؤاخذة على ارتكاب الحرام ايضا لتعمده المعصية فن تناول السم عالما بشأنه وبجرمة تناوله يلحقه الهلاك والمؤاخذة جميعا ومن تناوله على الجهل بشأنه وبجرمة تناوله يلحقه الهلاك دون المؤاخذة **قوله لا يقال انه** اي الجواب بان آدم عليه السلام فعله ناسيا للنهي فلم يكن عاصيا بفعله باطل لان قوله تعالى مانها كما ربكما من هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقوله وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين يدل على انه ما كان ناسيا للنهي حال الاقدام عليه بل كانا متذكرين اياه بتذكير ابليس ذلك عند تقريره اياهما بان في مباشرة هذا المنهى عنه نفعا عظيما وهو صيرورة المباشر ملكا وخلوده في الجنة ثم انهما لما يقبلانه اكد تقريره اياهما بان اقسم بانه ناصح لهما فيما قال لهما في وجه ذلك النهى وكل واحد منهما يدل على انه عليه السلام فعله ذا كرا للنهي فيبطل القول بانه فعله ناسيا والجواب ان هاتين الآيتين انما تدلان على كونه ذا كرا للنهي حال الاقدام عليه اذا قبل من ابليس ذلك الكلام وصدقته فيه وتناول من الشجرة بسبب ذلك القبول والتصديق بقرب ماسمع منه ذلك الكلام وليس في الآيتين ما يدل على ذلك بل الظاهر انه رد كلامه ولم يصدق في القسم لكونه عالما بتمرده عن سجوده له وكونه مبغضه وحاسده على ما آتاه الله تعالى من النعم فكيف يجوز من العاقل ان يقبل قول عدوه مع ان قبول قوله في ذلك وتصديقه فيه اعظم معصية من اكل الشجرة لان ابليس لما قال لا آدم وحوآء عليهما السلام مانها كما ربكما من هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين التي لهما سوء الظن بالله تعالى ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضى بحكمه حتى يعتقد ان ابليس ناصحا وان الرب سبحانه وتعالى قد غشها ولا شك ان هذه الاشياء اعظم معصية من اكل الشجرة توجب ان يعاتبها عليها معاتبه اشد من العتاب الواقع بمقابلة الاكل فلم بهذه القرآني انهما لم يقبلانه ولم يصدقاه لكن لما مر زمان مديد بعد قول العين نسي آدم النهى وكان عليه السلام لما سمع مقالة العين في حق تلك الشجرة مال طبعه الى تناول لعله بفضائل الملائكة من حيث انهم لا يحتاجون في بقاء صحتهم وقوتهم الى الاكل والشرب المؤدبين الى دفع الفضلات من البصاق والمخاط ونحوهما وانه لا يعرض لهم النوم والضعف والهزم والامراض والوجاع والكسل والفتور عن عبادة ربهم ولذبت مناجاته وغير ذلك من الفضائل وان كان هو افضل منهم من حيث كثرة الثواب ولذا مال الى الجنة لكونها دارا من وراحة بخلاف الارض **قوله** والرابع انه عليه السلام اقدم عليه بسبب اجتهاد اخطأ فيه **قوله** اجاب رابعنا عن الوجه الاول بان سلمنا انه فعله حال نيوته وان النهى للتحريم وانه فعله جاز ما وعا مدا لمباشرة المنهى عنه لكن لان سلمنا انه فعله حال نيوته على ان النهى للتحريم بل فعله على انه جاز بناء على اجتهاده وظنه ان النهى للترزية فان قيل كيف يصح منه عليه السلام انه يظن ذلك وقد قرن بالنهي قوله فتكونا من الظالمين ومثل هذا الوعيد لا يقترن الا بالنهي الذي يكون للتحريم قلنا يجوز منه ان يظن كونه للترزية بناء على انه ظن ان معنى كونهما من الظالمين ان يظن انهما بان ينحسهما حظهما بترك الاولى **قوله** او الاشارة **قوله** بالنصب على انه معطوف على قوله النهى يعني او ظن ان الاشارة في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة شخصية معينة وان المحرم انما هو تناول من تلك معينة فتركها وتناول من شجرة اخرى من نوعها فكان مخطئا في ذلك الاجتهاد لان مراد الله تعالى النهى عن النوع لا الشخص والخطأ في الاجتهاد لا يقتضي كون الذنب كبيرة فان كلمة هذه قد يشار بها تارة الى الشخص وهو شائع كثير وقد يشار بها الى النوع كما روي ان النبي عليه الصلاة والسلام خرج وفي احدى يديه ذهب وفي الاخرى حرير فقال هذان حرام على ذكور امتي حل لاناها * فانه عليه الصلاة والسلام وان اشار الى ما في يديه من الشخصين لم يردهما بعينها بل اراد نوعهما وروي ايضا انه عليه الصلاة والسلام * توضحا مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به * و اراد نوعه فلذلك ظن آدم عليه الصلاة والسلام ان المراد بهذه الشجرة شخصها لكون اغلب استعمالها في الاشارة الى الشخص دون النوع **قوله** وانما جرى عليه ماجرى **قوله** جواب

لا يقال انه باطل لقوله تعالى مانها كما ربكما لا يقال ان تناوله حين ما قاله ابليس فلعل مقالته اورث فيه ميلا طبيعيا ثم انه كف نفسه عنه مراعاة لحكم الله تعالى الى ان نسي ذلك وزال المانع فعمله الطبع عليه والرابع انه عليه السلام اقدم عليه بسبب اجتهاد اخطأ فيه فانه ظن ان النهى للترزية او الاشارة الى عين تلك الشجرة فتناول من غيرها من نوعها وكان المراد بها الاشارة الى النوع كما روي انه عليه الصلاة والسلام اخذ حريرا وذهبا يده وقال هذان حرام على ذكور امتي حل لاناها * وانما جرى عليه ماجرى تقضيها لشأن الخطيئة ليجتنبها اولاده

عما يقال انه عليه الصلاة والسلام عوتب على فعله والمخطى في الاجتهاد معذور فيما فعله بالاجتهاد والخطأ فكيف جرى عليه ما جرى فاجاب بان ذلك كان لحكمة ومصلمة وهي بيان فضاة شأن الخطيئة التي ارتكبها ليحتمل اولاده عن امثالها **قوله** وفيها دلالة على وفي الآية الناطقة بقصة آدم عليه الصلاة والسلام دلالة على ان الجنة مخلوقة الآن بدليل قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة الى اخر القصة وقوله تعالى فاخرجهما مما كانا فيه وعلى انها في جهة عالية بدليل قوله تعالى اهبطوا منها فان الهبوط هو النزول من اعلى الى اسفل وعلى ان التوبة مقبولة بقوله فتاب عليه انه هو التواب الرحيم وعلى ان متبع الهدى مأمون العاقبة لقوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وعلى ان عذاب النار دائم وان الكافر فيه محلد لقوله تعالى والذين كفروا الى قوله هم فيها خالدون كذا قيل وفيه بحث لان الآية انما تدل بظاهرها على خلودهم في النار لا في عذابها والخلود في النار لا يستلزم الخلود في عذابها لجواز ان يتقطع عذابها بعد مدة وان كانت نفسها دائمة لا تقضى بناء على ان خلود الكفار فيها لا يتصور الا بالدوام على انه قد سبق للمصنف ان الدوام غير معتبر في اصل مفهوم الخلد والخلود بناء على انهما في الاصل عبارتان عن الثبات المديد دام لم يدم ثم قال لكن المراد الدوام ههنا عند الجمهور لما يشهد له من الايات والسنة فقوله تعالى في حق كل واحد من اصحاب الجنة والنار هم فيها خالدون بمعنى انهم دائمون فيها اي لا يموتون فيها ولا هم يخرجون منها ابدًا وذلك يستلزم دوام نفسها ثم ان الظاهر ان الدوام لانفسهما يستلزم دوام ماعد لا هلهما من النعيم والعذاب لانه لو لم يدم ما فيها من النعيم والعذاب لكان دوام نفسها خاليا عن الفائدة فهذا الوجه صحيح الاستدلال بقوله تعالى هم فيها خالدون على دوام عذاب النار قال الامام ابو منصور رحمه الله تعالى وفي الايتين نقض قول الجهمية ان الجنة والنار تقيان في الآخرة مع اهلها وما عدلهم فيها وذلك لان الله تعالى نفى الخوف والحزن عن المؤمنين في الآخرة ولو كانت الجنة تقضى وما فيها من النعيم يتقطع لكان فيها خوف زوال النعيم وفوته وذلك سبب الحزن والتنغيص على صاحب النعمة وكذا خبر خلود الكفرة في النار بنا في فناءها لان الخلود عبارة عن البقاء وانته ضد الفناء وقوله وعلى ان غيره لا يخلد فيه اي بدليل تخصيص المستفاد من كلمة هم في قوله تعالى هم فيها خالدون **قوله** واعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد الى آخره **قوله** اي بقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون فانه تعالى لما ذكر فرق المكلفين من المؤمنين والكفار والمنافقين وصفتهم واحوالهم وما اختصت به كل فرقة اقبل عليهم بالخطاب ملتفتا عن الغيبة فامر ونهى ودعا الى عبادته وخدمته ثم وصف نفسه باوصاف دالة على وحدانيته من خلقهم وخلق من قبلهم احياء قادرين وخلق مقرشهم ومستقرهم الذي لا بد لهم منه وخلق ما هو كالخيمة المفرودة على هذا المستقر ومن ربط احدهما بالآخر ربطا يشبه عقد النكاح بازال الماء من المظلة على المظلة والاخراج به من بطنها اشباه النسل المنتج من الحيوان من الوان الثمار رزقا لبني آدم تذكر لهم باعظم نعمه ليستدلوا به على وحدانية منعمه من حيث انه لا يقدر عليه غيره فان تذكر النعم بوجوب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد ويدعو الى مقابلتها بالشكر لمنعمها وتخصيص نعمة الوجود والحياة وما تتوقف عليه الحياة من المسكن والمعاش لكونها ادعى الى التفكير في ان هذه النعم المخلوقة لكونها بحيث لا يقدر على ايجاد شيء منها الا خالق ليس كمثل شيء حتى يتيقنوا بان ربهم اله واحد منزاه عن الشركاء والانداد ولا يجعلوا شيئا من المخلوقات ندا له وهم يعلمون ان شيئا منها لا يقدر على نحو ما هو قادر عليه واعلم انه تعالى لما افتتح هذه السورة بالشهادة للقرء ان بانه حق ونفى الرب عنه وكانت المناسبة في ذلك ان هذه اول السور المطولة التي فصل فيها الاصول والادلة والاجكام حتى انه قيل ان فيها الف امر والف نهى والف حكم والف خبر وقيل فيها خمسمائة حكم وخمسة عشر مثالا وانتهت معاني آيات الرحمة والرجاء والعذاب فيها الى ثلاثمائة وستين ناسب ذلك ان يكون مطلعها واقتناحها بيان حقيقة القرء ان وانه لا ريب فيه لتقبل القلوب وتصغى الاسماع الى قبول ما بين فيه واستماعه ثم لما كان من وصف الكتاب انه هدى للمتقين تخلص منه الى بيان وصف المؤمنين واتى عليهم ثم استطرده الى وصف اخذادهم من الكفار والمنافقين ولما انتهى الكلام في اوصافهم دعا الناس كلهم الى عبادته واقام دلائل على وحدانيته ثم عاد الى ما افتتح به من نفى الرب عن القرء ان لقيم الجنة عليه ويزيل الشبهة عنه فقال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الآية وهكذا شأن القرء ان يفتح بالمقصود ويستطرده الى امور شتى لادنى ملاءمة ثم يعود الى تمة المقصود ويوفيه وهذا الاحتجاج القائم

وفيها دلالة على ان الجنة مخلوقة وانها في جهة عالية وان التوبة مقبولة وان متبع الهدى مأمون العاقبة وان عذاب النار دائم والكافر فيه محلد وان غيره لا يخلد فيه لمفهوم قوله تعالى هم فيها خالدون واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة والمعاد

على نفي الريب عن القرآن يتضمن الاحتجاج على صدق النبي صلى الله عليه وسلم فيما ادعاه من النبوة لان حقيقة القرآن تستلزم ذلك فكانت هذه الآية من دلائل النبوة بهذا الاعتبار فانه تعالى ذكر دليل المعاد بقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي اى فاتقوا الفساد المستلزم له دخول النار فاتقاء النار كناية عن اتقاء الفساد المستلزم له ولما انذر الكافرين بالنار المعدة لهم عقبه ببشارة المؤمنين الذين يعملون الصالحات بجنات تجري من تحتها الانهار **قوله** وعقبها **قوله** اي اورد عقب تلك الدلائل الثلاث تعداد النعم العامة لجميع بني آدم المذكورين بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا الى قوله يا بنى اسرائيل **قوله** تقريرها لها **قوله** اي لتلك الدلائل علة لقوله عقبها ثم بين وجه كون تعداد تلك النعم تقريرها لها وتأكيدا بقوله فانها يعنى ان هذه النعم تقرر دليل الوجدانية من حيث انها امور حادثة لا بد لها من محدث منفرد بوجود الوجود وصفات الكمال وتقرر دليل النبوة من حيث ان نبينا عليه السلام اخبر عن احوال آدم وحواء وما وقع لهما من الحوادث الجزئية التي لا يقف عليها الا من له المعرفة بالكتب السماوية فانها مذكورة فيها وهو عليه السلام نشأ بين قوم اميين ولم يعرف بالاختلاف الى احد من اهل الكتاب ولم يكن له معرفة بالسنن الذين ذكرت القصص في كتبهم ولم يغترب عن وطنه مدة يمكن التعلم في تلك المدة ولم يوجد النكير من له المعرفة بالكتب في شئ مما اخبر به فدل ذلك على انه علم من طريق الوحي من الله تعالى اليه فكان ذلك دليلا قطعيا على نبوته اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى ومن ارتضاه لرسالته فيظهر الغيب عليه ليبلغه الى الخلق لينتفعوا بما فيه من اصلاح دينهم وديارهم وتقرر دليل المعاد ايضا من حيث ان تلك النعم مشتملة على خلق الانسان واصوله فانهم كانوا في الاصل اجساما لا حياة لها عناصرها وغذيتها واخلاطها نطفة ومضغا مخلقة وغير مخلقة اى تامة الخلق وغير تامة الخلق ثم احياهم الله تعالى بخلق الارواح ونفخها فيهم وعلى خلق ما هو اعظم من ذلك وهو خلق ما في الارض ولا شك ان من قدر على خلق هذه الامور ابتداء قادر على خلقها اعادة **قوله** اخبار بالغيب **قوله** خبر لقوله ان الاخبار وقوله معجز خبر بعد خبر وقوله على نبوة الخبر بكسر الباء وقوله خاطب جواب لما يعنى انه تعالى خاطب اهل العلم واهل الكتاب من اهل العلم والظاهر ان ضمير منهم لبني اسرائيل على ان تكون كلمة من للتبيين لتعذر حملها على التبعض وان المعنى خاطب من كان جامع الفضيلى العلم والايان بالتوراة من بنى اسرائيل والحاصل ان الخطاب في قوله يا بنى اسرائيل العلماء اليهود بقريته قوله ولا تكونوا اول كافر به اى لا تكونوا ائمة في الكفر يقتدى بكم اتباعكم فتكونوا حاملين لاوزاركم واوزارهم كما قال تعالى يحملون اوزارهم كاملة يوم القيامة ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم الاسماء ما يزررون وفي الحديث «من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها» والجهال لا يقتدى بهم فلا يكونوا اول الكفار فعنى قول المصنف خاطب اهل العلم انه خاطبهم وامرهم ان يذكروا نعم الله عليهم استمالة لقلوبهم وتحريضا على اداء شكرها وتوبخا على اعراضهم عنه وامرهم بعدتد كبير النعم ان يوفوا بعهوده ليكونوا ائمة في الايمان به عليه السلام وبما انزل عليه والفاء في قوله فقال لتفصيل المحمل فتكون للترتيب في الذكر فان حق التفصيل ان يذكر بعد الاجال والنعم المخصوصة لبني اسرائيل كثيرة منها انه تعالى استنقذهم من فرعون وقومه وخلصهم من العبودية ومن القتل ومكنهم في الارض فجعلهم ملوكا وجعلهم الوارثين بعد ان كانوا عبيدا للقبط واهلك اعداءهم واورثهم ارضهم وديارهم وانزل عليهم الكتب العظيمة وجعل فيهم انبياء وآتاهم ما لم يؤت احد من العالمين وظلل عليهم الغمام وانزل عليهم المن والسلوى واعطاهم حجرا يسقيهم ماشاوا من الماء متى ارادوا وان استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم واعطاهم عمودا من النور يضى لهم بالليل اذا لم يكن ضوء القمر وكانت رؤسهم لا تتشعث وثيابهم لا تبلى رواه ابن عباس رضى الله عنهما * فان قيل هذه النعم انما كانت على آباء المخاطبين واسلافهم فكيف تكون نعمة عليهم * اجيب بان الانعام على الآباء انعام على الابناء لانهم يشرفون بتشريف الآباء قال بعض العارفين عبيد النعم كثيرة وعبيد المنم قليلون قال تعالى ابني اسرائيل اذكروا نعمتى التي انعمت عليكم ذكرهم بنعمه عليهم ولما آل الامر الى امة محمد عليه الصلاة والسلام ذكرهم المنم فقال اذكروني اذكركم فدل ذلك على فضل امة محمد صلى الله عليه وسلم **قوله** والابن من البناء **قوله** يعنى انه مأخوذ من البناء فسمى ابنا لانه مبنى ابيه **قوله** ولذلك **قوله** اى ولكون الابن مأخوذ من البناء ينسب المصنوع الى صانعه بان يجعل ابنا له او بنتا ويجعل الصانع اباه فيقال لصانع الحرب ابو الحرب ويجعل الحرب ابنا له ويقال لتنتيجة الفكر بنت الفكر ويجعل الفكر ابنا لها واشار باراد المثال متعددا الى ان نسبة المصنوع الى صانعه قد تكون باضافة الصانع اليه

عقبها تعداد النعم العامة تقريرها لها وتأكيدا
فانها من حيث انها حوادث محكمة تدل على
بديهة حكيم له الخلق والامر وحده
شريك له ومن حيث ان الاخبار بها على
هو مثبت في الكتب السابقة من لم يتعلمها
لم يمارس شيئا منها اخبار بالغيب مجزئ على
نبوة المخبر عنها ومن حيث اشتمالها على خلق
لانسان واصوله وما هو اعظم من ذلك تدل
على انه قادر على الاعادة كما كان قادرا على
ابتداءه خاطب اهل العلم والكتاب منهم
وامرهم ان يذكروا نعم الله تعالى عليهم
يوفوا بعهوده في اتباع الحق واقفاء الحجج
كونوا اول من آمن بمحمد صلى الله عليه
وسلم وما انزل عليه فقال (يا بنى اسرائيل)
يا اولاد يعقوب والابن من البناء لانه مبنى
به ولذلك ينسب المصنوع الى صانعه فيقال
ابو الحرب وبنت الفكر واسرائيل لقب
يعقوب عليه السلام ومعناه بالعبرية صفوة الله
فقال عبد الله وقرى اسرائيل بحذف الباء
اسرائيل بحذفهما واسرائيل بقلب
هزة ياء

كافي المثال الاول وقد تكون بالعكس كافي الثاني ولفظ الابن احد الاسماء العشرة التي اسكنت فاؤها وحذفت
 اعجازها وعوض عنها همزة الوصل وهي اسم واست وابن وابنة وابنم وامرؤ واثنان واثنان وايمن في القسم واختلف
 في ان لام لفظ الابن ياء او واو والصحيح الاول ولذلك اختار المصنف جعله مأخوذا من البناء وهو ياتي من بني
 يبنى مثل رمي رمي واختار الجوهري الثاني حيث قال في الصحاح والابن اصله بنو والذاهب منه واوكا هو
 الذاهب من أخواب لانك تقول في مؤنثه بنت واخت ولا ترى هذه الهاء تلحق مؤنثا الا ومذكور محذوف الواو
 انتهى كلامه ولفظ بني في قوله تعالى يا بني اسر آيل منادى مضاف وعلامة نصبه الياء لانه جمع مذكر سالم وحذف
 نونه للاضافة واسر آيل مجرور باضافته ولا ينصرف للعلية والعجمة ولذلك قحح في موضع الجر وهو لقب يعقوب
 النبي عليه الصلاة والسلام لكونه علما بشعر بمدح معناه الاصلى صفوة الله او عبده فان اسرا بلغتهم بمعنى العبد
 وقيل بمعنى الصفوة وابل هو الله فهو مركب تركيب الاضافة مثل عبدالله وقال القفال قيل ان اسرا بالبرانية
 اى بلغتهم بمعنى انسان فكأنه قيل رجل الله قال ابن الجوزي وليس في الانبياء من له اسمان غيره الا نبينا صلى
 الله عليه وسلم فان له اسما كثيرة وذكر البيهقي في دلائل النبوة عن الخليل بن احمد خمسة من الانبياء ذوى اسمين نبينا
 محمد واحده عليه السلام وعيسى والمسيح عليه السلام واسر آيل ويعقوب ويونس وذو النون والياس وذو الكفل
 عليهم الصلاة والسلام قال الامام ابو منصور والخطاب في قوله تعالى يا بني اسر آيل اذكروا نعمتي لليهود
 والنصارى الذين كانوا في زمن النبي عليه الصلاة والسلام قائم من اولاده فان هذا خطاب لقوم محمد وعيسى
 عليهما السلام الذين كانوا في زمنهما **﴿ قوله بالتفكر فيها والقيام بشكرها ﴾** متعلق بقوله تعالى اذكروا والذكر
 بكسر الذال وضمها بمعنى واحد يكونان باللسان والجنان وقال الكسائي هو بالكسر للسان وبالضم للقلب فضده
 المكسور الصمت وضد المضموم النسيان وبالجملة فالذكر الذى محله القلب ضد النسيان والذى محله اللسان ضد
 الصمت سوا قيل انهما بمعنى واحد لا كذا في الباب وللممكن لجل الذكر ههنا على الذكر اللسان كثير لطف حله
 المصنف على الذكر القلبى المضاد للفظة والنسيان على معنى تفكروا في ان تلك النعم لم يقدر عليها احد غير الله تعالى
 ويقنوا بان كلهما من الله تعالى والقوم وان كانوا يعرفون ذلك ويعتقدونه ولا يغيب ذلك عن قلوبهم الا انهم
 لما بشكروها حق شكرها صاروا كأنهم نسوها وغابت عن قلوبهم فامرؤا بتذكيرها تبيكتهم على ترك شكرها
 ومخالفة حكم نعمتها **﴿ قوله وتقييد النعمة بهم ﴾** اشارة الى ان المراد بالنعمة المذكورة ههنا ما انعم به على جميع البشر
 من خلقهم احياء قادرين ومن خلق جميع ما فى الارض ثم تسوية السموات السبع لينتظم جميع ما يصلح به امر
 معاشهم ومعادهم الى غير ذلك من النعم الشاملة لجميع المكلفين فعلى هذا الخطاب وان كان خاصا ببني اسر آيل
 لكونهم مقصودين بالتبكيك من حيث ان هذه السورة اول سورة زلت بالمدينة وقد آمن من اجلها من آمن ولم يبق
 الامعاد واليهود الذين نسوا نعمة الله تعالى عليهم وتركوا شكرها الا ان جميع الناس يشاركونهم فى حكم هذا
 الخطاب وهو وجوب ذكر نعمته تعالى عليهم لما رزقوا من فنون النعم التي لا تحصى كثرة ولما اراد بالنعمة النعمة
 العامة لكل البشر احتج الى بيان وجه تقييدها بهم حيث وصفها بقوله التي انعمت عليكم لحصول ما ذكر من
 الوجود المقصود من تذكير النعم استعمال قلوبهم وحملهم على اداء شكر تلك النعم فيما امرؤنهم عنه وهذا المقصود انما يتم
 اذا لوحظت النعم باعتبار وصولها الى المنعم عليه مع قطع النظر عن حصولها لغيره فان هذه الملاحظة بهذه الجهة
 توجب استعمال قلوبهم وتحملهم على اداء شكرها **﴿ قوله وقيل ارادها ما انعم الله تعالى به على آباؤهم ﴾** وعليهم
 هذا القول وان كان فى نفسه قولا حسنا حيث يكون لانتظام هذه الآية بما قبلها حينئذ وجه واضح فانه تعالى
 لما عرض لهم من اول هذه السورة الى هذا الموضع مرارا متعددة وعددا انعم به على كافة البشر من نعمه العامة
 التي من جللتها تكريم ابيهم آدم عليه الصلاة والسلام بانواع التكريمات وهو اب الكل وانكر قبح حال من يكفر
 بالله الذى انعم بمثله هذه النعم ثم خاطب الكل بقوله تعالى فاما يا ايها الذين آمنوا فمضى منى هدى فمن تبعه فقد فاز بسعادة الابد ومن
 اعرض عنه فقد خاب وخسر بشقاوة الابد كان تخصيصهم بالخطاب من بين مخاطبين بعد ذكر الخطاب العام جسنا
 الموقع جدا من حيث انهم قد آتاهم نعمة الهدى وتمكنوا من الانتفاع باعظم الجدوى والنعمة العظمى وهي نعمة من
 ارسله الله تعالى رحمة للعالمين فى وقت اختلافهم وتغييرهم الكتاب فى وقت فترة الرسل وكان فى طاعته نجاحهم من
 شدائد الدارين وكانوا يستغفرون به على الذين كفروا وقد خص اسلافهم من جلائل النعم بما لم يظفر بمثله احد من

(اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم) اى
 بالتفكر فيها والقيام بشكرها وتقييد النعمة
 بهم لان الانسان غيور حسود بالطبع فاذا
 نظر الى ما انعم الله على غيره حله القيرة
 والحسد على الكفران والسخط وان نظر
 الى ما انعم الله به عليه حله حب النعمة على
 الرضى والشكر وقيل ارادها ما انعم الله به
 على آباؤهم من الانبياء من فرعون والفرق ومن
 الغفوة عن اتخاذ الجمل وعليهم من ادراك
 زمن محمد صلى الله عليه وسلم

طوائف الانام فأمروا بتذكير هذه النعم واداء شكرها حتى يكونوا ممن ادى شكر سوابق النعم ولو احقها وقام
بموجب ما عليه بعبادة خالقه وخالق النعم الفائضة عليه الا ان المصنف لم يرض بهذا القول بل اشار الى منعه بقوله
وقيل بناء على ان جل النعمة على ما ذكر يحتاج الى تكلف اما ان يحمل قوله تعالى التي انعمت عليكم على حذف قوله
وعلى آباءكم واما ان يجعل الخطاب لجميع بني اسرائيل الحاضرين والغائبين بتغليب الحاضرين منهم على الغائبين فانه لولم
يتكلف احد هذين الوجهين لزم ان يجمع بين الحقيقة والمجاز في قوله تعالى عليكم بان يراد به ما انعم به عليهم وعلى آباءهم
﴿قوله وقرى اذكروا﴾ بكسر همزة الوصل اذا ابتدئ بها وفتح الدال المشددة والاصل اذتروا وقلت التاء
دالا لقرب المخرج بينهما ثم يجوز ذلك الادغام يجعل الدال دالا او الدال ذالا لانظر الى اتحادهما في المجهورية ويجوز
البيان ايضا نظرا الى عدم اتحادهما في الذات وفي اساس الصرف وتدغم تاء افتعل مع الدال والذال والزاى فتدغم
وجوبا في اذان واكثر ما في اذكر بالمهملة وقيل اذكر واذكروا ﴿قوله ونعمتي باسكان اليباء﴾ في غير السبعة فان ياء
المتكلم في القرءان منها ما اجتمع القراء السبعة على تسكينها نحو من تبعني فانه منى ومن عصاني ومنها ما اجمعوا على
فتحها نحو بلغني الكبر واوروني الذين ونعمتي ﴿قوله واسقاطها﴾ اي لالتقاء الساكنين احد هما اليباء والآخر
اللام المدغم في التي لسقوط الهمزة في الدرج قال الراغب الوفاء مراعاة العهد والقدر تضييعه كما ان الانجاز
مراعاة الوعد والاخلاف تضييعه والوفاء والانجاز في الفعل كالصدق في القول والقدر والاخلاف كالكذب
فيه وقيل وفي واو في بمعنى والصحيح ان او في ابلغ من وفي وكان اشق ابلغ من شق وفي اساس الصرف ان كل متشعبة
بمعنى الثلاثي تكون ابلغ منه وقرأ الزهري اوف بعهدكم بالتشديد قال ابن جنى وهو ابلغ من اوف بالتحفيف فكأنه
قال اوفوا بعهدى ابلغ في توفيتكم فهو ضمان منه تعالى ان يعطى الكثير على القليل كقوله من جاء بالحسنة فله عشر
امثالها وقال بعضهم يقال في العهد وفي واو وفي وفي الكيل او في لا غير وفي التيسير والعهد يكون بمعنى الامر كما في قوله
تعالى ولقد عهدنا الى آدم الم اعهد اليكم وعهدنا الى ابراهيم فكان قوله اوفوا بعهدى بمعنى امرى وقوله اوف
بعهدكم اي بوعدكم ويكون العهد بمعنى الوعد كما في قوله تعالى ومن اوفى بعهد من الله اي بوعد من الله وقال بعضهم
اطلاق العهد على وعد الله تعالى من مجازا للمقابلة على حد وجزاء سيئة سيئة والعلاقة ان وعده لا يخلف فاشبه
الملزوم كالعهد وقد مر ما يتعلق بتفسير العهد من التفصيل في تفسير قوله تعالى يقضون عهد الله من بعد ميثاقه
قبيل قوله كيف تكفرون بالله الآية ومحصوله ان العهد هو الموثق اي احكام مامن شأنه ان يراعى ويحفظ
كالوصية واليمين فان الوصية بالشيء هي توثقته وكذا اليمين على الشيء فالعهد مطلقا هو الموثق وانما يتغير معناه
بالصلوات فاذا استعمل بالياء كما في قول المصنف فانه تعالى عهد اليهم بالايان والعمل الصالح كان معناه وصاهم
به وامرهم به ووثق عليهم واذا استعمل بمن كان بمعنى الاشتراط مثل الاشتراط الواقع فيما روى عن ابن عباس
رضي الله عنهما انه تعالى كان عهد من بني اسرائيل انى باعث من بنى اسماعيل نبيا آمينا فمن تبعه وصدق بالنور
الذى ياتي به وهو القرءان اغفر له ذنبه وادخله الجنة واجعله اجرا باتباع ما جاء به موسى وجاءت به انبياء
بني اسرائيل واجرا باتباع ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فانه تعالى اشترط عليهم في مغفرة ذنوبهم وادخالهم الجنة
متابعة المبعوث وتصديق ما نزل اليهم فاذا عبر عن هذا الاشتراط يقال استعهد منهم واستوثق منهم والقدر المشترك
بين المؤمنين اي التوصية والاشترط هو الموثق ولا بد في المعنى الاول من قبول من عهد اليه وفي الثاني من لزوم
الوفاء من الجانبين والوفاء من جانب المكلف لما روى آتفا الالتزام ومن جانبه تعالى الاثابة والاكرام ﴿قوله
بالايان والطاعة﴾ مع قوله بحسن الاثابة يحتمل ان تعلقا بالعهد المذكور قبلهما والمعنى امتثلوا امرى وارعوا
وصيتى بالايان والطاعة انجزو عدى اياكم بحسن الاثابة على ان يكون العهد الاول بمعنى الوصية ومضافا الى
الفاعل ويكون العهد الثاني بمعنى الوعد ومضافا الى المفعول بقريته قوله ولعل الاول مضافا الى الفاعل وانهم
معاهدون بالفتح اي موعدولهم بحسن الاثابة على حسناتهم فيكون العهد الثاني مضافا الى المفعول ويحتمل ان
يكون الجار في الموضوعين متعلقا بفعل الايفاء والمعنى اوفوا بما عاهدتموني عليه من الايمان والطاعة بان تؤمنوني
وتطيعوني اوف بما عاهدتكم عليه من الاثابة والاكرام بان آتيكم ثوابا جزيلًا فيكون العهد في الموضوعين بمعنى
المعاهد ويكون مضافا الى المفعول فيهما وهو المعاهد له بالفتح لالى من قام به العهد وهو المعاهد بالكسر فانه
تعالى اذا شرط على العبد في تكفير سيئاته واثابته بالجنة ان يؤمن ويعمل صالحا وقبل العبد فقد جرى بينهما

وقرى اذكروا والاصل افعلوا ونعمتي
باسكان اليباء وقفا واسقاطها درجا وهو
مذهب من لا يحرك اليباء المكسور ما قبلها
(أوفوا بعهدى) بالايان والطاعة
(أوف بعهدكم) بحسن الاثابة

معاهدة والمعاهد عليه مختلف من جانبها فانه من جانبه تعالى التكفير والاثابة ومن جانب العبد قبول الشرط والالتزام به فوفاء العبد بما عاهد عليه من جانبه ان يحقق ما التزمه بقلبه ولسانه بان يوفيه في الخارج وكذا وفاء الله تعالى بما عاهد عليه من جانبه ان يحققه ويوفيه فيه وقد اخذ الله تعالى ميثاق بني اسرائيل وعاهدهم على الوجه المذكور كما قال في سورة المائدة ولقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا لا كفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار وقد يكون المعاهد عليه من الطرفين شيئا واحدا كما اذا تعاهد اثنان على سفر ونحوه ولا يختلف المعنى في مثله باضافة العهد الى المعاهد او المعاهد **قوله** ولعل الاول مضاف الى الفاعل **قوله** اورد عليه انه على تقدير كونه مضافا الى الفاعل يلزم ان يكون الموفى غير من قام به العهد وهو غير جائز ادلا معنى لان يقال اوفوا انتم بما عاهد عليه غيركم بل يجب ان يكون الموفى هو المعاهد وقد اخذ من كلام التحرير التفاضل وهو قوله والمعاهد يضاف الى المعاهد والمعاهد انه نسبة بينهما بمنزلة مصدر يضاف تارة الى الفاعل وتارة الى المفعول ولا يخفى في ان الفاعل ان اضيف الى غيره قبل اوف بعهدك والى المفعول قبل اوف بعهدك في اوفوا بعهدكم تكون الاضافة الى المفعول ولا يستقيم غير هذا ادلا معنى لقولك اوف انت بما عاهد عليه غيرك هذا كلامه ولا يخفى عليك انه تباعد عن المصنف على ما قررنا به كلامه حيث جعل العهد الاول بمعنى المهود اليه والموصى به وجعل العهد الثاني بمعنى المهود بوعدهم وجعل الوفاء بهما بمعنى تحقيته وايقاعه فاذا قيل اوف انت بما عاهد اليك ابوك واريد افعلم ما امرك ووصاك به ابوك كان معنى حسنا وكلاما معقولا **قوله** بنصب الدلائل وانزال الكتب **قوله** الظاهر انه من قبيل الف والشرع المرتب ادلا مدخل لنصب الدلائل العقلية في الاحكام العملية عند الاشاعرة فانها لا تثبت الا بالشرع بخلاف الاحكام الاعتقادية مثل الاعتقاد بوجود الصانع ووحدانيته وصدق رسوله فانها لا تتوقف على الشرع اتفاقا بل العقل كاف في تحصيلها فانه تعالى شرف بني آدم بالعقل وركز في عقولهم حججا دالة على هذه المطالب ومكنهم من الاستدلال بها عليها فصار كأنه وصاهم بها وبالاحكام العملية بالسنة الرسل وبيان الكتب فان الشرع كافل بالامرين جميعا **قوله** والوفاء بهما **قوله** اي بكل واحد من العهدين اللذين احدهما ما وصاهم به من الايمان والطاعة والآخر ما وعدهم من حسن الاثابة فلو فاء المكلف بما وصاه الله تعالى به عرض عريض وكذا لو فاء الله تعالى بما وعد للمكلف عرض عريض كل مرتبة من مراتب وفائه تعالى بازاء مرتبة من مراتب وفاء المكلف فاؤل مرتبة من مراتب وفاء المكلف اشهار الشهادتين ويقابلها من الله تعالى حقن الدماء والاموال كما قال عليه الصلاة السلام * من قال لا اله الا الله عصم مني ماله ودمه * وآخر مراتب المكلف ما يكون من اولياء الله تعالى من حفظ السطوات والخطرات عن الالتفات الى غيره ويقابله من الله تعالى بالاعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وبين مبدأ المكلف ومنتها وسائط كثيرة يقابلها من الله ثوابات وتكريمات وماروي من الروايات المختلفة في بيان وفاء المكلف وما يقابله من وفاء الله تعالى فمن قبيل تمثيل بعض المقام بعض محتملاته كما ذكر اذيين مبدأ كل واحد من وفاء المكلف ومنتها امور متوسطة لكل واحدة من تلك الوسائط ما يقابلها من وفاء الله تعالى والآصار جمع اصر وهو الثقل والمشقة فانهم كانوا مكلفين بامور شاقة كقطع الموضع الذي اصابته نجاسة من البدن والثوب وكون توبة المذنب ان يقتل وغير ذلك وقرئ اوف بالتشديد للبالغة في الوفاء لما مر ان التشعبة التي بمعنى الثلاثي تكون ابلغ منه فكأنه قال ابالغ في الوفاء بعهدكم لما تفررت في الشرع ان ثواب الطاعات يتضاعف حسب تفاوت اخلاص العامل وتفاوت الازمان والاماكن مع ان بناء فعل قد يكون لتكثير الفعل ان صح نحو طوف وقد يكون لتكثير المفعول ان وجد نحو وغالقت الابواب وقد يكون لتكثير الفاعل نحو موتت البهائم وسمى نبينا صلى الله عليه وسلم محمدا لكثرة الخصال الحميدة **قوله** فيما تاتون وتذرون **قوله** متعلق بارهبون اي ارهبوني فيما تاتون من المعاصي وفيما تذرون من الواجبات وجعل نقض ما عاهد اليهم من الايمان والطاعة وترك الوفاء به مندرجا فيما يذرون وارتكاب الفجح الموجب لزيادة الخوف حيث ترقى اليه بقوله وخصوصا في نقض العهد نظرا الى ان الوفاء بالعهد من جملة الواجبات فيكون نقضه وترك الوفاء من جملة افراد ترك الواجب بالامر وبالعكس

والعهد يضاف الى المعاهد والمعاهد ولعل الاول مضاف الى الفاعل والثاني الى المفعول فانه تعالى عاهد اليهم بالايمان والعمل الصالح بنصب الدلائل وانزال الكتب ووعدهم بالثواب على حسناتهم ولو فاء بهما عرض عريض فاؤل مراتب الوفاء منا هو الايمان بكلمتي الشهادة ومن الله تعالى حقن الدم والمال وآخرها منا الاستغراق في بحر التوحيد بحيث يغفل عن نفسه فضلا عن غيره ومن الله تعالى الفوز باللقاء الدائم وماروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اوفوا بعهدى في اتباع محمد صلى الله عليه وسلم اوف بعهدكم في رفع الآصار والاعلال وعن غيره اوفوا باداء الفرائض وترك الكبار اوف بالمغفرة والثواب او اوفوا بالاستقامة على الطريق المستقيم اوف بالكرامة والنعيم المقيم فبالنظر الى الوسائط وقيل كلاهما مضاف الى المفعول والمعنى اوفوا بما عاهدتموني من الايمان والتزام الطاعة اوف بما عاهدتكم من حسن الاثابة وتفصيل العهدين في سورة المائدة قوله تعالى ولقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل الى قوله ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار وقرئ اوف بالتشديد للبالغة (واياي فارهبون) فيما تاتون وتذرون وخصوصا في نقض العهد

لان نقض العهد يتناول كلمة واحدة من اتيان المعاصي وترك الواجبات الا ان يحمل ما ياتي به ويتركه على جميع الافعال طاعة كانت او معصية بناء على ان اللائق بحال المؤمن ان لا يطمئن بطاعته بل يكون خائفا من الله تعالى في جميع افعاله وفي الآية اشارة الى هذا التقسيم ايضا حيث قال واياي فارهبون اي خافوني في نقض العهد لا ما يفوتكم من المال والرياسة **قوله** وهو أكد في افادة التخصيص من اياك نعبد **صيغة** أكد بكونها التفضيل تدل على ان اياك نعبد كما يفيد التخصيص باعتبار التقديم يفيد تأكيد التخصيص ايضا ووجه كون المفعول المقدم ضمير الخطاب وهو اعرف من ضمير الغائب فيكون اياك نعبد ازيد واقوى في افادة التخصيص من اياه نعبد اذ ليس في اياه نعبد من طرق التخصيص سوى تقديم المفعول وفي اياك نعبد طريق زائد على التقديم وهو كون المقدم ضمير الخطاب وفي قوله تعالى واياي فارهبون طريقان زائدان على ما في قوله اياك نعبد على ما ذكره المصنف وهما تكرير المفعول والقاء الجزائية وقيل فيه طريق آخر غير ما ذكره المصنف وهو كون المفعول المقدم ضمير المتكلم فانه اعرف من ضمير الخطاب لانه ربما يدخل الالتباس في المخاطب بخلاف المتكلم وليس المراد من تكرير المفعول تكرير المتعلق بفعل واحد على طريق ضربت زيدا زيدا وهو ظاهر لان اياي ليس بمفعول للفعل المذكور بعده لكونه مشتغلا عنه بسبب عمله في الضمير المتعلق به حتى يقال انه قد تكرر مفعوله قبل المحذوف هو الجزاء على الحقيقة والمذكور تأكيده وتقدير الكلام واصله ان كنتم راهبين شيئا فاياي فارهبوا ارهبون فحذف الشرط تخفيفا للكلام ثم حذف عامل اياي وجوبا وهو ارهبوا اعتمادا على دلالة ارهبوني عليه فان ذكره يستلزم اجتماع المفسر والمفسر وانه غير جائز ولما وجب حذفه للمفسر جعل المفسر قائما مقامه لفظا وادخلت القاء عليه لانه لا بد منها للدلالة على الجزاء ولم تدخل معمول المحذوف بمعنى اياي لتحصنه عوضا عن فعل الشرط المحذوف بناء على ما هو المتعارف عندهم من ان ما التزم حذفه ينبغي ان يكون خيرا مشغولا بشئ فلذلك جعل حيز الشرط مشغولا بالجزاء وهو زيد في قولك وبعد فزيد قائم فان قدم على قاء الجزاء واخرت القاء الى الخبر وروى بذلك حق القاء وهو كونها في وسط الكلام فلا يصح لانها لا تدل على الجزاء الا اذا وقعت في اول الكلام والوجه في كون تكرير المفعول بدون اعتبار وصف مفعوليه لذلك الفعل من طريق التخصيص وهو أكد لان التخصيص المستفاد من تقديم المفعول ان تكرير متعلق فعل الرهبة وهو للمتكلم على طريق تكرير تعلقها به يدل على مزيد اختصاصها به وان تكرير المفعول بتكرير ما تعلق به من الفعل انما يكون بحذف الفعل المحذوف ويقدر مؤخرا عن المفعول لوجهين الاول انه لو قدر مقدما لا يكون الاتصال متعذرا فلا يجوز انفصال الضمير بان يقال ارهبوا اياي والثاني انه لو قدر مقدمات كات كون المفعول متحصنا للعوضية عن فعل الشرط وتقديره مؤخرا يستلزم تقديم المفعول في الجملة الاولى والجملة الثانية تفسير للاولى فنكرر الجملة المفيدة للتخصيص فان الجملة الثانية وان لم يكن فيها شئ من طرق التخصيص الا ان التعليق المستفاد منها يعتبر على وجه الاختصاص ايضا بقريته كونها تفسيريا للجملة السابقة وليس في اياك نعبد تكرير للجملة المفيدة للتخصيص فيكون قوله واياي فارهبون أكد في افادة الاختصاص من اياك نعبد من هذا الوجه ايضا والوجه في كون القاء جزائية ان معنى الكلام ان يقع منكم رهبة من شئ فليكن ذلك الشئ هو الملك القادر على كل شئ اي ليكن تعلق رهبتكم بمختصه بحيث لا يتعلق بغيره اصلا **قوله** والرهبة خوف معه تحرز **صيغة** فكأنه قيل واياي خافوا وتحرزوا عن عقابي **قوله** والآية متضمنة للوعد باعتبار تضمنها لقوله اوف بعهدكم والوعد باعتبار تضمنها لقوله واياي فارهبون وهو باعتبار دلالة على تخصيص الرهبة بالمتكلم يدل على ان المؤمن ينبغي ان لا يخاف احدا الا الله تعالى ولما وجب تخصيص رجائه به تعالى لاشتراك التخصيص في العلة وهي ان الضار والنافع في الحقيقة ليس الامن له القدرة الكاملة والعلم المحيط دلت الآية على انه يجب على المكلف ان ياتي بالطاعات المهددة اليه للخوف والرجاء وان ذلك لا بد منه **قوله** افراد الايمان بالامر به والحث عليه **صيغة** اي مع اندراجهم في عهد الله تعالى الذي امر بالوفاء به وحث عليه بقوله اوفوا بعهدى اي بما وصيت به من الايمان والطاعة فيكون الامر بالايمان بعده تكرر بحسب الظاهر الا انه افراد الامر به على طريق عطف الخاص على العام مثل قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال تنبها على شرفه من حيث انه طاعة مقصودة في نفسها معتبرة بذاتها لا تتوقف صحته واعتباره على شئ من الطاعات بل هو عمدة يعتمد عليه سائر الطاعات وبه اعتبارها وانهم امن فروعهم وثمراته ولما كان اصلا مقصودا بالذات من التكليف ورعاية الوفاء

هو أكد في افادة التخصيص من اياك نعبد
 لانيه مع التقديم من تكرير المفعول والفاء
 الجزائية الدالة على تضمن الكلام معنى
 لشرط كأنه قيل ان كنتم راهبين شيئا
 فارهبون والرهبة خوف معه تحرز والآية
 متضمنة للوعد والوعد دالة على وجوب
 لشكر والوفاء بالعهد وان المؤمن ينبغي ان
 لا يخاف احدا الا الله تعالى (وامنوا بما
 نزلت مصدقا لما معكم) افراد للايمان
 بالامر به والحث عليه لانه المقصود والعمدة
 لوفاء بالعهد

بالعهد صار كأنه امر مغاير للعهد المأمور بإفائها بحيث لا يكون مأمورا به عند الامر بإيفاء تلك العهد
فلذلك امر به بانفراده بعد الامر بإفائها والعمدة ما يعتمد عليه الشيء يقال عمدته فانعمد اى اتخذه بعماد فانقام
معمدا عليه **قوله** وتقييد المنزل بانه مصدق لما معهم من الكتب **قوله** اشارة الى ان مصدقا حال من الضمير المحذوف
العائد الى ما الموصله كأنه قيل وآمنوا بالذي انزلته مصدقا لما معكم واللام في قوله لما معكم مقوية لتعدية مصدقا
الى قوله ما معكم وقوله وتقييد المنزل مبتدأ وتبنيه خبره وقوله وآمنوا معطوف على قوله اذكروا نعمتى او افوا
بعمدى او فارهبون اى ان كنتم راهبين شيئا فارهبون وآمنوا بما انزلت الآية وقوله من حيث انه نازل حسبا نعت
فيها اى في الكتب السماوية متعلق بقوله مصدقا وقوله او مطابق لها عطف على نازل والمواعيد جمع مواعيد بغير
العين بمعنى الوعد فان لفظ الموعد وان كان يصلح ان يكون اسم زمان واسم مكان الا انه هنا بمعنى المصدر بقرينة
اخواته وهذه المذكورات الى قوله والنهى عن المعاصى والفواحش من الامور التى لا تقبل باختلاف الامم
والاديان فلا يجرى فيها النسخ **قوله** وفيما يخالفها **عطف** على قوله في القصص وقوله بسبب تفاوت الاعصار
متعلق بقوله يخالفها وقوله من حيث ان كل واحدة منها متعلق بقوله مطابق لها لكن باعتبار ان يتعلق به قوله
فيما يخالفها وتوضيح الوجه الثانى الذى ذكره لكون القراء ان مصدقا للكتب الالهية انه مصدق لها من حيث انه
مطابق لها في القصص والمواظع واصول الشرائع وكلياتها فانها لا تختلف باختلاف الملل والاديان وتعاقب
الاعصار والازمان ومن حيث انه مطابق لتلك الكتب فيما يخالفها من جزئيات الاحكام وفروعها بسبب اقتضاء
مصلحة كل قوم وزمانهم من حيث ان كل واحدة منها حق بالنسبة الى زمانها ومنسوخة عند انقضاء زمانها
فالجزئيات المخالفة بحسب الذات لكل فعل واحد وحرمة متطابقة من حيث ان كل واحدة منها حق تقتضيه
مصلحة كل قوم وزمانهم قال الراغب لامنافة بين ما اتى به الانبياء عليهم الصلاة والسلام من اصول العبادات
وانهم كنفس واحدة من حيث انه يتساوى دعاؤهم الى التوحيد والاركان الثلاثة من الشرائع التى هى العبادات
الحسنة واحكام الحلال والحرام والمزاجر وانما الاختلاف بينهم في جزئيات الاحكام وفروعها كفى ما تقتضيه
مصلحة كل قوم وزمانهم فكل نبي مصدق للآخر فيما اتى به من حيث ان كليات شراعتهم متساوية وان فروعها
حق بالاضافة الى زمان كل واحد منهم وامته حتى لو كان احدهم في زمن الآخر لم ير المصلحة الا فيما اتى به الآخر
ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في حق موسى بن عمران * ما وسعه الاتباعى * انتهى فعلى هذا وان كانت في القراء ان
احكام جزئية مخالفة لما في الزمان الاول والكتب السابقة صورته فانها موافقة من حيث ان كل واحد منها مقتضى
الحكمة والمصلحة فظهر من هذا ان المنسوخ موافق للناسخ حقيقة من حيث ان كل واحد منهما مقتضى الحكمة
انتهى كلامه **قوله** تنبيه على ان اتباعها لا ينافى **قوله** خبر لقوله وتقييد المنزل بمعنى ان تقييد القراء ان بما ذكر
تنبيه على ان اتباع الكتب الالهية لا ينافى الايمان بالقراء ان بل يوجب الايمان به لكونه مطابقا لها ومصدقا
قوله ولذلك عرض بقوله **قوله** اى ولكون اتباع تلك الكتب موجبا للايمان بالقراء ان عرض الله تعالى بقوله
ولا تكونوا اول كافرينه وقوله بان الواجب متعلق بقوله عرض والباء في بقوله للاستعانة كما في كتب القلم والتعريض
في اللغة خلاف التصريح ويقال لامالة الكلام الى عرض اى جانب بان يذكر شىء ويراد غيره كقول المحتاج جئتك لانظر
الى وجهك الكريم ويراد به الاستعطف والاستعطاء وهذا المعنى هو المراد ههنا فالقصد من هذا التعريض
تأكيد الامر بالايمان وتقوية لا يجابه كأنه قيل آمنوا بما انزلت بل كان الواجب عليكم ان تكونوا اول من
آمن به وذلك لوجهين الاول ما ذكره بقوله ولذلك عرض الى آخره يعنى لما قيد القراء ان المنزل بكونه مصدقا لما معهم
من الكتب المنزلة عليهم وجب عليهم اتباع ما يطابقه بعد الاعتقاد بحقيقته وحقية ما فيه من الاحكام والا لم يكونوا
معتقدين بحقيقة كتابهم ومتبعين اياه فترتب هذا المعنى للتعريض على ما قبله من قيل ترتب الحكم على علته
وقد عرفت اهل الكتاب موافقة القراء ان كتبهم حيث لم يتكلفوا جمع القراء ان الى كتبهم ومقابلة البعض
بالبعض ولو كان مخالفا لها في زعمهم لعلوا ذلك حتى يظهر الخلاف فيظهر كذبه عليه السلام في قوله ان القراء ان
كلام منزل عليه فينجوا من تعرضه لهم فلما لم يفعلوا دل ذلك على انهم عرفوا ان القراء ان موافق لكتبهم والوجه
الثانى ما ذكره بقوله ولانهم كانوا اهل النظر في مجزاته الى آخره فانه معطوف على قوله ولذلك اى يجب عليهم ان
يكونوا اول من آمن به لانه قد مر ان الخطاب في قوله يا بنى اسرائيل لعلماء اهل الكتاب وهم اهل النظر

وتقييد المنزل بانه مصدق لما معهم من الكتب
الالهية من حيث انه نازل حسبا نعت فيها
او مطابق لها في القصص والمواعيد والدعاء
الى التوحيد والامر بالعبادة والعدل بين
الناس والنهى عن المعاصى والفواحش وفيما
يخالفها من جزئيات الاحكام بسبب تفاوت
الاعصار في المصالح من حيث ان كل واحدة
منها حق بالاضافة الى زمانها مراعى فيها
صلاح من خوطب بها حتى لو نزل المتقدم
في ايام المتأخر لنزل على وقته ولذلك قال
عليه الصلاة والسلام * لو كان موسى حيا
ما وسعه الاتباعى * تنبيه على ان اتباعها لا ينافى
الايمان به بل يوجه ولذلك عرض بقوله
(ولا تكونوا اول كافرينه) بان الواجب
ان يكونوا اول من آمن به ولانهم كانوا اهل
النظر في مجزاته والعلم بشأته والمستغنيين به
والمبشرين بزمانه

في مجزاته والعلم بشأته بالنظر والاستدلال بخلاف المشركين من جهلة اهل الكتاب فانهم ليسوا مثل هؤلاء العلماء في اهلية النظر والاستدلال وكانوا يستفحون به على الذين كفروا اي يطلبون الفتح والنصرة على المشركين ويقولون لهم قد آن بعث النبي الامي الذي نجده في التوراة والانجيل فاذا بعث فكم نؤمن به اول الناس كلهم وتقاتلكم معه وكانوا مبشرين بزمانه في التوراة والانجيل هذا على تقرير ان روى المبشرين بفتح الشين وان روى بكسر الشين يكون المعنى كان الواجب عليهم ان يكونوا اول من آمن بمعرفتهم به وبصفته لانهم كانوا هم المبشرون بزمانه عليه الصلاة والسلام والمستفحون به على الذين كفروا فهذه الامور تقتضي ان يكونوا اول من آمن بالقرآن وبواسطة اقتضائها يؤمنوا بحمد عليه الصلاة والسلام قبل المشركين والجهلة منهم **قوله** واول كافر به وقع خبرا عن ضمير الجمع الى آخره **جواب** سؤال مقدر وهو ان اول افعال تفضيل سواء قلنا ان فاء واو ولذلك لم يستعمل منه فعل استقلال لاجتماع الواوات كما ذهب اليه سيويه او قلنا انه افعال من واول مهموز الوسط يقال وأل اليه يثل وألأى لجأ والوأل الملبأ واصله اوأل على وزن افعال ثم خففت الهمزة بان ابدل عينها واوا وادغمت الاولى فيها فصار اول وهذا ليس بقياسي في تخفيف الهمزة بل قياسه ان يلقى حركة الهمزة على الواو الساكنة وت حذف الهمزة لكنهم شبهوه بمقرو فان اصله مقرو مخففت الهمزة بابدالها واوا وادغام الواو في الواو وهو مذهب الكوفيين او قلنا انه افعال من آل يؤول اذا رجع واصله أول بهمزتين الاولى زائدة لبناء التفضيل والثانية فآؤه ثم قلبت بان ردت الفاء الى موضع العين وقدمت العين عليها فصار اوأل على وزن افعال ثم فعل به ما فعل في الوجه الذي قبله من القلب والادغام والمختار من هذه الاقوال هو القول الاول الذي ذهب اليه سيويه ولذلك اختاره المصنف حيث قال اول افعال لا فعل له ثم ذكر القولين الآخرين بقوله وقيل وفعال التفضيل اذا اضيف الى نكرة فان كانت النكرة جامدة طابقت الموصوف باول نحو الزيدان افضل رجلين وازيدون افضل رجال والهندات افضل نسوة واجاز المبرد افرادها مطلقا لكن رده جمهور النحويين وان كانت مشتقة فالجمهور ايضا على وجوب المطابقة نحو الزيدون افضل ذاهبين واكرم قادمين واجاز بعضهم المطابقة وعدمها انشد الفراء

فاذا هموا طعموا فاكرم طاعم * واذا هموا جاعوا فاشتر جياع *

فأفرد الاول وطابق في الثاني وقد اضيف اول في الآية الى النكرة المشتقة فكان ينبغي ان يجمع كافر لكون الموصوف بافعال جمعا وفي الحواشي السعدية اول افعال تفضيل وفعال التفضيل اذا اضيف الى النكرة كان لتفضيل الموصوف على المضاف اليه بالتفصيل الى ما هو العدد فيجب مطابقتها له مثل هو افضل رجل وهما افضل رجلين وهم افضل رجال وههنا الموصوف جمع والمضاف اليه مفرد فيجب التأويل في المضاف اليه بحيث يصير جمعا في المعنى او في الموصوف بان يجعل مفردا ليحصل التطابق وكلاهما ظاهر انتهى كلامه فقوله بالتفصيل بالصاد الهمزة اي بتفصيل جنس المضاف اليه على ما كان الموصوف عليه من العدد فاذا فصل جنس المضاف اليه رجلا رجلا فالوصوف افضل من كل واحد واحد واذا فصل رجلين رجلين فهما افضل من كل رجلين واذا فصل رجالا رجلا فهم افضل من كل رجال فيجب مطابقة المضاف اليه للموصوف لكنهم بطابق قوله تعالى ولا تكونوا اول كافر به * واجاب المصنف عنه او لا يتأويل المضاف اليه حتى يصير جمعا في المعنى بان يجعل اول مضافا الى كافر حقيقة بل الى اسم مفرد اللفظ وصف بالفرد وهو لفظ كافر فلما حذف الموصوف اقيم صفته مقامه * واجاب ثانيا بتأويل الموصوف بان جعل المعنى لا يمكن كل واحد منكم اول كافر كما ان قولك كسانا حلة كسا كل واحد منا اذ لا تصور ان يكسوا الجماعة حلة واحدة والآية حجة لمن انكر المفهوم المخالف اذ لا مفهوم لهذه الصفة ههنا فلا يراد ولا تكونوا اول كافر به بل آخر كافر وكذا لا مفهوم للصفة في قوله تعالى رفع السموات بغير عمدترونها فانه لا يدل على وجود عمد لارها وكذا في قوله تعالى ولا تشركوا باي شيء مما قبل الله لانه لا يدل على اباحة ذلك بالثمن الكثير ولما اعتقد بعضهم ان لها مفهوما احتاج الى ان يجعل اول زائدا وقال تقديره ولا تكونوا كافرين به وهذا ليس بشيء وقال بعضهم ان ثمة معطوفا محذوفا تقديره ولا تكونوا اول وآخر كافر به واقتصر على ذكر المعطوف عليه لكونه الخش وتصريح النهي عنه أحذر **قوله** فان قيل كيف نهوا عن التقدم في الكفر وقد سبقهم مشركوا العرب **جواب** يعني ان النهي عن الشيء يقتضي ان يكون اتيان ذلك الشيء متصورا واول من كفر به كفار قريش وهو عليه السلام بمكة ثم نافذة المدينة وبها بنو قريظة والنضير كفروا به ثم تابعتهم سائر اليهود على ذلك

و اول كافر به وقع خبرا عن ضمير الجمع بتقدير اول فريق او فوج او بتاويل لا يمكن كل واحد منكم اول كافر به كقولك كسانا حلة فان قيل كيف نهوا عن التقدم في الكفر وقد سبقهم مشركوا العرب قلت المراد به التعريض بالدلالة على ما نطق به الظاهر كقولك ما انافست بجاهل او ولا تكونوا اول كافر من اهل الكتاب او ممن كفر بما معه فان من كفر بالقرآن فقد كفر بما يصدقه او مثل من كفر من مشركي مكة واول افعال لان فعل له وقيل اصله اوأل من وأل فابدلت همزة واوا وتخفيفا غير قياسي او اول من آل قلبت همزته واوا وادغمت

الكفر وبعد ما سبقهم احد في الكفر لا يتصور تقدمهم فيه حتى يتصور التهي عنه فان العبد لا ينهى عما ليس
 بمقدور له فلا يقال لا تصعد السماء واجاب عنه اولاً بان ما ذكرتم انما يرد اذا كان المراد بصورة التهي معناه
 الحقيقي وليس كذلك بل المراد التعريض بانه كان يجب ان يكونوا اول من آمن به لمعرفة به وبصفته لذكرهما
 في التوراة والانجيل وثانياً بان سلمنا ان المراد به معناه الظاهر لكن لانسلم ان المعنى لا تكونوا اول من كفر به
 اى من كفر به كائناً من كان بل المعنى لا تكونوا اول من كفر به من اهل الكتاب فانهم لما كفروا به وكانوا اول
 من كفر به من بنى اسرائيل نهوا عن الاصرار عليه ولا نافي ذلك ان يسبغهم كفار قريش في الكفر وثالثاً بان ذلك
 انما يرد اذا كان الضمير المجرور في به راجعاً الى قوله ما انزلت ولا نسلم ذلك اذ يجوز ان يرجع الى قوله ما معكم
 والمعنى ولا تكونوا اول كافر ممن كفر بما معه من التوراة والانجيل ورابعاً باننا سلمنا ان الضمير المجرور راجع الى
 ما انزلت لكن الكلام محمول على حذف المضاف بقربة المقام والتقدير ولا تكونوا مثل اول كافر به وهم مشركوا
 العرب اى انتم تعرفونه بذكره في كتابكم فلا تكونوا مثل من لم يعرفه من المشركين الذين لا كتاب لهم وههنا
 وجوه آخر منها ان المعنى ولا تكونوا اول من جمدهم المعرفة لان كفر قريش كان مع الجهل ومنها ان المعنى ولا تكونوا
 اول من كذبه عند سماعكم بذكره **قوله** ولا تستبدلوا بالايمان بها **قوله** اى باياتنا حظوظ الدنيا قد مر ان
 الاشتراء في الاصل بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان فوجب ان يكون كل واحد من العوضين ما لا متقوماً
 وههنا ليس شئ منهما ما لا فضلا عن ان يكون متقوماً فان ما بذلوه واعرضوا عنه وهو الايمان بالآيات ليس
 بمال وكذا ما حصلوه به من حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه واقبال الخلق فلا يكون اطلاق لفظ الاشتراء على
 معاملتهم على سبيل الحقيقة بل هو من قبيل الاستعارة حيث شبه بذل ما في يدهم من الايمان بالآيات
 والاعراض عنه محصلاً به حظوظ الدنيا باشتراء المبيع بالثمن لوجود معنى الاستبدال فيهما ثم استعير لفظ الاشتراء
 للاستبدال المذكور استعارة اصلية ثم اشتق من الاشتراء بهذا المعنى المجازى لفظ ولا تشتروا فكان
 استعارة تبيعية بمعنى ولا تستبدلوا وايضاً قد شبهت حظوظ الدنيا بالثمن فاطلق عليها لفظ الثمن استعارة اصلية ومع ذلك
 هو ترشيح للاستعارة المذكورة وقوله ولا تشتروا ليس حكمه حكم الاشتراء من جميع الوجوه حتى يقال حق الباء ان
 تدخل على الثمن لان الثمن لا يشتري بل يشتري به فان فعل الاشتراء الحقيقي لا يتعدى بنفسه الى المأخوذ المحصل
 ويتعدى الى المبدول المعروض عنه بالباء فخفا ان تدخل على الثمن وههنا لم تدخل عليه بل لوجه لهذا القول اصلاً
 لان حظوظ الدنيا ليست بثمن بذلوه لتحصيل الايمان بالآيات بل الامر بالعكس فانهم بذلوا ما في يدهم من الايمان بها
 لتحصيل تلك الحظوظ فخفا الباء ان تدخل على الآيات كما في النظم وجعل الايمان بالآيات بمنزلة ما حصل في يدهم
 باعتبار تمكنهم منه وقدرتهم عليه من حيث كونهم عقلاء متفكرين متمكنين من النظر والاستدلال وقد نصب لهم
 دلائل واضحة مؤدية الى الايمان وقد رخص المصنف لفظ الايمان في قوله تعالى ولا تشتروا باياتي حيث قال ولا تستبدلوا
 بالايمان بها اذ لا معنى للنهي عن الاستبدال بنفس الآيات تلك الحظوظ اذ لا قدرة لهم على التصرف في نفس
 الآيات والذي يفهم من تقرير الامام محبي السنة ان يكون المقدر ههنا لفظ الاظهار والبيان وانه يراد بقوله
 تعالى باياتي الآيات الواردة في التوراة في حق نبينا عليه الصلاة والسلام من بيان اسمه واوصافه ومعرفة فيكون
 المعنى والتقدير ولا تبدلوا باظهار تلك الآيات وبيانها عرضاً يسيراً من الدنيا فان عبارة معالم التنزيل هكذا
 ولا تشتروا اى لا تبدلوا باياتي ببيان صفة محمد عليه الصلوة والسلام ثانياً قليلاً اى عرضاً يسيراً من الدنيا وذلك ان
 رؤساء اليهود وعلماءهم كانت لهم ما كل يصيبونها من سفلتهم وجهالهم يأخذون منهم كل عام شيئاً من زروعهم
 وضروعهم ونقودهم فخافوا من ان يبنيوا صفة محمد عليه الصلاة والسلام ويتبعوه ان تقوتهم تلك المآكل فغيروا
 نعمته وكنتموا اسمه فاختروا الدنيا على الآخرة انتهى كلامه فقوله تعالى فايتى فاتفقوا معناه خافوا من امر
 محمد صلى الله عليه وسلم لا مما يفوتكم من تلك المآكل ووصف تلك المآكل بالقليلة لان الدنيا كلها بالنسبة الى ثواب
 الآخرة قليلة جداً فانهم من قبيل نسبة المتناهي الى غير المتناهي ثم تلك المآكل كانت في غاية النلة بالنسبة الى
 الدنيا فالقليل جداً من القليل جداً بالنسبة له الى الكثير الغير المتناهي **قوله** وقيل كانوا يأخذون الرشي فيحرقون
 الحق ويكتمونه **قوله** قال صاحب الكشاف وقيل كانت عامتهم يعطون احبارهم من زرعهم وثمارهم ويهدون اليهم
 الهدايا ويرشونهم الرشي على تحريفهم الكلام وتسريتهم لهم ما سبغ عليهم من التراءع وكان ملوكهم يذرون عليهم

(ولا تشتروا باياتي ثمناً قليلاً) ولا
 تستبدلوا بالايمان بها والاتباع لها حظوظ
 الدنيا فانها وان جلت قليلة مستردة
 بالاضافة الى ما يفوت عنكم من حظوظ
 الآخرة بترك الايمان قيل كان لهم رياسة
 في قومهم ورسوم وهدايا منهم فخافوا
 عليها لو اتبعوا رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فاختروها عليه وقيل كانوا
 يأخذون الرشي فيحرقون الحق ويكتمونه

الاموال ليكتسبوا الحق ويحرفوه وقال الامام في الكبير واعلم ان هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك او لم يكن بل لو ثبت ان علماءهم كانوا يأخذون الرشي على كتمان امر الرسول عليه الصلاة والسلام وتحريف ما يدل على ذلك كان الكلام ايمن انتهى كلامه قاله بعد ما فسر الآية بما ذكره المصنف بقوله قيل كان لهم رياسة في قومهم ورسوم وهدايا منهم فخافوا عليها لو اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ما نقله عن الكشاف وفي التيسير معنى قوله تعالى ولا تشتروا باياتي ممنافلا ههنا لاتأخذوا على تعليم الكتاب اجرا وكان مكتوبا عندهم في الكتاب الاول يا ابن آدم علم مجانا كما علمت مجانا فالتقدير ولا تشتروا باياتي عرضا يسيرا روى ابو داود عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * من تعلم علما مما يتنغي به وجهه الله به لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة * يعني ربحها وقد اختلف العلماء في اخذ الاجرة على تعليم القرء آن والعلم فنع من ذلك الزهري واصحاب الرأي وقالوا لا يجوز اخذ الاجرة على تعليم القرء آن لان تعليمه واجب من الواجبات التي يحتاج فيها الى نية التقرب فلا يؤخذ عليها اجرة كالصلاة والصيام واستدلوا عليه بهذه الآية وروى عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال علمت ناسا من اهل الصفة القرء آن والكتابة فاهدى الى رجل منهم قوسا فقلت ليست بمال وأرعى عنها في سبيل الله فسألت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم * ان تران تطوق بها طوقا من نار فاقبلها * واجاز اخذ الاجرة على تعليم القرء آن مالك والشافعي واحدا واكثر العلماء لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث الرقية * ان احق ما اخذتم عليه اجرا كتاب الله * اخرج البخاري وهو نص واما حجة المخالف بقياس في مقابلة النص وهو فاسد ويمكن الفرق بان الصلاة والصوم عبادات مختصة بالفاعل وتعليم القرء آن عبادة متعدية الى غير المعلم فيجوز اخذ الاجرة على محاولة النقل كتعليم كتابة القرء آن قال ابو المنذر وابو حنيفة بكرة تعليم القرء آن باجرة ويجوز ان يستأجر رجلا ان يكتب له شعر او غناء معلوما فيجوز الاجارة فيما هو معصية ولا يبطلها فيما هو طاعة واما الآية فهي خاصة ببني اسرائيل وشرع من قبلنا هل هو شرع لنا فيه خلاف وهو لا يقول به ويمكن ان تكون الآية فمبين تعين عليه التعليم فأبي حتى يأخذ الاجرة كذا نقل عن الامام القرطبي **قوله** ولما كانت الآية السابقة وهي قوله تعالى يا بني اسرائيل الى قوله فارهبون والمراد بالآية الثانية قوله وآمنوا بما انزلت الى قوله واياي فاتقون ومقصود المصنف من هذا الكلام بيان وجه كون فاصلة الآية الاولى قوله فارهبون وفاصلة الآية الثانية قوله فاتقون وذكر له وجهين الاول ان المذكور في الآية السابقة الامر بتذكير النعمة والوفاء بالهدى وتذكير النعمة ليس مقصودا اصليا من التكليف بل هو كالمبادى بالنسبة الى المقصود بالذات وهو الايمان واتباع الحق ومراعاة الايات المذكورة في الآية الثانية والرغبة ايضا من مبادى التقوى ومقدماتها لان المتعارف من اسم التقوى في الشرع هو التجنب عن كل ما يؤثم من فعل المعاصي وترك الطاعات حتى الصغار وحقبة التقوى وحقها هو النزاه عما يشغل سره عن الحق والتبتل اليه ولاشك ان الرغبة والخوف مقدمة للتقوى المتعارفة عند اهل الشرع حيث قال بالايمان واتباع الحق والاعراض عن الدنيا الخيرة القليلة وحله ثانيا على التقوى الحقيقية حيث جعله منتهى السلوك **قوله** ولان الخطاب بها اي بالآية السابقة وهي قوله تعالى يا بني اسرائيل لما علم العالم والمقلد صريح في ان الخطاب فيها غير مختص بعلماء بني اسرائيل بل يعم عالمهم ومقلدهم وهو ينافي ما مر من قوله خاطب اهل العلم والكتاب منهم فانه يدل على ان الخطاب في الآية السابقة خاص باهل العلم منهم الا ان يقال تعميم الخطاب للعالم والمقلد نظرا الى لفظ بني اسرائيل في قوله يا بني لا ينافي تخصيصه بالعالم نظرا الى لفظ مع في قوله لما معكم وما معهم من الكتاب الالهي انما هو في يد احبارهم وعلمائهم فالخطاب الثاني يختص بهم وهو كاف في صحة قوله خاطب اهل العلم الى آخره قال الراغب وانما ذكر في الآية الاولى فارهبون وفي الآية الاخرى فاتقون لان الرغبة دون التقوى فحينما خاطب الكافة عالمهم ومقلدهم وحشمهم على ذكر نعمه التي يشتركون فيها امرهم بالرغبة التي هي من مبادى التقوى وحينما خاطب العلماء منهم وحشمهم على مراعاة آياته والتنبيه لما يأتي به اولوا العزم من الرسل امرهم بالتقوى التي هي منتهى الطاعة **قوله** عطف على ما قبله لعل الوجه في عدم تعين المعطوف عليه الاشارة الى جواز عطفه على كل واحدة من الجمل الانشائية المذكورة الا ان الانسب ان يجعل مجموع قوله ولا تلبسوا الحق الى وانتم تعلمون معطوفا على مجموع قوله وآمنوا بما انزلت الى قوله واياي فاتقون لان قوله وآمنوا بما انزلت امر بترك الكفر والضلالة وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل امر بترك الاغواء والاضلال فتناسبا من حيث ان

(واياي فاتقون) بالايمان واتباع الحق والاعراض عن الدنيا ولما كانت الآية السابقة مشتملة على ما هو كالمبادى لما في الآية الثانية فصلت بالرغبة التي هي مقدمة للتقوى ولان الخطاب بها لما علم العالم والمقلد امرهم بالرغبة التي هي مبدأ لسلوك والخطاب بالثانية لما خص اهل العلم امرهم بالتقوى التي هي منتهى (ولا تلبسوا الحق بالباطل) عطف على ما قبله

الاول متعلق بهدياتهم والثاني بهداية غيرهم ثم ان اضلال الغير له طريقان وذلك لان الغير ان كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله انما يكون بنشوبش تلك الدلائل عليه بالشبهات الباطلة واذا كان لم يسمعها فاضلاله انما يكون بكتمتها واخفاؤها عنه حتى لا يصل اليها ويستدل بها على الحق فقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل نهى عن الطريق الاول بالاضلال وقوله وتكتموا الحق نهى عن الطريق الثاني وهو منعه من الوصول الى الدلائل **قوله** واللبس الخلط يقال لبس الحق بالباطل من باب ضرب اي خلطه به وقد يلزمه جعل الشئ شبيها بغيره وقد لا يلزمه كما في خلط التفاح بالزبيب فان خلطه به لا يؤدي الى الاشتباه والانتباس كما في خلط الباطل بالحق بحيث يشبه احدهما بالآخر حتى لا يميز بينهما فيستعمل اللبس في مثل هذا الموضع في لازم معناه الاصلي وهو الاشتباه وعدم الامتياز فيقال لبست عليه الامر ولبسته بالتشديد واللبست عليه الامور وفي امره لبس ولبسة اذا لم يكن واضحا فان كان قولك لبسته به بمعنى خلطته تكون الباء صلة اي موصلة ومعدية للفعل وان كان بمعنى جعلته مشتبه به تكون للاستعانة وفي الكشاف الباء التي في الباطل ان كانت صلة مثلها في قولك لبست الشئ بالشئ وخلطته به كان المعنى ولا تكتموا في التوراة ما ليس منها بخلط الحق المنزل بالباطل الذي كتبتكم حتى لا يميز بين حقها وباطلكم وان كانت باء الاستعانة كالتي في قولك كتبت بالقلم كان المعنى ولا تجعلوا الحق ملتبسا مشتبه باطلكم الذي تكتمونه وقال الامام الاظهر انها للاستعانة والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي اوردتموها على السامعين وذلك لان النصوص الواردة في التوراة والانجيل في امر محمد صلى الله عليه وسلم كانت نصوصا حقيقة يحتاج في معرفتها الى الاستدلال ثم انهم كانوا يحتالون فيها ويشوشون اوجه الدلالة على المتأملين فيها بالقساء الشبهات فهذا هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل فروى عن ابن عباس وغيره ولا تخلطوا ما عندكم من الحق في الكتاب بالباطل وهو التغيير والتبديل وقال ابو العالية قالت اليهود ومحمد مبعوث ولكن الى غيرنا فاقرارهم بعثته حق وجدهم انه مابعث اليهم باطل وقال بجاهد لا تخلطوا اليهودية والنصرانية بالاسلام والباطل هو ازايل كافي قول ابيد

الاكل شئ ما خلا الله باطل * وكل نعيم لاحالة زائل *

والبطل الشجاع سمى بذلك لانه يبطل شجاعة غيره وقيل لانه يبطل دمه عنده **قوله** جزم اي مجزوم بالعطف على الفعل المجزوم قبله بلا الناهية كأنه قيل لا تكتموا الحق بانها هم عن كل واحد من الفعلين على حدة اي لا تفعلوا الا هذا ولا هذا اذ كل واحد منهما مستقل بالقبح ووجوب الانتهاء عنه بخلاف ما اذا كان منصوبا باضمار ان في جواب النهي بعد الواو التي تقتضي المعية فان النهي عنه حينئذ هو الجمع بين الفعلين كأنه قيل لا تجمعوا بين لبس الحق بالباطل وكتمته كافي قوله

لانه عن خلق وتأتى مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم *

ومعلوم ان مع مافي حيزها تكون في تأويل المصدر فلا بد من تأويل الفعل الذي قبلها بالمصدر ايضا ليكون من قبيل عطف الاسم على مثله والتقدير لا يكن منكم لبس الحق بالباطل وكتمته وكذا الحال في نظائره والوجه الاول نهى عن كل فعل على حدته والوجه الثاني نهى عن الجمع بين الشئين ولا يعلم النهي عن كل واحد منهما على حدته الا بدليل خارجي **قوله** كأنهم امروا بالايمان وترك الضلال مرتبط بقوله عطف على ما قبله واشارة الى ان هذا المجموع معطوف على مجموع قوله وايضا فائقون فان يحصل المجموع الاول هو الامر بتكميل نفوسهم بالايمان واتباع الآيات وترك الضلال باختيار العوض اليسير والعرض القليل والحظوظ العاجلة الفاتية عن اتباع الآيات المؤدى الى السعادة الابدية وحصل المجموع الثاني النهي عن اضلال من سمع دلائل الحق بالقدح فيها وتشويشها وتلبسها عليه وعن اضلال من لم يسمعها باخفاؤها عنه ومنعه من الوصول اليها فلما تناسب احسن عطف الثاني على الاول كما مر **قوله** على ان الواو للجمع وهذه الواو كما تسمى واو الجمع تسمى ايضا واو الصرف لانها تصرف المعطوف عن اعراب المعطوف عليه وتصرف عن الجمع بينهما **قوله** ويعضده اي ويقوى كونه منصوبا باضمار ان وكون النهي متوجها الى الجمع بينهما انه وقع في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه وتكتمون على انه حال من ضمير ولا تلبسوا ولما ورد ان يقال ان المضارع اذا وقع حالا لا يجوز معه الواو دفعة بحمل الكلام على تقدير المبتدأ حيث قال اي وانتم تكتمون حتى تكون الحال جملة اسمية فيصح معه الواو ووجه كونه عاضدا له ان الحال من شأنه ان يكون مقارنا لعامله وهذا هو معنى الجمع بينهما **قوله** وفيه اشعار اي في نصبه باضمار ان

واللبس الخلط وقد يلزمه جعل الشئ مشتبه بغيره والمعنى لا تخلطوا الحق المنزل بالباطل الذي تخترعون وتكتمونه حتى لا يميز بينهما او لا تجعلوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل الذي تكتمونه في خلاله او تذكرونه في تأويله (وتكتموا الحق) جزم داخل تحت حكم النهي كأنهم امروا بالايمان وترك الضلال ونهوا عن الاضلال بالتلبس على من سمع الحق والاخفاء على من لم يسمع او نصب باضمار ان على ان الواو للجمع اي لا تجمعوا لبس الحق بالباطل وكتمته وبعضه انه في مصحف ابن مسعود وتكتمون اي وانتم تكتمون بمعنى كاتمين وفيه اشعار بان استفتاح اللبس لما يصحبه من كتمان الحق

وتوجيه النهي الى الجمع بينهما اشعار بان استباح اللبس انما هو لاجل ما يصحبه من كتمان الحق فان اللبس اذا تجرد عن كتمان الحق بان يكون لتحقيق الحق وابطال الباطل لا يكون قبحا ووجه الاشعار ان واو الصرف افادت ان النهي متوجه الى ضم كتمان الحق الى اللبس فيكون النهي عنه القيد بكونه مصحوبا بالكتمان الحق والنهي عن القيد يشعر بان العلة في كونه منبها عنه هو القيد وكذا تقييد النهي عن اللبس بالحال يشعر بذلك لما ذكر بعينه فان الحال قيد للجملة السابقة فيكونون قد نهوا بقيد الا ان المقصود من تقييد النهي به ليس افادة ان النهي عن اللبس ينتفي عند انتفاء القيد بل المقصود ان ينفي عنهم سوء فعلهم الذي هو الجمع بين امرين كل واحد منهما مستقل بالقبح ووجوب الانتهاء عنه **قوله عالمين** - اشارة الى ان قوله وانتم تعلمون جملة اسمية في محل النصب على انها حال وعاملها ما تلبسوا او تكتموا وجعل المفعول المقدر لفعل العلم نفس حالهم وهو كونهم لا يسيرون كاتمين المفهومين من الفعلين السابقين ولو جعله نفس حالهم وقبحها معا بان قال عالمين بانكم لا يسيرون كاتمون وقبحهما لكان اظهر في بيان المقصود وهو زيادة تقبيح حالهم فان اراد الحال ليس لتقييد الشيء بل لزيادة تقبيح حالهم كما يدل عليه قوله فانه اقبح وكأني قصد ان العلم بقبح لبس الحق بالباطل وكتمه علم قبح حاله بالضرورة فاستغنى بذلك عن علمهم بحالهم من ذكر علمهم بقبح تلك الحال **قوله** يعني صلاة المسلمين وزكاتهم - قال التحرير النفاذ اني يريد ان اللام في الصلاة والزكاة والرا كعين للاشارة للجمع المعلوم المعين ويجوز ان تكون للجنس حيث قال فان غيرهما وفيه دلالة على ان صلاة غير المسلمين ليست بصلاة انتهى كلامه واختار المصنف كونها للجنس حيث قال فان غيرهما كلا صلاة ولازكاة معللا به صلاة المسلمين وزكاتهم لكونهما من جنس الصلاة والزكاة فان الآية وان نزلت في بني اسرائيل وهم كانوا اهل الكتاب وكانوا يصلون ويتصدقون الا انه تعالى لم يعتد بما فعلوه من الصلاة والزكاة حيث امرهم بها فانه لو اعتد بما فعلوه لكان الامر بهما كتخصيل الحاصل ولا معنى له فظهر انه تعالى لم يعتد بذلك فلذلك امرهم بايقاع هذين الجنسين واصل آتوا الزكاة آتوا بجهتين على وزن اكرموا فقلت الثانية الفا لكونها بعد همزة مفتوحة واستقلت الضمة على الياء فحذفت فالتقى ساكنان الياء والواو فحذفت الياء وحركت التاء بحركتها فوزنه افعوا بحذف اللام قال الامام واعلم ان الله تعالى لما امرهم بالايان او لا ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما ازمهم من الشرائع واذكر من جعلته ماهو كالاصل فيها وهو الصلاة التي هي اعظم العبادات البدنية والزكاة التي هي اعظم العبادات المالية ثم قال وفيه دليل على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع هذا كلامه واذكر في الكافي ان الكفار مخاطبون بالفروع عند الشافعي لا عندنا هذا كلامه واذكر في الاصول ان الكفار هل هم مخاطبون بالشرائع الفرعية بشرط تقديم الايمان او لا فذهب العراقيون الى انهم مخاطبون بها وهو مذهب الشافعي وذهب عامة مشايخ ما وراء النهر الى عدمه واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الايمان وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في دار الآخرة بتركها زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الايمان والاعتقاد او لا قال الامام ابو منصور روجه الله قوله تعالى واقموا الصلاة وآتوا الزكاة يحتمل وجوها فن اجاز تكليف الكفار بفروع الشرائع يجرى الآية على اقامة الصلاة المعروفة وابتاء الزكاة المعروفة باسبابها وشروطها من نحو ستر العورة والطهارة واستقبال القبلة في الصلاة واخلاص النية فيهما ومن شروطها تقديم الاسلام وفي وسعهم ذلك ومن قال ان الكفار غير مخاطبين بفروع الشرائع باو لوان الآية ويقولون معناها اعتقدوا فرضية الصلاة والزكاة واقبلوا التكليف بها وحل الآية على هذا المعنى وان كان مخالفا لما يدل عليه ظاهر الآية لكن يجوز العدول عن الظاهر عند تعذر جعلها على ظاهرها كما في هذه الآية فانه قد قام عندنا دليل يدل على ان الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة فتعذر حل الآية على ظاهرها فلذلك جعل الامر بالصلاة والزكاة مستعارا للامر بقبولهما والاعتقاد لرضيتهما لان القبول سبب للفعل عادة والاطلاق اسم السبب على السبب واسم السبب على السبب شائع لغة ويجوز ان يقال في تأويل الآية المراد بالامر باقامة الصلاة وابتاء الزكاة الامر بكونهم في حال يكون لصلاتهم وزكاتهم اعتبار بسبب كونهم في تلك الحال كما انه قيل كونوا في حال تكون صلواتكم وزكاتكم صلاة وزكاة وهي الايمان بجميع ما يجب الايمان به فيكون الامر باقامتهما امر بالايان لان الامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به **قوله** والزكاة من زكاة الزرع اذا نما **قوله** يعني ان اصلها من الزيادة وكل شيء يزداد فهو يزكو قال النابغة

(وانتم تعلمون) عالمين بانكم لا يسيرون كاتمون فانه اقبح اذ الجاهل قد يعذر (واقموا الصلاة وآتوا الزكاة) يعني صلاة المسلمين وزكاتهم فان غيرهما كلا صلاة ولازكاة امرهم بفروع الاسلام بعدما امرهم باصوله وفيه دليل على ان الكفار مخاطبون بها وزكاة من زكاة الزرع اذا نما

وما آخرت من دنياك نقص * وما قدمت مادلك ازكاء *

بمعنى الزيادة **قوله** فان اخراجها يستجلب بركة في المال **قوله** بيان لوجه تسمية ما يخرج من المال للمساكين بايجاب الشرع زكاة يعنى ان المال المخرج لهم سمي زكاة لان اخراجه يزيد في المال الذي يخرج هو منه من حيث انه يستجلب فيه بركة الله تعالى ويزيد في نفس المزكى فضيلة الكرم وكل واحد من البركة والفضيلة زائد على اصل المال **قوله** اي في جاعتهم **قوله** مبنى على ان يكون المراد بالركوع الصلاة على طريق تسمية الكل باسم الجزء فانه قد يعبر عنها بالسجود او القيام او التسبج ايضا بهذا الطريق * ولما ورد ان يقال على تقدير ان يكون المراد من الركوع الصلاة يكون المعنى صلوا مع المصلين فيلزم التكرار لانه ندأمر بالصلاة أولا وبقوله واقموا الصلاة * اشار الى جوابه بقوله اي في جاعتهم يعنى ان الاول امر باقامة الصلاة والثاني بامر بفعلها في الجماعة فلا تكرر **قوله** احترازا عن صلاة اليهود **قوله** فانهم كانوا يصلون ولا يركعون فيها فعبء عن الصلاة بركنها المختص بصلاة المسلمين تحريضا لهم على الاتيان بصلاة المسلمين قال الشيخ ابو منصور المازدي رحمه الله في شرح التأويلات في الآية دلالة على وجوب اداء الصلوات المكتوبات بالجماعة لان الركوع مع الراكعين يكون في حال المشاركة مع الراكعين في الركوع فتكون اقامة الصلاة بالجماعة مأمورا بها والامر المطلق للوجوب واجاب عنه السعد التفتازاني رحمه الله بانهم كانوا يصلون وحدانا فامروا بان يصلوا مع النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه بالجماعة لمنع مما كانوا عليه من عادة الانفراد فيكفي في ذلك كونها سنة مؤكدة يمنع من الاعتداء بتركها ويقابل على الاصرار عليه **قوله** لما يلزمهم الشارع **قوله** صلة لقوله والانتقباد وليس للتعليل فيكون المراد من الامر بالركوع هو الامر بالخضوع وحسن الانتقباد لحكم الله تعالى وترك الاستكبار ومن الركوع بمعنى الخضوع قوله تعالى والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راکعون ومنه قول الاضبط السعدي

* لا تذلل الضعيف علك ان تر * كع يوما والدهر قدر فعه *

قوله لا تذلل من الاذلال وعلك بمعنى لعلك وضمير رفعه للضعيف **قوله** تقرير مع توبيخ وتعجيب **قوله** من حالهم وهو ان يأمرؤا الناس بالبر ويتركوا انفسهم وفي الحواشي السعدية التقرير عندهم يقال للحمل على الاقرار والاجاء عليه والتحقيق والتثبيت وكلاهما مناسب ههنا وفي قوله تعالى أنت قلت للناس اتخذوني وامى الهين تقرير بالمعنى الاول حيث حله على ان يقر انه لم يقل ذلك وفي قوله هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون تقرير بالمعنى الثاني فانه تحقيق للحكم وتثبيت له اي جوزوا على ما فعلوا بقوله اتأمرون الناس بالبر ان حل على التقرير بالمعنى الاول يكون المقصود من جعلهم على الاقرار بما فعلوا التوبيخ على ذلك الفعل والتعجيب من تجاسرهم عليه فان اهمال المرء نفسه مع سعيه في سعادة غيره امر عجيب وكذا ان حل على التقرير بالمعنى الثاني فان تحقيق ما فعلوه توبيخ لهم بمعنى لا ينبغي لاحد من العقلاء ان يفعل ذلك وتعجيب بمعنى انه لغاية فظاعته كأنه من شأنه ان يهجب منه كل احد والامر يتعدى الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الآخر بحرف الجر وقد يحذف وقد جمع الشاعر بين الاستعمالين في قوله

* امرتك الخير فافعل ما امرت به * فقد تركتك ذآل وذانسب *

قال الراغب البر التوسع في افعال الخير بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم وقد سأله ابو ذر رضى الله عنه البر فخلا عليه قوله تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب الى قوله اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون فذكر جملة افعال الخير فرأئضها ونوافلها ومكارم الاخلاق كلها فالبر في ثلاثة معان بر في معاملة الله تعالى وعبادته وبر في معاملة الاقارب ومراعات حقوقهم وبر في معاملة الاجانب وانصافهم واشتقاقه من البر الذي هو القضاء والسعة والفعل منه بر يبر على فعل يفعل كعلم يعلم **قوله** يتناول كل خير **قوله** يعنى ان لفظ البر يطلق على كل خير لانهم يأمرؤنهم بكل خير ولا يفعلونه * قال الامام البراسم جامع لاعمال الخير ومنه بر الوالدين وهى طاعتها وعدم عقوبتها ومنه عمل مبرور اى قد رضى به تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه اى صدق ولم يحنت وقال تعالى ولكن البر من اتقى فاخبر ان البر جامع للتقوى ثم قال واعلم انه تعالى لما امر بنى اسرايل بالايمان والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم وعظهم عند ذلك بان التقاعد عن اعمال البر مع حث الناس

فان اخراجها يستجلب بركة في المال ويثر للنفس فضيلة الكرم او من الزكاء بمعنى الطهارة فانها تطهر المال من الخبث والنفس من البخل (واركعوا مع الراكعين) اى في جاعتهم فان صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بسبع وعشرين درجة لما فيها من تظاهر النفوس وعبر عن الصلاة بالركوع احترازا عن صلاة اليهود وقبل الركوع الخضوع والانتقباد لما يلزمهم الشارع قال الاضبط السعدي

لا تذلل الضعيف علك ان تر *

كع يوما والدهر قدر فعه * (اتأمرون الناس بالبر) تقرير مع توبيخ وتعجيب والبر التوسع في الخير من البر وهو القضاء الواسع يتناول كل خير ولذلك قيل البر ثلاثة بر في عبادة الله تعالى وبر في مراعاة الاقارب وبر في معاملة الاجانب

عليها مستعج في العقول **قوله** وتتركونها من البر كالمنسيات **اشارة** الى ان قوله تعالى وتسون استعارة تبعية بمعنى تتركونها عن جملها على ما فيه صلاحها ونفعها كالشيء المنسي بناء على تشبيه ترك انفسهم عن الحمل على الخير بالنسيان من حيث ان كل واحد منهما يستلزم اهمال متعلقه وعدم رعاية حقه فاستعير له اسم النسيان ثم اشتق منه تسون بمعنى تتركون وانما حل على المجاز لتعذر حمله على الحقيقة لان الانسان لا ينسى نفسه من حيث ان علمه بنفسه علم حضوري لا يغيب عنه وفائدة الاستعارة المبالغة والايدان بانهم تركوا تذكير انفسهم ترك المنسي الذي لا يخطر بالبال والنسيان زوال الشيء عن الحفظ وهو ضربان اغفال بغير قصد من صاحبه وهو المغفون عنه بقوله صلى الله عليه وسلم * رفع عن امتي الخطأ والنسيان * واغفال بقصد من صاحبه وهو ان يترك مراعاة المحفوظ حتى يذهب عنه وهو المذموم بقوله تعالى فكذلك اتت آياتنا فانسيتها وكذلك اليوم تنسى وبقوله عليه الصلاة والسلام * من حفظ القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو اجذم * ولما ورد هذا الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم كره ابن مسعود ان يقول القائل نسيت آية كيت وكيت وقال ليقبل انسيته **قوله** وعن ابن عباس الى آخره **يعني** روى عنه ان المراد بالبر هو الايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم بناء على انهم اذا جاءهم احد في الخفية لاستعلام امر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا صادق فيما يقول وامره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه طمعا في الهدايا والصلوات التي كانت تصل اليهم من اتباعهم وفي الوسيط قوله تعالى انتم امرؤن الناس بالبر الآية خطاب لعلماء اليهود كانوا يقولون لا قربانهم من المسلمين اتبنوا على ما انتم عليه من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يؤمنون وقال السدي انهم كانوا يأمرؤن الناس بطاعة الله تعالى وينهون عن معصيته وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية وقال ابن جريج انهم كانوا يأمرؤن الناس بالصلاة والزكاة وهم كانوا يتركونها وقيل ان هذا خطاب للرؤساء والقادة منهم بانكم تأمرؤن الا اتباع والسفلة باتباعكم وتعظيمكم بسبب علمكم وتلاوتكم الكتاب وتسون انفسكم اي لا تأمرؤنها باتباع محمد صلى الله عليه وسلم وتعظيمه لعلمه ونبوته وفضل منزلته عند الله تعالى وانتم تلون الكتاب اي تجدون في كتابكم انه كذلك افلاتعقلون فان العقل يأبى ان يسعى المرء في اصلاح غيره ويعرض عن اصلاح نفسه وقال في آية اخرى لم تقولون ما لاتفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون وقد نظم الشاعر هذا المعنى حيث قال

ابدأ بنفسك فانها عن غيرها * فاذا انتهت عنه فانت حكيم *
لانه عن خلق وتأتى مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم *

قوله تبكيت كقوله وانتم تعلمون **اشارة** الى ان قوله تعالى وانتم تعلمون الكتاب بجملة اسمية في محل نصب على انها حال من ضمير تسون ذكر لتبكيت وزيادة التبعيض لا لتبكيد كقوله وانتم تعلمون **قوله** افلاتعقلون قبج صنيعكم **مبنى** على ان يكون تعلق الفعل بمفعوله مرادا لانه حذف مفعوله للايجاز اعتمادا على وجود القرينة المعينة له وقوله او افلا عقل لكم مبنى على انه نزل الفعل منزلة اللازم فيكون المقصد الى نفس الفعل مع تسلم النشر عن تعلقه بالمفعول والهمزة للانكار على عدم جريمهم على مقتضى العقل وهي في نية التأخير عن الفاء العاطفة لان حق حرف العطف ان يكون في اول الجملة المنعطوفة وكذا تقدم الهمزة عن الواو وثم نحو او لا يعلمون وانتم اذا ما وقع فانها متأخرة عنها في النية وما عدا ذلك من حروف العطف لا تتقدم عليه الهمزة تقول ما قام زيد بل أقعد وهذا مذهب الجمهور وزعم از مخشري ان الهمزة في موضعها غير متأخرة في النية الا ان مدخولها محذوف والفعل الواقع بعد الواو والفاء وثم معطوف على ذلك المحذوف فيقدر هنا فتعلمون فلا تعلمون وكذا الفم يروا اي أعموا فلم يروا ثم انه قد خالف هذا الاصل ووافق الجمهور في مواضع فقال فيها بما ذهبوا اليه وفي الحواشي السعدية فان قيل هذا اقوى دليل على ان قبج هذه الاشياء عقلنا بل على انه شرعي حيث رتب هذا التوبيخ على ما صدر عنهم بعد تلاوة الكتاب فانه تعالى اتبع ذمهم بحكمين محققين عنهم احدهما قوله وانتم تعلمون الكتاب وتدبرون التوراة وثانيهما قوله تعالى افلاتعقلون تبكيتا على ان الجامع للعقل وتبع الكتاب ليس من حقه ان يأمر الغير بما لا يفعله **قوله** والعقل في الاصل الحبس **والمنع** الشديد ومنه عقل البعير بعقله عقلا وهو ان يثنى ساعده على ذراعه فيشدّها جميعا في وسط الزراع بحبل وذلك الحبل يسمى عقلا والعقول بانفتح الدوا الذي يمسك البطن والعقيلة العنس الممنوعة من الاخراج واعتقل لسانه اي احتبس ثم نقل الى معنى الادراك لاشتراكه على معنى

(وتسون انفسكم) وتتركونها من البر كالمنسيات وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انها نزلت في احبار المدينة كانوا يأمرؤن سرامن نصحوه باتباع محمد صلى الله عليه وسلم ولا يتبعونه وقيل كانوا يأمرؤن بالصدقة ولا يتصدقون (وانتم تلون الكتاب) تبكيت كقوله وانتم تعلمون اي تلون التوراة وفيها الوعيد على العناد وترك البر ومخالفة القول العمل (افلاتعقلون) قبج صنيعكم فيصدكم عنه او افلا عقل لكم يمنعكم عما تعلمون وخامة عاقبه والعقل في الاصل الحبس سمي به الادراك الانساني لانه يحبس عما يقع ويعقله على ما يحسن ثم القوة التي بها النفس تدرك هذا الادراك

الحبس ثم نقل الى سببه وهو القوة التي تدركها النفس هذا الادراك فطلب استعماله في القوة المذكورة وصار حقيقة عرفية **﴿ قوله ﴾** والآية ناعية **﴿ قوله ﴾** اي مخبرة ومظهرة بسوء صنيعه وخبث نفسه يقال فلان ينمي على فلان ذنوبه اي يظهرها وينشرها فان من يدعي مصلحة وهو يجتنيها اما كاذب في دعواه واما خبيث النفس والامر بالمعروف ليس بكاذب فاذا تبرأ منه تعين انه خبيث النفس ومثله لا يستدعي به ولا يقبل قوله كما لا يقبل قول الكاذب **﴿ قوله ﴾** وان فعله فعل الجاهل بالشرع **﴿ قوله ﴾** ناظر الى ان يكون مفعول قوله تعالى افلاتعقلون محذوقا وقوله او الاحق الخالي عن العقل ناظر الى ان ينزل منزلة اللازم **﴿ قوله ﴾** فان الجامع بينهما **﴿ قوله ﴾** اي بين العلم بالشرع وفضيلة العقل تأبي شكيمته عن فعل ذلك الوعظ وهو علة لكون فعله فعل من كان فاقد احد الامرين العلم بالشرع والتحلي بالعقل والشكيمة في الاصل الحديدية المعترضة في فم القرس وابعاء الشكيمة مثل في عدم الاتقياد في فعل من الافعال **﴿ قوله ﴾** والمراد بها **﴿ قوله ﴾** اي بالآية لما احتج بهذه الآية بقوله تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون على انه بشرط في من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ان يكون عدلا بريئا من الفسق والمعصية اجاب عنه بانه ليس المراد بالآية منع الفاسق عن الوعظ حتى تكون حجة بل المراد بها حث الواعظ على ان يركب نفسه او لا عن الرذائل حتى يستقيم ثم يقوم غيره فان الواعظ من الوعظ يجرى مجرى المظلة من الظل والطابع من المطبوع ومحال ان تعوج المظلة فيستوى ظلها او يمكن للطابع ان يوجد في مطبوعه احسن مما في طبعه ولهذا قيل كفى بالمرء ذمما ان يعظ غيره وينسى نفسه فالذم في الآية راجع الى ارتكاب الواعظ ما نهى عنه لا عن نهيه عن المنكر فان المكلف مأمور بشيئين احدهما ترك المعصية والاخر نهي الغير عن فعلها والاخلال باحد التكليفين لا يقتضي الاخلال بالآخر فان قوله انما يرون الناس بالبر وتسون انفسكم وان كان نهيان الجمع بينهما الا ان المراد النهي عن نسيان النفس مطلقا لاسيما حال كونه واعظا للغير قيل القاعدة ان المنكر بالهمزة يجب ان يليها وقد اشكل على ذلك هذه الآية فانه ان كان المنكر امر الناس بالبر فقط كما تقتضيه القاعدة المذكورة فشكل لان امر البر ليس بما ينكر وان كان نسيان النفس فقط فكذلك لانه يكون ذكر امر الناس بالبر لا مدخل له في الانتكار وان كان مجموع الامرين يلزم ان يكون الامر بالبر عبارة عن جزء من المنكر وان كان نسيان النفس بشرط الامر ورد ان يقال ان النسيان منكر مطلقا وليس نسيان النفس حال الامر اشد شناعة منه حال عدم الامر لان المعصية لا تزداد شناعة بالضمائم الى الطاعة فان اكثر العلماء على ان الامر بالبر واجب وان كان الانسان ناسيا لنفسه ثم قيل وظهر لي في الجواب ان يقال يحتمل ان يكون من المقرر عندهم في التوراة ان الامر بالبر شرطه الامتثال وانه اذا لم يفعل ما امر به يكون امره غير معتد به ولا مثابا عليه وان كان مقتضى شرعنا خلاف ذلك فوردت الآية على نسق ما عندهم وهنا جواب ثان وهو ان البر المذكور هو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ولما لم يؤمنوا به لم يكن امرهم به طاعة لان شرطها الايمان وطاعات الكافر لا يعتد بها فسقط بذلك اشكال الانتكار على نسيان النفس عند ضمها الى الطاعة **﴿ قوله ﴾** متصل بما قبله **﴿ قوله ﴾** ردقول من قال ان المخاطبين بقوله تعالى استعينوا هم المؤمنون بالرسول صلى الله عليه وسلم وقد انتهت التكليف والتوبيخات لبني اسرايل في الآية السابقة وهذا الخطاب منفصل عما سبق من الخطابات وذلك لان من ينكر الصلاة اصلا والصبر على مشاق دين محمد صلى الله عليه وسلم لا يكاد يقال له استعن بالصبر والصلاة فلا جرم وجب صرف هذا الخطاب الى من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يمنع ان يكون الخطاب او لا متعلقا ببني اسرايل ثم يستأنف خطاب آخر متعلق بالمؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم ولم يرض اكثر المفسرين بهذا القول بناء على ان صرف الخطاب عن بني اسرايل الى غيرهم يوجب تفكيك النظم بل هو خطاب لبني اسرايل متصل بما وقع قبله من الاوامر والنواهي واما قول ذلك القائل كيف يؤمر ون بالصبر والصلاة مع انهم منكرون لهما فالجواب انا لان سلم انهم ينكرون لهما اصلا وذلك لان كل واحد يعلم ان الصبر على ما يجب عليه الصبر حسن وان الصلاة التي هي تواضع للخالق واشتغال بذكر الله تعالى تسلي عن محن الدنيا وآفاتنا وانما الاختلاف في الكيفية فان كيفية صلاة اليهود تخالف كيفية صلاة المسلمين واذا كان متعلق الامر هو ماهية الصبر والصلاة التي هي القدر المشترك زال الاشكال المذكور وعلى هذا القول لما امرهم الله تعالى بالايمان وبترك الاضلال وبالترام الشرائع التي اصلها الصلاة والزكاة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياضات والاعراض عن المال والجاه لاجرم عاج الله تعالى هذا المرض فقالوا استعينوا بالصبر والصلاة والنصح الظفر بالمطلوب والفرج

والآية ناعية على من يعظ غيره ولا يعظ نفسه سوء صنيعه وخبث نفسه وان فعله فعل الجاهل بالشرع او الاحق الخالي عن العقل فان الجامع بينهما تأبي شكيمته والمراد بها حث الواعظ على تركية النفس والاقبال عليها بالتكميل ليقوم فيقيم غيره لامتنع الفاسق عن الوعظ فان الاخلال باحد الامرين المأمور بهما لا يوجب الاخلال بالآخر (واستعينوا بالصبر والصلاة) متصل بما قبله كأنهم لما امروا بما شق عليهم لما فيه من الكلفة وترك الرياضة والاعراض عن المال عولوا بذلك

انجلاء الغم **قوله** على حوائجكم **قوله** - اشارة الى ان المستعان عليه محذوف وان حذفه للتعميم ليم جميع ما يحتاج اليه الانسان في الدنيا والآخرة واتم حوائجه ان يوفق لتحمل ما كلف به من التحلي بالعبادات والتخلي عن الشهوات المحرمة وقوله توكل لا جازان يكون حالا من فاعل استعينوا اي متوكلين على الله وجازان يكون مفعولا له للانتظار والباء في قوله بانتظار للاستعانة او الملازمة وقوله او بالصوم عطف على قوله بانتظار فسر الصبر او لا بانتظار الظفر المطلوب وانتظار الفرج من الغم من حبس نفسه على الطاعات وعن المخالفات وثانيا بالصوم لان الصائم صابر عن الطعام والشراب والجماع ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا من حيث انه تكسر نفسه فتلين لقبول الحق واتباعه فان انضاف اليه الصلاة استدار قلبه بانوار معرفة الله فيزول عنه شوق المال والجاه ويكون جل امنيته مرضاة الله تعالى وقوله والتوسل بمرور معطوف على احد المذكورين في تفسير الصبر وهما انتظار الحج والفرج والصوم اي استعينوا على حوائجكم بالصبر المفسر باحد المذكورين وبالتوسل بالصلاة فانها اذا انضافت الى الصبر المذكور استدار القلب على ابلغ وجه و صفت النفس عن كدورات التعلق بما سوى الله تعالى ففي الصبر والصلاة معالجة لمرض القلب اي معالجة **قوله** وصرف المال فيما **قوله** اي في الطهارة وفي ستر العورة فان صرف المال الى ما يزيل النجاسة والحدث عن ثوبه وبدنه والى ما يستر عورته عبادة مالية وما سواه اما قلبية كالخشوع و اخلاص النية وحبس الخواطر والافكار على مناجاة الرب تعالى والمجاهدة في مدافعة الشيطان او بدنية كالعبادات البدنية واستقبال الكعبة والعكوف اي الاحتباس في موضع المناجاة بنية العبادة فانه جار مجرى الاعتكاف وقرآءة القرآن والتكلم بالشهادتين وكف النفس عن الاطيين وهما المأكول والجماع وقوله حتى تجابوا متعلق بقوله استعينوا اي استعينوا على حوائجكم بما ذكر حتى تجابوا انتم الى تحصيل حوائجكم والى جبر نقصان مصائبكم **قوله** اذا حزبه امر **قوله** اي اذا اصابه ونزل به هم وغم فزع الى الصلاة اي التجأ اليها والفرج الملبأ **قوله** ويجوز ان يراد بها الدعاء **قوله** لما وصف الصلاة المستعان بها بكونها جامعة لانواع العبادات ظهر ان المراد بها الصلاة الشرعية ثم ذكر انه يجوز ان يراد بها معناها اللغوي وهو الدعاء كما ذهب اليه قوم فغنى الآية حينئذ استعينوا بالصبر على احد المعنيين وبالتجاء الى الدعاء والابتغال الى الله تعالى في كسر النفس وتليينها وتصفيتها عن الكدورات وتنوير القلب بانوار معرفة الله تعالى ومحبة ليسهل بها التجأ في الدنيا ولذاتها والانتقياد لامر الله تعالى وحكمه **قوله** تعالى وانها **قوله** اي الاستعانة بهما والصلاة او جلة ما امر واه وهو اعنه يعني ان ضميراتها فيه ثلاثة اوجه الاول ان يرجع الى الاستعانة المدلول عليها بقوله واستعينوا والثاني ان يرجع الى الصلاة والثالث ان يرجع الى جميع الامور التي امر بها بنوا اسرائيل ونهوا عنها من قوله اذكروا نعمتي التي الى قوله واستعينوا ثم ذكر في ضميراتها على تقدير رجوعه الى الصلاة وحدثها مع ان المستعان به امر ان الصبر والصلاة ان تخصيصها بآدم الضمير لعظم شأنها ولذلك عظم رسول الله صلى الله عليه وسلم امرها حيث جعل المحافظة عليها آخر ما وصي به امته عند وفاته وكان يقول * الصلاة وما ملكت ايمانكم * وجعل يقولها وما يقبض عنها لسانه **قوله** واستجماعها ضروريا من الصبر **قوله** من حيث اشتغالها على ضرور الطاعات القلبية والبدنية والمالية كما مر فان ما فيها من بذل المال لتحصيل الطهور وما به يستر عورته جار مجرى الزكاة وما فيها من القيام بموضع المناجاة جار مجرى الاعتكاف والتوجه بها الى الكعبة يجرى الحج وذكر الله تعالى وذكر رسوله عليه الصلاة والسلام يجرى مجرى اظهار الشهادتين للايمان والمجاهدة في مدافعة الشيطان بحبس النفس على العبادة وحبس الخواطر والافكار على مناجاة رب العالمين جارية مجرى الجهاد والامساك عن الاطيين جار مجرى الصوم وفيها ما ليس في شيء من العبادات الاخر من وجوب القراءة واظهار الخشوع والركوع والسجود وغير ذلك فلكونها مستجمعة للصبر على هذه الامور خصت بارجاع الضمير اليها فقط ولم يقل وانها **قوله** اي الخبتين **قوله** في الصحاح الخبت المطمئن من الارض فيه رمل والخبات الخشوع يقال خبت لله انتهى وقبل الخبات النظام وهو التسفل الحسي والميل الى الارض المطمئنة ولذلك يقال طامن ظهره اي امله وسفله والخشوع لين وانقياد معنوي وفي التيسير الخشوع في اللغة التذلل عن خشية وخشع اي نظام **قوله** ولذلك **قوله** اي ولكون الخشوع اخباتا ونظاما والخشوع لينا وانقيادا **قوله** يتوقعون لقاء الله تعالى ونيل ما عنده **قوله** اي من الكرامة والثواب الجزيل لما كان لقاء الله تعالى والوصول اليه حقيقة متمتعاً حل ملاقة الرب او لا على ملاقة ما عنده وجعل الظن بمعنى التوقع والطمع

والمعنى استعينوا على حوائجكم بانتظار الحج والفرج توكل على الله او بالصوم الذي هو صبر عن المفطرات لما فيه من كسر الشهوة وتصفية النفس والتوسل بالصلاة والاتجاء اليها فانها جامعة لانواع العبادات النفسانية والبدنية من الطهارة وستر العورة وصرف المال فيما والتوجه الى الكعبة والعكوف للعبادة واظهار الخشوع بالجوارح و اخلاص النية بالقلب ومجاهدة الشيطان ومناجاة الحق وقرآءة القرآن والتكلم بالشهادتين وكف النفس عن الاطيين حتى تجابوا الى تحصيل المآرب وجبر المصائب روى انه عليه الصلاة والسلام كان اذا حزبه امر فزع الى الصلاة ويجوز ان يراد بها الدعاء (وانها) اي وان الاستعانة بهما او الصلاة وتخصيصها بآدم الضمير اليها لعظم شأنها واستجماعها ضروريا من الصبر او جلة ما امر واه وهو اعنه (لكبيرة) لثقله شاقفة كقوله تعالى كبر على المشركين بما تدعوهم اليه (الاعلى الخاشعين) اي الخبتين والخشوع الاخبات ومنه الخشعة للرملة المتطامنة والخشوع اللين والانتقياد ولذلك يقال الخشوع بالجوارح والخشوع بالقلب

اذ لا قطع باللقاء بالمعنى المذكور فانه وان علم انه لا بد من الجزاء مطلقا لكن من اين يعلم بما يختص به عمله حتى يعلم لقاء كرامته وثوابه فلا بد من حله على التوقع ولا بد على هذا التقدير من عامل ينصب قوله وانهم اليه راجعون لان المراد به رجوعهم الى المحشر بعد الموت والبعث وهو متيقن عند الخاشعين وليس بمتوقع محض فلا وجه لجعله معمولا لقوله بظنون بمعنى يتوقعون بل يقدر مثل يعلمون او يتيقنون على طريقة قوله * علقها تبنا و ماء باردا *
اي وسقيتها ماء باردا وحلها ثانيا على ملاقاته موقف العرض والحساب وحل الرجوع اليه تعالى على رجوعهم الى جزاءه اياهم على اعمالهم فقوله يحشرون الى الله اي الى موقف حسابه فلما حل ملاقاته تعالى على ملاقاته موقف الحساب حل الظن على اليقين حيث قال او يتيقنون لان ملاقاته المحشر وموقف الحساب امر متيقن به عند الخاشعين لان من لا يجزم بقاء موقف الحساب والجزاء لا يكون جازما بيوم القيامة وهو كفر والكفر لا يتصور من الخاشع لان ذكره على وجه المدح له ولا وجه لمدح الكافر فلا بد ان يكون الظن مستعارا لليقين على تقدير ان يكون المراد بقاء الله تعالى لقاء موقف الحساب والجزاء **قوله** وكان الظن لما شابه العلم **قوله** بيان لوجه استعمال الظن بمعنى اليقين مع ان الظن هو الاعتقاد الراجح الذي يحتمل النقص واليقين هو الاعتقاد الراجح الذي لا يحتمل النقص فانها لما تشابهت من حيث ان كل واحد منهما اعتقاد راجح صح ان يستعار كل واحد منهما للآخر بحسب اقتضاء المقام فاستعمل لفظ الظن ههنا لليقين لكون ملاقاته موقف العرض والجزاء امرا متيقنا به الا انه عبر عن اليقين بلفظ الظن للدلالة على انهم لا يأمنون من ملاقاته موقف الحساب والرجوع الى جزاء ربهم في كل حال من حيث ان الظن في معنى التوقع **قوله** مستيقن الظن **قوله** حال من ضمير المتكلم في قوله فارسلته فيكون زمان الاستيقان ماضيا كزمان الارسال الا انه عبر عن الاستيقان بلفظ اسم الفاعل الذي بمعنى الحال على حكاية الحال الماضية فكانت اضافته لفظية لكونها من اضافة اسم الفاعل الى معموله وهو الظن المؤذن بمعنى التوقع والاستشهاد في ان الظن فيه بمعنى العلم والظاهر ان ضمير المفعول في ارسلته راجع الى السهم والشراسيف جمع شرسوف وهي اطراف الاضلاع التي تشرف على البطن وقوله جائف اي نافذ الى الجوف **قوله** وانما لم تنقل عليهم **قوله** اي لم تنقل الامور المذكورة من الاستعانة بها او الصلاة او جملة ما كان به بنو اسرائيل على الخاشعين لاقلة مشقتها وثقلها فان مشقة ما اتوا به من الطاعات اكثر مشقة مما اتى به غيرهم لكنهم مع ذلك لما توقعوا في مقابلتها ما يستحق لاجله مشاقها لم تنقل هي عليهم حيث فعلوها باتم رغبة ووفور نشاط **قوله** قال الامام فان قيل انها ان كانت ثقيلة على هؤلاء سهلة على الخاشعين وجب ان يكون ثوابهم اكثر وثواب الخاشعين اقل من ثوابهم وذلك باطل قلنا ليس المراد ان الذي يلحقهم من التعب اكثر مما يلحق الخاشع ليلزم كون ثوابهم اكثر وكيف يكون كذلك والخاشع يستعمل عند صلاته جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما باتى به من الذكر مع التذلل والخضوع واذا تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم واذا ذكر الوعد فقل ذلك واذا كان هذا فعل الخاشع فالتقل عليه بفعل الصلاة اعظم وانما المراد بقوله وانها لثقيلة على من لم يخشع من حيث انه لا يعتد في فعلها ثوابا ولا في تركها عقابا بصعب عليه فعلها لان الاشتغال بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع واما الخاشع فانه لما اعتد في فعلها اعظم الافع وفي تركها اعظم المضار لم يثقل عليه ذلك لما يعتد في فعلها من الفوز بالنعيم المقيم والخلص من العذاب الاليم ومثاله انه اذا قيل للمريض كل هذا الدواء المر فان اعتد ان له فيه شفاء سهل عليه ذلك وان لم يعتد ذلك فيه صعب الامر عليه ومن اجل ان الامر الصعب الشديد يسهل على من اعتد فيه نفعا عظيما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * حبيب الى الطبيب والنساء وجعلت قرعة عيني في الصلاة فانه عليه الصلاة والسلام كان يعد غيرها من الاعمال الدنيوية تعبنا وكان يستريح في الصلاة لما فيها من مناجاة الرب تعالى وكان يكثرها حتى تنورم قدماء وقرعة العين برودتها كنى بها ههنا عن السرور والفرح **قوله** كرره للتاكيد **قوله** وذلك لان الخطاب في الموضوعين متوجه الى الاولاد الموجودين في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وان المراد بالنعمة المذكورة فيها هي النعمة الواصلة اليهم سواء كانت مختصة بهم او عامة شاملة لجميع البشر وان المقصود من وصفها بقوله انعمت عليكم استمالة قلوبهم وحلهم على اداء شكر تلك النعم الواصلة اليهم وتوحيهم بنسيان نعم الله تعالى وتركهم شكرها وهذا المقصود يقتضى التعرض لوصولها اليهم مع قطع النظر عن حصولها لغيرهم كما مر فتكون الفائدة في اعادة الامر بتذكورها للتاكيد مع تخصيص ما هو اجل النعم الواصلة اليهم بالتذكير وهو نعمة تفضيل آباءهم على اهل زمانهم

(الذين بظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون) اي يتوقعون لقاء الله تعالى ونيل ما عنده او يتيقنون انهم يحشرون الى الله فيجازيهم ويؤيده ان في مصحف ابن مسعود يعلمون وكان الظن لما شابه العلم في الرجحان اطلق عليه لتضمين معنى التوقع قال اوس بن حجر شعر فارسلته مستيقن الظن انه *

مخالط ما بين الشراسيف جائف *

وانما لم تنقل عليهم ثقلها على غيرهم فان نفوسهم مرتاضة بامثالها متوقفة في مقابلتها ما يستحق لاجله مشاقها وتستلذ بسببه متاعها ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام * وجعلت قرعة عيني في الصلاة (يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم) كرره للتاكيد وتذكير التفضيل الذي هو اجل النعم خصوصا

فان فضيلة الآباء نعمة عظيمة في حق الاولاد قوله اجل النعم خصوصا اشارة الى ان عطف قوله واني فضلتكم على العالمين على قوله نعمتي التي انعمت عليكم من قبل عطف الخاص على العام تنبها على شرف الخاص فالمعنى اذكر وانعمتي عليكم وخاصة تفضيلي اياكم على العالمين **قوله وربطه** بالجر عطف على قوله للتاكيد ما ذكر قبله وليكون تمهيدا وتوطئة لذكر نعمة تفضيلهم على العالمين وربطه بذكر النعم المذكورة بالوعيد الشديد المدلول عليه بقوله واتقوا يوما الآتية فان الوعيد بما في ذلك اليوم من الحساب والعذاب اشد من الوعيد المدلول عليه بقوله واي اي فارهبون وبقوله واي اي فاتقون وربطه بذكر تلك النعم بالوعيد المذكور تخويفا لمن غفل عن تلك النعم واخل بمحقوقها ويجوز ان يكون قوله وربطه على لفظ الفعل الماضي معطوفا على قوله كره بل هو الظاهر **قوله اي عالمي زمانهم** اشارة الى جواب ما يقال كيف قيل في حق من وجد في زمان نزول هذه الآية اني فضلتكم على العالمين مع ان العالم اسم لجميع ما يعلم به وجود الصانع من الموجودات وتفضيلهم على العالمين بهذا المعنى يستلزم كونهم مفضلين على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى اصحابه وامته التي قال تعالى في حقهم كنتم خيرا مما اخرجت للناس ومن المعلوم بالضرورة انهم ليسوا مفضلين عليهم * وتقرير الجواب ان المفضل على العالمين حقيقة واصالة ليس هم الموجودين في زمان نزول هذه الآية بل هم الذين كانوا في عصر موسى عليه الصلاة والسلام وبعده قبل ان تغير شريعة موسى عليه السلام والحكم عليهم بانهم مفضلون على العالمين انما يستلزم فضلهم على اهل زمانهم لاعلى من سيوجد بعدهم لان العالم اسم للموجود ومن سيوجد بعدهم من الصحابة والتابعين لهم من هذه الامة ليسوا بموجودين في زمان نسبة الفضل اليهم فلا يتناولهم مفهوم العالمين فلا يلزم من تفضيل آباؤهم الذين كانوا في عصر موسى عليه السلام وبعده قبل ان تغير شريعته تفضيلهم على من سيوجد بعدهم من هذه الامة **قوله بما منحهم الله** متعلق بقوله تفضيل آباؤهم **قوله مقسطين** اي عادلين **قوله واستدل به** اي بقوله تعالى واني فضلتكم على العالمين على تفضيل البشر على الملك من حيث ان الملك من عالمي زمان بنى اسرائيل ووجه ضعف هذا الاستدلال ما ذكره الامام من ان مفهوم العالمين ان كان عاما متناولا لجميع ما يسمى طالما لكون العالمين جعلا معرقا باللام الاستغراقية لزم منه كون بنى اسرائيل مفضلين على جميع ما يسمى طالما الا ان الفضل المدلول عليه بقوله فضلتكم مطلقا لا يدل الا على حقيقة الفضل وماهيته والطلق يكفي في تحققه تحقق فردا من افراد الماهية ففهوم الآية كون بنى اسرائيل مفضلين على العالمين باسرها في وجه ما من جوه الفضل ولا يلزم منه كونهم مفضلين على جميع ما يسمى طالما في جميع وجوه الفضل لجواز كونهم افضل من غيرهم في امر ويكون غيرهم افضل منهم فيما عدا ذلك الامر فقوله تعالى واني فضلتكم على العالمين لا يدل على كون بنى اسرائيل مفضلين على الملائكة من جميع الوجوه وان دل على كونهم افضل منهم من وجه ومذهبنا ان خواص بنى آدم كالانبياء عليهم السلام افضل من جملة الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام المؤمنين وعوام المؤمنين افضل من عوام الملائكة **قوله اي ما فيه من الحساب والعذاب** يعني ان يوما ليس ظرفا لقوله تعالى واتقوا لان التقوى لا تقع في يوم القيامة وانما تقع في هذا اليوم وليس مفعولا به على الحقيقة ايضا لان نفس اليوم لا يتقوى وانما يتقوى ما يحصل في ذلك اليوم من الحساب والعذاب فلا بد من تقدير مضاف اي حساب يوم او عذاب يوم ونحو ذلك فلما حذف المضاف واقم المضاف اليه مقامه اعرب باعرابه فصار قوله يوما منصوبا على انه مفعول به وقوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا في محل النصب على انه صفة لقوله يوما بحذف العائد وتقديره لا تجزي نفس فيه وكذا الجمل التي عطفت عليها اي ولا تقبل منها شفاعته فيه ولا يؤخذ منها عدل فيه ولا هم ينصرون فيه لما ذكر الله تعالى انه فضلهم بان جعلهم اولاد الانبياء عليهم السلام كان ذلك مظنة ان توهموا انهم اذا اختاروا الحظوظ العاجلة والثمن القليل على الايمان واتباع الآيات تخصهم آباؤهم يوم القيامة فدفعت الوهم المذكور بقوله واتقوا يوما وقوله شيئا مفعول به على ان يكون قوله تجزي بمعنى تقضي اي لا تقضي نفس عن غيرها ولا تؤدى شيئا من الحقوق الفاتئة على ذلك الغير يقال جزى عنه كذا اي قضى عنه وفي حديث ابى بردة بن نيار تجزي عنك ولا تجزي عن احد بعدك اي تقضي تلك العناق الجذعة ما واجب عليك من الاضحية وبيانه ما ذكره البخاري في صحيحه ان ابا بردة قال يا رسول الله اني نسكت شاتي قبل الصلاة وعرفت ان اليوم يوم اكل وشرب واحببت ان تكون شاتي اول ما يدبج في بيتي فذبحتها وتغديت بها قبل ان آتي الصلاة فقال

وربطه بالوعيد الشديد تخويفا لمن غفل عنها واخل بمحقوقها (واني فضلتكم) عطف على نعمتي (على العالمين) اي عالمي زمانهم يريد به تفضيل آباؤهم الذين كانوا في عصر موسى عليه الصلاة والسلام وبعده قبل ان يتغيروا بما منحهم الله تعالى من العلم والايمان والعمل الصالح وجعلهم انبياء وملوكا مقسطين واستدل به على تفضيل البشر على الملك وهو ضعيف (واتقوا يوما) اي ما فيه من الحساب والعذاب (لا تجزي نفس عن نفس شيئا) لا تقضي عنها شيئا من الحقوق اوشيا من الجزاء فيكون نصبه على المصدر

رسول الله صلى الله عليه وسلم * شاتك شاة لحم * قال يا رسول الله فان عندنا عناقا جذعة هي احب الى من شاتين
أفتجزى عنى قال * نعم ولا تجزى عن احد بعدك * والعناق الاثنى من ولد العز والجذع ما اتى عليه اكثر السنة
لاتمامها وانه ان كان من الضأن يجوز ذبحه في الاضحية وان كان المعز لا يجوز وكانت جذعة ابن يار من المعز وقوله
اوشياً من الجزاء فيكون نصبه على المصدر اى ويحتمل ان يكون انتصاب قوله شيئاً على انه مفعول مطلق ويكون
التقدير لا تقضى عنها شيئاً من القضاء فان قوله لا تجزى لما كان فعلاً متعدياً احتمل ان يكون شيئاً مفعولاً به وان
يكون مفعولاً مطلقاً بخلاف تجزى من اجزاء عنه بالهمزة بمعنى اغنى عنه فانه فعل لازم فلا ينصب المفعول به فعلى
قراءة تجزى بالهمزة يتعين ان يكون انتصاب شيئاً على المصدرية **قوله** وايراده منكرًا مع تكبير النفسين للتميم **قوله**
فان كل واحدة من الكلمات الثلاث نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم في الجزاء والمجزى له والمجزى عنه
والمعنى ان نفسا من الانفس لا تجزى شيئاً من الجزاء اوشياً من الحقوق عن نفس حتى يحصل القنوط والياس
لهم ولا مثالهم وكذا الكلام في تكبير شفاعه وعدن فان المرء لا ينوب عنه غيره في قضاء ما عليه من الحقوق يوم
القيامة بل يقضى كل امرئ ما عليه من الحقوق مما اكتسبه في الدنيا من الحسنات ان وجدت والا فبالحمل
سيئات من له الحق قبله روى عن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * رحم الله
عبداً كان عنده لايخيه مظلمة في عرض او مال او جاه فاستحمله قبل ان تؤخذ منه وليس له دينار ولا درهم فان
كانت له حسنات اخذ من حسناته وان لم يكن له حسنات حل من سيئاته **قوله** ومن لم يجوز حذف العائد
المجرور **قوله** بناء على ان حذفه يستلزم حذف الجار ايضا لامتناع ان يبقى الحرف الجار بعد حذف مجروره فيؤدى الى
كثرة الحذف وهو خلاف الاصل فلما لم يجوز حذفه حل الكلام على الاتساع وهو ان يجرى الظرف مجرى
المفعول به ويتعدى الفعل اليه بدون كنهه كما في قوله * ويوم شهدناه سليماً وعامراً * والاصل شهدنا فيه وقولك
آتيك اليوم وصلت اليوم اى في اليوم فلما جاز حذف كنهه مع الظرف اتسع في العائد المجرور حيث حذف عنه
الجار لكونه ظرفاً وجعل الضمير المجرور متصلاً بالفعل فصار منصوباً ثم حذف على طريق حذف العائد المنصوب
من جملة الصفة في قول الشاعر

* فا ادري أغيرهم نساء * وطول العهد ام مال اصابوا *

فان الاصل اصابوه فحذف العائد المنصوب من الصفة فان جملة اصابوه في محل الرفع على انها صفة مال كما ان
جملة لا تجزى نفس عن نفس شيئاً صفة لقوله يوماً وكان اصلها لا تجزى فيه ثم صارت لا تجزىه ثم لا تجزى
وكان الشاعر قد خرج الى الشام فكتب الى بنى عمه مرارا فلم يجيروا اليه جواب مكتوبه فنظم هذه الايات
فارسها اليهم وهى وقوله

* الا ابلغ معاتبى وقولى * بنى عمى قد حسن العتاب *
* وسل هل كان ذنب لى اليهم * وهم منه فاعتبهم غضاب *
* كتبت اليهموا كتباً مرارا * فلم يرجع الى لها جواب *
* فا ادري أغيرهم نساء * وطول العهد ام مال اصابوا *
* فن بك لا يدوم له وصال * وفيه حين يعزب انقلاب *
* فعهدى دأتم لهموا وودى * على حال اذا شهدوا وغابوا *

قوله ابلغ وسل كل واحد منهما امر للمكتوب الذى ارسله الى بنى عمه وقوله بنى عمى مفعول ابلغ وهم مبتدا وغضاب
خبره وقوله فاعتبهم مضارع منصوب باضمار ان بعد القاء في جواب الاستفهام وهمزة للسلب اى فازيل عتابهم
وضميرها راجع الى قوله كتباً وتاء فاعل غير هو تفاعل بمعنى تباعد من نأى نأى اى بعد اصله تناؤى وقوله
ومن بك شرط وجوابه قوله فعهدى دأتم وقوله وفيه انقلاب جملة اسمية معطوفة على قوله لا يدوم له وصال وضمير
فيه راجع الى من ويعزب بمعنى يبعد وموضع الاستشهاد قوله ام مال اصابوا من حيث ان العائد المنصوب حذف
من الصفة فيه وانما قال ذلك لان الغنى في اكثر الناس بغير الاخوان **قوله** اى من النفس الثانية العاصية **قوله**
والمعنى ان النفس العاصية المأخوذ منها تجازى على جرمها وان جاءت بشفاعه شافع لم تقبل منها شفاعه
قوله او من الاولى **قوله** على معنى ان نفسا من النفوس لو شفعت في حق النفس العاصية لا تقبل شفاعتها كما انها

لا تؤدى عنها شيئا من الحقوق الواجبة عليها **قوله** والعدل القديس **قوله** اي لا يؤخذ من العاصي قديس بنحوهما من النار لانه لا يجدها في ذلك اليوم فكيف يفتدى بها قال تعالى ولو ان للذين ظلموا في الارض جيعا ومثله معه لاقتدوا به من سوء العذاب يوم القيامة **قوله** وقيل البدل **قوله** اي من يكون بدلا عن نفسه يتحمل عنه ما يستحقه من العذاب قال الامام ابو الليث ويقال لو جاءت بعدل نفسها مكانها لا يقبل منها وفي التيسير روى انه يعطى كل مؤمن يهوديا او نصرانيا فيقال له هذا فداؤك من النار وفيه ايضا العدل بالفتح مثل الشئ من خلاف جنسه وبالكسر مثله من جنسه وقيل العدل بالفتح المساوي للشئ قيمة وقدره وان لم يكن من جنسه وبالكسر المساوي له من جنسه وجرمه **قوله** والضمير لما دلت عليه النفس الثانية **قوله** يعني ضمير الجمع في قوله تعالى ولا هم وقيل انه راجع الى النفس المنكرة من حيث تناولها النفوس الكثيرة بسبب وقوعها في سياق النفي الا انه لا وجه له لانه لفظ مفرد وتناوله الجماعة على سبيل البدل فلا وجه لرجوع ضمير الجمع اليه بل الوجه ان يرجع الى النفوس المدلول عليها بالنفس الواردة في سياق النفي فان تلك النفوس المذكورة معنى بدلالة لفظ نفس المنكر الواقع في سياق النفي عليها **قوله** وتذكيره الى آخره **قوله** جواب عما يقال لو عاد الضمير الى النفوس المذكورة معنى لكان المناسب ان يقال ولا هم ينصرون بتأنيث الضمير واجاب عنه بان تذكير الضمير مبنى على تأويل النفوس بالعباد او الاناسي وعدل عن الجملة الفعلية المعطوفة على اخواتها الى الاسمية للدلالة على الدوام الوصفي اي وهم لا ينصرون دائما ماداموا هم وفيه ايماء الى انه ينصر غيرهم **قوله** والنصر اخص من المعونة لاختصاصه بدفع الضرر **قوله** والشدة تدب بخلاف المعونة فانها قد تكون لاقامة الصنائع والاعمال واعلم ان من أدخل بحق الغير فتوجه عليه بسبب ذلك شدة آثام وعقوبات فانما ينجم منها بان يذب عنه اصدقاؤه وعشيرته باحد اربعة امور اما ان يقضوا ما عليه من نفس الحق ويؤدوه الى صاحب الحق او بان يلائنوه ويلطفوه بوجوه الضراعة و صنوف الشفاعة والمنة او بان يعطوا فداؤه و عدله فيقتدوه من الاسر والحبس فان لم ينفع شئ من هذه الثلاثة تمسكوا بنصر الاخلاء والاعوان وتخليصهم اياه بالقوة والغلبة فذكر الله تعالى في هذه الآية هذه الامور الاربعة على هذا الترتيب واخبر ان شيئا منها لا يخلصه مما توجه اليه من الشدة قطعا لرجائهم واذهابها لهمهم وهذه الاربعة انما تحقق من جهة عشار من عليه الحق وقد يتخلص المجرم بغيره من له الحق وتجاوزته مما عليه واعتاقه مجانا وقد اخبر الله تعالى في آية اخرى ان لا يغفر ان يشرك به فانقط الكفار اقناطا كليا **قوله** وقد تمسكت المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لاهل الكبار **قوله** ووجه التمسك ان شفاعة في قوله ولا تقبل منها شفاعة نكرة في سياق النفي فتم جميع انواع الشفاعة وان رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كان شفيعا لاحد من العصاة لكان ناصر له وذلك خلاف ما يفهم من قوله ولا هم ينصرون وانما اخص اهل الكبار بانتفاء الشفاعة عند المعتزلة لانهم لا ينفون الشفاعة للمؤمنين بان تحصل لهم زيادة ثواب ومنفعة على قدر ما استحقوه من الثواب الموعود فان الشفاعة المتنازع فيها بينهم وبين اهل السنة انما هي الشفاعة لاهل الكبار المستحقين للعقاب لاسقاط العقاب اما بان يشفع لهم في عرصة القيامة حتى لا يدخلوا النار او يشفع لمن دخل النار منهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة واتفقوا على جواز ان يشفع للمؤمنين المستحقين للثواب في ان تحصل لهم زيادة على قدر ما استحقوه من الثواب الموعود واتفقوا ايضا على انتفاء الشفاعة للكفار بالكليّة واجيب عن تمسك المعتزلة بهذه الآية في نفي الشفاعة في حق اهل الكبرية بان الآية وان دلت على نفي الشفاعة مطلقا اي سواء كانت في حق الكفار او في حق اهل الكبرية من المسلمين الا ان تخصيصها بالكفار والآيات والاحاديث الواردة في حقية الشفاعة لعصاة المؤمنين في الآخرة خصوصا وان هذه الآية نزلت في حق اليهود الذين يزعمون ان آباءهم الانبياء من ابراهيم واسحق ويعقوب عليهم الصلاة والسلام يشفعون لهم فأيتسوا مما زعموه بهذه الآية فلما نزلت الآية في حق بني اسرائيل لم تكن دليلا على ان الشفاعة لا تقبل في حق العصاة مطلقا بل تدل على انها لا تقبل في حق الكفار فقط كأنه قيل لا تجزى نفس مامنكم عن نفس مامنكم الآية **قوله** تفصيل لما اجله في قوله تعالى اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وعطف على نعمتي عطف جبريل وميكائيل على الملائكة وقرئ انجبتكم ونجيتكم

والشفاعة من الشفع كأن المشفوع له كان فردا فجعله الشفع شفعا بضم نفسه اليه والعدل القديس وقيل البدل واصله التسوية سمي به القديس لانها سويت بالمغدي وقرأ ابن كثير وابو عمرو ولا تقبل بالياء (ولا هم ينصرون) ينعون من عقاب الله والضمير لما دلت عليه النفس الثانية المنكرة الواقعة في سياق النفي من النفوس الكثيرة وتذكيره بمعنى العباد او الاناسي والنصر اخص من المعونة لاختصاصه بدفع الضرر وقد تمسكت المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لاهل الكبار واجيب بانها مخصوصة بالكفار والآيات والاحاديث الواردة في الشفاعة ويؤيده ان الخطاب معهم والآية نزلت ردّا لما كانت اليهود تزعم ان آباءهم تشفع لهم (واذنبناكم من آل فرعون) تفصيل لما اجله في قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم وعطف على نعمتي عطف جبريل وميكائيل على الملائكة وقرئ انجبتكم ونجيتكم

كلمة اذا واذا لازمة الظرفية ومحلهما النصب على الظرفية ابدا كما ذهب اليه الجمهور وذهب بعض العلماء الى انه لا تلزم ظرفيتها بل يجوز ارتفاعها على الابتداء او الخبرية نحو اذا آتيتك اذيتاني زيد اليك اي وقت آتيتني اليك وقت آتيتان زيد اليك ويجوز وقوعها مفعولا به كما في قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي الله عنها اني لا أعلم اذا كنت عني راضية واذا كنت علي غضبي فان اذا ههنا منصوبة المحل على انها مفعول به لا علم وقد تقع اذ مجرورة المحل بالاضافة اليها كما في قوله تعالى بعد اذ نجانا الله منها ولم يرض المصنف بقول هذا البعض بل جعلها لازمة الظرفية واول المواضع التي يظن كونها فيها غير ظرف بحمل الكلام على التقدير وجعل تقدير الحديث لا أعلم غضبك علي ورضاك عني اذا كنت الخ وجعل تقدير قوله تعالى واذا كرا خاعاد اذا نذر قومه بالاحقاف وقوله واذا كرا عبدنا ايوب اذا نادى ربه اذا كرا الحادث وقت انذار قومه والحادث وقت نداء ربه فحذف الحادث واقيم الظرف مقامه فعلى هذا ينبغي ان يكون قوله تعالى واذا نجيناكم في تقدير والحادث اذ نجيناكم كأنه قيل اذ كروا نعمتي واذا كروا الحادث اذ نجيناكم **قوله** وأصل آل اهل **قوله** فابدلت الهاء همزة لقربها منها كما ابدلت في ماء اذا صله ماء بديل جمعه على مباء ثم ابدلت الهمزة الساكنة الفالقحة ما قبلها كما ابدلت في آدم وأمن ويذل عليه تصغيره على اهيل وقيل اصله أول من آل يأول اذا رجع وتصغيره أويل ويقال لا تباع الرجل انهم آل له لان امورهم تؤل اليه في نسبة او صحبة ذكر في المطول ان الكسائي قال سمعت امرأيا فصيحيا يقول اهل وأهيل وال أويل **قوله** وخص بالاضافة الى اولي الخطر **قوله** اي الى اولي القدر والمنزلة فان خطر الرجل قدره ومنزله بخلاف ال اهل فانه قد يضاف الى غير العقلاء فيقال اهل مصر كذا واهل بيت كذا واهل الاسلام وغير ذلك وعلى تقدير اضافته الى العقلاء قد يضاف الى من لاحظه ولا قدر فيقال اهل فلان الجمام او الكنساس والاك لا يضاف الا الى العقلاء الذين لهم خطر في امر الدنيا والدين كآل النبي عليه السلام او في امر الدنيا فقط كآل فرعون فالاك اخص من ال اهل والعمالة قوم نسبوا الى عمليق وهو عمليق بن لاود بن ارم بن سام ابن نوح عليه الصلاة والسلام وهم امم تفرقوا في البلاد وسكان الشام منهم سموا بالجبارة ومن سكن منهم بمصر فهم العمالة فليس المراد بالعمالة ههنا جميع من نسب الى عمليق بل الذين كانوا بمصر منهم واختلف في ان فرعون علم شخص من ملوك مصر او هو يكون موضوعا للحقيقة الذهنية يعبر به عن كل من ملك العمالة الكاشين في مصر ويكون اطلاقه على فرد خارجي من افرادها كفرعون موسى لانه موضوع بازاء ذلك الفرد حقيقة بل لكون تلك الحقيقة الذهنية مطابقة لكل فرد من افرادها الخارجية مطابقة الكلى العقلي لجزئياته واختاره المصنف حيث قال وفرعون لقب لمن ملك العمالة وموسى عليه السلام هو موسى بن عمران بن بصهر بن قاحت بن لاوي بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم السلام ومعلوم ان يوسف عليه السلام يوسف بن يعقوب عليه السلام واختلف في ان فرعون موسى عليه السلام هل هو فرعون يوسف عليه السلام او غيره و اشار المصنف الى ان المختار انه غيره بدليل تغاير اسمهما وتباعد ما بينهما من الزمان فان فرعون يوسف عليه السلام كان اسمه ريان بن الوليد واسم فرعون موسى مصعب بن ريان او وليد بن مصعب وروى الامام عن وهب انه قال فرعون يوسف هو فرعون موسى لقوله ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات ثم قال وهذا غير صحيح اذ كان بين دخول يوسف مصر وبين ان دخلها موسى عليه السلام اكثر من اربعمائة سنة الا ان يصح ان فرعون موسى عليه السلام قد عمر اكثر من اربعمائة سنة كما ذكره محيي السنة في معالم التنزيل حيث قال وفرعون هو الوليد بن مصعب بن ريان وكان من القبط لمن العمالة وعمر اكثر من اربعمائة سنة **قوله** تعالى يسومونكم **قوله** جلة حاله من قوله آل فرعون اي حال كونكم سائمين العذاب ويجوز كونها جلة مستأنفة لمجرد الاخبار بذلك فتكون حكاية حال ماضية وضميركم مفعول اول ليسومون وسوء العذاب مفعوله الثاني لان سام يتعدى الى مفعولين كما عطى يقال سامه كذا اي اولاد او ازمه او كفه اياه **قوله** يسومونكم **قوله** اصله يسومونكم اي يطلبونكم فحذف الجار واوصل الفعل بنفسه وفي الصحاح بفتحك الشيء اي طلبته لك ويقال سامه خسفا اي بغي له ذل او هو انا واولاد ظلما اي جعل الظلم بحيث يليه ويقرب منه واصل السوم الذهاب في طلب الشيء فهو لفظ موضوع لمعنى مركب من الذهاب والابتغاء فاجرى مرة مجرى الذهاب فقيل سامت الابل فهي سائمة اذا ذهبت في المرعى فلم يتعد الى المفعول وتارة اجرى مجرى الابتغاء فقيل سميت الابل في المرعى اي طلبتها فيه وسمته كذا كما يقال بغيته كذا بمعنى طلبت له كذا **قوله**

واصل آل اهل لان تصغيره اهيل وخص بالاضافة الى اولي الخطر كالانبياء والملوك وفرعون لقب لمن ملك العمالة ككسرى وقصر للملكي الفرس والروم ولعنوتهم اشتق منه تفرعن الرجل اذا عتا وتجر وكان فرعون موسى مصعب بن ريان وقيل ابنه وليد من بقايا عاد وفرعون يوسف عليه السلام ريان وكان بينهما اكثر من اربعمائة سنة (يسومونكم) يسومونكم من سامه خسفا اذا اولاد ظلما واصل السوم الذهاب في طلب الشيء

(سوء العذاب) افظعه فانه قبيح بالاضافة الى سائرہ والسوء مصدر ساء يسوء ونصبه على المفعول ليسومونكم والجملة حال من الضمير في نجيناكم او من آل فرعون او منها جميعا لان فيها ضمير كل واحد منها (يذبحون ابناكم ويستحيون نساءكم) ﴿ ٣٠٠ ﴾ بيان ليسومونكم ولذلك لم يعطف وقرئ

افظعه ﴿ اي اشنعه يقال قطع الامر فظاعة فهو فظيع اي شديد شنيع جاوز المقدار في الشدة والشناعة وساءه يسوءه سوا بالفتح ومساءة نقيض سره واسباء اليه نقيض احسن اليه والاسم السوء بالضم وهو يتناول كل ما يسوء الانسان من آفة وداء والسوء والسواى نحو الحسن والحسنى وزنا ونقيض له معنى ولما كان العذاب كله سيئا وقبيحا فسر سوء العذاب بما هو افظع منه ﴿ قوله والجملة حال ﴾ اي جملة يسومونكم حال من ضمير مخاطب في نجيناكم ﴿ قوله لان فيها ﴾ اي في الجملة المذكورة ضمير كل واحد من نجيناكم ومن آل فرعون فيصح كونها حالا منها جميعا ﴿ قوله بيان ليسومونكم ﴾ اما بان تكون مستأنفة لبيان كيفية سومهم سوء العذاب كما انه قيل كيف كان سومهم العذاب قيل يذبحون او بان تكون بدلا من الجملة التي قبلها كقوله متى تأتانا نلم بنا في ديارنا * فان البدل فيه معنى البيان ولذلك ترك العاطف ههنا وعطف في سورة ابراهيم حيث قيل واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمته الله عليكم اذ انجاكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ويذبحون ابناكم ويستحيون نساءكم لانه لم يقصد بقوله ويذبحون ابناكم بيان كيفية سومهم العذاب حتى يجب ترك العاطف بل جعل قوله يسومونكم محمولا على سائر طرق التعذيب والتكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئا آخر سوى سوم العذاب فلما كانا امرين متغايرين صح عطف احدهما على الاخر روى انه جعل بنى اسراييل خدماله وصنفهم في اعماله فصنف يبنون له وصنف يزرعون وصنف يضربون اللبن وصنف يكتسون المبرز ونحو ذلك من الاعمال الصعبة والتكاليف الشاقة ومن لم يكن له صنعة يضع عليه الجزية والخراج يؤدونها في اوقاتها والتشديد في قوله يذبحون للتكثير كما يقال قمت الابواب وهذا يدل على ان المراد بالتكثير تكثير المفعول وقال الراغب وتخصيص التذبح دون الذبح تنبيه على كثرة ذلك منهم وهذا يدل على ان المراد كثرة الفعل وتكرره لا كثرة المفعول ﴿ قوله محنة ان اشير الخ ﴾ يعني ان البلا سطلق الاختبار فيكون بالمحبوب والمكروه فذلكم ان اشير به الى صنيع قوم فرعون من السوم وامعه فبلاء بمعنى محنة وان اشير به الى الانجاء فنعمة وان اشير الى مجموع ما ذكره فالبلاء شامل لمعنيه وكذا قوله في تفسير من ربكم اشارة الى هذه الوجوه الثلاثة ووجه ظاهر والمختبرين بفتح الباء ﴿ قوله فلقناه الخ ﴾ في بابه بكم اوجه اولها الاستعانة والتشبيه بالآلة فتكون استعارة تبعية في معنى بابه الاستعانة واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله حتى حصلت فيه مسالك بسلوكم فيه وهو تكلف والثاني السببية الباعثة بمنزلة اللام واليه اشار بقوله او بسبب انجائكم والثالث المصاحبة فيكون ظرفا مستقرا واليه اشار بقوله او ملتبسا بكم كما في البيت المذكور وهو لابي الطيب المتنبي من قصيدة وقوله

- * كان خبولنا كانت قديما * نسقى في حقو فهم الحلبيا *
- * فرت غير نافرة عليهم * تدوس بنا الجاجم والتربيا *

يصف خيله بانها الفت الحروب فلا تنفر من القتلى وانها كرام كانت تسقى الحليب لان العرب كانت تسقيه الجياد منها خاصة والججاجم جمع الجمجمة وهي عظم الرأس والتريب عظام الصدور وادنتها تربية وقوله فرقنا على بناء التكثير فيه نظير يعلم بما في نزلنا ﴿ قوله اراد به فرعون وقومه ﴾ يعني انه كنى بالفرعون عن فرعون وآله كما يقال بنوها شم لها شم وبنه قال تعالى ولقد كرمنا بنى آدم بمعنى هذا الجنس الشامل لا دم وقوله واقتصر الخ هذا وجه آخر لانهم اذا عذبوا بالاغراق كان مبدأ العناد ورأس الضلال اولي بذلك فالظاهر عطفه باو وقوله وقيل شخصه يعني ان آل هنا بمعنى شخص وهو ثابت في اللغة ولكنه ركيك اذا لاجحة اليه ﴿ قوله ذلك او غرقهم الخ ﴾ الاشارة بذلك الى جميع مامر والطرق اليابسة بيان للواقع اذا دلالة للنظم عليه ثم انه بين الوجه الاخير بما روى والبحر المذكور هو القزم وقيل النيل وكوى بكسر الكاف وضمها جمع كوة ﴿ قوله فالتطم عليهم ﴾ يقال التطمت الامواج اذا ضرب بعضها بعضا ﴿ قوله واعلم ان هذه الواقعة الخ ﴾ يشير الى ان قوم موسى عليه الصلاة والسلام مع ما ظهر لهم من الآيات المحسوسة صدر منهم ما صدر وقوله فهم مبتدا وقوله بعزل خبره وقوله عن امة محمد متعلق به وفيه اثبات لفضل هذه الامة عليهم الا ان مجزاته عليه الصلاة والسلام ليست كلها نظرية بل منها محسوسات كثيرة كنعج الماء وتكثير الطعام وشق القمر الى غير ذلك فلعل المصنف رحمه الله لا يسلم تواترها وانما كان اخباره بهذا معجزا لانه من الغيب اذ هو لم يقرأ الكتب فبطلع عليها وفي قوله وانتم تنظرون تجوز اي وآباؤكم ينظرون

يذبحون بالتحفيف وانما فعلوا بهم ذلك لان فرعون رأى في المنام او قال له الكهنة سيولد منهم من يذهب بملكه فلم يرتد اجتهادهم من قدر الله شيئا (وفي ذلكم بلاء) محنة ان اشير بذلكم الى صنيعهم ونعمة ان اشير به الى الانجاء واصله الاختبار لكن لما كان اختبار الله تعالى عباده تارة بالحننة وتارة بالمشقة اطلق عليها ويجوز ان يشار بذلكم الى الجملة ويراد به الامتحان الشائع بينهما (من ربكم) بتسليطهم عليكم او بعث موسى عليه السلام وتوفيقه لتخليصكم او بهما (عظيم) صفة بلاء وفي الآية تنبيه على ان ما يصيب العبد من خير او شر اختبار من الله تعالى فعليه ان يشكر على مساره ويصبر على مضاره ليكون من خير المختبرين (واذ فرقنا بكم البحر) فلقناه وفصلنا بين بعضه وبعض حتى حصلت فيه مسالك بسلوكم فيه او بسبب انجائكم او ملتبسا بكم كقوله * تدوس بنا الجاجم والتربيا وقرئ فرقنا على بناء التكثير لان المسالك كانت اثني عشر بعدد الاسباط (فانجيناكم واغرقنا آل فرعون) اراد به فرعون وقومه واقتصر على ذكرهم للعلم بانه كان اولي به وقيل شخصه كما روى ان الحسن رضى الله تعالى عنه كان يقول اللهم صل على آل محمد اي شخصه واستغنى بذكره عن ذكر اتباعه (وانتم تنظرون) ذلك او غرقهم واطباق البحر عليهم او انفلاق البحر عن طرق يابسة مذلة او جشهم التي قذفها البحر الى الساحل او ينظر بعضهم بعضا روى انه تعالى امر موسى عليه السلام ان يسرى بنى اسراييل فخرج بهم ففجهم فرعون وجنوده وصادفوه على شاطئ البحر فاوحى الله تعالى اليه ان اضرب بعصاك البحر فضربه فظهر فيه اثنا عشر طريقا يابسا فسلكوها فقالوا يا موسى نخاف ان يفرق بعضنا ولا نعلم ففتح الله فيها كوى فتراوا وتسامعوا حتى عبروا البحر ثم لما وصل اليه فرعون وراه منغلقا اقمم فيه هو وجنوده فالتطم عليهم واغرقهم اجمعين واعلم ان هذه الواقعة من اعظم ما انعم الله به على بنى اسراييل ومن الآيات الملمحة الى العلم بوجود الصانع الحكيم وتصديق موسى عليه الصلاة والسلام ثم انهم بعد ذلك اتخذوا (فجعل) العجل وقالوا لن نؤمن بك حتى زى الله جهرة ونحو ذلك فهم بعزل في العظنة والذكاء وسلامة النفس وحسن الاتباع عن امة محمد صلى الله عليه وسلم

(فجعل)

العجل وقالوا لن نؤمن بك حتى زى الله جهرة ونحو ذلك فهم بعزل في العظنة والذكاء وسلامة النفس وحسن الاتباع عن امة محمد صلى الله عليه وسلم

بجعل نظر آباؤهم لتيقنه كالحسوس **قوله** لما عادوا الى مصر الخ **تبع** في هذا الكشف وعود موسى عليه الصلاة والسلام وبني اسرائيل لم يذكره احد قال بهاء الدين بن عقيل في تفسيره لم يصرح احد من المفسرين والمؤرخين بانهم دخلوا مصر بعد خروجهم منها وانما كانوا بالشام ولم يأت موسى عليه الصلاة والسلام للميقات الا بطور سيناء وهو من ارض الشام لامصر وقال ابن جرير ان الله اورثهم ارضهم ولم ير ذم اليها وانما جعل مسكنهم الشام **قوله** لانه تعالى وعده الوحي الخ **لما** لزم في المواعدة كونها من الجانبين بينها وههنا اشكال فان اربعين ليلة اما مفعول فيه ولا يصح لان المواعدة لم تقع فيها واما مفعول به ولا سبيل اليه اما بدون تقدير مضاف فلانه لا معنى لمواعدة نفس الزمان واما مع تقدير المضاف فلانه اما ان يقدر امر ان ولم يعهد في العربية تقدير مضافين محذوفين لشيء واحد نحو لقيت زيدا بمعنى ثوبه وفرسه او يقدر واحد منهما ولا يصح تعليق المواعدة به لان الوحي موجود من الله لا من موسى والجبي بالعكس واجاب عند العلامة التفتازاني بان اربعين ليلة في موقع المفعول به باعتبار ما يتعلق به من الاحوال والافعال الصالحة لتعلق الوعد به ويكون من الطرفين وعدم تعلق به الا انه من الله الوحي وتنزيل التوراة ومن موسى الجبي والاستماع والقبول وكذا الكلام في كل موضع تبين فيه اختلاف الطرفين في باب المعاولة **قوله** من بعد موسى او مضيه **اي** انطلاقه الى الطور والظاهر ان كلمة او فيه بمعنى الواو العاطفة التفسيرية لان كونها على اصل معناها يقتضى ان يجوز رجوع الضمير الى موسى عليه الصلاة والسلام بدون تقدير المضاف نعم لو جعل ضمير بعده راجعا الى الوعد لما احتجج الى تقدير المضاف الا ان المصنف جعله راجعا الى موسى عليه الصلاة والسلام مع اشعاره ان لا حاجة الى تقدير المضاف اليه **قوله** لكي تشكروا عفوهم **فم** راعى بكي اخذا مما قبل ان لعل في القراء ان بمعنى كى غير قوله تعالى في الشعراء لعلمكم تخلدون فانها بمعنى كان اي ك انكم تخلدون **قوله** يعني التوراة الجامع الخ **اذا** كان الكتاب والفرقان واحدا وهو التوراة فالعطف لان تغاير الذات كتغاير الصفات **صحح** العطف كما مر في قوله

الى الملك القرم وابن الهمام * وليث الكنية في المزدحم *

وان فسر بالنصر الفارق بين المتقابلين وهو هنا بانفراق البحر فلا كلام ايضا **قوله** باتخاذكم العجل الخ **فان** قلت اتخذ مما ابدل فيه الهمة كما في اتمن وهي لغة رديئة كما سيأتي قلت قال ابن النحاس ان اتخذ مما ابدل فيه الواو تاء لان فيه لغة يقال وخذ بالواو فجاء على هذه اللغة وقال الفارسي رحمه الله ان التاء الاولى اصلية لان العرب قالوا اتخذ بكسر الخاء بمعنى اخذ قال تعالى اتخذت عليه اجرا واتخذت عدوى لواحد وقد تعدى لاثنين **قوله** فاعزموا على التوبة والرجوع الخ **توبة** بني اسرائيل اما ان تكون الرجوع والقتل مغاير لها فالعطف بالفاء ظاهر واما ان تكون الرجوع والقتل متمم لها وحينئذ لا اشكال ايضا الا انه قبل انه مجاز لاطلاق التوبة على جزئها كما انها في الاول مجاز واما ان تكون جعلت لهم عين القتل في اول توبوا باعزموا ليصح التفريع ومنهم من جعله تفسيراً وهو قد يعطف بالفاء **قوله** بريثا من التفاوت **يشير** الى ان البارى اخص من الخالق كما في هو الله الخالق البارى المصور وفي الكشف البارى هو الذى خلق الخلق بريثا من التفاوت مآرى في خلق الرحمن من تفاوت ميرا بعضه عن بعض بالاشكال المختلفة والصور المتباينة فيه تفريع بما كان منهم من ترك عبادة العالم الحكيم الذى برأهم بلطف حكمته حتى عرضوا انفسهم لسخط الله وتزول امره بان يفك ما ركبهم من خلقهم وينثر ما نظم من صورهم واشكالهم حين لم يشكروا النعمة وقال الطيبي معنى التفاوت عدم التناسب فكان بعضهم يفوت بعضا ولا يلائمه ومعنى التمييز التفريق فاليد مقيمة عن الرجل لكن ملائمة لها من حيث الصغر والكبر والغلظ والدقة كقوله اعطى كل شئ خلقه انتهى فالتمييز بين الاعضاء بعضها من بعض فن قال ان قوله ميرا بعضها في اكثر النسخ لا يخفى ما فيه والاولى ما في بعض النسخ بعضكم لم يأت بشئ وانما قال لقومه مع قوله يا قوم لدفع احتمال ان يكون ناداهم بذلك استعظافا لهم وان كانوا اجانب وظلمهم انفسهم بتقيص ما لهم عند الله وضررهم واصل التركيب للخلوص ويلزمه التمييز المذكور وقوله او فتوبوا الخ اشارة الى الوجه الآخر وقوله بالجمع بالوحدة التحنية والحاء المعجمة والعين المهملة وهو قتل الانسان نفسه وفي الاساس بنح الشاة بلغ بذبحها القفا ومن المجاز بنحوه الوجد اذا بلغ منه الجهد وعلى هذا فالقتل حقيقة والمراد ان يقتل كل احد نفسه وقتل الانسان نفسه وان كان ليس جائزا في شرعنا انهياعنه فانه اذا كان بامر لا تخربن لا مانع منه وعلى الاخير بعضهم يقتل بعضا وعلى ما بعده مجاز وهو

مع ان ما تواتر من معجزاته امور نظرية دقيقة تدركها الاذكياء واخباره عليه الصلاة والسلام عنها من جملة معجزاته على ما مر تقريره (واذ وعدنا موسى اربعين ليلة) لما عادوا الى مصر بعد هلاك فرعون وعد الله موسى ان يعطيه التوراة وضرب له ميقاتا ذا القعدة وعشر ذى الحجة وعبر عنها بالليالي لانها غرر الشهور وقرا ابن كثير ونافع وعاصم وابن عامر وحزة والكسائي واعدا لانه تعالى وعده الوحي ووعد موسى عليه السلام الجبي للميقات الى الطور (ثم اتخذتم العجل) اكلها ومعبودا (من بعده) من بعد موسى عليه السلام او مضيه (واثم ظالمون) باشر اكتم (ثم عفونا عنكم) حين تبتم والعتو نحو الجريمة من عفا اذا درس (من بعد ذلك) اي الاتخاذ (لعلمكم تشكرون) لكي تشكروا عفوهم (واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان) يعني التوراة الجامع بين كونه كتابا منزلا ووجه يفرق بين الحق والباطل وقيل اراد بالفرقان معجزاته الفارقة بين الحق والمبطل في الدعوى او بين الكفر والايمان وقيل التفرقة الفارقة بين الحلال والحرام او النصر الذى فرق بينه وبين عدوه كقوله تعالى يوم الفرقان يريد به يوم بدر (لعلمكم تهتدون) لكي تهتدوا بتدبر الكتاب والتفكر في الآيات (واذ قال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم) فاعزموا على التوبة والرجوع الى من خلقكم بريثا من التفاوت وميرا بعضكم عن بعض بصور وهيئات مختلفة واصل التركيب لخلوص الشئ عن غيره اما على سبيل التفصي كقولهم برى المريض من مرضه والمديون من دينه او الانشاء كقولهم برأ الله آدم من الطين او فتوبوا (فاقتلوا انفسكم) تماما لتوبتكم بالجمع او قطع الشهوات كما قيل من لم يعذب نفسه لم ينعمها ومن لم يقتلها لم يحيها وقيل امروا ان يقتل بعضهم بعضا

ظاهر لكن قال بعضهم انه تفسير لبعض ارباب الخواطر ولا يجوز ان يفسر به هنا لان المراد هنا القتل الحقيقي بالاتفاق والعبدة كالكتابة جمع عابد **قوله** روى ان الرجل الخ المراد ببعضه ولده وولد لانه كالجزء منه وقريه بالباء الموحدة ظاهر وفي نسخة قرينه بالنون اي صديقه وقوله فلم يقدر المضى اي عليه والضبابه شبه السحابه ولا يتباصرون من البصر بمعنى الرؤية ونزلت التوبة اي اوحى اليه بقبولها **قوله** للتسيب الخ في الكشف الفاء الاولى للسببية لا غير قال الطيبي يعني الفاء للتسيب لا للعطف التعقيبى كقولهم الذي يطير الذباب فيغضب عمرو وقال العلامة منهم من تخيل من قوله لا غير انها ليست للعطف وليس كذلك بل هي لهما معا والمعطوف عليه انكم ظلمتم الخ وكان المصنف تركه لهذا وقيل ان المانع من العطف لزوم عطف الانشاء على الخبر وكون الثانية للتعقيب مرت وجهه **قوله** فتاب عليكم متعلق بمحذوف الخ ذكر لفاء هنا معنيين احدهما انها للسببية وقعت جزاء لشرط محذوف وثانيهما انها عاطفة على محذوف اي فعتلم فتاب عليكم ويكون خطابا من الله تعالى لهم على طريقة الالتفات قال التفازاني من الغيبة الى الخطاب حيث عبر عنهم بطريق الغيبة بلفظ قومه قال وهذا مع وضوحه قد خفي على كثيرين حتى توهموا ان المراد باللتفات من التكلم الى الغيبة في فتاب حيث لم يقل فتاب انتهى وعلى الوجهين تسمى الفاء الفاء الفصيحة وهي الفاء التي تدل على ان ما بعدها متعلق بمحذوف هو سبب لما بعدها **قوله** الذي يكثر توفيق التوبة الخ اصل معنى التواب الرجوع فهو في العبد الرجوع عن الذنب وفي الله الرجوع بلطفه الى العبد وتوفيقه لذلك والاحسان بقبوله والكثرة مأخوذة من المبالغة وقوله ويبالغ في الانعام الخ هو معنى الرحيم وقوله توفيق التوبة الاضافة لامية او هو من قبيل مكر الليل **قوله** لاجل قولك اولن نقرتك لمان كان الايمان يتعدى بنفسه او بالباء كما مر لا باللام وجهه بان اللام ليست للتعدية بل لتعليلية او صلة له بتضمينه معنى الاقرار لانه يتعدى للمقر به بالياء والمقر له باللام فلا يرد عليه ما قبل الاولى ان يقول لن نذعن لك اذ المتعدى باللام هو الاذعان واما الاقرار فتعديته بالياء فلا بد من تأويله بالاذعان **قوله** وهي في الاصل مصدر قولك جهرت الخ ظاهر انه حقيقة في رفع الصوت تجوز به عن العلانية بجامع الظهور فيهما وقال الراغب رحمه الله انه يقال لظهور الشيء بافراط حاسة البصر او حاسة السمع اما للبصر فتحور رأته جهارا وارنا الله جهرة واما للسمع فكقوله سواء منكم من اسر القول ومن جهر به واذا كان حالا من الفاعل فعناء معانين واذا كان من المفعول فعناء ظاهر **قوله** وقرئ جهرة بالفتح اي بفتح الهاء قال ابن جنى في المنتخب قرأ سهل بن شعيب السهمى جهرة وزهرة في كل موضع محركا ومذهب اصحابنا في كل حرف حلق ساكن بعد فتح لا يحرك الا على انه لغة فيه كالنهر والنهر والشعر والشعر ومذهب الكوفيين انه يجوز تحريك الثاني لكونه حرفا حلقيا قياسا مطردا كالبحر والبحر وما ارى الحق الاممهم وكذا سمعته من عقيل وسمعت الشجرى يقول انا محجوم بفتح الحاء وقالوا اللحم يريدون اللحم وقالوا سار نحوه بفتح الحاء ولو كانت الفتحة اصلا ما صححت اللام انتهى وظاهر كلام المصنف رحمه الله على الاول فانه يقتضى انه لغة فيه لا قياس وقوله فيكون حالا اي من الفاعل **قوله** والقائلون هم السبعون الخ فيه قولان ذكرهما الامام الاول ان هذا كان بعد ان كلف عبدة الجهل بالقتل بعد رجوع موسى عليه الصلاة والسلام من الطور وتحريق مجلهم وقد اختار منهم سبعين خرجوا معه الى الطور والثاني انه كان بعد القتل وتوبة بنى اسر آيل وقد امره الله ان يأتى بسبعين رجلا معه فلما ذهبوا معه قالوا له ذلك وما في شرح المقاصد من ان القائلين ليسوا مؤمنين لم يقل به احد من ائمة التفسير لكن قوله لن تؤمن صريح فيه خصوصا على التفسير الثاني فتأمل واختلفوا في سبب اختيارهم ووقته فقيل كان حين خرج الى الميقات ليشهدوا ما هو عليه ويخبروا به وهذا هو الميقات الاول وقيل انه اختارهم بعد الاول ليعتذروا من ذلك وكلام المصنف مجمل فيه **قوله** وقيل عشرة آلاف من قومه فلا يكون قولهم ذلك لموسى عليه السلام في ميقات الكلام وهو الطور لان هؤلاء العشرة آلاف لم يذهبوا معه الى الطور لانه قد ثبت بالنص انه عليه السلام اختار سبعين رجلا للميقات لعشرة آلاف **قوله** والمؤمن به ان الله الذي اعطاك التوراة وكلك اوانك نبي فان المقصود الا هم من ارسال موسى عليه السلام بعد هلاك فرعون وخلص بنى اسر آيل من قهره هو ان يؤمنوا بالله وبكتابه ويصدق رسوله في دعوى الرسالة وما يتعلق بالطور انما هو لاثبات هذه المقاصد فعلق القوم بايمانهم بهذه المذكورات برؤية الله تعالى عيانا وان يخبرهم بانه هو الله الذي لا اله الا هو وانه الذي ارسل اليهم موسى ليرشدهم الى الصراط

بل امر من لم يعبد العجل ان يقتل العبدة اي ان الرجل كان يرى بعضه وقريه يقدر المضى لامر الله فارسل الله ضبابه سحابة سوداء لا يتباصرون فاخذوا لئون من الغداة الى العشي حتى دعا موسى رعون فكشفت السحابة ونزلت التوبة نزلت القتلى سبعين الفاء الاولى للتسيب والثانية للتعقيب (ذلكم خير لكم بارئكم) من حيث انه طهرة من شرك ووصلة الى الحياة الابدية والبهجة مرمدية (فتاب عليكم) متعلق بمحذوف جعلته من كلام موسى عليه السلام تقديره ان فعلتم ما امرتم به فقد تاب عليكم وعطف على محذوف ان جعلته بابا من الله تعالى لهم على طريق الالتفات انه قال فعلتم ما امرتم به فتاب عليكم و ذكر البارئ وترتيب الامر عليه معار بانهم بلغوا غاية الجهالة والغباوة تركوا عبادة خالقهم الحكيم الى عبادة ر التي هي مثل في الغباوة وان من عرف حق منعمه حقيق بان يسترد منه ذلك امروا بالقتل وفك التركيب (هو التواب الرحيم) الذي يكثر توفيقه او قبولها من المذنبين ويبالغ في عام عليهم (واذا قلتم يا موسى لن نؤمن بك ولا نقبل هديك) لاجل قولك اولن نقرتك (نرى الله جهرة) عيانا وهي في الاصل مصدر قولك جهرت بالقرآءة استعيرت اينة ونصبها على المصدر لانها نوع من رية او الحلال من الفاعل او المفعول رى جهرة بالفتح على انها مصدر لغلبة او جمع جاهر كالكتابة فيكون والقائلون هم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام للميقات وقيل عشرة ف من قومه والمؤمن به ان الله الذي اعطاك التوراة وكلك اوانك نبي

المستقيم والشرع القويم وانه انزل اليه التوراة ليحكم بما فيه ويأمرهم باتباعه والعمل بما فيه الا ان هذا التعليق منهم لما وقع بعد ظهور واضع المعجزات الباهرة الدالة على صدق موسى في جميع ما خبر به كان ذلك سؤال تعنت وطلباً للدليل الزائد على ما قام وكفى في اثبات المطلوب فاوجب ان ينزل العذاب عليهم لان العنت يستوجب العقاب فلذلك قال تعالى فاخذتكم الصاعقة اي لفرط العناد والتعنت فان كفرهم وكونهم معاقبين بالصاعقة ليس من حيث ان رؤيته تعالى مستحيل مطلقاً وانهم طلبوا ذلك المستحيل كما ذهب اليه المعتزلة بل انما اخذتهم الصاعقة لانهم لم يسألوا ما سأله على وجه الاسترشاد والاهتداء للحق وانما سأله سؤال تعنت وعناد لانه لما تمت الدلائل الدالة على صدق مدعى الرسالة كان طلب الدليل الزائد عليها تعنتاً وعناداً فلذلك استوجبوا العذاب **قوله** قبل جاءت نار **قوله** جل الصاعقة على ما يصعقون اي يموتون بسببه ثم بين اختلاف المفسرين في ان ذلك السبب ما هو وقيل هو نار وقعت من السماء فاحرقتهم وقيل صيحة جاءت من السماء وقيل ارسل الله تعالى جنوداً فلما سمعوا حسيسها وهو الصوت الخفي خرّوا صعقن ميتين يوماً وليلة ورحم من ان محشرى كون ذلك السبب هو النار الواقعة من السماء حيث قال والظاهر انه اصابهم ما ينظرون اليه لقوله تعالى وانتم تنظرون لان الصيحة وحسيس الجنود يتعلقان بحاسة السمع ولا ينظر اليها ولا يبصران **قوله** وانتم تنظرون ما اصابكم بنفسه او باثره **قوله** الاول على تقدير كون الصاعقة التي اصابتهم هي النار فانها شاهد بنفسها والثاني على تقدير كونها غير النار فالصيحة والحسيس لا يبصران بانفسهما بل باثرهما وهو الموت وهو ايضا وان لم يكن مبصر بنفسه حقيقة فان المرقي حقيقة هو من اصابه الموت الا انه جعل رؤيته عند اصابته الموت به بمنزلة رؤية نفس الموت ولذلك قيل وانتم تنظرون موت بعضكم عقيب بعض وقيد اخذ الصاعقة لهم بقوله وانتم تنظرون تنبها على عظم العقوبة فان ورودها وهم يشاهدونها اعظم في باب العقوبة منها اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون **قوله** وقيد البعث **قوله** اي بقوله من بعد موتكم مع ان ذكر البعث بغنى عن ذكر الموت بناء على ظهور كون البعث بعد الموت فبين فائدة التقيده بان البعث لا يلزم ان يكون بعد الموت اذ يطلق البعث على ايقاظ النائم ايضا كما في قوله تعالى فضر بنا على آذانهم في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا وعلى الافاقة بعد الانعاش والغشى وعلى الارسال ايضا كما في قوله تعالى ولقد بعثنا في كل امة رسولا فقيده بقوله من بعد موتكم ليعين ان المراد ثم احيينا كما بدعاه موسى عليه السلام فان البعث قد يكون بمعنى الاحياء كما في قوله تعالى الى يوم البعث واصل البعث اثاره الشئ عن محله وهذا المعنى موجود في جميع مواد استعماله **قوله** لعلمكم تشكرون نعمة البعث **قوله** فان البعث والعود الى دار التكليف نعمة جليلة من حيث ان المرء بسببه يكون كالمضطر الى عبادة الله تعالى فانه لما عين قدرة الله تعالى على احبائه قرّت عينه واطمان قلبه بالبعث والجزاء **قوله** او ما كفرتموه **قوله** عطف على قوله نعمة البعث او البعث اي لعلمكم تشكرون الشئ الذي كفرتموه وذلك الشئ هو نعمة الايمان التي كانوا عليها قبل ما اخذتهم الصاعقة وقبل ان يقولوا ان نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وكفرانهم نعمة الايمان سترهم اياها وعدم اعتدادهم بها بتعليقهم اياها بما لا يكون وشكرانهم لها ان يراعوا حقها ويعتدوا بها ويحفظوا اداها وقوله لما رأيتم بأس الله متعلق بقوله تشكرون **قوله** تعالى وظللنا **قوله** عطف على قوله بعثنا فان قيل قوله تعالى لعلمكم تشكرون في خطاب من اعيد بعد موته يدل على بقاء التكليف بعد الاحياء وفيه خفاء لان شرط التكليف ان لا يكون علم المكلف بالصانع القادر وبسائر ما يجب الايمان به علما ضروريا لا يفتقر الى البناء على المعرفة الحاصلة بالنظر والاستدلال دون الاضطرار والميت بعين الاحوال الملتزمة الى الايمان فيكون علمه بما يجب الايمان به ضروريا وبه يسقط التكليف والجواب ان موت من امانهم الله تعالى بالصاعقة لكونه بمنزلة النوم والانعاش لا يضطرهم الى ما يجب الايمان به فلا يمنع من بقاء التكليف **قوله** يتلهم من الشمس **قوله** اي يلقى اليهم الظل ويسترهم عن وقوع شعاع الشمس عليهم واليه المفاضة التي يتاه فيها اي يسار فيها متخيلا يقال تاه في الارض اي ذهب فيها متخيلا وهذا هو النعمة السابعة من النعم التي ذكرهم الله تعالى اياها وظاهر هذه الآية يدل على ان هذا الاظلال كان بعد ان بعثهم حيث عطف قوله وظللنا على قوله فاخذتكم الصاعقة وذلك يدل على ان ترتيب الوقوع على حسب ترتيب الذكر وان كان لا يمنع خلاف ذلك بناء على انه فرض مجرد تعدد ما نعم الله تعالى به جلالهم على شكرها لا بيان ترتيبها في الوقوع وكان سبب نعمة التخليل في المفاضة المسماة بالتيه انهم لم يكن لهم في التيه كن يسترهم ليتنلوا به فشكوا ذلك الى موسى عليه السلام فدعا به

(فاخذتكم الصاعقة) لفرط العناد والتعنت وطلب المستحيل فانهم ظنوا انه تعالى يشبه الاجسام وطلبوا رؤيته رؤية الاجسام في الجهات والاحياز المقابلة للآتي وهي محال بل الممكن ان يرى رؤية منزهة عن الكيفية وذلك للمؤمنين في الآخرة ولا فراد من الانبياء في بعض الاحوال في الدنيا قبل جاءت نار من السماء فاحرقتهم وقيل صيحة وقيل جنود سمعوا بحسيسها فخرّوا صعقن ميتين يوماً وليلة (وانتم تنظرون) ما اصابكم بنفسه او باثره (ثم بعثناكم من بعد موتكم) بسبب الصاعقة وقيد البعث لانه قد يكون عن انعاش او نوم كقوله تعالى ثم بعثناهم (لعلمكم تشكرون) نعمة البعث او ما كفرتموه لما رأيتم بأس الله بالصاعقة (وظللنا عليكم الغمام) حفر الله لهم السحاب بظلمهم من الشمس حين كانوا في التيه

فارسل الله تعالى عليهم سحبا ابيض اى سحرة لهم فيها بسبب سيرهم بظلمهم من الشمس ويقبهم حرها وكان ينزل عليهم بالليل عمود من نور يسرون في ضوءه اذالم يكن قرو قيل ان ذلك العمود الذى يضى لهم بالليل هو ذلك السحاب الذى كان يستترهم عن الشمس بالنهار فانه كان يضى لهم بالليل من حيث كونه نورانيا قال القفال ان الله تعالى لما بعثهم بعد موتهم امرهم بعد ذلك ان يجاروا اهل قرية اريحا واذرعات وقيل بلقاهم وهى قرية لعمالة بقرب بيت المقدس فساروا فلما قربوا منها وسمعوا ان اهلها جبارون اشداء قامه اقدمهم سبعمائة ذراع ونحوه قالوا اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا فاعدون الى ان قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيمون فى الارض اى ارض التيه وكانت اثني عشر فرسخا فى مثلها فبقوا فى ذلك الحال اربعين سنة فاصابهم الجوع فيها فسألوا موسى عليه السلام فدعا ربه فانزل الله تعالى المن وهو الترنجيبين والشرنجبين لغة فيه وهو شىء كالصمغ يشبه العسل الجامد فى الحلاوة وكان يقع على اشجارهم من طلوع الفجر الى طلوع الشمس وقوا مثل وقوع الثلج يأخذ منه كل انسان ما يكفيه يومه وليلته فان اخذ اكثر من ذلك دود واذا كان يوم الجمعة اخذ كل انسان منهم مقدار ما يكفيه ليومين لانه لا يأتهم يوم السبت وكان ذلك مثل الشهد المجنون بالسمن فلما اكثروا اكله سئموا من اكله فقالوا موسى عليه السلام قتلنا هذا المن بحلاوته فدعا ربه فبعث اليهم طيرا كثيرا كانت تحشره عليهم ريح الجنوب قال بعضهم كان السلوى طير اياتهم مشويا وقال اكثر المفسرين انهم كانوا يأخذونها ويذبحونها ويجعلون المن بمنزلة الخبز والسلوى بمنزلة اللحم فباكلوا منها كل اللحم مع الخبز مخلوطا قال الجوهرى السمانى طاروا ولا تقل سمانى بالشديد وكانت ثيابهم لا تنسخ ولا تبلى وكذا لا تطول شعورهم ولا اظفارهم واذا ولد لهم مولود كان عليه ثوب كالظفر يطول بطوله كذا فى الكشاف فى تفسير سورة الاعراف وهذا الذى كان لهم فى التيه هو ما وعد الله تعالى لنا فى الجنة من نحو البعث بعد الموت ومن الظل الممدود والنور المبسوط والتنعم بلحم الطير وكل ما ارادوا من الثياب التى كانت لا تبلى عليهم ولا تنسخ ولا تبلى ونحو ذلك مما خصوا به فى الدنيا وذلك كله مما وعدنا فى الجنة وكان لهم ذلك فى الدنيا معاينة ومع هذا لم يجيبوا الى ما دعوا ولا تبتوا على ما عهدوا وذلك لقلة افهامهم ونشأتهم على اخلاق البهائم والدواب **قوله** على ارادة القول **قوله** واضماره اى وقتلناهم كلوا والطيب الحلال فانه حلاله كان طيبا كما ان الحرام حرامه كان خبيثا واصل الطيب الطاهر وسمى الحلال طيبا لانه لم يتدنس بكونه حراما وقيل الطيب من المباح هو الذى يستطيه الطبع وتلذذه النفس وما لم تلذذه النفس ولم يستطيه الطبع لا يسمى طيبا وان كان حلالا مباحا **قوله** واصله فظلموا **قوله** اى فظلمت عقيب ما انعمنا عليكم بهذه النعم التى هى نعمة البعث والتظليل بالعمام وازال المن والسلوى وابطحنا لكم بان قلنا لكم كلوا من طيبات ما رزقناكم بان كفرتم ووضع الكفران موضع الشكران واصل الظلم وضع الشىء فى غير موضعه واورث طريق الخطاب فى مقام تعداد النعم لانه ادخل فى تكبيرها والامتنان بها والبعث على شكرها ثم نفتت الى طريق الغيبة لان الاعراض عنهم وتوجيه الكلام الى مخاطب آخر ادخل فى التوبيخ والابعاد وقدم مفعول يظلمون ايدانا باختصاص الظلم بهم وانه لا يتعداهم وادخلت كلمة كان اشعارا بان ذلك شأنهم القديم وعادتهم المستمرة ويظلمون وان كان مضارعا صورة ولكنه ماض من حيث المعنى **قوله** واذقلنا **قوله** اى واذكروا ما حدث من نعمتى عليكم اذقلنا اذقلنا هذه القرية اى وهى نعمة ثامنة وهى مع اشتغالها على سعة العيش لقوله تعالى فكلوا منها اى مما فيها من النعم الكثيرة كانت القرية بسبب كثرة النعم فيها كأنها نفس النعم فلذلك قيل منها بدل من نعمها وكلمة من فى قوله تعالى فكلوا منها للتعبير او لابتداء الغاية وتتضمن ايضا نعمة متعلقة بالدين حيث امرهم بما يحو ذنوبهم وبين لهم طريق الخلاص مما استحقوه من العقوبة بسبب اباثم على موسى عليه السلام دخول الارض التى فيها الجبارون فاراد الله تعالى ان يغفر لهم فامرهم بالتوبة التى هى الندم على ما فعل من المعصية والعزم على ترك مخالفة وعبثها بما يدل عليها من الخضوع بالجوارح والاستغفار باللسان حيث امرهم بدخول الباب منحنين متواضعين قائلين مستثلنا حط ذنوبنا ومغفرة خطايانا المتوقعان على الندم والعزم المذكورين اللذين هما فعل القلب وقيل انهم امروا بان يدخلوا الباب على وجه الخضوع بالجوارح وان يذكروا بالسنتهم طلب حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان نقل الامام الواحدى عن المفسرين انهم قالوا لما خرج بنوا اسرائيل من التيه قال الله تعالى لهم ادخلوا هذه القرية قال ابن عباس رضى الله عنهما هى اريحا وقال قتادة والسدى والربيع هى بيت المقدس فلا يكون امر الله تعالى اياهم بان يدخلوا القرية على لسان موسى عليه السلام لما ذكره المصنف فى تفسير

(وانزلنا عليكم المن والسلوى) الترنجيبين والسمانى قيل كان ينزل عليهم المن مثل الثلج من الفجر الى الطلوع وبعث الجنون عليهم السمانى وينزل بالليل عمود نار يسرون فى ضوءه وكانت ثيابهم لا تنسخ ولا تبلى (كلوا من طيبات ما رزقناكم) على ارادة القول (وما ظلمونا) فيه اختصار واصله فظلموا بان كفروا هذه النعم وما ظلمونا (ولكن كانوا انفسهم يظلمون) بالكفران لانه لا يخطاهم ضرره (واذقلنا ادخلوا هذه القرية) يعنى بيت المقدس وقيل اريحا امروا به بعد التيه (فكلوا منها حيث شتم رغدا) واسعا ونصبه على المصدر او الحال من الواو

سورة الاعراف من ان اكثر المفسرين على ان موسى وهرون كانا مع بنى اسرائيل في التيه وكان احتباسهما فيه روحا لهما وزيادة في درجتها وعقوبة لهما وانهما ماتا فيه مات هرون اولا وموسى عليه السلام بعده بسنة ثم دخل يوشع اريحا بعد ثلاثة اشهر فلما لم يخرج موسى من التيه لم يكن امر الله تعالى اياهم بان يدخلوا القرية على لسان موسى عليه السلام كيف وقد ذكر المفسرون ان امر الله تعالى اياهم بذلك كان بعدما خرج بنوا اسرائيل من التيه ولم يخرج موسى عليه السلام منه بل كان على لسان يوشع بن نون وكان خليفة موسى عليه السلام فامر الله تعالى يوشع بعد وفاة موسى وهرون عليهما السلام في التيه وبعد خروج بنى اسرائيل من التيه بعد مضي اربعين سنة ان يدخل هو مع قومه المدينة واريحا بفتح الهمزة وكسر الراء وسكون الياء وبالهاء المهملة وقيل بفتح الهمزة وسكون الراء وكسر الياء على وزن اصفيا وهي قرية من بيت المقدس وهي قرية الجبارين وهم قوم من بقايا عاد يقال لهم العمالقة ورؤسهم عوج بن عنق وقد مرتقلا عن الصحاح ان العمالقة قوم من اولاد عمليق بن لاود بن ارم بن سام بن نوح عليه السلام وهم امم تفرقوا في البلاد وقيل ان تلك القرية التي امروا بالدخول فيها والمقام بها هي بيت المقدس استدلالا بقوله تعالى في سورة المائدة ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا شك ان الموضع الذي امروا بالدخول فيه في الايتين واحد وقوله واسعا اشارة الى ان الرغد صفة مشبهة لحسن من رغد عيشهم فهو رغيدورغد اي طيب واسع وارغد القوم اي اخصبوا وانتصابه على انه نعت مصدر محذوف اي اكلارغدا او على انه حال من فاعل كوا اي كلوا ارغدين متوسعين رافعين **قوله** اي باب القرية او القبة **قوله** يعني ان الباب للعهد والمعهود اما باب القرية التي امروا بدخولها او باب القبة المضروبة في التيه التي كان موسى وهرون عليهما السلام يتعبدان فيها **قوله** فانهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه السلام **قوله** لتعليل لكون المراد من الباب باب القبة ووجه التعليل ان امر الله تعالى اياهم بقوله وادخلوا الباب **قوله** وقولوا احطه الظاهر انه على لسان موسى عليه السلام وان الفاء في قوله تعالى فبذل الذين يقتضى التعقيب فوجب ان يكون ذلك التبديل واقعا منهم عقيب هذا الامر في حياة موسى عليه السلام ولا شك ان هذا التبديل انما وقع منهم حال دخولهم الباب فلو كان المراد بالباب باب القرية لوجب ان يدخلوه مبتدئين عقيب ما امروا بدخوله على لسان موسى في حياته وقد اجع المفسرون على انهم لم يدخلوه في حياته عليه السلام **قوله** متطامنين **قوله** اي مطأطين رؤسكم منخفضين من النظامن وهو الانحناء والانخفاض والاختبات الخشوع والتواضع وقال الحسن المراد بقوله **قوله** سجدا حقيقة السجود الذي هو الصاق الوجه بالارض لاجرد النظامن والانحناء وفيه بعد لان قوله **قوله** سجدا حال من فاعل ادخلوا فلو حل ان سجودا على حقيقته لوجب ان يدخلوا واضعين وجوههم على الارض وهو غير متصور الا ان يجعل سجدا بمعنى الماضي على معنى ادخلوا الباب وقد سجدتهم قبل الدخول او يجعل حاله مقدرة على معنى ادخلوه مقدرين السجود بعد الدخول **قوله** اي مسألنا او امرنا **قوله** حطة **قوله** يعني ان قوله حطة مرفوع على انه خبر لمبتدأ محذوف حذف لدلالة حال المتكلم عليه والتقدير مسألنا ياربنا حطة اي حطة ذنوبنا او لدلالة حال مخاطب عليه والتقدير امرنا وشأنك ياربنا حطة اي نوع عظيم الشأن من الخطو وهو ان تحط عنا ذنوبنا وتخفف عنا ثقل اوزارنا على ان صيغة الفعلة للنوع وان التنوين فيها للتعظيم وقرئ بالنصب على الاصل فان الاصل في المصادر ان تكون منصوبة على المصدرية او على انها مفعول بها وانما عدل الى الرفع للدلالة على معنى التيات كما في نحو كلمة طيبة فيكونون مأمورين بشيئين بعمل يسير وقول قصير الاول الانحناء عند الدخول والثاني التكلم بهذه الكلمة وحدها **قوله** وقيل معناه امرنا حطة اي ان نحط في هذه القرية **قوله** قيل عليه لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به لكن قوله تعالى وقولوا احطه نغفر لكم خطاياكم يدل على ان غفران الخطايا كان لاجل قولهم حطة ولذلك ضعف المصنف هذا القول بقوله وقيل ويمكن ان يجاب عنه بانه يحتمل ان يكون المراد بقولهم امرنا ان نستقر فيها ويجعل الاستقرار فيها وسيلة الى الدخول **قوله** متواضعين يكون غفران الخطايا متعلقا به فيكون المعنى وقولوا امرنا ان نستقر فيها حتى نسجد ونستغفر وتواضع ليغفر الله تعالى ذنوبنا بفضله وكرمه **قوله** بسجودكم ودعائكم **قوله** معنى سببية السجود والدعاء مستفاد من كون قوله تعالى نغفر لكم مجزوما على انه جواب الامر السابق وكون المعنى ان تدخلوه ساجدين متواضعين قائلين مسألنا حطة نغفر لكم بسببها بناء على ان الشرط سبب لمجزأ **قوله** بسجودكم مرتبط بقوله تعالى وادخلوا الباب **قوله** ودعائكم مرتبط

(وادخلوا الباب) اي باب القرية او القبة التي كانوا يصلون اليها فانهم لم يدخلوا بيت المقدس في حياة موسى عليه الصلاة والسلام (سجدا) متطامنين مخبتين او ساجدين لله شكرا على اخراجهم من التيه (وقولوا حطة) اي مسألنا او امرنا حطة وهي فعلة من الحط كاجلسة وقرئ بالنصب على الاصل بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة او على انه مفعول قولوا اي قولوا هذه الكلمة وقيل معناه امرنا حطة اي ان نحط في هذه القرية ونقيم بها (نغفر لكم خطاياكم) بسجودكم ودعائكم

بقوله وقولوا حطة **قوله** وقرأ نافع بالياء وابن عامر بالتاء على البناء للمفعول **قوله** يعني انهما اتفقا في قراءة يغفر على البناء للمفعول فيكون قوله خطاياكم مرفوعا على انه مفعول ما لم يسم فاعله الا ان ابن عامر قرأها بالتاء لتأنيث الخطايا وان نافع قرأ بالياء لان تأنيثها غير حقيقي وللفضل ايضا فان الفعل اذا تقدم على الاسم المؤنث وحال بينه وبين فاعله حائل جاز التذكير والتأنيث وباقي القراء السبعة قرأوا نغفر لكم بنون العظمة ليوافق قوله واذ قلنا ادخلوا هذه وخطايا اصله خطايي ياء بعد الالف ثم همزة بعد الياء لانها جمع خطيئة مثل خضيعة وخضائع وصحيفة وصحائف فابدلت الياء الزائدة همزة لوقوعها بعد الالف فاجتمعت همزتان فابدلت الثانية منها ياء لانكسار ما قبلها فصارت خطايي فاستقلت الكسرة على الهمزة التي هي حرف ثقيل في نفسها وبعدها ياء من جنس الكسرة فقلبوها الكسرة قحمة فحرك حرف العلة وانفتح ما قبله قلب الفاء فصارت خطاء اجمزة بين الفين فاستثقل ذلك لان الهمزة تشبه الالف فصار كأنه اجتمع ثلاث الفات فقلبوها الهمزة ياء فصارت خطايا قلبها على قول سيويه خجس تغيرات ابدال الياء المزيدة همزة وابدال الهمزة الاصلية ياء وقلب الكسرة قحمة وقلب الياء الاصلية الفاء وقلب الهمزة المزيدة ياء **قوله** وعند الخليل قدمت الهمزة على الياء **قوله** يعني ان اصلها عنده ايضا خطايي كخضائع فقدمت الهمزة على الياء فصارت خطايي ثم قلبت كسرة الهمزة قحمة فقلبت الياء الفاقبلت الهمزة ياء فصارت خطايا كما مر فيها على قول الخليل اربع تغيرات قلب المكان وابدال الكسرة قحمة وقلب الياء الفاء وابدال الهمزة ياء **قوله** ثوابا **قوله** مفعول ثان لقوله وسنزيد لان زادا يستعمل لازما نحو زاد المال ومتعديا الى اثنين ثانيهما غير الاول نحو زيدت زيدا اجرا وزدناهم هدى وزادهم الله مرضا وقد يحذف احد مفعوليه اختصارا او اقتصارا نحو زدت زيدا ولان زادا كرم زدته وزدت مالا ولان زادا كرم زدته والآية من قبيل زدت زيدا **قوله** جعل الامثال **قوله** اي امثال ما مروا به من دخول الباب سجدا او مسألة الحطة توبة لمن كان مسيئا قبل ذلك وسببا لزيادة ثواب من كان محسنا قبله بالطاعة وحسن الانقياد وهذا لان قوله وسنزيد معطوف على قوله نغفر لكم والمعنى امثلوا امرى نغفر اساءة المسيئين منكم وتزد ثواب المحسنين الا انه اخرج قوله وسنزيد عن صورة جواب الامر حيث لم يكن مجزوما مع انه معطوف على الجواب المجزوم وجعل على صورة الوعد حيث جعل مرفوعا بدخول السين المانعة من الانجرام لايهام انه تعالى يفعلها البتة ولا يهام ان المحسن بصدد زيادة الثواب له وان لم يفعل الامثال فكيف اذا امثل ووجه الايهام ان الاخبار بقوله سنزيد بدون الجزم يدل على وقوع زيادة الثواب لهم مع قطع النظر عن الامثال المذكور حيث لم يجعل الزيادة مسببة عن امثالهم **قوله** بدلوا بما مروا به طلب ما يشتهون **قوله** لما كان بدل متعديا الى مفعولين الى احد هما بالياء وهو المتروك والى الآخر بنفسه وهو المأخوذ ولم يذكر في الآية الامفعول بلا واسطة حرف الجر قدر المصنف مفعوله الآخر فقال بدلوا بما مروا به قولا مغايرا له دالا على طلب ما يشتهون من امتعة الدنيا فانهم قد مروا بقول معناه التوبة والاستغفار فخالقوه ووضعوا مكانه قولا ليس معناه معنى القول الذي مروا به بل معناه طلب ما يشتهون من اعراض الدنيا روى انهم قالوا بدل حطة حنطة وقال مجاهد لما قيل لهم قولوا حطة قالوا حطائا سمقيات وهو بلغتهم حنطة حراى اي مسألتهى ولان طلب غيرها قالوه استخفا فاما بالله تعالى واعراضا عما عنده الى ما يشتهونه من الاعراض الغاية **قوله** كرره مبالغة في تعبير امرهم **قوله** يعني ان مقتضى الظاهر ان يقال فانزلنا عليهم رجزا الا انه وضع الظاهر موضع المضر مبالغة في تعبير امرهم لان المذكور اولا وان لم يكن من وضع المظهر موضع المضر الا انه يفيد تعبير امرهم والتسجيل عليهم بالظلم فتكريره يفيد زيادة التعبير فكان فيه مبالغة في التعبير **قوله** او على انفسهم **قوله** معطوف على قوله بوضع تقدير فعل مدلول عليه بما سبق اي وظلمهم على انفسهم بكذا **قوله** واشعارا **قوله** عطف على قوله مبالغة وتقريره انه كرر قوله الذين ظلموا اشعارا بعلمية ظلمهم لانزال الرجز عليهم لان ترتيب الحكم على الوصف يدل على ان الوصف علة ذلك الحكم ولوقيل وانزلنا عليهم لم يحصل الاشعار المذكور لان الضمير انما يرجع الى ذات الموصوف مع قطع النظر عن اتصافه بذلك الوصف لا الى الموصوف من حيث انه موصوف فلا يحصل الاشعار بعلمية الوصف **قوله** عذابا مقدرامن السماء **قوله** اشارة الى ان قوله من السماء ظرف مستقر صفة لقوله رجزا فيكون متعلقا بمحذوف والياء في قوله بما كانوا سبية وما مصدرية ويجوز ان يتعلق ظرف بقوله انزلنا **قوله** ما يعاف عنه **قوله** اي يتنفر عنه وبعدها يقال

وقرأ نافع بالياء وابن عامر بالتاء على البناء للمفعول وخطايا اصله خطايي كخضائع فعند سيويه انه ابدلت الياء الزائدة همزة لوقوعها بعد الالف واجتمعت همزتان فابدلت الثانية ياء ثم قلبت الفاء وكانت الهمزة بين الالفين فابدلت ياء وعند الخليل قدمت الهمزة على الياء ثم فعل بهما ما ذكر (وسنزيد المحسنين) ثوابا جعل الامثال توبة للمسيء وسبب زيادة الثواب للمحسن واخرجه عن صورة الجواب الى الوعد ايها ما بان المحسن بصدد ذلك وان لم يفعله فكيف اذا فعله وانه يفعله لا محالة (فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قبل لهم) بدلوا بما مروا به من التوبة والاستغفار طلب ما يشتهون من اعراض الدنيا (فانزلنا على الذين ظلموا) كرره مبالغة في تعبير امرهم واشعارا بان الانزال عليهم لظلمهم بوضع غير المأمور به موضعه او على انفسهم بان تركوا ما يوجب نجاتها الى ما يوجب هلاكها (رجزا من السماء بما كانوا يفسقون) عذابا مقدرًا من السماء بسبب فسقهم والرجز في الاصل ما يعاف عنه وكذلك الرجز وقرئ بالضم وهو لغة فيه والمراد به الطاعون روى انه مات به في ساعة اربعة وعشرون الفا

عاف الرجل الشراب يعافه اذا كرهه فلم يشربه وانما قال في الاصل لان المراد به في الآية العذاب كما ذكره وذكر
 في معالم التنزيل انه قيل ارسل الله عليهم طاعونا فهلك به منهم في ساعة واحدة سبعون الفا وكذا في الوسيط ايضا
 وذكر في التيسير انه مات به في ساعة واحدة اربعة وعشرون الف انسان ودام فيهم حتى بلغوا سبعين الفا والله اعلم
قوله تعالى واذا استسقى موسى اي واذكروا ما نعمت به عليكم اذ سأل الله موسى لقومه ان يسقيهم الماء وسين
 استسقى للطلب على وجه الدعاء وهذا تكبير للنعمة التاسعة من الانعامات المعدودة على بني اسرائيل وهي جامعة
 لنعم الدنيا والدين اما اشتغالها على نعمة الدنيا فلانه تعالى ازال عنهم حاجتهم الشديدة الى الماء ولولا لهلكوا في التيه
 عطشا كما انه لو ازال المن والسلوى لهلكوا من الجوع واما اشتغالها على النعمة الدينية فلانه من اظهر الدلائل
 على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن اوضح ما يدل على صدق موسى عليه السلام وفيه دلالة على ان حدوث العالم
 انما هو بطريق كونه مبدعا لا من شيء لانه تعالى قد اخرج بلطفه وقدرته من حجر صغير يحمل وينقل الى اي مكان
 يراد ماء يكفي خلقا لا يحصى عددهم وجر منه انهارا لكل فريق نهر على حدة وليس بمحتمل ان يكون ذلك الماء
 بكليته محفوظا فيه لصفه ولان يخرج من الارض التي تحته وهو ظاهر فظهر ان الله تعالى كان ينشي ذلك الماء
 فيه ويحدثه لا من شيء واذا كان الله تعالى قادرا على هذا كان قادرا على انشاء العالم لا من شيء سبق واصل تقدم
 وكذلك انشاء الله تعالى الثعبان المبين والحية التي تسعى من العصاب بطريق الابداع بلا مادة ومن قدر على ابداع هذه
 المذكورات من غير مادة سبقت قدر على ابداع جميع العالم كذلك فان قلت لاشك ان تظليل الغمام وازال المن
 والسلوى كان في التيه وان عطشهم واستسقاء موسى عليه السلام لاجلهم كان في التيه ايضا ودخول القرية
 وما يتعلق به من النعم كان بعد الخلاص من التيه فكان الظاهر ان يذكر النعم الواقعة في التيه ثم يذكر ما وقع بعد الخلاص
 منه فلم يكن الترتيب في الذكر على حسب الترتيب في الوقوع اجيب بان المقصود تكثير ما نعم الله تعالى به على بني
 اسرائيل وتقريبه بهم على كفران كل واحدة منها على التفصيل ولو اورد ما وقع في التيه او لائم او رد ما وقع بعد الخلاص
 منه لم يمايظن ان المراد عدما يتعلق بكل موضع نعمة واحدة وتقريبهم على ترك شكرها فان ما يتعلق بموضع واحد
 وان كان نعمتا متعددة في نفسها الا انها عرضت لها واحدة باعتبار وحدة ما وقعت هي فيه **قوله اللام فيه للعهد**
 يعني ان الله تعالى امره عليه السلام ان يضرب حجرا بعينه ثم اختلفوا على ثلاثة اقوال الاول انه كان حجرا
 طور يارفعه موسى عليه السلام وحمله معه وكان حجرا خفيفا مثل رأس الانسان وقيل مثل رأس الهرة وقيل
 مثل رأس الثور وكان مكعبا اي مربعا له اربعة اوجه والقول الثاني انه كان من اججار الجنة كما ان عصاه كانت
 من اشجار الجنة اهبط آدم من الجنة ومعه هذا الحجر وثلاث العصا وتوارثها الانبياء عليهم السلام الى ان وصلوا الى
 شعيب عليه السلام فدفعها الى موسى عليه السلام فحمل العصا بيده ووضع الحجر في مخلاته والقول الثالث انه هو
 الحجر الذي وضع موسى عليه السلام ثوبه عليه حين تمرى عنه ليغتسل ففر الحجر ثوبه وكانت الحكمة فيه ان بني
 اسرائيل كانوا يغتسلون عراة ينظر بعضهم الى سواة بعض وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده فقالوا والله
 ما يمنع موسى ان يغتسل معنا الا انه ادراى ذوادرة وهي النفخة التي تكون في الخصى فذهب يغتسل مرة فوضع
 ثوبه على حجر ففر الحجر ثوبه فجمع موسى في اثره يقول ثوبي يا حجر ثوبي يا حجر ولم يدركه موسى عليه السلام حتى فر
 الحجر على ملا من بني اسرائيل فنظروا الى سواة موسى عليه السلام فقالوا والله ما بموسى من بأس فبرأ الله تعالى
 موسى بسبب فرار ذلك الحجر مما رموه به من الادرة فوق الحجر بعدما نظروا اليه فاخذ ثوبه فقال له جبرائيل عليه السلام
 يقول الله تعالى ارفع هذا الحجر فان لي فيه قدرة وثلاث فيه معجزة فحمله في مخلاته **قوله او للجنس** عطف
 على قوله للعهد فان اللام التي يشار بها الى حصة معينة من الجنس يقال لها الام للعهد والتي لان تكون للاشارة الى
 حصة معينة يقال لها لام الجنس سواء اشير بها الى نفس الحقيقة من حيث هي اي باعتبار وجودها في ضمن جميع
 الافراد او في ضمن بعض الافراد ويقال لها لام العهد الذهني والمراد بلام الجنس ههنا لام العهد الذهني والمعنى
 قلنا له اضرب الشيء الذي يقال له الحجر اي حجر كان عن الحسن انه تعالى لم يأمره ان يضرب حجرا بعينه وقال هذا
 اظهر في الحجمة واين في القدرة اي اظهر في كونه معجزة لموسى عليه السلام اذ لا يقولون حينئذ ان ذلك خاصة بهذا
 الحجر المخصوص واين لكمال القدرة **قوله قيل لم يأمره ان يضرب حجرا بعينه** كانه اشارة الى
 جواب ما يقال كيف يصح ان تحمل اللام على الجنس وقد صح ان موسى عليه السلام حمل حجرا معينا في مخلاته

(واذا استسقى موسى لقومه) لما عطشوا
 في التيه (قلنا اضرب بعصاك الحجر) اللام
 فيه للعهد على ما روى انه كان حجرا طوريا
 مكعبا حله معه وكان ينبع من كل وجه ثلاث
 اعين تسيل كل عين في جدول الى سبط وكانوا
 ستمائة الف وسعة المعسكر اثنا عشر ميلا
 او حجرا اهبطه آدم من الجنة ووقع الى شعيب
 عليه السلام فاعطاه اياه مع العصا والحجر الذي
 فرثه لثوبه لما وضعه عليه ليغتسل وبرأه الله به
 مما رموه به من الادرة فاشار اليه جبريل
 عليه السلام بحمله او للجنس وهذا اظهر
 في الحجمة قيل لم يأمره ان يضرب حجرا بعينه
 ولكن لما قالوا كيف بنا لؤا ففضينا الى ارض
 لاجارة بها حل حجر في مخلاته وكان يضربه
 بعصاه اذ انزل فينجر ويضربه بها اذا ارتحل
 فييس فقالوا ان فقد موسى عصاه منا
 عطشا فوحى الله اليه لا تقرع الحجارة وكلها
 تطعمك لعلمهم يعتبرون وقيل كان الحجر من رخام
 وكان ذراعا في ذراع والعصا عشرة اذرع
 على طول موسى عليه السلام من آس الجنة
 ولها شعبتان تنقدان في الظلمة

ليسقى القوم بضربه وذلك يقتضى ان يؤمر بضرب حجر معين فاجيب بان حله ليس من حيث انه بخصوصه هو
المأمور بضربه بل لكونه فردا من افراد الحجر حله معه بعد ما قال له قومه كيف تصنع بنا اذا لم تجد شيئا من الحجر
في بعض المراحل **قوله تعالى فانفجرت منه** متعلق بمحذوف اما على طريق تعلق الجزاء بالشرط المحذوف
او على طريق تعلق المعطوف بالمعطوف عليه المحذوف وتقدير الكلام على الاول فان ضربت فقد انفجرت وعلى الثاني
فضرب فانفجرت وقدرت كلمة قد بعد الفاء الجزائية لما تقرر ان فاء الجزاء اذا دخلت على الماضى الصريح لا بد
من قد ظاهرة او مقدرة لتحقيق ما دخلت هي عليه من الفعل الماضى باقيا على اصل معناه فكأنه قيل ان ضربته
فقد انفجرت منه قبل ضربك وانفجارها وان كان مسببا مترتبا على ضربه الا انه جعل متحقق الوقوع قبل الضرب
مبالغة في ترتبه عليه وعدم تخلفه عنه اصلا ولو زمانا يسيرا فكان الانفجار امر مستمرا فيه وحاصل قبل الضرب وفيه
مبالغة عظيمة **قوله وهما لغتان فيه** كسر الشين لغة تميم وقرأ الاعمش عشرة بفتح الشين وفيه لغة ثالثة
اختارها المصنف وهي عشرة بسكون الشين وهي لغة الحجاز **قوله اثنتا** فاعل انفجرت والالف فيه علامة
الرفع لانه محمول على المثني وليس بمثنى حقيقة اذ لا واحد له من لفظه وعينا منصوب على انه بمير للعدد وهي مؤنث
سماعى سميت عين الماء عينا تشبيها لها بالعين الباصرة من حيث ان الباصرة اشرف ما في الرأس كما ان عين الماء
اشرف ما في الارض ولان الماء يخرج من هذه كالدمع يخرج من تلك وانما جعلت العين على هذا العدد لان بنى
اسراييل كانوا اثني عشر سبطا وكانوا لا يأتون وكان كل سبط لا يتزوج من سبط آخر ارادة تكثير سبط نفسه
وذلك يستلزم ان يكون بينهم نوع عصبية ومخالفة فجعل لكل سبط مشرب على حدة من عين على حدة لئلا يتنازعا
قال المفسرون كان في ذلك الحجر اثنا عشرة حفرة فكانوا اذا نزلوا وضعوا الحجر وجاء كل سبط الى حفرة فحفرها
الجد اول الى اهلها فذلك قوله تعالى قد علم كل اناس مشربهم اى موردهم وموضع شربهم من العين لا يخالطهم
فيها غيرهم **قوله مشربهم** مفعول قوله علم بمعنى عرف والمشرب موضع الشرب **قوله على**
تقدير القول **قوله** يعنى ان كل واحدة من الجملتين في محل النصب على انه مقول قول مضمرة تقديره قلنا لهم او قال موسى
لهم كلوا من المن والسلوى الذين رزقكم الله تعالى اياهما بلا تعب واشربوا من هذا الماء الذى نبع وسال من هذا
الحجر على ان يكون الرزق بمعنى المرزوق المتناول للأكل والمشروب فيكون كل واحد من الاكل والشرب
مبتدأ من الرزق المتناول لهما **قوله الماء وحده** يعنى انه قيل اراد الله تعالى بالرزق الماء وحده وجعل
كل واحد من الاكل والشرب مبتدأ من الماء بناء على انه مشروب بنفسه وما كول بالنظر الى ما نبئت به
والذى حله على تخصيص الرزق بالماء وحده انه لم يجد قرينة تدل على كون الماء كول ايضا مرادا منه
اذ لم يتعرض له في هذه القصة فان قصة التظليل الغمام وانزال المن والسلوى ذكرت قبل قصة الاستسقاء وقصة الامر
بدخول القرية ثم ذكر عقيب قصة التظليل والانزال قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم فلو حل الرزق ههنا على
ما ينال المن والسلوى لتكرر الامر باكلهما فلذلك حل على الماء وحده وجعل كل واحد من الاكل والشرب
مبتدأ من الماء بناء على انه مشروب بنفسه وما كول بالنظر الى ما نبئت به ولم يرض المصنف بهذا التخصيص
اما اول فلانه لم يكن اكاهم في التيه من زروع ذلك الماء ونماره واما ثانيا فلانه جمع بين الحقيقة والمجاز بناء على
ان الرزق اريد به الماء ثم جعل مشروبا باعتبار نفسه وما كولا باعتبار ما نبئت به ولفظ الماء حقيقة في المشروب ومجاز
فيما نبئت به فيلزم ان قوله كلوا واشربوا من الرزق الذى هو الماء جمعا بين الحقيقة والمجاز **قوله ولا تعتدوا**
حال افسادكم **قوله** يعنى ان قوله تعالى مفسدين حال مقيدة من فاعل لاتعتوا ولما كان تقييد قوله لاتعتوا بقوله
مفسدين تقييدا لشيء بنفسه بحسب الظاهر لكونه بمنزلة ان يقال لاتفسدوا في الارض مفسدين بناء على ان العتو
هو الافساد بين المصنف وجه تقييد العتو بالحال بقوله وانما قيده به يعنى ان العتو وان غلب في الفساد الا
ان المراد به في الآية ما هو اعم من الفساد ليكون تقييده بالحال تقييدا للعام بالخاص وذلك المعنى الاعم المتناول
للفساد وغيره هو فعل مالا يكون على صورة السلاح في المحل سواء كان فسادا في نفس الامر كفعل الظالم
المعتدى او لم يكن كجوازات المعتدى بمثل فعله فان تلك المجازاة وان كانت على صورة الفساد بالنظر الى المعتدى الا انه
عدت نورا الى فعله وسلاح في حق من عداه بل في حقه ايضا حيث كانت زاجرة له عن المعاوذة الى مثل ذلك الفعل
الردى وقد يكون العتو فسادا محضا في حق المحل الا انه يتضمن صلاحا راجعا على ذلك الفساد كما ذكره من المثاليين

(فانفجرت منه اثنا عشرة عينا) متعلق
بمحذوف تقديره فان ضربت فقد انفجرت
او فضرب فانفجرت كما مر في قوله تعالى
قتاب عليكم وقرى عشرة بكسر الشين
وقصها وهما لغتان فيه (قد علم كل اناس)
كل سبط (مشربهم) عينهم التي يشربون
منها (كلوا واشربوا) على تقدير القول
(من رزق الله) يريد به ما رزقهم الله
من المن والسلوى وما العيون وقيل الماء
وحده لانه يشرب ويؤكل ما نبئت به
(ولاتعتوا في الارض مفسدين) ولا تعتدوا
حال افسادكم وانما قيده لانه وان غلب
في الفساد قد يكون منه ما ليس بفساد كقابلة
الظالم المعتدى بفعله ومنه ما يتضمن صلاحا
راجعا كقتل الخضر عليه السلام الغلام
وخرقه السفينة

ولما كان العثو اعم من الفساد لتناوله نحو القصاص في النفس والاطراف والحدود والزواج والضرب الواقع للتأديب وعلاج المجانين ولا وجه لانهم عن شئ منها قيد قوله لانهوا بقوله مفسدين وجعل العثو المنهى عنه ما يقصده الفساد **قوله** ويقرب منه العيث **قوله** يعني ان ههنا لغتين عثى يعنى عثا من باب علم وعثا يعثو عثوا من باب دخل وكلاهما معتل اللام وقدم ان كل واحد منهما اعم من الفساد المحض لكونه عبارة عن الفعل الذى لا يكون على صورة الصلاح في المحل سواء كان فسادا في نفس الامرا ولا كالقصاص والحدود والعقوبات الواقعة للتأديب وههنا لغة ثالثة وهى عاث يعيث عيثا مثل باع يبيع يعاوي بين المصنف ان العيث والعثى متقاربان نحو جذب وجذب غيران العيث اكثر ما يقال فيما يدرك حسا بخلاف العثى والعثو فانهما قد يقالان فيما لا يدرك حسا كفساد العقائد **قوله** ومن انكر امثال هذه المعجزات **قوله** وهى ان تنفجر من حجر صغير يعادل راس انسان او اكثر منه قليلا اثنا عشرة عينا ونسب كل عين الى جماعة كثيرة يبلغ عددهم خمسين الفا واكثر ويكفيهم لشربهم وسقى مواشهم وان تغلب العصا اليابسة ثعبانا يتلعب جميع ما لفته الصحرة من الجبال والعصى وان يفر الحجر الجامد ثوب موسى عليه السلام بحيث اعجز موسى عن ان يدركه وغير ذلك من الآيات التسع وبراء الاكاه والارض واحياء الموتى فان بعض الطبيعيين من الفلاس انكروها واستبعدوها وقالوا كيف يعقل خروج المياه الكثيرة من الحجر الصغير فن اعتقد بوجود الفاعل المختار القادر على ما يشاء فامثال هذه الشبهة لا يخطر بباليه ومن لم يعتقد بوجوده واستولى عليه ظلمة الجهل والغبوة فهو بمنزل عن الاعتقاد بحقية القرآن وامر الرسالة فضلا عن ان يعتقد بحقية ما اخبر به القرآن من معجزات الانبياء عليهم السلام وهذا المنكر مع انه لم يتصور قدرة الله تعالى في تغيير الطبائع والاستحالات الخارجة عن العادات فقد ترك النظر فيما اعترف به فانه قد تقرر عندهم ان حجر المغناطيس يجذب الحديد وان الحجر المنافر للخل يفر عنه حتى انه لو اتى في اناه فيه الخل ينحرف عنه حتى يسقط خارج الاناء وان الحجر الخلاق يخلق الشعر ويزيله عن البدن وكل ذلك عندهم من اسرار الطبيعة وخواصها واذالم يكن مثل ذلك منكرا عندهم فغير ممنوع ان يخلق الله تعالى حجرا يسخره لجذب الماء من تحت الارض فانهم يجوزون انقلاب الهواء ماء وبالعكس ولذلك قالوا ان وضع في الكوز القضى جده فانه يجتمع على اطراف الكوز قطرات من الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان الهواء انقلب ماء بقوة برودة الكوز فن جوز هذا الانقلاب لا يليق به ان ينكر انفجار العيون من حجر موسى عليه السلام والمقصود من هذا الكلام ازام المنكرين بما اعترفوا به والاف الله تعالى قادر على ان يخلق ما يشاء بلا مادة ومدة واعلم ان الفلاسفة على كثرتهم واختلاف مذاهبهم تقسم الى ثلاثة اقسام الدهريون والطبيعيون والاهيون فالدهريون طائفة من الاقدمين جمعدوا الصانع المدبر العالم القادر وزعموا ان العالم لم يزل موجودا كذلك بلا صانع ولم يزل الحيوان متولدا من نطفة حيوان آخر متولد من نطفة ثالث الى غير النهاية وهؤلاءهم الزنادقة والطبيعيون قوم اكثر بحثهم عن عالم الطبيعة وعجائب الحيوان والنبات واكثروا الخوض في علم تشريح اعضاء الحيوان فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ما اضطروا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات الامور ومقاصدها لانهم لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان فظنوا ان القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه ايضا وانها تبطل بطلان مزاجه وانعدامه فاذا انعدم فلا يعقل اعادة المعدوم كما زعموا فذهبوا الى ان النفس تموت ولا تعود فجمعدوا الآخرة وانكروا الجنة والنار والقيامة والحساب فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فلم يتقيدوا بفعل الواجبات واجتناب المنكرات وانهمكوا في الشهوات انهمكوا في الشهوات الانعام وهؤلاء ايضا زنادقة فان اصل الايمان هو الايمان بالله تعالى واليوم الآخر وان آمنوا بالله وصفاته والصنف الثالث الاهيون وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وهو استاذ افلاطون وافلاطون استاذ ارسطو وهم بجملة رتوا على الصنفين الاولين الدهرية والطبيعية واوردوا لكشف فضائحهم ما اغنوا به غيرهم ثم رد ارسطو على افلاطون وسقراط ومن كان قبله من الالهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ من جميعهم الا انه استبقى من ردا نل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها فوجب تكفيرهم وتكفير شعبهم من المتفلسفين الاسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما كذا ذكره حجة الاسلام الغزالي **قوله** وبوحدة **قوله** اي ويريد بوحدة مارزقوا في التيه من الطعام مع انه ليس بواحد بل هو طعامان المن والسلوى كونه على نسق واحد في جميع ازمان وعدم اختلاف ألوانه بحسب تبدل الازمنة فان مارزقوه في كل زمان وان لم يكن

ويقرب منه العيث غير انه يغلب فيما يدرك حسا ومن انكر امثال هذه المعجزات فلغاية جهله بالله وقلة تدبره في عجائب صنعه فانه لما يمكن ان يكون من الاجار ما يخلق الشعر وينفخ الخل ويجذب الحديد لم يمنع ان يخلق الله حجرا يسخره لجذب الماء من تحت الارض او لجذب الهواء من الجوانب ويصيره ماء بقوة التبريد ونحو ذلك (واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد) يريد به مارزقوا في التيه من المن والسلوى وبوحدة انه لا يختلف ولا يتبدل كقولهم طعام مأددة الامير واحد يريدون انه لا يتغير ألوانه

واحدا بالشخص ولا بالنوع الا انه متقدم مارز قوه في الازمنة الباقية بمعنى انه ليس مخالفا له في النهج فانه يقال
 فلان يفعل فعلا واحدا في كل يوم وان كثرت افعاله اذا اختار طريقة واحدة وداوم عليها ويقال لا يأكل فلان
 الاطعاما واحدا اذا كان لا يغيره عن نهجه وان كان يجمع على ما دته الوانا متعددة وقيل سموها طعاما واحدا
 لانهم كانوا يجعلون المن اقراسا فيا كلونها مع السلوى فكانا بذلك طعاما واحدا كمن يجمع بين الخبز واللحم فيا كلهما
 جلة فان ذلك بعد طعاما واحدا فكذا هذا **قوله** ولذلك اجوا **قوله** اي ولعدم اختلافه وتبدله كرهوا تناوله
 فانهم لما تناولوا ذلك الطعام اربعين سنة ملو واشتهوا غيره يقال اوجت الطعام بكسر الجيم اذا كرهته لاجل المداومة
 عليه **قوله** او ضرب واحد **قوله** عطف على قوله لا يختلف اي يريد بوحدة انه لا يختلف او انه ضرب واحد اي
 نوع واحد مختص باهل التلذذ **قوله** كانوا فلاحه **قوله** طائفة فلاحه اي حراثين والفلاحه بالكسر الحراثة يقال
 فلحت الارض اي شقتها للحرث **قوله** فترعو الى عكرهم **قوله** اي اشتاقوا الى اصلهم فان العكر بالكسر الاصل
 واشتهوا ما القوه وتعودوا به من اكل ما يخرج من الارض بالزراعة فان رغبة الانسان فيما القه اعظم من رغبته
 فيما لم يعتده وان كان شريف الذيذا **قوله** سله لنا بدعائك **قوله** يعني ان قوله تعالى فادع امر من قولهم دعوت
 فلانا بمعنى صحت به واستدعيته وان الدعاء بمعنى الصحة والاستدعاء لما كان وسيلة الى السؤال وتمهيد له اقيم
 مقام السؤال واللام في اللام العلة فكان المعنى سل ربك لاجلنا بدعائك وقوله يخرج مجزوم على انه جواب الامر
قوله فان دعوتك سبب الاجابة **قوله** تعليل لصحة انجزامه على انه جواب ادع فان جواب الامر في الحقيقة جواب
 لشرط مقدر مبني عن السببية فان معنى قوله ادع لنا ربك يخرج ان ادع لنا ربك يخرج ومفعول يخرج محذوف اي
 يخرج ما كولا او شيئا كائنا ما ثبتته الارض فيكون قوله مما متعلقا بمحذوف هو صفة لذلك المفعول المحذوف ومن
 للتبويض ويجوز ان يتعلق بقوله يخرج فتكون من لا بداء الغاية لان خروج الشيء المأكول يتبدى من نبات
 الارض وهذا قول سيويه وذهب الاخفش الى ان من زائدة في المفعول تقديره يخرج ما ثبتته الارض فانه يجوز
 زيادتها في الاثبات والذي دعاه الى الحكم بزيادة من انه لم يجد مفعول قوله يخرج ولا يصار الى الحذف والتقدير من
 غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لا يمكن كون قوله تعالى ما ثبتت الارض مفعولا ومن في قوله من بقلها لتبيين الجنس
 سواء كان بدلا من قوله ما باعادة العامل او حالا من الضمير المحذوف الراجع الى ما والتقدير مما ثبتته كائنا من بقلها
 والخضر جمع خضرة وهي لون الاخضر وصف النبات بالخضرة مبالغة في خضرته على طريق رجل عدل وقيل
 البقل كل ما ثبتته الارض واخضرت به من النجم اي مما لا ساق له وجمعه بقول والمراد به ههنا اطايه التي تأكلها
 الناس كالنعناع والكرفس والطرخون وامثالها وفي الوسيط القوم هو الخنطة بلا اختلاف بين اهل اللغة وعن
 ابن عباس رضى الله عنه القوم الخبز تقول العرب قومونا اي اخبروا وقيل هو الثوم ويدل عليه قراءة ابن
 مسعود رضى الله عنه وثومها والفاء تبدل من التاء كثيرا حيث قيل جدد وعاتور وعافور ومعشير
 ومعافير ولكنه غير قياسي واستدل على هذا القول بانه لو كان المراد بالقوم الخنطة والخبز لما جاز ان يقال لهم
 استبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير لان الخنطة والخبز اشرف الاطعمة ولان الثوم اوفق للعدس والبصل من
 الخنطة وادنى افعال من الدنو اصله ادنو قلبت الواو الفاعل تحركها وافتتاح ما قبلها وقيل اصله ادنا مهموز من دنأ
 يدنا دناءة والذنى الشيء الخسيس خفت همزته بقلها الى جنس حركة ما قبلها كما في لاهناك المرتع ويؤيده قراءة
 زهير العراقي ادنا بالهمزة ووجه كون ما اختاروه اخس من طيبه والسلوى انه انزل وانقص منهما في اللذة والنعيم وانه
 لا يحصل الا بكلفة الحراثة والزراعة وتعب الحصاد والدياس والتذرية بخلاف المن والسلوى فانها لا يحتاجان الى
 شيء من ذلك كما قال المصنف فانه خير في اللذة والنعيم وعدم الحاجة الى السعي والاسما ان ما انزل عليهم لاشبهه في حله
 وخلوصه مما يدنس بخلاف ما سألوه فان الارض وما ينبت منها يتخللها البيع والغصب وظلم الدابة فلا يخلو عن
 شائبة الشبهة فكان ادنى من هذا الوجه ايضا وذهب اكثر المفسرين الى ان ذلك السؤال منهم كان معصية لتضمنه
 استخفاف ما انعم الله تعالى به عليهم من المن والسلوى وهو معصية وقال الامام ان ذلك السؤال ليس بمعصية لان
 قوله تعالى كما واوا اشربوا عند انزال المن والسلوى ليس بايجاب بل هو اباحة واذ كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر
 على طعام واحد فادع لنا ربك معصية لان من اجمع له ضرب من الطعام له ان يسأل غير ذلك فلا يكون بسؤاله
 عاصيا فقوله تعالى ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله لا يجوز ان يكون مبيعا على ما تقدم من السؤال

ولذلك اجوا او ضرب واحد لانها معا
 طعام اهل التلذذ وهم كانوا فلاحه فترعوا
 الى عكرهم واشتهوا ما القوه (فادع لنا ربك)
 سله لنا بدعائك اياه (يخرج لنا) يظهر لنا
 ويوجد وجزمه بانه جواب فادع فان
 دعوتك سبب الاجابة (مما ثبتت الارض)
 من الاسناد المجازى واقامة القابل مقام
 الفاعل ومن للتبويض (من بقلها وقائنها
 وقومها وعدسها وبصلها) تفسير وبيان
 وقع موقع الحال وقيل بدل باعادة الجار
 والبقل ما ثبتته الارض من الخضر والمراد به
 اطايه التي تؤكل والقوم الخنطة ويقال
 للخبز ومنه قومونا وقيل الثوم وقرى
 وقائنها بالضم وهو لغة فيه (قال) اي الله
 او موسى عليه السلام (استبدلون الذي
 هو ادنى) اقرب منزلة وادنى قدرا واصل
 الدنو القرب في المكان فاستعير للخصه كما
 استعير البعد للشرف والرفعة فقيل بعيد
 المحل بعيد اللهم وقرى أدنا من السدانة
 (بالذنى هو خير) يريد به المن والسلوى
 فانه خير في اللذة والنعيم وعدم الحاجة
 الى السعي

بل هو مبني على ما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله الآية والظاهر ان ذلك السؤال منهم لا يخلو عن قباحة وسوء ادب لتضمنه الكفر ان بحلالة قدر ما نزل عليهم من غير تعب وكذا لاسيما اذا مهد بنى الصبر عليه مؤكداً بكلمة لن حيث قالوا لن نصبر على طعام واحد اي لن نقدر على حبس انفسنا على نوع واحد من الطعام وهو المن والسلوى فالتعالى خصهم بما لم يعطه طائفة من طوائف الانام ثم انهم استخفوا ذلك وتزعوا الى ما يحصل بالزراعة والثقاة مما لا قدر له في جنب ما رزقوه فلذلك وبخهم الله تعالى بذلك وعدة من جملة مساوئهم وقبائح ما صدر عنهم بعدما ذكرهم بحلائل نعمه وعظيم فضله واحسانه فان قوله تعالى يا بني اسرأ تيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم الى قوله واذقتم يا موسى لن نصبر الاية تذكير لنعمه وتعداد لها عليهم ثم شرع في تذكيرهم بقبائح ما صنعوا في مقابلة تلك النعم المذكورة فقال واذقتم يا موسى اي واذكروا ايضاً ما وقع منكم اذ قلم الى آخر الآيات المتعلقة بذلك والله اعلم ﴿ قوله انحدروا اليه ﴾ اي انزلوا يحتمل ان يكون التيه في صعود ويكون المصر في هبوط ويحتمل ان يكون الهبوط مطلق النزول من غير ان يلاحظ كونه من اعلى الى اسفل والظاهر ان قوله اهبطوا مصرا من جنه مقول قال في قوله تعالى قال أتستبدلون الذي هو ادنى ثم ان كان القائل هو الله تعالى بان سأل موسى عليه السلام ذلك من ربه فاجاب الله تعالى منكراً عليهم بقوله على لسان موسى عليه السلام أتستبدلون الخسيس بالشريف ويقوله وان ايتم الا ذلك فاهبطوا مصرا من الامصار فان ما سألتهم لا يوجد في البرية وانما يوجد في الامصار فالناسب حينئذ ان يكون قوله اهبطوا مصرا امر تمييز من قبيل قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمعنى ان قدرتم فانزلوا مصرا اتخذوا فيه هذه الاشياء وذلك لان ارادته تعالى قد تعلقت باحتباسهم في التيه اربعين سنة عقوبة لهم فلا وجه لان يطلب منهم الهبوط حقيقة وان كان القائل هو موسى عليه السلام بان اجابهم بالاستهزاء الانكاري من عند نفسه من غير ان يوحى اليه ذلك يحتمل ان يكون اهبطوا مصرا ايضاً من كلامه على سبيل الرذو والتجيز ويحتمل ان يكون ذلك وحيها اليها خو طوباه على لسان يوشع عليه السلام بعد موت موسى وهرون عليهما السلام وانقضاء مدة التيه ويكون امرا بهبوط مصر من امصار الارض المقدسة ويتم كلام موسى عليه السلام بالذي هو خير وفي الوسيط ان الكلام فيه اضممار كأنه قيل فدعا موسى عليه السلام فاستجيب له وقلنا لهم اهبطوا مصرا وفي الحواشي السعدية قوله تعالى اهبطوا مصرا على ارادة القول اي فدعا موسى فاستجيب له وقلنا لهم اهبطوا والظاهر ان قولهما هذا مبني على ما قلنا من تمام قول موسى عند قوله بالذي هو خير وكون هذا الكلام امراً لهم على لسان يوشع بان يهبطوا مصرا من امصار بيت المقدس ﴿ قوله وقرى بالضم ﴾ اي بضم باء اهبطوا على انه امر من باب نصر ينصرو والقرآءة المعروفة بكسر الباء على انه من باب ضرب واصله الحدبين الشيبين وسمى البلد العظيم مصرا لكونه حداً حاجزاً بين طرفي الطريق المنار عليه ﴿ قوله او قيل اراد به العلم ﴾ عطف على قوله والمصر البلد العظيم يعني ان المصر اسم جنس البلد العظيم اي بلد كان وقيل هو علم لبلد معين وهو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا الاسم سواها فعلي هذا ينبغي ان لا ينصرف لوجود العلتين العلمية والتأنيث لكنه صرف حيث قيل مصرا بالتونين لكونه ثلاثياً ساكن الاوسط مثل هندو دعدو نوح ولوط ومثله يجوز فيه الامران فلذلك منع الصرف في قوله أليس لي ملك مصر ﴿ قوله او على تأويل البلد ﴾ اي صرف لكونه مسماء في تأويل البلد بدون تاء التأنيث فلا يكون في مصر حينئذ سوى العلمية اذ لم يطلق على مسماء باعتبار كونه بلدة حتى يجتمع فيه العلمية والتأنيث وان جعل اسم جنس لا يكون فيه شيء من اسباب منع الصرف ﴿ قوله ويؤيده ﴾ اي ويؤيده القول بان علم بلدة معينة وفي الباب قرأ الحسن مصر بغير تنوين وكذلك وقعت هي في مصاحف عثمان وابي وابن مسعود رضي الله عنهم ويعلم منه انهم حملوا المصر على بلدة معينة وهي بلدة فرعون و اشار المصنف الى ضعف هذا الجواب وقيل اراد به العلية على ان اكثر المفسرين قالوا لا يجوز ان يراد به البلد الذي كانوا فيه مع فرعون لقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فانه ايجاب لدخول تلك الارض وذلك يقتضي المنع من دخول ارض اخرى وايضاً ان قوله تعالى ولا ترتدوا على ادباركم صريح في المنع من الرجوع الى فرعون وقوله تعالى واورثنا بني اسرأ تيل وان كان صريحاً في انه ملك ارض مصر لبني اسرأ تيل بعد هلاك قوم فرعون الا انه لا ينافي كونهم ممنوعين من دخولها فان المالك قد يكون

(اهبطوا مصرا) انحدروا اليه من التيه
يقال هبط الوادي اذا نزل به وهبط منه اذا
اذا خرج منه وقرى بالضم والمصر البلد
العظيم واصله الحدبين الشيبين وقيل اراد به
العلم وانما صرفه لسكون وسطه او على
تأويل البلد ويؤيده انه غير ممنون في مصحف
ابن مسعود

ممنوعاً من دخول ملكه لعارض كالمعتكف في المسجد يحرم عليه دخول داره مع انها مملو كقوله فكذا ارض مصر فانه
 تعالى وان ملكها بنى اسراً بل الا انه لما اوجب عليهم ان يسكنوا الارض المقدسة حرم عليهم دخول ارض مصر
قوله وقيل اصله مصر آثم فحرب **قوله** لفظ مصر آثم على وزن ميكايل قيل انه اسم العجمي لباني مصر فحرب
 وسمى ذلك المبنى باسم باينه **قوله** تعالى ما سألتكم **قوله** في محل النصب على انه اسم ان ولكم خبرها والجملة جواب
 الامر كأنه قيل اهبطوا فان هبطتم فان لكم ما سألتكم وما بمعنى الذي والعائد محذوف اي الذي سألتوه **قوله**
 احيطت بهم **قوله** الظاهر ان يقال احاطت بهم بدل احيطت لان الذلة محيطة بهم دائرة عليهم لا محاطة بهم بناء على ان
 احاط يستعمل لازماً فالحيط بمعنى الحائط الدائر بالشيء ويتعدى الى المفعول بواسطة الباء والمصنف فرق بين حاط
 واحاط وجعل الاول لازماً يتعدى بالباء قولنا حاط السور بالكرم معناه دار حوله واذا نقل الى باب الافعال
 يتعدى به الى واحد ويتعدى بالباء الى ثان فيقال احاط كرمه بالسور اي بنى حوله حائطاً يدور عليه فاذا بنى للمفعول
 يقام المفعول مقام الفاعل ويقال احيط كرمه بالسور الحائط اي بنى حوله حائطاً فاصل الكلام حاطت الذلة بهم بمعنى
 صارت حائطاً لهم ثم قيل احاط الذلة بهم بمعنى جعلها حائطاً لهم ثم بنى للمفعول قيل احبطت الذلة بهم بمعنى جعلت
 الذلة حائطاً لهم كتحويطهم بالقبة المضروبة عليهم من حيث احاطتها بهم من كل جانب احاطة القبة بمن ضربت
 هي عليه على سبيل الاستعارة بالكناية ولا بد لها من قرينة تكون استعارة تخييلية وهي هنا اثبات ماهو من
 لوازم المشبه به وهي القبة للمشبه الذي هو الذلة فان الضرب من لوازم القبة واثبت للذلة فالكلام من قبيل
 الاستعارة المكنية المقرونة بالاستعارة التخييلية على طريقة الخطيب الدمشقي **قوله** او الصقت بهم **قوله**
 عطف على قوله احيطت يعني ان الاستعارة اما في الذلة بان شبهت الذلة بالقبة المضروبة على الشيء واما في قوله
 ضربت بان شبه الصاق الذلة بهم وازومها لهم بضرط الطين على الحائط والصاقه ثم استعير اسم الضرب
 المشبه به لالصاق الذلة واشتق من الضرب بهذا المعنى لفظ ضربت فهو استعارة تحقيقية تبعية لامكانية
 وتخييلية **قوله** مجازاة لهم **قوله** علة لقوله تعالى ضربت عليهم الذلة والمسكنة مصدر فعل المسكين وصيغة
 مفعيل من اذية مبالغة الفاعل كعطير لمن كثر عطره فالمسكين الفقير سمي مسكيناً لان الفقر اسكنه واقعدته عن
 الحركة وفي الخواشي القطبية انما قال وضربت بالواو لا بالفاء تنبيهاً على انه ليس بمرتب على سؤالهم النوع الاخر
 من الضعام بل هو مرتب على ما ذكر بعده من قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون الآية **قوله** رجعوا به **قوله**
 فان العرب تقول لمن قدم من سفر التجارة انه باء بالريح وبالخمر ان اي رجوع وقوله بغضب في موضع الحال من فاعل
 باؤا اي رجعوا مغضوباً عليهم من الله تعالى وليس بمفعول به كما في نحو مررت بزيد وقيل باؤا بغضب اي صاروا
 احقاء من غضب الله وعقابه بما مساوى ذنبهم فان بوء شخص باخر عبارة عن مساواته له بحيث يقتل احدهما
 بصاحبه وفي المثل باءت عرار بكحل وهما بقرتان قتلت احدهما بالاخري وهو مثل بضر اذا قتل القاتل
 بمقتوله وان فسر البوء بالرجوع يفهم من الكلام معنى المساواة ايضاً كأنه قيل رجعوا بشيء من الخير والشر
 على حسب استحقاتهم له **قوله** تعالى ذلك **قوله** مبتدأ وبانهم مع ما في حيزها خبره ويكفرون في محل النصب
 على انه خبر كان وكان مع ما في حيزها في محل الرفع على انه خبر ان وكان استمرارية تدل على ان ذلك دأبهم وعادتهم
 المستمرة وقوله بغير الحق في موضع النصب على انه حال من فاعل يقتلون اي يقتلونهم مبطلين غير ملاسين بشيء من
 الحق لافي الواقع ولا في زعمهم الفاسد واليه اشار المصنف بقوله بغير الحق عندهم اي في زعمهم فاللام في قوله بغير الحق
 للجنس اي غير ملاسين بشيء من الحق روي ان زكريا عليه السلام لما سمع ان ابنه يحيى قد قتل انطلق هارباً حتى مر
 بشجرة فنادته يابني الله هل الي فاتفقت له فدخل فيها زكريا فلما عرفوه فلقوا الشجرة مع زكريا فلقين بالمنشار
قوله بسبب كفرهم **قوله** يعني ان الباء في قوله تعالى بانهم لاسبية وان كلمة ان مع ما في حيزها في تأويل المفرد
 والمراد بالآيات اما المعجزات التي اظهرها الله تعالى في ايدي الانبياء في دعوى الرسالة فانهم كفرون بها واما الكتب
 المنزلة كلها او آية من آياتها مثل الكفر بآية الرجم او بالآية التي فيها نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم من التوراة
قوله اي جرهم العصيان الى آخره **قوله** اشار الى ان ذلك النابية اشارة الى الكفر بالآيات وقتل النبيين وان الباء
 في قوله بما عصوا سببية وما مصدرية والمدى الغاية والتماضي البلوغ الى الغاية والاعتداء التجاوز عن الحد ولم يذكر في
 الآية انهم في شيء يتجاوزون عن الحد لدلالة قوله بما عصوا عليه **قوله** وقيل كرر الاشارة الى عطف على

وقيل اصله مصر آثم فحرب (فان لكم ما
 سأتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة)
 احيطت بهم احاطة القبة بمن ضربت عليه
 او الصقت بهم من ضرب الطين على الحائط
 مجازاة لهم على كفران النعمة واليهود في غالب
 الامر اذلاء مساكين اما على الحقيقة او على
 التكلف مخافة ان تضاعف جزيتهم (وباؤا
 بغضب من الله) رجعوا به او صاروا احقاء
 بغضبه من باء فلان بفلان اذا كان حقيقياً بان
 يقتل به واصل البوء المساواة (ذلك) اشارة
 الى ما سبق من ضرب الذلة والمسكنة والبوء
 بالغضب (بانهم كانوا يكفرون بآيات الله
 ويقتلون النبيين بغير الحق) بسبب كفرهم
 بالمعجزات التي من جللتها ما عد عليهم من فلق
 البحر واطلال الغمام وانزال المن والسلوى
 وانفجار العيون من الحجر او بالكتب المنزلة
 كالانجيل والفرقان وآية الرجم والتي فيها
 نعت محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة
 وقتلهم الانبياء فانهم قتلوا شعياً ووزكريا
 ويحيى وغيرهم بغير الحق عندهم اذ لم يروا
 منهم ما يعتقدون به جواز قتلهم وانما جعلهم
 على ذلك اتباع الهوى وحب الدنيا كما اشار
 اليه بقوله (ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون)
 اي جرهم العصيان والتماضي والاعتداء فيه
 الى الكفر بالآيات وقتل النبيين فان صفار
 الذنوب سبب يؤدي الى ارتكاب كبارها
 كما ان صفار الطاعات اسباب مؤدية الى تحري
 كبارها وقيل كرر الاشارة لدلالة على ان
 ما لحقهم كما هو بسبب الكفر والقتل فهو
 بسبب ارتكابهم المعاصي واعتداءهم حدود
 الله تعالى وقيل الاشارة الى الكفر والقتل
 والباء بمعنى مع

ما سبق بحسب المعنى كأنه قيل ذلك الثاني اشارة الى الكفر بالآيات وقتل النبيين وقيل انه اشارة الى ما شير اليه بذلك الاول من ضربا الذلة والمسكنة والبوء بالغضب الا انه كرر الاشارة ولم يكتف بعطف ما بعده على ما ذكر قبله ليدل على ان كل واحد مما ذكر قبله وما ذكر بعده سبب مستقل في التأديبة الى ما لحقهم من الذلة والمسكنة والبوء بالغضب ولولم يكرر لفظ ذلك بل عطف احد السببين على الآخر بما يتوهم ان السبب اجتماع الامرين ولم يرض المصنف بهذا القول حيث نقله بلفظ قيل بناء على ان حل الكلام على التأسيس خير من حله على التأكيد وقيل الاشارة الى الكفر والقتل كما في القول الاول الا ان الباء ليست للسيبية بل بمعنى مع والمعنى ذلك الكفر والقتل مع ما عصوا فقوله تعالى ذلك مبتدأ ومع ما عصوا خبر اي كفرهم وقتلهم الانبياء مقرون بانواع المعاصي والاعتداء في باب العصيان كأنه قيل ضربت عليهم كذا وكذا لانهم كفروا وقتلوا وما اكنفوا بها بل ضموا اليها الاعتداء ولعل وجه ضعف هذا القول ان كون الباء بمعنى مع خلاف الظاهر لاسيما اذا كانت الاولى للسيبية فينبغي ان تكون الثانية ايضا كذلك وهو الوجه الذي اختاره المصنف **قوله** وانما جوزت الاشارة بالفرد الى شيئين فصاعدا الخ **قوله** فان ذلك الثاني اشارة الى شيئين على الوجه المختار وذلك الاول الى اشارة الى اكثر من شيئين فالقياس ان يقال ذلك او او انك الا انه اشير اليها بلفظ ذلك بناء على تأويل الشيئين او الاشياء بما ذكر او ما تقدم قصد الاختصار فقد اشير بلفظ ذلك الى شيئين في قوله تعالى عوان بين ذلك اي ما ذكر من الفارض والبكر واشيره الى الاشياء في قوله تعالى كل ذلك كان سيئة اي كل ما ذكر ونظيره في الضمير قول رؤبة يصف بقرة وقيل فرسا وخيلا

وانما جوزت الاشارة بالفرد الى شيئين فصاعدا على تأويل ما ذكر او تقدم للاختصار ونظيره في الضمير قول رؤبة يصف بقرة شعر

فيها خطوط من سواد وبلق * كأنه في الجلد توليع البهق * والذي حسن ذلك ان تسمية المضمات والمبهات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة ولذلك جاء الذي بمعنى الجمع (ان الذين آمنوا) بأستهم يريد به المتدينين بدين محمد صلى الله عليه وسلم المخلصين منهم والمنافقين وقيل المنافقين لانخراطهم في سلك الكفرة

فيها خطوط من سواد وبلق * كأنه في الجلد توليع البهق * افرد ضمير كأنه مع رجوعه الى الجمع وهو الخطوط او الى المثني وهو السواد والبلق وتأويل ما ذكر والمراد بالبلق ههنا البياض لسبق السواد والتوليع اختلاف الالوان **قوله** والذي حسن ذلك اي جوزت الاشارة بالفرد الى المتعدد ان تسمية المضمات واسماء الاشارة والموصولات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة اي ليست على قانون تسمية اسماء الاجناس وجمعها فانها صيغ مرتجلة غير مبنية على واحدها بان يثنى بالحاق الالف والنون او الياء والنون ويجمع بالحاق الواو والنون او الياء والنون على لفظ واحدها حتى تكون تسمية وجمعها على الحقيقة بل هي صيغ موضوعة ابتداء وضعا شخصيا لتدل على معنى التسمية والجمع الحقيقيين فانها موضوعة لمعنى التسمية والجمع وضعا نوعيا لا شخصيا فلما لم تكن تسمية المبهات وجمعها تسمية وجمعها على الحقيقة جاز ان يراد بفردهما ما يراد بتثنيتهما وجمعها وبمذكرهما ما يراد بالمؤنث ولذلك جاز ان يعبر بالذي عن الجماعة كما مر في تفسير قوله تعالى كمثل الذي استنقذ نارا **قوله** تعالى ان الذين آمنوا الآية **قوله** لما ذكر الله تعالى عقوبة الكفرة من الذلة والمسكنة والبوء بغضب الله تعالى نعوذ بالله من ذلك كله بين ما وعده للمؤمنين من الاجر العظيم تصریحاً بأنه يجازى المحسنين باحسناتهم وطاعتهم والمسيئين باساءتهم وعصيانهم كما قال ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى الا ان الاخبار عن الذين آمنوا وما عطف عليهم بقوله من آمن منهم فلمهم اجرهم يقتضي ان يكون الايمان المذكور في خبر ان غير الايمان المذكور في اسمها لان اتحادهما يستلزم ان يكون متصفا الى المؤمن وغيره وهو باطل ونظير هذه الآية قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا فالمصنف بين المغايرة بينهما بوجهين الاول ان يكون المراد بالايمان المذكور او لا الاقرار باللسان مطلقا سواء صدق بقلبه او لا مجازا على طريق ذكر المقيد و اراد المطلق فان الايمان الحقيقي هو الاقرار باللسان بشرط ان ينضم اليه التصديق فيكون اطلاق اسم الايمان على الاقرار باللسان مطلقا مجازا مرسلا ويكون المعنى ان الذين آمنوا بأستهم و اقرؤ بانهم على دين رسول الله صلى الله عليه وسلم من آمن منهم مصدقا بقلبه فلمهم اجر عظيم ولا شك ان الاقرار المقيد غير المطلق فيكون الكلام من قبيل تقسيم الكلبي الى جزئياته والوجه الثاني ان يكون المراد بالايمان المذكور الايمان الخالي عن التصديق القلبي وهو ايمان المنافقين وبالثاني ايمان المخلصين ولا شك ان الايمان الاساني الخالي عن التصديق يقابل الايمان المقرون به جعل المكلفين اربع طوائف الاولى من اقر بلسانه انه على دين رسول الله صلى الله عليه وسلم والثلاث الباقية هي ما ذكرت بقوله والذين هادوا والنصارى والصابئين وقسم كل واحدة منها الى قسمين وبين ان احد قسمي كل واحدة منهم له اجر عظيم عند ربه وهذا القسم هو من كان في دينه قبل ان ينسخ مصدقا بقلبه جميع ما يجب ان يصدق به عاملا بمتنظري شرعه وبيان دينه وقسميهم وهم الذين عصوا وكانوا يمتدون قد سبق

حالهم * فان قيل كيف يصح ان من ليس له دين او كان له دين ونسخ كالصائبين له اجر جزيل ولا خوف عليه ولا حزن
 مع انه ليس له دين يستحق من تدين به الاجر الجزيل وينجوبه من الخوف والحزن قلنا يصح هذا على قول من قال انهم
 قوم كانوا على دين نوح عليه السلام وذلك كان ديناً حقيقاً قبل ان ينسخ فلا إشكال ذكر في التيسير انه قال السدي هم
 طائفة من اهل الكتاب وبه اخذ ابو حنيفة حيث قال هم كاهل الكتاب في حل ذبايحهم ونكاح نسائهم لانهم يقرأون
 الزبور ويعظمون الكواكب تعظيم القبلة حيث توجهون اليها في صلاتهم كما توجه المسلمون الى الكعبة ويقولون ان
 الله تعالى امر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلاة والدعاء ومن قال انهم يعبدون الملائكة او الكواكب
 ويقولون انها آلهة مدبرة لهذا العالم فلا إشكال المذكور يرد على قوله لانهم مشركون كعبدة الاصنام وبه اخذ
 ابو يوسف ومحمد رحمه الله تعالى حيث قال لا تؤكل ذبايحهم ولا تتكح نسائهم ولا يلزم من عدم صحة كلام المصنف
 على ذلك القول عدم صحته اصلاً فان كلامه مبني على قول من يقول ان لهم ديناً حقيقاً قبل ان ينسخ واما على قول
 من يقول انهم من قبيل المجوس وعبدة الاصنام ومشركي العرب فلا دين لهم ولا اجر بل هم ممن باؤا بغضب من الله
 ولعل قول المصنف هم قوم بين النصارى والمجوس اشارة الى اختلاف اقوال العلماء في حقهم ويكون ما ذكره بعده
 تفصيلاً لقولهم الا ان قوله وقيل بالواو يأتى هذا الاحتمال فان الظاهر حينئذ ان يترك الواو **قوله** ويهود
 اما عربي من هاد اذا تاب **قوله** فعلى هذا الالف من هاد منقلبة عن واو الاصل هو ديهو بمعنى تاب يتوب وسمى اليهود
 يهودا لانهم تابوا من عبادة العجل وقالوا انا هدنا اليك اي تبتنا ورجعنا اليك وعن ابى عمرو بن العلاء انه عربي من
 هاد يهيد اي تحرك وان الفه منقلبة عن ياء وسمى اليهود يهودا لانهم كانوا يهيدون اي يتحركون عند قراءة التوراة
 ويقولون ان السموات والارض تحركت حين اتى الله تعالى موسى التوراة فلزمهم هذا الاسم لذلك **قوله**
 وكانهم سماوا باسم اكبر اولاد يعقوب عليه السلام **قوله** واسمه كان يهودا بالذال المعجمة فلما عربته العرب غيرها
 بالذال المهملة وحذفوا الالف عند اطلاقه على الطائفة وقالوا الواحد يهودى نسبة الى يهود اجريا على عادتهم
 في التلاعب بالاسماء العجيبة عند تعريبها **قوله** والنصارى جمع نصران كالندامي جمع ندمان والخبارى جمع
 حيران ونصران صفة مشبهة كعطشان وسكران الا انه غير مستعمل ونصراني بزيادة الياء التي للمبالغة وان كان
 نصران اسم قرية تكون الياء في نصراني للنسبة اليها **قوله** فسموا باسمها **قوله** على تقدير ان يكون اسم القرية نصران
قوله او من اسمها **قوله** اي او سموا باسم ما خوذ من مادة اسم تلك القرية على تقدير ان يكون اسمها ناصرة **قوله**
 وهو ان كان عربياً فنصباً اذا خرج **قوله** يقال صبأ نأب البعير بصبأ صبأ وصبأ اي طلع حده وصبأ الرجل صبوا اي
 خرج من دين الى دين ويقال صبأ بصبو صبوة وصبوا اي مال الى الجهل كذا في الصحاح وقرأ الجمهور والصابئين بالهمزة
 بعد الباء كالحاطين وقرأ نافع بياء ساكنة بعد الباء بغير همزة بينهما وقرئ بياءين خالصتين بدل الهمزة فنهمز جعله
 من صبأ نأب البعير ومن لم يهمزه يحتمل ان يجعله من المهموز ويبدل همزة صابئى حرف علة للتخفيف اما الى ياء او واو
 ثم يعل كاعلال قاض او غاز الا ان سيبويه لا يرى قلب هذه الهمزة الا في الشعر والاختفش وابوزيد يريان ذلك
 مطلقاً ويحتمل ان يجعله من صبأ يصبو اذا مال ولذلك كانت العرب يسمون رسول الله صلى الله عليه وسلم صابياً لانه
 عليه السلام اظهر ديناً خالف اديانهم ومال اليه فاعل الصابئى كاعلال الغازي **قوله** من كان منهم **قوله** قدر
 لفظة منهم ترجيحاً لاحتمال ان يكون قوله من آمن مبتدأ وقوله فلم اجرم خبره ويكون المبتدأ مع خبره خبر قوله
 ان الذين آمنوا والخبر الجملة لا بد فيه من ما تدل عليه في الآية فقدره حيث قال من كان منهم فانه اشارة الى ان تقدير
 الكلام من آمن منهم اي من الطوائف المذكورة وقوله في دينه في محل النصب على انه حال من الضمير
 المستتر في قوله مصدقا وقوله مصدقا خبر كان والمعنى ان هؤلاء الطوائف الاربعة من كان منهم مصدقا عما حال كونه
 في دينه قبل ان ينسخ فلم اجرم **قوله** وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة ايماناً خالصاً ودخل في الاسلام دخولا
 صادقاً **قوله** مبني على ما قيل من ان المراد من الذين آمنوا المناسقون وما بعدهم من الطوائف الثلاث من تدين
 بدينهم بعد ما نسخ وقوله ايماناً خالصاً ناظر الى الذين آمنوا نفاقاً وقوله ودخل في الاسلام ناظر الى ما بعدهم من
 الطوائف **قوله** الذي وعد لهم على ايمانهم وعلمهم **قوله** اشارة الى ان استحقاقهم للاجر بسبب الايمان والعمل
 انما هو بحسب التفضل والاحسان على طريق وفاء الكريم بما وعد له لا على طريق الوجوب العقلي كما زعم المعتزلة
 فلذلك عدل عن تعبير صاحب الكشاف وهو قوله فلم اجرم الذي يستوجبونه بايمانهم وعلمهم فانه مبني على

(والذين هادوا) تهودوا يقال هاد وتهود
 اذا دخل في اليهودية ويهود اما عربي من
 هاد اذا تاب سماوا بذلك لما تابوا من عبادة
 العجل واما معرب يهودا وكانهم سماوا
 باسم اكبر اولاد يعقوب عليه السلام
 (والنصارى) جمع نصران كالندامي
 واليباء في نصراني للمبالغة كما في اجري
 سماوا بذلك لانهم نصروا المسيح عليه
 السلام اولانهم كانوا معه في قرية يقال
 لها نصران او ناصرة فسموا باسمها او من
 سمها (والصابئين) قوم بين النصارى
 والمجوس وقيل اصل دينهم دين نوح
 عليه السلام وقيل هم عبدة الملائكة وقيل
 عبدة الكواكب وهو ان كان عربياً فن
 صبأ اذا خرج وقرأ نافع وحده بالياء
 ما لانه خفف الهمزة وابدلها ياء اولانه
 من صبأ اذا مال لانهم مالوا عن سائر
 الاديان الى دينهم او من الحق الى الباطل
 (من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً)
 من كان منهم في دينه قبل ان ينسخ مصدقا
 قلبه بالمبدأ والمعاد عاملاً بمقتضى شرعه
 وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة ايماناً خالصاً
 ودخل في الاسلام دخولا صادقاً (فلم
 اجرم عند ربهم) الذي وعد لهم على
 ايمانهم وعلمهم

مذهبه **﴿ قوله ﴾** حين يخاف الكفار من العقاب ويحزن المقصرون على تضييع العمر وتقويت الثواب **﴿ مبنى ﴾** على ماسبق من قوله والخوف على التوقع والحزن على الواقع **﴿ قوله ﴾** او بدل من اسم ان **﴿ عطف ﴾** على قوله مبتدأ يعنى ان قوله من آمن يحتمل ان يكون بدل البعض من اسم ان وما عطف عليه اما انه بدل البعض من المتدينين بدين محمد صلى الله عليه وسلم فظاهر اذ لا شك ان من آمن حقيقة من هؤلاء المتدينين كان بعضا منهم لما مر من انه يدخل المخلصون والمناقون واما انه بدل البعض من الذين هادوا وامثالهم فلان من آمن حقيقة من هؤلاء الكفرة بعض منهم * فان قيل كيف يكون المؤمنون المخلصون بعضا من المناقين والكافرين المجاهرين قلنا ان ذوات المؤمنين بعض من ذوات هؤلاء المناقين والكفار المجاهرين ولا يلزم ان يصدق عليهم بعدما حدوا الايمان انهم مناقون او كفار مجاهرون **﴿ قوله ﴾** والفاء لتضمن المسند اليه معنى الشرط **﴿ قدم ﴾** ان كلمة من يجوز كونها مرفوعة على الابتداء سواء جعلت شرطية او موصولة وقوله فلهم خبر المبتدأ على التقديرين وجواب الشرط ايضا على تقدير كونها شرطية والفاء داخلة على خبر المبتدأ الذى هو اسم موصول صلته فعل وهو جواب الشرط ايضا على تقدير كون من شرطية والجملة الاسمية خبر ان ويجوز كونها في محل النصب على انها بدل من الذين فلا تكون كلمة من شرطية لان ما فيه معنى الشرط لا يعمل فيه ما قبله وحينئذ يكون قوله فلهم خبر ان وجاز دخول الفاء في خبر ان لتضمن المسند اليه معنى الشرط والظاهر انه اراد بالمسند اليه لفظة من سواء جعلت بدلا او مبتدأ فانه على التقديرين مسند اليه اما على الثانى فظاهر واما على الاول فلانه وان كان تابعا لاسم ان في الاعراب الا انه مقصود بالنسبة حينئذ فيكون هو المسند اليه بالحقيقة ثم انه متضمن لمعنى الشرط سواء جعلت شرطية او موصولة وهو ظاهر الا انه على تقدير كونها بدلا لا يجوز كونه شرطية لما مر من ان ما فيه معنى الشرطية لا يعمل فيه ما قبله وانما قلنا ان المراد بالمسند اليه لفظة من لا الموصول الواقع اسم ان مع ان النحاة صرحوا بان اسم الموصول في نحو الذى يأتينى فله درهم متضمن معنى الشرط لانهم انما صرحوا بذلك فيما اذا كان اتصاف ذات المسند اليه بمضمون الصلة سببا لثبوت معنى الخبر له وفيما نحن فيه ليس اتصاف المسند اليه بالايمان بمعنى الاقرار بالشهادتين سواء كان ذلك الاقرار معه مواطاة القلب لا سببا لاستحقاق الاجر بل السبب له انما هو الاقرار بالمقرون بالاخلاص وكذا اليهودية والنصرانية والصابئية لا يكون شئ منها سببا له وهو ظاهر فلم يكن اسم ان وما عطف عليه متضمنا لمعنى الشرط وان كان اسما موصولا صلته فعل لانعدام السببية فلذلك قلنا انه اراد بالمسند اليه لفظة من سواء جعل بدلا او مبتدأ **﴿ قوله ﴾** بتابع موسى **﴿ متعلق ﴾** بقوله ميثاقكم والميثاق العهد المؤكد باليمين وذلك انما يكون بفعل الامور التى توجب الانقياد والطاعة وهى في هذه الآية هى اتباع موسى عليه السلام والانقياد له فيما جاء به من عند الله تعالى فانهم اعطوا العهد والميثاق باتباع موسى عليه السلام وقبول التوراة والعمل بما فيها والله تعالى اخذ ميثاقهم بذلك في حال رفع الجبل فوقهم والواو في قوله تعالى ورفعنا للحال لان اخذ الميثاق كان بعد رفع الطور كما يقال فعلت ذلك وقد ركب الاميركاه قيل واذاخذنا ميثاقكم حال رفعنا الطور فوقكم وفوقكم ظرف مكان ناصبه رفعنا كلفظ تحت في قولك قدمت لكم طعاما وقد فرشت تحتكم البساط **﴿ قوله ﴾** حتى اعطيتم الميثاق **﴿ متعلق ﴾** بقوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور وهذا هو الانعام العاشر من الانعامات المدودة على بنى اسرائيل وذلك لانه تعالى انما اخذ ميثاقهم اصلحتهم فصارت ذلك عممة بالغة لهم والطور قيل انه اسم لكل جبل ينبت شيا دون ما لا ينبت وقيل انه اسم جبل بعينه ثم اختلف في ذلك الجبل المعين قيل هو الجبل الذى كان عليه موسى عليه السلام حين كلمه الله تعالى وانزل عليه الاواح وقيل هو جبل من جبال فلسطين روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان الله تعالى امر جبلا من جبال فلسطين فانقلع من اصله حتى قام على رؤسهم وذلك ان الله تعالى نزل التوراة على موسى عليه السلام جملة واحدة وفيها تكاليف شاقة فامر موسى قومه ان يقبلوها ويحملوا بما فيها فابوا ان يقبلوها للاصا والاثقال التى فيها وكانت شريفة ثقيلة فامر الله تعالى جبريل عليه السلام فقام جبلا على قدر سعة مستقر عسكرهم وكان فرسخا في فرسخ فرعه فوق رؤسهم مقدار قامه الانسان كالفضة واوحى تعالى الى موسى ان قبلوا لتوراة والارسلت عليهم هذا الجبل ورضختهم به فلما رأوا ان لا مهرب لهم الا قبولها قبلوها وسجدوا من الفزع وجعلوا يلاحظون الجبل بمؤخر احدى عينيهم وهم سجدوا دفصار ذلك سنة ليهود لا يسمدون الاعلى انصاف وجوههم وويقولون بهذا السجود رفع العذاب عنا فهذا معنى

(ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) حين يخاف الكفار من العقاب ويحزن المقصرون على تضييع العمر وتقويت الثواب ومن مبتدأ خبره فلهم اجرهم والجملة خبر ان او بدل من اسم ان وخبرها فلهم اجرهم والفاء لتضمن المسند اليه معنى الشرط وقد منع سبويه دخولها في خبر ان من حيث انها لا تدخل الشرطية وردت بقوله تعالى ان الذين قنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم (واذاخذنا ميثاقكم) باتباع موسى والعمل بالتوراة (ورفعنا فوقكم الطور) حتى اعطيتم الميثاق روى ان موسى عليه الصلاة والسلام لما جاءهم بالتوراة فرأوا ما فيها من التكاليف الشاقة كبرت عليهم وابوا قبولها فامر جبريل عليه السلام فقلع الطور فضاله فوقهم حتى قبلوا (اخذوا) على ارادة القول (ما آتيناكم) من الكتاب (بقوة) يحد وعزيمة

اخذ الميثاق في حال رفع الجبل فوقهم فان في هذه الحالة قيل لهم خذوا ما آتيناكم بقوة وكان فيما آتاهم الله تعالى
 الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ونظير هذه الآية قوله تعالى واذتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا انه واقع بهم
 والتقى الزعزعة وهي تحريك الشئ ونفضه يقال زعزعت فترزعزع اي حركته فتمحرك وفرس نائق اذا كان ينفض
 راحته * فان قيل كيف صح اخذ ميثاقهم حال كون الجبل عليهم وهو يجرى مجرى الاجاء الى الايمان ومبنى التكليف
 بالايمان على الاختيار دون الجبر والاجاء * اجيب بان صورته صورة القسر والاجاء الا انهم لما شاهدوا هذا الصنع
 العجيب والقدرة الباهرة حصل لهم اذعان وقبول اختياري فكان ايمانهم مستندا الى النظر والاستدلال لا الى
 الجبر والاجاء ولو سلم انه مستند الى الجبر والاجاء فلعل مثل هذا الايمان يكون معتبرا مقبولا في الامم السالفة
 وقوله تعالى خذوا في محل النصب على انه مقول قول مضمر اي وقتلناهم خذوا وهذا القول المضمر يجوز ان يكون
 حالا من فاعل رفعنا والتقدير رفعنا الطور قائلين لكم خذوا ما آتيناكموه واقبلوه واعملوا بمقتضى ما فيه من
 التكليف وقوله تعالى ما آتيناكم مفعول خذوا وما موصولة بمعنى الذي والعاقد المحذوف وقوله تعالى بقوة حال
 من فاعل خذوا اي خذوه مجدين في الاخذ والعمل بما فيه غير متكاسلين او من ذلك العائد المحذوف اي ملابسا
 بقوة وصعوبة بحيث يصعب العمل به والاجتهاد في معرفته وحفظه **قوله** ادرسوه **قوله** اي اقرأوه مبنى
 على ان يراد بالذكر باللسان وقوله او تفكروا فيه مبنى على ان يراد به الذكر بالقلب كما صرح به بقوله فانه اي
 فان التفكير ذكر القلب **قوله** او اعلموا به **قوله** فعلى هذا يكون قوله تعالى اذكروا بحجاز من قبيل ذكر السبب واردة
 المسبب فان كل واحد من معنيي الذكرك سبب للعمل **قوله** لكي تتقوا المعاصي **قوله** مبنى على ان تكون كلمة اعمل بمعنى كي
 التعليلية كما ذهب اليه الانباري وجاعة من النجاة وقوله اورجاء منكم ان تكونوا متقين مبنى على ان تكون لعل
 بمعنى الترجي الذي هو اصل معناها وكل واحد من المعنيين يصح سوا، تعلق لعل بخذوا واذكروا او بالقول
 المحذوف اما على الاول فظاهر اذ لا محذور في ان يقال خذوه مجدين وعازمين على العمل بما فيه واذكروا وتفكروا
 فيه لكي تتقوا اورجاء منكم ان تتقوا كل ما يؤثم من فعل او ترك حتى الصغار فان حقيقة الترجي وان كان يمتنع
 من هو علام الغيوب ولكنه يصح من العباد واما على الثاني فقوله قلنا لهم خذوا واذكروا لكي تتقوا يكون من
 قبيل قوله تعالى خلق الموت والحياة ليلبواكم ايكم احسن عملا ويكون الترجي في قوله قلنا لهم كذا رجاء منهم ان
 يتقوا استعارة تمثيلية بان يشبه معاملته تعالى معهم في ارشادهم الى ما هو مناط السعادة في الدارين بمعاملة
 من يسعى في ارشاد جماعة رجاء لفلانهم **قوله** ويجوز عند المعتزلة ان يتعلق بالقول المحذوف **قوله** فيبتذ
 يعملونه بمعنى الارادة مجازا فانهم يجوزون تخلف مراد الله تعالى عن ارادته ويقولون انه تعالى يريد الايمان
 والطاعة والتقوى من جميع المكلفين الا ان العبد قد يتبع شهوته وحظوظه العاجلة فيفعل ماشاء فانهم ذهبوا الى ان
 معنى ارادة الله تعالى فعل غيره عبارة عن امره به فلذلك يجوزون تخلف المراد عن الارادة في فعل غيره لان
 المأمور به لا يجب ان يكون مراد الامر **قوله** اعرضتم عن الوفاء بالميثاق بعد اخذه **قوله** اصل التولي الادبار عن
 الشئ بالجسم ثم استعمل في الاعراض عن الافعال والاعتقادات اتساعا ومجازا فاننا نعلم اجالا انهم بعد قبولهم
 التوراة ورفع الطور فوقهم تولوا عن العمل بكثير مما فيها وحر فوها وقتلوا الانبياء وكفروا بهم ولم يزالوا في التيه
 مع مشاهدتهم الاعاجيب ليلا ونهارا يخالفون موسى عليه السلام ويلقونه بكل اذى ويجاهرون بالمعاصي
 في معسكرهم ذلك حتى خسف بعضهم واحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون والقرآن وان لم يكن فيه بيان
 ما تولوا به عن التوراة الا انه معروف بنقل اهل التواريخ **قوله** توفيقكم للتوبة **قوله** على ان يكون المراد بالفضل
 تطفه بهم حين اذ قبول التوراة والمعنى لو لافضل الله عليكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على عدم قبول التوراة
 ولكنه تفضل عليكم ورحمكم وتلطف بكم حتى تبتم **قوله** او بمحمد صلى الله عليه وسلم **قوله** على ان يكون المراد
 بالفضل ما تفضل عليهم به حين ما تولوا واعرضوا عن الايمان والطاعة حتى كفروا بالمسيح عليه السلام وهو ما يقتله فلم
 يتركوا يتخبطون في اودية الضلال بل ارسل اليهم سيد المرسلين يدعوهم الى الحق ويرشدهم الى ما فيه سعادة الدارين
قوله ولو في الاصل لامتناع الشئ لامتناع غيره **قوله** اي لامتناع الجواب لامتناع الشرط لانه موضوع للدلالة
 على تعليق وجود الجواب على التحقق المفروض للشرط فالشرط ملزوم للجواب وكونه مفروض التحقق يستلزم
 انتفاء وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء اللازم فلو قلت لو جئتني لا كرمتك فقد جعلت الجبي ملزوما للاكرام وحكمت

(واذكروا ما فيه) ادرسوه ولا تسوه
 او تفكروا فيه فانه ذكر بالقلب او اعلموا به
 (لعلكم تتقون) لكي تتقوا المعاصي اورجاء
 منكم ان تكونوا متقين ويجوز عند المعتزلة
 ان يتعلق بالقول المحذوف اي قلنا خذوا
 واذكروا ارادة ان تتقوا (ثم توليت من بعد
 ذلك) اعرضتم عن الوفاء بالميثاق بعد اخذه
 (فلو لافضل الله عليكم ورحمته) بتوفيقكم
 للتوبة او بمحمد صلى الله عليه وسلم يدعوكم
 الى الحق ويهديكم اليه (لكنتم من
 الخاسرين) المغبونين بالانهماك في المعاصي
 او بالخطب والضلال في فترة من الرسل ولو
 في الاصل لامتناع الشئ لامتناع غيره فاذا
 دخل على لا افاد اثباتا وهو امتناع الشئ
 لثبوت غيره

بانتفائه فوجب لذلك انتفاء الاكرام اللازم فظهر انه لامتناع الجواب لامتناع الشرط وكلمة لولا لامتناع الجواب
 لثبوت غيره لان المعلق عليه بكلمة لولا هو انتفاء الشرط فرضا وكون انتفائه مفروضا يستلزم ثبوته فلو قلت
 لولا فضل الله عليك لخسرت قد جعلت انتفاء الفضل ملزوما لثبوت الخسران ولما جعلت انتفائه مفروضا محضاً
 فقد حكمت بثبوته الذي هو انتفاء ملزوم الخسران وانتفاء ملزوم الخسران يستلزم انتفاء نفس الخسران فكلمة لولا
 في الآية افادت امتناع خسرانهم لثبوت فضل الله تعالى ورحته عليهم **قوله** والاسم الواقع بعده **﴿** اي بعد
 لولا مرفوع على الابتداء عند سيوبه وخبره ووجب الحذف لدلالة الكلام عليه وسد جواب لولا مسده والتقدير ولولا
 فضل الله تعالى ورحته كائن او حاصل لكم لكنتم من الخاسرين وعند الكوفيين انه مرفوع على انه فاعل مضمراى لولا
 حصل فضل الله ورحته **﴿ قوله** اللام موطنة للقسم **﴿** مخالف لاصطلاح النحاة فان اللام الموطنة عندهم هي
 اللام الداخلة على حرف الشرط بعد تقدم القسم لفظاً او تقديراً التؤذني بان ما يأتي بعد ذلك الشرط هو جواب
 القسم لا جواب الشرط وان جزاء الشرط مضمير لدلالة جواب القسم عليه يقال وطئ الفراش ونحوه ككرم يوطئ
 وطامة و طامة و طامة اي صار و طيئنا لينا ناعما و طامة انا و طامة هذه اللام موطنة للقسم لانها تسهل على السامع
 تفهم جواب القسم عند اجتماع الشرط والقسم في مثل قولك والله لئن اكرمتني لا كرمتك بتقديم القسم لفظاً و قولك
 لئن اكرمتني لا كرمتك بتقديم تقديره فاللام الداخلة على حرف الشرط هي اللام الموطنة والتي بعد الشرط هي لام
 جواب القسم واللام في قوله تعالى ولقد علمت داخلة على حرف الشرط فلا تكون موطنة على اصطلاح النحاة
 بل هي لام جواب لقسم محذوف تقديره والله لقد علمت **﴿ قوله** والسبت مصدر قولك سبتت اليهود اذا عظمت
 يوم السبت **﴿** حل السبت المذكور في الآية على المصدر دون الزمان المعين الذي هو آخر ايام الاسبوع لان
 النهى عنه هو الاعتداء فيما وجب عليهم من تعظيم يوم السبت بترك العادات والاشتغال بالعبادات لا الاعتداء
 في شئ آخر في يوم السبت ولو كان المراد بالسبت اليوم المذكور لم يعلم انهم في اى فعل جاوزه والحد الذي حدلهم فان
 الاعتداء هو مجاوزة الحد على وجه محذور روى ان موسى عليه السلام اراد ان يجعل يوماً من ايام الاسبوع
 خالصاً لطاعة الله تعالى ويتحضى فيه للعبادة فاحب ان يكون ذلك اليوم يوم الجمعة فخالفه اليهود وقالوا نجعل ذلك
 اليوم يوم السبت لانه لم يخلق له عمل فانه تعالى ابتداء خلق العالم في يوم الاحد و اتمه يوم الجمعة فلم يكن يوم السبت
 يوم العمل فتمحض فيه للعبادة فلما اختاروه لترك سائر المباحات التي لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب ولا تكتبها حفظة
 الاعمال لاصحاب اليمين ولا صاحب الشمال فهو فيه عن الاصطياد ايضا صار اختيارهم وبالا عليهم حيث اعتدى
 فيه ناس منهم بارتكاب ما حرم عليهم من الاصطياد فمنعهم الله تعالى وجعلهم على شكل القردة حاشين اى ذليلين
 صاغرين مبعدين مطرودين روى يحيى السنة عن قتادة انه قال صار الشبان قردة والشيوخ خنازير فكشوا على
 ذلك ثلاثة ايام كما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان المسوخة لاتنسل ولا تأكل ولا تشرب
 ولا تعيش اكثر من ثلاثة ايام وقيل انها تعيش وتسئل والله اعلم **﴿ قوله** واصله القطع **﴿** يقال سبت فلان اى قطع
 العمل ويقال للنوم سبات لانه يقطع الحركات الاختيارية واليهود يسبتون يوم السبت اى يقطعون الاعمال فيه
 وسمى يوم السبت بذلك لانه تعالى قطع فيه ان يخلق شياً حيث ابتداء الخلق يوم الاحد وختمه يوم الجمعة ولم يخلق شيئاً
 يوم السبت والعلم في قوله تعالى ولقد علمت بمعنى المعرفة فلذلك عدى الى واحد ولو كان على اصل معناه لعدى الى
 اثنين لانه يدل على معرفة الذات بما عليه من الحال وفرق آخر بين العلم والمعرفة ان المعرفة يسبقها جهل والعلم قد
 لا يسبقه الجهل ولذلك لا يجوز ان تسند المعرفة اليه تعالى وقوله منكم في محل النصب على انه حال من الضمير المستتر
 في اعتدوا اى كاثين منكم **﴿ قوله** واخرج خرطومه **﴿** اى اخرج انفه ورأسه من الماء لانه في ذلك اليوم
 فيستروجه الماء من كثرة الحيتان حتى لا يرى شئ منه فاذا مضى السبت تفرقت ولزمت قعر الماء ثم ان الشيطان
 وسوس اليهم وقال اغمانهم عن اخذها يوم السبت فحفروا الحياض حول البحر وشرعوا منه اليها الانهار والجداول
 اى حفرها منه اليها طرقاً وجعلوا ما حفره من الانهار والجداول كالشارع المنتهى الى الحياض وكانت الحيتان
 تدخل الحياض يوم السبت فيصطادونها يوم الاحد **﴿ قوله** جامع بين صورة القردة والحسوة **﴿** اشارة الى ان
 حاشين خبر بعد خبر لقوله كونوا كقولهم حلوا حامص اى مزجهم بين الطمحين ويجوز ان يكون حالاً من الضمير
 المستكن في قردة لانه في معنى المشتق اى كونوا مسوخين حال كونكم حاشين مطرودين كالكلب اذا نادى من الناس

والاسم الواقع بعده عند سيوبه مبتدأ خبره
 ووجب الحذف لدلالة الكلام عليه وسد
 الجواب مسده وعند الكوفيين فاعل فعل
 محذوف (ولقد علمت الذين اعتدوا منكم
 في السبت) اللام موطنة للقسم والسبت
 مصدر قولك سبتت اليهود اذا عظمت يوم
 السبت واصله القطع امرؤا بان يجرد دونه
 للعبادة فاعتدى فيه ناس منهم في زمن داود
 عليه السلام واشتغلوا بالصيد وذلك انهم كانوا
 يسكنون قرية على الساحل يقال لها ايلة واذا
 كان يوم السبت لم يبق حوت في البحر
 الاحضر هناك واخرج خرطومهم فاذا مضى
 تفرقت فحفرها حياضاً وشرعوا اليها
 الجداول وكانت الحيتان تدخلها يوم السبت
 فيصطادونها يوم الاحد (قلنا لهم كونوا
 قردة حاشين) جامع بين صورة القردة
 والحسوة وهو الصغار والطرود

يقال له اخساً اي تباعد وانطرد صاغراً ذليلاً ولا يجوز ان يكون صفة لقردة والاقيل خاسئة لان القردة ليست من ذوى العقول فلا تجمع جمع السلامة لانه يختص بالعلاء ولعل وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها انه تعالى نعى عليهم سوء صنيعهم وهو اعراضهم عن الوفاء باليثاق بعد اخذه الذي هو سبب تام لاستحقاقهم العقاب الشديد والخسران المبين مما بين ان خلاصهم عما استحقوه من العقاب والخسران انما هو سبق فضل الله تعالى ورحمته في حقهم والاعمال لهم العذاب كما جعل في حق المعتدين في السبت فالمتصود من الآية تأيد لزوم الخسران لهم لولا فضل الله تعالى عليهم ورحمته وايضا خوف الله تعالى بهذه الآية اهل عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود في ترك الايمان به عليه الصلاة والسلام بان ذكرهم ما اصاب المعتدين في السبت من المسخ كأنه يقول يا معشر اليهود المعتدين لقد عرقتهم ما اصاب المعتدين في السبت من اسلافكم حين خالفوا ما مروا به من ترك الاصطياد حيث مسحوا واهلكوا جميعاً فكيف تأمنون ان يصيبكم مثل ما اصابهم بسبب اصراركم على الكفر وتمردكم على سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم فان قيل انهم بعد ان صاروا قردة لا يبقى لهم فهم ولا عقل فلا يعملون ما نزل بهم من العذاب وبمجرد القردية غير مؤلم فكيف يكون تذكير قصة المسوخين سبباً لتخويفهم والجواب ان المسوخين انما يطرأ التحول عن صورتهم المحسوسة مع بقاء معنى الانسانية فيهم من الفهم والعقل فانه لا يبعد عن قدرة الله تعالى ان يكون الانسان العاقل الفاهم ثابتاً على حاله مع تغير شكله وصورته الى اقبح الاشكال فلا يقدر على النطق وسائر ما يختص بالانسان من الافعال مع انه يعرف ما ناله من تغير الخلقة بسبب المعصية فكان في نهاية الحيرة والنجالة وربما كان متألماً بسبب تغير صورته واعضائه **قوله** وقال مجاهد ما مسخت صورتهم ولكن قلوبهم **قوله** اي بالطبع والخطم وهذا القول منه مخالف لما اشتهر بين الناس من انه تعالى مسخ صورتهم حتى ان اليهود اذا سبوا يقال لهم يا اخوة القردة والخنازير الا انه احتج على امتناع مسخ الصورة بامر من احد هما ان الانسان هو هذا الشكل المشاهد والبنية المحسوسة وابطالها يكون اعداها لها وايجادا للبنية القردية ويرجع حاصله الى انه تعالى اعدم الاعراض التي باعتبارها كانت تلك الاجسام انساناً وخلق فيها الاعراض التي كانت باعتبارها قرداً فهو اعدام وايجاد وليس بمسخ وثانيهما ان الوجود ما ذلك لما أمتنا في كل ما زناه قرداً او كلباً انه كان انساناً عاقلاً وذلك يفضي الى الشك في المشاهدات واجيب عن الاول بان الانسان ليس هو نفس البنية المخصوصة والشكل المشاهد لان الشكل والهيئة كثيراً ما يتبدل والانسان موجود باق بعينه والباقي غير الزائل فوجب ان يكون الانسان امراً آخر ورآه هذه البنية والشكل المخصوصين فيحوز ان يبقى ذلك الامر مع تطرق التغير الى هذه البنية وهذا هو المراد بالمسخ وعن الثاني بان مجرد ايجاد صورة المسوخ مع الصورة الاصلية لانواع المابين له لا يقتضى ان نشك في المشاهدات لان للمسوخ علامات تميزها عما يشاكله فثبت بما قررنا جواز المسخ وامكان اجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بحاجة الى التأويل الذي ذكره مجاهد وان كان ما ذكره غير مستبعد جداً لان الانسان اذا اصر على جهالته بعد ظهور الآيات وجلاء البينات قد يقال في العرف الشائع انه حمار او قرود واذ كان هذا الجاز من المجازات المشهورة لم يكن في المصير اليه محذور البتة **قوله** وقوله كونوا ليس بأمر **قوله** يعني انه ليس امر تكليف بل هو تمثيل لنفاذ ارادته تعالى وتأثير قدرته في تكون المراد بامر الامر المطاع للمأمور المطيع في سرعة حصول المأمور به عقيب الامر من غير امتناع وتوقف فغير عن سرعة التكوين وتأثير القدرة والارادة من غير لبث وتوقف في الامر المستعقب لحصول المأمور به **قوله** المسخعة او العقوبة **قوله** اي المذكورتين معنى لان قوله تعالى قفلناهم كونوا قردة خاسئين في معنى مسخناهم او عاقبناهم بتحويل صورتهم الى صورة القردة فانه عقوبة لهم على اصرارهم على المخالفة والعصيان **قوله** عبرة تنكل المعتر بها **قوله** اي تمنعه بمعنى ان النكال هو العقوبة التي يعاقب بها الجاني ليعتبر بها غيره فيمنع عن ارتكاب ما فعله الجاني مخافة ان يعاقب بمثل ما عوقب به قال الراغب النكال العقوبة الرادعة للجاني عن المعاودة الى الجناية ولغير الجاني عن اتيان مثلها منقول من قولهم نكل فلان عن العدو او عن اليمين اذا جبن وارتدع وفي الباب النكال المنع وسمى العقاب نكالا لانه يمنع به غير المعاقب ان يعود الى ما فعله الشخص الاول والتنكيل اصابة الغير بالنكال ليرتدع غيره وسمى القيد نكالا لانه يمنع به والمعنى انا جعلنا ما جرى على هؤلاء عقوبة رادعة لغيرهم **قوله** من الامم **قوله** بيان لما بين يديها وما خلفها المفسرين بما قبل المسخعة وما بعدها بان جعلت الجهتان المكينتان اعنى التمام والخلف مستعارتين

وقال مجاهد ما مسخت صورتهم ولكن قلوبهم فقلوا بالقردة كما مثلوا بالحمار في قوله كمثل الحمار يحمل اسفارا وقوله كونوا ليس بأمر اذ لا قدرة لهم عليه وانما المراد به سرعة التكوين وانهم صاروا كذلك كما اراد بهم وقرى قردة بفتح القاف وكسر الراء وخاسين بغير همز (فجملناها) اي المسخعة او العقوبة (نكالا) عبرة تنكل المعتر بها اي تمنعه ومنه النكل للقيد (لما بين يديها وما خلفها) لما قبلها وما بعدها من الامم اذ ذكرت حالهم في ذر الاولين

لزمان وان يراد به اهل من العقلاء الا انه عبر عنهم بكلمة ما مقتضى الظاهر ان يقال لمن بين يديها ومن خلفها تحقيرا لشأنهم فكانهم غير عقلاء بالنسبة الى المتكلم العلي شانه الباهر سلطانه فالمراد بمن قبل تلك المسخنة هم الذين مضوا قبل عصر هؤلاء المسوخين وكان في كتبهم ان تلك المسخنة ستقع فيمن لم يحرم ما يحرمه الله تعالى فاعتبروا بها وامتنعوا عما يؤدى اليها فان قيل كيف يجوز ان يراد بما بين يديها الامم السابقة على المسخنة والحال ان القاء في قوله فجعلناها نكالا لما بين يديها تدل على تأخر الجعل عن المسخنة والقول بكونوا قرودا اجيب بان اللازم تأخر جعلها نكالا وعبرة للمجموع الفريقين من حيث هو وهو ولا ينافي ان يتقدم كونها عبرة لاحد الفريقين على المسخ والقول ولم يتعرض لكونها نكالا وعبرة لاهل عصر المسوخين مع انهم احق بذلك لمشاهدتهم اياها بناء على انهم لحضورهم في ذلك العصر ومشاهدتهم اياها لم يحتج الى بيان كونها عبرة لهم لانها لما كانت عبرة لمن قبلهم ولمن بعدهم فكونها عبرة لهم وهم يشاهدونها اولي اولعاصريهم ومن بعدهم على ان تكون كلمة ما في الموضوعين بمعنى من ايضا وان يراد بمن بين يدي المسخنة الامم الذين كانوا في عصر المسوخين وزمانهم بناء على ان لفظ بين يديها وان كان ظرف مكان ومستعملا في المكان المداني لمكان من اضيء اليه الواقع فيما بين يديه الا انه استعير لزمان المداني زمانه واريد بالزمان المداني لزمان المسخنة اهل ذلك الزمان بطريق ذكر الظرف وارادة المظروف واهل الزمان المتصل بزمان المسخنة هم الذين كانوا في عصر المسوخين **قوله** اولما بحضرتها من القرى وما تباعد عنها مبنى على ان يكون ضمير قوله تعالى فجعلناها للقرية وان يراد بها اهلها لان نفس القرية ليست من اهل الاعتبار ذكر الامام ابو منصور في شرح التأويلات انه قيل الهاء في جعلناها راجعة الى القرية التي كانوا فيها والمراد اهل القرية كما في قوله تعالى واسأل القرية فصار تقرير الآية فجعلناها اهل هذه القرية نكالا اجرا ومانعا لما بين هذه القرية من القرى وما خلفها من القرى عن الاقدام على مثل هذه الجناية الموجودة منهم وهي الاعتداء بارتكاب ما حرم عليهم وروى الامام الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال بمعنى ما بين يديها من القرى وما خلفها من القرى يعتبرون بهم فلا يعملون عملهم ومبنى كلامهما ان يكون ما بين يدي القرية وما خلفها بمعنى ما يقرب منها ويلاصقها من القرى وما تباعد عنها لما مر من ان لفظ بين يديه يني عن القرب والجوار **قوله** اولاهل تلك القرية وما حو اليها **قوله** بفتح اللام يقال قعدوا حوله وحواله وحواليه وحواليه بمعنى كذا في الصحاح وهذا ايضا مبنى على ان تكون الضمائر الثلاثة للقرية الا ان المراد بما بين يدي القرية في هذا الوجه اهل تلك القرية لاهل ما يقرب منها من القرى اولان لفظ بين يدي القرية وان انبأ عن القرب منها الا انه كما يصح ان يراد بالقرب من القرية قرب القرى الواقعة حو اليها منها يصح ان يراد به ايضا قرب اهلها منها واعتبر في الوجه السابق قرب القرى منها وفي هذا الوجه قرب اهلها منها **قوله** اولاجل ما تقدم عليها من ذنوبهم وما تأخر منها **قوله** فضمير جعلناها للمسخنة وكلمة ما في الموضوعين بمعناها واللام للتعليل على هذا الوجه بخلاف الوجوه السابقة فان اللام فيها للصلة وما بمعنى من اذالم تجعل الضمائر للقرية فالمعنى على هذا الوجه جعلنا المسخنة عقوبة لاجل ذنوبهم المتقدمة على المسخنة والتأخرة عنها والمراد بما تأخر عنها سيئاتهم التي سنوها فيق اثارها بعد هلاكهم والافلاذنب منهم بعد المسخنة والحاصل ان المراد بما يكون بعد المسخنة ما ثبت وبقى بعدها كقوله تعالى ونكتب ما قدموا وآثارهم **قوله** تعالى وموعظة **قوله** معطوف على قوله نكالا وهو مصدر ميمي بمعنى العظة والذكور هو التخويف والتحذير سواء كان بالاقوال والنصائح او بان يعاقب الجاني بسبب جنايته فان البري من الجناية يعظ ويخاف من ان يعاقب بتلك العقوبة المترتبة على تلك الجناية فيحترز عنها فلذلك كانت المسخنة المتعلقة بالمعتدين موعظة في حق المتقين عن الاعتداء في السبب من قوم المعتدين فيه او في حق جميع المؤمنين الذين يتقون عما حرم عليهم **قوله** واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تدبجوا بقرة **قوله** الآية لما عده الله تعالى ما انعم به على بني اسرائيل من فنون نعمه استمالة لقلوبهم وبعثالهم على الاعتراف بنعمه والاشتغال بشكرها ثم خوفهم بان ذكرهم ما نزل بالمعتدين مما عده لهم من المسخنة والعقوبة شرع الآن في تقريرهم بذكر بعض قبائحهم وهو الاستهزاء بالامر والاستقصاء في السؤال وترك المسارعة الى الامثال وقتل النفس المحرمة اتباعا للهوى ثم نسبة قتلها الى من هو بري منه بهتاناً وافترافاً عليه **قوله** اول هذه القصة قوله تعالى واذ قتلتم نفسا **قوله** وذلك لان

واشتهرت قصتهم في الآخرين اولعاصريهم ومن بعدهم اولما بحضرتها من القرى وما تباعد عنها اولاهل تلك القرية وما حو اليها اولاجل ما تقدم عليها من ذنوبهم وما تأخر منها (وموعظة للمتقين) من قومهم اولكل منق سمعها (واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تدبجوا بقرة) اول هذه القصة قوله تعالى واذ قتلتم نفسا فادار آثم فيها وانما فككت عنه و قدمت عليه لاستقلاله بنوع آخر من مساوئهم وهو الاستهزاء بالامر والاستقصاء في السؤال وترك المسارعة الى الامثال

قتلها والتدريء فيها بان يدفع كل واحد منهم القتل عن نفسه وينسبه الى غيره ويتخاصموا في شأنه كان مقدما
 في الوجود على الامر بالذبح فكان الظاهر ان يقال واذ قتلتم نفسا فادارتم فيها قتلنا اذبحوا بقرة واضربوه بعضها
 ليحيى فيجبر بقائه ليكون الترتيب في الذكر على حسب الترتيب في الوجود فان جميع ما ذكر في هذه الآيات قصة
 واحدة فكان الظاهر ان يكون نظمها في الذكر على حسب انتظامها في الوجود لانها جعلت قصتين وقدم آخرها
 على اولها لكون ما قدم منها مستقلا في افادة نوع آخر من مساويهم فتقدمه وجعله قصة واحدة يفيد تقييما
 مستقلا بنوع من قبائح اعمالهم زائد على ما يفيد ما اخر منها فان ما قدم منها يفيد تقييما على الاستهزاء بالامر
 والاستقصاء في السؤال وترك المسارعة الى الامتثال وما اخر منها وهو اول القصة يفيد تقييما بنوع آخر
 وهو قتلهم النفس المحرمة اتباعا للهوى ثم نسبة قتلها الى من هو بريء منه بهتانا وافتراء عليه وما يترتب عليه
 من القبائح فلوروعى ترتيب الوجود لكان المجموع قصة واحدة ولغات الغرض الذي هو تكثير قبائحهم والاستقصاء
 في تقييما عليها والثناء في البقرة ليست للتأنيث وانما هي لتدل على انها فرد واحد من جنس البقر كالبطة
 والدجاجة والحمامة وتيمز الذكر من الانثى بالصفة يقال بقره ذكر وبقرة انثى وقيل البقرة اسم للانثى خاصة من هذا
 الجنس ويقال للذكر منه ثور فانه كثيرا ما يفرق بين ذكور الحيوانات واناثها بان يوضع لكل واحد من الذكر والانثى
 اسم على حدة مثل رجل وامرأة وجل وناقفة وثور وبقرة وغيره وانما لان الامام ابا منصور استدلل على ان البقرة
 المذكورة كانت ذكرا بقوله تعالى انها بقره لاذلول تثير الارض ولا تسقى الحرث بناء على ان اثاره الارض وسقى
 الحرث من عمل الثيران **قوله** قتل ابنه بنو اخيه اي ابناء اخ الشيخ الذين هم ابناء عم المقتول قتلوه بعدموت
 الشيخ لانهم او قتلوه في حال حياة الشيخ لم يكن لهم سبيل الى الطمع في ميراث المقتول لكون ابيه احق بميراثه من بني عمه
 والتعرض لذكر الشيخ مع انه يكفي ان يقال كان في بني امراء اهل رجل موسر وله ابن عم فقير لا وارث له سواه فلما طال
 عليه موته قتله ليرثه كانه للتنبيه على ان يساره حصل بسبب الوراثه عن ابيه روى انهم لما وجدوا البقرة المنعوتة
 اشتروها بملى جلدتها ذهباً فذبحوها فضربوا القليل بعضها فقام القليل باذن الله تعالى وعروقه تنفجر دما وقال
 قتلني فلان لابن عمه ثم سقط ميتا **قوله** اي مكان هزؤا واهل هزؤا او مهزؤا واهل الهزؤا نفسه الهزؤا مصدر
 هزئت منه وهزئت به وهو الدعابة والمزاح يقال مزح مزحاً ومزحاً اي لاغ كدباوي ولما كان الهزؤا مصدرا
 لم يصلح ان يكون مفعولا ثانيا للاتخاذ لانه في تأويل خبر المبتدأ والحدث لا يحمل على العين جل هو ولذلك قدر
 المضاف وهو اما مكان او اهل او جعل الهزؤا بمعنى المهزؤا به تسمية للمفعول به بالمصدر كما في قوله تعالى احل لكم صيد
 البحر اي مصيده وقولهم كان هذا في علم الله تعالى اي في معلومه وقولهم الله رجأؤنا اي مرجؤنا او جعل المفعول
 الاول نفس الهزؤا للمبالغة نحو رجل عدل والظاهر ان يقال او مهزؤا بهم بدل بنالكن وضع ضمير المتكلم موضع ضمير
 الغائب بناء على اتحاد المعنى كما في قوله رضى الله عنه «انا الذي سميتني امي حيدر» اصله سمته لان العائد الى الذي
 ينبغي ان يكون ضمير الغائب لكونه اسما ظاهرا منزلا منزلة الغائب **قوله** لفرط الاستهزاء علة لقوله
 او الهزؤا نفسه **قوله** استبعاد المقالة علة لقوله اتخذنا هزؤا على جميع التقادير المذكورة يعني ان القوم
 انما قالوا ذلك لانهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة ولم يعرفوا مناسبة
 هذا الجواب لسؤالهم فنوا انه عليه السلام يداعبهم ويمازحهم فانه من المحتمل ان يكون عليه السلام امرهم بذبح
 البقرة ولم يبين لهم الحكمة في الامر بذبحها فلا جرم وقع ذلك الامر عندهم موقع الهزؤ **قوله** واخفاها به
 او بما قاله ولذلك قال بعضهم ان القوم كفروا بهذا القول لانهم سمعوا عليه السلام هازئا ومن سمي رسولا من الرسل
 هازئا يكفر **قوله** وقرأ حزة بالسكون اي يسكون اترى مع الهمة ويعلم منه ان الباقيين قرأوا بضم الزاي الا ان
 حفصا قرأ بضم الزاي مع قلب الهمة او تخفيفا وحكم كفو في قوله تعالى ولم يكن له كفوا احد حكاهم هزؤا فيما ذكر
 من الاسكان والتحرير ومن ابقاء الهمة على اسلمها وقلبها واو **قوله** لان الهزؤا في مثل ذلك اي في مقام التبليغ
 والارشاد والجواب عما رفع اليه من القصة جهل وسفه بخلاف مقام التهكم والتحقير مثل فبشرهم بعذاب اليم
قوله نفي به عن نفسه مارجي به على طريقة البرهان اي على طريق الكناية فان الكناية ثبت الشيء بيينة
 فان مقتضى التناهي ان ينفي عن نفسه نفس مانسب اليه وهو كونه هازئا بانسرتدين وام يستعذمنه صريحاً بل
 استعاض من السبب الموجب له لينقل منه الى لازمه الذي هو الاستعاضة من كل ما يفرغ على ذلك السبب من الهزؤ

وقصته انه كان فيهم شيخ موسر قتل ابنه
 بنوا اخيه طمعا في ميراثه وطرحوه على
 باب المدينة ثم جاؤا بطالبون بدمه فامرهم
 الله ان يذبحوا بقرة ويضربوه بعضها
 ليحيى فيجبر بقائه (قالوا اتخذنا هزؤا)
 اي مكان هزؤا او اهل هزؤا او مهزؤا واهل
 الهزؤا نفسه لفرط الاستهزاء استبعاد المقالة
 واستخفافه وقرأ حزة واسماعيل عن نافع
 بالسكون وحفص عن عاصم بالضم وقلب
 الهمة واوا (قال اعوذ بالله ان اكون
 من الجاهلين) لان الهزؤا في مثل ذلك جهل
 وسفه نفي به عن نفسه مارجي به على طريقة
 البرهان واخرج ذلك في صورة الاستعاضة
 استغناء عاله (قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما هي)
 اي ما حالها وصفها وكان حقه ان يقولوا
 اي بقرة هي او كيف هي لان ما يسأل به
 عن الجنس غالباً لكنهم لما رأوا ما مروا به
 على حال لم يوجد بهاشي من جنسه اجروه
 بحري ما لم يعرفوا حقيقةه ولم يروا مثله

ونحوه فان انتفاء السبب برهان واضح لانتهاء السبب * قال الامام واعلم ان هذا القول من موسى عليه السلام يدل على ان الاستزاء من الكبار العظام ولما علم القوم ان الامر بالذبح جد وعزم من الله تعالى وانه تعالى قد امر به وعلما ان المأمور بذبحه هو جنس البقرة حيث قيل لهم اذبحوا بقرة الا انهم لما لم يعلموا ذلك الجنس بوصفه سألوا عن الوصف فقالوا لموسى عليه السلام ادع لنا ربك بين لنا ماهى وكلمة ما استفهامية في محل الرفع بالابتداء تقديره اى شىء هى والجملة في محل النصب على انها مفعول بين جعل المصنف كلمة ما الاستفهامية في الآية للسؤال عن الوصف حيث فسرها بقوله اى ما حالها وصفها مع ان المشهور ان يطلب بها ماهية المسمى وجنسه سواء كانت منطبقة على الافراد الخارجية او لافالاولى تسمى بالحقيقة كما في قولك ما الانسان وما الحركة فهى بهذا الاعتبار متأخرة عن هل البسيطة وهى التى يطلب بها وجود الشىء في نفسه والثانية تسمى بالشارحة للاسم لانه يطلب بها شرح ما دل عليه الاسم اجالا مع قطع النظر عن انطباقه على الحقيقة الخارجية كما في قولك ما العنقاء ويسأل بها عن الماهية الموجودة قبل العلم بوجودها وعن الماهية المدومة وهى بهذا المعنى متقدمة على هل البسيطة وكونها للسؤال عن وصف المسمى نادر قليل مثل ان يقال ما زيد لقصد السؤال عن حاله ووصفه فيجاب بانه صالح ونحوه الا ان جنس المأمور بذبحه لما كان معلوما عند القوم بانه هو البقرة لم يبق الابهام الا في تعيين شخصه وانه اى بقرة او في حاله وصفته فان كان المطلوب تعيين شخصه كان حق السؤال ان يقال اى بقرة هى وان كان المطلوب بيان حاله وصفته كان الظاهر ان يقال كيف هى ونحوه مما يسأل به عن الوصف الا انه اقيمت كلمة ما مقام ما يسأل به عن تعيين الشخص او عن الوصف تنبيها على ان المأمور بذبحه وان كان معلوما بجنسه الا انهم لما سمعوا له صفة ليس من شأن جنس البقرة ان يتصف بها وهى ان يحى الميت بان يضرب ببعض اجزاها اجروا ما امروا بذبحه مجرى ما لم يعرفوا حقيقة فسألوا عنه مما يسأل به عن الحقيقة مع ان الظاهر ان يسألوا بما يسأل به عن الوصف فسألوا اولاً عن سننها ثم لونها فاجبوا ببيانها ثم طلبوا تمام الكشف ببيان اوصافها الزائدة على ما ذكر **قوله** لامسنة ولاقية **قوله** المسنة في اصطلاح باب الزكاة هى البقرة التى طعت في الثالثة وهذا المعنى ليس مراد ههنا بل المراد بالمسنة ههنا الكبيرة الهرمة من قولهم اسن الرجل اى كبر وصار شيخاً وسميت البقرة الهرمة فارضاً لانها فرضت سنها اى قطعها وبلغت آخرها والفرض فى الاصل القطع **قوله** ومنه البكرة والبكورة **قوله** اى من كون تركيب البكر للاولية البكرة وهى اول النهار والبكورة وهى اول العاكهة ولا فى قوله لا فارض نافية بمعنى غير وفارض صفة لبقرة توسطت كلمة لا بين الصفة والموصوف كما فى نحو مررت برجل لا طويل ولا قصير وجوز ابو البقاء ان يكون فارض خبر مبتدأ محذوف اى لاهى فارض وقوله ولا بكر مثل ما تقدم وكررت كلمة لا لانها متى وقعت قبل خبراً ونعت او حال وجب تكريرها تقول زيد لا قائم ولا قاعد ومررت برجل لا طويل ولا قصير ومررت به لا ضاحكاً ولا باكياً وعوان صفة لبقرة ويجوز ان يكون خبراً لمبتدأ محذوف كما تقدم فى لا فارض والعوان النصف وهو المتوسط بين السنين لا صغير ولا كبير والمتوسطة بين الصغيرة والكبيرة احسن ما يكون من البقر واقواء **قوله** تعالى بين ذلك متعلق بمحذوف اى عوان كاش بين ما ذكر من الفارض والبكر اشير بلفظ ذلك الى مؤثنين مع انه موضوع للاشارة الى واحد من ذكرين او بل ما ذكر او ما تقدم وعود هذه الكنايات الواقعة فى السؤالات نحو ماهى ومالونها والمذكورة فى الجوابات اى فى قوله انها بقرة لا فارض وانها بقرة لا ذلول واجراء الصفات على بقرة تدل على ان مراد الله تعالى بها فى اول الامر بقرة معينة لا مطلقة ثم عينت باجراء الصفات المذكورة فى الاجوبة عليها ولاخفاء ولا خلاف فى ان لفظ بقرة فى قوله تعالى ان تذبحوا بقرة يدل على ان البقرة المأمور بذبحها فى اول الامر بقرة مطلقة مبهمة لان النكرة الواقعة فى سياق الاثبات لا يراد بها فرد معين لانها انما تدل على الفرد المنتشر الشائع فى جنسه ولا فى ان الامثال فى آخر الامر انما يقع بذبح بقرة معينة موصوفة بالاصناف المذكورة فى الاجوبة حتى لو ذبحوا غيرها لم يقع امثالاً لكنهم اختلفوا فى ان المأمور بذبحها فى اول الامر هل هى البقرة المعينة لكنها ما كانت معينة وقت الخطاب بل اخر البيان عن ذلك الوقت او البقرة المبهمة الا انها غيرت الى المعينة بسبب تناقلهم فى الامثال وكثرة سؤالهم واستكشافهم فذهب بعضهم الى الاول واختاره المصنف رحمه الله واستدل عليه بان الكنايات الواقعة فى السؤالات نحو ماهى ومالونها لا شك تعود الى البقرة المأمور بذبحها فى قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فمجر الكنايات الواقعة فى الاجوبة فى قوله انها بقرة تنصرف الى المسئول عنها وقد حمل عليها البقرة المعينة بالصفات

(قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر) لامسنة ولاقية يقال فرضت البقرة فروضا من الفرض وهو القطع كأنها فرضت سنها وتر كيب البكر للاولية ومنه البكرة والبكورة (عوان) نصف قال شاعر * نواعم بين ابكار وعون * (بين ذلك) اى بين ما ذكر من الفارض والبكر ولذلك اضيف اليه بين قاته لا يضاف الا الى متعدد

فلا بد ان تكون البقرة المأمور بذبحها هي المعينة بوصفها وانها قد عينت في الاجوبة باجراء تلك الصفات عليها لكن لا يلزم منه كونها بقرة مبهمه مطلقه كما يدل عليه ظاهر اللفظ فان النكرة في سياق الاثبات لفرد المنتشر والاطلاق ويدل عليه ما ورد في الحديث ايضا من انهم لو اتوا بادن بقره فذبحوها لأجزأتهم لكنهم شددوا فشد الله عليهم حيث اوجب عليهم ان يذبحوا بقرة معينة لم تأت لهم تحصيلها الا بان اشتروها على مسكها ذهابا بعد ما طلبوها اربعين سنة على ما قيل وقد اوجب الله تعالى عليهم اولا ان يذبحوا الى بقرة كانت الا انهم ظنوا ان المراد بها بقرة معينة لانظيرها في ابناء جنسها من حيث انهم سمعوا ان لها صفة معينة ليست لغيرها من البقر وهي ان يضرب بعضها وهي مذبوحة مية ميت آخر فيحيى فسألوا عن حالها وصفها فوعدت الضمائر لبقرة معينة بحسب زعمهم واعتقادهم فعينها الله تعالى تشديدا عليهم وان لم يكن المراد من اول الامر هي المعينة **قوله** ويلزمه تأخير البيان الخ اي القول بان المراد بها البقرة المعينة يلزمه القول بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب اذ لم يقترن بخطاب ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ما بينها وبينها عند وقت الخطاب وذلك جائز عندنا خلافا للمعتزلة ولا يجوز تأخيرها عن وقت الحاجة الى العمل بالاتفاق لانه تكليف بما لا يطاق وهو وان كان جائزا الا انه غير واقع بالنص **قوله** ومن انكر ذلك اي من انكر جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب زعم ان المأمور بذبحها اولا بقرة مبهمه غير مخصوصة بحيث يحصل الامتثال بذبح اى بقرة كانت تمسكا بظاهر اللفظ وبما روى في الحديث وبانه لو كان المراد بقرة معينة لاستحقوا المدح باستقصائهم في السؤال لكنهم عيروا بذلك حيث قيل لهم فافعلوا ما تؤمرون من ذبح ما يصح ان يطلق عليه اسم البقرة وقيل في حقهم ايضا ما كادوا يفعلون وبانه لو كان المراد بها بقرة معينة وتأخر بيانها لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة الى العمل لان الوقت الذي امروا فيه بالذبح وقت الحاجة الى العمل لانهم كانوا محتاجين فيه الى تعيين القائل وتخليص انفسهم عن يد المدعى واجاب المصنف عن هذا الدليل في اصوله المسمى بالمنهاج باننا لانسلم ان وقت الخطاب هو وقت الحاجة وانما يكون كذلك على تقدير كون الامر موجبا للفور وهو ممنوع وعن الدليل السابق بان التعريف والتعريف على طلب البيان انما هو لتو انهم بعد ورود البيان **قوله** بقرة من شق البقره اي من جانبها كيف اتفق يقال خذ من شق الثياب اي من عرضها من غير ان تحترق وتختار الاحسن **قوله** ويلزمه النسخ قبل الفعل اي القول بان المأمور بذبحها اولا هو بقرة مبهمه اى بقرة كانت ثم انقلبت الى الخصوصية بان قيدت النكرة الواقعة في سياق الاثبات باوصاف مخصوصة تشديدا عليهم لاجل استقصائهم في السؤال وتكاسلهم في الاشتغال بالامتثال يستلزم القول بجواز نسخ الوجوب قبل الفعل وجوزه اهل السنة خلافا للمعتزلة * لنا ان ابراهيم عليه السلام امر بذيخ ولده بدليل قول الولد يا ابت افعل ما تؤمر ثم نسخ الامر بالذبح قبل العمل به فكذا ههنا امر واذبح بقرة مطلقه ثم قيدت باوصاف مخصوصة والزيادة على الكتاب نسخ وذلك النسخ وقع قبل الامتثال بالامر الاول **قوله** فان التخصيص ابطال للتخصير الثابت بالنص بيان لكون القول المذكور مستلزما للنسخ قبل الفعل وتقديره انهم لما امروا بذيخ بقرة ما فقد خيروا بين اتمها وحين خصصها بتلك الصفات زال حكم التخصير الثابت بالنص ولا معنى بالنسخ الرفع للحكم الشرعي بطريق شرعي متأخر وقيل هو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متأخر **قوله** والحق جوازهما اي جواز كل واحد من تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة الى العمل ومن النسخ قبل الفعل وتجوزهما عبارة عن تجوز ما يتفرع من القولين ثم اشار الى ترجيح القول الثاني وهو ان يكون المراد بها بقرة من شق البقره اى بقرة كانت ثم نسخ هذا الحكم المطلق قبل الفعل وهو الذبح ووجه الترجيح ما ذكره من الامور الاربعة التي ذكرها بقوله ظاهر اللفظ وما عطف عليه من الامور الثلاثة فان قوله والروى عطف على قوله ظاهر اللفظ وكذا قوله وتقريبعهم وقوله وزجرهم فانها ايضا معطوفان على قوله ظاهر اللفظ وقوله تعالى فافعلوا ما تؤمرون تقريبع لهم على تماميهم في السؤال وزجر لهم عن المراجعة اليه فان قوله تعالى فافعلوا ما تؤمرون في حكم ان يقال لهم دعوا البحث والتفتيش والاستقصاء في السؤال وسارعوا الى الامتثال بذبح ما تسمى بقرة ويؤيد كون المراد بقرة مبهمه انه لو كان المراد البقرة المعينة الغير المبهمه لما كان لتقريبعهم وزجرهم على طلب التعيين وجه لان المأمور بذبحها اذا كانت معينة غير مبهمه حسن الاستفسار وطلب التعيين **قوله** اي ما تأمرونه اي ان تكون مامو صولة ويكون العائد اليها محذوفا وفعل الامر في اصل استعماله يتعدى الى مفعولين الى الاول بنفسه والى الثاني بواسطة الباء فرقا بين المأمور والمأمور به الا انه قد شاع

وعود هذه الكنايات واجراء تلك الصفات على بقرة يدل على ان المراد بها معينة ويلزمه تأخير البيان عن وقت الخطاب ومن انكر ذلك زعم ان المراد بها بقرة من شق البقر غير مخصوصة ثم انقلبت مخصوصة بسؤالهم ويلزمه النسخ قبل الفعل فان التخصيص ابطال للتخصير الثابت بالنص والحق جوازهما ويؤيد الرأى الثاني ظاهر اللفظ والروى عنه عليه الصلاة والسلام لو ذبحوا اى بقرة ارادوا لأجزأتهم ولكن شددوا على انفسهم فشد الله عليهم وتقريبعهم بالتمادي وزجرهم عن المراجعة بقوله (فافعلوا ما تؤمرون) اي ما تؤمرونه بمعنى تؤمرون به من قوله امرتك الخير فافعل ما امرت به *

حذف الباء الجارة في هذا الفعل وتعديته الى المنفولين بنفسه نحو قوله « امرتك الخير فافعل ما امرت به *
 فلذلك جعل المصنف ما في الآية مبنيا على هذا الاستعمال الشائع حيث فسرها بقوله اي ما تؤمرونه ولم يقدر
 الباء الجارة ثم ذكر ان ما تؤمرونه بمعنى ما تؤمرون به ﴿ قوله او امركم بمعنى ماؤمركم ﴾ على ان تكون كلمة
 ما مصدرية ويكون الفعل المأول بالمصدر بمعنى المأمور اي المأمور به وهو قليل جدا فان الكثير
 الشائع ان تكون صيغة المصدر بمعنى المفعول واما كون الفعل المأول بالمصدر بمعنى المفعول فانه قليل جدا
 ﴿ قوله قال انه يقول انها بقرة ﴾ اي قال لهم موسى ان ربكم يقول انها بقرة صفراء ﴿ قوله الفقوع نصوع
 الصفرة ﴾ اي خلوصها وشدتها وفي الصحاح الناصع الخالص من كل شيء يقال ابيض ناصع واصفر ناصع وعن
 الاصمعي انه قال كل ثوب خالص البياض او الصفرة او الحمرة فهو ناصع والفقوع مصدر قولك اصفر فاقع اي
 شديد الصفرة ﴿ قوله ولذلك ﴾ اي ولكون الفقوع مبنيا عن النصوع والخلوص تؤكد الصفرة به لان
 نصوع الصفرة لاشتماله على معنى الصفرة وزيادة يقررها ويؤكدها ولم يرد بكون نحو فاقع وحالك تأكيداً
 لما يذكر قبله من الالوان انه تأكيد صناعي له لانه وصف صناعي له بل المراد انه وصف له للتأكيد مثل امس
 الدابر ونفخة واحدة وفي الصحاح حلك الشيء يحلك حلوكه اذا اشتد سواده ﴿ قوله فضل تأكيد ﴾ مبتدأ
 وفي اسناده الى اللون خبره قدم عليه وقوله وهو صفة صفراء جملة اسمية في محل نصب على انه حال من ضمير اسناده
 وقوله للملابسة بها متعلق باسناده وتعليل لاسناد فاقع الى غير ما هو له فان حقه ان يسند الى ضمير صفراء
 بان يقال بقرة صفراء فاقعة لان الفقوع الذي هو شدة الصفرة وخلوصها من صفات الاصفر لامن صفات لونه
 الذي هو الصفرة فان ما كان شديد الصفرة هو نفس الاصفر لاصفرته فقوله لونها فاقع معناه صفرتها شديدة الصفرة
 لوجه له ظاهر بل الوجه ان يقال انها فاقعة الا انه اسند الفقوع الى صفرتها ليدل على ان في اتصاف ذات
 الاصفر بالصفرة فضل التأكيد والمبالغة فيه فان اصل التأكيد وان كان يحصل باسناد فاقع الى ضمير
 صفراء بان يقال بقرة صفراء فاقعة الا ان اسناده الى اللون المضاف اليها بان يقال فاقع لونها يفيد فضل التأكيد
 والمبالغة لانه في قوة ان يقال انها بقرة صفراء شديدة الصفرة صفرتها مع كون نفسها شديدة الصفرة والمعنى
 ان شدة صفرتها بلغت الى حيث شملت وسرت الى جميع صفاتها الحالة فيها حتى الى صفرتها وبهذا الاعتبار
 صار من قبيل جد جده وجن جنونه اي ازداد جنونه حتى سرى الى جميع ما فيه من الاوصاف حتى الجنون
 وقوله وعن الحسن سوداء شديدة السواد يعني ان الحسن البصري قال للصفراء في الآية بمعنى السوداء بناء على
 ان العرب تسمى الاسود اصفر كما في قوله تعالى كأنه جالات صفرا فانه بمعنى سود و صدر الآية قوله تعالى انطلقوا
 الى ظل ذي ثلاث شعب لا ظليل ولا يغني من الهب انها رمى بشرر كالفصر كأنه جالات صفر وفي قول الاعشى
 في مدح قيس

تلك خيلي منه وتلك ركابي * هن صفرا اولادها كالزبيب *

اي كالزبيب الاسود قوله تلك خيلي جملة اسمية ومنه في موضع النصب على انه حال من المشار اليه وهو خيلي
 والعامل معنى الفعل المستفاد من تلك اي اشير اليها حال كونها حاصلة من الممدوح كما قيل في قوله تعالى هذا بعلي
 شيخا والركاب الابل التي يسار عليها ولا واحد لها من لفظها وانما واحدا الرحلة واولادها فاعل صفرو هو بمعنى
 سود بقرينة تشبيهها بالزبيب فان التشبيه بالزبيب يراد به الوصف بالسواد لكون الغالب فيه السواد وفي الاستشهاد
 بالبيت بحث لجواز ان يكون المراد هن صفرا اولادها سود كالزبيب بان يكون قوله هن صفرا جملة وقوله اولادها
 كالزبيب جملة اخرى * واجيب بانه احتمال بعيد لا يحسن الا بذكر العاطف اي واولادها كالزبيب ﴿ قوله ولعله
 عبر بالصفرة عن السواد لانها من مقدماته ﴾ توجيه لتفسير الصفرة بالسواد ايما وقع وذكر له وجهين الاول
 ان الصفرة من مقدمات السواد فان الصفرة تترقى من الضعف الى القوة الى ان تصير سوادا قويا فاعلى هذا يكون لفظ
 الصفرة ههنا مجازا من قبيل تسمية الشيء باسم ما يؤول هو البه والثاني ان سواد الابل تعلوه صفرة فبهر عن سوادها باسم
 ما يرى من لونها في بادى النظر فقبل ناقة صفراء واريد انها سوداء والسرور لذة وانسراح مخنفي في القلب لا يرى له اثر
 في ظاهر البشرة واصله من السرّ وسميت اللذة المستبطنة سرورا لكونها سرّا في القلب والسرور والحبور والفرح
 امور متقاربة لكن السرور هو مجرد اللذة المنكئة في القلب لا يرى له اثر في الظاهر والحبور ما يرى حبه اي اثره في ظاهر

او امركم بمعنى ماؤمركم (قالوا ادع لنا ربك
 بين لنا مالونها قال انه يقول انها بقرة صفراء
 فاقع لونها) الفقوع نصوع الصفرة ولذلك
 تؤكد به فيقال اصفر فاقع كما يقال اسود حالك
 وفي اسناده الى اللون وهو صفة صفراء
 للملابسة بها فضل تأكيد كأنه قيل صفراء
 شديدة الصفرة صفرتها وعن الحسن سوداء
 شديدة السواد وبه فسر قوله تعالى جالات
 صفر قال الاعشى

تلك خيلي منه وتلك ركابي *

هن صفرا اولادها كالزبيب *

ولعله عبر بالصفرة عن السواد لانها من
 مقدماته اولان سواد الابل تعلوه صفرة
 وفيه نظر لان الصفرة بهذا المعنى لا تؤكد
 بالفقوع (تسرّ الناظرين) اي تعجبهم
 والسرور اصله لذة في القلب عند حصول
 نفع او توقعه من السرّ

البشرة وهما ممدوحان واما القرع فهو مايورث أشرا وبطرا ولذلك كثيرا ما يذم قال الله تعالى ان الله لا يحب
 الفرحين **قوله** تكرير للسؤال الاول **قوله** من حيث انه سؤال عن حال البقرة وصفتها والافهنا سؤال عن حال
 البقرة الموصوفة بالوصف الاول وطلب مزيدة البيان كما اشار اليه بقوله واستكشف زائد ووجه كونه في الموضعين
 سؤال مع انه في موقع المفعول لقوله بين ان المعنى بين لنا جواب هذا السؤال **قوله** اعتذار عنه **قوله** اي عن
 تكرير السؤال والاستكشاف الزائد وقرئ ان الباقر وان الياقر وان البواقر والياقر هو النقر الكثير وفي الصحاح
 الباقر جماعة البقر مع رعاتها كالجامل لجماعة الجمل والمراد به ههنا الاول واستعماله في البقرة الواحدة من قبيل
 استعمال اللفظ في جزئه **قوله** ويتشابه بالياء والتاء **قوله** ذكر المصنف في تشابه اربع عشرة قراءة الاولى تشابه
 بتخفيف الشين وفتح الباء والهاء وهي قراءة العامة فلذلك اختارها المصنف وكتب نظم القراءة ان عليها والمعنى ان البقر
 الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا ايما يذبح والثانية يتشابه بالياء التحتية والتاء والثالثة تشابه
 بالتاءين الفوقائيتين وتأنيث الفعل مبني على كونه مسندا الى ضمير البقر وهو مؤنث باعتبار المعنى لدلالته على الكثرة
 الجنسية والرابعة تشابه بحذف احدى التائين للتخفيف والخامسة تشابه بادغام التاء في الشين على التذكير اي
 بالياء التحتية اصله يتشابه فقلبت التاء شينا لقربهما في المهموسية وادغمت الشين في الشين والسادسة تشابه
 بادغام التاء في الشين على التأنيث اصله تشابه فادغمت التاء الثانية في الشين كما عرفت فظهر بهذا التقرير ان قول
 المصنف وتشابه بطرح التاء وادغامها على التذكير والتأنيث اشارة الى ثلاث قراآت لان القراءة بطرح التاء لا بد ان
 تكون بالتخفيف على التأنيث وهي القراءة الرابعة والقراءة بادغام التاء على التذكير القراءة الخامسة وعلى التأنيث
 القراءة السادسة والسابعة تشابهت على وزن تفاعلت وهو ظاهر والثامنة تشابهت بتشديد الشين وتوجيه هذه
 القراءة مشكل لان التاء في هذا الباب لا تدغم الا في المضارع وروى هنا قراءة اخرى لم يذكرها المصنف وهي تشابه
 بتشديد الشين ايضا وطرح تاء التأنيث الساكنة من تفاعلت ووجهها على اشكالها ان يكون الاصل ان البقرة تشابه
 بتائين الاولى تاء البقرة والثانية تاء التفاعل فلما اجتمع مثلان قلبت تاء التفاعل شينا لقربهما في المهموسية ثم ادغمت
 الشين في الشين كما قبل اشبه في اشبه فلما تعذر الابتداء بالساكن اجتلبت همزة الوصل للابتداء بها فصار اشابهت
 مثل اناقلت فلما اتصلت الكلمة بلفظ البقرة استغنى عن همزة الوصل فسقطت فصار ان البقرة شابهت فرسمت
 تاء البقرة متصلة بالشين لكون هذا الرسم ادل على العبارة المرادة منه بالنسبة الى رسمها منفصلة فصار ان البقر
 تشابهت والتاسعة تشابه بتشديد الشين والياء والاصل تشابه ادغمت التاء الثانية في الشين والعاشر تشابه
 بالتذكير ماضيا والاربع الباقية متشابهة ومتشابهة ومتشبهة كل واحدة منها على صيغة اسم الفاعل
 الا وليان من تشابه والاخر يان من تشبه وتذكير هذه الالفاظ وتأنيثها مع كونها مستندة الى ضمير البقر وهو
 جمع بقره جائز ان لان فاعلها اسم جنس وفيه لغتان التذكير نظرا الى اللفظ والتأنيث لكونه مأولا بالجماعة
 لما في الجنس من الكثرة الجنسية قال اعجاز نخل خاوية فانت واعجاز نخل منقر فذكر وقال يزحى سمحبا ثم يؤلف بينه
 وقال والنخل باسقات **قوله** لمهتدون الى المراد ذبحها او الى القاتل **قوله** الالف واللام في قوله المراد ذبحها بمعنى
 التي فلذلك انت ضمير ذبحها الراجع اليه والمعنى وانا بمشيئة الله تعالى نهتدي الى البقرة التي يراد ذبحها ونجدها
 موصوفة باوصافها التي ذكرت لنا وانا بمشيئة الله تعالى نهتدي الى القاتل ونجده حيث بين لنا طريق الاهتداء
 اليه واللام في قوله لمهتدون لام الابتداء دخلت على خبر ان وقوله ان شاء الله شرط حذف جوابه لدلالة ان
 وما في حيزها عليه والتقدير وانالمهتدون الى البقرة او الى القاتل ان شاء الله اهتدينا واعترض بالشرط بين اسم ان
 وخبرها اهتماما بمشيئة الله تعالى واستعانة به تعالى وتفويض الامور اليه واعترافا بقدرته **قوله** لو لم يستنوا **قوله**
 اي لو لم يقولوا ان شاء الله سميت كلمة ان شاء الله استثناء تشبيها لها بالاستثناء من حيث ان كل واحد منهما يصرف
 الحكم السابق عن ظاهره فانه لو لم يورد الاستثناء لتناول الحكم السابق للمستثنى وغيره وباراده صرف الكلام
 عن ظاهرة فكذا كلمة ان شاء الله اذا لم تورد يكون الكلام السابق دال على وقوع الحكم البتة وبارادها بصرف
 الكلام عن ظاهره ويكون وقوعه معلقا بمشيئة الله تعالى **قوله** آخر الابد **قوله** كناية عن المبالغة في التأنيث والمعنى
 الى الابد الذي هو آخر الاوقات والمقصود من نقل الحديث بجميع الاحتمال الاول وهو ان يكون المعنى انالمهتدون
 الى البقرة لان معنى الحديث لو لم يستنوا لما بينت البقرة لهم ابد او يرجح الاحتمال الثاني مارواه الامام الواحدى

(قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما هي) تكرير
 لسؤال الاول واستكشف زائد وقوله
 (ان البقر تشابه علينا) اعتذار عنه اي
 ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير
 فاشتبه علينا وقرئ ان الباقر وهو اسم
 لجماعة البقر والياقر والبواقر ويتشابه بالياء
 والتاء وتشابه بطرح التاء وادغامها في الشين
 على التذكير والتأنيث وتشابهت مخففا
 ومشددا وتشبه بمعنى تشبه ويشبه بالتذكير
 ومتشابهة ومتشابهة ومتشبهة ومتشبهة
 (وانا ان شاء الله لمهتدون) الى المراد ذبحها
 او الى القاتل وفي الحديث لو لم يستنوا
 لما بينت لهم آخر الابد

عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال المعنى المهتدون الى القاتل وقالوا لانهم استنوا ما اطعموا على القاتل ويمكن ان يقال الاهتداء الى القاتل كناية عن الاهتداء الى البقرة التي اريد ذبحها لان الاهتداء الى الاول لازم للاهتداء الى البقرة فذكر اللزوم لينقل منه الى المزوم **قوله** واحتج به اصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى لا كما زعمت المعتزلة من ان بعض الحوادث يقع بارادة العبد مع كون ارادته متعلقة بخلافه ووجه الاحتجاج ان تعليق الاهتداء بمشيئة تعالى وان صدر عن قوم موسى الا ان الحديث المذکور قرر فدل على ان الاهتداء انما يحصل لهم بمشيئة الله تعالى والاهتداء من جملة الحوادث واذ توقف حصوله على مشيئته تعالى توقف حصول سائر الحوادث عليها ايضا لعدم المرجح فثبت ان الحوادث كلها تقع بمشيئة الله تعالى و ارادته وان قوم موسى عليه السلام مع غلظ افهامهم وقلة عقولهم كانوا اعرف بالله واكمل توحيداً من المعتزلة لانهم عرفوا توقف الحوادث على ارادته تعالى حيث علقوا حصول الاهتداء لهم بها والمعتزلة يقولون قد شاء الله تعالى من المكلفين كلهم ان يؤمنوا ويطيعوا ويمتدوا ما هو الحق من الاعمال والاخلاق الا ان اكثرهم شاؤا خلاف ذلك فغلبت مشيئتهم على مشيئته تعالى حيث كان الامر كما شاؤا لا كما شاء الله تعالى نعم ذاب الله تعالى من الخطأ اعتقاداً وعملاً فالآية حجة لنا عليهم في المشيئة **قوله** وان الامر قد ينك عن الارادة لا كما زعمت المعتزلة من ان الامر عين الارادة وان كل ما امر الله به فقد اراده وذلك لانه لو كان الامر بذيخ البقرة المتوقف على الاهتداء اليها وتحصيلها عين ارادة ذبحها والاهتداء اليها لم يكن لتعليق الاهتداء بالمشيئة وجه لان الامر بذيخ البقرة متحقق فلو كان الامر عين الارادة لكانت الارادة ايضا منجزة فلا يصح تعليق الاهتداء بها بكلمة ان لانها للاستقبال سواء دخلت على المضارع او الماضي ولزم منه ان تكون الارادة محتملة للثبوت فيما يستقبل وعدم الثبوت فيه مع كونها عين الامر المحقق الوقوع قال الامام وعند المعتزلة لما امرهم الله تعالى بذلك فقد اراد اهتداءهم لا محالة فحينئذ لا يبقى لقولهم ان شاء فائدة والمعتزلة والكرامية احتجوا على حدوث الارادة بقوله تعالى ان شاء الله لان كلمة ان انما تدخل على ما يحدث في المستقبل واجيب بان اللزوم من التعليق حدوث التعلق وحدوثه لا ينفي ازالة نفس الارادة وانما قلنا ان اللزوم ذلك لان حصول الاهتداء ليس بعلق على حصول نفس المشيئة بل هو معلق على تعلق المشيئة **قوله** اي لم تدلل للكراب من قولهم كربت الارض اذا قلبتها للحرث والزراعة وفي معناه الاثارة وهي التحريك فان اثاره الارض تحريكها وبخنها ومنه قوله تعالى وانا و الارض و الارض اي بالحرث والزراعة والذلول من الدواب هي التي ذلت بالعمل وهي اما من الذل وهو ضد العز او من الذل بالكسر وهو ضد الصعوبة فيكون بمعنى اللين والانتقاد وفي الكواشي لا ذلول اي غير مذلة بالعمل وهو بناء مبالغه وفعول اذا كان وصفها لم تدخله الهاء كصبور وشكور ومحل تير الارض اي قلبها للزراعة نصب على الحال يعني ان هذه الجملة حال من الضمير المستكن في ذلول اي لم تدلل في حال اثارها واختار المصنف كونها صفة ذلول لانه على تقدير كونها حال لا يكون المعنى لا ذلول حال كونها مشيرة فيلزم كونها ذلول لا في غير هذه الحال والمراد انها لا ذلول مطلقا لان المقصود تو صيغها بكمال الحسن والصورة بحيث لم يتطرق اليها النقص بوجه تام والذلول بالعمل لكونها تير الارض وتسقى الحرث لا بد ان يظهر فيها النقص و اشار بقوله للكراب وتسقى الارض بلام التعليل الى ان منشأ الدلة هاتان الصفتان **قوله** وقري لا ذلول بالفتح اي بفتح اللام على ان تكون لان في الجنس ويكون الخبر محذوف اي لا ذلول نعمة وهناك او حيث هي والجملة في محل الرفع على انها صفة بقرة وثني الذلول عن مكان هي فيه كناية عن نفي الذل عنها بالكلية لان نفي الذل عن مكان الشيء يلزمه نفي الذل عن ذلك الشيء وكذا انتفاء الذل عن مكان الشيء لازم لانتهائه عن نفسه لتحقيق الاستزمام من الجانبين فذكر اللزوم وهو انتفاء الذل عن مكان البقرة لينقل منه الى المزوم وهو انتفاؤه عن نفسها وكذا الكلام في قولك مررت برجل لا يخيل حيث هو وكلمة حيث من الظروف التي لا تضاف الا الى جملة في الاكثر وقد تضاف الى المفرد كلفظ المكان فيقال ضربته حيث هو اي في مكانه **قوله** وتسقى اي وقري ولا تسقى الحرث بضم التاء من اسقى وفي الصحاح سقته لنفسه واسقته لما شيته وارضه **قوله** او اخلص لونها اي جعلت صفرتها خالصة عن اختلاط سائر الالوان بها قال الامام وهذا الوجه ضعيف لانه حينئذ يكون قوله لاشية فيها تكرر او لم يتعرض المصنف لضعفه بناء على ان التكرار ليس بمرود ومطلقا وانما يكون مرودا اذا كان خاليا عن الفائدة وههنا ليس خاليا عنها حيث يتبين به ان المراد بالمسئلة المخلصة من الشية فان قوله مسئلة خبر مبتدأ محذوف اي هي مسئلة وقوله لاشية فيها خبر ثان ذكر اما البيان وصف آخر لها او لبيان ما هو المراد

واحتج به اصحابنا على ان الحوادث بارادة الله سبحانه وتعالى وان الامر قد ينك عن الارادة والالم يكن للشرط بعد الامر معني والمعتزلة والكرامية على حدوث الارادة واجيب بان التعليق باعتبار التعلق قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تير الارض ولا تسقى الحرث اي لم تدلل للكراب وتسقى الحرث ولا ذلول صفة لبقرة بمعنى غير ذلول ولا الثانية مزيدة لتأكيد الاولى والعلان صفة ذلول كأنه قيل لا ذلول مشيرة وساقية وقري لا ذلول بالفتح اي حيث هي كقوله مررت برجل لا يخيل ولا جبان اي حيث هو وتسقى من اسقى مسئلة سلمها الله تعالى من العيوب او اهلها من العمل او اخلص لونها من سلمه كذا اذا اخلص له لاشية فيها لالون فيها يخالف لون جلدها وهي في الاصل مصدر وشادوشيا وشية اذا خلط بلونه لونا آخر

من الوصف الأول وهو ان صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الالوان والمعنى انها صفراء بجميع اجزائها حتى اظلالها وقرونها وبالجملة ان قوله مسلمة ان اريد به احد المعنيين الاولين فلا تكرر اصلا وان اريد به المعنى الثالث تكون الفائدة في اراد قوله لاشية فيها بيان ان المراد بالوصف الاول انها ليس فيها لون يغير سائر لونها وانها مخصصة من الشية وهي في الاصل مصدر يقال وشيت الثوب اشيه وشيا اذا خلطت بلونه لونا آخر حذف الواو من وشيا تابعا لمضارعه وحذفت من مضارعه لوقوعها بين ياء وكسرة **قوله** اي بحقيقة وصف البقرة حقيقتها لنا **قوله** بحيث لم يبق لنا اشتباه فيها يعني ان الحق ههنا صفة مشبهة بمعنى الثابت وان اللام فيه للاستغراق والمعنى انك الآن جئت بجميع ما ثبت لها من اوصافها المميزة لها عما عداها وليس المراد بالحق ههنا خلاف الباطل حتى يقال انهم كفروا بقولهم هذا من حيث انه يدل على انهم اعتقدوا بطلان ما جاء به قبل ذلك **قوله** وقرئ **آلآن** بالمد **قوله** اي بمد كل واحد من الالفين على الاستفهام الذي قصده التقرير والتحقيق والآن هو الوقت الذي انت فيه وهو منصوب بجئت وقوله بالحق يحتمل ان تكون الباء فيه للتعدية كأنه قيل الآن ذكرت الحق ويحتمل ان تكون للملابسة فيكون الجار مع الجرور في محل النصب على انه حال من فاعل جئت اي جئت ملتبسا بالحق او ومعك الحق **قوله** والتقدير فحصلوها فذبحوها **قوله** يعني ان الفاء في قوله فذبحوها هي الفاء الفصيحة لكونها عاطفة لدخولها على محذوف هو سبب لما بعدها كما في قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانجرت اي فاضرب فانجرت **قوله** لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم **قوله** بيان للسبب الذي لاجله كادوا وقربوا لا يذبحون وذكره اسبابا ثلاثة الاول تطويلهم في الاستكشاف واستقصائهم في طلب وصف تلك البقرة وكثرة سؤالهم عن احوالها وذلك قد يكون للامتناع عن الفعل فجعل ذلك منهم قريبا من الامتناع عنه والثاني خوف اقتضاحهم بظهور القاتل كما قيل لعل القوم ارادوا ان يذبحوا اي بقرة كانت الا ان القاتل خاف من الفضيحة فالتقى شبهة في نفوسهم بان قال ان تلك البقرة التي لها تلك الخاصة العجيبة لا تكون الابقرة عجيبية لانظير لها في ابناء جنسها فحملهم على الاسقضاء في السؤال حتى قيل ان اول من راجع موسى عليه السلام في البحث عن البقرة القاتل خوف ان يفتضح والثالث غلاء ثمنها وهو ملي مسكها ذهباً والمسك بفتح الميم الجلد **قوله** حتى يكبر **قوله** بفتح الباء على انه من باب علم يقال كبر يكبر اذا أسن واما كبر بالضم فانه بمعنى عظم فهو كبير اي عظيم **قوله** فشبت **قوله** اي صارت الجملة شابة **قوله** وضع لدنو الخبر حصولا **قوله** اي وضع الاخبار بان اتصاف اسمه بمضمون خبره قريب من ان يحصل ويقع في الحال لوجود سببه فان مجرد وجود السبب لا يستلزم قرب وجود المسبب بخلاف العلة التامة فان وجودها يستلزم وجود المعلول **قوله** فاذا دخل عليه النفي قيل معناه الاثبات مطلقا **قوله** اي سواء كان ماضيا كما في قوله تعالى وما كادوا يفعلون فان معناه قرب ان لا يفعلوه لكنهم قد فعلوه لقوله تعالى فذبحوها فكان معناه اثبات الذبح لهم او كان مستقبلا كما في بيت ذي الرمة

❖ اذا غير النأي المحيين لم يكذب ❖ رسيس الهوى من حب مية يريح ❖

فان الشعرآ جعلوه بمعنى الاثبات على معنى ان حب مية قرب ان لا يريح لكنه قد يرح وزال وهو خلاف مقصود الشاعر فخطأ ولذلك فتوقف ذو الرمة ساعة وغير البيت الى قوله لم اجد رسيس الهوى من حب مية يريح وقال قوم ان يدخل النفي على الماضي يفيد الاثبات كما في الآية المذكورة وان دخل على المستقبل فهو كالأفعال اي يكون المعنى انتفاء مضمون الخبر وانتفاء القرب منه كما في قوله تعالى اذا اخرج يده لم يكذبها فانه لو جمل على انه يراها الفساد المعنى والصحيح ما ذهب اليه الجمهور وهو انه كالأفعال في ان المعنى في صورة النفي نفي وفي صورة الاثبات اثبات لانه من جملة الافعال فلا يخالفها في الاستعمال ومافهم من معنى النفي في صورة الاثبات فهو بطريق الالتزام الا ان صورة الاثبات تدل على النفي بالمطابقة لان الشيء اذا كان قريب الحصول يلزم ان لا يكون حاصل بالفعل ومعنى الآية الاولى وما قاربوا الذبح قبل ان يفعلوه فضلا عن الفعل ومعنى الآية الثانية اذا اخرج يده لم يقارب رؤيتها فضلا عن ان يراها وهذا ابلغ من نفي نفس الرؤية لانه اذا انتفت مقارنة الرؤية عند اخراج اليد كانت الرؤية ابعد وتغير ذي الرمة لم يثبت ومعنى البيت نفي مقارنة البراح وهو ابلغ من نفي نفس البراح فيكون المعنى اذا غير الهجر المحيين لم يقارب حب مية التغيير فضلا عن ان يتغير ويحول وهذا ابلغ من نفي نفس التغيير ورس الحمى ورسيسها هو اول مسها وفيه لطيفة وهي انه يشير بذلك الى ان حبه لا يتغير بمرور الزمان فهو بعد تناول ايام الهجر باق على ما هو عليه في اول

(قالوا الان جئت بالحق) اي بحقيقة وصف البقرة حقيقتها لنا وقرئ **آلآن** بالمد على الاستفهام والآن يحذف الهمزة والفاء حركتها على اللام (فذبحوها) فيه اختصار والتقدير فحصلوا البقرة المنعوتة فذبحوها (وما كادوا يفعلون) لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم او لخوف الفضيحة في ظهور القاتل اول غلاء ثمنها اذ روى ان شيخا صالحا منهم كان له عجلة فأتى بها الفيضة وقال اللهم اني استودعتكها لابني حتى يكبر فشبت وكانت وحيدة بتلك الصفات فساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها بملي مسكها ذهباً وكانت البقرة اذ ذاك بثلاثة دنانير وكاد من افعال المقاربة وضع لدنو الخبر حصولا فاذا دخل عليه النفي قيل معناه الاثبات مطلقا وقيل ماضيا والصحيح انه كسائر الافعال

مسد به **قوله** ولا ينافي قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها **جواب** عما يقال اذا كان المعنى نفي مقاربتهم الذبح كما في سائر الافعال يلزم ان لا يفعلوا الذبح لان انتفاء المقاربة من الفعل يستلزم انتفاء الفعل بالضرورة وقوله تعالى فذبحوها ينافي هذا اللازم ويناقضه فلذلك قيل ان نفي كاد اثبات واثباته نفي واجاب المصنف عنه بان انتفاء المقاربة من الفعل في زمان لا ينافي مباشرة ذلك الفعل في زمان آخر فانهم ما قاربوا الذبح الى غاية انتهت فيها مراجعاتهم وسؤالاتهم وبعد ما تعينت البقرة التي امروا بذبحها بتبيين جميع اوصافها الميزة لها عما سواها لم يبق لهم مجال للتعلل والسؤال ففعلوا الذبح كأنهم مضطرون ملجأون اليه **قوله** خطاب الجمع لوجود القتل فيهم **جواب** عما يقال كيف خوطب الجمع بقوله قتلتم مع ان القتل انما وقع من بعضهم بل من واحد منهم * وتقرير الجواب ان الفاعل الحقيقي للقتل لما لم يكن معلوما للقوم حتى يسند الفعل اليه اسند الى ملابس له وهو جماعة بني اسرائيل فان القتل ملابس لهم لوجوده فيهم فصاروا بذلك كأنهم قتلوه جميعا وازضافة فعل البعض الى الجميع كثير في كلام العرب يقولون بنوا فلان قتلوا زيدا مع ان القاتل واحد منهم **قوله** تعالى واذ قتلتم نفسا الآية **معطوف** على قوله واذ فرقنا بينكم البحر على طريق تعبداد نعمة اخرى وتذكيرها لهم وهي ان الله رفع عنهم نعمة قتل النفس واطهر القاتل وخلصهم من غرامة الدية كأنه قيل واذكروا ما حدث اذ قتلتم نفسا من اظهار برآئتهم وتعيين الجاني منكم وجعل هذه النعمة ذريعة الى بيان كونه تعالى قادرا على ان يحيي الموتى حيث قال كذلك يحيي الله الموتى او هو معطوف على قوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فيكون المقصود تقربهم بوجه آخر من قبائح اعمالهم وهو قتل النفس المعصومة من الانسان والتدري المستلزم للافتراء والبهتان كما مر في وجه تقديم آخر القصة على اولها و خلاصة القصة انه وجد القاتل فيهم وطلبوا بدمه واجتهدوا في معرفة القاتل ليقتلوه قصاصا ويخلصوا من غرامة الدية فلم يقدروا على تعيينه ولم يكن لهم سبيل اليه فقالوا موسى عليه السلام سل ربك بينه لنا فسأل فاحسب الله تعالى اليه ان يأمرهم بذبح بقرة فذبحوها بعد الاستقصاء في طلب وصفها فضربوا القاتل ببعض اجزائها فحي القاتل باذن الله تعالى فعين لهم قاتله باسمه وشخصه وقال قتلني فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتا فاخذوا وقتلا قصاصا ولم يورث قاتل بعد ذلك ولما احسب الله تعالى القاتل لبني اسرائيل عيانا قال لهم كذلك يحيي الله الموتى احتجاجا على صحة الاعداد والكاف في قوله كذلك في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف كأنه قيل يحيي الله الموتى جميعا في الآخرة احياء كأننا مثل احياء هذا القاتل الذي شاهدتم احياءه والضمير المجرور في قوله تعالى فاذا رآتم فيها يحتمل ان يرجع الى النفس وهو الظاهر ويحتمل ان يرجع الى القتلة المدلول عليها بقوله قتلتم والمعنى فاذا رآتم في شأن النفس المقتولة او في شأن القتلة بالاختصاص والاختلاف **قوله** اذا المتخصصان يدفع بعضهما بعضا **تعليل** لتفسير التداري بالاختصاص جعل التداري الذي هو التدافع كناية عن الاختصاص لان الاختصاص ملزوم للتدافع فذكر اللازم لينقل منه الى الملزوم **قوله** او تدافعت **اي** او يكون المراد بالتداري اصل معناه وهو التدافع لان كل واحد من المتهمين بالقتل يطرح قتلها عن نفسه الى صاحبه وقدم الوجه الاول لان الكناية ابلغ **قوله** مظهره لا محالة **فسر** الاخراج بالانذار لكونه مذكورا في مقابلة الكتمان وذكر قوله لا محالة لان بناء اسم الفاعل على المبتدأ نحو زيد قائم قريب من نحو هو قائم في افادة التقوى وان لم يكن مثله من حيث كون اسم الفاعل كالحالي عن الضمير **قوله** واعمل مخرج **فان** ما في قوله ما كنتم موصولة منصوبة المحل باسم الفاعل وقد تقرر انه لا يعمل عمل فعله الا اذا كان بمعنى الحال او الاستقبال وهو ههنا بمعنى الماضي لان الاخراج ماض بالنسبة الى وقت نزول القرآن فينبغي ان لا يعمل والجواب انه عمل لانه حكاية اخراج مستقبل بالنسبة الى وقت التداري وان كان ماضيا بالنسبة الى وقت نزول القرآن كما عمل باسط في قوله تعالى ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال وكلمهم باسط ذراعيه بالوصيد مع كونه بمعنى الماضي من حيث ان البسط ماض بالنسبة الى وقت النزول فكان ينبغي ان لا يعمل شي منهما لان انتفاء شرط عمل اسم الفاعل الا انه لما عمل باسط باعتبار كونه حكاية للحال الماضية اي باعتبار تقدير وقوعه في وقت نزول القرآن جاز اعمال مخرج ايضا مع كونه بمعنى الماضي لكون الاخراج ماضيا بالنسبة الى وقت النزول بناء على كونه مستقبلا بالنسبة الى وقت التداري ومقدر الوقوع في حال النزول وهو معنى حكاية المستقبل في وقت النزول ولو قال في وجه اعمال مخرج مع كونه بمعنى الماضي انه وان كان ماضيا بالنسبة الى وقت

ولا ينافي قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها لاختلاف وقتيهما اذ المعنى انهم ما قاربوا ان يفعلوا حتى انتهت سؤالاتهم وانقطعت تعللاتهم ففعلوا كالمضطر الملجأ الى الفعل (واذ قتلتم نفسا) خطاب الجمع لوجود القتل فيهم (فاذا رآتم فيها) اختصاصهم في شأنها اذا المتخصصان يدفع بعضهما بعضا او تدافعت بان طرح قتلها كل عن نفسه الى صاحبه واصله تداري اتم فادغمت التاء في الدال واجتلبت لها همزة الوصل (والله مخرج ما كنتم تكتمون) مظهره لا محالة واعمل مخرج لانه حكاية مستقبل كما عمل باسط ذراعيه لانه حكاية حال ماضية

النزول الا انه قدر واقعا في حال النزول وهو معنى حكاية الحال الماضية فعمل لذلك كما عمل باسط في قوله وكلهم باسط ذراعيه مع كونه بمعنى الماضي باعتبار كونه حكاية للحال الماضية لكان ذلك كافيا في المقصود الا انه اشار الى ما بين اسمي القاعل في الآيتين من الفرق وهو ان مخرج حكاية لما كان مستقبلا بالنسبة الى وقت التداري وباسط حكاية لما كان حاضرا عند تحقق مضمون الكلام مع ان كل واحد منهما كان ماضيا بالنسبة الى وقت نزول القرآن الا انه قدر وقوعه فيه استحضار الصورة عند السامع تعجيبا له فان الحال الماضية انما تحكى ويقدر وقوعها في وقت التكلم اذا كان الفعل مما يستغرب ويتعجب منه فكأنك بحكايته في الحال تحضره للمخاطب وتصوره له ليتعجب منه فحكي كل واحد من البسط والاخراج في وقت النزول ليتعجب منه **قوله وما بينهما اعتراض** اي بين المعطوف والمعطوف عليه للدلالة على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والا لما قدر على اظهار ما كنتم العباد اي شئ كان فان قوله ما كنتم تكتمون يتناول كل المكتومات ويدخل فيه ما كنتم من امر القتل دخولا اوليا وعلى انه تعالى سبظهر ما كنتم العبد من خير وشر البتة وان دام العبد على كتمه وسره قال عليه السلام ان عبدا لو اطاع الله تعالى بشئ ورآه سبعين جبابا لظهر الله تعالى اياه على السنة الناس وكذلك المعصية **قوله باصغريها** وهما القلب واللسان والعجب بالفتح اصل الذنب وهو اساس البدن اول ما يخلق وآخر ما يبلى قيل العجب امره عجب انه اول ما يخلق وآخر ما يخلق والقرآن لم يبين شيئا مما ذكر في تعيين البعض الذي ضرب به القليل فان ورد فيه خبر صحيح قبله والاوجب السكوت عنه **قوله يدل على ما حذف** يعني ان فخوى الكلام انما يتم باعتبار اشتماله على الحذف والاختصار والتقدير قلنا اضربوه ببعضها فاضربوه فحفي فحذفت الفاء الفصيحة مع ما عطف بها ايضا لدلالة قوله كذلك يحيى الله الموتى عليه لان التشبيه يدل على تحقق المشبه به وهو احياء القليل و احياءه يدل على تحقق ما علق هو عليه وهو الضرب وفيه اشارة الى ان حياة القليل كانت بمحض خلق الله من غير تأثير للضرب بالبعض فيها حيث اسند الاحياء اليه تعالى من غير اعتبار شئ آخر فيه ولو كان للضرب تأثير في احياء القليل لما صح تشبيه احياء من في القبور به **قوله والخطاب مع من حضر حياة القليل او نزول الآية** يعني ان قوله تعالى كذلك يحيى الله الموتى يوم القيامة يحتمل ان يكون خطا بالذين حضروا حياة القليل من بنى اسرائيل بمعنى وقلنا لهم كذلك يحيى الله الموتى يوم القيامة فتكون هذه الآية داخلة في حيز القول المذكور سابقا او مقولا لقول مضمرة انه تعالى لما احى قتل بنى اسرائيل بمحضهم وشاهدوا احياءه اياه قال لهم كذلك يحيى الله الموتى جميعا يوم القيامة احياء مثل احياء هذا القليل الذي شاهدتم احياءه ويحتمل ان يكون خطابا لمن ينكر البعث والحساب والجزاء من المشركين الموجودين وقت نزول الآية لانه ان ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحياء قد وقع على هذا الوجه علموا صحة الاعادة وصح الاحتجاج باحياء هذا القليل على صحتها وان لم يظهر لهم ذلك بالتواتر تكون الآية داعية لهم الى مراجعة اهل الاخبار والتفكر المؤدى الى الاطلاع على حقيقة الحال فعلى هذا لا حاجة الى اضممار القول **قوله تعالى ويربكم آياته** عطف على قوله يحيى الله الموتى اي لا يقتصر على آياته الآية الدالة على صحة البعث بل يربكم دلائل اخرى دالة على كمال قدرته على كل شئ من احياء الموتى وحسابهم وجزائهم وغيرها **قوله لكي يكمل عقلكم** بان يترتب عليه ثمراته ونتاجه المتعلقة بالعقائد الدينية التي جعلتها بعث من في القبور فان احياء نفس واحدة آية دالة على ان من احيها قادر على ان يحيى النفس كلها اول المصنف قوله تعالى لعلمكم تعقلون بقوله لكي يكمل عقلكم او تعملون على مقتضى العقل بناء على ان كونهم يعقلون امر محقق ليس في صورة ما يرجح حصوله لكنهم نزلوا منزلة من لا يعقل لعدم ترتيب معظم ثمرات العقل على عقولهم وهو التفكير في امر الدين والعمل بمقتضى العقل ولو قدر لقوله تعالى تعقلون مفعولا ولم ينزل منزلة اللازم لم يحتاج الى هذا التأويل **قوله ولعله تعالى انما لم يحبه ابتداء** اي من غير ان يأمرهم بذبح البقرة الموصوفة بل شرط في احياء القليل ما شرط من ذبح بقرة موصوفة بكونها عوانا بين الفارض والبكر وكونها صفراء فافعا لونها بحيث تسر الناظرين وكونها غير ذلول للكرب وسقى الحرث ومن ضرب القليل ببعضها لما في الاشتراط المذكور من الحكم والفوائد الجملة منها تقرب العبد المحتاج الى ربه الكريم لما يجلب رضاه ويعين على قضاء حاجته كالتقرب بذبح قربان هظيم القدر ومنها اداء الواجب وامثال ما امرهم الله به طاعة لله تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام ومنها نفع اليتيم البار بوالديه بوصول المال العظيم اليه روى انه كان يقسم الليل ثلاثة اثلث يصلي ثلثا وينام ثلثا ويجلس

(قلنا اضربوه) عطف على اداراتهما وما بينهما اعتراض والضمير للنفس والتذكير على تأويل الشخص او القليل (بعضها) اي بعض كان وقيل باصغريها وقيل بلسانها وقيل بفخذها اليمنى وقيل بالاذن وقيل بالعجب (كذلك يحيى الله الموتى) يدل على ما حذف وهو فاضربوه فحفي والخطاب مع من حضر حياة القليل او نزول الآية (ويربكم آياته) دلالة على كمال قدرته (لعلمكم تعقلون) لكي يكمل عقلكم وتعلموا ان من قدر على احياء نفس قدر على احياء النفس كلها او تعملون على قضيته ولعله تعالى انما لم يحبه ابتداء وشرط فيه ما شرط لما فيه من التقرب واداء الواجب ونفع اليتيم والتنبيه على بركة التوكل والشفقة على الاولاد

عند رأس امه ثلثا فاذا اصبح انطلق فاحتطب على ظهره فيأتي به السوق فيبيعه بما شاء الله ثم تصدق بثلثه ويأكل ثلثه ويعطى والدته ثلثه فقالت له امه يوما ان اباك ورثك بحجة استودعها الله تعالى في غيضة كذا فانطلق وادع آله ابراهيم واسماعيل واسحق ان يردها عليك وعلامتها انك اذا نظرت اليها يخجل اليك ان شعاع الشمس يخرج من جلودها وكانت تلك البقرة تسمى المذهبة لحسنها وصفرتها فاتي الفتى الغيضة فرآها رعى فصاح بها وقال اعزم عليك يا آله ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب ان تأتي فأقبلت تسعى حتى قامت بين يديه فقبض على عنقها يقودها فتكلمت البقرة باذن الله تعالى وقالت ايها الفتى البسار بوالدته ار كبتني فان ذلك اهون عليك فقال الفتى ان امي لم تأمرني بذلك ولكن قالت خذ بعنقها فقالت البقرة باله بني اسر آيل لور كبتني ما كنت تقدر على ابدان فانطلق فانك لو امرت الجبل ان يقطع من اصله وينطلق معك لتعمل لبرك بامك فسار الفتى بها الى امه فقالت انك فقير لا مال لك وبشق عليك الاحتطاب بالنهار والقيام بالليل فانطلق وبع هذه البقرة قال بكم ابيعها قالت بثلاثة دنانير ولا تبع بغير مشورتى وكان ثمن البقرة اذذاك ثلاثة دنانير فانطلق بها الى السوق فبعث الله تعالى ملكا ليخمن الفتى ويختبر كيف يره بوالدته وكان الله تعالى به خيرا فقال له الملك بكم تباع هذه البقرة فقال بثلاثة دنانير واشترط عليك رضى والدتى فقال الملك بعنى بستة دنانير ولا تستأمر والدتك فقال الفتى لو اعطينى وزنها ذهبالم آخذها لا يرضى امي فردها الى امه واخبرها بالثمن فقالت ارجع فبعها بستة دنانير على رضى منى فانطلق بها الى السوق واتى الملك فقال له استأمرت امك فقال الفتى انها امرتني ان لا تنقصها من ستة دنانير على ان استأمرها فقال الملك اعطيك اثني عشر دينارا على ان لا تستأمرها فابي الفتى ورجع الى امه فاخبرها بذلك فقالت ان الذى يأتيك ملك في صورة ادمى جاءك ليختبرك فاذا اتاك فقل له اتأمرنا ان نبيع هذه البقرة ام لا ففعل فقال له الملك اذهب الى امك وقل لها امسكي هذه البقرة فان موسى بن عمران عليه السلام بشرتها منكم لقتيل يقتل من بنى اسر آيل فلا تبعوها الا بملى مسكها دنانير فامسكوها الى ان امر الله تعالى بنى اسر آيل ببيع البقرة الموصوفة ولم يجدوا بقرة موصوفة بتلك الصفات غيرها فاشتروها بملى مسكها دنانير * ومن فوآئده التنبيه على بركة التوكل وحسن عاقبته كما مر من ان الشيخ الصالح توكل على الله تعالى في حفظ عجلته وابطالها الى ابنه * ومنها التنبيه على بركة الشفقة على الاولاد كما فعله الشيخ الصالح حيث اجتهد في تحصيل مصالح ابنه وكفاية مهماته بحسن التدبير المرضى عند الله تعالى * ومنها التنبيه على ان من حق الطالب لمقصوده من جنابه تعالى ان يطلبه بتقديم قربة يتقرب بها اليه تعالى من صدقة واحسان الى عباده المحتاجين اعتقادا بان الله لا يضيع اجر المحسنين بل يثيبهم على احسانهم بقضاء حوائجهم وكفاية مهماتهم وعلى ان من حق المتقرب ان يتحرى احسن ما يتقرب به اليه ويغالى بثمنه فانه ادل على اخلاص التقرب واجلب لمرضاة المتقرب اليه فان من تقرب اليه تعالى ذراعا يتقرب اليه باعوا يزيد من فضله ماشاء * والنجبية الناقية الكريمة * ومنها التنبيه على ان المؤثر في الممكنات هو الله تعالى وان الاسباب الظاهرة امارات لا اثر لها حيث احبى القليل بضرب موات لا يتوهم منه التأثير بوجه من الوجوه فان تولد الحياة من مس الميت بالميت وضربه به غير معقول ولا متوهم * ومنها التنبيه على ان من اراد ان يعرف اعدى عدوه الذى يسعى في اماتته الموت الحقيقى وهو موت القلب بان يزول عنه ما به حياته من الايمان والاعتقاد بما هو الحق في كل باب ويقهره ويأمن من ضرر عداوته فعليه ان يذبح نفسه الحيوانية بان يسمع هواها الذى هو روحها التى تحبى بها بسكين الرياضة حين مازال عنه شره الصبي اى غلبة الحرص على اتباع الشهوات فان الصبيان والفتيان لقلبة القوى الطبيعية عليهم وشدتها يقصر استعدادهم عما يراد منهم من المواظبة على الطاعة والجمانية عن الانهماك في استيفاء المذات الجسمانية ويعسر عليهم تحمل الرياضة ومخالفة الهوى ولم يلحقهم ضعف الكبر والهزم وفنوره الحامل على الكسل عن اقامة وظائف العبادات مع ان من استمر على اتباع مقتضيات النفس والهوى الى سن الكبر والشيخوخة تستحكم فيه البطالة والاعتیاد باتباع العادات فيعسر عليه ترك ما اعتاده فيخرج عن حد قابلية العلاج فظهر ان وقت ذبح بقرة النفس الحيوانية انما هو وقت كون صاحبها عوانا بين البكر والقارض فن اراد ان يذبح نفسه الحيوانية وقوة شهوته بسكين الرياضة فعليه ان يتحرى في ذلك وقت مازول عنه شره الصبي فلا يكون كبروا ولم يلحقه ضعف الكبر فيكون كفارضا وان يتحرى في ذبحها حال كونها مهيبة رأثة المنظر بالنسبة اليه ولا يمنعه من ذبحها وكسر هواها الذى هو بمنزلة الروح بالنسبة اليها من حيث انها انما تحبى به كونها رأثة المنظر عنده بل يجب عليه ان يميتها ولو كانت اعجب ما يكون والذم عنده

وان من حق الطالب ان يقدم قربة والمتقرب ان يتحرى الاحسن ويغالى بثمنه كما روى عن عمر رضى الله تعالى عنه انه ضحى بنجبية اشتراها بثلاثمائة دينار وان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى والاسباب امارات لا اثر لها وان من اراد ان يعرف اعدى عدوه الساعى في اماتته الموت الحقيقى فطريقه ان يذبح بقرة نفسه التى هى القوة الشهوية حين زال عنها شره الصبي ولم يلحقها ضعف الكبر وكانت مهيبة رأثة المنظر غير مذلة في طلب الدنيا

كابدل عليه قوله تعالى انها بقرة صفر آفاقع لو انها تسرا الناظرين وان يتحرى فيه وقت كونها غير مذلة بطلب الدنيا والسعي في تحصيلها ورقية حبا فان حيا وصرف الاوقات الى تحصيلها آفة مانعة عن الاشتغال بالعبادات فينبغي للعاقل ان يذل نفسه للعبادة والعمل لما بعد الموت قبل ان يستعبدها الهوى ويغلب عليها لان ازالة الآفة بعد استحكامها في غاية الاشكال واشير اليه بقوله تعالى انها بقرة لاذلول تير الارض **قوله** مسلمة عن دنسها **قوله** مسلمة عن دنسها اي عمادتها من مخالفة الشرع والعقل واتباع الشهوات لاسمعة بها من مقابحها كالاتقاد الفاسد والمذهب الباطل والخلق السيئ قال بعض اهل المعرفة قوله تعالى لاشية فيها تنبيه على ان امدح الاحوال للعبدان يكون في معاملته مع الله تعالى على لون واحد لا يتطرق اليه هموم الدنيا ولا يطرأ عليه اتباع الهوى وقد سمع بعض الفقهاء قائل يقول كل يوم تلون وكان غير ذلك بك احسن فوقف يستمع اليه ويشهق وهو يقول هذه حالتى مع الله تعالى فلم يزل هكذا حتى شهق شهقة كان حنقه فيها وقيل جعل الله تعالى احياء المقتول في ذبح البقرة تنبيها لعبيده ان من اراد منهم احياء قلبه لم يتأت له ذلك الا بامانة نفسه فن امانتها بانواع الرياضات احبب الله تعالى قلبه بانوار المشاهدات وهذه المعاني ليست مما يفصح بها ظاهر الآية لكنها مما يلاحظها القارى وينقل ذهنه اليها عند تأمله ظاهر معنى الآية فيشبه النفس الحيوانية والقوة الشهوية بالبقرة ويشبه كسر شهوتها وقمع هواها اللذين هما حياتها بذبحها بسكين الرياضة وكذا ينتقل من سائر الامور المذكورة في الآية الى معنى يناسبها **قوله** بحيث يصل اثره الى نفسه **قوله** متعلق بقوله فطريقه ان يذبح بقرة نفسه الخ على ان تكون الاضافة في قوله بقرة نفسه لامية لا بيانية وان يراد بنفسه ذاته وحقيقته وبقرتها القوة الشهوية وبذبحها كسر شهوتها ومقتضياتها بحيث يصل اثر ذلك الذبح والكسر الى ذات العبد وحقيقته فحبي حياة طيبة وتطلع على حقيقة الحال بان تستضي بانوار المشاهدات والتجليات بعدما كانت هائمة في اودية الضلال هالكة هلاكها كعبادتها حينئذ تميز عندهما بسعددهما بشقيه ويهلكه فيصير راشدا مهديا في نفسه وهاديا مرشدا لغيره فيعرب لهم عما اشبه عليهم من حقيقة الحال فقوله وتعرب عما ينكشف الحال مستفاد من قوله تعالى والله مخرج ما كنتم تكتمون **قوله** القساوة عبارة عن الغلظة مع الصلابة **قوله** الغلظة خلاف الرقة والصلابة خلاف اللين والقساوة عبارة عن مجموع الوصفين كاجتماعهما في الحجر فانه غليظ لارقة فيه وصلب حيث لا يقطع ولا يتأثر من شئ لخلوة عن اللين وقبول الاثر والشدة والصلابة تستزمان الغلظة فلذلك اعتبرت في مفهوم القساوة وقسوة الشئ في الحقيقة عبارة عن ذهاب اللين والرحمة والخشوع عنه ويلزمه ذهاب الرقة عنه ومن شأن القلب ان يتأثر ويلين عند اضلاعه على الدلائل ومشاهدة الآيات والعبور وسماع المواعظ والزواجر ويترك التمرد والعتو والاستكبار ويظهر الطاعة والخضوع والخوف من الله عز وجل فاذا عرض له ما يخرجه عن التأثر صار قاسيا شبيها بالحجر في نبوة عن الاعتبار وعدم تأثير المواعظ فيه **قوله** وقساوة القلب مثل في نبوة عن الاعتبار **قوله** اشارة الى ان لفظ قسوة استعارة بعبارة تمثيلية شبيهت حال قلوبهم وهى نبوة عن الاعتبار والاتعاظ وعدم التأثر من الآيات والدلائل الموجبة لقبول الحق بحال الحجارة وهى القسوة والصلابة والامتناع عن التأثر من مؤثر خارجي ثم لما كانت القساوة هى العمدة فى الهيئة المشبه بها اقتصر على لفظ القساوة واطلق على الحالة المشبهة واشتق منه لفظ قسوة **قوله** وتم لاستبعاد القسوة **قوله** اي لاستبعادها من شاهد من الآيات والدلائل ما يقتضى لين القلوب وانقيادها للحق كاحياء القليل بضرب عضو من اعضاء البقرة المذبوحة وغير ذلك من الآيات التى شاهدوها من حين ما خرجوا من مصر ليلا مع موسى عليه السلام فصيحهم فرعون وجنوده وصادفهم على شاطئ البحر فانها مما يوجب لين القلب ومع ذلك لم يخلوا عن عناد واعتراض على موسى عليه السلام فى التيه وغير ذلك ولا شك ان قسوة القلب بعدم مشاهدة ما يوجب لينه وتأثره بقبول الحق مستبعد من العاقل كل البعد فكلمة ثم ههنا مستعملة فى استبعاد الوقوع مجازا مرسلات تعذر حملها على معناها الحقيقى وهو تراخي المعطوف به عن المعطوف عليه تراخيا زمانيا وقسوة قلوبهم لم تراخ زمانا عن مشاهدة الآيات المذكورة بل انها لم تزل قاسية مع رؤية الآيات وبعدها ولما تعذر حملها على معناها الحقيقى حلت على التراخي الرتبى مجازا فان مطلق الاستبعاد لازم للبعد الزمانى فاستعمل ما هو موضوع للتراخي الزمانى فى استبعاد الوقوع على طريق اطلاق المزوم وارادة اللازم والمعنى يستبعد من العاقل النبوة عن الفكر والاعتبار بعد حصول ما يوجب من الآيات فهو كقولك لصاحبك وجدت مثل تلك الفرصة ثم لم تتزها **قوله** او اشد

مسلمة عن دنسها لاسمعة بها من مقابحها بحيث يصل اثره الى نفسه فحبي حياة طيبة وتعرب عما ينكشف الحال ويرتفع ما بين العقل والوهم من التدارى والنزاع (ثم قست قلوبكم) القساوة عبارة عن الغلظة مع الصلابة كما فى الحجر وقساوة القلب مثل فى نبوة عن الاعتبار وتم لاستبعاد القسوة (من بعد ذلك) بمعنى احياء القليل او جميع ما عدد من الآيات فانها مما يوجب لين القلب (فهى كالحجارة) فى قسوتها

قسوة منها **﴿ قوله ﴾** إشارة الى ان المفضل عليه محذوف للدلالة عليه اي اشد قسوة من الحجارة وقسوة منصوب على التمييز
﴿ قوله ﴾ مثل الحجارة **﴿ قوله ﴾** على ان يكون الكاف اسما بمعنى المثل وتكون الحجارة مجرورة بالاضافة اليها ويكون اشد
مرفوعا معطوفا على محل الكاف اشار اليه بقوله او ازيد عليها فعلى هذا التفسير يكون اشد معطوفا على محل
الكاف من غير تقدير المضاف ومن غير اعتبار المماثلة في جانب المعطوف ولو كانت الكاف حرفا لما جاز عطف
الاسم عليها وجاز عطفه على محل الجار والمجرور فانه مرفوع المحل على انه خبر المبتدأ والكاف ان كان حرفا
يتعلق بمحذوف وان كان اسما لا يتعلق بشئ **﴿ قوله ﴾** او مثل ما هو اشد منها قسوة **﴿ قوله ﴾** على ان يكون اشد ايضا مرفوعا
بالمعطف على محل الكاف الاسمية باعتبار حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه واعرابه باعراب المضاف اليه
ويحتمل ان يكون رفع اشد مبنيا على انه خبر مبتدأ محذوف اي او هي اشد **﴿ قوله ﴾** وبعضه قراءة الاعمش بالفتح
عطف على الحجارة **﴿ قوله ﴾** اي بعضه تقدير المثل مضافا الى اشد قراءة الاعمش ما هو في موضع الجر بالفتح فانه قرأ او اشد بفتح
الذال ولا وجه له الا كونه مجرورا معطوفا على المجرور وهو الحجارة لانه فتح لانه غير منصرف للوزن والصفة وجر
غير المنصرف يكون بالفتح فانه لو كان معطوفا على محل الكاف الاسمية او على مجموع الجار والمجرور لكان مرفوعا
لاجرورا بالفتح ولما قرئ مجرورا كان المعنى فهي في قسوتها مثل الحجارة او مثل اشد من الحجارة قسوة كالخديد
فكانت القراءة بالفتح عاضدة لتقدير المثل مضافا الى اشد **﴿ قوله ﴾** وانما لم يقل اقسى الخ **﴿ قوله ﴾** جواب عما يقال
انما يحتاج في بناء افعال التفضيل الى نحو اشد واقبح اذا لم يكن الفعل ثلاثيا او كان ثلاثيا من الالوان والعيوب
والفعل ههنا ليس كذلك فامكن بناء اقسى منه فلم عدل عن الاخصر مع امكانه الى الاطول وهو اشد قسوة بدون
الاحتياج اليه * وتقرير الجواب ان يراد لفظ اشد ههنا ليس للتوصل الى بناء افعال التفضيل من قسا يقسو قسوة
حتى يكون المقصود بالتفضيل نفس القسوة بان تكون القلوب والحجارة متشاركين في القسوة ويراد تفضيل
القلوب على الحجارة في القسوة بل المقصود من ابراده الدلالة على المبالغة في قسوة القلوب بان يكون المطلوب
بالتفضيل شدة القسوة لانفس القسوة فيكون المشترك بينهما هو شدة القسوة والمراد بيان ان القلوب ازيد منها
في شدة القساوة ولا شك ان هذا المعنى ابلغ في توصيف القلوب بالقسوة من ان يقال انها ازيد من الحجارة في نفس
القسوة كما هو المعنى على تقدير ان يكون اشد للتوصل الى بناء افعال التفضيل من قسا يقسو فانك اذا قلت زيد اشد
اكراما من عمرو كان المعنى انهما مشتركان في الاكرام وان احدهما ازيد من الآخر فيه لانهما مشتركان في شدة
الاکرام واحدهما ازيد من الآخر **﴿ قوله ﴾** او للتخبير والترديد **﴿ قوله ﴾** لما كانت او مستعملة في شك المتكلم وتردده
غالبا كما في قوله تعالى قالوا البئنا يوما او بعض يوم وهذا المعنى لا يصح في شأن علام الغيوب اشار الى ان الشك
ليس معنى اصلها بل هي في الاصل احد الشئيين مطلقا سواء كان استعمالها في احدهما مبنيا على شك المتكلم
في تعيين احدهما او كان مقصوده من استعمالها في احدهما ابهام الامر على المخاطب وتشكيكه فيه او تخييره فيهما
بيان انه مصيب في اتيان كل واحد منهما او الترديد في الامر وبيان انه لا يخلو عن احدهما وليس شئ من هذه المعاني
داخلا في مفهوم كلمة او بل كل ذلك يستفاد من مواقعها والمعنى المناسب لهذا الموقع التخبير او الترديد بالنسبة
الى من عرف حال قلوبهم والمعنى على الاول ان من عرف حالها مخبر في ان يشبه القلوب القاسية بايها شاء فله
ان يشبهها باحدهما اي واحد كان لان يشبهها بهما جميعا وعلى الثاني انه لا يشبهها الا باحدهما وهذا المعنى على
تقدير ان يكون معنى الآية فهي مثل الحجارة او مثل ما هو اشد منها بتقدير المضاف في المعطوف واما اذا لم يحتمل على
تقدير المضاف فينبغي ان يكون المعنى على التخبير اي من عرف حالها يشبهها بالحجارة او قال هي اقسى من الحجارة **﴿ قوله ﴾**
تعليل للتفضيل **﴿ قوله ﴾** اي لكون قلوبهم اقسى وازيد قسوة من قسوة الحجارة واللام في قوله تعالى لما يتفجر لام الابتداء
دخلت على الاسم ثلاثيا الى حرفا تأكيد وما في قوله تعالى لما يتفجر بمعنى الذي في محل النصب على انه اسم ان
وضمير منه يرجع اليه جلا على اللفظ وان كان عبارة عن الحجارة **﴿ قوله ﴾** والمعنى **﴿ قوله ﴾** اي معنى الآية ووجه كونها
تعليل او بيان لكون قلوب اليهود اقسى من الحجارة ان الحجارة مع صلابتها وغلظتها وشدة امرها فيهما وانعدام اسباب
الادراك من العقل والفهم فيها تتأثر وتغفل من تسخير الله تعالى اياها ومما يحدثه فيها بارادته ولانابي عن قبول
شئ من ذلك فان منها ما يخرج منه الانهار ومنها ما ينبع منه الماء فيكون عينا لانهارا فانها تشقق تارة فيخرج منها
الانهار العظام والمياه الكثيرة وتارة تشقق فيخرج منها ماء قليل بالنسبة الى مياه الانهار كما ان العيون ومنها ما ينزل

(او اشد قسوة) منها والمعنى انها في القساوة
مثل الحجارة او ازيد عليها او انها مثلها
او مثل ما هو اشد منها قسوة كالخديد فحذف
المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وبعضه
قراءة الاعمش بالفتح عطف على الحجارة
وانما لم يقل اقسى لما في اشد من المبالغة
والدلالة على اشتداد القسوتين واشتمال
المفضل على زيادة واو للتخبير او لترديد
بمعنى ان من عرف حالها يشبهها بالحجارة
او بما هو اقسى منها (وان من الحجارة
لما يتفجر منه الانهار وان منها ما يشقق فيخرج
منه الماء وان منها ما يهبط من خشية الله)
تعليل للتفضيل والمعنى ان الحجارة تتأثر
وتغفل فان منها ما يشقق فينبع منه الماء
ويتفجر منه الانهار ومنها ما يتردى من اعلى
الجبال انقيادا لما اراد الله تعالى به وقلوب
هؤلاء لا تتأثر ولا تغفل عن امره

ويسقط من اعلى الجبل الى اسفله انقيادا لما اراد الله تعالى وقلوب هؤلاء اليهود اشد قسوة وصلابة منها حيث لانلين
ولانتاثر من امر الله تعالى مع تحقق العقل والفهم والتمييز فيهم وهو معنى ما قيل وان قلوبهم تأبى عن الانقياد واللائق
باستعدادهم الخاص ان يكونوا بخلاف الحجارة فانها لا تمتنع عن الانقياد اللائق باستعدادها الخاص فلا يرد
ما يقال انقياد الحجارة لما اريد منها قسرا من غير اختيار منها لا يدل على كون القلوب اقصى اذلا فرق بين القلوب
والحجارة في الانقياد القسري فلا يتم التعليل على تقدير ان تحمل الخشبية على المعنى المجازى الذى هو الانقياد
بل الاولى ان تحمل على معناها الحقيقي ويقال ان الحجارة تخشى من الله تعالى على تقدير ان يخلق فيها الحياة
والعقل بخلاف هؤلاء فانهم لا يخشون مع كونهم من الاحياء العقلاء فتكون قلوبهم اشد قسوة **قوله**
والخشبية مجاز عن الانقياد **جواب** عما يقال الهبوط من خشية الله صفة للاحياء العقلاء والحجر جاد
لا حياة له فضلا عن العقل فلا يوصف * بالخشبية وتقرير الجواب ان الخشبية مجاز عن الانقياد على طريق اطلاق
اسم الملزوم واردة اللازم فان الخشبية منزوم للانقياد فاطلقت وارىد بها لازمها الذى هو الانقياد مجازا مرسلا
فالظاهر على هذا ان يكون قوله من خشية الله متعلقا بجميع ما ذكر من الافعال وهى تشقق بعض الحجارة
تشققا مؤيدا الى تفجر الانهار وتشقق بعضها لخروج الماء وهبوط بعضها فان كل ذلك من خشية الله تعالى بمعنى
الانقياد لما اراد الله منها وكلمة من في قوله من خشية الله للتعليل بمعنى لام الاجل والتفجر الفتح بالسعة والكثرة
والتفجر التفتح يقال انفجرت قرحة فلان اى انشقت بالمدة وهى بكسر الميم وتشديد الدال ما يجتمع فى الجرح
من الفتح والانهار جمع نهر وهو المجرى الواسع من مجارى الماء اريد به الماء الكثير مجازا على طريق ذكر المحل
وارادة الحال وكذا التفجر مجاز عن السيلان على طريق ذكر السبب واردة السبب **قوله** وقرئ ان **قوله**
بسكون النون على انها مخففة من الثقيلة فى المواضع الثلاثة وهى قوله وان من الحجارة وان منها لما يشقق وان
منها لما يهبط فاللام هى الفارقة بينها وبين ان النافية وعلى هذه القراءة يحتمل ان تكون كلمة ما فى محل الرفع على
الفاء المخففة وهو المشهور وان تكون فى محل النصب على الاعمال لان ان المخففة سمع فيها الاعمال والاهمال
قال تعالى وان كلا لما يوفينهم فى قراءة من قرأ بالنصب وقال فى موضع آخر وان كل لما جميع الا ان المشهور
الاهمال **قوله** وعبد على ذلك **قوله** اى على قسوة قلوبهم من بعد ما رآوا الآيات والمعنى انه تعالى حافظ لاعمالهم
ومجازيمهم على حسبها فى الدنيا والآخرة وما فى قوله تعالى ما تعلمون اما موصولة والعاث محذوف اى تعلمونه
او مصدرية فلا تحتاج الى العاثر اى عن عملكم **قوله** قرأ ابن كثير ونافع وبعقوب وخلف عن حجة وابوبكر عن
عاصم بالياء ضمنا الى ما بعده **قوله** وهو قوله ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم ومن قرأ ببناء الخطاب حمله على ما قبله
من الخطاب فى قوله واذ قلتم نفسا الى قوله ثم قست قلوبكم واعلم ان اسناد القراءة بياء الغيبة فى هذه الآية
الى غير ابن كثير مخالف لرواية سائر الكتب قال الامام النسفى فى التيسير قرأ ابن كثير يعملون بالياء على الغيبة
رجوعا اليها من المخاطبة كما فى قوله حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم وقرأ الباقون ببناء على المخاطبة كما فى اول
الآية وقال الامام محبى السنة فى معالم التنزيل قرأ ابن كثير يعملون بالياء وقرأ الآخرون ببناء ووافقهما الامام
ابو الليث فى تفسيره وفى التيسير من علم القراءات قرأ ابن كثير عما يعملون الذى بعده اقتطمعون بالياء والباقون ببناء
وقرأ الحرميان وابوبكر عما يعملون الذى بعده اولئك بالياء والباقون ببناء وقال الشيخ الشاطبى

وبالغيبة عما يعملون هنادنا * وغيبة فى الثانى الى صفوه دلا *

فان الدال فى دناو دلا رمز لابن كثير وهمزة الى رمز لنافع وصاد صفوه رمز لابي بكر وقوله عما يعملون مبتدأ وهنا
صفته اى لفظ يعملون الذى وقع بعده اقتطمعون بياء الغيبة والذى وقع قبل قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحياة
الدنيا بالآخرة بياء الغيبة ايضا فتعين ان قراءة الباقين ببناء الخطاب فى الموضوعين وان القراءة بياء الغيبة فى الاول
ليست الا لابن كثير فلا وجه لعطف المصنف رحمه الله نافعاً ومن ذكر بعده على ابن كثير لكونه مخالفا لما روى عن
الجمهور **قوله** الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين **قوله** فانهم لما سمعوا الآيات الواردة فى حق بنى
اسرائيل من تعديد ما نعم الله تعالى به عليهم كأنبجائهم من آل فرعون بعد ما كانوا مقهورين فى ايديهم وتمكينهم
فى ارض مصر والارض المقدسة التى كتبها الله لهم ميراثا من ابيهم ابراهيم عليه السلام وهى ارض دمشق والاردن
فلسطين وخلق البحر لهم واهلاك عدوهم الى غير ذلك وعددها عليهم استمالة لقلوبهم وجلالهم على اداء شكرها بالآيتين

والتفجر التفتح بسعة وكثرة والخشبية مجاز
عن الانقياد وقرئ ان على انها المخففة
من الثقيلة وتلزمها اللام الفارقة بينها وبين
ان النافية ويهبط بالضم (وما الله بغافل
عما تعملون) وعبد على ذلك قرأ ابن كثير
ونافع وبعقوب وخلف وابوبكر بالياء ضمنا
الى ما بعده والباقون ببناء (اقتطمعون)
الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم
والمؤمنين

والطاعة طمعو ان يؤثر ذلك في قلوبهم فيؤمنوا فقال تعالى مخاطبا لهم **أفتطمعون ذلك منهم مبالغة في انكار الطمع**
 لكونه كالمستحيل منهم في العادة بايراد الفاء بعد الهزة اي أبعد ما نشاهدون منهم ما يوجب اليأس من ايمانهم من
 قسوة القلب فطمعون في ايمانهم والفاء في قوله فطمعون فصيح نصح عن محذوف تقديره أنغفلون عن كون
 قلوبهم قاسية كالحجارة أو أشد قسوة فطمعون ان يؤمنوا لكم **قوله ان يصدقكم او يؤمنوا لاجل دعوتكم** فسر
 الايمان أو لا بمعناه اللغوي وهو التصديق فتكون اللام في قوله لكم صلة اي زائدة لتقوية العمل كما في قوله تعالى
 وما أنت بمؤمن لناي بمصدقنا فزيت اللام لتقوية عمل اسم الفاعل وتعديته الى المفعول قبل عليه اللام المزيده
 لتقوية العمل لا توجد في الفعل لاصالته في العمل فلا يحتاج الى ما يقويه لكونه قويا في نفسه بخلاف اسم الفاعل
 في نحو قوله تعالى وما أنت بمؤمن لنافانه انما يعمل بمشابهة الفعل فيحسن تقويته بحرف الجر واعدم احتياج الفعل
 الى ما يقويه عمله حل قوله تعالى فآمن له لوط على معنى انه احدث الايمان لاجل دعوة ابراهيم عليه السلام اياه الى
 الايمان استجابة لدعوته وجعل الايمان مستعملا في معناه الشرعي وهو التصديق بجميع ما علم بالضرورة انه من
 الدين المرضي المعبر عند الله تعالى والايمان بهذا المعنى لا يحتاج الى ذكر متعلق لان كل واحد من معنى التصديق
 وخصوص متعلقه مأخوذ في مفهومه فلا يكون حرف الجر المذكور بعده صلة دالة للتعدية فلذلك جعلت اللام
 في قوله تعالى فآمن له لوط للتعليل لا للتعدية وتقويتها وكذا اللام في قوله تعالى ان يؤمنوا لكم على تقدير ان يفسر
 الايمان بمعناه الشرعي كما اشار المصنف اليه بقوله او يؤمنوا لاجل دعوتكم فجعل اللام للتعليل وقدّر مضافا بينها
 وبين ضمير الجمع وفي بعض النسخ ان يحدثوا التصديق لكم والمقصود واحد غير انه اعتبر الحدوث في مفهوم يؤمنوا
 لدلالة الفعل على التجدد والحدوث **قوله يعني اليهود** بيان لضمير يؤمنوا وتبيينه على انه الجنس اليهود ليصح
 جعله فريقين والظاهر ان المصنف حل تعريف اليهود في قوله يعني اليهود على تعريف العهد الخارجي والمعهودهم
 الذين كانوا في عصر رسول الله عليه الصلاة والسلام لانهم هم الذين يصح ان يطمع في ايمانهم لان من انقض منهم
 لا يتصور منهم الايمان فضلا عن ان يطمع ذلك منهم وجعلهم فريقين اسلاف اي احبار متقدمون على غيرهم بحسب
 العلم والفضل وهم رؤساء اليهود من المعاصرين وسفلة جهلة لا يعرفون الكتابة والقرآنة فاذا كان المراد من الفريق
 الذين يسمون كلام الله تعالى ثم يحرفونه من كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان المراد من سماعهم اياه
 السماع ممن يتلوه كما يسمع كل احد منا القراءن ممن يقرأه ومن التحريف تغيير نفس الكلام او تغيير تأويله كما غيروا
 صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم من كونه ابيض ربة اي مربوع الخلق لا طويلا ولا قصيرا الى قولهم اسمر
 طويل وحرفوا آية الرجم ايضا فان حكم زني المحصن في التوراة كان الرجم فحرفوه الى تسخيم الوجد وشديده ونحو
 ذلك مما يوجب هدم العرض وقبل المراد من الفريق المذكور من كان في زمن موسى عليه السلام لانه تعالى وصفهم
 بانهم يسمعون كلام الله تعالى والذين سمعوا كلامه تعالى هم اهل الميقات وهم السبعون الذين اختارهم موسى عليه
 السلام لأن يذهبوا معه الى الميقات فسمعوا كلام الله تعالى وامره ونهيه بلا واسطة كما سمعه موسى عليه السلام
 والمراد من تحريفهم كلامه تعالى زيادة شيء فيه من عند انفسهم وادعاء انهم سمعوا ذلك منه تعالى افتراء عليه تعالى
 او كتمان شيء مما هو فيه فان روى ان السبعين المختارين لما رجوا الى قريتهم ادى الصادقون منهم ما سمعوه منه تعالى
 كما سمعوا وقالت طائفة منهم سمعنا الله تعالى في آخر كلامه يقول ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان
 شئتم فلا تفعلوا ولا بأس ولا يخفى ان فيما افتروا به شاهدا على فساده حيث علقوا الامر بالفعل بالاستطاعة والنهي
 عنه بالمشيئة وهما لا يتقابلان لان استطاعة الفعل يمكن ان تجتمع مع مشيئة الترتك قال الامام القرطبي من قال ان
 السبعين المختارين سمعوا ما سمعه موسى عليه السلام كما سمع هو فقد اخطأ واذهب فضيلة موسى عليه السلام
 واختصاصه بالتكليم فانهم لم يسمعوا كلام الله تعالى الاعلى لسان موسى عليه السلام فان سمع التوراة ممن قرأها
 يصح ان يقال انه سمع كلام الله تعالى وان سمعه بواسطة سماعه من الغير **قوله وقيل هؤلاء من السبعين** عطف
 من حيث المعنى على قوله طائفة من اسلافهم كأنه قيل الفريق الذين يسمعون كلام الله تعالى اسلافهم المتقدمون
 بالشرف وقيل اسلافهم المتقدمون بان زمان على المعاصرين الذين ينهى ان يطمع في ايمانهم جعل هؤلاء الاسلاف فريقا
 من لا يطمع في ايمانهم بناء على اتحادهما بالجنس **قوله فلهم سابقة في ذلك** يعني ان احبار هؤلاء ومقدميهم كانوا
 على هذه الحالة فاظنكم بسفلتكم وجهلتهم والمقصود من بيان المعنى الاشارة الى جواب ما يقال كيف ينز من اقدام

(ان يؤمنوا لكم) ان يصدقكم او يؤمنوا
 لاجل دعوتكم يعني اليهود (وقد كان
 فريق منهم) طائفة من اسلافهم (يسمعون
 كلام الله) يعني التوراة (ثم يحرفونه)
 كنعنت محمد صلى الله عليه وسلم وآية الرجم
 او تأويله فيفسرونه بما يشتهون وقيل
 هؤلاء من السبعين المختارين سمعوا كلام الله
 حين كلم موسى بالطور ثم قالوا سمعنا الله
 يقول في آخره ان استطعتم ان تفعلوا هذه
 الاشياء فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا (من بعد
 ما عقلوه) اي فهموه بفعلهم ولم يبق لهم
 فيه ريب (وهم يعلمون) انهم مفترون
 مبطلون ومعنى الآية ان احبار هؤلاء
 ومقدميهم كانوا على هذه الحالة فاشك
 بسفلتكم وجهالتهم وانهم ان كفروا وحرفوا
 فلهم سابقة في ذلك

البعض على التحريف حصول اليأس من ايمان الباقين فان عناد البعض لا ينافي اقرار الباقين * وتقرير الجواب
 ان المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما يأخذون دينهم ويتعلمون من قوم هم متعمدون التحريف عنسادا فاولئك
 انما يعلمونهم ما حترفوه وغيره ومقلدوهم لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون الى قول اهل الحق **قوله** تعالى واذلقوا
 الذين آمنوا **قوله** هذه الجملة الشرطية يحتمل ان تكون مستأنفة كاشفة عن احوال اليهود والمنافقين وقبائح اقوالهم
 واحوالهم وان تكون في محل النصب على الحالية معطوفة على الجملة الحالية قبلها وهي قوله تعالى وقد كان فريق
 منهم والتقدير كيف تطعمون في ايمانهم وحالهم انهم انما يقلدون من تعمد تحريف كلام الله تعالى وانهم يقولون
 للمؤمنين ما ليس في قلوبهم **قوله** بمعنى مناقبتهم يريد ان ضمير لقوا وقلوا والمنافق اليهود فانهم كانوا اذارا أو المؤمنين
 قالوا آنا بحقية دينكم وصدق نبكم فانا نجد في كتابنا بنعته وصفته ثم اذارجع هؤلاء المناقون الى رؤسائهم
 الذين لم ينافقوا المؤمنين قال لهم الرؤساء اتحدثونهم بما قبحه الله عليكم وبينه لكم من نعتة وصفته ليحاجوكم به اى
 ليحجوا عليكم بما بينه الله لكم فسر المفاعلة بالافعال تنبها على ان الرؤساء المتتردين لم يقصدوا بقولهم هذا المشاركة
 في الاحتجاج بان يحتج كل واحد من فريقى منافقى اليهود والمؤمنين الخالص على صاحبه بل المقصود احتجاج المؤمنين
 عليهم بان يقولوا لهم قد اعترقتم بحقية التوراة وبشهادتها على صدق محمد عليه الصلاة والسلام في دعوى الرسالة
 فلم لا تطيعونه قال الكسائي قوله تعالى بما قبح الله عليكم اى بما بين لكم من صفة النبي عليه الصلاة والسلام المبشربة
 ونعته **قوله** او الذين ناقوا الاعقابهم اى ويجوز ان يكون ضمير قالوا البعض الذين ناقوا المؤمنين بان قالوا لهم
 آنا بنبيكم لما وجدناه في كتابنا بنعته وصفته وهم رؤساء اليهود ويقولون ذلك لاتباعهم الذين لم ينافقوا المؤمنين
 قصد الاظهار للتصلب في اليهودية تفاقم اليهود كنفاقهم مع المؤمنين والحاصل ان قوله اتحدثونهم بما قبح الله عليكم
 اما قول من ينافق من اليهود للمنافقين منهم او قول المنافقين لمن لم ينافق منهم وفي الوجه الاول يكون اتحدثونهم
 بمعنى الحال ويكون الاستفهام للتقريع والعتاب على ما صدر من المنافقين من التحديث بمعنى ما كان ينبغي ان يقع
 ذلك كيلا يحتج عليكم المؤمنون بقولكم هذا وفي الوجه الثانى يكون للاستقبال ويكون الاستفهام لانكار ان
 يصدر عن الاعقاب فيما يستقبل من الزمان التحدث المذكور ونهيتهم عن ابداء ما وجدوه في كتابهم فيناقون كل واحد من
 فريقى من لم ينافق من اليهود والمؤمنين **قوله** بما انزل ربكم تفسير للضمير الذى في بدا راجع الى قوله ما قبح الله
 عليكم وقد فسره اولابما بين الله لكم في التوراة وفسره ههنا بما انزل ربكم وفي كتابه تفسير لقوله عند الله **قوله**
 جعلوا محاجتهم اى جعل من لا منافق فى اليهود احتجاج المؤمنين عليهم بكتاب الله تعالى وحكمه بان يقولوا لهم انكم
 قد اعترقتم بحقية التوراة وبصدق رسول الله عليه السلام في دعوى الرسالة فلم لا تطيعونه محاجة عند الله حيث
 قالوا ليحاجوكم به عند ربكم و ارادوا غلبة المسلمين عليهم بكون احتجاجهم بكتاب الله تعالى وحكمه بناء على انه لا فرق
 بين ان يقال الامر كذا فى كتاب الله تعالى وان يقال الامر كذا عند الله تعالى فعلى هذا يكون قوله عند ربكم حالا
 من الضمير المحرور فى به العائد الى ما فتح الله عليكم والمعنى ليحجوا بما فتح الله عليكم كما شاعند ربكم اى فى كتابه وحكمه
 ويرد عليه ان المناسب على هذا المعنى ان يقال جعلوا محاجتهم بالمنزل محاجة بما عند الله لا محاجة عنده لان اتحاد
 الاحتجاج بالمنزل والاحتجاج بما عند الله لا يستلزم ان يكون الاحتجاج بالمنزل احتجاجا عند الله ضرورة ان كون
 الاحتجاج بالمنزل من عند الله تعالى مغايرا لكون الاحتجاج عنده **قوله** وقيل عند ذكر ربكم بتقدير المصدر
 المضاف الى مفعوله اى عند ان يذكر ربكم به قال كذا وكذا **قوله** او بما عند ربكم بتقدير الموصول مع صدر
 صلته اى بالذى ثبت عند ربكم فيكون الموصول مع صلته بدلا من به باعادة الجاز **قوله** او بين يدي رسول ربكم
 بتقدير لفظ الرسول يعنى انكم تحدثون اصحاب محمد عليه السلام ان فى كتابكم ان محمدا عليه الصلاة والسلام
 سيعشوا ان نعوته واوصافه كذا وكذا ثم لا تبعونه ولا تدخلون فى دينه فيحججون عليكم بذلك الاقرار والاعتراف
 ويغلبون عليكم فى الحجة بحيث تجزون عن الجواب لكون احتجاجهم باعترافكم بحقية التوراة واحتجاجهم هذا
 وغلبتهم عليكم عند من تزعمون انه رسول ربكم **قوله** وقيل عند ربكم فى القيامة اى يوم تعرض الخلائق
 على الخلاق العليم بان يجمعوا فى موقف الحساب ويحاسبوا على التقير والقطمير وكون المحاجة عند ربهم بالعندية
 المكائبة مستحيل وكونها عنده بمعنى كونها حاضرة فى علمه سواء وقعت المحاجة فى الدنيا او يوم القيامة الا ان
 رؤساء اليهود حذروا مناقبتهم من احتجاج المسلمين عليهم يوم القيامة لعلمهم ان ظهور فضيحتهم فى الآخرة

(واذ لقوا الذين امنوا) يعنى مناقبتهم
 (قالوا آنا) بانكم على الحق وان رسولكم
 والمبشربة فى التوراة (واذ اخلا بعضهم
 الى بعض قالوا) اى الذين لم ينافقوا منهم
 ما بين على من ناقى (اتحدثونهم بما قبح
 الله عليكم) بما بين لكم فى التوراة من نعت
 محمد صلى الله عليه وسلم او الذين ناقوا
 الاعقابهم اظهارا للتصلب فى اليهودية
 منعالمهم عن ابداء ما وجدوا فى كتابهم
 يناقون الفريقين فالاستفهام على الاول
 تقريع وعلى الثانى انكار ونهى (ليحاجوكم به
 عند ربكم) ليحجوا عليكم بما انزل ربكم
 فى كتابه جعلوا محاجتهم بكتاب الله وحكمه
 محاجة عنده كما يقال عند الله كذا ويراد به
 ما فى كتابه وحكمه وقيل عند ذكر ربكم
 بما عند ربكم او بين يدي رسول ربكم
 قيل عند ربكم فى القيامة

يكون في موقف الحساب على رؤس الخلائق فيكون اقتضاحهم بالمحجوبة وظهور الكذب يوم القيامة اشد واكمل من الاحتجاج عليهم في الدنيا فلذلك حذرهم الرؤساء من احتجاج المسلمين عليهم يوم القيامة فكنوا بقولهم عند ربكم عن يوم القيامة لا اختصاص الملك يومئذ بالله تعالى ﴿ قوله وفيه نظر اذا اخفاء لا يدفعها ﴾ اي في جعل قولهم ليحاوكم به يوم القيامة نظر لان تفرغ الرؤساء مناقبهم على ابتدائهم ما وجدوه في التوراة وجلهم اياهم على اخفائه انا هو حذرا من احتجاج المؤمنين عليهم وكونهم مغلوبين في الجملة مبهوتين في الجواب اما في الدنيا او يوم القيامة لكن الرؤساء يعلمون انهم محجوجون بلوم المسلمين سواء حدثوا بذلك او لم يحدثوا وان اخفاه لا يدفع محاجة المسلمين عليهم فلا يريدون بقولهم ليحاوكم عند ربكم ليحاوكم يوم القيامة بل المقصود تحذيرهم من احتجاج المسلمين عليهم في الدنيا لان الكتم والاخفاء ينفعان فيها فلا يظهر فيها مكنونات الضمائر الا باظهارها والتحدث بها يعني هؤلاء المناققين الذين ناقوا المؤمنين بان قالوا لهم ما ليس في قلوبهم واللائمين وهم الرؤساء الذين لاموا المناققين بقولهم اتحدثونهم بما قبح الله عليكم الآية او كليهما فعلى هذه الاحتمالات الثلاثة يكون التفرغ المذكور بقوله او لا يعلمون مرتباً بالآية الثانية وهي قوله تعالى واذا اتوا الذين آمنوا قالوا آمننا الى آخر الآية وعرفوا الله تعالى ويعرفون انه يعلم السر والعلانية فخوفهم الله تعالى بذلك فان من لا يخفي عليه شيء من احوال عبده اذا قال لهم بطريق التعنيف والتغليظ ألا تعلمون اني مطلع على جميع احوالكم كان ذلك كناية عن انتقامهم منهم ﴿ قوله ومنهم اميون ﴾ قيل معطوف على الجملة الحالية قبله وهو قوله وقد كان فريق منهم اي وكيف تطعمون في ايمانهم وهم فرقان في كل واحدة منهما ما يمنع عن قبول الايمان الفرقة الاولى علمائهم ورؤساؤهم الذين كانوا يعرفون الحق ولا يقبلونه عنادا واستكبارا والفرقة الثانية جهلهم الاميون الذين شأنهم التقليد بالفرقة الاولى ولا وجه لطمع الايمان من كل واحدة منهما ﴿ قوله جهلة لا يعرفون الكتابة فيطالعوا التوراة ﴾ اشارة الى ان قوله تعالى لا يعلمون الكتاب في محل الرفع على انه صفة لقوله اميون غير عالين وان الكتاب اما مصدر كالمصداق اريد به المعنى المصدرى وهو الكتابة او عبر به عن المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب او بعد ان يكتب على طريق تسمية المفعول بالمصدر ومن لا يعرف الكتابة ولا يقرأ المكتوب يعنى اميا وينسب الى امه اما لكونه مثل امه في عدم معرفة الكتابة والقراءة لا مثل ابيه الذي من شأنه الاشتغال بها واما لكونه باقيا على حاله التي ولدته امه عليها لم يتغير عنها ولم يكتب معرفة الكتابة والقراءة وقيل هو منسوب الى الامة لبقائه على ما عليه جملة الامة لاسيما امم العرب في العراء عن فضيلتي الكتابة والقراءة ﴿ قوله استثناء منقطع ﴾ لان الاماني باي معنى كان ليست من جنس الكتاب ولا مندرجة تحت مدلوله فكان الاستثناء منقطعاً واداته بمعنى لكن ﴿ قوله من منى اذا قدر ﴾ يقال منى له كذا اذا قدر قال الشاعر

ولا تقولن لشيء سوف افعله * حتى تلاقى ما عني لك الماني *

اي ما يقدر لك المقدر ﴿ قوله ولذلك يطلق على الكذب وعلى ما يتنى وما يقرأ ﴾ اي ولاجل ان الامنية في الاصل ما يقدره الانسان في نفسه بطلق تارة على الكذب اذا الكاذب يقدر ما يفتره ثم شكلم به وتارة على ما يتنى لان المتنى يقدر في نفسه ما يتناه وتارة بطلق على ما يقرأ لان القارى يقدر ترتيب اجزاء الكلام ويقول في نفسه ان كلمة كذا بعد كذا قال الفراء الاماني الاحاديث المفتعلة كما انه يقول الله تعالى لا يعلمون الكتاب ولكن احاديث مفتعلة ليست من كتاب الله تعالى يسمونها من كبرائهم وهي كلها اكاذيب مثل قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هوذا او نصارى وقولهم نحن ابناء الله واحباؤه قال اعرابي لمن حدث بشيء أهذا شيء او يتنه او تمنيته اي اختلقته ويقال فلان يتنى الاحاديث اي يفترها وهو مقلوب من المين وهو الكذب وتطلق الامنية على ما يقرأ يقال تمنيت الكتاب اي قرأته قال تعالى وما ارسلنا قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امينته اي الا اذا قرأ القى الشيطان في قرأته وقال حسان بن ثابت رضى الله عنه في وصف عثمان رضى الله عنه حين جرى عليه ماجرى

* تمنى كتاب الله اول ليله * تمنى داود الزبور على رسل *

اي على تودة وسكون وذكر بعضهم ان تمام البيت اي مصراعه الاخير واخره لاقى جام المقادر اي موت التقدير

وفيه نظر اذا اخفاء لا يدفعها (أفلا تعلمون) اما من تمام كلام اللائمين وتقديره أفلا تعلمون انهم يحاجونكم به فيحجونكم او خطاب من الله تعالى للمؤمنين متصل بقوله أفنطمعون والمعنى أفلا تعلمون حالهم وان لا تطمع لكم في ايمانهم (او لا يعلمون) يعني هؤلاء المناققين او اللائمين او كليهما او اياهم والمحرفين (ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون) ومن جعلتها اسرارهم الكفر واعلانهم الايمان واخفاء ما قبح الله عليهم واظهار غيره وتحريف الكلم عن مواضعه ومعانيه (ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب) جهلة لا يعرفون الكتابة فيطالعوا التوراة ويتحققوا ما فيها من التوراة (الاماني) استثناء منقطع والاماني جمع امنية وهي في الاصل ما يقدره الانسان في نفسه من منى اذا قدر ولذلك يطلق على الكذب وعلى ما يتنى وما يقرأ والمعنى ولكن يعتقدون اكاذيب اخذوها تقليدا من المحرفين او مواعيد فارغة سمعوا منها من ان الجنة لا يدخلها الا من كان هوذا وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة وقيل الا ما يقرأون قراءة عاربة عن معرفة المعنى وتدبره من قوله

تمنى كتاب الله اول ليله * تمنى داود الزبور على رسل * وهو لا يناسب وصفهم بانهم اميون

وفي الحواشي السعدية قوله ليله ينبغي ان يكون باضافة ليل الى هاء الضمير لانه الوحدة كما في بعض النسخ يعرف ذلك
 بالتأمل ويؤيده ان ابن الانباري روى المصراع الاخير هكذا واخره لاقى حاتم المقادر حيث لم يرو و آخرها بتأنيث
 الضمير ولو كان اول ليلة بناء الوحدة لكان ينبغي ان يقال و آخرها والمقادير كان اصله المقادير وقوله والمعنى ولكن
 يعتقدون ا كاذيب الظاهر ان الكلام من قبيل الف والنشر المرتب ذكر او لان لفظ الامنية يطلق على ثلاثة معان
 ثم ذكر ان المراد به ههنا اما المعنى الاول او الثاني فقوله او مواعيد فارغة ناظر الى قوله وعلى ما ينبغي فان المواعيد
 التي سمعوها من رؤسائهم امور رغبوا فيها وتمنوها على الله تعالى ثم نقل بقوله وقيل ما كان مبنيا على الاطلاق الثالث
 وضعفه لعدم كونه مناسباً بالوصف بانهم اميون فان الامي وهو من لا يعرف الكتابة ولا يقدر على ان يقرأ من الكتاب
 كيف يناسب ان يسند اليه القراءة **قوله** ما هم الا قوم يظنون لا علم لهم **قوله** اشارة الى ان كلمة ان نافية بمعنى ما كما في
 قوله تعالى ان الكافرون الا في غرور اي ما الكافرون والى ان المقصود من حصر حالهم في الظن تأكيدي في العلم عنهم
 ويقرب منه قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وصف الله تعالى المحرفين بانهم يعلمون ما هو المنزل حقيقة وانهم
 مفترون مبطلون في تحريفهم تحقيقاً لعنادهم المانع من قبوله واتباعه ووصف الاميين بالجهالة السفلة بانهم لا يعلمون
 نفس ما نزل عليهم من الكتاب وما فيه من الهدى والبيان وان شأنهم ليس الا ان يرو او يعتقدوا ما سمعوه من رؤسائهم
 المعاندين بناء على حسن الظن بهم تحقيقاً لتناديهم في التقاعد عن طلب الحق وتحصيل اليقين فظهر بهذا التقرير
 ان قوله تعالى وقد كان فريق منهم مع ما عطف عليه وهو قوله ومنهم اميون الخ حال مقررة لجهة الاشكال اي لوجه
 الانكار على طمع ايمان اليهود من حيث انه تعالى قسمهم الى فرقتين العلماء المعاندين والاميون المقلدون وان كل
 واحدة منهما لا ترعوى عن ضلالها القديم فطمع الايمان منهم مستبعد كل البعد ولما كان الظن في المشهور
 عبارة عن الحكم بالطرف الراجح من طرفي النسبة فلا يكون لصاحبه جزم بشئ من طرفيها البتة وورد ان يقال ان الاميين
 الذين ذمهم الله تعالى بنفي العلم عنهم بان قال في حقهم ليس لهم الا الظن المحض لاشك ان بعضهم مقلدون لمن حسن
 ظنهم فيهم وبعضهم زائفون عن الحق معتقدون اعتقاداً غير مطابق للواقع اتباعاً لاشبهة وكل واحد منهما معتقد
 جازم فكيف يصح ان يقال في حقه ليس له الا الظن فاجاب عنه بقوله وقد يطلق الظن الخ **قوله** بازاء العلم **قوله**
 في موضع النصب على انه حال من الظن والعلم هو الحكم الجازم الثابت المطابق للواقع لا يتناهى على الدليل القاطع
 وما ليس كذلك من الحكم قد يطلق عليه الظن كما يطلق على الحكم الغير الجازم **قوله** اي تحسر وهلك **قوله**
 يعني ان الويل كلمة تحسر وتوجع بقولها المكروب ومن اصابته مصيبة نحو وويل لي وويل لنا واذ قاله المتكلم
 في حق غيره نحو وويله وويلك وويل لك يريد به الدعاء عليه بان يصيبه ما يتوجع منه ويحسر على قوائمه ولذلك جاز
 الابتداء به نكرة فان الدعاء بما يسوغ ذلك سواء كان دعاءه نحو سلام عليك او دعاء عليه كهذه الآية والجار الواقع
 بعده خبر المبتدأ متعلق بمحذوف ولك ان تنصب ويلا وتقول ويلا يزيد على اضممار الفعل والتقدير ائزم الله ويلا
 زيد واللام الواقعة بعد المنصوب للتبيين كلام هيت لك **قوله** ومن قال انه واد او جبل في جهنم **قوله**
 لما ذكر ان الويل كلمة موضوعة لاظهار التحسر والتوجع ورد عليه ان يقال كيف يصح هذا التفسير وقد صح انه
 اسم عين من الاعيان الجهنمية فاجاب عنه المصنف بان من قال الويل واد او جبل في جهنم فعنى كلامه ان فيها
 موضعا يتبوأ فيه من جعل له الويل وجعل على ان يقول ويلي او وويل لي او وويلي او وويلتنا ولعله سمى ذلك الموضع
 وبلا تسمية للمحل بوصف من حل فيه مجازاً مرسل روى ابو سعيد الخدري رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه
 وسلم انه قال * ويل واد في جهنم بهوى فيه الكفار اربعين خريفاً قبل ان يبلغ قعره * وقال عطاء بن يسار الويل واد
 في جهنم لو ارسلت فيه الجبال لذابت من حره **قوله** يعني المحرف **قوله** والمعنى فويل للذين يكتبون التوراة
 محرّفاً مغيراً فان علماء اليهود كانوا يحسون صفة رسول الله عليه الصلاة والسلام من التوراة ويكتبون مكانها
 ما يخالف نعته وصفته ليظن سفلة اليهود وجهلهم ان التوراة هكذا نزلت من عند الله تعالى وانه عليه الصلاة
 والسلام كاذب في دعوى الرسالة حتى لا تذهب رياستهم وتقطع ما كانهم التي يأخذونها من اتباعهم فانه
 عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة خاف احبار اليهود من زوال رياستهم وما كانهم فاحتالوا في تعويق اليهود
 عن الايمان به فعمدوا الى صفاته التي وصفه الله تعالى بها في التوراة منها انه عليه الصلاة والسلام حسن الوجه
 اكمل العين ربعة القامة اي لا طويل ولا قصير فغيروها وكتبوا مكانها طويل القامة ارزق العين سبط الشعر

(وانهم الا يظنون) ما هم الا قوم يظنون
 لا علم لهم وقد يطلق الظن بازاء العلم على كل
 رأي واعتقاد من غير قاطع وان جزم به
 صاحبه كاعتقاد المقلد والزائف من الحق
 لشبهة (فويل) اي تحسر وهلك ومن قال
 انه واد او جبل في جهنم فغناه ان فيها موضعا
 يتبوأ فيه من جعل له الويل ولعله سماه بذلك
 مجازاً وهو في الاصل مصدر لافعل له
 وانما ساغ الابتداء به نكرة لانه دعاء
 للذين يكتبون الكتاب) يعني المحرف
 ولعله اراد به ما كتبوه من التأيلات الزائفة

فاذا سألهم سفلتهم عن صفته عليه الصلاة والسلام قرأوا عليهم ما كتبوه فاذا سمعته السفلة و وجدوه مخالفا لجليته
 وصفته عليه الصلاة والسلام كذبوه وابوا عن اتباعه وكذلك كانوا يحرفونها عن معانيها وتأويلاتها ويؤولونها
 بالتأويلات الزائفة **قوله** بأيديهم تأكيد **قوله** حيث يقرر ما يتضمنه قوله يكتبون من اسناد الكتابة اليهم ونظيره
 قوله تعالى يقولون بافواههم ووجه آخر للتأكيد انه ذكر بأيديهم دفعا لتوهم التجوز في الاسناد فانه لو اقتصر
 على قوله يكتبون الكتاب لتوهم انه من قبيل اسناد الفعل الى السبب الامر فلما قيل بأيديهم اندفع ذلك التوهم
قوله كي يحصلوا به غرضا من اغراض الدنيا **قوله** اشارة الى ان اللام في قوله ليستروا به ثنائيا بمعنى كي
 اي انها للتعليل مثل كي وضمير به راجع الى ما دل عليه قوله يكتبون ويقولون واللام متعلقة بقولون اي يقولون
 ذلك لاجل ان يحصلوا بذلك القول غرضا يسيرا من المآكل والهدايا التي كانوا يصيرونها من رؤسائهم واتباعهم
 الجهال **قوله** يعني المحرف مع قوله ريد الرشي **قوله** اشارة الى ان ما في قوله مما كتبت ايديهم ومما يكتبون
 موصولة اسمية والعائد محذوف حيث فسر بالمكتوب المحرف وبالمكسوب على طريق الارتشاء والمراد من الرشي
 ما يأخذونه من اغنيائهم على تحريفهم التوراة بتغيير نعوت رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتبتم بعض احكام الله
 تعالى كاية الرجم وفي الحواشي السعدية قوله من الرشي اشعار بان ما في قوله مما يكتبون موصولة وكذا في قوله
 مما كتبت لكن الانسب كونها مصدرية لفظا ومعنى هذا كلامه اما لفضا فلانه لا يحتاج حينئذ الى حذف العائد
 واضماره واما معنى فلان العبدان **قوله** بحق الويل والعقاب لاجل فعله وكسبه وهو الكسب ههنا لاجل
 ذات المكتوب والمكسوب ومن في الموضعين للتعليل بمعنى لاجل كما في قوله تعالى مما خطاياهم افرقوا ذكر الله من
 قبائحهم ثلاثة امور كتبهم ما كتبوه وقولهم له هذا من عند الله واخذهم المال بمقابلة ذلك الفعل فان كل واحد
 من هذه الامور ذنب عظيم يستحق من ارتكبه عقوبة عظيمة فلذلك ذكر الله تعالى لهم ثلاثة ويلات كل ويل بمقابلة
 ذنب ولو ذكره مرة واحدة لربما يتوهم ان الوعيد المذكور انما هو بمقابلة مجموع هذه الامور الثلاثة دون كل واحد
 منها فاذيل هذا التوهم بذكر الويل ثلاث مرات **قوله** تعالى وقالوا ان تمسنا النار الا اياما معدودة **قوله** من جملة
 قبائحهم فدل على انهم الايمان منهم فان الجزم بانه تعالى لا يعذبهم الا اياما قليلة لاسيما اليه بالعقل والابصار فلا يجوز
 الجزم بذلك فتبين به انه ما هو الا قوم يظنون لا يتبعون سوى الثن **قوله** ولذلك يقال ألمسه فلا اجده **قوله** اي
 ولا جل تحقق الفرق المذكور بينهما بحيث يكون التمس كالتلمس نلس قد يفك الثاني عن الاول كما يفك الشيء عن نفسه
قوله الا اياما **قوله** استثناء مفرغ واما منصوب على انه ظرف للفعل المذكور قبله والتقدير ان تمسنا النار ابد
 الا اياما قلائل فان المعدودة اذا اطلقت يراد بها القليلة قال الله تعالى دراهم معدودة كناية عن قلة الدراهم
قوله اربعين يوما **قوله** وهي مدة غيبة موسى عليه الصلاة والسلام عنهم حتى الاصمعي عن بعض اليهود انهم
 عبدوا العجل سبعة ايام **قوله** اتخذتم **قوله** الهزيمة فيه للاستفهام ومعناه الانكار والتفريع حذفت همزة الافعال
 استغناء عنها بجملة الاستفهام ونظيرها قوله تعالى افترى واصطفى البنات اي قل لهم يا محمد هل اتخذتم بما تقولون
 وتزعمون خبرا ووعدا عند الله اي في كتابه وحكمه فسر العهد بالخبر والوعدا اشارة الى ان المراد بالعهد ليس معناه الحقيقي
 وهو ما جرى بين اثنين من القول المقرر بالاحكام بالايمن والنذور ويقال له الموثق لان ذلك مما لا يتوهم وقوعه من الله
 تعالى بل المراد به المعنى المجازي والمناسب بهذا المقام اما الخبر او الوعد سمى خبره تعالى عهد الان خبره او كدم
 اليهود الموكدة الواقعة هنا بالقسم والنذر فالعهد من الله تعالى لا يكون الا بهذا الوجه والفرق بين الخبر والوعد
 ان الخبر هو الاعلام بانه تعالى لا يعذبهم الا في ايام معدودة والوعد قريب منه الا انه يختص بان يلتزم ان يفعل فيما
 يستقبل من الزمان ما يفرح به المخاطب من دفع المكروه عنه والاحسن اليه كالالتزام ان لا يعذب الا قليلا وان
 يفضل عليه بما يستر به وفعل الاتخاذ والاخذ سواه اسند الى ضمير الجمع نحو اتخذتم واتخذتم او الى ضمير المفرد
 نحو ان اتخذت آلهما غيري ولو شئت لتخذت عليه احرا يقرأ ابن كثير وحفص باظهار الذال والباقون بادغامها
 في انشاء **قوله** اي ان اتخذتم **قوله** اي ان كنتم اتخذتم اذ ليس المعنى على الاستقبال لان اخذ هذا الشرط المقدر مانس
 وهو اتخذتم في قوله قل اتخذتم ولما كان قوله فلن يخلف الله عهده جواب شرط فقد كانت الفاء التي فيه فاء فصحيحة
 وهي الفاء التي تدل على ان ما بعدها متعلق بمحذوف هو سبب لما بعده كما مرر ولجملة الشرطية معترضة بين
 المعطوف والمعطوف عليه والاصل اتخذتم عند الله عهدا ام تقولون عنى الله ما لا تعبدون **قوله** على سبيل

التقرير للعلم بوقوع احدهما **جواب** عما يقال ان كلمة ام ههنا لا يجوز ان تكون متصلة لانها لاحد الامرين اللذين يعلم المتكلم ثبوت احدهما لاعلى التعيين ويطلب تعيينه والمتكلم ههنا وهو النبي عليه الصلاة والسلام يعلم ان احدهما بعينه وهو اتخاذ العهد من الله تعالى منتف وان الآخر وهو القول على الله تعالى ما لا يعلمون ثابت فكيف تكون ام ههنا متصلة يسأل بها ههنا عن احدهما على التعيين * وتقرير الجواب ان الاستفهام ههنا ليس على حقيقته لعلم المستفهم بوقوع احد الامرين بعينه وهو الافتراء والقول على الله تعالى بغير علم بل هو للتقرير اى لجل الخطاب على ان يقربا احدهما على التعيين فان المتكلم يعلم ان الخطاب يقربا احدهما لاعلى التعيين فيسأله ليقربا احدهما على التعيين وان كانت منقطعة فالامر ظاهر لان المنقطعة بمعنى بل والههزة كقولك انها لا بل ام شاء والله تعالى استفهم او لا على سبيل الانكار حيث قال اتخذتم عند الله عهدا ثم اضرب عن هذا الانكار واستأنف استفهاما آخر بمعنى التقرير والتقريع **قوله** بلى اثبات لما نفوه **جواب** وهو ان تمسهم النار زمانا مديدا لان الاستثناء وهو التكلم بما بقى بعد الدنيا وما بقى بعد الايام القليلة هو الزمان المديد فكأنهم قالوا لن تمسنا النار زمانا مديدا ولوقيل لفلان على عشرة الا واحدا فكأنه قيل له على تسعة وانما قال ان كلمة بلى اثبات لما نفوه لانها موضوعة لا يجاب النفي اى لنقض النفي المتقدم سواء كان ذلك النفي مجردا عن الاستفهام نحو بلى في جواب من قال ما قام زيد اى بلى قد قام او كان مقرونا بالاستفهام فانها حينئذ تنقض النفي الذى بعد ذلك الاستفهام كقوله تعالى ألسنت بر بكم قالوا بلى اى بلى انت ربنا ولوقيل اليس زيد قائما فقلت بلى كان المعنى بلى انه قائم فهى مختصة بجواب النفي قال القرأ بلى يكون جوابا للكلام الذى فيه الجحد بخلاف نعم فانها مقررة اى مثبتة لما سبقها مطلقا سواء كان ماسبق عليها كلاما خبريا موجبا او منفيما فاذا قيل نعم في جواب من قال قام زيد كان المعنى نعم انه قام ولوقيل ذلك في جواب من قال ما قام زيد كان المعنى نعم انه ما قام او كلاما استفهاميا فانها تقرر ما بعد حرف الاستفهام مثبتا كان نحو نعم في جواب من قال اقام زيد اى نعم انه قام او منفيما نحو نعم في جواب من قال الم يقم زيد اى نعم لم يقم زيد * ومن ثم قال ابن عباس رضى الله عنهما لوقالوا في جواب السنت بر بكم نعم لكان كفرا لافادتها تقرير نفي الربوبية عنه تعالى جعل المصنف مساس النار لهم زمانا مديدا منفيما بقولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة مع ان مدلوله تخصيص المس بالزمان القليل لما تقرر من ان الاستثناء هو التكلم بما بقى بعد الدنيا وما بقى بعد الايام القليلة هو الزمان المديد فكأنهم قالوا لن تمسنا النار زمانا مديدا فقوله تعالى بلى اثبات لهذا النفي على وجه اعم من ان يكون هذا المس الواقع في الزمان المديد مؤبدا او لا كأنه قيل بلى تمسكم زمانا مديدا وكون المس مؤبدا لا يفهم من بلى لان مدلولها ليس الانقض النفي المتقدم والمنفي هو المس المديد لالمس المؤبد فقوله على وجه اعم متعلق بقوله اثبات لا بقوله لما نفوه وهورد لقول صاحب الكشاف بلى تمسكم ابدأوا اثبات نقيض مدعى الخصم كالبرهان القائم على بطلان مدعاه **قوله** فيجحة **جواب** بلى بلى ان السيئة عبارة عن الفعل القبيح ولا اعتبار القبح في مفهومها فوجب ان الحسنة في عامة ما جاءت في القرأ آن نحو من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة وقوله وبلونا هم بالحسنات والسيئات وقوله ولا تستوى الحسنة ولا السيئة واجمع اهل التفسير على ان المراد بالسيئة ههنا الشرك والفرق بينها وبين الخطيئة ان السيئة قد تقال فيما يقصد به الانسان لاجل نفسه والخطيئة اكثر ما تقال فيما لا يقصد لنفسه بل يقصد الى سببه المؤدى الى المحذور كمن يرمى صيدا فاصاب سهمه انسانا او شرب مسكرا فجنى على انسان في سكره وقوله في جانب السيئة انها قد تقال وفي جانب الخطيئة انها تغلب بلفظ قد وتغلب بشعر أن كل واحد منهما يستعمل في معنى الآخر فالفرق المذكور لا ينافى اطلاق الخطيئة على السيئة في قوله تعالى واحاطت به خطيئته فان المراد بها السيئة المتقدمة فان المعنى من كسب سيئة واحاطت به سيئته التى كسبها فان مطلق السيئة لا يوجب خلود من كسبها في النار بل الذى يؤدى الى خلود فاعلمها في النار هى السيئة المحيطة به والمراد باحاطة السيئة اياه عند اهل السنة شمول الخطيئة جميع جوانبه من لسانه وقلبه وجوارحه بحيث لا يصدر عن شئ منها سوى الخطيئة وكونها مستولية اى غالبية عليه بحيث لا يقدر على ان يتخلص منها بالتوبة لغلبة نفسه الامارة عليه فيموت مصرا عليها والعباد بالله تعالى وهذا لا يكون الا في الكافر فعلى هذا التوجيه لا تكون الآية حجة للمعتزلة والخوارج فيما عموه من تخليد اصحاب الكبار في النار فانهم قطعوا بخلود من لم يتب منهم في النار استدلالا بظاهر العمومات الواردة في القرأ آن والحديث منها هذه الآية وهو قوله تعالى من

(بلى) اثبات لما نفوه من مساس النار لهم زمانا مديدا ودر اطويل على وجه اعم ليكون كالبرهان على بطلان قولهم وتخص بـجواب النفي (من كسب سيئة) فيجحة والفرق بينها وبين الخطيئة انها قد تقال فيما يقصد بالذات والخطيئة تغلب فيما يقصد بالعرض لانها من الخطأ والكسب استجلاب النفع وتعليقه بالسيئة على طريقة قوله فبشرهم بعذاب اليم (واحاطت به خطيئته) اى استولت عليه وشملت جملة احواله حتى صار كالمحاط بها لا يخلو عنها شئ من جوانبه وهذا انما يصح في شأن الكافر لان غيره وان لم يكن له سوى تصديق قلبه وقرار لسانه فلم تحط الخطيئة به ولذلك فرها السلف بالكفر وتحقيق ذلك ان من اذنب ذنبا ولم يقلع عنه استجره الى معاودة مثله والانهاك فيه وارتكاب ما هو اكبر منه حتى تستولى عليه الذنوب وتأخذ بمجامع قلبه فيصير بطبعه مائلا الى المعاصى مستحسنا اياها معتقدا ان لالذة سواها مبعضا لمن يمنعه عنها مكذبا لمن ينصحه فيها كما قال الله تعالى ثم كان عاقبة الذين اساؤا السوء اى ان كذبوا بايات الله وقرأ نافع خطيئته وقرى خطيئته وخطيئته على القلب والادغام فيها

كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فان السيئة اسم للعمل السيء والخطيئة اسم للذنب وكلمة من في معرض الشرط تفيد العموم كما ثبت في اصول الفقه فكل من اتى بهما مؤمنا كان او كافرا يجب ان يكون من اهل العقاب المخلد على زعمهم ﴿ قوله دأثمون ﴾ - على تقدير ان يكون المراد بالخطيئة الكفر كما اختاره المصنف وقوله اولابثون لبثا طويلا على تقدير ان يكون المراد بها الكبيرة ويكون معنى احاطة الكبيرة به ان يموت مصترا عليها من غير توبة فانها تحيط به من اول عمره الى آخره وقدم ان الخلد والخلود في الاصل الثبات المديد دام ولم يدم والتعيين يستفاد من القرينة ﴿ قوله والآية ﴾ - اراد بها قوله هم فيها خالدون وبالآية التي قبلها قوله فاولئك اصحاب النار فان كونهم اصحاب النار بمعنى ملازمها لا يستلزم الخلود بمعنى الدوام فان من لبث فيها لبثا مديدا يصح ان يقال له انه من اصحاب النار ويحتمل ان يكون المراد بالآية التي قبلها قوله تعالى بلى فان صاحب الكشف فسر على وجه يدل على كون المس مؤبدا حيث قال بلى اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله لن تمسنا النار اى بلى تمسكم ابدا بدليل قوله هم فيها خالدون وفسره المصنف بقوله بلى اثبات لما نفوه من مساس النار لهم زمانا مديدا ودر اطويلا على وجه اعلم من ان يكون المس الواقع في الزمان المديد مؤبدا او لا كما نه قيل بلى تمسكم زمانا مديدا اعلم من ان يكون ذلك الزمان مؤبدا او لم يكن ﴿ قوله تعالى واذ اخذنا ﴾ اى واذكروا ما حدث وقت اخذنا ميثاقكم ومعنى اخذنا ميثاقهم انا كلفناهم هذه التكاليف الثمانية وامرناهم بها واكدنا الامر لقبولهم وافترؤا بزومها ووجوبها عليهم ﴿ قوله اخبار في معنى النهى ﴾ ذكر لقراءة لاتعبدون بالنون التي هي علامة الرفع وجوها ثلاثة الاول ما ذهب اليه القرآء من ان لاتعبدون معناه النهى الا انه جاء على لفظ الخبر لكونه ابلغ من صريح النهى من حيث ان صورة الخبر توهم ان المكلف وقع منه المسارعة الى الانتهاء عن النهى عنه فهو اى الناهى يخبر عن انتهائه ونظيره في القرآء ان لاتضار والدة بولدها على قراءة من رفع الفعل وفي الخبر لاتنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها وبعضد كونه بمعنى النهى قراءة لاتعبدوا على النهى فان الاصل توافق القرآء في المعنى وبعضده ايضا عطف قولوا على لاتعبدون فلولم يكن بمعنى النهى لزم اختلاف الجملتين خبرا وانشاء لفنا ومعنى وهو غير جائز بل لا بد من اتفاقهما لفظا ومعنى او معنى فقط وان اختلفا لفظا كما في هذه الآية على تقدير ان يكون الخبر بمعنى النهى وجاز عطف قوله وبالوالدين احسانا على لاتعبدون سواء قيل تقديره وتحسنون بالوالدين احسانا او قيل تقديره واحسنوا بالوالدين احسانا اما على الاول فلا اتفاق للجملتين خبرا لفظا وانشاء معنى واما على الثاني فلا اتفاقهما معنى فقط على طريق عطف قوله وقولوا عليه كذلك فيكون على ارادة القول اى على تقدير ان يكون لاتعبدون اخبارا بمعنى النهى لا بد من تقدير القول وجعله مقولا لقول مقدر ليحصل ارتباط هذه الجملة بما قبلها وتقدير الكلام واذكروا ما حدث وقت اخذنا ميثاقهم قائلين لاتعبدون الا الله او قلنا ذلك على ان يكون قلنا المقدر بدلا من قوله اخذنا والوجه الثاني لقراءة لاتعبدون بنون الرفع ان يكون لاتعبدون معمول الميثاق بواسطة حرف جر مقدر وحذف ان الناصبة والتقدير اخذنا ميثاقهم على ان لاتعبدوا او بان لاتعبدوا فلحذف حرف الجر لان حذفه مع ان وان شائع مطرد ثم حذف ان الناصبة فارفع الفعل بسبب حذفها لما تقرر من ان المضارع يرتفع عند تجرده عن الناصب والجازم كما في قوله

﴿ الا ابهذا اذ اجرى احضر الوغى ﴾ * وان اشهد اللذات هل انت مخلدى *

فان تقديره ان احضر يدل عليه عطف وان اشهد عليه والوغي الحرب والمعنى الا ايها الانسان الذى يلومنى على حضور الحرب وشهود اللذات ويمعنى عنها هل انت تجعلنى مخلدا في الدنيا ان كففت نفسى عنهما ﴿ قوله فيكون بدلا من الميثاق ﴾ اى اذا قرى ان لاتعبدوا واحتمل ان يكون ان مع الفعل بدلا من الميثاق كما نه قيل اخذنا ميثاق بنى اسرايل توحيدهم بناء على ان الجملة عبارة عن معنى التوحيد لان معنى ان لاتعبدوا الا الله ان وحدوه في الالوهية واستحقاق العبادة فيكون كلمة ان ناصبة وكلمة لاننى المستقبل لاننى حتى ينجزه الفعل بعدها لان صلة ان المصدرية لاتكون امرا ولا نهيا ولا غيرهما مما فيه معنى الطلب على الاصح واجازه ابو على وجوز ان محشرى ان تكون كلمة ان في قراءة ان لاتعبدوا مفسرة بناء على ان اخذ العهد والميثاق فيه معنى القول وان الميثاق المأخوذ منهم لا يدري ما هو فاقى بهذه الجملة مفسرة له فلا محل لها من الاعراب حينئذ والميثاق اسم لما تقع به الوثيقة وهي الاحكام والمراد به هنا احكام عهد الله تعالى اى وصيته وامره والمراد بما تقع به وثيقة عهد الله تعالى ما وثق الله تعالى

(فاولئك اصحاب النار) ملازموها في الآخرة كما انهم ملازمون اسبابها في الدنيا (هم فيها خالدون) دأثمون اولابثون لبثا طويلا والآية كما ترى لاجبة فيها على خلود صاحب الكبيرة وكذا التي قبلها (والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون) جرت عادته سبحانه وتعالى على ان يشفع وعده بوعيده ليرجى رحته ويخشى عذابه وعطف العمل على الايمان يدل على خروجه عن مساء (واذ اخذنا ميثاق بنى اسرايل لاتعبدون الا الله) اخبار في معنى النهى كقوله لا يضار كاتب ولا شهيد وهو ابلغ من صريح النهى لما فيه من ابهام ان المنهى سارع الى الانتهاء فهو يخبر عنه وبعضده قراءة لاتعبدوا وعطف قولوا عليه فيكون على ارادة القول وقيل تقديره ان لاتعبدوا فلما حذف ان رفع كقوله

الا ابهذا اذ اجرى احضر الوغى *
وان اشهد اللذات هل انت مخلدى *
ويدل عليه قراءة ان لاتعبدوا فيكون بدلا من الميثاق او معمولا له محذوف الجار

به عهده من الآيات والكتب او ما وثقوا به عهده من الالتزام والقبول واخذ الميثاق من الموصى اليه لا يجب ان يكون بالترام المكلف وقبوله لما كلف به بل يكفي فيه مجرد ان توجب الحجية عليه ذلك الالتزام والقبول على طريق اقامة العلة مقام الحكم * والوجه الثالث من وجوه القراءة بنون الرفع ما ذكره بقوله وقيل انه جواب قسم دل عليه المعنى فان معنى اخذنا ميثاقهم اخذنا منهم ما يقع به وثيقة عهدنا اليهم والقسم من اقوى ما تقع به الوثيقة والاحكام فكأنه قيل حلفناهم لا تعبدون وجواب القسم يكون مرفوعا نحو حلفت لا يخرج زيد واقسمت لا يجبي عمرو

قوله وقرأ نافع الخ يعني ان الشيوخ الخمسة من الشيوخ الثمانية الذين هم اصحاب القراءات المتواترة قرأوا لا تعبدون بناء الخطاب مع ان بنى اسرأيل ذكروا ههنا بهذا الاسم الظاهر والمذكور بالاسم الظاهر المذكور بطريق الغيبة فكان الظاهر ان يقرأ لا يعبدون بياء الغيبة وهي قراءة ابن كثير وابن عامر والكسائي ووجه القراءة بناء الخطاب تقدير القول وحكاية ما خوطبوا به في وقت الخطاب الاترى انهم قد قرأوا قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون بالناء على حكاية حال الخطاب وبالياء لكون الفعل مسندا الى المذكورين بطريق الغيبة وكل ما كان مثل هذا تجوز فيه القراءة بالوجهين وقال ابو البقاء قراءة الخطاب مبنية على اضمار القول اي قلناهم لا تعبدون الا الله وكونه التفاتا احسن ولعل وجه كونه احسن انه يتضمن نكتة لا توجد في اضمار القول ثم انه تعالى عقب تكليفهم بتخصيص العبادة به تعالى بالتكليف بالاحسان الى الوالدين لان نعمة الله تعالى على العبد اعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم ان اعظم النعم بعد نعمة الله تعالى هي نعمة الوالدين عليه لان الوالدين هما الاصل في وجود الولد ومنعمان عليه بالتربية والشفقة من غير امتنان ولا طلب عوض على احسانهما الى الولد ولا يقطعان احسانهما باسائة الولد والنعم كلها وان كانت فائضة من خزانة لطف الله تعالى ورحمته الا ان الوالدين اعظم الوسائط والاسباب الظاهرة ويعلم من ترتيب التكليف بالاحسان اليهما على مجرد كونهما والدين من غير تقييد بكونهما مؤمنين انه يجب تعظيم الوالدين وان كانا كافرين لما ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف بشرعية الوصف له وعلية وجوب التعظيم متحققة في الكافرين فيجب تعظيمهما والاحسان اليهما بان لا يؤذيها البتة ويوصل اليهما المنافع قدر ما يحتاجان اليه ويدعوهما الى الايمان كافرين ويأمرهما بالمعروف والنهي عن المنكر ويسلك سبيل الرفق والتعظيم في نصهما **قوله** تعالى وذى القربى وما بعده عطف على الوالدين

اي وتحسنون الى القريب وهو واحد بمعنى الجمع لانه اسم جنس والمراد القرابة في الرحم فيتناول جميع ذوى الارحام واليتيم في الآدمى اسم لمن مات ابوه حتى يبلغ الحلم وفي غير الآدمى لمن مات امه وجعه ايتام ويتامى كنديم وندامى واليتيم لصغره وخلقه عن يقوم بمصالحه يستحق الاحسان اليه ولما كانت كفالة مهمات اليتيم شاقة على النفس كان اجرها وثوابها عظيما فلذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة * و اشار بالسبابة والوسطى وصيغة مفعيل من اوزان مبالغة اسم الفاعل كعظير اي كثير التعطر ومسكين اي مبالغ في السكون كأن الفقرا سكنه وهو اشد فقرا من الفقير عند اكثر اهل اللغة وهو قول ابى حنيفة اخرت درجتهم عن درجة اليتامى لان المسكين يمكنه الاشتغال بمصالح نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك

قوله اي قول احسنا يعني ان احسنا بضم الحاء وسكون السين مصدر وقع صفة لمخذوف والتقدير قولوا للناس قول احسنا وصف القول بالمصدر مبالغة في توصيفه بالحسن فانه يدل على ان القول بلغ في اتصافه بالحسن الى ان صار كأنه نفس الحسن **قوله** على المصدر متعلق بقوله وحسنى اي وقرى حسنى بغير تنوين على انه مصدر كالبشرى والرجعى والعقبى لاعلى انه اسم تفضيل تأنيث الاحسن لان فعلى الذى هو تأنيث الافعل لم يستعمل مضافا ولا بكلمة من بل لا بد ان يكون معرفة باللام كما في قوله تعالى ان الذين سبقتم لهم من الحسنى **قوله** والمراد به

اي بالقول الحسن ما فيه تخلق اي اتصاف بمكارم الاخلاق ومحاسن العادات وما فيه ارشاد للمخاطب الى احسن العادات واجل السعادات فان المروءة وسلامة الجبلة تقتضيان ان تكون المعاملة مع كافة الناس باليسنة والاطف الا ان يكون المخاطب لهما معاندا لا يرتدع عن فعله القبيح بالقول اللين فانه ينبغي ان يسلك معه طريق التغليب والتعنيف والقول الغليظ في حقه مندرج في القول الحسن اذ لم يكن الى ارشاده طريق سواه **قوله** على طريق الالتفات

اي من الغيبة الى الخطاب لان ذكر بنى اسرأيل انما وقع بطريق الغيبة وما وقع من الخطاب في قوله لا تعبدون واقموا الصلاة وآتوا الزكاة مبنى على تقدير القول وحكاية ما خوطبوا به في وقت الخطاب ولا معنى لتقدير القول

وقيل انه جواب قسم دل عليه المعنى كأنه قال حلفناهم لا تعبدون وقرأ نافع وابن عامر وابو عمرو وعاصم ويعقوب بالناء حكاية لما خوطبوا به والباقيون بالياء لانهم غيب (وبالوا لدين احسانا) متعلق بمضمرة تقديره وتحسنون او واحسنوا (وذى القربى واليتامى والمسكين) عطف على الوالدين واليتامى جمع يتيم كندامى جمع نديم وهو قليل ومسكين مفعيل من السكون كأن الفقر اسكنه (وقولوا للناس حسنا) اي قولوا حسنا وسماء حسنا للمبالغة وقرأ حزة والكسائي ويعقوب حسنا بفتحين وقرى حسنا بضمين وهو لغة اهل الجواز وحسنا وحسنى على المصدر كبشرى والمراد به ما فيه تخلق وارشاد (واقموا الصلاة وآتوا الزكاة) يريد بهما ما فرض عليهم في ملتهم (ثم توليتهم) على طريق الالتفات

هنا وهو ظاهر فلا وجه للخطاب سوى الالتفات وفائدة المبالغة في التعنيف والتقريع لان تقريع الحاضر اتم واقوى من تقريع الغائب **قوله** ولعل الخطاب مع الموجودين الخ - اشارة الى وجه آخر لسلوك طريق الخطاب غير الالتفات وهو تغليب مخاطبين على الغائبين لان قوله ثم توليت خطاب مشافهة فالظاهر ان يتعلق بالحاضرين وان يدخل الاسلاف في خطابهم بطريق التغليب وعلى تقدير ان يحمل الكلام على الالتفات يكون خطاب المشافهة متعلقا بالغائبين فقط وهو بعيد والمعنى اخذنا منكم يا بني اسرا تيل ميثاقكم اى ما يستحكم به عهدى اليكم وتكليفى اياكم برعاية الامور المذكورة جميعا من قبولكم والتزامكم رعايتها وعدم تضييع شئ منها ثم توليت عن الميثاق ورفضتموه والحاضرون الموجودون في عصره عليه الصلاة والسلام وان لم يلتزموا رعاية التكليف المذكورة في التوراة ولم يقبلوها صريحا الا انه لما اوجبت الجملة عليهم التزامها وقبولها صاروا بمنزلة من التزامها وقبلها واثق عهد الله تعالى بذلك **قوله** ومن اسلم منهم - اى بعد نسخ حكم التوراة كعهد الله بن سلام واضرابه ولو لم يكن الخطاب مع الموجودين منهم في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام لما حسن استثناء من اسلم منهم والمشهور نصب قليلا على ذلك الاستثناء لوقوع المستثنى منه في كلام موجب الا انه روى عن ابي عمرو وغيره الاقليل بالرفع **قوله** قوم عادتكم الاعراض عن الوفاء - معنى الاعتياد مستفاد من اسمية الجملة فانها تدل على الثبات والاستمرار فكانه قيل فان توليتم واعرضتم عن الوفاء بما اخذته عليكم من العهد والميثاق فلا يجب لانكم قوم عادتكم التولى والاعراض فيكون قوله تعالى وانتم معرضون تديلا لقوله ثم توليتم والتذييل ان يقطع الكلام بما يشتمل على معناه تا كيداله ولا محل له من الاعراب كما لا محل للجملة المعترضة والمقصود منها تارة كيد الكلام ايضا والفرق بينهما ان التذييل انما يكون بعد تمام الكلام والاعتراض ان يؤتى في اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر تا كيدا للكلام ويجوز ان يكون قوله تعالى وانتم معرضون حالا مؤكدة بمعنى ثم توليتم معرضين كقوله ثم وليتم مدبرين **قوله** واصل الاعراض الخ - جعل التولى والاعراض اولا بمعنى واحد حيث قال في تفسير قوله تعالى ثم توليتم اى اعرضتم عن الميثاق ورفضتموه وبين للاعراض ههنا معنى آخر وجعله معنى اصليا له وهو ان يترك سالك النهج جهة مواجتهه ويذهب الى جهة عرض الطريق متخبطا وفهم منه ان الاعراض بمعنى التولى مغاير للاعراض بهذا المعنى الاصلى ولم يبين ذلك المعنى بخصوصه فقيل ذلك المعنى ان يرجع سالك النهج عن سببه رجوعا عوده على بدئه وهذا المعنى هو المعنى الاصلى للتولى فالتولى اقرب الى الوصول الى المقصد بالنسبة الى المعرض بالمعنى الاصلى له والمعرض اسوأ حاله منه لان المتولى متى ندم على رجوعه سهل عليه العود الى سلوك النهج الموصل الى المقصد بخلاف المعرض فانه اذا ندم على عدوله عن سببه واخذ في عرض الطريق متخبطا واراد سلوك النهج المؤدى الى مطلوبه فانه يحتاج الى طلب تجديد النهج ويحسر عليه وجدانه لانه تركه وخرج عنه بالكلية **قوله** على نحو ما سبق - يعنى ان قوله تعالى لا تسفكون ولا تخرجون اخبار ان فى معنى النهى لانه ابلغ من صريح النهى ويحتمل ان يكون تقدير الكلام ان لا تسفكوا وان لا تخرجوا فلما حذف ان الناصبة رفع الفعل بناء على ان زوال المؤثر يستلزم زوال الاثر ويحتمل ان يكون ارتفاعه على ان يكون جواب القسم الذى دل عليه المعنى كما قيل فى لا تعبدون **قوله** والمراد به ان لا يعرض بعضهم بعضا بالقتل والاجلاء عن الوطن - فان سفك الدم اى صبه عبارة عن القتل والاجلاء الخروج من الوطن يقال جلوا عن اوطانهم واجليتهم انا وهو جواب عما يقال انما ينهى عن الشئ اذا صح ان يفعل الانسان ذلك الشئ باختياره على تقدير ان لا ينهى عنه والانسان ملجأ الى ان لا يقتل نفسه فلا فائدة فى النهى عنه واخذ الميثاق عليه واجاب عنه بوجوه الاول ان المراد لا يسفك بعضكم دم بعض غير حق ولا يخرج بعضكم بعضا من داره بان يغلبه عليها الا انه جعل مقول الرجل ومخرجه نفس ذلك الرجل مع انه غير ملابسته بالرجل نسبيا او دينا او نحوهما فكان غير الرجل بمنزلة نفسه بهذه الملابس وكان ما فعله بغيره كانه فعله بنفسه كافي قوله تعالى فسلوا على انفسكم تحية من عند الله اى ليسم بعضكم على بعض جعل اتحاد اثنين بحسب الوصف بمنزلة اتحادهما ذاتا فجعل احدهما نفس الآخر مجازا والثانى ان قتل الرجل غيره بغير حق سبب موجب لان يقتل نفسه قصاصا فغير باسم المسبب وهو قتل نفسه عن السبب الذى هو قتل غيره ومثالث ان المراد النهى عن ارتكاب ما يكون سببا لقتلهم واخراجهم سواء كان ذلك السبب قتل الغير بغير حق او غير ذلك كالتزنى وقطع الطريق فذكر المسبب واراد السبب والرابع ان المراد من سفك

ولعل الخطاب مع الموجودين منهم فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن قبلهم على التغليب اى اعرضتم عن الميثاق ورفضتموه (الاقليل منكم) يريد به من اقام اليهودية على وجهها قبل النسخ ومن اسلم منهم (وانتم معرضون) قوم عادتكم الاعراض عن الوفاء والطاعة واصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم) على نحو ما سبق والمراد به ان لا يعرض بعضهم بعضا بالقتل والاجلاء عن الوطن وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لا اتصاله به نسبيا او دينا او لانه يوجه قصاصا وقيل معناه لا ترتكبوا ما يبيع سفك دمايتكم واخراجكم من دياركم او لا تقبلوا ما يرد عليكم ويصرفكم عن الحياة الابدية فانه القتل فى الحقيقة ولا تقترفوا ما تمنعون به عن الجنة التى هى داركم فانه الاجلاء الحقيقية

دمائهم نهبهم عن ارتكاب ما يكون سببا للموت الحقيقي الذي هو موت قلوبهم بخلوها عن معرفة الله تعالى
وعن العقائد الدينية التي هي الحياة الحقيقية الابدية بالنسبة اليها ومن اخراج انفسهم من ديارهم نهبهم عن اقتراف
ما يمنعها عن دخول الجنة التي هي الدار الاصلى للانسان والحرمان من دخولها هو الجلاء الحقيقي **قوله** ثم
اقررتهم بالميثاق **قوله** اي باعطائكم اياه وقبولكم امر الله والتزامكم الوفاء به **قوله** واعترفتهم بوزومه **قوله** عطف
تفسيره لان الاقرار بالشئ في معنى الاعتراف بوزوم ذلك الشئ على المقر وثبوتها في ذمته **قوله** وانتم تشهدون
توكيد **قوله** يريد انه تذييل للجمله الاولى لان الاقرار على النفس بمنزلة الشهادة عليها من حيث انه يشبه شهادة من
يشهد على غيره في ان كل واحد منهما مجمة منزمة وكلمة ثم على باها من حيث انها جبي بها العطف والتراخي والمعطوف
عليه محذوف تقديره فقبلتم امر الله المؤكد ثم اقررتهم بالقبول والالتزام وانتم تشهدون فيكون كل واحد من
الخطا بين للاسلاف الغائبين على طريق الالتفات للمبالغة في التقرير والتوبيخ ويكون اسناد الاقرار والشهادة
اليهم حقيقة لكونهما فعل الاسلاف حقيقة ويحتمل ان يكون كل واحد من الخطا بين للاسلاف والاختلاف جميعا على
سبيل تغليب الحاضر على الاسلاف الغائبين ويكون اسناد فعل الاسلاف الى الجميع مجازا لكون الجميع في حكم
جماعة واحدة لانحادهم نسبا ودينا فهو من قبيل اسناد فعل البعض الى الكل كما في قولهم بنوا فلان قتلوا زيدا
والقاتل واحد منهم والظاهر ان كل واحد من الخطا بين متوجه الى الاختلاف الحاضر لان خطاب المشافهة
ينبغي ان يتوجه الى الحاضر لكن اسناد افعال الاسلاف الى الحاضر مجازا لكونهم على طريق اسلافهم ومتصلين
بهم نسبا ودينا عن الراغب انه قال قوله ثم اقررتهم وانتم تشهدون يصح ان يكونا جميعا خطا بين للسلف وان يكونا
للخلف الحاضر وقت الخطاب وان يكون الاول للسلف والآخر للخلف **قوله** وقيل وانتم ايها الموجودون
تشهدون على اقرار اسلافكم **قوله** فعلى هذا القول يكون خطاب تشهدون للاختلاف الحاضر ويكون اسناد الشهادة
اليهم حقيقة لكونها فعلهم بخلاف الاقرار فانه فعل اسلافهم لقوله تشهدون على اقرار اسلافكم الا انه اسند كل واحد
من الفعلين الى الاختلاف الحاضر بشهادة خطاب المشافهة فيكون اسناد الفعل الاول اليهم مجازا نظرا الى
اتصالهم باسلافهم واتحادهم معهم نسبا ودينا والخطاب في قوله تعالى ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم الخ للاختلاف
الحاضر وكلمة ثم فيه ليست للتراخي ازماني كما هو اصل معناه وان كان ما ارتكبوه من القتل والاخراج وتظايرهم
على المخرجين بالاثم والعدوان متراخيا بحسب الزمان عن الميثاق والاقرار به والشهادة عليه بل هي للتراخي الرتبى
واستبعاد آخر احوالهم من اولها فصح استبعاد القتل والاجلاء والتظاهر المذكورة من الاختلاف وان وقع الميثاق
والاقرار والشهادة من اسلافهم لما ذكرنا من الاتصال والاتحاد والافلاوجه لاستبعاد القتل والاجلاء ممن لم يصدر
عنه شئ من الميثاق والاقرار به والشهادة عليه **قوله** وانتم مبتدأ وهؤلاء خبره **قوله** فيكون مدلول الكلام حمل
ذوات محسوسة يشار اليها اشارة حسية على ذوات المخاطبين ولا شك ان ذاتي الموضوع والمحمول لا يجوز اتحادهما ذاتا
ووصفا والالزام حمل الشئ على نفسه مثل من يقول انتم انتم بل يجب ان يكونا متغايرين اما بحسب الذات او بحسب
الوصف والاعتبار الاول محال ضرورة امتناع ان يحمل احد المتغايرين ذاتا على الآخر فتعين ان يتغايرا بحسب
الوصف وان يكون المعنى انتم ايها الحاضرون الموصوفون بتوثيق عهدي والاقرار به والشهادة عليه قوم آخرون
حيث غيرتم ما كنتم عليه من الاجوال والاصناف فانكم قد كنتم اعطيتم الميثاق بان لا تسفكوا دماءكم والآن
تقتضون ذلك العهد حيث تقتلون انفسكم وايضا قد كنتم اعطيتم الميثاق بان لا تخرجوا انفسكم من دياركم والآن
تقتضون ذلك العهد حيث تخرجون فريقا منكم من ديارهم فكأنه قيل ثم انتم ايها الذين اخذ عليهم الميثاق واقروا به
وشهدوا عليه هؤلاء الناقضون عهدهم والمغيرون اوصافهم وحوالهم فنزل تغاير الصفة منزلة تغاير الذات فان من
خرج ملبسا لوصف اذا رجع بوصف آخر يقال له رجع بتغير الوصف الذي خرجت به يكون بتغير الوصف عن
تغير الذات كأنه قيل ذهب بك وجي بغيرك وكذا قول المصنف انت ذلك الرجل الذي فعل كذا كأنه قيل انت
لست بالرجل الموصوف بحسن الفعل بل انت ذلك الرجل الذي فعل كذا وهذا معنى ما ذكر في الحواشي السعدية من
ان دلالة قوله ثم انتم هؤلاء على اعتبار التغاير انما جاءت من قبل البيان بقوله تقتلون انفسكم اشارة الى نقض
لانفسك كون دماءكم بقوله وتخرجون فريقا منكم اشارة الى نقض لا تخرجون انفسكم من دياركم **قوله** وعدهم
باعتبار ما اسند اليهم حضورا وباعتبار ما سيحكى عنهم غيبا **قوله** جواب عما يقال من ان قوله انتم للحاضر وهؤلاء للغائب

ثم اقررتهم بالميثاق واعترفتهم بوزومه
انتم تشهدون توكيد كقولك اقر فلان
مداد على نفسه وقيل وانتم ايها الموجودون
مدون على اقرار اسلافكم فيكون اسناد
ار اليهم مجازا (ثم انتم هؤلاء) استبعاد
تكبوه بعد الميثاق والاقرار به والشهادة
وانتم مبتدأ وهؤلاء خبره على معنى
بعد ذلك هؤلاء الناقضون كقولك انت
الرجل الذي فعل كذا نزل تغير الصفة
تغير الذات وعدهم باعتبار ما اسند اليهم
حضورا وباعتبار ما سيحكى عنهم غيبا

فكيف يصح ان يحكم على الجماعة الحاضرين بانكم هؤلاء الغيب والحاصل ان المراد بانتم هؤلاء جماعة واحدة
وتوهم لزوم حمل الشيء على نفسه قد اضمحل باعتبار تغير الصفة فالمنحصر من لزوم كون جماعة واحدة حضورا
وغيبا معا ومبنى الجواب اعتبار التغير الاعتباري فيها ايضا فانهم كالحاضر باعتبار ما اسند اليهم واخبر به عنهم
وهو اسم الاشارة فان وضعه للمشار اليه حسا ولا يشار بالاشارة الحسية في الاغلب الا الى الحاضر وكالغيب باعتبار
ما سيجي عنهم مما يدل على نقض العهد والتعاون بالائتم والعدوان فان قبايح الرجل ورد آله تبعده عن ساحة
قرب الحضور وتسقطه عن منزلة ان توجه اليه ويخاطب فبالاعتبار الاول خو طبوا وعبر عنهم بانتم وبالاختبار الثاني
جعلوا غيبا وعبر عنهم هؤلاء ويحتمل ان يكون المراد بما اسند اليهم اعطاءهم العهد على رعاية ما كلفوا به
واقرارهم بذلك وشهادتهم به فان قبول التكليف والتزام تحمله طاعة وفضيلة يستحق المرء به ان يقرب ويخاطب
فلذلك خاطبهم الله تعالى بقوله واذا اخذنا ميثاقكم الى قوله ثم انتم هؤلاء **قوله اما حال** يعني ان قوله تعالى
تقتلون انفسكم اما حال من قوله اولاء والعامل فيها اسم الاشارة لما فيه من معنى الفعل وقد ساغ في قول العرب جعل
الضمار مبتدأ والاختبار عنها باسم الاشارة ونصب الحال منه فانهم يقولون ها انت ذا قائما وها انا ذا قائما وها هو ذا قائما
فيجعلون اسم الاشارة خبرا عن الضمير في اللفظ والمعنى على الاخبار بالحال فكأنهم يقولون انت الحاضر وانا الحاضر
وهو الحاضر في هذه الحال ويدل على ان جملة تقتلون انفسكم حال وقوع الحال الصريحة موقعها في مثل قول
العرب ها انا ذا قائما ويحتمل ان يكون جملة تقتلون انفسكم بيانا للجملة الاسمية التي قبلها بان يكون جملة مستأنفة
جبي بها بيانا لما قبلها كانه لما قيل ثم انتم هؤلاء قالوا كيف نحن فجي بقوله تقتلون انفسكم بيانه والمعنى انتم هؤلاء
الاشخاص المحمي وبيان حاقنكم وقلة عقولكم انكم تقتلون انفسكم اي اهل ملتكم **قوله وقيل بمعنى الذين**
فان الكوفيين يجوزون استعمال اسم الاشارة موصولا بمعنى الذين وقالوا معنى قوله تعالى وماتلك يمينك يا موسى
ما التي يمينك **قوله** حال من فاعل تخرجون او من مفعوله او كليهما **قوله** ليكون مضمون الحال على الاول قيدا
لصدور الاخراج عنهم وعلى الثاني قيدا لوقوعه على فريق منهم وعلى الثالث قيدا للصدور والوقوع جميعا فالمعنى
على الاول تخرجون متظاهرين عليهم وعلى الثاني تخرجون فريقا متظاهرا عليهم وعلى الثالث واقعا التظاهر
منكم عليهم **قوله** وقرأ عاصم **قوله** اي قرأ مشايخ الكوفة وهم عاصم وحزرة والكسائي تظاهرون بتخفيف الظاء
اصله تظاهرون فحذفت تاء التفاعل كراهة لاجتماع المثلين والاولى ان يكون المحذوف التاء الثانية لحصول
الثقل بها ولعدم دلالتها على معنى المضارعة وقيل المحذوف هو الاولى وقرأ الاربعة الباقية من القرآء السبعة
تظاهرون بابدال تاء التفاعل ظاء وادغامها في الظاء وبه يحصل الهرب من الثقل الحاصل من اجتماع المثلين
وقرى تظاهرون باظهار التاءين على الاصل من غير حذف ولا ادغام وتظاهرون بتشديد الظاء والهاء اصله
تظاهرون ابدلت تاء التفاعل ظاء وادغمت في الظاء فهذه اربع قراءات والمعنى تتعاونون على اهل ملتكم ملتبيين
بالظلم والعدوان والائتم المعصية والعدوان التجاوز عن الحد في الظلم وكلمة ان في قوله تعالى وان يأتوكم اسارى
شرطية ويأتوكم مجزوم بها بحذف نون الرفع وضمير المخاطبين مفعوله واسارى حال من فاعل يأتوكم وتقادوهم
جواب الشرط فلذلك حذف منه نون الرفع اي وان اناكم فريق من اهل ملتكم مأسورين يطلبون منكم الفداء
وهو ما بشرى ويخلص به الاسير من يد من اسره فديتموهم اي اشترتوهم وخلصتموهم باعطاء فدايتهم والاسير
فصيل بمعنى المأسور اي المحبوس المأخوذ فهرا وهو في الاصل المشدود بالاسار وهو القيد الذي يشد به الاسير
ثم اطلق على المحبوس مطلقا سواء اكان مشدودا بالاسار ام لا واعلم ان اهل المدينة والنازلين بها كانوا فريقين
اليهود والمشركين وكل واحد منهما كانوا قبيلتين اما لليهود فبنوا قريظة وبنوا النضير واما للمشركون فالاوس
والخزرج وكان بين الاوس والخزرج عداوة قديمة يحاربون بسببها تارات ولا يخلون عن المقاتلات وتخريب
الديار واهلاك المواشى واسر بعضهم بعضا واجلاء الغالب المغلوب عن اوطانهم فاستخلف الاوس بنى قريظة
والخزرج بنى النضير على ان ينصر كل واحد منهما حليفه من المشركين فلزم من ذلك ان يقع القتال بين اليهود
من غير ان يكون بين اليهود انفسهم محاصمة وعداوة وانما يقاتلون منضمين الى حلفائهم اذا حاولوا مقاتلة اعدائهم
فيقاتل كل فريق مع حلفائهم فريقا آخر مع حلفائه لينصر كل فريق حليفه فاذا اسر احد من فريقى بنى قريظة
وبنى النضير جمعوا له حتى يفدوه وذكر في الحواشى السعدية ان ضمير جمعوا للمجموع الفريقين اي جمع مجموع

وقوله تعالى (تقتلون انفسكم وتخرجون
فريقا منكم من ديارهم) اما حال والعامل فيها
معنى الاشارة او بيان لهذه الجملة وقيل هؤلاء
تأكيد والخبر هو الجملة وقيل بمعنى الذين
والجملة صلته والمجموع هو الخبر وقرى
تقتلون على التكرير (تظاهرون عليهم بالائتم
والعدوان) حال من فاعل تخرجون او من
مفعوله او كليهما والتظاهر التعاون من الظهر
وقرأ عاصم وحزرة والكسائي بحذف احدى
التاءين وقرى باظهارهما وتظاهرون
بمعنى تظاهرون (وان يأتوكم اسارى
تقادوهم) روى ان قريظة كانوا حلفاء
الاوس والنضير حلفاء الخزرج فاذا اقتلوا
عاون كل فريق حلفاءه في القتل وتخريب
الديار واجلاء اهلها واذا اسر احد من
الفريقين جمعوا له حتى يفدوه

الفریقین من المال ویفدونه ای یعطونه لمن اسره من المشرکین ویجعلونه فداءً للاسیر یشترونه ویخلصونه
من یدالمشرکین فان الفداء العوض الذی یعطى لاجل تخلص المحبوس یقال فديت الاسير بالشئ اذا اعطيته فداء له
وخلصته به من ید من حبسه **قوله** وقيل معناه قال الراغب نقل عن بعض الفضلاء ان الله تعالى نبه بهذه الآية
مع المعنى الظاهر على لطيفة وهى ان فى قوله تعالى تقتلون انفسكم تبيها على انكم تسعون فى اكتساب ما تستحقون به
عقاب الله تعالى الذی یجرى مجرى قتل النفس ونبه بقوله وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم على انكم تضيعون
بعض قواكم ولا تستعملونه فى مواضع استعماله فكأنكم تخرجونه من دياره فان من ذهب قوته القائمة ثم سعى
ضيع قوته العاملة بالتقصير فى الاعمال الصالحة فكأنه اخرجها من محلها الذى جعله الله تعالى محلاً لها وكذا
الحال اذا ضبط قوته الشهوية ولم يضبط قوته الفضية ونبه بقوله وان يأتوكم اسارى تفادوهم على انكم تصدقون
على غيركم الذی استولى عليه الشيطان بنسويله وتزيين ما فعله من سوء عمله بانواع النصيح والارشاد الى طريق
الخلاص مع تضييعكم انفسكم كقوله تعالى انا امرون الناس بالبر وتسون انفسكم وعلى ذلك قول من قال كفى بالمرء
تهزياً ان يعظ غيره وينسى نفسه **قوله** وقرأ حجة اسرى تفادوهم بغير الف فيهما وقرأ نافع وعاصم والكسائى
اسارى تفادوهم بالالف فيهما وقرأ ابن كثير وابو عمرو وابن عامر اسارى بالالف تفادوهم بغير الالف والاسرى جمع
اسير على القياس فان اسيراً فعيل بمعنى مفعول اى مأسور ومشدود بالاسر وهو القيد الذى يربط به سمي الاسير اسيراً
لكونه مشدود بالاسر غالباً ثم اتسع فيه حتى سمي كل ما خوذ بالقهر اسيراً وان لم يكن مربوطاً بالاسر والقياس
فى الفعل الذى بمعنى المفعول ان يجمع على فعلى نحو لديغ ولدغى وجريح وجرحى وقيل وقنلى ومريض ومرضى
فالاسرى هو القياس فى جمع اسير **قوله** واسارى جمعه اى جمع اسرى الذى هو جمع اسير فتكون اسارى جمع
الجمع وقيل هو ايضا جمع اسير على خلاف القياس على تشبيه الاسير بالكسلان من حيث ان كل واحد منهما عدم
النشاط وعدم التصرف وان كان ذلك فى الكسلان طبيعياً وفى الاسير بسبب العارض فلما شبه الاسير بالكسلان
جمع جمعه فقيل اسير واسارى كما قيل كسلان وكسالى وسكران وسكارى **قوله** تفادوهم اى تعطوا فداءً
الاسرى وتشتروهم به وتخلصوهم من ید الاسر والفداء بالمدايم لما يفدى به والمفاداة مفاعلة منه فان الاسير
او قومه يعطى الفداء والاسر يعطى الاطلاق وتقدوهم ليس فيه دلالة على مشاركة الاثنين فى اصل الفعل وانا
يدل على ان احد الفريقين يفدى ويخلص صاحبه من الآخر بمال او غيره فالفعل على الحقيقة من واحد
وفى الوسيط والقرآنان معناهما واحد لانك تقول فديته بالشئ وفاديته وافنديته به اى خلصته **قوله** متعلق بقوله
وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم اى من قبيل تعلق المعمول بالعامل فان هذه الجملة فى موضع النصب على انها
حال من فاعل تخرجون او مفعوله و اراد بكون ما بينهما اعتراضاً مجرداً توسط بينهما لا الاعتراض الاصطلاحى
لان المعترضه الاصطلاحية لا بد ان تكون مؤكدة للكلام الذى وقعت هى فى اثنائه ولاخفاء فى ان قوله
وان يأتوكم اسارى تفادوهم لا يناسب الكلام الذى وقع هو فى اثنائه فضلاً عن ان يؤكده قبل نظم الآية على التقديم
والتأخير لان التقدير وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم وهو محرم عليكم اخراجهم وان يأتوكم اسارى تفادوهم
قوله والضمير للشأن فهو فى محل الرفع بالابتداء واخراجهم مبتدأ ثان ومحرم عليكم خبر المبتدأ الثانى
قدم عليه والجملة من المبتدأ والخبر فى محل الرفع خبر ضمير الشأن ولا يحتاج فى مثلها الى العائد على المبتدأ
لان الخبر نفس المبتدأ وهذه الجملة مفسرة لضمير الشأن والفرق بين ضمير الشأن والضمير المبهم مع ان كل واحد منهما
يحتاج الى ما يفسره ان ضمير الشأن يرجع الى الشأن المسئول عنه المحفوظ على الاجال فيجاب عنه بان الشأن الذى
يطلب تعيينه هو هذا بخلاف الضمير المبهم فانه لا يعلم ما يعنى به الا بما يملوه من المفسر كما تقول هى العرب تقول ما نشاء
فلذلك قيل انه نكرة فان كان الضمير فى الآية مبهما مفسراً بقوله اخراجهم يكون مبتدأ ومحرم عليكم خبره
واخراجهم بدلا من الضمير قبله ليفسره وان كان هو ضمير الاخراج المدلول عليه بقوله وتخرجون فريقاً منكم يكون
ايضاً مبتدأ ومحرم عليكم خبره ويكون اخراجهم بدلا من الضمير المستتر فى محرم **قوله** وبيان اى على تقدير
رجوعه الى المصدر المدلول عليه بالفعل السابق وهو تخرجون يحتاج الى ما يبين ان المراد ذلك لانه قد سبق
افعال اربعة وهو تقتلون وتخرجون وتظاهرون وتقادوهم فاحتمل ان يكون ضمير هو راجعاً الى مصدر كل واحد
منها على البدل فلا يبين المراد فلما قيل اخراجهم تبين رجوعه الى مصدر تخرجون وخص الاخراج بذكر تحريمه

قيل معناه ان يأتوكم اسارى فى ايدى الشياطين
صدون لاتقاذهم بالارشاد والوعظ مع
تضييعكم انفسكم كقوله تعالى انا امرون الناس
بالبر وتسون انفسكم وقرأ حجة اسرى وهو
جمع اسير بجريح وجرحى واسارى جمعه
سكرى وسكارى وقيل هو ايضا جمع اسير
كأنه شبه بالكسلان وجمع جمعه وقرأ ابن
كثير وابو عمرو وحجة وابن عامر تفادوهم
وهو محرم عليكم اخراجهم متعلق بقوله
وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم وما بينهما
اعتراض والضمير للشأن او مبهم ويفسره
اخراجهم او راجع الى ما دل عليه وتخرجون
المصدر واخراجهم تأكيدياً وبيان

مع ان القتل والتظاهر بالانتماء ايضا حرام لان الاخراج من الديار اصعب طرق العدو ان التي لا يتقطع ألمها الا بالموت والقتل وان كان اعظم منه الا ان الاذى والالم يقطع به بخلاف التأذي بالجلد **قوله** يعني الفداء **﴿﴾** الايمان بالفداء مجاز عن العمل به لان الايمان بالشيء يستلزم العمل به فذكر المنزوم واريد اللزوم فينبغي ان يكون الكفر ايضا مجازا عن ترك العمل ببعض ما كلفوا به الا ان قول المصنف يعني حرمة المقاتلة يدل على ان الايمان والكفر على اصل معناهما فينبذ كان الظاهر ان يقول يعني وجوب الفداء وهو ايضا يدل على انهم كانوا كافرين منكبين لحرمة المقاتلة والاجلاء مع انهم قد نهوا عنها بنص التوراة فلذلك كفروا بمقاتلتهم واجلاء فريق منهم والحال ان مجرد الملازمة بهما ارتكاب المنهي عنه وهو فسق ومعصية والمؤمن لا يكفر بارتكاب المعصية وانما يكفر باستحلالها والانتكار لحرمتها قيل اخذ الله عليهم اربعة عقود ترك القتال وترك الاخراج وترك المظاهرة وفداء اسراهم فاعرضوا عن كل ما عاهدوا عليه الا الفداء فقال تعالى افئذونون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وهو استفهام بمعنى الانتكار والتوبيخ والتهديد اي تفدون كل من كان اسير امنكم كما امرتم به لكن لا تتركون القتل والاخراج والمظاهرة روى عن مجاهد انه قال تلخيصه انك ان وجدته اسيرا في يد غيرك فدينه وانت تقتله يدك وتفعل به ما يداني قتله وهو الاخراج والاجلاء فوبخوا بارتكابهم خلاف ما عاهدوا عليه لارتكاب هذه الامور الاربعة كلها وقيل انهم وبخوا بهذه الامور الاربعة كلها فان ما اتوا به من الامور الاربعة كلها محرم اما الثلاثة الاولى فظاهر واما فداء الاسير فلا ن كل فريق انما يفدى اسيرا كان من عشيرته ولا يفدى كل من لم يكن من عشيرته وقد كانوا امرؤا بفداء كل اسير كان من اليهود سواء كان من عشيرته ام لا **قوله** كقتل بنى قريظة **﴿﴾** فانه قتل مقاتلوهم وسي ذراريمهم واخراج بنى النضير من منازلهم الى اذرعاء واريجاء من ارض الشام وكاف التشبيه اشارة الى ان خزى من يفعل ذلك غير مختص ببعض الوجوه دون بعض وتكبير خزى للتوبيخ والتعظيم اي لهم تحقير بالغ وهو ان عظيم في الدنيا وما اصابهم في الدنيا لا يكون كفارة لذنوبهم بل يرتدون في الآخرة الى اشد العذاب فان قيل عذاب الدهرى الذى ينكر الصانع الظاهر انه اشد من عذاب اليهود فكيف قيل في حق اليهود يرتدون الى اشد العذاب فالجواب ان المراد منه اشد من الخزى الحاصل لهم في الدنيا وهو لا ينافي ان يكون في الآخرة عذاب اشد من عذابهم **قوله** ولذلك يستعمل في كل منهما **﴿﴾** ويفسر بكل منهما ايضا فيقال الخزى الهوان والذل والحقارة يقال اخزاه الله اي اذله ومقته وابعده ويقال ايضا الخزى الفضح والاشمياء فاذا قيل اخزاه الله فكأنه قيل او قعه مو قعا يستحي منه فعنى الآية ليس جزاء من يفعل ذلك الا ما يقتضيه منه في الدنيا فيستحي منه والظاهر ان وجه الغيبة في قوله يرتدون كونه مسندا الى ضمير قوله من يفعل **﴿﴾** قوله تعالى اولئك **﴿﴾** مبتدأ والموصول بصلته خبره وقوله فلا يخفف عنهم معطوف على الصلة التى هى قوله اشترؤا ولا يضتر تخالف الفعلين في الزمان فان الصلوات من قبيل الجملة وعطف الجملة لا يشترط فيه اتحاد زمان فيجوز ان يقال جاءنى الذى صام امس وسيخرج غدا الى الحج وانما يشترط فيه ذلك حيث كانت الافعال منزلة منزلة المفردات **قوله** اشترؤا والحياة الدنيا على الآخرة **﴿﴾** يعنى ان الاشتراء مستعار للاشارة استعار تبعية وفي الآية دلالة على ان الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة غير ممكن فن اشتغل بتحصيل احدهما فوت على نفسه الآخر حل بعضهم عدم تخفيف العذاب عنهم على انه لا يتقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان قد خفف وجاهل آخرون على شدته لا على دوامه والاولى ان يقال ان العذاب قد يخفف بالانقطاع وقد يخفف بالتقليل في بعض الاوقات او في كلها فاذا وصف عذابهم بانه لا يخفف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرناه والظاهر ان قوله تعالى ولا هم ينصرون تقديره وهم لا ينصرون على ان لفظهم مبتدأ وما بعده خبره وتقديم الضمير فيه ليس للحصر بل للتقوى ورعاية الفاصلة وهذه الجملة الاسمية معطوفة على الفعلية التى قبلها وهى قوله فلا يخفف ونفى النصره ايضا حله بعضهم على نفي النصره في الآخرة بمعنى ان احدا لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا ينصرونهم على من يريد عذابهم والاكثر انهم حلوه على نفي النصره في الدنيا والمصنف حله على نفي النصره في الدنيا والآخرة جميعا حيث قال يدفعهما عنهم لانه تعالى لا اراد لقضائه ولا معقب لما حكم وما احد يجره عن نفاذ مشيئته **قوله** تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب **﴿﴾** الايات المجملات من جملة تفاصيل قبائح بنى اسرايل المنافية لان يطمع منهم في الايمان حيث بين بها وجوها اخر مما انعم الله تعالى به عليهم من ارسال موسى عليه الصلاة والسلام اليهم وايتائه التوراة جملة واحدة وارسال رسول بعده يقفور سولا في الدعاء الى توحيد الله تعالى والقيام بشرايع دينه كما قال تعالى ثم ارسلنا

(افئذونون ببعض الكتاب) يعنى الفداء (وتكفرون ببعض) يعنى حرمة المقاتلة والاجلاء (فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزى في الحياة الدنيا) كقتل بنى قريظة وسيبهم واجلاء بنى النضير وضرب الجزية على غيرهم واصل الخزى ذل يستحي منه ولذلك يستعمل في كل منهما (ويوم القيامة يرتدون الى اشد العذاب) لان عصيانهم اشد (وما الله بغافل عما تعملون) تأكيد للوعيد اي الله سبحانه وتعالى بالمرصاد لا يغفل عن افعالهم وقرأ عاصم في رواية الفضل يرتدون على الخطايا لقوله منكم وابن كثير ونافع وشعبة عن عاصم ويعقوب يعملون على ان الضمير ان اولئك الذين اشترؤا الحياة الدنيا بالآخرة (فلا يخفف عنهم العذاب) بنقص الجزية في الدنيا والتعذيب في الآخرة (ولا هم ينصرون) يدفعهما عنهم (ولقد آتينا موسى الكتاب) التوراة (وقصينا من بعده بالرسول) اي ارسلنا على اثره الرسل كقوله تعالى ثم ارسلنا رسلا تنرى يقال قناه اذا اتبعه وقناه به اتبعه اياه من القنا نحو ذنبه من الذنب

رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد متواترين اي متتابعين متعاقبين يقفون بعضهم بعضا واصل تترى وتري من الوتر وهو الفرد روى انه بعد موسى عليه الصلاة والسلام الى ايام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم في اثر بعض وكانت الشريعة واحدة الى ايام عيسى فانه عليه الصلاة والسلام جاء بشريعة مجددة وقد روى ان الله تعالى بعث بعد موسى الى عصر عيسى اربعة آلاف نبي وقيل سبعين الف نبي الا انهم كانوا على دين موسى واجراء احكام شريعته ثم جاء عيسى عليه الصلاة والسلام فاصحح الشريعة فلذلك خص بالذكر بعدما اجعل ذكر الرسل فانه تعالى لم يقصر في هدايتهم وارشادهم ثم انهم قابلوا جميع ذلك بالكفران والافعال القبيحة الى ان جاءهم عيسى بالمعجزات الباهرة فكذبوه فكيف بطمع منهم ان يؤمنوا بمن ارسل آخر الزمان والا كده الذي يولد اعشى شهد الله تعالى باخباره بالمغيبات بان حكى عنه قوله وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم فانه عليه الصلاة والسلام اراد به اخباره قومه بالمغيبات ﴿قوله او الانجيل﴾ بالنصب عطف على قوله المعجزات قال الامام في البيئات وجوه احدها ان المراد بها المعجزات الواضحات من خلق الطير واحياء الموتى ونحوهما وثانيها انها الانجيل وثالثها وهو الاقوى ان الكل يدخل فيها لان المعجزيين صحة نبوته كما ان الانجيليين بين كيفية شريعته فلا وجه لتخصيصها بالبعث وابسوع بالهمزة المماله معناه السيد ومريم بمعنى الخادم فقد جعلتها امها محررة لخدمة المسجد فلذلك سميت مريم فاصله في لغة السريان صفة ثم سمي به وفي لسان العرب هي المرأة التي تكثر مخالطة الرجال كالزير من الرجال وهو الذي يكثر مخالطة النساء ويا الزير منقلبة عن واولانه من زار يزور فقلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها وسمي زير الكثرة زيارته لهن فعلى هذا يكون تسمية ام عيسى عليها السلام بمريم مع كونها بتولا لم تصاحب احدا من الرجال من قبيل تسمية الهندي كافرا على سبيل التسامح واستشهد على كون مريم من النساء كالزير من الرجال بقول رؤبة

قلت زير لم تصله مريمه * ضليل اهواء الصبي مندمه *

اي قلت من كثر ضلاله في اتباع الاهواء يكون مندم نفسه وموقعها في الندامة عاقبة الامر كأنه يعاتبه على جرّ اذبال البطالة ومغازلة النساء فالضليل مبالغة الضال كالفسيق مبالغة الفاسق مرفوع بالابتداء ومندمه على صيغة اسم الفاعل خبره ويروى تندمه على لفظ المصدر مرفوعا على انه فاعل ضليل ومعناه الندم واللام في زير بمعنى لاجل كافي قوله تعالى قال الذين كفروا الذين آمنوا وضليل مجرور على انه صفة زير مثل لم تصله مريمه ﴿قوله وقرى آيدناه﴾ على افعلائه واصله آيدناه بهزتين ثانيتهما ساكنة فابدلت الثانية الفانحوا من يقال ايده وآيده اذا قواه ﴿قوله بالروح المقدسة﴾ اشارة الى ان التركيب الاضافي في قوله تعالى روح القدس من قبيل اضافة الموصوف الى الوصف القائم به كافي قولهم حاتم الجود ورجل صدق فان الاصل بالروح المقدسة اي المطهرة على طريق المدح للروح بانصافها بصفة القدس والظهارة وثبوت هذه الصفة لها ثم اضيف الموصوف وهو الروح الى القدس الذي اخذ اشتقاق لفظ المقدسة منه للمبالغة في ثبوت القدس له وانصافه به فان قواله بالروح المقدسة انما يدل على ثبوت القدس للروح واتصافها به فاذا اضيفت الروح الى القدس اضافة لامية دالة على اختصاص المضاف بالمضاف اليه حصلت المبالغة في ثبوت القدس لها لان اختصاص الروح بالطهارة ابلغ في الدلالة على اتصافها بالطهارة بالنسبة الى ان يقال الروح المقدسة لانه انما يدل على مجرد ثبوت القدس للروح واتصافها به ﴿قوله اراد به جبريل عليه السلام﴾ كما في قوله تعالى قل نزله روح القدس وفي قوله نزل به الروح الامين على قلبك فان المراد بالروح فيها هو جبريل عليه السلام وسمى روحا لان الملائكة ارواح لطيفة بناء على ان الغالب على اجسامهم الروحانية لرفق اجسامهم ولطافتها غير ان روحانية جبريل اتموا اكل قال الامام فان جبريل مخلوق من هو آ نوراني لطيف فكانت المشابهة بينه وبين مسمى الروح اتموا اضيف الى القدس وهو الطهارة لقوة اتصاله بعالم القدس وقوله تعالى في حق عيسى وايدناه روح القدس مع ان الرسل كلهم مؤيدون به مبني على ان تأيد عيسى بجبريل عليهما السلام أكد من تأيد سائر الانبياء به لان عيسى انما تولد من نعمة جبريل وهو الذي ربه في جميع احواله فانه كان قرينه يسير معه حيث سار وكان معه حين صعود الى السماء كذا في الكبير والوجيز وقيل اراد بروح القدس روح عيسى فالمعنى على هذا وايدناه بان نفخنا فيه روحا مقدسة كما قال تعالى ومريم ابنة عمران التي احصنت فرجها فننفخنا فيه من روحنا والقدس والقدوس هو الله تعالى فكانه قبل وايدناه

(وايدناه عيسى بن مريم البيئات) المعجزات الواضحات كاحياء الموتى وبراءة الالكه الارص والابخار بالمغيبات او الانجيل عيسى بالعبرية ابسوع ومريم بمعنى الخادم وهو بالعربية من النساء كالزير من الرجال قال رؤبة * قلت زير لم تصله مريمه * ووزنه فعل اذلم يثبت فميسل (وايدناه) قويناد وقرى آيدناه بالمد (روح القدس) بالروح المقدسة كقولك حاتم الجود ورجل صدق اراد به جبريل او روح عيسى عليهما السلام

بروحنا ووجه اضافته الى الله تعالى تعظيمه وتشريفه فان الاشياء المخصوصة اذا اضيفت اليه تعالى يقصد باضافتها اليه تعالى تعظيمها كما يقال للكعبة بيت الله تعالى ولناقة صالح ناقة الله **قوله** ووصفها به لطهارته من مس الشيطان **قوله** انت ضمير وصفها وذكر الضمائر التي في قوله لطهارته ولكرامته ولانه مع كونها راجعة الى الروح في المواضع المذكورة بناء على ان المراد بالاول الروح الانسانية ومن الثاني والثالث نفس عيسى وشخصه لان المطهر من مس الشيطان هو شخصه وذلك بدعوة جدته عيسى عليه الصلاة والسلام امرأة عمران حيث قالت واني اعيدها بك وذريتها من الشيطان الرجيم وكذا الطهارة من دنس الاصلاب والارحام انما هي شأن الشخص لان الروح الانسانية لا تندس بهما فانت الضمير الاول وذكر الباقي تنبيها على المراد فيكون الضمير ان الباقيان من قبيل الاستخدام اولان الضمير الاول للمضاف وهو الروح والباقي للمضاف اليه وهو عيسى وهو الاظهر **قوله** اولكرامته على الله تعالى **قوله** على ان يكون القدس بمعنى القدوس ويعبر عن روح عيسى عليه السلام بروح القدس باضافته الى الله تعالى تشريفا للمضاف وتكريما **قوله** ولذلك **قوله** اي ولكرامته على الله تعالى اضافته الى نفسه حيث قال وروح منه وكلمته وفي بعض النسخ ولذلك اضافها اي اضاف الروح الذي نفخ فيه وهي نفسه الناطقة حيث قال ونفخنا فيه من روحنا واصناف الارحام الى الطوامث وهو جمع طامث بمعنى الخائض لان عيسى عليه الصلاة والسلام قد ضمه رحم امه مريم وهي لم تحض فلم يضمه رحم طامث **قوله** او الانجيل **قوله** بالنصب عطفا على جبريل اي او اراد به الانجيل يسمى الانجيل بالروح لانه يحى به القلب كما تحى الاجساد بالارواح وروى عن ابن عباس وسعيد بن جبير رضى الله عنهم ان المراد بالروح القدس هو الاسم الاعظم الذي كان عيسى عليه الصلاة والسلام يحى به الموتى ومن حيث انه كان سببا لاجياء الموتى صار كأنه روح لها **قوله** ووسطت الهمزة بين الفاء وما تعلقت به **قوله** يعني ان الفاء عاطفة عطفت بها هذه الجملة على الجملة الفعلية التي قبلها وهي قوله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب وقينا من بعده بالرسول وآتينا عيسى بن المريم البيئات وايدناه وتوسط همزة الاستفهام بين المعطوف والمعطوف عليه ودخولها في اثناء الكلام ينافي صدارتها * واجاب المصنف عنه بنسليم ان الاصل فيها الصدارة الا انها قد تكون مقحمة في اثناء الكلام لنكتة كما في قوله تعالى افن حق عليه كلمة العذاب افانت تغذ من في النار فان همزة الاستفهام في افانت اجمعت بين المبتدأ والخبر تأكيذا للاولى فانه طال الكلام احتيج الى اعادة الهمزة تأكيذا للاولى والالم يحز ان يؤتى بهمزة الاستفهام في المبتدأ وبهمزة اخرى في الخبر والنكتة ههنا في توسيطها بين المعطوف والمعطوف عليه ودخولها على المعطوف وحده التوبيخ لهم على تعقيبهم النعم المذكورة وهي نعمة بعثة موسى عليه الصلاة والسلام وايتائه الكتاب وارسال رسل كثيرة بعده وايتاء عيسى عليه الصلاة والسلام البيئات وتأيد بروح القدس بهذه القبائح التي هي الاستكبار عن الايمان والتكذيب والقتل والتوبيخ المذكور لا يحصل الا بدخول الهمزة على المعطوف وحده لانه هو المنكر ويحتمل ان لا يكون ما بعد الهمزة معطوفا على ما قبلها حتى ينزوم ان تكون الهمزة متوسطة بين المعطوف والمعطوف عليه بل يحتمل صدارة الهمزة ويكون ما بعدها كلاما مستأنفا وتكون الفاء لعطف على مقدر بعد الهمزة كأنه قيل افعلتم ما فعلتم بعدما انعمت عليكم بهذه النعمة الجليلة وقوله افعلتم جاءكم رسول الاية معطوف على هذا المقدر بعد الهمزة للتفسير والبيان لما اجل في المعطوف عليه المقدر **قوله** والفاء **قوله** اي التي في قوله قريفا للسببية اي للدلالة على سببية الاستكبار للتكذيب والقتل او للدلالة على تفصيل الاستكبار ببيان ما يترتب عليه وعلى التقديرين يكون ما بعد الفاء معطوفا على قوله استكبرتم الا انه على التقدير الثاني يكون من قبيل عطف تفصيل الجملة على الجملة كقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وكقوله فقلت لبيك فيكون المذكور بعد الفاء كلاما مرتبا على المذكور قبلها في الذكر لافي التحقق **قوله** وانما ذكر بلفظ المضارع **قوله** جواب عما يقال هلا قيل وفريقا قتلتم على طبق ما قبله من قوله قريفا كذبتم وعلى وفق ما في النفس الامر ومعنى حكاية الحال ان يقدر ان ذلك الفعل الماضي واقع في الحال اي في حال التكلم وانما يفعل هذا في الفعل المستغرب كأنك تحضره للمخاطب وتصوره له لينجذب منه تقول رأيت الاسد فأخذ السيف فاقتله فكذا عبر عن قتلهم الانبياء بلفظ المضارع استحضار له في النفوس واظهار الشناعة وهذه نكتة معنوية قد انضم اليها نكتة لفظية وهي انما لم يفسد المعنى بالتعبير المذكور روعى فيه الجانسة بين الفواصل ليكون اللفظ احسن **قوله** او للدلالة على انكم بعد فيه **قوله**

ووصفها به لطهارته من مس الشيطان اولكرامته على الله تعالى ولذلك اضافها الى نفسه تعالى اولانه لم تضمه الاصلاب ولا الارحام الطوامث او الانجيل او اسم الله الاعظم الذي كان يحى به الموتى وقرا ابن كثير القدس بالاسكان في جميع القرءان (افعلتم ما فعلتم رسول بما لا تهوى انفسكم) بما لا تحبه يقال هوى بالكسر هوى اذا احب وهوى بالفتح هوى بالضم اذا سقطت الهمزة بين الفاء وما تعلقت به توبخا لهم على تعقيبهم ذلك بهذا وتنجيبا من شأنهم ويحتمل ان يكون استثناء الفاء لعطف على مقدر (استكبرتم) عن الايمان واتباع الرسل (قريفا كذبتم) كوسى وعيسى عليهما السلام والفاء للسببية او التفصيل (وفريقا تقتلون) كزكريا ويحيى وانما ذكر بلفظ المضارع على حكاية الحال الماضية استحضارا لها في النفوس فان الامر فظيع ومراعاة للفواصل او للدلالة على انكم بعد فيه فانكم حول قتل محمد لولا اني اعصمه منكم

عطف بحسب المعنى على قوله على حكاية الحال الماضية اى او على ان المقصود الدلالة على اقتران الحدث بزمان الحال بناء على انهم زاولون القتل في الحال ايضا قدروا ولم يقدروا **قوله** ولذلك سحرتموه وسمتم له الشاة **قوله** فانه عليه الصلاة والسلام سحر حتى انه ليخيل اليه انه فعل الشىء وما فعله سحره ليبدى الاعصم في مشط ومشاطة وجف طلع نخلة ذكر ووضع في بئر ذروان تحت حجر عظيم في قعر البئر فانزل الله تعالى المعوذتين فلما قرأهما انحل السحر فصار كأنما نشط من عقال والمشاطة هو الشعر الذى يسقط من المشط وقت الامشاط والجف وعاء الطلع والطلع بالفارسية شكوفه خرما واما تسميتهم الشاة فقد روى انه لما فتحت خيبر اهديت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم شاة مسمومة فعلم عليه الصلاة والسلام ذلك بطريق الوحي بعدما اكل منها القمه فقال لهم * انى اسألكم عن شىء فهل انتم صادقى عنه * قالوا نعم يا ابا القاسم فقال لهم * من ابوكم * قالوا افلان قال * كذبتكم بل ابوكم فلان * قالوا صدقت وبررت قال * فهل انتم صادقى عن شىء * ان سألتكم عنه * قالوا نعم يا ابا القاسم وان كذبتك عرفت كما عرفت فى ابنا وساق الحديث الى ان قال * هل جعلتم فى هذه الشاة سما * قالوا نعم قال * وما جعلكم عليه * قالوا اردنا ان كنت كاذبان نستريح منك وان كنت صادقاً فلم يضرك **قوله** مغشاة باغطية **قوله** على ان الغلف بسكون اللام جمع اغلف وهو كل شىء يحاط بغلاف ومقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد الى الآحاد اى ليس منا احد يصل الى قلبه شىء مما تقوله يا محمد فكذبهم الله تعالى بقوله بل لعنهم الله بكفرهم وعتوهم اى طردهم وابعدهم بافراطهم فى تكذيب الرسول وعتادهم اياه لان قلوبهم بحيث لا يفهمون ما يخاطبون كما يزعمون بل عدم فهمهم انما هو لتركهم التدبر والتفكير فيه **قوله** مستعار من الاغلف الذى لم يختن **قوله** حيث شبه قلوبهم فى عدم نفوذ الحق فيها بشىء مغلف بغلاف بحيث يمنع غلافه من ان يصل الى جوفه شىء من خارج فاستعير للمشبه ما هو موضوع للمشبه به وهو لفظ غلف **قوله** وقيل اصله غلف **قوله** بضمين جمع غلاف لاجمع اغلف مخفف باسكان اللام وذكر له معنيين الاول ان قلوبنا اوعية العلم تفهم وتعى ما يقال لها وتخاطب به لكنها لاتفهم ماتقول ولا تفقه ماتخبر به وتحذره ولو كان ماتقوله حقا وصدقا لتهمناد ووقعا عليه وهم يفهمون ويدعون بهذا بطلان ما يقوله الرسول عليه الصلاة والسلام وذلك نحو ما اخبر الله تعالى عن الكفار حيث قالوا لشعيب ماتفقه كثيرا ماتقول والثانى ان قلوبنا اوعية للعلوم فلا حاجة لنا معها الى علمك فرد الله عليهم بانهم كفرة ملعونون فن اى لهم مثل هذه الدعوى **قوله** رد لما قالوا **قوله** يعنى انهم لما ادعوا عدم تمكنهم من قبول الحق رد الله تعالى عليهم بان ليس الامر كذلك بل لعنهم الله وخذلهم بسبب انهم صرفوا القدرة والارادة الى الكفر فخلق الله تعالى فى قلوبهم ولو صرفوهما الى الايمان لخلق الله فيها فهم كاذبون فيما ادعوا من عدم الاستطاعة اذ لاتزاع فى قدرة العبد وانما النزاع فى تأثيره فان سنته جارية على خلق ما يصرف العبد قدرته و ارادته اليه ولم يصرفوهما الى كسب الايمان فانهم قرأوا فى التوراة ان الله تعالى يبعث فى آخر الزمان نبيا وينزل عليه قرآنا مبينا **قوله** او انها لم تأب **قوله** اى او ان قلوبهم لم تأب عن قبول ماتقوله من الحق لخلل فيما تقوله لانك تدعو الى الحق الوجه الاول مبنى على نفي كون المانع عن قبول الحق من جهة قلوبهم وهذا الوجه مبنى على نفي كونه من جهة المدعو اليه **قوله** فاما قليلا يؤمنون **قوله** وفى الكواشى ما زائدة اى و قليلا يؤمنون لان مؤمنى المشركين اكثر من مؤمنى اليهود او ما نافية اى فإيمانهم قليل ولا كثيرا وفيه نظر لان النبى له صدر الكلام فلا يعمل ما بعده فيما قبله كالاتفهام ولا تكون ما مصدرية لبقاء قليلا بل انما يريد انها اذا كانت مصدرية يكون ما بعدها فى تأويل المصدر بل يجب حينئذ ان يكون ما يؤمنون فى محل الرفع بالابتداء ويكون قليلا خبره اى ايمانهم قليل وقوله لان مؤمنى المشركين اكثر مما يناسب لان يجعل قليلا حالا من فاعل يؤمنون اى فجمعاً قليلا يؤمنون اى المؤمن منهم قليل وعلى تقدير كون قليلا صفة مصدر محذوف يكون محصل المعنى لم يؤمنوا الا ايماناً قليلاً وذلك الايمان القليل هو ايمانهم ببعض الكتاب وذلك لا يعتد به لان الايمان هو التصديق المخصوص ولم يحصل بكماله ولم يعتد به ولذلك عظم عقوبة من لم يأت بذلك التصديق المخصوص بقوله أفتؤمنون بعض الكتاب وتكفرون بعض فاجزأء من يفعل ذلك منكم الاخرى فى الحياة الدنيا الآية **قوله** تعالى ولما جاءهم كتاب من عند الله الخ **قوله** بيان لنوع آخر من قبائحهم وتركهم الاهتداء بهداية الله تعالى وقوله من عند الله فى محل الرفع على انه صفة الكتاب متعلق بمحذوف اى كتاب كائن او نازل من عند الله والجمهور على رفع مصدق على انه صفة ثانية صريحة والاولى مأولة قدمت على الصفة الصريحة وقد زعم بعضهم انه لا يجوز الاضرورة والآية

ولذلك سحرتموه وسمتم له الشاة (وقالوا قلوبنا غلف) مغشاة باغطية خلقية لا يصل اليها ما جئت به ولا تفقهه مستعار من الاغلف الذى لم يختن وقيل اصله غلف جمع غلاف فمخفف والمعنى انها اوعية العلم لاتسمع علما الاوعته ولا تعى ماتقول او نحن مستغنون بما فيها عن غيره (بل لعنهم الله بكفرهم) رد لما قالوا والمعنى انها خلقت على الفطرة والتمكن من قبول الحق ولكن الله خذلهم بكفرهم فابطل استعدادهم وانها لم تأب قبول ماتقوله لخلل فيه بل لان الله خذلهم بكفرهم كما قال تعالى فاصمهم واعى ابصارهم او هم كفرة ملعونون فن اى لهم دعوى العلم والاستغناء عنك (فقليلاً ما يؤمنون) فإيماناً قليلاً يؤمنون وما مزيدة للبالغة فى التقليل وهو ايمانهم ببعض الكتاب وقيل اراد بالقللة العدم (ولما جاءهم كتاب من عند الله) يعنى القرآن

حجة عليه والذي حسن تقديم غير الصريح ان الوصف بكيونته من عند الله اصله وان صفه بكونه مصدقا ناشى
 عن كونه من عند الله **قوله** لتخصيصه بالوصف **قوله** ولولم يتخصص به لما جاز ان تأخر الحال عنه فان ذال الحال
 اذا كان نكرة لا ينتصب منه الحال المتقدم عليه نحو قوله * لية موحشا طلل قديم * ولا تأخر عنه الا اذا
 تخصص ذوالحال النكرة بوصف كاجاء في الحديث سابق رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الخيل فأتى فرس له
 سابقا وتقول مررت برجل ظريف قائما واذا تخصص بالاضافة نحو نظرت الى جارية رجل مخنالة وقد صرح به
 صاحب الكشاف في انتصاب رزقا في قوله تعالى يجي اليه ثمرات كل شى رزقا حيث قال ان جعلته بمعنى مرزوقا
 كان حالا من ثمرات لتخصيصها بالاضافة **قوله** وجواب لما محذوف **قوله** تقديره كفروا به او بنذوه وراه
 ظهورهم وقيل كفروا به جواب لما الاولى والثانية اذ مقتضاها واحد وقيل لما الثانية تكرر للاولى لطول الكلام
 فلا يحتاج الى جواب وقيل هو لما الثانية ورد بانها مصدر بالفاء ولما لا تجاب بالفاء عند اكثر العلماء ولم يجي جواب
 لما في فصيح الكلام الافعال ماضيا بدون الفاء وقال صاحب الكتاب قوله تعالى وكانوا يحوز فيه ثلاثة اوجه احدها
 ان يكون معطوفا على جاهم فيكون جواب لما امر ببناء على ان الجي ليس مقيدا بقيد في مفعوله وهو كونهم
 يستفحون قال ابو حيان وظاهر كلام الزمخشري ان وكانوا ليست معطوفة على مجموع الجملة من قوله وما وهذا
 هو الوجه الثانى انتهى كلامه والظاهر ان قوله تعالى وكانوا من الضمير المرفوع في الجواب المحذوف
 وكلمة قدمقدرة او من مفعول جاء اى لما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لكتابهم كفروا به وقد كانوا قبل بعثة رسول
 الله عليه السلام اذا استقبلهم عدوا وانا بهم نأبة عظيمة يستفحون اى يستنصرون الله تعالى على عدوهم
 ويستكشفون كرتهم ونأبتهم متوسلين في ذلك بكرامته عليه السلام عند ربه ويقولون اللهم انا نسلك بحق النبي
 الامى الذى وعدتنا ان تخرجه لنا في آخر الزمان الا ما نصرتنا عليه فاذا دعوا بهذا الدماء غلبوا على عدوهم وكانوا
 يقولون اللهم انصرنا بحق نبيك الذى بعثته في آخر الزمان ثم للم يجي على مرادهم وهو اهم كفروا به وان عرفوا انه
 هو الذى آمنوا به فلعنة الله على الكافرين * فان قيل لابد من المناسبة بين الحال وصاحبها والحال ههنا ليس مناسبا
 لما قبله لان الاستفتاح كان بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو لا يناسب الكتاب وكفرهم به * اجيب بان بينهما مناسبة
 لما بين الكتاب والنبي المستفتح به من الاتصال حتى ان الاستفتاح به استفتاح به **قوله** او يفحون عليهم
 ويعرفونهم **قوله** عطف على قوله اى يستنصرون والفصح على الاول بمعنى النصر والاستفتاح طلب النصر والفصح على
 الثانى بمعنى الاعلام يقال قح عليه كذا اذا علم به ووقفه عليه ومنه قوله تعالى اتحدثونهم بما قح الله عليكم
 والمتعلم يسمى مستفحا لاستخباره من المعلم ومنه استفتح الامام فقح عليه القوم فقول المصنف ويعرفونهم
 عطف تفسير لقوله يستفحون **قوله** والسين للمبالغة **قوله** لما كان يستفحون بمعنى يفحون ويعرفون لم
 ان يكون للسين فائدة فذكر انها للمبالغة وذلك لان يستفحون وان كان بمعنى يعرفون الا انه يدل مع ذلك على
 انهم انما قحوا وعرفوا ذلك بعد طلبه من انفسهم وحيث لا يصح طلب الانسان من نفسه شيا جعل ذلك من باب
 التجريد بان جردوا من انفسهم اشخاصا وسألوهم الفصح قائلين بانفس عر في الكافرين ان نبي آخر الزمان بعث اليهم
 فنقاتلهم معه مقاتلة عاد وثمود ونظيره في الابداء على التجريد قولك قم مستجلا اى قم طالبا من نفسك الجملة مكلفا
 لها بها ولا يخفى ما فى التجريد من المبالغة وان حصول الشى بعد طلبه يكون ابلغ وقول المصنف والاشعار
 عطف تفسير للمبالغة **قوله** حسدا وخوفا على الرياسة **قوله** قال الامام اما كفرهم فمحتمل ان يكون بوجوه
 احدها انهم كانوا يظنون ان النبي الذى يجدون نعتة فى التوراة يكون من بنى اسرائيل لكثرة ما جاء من الانبياء
 من بنى اسرائيل وكانوا يرغبون الناس فى دينه ويدعونهم اليه فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم من العرب
 من نسل اسماعيل عليه السلام عظم ذلك عليهم وانظروا التكذيب وخالفوا طريقتهم الاولى وفيه بحث بان الظاهر انهم
 كانوا عالمين بانه يعث من العرب وان لم يعلموا بلده وقبيلته وشهر ولادته ويومها وثانيها ان كفرهم محتمل ان يكون
 لاجل ان اعترفهم بنبوته بوجوب زوال رياستهم واكلهم اموال الناس بالباطل فلذلك ابوا عن اتباعه واصروا على
 الانكار ويحتمل ان يكون ذلك لاجل انهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به **قوله** دخولا اوليا **قوله**
 اى اصالة لا تبعالانهم هم المقصودون بالذات وان تناول اللفظ غيرهم ونظيره ما اذا ظلمك انسان قتل لعنة الله على
 الظالمين فانه يدخل فيه هذا الظالم دخولا اوليا والباقون تبعاله لان الكلام سيق له بالاصالة * قال الامام قوله فلما

(مصدق لمامعهم) من كتابهم وقرئ
 بالنصب على الحال من كتاب لتخصيصه
 بالوصف وجواب لما محذوف دل عليه
 جواب لما الثانية (وكانوا من قبل يستفحون
 على الذين كفروا) اى يستنصرون على
 المشركين ويقولون اللهم انصرنا بنبي
 آخر الزمان المنعوت فى التوراة او يفحون
 عليهم ويعرفونهم ان نبي بعث فيهم وقد قرب
 زمانه والسين للمبالغة والاشعار بان الفاعل
 سال ذلك من نفسه

جاءهم ما عرفوا كفروا به يدل على انهم كانوا عارفين بنبوته عليه الصلاة والسلام* وفيه سؤال وهو ان التوراة نقلت
نقلا متواترا فاما ان يقال انه حصل فيها نعت محمد عليه الصلاة والسلام على سبيل التعيين بانه الشخص الموصوف
بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية وسيظهر في السنة الفلانية في المكان الفلاني اولم يوجد التوصيف على الوجه
الذي يعينه بشخصه فان كان الاول كان القوم مضطرين الى معرفة شهادة التوراة على صدق محمد عليه الصلاة
والسلام فكيف يجوز على اهل التوراة اطباقتهم على الكذب وان كان الثاني لم يلزم من الاوصاف المذكورة
في التوراة كون صاحب تلك الاوصاف هو محمد عليه الصلاة والسلام بعينه فكيف قال تعالى فلما جاءهم ما عرفوا
كفروا به* والجواب ان الوصف المذكور في التوراة كان وصفا اجاليا واما محمد صلى الله عليه وسلم فانهم لم يعرفوا
نبوته بمجيئ* تلك الاوصاف بل بظهور المعجزات وكانت تلك الاوصاف كالمؤكد لها فلماذا ذمهم الله تعالى على
الانكار **قوله** ما نكرة بمعنى شئ **اعلم** ان افعال المدح والذم لا تعمل الا في الاسم المعرف بلام الجنس او في الاسم
المضاف الى المعرف باللام او في ضمير مفسر بنكرة منصوبة على التمييز فنحو قوله فنعى صاحب قوم السلاح لهم نادر
لا يعتد به واذا قلت نعم الرجل زيد فزيد اما مبتدأ مؤخر كأنه قيل زيد نعم الرجل لانه اخر على نية التقديم واستغنى
عن الرجوع الى المبتدأ من حيث ان المراد بالرجل الجنس الشائع في جميع آحاده فلما كان زيد داخلا تحته كان
بمنزلة الضمير الرجوع الى زيد واما ان يكون زيد خبر مبتدأ محذوف كأنه لما قيل نعم الرجل قبل من هذا الذي اثنى
عليه فقيل زيداي هو زيد وكذا الكلام في نحو قولك نعم غلام الرجل زيد والاصل في قولك نعم رجلا زيدان ضمير
الفاعل للاختصاص والاكتفاء لان النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلا منصوب على التمييز كما في قولك
عشرون رجلا والميم لا يكون الانكرة ولا بد بعد ذكر هذين الفعلين مع فاعلهما الصريح او المضمرة والميم من انه يذكر
المخصوص بالمدح او الذم وقد يحذف القرينة ولا بد ان يكون المخصوص بالمدح او الذم من جنس الفاعل
المذكور بعد نعم وبئس كزيد فانه من جنس الرجل فتقدير قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا ساء مثلا
مثل القوم فحذف المخصوص بالذم المضاف الى القوم للدلالة القرينة عليه وكلمة ما بعد بئس في قوله بئسما اشتروا
اختلف فيها النحاة هل لها محل من الاعراب او لا فذهب الفراء الى انها مع بئس شئ واحد ركب تركيبا فلا
يكون لها محل من الاعراب وذهب الجمهور الى ان لها محلا ثم اختلفوا هل محلها رفع او نصب فذهب الاخفش الى
انها في محل نصب على التمييز والجملة بعدها في محل نصب على انها صفة لها وفاعل بئس ضمير يفسره ما والمخصوص
بالذم هو قوله ان يكفروا لانه في تأويل المصدر والتقدير بئس هو شيا اشتروا به انفسهم كفروهم واختاره
المصنف والزحشرى وقيل يجوز ان تكون ما مصدرية والتقدير بئس اشتراؤهم فيكون ما وما في حيزها في محل
الرفع على انه فاعل بئس* واعترض عليه بان فاعل بئس لا يكون اسما يعرف بالاضافة بل يكون اما معرفا باللام
او مضافا الى المعرف باللام او مضمرا مفسرا بنكرة* واجيب بان من قال انها مصدرية لم يصرح بان المصدر المؤول
مرفوع بئس حتى يرد الاعتراض لجواز ان يكون مراده كونه المخصوص بالذم وكون فاعل بئس مضمرا حذف
ميمه للدلالة القرينة عليه والتقدير بئس اشتراؤهم **قوله** ومعناه باعوا **الاشترأ** من الاضداد وانما فسر
بالبيع لانهم لما اختاروا الكفر وبدلوا انفسهم فيه جعلوا كأنهم بذلوا اسلعتهم التي هي انفسهم لاصابة ما يكون عوضا
عنها وهو الكفر الذي يؤدبهم الى الخلود في النار مع تمكنهم من اختيار الايمان وصالحات الاعمال المؤدية الى سعادة
الابد ويؤيد هذا المعنى ما ورد في الحديث كل الناس يغدو فبائع نفسه فامان بعتها او يوبقها فان اخذ بدل نفسه
التي بذلها الايمان والطاعة احتقها وان اخذ بدلها الكفر والمعصية فقد او بقها وضيعها شبه مرور الزمان وانقضاء
الانفاس في اكتساب الطاعة والمعصية ببيع النفس بمقابلة ما كسبه واستفاده من الخير والشرقا تطلق على المشبه به
ما وضع بازاء المشبه وهو لفظ البيع استعارة اصلية ثم استعير منه الى المشتق فصارت كعبية ثم جواز ان يكون
الاشترأ بمعنى الشراء بناء على ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله تعالى فاتي باعمال يظن انها تخلصه
من العقاب صار كأنه اشترى نفسه بتلك الاعمال فهو لاء اليهود لما اعتقدوا فيما اتوا به انه يخلصهم من العقاب
ويوصلهم الى الثواب ظنوا انهم اشترى انفسهم بذلك فذمهم الله تعالى بقوله بئسما اشتروا به انفسهم **قوله**
هو المخصوص بالذم **فكون** اما مبتدأ وخبره الجملة قبله ولا حاجة الى الرباط لان العموم قائم مقام الضمير
الرابط كأنه قيل كفروهم بئس هو شيا اشتروا به انفسهم واما خبر المبتدأ محذوف وفي الحواشي السعدية انما يصح

(فلما جاءهم ما عرفوا) من الحق
(كفروا به) حسدا وخوفا على الرياسة
(فلعن الله على الكافرين) اي عليهم واتي
بالمظهر للدلالة على انهم لعنوا كفروهم فتكون
اللام للعهد ويجوز ان تكون للجنس
ويدخلون فيه دخولا اوليا لان الكلام فيهم
(بئس ما اشتروا به انفسهم) ما نكرة بمعنى
شئ ميمزة لفاعل بئس المستكن واشتروا
صفته ومعناه باعوا او شروا بحسب ظنهم
فانهم ظنوا انهم خلصوا انفسهم من العقاب
بما فعلوا (ان يكفروا بما انزل الله) هو
المخصوص بالذم

قوله (حسدا و خوفا على الرياسة)
وقوله (دخوليا اوليا) مر حاشيتهما آتفا
في الصحيفة (٣٤٩) فلا تغفل (لاصححه)

ان يكون الكفر مخصوصا بالذم ان لو قال ان كفروا بلفظ الماضي لظهور ان ما باعوا به انفسهم واستبدلوا به في الماضي ليس هو ان يكفروا في المستقبل * واجيب بان المعنى على المضى والعدول الى المضارع على طريق حكاية الحال الماضية استحضارا للصورة البديعة للكفر بعد ذلك الاستقباح مع ان في العدول عن الماضي الدال على التحقق دلالة على ان الكفر مما لا ينبغي ان يصدر عن العاقل على سبيل التحقق ﴿ قوله طلبا لما ليس لهم ﴾ فسر البغي بالطلب لانه اصل معناه يقال بغاه فابغى اى طلبه فانطلب ويقال لمن خرج على السلطان باغ لكونه طالبا للظلم والخروج عن الطاعة ويقال للمرأة الزانية بغى لا بتعاطفها ما يحرم عليها ويقال للمتكبر باغ لطلبه اكراما لا يستحقه ثم عطف الحسد على طلب ما ليس لهم على طريق تفسير العام بالخاص لان الحسد طلب مخصوص وهو طلب زوال نعمة الله عن المحسود وليس للحاسد ان يطلب ذلك فصيح ان يجعل الحسد مفسرا بطلب ما ليس للانسان روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان كفر اليهود لم يكن شكا ولا اشتباها ولكن بغيا منهم اى حسدا حيث صارت النبوة في ولد اسمعيل عليه السلام يعنى انهم قد احبوا ان يبعث نبي آخر الزمان من آل يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم السلام لانهم كانوا من اولاده فلما بعث من اولاد اسمعيل بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام والعرب كانت من اولاده كفروا به وكتبوا نعتة حسدا منهم بما نزل الله تعالى من فضله يعنى التوراة والكتاب على محمد عليه الصلاة والسلام ﴿ قوله علة ان يكفروا دون اشتروا للفصل ﴾ اى بين فعل الاشتراء وبين العلة المذكورة بما هو اجنبى عن فعل الاشتراء وهو المخصوص بالذم وجعله صاحب الكشاف علة لقوله اشتروا لا لقوله ان يكفروا وقال صاحب الكشاف في بيانه انه ليس الامر كما قاله البيضاوى ان المعنى على ذم الكفر الذى اوثر على الايمان بغيا لا على ذم الكفر المعلن بالبغى واما الفصل فليس بما هو اجنبى هذا كلام فترق بين الكفر الذى اختاروه حسدا وبين الكفر الناشئ عن الحسد الذى اختاروه على الايمان وكل واحد منهما وان كان مذموما الا انه جعل الآية مسوقة لذم الاول بشهادة اقتضاء المقام ذلك لان الذم المذكور متفرع على اختيارهم الكفر مع معرفتهم حقيقة الايمان ووجوبه حيث قال فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فنفي كون الكفر اختيارهم مع معرفتهم حقيقة الايمان ووجوبه حيث قال فلما وذمه من حيث كون سبب اختيارهم ذلك ولما بين ان المقام يقتضى كونه علة لقوله اشتروا بين انتفاء ما يمنع من ذلك من حيث ان المخصوص بالذم ليس باجنبى في موضعه لانه من متعلقات فعل الذم كاشتروا واجاب التحرير التفتازانى عن كل واحد من الامرين بقوله المخصوص بالذم وان لم يكن اجنبيا بالنسبة الى فعل الذم وفاعله لكن لاخفاء في انه اجنبى بالنسبة الى الفعل الذى وصف به تمييز الفاعل والقول بان المعنى على ذم ما باعوا به انفسهم حسدا وهو الكفر لا على ذم ما باعوا به انفسهم وهو الكفر حسدا تحكم هذا كلامه و اراد بالفعل الذى وصف به تمييز الفاعل لفظ اشتروا فانه كما مر صفة كلمة ما وانها ميمزة لفاعل بئس المستكن فيه ويمكن ان يحجب عن قوله لاخفاء في انه اجنبى بالنسبة الى الفعل الذى هو صفة لتمييز الفاعل كانه هو فاعل بئس ومع تحلل هذا الفاصل الاجنبى بينهما لا وجه لكونه علة له ومنصوبا به وقوله تعالى ان ينزل الله فيه قولان احدهما انه مفعول من اجله والناصب له بغيا اى علة البغى انزل الله فضله على محمد عليه الصلاة والسلام والثانى على انه باستقاط الخافض والتقدير على ان ينزل او لأن ينزل اى حسدا على ان ينزل ومن فضله صفة لموصوف محذوف وهو مفعول ينزل اى ينزل الله شيئا كاشا من فضله فيكون محله النصب ومن عبادة حال من الضمير المحذوف الذى هو العائد من جملة الصلة الى من الموصولة او من جملة الصفة الى من الموصوفة اى على الذى يشاؤه كاشا من عبادة او على رجل يشاؤه كاشا منهم والاضافة فى عبادة للتشريف والباء فى قوله بغضب للحال اى رجعوا ملتبسين بغضب او مفضوبا عليهم وقوله على غضب فى محل الجر على انه صفة لقوله بغضب اى بغضب كاشا على غضب اى بغضب مترادف والفاء فى قوله فباؤا سببية عطف بها جملة باؤا على جملة اشتروا فصاروا بذلك احقاء بغضب مترادف واستحقوا نوما من العذاب بعد نوع بسبب عصيان بعد عصيان وذنوب على اثر ذنب وذنوب المترادف اما كفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وحسدكم لمن هو افضل الخلق او كفرهم به بعد كفرهم بعيسى عليه السلام او بعد قولهم عزير ابن الله ﴿ قوله تعالى وللكاشرين عذاب مهين ﴾ من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير تنبيها على العلة المقتضية لعذابهم كما فى قوله تعالى فلعنة الله على الكافرين فتكون اللام للعهد ويجوز ان تكون للجنس ويدخل فيه هؤلاء الكفار دخولا اوليا والمهين صفة العذاب اى ولهم عذاب يهانون فيه فلا يعززون ابدا واصله مهون من الهون

(بغيا) طلبا لما ليس لهم وحسدا وهو علة ان يكفروا دون اشتروا للفصل (ان ينزل الله) لان ينزل اى حسدوه على ان ينزل الله وقرأ ابن كثير وابو عمرو ويعقوب بالتخفيف (من فضله) يعنى الوحي (على من يشاء من عباده) على من اختاره للرسالة (فباؤا بغضب على غضب) للكفر والحسد على من هو افضل الخلق وقيل لكفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم بعد عيسى عليه السلام او بعد قولهم عزير ابن الله (وللكاشرين عذاب مهين) يراد به اذلالهم بخلاف عذاب العاصى فانه ملهرة لذنوبه

وهو الذلة وهو اسم فاعل من اهان يهين اهانته مثل اقام يقيم اقامة فنقلت كسرة الواو الى الساكن قبلها فسكنت الواو بعد كسرة فقلبت ياء فصار مهين والاهانة الاذلال والحزى والحصر اللازم من تقديم الخبر معناه انحصار العذاب الذي يراد به الاذلال في الكفار فلا يوزم ان لا يعذب عصاة المؤمنين اصلا لان ما اصابهم من العذاب انما يراد به الطهارة لا الاذلال واسناد الاهانة الى العذاب مع ان المهين في الحقيقة انما هو الله من قبيل اسناد الفعل الى السبب المفضى اليه قال الامام العذاب في الحقيقة لا يكون مهينا لان المهين من اهان غيره وذلك لا يتصور الا من العقلاء بل المهين للمعذبين هو الله تعالى وحده الا ان الاهانة لما حصلت مع العذاب صح ان يوصف العذاب بالمهين وانما قال للكافرين ولم يقل ولهم تنبيها على العلة المقتضية للعذاب المهين فدخل فيها اولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها الا هم **قوله** بيم الكتب المنزلة باسمها **قوله** فان لفظا بمعنى الذي يفيد العموم والمعنى واذا قيل لليهود آمنوا بما انزل الله ومن جملة ما يدل على عمومه صحة الاستثناء منها اي انه تعالى امرهم ان يؤمنوا بما انزل الله تعالى فلما آمنوا ببعض دون البعض ذمهم على ذلك ولو لا ان لفظ ما يفيد العموم لما حسن هذا الذم فان حكاية هذه المقالة عنهم حين ما يقال لهم آمنوا بما انزل الله ذم لهم وبيان لنوع آخر من قبائحهم حيث بين انهم امروا بالايمان بجميع ما انزل الله والحال انها مقارنة بالحق الموافق لما معهم فان الكتب الالهية متوافقة في اصول الدين فمن جملة ما في التوراة الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام وبجميع الانبياء والرسل عليهم السلام وبجميع ما انزل الله والنهي عن التفريق بين الرسل والتفريق بين الكتب كما قال تعالى في القرآن قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون الى قوله خالدون والمعنى ان يأتينكم مني هدى بانزال وارسال فمن تبعه منكم نجاة وفاز ومن لم يتبع بل كفر بالله وكذب باياته اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فلو كانوا آمنوا بالتوراة لما كفروا بمحمد عليه الصلاة والسلام وبما انزل عليه واصدقوا بالانبياء كلهم وبما انزل عليهم ثم كذبهم الله تعالى في ادعائهم الايمان بالتوراة برضاهم بقتل الانبياء نحو يحيى وعيسى وزكريا عليهم الصلاة والسلام وليس في التوراة قتل نفس بغير حق فضلا عن قتل الانبياء **قوله** حال من الضمير في قالوا **قوله** وذلك اما على حذف المبتدأ اي وهم يكفرون بما وراآءه او على تجويز دخول الواو في المضارع المثبت كما سمع من قولهم قت واصك وجهه بناء على كونها جملة وان شابهت المفرد قال ابن الحاجب في الكافية في بحث الحال وتكون جملة خبرية فالاسمية بالواو وبالضمير على ضعف والمضارع المثبت بالضمير وحده وذلك لان المضارع على وزن اسم الفاعل لفظا وتقديره معنى فقوله جاءني زيد يركب بمعنى جاءني راكبا فالخلف به في كونه بالضمير وحده **قوله** وورآءه في الاصل مصدر **قوله** كما أنه من وراه يراه به مثل قضى يقضى قضاء وواريت الشيء اخفيته وتوارى هو اختفى وهو في غالب الاستعمال ظرف بمعنى خلف وقد يكون بمعنى قدام قال تعالى ومن وراآئهم جهنم وقال وكان وراآئهم ملك اي من قدامهم اي وكان حاكمهم ملك وهمزة وراآء بدل من الباء لقولهم تواريت او هي همزة اصلية لتصغيره على وريثة وقال الازهرى يصلح لما قبله ولما بعده لان معناه ما توارى عنك اي استتر وهو موجود فيهما وعن الراغب وراآء يقال للخلف والقدام وهو في الاصل مصدر يضاف الى الفاعل والمفعول فتى قبل وراآء زيد بمعنى قدامه فعناه الذي يوارى زيدا واذا قيل بمعنى خلف فهو الذي يوارى به زيد ثم جعل ظرفا مثل كثير من المصادر فالذي يكون خلف احد يكون ذلك الواحد موازيا له فقوله وراآء الاحد بمعنى خلفه من اضافة المصدر الى الفاعل ولو كان امام احد لكان الاحد مستورا به ولكانت الاضافة الى المفعول والورآء في الآية بمعنى القدام لان القرآن الذي كفروا به قدام التوراة فالاضافة فيه من قبيل اضافة المصدر الى المفعول كما أنه قيل ويكفرون بالذي يوارى التوراة وبسترها لكونه متقدما عليها والضمير المجرور في قوله تعالى بما وراآءه راجع الى التوراة وتذكيره لكون التوراة مبراعنها بما في قولهم ما انزل علينا والحصر المستفاد من قوله وهو الحق ليس حصرا حقيقيا لان جميع كتب الله حق لاسيما التوراة لان كون القرآن مصدقا لها يدل على حقيقتها ايضا بل هو حصر ادعائي كالحصر المستفاد من قوله تعالى ذلك الكتاب وما يحسن حصر الحقيقة في القرآن تقييده بقوله مصدقا لما معهم فانه حال مؤكدة من الحق والعامل فيها ما في الحق من معنى الفعل اي احقه مصدقا لما معهم فان كتابهم وان كان حقا بلا ارباب الا ان الحق الذي يكون مصدقا لما معهم هو القرآن خاصة فاستقام الحصر الحقيقي باعتبار التقييد وقد مر ان قوله ويكفرون بما وراآءه حال من ضمير قالوا وقوله وهو الحق حال من وراآءه

(واذا قيل لهم آمنوا بما انزل الله) بيم الكتب المنزلة باسمها (قالوا تؤمن بما انزل علينا) اي بالتوراة (ويكفرون بما وراآءه) حال من الضمير في قالوا وورآءه في الاصل مصدر جعل ظرفا ويضاف الى الفاعل فيراد به ما توارى به وهو خلفه والى المفعول فيراد به ما يوارى به وهو قدامه ولذلك عد من الاضداد (وهو الحق) الضمير لما وراآءه والمراد به القرآن (مصدقا لما معهم) حال مؤكدة تتضمن رد مقالهم فانهم لما كفروا بما يوافق التوراة قد كفروا بها

والعامل فيها يكفرون وقوله مصدقا لما معهم حال مؤكدة من الحق تتضمن رد مقالتهم وتلخيص المعنى انكم كاذبون في قولكم تؤمن بما نزل علينا لانكم تكفرون بما يوافق كتابكم وهو القرآن واذا كفرتم به فقد كفرتم بكتابكم ثم ايد هذا التكذيب بالاستفهام عن وجه ارتكابهم لما حرمه التوراة وهو قتلهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام **قوله** وانما اسنده اليهم وقد كان القتل من اسلافهم دونهم من حيث انهم رضوا فعل اسلافهم فكأنهم هم فعلوه ويؤيده ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال ان كل من علم فعل معصية وانكرها فقد برى منها ومن رضى بها كان كمن فعلها فكأنه قبل فلم يرضون بقتل اسلافكم الانبياء او فلم تعزمون على قتلهم اى على قتل خاتم الانبياء وافظ القتل للتعظيم والقتل مجاز عن الرضى به والعزم عليه وايضا هم عازمون على قتل سيد الانبياء عليه السلام ولذلك صحره وسمموه الشاة والعازم على الشىء كفاعله وايضا قد كان من عادة العرب ان ينسبوا ما اتاه آباؤهم الى انفسهم على طريق الفخر فيقولون فعلنا كذا متصورين في انفسهم بصور آباؤهم فخطبوا ايضا في نسبة مقالتهم على عاداتهم واجيب ايضا بان المخاطبين بقوله آمنوا بما نزل الله والقائلين تؤمن بما نزل علينا هم جنس اليهود من الحاضرين والماضين الا انه غلب الحاضرين على الغائين لاتصالهم بهم نسبيا ودينا فخطب الجميع بقوله فلم تقتلون انبياء الله وقوله ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل وضح خطاب الجنس بهذين الامرين لان فيه من اتى بهما كما مر في قوله ولعل الخطاب للموجودين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ومن قبلهم على التغليب **قوله** يعنى الآيات التسع وهى الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والعصا واليد البيضاء وقلق البحر وتنجير الماء الكثير من الحجر الصغير وقيل تنق الطور بدل الطوفان فان قيل كيف قال تقتلون من قبل ولا يجوز أن يقال يخرج امس اجيب بان عادة العرب اذا ارادوا ان يخبروا عن تعاطى فعل مداوم عليه بدلوا اللفظ الماضى بالمستقبل تنبيها على المداومة عليه نحو قول الشاعر

ولقد امرت على اللئيم بسبى * فضيت ثمة قلت لا يعينى *

وعلى ذلك يقال فعلت كذا قبل وبعد فجى تارة بلفظ الماضى وتارة بلفظ المستقبل والظاهر ان محصول الجواب ان لفظ المضارع في هذه يراد به الاستمرار التجددى كما في نحو الله يستهزى بهم بمعنى ان شأنه تعالى استهزأؤهم واهانتهم وقد يجاب عنه بانه من قبيل حكاية الحال الماضية كأنه قيل فلم كنتم تقتلون من قبل وقيل قوله من قبل متعلق بمقتضى قوله فلم الذى هو بحث عن علة الشىء فكأنه قيل اخبروني من قبل بمقتضى قوله فلم عن سبب قتلكم ومداومتكم **قوله** من بعد مجيى موسى عليه الصلاة والسلام بالبينات على ان يكون ضمير من بعده راجعا الى المجيى المدلول عليه بقوله جاءكم وقواه او ذهابه الى الطور على تقدير ان يكون الضمير لموسى بتقدير المضاف نحو الذهاب والانطلاق والمفارقة **قوله** حال بمعنى اتخذتم العجل ظالمين بعبادته او بالاخلاق بايات الله كلة او منع اخلو لجواز الجمع نقل صاحب الكشف عن صاحب التحقيق انه قال الجمل على الاعتراض اولى وان كان ميل اكثر المفسرين الى الاول لانه ان جعل حالا يكون تكرارا محضا وان عبادة العجل لا تكون الا ظما بخلاف ما لو جعل اعتراضا فانه حينئذ يكون بيانا لذيلة لهم تقتضى ذلك والمصنف قدم ما ذهب اليه الاكثرون و اشار الى انتفاء التكرار وكون الحال مقيدة لمضمون عاملها بان قدر مفعولا ثانيا لعاملها حيث قال اتخذتم آلهها بمعنى انكم اعتقدتم كونه مستحقا للعبادة اى باتعاب الجوارح في خدمته على وجه الثبات والدوام كما يدل عليه الجملة الاسمية ولا يخفى ان الاستمرار على الظلم بعبادته وخدمته غير الظلم باعتقاد كونه آلهها مستحقا للعبادة الذى هو مضمون العامل ومضمون الحال المقيد للتفديد ولم يقل وانتم عابدوه للاشعار بان عبادة العجل بعد اتخاذها هى الظلم كله بحيث اذا اطلق الظلم لا يتبادر الذهن الا اليه وان قيد الظلم بكونه فى الاخلاق بايات الله كان اندفاع كونه تكرارا اظهر لظهور التغير بين مضمون الحال ومضمون عاملها وانما يكون تكرارا لو كان المعنى وانتم ظالمون فى هذا الاتخاذ وحينئذ يجب ان تكون مؤكدة **قوله** او اعتراض الخ مبنى على ان الاعتراض لا يختص باتناء الكلام ولا بما بين الكلامين المتصلين وفى الحواشى القطبية وان كان المعنى وانتم ظالمون مطلقا اى مستمرين على الظلم فهى مؤكدة لقوله ثم اتخذتم العجل فيكون تديلا وهو ما يؤكد به الكلام بعد تمامه لا اعتراضا لانه ليس فى اثناء الكلام ولعل المصنف اراد بالاعتراض ما هو اعم من الاعتراض المصطلح عليه والتذييل وهذه الجملة مؤكدة لاجل لها من الاعراب سواء كانت واقعة فى اثناء الكلام او فى آخره **قوله** ومساق الآية ايضا اى كان

(قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين) اعتراض عليهم بقتل الانبياء مع ادعاء الايمان بالتوراة والتوراة لا تسوغه وانما اسنده اليهم لانه فعل آباؤهم وانهم راضون به عازمون عليه وقرأ نافع وحده انبياء الله هموزا فى جميع القرءان (ولقد جاءكم موسى بالبينات) يعنى الآيات التسع المذكورة فى قوله تعالى ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات (ثم اتخذتم العجل) اى آلهها (من بعده) من بعد مجيى موسى او ذهابه الى الطور (وانتم ظالمون) حال بمعنى اتخذتم العجل ظالمين بعبادته او بالاخلاق بايات الله تعالى او اعتراض بمعنى وانتم قوم عادتكم الظلم ومساق الآية ايضا لابطال قولهم تؤمن بما نزل علينا والتنبيه على ان طريقتهم مع الرسول طريقة اسلافهم مع موسى عليهما السلام لان تكرار القصة وكذا ما بعدها

مساق الآية التي قبلها لتكذيبهم والدلالة على بطلان قولهم تؤمن بما نزل علينا كذلك مساق هذه الآية ايضا فكأنه قيل آمنتم به وقد اتاكم موسى بالبينات فالبينات ما لبثتم ان عبدتم العجل ظلما حيث ظلمتم بالاخلاق بايات الله وبياناته وتلقيها بالكفران وكلمة ثم في قوله ثم اتخذتم العجل للدلالة على تباعد ما بينهما بحسب الرتبة والتعقل للتراخي الزماني وهذه احدى القاعدتين من سوق الآية ههنا لا مجرد تقريبهم وتوبيخهم على كفرهم وعنادهم وعبادتهم العجل بعد ما جاءهم موسى عليه الصلاة والسلام بالمعجزات العجيبة والآيات الباهرة حتى يقال انه تكذيب للقصة والقاعدة الثانية التنبيه على ان طريقتهم مع الرسول عليه السلام طريقة اسلافهم مع موسى عليه السلام وبيان ان كفرهم به عليه السلام ليس باعجب من كفر اسلافهم بموسى عليه السلام تسكيننا لقلب رسول الله صلى الله عليه وسلم وتسلية له لتلا بظن انه اول مكذب من الرسل واول من يكفر به ويؤيده قوله تعالى وكلانقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك الآية فاندفع ما توهم من أن هذه الآية وما بعدها تكرر لا يترأى لها مزيد فائدة

قوله واسمعوا اسماع طاعة - اشارة الى جواب ما يقال كيف طابق الجواب بقولهم سمعنا وعصينا لما قيل لهم واسمعوا فان جواب اسمعوا اما سمعنا واما لا نسمع من غير ذكر شئ آخر فلم زادوا وعصينا وما هو الاستدراك لمدخله في الجواب وتقرير الجواب ان الاستدراك انما يلزم اذا امر واطمأنن السماع وهم قدامه واسمعنا مقيد وهو سماع القبول والطاعة فاجابوا بنفي المقيد باعتبار انتفاء قيده وقالوا سمعنا سماع معصية فهو جواب مطابق للامر بسماع القبول والطاعة لا استدراك فيه **قوله واشربوا** يجوز ان يكون معطوفا على قوله قالوا سمعنا ويجوز ان يكون حالا من فاعل قالوا اي قالوا ذلك وقد اشربوا ويجوز ان يكون مستأنفا مجرد الاخبار بذلك واستضعفه ابو البقاء بناء على انه قد قال بعد ذلك قل بشما يأمركم به ايمانكم وهو جواب قولهم سمعنا وعصينا فالاولى ان لا يكون بينهما اجنبي والضمير المرفوع في اشربوا مفعوله الاول اقيم مقام الفاعل والثاني هو العجل لان شرب يتعدى بنفسه وبالهمزة يتعدى الى مفعول آخر والاحسن ان يقدر مضافان قبل العجل ويقال تقدير الكلام واشربوا حب عبادة العجل **قوله تداخلهم حبه** يعني ان حقيقة اشربوا العجل جعلوا شاربين للعجل وان حقيقة الشرب تناول الماء بالفم وادخاله الجوف ولما ههنا فضلا عن تناوله بالفم وان اريد بالشرب مجرد ادخال شئ وايصاله الى الجوف فنفس العجل وجسده وجسمه لا يدخل الجوف فاقول الشرب بالنفوذ والحلول والدخول وحل الكلام على حل المضاف كقوله تعالى واسأل القرية فعنى الآية وتقديرها وسقوا حب العجل وخلطوا به حتى اختلط بهم كما يقال ابيض مشرب حرة اذا كان مخالطه حرة والحب واللون ونحوهما وان كانت مما لا يتعلق بالشرب حقيقة الا انه شاع واشتهر بين الانام استعارة اسم الشراب لكل ما ينفذ في الشئ ويختلط به نفوذ المشروب في امعاء الشارب واستعارة اسم الشرب لنفوذ فيه كقول من قال

شربت الحب كاسا بعد كاس * ومانفد الشراب ولا رويت *

ويقال اشرب قلبه حبا او بغضا واشرب الثوب الصبغ اي تداخل ونفذ كنفوذ الماء في اعماق الجسد **قوله ورسخ في قلوبهم صورته لفرط شغفهم به** - اشارة الى ان وجه العدول عما هو صريح في الدلالة على المعنى المذكور الى ما عليه المنزل يدل على المبالغة في شربهم حب العجل وذلك ان المنزل يدل على التمكن والرسوخ المستفاد من الظرفية وعلى ان فرط حبه لم يبلغ الى حيث صارت صورة العجل متمكنة راسخة في قلوبهم غير زائلة عنها وان زالت حقيقة العينية وذاته الجسمية ولا يخفى انه ابلغ في الدلالة على اشربوا قلوبهم الحب ثم انه لا يخفى ان محل الحب هو القلب فكان الظاهر ان يقال واشربت قلوبهم حب العجل الا انه سلك طريق الابهام في التفسير حيث ابهام مكان الاشراب باسناده الى الكل فانه يدل على ان شئ ما في الكل اشرب الحب وتداخل هو فيه الا انه لا يدري بخصوصه اي شئ هو ففسر ذلك الشئ بقوله في قلوبهم ولا يخفى ان تبين الشئ وتفصيله بعد الابهام والاجمال او وقع في النفس والذ * قوله وفي قلوبهم بيان لمكان الاشراب جواب عما يقال بكفى ان يقال واشربوا العجل اي حبه وعلى تقدير ان يذكر فا الحاجة الى كلمة في ونظيره من بعض الوجوه قوله تعالى انما يأكلون في بطونهم نارا اذ يكتفي فيه ان يقال يأكلون نارا الا ان الاكل لما لم يكن في جميع الاجزاء ذكر قوله في بطونهم بيانا للمكان وايدانا بان المقام يقتضى مزيد التقرير وان لم يصح ان يقال تأكل بطونهم نارا بدون كلمة في كما يصح ان يقال اشرب قلوبهم العجل اي حبه وعدل عنه باسناد الاشراب الى انفسهم للمبالغة كأنهم اشربوا بحبهم العجل نفسه روى ان موسى عليه الصلاة

(واذاخذنا من ايثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا) اي قلنا لهم خذوا ما امرتم به في التوراة بحجة واسمعوا سماع طاعة (قالوا سمعنا) قولك (وعصينا) امرك (واشربوا في قلوبهم العجل) تداخلهم حبه ورسخ في قلوبهم صورته لفرط شغفهم به كما تداخل الصبغ الثوب والشراب اعماق البدن وفي قلوبهم بيان لمكان الاشراب كقوله انما يأكلون في بطونهم نارا (بكفرهم) بسبب كفرهم

والسلام لما رجع الى قومه حرق العجل الذي عبده اى برده بالبرد و قد رماه في اليم اى نسفه في البحر فجعلوا يشربون منه بحبهم العجل وقيل لما حرقه ونسفه في اليم جعلوا يشربون الماء حتى اصفرت وجوههم وقيل انهم لما رأوا التوراة وما فيها من الشدائد قالوا عند ذلك عبادة العجل علينا هون مما فيها من الشرائع فذلك كله آثار حب العجل **﴿ قوله ﴾** وذلك لانهم كانوا مجسمة او حلولية **﴿ بيان لكيفية كفرهم بالله عز وجل وكون ذلك سببا لحب العجل وعبادته فانهم لما كانوا مجسمة او حلولية ورأوه اعجب الاجسام واحسنها زعموا انه أبقى بكونه آلهها او يحلون الاله فيه فتمكن في قلوبهم حبه وحب العبادة له واندفع بذلك ما يقال كيف اتفق جمع عظيم من العقلاء على ما يعلم فساده بالضرورة من كون تمثال حيوان هو مثل في البلادة آله السموات والارض سيما وقد شاهدوا قبل ذلك ما هو قريب من حد الاجباء في الدلالة على الصانع القادر الحكيم من المعجزات الباهرة **﴿ قوله نحو هذا الامر ﴾** وهو قولهم سمعنا سماع معصية وتداخل حب عبادة العجل في قلوبهم والمراد بالآيات الثلاث الآيات المذكورة بعد قوله تعالى اقتطعمون الآية الاولى قوله تعالى واذا اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لاتعبدون الا الله الآية والثانية قوله واذا اخذنا ميثاقكم لاتسفكون دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم والثالثة قوله تعالى واذا اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور **﴿ قوله الزما عليهم ﴾** متعلق بمعدودة تعلق العلة بالعلول فان توبخهم باستكبارهم عن الايمان بكل نبي جاءهم بما لا تحببه انفسهم وقد آتاهم الله تعالى ما آتاه وايده بما ايداه ازام عظيم وكذا الاخبار بكفرهم بما عرفوا من الحق وقوله ان كنتم مؤمنين بما انزل الله عليكم فلم تقتلون انبياء الله ومن آمن به كيف يتأتى منه ان يقتل نبيا وان يتولى قتله الزام بليغ **﴿ قوله تقرير للقدح ﴾** اى المذكور وسواء كان الجواب المقدر للشرط ما امركم بهذه القبائح ومارخص لكم فيها ايمانكم بها او قوله فبئس ما يأمركم به ايمانكم بها والمعنى على التقدير الاول لو فرضنا وقد رنا انكم آمنتم بالتوراة حقيقة فذلك الايمان لا يأمركم بمثل هذه القبائح ولا يرخص لكم فيها اذ ليس في التوراة ما يدل على جواز قتل الانبياء وعبادة العجل ونقض الميثاق والكفر بما عرف انه حق والايمان الذي تدعون به قد امركم بهذه القبائح فتبين انه ليس من الايمان بالتوراة حقيقة فلا يليق ان يسمى ايمانا الا بالاضافة اليكم فلذلك قيل بئس ما يأمركم به ايمانكم بدل ان يقال بئس ما يأمركم به الايمان بالتوراة ولا خفاء في كونه تقرير ابطال قولهم نؤمن بما انزل علينا وعلى التقدير الثاني لو فرضنا كونكم مؤمنين بها حقيقة او جب ان لا يأمركم ايمانكم بالامر المذموم لكن ايمانكم امركم بذلك فتبت انكم لستم بمؤمنين بها فكيف تدعون الايمان بما انزل عليكم قال الامام قوله تعالى ان كنتم مؤمنين المراد به التشكيك في ايمانهم والقدح في صحة دعواهم الايمان وهو بعينه مذكور في الكشاف وقال التحرير الفتازاني حل كلمة ان على التشكيك لاستحالة الشك على المتكلم ما هو اصله ان والاولى ان تحمل على الفرض والتقدير كما ذكر في مواضع اذ لم يعهد استعمال ان لتشكيك السامعين انتهى كلامه واضيف الايمان اليهم في قوله تعالى بئس ما يأمركم به ايمانكم مع انهم بمعزل عن الايمان وليسوا من الايمان بها في شئ تهكم بهم واستهزاء فان تسمية دعواهم الايمان ايمانا وتسايم تلك الدعوى منهم تهكم بهم والظاهر ان قوله يأمركم به المراد معناه المجازى والمعنى بئس ما يدعوكم اليه ايمانكم ويقتضيه وفيه تشبيه لاستدعاء الشئ واقتضائه بالامر به واطلاق اسم المشبه به على المشبه وليس المراد حقيقة الامر لانها لا تتصور الا من العقلاء والايمان والكفر من قبيل الاعراض **﴿ قوله كما قلتم لن يدخل الجنة الخ ﴾** يعنى ان من جلة قبائحهم انهم كانوا يأمنون من سوء الخاتمة ولا يخافون منها بل يحكمون بان الدار الآخرة وما اعد الله تعالى فيها لعباده من الملك العظيم والنعيم المقيم كما قال تعالى حكاية عنهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم كونوا هودا او نصارى تهتدوا وقولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة فامر الله تعالى رسوله عليه السلام بان يقول لهم ان كانت الدار الآخرة لكم كما تزعمون وان كنتم ابناء الله واحباؤه كما تدعون فتمتوا الموت وذلك لان المرء لا يكره الانتقال الى داره وبستانه بل يتمنى ذلك وكذلك المرء لا يكره القدوم على الله ولا على حبيبه ولا يخاف منها النعمة بل يتوقع عندهما الكرامات والدرجات والعطايا والهدايا فان كان الامر كما تقولون فتمتوا الموت حتى تنجوا من غم الدنيا ومن تحمل الشدائد التي كنتم فيها ان كنتم صادقين في زعمكم بان الآخرة لكم وانكم ابناء الله واحباؤه فان قيل ان اعترضوا علينا وقالوا انكم تقولون ان الآخرة للمؤمنين لم لا احد منكم يتمنى الموت اذا قيل له تمن الموت فكل عذر لاح لكم فهو عذر لنا فلما معنى لاحتجاجكم بذلك علينا اجيب عن هذا الاشكال بوجهين**

وذلك لانهم كانوا مجسمة او حلولية ولم يروا جسما اعجب منه فتمكن في قلوبهم ما سؤل لهم السامري (قل بئس ما يأمركم به ايمانكم) اى بالتوراة والخصوص بالذم محذوف نحو هذا الامر او ما يعمله وغيره من قبائحهم المعدودة في الآيات الثلاث الزاما عليهم (ان كنتم مؤمنين) تقرير للقدح في دعواهم الايمان بالتوراة وتقديره ان كنتم مؤمنين بها ما امركم بهذه القبائح وورخص لكم ايمانكم بها وان كنتم مؤمنين بها فبئس ما يأمركم به ايمانكم بها لان المؤمن ينبغي ان لا يتعاطى الا ما يقتضيه ايمانه لكن الايمان بها لا يأمر به فاذن لستم بمؤمنين (قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة) خاصة بكم كما قلتم لن يدخل الجنة الا من كان هودا

احدهما ان المؤمنين لم يجعلوا لانفسهم من الفضل والمزلة عند الله مثل ما جعل اليهود لانفسهم بل المؤمن وان جل قدره غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام فانه لا يزول عنه خوف الخاتمة ومن كان قد ابتلى بشئ من الخطايا فهو مفتقر الى زمان يتدارك فيه الذي فاته فلماذا لم تمن المؤمنين الموت فاما اليهود فقد ادعوا انهم من اهل الجنة وليس فيها شئ من الشدة والدنيا دار شدة وبليّة فلا معنى لامتناعهم من تمنى الموت لو كانوا صادقين في دعواهم وثانيهما انهم كانوا يزعمون انهم ابناؤ الله واحباؤه وفي تمنى الموت وصول الى ابيهم وحببيهم في زعمهم ولا احد يرغب ولا يفر عن الحبيب والاب فدل امتناعهم من ذلك على كذبهم في دعواهم واما المسلمون فلا يدعون ذلك ولا يتمنون الموت بل يرغبون في امتداد الحياة ولو تمنوه فوقع متمناه لزم انقضاء عمرهم بدون الاجل الذي جعل لهم وفي ذلك تقديم الاجل عن الوقت الذي كان له والله تعالى يقول فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فكان بين الاثنين مناقضة وبؤدى الى القول باجلين وهو مذهب المعتزلة قيل لانتاقض بل الاجل واحد والله تعالى علم منهم في سابق علمه انهم لا يتمنون الموت فيكون اجلهم وقت ما ارادوا وعلم منهم انهم يتمنون الموت لجعل اجلهم وقت تمنىهم في ابتداء الاله جعل اجلهم في وقت معلوم اذالم يتمنوا وفي وقت التمني اذا تمنوا لان ذلك صنيع من هو جاهل بالعواقب وهذا كما تقول في الحديث المأثور * ان صلة الرحم تزيد في العمر * المراد به ان يجعل عمره من الابتداء كذلك اذا كان في بيان علمه انقص من ذلك لان يجعل عمره الى وقت ثم اذا وصل رحمه يزيد على ذلك الاجل واذا لم يصل فينتقص فخله ما نحن فيه كذا في شرح التأويلات للشيخ ابي منصور الماتريدي قدس الله سره ونور مرقدته وقوله خالصة قال الراغب الخالص كالصافي لكن الصافي يقال فيما لم يكن قبل فيه شوب ولا يقال خالص الا اذا كان فيه شوب من قبل فزال عنه ودون لما كان في الاصل اسما للقاصر عن الشئ اعتبر ذلك في المكان تارة وفي الشرف تارة وفي الاختصاص تارة واذا قيل هذا الى دونك فهو مفيد للاختصاص ومعناه انت تقصر عنه فان قيل كيف قال من دون الناس والمخاطبون ايضا من الناس قيل المراد بالناس اكثرهم اذ لفظه عام ومعناه خاص اي دون سائر الناس وقال بعضهم فيه لطيفة وهو انه يقال فلان ليس من الناس وذلك متردد بين المدح والذم فالمدح نحو قولك فلان ليس بانسان بل هو ملك كريم والذم نحو قوله

❖ لا يخذ عنك اللحي ولا الصور ❖ تسعة اعشار من ترى بقر ❖

ولما كانت الدار الآخرة لا تحصل للناس خالصة بل لا بد في نيلها من تحمل شوائب وتجرع نوائب وكانوا قد ادعوا انهم خالصة قيل لهم ذلك بمعنى ان كنتم جنسا غير الناس في ان تحصل لكم الدار الآخرة خالصة بخلاف ما تحصل للناس فتمنوا الموت وانما قيل لهم تمنوا الموت لانهم قالوا ان يدخل الجنة الامن كان هوذا او نصارى وقالوا بحسن ابناؤ الله واحباؤه فبين الله تعالى كذبهم في دعواهم ذلك فقال ان كنتم احباؤ الله فالحجة داعية الى الشوق والشوق داع الى محبة لقاء المحبوب ومحبة لقاءه داعية الى تمنى سهولة السبيل اليه ولا سبيل الى سهولة السبيل اليه الا بالموت فيجب ان يكون الموت متمنى فتركهم تمنى ذلك دلالة على ان لا محبة منكم له ❖ قوله ونصبها على الحال من الدار ❖ فانها اسم كان وخبره لكم قدم عليه للاهتمام وعند الله ظرف متعلق بكانت وخبرها وقد مر ان معناه في كتاب الله وحكمه واختار المصنف مذهبه بن يجوز انتصاب الحال من اسم كان لان كان فعل منصرف بعمل الرفع والنصب في الاسم الظاهر والمضمر فيلزم ان يكون اسم كان فاعلا له ولثلا يلزم فعل بلا فاعل وهو غير جائز في علم النحو وقد صرح ابن الحاجب بانه فاعل حيث عرف الافعال الناقصة بانها ما وضع لتقرير الفاعل على صفة فاذا كان فاعلا جاز ان ينتصب الحال منه مبينا لهيئة الفاعل والالكان في نصبه الحال اسوأ حالا من حرف التنبيه واسم الاشارة وهو غير معقول ومنهم من لم يجوز انتصاب الحال من اسم كان وقال ان الافعال الناقصة لا تعمل في الحال لان اسماءها ليست فاعلا لها لان فاعل الفعل ما اسند اليه الفعل على جهة قيامه به واسم كان مثلا لم يسند اليه كان بل اسند اليه خبره واما الكون فهو مسند الى النسبة فانك اذا قلت كان زيد قائما فليس معناه ثبت زيد بل ثبت نسبة القيام الى زيد واذا لم يكن فاعلا فظاهرا له ليس بمعقول ايضا اذ ثبت انه لا يتمتع ان ينتصب منه الحال ومن لم يجوز الحال من اسم كان بناء على انه ليس بفاعل جعل خالصة حالا من الضمير المستكن في لكم وجعل عاملها الاستقرار والظاهر قول الجوز القائل بان اسم كان مثلا فاعل له بناء على انه قد اسند اليه الفعل على طريقة القيام وان لم يكن قائما فان الامور النسبية في نحو قرب وبعد زيد كالنسبة بين الضارب والمضروب فلا تقوم باحدهما دون الآخر

ونصبها على الحال من الدار (من دون الناس)
سائرهم او المسلمين واللام للعهد
(فتمنوا الموت ان كنتم صادقين) لان من ايمن
انه من اهل الجنة اشتاقها

بل بهما ضرورة صدور الفعل من احدهما ووقوعه على الآخر لانه مسند الى احدهما على جهة القيام ونعني بتلك الجهة ان لا تغير صفة الفعل الى فعل وبفعل واشباههما فان طريقة اسناد الفعل القائم مصدره بالفاعل حقيقة نحو ذهب زيد وظرف زيد عدم التغيير فكل ما اسند الفعل اليه على هذا النمط من الاسناد كان فاعلا عند النحاة وان لم يكن الفعل قائما به على الحقيقة فيكون اسم كان كزيد مثلا فاعلا عند النحاة كقولك قرب زيد فجاز انتصاب الحال منه بلا خفاء **قوله** ذات الشوائب **قوله** اي ذات الاقدار والادناس جمع شائبة كذا في الصحاح روى ان عليا رضى الله عنه كان بطوف بين الصفيين صف المسلمين وصف اعدائهم في غلالة وهى شعار يلبس تحت الثوب لاستراحة البدن خاصة وتحت الدرع ايضا فقال له ابنه الحسن ما هذا بزى المحاربين فقال يا بنى لا يبالي ابوك على الموت سقط ام عليه سقط الموت وسقوط الشخص على الموت ان يباشر مظان الموت عالما باسبابه المؤدية اليه ويباشرها الى ان يموت فلا يتخلص منه الموت وسقوط الموت عليه ان يفاجئه الموت وهو غافل بل هارب منه وصفيين بكسر الصاد وتشديد الفاء وكسرهما موضع على شاطئ الفرات كان فيه حرب على رضى الله عنه ومعاوية والمختصر من حضره اجله او ملك الموت **قوله** على فاقة **قوله** حال من المفعول المقدر بجاء يريد ان الموت حبيب جاني حال كوني محتاجا اليه ومشتاقا او جاء على ذى فاقة وحاجة اليه اي على التمنى فان حذيفة قد كان يتمنى الموت يعنى انه جاء على تمنى وقد كنت تمنيت بحبيته فلما جاءني ما ندمت على تمنيه ويحتمل الدعاء ايضا **قوله** فلا افلح اليوم من قد ندم **قوله** دعاء على نفسه بالحرمان من الفلاح ان ندم على تمنيه الموت ويدل على كونه دعاء دخول كلمة لا على الماضى يقول كنت تمنيت الموت وجاءني في وقت حاجتي اليه وما ندمت على تمنيه حين بحبيته **قوله** سيما اذا علم انها **قوله** اي الجنة سالمة له لا يشاركه فيها غيره متعلق بقوله لان من يقن انه من اهل الجنة اشتاقها واحب التخلص اليها اي اشتاقها واحب الوصول اليها خصوصا اذا علم انها خالصة سالمة له خاصة لا يشاركه فيها غيره كما زعم اهل الكتاب فلما لم يتموه علم انهم كاذبون في دعواهم **قوله** تعالى بما قدمت ايديهم **قوله** بيان للعلة التي بسببها لا يتمون الموت فانهم عالمون بما صنعوا من الكفر بعيسى والانجيل وبمحمد عليه السلام وبالقرآن وتحريفهم للتوراة فيعلمون بمآلهم عند الله من العذاب الاليم والعقاب الدائم وانه لانصيب لهم في الجنة وانما قالوا نحن ابناء الله واحباؤه وانهم من اهل الجنة على الخصوص بطريق التعنت والمكابرة ولذلك لم يتموا الموت وقد روى عنه عليه السلام انهم لو تمنوا الموت لغص كل انسان بريقه فمات مكانه وما بقى على وجه الارض يهودى والغصة الشجى وهو ما تعلق بالخلق من العظم ونحوه ولم ينزل الى الجوف والمعنى لا يقدر على ان يتلصق بريقه فيموت في مكانه **قوله** ولما كانت اليد العاملة مخصصة بالانسان آله لقدرته **قوله** يريد ان اليد هنا مجاز مرسل اما عن انفسهم بطريق اطلاق اسم الجزء المختص على الكل واما عن قدرتهم بطريق اطلاق اسم آله الشئ قال الامام الواحدى اضيف تقديم السيئات الى اليد لان اكثر جنبايات الانسان تكون بيده فتضاف الى اليد كل جنابية صدرت منه وان لم يكن اليد فيها عمل **قوله** وهذه الجملة **قوله** وهى قوله تعالى ولن يتموه ابدا اخبار بالغيب فان عدم تمنيه الموت فى المستقبل وهو غيب لا يعلم بالحس ولا ببدئية العقل ولم ينصب عليه دليل ايضا فكانت الآية من المعجزات الدالة على حقيقة رسالة نبينا عليه الصلاة والسلام فانه لما اخبر عن الله تعالى انهم لا يتمون الموت ابدا كان الامر كما قال مع ان تكذيبه عليه السلام اهم الامور عندهم وان ما يدعوه هم اليه قوى متوفر بالنسبة اليهم وان قولهم تمنينا الموت سهل غيره متمسر عليهم فلما قال احد منهم ذلك لظهر كذبه عليه السلام فيما اخبر به عن الله تعالى وتبين بذلك كذبه فى دعوى الرسالة ايضا ومع ذلك امتنعوا من ان يقولوا ذلك وكان الامر كما قال فعلم بذلك انه عليه الصلاة والسلام انما علم ذلك واخبر به بان اوحى اليه من عند الله تعالى وانه رسول حقوا وكلمة لن لتأكيد النفي ونفوذ ابدا للتأييد فى الدنيا كما فى قوله تعالى لن ترانى فلا ينافيه تمنيه الموت فى النار بقولهم يا مالئ يقض علينا ربك بقولهم ياليتها كانت القاضية اي الموت ولما كان مظنة ان يقال من اين علم انهم لم يتموا عله بقوله لانهم لو تمنوا لنقل واشتهر فان قيل عدم نقل تمنيه الموت الى الآن لا يدل على عدم تمنيه ابدا اجيب بانه لا محيص عنه سوى ان يكون الخطاب مع المعاصرين وقد انقرضوا ولم يتموا والى النقل ذلك واشتهر فلما لم ينقل علم انهم لم يتموه ولما ورد ان يقال عدم النقل لا يدل على عدم تمنيه لاحتمال انهم قد تمنوه لكن لم يطلع على تمنيه خلفائه وكونه سرا من حيث انه عمل القلب فلا يطلع عليه فعدم النقل لذلك لا لانعدامه من اصله اجاب عنه ولا يمنع انه

واحب التخلص اليها من السدار ذات الشوائب كما قال على رضى الله تعالى عنه لا ابالي سقطت على الموت او سقط الموت على وقال عمار بصفين

الآن التى الاحبه *

محمد اثم حزبه *

وقال حذيفة حين احتضر

جاء حبيب على فاقة *

فلا افلح اليوم من قد ندم *

اي على التمنى سيما اذا علم انها سالمة له لا يشاركه فيها غيره (ولن يتموه ابدا بما قدمت ايديهم) من موجبات النار كالكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم والقرءان وتحريف التوراة ولما كانت اليد العاملة مخصصة بالانسان آله لقدرته بها صامة صنائعه ومنها اكثر منافعه عبرتها عن النفس تارة والقدرة اخرى وهذه الجملة اخبار بالغيب وكان كما اخبر لانهم لو تمنوا النقل واشتهر فان التمنى ليس من عمل القلب ليخفى بل هو ان يقول ليت كذا ولو كان بالقلب لقالوا تمنينا وعن النبي صلى الله عليه وسلم لو تمنوا الموت لغص كل انسان بريقه فمات مكانه وما بقى على وجه الارض يهودى

من عمل القلب بل هو القول باللسان كالخبر فانه لا يطلق الاعلى ما يجري على اللسان فكذا التمني غاية ما في الباب ان اللسان لا يعبر الا عما يخطر بالجنان ولا يلزم منه ان يكون ما في النفس من المعاني مسمى بالاسماء الموضوعه بازاء اقسام الكلام وثانيا بتسليم ان التمني عمل القلب وانهم لو تمنوه بقلوبهم لقالوا بالسنتهم تمنينا الموت بقلوبنا ردا منهم لما قيل في حقهم ولن يتموه ابدافانه لما قيل فيهم بطريق المجزة انهم لن يتموه ابدا فقد طلب منهم اظهار التمني باللسان كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ان شئت واحببت امر كذا فان الطلاق يتعلق بالاخبار دون الاضمار فكذا لا بد في رد المجزة ودفعها ههنا من ان يخبروا بالسنتهم بانهم قد تمنوا الموت بقلوبهم لكنهم ما خبروا بذلك والالقول ذلك لينا فعمل انهم ما تمنوه والحاصل ان التمني اما فعل اللسان واما فعل القلب واما ما كان يثبت المدعى وهو انهم لم يتموه ﴿ قوله تهديد لهم ﴾ من حيث انه في معنى قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وبيان كون علمه محيطا بوجوه عصيانهم انه عبارة عن مجازاتهم عليها ووضع الظاهر موضع المضمر حيث لم يقل والله عليهم للتنبيه على انهم ظالمون في دعوى ان الجنة سالمة لهم خاصة بهم ليس لاحد سواهم فيها حق فان الظلم وضع الشيء في غير موضعه فقد ادعوا لانفسهم ما ليس لهم ونفوه عن هولهم وهم المؤمنون ﴿ قوله الجاري مجرى علم ﴾ صفة مقيدة فان الوجود بالعقل على ضربين متعادلي مفعول واحد ومعناه كعنى عرفت ومعتد الى مفعولين ومعناه قريب من معنى علمت ولما اخبر الله تعالى عنهم في الآية المتقدمة انهم لا يتمنون الموت اخبر في هذه الآية انهم في غاية الحرص على الحياة نفي لاحتمال انهم كما لا يتمنون الموت لا يرغبون في الحياة ايضا وادخل لام توطئة القسم على تجدد واكد بالنون لان القسم مضمر تقديره والله تجددتهم يعني علماء اليهود الذين كتبوا امر محمد صلى الله عليه وسلم احرص الناس على حياة فدل حرصهم عليها على انهم كذبة فيما يدعون ويزعمون والحرص شدة الطلب وقبل الحرص ان لا يرضى بالكفاية وبضاده القناعة ﴿ قوله محمول على المعنى ﴾ فان قوله احرص الناس معناه احرص من الناس فيكون قوله تعالى ومن الذين اشركوا معطوفا على الجار والمجرور المدلول عليه باضافة افعال فان افعال التفضيل يستعمل على احد ثلاثة اوجه مضافا او بمن او معرفا باللام واذا اضيف كانت الاضافة معاينة بكلمة من كما نقل عن صاحب الاقليد انه قال تقول زيد افضل من القوم ثم تحذف من وتضيفه والمعنى على اثبات من فمعنى الآية على هذا احرص من الناس وهو محل بحث لان احرص اذا اضيف كان المقصود تفضيل الشيء على جنسه فلا يضاف الا الى ما يكون جنسا ويكون المضاف بعضا منه فيقال الباقوت افضل الجواهر ولا يقال افضل الزجاج بل يقال افضل من الزجاج بخلاف ما اذا استعمل بمن فانه لا يشترط حينئذ كون صاحب افعال بعضا من المجرور فيجوز زيد افضل من الجن وافضل من الزجاج فككون احرص الناس بمعنى احرص من الناس ليس على ما ينبغي بل لكل واحد منهما معنى يخصه فلذلك اورد كل واحد منهما في موضع يليق به وحيث اريد تفضيل اليهود على من هم بعض من استعمل مضافا لقبيل احرص الناس لان اليهود بعض من الناس وحيث اريد تفضيلهم على المشركين الذين ليست اليهود بعضا منهم بل كل واحدة منهما طائفة برأسها استعمل بمن قبيل ومن الذين اشركوا واول قبيل اليهود احرص المشركين لزم ان يكون اليهود بعضا منهم وليس كذلك فالقول بان احرص الناس بمعنى احرص من الناس محل بحث لانه يوهم ان لا يكون اليهود بعضا من الناس فالاولى ان يقال في بيان كون افعال المضاف متضمنا لمعنى كلمة من ان احرص الناس بمعنى احرص من باقي الناس فان هذه العبارة كما تفيد كونه متضمنا لمعنى من تفيد ايضا كون المضاف بعضا من المضاف اليه هذا توضيح ما في الحاشية المذكورة وهذا الاعتراض مورد مثل الذي اورد الرضى الاسترابادى حيث قال ان قولهم افعال التفضيل اذا اضيفت الاكثر ان يقصد به ازيادة على من اضيف اليه ليس بمعنى لانه مفضل على من سواه من جملة ما اضيف اليه وليس مفضلا على كل ما اضيف وكيف وهو من تلك الجملة فينزم تفضيل الشيء على نفسه واجيب عنه بان المذكور في كتب النحويان افعال التفضيل اذا اضيف الى المعرفة واريده التفضيل على المضاف اليه يجب كون المضاف بعضا من المضاف اليه وليس ذلك شرطا في استعماله بمن وليس في كلامهم ما يدل على انه اذا استعمل بمن بشرط ان يكون صاحب افعال مخالفا للمجرور بمن بحسب الجنس فيجوز ان يخالفه جنسا كما في قولك الباقوت افضل من الزجاج وان لا يخالفه كما في احرص الناس فيكون احرص الناس بمعنى احرص من الناس لا يستزم ان لا يكون اليهود بعضا من الناس وعبارة الكفاية هكذا واذا اضيف فله معنيان احدهما وهو الاكثر ان يقصد به ازيادة على

(والله عليهم بالظالمين) تهديد لهم وتنبية على انهم ظالمون في دعوى ما ليس لهم وتقيه عن هولهم (وتجدتهم احرص الناس على حياة) من وجد بعقله الجاري مجرى علم ومفعولاهم احرص الناس وتكبير حياة لانه اريد فرد من افرادها وهي الحياة المتطاولة وقرى باللام (ومن الذين اشركوا) محمول على المعنى فكأنه قال احرص من الناس ومن الذين اشركوا

من اضيف اليه ويشترط ان يكون صاحب افعال منهم فيجوز زيد افضل الناس ولا يجوز يوسف احسن اخوته
والثاني ان يقصد به زيادة مطلقة ويضاف للتوضيح فيجوز يوسف احسن اخوته **قوله** وافرادهم بالذكر
للمبالغة **جواب** عما يقال لم افرد المشركون بالذكر مع انه قد علم كون اليهود احرص الناس على الحياة من المشركين
ايضا بقوله ولتجدنهم احرص الناس على حياة من حيث ان الذين اشركوا داخل تحت الناس * وتقرير الجواب
انهم مع دخولهم تحت الناس افردوا بالذكر للمبالغة في بيان شدة حرصهم كأنهم لتوغلهم في الحرص
على الحياة جنس خارج من الناس فهو من باب ذكر الخاص بعد العام للتنبيه على خصوصية فيه استحق بها
لان يخرج من عداد العام كما في قوله تعالى قل من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال **قوله**
والزيادة في التوبيخ **عطف** على قوله للمبالغة فان لكل واحد منهما فائدة لافرادته بالذكر الا ان الاولى
فائدة راجعة الى الذين اشركوا حيث افاد كونهم متوغلين في الحرص خارجين به عن عداد الناس والثانية
فائدة راجعة الى اليهود حيث استفيد منه زيادة التوبيخ والتقريع عليهم فافراد المشركين بالذكر لمادل على كونهم
احرص على الحياة من باقي الناس لزم ان يكون باقي الناس حرصا والمشركون اشد حرصا منهم واليهود اشد حرصا
من المشركين وهو علمهم بانهم صارون الى النار لا محالة لما علموا من قبائح اعمالهم واخلاقهم **قوله**
ويجوز ان يرادوا حرص من الذين اشركوا **عطف** على قوله محمول على المعنى والفرق بين الوجهين ان المعطوف
في الوجه الثاني هو احرص المحذوف والمعطوف عليه احرص المذكور وفي الوجه الاول المعطوف هو الجار
والجور المذكور والمعطوف عليه هو الجار والجور المدلول عليه بالاضافة والثاني ابلغ في بيان زيادة الحرص
لزيادة تكرير احرص **قوله** وان يكون خبر مبتدأ محذوف **اي** ويجوز ان يكون ومن الذين اشركوا كلاما
مستأنفا غير معطوف على ما قبله بان يكون خبر مبتدأ محذوف ويكون قوله يود احدهم صفة لذلك
المحذوف فلما حذف المبتدأ اقيمت صفته مقامه كما في قوله تعالى وما لنا الاله مقام معلوم اي وما احد منا وتقدير
الآية ومن اليهود ناس يود احدهم لويهم الف سنة عبر عن اليهود بالذين اشركوا بناء على قولهم عزير ابن الله
والكلام رابط لما قبله ويكون قوله الذين اشركوا من وضع الظاهر موضع المضمرة تقرير بعالمهم بشبهة الشرك ايضا
ويكون هذا الكلام المبتدأ مسوقا لبيان شدة حرصهم على الحياة **قوله** حكاية لودادتهم **اي** لودتهم يقال
وددت الشيء اودته وداوودادا وودادة يريد ان الساهر ان يقال يود احدهم ان يهيم حتى يكون قوله ان يهيم
مفعولا لبيوت فكيف قيل لويهم وما وجه اتصاله بيوت اجاب بانه متصل به بطريق الحكاية لتنبيههم كأنه قيل يود
احدهم قائلا لبيته يهيم لان لو هنا بمعنى التمني كما في قوله تعالى لو ان لي كرة واهذالم يذكر له جواب وان قدر ثم ان
هذه الحكاية وبيان كيفية الودادة لتضمنها بيان متعلق التمني سدت مسد مفعول يود فاستغنى بها عنه
قوله وكان اصله لواعمر **لان** قوله لويهم لما ذكر بطريق حكاية ما قاله احدهم كان القياس ان يقال لواعمر
ليطابق الحكاية المحكي لان احدهم انما ينبغي ان يقول باليتني اعمر الا انه نظر الى ان لفظ احدهم غائب فذكر المحكي
بلفظ الغيبة نظرا الى غيبة لفظ الاحد وان جاز ان يذكر بلفظ التكلم لكونه مذكورا بطريق الحكاية عن المتكلم
ونظيره في جواز الامر بن وروى الكلام على احد الجائزين كقولك حلف بالله ليفعلن مقام لافعلن ولو وردت
الحكاية بصريح القول تعين ان يذكر المحكي بلفظ التكلم ولا يجوز ذكره بلفظ الغيبة حينئذ والتعير اطالة العمر
والبقاء والعمر اسم لدة عمارة البدن بالحياة وليس المراد من ذكر الف سنة قول الاعاجم عند تحمية ملوكهم وعند العطاس
وغيره * هزار سال بره * اي عش الف سنة بل المراد التكثير والتحمية بهذا القول من عادة الجوس فانهم يقولون
فيما بينهم عش الف سنة وعش الف سنة يروز الف مهرجان فاخبر الله تعالى ان طول العمر في الدنيا لا ينجي
من العذاب في الآخرة ولا ينقذه منه حيث قال وما هو بمنزلة من العذاب ان يهيم وهو كقوله افرايت ان
متعناهم سنين ثم جاءهم ما كانوا يوعدون ما اغنى عنهم ما كانوا يمتعون والضمير في قوله وما هو بمنزلة اما كناية
عن احدهم الذي جرى ذكره او عماد عليه يهيم من مصدره وان يهيم بدل منه او هو ضمير يهيم بوضوح قوله ان يهيم
كما في قوله تعالى فسواهن سبع سموات ولا يجوز ان يكون ضمير الشأن لان مفسره لا بد ان يكون جملة اسمية سالمة
من حرف الجز وههنا ليس كذلك **قال** صاحب الكشف كون الضمير لمادل عليه ضعيف لان ابدال المظهر من
المضمرة الغائب ضعيف لان الضمير اذا رجع الى التعير لم يكن في الصريح بلفظ التعير بعد ذلك زيادة فائدة ووجه

وافرادهم بالذكر للمبالغة فان حرصهم
شديد انهم يعرفوا الا الحياة العاجلة
والزيادة في التوبيخ والتقريع فانه لما زاد
حرصهم وهم مقررون بالجزء على حرص
المنكرين دل ذلك على علمهم بانهم صارون
الى النار ويجوز ان يرادوا حرص من الذين
اشركوا فحذف لدلالة الاول عليه
وان يكون خبر مبتدأ محذوف صفته
(يود احدهم) على انه اراد بالذين اشركوا
اليهود لانهم قالوا عزير ابن الله اي ومنهم
ناس يود احدهم وهو على الاول بيان
لزيادة حرصهم على طريق الاستئناف
(لويهم الف سنة) حكاية لودادتهم ولو
بمعنى ليت وكان اصله لواعمر فاجرى على
الغيبة لقوله يود كقولك حلف بالله ليفعلن
(وما هو بمنزلة من العذاب ان يهيم)
الضمير لاحدهم وان يهيم فاعل بمنزلة
اي وما احدهم بمن يرحمه من النار
تعمير او لمادل عليه يهيم وان يهيم بدل منه
او يهيم وان يهيم مؤنثه

جوازه انه للم يتعين مرجع احسن ان يستأنف البيان بلفظ معين وجعله مبهما وضحه ما بعده اولى واقبس والرجوع الى احدهم اظهر من الكل **قوله** واصل سنة سنة **قوله** وفي الصحاح السنة واحدة السنين وفي نقصانها قولان احدهما الواو والآخر الهاء واصلها السنة لانها من سنه النخلة وتسنت اذا انت عليها السنون ونخلة سنه اي تحمل سنة ولا تحمل سنة وفي التصغير سنة وسنة وفي الراغب منهم من جعل لفظ السنة من الواو لقولهم سنوات وكانها اسم لدوران الفلك ولا اعتبار الدوران فيها سمي المستقي عليه سانية ومنهم من يجعلها من الهاء لقولهم سانهته مسانهة فكأنها اسم لتغيير الفصول الاربعة فيها ومنه قيل تسنه الطعام اي تغيروا الزحزحة الازالة عن المقر **قوله** فيجاز بهم **قوله** يعني ان قوله تعالى والله بصير بما يعملون وارد على طريق الوعيد قال الامام واعلم ان البصر قد يراد به العلم يقال ان فلان بصير بهذا الامر اي معرفه وقد يراد به انه على صفة لو وجدت المبصرات لا يبصرها وكلا الوصفين يصحان عليه تعالى الى ان قال وحيث كان في الاعمال ما لا يصح ان يرى حل هذا البصر على العلم لا محالة والله اعلم **قوله** نزل في عبدالله بن سوريا **قوله** هو رجل من احبار فذك وفذك قريبة بخير ولا بد ان يظهر من اليهود ما يدل على انهم يتخذون جبريل عليه السلام عدوا لهم حتى يناسب ان يأمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام ان يخاطبهم بذلك لانه يجري مجرى الحاجة فيها واذا لم يثبت منهم في ذلك امر فلا يجوز ان يأمر الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا في ذلك امورا احدها انه عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة اتاه عبدالله بن سوريا فقال يا محمد كيف نومك فقد اخبرنا عن نوم النبي الذي يجي في آخر الزمان فقال عليه الصلاة والسلام ينام عيناى ولا ينام قلبي قال صدقت يا محمد فاخبرني عن الولد من الرجل يكون ام من المرأة فقال عليه السلام اما العظام والعصب والعروق فمن الرجل واما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة قال صدقت يا محمد قال فابال الولد يشبه اعمامه ليس فيه من شبه اخواله فيه شيء ويشبه اخواله ليس فيه من شبه اعمامه شيء فقال عليه الصلاة والسلام ايها غلب مأوه ماء صاحبه كان الشبه له قال صدقت يا محمد وسأله عن الطعام الذي حرم اسرا تيل على نفسه وقد ذكر في التوراة ان النبي الامي الذي يجي في آخر الزمان يخبر عنه فقال عليه السلام ان يعقوب مرض مرضا شديدا فاطال مرضه فنذر ان شفاه الله تعالى من سفمه ليعمر من على نفسه احب الطعام والشراب اليه وكان احب الطعام اليه لحم الابل واحب الشراب اليه البانها فخرتها على نفسه قال صدقت يا محمد بقيت خصلة ان قلنتها آمنت بك اي ملك ياتيكم بما ينزل عن الله تعالى قال جبريل عليه السلام قال ذلك عدونا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا ميكائيل باليسر والرخاء فلو كان هو الذي ياتيكم لا منابك فاتبعناك فقال عمر رضي الله عنه وما عدوا ته لكم قال عادانا كثيرا وكان من اشد عدوا ته لنا ان الله تعالى انزل على نبينا موسى ان بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له نخت نصر وو صفه لنا واخبرنا بالحين الذي يخرب فيه فلما بلغ قرب الحين الذي يكون فيه خراب بيت المقدس بعثنا رجلا من اقوياء بني اسرا تيل في طلبه ليقته فانطلق في طلبه حتى لقيه ببابل غلاما مكينا ليست له قوة فاخذه ليقته فدفع عنه جبريل وقال لصاحبنا ان ربكم هو امره بهلاككم فلا تسلط لكم عليه وان سلطك الله على قتله فهذا اليس هو ذاك الذي اخبر الله عنه انه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة في قتله فعلى اي حق تقتله فصدقه صاحبنا فتركه ثم انه كبير وقوى وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نخذه عدوا واما ميكائيل فانه عدو لجبريل فقال عمر رضي الله عنه ان من كان عدوا لجبريل فهو عدو لميكائيل ومن كان عدوا لميكائيل فهو عدو لجبريل ومن كان عدوا للهما فالله عدو له فنزلت الآية كما قال عمر رضي الله عنه وثانيها ماروي انه كان لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ارض باعلى المدينة وممرها على مدارس اليهود وكان اذا اتى ارضه ياتيهم ويستمع منهم فقالوا له ما في اصحاب محمد احب اليك انهم يمررون بنا فيؤذوننا وانت لاتؤذينا وانا نطمع فيك فقال عمر رضي الله عنه والله ما اتيكم لحبكم ولا اسألكم لامر في ديني وانما ادخل عليكم لازداد بصيرة في امر محمد عليه الصلاة والسلام وارى آثاره في كتابكم ثم سألهم عن جبريل الى آخر ما ذكره المصنف والمدارس هي المحال التي يجتمعون فيها لدراسة التوراة **قوله** ولا تنموا كافرين الخمر **قوله** اي ابله واجهل فانه مثل يضرب بالبليدان الخمر مثل في البلادة وتعرف النعم يحتاج الى فطنة والكفر لما كان نتيجة الجهل والبلادة ولازمهما صح ان يكنى بها عنهما وقيل ان الخمر يعلفه صاحبه وهو يضربه برجله وذلك كفرانه وقيل المراد بالخمر في قولهم اكفر من حمار رجل من عاد يقال له حمار بن هو يلع كان له وادطوله مسيرة يوم في عرض اربعة فراسخ وكان واديا خصيبا لم يكن بلاد العرب اخصب منه وكان له عشرين بنين وكان على الاسلام اربعين سنة

واصل سنة سنة لقولهم سنوات وقيل سنة كجبهة لقولهم سانهته وتسنت النخلة اذا انت عليها السنون والزحزحة التباعد (والله بصير بما يعملون) فيجاز بهم (قل من كان عدو الجبريل) نزل في عبدالله بن سوريا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن من ينزل عليه فقال جبريل فقال ذلك عدونا عادانا مرارا واشدها انه انزل على نبينا ان بيت المقدس سيخرب به نخت نصر فبعثنا من يقتله فراه ببابل فدفع عنه جبريل وقال ان كان ربكم امره بهلاككم فلا تسلطكم عليه والافهم تقتلونهم وقيل دخل عمر رضي الله تعالى عنه مدارس اليهود يوما فسألهم عن جبريل فقالوا اذالك عدو ناطل محمد اعلى اسرارنا وانه صاحب كل خسف وعذاب وميكائيل صاحب الخصب والسلام فقال ومامزنتها من الله قالوا جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وبينهما عداوة فقال لئن كانا كما تقولون فليسا بعدوين ولا نتم اكفر من الحمير ومن كان عدوا احدهما فهو عدو الله ثم رجع فوجد جبريل قد سبقه بالوحى فقال عليه السلام لقد وافقت ربك

يدعو الناس ويقري الضيف فخرج بنوه يوماً تصيدون فأصابتهم صاعقة فهلكوا فكفر وقال لا أعبد من فعل هذا ودعا قومه إلى الكفر فن عصاه قتله فاهلكه الله تعالى وخرّب واديه فضرب به المثل فيحوزان يكون الحجير عبارة عنه وعن قومه الذين كفروا وثالثهما روى عن مقاتل انه قال زعمت اليهود ان جبريل عدوهم وقالوا انه قدامر بان يجعل النبوة في اولاد اسرائيل ويججي بالوحى وبارساله فيهم فغير الوحى والرسالة وصرّفها إلى اولاد اسمعيل عداوة لنا حيث كنا من اولاد اسرائيل فاكذبهم الله تعالى في زعمهم فقال نزل على قلبك باذن الله لا كما قالت اليهود من انه قدامر بان ينزل على من هو من اولاد اسرائيل ثم انه نزل من تلقاء نفسه على غيرهم عداوة لهم فهذا التنزيل لا يكون سبباً لعداوة ولا مبتدأ عليها من حيث انه كان باذن الله **قوله كلسيل** - يعني بفتح الجيم والراء وكسر الهمزة الممدودة وهي قرآءة حزة والكسائي وبناء جبرئيل له امثلة في كلام العرب غير سلسيل نحو عندليب وقشليل وهي المرفة فارسي معرب وغفليل وهو الرجل الجاني الثقبيل ومجوز غفليل مسترخية اللحم واللغة الثانية جبريل بفتح الجيم وكسر الراء وحذف الهمزة وهي قرآءة ابن كثير وليس لذا البناء مثل في كلام العرب فهو من باب الأجر والأبريسم ونحو ذلك من المعرب الذي لم يوجد له مثل في كلامهم فان فعليلا ليس في ابناء العرب واللغة الثالثة جبرئيل بفتح الجيم والراء وكسر الهمزة غير ممدودة وهي قرآءة عاصم برواية ابى بكر وله امثلة في كلام العرب نحو جحمرش وهي العجوز الكبيرة والجمع جحامر والتصغير جحير ونحوه صهلوق وهي العجوز الصغيرة ويقال ايضاً صوت صهلوق اي شديد واللغة الرابعة جبريل بكسر الجيم والراء دون الهمزة كقنديل وبطريق وهي قرآءة نافع وابى عمرو وابن عامر وعاصم برواية حفص واللغة الخامسة جبرئيل بضم الجيم والراء وكسر الهمزة وتشديد اللام واللغة السادسة جبرائيل بفتح الجيم والراء والف بعدها وكسر الهمزة الممدودة واللغة السابعة جبرائيل بفتحها بعدها الف بعدها همزة مكسورة بدون الياء واللغة الثامنة جبرين بفتح الجيم وكسر الراء الممدودة مع النون وهو اسم اعجمي عربته العرب على هذه الوجوه ومعناه عبدالله فان جبر هو العبد وايل هو الله كذا روى عن ابن عباس رضى الله عنه كما ذكر ان اسرافيل بمعنى صفوة الله **قوله** واضماره غير مذكور **قوله** بيان لوجه اضمار القرآءة من غير سبق ذكره من حيث المعنى فان جبرائيل نزل القرآءة على قلبك وفي الكشاف ونحو هذا الاضمار يعني اضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه ويكتفى عن اسمه الصريح بذكريش من صفاته وهو التنزيل في قوله نزل ونظيره في اضمار ما كان كالعلوم لفرط شهرته قوله تعالى ماترك على ظهرها من دابة فانه اضمر الارض من غير سبق ذكرها لذلك **قوله** فانه القابل الاول للوحى الى آخره - تعليل تخصيص القلب بالذكر جواباً عما يقال ان القرآءة انزل عليه لا على قلبه فافائدة التخصيص قال الامام واكثر الأئمة على انه انزل القرآءة عليه لا على قلبه الا انه خص القلب بالذكر لان الذي نزل عليه ثبت في قلبه حفظاً حتى اداء الى امته فلما كان سبب تمكنه من الاداء اثباته في قلبه حفظاً جاز ان يقال نزل على قلبك وان كان في الحقيقة نزل عليه لا على قلبه وقال الامام ابو منصور رحمه الله ان الباطنية تزعمون ان القرآءة انزل على القلب دون ظواهر الالفاظ تعلقوا بقوله تعالى فانه نزل على قلبك باذن الله فاذهبوا اليه من ان القرآءة انزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاحرف التي نقرأها نحن ولكن الهام انزل على قلبه اذا لقلب محل الالهام واما الحروف والاصوات فانها تسمع بالآذان وتفهم بالقلوب الا ان محمداً عليه الصلاة والسلام صورته بهذه الحروف وعبره بالعربية التي يقرأ بها فكان القرآءة هو الباطن دون ظواهر الالفاظ ولكننا نقول ما قالوه فاسد من وجوه احدها ان الله تعالى جعل القرآءة معجزاً بنظمه العجيب الفائق على سائر انواع الكلام وجعله حجة على صدق رسالة رسوله كما قال قل لمن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآءة لا يأتون بمثله الآية والثاني انه سماه تعالى عربياً في نحو قوله تعالى انا انزلناه قرآءة عربية والثالث انه تعالى سمى هذا المنظوم وحياً في نحو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى عليه شديد القوى والرابع انه تعالى قال الكتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ونحو ذلك من الآيات التي فيها ذكر الكتاب اخبار ان الكتاب منزل فن ادعى انه عليه الصلاة والسلام اخترعه من عند نفسه فقد خالف النصوص والخامس انه تعالى قال فانه نزل على قلبك اخبر ان المنزل هو جبريل عليه السلام ولو كان ما نزل اليه هو المعنى الملهم لما احتج في الهامه الى جبريل لان الملهم هو الله تعالى فدلّت هذه الوجوه على فساد مذهبهم وزيفهم عن الطريق المستقيم **قوله** وكان حقه على قلبى - لانه لما قال قل من كان عدو الجبريل كان القائل بهذه الجملة

وفي جبريل ثمان لغات وقرى بين اربع وفي المشهورة جبرئيل كلسيل قرآءة حزة والكسائي وجبريل بكسر الراء وحذف الهمزة قرآءة ابن كثير وجبرئيل كجحمرش قرآءة عاصم برواية ابى بكر وجبريل كقنديل قرآءة الباقون واربع في الشواذ جبرئيل وجبرائيل كجبراعيل وجبرائيل وجبرين ومنع صرفه للجمجمة والتعريف ومعناه عبدالله (فانه نزل) البارز الاول لجبريل والثاني للقرآءة واضماره غير مذكور يدل على فخامة شأنه كأنه لتعيينه وفرط شهرته لم يحتج الى سبق ذكره (على قلبك) فانه القابل الاول للوحى ومحل الفهم والحفظ وكان حقه على قلبى لكنه جاء على حكاية كلام الله كأنه قال قل ما تكلمت به (باذن الله) بامرءه وتيسيره حال من فاعل نزل

الشرطية هو رسول الله صلى الله عليه وسلم فالمناسب له ان يقول وانه نزله على قلبي الا انه قيل على قلبك بناء على ان
 من الشرطية وما في حيزها بتمامه كلام الله تعالى وانه عليه السلام امر ان يحكى لهم كلام الله تعالى كما تكلم به كأنه
 قيل قل ما تكلمت به من كان عدو الجبريل فانه نزله على قلبك **قوله** والظاهر ان جواب الشرط الخ مع ان
 الجواب في الحقيقة ما قدره من قوله فقد خلع او كفر والمذكور علة الجواب لانفسه بناء على انه من تمام الجواب وقام
 مقامه فسمى باسمه ومثله كثير كما اذا حذف المصدر واقيم صفته مقامه يقال لها انها منصوبة على المصدرية ولما كان من
 شأن الشرط والجزاء ان يكون بينهما اتصال بطريق السببية والزموم في الجملة بان يكون مضمون الاول سببا ومزوما
 لمضمون الثاني وما هنا عداوة اليهود لجبريل ليس سببا لتزييه القرآن على قلبه عليه الصلاة والسلام اول الكلام بان
 حله على ان ما حذف هو الجواب على الحقيقة وجعل المذكور علة وسببا للمحذوف وذكر في تعيين المحذوف المعلن
 المذكور ثلاثة احتمالات وتصوير الاحتمال الاول وتوضيحه ان من عادي من اليهود جبريل عليه السلام فلا وجه
 لعداوته فانه بهذه العداوة خرج عن حد الانصاف لانه عليه السلام نزل القرآن على قلبك بامر الله مصدقا لما بين
 يديه من الكتاب وذاهدى من الضلالة وبشرى بالجنة لمن آمن به فن حيث انه مأمور بتزييه وجب ان يكون معذورا
 من حيث ان ما نزله كتاب مصدق لكتابهم وهدى وبشرى لمن آمن به يوجب صحة كتابهم ويكون سببا لهدايتهم
 وسعادتهم الابدية وذلك نعمة جليلة في حقهم توجب الشكر عليها فلا وجه لكفرانها ومعاداة من نزلها وتصوير
 الاحتمال الثاني ان من عاداه لتزييه القرآن المصدق لما معه من الكتاب فقد كفر بالقرآن لان الكفر بما بصدق
 مامعه يستلزم الكفر بما معه فقوله انزوله على قلبك بالوحي متعلق بقوله بمعاداته اياه و اشار به الى ما ذكره مقاتل من سبب
 معاداة اليهود لجبريل عليه السلام وقوله لانه نزل كتابا الى آخره علة لكل واحد من قوله فقد خلع او كفر وتصوير
 الاحتمال الثالث ان من عاداه فله وجه وسبب عنده لانه نزل القرآن مصدقا لكتابها فكان برهانها على نبوته وشاها
 قويا على صدقك وحقية امرك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من اكد عليهم هذا الامر الذي يكرهونه
قوله وقيل محذوف اي ليس بمذكور لا بنفسه ولا بما يقوم مقامه ولم يرض به لانه ارتكاب لما هو خلاف
 الاصل بلا ضرورة تدعو اليه ولانه على تقدير ان يكون الجواب فليمت غيضا يحتاج في ربط قوله فانه نزله بما قبله
 الى تكلف وعلى تقدير ان يكون فهو عدو لي وانا عدو له يكون تكرار مع قوله فان الله عدو للكافرين قال التحرير
 التفتازاني بعد ما قرر ان تقدير الكلام من كان عدو الجبريل فلا وجه لمعاداته او فلها وجه ان المذكور في معرض
 الجزاء ليس بجزاء على الحقيقة بل سبب للجزاء وان الجزاء المقدر مسبب عنه ليظهر ان مضمون الشرط سبب
 لمضمون الجزاء وهو ظاهر قلنا يحمل على سببية الاخبار بمضمون الجزاء كما في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله
 انتم كلامه اما انه لا يفيد السببية فلظهور ان معاداتهم لجبريل عليه السلام ليست سببا لكونها موجهة فانها
 انما تكون موجهة اذا حصل سببها او غير موجهة اذا لم يحصل سببها وتقرير جوابه ان الشرط لا بد ان يكون سببا للنفس
 الجزاء كما في نحو ان تأتى اكرمك فان الاتيان سبب للاكرام واما الاخبار كما في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله
 فان تلبس النعمة بالعباد ليس سببا لكونها من الله عز وجل فان النعم كلها من الله سواء تلبست باحد او لم تلبس بل
 تلبسها بهم سبب لان يخبر العاقل المنصف ويقول انها من الله تعالى وما نحن فيه من الآية من هذا القبيل فان
 معاداة احد جبريل عليه السلام سبب للاخبار بان يقول كل عاقل سمعها لا وجه لمعاداته او لعداوته وجه فالجزاء
 في مثل هذه الصور مقول قول العاقل المقدر ولما بين الله تعالى ان حكم معاداة جبريل عليه السلام بخصوصه
 ما هو بين حكم معاداة الله تعالى وعبادة المربين فقال من كان عدو الله وملائكته الى قوله فان الله عدو للكافرين
 فبين ان من عادي واحدا من هؤلاء فقد كفر وان له في مقابلة عداوته اياه ما يعظم ضرره عليه وهو عداوة الله
 تعالى لان عداوته اياه لا تؤثر فيه ولا تنفع ولا تضر بخلاف عداوته تعالى اياه فانها تؤدي الى العذاب الدائم الاليم
 الذي لا ضرر اعظم منه **قوله** اراد بعد عداوة الله الى آخره جواب عما يقال العداوة للشيء طلب الاضرار به
 بغضاله وطلب ازال المضار به تعالى يمنع بالضرورة فامعنى قوله تعالى من كان عدو الله واما عداوتهم للملائكة
 والرسول فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم * واجاب عنه
 بوجهين الاول ان عداوة الله تعالى مجاز عن مخالفته عنادا او كراهة القيام بطاعته والعباد من تمسك بذلك شبه
 مخالفتهم لله تعالى وكراهتهم القيام بطاعته وامثال امره والانقياد له بعد عداوة العدو لصاحبه واطلق عليها اسم

مصدق لما بين يديه وهدى وبشرى
 المؤمنين) احوال من مفعوله والظاهر ان
 جواب الشرط فانه نزله والمعنى من عادي منهم
 جبريل وقد خلع ربة الانصاف او كفر بما
 معه من الكتاب بمعاداته اياه لنزوله عليك
 الوحي لانه نزل كتابا مصدقا لكتاب المنة
 فحذف الجواب واقيم علة مقامه او من
 عاداه فالسبب في عداوته انه نزل عليك
 قيل محذوف مثل فليمت غيضا او فهو
 عدو لي او انا عدو كما قال (من كان عدو
 الله وملائكته ورسوله وجبريل وميكال
 ان الله عدو للكافرين) اراد بعد عداوة الله
 مخالفته عنادا او معاداة المربين من عباده
 صدر الكلام بذكره تفخيما لشأنهم كقوله
 الله ورسوله احق ان يرضوه

المشبه به لعلاقة المشابهة والثاني ان المراد بيان حكم معاداة المقرين من عباده الا انه افتتح الكلام بذكر عداوة الله تعالى تمهيدا لذكرهم وتعظيمهم وبيانا لفضل منزلتهم عند الله تعالى بايها ان عداوتهم عداوة الله تعالى ونظيره قوله تعالى انما جزاء الذين يجاربون الله ورسوله وقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله فان المراد بالآيتين بيان حكم محاربة عباد الله وايدائهم دونه لاستحالة المحاربة والاذية عليه تعالى وكذا قوله تعالى واعلموا ان ما غنمتم من شيء فان الله نجسه وللرسول الآية فصدر مصارف جنس الغنمية بذكره تعالى تعظيمهم لبيان انه تعالى من جملة المصارف **قوله** وافرد الملكان بالذكر **جواب** عما قيل لما ذكر الملائكة او لا اندرج هذان الملكان تحتهم فما فائدة افرادهما بالذكر واجاب عنه بان في افرادهما بالذكر فواءد الاولى ان فيه دلالة على فضلها وبلوغها في رفعة الشأن الى حيث صارا كأنهما من جنس آخر غير جنس الملائكة فان التغاير في الوصف قد ينزل منزلة التغاير في الذات كما في قول ابي الطيب

فان تفق الانام وانت منهم * فان المسك بعض دم الغزال *

فانه شبه تفوق المدوح على سائر الانام بحيث لا يعدنهم لما فيه من الخصال المرضية المختصة به بتفوق المسك على سائر الدماء لاختصاصه بخاصية لا توجد في الدم والثانية التنبية على ان معاداة الواحد والكل سواء في الكفر ومؤذاه فانه لو اکتفى بذكر الملائكة لربما يتوهم ان عداوة جميع الملائكة سبب الكفر لاعداء الواحد منهم فلما افردا بالذكر اندفع الوهم وعلم ان من عادى احدهم فكأنما عادى الجميع في انه كافر وهذه الفائدة مبنية على ان لفظه الواو العاطفة في الآية مستعملة مكان او التسوية كما هو الشائع في اللغة وان المعنى من كان عدوا لله او ملائكته او رسوله او جبريل او ميكايل صار كافرا بالله تعالى والله عدو للكافرين وقد ذكر الامام ان اهل التفسير اختلفوا في ان الواو في الآية هل هي بمعناها او بمعنى او والثالثة ان المحاجة التي وقعت بين اليهود ورسول الله صلى الله عليه وسلم كانت فيهما والآية انما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسميهما **قوله** ووضع الظاهر موضع الضمير **يعنى** ان مقتضى الظاهر ان يقال فان الله عدو لهم الا انه عدل عنه الى قوله للكافرين ليدل على انهم كفرون بهذه العداوة وانه تعالى انما عاداهم لاجل كفرهم فان بناء الحكم على المشق يشعر بعلية المأخذ له **قوله** وقرأ نافع ميكايل **بهمزة** مكسورة من غير ياء كيكايل و ابو عمرو و يعقوب وعاصم في رواية حفص ميكال بغير همزة ولا ياء كيعاد وقنطار وباقي القراء السبعة ميكايل ياء بعد الهمزة كيكايل وهي قراءة المصنف وكتب النظم عليها وباقي ما وراءه قراآت شاذة وهي ميكل كيكل ومكثيل ككعيل وميكثيل كيكيكل فهذه ست قراآت ولم اجد مأخذ القراء السادسة والعين في الاوزان المذكورة بدل من الهمزة كما هو دأب الزمخشري فان عادته اذا اراد ان يفصح بوزن كلمة يبدل همزتها بالعين كما اورد في المفصل في لغات كأي كاه بوزن كاع وكى بوزن كيع وكأي بوزن كهي وكأ بوزن كع **قوله** آيات بينات **قال** الامام المراد من الآيات البيّنات القرآنية المعجزات مع سائر الدلائل والمعجزات التي اوضح الله بها عز وجل امر النبي صلى الله عليه وسلم نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمنى الموت واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونوع الماء من بين اصابعه وانشقاق القمر والقاضي والاولى تخصيص ذلك بالقرآن لان الآيات اذا قرنت بالتنزيل كانت اخص بالقرآن والوجه في تسمية القرآن بالآيات ان الآية هي العلامة الدالة وابعاض القرآن لما كانت همزة دالة بكمال فصاحتها وبلاغتها على كونها من عند الله تعالى وحقية امر النبي عليه الصلاة والسلام وصدقه في دعوى الرسالة كانت آيات واضحات الدلالة على ذلك والانزال عبارة عن تحريك الشيء من الاعلى الى الاسفل وذلك لا يتحقق الا في الجسم فهو على الكلام محال لكن جبريل عليه السلام لما نزل من الاعلى الى الاسفل بامر الله واخبر به سمي ذلك انزالا **قوله** اي المتمردون من الكفرة **يعنى** ان اللام في الفاسقون جنس الكفرة فان الفسق مستعمل في الكفر فكأنه قبل الا الفاسقون في الكفر فدل ذلك على انهم في غاية العتو والتمناد بدليل ما روى عن الحسن البصري رحمه الله ان الفسق اذا استعمل في نوع من المعاصي وقع على اعظم ذلك النوع كقرا كانت تلك المعصية او غيره فاذا قيل هو فاسق في الشرب او في الزنى دل على انه متوغل في ذلك واكثر ارتكابه فلذلك فسر الفاسقين بالمتمردين من الكفرة واستشهد عليه بقول الحسن والفسق في الاصل الخروج عن الطاعة اما بالعدول عن اصل الدين واما بالعدول عن بعض الطاعات بارتكاب كبيرة ولذلك قال تعالى في ابليس ففسق عن امر ربه وقال فيمن يرمى المحصنات واولئك هم الفاسقون وقال ان المنافقين هم الفاسقون فيمن الفاسق والفساق بون بعيد

وافرد الملكان بالذكر لفضلها كأنهما من جنس آخر والتنبية على ان معاداة الواحد والكل سواء في الكفر واستحلاب العداوة من الله تعالى وان من عادى احدهم فكأنه عادى الجميع اذ الموجب لعداوتهم ومحبتهم على الحقيقة واحد ولان المحاجة كانت فيهما ووضع الظاهر موضع الضمير للدلالة على انه تعالى عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة والرسول كفر وقرأ نافع ميكايل كيكايل و ابو عمرو و يعقوب وعاصم برواية حفص ميكال كيعاد والباقيون ميكايل بالهمزة والياء بعدها وقرئ ميكل كيكل ومكثيل وميكثيل (ولقد انزلنا اليك آيات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون) اي المتمردون من الكفرة والفسق اذا استعمل في نوع من المعاصي دل على عظمه كأنه متجاوز عن حدّه نزل في ابن صور ياحين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما جئتنا بشيء نعرفه وما انزل عليك من آية فتبعك

والكفر بالآية قد يكون بمجرد ما مع العلم بصحتها وقد يكون بمجرد ما مع الجهل بها وترك النظر فيها والاعراض عن دلالتها وليس في الظاهر ما يخصه باحد الوجهين فالمراد بالكفر بالآيات ما تناول كلا الوجهين **قوله** تقديره ا كفروا بالآيات البينات وكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق **قوله** فان كلما نصب على الظرفية والعامل فيه فعل دل عليه نبذه قال المكي في معربه الواو في او وكما او عطف دخلت عليها همزة الاستفهام للانكار وقال الاخفش الواو زائدة وقال الكسائي هي او حركت الواو منها ولا يقاس بهذا القول انتهى كلامه ولا وجه لقوله ايضا لانه مع صحة معناه لا يجوز ان يحكم بالزيادة فالتخار قول سيوييه لما وصفهم الله تعالى بانهم فاسقون في الكفر متمردون فيه انكر عليهم هذا التوغل وهو نقضهم عهد الله مرارا كثيرة عهدا بعد عهد فقال او كلما عاهدوا عهدا فانه تعالى اخذ منهم ومن آباؤهم ميثاقا فنقضوا كما بينه في الآيات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق الابدال وكذا كما عاهدكم رسول الله عليه الصلاة والسلام فلم يفوا به فانهم عاهدوه عليه الصلاة والسلام ان لا يعينوا احدا من الكافرين فنقضوا ذلك واعانوا عليه عليه السلام قريشا يوم الخندق حتى جرى على بنى قريظة ماجرى وكذا على بنى النضير فكانه تعالى اراد تسليته الرسول عليه الصلاة والسلام عن كفرهم بما نزل عليه من الآيات الدالة على نبوته وعلى صحة شرعه بان ذلك ليس ببدع منهم بل اتيان القبائح وارتكاب الرذائل مجيبة وعادة لهم ولا سلافهم حيث نبذ فريق منهم العهد كما عاهدوه اي نبذه مرارا كثيرة **قوله** على ان التقدير الا الذين فسقوا او كلما عاهدوا عهدا **قوله** عطف على صلة الموصول الذي هو اللام في الفاسقون بطريق الميل الى جانب المعنى فان النظر الى جانب اللفظ يمنع العطف المذكور لاستزامه صريح وقوع الفعل بعد اللام ولا موصول انما تدخل على فعل صورة الاسم ولا تدخل على صريح الفعل لاستزامه تقدم ما في حيز الصلة على الموصول فان الظرف من حيث كونه معمول الفعل في حيز الصلة وقد قدم على عامله والمخزور الثاني وان كان لازما على تقدير النظر الى جانب المعنى ايضا الا انه اغتفر بناء على ان الموصول عبر عنه بصورة حرف التعريف الذي لا يمنع التقديم كما قال ابن الحاجب في قوله تعالى حكاية عن ابليس اني لكم لمن الناصحين ان قوله لكم متعلق بالناصحين لان المعنى عليه والالف واللام وان كانت اسما موصولا الا انها لما كانت صورتها صورة الحرف المنزل منزلة جزء من الكلمة صارت كغيرها من الاجزاء التي لا تمنع التقديم ونظيره قول الحماسي

(او كلما عاهدوا عهدا) الهمة للانكار والواو للعطف على محذوف تقديره ا كفروا بالآيات وكلما عاهدوا وقرى بسكون الواو على ان التقدير الا الذين فسقوا او كلما عاهدوا وقرى عاهدوا وعهدوا (نبذه فريق منهم) نقضه واصل النبذ الطرح لكنه يغلب فيما ينسى وانما قال فريق لان بعضهم لم ينقض

فتى ليس بالراضى لادنى معيشة * ولا في بيوت الحمى بالتولج *

فان كلمة في متعلقة بالتولج بناء على ما ذكر ولا يرد ان يقال كلمة او لكونها للشك كيف يصح وقوعها في كلام من يستحيل عليه الشك لما قيل ان او في مثل هذه المواضع تفيد تساوي الامرين والوقوع بمن اسند اليه مع ان الثاني ابعد وألحق بان لا يقع فيحمل على انها بمعنى بل فان او قد تكون بمعنى بل كما في قوله

بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى * وصورتها او انت في العين املح *

وقد قامت القرينة على كونها ههنا بمعنى بل كقوله تعالى بل اكثرهم لا يؤمنون ترقيا الى الاغلف والاعلم ان ثبت او لا انهم فاسقون مبالفون في الكفر ثم اضرب عنه بقوله او كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم اي ليس منهم من الوصف القبيح منحصر في الفسق والتمرد في الكفر بل نبذه فريق ثم اضرب عن هذا الى ما هو اغلف منه بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون اي الكفر بنبذ العهد ما صدر من قليل منهم فقط بل اكثرهم كفرون بذلك والفريق المذكور ليس الاقلين منهم بل هو اكثرهم اذ الفريق الذي نبذه جهارا وان كان الاقلين منهم الا ان من لم ينبذه جهارا فهو نابذ له خفاء فيكون اكثرهم نابذين كافرين بالنبذ فعلى هذا يتسق الحمل انتظاما جيدا قال الراغب ثم بين ان عادة اكثرهم ان لا يؤمنوا تبياها على ان اكثرهم وان لم ينبذ العهد جهارا لم يحصل منهم الايمان الذي هو معرفة ما يجب معرفته وفعل ما يجب فعله بل اقتصروا على ظاهر القول الذي لا يفيد على الحقيقة **قوله** لكنه يغلب فيما ينسى **قوله** يعني انه وان كان بمعنى الطرح الا ان غالب استعماله في طرح شيء لا يتعلق به الاهتمام بل يفرغ منه وينسى للاستغناء عنه والطرح في الاعيان حقيقة وفي العهد ونحوه مجاز ونبذ العهد ورآه الظهر عبارة عن الاستخفاف به وعدم الاهتمام بشأنه فلذلك فسر بقوله نقضه ثم بين ان معناه الاصلى الحقيقي الطرح والفريق الطائفة وبطلق على القليل والكثير فلذلك توهم ان الفريق النابذ للعهد هم الاقلون وان تنوين فريق للتقليل فردها الوهم بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون فان الظاهر انه معطوف على قوله نبذه فريق منهم على طريق عطف جملة على جملة فيكون بل لا ضرب

الانتقال لا الابطال وكلمة بل لا تسمى عاطفة الا اذا كانت لعطف المفرد على المفرد ويحتمل ان يكون الكلام من قبيل عطف المفرد بان يكون اكثرهم معطوفا على فريق ويكون قوله لا يؤمنون في موقع الحال من اكثرهم **قوله** او ان من لم يذب جهارا **قوله** اي او هو رد لما يتوهم من ان من لم يذب بلسانه فهو يؤمن به بقلبه بان يحتمل التذب على ما هو المتبادر منه وهو التذب جهارا ويحتمل الفريق على الاقلين منهم ويفهم من اسناد التذب الى الاقلين منهم ان الاكثرين منهم لم يذبوه جهارا ولا خفاء بل آمنوا به خفاء فرد الله تعالى هذا الوهم بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون على معنى ان الاكثرين لا يخالفون الاقلين منهم في اصل التذب ان يذبوا الاقلون ولا يذبوا الا اكثرهم اصل بل يؤمنون بقلوبهم وانما يخالفونهم في وصفه بان يذبوا الاقلون جهارا ولا يذبوا الا اكثرهم جهارا بل يذبونه خفاء اي لا يؤمنون ولا يعتقدون بقلوبهم بل يقتصرون على ظاهر القول ومجرد القول باللسان بدون التصديق القلبي لاعبر به **قوله** تعالى مصدق لما معهم **قوله** اي من الاعتقاد بنبوة موسى عليه الصلاة والسلام وبصححة التوراة فان كل واحد من عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام كان معترفا بذلك ومصداقه وان كل واحد منهما كان مصدقا لما معهم من الكتاب في وجوب التوحيد والايمن واصول الشرائع ويحتمل ان يكون المراد بالرسول المصدق هو محمد صلى الله عليه وسلم فانه مصدق لما معهم من التوراة بمجرد مجيئه من حيث ان التوراة بشرت بقدمه عليه السلام وبيئت نعوته واوصافه فلما جاءهم على النعت الذي نعت به في التوراة ووافق نعتهم لما ذكر فيها كان مجرد مجيئه مصدقا لها **قوله** لان كفرهم بالرسول المصدق لها كفر بها **قوله** جواب عما يقال كيف يصح ان يكون المراد بكتاب الله الذي نذبوه التوراة وهم ما يذبونها بل كانوا متمسكين بها اجاب عنه بانهم كيف يتمسكون بها والحال ان الكفر بالرسول المصدق لها كفر بها في حكمها الذي يصدق الرسول اياه فان من جلة احكامها وجوب الايمان بالرسول المؤيد بالمحجزات فن كفر بواحد من هؤلاء الرسل فقد كفر بالتوراة في هذا الحكم واعرض عن قبولها وجعلها كالشيء المنبذ وراء الظهر **قوله** وقيل مامع الرسول **قوله** اي وقيل يعني بكتاب الله المنبذ مامع الرسول المصدق وهو القرآن والمناسب لقوله سابقا كعيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ان يقول ههنا وهو القرآن والانجيل وفي بعض النسخ كالقرآن بدل قوله وهو القرآن فلا غبار حينئذ والمراد بقوله تعالى من الذين اتوا الكتاب من اوتوا علم الكتاب من يدرسه ويحفظه بدليل انه تعالى وصفهم بعلم الكتاب حيث قال كأنهم لا يعلمون فان ذلك لا يقال الاقمن بعلم فدللت الآية على انهم نذبوه على علم ومعرفة وقيل المراد به من يدعى التمسك بالكتاب ويؤمن به سواء علمه او لم يعلمه والاقرب ان يكون المراد بكتاب الله هو التوراة لا القرآن لوجهين الاول ان التذب لا يعقل الا فيما كان مأخوذا متمسك به سابقا ولو من بعض الوجوه واهل الكتاب آخذون متمسكون بالتوراة في الجملة فيتصور نذبها بالنسبة اليهم بخلاف القرآن فانهم لم يأخذوه ولم يلتفتوا اليه اصلا فكيف يصح ان يقال انهم نذبوه الثاني انه قال تعالى نذب فريق من اهل الكتاب ولو كان المراد به القرآن لم يكن تخصيص الفريق معنى لان جميعهم لا يصدقون بالقرآن كذا في الكبير وان حل على القرآن فكونه منبذ متروكا ظاهرا في حقهم لان وجوب التمسك به عليهم لتظاهر الادلة الدالة على وجوبه عليهم منزل منزلة الاخذ والتمسك به كما اشار اليه صاحب الكشف بقوله وقيل كتاب الله القرآن نذبوه بعدما زعمهم تلقيه بالقبول **قوله** مثل لاعراضهم عن رؤسائهم حيث شبه تركهم كتاب الله واعراضهم عنه بحال شيء يرمى به وراء الظهر والجامع عدم الالتفات اليه وقلة الالتفات اليه ثم استعمل هنا على سبيل الاستعارة ما كان مستعملا هناك او هو التذب وراء الظهر قال الامام الواحدى رحمه الله يقال لكل من استخف بشيء ولم يعمل به انه يذب وراء ظهره وقال الشعبي هو بين ايديهم يقرأونه لكن نذبوا العمل به وقال سفيان بن عيينة ادرجوه في الحرير والديباج وحلوه بالذهب والفضة ولم يحلوا حلاله ولم يحرموا واحرامه فذلك التذب دل كلامهما على ان نذب الكتاب ليس حقيقة وان المراد به نذب العمل به والعمل انما يكون منبذ وراء الظهر بطريق الاستعارة المذكورة وتفسيرها بذلك مبنى على ان يراد بكتاب الله التوراة كما هو الاقرب المختار **قوله** علمهم به رصين الى آخره **قوله** نفس علمهم بكونه كتاب الله تعالى يستفاد من قوله تعالى كأنهم لا يعلمون فان ذلك لا يقال الا في حق من يعلم واما كون ذلك العلم رصينا محكما كاشفا على وجه الايقان فانه يستفاد من وضع الظاهر موضع الضمير حيث قال من الذين اتوا الكتاب موضع منهم فانه يدل على انهم يتدارسونه فيما بينهم فيستحكم بذلك علمهم ودلالته على رصانة علمهم بكون التوراة كتاب الله ظاهر واما دلالة على رصانة علمهم

(بل اكثرهم لا يؤمنون) رد لما يتوهم من ان الفريق هم الاقلون او ان من لم يذب جهارا فهم مؤمنون به خفاء (ولما جاءهم) (رسول من عند الله مصدق لما معهم) كعيسى ومحمد عليهما السلام (نذب فريق من الذين اتوا الكتاب كتاب الله) يعني التوراة لان كفرهم بالرسول المصدق لها كفر بها فيما يصدقونه ونذب لما فيها من وجوب الايمان بالرسول المؤيد بالآيات وقيل مامع الرسول صلى الله عليه وسلم وهو القرآن (وراء ظهورهم) مثل لاعراضهم عنه رأسا بالاعراض عايرى به وراء الظهر لعدم الالتفات اليه (كأنهم لا يعلمون) انه ككتاب الله يعني ان علمهم به رصين يقين ولكن يتجاهلون عنادا

بكون القرآن كتاب الله فهي انهم لما تدارسوا التوراة وجدوا فيها نعوت محمد عليه الصلاة والسلام ثم انه عليه السلام لما بعث ووجدوا ما فيه من النعوت موافقا لما ذكر في التوراة استحکم به عليهم بانه هو النبي عليه الصلاة والسلام المبشر به في التوراة واستحکم بذلك ايضا عليهم بان القرآن كتاب الله تعالى مع ان ما فيه من كمال الفصاحة والبلاغة يكفي في استحکام ذلك العلم **قوله** دل بالآيتين **قوله** الاولي قوله تعالى ولقد انزلنا اليك آيات بينات الى قوله بل اكثرهم لا يؤمنون والثانية قوله تعالى ولما جاءهم رسول من عند الله الى قوله كانوا لا يعلمون وجبل الشىء معظمه واكثره وفي بعض النسخ جبل اليهود اى صنفهم يقال جبل من الناس اى صنف منهم الترك جبل والروم جبل **قوله** وهم الاقلون المدلول عليهم بقوله بل اكثرهم **قوله** فانه يدل على ان منهم من يؤمن لكنه قليل **قوله** وفرقة جاهروا بنذعهم **قوله** عهد التوراة ما فيها من الدلائل الدالة على حقيقة ما فيها من الاحكام التي من جعلتها بعثة محمد عليه الصلاة والسلام وصحة شرعه وما انزل عليه من القرآن العظيم فانه تعالى لما اظهر فيها تلك الدلائل كان ذلك كالعهد منه تعالى ومن التوراة ايضا وتلك الدلائل لما كانت بحيث توجب لكل من ينظر فيها ان يقبل مداولا تها جعلوا كانوا قد قبلوها وهاهدوا عليها فصار ذلك كالمعاهدة منهم مع الله تعالى ومع التوراة فلذلك اسندت اليهم المعاهدة حيث قيل او كلما عاهدوا عهدا وايضا اسند اليهم النبذ المقتضى سابقة الاخذ بالعهد في الجملة قال الراغب وقد دل تعالى بالآيتين على ان جبل اليهود ثلاث فرق فرقة جاهروا بنذعهم وفرقة لم يجاهروا بل آمنوا بذلك وهم اكثرهم وفرقة اخرى طرحوا حكم الكتاب عيانا فصاروا في حكم الجهلة وهذه القسمة عجيبية الشأن فان دافعي الحق ثلاثة اقسام جاهل غير عالم بجهله وهو الثمير الذي لا مداواة له وايه معنى بقوله او كلما عاهدوا عهدا بنذعهم وفريق منهم وجاهل عالم بجهله وايه معنى بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون ومعاند غير جاهل وايه معنى بقوله بنذعهم من الذين اتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانوا لا يعلمون وصف هذا الفريق بان حكمهم حكم الجاهلين الذين هم فوق الموصوفين بانهم لا يؤمنون وكل من دافع الحق لا ينفك عن الاقسام الثلاثة التي ذكرناها انتهى تحقيق الراغب **قوله** التي تقرأها او تتبعها الشياطين **قوله** يعنى ان قوله تعالى تلوو يحتمل ان يكون من التلاوة كما في قوله تعالى تلوو حق تلاوته وقوله التاليات ذكرنا ويحتمل ان يكون من التلوو وهو التبع كما في قوله تعالى والقمر اذا تلاها تقول تلوت الرجل اتلوه نلوا اذا تبعته وقبل ثلاثا يقال في اتباع الغير اما بالجسم او بالحكم وتارة يقال في اتباع الكلام اما بالقرآنة واما بالتدبر لعنايه واصل مصدر الاول تلووا ومصدر الثاني تلاوة واختلفوا في الشياطين فقيل المراد شياطين الجن وهو قول الاكثرين وقيل شياطين الانس وقيل شياطين الانس والجن معا اما الذين حملوه على شياطين الجن فقالوا كان الشياطين قبل عصر عيسى عليه السلام غير ممنوعين عن صعود السماء وانما منعوا بعد رفعه الى السماء عن السماء الخامسة والسادسة والسابعة وبعد خروج نبينا صلى الله عليه وسلم منعوا عن الكل فكانوا يصعدونها ويسترفون السمع ثم يهبطون ويضعون الى ما سمعوا اكاذيب بلفقونها ويلقونها الى الكهنة وهم يدونونها في كتب يقرأونها ويعلمونها الناس وكان ذلك سحرا تلاه الشيطان وتبعه بعض الناس وتعلمونه منهم فانه تعالى لما سخرهم لنبية سليمان عليه السلام حتى كانوا بين اظهر البشر ظاهرين اتقوا السحر على بعض من كان في عهد سليمان وعلموهم ولم يكونوا يظهرونه للعامة خوفا من سليمان فلما توفي عليه السلام روى ذلك عن سليمان بعد وفاته وادعوا انه علم سليمان الذي ملك به مملكه وسخر له ما سخر من الانس والجن والريح التي تجرى بامرهم وامروا الناس ان يتعلموه فانكر عليهم علماء بنى اسرائيل وصلحاؤهم وقالوا معاذ الله ان يكون هذا من علم سليمان عليه السلام واما السفلة فقالوا هذا من علم سليمان وانه كان ساحرا فاقبلوا على تعلمه ورفضوا كتب انبيائهم اشارة لرياسة الدنيا ونعيمها على ثواب الآخرة وسعادتها وعملوا به الى عهد رسولنا صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى هذه الآية ذمالمهم وردا عليهم فيما زعموا انه من علم سليمان عليه السلام وانه كان ساحرا واظهار البراءة لسليمان مما زعموه فان كونه نبيا نافي كونه ساحرا كافرا واليهود كما كانوا يقرّون بنبوته عليه الصلاة والسلام بل كانوا يقولون انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر وان قوام ملكه كان به وقوله تعالى وما تلوو الشياطين على ملك سليمان اى زمان ملكه مبنى على انهم انما دونوه وتلووه في زمان ملكه وقيل ان الشياطين ابتدعت كتبها من السحر ثم افشته في الناس وعلمته اباهم فلما سمع ذلك سليمان عليه السلام تتبع تلك الكتب وجعلها وجمعها في صندوق ودفنها تحت كرسيه كراهة ان يتعلمها الناس ويعملوا بما فيها وقال لا اسمع احدا يقول ان الشياطين تعلم الغيب الا ضربت عنقه

واعلم انه تعالى دل بالآيتين على ان جبل اليهود اربع فرق فرقة آمنوا بالتوراة وقاموا بحقوقها كومنى اهل الكتاب وهم الاقلون المدلول عليهم بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون وفرقة جاهروا بنذعهم وتخطى حدودها تتردا وفسوا وهم المعنيون بقوله بنذعهم فريق منهم وفرقة لم يجاهروا بنذعها ولكن بنذعوا لجهلهم وهم الاكثرون وفرقة تمسكوا بها ظاهرا وبنذعوا خفية عالمين بالحال فيباوعنادا وهم المتجاهلون (واتبعوا ما تلوو الشياطين) عطف على بنذع اى بنذعوا كتاب الله واتبعوا كتب السحر التي تقرأها او تتبعها الشياطين من الجن او الانس او منها

فلما مات سليمان وذهب العلماء الذين كانوا يعرفون امر سليمان ودفنه الكتب وخلف من بعدهم خلف عمدت الشياطين الى تلك الكتب فاستخرجتها من مكانها وعلوها الناس واخبروهم انه علم سكان سليمان بكتبه وبستاثره فبرأه الله تعالى من ذلك على لسان نبينا عليه السلام بقوله وما كفر سليمان ولكن الشايطين كفروا بكتب السحر وتعليمه والعمل به فان قوله تعالى يعلمون الناس السحر في محل النصب على انه حال من ضمير كفروا واما الذين حملوه على شياطين الانس فقالوا روى في الخبر ان سليمان كان قد دفن كثيرا من العلوم التي خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه حتى اذا هلك الظاهر منها ببق ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين الى ان كتبوا في خلال ذلك اشياء من السحر تناسب تلك الاشياء من بعض الوجوه ثم بعد اطلاع الناس على تلك الكتب او هم والناس انها من عمل سليمان فانه كان يعمل بما فيها وانه ما وصل الى ما فيه من الملك الا بسبب هذه الاشياء فهذا ما يتلوه الشياطين على ملك سليمان اى ما يكذبونه في حق ملكه فان كلمة على اذا تعلقت بالقول وما في معناه يراد به الكذب قال الله تعالى ويقولون على الله الكذب وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاذا قيل تلا عنه فهو للصدق واذا قيل تلا عليه فهو للكذب واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول بان شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الانبياء وشرأثمهم بحيث يبقى ذلك التحريف مخفيا فيما بين الناس لارتفع الوثوق من جميع الاشياء وذلك يفضى الى الطعن في كل الاديان * فان قيل اذا جوزتم ذلك على شياطين الانس فلم لا يجوز مثله من شياطين الجن * قلنا الفرق ان الذي يفعله الانسان لا بد وان يظهر في بعض الوجوه واما لو جوزنا مثل هذا الافتعال من الجن وهو ان يزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان عليه السلام فانه لا يظهر ذلك ويبقى مخفيا فيفضى الى الطعن في جميع الاديان كما قال الامام في تفسيره الكبير **قوله** اى عهده **قوله** اى عهده ملكه على حذف المضاف وكون العهد بمعنى الوقت والزمان وفي الكشاف على ملك سليمان اى على عهد ملكه وفي زمانه وقال التحرير التفاضل انى نور الله مراده بمعنى ان الكلام على حذف المضاف وان كلمة على ليست صلة للتلاوة بل هي من قولهم كان هذا على عهد فلان اى في وقته وزمانه انتهى كلامه يريد ان كلمة على في الآية بمعنى في بناء على ان الملك ليس مما يصح ان يقرأ عليه شىء وكذا العهد المقدر لا يقرأ عليه كما يقرأ على الاستاذ فلذلك جعل على بمعنى في الداخلة على الزمان كما تكون بمعنى في الداخلة على المكان في قولهم قرأت على المنبر فيكون المعنى فاتبعوا ما تلوه الشياطين على الناس في عهد ملك سليمان وفي زمانه **قوله** وتلوه حكاية حال ماضية **قوله** بان يقدر الفعل الماضى المستغرب واقعا في الحال ليتعجب المخاطب منه والا فالقيام يقتضى ان يقال ما تلوه الشياطين **قوله** حتى قيل ان الجن يعلمون الغيب **قوله** بناء على ان ما استرقوه من الملائكة والقبول الى الكهنة غيب في حق البشر من حيث انه لا يدرك بالحس ولا تقتضيه بديهة العقل ولم ينصب دليل يدل عليه فيكون غيبا بالنسبة الى البشر وان كان من قبيل السموع في حق الجن **قوله** تكذيب لمن زعم ذلك **قوله** اى لمن زعم ان سليمان كان يعلم السحر ويعمل به وانه سحر به الانس والجن والريح كذبهم بقوله وما كفر سليمان اى ما سحر سليمان ولكن الشياطين كفروا وسحروا وعبر عن السحر بالكفر لان مباشرة بعض انواعه كفر وان كان المراد من الشياطين اتباعهم من الانس فكفرهم بمباشرة السحر واستعماله ظاهر لان اعتقاد السحر دينا ونسبة ذلك الى نبي من الانبياء عليهم الصلاة والسلام كفر مع ان مباشرة بعض انواع السحر كفر ايضا وان كان المراد منهم الشياطين حقيقة فانهم وان كانوا كفارا قبل مباشرته وتعليمه ونسبته الى سليمان فقد احدثوا بذلك كفرا مع كفرهم اى ازدادت في حقهم اسباب الكفر في المستقبل فان كل واحد من هذه الاسباب موجب للكفر فن كفر بشىء من اسباب الكفر ثم تحقق فيه سبب آخر فان كفره يضاف الى مجموع السببين وان كان قبل تحققه مضافا الى السبب السابق **قوله** اغواء واضلالا **قوله** اول تعليم السحر بكونه لقصد الاغواء والاضلال ليصح تقييد كفرهم بحال تعليمهم السحر فان قوله يعلمون الناس السحر حال من فاعل كفروا ومجرد تعليم السحر لا يوجب الكفر وقيل انه استئناف على سبيل التعليل لقوله ولكن الشياطين كفروا الاحتياج الى التأويل المذكور حيث نذر **قوله** ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان **قوله** بان تلفظ بكلمات من الشرك مادحا للشيطان مستعيانا به ويحتاج في هذا التعريف الى مقدمة وهي ان الجواهر المكلفة ضربان جسماني محسوس وروحاني معقول فكما ان الجسماني بالقول الجمل ثلاثة اقسام خيرة وشيرة ومتوسط بينهما كذا الروحاني فالخير من الروحاني

(على ملك سليمان) اى عهده وتلوه حكاية حال ماضية قيل كانوا يسترقون السمع ويضمون الى ما سمعوا الكاذب ويلقونها الى الكهنة وهم يدوتونها ويعلمون الناس وفشا ذلك في عهد سليمان حتى قيل ان الجن يعلمون الغيب وان ملك سليمان تم بهذا العلم وانه تسخر به الجن والانس والريح له (وما كفر سليمان) تكذيب لمن زعم ذلك وعبر عن السحر بالكفر ليدل على انه كفر وان كان نبيا كان معصوما منه (ولكن الشياطين كفروا) باستعماله وقرأ ابن عامر وحزرة والكسائي ولكن بالتخفيف ورفع الشياطين (يعلمون الناس السحر) اغواء واضلالا والجملة حال من الضمير والمراد بالسحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان بما لا يستقل به الانسان

الارواح المقدسة وهى الملائكة والشهيد شياطين الجن والمتوسط مؤمنوا الجن كما نزل في سورة الجن ولما كانت الملائكة لا تواصل ولا تعاون الاخير الناس من كل نقي فاسك نقي متشبه بهم في المواظبة على العبادة والتقرب الى الله عز وجل بالقول والفعل كانت كذلك الشياطين لا تواصل ولا تعاون الاشرار الناس من كل مشرك خبيث عابد للشيطان معاند للرحمن ولهذا قال تعالى هل او نبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افك اثم وقال ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين وقال شياطين الانس والجن يوسى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا **قوله** وبهذا تميز الساحر عن النبي والولي **قوله** اي ويكون السحر لا يستتب اي لا يستقيم الا لمن يناسب الشيطان الخ وهو جواب الجمهور عن انكار المعتزلة تأثير السحر في قلب الاعيان وتغيير الاشكال والالوان حقيقة وانما هو مجرد تمويه وتخيل للمعتزلة محتجين في ذلك بانه لو امكن للساحر ان ياتي بما لا يستقل به الانسان من الخوارق لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات اذ لا يمكن لنا حينئذ ان نقطع بهذه الخوارق التي ظهرت على يد الانبياء عليهم السلام اصدت عنهم بتأييد الله تعالى اباهم ام انهم اتوا بها من طريق السحر بمعونة الشياطين واذا لم يمكن الاستدلال بالمعجزات على صدق الانبياء فبأى طريق يتوصل الى معرفة صدقهم وبأى طريق تميز اصحاب الكرامات من السحرة الكفار ولذا ثبت ان السحر لا يثبت الا من كل مشرك خبيث في نفسه شرير في طبعه متدنس في بدنه فلذلك قيل اكثر من يعمل السحر هم اليهود وعبداء الاصنام وحيض النساء وانهم لا يعلمونه الا في الامكنة العذرة على الهيئات القبيحة وان سحرهم متى قوبل بالاستعاذة بالله تعالى وبذكره بطل سلطانه واما ما كان من الانبياء والاولياء فلا يكون الا من مؤمن مخلص في ايمانه مقدس في نفسه خير في طبعه طاهر في بدنه ويزداد ما كان منهم بازياد تقربهم الى الله تعالى فقد استبان الفرق بذلك واضمحلال الاشكال وايضا يفرق بينهم بان الانسان لو ادعى النبوة وكان كاذبا في دعواه فانه لا يجوز على الله تعالى ان يظهر هذه الخوارق على يده لئلا يحصل التلبس بين الحق والباطل واما اذا لم يكن يدعى النبوة وظهرت هذه الاشياء على يده فان ذلك لا يفضى الى التلبس بناء على ان الحق تميز من الباطل لما ان الحق يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا يحصل له هذه الاشياء مع ادعائها وفي الحواشي السعدية السحر هو مزاوله النفوس الخبيثة لافعال ير اقوال يترتب عليها امور خارقة للعادة ولا يروى خلاف في كون العمل به كفرا وعده نوحا من الكبار مغابرا للاشراك لا ينافي ذلك لان الكفر اعم والاشراك نوع منه انتهى وروى عن ابن قاضي سماوة انه قال قوله لا يروى خلاف في كون العمل به كفرا شهادة على النبي فلا تقبل مع انه قد روى عن الائمة الخفية ان الساحر لا يكفر بعمله مالم يعتقد تأثيره وعن الامام الشافعي لا يكفر مالم يعتقد مباحا واذا كان العمل به كفرا يكون تعلمه للعمل به كفرا ايضا وتعلمه للاجتنب عنه ليس بكفر وجوز اهل السنة ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب الحجار انسانا والانسان حجارا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرأ الساحر في خصوصها كلمات معينة فاما ان يكون المؤثر فيها هو الفلك والنجوم فلا * وقد زعم بعض السحرة الاقدمين ممن يعبد الكواكب ويؤمن انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخبرات والشروور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث ابراهيم عليه السلام مبطلا لقتلهم ان المؤثر فيها هو الكواكب وليس بشئ بل المؤثر هو الله الخالق البارئ الذي بيده ملكوت كل شئ لان الاثر يضاف الى العبد اذا اجرى الله العادة بتخليق تلك الآثار عقيب تلك الافعال في الضمان والوزر ونحو ذلك ومنهم من يزعم ان ما ترتب على السحر من الافعال مستند الى النفس واقع بتأثيرها وايدوه بان التصورات النفسانية مبادئ لحدوث الكيفيات في الابدان فان الغضبان تشتد حرارته حتى قد يفرغ عليها فائدة جليلة اذ يحكى ان بعض الملوك عرض له فالج فاعبى الاطباء مداواة وعلاجه فدخل عليه بعض الخذاق منهم على حين غفلة منه وشافهه بالشم والقدح في العرض فاشتد غضب الملك وقهر من مرقدته فقرة اضطرارية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزال تلك العلة المزمنة والعارض المهلكة واذا جاز كون التصورات النفسانية مبادئ لحدوث الحوادث في البدن فاي استبعاد من كونها مبادئ لحدوث الحوادث خارج البدن لا سيما اذا كانت قوية مجردة عن التعلق بهذه الذات البدنية والانقطاع عن المألوفات والمشتبهات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق وعن الاحوال الجسمانية بالكلية فانها حينئذ يزداد اتصالها بها من غير ان تستعين في افعالها ومناسباتها بالارواح السماوية فتتقوى على التأثير بحسب اتصالها من غير ان تستعين في افعالها بالآلات

وذلك لا يستتب الا لمن يناسبه في الشرارة
ونخبث النفس فان التناسب شرط في
التضام والتعاون وبهذا تميز الساحر عن
النبي والولي

والادوات بخلاف ما اذا كانت ضعيفة بالاشتغال بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات فلا يكون لها حينئذ تصرف الا في هذا البدن باستعانة القوى والآلات فان النفوس الناطقة اذا صارت صابرة عن اللذات البدنية وصارت قابلة للانوار الفائضة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية فتستضيء هذه النفوس بانوار تلك الارواح فتقوى على امور غريبة خارفة للعادة وقد اجتمعت الائم على ان الدعاء مظنة الاجابة واجعوا على ان الدعاء اللساني الخالي عن الطلب النفساني قليل البركة عديم الاثر فدل ذلك على ان للنفوس آثارا ومنهم من يزعم ان ما يرتب على السحر من الافعال يصدر عن النفس بالاستعانة من الارواح الارضية وهي الجن وان انكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة لكن اكابر الفلاسفة انكروا القول به الا انهم سموها بالارواح الارضية وهي في انفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم مؤمنوا الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم وقالوا اتصال النفوس الناطقة بها سهل من اتصالها بالارواح السماوية اذ يحصل بالرقى وتدخين بعض الادوية وتجريدها عن بعض مألوفاتها الا ان القوة الحاصلة للنفس بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الارواح السماوية فان الارواح السماوية بالنسبة الى الارضية كالشمس بالنسبة الى الشجرة والبحر بالنسبة الى القطرة والسلطان بالنسبة الى الرعية وهذا النوع من السحر هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن ومن انواع السحر التخييلات والاخذ بالعيون ويسمى الشعبذة وهي عمل رجل شعباذ ومبناه على تغليب البصر فان الشعبذ الخاذق بعمل الشئ يظهر ما يشغل الناظرين به ويأخذ عيونهم حتى اذا استغزهم الشغل بذلك الشئ عمل شيا آخر بسرعة شديدة وحينئذ يظهر لهم شئ آخر غير ما نظروه فيتعجبون منه جدا وهو المراد بقوله فاما ما يتعجب منه الى آخره والمراد بقولهم الشعبذ يأخذ العيون اي يأخذ عيون الناظرين وخواطرهم ويجذبها الى غير الجهة التي يحنال لاطهارها ومن انواع السحر الاعمال الهيبية التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية ونحوها مثل فارسين يقتلان فيقتل احدهما الآخر وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير ان يمس احد ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات وعلم جبر الاثقال وهو ان يجبر ثقلا عظيما باثقة خفيفة وهذا النوع لا ينبغي ان يعتد من باب السحر لان له اسبابا معلومة يفقهه من اطلع عليها الا ان الاطلاع لما كان عسيرا لا يصل اليه الا الفرد بعد الفرد لاجرم عداه اهل الظاهر من باب السحر وكان سحر سحره فرعون من هذا النوع وتسميته سحر من قبيل التجوز كما اشار اليه المعنف ومن انواع الاستعانة بخواص الادوية مثل ان يجعل في طعامه بعض الادوية المبلدة المزيلة للعقل نحو دماغ الحمار فان الانسان اذا تناول منه يزيل عقله ويقل فطنته ومن انواعه تعلق القلب وهو ان يدعى الساحر انه يعرف الاسم الاعظم وان الجن يطيعونه ويتقادون له في اكثر الامور فاذا اتفق ان السامع لذلك كان ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد انه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل له في نفسه نوع من الرعب والخوف واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن الساحر من ان يفعل فيه ما شاء فان جرب الامور وعرف الاحوال حصل له العلم بان التعلق اثرا عظيما في تنفيذ الكلام واخفاء الاسرار والمعتزلة قد اتفقوا على انكار هذه الانواع الا انواع المنسوب الى التخييل والمنسوب الى طعام بعض الادوية المبلدة واهل السنة جوزوا وقوع هذه الانواع من السحر واحتجوا على وقوعها بالقراءن والخبر اما القراءن فقوله تعالى في هذه الآية وما هم بضارين به من احد الا باذن الله والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه واما الخبر فنه ما روى انه عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الى اني اقول الشئ وافعله ولم اقله ولم افعله وان امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر في البئر فلما استخرج زال عنه عليه السلام ذلك العارض ونزل المعوذتان بسببه وانكره بعض المجادلين وقالوا ان ذلك لو قلنا بصحته لكان يقدر في النبوة وليس الامر على ما ظنوا لان تأثير السحر فيه عليه السلام لم يكن من حيث انه نبي وانما كان في بدنه من حيث انه انسان وبشر يأكل وبشر ياكل ونشرب ويمشي ويقعد ويمرض الى غير ذلك مما للبشر من حيث انه حيوان وانما يكون ذلك قادحا في النبوة لو وجد سحر تأثير في امر يرجع الى النبوة ثم ان كونه عليه السلام معصوما من الشيطان لا يقتضي ان لا يؤثر في بدنه ذلك تأثيرا صغيرا لا يقدر فيه من حيث انه نبي فقد كان تأثير ذلك في جزء من بدنه تأثيرا محسوسا لم تعد الى زوال عقله ولا افساد نفسه كما ان جرحه وكسر ثيابه يوم احد لم يقدر فيما ضمن الله تعالى من عصمته حيث قال والله بعصمك من الناس كما لا اعتداد بما يقع في الاسلام من ارتداد

اهل بلد و غلبة المشركين على بعض النواحي فيما ذكر من كمال الاسلام بقوله اليوم اكملت لكم دينكم ومن الاخبار الواردة في وقوع السحر حقيقة ماروى ان امرأة انت عائشة رضى الله عنها فقالت لها انى ساحرة فهل من توبة فقالت ما سحر ك فقالت سرت الى الموضع الذى فيه هاروت وماروت بابل اتعلم علم السحر فقال لى يا امة الله لا تختارى عذاب الآخرة بامر الدنيا فابيت فقالاتى اذهبي فبولى على ذلك الرماد فذهبت لابل عليه فقكرت فى نفسى فابيت ان افعل ثم جئت اليهما فقلت قد فعلت فقالاتى اذهبي فافعلى فذهبت ففعلت فرأيت فارسا مقنعا بالحديد قد خرج من فرجى فصعد الى السماء فجتتهما فاخبرتهما فقالاتى هذا ايمانك قد خرج منك فقد احسنت السحر فقلت وما هو فقالاتى لا تريدن شيئا فتصورينه فى وهمك الا كان فصورت فى نفسى حبا من حنطة فاذا انا بحب فقلت ازرع فانزرع فخرج من ساعته سنبلا فقلت انظرن فانظرن وانجزوا انا لا اريد شيئا اصوره فى نفسى الاحصل فقالت عائشة رضى الله تعالى عنها ليس لك توبة والحكايات فى هذا الباب كثيرة مشهورة واختلف الناس فى ان الساحر هل يكفر او لا قال بعضهم ان كل سحر موجب للكفر وهو قول اصحاب الحديث من المتكلمين وقال بعضهم غير موجب للكفر * واعلم انه لا نزاع بين الائمة فى ان من اعتقد ان الكواكب هى المدبرة لهذا العالم وهى الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرو فان يكون كافرا على الاطلاق ومن اعتقد ان روح الانسان تبلغ فى التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على احياء الاجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل فقد انحط اجاع الامة على تكفيره وايضا من اعتقد انه قد يبلغ فى التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الادوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب افعاله على سبيل العادة الاجسام والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل فقد كفر والمعزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك اذ لا يمكن ان يعرف صدق الانبياء والرسول وجوابه مامر من انه تعالى لا يصدق الكاذب فى دعوى الرسالة باظهار هذه الخوارق فى يده لئلا يلتبس المحقق بالمبطل والكاذب بالصادق واذا لم يدع النبوة وظهرت هذه الاشياء على يده لم يفيض ذلك الى التلبس فان المحقق يتميز عن المبطل بما ان المحقق يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة واما سائر انواع السحر فلا شك انه ليس بكفر * قال ابو منصور قدس الله سره الاصح ان يقال ان القول على الاطلاق بان السحر كفر او لا خطأ بل السحر على نوعين نوع هو كفر وهو ما يتضمن انكار ركن من اركان الاسلام وردة ونوع ليس بكفر وهو ما يتحقق بدون ارتكاب شئ من الكفر ثم السحر الذى هو كفر يقتل به الذكور دون الاناث لان كفر المسلم ارتداد منه والمرتب يستتاب فان اصرقتل وارْتداد الانثى لا يوجب القتل ويقتل به الذكور دون الاناث فاذا قتل بالسحر لانه حينئذ يصير ساعيا فى الارض بالفساد فيقتل كقطاع الطريق يقتلون اذا قطعوا الطريق بالقتل وان كان لا يكفر به صاحبه فانه لا يقتل الا اذا كان قد اعتاد ذلك الفعل وتضرر به الناس سواء كان سحره مما يقتل به او لا ذكر عن ابى حنيفة رحمه الله فى الساحرة روايتان فى رواية تقتل وفى رواية لا تقتل فالرواية التى قال تقتل محمولة على ما اذا قتلت بسحرها فتكون ساعية فى الارض بالفساد بالقتل فتقتل والرواية التى قال لا تقتل محمولة على ما اذا لم يكن سحرها قاتلا فلا تقتل وان كان سحرها يكفر به صاحبه لانه ارتداد ههنا اذا وجد بعد الاسلام وارتداد الانثى لا يوجب القتل وذكر عنه ايضا فى الساحر قولان قول يقتل وقول لا يقتل فقوله يقتل محمول على السحر الذى هو كفر لانه ارتداد فيقتل به الذكور او على السحر الذى ليس بكفر لانه سبب القتل فيقتل بسبب السعى بالفساد وقوله لا يقتل محمول على السحر الذى لا يقتل به ولا يكفر صاحبه ثم الساحر هل تقبل توبته على كل سواء كان قبل الظفر به او بعده لان التوبة من الكفر مقبولة على كل حال وان كان سحره مما يقتل به المسحور فان تاب قبل القدرة عليه فانها تقبل كقطاع الطريق وهذا لان الساحر فى قبول توبته احق لانه ابلغ فى تمييز ما هو حجة مما هو ليس بحجة لتمييز العوام من الكفرة اذ قلما يميزون بين الحجمة وماليس بحجة ثم يصح منهم الايمان ويقبل منهم فهذا اولى الاترى ان سحره فرعون لما رآوا الآيات آمنوا بالله تعالى وتابوا توبة لا يقع من المسلم الذى ينشأ على الاسلام مثل ذلك حيث او عداهم فرعون بقطع الايدي والصلب وانواع العذاب فقالوا الاضيرانا الى ربنا منقلبون الى هنا كلامه ونعم ما فعل واوضح لله دره واذا كان لفظ السحر مشتركا بين النوعين المذكورين اندفع ما يتوهم من التدافع بين الآيتين وهما قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وقوله وما يعلمان من احد حتى يقولوا انما نحن فتنه فلا تكفر فان الآية الاولى تدل على ان تعليم السحر كفر من حيث ان كفر الشياطين جعل مرتبا على تعليم السحر وترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فكأنه قيل انما كفروا الاجل انهم كانوا يعلمون الناس السحر فدل

الآية على ان تعلم السحر كفر وعلى ان نفس السحر ايضا كفر لان تعلمه لا يكون كفرا لا بوجوب الكفر والآية الثانية تدل على ان تعلم السحر ليس بكفر لانه لو كان كفرا لزم تكفير الملكتين وهو غير جائز لما ثبت ان الملائكة بأسرهم معصومون من الكفر وسائر المعاصي * ووجه الاندفاع ان اللفظ المشترك لا يكون عاما في جميع معانيه فيحصل عمل هذا السحر الذي هو كفر على النوع الاول من نوعي السحر والشياطين انما كفروا لا ببيانهم بهذا النوع من السحر وتعليمهم اياه لا النوع الآخر منه واما الملكان فلا نسلم انهما علما هذا النوع بل هما علما النوع الآخر وبؤيده قوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه ولو سلمنا انهما علما هذا النوع لكن لا نسلم ان تعليمه مطلقا كفر وانما يكون كفرا اذا قصد المعلم ان يعتقد المتعلم حقيقته وكونه مباحا وادبا واما اذا علمه ليحترز المتعلم عنه فهذا التعليم لا يكون كفرا وتعليم الملائكة كان لاجل ان يحترز عنه المكلف كما قال تعالى حكاية عنهما وما يعلمان من احد حتى يقولوا انما نحن قننة واما الشياطين فان مقصودهم من تعليم الناس السحر ان يعتقدوا حقيقته ويعملوا به فظهر الفرق بين التعليمين ووجه كون احدهما كفرا دون الآخر وقرأنا نافع وابن كثير وابوعمر وعاصم بتشديد لكن ونصب الشياطين على اسم لكن وقرأ ابن عامر وحزرة والكسائي ولكن الشياطين بتخفيف لكن ورفع الشياطين والمعنى واحد والاختيار انه اذا كان بالواو وكان التشديد احسن واذا كان بغيره او كان التخفيف احسن والوجه فيه ان لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو والمشددة لا تكون عطفا لانها تعمل عمل ان كذا في الكبير **قوله** او لما فيه من الدقة **قوله** ودقة الصنعة وخفاؤها ما ترتب هي عليه **قال** الامام ذكر اهل اللغة ان السحر في الاصل عبارة عمالطف وخفي سببه وفي عرف الشرع مختص بكل امر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجرى مجرى التوبة والحداع وما يفعله المشعبذ بخفة اليد واصحاب الحيل بمعرفة الآلات والادوية ان نظرا الى ان له في الواقع اسبابا معلومة من اتى بها على وجهها يترتب عليها تلك الافعال لا يكون سحرا في الحقيقة ويكون تسميته سحرا مبني على التجوز تشبيها له بما لا يعلم سببه وان نظر الى مجرد خفاء سببه كانت التسمية حقيقية **قوله** عطف على السحر او على ماتلو الشياطين **قوله** وعلى التقديرين كلمة ما في قوله وما انزل على الملكتين موصولة منسوبة المحل بالعطف على مفعول يعلمون على الاول والكلام في وصف الشياطين وعلى مفعول اتبعوا على الثاني والكلام في وصف اليهود والمعنى على الاول ان الشياطين كفروا حال كونهم يعلمون الناس السحراى كيفية عمله ويعلمونهم ما انزل على الملكتين ايضا وعلى الثاني ان اليهود الذين نذوا كتاب الله وراء ظهورهم اتبعوا ماتلو الشياطين على ملكت سليمان وفي زمانه واتبعوا ايضا ما انزل على الملكتين في زمان ادريس عليه السلام والمراد بالسحر وبما انزل اما واحد بالذات والعطف لتغايرهما بحسب الوصف والاعتبار كما في قوله * انا ابن جلا وطلاع الثيايا * وجلا اسم رجل مسمى بالعمل الماضى او فعل مذكور على طريق الحكاية كانه قبل انا ابن رجل يقال له جلا الامور وكشفها والثنية طريق ومنه قولهم فلان طلاع الثيايا اذا كان ساميا لمعالى الامور او المراد بما انزل نوع من السحر فهما تغايران ذاتاوا الانزال هنا بمعنى الالهام والتعليم فعنى قوله وما انزل على الملكتين والذي الهما وعلما وقذف في قلوبهما كذا في الوسيط والمعالم وقال صاحب التيسير ويجوز ان يكون الله تعالى انزل عليهما بيان كيفية السحر ووجوهه بانزاله على نبي ثم بلغ النبي اليهما ذلك ليصفا وجوه ذلك لقومهما وينهاهم عن استعماله وسمى ذلك انزالا عليهما بواسطة النبي كقوله تعالى قولوا آمنا بالله وما انزل اليانا وخصصهما بالذكر مع ان قومهما مقصود بالانزال والتبليغ لكونهم تبعالهما وهذا كقوله تعالى لموسى وهرون عليهما السلام اذها الى فرعون وكانا قدار سلالى فرعون وقومه لكن خص فرعون بالذكر لانه رئيس قومه ورعاياه اتباع له **قوله** وهما ملكان انزالا لتعليم السحر ابتلاء وتمييز الخ **قوله** ذكر في الحكمة الداعية الى انزالها لتعليم السحر امران الاول انه انزل السحر عليهما ثم انزلها الى الارض لتعليمه الناس ابتلاء من الله تعالى للناس في الكفر والايان فان المكلف اذا علم كيفية السحر وانه يمكن له ان يتوصل بذلك الى الذات العاجلة فلا يخلو اما ان يمنع نفسه عن العمل به ابتغاء لمرضاة الله تعالى وهربا من عذابه او اتبع نفسه هواها وباع نفسه بالفرض اليسير العاجل فعلى الاول يستقر على الايمان ويستوجب الثواب الزائد وعلى الثاني يتجرد عنه ويبقى في العذاب المؤبد فيخرج ما في علم الله تعالى الى البيان كافي سائر طرق الابتلاء والامتحان والله تعالى ان يمتحن عباده بما شاء كما امتحن قوم طالوت بالنهر في الطاعة والعصيان حيث قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى ابتلاءهم ليظهر المطيع والعاصى

واما ما يتجرب منه كما يفعله اصحاب الحيل بمعرفة الآلات والادوية او يربيه صاحب خفة اليد فغير مذموم وتسميته سحرا على التجوز او لما فيه من الدقة لانه في الاصل لما خفى سببه (وما انزل على الملكتين) عطف على السحر والمراد بهما واحد والعطف لتغاير الاعتبار او المراد به نوع اقوى منه او على ماتلو وهما ملكان انزالا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين المهجرة

ويؤيد هذا الوجه قوله تعالى انما نحن قننة فلان تكفراى محنة من الله تعالى فتخبرك ان عمل السحر كفر بالله ونهاك عنه فان اطعنا في ترك العمل بالسحر نجوت وان عصيتنا في ذلك هلكت والثاني ان الحكمة الداعية الى ازالة التمييز بين المعجزة والسحر كما قيل ان المعجزة قد كثرت في ذلك الزمان واستبسطت ابو ابغريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة وكانوا يخجرون عليها بما اظهروه من الخوارق المرتبة على السحر فكان الناس يتوهمون ان ما اظهرته المعجزة من قبيل آيات الانبياء عليهم السلام فبعث الله تعالى هذين الملكين لاجل ان يعلما الناس طرق السحر وابوابه حتى يتمكنوا من معارضة اولئك الذين يدعون النبوة كذبا ولا يفتربهم احد لعلمه بوجه احتيالهم وايضا العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بما هيبة المعجزة وبما هيبة السحر والناس كانوا جاهلين بما هيبة كل واحد منهما وتمييز احدهما من الآخر فالتبس عليهم الامر فبعث الله هذين الملكين لتعريف ما هيبة السحر لاجل هذا الغرض وما كان منها من تعليم السحر انما هو على النهي والمنع من ذلك لاعلى الامر به والترغيب فيه فلذلك جاز تعليم السحر وبيان انه كيف يكون ومن اى جهة ينفذ فان الملائكة والانبياء عليهم السلام انما يعلمان ما ينزل عليهم من الله تعالى ولم ينزل من الله تعالى كفر ولا سحر بل نهى عنهما وتوعد بالعذاب عليهما الا ان السحر لما كان منها عنده وجب ان يكون مقصودا معلوما لان ما لا يكون معلوما امتنع النهى عنه فان التقيد اذا اراد ان ينهى عن الربا والزنى بصورهما ولا ثم ينهى عنهما فيقول من اخذ درهما بدرهمين مثلا فقد ارى ومن وطى امرأة الغير فقد زنى فاتق الله ولا تفعل شيئا منها وكذا كل من ينهى عن منكر وقبيح من الكفر والسحر ونحوهما فانه بصوره ويعرفه او لا كيف هو وكيف يفعل فيكون منكرا او قبيحا ثم يمنع من تحصيله ومباشرة اذ لا يتصور الاجتناب عن القبيح الا بعد تصوره ومعرفة كما قيل عرفت الشر لا للشر * ولكن لتوقيه * ومن لا يعرف الشر * من الناس يقع فيه * فيكون التعليم في قوله وما يعلمان من احد بمعنى الاعلام والتعريف لان الملائكة لا يعلمون الكفر والمعاصي حقيقة لان التعليم عبارة عن تلقين الشيء مع الحمل عليه والترغيب فيه والظاهر ان الملائكة لا يعلمون الكفر والمعصية بهذا المعنى ونهاية امرهم اعلام ذلك ليتمكن النهى عنه **قوله** وماروى انهما مثلا بشرين **قوله** روى عن ابن عباس رضى الله عنهما في سبب نزولهما الى الارض ان الله تعالى لما استخلف آدم عليه السلام وذريته ووكل عليهم جمع من الملائكة وهم الكرام الكاتبون وكانوا يرجون باعمالهم الخبيثة تعجبت الملائكة منهم ومن بعثة الله تعالى واستخلافه اياهم مع ما ظهر منهم من القبايح والمعاصي ثم رأوا انهم مع ذلك اشتغلوا بعمل السحر فازداد تعجبهم وقالوا يا ربنا هؤلاء الذين خلقتهم وجعلتهم خليفة في الارض يأكلون رزقك ويمملون بمعصيتك فاراد الله تعالى ان يتلى الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من اعظم الملائكة علما وصلاحاً ركب فيهما ما ركبت فيهم من شهوة الاكل والشرب ومصاحبة النساء واتزلهما الى الارض واختبرهما وانظر كيف يعملان فقالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا ان نعصيك بحال واختاروا هاروت وماروت وكانا من اعبدتهم واصطلمهم فركب الله تعالى فيهما الشهوة كما ركبها في ذرية آدم وجعل لهما مذاكيرا وهبطهما الى الارض وامرهما ان يحكما بين الناس بالحق ونهاهما عن الشرك والقتل بغير حق والزنى وشرب الخمر فزلا وبتنا على ذلك مدة وكانا يقضيان بين الناس يومهما فاذا امسيا ذكرا اسم الله الاعظم فصعدا الى السماء فاختمت اليهما ذات يوم امرأة يقال لها الزهرة وكانت من اجل الناس فلما رأياها اخذت بقلوبهما فراوداها عن نفسها فابت وانصرفت ثم عادت في اليوم الثاني فعلا مثل ذلك فابت وقالت لا الا ان تعبد اما عابد وتصليا الى هذا الصنم وتقتلا النفس وتشربا الخمر فقالا لا سبيل الى هذه الاشياء فان الله قد نهانا عنها فانصرفت ثم عادت في اليوم الثالث ومعها قدح من خمر وفي انفسهما من الميل اليها ما فيها فراوداها عن نفسها فعرضت عليهما ما قالت بالامس فقالا الصلاة لغير الله تعالى عظيمة وقتل النفس ايضا امر عظيم وأهون الثلاثة شرب الخمر فشربا الخمر فسكرا ووقع بالمرأة وزنيا فلما فرغا رأيا انسانا قتلناه حذرا من الفضيحة والملامة وقال الربيع بن انس ومجدا للصنم فمسخ الله تعالى الزهرة كوكبا وقال علي بن ابي طالب والكلبي والسدي انها قالت لن تدركاني حتى تخبراني بالذى تصعد ان به الى السماء قال باسم الله الاعظم قالت فما اتما بمدركى حتى تعلمانيه فقال احدهما لصاحبه علمها فقال انى اخاف الله فقال الآخر فان رجعت الله فعلمها ذلك فتكلمت به وصعدت الى السماء فمسخها الله تعالى كوكبا فذهب بعضهم الى انها هي الزهرة بعينها وانكره آخرون بناء على ان الزهرة في السماء مذ خلقها الله تعالى وما فيها من الكواكب السيارات والثوابت والزهرة من الكواكب السبعة السيارة التي اقم الله تعالى بها حيث قال فلا اقسم بالخنس الجوارى

وما روى انهما مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة يقال لها زهرة فحملتهما على المعاصي والشرك ثم صعدت الى السماء بما تعلمت منها فمسخى عن اليهود ولعله من رموز الاوائل وحله لا يخفى على على ذوى البصائر

الكفنس والتي قنت هاروت وماروت كانت تسمى زهرة تشبها لهما بها في الحسن والجمال فلما بغت مسخها الله تعالى شهابا قالوا فلما امسى هاروت وماروت بعد ما قارفا الذنب هما بالصعود الى السماء فلم تطاوعها اجنحتهما فلما ما حل بها قصدا ادريس عليه السلام فاخبراه بامرهما وسألاه ان يشفع لهما الى الله تعالى ففعل ذلك ادريس عليه السلام فخيرهما الله تعالى بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاخترتا عذاب الدنيا اذ علمانه يتقطع فهما يعذبان بيابل الى قيام الساعة كذا في معالم التنزيل مع زيادة تفصيل فيه وقال الامام انهما يعذبان بيابل الى قيام الساعة وهما معلقان بين السماء والارض يعلمان الناس السحر ثم قال وهذه الرواية فاسدة ومردودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله تعالى ما يدل عليها بل فيه ما يبطلها من وجوه اولها ما فيه من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة من كل المعاصي وثانيها ان قوله انهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة لا يظهر له وجه بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة والعذاب لان الله تعالى خير بينهما من اشرك به طول عمره فكيف يخجل عليهما بذلك وثالثها ان من اعجب الامور قوله انهما يعلمان السحر في حال كونهما معذنين ويدعون اليه وهما يعاقبان على المعصية وواقع المصنف في عدم قبول ذلك المروي وان خالفه في بعض ما تمسك به في ذلك لكونه محل بحث وتمسك في عدم قبوله بعدم ابتناؤه على دليل يعول عليه بل مداره على اليهود ولو سلم ابتناؤه على دليل معتبر فيمكن ان يكون قد عبر عن العقل والروح في الرواية بالملكين وعن النفس الامارة بالزهوة وخروج العقل والروح عن مقتضى ذاتهما بكونهما مغلوبين بالنفس الامارة وميلهما الى ما تدعو اليه النفس بتعشق الرجال للنساء وشبه انحطاطهما بذلك عن درجتهم الاصلية وعدم بلوغهما الى كما لهما المترقب ولذا انهما التوقعة بحبس المجرم في محبس النصب والتعب ورمز بذلك الى ان الرجل وان كثر خيره وطاعته وانصف بالاخلاق الملكية اذا انقاد الى نفسه واطاعها فيما تدعوه اليه تنزل عن سماء السعادة الى حضيض البهيمية وتكدر هلال انسه وخذت نار شوقه ومحبه وحال بينه وبين محبوه ذى الجلال والجمال حجب ظلمات الاهوال وان المرأة البغية الفارقة في بحر الشهوات اذا اشرق عليها نور توفيق الله وتمسكت بحبل عناية الله واعتصمت باسم الله الاعظم ارتفعت عن حضيض عالم الطبيعة الى اوج سماء صفاء الروحانية وارتفعت الى المنازل السنية والمقامات الملكية **قوله** وقيل رجلان **عطف** على قوله هما ملكان روى الامام محبي السنة عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال هما رجلان ساحران كانا بيابل وقال الحسن البصرى رجلان علمان لان الملائكة لا يعلمان السحر لما مر من ان تعليم الشيء هو تلقينه مع الحمل عليه والترغيب اليه والملائكة لا يحملون على السحر ولا يرغبون فيه وقال عامة اهل التأويل انهما كانا ملكين وجاز ابتلاء الملائكة في الجملة كما مر في قصة ابليس العين من ان بعض الناس قالوا انه من الملائكة فلما كفر معصم وصار شيطانا وقوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ونحو ذلك وان دل على ان الملائكة مطلقا معصومون لا يعصون فلراد به المقيد اى لا يعصون الله ما امرهم ماداموا تحت عصمة الله تعالى فانهم ماداموا معصومين لا يتحقق منهم العصيان وانما يتحقق العصيان من البعض اذا زالت عصمة الله تعالى عنه والله تعالى ان يزيل عصمته عن من يشاء واذا لم يتضمن معنى فيناقض الحكمة فيؤدى الى الاحالة تعالى الله عن ذلك وزوال العصمة عن افراد الملائكة بتحقيق المعصية منهم من طريق الحكمة وان كانوا معصومين من حيث ذات الفعل لانهم بعثوا للدعوة الى الحق والمنع عن الضلال ولو جاز صدور المعصية منهم لكانوا اسببا للضلال وداعين اليه من حيث الفعل فيقتدى بافعالهم كما يقتدى باقوالهم ايضا والدعوة الى المعصية لا تجوز قولا فكذا لا تجوز فعلا واما افراد الملائكة فانهم اذا كانوا رسلا يقتدى بهم فانه يجب الاتباع لفعالهم وقولهم كذا في شرح التأويلات **قوله** وقيل ما نزل نبي معطوف على ما كفر سليمان **قوله** كأنه قيل لم يكفر سليمان ولم ينزل الله السحر على الملكين وذلك ان السحرة واليهود كانوا يضيفون السحر الى سليمان عليه السلام ويزعون انه مما نزل على الملكين بيابل هاروت وماروت فكذبهم الله تعالى في القولين وبراهما من ذلك وكذا قوله وما يعلمان من احد فانه نفي ايضا اى لا يعلمان احدا السحر بل ينهيان عنه ويقولان لا تكفر اى لا تسحر فانه كفر حتى يقولوا انما نحن قننة اى حتى يبلغ نهيهما عن ذلك انهما كانا يقولان انما نحن قننة اى ابتلاء وامتحان لك نهاك عن السحر فاذا اطعنا في ترك العمل به نجوت وان عصيت في ذلك هلكت يقال قنت الذهب والفضة اذا اذنتهما التيمم الرديى من الجيد ويقال للسحر الذى يجرب به الذهب والفضة قنن ووحدا القننة وهما اثنتان لان القننة مصدر والمصادر لاثنى ولا تجمع وتقرر المعنى بهذا الوجه ظاهر على تقدير ان تكون الحكمة

وقيل رجلان سميا ملكين باعتبار صلاحهما
ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وقيل ما نزل
نبي معطوف على ما كفر سليمان تكذيب
اليهود في هذه القصة

الداعية الى ازالهم لتعليم السحر ابتلاء الناس وامتحانهم وان كانت الحكمة فيه التمييز بين السحر والمعجزة الا انه
 يمكنك ان تستعمله وتوصل به الى ما رومده من اللذات العاجلة فتكفر بذلك وتشتق ابدا فاباك بعد وقتك عليه ان
 تعمل به فتقع في الخسران والوبار **قوله** بابل ظرف او حال **قوله** يعني انه اما ظرف لغو متعلق بانزل او ظرف مستقر
 حال من الملكين اي ويعلمون ما انزل في بابل على الملكين او ما انزل عليهم حال كونها بابل او حال من الضمير في انزل اي
 ما انزل السحر عليهما حال كونه بابل والباء الذي في قوله بابل على جميع التقادير بمعنى في **قوله** ولو كانا من الهرت
 والمرت بمعنى الكسر لانصر فاق **قوله** لانقاء العجمة حيثنذو في الحواشي السعدية يقال هرت اللحم اذا طبخه وهرت الثوب
 اذا مزقه وهرت عرضه اذا طعن فيه والمرت مغازة لانبات فيها وهو موافق لما في الصحاح **قوله** ومن جعل ما
 نافية ابدلها من الشياطين **قوله** والظاهر ان جعلها نافية لا يقتضى الابدال المذكور لجواز ان تكون مانافية ويكون
 هاروت وماروت عليهما للملكين ويكون الواو في وما انزل عاطفة لا اعتراضية الا ان يحتمل تعريف الموصول في قوله
 ومن جعل مانافية على العهد الخارجي **قوله** قال الراغب واما هاروت وماروت فالظاهر انهما كانا ملكين وقيل
 كانا رجلين سميا ملكين باعتبار صلاحهما وقال بعض المفسرين ان الملكين ليسا بهاروت وماروت وانهما
 شيطانان من الجن والانس وجعلهما نصبا في اللفظ بدلا من الشياطين بدل البعض من الكل كقولك القوم قالوا
 كذا زيد وعمرو ويكون قولهما انما نحن قننة كقول الخليل لغيره لا تعير في ثاني فاق خليل ويكون قوله وما انزل
 على الملكين نفيًا اعتراضيا بين البديل والمبدل منه اي بين الشياطين وماروت وماروت فلا تكون الواو عاطفة
قوله وقري بارفع **قوله** فان الجمهور على فتحه لغرض هاروت وماروت مع كونهما في موضع الجر لكونهما
 بدلين من الملكين او عطف بيان لهما لكونهما غير منصرفين للجملة والعلمية وان جعلنا بدلين من الشياطين تكون الفحمة
 لنصب غير المنصرف **قوله** فعناء على الاول **قوله** اي معنى قولهما انما نحن قننة على تقدير كون هاروت وماروت
 عطف بيان للملكين المنزلين لتعليم السحر ابتلاء من الله تعالى للناس فان القننة حيثنذ تكون مصدرا بمعنى الابتلاء
 والامتحان بخلاف ما اذا كانا بدلين من الشياطين فان المعنى حيثنذ انما نحن مفتونان بارتكاب المحرم فلا تكن
 ايها الاحد مثلنا **قوله** فلا تكفر باعتقاد جواز **قوله** فان اعتقاد جواز ما لا يجوز الشرع ككفر وكذا
 العمل بالسحر اذا يروى خلاف في كون العمل به كفرا كما نقل عن الحواشي السعدية والمعتزلة لما انكروا تحقق
 السحر ووجوده وكفر من اعتقاد جوازه فسرا لم يخشى قوله تعالى فلا تكفر بقوله فلا تعلم معتقدا انه حق
 فتكفر وعدل عنه المصنف الى ما ذكره بناء على ان اهل السنة قالوا انه امر ممكن متحقق حتى جوزوا ان يقدر
 الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب الانسان حارا او الحمار انسانا بان يخلق الله تعالى هذه الاشياء عندما يقرأ
 الساحر رقي مخصوصة وكلمات معينة **قوله** وفيه دليل **قوله** وجه الدلالة ظاهر وهو ان الملكين مع كونهما
 في مقام النصيحة والارشاد لم ينهيا عن نفس تعلم السحر وانما نهيها عن اتباعه والعمل به قال الامام اتفق المحققون على
 ان العلم بالسحر ليس ببيع ولا محذور لان العلم لذاته شريف وايضا العموم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين
 لا يعلمون ولان السحر لو لم يعلم لما امكن الفرق بينه وبين المعجزة والعلم يكون المعجز معجزا واجبا وما يتوقف عليه
 الواجب فهو واجب فيقتضى ان يكون تحصيل العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما او قبيحا
 انتهى كلامه وايضا العمل بالسحر لما كان كفرا منها عنه وجب ان يعلم ليتمكن التجنب عنه ولهذا بين الفقهاء في كتبهم
 الفاظ الكفر **قوله** الضمير لما دل عليه من احد **قوله** وهو الناس فان النكرة الواقعة في سياق النفي تفيد العموم
 وقوله فيتعلمون مستأنف او مطوف على قوله تعالى يعلمان والضمير في منهما للملكين اي فيتعلم الناس منهما على
 تقدير ان يكون هاروت وماروت عطف بيان للملكين واما على تقدير كونهما بدلا من الشياطين يكون فيتعلمون
 عطفا على قوله يعلمون الناس السحر ويكون ضمير منهما راجعا الى السحر والكفر وقد جرى ذكر السحر صريحا وذكر
 الكفر في ضمن قوله كفروا اي فيتعلمون الناس اي اليهود من الكفر والسحر من الشياطين ما تقع به التفرقة **قوله** اي
 من السحر ما يكون سبب تفرقة **قوله** يعني ان كلمة ما عبارة عن علم السحر واذا كان التفريق بين المرء وزوجه من جملة
 ما يبنى على علم السحر وان من حيث كونه اعجب افراده وابعدها من العقول والطباع اذا حصل بعلم السحر فصول
 غيره به يكون اولي فخصيص السحر بالذكر يكون تنبيها على ان السحر يحصل به سائر الضرر ايضا فان استناد المرء
 الى زوجه وز كونه اليها معروف زائد على كل مودة فبهذا يذكر ذلك على ان السحر اذا امكن به هذا الامر على شدة

(بابل) ظرف او حال من الملكين او الضمير
 في انزل والمشهور انه بلد من سواد الكوفة
 (هاروت وماروت) عطف بيان للملكين
 ومنع صرفهما للعلمية والعجمة واو كانا
 من الهرت والمرت بمعنى الكسر لانصر فاق ومن
 جعل مانافية ابدلها من الشياطين بدل
 البعض وما بينهما اعتراض وقري بارفع على
 هما هاروت وماروت (وما يعلمان من احد
 حتى يقول انما نحن قننة فلا تكفر) فعناء
 على الاول ما يعلمان احدا حتى ينصحا
 ويقول لاله انما نحن ابتلاء من الله فن تعلم منا
 وعمل به كفر ومن تعلم وتوفي عمله ثبت على
 الايمان فلا تكفر باعتقاد جوازه والعمل به
 وفيه دليل على ان تعلم السحر وما لا يجوز
 اتباعه غير محذور وانما النع من اتباعه
 والعمل به وعلى الثاني ما يعلمانه حتى يقول
 انما مفتونان فلا تكن مثلنا (فيتعلمون منهما)
 الضمير لما دل عليه من احد (ما يفرقون به
 بين المرء وزوجه) اي من السحر ما يكون
 سبب تفرقة

فغيره اولى هذا على ان يكون المراد بزواج المرء امرأته وقيل معنى قوله بين المرء وزوجه بين الانسان وقرنائه واصدقائه امرأة كانت او غيرها كما في قوله تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم والاول اظهر وانسب كما لا يخفى
قوله تعالى وما هم بضارين به من احد **قوله** اي يعلم السحر مطلقا المدلول عليه بكلمة ما ويدل على ان المراد به مطلق السحر اطلاق الضرر وعدم تقييده بكونه بين المرء وزوجه **قوله** بل بامرء تعالى وجعله **قوله** فسر اذن الله بامرء على الاصل فان الاذن في الشيء هو الامر به بمعنى الاطلاق واعلام الرخصة ولما ورد عليه ان يقال كيف يصح ان يفسر الاذن ههنا بالامر والحال انه تعالى لا يأمر بالسحر والكفر والاضرار به عطف قوله وجعله على قوله بامرء على وجه التفسير له فبين ان المراد بالامر التكوين والتخليق وان الضرر الحاصل عند فعل السحر للملم يحصل بالخلق الله تعالى وابداعه صح ان يقال انه بامرء اي بتكوينه وابداعه كما قال انما امرء اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وكذا الحال في كل مسبب يترتب على سببه فانه انما يترتب عليه بامرء تعالى وتكوينه لان ذلك السبب يقتضيه لذاته وقيل باذن الله اي يعلم الله ومشيئته وقيل بتخليق الله وخذلانه فان الساحر اذا سحر انسانا فان شاء الله منعه وان شاء خلقى بينه وبين الاضرار بالسحر **قوله** وقرى بضاري الخ **قوله** يعني قرأ الاعمش وما هم بضاري به من احد على اضافة ضاري الى من احد ولما ورد عليه ان يقال جعله مضافا الى ذلك يستلزم توارده عاملين على معمول واحد اي ان يكون لفظ احد مجرورا بالمضاف وبكلمة من اشار الى دفعه بان الجار الذي هو كلمة من جزؤ من المجرور وهو احد وليس بكلمتين مستقلتين احدهما عامل في الاخرى ليلزم التوارد المذكور بل العامل هو المضاف وحده وفصل بين المضاف والمضاف اليه بالظرف اي الجار والمجرور وهو به بناء على اتساع العرب في الظروف ونقل عن ابن جنى ان هذه الاضافة من ابعد الشواذ لفصل بين المضاف والمضاف اليه بالظرف لتأكيد معنى الاضافة وفيه نظر لانه انما يصح اذا كانت الاضافة بمعنى من كما كانت الاضافة في ابالكث بمعنى اللام وليس كذلك بل هي اضافة لفظية الى المفعول **قوله** اولان العلم يجر الى العمل غالبا **قوله** والعمل بالسحر كفر يتضرر به المرء في الآخرة وما يجر الى الكفر الموجب للضرر مضر لا محالة وقصد العمل به كفر فهو اضر من تعلمه من غير ان يقصد به العمل ثم بالغ في ذم علم السحر ببيان انه مع كونه مضرًا لانفع فيه اصلا حيث قال ولا ينفعهم فان الشيء قد يكون مضرًا من وجه وينفع من وجه آخر وما يكون ضررا محضا يكون في غاية الرداءة وقوله اذ يجر العلم به الخ دفع لما يتوهم من انه كيف يصح ان ينفي عنه النفع الكلية مع انه يتوصل بمعرفة الى الانتهاء عنه والى التمييز بين المجردة وبين السحر فان كل واحد منهما لا يتأتى بدون العلم به ووجه الدفع ان تعلم السحر انما يكون نافعا اذا توسلوا به الى اقامة الواجب والذي حصل لهم ليس الا مجرد العلم به اذ لم يتوسلوا به الى ما ذكر بل استعملوه في غير الحق فلم يكن نافعاهم وقوله سابقا انما نحن فتنة فلا تكفر وان دل على ان نفس تعلم السحر غير محذور الا ان توصيفه بانه يضرهم ولا ينفعهم دل على ان التحرز عنه اولى لانه وان لم يقصد بتعلمه ان يعمل به الا انه كيف يؤمن من ان يجر علمه الى العمل به كتعلم الفلسفة فان من تعلمها وان كان يقصد بتعلمها ابطال ادانها وتزييف اصولها وقواعدها الا انه لا يؤمن من ان لا يتخلص عن بعض ما فيها من الشكوك والشبه فيقع في الغواية والوهم في اعتقاد الحق فالاحتراز عن تعلمها اولى **قوله** اي اليهود **قوله** لا الناس الذين يتعلمون السحر فان الكلام من قوله ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق الى قوله واتبعوا ماتلوا الشياطين مسوق لرمي اليهود بالجهل والعدا حيث نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم وتمسكوا بما تلو الشياطين فصاروا كأنهم اشتروا ماتقرأ الشياطين او تبعه بكتاب الله وقصة السحر وقعت في اثناء الكلام استطرادا بيان الفحج السحر وتحذيرا من الاقدام عليه وتصويرا لبقاع اعمالهم **قوله** والظاهر ان اللام لام الابتداء **قوله** وهي اللام المفتوحة الداخلة على المبتدأ تأكيدا للمضمون الجملة نحو زيد منطلق ولانهم اشتد رهبة وتدخل على المضارع ايضا لمشابهة المبتدأ في كونه اول جزئ الجملة كالمبتدأ مع مضارعته لمطلق الاسم قال تعالى وان ربك ليحكم بينهم وتدخل على مضارع مصدر بحرف التنفيس نحو ولسوف يعطيك وان زيدا لسوف يقوم خلافا للكوفيين حيث قالوا ان اللام في نحو زيد قائم لام جواب القسم والقسم قبلها مقدر فعلى هذا ليس في الوجود عندهم لام الابتداء ولا تدخل على الماضي وان كان اول جزئ الجملة لبعده عن مشابهة الاسم واذا دخله قد كثرت دخول لام الابتداء عليه نحو لقد سمع الله ولقد آتينا لان الماضي المصدر بكلمة قد صار قريبا من الحال كما مضارع مع تناسب معنى اللام

(وما هم بضارين به من احد الا باذن الله) لانه وغيره من الاسباب غير مؤثر بالذات بل بامرء تعالى وجعله وقرى بضاري على الاضافة الى احد وجعل الجار جزءا منه والفصل بالظرف (ويتعلمون ما يضرهم) لانهم يقصدون به العمل اولان العلم يجر الى العمل غالبا (ولا ينفعهم) اذ يجر العلم به غير مقصود ولا نافع في الدارين وفيه ان التحرز عنه اولى (ولقد علموا) اي اليهود (لمن اشتراه) اي استبدل ماتلوا للشياطين بكتاب الله والظاهر ان اللام لام الابتداء علقتم علموا عن العمل (ماله في الآخرة من خلاق) نصيب

ومعنى قد فان في قد ايضا معنى التحقيق قال الفاضل الاسترأبدي الاولى كون اللام في نحو زيد قائم لام
الابتداء المفيدة للتأكيد وان لا يقدر القسم كما فعله الكوفية لان الاصل عدم التقدير والتأكيد المطلوب من القسم
حاصل من اللام فاللام في جميع ما ذكر ليست جواب القسم مقدر بل هي لام الابتداء خلافا للكوفية واما اللام التي
في قوله تعالى لمن اشتراء فقد قيل انها اللام الموطئة للقسم وهي لام مفتوحة تدخل على اداة الشرط بعد تقدم
القسم لفظا او تقديرا لتوذن بان الجواب للقسم لا للشرط كما في قولك والله لئن اكرمتني لا كرمتك فان اللام الاولى
هي اللام الموطئة للقسم واللام الثانية لام جواب القسم فان لا كرمتك جواب القسم لفظا ومعنى وجواب الشرط
معنى لالفاظ لان اليمين معقود لاثباته ولام جواب القسم هي اللام المفتوحة التي تدخل على الجملة المؤكدة بالقسم
اسمية كانت او فعلية لتدل على ان ما بعدها هو القسم عليه قال في تفسير الكواشي انه تعالى لما بين ان السحر بضربهم
ولا ينفهم اكد عدم نفعه بادخاله اللام الموطئة للقسم على من الشرطية المرتفعة بالابتداء فقال واقد علما لمن
اشترى اى اختاره وجواب القسم قوله ماله في الآخرة خلاق وقال المولى المعروف بخسرو قوله والاظهر
ان اللام في لمن لام الابتداء يريد به الرد على ابي البقاء حيث قال قوله لمن اشتراء اللام ههنا هي التي يوطأ بها القسم
مثل التي في قوله لئن لم ينته المناقون فانه مخالف للكلام الجمهور وانما الموطئة هي لام لقد انتهى كلامه فقد ظهر
ان الكواشي و ابا البقاء صرحا بان اللام في لمن موطئة ولم يرض به المصنف بناء على ان الجملة التي تسد مسد مفعولى
علمت لا يجوز ان تكون جملة قسمية ولا شيا من الجملة الانشائية الا بتأويل مع ان حل الكلام على تقدير القسم من
غير ضرورة تدعو اليه خلاف الاصل كما مر وقول الفاضل خسرو وانما الموطئة هي لام القسم مخالف للكلام الجمهور
قال في شرح الرضى وان كان القسم علة جواب مستقبل وقبل ذلك الشرط قسم قرنت اداة الشرط كثيرا باللام
مفتوحة تسمى موطئة ومعينة لكون الجواب للقسم لا للشرط نحو قولك والله لئن اتيتني لا آتيتك فان حذف القسم
وقدر فالأكثر الجبى باللام الموطئة تنبها على القسم المقدر من اول الامر وقد يجي من غير لام كقوله تعالى وان
اطعموهم انكم لمشركون انتهى كلامه ولم يسمع ان اللام الداخلة على كلة قدم موطئة للقسم ثم ان لام الابتداء
لما كانت مقتضية لصدر الكلام وضعا علقته افعال القلوب بها اى كانت ممنوعة من العمل لفظا وكانت عاملة معنى
وتقديرها من حيث ان مضمون الجملة الواقعة بعد فعل القلب معمول له في المعنى فان معنى قولك زيد قائم علمت
قيام زيد كما كان كذلك عند انتصاب الجزئين الا انه منع من العمل لفظا بقاء الجملة الواقعة بعده على الصورة
الجملية رعاية لصدارة لام الابتداء وان كانت في تقدير المفرد كما عرفت **قوله** بحتم المعنيين على مامر **عنه**
قريب في تفسير قوله تعالى بثما اشتروا به انفسهم من ان فعل الاشتراء من الاضداد حيث يستعمل في كل واحد
من البيع والشراء وههنا كل واحد من المعنيين محتمل اما معنى البيع فن حيث انهم بدلوا حظوظ انفسهم الحاصلة
باختيار كتاب الله تعالى والعمل بما فيه واختاروا ماتلوا الشياطين وعملوا به فاستحقوا بذلك الخلود في جهنم واما
معنى الشراء فن حيث انهم ضنوا انهم خلصوا انفسهم من التعب والمشتقة بما فعلوه من استبدال ماتلوا الشياطين
بكتاب الله تعالى وما اختاروا الا العذاب الدائم المؤبد وقد عرفت ان اللام في واقد علما لام جواب القسم
فالجواب يكون من قبيل عطف الجملة الانشائية لان جملة القسم انشائية وفي لمن اشتراء ابتداءية علق بها فعل العلم
وقوله ولبس ماشر وابه عطف على جملة القسم فالجواب يكون من قبيل عطف الجملة الانشائية لان جملة القسم
انشائية وكذا الجملة المشتملة على فعل الذم وعلى الجواب وحده تكون من عطف الانشاء على الاخبار لان جواب
القسم جملة اخبارية وعطف الانشاء على الاخبار كثير كذا في الحواشي السعدية ويصح ان يكون معطوفا على المعلوم
وهو مضمون قوله لمن اشتراء اخو ويصح ايضا ان يكون استثناءيا بالاحمال فعلمهم **قوله** يتفكرون في الخ **عنه**
اشارة الى جواب ما يقال كيف اثبت لهم العلم ولا في قوله ولقد علما على سبيل التأكيد القسمة من نفاذ عنهم في قوله
لو كانوا يعلمون فان كلمة لو لانفاه الشيء لانفاه غيره وانه تناقض وتقرير الجواب انما لانفسهم نزود التناقض وانما
ينزوم ذلك ان لو كان مثبت والمنفى شيا واحدا وليس كذلك اما اول فلان مثبت لهم هو العقل الغريزي اى الذى
يمكن المرء به من اكتساب العلم بالتفكر والمعنى لقد تمكنوا من العلم بان من آثر كتب السحر على كتاب الله
تعالى لا اخلاقه في الآخرة ويقبح شراء النفس لما لهم من العقل الفطرى الا انه عبر عن التمكن من تحصيل الشيء
بما يدل على تحفته تنبها على قوة ذلك التمكن وكاله والمنفى عنهم هو التفكير واستعمال ما لهم من العقل ليعلموه

(ولبس ماشر وابه انفسهم) يحتمل المعنيين
على مامر (لو كانوا يعلمون) يتفكرون فيه
او يعلمون قبضه على التعيين او حقيقة ما يبعه
من العذاب والمثبت لهم او لا على التوكيد
القسمى العقل الغريزي او العلم الاجالى ببيع
الفعل او ترتب العقاب من غير تحقيق وقيل
معناه لو كانوا يعملون بعلمهم فان لم يعمل بما
علم فهو كمن لم يعلم

قوله (وقيل معناه الخ) سيأتى حاشيته في
الصحيفة (٣٧٧) فانظر هنا
(الصحة)

بالفعل واما ثانيا فلأن المثبت لهم هو العلم الاجالى بقبح العمل وعدم تعلق النفع به في الآخرة اى بقبح شراء النفس بكتب السحر و بان لاخلق لفاعله في الآخرة والمنفى عنهم هو العلم بالتفصيل والتعيين اى العلم بان ما فعلوه بخصوصه من جلة ذلك القبح الاجالى الذى هو شراء النفس بكتب السحر واشار كتبه على كتاب الله تعالى قال الراغب والجواب عنه ان المثبت لهم هو العلم بالجملة والمنفى عنهم هو العلم بالتفصيل فقد يعلم الانسان مثلا قبح الشئ ثم لا يعلم ان فعله قبح فكأنهم علوا ان شراء النفس بالسحر مذموم لكن لم يتفكروا في ان ما فعلونه هو من جلة ذلك القبح واما ثالثا فلأن المثبت لهم هو العلم بترتب العقاب على فعلهم من غير ان يعلموا حقيقة ذلك العقاب وشدته والمنفى عنهم هو العلم بحقيقته وشدته فلا تناقض قال الفاضل التفاسير انى فان قيل انما يتوجه السؤال ان لو كان متعلق العلم في موضع الاثبات والنفي واحدا وليس كذلك فان المثبت هو العلم بان من استبدل كتب السحر وآثرها على كتب الله تعالى لانصيب له في الآخرة والمنفى هو العلم بسوء ما فعلوه من استبدال كتب السحر واشارها على انفسهم قلنا ما آل الامر من واحد انتهى كلامه يعنى ان العلم بمذمومية ما شرعوا به انفسهم انما يحصل بالعلم بعدم تعلق نفعه في الآخرة وكذا العلم بعدم تعلق النفع به في الآخرة انما يحصل بمذمومية فلما استنزم احد العلمين ثبوت الآخر كان اثبات احدهما منافيا للنفي الآخر فأتجه السؤال واحتج الى الجواب المذكور **قوله** وقيل معناه الخ **قوله** اى قال صاحب الكشاف في جوابه واقتصر عليه ولم يذكر غيره ان المثبت لهم اولاهو العلم بنفسه وليس المنفى عنهم نفس العلم حتى يزعم التنافى بل المنفى عنهم هو العمل بمقتضى العلم كأنه قيل لو كانوا يعملون بوجوب علمهم ويجرون على مقتضاه وجواب لو محذوف اى لا تردعوا عن تعلم السحر واشار كتبه او لكان خيرا لهم الا انه عبر عن نفي العمل بوجوب العلم عنهم بما يدل على نفي نفس العلم ادعاء وتزيلا لهم منزلة الجاهل لعدم جريهم على موجب العلم لان من لا يجرى على موجب علمه هو والجاهل سواء على ان نفي العلم فيه مبالغة وسلوك طريق برهاني لان العمل بوجوب العلم يستلزم العلم البتة فبنفي العلم ينفي العمل بوجبه بطريق برهاني * فان قيل كيف احتج الى تقدير جواب لومع ان الشرط في مثل هذه المواضع يكون قيدا لما تقدمه ولا يقدر له جواب سوى مضمون الكلام السابق قلنا هذا اذا لم يكن مضمون الكلام السابق متحققا على الاطلاق بان كان مقيدا كافي قوله تعالى لولا ان رأى برهانه قيدا لما تقدمه من قوله ولقد همت به وهم بها لا يقدر له جواب سوى مضمونه واما اذا كان مضمون ما تقدمه متحققا على الاطلاق غير مقيد بشرط سوء ما باعوا به انفسهم وحسن مشيئة الله نزه التأويل والتقدير اى لعملوا بمضمونه وجروا على مقتضاه واجتنبوا عما هو شئ مذموم وآثروا ما هو بالخيرية موسوم ولهذا قال المصنف في تفسير قوله تعالى واعذاب الآخرة اكبر لو كانوا يعلمون لا حترزوا عما يؤتوهم الى العذاب فاختر المصير الى التقدير وفي شرح التأويلات ان اليهود الذين يتعلمون السحر وينبذون التوراة وراآ ظهورهم لوعلموا بما باعوا به انفسهم من العذاب الدائم لعملوا انهم يئس بما عوا به انفسهم ولكنهم لا يعلمون **قوله** ولو انهم آمنوا بالرسول والكتاب **قوله** خص الرسول والكتاب بالذكر من بين ما يجب الايمان به تنبيها على اتصال هذه الآية بقوله ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم ينفريق من الذين اتوا الكتاب كتاب الله وراآ ظهورهم كأنهم لا يعلمون واتبعوا ما تلو الشياطين ولما بين الله تعالى وعيد من كفر وعصى ممن اتبع كتب السحر وباع نفسه بما كسبه به بيان ان لاخلق لهم في الآخرة ولو لبئس ما شرعوا به انفسهم اتبعه بالوعد في حق من آمن واتقى اى احترز عن فعل المنهيات وترك المأمورات جمع بين التهيب والترغيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعة والاعراض عن المعصية **قوله** تعالى لثوبة من عند الله **قوله** مبتدأ تخصص بالصفة وهى قوله من عند الله وخبر خبره والجملة جواب لو فلذلك صدرت باللام فان كلمة لو لما كانت داخلية على جملتين بينهما تعلق الجزاء بالشرط دخلت اللام على الجملة الثانية لتأ كيدارتباطها بالجملة الاولى ولما ورد ان يقال كيف يصح ان تجعل الجملة الاسمية جواب لو والحال ان النحاة تفقوا على ان جوابها لا يكون الافعية ماضوية وايضا جعلها جوابا بالها يؤذن ان تكون خيرية للثوبة مشروطة بمقيدة بايمانهم واتقائهم منتفية بانفائسها وليس كذلك بل هى خير مطلقة اشار الى دفعهما بقوله واصله لا يذبوا مشوبة الخ يعنى ان الجواب في التقدير جملة فعلية وانما عدل في اللفظ الى الاسمية لان الكتابة المذكورة كافي سلام عليكم ومضمون تلك الجملة الفعلية مشروطة بمقيدتها ومنتفية بانفائسها فلا يرد شئ مما ذكر **قوله** لتدل على ثبات المشوبة **قوله** وفي الحواشى السعدية الجملة الاسمية انما تدل على ثبات مدلولها وهو كون المشوبة خيرا لاعلى

(ولو انهم آمنوا) بالرسول والكتاب
(واتقوا) بترك المعاصى كنبذ كتاب الله
واتباع السحر (لثوبة من عند الله خير)
جواب لو

اثبات المثوبة وما ذكر انما يتم لو قيل لمثوبة لهم مستقرة على تقدير الايمان والتقوى وعدل عن ذلك الى قوله من عند الله
خير نحسيرا لهم على حرمانهم الخير وترغيبا لمن سواهم في الايمان والتقوى هذا كلامه وهو مبنى على ان يكون
الاصول لا ثابهم الله مثوبة كما ذكره واما اذا كان الاصل ما ذكره المصنف من توصيف المثوبة بكونها خيرا مما شروا به
انفسهم كما هو الملائم لنظم القرء آن وركب الباقي بعد حذف الفعل جملة اسمية بان رفع المثوبة على الابتداء وخير
بالخيرية فدلالة تلك الجملة على ثبات الخيرية والجزم بها ظاهرة واما دلالتها على ثبات المثوبة واستقرارها فانما هي
بملاحظة ان مال المعنى ومحصوله ان المثوبة الموصوفة بما ذكر حاصله لهم لو آمنوا واتقوا قال الفاضل المعروف
بمخرو ورحه الله وجه دلالة الجملة الاسمية على الجزم بخيرية المثوبة انه لما عدل عن الفعلية المعلقة بما قبلها من
الشرط تعليقا بنا في الجزم الى الاسمية الحالية عن صورة التعليق حصل الجزم. فيفيد الجزم كما مر في قول المصنف
في الخطبة ومن لم يرفع اليد راسه واطفاً نراسه يعش ذميا ويصلي سعيرا انه لم يقل ويصل سعيرا للدلالة على الجزم
بصلبه **قوله** وحذف المفضل عليه وهو ما شروا به انفسهم اجلالا للمثوبة من ان تسبب اليه ولو بان يقال
انها خير منه فان قولك لانسبة زيد الى عمرو ادل على تفضيل زيد وابلغ فيه من ان يقال زيد افضل من عمرو
قوله لان المعنى لشيء من الثواب خير **قوله** يعني ان التنوين للتقليل كما في قوله ورضوان من الله اكبر لان المقام
يقتضى الترغيب في الطاعات والزجر عن المعاصي فنكر المثوبة ليكون المعنى لشيء قليل من ثواب الله خيرا مما شروا به
انفسهم والحال ان ثوابه لمن آمن واتي كثير دائم والحاصل ان اسمية الجملة تدل على دوام المثوبة وثباتها وتنكير
المثوبة يدل على قلتها فكان المعنى ان قدر ايسيرا من ثواب الآخرة مع دوامه خير من كثير من ثواب الدنيا مع زواله
فكيف وثواب الآخرة كثير دائم وثواب الدنيا قليل زائل **قوله** وقيل لو للتمنى **قوله** اي وليست للشرط حتى
يردان الجملة الاسمية لاتصلح ان تكون جواب لو وان خيرية المثوبة غير مقيدة بايمانهم واتقانهم بل هي للتمنى كما قيل
ولبتهم آمنوا ولما منع التمنى على الله تعالى حقيقة بالاتفاق جعله المعتزلة مجازا عن ارادة ما لا يقع بطريق اطلاق
لفظ المزوم و ارادة لازمه لان معنى الشيء مزوم لارادته وتختلف مراد الله تعالى عن ارادته جاز عند المعتزلة واما عند
اهل الحق فلا يجوز ذلك فلا يجوز جعلها على التمنى عندهم الاحكامية من قبل من عرف بحالهم على معنى انهم بحال
يتنى العارف بها ايمانهم واتقاهم تلهفا عليهم **قوله** ولثوبة كلام مبتدأ **قوله** اي مستأنف من قبل من يتنى ايمانهم
كانهم لما تمنوا ذلك قيل لهم ما هذا السحر والتنى فاجابوا بقولهم انا نعلم ان هؤلاء حرموا من شيء قليل خير الدنيا
وما فيها وهم لا يعلمون ذلك فلما التمنى ايضا للتمنى **قوله** وقيل لثوبة **قوله** بسكون التاء وقع الواو على الاصل
وهو شاذ والقياس مشابة بنقل حركة الواو الى الحرف الصحيح قبلها وقلبها الفاء كما في يخاف وسمى جزء العمل الصالح ثوابا
ومثوبة بمعنى الثوب اليه لان العامل المحسن في عمله يثوب اليه اي يرجع يقال ثاب الى الشيء يثوب ثوبا وثوابا اي يرجع
اليه بعد ذهابه عنه فلذلك سمي ثوابا ومثوبة تسمية للمفعول الصريح بالمصدر وجواب قوله تعالى لو كانوا يعلمون محذوف
لان مضمون ما قبله متحقق مطلقا غير مقيد بعلمهم كما مر **قوله** ان ثواب الله خير **قوله** اشارة الى ان يعلمون غير منزل
منزلة اللازم بل مفعوله محذوف **قوله** جهلهم ترك التدبر **قوله** يعني انهم لما لهم من العقل الغريزي يتمكنون من
العلم بان ثواب الله خير فكانهم عالمون به بالفعل الا انهم جهلة لعدم اشغالهم العقل وتفكيرهم به او انهم عالمون به بالفعل
الا انهم جهلة لعدم انتفاعهم بعلمهم وجريمهم على مقتضاه **قوله** تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا لو اراعنا **قوله**
قال الامام لما شرح الله تعالى قبائح افعال اليهود قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام بين هنا جندهم
واجتهادهم في القدح فيه والظعن في دينه وبين النوع الاول من هذا الباب بقوله يا ايها الذين آمنوا اتقوا لو اراعنا
راعنا الآية ثم قال ان الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا في ثمانية وثمانين موضعا من
القرء آن قال ابن عباس وكان يخاطب في التوراة يا ايها المساكين فكأنه سبحانه وتعالى لما خاطبهم اولا
بالمساكين اثبت المسكنة لهم آخرا حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على انه تعالى لما خاطب
هذه الامة بالايمان اولا دل على انه تعالى يعطيهم الامان من العذاب في النيران يوم القيامة وايضا فان اسم المؤمن
اشرف الاسماء والصفات فاذا كان مخاطبا في الدنيا باشرف الاسماء والصفات فرجو من فضله ان يعاملنا
في الآخرة باحسن المعاملات **قوله** الرعي حفظ الغير لمصلحته **قوله** ومنه رعي الغنم ورعي الوالى الرعية قول
المسلمين رسول الله عليه السلام ان التى عليهم شيئا من العلم راعنا فعل امر من المراعاة على وزن فاعلنا وحذفت

واصله لا يثبوا مثوبة من عند الله خيرا مما
شروا به انفسهم فحذف الفعل وركب الباقي
جملة اسمية تدل على ثبات المثوبة والجزم
بخيرتها وحذف المفضل عليه اجلالا
للمفضل من ان ينسب اليه وتنكير المثوبة
لان المعنى لشيء من الثواب خير وقيل لو
للتمنى ولثوبة كلام مبتدأ وقرئ لثوبة
كشورة وانما سمي الجزء ثوابا ومثوبة لان
الحسن يثوب اليه (لو كانوا يعلمون) ان
ثواب الله خير مما هم فيه وقد علموا لكنه
جهلهم لترك التدبر او العمل بالعلم (يا ايها الذين
آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا)
الرعي حفظ الغير لمصلحته وكان المسلمون
يقولون للرسول عليه السلام راعنا اي
راقبنا وتأن بنا فيما نلقننا حتى نفهم

الياه للجزم يطلبون منه عليه السلام بهذا القول ان يلتفت اليهم ويتأني بهم اي يترفق وينظر حتى يفهموا ما افاده لهم فلا يفوتهم شيء من ذلك ولا شك ان العناية بانتظارهم كيلا يفوتهم شيء من فوائده مصلحة تعود اليهم وانه لا فساد في نفس سؤالهم اياها من رسول الله عليه السلام الا ان ذلك السؤال لما كان سببا وسيلا لسب اليهود اياه عليه السلام نهى الله المسلمين عن ذلك كيلا يمجذ اليهود بذلك سيلا لشيئته عليه السلام فلم يذم ان ما يؤدى الى المحذور محذور ونظيره انه تعالى نهى عن سب آلهة المشركين مخافة مقابلتهم بمثل ذلك حيث قال ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله شركاء فيسبوا الله عدوا بغير علم فانه تعالى لما حرم الاصطياد يوم السبت لم يخلى قوم موسى وكانت الحيتان تأتيتهم يوم السبت شرما ظاهرة وسدوا عليها يوم السبت واخذوها يوم الاحد لعنهم الله تعالى ومسخهم قردة وخنازير لمباشرتهم يوم السبت ما يكون ذنبا لاصطياد وهو السب وقال رسول الله عليه السلام * ان من الكبار شتم الرجل والديه * قالوا يا رسول الله وهل يشتم الرجل والديه قال * نعم انه ليسب ابا الرجل ويسب امه فيسب اباها وامه فجعل التعرض لسب الآباء كسب الآباء * قيل كلمة راعنا كانت بلسان اليهود سبا وكان معناها عندهم اسمع لاسمعت وقيل من الرعونة وهي الحق وكانوا اذا ارادوا ان يحتمقوا انسانا قالوا راعنا بمعنى بالحق يا جاهل فيكون وزنه فاعلا المبني للنسبة نحو تامل ان النسبة كما تكون بالياه تكون بالصفة ايضا كما انه قيل يا رجلا ذارعن وهو قوله مردين نسبتة الى الرعن وقيل هو من الرعي فكأنهم قالوا انت راعنا الا انهم اختلسوا الياء اى استلبوها تخفيف اللفظ وقد شاع فيما بينهم ان يقولوا للمرب انهم عائلة رعاة غنم ولا شك ان عددا من الخطاب من الرعاة شتم له وهدم لعرضه - **قوله فافترضوه** - اى فعد اليهود قول المسلمين له عليه السلام راعنا فرصة وغنية وتوسلوا بذلك الى سبه عليه السلام وجاها وانظرونا سواء قرئ بوصل الهزمة وضم الظاء او بقطع الهزمة وكسر الظاء يفيد ما يفيد قول المسلمين راعنا من طلب المراقبة والتأني منه عايه السلام لهم حتى يفهموا منه ويحفظوا ما القاه عليهم من العلوم والنصائح وبسألوه عما اشكل عليهم من ذلك ثم ان كان انظر من النظر بمعنى تقيب الحدقة يكون من باب الحذف والابصال كما في قوله تعالى واختار موسى قومه لحذف حرف التعدية اى من قومه لان المعنى انظر الينا بعين الرحمة والعناية وان كان من نظره بمعنى انظروا فانه تعالى انظروا فانقبس من نوركم يكون متعبدا بنفسه فلا حاجة الى اعتبار حذف آله التعدية - **قوله نسبة الى الرعن** - معنى من قرأ راعنا بالتثنية نسب قول المؤمنين رسول الله عليه السلام راعنا الى الرعن ووصفه بالرعونة مع انهم لم يقصدوا بذلك معنى منكرا منبثا عن الحمافة بناء على كون ذلك القول منهم سببا لصدور القول الراعن من اليهود من حيث كونه مشابها لقول الراعن في الصورة فاغتم اليهود ذلك المشابهة وتوسلوا بها لتسبب الذى هو غاية الحمافة ونهاية الجهل فسمى قول المؤمنين بالقول الراعن ونسب الى الرعن على طريق اطلاق اسم السبب على السبب والهجوع الحمافة والاهوج الطويل الاحق وصف الكلام به مبالغة كما يقال كلمة حقيقة كان انكلم بها بلوغ في الحمافة الى ان سرت حاجته الى كلفته - **قوله واحسنوا الاستماع الخ** - لانهاهم عما يؤدى الى المحذور امرهم بما يفيد فائدته من غير محذور به على انهم لما احتاجوا الى الاستفادة وطلب المراعاة لاجل انهم كانوا لا يحسنون سماع كلام رسول الله عليه السلام بل كانوا يسمونه من غير تهيب لسماعه بكمال الاصغاء واحضار القلب فلذلك كانوا يحتاجون الى ان يقولوا راعنا ونحوه ولو سمعوه حق السماع لما احتاجوا اليه فقوله تعالى واسمعوا من قبيل الترفي في تأديتهم وفسره المصنف بما ذكره من الوجوه الثلاثة لئلا يرد ان يقل حصول السماع عند سلامة الحاسة وتحقق سائر شرائطه امر ضرورى فلا فائدة في الامر بنفس السماع فحمله على احد المعاني الثلاثة لتظهر الفائدة في الامر به - **قوله** يعنى الذين تهاونوا بالرسول وسبوه - **قوله** اشارة الى ان قوله تعالى وللذين كفروا منهن منهن وضع موضع ضمير الذين تهاونوا بالرسول وسبوه للتصريح بان سب الرسول واهوان به توغل في الكفر يستحق من تصف به العذاب البالغ في الايلام حتى سرى يلامه من العذاب الى نفسه فصار نفسه انما كالمعذب كما قالوا في نحو جده جده لما نهى الله عز وجل المؤمنين وامرهم وحضهم على السمع المنبى عن الطاعة والقبول بين سوء عاقبة ضدادهم الا بين الجرى على مقتضى هذه التكليف تشبها لهم في الجرى على مقتضاها وتحسير الاضدادهم على مخالفة ما كانوا به - **قوله** ولذلك يستعمل في كل منهما - اى في كل واحد منهما حيث يقال وددت فلانا اذا احببته ووددت الشيء اذا تنيت وتكذبتهم فيما اظهروا من مودة المؤمنين وفيما زعموا من انهم يودون لهم الخير نهى للمسلمين عن

وسمع اليهود فافترضوه وخاطبوه به مردين نسبتة الى الرعن او سبه بالكلمة العبرانية التي كانوا ينسبون بها وهى راعينا فنهى المؤمنون عنها وامروا بما يفيد تلك الفائدة ولا يقبل التلبس وهو انظرونا بمعنى انظر اليانا وانتظرنا من نظره اذا انتظروا وقرئ انظرونا من الانظار اى امهلنا لنهفظ وقرئ راعونا على لفظ الجمع للتوقير وراعنا بالتثنية اى قولاذراعن نسبة الى الرعن وهو الهوج لما شابه قولهم راعينا وتسبب له بسبب (واسمعوا) واحسنوا الاستماع حتى لا تغفروا الى طلب المراعاة او واسمعوا سماع قبول لا كسماع اليهود او واسمعوا ما امرتم به بجد حتى لا تعودوا الى ما نهيتهم عنه (وللكافرين عذاب اليم) يعنى الذين تهاونوا بالرسول عليه السلام وسبوه (ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين) نزلت تكذبا لجمع من اليهود يظهرون مودة المؤمنين ويزعمون انهم يودون لهم الخير والود محبة الشيء مع تمنيه ولذلك يستعمل في كل منهما

مواتهم تعريضاً كأنهاهم عنه صريحاً بقوله يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً ولعباً من الذين
 أتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء فان الكفار لما ظهر وامتدوا المسلمين كان المسلمون يوالونهم ويركنون اليهم
 فهو عن ذلك واعل الوجه في ارتباط هذه الآية بما قبلها انه تعالى لما بين فيما تقدم استهانة اليهود بالنبي عليه
 السلام وغاية معاندتهم له بين في هذه الآية سبب ذلك وهو تخصيصه تعالى اياه بنزول الوحي عليه دونهم وبالعلم
 والحكمة وهم يزعمون انهم احق بجميع ذلك منه عليه السلام فلا يحبون شيئاً من ذلك بل يحسدونه في ذلك كله
 اجاب عن قول من يقول لم ينزل عليهم بقوله والله يختص برحمته من يشاء **قوله** ومن للتبيين لان الذين
 كفروا جنس تحت نوعان اهل الكتاب والمشركون بدليل ما ذكره من الآية فكانه قيل ما يؤد الذين
 كفروا وهم اهل الكتاب والمشركون فبين ان الذين كفروا باقى على عمومه وان المراد كلا نوعيه جميعاً والمعنى ان
 الكفار اجمعين لم يحبوا ذلك اما اهل الكتاب فلفوات العزة والرياسة في الدين وما يتصل به من منافع الدنيا عنهم بسببه
 لو آمنوا بكونها القربى ولما في ذلك من هتك اسرارهم و اظهار خيانتهم في الدين باخباره انهم يحرفون الكلم عن
 مواضعه وانهم كانوا كتموا ما في كتبهم وبدلوا كثيراً حيث قال فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون
 واما المشركون فانهم لم يحبوا ذلك لتضمنه الخروج عن الامر المعتاد وترك ماضى عليه توارث سلفهم مع حبهم
 تقليد آبائهم واتباع آثارهم فكانوا بكرهون مخالفة السلف ولما في ذلك من فتح باب الطعن على اسلافهم بالضلالة
 والعمى ونسب احلامهم اذمتى تين لهم انه على الحق ظهر كونهم على الباطل فاذا بعد الحق الا الضلال ولانهم جبلوا
 على الكبر والعتو العناد والاتباع للحمية الجاهلية حيث قالوا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في
 انفسهم وعتوا عتواً كبيراً فلذلك نشوا بانفسهم انهم المستحقون للرياسة كما قال تعالى خبرا عنهم اول انزل هذا القرآناً
 على رجل من القرينتين عظيم احدهما نعيم بن مسعود الثقفي بالطائف وثانيهما الوليد بن المغيرة بمكة لعنة الله
 عليهما فظهر بما قررت ان قوله ولا المشركين معطوف على اهل الكتاب فلذلك جرت ولو كان على قوله الذين كفروا والقبيل
 المشركون بالرفع ولو كان من تبعيض مدخوله لاستلزم ان يكون المشركون ضربين كافراً وغير كافراً كما ان اهل
 الكتاب ضربان وليس كذلك **قوله** ومن الاولى مزيدة للاستغراق اي لتأكيد العموم والاستغراق المستفاد
 من كون خير نكرة واقعة في سياق النبي بواسطة وقوع عامه في سياق النبي لان خيراً فاعل ان ينزل وهو في محل النصب
 على انه مفعول يود الداخل عليه ما التافية وبواسطته يكون خيراً ايضاً واقعة في سياق النبي فيمقتضى الاستغراقية
 زيادة الاستغراق فليست زائدة زيادة محضة بل انما يؤتى بها لتأدية زائدة على اصل المعنى وذلك لا يتأني كونها
 زائدة بالنسبة الى اصل المعنى يقال خصمه بالتي واخصمه به اذا فرده دون غيره ومفعول من يشاء محذوف
 والمعنى يفرده برحمته من يشاء افرادها **قوله** يستنبهه اي يجعله نبياً هذا على ان يفسر الخير بالوحي ويعلم الحكمة
 على ان يفسر بالعلم والاخير على الاخير و اشار بالواو الجامعة الى ما اختاره من تعميم الخير بجميع ما ذكر من التفسير
 وب تفسير الرحمة بما ذكره الى ان المراد بالرحمة هو المراد بالخير فيكون ذكر الرحمة من قبيل اقامة المظهر مقام المضمرة
 غير لفظه السابق ليؤذن بان الخير هو عين الرحمة وكذا افهتة الله في قوله والله يختص برحمته من يشاء اقيم مقام ضمير
 ربكم ليؤذن بان تخصيص بعض الناس بالخير دون بعض ملائمة لالوهية كما ان انزال الخير على العموم مناسب للرؤية
 كذا في حاشية شرف الدين الطبري رحمه الله تعالى **قوله** لا يحب عليه شيء وليس لاحد عليه حق **قوله** كما ذهب
 اليه المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى اشياء منها اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
 عن المعصية من غير ان يبلغ حد الاجاء كعبته الانبياء عليهم السلام فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب من
 الطاعة وابتعد عن المعصية ومنها ما هو الاصلح للعبد في الدنيا ومنها الثواب على الطاعة فانهم يقولون ان العبد يستحق
 الثواب على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممنوع على الله تعالى فاذا كان تركه ممنوعاً كان الايمان به واجباً
 و اوجبوا التسوية بين المكلفين في الاطاف وفي سائر ما يتوصل به الى مصالح الدين وقالوا ترك ذلك جور وظلم
 وما هو بظلام للعبيد فوجب عليه ان يفعل ويجتاع عليهم قوله تعالى والله يختص برحمته من يشاء ورحمة الله تعالى
 لعباده انعامه عليهم وعفوه عنهم فلما علقتها الله تعالى بمشيئته ظهر بطلان مذهبهم وما وقع في عبارة مشايخنا في حق
 بعض الاشياء انه واجب في الحكمة يعنون به انه ثابت متحقق لا محالة في الوجود ولا يتصور انهم يعنون انه يجب
 عليه ذلك بايجاب موجب ففعلوا اجزاء الكفر عدلاً واجباً في الحكمة لامن حيث العقل نفسه لتصوره عنده بل بالسمع

من للتبيين كما في قوله تعالى لم يكن الذين
 كفر من اهل الكتاب والمشركين
 ان ينزل عليكم من خير من ربكم) مفعول يود
 من الاولى مزيدة للاستغراق والثانية
 بتداء وفسر الخير بالوحي والمعنى انهم
 يدونكم به وما يحبون ان ينزل عليكم
 منه وبالعلم وبالنصرة وامل المراد به
 ذلك (والله يختص برحمته من يشاء)
 تنبيهه ويعلم الحكمة وينصره لا يجب عنيد
 وليس لاحد عليه حق (والله ذو الفضل
 العظيم) اشعار بان النبوة من الفضل وان
 رمان بعض عباده ليس اضيق فضله بن
 يشته وما عرف فيه من حكمته

حيث اخبر الله تعالى بقوله ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات
اذ التسوية بين العدو والولي من الحكم السيئ والحكم السبي ليس من العدل في شيء فكان اتصافه تعالى به
يوجب النقص في ذاته فانه مناف للالوهية فيجب القول بكونه واجب الوجود في الحكمة وجعلوا ثواب الطاعات
والخيرات من قبيل الاحسان والافضال ابتداء لانه اذا لم يعط الاصلح لعبد المطيع ولم يحسن اليه لا يصير ظالما
بل يكون ذلك منه عدلان الطاعات واجبة على العباد شكريا لما انعم الله تعالى عليهم ولازم في الحكمة شكرهم
ومن قضي حقا واجبا عليه لا يستحق الجزاء على صاحب الحق اذ لو استحقه لخرج ماضيه من ان يكون افضلا
بل يكون من باب المعاوضة لكنه تعالى انابهم بالجنة واخلد لهم فيها تفضلا واحسانا وقوله تعالى والله
ذو الفضل العظيم حجة لنا على المعتزلة ايضا فان الفضل عند الخلق هو الذي يعطى ويبدل ما ليس عليه اذ الذي
يعطى ما عليه يكون قاضيا لا مفضلا ولو كان يجب عليه فعل الاصلح لكان المناسب ان يقول ذو العدل بدل قوله
ذو الفضل وقوله اشعار بان النبوة اى الاستبلاء وابتاء النبوة بعض من الفضل كما يدل عليه قوله تعالى ان فضله كان
عليك كبيرا ووجه الاشعار انه جعل هذه الآية تديلا لما سبق عليها وتأكيده له وقد علم ان الخير والرحمة
المذكورة فيها تناول النبوة فلما كان جميع ما نزل عليهم من الخير والرحمة فضلا آلهما لزم ان يكون النبوة
بعضا من الفضل **قوله** نزلت لما قال المشركون او اليهود الاترون الخ يريدون الطعن في الاسلام وتوهين
عزيمة من اراد الدخول فيه يقولون ان محمدا يأمر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه كما امر في حد الزنى بايذاءهما
باللسان حيث قال فات ذوهما ثم جعله منسوخا وامر بامساكهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن
سبيلا ثم جعله منسوخا بقوله فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فسا كان هذا القرء ان الامن جهته
ولهذا ناقض بعضه بعضا كما اخبر الله عنهم ذلك بقوله واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت
مفترقال اراغب انسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء واثباتها في غيره كمنسخ الظل الشمس ثم يقال في ازالة
الصورة من غير اثباتها في غيره نحو فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته ويقال ايضا في اثبات مثل
تلك الصورة في الغير من غير ازالته عن الاول كمنسخ الكتاب وهو اثبات مثل ما فيه في محل آخر واصحاب التناسخ
قوم زعموا ان النفوس تنقل من هيكل الى آخر فان كانت محسنة انتقلت الى هيكل متعممة فيه وان كانت
مسيئة فالى هيكل معذبة فيه الى هنا كلامه * قوله كمنسخ الظل من اضافة المصدر الى مفعوله فان الشمس تزيل
صورة الظل عن محل وتثبتها في غيره وكذا التدبير الالهي يزيل النفس الانسانية من بدن شخص ويثبتها
في بدن شخص آخر مناسب لحالها وضمير منهما في قول المصنف ثم استعمل لكل واحد منهما راجع الى الازالة
والاثبات وقوله نسخت الريح الاثر مثال لاستعماله لجرّد ازالة الصورة عن المحل من غير اثباتها في غيره وقوله
ونسخت الكتاب مثال لاستعماله لجرّد اثبات صورة الشيء في غيره من غير ازالته عنها والتعبد التكليف
وفي الصحاح التعبد الاستعباد وهو ان يتخذ عبدا وكذلك الاعباد وفي الحديث * ورجل اعتبد محرّراه والاعباد
مثله وكذا التعبد والنسخ على ثلاثة اقسام نسخ الحكم دون التلاوة وهو المعروف من النسخ في القرء ان فتكون
الآية الناسخة والمنسوخة ثابتين في التلاوة الا ان المنسوخة لا يعمل بها مثل عدة المتوفى عنها زوجها كانت
سنة لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخت
اربعة اشهر وعشر لقوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشر او كصبرة الواحد لعشرة في القتال نسخت
بمصبرة الواحد للثنين قال تعالى اولان يكن منكم عشارون صابرون يغلبوا مائين الآية ثم قال الان خفف
الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان تكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائين الآية ثم قال وان يكن منكم الف يغلبوا الفين
وكآية الايداء والامساك ونحوها ومعنى النسخ في مثلها بيان انتهاء التكليف بالحكم المستفاد منها عند نزول الآية
التأخرة عنها والقسم الثاني نسخ التلاوة دون الحكم كما ية الرجم كما روى مما يتلى عليكم في كتاب الله الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجوها البتة وروى عن عمر رضى الله عنه قال كنا نقرأ سورة تعدل سورة الاحزاب بسورة البقر
حتى رفع منها آيات منها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجوها البتة تكالا من الله والله عزيز حكيم وروى عنه ايضا
انه قال كنا نقرأ لآرغبوا عن آياتكم فان ذلك كفر بكم ومعنى النسخ في مثلها بيان انتهاء التكليف بقرآنها عند نسخ
تلاوتها والقسم الثالث نسخ الحكم والتلاوة جميعا كقول عائشة رضى الله عنها كان مما يتلى عليكم في كتاب الله عشر

(ما نسخ من آية او نساها) نزلت لما قال
المشركون او اليهود الاترون الى محمدا بامر
اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه وبامر بخلافه
والنسخ في اللغة ازالة الصورة عن الشيء
واثباتها في غيره كمنسخ الظل الشمس والنقل
ومنه التناسخ ثم استعمل لكل واحد منهما
كقولك نسخت الريح الاثر ونسخت الكتاب
ونسخت الآية بيان انتهاء التعب بقرآنها
او الحكم المستفاد منها او بها جميعا

رضعات تحتر من ثم نسخ بنسخ رضعات تحتر من وروى عن انس رضى الله عنه انه قال كنا نقرأ سورة تعدل سورة التوبة ما حفظ منها الا هذه الآية * لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى اليهما ثالثا ولو ان له ثالثا لابتغى اليه رابعا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب فيتوب الله على من تاب * ومعنى النسخ في مثلها بيان انتهاء التكليف بقرآنها او بالحكم المستفاد منها عند نسخها بقوله بقرآنها او بالحكم المستفاد منها او بما جيبها اشارة الى الاقسام الثلاثة والثالث قد يكون رفع الحكم والتلاوة بان ترفع الآية اصلا من المحصف ومن القلوب جميعا كما روى ان قوما من الصحابة قاموا يقرأون سورة فلم يذكرها الا بسم الله الرحمن الرحيم فعدوا الى النبي عليه الصلاة والسلام فاخبروه فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام * تلك سورة رفعت بتلاوتها واحكامها * كذا في المعالم وحسن بقاء التلاوة مع نسخ الحكم ورفع لبق حصول الثواب بقرآتها فان القرء ان كاتلى لحفظ حكمه ليتيسر العمل به يتلى ايضا لكونه كلام الله تعالى فيثاب عليه قبل النسخ في الشرع عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر عن رفعه وتقييد الحكم بالشرعي احتراز عن العقلي فانه ما لم ترد الادلة الشرعية الناطقة بوجود العبادات على المكلف يحكم العقل براءة الذمة ثم اذا وردت يرتفع ذلك الحكم العقلي بذلك الدليل الشرعي المتأخر ولا يسمى نسخا بالاجماع وتقييد الدليل بالشرعي احتراز عن رفع الحكم الشرعي بالموت فان العبادات وسائر التكليف الشرعية ترتفع عن الميت بموته ولا يسمى نسخا وتقييده بالتأخر احتراز عن رفعه بالدليل المتصل بالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لانه يكون بيان لانسخها وذكر صاحب الميزان ان الحد الصحيح ان يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير او هانما استمراره بطريق التراخي فتقييد الحكم بالمطلق احتراز عن الحكم المقيد بتأييد او توقيت فانه لا يصح نسخه والشارع لما اطلق الحكم المنسوخ اي بان لم يبين توقيته وانتهائه في وقت كذا حين شرع كان ظاهره البقاء والاستمرار بالنسبة الى البشر لان اطلاق الامر شي * يؤهنا بقاء ذلك على التأيد فكان نسخه بالنسبة الى العباد ازالة ورفعها لما كان ظاهر الثبوت الا انه بالنسبة الى صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالنسخ فكان النسخ بالنسبة اليه تعالى بيانا لانتهاء الحكم واما نحن فلما توهمنا الثبوت والاستمرار كان نسخه بالنسبة اليها رفعها وتبديلا وتوصيفا صاحب الميزان هذا الحد بالصحة اشارة منه الى ان تعريفه بالرفع غير صحيح بناء على ان ما ثبت من الحكم في الماضي لا يتصور ازالته ورفعها ما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يرفع ويبطل ولذلك اختار المصنف تعريف صاحب الميزان حيث قال ونسخ الآية بيان انتهاء التبعيد الخ فان من قال لعبد عمل كذا ثم منعه عنه نصف النهار كمن قال له بكرة عمل كذا الى نصف النهار قال بعض الفضلاء المحققين اعلم ان الاحكام المثبتة في اللوح المحفوظ اما مخصوصة او عامة والمخصوصة اما ان تختص ببعض الاشخاص واما ان تختص ببعض الازمنة فالتى تختص بالاشخاص تبقى بقاء الاشخاص والتي تختص بالازمنة تنسخ وتزول بانقراض تلك الازمنة قصيرة كانت كمنسوخات القرء ان او طويلة كاحكام الشرائع المتقدمة ولا ينافي ذلك ثبوتها في اللوح اذا كانت فيه كذلك والعامة تبقى الدهر كتكلم الانسان واستواء قائمه واعلم ان اليهود وشردمة من المسلمين انكروا النسخ زاعمين ان ذلك هو البداء ولا يفعله الا من يجهل العواقب ويتجدد له رأى بعد رأى فكان القول بجواز النسخ مؤديا الى القول بجواز البداء على الله عز وجل وذلك كفر لان البداء ينشأ عن الجهل بعواقب الامور فانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بداله الامر الفلاني اذا ظهر له ذلك بعد خفائه قال تعالى وبدالهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبدالهم سيئات ما كسبوا اي ظهر لهم بعد الخفاء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه الشبهة انما نشأت عن عدم الفرق بين النسخ والبداء وبينهما فرق واضح بناء على ان النسخ في الحقيقة ليس الانتهاء مدة الحكم السابق التي هي غيب عن العباد قبله ولو وقت الشارع حكما في ابتداء شرعه بان قال شرعت الحكم الفلاني الى الوقت الفلاني لصح ذلك من غير زوم بداء فكذا اذا بين امر امتراخبا عن زمان شرعه بانزال ناسخه بعده مع علمه في الازل بان تكليف العباد بذلك الحكم ينتهي في ذلك الوقت وانهم مكلفون بعده بحكم اخر وليس ينزم على هذا شي * من البداء اذ لم يظهر للشارع رأى متجدد وانتفاء هذه الآية بما قبلها انه تعالى قال اولوا الله ذو الفضل العظيم ثم بين هذه الآية ان من جملة فضله نسخ الآية بتغيير معناها او مثلها راحة على هذه الامة ويمكن ان يقال انه تعالى لما اخبر المسلمين ان اصدادكم لا يحبون ان ينزل عليكم من خير من ربكم بين ان من

جلة الخير المنزل ما نزل بالنسخ لتبديل المصالح فكما ان الطبيب المباشر لاصلاح البدن يغير الاغذية والادوية بحسب اختلاف الامزجة والازمنة كذلك الانبياء المباشرين لاصلاح النفوس يغيرون الاعمال الشرعية والاحكام الخلقية التي هي للنفوس بمنزلة العقاقير والاغذية للابدان فان اغذية النفوس وادويتها هي الاعمال الشرعية والاخلاق فيغيرها الشارع على حسب تغير مصالحها فكما ان الشئ يكون دواء للبدن في وقت ثم قد يكون داء في وقت آخر كذلك الاعمال قد تكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت والكفرة لا يعرفون الحكمة في تغيير التكليف ولسخ الاحكام فينكرونه ويقولون انه بداء لا يلبق بشأن من لا يعزب عن علمه متعال ذرة ويستدلون بذلك على انه عليه الصلاة والسلام مفتر على الله تعالى في قوله *القرآن كلام الله بل هو كلام يقوله من تلقاء نفسه ولا يعلمون ان كل واحد من ناسخه ومنسوخه خير محض وحكمة بالغة في وقته * واعلم ايضا ان الناسخ على الحقيقة هو الله تعالى ويسمى الخطاب الشرعي ناسخا تجوزا في الاستناد بناء على ان النسخ من الله تعالى يقع به والمنسوخ هو الحكم المزال والمنسوخ عنه هو المتعبد بالعبادة المزالة وهو المكلف **قوله** وما شرطية الخ **قوله** ومن آية في موضع نصب على التمييز من ما الشرطية لانه شائع لا يدري من اى شئ هو فلما قيل من آية بين المقصود بانه شئ ينسخ من آية ولا يجوز ان يكون من آية مفعول نسخ كما ذهب اليه المكي لان نسخ قد استوفى مفعوله وهو ما **قوله** اى تأمرك وجبريل **قوله** على ان همزة أنسخ للتعدية ويكون المفعول محذوف يقال نسخت الشئ بنفسي وانسخته غيرى اى جلته عليه كما يقال كتبتة بنفسه واكتبته غيرى وقوله بنسخها محمول على حذف المضاف اى اعلام نسخها وتبينه اذ ليس في وسعها نسخ الآية بانفسها **قوله** او نجدها منسوخة **قوله** على ان تكون همزة افعال لوجد ان مفعوله على صفة كما يقال احدث الرجل وابخلته بمعنى وجدته محمودا او بخيلا قال ابو علي الفارسي قراءة ابن عامر مشكلة لانه لا يقال نسخ وانسخ بمعنى ولا الهمزة معدية فلم يبق الا ان يكون المعنى ما نجد منسوخا كما يقال احدث الرجل اذا وجدته محمودا وابخلته اذا وجدته بخيلا قال وليس يجده منسوخا الا بان ينسخه فتتفق قراءة ابن عامر مع قراءة الباقيين وان اختلفنا في اللفظ **قوله** وابن كثير وابوعمر وتساها **قوله** فتح النون والسين وبالهمزة المجزومة من النسي وهو التأخير وفي الصحاح نسأت الشئ نسأ أخرته وكذلك انساته فعلت وافعلت بمعنى * الاصمعي انسا الله اجله ونسأ في اجله بمعنى ولعل المراد من تأخير الآية تأخير انزالها بان يتركها في اللوح المحفوظ او مع الملائكة في السماء ولا ينزلها الى الوقت المقدر لانزالها وان كانت للخلق منافع متعلقة بها وقد تقرر في الاصول ان الجمل وان لم يحز ان يؤخر بيانه عن وقت الحاجة الى الفعل الا انه يجوز ان يؤخر عن وقت الخطاب بدليل قوله تعالى ان علينا بيانه امره اولابان يتبع قراءة ماقرأه عليه بلسان جبريل عليه الصلاة والسلام ويكررها الى وقت ترسخ في ذهنه ثم ذكر بيان ماشكل عليه من معانيه بكلمة ثم فعلم ان البيان يجوز كونه مترخيا عن وقت الخطاب الى الوقت المقدر له الا انه تعالى لا يترك العباد قبل ذلك الوقت سدى بل يأتي بما هو خير لهم بالنسبة الى الآية التي اخر انزالها او يأتي بمثلها في النوع به فعنى او تنساها او تؤخر انزالها الى وقت ثان فنأت بدلا منها في الوقت المتقدم مايقوم مقامها **قوله** وقرئ تنساها **قوله** بنقل نسي الى باب التفعيل فيتعدى الفعل به الى مفعولين والتقدير او تنسكها او تنس احد اياها وتنسا على بناء الفاعل وخطاب الرسول عليه السلام وتنسا كذلك الا انه على بناء المفعول وتنسكها على بناء المتكلم مع الغير من النساء وهذه القراءات الاربع من الشواذ **قوله** بما هو خير للعباد **قوله** يعنى ان تفضيل الآيات بعضها على بعض ليس بحسب انفسها والفاظها لان الآيات كلها كلام الله تعالى فلا يتفاضل بعضها على بعض في انفسها من حيث انها كلام الله ووحيه وكتابه بل يتفاضل فيها بما هو بحسب ما يحصل منها للعباد في الآخرة او في الدنيا او فيهما وقال القرطبي والمعنى نأت بما هو انفع لكم ايها الناس في عاجل ان كانت الناسخة اخف وفي آجل ان كانت اثقل ومثلها ان كانت مستوية انتهى كلامه والحاصل ان النسخ قد يكون باخف من الاول كفسخ الاعتداد بحول ونقله الى الاعتداد باربعة اشهر وعشر وكفسخ فرض قيام الليل الى التهجيد وقد يكون بمثله كفسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وقد يكون بأشق منه على البدن كفسخ ترك القتال بايجابه وكفسخ الايداء باللسان الذي هو الحد في الزنى بما سأكهن في البيوت ثم صار ذلك ايضا منسوخا بالجلد ومثل هذا النسخ وان كان أشق من المنسوخ الا انه اكثر اجرا في حق من كلف به قال الامام قوله تعالى نأت بخير منها او مثلها فيه قولان احدهما انه الاخف والثاني انه الاصلح لحي كان بها والثاني اولى لانه تعالى بصرف المكلف عن مصالحه

وانساؤها اذاها بتا عن القلوب وما شرطية جازمة للنسخ منتصبة به على المفعولية وقرأ ابن عامر ما نسخ من السخ اى تأمرك او جبريل بنسخها او نجدها منسوخة وابن كثير وابوعمر وتنساها اى تؤخرها من النسي وقرئ تنساها اى تنس احدا اياها وتنساها اى انت وتنساها على البناء للمفعول وتنسكها باظهار المفعولين (نأت بخير منها او مثلها) اى بما هو خير للعباد في النفع والثواب

لاعلى ماهواخف لطباعه «فان قيل لو كان الثاني اصح من الاول لكان الاول ناقص الصلاح فكيف امر الله به قلنا
 الاول كان اصح من الثاني بالنسبة الى الوقت الاول والثاني على عكس الاول فزال السؤال **قوله** وقرأ ابو عمرو
 بقلب الهمزة اي همزة نون الفاذ من اصله انه يدل كل همزة ساكنة الى حرف يجانس حركة ما قبلها الا ان يكون
 سكونها للجزم فيثبت ببقيا على حالها والاستفهام في قوله تعالى المتعلم لتقرير انه تعالى لا يهزئه شي ومعناه قد علمت
قوله والآية دلت على جواز النسخ اي يدل على ان النسخ جائز عندنا عقلا وسمعا خلافا لليهود فان منهم
 من انكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منعه سمعا ومن انكره عقلا استدل عليه بان القول بجواز النسخ يستلزم
 القول بجواز ان يكون بعض الآيات متقدما وبعضها متأخرا فيكون المتأخر نامحا للمتقدم ولكن التقدم والتأخر
 بما لا يتصور في كتاب الله تعالى لكونه قديما وامتناع اللازم يستلزم امتناع المزوم وهو القول بجواز النسخ واستدل
 المسلمون على جوازه بها ووجه الاستدلال ان الاصل في ان الشرطية وما يتضمن معناها كما ومن لشرطيتين ان
 تدخل على ما يجوز كون بعض كلام الله تعالى متأخرا عن البعض نزولا وهو لا ينافي قدم كلام الله تعالى ذاتا لان
 حدوث النزول لا يستلزم ان يكون ذات النازل حادثا ولونأخر بعضه عن بعض آخر في ذاته لزم كونه حادثا
 وليس كذلك فلا محذور * قال الامام والاستدلال بهذه الآية على وقوع النسخ ضعيف لان ما هنا يفيد الشرط
 والجزاء وكما ان قولك من جاءك فاكرمه لا يدل على حصول المجبي بل على انه من جاءه وجب اكرامه فكذا هذه
 الآية لا تدل على حصول النسخ بل على انه متى حصل النسخ وجب ان يأتي بما هو خير منه **قوله** وذلك
 اي جواز النسخ بجواز تأخير الانزال لما استدل على جوازه بالدليل السمعى شرع في اقامة ما يدل عليه عقلا
قوله وذلك اي مصالح العباد وتكميل نفوسهم **قوله** كاسباب المعاش فان مصالح البدن
 من المأكول والمشروب والملبوس والادوية تختلف باختلاف الاعصار والاشخاص فتغيرها اطباء البدن على
 حسب اختلاف الاوقات والامزجة والطبائع فجاز ان يأمر عباده بما شاء في اي وقت شاء ثم ينهاهم عن ذلك
 ويأمرهم بآخر ويكون ذلك بيان انتهاء مدة قضية وابتداء اخرى وليس ذلك بمعنى يدواه اي لم يكن عالما به
 قبله بل لم يزل عالما بما كان وما يكون وبما لا يكون **قوله** واحتج بها من منع النسخ بالبدل بان قال هذه الآية
 صريحة في انه تعالى اذا نسخ آية لا بد وان يأتي بعدما هو منسوخ بما هو خير منه او بما يكون مثله ولا يخفى ان كل
 واحد منهما يدل من الآية المنسوخة فهي صريحة في وجوب البدل وان لا نسخ بدونه * قال الامام والجواب
 عن هذا الاحتجاج انه لم لا يجوز ان يقال المراد ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك الوقت
 ثم قال والذي يدل على وقوع النسخ بلا يدل له انه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة رسول الله عليه السلام
 لالي بدل قال تعالى اذا ناجيتهم الرسول فقد مواين يدي نجواكم صدقة ثم رفع وجوبها من غير اثبات حكم آخر
 بدله وهذا الجواب هو ما ذكره المصنف في بيان ضعف هذا الاحتجاج اذ قد يكون عدم الحكم اصح * وتقريره ان
 الخير او المثل المتأني به لا يترجم ان يكون بدلا من المنسوخ لان المراد من البدل هو الحكم المستلزم لتبديل الحكم الاول
 المبين لانتهاء وكون المتأني به خيرا او مثلا لا يقتضي كونه بدلا بالمعنى المذكور وانما يقتضي كونه واصح من الاول
 ويجوز ان يكون المتأني به اصح من غير ان يفيد الحكم الاول بدلا بان يكون المتأني به مجرد ارتفاع الحكم الاول
 وانتهاء التعبد به وان يكون ذلك اصح من ثبوته وبقاء التعبد به كما في ايجاب الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخها
 بلا بدل وفيه بحث لانه اذا كان الخير او المثل المتأني به مجرد نفي الحكم الاول واسقاط التعبد به وهو معنى الشرط
 بعينه يترجم اتحاد الشرط والجزاء وهو لا يجوز لان الجزاء لا بد ان يكون امرا متبعا على الشرط الا ان يقال فرق بين
 ما وقع النظم عليه وبين ان يقال ما نسخ من آية نذرها فان الاول يفيد فائدة معتد بها دون الثاني بناء على
 قاعدة ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فان قولك ما بيع من مملوك افعل خيرا منه اي من ابقائه على ملكي
 كلام مفيد وان كان المراد بفعل الخير بيع ذلك المملوك يخالف قولك ما بيع من مملوك ابعه بمعنى الآية ما نسخ من
 آية نأت بشي هو خير منها اي من ابقاء التعبد بها سواء كان ذلك الشيء خيرا مجرد اسقاط التعبد بها او ما يكون
 بدلا منها لانتهاء حكمها **قوله** او يبدل اثقل اي واحتج بهذه الآية ايضا من لا يجوز نسخ الشيء الى ما هو
 اثقل منه لان قوله نأت بخير منها او مثلها كما يدل على وجوب البدل يدل ايضا على ان ذلك البدل لا يجوز ان يكون
 اثقل منه لان الاثقل من الشيء لا يكون خيرا منه ولا مثله وضعفه المصنف بقوله اذ قد يكون الاثقل اصح يعني ان المراد

مثلها في الثواب وقرأ ابو عمرو بقلب الهمزة
 (الم تعلم ان الله على كل شيء قدير)
 تدل على النسخ والايان بمثل المنسوخ
 بما هو خير منه والآية دلت على جواز
 نسخ وتأخير الانزال اذا لاصل اختصاص
 وما يتضمنها بالامور المحتملة وذلك لان
 احكام شرعت والآيات نزلت لمصالح
 عباد وتكميل نفوسهم فضلا من الله
 راحة وذلك يختلف باختلاف الاعصار
 الاشخاص كاسباب المعاش فان النافع
 عصر قد يضر في عصر غيره واحتج
 بما من منع النسخ بلا بدل او يبدل اثقل
 نسخ الكتاب بالسنة فان النسخ هو
 تأتي به بدلا والسنة ليست كذلك والكل
 ضعيف اذ قد يكون عدم الحكم او الاثقل
 اصح والنسخ قد يعرف بغيره والسنة
 تأتي به الله وليس المراد بالخير والمثل
 يكون كذلك في اللفظ

بالخير ليس ما يكون اخف و اوفق للطبع بل المراد به ما يكون اصلح للكلف و الاثقل اكثر ثوابا في الآخرة فان الشريعة مبنية على مخالفة النفس و مجانبة مقتضى الطبع ولهذا قيل اذا عن امران و اشتبه الصواب فليختر اقلهما على النفس و على هذا قوله و عسى ان تكرر هو شيئا و هو خير لكم و قد نقل نسخ ما يستخف الى الاثقل كما نقل نسخ الجبس في البيوت في حد اذن الى الجلد و الرجم * قال الامام استدلال الامام الشافعي رضي الله عنه على ان الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة بهذه الآية من وجود احدها انه تعالى اخبر انه لا ينسخ آية الا بخير منها و ذلك يفيد انه يأتي بما هو من جنسها كما اذا قال الانسان ما آخذ منك من ثوب آتاك بما هو خير منه فانه يفيد انه يأتيه ثوب من جنسه خير منه و اذا ثبت ان المأثي به لا يبدل ان يكون من جنس المنسوخ ثبت ان القرءان لا ينسخ الا بالقرءان لان جنس القرءان قرءان و ثابها ان قوله نأت بخير منها او مثلها يفيد انه هو المنفرد بالاثبات بذلك الخير و ان ذلك الخير هو كلام الله تعالى دون السنة التي يأتي بها الرسول و ثالثها ان قوله نأت بخير منها يفيد ان المأثي به خير من الآية و السنة لا تكون خيرا من القرءان و لامثله لانه مجز و دونها و اربعها ان قوله لم تعلم ان الله على كل شيء قدير دل على ان من يأتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات و ذلك هو الله تعالى و الجواب عن الوجود الاربعة باسرها ان قوله نأت بخير منها ليس فيه ان ذلك الخير يجب ان يكون ناسخا بل لا يمتنع ان يكون ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ و الذي يدل على تحقق هذا الاحتمال ان هذه الآية صريحة في ان الاثبات بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الاولى فلو كان نسخ تلك الآية مرتبا على الاثبات بهذا الخير لزم الدور و هو باطل الى هنا كلام الامام و المصنف اختار منها الوجه الثاني حيث قال فان الناسخ هو المأثي به بدلا من الذي يأتي الله به بدلا مما نسخ و السنة ليست مما اتى الله به و اجاب عنه او لا بقوله و النسخ قدي عرف بغيره اي لانسخ ان الناسخ اي الذي يعرف به النسخ هو المأثي به بدلا لجواز ان يعرف النسخ بغيره مما اتى به الرسول ثم يأتي الله تعالى بما هو خير منها و ثانيا بقوله و السنة مما اتى الله به اي سلمنا ان الناسخ هو المأثي به بدلا لكن لا يلزم منه ان لا تكون السنة ناسخة و انما يلزم ذلك ان لو لم تكن هي مما اتى به الله و ليس كذلك بل هي من الله تعالى حقيقة لقوله تعالى و ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى و لما ورد على هذا الجواب ان يقال عموم المأثي به للسنة يستلزم كونها خيرا من الآية القرءانية او مثلا وليس كذلك اجاب عنه بقوله و ليس المراد بالخير و المثل الخ يعني انما يلزم المحذور ان لو كان المراد بالخير و المثل ما يكون كذلك في اللفظ و هذا ليس بمراد بل المراد الخيرية و المثلية فيما يحصل منها للعباد من المصلحة و الثواب و يجوز ان تكون السنة خيرا من القرءان او مثاله بحسب المصالح و الثواب و ان كان القرءان بحسب لفظه خيرا منها

قوله و المعتزلة عطف على من منع اي و احتج المعتزلة بهذه الآية على ان القرءان مخلوق لانه لو كان قديما لكان الناسخ و المنسوخ قديمين لكن ذلك محال لان الناسخ يجب ان يكون متأخرا عن المنسوخ و المتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون قديما و المنسوخ يجب ان يزول و يرتفع و ما يثبت زواله استحالة قدمه بالاتفاق **قوله فان التغير**

اي بان يكون بعضه ناسخا و بعضه منسوخا و التفاوت بان يكون بعضه خيرا من بعض من لوازمه اي من التوابع الحاصلة للقرءان و القائمة به فيكون محلا للحوادث فيكون حادثا و اجيب عنه بان ما ذكر من التغير و التفاوت انما هو من عوارض الالفاظ و العبارات المتعلقة بالكلام النفسى القديم و هو المعنى القائم بذاته تعالى و صفة من صفاته الازلية و حدوث الالفاظ المتعلقة به لا ينافي قدمه و المعتزلة و الحنابلة و الكرامية اتفقوا على نفي الكلام النفسى و على ان كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المركبة من الحروف و الاصوات بناء على ان الكلام في الشاهد مركب من ذلك فيكون في الغائب كذلك ثم اختلفوا فقالت المعتزلة و الكرامية ان الالفاظ المركبة من الحروف و الاصوات حادثة بناء على ان مادة تركيبها و هي الحروف و الاصوات امراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض ضرورة امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول و لاشك في ان حدوثها يستلزم حدوث ما يتركب منها و قالت الحنابلة انها قديمة قائمة بذاته تعالى و الجاهم الى القول بقدمها الاعتقاد بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى حتى قال بعضهم من غاية جهله ان الجلد و الغلاف ايضا قديمان و اختلف المعتزلة و الكرامية بعد اتفاهما على حدوث كلام الله تعالى المركب من الحروف و الاصوات فقالت المعتزلة انه غير قائم بذاته تعالى بل بغيره من ملك او نبي مرسل او غير ذلك و معنى كونه تعالى متكلما ان يخلق في غيره من الاجسام المذكورة هذه الالفاظ و الحروف و ايجاد اشكال الكتابة في اللوح و انما قالوا به هربا من التزام قيام الحوادث بذاته تعالى و قالت الكرامية انه مع

والمعتزلة على حدوث القرءان فان التغير و التفاوت من لوازمه * و اجيب بانهما من عوارض الامور المتعلقة بالمعنى القائم بالذات القديم

حدوثه قائم بذات الله تعالى وجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى بناء على ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده كما ان المتحرك من قامت به الحركة ونحن لانكر ما اثبتوه من الكلام اللفظي بل نقول به وبكونه حادثا غير قائم بذاته تعالى ولكن ثبت وراء ذلك امرا آخر وهو المعنى القديم القائم بذاته تعالى ونقول ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى كونه كلام الله تعالى كونه صفة قائمة بذاته تعالى كسائر صفاته الازلية وبين الكلام اللفظي المؤلف الحادث * ومعنى كونه كلام الله تعالى كونه مخلوقا لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين فظهر انه لا نزاع بيننا وبين المعتزلة في القول بالكلام اللفظي وبحدوثه فاحتاج المعتزلة في حدوثه الى اقامة الدليل على ما لا نزاع فيه فلا حاجة لنا ان نجيب عن استدلالهم وما ذكر في صورة الجواب انما هو تحرير المبحث وتوضيح المقام **قوله** وانما افردناه **قوله** اي خصه بالخطاب مع ان غيره عليه الصلاة والسلام داخل في الخطاب ايضا حقيقة بناء على ان المقصود من الخطاب تقرير علم المخاطبين بما ذكره ولا احد من البشر اعلم بذلك منه عليه الصلاة والسلام اذ قد وقف من اسرار ملكوت السموات والارض على ما لا يطلع عليه غيره وعلم غيره بالنسبة الى علمه ملحق بالعدم وايضا ان غيره عليه الصلاة والسلام انما علموه بتعليمه عليه الصلاة والسلام اياهم فكان علمه عليه الصلاة والسلام اقدم من علمهم فللتنبيه على ذلك خصه بالخطاب وبنسبة العلم اليه **قوله** تعالى ملك السموات **قوله** مرفوع بالابتداء وله خبره قدم عليه والجملة خبران وان واسمها وخبرها منصوب المحل بتعلم وتخصيص السموات والارض بالذكر وان كان له تعالى ملك الدنيا والآخرة جميعا لكونها اعظم المصنوعات واعجبها شأنا ولكونها منتهى علم الخلق من حيث الظاهر فيكون ذكرهما كذكر الكل وفي الوسيط واليسير الملك تمام القدرة واستحكامها من حيث الظاهر وفي تفسير القرطبي له ملك السموات والارض بالاجداد والاختراع والملك والسلطان ونحو ذلك الامر والارادة في الصحاح الملك العزيم قال الامام ومن الناس من استدل بهذه الآية على ان الملك غير القدرة فقال انه تعالى قال او لا تعلم ان الله على كل شىء قدير ثم قال الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكرارا من غير فائدة ثم قال والكلام في حقيقة الملك قد تقدم في قوله تعالى مالك يوم الدين وتلخيص معنى الآية انهم لما انكروا النسخ وعرفهم انه يتقل عباده من حكم الى حكم على ما يرى من مصالحهم وتقتضيه الحكمة في امورهم ايد ذلك بانه لا يعجزه شىء اذ هو قادر على كل شىء ومالك له والم تعلم الثاني كالدليل على الاول كانه قيل هو على كل شىء قدير اذ له ملك السموات والارض فكان بينهما كمال الاتصال فلذلك لم يتخلل العاطف بينهما او كالدليل على جواز النسخ ايضا كانه قيل اذا علمتم ان ملك السموات والارض له لا غيره فكيف يستبعد منه ان يحكم فيكم بما يشاء ويتعبدكم بما يريد ويحدث من الامر ما اراد وقوله تعالى ومالك الخ معطوف على موضع ان الله له ملك السموات والارض ومن ولى في موضع رفع بالابتداء ولكم خبره او هو مرفوع بلكم على رأى الاخفش فانه لا يشترط الاعتماد في عمل الظرف وعلى القولين من صلة والولى فعيل من ولى اذا جاووز ولصق والنصير فعيل من النصرو وهو ابلغ من ناصر ومن دون الله في موضع نصب على الحال لتقدمه على الموصوف وهو ولى او نصير كما في قوله * لية موحش اطلل * وفي المعالم من ولى اي قريب وصديق وقيل من وال وهو القيم بالامور وقال القرطبي الولى من وليت امر فلان اي قت به ومنه ولى العهد اي القيم بما عهد اليه من امر المسلمين وقال الراغب قوله تعالى ومالككم من دون الله من ولى ولان نصير اذا تصور خطابا لاعداء الله فهو يكون كقوله انكم منا لا تنصرون واذا تصور خطابا للمؤمنين اقتضى تسكينهم اي لا تعتمدوا على من يواليكم وينصركم سواء كقوله ضل من تدعون الاياه واذا اعتبرتهما فالعنيان فيهما موجودان اي لا تعتقدوا ان لكم وليا وناصر اذ الم يكن الله لكم نبيها على انه تعالى هو الذى لا يمكن تصور ولى وناصر مع تصور ارتفاعه عن وجل والمصنف مال الى الاخير وجل الآية في قوله والمراد هو وامته على امة الدعوى حيث قال وانما هو الذى يملك اموركم الخ و اشار فيه الى وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها رد القول من قال ان قوله ومالككم من دون الله الآية نازل على اثر نوازل لم تذكر ههنا لانها لا تليق بما اقتضت هي به من آية النسخ والله اعلم **قوله** والفرق الخ **قوله** اشارة الى فائدة الجمع بين الولى والنصير مع كونهما متقاربان في المعنى وهي ان كل واحد منهما عم من الآخر من وجه فلا يلزم التكرار **قوله** ام معادلة **قوله** اي متصلة وهي ما تجبى بعد الهمزة وتكون معها بمعنى اي وبستفهم باى عن التعيين اي تعيين ما ثبت عند المتكلم من احد الامرين او الامور لاعلى التعيين فيكون المعطوف مع المعطوف عليه بتقدير استفهام واحد لان المجموع بمعنى اي لجوابه بالتعيين واما المنقطعة فلا تباين احد

الم تعلم الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم المراد هو وامته لقوله ومالككم وانما افردناه انه اعلمهم ومبدأ علمهم (ان الله له ملك السموات والارض) يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهو كالدليل على قوله ان الله على كل شىء قدير وعلى جواز النسخ ولذلك ترك العاطف (ومالككم من دون الله من ولى لا نصير) وانما هو الذى يملك اموركم يجرها على ما يصلحكم والفرق بين الولى النصير ان الولى قد يضعف عن النصرة النصير قد يكون اجنبيا عن المنصور فيكون بينهما عموم من وجه (ام تريدون ان تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل) ام معادلة الهمزة في ألم تعلم اي الم تعلموا انه مالك الامور قادر على الاشياء كلها بامر وينهى كما اراد ام علمون وتقرحون بالسؤال كما اقترحت اليهود على موسى او منقطعة والمراد ان يوصيهم بالثقة وترك الاقتراح عليه قيل زلت في اهل الكتاب حين سألوا ان ينزل الله عليهم كتابا من السماء وقيل في المشركين لما قالوا لن نؤمن برؤسك حتى تنزل علينا كتابا نقرأ

الامر ين عند التكلم ويكون الكلام معها على كلامين لانه اضراب عن الكلام الاول وشروع في استفهام
 مستأنف فهي اذا متضمنة لمعنى بل الاضرابية والهجرة الاستفهامية او الانكارية وقد تكون بمعنى كل واحدة
 كما في قوله تعالى ام انا خير من هذا الذي هو مبهين اذ لا معنى للاستفهام ههنا وعلى تقدير كونها منصلة تكون
 الآية مرتبطة بآية ما نسخ ووجه الارتباط انه تعالى لما رد على اليهود طعنهم في النسخ ببيان انه حكيم يراعى مصالح
 العباد فيما شرعه من الاحكام ونسخه اشار الى تبحيح فعل آخر منهم ومن اهل ذلك العصر كاشا من كان وهو الاقتراح
 بالسؤال الى المناجاة من غير روية فقال الم تعلموا حال اقتراحكم به انه ملك الامور وكيت وكيت ام تعلمون ذلك
 وتقرحون به وكذا الكلام على تقدير كونها منقطعة الا ان الكلام الذي يقع الاضراب عنه ينتهي عند قوله
 ولا نصير حينئذ رد على اليهود او لا طعنهم في النسخ وحلهم على الاقرار بقوله الم تعلم ثم انكر عليهم فيما اقترحوا به
 من السؤال بابلغ طريق حيث نزلهم منزلة من اراد الاقتراح فانكر على ارادته فضلا عن مباشرة نفسه وعلى
 التقديرين المقصود حلهم على الثقة بالله بعد وضوح دلائل حقيقة ما شرعه لعباده وترك الاقتراح المنافي للثقة
 والكاف في قوله تعالى كما سئل في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف لتسألوا وامصدرية اي سؤال المثل
 سؤال موسى على اضافة المصدر الى مفعوله * قال الامام واختلفوا في الخطاب بقوله ام تريدون على وجوه احدها
 انهم المسلمون بدليل قوله في آخر الآية ومن يتبدل الكفر بالايان اي ومن يستبدله به فانه لا يصح الا في حق المؤمنين
 وبدليل ان المسلمين كانوا يسألون محمدا عليه الصلاة والسلام عن امور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سأل
 اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن لهم خير في البحث عنه وبدليل انه عليه السلام لما خرج الى غزوة خيبر مر بشجرة
 للمشركين كانوا يعبدونها ويعلقون عليها اسلحتهم وما كولههم ومشروبههم يقال لها ذات انواط فقالوا يا رسول الله
 اجعل لنا ذات انواط كما لهم ذات انواط فقال لهم رسول الله عليه الصلاة والسلام * سبحان الله هذا كما قال قوم
 موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة والذي نفسى بيده لتركبن سنن من قبلكم * والوجه الثاني انه خطاب لاهل مكة
 كما روى ان عبدالله بن امية الخزومي اتى رسول الله عليه الصلاة والسلام في رهط من قريش فقال والله يا محمد
 ماؤ من بك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او يكون لك بيت من زخرف او ترقى في السماء اي تصعدنا ولن نؤمن
 ربيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه كتب فيه من الله الى عبدالله بن امية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له
 بقية رهط فان لم تستطع ذلك فأتنا بكتاب من عند الله جلة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والقرآن
 كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله جلة واحدة فيها كل ذلك فنؤمن بك عند ذلك فانزل الله تعالى
 ام تريدون ان تسألوا رسولكم محمدا ان ياتيكم بالآيات من عند الله كما سأل السبعون فقالوا ارنا الله جهرة وروى
 ايضا ان قريشا سألت محمدا عليه الصلاة والسلام ان يجعل الصفاهم ذهابا فقال عليه الصلاة والسلام * سئوالكم
 كالماثلة لبني اسرايل فابوا ورجعوا والوجه الثالث انه خطاب لليهود وهذا القول اصح لان هذه السورة من اول
 قوله يا بني اسرايل اذكروا نعمتي حكاية عنهم ومحاجة معهم ولان الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى
 ذكر غيرهم ولان المؤمن بالرسول لا يكاد يسأله ما اذا سال كان متبدلا كفرا بالايان والمراد بتبدل الكفر بالايان
 اختيار الكفر بمحمد عليه الصلاة والسلام على الايمان به والتبدل والاستبدال اخذ الشيء بدلا من الشيء الآخر
 وفي الصحاح استبدال الشيء بغيره وتبدله به اذا اخذ مكانه **قوله** ومن ترك الثقة بالآيات البيئات فسر استبدال
 الكفر بالايان بترك الثقة بما اظهره من المعجزات القاطمة بناء على ان قوله ومن يتبدل الكفر بالايان الآية تدليل
 لقوله ام تريدون ان تسألوا رسولكم الآية على سبيل التهديد فلا بد ان يشتمل على معناه وقدم ان المراد بالكلام
 السابق ان يوصيهم بالثقة به عليه الصلاة والسلام ورسالته تمام ما يدل على صدقه في دعوى الرسالة من المعجزات
 الباهرة فكان مقتضى الظاهر ان يقال في التذليل ومن لم يثق به وبآياته البينة واقترح عليه تعنا بعد تمام المعجزة
 فقدضل الا انه عبر عن ترك الثقة بما اظهره من المعجزات باختيار الكفر عن الايمان للتصريح بان طلب المعجزات
 على سبيل التعنت والهجاج كفر هذا على ان يكون الخطاب لليهود او المشركين واما على تقدير كونه للمسلمين توصية
 بالثقة وترك الاقتراح فانما عبر عن ترك الثقة بتبدل الكفر بالايان تجوزا او عبر عن الشيء باسم ما يؤول اليه كتمسية
 العصير خرا او كناية وتعبيرا عن الشيء باسم ما هو من لوازمه وروادفه فان الضلال عن سواء السبيل بترك الثقة
 بما ظهر من الدلائل الكافية فيها واقترح غيرها مؤدى الى الكفر ويستلزمه غالبا فكفى باللازم الملزوم تهديدا

(ومن يتبدل الكفر بالايان فقدضل سواء السبيل) ومن ترك الثقة بالآيات البيئات وشك فيها واقترح غيرها فقدضل الطريق المستقيم حتى وقع في الكفر بعد الايمان

او تبيكيتا لمن حصل له ما تسكن النفس اليه فظهر الحق له فعُدل عنه الى اقتراح شئ زائد عليه لا خير له في البحث عنه
 واقتراحه وهذا التوجيه اوفق للكلام المصنف واختار كون الآية نازلة في حق المسلمين بدليل قوله او لا قيل
 نزلت في اهل الكتاب وقيل المشركين وقوله آخر احتى وقع في الكفر بعد الايمان ولقد بالغ في الانكار في اقتراح
 الآيات عليه بعد تمام المجز من وجوه الاول انه انكر عليهم مجرد اعادة الاقتراح مع قطع النظر عن وقوعه ولا شك
 انه ابلغ من انكار مباشرته والثاني انه ايد ذلك الانكار بالتنزيل الدال على كونه كفرا مبالغة في المنع لئلا يخطر شئ
 من الاقتراح بيالهم والثالث انه تعالى لما اراد منعهم من ان يكونوا كاليهود في اقتراحهم على نبيهم ذكر بعض
 ما صدر عن اليهود من الحسد وتمنى الكفر لهم حيث قال ود كثير من اهل الكتاب الآية ولا شك ان بيان حالهم
 ابلغ في النهي عن اقتفاء آثارهم **﴿ قوله ومعنى الآية ﴾** اي من قوله ام تريدون اني قوله سواء السبيل فان النهي
 عن الاقتراح هو معنى قوله ام تريدون وما بعده هو معنى التنزيل ولما كان التنزيل المذكور في الآية شرطية
 حاكمة بان اقتراح المؤمن كفر مستلزم للضلال وهو ليس بكفر في نفسه وليس الكفر مستلزم للضلال بل هو نتيجة
 الضلال ومؤداه غالباً احتاج الى بيان معنى الآية **﴿ قوله يعني احبارهم ﴾** روى ان قحاص بن عازوراء وزيد
 ابن قيس ونفرا من اليهود قالوا الحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر رضي الله عنهما بعد وقعة احد الم تر واما اصابكم
 ولو كنتم على الحق ما هزتم قارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وافضل ونحن اهدى منكم سيلا فقال عمار رضي الله عنه
 كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال قاني قد عاهدت ان لا اكفر بمحمد عليه السلام ما عشت فقالت
 اليهود اما هذا فقد صبا اي خرج عن ديننا بحيث لا يرجي منه الرجوع اليه ابدًا وقال حذيفة رضي الله عنه واما
 انا فقد رضيت بالله رباً وبمحمد عليه الصلاة والسلام نبياً وبالاسلام ديناً وبالقرآن اما ما بالكعبة قبله وبالمؤمنين
 اخواناً ثم اتي رسول الله عليه الصلاة والسلام واخبراه بما جرى فقال **﴿ اصبتما خيراً وافلحتما ﴾** فنزلت وقوله عليه الصلاة
 والسلام **﴿ اصبتما خيراً ﴾** يجوز ان يكون خبراً وان يكون دعاء **﴿ قوله فان لوتنوب عن ان في المعنى دون اللفظ ﴾**
 اي تنوب عنها في افادة ما تفيد كلة ان من المعنى وهو جعل الفعل بمعنى المصدر لاني اثارها اللفظي وهو نصب الفعل
 المضارع وفي شرح الرضي ومن الحروف المصدرية كلة لو اذا جاءت بعد فعل يفهم منه معنى التمني نحو قوله تعالى
 ود والوتد هن وقوله ودت طائفة من اهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون الا انفسهم وقوله يود احدهم لو يعمر
 الف سنة **﴿ قوله حال من ضمير الخطابين ﴾** في رد ونكم ويحتمل ان يكون مفعولاً ثانياً ليرد ونكم على تضمين معنى
 بصبر ونكم **﴿ قوله علة ود ﴾** كأنه قيل ود كثير ذلك من اجل الحسد ولا وجه لان يكون علة لقوله لو يرد ونكم
 اي من اجل الحسد لا ستزامه ان يكون ود هم اياه معللاً بالحسد ولا وجه له ويجوز ان يكون حالاً من فاعل يرد ونكم اي
 يرد ونكم حاسدين وان يكون مفعولاً مطلقاً لفعل محذوف والجملة استئناف لبيان العلة التي جعلتهم على ان تمنوا
 ارتداد المسلمين عن الدين الحق كأنه قيل ما جعلهم على ذلك انتمنى فاجيب حسداً عظيماً بالغالى اقصى غاية
 من حيث انهم كانوا يتوقعون ان تكون الرسالة فيهم لتبقى لهم الرياسة على سائر الناس اذا رسل المتقدمة كانوا من بني
 اسرآيل وبذلك كانوا مفضلين على سائر الناس وكان قبل مبعث النبي عليه الصلاة والسلام اذا قاتلوا قومًا قاتلوا
 اللهم انا نسألك بالنبي الذي وعدتنا ان ترسله وبالكتاب الذي انزلته الانصرتنا وكانوا ينصرون فلما جاء النبي عليه
 السلام من ولد اسماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه حسداً او حذراً من زوال رياستهم وما يعود اليهم من
 اتباعهم السفلة **﴿ قوله او بحسدا ﴾** معطوف على قوله يود وفي الحواشي السعدية وجه تعلقه بحسداً ان يكون
 ظرفاً مستقراً اي متعلقاً بمحذوف هو صفة حسداً اي حسداً كأننا من انفسهم بمعنى متألفاً منبعضاً منها ولا يكون مفيداً
 لان حسدهم لا يكون الا من عند انفسهم او ظرفاً لغواً متعلقاً بيود فتكون من ابتداء آية اذا لود يتبدأ من عند انفسهم
 اي من جهة تشبههم واهوآتهم لقوله تعالى واتبعوا هواءهم وعبر عن الشهوة والهوى بالنفس لكونها امارة بالسوء
 واعترض على الوجهين بان قول النحويين هذا الجار متعلق بهذا الفعل يريدون به ان العرب وصلته به واستمر سماع
 ذلك منهم فعلى هذا لا يصح ان يقال قوله من عند انفسهم متعلق بيود او بحسداً لان كل واحد منهما لا يوصل بكلمة
 من فلا يقال حسدت من الشئ ولا ودت منه بل يقال حسدته على كذا فيتعين ان يكون متعلقاً بمحذوف يكون
 وصفاً لحسداً او وصفاً للمصدر ود اي حسداً كأننا من عند انفسهم او ود كأننا من عند انفسهم * واجيب بان قوله متعلق
 بيود او حسداً معناه انه معمول لمعمول احد الفعلين فكان معمولاً له بطريق الافضاء فان القول بافضاء عمل الفعل

ومعنى الآية لا تقترحوا فتضلوا وسط
 السبيل ويؤدي بكم الضلال الى البعد عن
 المقصد وتبديل الكفر بالايمان وقرئ يبدل
 من ابدل (ود كثير من اهل الكتاب) يعني
 احبارهم (لو يرد ونكم) ان يردوكم فان
 لوتنوب عن ان في المعنى دون اللفظ
 (من بعد ايمانكم كفاراً) مرتدين وهو حال
 من ضمير الخطابين (حسداً) علة ود
 (من عند انفسهم) يجوز ان يتعلق بيود اي تمنوا
 ذلك من عند انفسهم وتشبههم لان قبل التدين
 والميل مع الحق او بحسداً اي حسداً بالغامض
 من اصل نفوسهم (من بعد ما تبين لهم الحق)
 بالمجرات والنعوت المذكورة في التوراة
 (فاعفوا او اصفحوا) العفو ترك عقوبة
 المذنب والصفح ترك تثريبه

الى معموله شائع والتثريب التقرير والتوبيخ ويقال عفت الريح المنزل محته ودرسته وعفا المنزل يعفو درس
يتعدى ولا يتعدى ومن ترك عقوبة المذنب فكأنه درس ذنبه من حيث انه ترك المكافاة والمجازاة وذلك لا يستلزم
ترك التقرير باللسان فانه قد يعفو الانسان ولا يصحح ويقال صفحت عن فلان اذا امرضت عن ذنبه بالكلية وقد
ضربت عنه صفحا اذا امرضت عنه وتركته ومنه قوله تعالى افنضرب عنكم الذكر صفحا وقيل الصفح ان توليه
صفحة وجهك معرضا وليس المراد بالعفو والصفح المأمور بهما الرضى بما فعلوا لان ذلك كفر والله تعالى لا يأمر
به بل المراد بهما اما ترك المقاتلة والاعراض عن الجواب عن مساوى كلامهم واما حسن الاستدعاء واستعمال
ما يلزم لهم من النصيح والاشفاق والسداد فيه وعلى هذا التفسير الاول * روى ان الصحابة رضى الله عنهم استأذنا
رسول الله عليه الصلاة والسلام في ان يقتلوا هؤلاء اليهود الذين كفروا بانفسهم ودعوا المسلمين الى الكفر فنزلت
الآية اى اتركوا قتالهم واعرضوا عن مكافاتهم حتى يأتى الله بامرهم اى يحكم بحكمه فى بنى قريظة بالقتل والسبي
وفى بنى النضير بالاجلاء والنفي وقال اكثر الصحابة والتابعين انه الامر بالقتال لان عنده يتعين احد الامرين اما
الاسلام واما الخضوع لدفع الجزية بحمل الذل والصغار فلماذا قال العلماء ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى
قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يدهم صاغرون * واورده عليهم انها كيف تكون
منسوخة والحال ان حكمها ليس بمطلق بل هو متعلق بغاية حيث قيد بقوله حتى يأتى الله والحكم المقيد بتأيد
او توقيت لا يصح نسخه والنسخ لا يكون الا فى الحكم المطلق فان ورد الدليل لا يكون ناسخا للحكم المتقدم كافي قوله
تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل بل هو مبين له * واجيب بان الغاية التى تتعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم الا بالشرع
لم يخرج ذلك الوارد عن ان يكون ناسخا ويجرى مجرى ان يقال فاعفوا واصفحوا الى ان أنسخه عنكم كما ان حكم
الكتب السالفة كان مغيى بان يسأل نبينا عليه الصلاة والسلام وكان ظهوره ناسخا والحاصل ان هذا القدر
من التقييد لا ينافى فى النسخ وانما ينافيه التقييد بمعنى تعيين وقت الحكم الاول وقوله تعالى حتى يأتى الله بامرهم لا يعين
وقت العفو فيكون الامر بالعفو فى حكم المطلق فيجوز نسخه قال الراغب روى عن ابن عباس ان هذه الآية
منسوخة بآية القتال وقال غيره هي غير منسوخة وهذا الخلاف يرجع الى اختلاف نظرين وذلك ان كل امر ورد
مقيدا بانتهاء معين او غير معين فورد الدليل بخلافه يصح ان يقال انه ليس بنسخ اذ النسخ يكون فى الامر المطلق
والحسدان تمنى زوال نعمة الله عن اخيك المسلم سواء تمت مع ذلك ان تعود اليك ام لا وقد ذمه الله تعالى فى كتابه
بقوله ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله وانما كان مذموما لما فيه من الاعتراض على الله تعالى والانكار
لحكمته زاعما انه تعالى انعم على من لا يستحق والاعتباط ان تمنى لك ما لاخيك المسلم من الخير والنعمة من غير ان يزول
ذلك عنه ويسمى ذلك منافسة ايضا ومنه قوله تعالى وفى ذلك فليتنافس المتنافسون والمنافسة قد تكون واجبة
ومندوبة ومباحة على حسب انقسام النعمة الحاصلة لاخيك اليها فان تلك النعمة اذا كانت نعمة دينية واجبة
التحصيل كالايمان وفروعه المفروضة والواجبة يجب على المسلم ان تمنى ان يكون له مثل ذلك وان كانت تلك النعمة
من التطوعات والفضائل المندوبة كانت المنافسة فيها مندوبة وان كانت من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات
روى انه عليه الصلاة والسلام قال * ستة يدخلون النار قبل الحساب الامراء بالجور والعرب بالعصية والدهاقين
بالتكبر والتجار بالخيانة واهل الرسايق بالجهالة والعلماء بالحسد * وقال معاوية رضى الله عنه كل الناس اقدر على
ارضائه الا الحاسد فانه لا يرضيه الا زوال النعمة **قوله** واللجأ الى الله بالعبادة والبر **قوله** اشارة الى ان
الامر بملازمة طاعة الله تعالى من الفرائض والواجبات والتطوعات بقريظة قوله وما تقدموا لانفسكم من خير
فان الخير يتناول اعمال البر كلها الا انه خص من بينها اقامة الصلاة واية الزكاة بالذكر تنبيها على عظم شأنهما وعلو
قدرهما عند الله فان الصلاة قرينة فيما بين العبد وربه تجمع جميع افعال الخير وفيها غاية الخضوع والخشوع والقيام
بين يديه والمناجاة معه ويستعمل فيها جميع الجوارح الباطنة لما فيها من شغل القلب بالنية والاخلاص واشعاره بالخوف
والرضى واحضار الذهن العقلى بالتعظيم والتجليل ليكون عمل كل عضو شكرا لما انعم الله تعالى عليه فى ذلك والقيام
بحقه بقدر الوسع وكذلك الزكاة فانها قرينة مالية تكون شكرا للاغنياء الذين فضلهم الله تعالى فى الدنيا بالاستمتاع
بلذات العيش بسبب سعته فى صرف الاموال مع انه تعالى سخر هذه الارض بما فيها لجميع الخلق لقوله وسخر لكم
ما فى السموات وما فى الارض جميعا ومنه قوله هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا فالزم الله تعالى من يملك صلة

(حتى يأتى الله بامرهم) الذى هو الاذن
فى قتالهم وضرب الجزية عليهم او قتل
قريظة واجلاء بنى النضير وعن ابن عباس
انه منسوخ بآية السيف وفيه نظر اذا الامر
غير مطلق (ان الله على كل شىء قدير)
فيقدر على الانتقام منهم (واقبوا الصلاة
واتوا الزكاة) عطف على فاعفوا كأنه
امرهم بالصبر والمخالفة واللجأ الى الله تعالى
بالعبادة والبر

من لم يملك ليستوا في الاستمتاع بالسخر لهم وفيها ايضا تألف القلوب واجتماعها وفيها اظهار الشفقة والرحمة عليهم وذلك يؤدى الى رحمة الله تعالى فان الراجح يرحمهم ارحم الراجح وفي لفظ التقديم اشارة الى ان المقصود الاصلى والحكمة الكلية في جميع ما نعم الله تعالى به على المكلفين في الدنيا ان يقدموه الى معادهم ويتخروه الى يومهم الاجل كما جاء ان العبد اذا مات قال الناس ما خلف وقالت الملائكة ما قدم وقال عليه الصلاة والسلام ليس منكم من احد الا ومال وارثه احب اليه من ماله مالك ما قدمت ومال وارثك ما اخرت **قوله** اي ثوابه **قوله** لان عينه لان عين تلك الاعمال لا تبتغى ولان وجدان عينها لا يرعب فيه فتعين ان المراد وجدان ثوابه وجزائه **قوله** فيكون وعيدا **قوله** اي محض وعيد لمن يتنى ارتداد المسلمين واما قرآنة التاء فتكون وعيدا للمسلمين على طاعتهم قليلة كانت او كثيرة وتتضمن الوعيد على معصيتهم **قوله** لف بين قولي الفريقين **قوله** اللب والنشر من المحسنات المعنوية البديعية وهو ذكر متعدد على التفصيل والاجال ثم ذكر مالكل من آحاد هذا المتعدد من غير تعين ثقة بان السامع يرد مالكل من آحاد هذا المتعدد الى ماهوله مثال ما ذكر فيه المتعدد على سبيل الاجال قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الامن كان هودا او نصارى والمراد بالمتعدد الذى لف بينهما في الذكر هو قول الفريقين فانه قد لف بين القولين في قالوا على سبيل الاجال اي قالت اليهود وقالت النصارى ثم ذكر مقول كل واحد من القولين من غير تعيين لعدم الالتباس والثقة بان السامع يرد الى كل ذى قول مقوله وان المعنى قالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى لن يدخل الجنة الامن كان نصارى ويحتمل ان يكون المراد بالمتعدد المذكور اجالا هو نفس الفريقين لا قوليهما فان الضمير في قالوا لليهود والنصارى فقد ذكر الفريقان على طريق الاجال دون التفصيل ثم ذكر متول كل فريق من غير تعيين لعدم الالتباس قال الفراء هود اصله يهود فحذفت ياءه لكونها زائدة وقال غيره هو جمع هائد اي تائب نجوا اناهدنا وكأنه في الاصل كان اسم مدح لمن تاب منهم ثم صار بعد نسخ شريعتهم ذما لجماعتهم كالعلم لهم وقيل اصله يهودى حذفت الاولى وياه النسبة وتعضده قرآنة من قرأ يهوديا ونصرانيا والعود الحديث الناتج من الضياء والابل والخيل وافراد اسم كان المضمير فيه جلا على لفظ من وجمع خبرها جلا على معناه كما في قوله تعالى ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله الجنة قال والذين بناء على ان كلمة مفردة اللفظ مجموعة المعنى فاعطى لكل اعتبار حقه **قوله** اشارة الى الامانى المذكورة **قوله** دفعا لما يقال من انه كيف قيل تلك امانيهم مع ان تلك اشارة الى قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وهي امنية واحدة اجاب عنه او لا يمنع كونه اشارة اليها وحدها بل هو اشارة الى مجموع ما تقدم من تنبيههم ان لا ينزل على المؤمنين خيرا من ربهم وان يردوهم كفارا وان الجنة تعدا ماني متعددة كما قالوا معى جبايع جمع اشعارا بزيادة جوعه على نظرائه وثانيا انها تردت في نفوسهم وتكررت فصارت لتكررها كأنها اماني **قوله** وثالثا ان الضمير في امانيهم راجع الى اليهود والنصارى فلاحدى الطائفتين امنية والاخرى امنية ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فلم اماني ورابعا انهم قالوا لن يدخل الجنة الامن كان هودا او نصارى فقد علم من الحصر انهم تمنوا دخولهم الجنة وعدم دخول غيرهم فهي اماني حقيقة **قوله** والجملة اعتراض **قوله** اي والجملة المعترضة هي الواقعة بين كلامين متصلين من حيث المعنى ولا محل لها من الاعراب وقوله تعالى تلك امانيهم كذلك سواء كانت الاشارة الى جميع ما سبق من الامانى او الى ما ذكر بالآية الاخرى وانما قلنا الواقعة بين كلامين متصلين معنى لان قوله تعالى قل ها تو ابرهانكم امر للنبي عليه الصلاة والسلام بان يطلب منهم برهانا اي حجة لا يعتر بها شبهة والبرهان انما يطلب لاثبات الدعوى ولا دعوى الا ما حكاها الله تعالى عنهم بقوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى فظهر كونها متصلين معنى وهذه الجملة قد توسطت بينهما فتكون اعتراضا فان قيل كيف يصح ان يقال للامور المذكورة في الآيات المتقدمة اماني ولا امنية فيها الا ما ذكر بقوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب الآية لان قوله ما يود الذين كفروا وقوله وقالوا لن يدخل الجنة الى آخرة حكاية لدعواهم الباطلة وشئ منها ليس بامنية فلنا قوله تعالى ما يود الذين كفروا الآية اخبار عنهم بانهم يحسدون المؤمنين على ان ينزل الله عليهم الخيرة وقد مر ان الحسد تمنى زوال النعمة عن المنعم عليه فهو بيان لتنبيههم من حيث المعنى وكذا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الآية فانه ايضا حكاية لتنبيههم من حيث المعنى فان الامنية هي المقالة المنبثثة على التقدير الواقع على وجه التشهيه فتستعمل تارة في نفس التقدير حقا كان او باطلا ومنه قول الشاعر

(وما تقدموا لانفسكم من خير) كصلاة وصدقة وقرى تقدموا من اقدم (تجدوه عند الله) اي ثوابه (ان الله بما تعملون بصير) لا يضيع عنده عمل وقرى بالياء فيكون وعيدا (وقالوا) عطف على ود والضمير لاهل الكتاب من اليهود والنصارى (لن يدخل الجنة الامن كان هودا او نصارى) لف بين قولي الفريقين كما في قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى ثقة بفهم السامع وهود جمع هائد كعائد وعود وتوحيد الاسم المضمير وجمع الخبر لاعتبار اللفظ والمعنى (تلك امانيهم) اشارة الى الامانى المذكورة وهي ان لا ينزل على المؤمنين خيرا من ربهم وان يردوهم كفارا وان لا يدخل الجنة غيرهم او الى ما في الآية على حذف المضاف اي امثال تلك الامنية على امانيهم والجملة اعتراض والامنية افعولة من التمنى كالاضحوكة والاعجوبة

﴿ لا تقولن لشيء سوف افعله ﴾ حتى تلاقى ما يعنى لك الماني ﴿

اي يقدر لك المقدور وتارة في المقالة وان لم تكن ناشئة عن التقدير والتشهي كقالة اليهود والنصارى فهي لما قدرت في هذه الآية حكاية مقالتهم كانت حكاية لامنينهم وهذا معنى ما في الحواشي القطبية الاماني هي الاباطيل والاقاويل كاتقله المهدي وهذه الجملة اقاويل لانها نقت دخول غيرهم الجنة واثبت دخول النصارى الجنة ودخول اليهود الجنة وهي اقاويل وابطيل متعددة انتهى ما فيها * فان قيل من حق الجملة المعترضة ان تؤكد ما قبلها فما وجه التأكيد فيها قلنا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من باطلة والاماني مما لا يثبت لها فكانت باطلة فكانت مؤكدة للجملة المتقدمة والعجيب والعجاب والاجوبة الامر الذي يتعجب منه والاضحوية ما يضحك به وضحكت به ومنه بمعنى فان كل قول لا دليل عليه غير ثابت كما قال الشاعر

﴿ من ادعى شيئا بلا شاهد ﴾ لا بد ان تبطل دعواه ﴿

﴿ قوله بلى اثبات لما نقوه ﴾ كان قائلنا قال بلى ايجاب لما بعد النفي وهنما سابق الاقوله يدخل الجنة الامن كان هودا او نصارى وهي جملة ايجابية لان الاستثناء بعد النفي ايجاب فالوجه في ايراد بلى ههنا * فاجاب عنه بان قولهم ذلك يشتمل على ايجاب ونفي اما الايجاب فهو ان يدخل الجنة اليهود والنصارى واما النفي فهو ان لا يدخل الجنة غيرهم فبلى اثبات لما نقوه في كلامهم فكأنهم قالوا لن يدخل الجنة غيرنا فاجيبوا بقوله بلى يدخل الجنة غيركم فهو رد لما نقوه

﴿ قوله اخلص له نفسه او قصده واصله العضو ﴾ فسر قوله تعالى اسلم بقوله اخلص فان اسلم شي لشيء جعله سالما بان لا يكون لاحد سواه حق فيه لامن حيث التخليق والمالكية ولامن حيث استحقاق العبادة والتعظيم والوجه لكونه اشرف الاعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل قديدا كرويراد به الذات كما في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ويحتمل ان يكون اخلاص الوجه كناية عن اخلاص الذات لان من جاد بوجهه لا ينجح بشيء من جوارحه فعلى هذا يكون الوجه بمعنى القصد وعلى الاول يكون مجازا من باب ذكر الجزء واردة الكل قال الراغب واصل الوجه العضو المقابل من الانسان فاستعير للمقابل من كل شيء حتى قيل واجهته ووجهته وقيل للقصد وجهه وللقصود وجهة وعلى ذلك اسلم وجهه ومن يسلم وجهه الى الله واسلمت وجهي لله فان الوجه فيها بمعنى القصد اي من جعل قصده سالما لله وعلى ذلك وجهته وجهي للذي فطر السموات والارض ولما جعل ذلك عبارة عن القصد اضيف تارة الى القاصد كما تقدم وتارة الى المقصود كقوله اردت بكذا وجه الله وقد جعل على ذلك قوله تعالى وبقى وجه ربك وكل شيء هالك الا وجهه الى هنا كلامه ﴿ قوله وهو محسن في عمله ﴾ جملة حالية اي وهو مع اخلاصه وتسليمه النفس الى الله تعالى بالكلية بالخضوع والانقياد محسن في اعماله بان يعملها على وجه يستصوبها الشرع ويستحسنها فان اخلاصها لله لا يستلزم كونها مستحسنة بحسب الشرع وقيل الاحسان ما فسر النبي عليه الصلاة والسلام لجرأ بيل بقوله * الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك * واجره مبتدأ وله خبر والجملة جواب من ان كانت شرطية كما في قولك من يضرب اضرب وخبرها ان كانت موصولة والفاء على الاول سببية كما في قولك من جاءك فاعطه وعلى الثاني هي الفاء التي تدخل خبر المبتدأ لكونه في معنى الشرط ﴿ قوله الذي وعده على عمله ﴾ احتراز عن قول صاحب الكشاف الذي يستوجبه فانه اعتراض فان قيل الخلف في وعده الله تعالى لا يجوز فصار الامر الموعود واجبا قلنا عدم جوازه انما هو من حيث الحكمة لا بان انجامز الوعد يجب عليه بايجاب موجب وانما هو من سعة فضله ﴿ قوله ثابتا عنده ﴾ اشارة الى ان قوله عنده في محل النصب على انه حال من المضمرة في الظرف عندسيوييه ومن الاجر عند الاخفش فانه لا يشترط ان يكون ذو الحال فاعلا او مفعولا به وقوله لا يضيع ولا ينقص توضيح لمعنى كونه ثابتا عنده تعالى ﴿ قوله فيكون الرد بقوله بلى وحده ﴾ اي على تقدير ان تكون الجملة جواب من او خبرها وتكون الجملة الكبرى وهي قوله من اسلم الى آخره كلاما مستأنفا لا مدخل له في رد ما قالوه من انه لا يدخل الجنة غيرهم بل يتم الرد بقوله بلى فكأنه قيل ليس الامر كما تزعمون بل يدخلها غيركم ثم استؤنف بشرطية عامة تعريضا بانهم لا يدخلونها لانفاء الاوصاف الموجبة للاجر عنهم ولم يعين طائفة مخصوصة ممن سواهم لدخولها بل علق الحكم على الوصف اثارا لطريق كلام المصنف وترغيبا في سلوك طريق الجنة فعلى هذا يحسن الوقف على قوله بلى بخلاف ما اذا كان من اسلم فاعلاه محذوف دل عليه ما قبله وهو قوله لن يدخل الجنة وكان قوله فله اجره معطوفا على ذلك الفعل المحذوف

(قل هاتوا برهانكم) على اختصاصكم بدخول الجنة (ان كنتم صادقين) في دعواكم فان كل قول لا دليل عليه غير ثابت (بلى) اثبات لما نقوه من دخول غيرهم الجنة (من اسلم وجهه لله) اخلص له نفسه او قصده واصله العضو (وهو محسن) في عمله (فله اجره) الذي وعده على عمله (عند ربه) ثابتا عنده لا يضيع ولا ينقص والجملة جواب من ان كانت شرطية وخبرها ان كانت موصولة والفاء فيها حينئذ لتضمنها معنى الشرط فيكون الرد بقوله بلى وحده ويحسن الوقف عليه

فانه حينئذ لا يحسن الوقف على بلى **قوله في الآخرة** واما في الدنيا فانهم يخافون من ان يصيبوا الشدائد والاهوال العظام قدامهم ويحزنون على ما فات عنهم من الاعمال الصالحة والطاعات المؤدية الى الفوز بانواع السعادات فان المؤمن كما لا يقنط من رحمة الله تعالى لا يأمن من غضبه وعقابه كما قيل لا يجتمع خوفان ولا امانان فمن خاف في الدنيا امن في الآخرة حين يخاف الكفار من العقاب ويحزن المقصرون على تضييع العمر وتقويت الثواب فان الخوف انما يكون على ما وقع سابقا ومن آمن في الدنيا خاف في الآخرة ولذا لا ينتفى عنهم الخوف والحزن في الآخرة في جميع الاوقات لان كل مؤمن يحصل له الخوف والفرح حين البعث حتى ارسل عليهم الصلاة والسلام قال تعالى يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم قالوا لا علم لنا انك انت علام الغيوب لشدة فزعهم من هول ذلك اليوم فوجب ان يكون المراد انتفاءهما عنهم في الآخرة في بعض المواضع وفي بعض الاوقات بل عند دخول الجنة كما قال تعالى خيرا عن اهل الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن **قوله** اي على امر يصح ويعتد به **قوله** فسر الشئ بالامر المعتد به لان شئ نكرة وقعت في سياق النفي ولولا التقييد لكان المعنى ليست على شئ من الاشياء وهو غير صحيح ضرورة ان كل واحد لا يخلو عن ملابسة امر ما فان قيل لا يصح المعنى على هذا التقييد ايضا لان كل فريق ثبت الصانع ويصفه بصفات الكمال وينزهه عن سمات النقص والزوال ويؤمن بحقبة كتابه ورسوله وبحقبة امر المعاد وما فيه من الحساب والثواب والعقاب وكل ذلك امر صحيح يعتد به فكيف يصح ان يقال له لست على امر صحيح يعتد به * اجيب عنه بوجهين الاول انهم لما ضموا الى ذلك الامر الصحيح امر باطلا يحبط ثواب الاول صاروا كما أنهم ما اتوا بذلك الامر الصحيح والثاني ان يخص هذا العام بالامور التي اختلفوا فيها وهي ما ينصل باب النبوات فكان كل فريق يقول لصاحبه لست على امر يعتد به في الاعتقاد بحقبة امر من تزعم رسالته وحقبة ما في يده من الكتاب وفي معالم التنزيل تناظر اخبار يهود المدينة ونصارى اهل نجران حتى ارتفعت اصواتهم فقال لهم اليهود ما انتم على شئ من الدين وكفروا بعبسى والانجيل وقالت لهم النصارى ما انتم على شئ من الدين وكفروا بموسى والتوراة فنزلت ولا شك ان المناظرة على هذا الوجه ليست لاظهار الصواب بل هي مكابرة محضه ويؤيده قوله تعالى وهم يتلون الكتاب فانه لا يخفاه في ان اهل الانجيل يحدون حقبة موسى والتوراة وظاهر ان اهل التوراة ايضا يحدون مثله وانتظام هذه الآية بما قبلها ان الآية الاولى حكاية عن كل فريق ما ادماه من اختصاصه بكرامة الله تعالى بحيث لا نصيب لغيره منها كما ان كان وهذه الآية حكاية لقدح كل فريق في حق صاحبه فالمحكي او لا مقالة كل فريق في حق من سواه مطلقا والمحكي ثانيا مقالة كل فريق في حق صاحبه والوفد جمع وافد كصاحب وصاحب يقال وفد على الامير اي ورد رسولا فهو وافد ونجران قرية من قرى النصارى جاء طائفة منها الى النبي صلى الله عليه وسلم ليستخبروا اعمالهم من الامور **قوله** والكتاب للجنس اي من حيث وجوده في ضمن بعض الافراد من غير تعيين فكان المعنى وحالهم انهم من اهل العلم والتلاوة للكتب وحق من تلا كتابا من كتب الله تعالى وآمن به ان يصدق ما عداه ولم يحمله على الكتابين المعهودين وهما التوراة والانجيل لان المقصود بالتقييد من الحال توصيفهم بالعلم والتمييز حتى يتفرع عليه التوبيخ بتسويتهم بالجهال الذين لا يعلمون الدين ولا يعلمون شرائع الله تعالى واحكامه ولا مدخل لجمال الكتاب على المعهود المعين في هذا التوبيخ فلذلك حمله على الجنس * **قوله** اي مثل ذلك **قوله** اشارة الى ان الكاف في ذلك موضع النصب على انه مفعول قال حكى اول كلام كل واحد من الفريقين في حق الآخر ثم قال مثل هذا الكلام الذي سمعته قال الجهلة الذين لا علم عندهم فهو تشبيه القول بالقول في المؤدى والمحصل وقوله مثل قولهم صفة مصدر محذوف اي قولا مثل قول هذين الفريقين فهو تشبيه القول بالقول في الصدور عن مجرد التشهي والهوى والخلو عما يؤيده من الدليل والبرهان وبهذا البيان يندفع ما يسبق الى الوهم من ان قوله كذلك تشبيه وقوله مثل قولهم تكرار لذلك التشبيه ولا فائدة فيه ووجه الاندفاع ان تشبيه الكلام بالكلام في المؤدى والمحصل يجوز ان يقصده مدح من تكلم به وذمه فلا يدل على ما هو المقصود ههنا الا بان يضم اليه التشبيه الثاني وتوبيخهم على المكابرة باستفاد من تقييد المحكي عنهم بالجملة الحالية وعلى التشبيه بالجهال يستفاد من قوله كذلك قال الآية قال الامام اختلفوا في المراد بقوله الذين لا يعلمون من هم على وجوه اولها انهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شئ من الدين فبين تعالى انه اذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرأون الكتب لا ينبغي ان يقبل ويلتفت اليه قول كفار العرب اولي

ويجوز ان يكون من اسم فاعل فعل مقدر مثل بلى يدخلها من اسم (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) في الآخرة (وقالت اليهود ليست النصارى على شئ) وقالت النصارى ليست اليهود على شئ) اي على امر يصح ويعتد به نزلت لما قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتاهم اخبار اليهود فتناظروا وتقاولوا بذلك (وهم يتلون الكتاب) الواو للحال والكتاب للجنس اي قالوا ذلك وهم من اهل العلم والكتاب (كذلك) اي مثل ذلك (قال الذين لا يعلمون مثل قولهم) كعبدة الاصنام والمعطلة ويختم على المكابرة والتشبه بالجهال

ان لا يلتفت اليه وثانيها ان المراد بهم عوام اليهود والنصارى الذين كانوا حاضرين في زمان محمد عليه الصلاة والسلام كما ان المراد باليهود والنصارى في قوله وقالت اليهود ليست النصارى الآية علماءهم وخواصهم ليصح هذا الفرق وقال القرطبي المراد بالذين لا يعلمون في قول الجمهور كفار العرب لانهم لا كتاب لهم وقال عطاء المراد بهم امة كانت قبل اليهود والنصارى ﴿ قوله وقد صدقوا ﴾ حيث قال كل فريق لصاحبه ما امر الله تعالى نبيه عليه السلام في آية اخرى ان يقول لستم على شيء وهو قوله يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة فانهم متى اقاموا التوراة وفيها الامر بالاسلام والاتباع لمحمد عليه الصلاة والسلام كانوا على شيء وما لم يقيموا فليسوا على شيء فكل فريق صادق فيما قال لصاحبه ﴿ قوله لم يقصدوا ذلك ﴾ اى ان يكون مراد كل فريق ان يقول لصاحبه ما انت عليه من الدين قد نسخ فصار ليس بشيء فليست على شيء من الدين وذلك لانه تعالى حكى كلام الفريقين على اسلوب واحد ووجهها عليه ولو ارادوا ذلك لما استحقوا التوبيخ ولئن سلمنا ان مرادهم ذلك لكن لانسلم انهم صادقون في قولهم لستم على شيء من الدين فان النسخ انما يرد على الفروع والاحكام الاعتقادية فمن تدين بها لا يصح ان يقال له لست على شيء من الدين فلما قال كل فريق لصاحبه ذلك فقد استحق التوبيخ ﴿ قوله بما يقسم لكل فريق ما يليق به من العقاب ﴾ بياناً للمحكوم به فان فعل الحكم يتعدى بجزأين الباء وفي كإيقال حكم الحاكم في هذه القضية بكذا وفي هذه الآية قد ذكر المحكوم فيه بقوله فيما كانوا فيه يختلفون ولم يذكر المحكوم به فقدره المصنف بقوله بما يقسم الخ او بان يكذبهم جميعاً ويدخلهم النار كما قال وان جهنم لمحيطة بالكافرين ﴿ قوله عام لكل من خرب مسجدا ﴾ يعنى ان الآية وان نزلت في قوم معينين منعوا مسجداً معيناً من مساجد الله من ان يصلى فيه ويذكر اسمه وتوحيدده فيه وذلك القوم اما النصارى الذين غزوا بنى اسراييل مع بعض ملوكهم فظهروا عليهم وقتلوا مقاتلتهم وسبوا ذراريتهم واحرقوا التوراة وهدموا بيت المقدس والقوافيه الجيف وجعلوا فيه مزبلة فلم يزل خراباً حتى بناه اهل الاسلام في زمان عمر رضى الله عنه قيل لما استولى عمر على ولاية كسرى وغنم اموالهم عمر بها بيت المقدس فعلى هذا يكون المسجد الذى نزلت الآية فيه هو بيت المقدس ووجه انتظامها بما قبلها حيث ان ما قبلها في ذكر قبج مقالهم وهذه الآية في تخريب المسجد الذى هو ذكر قبج افعالهم فكأنه قيل كيف تدعون ايها النصارى انكم من اهل الجنة وقد خربتم بيت المقدس ومنعتم المضلين من الصلاة فيه مع انكم تعتقدون في تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود او اكثر وجلتكم على ذلك معاداتكم اليهود وبغضكم ايهاهم واما مشركوا العرب الذين منعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الدعاء الى الله بمكة والجاؤا الى الهجرة فصاروا بذلك مانعين له ولاصحابه ان يذكروا الله تعالى في المسجد الحرام وايضا انهم صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية قال تعالى في حقهم هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام فعلى هذا وجه اتصال هذه الآية بما قبلها انه تعالى لما وصف مشركى العرب بالجهل وسوء القول حيث قال كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم شرع في ذمهم وتوبيخهم بقبح ما فعلوه في حق المسجد الحرام والعايدن فيه فقال ومن اعظم ممن منع الخ ومن في الاصل كلمة استفهام وهى ههنا بمعنى النفي اى لا احد اعظم من فاعل هذا الفعل وعلى التقديرين فالآية نزلت في قوم معينين منعوا مسجداً معيناً الا انه لما عبر عن المانعين بلفظ يعمهم وغيرهم وهو كلمة من وجر عن المسجد المنوع بما يعمه وغيره وهو صيغة الجمع اتى المصنف كل واحد من اللفظين على عومه ولم يرض بتخصيصها ببعض المساجد وبعض الاشخاص وذلك لما تقرّر من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والترشيح التهيئة من قولهم فلان يرشح للوزارة اى يربى ويؤهل لها وقيل مساجد الله الارض كلها لان الارض كلها مساجد الله اى مواضع سجوده وعبادته كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم جعلت لى الارض مسجداً وطهوراً ايما ادركتني الصلاة تجمت وصليت ثم الكفار معنا اهل الاسلام ان يذكروا فيها اسمه اى توحيدده وان يظهر وادينه وقوله او سعى في تعطيل مكان اى في تعطيلها باخلاؤها عن العبادة فان اظهار الكفر وترك الاسلام سبب خراب الارض وفسادها كما قال ويسعون في الارض فساداً والله لا يحب المفسدين وفي الحواشى السعدية فان قيل أليس المشرك اعظم ممن منع مساجد الله اجيب بان المانع من ذكر الله الساعى في خراب المساجد لا يكون الا كافراً مبالغاً في الظلم لا احد اعظم منه في الناس او المراد من المانعين الكفرة لان الكلام فيهم لكن يحمل على عموم الكافر المانع ولا يخص الذين فيهم نزلت الآية كما صرح بعموم المساجد مع نزول الآية في مسجد خاص ﴿ قوله ثانياً مفعولى منع ﴾

فان قيل لم ويختمهم وقد صدقوا فان كلا الدينين بعد النسخ ليس بشيء قلت لم يقصدوا ذلك وانما قصده كل فريق ابطال دين الآخر من اصله والكفر بنبيه وكتابه مع ان عالم ينسخ منها حق واجب القبول والعمل به (فان الله يحكم بينهم) بين الفريقين (يوم القيامة) فيما كانوا فيه يختلفون) بما يقسم لكل فريق وقيل حكمه بينهم ان يكذبهم ويدخلهم النار ما يليق به من العقاب (ومن اعظم ممن منع مساجد الله) عام لكل من خرب مسجداً او سعى في تعطيل مكان مرشح للصلاة وان نزل في الروم لما غزوا بيت المقدس وخرّبوه وقتلوا اهله وفي المشركين لما منعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يدخل المسجد الحرام عام الحديبية (ان يذكر فيها اسمه) ثانياً مفعولى منع

فانه يقتضى ممنوعا وممنوعا عنه فتارة يتعدى اليهما بنفسه كما في قولك منعتهم الامر وعليه قوله تعالى وما منعنا
 ان نرسل بالآيات وما منع الناس ان يؤمنوا وتارة يتعدى الى الاول بنفسه والى الثانى بحرف الجر وهو كلمة عن
 مذكورة كانت كما في قولك منعتهم عن الامر او محذوفة اذا كانت مع ان فان حذف حرف الجر وايصال الفعل بنفسه
 جائز مع ان قياسا مطردا ويجوز ان تكون الآية من هذا القبيل **قوله** وسعى في خرابها بالهدم **قوله** هذا
 على تقدير نزول الآية فى النصارى لما غزوا بيت المقدس وخربه بالهدم وقوله او التعطيل مبنى على نزولها
 فى المشركين وتعطيلهم المسجد الحرام عن الذكر والعبادة وجعل تعطيل المسجد منهما تحريبا له لان المقصود من
 بنيانه انما هو الذكر والعبادة فيه فادام يترتب عليه هذا المقصود كان معمورا واذالم يترتب ما هو المقصود من بنيانه
 صار كأنه هدم وخرب او لم يبن من اصله فان عمارة المسجد كما تكون بنيانه واصلاحه تكون ايضا بحضوره ولزومه
 يقال فلان يعمر مسجد فلان اذا كان يحضره ويلزمه ويقال لسكان السموات من الملائكة عمارها قال النبي عليه
 الصلاة والسلام * اذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان * وذلك قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله
 فجعل حضوره المساجد عمارة لها **قوله** ما كان ينبغي لهم الخ **قوله** دفع لما يتوهم من انه كيف يصح ان يخبر
 عنهم بانهم لا يدخلون الا حائضين والمائعون كانوا يدخلونها ويلونها غير حائضين أليس هذا خلفا فى خبر الله تعالى * قال
 الامام ان بيت المقدس بقى فى ايدي النصارى اكثر من مائة سنة ولم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيه
 الا خائفا الى ان استخلصه الملك الناصر صلاح الدين رحمه الله فى زماننا ودفعه بوجوه تقرير الاول انه انما يلزم
 الخلف فى خبر الله تعالى ان لو كان المنفى عنهم دخولها بغير خوف وليس كذلك بل المنفى انما هو دخولها بغير خوف
 وخشية من الله تعالى وهو بما لا يصح ولا ينبغي ان يصدر من عاقل فضلا عن ان يتجرأ على تخريبها والاستهانة بها
 فانها مواضع مشرفة اتخذت لعبادة الله تعالى والتذلل بين يديه طلبا لعفوه ورحمته واتقاء من سخطه وعقابه
 فكيف يليق بها ان تخرب وتعطل وتقرر الثانى ان العزة لله ورسوله وللمؤمنين والكفار اعداء الدين واذلاء عباده
 فكان الواجب عليهم ان لا يدخلوا مساجد المؤمنين لعبادة ربهم الاعلى الخوف والحذر منهم ان يطشوا بهم بالقهر
 والايذاء فضلا عن ان يمنعوا عنهم فليس المنفى عنهم دخولها بغير خوف بل المنفى كون الدخول بغير نية خوف
 وهو الواجب عليهم واللائق بحالهم وتقرير الوجه الثالث ما كان لهم فى علم الله وقضائه ان يدخلوا على حال
 من الاحوال الاعلى حال الخوف والحذر من المؤمنين ولو بعد حين اذ ليس فيه دلالة على كون ذلك فى جميع
 الاوقات بل على كيفية ان يكون الامر كذلك فى بعض الاوقات وقد صارت النصارى بعد عمارة بيت المقدس
 بحيث لا يدخله احدهم الا خائفا مسارقة فان الواحد منهم لا تسلم له الرئاسة ولا يجعل له البرهان ما لم يرد بيت المقدس
 ولم يمكن له ذلك ظاهرا بعدما نصر الله تعالى المؤمنين عليهم وقواتهم وقواتهم ولاية بيت المقدس اليهم فلا جرم كان
 يتنكرون ويدخل خائفا على نفسه ان يعرف فيتلف ماله ونفسه وكذلك المشركون صاروا بعد فتح مكة بحيث لا يدخلونها
 الا حائضين وذلك قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا فلما نزلت هذه الآية
 بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ابابكر رضى عنه فى رهط وامره عليهم وامرهم ان يحجوا البيت ويؤذنوا
 فى الناس يوم النحر الا لا يحججن بعد هذا انعام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان وكان هذا قبل حجة الوداع بسنة
 ثم حج عليه السلام من العام القابل ظاهرا على المساجد لا يجترى احد من المشركين ان يحج ويدخل المسجد الحرام
 فعلى الوجه الثالث تكون الآية بشارة من الله للمسلمين بانه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد وانه
 يذل المشركين وسائر الكفرة بحيث لا يستطيع احد منهم ان يدخل مساجد الله تعالى الا خائفا يخاف ان يؤخذ
 فيعاقب او يقتل ان لم يسلم وقد كان الامر كذلك والحمد لله وتقرير الوجه الرابع ان الآية وان وردت على صورة الخبر
 لكن المراد بها نهى المؤمنين عن تمكين الكفار من دخولها بان يخلوا بينهم وبين المساجد ونفي قوله تعالى وما كان لكم
 ان تؤذوا رسول الله فانه خبر لفظا والمراد به النهى ولم يرض المصنف بهذا الوجه حيث نقله بقوله وقيل بناء على ان
 مثل هذا الخبر وان كان يستعمل فى النهى مجازا لكن انما يكون النهى الخبر عن الحكم المخبر به كما فى قوله تعالى وما كان
 لكم ان تؤذوا رسول الله فانه نهى المخاطبين عن الايذاء فهذه الآية على تقدير ان يراد بها النهى يكون المعنى نهى الكفار
 عن الدخول لانهى المؤمنين عن التمكين والتخليفة ويمكن ان يجاب عنه بان نهى الكفار عن الدخول كناية عن نهى
 المؤمنين عن التمكين من الدخول كقولك لا رأيتك ههنا فان ظاهره نهى المتكلم نفسه عن رؤية المخاطب فى ذلك

سعى فى خرابها) بالهدم او التعطيل
 (لك) اى المائعون (ما كان لهم ان
 لونها الا حائضين) ما كان ينبغي لهم ان
 لونها الا بخشية وخشوع فضلا عن ان
 واعلى تخريبها وما كان الحق ان يدخلوها
 حائضين من المؤمنين ان يطشوا بهم فضلا
 ان يمنعوا منها او ما كان لهم فى علم الله
 ساءه فيكون وعدا للمؤمنين بالنصرة
 خلاص المساجد منهم وقد انجز وعده
 معنى النهى عن تمكينهم من الدخول
 مسجد واختلاف الائمة فيه

المكان والمراد نهى المخاطب عن الحضور فيه على طريق الكناية باللازم عن المزوم وهو ابلغ من التصريح بالمراد لكونها في قوة اثبات المراد بالبينة **قوله** فجوز ابو حنيفة **قوله** اي جوز للكافر ان يدخل في اي مسجد كان بالاذن ودونه احتجاجا بهذه الآية فانها تدل على ان الكافر يجوز له ان يدخل المسجد خائفا ذاكرا وباروي ان رسول الله عليه الصلاة والسلام قدم عليه وقد يثرب فانزلهم المسجد وبان الكافر جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام كالمسلم ولم يجوز له مالك مطلقا بناء على ان الجنب يمنع من كل مسجد فكذا الكافر بل اولى وقال الامام الشافعي يمنع من دخول المسجد الحرام لقوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال قد يراد من المسجد الحرام كله كما في قوله تعالى اسرى بعبد ليل من المسجد الحرام وانما اسرى به من بيت خديجة فيمنع الكافر من دخول الحرم ولا يكون ممنوعا عن سائر المساجد وكلمة او في قوله او ذلة بضرب الجزية تقسيم للجزية في الدنيا على حسب انقسام الكفرة فيها فان القتل والسبي في حق اهل الحرب وضرب الجزية في حق اهل الذمة **قوله** يريد بها ناحيتي الارض **قوله** اذ لا وجه لارادة موضع الشروق والغروب بخصوصهما والمقصود من تخصيص كل ناحية من ناحيتي الارض مع ان الارض كلها ملك له نسبة كل واحد اليه من حيث انه تفرّد بخلقها وايجادها قال الراغب المشرق والمغرب تارة يقالان بلفظ الواحد اما اشارة الى ناحيتي الارض واما الى المطلع والمغرب وتارة بلفظ الجمع اعتبارا باختلاف المغرب والمطلع كل يوم يقال شرقت الشمس اي طلعت وشرقت اي اضاءت وذلك اذا كثرت شروقها **قوله** فان منعمت الى آخره **قوله** اشارة الى ان هذه الآية مرتبطة بقوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله الآية والمعنى ان بلاد الله ايها المؤمنون تسعكم فلا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله ان تولوا وجوهكم نحو قبلة الله انما كنتم من ارضه وانما شرط في الامكنة تقول انما تنقم اقم وما مزيدة لتأكيده وتولوا اجزوم به وعلامة الجزم هنا سقوط النون واين منصوب بقوله تولوا وقوله قتم وجه الله جواب الشرط وثم ظرف بمنزلة هناك تقول لما قرب من المكان هنا ولما بعد ثم وهناك والناصب له الاستقرار وتولوا فعل مضارع لجماعة المخاطبين وهو من ولي يولي بمعنى وجه يوجه وهو يتعدى الى مفعولين قال تعالى فلنولينك قبلة ترضاها فان قبلة مفعول ثان له وكاف الخطاب مفعوله الاول قال الامام يقال ولي اذا اقبل وولي اذا ادبر وهو من الاضداد ومعناه ههنا الاقبال **قوله** اي في اي مكان فعلتم التولية شطر القبلة **قوله** اي صرتم وجوهكم نحو القبلة اشارة الى ان انما ظرف تولوا لامفعول به وان الفعل المذكور منزل منزلة اللازم وليس تعلقه بشيء من مفعوليه مراد بل هما محذوران نسبيا ونسبيا وكان اصل المعنى في اي مكان فعلتم تولية وجوهكم شطر القبلة الامور بها وترك المفعولان لفظا ونية بناء على انه ليس المقصود بيان الحكم المنفرد على تعلقه بالمفعول وانما المقصود بيان عدم اختصاص امكان فعل التولية ببعض الاماكن دون بعض ولو كان اين مفعولا به لدل الكلام على جواز التوجه الى اي جهة كانت كما روي انه كان يجوز في الابتداء ان يتوجه المصلي في صلاته الى اي جهة شاء بهذه الآية ثم نسخت بقوله تعالى فول وجوهكم شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ولم يعتمد المصنف على صحة هذه الرواية ولم يجعل الآية لتوسعة جهات التوجه بل جعلها لتوسعة اماكن التوجه على معنى ان التوجه الى القبلة في اي موضع كان جائز وجعل الوجه بمعنى الجهة كالوزن والوعد بمعنى اثرة والعدة فكانه قيل في اي بقعة من بقاع الارض صليت وفعلتم التولية فهناك قبلة الله وجهة امره ولما كان ظاهره يوهم اتحاد الشرط والجزاء اشار الى دفعه بقوله التي امر بها الخ والمعنى ان الجهة التي توجهتم اليها في ذلك المكان هي الجهة التي امر الله تعالى بالتوجه اليها ورضيها وان التولية المعتبرة ممكنة في كل مكان لا يختص امكانها في مكان دون مكان **قوله** او قتم ذاته **قوله** على ان يكون الوجه مجازا من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل والمعنى في اي مكان فعلتم التولية فهو موجود فيه يمكنكم الوصول اليه اذ ليس هو جوهر او عرضا حتى يكون في مكان ولما امتنع عليه ان يكون في مكان اول قوله قتم ذاته بان علمه محيط بما يكون في جميع الاماكن والنواحي **قوله** باحاطته بالاشياء **قوله** ملكا وخلقها فيكون تذيلا لقوله والله المشرق والمغرب وكذا ان فمرت السعة بسعة الرحة فان قوله تعالى والله المشرق والمغرب لما اشتمل على معنى قولنا لا تختص العبادة والصلاة ببعض المساجد بل الارض كلها مسجد لكم فصلوا في اي بقعة شتمت من بقاعها فهم منه انه واسع الشريعة بالترخيص والتوسعة على عباده في مردينهم لا يضطرهم الى ما يهزون عن ادائه فكان في هذا الموضع لا يخلو عن افادة التهديد ليكون المصلي على حذر من التفريط والتساهل

فجوز ابو حنيفة ومنع مالك وفرق الشافعي بين المسجد الحرام وغيره (لهم في الدنيا خزي) قتل وسبي او ذلة بضرب الجزية (ولهم في الآخرة عذاب عظيم) بكفرهم وظلمهم (ولله المشرق والمغرب) يريد بها ناحيتي الارض اي له الارض كلها لا يختص به مكان دون مكان فان منعم ان تصلوا في المسجد الحرام او الاقصى فقد جعلت لكم الارض مسجدا (فانما تولوا) في اي مكان فعلتم التولية شطر القبلة (قتم وجه الله) اي جهته التي امر بها فان امكان التولية لا يختص بمسجد او مكان او قتم ذاته اي هو عالم مطلع بما يفعل فيه (ان الله واسع) باحاطته بالاشياء او برحته يريد التوسعة على عباده (عليهم) بمصالحهم واعمالهم في الاماكن كلها

كأنه يتضمن الوعد بتوفية ثواب المصلين في الاماكن **قوله** وعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما انزلت في صلاة المسافرين على الراحلة **قوله** وهي المركب من الابل ذكرا كان او انثى والمراد بالصلاة النافلة قال ابن عمر رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وهو مقبل من مكة الى المدينة على راحلته حيث كان وجهه قال وفيه نزلت فائتما تولوا قتم وجه الله ولا خلاف بين العلماء في جواز النافلة على الراحلة بهذا الحديث وما كان مثله واجمعوا على انه لا يجوز لاحد صحيح ان يصلي فريضة الا بالارض الا في الخوف الشديد خاصة واختلف الفقهاء في المسافر سفر الا يقصر في مثله الصلاة فقال مالك واصحابه والثوري لا يتطوع على الراحلة الا في سفر يقصر في مثله الصلاة وقال ابو حنيفة والامام الشافعي واصحابهما يجوز التطوع على الراحلة خارج المصر في كل سفر سواء كان مما تقصر فيه الصلاة ام لا فعلى تقدير كون الآية نازلة في حق المسافر لبيان انه يصلي التطوع حينما توجهت به راحلته يكون معنى قوله تعالى فائتما تولوا قتم وجه الله فائتما تولوا قتم وجهه وجوهكم فتكون ايما مفعولا به لا ظرف مكان كما اذا كان خطابا للمسلمين بمعنى لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من ارضه **قوله** وقيل في قوم عمت عليهم القبلة **قوله** اي التبت يقال عمت عليه الامر اذا التبتس روى عن عبد الله بن عامر ابن ربيعة عن ابيه انه قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم ندر اين القبلة فقهرنا فصلى كل واحد منا الى جهة تحريه فلما اصبحنا تبين لنا انا قد صلينا الى جهات مختلفة منا من صلى الى المشرق ومنا من صلى الى المغرب والى غيرهما فقد منا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرنا له ذلك فنزل فائتما تولوا قتم وجه الله فحينئذ لا يكون ايما ظرفا بل يكون مفعولا به بمعنى الجهة المتوجه اليها اي الى اي جهة تولوا وجوهكم حال اشتباه جهة الكعبة عليكم بعد ما بذلتم نهاية ما في وسعكم من الاجتهاد في اصابتها قتم وجهه الله وقد ذهب اكثر المجتهدين الى هذا كابي حنيفة ومالك وسفيان واحمد رضي الله عنهم وقالوا اذا صلى في الغيم لغير القبلة ثم استبان له بعد ذلك انه صلى لغير القبلة فان صلاته جائزة لان التوجه الى عين الكعبة انما يجب على من حضرها وشاهدها وامان كان غائبا عنها فليس له سبيل الى اصابتها مع البعد عنها بل الواجب عليه التوجه الى جهة الكعبة وانما طريق معرفتها الاجتهاد والاستدلال بالنجوم وغيرها فاذا فات هذا الطريق الخاص للاجتهاد بسبب الغيم والظلمة او بالجهل انحصر طريق معرفتها في الاجتهاد بالتحري في اذا اخطأ الجهة لا يجب عليه الامادة اذ هو حكم امضى بالا جتهاد فلا ينقض باجتهاد مثله لان الاجتهاد لا يقيد اليقين فلا ينقض الاجتهاد الاول بالشك وكذا الكلام في كل مسألة اجتهادية فانه اذا ظهر عند المجتهد انه اخطأ في اجتهاده باجتهاد آخر لا ينقض ماضى ويعتبر الاجتهاد الحادث في المستقبل لا في نسخ ما مضى **قوله** وقيل هي توطئة لنسخ القبلة **قوله** يعني انه تعالى لما اراد تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة بين لهم ان المشرق والمغرب وجيع الجهات والاطراف مملوكة ومخلوقة له تعالى فائتما امركم باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست وبله لذاتها بل لان الله تعالى جعلها قبلة فان حول قبلكم الى الكعبة وامركم بالتوجه اليها فلا تكفروا ذلك لانه واسع الملك وغنى عن الخلق يدبر امور عباده كيف يشاء عليهم بمصالحهم وبمن رضى وانقاد لحكمه وبمن ابى وعصا فكانت الآية مقدمة لما كان يريد من نسخ القبلة ووجه كون الآية تنزيها للمعبود عن ان يكون في حيز وجهة ان الحيز والجهة عبارتان عن امر ممتد في الوهم طولاً وعرضاً وكل ما كان كذلك فهو منقسم مركب فيكون حادثا مخلوقا لله تعالى والخالق مقدم على المخلوق لا محالة فثبت ان البارئ تعالى قد كان قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز فوجب ان يبقى بعد الخلق كذلك لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات **قوله** نزلت لما قال اليهود كذا والنصارى كذا ومشركوا العرب كذا يريد ان ضمير قالوا راجع الى الفرق الثلاث المذكورة سابقا اما اليهود والنصارى فقد ذكروا صريحا واما المشركون فقد ذكروا بقوله تعالى كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم وعلى تقدير كونه معطوفا على منع يكون ضمير الجمع راجعا الى من باعتبار المعنى كما رجع اليه ضمير منع باعتبار اللفظ **قوله** او مفهوم قوله ومن اعظم **قوله** لا على لفظه لان عطف الجملة الخبرية على الانشائية لا يجوز ومفهومه خبر لان من وان كان استفهاما الا انه في معنى النفي ومعناه لا احد اعظم منه وان قرئ قالوا بغير عاطف تكون الجملة استثنائية كأن قائلها قال هل انقطع جبل افتراهم على الله تعالى او امتد ولم ينقطع فاجيب بانه لم ينقطع بل قالوا اعظم من ذلك وهو اتخذ الله ولدا بمعنى ادعى في حق بعض مخلوقاته انه ولده لا انه ولد حقيقة

من ابن عمر رضي الله تعالى عنهما انها
ت في صلاة المسافرين على الراحلة وقيل
قوم عمت عليهم القبلة فصلوا الى انحاء
لغة فلما اصبحوا تبينوا خطاهم وعلى
لو اخطأ المجتهد ثم تبين له الخطأ لم
مد التدارك وقيل هي توطئة لنسخ القبلة
نزيه للمعبود ان يكون في حيز وجهة
وقالوا اتخذ الله ولدا نزلت لما قال
يهود عزيز ابن الله والنصارى المسيح ابن
ومشركوا العرب الملائكة بنات الله
عطفه على قالت اليهود او منع او مفهوم
له ومن اعظم وقرأ ابن عامر بغير واو

وكما يستحيل عليه تعالى ان يلد حقيقة فكذا يستحيل عليه التبنى واتخاذ الولد فزده الله تعالى نفسه عما قالوا في حقه بقوله سبحانه اى تنزهه والاصل اسجد سبحانا على انه مصدر بمعنى التسبيح وهو التنزيه اى هو منزّه عن السبب المقضى للولد وهو احتياجه الى من يعينه في حياته. ويقوم مقامه بعد مماته وعما يقضيه الولد وهو التشبيه فان الولد لا يكون الامن جنس والده فكيف يكون للحق سبحانه ولد وهو لا يشبهه شئ قال الامام ابو منصور اتخاذ الولد والتبنى في الشاهد انما يكون لاحد وجوه اربعة توجب ذلك اما الوحشة لمحقه او تاخذه فاحتاج اى من يستأنس به او لدفع عدوّ يقهره فاحتاج الى من يستنصره فيعينه على قهره او لشهوات تغلبه وحوائح تمسه فيقضيها به او يريد من يخلفه بعد موته في املاكه واسبابه فيحى به آثاره واذا كان الله تعالى منزها عن ان تاخذه وحشة او يقهره عدوّ او تمسه حاجة او يلحقه موت فلامعنى لاتخاذ ولد **قوله** فانه يقتضى التشبيه **قوله** علة لتنزيه الله تعالى نفسه عما قالوا يعنى انه تعالى كيف لا يكون منزها عما قالوه مع ان قولهم ذلك يستلزم تشبيه ذاته تعالى بمن يتخذ ولدا وبطلان اللازم يستلزم بطلان المنزوم **قوله** الا ترى **قوله** تايد لكون اتخاذ الولد مقتضيا لسرعة الفناء لان مالم يسرع فئاؤه لا يتخذ ما يكون كالولد ويتخذ النبات طبعا والحيوان اختيارا السرعة زوالها واحتياجها الى ما يبقى به نوعها ولذا لا يتخذ الملائكة ولا الافراد البشرية في النشأة الاخرة لاستحكام بنيتها وعدم تطرق الزوال اليها والله تعالى ازل ابدى باق دائم بلا ابتداء ولا انتهاء فلم يكن لاتخاذ الولد لنفسه معنى **قوله** رد لما قالوه **قوله** فان الاضراب عن قول المبطلين معناه الرد والانكار وفي الوسيط بل اى ليس الامر كازعموا ولما كان المقصود من الآية الاستدلال على فساد ما قالوه في حق الملائكة وعزير والمسبح كان توهم ان يخص مافى السموات والارض بما جعلوه ولد الله تعالى ليكون الحاصل من الدليل اعنى المطلوب الاعم منه ولم يرض به المصنف بل ابقاء على عمومته حيث قال والمعنى انه خلق مافى السموات والارض جميعا السدى يدخل فيه الملائكة في السموات وعزير والمسبح في الارض دخولا اوليا فكان المستفاد من الدليل امتناع ان يكون شئ مافى السموات والارض ولد الله سواء كان ذلك ما زعموا انه ولد له ام لا واذا كان الدليل اعم من المطلوب كان اقوى في الدلالة عليه وجعل قوله كل له قاتون استثنافا بطريق التعليل لما قبله او جملة مقررّة مؤكدة له كما ذكر في قوله تعالى الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ان الاولى ان يقال جل مستأنفة تقرر اللاحقة منها السابقة ولذلك لم يدخل العاطف بيها وعلى التقديرين يكون من تمام الاستدلال فتكون الآية مشعرة بفساد ما قالوه من وجهين الاول تنزه ذاته عنه لاقتضائه التشبيه والحاجة وسرعة الفناء والثاني الاستدلال بان ما سواه ممكن مخلوق له تعالى فلا يجانس خالقه الواجب لذاته فلا يكون ولد الله لان الولد لا بد ان يجانس والده **قوله** قاتون منقادون **قوله** قال الجوهري القنوت هو الطاعة هذا هو الاصل ومنه قوله تعالى والقانتين والقانتات ثم سمي القيام في الصلاة قنوتا وفي الحديث افضل الصلاة طول القنوت ومنه قنوت الوتر وقال الراغب القنوت لزوم الطاعة مع الخضوع ولما اعتبر كل واحد منهما في مفهومه فسر بكل واحد منهما فقيل في قوله تعالى قوموا لله قانتين اى خاضعين وقيل طائعين ولما كان من مفهوم القنوت القيام والسكوت مالم يكن امر بخلافهما استعمل فيهما فقيل في قوله عليه الصلاة والسلام لما قيل له اى الصلاة افضل قال طول القنوت اى القيام وقال زيد بن ارقم كنا نتكلم في الصلاة يكلم الرجل صاحبه الى جنبه حتى نزلت وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام **قوله** وانما جاء بما الذى لغير اولى العلم لما ذكر ان المراد بما فى السموات والارض جميع الموجودات السماوية والارضية من العقلاء وغيرهم بناء على عموم كلمة ما للجمع وسيجى ان قوله كل له قاتون معناه كل ما فيها منقادون لمشيئته وتكوينه اذ لو امتنعوا عن مشيئته وتكوينه لما وجدوا ولما ورد ان يقال عبر عن جميع الموجودات اولا بما يعبر به عن غير ذى العلم وعبر عنه آخرا بما يخص بالعقلاء وهو لفظ قاتون فان الجمع بالواو والنون يطلق على العقلاء خاصة والمناسب في الموضوعين تغليب العقلاء على غيرهم لان الذى وقع فيه الكلام هو من جعلوه ولد الله تعالى من العقلاء فلم عدل عن هذا * اجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله وانما جاء بما الذى لغير اولى العلم يعنى انه عبر عن العقلاء وغيرهم بلفظ لا يخص بالعقلاء تحقيرا لشأن العقلاء الذين جعلوا ولد الله تعالى وهذا الجواب قريب لما يقال عبر عن الموجودات باسمها بلفظ مافى مقام تخصيصها ملكا وخلقها تنبيهها على ان العقلاء بمنزلة الجمادات من حيث ان شيا منها لا يتنع عن مشيئته وتكوينه وعبر عنها في مقام العبودية والانقياد بما يخص بالعقلاء تنبيهها على ان الجمادات في مقام العبودية بمنزلة العقلاء **قوله** اى كل ما فيها او كل من جعلوه

(سبحانه) تنزيهه له عن ذلك فانه يقتضى التشبيه والحاجة وسرعة الفناء الا ترى ان الاجرام الفلكية مع امكانها وفنائها لما كانت باقية مادام العالم لم تتخذ لها ما يكون لها كالولد اتخاذ الحيوان والنبات اختيارا او طبعا (بل له مافى السموات والارض) رد لما قالوه واستدلال على فساد المعنى انه خالق مافى السموات والارض الذى من جلته الملائكة وعزير والمسبح (كل له قاتون) منقادون لا يتنعون على مشيئته وتكوينه وكل ما كان بهذه الصفة لم يجانس تكوينه الواجب لذاته فلا يكون له ولد لان من حق الولد ان يجانس والده وانما جاء بما الذى لغير اولى العلم وقال قاتون على تغليب اولى العلم تحقيرا لشأنهم وتنوين كل عوض عن المضاف اليه اى كل ما فيها ويجوز ان يراد كل من جعلوه ولد الله مطيعون مقرّون بالعبودية فيكون الزام بعد اقامة الجملة والآية مشعرة على فساد ما قالوه من ثلاثة اوجه واحتج بها الفقهاء على ان من ملك ولده عتق عليه لانه تعالى نفي الولد باثبات الملك وذلك يقتضى تنافيهما

ولذلك يعني ان المضاف اليه المحذوف ليس لفظ واحد على ما هو الشائع في كل اذا كان منونا اذا لا يناسب ان يخبر
 عن كل واحد بانه قاتون بلفظ الجمع بل المضاف اليه المحذوف هو ما في السموات والارض جميعا بقريته سبق الذكر
 او البعض المعين مما في السموات والارض وهو من جعلوه ولد ابقريته المقام لان الكلام وقع فيه والمراد من القنوت
 على الاول الانقياد لامر التكوين وعلى الثاني الانقياد لامر التكليف والامثال لما امر وابه والجرى على مقتضى
 العبودية فيكون قوله كل له قاتون الزام للزاعمين فيما زعموه بعد اقامة الحجّة على فساد ما زعموه بقوله بل له
 ما في السموات والارض ويكون مجموع الآية مشعرا بفساد ما قالوه من ثلاثة اوجه الاول تنزيه الله تعالى عما قالوا
 في حقه والثاني الاستدلال على فساد والثالث الازام عليهم باثبات ما ينفي زعمهم وهو اقرارهم بالعبودية التي
 تنافي الولدية فان احدا لا يتخذ عبده ولدا مع شدة حاجته الى الاولاد فيكيف يزعمون ذلك في حق الله تعالى مع غناه
 عن الاولاد والانصار لكن في الشاهد ربما يعتق المرء عبده فيتخذوه ولدا وذا لا يتصور في الغائب لان خروج احد عن
 عبوديته تعالى لا يتصور لان جميع ما سواه صاروا عبيدا وملكاه تعالى بسبب خلقه وابعاده اياهم ولا يخرج
 احدهم عن كونه مخلوقا فلا يخرج عن كونه عبدا مملوكا له وقيام العبودية اذا كان مانعا من اتخاذ العبد ولدا
 في الشاهد كان ذلك في الغائب اولى كما قال وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض
 الا اتى الرحمن عبدا **قوله مبدعهما** يعني ان البدع فعل بمعنى المبدع وهو الذي يبدع الاشياء اي يبدعها
 وينشئها على غير مثال سبق كالاليم بمعنى المؤلم والحكيم بمعنى المحكم والسميع بمعنى السمع والبصير بمعنى البصر
 والابداع ايجاد فعل ابتداء واختراعا على غير مثال وقيل البدع والمبتدع في اللغة واحد وهو الذي لم يسبقه احد
 في انشاء مثل فعله ولذلك سمى صاحب الهوى مبتدعا لما لم يسبقه احد من ارباب الشرع في انشاء مثل فعله والجمهور
 على رفع بدع على انه خبر مبتدأ محذوف اي هو بدع وقرئ بالجر على انه بدل من الضمير في قوله له والنصب على المدح
قوله امن ريحانة الداعي السميع * يؤرقني واصحابي هجوع **ريحانة** اسم امرأة والداعي مبتدأ والسميع
 صفته ويؤرقني صفة بعد صفة والمعرف بلام العهد الذهنى لكونه في المعنى كالنكرة يجوز وصفه بالجملة الخبرية
 كما في قوله * ولقد امرت على اللثيم بسبني * وفي التنزيل كمثل الحمار يحمل اسفارا والارق السهر وارقني فلان تأرقا اي
 اسهرني والهجوع النوم ليلا وبالفتح صفة والجملة حال من المستكن في يؤرقني والجملة الحالية من الضمير وان لم تكن
 مبينة لهيئة الفاعل وللهيئة المفعول الا انها لما كانت مبينة لهيئة زمان صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على
 المفعول عدت مبينة لهيئة ذات الفاعل والمفعول من حيث ان الفاعلية والمفعولية مستلزمان للزمان فجعلت
 هيئة اللازم هيئة للمزوم مسامحة وقوله امن ريحانة خبر للمبتدأ المذكور بعده والمراد بالداعي داعي الشوق
 كانه يدعو ويناديه بحيث يسمعه ويوقظه حال استراحة اصحابه واشغالهم بالنوم كانه يقول متعبا من شدة
 ما لحقه من حب ريحانة ان داعي الشوق الذي يفعل به هذه الامور هل يفعل ذلك كله من اجل ريحانة وبسبب
 حبي اياها والبيت لعمر بن معدى كرب اسلم في خلافة امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه قيل انه كان يعدت
 من الفرسان واهل الشجاعة والجلادة ثم عدت من الشعراء بهذا البيت وقالوا السميع فيه بمعنى السمع لان داعي
 الشوق ليس بسامع وانما هو مسمع لدنائه وندائه وكذا التأريق انما يكون من السمع لا من السامع واذا كان
 بدع السموات بمعنى بدع سمواته وارضه اي مختزعة على غير مثال سبق تكون الاضافة لفظية من قبيل اضافة
 الصفة المشبهة الى فاعلها ويكون فعلها بدع يقال بدع الشيء فهو بدع اي مبدع لاعلى مثال قال الراغب
 البدع يقال للمبدع والمبدع جميعا كما ان فعلها على الوجه الاول بدع وان الاضافة معنوية وما قيل من ان الصفة
 اذا اضيفت الى الفاعل كان فيها ضمير يعود الى الموصوف فلا تصح الاضافة الا اذا صح اتصاف الموصوف
 بوصف متعلقه مثل زيد حسن الوجه حيث يصح اتصافه بالحسن بحسن وجهه بخلاف حسن الجارية فانه لا يصح
 اتصاف الرجل بالحسن بحسن جاريته وانما يصح زيد كثير الاخوان لانصافه بتقويه بهم وان لم يصح
 اتصافه بالكثرة لكثرة اخوانه فعلى هذا يلزم ان لا يكون بدع السموات والارض من اضافة الصفة المشبهة الى
 فاعلها لامتناع اتصافه تعالى بصفة ما يبدعه من المبدعات وهي المبدعة الا اذا اريد انه تعالى مبدع لها
 وموجد لها من غير مادة ومدة محموله ان اضافة الصفة الى فاعلها انما تصح اذا صح اتصاف الموصوف بصفة متعلقه
 او بما هو لازم تلك الصفة كما هو في نحو كثير الاخوان وعديم المثل فان كثرة الاخوان تستلزم التقوى بهم وكذا

(بدع السموات والارض) مبدعهما ونظيره
 السميع في قوله
 امن ريحانة الداعي السميع *
 يؤرقني واصحابي هجوع *
 او بدع سمواته وارضه من بدع فهو بدع

انعدام المثل مستنزم للتفرد بالفضل والكمال وكل من هذين اللازمين يصح اتصاف الرجل به وانه تعالى وان لم يصح
 اتصافه بصفة مبدعانه وهي كونها مخلوقة لا على مثال لكن يصح اتصافه بما ينزى تلك الصفة وهو كونه تعالى مبدعها
 وذا قدرة كاملة ونحوهما فيصح ان يكون بديع السموات من اضافة الصفة الى فاعلها بهذا الاعتبار
قوله وهو حجة رابعة **دالة** على فساد ما قالوه على ان يكون قوله كل له قانون دليلا مستقلا عليه قصد به الالتزام
 ولعل الوجه في عدم تخلل العاطف بين هذه الادلة الايدان بان كل واحد منها دليل مستقل على فساد ما قالوه لا يتعارض
 بعضها ببعض **قوله المنفعل** مرفوع على انه صفة عنصر وضمير مادته للولد وضمير عنه للوالد
قوله والابداع اختراع الشيء لا عن شيء دفعة **اي** ايجاده من غير مادة ومدة قال الراغب افعال الله تعالى على
 ثلاثة اوجه ابداع وصنع وتسخير والناسب من بينها بهذا الموضع هو الابداع وهو اختراع الشيء لا عن شيء ولا في زمان
 ويشتمل ذلك في ايجاده تعالى المبادئ والصنع هو تركيب صورة مع العنصر ويشتمل في ايجاده تعالى الاجسام
 والتسخير هو سوق الشيء الى ما هو الغرض المقصود منه طوعا وقهرا ويشتمل في القوى التي اوجدها في السحاب
 والامطار والاغذية والادوية وكل هذه الثلاثة يقال لها الخلق وابدعها الابداع ولم يتعرض المصنف للتسخير لظهور
 عدم ملائمة لهذا المقام اصلا لان المقام الانشاء والابداع ولا دلالة للتسخير عليه وانما يدل على التذليل والاستخدام
 مجازا والتكوين وان دل على معنى الابداع والانشاء الا انه لكونه بمعنى التصيير يدل على الابداع بطريق تغير صورة
 الى صورة على سبيل التدرج وابداع السموات والارض ليس على هذا الطريق فلا يناسب التكوين
 ايضا لهذا المقام **قوله** واصل القضاء **قال** الراغب القضاء اتمام الشيء قولا او فعلا فن القول قوله تعالى
 وقضى ربك الاتعبوا الاياه الآية وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب ومن الفعل قضاءهن سبع سموات في يومين
 وقضى ربك وقضى فلان دينه وقضى نجه وانقضى الامر وتقضى بلغ آخره ولم يذكر ان اتمام اصل معناه وان المراد به
 ههنا تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه الا انه قال في آخر البحث ونبه بقوله واذا قضى امرا
 على حجة خامسة وهي ان الولد يكون بنشو وتركيب حاله بعد حاله وهو تعالى اذا اراد شيئا قد فعله بلامهلة ففيه اشارة
 الى ان القضاء ههنا كناية عن ملزومه الذي هو تعلق الارادة الالهية من حيث انه تعالى اذا اراد شيئا يجب وجوده
 ويتم لا محالة فمعنى قوله اذا قضى امرا اذا اراد خلق شيئا وتفسير الامر بالشيء اشارة الى ان الامر ههنا واحدا لأمور
 وليس بمصدر امر بامر لانه صفة الامر فلا يدخل تحت قضاء الله تعالى وارادته **قوله** وليس المراد به **اي**
 بقوله كن فيكون ان يأمر الله تعالى ما اراد ايجاده حقيقة بان يقول كن وان يمثل ان امور المكون بان يتكون عقبيه
 قال الامام القول بتوقف حدوث الاشياء على قوله كن فاسد من وجوه الاول ان قوله كن اما ان يكون قديما او محدثا
 والقولان فاسد ان يبطل القول بتوقف حدوث الاشياء على كن وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون قديما لوجوه
 الاول ان كلمة كن لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقديم الكاف على النون فالتون لكونه مسبوقا
 بالكاف لا بد وان يكون محدثا والكاف لكونه متقدما على المحدث بزمان واحد يجب ان يكون محدثا ايضا والثاني
 ان كلمة اذا تدخل على الاستقبال لانه ظرف لما يستقبل وذلك القضاء لا بد وان يكون محدثا لانه دخل عليه حرف
 اذا وقول كن مرتب على القضاء بفاء التعقيب لانه تعالى قال فاما يقول له كن والمتأخر عن المحدث محدث فانه حال
 ان يكون كن قديما والثالث انه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله كن بفاء التعقيب فيكون قوله كن متقدما
 على تكون المخلوق بزمان والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وان يكون محدثا قوله كن لا يجوز ان يكون قديما
 ولا يجوز ايضا ان يكون محدثا لانه لو افتقر كل محدث الى قوله كن وقوله كن ايضا محدث فيلزم افتقار كن الى آخر
 ويلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان ثبت بهذا الدليل انه لا يجوز توقف احداث الحوادث على قوله كن
 والوجه الثاني انه تعالى اما ان يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود او حال دخوله فيه والاول باطل
 لان خطاب المعلوم حال عدمه والثاني ايضا باطل لان حاصله يرجع الى انه تعالى يأمر الموجود بان يصير موجودا
 ولا فائدة فيه والوجه الثالث ان المخلوق قديما جادا وتكليف الجماد عبت لا يليق بالحكيم والوجه الرابع ان كن
 لو كان له اثر في التكوين لكنا اذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب ان يكون لها ذلك التأثير ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك
 علمنا انه لا تأثير لهذه الكلمة في التكوين والوجه الخامس قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب
 ثم قال له كن فيكون بين ان قوله كن في وجود الشيء فظهر بهذه الوجوه فساد القول بتوقف الحوادث على قوله

وهو حجة رابعة وتقريرها ان الوالد عنصر
 الولد المنفعل بانفصال مادته عن الله سبحانه
 مبدع الاشياء كلها فاعل على الاطلاق منزوع
 عن الانفعال فلا يكون والدا والابداع اختراع
 الشيء لا عن شيء دفعة وهو ابقى بهذا الموضع
 من الصنع الذي هو تركيب الصورة بالعنصر
 والتكوين الذي يكون بتغييره في زمان غالب
 وقرئ بديع مجرورا على البدل من الضمير
 في له ومنصوبا على المدح (واذا قضى امرا)
 اي اراد شيئا واصل القضاء اتمام الشيء قوله
 كقوله وقضى ربك او فعلا كقوله تعالى
 فقضاهن سبع سموات واطلق على تعلق
 الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انما
 يوجب (فانما يقول له كن فيكون) من كان
 التامة اي احدث فيحدث وليس المراد به
 حقيقة امر وامثال بل تمثيل حصول
 ما تعلق به ارادته بلامهلة بطباعة المأمور
 المطبع بلا توقف

كن ثم قال اذا ثبت هذا فلا بد لهذه الآية من التأويل وهو ان يقال ان المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ
 قدرة الله تعالى في تكوين الاشياء وانه تعالى يخلق الاشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى
 عند وصف خلق السموات والارض فقال لها وللارض انيا طوعا او كرها قلنا اتينا طائعين من غير تأن منهما
 بل على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ونظيره في قول العرب * قال الجدار لو تد
 لم تشقني * قال سل من يدقني * فان الذي وراي * ما خلاني وراي * ونظيره قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده
 ولكن لا تفقهون تسبيحهم الى هنا كلام الامام ولا شك ان قوله كن فيكون ليس موضوعا لسرعة نفاذ القدرة فلا بد
 ان يكون مجازا في المعنى المذكور مبني على تشبيه حالة اعتبارية مأخوذة من عدة امور بحالة اخرى مثلها
 واطلاق ما يستعمل فيها على الحالة المشبهة فتكون استعارة تمثيلية وهو مراد المصنف بقوله بل تمثيل حصول
 ما تعلق به ارادته بلامهلة بطاعة الأمور المطيع بلا توقف يعني ان قوله كن ليس بامر وقوله فيكون ليس بامثال
 وليس المراد انه تعالى اذا اراد شيئا من المكونات بأمره حقيقة بان يتكون بل المراد انه تعالى اذا اراد شيئا يحصل ذلك
 الشيء بلامهلة من غير امتناع ولا توقف الا انه عبر بذلك عن سرعة ايجاده من غير امتناع وتوقف ثم استعمل العبارة
 الموضوعية للهيشة الثانية في الاولى وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرون
 بالقدرة والارادة والعلم قال التحرير التفتازاني ما ذكر من جعل الكلام على التمثيل هو المعول عليه عند الجمهور
 وذهب بعضهم الى انه حقيقة وقد جرت السنة الاكهيبة بان تكون الاشياء بكلمة كن ويكون الأمور هو الحاضر
 في العلم والأمر به الدخول في الوجود انتهى كلامه وقوله ويكون الأمور هو الحاضر في العلم جواب عما يقال كلمة
 كن لفظ امر يقتضي مخاطبا مأمورا بالوجود والحدوث والامر والخطاب يقتضي امر موجودا فالشيء لا يقال له
 كن حال عدمه وكذا لا يقال له حال وجوده لان الشيء لا يؤثر بالوجود حال وجوده كما ذكره الامام في اللمحة الثانية
 وتقرير الجواب ان خطاب التكوين لا يقتضي مخاطبا موجودا في الخارج كما يقتضي مخاطبا حاضرا في العلم
 والماهيات الممكنة بأسرها حاضرة في علم الله تعالى قبل دخولها في الوجود فجاز ان يقول لها كوني وبأمرها
 بالخروج من حال عدم الى حال الوجود والأمور بهذا الامر كما لا قدرته على دفع هذا الامر لمدخله ايضا
 في تحقق الأمور به سوى كونه قابلا له فالعنى كوني بتكويننا اياك ولهم ان يجيبوا عن الاحتجاج الاول الذي ذكره
 الامام بان ما ذكرتم انما يدل استحالة ان يتوقف حدوث الاشياء على الخطاب اللفظي ونحن لانكر استحالة
 بل نقول ان الاشياء توجد بايجاد الله تعالى وانه اجري سنته بان يكونها بالامر النفسي والخطاب الازلي وان ذلك
 يقتضي مخاطبا علميا واللفظ المذكور في الكلام المجيد وهو لفظ كن انما هو دليل على ذلك الامر النفسي القائم بذاته
 تعالى والمعتزلة لما انكروا الكلام النفسي واستبعدوا الخطاب اللفظي للمعدوم اضطروا الى جعل الآية على التمثيل
 واما غيرهم فقد افتروا كما ذكرنا والله اعلم **قوله** وفيه تقرير لمعنى الابداع **قوله** لان قول كن لما كان مجازا
 عن سرعة التكوين وحصول المراد بلامهلة وكان مرتبا على القضاء بقاء التعقيب في قوله فانما لم ان لا يتخلل
 بين ارادة التكوين وتحققه مادة ولا مدة وهو معنى الابداع بعينه قال الامام ابو منصور قوله تعالى واذ قضى امرا
 الآية رد على الذين قالوا اتخذ الله عيسى ولدا بناء على انه لم يسغ في عقولهم ايجاد عيسى من غير اب فرد الله تعالى
 عليهم بهذه الآية وتقريره انه لو كان لاحد منكم قدرة على ان يخلق اصعب الاشياء واعظمها لا عن اصل بحرفين
 من غير آله وسبب ومعالجة كيف لا يقدر على ان يخلق واحدا من غير اصل وهو اهون عندكم من ايجاد جميع الاشياء
 من السموات والارض وما فيهما من غير آله وسبب ومن غير انقصار الى مرور الاوقات وتعاقب الاطوار
قوله وقرأ ابن عامر بفتح النون **قوله** على انه جواب الامر فان قوله كن امر بحسب اللفظ والصورة فجاز انتصاب
 المضارع بعده باضمار ان نظرا الى ظاهر اللفظ وان لم يكن امر بحسب المعنى والحقيقة بل هو مجاز عن سرعة التكوين كما
 مر وقرأ الباقر بالرفع على الاستئناف اي فهو يكون او على العطف على يقول **قوله** واعلم ان السبب
 في هذه الضلالة **قوله** وهي نسبة الولد الى الله تعالى والقول بانه تعالى اتخذ ولدا قال الراغب ان قيل من اين وقع لهم الشبهة
 في نسبة الولد الى الله تعالى قيل قد ذكر ان ارباب الشرائع المتقدمة كانوا يطلقون على الباري اسم الاب وعلى الكبير
 منهم اسم الاله حتى انهم قالوا ان الاب هو الرب الاصغر وان الله هو الاب الاكبر وكانوا يريدون بذلك ان الله تعالى هو
 السبب الاول في وجود الانسان وان الاب هو السبب الاخير في وجوده فان الاب هو معبود الابن من وجه اي

تقرير لمعنى الابداع واما الى حجة خامسة
 وان ايجاد الولد مما يكون باطوار ومهلة
 لله تعالى يستغنى عن ذلك وقرأ ابن عامر
 ون بفتح النون واعلم ان السبب في هذه
 ضلالة ان ارباب الشرائع المتقدمة كانوا
 يقولون الاب على الله تعالى باعتبار انه
 سبب الاول حتى قالوا ان الاب هو الرب
 الاصغر والله سبحانه وتعالى هو الاب الاكبر
 فنت الجبهة منهم ان المراد به معنى الولادة
 قدوا ذلك تقليدا

مخدومه وكانوا يقولون للملائكة آلهة كما قالت العرب للشمس الآلهة وكانوا يقصدون معنى صحبها كما يقصد علماءنا
 يقولهم ان الله محب ومحبوب ومريد ومراد ونحو ذلك من الالفاظ وتقول الناس رب الارباب ثم تصور الجهلة
 منهم بالآخرة معنى الولادة الطبيعية فصار ذلك منها عن النفوس به في شرعنا تنزها عن هذا الاعتقاد حتى صار
 اطلاقه وان قصد به ما قصد هؤلاء كفرا في شرعنا انتهى كلامه ﴿ قوله ومنع منه مطلقا ﴾ اي سواء قصد به
 معنى التشبيه اي معنى الولادة الطبيعية ام لا * فان قيل لما جاز ان يتخذ الله خليلا كما قال واتخذ الله ابراهيم
 خليلا وكان محمد حبيبا لله وقد اجمع الناس على صحة اطلاق هذا اللفظ بطريق الكرامة لمن نسب اليه فلم لا يجوز
 ان يتخذ ولدا وينسب اليه عيسى مثلا باسم الولد او الابن كرامة لعيسى كما ينسب ابن الفير الى الفير مجازا كرامة
 لمن نسب اليه * اجيب بان عامة اهل العلم امتنعوا عن اطلاق هذا الاسم مع تجويزهم اطلاق اسم الخليل والحبيب
 ونحوهما بناء على انه لم يرد الشرع باطلاق اسم الولد والابن والبنت مضافا اليه تعالى وفي اسماء الله تعالى يعتبر
 التوقيف وقيل في الفرق بينهما انه يجوز ان يقال خليل الله وحبيب الله ولا يجوز ان يقال ولد الله وابن الله لان
 الخلة كما تحقق في الجنس تحقق في خلاف الجنس فاما الولادة فلا تكون الا في الجنس فان التولد يقتضي ان يكون
 الاب من جنس الوالد والولد لا شك في كونه مخلوقا حادثا بعد ان لم يكن فبقتضى حدوث الوالد اما الخلة فلا تقتضي
 ان يكون بينهما مجانسة فحدث الخليل والحبيب لا يدل على حدوث الحب اذا ثبت هذا فنقول اذا لم يحز حقيقة
 الولادة فلا يجوز التسمية بطريق المجاز لان الاطلاق على سبيل التجوز انما يصح اذا كان الاطلاق على سبيل الحقيقة
 متصورا لان الاطلاق المجازي وهو التشبيه بخذف اداة التشبيه انما يتصور اذا كان المشبه به متصورا واذا
 لم يتصور ان يكون له تعالى ولد حقيقة لا يجوز التسمية بطريق المجاز بخلاف الخلة والمجبة فان ذلك يجوز حقيقة
 فيجوز اطلاق الاسم بطريق المجاز ايضا لتصور الحقيقة ﴿ قوله اي جهلة المشركين ﴾ الاضافة فيه بمعنى من لان
 المضاف اليه جنس المضاف قال ابن عباس رضي الله عنه الذين لا يعلمون هم اليهود وقال مجاهد هم النصارى وقال
 الحسن وقتادة هم مشركو العرب كذا في الوسيط وقد جرى ذكر الكل اجالا في قوله وقالوا اتخذ الله ولدا فان اليهود
 قالوا عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وقال مشركو العرب الملائكة بنات الله فصار كل واحد من
 هذه الفرق الثلاث معهودا نظرا الى هذا الذكر الاجالي فصح ان يشار اليه بقوله الذين لا يعلمون والمشركون جهلة
 حقيقة واهل الكتاب وان كانوا علماء حقيقة الا انهم لما ينفقوا بعلمهم ولم يعملوا به صاروا امتجاهلين فصح نفي العلم
 عنهم بهذا الاعتبار ﴿ قوله هلا يكلمنا الله ﴾ اشارة الى ان لولا هلا التحضيض وحروف التحضيض اذا دخلت
 على الماضي كان معناها التوبيخ واللوم على ترك الفعل بمعنى لم يفعلها ومعناها في المضارع تحضيض الفاعل على الفعل
 والطلب له فهي في المضارع بمعنى الامر وليست لولا هذه هي التي تفيد امتناع الشيء لوجود غيره والفرق بينهما ان
 لولا التي للتحضيض لا يليها الا الفعل لفظا نحو لولا ارسلت البنا رسولا ولولا يكلمنا الله او تقديرا كما في قوله

﴿ تعدون عقر النيب افضل مجدكم ﴾ بنى ضو طرى لولا الكمي المنعنا *

اي لولا تعدون الكمي والتي للامتناع بليها المتبدأ وقد جرت العادة بخذف خبره نحو لولا زيد لهلك عمرو اي لولا زيد
 موجود والنايب المسنة من التوق والجمع النيب يقال سميت بذلك لطول نابها والضو طرى الرجل الضخم الذي لا غناء
 عنده اي لا نفع فان الغناء بالقبح النفع والكمي الشجاع المتكفي في سلاحه اي المستتر فيه لان عادة الفرسان ان تكفي
 انفسهم اي تسترها بالدرع والبيضة ورجل مقنع بالتشديد اي عليه بيضة ومعنى الآية هلا يكلمنا الله عيانا بانك
 رسول كما يكلم الملائكة بلا واسطة او يوحى اليها او يرسل البنا رسولا ملكا ويكلمنا بواسطة ذلك الملك انك رسول
 كما كلم الانبياء عليهم السلام على هذا الوجه فان الوحي يكون بمعنى الرسالة وفي الصحاح الوحي الكتاب ووجهه وحي
 مثل حلي وحلي والوحي ايضا الاشارة والكتابة والرسالة والالهام والكلام الخفي وكل ما لقيه الى غيرك تقول
 وحيت اليك الكلام وهو ان تكلمه بكلام تخفيه ووحى ايضا ووحى اي كتب والمناسب لهذا المقام هو معنى الرسالة
 ﴿ قوله والاول استكبار ﴾ اي قول الجهلة لولا يكلمنا الله استكبار منهم يعنون به نحن عظماء كالملائكة والنبين
 فلم يختصوا به دوننا وقلهم او تأيينا آية جمود منهم لان يكون ما اتاهم من القرءان وسائر المعجزات آيات والجمود هو
 الانكار مع العلم واللام في قوله لان ما اتاهم صلة جمود في بعض النسخ لم تكتب اللام ولا حاجة اليها وقوله استهانة به
 وعنادا على الجمودهم وضمير به راجع الى ما اتاهم ولا شك ان الانكار لكونه آية مبني على الاستهانة به والعناد قيل

ولذلك كفر قائله ومنع منه مطلقا حسم المأذنة
 الفساد (وقال الذين لا يعلمون) اي جهلة
 المشركين او المتجاهلون من اهل الكتاب
 (لولا يكلمنا الله) هلا يكلمنا الله كما يكلم
 الملائكة او يوحى اليها بانك رسوله
 (او تأيينا آية) حجة على صدقك والاول
 استكبار والثاني جمود ان ما اتاهم آيات الله
 استهانة به وعنادا

والعجب انهم عظموا انفسهم وهي احقر الاشياء واستهانوا بايات الله تعالى وهي اعظمها **قوله** كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم **قوله** قد مر ان قوله كذلك قال مع قوله مثل قولهم مشتمل على تشبيهين تشبيه المقول بالمقول في المؤدى والمحصول وتشبيه القول بالقول في الصدور بلا روية بل بمجرد التشبه واتباع الهوى والاقتراح على سبيل التعنت والعناد لا على سبيل الاسترشاد وقصد الجدوى وان الكاف في كذلك منصوب المحل على انه مفعول قال وقوله مثل قولهم مفعول مطلق اي قال كفار الامم الماضية مثل ذلك الذي قالوه قولاً مثل قولهم فيما ذكر فظهر ان احد التشبيهين لا يبغي عن الآخر **قوله** تشابهت قلوبهم **قوله** استئناف على وجه تعليل تشابه مقالتهم بمقالة من قبلهم فان الالسنه ترجان القلوب والقلب متى استحكمت فيه الكفر والقسوة والعنمى والسفه والعناد لا يجرى على اللسان الا ما ينبنى على التعلل والتباعد عن الايمان كقوله تعالى كذلك ما اتى الذين من قبلهم من رسول الا قالوا ساحر او مجنون اتوا صوابه بل هم قوم طاغون اي اتوا صى الاولون والآخرون بهذا القول حتى قالوا ذلك جميعاً متفقين عليه وذلك انما هو لتشابه قلوبهم في القسوة والعنمى **قوله** وقرئ بتشديد الشين **قوله** على ان اصله تشابهت قلوبهم فلبت التاء الثانية شيناً لاتحادهما في المهموسية وادغمت الشين في الشين كما تقول في اشتبه اشبه وهذه القراءة مشككة لان الفعل ان كان ماضياً لم يجتمع في اوله تاءن حتى تدغم الثانية وتبقى الاولى منها وان كان مضارع لم يلحق بآخره تاء التانيث الساكنة ولعل وجهه مع الشذوذ انه فعل مضارع ولما ادغمت التاء الثانية في الشين لم يبق في اوله الا تاء واحدة فاشبه الماضى فالحقت بآخره تاء التانيث الساكنة قال الراغب وكان من قرأ بتشديد الشين ينظر الى قوله تشابه فحمله عليه وذلك خطأ لان تشابه اصله تشابه فادغم وليس في تشابهت ذلك هذا كلامه نسب هذه القراءة الشاذة الى الخطأ ولم يتعرض لوجهها ولم ار في كتب التفسير ما ذكرت فيه هذه القراءة حتى الله تعالى عنهم او لا ما يقدح في التوحيد وهو قولهم اتخذ الله ولداً واحتج على فساده بوجوه ثم حكي عنهم ما يقدح في النبوة وهو قولهم ان كنت صادقاً في دعوى الرسالة كان المناسب ان تحقق احد الامرين اما ان يكلمنا الله تعالى مشافهة بانه ارسلك الينا نبياً وانه يحب علينا اتباعك في جميع ماجئتنا به واما ان تأتينا بآية نعلم منها انك رسول الله وشع عليهم او لا بان وصفهم بالجهل من حيث انه تعالى قد كلمهم واخبرهم بالوحى وهو القراء ان انه ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله واتي رسوله آيات دالة على رسالته كالقراء ان وغيره من المعجزات كجبي الشجر وكلام الذئب والشاة المشوية المسمومة واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وشق القمر وانهم قد علموا بذلك كله وتيقنوا ولكن لما لم ينتفعوا بعلمهم نزلوا منزلة الجاهل ثم شع عليهم بتشبيه قولهم هذا باقوال الكفار المتقدمين وتشبيه قلوبهم بقلوب هؤلاء في العنمى والعناد ثم بكتم بقوله قد بينا الخ اي بينا من الآيات ما فيه كفاية لجميع المكلفين بالايمان الا انه خص الموقنين بالذكر لانهم هم المنتفعون بنصيحها وبيانها كما مر في قوله تعالى هدى للمتقين واليقين ابلغ العلم واوكده بان يكون جازماً غير محتمل وثابتاً غير زائل بالتشكيك بعد ان يكون مطابقاً للواقع ولما ورد ان يقال الموقن بهذا المعنى لا يحتاج الى نصب الدلائل وبيان الآيات لان بيان الآيات له طلب لتحصيل الحاصل فاوجه قوله قد بينا الآيات لقوم يوقنون * اجيب عنه بوجهين تقرير الاول ان الايقان مجاز عن طلب اليقين على طريق ذكر المسبب واردة السبب ولا بعد في نصب الدلائل لطالب اليقين ليحصلوه بها وتقرير الوجه الثاني ان الموقن مجاز عن المتردد المستعد للاتصاف باليقين المطلق وهو اليقين الكامل المقرون بالاذعان والقبول الذي لا يجامعه الجحود والعناد ومثل هذا اليقين هو الايمان المعتبر شرعاً لان مجرد الايقان بدون الاذعان والقبول بل مع الالباء والاستكبار ليس بايمان ومثل هذا المتردد المستعد يسمى موقناً على طريق تسمية المشارف للاتصاف بالشيء باسم المتصاف به كما في قوله عليه الصلاة السلام * من قتل قتيلاً فله سلبه * فانه عليه السلام سمي الحى المشارف للموت قتيلاً باعتبار ما يؤول اليه حاله * فان قلت القوم انما وصفوا بمجرد الايقان لا بالايقان الذي لا يجامعه الجحود والعناد فكيف يقال انهم سموا موقنين ايقاناً لا يجامعه الجحود والعناد باعتبار كونهم مستعدين مشارفين له * قلت الايقان الكامل هو الذي يقارنه الاذعان والقبول ولا يجامعه العناد والجحود فلما وصفوا بقوله يوقنون فكأنه قيل لقوم يوقنون انما آيات واجبة القبول وقبولها قبولاً تاماً حال تبيين الآيات لهم وان كان ليس كذلك الا انهم سموا وصفوا به مجازاً باعتبار المال **قوله** وفيه اشارة الى آخره **قوله** وذلك انه تعالى وصف الآيات بكونها مينة واضحة الدلائل لمن يطلب اليقين التام او لمن يستعدله وذلك ينافي خفاءها وينافي ايضاً احتياجهم الى اقتراح آيات زائدة عليها لطلب مزيد يقين لانه

(كذلك قال الذين من قبلهم) من الامم الماضية (مثل قولهم) قالوا ارنال الله جهرة هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء (تشابهت قلوبهم) قلوب هؤلاء ومن قبلهم في العنمى والعناد وقرئ بتشديد الشين (قد بينا الآيات لقوم يوقنون) اي يطلبون اليقين او يوقنون الحقائق لا يعتبرهم شبهة ولا عناد وفيه اشارة الى انهم ما قالوا ذلك لخفاء في الآيات او لطلب مزيد اليقين وانما قالوه عتوا وعنادا

تعالى اظهر وبين من الدلائل والآيات ما فيه كفاية لحصول اليقين التام الكامل **قوله** ملتبسا مؤيداه **اشارة** الى ان قوله بالحق منصوب المحل على انه حال من كاف ارسلناك او على انه صفة مصدر محذوف اي ارسلنا ملتبسا بالحق وقوله مؤيداه يؤيد الاقول وان المراد بالحق الحجج والآيات وسميت به لتأديتها الى الحق وقوله بشيرا ونذيرا حالان من الكاف ايضا اي مبشر لمن اتبعك بما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب احد ومنذر لمن كفر بك وعصاك اي مخوفا كالبديع بمعنى المبدع والمعنى ان شأنك بعد اظهار صدقك في دعوى الرسالة بالدلائل والمعجزات ليس الا الدعوة والابلاغ بالتبشير والانذار الا ان تخويفهم يجبرهم على القبول والايمان فلا عليك ان اصرروا على الكفر والعناد فان الاحوال اوصاف لذوى الحال والاصناف مقيدة لهم وقرآءة الجمهور ولا تسأل بضم التاء واللام فيحتمل ان يكون ايضا حالا من الكاف اي ارسلناك بشيرا ونذيرا وغيره مستثول عن اصحاب الجحيم بان يقال لك مالهم لم يؤمنوا بعد ان بلغت جهدك في دعواهم بل هم المسئولون عن سبب اصرارهم على الكفر بعد ما تبين لهم الحق كما قال الله وقومهم انهم مسئولون وقال فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب ويحتمل ان يكون استثناء لبيان وجه كون ارساله مقيدا بهذه الاحوال وقرئ بفتح التاء وجزء اللام فيكون نبي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السؤال عن حال ابويه على ما روى انه عليه الصلاة والسلام قال * لبت شعري ما فعل ابواي * اي ما فعل بهما والى اي حال انتهى امرهما فترلت ونفثته قوله عليه الصلاة والسلام * يا ابا عمير ما فعل النغير * بمعنى ما فعل بهما والنغير تصغير نغرو وهي طير كالعصافير حمر المناقير قال الامام وهذه الرواية غير مفيدة لانه عليه الصلاة والسلام كان عالما بكفرهما وكان عالما بان الكافر يعذب فع هذا العلم كيف يمكن ان يقول * لبت شعري ما فعل ابواي * **قوله** او تعظيم الى آخره **عطف** على قوله نهي فعلى الاول يكون المقصود من صيغة النهي مجرته عليه الصلاة والسلام عن السؤال عن احوال الكفرة من غير ان يجعل النهي ذريعة الى امر آخر وعلى الثاني لا يكون نفس النهي مقصودا بل يجعل ذلك ذريعة الى تعظيم عقوبة الكفار والوجه في دلالة النهي على تعظيم العقوبة ما ذكره بقوله كانها لغناعتها لا يقدر المسئول ان يخبر عنها فنهي السائل عن ان يسأل عنها ولا يقدر السائل على استماع خبرها **قوله** الجحيم المتأجج من النار **اي** المتلهب منها وفي الصحاح الاجحج تلهب النار وقد اججت نؤج اججها واججتا انفاجت **قوله** مبالغة في اقناطه عليه السلام من اسلامهم **حيث** علق رضاهم عنه بما لا سبيل اليه وما يستحيل وجوده فاذا لم يرضوا عنه فكيف يتبعون ملته واسئل الاقناط فدفعهم من قوله تعالى ولا تسأل عن اصحاب الجحيم حيث سجل عليهم بانهم اصحاب الجحيم ولا يفارقونها وهو كناية عن موتهم على الكفر والآية من قبيل ألف والنشرفان المعنى ان ترضى عنك اليهود الا بالتهود ولا النصرارى الا بالتنصر قال المفسرون كانت اليهود والنصارى يسألون النبي عليه الصلاة والسلام الهدنة ويرون انه ان هادنهم وامهاتهم اتبعوه فانزل الله هذه الآية واخبره انه لا يرضون عنه فلا يتبعون ملته اي دينه **قوله** ولتعلمم قالوا مثل ذلك **يريد** ان قوله تعالى قل ان هدى الله هو الهدى على طريق تعليم الجواب يدل على ان قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود الخ ليس ابتداء اخبار من الله تعالى بعدم رضاهم عنه الا بما ذكر عليه الصلاة والسلام بل هي حكاية لغناطهم بان قالوا لن ترضى عنك حتى تتبع ملتنا فخكى الله تعالى عنهم تلك المقالة ثم امره عليه الصلاة والسلام ان يجيبهم عن ذلك ووجه كونه جوابا عن تلك المقالة وهي ان ملتهم هي الهدى لا هدى سواها فامر عليه الصلاة والسلام بان يرد عليهم بضرب قصص القلب ويقول ان هدى الله الذي هو الاسلام هو الهدى الى الحق لا ما تدعون اليه من الملة الزائفة وهذا الجواب مشتمل على وجوه من المبالغة وهي التأكيد بان واسمية الجملة وضافة الهدى الى الله تعالى ويراد ضمير الفصل وتعريف الخبر باللام واطلاق الهدى فانه يفيد في المقام الخطابى كونه محمولا على الكامل **قوله** والملة ما شرعه الله تعالى لعباده على لسان انبيائه **فكانت** الملة والشريعة واحدا قال الجوهرى شرع لهم اي سن اي جعله لهم سنا وطريقا والسنة السيرة والطريقة الراغب الملة من املت الكتاب اي املتته وهي اسم لما شرعه الله تعالى على لسان انبيائه ليتوصلوا به الى اجل ثوابه والدين ملة لكن الملة تفصال باعتبار دعاء الله وانزال كتبه والدين باعتبار الطاعة له باجابة دعائه والانقياد لامره والشئ الواحد قد يسمى باسمين على اعتبارين هذا كلامه يعني ان الطريقة المشروعة تسمى ملة باعتبار ان الانبياء الذين اظهروها قداملوها وكتبوها لامتهم كما انها تسمى دينا باعتبار طاعة العباد لمن سنها وانقيادهم لحكمه وتسمى ايضا شريعة باعتبار كونها موردا للمتعتشين لزال ثوابه ورجته وقيل

(انا ارسلناك بالحق) ملتبسا مؤيداه
 (بشيرا ونذيرا) فلا عليك ان اصرروا
 او كبروا (ولا تسأل عن اصحاب الجحيم)
 مالهم لم يؤمنوا بعد ان بلغت وقرأ نافع
 ويعقوب لا تسأل على انه نهي للرسول صلى
 الله عليه وسلم عن السؤال عن حال ابويه
 او تسمية لعقوبة الكفار كأنها لغنا عنها
 لا يقدر ان يخبر عنها او السامع لا يصبر على
 استماع خبرها فنهاء عن السؤال والجحيم
 المتأجج من النار (ولن ترضى عنك اليهود
 ولا النصرارى حتى تتبع ملتهم) مبالغة
 في اقناط الرسول صلى الله عليه وسلم
 من اسلامهم فانهم اذا لم يرضوا عنه حتى
 يتبع ملتهم فكيف يتبعون ملته واعلمهم
 قالوا مثل ذلك فخكى الله عنهم ولذلك
 قال (قل) تعلما للجواب (ان هدى الله
 هو الهدى) اي هدى الله الذي هو الاسلام
 هو الهدى الى الحق لا ما تدعون اليه
 (ولئن اتبعت اهلهم) آراءهم الزائفة
 والملة ما شرعه الله تعالى لعباده على لسان
 انبيائه من امثال الكتاب اذا املتته والهوى
 رأى يتبع الشهوة

القرطبي الشريعة مادعا الله عباده الى فعله والدين مافعله العباد عن امره وقبل الملة السنة لقوله عليه الصلاة والسلام * قل بسم الله وعلى ملة رسول الله * ولقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقيل الملة الدين لقوله عليه الصلاة والسلام * لا توارث اهل ملتين * وقال الراغب الهوى رأى عن شهوة داع الى الضلال وسمى بذلك لانه بهوى صاحبه في الدنيا الى كل داهية وفي الآخرة الى هاوية وهى اسم من اسماء النار والاهواء جمع هوى وانما قال اهواءهم بلفظ الجمع تشبيها على ان لكل واحد هوى غير هوى الآخر ثم هوى كل واحد منهم لا ينهيه فلذلك اخبر انه لا يرضى الكل الا باتباع اهواء الكل **قوله اى الوحي** الظاهر ان المراد به ما وحي اليه وهو القرآن قال المصنف في تفسير قوله تعالى في آخر سورة حم عسق وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اى كلاما خافيا يدرك بسرعة لانه تمثيل ليس في ذاته مركبا من حروف مقطعة يتوقف على تموجات متعاقبة قال الامام القرطبي سئل الامام احمد ابن حنبل عن يقول القرآن مخلوق فقال انه كافر فقبل به كفرته قال بايات من كتاب الله عز وجل منها قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم فالقرآن من علمه تعالى فن زعم انه مخلوق فقد كفرو وهذا صريح في ان المراد من العلم هو القرآن الموحى اليه وفسره الزمخشري بالمعلوم حيث قال من العلم اى من الدين المعلوم صحته بالبراهين الصحيحة وقال التحرير التفتازانى فسر به لان الذى اوحى اليه هو المعلوم لا العلم نفسه وفيه بحث لان المراد بمجيبى المعلوم مجيبى البيان بالطريقة المسنونة في عقائد المكلفين وافعالهم وبياناتها مجيبى العلم بها وهو تحصيل حاصل فيجوز ان يحمل العلم على معناه الحقيقي غاية ان يحمل مجيبه على حصوله في المحل بعد ان لم يكن حاصل فيه لاعلى الانتقال من محل الاول الى محل آخر واستعمال المجيبى في هذا المعنى شائع لا محذور فيه والمراد بمجيبى الدين ايضا حصول العلم به لانتقاله من محل الى محل آخر والفرق بين ما ذكره المصنف من الوجهين انه لما لم يصح انصاف نفس العلم الذى هو الصورة المرسمة في الذهن بالمجيبى والانتقال حله او لاعلى ما هو طريق وسبب لحصوله وهو القرآن الموحى اليه فانه يصح ان يوصف بالانتقال والمجيبى حقيقة وان لم يكن الانتقال وصفه لذاته بل انما يعرض له الحركة والانتقال تبعاً للمحل كما ذكر من ان القرآن منزل من اعلى الى اسفل تبعاً لتزول جبريل عليه السلام وحله ثانياً على الدين المعلوم المبين نفسه وصحته بالبراهين القاطعة واللام في قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم موطئة للقسم والقسم مقدم تقدير او ما بعد الجملة الشرطية جواب القسم لفظاً ومعنى وجواب الشرط معنى فقط لالفاظ لان كونه جواباً لهما جميعاً يستلزم اجتماع المتنافيين في بعض الصور لان الشرط يستلزم ان يكون جوابه مجزواً ما بخلاف القسم فانه يقتضى كون جوابه مرفوعاً فوجب ان يجعل جواباً لهما لفظاً والقسم لكونه مقدماً يقتضى ان تكون العناية به اكثر من الشرط فكان جعله جواباً له انسب وقوله من ولى مرفوع المحل على الابتدأ ولكم خبره ومن صلة وقوله من الله منصوب المحل على انه حال لانه لما كان مقدماً على من ولى امتنع ان يكون صفة له ونظيره قوله لمة مو حشا طلال قديم * والولى فعل من الولى وهو القرب ثم القرب قديم بمعنى الدنو كما في قوله تباعدنا بعد ولى * وقولهم كل مما يليك اى مما يقاربك وقد يكون بمعنى القرب من جهة النسب وهو المراد ههنا عند المصنف لما مر من قوله الفرق بين الولى والنصير العموم والخصوص من وجه لان الولى قد يضعف عن النصرة والنصير قد يكون اجنبياً من المنصور كما يكون من اقرباء المنصور وهو مادة اجتماعهما والولى وان جاء بمعنى الصديق وهو ضد العدو كما في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله وقوله لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين وبمعنى القيم بالامر والتولى له يقال ولا يبيع الشئ فولى الرجل يبعه وكل من ولى امر احد فهو وليه فيكون المعنى ما لك من احد يلى دفع السوء عنك والى هذا المعنى مال الامام النسفى حيث قال قد وعد الله تعالى التأييد بالنصرة وبالمؤمنين بقوله هو الذى ايدك بنصره وبالمؤمنين فاخبر بهذه الآية انه لو اتبع اهواءهم لم يكن له من الله ولى اى حبيب يتولى عنه الدفاع ولا ناصر يمنع عنه العذاب ولم يلتفت الى هذين المعنيين لان ذكر الولى بهذا المعنى بغنى عن ذكر النصير ثم ان المفسرين اختلفوا في ان الخطاب في قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم لمن هو فقيل انه وان كان للنبي ظاهر الا ان المراد به امته ولا بدع في ان يخاطب رئيس القوم بما يلزم القوم وصرفوا الخطاب عن ظاهره بناء على ان الانبياء معصومون من اتباع هوى الكافرين ولا يتصور منهم ذلك والنهى والتكليف يقتضى كون المكلف به متمسكاً ومحملاً وقبل الصحیح ان الخطاب متوجه الى النبي عليه الصلاة والسلام في الحقيقة كما هو كذلك ظاهراً لان ما بعده ما قبله خطاب له عليه الصلاة والسلام وما ذكر من انه تعالى حكيم بعصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وعلم منهم انهم لا يعصونه

(بعد الذى جاءك من العلم) اى الوحي
او الدين المعلوم صحته (مالك من الله
من ولى ولا نصير) يدفع عنك عقابه وهو
جواب لئن

ولا يخالفون امره ولا يرتكبون ما نهى عنه فكانت عصمتهم واجبة فلا وجد لتحذيرهم من الشرك واتباع هوى الكفرة بقوله لئن اشركت ليحبطن عملك ولئن اتبعت اهواءهم فوجب ان يكون التحذير متوجها الى الامة لا الى انفسهم فالجواب عنه ان التكليف والنهي والتحذير انما يعتمد على كون المكلف به محتملا ومتصورا في ذاته من حيث تحقق ما يتوقف عليه وجوده من الآلات والقوى والامتناع الحاصل من حكمه تعالى بعصمتهم وعلمه بها امتناع بالغير وهو لا ينافي في الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف والتحذير وايضا حكمه تعالى بعصمة الانبياء وعلمه بها يستلزم كونهم مكلفين بالاوامر والنواهي لان معنى العصمة ان يعصم المرء عن ارتكاب ما نهى عنه وان يوفق لامثال ما امر به ولما كانا مستلزمين للتكليف امتنع كونهما منافيين له ولان الحكم بالعصمة والعلم بها لو كان منافيا للخطاب والتكليف بالامر والنهي لزم بطلان الثواب في حق الانبياء عليهم الصلاة والسلام لان الثواب يتفرع على اداء الطاعات والطاعات عبارة عن اتيان المأمور به والاجتناب عما نهى عنه فاذا لم يتحقق الامر والنهي في حقهم لا يتصور منهم الطاعة وذلك يستلزم انتفاء الثواب عنهم وذلك باطل قال الامام دلت الآية على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتبع اهواءهم ومع ذلك قد توعد عليه ونظيره قوله لئن اشركت ليحبطن عملك وانما حسن هذا الوعيد ليكون احد صور افه **قوله** يريد به مؤمنى اهل الكتاب **قوله** كعب الله بن سلام واصحابه من الذين اسلموا من اليهود وكالاربعة من الحبشة مع جعفر بن ابي طالب يوم قح خير اثنان وثلاثون منهم من الحبشة وثلاثة من رهبان الشام ومنهم بحيرا الراهب وقيل هم تسعة وثلاثون رجلا من بقايا قوم عيسى آمنوا بمحمد عليه الصلاة والسلام قال الله تعالى واذا تبلى عليهم قالوا آماناه انه الحق من ربنا انا كنا من قبله مسلمين والموصول وان كان عاما لجمع من انزل عليهم الكتاب من الامم الا ان المصنف خصه بالذين آمنوا منهم بنينا صلى الله عليه وسلم بقريفة تقيده بالجملة الحالية التي هي قوله يتلونه حق تلاوته فانه كما ذكره حال مقدرة من الضمير المنصوب في آيتناهم او من الكتاب مثل قولك اشتريت صفرا صادبا غدا وانما جعله حالا مقدرة لانهم لم يكونوا تالين له وقت الايتاء لما ذكر في الآية المتقدمة قبائح المتعنين الطالبين للرياسة من اليهود والنصارى اتبع ذلك بمدح من ترك طريق التعنت وحب الرياسة منهم وطلب مرضاة الله تعالى وحسن ثواب الآخرة وآثره على الحظوظ العاجلة الغاية وقوله حق تلاوته نعت لمصدر محذوف دل عليه الفعل المذكور اى يتلونه تلاوة حق تلاوته واختار الكواشى كونه منصوبا على المصدرية بناء على ان تقدير الكلام تلاوة حقا فان نعت المصدر اذا قدم عليه واضيف اليه انتصب انصاب المصادر نحو ضربت اشد الضرب وقت احسن القيام بنصب اشد واحسن على المصدرية وقوله واوئك مبتدأ ثان وبؤمنون به خبر المبتدأ الثاني والمبتدأ الثاني مع خبره خبر المبتدأ الاول والضمير في به للكتاب وقيل للنبي صلى الله عليه وسلم وكذلك الضمير في به في قوله ومن يكفر به **قوله** او خبر **عطف** على قوله حال مقدرة اى ويجوز ان يكون يتلونه خبر اللاسم الموصول على تقدير ان يحمل الموصول على الصنف الخاص من مدلوله لان جميع اهل الكتاب لا يصح ان يخبر عنهم بانهم يتلون كتابهم حق تلاوته فيجب ان يحمل تعريف الموصول على العهد الخارجى وفي الوجد الاول استفيد الخصوص من التقييد بالحال **قوله** دون المحرفين **قوله** وفي الحواشى السعدية قوله دون المحرفين اشارة الى ان بناء الفعل على المبتدأ المعرف مما يصلح لافادة الحصر سواء كان المبتدأ ضميرا او اسما ظاهرا اى جاز تقدير كونه في الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى فقط نحو اناقت فانه يجوز ان يقدر ان اصله فت انا فيكون انا فاعلا في المعنى وان كان تأكيد الافعال في اللفظ ومع ذلك فتر كونه في الاصل مؤخرا ثم قدم ليستفاد منه الحصر والتخصيص من حيث ان التقديم يدل على اسمية المقدم واذا لم يوجد هذان الشرطان لا يفيد التقديم الاتقوى الحكم خلافا لصاحب المفتاح فانه ذهب الى ان التقديم في مثله لا يفيد التخصيص بل يكون للتقوى فلذلك اختار المصنف ما ذهب اليه صاحب الكشاف وقوله تعالى اوئك يؤمنون لما استفيد منه ان المحرفين ليسوا بمؤمنين بكتابهم بنى عليه قوله تعالى ومن يكفر به فاوئك هم الخاسرون على طريق الاستئناف وبيان حال من كفر به سواء كان كفره بنفس التحريف او بغيره كالكفر بالكتاب الذى يصدقه ولما كان الخسران انما يكون في التجارة ومعاملة الاستبدال علل المصنف خسرانهم باشترائهم ما ردى بما ينهى واختيارهم الضلالة على الهدى والحجيم على النعيم **قوله** لما صدر قصتهم بالامر بذكر النعم والقيام بحقوقها **قوله** يريد به ما قال تعالى بعد تمام قصة آدم عليه السلام يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم واوفوا بعهدى

(الذين آتيناهم الكتاب) يريد به مؤمنى اهل الكتاب (يتلونه حق تلاوته) بمراجعة اللفظ عن التحريف والتدبر في معناه والعمل بمقتضاه وهو حال مقدرة والخبر ما بعده او خبر على ان المراد بالموصول مؤمنوا اهل الكتاب (اوئك يؤمنون به) بكتابهم دون المحرفين (ومن يكفر به) بالتحريف والكفر بما يصدقه (فاوئك هم الخاسرون) حيث اشتروا الكفر بالايمان (يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم وانى فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعت ولا هم ينصرون) لما صدر قصتهم بالامر بذكر النعم والقيام بحقوقها والحذر من اضعائها والخوف من الساعة واهوالها

أوف بعهديكم وإياي فارهبون وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم الى هنا ومعنى الامر بالقيام بحقوق النعم مستفاد من قول الله تعالى هناك اوفوا بعهدي لان معناه على ما مر اوفوا بعهدي بالايان والطاعة فان الايمان بالله والطاعة له اقامة لحق النعم ومعنى الحذر من اضعافها مستفاد من قوله تعالى هناك وإياي فارهبون ومعنى الخوف من الساعة واهوالها هو المدلول عليه بقوله تعالى هناك واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل منها شفاعته ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون وقال في هذه الآية ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعته ولا فرق بينهما من حيث المعنى واصل المقصود لان قبول العدل واخذه وقبول الشفاعته ونفعها متلازمة فلم يكن بين اتفاق هذه العبارات واختلافها فرق في المعنى ومعنى قوله تعالى لا تجزي نفس لا تقضي نفس ليس عليها شيء من الحقوق شيئا من الحقوق التي وجبت على نفس اخرى اي لا تؤخذ نفس بذنب نفس اخرى ولا تدفع عنها شيئا تقول جزى عنى هذا الامر يحزى كما تقول قضى عنى يقضى وزنا ومعنى واما ان كان عليها شيء فانها تجزى وتقضى بغير اختيارها بما لها من حسناتها ما عليها من الحقوق كما جاء في حديث ابي هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كانت عليه مظلمة لأخيه من عرض او غيره فليتحمل منه اليوم قبل ان لا يكون دينار ولا درهم ان كان له عمل صالح اخذ منه بقدر مظلمته وان لم يكن له حسنات اخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه والعدل بفتح العين الفدية وهي ما بمثل الشيء قيمة وان لم يكن من جنسه والعدل بالكسر ما سواى الشيء في الوزن والجرم من جنسه والمعنى لا يؤخذ منها فدية تجزى بها من النار ولا تجوز ذلك لتفتدي به قال تعالى ولو ان للذين ظلموا ما فى الارض جميعا ومثله معه لا فتدوا به من سوء العذاب يوم القيامة وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها وسميت الفدية عدلا لانهما تعادل ما يقصد انقاذه وتخليصه يقال فداء اذا اعطى فداء فأنقذه والمستوجب للعذاب يخلص منه فى الدنيا باحد اربعة امور اما بان ينصره ناصر قوى فيخلصه ويدفع العذاب عنه قهر او بان يشفع فى حقه شافع مقبول الشفاعته فيخلص بشفاعته مجانا او بان يقضى احد ما عليه من الحق قسم ذمته من الحق فيخلص به او بان يفديه احد اى بان يعطى احد شيئا غير ما عليه من الحق وذلك الشيء هو الفدية والفداء فأنقذ الله تعالى بين هول يوم القيامة بان نفي ان يدفع العذاب احد عن احد بشيء من هذه الوجود المحتملة فى الدنيا **قول له** وايدانا بانه فذلكم القصة **اي** ملخصها ومجسودها وذلكم الحساب ما يقال فى آخر حساب الامور الكثيرة المنفصلة فذلك يكون كذا فهى مأخوذة منه كما تؤخذ البسمة من قول المسمى بسم الله الرحمن الرحيم والسبحة من قول المسبح سبحان الله فان مثلها مأخوذة من كلام مركب من اكثر من كلمة ثم انه تعالى لما شرح وجوه نعمه على بنى اسرائيل ثم فصل قبائحهم فى اديانهم وافعالهم وذكر فى اثنا عشر بعض قبائح المشركين وكان جميع الضوائف والملل من اهل الكتاب والمشركين معترفين بفضل ابراهيم عليه السلام ويدعون الانتساب اليه ويفخرون به وكان بنو اسرائيل يدعون انهم على ملته ومتبعون لسنته وسيرته وكان المشركون يفخرون بكونهم من اولاده ومن ساكنى حرمه وخادمى بيته * بين الله تعالى قصته وكيف احواله متصلا بما سبق من احوال بنى اسرائيل والمشركين تبينها لهم على ان ابراهيم عليه السلام انما مال ماناله من الخلة والكرامة بسبب انه وفى بجميع ما ابتلاه به ربه من التكليف وخرج عن عهده ذلك جميعا وأتمهن بالوفاء بها كما قال و ابراهيم الذى وفى فكانه قيل من كان يفخر بالانتساب اليه فليسك سبيله وليتبع سيرته وليترك التمرد والعناد ويلتزم الانقياد لحكم الله تعالى وتكليفه **قول له** من البلاء **يريد** البلاء الذى بمعنى البلية والمحنة كما فى قوله تعالى وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم على ان تكون الاشارة الى ذبح الابناء واستحياء النساء يقال بلاء بكذا يلوه بلاء وبلوا وابتلاه بكذا ابتلاه اذا اصابه بما يكرهه ويشق عليه والتكليف بالاوامر والنواهي وان كان فضلا واحسانا بالنسبة الى الارواح لكن لا يخلو عن كونه اصابة المشقة والتعب بالنسبة الى الابدان فصح ان يحمل الابتلاء فى الآية على التكليف بالمشاق الذى هو معنى لغوى للفظ الابتلاء وليس فى كلامه ما يدل على ان الاختبار معنى مجازى له حتى يقال ان المصنف اراد بهذا الكلام الرد على صاحب الكشاف فى تفسير الابتلاء بالاختبار وان محصول كلامه ان معنى الابتلاء فى اصل اللغة هو التكليف بالامر الشاق وهو ممكن ههنا فيجب الحمل عليه دون المعنى المجازى الذى هو الاختبار اذا صار فى عن ارادة المعنى الحقيقى ولا ضرورة تدعو الى حمله على المعنى المجازى ثم يترضى بانه غير واضح لان تتبع الآيات والاحاديث واستتمالات العرب العرباء وكذلك تتبع كتب اللغة يؤيد ما ذكره صاحب الكشاف بل مقصود المصنف ان الاختبار ايضا وان كان معنى لغويا للابتلاء لقول الجوهري

كرر ذلك وختم به الكلام مهم بمبالغة فى النصح وايدانا بانه فذلكم القصة والمقصود من القصة (واذابتلى ابراهيم ربه بكلمات) كلفه باوامر ونواه والابتلاء فى الاصل التكليف بالامر الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختبار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن ترادفهما

بلوته بلوا جرته واختبرته وبلاء الله وبلاء وابتلاء وابتلاء اي اختبره الا ان الابتلاء المسند الى الله تعالى الظاهر فيه ان يحمل على اصابة الشدة وتكليف المشقة لان الابتلاء بهذا المعنى يصح اسناده اليه تعالى حقيقة بخلاف الابتلاء بمعنى الاختبار فان الاختبار حقيقة انما يصح من خفي عليه العواقب فان من خفي عليه حال عبده أمطيع هو ام عاص متمرّد يخنه بالامر والنهي ايظهر له ماخفي من حاله قبل ذلك والله تعالى منزّه عن ان يخفي عليه شيء مما كان وما سيكون فلا يصح ان يسند اليه حقيقة الاختبار فاذا اسند الى من لا يخفي عليه شيء وجب ان يحمل على المجاز اما بان يراد به غاية التي هي ظهور الحال بالنسبة الى غيره تعالى كما قال في الوسيط ابتلاء الله تعالى يعود الى اعلامه عباده لا الى استعماله لانه يعلم ما يكون فلا يحتاج الى الابتلاء ليعلم واما بان يحمل على استعارة تمثيلية بان يشبه حاله تعالى مع العبد في امره ونهيه اياه مع بناء الامر على اختبار حيث يمكنه من الامرين الطاعة والمعصية بحال المختبر مع المختبر ثم يعبر عنها بالاختبار بان يسمى التكليف الواقع منه تعالى اختبارا تشبيهاً بالتكليف الصادر عن العباد ليعرف ما جاؤا به من التكليف من حيث الصورة فان المشابهة بين الشيتين صورة كافية في صحة الاستعارة وهذا التكليف لما استغنى عنه على تقدير حمل الابتلاء على التكليف اختاره المصنف **قوله** وان تأخر رتبة **قوله** فان لفظ ابراهيم على قرآءة الجمهور منصوب على انه مفعول ابتلى ولفظ ربه مرفوع على انه فاعله والمفعول وان قدم لفظا فهو مؤخر رتبة الا انه قدم على الفاعل للاهتمام به فان كون الرب تعالى مبتليا مقرر في الازهان والمفعول لا يتشوف الذهن الى بيانه ومعرفة واما يتشوف ويطلب معرفة المبتلى وللإيجاز ايضا فانه لو قدم الفاعل وقيل رب ابراهيم ثم ذكر ابراهيم منصوبا على المفعولية لتكرر ذكر ابراهيم والى الجواز مطلوب في الكلام وايضا كون ضمير المفعول متصلا بالفاعل يوجب تقديم المفعول اذ لو اخرج وقيل واذا ابتلى ربه ابراهيم لزم احتمال الاضمار قبل الذكر لفظا ورتبة وذلك لا يجوز اجاعا والكلمات جمع كلمة وهي اللفظ الموضوع لمعنى مفرد فيكون الكلمات عبارة عن الالفاظ الموضوعية المنظومة الا انها قد تطلق على المعاني التي تحتها كما في قوله تعالى وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا اي قضية وحكمة وقوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي اى للمعاني التي تبرز بالكلمات ولا يجوز ان يراد بها الالفاظ لان ما يحصره اللفظ يحصره الخط لما بين الدال والمدلول من التضافيف والتضاييفان متكافئان في الوجود والتعقل ولذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحمودة المذكورة في قوله تعالى في سورة برآءة التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين وقوله في سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اعتد الله لهم مغفرة واجرا عظيما وقوله تعالى قد افلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون والذين هم للزكاة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فن ابتغى ورآء ذلك فاولئك هم العادون والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون والذين هم على صلواتهم يحافظون اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون والفتاه ان طريق توزيع الخصال الثلاثين على السور الثلاث اشتمال كل واحدة من تلك السور على عشر خصال فان سورة برآءة مشتملة عليها بان يعتد الايمان المدلول عليه بقوله تعالى وبشر المؤمنين خصلة مستقلة واشتمال سورة الاحزاب عليها ظاهرا واما اشتمال سورة المؤمنين عليها فبان باعتبار كل واحد من الايمان والخشوع في الصلاة والاعراض عن اللغو وفعل الزكاة وحفظ الفرج عن الحرام وقربان الازواج وقربان المملوكات ورعاية الامانة ورعاية العهد ومحافظة الصلاة خصلة مستقلة وكون الايمان معدودا في السورتين المعدودتين الاخيرتين لا ينافي كون مجموع الخصال ثلاثين لانه لما كان المذكور في كل سورة عشرة كاملة بناء على ان شياً من الخصال لم يذكر مكرراً في شيء من السور كان المذكور في مجموع السور الثلاث ثلاثين خصلة والتكافؤ اللازم لما اختاره المصنف اهون مما لزم لما اختاره صاحب الكشف فلذا عدل عنه المصنف **قوله** كما فسرت بها **قوله** اي كما فسرت الكلمات بالمعاني في قوله تعالى فلتقى آدم من ربه كلمات وقيل غير ذلك وان لم يذكره المصنف ثم قيل المراد بالكلمات البكاء والحياة والدعاء وقيل الدم والاستغفار والحزن قال ابن عطية وهذا يقتضي ان آدم عليه الصلاة والسلام لم يقل شيئاً الا الاستغفار للمعهود كذا في تفسير الامام القرطبي وقيل هي الاوامر والنواهي قبلها آدم وانتم

والضمير لبراهيم وحسن لتقدمه لفظا وان تأخر رتبة لان الشرط احد التقدّمين والكلمات قد تطلق على المعاني فلذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحمودة المذكورة في قوله التائبون العابدون الآية وقوله ان المسلمين والمسلمات الى آخر الآيتين وقوله قد افلح المؤمنون الى قوله اولئك هم الوارثون كما فسرت بها في قوله فلتقى آدم من ربه كلمات

بما مر به وانتهى عما نهى عنه فغفر له ودليه قوله تعالى واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات كذا في التيسير **قوله** وبالعشر التي هي من سنه **عطف** على قوله بالخصال الثلاثين والسنن العشر خمس منها في الرأس وهي قص الشارب اي قطعه بالمقص وهو المقرض والمضمضة والاستنشاق والسواك والفرق اي تفريق شعر الرأس في الجانبين وخمس في الجسد وهي تقليم الاظفار اي قصها والقلامة ما يزال منها وحلق العانة والاختتان ونف الابط وغسل مكان الغائط والبول بالماء قال الامام القرطبي قص الشارب الاخذ منه حتى يبدو طرف الشفة ولا يحلقه فيمثل نفسه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقص اظفاره وشاربه قبل ان يخرج الى الجمعة وقال الطحاوي لم نجد عن الامام الشافعي شيئا منصوصا عليه في كيفية قص الشارب واصحابه الذين رأيناهم كالزني والربع كانوا يحفیان شواربهما وذلك يدل على انهما اخذا ذلك عن الامام الشافعي ثم قال واما ابو حنيفة وزفر و ابو يوسف فكان مذهبهم في شعر الرأس والشارب ان الاحفاء افضل من التقصير وروى ان احمد بن حنبل كان يحفى شاربه شديدا وسئل عن السنة في الشارب فقال يحفى كما قال النبي عليه السلام * احفوا الشارب * وروى الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص من شاربه ويقول ان ابراهيم خليل الرحمن كان يفعله وخرج النسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسدل شعره وكان المشركون يفرقون شعورهم وكان يحب موافقة اهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشي ثم فرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك واخرجه البخاري ومسلم عن انس * قال القاضي عياض سد الشعر ارساله والمراد ههنا عند العلماء ارساله على الجبين واتخاذ كالتقصه وهي شعر الناصية والفرق في الشعر سنة لانه الذي رجع اليه النبي صلى الله عليه وسلم وقد قيل ان الفرق كان من سنة ابراهيم عليه السلام روى عن سعيد بن المسيب انه كان يقول ابراهيم عليه السلام اول من اختن واوّل من اضاف الضيف واوّل من استحد واوّل من قلم الاظفار واوّل من قص الشارب واوّل من شاب فلما رأى الشيب قال يارب ما هذا قال الو قار قال يارب زدني وقارا وقيل اول من خطب على المنابر ابراهيم عليه السلام خليل الله واوّل من ثرد الثريد واوّل من ضرب بالسيف واوّل من استاك واوّل من استجى بالماء واوّل من لبس السراويل واجمع العلماء على ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام اول من اختن واختلف في السن الذي اختن فيه ففي المروى عن ابي هريرة موقوفاته اختن وهو ابن مائة وعشرين سنة وعاش بعد ذلك ثمانين سنة والخبار بمثل هذا لا يكون رأيا وقد روى عنه مرفوعا ايضا كذلك وروى ان ابراهيم عليه السلام اختن بقدم وهو ابن ثمانين سنة وقدم اسم موضع ويروى مشددا او مخففا وروى عن رسول الله عليه السلام قال * الختان سنة للرجال مكرمة للنساء * وعن كعب الاحبار قال خلق من الانبياء ثلاثة عشر مخنونين آدم * وشيث * وادريس * ونوح * وسام * ولوط * ويوسف * وموسى * وشعيب * وسليمان * ويحيى * وعيسى ونبينا صلى الله عليه وسلم عليهم اجمعين وقيل هم اربعة عشر * آدم * وشيث * ونوح * وهود * وصالح * ولوط وشعيب * ويوسف * وموسى * وسليمان * و زكريا * ويحيى * وعيسى * وحنظلة * بن صفوان * نبي اصحاب الرس ومحمد صلى الله عليه وسلم وعلى سائر الانبياء والمرسلين * وروى عن ابن عباس ان عبد المطلب ختن النبي صلى الله عليه وسلم يوم سابعه وجعل له مائدة وسماه محمدا واما الشيب فهو نور ويكره نفعه فانه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال * لا تتنقوا الشيب ما من مسلم يشيب شيبة في الاسلام الا كانت له نورا يوم القيامة وكتب الله له حسنة وخط عنه خطيئة * وكابكره نفعه كذلك يكره تغييره بالسواد واما تغييره بغير السواد فجائز لقوله صلوات الله وسلامه عليه في حق ابي قحافة وقد جئ به ولحيته كالنغامة بيضا * غيروا هذا بشي * واجتنبوا السواد * ولقد احسن من قال وقال آخر * فسود اعلاها وبيض اصلها * ولا خير في الاعلى اذا فسدا لاصل *
* يا خاضب الشيب بالحناء بستره * سل المليك له سترًا من النار *

واما الثريد فهو ازكى الطعام واكثره بركة وهو طعام العرب وقد شهد له النبي صلى الله عليه وسلم بالفضل على سائر الطعام فقال * فضل الثريد على الطعام كفضل عائشة على النساء * وروى عن اسماء بنت ابي بكر رضي الله عنها انها كانت اذا اردت غطته حتى يذهب حره تقول اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول * انه اعظم البركة * وقال عليه الصلاة والسلام ارددوا فان فيه بركة يقال ثرد الخبز يثرده ثردا اذا كسره في القصة فهو ثريد وثرود **قوله** وبمناسك الحج **عطف** اي وفسرت ايضا بالمعنى واذ كلف ابراهيم عليه السلام به بمناسك الحج اي بمواضع

وبالعشر التي هي من سنه وبمناسك الحج

العبادة المتعلقة بالحج واقامة مايليق بكل موضع من العبادة كالطواف والسعي ورمي الجمار والاحرام والوقوف بعرفة ومزدلفة وغير ذلك فاذهن تامات كاملات من غير نقصان ﴿قوله وبالكوكب والقمرين﴾ وهى ما ذكر في سورة الانعام بقوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا ورأى القمر بازغا ورأى الشمس بازغة قال هذا ربى على طريق الانكار لما رأى فيها من سمات الحدوث وهو الانتقال من حال الى حال فهذا من اقامة الحجية على غيره لاثبات التوحيد وتنزهه تعالى عن سمات النقص الا ترى الى قوله تعالى وتلك جنتنا آتينها ابراهيم على قومه فكان تقدير الآية واذكف وامر ابراهيم ربه باقامة هذه الحجية على قومه فاقامها وامثل ما امر به قال الحسن الكلمات هى الخلال الست الكوكب والقمر والشمس والنار والهجرة والختان وقال ابو اسحق الزجاج هذه الاقوال ليست بمتناقضة لان هذا كله مما ابتلى به ابراهيم عليه الصلاة والسلام كذا ذكره الامام القرطبي وذكر في شرح التأويلات حاكي عن بعض المفسرين ان المراد بالكلمات والله اعلم انه تعالى ابتلاه باربع محن عظام احداها محنة النفس حيث القي في النار فاسلمها اليها وصبر في ذات الله حتى قيل ان جبريل عليه السلام قال له ألك حاجة فقال اما ليك فلا والثانية محنة الولد حيث ابتلى باسكان احد ولديه مع امه بالوادي الذي لاماء فيه ولا زرع ولا غرس وتركهما هناك واخرج عنهما من غير ان يكون لهما قيم ولا ترك لهما نفقة وابتلى ايضا بذبح احد ولديه فصبر على ذلك واسلم في ذات الله تعالى والثالثة محنة الاهل والوطن حيث ابتلى بالهجرة الى الشام فصبر على ذلك في ذات الله تعالى والرابعة محنة المال فأنفقه في سبيل الله وصبر عليه في ذات الله ولا محنة توازى هذه المحن في هذه الشدة والمشقة ولم يتبل احد من الانبياء عليهم السلام باجتماع هذه البلايا ولما فمرت الكلمات بالمحن والشدة العظام ومن المعلوم انه غير مكلف ببعض تلك المحن كالتائه في النار ولم يتصور حقيقة الاختبار بمن لا تخفى عليه العواقب جل الاختبار على المعاملة المشبهة به حيث قال انه تعالى عامله بها معاملة المختبر بهن والمراد بالمعاملة المشبهة المذكورة سوق تلك المحن اليه عليه الصلاة والسلام واشاره الرضى بقضاء الله تعالى على السخط والاستكراه حيث ممكنه من كل واحد من الرضى والانتقيا ومن السخط والاستكراه فمما شبه السوق المذكور بمعاملة المختبر مع المختبر اطلق عليه اسم الاختبار مجازا وان كان لفظ الابتلاء حقيقة في معنى الاختبار فعلى هذا قوله على انه تعالى قيد لفسرت المقدر عاملا في قوله والنار والهجرة وقوله وبما تضمنته الآيات التى بعدها وهى وفسرت الكلمات ايضا بما ذكر بقوله تعالى انى جاعلك للناس اماما الى آخر القصة ونقل الامام القرطبي عن مجاهد انه قال المراد بالكلمات قوله تعالى انى مبتليك بامر قال تجعلنى للناس اماما قال نعم قال ومن ذريتي قال لا ينال هدى الثالمين قال تجعل البيت مشابه للناس وأما قال نعم قال وتربنا مناسكنا وتوب علينا قال نعم قال وترزق اهله من انتم قال نعم وعلى هذا فالقول بان الله تعالى هو الذى اتم واضمح ﴿قوله وقرى ابراهيم ربه﴾ اى رفع ابراهيم ونصب ربه وهى قرآءة ابن عباس رضى الله عنهما واخترها ابو حنيفة وابتلاء ابراهيم ربه مجاز عن دعائه اياه بكلمات من الدعاء مبنى على تشبيهه بالاختبار من حيث انه طلب منه تعالى اشياء مبنية على اختياره ليرى انه تعالى هل يجيبه اليها او لا وهى معاملة شبيهة بالاختبار * فان قيل الاختبار اذا اسند اليه تعالى وجب حله على المجاز ضرورة فالحاجة الى حله عليه على تقدير ان يسند الى العبد مع ان العبد يجوز عليه الاختبار حقيقة * اجيب بان العبد وان صح ان يصدر عنه الاختبار الا انه لا يجوز عليه ان يختبر ربه لان من هو الفعال لما يشاء ولا يسأل عما يفعل ولا يختبر واقل ما فيه انه ترك الادب لان الادنى لا يختبر الا على ﴿قوله فاذهن﴾ كلاً مناسب لكون ابتلى بمعنى امر وكلف وقوله وقام بهن حق القيام مناسب لكونه بمعنى عامل معاملة المختبر فان حسن النظر في الاجرام العلوية واليقن بان شيئا منها لا يصلح للربوبية وكذا الصبر على المحن والرضى بقضاء الله تعالى وحكمه قيام بهن حق القيام وعلى التقديرين ضمير اتم لابراهيم الا اذا فسرت الكلمات بما تضمنته الآيات التى بعدها فان الظاهر حينئذ ان يكون ضمير اتم راجع الى الرب تعالى كما نقل عن القرطبي آنفا ﴿قوله استئناف ان اضمرت ناصب اذ﴾ فان كلمة اذ لكونها لازمة للظرفية لا بد لها من عامل ينصبها على الظرفية وهو هنا مضمر وتقدير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم واذ ذكر الحادث وقت ابتلائه والظرف معمول الحادث الذى هو وقت ابتلائه وقوله تعالى قال انى جاعلك للناس اماما على الاول استئناف كما ذكره فيكون ابتلاؤه بما ذكر من الكلمات قبل نبوته لان الآية تدل حينئذ على ان قيامه عليه السلام بهن واداءه تلك التكليف الشاقة تامة كاملة كان كالسبب المناسب لجعله اماما وتشريفه بجعل النبوة والرسالة فيه والسبب متقدم في الوجود على المسبب * فان قيل ابتلاؤه بتلك التكليف

وبالكوكب والقمرين وذبح الولد والنار والهجرة على انه تعالى عامله بها معاملة المختبر بهن وبما تضمنته الآيات التى بعدها وقرى ابراهيم ربه على انه دعا ربه بكلمات مثل انى كيف تحبى الموتى واجعل هذا البلد آمنا ليرى هل يجيبه وقرأ ابن عامر ابراهيم بالالف جميع ما في هذه السورة (فاتهن) فاذهن كلا وقام بهن حق القيام كقوله تعالى وابراهيم الذى وفى وفى القرآءة الاخيرة الضمير لربه اى اعطاه جميع ما دعاه (قال انى جاعلك للناس اماما) استئناف ان اضمرت ناصب اذ كأنه قيل فاذا قال له ربه حين اتهم فاجيب بذلك

كيف يتقدم على جعله اماما وهو لا يعرف كونه مكلفا بها الا بان يوحى اليه وذلك يستلزم كونه نبيا وقت الابتلاء
 اجيب بمنع الاستلزام لجواز ان يوحى الله تعالى اليه على لسان جبريل بهذه التكليف الشاقة فلما اتها جعله نبيا
 مبعوثا الى الخلق * فان قيل تقدم الابتلاء والاطمئنان على النبوة مسلم على تقدير ان تفسر الكلمات بما عدا ذبح الولد
 والهجرة والنار واماعلى تقدير ان تفسر بها فلان سلم تقدمه عليها فان كل واحدة منها كانت بعد النبوة وكذا الختان
 فانه قد روى انه عليه الصلاة والسلام ختن نفسه وهو ابن مائة وعشرين سنة * اجيب بانه ان ثبت بالدليل السمعي
 القاطع ان المراد من الكلمات هذه الاشياء فلا جرم كان المراد من قوله اتهم اي قام بهن بعد نبوته **قوله** او بيان
 اي ويجوز ان يكون قوله تعالى قال انى جاعلك للناس اماما على تقدير ان يكون ناصب اذ مضرا بيان وتفسيرا لقوله
 ابتلى لان ما بعد قال الى آخر قوله اذ قال له ربه اسم كالتشريح والتفصيل لما اجل في قوله ابتلى ابراهيم ربه بكلمات
 فانه تعالى امره اول بقوله اسم واتم ابراهيم عليه الصلاة والسلام كما ينبي عنه قوله اسلمت رب العالمين فانه وان كان
 متأخرا في التلاوة لكنه متقدم على باقي التكليف تحقيقا كما قيل انه عليه السلام لما خرج من النار ورأى ما رأى من
 الكوكب والقمر والشمس ورد الوهيتها بما ردت خو طب بان قيل له اسم فقال وجهت وجهى للذى فطر السموات
 والارض جوابا لقوله اسم وامره ثانيا بقوله انى جاعلك للناس اماما وابتلاء ثالثا بقوله واذ جعلنا البيت مثابة
 للناس اي امرنا ابراهيم بان يجعله صالحا لذلك فامثل الامر وحصل المأمور به برفع ابراهيم واسماعيل قواعده
 داعين لله متضرعين اليه فقلنا للناس اتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وابتلاء رابعا بما يدل عليه قوله وعهدنا الى
 ابراهيم واسماعيل ان طهرا بيتى للطائفين فظهر بهذا كونه بيان لما قبله **قوله** وان نصبته بقال فالجموع جملة اي
 جملة قال مع مقوله وما وقع معمولها على الظرفية يكون جملة معطوفة على جملة قوله يا بنى اسرآيل عطف قصة
 ابراهيم على قصة قوم موسى لان قال اذا كان عاملا في الظرف يكون مقدما عليه مؤخرا عن حرف العطف فتكون
 الجملة معطوفة على ما قبلها وجعل قد يتعدى الى مفعول واحد كما في قوله تعالى وجعل الظلمات اي اوجدها
 وجاعلك في الآية متعدى الى اثنين الكاف مفعوله الاول واماما ثانيهما والاصل جاعل اياك وعدل عن المنفصل لعدم
 تعذر اتيان المتصل **قوله** والامام اسم لمن يؤتم به اي لمن يقتدى به كاللباس فانه اسم لما يلبس يقال ام القوم
 في الصلاة امامة واتم القوم به اذا اقتدوا به فان قيل ما الفرق بين الامام والمقتدى حتى يكون احدهما اسما
 والاخر صفة مع ان مدلول كل واحد منهما هو الذات الموصوفة ببعض المعاني والاصناف قلنا نعم ان مثله وان كان
 اسما لكنه من الاسماء المشبهة بالصفات من حيث ان المعنى القائم بالذات جزء من مفهوم اللفظ كما هو كذلك في الصفات
 ويشبه بها ايضا من الاسماء ما وضع لذات معينة بملاحظة معنى من المعاني المتعلقة بها لكن يكون المعنى خارجا
 عن الموضوع اوسيبا باعثة لتعيين الاسم بازائها كاجر اذا جعل عمالذات فيه حجرة وكالدابة اذا جعلت اسما لذوات
 الاربع في انفسها وجعل ديبا سيبا مرجحا لتسميتها به لاجزا من مفهوم اللفظ الاول نحو الامام واللباس واسماء
 الزمان والمكان والآية اشدها اشتباهاها من حيث ان المعنى الذى اعتبر في الوضع داخل في مفهوم كل واحد منها فان
 مفهومها مركب من ذات معينة ومعنى مخصوص واما الاسماء الموصوفة لذوات معينة من غير ان يلاحظ معها
 شىء من المعاني القائمة بها كاسد وفرس فانها لا تشبه بالصفة اصلا وهو ظاهر والفرق بينها وبين ما اشتبه بها من الاسماء
 ان الصفة وان كانت موضوعة للذات باعتبار معنى معين يقوم بها الا ان تلك الذات مبهم لم يلاحظ معها خصوصية ما
 اصلا وان المقصود من اللفظ الموضوع بازائها هو المعنى القائم بها وذلك المعنى هو الصحيح لاطلاق اللفظ على تلك
 الذات المبهمه فيصح اطلاقه على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى وانما احتجج الى ملاحظة الذات على وجه الابهام
 والعموم مع كونها غير مقصودة بنفسها من حيث ان ذلك المعنى لا يقوم بذاتها وانما يقوم بالذات الموصوفة به فاحتجج
 الى ملاحظة الموصوف معه وذكره لفظا وتقديرا معينا للذات التى قام بها المعنى بخلاف الاسماء فان المقصود منها
 الدلالة على الذوات المعينة بنوع معين شخصيا كان او نوعيا او جنسيا والمعاني المحفوظة معها في الوضع انما اعتبرت
 لكونها مرجحة لتسمية تلك الذات بما وضع بازائها من الالفاظ دون غيرها فان المعاني المحفوظة في الاسماء ليست
 مصححة للاطلاق حتى يطرد في كل ما يوجد فيه المعنى بل هي اسباب باعثة لتعيين الاسم بازاء الذات المعينة ومعيار
 الفرق ان كل واحد من الاثنين يصح ان يوصف نحو امام عالم ولباس حسن ولا يصح ان يوصف به فلا يقال رجل
 امام ولا حسن لباس بخلاف الصفة فانها يوصف بها ولا تقع الاسمية على قوله جاعلك اماما انما هو لافادة الدوام

او بيان لقوله ابتلى فتكون الكلمات ما ذكره
 من الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده
 والاسلام وان نصبته بقال فالجموع جملة
 معطوفة على ما قبلها وجاعل من جعل
 الذى له مفعولان والامام اسم لمن يؤتم به
 وامامته عامة مؤبدة اذ لم يبعث بعده نبي
 الا كان من ذريته مأمورا بتابعه

والثبات ويلزم منه ان لا يكون المراد بالامامة ههنا النبوة لانه عليه الصلاة والسلام لم يكن نبيا للناس على العموم في كل زمان على التأييد مع انه امام لهم على العموم والتأييد الا ان امامته لهم على العموم تستلزم ان يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع اذ لو كان تابعا لرسول آخر لكان مأمورا باتباع ذلك الرسول ولا يكون اماما للناس على العموم فالمعنى انه لما قيل فاتهن توجه ان يقال ما فعل الله به جزاء لما فعل فاجيب عنه بان يقال قال اني جاعلك للناس اماما اي وعده بما تلوه من الاكرام والافضال وهو كونه نبيا في عصره ومقتدى لكافة الناس الى قيام الساعة ولما وعده الله تعالى بذلك حقق ذلك الوعد فيه فانه لم يبعث بعده نبي الا من ذريته كما قال تعالى وجعلنا في ذريته النبوة والكتاب ورسولنا افضل الرسل وخاتم الانبياء صلى الله عليه وسلم كان من اولاد ولد له اسحق على نبينا وعليهم الصلاة والسلام وان كان اهل الايمان كلهم مع شدة اختلافهم ونهاية معاداة بعضهم بعضا كانوا يعظمون ابراهيم عليه السلام وينشرفون بالانتساب اليه اما في النسب واما في الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا يعظمونه ويفتخرون بما بناه من البيت ومجاورته وقال تعالى في القرءان ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم وقال ملة ابيكم ابراهيم وهو نصب على الاغراء وقال قد كانت لكم اسوة حسنة في ابراهيم وجبى امة محمد صلى الله عليه وسلم يقولون في آخر صلاتهم اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك جيد مجيد قيل في سببه انا لما قلنا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم الذي طلب من الله تعالى ان يرسل اليكم مثل هذا الرسول الذي هو رجة للعالمين حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فاهديتكم اليه فحينئذ نقول كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم ثم نلاحظ ان هذه الخيرات كلها من الله تعالى فنقول شكرا لاحسانه انك جيد مجيد **قوله** اي وبعض ذريتي **ب** نصب بعض للاشارة الى ان الاضافة في جاعلك لغضية في تقدير الانفصال ولما ورد على كونه قوله ومن ذريتي معطوفا على الكاف ان يقال الجار والمجرور لا يصلح لان يكون مضافا اليه فكيف يعطف عليه وايضا كيف يصح العطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار وايضا ان من ذريتي مقول ابراهيم وجاعلك مقول الله تعالى فكيف يجوز ان يكون المعطوف مقول قائل والمعطوف عليه مقول قائل آخر **ا** اشار المصنف الى دفع الاولين بقوله اي وبعض ذريتي فان الاضافة اذا كانت لفظية صورية وكانت كلمة من تبعية يكون المعنى والتقدير وجاعلك بعض ذريتي ولا يخفى في صحته و اشار الى دفع الثالث بتمثله بقوله وزيد في جواب ساكرمك يردانه من باب عطف التلقين كان ابراهيم عليه الصلاة والسلام يلقي ويقول قل وبعض ذريتي فلا يشترط اتحاد المتكلم بالمعطوف والمعطوف عليه ونظير هذا العطف ما روى الشيخان عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال **اللهم ارحم المحلقين** قالوا والمقصرين يا رسول الله قال **والمقصرين** ولم يجعله منصوبا بتقدير فعل الامر اي واجعل بعض ذريتي احترازا عن صورة الامر ودلالة على انه واقع كائن البتة كذا في الحواشي السعدية يعني ان في جعله منصوبا بالعطف على الكاف فالتدين الاولى مراعاة الادب بالاحتراز عن صورة الامر الثانية جعل نفسه كالنائب عن المتكلم وجعل كلامه من تمة كلام المتكلم ومعطوفا عليه للدلالة على ان مضمون كلامه كائن متحقق البتة كالمعطوف عليه **قوله** فعلية **ب** او فعولة فاصلها على الاول ذرية وعلى الثاني ذرويه ولما كثرت التضعيف قلبت انراء الثالثة في صورتين ياء فصارت في الصورة الاولى ذرية فادغمت الياء في الياء فصارت ذرية وفي الصورة الثانية ذروية فاجتمعت الواو والياء والاولى منهما ساكنة فقلب الواو ياء وادغمت الياء في الياء ثم كسرت الراء المشددة لتسلم الياء فصارت ذرية فهي في صورتين من الذرية بمعنى التفريق يقال ذررت الحب والملح والدواء اذره ذرا اذا فرقته وسمى بنوا آدم ذرية من حيث ان الله تعالى فرقهم على الارض وبثهم فيها **قوله** او فعولة او فعيلة **ب** على انها من الذرية بمعنى الخلق فاصلها على الاول ذروية وعلى الثاني ذرية فقلب همزتها في صورتين ياء فادغمت الياء في الياء الثانية وهو ظاهر وكذا في الاولى بعد قلب الواو الساكنة ياء كما مر في نحو ذروية وفي الصحاح ذرا الله الخلق يذراهم ذرا اي خلقهم ومنه الذرية وهي نسل الثقلين الا ان العرب تركت همزها والجمع الذراري والمراد بالذرية هنا الابناء خاصة ويطلق على الآباء والابناء والذكور والاناث والصغار منه قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا الى قوله ذرية بعضها من بعض فدخل فيها الآباء والابناء وتقع الذرية على الواحد كما في قوله تعالى رب هب لي من لدنك ذرية طيبة يعني ولد صالحا **قوله** اجابة الى ملتمة **ب** وهو ان لا تختص الامامة به

(قال ومن ذريتي) عطف على الكاف اي وبعض ذريتي كما تقول وزيدا في جواب ساكرمك والذرية نسل الرجل فلبية او فعولة قلبت رآؤها الثالثة ياء كما في تعضبت من الذرية بمعنى التفريق او فعولة او فعيلة قلبت همزتها من الذرية بمعنى الخلق وقرئ ذريتي بالكسر وهي لغة (قال لا ينال عهدي الضالين) اجابة الى ملتمة

بل يكون من ذريته من يقتدى به في الدين واعمال البر والخير ولولم يكن المقصود اجابة دعوته بل رد سؤاله لكان الجواب لا وان يقال لا ينال عهدي ذريتك وقد حقق الله تعالى اجابة ملتصقة في المؤمنين من ذريته كما سمعنا من اسحق ويعقوب ويوسف وموسى وهرون وداود وسليمان وايوب ويونس وذكرا ياء ويحيى وعيسى وجعل آخرهم محمدا المصطفى صلى الله عليه وسلم وعليهم اجمعين الذي هو افضل الانبياء والائمة * فان قيل كيف يكون هذا القول منه تعالى اجابة الى ملتصقة والمفهوم منه ان يكون رد السؤال بمنزلة ان يقال ان ذريتك ظلمة والظالم لا ينال الامامة فكيف اجعلهم ائمة للناس كما اذا قيل علم بنى فلان الكلام فقال الكلام لا يقال للحمقى فانه رد للسؤال حيث وصفهم بالحمقى ثم حكم بان الحمقى ليسوا باهل لتعلم الكلام فكأنه قال لا اعلمهم ثم بين سبب ذلك بانهم لما قتلوا لا يطلعون على دقائقه واسرارهم فكيف اعلمهم وهم كذلك * فالجواب انه اجابة لاصل ملتصقة وهو ان يجعل بعض ذريته اماما للناس ورد لما فيه من اطلاق الذرية فانه يدل على انه عليه الصلاة والسلام طلب الامامة في حق بعض من يطلق عليه اسم الذرية اى بعض سواء كان مؤمنا ام كافرا والذرية الكافرة لا تصلح للامامة فهذا القول من الله تعالى ارشاده عليه السلام ان يسأله الامامة للصالحين منهم ورد الاطلاق لا يكون ردا للمقيد الموصوف بشرائط الامامة ورد سؤاله من حيث الاطلاق لا ينافي كونه اجابة لاصل ملتصقة الا يرى ان الجواب يقتضى اعادة ما في السؤال فكأنه قيل اجبت ملتصقة في حق البعض الذي لم يكن ظالما من ذريتك واما الظالمون منهم فانهم لا ينالون ما عهده اليك من الامامة في الدين الحق فان مجرد الملك والاستيلاء بطريق القهر كثيرا ما يكون للكفرة وذلك لا يسمى امامة قال سعيد بن جبيرة المراد بالظالم ههنا الكافر اذ هو الظالم المطلق * فان قيل ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام كان عالما بان ما عهده اليه من الامامة لانصيب للكافر منه فكيف اطلق الذرية واجيب بانه كان يعلم ذلك لكن لا يعلم حال ذريته فبين الله تعالى ان فيهم من هذا حاله وان اليهود انما تحصل لمن ليس بظالم منهم قال الله تعالى وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريته جميعا محسن وظالم لنفسه مبين فالحمق المؤمن والظالم الكافر **قوله** لانها امانة من الله تعالى وعهد **قوله** يعنى ان الامامة خلافة من قبل الله تعالى في رعاية عبادته والقيام بامورهم بقضاء مهماتهم ودفع المضار عنهم وعقد العهد على ذلك على ان يكون المراد بالعهد ما هو المراد بقولهم المؤمن اذا عهده وفي فالامام مؤتمن على رعاية احوال الخلق وحسن التعهد والتحفظ بهم ومن عاهد عليها ملتزم بها قال الراغب انه تعالى بين بقوله لا ينال عهدي الظالمين انه قد يكون من ذريته ظالم وبين ان الامام متحمل للعهد والظالم لا عهده فاذا لا امامة له ويؤيد هذا ما روى في الخبر ان الله تعالى يقول يوم القيامة لو الى السوء يراعى السوء اكلت اللحم ولبست الصوف ولم تؤد الكثير ولم تراعى في مرعاها انتهى كلامه اى يقال يا خائنا فيما ائتمنت عليه قد استوفيت من رهيتك كل منفعة تصور منهم ثم قصرت في رعاية حقوقهم وتقوية ضعفائهم **قوله** وفيه دليل على عصمة الانبياء من الكبار قبل البعثة **قوله** وجه الدلالة ان المراد بالعهد المذكور في الآية ما عهده مع ابراهيم عليه الصلاة والسلام من جعله اماما ولما ثبت بالآية ان الامام يجب ان يكون معصوما من الظلم قبل جعله اماما ثبت عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام منه قبل بعثهم لان كل نبي امام بناء على ان الامام هو الذي يؤتمن به والنبي اولى الناس بذلك فيكون اماما بالضرورة فاذا كان الظلم الاصلى مانعا عن الامامة فهو عن النبوة اذ منع ثبت ان النبي يجب ان يكون معصوما من الظلم قبل البعثة كالامام ومرتكب الكبيرة ظالم لنفسه فلا يصلح للنبوة كما لا يصلح للامامة وفيه بحث لان مدلول الآية ان الظالم مادام ظالما لاتناله الامامة لان من كان ظالما في وقت ما من الاوقات ثم تاب عنه لاتناله الامامة فاللازم منه ان لا تصيبه النبوة ايضا حال كونه ظالما فكيف ينزى منه العصمة قبل البعثة والفرق بين الظلم القديم الذي تاب عنه الظالم والظلم الحالى ان الثانى يخل بما هو المقصود من جعله اماما بخلاف الاول فان المقصود من نصب الامام انما هو اخلاء وجه الارض عن الظلم والفساد وحماية اموال الناس واهراضهم من تعرض الظلمة والمفسدين فاذا نصب من كان ظالما في الحال فقد جاء المثل السائر وهو قولهم من استرعى الذئب ظلم اى ظلم الغنم وقول من قال

وراعى الشاة يحمى الذئب عنها * فكيف اذا الرعاة بها ذئاب *

ولا يلزم هذا في نصب من تاب عن ظلمه فان النائب من الذئب كمن لا ذئب له قال الامام اتفق الجمهور من الفقهاء والتكلمين على ان العاسق حال فسقه لا يجوز ان ينصب اماما يعنى ان الفسق الحالى يمنع من جعله اماما واما الفسق

وتبىه على انه قد يكون من ذريته ظلمة وانهم لا ينالون الامامة لانها امانة من الله تعالى وعهد والظالم لا يصلح لها وانما ينالها البررة الاتقياء منهم وفيه دليل على عصمة الانبياء من الكبار قبل البعثة وان الفاسق لا يصلح للامامة

الطارى بعد كونه اماما فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال انه يبطل الامامة فيعزل عنها بطريان الفسق ومنهم من ذهب الى انه لا يبطلها فلا يعزل الامام بطريان الفسق عليه واحتج الاولون بهذه الآية وقالوا ان الفاسق سواء كان فسقه اصليا او طارئا ظالم لنفسه وبين الظلم والامامة منافاة لمقتضى هذه الآية فلا يجتمعان فيعزل عن الامامة بطريان الفسق عليه كما لا يجوز نصبه اماما حال فسقه **قوله** وقرى الظالمون **قوله** بالرفع على اسناد الفعل اليه فيكون عهدي في محل النصب على المفعولية والامر بعكس هذا في قرآنة الجمهور والاختلاف انما هو في اللفظ والاعراب لا في اصل المعنى وقرأ حزة وحفص عهدي بسكون الياء والباقون بفتحها **قوله** تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس **قوله** معطوف على قوله واذ ابتلى والبيت ومثابة مفعولا جعل لانه بمعنى صيرنا فيتعدي الى اثنين يقال تاب ثوبا وثوبا ومثابة اذا رجع بعد ذهابه فالمثابة مصدر وصف به او يراد به الموضوع الذي يثاب اليه اي يرجع اليه قال ورقة بن نوفل في الكعبة

✽ مثاب لاحياء القبائل كلها ✽ تحب اليها البيعات الذوابل ✽

والهاء في مثابة للمبالغة لكثرة من يثوب اي يرجع لانه فلما يفارق احد البيت الا وهو يرى انه لم يقض منه وطرا فهو كمنسابة وعلامة قاله الاخفش وقال غيره هي تاء تأنيث المصدر وليست للمبالغة قيل جعل الله البيت مرجعا للزائر من حيث انهم لا يقضون منه وطرا بزيارته مرة او مرتين بل كلما توه وانصرفوا عنه اشتاقوا الى الرجعة اليه لما اعتقدوا في زيارته من الفوائد المتعلقة بمحو الخطيئات ورفع الدرجات ما لم يعتقدوا مثله في سائر الاعمال قال الشاعر

✽ جعل البيت مثابا لهموا ✽ ليس منه الدهر يقضون الوطر ✽

فالبيت مثابة لاعيان الزائر من حيث النية والاشتياق اليه والالف واللام في الناس للاستغراق العرفي او للعهد الذهني اذ العهد الخارجي منتف وتعدر الحمل على الاستغراق الحقيقي لان البيت ليس مثابة لجميع الناس لان الاكثر لا يحج ولا يعتمر ومن حج او اعتمر قد لا يرجع ومن حج او اعتمر ومات فهو ليس براجع فثبت ان الثاب اليه انما هو بعض الناس اي كل من زاره وانصرف عنه من افراد الناس والمراد بالثوب ما يعم حقيقة الرجوع والنية والتشوق اليه كما هو مقتضى الديانة بطريق عموم المجاز **قوله** يثوب اليه اعيان الزوار او امثالهم **قوله** حل تعريف الناس على العهد الذهني فان زوار البيت من الحجاج والمعتمرين بعض منهم وجعل ثوب الزوار اعم من ثوبهم باعيانهم وانفسهم وثوب امثالهم واشباههم فان كل من زار البيت بعدهم امثال لما كانوا اشباها للزائر او لا كان ما وقع منهم من الزيارة ابتداء بمنزلة عود الاولين فصدق بزيارتهم انه مثاب الزائر ولما زار البيت زوار بعد زوار وصدق ان يقال ان البيت كان مثابة للزوار من الناس وصدقه لا يجب ان يكون يعود الاولين بانفسهم بل يصدق بمجبي امثالهم اليه فان مجيئهم عود لجنس الزار اليه وهذا على تقدير ان تكون المثابة من الثوب بمعنى الرجوع ويجوز ان تكون من الثواب بمعنى العوض **قوله** وقرى مثابات اي لانه مثابة كل احد **قوله** يريد ان البيت وان كان مثابة واحدة بالذات لكنه مثابات كثيرة نظر الى كثرة الاضافات الى الزائر من حيث ان لا يخص باحد منهم **قوله** لا يتعرض لاهله **قوله** لان المشركين كانوا لا يتعرضون لسكان الحرم ويقولون البيت بيت الله وسكانه اهل الله بمعنى اهل بيت الله وكان الرجل يرى قاتل ابيه في الحرم ولا يتعرض له ويتعرضون لمن حوله كما قال الله تعالى اولم يروا انما جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم وهذا الشئ توارثوه من دين اسميل عليه السلام فبقوا عليه الى ايام النبي عليه السلام فاجعوا على ان من قتل في الحرم قتل به ومن احدث فيه ما يوجب الحد اقيم عليه الحد فيه ومن حارب فيه حورب وقتل هنالك لانه صار منتهكا لحرمه بالجناية فيه والقتل قصاصا او حدا شرع زجرا عما ارتكب مثله في المستقبل وكفارة عما ارتكبه ليحتمل كالمعدوم فيكون فيه سيانة حرمة الحرم وتحقق تعظيمه بزجره وزجر غيره عن انتهاك حرمة الحرم ورفع ما انتهك منها بقدر ما امكن واما اذا جنى خارج الحرم جنابة توجب القتل ثم التجأ الى الحرم فقد اختلف فيه فذهب الامام الشافعي الى انه لا يآمن بالاتجاه اليه ويستوفى منه في الحرم ماوجب عليه على ماروي في الخبر من ان الحرم لا يفيد عاصيا وقال ابو حنيفة من جأ الى الحرم كان آمنا من القتل ومن الاسباب الموجبة للقتل فن جنى خارج الحرم كما لا يقتل في الحرم لا يخرج منه ليقتل خارج الحرم عنده لكن يمنع من الطعام والشراب ولا يبلغ منه بل بضيق عليه حتى يموت او يضرر فيخرج بنفسه فيقتل وقال ابو يوسف

و قرى الظالمون والمعنى واحد اذ كل ما نالت فقد نلت (واذ جعلنا البيت) اي الكعبة غلب عليها كالنجم على الثريا (مثابة للناس) مرجعا يثوب اليه اعيان الزوار او امثالهم او موضع ثوب يشابون بحججه واعتماره و قرى مثابات اي لانه مثابة كل احد (وامنا) وموضع امن لا يتعرض لاهله كقوله تعالى حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم

للسلطان ان يخرج من الحرم فيقتل في الحدود وللولي في القصاص واجمعوا على ان اقامة الحدود فيما دون النفس جائزة في الحرم وان لم يكن اسبابها في الحرم والآية حجة لنا على الامام الشافعي في المنجى الى الحرم اذا كان مباح الدم من حيث انها تدل على انه يصير آنا مادام فيه ومع ثبوت وصف الامن لا يتحقق اباحة القتل فلا يباح تنله في الحرم ويؤيد ذلك قوله تعالى ومن دخله كان آمنا كأنه قال من دخل البيت آمنه وقوله تعالى ولا تقنلوه عند المسجد الحرام وقوله عليه الصلاة والسلام * ان مكة حرام بتحريم الله تعالى اياها يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار لا يخلى خلاها ولا يعصد شجرها ولا ينفر صيدها * **قوله** من حيث ان الحج يجب ما قبله **قوله** اي يقطع ويمحو ما وجب قبله من حقوق الله تعالى الغير المالية واما الحقوق المالية مثل كفارة اليمين وحقوق العباد فلا يجزئها الحج **قوله** على ارادة القول **قوله** اي وقلنا اتخذوا منه موضع صلاة تصلون فيه على معنى واذ جعلنا البيت وقلنا اتخذوا وانما احتجج الى تقدير القول لثلا يلزم عطف الانشاء على الاخبار ونظيره قوله تعالى ورفضنا فوقكم الطور خذوا وان جعل معطوفا على المقدر عاملا لا يكون التقدير واذكر اذ جعلنا البيت مثابة للناس واتخذوا فلا يحتاج حينئذ الى تقدير القول لاتفاق الجملتين في الانشائية وكذا ان جعل كلاما معترضا بين الجملتين المتعاطفتين الواقعتين في قصة ابراهيم عليه السلام وهما قوله جعلنا البيت وعهدنا الى ابراهيم وكان امر الامة محمد صلى الله عليه وسلم بان يتخذوا من مقامه مصلى يصلون فيه ركعتي الطواف وغيرهما من الصلوات كما روى عن مقاتل وقادة والسدي ان قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى امر بالصلاة عند مقام ابراهيم وانما قلنا لاحاجة الى تقدير القول ان جعل كلاما معترضا بينهما لانه حينئذ يكون معطوفا على مدلول قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة لانه في قوة ان يقال ثوبوا الى الله فهي جملة امرية فيصح عطف مثلها عليها بلان تكلف ويؤيد هذا الاحتمال ما روى في سبب نزوله وهو قول عمر رضي الله عنه افلا تتخذونه مصلى يريد افلا تؤثره لفضله بالصلاة فيه تبركا وتيمنا بموطن قدم ابراهيم عليه السلام فاجابه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله لم امر بذلك فلم تغب الشمس حتى نزلت فانه يدل على ان الخطاب والامن والثوب والاتخاذ انما هو لامة محمد لا لامة ابراهيم عليه السلام **قوله** وهو امر استحباب **قوله** اي الامر بتعيين مقام ابراهيم للصلاة عنده الاستحباب لان مقام الاجماع على ان اماكن المسجد الحرام لاتفاوت بينها في حق ركعتي الطواف ولا في غيرهما من الصلوات فعمل به ان اهل الاجماع حلوا الامر بتعيين المقام للصلاة على الاستحباب وهو لا ينافي كون ركعتي الطواف واجبة كاذه ابو حنيفة وعند الامام الشافعي هما سنة **قوله** ومقام ابراهيم الخ **قوله** المقام بفتح الميم يجوز ان يكون مصدرا ميمان قام يقوم وان يكون اسما لموضع القيام وهو الموضع الذي يضع عليه الانسان قدميه حيث يقوم والمقام بضم الميم موضع الاقامة ونفس الاقامة ايضا والتعريف المستفاد من اضافة المقام الى ابراهيم للعهد والمعهود موضعه الذي وضع عليه عليه السلام قدميه حين دعا الناس الى الحج او حين رفع بناء البيت وذلك الموضع هو الحجر الذي اثر قدميه فيه لانه عليه السلام قام عليه حقيقة في ذنك الوقتين ويطلق لفظ المقام ايضا على الموضع الذي كان الحجر فيه حين قام عليه ودعا اورفع البناء لان ذلك الموضع وان كان موضعا للحجر حقيقة وبالذات فهو موضع لابراهيم عليه السلام توسعا وبالواسطة والمقام المذكور في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم الركن والمقام ياقوتان من ياقوت الجنة طمس الله تعالى نورهما وفي قول انس بن مالك رأيت المقام فيه اصابعه واخص قدميه والعقب غير انه اذهب مسح الناس بايديهم المراد به نفس الحجر الذي قام عليه **قوله** وهو موضعه اليوم **قوله** اي الذي يسمى اليوم مقام ابراهيم هو موضع ذلك الحجر روى الامام محيي السنة ان ابراهيم عليه السلام استأذن سارة ان يزور اسمعيل عليه السلام فاذنت له وشرطت عليه ان لا ينزل قدمه مكة حتى جاء الى باب اسمعيل فقال لامرأته اين صاحبك قالت ذهب يتصيد ويحبي **قوله** الآن ان شاء الله تعالى فانزل برحمتك الله قال هل عندك ضيافة قالت نعم فجاءت باللبن واللحم وسأها عن عيشتهم فقالت نحن بخير وسعة فدعا الله بالبركة ولو جاءت يومئذ بنجر او بر او شعير او تمر لكنت اكثر اراضي الله بر او شعير او تمر فقالت له انزل حتى اغسل رأسك فم ينزل فجاءته بالمقام فوضعه عن شقه الايمن فوضع قدمه عليه فغسلت شق رأسه الايمن ثم حولته الى شقه الايسر فغسلت شق رأسه الايسر فبقى اثر قدميه عليه فقال لها اذا جاء زوجك فأقرئيه السلام وقولي له قد استقامت عتبة بابك فلما جاء اسمعيل وجدرج ابيه فقال لامرأته هل جاءك احد قالت نعم شيخ احسن الناس وجها واطيبهم ريحا فقال كذا وكذا فقلت له كذا

او يامن حاجه من عذاب الآخرة من حيث ان الحج يجب ما قبله او لا يؤخذ الجاني المنجى اليه حتى يخرج وهو مذهب ابى حنيفة (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) على ارادة القول او عطف على المقدر عاملا لاذ او اعتراض معطوف على مضمرة تقديره ثوبوا اليد واتخذوا على ان الخطاب لامة محمد صلى الله عليه وسلم وهو امر استحباب ومقام ابراهيم هو الحجر الذي فيه اثر قدمه او الموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج اورفع بناء البيت وهو موضعه اليوم روى انه عليه الصلاة والسلام اخذ بيد عمر رضي الله تعالى عنه وقال هذا مقام ابراهيم فقال عمر افلا تتخذونه مصلى فقال لم امر بذلك فلم تغب الشمس حتى نزلت

فقلت وهذا موضع قدميه فقال ذلك ابراهيم عليه السلام وانت العتبة امرني ان امسكك وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ثم لبث ماشاء الله ثم جاء بعد ذلك واسماعيل عليه السلام يبرى نباله تحت دوحه قريبا من زمزم فلما راه قام اليه فصنعا كما يصنع الوالد بالولد والولد بالوالد ثم قال يا اسمعيل ان الله امرني بامر تعينني عليه قال اعينك قال ان الله امرني ان ابني هنا بيتنا فعند ذلك رفع القواعد من البيت فجعل اسمعيل يأتي بالمجارة و ابراهيم يبني حتى اذا ارتفع البناء جاء بهذا الحجر فوضعه له فقام ابراهيم على حجر المقام وهو يبني واسماعيل يناوله الحجارة وفي تفسير الكواشي ان مقام ابراهيم هو الحجر الذي قام عليه ابراهيم عند بناء البيت وهو الذي اعتمد عليه برجله حين غسل رأسه وهو على دابته والظاهر ان المراد بموضع ذلك الحجر الموضع الذي وضع فيه حين اعتمد عليه برجله عند غسل رأسه لانه موضع واحد وهو الموضع الذي غسل فيه رأسه فيكون الموضع الذي امرنا باتخاذہ مصلى معلوما لنا بخلاف موضعه حين ما قام ابراهيم عليه لبناء البيت فانه مواضع متعددة في حوالى البيت فيلزم ان نكلف باتخاذ الموضع الجهول مصلى وفي التفسير قيل ان مقام ابراهيم هو الحجر الذي وضع عليه ابراهيم قدمه حين نادى بالحج فقد روى انه لما فرغ من بناء الكعبة قبله اذن في الناس بالحج فقال كيف اتادى وانا بين الجبال وليس بحضورى احد فقال الله تعالى عليك النداء وعلى البلاغ فصعد ابا قبيس وصعد على هذا الحجر فارتفع هذا الحجر حتى علا على كل حجر في الدنيا وجع الله له الارض كالسفرة فنادى يا معشر المسلمين ان ربكم بنى له بيتا وامرکم ان تحجوه فحجوه فاجابه الناس من اصلاب الابهاء و ارحام الامهات فن اجابه مرة حج مرة ومن اجابه عشر ارجع عشر الى هنا كلامه ولعل ذلك الحجر نقل من ابي نقل قبيس الى المسجد الحرام ووضع بازاء باب الكعبة في الموضع الذي تصلى فيه ركعتي الطواف مستقبلا الى البيت فازدحم عليه الناس يقبلونه ويمسحونه بايديهم حتى محى وفنى بمرور الازمنة المتطاولة فصار مقام ابراهيم اليوم اسما لذلك الموضع الذي وضع فيه الحجر ومحى **قوله** وقيل المراد به **قوله** اي بقوله واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى الامر بركعتي الطواف لان جعل مصلى بمعنى مدعى يدعى فيه كما قال مجاهد لفظ الصلاة غير المعنى المتبادر منه عند الاطلاق وهو الصلاة ذات الركوع والسجود ولا سيما ان ماروى عن جابر بن عبد الله رضي الله * عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى البيت استلم الركن فرمل ثلاثا ومشى اربعا ثم اتى مقام ابراهيم قرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فصلى ركعتين قرأ فيهما قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون * كما يدل على ان المراد بالمصلى موضع الصلاة بمقام ابراهيم اي موضع الحجر الذي قام عليه ابراهيم عليه الصلاة والسلام يدل ايضا على ان المراد بالمصلى موضع الصلاة المعهودة قال الامام الرازى وههنا بحث فقهي في ركعتي الطواف أهمها فرض ام سنة والجواب فيه نظر ان كان الطواف فرضا فلشافعي فيه قولان احدهما فرض لقوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى والامر للوجوب والثاني سنة لقوله عليه الصلاة والسلام حين قال هل على غيرها فقال * لا الا ان تطوع * وان كان الطواف نفلا مثل طواف القدوم فركعتاه سنة والرواية عن ابي حنيفة ايضا مختلفة في هذه المسئلة قال صاحب الهداية وهي واجبة عندنا وقال الامام الشافعي سنة لانعدام دليل الوجوب والله اعلم **قوله** وقيل مقام ابراهيم الحرم كله **قوله** من حيث انه عليه الصلاة والسلام كان اتخذها مقاما ومكسنا لمقامه هنالك باولاده واهله كما قال الله تعالى خيرا عند ربنا انى اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم فالامر باتخاذہ مصلى على هذا القول للندب الى ان يصلى في جميع الحرم ولا يخص بعض مواضعه بالعبادة لفضله على سائر بقاع الارض بتفضيل الله تعالى اياه فيكون ثواب ما كان فيه من العبادة اكثر واوفر فلذلك ندب الى ان يؤتى فيه بالصلاة الجامعة لسائر اصناف العبادة وانواعها **قوله** وقيل مواقف الحج **قوله** اي مواضع افعال الحج كعرفات والمزدلفة ومكة فالمصلى على هذا معناه موضع الصلاة التي بمعنى الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه فان ابراهيم عليه السلام قام في كل واحد من هذه المناسك ودعا وتقرّب الى ربه والظاهر ان كلمة من في قوله تعالى من مقام ابراهيم للتبويض على تقدير ان يراد بالمقام الحرم كله وان اريد به موضع الحجر او مواضع افعال الحج يجوز ان تكون للتبويض وان تكون زائدة على رأى الاخفش فانه يجوز زيادتها في الاثبات ونقل الامام عن القفال انه قال من حل مقام ابراهيم على الحجر خرج قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى على الجناز ومن في قول الرجل اتخذت من فلان صديقا وقد اعثناني الله من فلان اخا صالحا ووهب الله لي منك وليا مشفقا انما تدخل لبيان المتخذ الموهوب وتمييزه في ذلك المعنى عن

وقيل المراد به الامر بركعتي الطواف للاروى جابر انه عليه الصلاة والسلام لما فرغ من طوافه عمد الى مقام ابراهيم فصلى خلفه ركعتين وقرأ واتخذوا من مقام ابراهيم الحرم مصلى وللشافعي رحمة الله تعالى في وجوبهما قولان وقيل مقام ابراهيم الحرم كله وقيل مواقف الحج واتخذها مصلى ان يدعى فيها وينتقرب الى الله تعالى

غيره **قوله** اي واتخذ الناس مقامه الموسوم به يعني الكعبة قبله يصلون اليها **قوله** فسر مقام ابراهيم على القراءة بلفظ الماضي بالبيت الذي بناه وهو الكعبة وفسر المصلي بالقبلة لان الناس سواء حل على العموم او خص بالآثرين لا يصح ان يخبر عنهم بانهم اتخذوا الحجر المعهود او موضعه صلاة او دعاء بمعنى انهم يصلون فيه او يدعون لان اتخاذهم كذلك انما هو من احكام شريعتنا ليس شريعة قديمة مثل كون البيت مثابة فلا جرم فسر المصلي بالموضع الذي يصلي اليه فان موضع الصلاة اعم من الموضع الذي يصلي فيه ومن الموضع الذي يصلي اليه واستلزم ذلك ان يفسر مقام ابراهيم بالكعبة لان التوجه اليه في الصلاة انما هو الكعبة بعينها وسميت بمقام ابراهيم لاهتمامه عليه السلام بها من حيث انه بناها بنفسه بمعاونته ابنه خالصا لله تعالى داعيين متضرعين اليه تعالى بقوله لهما بناوا اختارها مسكنا لذريته واهله ولا شك ان مثل هذه الملابس القوية كافية في صحة الاضافة واما اذا قرئ **قوله** واتخذوا بلفظ الامر فانه يصح حينئذ ان يجعل المصلي بمعنى ما يصلي فيه وان يجعل المقام بمعنى موضع القدمين اذ لا مانع من ان يؤمر جميع الناس بان يصلوا فيه وان لم يصح ان يخبر عنهم بانهم صلوا فيه ويكون لفظ مقام ابراهيم على قراءة الماضي موضوعا موضع ضمير البيت للإشارة الى ان علة اتخاذهم اياه قبلة اضافته الى ابراهيم عليه السلام من حيث انه عليه السلام بناه بامر الله تعالى ليكون مثابة للناس يأتون اليه من كل فج عميق مكبرين ومهللين ومسبحين ومعظمين شعرا لله ومشاعره **قوله** امرناهما **قوله** فان العهد قد يكون بمعنى الامر والوصية يقال عهد اليه اي امره واوصاه ومنه قوله تعالى الم اعهد اليكم وقوله ولقد عهدنا الى آدم والامر لا بد له من المأمور به وهو في الآية تطهيرهما البيت فلذلك قدر الباء بقوله بان طهرا وحذف الجار من أن وان شائع كثير ومدخول الجار بعد حذفه اما في موضع النصب ان حذف الجار منسيا واوصل الفعل اليه بنفسه كما في قوله تعالى واختار موسى قومه او في موضع الجر على ارادة الجار وعدم كونه منسيا كما في قولك الله لافعلن بالجر ويحتمل ان لا يكون له محل من الاعراب على ان تكون ان مفسرة بمعنى اي كالتي في قوله تعالى وانطلق الملائمة منهم ان امشوا وان المفسرة لا تصح من الالفاظ الا ما يتضمن معنى القول كالعهد في هذه الآية ولان صاحب صريح القول فلا يقال قلت لزيد ان افعل كذا **قوله** يريد طهرا من الاوثان **قوله** اي احفظاه من ان ينصب حوله شيء من الاوثان ونحوها لا بمعنى ازيلا واخرجا عنه ذلك كقولك لحافر البئر ضيق فم اركية وللخياط وسع كم القميص فانك لا تريد ان تقول ازل ما فيها من الوسعة والضيق بل المراد ضمهما ابتداء ضيقة الفم وواسع الكم **قوله** او اخالصاه للطائفتين **قوله** اي خالصاه لهؤلاء الطوائف بحيث لا ياتي به غيرهم فيكون اشارة الى ان ما سواهم ليس بطاهر حيث اختص طهارة المحل بحضورهم فيه والطواف المشي حول الشيء والعكوف الاحتباس والزرور على الشيء ويقال ايضا للاقبال على الشيء بحيث لا يصرف عنه وجهه والمقيم الذي هو ضد المسافر وكذا المعتكف في المسجد ملازم لمكانه ومحتبس عليه فيصح تفسير العاكف بالمقيمين اشارة الى ان المراد بالطائفتين حول البيت الغرباء القادمون الى مكة لزيارة وان العطف لتغاير الذوات فان اهل الحرام المقيمين فيه مغايرون لاهل الافاق القادمين الى مكة حاجين او معتمرين تغاير اذاتيا وانما سمي القادمون من خارج الحرم بالطائفتين مع ان الطواف لا يختص بهم بناء على ان الطواف من لوازم افعالهم وان له مزيد اختصاص بهم من حيث ان مجاوزة الميقات لا تصح لهم الا بالاحرام وان الاحرام لا يتحمل منه الا بالطواف فلما كان الطواف من لوازم الغرباء القادمين الى مكة وخص افعالهم عبر عنهم بالطائفتين وجعله عنوانا لهم ليعلم ان الطواف اشهر او صافهم وانه اكثر وجودهم بالنسبة الى الصلاة والامساك استحقوا هذه التسمية روى عن ابن عباس رضي الله عنهما ومجاهد وعطاء ان الطواف لاهل الامصار افضل والصلاة لاهل مكة افضل ومن فسر الطائفتين بالقادمين الى مكة وفسر العاكفين بالمقيمين فيها وجعل عطف احدهما على الآخر من قبيل عطف الذوات فسر قوله تعالى والركع السجود بالمصلين من الفريقين اعني من اهل مكة والقادمين اليها وجعل عطفه على ما قبله من قبيل عطف الصفات فان القادم طائف باعتبار ملاسته لوصف الطواف ومصل باعتبار ملاسته للصلاة وكذا المقيم بمكة عاكف فيها ومصل باعتبارين وعطفه على ما قبله مع اتحاد الذات للتنبيه على ان كل واحد من الاوصاف الثلاثة خصلة شريفة ينبغي ان يطهر لاجلها المحل وقال عطاء اذا كان طائفا فهو من الطائفتين واذا كان جالسا فهو من العاكفين واذا كان مصليا فهو من الركع السجود يعني ان العطف الواقع في الآية من قبيل عطف الصفات والموصوف كل من حضر المسجد الحرام سواء كان آفيا او من اهل الحرم والجلوس في المسجد الحرام ناظرا الى

وقرأ نافع وابن عامر واتخذوا بلفظ الماضي عطفا على جعلنا اي واتخذ الناس مقامه الموسوم به يعني الكعبة قبله يصلون اليها (وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل) امرناهما (ان طهرا بيتي) بان طهرا بيتي ويجوز ان تكون ان مفسرة لتضمن العهد معنى القول يريد طهرا من الاوثان والانجاس وما لا يليق به او اخالصاه (لطايفين) حوله (والعاكفين) المقيمين عنده او المعتكفين فيه (والركع السجود) اي المصلين جمع راع وساجد

الكعبة من جملة العبادات الشريفة المرضية بدليل ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله في كل يوم و ليلة مائة وعشرين رحمة تنزل على هذا البيت ستون للطائفين و اربعون للمصلين و عشرون للناظرين و قول المصنف المقيم عنده يمكن ان يحمل على هذا المعنى بل هو اقرب لخلوه عن التكلفات اللازمة على الاحتمال الاول و في الكشف و يحتمل ان يراد بالعاكفين الواقفين بمعنى القائم في الصلاة بقربة قوله تعالى في سورة الحج و طهر بيتي للطائفين و القائم و الركن السجود فالمعنى للطائفين و المصلين لان القيام و الركوع و السجود هيئات المصلي و لا يبعد ان يحمل لفظ المقيم في عبارة المصنف على هذا المعنى ايضا و اراد عبارة واحدة صالحة لان تحمل على كل واحد من الاقوال الثلاثة له فسر من جملة فضائل المصنف نور الله مرقده **قوله تعالى واذ قال ابراهيم** معطوف على قوله واذ ابتلى و تذكر للحال الثالث من احوال ابراهيم عليه السلام التي حكاه الله تعالى ههنا **قوله يريد البلد** بقربة قوله تعالى في سورة ابراهيم عليه السلام واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا او المكان لقوله تعالى حكاية عنه ربنا انى اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم و ظاهر ان كل واحدة من الدعوات و وقعت قبل صيرورة ذلك الوادى بلدا و مدينة فكأنه قال ههنا رب اجعل هذا الوادى القفر بلد اذا امن و سلامة فيجوز ان يكون البلد ايضا داخل تحت الطلب بخلاف ما اذا كانت الاشارة الى البلد كما في تلك السورتان المسئول حينئذ يكون نفس الامن فقط و يكون البلد بمعنى الارض لا بمعنى المدينة قال الامام الواحدى في الوسيط كل موضع من الارض عامر او غير عامر مسكون او خال بلد و القطعة منه بلدة و الجمع بلاد و بلدان و قال الجوهري البلدة الارض يقال هذه بلدتنا كما يقال بحرتنا اى ارضنا و الملم يصح ان يوصف البلد بالامن حقيقة ذكره و جهين الاول ان يكون آمنا من باب النسب كلابن و تامر فانها نسبة موصوفة لهما الى ماخذ ههنا كأنه قيل لبنى و تمرى فالمعنى بلد منسوب الى الامن و مثله عيشة راضية عند من جعلها بمعنى ذات رضى لا بمعنى مرضية على طريق اسناد المبنى للفاعل الى المفعول اسنادا مجازيا عقليا و ان جعل من باب النسب يكون الاسناد حقيقيا و الثانى ما شر اليه بقوله او آمنا اهله فيكون من قبيل الاسناد المجازى لان الامن الذى هو صفة لاهل البلد حقيقة قد اسند الى مكانهم للملازمة بينهما كما اسند صفة النائم الى زمانه كقولك ليل نائم و اختلف في الامن المسئول في هذه الآية على وجود الاول انه الامن من القحط و الجذب لانه اسكن ذريته بواد غير ذي زرع و لا صرح فدعا لذريته و غيرهم رعد العيش فان قيل فيكون سؤال الرزق بعده تكرارا فلنا لانسلم لان الامن من القحط يحصل بحصول ما يحتاج اليه من الاغذية من غير كد بليغ و هو لا يستزم التوسعة بحصول الفواكه و الثمرات فهو عليه السلام بالسؤال الاول طلب ازالة القحط و بالسؤال الثانى التوسعة العظيمة و الثانى انه الامن من الحسف و المسخ و الزلازل و الغارات و الجنون و الجذام و البرص و نحو ذلك من البليات التي تحمل بالبلد و الثالث انه الامن من القتل و هو قول ابى بكر الرازى و استبعده الامام القرطبي حيث قال و ما ظن من ان المراد الامن من سفك الدم في حق من نزه القتل فان ذلك يعد كونه مقصودا لبراهيم عليه الصلاة و السلام حتى يقال طلب من الله ان يكون في شرعه تحريم قتل من التجأ الى الحرم و قد وجب قتله بما صدر منه خارج الحرم فانه بعيد جدا و روى الامام الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال يريد بلدا محرما لا يصاد طيره و لا يقطع شجره و لا يخنلى خلاء فان صيد مكة لا يضر و لا يتعرض له بنوع من الاذى و من قتل صيد مكة فعليه جزاؤه و من امثال العرب قولهم آمن من حجام مكة رأيت في كتب متعددة من كتب التفاسير ان الحرم مأمون لطيور حتى بالنسبة الى السباع ايضا فان الاسد ربما يتبع الفئى خارج الحرم فيفر الفئى منه و يدخل الحرم فيرجع الاسد عنه و لا يتبعه في الحرم و ان اجتمع فيه لا يبرح السبع عليه و لا يضر الصيد منه حتى اذا خرج من الحرم عد السبع عليه و عاد الصيد الى الفور و الهرب فبحانه من قادر و يده منكوت كل شىء فان قيل ان مكة كانت حراما قبل دعوة ابراهيم لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة ان هذا البلد حرمة الله يوم خلق السموات و الارض فهو حرام بحرمة الله تعالى الى يوم القيامة فانه لم يخل القتال فيه لاحد قبلى و لم يخل الى الا ساعة من نهار فهو حرام حرمة الله تعالى الى يوم القيامة لابعض شوكة و لا يضر صيده و لا يلتقط لقطته الامن عرفها و لا يخنلى خلاء و قال العباس يارسول الله الا الاذخر فانه لقيتهم و لبسوتهم فقال عليه الصلاة و السلام الا الاذخر اجيب بان ما كان قبل الدعوة هو الامن من استئصال الجبابرة المساطين على البلاد اذ اثبت الله في نفوسهم

(و اذ قال ابراهيم رب اجعل هذا) يريد
البلد او المكان (بلدا آمنا) ذا امن كقوله
في عيشة راضية او آمنا اهله كقولك ليل
نائم (و ارزق اهله من الثمرات من آمن منهم
بالله و اليوم الآخر) ابدل من آمن من اهله
بدل البعض لتخصيص (قال و من كفر)
عطف على من آمن

تعظيما واحتراما وهيبه لها بحيث كان ذلك يمنعهم عن غارة اهلها والتعرض لهم بسوء الا انه بقي فيها بعض من الشدايد كالقحط ونحوه فطلب كونها آمنة منه فهي كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به حراما بدعوة ابراهيم عليه الصلاة والسلام وقيل هو سؤال تقرير للامن السابق وابقائه وادامته كما كان فاجاب الله تعالى دعوته فقال اولم يروا انا جعلنا حراما آمنا وقيل انما صارت حراما آمنا بعدما ابراهيم عليه السلام وقبله كانت كسائر البلاد ودليله ماورد في صحيح مسلم عن زيد بن عاصم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال * ان ابراهيم حرّم مكة ودعا لها واتي حرمت المدينة كما حرّم ابراهيم مكة واتي دعوت في صاعها ومدعا كما دعا ابراهيم لاهل مكة * وقوله صلى الله عليه وسلم * ان هذا البلد حرّمه الله تعالى يوم خلق السموات والارض فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة * لعل المراد به الاخبار بان مكة كانت حراما في سابق علم الله تعالى وقضائه الا انه تعالى لم يتعبد الخلق بذلك حتى سأل ابراهيم عليه السلام فخرّمها فخطاب الله تعالى بتحريمه اذلى وتعلقه بالحرّم حادث بعد السؤال فقهرمها مسند اليه تعالى حقيقة والى ابراهيم مجازا من حيث انه عليه السلام منظر لحرمتها وكذا الكلام في حرمة المدينة روى ان الطائف كانت من توابع الشام فلما دعا ابراهيم عليه السلام بهذا الدعاء امر الله تعالى جبرائيل عليه السلام حتى قلعتها من اصلها من ارض الشام فطف بها حول البيت سبعا فسميت الطائف لذلك ثم ازلها ووضعها بارض تهامة في موضعها الذي هي الآن فيه فنها اكثر ثمرات مكة وكانت مكة وابيها حين ذلك قهر الاماء فيها ولانبات فبارك الله تعالى فيما حولها وانبث انواع الثمرات ومن الموصولة في قوله تعالى من آمن منهم في محل النصب على البدلية من اهله والمعنى وارزق المؤمنين من اهله خاصة ونفيده في التخصيص بعد التعميم قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والمستكن في قال في قوله تعالى قال ومن كفر ضمير اسم الله تعالى كما ان المستكن في قوله تعالى قال ومن ذريتي ضمير ابراهيم عليه الصلاة والسلام فيكون قوله ومن كفر مقول لله تعالى ويكون عطفه على من آمن من قبيل عطف التلقين فان كل موضع يكون احد المعطوفين فيه مقول واحد والآخر مقولا لآخر فالعطف الذي فيه يكون عطف تلقين كأنه تعالى لقن ابراهيم عليه الصلاة والسلام ان يعمّر سؤا الرزق ويسأله في حق المؤمن والكافر جميعا ورد ما وقع منه من التخصيص فكانه قال قل وارزق من كفر ايضا فانه مجاب وليس رزق الدنيا كالامامة حتى يختص بالمؤمن مثلها بل انه تعالى يرزق من كفر كما يرزق من آمن وانه يمتعه قليلا ثم يضطره الى عذاب النار وقول المصنف والمعنى وارزق من كفر بلفظ المتكلم بيان لحاصل المعنى لا تقدير للفظ والمحقق التفتازاني لم يرض بكونه من عطف التلقين وجعل القول بانه من عطف التلقين ناشئا من عدم التدبر والتعمق حيث قال والذي يقتضيه النثر الصائب ان يكون هذا عطفا على محذوف اي ارزق من آمن ومن كفر بلفظ الخبر وكذا قوله ومن ذريتي فانه ينبغي ان يكون معطوفا على محذوف تقديره واجعلني اماما وبعض ذريتي بلفظ الامر فيحصل التاسب ويكون المعطوف والمعطوف عليه مقول واحد **قوله قاس ابراهيم الرزق على الامامة** - حيث سأل الرزق لاجل المؤمنين خاصة كما خص الله تعالى الامامة بهم في قوله لا ينال عهدى الظالمين فلما ردت سؤال الامامة في حق ذريته على الاطلاق حسن ان يرد سؤاله الرزق في حق اهل مكة على الاطلاق فلذلك قيد بالايان تأديبا بالسؤال الاول وايضا لعله خشى انه لو سأل الرزق لكافة اهل مكة من المؤمنين والكافرين لكان ذلك منه بمنزلة طنب المعونة على ما هم عليه من الكفر والعصيان فسلك سبيل التخصيص بعد التعميم حذرا من ذلك فرد الله سؤاله الامامة في حق ذريته مطلقا واجاب الى التزيق في حق الكفرة من غير سؤال منه **قوله والكفر وان لم يكن سبب التمتع** - جواب عما يقال كون من شرطية مرفوعة المحل بالابتداء يستلزم ان يكون الكفر سببا للتمتع لما تقرّر من ان مضمون الجملة الشرطية يجب ان يكون سببا لمضمون الجواب ولا سببية هنا **قوله** لكنه سبب تقييله - اشارة ان انتصاب قليلا على انه صفة مصدر محذوف لا فعل المذكور اي امتعه تمتعا قليلا فان الدنيا بكتابتها قليل قال تعالى قل متاع الدنيا قليل وما تمتع الكافر به منها قليل من القليل فان نعمته تعالى في الدنيا وان كانت كثيرة باضافة بعضها الى بعض فانها قليل باضافتها الى نعمة الآخرة وكيف لا يقل في الدنيا ما ينهى بالاضافة الى ما لا ينهى ويجوز ان يكون منتصبا على انه صفة ظرف محذوف اي امتعة زمانا قليلا وهو مدة حياته **قوله** اي الزم اليه المفسر **قوله** قال الجوهرى لزمه ينزهه اي شدة والصفة ورجل ملازم شديد الخصومة ولازبه اي لاسقه والاضطرار في اللفظ جعل الانسان على ما يضطره

والمعنى وارزق من كفر قاس ابراهيم الرزق على الامامة فنه سبحانه على ان الرزق رحمة دنيوية تم المؤمن والكافر بخلاف الامامة والنقمة في الدين او مبتدأ متضمن معنى الشرط (فأمتعه قليلا) خبره والكفر وان لم يكن سبب التمتع لكنه سبب تقييله بان يجعله مقصورا بحفظ الدنيا غير متوسل به الى نيل الثواب ولذلك عطف عليه (ثم اضطره الى عذاب النار) اي الزم اليه المضطر لكفره وتضييعه ما تمتعه به من النعم وقليلا نصب على المصدر او الظرف

وهو في المعارف حال الانسان على ان يفعل ما يكرهه باختياره ترجيحاً لاهون الضررين مثل ان يحمل بكرة على
الزني او شرب الخمر بان يضرب او يخوف بما يكرهه الى ان يفعل ما اكرهه عليه باختياره لكونه اهون الضررين ولاشي
اشد من عذاب النار حتى يكره الكفار به ليخاروا عذاب النار لكونه اهون منه فلا يكون اضطرارهم الى عذاب النار
مستعملاً في معناه العرفي فلذلك جعله المصنف مستعاراً للزهم والصاقهم به بحيث يعذر عليهم التخلص منه كما قال
تعالى يوم يدعون الى نار جهنم دعا يوم يسحبون في النار على وجوههم فانه صريح في ان لا يدخل لهم في حقوق
عذاب الآخرة بهم ولا اختيار نعوذ بالله من ذلك الا انهم سموا مضطرين اليه مختارين اياه على كره تشبيها لهم
بالمضطر الذي لا يملك الامتناع عما اضطر اليه **قوله** وقرئ بلفظ الامر فيها **قوله** اي قرئ في غير المشهورة
فأنته بفتح الهمزة وكسر التاء وسكون العين وضم اضطره بوصل الالف وقح الراء على لفظ الامر فيها على ان ابراهيم
عليه الصلاة والسلام دعا به بذلك فيكون المستكن في قال على هذه القراءة ضمير ابراهيم واعيد لفظ قال لخروجه
عليه السلام من الدعاء من آمن الى الدعاء على من كفر اي قال ابراهيم عليه السلام بعد ما سال التوسعة في حق المؤمنين
خاصة من اهل مكة ومن كفر فأنته قليلاً ثم اضطره وقح الراء على هذه القراءة لالتقاء الساكنين ويجوز الكسر
لكونه اصلاً في تحريك الساكن الا ان اقح اجود في المضاعف خلفته وقرأ ابن عامر من السبعة فأنته بضم الهمزة
وسكون الميم وتخفيف التاء وضم العين ومن عدا من التاء السبعة قرأوه بضم الهمزة وقح الميم وشذ التاء وضم
اضطره بقطع الهمزة وضم الراء وقرئ بنون المتكلم المعظم نفسه بدل الهمزة فيها وضم اضطره بكسر الهمزة وضم اطرد
بادغام الضاد في التاء وكذلك قرئ قوله فن اضطره الاما اضطره اليه كما قالوا انجبع في انجبع وهي لغة رديئة
لان الضاد من الحروف الخمسة التي جمعها قولك ضم شفر وهي تضاد الميم والشين والتاء والراء وهذه الحروف
يدغم فيها ما يجاورها ولا تدغم هي فيما يجاورها لانها زائدة على مجاورها في صوتها وقوتها فدغماها بؤسى الى
الاجحاف بها **قوله** تعالى واذ رفع ابراهيم **قوله** هذه الآية هو النوع الرابع من الامور التي حكاه الله تعالى
عن ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وهو انهما ذكرا عند بناء البيت ثلاثة انواع من الدعاء النوع الاول قوله **قوله**
تقبل منا انك انت السميع العليم والنوع الثاني قوله **قوله** اجعلنا مسلمين لك والنوع الثالث قوله **قوله** انزلنا
فيهم رسولا منهم **قوله** حكاية حال ماضية **قوله** حيث عبر بذلك المضارع عن الرفع لواقع في الماضي اي في الزمان
المتقدم على متعلق نزول الوحي بان تقدر ذلك الرفع السابق واصد في الجمل كأنك تصوره للمخاطب وتريه على وجه
المشاهدة والعيان **قوله** صفة خالبة **قوله** يعني ان القاعدة في الاصل صفة بمعنى الثابتة ثم صارت بالغلبة من
قبيل الاسماء بحيث لا يذكر لها موصوف ولا يقدر ثم ان الاشبه ان لغت القعود حقيقة في الهيئة المقابلة للقيام
ومستعار للثبات والاستقرار تشبيهاً لها في ان كلامها حالة مابينة للانتقال وانزال **قوله** ومنذ قعدك
الله **قوله** اي ومن القعود بمعنى الثبات قولهم قعدك الله وهو منصوب على انه مصدر لفعل محذوف وجعل في انفصل
من المصادر التي تستعمل مقام اظهار فعلها واصله قعدت الله تفعيذاً بمعنى اسأل الله ان يثبتك ويبقيك كما تريد
فحذف الزوال من المصدر واقام مقام الفعل مضافاً الى المفعول به الاول كما ان عمرك الله اصله ومعناه عمرك الله
تعميراً اي سألتك ان تعمرك وحقيقة عمرك اعطيتك عمراً ولما يتصور هذا المعنى من المخلوق استعمل في معنى
سألت الله ان تعمرك فلما ضمن عمرك معنى سألت عدي الى مفعول آخر اعني اسم الله وكذا قعدتك حقيقة
جعلتك قاعدا اي ثابتاً متمكناً ولما لم يكن ذلك في وسع البشر فعمد به سألت الله ان يقعدك تفعيذاً اي يثبتك فحذف
الزوال من المصدر واقام مقام الفعل مضافاً الى المفعول به الاول **قوله** ورفعها **قوله** اي رفع الاساس انث ضمير
الاساس لكونه في معنى القاعدة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال رفع الشيء ان يفصل عن الارض ويجعل
عاليها مرتفعاً والاساس ابدان ثابت على الارض فامعنى رفعه واجاب عنه بثلاثة اوجه الاول ان المراد برفع الاساس
البناء عليه وعبر عن البناء على الاساس برفعها لان البناء ينقلها من هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع فيوجد
الرفع حقيقة الا ان اساس البيت واحد وعبر عنه بلفظ القواعد باعتبار اجزائه كأن كل جزء من الاساس اساس لما
فوقه والوجه الثاني ان المراد بالقواعد سافات البناء وكل ساف اساس لما فوقه ومرفوع على ما تحته حقيقة ووجه
جمع القواعد على هذا الوجه ظاهر لتعدد السافات حقيقة **قوله** ورفعها بنؤها **قوله** اي وان يراد برفع القواعد
وضع بعضها على بعض قال الجوهري الساف كل عرق من الخائط ثم قال والعرق السطر والوجه الثالث ما ذكره

وقرئ بلفظ الامر فيها على انه من دعاء
ابراهيم وفي قال ضميره وقرأ ابن عامر فانتعه
من امتنع وقرئ فتمتعه ثم نضطره واضطره
بكسر الهمزة على لغة من يكسر حروف
المضارعة واخره بادغام الضاد وهو ضعيف
لان حروف ضم شفر يدغم فيها ما يجاورها
دون العكس (وبئس المصير) المخصوص
بانث محذوف وهو العذاب (واذ يرفع
ابراهيم القواعد من البيت) حكاية حال
ماضية وانث اعاد جمع قاعدة وهي الاساس
صفة ثابتة من القعود بمعنى الثبات واصله
يجز من انث بل بضم وند قعدك الله ورفعها
البناء عليها فانه ينقلها عن هيئة الانخفاض
الى هيئة الارتفاع ويحتمل ان يراد بها سافات
البناء فان كل ساف قاعدة ما يوضع فوقه
وبرفعها بنؤها وقيل المراد برفع مكانته واظهار
شرفه بتعظيمه ودعائه الناس الى حجه

بقوله وقيل المراد رفع مكاته يعني ليس المراد بالرفع الرفع الصوري الحقيقي بل الرفع المعنوي المجازي وهو رفع قدره واظهار شرفه وجمع القواعد باعتبار الاجزاء كما في الوجود الاول كأن كل مرتبة من مراتب شرفه اساس لما فوقها **قوله** وفي ايهام القواعد **قوله** حيث لم يقل قواعد البيت بالاضافة مع انه اخص بل ذكر القواعد مبهمه ثم بينها اي قيدها بمضمون الحال فان قوله من البيت في موضع النصب على انه حال من القواعد وكلمة من ابتدائية لا بيانية لعدم صحة ان يقال التي هي البيت وطريق الايضاح بعد الابهام انما يسلك اذا قصد تفخيم شأن المبين **قوله** واسماعيل كان يناوله الحجارة **قوله** كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال جاء ابراهيم الى ابنه اسماعيل فقال له يا اسماعيل ان الله امرني بامر اتعيني عليه قال اعينك قال ان الله امرني ان ابني ههنا بيتا فعند ذلك رفع القواعد من البيت فجعل اسماعيل يأتي بالحجارة و ابراهيم يبني وبؤيد هذه الرواية تقديم القواعد على اسماعيل في قوله تعالى واذ رفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل فان حق ما عطف على الفاعل ان يقدم على المفعول ومع ذلك لما قدم المفعول فهم من ذلك ان المعطوف ليس مستقلا بالفاعلية بل تابع للفاعل ثم ان معنى رفعه البناء عليه يدل على ان البيت كان مؤسساقبل ابراهيم عليه السلام وانه انما بني على اساس الحاضر واختلاف الناس في بنى البيت او لا واسمه قبيل هو الملائكة وذلك ان الله عز وجل لما قال اني جاعل في الارض خليفة قالت الملائكة انجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فغضب عليهم فعاذوا بعرشه فطافوا حوله سبعة اطواف يسترضون ربهم حتى رضى عنهم وقال لهم ابناؤى بيتا في الارض يتعوذ به من سخطت عليه من بنى آدم ويطوف حوله كما طقتم حول عرشي فارضى عنهم فبنوا هذا البيت وقيل ان الله تعالى بنى في السماء بيتا وهو البيت المعمور ويسمى ضراحا وامر الملائكة ان يبنوا الكعبة في الارض بحباله على قدره ومثاله وقيل اول من بنى الكعبة آدم عليه السلام واندست زمن الطوفان ثم اظهرها الله لابراهيم عليه السلام روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لما اهبط الله تعالى آدم من الجنة الى الارض قال له يا آدم اذهب فابن لي بيتا وطف به واذكرني عنده كما رأيت الملائكة تصنع حول عرشي فاقبل آدم يتخطى وطويت له الارض واخصبت له المقازة فلا يقع قدمه على شئ من الارض الا صار عامرا حتى انتهى الى موضع البيت الحرام وان جبريل عليه السلام ضرب بجناحه الارض فابان عن أس ثابت على الارض السابعة السفلى وقدمت اليه الملائكة بالصخر فايطبق حول الصخرة منه ثلاثون رجلا وانه بناء من خمسة اجبل طور سيناء و طور زيتا ولبنان وهو جبل بالشام والجودي وهو جبل بالجزيرة وحرآء وهو جبل بمكة وكان ربه من حرآء قال الخليل الربض هنا اساس المستدير بالبيت من الصحن ومنه يقال لما حول المدينة ربه فهذا بناء آدم عليه السلام وروى ان الله تعالى خلق موضع البيت قبل الارض بالنى عام وكان زبدة بيضاء على الماء فدحبت الارض من تحتها فلما اهبط الله تعالى آدم الى الارض استوحش فشكا الى الله تعالى فانزل الله البيت المعمور من ياقوتة من ياقوت الجنة له بابان من زمرد اخضر باب شرقي وباب غربي فوضعه على موضع البيت وقال يا آدم اني اهبطت لك بيتا بطاف به كما يطاف حول عرشي ويصلى عنده كما يصلى عند عرشي وانزل الحجر وكان ابيض فاسود من لس الحيز في الجاهلية فتوجه آدم من ارض الهند الى مكة ماشيا وقبض الله له ملكا بدله على البيت فحج البيت واقام المناسك فلما فرغ تلقته الملائكة فقالوا يا آدم لقد حججت هذا البيت قبلك بالنى عام قال ابن عباس رضي الله عنهما حج آدم عليه السلام اربعين حجة من الهند الى مكة على رجله فبقى البيت بطوف به هو والمؤمنون من ولده الى ايام الطوفان فرفعه الله تعالى في ثلاث الالام الى السماء الرابعة هكذا في رواية الكشاف والعالم والرواية الصحيحة عن البخاري في حديث المعراج انه رفع الى السماء السابعة يدخله كل يوم سبعون الف ملك ثم لا يعودون اليه ابدا وبعث جبريل عليه السلام حتى خبا الحجر الاسود في جبل ابي قبيس صيانته له من الفرق وكان موضع البيت خاليا الى زمن ابراهيم عليه السلام ثم ان الله تعالى امر ابراهيم عليه السلام ببناء بيت يذكر فيه فسأل الله عز وجل ان يبين له موضعه فبعث الله السكينة لتدله على موضع البيت وهي ریح جوج لها رأسان شبه الحية وامر ابراهيم ان يبني حيث استقرت السكينة فبعتها ابراهيم حتى اتي مكة فنتطوقت السكينة على موضع البيت كتطوق الجحفة ودورانها فقالت لابراهيم عليه السلام ابن علي موضعى الاساس فرفع البيت هو واسماعيل حتى انتهى الى موضع الحجر الاسود فقال لابنه يا بني اتنى بحجر حسن يكون للناس علما فأتاه بحجر فقال اتنى باحسن من هذا فغضى اسماعيل عليه السلام بطلبه فصاح

وفي ايهام القواعد وتبينها تفخيم لسانها
(واسماعيل) كان يناوله الحجارة ولكنه
لما كان له مدخل في البناء عطف عليه وقيل
كانا يبنيان في طرفين او على التناوب

ابوقيس يا ابراهيم ان لك عندي ودیعة فخذها فاذا هو بحجر ابيض من ياقوت الجنة كان آدم قد نزل به من الجنة كما ذكر في بعض الروايات او انزله الله تعالى حين انزل البيت المعمور فاخذ ابراهيم ذلك الحجر فوضعه مكانه فلما رفع ابراهيم واسماعيل القواعد من البيت جاءت صحابة مربعة فيها رأس فنادت ان ارفعاه على تربيعي فهذا بناء ابراهيم عليه الصلاة والسلام وروى ان ابراهيم واسماعيل عليهما السلام لما فرغا من بناء البيت اعطاهما الله تعالى الخيل جزاء مجلا عن رفع قواعد البيت روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال كانت الخيل يومئذ وحشية كسائر الوحوش فلما اذن الله لابراهيم واسماعيل عليهما السلام في رفع القواعد قال الله تعالى اني معطيكما كنزا اذخرته لكم انتم اوحى الى اسماعيل ان اخرج الى اجداد قادم يا تلك الكثر فخرج الى اجداد ولا يدري ما للدعاء ولا الكثر فاهمه الله تعالى فدعا قلم يبق على وجه الارض فرس بارض العرب الاجاءته فامكنته من ناصيتها وذلت له فاركبوها واعلفوها فانها ميامين وهى ميراث ابيكم اسماعيل وانما سمي الفرس عربيا لان اسماعيل هو الذى امر بدعائه وايوانه اليه قيل كان كان ابراهيم عليه السلام يتكلم بالسريانية واسماعيل بالعربية وكل واحد منهما يفهم ما يقوله صاحبه ولا يمكنه التفوه به وامانيان قريش له فمشهور وخبر الحية في ذلك مذكور فانها كانت تمنعهم من هدمه الى ان اجتمعت قريش فجهوا الى الله تعالى اى رفعوا اصواتهم وقالوا لم نراع وقد اردنا تشريف بيتك وتزيينه فان كنت رضى بذلك والافادالك فافعل فسمعوا اصواتا في السماء والجوت دوى دوى جناح الطير الضخم اى صوته فاذا هم بطائر اعظم من النسرا سود الظهر ابيض البطن والرجلين ففرز محالبه في قبال الحية ثم انطلق بها تجردنبا اعظم من كدى وكداء حتى انطلق بها نحو اجداد فهد منها قريش وجعلوا يبنونها بحجارة الوادى تحملها قريش على رقابها فرفعوها في السماء عشرين ذراعا وذكر عن الزهرى انهم بنوها حتى اذا بلغوا موضع الركن اختلفت قريش في الركن اى القبائل تلى رفعه حتى شجر بينهم فقالوا تعالوا حتى نحكم اول من يطلع علينا من هذه السكة فاصطلموا على ذلك فاطلع الله عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكموه فامر بالركن فوضع في ثوب ثم امر سيد كل قبيلة فاعطاه ناحية من الثوب ثم ارتقى هو على البناء فرفعوا اليه الركن فاخذ من الثوب فوضعه في مكانه قبل ان قريشا وجدوا في الركن كتابا بالسريانية فلم يدروا ما هو حتى قرأه لهم رجل يهودى فاذا فيه انا الله ذوبكة خلقتها يوم خلقت السموات والارض وصورت الشمس والقمر وحففتها بسبعة املاك حفالاتزول حتى يزول اخشباها وانما مبارك لاهلها في الماء والبن وعن ابى جعفر كان باب الكعبة على عهد العماليق وجرهم و ابراهيم عليه السلام بالارض حتى بنته قريش وعن عائشة رضى الله عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جدار البيت أهو منه قال نعم قلت فلم يدخلوه قال ان قومك قصرت بهم النفقة قلت فاشأن بابهم مرتعا قال فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاؤوا ويمنعوا من شاؤوا مرادها بالجدار حجر الكعبة وهو ما حواه الحطيم المدار بالبيت جانب الشمال وروى عبد الله بن الزبير قال حدثتني خالتي بعنى عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو لان قومك حديثوا عهدك لهدمت الكعبة فارتق بابها بالارض وجعلت لها بايين بابا شرقيا وبابا غربيا وزدت فيها ستة اذرع من الحجر فان قريشا اقتصرت بها حيث بنت الكعبة فهذا بناء قريش ثم لما غزا اهل الشام عبد الله بن الزبير ووهت الكعبة من حريقهم هدمها ابن الزبير وبنها على ما خبرته عائشة فجعل لها بايين بابا يدخلون منه وبابا يخرجون منه وزاد فيها مما يلي الحجر ستة اذرع فكان طولها قبل ذلك ثمانية عشر ذراعا ولما زاد في البناء مما يلي الحجر استقصر ما كان من طولها ولا زاد في طولها ستة اذرع فلما قتل ابن الزبير امر الحجاج ان يقرر ما زاده ابن الزبير في طولها وان ينقص ما زاده من الحجر وترد الى ما بناها قريش وان يسد الباب الذى فتحه الى جانب الغرب وروى ان هرون الرشيد ذكر لمالك بن انس انه يريد هدم ما بنى الحجاج من الكعبة وان يردّه الى ما بناه ابن الزبير لما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم انه استحسن ذلك وبين العذر في عدم مباشرة ذلك بنفسه وابن الزبير انما فعل ذلك امتثالا لاستحسانه ذلك وقتله ابن الزبير فقال له مالك ناشدتك الله يا امير المؤمنين ان لا تجعل هذا البيت ملعبة للوك لا يشاء احد منهم الانتقض البيت وبناءه فتذهب هيئته من صدور الناس **قول له** والجملة حال منهما اى يرفعانها قائلين ربنا تقبل منا والاية دلت على ان الواجب على كل مأمور بعبادة وقربة اذا فرغ منها واداهما كما امر بها وبذل في ذلك ما في وسعه ان يتضرع الى الله تعالى ويتهل لتقبل منه وان لا يرتد عليه فيضيع سعيه ولا يقطع القول بان من أدى عبادة وطاعة تقبل منه لا محالة اذ لو كان هكذا لم يكن لدعائهم بطريق التضرع ليقبل منهما فائدة ولا يظن انهما لم يأتيا فيما امر به بغاية ما في وسعهما وكيف

(ربنا تقبل منا) اى يقولان ربنا وقد
قريء به والجملة حال منهما (انك انت
السميع) لدعائنا (العليم) بياتنا

بظن ذلك منها مع علو شأنها وكالهما في امتثال امر الله تعالى حيث انقاد الاب الشفيق لذبح ابنه الكريم وانقاد الابن في صفوان شبابه الى ان يذبح وابضا قولا لهما انك انت السميع العليم يدل على انه لم يقع منهما تقصير بوجه تام في اتيان المأمور به بل بذلا في ذلك غاية ما في وسعهما فان المقصر المتساهل كيف يتجاسر على ان يقول باطلاق لسان وارق جنان انك انت السميع لدعائنا وتضرعنا العليم بما في قصدنا وصبرنا في اتباع امرك ودل ذلك على ان القبول والرد اليه تعالى وانه لا يجب عليه شيء كما زعمت المعتزلة و فرق بين القبول والتقبل فان التقبل لكونه على بناء التكلف انما يطلق حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق ان يقبل الاعلى طريق الفضل والكرم ولفظ القبول لادلالة فيه على هذا المعنى واختيار لفظ التقبل اعتراف منها بالعجز والانكسار والتصور في العمل **قوله** مخلصين لك **قوله** اي ليس المراد بالمسلم ههنا من حقن دمه بالشهادتين حتى يقال: اجتمع المسلمون على انهما كانا مسلمين بهذا المعنى وقت صدور هذا الدعاء منها فطلب ان يجعلهما مسلمين لطلب تحصيل الحاصل وهو باطل بل المراد به من يجعل نفسه وذاته خالصا لله تعالى بان يجعل التذلل والتعظيم الواقع منه باللسان والاركان والجنان خالصا لله تعالى ولا يعظم معه تعالى غيره ويعتقد ايضا بان ذاته وصفاته وافعاله خالصة لله تعالى خلقا وملكلا ومدخل في شيء منها لا حد سواء والاسلام بمعنى الاخلاص اخص من الاسلام بمعنى الاعتقاد والعمل بثمرات الايمان والمراد به من يستسلم ويتقاده تعالى بان يرضى بكل ما قدر ويترك المنازعة في احكام الله تعالى فان الاسلام اذا وصل باللام الجارة كما في قوله مسلمين لك واسلمت رب العالمين يكون بمعنى الاستسلام والانقياد والرضى بالقضاء ولما كان لقائل ان يعود ويقول لاشك انهما كانا مخلصين مسلمين في زمان صدور هذا الدعاء منهما فلم يحصل التفصي من لزوم طلب تحصيل الحاصل بحمل المسلم على احد هذين المعنيين اجاب عنه بان اصل حصول الاخلاص والانقياد والاذعان في الحال لا ينافي طلب الزيادة في المآل **قوله** طاب الزيادة في الاخلاص نشر على ترتيب الالف الواقع في قوله مخلصين او مسلمين فان الاستسلام هو الاذعان والانقياد وتزايد كل واحد من الاخلاص والانقياد يتصور على وجهين احدهما ان يترقى في كل منهما من الضعف الى القوة على طريق الحركة في الكيف فان مراتب الاخلاص متفاوتة لان العابد المتبرى من السمعة والرياء قد يخلص عبادته لله تعالى هربا من عقابه وقد يخلصها له طلبا لثوابه وقد يخلصها له طلبا لمحض مرضاته وله ايضا مراتب شتى وكذا الانقياد والايمان له مراتب مختلفة فان المؤمن وان كان منقادا راضيا بكل ما قدره الله تعالى فرما يبقى في قلبه نوع من المنازعة في شيء من احكام الله تعالى بمقتضى البشرية ليطلب ان يحصل له مقام الاخلاص والرضى بالقضاء على سبيل الكمال وثانيهما ان يتزايد كل واحد منهما بان يتجدد امثلهما بحسب تجدد الازمنة لانها من قبيل الاعراض والعرض لا يبقا له عند اهل السنة ولذلك قالوا في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله معناه آمنوا بالله في حادث الوقت بترك الكفر فيه والكفر باعتبار سلامة الآلات متصور الوجود في كل وقت فتركه في كل وقت يتجدد له الايمان فيه لان المحل كما خلا عن احد الضدين يتجدد فيه الآخر وعلى هذاتنا ويلهم في قوله تعالى فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا فان زيادة الايمان انما هي من حيث تجدده بتجدد الزمان لان حيث الذات فان ذاته لا تتجدد اذ هو عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ولا يتصور التزايد في نفس هذا التصديق واما عامة المعتزلة القائلون ببقاء الاعراض فانهم يقولون الاسلام بمعنى الايمان والتصديق متى وجد فانه يدوم ويبقى الى ان يوجد ما يبطله ويرفعه فالمسلم اذا قاتل اجعلني مسلما يقولون انه سأل الثبات والدوام عليه ولا محذور فيه وانما المحذور في طلب حصول اصله ويؤولون قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله بان المطلوب هو الثبات والاستدامة على الايمان ومن فسر من المفسرين مثل هذه الآيات بالثبات فهم ان كانوا من اهل السنة يكون مرادهم من الثبات والدوام هو الثبات بطريق تجدد الامثال لاحقيقة البقاء لانهم لا يقولون بها فقول المصنف او الثبات عليه ينبغي ان يريد به الثبات بتجدد الامثال فيكون مراده من الزيادة الزيادة بطريق الحركة في الكيف لا الزيادة في الكيف والثبات بتجدد الامثال لا يحتاج الى تفسير الاسلام بالاخلاص والاستسلام لان الاسلام بمعنى الايمان والتصديق يقبل الثبات بطريق تجدد الامثال بل الزيادة في الكيف ايضا فلا وجه للمدول عن الظاهر ثم في الآية دلالة ظاهرة على ان الاسلام بخلق الله تعالى اياه فينا حيث سألنا من الله ان يجعلها مسلمين في الوقت الحادث ويخلق الاسلام فيها وقتا بعد وقت ولو كان الامر كما قالت المعتزلة ان المسلم هو الذي يخلق الاسلام لنفسه لان الله تعالى يخلقه في ذلك السؤل والدعاء عبثا لان الله تعالى لا يملك جعلها

(ربنا واجعلنا مسلمين لك) مخلصين لك من اسلم وجهه او مستسلمين من اسلم اذا استسلم وانقاد والمراد طلب الزيادة في الاخلاص والاذعان والثبات عليه وقرئ مسلمين على ان المراد انفسهما وهاجر

مسلمين في زعمهم بل هما يملكان ذلك فيخرج الدعاء المذكور مخرج اللعب والعبث **قوله** او ان التثنية من مراتب الجمع **قوله** بناء على ان اقل الجمع اثنان او على ان في التثنية ضم شيء الى شيء وهو معنى الجمع لغة فجاز اطلاق صيغة الجمع عليها لهذه المناسبة كما في قوله تعالى صفت قلوبكم بما يعني قلبا كما **قوله** اي واجعل بعض ذريتنا **قوله** على ان من التبعيض ومحل الجار والمجرور النصب على انه مفعول اول لجعل بمعنى صير وامة ثانيا وامة مسلمة صفة لامة ويجوز ان تكون من لاتبين والجار والمجرور في محل النصب على الحال لتقدمه على الموصوف وهو امة وامة مفعول اول لجعل وامة مفعول ثان ولت متعلق بمسئلة والتقدير واجعل امة من ذريتنا مسلمة لك تقدم البيان على المبين وفصل به بين العاطف وهو الواو والمعطوف وهو امة مسلمة كما تقدم من الارض على مثلهن وفصل به بين الواو ومثلهن **قوله** وانما خصنا الذرية بالدعاء **قوله** مع ان الانسب بحال اصحاب النهم لاسما الانبياء ان لا يخصوا ذريتهم بالدعاء لكنهما خصاهم لوجهين الاول كونهم احق بالشفقة كما في قوله تعالى وانذر عشيرتلك الاقربين وقوله قوا انفسكم واهليكم نارا والثاني انه وان كان تخصيصا صورة الا انه تعميم معنى لان صلاح اولاد الانبياء سبب وطريق لصلاح العامة فكأنهما قالا واصحح عامة عبادك باصلاح بعض ذريتنا وخصنا البعض من ذريتهما مع ان مقتضى الشفقة ان لا يخص دعاء الصلاح بالبعض لما علما ان من ذريتهما محسنا وظالما لنفسه مبينا وطريق علمهما بذلك امران تنصيص الله تعالى ذلك بقوله لا ينال عهدى الظالمين والاستدلال بان حكمه الله تعالى تقتضى ان لا يخلو العالم عن افاضل وواوسط واذل فالافضل هم اهل الله الذين اخلصوا انفسهم لله بالاقبال الكلى عليه والواوسط هم اهل الآخرة الذين يجتنبون المنكرات ويوظفون على الطاعات رغبة في نيل الثوبات والاراذل هم اهل الدنيا الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون جعلوا همهم عمارة الدنيا وتميئة اسبابها وقد قيل عمارة الدنيا ثلاثة اشياء احدها الزراعة والفرس والثاني الحمية والحرب والثالث جلب الاشياء من مصر الى مصر ومن اكب على هذه الاشياء نسي الموت والبعث والحساب وان سعى لعمارة الدنيا سعيا بليغا ودقق في اعمال فكره تدقيقا عجيبا فهو متوغل في الجهل والخماقة ولهذا قيل لولا الحق لخربت الدنيا **قوله** وقيل اراد بالامة امة محمد صلى الله عليه وسلم **قوله** معطوف من حيث المعنى على ما يفهم من قوله اي واجعل بعض ذريتنا من عموم بعض الذرية لذرية ابراهيم عليه السلام من اسحق بن ابراهيم كما يتناول ذرية اسماعيل عليه السلام فان ابراهيم واسماعيل اذا اجتمعا في الدعاء لاسلام ذريتهما ينصرف دعاء ابراهيم الى جميع ذريته من اولاد اسماعيل واسحق وينصرف دعاء اسماعيل الى ذريته خاصة فلا جرم تدخل امة محمد صلى الله عليه وسلم عليهم في دعائهما كما يدخل امم سائر الانبياء من ذرية ابراهيم في دعائه ومن قال المراد بالامة المسلمة هي امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة بنى كلامه على ان من كان ذرية لهما معا انما هو العرب فان دعاءهما فيما كان ذرية لهما وهو انما يظهر فبين آمن بيننا من العرب خاصة قال الامام القرطبي حاكيا عن السهيلي وذريتهما من العرب لانهم بنوا بنت اسماعيل او بنوا يمن بن اسماعيل ويقال بنوا قيدار بن بنت اسماعيل اما العدنانية فن بنت اسماعيل وقال ابن عطية وهذا ضعيف لان دعوته ظهرت في العرب وفيمن آمن من غيرهم والامة الجماعة هنا ويكون واحدا اذا كان يقتدى به في الخير ومنه قوله تعالى ان ابراهيم كان امة قاتل الله حنيفا وقد يطلق لفظ الامة على غير هذا المعنى ومنه قوله تعالى انا وجدنا آباءنا على امة اي على دين وملة ومنه قوله تعالى ان هذه امتكم امة واحدة وقد يكون بمعنى الحين والزمان ومنه قوله تعالى واذكر بعد امة اي بعد حين وزمان الى هنا كلام القرطبي **قوله** من رأى بمعنى ابصر او عرف **قوله** نقل الى باب الافعال قوله ارنا امر مخاطب اصله ارنا نقلت حركة الهمزة الى الراء وحذفت الهمزة تخفيفا ومعناه ابصرناه واطعنا نكنا او عرفنا متعبداتنا اي المواضع التي يتعلق بها النسك اي افعال الحج التي نحرم منها والمواضع التي يوقف فيها بعرفة ومزدلفة وموضع الطواف والصفاء والروة وما بينهما من المسعى وموضع رمي الجمار وكل منعبده فهو منسك ومنسك بالفتح والكسر ويحتمل ان يراد بالنسك ههنا افعال الحج نفسها لا مواضعها على ان يكون المنسك مصدرا لاسم مكان ويكون جمعه لاختلاف انواعه ويكون ارنا بمعنى عرفنا لان نفس الافعال لا تدرك بالبصر بل ترى بعين القلب والنسك لغة غاية التذلل والعبادة والبلوغ الى اقصى ما يمكن منها والناسك العابد المجتهد في العبادة حسب الطاقة باى طريق كانت والنسك ما يتعبده الى الله تعالى وشاع في اعمال الحج لكونها اشق الاعمال بحيث لاتأتى الا بمزيد سعى واجتهاد وقد ينحصر فيطلق على الذبح وارقة الدم لوجه الله تعالى فيقال نسك الله اي ذبح ويقال للذبيحة نسكة فلذلك

او ان التثنية من مراتب الجمع (ومن ذريتنا امة مسلمة لك) اي واجعل بعض ذريتنا وانما خصنا الذرية بالدعاء لانهم احق بالشفقة ولانهم اذا صلحوا صلح بهم الاتباع وخصنا بعضهم لما علما ان في ذريتهما ظلمة وعلما ان الحكمة الالهية لاتقتضى الاتفاق على الاخلاص والاقبال الكلى على الله تعالى فانه مما يشوش المعاش ولذات قبل لولا الحق لخربت الدنيا وقيل ادا بالامة امة محمد صلى الله عليه وسلم ويجوز ان تكون من للتبيين كقوله وعد الله الذين آمنوا منكم قدم على المبين وفصل به بين العاطف والمعطوف كما في قوله خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن (وارنا) من رأى بمعنى ابصر او عرف ولذلك لم يتجاوز مفعولين (مناسكنا) متعبداتنا في الحج او مذابحنا والنسك في الاصل غاية العبادة وشاع في الحج لما فيه من الكلفة والبعد عن العادة

قال مجاهد وعطاء وابن جريج المراد بالناسك في الآية الواضع التي يذبح فيها النسيكة أي الذبيحة **قوله** وفيه
 اجحاف أي اضرار واخلال بالكلمة بحذف الحرف ثم حذف ما يدل عليه ومن انكر هذه القراءة اضعفها
 مع انها قراءة ابن كثير وابي عمرو من مشايخ القرآء السبعة الذين لم يتبعوا في قرآءتهم الا الاثر الصحيح المتواتر
 فقد اساء قال الشيخ الشاطبي * وارتاوارني ساكن الكسر دميذا * فان الدال في دم رمز لابن كثير والياء في يدارم
 للسوسي وقوله ارتا مبتدأ وارتا عطف عليه وساكن الكسر خبره ودم يدا دعاء للمخاطب بان تدوم نعمته اخبرانها
 قرأ آوارنا مناسكنا وارتا لله جهرة وارتا نظر اليك بسكون الراء فتعين ان قرآءة الباقي بكسر الراء وحجة من اسكنها
 طلب التخفيف لاجل الثقل الحاصل بتوالي الحركات كما اسكن العين من فخذو كنف لذلك * وعورض بان كسرة الراء
 فيها دالة على الهزة المحذوفة من ارتا وارتا فاذهباها باسكان الراء يخل بدلالتهما * واجيب بانهم اجوه واعلى الادغام
 في لكانها والله ربي مع ان الادغام يستتر من اذكارته من اذهاب دليل المحذوف فان اصله لكن انا فقلت حركة الهزة
 الى النون وحذفت الهزة وبقيت الفتحة دالة عليها ثم سكنت النون الاولى وادغمت في الثانية واتفاق الجمهور على
 انه لا بأس في حذف الحرف ثم حذف ما يدل عليه من الحركة لاسيما ان الهزة المحذوفة من ارتا وارتا لما كانت
 محذوفة من جميع تصارييف المستقبل صارت كأنها ليست من حروف الكلمة فلم يستبعد حذف ما يدل عليها مع ان
 حذف الضمة والكسرة للاستتقال شائع كثير وجد في بعض النسخ زيادة وهي قوله وقرأ الدوري عن ابي عمرو
 بالاختلاس يعني ان من لم يسكن الراء فيهما اختلس واختلاس الكسرة ان تلفظ بها بحيث تكون بين الكسرة
 والسكون أي تكون كسرة ناقصة وحجة الاختلاس مراعاة التخفيف مع بقاء دلالة الحركة على الهزة المحذوفة لان
 بعضها باق وحجة من اتم الكسرة المبالغة في الدلالة على المحذوف **قوله** استنابة لذريتهما **قوله** كأن سائلا قال
 التوبة هي الرجوع عن الذنب فتقتضي ان يتقدم الذنب عليها وهما من الانبياء المعصومين فامعنى استنابتهما منه تعالى
 فاجاب عنه بثلاثة اوجه * تقرير الاول ان الله تعالى لما علم ابراهيم عليه الصلاة والسلام ان في ذريته من يكون ظلما
 عاصيا طلب من الله تعالى ان يوفق اولئك المؤمنين العصاة للتوبة فقال وتب علينا اي على المذنبين من ذريتنا
 فقولهنا عليا اما محمول على حذف المضاف والتقدير على ذريتنا او محمول على ان ينسب الاب المشفق زلات
 اولاده وفروعه الى نفسه عند اعتذاره عنهم وشفاعته في حقهم فيقول اجرت واذنبت فاقبل عذري وتجاوز عني
 ومراده ان يقول اذنوب ولدي فان اولاد الانسان تجرى مجرى نفسه * وتقرير الوجه الثاني من الجواب ان الانبياء
 عليهم السلام معصومون من الكبار بالاتفاق واما الصغار فلما تجوز ان تصدر عنهم عند المعترلة مطلقا اي سهوا
 كانت او عمدا وعند اهل السنة يجوز صدورها عنهم سهوا لا عمدا كما يجوز عليهم ترك الاولى فان الانسان وان
 اجتهد في طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه اما على سبيل السهو او على سبيل ترك الاولى ومثل
 هذه الزلة وان رفعت عن الامة الا ان هذه الآية دللت على ان الانبياء يجوز ان يؤاخذوا بها والامساك التوبة عنها
 قال الشيخ ابو منصور المازدي في الآية دلالة على ان الانبياء عليهم السلام قد يكون منهم الزلات والعترات
 على غير قصد منهم فانها سأل التوبة من الله تعالى وان تكون الا عن زلة * وتقرير الوجه الثالث انهم معصومون
 من الكبار بالاتفاق ومن تعمد الصغار وما فرط منهم سهوا مكفرا بما اكتسبوه من الطاعات والثواب فذمتهم
 طاهرة مطهرة من جميع التقصيرات والعترات فاوقع منهم من الاستنابة لا يكون من زلة محقة غير مكفرة بل هو
 مبني على هضم النفس وكسرها على ارشاد الاتباع والاولاد فانها لما بنيا البيت ارادا ان يبينا للناس ويعرفاهم
 ان ذلك البيت وما يتبعه من المناسك والمواقف امكنة التقصى من الذنوب وطلب التوبة من علام الغيوب ثم انه
 تعالى وصف نفسه بانه هو التواب الرحيم والتواب قد يطلق على العبد ايضا قال تعالى ان الله يحب التوابين الذين
 كثر رجوعهم عن المعصية الى الطاعة فان اصل التوبة الرجوع وتوبة الله تعالى على العبد قبول توبته وان يخلق
 الانابة والرجوع في قلب الشخص ويزين جوارحه الظاهرة بالطاعات بعد مالوتها بالمعاصي والخطيئات قال تعالى
 وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وتواب من صيغ المبالغة واطلق عليه تعالى للمبالغة في صدور الفعل منه تعالى
 وكثرة قبوله توبة المذنبين لكثرة من يتوب اليه **قوله** تعالى رسولا منهم **قوله** اي من جنس تلك الامة من المسلمين
 الذين هم من ذريتهما قال تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم فان الرسول والمرسل اليه
 اذا كانا من ذرية اصل واحد يكون الرسول احرص الناس على خيرهم واشفق عليهم من الاجنبي او ارسل اليهم

وقرأ ابن كثير والسوسي عن ابي عمرو
 ويعقوب ارنا قياسا على فخذ وفيه اجحاف
 لان الكسرة منقولة من الهزة الساقطة
 دليل عليها وقرأ الدوري عن ابي عمرو
 بالاختلاس (وتب علينا) استنابة
 لذريتهما او عما فرط منها سهوا ولعلها
 قالا هضمها لا تقصيرها وارشادا لذريتهما
 (انك انت التواب الرحيم) لمن تاب
 (ربنا وابعث فيهم) في الامة المسئلة
 (رسولانهم)

لان الرسول اذا كان منهم يقرب عليهم الامر في معرفة صدقه و امانته من حيث انهم يعرفون مولده و تفاصيل احواله حينئذ **قوله** ولم يبعث من ذريتهما غير محمد صلى الله عليه وسلم **قوله** لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال كل الانبياء من بنى اسرآئيل الا عشرة شيت و ادريس و نوح و هود و صالح و شعيب و لوط و ابراهيم و اسماعيل و محمد صلى الله عليه وسلم عليهم اجمعين فدل ذلك على ان الرسول الذي اجاب الله تعالى به دعوتهما هو نبي صلى الله عليه وسلم و قد اجمع عليه المفسرون و اجماعهم حجة و يدل عليه ايضا ما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال انى عند الله خاتم النبيين و ان آدم لمجدل في طينته و ها انا اخبركم باول امرى انا دعوة ابي ابراهيم و بشارة عيسى و رؤيا امي التي رأت حين وضعنى انه قد خرج لها نور اضاءت لها منه قصور الشام * و المراد بدعوة ابراهيم قوله لهما ربنا و ابعث فيهم رسولا منهم و الاكتفاء بذكر ابراهيم لانه الاصل و اسماعيل تبع له كما في قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه اى قبل توبته حيث لم يقل فتلقا فتاب عليه مع ان حواء اشاركه في الذنب و التوبة و كذا قوله و عصى آدم ربه فغوى و معنى قوله عليه الصلاة والسلام * انا دعوة ابي ابراهيم انا اثر دعوته و انا مبثوثة * و المراد ببشرى عيسى ما جاء في سورة الصف من قوله تعالى و مبشرا برسول ياتى من بعدى اسمه احمد و عبارة المصنف تشعر بان المراد من الايات و الكتاب و احده هو الكلام الذى اوحى اليه من شأنه ان يتلى و يقرأ الا انه يسمى آيات باعتبار اشتماله على دلائل اصول الدين من التوحيد و النبوة و كتابا باعتبار ان من شأنه ان يكتب و يدون و انه تعالى وصف الرسول المسئول بان يتلو على المبعوث اليهم الفاظ القرآن ليضبطوه و يحفظوه و يكون مصونا للمل من التحريف و التصحيف و يتمكنوا من قرآته في الصلاة و خارجها و من تدبر معناه و العمل بمقتضاه بان يعلمهم ما فيه من المعاني الدقيقة و الاسرار و يبين لهم ما فيه من الدلائل و الاحكام و ان المراد بالحكمة المعارف الالهية النظرية و الاحكام العملية * قال الامام و اعلم ان الحكمة هى الاصابة في القول و العمل و لا يسمى حكما الا من اجتمع له الامر ان و قيل ان اصله من احكمت عن الشئ اى رددت فكان الحكمة ترد عن الجهل و الخطأ و ذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة في القول و الفعل و وضع كل شئ موضعه ثم قال و اختلف المفسرون في المراد بالحكمة ههنا فقيل هى معرفة الدين و الفقه فيه و الاتباع له و قيل هى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم و استدلل عليه بان تعالى ذكره او لا تلاوة الكتاب و ثانيا تعليمه ثم عطف عليه الحكمة فوجب ان يكون المراد منها شيئا خارجا عن الكتاب و ليس ذلك الاستدلال عليه الصلاة والسلام و قيل الحكمة مصدر بمعنى الحكم و هو الفصل بين الحق و الباطل و نظيره الخبر و الخبرة و النقل و القلة و الذل و الذلة و قيل قوله و يعلمهم الكتاب اى ما فيه من احكام الحلال و الحرام **قوله** و الحكمة **قوله** اى و يعلمهم حكمة تلك الشرائع و ما فيها من وجوه المصالح و المنافع **قوله** و يزكهم عن الشرك و المعاصى **قوله** سواء كانت بترك الواجبات او بفعل المنكرات و هذه التركيبة متفرعة على يعلمهم الحكمة بالمعنى الذى اختاره المصنف كما ان تعليم الحكمة متفرع على تعليم الكتاب و تبين معانيه المتفرع على تلاوة الفاظه و تبليغها اليهم و تبليغ الفاظ الكتاب محض وسيلة الى تطهير النفوس من الرذائل القولية و الفعلية و الاعتقادية و تطهيرها منها غاية اخيرة و كل واحد من تعليم الكتاب و تعليم الحكمة وسيلة بالنسبة الى ما ذكر بعده و غاية مطلوبة بالنسبة الى ما ذكر قبله ثم ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى * و العزيز القادر الذى لا يغلب ولا يعجزه شئ * كما قال تعالى و ما كان الله ليعجزه من شئ في السموات و لافي الارض و قال الكسائي العزيز الغالب و منه قوله تعالى و عزنى في الخطاب و في المثل * من عزيز * اى من غلب سلب و الحكيم هو العالم الذى لا يجهل شيئا فيكون مضيقا في افعاله و متقنا محكما لها بحيث يجعلها دالة على وحدانيته و حصر العزة و العلم المستوجب للاحكام و الاتقان فيه من حيث انه عزيز حكيم بذاته و كل ما سواه ذليل جاهل في نفسه و ما يحصل له من القدرة و العلم قائما هو مستفاد من خزائن فضله و رحمة و جعل الثناء المذكور تديلا لما ذكره من الدعوات فان من كان في العلم و القدرة بهذه المثابة يصح منه اجابة الدعاء و بعث الرسول و انزال الكتب و غيرها مما يقتضيه العلم المحيط و القدرة البالغة **قوله** استبعادوا انكار **قوله** يعنى ان كلمة من استهامة قصد بها الانكار و التبريع و التسجيل بالسفاهة لما اعترف تعالى في حق ابراهيم عليه الصلاة والسلام بانفضيلة السنية و الاخلاق المرضية و الهمة العالية البهية كما حكي تعالى من احواله ان نقل الى ذكر حرصه في صلاح احوال عباده و دعائه لهم بالخير و خاصة في حق ذريته حيث دعا به ان يجعل منهم اممة مسلمة و ان يبعث فيهم رسولا منهم يظهرهم من الرذائل فلما بعث ذلك الرسول في آخر ازمان بدعائه و تضرعه الى الله تعالى و علموا بعلمانه

و لم يبعث من ذريتهما غير محمد صلى الله عليه وسلم فهو المجاب به دعوتهما كما قال انا دعوة ابي ابراهيم و بشرى عيسى و رؤيا امي (يتلو عليهم آياتك) يقرأ عليهم و يبلغهم ما يوحى اليه من دلائل التوحيد و النبوة (و يعلمهم الكتاب) القرآن (و الحكمة) ما تكمل به نفوسهم من المعارف و الاحكام (و يزكهم) عن الشرك و المعاصى (انك انت العزيز) الذى لا يقهر ولا يغلب على ما يريد (الحكيم) المحكم له (و من يرغب عن ملة ابراهيم) استبعادوا انكار لان يكون احد يرغب عن ملته الواضحة الغراء

الظاهرة و اماراته الباهرة انه هو الرسول الذي سأل ابراهيم من ربه الكريم امتنعوا عن تصديقه والايان به مع ان اعظم مفاخرهم الانتساب اليه والتدين بدينه والتخلق بادابيه وسننه بزعمهم وهم عامة اليهود والنصارى ومشركوا العرب فان اليهود يفتخرون بكونهم من ذريته والنصارى يفتخرون بكونهم من امة عيسى عليه الصلاة والسلام وهو ايضا من بنى اسرآيل من جازب امه وكفار قريش يفتخرون بكونهم من ساكنى حرمة وخدم ما بناه من البيت فان كل خيرناهم في الجاهلية انما لهم بسبب البيت الذي بناه وكفرهم واعراضهم عن رحمة الله التي ساقها اليهم بدعاء ابراهيم مع افتخارهم بالانتساب اليه سفاهة بينة وجهالة عظيمة * وملته دينه وشريعته وفعل الرغبة اذا عدى بنى يكون بمعنى الميل والارادة القوية واذا عدى بمن يكون بمعنى الاعراض وصرف الارادة عن الشيء * فان قيل ما ذكرته يقنضى ان يكون الكلام مسوقا لترغيب الناس في قبول ما جاء به سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم من الملة وتبجح شأن من يرغب عنه فاللام لهذا المقصود ان يقال ومن يرغب عن ملة الرسول الذي * اجيب به دعوة ابراهيم فلم عدل عنه الى ما وقع في نظم التنزيل * قلنا عدل عنه للمبالغة في التبريع والتبجح فان الملتين وان اختلفتا في فروع الشرائع وكيفية الاعمال لكنهما متحدتان في اصول الدين مما يتعلق بالمبدأ والمعاد والنبوة ورعاية مكارم الاخلاق فكل واحد من فريق اليهود والنصارى والمشركين راغبون عما جاء به ابراهيم عليه الصلاة والسلام من اصول الدين فان اليهود والنصارى وان كانوا يؤمنون بالله واليوم الآخر الا ان ذلك الايمان منهم كالايمان لا اعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد وان لا يدخل الجنة غيرهم وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة والمشركون لا يؤمنون بالبعث والحساب رأسا وغير ذلك من اقوالهم انزاعة فلما عرضوا عن ملة ابراهيم عليه السلام كانوا عن هذه الملة ارغب واشد اعراضا الا انهم وصفوا بانزغبة عن ملة ابراهيم عليه الصلاة والسلام لكونها ادخل في تجهيلهم وتسفيهم لان رغبتهم عن ملة من يعظمونه ويعتقدون انه خليل الله ويفتخرون بالانتساب اليه غاية الجهل والسفاهة وهذا القدر من التمجيل لا يحصل بان قيل ومن يرغب عن ملة من ارسل بدعوة ابراهيم **قوله** الا من استمها **قوله** اي جعلها مهينة حقيرة فان بناء استفعل قد يكون للتعدية نحو استذله كما صرح به شمس الأئمة وشمس الدين النفثاني في الاساس يريد ان سفة متعد وان انتصاب نفسه على انه فاعول به وايدى بقول المبرد وتعلب و بما جاء في الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم الكبران تسفه الحق * اي تسفهه وتحقره ولا تراه حقا فضلا عن ان تقبله وفي الصحاح غمصه يغمصه غمصاى استصغره ولم ير شيئا وفي الحواشي السعدية غمصته بفتح الميم وكسرها اي احتقرته والمشهور ان سفة لازم وقد ذكر المصنف لانتصاب نفسه حينئذ وجهين الاول الانتصاب على التمييز بان تكون السفاهة في الاصل فعل النفس الا انها اسندت الى ضمير من وابهم انه من اي جهة كان سفيها ثم ازيل الابهام بنصب نفسه على التمييز فكان المعنى الامن سفة من جهة نفسه نحو طاب زيد ابا لكون التفسير بعد الابهام الذوا وقع في النفس لانها تشوف الى معرفة ما ابهم عليها فاذا فسر بعد الابهام كان المبين منساقا اليها بعد الطلب فيكون اوقع من المنساق بلا تعب ولما كان الاصل في التمييز ان يكون نكرة وكان تعريفه نادرا او ردله نظائر من الشعر واقوال العرب لاستئناس النفوس به فقال غبن رأيه والم رأسه قال الجوهري الغبن بالتسكين في البيع والغبن بالتحريك في الرأى ثم قال غبنته في البيع بالفتح اي خدعته وغبن رأيه بالكسر اذا نقصته فهو غبن اي ضعيف الرأى ثم قال في فصل السين من باب الهاء قولهم سفة نفسه وغبن رأيه وبطر عيشه والم بطنه ورشد امره كان الاصل سفهت نفس زيد فلما حوّل الفعل الى الرجل انتصب ما بعده بوقوعه تمييزا لانه صار في معنى سفة نفسه بالتشديد هذا قول البصريين والكشاف ويجوز عندهم تقديم هذا المنصوب كما يجوز في ضرب زيد غلامه وقال الفرأ لما حوّل الفعل من النفس الى صاحبها خرج ما بعده مفسرا يدل على ان السفة فيه وكان حقه ان يكون سفة زيد نفسا لان المفسر لا يكون الانكرة ولكن ترك على اضافته ونصب كنصب النكرة تشبيها له بها ولا يجوز عنده تقديمه لان المفسر لا يتقدم ومثله ضقت به ذرعا وطبت به نفسا والمعنى ضاق ذرعى به وطابت نفسى الى هنا كلام الجوهري في هذه الامثلة جاء التمييز معرفة فبالاضافة على الشذوذ كما جاء معرفة باللام في قول جرير على ما وقع في نمح البيضاوى وقول النابغة الذبياني على ما هو المسطر في حواشى الكشاف قال

لا يرغب احد عن ملته (الامن سفة نفسه)
 من استمها واذلها واستخف بها قال المبرد
 علل سفة بالكسر متعد وبالضم لازم
 يشهد له ما جاء في الحديث الكبران تسفه
 بنى وغمص الناس وقيل اصله سفة نفسه
 في الرفع فنصب على التمييز نحو غبن رأيه
 لم رأسه وقول جرير
 ناخذ بعده بذناب عيش * اجب الظهر
 له سنام * او سفة في نفسه فنصب بنزع
 ناقض

- * فان يهالك ابو قابوس يهالك
- * ربيع الناس والشهر الحرام *
- * وناخذ بعده بذناب عيش
- * اجب الظهر ليس له سنام *

يعدح به النعمان بن المنذر ابو قابوس كنيته وهو في الاصل كنية الشمس اراد بالربيع طيب العيش لانه سببه وبالشهر
الحرام الامن لانه زمانه وذناب الشئ بالكسر عقبه والظهر المركب والاجب الجمل المقطوع السنام وهو افضل صفة
لان افضل التفضيل بمعنى المفعول شاذى يبقى بعد الممدوح في طرف عيش قدمضى صدره وخيره وبقى ذنبه ومالا
خير فيه واستشهد بانتصاب الظهر على التمييز وهو معرف باللام اى عيش اجب ظهرا ومركبا والوجه الثانى ان يكون
انتصاب نفسه بزرع الخافض على ان يكون اصله سفه في نفسه او بنفسه واسناد عمل النصب الى انتزاع الخافض من
قبيل زوال المانع فيكون بمنزلة الشرط لعمل الناصب والحكم بجواز اضافته الى الشرط توسعا لكن الاضافة الى العلة
اولى **قوله** والمستثنى في محل الرفع على المختار **اشارة** الى انه يجوز ان يكون من سفه في محل النصب على الاستثناء
كقولك هل جاءك احد الازيد والازيد **قوله** تعالى اصطفينا **اصطفيانا** اقتلناه قلب التاء طاء لتقار بها
مخرجوا الطاء اشبه بالصاد من جهة الاستعلاء والاطباق قلبت طلبا للمواخاة والاصطفاء الاختيار والاختيار
طلب الخير وصفوة الشئ خالصه من شوب النقص والكدر فقوله اصطفينا اى اخترناه للرسالة والنبوة والحلة نعمنا
بانه صفوة العباد في الدنيا وهو جواب قسم محذوف والواو لعطف القصة على القصة تعليلا للقصة الاولى وهى انه
لا يرغب احد عن ملته الامن اذل نفسه بالجهل والاعراض عن النظر في القصة المعطوف عليها والمشهور ان الالف
واللام في الصفات اسم موصول بمعنى الذى فمضى قوله لمن الصالحين لمن الذين صلحوا فلا يجوز ان يكون قوله
في الآخرة متعلقا بالصالحين لامتناع تقدم الصلة وما في حيزها على الموصول وكذا لام الابتداء لا يعمل ما بعدها
فيما قبلها فهى اذا متعلقة بمحذوف دل عليه هذا الظاهر تقديره وان صالحو في الآخرة وقيل ان اللام في الصالحين ليست
بموصول بل هى للتعريف فيجوز ان يعمل ما بعدها فيما قبلها وفيه نظر لانه حينئذ انما يرتفع احد المانعين والمانع
الآخر باق بحاله فالوجه ان تعلق بمحذوف وقيل في الكلام تقديره وتأخير والتقدير ولقد اصطفينا في الآخرة وانه
في الدنيا لمن الصالحين قيل المراد بالصالحين الانبياء عليهم الصلاة والسلام لقوله تعالى ومن ذريته داود وسليمان
وايوب الى قوله كل من الصالحين وان ابراهيم عليه الصلاة والسلام دعا ربه بقوله وألقني بالصالحين اى الانبياء
الماضين فاجاب الله دعوته وبين انه معهم في الجنة والمصنف فسر الصلاح بالاستقامة على الخير والعمل بطاعة
الله تعالى ولما كانت الاستقامة المذكورة بحيث لا تحصل الا في الدنيا فسر كونه من الصالحين في الآخرة بكونه
مشهودا له بالصلاح يوم القيامة على ان يكون يوم القيامة طرفا لشهود الانصالح لان الصلاح انما وقع في الدنيا
فكانه قيل ولقد اخترناه وخصصناه بالحلة والنبوة لما فيه من الخصوصية المختصة به وانه محكوم له في الآخرة
بصلاحه في الدنيا تنبها على ان الثواب في الآخرة انما يستحقه بصلاحه فيها واستمراره عليه الى وقت الموت
فكم من صالح في اول حاله ختم على الفساد في مآله فيصير مشهودا عليه يوم القيامة بسوء الخاتمة وانه من اصحاب
السعير كليم وبر صبا وتعلبة نعوذ بالله من سوء الخاتمة والخذلان فيكون قوله تعالى وانه في الآخرة لمن الصالحين
بشارة له في الدنيا بصلاح الخاتمة وبشارة له في الدنيا بذلك **قوله** تعالى لانيه محمد صلى الله عليه وسلم ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
وما تأخر وعد الله بصلاح الخاتمة وبشارة له في الدنيا بذلك **قوله** الاسفيه **قوله** اى في اصل خلقته او متسفه يتكلف
السفاهة بمشاركة اعمال السفهاء باختياره **قوله** كأنه قيل اذكر ذلك الوقت **قوله** اى اذكر الحادث في ذلك
الوقت لما مر في تفسير قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة انى جاعل في الارض خليفة ان اذوا اذا لازمان للظرفية
ومحلها ابدأ النصب بالظرفية فلا يقعان مفعولا به وفي هذا اشارة الى ان قوله تعالى واذ قال له ربه اسم الآيه تعليلا
للاصطفاء على تقدير كونه منصوبا باضمار اذكر كأنه كذلك على تقدير كونه ظرفا لاصطفينا وبيان اوجه
كونه تعليلا على التقديرين وان جعل ظرفا لاصطفينا كان مقتضى الظاهر ان يقال واذ قلنا له لانه التفت من
التكلم الى الغيبة للاشعار بان ذلك القول اى الالهام والاختيار انما هو بطريق التربية والتكميل ولم يلفت
المصنف الى احتمال ان يكون الظرف متعلقا بقوله قال اسمت كما هو الظاهر في مثل قولك اذا جاء زيد قام عمرو
ولان الانسب حينئذ ان تعطف الجملة على ما قبلها عطف القصة على القصة بان يقال واذ قال له ربه اسم قال
كافي قوله تعالى واذ ابلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال فلما ترك العطف دل ذلك على انه من تمة ومن يرغب
عن ملة الخ واختلف المفسرون في انه تعالى متى قاله اسم قال بعضهم قال بعد النبوة حينئذ لا يمكن ان يكون
معناه احدث الايمان والاسلام بالعدول عن الكفر والتكذيب وهو ظاهر وقيل معناه استقم على الاسلام

والمستثنى في محل الرفع على المختار بدلامن
الضمير في يرغب لانه في معنى النفي
(ولقد اصطفينا في الدنيا وانه في الآخرة
من الصالحين) حجة وبيان لذلك فان كان
صفوة العباد في الدنيا مشهودا له بالاستقامة
والصلاح يوم القيامة كان حقيقا بالاتباع
له لا يرغب عنه الا فيه او متسفه اذل نفسه
بالجهل والاعراض عن النظر (اذ قال له ربه
اسم قال اسمت رب العالمين) ظرف لاصطفينا
وتعليلا له او منصوبا باضمار اذكر كأنه
قيل اذكر ذلك الوقت لتعلم انه المعطوف
الصالح المستحق للامامة والتقدم

و اثبت عليه و اسلم نفسك الى الله تعالى و فوض امرك اليه بالانقياد لاوامره و المسارعة الى تلقيها بالقبول و ترك
الاعراض بالقلب و اللسان و هو المراد من قوله ربنا و اجعلنا مسلمين لك فامثل ما امر به حيث استقام على الاسلام
و رضى بما قضى الله و سلم نفسه و قلبه و واده و ماله و رضى ان يحرق بالنار في رضى الله تعالى و لم يستمن باحد
في الخلاص عنه حتى روى الامام النسفي انه قال له جبريل عليه السلام حين اتى في النار هل لك من حاجة قال
اما اليك فلا فقال له الاتسأل ربك قال حسبي من سؤالي علمه بحالي * و قال اكثر المفسرين انه تعالى قال له ذلك قبل
النبوة و قبل البلوغ و ذلك عند استلاله بالكوكب و القمر و الشمس و اطلاعه على امارات الحدوث فيها
و احاطته بافتقارها الى مدبر مخالفتها في الجمية و امارات الحدوث فلما عرف ربه بالاستدلال قال له ربه اسلم قال
اسلمت رب العالمين و قال اهل التفسير ان ابراهيم ولد في زمن النمرود بن كنعان و كان النمرود اول من وضع التاج على
رأسه و دعا الناس الى عبادته و كان له كهان و منجمون فقالوا له انه يولد في بلدك في هذه السنة من بغير دين اهل
الارض و يكون هلاكك و زوال ملكك على يديه فامر بذيبح كل غلام يولد في ناحيته في تلك السنة فلما دنت
ولادة ابراهيم و اخذها الخاض خرجت هاربة مخافة ان يطلع عليها فيقتل و لدها فولدت في نهر يابس ثم لفته في
خرقة و وضعت في حلفاء و هو بنت يثت بالماء يقال له بالتركي حصير قشبي ثم رجعت فاخبرت زوجها بانها و ادت
و ان الولد في موضع كذا فانطق اليه فاخذه من ذلك المكان و حفر له بيتا اى سربا في الارض كالمغارة فواراه فيه
و سد عليه باب بصخرة مخافة السباع و كانت امه تختلف اليه فترضعه قبل ان يكون في الشباب و القوة
كالشهر في حق سائر الصبيان و الشهر كالسنة فلم يمكث ابراهيم في المغارة الا خمسة عشر شهرا و قيل انه كان في السرب
سبع سنين و قيل اكثر من ذلك قالوا فلما شب ابراهيم و هو في السرب قال لأمه من ربي قالت اتنا قال من ربك قالت
ابوك قال من رب ابي قالت نمرود قال من رب نمرود قالت له اسكت ثم رجعت الى زوجها فقالت ارأيت الغلام الذي
كننا نحدث انه بغير دين اهل الارض فانه ابنك ثم اخبرته بما قال ثم اتاه ابوہ آزر فقال له ابراهيم يا اباؤنا من ربي فقتل امك
قال من رب ابي قال اتنا قال من ربك قال نمرود قال من رب نمرود فلطمه لطمه و قال له اسكت فلما جن عليه الليل
دنا من باب السرب فنظر من خلال الصخرة فرأى السماء و ما فيها من الكواكب و تفكر في خلق السموات و الارض
و قال ان الذي خلقني و رزقني و اطعمني و سقاني ربي الذي مالى آله غيره ثم نظر في السماء فرأى كوكبا قال هذا
ربي ثم اتبعه بصره ينظر اليه حتى غاب فلما اقل قال لا احب الاقنين ثم رأى القمر ثم رأى الشمس فقال فيهما كما قال
في حق الكوكب و في الوسيط لما شب ابراهيم في السرب الذي ولد فيه قال لابويه اخرجاني فاخرجاه من السرب
و اطلقاه حتى غابت الشمس فنظر ابراهيم الى الابل و الخيل و الغنم فقال ما هذه بدت من ان يكون له سرب و خالق
ثم نظر و تفكر في خلق السموات و الارض فقال ان الذي خلقني و رزقني ربي مالى آله غيره ثم نظر فاذا المشتري
قد طلع و قيل الذي رآه هو الزهرة و كانت تلك الليلة في آخر الشهر فرأى الكوكب قبل القمر فقتل هذا ربي ثم انهم
اختلفوا في ذلك فاجراء بعضهم على الظاهر و قالوا لو كان ابراهيم في ذلك الوقت مسترشدا طالبا للتوحيد حتى وفقه
الله تعالى و آتاه رشده فلم يضمره ذلك في حال الاستسلام و ايضا كان ذلك في حال طفوليته قبل ان يجرى عليه القلم
فلم يكن كفرا و انكر الآخرون هذا القول و قالوا كيف يتصور في مثله ان يرى كوكبا و يقول هذا ربي معتقدا فهذا
لا يكون ابدا ثم اولوا قوله ذلك بوجوده مشهورة في سورة الانعام للامام محبي السنة و كتب هذا المقدار ههنا ليتضح
ما ذكره المصنف في هذا المقام و هو قوله و انه نال ما نال بالمبادرة الى الاذعان و اخلاص السرحين دعاه ربه
و اخطر به دلاله المؤدية الى المعرفة الداعية الى الاسلام فانه لم يحتمل قوله تعالى قال له ربه اسلم على ما يفهم منه
ظاهرا من انه تعالى كافه و امره حقيقة ان يحدث الاسلام فان العصبى لا يكاف بشي عند الاشاعرة فاذا لم يمكن
ان يؤمر و يكاف بالاسلام حقيقة بان يوحى اليه كلام يدل على ذلك و جب ان يؤول قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم
فيصعب مجازا عن انه تعالى لما اخطر به باله اللهم انظر في الدلائل المؤدية الى المعرفة لان هذه الواقعة كانت في بدء
حاله فلا يتصور هناك الا الالهة فشبها الهام تلك الدلائل الموجبة للاسلام بان يقال له قولا موجبا للاسلام فعبعن
الهام تلك الدلائل بتكلم لفظ الامر الموجب للاسلام فقيل قال له ربه اسلم و المراد الهام الدلائل المؤدية الى الاسلام
فيكون قوله تعالى قال اسلمت ايضا مجازا بمنزلة ان يقال نظر في تلك الدلائل و عرف الحق و اسلم كما اشار اليه المصنف
بقوله بالمبادرة الى الاذعان الى المسارعة الى قبول ما أدى اليه الدليل و هو المعرفة المؤدية الى الحق و الى الاسلام

انه نال و ما نال بالمبادرة الى الاذعان
اخلاص السرحين دعاه ربه و اخطر به
دلاله المؤدية الى المعرفة الداعية الى الاسلام

اي اخلاص السر له - **قوله** روى انها - اي آية ومن يرغب عن ملة ابراهيم الآية وفي الكشاف روى ان عبد الله ابن سلام رضى الله عنه دعا ابني اخيه سلمة ومهاجرا الى الاسلام فقال لهما قد علمنا ان الله تعالى قال في التوراة اني باعث من ولد اسمعيل نبيا اسمه احد فن آمن به فقد اهتدى ورشد ومن لم يؤمن به فهو ملعون فاسلم سلمة وابي مهاجران يسلم فنزلت - **قوله** هو التقدم الى الغير بفعل - اي مقدم اليه على وجه التفضل والاحسان سواء كان امرا دينيا او دنيويا يقال وصي الشيء بالشيء يصي وصياى وصله به وفصي اللحم عن العظام اي انفصل عنه وفصيته عنه اي خلصته منه والوصي فعمل بمعنى المفعول - **قوله** والضمير في بها اللملة - المذكورة في قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم فتكون جملة وصي بها ابراهيم معطوفة على جملة قوله ومن يرغب الآية لانها في تأويل الخبر كما مر فيصح عطف الجملة الاخبارية عليها ويكون اظهار فاعل وصي مع كونه مذكورا في المعطوف عليه لبعدها المعهود وكثرة الفاصلة بينهما فيكون المقام مقام الاظهار بهذا الاعتبار - **قوله** او لقوله اسلمت على تأويل الكلمة او الجملة - ونظيره في تأنيث الضمير بمثل هذا التأويل قوله تعالى حكاية كلمة باقية دليل على ان التأنيث على تأويل الكلمة فتكون جملة وصي بها معطوفة على قوله تعالى قال اسلمت رب العالمين والمعنى انه تعالى لما قال له اسلم امثل امره واسلم نفسه فلم يكتف بذلك بل وصي بتلك الكلمة المحكية او الجملة المحكية بنيه بان يذكرها مخبرين بها عن اسلام انفسهم وتخصيص الابناء بهذه الوصية مع انه معلوم من حال ابراهيم عليه السلام انه كان يدعو لكل الى الاسلام والدين للدلالة على ان امر الاسلام اولى الامور بالاهتمام حيث وصي به اقرب الناس اليه واحرامهم بالشفقة والمحبة واردة الخير مع ان صلاح ابناؤه سبب لصلاح العامة فان قيل قد سبق ان قوله تعالى قال اسلمت مجاز عن النظر في الدلائل والمعرفة بالقلب فلا يكون ثمة كلمة او جملة تكلم بها ابراهيم في حق نفسه حتى يوصي بنيه بان يذكرها حكاية عن انفسهم * اجيب بان كون قوله قال اسلمت في معنى نظرت وعرفت لا ينافي تكلمه بهذه الكلمة ظاهرا او في نفسه فيجوز ان يتكلم بها على احد الوجهين ويرجع الضمير الى ذلك القول بالتأويل المذكور ولو سلم فلا يمنع ان يرجع الضمير الى ذلك اللفظ باعتبار معناه الحقيقي مع كون المراد بصريح اللفظ معناه المجازي فيكون من باب الاستخدام ويجوز ان يرجع اليه باعتبار معناه المجازي ايضا بان يكون الموصي به النظر والمعرفة فتأنيثه ان يشار الى حذف المضاف في قوله بها والتقدير ووصي ابراهيم بنيه بدلول تلك الكلمة ومعناها المجازي وفي الحواشي السعدية لكن ترك المضمرة الى المنظر اعني ابراهيم ربما يرجع العطف على الكلام السابق وكون الضمير لليلة وكذا عطف ويعقوب على ابراهيم فليأمل يعني ان قوله ووصي بها ابراهيم لو كان معطوفا على قوله قال اسلمت لكان ينبغي ان يكون فاعل وصي مضمرا فيه راجعا الى ابراهيم مثل فاعل قال فلما اظهر فاعله دل ذلك على انه معطوف على الكلام السابق وهو قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم لكونه في تأويل ولا يرغب احد عن ملته فلا يلزم عطف الاخبار على الانشاء واظهار الفاعل حينئذ مع كونه مذكورا في المعطوف عليه مبنى على طول العهد بذكره وهو يقتضي الاظهار بخلاف ما اذا عطف على قال اسلمت فانه لا يقتضي الاظهار حينئذ فظهر بهذا وجه كون العدول عن المضمرة الى المنظر ترجيحاً لذلك وانه لو كان معطوفا على قوله قال اسلمت لوجب ان يكون صالحا لان يقع جوابا لما يقال ما فعل ابراهيم حين قال له ربه اسلم فان قوله قال اسلمت رب العالمين استئناف وجواب لذلك فكذا ما عطف عليه وهو قوله ووصي بها ابراهيم فانه من تمة الجواب له لكون مضمونه من جملة ما فعله ابراهيم في ذلك الوقت ولو جعل يعقوب معطوفا على ابراهيم فكان المعنى ووصي بها يعقوب بنيه ايضا لكان من تمة الجواب لذلك السؤال ومبينا لما قاله ابراهيم في ذلك الوقت وظاهر انه لا مدخل له في ذلك البيان فظهر ان قوله ووصي لوجعل معطوفا على قوله اسلمت لوجب ان يكون يعقوب منصوبا معطوفا على بنيه ويكون موصي له مثلهم لا مرفوعا معطوفا على ابراهيم ويكون موصيا مثله الا انه مقطوع عما قبله مستأنفا والمعنى ووصي بها يعقوب بنيه بعد ابراهيم - **قوله** والاول ابلغ - قال الزجاج وصي ابلغ من اوصى لان اوصى يجوز ان يكون مرة واحدة ووصى لا يكون الا مرات كثيرة يعني ان بناء فعل لتكثير الفعل - **قوله** وقرئ بالنصب على انه ممن وصاه ابراهيم - قال القرطبي وهو بعيد لان يعقوب لم يكن فيما بين اولاد ابراهيم لما وصاهم بها ولم يسمع ان يعقوب ادرك جده ابراهيم عليه السلام وانما ولد بعد موت ابراهيم بل يعقوب اوصى بنيه ايضا كما فعل ابراهيم قال الكلبي لما دخل يعقوب مصر راى اهلها يعبدون الاوثان والنيران فجمع ولده وخاف عليهم وقال ماتعبدون من بعدى قالوا نعبد آلهك وآله آبائك الى قوله

روى انها نزلت لما دعا عبد الله بن سلام ابني اخيه سلمة ومهاجرا الى الاسلام فاسلم سلمة وابي مهاجر (ووصى بها ابراهيم بنيه) التوصية هي التقدم الى الغير بفعل فيه صلاح وقربة واصلها الوصل يقال وصاه اذا وصله وفصاه اذا فصله كان الموصي يصل فعله بفعل الوصي والضمير في بها لليلة او لقوله اسلمت على تأويل الكلمة او الجملة وقرأ نافع وابن عامر وأوصى والاول ابلغ (ويعقوب) عطف على ابراهيم اي وصى هو ايضا بها بنيه وقرئ بالنصب على انه ممن وصاه ابراهيم

ونحن له مسلمون وقيل عاش يعقوب عليه الصلاة والسلام مائة وسبع واربعين سنة ومات بمصر واوصى ان يحمل الى الارض المقدسة ويدفن عند ابيه اسحق فحمله يوسف ودفنه عنده **قوله يابني** اصله يابن بن لي فاضيف اليه المتكلم فحذفت نون الجمع بالاضافة الى المتكلم فاجتمعت ياء الجمع وباء المتكلم فادغمت الاولى في الثانية فصار يابني **قوله** على اضممار القول عند البصريين **قوله** تقديره وصى وقال يابني وذلك لان يابني جملة والجملة لا تقع مفعولا الا لافعال القلوب او لفعل القول عند البصريين وقال الكوفيون الجملة تقع في حيز كل فعل بمعنى القول ايضا كالوصية والدعوة والوعد والرسالة والابلاغ والانذار والوحي وهذا خلاف شائع بينهم فان الوصية من حيث انها لا تكون الا بالقول كانت بمعنى القول ونوعا منه **قوله** ونظيره **قوله** اي في اضممار القول قبل الجملة الواقعة موقع المفعول * رجلان من ضبة اخبرانا انا رأينا رجلا عريانا * بكسر همزة انا فان الجملة المصدرية بان لو كانت في حيز اخبرانا لفتح همزة ان ولما كسرت علمنا ان القول مضمرة قبلها ورجلان بسكون الجيم تخفيف ورجلان وضبة اسم قبيلة قال الجوهري ضبة بن ادم تميم بن مر **قوله** ومدين ومدان **قوله** هكذا في اكثر النسخ وفي بعضها ومدان واسماعيل اسم امه هاجر القبطية وهو اكبر اولاد ابراهيم نقله ابراهيم الى مكة وهو رضيع وقيل كان له سننان وقيل كان له اربع سنين والاول اصح وولد قبل اخيه اسحق باربع عشرة سنة وهو الذبيح ومات وله مائة وسبع وثلاثون سنة وقيل مائة وثلاثون ولما مات ابوه ابراهيم عليهما الصلاة والسلام كان له تسع وثمانون سنة وهو الذبيح على قول واسحق امه سارة وهو الذبيح في قول آخر وهو الاصح ومن ولده الروم واليونان والارمن ومن يجرى مجراهم وبنوا اسرايل وعاش اسحق مائة وثمانين سنة ومات بالارض المقدسة ودفن عند ابيه ابراهيم عليهما السلام ثم لما توفيت سارة تزوج ابراهيم عليه السلام قنطور ابنت يقطر الكنعانية فولدت له مدين ومدان وبهيشان وزمران وبسوق وسيوخ ثم مات عليه الصلاة والسلام وكان بين وفاته ومولد النبي صلى الله عليه وسلم نحو من النفي سنة وستمائة واليهود يتصون من ذلك اربعمائة سنة كذا في تفسير القرطبي **قوله** دين الاسلام **قوله** اشارة الى ان تعريف الدين للعهد الخارجي والمعهود هو دين ابراهيم عليه السلام الذي هو دين الاسلام لانه تعالى لم يخرج جميع افراد جنس الدين وهو ظاهر قال قتادة في قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وهو دين الله الذي شرعه لنفسه وبعث به رسله ودل عليه اوليائه ولا يقبل غيره ولا يجزى الا به ومعنى الاسلام في اللغة الدخول في السلم اي في الانقياد والتابعة فاقوع من تخصيص دين الاسلام بدين نبينا صلى الله عليه وسلم ليس قصرا حقيقيا بل بالاضافة الى دين اليهود والنصارى وسائر اهل الشرك والضلال **قوله** قوله فلا تموتن الا وانتم مسلمون **قوله** استدل على ان المراد من الدين دين الاسلام **قوله** ظاهره النهي عن الموت على خلاف حال الاسلام **قوله** وليس بمقصود لان النهي لا يكون الا عن ما هو مقدور للمكلف والموت على اي حال كان ليس بمقدور له فانه كائن البتة فلا يتعلق به امر ولا نهى وتقييد الموت المنهى عنه بكونه على خلاف حال الاسلام مستفاد من استثناء حال الاسلام من المستثنى منه المقدر فان الا للخروج والايحراج يفرضي مخرجا منه وهو في الآية ليس بمذكور فيقدر امرام يتناول المستثنى وغيره ليتحقق الاخراج فتقدير الآية لا تموتن موتا كائنا على حال من الاحوال الا في حال كونكم مسلمين ثابتين على الاسلام فلولا مخرج حال الاسلام من ذلك العام المقدر لكان الموت على جميع الاحوال اي حال كان منها عنده فلما اخرج حال الاسلام صار المنهى عنه هو الموت المقيد بكونه على خلاف حال الاسلام ولما كان الموت المقيد غير مقدور للمكلف صرف النهي الى قبده وهو الكون على خلاف حال الاسلام عند حصول المقيد اضطرارا اي من غير ان يكون المكلف له مدخل في حصوله وهذا القيد مقدور للمكلف فيصح النهي عنه والنهي عن الشيء امر بضده اذا كان له ضد واحد بالاتفاق كالنهي عن الكفر فانه امر بالايمان وكذا النهي عن الحركة فانه امر بالسكون فلذلك عطف المصنف قوله والامر بالثبات على الاسلام على قوله هو النهي الخ وقيد الثبات مأخوذا من كون قوله الا وانتم مسلمون جملة اسمية والثبات على الاسلام ايضا مقدور للمكلف فيصح الامر به بان يقال ازموا الاسلام فاذا ادرككم الموت صادفكم عليه والموت على خلاف حال الاسلام ملزوم للاتصاف بخلاف تلك الحال فيصح ان ينقل الذهن من النهي عن الاول الى النهي عن الثاني لما بينهما من علاقة الاستلزام وهذا كما تقول لا رأيتك ههنا فتدخل حرف النهي على رؤيتك للمخاطب وليس مرادك ان تنهى نفسك عن رؤيتك اياه بل المراد نهى المخاطب عن حضور الموضوع الذي انت فيه فلما تحققت القرينة الصارفة عن ارادة

(يابني) على اضممار القول عند البصريين متعلق بوصى عند الكوفيين لانه نوع منه ونظيره
رجلان من ضبة اخبرانا *

انا رأينا رجلا عريانا *
بالكسر وبنوا ابراهيم كانوا اربعة اسمعيل واسحق ومدين ومدان وقيل ثمانية وقيل اربعة عشر وبنوا يعقوب اثنا عشر وروين وشمعون ولاوي ويهوذا وبشوشو خور وزبولون وزواني وفتوني وكودا ولوشير وبنيامين ويوسف (ان الله اصطفى لكم الدين) دين الاسلام الذي هو صفوة الاديان لقوله (فلا تموتن الا وانتم مسلمون) ظاهره النهي عن الموت على خلاف حال الاسلام والمقصود هو النهي عن ان يكونوا على خلاف تلك الحال اذا ماتوا والامر بالثبات على الاسلام كقولك لا تصل الا وانت خاشع وتغيير العبارة للدلالة على ان موتهم لا على الاسلام موت لاخيره وان من حقه ان لا يحل بهم ونظيره في الامر مت وانت شهيد

الحقيقة جل اللفظ على معناه المجازي اللازم للمعنى الاصلى * ولما توجه ان يقال اذا كان المقصود المعنى المجازي فلم عدل
 عما يدل عليه بالوضع وهو ان يقال لانكونوا على خلاف حال الاسلام وقت الموت وادخل حرف النهى على فعل
 الموت مع انه ليس بمنهى عنه * اجاب بقوله وتغيير العبارة الخ وحاصل الجواب انه عدل عنه للدلالة على كون الفعل
 شبيها بالمنهى عنه الذى حقه ان لا يقع ولو وقع كان بمنزلة العدم كما ان الامر بالموت في قولك مت وانت شهيد تنبيه
 على كونه بمنزلة المأمور به الذى حقه ان يقع ولو لم يقع كان بمنزلة العدم والمقصود بما حكى الله تعالى عن ابراهيم
 عليه الصلاة والسلام من انه وصى بنيه وحثهم على الثبات على الاسلام الى ان يموتوا تأكيد للجملة على اليهود
 والنصارى الزاعمين ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام كان على دينهم فان اليهود زعمت انه عليه الصلاة والسلام كان
 على دينهم يهوديا وزعمت النصارى انه عليه الصلاة والسلام كان على النصرانية حتى قالوا لغيرهم كونوا هودا او نصارى
 تهتدوا فكذبهم الله تعالى بقوله ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وبما حكى عنه بقوله
 يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون الانكار على اليهود في زعمهم ان يعقوب عليه الصلاة
 والسلام اوصى بنيه يوم مات باليهودية كانه قال لهم كيف تزعمون ذلك وما كنتم حاضرين عنده حين اوصى بنيه
 فلم تدعون اليهودية عليهم وتم الانكار عليهم عند قوله تعالى مات يعقوبون من بعدى ثم استأنف ما اجابوا به من
 الثبات على الدين الحق ومدح آباؤهم بكونهم على ذلك وانهم متبعون لهم ثابتون على دينهم يتبعون بذلك مرضاة
 الله تعالى وطيب نفس والدهم اظهرا لكذب اليهود فيما ادعوه من توصية يعقوب بنيه على ما وصفوا ولم يكتف
 يعقوب عليه الصلاة والسلام بان وصاهم بدين الاسلام بل جعلهم على الثبات عليه واخذ منهم اقرارهم واعترافهم
 بذلك قال الراغب لم يعن بقوله مات يعقوبون من بعدى العبادة المشروعة فقط وانما عني ان يكون مقصودهم
 في جميع الاعمال وجه الله تعالى ومرضاته وان يتباعوا عمالا يتوسل به اليها فكأنهم دعوا الى ان لا يهتروا
 في اعمالهم غير وجه الله تعالى ولم يخف عليهم الاشتغال بعبادة الاصنام وانما خاف ان تشغلهم دنياهم ولهذا
 قيل ما قطعك عن الله فهو طاغوت ولذا قال ابراهيم واجنبنى وبني ان نعبد الاصنام اى نخدم مادون الله وهذا
 المعنى تحراه الشاعر بقوله لله دره

✽ فن ملك اللذات لا يعبدنه ✽ وما كل ذى ملك لهن بمالك ✽

قوله ام منقطعة قد تقرر انها بمعنى الهمزة لتضمنها معنى بل الاضرابية ويكون ما بعدها كلاما مستأنفا منقطعا
 عما قبلها حيث وقع الاضراب عنه بخلاف ام المتصلة في نحو قولك ازيد عندك ام عمر وقان ما بعدها لا يكون منقطعا
 عما قبلها وكفى دليلا على ذلك انك تعبر عنها باسم مفرد فنقول معناه الهمزة عندك وذكر المصنف او لان التي في الآية
 منقطعة والاضراب عن الكلام السابق قد يكون لكون مضمونه باطلا غير مطابق للواقع وقد يكون لكون الكلام
 الثانى اهم والاهتمام بذكره احق واخرى وان كان الكلام السابق حقا صحيفا في نفسه والاضراب الذى في الآية
 من قبيل الثانى فانه تعالى ذكر في مقام الاحتجاج على الكفرة من اهل الكتاب ان ملة ابراهيم عليه الصلاة والسلام
 هو الاسلام وان كل واحد من ابراهيم ويعقوب وصى به بنيه ثم اضرب عن هذا واخذ في الاستفهام الانكارى
 تنبيه على انه اهم ههنا لان الكلام السابق انما يدل على ان ملة ابراهيم هو الاسلام وانه هو وابنه يعقوب وصيا بذلك
 بنيهما ولا يدل على الانكار على الكفرة وتكذيبهم فيما زعموا من ان يعقوب عليه الصلاة والسلام مات على اليهودية
 الا التزاما بخلاف الاستفهام الانكارى فانه يدل عليه صريحا فيكون اهم في مقام الاحتجاج عليهم ثم ذكر
 احتمال ان تكون كلمة ام متصلة وهى التي تذكر بعد همزة الاستفهام طلبا للتعين نحو ازيد عندك ام عمرو ومعادل
 ام المتصلة لما لم يذكر في الآية قدره فقالا كنتم فائين ايها اليهود حين حضر يعقوب اسباب الموت ومقدماته ام
 كنتم شهداء حاضرين وعلى التقديرين لا وجه لادعائكم اليهودية على يعقوب عليه السلام حين مات اما
 على الاول فلان من غاب عن الشخص حين موته كيف يعرف حاله ويجزم بانه مات على اليهودية واما على الثانى
 فلانكم لو كنتم حاضرين حينئذ لسمعتم مقالته وعرفتم حاله من توصية بنيه على الثبات على الاسلام وتقريرهم
 عليه **قوله** وقيل الخطاب للمؤمنين عطف على ما يفهم من قوله وروى ان اليهود الى قوله فنزلت اورده
 المصنف بقوله قبل اشارة الى ضعفه من حيث ان ما ذكر في سبب النزول يقتضى ان يكون الخطاب لليهود فعلى هذا
 الاحتمال تكون كلمة ام منقطعة ويكون ما فيها من معنى الهمزة للانكار اى ما كنتم شهداء عند موته وما فيها من

وروى ان اليهود قالوا رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ألسنت تعلم ان يعقوب
 اوصى بنيه باليهودية يوم مات فنزلت
 (ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت)
 ام منقطعة ومعنى الهمزة فيها الانكار اى
 ما كنتم حاضرين اذ حضر يعقوب الموت
 وقال لبيد ما قال فلم تدعون اليهودية عليه
 او متصلة بمحذوف تقديره اكنتم فائين ام
 كنتم شهداء وقيل الخطاب للمؤمنين والمعنى
 ما شهدت ذلك وانما علمتموه بالوحي

معنى بل للاضراب عما قبلها والاقبال الاما هو اهم منه فانه تعالى لما بين ملة ابراهيم ووصيته لبيده اخذ فيما هو اهم
وهو الامتنان على المؤمنين بان صيرهم الله تعالى امة لنبى اوحى اليه بانباء الاولين فاخبر عما جرى عليهم مطابقا
لاواقع من غير مشاهدة ولا تعليم معلم ولا مطالعة كتاب وكان ذلك من جملة معجزاته الدالة على صدقه في دعوى
الرسالة وفيه تحريض وحث على متابعتة والثبات على ملته ودينه كما نه قبل ابها المؤمنون تقولون ان يعقوب حين
احتضر وصى بنيه بالتوحيد والاسلام وهو صدق لكن ما علمت ذلك من طريق الاستدلال ولا قرآنة كتاب
ولا تعليم معلم وما شهدتم احتضاره وتوصيته فلم يبق الا طريق الوحي الى نبيكم فاتبعوه وهذا معنى الحصر في قول المصنف
وانما علمتموه بالوحي **قوله** وقرى **قوله** حضر بالكسر وهو لغة حكاهما الفراء يقال حضرت الغاضى امرأة
تحضر ولغة الجمهور حضر يحضر حضورا مثل دخل يدخل دخولا **قوله** بدل من اذ حضر **قوله** والعامل
فيهما شهداء وقيل اذ الثانية ليست ببدل من الاولى وانما هو ظرف لحضر كما ان الاولى ظرف لشهداء وما في ما تبعدون
استفهامية في محل النصب تبعدون اي اى شئ تبعدون **قوله** وما يسأل به عن كل شئ **قوله** لو قال وما نطلق
على كل شئ لكان افيد لان الحكم المذكور لا يختص بما الاستفهامية بل بعلمها وغيرها قال التحرير التفتازانى
وما عام اي يصح اطلاقه على ذى العقل وغيره عند الابهام سواء كان للاستفهام او غيره واذا علم ان الشئ من
ذوى العقل والعلم فرق بين من وما فيخص من بذوى العلم وما بغيره ولهذا الاعتبار يقال ان ما لغير العقل انتهى
كلامه فعلى هذا يكون مامشركا بين المبهم الذى لا يعلم حاله وبين الشئ الذى علم انه لا يعقل فاذا تر اى شبح من
بعيد وكان مبهما لا يعلم حاله سئل عن تعيينه من واذا تعين انه غير عاقل وسئل عن تعيينه يسأل عنه بما واذا سئل
عن وصف من هو عالم استعمل في لفظ ما ايضا كما تقول ما زيد تريد اقصيه هو ام طبيب ام غير ذلك وما فى الآية يجوز
ان يحمل عليه ويسأل به عن صفة المعبود كانه قبل امعبودا عظيما حقيقا بالعبادة تبعدونه ام غيره مما لا يستحقها
وقد يطلب منه شرح ما دل عليه الاسم اجاما قبل العلم بوجود المسمى سواء كان من الموجودات المعينة
لكن لم يعلم وجوده بعد كالجن ونحوه ام لم يكن كالعقلاء ويقال له ما الشارحة للاسم وقد يطلب به حقيقة
المسمى اي ماهية الموجود ويقال ما الحقيقة ومطلب ما الشارحة متقدم على مطلب هل البسيطة كما ان
مطلب هل البسيطة متقدم على مطلب ما الحقيقة ولا تعلق له بهذا المقام **قوله** المتفق على وجوده
والوهيته ووجوب عبادته **قوله** اشار الى فائدة تكرير لفظ آله فان اللفظ انما يكرر اذا حصل بالتكرير ما لا يحصل
بدونه فانك اذا قلت دخلت دار زيد ودار عمرو يفهم تكرار الدار وان يكون لكل واحد منهما دار على حدة
وتوضيح ما ذكره في وجه التكرير انه قد تقرر في علم الكلام انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال
فوجب ان يكون ايمان القوم حاصل بطريق الاستدلال فحين جعلهم ابوهم على الاقرار بانهم يخصون العبادة
بالمعبود بالحق واخذ ميثاقهم على الثبات عليه كان مرادهم ان يظهروا لابهيم ما حصل لهم من المعرفة بالمعبود
الحق بذكر ما يؤدى اليها من البرهان الا ان المقام للمم يساعد على تفصيل مقدمات ذلك البرهان اكتفوا بالاشارة
اليه اجمالا فقالوا معبودنا هو الاله الذى اثبتناه وانت واثبتنا باؤك الاقدمون واتفقتم على وجوده والوهيته ووجوب
عبادته استدلالا بالبراهين القاطعة فحسن على اتركه في باب الاعتقاد وما يؤدى اليه من طريق الاستدلال في باب
العمل يقتضى ذلك الاعتقاد ايضا فتكرير لفظ الاله يدل على موافقتهم لكل ما اضيف اليه اللفظ المذكور في بابي
الاعتقاد والعمل ويفيد كمال التسليم لابهيم ثم ذكر المصنف بعدها فائدة اخرى للتكرير وهى تعذر العطف على الضمير
المجرور الا باعادة الجار وتكريره وهو المضاف ههنا وهى فائدة لفظية وما اشار اليه او لفائدة معنوية وقد هما لانها
هى المعبرة عند البلغاء **قوله** وعد اسماعيل من آباءه **قوله** على ان اباه انما هو اسحق وان اسماعيل عمه
عليهما الصلاة والسلام تغليا للاب على العم اذا ذكر اسماعيل مع الفهرقين وتسمية الاب
مع الجد ابوين وتسمية الام مع الخالة امين بطريق التغليب **قوله** اولانه كلاب لقوله عليه الصلاة والسلام **قوله**
عطف على قوله تغليا ووجه المشابهة تشبههما من اصل واحد وهو الجد واستدل على كونه كلاب بقوله
عليه الصلاة والسلام **قوله** عم الرجل صنوايه **قوله** اي مثله لانتفاوت بينهما كما لانتفاوت بين صنوى النخلة والصنوان
نخلتان من عرق واحد فاذا اطلق لفظ الاب على العم يكون استعارة مبنية على المشابهة **قوله** فان قيل فعلى هذا بنزم
ان يكون لفظ آباءك مستعملا في معناه الحقيقي والجازى معا وهو غير جائز قلنا لان سلم لزومه بل هو مستعمل في معنى

قوله حضر بالكسر (اذ قال لبيده) بدل
اذ حضر (ما تبعدون من بعدى) اي
تبعدونه اراد به تقريرهم على التوحيد
سلام واخذ ميثاقهم على الثبات عليهما
سأل به عن كل شئ ما لم يعرف فاذا عرف
العقلاء من اذا سئل عن تعيينه وان
عن وصفه قبل ما زيد اقصيه ام طبيب
لوا نعبدا آلهك وآله آباءك ابراهيم
ما عيل واسحق) المتفق على وجوده
هيته ووجوب عبادته وعد اسماعيل
بانه تغليا للاب والجد اولانه كلاب
عليه السلام عم الرجل صنوايه

مجازى اعم من المعنيين المذكورين وهو المذكور في اولى النسبة الذين درجتهم فوق درجة الشخص وهو يتناول
 الآباء والاعمام والاجداد وان علوا **قوله** كما قال عليه الصلاة والسلام في العباس **قوله** اى في حقه رضى الله عنه
 * هذا بقية آباءى * تمثيل لاطلاق لفظ الاب على العم بطريق الاستعارة المبنية على المشابهة اذ لا وجه لاعتبار التغليب
 فيه لان التغليب لا يكون الا بين شيئين ووجه كونه مثلا لاطلاق الاب على العم انه عليه الصلاة والسلام لما قال
 في حق عمه * انه بقية آباءى * فقد اطلق عليه اسم الاب معنى لان بقية الشئ لا تكون الا من جنسه فلا يقال للاخ انه بقية
 الاب ويقال بقية القوم لو احدثى منهم فكانه عليه الصلاة والسلام قال انه الذى بقى من جملة آباءى **قوله** وقرئ
 وآله ابيك **قوله** اى وقرئ في غير المشهورة على لفظ المفرد وذلك محتمل وجهين احدهما ان يكون جمع سلامة بان
 جمع لفظ اب بالواو والنون حال الرفع وبالياء والنون حالى النصب والجر فتقول ابون و ايين فلما اضيف ايين الى كاف
 الخطاب سقطت النون منه للاضافة فصار وآله ابيك ومجموع الاسماء الثلاثة بعده اعنى ابراهيم واسماعيل واسحق
 عليهم السلام عطف بيان لابيك او بدل منه كما اذا قرئ وآله آباءك لانه حينئذ لا فرق بين القرآتين الا فى التلفظ
 والثانى ان يكون واحدا فيكون ابراهيم وحده عطف بيان له او بدلا منه ويكون اسمعيل واسحق معطوفين على
 ابيك اى وآله اسمعيل واسحق وافرد ابراهيم بجمعه باليعقوب مع ان ابا بالذات هو واسحق وان ابراهيم عليه السلام
 جده ويقال انه ابوه بواسطة اسحق تقدماله وبدأ بذكر جده ابراهيم فى القرآءة المشهورة لذلك ثم ذكر عمه اسمعيل
 لكونه اكبر من اسحق فان اسماعيل كان اكبر اولاد ابراهيم عليهم الصلاة والسلام واستشهد على ان يجمع لفظ الاب
 جمع السلامة بقول الشاعر

* فلما تين اصواتنا * بكين وقد تينا بالابينا *

بكين وقد تينا بالابينا *

فان لفظ الابينا فيه جمع اب والالف للشباع وتين يستعمل لازما ومتعديا يقال تين الشئ اى ظهر وتينه انا ونون
 تين وبكين وقد تين للنساء الواو اتى اسرن يقال فداء تفدية اذا قال له جعلت فداءك يعنى اتين لما سمعت اصوات الذين
 مروا بهم بكين وقلن جعل الله آباءنا فداء لكم رجاء ان يخلصوهن ويرتوهن الى اوطانهن **قوله** كقوله بالناسية
 ناصية كاذبة **قوله** وجه التشبيه كون البديل فى كل واحد من الموضوعين نكرة مبدلة من المعرفة باعادة لفظ المبدل منه
 فلذلك ابدلت موصوفة فيهما ذكر فى المفصل انه لا يجب تطابق البديل والمبدل منه تعريفيا وتكريرا بل لكان تبدل اى
 النوعين شئت من الآخر قال الله تعالى الى صراط مستقيم صراط الله وقال بالناسية ناصية كاذبة دل انه لا يحسن
 ابدال النكرة من المعرفة الاموصوفة كناصرية الى هنا كلامه فان قوله تعالى ناصية و صفت بقوله كاذبة لتكون
 الصفة جارية لما فى المبدل من النقصان الحاصل بالتكرار **قوله** وقائده التصريح بالتوحيد **قوله** فان نفس
 التوحيد وان كان منقهما من الاضافة الا انه ليس مضرا حابه فاورد البديل وهو آله ليكون التوحيد مصرا حابه
 والتصريح بالتوحيد لا يستفاد من نفس البديل بل من وصفه لان البديل لما كان مقتضيا لوصف المفيد للتصريح
 به صح اسناد التصريح الى البديل لكونه مفيد له بواسطة وصفه **قوله** ونفى التوهم **قوله** مرفوع معطوف
 على التصريح ومنشأ التوهم تكرير المضاف فان تكريره فى مثل قولك دخلت دار زيد ودار عمرو يدل على تعدد
 الدار فكان قولهم آلهك وآله آباءك منقذتان توهم منه التعدد الباطل فابطل دفعا ذلك التوهم **قوله** لتعذر
 العطف على المجرور **قوله** علة لارتكاب التكرير مع كونه موهما للتعدد **قوله** والتأكيد **قوله** عطف على
 التصريح والمراد من التأكيد ههنا اعم من تأكيد الحكم وتأكيد التعلق فان البديل فيه امران الاول تكرير
 الحكم وذلك لكون البديل فى حكم تكرير العامل بناء على انه هو المقصود الاصلى للنسبة فيتكرر العامل
 والانتساب والثانى تكرير المتبوع وايضا حه من حيث ان البديل لكونه مقصودا بما نسب الى المتبوع وكون ذكر
 المتبوع توطئة لذكر البديل يقتضى ذكره مرتين فيكون الثانى موضحا للاول مؤكدا **قوله** او نصب
 على الاختصاص **قوله** معطوف على قوله بدل كأنه قيل زيد ونعنى بالآله آباءك آلهها واحدا وقيل نصب على
 الحالية كأنه قيل نعبد مفردا **قوله** حال من فاعل نعبد **قوله** فيكون بيانا للهية الفاعل حال صدور العبادة
 عنه **قوله** او مفعوله **قوله** لاشتمال الجملة على الضمير العائد اليه وهو ضمير له فيكون بيانا للهية المفعول حال تعلق
 العبادة به اى نعبد ونحن مخلصون له انفسنا فى القول والعمل والنية اوله مستسلمون منقادون فى جميع تكاليفه
 من التوحيد والايمان بجميع الكتب والرسل والعمل بمقتضاه واذا صح ان يكون حال من كل واحد منهما على التفريق

كما قال عليه الصلاة والسلام فى العباس
 رضى الله عنه هذا بقية آباءى وقرئ آله
 ابيك على انه جمع بالواو والنون كما قال
 ولما تين اصواتنا *

بكين وقد تينا بالابينا *
 او مفرد و ابراهيم وحده عطف بيان
 (آلهها واحدا) بدل من آله آباءك كقوله
 بالناسية ناصية كاذبة وقائده التصريح
 بالتوحيد ونفى التوهم الناشئ من تكرير
 المضاف لتعذر العطف على المجرور
 والتأكيد او نصب على الاختصاص
 (ونحن له مسلمون) حال من فاعل نعبد
 او مفعوله او منها ويحتمل ان يكون اعتراضا
 (تلك امة قد دخلت) يعنى ابراهيم
 ويعقوب وبنيهما

صح ان يكون حالاً منهما على الجمع كما في قولك ضرب عمرو زيد اراكين والعامل على جميع التقادير نعبد والواو للحال
ويحتمل ان يكون اعتراضاً بناء على ان صاحب الكشاف والمصنف لا يشترطان ان تكون الجملة المعترضة في اثناء
كلام او بين كلامين متصلين معنى بان يكون الكلام الثاني بياناً للاول او توكيداً له او بدلاً منه بل يجوز ان وقوعها
في آخر جملة لا يليها جملة متصلة بها بان لا يليها جملة اصلاً فيكون الاعتراض في آخر الكلام او يليها جملة غير
متصلة بها معنى بان لا تكون بياناً للاولى ولانها توكيداً لها ولا بدلاً منها فلا تكون الواو في قوله تعالى ونحن له مسلمون
حينئذ عاطفة ولا حالية بل هي واو اعتراضية ومثل هذا الاعتراض كثيراً ما يلتبس بالحال والفرق دقيق اشار اليه
صاحب الكشاف حيث ذكر في قوله تعالى ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون ان قوله وانتم ظالمون حال اي
عبدتم العجل وانتم واضعون العبادة في غير موضعها او اعتراض اي وانتم عادتكم الظلم وقال ههنا ويجوز ان تكون
جملة اعتراضية مؤكدة اي ومن حالنا اناله مسلمون اي ومن شأننا وعادتنا الثبات على الاسلام له تعالى وحاصل
ما شير اليه من الفرق ان هذه الجملة ان جعلت حالاً يكون حصول مضمونها مقارناً لحصول عاملها اعني الفعل المقيد
بها وذلك الفعل في الآية هو قولهم نعبدهم الهك والفعل المضارع وان كان يصلح للحال والاستقبال اما على ان يكون
مشتركا بينهما او يكون حقيقة في الحال مجازاً في الاستقبال الا ان المراد به في الآية الاستقبال بقربته وقوعه
في جواب قول يعقوب ما تعبدون من بعدى فيكون مضمون الجملة الحسالية واقعا في المستقبل ايضا فكأنهم
قالوا نعبد بعد موتك الهك وآله آبائك مخلصين له انفسنا في ذلك الوقت وان جعلت اعتراضية لا يكون لها محل
من الاعراب ولا يعتبر لها عامل فضلا عن ان يكون مضمونها مقارناً لمضمون عاملها في الحصول فلا يكون حصول
مضمونها مقيدا بزمان التكلم ولا بازمان الماضي ولا المستقبل بل المراد ان نعبد بعدك معبودك ونحن شأننا
او عادتنا ذلك في جميع الازمان **قوله** والامة في الاصل المقصود **ع** يعني انها فعلة بنيت للمفعول من الام وهو
التصديق قال امه وائمة وتأمه اذا قصده كالعهد بمعنى المعهود من عهده اذا دركه او لقيه وكالعهد بمعنى المعدن أعدته
اذا هبأه والعده ما عدته لحوادث الدهر من المال والسلاح والمراد بالامة ههنا الجماعة وسميت امة لما ذكره من
ان الفرق تؤمها اي تقصدها واطلق لفظ الامة على الواحد في قوله تعالى ان ابراهيم كان امة تشبهه بالامة من حيث
انه جمع من الفضيلة ما لا يجمع الا في امة و اشار الى هذا المعنى من قال وليس على الله بمستكر * ان يجمع العالم في واحد
وتلك مبتدأ وامة خبره وقد خلت اي مضت نعت لامة ولها ما كسبت جملة مستأنفة او حال من ضمير خلت
او نعت لامة ايضا ومامو صولة او مصدرية والكسب اجتناب النفع بالعمل واذ قيل في المضرة فعلى طريق التشبيه
ولما ادعى اليهود ان يعقوب عليه الصلاة والسلام مات على اليهودية وانه عليه الصلاة والسلام وصى بهابيه يوم
مات وردوا بقوله تعالى ام كنتم شهداء الآية قالوا اهب ان الامر كذلك أليسوا آباءنا واليهم ينهى نسبنا فلا جرم ننتفع
بصلاحهم ومنزلتهم عند الله تعالى قالوا ذلك مفخزين باوآلهم فاجيبوا بقوله تعالى تلك امة قد خلت وحاصله ان
احدا لا ينفعه كسب غيره كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * يا صفية عمة محمد يا فاطمة بنت محمد اثنوني يوم
القيامة باعمالكم لا بانسابكم فاني لا اغني عنكم من الله شياً * وقال عليه الصلاة والسلام * من ابطأ به عمله لم يسرع به
نسبه * وقال تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وقال عليه الصلاة والسلام * يا بني هاشم لا يأتيني الناس
باعمالهم وتأتونني بانسابكم * وفي الحواشي السعدية ان رواية الجمهور لا يأتيني الناس بالتخفيف فهو خبر في معنى
المنهى مثل لا تذهب الى فلان وتقول له كذا وكذا وتأتون على ان الواو للعطف والنون للوقاية وقد حذف نون
الاعراب اي لا يكن من الناس الا تيان بالاعمال ومنكم بالانساب واما على رواية التشديد فهو صريح منهي انتهى
كلامه ولو كان الواو في وتأتون للعطف وكان تأتون مجزواً ما عطفه على معنى الخبر السابق او على صريح المنهى
على رواية التخفيف والتثليل وكان المعنى لا يأتيني الناس باعمالهم وانتم بانسابكم فلا وجه لجعل الواو للعطف لان
المنهى عنه هو الجمع بين الا تيان بالاعمال والانساب فيصح وجود احدهما منفرداً عن الآخر ويفهم من تقرير
المصنف ان تقدير الآية لها اجر ما كسبت ولكم اجر ما كسبتم وان تقديم المسند منها لقصر المسند على المسند اليه اي
لها كسبها لا كسب غيرها ولكم ما كسبتم لا كسب غيركم وهذا كما قيل في لكم دينكم اي لاديني ولي دين اي لادينكم
ففي الآية دلالة على بطلان قول اليهود في موضعين الاول قولهم ان الابناء يتابون وينفعون بصلاح الآباء واعمالهم
والثاني قولهم انهم يعذبون في النار بكفر آباءهم باتخاذهم العجل كما قال تعالى حكاية عنهم وقالوا لن تمسنا النار

والامة في الاصل المقصود وسمى بها
الجماعة لان الفرق تؤمها (لها ما كسبت
ولكم ما كسبتم) لكل اجر عمله والمعنى
ان اتسابكم اليهم لا يوجب انتفاعكم
باعمالهم وانما تنتفعون بمواقفهم واتباعهم
كما قال عليه الصلاة والسلام لا يأتيني
الناس باعمالهم وتأتونني بانسابكم

الاياما معدودة وهي ايام عبادة العجل فابطلهما الله تعالى بهذه الآية ونظائرهما وفي الآية دلالة ايضا على ان افعال العبد تضاف اليه كسبا على معنى انه تعالى خلق له قدرة مقارنة يتمكن بها من تحصيله عند مباشرة الاسباب المؤدية اليها ويكون لها مدخل في حصولها ولا تأثير لها في المقدور بالاستقلال بل القدرة والمقدور حصلوا بخلق الله تعالى كما ان العلم والمعلوم حصلوا بخلق الله تعالى وهو لا ينفك في ان يكون للقدرة الحادثة مدخل في المقدور للعلم الضروري بالفرق بين حركة الاختيار وبين حركة الارتماش وهذا التمكن والافتقار هو مناط التكليف **قوله** ولا تؤاخذون بسيئاتهم **قوله** يعني ليس المراد بقوله ولا تسألون عما كانوا يعملون مجرد السؤال اذ لا وجه لغيره لقوله تعالى الم تأتكم رسلكم بالبينات والم يأتكم نذير ونحو ذلك بل المراد نفي مؤاخذتهم بسيئات الامم الماضية كما في قوله تعالى لا تسألون عما اجرنا **قوله** كالاتابون بحسناتهم **قوله** هو معنى القصر المستفاد من قوله ولكم ما كسبتم اي ولكم اجر ما كسبتم من الحسنات لا اجر ما كسبه غيركم **قوله** الضمير الغائب **قوله** تسامح في العبارة والظاهر ان يقال ضمير الغائب على الاضافة بتقدير اللام اذ لا معنى للتوصيف بالغبية يريد ان الآية من قبيل الف والشر حيث ذكر فيها متعدد على الاجمال لان ضمير قالوا الفريق اهل الكتاب اليهود والنصارى الا انها ذكرها بالاجمال حيث عبر عنها بضمير الجمع ثم ذكر مقالة كل واحد من هذين الفريقين من غير ان يعين ان كل مقالة لمن هي اعتمادا على ان السامع يرد الى كل فريق مقالته ولا يذهب الى وهمه ان قول كونوا هودا او نصارى تهتدوا مقول كلا الفريقين بان يقول اليهود كونوا هودا او نصارى تهتدوا وكذلك النصارى تقول ذلك القول بعينه للعلم بان كل فريق لا يقول في حق صاحبه انه مهتد بل يضلله ويكفره ويقول في حقه انه ليس على شيء من الدين والهدى فان قيل كيف تقول انه ذكر هنا مقالتين من غير ان يعين صاحب كل مقالة مع ان كلمة او انما تدل على ان المذكور احدي المقالتين فالجواب ان اول التنويع اذ مقالة المجموع ليس اهتداء الفريقين جميعا بل اهتداء احدهم من غير تعيين ومقالته احد هذين القولين فان مقالة كل فرقة متعينة في نفسها الا ان المقالتين لما اسندتا الى المجموع ابهتا وادخل بينهما او التنويع لامتناع اسناد المعين الى المجموع **قوله** او بل تتبع ملة ابراهيم **قوله** يريد ان لفظ ملة لا بدله من عامل مضمير ينصبه وهو ما لفظ تكون او تتبع لدلالة قوله كونوا على كل واحد منهما اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كونوا معناه اتبعوا اليهودية او النصرانية الا انه ان قدر تكون لابتدأ من تقدير المضاف ايضا كما في قوله واسأل القرية اي اهل القرية وكما في قول عدى بن حاتم اني من دين اي اهل دين فانه جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي عنقه صليب من ذهب فعرض عليه الاسلام فقال اني من دين فقال عليه الصلاة والسلام * انك تأكل الرباع وهو لا يحل لك * كانه انكر على رسول الله صلى الله عليه وسلم امره بان يترك ديننا عظيما ويتبعه فاجابه عليه الصلاة والسلام بانه ليس ذلك بقوى ويحتمل ان يكون مراده اني لا احتاج الى اتباعك فاجابه عليه الصلاة والسلام بما اجاب والرباع ربع الغنمية كان يأخذه الرئيس في الجاهلية وان رفع الملة جاز ان يكون مبتدأ محذوف الخبر والتقدير ملته ملتنا وجاز عكسه اي ملتنا ملته او نحن ملته بتقدير المضاف كأن كل واحد من الفريقين لمادعا المؤمنين الى دينه وامر باتباع ملته ونسب الاهتداء اليه من غير ان يقيم دليلا على ذلك امر الله تعالى رسوله ان يجيبهم بذلك جوابا جديلا ازاميا كأنه قيل اذا كان اختيار الدين وقبوله مبني على مجرد التقليد والاتباع فحقن تتبع ملة انعقد الاجماع على كونها هدى فلما زعموا ان اليهودية والنصرانية هي بعينها ملة ابراهيم ونحن لا نخالفه في ملته بل نتبع ملته ودينه امر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقول لهم ما يخيبهم في مطعمهم فان ملة ابراهيم وان كانت مما جمع فرق الانام على كونها هدى وان المهدي هو من يتبعها الا انهم لما سلكوا سبيل الشرك بنسبة الولد اليه تعالى حيث قالت اليهود عزير بن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وصف الله تعالى ابراهيم عليه الصلاة والسلام بانه مائل عن الاديان كلها الى دين الاسلام غير مشرك بربه ابدا وجعل الصفة المذكورة حالا مؤكدة مقررة لمضمون الجملة السابقة فان الحال المؤكدة لا يجب ان تكون بعد الجملة الاسمية وان ذهب ابن الحاجب الى وجوب ذلك بل الظاهر انها تجبي بعد الفعلية ايضا كقوله تعالى ولا تعشوا في الارض مفسدين وقوله تعالى ثم وليتم مدبرين فهذا الجواب كما انه تخيب لهم فيما طمعوه من المؤمنين تكذيب لهم ايضا في ادعائهم اتباع ابراهيم وهم مشركون * الجوهرى الحنف الاعوجاج في الرجل وهو ان تقبل احدي ابهامي رجله على الاخرى وقال القرطبي الحنف الميل ومنه رجل حنفاء ورجل احنف وهو

(ولاتسألون عما كانوا يعملون) ولا تؤاخذون بسيئاتهم كالاتابون بحسناتهم (وقالوا كونوا هودا او نصارى) الضمير الغائب لاهل الكتاب وأول التنويع والمعنى مقالته احد هذين القولين قالت اليهود كونوا هودا وقالت النصارى كونوا نصارى (تهتدوا) جواب الامر (قل بل ملة ابراهيم) اي بل تكون ملة ابراهيم اي اهل ملته او بل تتبع ملة ابراهيم وقرى بالرفع اي ملته ملتنا او عكسه او نحن ملته بمعنى اهل ملته

الذي تميل قدماء كل واحدة منهما الى اختها باصابعها وقال قوم الخنف الاستقامة وسمى المعوج الرجلين احنف
تفاؤلا بالاستقامة كما قيل للديغ سليم وللحمرآء المهلكة مغازة وقال ابن عباس رضى الله عنهما الخفيف المائل
عن الاديان كلها الى دين الاسلام يقال حنف اذا مال قال الشاعر

ولكننا خلقنا اذ خلقنا * حنيفا ديننا عن كل دين *

وابراهيم عليه السلام حنيف الى دين الله اى مائل اليه منحرف عن اليهودية والنصرانية **قوله** حال من
المضاف **قوله** وصيغة فعيل اذا كانت بمعنى فاعل الاصل فيها ان لا يستوى المذكر والمؤنث فيما يكون تذكيرا حنيفا حنيثا
مبني على التشبيه بفعيل الذي بمعنى مفعول كما في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين **قوله** او المضاف اليه
انتصاب الحال من المضاف اليه قليل نادر لان عامل الحال هو العامل في صاحبها ولا يصح ان يعمل المضاف في مثل
هذا الحال فلذلك اشترط في صحة انتصاب الحال ان يكون المضاف جزأ متصلا بالمضاف اليه كما في قولك رأيت وجه
هند قائمة وقوله تعالى وزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا وان يأكل لحم اخيه ميتا او بمنزلة الجزء منه بناء على شدة
اللابسة بينهما كما في قوله تعالى بل ملة ابراهيم حنيفا وقولك سمعت كلام زيد قائما فانه اذا كان بينهما مثل هذا
الارتباط واللابسة صح اقامة المضاف مقامه وكونه فاعلا او مفعولا مثله فانك اذا قلت رأيت وجه هند قائمة
واتبعت ملة ابراهيم بصح ان تقول رأيت هنداً واتبعت ابراهيم بخلاف قولك رأيت غلام هند قائمة فانه لا يجوز
لان ملابس الغلام بهند ليس بحيث يصح اقامتها مقامه واختلفوا في عامل مثل هذا الحال قيل هو معنى الاضافة
كما في معنى الفعل المشعربه حرف الجر كما أنه قيل ملة ثبتت لابراهيم حنيفا والصحيح ان عامله عامل المضاف لما بينهما من
الاتحاد بالوجه المذكور **قوله** تعالى وما كان من المشركين الظاهر انه معطوف على الحال اعني حنيفا
ويحتمل ان يكون اعتراضا واقعا في آخر الكلام لدفع ايها خلاف المقصود فان الخفيف اسم لمن دان بدين ابراهيم وتبعه
فيما اتى به من الشرائع من حج البيت والختان وغيرهما وكانت العرب متصفة بهذه الاشياء ثم كانت تشرك فكان
لواهم ان يتوهم ان الحنيفة لا تنافي الاشراف فاندفع ذلك بهذه الجملة المعترضة **قوله** الخطاب للمؤمنين **قوله** لما حكي
الله تعالى عنهم انهم قالوا للمؤمنين كونوا هودا او نصارى تهتدوا ذكر في مقابلة قولهم للرسول صلى الله عليه وسلم
قل بل ملة ابراهيم حنيفا قال لامته قولوا آمنا بالله دعاهم الى ان يؤمنوا بالرسول كما هم والكتب جميعا ولا يفرقوا
بين احد منهم كما فرق اولئك الكفرة بان آمنوا ببعض وكفروا ببعض فانهم لما آمنوا ببعض الرسل بناء على انه تعالى
صدقهم في دعوى الرسالة بان خلق على يده معجزات خارقة للعادة خارجة عن طوق البشر لزمهم ان يصدقوا جميع
ما ظهر من المعجزات الباهرة بحكم ان المكلف يجب عليه ان يصدق من صدقه الله تعالى فاذا لم يصدقوا واحدا منهم
فقد ناقضوا انفسهم وقدم الايمان بالله لكونه مقدما على الايمان بالشرائع فان من لا يعرف الله تعالى استحتمل منه ان
يؤمن بنبي او كتاب وقدم الايمان بالقرآن المنزل اليه ان الصحف المنزلة الى ابراهيم متقدمة في الانزال لما ذكره من
ان الايمان بالقرآن سبب متقدم على الايمان بغيره وانزال القرآن الى نبينا صلى الله عليه وسلم انزال الى امته لان
الحكم المنزل يلزم الكل ولذلك بعينه جعل الصحف المنزلة الى ابراهيم صلى الله عليه وسلم منزلة الى اولاده وخفدته فان
اسماعيل عليه الصلاة والسلام ومن ذكر معه مكفون بالايمان بما انزل على ابراهيم عليه السلام من الصحف على سبيل
الاجال والتفصيل فانهم جميعا داخلون تحت شريعة ابراهيم عليه السلام مكفون بتفاصيل ما فيها من الاحكام
ولا يجب عليهم الايمان بتفاصيل احكام الكتب المنزلة على من قبل ابراهيم وانما يجب عليهم ان يؤمنوا بها على سبيل
الاجال بانها نزلت من عند الله كما ان المكفون او لا بالايمان بما انزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم جملة وتفصيلا
ولا يجب علينا ان نؤمن بما انزل على من قبله الاعلى سبيل الاجال دون التفصيل لما فيه من الاحكام المنسوخة فان
حفية المنسوخة تنهى عند وقت الانتساح والحق بعد ذلك هو الانتساح فان النسخ بيان انتهاء مدة المشروع وان
كان الكل كلاما الهيا نازلا من عند الله تعالى وفي حديث ابي ذر قال قلت يا رسول الله كم كتابا انزل الله قال * مائة
كتاب واربعة كتب * انزل الله على شيت خمسين صحيفة وعلى اخنوخ ثلاثين صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف
وانزل على موسى قبل التوراة عشر صحائف فكان مجموع ما انزل من الصحف مائة صحيفة وانزل ايضا اربعة كتب
التوراة والانجيل والزبور والفرقان * والحافد ولد الولد ولذلك يقال للحسن والحسين رضى الله عنهما سبطا
رسول الله صلى الله عليه وسلم **قوله** يريد به حفدة يعقوب **قوله** فانه كان له اثنا عشر ابنا يوسف وبنيامين

حنيفا) مائلا عن الباطل الى الحق حال
من المضاف او المضاف اليه كقوله وزعنا
ما في صدورهم من غل اخوانا (وما كان
من المشركين) تعريض باهل الكتاب
غيرهم فانهم يدعون اتباعه وهم مشركون
قولوا آمنا بالله) الخطاب للمؤمنين لقوله
تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به (وما نزلنا
القرآن قدم ذكره لانه اول بالاضافة اليه
وسبب للايمان بغيره) وما نزل الى ابراهيم
اسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط)
صحف وهي انزلت الى ابراهيم لكنهم
كانوا متعبدين بتفصيلها داخلين تحت
احكامها فهي ايضا منزلة اليهم كما ان القرآن
نزل اليه والاسباط جمع سبط وهو الحافد
يريد به حفدة يعقوب او ابناه وذريته
نعم حفدة ابراهيم واسحق

وروين ويهودا وشمعون ولاوى ودان وقهات وبشجر وتقتال وجادواثر وىروى اسماء بعضهم
بعبارات اخر والله اعلم بالصحيح من الرواية وولد لكل منهم امة من الناس يقال لتلك الامم اسباط وروى
عن الزجاج انه قال الاسباط فى ولد اسحق بمنزلة القبائل فى ولد اسماعيل فولد كل واحد من ولد يعقوب سبط وولد كل
واحد من ولد اسماعيل قبيلة وانما سموها هؤلاء بالاسباط وهؤلاء بالقبائل ليفصل بين ولد اسماعيل وولد اسحق
ثم ان ظاهر القرءان يدل على ان الاسباط كانوا انبياء لافرادهم بذكر الانزال عليهم كاسماعيل واسحق ويعقوب
عليهم السلام قال الامام الواحدى وكان فى الاسباط انبياء ولذلك قال وما نزل اليهم وقال ابن الاعرابى السبط
فى كلام العرب خاصة الاولاد وفى التيسير الاسباط فى قول ابن عباس اولاد يعقوب وفى معالم التنزيل وقيل
هم اى الاسباط بنوا يعقوب من صلبه صاروا كلهم انبياء ولذلك قال المصنف او ابناؤه وذريتهم وسموا اسباطا
لكونهم حفدة ابراهيم واسحق وان كان المراد بالاسباط حفدة يعقوب تكون ابناؤه الصلبية الاثنا عشر خارجين
عن الاسباط **قوله** افردهما بالذكر بحكم ابلغ **جواب** عما يرد من ان موسى وعيسى عليهما الصلاة
والسلام من الاسباط فتكون التوراة والانجيل داخلين فيما انزل الى الاسباط فما الوجه فى افردهما بالذكر
وتخصيصهما بحكم ابلغ من الانزال وهو الايتاء والاعطاء فان الاعطاء لكونه منبثا عن ايصال الخير الى احد
والامتان بتخصيصه بالتكريم ابلغ من الانزال الذى هو مجرد نقل الشئ من علو الى سفلى * وتقرير الجواب ان امر
التوراة والانجيل بالنسبة الى موسى وعيسى ليس كما مر ما نزل الى الاسباط بالنسبة اليهم فان ما نزل اليهم
انما هو صحف منزلة الى ابراهيم عليه الصلاة والسلام وان الاسباط كفوا باتباع ما فى تلك الصحف من الاحكام
ودعوة الناس الى العمل بما فيها من غير ان ينسخ شئ من احكامها بخلاف التوراة والانجيل فانهما كتابان
مستقلان بالشريعة ناسخان لبعض احكام الصحف السابقة فلذلك افردا بالذكر وخصا بحكم الايتاء ولان النزاع وقع
فيهما فان اليهود والنصارى دعوا المؤمنين الى ملتها وكتابها وكفروا بالقرءان ومن انزل هو اليه ولا شك ان
المؤمنين فى طرف نقيضهما فيتوهم منه تكذيبهما فى جميع ما اتوا اليه فلدفع ذلك ذكر كتابهما **قوله** منزلا عليهم
اشارة الى ان قوله تعالى من ربهم طرف مستقر فى موضع الحال من العائد المحذوف والتقدير وبما اوتيه
النيون منزلا عليهم من ربهم قال ابو البقاء ضمير من ربهم يعود الى النبيين خاصة فعلى هذا يتعلق باوتى الثانية وقيل
يعود الى موسى وعيسى ايضا فيكون ماوتى الثانية تكرر او موضع من نصب على انها لا بتداء غاية الايتاء فيكون
ظرفا لغوا كما فى قوله * اتانى من ابى انس وعيد * ويجوز ان يكون ماوتى الثانية فى موضع رفع بالابتداء
ومن ربهم حالا من العائد المحذوف وتقديره وماوتيه النيون كائنا من ربهم ويجوز ان يكون ماوتى الثانية فى موضع
رفع بالابتداء ومن ربهم خبره **قوله** فنؤمن ببعض **جواب** بنصب نؤمن باضمار ان بعدفاء السببية الواقعة بعد
النفى اى لانفرق بين الانبياء فى الايمان بان نؤمن ببعض منهم ونكفر ببعض كما فعله اليهود حيث قالوا نؤمن بموسى
والتوراة ونكفر بما وراء ذلك وكيف تفعل ذلك والدليل الذى اوجب علينا ان نؤمن ببعض الانبياء هو تصديق الله
تعالى اياه بخلق المعجزات على يده يوجب الايمان بالباقيين فلو آمننا بعضهم وكفرتنا ببعض لناقضنا انفسنا
وقيل قوله تعالى لانفرق بين احد منهم معناه لا تقولوا لانهم متفرقون فى اصول الديانات والدعوة الى مكارم
الاخلاق بل هم مجتمعون ومتفقون فى الاصول التى هى الاسلام والمعنى الذى اختاره المصنف البق بسياق
الآية فلذلك لم يتعرض للشأن **قوله** وأحد لوقوعه فى سياق النقي عام فساغ ان يضاف اليه بين **جواب**
لما توهم من ان بين لا يضاف الا الى متعدد نحو بين القوم وبين المرء وزوجه وأحد لا تعدد فيه فكيف اضيف اليه بين
ولو قيل بينهم لكان اوجزا ووفق للاستعمال قال المحقق التفتازانى ليس كونه فى معنى الجماعة من جهة كونه نكرة
على ما سبق الى كثير من الازدهان الا يرى انه لا يستقيم ان يقال لانفرق بين رسول من الرسل الابتقدير المعطوف
اى بين رسول ورسول يعنى ان أحد الوجود فى سياق النقي وان كان بمفرد مدلوله من الآحاد ويتناول كل واحد
منها على البديل الا ان هذا العموم هو العموم بالنسبة الى الكل الافرادى والاستقلال حتى اذا قلت ما جاني
من احد فقد نصبت الجبى عن كل واحد على الافراد والاستقلال والعموم بهذا الوجه لا يكتفى فى صحة اضافة بين اليه
بل لابد فى صحة اضافة من كونه بمعنى الجماعة وعمومه بالنسبة الى الكل الجموعى ووقوعه فى سياق النقي
لا يفيد العموم بالنسبة الى الكل الجموعى فانك اذا قلت لانفرق بين احد من رسله او بين رسول من رسله يكون المعنى

(وماوتى موسى وعيسى) التوراة والانجيل
افردهما بالذكر بحكم ابلغ لان امرهما
بالاضافة الى موسى وعيسى مغاير لما سبق
والنزاع وقع فيهما (وماوتى النيون) جملة
المذكورون منهم وغير المذكورين (من ربهم)
منزلا عليهم من ربهم (لانفرق بين احد منهم)
كاليهود فنؤمن ببعض ونكفر ببعض
وأحد لوقوعه فى سياق النقي عام فساغ
ان يضاف اليه بين (ونحن له) اى الله
(مسلمون) مدعون مخلصون

لا يفرق بين كل فرد من افراد الرسل وكل واحد من الافراد من غير انضمام فرد آخر اليه ليس كلاجتماعها وجماعة متعدّدة حتى يصح اضافة بين اليه وقال بل كونه بمعنى الجماعة انما هو لكونه اسما موضوعا لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المفرد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث ويشترط ان يكون استعماله مع كلمة كل او في كزم غيره بموجب نص على ذلك ابو علي وغيره من ائمة العربية وهذا غير الاحد الذي هو اول العدد في مثل قل هو الله احد وقال صاحب الكشاف في سورة الاحزاب احد في الاصل بمعنى واحد وهو الواحد ثم وضع في النفي العام مستويا فيه المذكر والمؤنث والواحد ما وراءه ومعنى قوله تعالى لستن كاحد من النساء لستن كجماعة واحدة من جماعات النساء اي اذا انقضت امة النساء جماعة جماعة لم توجد منهن جماعة واحدة تساو يكن في الفضل والسابقة ومثله قوله عز وجل والذين امنوا بالله ورسوله ولم يفرقوا بين احد منهم تسوية بين جمعهم في انهم على الحق المبين انتهى كلامه وقال الجوهرى الاحد بمعنى الواحد وهو اول العدد تقول احد واثنان واحد عشر واما قولهم ما في الدار احد فهو اسم لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه الواحد والجمع والمؤنث قال تعالى لستن كاحد من النساء وقال فامنكم من احد عنه حاجزين انتهى كلامه **قول** من باب التمجيز والتبكيث **اي** الزام الخصم والجماعة الى الاعتراف بالحق بارخاء عنانه وسد طريق المجادلة عليه لما امر الله تعالى نبيه ان يجادل اهل الكتاب بان يقول لهم بل تتبع ملة ابراهيم ثم بين ان طريق اتباع ملته هو الايمان بالله وحده وبجميع الكتب المنزلة من عنده وبجميع انبيائه الذين صدقهم الله تعالى بما خلق في ابدتهم من المعجزات الباهرة وان التصديق المذكور لا يكفي في اتباعهم بل لا بد معه من الاسلام لله اي الانقياد والخضوع له بامثال جميع تكاليفه ومن الاقرار بجميع ذلك حيث قال قولوا آمنة الى قوله ونحن له مسلمون ومقتضى الانقياد والخضوع له تعالى ان لا يفرق بين من صدقه تعالى من اصحاب المعجزات لان من فرق بينهم بان آمن ببعض منهم وكفر بالباقي فهو ليس بمنقاده تعالى بل متبع لهواه اخبر الله تعالى انهم ان وافقوكم في اتباع ملة ابراهيم على الوجه المذكور قد اهدتوا وان خالفوا واعرضوا عن الاتباع المذكور فاهم الا في شقاق الحق والعدول عنه الى شق آخر الا ان قوله تعالى بمثل ما آمنتم به فيه اشكال وهو ان الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل حتى روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لا تقولوا فان آمنوا بمثل ما آمنتم به ولكن قولوا بالذي آمن به المؤمنون ويندفع الاشكال بان المراد ما يكون مثله على سبيل الفرض والتقدير حيث علق اهتداءهم على ايمانهم ذلك بكلمة ان المؤدية لكون مدخولها مشكوكا مفروض الوقوع والمعنى انهم ان حصلوا دينا آخر مماثل لدينكم في الصحة والاستقامة وآمنوا به قد اهدتوا ولكن تحصيل دين مماثل لدين الاسلام مستحيل لان الخبر الصادق الذي اثبتت رسالته بالمعجزات القاطعة اخبر وجاء من عند الله بقوله ان الدين عند الله الاسلام وبقوله ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ومن تفكر في ذلك علم يقين ان لا مثل لدين الاسلام لان غير المقبول لا يكون مثل المقبول بالضرورة فثبت بذلك ان تحصيل الدين المماثل لدين الاسلام مستحيل فيستحيل اهتداءهم بغير دين الاسلام اذ الموقوف على المحال محال والمقصود من فرضه وتعليق اهتداءهم به التبكيث وارشاء العنان كانه قيل هب انا لا ندعي اننا على الحق وانتم على الباطل فانكم تعترفون بان المهتدي من يسلك طريقا مستقيما ويتدين دينا صحيحا فتكفروا فيما انتم عليه من الدين فان كان صحيحا مقبولا فانتم تهتدون ولا يعلم انه كذلك فهذا على طريق التبكيث والازام بلجئهم الى الاذعان والافهام فعلى هذا الوجه يكون قوله تعالى آمنوا متعديا وتكون الباء في بمثل ما آمنتم به للتعدي كما في قولك مررت بزيد وآمنت بالله * والوجه الثاني ان لا تكون الباء صلة الايمان بان ينزل آمنوا منزلة اللازم بناء على كون المؤمن به معلوما مما سبق ويكون معناه فان اوجدوا الايمان الشرعي الذي علمتكم اياه آنفا فلا يحتاج حينئذ الى تقدير صلة يتعدى بها الايمان وتكون الباء للآلة والاستعانة كما في قولك كتب بالقلم والمعنى فان تحمروا الايمان المقبول واوجدوه باستعانة طريق يهدي ويوصل اليه مماثل لطريقكم فقد هتدوا الى المقصد وهو التدين بالدين الحق المقبول فانه وان كان امرا واحدا لكن يجوز ان يكون له طرق متعددة بعدد انفس الرجال مماثلة من حيث اشتراكها في الابصال الى المقصد الحق وهي طريق النظر والاستدلال وطريق التصفية والمجاهدة وكل واحد من الطريقين على وجوه مختلفة وأنحاء شتى على حسب اختلاف المبادئ ووجوه المجاهدات ووحدة المقصد لا تنافي تعدد الطرق الموصلة اليه هذا على ما سخر في توجيه مراد المصنف * والوجه الثالث ان الباء زائدة للتأكيد كما في قوله تعالى وهزي اليك بذراع النخلة وجزأ سيئة بمثلها وكفى بالله وشار بما ذكره من تصوير المعنى الى ان مفعول آمنوا مقدر دل

ان آمنوا بمثل ما آمنتم به قد اهدتوا
بالتبكيث والتبكيث كقوله تعالى فأتوا
رمة من مثله اذ لا مثل لما آمن به المسلمون
بين كدين الاسلام وقيل الباء للآلة دون
بمعنى والمعنى ان تحمروا الايمان بطريق
الى الحق مثل طريقكم فان وحدة
مد لا تنافي تعدد الطرق او مزيدة للتأكيد
له تعالى جزأ سيئة بمثلها والمعنى فان آمنوا
بما نامل ايمانكم به او المثل مقسم كما في قوله
د شاهد من بني اسرائيل على مثله اي
ويشهد له قراءة من قرأ بما آمنتم به
لذي آمنتم به

عليه ما ذكر في قوله تعالى قولوا آمنا بالله الى آخر الآية الا ان المصنف استغنى بذكر الجلالة عن ذكر ماعطف عليها فان مثل نعت لمصدر محذوف اي ايمانا مثل ايمانكم وان ماصدرية وان ضمير به لله تعالى وماعطف عليه سابقا وان الباء صلة آمتم * والوجه الرابع ان المثل صلة والمعنى فان آمنوا بما آمتم به وقد يذكر المثل ولا يراد به معنى التشبيه والنظير كما في قول الشاعر

﴿ يا عاذلى دعنى من عدلكا * مثلى لا يقبل من مثلكا * ﴾

اي انا لا اقبل منك ويدل على هذا الوجه ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال لا تقولوا فان آمنوا بمثل ما آمتم به فان الله ليس له مثل ولكن قولوا فان آمنوا بالذى آمتم به وفي الكشاف وقرأ ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم بما آمتم به وقرأ ابى رضى الله عنه بالذى آمتم به وقوله في شقاق خبر لهم وجعل الشقاق ظرفا لهم وهم مظروفون مبالغة في الاخبار باستيلائه عليهم فانه ابلغ من قولك هم مشاقون ﴿ قوله اي ان عرضوا عن الايمان ﴾ على ان يكون مرتبطا بقوله قولوا آمنا الآية كما ان قوله فان آمنوا مرتبط به ايضا اذ محصولة فان تفكروا في حقيقة ما تقولون لهم وقبلوه والمناواة المعادة والمخالفة الجوهرى الشقاق الخلاف والعداوة وهو مأخوذ من الشق وهو الجانب فكان كل واحد من الفريقين في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة ونظيره المحادة وهو ان يكون هذا في حد وذلك في آخر وكذا المعادة كأن هذا في عدوة والاخر في عدوة الاخرى وكذا المجانبية وهي ان يكون هذا في جانب وذلك في جانب آخر والضمير ان في قوله تعالى فسيكفبكم الله منصوبا المحل على انهما مفعولان ليكفى يقال كفاه الله السوء وان كثر استعماله متعديا لواحد ككفالك الشىء والظاهر ان المفعول الثانى حقيقة في الآية هو المضاف المقدر والمعنى فسيكفى الله اياك امر اليهود والنصارى بحفظك من شؤمهم ونصرتك عليهم وعد الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بذلك وعدا مؤكدا فان السين في سيكفى للتأكيد والمعنى ان ذلك كائن لا محالة وان تأخر الى حين وجد بخط الزمخشري رحمه الله في حاشية كتابه ان السين فيها معنى التأكيد لانها في مقابلة لن قال سيويه قولك لن افعل فنى لقولك سأفعل قال المفسرون ثم كفاه الله تعالى امر اليهود بالقتل والسبي في بنى قريظة والجلاء والنفي الى الشام وغيره في بنى النضير والجزية والذلة في نصارى نجران ﴿ قوله اي صبغنا الله صبغته ﴾ مبنى على ان المختار عنده كما صرح به ان يكون صبغة الله مفعولا مطلقا مؤكدا لنفسه اما انه مفعول مطلق فلان ما ذكره من ان تقدير الكلام صبغنا الله صبغته اي فطرنا وخلقنا على استعداد قبول الحق والايمان فطرته واما انه مؤكدا لنفسه فلان هذا المصدر مع عامله المقدر بعينه هو مضمون الجملة المتقدمة وهو قوله آمنا بالله لا محتمل لها من المصادر الا ذلك المصدر لان ايمانهم بالله انما يحصل بخلق الله تعالى اياهم على استعداد اتباع الحق والتحلى بحلية الايمان فلما دلت الجملة السابقة على المصدر المذكور نصا وقطعا كان ذلك المصدر مؤكدا لمضمونها الذى هو مضمون المصدر وعامله المحذوف فلذلك سمى مثل هذا المصدر مؤكدا لنفسه ومثاله المشهور في قولك له على الف درهم اعترافا فان الجملة السابقة تدل على الاعتراف قطعاً بحيث لا محتمل لها غيره فكانه مؤكدا لمضمونها الذى هو نفسه ومنه قوله تعالى وعد الله لان ما قبله وهو يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم يدل عليه اذ الوعد هو الاخبار بايقاع شىء نافع قبل وقوعه وقوله يومئذ يفرح المؤمنون من هذا القبيل ومثل هذا المصدر يجب حذف عامله قياسا قال الرضى الاسترأبادى ولا يمنع في كل ما هو تأكيد لنفسه من المصادر ان يقال الجملة المتقدمة عاملة فيه لنيابتها عن الافعال الناصبة له وتأديتها معناها فلذلك قال صاحب الكشاف وصبغة الله مصدر مؤكدا منتصب عن قوله آمنا بالله الخ والصبغ ما يلوّن به الثياب والصبغ المصدر والصبغة الهيئة التى تبني للنوع والحالة من صبغ كاجلسة من جلس وهي الحالة التى يقع الصبغ عليها وهي فى الآية مستعارة لفطرة الله التى فطر الناس عليها شبت الخلقة السليمة التى يستعد العبد بها للايمان وسائر انواع الطاعات بصبغ الثوب من حيث ان كل واحد منهما حلية لما قامت هي به وزينة له ثم اطلق اسم المشبه به وهو الصبغة وارىده المشبه الذى هو الفطرة السليمة والخلقة الايمانية على سبيل الاستعارة التصريحية او مستعارة للهداية والارشاد الى الحق او لتطهير القلوب بالايمان ونفى ضده عنها بان شبه كل واحد من الهداية والارشاد الى الحق الموصلة الى التصديق والايقان ومن تطهير القلوب بالايمان بصبغ الثوب من حيث الظهور على ظاهر متعلقها والنفوذ الى باطنه ثم اطلق

(وان تولوا فآثمهم في شقاق) اي ان عرضوا عن الايمان او عما تقولون لهم فآثمهم الا في شقاق الحق وهي المناواة والمخالفة فان كل واحد من المتخالفين في شق غير شق الاخر (فسيكفبكم الله) تسليمة وتسكين للمؤمنين ووعدهم بالحفظ والنصرة على من ناواهم (وهو السميع العليم) امان تمام الوعد بمعنى انه يسمع اقوالكم ويعلم اخلاصكم وهو مجازيكم لا محالة او وعيد للمعرضين بمعنى انه يسمع ما يبذون ويعلم ما يخفون وهو معاقبهم عليه (صبغة الله) اي صبغنا الله صبغته وهي فطرة الله تعالى التى فطر الناس عليها فانها حلية الانسان كما ان الصبغة حلية المصبوغ او هدانا الله هديته

اسم المشبهه على المشبه **قوله** وارشداً بحجته **قوله** تفسير لقوله هداً هدايته فان الارشاد تفسير للهداية
والحجة بيان لما هدى اليه مما يوصل الى المطلوب ويحتمل ان يكون العطف مبنيًا على ان يكون المراد بالهداية
الهداية بعثة الرسل ونصب الدلائل السمعية وبارشاد الحجّة نصب الدلائل العقلية والتوفيق للاستدلال بها
والهداية بهذين الوجهين مغايرة للهداية الفطرية بان ركب تركيباً قابلاً للاستكمال بحسب القوتين النظرية
والعملية ولهذه المغايرة عطف قوله او هداً على ما قبله بأو وفي بعض النسخ وارشداً بحجته بدل حجته والمآل واحد
واضافة حجة الى ضمير اسم الله للدلالة على تعظيم المضاف كما في نحو عبد الخليفة ركب من حيث انها حجة قطعية
لا يحوم حولها شك وشبهة فانها مؤدية الى ارفع المطالب واشرف المآرب وهو الايمان الذين يؤدى صاحبه الى
السعادة الابدية بعد ان انجاه من الشدائد المؤبدة وكذا الاضافة في صبغته وهدايته وتطهيره فانها تدل على
ان المضاف بالغ في نوعه الى غاية الرفع ونهاية الكمال **قوله** او للمشاكلة عطف على قوله لانه ظهر اثره
عليهم وضمير كل واحد من قوله سماه ولانه ظهر اثره راجع الى التطهير لالى الايمان وحده يعنى ان وجه
تسمية التطهير المذكور صبغة اما الاستعارة او المشاكلة ولم يتعرض لوجه تسمية الهداية المذكورة صبغة
لانفهامه من قوله لانه ظهر اثره عليهم الخ فان هذا الجامع كما يصلح وجهها لاستعارة الصبغة للتطهير يصلح وجهها
لاستعارتها للهداية ايضاً كما قررنا والمشاكلة ذكر الشئ بلفظ غيره لوقوع ذلك الشئ في صحبة ذلك الغير اما بحسب
المقال المحقق او المقدر بان لا يكون ذلك الغير مذكورا حقيقة ويكون في حكم المذكور لكونه مدلولاً عليه
بقريئة الحال فهي كما تجزى بين قولين كما في تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك فانه عبر عن ذات الله تعالى
بلفظ النفس لوقوعه في صحبة الغير وكما في قوله

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبعه * قلت اطبخوا لي جبة وقبصا *

اي خيطوا اذ ذكر خياطة الجبة بلفظ الطبخ لوقوعها في صحبة ذكر طبخ الطعام وقوعاً محققاً تجري ايضاً بين قول
وفعل كما في هذه الآية فانه عبر فيها عن تطهير الله تعالى المؤمنين بالايمان بصبغة الله لوقوعها في صحبة صبغة
النصارى اولادهم فان النصارى كانوا يشتغلون بصبغ اولادهم بغمسهم في الماء الاصفر على زعم ان ذلك الغمس
والصبغ تطهير لهم وذلك الغمس والصبغ وان لم يكن مذكورا حقيقة ولكنه واقع فعلاً من حيث انهم يشتغلون به
فكان في حكم المذكور بدلالة قريئة الحال عليه من حيث اشتغالهم به ومن حيث ان الآية نزلت ردّاً لزمعهم ببيان
ان التطهير المعتبر هو تطهير الله عباده لتطهيركم اولادكم بغمسها في المعمودية وهي اسماء غسل به عيسى عليه
الصلاة والسلام فزجوه بماء آخر وكلما استعملوا منه جعلوا مكانه ماء آخر وكون التسمية مبنية على المشاكلة
لينا في كون المصدر مؤكداً لنفسه بل هو كذلك على جميع التقادير قبل كون التسمية على طريق الاستعارة
اظهر وانسب من كونها من باب المشاكلة لان الكلام مع جملة اليهود والنصارى لامع النصارى وحدها بشهادة
قوله كونوا هوداً او نصارى وكون التسمية من قبيل المشاكلة يوزن بكون الكلام مع النصارى وحدها لانهم
هم الذين يزعمون كون تطهير الاولاد بصبغهم وغمسهم في المعمودية واجاب عنه التحرير بقوله واختصاص
الغمس في المعمودية بالنصارى لينا في صحة اعتبار المشاكلة في قول المؤمنين للفريقين ردّاً عليهما صبغنا الله
صبغته بمعنى طهر قلوبنا بالايمان تطهيره ولم نصبغ صبغتكم الكائنة بالانغماس في الماء الاصفر اذ يكفي في صحة
ذلك وقوع الصبغ فيما بين الفريقين في الجملة واعتبار المشاكلة لما احتاج الى هذا التوجيه والتكلف كان ضعيفاً
فلهذا اخره المصنف عن اعتبار الاستعارة **قوله** على الاغراء **قوله** اي اتبعوا والزموا صبغة الله
قوله لا صبغة احسن من صبغته **قوله** اشارة الى ان من استفهامية بمعنى النفي في محل الرفع بالابتداء واحسن خبره
وصبغة نصب على التمييز كقولك فلان احسن منك وجهها **قوله** اي لانشر لك به كشركم **قوله** استفاد
من تقديمه المفيد للمصدر **قوله** وذلك يقتضى دخول قوله صبغة الله في مفعول قولوا **قوله** يعنى ان كون قوله
ونحن له عابدون معطوفاً على قوله آمنا داخلاً في حيز قولوا يقتضى ان تكون صبغة الله ايضاً داخلاً في حيز
قولوا بان يكون مصدراً مؤكداً لقوله آمنا لئلا يتخلل شئ اجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه اي بين جلتي آمنا
ونحن له عابدون اذ لو جعلت منصوبة على الاغراء او على البدلية من ملة ابراهيم لزم تخلل الاجنبي بينهما لعدم
دخول الاغراء والبدل في حيز قولوا لان جملة الاغراء كلام مستقل بمنزلة البيان والتأكيد لقوله تعالى

وارشداً بحجته او طهر قلوبنا بالايمان تطهيره
وسماه صبغة لانه ظهر اثره عليهم ظهور
الصبغ على المصبوغ وتداخل في قلوبهم
تداخل الصبغ الثوب او للمشاكلة فان
النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء
اصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير
لهم وبه تحقق نصرانيتهم ونصبها على انه
مصدر مؤكد لقوله آمنا وقيل على الاغراء
وقيل على البدل من ملة ابراهيم عليه السلام
(ومن احسن من الله صبغة) لا صبغة احسن
من صبغته (ونحن له عابدون) تعريض بهم
اي لانشر لك به كشركم وهو عطف على
آمنا وذلك يقتضى دخول قوله صبغة الله
في مفعول قولوا ولمن نصبها على الاغراء
او البدل ان يضم قولوا معطوفاً على ازموا
او اتبعوا ملة ابراهيم وقولوا آمنا بدل اتبعوا
حتى لا يلزم فك النظم وسوء الترتيب

قولوا والبديل داخل في حيز عامل المبدل منه وهو مله ابراهيم وعلى التقديرين يكون صبغة الله اجنيا مما تعلق به الطرفان متخللا بينهما فيلزم فك لنظم الكلام واخراج له عن الالتئام مع ان في البديل شيئا آخر وهو الفصل بين البديل والمبدل منه بما يتعلق بهما مله وهو جملة قولوا آمنوا الآية وهذا الاشكال ملازم على من نصبها على البدلية او الاغراء اشار المصنف الى اندفاعه عنه بقوله ولمن نصبها الخ اي له ان ينصي عن الاشكال المذكور بان يضم قولوا معطوفا على فعل الاغراء وهو الزموا ويجعل التقدير الزموا صبغة الله وقولوا نحن له صابدون فقول المصنف على الزموا واتبوا مله ابراهيم نثر على ترتيب اللف المذكور بقوله على الاغراء او البديل وما ذكر من الاشكال انما يلزم على تقدير عطف ونحن له صابدون على آمنوا اما لو عطف على فعل الاغراء او عامل المبدل منه فلا يلزم ذلك * ولما ورد ان يقال على تقدير عطفه على عامل المبدل منه يلزم ايضا الفصل بالاجنبي الذي هو قوله قولوا آمنوا الآية بين المعطوفين * اجاب عنه بقوله وقولوا آمنوا بدل من قوله قولوا آمنوا اجنيا عنه * فان قيل فعلى ما اختاره المصنف من كون ونحن له صابدون معطوفا على آمنوا بناء على كون صبغة الله داخلا في حيز قولوا لكونها مصدرا مؤكدا لا آمنوا يلزم الفصل بالاجنبي ايضا بين المعطوفين وبين المؤكد والتأكدان صبغة الله وان كان داخلا في حيز قولوا حينئذ فهو اجنبي عما وقع في حيزه من المعطوفين ومن المصدر المؤكد اجيب بان ما ذكر من الفصل وان لم يتعلق بقولوا من حيث اللفظ والاصراب فهو متعلق به من حيث العمل وقول المصنف ولمن نصبها على الاغراء او البديل ان يضم قولوا اشارة الى ضعف هذا الوجه ووجه الضعف ما ذكر من ان لا وجه لارتكاب الاضمار بلا دليل مع ظهور الوجه الصحيح قال صاحب الكشاف والقول بانصافه اعلى انها مصدر مؤكده الذي ذكره سيويه والقول ما قالت حذام وهو اقتباس من قوله

❖ اذا قالت حذام فصد قوها ❖ فان القول ما قالت حذام ❖

(قل أتحتاجوننا) أتجأ دلوننا (في الله) في شأنه واصطفائه نبيا من العرب دونكم روى ان اهل الكتاب قالوا الانبياء كلهم منا فلو كنت نبيا لكنت منا فزلت (وهو ربنا وربكم) لا اختصاص له بقوم دون قوم يصيب برحته من يشاء من عباده (ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم) فلا يعبدان بكرمنا باعمالنا كأنه الزمهم على كل مذهب يتخونه الخاما وتبكتنا فان كرامة النبوة اما تفضل من الله على من يشاء والكل فيه سواء واما افاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلي بالاخلاص وكان لكم اعمالا ربما يعتبرها الله في اعطائها فلنا ايضا اعمال (ونحن له مخلصون) موحدون نخلصه بالايان والطاعة دونكم (ام يقولون ان ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى)

وحذام امرأة حذرت قومها من الغارة فانكروا عليها فلما وقعت الغارة قالوا صدقت حذام فضرب بها المثل حتى قال النحرير المحقق هذا البيت من الايات الجارية بجرى الامثال **قوله** أتجأ دلوننا **المحاجة** مفاعلة بين اثنين في ايراد الجملة على ما دعى ومقاومة كل واحد منهما صاحبه فيما اظهره من الجملة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دعى الرسالة واحتج عليها بما اظهره من الحجج الباهرة خاصته وجادته يهود المدينة ونصارى نجران في شأن الله وامره اي في اصطفائه نبيا من العرب دونهم بان انبياء الله تعالى كانوا منا وديننا هو الاقدم وكتابنا هو الاسبق ولو كنت نبيا لكنت منا اذن نحن الاحقاء بالنبوة منك ومن سائر العرب فامر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقول لهم أتحتاجوننا على سبيل التوبيخ والانكار وقوله وهو ربنا وربكم الجملة اسمية في موضع النصب على الحال والعامل فيها أتحتاجوننا وقوله ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم جلتان في موضع الحال عطف على الحال الاولى والمعنى انكم كيف أتحتاجوننا وتزعمون انكم احق بالنبوة مع انه لانسبة لكم بالعبودية والربوبية وهذه النسبة سواء بيننا وبينكم اذ هورب العالمين جميعا ومن عداه كلهم عبيد له لا اختصاص له بقوم دون قوم حتى يتعين لرحته وكرامته قوم دون قوم والامر منوط بمشيئته يفعل ما يشاء فبم ترجعون انفسكم علينا بل الترجيح يكون من جانبنا لانا مخلصون له في العبودية ولستم كذلك فان قلتم انه انما يشاء ما تقتضى الحكمة مشيئته ومقتضى الحكمة ان يخص الكرامة بمن يستعملها بالمواظبة على الطاعة والاعمال الصالحة فان استعداد الكرامة يدور عليها واستعداد الكرامة من جانبنا ايضا فلنا لانسلم اختصاصكم باستعداد الكرامة فانه كان لكم اعمالا ربما يعتبرها الله تعالى في اعطاء الكرامة فلنا ايضا اعمال فلا رجحان لكم علينا بحسب الاستعداد فبم ترجعون انفسكم علينا بين بقوله ونحن له مخلصون معطوفا على الاحوال المتقدمة ان سبب استحقاق الكرامة انما هو في جانبهم لاني جانب اهل الكتاب وهو الاخلاص اي تصفية العمل عن الشرك والرياء وحقيقته تصفية العمل من ملاحظة المخلوقين قال صلى الله عليه وسلم * ان الله يقول انا خير شريك فمن اشرك معي شريكا في عمله فهو لشريكى يا ايها الناس اخلصوا اعمالكم لله تعالى فان الله تعالى لا يقبل الا من اخلص له ولا تقولوا هذه لله وللرحم فانها للرحم وليس لله منها شيء ولا تقولوا هذه لله ولوجوده حكم فانها لوجوده حكم وليس لله منها شيء * قال الجنيد الاخلاص سر بين العبد وبين الله لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده ولا هوى فيقتله وذاكر ابو القاسم القشيري وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * سالت جبريل عن الاخلاص ما هو فقال سالت رب

العزة عن الاخلاص ما هو فقال هو ستر من سترى استودعته قلب من احببته من عبادى **قوله** ام منقطعة
بمعنى بل والهمزة على انه انتقل من قوله اتجادلوننا في الله واخذ في الاستفهام الانكارى والمعنى بل اتقولون نحن
نتبع دين الانبياء المتقدمين ابراهيم ومن بعده فانهم كانوا يهودا او نصارى والهمزة للانكار اى كيف يقولون
في حق الانبياء الذين بعثوا قبل نزول التوراة والانجيل انهم كانوا يهودا او نصارى ومن المحال ان يقتدى المتقدم
بالتأخر ويستن بسنته وقرأ ابن عامر وحزة والكسائى وحفص عن عاصم ام تقولون بناء الخطاب موافقا لما قبله
وهو قوله قل اتحاجوننا وما بعده وهو قوله قل انتم اعلم ام الله والباقيون بناء الغيبة بناء على انه انكار لقول اهل
الكتاب وهم غيب حيث عبر عنهم بلفظ الغيبة في قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى وانما ذكروا بلفظ الخطاب
في قوله تعالى اتحاجوننا وانتم نظرا الى لفظ قل ومن قرأ بناء الخطاب يحتمل ان تكون كلمة ام في قرآته متصلة معادلة
للهمزة قبلها بمعنى اى الامرين تأتونه مع ان كل واحد منهما منكر باطل ويحتمل ان تكون منقطعة بمعنى بل اتقولون
بكلمة الاضراب وهمزة الانكار وما في قرآته من قرأ بالياء فلا تكون الا منقطعة لانعدام ما يعادلها حينئذ فانه لما
عدل عن الخطاب في اتحاجوننا الى الغيبة صرف الكلام الى غير ما توجه اليه سابقا ولا يحسن في المتصلة ولما انكر
الله تعالى عليهم بقوله ام تقولون الآية امر رسوله صلى الله عليه وسلم ان يحتج عليهم بانه تعالى اعلمهم هؤلاء الانبياء
منكم وقد قال في حق ابراهيم عليه الصلاة والسلام ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما
وما كان من المشركين والانبياء المذكورون بعده اتباع له في دينه اتفاقا فكيف تدعون في حقهم انهم كانوا يهودا
او نصارى والاستفهام في انتم للتقرير وانتم مبتدأ واعلم خبره وقوله ام الله ايضا مرفوع بالابتداء وخبره محذوف
دل عليه خبر انتم اى ام الله ثم زادهم توبيخا وتجبها بقوله ومن اظلم الخ يعنى يا اهل الكتاب قد علمتم بشهادة حصلت
عندكم صادرة من الله تعالى بان ابراهيم وبنيه كانوا احفناء مسلمين بان اخبركم الله تعالى بذلك في كتابكم ثم انكم تكتمونها
وتدعون خلاف ما شهد الله به في حقهم فلا احد اظلم منكم حيث اجترأتم على تكذيب الله تعالى فيما اخبر به
فلا استفهام في قوله ومن اظلم بمعنى النفي وقوله عنده ومن الله كلاهما في موضع النصب على انه صفة لشهادة اى
شهادة حاصلة عنده صادرة من الله عز وجل حيث بين لاهل الكتاب في كتبهم ان ابراهيم ومن بعده من الانبياء
عليهم الصلاة والسلام كانوا احفناء مسلمين فكتموها وقالوا انهم كانوا يهودا او نصارى **قوله** او منا عطف على
قوله من اهل الكتاب اى والمعنى لا احد اظلم منا اى من المسلمين لو كتموا شهادة الله تعالى لابراهيم وبنيه بالحنيفية
في القرآن قال المصنف في الوجه الاول لانهم كتموا مخبرا بلفظ الماضى ومصدرا بكلمة ان الدالة على التحقيق
والناكيد وفي الثانى قال لو كتمنا بكلمة لو الدالة على الفرض والتقدير للاشارة الى ان اهل الكتاب كتموا الشهادة على
التحقيق بخلاف المسلمين فانه لا وجه لاسناد الكتمان اليهم الاعلى سبيل الفرض والتقدير ولذلك صدر جلتهم بكلمة
لو وصدر الوجه الاول بان لكونه ملاما لفظ الماضى في قوله تعالى ممن كتم فانه على الوجه الاول يكون على اصله
مخلاف الوجه الثانى فان لفظ الماضى حينئذ يكون لتعريض لمن تحقق منه الكتمان كما في قوله تعالى لن اشركت
بمحيطن عملك **قوله** وفيه تعريض **قوله** اى في الوجه الثانى تعريض لمن تحقق منه كتمان شهادة الله تعالى اى
شهادة كانت وليس في الوجه الاول تعريض لان الآية حينئذ تصرح بتوغل كاتم شهادة الله تعالى في الظلم **قوله**
وغيرها منصوب معطوف على الشهادة الواقعة في حقه عليه الصلاة والسلام خاصة فان المفروض في حق المسلمين
هو كتم ما علموه من شهادة الله تعالى مطلقا فيكون تعريضا ان تحقق منه كتمان شهادة صادرة من الله تعالى
قوله وعيد لهم من حيث ان المعنى انه تعالى يجازيكم على ذلك ولا يترك امركم سدى والظاهر ان لفظه ما في
عما تعملون موصولة مناسبة لجميع ما يكتسب بالجوارح الظاهرة والقوى الباطنة ويدخل فيه كتمان شهادة الله
تعالى دخولا اوليا اذ علمه تعالى محبط بجميع ذلك وانه يجازيه على حسب ذلك ان خيرا فخير وان شرا فشر فكيف
مع الخوف والحذر في الاوقات كلها **قوله** وقرئ بالياء على ان يكون هذا الكلام ابتداء وعيد من الله تعالى
وان قرئ بناء الخطاب يكون من جملة مفعول قل في قوله قل انتم اعلم **قوله** تكرير للمبالغة في التحذير **قوله** يعنى ان
هذه الآية نزلت سابقا بعد ان رد الله تعالى قول اليهود في ادعاء اليهودية على يعقوب عليه السلام وانهم مقتدون
به فيها بقوله ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت ثم كررت ههنا للمبالغة في التحذير والزجر عن الاقتحار بالاباء
والانتكال عليهم فان قواهم ذلك لما تضمن الاقتحار والانتكال المذكورين زجرهم الله تعالى عن ذلك بقوله تلك امة

منقطعة والهمزة للانكار وعلى قرآته ابن
سرجة والكسائى وحفص بالتاء يحتمل
تكون معادلة للهمزة في اتحاجوننا بمعنى
الامرين تأتون الحاجة وادعاء اليهودية
لنصرانية على الانبياء (قل انتم اعلم
الله) وقد نفي الامرين عن ابراهيم بقوله
كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا واحتج
به بقوله وما نزلت التوراة والانجيل الا
بعده وهؤلاء المعطوفون عليه اتباعه
لدين وفاقا (ومن اظلم ممن كتم شهادة
سده من الله) يعنى شهادة الله لابراهيم
حنيفية والبراءة من اليهودية والنصرانية
يعنى لا احد اظلم من اهل الكتاب لانهم
كتموا هذه الشهادة او منسألو كتمنا هذه
شهادة وفيه تعريض بكتماهم شهادة الله
تعالى عليه الصلاة والسلام بالنبوة في كتبهم
يبرها ومن للابتداء كما في قوله تعالى برآة
الله ورسوله (وما الله بغافل عما تعملون)
يدلهم وقرئ بالياء (تلك امة قد خلت
ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون
كانوا يعملون) تكرير للمبالغة في التحذير
زجر عما استحكم في الطباع من الاقتحار
بناء والانتكال عليهم وقيل الخطاب فيما
قيل لهم وفي هذه الآية لنا تحذيرا عن
تدأ بهم وقيل المراد بالامة في الاول
انبياء وفي الثانى اسلاف اليهود والنصارى

الآية فكانه قيل ان الامر سواء كان على ما قلتم اولم يكن فليس لكم ثواب فعلهم ولا عليكم عقابه وليس رشدكم
وفلاحكم الا في اتباع البرهان المؤدى الى ثواب الجنان والتجنب عن سلوك سبيل الخذلان والخلود المؤبد في عذاب
النيران وتكريرها ههنا كالتكرير في قوله تعالى كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون فان التكرير فيه لتأكيد
الانذار وفي ثم دلالة على ان الانذار الثاني ابلغ واشد وهذا التوجيه انما يحتاج اليه اذا كان المراد بالامة في
الآيتين امة واحدة وكان الخطاب الواقع فيهما متوجها الى جماعة واحدة فان التكرير فيه حينئذ يتحقق ويحتاج
الى بيان وجهه واما اذا اتى احد الامرين كما قيل فلا تكرر ولا توجيه **قوله** الذين خفت احلامهم **قوله** اي عقولهم
واستمنوها اي استعقروها وجعلوها مهينا اي حقيرا ذليلا فان بناء استعمل قد يكون للتعبية نحو استحسنه
واستضعفه والسفيه هو الخفيف الى ما لا يجوز له ان يخف اليه المسارع الى قبول الشيء وردّه بمجرد الاتباع لو هم
وهواه والمراد بالسفهاء ههنا اليهود كما روى عن ابن عباس والبراء بن عازب وقال الحسن هم مشركوا العرب وقال
السدي هم المنافقون ولاتساقى بين هذه الاقوال لان كل واحد من هؤلاء الفرق سفهاء طعنوا في تحويل القبلة
من بيت المقدس الى الكعبة فالظاهر ابقاء اللفظ على عمومه وقد وصف الله تعالى هؤلاء الفرق بالسفاهة في قوله
ومن يرغب عن ملة ابراهيم الامن سفه نفسه اي اذلها بالجهل والاعراض عن النظر فانه لاشك ان كل فرقة منهم
راغبون عن ملة ابراهيم فيكونون سفهاء بشهادة الله تعالى فكانه قال ههنا هؤلاء الراغبون عن ملة ابراهيم
سيقولون عند ايجاب التوجه شطر المسجد الحرام ما حوّلهم وصرفهم عن قبلتهم التي كانوا على التوجه اليها وهي
بيت المقدس ولم انصرفوا منها الى الكعبة قاله اليهود بناء على انهم لا يرون نسخ الشرائع والاحكام لما زعموا ان
لنسخها بمعنى البداء والرجوع عنها بداء وذلك محال في حق الله تعالى لعلمه بعواقب الاشياء اجمع والبداء والرجوع
في الشاهد مبنى على الجهل بالعواقب كمن بنى بناء ثم نقضه بما يبدو ويظهر له انه مخطئ وغالط في الغرض
الذي بنى بناء عليه واليهود انما قالوا ذلك وذهبوا الى امتناع ان ينسخ الله تعالى حكما مما شرعه او لا لجهلهم
بتفسير النسخ وحدثه ولو عرفوا ما للنسخ لما نقوا ذلك وما قالوا باستحالة على الله تعالى فان النسخ عبارة عن انتهاء
الحكم الى وقت معين لانتهاء المصلحة التي شرع الحكم لها وبيان حكم جديد لمصلحة اخرى في وقت آخر مع
بقاء الحكم الاول مشروعا ومصلحة وقت كونه مشروعا وليس فيه ما فهمته اليهود من البناء والنقض لما مضى
كالبناء الذي وصفوه بل نظير النسخ في الشاهد امر الطبيب مريضا غلبت الصفراء والحرارة عليه بشرب المبرّدات
القاطعة للصفراء ثم انه متى علم بسكون الصفراء والحرارة واعتدال طبعه نهاه عن ذلك وامره بالاعتدال من الشراب
فان ذلك لم يكن منه بداء مما امره في الوقت الاول وابطالا ونقضه بل بيان ان المصلحة في ذلك الوقت ذلك وفي
الحالة الثانية هذا مع بقاء المبرّد مصلحة له في تلك الحالة واما المشركون والمنافقون فانما قالوا ذلك من حيث انهم
اعداء الدين والاعداء مجبولون على القدح والطعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة ففهم من يقول ما بالهم
كانوا على قبلة ثم تركوها مع ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة
بمجرد العبث فلا يكون ذلك من فعل الحكيم وقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها وقال آخرون اشتاق
الرجل الى بلدايه ومولده فلذلك توجه اليه وقال آخرون تحير في دينه حيث لم يثبت على دين وقال بعضهم
رجع الى قبلة قومه وسيرجع الى دينهم وقال الزجاج كفار قريش انكروا تحويل القبلة قالوا اشتاق محمد صلى الله
عليه وسلم الى مولده وعن قريب يرجع الى دينكم وقال ابن عباس رضي الله عنهما لما حوّلت القبلة من بيت المقدس
الى الكعبة جاءت جماعة من اشراف اليهود وقالوا يا محمد ما اولاك عن قبلتك التي كنت عليها فكن على بيت
المقدس تبعك ونصدقك وارادوا بذلك قنّة النبي صلى الله عليه وسلم فسماهم الله تعالى سفهاء لانهم كانوا نوافل
ابراهيم والكعبة بناؤه وقبلة اسماعيل ومع ذلك رغبوا عنها قيل كان موسى عليه الصلاة والسلام كان في المغرب
الصخرة نحو الكعبة فهي قبلة الانبياء كلهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين واليهود استقبلوا جهة
المغرب واتخذوها قبلة اتباعا لهوى انفسهم حيث زعموا ان موسى عليه الصلاة والسلام كان في المغرب
حين ما اكرمته الله تعالى بوحيه وكلامه كما قال تعالى وما كنت بجانب الغربي اذ قضينا الى موسى الامر والنصاري
ايضا اتخذوا جهة المشرق قبلة اتباعا لهم حيث زعموا ان مريم عليها السلام حين خرجت من بلدها مالت الى
المشرق كما قال تعالى واذكر في الكتاب مريم اذا نبذت من اهلها ما كانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة طاعة لله

(سيقول السفهاء من الناس) الذين خفت
احلامهم واستمنوها بالتقليد والامراض
من النظر يريد به المنكرين لتغيير القبلة من
المنافقين واليهود والمشركين

تعالى وامثالاً لامره لاترجمها لبعض الجهات المتساوية على البعض الاخر بمجرد رأيهم واجتهادهم مع انها قبله
خليل الله تعالى ورسوله ومولد حبيبه صلوات الله وسلامه عليهما وقيل استقبلت النصرى مطلع الانوار وقد
استقبلنا مطلع سيد الانوار وهو محمد صلى الله عليه وسلم الذي من نوره خلقت الانوار جميعاً **قوله** وقائدة تقديم
الاخبار به توطين النفس واعداد الجواب **قوله** يريد ان قوله تعالى سيقول السفهاء الخ اخبار بقولهم ذلك قبل ان
يقولوه وان الاخبار به قدم على وقوعه لقائدين الاولى ان يكون توطينا للنفس فانه تعالى اذا اخبر انهم سيد كرون
هذا القول المكروه قبل صدوره منهم ثم سمع ذلك منهم يكون تأذى النفس وتأثرها من ذلك الكلام المكروه اقل مما
اذا سمع ذلك منهم ابتداءً فان مفاجاة المكروه اشدة على النفس من وروده على التدرج والثانية اعداد الجواب قبل الحاجة
اليه فانه اقطع لكلام الخصم وادخل في اسكاته ورد جداله فلما اخبر الله تعالى اولادهم سيقولونه وبين جواب ذلك
مع ذلك الاخبار كان الجواب حاضر عند النبي صلى الله عليه وسلم فيجيب به عندما سمع ذلك القول المنكر منهم وهذا
ادفع لكلامهم مما اذا سمعوا ولا يكون الجواب حاضر عنده مع انه عليه الصلاة والسلام اذا اخبر عن ذلك قبل وقوعه
كان ذلك اخباراً عن الغيب فيكون معجزته ومن امثال العرب قولهم قبل الرأى مرامي السهم يضربونه في تهيئة
الالة قبل الحاجة اليها وقيل قوله تعالى سيقول بمعنى قال لما روى عن ابن مسعود وغيره رضى الله عنهم ان الآية
نزلت بعد قولهم الا انه جعل لفظ المستقبل في موضع الماضي للدلالة على استدامتهم ذلك القول المنكر واستمرارهم
عليه فيما بعد فلا يكتفون بما قالوه قبل نزول الآية وما في ما ولا هم استفهامية مرفوعة المحل على الابتداء وولا هم
خبره والجملة في موضع النصب بالقول يقال تولى عن ذلك اي انصرف وولا غير اي صرفه والقبلة فعلة وقد اشتر
ان الفعلة للمرة والفعلة للحالة كالجلسة والقعدة نقلت في عرف الشرع الى الجهة التي يستقبلها الانسان
وهي من المقابلة وسميت قبلة لان المصلي يقابلها وهي تقابله **قوله** لا يختص به مكان **قوله** اشار الى ان قوله تعالى
لله المشرق والمغرب معناه ان الامكنة كلها والنواحي باسمها لله تعالى ملكاً وتصريفها فلا يستحق شئ منها لذاته
ان يكون قبلة حتى يمنع اقامة غيره مقامه وشئ من الجهات انما يصير قبلة بمجرد ان الله تعالى امر بالتوجه اليه
فله ان يأمر كل وقت بالتوجه الى جهة من تلك الجهات على حسب الوهية ونفاذ قدرته ومشيئته فانه لا يسأل
عما يفعل بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فاللائق بالخلوق ان بطبع خالقه ويأمر بامر من غير ان يتجرى
خصوصية في المأمور به زائدة على مجرد كونه مأموراً به فان الطاعة ليست الا بارتسام امره اي امثاله لا يتجرى
العلل والاعراض الداعية له تعالى في الامر لان احكام الله تعالى وافعاله ليست معللة بالدواعي والاعراض وليس
معناه ان المشرق والمغرب بخصوصهما له تعالى حتى يقال ان جميع الاعيان والاعراض والجنوب والشمال له
تعالى ملكاً وملكاً بفا وجه تخصيصهما بالذكر ولعل الوجه في التعبير عن جميع النواحي والاطراف بالمشرق
والمغرب ان الشمس بحسب اختلاف حركاتها وتبدل مطالعها ومغارها متناولة لاكثر النواحي والجهات فاقم
الاکثر مقام الكل **قوله** وهو ما ترتضيه الحكمة وتقتضيه المصلحة من التوجه الخ **قوله** الظاهر ان ضميره هو
عائد على صراط مستقيم وقوله من التوجه بيان له يصح حمله وصدقه عليه بان يقال الصراط المستقيم توجه العباد
الى الجهة التي امر الله تعالى بالتوجه اليها وجه استقامته كونه مشتملاً على الحكمة والمصلحة موافقاً لما هداهم
الله تعالى اليه بان امرهم بذلك واوجبه عليهم هذا على ان تكون العبارة من التوجه واما اذا كانت العبارة من
التوجه على ما في بعض النسخ فلا يكون ضميره راجعاً الى الصراط اذ لا يصح ان بين الصراط الذي هدى الله
اليه بالتوجيه الذي هو فعل الله فانه لا وجه ان يقال يهدى الله من يشاء هدايته من اهل الارض الى التوجيه الذي
هو فعل نفسه بل يكون راجعاً الى الهداية الى الصراط المستقيم وهو توجيههم تارة الى بيت المقدس واخرى الى
الكعبة على حسب اقتضاء الحكمة والمصلحة فكأنه قيل بوجه من يشاء الى صراط مستقيم وهو بيت المقدس تارة
والكعبة اخرى واورد عليه ان ارجاع الضمير الى الهداية يقتضى ان يكون الصراط هو بيت المقدس او الكعبة
وليس كذلك ووجه الاقتضاء ان الهداية الى الصراط اذا بين بالتوجه الى احدهما يكون المفهوم منه ان الصراط
احدهما وهو بعيد لا محالة ثم اجيب بمنع ما ذكر من الاقتضاء فان حمله لا يقتضى البيان فيما بين اجزاء الجملة
يعنى ان البيان المذكور لا ينافي ان يكون المراد بالصراط المستقيم الدين المستقيم كما روى عن ابن عباس رضى الله
عنهما انه فصر الصراط المستقيم بذلك وسمى الدين بالصراط المستقيم لانه يؤدى الى الجنة كما يؤدى الصراط

وقائدة تقديم الاخبار به توطين النفس واعداد
الجواب (ما ولا هم) ما صرفهم (عن قبلتهم
التي كانوا عليها) بمعنى بيت المقدس
والقبلة في الاصل الحال التي عليها الانسان
من الاستقبال فصارت عرفاً للمكان المتوجه
نحوه للصلاة (قل لله المشرق والمغرب)
لا يختص به مكان دون مكان لخاصية ذاتية
تمنع اقامة غيره مقامه وانما العبرة بارتسام
امرهم لا بخصوص المكان (يهدى من يشاء
الى صراط مستقيم) وهو ما ترتضيه الحكمة
وتقتضيه المصلحة من التوجه الى بيت
المقدس تارة والكعبة اخرى

المستقيم الى المطلوب الا ان الهداية الى الدين القويم بالنسبة الى المصلين لما كانت بيان جهة توجيههم وتوجيههم الى
احدى القبلتين بين الهداية الى الدين المستقيم بالتوجيه المذكور بناء على ان الهداية في هذا المقام انما تكون بذلك
فلا يلزم المحذور **قوله** اشارة الى مفهوم الآية المتقدمة **فسره** صاحب الكشاف بقوله ومثل ذلك جعل العجيب
جعلنا كم امة وسطا خيارا وقال المحقق التفتازاني يريد ان ذلك اشارة الى مصدر الفعل المذكور بعده لا الى جعل
آخر يقصد تشبيه هذا الجعل به على ما توهم من ان المعنى ومثل جعل جهة الكعبة قبلة وتخصيصها بمزيد التشريف
والتكريم مع استوائها بسائر الجهات في كونها مختصة لله تعالى جعلنا كم امة وسطا خيرا الامم مع استواء الامم
كلها في كونها عباد الله تعالى واذا تحققت هذا فالكاف مقم اتماما كاللازم لا يكادون يتركونه في لغة العرب
وغيرهم ثم قال هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام انتهى كلامه فعلى ما اختاره يكون تخصيص لفظ ذلك للاشارة
الى تفخيم شأن المشار اليه تزيلا لرفعة شأنه وعلو درجته منزلة بعد المسافة والمعنى جعلنا كم امة وسطا مثل هذا
الجعل العجيب العلى القدر والكاف منصوب المحل على انه صفة مصدر محذوف ولما ورد عليه ان يقال ان هذا
التوجيه يستلزم تشبيه الشيء بنفسه فما الوجه فيه اشار الى جوابه بان الكاف في الحقيقة مقم للبالغة فانه
تعالى اخبرنا ولا انه جعلهم خيرا الامم وفخم شأن هذا الجعل بان اشار اليه بلفظ ذلك الموضوع للاشارة الى البعيد
واقم لفظ الكاف الموضوع للتشبيه والتنظير للبالغة في التفخيم المذكور كأنه جرد من الجعل المذكور جعلنا
آخر مثله في فخامته وشبهه بالجعل المذكور قصدا للبالغة في تفخيم شأنه ومثل هذا الاقحام لا يختص بلغة العرب
بل يكون في غيرها ايضا كما يقال بالفارسية **همچنين كرديم** و**همچنين ميكنيم** فان لفظ اين فيهما اشارة الى الفعل
المذكور بعده ولفظ التشبيه مقم للبالغة المذكورة لا للتشبيه حقيقة هذا ما فهمته من مراد التحرير ولم يرض
المصنف بهذا التوجيه بل اختار ان يكون لفظ ذلك اشارة الى الجعل المفهوم من الآية المتقدمة ويكون كافي
التشبيه لتشبيه هذا الجعل به في فخامة الشأن والجعل المشبه به جعلهم مهديين الى الصراط المستقيم وفخمه بان
بين ان السبب الموجب للتوجه اليها والاعراض عن القبلة الاولى هو الهداية المسندة الى الله تعالى فان السفهاء
لما طعنوا بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم جي **بقوله** بهدى من يشاء الى صراط مستقيم جوابا لله وجعل قوله لله المشرق
والغرب توطئة لهذا الجواب كأنهم قالوا اى شئ ولاهم عن قبلتهم فاجيبوا بان قبل لهم هداية الله تعالى هي التي
صرفهم عن القبلة الاولى وشرفهم بالتوجه الى القبلة الثانية وهذا التوجه هو الصراط المستقيم والمصنف اختار
هذا التوجيه بناء على ان ما اختاره المحقق التفتازاني لا يخلو عن تكلف من حيث كونه محجوبا الى جعل الكاف
مقما مع صحة ابقائه على اصل وضعه وان ارتباط الآية بما قبلها يفوت على ما اختاره المحقق لاعلى ما اختاره
المصنف **قوله** اى خيارا **جمع** خير وهو ضد الشر وفي الصحاح الخيار خلاف الاشرار والخيار الاسم من
الاختيار يعنى انه قد يكون جمع خيرا الذى هو افضل التفضيل وقد يكون اسما مفردا للمصدر ولما كان الوسط
في الاصل اسما لمكان معين تستوى اليه المساحة من جميع الجوانب في الدور كالنقطة من الدائرة او من الطرفين
في المستطيل كاسان الميزان من عموده بخلاف الوسط بالسكون فانه اسم لداخل الدائرة او الدار مثلا والوسط
في الآية لما وقع صفة لامة ولم يكن مستعملا في اصل معناه لاجرم فسره بما يصح ان يوصف فقال اى خيارا لانه تعالى
جعل هذه الامة خيرا في قوله تعالى كنتم خيرا امة اخرجت للناس ثم قال او عدولا لما روى الترمذى عن ابي سعيد
الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه فسره وسطا في هذه الآية بقوله عدلا وقال الراوى هذا حديث حسن
صحيح وقول زهير

هو وسط يرضى الامام بحكمهم * اذا نزلت احدى اليالى بمعضل *

فان الظاهر ان الوسط فيه بمعنى الدول **قوله** مزكين بالعلم والعمل **اي** مطهرين عن دنس الجهل والعصيان
بالتحلي بالفضائل العلية والاعمال الصالحة فان لفظا الوسطا كان مستعار الخصال الحمودة تشبيها لها بالوسط الحقيقي
الذى هو المكان المذكور من حيث وقوعها بين طرفي افراط وتفریط كوقوع ذلك المكان بين الجوانب اطلق
على من اتصف بالخصال الحمودة مجازا مرسلا في الدرجة الثانية على طريق تسمية المحل باسم الحال والموصوف
باسم الصفة ولا يكون المحل متصفا بالخصال الحمودة الا بكونه متحليا بالاعمال الصالحة ولا يكون متحليا الا بكونه
متصفا بالفضائل العلية ولا شك ان من كان مزكى بالعلم والعمل جامعا بينهما يكون خيرا او عدلا فذلك فسر الوسط

(وكذلك) اشارة الى مفهوم الآية
المتقدمة اى كما جعلنا كم مهديين الى الصراط
المستقيم او جعلنا قبلتكم افضل القبل
(جعلنا كم امة وسطا) اى خيارا او عدولا
مزكين بالعلم والعمل وهو في الاصل اسم
المكان الذى يستوى اليه المساحة من
الجوانب ثم استعير الخصال الحمودة لوقوعها
بين طرفي افراط وتفریط كالجلود بين
الاسراف والبخل والشجاعة بين التهور
والجبن

في الآية بالخيار والعدول والظاهر ان المراد بالعمل ما يعم اعمال الجوارح ومرضيات الاخلاق القلبية لانها من جلة الخصال الحميدة وتمثيلها بالجود والشجاعة فانه تعالى ابدع تركيب الانسان وجعله مشتملا على ثلاث قوى احداها مبدأ ادراك الحقائق والثانية مبدأ وجوب المنافع والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال العظام والشوق الى الترفع عن الاثام وتسمى الاولى بالقوة النطقية ويحدث من اعتدالها الحكمة والثانية بالقوة الشهوية ويحدث من اعتدالها العفة والثالثة بالقوة الغضبية ويحدث من اعتدالها الشجاعة وهذه الاخلاق الثلاثة اي الحكمة والعفة والشجاعة هي امهات الفضائل ومساواها متفرع عليها وكل واحدة منها كيفية متوسطة بين طرفي افراط وتقرير هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية وافرطها الجريزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمشبهات وتفريرها الغباوة وهي تعطل القوة الفكرية بالكلية واما الشجاعة فهي انقياد القوة السبعية الناطقة في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية والحكمة وافرطها التهور اي اقدام على ما لا ينبغي وتفريرها الجبن اي الحذر في غير موضعه واما العفة فهي انقياد الشهوة البهيمية الناطقة ليكون المتفرع عليها على مقتضى الحكمة وافرطها الخلاعة اي الانهماك في استيفاء اللذات المنهية وتفريرها الجمود اي السكون عن طلب اللذات المرخصة شرعا وعقلا فالواسط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلاث حصلت حالة متشابهة هي العدالة وبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة ثم انه تعالى علل جعل هذه الآية وسطا بالمعنى المذكور بقوله لتكونوا شهداء على الناس فدل ذلك على انه لا يشهد الا العدول الاخيار ولا ينفذ قول الغير الا ان يكون عدلا معتدلا القوي مهذب الظاهر والباطن ثم عطف عليه قوله ويكون الرسول عليكم شهيدا اي جعلناكم كذلك لان تشهدوا على الناس ولان يكون الرسول مزيكيا لكم شاهدا بعد التكم **قوله كسائر الاسماء التي وصف بها** فان الاسماء اذا وقعت صفة للمؤنث لا تلحق بها علامة التأنيث ولا تجموع ولا تنى اذا وصف بها المثنى او المجموع بل يستوي الجميع فيها والوسط لما كان في الاصل اسما للمكان المعين ثم وصف به الامة وهي مؤنثة لفظا وجمع معنى روعي فيه اصل اسميته فسوى فيه الامور المذكورة واما اذا عرضت الوصفية على الاسم وخرج عن عداد الاسماء فينبذ تلحقه التاء رعاية لجانب الوصفية فان الصفات تلحقها التاء كقوله عليه الصلاة والسلام وانطوا السبيحة والانطاء بلفظة اهل اليمن الاعطاء فانه عليه الصلاة والسلام كان يكلم كل طائفة بلغتهم والسبيح في الاصل اسم لما بين الكاهل الى الظهر ثم غلب عليه الوصفية واستعمل فيما يكون متوسطا بين الخيار والرذالة وقيل سبيح كل شيء وسطه بحسب الاوصاف فعنى الحديث اعطوا الوسط في الصدقة لا من خيار المسال ولا من رذائله والحقت تاء التأنيث بالسبيح لانقلبه عن الاسمية الى الوصفية العارضة **قوله واستدل به على ان الاجماع حجة** قال المصنف في اصوله المسمى بالمهاج والاجماع حجة لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا فانه تعالى عدل هذه الامة والعدالة في ارتكاب المحرمات فوجب عصمتهم من الخطأ قولاً وفعلاً وصغيرة وكبيرة فان جميع ذلك ذنب وما عدله الله تعالى يجب ان يكون معصوما من جميع الذنوب سواء كان بترك الواجب واتيان المحرم لان خبر الله تعالى صادق لا محالة والخبر يقتضى حصول الخبر عنه واذا ثبت عصمتهم من المحرمات باسرها ووجب ان لا يتفقوا على باطل والا لا تثبت عدالتهم اي لا اختلت وانقضت فان التلمة الخلل في اي شيء كان يقال ثبت الاناء فانتم اي كسرتهم فانكسر وردت هذا الاستدلال بان عدالة الجميع انما تقتضى عصمتهم من ارتكاب المعصية او الحرام وهي لا تنافي ان يكون فيما اتفقوا عليه باطل بناء على ان خطأهم في الاجتهاد فان الخطأ في الاجتهاد ليس بعصيان لان الكبار ولان الصغار بل المجتهد مأجور وان اخطأ ورد ايضا بانه كيف يحكم بعدالة جميع الامة وهم الامة المعصومون مع انه لا قطع بعدم عدالة كل واحد منهم فلا بد ان يكون المراد بالامة المصولة وسطا بعض الامة وهم الامة المعصومون وعدالة بعضهم كيف تستلزم ان اجماع جميعهم حجة واجيب عنه بان قوله جعلناكم خطاب للمجموع وعدالة المجموع لا تستلزم عدالة كل واحد منهم وحده بل يكفي عدالة واحد منهم فانه اذا وجد فيما بينهم من يكون وسطا عدلا وكننا لانعلم بايمانهم بل علمنا اجماع جللتهم اي اشتراكهم في الاعتقاد والقول والفعل الدالين على الاعتقاد واشتراك بعضهم في القول والفعل الدالين عليه فقد علمنا دخول العدول المعصومين في جللتهم وان ما اجعوا عليه حق مطابق للواقع وقيل عليه ايضا علمنا انه تعالى عدلهم لكنه تعالى بين ان انصافهم بذلك انما يكون لكونهم شهداء على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تحقق في الآخرة

ثم اطلق على التصف بها مستويا فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث كسائر الاسماء التي وصف بها واستدل به على ان الاجماع حجة اذ لو كان فيما اتفقوا عليه باطل لا تثبت به عدالتهم

فاللزام منه ان تحقق عدالتهم في الآخرة لان عدالة الشهود انما تعتبر وقت اداء الشهادة لا وقت تحملها ولا نزاع في ان كل امة وكل واحد من آحادها بصير معصوما في الآخرة ولا يلزمه كونه كذلك في الدنيا حتى يكون اجاعهم في الدنيا حجة * واجيب عنه بان الآية نزلت لبيان مزية هذه الامة على سائر الامم وعلى تقدير ان يكون المراد بعدالتهم كون اجاعهم في الدنيا حجة فانهم لما كانوا في الآخرة يعدون عدولا ووجب ان يكون المراد عدتهم فيها عدولا والعدل حقيقة هو المستحق للشهادة او قبولها وكان اهل كل عصر شاهدا على من بعده فقول الصحابة حجة وشاهد على التابعين وقول التابعين على من بعدهم وهكذا الى قيام الساعة * فان قيل قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا خطاب لجميع الامة اولها وآخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم الى يوم القيامة كما ان قوله تعالى كتب عليكم القصاص وكتب عليكم الصيام يتناول جميع الامة ولا يختص بالموجودين وقت النزول وكذلك سائر تكاليف الله تعالى واوامره وزواجره خطاب لجميع الامة الى قيام الساعة والحكم بعدالة الجميع واستحقاقهم لاداء الشهادة وقبولها لا يستلزم عدالة اهل كل عصر حتى يكون اجاعهم حجة وشاهدا على من بعدهم واجيب عنه بانه تعالى لو جعلهم شهداء على الناس واعتبر اول الامة وآخرها بمجموعها وجعلوا شهداء على غيرهم نزلت الفائدة لانه حينئذ لا يثبت مشهود عليه الى قيام الساعة فعلمنا ان المراد بالامة الوسط اهل كل عصر ويجوز تسمية العصر الواحد بالامة لان الامة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك ولان قوله تعالى امة وسطا نكرة فيتناول كل عصر **قوله اي تعلموا بالتأمل اخ** لما كانت الشهادة عبارة عن الاخبار الصادر عن علم ويقين بالشيء المخبر عنه وكانت الشهادة لا بد فيها من مشهود له ومن مشهود عليه بين ان المراد بالناس المشهود عليهم في هذه الآية جميع من انكر ارسال الرسل وتبليغ الرسالة بقولهم ما جاءنا من بشير ولا نذير حتى سنلوا بان قيل لهم الم بأنكم نذير سواء كانت الجماعة معاصرين للشهداء او كانوا قبلهم او بعدهم فان قوله روى الخ بيان وتوضيح لقوله فتشهدون بذلك على معاصريكم وعلى الذين قبلكم فاذا انكر الامم تبليغ الرسل وكذبهم الرسل وقالوا قد بلغناهم ونصحناهم يطالب الله تعالى بالبينه على انهم قد بلغوا وهو اعلم فيؤتى بهذه الامة فيشهدون للانبياء على ائمتهم الذين كذبوهم بالتبليغ والانذار لعلمهم بما نصب لهم من الحجج العقلية وانزل لهم من الكتاب الذي وصفه الله تعالى بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وانه تعالى حكيم عادل لا يظلم بان يعاقب من لم يصدر منه الخالفة والعصيان وجواد رؤوف لا يبخل ببيان ما يسعد العباد وما يشقىهم ومالهم وما عليهم في كل باب بل شأنه بمقتضى سبق رحمة غضبه ان يوضح السبل ويرسل الرسل وشأن الرسل التبليغ والانذار ومن انكر ذلك فهو بهتان مفرط عليهم قد اعرض عما جاء من الهدى وآثر الحياة الدنيا وما فيها من الشهوات المؤدية الى الردى ومن علم ذلك فقد شهد على من في زمانه وعلى من قبله ومن بعده حتى على نفسه ايضا كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم والقيام بالقسط مراعاة العدل فيما بينه وبين الناس وفيما بينه وبين الله تعالى في حق نفسه ايضا فظهر بهذا التقرير ان هذه الشهادة تكون في الآخرة وان المشهود لهم والمشهود عليهم الامم المكذبون **قوله اقامة للحجة على المنكرين** يعني ليس المقصود من مطالبته بالبينه ان يستفيد من الشهداء علما بذلك التبليغ لان علمه تعالى محيط بجميع المعلومات وليس شيء من معلومه مستفادا من غيره الا انه تعالى لم يخرج عليهم بعلمه بذلك بل طلب البينة ممن يدعى التبليغ اثراما للمنكرين واقامة للحجة عليهم فان شهادة العدول حجة منزلة للخصم ومثبتة للدعوى وهذه الامة بالنسبة الى سائر الامم كالعدول بالنسبة الى الفاسق فلذلك يقبل الله تعالى شهادتهم على سائر الامم اظهارا لعدالتهم وكشفا لفضيلتهم فظهر ان الآية تدل على ان شهادة المسلمين مقبولة على الكفرة وان شهادة الكفرة على المسلمين مردودة لانها اوقبلت شهادة الكفرة على المسلمين كما قبلت شهادة المسلمين على الكفرة لوقع التعارض والدفاع لانه اذا قبلت شهادة المسلمين بان الانبياء بلغوا رسالتهم ثم قبلت شهادة الكفرة بانهم لم يبلغوا وما جاءهم من بشير ولا نذير تعارضت الشهادتان فتزول منفعة شهادة المسلمين عليهم بالدفاع تلك الشهادة بشهادة الكفرة والآية نطقت بانه تعالى من على هذه الامة او لا يقبل شهادتهم على الامم المكذبين وثانيا يجعلهم مشهودا لهم بالتركية والتعديل خصوصا من هذا الرسول العظيم القدير صلى الله عليه وسلم **قوله وهذه الشهادة وان كانت لهم** يعني ان الشاهد اذا ضر بشهادته عدت الشهادة بكلمة على واذا نفع بها تعدى باللام فيقال في الاولى شهد عليه

(تكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) حجة للجعل اي لتعلموا بالتأمل فيما نصب لكم من الحجج وانزل عليكم من الكتاب انه تعالى ما يبخل على احد وما ظلم بل اوضح السبل وارسل الرسل فبلغوا ونصحوا ولكن الذين كفروا حملهم الشقاء على اتباع الشهوات والاعراض عن الآيات فتشهدون بذلك على معاصريكم وعلى الذين قبلكم وبعدكم روى ان الامم يوم القيامة يتحدثون بتبليغ الانبياء فيطالبهم الله ببينة التبليغ وهو اعلم بهم اقامة للحجة على المنكرين فيؤتى بامه محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد صلى الله عليه وسلم فيسأل عن حال امته فيشهد بعد التهم وهذه الشهادة وان كانت لهم لكن لما كان الرسول عليه السلام كارقب اليقين على امته عدى بعلى

وفي الثانية شهد له والرسول صلى الله عليه وسلم لما زكى امته وعدلهم بشهادته فقد انتفعوا بها فالظاهر ان يقال ويكون الرسول لكم شهيدا بخلاف شهادة هذه الامة على الناس المنكرين للتبليغ فانها شهادة عليهم حيث استضروا بها فكلمة على فيها واقمة في موضعها فلا تحتاج الى التأويل بخلاف قوله عليكم شهيدا فانه يحتاج الى التأويل وتأويله ان كلمة على فيه ليست صلة للشهادة كما في قولهم شهد على المنكر بل هي مبنية على تضمين الشهيد معنى الرقيب والمطلع فعدى تعديته والوجه في اعتبار التضمين الاشارة الى ان التعديل والتركية انما يكون عن خبرة ومراقبة بحال الشاهد فاذا شهد منه الرشد والصلاح في الخلووات عدله وزكاه واثني عليه والاسكت عنه قال حجة الاسلام الرقيب هو العليم الحفيظ فن راعى الشيء ولم يغفل عنه ولا حظه ملاحظة لازمة دائمة بحيث لو عرفه الممنوع عنه لما قدم عليه سمي رقبيا والمهين كل مشرف على كنه الامر مستول عليه حافظ له والاشراف يرجع الى العلم والاستيلاء يرجع الى كمال القدرة والحفظ يرجع الى العقل والجامع بين هذه المعاني اسم المهين **قوله** وقدمت الصلة **جواب** عما يقال لم قدمت الصلة على الشهادة مع ان حق المعمول ان يؤخر عن عامله كما اخر في قوله شهداء على الناس * واجاب عنه بانها قدمت للدلالة على اختصاصهم بكون الرسول شهيدا عليهم وليس المراد باختصاص هذه الامة بشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم انه عليه الصلاة والسلام لا يشهد في حق غيرهم اصلا ضرورة انه عليه الصلاة والسلام يشهد على الامة المكذبين بتكذيبهم ويشهد لانبيائهم بالتبليغ لقوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجنابك على هؤلاء شهيدا بل اختصاصهم بشهادته عليه الصلاة والسلام على سبيل التركية والتعديل وهو لا ينافي في شهادته عليه الصلاة والسلام بالتبليغ وعلى منكري التبليغ بالتكذيب **قوله** اي الجهة **جواب** ان القبلة مفعول اول جعلنا وان ثانيا مفعول جعلنا المحذوف والتي صفة لذلك المحذوف الذي هو الجهة وليست بصفة للقبلة لان حذف احد مفعولي باب علمت من غير ان يقوم مقامه شيء قليل جدا لان المفعولين معا كاسم واحد ومضمونهما هو المفعول به على الحقيقة فاذا علمت زيدا قائما فكأنك قلت علمت قيام زيد فحذف احدهما بمنزلة حذف بعض اجزاء الكلمة الواحدة ولا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة في الآية لصحة ان يجعل الموصول مع صلته مفعولا ثانيا لجمل بتقدير موصوف حذف واقيم الموصول مقامه مع صحة المعنى حينئذ لما ذكره من انه صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بان يصلي الى الكعبة وهو بمكة ثم لما هاجر امر بالصلاة الى صحرة بيت المقدس التي منها تصعد الملائكة الى السماء ثم اعيد الى ما كان عليه اولافين الله تعالى بقوله وما جعلنا القبلة الاية ان الحكمة في جعل الكعبة قبلة هي امتحان الناس وابتلاؤهم **قوله** او الصخرة **جواب** عطف على قوله الكعبة لما روى ان القبلة التي كان عليه الصلاة والسلام يتوجه اليها وهو بمكة هي بيت المقدس الا انه عليه الصلاة والسلام كان يجعل الكعبة بين نفسه وبين بيت المقدس حتى كان يقصد ان يتوجه اليها معا فان المدينة وقعت بين مكة وبين بيت المقدس على هذا الوضع **مكة** **مدينة** **مقدس** فتي كان عليه السلام بمكة وتوجه الى بيت المقدس يسرله ان يجعل الكعبة بين نفسه وبين بيت المقدس واما بعد ما هاجر الى المدينة فلم يسرله ذلك لانه اذا توجه فيها الى بيت المقدس فبالضرورة تبقى مكة وراءه ومع ذلك صلى اليه بعدما قدم المدينة ستة عشر شهرا وقيل سبعة عشر شهرا ثم حوّل الله تعالى وجهه الكريم شطر المسجد الحرام لان الكعبة كانت معظمة من اول ما بنيت وكانت قبلة ابراهيم ومفخر العرب وامثالهم فالمراد بقوله التي كنت عليها على هذا الوجه هو بيت المقدس وبالقبلة ما كانت قبلة فيما مضى وبالجعل الجمل المنسوخ ويكون المقصود من الآية بيان الحكمة في جعل بيت المقدس قبلة والمعنى حينئذ انك الآن على ما ينبغي ان تكون عليه لان اصل امرك ان تستقبل الكعبة وانما امرناك قبل وقتك هذا بالتوجه الى بيت المقدس لمصلحة عارضة وهي ان تمتحن الناس ونظر من ينبع الرسول منهم ومن لا يتبعه وما كان لعارض يزول بزواله فنظر المراد بقوله والمعنى ان اصل امرك الخ فانه معطوف بحسب المعنى على قوله وهي الكعبة كأنه قيل وعلى الاول معناه كذا وعلى الثاني كذا ومحصل المعنى على الثاني وما جعلنا قبلك الصخرة الا لمتحن اهل مكة ومن يحذو حذوهم من العرب ونعلم من يترك في الصلاة اليها الى الصخرة ممن يرتد عن دينك الغاء القبلة آباءه ابراهيم واسماعيل ومن بعدهما من الذين يتوجهون في صلاتهم الى الكعبة فلان العرب كانت فرقتين

وقدمت الصلة للدلالة على اختصاصهم بكون الرسول شهيدا عليهم (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها) اي الجهة التي كنت عليها وهي الكعبة فانه عليه السلام كان يصلي اليها بمكة ثم لما هاجر امر بالصلاة الى الصخرة تألفا لليهود او الصخرة لقول ابن عباس كان قبلته بمكة بيت المقدس الا انه كان يجعل الكعبة بينه وبينه فالخبر به على الاول الجمل الناسخ وعلى الثاني المنسوخ والمعنى ان اصل امرك ان تستقبل الكعبة وما جعلنا قبلك بيت المقدس

في استقبالهم الى بيت المقدس حين ما كانوا يصلون مع النبي صلى الله عليه وسلم بمكة منهم من كان مقصوده مجرد اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم ايمانا وتوجه ومنهم من كان اتباعه له عليه الصلاة والسلام في التوجه الى بيت المقدس من حيث كونه متضمنا لاتباع هواه الذي هو التوجه الى الصخرة ووجه كونه متضمنا لاتباع هواه ما ذكر من انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي في مكة متوجها الى الصخرة بان يجعل الكعبة بين نفسه وبينها والفريق المذكور يتابعه عليه الصلاة والسلام في التوجه اليها من حيث تضمنه ما يوافق هواه من التوجه الى الكعبة لامن حيث كونه معتقدا بانه هو الحق من عند الله تعالى فامتحنهم الله تعالى بان امر كافة الناس بالتوجه الى الصخرة وان استلزم ذلك استدبار الكعبة لتمييز من يتبع الحق من يتبع الهوى وهذا على تقدير ان يكون المراد بالناس الممتحنين اهل مكة واشباههم من العرب ممن يألفون قبلة آباءهم وعلى تقدير ان يراد بهم اهل المدينة واشباههم ممن يألفون قبلة ابيائهم يكون المعنى ما اشار اليه بقوله او لنعلم اى تحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة وتقديره وما جعلنا قبلك بيت المقدس الا لنعلم بصرفك عنها الى الكعبة من يتبعك في امر تحويل القبلة بان يترك التوجه الى بيت المقدس ويتوجه الى الكعبة ممن لا يتبعك في ذلك من اهل المدينة ومن يحذو حذوهم فكأنهم كانوا ايضا فريقين في متابعتهم عليه الصلاة والسلام في التوجه الى الصخرة منهم من تبعه لما وافق هواه ومنهم من تبعه لما علم انه هو الحق من عند الله تعالى بان امرهم بالتوجه الى الكعبة لتمييز من يتبع الرسول ممن يخالفه ويرجع القهقري فان الانقلاب الانصراف يقال قلبه فانقلب اى صرفه فانصرف والعقب مؤخر القدم والانقلاب على العقبين مستعار للارتداد والرجوع عن الدين الحق الى الباطل **قوله** فان قيل كيف يكون علمه تعالى غاية الجعل الخ **يعنى** ان قولنا ما جعلنا قبلك التي كنت عليها الا لنعلم كذا يوهم ان العلم بذلك الشيء لم يكن حاصل قبل الجعل فباشتر جعله ليحصل له ذلك وهذا يقتضى ان يكون علمه تعالى بالاشياء مسبوقا بالجهل وحادثا بحدوث الجعل تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا فانه تعالى كما يعلم في الازل الى الابد ماهيات الاشياء وحقائقها كذلك يعلم جميع الجزئيات التي لانهاية لها على سبيل التفصيل قبل حدوثها ودخولها في الوجود لا كما قال هشام بن الحكم رئيس الرافضة انه تعالى كان في الازل عالما بحقائق الاشياء وماهياتها فقط واما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها الا عند وقوعها واستدل عليه بمثل قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله قولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى فان كلمة لعل للترجي وقوله وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء وقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا والمصنف اجاب عن هذه الشبهة بوجوه ثلاثة * تقرير الاول ان العلم المستفاد من الجعل والاشياء ونحوهما هو العلم المقيد بكونه مناط للجزاء ومبين للتواب والعقاب وهو العلم المتعلق بوجود المكلف وانصافه بالطاعة والعصيان بالفعل وهذا العلم غير حاصل في الازل لان العلم عبارة عن ادراك المعلوم على الحال التي هو عليها في الواقع فلو قلنا انه تعالى عالم في الازل بان المكلف قد وجد وعصى او اطاع مع انه غير موجود في الازل فضلا عن ان يتصف فيه بما يستحق به الثواب او العقاب لكننا نضفه بالجهل لان العلم بالمكلف على الحال الذي هو ليس عليها في الواقع جهل غير مطابق للواقع فان من يعلم الساكن حال سكونه متحركا او يعلم المتحرك حال حركته ساكنا فهو جاهل بحاله غير عالم بل هو تعالى لا يعلم المصنوعات في الازل الابانها ستوجد وستنصف كل واحد منها بما قدره وهذا العلم لا يتعلق به الجزاء ضرورة ان مجازاة المكلف لا تكون الا بعد وجوده بل بعد صدور الطاعة او العصيان عنه ثم اذا صار موجودا وصدور عنه ما قدره من الافعال فينبذ تعلق علمه تعالى به من حيث انه يتصف بما يستحق من الثواب والعقاب والجزاء منوط بهذا العلم والحادث في الحقيقة انما هو تعلق العلم الازلي لانفس العلم فانه تعالى يعلم المصنوعات ازلا وابدا على ماهي عليه وكما استحال تطرق التغير على ذاته تعالى استحال ان تطرق ذلك ايضا على شيء من صفاته كما قال ابو الحسن البصرى من المعتزلة من ان علمه تعالى يتغير عند تغير المعلوم لان العلم بكون العالم غير موجود وانه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان جهلا واللازم باطل فلم يبق ذلك العلم حال وجود العلم لتغير التعلق لا العلم نفسه فانه قبل وجوده تعلق العلم به بانه سيوجد وعند وجوده تغير هذا التعلق وحدث تعلق آخر وحدث التعلق لا يستلزم حدوث علم الله تعالى ونظيره الاخبار بقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام فلما دخلوه انقلب ذلك الخبر الى هذا من غير ان يتغير الخبر الاول * وتقرير الوجه الثاني ان المراد بالعلم المنفرد على تحويل القبلة ونحوه هو علم الرسول صلى الله عليه

(الانعلم من يتبع الرسول ممن يتغلب على عقبيه) الانتمحن به الناس ونعلم من يتبعك في الصلاة اليها ممن يرتد عن دينك الفالقيلة آباءه او لنعلم الان من يتبع الرسول ممن لا يتبعه وما كان لعارض يزول بزواله وعلى الاول معناه ما رد ذلك الى التي كنت عليها الا لنعلم الثابت على الاسلام ممن ينكص على عقبيه لقلقه وضعف ايمانه فان قيل كيف يكون علمه تعالى غاية الجعل وهو لم يزل عالما قلت هذا واشباعه باعتبار التعلق الحالى الذي هو مناط الجزاء والمعنى ليتعلق علمنا به موجودا وقيل يعلم رسوله والمؤمنون لكنه استدالى نفسه لانهم خواصه او لتمييز الثابت من المتزلزل كقوله ليميز الله الخبيث من الطيب فوضع العلم موضع التمييز المسبب عنه ويشهد له قراءة يعلم على البناء للمفعول

وسلم المؤمنين لكنه تعالى اسند ذلك العلم الى نفسه اسنادا مجازيا لما اشتهر بين البلغاء من انهم يسندون فعل بعض خواصهم واوليائهم الى انفسهم تبيها على كرامتهم ومزيد قربتهم واختصاصهم بهم كما يقول الملك قحنا البلد الفلانية ويريد قحها اولى اونا ومنه قولهم قح عمر رضي الله عنه سواد العراق * وتقرير الوجه الثالث انه ليس من قبيل التجوز في الاسناد بل هو من قبيل التجوز في المفرد على طريق اطلاق اسم السبب على المسبب فان العلم بالثابت على الاتباع والمنقلب عنه سبب للتمييز فقبل لنعلم الثابت على الاتباع من المنقلب عنه واريد تميزه من المترزل الناكس والمراد كل واحدة من الطائفتين عن الاخرى في الوجود العيني من حيث ان احدهما ثابتة على الاتباع والاخرى منقلبة على عقبها فان تميزها في الخارج من الحيثية المذكورة انما يكون بعد وجود التحويل وان كان تميزها بحسب ذاتها حاصل قبل التحويل فلا وجه لان يجعل ذلك التمييز غاية للتحويل وكذا تمييزهما في علم الله تعالى واما تمييزهما في علم المخلوق فهو وان كان حاصل بعد التحويل الا انه غير مسبب عن علم الله تعالى فلا وجه لان يعبر بعلم الله تعالى عن التمييز في علم المخلوق وفي الحواشي السعدية فان قيل ان اريد التمييز في الوجود العيني فهو حاصل قبل التحويل او في الوجود الفعلي فحاصل في علم الله تعالى بل عينه وغير مسبب عن علم الله تعالى في علم المخلوق فكيف يعبر بعلم الله تعالى عن التمييز في علم المخلوق واجيب بأن المراد الاول ولا يخفى في انه لا يكون الا بعد الوجود وذكر في مواضع آخر وجه اربع وهو التمثيل اي فعل ذلك فعل من يريد ان يعلم **قوله** والعلم اما بمعنى المعرفة **قوله** كافي قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت اي عرفتم فلا يحتاج الى مفعول ثان فانه للملم يذكر للعلم على القرآنيين الامفعول واحد وهو من الموصولة ظهر انه بمعنى المعرفة وان كلمة من موصولة ويتبع صلته والموصول مع صلته في محل نصب على انه مفعول العلم بمعنى المعرفة وقوله ممن ينقلب في موضع الحال من فاعل يتبع والمعنى الان تعرف الذين يتبعون الرسول اي لتعرفه حال كونه متميزا ممن ينقلب على عقبه فان قيل كيف كون العلم في الآية بمعنى المعرفة والله تعالى لا يوصف بها قلنا انما لا يوصف بها اذا كانت معناها المشهور وهو الادراك المسبوق بالعدم واما اذا كانت بمعنى الادراك الذي لا يتعدى الى مفعولين فيجوز ان يوصف الله تعالى بها **قوله** او معلق **قوله** اي وليس بمعنى المعرفة بل هو بمعنى العلم المتعدى الى مفعولين الا انه علق عن العمل فيهما لفظا وان عمل معنى حيث افاد كونهما معلومين فانه قد تقرر في النحو ان افعال الشك واليقين تعمل عملين عملا لفظيا وعملا معنويا وعملها اللفظي نصب الاسمين والمعنوي كونهما معلومين او مشكوكين فاذا دخلت عليها لام الابتداء او حرف الاستفهام او الاسم المتضمن لمعنى الاستفهام والتمنى نحو علمت لزيد قائم اي علمت قيامه وعلمت ازيد عندك ام عمرو وعلمت من قائم على ان تكون من استفهامية بمعنى علمت اي شخص حصل منه القيام وذلك لان لام الابتداء والاستفهام يقتضيان صدر الكلام وضعا فلو عمل ما قبلها فيهما او فيما بعدهما لقات متضاهما فجعل ما قبلها معلقا بهما ابقاء للجملة التي دخلنا عليها على الصورة الجمالية ورعاية لحقها فلذلك عملت من حيث المعنى دون اللفظ فصارت كالشيء المعلق بين السماء والارض فاذا جعلت من في الآية استفهامية امتنع كونها معمولا لما قبلها لفظا فتكون واقعة موقع المبتدأ ويتبع موقع الخبر ومن ينقلب في موضع الحال من فاعل يتبع على معنى العلم اي فريق يتبع الرسول ميمرا من المنقلبين ويكون مفعول فعل حينئذ مضمون الجملة وهو اتباع الفريق المستفهم عنه فان قيل تقدير المتعلق الخاص من غير قرينة تدل عليه لا يجوز فا القرينة الدالة على ان المتعلق هو خصوص قولنا ميمرا قلنا اقتضاء نحوى الكلام لذلك وانصبابه عليه يصلح قرينة معينة له فلا يجوز ان تكون من استفهامية على قراءة ليعلم على البناء للمفعول لان قوله من يتبع حينئذ يكون جملة والجملة لا تقوم مقام الفاعل **قوله** او مفعوله الثاني ممن ينقلب **قوله** فتكون من موصولة كما اذا كان العلم بمعنى المعرفة **قوله** ان هي المنخفضة الخ **قوله** وكلمة ان بكسر الهمزة وسكون النون على اربعة اوجه شرطية نحو ان جئتني اكرمتك ومنخفضة من الثقبلة نحو ان كل نفس لما عليها حافظ وفائدتها ان كيد النسبة وتحقيقها وفائدة الاولى بيان ان الجملة مستزمنة للثانية والوجه الثالث ان تكون للمجد والنفى كافي قوله تعالى ان الكافرون الا في غرور وقوله ان اتبع الا ما يوحى الى وقوله ولئن زالتا ان امسكهما اي ما امسكهما والمنخفضة من الثقبلة يلزمها اللام في خبرها نحو ان زيد لا خوك وان كنت من قبله لمن الغافلين وان وجدنا اكثرهم لغاسقين لتكون عوضا عما حذف منها والفرق بينها وبين التي للمجد والوجه الرابع كونها آتية نحو ما ان يقوم زيد وما ان رأيت زيدا والتي في الآية منخفضة من الثقبلة واسمها محذوف اي وان الجملة او التحويلة كانت

والعلم اما بمعنى المعرفة او معلق لما في من من معنى الاستفهام او مفعوله الثاني ممن ينقلب اي لعلم من يتبع الرسول متميزا ممن ينقلب (وان كانت لكبيرة) ان هي المنخفضة من الثقبلة واللام هي الفاصلة وقال الكوفيون ان هي النافية واللام بمعنى الا

كبيرة اى صعبة ثقيلة فاذا خففت المكسورة بطل اختصاصها بالاسماء فتدخل الفعل كما في قوله تعالى وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وان كنت من قبله لمن الغافلين ويقلب عليها الالغاء وجاء اعمالها على قلة كما في قوله تعالى وان كلالا ليوفينهم ربك اعمالهم والكوفيون لا يجوزون اعمالها والآية جهة عليهم وفرق الكسائي بين ان مع اللام في الاسماء وبينها مع اللام في الافعال فجعلها في الاسماء مخففة من الثقيلة وفي الافعال جعلها نافية وجعل اللام بمعنى الابناء على ان ان الخففة بالاسم اولى نظرا الى اصلها والنافية بالفعل اولى لان معنى النبي راجع الى الفعل وغيره من الكوفيين قالوا انها نافية مطلقا دخلت في الفعل اوفى الاسم واللام بمعنى الاوقات البصريون كون اللام بمعنى الآخلاف الظاهر ولو كانت معناها لجاز ان يقال جاء القوم لزيدا بمعنى الازيدا ولا يلزم ما قالوا اذ ربما اختص بعض المواضع باختصاص لما بالاستثناء بعد النبي **﴿ قوله ﴾** والضمير لما دل عليه قوله تعالى وما جعلنا القبلة **﴿ قوله ﴾** يعنى ان حق الضمير ان يرجع الى سابق الذكر لفظا ومعنى او حكما ونحو الجعلة او الردة مذكور معنى والقبلة مذكور لفظا والى اى منها اعيد ضمير كان يصح المعنى لان كل واحدة منها صعبة ثقيلة على غير المهديين بحكمة الاحكام فان القبلة الناصفة ويجعلها قبلة والحويل اليها شاقة على من يألف التوجه الى القبلة المنسوخة فان الانسان الوف لما تعودده وينقل عليه الانتقال منه الاعلى من انتم الله تعالى عليه وعرفه انه تعالى لا يأمر عباده الا بما تقتضيه الحكمة كاهل قبا الذين لما اتاهم خبر نسخ القبلة وكانوا في الصلاة حوّلوا وجوههم نحو القبلة المأمور بها مع كونها خلاف ما تعودوها **﴿ قوله ﴾** فتكون كان زائدة **﴿ قوله ﴾** والاصل وان هي لكبيرة كقوله ان كان زيد لمنطلق تزيد لفظ كان وكان الزائدة لا تعمل في شئ من اجزاء الجملة فيكون الضمير باقيا على الرفع بالابتداء فالظاهر ان يبقى على انفصاليه اذ لا وجه لاتصاله واستكنااته الامن جهة المعنى ولما كان في موضع كان جعل متصلا مستكنا تشبيهاه باسم كان وان كان مبتدأ في الحقيقة **﴿ قوله ﴾** هدى الله الى حكمة الاحكام **﴿ قوله ﴾** اى ارشدهم الى كون ما كلف الله تعالى عبادته متضمنا لحكمة ومصلحة لا محالة وان لم يهتدوا الى خصوصية تلك الحكمة بعينها فيتقنوا بذلك ان السعيد الفائر من اطاع ربه الحكيم وان الشقي الخاسر من عاند واتبع هواه ولما بين ان متعلق الهداية ما هو اورد قوله الثابتين على الايمان والاتباع عطف بيان للذين هدى الله للاشارة الى ان المراد بالذين هدى الله ما ذكره بقوله تعالى من يتبع الرسول فان المراد بقوله من يتبع الرسول هو من ثبت على الايمان والاتباع بقرينة ذكره في مقابلة من يتقلب على عقبيه فانه لا تصح المقابلة باعتبار قيد الثبات لان المنقلب متبع في الجملة غير مقابل له ثم انه تعالى لما عنون الثابتين على الايمان والاتباع بانهم الذين هدى الله رضى عنهم وتبيننا لهم على ما كانوا عليه زادهم في التثبيت والترغيب ببيان انهم مثابون على ذلك الثبات والاتباع وان ذلك غير ضائع فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم اى ثباتكم على التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من عند الله تعالى من غير ان يرتابوا في شئ من ذلك **﴿ قوله ﴾** او صلاتكم اليها **﴿ قوله ﴾** اطلق الايمان واراد به الصلاة مجازا على طريق اطلاق اسم السبب على اسم المسبب فان الايمان سبب لكون الصلاة عبادة معتبرة شرعا اذ لا صحة للعبادات بدون الايمان وتسمية الشئ باسم سببه شائع في كلام البلغاء وفي هذا التجوز اشارة الى انه تعالى لا يضيع شئ مما عملوه امثالا لامر الله تعالى وقصدا لطاعته بل يثيبهم عليه ثوابا جزيلا وان طرأ عليه النسخ بعد العمل به فان الصلاة الواقعة عن الايمان اذ لم تكن ضائعة يفهم منه ان كل عمل واقع عنه لا يضيع وفي هذا الوجه اسند الايمان الى الاحياء من المؤمنين والمراد من مات منهم اى وما كان الله ليضيع ايمان من مات وهو يصل الى القبلة المنسوخة لان الاموات داخلون معهم في الملة فحكمهم واحد ولم يرض المصنف بهذين القولين لان الاول تخصيص بلا مخصص والثاني تجوز من غير تعذر للحقيقة مع ان ما روى في سبب نزول الآية من ان الذين صلوا الى بيت المقدس وما تواقبل نحو القبلة الى الكعبة ظن عشارهم ان ضاعت صلاتهم التي صلوها الى بيت المقدس فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فترلت هذه الآية بعيد من العقل لان الظاهر ان عشار الذين ماتوا قبل التحول مسلمون يعرفون ان امر الله تعالى وامر رسوله صلى الله عليه وسلم واجب الامتثال وكيف يخطر ببال المسلم ان يضيع صلاة قوم اتواها امثالا لامر الله تعالى وقصدا لطاعته فان مات على طاعة ربه فاعلاما امر به وتارك ما نهى عنه كيف يظن في حقه انه قد ضاع عمله حتى يسأل عن ذلك غاية الامرانه قد نسخ التوجه الى القبلة الاولى وذلك لاينا في الاثثار بما امر الله تعالى به عبادته وكلفهم تكليفا صحيحا متضمنا لحكمة ومصلحة فان نسخ الاحكام وتبديلها ليس مبنيا على البداء والغلط بل هو بيان لانتهاء الحكم الاول على الصحة

والضمير لما دل عليه قوله تعالى وما جعلنا القبلة التي كنت عليها من الجعلة او التولية او التحويلة او القبلة وقرى لكبيرة بالرفع فتكون كان زائدة (الاعلى الذين هدى الله) الى حكمة الاحكام الثابتين على الايمان والاتباع (وما كان الله ليضيع ايمانكم) اى ثباتكم على الايمان وقيل ايمانكم بالقبلة المنسوخة او صلاتكم اليها لما روى انه عليه السلام لما وجه الى الكعبة قالوا كيف بمن مات يارسول الله قبل التحويل من اخواننا فترلت

والاستقامة وتكليف بحكم ثان كالأول في الصحة والاشتمال على الحكمة والمصلحة فكما ان القائم بالحكم الثاني
والمعتقد لوجوب الائتمار به مستمسك بالدين محسن في اعتقاده وعمله فكذلك القائم بالحكم المنسوخ قبل نسخه
والمصدق بحقيقته ووجوب الائتمار به ومن هذا حاله لا يضيع أجره فلن ضياع أجره لا يلبق بالمؤمن فضلا عن الصحابة
الكرام رضوان الله تعالى عليهم فلذلك قيل لو كان ثمة سؤال عن حال صلاة هؤلاء فهو من اليهود الذين لا يجوزون
النسخ الا من البداء والغلط فيعتقدون بطلان النسخ في الاحكام والشرائع فيتأني لهم بناء على زعمهم الفاسد
ان يقولوا ان صلاة هؤلاء ضاعت على رأيكم بجواز النسخ الذي هو من باب البداء والغلط فتكون الآية ردا عليهم
وتدكيرا للمسلمين جواب شبهتهم بان النسخ ليس من باب البداء فنضيق صلاتهم بل من باب تبدل المصلحة وتجددها
كما مر من ان نسخ الحكم لا يبطل حقيقته بل هو بيان انتهاء ذلك الحكم لانتهاء المصلحة الداعية الى شرعه مع بقاء
حقيقته وشرعه في ذلك الوقت لقيام تلك المصلحة فيه ويحتمل ان تكون الآية في قوم من الكفرة آذوا رسول الله
صلى الله عليه وسلم وافرطوا في تكذيبه ومعاداته ثم ارادوا الاسلام فظنوا ان ما كان منهم من العصيان والتكذيب
يمنع قبول الاسلام فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم بما كان منكم في حال الكفر الا ترى ان آخر الآية
يدل عليه وهو قوله تعالى ان الله بالناس لرؤف رحيم اخبر انه رحيم بالتجاوز عن تاب من ذنبه وهو في معرض
التعليل للنفي السابق لان رأفته بالناس واضاعته ما كان منهم من العبادات التي افضلها الايمان متنافيان وتحقق
احد المتنافيين مستلزما لانقضاء الآخر ولا م ليضيع متعلقة بخبر كان المحذوفة تقديره ومعناه وما كان الله
مريدا لان يبطل صلاتكم وصلاة امواتكم الى بيت المقدس كذا في الكواشي وفيه ايضا الرافة بمعنى الرحمة الا انها
اشد وابلغ من الرحمة فلذلك جمع بينهما فمن عم اراد رحمة اياهم في الرزق والخلق والصحة ومن خص اراد رحمة
للمؤمنين خاصة انتهى وفي التيسير الرؤف فعول ومعناه المبالغة في الرحمة فالرحيم اعم والرؤف ابلغ ولذلك جمع بينهما
لا ثبات المعنيين وبدأ بالابلغ وختم بالاعم انتهى فقوله فالرحيم اعم بمعنى لما كان الرؤف ابلغ كان مدلوله الرحمة
الكاملة المبالغة بخلاف الرحيم فان مدلوله مطلق الرحمة الا انه لكونه صفة مشبهة دالة على الدوام والثبات دون
التجدد والحدوث كان معناه دائم الرحمة ومعنى الراحم من وجدت منه الرحمة فذكر الرحيم لا يغني عن ذكر الرؤف
وكذا العكس فجمع بينهما الا ان هذا التوجيه يقتضي ان يكون العموم بمعنى الاطلاق وليس كذلك فان العموم
بمعنى التناول والشمول لجميع الآحاد والاطلاق خلاف التقييد واخذ الماهية من حيث هي وتوضيح المقام
يستدعي ان يحرر البحث او لا فالرحمة في اللغة رقة القلب والانعطاف الذي يقتضي التفضل والاحسان والرحمة
بهذا المعنى لا تصور في حقه تعالى فالتى يوصف بها البارئ تعالى انما هي الرحمة بمعنى التفضل والاحسان فلذلك
قيل ان اسماء الله تعالى التي تنهى عن الانفعالات النفسانية انما تطلق عليه تعالى باعتبار الغايات التي هي افعال
دون المبادئ التي هي الانفعالات فعموم الرحمة بهذا المعنى عموم احسانه بالمؤمنين والكفار وعدم اختصاصه باحد
الفريقين فان الخلق والاحياء والترزيق وسلامة القوى والاعضاء ونهضة ما يتوقف عليه المعاش وانتظام
الاحوال لا يختص باحد الفريقين بل يعمهما فن قال قوله تعالى ان الله بالناس لرؤف رحيم انه تعالى متفضل لجميع
الناس تفضلا ماما فقد حل تعريف الناس على الاستغراق كما قال المصنف في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا
ربكم الذي خلقكم الجموع واسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد وحل الرحمة والتفضل على بالاختصاص باحد
الفريقين كالخلق والرزق واصلاح الحال قال معناه انه تعالى متفضل على المؤمنين بما يخصهم من التفضل الديني
والاخروي كالهداية الدينية لدار كرامته فقد حل تعريف الناس على العهد الخارجي فان الكلام مع المؤمنين من
حيث انه تعليل لقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم فلا بد ان يراد بالرحمة التفضل المختص بهم قال الامام حجة الاسلام
الغزالي الرؤف هو ذوالرأفة والرأفة شدة الرحمة فالرؤف بمعنى الرحيم مع المبالغة فيه فورد ان يقال لما كان الرؤف
ابلغ كان القياس ان يؤخر عن الرحيم ليكون رقبيا من الأدنى الى الأعلى ولا يكون ذكر الأدنى بعده مستدركا فاجاب
عنه المصنف بقوله ولعله قدم محافظة على الفواصل ونظيره في كون تقديم الابلغ لرعاية الفواصل قوله تعالى
وان الله لعفو غفور فان العفو لانبائه عن محو السيئات ابلغ من الغفور الذي ينهى عن السر والنحو ابلغ من السر
﴿ قوله ربما زرى ﴾ يريدان لفظه قد في قوله تعالى قد زرى للتكثير ومعناها كثرة الرؤية فان كلمة قد تكون في
المضارع للتقليل الا انها قد تستعار للتكثير للنسبة بين الضدين في الضدية كما ان رب للتقليل ثم انه قد يستعمل في ضد

(ان الله بالناس لرؤف رحيم) فلا يضيع
اجورهم ولا يدع صلاحهم ولعله قدم
الرؤف وهو ابلغ محافظة على الفواصل
وقرأ الحرمين وابن عامر وحفص لرؤف
بالمدة والياقون بالقصر (قد زرى) ربما زرى
(تغلب وجهك في السماء) تردد وجهك
في جهة السماء تطلعا للوحى

اصل معناه وهو التكبير لمناسبة التضاد ونظير الآية في كون قد للتكبير قول الشاعر

قد اترك القرن مصفرا تامله * كان انوابه مجت بفرصاد

القرن الكفو الذي يماثل في الشجاعة ويقابل في الحرب ومصفرا تامله اي اتركه في المعركة قتلا اصفرت اصابعه لخروج ما فيها من الدم ومجت بفرصاد اي صبغت بماء الفرصاد وهو التوت الاسود يقال مج الرجل الماء والريق من فيه اي رمي به قاله الشاعر في مقام التمدح بالشجاعة والغلبة على الاقران ومقام التمدح قرينة دالة على ان كلمة قد مستعارة للتكبير ومعنى تغلب وجهك في السماء تحول وجهك الى السماء كذا نقل عن الطبري فيكون قوله تعالى في السماء متعلقا بقوله تغلب بتقدير في انظر الى السماء وكان الظاهر ان يقال تغلب عينك في النظر الى السماء الا ان تغلب الوجه لما كان ابلغ في انتظار الوحي كان ما عليه النظم ابلغ ذكر الامام القرطبي ان العلماء قالوا هذه الآية متقدمة في النزول على قوله تعالى سيفول السهواء من الناس وفي الكواشي ان قوله تعالى قد نرى مستقبل لفظا ماض معنى وتأخر تلاوة متقدم معنى لانها رأس القصة والمعنى شاهدا وعلمنا تردد وجهك وتصرف نظرك في السماء اي في جهتها وكلمة قد سواء دخلت على الماضي او المضارع لا بد فيها من معنى التحقيق ثم انه قد يضاف الى هذا المعنى في بعض المواضع مع الماضي للتقريب من الحال في النوقع اي يكون مصدرا متوقعا لما يخاطبه واقعا عن قرب كما تقول لمن يتوقع ركوب الامير قد ركب اي حصل عن قرب ما كنت تتوقعه وقد يضاف معنى التقريب فقط كما اذا قلت قد ركب زيد لمن لم يتوقع ركوبه واذا دخلت على المضارع المجرد من ناصب وجازم وحرف تنفيس يضاف الى التحقيق في الاغلب التقليل نحو ان الكذب قد يصدق اي بالحقيقة يصدق منها الصدق وان كان قليلا وقد يستعمل للتحقيق مجردا عن معنى التقليل كقوله تعالى قد نرى تغلب وجهك في السماء ويستعمل ايضا للتكبير في موضع التمدح كما ذكرنا في ربما قال الله تعالى قد يعم الله المعوقين وقال الشاعر

قد اترك القرن مصفرا تامله * كذا في شرح الرضي (قوله وكان عليه الصلاة والسلام يقع في روعه ويتوقع من ربه) بيان للسبب الذي دعاه عليه الصلاة والسلام الى تغلب وجهه المنير الى جهة السماء وذكر له اربعة اسباب كل واحد منها وجه صحيح يصلح ان يكون سببا له ويجوز ان يكون السبب هو المجموع اذ لا منافاة بينهما وكون الكعبة قبله ابراهيم عليه الصلاة والسلام واسبق القبلتين بالنسبة الى اهل الاسلام ظاهر بما مر وكونها ادعى للعرب الى الايمان من حيث انها كانت مفخرة لهم وأما ومن اراد ومطافا فلذلك كان عليه الصلاة والسلام يود لو انه تعالى صرف وجهه اليها وامر ياخذها قبله كان ذلك سببا لاسلام العرب والسبب الرابع لتوقعه عليه الصلاة والسلام مخالفة اليهود فانهم كانوا يقولون انه يخالفنا في ديننا ثم يتبع قبلتنا ولو لا نحن لم يدرا ان يستقبل فعند ذلك كره ان يتوجه الى قبلتهم حتى روى انه عليه الصلاة والسلام قال لجبريل عليه الصلاة والسلام وددت لو ان الله تعالى يصرفني عن قبله اليهود الى غيرها فقال عليه الصلاة والسلام انما اتعبد من تلك واتت كريم على ربك فادع ربك وسله ثم ارتفع جبريل وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السماء رجاء ان يأتيه جبريل بالذي يسأل ربه فا نزل الله تعالى قد نرى تغلب وجهك الآية (قوله او فلنجعلك تلى جهتها) يعني ان قوله تعالى فلنولينك فعل مضارع من باب التفعيل ثم انه ما منقول من نحو ولي الرجل البيع ولاية اي تمكن منه ووليه كذا انا جعلته واليه او من وليه ولاية اي قرب ودنا منه واوليته اياه ووليته اي ادنيه منه فهو على الاول من الولاية وعلى الثاني من الولي وهو القرب (قوله تجبها وتنشوق اليها) لما كان توصيف القبلة المحول اليها بقوله رضاهما مشعرا بانها عليه الصلاة والسلام كان ساخطا بالتوجه الى بيت المقدس كارهاله غير راض مع كونه مأمورا بالتوجه اليه وهو غير متصور في حقه عليه الصلاة والسلام ولا في حق احد من المسلمين جعل الرضي مجازا عن المحبة والاشتياق ثم اشار بقوله لمقاصد دينية الى ان تلك المحبة لم تكن ناشئة من هوى النفس والنموة الطبيعية بل مما رأى فيما احبه من المقاصد الدينية وانه تعالى انما اجابه فيما احبه من حيث كون ما رأى فيه من المقاصد والمصالح موافقا لمشبته الله تعالى وحكمته لا مجرد ميله ومحبة اليه (قوله اصرف وجهك) اي اجعل وجهك بحيث يبلى شطره (قوله كالفطر) فان فطر الشيء جانبه يقال طعنه طعنة ففطره تقطيرا اي القاه على احد قطريه وهما جانباه والمراد ههنا جملة البدن لان الواجب على المكلف ان يستقبل القبلة بجملة بدنه لا بوجهه فقط ولعل تخصيص الوجه بالذكر للتنبيه على انه الاصل المتبوع في التوجه والاستقبال والمتبادر من لفظ المسجد الحرام الكبير الذي فيه الكعبة قال الامام الرازي

وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقع في روعه ويتوقع من ربه ان يحولها الى الكعبة لانها قبله آية ابراهيم واقدم القبلتين وادعى للعرب الى الايمان ومخالفة اليهود وذلك يدل على كمال أدبه حيث انتظر ولم يسأل (فلنولينك قبله) فلنمكنك من استقبالها من قولك وليته كذا اذا صيرته واليه او فلنجعلك تلى جهتها (رضاه تجبها وتنشوق اليها لغا صد دينية وافقت مشيئة الله وحكمته (قول وجهك) اصرف وجهك (شطر المسجد الحرام) نحو وقبل الشطر في الاصل لما انفصل عن الشيء من شطر اذا انفصل ودار شطوره اي منفصلة عن الدور ثم استعمل لجانبه وان لم يتفصل كالفطر والحرام المحرم اي محرم فيه القتال او ممنوع عن الظلمة ان تعرضوه وانما ذكر المسجد دون الكعبة لانه عليه الصلاة والسلام كان في المدينة والبعيد بكيفية مراعاة الجهة فان استقبال عينها حرج عليه بخلاف القرب

اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام اى شىء هو فحكى في كتاب السنة عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال
البيت قبله لاهل المسجد والمسجد قبله لاهل الحرم والحرم قبله لاهل المشرق والمغرب وهذا قول مالك وآخرون
قالوا القبلة هي الكعبة والدليل عليه ما خرج في الصحيحين عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال اخبرني اسامة
ابن زيد قال انه عليه الصلاة والسلام لما دخل البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع
ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة ورووا اخبارا كثيرة كلها تدل على ان القبلة هي الكعبة ثم قال آخرون بل
المراد به المسجد الحرام كله لان الكلام يجب ان يحمل على ظاهر لفظه الا اذا منع منه مانع وقال آخرون المراد من
المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وهو صلى الله
عليه وسلم انما اسرى به من خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله يسمى بالمسجد الحرام الى هنا كلامه ثم ذكر ان
فرض من يريد الصلاة عند الامام الشافعي ان يستقبل عين الكعبة والجهة غير كافية في صحة الصلاة ونقل عن
صاحب التهذيب ان الجماعة اذا صلوا في المسجد الحرام يستحب ان يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون
مستديرين بالبيت فلو امتد الصف في المسجد بحيث ازداد طوله على عرض البيت فانه لا يصح صلاة من خرج عن
محاذاة الكعبة وعند ابى حنيفة تصح لان اصابة الجهة عنده كافية واورد حجج الامام الشافعي من الكتاب والسنة
والمعقول ومن جهة ادلته العقلية ان كون الكعبة قبله امر معلوم وكون غيرها قبله امر مشكوك وقد اوجب الله
تعالى على كافة المكلفين استقبال القبلة والمكلف لا يخرج عن عهده ما كلف به بالشك ثم قال احتج ابو حنيفة رضى الله
عنه بامور الاول ظاهر هذه الآية وذلك لانه تعالى اوجب على المكلف ان يول وجهه الى جانبه ومن ولى وجهه
الى الجانب الذى حصلت الكعبة فيه فقد اتى بما امر به سواء كان مستقبلا للكعبة او لا فوجب ان يخرج عن العهدة
باصابة جهة الكعبة واما الخبر فاروى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال * ما بين المشرق والمغرب
قبلة * ولو كان الغرض اصابة عين الكعبة لما كان ما بينهما قبله وذكر في كتب الفقه ان استقبال القبلة واستدبارها
مكروهان سواء كان في البنيان او الصحراء لقوله عليه الصلاة والسلام * اذا أتيتم الغائط فعضموا قبلة الله تعالى
لا تستقبلوها ولا تستدبروها ولو كن شرقا او غربا فان هذا الحديث ايضا يدل على ان من لم يشرق او يغرب في الخلاء
فهو مستقبل للقبلة او مستديرها وهو يستلزم ان يكون ما بينهما مقابلة ويدل عليه ايضا ان الناس من عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد في جميع بلاد الاسلام ولم يحضروا قط مهندسا عند تعيين جهة القبلة فيها مع ان
اصابة عين الكعبة لا تدرك الا بدقيق نظر الهندسة وحيث اجتمعت الامة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم على
صحة ما وقع فيها من الصلاة علمنا ان محاذاة عين الكعبة ليست بشرط وايضا لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لكان
تعلم الدلائل الهندسية واجبا على كل احد لان استقبال العين لا سبيل اليه الا بتلك الدلائل ولما كان غير واجب علمنا
ان استقبال العين غير واجب فان قيل الدائرة وان كانت عظيمة يكون جميع القطع المفروضة محاذية لمركز الدائرة
والصفوف الواقعة في العالم باسرها كانها دائرة محيطة بالكعبة والكعبة كأنها نقطة لتلك الدائرة الا ان الدائرة اذا
صغرت ظهر التقوس والانحناء في كل واحدة من القطع المفروضة فيها بل يرى كل قطعة منها شبيهة بالخط المستقيم فلا
جرم صحت الجماعة بصف مستطيل ممتد الى جانبي المشرق والمغرب يزيد طوله على اضعاف مقدار البيت لكون
كل واحد مما فيه متوجها الى عين الكعبة فاما النقطة المفروضة فيها انما تكون محاذية لمركزها اذا كان الخط الخارج
من كل واحدة منها واقعا على المركز محاذيا لها ومجرد كونها من اجزاء الدائرة لا يستلزم ذلك وهو ظاهر في ان استقبال
العين ليس بواجب وانما الواجب هو استقبال سمت والجهة ومعنى استقبال سمت ان لو فرضنا خطا مستقيما
من نقطة من النقط المفروضة في دائرة الافق مارا على الكعبة واصلا الى النقطة المقابلة على الاستقامة لكان الخط
الخارج من جبين المصلى الى ذلك الخط المار بالكعبة على استقامة من غير ان تكون احدى الزاويتين الحادتين
في الملتقى حادة والاخرى منفرجة بل يحصل هناك قائمان او تقول هو ان تقع الكعبة فيما بين خطين يلتقيان
في الدماغ ليخرجوا الى العينين كما في المثلث والمذكور في كتب الفقه كالذخيرة والنهاية والكافي ان من كان بمكة
فرضه اصابة عينها اجاعا حتى لو صلى مكي في بيته ينبغي ان يصل بحيث لو ازيلت الجدران يقع الاستقبال على
عين الكعبة بخلاف الاقافي فان فرضه اصابة جهتها لا عينها في الصحيح وهذا قول الشيخ ابى الحسن الكرخي والشيخ
ابى بكر الرازي رحمهما الله تعالى وذلك لانه ليس في وسع المصلى سوى هذا التكليف بحسب الوسع وقوله في الصحيح

احتراز عن قول ابي عبدالله الجرجاني فانه قال من كان غائبا عنها فقرضه اصابة عينها لانه لا فصل في النص وثمره الخلاف تظهر في اشتراط نية عين الكعبة فعلى قول الجرجاني يشترط وعلى قول الكرخي والرازي لا يشترط وهذا لان اصابة عينها لما كانت فرضا عند الجرجاني ولا يمكن اصابة عينها حال غيبته عنها الا من حيث النية عينها وعندهما لما كان الشرط في حق من غاب عنها اصابة جهتها واصابة الجهة لا تتوقف على نية العين فالاحاجة الى اشتراط نية العين وذكر الزندوستي في نظمه ان الكعبة قبله من يصلي في المسجد الحرام والحرم قبله العالم وقيل مكة وسط الدنيا فقبله اهل المشرق الى المغرب عندنا وقبله اهل المغرب الى المشرق وقبله اهل المدينة الى عين من توجه الى المغرب وقبله اهل الحجاز الى بيان من توجه الى المغرب كذا في الذخيرة والنهاية والمقصود من نقل هذه المقالات بيان ان الأئمة الحنفية والشافعية متفقون على ان القبلة في حق من عابن البيت هي عين البيت وفي حق من غاب عنه وبعد هي سمت البيت ولا يخالف الجمهور في هذه المسئلة الا ابو عبدالله الجرجاني ويؤيده قول المصنف والبعيد يكفيه مراعاة الجهة بخلاف القريب فانه من العلماء الشافعية وقد صرح بالوافق فقول الامام الرازي لا شاهد له **قوله** وتبادل الرجال والنساء صفوفهم **لانه** عليه الصلاة والسلام لما تحول الى الكعبة وتوجه اليها وقد كانت الكعبة في اول صلاته في جهة خلفه لما مر من ان المدينة بين مكة وبين بيت المقدس فن استقبل احدهما فقد استدير الاخرى فلما تحولت الصفوف الى جهة الكعبة تقدمت صفوف النساء على صفوف الرجال بعد ان كانت متأخرة عنها فوجب ان تنقل صفوف الرجال الى موضع صفوف النساء وبالعكس وبوسيلة بكسر اللام قبيلة من الانصار قالوا ايس في العرب سلمة غيرهم قيل لما انزل الله تعالى في رجب بعد زوال الشمس قوله قدرى قلب وجهك في السماء الآية نسخت هذه الآية ما كان قبلها من التوجه الى بيت المقدس فصارت الكعبة قبله المسلمين الى يوم ينفخ في الصور والمشهور ان التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة وقيل انه صار منسوخا بقوله تعالى والله المشرق والمغرب فاينما تولوا فاقم وجهك الله فانه يقتضى كون للمصلي مخيرا في التوجه الى اى جهة شاء فيكون ناسخا لحكم التوجه الى جهة معينة ثم ان آية التخيير صارت منسوخة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام احتججا بما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان امر القبلة اول ما نسخ من القرآن والامر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور في القرآن بل المذكور في القرآن قوله تعالى والله المشرق والمغرب فاينما تولوا فاقم وجهك الله فوجب ان يكون قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك الامر وذكر شمس الدين الفنارى نور الله مرقد المير في تفسير الفاتحة ان اول ما نسخ من المنسوخات هو خسون صلاة نسخت الى خمس للتخفيف حين طلبه صلى الله عليه وسلم بالقاء موسى عليه الصلاة والسلام اليه ذلك الطلب ثم تحويل القبلة الى بيت المقدس بمكة امتحانا للمشركين بعد ان كان للمصلي ان يتوجه حيث شاء لقوله تعالى فاينما تولوا فاقم وجهك الله ثم تحويلها من بيت المقدس الى الكعبة بالمدينة امتحانا لليهود والله تعالى اعلم **قوله** خص الرسول صلى الله عليه وسلم بالخطاب الخ **لما** ورد ان يقال خطاب الرسول المأمور بتبليغ ما نزل عليه وتكليفه بما امر بمنزلة خطاب امته وتكليفهم به فما الوجه في تخصيصه عليه الصلاة والسلام بالخطاب اول بقوله فول وجهك ثم تعميمه لكل بقوله فولوا وجوهكم شطره فانه يشبه التكرار * اجاب عنه بان الامر كذلك الا انه عليه الصلاة والسلام خص اول بالخطاب تشريفا له وتعظيما واتبانا لما رغب فيه وتخصيلا على ان الايجاب مقابل للسلب ثم عم الخطاب لكل تصريحنا بمهموم الحكم فانه لو اكتفى بالخطاب الخاص لجاز ان يتوهم انه عليه الصلاة والسلام قد خص بهذا الحكم كما خص في قوله تعالى قم الليل الا قليلا وتأكيد الامر القبلة فان تحويل القبلة لما كان ذا قدر عظيم ومنزلة خصت الامة ايضا بخطاب على حدة تأكيدا لامر التحويل فان السلطان اذا خاطب بعض خواصه بامر ذي بال يعمه ورعيته ثم خاطبهم بخطاب مستقل يكون ذلك او وقع عندهم وادعى لهم الى قبوله وايضا في ذلك تشريف لهم وتعظيم وتخصيص لهم على المتابعة مع ان المراد بالخطاب الاول مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة ولو اقتصر عليه فرما يظن ان هذه القبلة قبله لاهل المدينة خاصة فبين الله تعالى بالخطاب العام انهم انما حصلوا من بقاع الارض يجب ان يستقبلوا نحو هذه القبلة وانه لا فرق بين بقعة وبقعة في وجوب التوجه نحوها **قوله** جلة **اي** يعلمون على سبيل الاجال انه التحويل المدلول عليه بقوله تعالى فول وجهك هو الحق اى الثابت من قبله تعالى لاشي ابتدعه الرسول صلى الله عليه وسلم من قبل نفسه كما زعمت اليهود

روى انه عليه الصلاة والسلام قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم توجه الى الكعبة في رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين وقد صلى باصحابه في مسجد بنى سلمة ركعتين من الظهر فحول في الصلاة واستقبل الميراب وتبادل الرجال والنساء صفوفهم فسمى المسجد مسجدا القبليتين (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) خص الرسول بالخطاب تعظيما له وايضا بالارغبته ثم عم تصريحنا بمهموم الحكم وتأكيدا لامر القبلة وتخصيضا للامة على المتابعة (وان الذين اتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم) جلة لعلمهم بان عاداته تعالى تخصيص كل شريعة بقبلة وتفصيلا لتضمن كتبهم انه صلى الله عليه وسلم يصلى الى القبليتين والضمير للتحويل او للتوجه

اطماعهم الفارغة في رجوعه صلى الله عليه وسلم الى قبلتهم وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة كما نسخت
 الاولى وقيل المقصود منه نهيهم عليه الصلاة والسلام عن المطاوعة لتغيرهم واطماعهم اياه صلى الله عليه وسلم
 في انه لو عاد الى قبلتهم لا منوا به وصدقوه فالمعنى ومالك ان متابعتهم في القبلة وتصلي اليها استمالة لقلوبهم وطمعاً
 في ايمانهم اى لا تفعل ذلك فان متابعتهم في القبلة لو أدت الى ايمانهم لا منوا وانت مصلى اليها فللم يؤمنوا بل جعلوا
 تلك المتابعة ذريعة الى العناد والانكار حيث قالوا انه يخالفنا في ملتنا ثم انه يتابعنا في قبلتنا ولولا نحن لم يدرا ان
 يستقبل ظهر ان متابعتهم في القبلة لا مدخل لها في ايمانهم ثم قيل وهذا التأويل كأنه اقرب فان آخر الآية صرح
 عن الوعيد له صلى الله عليه وسلم بقوله ولئن اتبعت اهل آهوا هم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين اى انك اذا
 منهم وهم ظالمون انتهى فعلى هذا التأويل يحتمل ان يكون قوله تعالى وما بعضهم يتابع قبلة بعض في معرض التعليل
 لانهم المدلول عليه بالكلام السابق فالمعنى انهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة فلا يمكنك ارضائهم واصلاحهم
 بتباعد قبلتهم فلا تصل اليها بعد ما صرفتك عنها فانك ان ارضيت احدى الفرقتين امسخت الاخرى فان اليهود
 لا تستقبل المشرق ابداً والنصارى لا تستقبل بيت المقدس **قوله** وقبلتهم وان تعددت **جواب** عما يقال كيف
 قيل وما انت يتابع قبلتهم بتوحيد القبلة مع ان لكل طائفة قبلة على حدة ومحصل الجواب ان التعدد الذاتى لا ينافى
 الوحدة الفرضية فرو عبت هنا جهة الوحدة الفرضية فوحده لفظ القبلة لذلك ورو عبت جهة التعدد الذاتى في
 قوله تعالى ولئن اتبعت اهل آهوا هم والاهوا جمع هوى وهو الارادة والمحبة ولئن وافقتهم في مراداتهم بان صليت
 الى قبلتهم مداراة لهم وحرصاً على ايمانهم من بعد ما علمت من القاطع ان قبلة الله هي الكعبة انك اذا لمن الظالمين اى لمن
 المرتكبين للظلم الفاحش مثلهم **قوله** على سبيل الفرض والتقدير لما كان زاعماً ان يقول ما وجد اير ادكلمة ان في
 قوله تعالى ولئن اتبعت مع كونها موضوعاً لان تستعمل في المعانى المحتملة واتباع اهل آهوا المخالفين ليس بمحتمل في حقه
 عليه الصلاة والسلام للقطع بعصمته من المعاصى ولأن المراد باتباع اهل آهوا هم هو اتباع قبلتهم وقد اخبر الله تعالى
 اولاً انه عليه الصلاة والسلام ليس يتابع قبلتهم فتكون تلك المتابعة منتفية منه قطعاً وادخال كلمة ان عليها استعمالاً
 لها فيما علم انتفاؤه ولا يكون وقوعه محتملاً اجاب عنه بان ما علم انتفاؤه قطعاً هو الاتباع حقيقة لا فرض الاتباع وكلمة
 ان دخلت على الثانى لا على الاول و اشار في ضمنه الى ان الجائى حقيقة هو الوسى وان اسناد الجبى الى العلم من قبيل
 اسناد الفعل الى السبب التنبيه على انه لكماله في السببية كأنه نفس العلم الحاصل به **قوله** اكد تهديده الخ **جواب** فان
 قوله تعالى ولئن اتبعت اهل آهوا هم الآية خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم وتحذيره عن متابعتهم الهوى فان علمه تعالى
 برفعة شأنه صلى الله عليه وسلم وعصمته من ارتكاب المعاصى لكمال عقله وما قام عنده من الدلائل العقلية القطعية
 لا يقتضى ان لا ينهيه عن القبائح والمنكرات بل يأمره وينهاه ويفصله انواع الدلائل المظهرة للحق في كل باب
 تأكيداً للدلائل القطعية بالدلة النقلية وطلباً لمزيد ثباته على الحق كما قال له عليه الصلاة والسلام ولا تكونن من
 المشركين ولئن اشركت ليجبطن عملك مع ان الائمة اتفقوا على انه صلى الله عليه وسلم ما اشركت قط وما مال اليه ابداً
 وفي تخصيصه صلى الله عليه وسلم بالنهى عن مثله مع كونه منبهاً عنه بالنسبة الى كافة المكلفين تنبيه على ان ضد هذا
 المنهى عنه امر عظيم الشأن جدير بالاهتمام به فلذلك اوتر بالتوصية والامر بمحافظته من هو اعظم الناس منزلة عند
 الامر وفيه تحريض للغير على محافظته والاجتناب عن اضاعته على آكد وجهه وبالغ وفي عادة الناس ان يوجهوا
 امرهم ونهيهم الى من هو اعظم منزلة عندهم ارشاداً للغير وتأكيذاً قال الراغب وقول من قال الخطاب للنبي صلى الله
 عليه وسلم والمعنى به الامه لا وجه له فانه تعالى يحذرنه عليه الصلاة والسلام من اتباع الهوى اكثر مما يحذره غيره
 فان ذا المنزلة الرفيعة احوج الى تجديد الانذار من غيره حفظاً لمنزلته وصيانة لمكانته فقد قيل حق المرءة المجلوة ان
 يكون تعهداً اكثر اذ كان القليل من الصداً عليها اظهر انتهى كلامه وظهر ان الآية تهديد وتخويف له صلى الله
 عليه وسلم من اتباع الهوى وبقي الكلام في انها مشتملة على تأكيد التهديد والمبالغة من سبعة اوجه وتلك الوجوه
 هي القسم المقدر واللام الموطئة وان الفرضية الدالة على ان الاتباع لا تحقق له اصلاً ولا حظ له من الوجود الاعلى
 سبيل الفرض والتقدير وكلمة ان الدالة على الجزاء المحقق الترتب على الشرط المفروض وكذا اللام الداخلة في خبرها
 والجملة الاسمية فان كون الجملة اسمية يجزئ بها تدل على الاستمرار والثبات وكلمة اذن المنضممة لمعنى الشرط الدالة على
 زيادة الربط فان اصل اذن في موارد استعمالها اذا فعلت الفعل المذكور حذف الجملة لمضاف اليها وعوض عنها

وقبلتهم وان تعددت لكنها متحدة بالبطان
 ومخالفة الحق (وما بعضهم يتابع قبلة
 بعض) فان اليهود تستقبل الصخرة
 والنصارى مطلع الشمس لا يرجي توافقهم
 كما لا يرجي موافقتهم لك لتصلب كل حزب
 فيما هو فيه (ولئن اتبعت اهل آهوا هم من بعد
 ما جاءك من العلم) على سبيل الفرض والتقدير
 اى ولئن اتبعتهم مثلاً بعدما بان لك الحق
 وجاءك فيه الوسى (انك اذا لمن الظالمين)
 اكد تهديده وبالغ فيه من سبعة اوجه

التوین فكأنه قيل في الآية اذا اتبعت اهوآهم اي وقت اتباعتك اياها لمن الظالمين واذن مع توينه الذي هو عوض الفعل بمعنى حرف الشرط جبي به بعد كلمة ان تأكيدا لها فانك اذا قلت اذا جئتني اذا اكرمك فكانك كررت كلمة الشرط مع فعل الشرط للتأكيد ومزيد الربط وزاد التحرير التفتازاني ثلاثة اوجه على هذه الوجوه السبعة وهي تعريف الظالمين للإشارة الى القوم اليهودين بالكفر والجمود الذي هو نهاية الظلم واثار طريقته من الظالمين على انك اذا ظالم لا فادتها انه عليه الصلاة والسلام اذ ذلك محقق كونه معدودا في زميرهم وواحد منهم بخلاف ما لو قيل انك اذا لظالم واتباع الاتباع على ماسماه اهوآ فانه يدل على ان متابعتهم في القبلة امر لا يعضده برهان ولا نزل في شأنه بيان وعبرة التحرير هكذا الكلام فيه وجوه من المبالغة كالقسم واللام الموطئة وان الفرضية وان الحقيقية واللام في خبرها وتعريف الظالمين والجملة الاسمية واذا الجزائية واثار طريقته من الظالمين على انك اذا ظالم او لظالم لا فادتها ان ذلك محقق انه معدود في زميرهم وان اتباع الاتباع على ماسماه اهوآ بمعنى انه لا يعضده برهان ولا نزل في شأنه بيان **قوله** تعظيما للحق المعلوم فان من بلغ اقصى درجات النفضل والكمال وارف منازل القربة والاصطفاء اذا هدده هذا التهديد الهائل في العدول عن الحق المعلوم بما جاء فيه من الوحي والبرهان علم قطعان اتباع ذلك الحق امر عظيم الشأن وان من عدا صاحب تلك المنزلة اذا عدل عن ذلك توجه عليه اشد العذاب والهوان فهو ذبالة من الخذلان **قوله** واستفظاعا **قوله** يعني ان نهي الانبياء عليهم السلام عن المعصية ليس من حيث انهم لولا النهي لاحتمل صدور المعصية منهم بل انما ينهون لتبيحهم على الثبات على اتباع الحق واستقباح صدور المعصية منهم مع كونهم في اقصى مراتب استكمال القوة النظرية والعملية ومهذبين عن الادماس الطبيعية والبهيمية **قوله** يعني علماءهم **قوله** فانه يجوز تخصيص العام عند قيام قرينة الخصوص وهي هنا وصفهم بالمعرفة مثل معرفة ابنائهم وعلماء اهل الكتاب يتناول المؤمنين منهم كعبدالله بن سلام واصحابه رضي الله عنهم والجاحدين المستكبرين منهم كابن صوريا وكعب بن الاشرف ولما ذكر الله تعالى امر القبلة وخص رسوله صلى الله عليه وسلم بان امره بالتوجه نحو الكعبة ثم عم الامر المذكور لكافة الامة ثم بين ان اهل الكتاب لا يتبعونه عليه الصلاة والسلام في قبلته وان مخالفتهم ليست الاعلى وجه المكابرة والعناد لعلمهم بان توجهه صلى الله عليه وسلم اليها انما هو بامر الله تعالى لا من تلقاء نفسه ثم هدد رسوله صلى الله عليه وسلم او ضح امر نبوته وحقية جميع ما اتى به بالنسبة الى المؤمنين والمعاندين تجديدا للنشاط المؤمنين في اتباع قبلته صلى الله عليه وسلم بخلاف ما قبله فانه اورد في شأن القبلة ولم يتخلل بينهما عاطف لعدم المناسبة بينهما **قوله** وان لم يسبق ذكره **قوله** قيل كيف لم يسبق ذكره وقد ذكر قبله مرارا نحو قدرى قلب وجهدك في السماء فلتولينك ولئن اتبعت اهوآهم من بعدما جاءك من العلم واجيب بانه لاشك في تكرير ذكره صلى الله عليه وسلم سابقا الا ان المراد عدم سبق ذكره في الكلام المتداور في شأنه صلى الله عليه وسلم المنقطع عما قبله ومع ذلك رجع الضمير اليه لانه اعلو شأنه وجلالة قدره لا يغيب عن الازهان ولا يلبس المراد على السامعين ومن هذا الاضمار فيه نفخيم لشأن المرجع اليه واشعار بانه لشهرته معلوم بغير سبق ذكره **قوله** العلم **قوله** اي العلم المذكور في قوله من بعدما جاءك من العلم اي من الوحي فكأنه قيل انهم يعرفون ذلك الوحي ومجيئه اليه وان صلى الله عليه وسلم قد اوحى اليه من ربه هذا هو الملائم لتقرير المصنف وقيل المراد بالعلم المذكور المعلوم وهو النبوة قال الراغب قوله يعرفونه اي يعرفون العلم الذي هو النبوة المقدم ذكره في قوله من بعدما جاءك من العلم وقال الامام القول بان ضمير يعرفونه راجع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى من القول رجوعه الى امر القبلة لوجوه احدها ان الضمير راجع الى المذكور سابق واقرب المذكورات في قوله من بعدما جاءك من العلم المراد من ذلك العلم النبوة فكأنه قال يعرفون ذلك العلم كما يعرفون انباءهم وثانيها ان الله تعالى اخبر في القرآن ان تحويل القبلة المذكور في التوراة والانجيل واخبر فيه ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم المذكورة في التوراة والانجيل فكانت هذه المعرفة الى امر النبوة اولى وثالثها ان المعجزات انما تدل اولا وبالذات على صدقه صلى الله عليه وسلم في دعوى النبوة واما امر القبلة فاما تدل عليه بواسطة دلالاتها على حقية امر النبوة وبواسطة ان امر القبلة من جملة ما جاء به عليه الصلاة والسلام فكانت هذه المعرفة الى امر النبوة اولى انتهى كلامه ولا يخفى ان جعل العلم على النبوة لا يخلو عن تعسف واختلاف هذه الاقوال انما نشأ من النظر الى جانب اللفظ وتوجيهه ولا تنافي بينهما من حيث المعنى فان معرفة حقية امر النبوة وامر القبلة وكون

تظيما للحق المعلوم وتحريرضا على اقتضائه
مخذرا من متابعة الهوى واستفظاعا
صدور الذنب عن الانبياء (الذين آتيناهم
الكتاب) يعني علماءهم (يعرفونه) الضمير
رسول الله صلى الله عليه وسلم وان لم يسبق
ذكره لدلالة الكلام عليه وقيل للعلم
القرآن او التحويل

القرءان وحيالها امور متلازمة **قولهم يشهد الاول** خبر لقوله تعالى كما يعرفون ابناءهم والمراد بالاول رجوع ضمير يعرفونه الى الرسول عليه السلام فانه لو كان راجعا الى غيره لكان المناسب ان يقال كما يعرفون التوراة والانجيل او كما يعرفون مجي الوحي موسى عليه الصلاة والسلام وعيسى عليه الصلاة والسلام او كما يعرفون امر بيت المقدس ليحصل مزيد الملازمة بين المشبه والمشبه به **قولهم اي يعرفونه باوصافه** من كونه نياحقا وكونه هو الموعد بعثته في كتبهم وكونه صادقا في جميع ما ادعى انه جاء به من عند الله فانهم كانوا يعرفونه صلى الله عليه وسلم بهذه الاوصاف بان شاهدوا ما خلق الله في يده من المعجزات معرفة لا يشوبها شيء من الاشتباه والالتباس كما يعرفون ابناءهم بذواتها واشخاصها يميزون عن سائر الغلمان اذ اراهم فيما بينهم فالعلاقة المشبهة قطعية نظرية والمشبه بها قطعية ضرورية مستندة الى المشاهدة والاحساس والمعرفة الضرورية اقوى من المعرفة النظرية البرهانية وان كانت كل واحدة منهما قطعية فلذلك جعلت الاولى مشبها بالثانية وان اريد بكل واحدة من المعرفتين المعرفة بحسب الوصف كما قال الامام النسفي من ان المعنى حينئذ يعرفونه بالرسالة والنبوة كما يعرفون ابناءهم بالنسب والنبوة ويدل عليه ايضا قول عبدالله بن سلام لعمر رضي الله عنهما يا عمر لقد عرفته حين رأيت كما عرفت ابني ومعرفتي بمحمد صلى الله عليه وسلم اشد من معرفتي بابني فقال عمر كيف ذلك فقال لاني لست اشك في محمد صلى الله عليه وسلم انه هو النبي الموعد من حيث ان نعمته مبينة في كتابنا واما وادي فلا ادري ما صنعت والدته فلعلها خانت فقبل عمر رأسه فقال رفعك الله يا ابن سلام فقد صدقت فانه يدل على ان المراد بمعرفة الابناء معرفتهم بالنسب والنبوة فيرد حينئذ ان يقال قاعدة التشبيه ان يكون وجه الشبه في المشبه به اقوى بالنسبة الى المشبه فتستلزم الآية ان يكون معرفتهم بابنائهم اقوى لوقوعها مشبها بها وليس كذلك لانها معرفة ظنية مستندة الى ظاهر القرائن ومعرفة امر النبوة قطعية مستندة الى برهان قاطع الا ان يقال معرفة الابناء اقوى بالنسبة اليهم لانهم يقطعون بنسب ابنائهم قطعاً وجدانيا ولا يلتفتون الى احتمال الخيانة بخلاف معرفة امر النبوة فانها معرفة نظرية موقوفة على النظر في الدلائل والتفكير فيها حتى التفكير فلعلهم يقصرون في النظر والتأمل فيتطرق اليهم شيء من الشبهة في امر النبوة مثل ان تشبه عليهم المعجزة بالسحر ونحو ذلك مما ينبغي على القصور في الفكر هذا على تقدير ان يكون مستند معرفتهم النظر الى المعجزات وان استفادوها بما وجدوه في كتبهم من اسمه وحلاه ونعمته كما قال تعالى يحدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وحكي قول عيسى عليه الصلاة والسلام لامته يا بني اسر آيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد فظاهر ان ذلك لا يوجب المعرفة القطعية بحقيقة امر النبوة لان الظاهر ان الموجود في كتبهم ليس جميع اوصافه المتصلة الموجبة للتعين كزمان بعثته صلى الله عليه وسلم ومكانه ونسبه وقبيلته واسمه واسم ابيه وامه واوصافه الخلقية مثل ان يقال اني سأبعث نبيا من العرب في وقت كذا في بلدة كذا من قبيلته كذا في يوم كذاه من الاوصاف والخلي كذا وكذا والام لم يكن لاحد من اليهود والنصارى انكار نبوته عليه الصلاة والسلام لان التوراة والانجيل كانا مشهورين بين اهل الاوقات فاذا عيناه عليه الصلاة والسلام بجميع اوصافه المعينة وبيئاته صلى الله عليه وسلم سيبعث نبيا داعيا الى الله تعالى كيف يمكن لاحد انكار نبوته وان كان الموجود في كتبهم بعض اوصافه صلى الله عليه وسلم فذلك لا يوجب القطع بامر نبوته فتكون معرفتهم بنبوة ابنائهم اقوى عندهم من معرفتهم بامر النبوة فصح جعل الاولى مشبها بالثانية **قولهم تخصيص لمن عاند** يعني ان علماء اهل الكتاب يعم المعاند والمؤمن بقوله تعالى وان فريقا منهم تخصيص اهل الكتاب بمن عاند منهم وجمود وخرج من آمن منهم لان من يستحق الذم بكتمان الحق انما هو المعاند لا من آمن لانه لا يوصف بكتمان الحق لانهم اظهروا ما عرفوه من الحق وآمنوا به وليس المراد بالاستثناء ما هو المصطلح عليه عند النحاة لعدم ادائه وانما المراد به الاستثناء المعنوي وهو الاخراج والظاهر ان قوله تعالى وهم يعلمون حال مؤكدة وانها قد تجيء بعد الجملة الفعلية ايضا كما في قوله تعالى ولا تمسوا في الارض مفسدين وقوله تعالى ثم وليتم مدبرين لان الكتمان انما يكون بعد العلم وجيء بها توخيالهم على ترك العمل بمقتضى العلم وزيادة في ذمهم فان ارتكاب الذنب عن علم اقبح وافظع بالنسبة لارتكابه عن جهل قال الامام واختلفوا في المكتوم فقيل امر محمد صلى الله عليه وسلم وقيل امر القبله انتهى فان كان المراد الاول فلعل وجه العدول عن ان يقال ليكتمون امره التنبيه على ان كتمان امره صلى الله عليه وسلم بمنزلة كتمان الحق جميعا والاشعار بان كتمان اي حق كان معصية ومذموم اذا امكن اظهاره وان كان المكتوم امر القبله

(كما يعرفون ابناءهم) يشهد للاول اي يعرفونه باوصافهم كعرفتهم ابناءهم لا يلتبسون عليهم بغيرهم عن عمر رضي الله تعالى عنه انه سأل عبدالله بن سلام رضي الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا اعلم به مني يا بني قال ولم قال لاني لست اشك في محمدانه نبي فاما ولدي فلعل والدته قد خانت (وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) تخصيص لمن عاند واستثناء لمن آمن

فوجه التعبير عنه بالحق هو الاشعار المذكور ثانياً والله اعلم **قوله** والاشارة الى ماعليه الرسول صلى الله عليه وسلم وهو معهود سبق ذكره كناية في قوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فان معرفته صلى الله عليه وسلم وان كانت متناولة لمعرفة بذاته وبوصافه الا ان المراد كما مر معرفته باوصافه التي هي حقيقة امر نبوته وحقية ماهو عليه وما جاء به فيكون ماهو عليه مذكوراً كناية في ذلك القول فصح ان يشار اليه بلام العهد المذكورة في قوله الحق فان الحقية المعهودة بين المتكلم والمخاطب قد تكون معهوديتها لتقدم ذكرها صريحاً وقد تكون لتقدم ذكرها كناية كقوله تعالى وليس الذكر كالانثى فالانثى اشارة الى ما سبق ذكرها صريحاً في قوله قالت رب اني وضعتها انثى والذكر اشارة الى ما سبق ذكره كناية في قوله رب اني نذرت لك ما في بطني محرراً فان لفظ ما كناية عن الذكر لان التحرير انما يكون للذكر وقد تكون معهوديتها مجرد معرفة المخاطب بها بالقرآن من غير ان يتقدم ذكرها لاصريحا ولا كناية كما في نحو خرج الامير اذا لم يكن اى يوجد في البلد الامير واحد وماعليه الرسول صلى الله عليه وسلم معهود بهذا الوجه فان اذهان المؤمنين مملوءة بالاعتقاد بمضمون قوله تعالى انك على الحق المبين انك على صراط مستقيم واما الحق الذي يكتمونه فهو مذكور صريحاً في قوله ليكتمون الحق فالمعنى على الاول هذا الذي انت عليه وارد من ربك ثابت توجبه وهدايته وعلى الثاني هذا الحق الذي يكتمونه من ربك ولفظ اسم الاشارة في المعنيين للتنبه على ان لام العهد معناه الاشارة الى الحصة المعهودة وفي التعبير عن ذات المسند اليه بلفظ الحق زيادة تثبت وتقرير للقلوب على القبول والافتداء **قوله** او للجنس **قوله** فيكون اللام للاشارة الى حقيقة الحق وماهيته مع قطع النظر عن تحققها في ضمن الفرد وكون المحكوم عليه نفس الجنس مع انتفاء قرينة البعضية من ارادة الحصر كما في نحو الكرم التقى والحسب المال اى لاكرم الاالتقى ولاحسب الاالمال فكذا هنا فيكون محمول المعنى كما ذكره المصنف ان الحق ما ثبت انه من الله وللتعريض بان ماعليه اهل الكتاب باطل لعدم كونه من الله عز وجل **قوله** ان الحق قال التحرير التفتازاني في المطول والمعرف سواء كان بلام الجنس او بغيرها فيفيد الحصر نحو الكرم التقوى اى لاغيرها والامير الشجاع والامير زيد او غلام زيد اى لاغيره او كان غير معرف اصلاً نحو التوكل على الله والكرم في العرب والامام من قريش فان جعل خبراً فهو مقصور على المبتدأ نحو زيد وعمرو والشجاع والاول قصر حقيقي اذا لم يكن في الواقع امير سوى زيد وان كان في الواقع امير سواء يكون القصر ادعائياً منبثاً عن كمال ذلك الجنس في المسند اليه اى هو الكامل في الامارة تبرز الكلام في صورة توهم ان الامارة مقصورة لا تتجاوز الى غيره لعدم الاعتبار بامارة غيره لقصورها عن رتبة الكمال كما انها ليست بامارة والمثال الثاني ظاهر في القصر الادعائي فظهر بهذا ان قوله هو الحق يفيد الحصر وان المعنى ان ما انت عليه او ما جاءك من العلم او ما يكتمونه هو الحق لا ما يدعون ويزعمون وان ضمير هو في قول المصنف اى هو الحق راجع الى ما سبق ذكره صريحاً او كناية او الى ماهو في حكم المذكور لكونه معلوماً للمخاطب حاضراً في ذهنه كما فصل آنفاً وعلى تقدير ان يكون لفظ الحق خبر مبتدأ محذوف يتعين ان تكون اللام فيه للجنس ولا وجه لان تكون للعهد اذ لا معنى لان يقال الحق المعهود هو الحق ويكون قوله تعالى من ربك حالاً مؤكدة مقررة لمضمون الجملة الاسمية لان مضمونها لازم لمضمون ما قبلها كما في قولك هو الحق بينما قرأ على رضى الله عنه الحق من ربك بنصب الحق على انه بدل من الاول اى يكتمون الحق الحق من ربك او على انه مفعول يعلمون وعلى التفسيرين يكون من ربك حالاً مؤكدة **قوله** وليس بقصد واختيار **قوله** فان الانسان كما لا ينهى عمالا يتوقع منه لا ينهى ايضا عمالا مدخل فيه للقصد والاختيار كالشك والجهل والجوع والعطش فاذا اوردت صورة النهى في مثل هذه المواضع لا يراد بها حقيقة النهى بل يقصد بها شئ آخر فقوله تعالى فلان تكونن من الممتزين من قبيل الخطاب العام الوارد على صورة النهى والمقصود منه اخبار كافة الناس بان المقام ليس بمنزلة لان يرتاب فيه احد من الانام وهو خطاب له عليه الصلاة والسلام لكونه ابلغ في نهى الامة عن الامتراء لان امتراء من كان امة له صلى الله عليه وسلم بمنزلة امتراءه صلى الله عليه وسلم ونهى الامة عن الامتراء معناه امرهم بضده الذي هو اليقين وطمأنينته وهو وان لم يكن في نفسه امراً اختيارياً صالحاً لان يكلف به الانسان وبؤمر الا ان الاسباب المؤدية الى حصوله اختيارية فيكون الامر به راجعاً الى الامر باكتساب اسبابه وما يتوقف حصوله عليه و اشار اليه المصنف بقوله اوامر الامة باكتساب المعارف المزيحة للشك وقوله على وجه ابلغ متعلق بقوله اوامر الامة ووجه الابلغية ما ذكرنا من ان

الحق من ربك (كلام مستأنف والحق اما
أخبره من ربك واللام للعهد والاشارة
ما عليه الرسول صلى الله عليه وسلم
الحق الذي يكتمونه او للجنس والمعنى
الحق ما ثبت انه من الله تعالى كالذي انت
لاما لم تثبت كالذي عليه اهل الكتاب
ما خبر مبتدأ محذوف اى هو الحق ومن
ن حال او خبر بعد خبر وقرئ بالنصب
انه بدل من الاول او مفعول يعلمون
لان تكونن من الممتزين (الشاكين في انه
ربك او في كتمانهم الحق عالمين به وليس
د نهى الرسول صلى الله عليه وسلم
الشك فيه لانه غير متوقع منه وليس
مد واختيار بل اما تحقيق الامر وانه
ش لا يشك فيه ناظر او امر الامة باكتساب
رف المزيحة للشك على الوجه الابلغ

كون الامتراء متوقعا في حق الامة بمنزلة كونه متوقعا في حقه صلى الله عليه وسلم في القضاة **قوله** ولكل امة
 قبلة **قوله** فيكون المضاف اليه المحذوف عبارة عن جميع الفرق اعني المسلمين واليهود والنصارى ويكون الوجهة
 بمعنى مطلق الجهة التي يتوجه اليها عند الشروع في الصلاة اى جهة كانت وعلى قوله اول كل قوم من المسلمين
 يكون المضاف اليه المحذوف عبارة عن فرق المسلمين فقط ويكون الوجهة عبارة عن جهات الكعبة ونواحيها
 ويكون المعنى ولكل طائفة منكم يا امة محمد ناحية من نواحي الكعبة على حسب اختلاف اماكن صلاتكم من
 البلاد الشرقية والغربية والجنوبية والشمالية والمصنف فسر الوجهة اولا بالقبلة وثانيا بالجهة لان قبلة كل امة
 من اهل الاديان المختلفة مغايرة لقبلة الامة الاخرى بخلاف قبلة طوائف المسلمين فانها ليست متعددة متغايرة
 في ذاتها وانما التغاير في جهاتها وجوانبها فلا يكون لاهل ناحية من المسلمين قبلة مغايرة لقبلة اهل ناحية اخرى
 بل لكل واحدة منها جهة مغايرة لجهة الاخرى فان من كان في غرب الكعبة يستقبل جهة المشرق حال
 استقباله الكعبة ومن كان في جهة شمال الكعبة يستقبل جهة الجنوب وكذا العكس **قوله** احد المفعولين
 محذوف **قوله** فان ولي يتعدى الى مفعولين تارة بنفسه واخرى يتعدى الى احدهما بنفسه والى الاخر بكلمة
 الى يقال وليته وجهى ووليت اليه وجهى اى حوتلت اليه وجهى واقبلت اليه ويقال وليت عنه اذا ادرت عنه
 وذلك لان ولي مشدد العين تضعيف وليه بمعنى قربه ودانمته وبالتضعيف يتعدى الى اثنين ثم لفظ هو ان كان
 راجعا الى كل يكون المفعول المحذوف وجهه والمعنى كل امة او كل اهل ناحية من المسلمين محمول وموجه تلك
 الجهة وجهه وان كان راجعا الى الله عز وجل يكون المفعول المحذوف ضميرا راجعا الى كل ويكون المعنى
 الله موليا وموجه اليها اياه اى جاعل اليها وجهه وعلى قراءة الاضافة يكون ضمير هو راجعا اليه تعالى قطعا لان
 لفظ كل لما اضيف الى الوجهة كان عبارة عنها فاستحال ان يسند اليها فعل التولية وتكون اللام مزيدة في المفعول
 تقوية للعامل لان العامل لما تأخر عن معموله ضعف عمله فاحتاج الى التقوية فصار المعنى كما ذكره المصنف
 وكل وجهه الله موليا اهلها * فان قلت كيف يكون قوله كل وجهه مفعولا لموليا مع ان المولى قد استوفى
 مفعوله واشتغل بالضمير عنه * اجيب بانه معمول لعامل مضمير على شريطة التفسير وقوله موليا تفسيره والتقدير
 لكل وجهه الله مول موليا والآخر محذوف ايضا اى اهلها وعلى قراءة ابن عامر يكون ضمير هو راجعا الى كل
 ولا يجوز رجوعه اليه تعالى لانه تعالى هو المولى بالكسر ويستحيل كونه مولى بالفتح والضمير البارز في موليا
 ضمير الوجهة وهو مفعول ثان له ومفعوله الاول اقيم مقام الفاعل وهو الضمير المرفوع المستتر في موليا الراجع
 الى كل **قوله** قدوليا **قوله** تفسير لقوله هو مولى تلك الجهة ولذلك لم يعطف عليه بالواو وترك ذكر الفاعل
 اعني المولى بالكسر لانه معلوم والكلام انما هو في بيان احوال الكل لافي بيان موليا من هو **قوله** من امر
 القبلة وغيره **قوله** يعنى ان لفظ الخيرات عام يتناول كل عمل صالح بين في الشرع حسنه وفضله وبصح الجملة عليه
 سواء فسر الكل بكل امة من اهل الاديان المختلفة او بكل قوم من المسلمين والمعنى على الاول اذا ثبت ان لكل
 امة قبلة يصلون في التوجه اليها بحيث لا ينصرفون عنها الى القبلة الحق وان أتيتهم بكل آية دالة على ان القبلة
 هي الكعبة واذا كان الامر كذلك فاستبقوا اثم وبادروا الى افعال الخيرات وهي ثابتة انه من الله تعالى
 ولا تقتفوا اثر المكابرين المستكبرين الذين يتبعون اهلهم ويلقون الحق وراه ظهورهم فانهم انما يستبقون الشر
 والفساد وليس بعد الحق الا الضلال واصل السبق التقدم في السير وقد يستعمل في مطلق التقدم قال تعالى لو كان
 خيرا ما سبقونا اليه والاستباق والتسابق ما يكون منه بين الاثنين او الجماعة قوله فاستبقوا معناه اطلبوا ان يتقدم
 بعضكم بعضا في اكتساب الطاعات وفعل الخيرات واسعوا فيها حسب وسعكم وطاقتم وفي لفظ الخيرات ايماء الى ان
 تصلبهم وسعيهم انما هو في الشرور والمفاسد وعدل عن ان يقال فاستبقوا في التوجه شطر المسجد الحرام الى ما عليه
 النظم نعميما الترغيب ومبالغة في النصيح والارشاد وهذا تقرير المعنى على التفسير الاول وبصح حل لفظ الخيرات على
 المعنى العام على تقدير ان يفسر الكل بكل قوم من المسلمين ايضا * وتقرير المعنى حينئذ لكل منكم ايها المسلمون
 جهة وناحية من نواحي الكعبة فكل ناحية من نواحيها خير فاستبقوا في رعاية جهاتكم والمحافظة عليها وعدل الى
 لفظ الخيرات للتعظيم والمبالغة المذكورين **قوله** او الفاضلات من الجهات **قوله** اى يجوز على تقدير ان يفسر الكل
 بكل قوم من المسلمين ان يحمل لفظ الخيرات على المعنى الخاص وهو الجهات الفاضلة لكونها مسامنة للكعبة فان

(ولكل وجهة) ولكل امة قبلة والتشوين
 بدل الاضافة اول كل قوم من المسلمين جهة
 وجانب من الكعبة (هو موليا) احد
 المفعولين محذوف اى هو موليا وجهه
 او الله موليا اياه وقرى ولكل وجهة
 بالاضافة والمعنى ولكل وجهة الله موليا
 اهلها واللام مزيدة للتأكيد جبرا لضعف
 العامل وقرأ ابن عامر مولاها اى هو مولى
 تلك الجهة اى قدوليا (فاستبقوا الخيرات)
 من امر القبلة وغيره مما تنال به سعادة الدارين
 او الفاضلات من الجهات وهي المسامنة
 للكعبة

القبلة في حق من كان في غرب الكعبة مثلاً هي جهة المشرق ولا شك ان في جهة المشرق جهات مختلفة وان بعضها مسامتة فينبغي ان يتحرى الجهة الموازية لعين الكعبة وسمتها حسب ما يمكن الراغب في الآية قول آخر وهو ان الله عز وجل قبض الناس في امور دنياهم و اخرهم لاحوال متفاوتة وجعل بعضهم اعوان بعض فواحد يزرع وواحد يطحن وواحد يخبرو كذلك في امر الدين وواحد يجمع الحديث وآخر يطلب الفقه وواحد يطلب الاصول وهم في الظاهر مختارون وفي الباطن مسخرون واليه اشار النبي بقوله صلى الله عليه وسلم * كل ميسر لما خلق له * وجعل لكل سبيلاً للوصول اليه تعالى اذ اراد ان يهدى ما هو بصدده وادى الامانة ولهذا سئل بعض الصالحين عن تفاوت الناس في اعمالهم فقال كل ذلك طرق الى الله تعالى اراد ان يعمرها بعباده فينبغي ان لكل طريقاً اذا تحرى فيه وجه الله وصل اليه وعلى هذا يحمل قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً **قوله** من موافق ومخالف **قوله** بيان للضمير المستتر في تكونوا وضمير المخاطب وان كان من اظهر المعارف الا انه قديين كافي قوله افديك من رجل وقوله تكونوا ويات مجزوماً بكلمة الشرط وهي ايما وفي الكواشي ايما تكونوا انتم واعدآؤكم انتهى فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية لانه يحشر الاولياء والاعداء ويجمعهم الى المحشر وانهم محاسبون ونجزيون على حسب اعمالهم ان خيرا فخير وان شرا فشر ترغيباً لهم في المسارعة الى الخيرات وكذا ان كان يأت بكم الله بمعنى يقبض ارواحكم فان الموت خروج من عالم الدنيا ونزول واتيان في عالم البرزخ كما ان البعث والحشر اتيان الى عالم الآخرة وقيل ايما تكونوا معناه في اي حال كنتم عظيماً ماخرة او بالية اورقاً تاجمعهم الله تعالى ويحييكم ولا يعذر عليه ذلك لانه على كل شيء قدير قطع به وهم المنكرين للبعث كانه قيل لا تغفروا بالدنيا وزيتها فان عاقبتها الفناء وما قدر فيها من مدة البقاء ليس الا ليتوسل به الى الآخرة فبادروا فيها بالخيرات تنالوا بها ارفع الدرجات وقيل معناه اي شغل تحريتم وحسبما تصرفتم واي معبود اتخذتم فانكم مجموعون ومحاسبون عليها وقيل معناه ما اشار اليه المصنف بقوله وايما تكونوا من الجهات المختلفة المتقابلة يأت بكم الله جميعاً ويجعل صلواتكم كلها الى جهة واحدة يعني لفظ ايما يجوز ان يكون عبارة عن الجهات والجوانب التي يتوجه اليها المسلمون في صلاتهم ويكون الاتيان بهم جميعاً عبارة عن اتيان صلاتهم المختلفة الجهات وجهاً يجعلها في حيز الصحة والقبول بمنزلة صلوات متحدة الجهة الواقعة في المسجد الحرام مسامتة لعين الكعبة عبر عن الصلاة الصادرة عن المصلين بما يعبر به عن ذات المصلين على طريق المجاز المرسل **قوله** ومن اي مكان خرجت للسفر **قوله** اشارة الى انه ليس نكرار القوله فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام بناء على ان ذلك نزل حين كان صلى الله عليه وسلم يصلي في المسجد بالمدينة الى بيت المقدس فامر صلى الله عليه وسلم على الخصوص بان يولي وجهه الكريم نحو المسجد الحرام وهو مقيم بالمدينة يصلي في مسجده الذي هو فيها ثم عم الامر فقبل لعامة المؤمنين المقيمين فيها وحيث ما كنتم اي من مواضع الصلوات سواء كانت مساجد مبنية او لا فولوا وجوهكم شطره وبين هذه الآية ان وجوب التوجه الى الكعبة لا يتغير بالسفر والحضر حالة الاختيار بل الحكم في الاسفار مثله حال الاقامة بالمدينة وعبارته تشعر بان قوله تعالى من حيث متعلق بقوله ولوجهك وهو يستلزم امرين الاول اعمال ما بعد الفاء فيما قبلها والثاني اجتماع الواو والفاء العاطفتين لجملة العامل مع مموله على ما قبلها فان تقدير الكلام فول وجهك شطر المسجد الحرام ومن مكان خرجت اليه للسفر والامر الاول وان جوزته بعض علماء العربية الا ان الامر الثاني لا قائل بجوازه فالوجه ان يقال انه متعلق بمحذوف عطف عليه قوله تعالى فول اي افعل ما امرت به من حيث خرجت فولوا وان يجعل قوله من حيث في معنى الشرط اي ايما خرجت وتوجهت فول فالفاء للجزاء ولا محذور في اجتماعهما مع الواو العاطفة **قوله** وما الله بغافل عما تعملون **قوله** قرأ ابو عمرو بياء الغيبة رداً الى قوله يعرفونه وقرأ الباقون بناءً على الخطاب رداً الى قوله ايما تكونوا **قوله** كرر هذا الحكم **قوله** وهو التحويل وتولية الوجه شطر المسجد الحرام ذكر اولاً قوله تعالى قدرى قلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اتوا الكتاب يعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وذكر هنا ثانياً قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون وثالثاً قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لثلا يكون للناس عليكم حجة والمصنف بين ان التكرير له فائدتان الاولى ان السفهاء لما قالوا ما ولاهم عن

(ايما تكونوا يأت بكم الله جميعاً) اي في اي موضع تكونوا من موافق ومخالف مجتمع الاجزاء ومفتزهاً يحشركم الله الى المحشر للجزاء او ايما تكونوا من اعماق الارض وقل الجبال يقبض ارواحكم او ايما تكونوا من الجهات المتقابلة يأت بكم الله جميعاً ويجعل صلواتكم كأنها الى جهة واحدة (ان الله على كل شيء قدير) فيقدر على الامانة والاحياء والجمع (ومن حيث خرجت) ومن اي مكان خرجت للسفر (فول وجهك شطر المسجد الحرام) اذا صليت (وانه) وان هذا الامر (للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون) وقرأ ابو عمرو بالياء (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) كرر هذا الحكم لتعدد علله فانه تعالى ذكر للتحويل ثلاث علل تعظيم الرسول بائتمام مرضاته وجرى المادة الالهية على ان يولي كل اهل ملة وصاحب دعوة وجهة يستقبلها ويتمييز بها ودفع حجج المخالفين على ما بينه وقرن بكل علة معلولها كما يقرن المدلول بكل واحد من دلالاته تقريباً وتقريراً مع ان القبلة لها شأن والنسخ من مظان الفتنة والشبهة فبالحرى ان يؤكدها ويعاد ذكرها مرة بعد اخرى

قبلتهم التي كانوا عليها و اريد بيان العلة المقضية للتحويل وكان له ثلاث علة حسن ان يعاد ذكر الحكم عند بيان كل واحدة من تلك العلة كما يقال غرض هذه العلة كذا وغرض هذه العلة كذا ولو قيل كذا وكذا لتوهم ان العلة مجموع الامرين واذا اعيد ذكر الحكم عند ذكر كل علة ظهر ان كل واحدة منها علة مستقلة له مع قطع النظر عن انضمام الاخرى اليها العلة الاولى تعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم باجابة دعائه واعطاء ما يمتناه ويرضاه كأنه قيل امرتك بتولية وجهك شرطه لاجلك ولاجل اكرامك بتحصيل ما تحبه وتشوق اليه والعلة الثانية جريان العادة الالهية على ان يولى كل اهل ملة وصاحب دعوة وجهة يستقبلها ويميز بها و ذكرت هذه العلة بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها اي لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا انتم الى اشرف الجهات التي يعلم الله انها حق وهو مدلول قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك والعلة الثالثة دفع حجج المخالفين المذكورين بقوله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة فاعيد الامر بالتولية عند ذكر كل علة منها تقريبا للمعلول الى الازهان وتقريره له والقاعدة الثانية تأكيد امر القبلة وتقريره اعتناء بشأنه فان نسخها اول ما وقع من النسخ في شرعنا والنسخ من مظان الغشنة والشبهة حتى ان اليهود زعموا ان الشرائع والاحكام لا يجوز نسخها لانه في معنى البداء والرجوع عنها وذلك محال على الله تعالى لانه انما يتصور بمن يجهل العواقب وهو تعالى منزه عن ذلك فدعت الحاجة الى التكرار لاجل التأكيذ والتقرير حتى يقادوا الامر بالتحويل ويعزموا ويحددوا في امثال ما مروا به **قوله** وان محمدا **عطف** على قوله بان المنعوت **قوله** والمشركون **عطف** على اليهود يعني ان تحويل القبلة الى الكعبة كما يدفع احتجاج اليهود بما ذكر يدفع ايضا احتجاج المشركين **قوله** اي لئلا يكون لاحد من الناس **العموم** مستفاد من اسم الجمع واسماء الجمع المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد ويدل عليه صحة الاستثناء وقوله تعالى حجة مرفوع على انه اسم كان وللناس خبره وعليكم في الاصل صفة حجة فلما تقدم عليها امتنع الوصفية لامتناع تقدم الصفة على الموصوف فانصب على الحال كما في قوله * لعزة موحشا طلل قديم * ولم يجعل المصنف الا الذين ظلموا في موضع الجر على البدلية وهو المختار في كلام غير موجب كما هو المشهور لان كون البدلية مختارا مشروط بامور منها ان لا يتراخي المستثنى عن المستثنى منه وههنا قدر تراخي وتباعده عنه كما في قوله ما جاءني احد حين كنت جالسا ههنا الا زيدا فان الابدال ليس باولى من النصب على الاستثناء وقاعدة كونه مختارا انما هو لقصد التطابق بينه وبين المستثنى منه ومع تراخي ما بينهما لا يلبق ذلك كذا في شرح الرضى **قوله** وسمى هذه حجة **جواب** عما يقال الاستثناء من النفي اثبات فيكون المعنى لئلا يكون لعامة الناس حجة عليكم ويكون حجة للظالمين والظالم المعاند لاشبهته فضلا عن الحجمة والبرهان فكيف جاز ان يسمى قوله حجة وان يستثنى منه و ذكر له ثلاثة اجوبة * تقرير الاول ان ما قاله المعاندون وان كان شبهة زائفة وسفسطة باطلة الا انه شبهة بالحجة من حيث انهم يسوقونه مساقها ويوردونه موقعا فسمى حجة مجازا ويرد عليه ان الحجمة المستثنى منها ان تناولت شبهة المعاندين لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان لم تناول اياها لا يصح استثناءها منها الا ان يقال الاستثناء منقطع كما في قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأميا الا قلا سلا ما ومعنى الآية على هذا القول لكن الذين ظلموا منهم يعلقون بالشبهة الظاهرة البطلان في موضع الاحتجاج بالحجة والبرهان فيتم الكلام عند قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ويكون قوله الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشون ابتداء لكلام مقطوع عما سبق ويؤيده تفريع قوله فلا تخشوهم واخشوني عليه فان افراد المستثنى وتخصيصه بما يفرع عليه علامة كون الاستثناء منقطعا * وتقرير الوجه الثاني من الاجوبة الثلاثة ان المراد بالحجة المستثنى منها الاحتجاج وهو التمسك بشئ مطلقا حقا كان ما تمسك به او باطلا فهي بهذا المعنى تناول شبهة المعاندين فيكون الاستثناء متصلا الراغب قيل الحجمة ههنا موضوعة موضع الاحتجاج على حد قوله حجتم داحضة عند ربهم ومعناه لئلا يحتج عليكم وهو ظاهر * وتقرير الوجه الثالث انه انما سميت شبهة المعاندين حجة واستثنى منها للبالغة في نفي الحجمة رأسا للعلم بانها ليست بحجة قطعا كما سمي ما في سيوف الممدوحين من القلول عيبا واستثنى من العيب المنفي عنهم للبالغة في نفي العيب عنهم لقطع بان ذلك الفعل ليس بعيب بل هو من آثار كمال الشجاعة فنفى ما سوى ذلك الفعل من العيب نفي للعيب رأسا على ابلغ وجه والقلول جمع فل وهو الكسر الكائن في حد السيف وقوله من قراع الكتائب اي من مقارعة الجيوش ومضاربهم وان وقف على قوله حجة واستؤنف بقوله الا الذين ظلموا

(لئلا يكون للناس عليكم حجة) علة لقوله فولوا والمعنى ان التولية عن الصخرة الى الكعبة تدفع احتجاج اليهود بان المنعوت في التوراة قبلته الكعبة وان محمدا يحدد ديننا ويتبعنا في قبلتنا والمشركون بانه يدعى ملة ابراهيم ويخالف قبلته (الا الذين ظلموا منهم) استثناء من الناس اي لئلا يكون لاحد من الناس حجة الا المعاندين منهم فانهم يقولون ما تحول الى الكعبة الا ميلا الى دين قومد وحببا لبلده او بداله فرجع الى قبلة آباءه ويوشك ان يرجع الى دينهم وسمى هذه حجة كقوله تعالى حجتم داحضة عند ربهم لانهم يسوقون مساقها وقيل الحجمة بمعنى الاحتجاج وقيل الاستثناء للبالغة في نفي الحجمة رأسا كقوله

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم *

بن قول من قراع الكتائب *

للعلم بان الظالم لا حجة له وقرئ الا الذين ظلموا منهم على انه استثناء بحرف التنبية (فلا تخشوهم) فلا تخافوهم

منهم فلا تخشوهم يكون الا حرف تنبيه ويكون الذين ظلموا مبتدأ خبره فلا تخشوهم بالتأويل المشهور في جعل
الانشاء خبر المبتدأ وهو تقدير القول **قوله** فان مطاعنهم لا تضركم **قوله** ومن جلة مطاعنهم قولهم ما بالكم
انصرفتم عن قبلتنا اضلالة هي قد دتم الله تعالى بها و صليت اليها زمانا مديدا فان كان اول امركم ضلالة فلم لا يجوز
ان يكون آخره كذلك ام هدى قد انصرفتم عنها الى الكعبة والانصراف عن الهدى ضلالة ومثل هذه المطاعن
لا يضتر المؤمنين الممثلين امر الله تعالى فان الاماكن والجهات كلها اليه لا حرمة لشيء منها لنفس ذاته بل الله
تعالى يأمر عباده باستقبال ماشاء منها على وفق المصالح والله اعلم بمصالح عباده فتارة امرهم بالتوجه الى الصخرة
وتارة صرفهم عنها الى الكعبة فالؤمنون على كل حال يتقادون لامر الله تعالى ويعظمون ما امرهم به على غيره
لا بحسب نفس ذاته فالتعظيم ليس الا لله عز وجل والانقياد ليس الا لامره وحكمه ومن عصاه وخالف امره
قد استحق سخطه وعقابه نعموذ بالله من سخطه وعقابه **قوله** علة محذوف **قوله** وهو الامر بتولية الوجوه
شطره وقوله وارادني اهتداء كم تفسير لقوله ولعلكم تهتدون وفسره بارادة الاهتداء لاستحالة حقيقة الترجي
من الله تعالى وفسره الامام محبي السنة بقوله لكي تهتدوا الى الشرائع والملة الخيفية وتفسير لعل بكي مشهور
بين المفسرين وما وقع من اوامر الله تعالى وتكاليفه المكلف بالتوجه الى حيث وجهه الله تعالى نعمة يتوصل
بها الى الثواب الجزيل الا ان امر الله تعالى بالتوجه الى قبلة ابراهيم عليه الصلاة والسلام تمام النعمة في امر القبلة
فان هذه الامة يفتخرون بتابع ملة ابراهيم عليه السلام فلما وجهوا الى قبلته قد اصابوا تمام النعمة في امر القبلة
فان نعم الله تعالى على عباده منها ما هو موهوب ومكتسب فالموهوب نحو صحة البدن وسلامة الاعضاء وغيرها
والمكتسب نحو الايمان والعمل الصالح بامتنال الاوامر واجتناب المناهي وذلك كله يؤدى الى سعادة
الدارين **قوله** او عطف على علة مقدره **قوله** والفائدة في تقديرها والعطف عليها الاشارة الى ان الحكم
المذكور فائدته غير منحصرة في واحد كما ذكر في قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا **قوله** او لئلا يكون
عطف على قوله علة مقدره اى او هو معطوف على قوله لئلا يكون وتلخيص المعنى حينئذ افعلوا التولية
لتنفي حجة الناس عليكم ولتم نعمتي عليكم ولاهتدأتم الى المنهج الحق والمسلك السديد قيل اخر هذا الوجه
للاشارة الى انه وجه مرجوح لقلة المناسبة بين المعطوفين ولان ارادة الاهتداء انما تصح علة للامر
بالتوبة لا للفعل المأمور على ما هو الظاهر في لئلا يكون وايراد الحديث والاثر ربما يرجح كونه معطوفا على
علة مقدره اى واخشوني لاحفظكم منهم ولا نعم عليكم نعمنا آتة على جنس ما حصل لكم الان من جللتها
الموت على الاسلام والاثابة بدار الخلد والنعيم ولا هديكم الى سوا السبيل في جميع اموركم واحوالكم
قوله متصل بما قبله **قوله** كى ارسلنا مصدريه وان الكاف في محل نصب على انه صفة مصدر
محذوف الا ان ذلك المصدر يجوز ان يكون مدلولاً عليه بما قبله والتقدير ولا تمها اتماما مثل اتمامى بارسال
رسول منكم ويجوز ان يكون مدلولاً عليه بما بعده والتقدير فاذا كرونى ذكرنا مثل ذكركم بالارسال ويجوز
ان يعمل ما بعد الفاء فيما قبلها وان يتخلل بين العاملين معمول كما في قوله تعالى وربك فكبر* قيل انه تعالى ازل عند
قرب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم اليوم اكلت لكم دينكم وانتمت عليكم نعمتى وبين ان تمام النعمة حصل ذلك
اليوم فكيف قال قبل ذلك بسنين كثيرة في هذه الآية ولا تم نعمتى عليكم * قلنا لا يرد ما قلتم ان كان التقدير
واخشوني لاحفظكم منهم ولا تم نعمتى عليكم او فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون ولا تم لان تعليق اتمامها على
خشية الله تعالى وعلى التولية لا يستلزم حصول الاتمام بالفعل ولا ينافى حصوله في ذلك اليوم وانما يرد
ظاهرا على تقدير ان يكون المعنى وامرتمكم بالتوجه فوجه ان يقال بعد ذلك اليوم اكلت لكم دينكم وانتمت
عليكم نعمتى فنقول في جوابه والله اعلم بمراده ان النعمة المتممة المتعلقة بعنه صلى الله عليه وسلم من بيان الشرائع
والاحكام وتعليم مكارم الاخلاق والتحريض عليها والكف عن الفواحش والمنكرات وتمام النعمة الدينية مطلقا
في ذلك اليوم لا ينافى اتمام النعمة المتعلقة بامر القبلة خاصة قبل ذلك اليوم او نقول المراد من النعمة المتممة في ذلك
اليوم هي النعمة الحاصلة في الدنيا من الهداية والارشاد الى الدين القويم والصراط المستقيم والمراد بقوله ولا تم
نعمتى عليكم في امر القبلة او في الآخرة والمراد بالآيات في قوله تعالى يتلو عليكم آياتنا هو القرءان العظيم لان
الذى كان يتلوه صلى الله عليه وسلم ليس الا ذلك فوجب جعلها عليه **قوله** تعالى ويعلمكم الكتاب **قوله** ليس تكرارا

ن مطاعنهم لا تضركم (واخشوني) فلا
الفوا ما امرتكم به (ولاتم نعمتى عليكم
علكم تهتدون) علة محذوف اى وامرتمكم
تمام النعمة عليكم وارادني اهتداء كم
عطف على علة مقدره مثل واخشوني
حفظكم منهم ولا تم نعمتى عليكم او لئلا
ون وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة
من على رضى الله تعالى عنه تمام النعمة
وت على الاسلام (كما ارسلنا فيكم
ولا منكم) متصل بما قبله اى ولا تم نعمتى
عليكم في امر القبلة او في الآخرة كما اتمتها
سال رسول منكم او بما بعده اى كما ذكرتمكم
رسال فاذا كرونى (يتلو عليكم آياتنا
زيكم) يحملكم على ما تصيرون به
كياه (٧) قدمه باعتبار القصد واخره
دعوة ابراهيم باعتبار الفعل

(قوله) قدمه باعتبار القصد (سيأتى
شئيه في الصحيفه (٤٦٥) المحمد

لان المراد بتعليمه تعليم مافيه من المعاني والاسرار والشرائع والاحكام التي باعتبارها وصف القرآن بكونه هدى ونورا فانه صلى الله عليه وسلم كان يتلوه عليهم ليحفظوا نظمها ولفظها فيبقى على السنة اهل التواتر مصوناً عن التحريف والتصحيف ويكون معجزة باقية الى يوم القيامة ولا يكون تلاوته في الصلاة وخارجها نوعاً من نسك العبادة والقربة ومع ذلك كان يعلمهم مافيه من الحقائق والاسرار ليهتدوا بهداه ونوره والمصنف جل الآيات على دلائل التوحيد والنبوة وفسر تلاوتها بتبليغها اليهم حيث قال يتلو عليهم آياتك يبلغهم ما يوحى اليه من دلائل التوحيد والنبوة وجعل الكتاب القرآن وحل الحكمة على المعارف الالهية النظرية والاحكام العملية التي هي اسباب لاستكمال النفس وانصرافها عن الجهل والخطأ واصابتها في القول والعمل يقال احكمت الشيء اذا رددته عما يعيبه وحل قوله ويزكيهم على معنى وبطهرهم من الشرك والمعاصي سواء كانت بترك الواجب او ارتكاب المحرمات ولم يذكر متعلق التركيبة ههنا لتعميم ولتذهب نفس السامع كل مذهب **قوله** قدّمه باعتبار القصد **جواب** لما يقال كيف اُخِرَ ذكر التركيبة عن تعليم الكتاب والحكمة فيما حكى عن ابراهيم صلى الله عليه وسلم من قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم وقدّم ذكرها هنا * وتقرير الجواب ان تطهير النفوس من الرذائل القولية والعملية والاعتقادية غاية اخيرة متأخرة بحسب الوجود الخارجي عن تبليغ دلائل وجود الصانع ووحدته ودلائل النبوة وعن تلاوة نظم القرآن وتعليم معانيه واسراره وعن تعليم الحكمة كما انه علة متقدمة بحسب التصور والوجود الذهني بالنسبة الى الامور المذكورة فقدّم ذكر التركيبة في هذه الآية نظراً الى تقدمها في التصور واخر في دعوة ابراهيم عليه الصلاة والسلام نظراً الى تأخرها في الوجود الخارجي عن تلك الامور فان المقصود من تلك الامور انما هو التطهير المتفرع عليها **قوله** بالفكر والنظر **جواب** ما اخوذ من تفسير الراغب حيث قيل ماعنى ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون وهل ذكبت الا الكتاب والحكمة قيل عنى بذلك العلوم التي لا طريق الى تحصيلها الا من جهة الوحي على السنة الانبياء ولا سبيل الى ادراك جزئياتها ولا كتاباتها الا به وعنى بالحكمة والكتاب ما كان للعقل مجالاً في معرفته شئ منه واعاد ذكر يعلمكم في قوله مالم تكونوا تعلمون تنبيهاً على انه علم مفرد عن العلم المتقدم ذكره الى هنا كلام الراغب فكأنه جعله من عطف الخاص على العام تنبيهاً على علوّ شأنه وعظم قدره كعطف جبريل على الملائكة وجعله الامام من قبيل عطف الصفة كما في نحو حياتي الاكل والشرب فالنوم حيث قال قوله تعالى ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون تنبيه على انه ارسله على حين فترة من الرسل وجهلة من الامة فالتلقي كانوا متحيرين ضالين في امر اديانهم فبعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم باخلاق حتى علمهم ما احتاجوا اليه وذلك من اعظم النعم **قوله** فاذكروني بالطاعة **جواب** على ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله * من اطاع الله فقد ذكره وان قلت صلاته وصيامه وقرآته القرآن ومن عصي فقد نسي الله وان كثرت صلاته وصيامه وقرآته القرآن * وعلى ما روى عن سعيد بن جبیر من ان الذكر طاعة الله فمن اطاع الله فقد ذكره ومن لم يطعه فليس بذاكر وان اكثر التسبيح وتلاوة الكتاب كأن الله تعالى يقول اذكروني بطاعتي اذكركم بمغفرتي قيل الذكر ادراك مسبوق بالنسيان كما قال الشاعر

الله اعلم انى لست اذكره * وكيف اذكره اذلست انساها *

فورد عليه ان يقال فعلى هذا لا يصح اسناد الذكر الى الله تعالى لكونه منزهاً عن النسيان فاعنى قوله تعالى اذكركم فاحتيج الى ان يجيب بان المراد بذكر الله تعالى لعباده ما يفعل بهم من اللطف والاحسان وافاضة الخيرات وفتح ابواب السعادات واطلق عليه الذكر بطريق المجاز والمشكلة لوقوعه في صحبة ذكر العبدان قيل ان الذكر هو ادراك الشئ مطلقاً اى سواء كان على نسيان او لا فلا سؤال ولا جواب كما قيل الذكر ذكر ان ذكر عن نسيان وذكر لا عن نسيان قال بعض العلماء خص الله تعالى هذه الامة بفضل قوة وكال بصيرة بالنسبة الى بنى اسرائيل اذ قال لهم يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى اى نعمة المنة المغفول عنها لتنظروا فيها الى المنم وقال لهذه الامة فاذكروني فامرهم ان يذكروه بلا واسطة لقوة بصيرتهم قال الامام الذكر قد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم اياه باللسان ان يحمده ويُسبحه ويكبره ويقرأ واكتابه وذكركم ايد بقلوبهم على ثلاثة انواع احدها ان يتفكروا في الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا في الجواب عن الشبه العارضة في تلك الدلائل وثانيها ان يتفكروا

(ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون) بالفكر والنظر اذ لا طريق الى معرفته سوى الوحي وكرر الفعل ليدل على انه جنس آخر (فاذكروني) بالطاعة (اذكركم) بالثواب (واشكروا لي) ما انعمت به عليكم (ولا تكفرون) بمجد النعم وعصيان الامر

في الدلائل على كيفية تكاليفه واحكامه واوامره ونواهيته ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما في الفعل من الوعد وفي الترك من الوعيد سهل عليهم الفعل وثالثها ان يفكروا في اسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذرات المخلوقات كالمرآت المجلوة المجاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لانهاية له واما ذكرهم اياه تعالى بجوارحهم فهي ان تكون جوارحهم مستغرقة في الاعمال التي امروا بها وخالية عن الاعمال التي نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلاة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذكروني متضمنا لجميع الطاعات فلهذا ذكر عن سعيد بن جبير انه قال اذكروني بطاعتي فاجله حتى يدخل فيه جميع انواع الفكر واقسامه انتهى كلامه فالذكر بهذا المعنى هو الشكر لاسيما وقد ذكر الذكر بعد الغاء السببية المفيدة لكون مدخولها جزءا لما تقدم وكون مضمون الكلام السابق شرطه فكأنه قيل اذا انعمت عليكم بهذه النعم الجليلة فاذكروني بالطاعة والطاعة الواقعة بازاء النعمة المسببة عنها هي الشكر بلاشبهة وفي المعالم قوله تعالى واشكروا لي يعني اشكروا لي نعمتي بالطاعة ولا تكفروني بالمعصية فان من اطاع الله فقد شكره ومن عصى الله فقد كفره وفي التيسير الشكر اظهار النعمة بالاعتراف بها او بعمل هو كالاعتراف في القيام بحقها والكفر ان يستتر نعمة المنعم بالجود او بعمل هو كالجود وفيه مخالفة للمنعم فلما كان الامر بالذكر امر بالشكر كان قوله تعالى واشكروا لي امر بتخصيص شكرهم به تعالى لاجل افضاله وانعامه عليهم وان لا يشكروا غيره واليه اشار الامام ابو منصور بقوله تعالى واشكروا لي وجهوا شكر نعمتي لي ولا تشكروا غيري وصاحب التيسير جعل قوله تعالى فاذكروني امرا بالقول وقوله واشكروا لي امرا بالعمل وايدى بقوله تعالى اعلموا آل داود شكرا قال الراغب ان قيل ما الفرق بين شكرت زيد وشكرت زيدا قيل شكرت له هو ان تؤم احسانه الصادر عنه فتثني عليه بذلك وشكرته اذا لم تلتفت الى فعله بل تجاوزت الى ذكر ذاته دون اعتبار افعاله فهو ابلغ من شكرت له وانما قال واشكروا لي ولم يقل واشكروني علما بقصورهم عن ادراكه بل عن ادراك آياته كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فامرهم ان يعتبروا بعض افعاله في الشكر لله ثم قال فان قيل لم قال بعده ولا تكفرون ولم يقتصر على احد اللفظين قيل لما كان الانسان قد يكون شاكرا في شيء ما وكافرا في غيره صح ان يوصف بهما على حسب النظر الى فعله فلو اقتصر على قوله واشكروا لي لكان يجوز ان ذلك نهي عن تعاطي فعل قبيح دون حث على الفعل الجميل فجمع بينهما لازالة هذا الوهم ولان في قوله ولا تكفرون تنبيها على ان ترك الشكر كفر فان قيل فلم قال ولا تكفرون ولم يقل ولا تكفروا لي ليطابق قوله واشكروا لي قيل خص الكفر به تعالى للتنبه على انه اعظم قباحة بالنسبة الى كفر نعمه فان كفران النعم قد يعنى عنه بخلاف الكفر به تعالى انتهى كلامه * فان قيل قد تم الكلام بقوله فاذكروني سواء كان قوله كما ارسلنا متصلا بما قبله او بما بعده لان محصل المعنى على التقدير الثاني كما انعمت عليكم بهذه الانواع من النعم فقابلوا تلك النعم بالذكر والشكر كما اذا قلت كما احسنت اليك احسن اليّ اي قابلني بالاحسان مجازاة ومكافاة لاحساني اليك وعلى التقدير الاول حولت القبلة الى الكعبة لئلا يكون للناس عليكم حجة وبظهر سلطانكم على المخالفين ولا تم نعمتي عليكم في امر القبلة اذ حولتكم الى قبلة بناها ابوكم ابراهيم واسمعيلى عليها الصلاة والسلام اولاتم نعمتي عليكم في الآخرة بانابتكم الجزاء الا وفي انعاما مثل انعمي عليكم برسول شانه كذا وكذا واذا كان كذلك فاذكروني بالطاعة واشكروا لي بهذه النعم الجليلة واذا تم الكلام بقوله فاذكروني فما وجه قوله اذكركم بالجزم جوابا للامر على اسلوب قولك زرنى ازرك فان ذلك انما يتعارف اذا وقع الامر ابتداء كلام وكان الفعل المطلوب احسانا مبتدا يستحق فاعله به المجازاة والمكافاة وليس الامر ههنا كذلك لان الشكر المطلوب منهم امر وجب عليهم شكرا للنعم السابقة والعبد كيف يستحق الاجر والجزاء باداء ما وجب عليه * والجواب ان الله تعالى وان اوجب عليهم الطاعة شكر النعمة السابقة الا انه من عادة فضله واحسانه جعلها بمنزلة ابتداء احسان فوعد عليها الثواب بقوله اذكركم وجعله جزءا مقابلا لها كما انها ابتداء خدمة من جهتهم فضلا منه وكرما فان من اتصف بالكرم من العبيد اذا انعم على احد نعمة فانه يربي تلك النعمة بالانعام عليه ثانيا وثالثا كانه جزءا ما اعطاه اولاً والله تعالى هو الموصوف بالكرم على الحقيقة فلا يبعد ذلك بل هو المستحق لذلك ثم انه تعالى لما اوجب عليهم الطاعة والعبادة شكرا لما اسبغ عليهم من نعمه الظاهرة والباطنة والعبادة مما يشق تحملها على

النفس حثهم على الاستعانة بالصبر والصلاة تنبها على انه بهما يتوصل الى الشكر المطلوب ويحمل مشاق العبادات فان الصبر الذي هو تحمل المشاق من غير جزع واضطراب ذريعة الى فعل كل خير ومبدأ كل فضل فان اول التوبة الصبر عن المعاصي واول الزهد الصبر عن المباحات واول الارادات الصبر عن طلب ما سوى الله ولهذا قال صلى الله عليه وسلم * الصبر من الايمان بمنزلة الرأس من الجسد * وقال الصبر خير كله فمن تحلى بحلية الصبر سهل عليه ملابسة الطاعة والاجتناب عن المنكرات وكذا الصلاة فانها تجب ان تفعل على طريق التذلل والخضوع للمعبود فان جميع اركانها وواجباتها انما يقصد به ذلك ومن سلك هذه الطريقة في الصلاة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات ولذلك قال تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر وروى انه صلى الله عليه وسلم كان اذا حزبه امر فزع الى الصلاة فقال يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة ان الله من الصابرين * فان قيل لم قال ان الله مع الصابرين ولم يقل مع المصلين وقال في آية اخرى واستعينوا بالصبر والصلاة وانها لكبيرة الاعلى الخاشعين فاعتبر الصلاة دون الصبر * قيل لما كان فعل الصلاة اشرف واعلى من الصبر اذ قد ينفك الصبر عن الصلاة ولا تنفك الصلاة عن الصبر ذكر ههنا الصابرين فعمل انه تعالى اذا كان مع الصابرين فهو لا محالة يكون مع المصلين بطريق الاولى وقال هناك وانها لكبيرة الاعلى الخاشعين فذكر الصلاة دون الصبر تنبها على انها اشرف منزلة من الصبر **قوله** تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون **قوله** لما امر الله تعالى في الآية المتقدمة بان تذكره بالطاعة في جميع ما اوجبه علينا ونشكره على ما انعم علينا به من نعمه ونستعين على اداء ما كلفناه من الذكر والشكر بالصبر والصلاة ومن المعلوم ان من جملة الطاعات نصرة دين الله بمجاهدة اعدائه وانها قد تقضى الى تلف النفس الذي هو اشد المكاره على الانسان بمقتضى جبلته انزل الله تعالى هذه الآية ترغيبا لهم في ملابسة الجهاد وقوله اموات خبر مبتدأ محذوف والجملة في محل النصب بالقول اي لا تقولوا هم اموات وحياء ايضا خبر مبتدأ محذوف اي بل هم احياء وهذه الجملة يحتمل ان تكون في محل النصب بالقول المحذوف تقديره بل قولوا هم احياء ويحتمل ان لا يكون لها محل من الاعراب بان تكون اخبارا عن الله تعالى بانهم احياء ويرجعه قوله ولكن لا تشعرون اذ المعنى لا شعور لكم بحياتهم حذف مفعول يشعرون للدلالة على قوة الكلام عليه **قوله** وهو تنبيه **قوله** يعني ان قوله تعالى بل احياء ولكن لا تشعرون فيه تنبيه على ان حياتهم ليست بمعنى القوة التي تكون مبدأ للحس والحركة الارادية اي مقتضية لهم بشرط انتفاء ما يمنع عنهما فان العضو المغلوج حي حيث تحقق قوة الحياة فيه وان لم يترتب عليها الحس والحركة لما منع الفلج وقد يطلق الحياة مجازا على القوة التي هي مبدأ النمو والتغذية كما في قوله تعالى فاحيي به الارض بعد موتها والنبات حي بهذا المعنى من حيث انه نام مغتذى والحياة بالمعنى الثاني ما يحس اثرها في الاجسام النامية حيوانا كانت او نباتا والحياة بالمعنى الاول لا يحس اثرها الا في الحيوانات وقد تطلق الحياة على الفضائل المختصة بالانسان كالعقل والعلم والايمان كقوله تعالى او من كان ميتا فحييناه وقوله استجبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحيبكم والشهداء ليست لهم حياة بالمعنيين الاولين بدلالة انا لانحس منهم ما يترتب عليها كما قال تعالى ولكن لا تشعرون بل المراد بحياتهم امر لا يدرك بالعقل بل بالوحى وقيل المراد بكونهم احياء بالمعنى الثالث ان المنكرين نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كانوا يقولون في حق الشهداء انهم ليسوا على شئ من الدين فهم اموات في حكم الدين فقال تعالى لا تقولوا للشهداء انهم اموات في الدين لانهم قتلوا على دين محمد صلى الله عليه وسلم فهم احياء في الدين **قوله** وعن الحسن الخ **قوله** حصول ما روى عنه انه لا شك ان حياة الشهداء ليست بهذا الجسد بالضرورة لانعدامه وتلاشيها واضمحلاله فلا بد ان تكون حياتهم بوجه آخر روحاني ولهذا قال ولكن لا تشعرون لان شعورهم ليس الا بالحياة بهذا الجسد والحياة ليست بهذا الجسد بل هي حياة معنوية روحانية فان الانسان ان كان محسنا كان روحه منتعما الى يوم القيامة وان كان مسيئا كان معذبا الى يوم القيامة والى هذا ذهب جماعة الصحابة والتابعين واصحاب الحديث ولم يخالف في ذلك الا جماعة من المعتزلة جعلوا الارواح اعراضا لا اقوام لها بانفسها بل تحتاج الى جسم تقوم به ومهما فارقت الاجسام تلاشت وبطلت روى انه لما قتل صنديد قريش يوم بدر جمع جثثهم في قلب فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فخطبهم بقوله هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فاني وجدت ما وعدني ربي حقا فقبل يارسول الله اتخطب جيفا فقال ما انتم باسمع منهم ولو قدروا الاجابوا وما يؤيد هذا المعنى من الاحاديث اكثر من ان يحصى

(يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر) عن المعاصي وحفظ النفس (والصلاة) هي ام العبادات ومعراج المؤمنين ومنساجاة رب العالمين (ان الله مع الصابرين) بالنصر واجابة الدعوة (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات) اي هم اموات (بل احياء) بل هم احياء (ولكن لا تشعرون) ما حالهم وهو تنبيه على ان حياتهم ليست بالجسد ولا من جنس ما يحس به من الحيوانات وانما هي امر لا يدرك بالعقل بل بالوحى وعن الحسن ان الشهداء احياء عند ربهم تعرض ارزاقهم على ارواحهم فيصل اليهم الروح والفرح كما تعرض النار على ارواح آل فرعون غدوا وعشيا فيصل اليهم الوجع

وقال مجاهد يزقون ثمر الجنة فيجدون ريحها وليسوا فيها ولما ورد ان يقال الحياة الروحية المستبعدة لادراك
الذرة والام مشتركة في الجميع فاوجه تخصيص الشهداء انتهى اجاب عنه بقوله فعلى هذا فخصيص الشهداء بها
لاختصاصهم بالقرب من الله ومزيد البهجة والكرامة ومن لم يبلغ منزلتهم لا يكون حياته معتد بها فكأنه ليس بحى
قال الله تعالى في حق اهل النار لا يموت فيها ولا يحيى ومنهم من قال ليس المراد بحياة الشهداء الحياة الروحية لكونها
مشتركة بينهم وبين غيرهم بل المراد بها الحياة البدنية فانه تعالى يحيى الشهداء في قبورهم لا يصل الثواب اليهم
اماعدنا فلان البنية ليست بشرط في الحياة ولا امتناع في ان يعث الله الحياة الى كل واحد من تلك الذرات
والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتأليف واما عند المعتزلة فلا يعد ان يعيد الله الحياة الى الاجزاء
التي لا بد منها * قال صاحب الكشاف وقالوا يجوز ان يجمع الله من اجزاء الشهيد جملة فيحييها ويوصل اليها الثواب
والنعيم وان كانت في حجم الذرة وما يؤيد كون المراد بحياة الشهداء الحياة البدنية ما روى ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال * ان ارواح الشهداء في اجواف طير خضر تسرح في ثمار الجنة وتشرب من انهارها وتأوى بالليل الى
قناديل معلقة بالعرش * **قوله** والآية نزلت في شهداء بدر وكانوا اربعة عشر **قوله** فيه لطيفة لا تخفى وهي ان
ان بدر انما كان بدر اهل ولا الشهداء لان القمر انما يكون بدر اياها يمضي عليه اربع عشرة ليلة **قوله** تعالى
ولنبلونكم الآية **قوله** قال القفال انه متعلق بقوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة فاتا ببلوكم بالخوف وبكذا وكذا
والنون للتأكيد واللام جواب قسم محذوف على تقدير والله لنبلونكم اي لعاملتكم معاملة المبلى لان الله تعالى
يعلم عواقب الامور فلا يحتاج الى الابتلاء ليعلم العاقبة ولكنه يعاملهم معاملة المبلى فن صبراته على صبره ومن
لم يصبر لم يستحق الثواب والتغليل المستفاد من تكثير شئ اشارة الى ان ما يدخل تحت قدرة الله تعالى من وجود المصيبة
كثير متفاوت بعضها هول من بعض فان ما يتعلق منها بالدين اهول وافزع من مصائب الدنيا التي هي متفاوتة ايضا
وهذه الاشارة ذريعة الى تسليية المصاب بتخفيف ما اصابه بالنسبة الى ما وقاه منه في الدنيا وقوله من الخوف
في محل الجر على انه صفة لشيء فيتعلق بمحذوف وتقدير الآية وبشيء من الجوع لتعين كونه معطوفا على الخوف
لانه لو عطف على شيء لكان المعنى ولنصيينكم بقليل من الخوف وبالجوع المطلق المنصرف الى الكامل والظاهر
ان هذا المعنى ليس بمراد بخلاف قوله ونقص فانه لا يجوز عطفه على الخوف ويكون التقدير وبشيء وحينئذ
يستفاد تقليله من تكثيره والنقص مصدر نقص وهذا يعنى الى واحد والتنوين بدل من الاضافة والاصل
ونقص شئ من كذا وكذا على ان يكون من كذا متعلقا بالمصدر ويحتمل ان يكون في محل الجر على انه صفة لذلك
المحذوف فيتعلق بمحذوف اي ونقص شئ كائن من كذا قال ابن عباس الخوف خوف العدو والجوع انقحط
ونقص الاموال الخسران والهلاك والانفس بالقتل والموت وقيل بالمرض والشيب ونقص الثمرات قد يكون
بناجذب وقد يكون بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود ثم انه تعالى لما بين هذه
الآية انه لا بد ان يتلى عبادة بمثل هذه المصائب واخبرهم به قبل وقوعه ليوطوا عليه نفوسهم وليسهل عليهم
الصبر عليه فان مفاجأة المكروه اشد على النفس من اصابته مع رقبته ختم الآية بتبشير الصابرين على هذه الامور
بما وعد لهم في مقابلة صبرهم عليها من الثواب فقال وبشر الصابرين وهو معطوف على قوله ولنبلونكم من حيث
المعنى والفهوم لان محصولة قل لهم حاكياعنى ولنبلونكم واولئك مبتدأ وخبره عليهم وصلوات فاعل لا عماده
على المبتدأ فان الجارو المجرور يتقوى بوقوعه خبر او الجملة في موقع الاستثناء ومن ربه متعلق بمحذوف على انه
صفة لصلوات ومن الابتداء فهو في محل الرفع اي صلوات كائنة من ربهم قيل المكاره التي تصيب الانسان ان
اصابته من قبل الله فيجب الصبر عليها اي الرضى بها علمه انه لا يقضى الا بالحق وان اصابته من جهة الظلم فلا يجب
ان يصبر عليها بل جازله ان يمانعه ويحاربه وان قتل بحاربه يكون شهيدا وقولنا ان الله اقرار مناله بالملك وانا اليه
راجعون اقرار على انفسنا بالملك كانه قيل انا مع ما في ايدينا كله الله تعالى المنفرد بالملك والبقاء وكل ما سواه
في معرض الهلاك والفناء ولا فرق بين ان يرجع اليه جملة وبالتفريق وقيل الرجوع اليه تعالى ليس عبارة عن
الانتقال من مكان الى مكان وجهة فان ذلك على الله تعالى محال بل المراد منه ان بصير الى حيث لا يملك الحكم فيه
سواء وذلك في الدار الآخرة اذ لا حكم فيها حقيقة ولا بحسب الظاهر الا الله تعالى بخلاف دار الدنيا فان غير الله
تعالى قد يملك الحكم فيها بحسب الظاهر ومن اعتقد ان جميع ما به من النعم الظاهرة خالص ملك الله تعالى وعارية

ية نزلت في شهداء بدر وكانوا اربعة
وفيها دلالة على ان الارواح جواهر
بانفسها مغيرة لما يحس به من البدن
بالموت ذرأكة وعليه جمهور الصحابة
يعين وبه نطقت الآيات والسنة وعلى
تخصيص الشهداء لا اختصاصهم بالقرب
ومزيد البهجة والكرامة (ولنبلونكم)
يبيّنكم اصابة من يختبر لحوالكم هل
تون على البلاء وتستسلمون للقضاء
من الخوف والجوع) اي بقليل
وانما قلناه بالاضافة الى ما وقاهم
نصف عليهم ويربهم ان رحته لا تفارقهم
شبهة الى ما يصيب به معانديهم في الآخرة
اخبرهم به قبل وقوعه ليوطوا عليه
هم (ونقص من الاموال والانفس
ات) عطف على شيء او الخوف وعن
هي رضى الله تعالى عنه الخوف خوف
الجوع صوم رمضان والنقص من
الصدقات والزكوات ومن الانفس
اض ومن الثمرات موت الاولاد وعن
صلى الله عليه وسلم اذا مات ولد العبد
الله تعالى للملائكة اقبضتم روح ولد
فيقولون نعم فيقول اقبضتم ثمرة فؤاده
ون نعم فيقول الله تعالى ماذا قال عبدي
ون جدك واسترجع فيقول الله انبوا
بيتنا في الجنة وسموه بيت الحمد

مستردة يمون عليه الصبر على استرداده وارضى بقضائه فواته اذ لا وجه للجزع على فوات ملك غيره عنه لاسيما وقد هباً لعباده دار الجزاء و وعد للصابرين على فوات ما القوه المتوبة الحسنى عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهما انه قال لئن اُختر من السماء احب الى من ان اقول في شئ قضاء الله تعالى ليته لم يكن وقول المصاب في مصيبتة انا الله وانا اليه راجعون له فواتها الاشتغال بهذه الكلمة عن كلام لا يليق ومنها انه اذا قال ذلك بلسانه تفكر بقلبه الاعتقاد الحسن والتسليم لقضاء الله تعالى وقدره فان المصاب يدهش عند المصيبة فيحتاج الى ما يذكره التسليم **قوله** وليس الصبر بالاسترجاع باللسان **قوله** اي ليس المراد بقوله تعالى انا لله وانا اليه راجعون مجرد تلفظ هذا القول لان مجرد التلفظ بذلك مع الجزع القبيح والسخط للقضاء لا يفي شيئاً بل المراد تصور ما خلق الانسان لاجله وهو الانقياد لله تعالى في جميع ما كلفه به من التكليف والتسليم لقضاء الله تعالى وقدره في جميع ما اخذه واعطاه فان من اخنص الله تعالى ملكاً وملكاً كيف ينازعه في ملكه ولا يرضى بقضائه وملاحظته ان عالم الملك كله لله يذكره النعم كلها وذكرها يستلزم العلم بان ما ابقى عليه اضعاف ما استردته منه **قوله** الصلاة في الاصل الدعاء **قوله** قال تعالى وصل عليهم اي ادع لهم **قوله** ومن الله التزكية **قوله** اي المدح والثناء الجوهري زكى نفسه تزكية اي مدحها قال الامام واعلم ان الصلاة من الله هي الثناء والمدح والتعظيم واما رحته فهي النعم التي ينزلها به عاجلاً ثم آجلاً والمقصود دفع ما يختلج في الصدور من ان في الآية تكراراً من حيث ان الصلاة من الله الرحمة وقد جمع فيها بين الصلاة والرحمة فلزم التكرار ووجه الدفع ظاهر وروى الامام الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه فسّر الصلاة ههنا بالمغفرة فقال اي مغفرة من ربهم وهذا كما يروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال * اللهم صل على آل ابي اوفى في اي ارحمهم واغفر لهم ووجه الجمع في الصلاة الدلالة على الكثرة والتكرير كما في لبيك وسعديك وفي قوله تعالى فارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة والتكثير في رحمة للتعظيم اي رحمتها فاستغنى بتكثيرها عن ايرادها بلفظ الجمع ويندرج في رحمة تعالى المسار ودفع المضار في الدنيا والآخرة وقبل المراد بالصلاة ههنا الرحمة لما اشهر ان الصلاة من الله الرحمة وعطف قوله ورحمة عليها لاختلاف اللفظتين كما في قوله سرهم ونجواهم ويأبى عنه ماروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه انه قال في هذه الآية نعم العدلان ونعم العلاوة جعل قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم عدلاً لقوله ورحمة ولو كانا بمعنى لما كانا عدلين وجعل قوله واولئك هم المهندون علاوة لهما وارتباط قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله بما قبله هو ان الله تعالى امرنا اولا بقوله فاذا كروني اذ ذكر كما بالذکر المتناول لانواع العبادات باسرها ثم امرنا بان نستعين في الخروج عن عهدة هذا التكليف بالصبر والصلاة ثم رغبنا في امر الجهاد باحوال الشهداء ثم عاد الى ذكر المصائب والمحن العارضة للانسان وبيان ثواب الصبر عليها ولما كان السعي بين الصفا والمروة من جملة العبادات التي يقصد بها ذكر الله تعالى والتقرب اليه بين كونه من شعائر الله قال ابو البقاء في الكلام حذف مضاف تقديره ان طواف الصفا والسعي الصفا والظاهر انه مبنى على ما نقله الجوهري من ان الشعائر هي العبادات او النسك ومعلوم ان نفس الجبلين لا يصح ان يوصفا بهما من العبادات ولا حاجة الى التقدير ان جعل الشعيرة بمعنى العلامة فكل شئ جعل علماً من اعلام طاعة الله فهو من شعائر الله وان كل واحد من المواقف والمساعي والمنكر جعله الله علامة لنا نعرف بها العبادة المختصة به فان ابراهيم عليه السلام لما دعا ربه بقوله وارنا مناسكنا علمه الله مناسك الحج وشعائره اجابة لدعوته ثم شرعها الله لامة محمد صلى الله عليه وسلم والحكمة في شروع السعي بين الصفا والمروة ما حكى ان هاجر حين ضاق عليها الامر في عطشها وعطش ابنها اسمعيل سعت في هذا المكان الى ان صعدت الجبل ودعت فانبع الله ماء زمزم واجاب دعائها فجعل فعلها طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيامة عن الشعبي كان لاهل الجاهلية صنمان يقال لاحدهما اساف والاخر نائلة وكان اساف على الصفا ونائلة على المروة فكانوا اذا طافوا بين الصفا والمروة مسحواهما فلما جاء الاسلام قالوا انما كان اهل الجاهلية يطوفون بينهما لمكان هذين الصنمين وليس من شعائر الحج فانزل الله ان الصفا والمروة الآية فجعلهم من شعائر الله **قوله** لقوله فلا جناح عليه فانه يفهم منه التخيير **قوله** بناء على ان عليه خبر لا وقوله ان يطوف اصله في ان يطوف فحذف حرف الجر وتجويز الطواف بهما ينفي الاثم عن تجويز عدم الطواف بهما وتجويز الامرين هو التخيير بينهما واجاب بعضهم بانه يتم الكلام عند قوله فلا جناح ويكون خبر لا محذوفاً تقديره فلا جناح في حجه واعتماره وينتدأ بقوله عليه ان يطوف فيكون عليه خبراً مقدماً وان يطوف في تقدير مصدر مرفوع بالابتداء فعلى هذا

(وبشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون) الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم اول من تأتى منه البشارة والمصيبة تم ما يصيب الانسان من مكروه لقوله عليه الصلاة والسلام كل شئ يؤذى المؤمن فهو له مصيبة وليس الصبر بالاسترجاع باللسان بل وبالقلب بان يتصور ما خلق لاجله وانه راجع الى ربه ويتذكر نعم الله عليه يرى ما ابقى عليه اضعاف ما استردته منه فيهون على نفسه ويستسلم له والمبشربة محذوف دل عليه (اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة) الصلاة في الاصل الدعاء ومن الله التزكية والمغفرة وجمعها للتنبية على كثرتها وتنوعها والمراد بالرحمة اللطف والاحسان وعن النبي صلى الله عليه وسلم من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبتة واحسن عقابه وجعل له خلفاً صالحاً يرضاه (واولئك هم المهتدون) للحق والصواب حيث استرجعوا واسلموا لقضاء الله تعالى (ان الصفا والمروة) هما علمان للجبلين بمكة (من شعائر الله) من اعلام مناسكه جمع شعيرة وهي العلامة (فن حج البيت او اعتمر) الحج لغة القصد والاعتمار الزيارة قلباً ثم ما على قصد البيت وزيارته على الوجهين الخصوصيين (فلا جناح عليه ان يطوف بهما) كان اساف على الصفا ونائلة على المروة وكان اهل الجاهلية اذا سعوا مسحواهما فلما جاء الاسلام وكسرت الاصنام تخرج المسلمون ان يطوفوا بينهما لذلك فنزلت والاجماع على انه مشروع في الحج والعمرة وانما الخلاف في وجوبه فعن احدائه سنة وبه قال انس وابن عباس لقوله فلا جناح عليه فانه يفهم منه التخيير

الوجه يكون الطواف واجبا وقرأ الجمهور يطوف بتشديد الطاء والواو والاصل يتطوف قلبت التاء طاء وادغمت
الطاء في الطاء واحتج في الماضي الى زيادة همزة الوصل للابتداء بها السكون اوله فصارا تطوف يطوف بمعنى طاف يطوف
﴿قوله وهو ضعيف﴾ يعني ان قوله لاجنح عليه لا يصلح دليلا على كونه سنة لان قولنا لا اثم عليه في فعل
المذكور يصح اطلاقه على الفعل المفروض والواجب والمندوب والمباح فهو لا ينافي ان يكون السعي بين الصفا
والمروة ركنا وان يكون واجبا يقوم الدم مقامه كما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله وان يكون سنة لا يحتاج تاركه الى
جابر حينئذ لا بد في معرفته انه واجب او غير واجب من الرجوع الى دليل آخر واستدل الامام الشافعي رحمه الله بقوله
عليه الصلاة والسلام يا ايها الناس كتب عليكم السعي فاسعوا * وتوصيفه بالجواز ونفي الاثم في فعله ليس من حيث انه
طواف مشروع في الحج والعمرة بل من حيث وقوعه حال وجود اساف وناثئة عليهما كما لو كان في الثوب نجاسة
يسيرة قبيل لاجنح عليكم في ان تصلوا فيه فان رفع الجناح يرجع الى الصلاة فيه حال وجود تلك النجاسة لا الى
نفس الصلاة فينص بما امر به ﴿قوله اي فعل طاعة﴾ فسر الخبير بالطاعة وهي في الاصل موافقة الامر وقد تطلق
على فعل ما فيه قرينة فيم الواجب وغيره ونصبه بتضمين فعل لان تطوع لا يتعدى بنفسه واصل التطوع الفعل طوعا
لا كرها كما انه قيل من فعل ما يتقرب به طائعا ﴿قوله او زاد على ما فرض عليه من حج او عمرة﴾ مبنى على ان يكون
التطوع بمعنى التبرع من قولهم طاع بطوع اي تبرع فكأنه قيل من تبرع بما لم يفرض عليه من القربات او من السعي
على قول من يقول انه سنة وانتصاب خيرا على هذا اما على اسقاط حرف الجر اي من تطوع بخير واما على انه نعت
مصدر محذوف اي من تطوع تطوعا خيرا واما على ان يكون حالا من ذلك المصدر المقدر معرفة ﴿قوله وقرأ حزة
والكسائي ويعقوب بطوع﴾ بالياء وتشديد الطاء وجزم العين على ان تكون من شرطية في محل الرفع بالابتداء
وفعل الشرط خبرها على الاصح وقوله فان الله شاكر عليم جملة في محل الجزم على انها جواب الشرط ولا بد من عائد
مقدر اي فان الله شاكره والباقون قرأوا تطوع على تفعل ماضيا فكلمة من على هذه القراءة يحتمل ان تكون
شرطية والكلام فيها كما تقدم ويحتمل ان تكون موصولة وتطوع صلتهما فلا محل لها من الاعراب حينئذ وتكون
في محل الرفع بالابتداء ايضا وقوله فان الله خبر دخلت الفاء عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط والعائد محذوف
كما تقدم اي شاكره اي مجاز بعملة فان الشاكر في وصف الله بمعنى المجازي على الطاعة بالاثابة عليها وقوله عليم اي
عليم بطاعة المتطوع ونبته فيها ﴿قوله كاحبار اليهود﴾ اشارة الى ان قوله تعالى ان الذين يكتفون عام يتناول كل
من كتم شيئا من الدين كما يدل عليه ظاهر اللفظ وقيل نزلت الآية في علماء اليهود الذين كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم
وآية الرجم وغيرها من الحدود والاحكام المبينة في التوراة وقيل انها نزلت في اهل الكتاب من اليهود والنصارى
والاول اقرب الى الصواب لان اللفظ عام وقد ثبت في اصول الفقه ان العبرة بمعوم اللفظ لا بخصوص السبب وان
رتب الحكم على الوصف المناسب مشعرا بالعلية ولا شك ان كتمان الدين يناسب استحقاق الامن فيكون وصف
الكتمان علة لهذا الحكم فوجب ان يتحقق حكم الايمان تحقق فيه الوصف ولان جماعة من الصحابة رضوا الله
عنهم جلوا هذا اللفظ على العموم كما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت من زعم ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد
كتم شيئا من الوحي فقد اعظم الفرية والله يقول ان الذين يكتفون ما نزلنا الآية جعلت هذه الآية على العموم وكذلك
ابو هريرة رضي الله عنه قيل له انك تكثر رواية الحديث وغيرك لا يروي مثلك فقال ان المهاجرين والانصار كان
يشغلهم عمل اموالهم وكنت امرءا مسكينا الازم رسول الله صلى الله عليه وسلم واقنع بقوتي فقال لي عليه الصلاة
والسلام يوما من الايام * انه * اي الشأن * لن يبسط احد ثوبه حتى اقضى مقالتي ثم يجمع اليه ثوبه الا وعى ما قول * اي
حفظه فبسطت عباتي على الارض حتى اذا قضى مقالته جعلتها الى صدرى فانسبت من مقالته شيئا بعد هذا وفيه
مجازة للرسول صلى الله عليه وسلم قال ابو هريرة لو لا آياتنا من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد ان قال الناس اكثر
ابو هريرة رواية الحديث وتلان الذين يكتفون ما نزلنا الآية والكتمان ترك اظهار الشيء مع الحاجة اليه وحصول
الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا بعد كتماننا فدللت الآية على ان ما يتصل بالدين ويحتاج المكلف اليه
لا يجوز كتمانه ونظير هذه الآية قوله تعالى واذا اخذ الله ميثاق الذين اتوا الكتاب ليبيننه للناس ولا يكتفونه ومارواه
ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * من كتم علما يعلمه جبي * به يوم القيامة ملجما بلجام من نار *
واعلم ان العالم اذا قصد كتمان العلم عصي واذا لم يقصد لم يعص اذ لم يلزمه التبليغ اذا عرف ان معه غيره واما من سئل

وهو ضعيف لان نفي الجناح يدل على الجواز
الداخل في معنى الوجوب فلا يدفعه وعن
ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه واجب يجبر
بالدم وعن مالك والشافعي انه ركن لقوله
عليه الصلاة والسلام اسعوا فان الله كتب
عليكم السعي (ومن تطوع خيرا) اي فعل
طاعة فرضا كان او تقلا او زاد على ما فرض
عليه من حج او عمرة او طواف او تطوع
بالسعي ان قلنا انه سنة وخيرا نصب على انه
صفة مصدر محذوف او محذوف الجار وايصال
الفعل اليه او تعدية الفعل لتضمنه معنى اتى
او فعل وقرأ حزة والكسائي ويعقوب
يطوع واصله يتطوع فادغم مثل يطوف
(فان الله شاكر عليم) مثبت على الطاعة
لا تخفى عليه (ان الذين يكتفون) كاحبار
اليهود

فقد وجب عليه التبليغ بهذه الآية والحديث **قوله من البيئات** حال من الموصول او من الضمير المحذوف
العائد اليه فان التقدير انزلناه ومن بعد ما بيناه متعلق بيكنون لا بازلنا للفساد المعنى **قوله** كآيات الشاهدة على
امر محمد صلى الله عليه وسلم وقوله وما يهدى الى وجوب اتباعه **قوله** يدل على ان المراد بالبيئات الشاهدة ما انزل الله
على الانبياء من الكتب والوحى دون ادلة العقل وان قوله والهدى يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية وقوله
تعالى في حق الهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اى لخصناه في الكتب لا يقتضى اتحادهما وان يكون العطف
لتغاير اللفظين لان كونه مبينا في الكتب كما يجوز ان يكون بطريق كونه من جملة التنزيل يجوز ايضا ان يكون بطريق
كونه فائدة ملخصة اى مستفادة منه واللعن الابعاد على وجه الطرد وخص في عرف الشرع بالدعاء بالابعاد من
الرحمة والثواب على من يستحقه وحل اللاعنون على اللاعن بالقوة والامكان من الملائكة والانس والجن ووجه
ظاهر وروى عن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال ما تلا عن اثنان من المسلمين الا رجعت تلك اللعنة على اليهود
والنصارى الذين كتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم وصفته وروى عنه انه قال اذا تلا عن المتلاعنان وقعت اللعنة
على المستحق منهما فان لم يكن احدهما مستحقا رجعت على اليهود الذين كتموا ما انزل الله تعالى وعن ابن عباس
رضى الله عنهما ان لهما لعنتين لعنة الله ولعنة الخلائق قال وذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسأل ما دينك ومن نبيك
ومن ربك فيقول ما ادري فيضرب ضربة يسمعها كل شئ الا الثقلين ولا يسمع شئ من صوته الا اللعنة فيقول له
الملك لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا والاستثناء في قوله الا الذين تابوا يحتمل ان يكون متصلا والمستثنى منه
هو الضمير في بلغنهم ويحتمل ان يكون منقطعاً لان الذين كتموا العنوا قبل ان يتوبوا **قوله** واصلحوا ما افسدوا
يعنى انه لا بد بعد التوبة من اصلاح ما افسده من احوال نفسه وحوال غيره مثل لو افسد على غيره دينه بايراد شبهة
عليه يلزمه بعد التوبة ازالة تلك الشبهة وبعد ذلك لا بد له من ان يفعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا
فدلت الآية على ان التوبة لا تحصل الا بترك ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي **قوله** وقبل ما حدثوه
اى ان المفعول المقدر لقوله تعالى وبينوا هو ما حدثوه من التوبة وانما وجب عليهم ان يبينوا توبتهم وصلاحهم
ليمحوا سمة الكفر والمعصية عن انفسهم **قوله** بالقبول والغفرة **قوله** يعنى ان التوبة اذا اسندت اليه
تعالى بان قبل تاب الله عليه او يتوب الله عليه تكون بمعنى القبول وقبول التوبة يتضمن ازالة العقاب عن تاب
ولذلك عطف المصنف المغفرة على القبول **قوله** اى ومن لم يتب من الكافرين **قوله** ظاهر الآية وان كان يعنى كل
كافر مات على كفره الا انه حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون وانهم ملعونون حال الحياة ثم ذكر حال
التائبين منهم ايضا ثم ذكر حال من يموت منهم من غير توبة فكانه قيل انهم ملعونون حال الحياة وبعد الموت الامن تاب
منهم واليه اشار صاحب الكشاف بقوله ذكر لعنتهم احياء ولعنتهم امواتا **قوله** استقر عليهم اللعن من الله الخ
اشارة الى جواب آخر مما يقال اليس قد قال اولاً او لئلك بلغنهم الله الآية فلم اعيد ههنا قوله عليهم لعنة الله الآية
وتقريره ان خبر اولئك في الآية الاولى جملة فعلية دالة على حدوث اللعن وتجده عند تحقق استحقاقهم اللعن
لتحقق علته وهو كتم الحق وخبر اولئك في الآية الثانية جملة اسمية وقعت خبراً عن اولئك واولئك مع خبره
خبر عن ان الذين كفروا وقبل الآية الاولى في حق الكافرين والثانية في حق جميع من مات على الكفر
من الكافرين وغيرهم **قوله** ومن يعتد بلعنه من خلقه **قوله** اشارة الى جواب ما يقال كيف بلغنهم الناس اجمعون
وفيه المسلمون والكافرون مع ان الكافر لا يلعن الكافر * وتقرير الجواب ان المراد بالناس اجمعين هم المؤمنون
ومن لا يكون مؤمناً لعدم الاعتداده كان اسم الناس لا يطلق عليه واجيب ايضا بان الكافر يلعنه اهل دينه
في الآخرة لقوله تعالى ويوم القيامة يكفر بعضكم بعض ويلعن بعضكم بعضاً والجمهور على جر الملائكة عطفاً على
اسم الله وقرأ حزة والملائكة والناس اجمعون بالرفع عطفاً على موضع اسم الله تعالى فانه وان كان مجروراً باضافة
المصدر اليه فوضعه رفعاً بالفاعلية لان هذا المصدر مؤول بان مع الفعل والتقدير اولئك عليهم ان بلغنهم الله والملائكة
بعطف الملائكة على الله وهذا التقدير كقولك عجبت من ضرب زيد عمراً اى من ان ضرب زيد عمراً وذكر رفع الملائكة
وجه آخر وهو ان يكون فاعل فعل محذوف اى وبلغنهم الملائكة **قوله** تعالى خالدين **قوله** حال من الضمير في
عليهم والعامل فيها معنى الاستقرار المدلول عليه بقوله عليهم وكون ضمير فيها اللعنة اولى من كونه للنار لان رد الضمير الى
المذكور السابق اولى من رده الى ما لم يذكر ولذلك قدمه المصنف **قوله** او اكتفاء بدلالة اللعن عليها **قوله** وجه

(ما انزلنا من البيئات) كآيات الشاهدة
على امر محمد صلى الله عليه وسلم (والهدى)
وما يهدى الى وجوب اتباعه والايمان به
(من بعد ما بيناه للناس) لخصناه
(في الكتاب) في التوراة (اولئك بلغنهم
الله وبلغنهم اللاعنون) اى الذين يتأتى
منهم اللعن عليهم من الملائكة والثقلين
(الا الذين تابوا) عن الكتمان وسأر ما يجب
ان يتاب عنه (واصلحوا) ما افسدوا بالتدارك
(وبينوا) ما بينه الله في كتابهم لئتم توبتهم
وقيل ما حدثوه من التوبة ليحجوا سمة
الكفر عن انفسهم ويقتدى بهم اضرابهم
(فاولئك اتوب عليهم) بالقبول والغفرة
(وانا اتوب الرحيم) المبالغ في قبول التوبة
واقاضة الرحمة (ان الذين كفروا وما
تواوهم كفار) اى ومن لم يتب من الكافرين
حتى مات (اولئك عليهم لعنة الله والملائكة
والناس اجمعين) استقر عليهم اللعن من الله
ومن يعتد بلعنه من خلقه وقيل الاول لعنهم
احياء وهذا لعنهم امواتا وقرئ * والملائكة
والناس اجمعون عطفاً على محل اسم الله
لانه فاعل في المعنى كقولك اعجبني ضرب
زيد وعمرو او فاعلاً لفعل مقدر نحو
وتلعنهم الملائكة (خالدين فيها) اى
في اللعنة او النار

الدلالة ان اللعن هو الابعاد من رحمة الله وان دخل فيه الابعاد من الرحمة الدنيوية الا ان معظم اللعن ما يكون في الآخرة من الابعاد عن ثوابها والاقام في مضايق النيران فكان كل من عليه اللعنة فهو في النار نعوذ بالله من ذلك وما يؤدى اليه فصارت النار لذلك في حكم المذكور فصح ارجاع الضمير اليها **قوله** تعالى لا يخفف عنهم **قوله** يحتمل ان يكون استثناء وان يكون حالاً من الضمير في خالدين فيكونان حالين متداخلين وان يكون حالاً ثانية من الضمير في عليهم على مذهب من يجوز تعدد الحال **قوله** لا يمهلون **قوله** على ان يكون قوله ولا ينظرون من الانظار بمعنى الامهال والتأجيل قال ابن عباس لا يمهلون للرجعة وللالتوبة ولللمعذرة يعني ان الآية مشتملة على معنى قوله تعالى هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون ومعناه انهم لا يجابون الى نحو قولهم اخرجنا فعمل صالحا غير الذي كنا نعمل وقولهم ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون ويحتمل ان يكون المعنى انهم يعذبون على الدوام والاستمرار وان كل وجه من وجوه عذابهم يتصل بوجه آخر مثله او اشده منه وانهم لا يمهلون ولا يؤجلون ساعة ليستر يحو فيها **قوله** او لا ينظرون او لا ينظر اليهم **قوله** مبنيان على ان يكون قوله ينظرون من النظر لامن الانظار ثم ان النظر اما بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى حكاية انظرونا نقبس من نوركم اى انتظرونا او بمعنى الرؤية والابصار والنظر بهذا المعنى قد تعدى بنفسه وقد تعدى بحرف الجر يقال نظرت له ونظرت اليه فقول المصنف او لا ينظر اليهم نظر رحمة بيان للغنى لالاحتياج الى تقدير حرف الجر ثم انه تعالى لما حذر من كتمان الحق بين بقوله والهم آله واحد ان اول ما يجب اظهاره ولا يجوز كتمان امر التوحيد وبعد ما حكم بوحدايته ذكر ثمانية من الدلائل الدالة على وجوده ووحدانيته ليستدلوا بها على كل واحد منهما اذ لا يشك عاقل في ان هذه المصنوعات العجيبة الشأن لا بد لها من صانع عالم قادر لا يشبهه شيء وقوله آله خبر المبتدأ وواحد صفة وهو الخبر في الحقيقة لانه محط الفائدة الا ترى انه لو اقتصر على ما قبله لم يفد وهذا يشبه الحال الموطئة نحو مررت بزيت رجل صالحا فرجل حال وليس مقصودا وصفها ولم يلتفت المصنف الى احتمال ان يكون الخطاب للمؤمنين ويكون المعنى انكم ايها المؤمنون لستم كالكفار الذين يعبدون آلهة شتى كالاصنام والشيطان والهوى فانكم لا تعبدون الا آلهة واحدا بناء على ان احتمال كون الخطاب عاما اوفق لما هو المقصود من سوق الآية وقوله تقرير لوحدانية بيان لفائدة الجمع بين الهمك آله واحد وبين لاله الا هو اذ احدهما يفنى عن الآخر وتلك الفائدة هي انه تعالى لما بين بقوله والهمك آله واحد انه المقصود بالعبادة والمستحق لها ولم يدفع بذلك احتمال ان يوجد آله غيره لكن لا يعبد ولا يستحق العبادة لان وحدة الالهية بالاضافة الى المخاطبين لا تقتضى وحدة الآله مطلقا فاحتج الى تقرير الوحدانية وتأكيد بقوله لاله الا هو فان تحقيق الوحدانية هو المقصود الأهم من وضع ارسال الرسل وقوله الا هو في محل الرفع على انه بدل من اسم لا على المحل اذ محله الرفع على الابتداء او هو بدل من لا وما عملت فيه لانها وما بعدها في محل الرفع بالابتداء فان قيل كيف يكون بدلا من آله والحال انه لا يمكن تكرير العامل فانه لا يقال لارجل لزيد فلنا انهم لم يقولوا ان لفظ هو بدل من اسم لا محلا على اللفظ حتى ينزهم اعتبار تكرير العامل وانما ينزم اعتبار تكريره لو اجازوا ابداله من اسم لا محلا على اللفظ وهم لم يجروا ذلك لعدم امكان تكرير العامل ولا يجوز التبرئة لما تقرر من انها لا تعمل في المعارف بل الخبر محذوف اى لاله كائن لنا هذا على قول من يقول ان لا المبنى معها اسمها عاملة في الخبر واما اذا جعلنا الخبر مرفوعا بما كان عليه قبل دخول لا وليس لها فيه عمل كاذب اليه سيويه فينبذ كان ينبغي ان يكون هو خبرا الا انه منع منه كون المبتدأ نكرة والخبر معرفة وهو ممنوع الا في ضرورة الشعر في بعض الابواب قال شهاب الدين الشهير بالسمين والذي يظهر لي انه ليس بدلا من آله ولان رجل في قولك لارجل لزيد وانما هو بدل من الضمير المستكن في الخبر فليس بدلا من موضع اسم لا وانما هو بدل مرفوع من ذلك الضمير وهو عائد على اسم لا وتصريح الخويين انه بدل على الموضع من اسم لا مأوّل على ما تقدم **قوله** كالجنة عليها **قوله** اى على الوحدانية لانه تعالى لما كان موليا لجميع النعم والاشياء مما سواه من مملوك كذلك بل كل شيء سواه اما نعمة او منعم عليه ثبت ان غيره لا يستحق العبادة فلا يكون آلهة وقوله والرحمن الرحيم اما خبران آخران لقوله والهمك اخبر عنه او لا بقوله آله واحد وثانيا بقوله لاله الا هو وثالثا بقوله الرحمن الرحيم وذلك على قول من يرى تعدد الخبر مطلقا ومن لم يجوز جعله خبر مبتدأ محذوف اى هو الرحمن الرحيم

اضمارها قبل الذكر تفخيم الشانها ونهويلا
اكتفاء بدلالة اللعن عليها لا يخفف عنهم
عذاب ولا هم ينظرون لا يمهلون او لا
ظنرون ليعتذروا او لا ينظر اليهم فنظر رحمة
والهمك آله واحد خطاب عام اى
يستحق منكم العبادة واحد لا شريك له
صح ان يعبد او يسمى التها (لا اله الا هو)
يرير لوحدانية وازاحة لان يتوهم ان
الوجود التها ولكن لا يستحق منهم العبادة
الرحمن الرحيم) كالجنة عليها فانه لما كان
على النعم كلها اصولها وفروعها وما سواه
نعمة او منعم عليه لم يستحق العبادة
عد غيره وهما خبران آخران لقوله والهمك
لمبتدأ محذوف قيل لما سمعه المشرقون
عبوا وقالوا ان كنت صادقا فانت باآية
رف بها صدقك فنزلت

وحسن توالي لفظ هو مرتين قال المفسرون لما نزل قوله تعالى والهكم اله واحد وسمعه المشركون تجبوا وقالوا
 كيف يسع الناس اله واحد فان كان محمدا صادقا في توحيد الاله فليأتنا بآية فانزل الله تعالى ان في خلق السموات
 والارض الآيات وعلمهم كيفية الاستدلال على وجود الصانع ووحدانيته وردتهم الى التفكير في آياته والنظر في
 مصنوعاته قال البغوي والواحدى رحمة الله ذكر السموات بلفظ الجمع ووحد الارض لان كلها من جنس واحد
 وهو التراب والمصنف اشار الى ما قاله بقوله مختلفة بالحقيقة **قوله** اي بنعمهم او بالذى ينعمهم **قوله** يعني ان
 كلمة ما اسم موصول وحينئذ تكون باء المصاحبة مع مجرورها في موضع النصب على انه حال من فاعل تجرى اي
 تجرى مصحوبة بالاعيان والمعاني التي تنفع الناس فانهم ينعمون بركوبها والخل عليها للتجارات فهي تنفع الحامل
 لانه يريح والمحمول اليه لانه ينتفع بما حمل اليه واما حرف مصدر وعلى هذا تكون الباء لسببية اي تجرى بسبب
 نفع الناس في التجارة وغيرها وفاعل ينفع على الاول ضمير عائذ الى ما الموصولة وعلى الثاني ضمير البحر او الجرى
 لاضمير الفلك لانه جمع وما وقع في الحواشي القضية من ان فاعل ينفع حينئذ ضمير عائذ الى الفلك او الى الجرى محل
 بحث وقوله تعالى والفلك التي تجرور بعطفه على خلق الجرور بنى لاعلى السموات الجرور بالاضافة لان الفلك
 لكونه من تركيب الناس ومصنوعهم ليس من قبيل السموات والارض في كونه من المخلوقات التي يستدل
 بما فيها من عجائب الصنع وبدائع الحكم الخفية والاسرار الدقيقة الدالة على الوهية خالقها ووحدانيته فلذلك
 قال المصنف والتصدية الى الاستدلال بالبحر واحواله فانه تعالى سخر البحر لجمال الفلك وامساكه اياها فوقه مع
 ثقلها وكثرة وزنها مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظمت احواله واضطربت امواجه مع ما فيه من الحيوانات العظيمة
 ثم انه تعالى يجرى السفن عليها ويوصلها الى ساحل السلامة وهذا الامر لا بد منه من خالق بالغ العلم والقدرة منفرد
 بصفات الالهية * ولما ورد ان يقال لو كان المقصود الاستدلال بالبحر واحواله اوجب ان يذكر البحر بدل الفلك فلم
 خص الفلك بالذكر ولم يذكر البحر * اجاب عنه بقوله وتخصيص الفلك بالذكر اخ **قوله** ولذلك **قوله** اي ولكون
 المقصود بذكر الفلك معطوفا على خلق السموات ما ذكر من الاستدلال بالبحر واحواله فقدم ذكر الفلك اذ لو كان
 المقصود بذكر النبات الاستدلال بنفسه واحواله لم يكن في ذكر المطر والسحاب عقيب ذكر الفلك المناسبة المتحققة على
 تقدير ان يكون المقصود بذكر الفلك الاستدلال بالبحر اذ ليس بين المطر والسحاب وبين نفس الفلك المناسبة الكاشفة بين
 البحر وبينهما **قوله** وتأنيت الفلك لانه بمعنى السفينة **قوله** والظاهر ان الفلك في الآية جمع وتأنيته تأويل
 الجماعة فان الفلك قد يكون واحدا كما في قوله تعالى في الفلك المشحون وقد يكون جمعا كما في قوله تعالى حتى اذا
 كنتم في الفلك وجريتم بهم واذ اريد به الجمع فقيه اقوال اصحها وهو قول سيبويه انه جمع تكسير * فان قيل جمع التكسير
 لا بد فيه من تغيير * فالجواب ان تغييره مقدر فانضمه في حال كونه جمعا كالضمه في نحو جرودين وفي حال كونه
 مفردا كالضمه في قتل والثاني وهو مذهب الاخفش انه اسم جمع كسحب وركب والثالث انه جمع فلك بفتحين كاسد
 واسدوا اذا افرد ذلك فهو مذكر قال تعالى في الفلك المشحون وقال جماعة منهم ابو البقاء يجوز تأنيته مستدلين بقوله
 والفلك التي تجرى فوصفه بصفة التأنيت ولادليل في ذلك لاحتمال ان يراد به الجمع **قوله** على الاصل **قوله** بان
 يكون الفلك الساكن للام مفردا محققا من مضموم اللام نحو كفوا في كفوا على انه جمع على وزن كتب ومن الاولى
 للابتداء الغاية اي انزله من جهة السماء والثانية لبيان الجنس فان المنزل من السماء يم الماء وغيره **قوله** والسماء
 يحتمل الفلك **قوله** على ما قيل من ان المطر ينزل من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض ويحتمل جهة العلم والسماء
 كانت او سحابا فان كل ما علا الانسان يسمى سماء ومنه قيل لسقف سماء البيت ولما حصل للارض بسبب ما نبتت
 فيها من انواع النبات حسن وكال شبه ذلك بحياة الحيوان من حيث ان الجسم اذا صار حيا جعل فيه انواع من
 الحسن والنضارة والبهاء فكذلك الارض اذا تزيت بالقوة المنبتة وما يترتب عليها من انواع النباتات
قوله عطف على انزل **قوله** لما كان قوله تعالى وما انزل الله من السماء من ماء فاحي به الارض مشتق على فعلين الاول
 انزل وهو صلة ما الموصولة والثاني فاحي وهو ليس بصلة بل هو معطوف مرتب على الصلة وقوله تعالى وبت فيها
 من كل دابة لا يخلو من ان يكون معطوفا على انزل او احبي وكل واحد منهما لا يخلو عن خفاء واشكال فانه ان
 جعل معطوفا على انزل يكون داخل في حيز الصلة فيزوم الفصل بين اجزاء الصلة باحبي وهو قوله فاحي به الارض
 اذ لا تعلق لاحياء الارض ببت الحيوان فيها مع خفاء الجامع بين الماء المنزل من السماء والدواب المشوثة في الارض

(وتصرف الرياح) في مهاها واحوالها
وقرأ حزة والكسائي على الافراد
(والسحاب المسخر بين السماء والارض)
لا ينزل ولا يتشع مع ان الطبع يقتضى
انها حتى يأتي امر الله تعالى وقيل
لرياح قلبه في الجو بمشيئة الله
واشتهاه من السحب لان بعضه يجر بعضا
(لايات لقوم يعقلون) يفكرون فيها
وينظرون اليها يعيون عقولهم وعنه صلى الله
عليه وسلم ويل من قرأ هذه الآية ومجها لم
تفكر فيها واعلم ان دلالة هذه الايات على
وجود الاله ووحدته من وجوه كثيرة
طول شرحها مفصلا والكلام الجمل انها
مور ممكنة وجه كل منها بوجه مخصوص
من وجوه محتملة وانحاء مختلفة اذ كان من
الجزائر مثلا ان لا تتحرك السموات او بعضها
كالارض وان تتحرك بعكس حركاتها بحيث
يصير المنطقة دائرة مارة بالقطبين وان لا يكون
ها اوج وحضيض اصلا او على هذا الوجه
بساطتها وتساوي اجزائها فلا بد لها من
وجود قادر حكيم يوجدها على ما تستدعيه
حكيمته وتقتضيه مشيئته متعاليا عن معارضة
غيره اذ لو كان معه اله يقدر على ما يقدر عليه
ان توافقت ارادتهما فالفعل ان كان لهما زم
اجتماع مؤثرين على اثر واحد وان كان
احدهما زم ترجيح الفاعل بلا مرجح وعجز
الآخر المنافي لالهيته وان اختلفت لزمتها
التطارد كما اشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما
لهة الا الله لفسدتا وفي الآية تنبيه على شرف
علم الكلام واهله وحث على البحث والنظر فيه
ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا
من الاصنام وقيل من الرؤساء الذين كانوا
يطيعونهم لقوله اذتبرا الذين اتبعوا ولعل
لراد اعم منهما وهو ما يشغله عن الله

وانتفاء الجامع بين المعطوف والمعطوف عليه يمنع صحة العطف ولهذا لم يصح ان يقال مرارة الارنب وكم
الخليفة والف باذبحانة محدثة وان جعل معطوفا على قوله فاحيي به الارض وجب ان يكون بث الدواب في
الارض مسيبا عن الانزال اذ المأثور ان العطف على ما بعد الفاء يقتضى ان يكون المعطوف مسيبا عما ذكر قبل
الفاء ووجه السببية خفي ههنا اشار المصنف الى ان قوله وبث فيها يصح عطفه على كل واحد من الفعلين المتقدمين
اما جواز عطفه على انزل فلان قوله فاحيي به الارض مسبب عن انزال الماء الى الارض فكان من تمة الانزال
ومتفرعا عليه وبعض اجزاء الصلة لا يكون مانعا من العطف عليها وقوله مع الجامع بين الماء المنزل
والدواب المشوثة ممنوع بل هما متحدان من حيث انهما كاشان في الارض ومن العبر المتعلقة بها لان المعنى
وما انزل في الارض لاحيائها وما بث فيها فحسن العطف بنوع تصرف في المعطوف عليه واما جواز عطفه على
احيي فلان انزال الماء في الارض كما انه سبب لحياء الارض فهو سبب لبث الدواب فكان تقدير الكلام ومعناه
فاحيها بالمطر المنزل وبث فيها من كل دابة ووجه سببية ما قبل الفاء لما بعدها ان كثرة الدواب وبثها مبني على كثرة
الارزاق من النبات والاشجار والزرع والثمار والمياه والانهار وكثرة الارزاق مبنية على كثرة الامطار فثبت ان
انزال الماء سبب للنصب والحياة وذلك سبب لكثرة الدواب وتعيشها ونماؤها فصح العطف على احيي بتصرف
في المعطوف وهو تقديره اي بالمطر والمعنى على ما ذكرنا فاحيي بالماء الارض وبث بالماء الحيوانات **قوله**
وتصرف الرياح في مهاها **قوله** اي قلبها من مواضع هبوبها وهيجانها بان يصرفها من جانب المشرق الى جانب
المغرب او الجنوب والشمال او في احوالها يجعلها حارة وباردة وعاصفة ولينة وعميقة ولو اوقع فان الرياح اربع قبول
وهي الصبا وهي التي تهب من مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار وديور وهي ما تقابل الصبا وشمال وهي التي
تهب من ناحية القطب وتقابلها الجنوب والعاصفة الشديدة الهجوم التي تطلع الخيام والعقيم التي لم تقل شجرا ولم
تحمل مطرا والواقيح التي تلعق الاشجار وهي جمع ملقحة على الشذوذ **قوله** ولا يتشع **قوله** اي ولا ينكشف
يقال قشعت الريح السحاب فانقشع اي كسفته فانكشف والتسخير التذليل والسحاب مذلل مطيع لله في
الهواء وقوله بين السماء اما منصوب بقوله المسخر ظرف للتسخير او حال من الضمير المستتر في اسم المفعول فيتعلق
بمخدوف اي كاشا بين السماء وفي الكشف السحاب مسخر للرياح قلبه في الجو بمشيئة الله بمطر حيث شاء
والسحب الجرّ تقول سميت ذبلي فانسحب اي جررته فانجر والسحاب اسم جنس واحدته سحابة سمي بذلك
لانسحابه في الهواء **قوله** لايات **قوله** اسم ان وقوله في خلق السموات والارض الخ خبر مقدم ودخلت اللام
على الاسم لتأخره عن الخبر ولو كان في موضعه لما جاز دخول اللام عليه وقوله يعقلون جملة في محل الجر لانها
صفة لقوم **قوله** صلى الله عليه وسلم ومجها **قوله** الحج حقبقة في قذف الربق ونحوه من الفم وعدى بالباء لما فيه
من معنى الرمي استعير ههنا لعدم الاعتبار والاعتداد بها بان يفكر فيها ليكون بذلك من اصحاب اليقين فان من تفكر فيها
فكأنه حفظها ولم يلقها من فيه **قوله** تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا **قوله** الآية انه تعالى
لما قرر التوحيد بما يدل عليه من الدلائل القاطعة اردفه بتعبيح ما يضافه لان تعبيح هذا الشيء مما يؤكد حسن
ذلك الشيء ولذلك قال الشاعر * وبضدها تبين الاشياء * فقوله من يتخذ في محل الرفع بالابتداء قدم عليه خبره
ويتخذ يفعله من الاخذ وهو متعد الى واحد وهو اندادا ومن دون الله متعلق بـ يتخذ ودون ههنا بمعنى غير وهو
في الاصل ظرف مكان استعمال بمعنى غير مجازا فان المعنى الاصلى لقولك اتخذت من دونك صديقا اتخذت من
جهة ومكان دون جهتك ومكانك صديقا واذا كان المكان المتخذ منه الصديق غير مكانك وجهتك وجهته
منحطة عنك ودونك لزم ان يكون غير الله ليس اياه ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فاستفيد مغايرة
المتخذ للمخاطب بهذا الطريق لا بطريق الوضع اللغوي ثم انهم اختلفوا في الانداد فقال اكثر المفسرين
هي الاصنام التي بعضها انداد لبعض اي امثال او انها انداد الله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة من حيث انهم
كانوا يرجون منها النفع والضّر وقصدوها بالمسائل وقربوا لها القرابين وقال السدي انها السادة الذين كانوا
يطيعونهم فيحلون بسبب طاعتهم ما حرم الله تعالى ويحرمون ما احل الله تعالى ويدل على هذا القول
وجوه الاول ضمير العقلاء في يحبونهم فانه بعد ان يراد به الاصنام والثاني انه بعد انهم كانوا يحبون الاصنام
محبتهم لله تعالى مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع والثالث ان الله تعالى ذكر بعد هذه اذتبرا الذين اتبعوا وذلك لا يليق

الا بالعقلاء وقال الصوفية والعارفون كل شيء شغلت به قلبك سوى الله تعالى فقد جعلته في قلبك ندًا لله تعالى
 ويدل عليه قوله تعالى افرايت من اتخذ آلهه هواه وجلة يحبونهم في محل النصب على الحالية من ضمير يتخذ
 والضمير المرفوع في يحبونهم عائدا الى ما يرجع اليه ضمير يتخذ وافرد ضمير يتخذ جلا على لفظ من وجع المرفوع
 في يحبونهم جلا على معناه والضمير المنصوب فيه للانداد ويجوز ان يكون وجه انتصابها كونها صفة اندادا
 والكاف في محل النصب على انها صفة مصدر محذوف اي يحبونهم حبا مثل حب الله - **قوله** يعظمونهم ويطيعونهم -
 الثاني على ان يراد بالانداد الرؤساء والاول ان يراد بهم الاعم وفسر المحبة ولم يقها على ظاهرها لئلا يرد
 ما يقال ان الذين يتخذون الانداد من دون الله كانوا مقرين بان لهذا العالم صناعا مدبرا حكما ويدل عليه
 قوله تعالى حكاية عنهم ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقوله تعالى في حقهم انهم قالوا
 ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ومن كان هذا اعتقاده كيف يتصور منه ان تكون محبة للانداد كمحبة الله
 تعالى فاذن لا يرد ذلك لان التسوية في التعظيم لاتا في الاعتقاد المذكور والمقصود من التشبيه بيان حال المشبه
 في الوصف من القوة والضعف والتسوية والمراد ههنا التسوية لقوله بسوون بينه وبينهم لينطبق عليه
 قوله تعالى والذين آمنوا اشد حبا لله ولفظ المحبة مأخوذ من الحب كحب الخنطة والشعر شبه حبة القلب بالحب
 المعروف فاستعير اسم الحب لها ثم اشتق من الحب المستعار للقلب الحب بمعنى ميل القلب وتشعب منه الافعال وما يشق
 منها قبيل حبيته فهو محبوب واحبيته فانا محب اي اصاب حبه حبة قلبي ورسخ فيها او حبيته بحبة قلبي اي ضربته بها
 كما يضرب الطين على البناء كما يقال رحته وعنته اي اصبته بالرخ والعين وضربه بهما فدلوا قولك حبيته
 واحبيته وان كان من قبيل الفعل بحسب ظاهر اللفظ الا انه في الحقيقة قد يكون من قبيل الانفعال لان قلب
 المحب منفعل من المحبوب غالبا واذا استعمل في الله عز وجل قبيل احب الله فلانا فلا مدلول له سوى الفعل
 فان معناه اصاب الله حبه قلبه فجعلها مصونة عن الهوى والشيطان وسار اعداء الله تعالى - **قوله** تعالى والذين
 آمنوا اشد حبا لله - المفضل عليه محذوف وهم الذين اتخذوا من دون الله اندادا اي انهم اشد حبا لله من المتخذين
 الانداد لا وثنانهم قال ابو البقاء ما يتعلق باشد محذوف تقديره اشد حبا لله من حب هؤلاء الانداد فان الكافر
 يعرض عن معبوده في وقت البلاء ويقبل على الله كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله
 مخلصين له الدين والمؤمن لا يعرض عن الله في السراء ولا في الضراء - **قوله** واجرى المستقبل - يعني ان مقتضى
 الظاهر ان يقال اذا بدل اذ الذي هو ظرف لما مضى واذا ظرف للمستقبل لان اذ يرون ظرف لمضمون الجملة الواقعة
 موقع مفعولي يري وما يري في المستقبل يجوز ان يكون ظرفه ظرفا لما مضى - **قوله** اي لو يعلمون ان القوة لله
 جميعا اذا ما ينوا العذاب - معناه ولو يري الذين ظلموا اشد عذاب الله لكان في القدرة والغلبة لما اتخذوا من دونه
 اندادا ولندموا على اتخاذهم اياها وحذف جواب لو كثير في التنزيل قال تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار
 ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت وفي كلام الناس لو رايت فلانا والسياط تزدحم عليه قالوا وهذا الحذف اقوى
 واشد في التخفيف مما عين له ذلك الوعيد فالحذف لكونه يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد يكون
 ادل على استعظامه لانه لو ذكر يكون فهم السامع مقصورا على ما ذكر وقرأ ابن عامر يرون بضم الباء على وفق
 قوله تعالى كذلك يربهم الله اعمالهم حسرات عليهم والباقون يرون بالفتح على اسناد الرؤية اليهم واتفقت القراء
 السبعة على فتح همزة ان في قوله تعالى ان القوة لله جميعا وان الله الا ان نافعوا ابن عامر قرأ اولو ترى بناء الخطاب وقرأ
 الحسن وقادة وشعبة ويعقوب وابو جعفر ولو ترى بناء الخطاب وان القوة وان الله بكسر الهمزة فيهما على الاستئناف
 او على اضممار القول قال الامام الواحدى والاختيار كسر ان مع المخاطبة لان الرؤية واقعة على الذين ظلموا فكان
 وجه الكلام استئناف ان وجواب لو مقدر تقديره حينئذ ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون لعجبت او رايت امر اعظما
 ثم يستأنف ان القوة لله وقال الامام الرازى ان قرى ولو يري الذين بالياء المنقوطة من تحت مع كسر همزة ان يكون
 التقدير ولو يري الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله تعالى لقالوا ان القوة لله وان قرى بالياء المنقوطة
 من فوق وفتح همزة ان وهي قرآءة نافع وابن عامر فقد قال الفراء الوجد تكبير الرؤية والتقدير ولو ترى الذين ظلموا
 اذ يرون العذاب ترى ان القوة لله جميعا ثم انه تعالى لما هدد الذين اتخذوا من دون الله اندادا بقوله ولو يري الذين
 ظلموا زاد في التهديد والوعيد بقوله اذ تبرا الذين اتبعوا الآية فاذهب من اذ يرون كما اختاره الواحدى وبين ان من

(يحبونهم) يعظمونهم ويطيعونهم
 (كحب الله) كتعظيمه والميل الى طاعته اي
 يسوون بينه وبينهم في المحبة والطاعة والمحبة
 ميل القلب من الحب استعير لجة القلب ثم
 اشتق منه الحب لانه اصحابها ورسخ فيها ومحبة
 العبد لله تعانى ارادة طاعته والاعتناء بتحصيل
 مرضيه ومحبة الله للعبد ارادة اكرامه
 واستعماله في الطاعة وصونه عن المعاصي
 (والذين آمنوا اشد حبا لله) لانه لا ينقطع
 محبتهم لله تعالى بخلاف محبة الانداد فانها
 لا غراض فاسدة موهومة تزول بادنى سبب
 ولذلك كانوا يعدلون عن آلهتهم الى الله
 تعالى عند الشدائد ويعبدون الصنم زمانا
 ثم يرفضونه الى غيره (ولو يري الذين
 ظلموا) ولو يعلم هؤلاء الذين ظلموا بانخذ
 الانداد (اذ يرون العذاب) اذا عاينوه
 يوم القيامة واجرى المستقبل مجرى الماضى
 لتحققه كقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة
 (ان القوة لله جميعا) ساد مسد مفعولى يري
 وجواب لو محذوف اي لو يعلمون ان القوة
 لله جميعا اذا ما ينوا العذاب لندموا اشد الندم
 وقيل هو متعلق الجواب والمفعولان
 محذوفان والتقدير ولو يري الذين ظلموا اندادهم
 لا تنفع لهم ان القوة لله كلها لا ينفع ولا يضتر
 غيره وقرأ ابن عامر ونافع ويعقوب ولو ترى
 على انه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم
 اي ولو ترى ذلك رايت امر اعظما وابن عامر
 اذ يرون على البناء للمفعول ويعقوب ان بالكسر
 وكذا (وان الله شديد العذاب)
 على الاستئناف او اضممار القول

اتخذ الانداد واعتقدانهم سبب نجاتهم تبرأون منهم يوم القيامة ونظيره قوله تعالى ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض
ويعلن بعضكم بعضا وقوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقوله كلما دخلت امة لعنت اخنها
قوله وقيل عطف على تبرأ فيكون داخلا في حيز الظرف والتقدير اذ تبرأ الذين واذرأوا العذاب
ولم يرض به المصنف لانه اختار ان يكون اذ تبرأ بدلا من قوله اذ يرون العذاب وهو يؤول الى اتحاد البدل والمبدل
بحسب المفهوم واختار كونه حالا باضمار قد وعاملها تبرأ اي تبرأوا في حال رؤيتهم العذاب ورجح احتمال ان يكون
وتقطعت معطوفا على تبرأ على معنى اذ تبرأ وتقطعت لانه قد ذكر ان رأوا حال من معمول تبرأ وقيد للتبري
على ما يقتضيه المقام لان الكلام مسوق لاستعظام العذاب واستفظاعه والمناسب له ان يقيد تبرؤهم من الانداد
بكونه في حال رؤية العذاب فلو جعل وتقطعت معطوفا على رأوا لكان تقطع الاسباب مثل رؤيتهم العذاب
في كون كل منهما قيدا للتبري ولا وجه له لان دلالة التقطع على الاستعظام ليس من حيث انه تابع للتبري وقيدله
بل هو مستقل في الدلالة على تفضيح ما في ذلك اليوم غير تابع لشيء في الدلالة عليها وكذا الحال على تقدير جعله
حالا اما من معمول تبرأ على الترادف واما من ضمير رأوا على التداخل فقول المصنف او الحال منصوب معطوف
على العطف في قوله يحتمل العطف والوصل بضم الواو وقح الصاد جمع وصلة بمعنى الاتصال والارتباط كالاتباع
والاستبعا ونحوهما **قوله** الجبل الذي يرتقى به الشجر اي يتوصل به الى نيل المقصود ثم اتسع حتى قيل
لكل شيء يتوصل به الى موضع او يتوصل به الى حاجة تريد اسباب فيقال للطريق سبب لانك بسلوكه تصل الى الموضع
الذي تريده قال تعالى فاتبع سبيبا اي طريقا واسباب السموات ابوابها الان الوصول اليها يكون بدخول ابوابها والموادة
التي بين القوم تسمى سبيبا لانهم بها يتواصلون والباء في بهم يحتمل ان تكون بمعنى عن اي تقطعت عنهم كافي قوله تعالى
فاسأل به خبير اي عنه وفي قول الشاعر * فان تسألوني بالنساء فاني * خبير باحوال النساء طيب *
اي عن النساء ويحتمل ان تكون للسببية اي تقطعت للسبب كفرهم الاسباب التي كانوا يرجون بها النجاة ويحتمل
ان تكون للتعدية اي قطعتم الاسباب كما تقول فرقت بهم الطريق اي فرقتهم **قوله** ولذلك اجيب بالفاء
يعني ان قوله تعالى فتبرأ منهم منصوب بعد الفاء بان مضمره في جواب التمني الذي دل عليه لو ولذلك اجيب بالفاء
كما اجيب بها ليت في قوله تعالى باليتنى كنت معهم فافوز فوزا عظيما تمنى الاتباع ان يكون لهم كرامة اي رجعة
الى الدنيا فان الكرامة العودت وفعالها كريكركر او الكاف في كاتبرأ او منصوب المحل على انها صفة مصدر محذوف اي تبرأ
مثل تبرئهم **قوله** مثل ذلك الآراء المشهور الآراء لكن العرب ربما تحذف التاء كما في قوله واقام الصلاة كذا
نقله از مخشري عن سيويه ثم قال ولذلك وقعت الاشارة بذلك الى مذكرو عبر عن المشار اليه بلفظ الآراء لانه يحتاج
في تدكير اسم الاشارة الى تأويل يطابق التفسير المفسر في التذكير بعده على ما سرفي قوله تعالى وكذلك جعلنا كرامة
وسطا وقوله كذلك اشارة الى آراء اخر يقصد تشبيه هذا الآراء به اي يريهم الله اعمالهم مثل ذلك الآراء ويحوز
ان يكون ذلك اشارة الى آرائهم الاعمال المذكورة سابقا من شدة عذاب الله تعالى بحيث يقنوا بها ان الله قوي عزيز
وتقطع ما بينهم من الاسباب اي مثل آرائهم ما ذكر من الاحوال يريهم الله اعمالهم حسرات **قوله** ندامت
يريد ان الحسرات جمع حسرة وهي شدة الندم والندم تألم القلب بالحسرة عما بهواه تألما بحيث يبقى الندم كالحسرة
من الدواب وهو الذي انقطعت قوته فصارت بحيث لا يفتفع به واصل الحسرة الكشف يقال حسرت المرأة قناعها
اذا كشفته تحسر حسرا من باب ضرب وحسر البعير يحسر حسورا اي اعبي مثل دخل يدخل دخولا ومن فات
عندما بهواه وانكشف قلبه عنه يزمه الندم والتأسف على فواته فلذلك عبر عن الحسرة التي هي انكشاف القلب
عما بهواه بلازمه الذي هو الندم والرؤية ههنا ان كانت بصريية تعدى الى اثنين بنقلها من باب الافعال او لهما الضمير
وثانيهما اعمالهم ويكون حسرات على هذا حالا من اعمالهم والمعنى ان اعمالهم تنقلب حسرات فلا يرون اعمالهم
الا حال كونها حسرات وان كانت قلبية تعدى بالنقل الى ثلاثة فاعيل ثالثها حسرات والمعنى ما ذكر وعليهم
فيه وجهان احدهما ان يتعلق بحسرات لان تحسر يعدى بعلى وحينئذ لا بد من تقدير مضاف اي على تفریطهم
وثانيهما ان يتعلق بمحذوف منصوب على انه صفة لحسرات اي حسرات مستولية عليهم فان ما عملوه من المبرات
محبطة بالكفر فيحسرون لم ضيعوها ويحسرون على ما فعلوا من المعاصي لم عملوها عن السدى ترفع لهم الجنة
فينظرون اليها والى بيوتهم فيها فيقال لهم تلك مساكنكم لو اطعتم الله ثم تقسم بين المؤمنين فذلك حين يحسرون

(اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا) بدل
من اذ يرون اي اذ تبرأ المتبوعون من الاتباع
وقرى بالعكس اي تبرأ الاتباع من الرؤساء
(ورأوا العذاب) اي رأين له والواو
للحال وقد مضرة وقيل عطف على تبرأ
(وتقطعت بهم الاسباب) يحتمل العطف
على تبرأ اورأوا او الحال والاول اظهر
والاسباب الوصل التي كانت بينهم من الاتباع
والاتفاق على الدين والاعراض الداعية
الى ذلك واصل السبب الجبل الذي يرتقى به
الشجر وقرى تقطعت على البناء للمفعول
(وقال الذين اتبعوا لوان لنا كرامة فتبرأ منهم
كاتبرأ وامننا) لولتمنى ولذلك اجيب بالفاء اي
ليت لنا كرامة الى الدنيا فتبرأ منهم (كذلك)
مثل ذلك الآراء العظيمة (يرىهم الله اعمالهم
حسرات عليهم) ندامت وهي ثالث
مفاعيل يرى ان كان من رؤية القلب والافعال

قوله اصله وما يخرجون الخ - يعني ان تقديم المسند قد يكون لتقوية الحكم فقط وقد يكون لاختصاصه بالمسند اليه والاختصاص غير مناسب بهذا المقام اذ ليس المقام مقام تردد و نزاع في ان الخارج هم او غيرهم على الشركة او الانفراد بل اللائق بالمقام القطع والبت بانهم لا يخرجون من النار البتة فلذلك حل التقديم على افادة التقوى ثم ان الله تعالى لما بين التوحيد ودلائله واتبه بذكر الشرك وما يترتب عليه من الالهوال العظام ذكر بعده ما انعم به على الفريقين وان معصية من عصاه وكفر به لم يؤثر في قطع نعمه واحسانه اليهم فقال يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ذكر المصنف لانتصاب حلالا ثلاثة اوجه الاول ان يكون مفعول كلوا والظاهر ان تكون من التبعية متعلقة بمحذوف منصوب على انه حال من حلالا وكان في الاصل صفة له فلما قدم عليه انتصب حلالا اي كلوا كما ثا من الذي اي حال كونه من الذي في الارض حلالا والثاني ان يكون صفة مصدر محذوف وحينئذ يكون مفعول كلوا محذوف وما في الارض صفة لذلك المفعول المحذوف اي كلوا حلالا شيئا او رزقا كما ثا مما في الارض والثالث ان يكون حالا من ما يعني الذي اي كلوا من الذي في الارض حال كونه حلالا ومن التبعية في موضع المفعول اي كلوا مما في الارض حلالا **قوله** ومن للتبعية - على تقدير ان يكون حلالا حالا اذ لو كان مفعولا لا يكون من لا بتداء الغاية متعلقا بكلوا لا للتبعية لان من التبعية تكون في موقع المفعول ولا يجوز ان تكون حالا من حلالا قدم عليه لتكثيره لان كون من التبعية ظرفا مستقرا وكون للفوح حالا لا يقول به النحاة كذا في الحواشي السعدية **قوله** يستطيه الشرع - فيكون الطيب بمعنى الحلال وحينئذ لا يكون لذكر الطيب بعده كثير فائدة فينبغي ان يفسر بما يستلذه وتستطيه الشهوة المستقيمة لئلا يكون ذكره تكرارا **قوله** لا تقندوا به في اتباع الهوى - اي ما يزيد الشيطان لكم من تحريم حلال واستحلال حرام في الشرع قرأ ابن عامر والكسائي وقيل وحفص عن عاصم وبعقوب خطوات بضم الخاء والطاء وباقي السبعة بسكون الطاء وهما اي تسكين الطاء وضمها لغتان في خطوة بضم الخاء فان فعلة الساكنة العين السالبة اذا كانت اسما جاز في جمعها بالالف والياء ثلاثة اوجه كلها لغات مسموعة عن العرب سكون العين وضمها اتباعا للفاء وقهها تخفيفا قيل تحريك العين في جمع فعلة هو الفارق بين كونها اسما وصفة فان ما كان اسما جعته بتحريك العين نحو غرفة وغرفات وظلمة وظلمات وتمررة وتمررات وما كان صفة جعته بسكون العين نحو ضخمة وضخمت وعبلة وعبلات فان الضخم الغليظ من كل شيء والانشي ضخمة والجمع ضخمت بالتسكين لانه صفة وانما يحرك اذا كان اسما مثل جفنت وتمررات ورجل عبل الذراعين ضخمتها وفرس عبل الشوى اي غليظ القوائم وامرأة عبلة اي تامة الخلق والجمع عبلات وعبال مثل ضخمت وضخام كذا في الصحاح بعبارة والخطوة من الاسماء لامن الصفات فينبغي ان تجمع بتحريك العين وقرئ خطوات بفتح الخاء والطاء وهي جمع خطوة بفتح الخاء والفرق بين الخطوة بالضم والفتح ان المفتوح مصدر دال على المرة من خطأ يخطو اذا مشى والمضموم اسم لما بين القدمين من المسافة كالفرقة اسم للشيء المفترق وقيل انهما لغتان بمعنى واحد ذكر ابو البقاء وعلى التقديرين يكون المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه ولا تفتقوا اثره ولا تاتموا به ولا تطيعوه فيما يزين لكم من المعاصي ومن قرأها بضم الخاء والطاء وبالهمزة بدل الواو ابدل الهمزة من الواو وان لم تكن الواو مضمومة بناء على انها جاورت الضمة قبلها فصارت الضمة كأنها على الواو فقلت همزة كما تقلب اذا كانت نفسها مضمومة في نحو وجوده ووقت قبيل اجوده ووقت **قوله** ظاهر العداوة - على ان يكون مبين من ابان بمعنى بان وظهر وجعله الواحدى من ابان المتعدى حيث قال انه عدو مبين قدا بان عداوته لكم بابانه السجود لا يكفم آدم وهو الذي اخرج من الجنة **قوله** واستعير الامر لتزيينه - جواب عما يقال كيف يكون الشيطان امرا ولا علوه ولا تسلط لقوله ليس لك عليهم سلطان والامر لا يتصور الا لمن له علو وغلبة وهذا السؤال انما يجده على قول من لم يكتف في صحة الامر بالاستعلاء بل شرط ان يكون الامر غالبا في الحقيقة فان مجرد الاستعلاء لا يسافي ان لا يكون له سلطان اي غلبة وعلو - وتقرير الجواب ان قوله يا امركم من قبيل الاستعارة التبعية حيث شبه بعثه على الشرب امر الامر به في ان كلامها سبب لوقوع الشر فاطلق اسم المشبه به على المشبه ثم اشتق من الامر بمعنى البعث لفظ يا امركم فيكون استعارة تبعية **قوله** تسفير رأيهم - علة لقوله واستعير بمعنى عدل عن التصريح بلفظ الوسوسة والبعث وسلك مسلك الاستعارة بناء على ان تنزيل وسوسة الشيطان منزلة امره يستلزم تنزيل من يطبعه ويقبل وسوسته منزلة الأمور فكان في سبيل سلوك الاستعارة رمز الى انهم بمنزلة الأمورين

(وما هم بخارجين من النار) اصله وما يخرجون فعدل به الى هذه العبارة للمبالغة في الخلود والاقناط من الخلاص والرجوع الى الدنيا (يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا) زلت في قوم حرموا على انفسهم رفيع الاطعمة والملابس وحلالا مفعول كلوا او صفة مصدر محذوف او حال مما في الارض ومن للتبعية اذ لا يؤكل كل ما في الارض (طيبا) يستطيه الشرع او الشهوة المستقيمة اذا الحلال دل على الاول (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) لا تقندوا به في اتباع الهوى قهرموا الحلال وتحلوا الحرام وقرأ نافع وابوعمر ووحزة والبرقي وابوبكر بتسكين الطاء وهما لغتان في جمع خطوة وهي ما بين قدمي الخاطي وقرئ بضمتين وهمزة جعلت ضمة الطاء كأنها عليها وبفتحتين على انه جمع خطوة وهي المرة من الخطو (انه لكم عدو مبين) ظاهر العداوة عند ذوى البصيرة وان كان يظهر الموالاتة ان يغويه ولذلك سماه وليا في قوله اولياؤهم الطاغوت (انما يا امركم بالسوء والفحشاء) بيان لعداوته ووجوب التحرز عن متابعتها واستعير الامر لتزيينه وبعثه لهم على الشر تسفير رأيهم وتحقيرا لشأنهم

المتقادين له تحقيرا وتسفيرا رايهم **قوله** فانه سوء لا غتمام العاقل به **قوله** اي لحزنه جعل عطف الفحشاء على السوء من قبيل عطف الصفة مع اتحاد الذات بناء على انه فسرها بما يم جميع المعاصي سواء كانت من افعال الجوارح او من افعال القلوب ثم اشار الى ان بين السوء والفحشاء مغايرة بحسب المفهوم قال سيديويه السوء مصدر ساءه يسوء سوءا ومساءة اذا احزنه وسؤته فسيء اي احزنه فحزن قال تعالى سيئت وجوه الذين كفروا وقال الشاعر

ان يك هذا الدهر قدساني * فطالما قدسرتني الدهر *

وسميت المعصية سوءا لانها تسوء صاحبها اي تحزنه لسوء عاقبتها والفحشاء مصدر من الفحش كالبأساء من البأس والفحش فحج المنظر ثم توسع فيه حتى صار يعبر به عن كل مستعجب معنى كان او عينا فاطلاق السوء والفحشاء على المعصية من قبيل التوصيف بالمصدر للمبالغة مثل رجل عدل **قوله** تعالى وان تقولوا **عطف** على قوله بالسوء تقديره وبان تقولوا وهو اقبح ما امر به الشيطان من القبائح لان وصفه بما لا ينبغي ان يوصف به من اعظم انواع الكبار كما ان الفحشاء اقبح انواع السوء على ما قيل **قوله** واما اتباع المجتهد الخ **قوله** اشارة الى جواب ما يقال اذا دل الدليل على حرمة اتباع الظن رأسا وكونه مما بعث الشيطان عليه ووسوس به فكيف يصح الحكم بغالب الظن في كثير من الاحكام فان عامة الاحكام الفقهية مبنية على غلبة الظن فان المجتهدين يستنبطون اكثر الاحكام بادلة ظنية واجمع الاثمة على انه يجب علينا اتباع ظن المجتهد وانما قلنا الاحكام الفقهية مبنية على الظن لانها تستفاد من الادلة السمعية وهي انما تفيد الظن لان افادتها للاحكام يقينا تتوقف على العلم باحوال الرواة وانهم بلغوا عدد التواتر وبانعدام الجواز والحذف والاضمار والاشتراك والنسخ والمعارض وشي منها غير معلوم قال المصنف في اصوله المسمى بالتمهات المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه القنوى وانعمل به للدليل القاطع على اتباع الظن فالحكم مقطوع في طريقه انتهى كلامه بعبارة قوله للدليل القاطع وهو اجماع المجتهدين على ان كل مظنون يجب العمل به وايضا ان الحكم المظنون اما ان يعمل بكل واحد من طرفيه فيلزم الجمع بين النقيضين او بترك العمل بكل واحد من الطرفين فيلزم رفع النقيضين او يعمل بالطرف المرجوح فقط وهو خلاف المعقول فتعين ان كل مظنون يجب العمل به فنقول في حق الحكم الذي ادعى اليه ظن مسند الى مدرك شرعي انه حكم مظنون ونجعله صغرى ونضم اليه قولنا فكل مظنون يجب العمل به ليجز قطعا ان هذا الحكم يجب العمل به وتمسك نفاة القياس على مذهبهم بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب عنه انه متى قام الدليل على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولا بما نعلم لا بما لا نعلم **قوله** الضمير للناس **قوله** اي في قوله يا ايها الناس كلوا مما فيكون النفاة من الخطاب الى الغيبة والنكسة انهم ابرزوا في صورة الغائب الذي يتوجب من فعله حيث دعى الى الله والنور والهدى فاجاب باتباع ابيه وبل في قوله تعالى بل تتبع عاطفة لهذه الجملة على جملة محذوفة قبلها تقديره لان تتبع ما انزل الله بل تتبع كذا فاجابهم بقوله او لو كان آباؤهم ولما اقتضت الهمة صدر الكلام واقتضت الواو سواء كانت عاطفة او حالية وسطه قدر الزمخشري بين الهمة والواو جملة لتقع الهمة في صدرها فقال يتبعونهم ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا من الدين ولا يهتدون للصواب ثم ان كانت الواو عاطفة تحتاج الى ان يقدر بعد تلك الجملة المقطرة جملة اخرى يعطف عليها ما بعد الواو تقديرها يتبعون آباؤهم لو كانوا يعقلون شيئا بل ولو كانوا لا يعقلون وجواب لو محذوف والجملة المقطرة المصدرية بالهمة دليل الجواب لانفس الجواب عند البصريين وان كانت حالية يكون المقصود استقصاء الاحوال التي يقع فيها الفعل والدلالة على ان الفعل هل يوجد في كل حال حتى في هذه الحال التي يعده وجود الفعل فيها كل البعد فعلى هذا يمكن ان يجمع بين احتمال كون الواو عاطفة وبين احتمال كونها حالية لان الواو التي للحال في الاصل عاطفة استعملت لجر الدلالة على الربط فجاز ان تكون عاطفة للحال المذكورة بعدها على الحال المقطرة قبلها والمعطوف على الحال حال فصح ان يقال انها للحال من حيث انها عطفت جملة حالية على حال مقطرة وصح ان يقال انها للعطف من حيث ذلك العطف **قوله** لمن قدر على النظر والاجتهاد **قوله** قال القرطبي فرض العامى الذي لا يستغل باستنباط الاحكام من اصولها لعدم اهليته له فيما لا يعلمه من امر دينه ويحتاج اليه ان يقصد اعلم من في زمانه ببلده فيسأله عن نازلته ويمثل فيها فتواه لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وعليه ان يجتهد في تعيين اعلم اهل زمانه بالبحث عنه حتى يتفق اكثر الناس عليه وعلى العالم ايضا ان يقلد عالما مثله في نازلة خفي عليه وجه الدليل فيها ثم ان

سوء والفحشاء ما انكره العقل واستعجه
 سرع والعطف لاختلاف الوصفين فانه
 لا غتمام العاقل به وفحشاء باستباحه
 وقيل السوء يم القبائح والفحشاء ما يجاوز
 في القبح من الكبار وقيل الاول ما لا
 فيه والثاني ما شرع فيه الحد وان تقولوا
 الله ما لا تعلمون كاتخاذ الابداد وتحليل
 مات ومحريم الطيبات وفيه دليل على
 من اتباع الظن رأسا واما اتباع المجتهد
 دى اليه ظن مسند الى مدرك شرعي
 هو به قطعي والظن في طريقه كما بيناه
 كتب الاصولية (واذا قيل لهم اتبعوا
 الله والضمير للناس وعدل عن الخطاب
 لنداء على ضلالتهم كأنه التفت الى
 وقال لهم انظروا الى هؤلاء الحق
 يجيبون قالوا بل نتبع ما آلفينا عليه
 ما وجدناهم عليه نزلت في المشركين
 واتباع القرءان وسائر ما انزل الله من الحجج
 آيات فجنحوا الى التقليد وقيل في طائفة
 ليهود دعاهم رسول الله صلى الله عليه
 الى الاسلام قالوا نتبع ما وجدنا عليه
 لانهم كانوا خيرا منا وأعلم وعلى هذا
 ما انزل الله التوراة لانها ايضا تدعو الى
 الام (اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا
 يهتدون) الواو للحال او العطف والهمة
 والتعجب وجواب لو محذوف اي لو
 آباؤهم جهلة لا تفكرون في امر الدين
 يهتدون الى الحق لا يتبعوهم وهو دليل
 المنع من التقليد لمن قدر على النظر
 جتهاد واما اتباع الغير في الدين اذا علم
 ان ما انه محق كالانبياء والمجتهدين
 لاحكام فهو في الحقيقة ليس بتقليد بل
 لما انزل الله

الله تعالى لما حكي عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما نزل الله تركوا النظر واخذوا الى التقليد وقالوا بل تتبع ما ألفينا عليه آباءنا ضرب لهم هذا المثل منبها للسامعين انما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثلهم بهذا المثل حيث صيرهم كالبهيمة فكان ذلك في نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن التقليد فقال ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الادعاء ونداء النعيق صوت الراعي على غنمه يقال نعق نعق نعقا ونعقا اذا صاح بالغنم زجرا واختلف في معنى الآية فذكر المصنف او لا ان المثل مضروب لتشبيه داعي الكفرة بالنساق ونفس الكفرة بالانعام كأنه قيل ومثلك يا محمد ومثل الذين كفروا في وعظهم ودعاتهم الى الله كمثل الراعي الذي يصيح بالغنم ويكلمها ويقول كلني واشربي وارعني وهي لاتفهم شيئا مما يقول لها كذلك هؤلاء الكفار كالبهائم لا يعقلون عنك ولا عن الله شيئا وهذا المعنى لا يستفاد من نظم الآية الا بان يقدر المضاف في احد الموضوعين اما في جانب المبتدأ اي ومثل داعي الذين كفروا واما في جانب الخبر كمثل بهائم الذي ينعق اي كبهائم الشخص الذي ينعق بما لا يسمع والمراد بما لا يسمع البهائم وضع موضع المضمرة وعلى التقديرين يكون المعنى ما ذكره وتقدير المضاف انما يحتاج اليه اذا جعل الكلام من قبيل التشبيه المرفوق فان مطابقة المفردات المشبهة بالانعام لا تحصل الا بالتقدير في احد الجانبين وتوضيح المقام ان قوله الذي ينعق بما لا يسمع الادعاء يشتمل على امور الناعق ونعيقه و البهائم المنعوق بها وكذا في جانب المشبه امور الذين كفروا وداعيتهم ودعاؤه فجاز ان يكون التشبيه المذكور في الآية من قبيل التشبيه المرفوق حتى يكون الداعي كالناعق والكفرة كالبهائم ودعاء الداعي بالكفرة كنعيق الناعق بالبهائم وجاز ايضا ان يكون من قبيل الهيئات المشبهة بان يشبه المجموع بالمجموع ولا يلزم فيه مطابقة اجزاء احد الطرفين باجزاء المجموع الآخر ومثل هذا التشبيه يسمى تشبيها تمثيلا لان وجه الشبه منتزع من عدة امور متوهمة وللمالم يقصد تشبيه المفردات بالمفردات لم يحتج الى تقدير المفردات في احد الجانبين والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله وقيل هو تمثيلهم في اتباع آباءهم على ظاهر حالهم الخ فانه مبني على ان يكون الكلام من قبيل المركب التمثيلي بان يشبه حالهم في اتباعهم آباءهم الذين يدعونهم الى الكفر بحال البهائم في استماع الاصوات فكما انها لا تسمع الا ظاهر الصوت ولا تفهم ما تحتها من المعنى فكذلك هؤلاء لا يتبعون الا ظاهر حال الآباء ولا يفهمون أهم على حق ام باطل فالداعي على هذا الوجه هو الداعي الى الكفر وهم الآباء فانهم في دعاء اعقابهم الى التقليد بمنزلة الرعاة الذين ينعقون بالبهائم في ان كلامهما تعامل مع من لا يحس منه الا ظاهر حاله وكذا قوله او تمثيلهم في دعائهم الاصنام فانه ايضا تشبيه تمثيلي لا يحتاج فيه الى اعتبار الحذف والمعنى مثل الذين كفروا في عقولهم في عبادتهم لهذه الاصنام كمثل الراعي اذا تكلم مع البهائم فكما انه يقضي على ذلك الراعي بقلة العقل فكذا ههنا والمصنف جعل التشبيه الواقع في الآية على جميع التقادير من قبيل التشبيه المرفوق فلذلك زيف الوجه الرابع بانه لا وجه حينئذ للاستثناء اعني قوله الادعاء ونداء ادلاو جده في التشبيه ولان الاصنام لا تسمع شيئا فان قوله الادعاء استثناء مفرغ لان قوله بما لا يسمع لم يأخذ مفعوله فيكون صورة التشبيه هكذا دعاء الاصم كمن ينعق بما انحصر مسموعه في الدعاء لا يسمع غيره ولا وجه له * فان قيل كيف ذم البهائم بانها لا تسمع الادعاء مع ان مدلولات الالفاظ لا تسمع انما المسموع هو الصوت والنداء وقولنا لا يسمع الا المسموع لا يكون ذم للاحد * والجواب ان المراد كمثل الذي ينادي بما لا يؤدي سماعه الى فهم المعنى فكأنه قيل لا يفهم الا الصوت والنداء قبل الفرق بين الدعاء والنداء ان الدعاء للقريب والنداء للبعيد ويحتمل ان يكون الدعاء اعم من النداء **قوله** رفع على الذم **ع** اي على تقديرهم ثم انه تعالى لما شبههم بالبهايم زاد في تفبيح حالهم فقال صم بكم عمى على التشبيه البليغ لانهم صاروا بمنزلة الصم في ان الدعاء الذي سمعوه كأنهم لم يسمعوه وبمنزلة البكم في انهم لم يستجيبوا لما دعوا اليه وبمنزلة العمى من حيث اعراضهم عن الدلائل كأنهم لم يشاهدوا هاتم انه تعالى لما شبههم بعادى هذه القوى الثلاث التي يتوسل بها الى تمييز الحق من الباطل واختيار الحق فرغ على هذا التشبيه قوله فهم لا يعقلون اي لا يكسبون الحق انما جبلوا عليه من العقل الفريزي لان اكتسابه انما يكون بالنظر والاستدلال ومن كان كالاصم والاعمى في عدم استماع الدلائل ومشاهدتها كيف يستدل على الحق ويعقله ولهذا قيل من فقد حسا فقد فقد علما وليس المراد في اصل العقل عنهم لان نفية رأسا لا يصلح طريقا للذم و اشار المصنف رحمه الله الى هذا المعنى بقوله اي بالفعل **قوله** سوى ما حرم عليهم **ع** مبني على ان الكفار مخاطبون بالفروع والمراد بالرزق في قوله ان يتحروا

(ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الادعاء ونداء) على حذف مضاف تقديره ومثل داعي الذين كفروا كمثل الذي ينعق او مثل الذين كفروا كمثل بهائم الذي ينعق والمعنى ان الكفرة لانهم كالم في التقليد لا يلقون اذهانهم الى ما تبلى عليهم ولا يتأملون فيما يقرّر معهم فهم في ذلك كالبهائم التي ينعق عليها فتسمع الصوت ولا تعرف مغزاه وتحس بالنداء ولا تفهم معناه وقيل هو تمثيلهم في اتباع آباءهم على ظاهر حالهم جاهلين بحقيقتها بالبهايم التي تسمع الصوت ولا تفهم ما تحتها او تمثيلهم في دعائهم الاصنام بالنساق في نعيقه وهو التصويت على البهائم وهذا يفنى عن الاضمار ولكن لا يساعده قوله الادعاء ونداء لان الاصنام لا تسمع الا ان يجعل ذلك من باب التمثيل المركب (صم بكم عمى) رفع على الذم (فهم لا يعقلون) اي بالفعل للاخلال بالنظر (يا ايها الذين آمنوا اكلوا من طبيبات ما رزقناكم) لما وسع الامر على الناس كافة و اباح لهم ما في الارض سوى ما حرم عليهم امر المؤمنين منهم ان يتحروا طبيبات ما رزقوا

طيبات مارزقوا الحلال قال تعالى ولا تبدلوا الخبيث بالطيب اي لا تبدلوا الحرام بالحلال والثاني بمعنى الطاهر قال تعالى فميموا صعيدا طيبا والثالث بمعنى الحسن قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب اي الحسن من كلام المؤمنين والرابع بمعنى المؤمن قال تعالى ليمر الله الخبيث من الطيب يعني الكافر من المؤمن وقد فسره المنصف عن قرب بما تستطيه الشهوة المستقيمة اي يستلذه الطبع السليم وهذا المعنى هو المناسب بهذا المقام من جملة الكلام على الحلال والظاهر من الشكر لان المقام مقام امتنان بما رزقهم من لذات الاحسان وطلب شكر المنعم المنان بخلاف ما سبق فانه مقام الاحتياط والتحرر عن الشهوات وعن اتباع خطوات الشيطان والميل الى ما زينه من العصيان ومقصود المصنف هنا بيان الفرق بين الخطاب الاول بقوله يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا وبين قوله هنا يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات مارزقناكم يعني ان الخطاب بقوله يا ايها الناس بم كافة ووسع الامر عليهم حيث اباح لهم ما في الارض سوى ما حرم عليهم فان قوله كلوا حلالا تنبيه على انه لم يحظر عليهم الاتناول المحرم وعقبه بالنهي عن اتباع خطوات الشيطان وجعل الخطاب في هذه الآية مختصا بالمؤمنين وامرهم ان لا يتوسعوا في تناول مارزقوه بل يتخيروا من الطيب بخير الناس مما في الارض وامر في الاولى بالتحرر عن خطوات الشيطان وعن الانقياد له فيما زينه من العصيان وامر هنا بالشكر لله تعالى الذي هو ارفع المنازل للعباد ونبه بقوله ان كنتم اياه تعبدون على ان عبادته تعالى لاتيتم الابشكره وهذا الامر ليس امر اباحة بل هو للايجاب اذ لا شك في انه يجب على العاقل ان يعتقد بقلبه ان من اوجده وانعم عليه بما لم يخص من النعم الجليلة مستحق لغاية التعظيم وان يظهر ذلك بلسانه وبسائر جوارحه وجواب قوله ان كنتم اياه محذوف اي فاشكروا لله على ما اباح لكم من الطيبات المستلذات وايه تعبدون قدم عليه ليفيد الاختصاص مع ان عامله رأس آية تقدم عليه رعاية القواصل اي اشكروا لله ان صح انكم تحسونه بالعبادة وتقرّون انه هو الهكم ومولى نعمكم **قوله** فان المعلق بفعل العبادة **جواب سؤال** يتوقف بيانه على مقدمة وهي ان الامام الشافعي رحمه الله ذهب الى ان الحكم المعلق على ما دخلت عليه كلمة ان يتنفي عند انتفاء مدخولها واستدل عليه بانها انما تدخل على الشرط ومن المعلوم ان انتفاء الشرط يستتزم انتفاء المشروط وخالفه الحنفية مستدلين بقوله تعالى واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون فانه تعالى علق الامر بالشكر واجبا به بكلمة ان على فعل العبادة مع ان من لم يفعل هذه العبادات يجب الشكر عليه ايضا فاذا كرم من الدليل الدال على ان المعلق بالشرط بعدم عند عدمه معارض بهذه الآية والمصنف اجاب عن معارضة خصمه بمنع دلالة الآية على خلاف مذهبه وذلك لان الحكم المعلق بفعل العبادة هو الامر بالشكر لا تمام ذلك الفعل وعند انتفاء الفعل لا يتصور تمامه فيتنفي الامر بالشكر بانتفائه لان الامر لا يتعلق بالمستحيل واستدل الحنفية ايضا بقوله تعالى ولا تكرر هوا قياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه تعالى علق النهي عن الاكراه على الزنى على ارادتهن التحصن مع ان النهي عن الاكراه لا يندم بانعدام ارادتهن التحصن واجاب المصنف عن هذه المعارضة في اصوله بقوله قلنا لان سلم بل اتنى الحرمة لامتناع الاكراه انتهى جوابه بعبارة اي قلنا لان سلم عدم انتفاء المشروط وهو حرمة الاكراه بانتفاء الشرط الذي هو ارادة التحصن بل اتنى الحرمة بانتفاء الارادة لامتناع الاكراه عند انعدام ارادتهن التحصن فيندم النهي عن الاكراه حينئذ لان النهي عن الشيء يتوقف على امكانه لان النهي عن الممتنع غير مفيد فهذه المعارضة مع جوابها نظير لما نحن فيه **قوله** صلى الله عليه وسلم الانس والجن **منصوبان** بالعطف على اسم ان وفي نبا عظيم خبرها **قوله** اخلق الخ **استئناف** ثم انه تعالى لما امر في الآية المتقدمة باكل الحلال الطيب فصل المحرمات بقوله انما حرم عليكم الميتة والدم وهذه الآية عامة تخصصت بقوله عليه الصلاة والسلام * احلت لنا ميتتان السمك والجراد ودمان الكبد والطحال * وقوله صلى الله عليه وسلم في البحر * الطهور ماؤه الحل ميتته * وقال عبدالله بن ابي اوفى رحمه الله غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل الجراد وظهره اكل الجراد كيفما مات ونقول الميتة وان كانت متناولة للسمك والجراد بحسب اللغة وكذا الدم وان كان متناولا للكبد والطحال لغة الا ان الميتة والدم لا يتناول ما ذكر بحسب العرف والمراد منهما مفهومهما العرفي وهذا معنى قوله اخرجهما العرف فاذا ذكيت الناقة او البقرة او الشاة فذكاة جنينها ذكاتها الا ان يفصل حيا فلا بد من ذكاته **قوله** والحرمة المضافة الى العين الخ **يعني** ان نحو الحل والحرمة اذا اضيف الى الاعيان لا يمكن ان تجعل الاضافة حقيقية بل لابد من تقدير المضاف نحو حل اكلها او شربها او لبسها او غير ذلك لان الاحكام

ويقوموا بحقوقها قال (واشكروا الله) على مارزقكم واحل لكم (ان كنتم اياه تعبدون) ان صح انكم تحسونه بالعبادة وتقرّون انه مولى النعم فان عبادتكم لاتم الا بالشكر فان المعلق بفعل العبادة هو الامر بالشكر لا تمامه وهو عدم عند عدمه وعن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى انى والانس والجن في نبا عظيم اخلق وبعبد غيرى وارزق وبشكر غيرى (انما حرم عليكم الميتة) اكلها او الانتفاع بها وهي التى ماتت من غير ذكاة والحديث الحق بها ما بين من حى والسمك والجراد اخرجهما العرف عنها او استثنى الشرع والحرمة المضافة الى العين تعيد عرفا حرمة التصرف فيها مطلقا والا ما خصه الدليل كالتصرف في الدبوغ

الشرعية انما تتعلق بافعال المكلفين لا بالاعيان الخارجية فلذلك اختلفوا في ان التحريم المضاف الى الاعيان هل يقتضى الاجال او لا فقال الكرخي انه يقتضى الاجال اذ لا يمكن وصفها بالحل والحرمه فلا بد من صرفها الى فعل خاص مما يتعلق بها من الافعال فان تبعد النجس مثلا عن البدن والثوب والمكان فعل من الافعال المتعلقة به وليس بمحرم فاذا قلنا النجس حرام فلا بد من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال اولى من بعض فوجب صيرورة الآية مجمله واما اكثر العلماء فقالوا انها ليست مجمله بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في تلك الاعيان مطلقا الا ما خصه الدليل كالتصرف في الجلد المدبوغ وازالة النجاسات عما لا يلبس المصلي في الصلاة **قوله انما خص اللحم** يعني انه انعقد اجماع الامة على ان الخنزير حرام لعينه فيكون بجميع اجزائه محرما وانما ذكر الله لحمه بناء على ان معظم الانتفاع بالخنزير هو الانتفاع باكل لحمه وما في قوله تعالى وما اهل به لغير الله موصولة بمعنى الذى ومحلها نصب عطفا على الميتة واهل مبنى للمفعول والقائم مقام الفاعل هو الجار والمجرور في به والضمير يعود على ما والباء بمعنى في ولا بد من حذف مضاف اى في ذبحه لان المعنى وما يصحح في ذبحه لغير الله والعرب كانوا يسمعون الاوثان عند الذبح ويرفعون اصواتهم عند ذبحهم بذكرها فعنى قوله وما اهل به لغير الله ما ذبح للاصنام والطواغيت قال العلماء لو ذبح مسلم ذبيحة وقصد بها التقرب الى غير الله تعالى صار مرتدا وذبيحته ميتة وهذا الحكم في ذبائح غير اهل الكتاب واما ذبائح اهل الكتاب فحمل لنا قوله تعالى وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم روى عن علي بن ابي طالب رضى الله عنه انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله تعالى فلان اكلوا واذا لم تسمعوا فكلوا فان الله تعالى قد احل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون والحاصل ان الامام مالك والامام الشافعي واباحنيفة والامام احمد اتفقوا على انه لا تحل ذبيحة الكتابي اذا سمى عليها غير الله لهذه الآية فان قوله تعالى وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما اهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام ومن في قوله تعالى فمن اضطر يحتمل ان تكون شرطية فيكون اضطر في محل الجزم بها على انه فعل الشرط وقوله فلا اثم جواب الشرط والقاء فيه لازمة ويحتمل ان تكون موصولة بمعنى الذى واضطر صلتها فلا محل له من الاعراب ومحل فلا اثم الرفع على الخبرية لتضمن المبتدأ معنى الشرط وقوله غير باغ نصب على انه حال من فاعل فعل محذوف بعد قوله اضطر تقديره فمن اضطره احد امرين احدهما الجوع الشديد مع عدم وجدان ما كحل حلال بسدرمقه وثانيهما الاكراه على تناوله فتناوله غير باغ على مضطر آخر بان حصل ذلك المضطر الاخر من الميتة مثلا قدر ما يسد به جوعته فاخذ منه وتفرّد باكله وهلك الاخر جوعا وهذا حرام لان موت الاخر جوعا ليس اولى من موته والاستثناء التفرد بالشئ دون غيره **قوله ولا عادي** من العدو وهو التعدي والتجاوز في الامر عما حمله فيه واختلف في تعيين ذلك الحد قال الامام الشافعي وابو حنيفة واصحابه رجهم الله لا يأكل المضطر الميتة الا قدر ما يمسك به رمقه وقال عبدالله بن الحسن العنبري يأكل منها ما يسد جوعته وعن الامام مالك يأكل حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى عنها طرحها والا قرب في دلالة الآية ما ذكرناه او لا لان سبب الرخصة اذا كان الاجاء فتى ارتفع الاجاء ارتفعت الرخصة كمن وجد من الحلال قدرا يمسك به رمقه لم يحل له تناول الميتة لارتفاع الاجاء الى اكلها بوجود ذلك المقدار من الحلال فكذا اذا زال الاضطرار بأكل قدر منه فازأد يحرم والاعتبار في ذلك بسد الجوعه على قول العنبري و اشار المصنف الى هذين القولين بقوله سد الرمي او الجوعه **قوله** وقيل غير باغ على الوالى **قوله** قال الرازي قال الامام الشافعي رجه الله قوله فمن اضطر غير باغ ولا عادي معناه ان من كان مضطرا فلا يكون موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدو ان الميتة فاكل فلا اثم عليه وقال ابو حنيفة رجه الله معناه فمن اضطر غير باغ ولا عادي في الاكل فلا اثم عليه فجعل الحلال قيدا للاكل المقدر لا للاضطرار ويتفرع على هذا الاختلاف ان العاصي بسفره هل يترخص او لا قال الامام الشافعي لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال ابو حنيفة بل يترخص لانه مضطر وغير باغ ولا عادي في الاكل فيندرج تحت الآية فقوله وقيل غير باغ على الوالى اى قال بعضهم قوله غير باغ معناه غير خارج على السلطان وقوله ولا عادي اى متعد بسفره بان خرج لقطع الطريق او الفساد في الارض وهو قول ابن عباس ومجاهد رضى الله عنهم وسعيد بن جبيرة فانهم قالوا لا يجوز للعاصي بسفره ان يأكل الميتة اذا اضطر اليها ولا ان يترخص في السفر بشئ من الرخص حتى يتوب **قوله** انما تفيد قصر الحكم على ما ذكر **قوله** فينرم ان تقصر الحرمة على ما ذكره في هذه الآية وقد ذكر في سورة المائدة هذه المحرمات وزاد فيها

(والدم ولحم الخنزير) انما خص اللحم بالذكر لانه معظم ما يؤكل من الحيوان وسائر اجزائه كالتابع له (وما اهل به لغير الله) اى رفع به الصوت عند ذبحه للصنم والاهلال اصله رؤية الهلال يقال اهل الهلال واهلته لكن لما جرت العادة ان يرفع الصوت بالتكبير اذا رؤى سمي ذلك اهلالا ثم قيل لرفع الصوت وان كان بغيره (فمن اضطر غير باغ) بالاستثناء على مضطر آخر وقرأ عاصم وابو عمرو وحزرة بكسر النون (ولا عادي) سد الرمي او الجوعه وقيل غير باغ على الوالى ولا عادي بقطع الطريق فعلى هذا لا يباح للعاصي بالسفر وهو ظاهر مذهب الشافعي وقول احد رجهما الله تعالى (فلا اثم عليه) في تناوله (ان الله غفور) لما فعل (رحيم) بالرخصة فيه فان قيل انما تفيد قصر الحكم على ما ذكر وكمن حرام لم يذكر قلت المراد قصر الحرمة على ما ذكر مما استحلوه لامطلقا او قصر حرمة على حالة الاختيار كأنه قيل انما حرم عليكم هذه الاشياء ما لم تضطروا اليها

اما في الحال لانهم اكلوا ما تبلس بالنار لكونها عقوبة عليه فكانه اكل النار كقوله

اكلت دما ان لم ارعك بضرة *

بعيدة مهوى القرط طيبة النشر *

يعنى الدية او في المسأل اى لا يأكلون يوم القيامة الا النار ومعنى في بطونهم ملى بطونهم يقال اكل في بطنه واكل في بعض بطنه كقوله * كلوا في بعض بطنكمو تعفوا * (ولا يكلمهم الله يوم القيامة) عبارة عن غضبه عليهم وتعريض بحرمانهم حال مقابلهم في الكرامة والزلفى من الله (ولا يزكهم) لا يثني عليهم (ولهم عذاب اليم) مؤلم (اولئك الذين اشترو الضلالة بالهدى)

في الدنيا (والعذاب بالمغفرة) في الآخرة يكتمان الحق للطامع والاعراض الدنيوية (فاصبرهم على النار) تعجب من حالهم في الاتباس بموجبات النار من غير مبالاة وماتامة مرفوعة بالابتداء وتخصيصها كتخصيص قولهم * شر أهرّ ذاناب * او استفهامية وما بعدها الخبر او موصولة وما بعدها صلة والخبر محذوف (ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق) اى ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فرفضوه بالكذب او الكتمان (وان الذين اختلفوا في الكتاب) اللام فيه اما للجنس واختلفهم ايمانهم ببعض كتب الله وكفرهم ببعض اول العهد والاشارة اما الى التوراة واختلفوا بمعنى اختلفوا عن المنهج المستقيم في تأويلها او اختلفوا خلاف ما انزل الله تعالى مكانه اى حرفوا ما فيها واما الى القرآن واختلفهم فيه قولهم سحر وتقول وكلام علمه بشر واساطير الاولين (انى شقاق بعيد) لقي ضلال بعيد عن الحق (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) البر كل فعل مرضى والخطاب لاهل الكتاب فانهم اكلوا الخوض في امر القبله حتى حولت وادعى كل طائفة ان البر هو التوجه الى قبلته فرد الله عليهم وقال ليس البر ما انتم عليه فانه منسوخ ولكن البر ما بينه الله واتبعه المؤمنون

المنخقة والموقوذة والتردية والنطيحة وما اكل السبع فاوجه هذا الحصر واجاب بان المقصود ليس حصر مطلق المحرمات في هذه الاربع حتى يرد ما ذكر بل المقصود قصر المحرمات التي استحلوها على هذه الاربع كانه قيل لم يستحلون هذه الاربع وقد حرمها الله تعالى فانهم كانوا يستحلونها وكانوا يأكلون الميتة ويقولون تأكلون ما امتوه ولانما كلون ما اماته الله تعالى وكذا كانوا يأكلون الدم ولحم الخنزير وذبايح الاصنام فيبين انه حرمها او المقصود قصر حرمة ما ذكر على حال الاختيار وقيل في الجواب ان الميتة تتناول المتردية والموقوذة والمنخقة والنطيحة وما اكل السبع ومتروك التسمية عمدا ونحوها **قوله** تعالى ان الذين يكتمون الآية **قوله** نزلت في رؤساء اليهود كتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم بان غيروا صفته ثم اخرجوها الى سفلتهم لئلا يتبعوه صلى الله عليه وسلم بسبب ما رأوا النعوت المغيرة مخالفة لنعته صلى الله عليه وسلم وقصدوا بذلك ان لا تقطع الهدايا التي كانوا يأخذونها من اتباعهم وهو قوله تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان لياكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله **قوله** من الكتاب **قوله** حال امامن العائد المحذوف اى انزله الله حال كونه من الكتاب فالعامل فيه انزل وامامن الموصول نفسه فالعامل فيه حينئذ يكتمون والضمير المحرور في قوله ويشعرون به راجع الى الكتمان المفهوم من يكتمون **قوله** ما تبلس بالنار **قوله** اى ملابسة السبية فان اكلهم ما اخذوه من اتباعهم مؤد الى ان يعاقبوا بالنار فاطلاق النار من اطلاق اسم المسبب على السبب كما اطلق الدم الذى هو سبب لاختذالدية المسبية عنه في قوله

اكلت دما ان لم ارعك بضرة * بعيدة مهوى القرط طيبة النشر *

يدعو على نفسه باكل الدية بالاعراض عن ادراك ثار قتيله ان لم يتزوج على زوجته بضرة طويلة العنق فان بعد مهوى القرط كناية عن طول العنق وذلك لان ترك اخذ النار الى اخذ الدية عار عظيم عند العرب والنشر الرأحة **قوله** ومعنى في بطونهم ملى بطونهم **قوله** وجه الدلالة ان المقصود من ذكر في بطونهم متعلقا بقوله يأكلون انما هو بيان محل الاكل فلما لم يقل يأكلون في بعض بطونهم دل على ان محل الاكل هو تمام بطونهم فيلزم امتلاؤها **قوله** تعفوا **قوله** من العفة وهو الكف عن الحرام وتماهه فان زمانكم زمن خبيص * اى جاثع اهله فهو من الاسناد المجازى **قوله** عبارة عن غضبه **قوله** اشارة الى ان هذه الآية لا تعارض نحو قوله فوربك لنساء انهم اجهين وقوله فلنساء ان الذين ارسل اليهم ولنساء المرسلين بناء على ان السؤال لا يكون الا بالكلام ووجه الاشارة ان قوله لا يكلمهم الله ليس المراد به نفي اصل الكلام بل هو كناية عن الغضب لان عادة الملوك عند الغضب انهم يعرضون عن المغضوب عليهم لا يكلمونهم كما انهم عند الرضى يتوجهون اليهم بالملاطفة **قوله** موجبات النار **قوله** على ان يراد بالنار سببها اطلق عليه اسم النار للملابسة بينهما فالعنى فااصبرهم على اعمال اهل النار حين تركوا الهدى وسلكوا مسالك الضلال قال الحسن وقناة ما جرأهم على اعمال اهل النار قال الفراء وهذه لغة يمانية تقول للرجل ما اصبرك على كذا تريد ما جرأك عليه وذكر للكلمة مائلاثة اوجه الاول ما ذهب اليه الجمهور من انها نكرة تامة غير موصولة وان معناها التعجب وهو من الله تعالى ما يعجب المخاطبين ويدلهم على انهم قد حلوا محل من يتعجب منهم فاذا قلت ما احسن زيدا فالعنى شىء صير زيدا حسنا والثانى قول الفراء انها استفهامية صحبها معنى التعجب نحو كيف تكفرون ومعناه ما الذى صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل قال الحسن وقناة والله ما لهم عليها من صبر ولكن ما جرأهم على العمل الذى يقربهم الى النار والثالث ينسب الى الاخفش انها موصولة وما بعدها صلتها وعلى هذا الوجه يكون الخبر محذوف او على الوجهين الاولين يكون الخبر هو الجملة الفعلية بعدها **قوله** او خلفوا **قوله** على ان يكون الاختلاف بمعنى التخليف واقامة شىء مقام آخر **قوله** تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم **قوله** قرأ حزة وحفص عن عاصم ليس البر ينصب الرأء وقرأ الباقر بن رفعا وكلاهما حسن لان اسم ليس وخبرها اجتماعا في التعريف فجاز ان يكون واحدا منهما اسما والاخر خبرا ورجحت قراءة الجمهور باستزمامها تقدم اسم ليس على خبرها فان تقدم خبرها على اسمها قليل حتى زعم بعض النحاة امتناعه ورجحت قراءة حزة وحفص بان المصدر المؤول اعرف من المحلى بالالف واللام لانه يشبه الضمير من حيث انه لا يوصف ولا يوصف به والاولى ان يجعل الاعرف اسما وغير الاعرف خبرا فينبغى ان يجعل البر منصوبا على انه ظرف مكان لقوله تولوا لما ادعى اليهود ان البر هو التوجه الى المغرب وقالت النصرارى هو التوجه الى المشرق قال الله تعالى ان صفة البر لا تحصل بمجرد استعمال المشرق والمغرب بل لا تحصل الا بمجموع امور احدها الايمان بالله واهل الكتاب اخلوا بذلك اما اليهود

فلقولهم بالجسيم وقولهم عزير ابن الله واما النصرارى فلقولهم المسيح ابن الله ووصفوا الله تعالى بانجل حيث قالوا
 يدالله مغلولة خلت ايديهم وثانيها الايمان باليوم الآخر واهل الكتاب اخلوا بذلك حيث قالوا ان يدخل الجنة
 الا من كان هودا او نصارى وقالوا لن نؤمن النار الا اياما معدودة والنصارى انكروا المعاد الجسماني وكل ذلك
 تكذيب باليوم الآخر وثالثها الايمان بالملائكة واليهود اخلوا بذلك حين اظهروا عداوة جبريل ورابعها
 الايمان بكتب الله واليهود اخلوا بذلك لانه مع قيام الدليل على ان القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه
 وخامسها الايمان بالنبين واليهود اخلوا بذلك حيث قتلوا الانبياء وطعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
 وسادسها بذل الاموال على وفق امر الله تعالى واليهود اخلوا بذلك حيث اكلوا اموال الناس بالباطل حيث
 كتموا حقيقة الاسلام على اتباعهم واشتروا بها ثمنا قليلا وعرضوا سيرا وهو ما يبعد اليهم من هدايا السفلة وسابعها
 اقامة الصلاة وابتاء الزكاة واليهود كانوا يمنعون الناس منها ونامنها بالوفاء بالعهود واليهود تنقضوا العهود
 قال تعالى اوفوا بعهدى اوف بعهدكم وتاسعها الصبر في البأساء والضراء وحين البأس والمراد بذلك
 المحافظة على الجهاد واهل الكتاب اخلوا بذلك حيث كانوا في غاية الخوف والجنب كما قال تعالى لا يقاتلونكم
 جميعا الا في قرى محصنة او من وراء جدر بأسهم بينهم شديد تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى والحاصل
 انه لما حولت القبلة وكثر خوض اهل الكتاب في نسخها صاروا كأنهم قالوا مدار البر والطاعة هو الا استقبال
 فانزل الله هذه الآية كانه قال ما هذا الخوض الشديد في امر القبلة مع الاعراض عن كل اركان الدين
 (قوله وقيل عام لهم وللمسلمين) وجه دخول اهل الكتاب فيه ما مر من كثرة خوضهم في شأن تحويل القبلة ووجه
 دخول المسلمين فيه انه لما حولت القبلة ظنوا ان المقصود الاكبر من امر الدين هو التوجه الى الكعبة فاغيب ظ
 اليهود بذلك والمسلمون فرحوا به فرح عظيم لما كانوا يحبون ذلك لتضمنه مخالفة اهل الكتاب من حيث القبلة
 حتى ظنوا انه المقصود الاكبر في امر الدين فعاتبهم الله تعالى بهذا الخطاب على ان البر لا يتم بمجرد تعيين جهة
 الاستقبال بل مدار البر هو الانقياد لله تعالى في جميع تكاليفه وفضل بعض الجهات على بعض ليس لا قضاء ذاتها
 اياه وانما الفضل لموافقة الامر وطاعة الملك القادر (قوله اي ليس البر مقصورا بامر القبلة) يعني ان المعروف بلام
 الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر تحقيقا نحو الامير زيد اذا لم يكن امير سواء او مبالغة لكمال ذلك الخبر
 في ذلك الجنس نحو الشجاع عمرو اذا كان هو الكامل في الشجاعة كانه لا اعتداد بشجاعة غيره لقصورها عن رتبة الكمال
 وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ كذلك اي تحقيقا ومبالغة نحو زيد الامير وعمرو الشجاع اي لا امير
 سواء حقيقة وعمرو هو الكامل في الشجاعة ولا تفاوت بين جعله مبتدأ او خبرا في افادة قصر الامارة على زيد
 والشجاعة على عمرو واذ قلت ليس الامير زيدا وليس زيد الامير يكون المعنى نفي ان يكون جنس الامارة مقصورا
 على زيد حقيقة او مبالغة على معنى ان الامير الكامل الذي لا يعنى بجنس امارة غيره زيد فقوله ليس البر ان تولوا
 وجوهكم يحتمل ان يكون النفي جنس البر منحصر في تولية الوجوه وان يكون النفي انحصار البر الكامل فيها
 وانما حله على نفي انحصار اصل البر وانحصار البر الكامل في التولية اذ لا يصح نفي كونها من عداد البر ضرورة كونها
 من الافعال المرضية قطعا (قوله بر من آمن) لما كان اسم ليس من اسماء المعاني وخبرها من اسماء الاعيان امتنع
 الحمل لذلك قال الزجاج معناه ولكن ذا البر خذف المضاف من الاسم كقوله هم درجات اي ذود درجات وقال قطرب
 والفراء معناه ولكن البر من آمن خذف المضاف من الخبر واختاره سيبويه لكون الذي يستدرك بيان ان البر
 ماهو وتعين ان ذا البر من هولينا سب النفي السابق فلذلك قدم المصنف هذا الوجه وجعله اوفق واحسن واعلم
 انه تعالى اعتبر في تحقيق البر امورا احدها الايمان بخمسة اشياء بالله واليوم الآخر والملائكة والنبين ولما كان
 الايمان بالله اصلا لجميع الكمالات العلمية والعملية قدم في الذكر ولما كان الايمان باليوم الآخر متفرعا على الايمان
 بالله لانام ما لم نعلم باستحقاق الالهية وقدرته على جميع الممكنات لا يمكن ان نعلم صحة الحشر والنشر ولما كان الايمان به
 محركا وداعيا الى الانقياد لله في جميع ما امر به ونهى عنه خوفا وطمعا ذكر الايمان به عقب الايمان بالله ثم ان الايمان
 بالملائكة والكتاب لما كان متوقفا على الايمان بالانبياء اذ لا طر يق لنا الى الايمان بهما الا بواسطة الايمان بالنبين
 كان المناسب بحسب الظاهر ان يقدم ذكر الايمان بهم على ذكر الايمان بالملائكة والكتاب الا انه قدم الايمان بهما
 في الذكر رعاية للترتيب بحسب الوجود الخارجي ولم ينظر الى الترتيب في العلم فان الملك يوجد اولاً ثم يحصل بواسطته

وقيل عام لهم وللمسلمين اي ليس البر مقصورا بامر
 القبلة او ليس البر الاله العظيم الذي يحسن ان تذهلوا بشانه
 عن غيره امرها وقرأ حرة وحفص البر بالانصب (ولكن
 البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب
 والنبين) ولكن البر الذي ينبغي ان يهتم به بز
 من آمن بالله ولكن ذا البر من آمن ويؤيده قراءة
 من قرأ ولكن الباس والاول اوفق واحسن والمراد
 بالكتاب الجنس والقرآن وقرأ نافع وابن عامر ولكن
 بالتخفيف ورفع البر

نزول الكتب الى الرسل ويدعو الرسل الى ما فيها من الاحكام والثاني من الامور التي اعتبرها الله في تحقيق البر
 صرف المال الى المصارف الستة المذكورة لا بطريق ايتاء الزكاة لذكره بعده بطريق العطف عليه حيث قال
 واقام الصلاة وآتى الزكاة ومن حق المعطوف ان يكون مغايرا للمعطوف عليه بل بطريق اداء الحقوق المالية
 سوى الزكاة كدفع الحاجات الضرورية كما روى عن الشعبي رحمه الله ان في المال حقا سوى الزكاة وتلا هذه الآية
 وما قبل من ان الزكاة نسخت الحقوق المالية ممنوع لقوله صلى الله عليه وسلم * في المال حقوق سوى الزكاة * ولقوله
 عليه الصلاة والسلام * ولا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شعبانا وجاره طاويا الى جنبه * وقول الرسول اولى
 بالقبول ولان الامة اجعوا على انه يجب ان يدفع الى المضطر ما تندفع به ضرورته سواء وجبت الزكاة على الدافع
 او لم تجب فلا يكون المدفوع زكاة وان سلمنا ان الزكاة نسخت الحقوق المالية فالمراد انها نسخت الحقوق المقدرة
 واما الذي لا يكون مقدرا فغير منسوخ بدليل انه يلزم النفقة على الاقارب والمماليك ونحوها والحكمة في ترتيب
 المصارف على الوجه المذكور ان قرابة الفقير اشد تأثرا في استحقاقه الصلة والمبرة المالية ولذلك يستحق بها الارث
 ويحجر على الموصى في الوصية بما زاد على الثلث والفقير الذي لا والد له ولا كاسب اشد احتياجا من المساكين
 وما ذكر بعدهم ثم ابن السبيل وان كان له مال في وطنه اذا احتاج الى الانفاق وتعفف عن السؤال وكذا المسكين
 الغير السائل اشد احتياجا من السائل منهما وابن السبيل لغربه احوج من المسكين المقيم **قوله** عليه الصلاة
 والسلام ان تؤتبه **قوله** اجاب به عليه الصلاة والسلام لمن قال اي الصدقة اعظم اجر الكن الرواية في البخاري ومسلم
 عن ابي هريرة رضي الله عنه جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم قال يا رسول الله اي الصدقة اعظم اجرا قال
 ان تصدق وانت صحيح صحيح تأمل الغنى وتخشى الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان
 كذا وقد كان لفلان اورد الحديث لتأييد ان ضمير حبه راجع الى المال **قوله** او للمصدر **قوله** وهو الايتاء المدلول
 عليه بقوله وآتى اي على حب الايتاء رغبة في ثواب الله بل الجبول على الجود لا يحمله الاحب الاعطاء كقوله
 ليس يعطيك للرجاء ولا للخوف لكن يلذ طعم العطاء

اخر هذا الوجه لبعده من حيث اللفظ والمعنى اما من حيث اللفظ فلان ارجاع الضمير على غير المذكور خلاف
 الاصل واما من حيث المعنى فلان فعل الانسان لما يحبه ويساعده عليه هواه لا يكون سببا لمدحه **قوله** والجار
 والمجرور **قوله** وهو على حبه في محل النصب على الحال والعامل فيه آتى اي آتى المال حال محبته له وذوى القربى لا يقتصر
 على ذى الرحم المحرم كما حكى عن قوم لان المحرمية حكم شرعي في القرابة فقط والقربى حقيقة لغوية موضوعة في
 القرابة والنسب وان تفاوتوا في القربى والبعده **قوله** اسكنته الخلة **قوله** هي بفتح الخاء المعجمة الحاجة والفقير يردان
 المسكين مبالغة الساكن فان المحتاج يزداد سكونه الى الناس على حسب ازدياد حاجته والمسكين ضربان من يكف
 عن السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يبسط ويسأل وهذا القسم داخل في قوله والسائلين **قوله** ملازمته
 السبيل **قوله** اي الطريق اولان الطريق تبرزه فكأنها ولدته **قوله** لان السبيل يرعف به **قوله** اي يقدمه الى بيت
 المضيف فكأنه ولد من السبيل وفي الصحاح الراعي القرس الذي يتقدم الخيل **قوله** وفي تخلصها **قوله** اشارة الى
 ان في الآية حذف الجار وحذف المفعول الثاني اي آتى المال اصحاب الرقاب في فكها وتخلصها وللرقاب جمع رقبة وهي
 مؤخر اصل العنق واشتقاقها من الرقبة لانها مكان الرقيب المشرف على القوم واذا قيل اعتق الله رقبتك يردان الله تعالى
 خلصه من مراقبة العذاب اياه وذهب اكثر المفسرين الى ان المراد باصحاب الرقاب المكاتبون فاصحاب المال
 يعاونونهم باعطائهم من المال حتى يفكوا رقابهم وقيل المراد بهم الارقاء بشرتهم الاغنياء لا عتاقهم وقيل المراد بهم
 الاسارى فان الاغنياء يؤتون المال في تخلصهم **قوله** تعالى واقام الصلاة **قوله** عطف على صلة من وهي آمن اي من
 آمن واقام الصلاة وآتى الزكاة **قوله** ولكن الغرض من الاول **قوله** جواب لما يقال كيف يصح ان يقال المراد بقوله
 وآتى المال على حبه وبقوله وآتى الزكاة واحدمع ان عطف احدهما على الآخر يقتضى تغاير المراد منهما * وتقرير
 الجواب ان الله تعالى لما ذكر اقامة الصلاة ذكر شقيقتها مجملا بعد ما ذكرها مفصلا توكيدا لامرها وحثا على اداها
 ووقع الصلاة واسطة العقد بين الفصل والمجمل ليؤذن بان التعظيم لامر الله انما يحسن كل الحسن اذا كان مكشفا
 بالشفقة على خلق الله تعالى **قوله** او حقوقا كانت في المال سوى الزكاة **قوله** ولمن اوجب في المال حقا سوى
 الزكاة ان يمسك بهذه الآية وبقوله تعالى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم وبقوله عليه الصلاة والسلام * في المال

وآتى المال على حبه) اي على حب المال
 قال عليه السلام لما سئل اي الصدقة
 افضل ان تؤتبه وانت صحيح صحيح تأمل
 ويش وتخشى الفقر وقيل الضمير لله
 للمصدر والجار والمجرور في موضع الحال
 ذوى القربى واليتامى) يريد المحاويج
 هم ولم يقيد لعدم الالتباس وقدم ذوى
 القربى لان ايتاءهم افضل كما قال عليه السلام
 يدقنك على المسكين صدقة وعلى ذوى
 حاك صدقة وصلته (والمساكين) جمع
 مسكين وهو الذي اسكنته الخلة واصله
 ثم السكون كالمسكين للدائم السكر
 وابن السبيل) المسافر سمي به لملازمته
 سبيل كما سمي القاطع ابن الطريق وقيل
 ضيف لان السبيل يرعف به (والسائلين)
 الذين الجأهم الحاجة الى السؤال وقال
 عليه السلام للسائل حق وان جاء على فرسه
 وفي الرقاب) وفي تخلصها بمعونة
 مكاتبين او فك الاسارى او ابتاع الرقاب
 تخلصها (واقام الصلاة) المفروضة
 وآتى الزكاة) يحتمل ان يكون المقصود
 من قوله وآتى المال الزكاة المفروضة
 لكن الغرض من الاول بيان مصارفها
 من الثاني اداؤها والحث عليها ويحتمل
 ان يكون المراد بالاول نوافل الصدقات
 حقوقا كانت في المال سوى الزكاة وفي
 الحديث نسخت الزكاة كل صدقة

حقوق سوى الزكاة* وبقوله عليه الصلاة والسلام* لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شعبانا وجاره طاوا الى جنبه*
ويعاروي ان الشعبي سئل عن له مال فادى زكاته فهل عليه سواء قال نعم يصل القرابة ويعطى السائل ثم تلا هذه
الآية وبالاجماع على وجوب دفع حاجة المضطر. وان لم يجب عليه الزكاة فان استدل على قول من قال ليس في المال
حق سوى الزكاة بقوله عليه الصلاة والسلام* نسخت الزكاة كل صدقة* اي نسخت وجوبها فله ان يجيب بان المراد
منه ان الزكاة نسخت الحقوق المقدره كما ذكرنا آنفاً ومقصود المصنف من اراد هذا الحديث الذي هو دليل من انكر
أن يكون في المال حق غير الزكاة ترجيح الاحتمالين الاولين على الاحتمال الثالث من الامور التي اعتبرت في تحقيق
البر والوفاء بالعهود والرابع الصبر على الشدائد والخامس اقامة الصلاة والسادس ايتاء الزكاة فن اخل بواحد
منها لم يستحق لان يوصف بالبر قيل من عمل بقوله تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم الى قوله اولئك هم المتقون فقد
استكمل الايمان **قوله عطف على من آمن** فانه في محل الرفع على انه خبر لكن اي ولكن ذا البر المؤمنون
والموفون ويحتمل ان يكون وجه ارتفاعه كونه خبراً لمبتدأ محذوف اي هم المؤمنون وعلى هذين الوجهين يكون
قوله والصابرين في البأساء منصوباً على المدح اي بتقدير اعني وهو في المعنى عطف على من آمن لكن لما تكررت الصفات
خولف بين وجوه الاعراب قيل وهو ابلغ لان الكلام حينئذ يصير مشتقاً على اجل متعددة بخلاف اتحاد الاعراب
فان الكلام حينئذ يكون جملة واحدة وليس فيها من المبالغة ما في الجمل المتعددة قال ابو عبيدة ومن شأن العرب
اذا طال الكلام ان يغيروا الاعراب والنسق كقوله تعالى في سورة النساء والقيمين الصلاة وفي المائة والصابثون
وقال الفراء انما رفع الموفون ونصب الصابرون لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح والذم واذا طال
الكلام في الشيء الواحد لا تجعل الصفات باسرها جارية على الموصوف بها من حيث المعنى لان المقام حينئذ يكون
مقام الاطناب في الوصف والابلاغ في القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود الجملة لان الكلام عند
اختلاف الاعراب يصير كانه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجهها واحداً
وجملة واحدة فقول المصنف ولم يعطف لفضل الصبر اجال لما ذكره فان مجرد تغيير اعراب الاوصاف تنبيه على
امتيازه وانفراده من باقي الاوصاف بخصوصية مختصة به لاسيما اذا كان معمولاً لفعل اعني المقدر فانه دلالة واضحة
على اختصاصه بفضيلة مختصة به **قوله البأساء في الاموال** المشهور ان البأساء والضرأء معناهما
الفقر والمرض وانما اسمان مشتقان من البؤس والضر وألفهما للتأنيث فهما اسمان على فعلاء وليس لهما افعال
لانهما ليسا بنعتين وفي التيسير البأساء في اصل اللغة نقيض النعماء والبؤس نقيض النعم وبئس نقيض نعم والبائس
نقيض الناعم فكانت عبارة عن عدم النعمة فدل على الفقر والفاقة والضرأء فعلاء من الضرر فدل على انها
عامة في اسباب الضرر كلها ويستعملان بمعنى المحاب والمكاره وحين البأس منصوب بالصابرين اي الذين صبروا
وقت الشدة والبأس شدة القتال خاصة وهو في الاصل مطلق الشدة يقال لا بأس عليكم في هذا اي لا شدة وعذاب
بئس اي شديد ويسمى الحرب بأساً لما فيه من الشدة والعذاب ايضاً يسمى بأساً لشدة قال تعالى فلما رأوا بأسنا فن
ينصرونا من بأس الله ان جاءنا **قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى** لفظ كتب
في عرف الشرع يفيد الفرضية قال تعالى كتب عليكم الصيام وكذا لفظه عليكم مشعرة بها قال تعالى والله على
الناس حج البيت والقصاص ان يفعل بالانسان مثل ما فعل وهو عبارة عن التسوية والمماثلة في النفس والاطراف
والجراحات وقوله في القتلى اي بسبب قتل القتلى فان كلمة في قد تكون للسبب كما في قوله عليه الصلاة والسلام* ان
امرأة دخلت النار في هرة* اي بسببها وصيغة فعلى مطردة في فعيل بمعنى مفعول **قوله وكان لاحدهما طول**
اي قوة وفضل كان من عادة العرب انه اذا وقع القتلى بين قبيلتين احدهما اشرف من الاخرى كان الاشرف يقولون
لنقتلن بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة الرجل منهم وبالرجل الرجلين منهم وربما زادوا على ذلك فلما زلت هذه الآية
امرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتباؤا او يتعادلوا من البوء وهو المساواة يقال يا فلان يا فلان اي صار
كفؤاله ويقال تبأأت القتلى اي تساوت قفوله يتباؤا او اعلى وزن يتقاتلوا وقولهم هم بواء اي سواء معناه اكفاء
لان السواء والبواء اسمان بمعنى الاستواء فظاهر قوله تعالى الحر بالحر اي مأخوذ ومقتول بمثله يقتضى ان لا يكون
القصاص مشروفاً الا بين الحرين وبين الاتيين وبين العبدان لانه تعالى اوجب في اول الآية رعاية المماثلة وهو
قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر عقيب الحر بالحر والعبد بالعبد والاتى بالاتى دل ذلك

(والموفون بعهدهم اذا عاهدوا) عطف على
من آمن (والصابرين في البأساء والضرأء)
نصبه على المدح ولم يعطف لفضل الصبر
على سائر الاعمال وعن الازهرى البأساء
في الاموال كالفقير والضرأء في النفس
كالمرض (وحيث البأس) وقت مجاهدة العدو
(اولئك الذين صدقوا) في الدين واتباع
الحق وطلب البر (واولئك هم المتقون)
عن الكفر وسائر الرذائل والآية كما ترى
جامعة للكلمات الانسانية باسرها دالة
عليها صريحاً او ضمناً فانها بكثرتها وتشعبها
منحصرة في ثلاثة اشياء صحة الاعتقاد
وحسن المعاشرة وتهذيب النفس وقد
اشير الى الاول بقوله من آمن الى والنيبين
والى الثاني بقوله وآتى المال الى وفي الرقاب
والى الثالث بقوله واقام الصلاة الى آخرها
ولذلك وصف المستجمع لها بالصدق نظراً
الى ايمانه واعتقاده وبالتقوى اعتباراً
بمعاشرته للخلق ومعاملته مع الحق واليه
اشار بقوله عليه السلام من عمل بهذه الآية
قد استكمل الايمان (يا ايها الذين آمنوا كتب
عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد
بالعبد والاتى بالاتى) كان في الجاهلية
بين حين من احياء العرب دماء وكان
لاحدهما طول على الآخر فاقسموا لنقتلن
الحر منكم بالعبد والذكر بالاتى فلما جاء
الاسلام تحاكموا الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فنزلت وامرهم ان يتباؤا

على ان رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة لان قوله الحر بالحر الخ خرج مخرج التفسير والبيان لقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فاجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية فوجب ان لا يكون مشروما ثم قال اصحاب هذا القول ظاهر الآية يقتضي ان لا يقتل العبد بالحر ولا الاثني بالذکر الا انا خالفنا هذا الظاهر بالقياس والاجماع اما القياس فهو انه اذا قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر والذکر اولى واما الاجماع فانه قد انعقد على ان الحر يقتل بالعبد والذکر بالاثني وبالعكس وذهب ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله الى ان القصاص كما ثبت بين الذکر والاثني يثبت ايضا بين الحر والعبد ويستدلون بمصوم قوله تعالى النفس بالنفس بقوله عليه الصلاة والسلام * المسلمون متكافؤا دماؤهم * وبان تفاضل النفس غير معتبر في باب القصاص بدليل ان جماعة لو قتلوا واحدا قتلوا به وقوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بان لا يجري القصاص الا بين الحرين وبين العبدین وبين الاثني بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير ان يكون فيه دلالة على سائر الاقسام فان قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى جملة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذکر وتخصيص بعض الجزئيات المستقلة بالذکر لا يمنع من ثبوت الحكم لسائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن ان يكون لفائدة وهي لا تنفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة فذکروا فيها وجهين الاول وعليه الاكثر ان فائده ابطال ما كان عليه اهل الجاهلية من انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك **قوله** ولا يدل على ان لا يقتل الحر بالعبد **جواب** ما يقال لما اوجبت الآية بمنطوقها ان يتساوى القاتل والمقتول في الاوصاف المذكورة لزم ان لا يقتل الذکر بالاثني لعدم المساواة بينهما وقد دلت الآية بمفهومها على انه لا يقتص من القاتل عند اختلاف الصفة بينه وبين المقتول * وتقرير الجواب ان الآية انما تدل على مشروعية القصاص عند تحقق الموافقة بين القاتل والمقتول ذكورة وحرية ولا تدل بمفهومها على انتفاء القصاص عند اختلافهما بحسب الذكورة او الحرية لان القول بالمفهوم انما هو على تقدير ان لا يظهر للتقدير فائدة سوى الدلالة على انتفاء الحكم عنه عند انتفاء القيد وقد مر ان له فائدة سواها وهي ابطال ما كان اهل الجاهلية عليه وقد اشار صاحب التيسير الى هذا المعنى حيث قال قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد والاثني بالاثني يدل على ان يقتل الحر القاتل بالحر المقتول فلا يتعدى الى غير القاتل وكذا العبد القاتل بالعبد المقتول والاثني القاتل بالاثني المقتولة وليس فيه جريان القصاص بين الحر والعبد والذکر والاثني بل فيه منع التعدي الى غير القاتل انتهى كلامه **قوله** والقياس على الاطراف **جواب** فان الحر اذا قطع طرف العبد لا يقطع طرف الحر اتفاقا عندنا فان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال لانها وقاية الانفس كالاموال وموجب اتلاف المال هو الضمان لا غير واما عند الامام الشافعي فلما ذكر في الكافي وهو ان لا قصاص بين ارجل والمرأة فيمادون النفس ولا بين الحر والعبد ولا بين العبدین خلافا للامام الشافعي رحمه الله في جميع ذلك الا في الحر فيقطع طرف العبد له لان الاطراف تابعة للانفس وشرع القصاص فيها من حيث الالحاق بالانفس ففي كل موضع جرى القصاص في النفس يجري في الاطراف انتهى كلامه الا ان الاستدلال بقياس كل من الانفس والاطراف على الآخر مصادرة فلا بد من اثبات حكم احدهما بدليل مستقل حتى يصح ان يقاس الآخريه **قوله** ومن سلم دلالة الخ **جواب** لما ذكر ان عدم قتل الحر بالعبد لا يستنبط من مفهوم قوله تعالى الحر بالحر وانما يستنبط من دليل آخر شرع الآن في رد قول صاحب الكشاف وهو ان الآية وان دلت على انتفاء القصاص عند عدم الموافقة بين القاتل والمقتول بحسب الذكورة والحرية الا انها منسوخة بالنص الدال على ان النفس تقتل بالنفس كيف ما كانت ووجه الرد ان قوله النفس بالنفس حكاية لما في التوراة وقوله الحر بالحر خطاب لنا وحكم في حقنا فكيف ينسخه ما ورد في حق من تقدمنا ومن شرط الناسخ تأخره عن المنسوخ وانما ينسخه ما يورد لبيان الحكم في شريعتنا **قوله** واحتجت الحنفية به **جواب** اي بقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى على ان موجب العمد القود وحده فان المراد بالقتلى الذين قتلوا عمدا لان موجب الخطأ الدية لقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الآية وليس لولى المقتول عمدا ان يأخذ الدية الا برضى القاتل وللإمام الشافعي رحمه الله فيه قولان احدهما ان موجب القصاص الا ان لولى ان يختار اخذ الدية بغير رضی القاتل وثانيهما ان موجب العمد القصاص او الدية وتعين ذلك باختيار الولي **قوله** قيل التخيير بين الواجب وغيره ليس له **جواب** مبنی على قوله الاول فانه تعالى اوجب القصاص

ولا يدل على ان لا يقتل الحر بالعبد والذکر بالاثني كما لا يدل على عكسه فان المفهوم حيث لم يظهر للتخصيص فرض سوى اختصاص الحكم وقد بينا ما كان الفرض وانما منع مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما قتل الحر بالعبد سواء كان عبده او عبده غيره لما روى على رضي الله تعالى عنه ان رجلا قتل عبده فجلده الرسول صلى الله عليه وسلم ونفاه سنة ولم يقده به وروى عنه انه قال من السنة ان لا يقتل مسلم بندي عهد ولا حر بعبد ولان ابا بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما كانا لا يقتلان الحر بالعبد بين اظهر الصحابة من غير تكبير والقياس على الاطراف ومن سلم دلالة فليس له دعوى نسخه بقوله النفس بالنفس لانه حكاية ما في التوراة فلا ينسخ ما في القرآن واحتجت الحنفية به على ان مقتضى العمد القود وحده وهو ضعيف اذ الواجب على التخيير يصدق عليه انه واجب وكتب ولذلك قيل التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخا لوجوبه وقرئ كتب على البناء للفاعل والقصاص بالنصب وكذا كل فعل جاء في القرآن

(فن عفى له من أخيه شيء) أى شئ من العفو لأن عفا لازم وفادته الأشعار بان بعض العفو كالعفو التام فى اسقاط القصاص وقيل عفى بمعنى ترك وشئ مفعول به وهو ضعيف اذ لم يثبت عفا الشئ ٤٨٧ ❦ معنى تركه بل اعفاء وعفا بمعنى يعن الى الجاني والى الذنب قال الله تعالى عفا الله عنك وقال

عفا الله عنها فاذا عدى به الى الذنب عدى الى الجاني باللام وعليه ما فى الآية كأنه قيل فن عفى له عن جنائته من جهة أخيه يعنى ولى الدم وذكره بلفظ الاخوة النابتة بينهما من الجنسية والاسلام ليرق له ويعطف عليه (فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان) أى فليكن اتباع او فالامر اتباع والمراد به وصية العاقب بان يطلب الدية بالمعروف فلا يعنف والمفوع عنه بان يؤدبها بالاحسان وهو ان لا يعطل ولا ينجس وفيه دليل على ان الدية احد مقتضى العمد والامارتب الامر بادائها على مطلق العفو وللشافعي رضى الله تعالى عنه فى المسئلة قولان (ذلك) أى الحكم المذكور فى العفو والدية (تخفيف من ربكم ورحمة) لما فيه من التسهيل والنفع قيل كتب على اليهود القصاص وحده وعلى النصارى العفو مطلقا وخير هذه الامة بينهما وبين الدية تبسيرا عليهم وتقديرا للحكم على حسب مراتبهم (فن اعتدى بعد ذلك) قتل بعد العفو واخذ الدية (فله عذاب اليم) فى الآخرة وقيل فى الدنيا بان يقتل لا بحال لقوله عليه السلام لا عاقب احدا قتل بعد اخذ الدية (ولكم فى القصاص حياة) كلام فى غاية الفصاحة والبلاغة من حيث جعل الشئ محل ضده وعرف القصاص ونكر الحياة ليدل على ان فى هذا الجنس من الحكم نوعا من الحياة عظيما وذلك لان العلم به يردع القاتل عن القتل فيكون سبب حياة نفسين ولانهم كانوا يقتلون غير القاتل والجماعة بالواحد فتثور الفتنة بينهم فاذا اقتص من القاتل سلم الباقيون وبصير ذلك سببا لحياتهم وعلى الاول فيه اضمار وعلى الثانى تخصيص وقيل المراد بها الحياة الآخروية فان القاتل اذا اقتص منه فى الدنيا لم يؤخذ به فى الآخرة ولكم فى القصاص يحتمل ان يكونا خبرين للحياة وان يكون احدهما خبرا والآخر صلة له او حالامن الضمير المستكن فيه وقرئ فى القصاص أى فيما قص عليكم من حكم القتل حياة او فى القرآن حياة للقلوب (يا ولى الالباب)

على خلاف القياس جزاء للاعتداء بمثله تشفيا لصدور الاولياء فان القياس ان يكون موجب العمد وجوب المال ليكون جبرا لحق ولى المقتول فيما فات عليه والقصاص لا يكون جابرا للفائت فم شروع القود لحكمة التشفي لا ينفي الضمان الاصلى واختيار ولى الجناية اياه ❦ قوله أى شئ من العفو ❦ يريد ان ارتفاع شئ على انه قائم مقام فاعل عفى بناء على انه فى حكم المصدر أى فى حكم قولك عفى عفو فان عفى وان كان لازما لا يعتدى الى المفعول به الا انه يعتدى الى المفعول المطلق فيصح ان يقام مصدره مقام الفاعل كما فى قوله تعالى فاذا نفخ فى الصور نفخة وكلمة من سواء كانت شرطية او موصولة عبارة عن القاتل وضميره واخيه راجعان الى من واخوه هو ولى الجناية وسماء اخالقاتل استعطفاله عليه وتبها على ان اخوة الاسلام قائمة بينهما وان القاتل لم يخرج من الايمان بقتله وعفو الجاني عبارة عن اسقاط موجب الجناية عنه وموجبها ههنا القصاص فكأنه قيل القاتل الذى عفى له عن جنائته من جهة أخيه الذى هو ولى المقتول سواء كان العفو الواقع تاما بان اصطلح القاتل مع جميع اولياء القتل على مال او ناقصا بان وقع الصلح بينه وبين بعض الاولياء فانه على التقديرين يجب المال ويسقط القود فانه قد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان هذه الآية نزلت فى الصلح عن القصاص على مال ❦ قوله فليكن اتباع او فالامر اتباع ❦ يعنى ان ارتفاع قوله فاتباع اما على انه فاعل فعل محذوف او على انه خبر مبتدأ محذوف والمعنى اذا حصل شئ من العفو بطل الدم بعفو البعض فعلى ولى المقتول ان يطلب بدل الصلح بالمعروف بترك التشديد والتضييق فى طلبه وعلى القاتل ان يؤدى المال الى العاقب باحسان فى الاداء بترك المطل والتسوية ونقص شئ منه ❦ قوله والامارتب الامر بادائها على مطلق العفو ❦ أى وان لم يكن مقتضى العمد احد الامرين بل كان موجبه القصاص وحده لما وجب المال عند العفو عن القود ❦ قوله لما فيه من التسهيل ❦ فانه لما كان كل واحد من القصاص واسقاطه باختيار اخذ الدية عليه مشروعا سهلا الامر على القاتل وولى القتل لان ولى القصاص قد يكون المال آثر عنده من القصاص اذا كان فقيرا محتاجا الى المال وقد يكون القصاص عنده آثر اذا كان راغبا فى التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيار له فا احسنها رحمة من الله تعالى وتخفيفا بالنسبة الى شرع من قبلنا من الامم الماضية قال قتادة لم يحل اخذ الدية لاحد غير هذه الامة فانه تعالى كتب على اهل التوراة ان يقيدوا ولا يأخذوا الدية ولا يعفوا وعلى اهل الانجيل ان يعفوا ولا يقيدوا ولا يأخذوا الدية وشرع لهذه الامة القصاص والدية والعفو ولا شك ان التخيير بين هذه الاشياء تخفيف عظيم ❦ قوله قتل بعد العفو واخذ الدية ❦ فان اهل الجاهلية كانوا اذا عفووا واخذوا الدية ثم اذا ظفروا بالقاتل قتلوه فنهى الله تعالى عن ذلك ❦ قوله من حيث جعل الشئ محل ضده ❦ فان ضدية شئ لا آخر تستلزم ان يكون تحقق احد همار افعال الآخر والقصاص لاستزامة ارتفاع الحياة ضد لها وقد جعل طرفا لها تشبيهاه بالمظروف الحقيقى من حيث ان المظروف اذا حواه الظرف لا يصيبه ما ينحل به ويفسده ولا هو ينفرق ويتلاشى بنفسه كذلك القصاص يحمى الحياة من الآفات فكان من هذا الوجه بمنزلة الظرف ولا شك ان فى جعل الضد حاميا لضده اعتبارا فى غاية الحسن والغرابة التى هى من نكات البلاغة وطرقتها ❦ قوله فيكون سبب حياة نفسين ❦ أى يكون حاميا لحياة من يقصد القتل وحياة من قصد قتله فيكون سببا لحياة عظيمة او لنوع من الحياة وهى الحياة الحاصلة بالارتداع عن القتل فان حياية الحياة الحاصلة من تطرق الخلل اليها نوع من الحياة ❦ قوله وعلى الاول ❦ أى على ان يعمل ان فى جنس القصاص نوعا عظيما من الحياة بقوله لان العلم يردع القاتل يكون قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة مبني على الاضمار وتقديره ولكم فى شرع القصاص حياة أى للقاتل والمقتول وعلى الثانى أى على ان يعمل ذلك بقوله ولانهم كانوا الى قوله وبصير ذلك سببا لحياتهم يكون تخصيصا للحياة المسبية على قتل القاتل قصاصا بحياة غير القاتل لان سلامة القتلى متفرعة على قتل القاتل واتفق علماء المعانى على ان هذه الآية بلغت وجازة لغظها وكثرة معناها مع دقة وشماله على الاعترافات الغربية الى ارفع درجات الفصاحة والبلاغة وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى بالفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض احببنا الجميع واجود الالفاظ المنقولة عنهم فى هذا الباب قولهم القتل انفى للقتل ثم ان لفظ القرآن افصح وابلغ من وجوه كثيرة فصلها الخطيب فى شرح المفتاح فى باب اليجاز والاطناب وزاد عليها الشارح المحقق وجوها اخر فن اراد الاطلاع عليها فليرجع اليه ❦ قوله لعلمكم تنفون فى المحافظة على القصاص والحكم به ❦ مبنى على ان الخطاب فى بابها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص لائمة المؤمنين او يجب

ذم العفو والكافة ناداه التامل فى حكمة القصاص من اقل الامور حذرا النفس (لعلكم تتقون)

الله تعالى على الامام وعلى من يجرى مجراه ويقوم مقامه اقامة القصاص والتقدير بايها الامة كتب عليكم استيفاء القصاص ان اراد ولي الدم استيفاء القصاص وانما قلنا ان الخطاب متوجه الى الامة لان الخطاب ان لم يكن متوجها اليهم لا يخلو اما ان يكون متوجها الى القاتل او الى ولي المقتول او الى ثالث غير الامام والاقسام الثلاثة باسرها باطلة اما الاول فلان القاتل لا يجب عليه ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك واما ولي الجناية فلان القصاص لا يجب عليه بل هو مخير بينه وبين العفو لقوله وان تعفوا اقرب للتقوى واما الثالث فلانه اجنبى عن القتل فلا يتعلق به حكمه **قوله** او عن القصاص فتكفوا عن القتل **مبنى** على احتمال ان يكون الخطاب المذكور متوجها الى القاتل والمعنى بايها القاتلون عمدا كتب عليكم تسليم انفسكم عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له ان يمنع عن القصاص لكونه حق العبد بخلاف اتراني والسارق فان لهما الهرب من الحدود لكون ما عليهما من الحق حق الله تعالى **قوله** والعامل في اذا مدلول كتب **مبنى** على ان اذا ظرف محض وليس متضمنا للشرط قال ابو البقاء والعامل في اذا حضر مدلول كتب وليس المراد بالكتب حقيقة الخط في الموح بل هو كقوله كتب عليكم القصاص في القتل ويجوز ان يكون العامل في اذا معنى الابصاء وقد دل عليه الوصية ولا يجوز ان يكون العامل فيه لفظ الوصية المذكورة في الآية لانه مصدر والمصدر لا يتقدم عليه معمولة انتهى كلامه ولعل وجه زيادة لفظ المدلول للدلالة على ان الكتب بمعنى الايجاب وهو لا يحدث وقت حضور الموت بل الحادث تعلقه بالمكلف وقت حضور موته فكأنه قيل توجه عليكم ايجاب الله تعالى ومقتضى كتابه اذا حضر فغير عن توجه الايجاب وتعلقه بكتب للدلالة على ان هذا المعنى مكتوب في الازل **قوله** والجملة جواب الشرط **مبنى** على جواب ان لا جواب اذا في قوله اذا حضر لانه قد صرح ان العامل في اذا هو مدلول كتب وذلك يستلزم ان يكون اذا ظرفا محضا غير متضمنا للشرط فلا يقدر لها جواب وعلى تقدير كونها شرطية لا يكون عاملها كتب لان التحدية قد صرحوا بان اذا الشرطية لا يعمل فيها الاجوابها او فعلها الشرطى وكتب ليس احدهما وقد تقرر في النحو ان الجزاء اذا كان جملة اسمية وجب دخول الفاء عليه كقوله افان مت فهم الخادون وليس في قوله تعالى الوصية للوالدين فاه ملقوطة فوجب المصير الى اضمارها انشديويه

من يفعل الحسنات الله يشكرها * والشر بانشر عند الله سيان *

ورد بان سيبويه قد نص على انه لا يجوز حذف الفاء في موضع المزوم الا في ضرورة الشعر فلا يجوز ارتكابه في نظم القرآن **قوله** ان صح **مبنى** اشارته الى ان حذفها في موضع الوجوب لا يجوز مطلقا بناء على ان المبرد روى عن سيبويه انه لا يجوز حذف الفاء مطلقا لا في حال الضرورة ولا في غيرها ويروي البيت هكذا «من يفعل الخير فارجن يشكره» **قوله** وكان هذا الحكم **مبنى** على وجوب الوصية للوالدين والاقربين قيل كان السبب في نزول هذه الآية ان اهل الجاهلية كانوا يوصون بمالهم الى الاباعد رياء وسعة وطلب الفخر والشرف ويتركون الاقارب في الفقر والمسكنة فصرف الله بهذه الآية في بدء الاسلام ما كان يصرف الى الابعدين الى الوالدين والاقربين فعمل بهما كان العمل صلاحا وحكمة ثم نسخها آية الموارث في سورة النساء فلان لا يجب على احد ان يوصى لاحد قريب ولا بعيد اذا وصى فله ان يوصى لكل من شاء من الاقارب والاباعد للموارث وورد المصنف ان آية الموارث كيف تكون ناسخة لهذه الآية ومن شرط النسخ ان يكون الناسخ معارضا لمنسوخه ومنه قوله بان لا يمكن العمل بهما ولا معارضة ههنا اذ لا يمنع مع اخذ الموارث حقه من الميراث ان يجب له قدر آخر بالوصية وآية الموارث لا تستثنى على قوله من بعد وصية يوصى بها او دين تؤكد هذه الآية من حيث دلالتها على تقديم الوصية مطلقا سواء كانت للاقرباء او غيرهم واذ لا منافاة فلا نسخ وان جعلت منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام «ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا وصية لو ارث» يرد عليه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به واجيب عن هذا الايراد بان هذا الخبر وان كان خيرا واحدا لان الامة قد تناقته بالقبول والمصنف رد هذا الجواب بان تلقى الامة اياه بالقبول لا يلحقه بالمتواتر لان قبولهم اياه على وجه الفن بحجة اسناده لا يخرج عن كونه خيرا لو اجمعت على انه خبر واحد كيف يلحق بالمتواتر في جواز نسخ القرآن به ولو قبلوه على سبيل القطع بحجته مع اعتقادهم انه من اخبار الاحاد لكانوا قد اجمعت على الخطا وانه غير جائز وقول المصنف وتلقى الامة بالقبول لا يلحقه بالمتواتر في حيز النسخ عند الحنفية فانهم يجوزون النسخ بالحديث المشهور والمشهور احد قسمي المتواتر عند ابى يوسف رحمه الله فيجوز نسخ الكتاب به

وعن القصاص فتكفوا عن القتل كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت (من حضر اسبابه وظهرت اماراته ان ترك خيرا) اي مالا وقيل مالا كثيرا روى عن علي رضي الله تعالى عنه ان ولى له اراد ان يوصى وله سبعمائة درهم فنهى وقال قال الله تعالى ان ترك خيرا والخير هو المال الكثير وعن عائشة رضي الله تعالى عنها ان رجلا اراد ان يوصى فسأته كم مائة فقال ثلاثة آلاف فقالت كم عيالك قال أربعة قالت انما قال الله تعالى ان ترك خيرا ان هذا الشيء بسير فاتركه لعيالك (الوصية والدين والاقربين) مرفوع بكتب تذكير فعلها للفصل او على تأويل ان وصى او الابصاء ولذلك ذكر الراجع في قوله فن بدله والعامل في اذا مدلول كتب الوصية لتقدمه عليها وقيل مبتدأ خبره والدين والجملة جواب الشرط باضممار فاء كقوله

من يفعل الحسنات الله يشكرها * وردت به في صحف من ضرورات الشعر وكان هذا الحكم في بدء الاسلام فنسخ بآية الموارث بقوله عليه الصلاة والسلام «ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا وصية لو ارث» وفيه نظر لان آية الموارث لا تعارضه بل تؤكد من حيث انها تدل على تقديم الوصية مطلقا الحديث من الاحاد وتلقى الامة بالقبول بالحقه بالمتواتر

والحديث المتواتر الذي اتفق العلماء على قبوله واعتباره في امر الدين هو ما يرويه جماعة لا يتوهم تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم ويدوم هذا الحديث في اول مراتب الرواية ووسطها وآخرها فيكون اولها كآخرها ووسطها كطرفها نحو القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكات وما اشبه ذلك وهذا الحديث لم يتفق عليه العلماء لاسلفا ولا خلفا اما الخلف فان البخاري ومسلم والنسائي ماوردوه في صحاحهم واما السلف فان مالك لم يذكره في موطنه **قوله** ولعله الخ **قوله** اي ولعل الشأن ان من فسر الوصية بما اوصى به الله من توريث الوالدين والاقربين انما فسرهما به احترازا عن ورود النظر المذكور فان تفسيرها بابصاء المحتضر يؤدي الى دعوى كونها منسوخة اما بآية المواريث او بالحديث المذكور وكل منهما منظور فيه * قال الامام الرازي رحمه الله اعلم ان الناس اختلفوا في هذه الوصية فمنهم من قال كانت واجبة ومنهم من قال كانت مندوبة واحتج الاولون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا اللفظين ينبي عن الوجوب ثم انه تعالى اكد ذلك الايجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا فمنهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ومنهم من قال ما صارت منسوخة وهذا اختيار ابي مسلم الاصفهاني وتقرير قوله من وجوه احدها ان هذه الآية ما هي بمخالفة لآية المواريث ومعناها كتب عليكم ما اوصى به الله من توريث الوالدين والاقربين ومن قوله يوصيكم الله في اولادكم او كتب على المحتضر ان يوصي للوالدين والاقربين بتوفية ما اوصى به الله تعالى لهم وان لا ينقص من انصباثهم وثانيها انه لا منافاة بين توريث الاقرباء ووجوب الوصية لهم فان الميراث عطية من الله والوصية عطية من حضره الموت والوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين وثالثها لو قدرنا حصول المنافة لكان يمكن جعل آية المواريث مخصصة لهذه الآية وذلك لان هذه الآية توجب الوصية للاقربين مطلقا ثم آية المواريث تخرج القريب الوارث والقريب الذي لا يكون وارثا داخل تحت هذه الآية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث بسبب اختلاف الدين او الرق او القتل ومن الاقارب من لا يسقطون عن استحقاق القرضية باحد هذه الاسباب ومنهم من يسقط في حال ويرث في حال فن كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ومن لم يكن منهم وارثا صححت الوصية له ومن قال انها مندوبة فلا تكون منسوخة بقوله كتب فانه وان كثرا استعماله في الايجاب فقد يقال ايضا في النذب لان معنى كتب كعنى طلب وشرع وذلك قد يكون ندبا وقد يكون وجوبا ولا يثبت الوجوب بالاحتمال لاسيما وكثير من قال بالوجوب قال ايضا بالنذب وادعى انها منسوخة بالحديث المذكور اذ لا وجه لجمعها على الايجاب ثم ادعى نسخها **قوله** مصدر مؤكد **قوله** يؤكد مضمون الجملة المتقدمة فيكون عاملا محذوفا اي حق ذلك حقا * فان قيل قوله على المتقين يقتضى ان يكون هذا التكليف مختصا بالمتقين وقد دل الاجماع على ان الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقين وغيرهم * اجيب بان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لكل من آثر التقوى وتحررها وجعلها طريقا له ومذهبا فيدخل فيه الكل وقدم ان ضمير بدله يرجع الى الوصية لكونها في تأويل الابصاء والمشهور ان من بغير ابصاء المحتضر هو الوصي او الشاهد فالوصي يغير الوصية اما في الكتاب واما في قسمة الحقوق والشاهد يغير وجه الشهادة او يكتتمها ويمكن ان يكون التبديل من سائر الناس بان يمنعوا من وصول المال الموصى به الى مستحقه فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فن بدله ثم انه تعالى لما توعد من يبدل الوصية وكان التبديل على وجهين تبديل عن الحق الى الباطل وتبديل عن الباطل الى الحق بين ان التبديل الموجب للاثم هو التبديل على الوجه الاول واما التبديل عن الباطل الى الحق على طريق الاصلاح فهو حسن حيث قال فن خاف من موص جنفا او اثما فاصحح بينهم فان الاصلاح لا يكون الا بضرب من التبديل والتغيير وقرأ حزة والكسائي وابو بكر عن حاصر موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان ومن يجوز ان تكون متعلقة بخاف على انها لا تبدأ الغاية وان تتعلق بمجذوف على انها حال من جنفا قدمت عليه لانها كانت في الاصل صفة له فلما تقدمت نصبت حالا ونظيره اخذت من زيد مالا ان شئت علقته من زيد باخذت وان شئت جعلته حالا من مالا لانه صفة في الاصل **قوله** اي توقع وعلم **قوله** لما كان الخوف والخشية في الاصل عبارة عن حالة انقباضية تعترى النفس عند توقع المكروه فلا تتعلق الا بامر سيحدث لم يمكن حل الخوف في هذا المقام على اصل معناه لانه لو حل على اصل معناه لكان معنى الآية ان المصلح ان حضر مجلس المحتضر وهو بصدد الابصاء فرأى منه اماراة الجنف الذي هو الميل عن الحق من غير تعمد لفساد لجهله بالحق او رأى منه امارات الاثم وهو التعمد في الميل عن الحق بان يسمع منه ان يقول اوصى فلان وهو غير مستحق لازيادة او نقص فلانا وهو مستحق

ولعله احتراز عنه من فسر الوصية بما اوصى به الله من توريث الوالدين والاقربين بقوله يوصيكم الله او بابصاء المحتضر لهم بتوفير ما اوصى به الله عليهم (بالمعروف) بالعدل فلا يفضل الغني ولا يتجاوز الثلث (حقا على المتقين) مصدر مؤكد اي حق ذلك حقا (فن بدله) غيره من الاوصياء والشهود (بعدهما سمعه) اي وصل اليه وتحقق عنده (فانما ائمه على الذين يتدلونه) فانما الابصاء المغير او التبديل الاعلى مبدله لانه الذي خاف وخالف الشرع (ان الله سمع عليم) وعبد للمبدل بغير حق (فن خاف من موص) اي توقع وعلم من قولهم اخاف ان ترسل السماء وقرأ حزة والكسائي ويعقوب وابو بكر موص مشددا (جنفا) ميلا بالخطأ في الوصية (او اثما) تعمد الجنف (فاصلح بينهم) بين الموصي لهم باجر آثم على نهج الشرع (فلا ائمه عليه) في هذا التبديل لانه تبديل باطل الى حق بخلاف الاول

لزيادة فعند ظهور مثل هذه الامارات قبل تحقق الوصية يخاف المصلح ان يبيل الوصى عن الحق خطأ او متعمدا
للائم فيأخذ في الاصلاح وهذا المعنى يأتي عند قوله تعالى فاصحح بينهم اي الوصى لهم فان الاصلاح حينئذ
اصلاح الوصى بارشاده الى الحق لا الاصلاح بين الوصى لهم فلما لم يصح جعله بمعنى الخشية جعل بمعنى التوقع
لكونه لازما للخوف ثم التوقع قد يكون مطلقا وقد يكون معلوما فاستعمل الخوف بمعنى التوقع
في كل واحد من الظن والعلم مجازا في الرتبة الثانية ولما كان الاول اكثر كان استعماله فيه اظهر ثم استعمل
في الظن والعلم بالمحذور الا انه قد يتسع فيطلق على مطلق الظن والعلم ومنه قولك اخاف ان ترسل السماء اي
اظن انها تمطر وليس امطارها من قبيل المحذور ومن مجيئه بمعنى العلم قول من قال

✽ اذا مت فادفني الى جنب كريمة ✽ تروى عظامي في الممات عروقها ✽
✽ ولا تدفني في القلاة فاني ✽ اخاف اذا ماتت ان لا ادوقها ✽

فعلى هذا يكون معنى الآية ان الميت اذا اخطأ في وصيته او جنف فيها متعمدا فلا حرج على من علم ذلك ان يغيره
ويجعله على وفق الحق بعدموته والظاهر ان المراد بالمصلح هو الوصى لانه اشد تعلقا بأمر الوصية الا انه لا وجه
لتخصيصه بالوصى بل ينبغي ان يدخل تحته كل من يتأثر منه رفع الفساد الواقع في وصية الميت من الوالى والولى
والوصى ومن يأمر بالمعروف والمفتى والقاضى والوارث فاذا جهل الوصى موضع الوصية او زاد على مقدار الوصية
او اوصى بما لا يجوز ابصاؤه فعلم ذلك احدهم لا المذكورين فاصحح بين الميت والورثة والوصى له فصرف المال الى
الموضع المشروع ونفذ الوصية في القدر المشروع فلا اثم عليه في هذا التبديل فان قيل هذا المصلح اتى بطاعة عظيمة
في اصلاح وصية المال فالناسب لهذا المقام ان يعد الله تعالى له المثوبة المناسبة لطاعته فكيف يليق به ان يقال فلا
اثم عليه اجيب بانه تعالى لما ذكر اثم المبدل في اول الآية وكان هذا الاصلاح لا يخلو عن التبديل وكان مظنة
لاستحقاق الاثم بذلك بين الله تعالى ان تبديل المصلح لا اثم عليه لكونه تبديل الباطل الى الحق ثم وعدله بقوله رحيم

✽ قوله وذكر المغفرة الخ ✽ جواب لما يقال قوله تعالى ان الله غفور انما يليق بمن اتى بضد هذا الكلام وتقرير
الجواب ان المراد بك المغفرة هو الوعد بالاثابة الا انه اطلق عليه اسم المغفرة رعاية لصنعة الطبايق وتسمى المطابقة
والتضاد ايضا وهى الجمع بين معنيين متقابلين فى الجملة وهو من المحسنات المعنوية البدئية ولوقوعها فى مقابلة
فعل المصلح الذى هو من جنس ما يؤثم به وهو التبديل مع ان المصلح قل ما يخلو عن اقوال وافعال كان الاولى تركها
فبذلك الله تعالى بذكر غفرانه على انه تعالى اذا علم ان غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذ به فانه غفور رحيم

✽ قوله وتطيب على النفس ✽ فان الصوم عبادة شاققة والشىء الشاق ادايم سهل تحمله ويرغب كل
احد فى اتيانه ومحل كما فى قوله تعالى كما كتب النصب اما على انه صفة مصدر محذوف اي كتب كتابا مثل
وامصدرية واما على انه حال من الصيام ومما صولة اي كتب عليكم الصيام مشبها بالذى كتب على من قبلكم
والظاهر ان التشبيه عائد الى اصل ايجاب الصوم لا الى كية الصوم المكتوب وبيان وقته يعنى ان هذه العبادة
كانت مكتوبة على جميع الانبياء والائمة من لدن آدم عليه الصلاة والسلام الى عهدكم لم تخل امة من وجوبها

عليهم فى شهر رمضان من طلوع الفجر الى غروب الشمس ✽ قوله كما قال عليه الصلاة والسلام فان الصوم
له وجاء ✽ ذكر فى البخارى ومسلم عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه قال قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فانه اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم
فانه له وجاء ✽ والوجاء نوع من الخصاص وهو ان ترض عروق الاتيين وتترك الخصيتان كما هما والباءة النكاح والتزوج

✽ قوله او الاخلال بادائه ✽ عطفه على قوله المعاصى يعنى ان الصوم لما كان من شأنه ان يكسر شهوة
البطن والفرج وكان رادعا للصائم عن ارتكاب الفواحش كان من اصول الشرائع واقدمها من حيث انه تعالى
ما اخلى امة من افتراضه عليها فكتبه عليكم وجعلكم اتباعا لمن قبلكم ارادة ان تغفوا الاخلال بادائه ✽ قوله

موقات بعدد معلوم ✽ يعنى وصفت الايام بقوله معدودات لبيان انها مقدرات بعدد معلوم او لبيان انها ايام
قلائل وانه تعالى لم يفرض علينا صيام الدهر ولا صيام اكثر تخفيفا ورحمة وتسهيلا لامر التكليف على جميع الائمة
✽ قوله بهال هبلا ✽ قال الجوهري يقال هلت الدقيق فى الجراب اي صيته من غير كيل وفى الكشف
وانتصاب اياما بالصيام كقولك نويت الخروج يوم الجمعة ولم يذكر وجهها آخر لاتصاها واورد المصنف عليه

(ان الله غفور رحيم) وعد للمصلح وذكر
المغفرة لمطابقة ذكر الاثم وكون الفعل من
جنس ما يؤثم (يا ايها الذين آمنوا كتب
عليكم الصيام كما كتب على الذين من
قبلكم) يعنى الانبياء والائمة من لدن آدم
وفيه توكيد للمحكم وترغيب على الفعل
وتطيب على النفس والصوم فى اللغة
لامسك عن ما تنازع اليه النفس وفى
الشرع الامسك عن المفطرات باض النهار
لأنها معظم ما تشتهيه النفس (لعلكم تقون)
لمعاصى فان الصوم يكسر الشهوة
التي هى مبدأها كما قال عليه السلام فعليه
الصوم فان الصوم له وجاء او الاخلال
ادائه لاصالته وقدمه (اياما معدودات)
وقوات بعدد معلوم او قلائل فان القليل
من المال يعد عدا والكثير بهال هبلا

انه يستلزم تحلل الفاصل بين المصدر ومعموله باجنبي وهو قوله كما كتب لانه ليس معمولا للمصدر على اى تقدير قدرته **قوله** بل باضمار صوموا **قوله** تقديره صوموا اياما وانتصابه اما على انه ظرف للفعل المقدر واما على انه مفعول به اتساعا **قوله** والمراد بها **قوله** اى بالايام المعدودات اختلف في هذه الايام فقال بعضهم انها غير رمضان لقوله عليه الصلاة والسلام *ان صوم رمضان نسخ كل صوم* فانه يدل على انه قبل وجوبه كان صوم آخر واجبا واختلف في تعيين تلك الواقعة في غير رمضان فقيل هي ثلاثة ايام من كل شهر وصوم يوم عاشوراء وقال اكثر المحققين ان المراد بها شهر رمضان بناء على انه تعالى قال في اول الآيه كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم ويومين وايام ثم بينه بقوله اياما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله شهر رمضان الذى انزل فيه القرءان فعلى هذا الترتيب يمكن ان تجعل الايام المعدودات بعينها ثم قال فان امكن ذلك فلا وجه لجملة على غيره واثبات النسخ فيه لان كل زيادة لا يدل اللفظ عليها لا يجوز ان يقال بها وانما تمسكهم بقوله عليه الصلاة والسلام *ان صوم رمضان نسخ كل صوم* والجواب انه ليس فيه ما يدل على ان صوم رمضان نسخ من الصوم ما اوجبه الله تعالى على هذه الامة لجواز ان يكون شرعه ناسخا لشرائع المتقدمه **قوله** او بكمما كتب **قوله** عطف على قوله باضمار صوموا فكتب ينصبه اما على الظرفية او على انه مفعول ثان لكتب عليكم ويرد على الاول ان انتصاب اياما على انه ظرف لكتب على الاتساع مبنى على كون الايام ظرفا للكتب وقد تقدم انه ليس كذلك **قوله** وقيل معناه الخ **قوله** عطف من حيث المعنى على ما ذكره بعد قوله تعالى كما كتب على الذين من قبلكم والتشبيه على الاول في مجرد الفرضية وعلى الثانى في الكمية حتى كان المكتوب على الكل استيعاب رمضان بالصوم الا ان النصارى حوّلوا مدة الصوم الى اعدل فصول السنة وهو الربيع لما وقع رمضان في بعض السنين في ابرد الفصول فاخروها وزادوا عشرة ايام قبل وعشرة ايام بعد كفارة لما صنعوا فصار مدة صومهم خمسين يوما في فصل لا تغير فيه كيفية الهواء تغيرا فاحشا وقيل اصابهم موتان فقال بعضهم لبعض زيدوا صيامكم فزادوا عشرة ايام وعشرا قبل ولهذا قال تعالى في حقهم اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والموتان بضم الميم موت الماشية **قوله** فيه ايماء الى ان من سافر اثناء اليوم لم يفطر **قوله** لعدم استيلاء السفر استيلاء الراكب على المركوب بل هو ملابس شيئا من السفر والرخصة انما اثبت لمن كان على سفر وكلمة على فيه استعارة تبعية شبه تلبسه بالسفر باستعلاء الراكب واستيلائه على المركوب بتصرف فيه كيف يشاء وللدلالة على هذا المعنى عدل عن اسم الفاعل فلم يقل او مسافرا اذ ليس فيه اشعار بالاستعلاء على السفر **قوله** فعليه صوم عدة ايام المرض او السفر **قوله** اشارة الى ان قوله فعلة مرفوع على انه مبتدأ بتقدير المضاف والمضاف اليه حذف خبره المقدم وحذف الشرط ايضا لدلالة مجرى الكلام على اعتبار هذه التقديرات وعدة فعلة من العدة بمعنى المعدود ومنه يقال للجماعة المعدودة من الناس عدة والمقصود من الآيه بيان ان فرض الصوم في الايام انما يلزم الاصحاء المقيمين واما من كان مريضا او مسافرا فله تأخير الصوم عن هذه الايام الى ايام اخر قال القفال رحمه الله انظروا الى عجيب ما نبه الله تعالى عليه من سعة فضله ورحمته في هذا التكليف فانه تعالى بين في اول الآيه ان لهذه الامة في هذا التكليف اسوة بالاعم المتقدم والغرض منه ما ذكرناه من ان الامر الشاق اذا عم خف ثم بين ثانيا وجه الحكمة في ايجاب الصوم وهو انه سبب لحصول التقوى ثم بين ثالثا انه مختص بايام معدودات فلو جعله في جميع الدهر او في اكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات بالشهر الذى انزل فيه القرءان لكونه اشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة فاباح تأخره ان شق على احد من المسافرين او المرضى الى ان يصيروا الى زمن الرفاهية والسكون فراعى سبحانه وتعالى في ايجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه التى لا تحصى جدا دائما كثيرا **قوله** وهذا **قوله** اى الافطار رخصة عند اكثر الفقهاء فان شاء افطروا وان شاء صاموا وذهب قوم من علماء الصحابة الى انه يجب على المريض والمسافر ان يفطروا بصوما عدة من ايام اخر وهو قول ابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم حتى روى عن ابن عمر انه قال لو صام في السفر قضى في الحضر **قوله** وعلى المطيقين للصوم ان افطروا **قوله** ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه الاصحاء القميون خيرهم الله تعالى في ابتداء الاسلام بين ان يصوموا وبين ان يفطروا ويفدوا وانما خيرهم الله تعالى بين الامرين لتلاشق عليهم لانهم كانوا لم يتعودوا الصوم ثم نسخ التخيير ونزلت العزيمة وهى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقيل هذه الآيه نزلت في حق الشيخ الهرم الذى يطبق الصوم لكن مع الشدة والمشقة فان الوسع فوق

ونصبها ليس بالصيام لوقوع الفصل بينهما بل باضمار صوموا لدلالة الصيام عليه والمراد بها رمضان او ما وجب صومه قبل وجوبه ونسخ به وهو عاشوراء وثلاثة ايام من كل شهر او بكمما كتب على الظرفية او على انه مفعول ثان لكتب عليكم على السعة وقيل معناه صومكم كصومهم في عدد الايام لما روى ان رمضان كتب على النصارى فوقع في برد او حر شديد فحوّلوه الى الربيع وزادوا عليه عشرين كفارة لتحويله وقيل زادوا ذلك لموتان اصابهم (فمن كان منكم مريضا مرضا يضطره الصوم ويعصر معه (او على سفر) او راكب سفر وفيه ايماء الى ان من سافر اثناء اليوم لم يفطر (فعلة من ايام اخر) اى فعليه صوم عدة ايام المرض او السفر من ايام اخر ان افطر لحذف الشرط والمضاف والمضاف اليه للعلم بها وقرئ بالنصب اى فليصم عدة وهذا على سبيل الرخصة وقيل على الوجوب واليه ذهب الظاهرية وبه قال ابو هريرة (وعلى الذين يطيقونه) وعلى المطيقين للصيام ان افطروا (فدية طعام مسكين) نصف صاع من بر أو صاع من غيره عند فقهاء العراق ومدة عند فقهاء الحجاز رخص لهم في ذلك في اول الامر لما امروا بالصوم فاشتد عليهم لانهم لم يتعودوا ثم نسخ

الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادرا على الشيء مع السهولة بخلاف المطبق فانه اسم لمن كان قادرا على الشيء مع الشدة
 والمشقة ثم ان الشيخ الهرم اذا افطر فعليه الفدية واما الحامل والمرضع اذا افطرا فافهل عليهما الفدية او لا قال الامام
 الشافعي عليهما الفدية وقال ابو حنيفة لا تجب حجة الشافعي ان قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل
 والمرضع وابو حنيفة فرق وقال الشيخ الهرم لا يمكن ايجاب القضاء عليه فلا جرم وجبت الفدية واما الحامل والمرضع
 فالقضاء واجب عليهما فلو او جينا الفدية عليهما ايضا كان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جائز لان القضاء بدل والفدية
 بدل آخر وقيل انها زلت في حق المريض والمسافر ايضا فان من المريض والمسافر من يطبق الصوم ومنهما من لا يطبقه
 فقد ذكر الله تعالى حكم هذا القسم بقوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وذكر حكم القسم الاول منهما
 بقوله وعلى الذين يطيقونه فكلنا له تعالى اثبت للمريض والمسافر حالتين في احدهما يلزم ان يفطرا ويقضيا وهي حالة
 الجهد الشديد لو صاما والثانية ان يكونا مطبقين للصوم لا يتقل عليهما فيثبتذ يكونان مخيرين بين ان يصوما وبين
 ان يفطرا مع الفدية ولم يعرض المصنف لهذين الاحتمالين **قوله** وقرئ يطوقونه **قوله** اي بضم الياء وفتح الطاء
 مخففة وتشديد الواو على بناء التفعيل من الطوق اما بمعنى الطاقة او القلادة اي يكلفونه او يقلدونه بان يقال لهم صوموا
 وقرئ يطوقونه اي يتكفونه او يقلدونه وقرئ يطوقونه بادغام التاء في الطاء من اطوق واصله تطوق فقلبت
 التاء طاء وادغمت الطاء في الطاء واجتلبت همزة الوصل ليتمكن الابتداء بالساكن وقرئ يطيقونه بضم الياء وفتح
 الطاء المخففة بعدها ياء مفتوحة مشددة من فاعل من الطوق اصله يطيقونه فلما اجتمعت الواو والياء وسبقت
 احدهما بالسكون قلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء وقرأ عكرمة بيطيقونه بفتح الياء وتشديد الطاء والياء
 وروى عن مجاهد انه قرأ هكذا لكن ببناء الفعل للمفعول على انه من تقيعيل من الطوق اصله ينطيقونه وادغمت
 الياء في الواو بعد قلبها ياء كما في قولهم * تدير المكان وما بهاديار * اي اتخذ دارا وتدير اصله تدور من الدوران
 كما ان تحير اصله تحبور من الحوز والديار الاحد وهو فاعل من درت واصله ديوار من دار الشيء يدور دورا قلبت
 الواو ياء في الجميع وادغمت الياء في الياء **قوله** وعلى هذه القراآت يحتمل الكلام معنى ثانيا **قوله** اي ان هذه
 القراآت كما يحتمل ان يكون معناها معنى القراءة المشهورة وهي قراءة بيطيقونه فتكون الآية منسوخة على جميع
 القراآت المذكورة لان الذين يطيقون الصيام لا يجوز لهم الافطار لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يحتمل
 ايضا معنى ثانيا لان جميع تلك القراآت فيها معنى التكليف او التكلف فان حمل على مجزئ التزام المستطيع او التزامه
 فهو المعنى الاول وان اخذ من الكلفة بمعنى المشقة وبلوغ الشدة يكون المعنى وعلى الذين يطيقونه اي يتكفونه
 على عسر ومشقة فيرجع حاصل المعنى الى انهم لا يطيقون الصوم فالمراد بهم الشيوخ والعمائم لتكون الآية
 غير منسوخة لان حكم هؤلاء الافطار والفدية **قوله** في الافطار **قوله** متعلق بالرخصة **قوله** فيكون تابنا **قوله**
 اي غير منسوخ **قوله** اي بصومونه جهدهم **قوله** اي جاهدين غاية جهدهم وطاقتهم ونهاية وسعهم وقدرتهم
 والجهد بالفتح المشقة وبالضم الطاقة وكلا المعنيين يصح ههنا ويؤيد هذا التأويل ما في المعالم والتيسير
 من ان قراءة حفص وعلى الذين لا يطيقونه **قوله** فزاد في الفدية **قوله** مبني على ان يكون تطوع بمعنى تبرع ونصب
 خيرا اما تبرع الخافض اي من تطوع بخير او بكونه صفة مصدر محذوف اي من تطوع تطوعا خيرا والفدية على معنى
 الجزاء وهو عبارة عن البدل القائم عن الشيء وهو عند ابي حنيفة نصف صاع من بر وهو مدان او صاع من غيره
 وعند الامام الشافعي هو واحد بمد النبي صلى الله عليه وسلم وهو رطل وثلث رطل من غالب قوت البلد وهو قول
 فقهاء الحجاز وقال بعض فقهاء العراق نصف صاع لكل يوم يفطره وقال بعض الفقهاء بما كان المفطر يتقوته
 وقال ابن عباس رضي الله عنه يعطى كل مسكين عشاء وسحوره **قوله** فالتطوع **قوله** اي ان يكون الضمير في قوله
 فهو ضمير المصدر المدلول عليه بقوله تطوع **قوله** او الخير **قوله** اي ان يكون الخير الذي هو صفة التطوع المحذوف
 فالخير المذكور او لا مصدر كقولك خرت يارجل فانت خائر وفي قوله فهو خير له اسم تفضيل بمعنى ازيد خيرا
 فصح ان يقال الخير خير له وذكر في الخير التطوع به ثلاثة اوجه احدها ان يزيد على مسكين واحد يطعم مكان كل
 يوم افطر فيه مسكينين او اكثر وثانيها ان يطعم المسكين الواحد اكثر من القدر الواجب وثالثها ان يصوم مع الفدية
 فهو خير له **قوله** تعالى وان تصوموا **قوله** في تأويل مصدر مرفوع بالابتداء وخير خبره اي صومكم خير
 والحناب فيه النغات من الغيبة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه - وآء حمل على الاصحاء المقيمين الذين رخص لهم

قرأ نافع وابن عامر برواية ابن ذكوان
 ضافة الفدية الى الطعام وجمع المساكين
 قرأ ابن عامر برواية هشام مساكين بغير
 ضافة الفدية الى الطعام والباقون بغير
 ضافة وتوحيد مسكين وقرئ يطوقونه اي
 تكفونه ويقلدونه من الطوق بمعنى الطاقة
 القلادة ويطوقونه اي يتكفونه
 يقلدونه ويطوقونه بالادغام ويطيقونه
 بيطيقونه على ان اصلهما بيطيقونه
 بيطيقونه من فاعل وتفعيل بمعنى تطيقونه
 على هذه القراآت يحتمل معنى ثانيا
 هو الرخصة لمن يتعبه الصوم ويجهده
 هم الشيوخ والعمائم في الافطار والفدية
 يكون تابنا وقد اول به القراءة المشهورة
 بصومونه جهدهم وطاقتهم
 فن تطوع خيرا (فزاد في الفدية (فهو)
 تطوع او الخير (خيره وان تصوموا)
 المطيقون او المطوقون وجهدهم
 او المرخصون في الافطار ليندرج
 فيه المريض والمسافر (خير لكم) من الفدية
 تطوع الخير او منهما ومن التأخير للقضاء
 ان كنتم تعلمون (ما في الصوم من الفضيلة
 رآة الذمة وجوابه محذوف دل عليه
 قبله اي اخترتموه وقيل معناه ان كنتم
 اهل العلم والتدبر علمتم ان الصوم خير
 ذلك

في اول الاسلام في ان يفطروا ويطعموا الكل يوم مسكينا او على الشيوخ و العجائز الذين يتعهم الصوم ويشق عليهم
ويحتمل ان يكون الخطاب تاما لكل من تقدم ذكره من المريض والمسافر والذين يطبقونه وهذا اولي لان كل واحد
من اللفظ والمقام يساعد هذا الاحتمال فلا وجه لتخصيص اللفظ ببعض محتملاته ورجح احتمال ان يكون مفعول
تعلون مقدرا محذورا للاختصار على احتمال كونه منزلا منزلة اللازم لا فادته ما لا يفيد **قوله** مبتدا خبره ما بعده **﴿**
فيكون المقصود من ذكر هذه الجملة المنبهة على فضله وعلو منزلته الاشارة الى وجه تخصيصه من بين الشهور بان فرض
صومه ثم اوجب صومه بقوله تعالى فن شهد منكم الشهر اى المهود فليصمه **﴿** قوله تقديره ذلكم شهر رمضان **﴿**
اى ذلكم الصيام المكتوب عليكم صيام شهر رمضان بحذف المضاف من الخبر ويحتمل ان تكون الاشارة الى ايام معدودات
اى تلك الايام شهر رمضان والتذكير باعتبار المذكور **﴿** قوله وفيه ضعف **﴿** لان شهر رمضان حيثما يكون من تمة
المبتدأ اذ التقدير صوم شهر رمضان خير لكم فيلزم كون الخبر فاصلا بين جزئى المبتدأ وايضا يلزم منه الفصل بين
الموصول وصلته باجنبي لان الخبر وهو خير لكم اجنبي من الموصول وقد تقرر انه لا يخبر عن الموصول الا بعد تمام
صلته **﴿** قوله وجعل علما **﴿** اى جعل مجموع المضاف والمضاف اليه علما ومنع من الصرف وما جاء في الاحاديث من
نحو * من صام رمضان ايمانا واحتسابا * فانما هو من باب حذف المضاف لأمن الالتباس **﴿** قوله في ابن دأية علما
للغراب **﴿** لكثرة وقوعه على دأية البعير اذا برت اى جرحت ودأية البعير هى موضوع القتب ذكر لتسمية هذا الشهر
شهر رمضان ثلاثة اوجه ارتماض الاكباد واحتراقهما من الجوع والعطش او ارتماض الذنوب فيه اول وقوعه ايام رمض
الحر اى شدة وقوعه على الرمل وغيره والارض رمضاء اى شديدة الحريق قال رمض يومنا رمضا من باب علم
يعلم اذا اشتد حره ورمضت قدمه من الرمضاء اى احترقت وفي الحديث صلاة الاوايين اذا رمضت الفصال من
الضحى اى اذا وجد الفصيل حر الشمس من الرمضاء قبل انهم نقلوا اسماء الشهور عن اللغة القديمة فسموها بالازمنة
التي وقعت هى فيها وقت التسمية فوافق هذا الشهر ايام رمض الحر فسمى به كاسمى ربيع لموافقته الربيع وجادى
لموافقته جود الماء والقراءان فى الاصل مصدر قرأت بمعنى جمعت ثم صار علما بين دفتى المصاحف لانه يجمع بين
السور والآيات والحكم والمواعظ **﴿** قوله اى ابتدئ فيه انزاله **﴿** جواب عما يقال ان القراءان نزل على محمد
صلى الله عليه وسلم فى مدة ثلاث وعشرين سنة منجما بعضها فامعنى تخصيص انزاله برمضان اجاب بثلاثة اوجه الاول ان
ابتداء نزوله وقع فى رمضان فى ليلة القدر منه وفيه مجاز حيثئذ لانه حل لفظ القراءان على بعض اجزائه وروى عن
عمر بن الخطاب رضى الله عنه انه استدل بهذه الآية بقوله انا انزلناه فى ليلة القدر على ان ليلة القدر لا تكون الا فى
رمضان لان ليلة القدر اذا كانت فى رمضان كان انزاله فى ليلة القدر انزالا فى رمضان والوجه الثانى ان القراءان نزل
فى ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ثم نزل نجوما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه سئل عن قوله عز وجل شهر
رمضان الذى انزل فيه القراءان وقوله انا انزلناه فى ليلة القدر وقوله انا انزلناه فى ليلة مباركة وقد نزل فى سائر الشهور
قال عز وجل وقرآنا فرقناه فقال انزل القراءان جملة واحدة من الووح المحفوظ فى ليلة القدر من شهر رمضان الى
بيت العزة فى سماء الدنيا ثم نزل به جبريل عليه الصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم نجوما فى عشرين
سنة فذلك قوله تعالى بمواقع النجوم والوجه الثالث ان قوله انزل فيه القراءان معنى انزل فى فضل هذا الشهر واجاب
صومه على ان خلق القراءان كما تقول انزل الله فى الزكاة آية كذا اى فى ايجابها وانزل فى الحرآية كذا اى فى تحريمها
وقوله انزل فيه القراءان يؤيد الوجه الثانى من الجواب بناء على ما شتهر من ان الانزال مختص بما يكون النزول
فيه دفعة واحدة وان التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدرىج ولهذا قال تعالى انزل عليك الكتاب بالحق وانزل
التوراة والانجيل **﴿** قوله نزلت صحف ابراهيم اول ليلة من رمضان **﴿** وروى عنه عليه الصلاة والسلام انزلت
صحف ابراهيم فى ثلاث ليال مضين من رمضان وانزل زبور داود فى ثمانى عشرة مضت من رمضان وانزل القراءان على
محمد صلى الله عليه وسلم فى الاربعة والعشرين من رمضان **﴿** قوله تعالى هدى **﴿** مصدر فاما ان يكون على حذف
مضاف اى ذاهدى او يكون واقعا موقع اسم الفاعل اى هاديا او جعل نفس الهدى مبالغة ولا يجوز ان يكون
هدى خبر مبتدأ محذوف بتقدير هو هدى لانه عطف عليه منصوب صريح وهو بينات وقوله للناس يجوز ان يتعلق
بهدى ان جعل بمعنى هاديا وان يتعلق بمحذوف وقع مفعولا للكرة قبلها قال صاحب الكشاف فان قلت ما معنى قوله
وبينات من الهدى بعد قوله هدى للناس قلت ذكر اول انه هدى ثم ذكر انه بينات من جملة ما هدى به الله وفرق به بين

(شهر رمضان) مبتدا خبره ما بعده او خبر
مبتدأ محذوف تقديره ذلكم شهر رمضان
او بدل من الصيام على حذف المضاف اى
كتب عليكم الصيام صيام شهر رمضان
وقرى بالنصب على اضممار صوموا او على
انه مفعول وان تصوموا وفيه ضعف او بدل
من ايام معدودات والشهر من الشهرة
ورمضان مصدر رمض اذا احترق فاضيف
اليه الشهر وجعل علما ومنع من الصرف
للعلمية والالف والنون كما منع دأية فى ابن دأية
علما للغراب والعلمية والتأنيث وقوله عليه
الصلاة والسلام من صام رمضان فعلى
حذف المضاف لأمن الالتباس وانما سموه
بذلك اما لارتماضهم فيه من حر الجوع
والعطش او لارتماض الذنوب فيه
اول وقوعه ايام رمض الحر حيث ما نقلوا
اسماء الشهور عن اللغة القديمة (الذى انزل
فيه القراءان) اى ابتدئ فيه انزاله وكان
ذلك ليلة القدر او انزل فيه جملة الى سماء
الدنيا ثم نزل منجما الى الارض او انزل فى شأنه
القراءان وهو قوله كتب عليكم الصيام
وعن النبي صلى الله عليه وسلم نزلت صحف
ابراهيم اول ليلة من رمضان وانزلت التوراة
لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقراءان
لاربعة وعشرين والموصول بصلته خبر
المبتدأ او صفته والخبر فن شهد والغاء لوصف
المبتدأ بما تضمن معنى الشرط وفيه اشعار بان
الانزال فيه سبب اختصاصه بوجوب الصوم
فيه (هدى للناس وبينات من الهدى
والعراقان) حالان من القراءان اى انزل
وهو هداية للناس باعجازه

الحق والباطل من وحيه وكتبه السماوية الهادية الفارقة بين الهدى والضلال **قوله** مما يهدى **قوله** اشارت
الى ان من الهدى والفرقان صفة بينات والهدى بمعنى الهادى واللام فيه للجنس لا للاشارة الى الهدى السابق
وان ما قبل من ان النكرة اذا عيئت معرفة كان الثاني غير الاول اكثرى لا كلى فاندفع توهم التكرار **قوله** فن
حضر في الشهر **قوله** اشارت الى ان الشهر منصوب على الظرف فيكون مفعول شهد محذوف فالتقدير من شهد منكم موضع
الاقامة من المصر او القرية في الشهر ومنكم في محل نصب على انه حال من الضمير المستكن في شهد فيتعلق بمحذوف
اي كائنا منكم وضمير فليصمه منصوب نصب المفعول على الاتساع اي فليصم فيه ولا بد في الآية مع حذف مفعول
شهد من التزام تخصيص من شهد بالعاقل البالغ الصحيح لان كل واحد من الصبي والمجنون والمريض شهد موضع
الاقامة في الشهر مع انه لا يجب عليه الصوم وقد خص المريض بقوله تعالى ومن كان مريضا ولا بد من اخراج
الآخرين بالنصوص الدالة على تخصيص الا ان قول المصنف فيكون ومن كان مريضا مخصصا له متفرع على ان
يفسر قوله شهد بادراك رؤية الهلال او سماعه فانه حينئذ يكون من شهد عاما للمريض والمسافر فيكون قوله
ومن كان مريضا او على سفر مخصصا لذلك العام واما ان فسر شهد بمحضر واقام فلا يكون المسافر داخلا في من شهد
حتى يحتاج الى اخراجه بقوله او على سفر قيل التخصيص على هذا التفسير يكون راجعا على التفسير الآخر وجعل
التخصيص المذكور فائدة للتكرير ثم ذكر فائدة اخرى ذكرها الواحدى في الوسيط بقوله اما تدبير المريض
والمسافر وترخيصهما في الافطار لان الله تعالى ذكر في الآية الاولى تخيير المقيم والمسافر والمريض ونسخ في الثانية
تخير المقيم بقوله فليصمه فلو اقتصر على هذا احتمال ان يعود النسخ الى تخيير الجميع فاعاد بعد النسخ ترخيص
المسافر والمريض ليعلم انه باق على ما كان **قوله** لكن وضع المظهر موضع الضمير الاول للتعظيم فان ذكر الشئ
بلفظ المظهر اقوى وافخم له بالنسبة الى ذكره بالضمير كما في قوله تعالى الحاقة ما الحاقة ولم يقل ما هي لتفخيمها **قوله**
تعالى يريد الله بكم اليسر **قوله** اي باباحة الفطر ويجاب القضاء على من افطر بسبب السفر والمرض منكم **قوله**
اي وشرع جلة ما ذكر من امر الشاهد بصوم الشهر **قوله** ذكره بقوله فن شهد منكم الشهر فليصمه والمرخص بالقضاء
ومراعاة عدة ما افطر فيه اي ومن امر المرخص له في الافطار وهو المريض والمسافر احدهما قضاء ما افطر فيه
من الايام والآخر مراعاة عدة تلك الايام والترخيص اي ومن رخص له في الافطار وذكر هذا المجموع بقوله فعدة
من ايام اخر فانه ليس المراد به ايجاب الافطار والقضاء على المريض والمسافر بل المراد به ترخيصهما في الافطار
ثم امرهما بالقضاء وبمراعاة عدة ما افطرا فيه من الايام فجعله ما ذكر من العلة المذكورة ثلاثة امور امر الشاهد
بالصوم وامر المرخص له بالقضاء وترخيصه في الافطار وجعل المصنف قوله تعالى وتكملوا العدة علة للامر بمراعاة
القدر كما قيل انما امرناكم بمراعاة عدة ما افطرت فيه من الايام عند القضاء لتكملوا عدة ما اوجبا عليكم صومه
من الايام المعدودات وجعل قوله وتكبروا الله على ما هداكم علة للامر بالقضاء لبيان كيفية فان اطلاق قوله من
ايام اخر يدل على ان القضاء يجوز على سبيل التابع وعلى سبيل التفريق فكانه قيل انما امركم بالقضاء وعلكم
كيفية لتكبروا الله على ما هداكم الى طريق الخروج من عهدة التكليف وجعل قوله وعلكم تشكرون علة
لترخيص والتيسير كما قيل انما رخصناكم في الافطار لكي تشكروا هذا ما ذكره المصنف وفيه اشكال ظاهر
الورود وهو انه ذكر في الفعل العلة ثلاثة امور امر الشاهد بالصوم وامر المرخص له بالقضاء ومراعاة العدة
والترخيص في الافطار ولم يذكر من علة الامر الاول شيئا وذكر في تفصيل العلة تعليم كيفية القضاء مع انه
لم يذكر في تفصيل العلة فلفه غير مطابق نشره * واجيب بان امر الشاهد بصوم الشهر توطئة وتمهيد لما ذكر بعده
فالمقصود بالتعليل هو ما بعده لانفسه وذلك يشتمل على ثلاثة امور الامر بمراعاة العدد وما في ضمنه من الامر
بالقضاء وتعليم كيفية فان الامر بمراعاة العدد ينضمهما معا والترخيص وعلل هذه الامور الثلاثة بما ذكر من
العلل الثلاث على الترتيب **قوله** او لافعال **قوله** عطف على قوله لافعال محذوف اي او هذه المذكورات علة لافعال
معددة كل واحد منها علة لفعله المذكور اي وتكملوا العدة امر باكمالها وتكبروا الله امر بتكبيره ولكي تشكروا
امر بشكره **قوله** او معطوفة **قوله** عطف على قوله علة فالواو في الاحتمالين السابقين او الاستئناف واللام
متعلقة بالفعل المضمر بعد الواو وعلى هذا الاحتمال الواو عاطفة لما بعدها على علة محذوفة قبلها حذف معلولها
ايضا والتقدير بين الله تعالى هذه الاحكام ليسهل عليكم او تعلموا ما تعملون وتكملوا **قوله** ويجوز ان يعطف

يات واضمات مما يهدى الى الحق ويفرق
بين الباطل بما فيه من الحكم والاحكام
فن شهد منكم الشهر فليصمه) فن حضر
الشهر ولم يكن مسافرا فليصم فيه والاصل
شهد فيه فليصم فيه لكن وضع المظهر
وضع الضمير الاول للتعظيم ونصب على
الظرف وحذف الجار ونصب الضمير الثاني
على الاتساع وقيل فن شهد منكم هلال
الشهر فليصمه على انه مفعول به كقولك
شهدت الجمعة اي صلاتها فيكون (ومن كان
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر)
مخصصا له لان المسافر والمريض ممن شهد
الشهر ولعل تكريره لذلك او لئلا يتوهم
تكرار كما نسخ قرينه (يريد الله بكم اليسر
يريد بكم العسر) اي يريد ان يسر عليكم
يعسر فلذلك اباح الفطر في السفر
(وتكملوا العدة وتكبروا الله
ما هداكم وعلكم تشكرون) علة لفعل
وف دل عليه ما سبق اي وشرع جلة
من امر الشاهد بصوم الشهر
رخص بالقضاء ومراعاة عدة ما افطر
والترخيص لتكملوا العدة الى آخره
سبيل الالف فان قوله وتكملوا العلة الامر
بمراعاة العدد وتكبروا الله علة الامر
بالقضاء وبيان كيفية وعلكم تشكرون
الترخيص والتيسير او لافعال كل لفعله
معطوفة على علة مقدرة مثل ليسهل عليكم
تعلموا ما تعملون وتكملوا العدة ويجوز
عطف على اليسر اي ويريد بكم لتكملوا
قوله يريدون ليطفئوا والمعنى بالتكبير
بم الله بالحمد والشاء عليه (٧) ولذلك عدى

قوله (ولذلك) سيأتي حاشيته في الصحيفة
(٤) لمصححه

على اليسر **قوله** فتكون اللام صلة داخله على مفعول فعل الارادة لتأكيده في قوله تعالى يريدون ليطفئوا **قوله** ولذالك **قوله** اي وتضمن التكبير معنى الحمد والثناء عدى بعلى وتام تكبير الله تعالى وتعظيمه انما يكون بمجموع القول والاعتقاد والعمل اما القول فالقرار بصفاته العليا واسماؤه الحسنى وتنزيهه عما يليق به من تدو صاحبة وولد وشبه الخلق ونحو ذلك وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب واما العمل فهو التعبد بما كلف به من الطاعات بالقلب والغالب **قوله** وقبل تكبير يوم الفطر **قوله** قال الامام مالك والامام الشافعي والامام احمد والشافعي وابو يوسف ومحمد رحمهم الله بسن التكبير في يوم العيد استدلالا بهذه الآية قالوا معناه وتكلموا عدة رمضان وتكبروا الله على ما هداكم من معرفة الحق من الباطل والتوفيق لطاعته والعصمة من المعاصي وقال ابو حنيفة رحمه الله بكرة ذلك غداة عيد الفطر **قوله** وقبل التكبير عند الاهلال **قوله** اي عند رؤية هلال شوال قال ابن عباس رضى الله عنهما حق على المسلمين اذ رأوا هلال شوال ان يكبروا وكلمة ما في قوله على ما هداكم اما مصدرية اي على هدايته اياكم واما بمعنى الذي وفيه بعد من وجهين استزامة حذف العائد واحتياجه الى ارتكاب حذف مضاف تقديره على اتباع الذي هداكم اليه او ما شبه ذلك **قوله** وهو تمثيل **قوله** بمعنى ان القرب حقيقة هو القرب المكاني وهو ممنوع في حقه تعالى بدلائل قطعية من جلته انه تعالى لو كان في مكان لما كان قريبا من الكل فان من كان قريبا من جهة العرش يكون بعيدا من اهل الارض ومن كان قريبا من اهل المشرق يكون بعيدا من اهل المغرب وبالعكس ولما تعذر القرب المكاني في حقه تعالى علمنا ان القرب ههنا مستعمل في الحال الشبيهة بحال من قرب مكانه الى مكان القوم من العلم باحوالهم وافعالهم والاستماع لاقوالهم فيكون لفظ قريب استعارة تبعية تمثيلية **قوله** تعالى اجيب **قوله** في محل الرفع اما على انه صفة لقريب واما على انه خبر ثان لاني لان قريب خبر اول وانما احتجج الى اضمار القول بعد فاء الجزاء حيث قال اي قتل لهم اني قريب لان الترتيب على الشرط المذكور انما هو تعليم المسئول عنه للمسئول كيفية الجواب لا ان يجيب المسئول عنه من عند نفسه ولا ان يجيب المسئول كذلك فوجب تقدير القول ليتحقق التعليم **قوله** تقرير للقرب **قوله** اي للقرب المجازي المراد في هذا المقام وهو الحالة الشبيهة بالقرب المكاني وقد تقرر ان اثبات ما يلائم المستعار له يرشح الاستعارة ويقويها **قوله** تعالى فليستجيبوا لي **قوله** الاستجابة عبارة عن الانتقاد والاستسلام والايان عبارة عن صفة القلب وتقديرها على الايمان يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقدير الطاعات والعبادات ومعنى الفاء انه تعالى قال انا اجيب دعائك مع اني غني عنك مطلقا فلتكن انت ايضا مجيبا لدعائي مع انك محتاج الى من كل الوجوه فاعظم هذا الكرم قال الواحدى اجاب واستجاب بمعنى واحد كما في قول الشاعر

داع دعايا من يجيب الى ندا * فليستجبه عند ذلك مجيب *

فان قيل انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال تعالى ادعوني قال تعالى ادعوني من يجيب المضطر اذا دعاه ثم انما ترى الدعوى بالغ في الدعوات والنصرع فلا يجاب * اجيب بان هذه الآية وان كانت مطلقة الا انها وردت في آية اخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء والمطلق يحمل على المقيد وروى عن عباد بن الصامت رضى الله عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول * ما على الارض من رجل مسلم يدعو الله تعالى بدعوة الا آناه الله اياها او كف عنه من السوء مثلها ما لم يدع باثم او قطيعة رحم * قال سفيان بن عيينة لا يمن احد من الدعاء ما لم يظفر نفسه فان الله تعالى اجاب دعاء امر الخلق ابليس لعنه الله قال ربي انظرني الى يوم يعثون قال انك من المنظرين والدعاء اوقات واحوال يكون الغالب فيها الاجابة كالسحر ووقت العصر وما بين الاذان والاقامة وما بين الظهر والعصر في يوم الاربعاء واوقات الاضطرار وحالة السفر والمرض وعند نزول المنذر والصف في سبيل الله كل هذا جاءت به الآثار * والرشد هو الاهتداء لمصالح الدين والدنيا ومعنى الآية انهم اذا استجابوا وآمنوا اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم لان الرشيد من كان كذلك **قوله** من رفته وهو الافصاح بما يجب ان يكفى عنه **قوله** ولا يصح بما وضع له من الاسم لقبه فان الرفت اصله قول الفحش والتكلم بالقبح ثم جعل ذلك اسما لما ينكلم به عند النساء من الافضاء ثم جعل كناية عن الجماع وكل ما يتبعه وكفى ههنا عن الجماع بلفظ الرفت الدال على القبح فقيحا لما ارتكبه قبل الاباحة كما سماه اخيانا لانفسهم ويروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان الرفت كلمة جامعة لكل ما يرد الرجل من المرأة وعنه رضى الله عنه انه انشد وهو محرم

وقيل تكبير يوم الفطر وقيل التكبير عند الاهلال وما يحتمل المصدر والخبر اي الذي هداكم اليه وعن عاصم برواية ابي بكر وتكلموا بالتحديد (واذا سألت عبادى عنى قاتى قريب) اي قتل لهم اني قريب وهو تمثيل لكمال علمه بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم بحال من قرب مكانه منهم روى ان اعرابيا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم اقرب ربنا فناجيه ام بعيد فناديه فنزلت (اجيب دعوة الداعى اذا دعانى) تقرير للقرب ووعد للداعى بالاجابة (فليستجيبوا لي) اذا دعوتهم للايمان والطاعة كما اجيبهم اذا دعوتهم لمصائبهم (وليؤمنوا بي) امر بالثبات والداومة عليه (لعلمهم برشدون) راجين اصابة الرشد وهو اصابة الحق وقرى بفتح الشين وكسرهما واعلم انه تعالى لما امرهم بصوم الشهر ومراعاة العدة وحتم على القيام بوظائف التكبير والشكر عقبه بهذه الآية الدالة على انه تعالى خبير باحوالهم سمع لاقوالهم مجيب لدعائهم مجازيهم على اعمالهم فاكداله وحناء عليه ثم بين احكام الصوم فقال (احل لكم ليلة الصيام الرفت الى نساءكم) روى ان المسلمين كانوا اذا امسوا احل لهم الاكل والشرب والجماع الى ان يصلوا العشاء او يرقدوا ثم ان عمر رضى الله تعالى عنه باشر بعد الصلاة فقدم واتى النبي صلى الله عليه وسلم واعتذر اليه فقام رجال واعترفوا بما صنعوا بعد العشاء فنزلت ليلة الصيام الليلة التي يصح منها صائما والرقت كناية عن الجماع لانه لا يكاد تخلو من رفته وهو الافصاح بما يجب ان يكفى عنه وعدى بالى لتضمنه معنى الافضاء وايناره ههنا لتفجيع ما ارتكبه وان ذلك سماه خيانة وقرى الرفت

الملايسة ولما كان الرجل والمرأة يعتقدان ويشتمل كل منهما على صاحبه شبه باللباس قال الجعدي
 اذا ما انضجيع ثني عطفها * تثبت فكانت عليه لباسا * ولان كل واحد منهما يسترحل صاحبه ويمنع عن التجور (علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم) تظلمونها بمرضاها لعقاب وتقبيص حننها من الثواب والاختيان ابلغ من الخيانة كالاكتساب من الكسب (قتاب عليكم) لما تبتم مما اقترفتموه (وعفا عنكم) ومحا عنكم اثره (فالان باشروهن) لما نسخ عنكم التحريم وفيه دليل على جواز نسخ السنة بالقرآن وانباشرة ازاق البشرية بالبشرة كنى به عن الجماع (وابتغوا ما كتب الله لكم) واطلبوا ما قدره لكم واثبت في الموح المحفوظ من الولد والمعنى ان المباشر ينبغي ان يكون غرضه الولد فانه الحكمة من خلق الشهوة وشرع النكاح لاقتضاء الوطر وقيل النهي عن العزل وقيل عن غير المأثي والتقدير وابتغوا المحل الذي كتب الله لكم (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) شبه اول ما يبدو من الفجر المعترض في الافق وما يمتد معه من غيش الميل بخيطين ابيض واسود واكتفى ببيان الخيط الابيض بقوله من الفجر عن بيان الخيط الاسود لدلالته عليه وبذلك خرجا عن الاستعارة الى التمثيل ويجوز ان تكون من التبعيض فان ما يبدو بعض الفجر وما روى انها زلت ولم ينزل من الفجر فعمد رجال الخيطين اسود وابيض ولا يزالون يأكلون ويشربون حتى يتبين لهم فزلت ان صح فعله كان قبل دخول رمضان وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائزا واكتفى اولا باجتهداهم في ذلك ثم صرح بالبيان لما التبس على بعضهم وفي تجويز المباشرة الى النسخ لدلالة على جواز تأخير الغسل اليه وصحة صوم المصعب جنبا (ثم اتوا الصيام الى الليل) بيان آخر وقته واخراج الليل عنه ونفي صوم الوصال

* وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير نك لميسا *

ف قيل له ارقنت اى تكلمت بالقبیح حال الاحرام وقد قال تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فقال رضى الله عنه انما الرفث ما كان عند النساء وما ذكر من سبب نزول الآية يدل على ان حرمة ملابس احد المفطرات بعد اداء صلاة العشاء الاخيرة او النوم نسخت بهذه الآية ووجه دلالتها على النسخ ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام ازفت الى نساءكم يقتضى حصول هذا الحل في جميع الليل لان ليلة نصب على الضرفية وانما يكون الليل ظرفا للرفث اذا كان الليل كله مشغولا بالرفث والا لكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لانه لما اشتهر من ان الفرق بين صليت الليلة وصليت في الليلة انما هو بالاستيعاب وعدمه **قوله اذا ما الضجيع** الضجيع من بضاجعها في فراشها وهو الزوج ثني عطفها اى امال شقتها وجانبها تثبت اى انعطفت ومالت **قوله وقيل النهى عن العزل** عطف على ما يفهم من قوله وابتغوا ما كتب الله لكم وهى في قوة قوله اطلبوا بمباشرتهم ما وضع له النكاح من التنازل ولا تباشروهن لقتضاء الشهوة وحدها وقيل هى في قوة النهى عن العزل لا يجوز في وطئ الحرأر الا باذنهن وسبب هذه الرخصة انه كان وقوع الجماع حراما والامر في قوله تعالى باشروهن وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم للاباحة بالاجماع اما على قول من قال الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة فالامر ظاهر واما على قول من يقول مطلق الامر للوجوب فانهم قالوا انما ركنا الظاهر وحكمنا ان هذا للاباحة للاجتماع على عدم وجوب شئ من ذلك والظاهر ان قوله تعالى وكلوا واشربوا عطف على قوله باشروهن وقوله حتى يتبين غاية لجميع الامور الثلاثة فدلت الآية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهى عند طلوع الفجر وذهب ابو هريرة والحسن بن صالح الى ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قولهما لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد الصبح **قوله وما يمتد معه** اى مع اول ما يبدو من غيش الميل اى من ظلمة آخر الليل فان الفجر المعترض في الافق وهو الصبح الصادق اذا بدا يبدو كأنه خيط ممدود في عرض الافق ولا شك انه يبقى معه بقية من ظلمة الليل بحيث يكون طرفها الملاصق لما يبدو من الفجر كأنه خيط اسود في جنب خيط ابيض لان نور الصبح انما ينشق في خلال ظلمة الليل فشبها بخيطين ابيض واسود وهذا التشبيه من احسن التشبيهات حيث شبه بياض النهار بخيط ابيض وسواد الليل بخيط اسود قال الشاعر

* الخيط الابيض ضوء الصبح منفلق * والخيط الاسود جنح الميل مكتوم *

يقال بين الشئ وابان واستبان وبان كلها بمعنى وكلها تكون متعدية ولازمة الابان فانها لازمة ليس الا ومن الخيط من فيه لا بداء الغاية وهى ومجرورها في محل يتبين لان المعنى حتى بيان الخيط الابيض والاسود ومن الفجر بيان للخيط الابيض كأنه قيل الخيط الابيض الذى هو الفجر وبين الخيط الابيض بقوله من الفجر ولم يبين الخيط الاسود بان يقال من الليل اكتفاء ببيان الاول فانه اذا علم ان ليس المراد باحدهما معناه الاصلى المعنوى بل ما يشبه به من بياض النهار علم ان ليس المراد بالآخر ايضا اصل معناه وانما بين هذا دون ذلك لانه هو المنوط به الاحكام المذكورة من انتهاء جواز المباشرة والاكل والشرب اليه **قوله وبذلك خرجا عن الاستعارة** اى وبذلك قوله من الفجر كان الكلام من باب التشبيه البليغ وخرج عن ان يكون استعارة لان شرط الاستعارة ان لا يكون المشبه مذكورا لا تحقيقا ولا تقديرا بل يقتصر على ذكر المشبه به ويراد به المشبه وهننا كل واحد من طرفي التشبيه مذكور فان كل واحد من الخيطين مشبه به وقد ذكر صريحا والمشبه في احد التشبيهين وهو الفجر مذكور صريحا وفي التشبيه الآخر وهو تشبيه الليل بالخيط الاسود مذكور دلالة فلما اتنى شرط الاستعارة اتنى المشروط **قوله وما روى الخ** يعنى انه يقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة الى العمل لانهم كانوا يصومون ويحتاجون الى معرفة مبدأ زمان الصوم فقد تأخر بيان مبدئه عن وقت احتياجهم الى بيانه وتأخير بيان الحمل عن وقت الخطاب وان كان جائزا الا انه لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة الى العمل بالاتفاق لكونه تكليفا بما لا يطاق واجاب عنه اولابانا لان سلم صحة هذا الحديث وصحته عند ائمة الحديث كالبخارى ومسلم لا يستلزم صحته في نفس الامر واول سلم فلا نسلم تحقق الحاجة قبل او ان الصوم القرض ولعلمهم انما فعلوا ذلك في الصوم نافلة وتأخير البيان عن الصوم تطوعا ليس تأخيرا عن وقت الحاجة ولو سلم ان القوم فعلوا ذلك في رمضان لكن لا نسلم ان في الخيط الابيض والاسود اجالا محوجا الى البيان حتى يقال قد تأخر بيان الحمل عن وقت الحاجة بل هما مشهوران في الفجر

والغسل ولم ينزل البيان الا لزيادة الكشف والابضاح ويجوز تأخير مثل هذا البيان عن وقت الحاجة بل يجوز تركه اصلا ثم انه تعالى لما بين ان الصائم يحل له الاكل والشرب ومباشرة النساء من حين اقبال الليل بغروب الشمس الى ان يتبين الفجر الصادق من سواد الليل وانما يحرم عليه تلك الامور نهارا وجاز ان يظن ان حال الاعتكاف كحال الصوم في ان المباشرة تحرم فيه نهارا الا ليلا بين ان المباشرة تحرم على المعتكف نهارا وليلا معا فقال ولا تبشروهن وانتم عاكفون في المساجد **قوله** وانتم عاكفون **قوله** بجملة حالية من فاعل تبشروهن قال الامام الشافعي الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء للشيء وحبس النفس عليه براكا او انما قال تعالى يعكفون على اصنام لهم وهو في الشرع نزوم المسجد والمكث فيه لطاعة الله تعالى والتقرب اليه وهو من الشرائع القديمة قال تعالى ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين **قوله** والمراد بالمباشرة الوطى **قوله** بدليل ما ذكر قتادة في نزول الآية فانه لما رخص لهم في ان يجامعوا ليلة الصيام زعموا ان المعتكف وغيره سواء في هذه الرخصة فكان الرجل منهم يخرج من المسجد وهو معتكف فيجامع اهله فيغتسل ثم يعود اليه فهو عن ذلك ماداموا معتكفين فالجماع يحرم على المعتكف ويفسد الاعتكاف ولو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز لان عائشة رضي الله عنها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف واما اذا لمستها بشهوة او قبلها او باشرها فيمادون الفرج فهو حرام على المعتكف اتفاقا وهل يبطل بها اعتكافه للشافعي فيه قولان الاصح انه يبطل وقال ابو حنيفة لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل ثم انهم اتفقوا على ان شرط الاعتكاف الجلوس في المسجد استدلالا بقوله تعالى في المساجد ولقظ المساجد يدل على جواز الاعتكاف في كل مسجد روى عن علي رضي الله عنه انه قال لا يجوز الا في المسجد الحرام ومسجد المدينة وقال حذيفة يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس لقوله عليه الصلاة والسلام لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدى هذا وقال ازهرى لا يصح الا في الجامع وقال ابو حنيفة لا يصح الا في مسجده امام راتب ومؤذن وقال الامام الشافعي واحدا يصح في جميع المساجد الا ان المسجد الجامع افضل حتى لا يحتاج الى الخروج الى الجمعة **قوله** اي الاحكام التي ذكرت **قوله** من اول آية الصيام الى هنا لما اخبر عن اسم الاشارة بقوله حدود الله لم يجز ان تكون الاشارة الى جميع ما تضمنته آية الصيام من اولها الى هنا وفي الصحاح الحد الحاجر بين الشئين وحد النهار منتهاه وفلان حديد فلان اذا كان ارضه الى جنب ارضه والحد المنع ومنه قيل لبواب حداد لانه الناس من الدخول الا باذن جعل ما شرعه الله تعالى لعباده من الاحكام حدودا لهم لكونها امورا حاضرة بين الحق والباطل وكونها مانعة من مخالفتها والتخطي عنها كما يسمى القول الجامع للافراد المانع من دخول الاغيار حدا لكونه حدا حازرا بين الافراد والايثار ومانعا من دخول الغير فيه ويقال الحد جامع ومانع اي جامع لجميع افراد الحدود صادق عليها ومانع من دخول غير المحدود في الحدود ومقصود المصنف من قوله نهى ان يقرب الحد الخ الجواب عما يقال كما لا يجوز ان تكون تلك اشارة الى قوله لا تبشروهن الآية لا يجوز ان تكون اشارة الى جميع ما تضمنته آية الصيام ايضا لان ما في ضمنها اوامر وابطاح وخصص ولا يقال للمأمور به واخويه لا تقربوها وايضا قال في آية اخرى تلك حدود الله فلا تعتدوها وقال في آية المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله وقال ههنا فلا تقربوها فاوجه الجمع بينهما **قوله** والمصنف اجاب عنه بجوابين تقرير الاول ان الاحكام المشار اليها تلك تناول الاوامر والنواهي والاباحات فان قيل في حتمها لا تمتدوها فوجهه ظاهر لان ما بينه الله تعالى لعباده من الاحكام هو الحق والتخطي عنه ضلال وباطل وماذا بعد الحق الا الضلال وشأن الحكيم ان يرشد الى الحق وينهى عن التجاوز عنه ولذلك قال بعدما بين الاحكام الحقة فلا تمتدوها واما قوله فلا تقربوها فان ذلك ظاهر على وجوب ترك تلك الحدود والاحكام من حيث انه نهى عن قربانها الا ان المقصود المبالغة في النهي عن التجاوز عنها فالمعنى لا تقربوا حدود احكام الله وحدود ما نزل الله فان كل حكم من احكام الله تعالى محدود له حد حازر بين الحق الذي هو نفس ذلك الحكم والباطل الذي هو ما وراءه فاذا قرب المكلف حد الحكم قرب وقوعه في الباطل فهى عن قربان الحد للمبالغة في النهي عن ملازمة الباطل وارتكابه واثار الى الجواب الثاني بقوله ويجوز ان يريد بحدود الله محارمه ومناهيه فلما اريد بالحدود في هذه الآية المناهي خاصة ظهور وجه النهي عن قربها وحيثما نهى عن التعدي عنها اربها الاوامر والتكاليف التي يحرم التعدي عنها فان قيل كيف يصح ان يراد بالحدود في هذه الآية المناهي خاصة ولم يسبق فيها الا نهى واحده هو قوله ولا تبشروهن وانتم عاكفون فيكف يصح ان يقال حدود الله

(ولا تبشروهن وانتم عاكفون في المساجد) معتكفون فيها والاعتكاف هو البت في المسجد بقصد القربة والمراد بالمباشرة الوطى وعن قتادة كان الرجل يعتكف فيخرج الى امراته فيباشرها ثم يرجع فتبشروهن عن ذلك وفيه دليل على ان الاعتكاف يكون في المسجد ولا يختص بمسجد دون مسجد وان الوطى يحرم فيه ويفسده لان الهوى في العبادات يوجب الفساد (تلك حدود الله) اي الاحكام التي ذكرت (فلا تقربوها) نهى ان يقرب الحد الحاجر بين الحق والباطل لئلا يدانى الباطل فضلا عن ان يتخطى عنه كما قال عليه الصلاة والسلام ان لكل ذلك حى وان حى الله محارمه فمن رجع حول الحى يوشك ان يقع فيه وهو ابلغ من قوله فلا تعتدوها ويجوز ان يريد بحدود الله محارمه ومناهيه

ولا يأكل بعضكم مال بعض بالوجه الذي لم يجهه الله تعالى وبين نصب على النذرف او الحال من الاموال (وتدلو ابها الى الحكام) عطف على المنهى او نصب باضمماران والادلاء الالقاء اى ولاتلقوا حكومتها الى الحكام (لناكلوا) بالتحاكم (فريقا) طائفة (من اموال الناس بالاثم) بما يوجب اثما كشهادة الزور واليمين الكاذبة او ملتبس بالاثم (وانتم تعلمون) انكم مبطلون فان ارتكاب المعصية مع العلم بها اوجب روى ان عبد ان الحضرمي ادعى على امرى القيس الكندي قطعة ارض ولم يكن له بينة فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يحلف امرؤ القيس فهم به فقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الذين يشتركون بعهده الله وایمانهم ثمنا قليلا فارتدع عن اليمين وسلم الارض الى عبد ان فترلت وهى دليل على ان حكم القاضي لا ينفذ باطنا ويؤيده قوله عليه السلام انما انا بشر وانتم تختصمون الى ولعل بعضكم يكون الحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما سمع منه فن قضيت له بشىء من حق اخيه فانما اقطع له قطعة من النار فليحملها او يذرها (يسألونك عن الاهلة) سألها معاذ بن جبل و ثعلبة بن غنم فقالا ما بال الهلال يبدو دقيقا كالخيط ثم يزيد حتى يستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدا (قل هى موافقت للناس والحج) اى انهم سألوا عن الحكمة فى اختلاف حال القمر وتبدل امره فامر الله ان يجب بان الحكمة الظاهرة فى ذلك ان تكون معالم للناس يوقنون بها امورهم ومعالم للعبادات الموقنة يعرف بها اوقاتها وخصوصا الحج فان الوقت مراعى فيه اداء وقضاء والمواقيت جمع ميقات من الوقت والفرق بينه وبين المدة والزمان ان المدة المطلقة امتداد حركة الفلك من مبدئها الى منتهاها والزمان مدة مقسومة والوقت الزمان المفروض لامر (وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى) كانت الانصار اذا احرموا لم يدخلوا اديارا ولا فسطا من بابها وانما يدخلون ويخرجون من نقب او فرجة وراى ويمدون ذلك ترافين لهم انه ليس

بلغنا الجمع قلنا المراد اعم مما نهى عنه صريحها او ضمنا وآية النسياء قد تضمنت عدة او امر والامر بالشىء نهى عن ضده فهذا الاعتبار قد سبق منا هى متعددة بعضها صريح وبعضها ضمنى اطلق على الكل لفظ الحدود والمخارم ونهى عن قربانها قال ابو البقاء الفاء فى قوله تعالى فلا تقربوه هاللعطف على مقدر تقديره اتتموا بها فلا تقربوها **قوله** مثل ذلك التبيين **قوله** اشارة الى ان الكاف فى محل نصب على انه صفة مصدر محذوف اى بيان مثل هذا البيان بين الله على طريقة قولات ضربا كاملا ضربت ثم انه تعالى لما بين احكام الصوم على وجه الاستقصاء فى هذه الالفاظ القليلة بيان شافيا و ايقا قال بعده مثل هذا البيان الوافى الواضح بين الله آياته للناس والمراد بالآيات دلائل احكام الدين ونصوصها والمقصود من تعظيم البيان تعظيم هدايته ورجته على عبادته فى هذا البيان **قوله** وبين نصب على الظرف **قوله** فيتعلق بقوله ولاناكلوا ومعنى كون الاكل بينهم وقوع تناول والتناقل لاجل الاكل بينهم **قوله** او الحال من الاموال **قوله** فيتعلق بمحذوف اى لاتاكلوها كما تدينكم وقد رده ابو البقاء هكذا اى لاتاكلوها آرة بينكم وفيه ان آرة كون مقيد فلا يجوز تقديره بلا دليل الا ان يقال دللت الحال وقوله بالباطل متعلق بالفعل المذكور اى لاتاكلوها ملتبس بالسبب الباطل والاكل بالباطل يكون على وجهين احدهما ان يأكله على وجه الظلم بنحو الغصب والسرقة واليمين الكاذبة والثانى ان يأكله على جهة الهزؤ واللعب كالذى يؤخذ فى القمار والملاهى وغير ذلك وليس المراد بالاكل المنهى عنه نفس الاكل خاصة لان جميع التصرفات المنفردة على الاسباب الباطلة حرام الا انه شاع فى العرف ان يعبر عن الانفاق باى وجه كان بالاكل لكون الاكل معظم المقصود من المال **قوله** عطف على المنهى **قوله** فيكون مجزوما بلا الناهية المذكورة بواسطة العاطف اى ولاتدلو ابها الى الحكام **قوله** او نصب باضمماران **قوله** فى جواب النهى نحو لاتاكل السمك وتشرب اللبن اى ولا يكن منكم اكل الاموال بالباطل والادلاء بها الى الحكام لغرض فاسد وهو اكل اموال الناس بما يوجب الاثم ويرد على ظاهره ان الكلام يكون نهيا عن الجمع بينهما والنهى عن الجمع لا يستلزم النهى عن كل واحد منهما على انفراد مع انه منهى عنه ايضا الا ان الحكمة قد تقتضى النهى عن الجمع فينبى عنه والنهى عن الجمع لا ينافى كون كل واحد منهما منهيها عنه ونظيره قوله تعالى لاتاكلوا الربا اضعا فاضاعة **قوله** والادلاء الالقاء **قوله** ومعنى الادلاء فى اللغة ارسال الدلو والقاذو فى البئر ليصل الى مطلوبه من الماء ولا يدلو له اذا اخرج من البئر ثم جعل كل القاء قول او فعل ادلاء ومنه يقال للمحتاج ادلى بحجته كانه يرسلها لتصل الى مطلوبه كادلاء المستقى الدلو ليصل الى الماء والمنهى عنه ههنا ان يكون فى القاء حكومة الاسوال الى الحكام اكل اموال الناس بطريق محرّم موجب للاثم **قوله** اى ولاتلقوا حكومتها **قوله** اشارة الى ان ضمير بها اللاموال بتقدير المضاف وان الباء فيه مثلها فى قوله تعالى ولاتلقوا ابائكم الى التهلكة **قوله** بما يوجب اثما **قوله** اشارة الى ان الباء فى قوله بالاثم سببية متعلقة بقوله لناكلوا **قوله** او ملتبس **قوله** اشارة الى جواز كونها للمصاحبة متعلقة بمحذوف وان الجار والمجرور فى موضع الحال من فاعل لناكلوا اى لناكلوا ملتبس بالاثم وفى الكشف عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للخصم انما انا بشر مثلكم وانتم تختصمون الى فلعل بعضكم يكون الحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما سمع منه فن قضيت له بشىء من حق اخيه فلا ياخذن منه شيئا فانما اقضى له قطعة من نار فبكيا وقال كل واحد منهما حتى لصاحبه فقال عليه الصلاة والسلام اذها ثم توخيا ثم استهما ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه انتهى **قوله** الحن بحجته اى اقوم بها واقدر عليها من صاحبه والتوخي قصد الحق والاستهام الاقتراع وفيه دلالة ظاهرة على ان حكم القاضي لا ينفذ باطنا **قوله** والفرق بين الوقت والمدة **قوله** قال الراغب الالفة اى رجه الله الوقت والمدة والزمان يتقارب معانيها لكن المدة المطلقة او مع هذه الالفاظ وهى امتداد حركة الفلك واتصالها من مبدئها الى غايتها والزمان مدة مقسومة بين اجزاء المدة المطلقة والوقت الزمان المفروض للعمل **قوله** تعالى للناس **قوله** اى لما يتعلق بهم من امور معاملاتهم ومصالحهم ولما كانت الاهلة موافقت توقيت بها الناس عامة مصالحهم علم منه كونها ميقاتا للحج لانه من جملة المصالح المتوقفة على الوقت فلا بد لتخصيص الحج بالذكر من فائدة و اشار المصنف الى فائدته بقوله وخصوصا الحج فان الخاص قد يذكر بعد العام على سبيل العطف عليه للتنبية على مزية الخاص وفضله حتى كأنه ليس من جنس العام تنزيلا للتغاير فى الوصف منزلة التغاير فى الذات فان الحج من حيث انه يراعى فى اداءه وقضائه الوقت المعلوم بخلاف سائر العبادات التى لا يعتبر فى قضائها وقت معين كذلك كان له مزية اختصاص بالتوقيت بالاهلة فخصه بالذكريته على هذا المعنى **قوله** كانت الانصار

اذا احرموا - سواء كان احرامهم ذلك بحج او عمرة لم يدخلوا دارا ولا فسطاطا من بابه حتى يحلوا من احرامهم ويقولون لا تدخل بيوتا من بابها حتى تدخل بيت الله تعالى فان كانت بيوتهم مبنية من الحجر والمدر تقبوا تقبا في ظهر بيوتهم منه يدخلون ويخرجون او يتخذون سلا يصعدون به سقف بيوتهم ومنه ينحدرون اليها وان كانت بيوتهم من قيل الخيمة والخباء رفعوا ذيولها مما يقابل الباب فدخلوا وخرجوا من تلك الفرجة **قوله** ووجه اتصاله بما قبله - اي مع انه لا تظهر المناسبة بين بيان الحكمة في اختلاف حال القمر وتبدل امره وبين هذه القصة وذكر بيان المناسبة وجوها الاوّل انهم سألو عن الامرين ولم يذكر في سبب نزول الآية تقدم السؤال عن القوم حتى يقال لما اتصل السؤال عن الاهلة بالسؤال عن اتيان الحرم بيته من ظهره أهو برّ ام لا نزل جواب السؤال الثاني عقيب جواب السؤال الاوّل ولعل المراد انه لما اتفق وقوع السؤال عن الاهلة قصد وقوع القصة بالسؤال عنها للشاكلة والوجه الثاني ان هذه القصة ذكرت عقيب بيان اختلاف احوال الاهلة وكونه سببا لمعرفة دخول وقت الحج استطرادا لاشتراكهما في كونهما من الامور المتعلقة بالحج والاستطراد ان يذكر عند سوق الكلام لغرض ما يكون له نوع تعلق به فلا يكون السوق لاجله والوجه الثالث ان ذكر قوله وليس البرّ بان تأتوا البيوت الآية عقيب ذكر جواب ما سألوه من باب اسلوب الحكيم وهو تليق السائل بغير ما يطلب تنزيل سؤاله منزلة غير السؤال لينبه على تعديبه عن موضع السؤال الذي هو البق بحاله واهم له اذا تأمله كأنهم لماسألوا عن الحكمة في اختلاف حال الاهلة قيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الامر الذي لا يعينكم وارجعوا الى البحث عما هو اهم لكم فانكم تظنون ان اتيان البيوت من ظهورها برّ وليس الامر كذلك فقوله عقيب بذكر جواب لما سألوا بذكر قوله وليس الآية اي ذكر هذا القول عقيب ذكر الجواب والوجه الرابع في اتصاله بما قبله ان المراد تعييبهم على ان عكسوا سؤالهم حيث تركوا السؤال عما لا سبيل لنا الى معرفته الا بأخذه من النبي صلى الله عليه وسلم وسألوا عما جعل الله لنا سبيلا الى معرفته بدون اخذه من معدن الرسالة ومشكاة النبوة ومثل حالهم بحال من يترك باب البيت وينصرف الى ظهره فتهوا عن الاقدام على مثله وامروا بان لا يعاملوا النبي صلى الله عليه وسلم الا بما يليق بمنصبه وحاله فالقصد من قوله تعالى وليس البرّ الخ على الوجه الثالث توبيخهم على ترك البحث عن اتيان البيوت من ظهورها مع كونه اهم لهم والبق بحالهم وعلى الوجه الرابع المقصود منه تمثيل حالهم في تعكيس السؤال بحال من يدخل البيت من ظهره مع قطع النظر عن ان ذلك حالهم في الواقع وبيان انه ليس ير **قوله** جاهدوا لاعلاء كلمته **قوله** روى انه عليه الصلاة والسلام سئل عن يقاتل في سبيل الله فقال هو من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولا يقاتل رياء وسمعة فالمصنف فسر الآية بما فسرناه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأشار الى ان المراد بسبيل الله دينه بناء على ان السبيل في الاصل الطريق فجوّزه عن الدين لما كان طريقا الى الله تعالى والى ان في الكلام تقدير مضاف اي في وقت نصرته سبيله واعزازه **قوله** قيل كان ذلك قبل ان امروا بقتال المشركين كافة **قوله** جواب عما يقال قوله تعالى الذين يقاتلونكم مفعول قوله قاتلوا وهو امر من المقاتلة التي تقتضى المشاركة في اصل القتل فتقيده بقوله الذين يقاتلونكم تحصيل الحاصل فما وجهه * واجاب عنه ثلاثة اوجه الاوّل ان المراد بالمقاتلين المناجزون للقتال وهم المبارزون الذين يقاتلون المسلمين بقصد القتال على ما روى ان هذه الآية اول آية نزلت في القتال بالمدينة فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله ويكف عن كفه من كفه اي يقاتل من واجهه للقتال وناجزه ويكف عن قتال من لم يناجزه وان كان بينه وبينهم محاجزة وبمانعة الجوهرى المناجزة في الحرب المبارزة والمقابلة والمحاجزة الممانعة وفي المثل المحاجزة قبل المناجزة وفيه ايضا ان آردت المحاجزة قبل المناجزة فعلى هذا الوجه تكون الآية منسوخة بما يوجب قتال المشركين كافة المقاتلين منهم والمحاجزين والثاني ان المراد بهم الذين يناصرون القتال اي الذين لهم اهلية القتال دون من ليسوا باهلته كالشيوخ والصبيان والرهبان واهل الصوامع والنساء وغير ذلك ممن لا قدرة له على القتال والثالث ان المراد بهم الذين هم بصدد القتال معكم لما بينكم وبينهم من العداوة الدفينة وهم عامة الكفرة فالاول اخص من الثاني كما ان الثاني اخص من الثالث **قوله** وبؤيد الاوّل ما روى الخ **قوله** روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان هذه الآية نزلت في صلح الحديبية وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج مع اصحابه للعمرة وكان ذلك في ذى القعدة سنة ست من الهجرة ودخل مكة واعتمر **قوله** وقرأ حجة والكسائي **قوله** اي من غير الف من القتل واجمعوا على ان قوله فقاتلوه بغير

ووجه اتصاله بما قبله انهم سألو عن الامرين او انه لما ذكر انها مواقيت الحج وهذا ايضا من افعالهم في الحج ذكره للاستطراد او انهم لما سألو عما لا يعينهم ولا يتعلق بعلم النبوة وتركوا السؤال عما يعينهم ويختص بعلم النبوة عقب بذكره جواب ما سألوه تنبيها على ان اللائق بهم ان يسألوا امثال ذلك ويحتجوا بالعلم بها وان المراد به التنبيه على تعكيسهم السؤال بتثيل حالهم بحال من ترك باب البيت ودخل من ورآه والمعنى وليس البرّ ان تعكسوا مسائلكم ولكن البرّ من اتقى ذلك ولم يحسر على مثله (واتوا البيوت من ابوابها) اذ ليس في العدول برّ فباشروا الامور من وجوهها (واتقوا الله) في تغيير احكامه والاعتراض على افعاله (لعلكم تفلحون) لكي تظفروا بالهدى والبرّ (وقاتلوا في سبيل الله) جاهدوا لاعلاء كلمته واعزاز دينه (الذين يقاتلونكم) قيل كان ذلك قبل ان امروا بقتال المشركين كافة المقاتلين منهم والمحاجزين وقيل معناه الذين يناصرونكم القتال ويتوقع منهم ذلك دون غيرهم من المشايخ والصبيان والرهبانية والنساء او الكفرة كلهم فانهم بصدد قتال المسلمين وعلى قصده وبؤيد الاوّل ما روى ان المشركين صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية وصالحوه على ان يرجع من قابل فيخلوا له مكة ثلاثة ايام فرجع للعمرة القضاء وخاف المسلمون ان لا يوفوا لهم ويقاتلوه في الحرم او الشهر الحرام وكرهوا ذلك فنزلت (ولا تعتدوا) بابتداء القتال او بقتال المعاهد او المفاجاة به من غير دعوة او المثلة او قتل من نيتهم عن قتله (ان الله لا يحب المعتدين) لا يريد بهم الخير (واقتلوهم حيث تقتلوهم) حيث وجدتموهم في حل او حرم واصل الثقف الحذق في ادراك الشيء عما كان او عملا فهو يتضمن معنى الغلبة ولذلك استعمل فيها قال

فاما تقفوني فاقتلوني *

فنثقف فليس الى الخلود

الف من القتل ولما ورد على قرآتهما ان المقتول كيف يصح ان يقتل قاله اشار الى جوابه بقوله والمعنى حتى يقتلوا بعضهم فاقتلوهم بناء على ان العرب كما يسندون الفعل الصادر من واحد الى الجماعة يقولون بنو افلان قتلوا زيداً وانما القاتل واحد منهم كذلك يوقعون الفعل الواقع على البعض على الجميع ويقولون قتلنا بنو افلان اذا قتلوا بعضهم يروي عن الامش انه قال لحمة ارأيت قرآتهك اذا صار الرجل مقتولاً فعند ذلك كيف يصير قاتلاً لغيره قال حزة ان العرب اذا قتل منهم رجلاً قالوا قتلنا واذا ضرب منهم واحد قالوا اضربنا **قوله** مثل ذلك جزاؤهم **قوله** يحتمل امرين احدهما ان يكون اشارة الى ان الكاف في محل الرفع بالابتداء وجزاء الكافرين خبره اي مثل ذلك الجزاء جزاؤهم وان يكون كذلك خبراً مقديماً وجزاء الكافرين مبتدأ مؤخر والمعنى جزاء الكافرين مثل ذلك الجزاء وهو القتل وجزاء مصدر مضاف الى مفعوله اي جزاء الله الكافرين **قوله** عن القتال والكفر **قوله** اشارة الى ان الانتهاء عن مجرد القتال لا يوجب استحقاق المغفرة فضلاً عن استحقاق الرحمة **قوله** تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة **قوله** يجوز في حتى ان تكون بمعنى كي وهو الظاهر وان تكون بمعنى الى وان مضمره بعدها في الحالين وتكون هنا تامة وفتنة فاعلها قيل المراد بالفتنة هنا الشرك والكفر كما في قوله تعالى فيتعون مانشابه منه ابتغاء الفتنة يعني طلب الكفر وقيل كانت فتنتهم انهم كانوا يربون اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا الى المدينة وكان غرضهم من ائارة تلك الفتنة ان يتركوا دينهم ويرجعوا كفاراً فانزل الله تعالى هذه الآية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم ولا تقعوا في الشرك ويكون الدين لله تعالى اي يكون الطاعة والعبادة لله وحده لا يعبد شيء دونه **قوله** فلا تعتدوا **قوله** لما كان مقتضى الظاهر ان يقال فلا عدوان عليهم وجه ما عليه النظم بوجهين الاول انه حذف نفس الجزاء واقيم علة مقامه والعلة لما كانت مستلزمة للمحكم كنى بها عنه كأنه قيل فان انتهوا فلا تعتدوا عليهم لان العدوان مختص بالظالمين والمنتهون عن الظلم ليسوا بظالمين فلا عدوان عليهم والوجه الثاني انما يغير الوجه الاول بمغايرة العلة الموضوعه موضع الحكم فان قوله او انكم ان تعرضتم الخ عطف على قوله اذ لا يحسن ان يظلم الامن ظلم فيكون تعليلاً آخر لقوله فلا تعتدوا على المنتهين والعدوان الظلم فان اسلموا فلا تظلموهم بالذهب والاسر والقتل اذ لا عدوان الا على الظالمين الذين ثبتوا على الشرك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وسمى ما يفعل بالكفار عدواناً وظلماً وهو في نفسه حق وعدل لكونه جزاء الظلم للشاكلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ومكروا ومكر الله **قوله** وينعكس الامر عليكم **قوله** اي يسلم عليكم من يعتدى عليكم لظلمكم على من انتهى **قوله** تعالى الشهر الحرام **قوله** مبتدأ وبالشهر الحرام خبره ولا بد من حذف مضاف اي انتهاكم حرمة الشهر الحرام وهو ذو القعدة من هذا العام بمقابلة انتهاك المشركين حرمة ذي القعدة من السنة الماضية سنة ست من الهجرة فان الصدق وقع في سنة ست والقضاء وقع في سنة سبع ولما رجع صلى الله عليه وسلم في هذه السنة لقضاء العمرة نزل قوله تعالى الشهر الحرام بمقابلة مثله فافعلوا في هذا الشهر ما فاتكم في مثله من السنة الماضية ومن هناك حرمة الشهر وحرمة الحرم اقتضت منه فان مراعاة هذه الحرمات انما تجب في حق من يراعيها واما من هتكها فانه يقتض منه ويعامل بمثل فعله كأنه قيل فان منعوكم في هذه السنة عن قضاء العمرة بالمقاتلة ونحوها فاقتلوهم لقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم لانه نتيجة لقوله والحرمات قصاص **قوله** قاتلهم المشركون عام الحديبية **قوله** قيل فيه نظر لان عام الحديبية لم يكن فيه قتال بل كان فيه صدق على ما روى عن البخاري ومسلم * واجيب بان صاحب الكشاف قال في سورة النجم لم يكن فيه قتال شديد بل ترام بين القوم بسهام وحجارة وعن ابن عباس رضي الله عنهما رموهم حتى ادخلوهم ديارهم واهذا يجمع بين الروايتين مع ان المشركين حين صدوا المؤمنين كانوا عازمين على القتال ولو اخط المؤمنون على اتمام عمرتهم لقاتلوهم ولفعلوا كل ما فيه هناك الحرمات **قوله** احتجاج عليه **قوله** اي على هتكه بهتكه ان قيل كيف رخص في الاعتداء وهو ظلم وقد منع منه بقوله تعالى ولا تعتدوا * اجيب بان الاعتداء ضربان اعتداء على سبيل الابتداء وهو ظلم حرام واياه عني بقوله تعالى ولا تعتدوا والثاني اعتداء على سبيل القصاص وهو عدل مأذون فيه واياه عني بقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والباء في بمثل اما متعلقة باعتدوا والمعنى بعقوبة مماثلة لجناية اعتدائه لازاً وندة ومثل نعت مصدر محذوف اي اعتداء مماثلاً لا اعتدائه ولما امر الله تعالى بالقتال وهو لا يتأتى حصوله الا بالزاد وآلات الجهاد المتوقفة على المال وربما يكون العاجز عن القتال غنياً والقادر عليه فقيراً

(واخرجوهم من حيث اخرجوكم) اي من مكة وقد فعل ذلك بمن لم يسلم يوم الفتح (والفتنة اشد من القتل) اي المحنة التي فتنت بها الانسان كالاخراج من الوطن صعب من القتل لدوام تعبها وتألم لنفس بها وقيل معناه شركهم في الحرم صدقهم اياكم عنه اشد من قتلهم اياهم فيه (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى قاتلوكم فيه) لا تقاتلوهم بالقتال وهناك حرمة المسجد الحرام (فان قاتلوكم فاقتلوهم) لا تبالوا بقتالهم ثم فانهم الذين هتكوا حرمة وقراء حزة والكسائي ولا تقاتلوهم حتى يقتلوكم فيه فان قتلوكم والمعنى حتى قاتلوكم بعضكم كقولهم قتلنا بنو اسد (كذلك جزاء الكافرين) مثل ذلك جزاؤهم فعل بهم مثل ما فعلوا (فان انتهوا) عن القتال والكفر (فان الله غفور رحيم) فغفر لهم ما قد سلف (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) شرك (ويكون الدين لله) فالصلاة ليس للشيطان فيه نصيب (فان انتهوا) عن الشرك (فلا عدوان الا على الظالمين) اي فلا تعتدوا على المنتهين اذ لا يحسن ان يظلم الامن ظلم فوضع العلة موضع الحكم وسمى جزاء الظلم باسمه شاكلة كقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه او انكم ان تعرضتم للمنتهين صرتم ظالمين وينعكس الامر عليكم والفاء الاولى تعقيب والتسوية للجزاء (الشهر الحرام شهر الحرام) قاتلهم المشركون عام الحديبية في ذي القعدة واتفق خروجهم عمرة القضاء فيه وكرهوا ان يقاتلوهم فيه لمرئته فقبل لهم هذا الشهر بذلك وهتكه بتكده فلا تبالوا به (والحرمات قصاص) احتجاج عليه اي كل حرمة وهو ما يجب ان يحافظ عليها يجري فيها القصاص ما هتكوا حرمة شهركم بالصد فافعلوا بهم الله وادخلوا عليهم عنوة وقاتلوهم ان قاتلوكم كما قال (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وهو فذللكة تقرير (واتقوا الله) في الانتصار ولا تعتدوا ما لم يرخص لكم (واعلموا ان الله المتقين) فحرسهم وبصلح شأنهم

امر تعالى الاغنياء بان ينفقوا فقال وانفقوا اي على الفقراء في سبيل الله والاتفاق هو صرف المال في وجود المصالح فلا يقال للمضيق انه منفق فقوله تعالى في سبيل الله تأكيد لما علم التزاما والسبيل في الاصل الطريق والمراد به الدين المؤدى الى ثواب الله ورحمته فكل ما امر الله تعالى به من الاتفاق في اعزاز دين الله واقامته فهو داخل في هذه الآية سواء كان في اقامة الحج او العمرة او جهاد الكفار او صلة الارحام او تقوية الضعفاء من الفقراء والمساكين او رعاية حقوق الاهل والاولاد وغير ذلك مما يتقرب به الى الله تعالى **قوله** بالاسراف وتضييع وجه المعاش **عن** سعيد بن المسيب ومقاتل بن حيان رضى الله عنهما قال لما امر الله تعالى بالاتفاق قال رجال امرنا بالاتفاق في سبيل الله ولو انفقنا اموالنا بقينا فقراء فانزل الله تعالى ولا تلتقوا بايديكم الى التهلكة اي الى الهلاك والضياع جوعا وعطشا وعريا بانفاق جميع اموالكم فتكون الآية نظير قوله تعالى والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وذهب الجمهور الى ان المراد بالقائه النفس في التهلكة الاقامة في الاهل والمال وترك الجهاد والاتفاق في مهماته فان العدو يتقوى ويستولى عليهم بذلك ويهلكهم قال ابو ايوب الانصاري رضى الله عنه نحن اعلم بهذه الآية فانها نزلت فينا صاحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنصرنا وشهدنا معه المشاهد فلما قوى الاسلام وكثر اهله قلنا فيما بيننا اننا قد تركنا اهلنا واملنا حتى فشا الاسلام ونصر الله تعالى نبيده والحمد لله فلو رجعنا الى اهلنا واملنا فانا قنا فيها واصلحنا ما ضاع منها كان له وجه فانزل الله تعالى وانفقوا في سبيل الله ولا تلتقوا بايديكم الى التهلكة اي الى ما يكون سببا لهلاككم من الاقامة في الاهل والمال وترك الجهاد فانزال ابو ايوب رضى الله عنه يجاهد في سبيل الله حتى كان آخر غزوة غزاهما بقسطنطينية في زمن معاوية فتوفي هناك ودفن في اصل سور قسطنطينية وهم يستسقون به **قوله** وهو **اي** الهلاك انتهاء الشيء في الفساد ولهذا سمي الموت هلاكا والمغازاة مهلكة والتهلكة مصدر بمعنى الهلاك يقال هلك الشيء يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة قال البيهقي التهلكة من نواتر المصادر ليست بما يجرى على القياس كذا في الصحاح وذكر الزمخشري ان ابا علي الفارسي حكى عن ابي عبيدة في الجليات ان التهلكة والهلاك والهالك واحد وهو يدل على ان التهلكة مصدر بمعنى الهلاك ومثله ما حكاه سيديويه من التضرة والتسرة بمعنى المضرة والمسرة ونحوهما في الاعيان التضبة والتفلة فان الاول اسم شجرة يتخذ منها السهام والثاني اسم لود الثعلب والمشهور انه لا فرق بين التهلكة والهلاك وقال قوم التهلكة ما يمكن التحرز منه والهلاك ما لا يمكن التحرز منه وقيل التهلكة كل شيء تصير ماقبته الى الهلاك وقيل هي الشيء المهلك والباء في ايديكم زائدة في المفعول به لان التي تعدي بنفسه قال تعالى فالتقى موسى عصاه فانها تزداد في المفعول كثيرا تقول جذبت الثوب والثوب واخذت القلم والقلم وهما لغتان مستعملتان والمراد بالايدي النفس كما في قوله تعالى بما قدمت ايديكم وبما كسبت ايديكم والتقدير ولا تلتقوا انفسكم الى التهلكة وقيل انها ليست زائدة بل هي متعلقة بالفعل المذكور والمفعول محذوف والتقدير ولا تلتقوا انفسكم بايديكم **قوله** وقيل معناه لا تجعلوها آخذة بآيديكم **قوله** اخثار او لان المعنى على تقدير زيادة الباء لا توفقوا انفسكم في الهلاك ثم نقل ما ذكره الزمخشري وهو قوله الباء في ايديكم مزيدة مثلها في اعطى يده للنقاد والمعنى ولا تفضوا التهلكة ايديكم اي لا تجعلوها آخذة بآيديكم مالكة لكم الى هنا كلام الكشاف يعني قد اشتهر بين الناس ان من انقاد لاحد واطاعه يقال في حقه انه اعطى يده فلانا كما يقال في ضده نزع يده من الطاعة وظاهر ان الباء في اعطى زائدة فكذا في قوله تعالى ولا تلتقوا بايديكم فتوله اي قول الكشاف ولا تلتقوا روى بسكون القاف وتخفيف الباء من الاقباض وفتح القاف وتشديد الباء من التقبض وكلاهما بمعنى يقال قبضت المتاع اي اخذته واقبضته اي اقبضته اي جعلته آخذ له فيكون معنى لا تلتقوا بايديكم الى التهلكة لانظر حوا ايديكم اليها ويكون كناية عن ان يقال لا تجعلوها التهلكة مسلطة عليكم فتأخذكم كما يأخذ المالات القاهر مملوكة فيكون من قبيل الاستعارة بالكناية ولا يخفى ان حمله على معنى لا توفقوا انفسكم في التهلكة واضح غير محجوج الى هذه التكاليف **قوله** واحسنوا اعمالكم واخلاقكم او تفضلوا على المحابيح **قوله** اشارة الى ان احسن يستعمل في معنيين احدهما فعل فعلا حسنا في نفسه سواء تعدي نفعه الى غيره او لا وثانيهما التفضل وايصال الخير الى المحتاج فانه يقال لمن صلى او صام احسنت كما يقال ذلك لمن تصدق وتفضل واوصل الخير الى المحتاج ففاعل الفعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا بهذا المعنى الا اذا كان متفضلا على المحتاج **قوله** وهو على هذا **قوله** اي الامر بانما هم مطلقاى غير مقيد بالشروع فيها حيث لم يقل اذا شرعتم فيها فاقدموها

(وانفقوا في سبيل الله) ولا تمسكوا كل الامساك (ولا تلتقوا بايديكم الى التهلكة) بالاسراف وتضييع وجه المعاش او بالكف عن الغزو والاتفاق فيه فان ذلك يقوى العدو ويسلطهم على اهلاككم ويؤيده ما روى عن ابي ايوب الانصاري انه قال لما اعز الله الاسلام وكثر اهله رجعنا الى اهلنا واملنا فانا نقيم فيها ونصلحها فنزلت او بالامساك وحب المال فانه يؤدى الى الهلاك المؤبد ولذلك سمي البخل هلاكا وهو في الاصل انتهاء الشيء في الفساد والاقاء طرح الشيء وعدى بالي لتضمن معنى الانتهاء والباء مزيدة والمراد بالايدي النفس والتهلكة والهلاك والهالك واحد فهي مصدر كالتضرة والتسرة اي لا توفقوا انفسكم في الهلاك وقيل معناه لا تجعلوها آخذة بآيديكم او لا تلتقوا بايديكم انفسكم اليها فحذف المفعول (واحسنوا) اعمالكم واخلاقكم او تفضلوا على المحابيح (ان الله يحب المحسنين وامنوا بالحج والعمرة لله) اثوابهما تامين مستجمعي المناسك لوجه الله تعالى وهو على هذا يدل على وجودهما

يدل على وجوبهما ومعنى اتمامهما الاتيان بهما تامين كاملين كافي قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن
اي فعلهن على التمام والكمال * واعلم ان الامة قد اتفقوا على وجوب الحج على من استطاع اليه سبيلا واختلفوا
في وجوب العمرة فذهب اكثر العلماء الى وجوبها وهو قول عمرو بن علي وابن عمر ورواه عكرمة عن ابن عباس رضي
الله عنهم واليه ذهب الثوري واحمد والامام الشافعي في اصح قوليه وذهب قوم الى انها سنة واليه ذهب الامام
مالك وابو حنيفة فائلين ان هذا الامر مشروط بالشروع والمعنى ان من شرع في اي واحد منهما فليتمه فالواو من الجائر
ان لا يكون الدخول في شيء واجبا ابتداء الا انه بعد الشروع فيه يكون اتمامه واجبا **قوله** وبؤيده قراءة
من قرأوا فقيوا الحج والعمرة **قوله** وجد التأييدان أتموا يحتمل ان يكون امرا بالاتمام بشرط الشروع وان يكون امرا
بادائها تامين كاملين بخلاف اقيوا الحج والعمرة فانه يتعين ان يكون امرا بادائها والامر بالاداء يفيد الوجوب كافي
قوله تعالى اقيوا الصلاة وآتوا الزكاة **قوله** ولا يقال انه فسر الخ **قوله** يعني ان الرجل فسر كونها مكتوبين
عليه بقوله اهلت بهما جميعا بناء على ان قوله اهلت بهما جميعا استئناف لبيان وجوبهما عليه كانه قال وجدتهما
مكتوبين علي فاهلت بهما جميعا فعلى هذا لا يكون حديث عمر معارضا لحديث جابر رضي الله عنهما لان وجوب
الحج والعمرة بسبب الشروع فيهما لا ينافي كون العمرة في نفسها سنة كالنطوع من الصلاة يجب ان يكبر لاقتراحها
مع انها تطوع في نفسها واجاب المصنف عنه بان سوق كلام الرجل وجواب عمر رضي الله عنه ببيان عن كون قوله
اهلت بهما جميعا استثناء فان سوق كلامه يدل ان مراده وجدت قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله فاخذت
منه ان الله تعالى امر المؤمنين ان يؤدوا هاتين كاملين فاهلت بهما جميعا بترتيب الاهلال على اعتقاده او جميعا علينا
وهو يدل على ان الاعتقاد المذكور سبب الاهلال بهما دون العكس **قوله** وقيل اتمامهما الخ **قوله** معطوف على
قوله اشوا بهما تامين مستجمعي المناسك من حيث المعنى كانه قيل اتمامهما كذا وكذا ومناسك الحج عبارة عن
الافعال المعتبرة فيه شرعا من الاركان والواجبات والسنن وركن الحج ما لا يحصل التحلل الا بالاتيان به وواجب
الحج هو الذي اذا ترك يجبر بالدم وسننه ما لا يجب بتركه شيء وكذلك افعال العمرة تشتمل على هذه الامور الثلاثة
وقاعدة التخصيص بقوله الله هنا ان العرب كانت تقصد الحج للاجتماع والتظاهر وحضور الاسواق وكل ذلك ليس فيه
طاعة ولا قرينة فامر الله تعالى بالقصد اليه لاداء فرضه وقضاء حقه والجمهور على نصب العمرة بالعطف على ما قبلها
ولله متعلق باتموا واللام المفعول من اجله ويجوز ان تتعلق بمحذوف على انها حال من الحج والعمرة والتقدير
اتموا كاشين لله وقرى والعمرة بالرفع على المبتدأ والله الخبر على انها جملة مستأنفة واتفقت الامة على انه يجوز
اداء الحج والعمرة على ثلاثة اوجه الافراد والتمتع والقران فالافراد ان يحرم بالحج مفردا ثم بعد الفراغ منه يعتمر من
الحل والتمتع ان يعتمر في اشهر الحج فاذا فرغ من العمرة يحرم بالحج من مكة في عامه والقران ان يحرم بالحج والعمرة
معا او يحرم بالعمرة ثم يدخل عليها الحج قبل ان يفتح الطواف فيصير قارنا ولو احرم بالحج ثم ادخل عليه العمرة
لم ينعقد احرامه بالعمرة واختلفوا في اي هذه الثلاثة افضل وتفاصيل هذه الاقوال مذكورة في كتب الفقه
قوله يقال حصره العدو واحصره اذا حبسه ومنعه **قوله** يعني ان اصل الحصر والاحصار هو الحبس
والمنع وان حكم الاحصار ثابت عند حصر العدو اتفاقا واختلف في ثبوته عند حبس المرض والخوف ونحوهما
فذهب ابو حنيفة الى انه ثابت بكل مانع يمنع عن المضى الى افعال الاحرام وذهب الامام الشافعي الى ان حكم الاحصار
لا يثبت الا بحبس العدو ووجه ابي حنيفة ظاهرة على مذهب اهل اللغة وذلك لان اهل اللغة فريقان احدهما هو
الذي يقول الاحصار مختص بالحبس الحامل بسبب المرض فقط قال ابن السكيت يقال احصره اذا منعه من السفر
وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية صريحا في ان احصار المرض يفيد هذا الحكم والفريق الثاني هو الذي يقول
الاحصار اسم لطلق الحبس سواء كان حاصلا بسبب العدو او بسبب المرض وعلى هذا القول تكون حجة ابي حنيفة
ظاهرة ايضا لان الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب ان يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء
حصل بالعدو او بالمرض قال الثوري وازجاج والشيباني احصره وحصره بمعنى يقالان في المرض والعدو جميعا وان شد
* وما هجر ليلى ان تكون تباعدت * عليك ولا ان احصرتك شغول *
اي ليس الهجر بتباعد الحبيبة لحاجة ولا منع الشغل اياك عنها وانما الهجر صدودها عن اختيار منها وفرق
بعضهم بينهما فقال الزمخشري في فصيح الكلام احصر فلان اذا منعه امر من خوف او مرض او عجز وحصر

بؤيده قراءة من قرأوا فقيوا الحج والعمرة لله
باروي جابرا انه قيل يا رسول الله العمرة
جبة مثل الحج فقال لا ولكن ان تعتمر خير لك
ارض بما روى ان رجلا قال لعمري رضي الله
الي عنده اني وجدت الحج والعمرة مكتوبين
اهلت بهما جميعا فقال هديت لسنة نبيك
لا يقال انه فسر وجد انهما مكتوبين بقوله
اهلت بهما فجاز ان يكون الوجوب بسبب
لاله بهما لانه رتب الاهلال على الوجدان
ذلك يدل على انه سبب الاهلال دون
عكس وقيل اتمامهما ان تحرم بهما من ديرة
لك او ان تفرد لكل منهما سفر او ان تجرده
ما لا تشوبهما بفرض دينوي او ان تكون
ففة حلالا (فان احصرتم) منعتم يقال
حصره العدو واحصره اذا حبسه ومنعه
المضى مثل صدوه واصدته

إذا حبسه عدو أو سجن هذا هو الأكثر في كلامهم واحتج الإمام الشافعي بقوله تعالى فإذا أمنتم فإن لغفلنا
 إلا من انما يستعمل في الخوف من العدو لافي المرض فانه يقال في المرض شفي وعوفي ولا يقال امن وباجناع
 المفسرين على ان سبب زول هذه الآية ان الكفار احصروا النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية فكان الاحصار
 في هذه الآية عبارة عن منع العدو وان حكم الاحصار لا يحصل بغيره **قوله** عليه السلام من كسر **قوله** اي
 من حدث له كسر في بعض اعضائه بعد الاحرام او عرض له عرج يمنعه عن اتمام افعال ما حرمه لاجله فقد حل
 اي جازله ان يحل ويخرج حينئذ من الاحرام ويرجع الى وطنه ليجي في سنة اخرى بعد زوال العدو ويقضى
 حجه فقد اثبت عليه الصلاة والسلام حكم الاحصار لغير من احصر بالعدو وقال الامام الشافعي والامام احمد
 والامام مالك المحصر بغير العدو لا يجوز له ان يخرج من الاحرام بل يجب عليه ان يصبر على الاحصار فان زال
 العدو قبل فوات الحج فهو المراد وان زال بعد فواته لزمه ان يخرج من الاحرام بافعال العمرة **قوله** صلى الله عليه
 وسلم او عرج **قوله** بفتح الراء اي اصابه شيء في رجله فعرج اي ظلع وغز ومشى مشية العرجان ولم يكن ذلك
 بخلفة واذا كان ذلك بخلفة قلت عرج بالكسر فهو اعرج واجاب المصنف عن الاستدلال بهذا الحديث بانه
 مؤول والمراد انه انما يحل له ان يتحلل من احرامه بسبب الكسر والعرج اذا كان التحلل مشروطا في عقد الاحرام
 كما روى ان ضباعة بنت الزبير كانت وجعة فانت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت اني اريد الحج فاشترط قال نعم
 قالت كيف اقول قال قولي لبيك اللهم لبيك محلي من الارض حيث حبستني فهذا يدل على ان جواز التحلل
 لا يحصل بمجرد المرض بدون الشرط فيجب ان يحمل الحديث الآخر عليه جمعا بينهما **قوله** فعليكم
 ما استيسر **قوله** على ان يكون مأمورا بصولة في محل الرفع على الابتداء وخبره محذوف **قوله** او قالوا يجب **قوله**
 على ان يكون امر الموصول خبرا وقوله او فاهدوا ما استيسر على ان يكون الموصول في محل النصب بفعل
 محذوف اي فاهدوا او فاحمروا ما تيسر وتها كما يقال استكبر بمعنى تكبر واستعظم بمعنى عظم ومن في قوله من
 الهدى بيانية وهو ما يهدى الى بيت الله فيذبح فيه سمي هديا لكونه بمنزلة الهدية يعشها العبد الى ربه بان يعشها الى
 بيته جمع هدية بكري وجدية بالتخفيف وهذه لغة الجاز وتيم تقول هدية وهدى مثل مطية ومطى بالتشديد قال
 ابن عباس وقناة اعلى الهدى بدنة ووسطه بقرة واخسه شاة فعليه ما تيسر من هذه الاجناس **قوله** حيث
 احصر **قوله** ظرف لقوله بذبح وفي الكشاف فان قلت اين ومتى يخر هدى المحصر قلت ان كان حاجا فبالحرمة من شاة
 عند ابي حنيفة رحمه الله يعث به ويجعل للمبعوث على يديه امار وعندهما في ايام النحر وان كان معتمرا فبالحرمة
 في كل وقت عندهم جميعا اي عند ابي حنيفة وصاحبيه وعند الامام الشافعي يخر هديه حيث احصر في اي
 موضع كان **قوله** يوم امار **قوله** مفعول يجعل والامار والامارة العلامة وكلاهما بالفتح وفي الفائق انه لدغ
 رجل وهو محرم بالعمرة فاحصر فقال ابن مسعود رضي الله عنه ابعثوا بالهدى واجعلوا بينكم وبينهم يوما امار
 اي يوما تعرفون انه ذبح الهدى بمكة فكانت آثر هذه العبارة اشارة الى هذا الامر واحتج الامام الشافعي رحمه الله
 على محل اقامة دم الاحصار حيث حبس بانه عليه الصلاة والسلام ذبح هديه بالحديبية التي هي موضع احصاره
 وكانت الحديبية على تسعة اميال من مكة **قوله** تعالى حتى يبلغ الهدى محله **قوله** فيه ايجاز حذف لان
 الرجل لا يتحلل بلوغ الهدى محله حتى يخر و اشار اليه المصنف بقوله انه ذبح تحلل وتقدير الآية حتى يبلغ
 الهدى محله فينحر واذا نحر فاحلقوا وتحلل بكسر الحاء اسم للمكان الذي يحل اقامة دم الاحصار فيه بذبح الهدى
 وهو الحرم عندنا لقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وانراد الحرم كله فانه ينبع البيت وقال احمد والامام
 الشافعي يجوز اقامة دم الاحصار حيث حبس لانه عليه الصلاة والسلام نحر هديه بالحديبية حين صد عن البيت
 وهي ليست من الحرم وما يدل على ان نحر ذلك الهدى ما وقع في الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدواكم
 عن المسجد الحرام والهدى معكوا فان بلغ محله ثم ان المحصر اذا اراد التحلل وذبح وجب ان ينوي التحلل عند
 الذبح ولا يتحلل البتة قبل الذبح **قوله** واقتصره على الهدى **قوله** حيث اقتصر في جزاء الشرط على قوله
 فما استيسر من الهدى دليل على عدم القضاء يعني ان نفس الاحصار لا يوجب القضاء لانه اذا كان محرما بحج
 الفرض او النذر فن كان ذلك في العام الذي وجب عليه الحج فيه لم يجب القضاء لان شروط وجوب الحج لم تكمل
 لفقدها ان استطاعة بوجود الاحصار وان كان ذلك في العام الثاني وجب عليه الحج لوجوب السابق للاحصار

والمراد حصر العدو عند مالك والشافعي
 رحمه الله تعالى لقوله تعالى فإذا أمنتم
 ولنزوله في الحديبية ولقول ابن عباس
 رضى الله تعالى عنهما لا حصر الا حصر
 العدو وكل منع من عدو او مرض او غيرهما
 عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لما روى عنه
 عليه الصلاة والسلام من كسر او عرج
 فعليه الحج من قابل وهو ضعيف مؤول بما
 اذا شرط الاحلال به لقوله عليه الصلاة
 والسلام لضباعة بنت الزبير جى واشترطى
 وقولى اللهم محلي حيث حبستني
 (فما استيسر من الهدى) فعليكم ما استيسر
 او قالوا يجب ما استيسر او فاهدوا ما استيسر
 والمعنى ان احصر الحرم واراد ان يتحلل
 تحلل بذبح هدى يسر عليه من بدنة او بقرة
 او شاة حيث احصر عند الاكثر لانه
 عليه الصلاة والسلام ذبح عام الحديبية بها
 وهي من الحل وعند ابي حنيفة رحمه الله
 تعالى يعث به ويجعل للمبعوث على يده
 يوم امار فاذا جاء اليوم ومن انه ذبح تحلل
 لقونه (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ
 الهدى محله) اي لا تحلقوا حتى تعلموا ان
 انهدى المبعوث الى الحرم بلغ محله اي مكانه
 الذي يجب ان يخر فيه وحل الاولون
 بلوغ الهدى محله على ذبحه حيث يحل
 الذبح فيه حلا كان او حرما واقتصره
 على الهدى دليل على عدم القضاء وقال
 ابو حنيفة يجب القضاء والتحلل بالكسر
 يطلق على المكان والزمان والهدى جمع
 هدية بكري وجدية وقري من الهدى جمع
 هدية كطى في مطية

وان كان الحج تطوعا فلا قضاء عليه لانه لم يجب عليه ابتداءً وذكر في الهداية ان المحصر بالحج اذا تحلل فعليه حجة وعمره كذا روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم لان الحج يجب لصحة الشروع فيه والعمرة لما انها في معنى فائت الحج وعلى المحصر بالعمرة القضاء ثم الاحصار انما يكون عن البيت او عن عرفة فاما عن الواجبات التي تجبر بالدم كالرمي والمبيت بمزدلفة ونحوهما فلا احصار فيها لان المحرم يتمكن من اتمام حجه بجبرها بالدم **قوله تعالى** فمن كان منكم مريضا **قوله** من يجوز ان تكون شرطية وموصولة ومريضا خبر كان ومنكم حال منه لانه في الاصل صفة له فلما تقدم عليه انتصب حالا والاذى الالم من رأسه صفة اذى اي اذى كائن من رأسه وفدية مبتدأ حذف خبره اي فعلية فدية او خبر مبتدأ محذوف اي فالواجب عليه فدية او فاعل فعل مقدر اي فيجب عليه فدية ولا بد من حذف فعل قبل الفاء تقديره وحلق فدية والنسك بضمين جمع نسكة وهي الذبيحة اعلاها بدنة واوسطها بقرة وادناها شاة **قوله** فاذا اتمتم الاحصار **قوله** اي الاحصار المهود عند الشافعية وهو ما يكون بالعدو بان تمنعوا بسببهم عن المضي على مقتضى احرامكم او كنتم في حال أمن من العدو وسعة من نحو الخوف والمرض فسر الامن باحد الامرين ليكن حله على المذهبين والافانناهر ان المعنى وان كنتم في امن وعدم خوف من العدو واو فسر بهذا لم يوافق التفسير لمذهب ابي حنيفة من جواز الاحصار بغير العدو ومعنى التمتع التلذذ يقال تمتع بالشئ اذا تلذذ به وانتفع والمتاع كل شئ يتمتع به ولا شك ان من وفق لاداء نسكين صحيحين في سفر واحد وتقرب بهما معا الى الله تعالى مع الترفه بترك احد السفرين فقد نال سعادة عظيمة تستوجب شكرا فلذلك وجب عليه الهدى لاسيما ان فاء فا استيسر سبية وكذا الفاء في قوله فهو دم جبران اي يجبر النقصان اللازم للتمتع الذي هو التلذذ فان مبنى العبادة على المشقة وكما قلت المشقة انتقص بحسبها ثواب العبادة وايضا في التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه ان يكون للحج لانه اشرف النسكين وكذا حق الميقات ان يكون للحج وقد جعل للعمرة وكل واحد من هذه الامور يوجب نوع خلل في العبادة فوجب ان يكون الدم دم جبران لادم نسك فلا يجوز الاكل منه وقال ابو حنيفة هو دم نسك فيؤكل منه **قوله** تعالى فصيام ثلاثة ايام **قوله** اي فعلية صيام ثلاثة ايام او قالوا واجب صيام او فيجب عليه صيام وصيام بمصدر اضيف الى ظرفه معنى وهو في اللفظ مفعول به على الاتساع ووقت صوم الثلاثة عند ابي حنيفة اشهر الحج ما بين الاحرامين احرام العمرة واحرام الحج فوجب ان يصوم ثلاثة ايام قبل يوم النحر ان شاء متفرقة وان شاء متتابعة والافضل ان يصوم يوم التروية وهو ثامن يوم من ذى الحجة ويوم عرفة ويوما قبلهما وان مضى هذا الوقت لم يجبره الا الدم لغوات وقت البدل وعند الامام الشافعي لا يصام الا بعد الاحرام بالحج تمسكا بظاهر قوله تعالى في الحج لان معناه في وقت ان يحج لاني وقت الحج مطلقا بدلالة قوله تعالى وسبعة اذ رجعتم اي اذا فرغتم من افعال الحج اطلق الرجوع على الفراغ لكون الفراغ سببا للرجوع فاطلق اسم المسبب واريد السبب والمصنف اشار الى ان معنى الآية ما ذكر بقوله في ايام الاشتغال بالحج بعد الاحرام **قوله** اذ رجعتم الى اهلكم **قوله** بالارتحال من مكة الى وطنه واهله فملى هذا لا يجوز صوم السبعة قبل الرجوع الى بلده وان نفر من منى وفرغ من اعمال الحج **قوله** او نفرتم وفرغتم من اعماله **قوله** اطلق عليه اسم الرجوع على طريق اسم المسبب وارادة السبب الخاص وهو النفر والفراغ فانه سبب للرجوع فان قيل لفظ الرجوع حقيقة في المعنى الاول فتعين ارادته **قوله** فقلنا لانسلم تعينه لانه اذا نوى الإقامة بمكة متوطنا فيها يجب عليه الصوم ولا رجوع الى الاهل فن حل الرجوع على الرجوع الى الاهل بناء على كونه حقيقة فبه احتاج الى حله على المجاز من وجد آخر بان يقول اقام الشرعية الإقامة بمكة والنوطن فيها مقام الرجوع الى الوطن فاوجب عليه صوم السبعة وليس هذا المجاز اولى من المجاز بحمل الرجوع على النفر والفراغ فلما لم يكن الاحتراز عن حل لفظ الرجوع على المجاز ظهر ان اللفظ يحتمل معنيين فيصح حله عليهما بان نقول اقام الشرعية الإقامة بها مقام الرجوع الى الوطن فجعل لفظ الرجوع محمولا على المجاز ايضا وايس هذا المجاز الذي ارتكبه اولى فظهر ان اللفظ يحتمل معنيين فيصح حله عليهما **قوله** عطفنا على محل ثلاثة ايام **قوله** لانه وان كان مجرورا والفتا باضافة المصدر اليه الا انه في محل النصب على انه مفعول به لمصيام اتساعا كانه قبل فصيام ثلاثة ايام كقوله تعالى او اطعمتم في يوم ذي مسغبة يتيما لانها في النصب في يتيما لانها ما يمنع عنه وهو الاضافة **قوله** فذلكم الحساب **قوله** وهي اجمال الحساب بعد التفصيل وذلك بان يذكر تفاصيله ثم يحمل تلك التفاصيل ويكتب في آخر الحساب فذلك كذا وكذا ولما ورد ان يقال من الواضح الجلي ان الثلاثة مع السبعة تكون عشرة فما الفائدة

فمن كان منكم مريضا (مريضا بحوجه الى الخلق (اوبه اذى من رأسه) بكراحة وقل (فدية) فعليه فدية ان حلق (من صيام او صدقة او نسك) بيان لجنس الفدية واما قدرها فقد روى انه عليه الصلاة والسلام قال لكعب بن عجرة لعلاك اذاك هو امك قال نعم يا رسول الله قال احلق وصم ثلاثة ايام او تصدق بفرق على ستة مساكين او انسك شاة والفرق ثلاثة اصع (فاذا اتمتم) الاحصار او كنتم في حال أمن وسعة (فن تمتع بالعمرة الى الحج) فن استمتع وانتفع بالتقرب الى الله بالعمرة قبل الانتفاع بتقربه بالحج في اشهره وقيل فن استمتع بعد التحلل من عمرته باستباحة محظورات الاحرام الى ان يحرم بالحج (فاستيسر من الهدى) فعليه دم استيسره بسبب التمتع فهو دم جبران يذبحه اذا احرم بالحج ولا يأكل منه وقال ابو حنيفة انه دم نسك فهو كالا ضحية (فن لم يجز) اي الهدى (فصيام ثلاثة ايام في الحج) في ايام الاشتغال به بعد الاحرام وقبل التحلل وقال ابو حنيفة في اشهره بين الاحرامين والاحب ان يصوم سابع ذى الحجة وثمانه وتاسعه ولا يجوز يوم النحر وايام التشريق عند الاكثرين (وسبعة اذا رجعتم) الى اهلكم وهو احد قولي الشافعي رضي الله تعالى عنه او نفرتم وفرغتم من اعماله وهو قوله الثاني ومذهب ابي حنيفة وقرئ سبعة بالنصب عطفًا على محل ثلاثة ايام (تلك عشرة) فذلكم الحساب

في ذكر الفذلكة اجاب عنه بقوله وقائمتها وذكر لها ثلاث فو آثدا لاولى ان الواو قد تجبى لاحد الشيتين او الاشياء على التخيير والاباحة مثل او كافي قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وقولك جالس الحسن وابن سيرين فان الواو في الآية بمعنى او وهو ظاهر وكذا في قولك وابن سيرين الاترى انه لو جالسهما معا او واحدا منهما كان ممثلا ففذلكت دفعا لتوهم كونها بمعنى او والثانية ان فائدة الفذلكة في كل حساب ان يعلم العدد جلة كما علم تفصيلا ليحاط به من وجهين فبتأ كد العلم وفي امثال العرب * علمان خير من علم * واصله ان رجلا وابنه سلكا طريقا فقال الرجل يا بني استمعت لنا عن الطريق فقال انى عالم قال يا بني علمان خير من علم فضرب مثلا في مدح المشاورة والبحث والعائدة الثالثة غنية عن البيان **قوله** صفة مؤكدة **قوله** فان الوصف قد يكون للتأ كيدا اذا افاد الموصوف معنى ذلك الوصف نحو نفخة واحدة وآهين اثنين واله واحد قال تعالى ولكن تسمى القلوب التي في الصدور ولا طائر يطير بجناحيه والتأ كيدا انما يبصار اليه اذا كان الحكم المؤكدا بما يهتم بشأته ويحافظ عليه والمؤكد ههنا هو رعاية هذا العدد في هذا الصوم اكده لبيان ان رعايته من المهمات التي لا يجوز اهمالها البتة **قوله** او مينة **قوله** قال ابن الحاجب وفائدة الوصف تخصيص او توضيح وقال الرضى الاستزادى في شرحه معنى التخصيص تقليل الاشتراك الحاصل في التكرار وذلك ان رجل في قولك جاءني رجل صالح كان بوضع الواضع محتملا لكل فرد من افراد هذا النوع فلما قلت صالح قلت الاشتراك والاحتمال ومعنى التوضيح عندهم رفع الاشتراك الحاصل في المعارف اعلا ما كانت او لانحو زيد العالم والرجل الفاضل وما ذكره المصنف ههنا ليس مبنيا على اصطلاح النحاة فان الصفة الكاشفة في اصطلاح اهل المعاني ما يكون مفهومها عين مفهوم الموصوف مع زيادة تفصيل وبيان له كافي قولك الجسم الطويل العريض العميق متحد والمادحة ما يدل على بعض الاحوال الخارجة عن مفهوم الموصوف كافي زيد التاجر ورجل صالح وكاملة في قوله تعالى عشرة كاملة يحتمل ان تكون كاشفة لمعنى الكمال الذي ينبي عنه لفظ عشرة فانه لكونه عبارة عن اول عدد استكمل باستجماعه لجميع مراتب الاحاد التي يلتم منها كل مرتبة من مراتب العشرات ينبي عن معنى الكمال وتوصيفه بكاملة يوضح ذلك المعنى الضمني الاجالى ويكشفه ويحتمل ان تكون مقيدة تقيد كمال بدليتها من الهدى بناء على ان يكون المراد بكمالها كمالها في البدلية من الهدى وهذه الفائدة لا يفيدها الهدى والكمال بهذا المعنى امر خارج عن العشرة التي جعل صومها بدلا من الهدى كانه قبل تلك العشرة التي اقيمت مقام الهدى عشرة كاملة في افادة ما يفيد الهدى من جبران الخلل الواقع بجعل السفر للعمرة او للشكر لما وفقه الله تعالى لاداء النساكين الصالحين في سفر واحد **قوله** ذلك اشارة الى الحكم المذكور **قوله** وهو لزوم الهدى لمن يجده من التمتع وزوم بدله لمن لا يجده فقوله تعالى ذلك مبتدأ ولن لم يكن خبره واللام فيه اما بمعناها اي ذلك لازم لمن لم يكن واما بمعنى على كافي قوله تعالى اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار وقوله وان اسأتم فلها اي عليها والمعنى لزوم الهدى او بدله للمتمتع مشروط بان لا يكون من حاضري المسجد الحرام وان كان من اهل الحرم فلا يلزمه هدى التمتع لانه انما يلزم الآفاقى لانه كان يجب عليه ان يحرم بالحج من الميقات فلما احرم بالعمرة من الميقات ثم احرم بالحج من غير الميقات فقد حصل اساءة بتأخير احرام الحج عن الميقات فيجبر بالدم بدليل انه لو رجع فاحرم بالحج ايضا من الميقات لم يلزمه دم والمكي مبقاته موضعه فلا يقع في حقه خلل من جهة الاحرام فلا هدى عليه وقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك ليس اشارة الى حكم التمتع فانه لا تمتع ولا قران لحاضري المسجد الحرام عنده ومن تمتع منهم او قرن كان عليه دم جنابة لا يأكل منه ووجهه ان ذلك كناية فوجب عودها الى كل ما تقدم من نفس التمتع وحكمه الذي هو وجوب الهدى او بدله لانه ليس البعض اولى من البعض ووجه الامام الشافعي رحمه الله وجوه الاول ان قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمي وغيره والثاني ان اشارة تكون الى اقرب مذكور وهو ههنا وجوب الهدى فاذا حصر وجوب الهدى بالتمتع في الآفاقى لزم القطع بان غير الآفاقى قد يكون ايضا متمتعاً لكن لا يجب عليه هدى التمتع والثالث انه تعالى شرع القران والتمتع بيانا لنسخ ما كان عليه اهل الجاهلية من تحريمهم العمرة في اشهر الحج والنسخ ثبت في حق الناس كافة فلا تكون حرمة العمرة في اشهر الحج باقية في حق اهل الحرم منسوخة في حق غيرهم **قوله** وهو من كان من الحرم على مسافة القصر عندنا **قوله** يعني انهم اختلفوا في حاضري المسجد الحرام فقال الامام الشافعي رحمه الله الحاضر غير المسافر فكل من كان ما بين وطنه وبين الحرم يقطع في اقل من يوم وليلة فانه يكون من حاضري المسجد الحرام واهله

وقائمتها ان لا يتوهم متوهم ان الواو بمعنى او كقولك جالس الحسن وابن سيرين وان يعلم العدد جلة كما علم تفصيلا فان اكثر العرب لم يحسبوا الحساب وان المراد بالسبعة العدد دون الكثرة فانه يطلق لها (كاملة) صفة مؤكدة تقيد المبالغة في محافظة العدد او مينة كمال العشرة فانه اول عدد كامل اذ به تنهى الآحاد وتم مراتبها او مقيدة تقيد كمال بدليتها من الهدى (ذلك) اشارة الى الحكم المذكور عندنا والتمتع عندنا بحقيقة رحمه الله تعالى لانه لا تمتع ولا قران لحاضري المسجد الحرام عنده فمن فعل ذلك اي التمتع منهم فعليه دم جنابة (لن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام) وهو من كان من الحرم على مسافة القصر عندنا فانه مقيم الحرم او في حكمه ومن مسكنه ورآ الميقات عنده واهل الحل عند طاووس وغير المكي عند مالك (واتقوا الله) في المحافظة على اوامره ونواهيه وخصوصا في الحج (واعلموا ان الله شديد العقاب) لمن لم يتقته يصدكم العلم به عن العصيان

أي من المقيمين في الحرم من حيث أنه لا يثبت له حكم السفر بخروجه من وطنه بقصد الحرم فإن أقل مسافة السفر
 عنده ما يقطع لتمام يوم وليلة وفي التيسير قال الإمام الشافعي حاضروا المسجد الحرام هم أهل مكة ومن كان أدنى
 المواقيت وهو مادون يوم وليلة أدنى مدة السفر عنده وفي تفسير البغوي قال الإمام الشافعي رحمه الله كل من كان
 وطنه من مكة على أقل من مسافة القصر فهو من حاضري المسجد الحرام وقال أبو حنيفة رحمه الله حاضروا
 المسجد الحرام هم أهل المواقيت وهي ذوالحليفة والجحفة وقرن وثلثمائة عرق فكل من كان من أهل موضع من
 هذه المواضع أو من أهل ما وراءها إلى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام وقال طاووس حاضروا المسجد الحرام
 أهل الحرم وقال مالك هم أهل مكة **قوله** أي وقته **قوله** قدر المضاف ليتمتع الاتخاذ بحسب الذات بين المبتدأ
 والخبر ولو لم يقدر لزم حل أحد المتباينين على الآخر لأن الحج فعل فهو مبين للزمان اجتمع المفسرون على أن شوال وذا
 القعدة من أشهر الحج واختلفوا في ذى الحجة فقال الإمام مالك ذوالحجة كله من أشهر الحج بناء على أن قاعدة توقيت
 الحج بهذه الأشهر بيان أن أفعال الحج إنما يعمد بها لوقوعها في هذه الأشهر وأيام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج
 من رمي الجمار والحلق والذبح وطواف الزيارة والبيتوتة بمنى ليالي منى وإذا حاضرت المرأة فقد تؤثر الطواف الذي
 لا بد منه إلى انقضاء أيامه بعد العشر وأيضا أن الله تعالى ذكر الأشهر بلفظ الجمع وأوله ثلاثة وهي أيام الحج تمام ذى الحجة
 فثبت أن ذوالحجة كله من أشهر الحج قال الإمام الشافعي التسعة الأولى منه مع ليلة يوم النحر من أشهر الحج لأن الحج
 يفوت بطلوع الفجر من يوم النحر والعبادة لا تفوت مع بقاء وقتها فثبت أن يوم النحر ليس من أشهر الحج وقال
 أبو حنيفة العشرة الأولى من ذى الحجة من أشهر الحج لأن المفسرين قالوا إن يوم الحج الأكبر هو يوم النحر لأن معظم
 أفعال الحج تفعل فيه من طواف الزيارة الذي هو ركن في الحج والرمي والذبح والحلق في أيام الحج فينبغي أن يدخل
 يوم النحر في أيام الحج بطريق الأولى **قوله** وبناء الخلاف على أن المراد بوقته وقت إحرامه **قوله** هذا عند الإمام
 الشافعي فإنه ذهب إلى أنه لا يجوز لأحد أن يحرم بالحج قبل أشهر الحج لأن أشهر في قوله الحج أشهر جمع جاء منكر فلا يتناول
 الكل وإنما يتناول الثلاثة إلى العشرة وعند التنكير ينصرف إلى الأدنى فثبت أن أشهر الحج ثلاثة وقد انعقد إجماع
 المفسرين على أن تلك الثلاثة شوال وذوالقعدة وبعض من ذى الحجة وإذا ثبت هذا فنقول وجب أن لا يجوز
 الإحرام بالحج قبل الوقت لما تقرّر أن الإحرام بالعبادة قبل دخول وقت أداء الصلاة **قوله** أو وقت أعماله ومناسكه
 مبنى على ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن الإحرام من شرائط الحج فيجوز تقديمه على وقت
 أداء الصلاة كما يجوز تقديم الطهارة على وقت أداء الصلاة وقولهم وقت الحج أشهر معلومات ليس المراد أنها وقت
 إحرامه بل المراد أنها وقت أداءه مباشرة أعماله ومناسكه والأشهر كلها وقت لصحة إحرامه لقوله تعالى يسألونك عن
 الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل الأهلة كلها مواقيت للحج ومعلوم أن الأهلة كلها ليست مواقيت لصحة
 أداء الحج فتعين أن المراد أنها مواقيت لصحة الإحرام حتى أن من أحرم يوم النحر لأن الحج في السنة القابلة يصح
 إحرامه من غير كراهة عند أبي حنيفة **قوله** أو ما لا يحسن فيه غيره وهو العمرة وهذا مبنى على ما ذهب إليه
 الإمام مالك رحمه الله من أن ذوالحجة تمام من أشهر الحج وليس معناه أن أعمال الحج تقع في جميع أيامه الخ بل معناه
 أن أعمال العمرة لا تستحب فيها بل ينبغي أن تكون كلها مخصصة للحج بحيث لا مجال للعمرة فيها فهو لما لم يكن من أشهر
 العمرة جعل تمام من أشهر الحج **قوله** وإنما سمي شهرين وبعض شهر **قوله** أي البعض الثالث أشهر مع أن جمع القلة
 لا يطلق على ما هو أقل من الثلاثة ما جاء عنه بوجهين تقرير الجواب الأول أن الأشهر على حقيقتها حيث استعملت
 في الثلاثة والتجوز إنما هو في بعض آحاده وإطلاق الشهر عليه مجاز حيث جعل بعض الشهر شهرا كاملا كما يقال
 رأيت سنة كذا وأما آراء في ساعة منها وتقرير الجواب الثاني أن التجوز في لفظ الأشهر حيث طلق على ما فوق الواحد
 لتحقق الاجتماع فيه **قوله** فن أوجه على نفسه **قوله** قيل ورد لفظ فرض في القرآن بأزاء خمسة معان الأول فرض
 بمعنى أوجب كما في هذه الآية ومثلها فنصف ما فرضتم أي أوجبتم الثاني فرض بمعنى بين قال الله تعالى قد فرض
 الله لكم تحلة إيمانكم ومثله سورة أنزلناها وفرضناها والثالث فرض بمعنى أحل قال تعالى ما كان على النبي من حرج
 فيما فرض الله أي أحل والرابع فرض بمعنى أنزل قال تعالى أن الذي فرض عليك القرآن أن رآدك إلى معاد أي أنزل
 والخامس بمعنى الفريضة في قسمة الموارث كما قال تعالى فريضة من الله **قوله** بالأحرام فيمن عندنا **قوله** تحقيق
 هذا المقام أن الإنسان إذا أحرم حرم عليه الصيد ولبس الخيط والنساء وغير ذلك وقبلة كان جميع تلك الأمور حلالا له

(الحج أشهر) أي وقته كقولك البرد
 شهران (معلومات) معروقات وهي
 شوال وذوالقعدة وتسع من ذى الحجة بليدة
 النحر عندنا والعشر عند أبي حنيفة رحمة
 الله تعالى عليه وذوالحجة كله عند مالك وبناء
 الخلاف على أن المراد بوقته وقت إحرامه
 أو وقت أعماله ومناسكه أو ما لا يحسن فيه
 غيره من المناسك مطلقا فإن مالكا كره العمرة
 في بقية ذى الحجة وأبو حنيفة وإن صحح
 الإحرام به قبل شوال فقد استكرهه وإنما سمي
 شهرين وبعض شهرا شهرا إقامة لبعض
 مقام الكل أو إطلاقا للجمع على ما فوق
 الواحد (فن فرض فيمن الحج) فن أوجه
 على نفسه بالأحرام فيمن عندنا أو بالتلبية
 أو سوق الهدى عند أبي حنيفة

ولاجل حرمتها عليه سمي محرماً وشارعاً في الحج فقال الامام الشافعي رحمه الله الحج كلف النفس عن المحظورات فيصح الشروع فيه بمجرد النية كالصوم وقال ابو حنيفة الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه بمجرد النية كالصلاة فلا بد من فعل يشرع فيه وهو التلبية او تقليد الهدى وهو جعل القلادة في عنقه وسوقه روى عن جماعة من العلماء ان من اشعر هديه او قلده فقد احرم وعن ابن عباس رضي الله عنهما اذا قلده الهدى وصاحبه يريد العمرة او الحج فقد احرم **قوله وهو دليل** اي قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج دليل على ما ذهب اليه الامام الشافعي من ان احرام الحج لا ينقد الا في اشهر الحج حيث قيد ايجاب الحج على نفسه بالاحرام بقوله فيهن **قوله وان من احرم بالحج** عطف على قوله ما ذهب اليه اي وهو دليل ايضا على ان من احرم بالحج يلزمه اتمامه حيث عبر عن الاحرام بالفرض وما وجب على المكلف يجب اتمامه **قوله فلا جاع** لما كان الرفث في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم بمعنى الجماع قال ابن عباس رضي الله عنهما المراد ههنا ايضا الجماع وقد مر ان الرفث هو الافصاح بما يجب ان يكفى عنه وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع والرفث باللسان ذكر الجماعة وما يتعلق بها والرفث باليد المس والتمز والرفث بالفرج الجماع وهؤلاء قالوا التلظ به في غيبة النساء لا يكون رفثا واحتجوا بان ابن عباس رضي الله عنه كان يحسد وبغيره وهو محرم ويقول

وهن يمشين بنا هميسا * ان بصدق الطير نك لميسا *

فقال ابو العالية ارفث وانت محرم فقال انما ارفث ما يقال عند النساء والفسق والفسوق مصدر ان بمعنى واحد وهو الخروج عن الطاعة من فسق يفسق فيتناول المعاصي كلها فحمل اللفظ على بعض انواع الفسق تحكم من غير دليل وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض انواع العصية وهي السباب احتجاجا بقوله تعالى ولا تنازروا بالالقباب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وبقوله صلى الله عليه وسلم سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر وقيل المراد منه الايذاء قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم والجدال فعال بمعنى المجادلة والمخاصمة قال ابن مسعود والحسن هو الجدال الذي يخاف معه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل وهذه الامور وان كانت قبيحة واجبة الاجتناب في كل حال الا انها في حال الحج اقبح واشنع كلبس الحرير في الصلاة والتطريب في قراءة القرآءة وفي الحواشي القطبية التطريب المنهى عنه ما يفعله قرآءة زمنا بين يدي الوعاظ في المجالس من الالخان العجيبة واما تحسين القرآءة ومدتها فهو مندوب اليه قال صلى الله عليه وسلم حسنوا القرآءة ان باصواتكم فان الصوت الحسن يزيد القرآءة حسنا والافعال الثلاثة وان كانت خيرا على صورة النفي بمعنى ان شيئا منها لا يقع في خلال الحج الا انه المراد بها النهي لان ابقاءها خيرا على ظاهرها يستلزم الخلف في خبر الله لعلم بان هذه الاشياء كثيرا ما تقع في خلال الحج وانما اخرجت على صورة الاخبار للمبالغة في وجوب الانتهاء عنها كان المكلف ادعى كونها منها عنيها فاجتنب عنها الله تعالى يخبر بانها لا توجد في خلال الحج ولا يأتي بها احد منكم **قوله** وقرأ ابن كثير وابو عمرو الاولين بالرفع اي مع تنوينها على ان يكون المرفوع فاعل فعل مضمير دخل عليه لا للنهي والمعنى والتقدير لا يكن رفث ولا فسوق **قوله** والثالث بالفتح اي بفتح لام جدال على انه اسم لا التي لنفي الجنس بنى على الفتح ثم ان مجموع لا واسمها هل هو في موضع الرفع بالابتداء ان كانت لااملة في الاسم النصب على الموضع ولا خبر لها او ليس المجموع في موضع المبتدأ بناء على ان لااملة في الاسم النصب على الموضع وما بعدها خبر لها لانها اجريت مجرى ان في نصب الاسم ورفع الخبر فيه قولان الاول قول سيويه والثاني قول الاخفش وعلى هذين المذهبين يترتب الخلاف في قوله في الحج فعلى مذهب سيويه يكون في موضع خبر المبتدأ وعلى رأى الاخفش يكون في موضع خبر لا وعلى القولين يكون معنى الكلام الاخبار بانتفاء الجدال كأنه قيل لا شك ولا خلاف في الحج فان قيل ما بال ابن كثير وابو عمرو جلا الاولين على النهي والثالث على النفي مع جواز حمل الكل على النهي او النفي اجيب بان العرب في وقت الحج اختلفوا في مكان الوقوف فكان المناسب للقيام ان يكون الاولان بمعنى النهي ويكون الثالث اخبارا محضاً وليس الوجه لجمعهما على النهي الارعاية المناسبة للقيام والا فيجوز ان يقرأ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال بفتح الجميع على الاخبار تنبيها على ان كل واحد منها يجب ان لا يقع كأنها منفية في نفسها كما هي قرآءة الجمهور **قوله** حث على الخير من حيث ان علم الله تعالى بما يفعله العبد من الخير كناية عن اثابه عليه فكان هذا وعدا له بالثواب العظيم ولو قال ذلك لعبد المذنب كان ابعادا له بالعذاب الشديد والظاهر

وهو دليل على ما ذهب اليه الشافعي وان من احرم بالحج لزمه الاتمام (فلا رفث) فلا جاع او فلا فحش من الكلام (ولا فسوق) ولا خروج عن حدود الشرع بالسباب وارتكاب المحظورات (ولا جدال) ولا مرآء مع الخدم والرفقة (في الحج) في ايامه نفي الثلاثة على قصد النهي للمبالغة وللدلالة على انها حقيقة بان لا تكون وما كانت منها مستقبحة في نفسها في الحج اقبح كلبس الحرير في الصلاة والتطريب بقراءة القرآءة ان لانه خروج عن مقتضى الطبع والعادة الى محض العبادة وقرأ ابن كثير وابو عمرو الاولين بالرفع على معنى لا يكون رفث ولا فسوق والثالث بالفتح على معنى الاخبار بانتفاء الخلاف في الحج وذلك ان قريشا كانت تخالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام فارفع الخلاف بان امروا بان يقفوا ايضا بعرفة (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) حث على الخير عقيب النهي عن الشر ليستبدل به ويستعمل مكانه

ان لفظ الخير في قوله من خير يتناول كل خير على سبيل البدل ويدخل فيه دخولا اوليا اضداد ما نهوا عنه فيكون
 حثا على الاضداد المخصوصة في ضمن الحث على مطلق الخير فيتضح ترتيب قوله ليستبدل به ويستعمل مكانه
 اي ليستبدل الخير بالشر ويستعمل الخير مكان الشر بان يستعمل مكان القبيح من الكلام الحسن ومكان الفسوق البر
 والتقوى ومكان الجدال الوفاق والاخلاق الحميدة **قوله** وتزودوا المعادكم التقوى **قوله** حذف المفعولان الصريح
 وغير الصريح لدلالة المقام وما بعد الكلام عليه وتحقيق الكلام فيه ان الانسان له سفران سفر في الدنيا وسفر
 من الدنيا اما السفر في الدنيا فلا بد له من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال واما السفر من الدنيا فلا بد له ايضا
 من زاد وهو معرفة الله تعالى ومحبهه والاعراض عما سواه بالاشتغال في طاعته واجتناب مخالفته ومناهيه
 وهذا الزاد خير من زاد المسافر في الدنيا لوجوه منها ان زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع وزاد الآخرة يخلصك من
 عذاب دائم وزاد الآخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة من شوائب المضرة وغير ذلك مما لا يخفى على من تأمل
 في احوال الدنيا والآخرة فلذلك قال تعالى فان خير ازاد التقوى فاشتغلوا بتقواي يا اولي الالباب يعني ان كنتم
 من اولي الالباب الذين يعلمون حقائق الامور فاختاروا ما هو خير وابقى قال الاعشى

❖ اذا انت لم ترحل بزاد من التقى ❖ ولا قيت بعد الموت من قد تزودا ❖
 ❖ ندمت على ان لا تكون كمثله ❖ وانك لم ترصد كما كان ارسدا ❖

ولب الشيء ولبابه هو الخالص منه واختلفوا في لب الانسان ما هو فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه اشرف
 ما في الانسان وبه يميز عن البهائم ويقرب من درجة الملائكة وقال آخرون انه في الاصل اسم للقلب الذي هو محل
 للعقل * فان قيل اذا كان لا يصح الاخطاب العقلاء كان وجوبها عليكم اثبت واعراضكم عنها اقبح فافادة
 قوله يا اولي الالباب * فالجواب معناه انكم لما كنتم من اولي الالباب تمكنت من معرفة هذه الاشياء والعمل بها
 فكان وجوبها عليكم اثبت واعراضكم عنها اقبح ولهذا قال الشاعر

❖ ولم ار في عيوب الناس شيئا ❖ كقص القادرين على الكمال ❖

قوله في ان تبغوا **قوله** اي ان تبغوا في محل جر باضمار حرف الجر وهو متعلق بجناح لما فيه من معنى الفعل وهو
 الجناح والميل عن القصد او بالظرف الواقع خبر ليس او بمحذوف هو صفة جناح اي جناح كائن في كذا فيكون في
 محل الرفع لانه صفة لجناح **قوله** فلما جاء الاسلام تأموا منه **قوله** اي تباعدوا وتجنبوا عنه زعمنا منهم بان التجارة
 في اثناء الحج حرام من حيث انها كثيرا ما تفضي الى المنازعة والجدال في الايفاء والاستيفاء وقد منع الله تعالى عن
 الجدال في الحج في الآية المتقدمة ولان الحج عبادة محضة فينبغي ان لا يشوبه الاطماع الدنيوية ومقتضيات
 الطبايع والعادات كالصلاة فان المصلي ما لم يفرغ من صلاته يحرم عليه الاشتغال بالمباحات فينبغي ان يكون
 الامر كذلك في الحج فلهذه الشبهة تجنبوا عن الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال باعمال الحج فبين الله تعالى
 انه لا جناح في التجارة وابتغاء الربح في الحج ويؤيد هذا التفسير ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير انها
 قرأ ان تبغوا فضلا من ربكم في موسم الحج وما روى عن ابن عمر رضي الله عنه ان رجلا قال له انا قوم نكري جهالنا
 للحجاج وان قوما يزعمون ان لا حج لنا قال أستم تلبون أستم تطوفون أستم كذا أستم كذا قال بلى قال سألت
 رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت فلم يرد عليه حتى نزل قوله تعالى ليس عليكم جناح ان تبغوا فضلا
 من ربكم فدعا فقال له انتم حجاج وبالجملة هذه الآية نزلت ردًا على من يقول لا حج للتاجر والحق ان التجارة
 وان كانت مباحة في الحج الا ان الاولى تركها فيه لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
 والاخلاص ان لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه طاعة وعبادة **قوله** دفعتم منها **قوله** يعني ان افاضة الشيء
 في الاصل دفعه حتى يفرق يقال فاض الاناء اذا امتلأ حتى ينصب ما فيه من نواحيه ورجل ففاض اي سبيل
 للعطاء منبسط اليدين والافاضة الاندفاع في السير بكثرة ومنه يقال افاض البعير بجرته اذا دفع بها وألقاها منبثة
 والهمزة في افضتم فيها وجهان احدهما انها للتعدي فيكون مفعوله محذوف تقديره افضتم انفسكم وهو مذهب
 الزجاج وتبعه المحشرون والمصنف وقدره الزجاج فقال معناه دفع بعضكم بعضا وتأييها ان افعال هذا بمعنى فعل
 فلا مفعول له وفي التيسير وحقيقة الافاضة هنا هو اجتماع الكثير في الذهاب والمسير **قوله** وعرفات جمع **قوله** اي
 جمع عرفات بحسب اللفظ والصفة وليس بجمع حقيقة اذ لم يستعمل الاعمال ولم يوجد له واحد وعرفه ليس واحدا لعرفات

وتزودوا فان خير ازاد التقوى
 تزودوا المعادكم التقوى فانه خير زاد وقيل
 لت في اهل اليمن كانوا يحجون ولا يتزودون
 يقولون نحن متوكلون فيكونون كلا
 على الناس فامروا ان يتزودوا ويتقوا
 ابرام في السؤال والتثقل على الناس
 واتقون يا اولي الالباب فان قضية اللب
 شية الله وتقواه حثهم على التقوى ثم
 رهم بان يكون المقصود بها هو الله تعالى
 تبرا وامن كل شيء سواه وهو مقتضى
 عقل المعري عن شوائب الهوى فلذلك
 نص اولي الالباب بهذا الخطاب (ليس
 ليكم جناح ان تبغوا) في ان تبغوا اي
 للبا (فضلا من ربكم) عطاء ورزقانه
 يد الربح بالتجارة قبل كان عكاظ ومجنة
 ذو الجاهلية يقيمونها
 واسم الحج وكانت معايشهم منها فلما جاء
 الاسلام تأموا منه فنزلت (فاذا افضتم من
 عرفات) دفعتم منها بكثرة من افضت الماء
 اصبينه بكثرة واصله افضتم انفسكم
 حذف المفعول كما حذف في دفعتم من البصرة
 عرفات جمع سمى به كاذرات

لان مدلولها واحدا وليس ثم اما كن متعددة كل منها عرفة حتى يقال انها جمعت على عرفات **قوله** لان تنوين الجمع تنوين المقابلة **قوله** يريد ان تنوين جمع المؤنث السالم مقابل و عوض لنون جمع المذكر السالم فتنوين مسلمات مقابل لنون مسلين ثم جعل كل تنوين في مثل هذا الجمع وان لم يكن له جمع مذكر تنوين المقابلة طردا للباب فاذا ثبت ان تنوين عرفات ليس تنوين التمكن جاز دخوله على غير المنصرف فان عرفات غير منصرف للعلمية والتأنيث عند البعض ومنهم المصنف وانما كسر في موضع الجر لان من تنوين التمكن كما يكسر غير المنصرف في حال الاضافة او دخول اللام لحصول الامن بهما من تنوين التمكن وهذا معنى قول المصنف وذهب الكسرة تبع ذهاب التنوين من غير عوض لعدم الصرف وههنا ليس كذلك فان تنوين التمكن وان ذهب في عرفات من غير عوض وهو اللام والاضافة لكن ليس ذهابه لعدم الصرف بل انما ذهب لامتناع اجتماعه مع تنوين المقابلة **قوله** اولان التأنيث الخ **قوله** جواب ثان عن قوله وانما تنوين وكسر وفيه العلمية والتأنيث باختياره منصرف لعدم الاعتداد بالتأنيث لان التأنيث انما يكون بالتاء المذكورة او المقدرة والتاء المذكورة ههنا ليست للتأنيث بل انما جي بها لتكون مع الالف التي قبلها علامة الجمع ولا يصح تقدير التاء لان اختصاص التاء المذكورة بجمع المؤنث يمنع من تقدير التاء لكونه بمنزلة الجمع بين علامتي التأنيث فالتاء المذكورة في عرفات بمنزلة تاء التأنيث فانها لكونها بدلان من الواو ليست للتأنيث ولا اختصاصها بالمؤنث منعت تقدير التاء فلماذا قيل هذه التاء بمنزلة النعامة لا نظير ولا تحتمل الانتقال وفي قوله كما في سعاد اشارة الى ان الاسم وان كان علما للمؤنث حقيقة فتأنيثه بتقدير التاء فعلى هذا الوجه جعل مثل بنت او مسلمات علما لامرأة وجب صرفه لامتناع تقدير التاء **قوله** لانه نعت لبراهيم عليه السلام **قوله** يعني سمي الموضع عرفات لان ابراهيم عليه الصلاة والسلام عرفها حين رآها لما تقدم من تعريف جبريل عليه الصلاة والسلام اياها **قوله** يدور به في الشاعر **قوله** اي مواضع الناسك قال عطاء ان جبريل عليه السلام علم ابراهيم عليه الصلاة والسلام الناسك واوصله الى عرفات فقال اعرفت كيف تطوف وفي اي موضع تقف قال نعم عرفت **قوله** اولان آدم وحواء التقيافيه فتعارفا **قوله** فسمى اليوم عرفه والموضع بعرفات وذلك انهما لما اهبطتا من الجنة وقع آدم عليه السلام بسنديب وحواء بجدة فلما امر الله تعالى آدم عليه الصلاة والسلام بالتحج لقي حواء بعرفات فتعارفا **قوله** وعرفات للمبالغة في ذلك **قوله** اي في الانباء عن المعرفة لما ذكر في بيان وجه تسمية الموقف بعرفات وجوهها مبنية على كون لفظ عرفات مشتقا من المعرفة بين ان عرفات ليس جمعا لعرفة بل هو من قبيل ما زيدت حروفه في زيادة في معناه كما في حاذرو وحذرو يسرو ويسر **قوله** وهي من الاسماء المرتجلة **قوله** العلم المرتجل ما لم يوضع قبل التسمية لمعنى حتى يكون منقولا من ذلك المعنى الى العلمية بل يوضع علما ابتداء وعرفة وعرفات كذلك لانها لم يعرفا في اسماء الاجناس **قوله** الا ان يجعل جمع عارف **قوله** بان يجعل عرفات مثل اكة والكمات ويجعل عرفة جمع عارف كطلبة وطالب فيكون عرفات جمع الجمع فيكون من قبيل اسماء الاجناس في الصفة فاذا سمي به البقعة يكون من الاسماء المنقولة **قوله** وفيه دليل على وجوب الوقوف بها **قوله** وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون الوقوف واجبا لتوقف الواجب عليه * واعترض عليه المصنف بان ما ذكرتم انما يتم ان لو كان الامر للوجوب ولان سلم ذلك ولو سلم فانما يتم ان لو كان الامر بالذکر مطلقا وليس كذلك بل هو مقيد بالافاضة بمنزلة قولك اذا ملكك النصاب فرك ووجوب المأمور به المقيد وان كان موقفا على حصول القيد لكن لا يلزم منه ان يكون حصول القيد واجبا فان وجوب الزكاة موقوف على حصول النصاب مع ان حصوله ليس بواجب فكذلك وجوب الذکر موقوف على الافاضة وذلك لا يستلزم وجوب الافاضة فضلا عن وجوب الوقوف **قوله** وقيل بصلاة العشاءين **قوله** يعني انهم اختلفوا في الذکر المأمور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم هو الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء والصلاة تسمى ذكرا قال تعالى واقم الصلاة لذكري وايضا امر بالذكر هناك والامر للوجوب ولا ذكر يجب هناك الا هذا وقال الجمهور هو ذكرا الله بالتسبيح والتحميد والتهليل ونحوها قال ابن عباس رضي الله عنهما كان الناس اذا ادركوا هذه الليلة لا ينامون وقوله عند المشعر الحرام يحتمل ان يتعلق باذكروا وان يتعلق بمحذوف هو حال من فاعل اذكروا اي اذكروا كاشين عند المشعر الحرام * واعلم ان الجحاج اذا افاضوا من عرفات وذلك عند غروب الشمس يوم عرفة يجيشون المزدلفة ليلة النحر ويجمعون فيها بين صلاتي المغرب والعشاء ثم يبيتون بها فاذا طلع الفجر يصلون الفجر بفلس ثم يذهبون الى قرح وهو آخر حد المزدلفة مما يلي منى فيرقون فوقه ان امكنهم ذلك او يقفون بالقرب منه ويحمدون الله ويهللون حتى يسفروا

وانما تنوين وكسرو فيه العلمية والتأنيث لان تنوين الجمع تنوين المقابلة لان تنوين التمكن ولذلك يجمع مع اللام وذهب الكسرة تبع ذهاب التنوين من غير عوض لعدم الصرف وههنا ليس كذلك اولان التأنيث انما ان يكون بالتاء المذكورة وهي ليست تاء تأنيث وانما هي مع الالف التي قبلها علامة جمع المؤنث او تاء مقدرة كما في سعاد ولا يصح تقديرها لان المذكورة تمنعه من حيث انها كالبديل لها لا اختصاصها بالمؤنث كما ثبت وانما سمي الموقف عرفة لانه نعت لبراهيم عليه الصلاة والسلام فلما ابصره عرفه اولان جبريل كان يدور به في الشاعر فلما اراه قال قد عرفت اولان آدم وحواء التقيافيه فتعارفا اولان الناس يتعارفون فيه وعرفات للمبالغة في ذلك وهي من الاسماء المرتجلة الا ان يجعل جمع عارف وفيه دليل على وجوب الوقوف بها لان الافاضة لا تكون الا بعده وهي مأمور بها بقوله ثم افيضوا او مقدمة الذکر المأمور به واجبة وفيه نظر اذا الذکر غير واجب والامر به غير مطلق (فاذكروا الله) بالتلبية والتهليل والدعاء وقيل بصلاة العشاءين (عند المشعر الحرام) جبل يقف عليه الامام ويسمى قرح

ثم يذهبون الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر فن كانوا راكباً حركاً دابته ومن كان ماشياً اسرع قدر رمية حجر
فاذا اتوا منى رموا جرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية مع ابتداء ذبح هديه فاذا ذبح
حلق رأسه او قصر شعره بان يقطع طرفه ثم يأتي الى مكة بعد الحلق فيطوف بالبيت طواف الافاضة ويسمى طواف
الزيارة ويصلي ركعتي الطواف ثم يعود الى منى في بقية يوم النحر وعليه المبيت بمنى لياالي التشريق لاجل الرمي وسمى
منى لانه معنى فيه الدم اي يراق فاذا حصل الرمي والحلق والطواف فقد حل فاذا ثبت هذا التصوير فاعلم ان المشعر
العلم اي للعبادة والشعائر العلامات من الشعار وهو العلامة والحرام المحرم واختلفوا في المشعر الحرام وهو ما بين
جبلي المزدلفة من مازمي عرفه الى وادي محسر ام قرح وليس المأزمان ولا وادي محسر من المشعر الحرام والصحيح
انه قرح وهو الجبل الذي يقف عليه الامام وعليه الميمنة وفي المغرب الميمنة هي موضع المشعر الحرام على قرح كان
اهل الجاهلية يوقدون عليها النار وفي الصحاح المأزم كل طريق ضيق بين جبلين ومنه سمي الموضع الذي بين المشعر
الحرام وبين عرفه مأزماً الاصمعي المأزم سبيل مضيق بين جمع وعرفة **قوله** وبؤيد الاول وهو ان يكون المشعر
الحرام عبارة عن جبل يقف عليه الامام ويدعو ويوافقه سائر الحجاج وعلى ذلك الجبل متعبد لكفار كانوا يوقدون فيه
النار في الجاهلية ووجه التأييد ان المشعر الحرام لو كان هو المزدلفة وهو صلى الله عليه وسلم قد كان ثمة وبات فيه
لم يكن لقوله صلى العجبر بمزدلفة ثم جاء الى المشعر الحرام ووجه لان من كان في موضع كيف يسير من ذلك الموضع
الى ذلك الموضع بعينه **قوله** ومعنى عند المشعر الحرام الخ جواب ما يقال لو كان المشعر الحرام هو جبل قرح
لزم ان لا يصح الوقوف الا عند الجبل عملاً بقوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام مع ان الامة قد اجتمعت على
ان المزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وصرحوا ايضاً بان جبل قرح آخر جبل المزدلفة وتقرير الجواب ان تقيد
بمحل الذكر والوقوف بقوله عند المشعر الحرام للتنبيه على ان الوقوف فيما يقرب من جبل قرح افضل من الوقوف
في سائر مواضع ارض مزدلفة وذلك لا ينافي صحة الوقوف في جميع مواضعها كما ان عرفات كلها موضع الوقوف لكن
الوقوف بقرب جبل الرحمة افضل واولى **قوله** كما علمكم او اذكروه ذكرنا حسناً الخ كل واحد من المعنيين
يتأني على كل تقدير من تقديري كون ما مصدرية او كافة والفرق بين المعنيين ان الهداية على الاول بمعنى الدلالة المطلقة
والتعليم لكيفية الذكركم مثل كونه كثيراً فعلى هذا لا يكون المقصود من الكاف التشبيه بل يكون لجرّد التقيد اي
اذكروه على الوجه الذي هذا كما اليه لا تعدلوا عما هديتم اليه كما تقول افعل كما علمتك وعلى المعنى الثاني يراد بالهداية
الدلالة الموصلة والارشاد الى جميع ما فيه صلاح العبد في الدنيا والآخرة ويكون الكاف لقصد التشبيه ولذلك
تعرض فيه لوجه المشبه وهو الحسن واقتصر في الاول على قوله كما علمكم ونظير المعنى الثاني قولك اخذته كما اكرمك
اي لا تنقص خدمتك عن اكرامه اياك ومحل الكاف على تقدير كون ما مصدرية النصب على انه صفة مصدر
مخذوف وعلى تقدير كونها كافة لا يكون للكاف محل لانه حينئذ لا يكون اسما حتى يكون له عامل ولا معمول له ايضاً
لانه لم يبق حرف جر حينئذ بل انما يفيد من جهة المعنى فقط وليس قوله تعالى واذكروه كما هذا كما تكرر اقوله تعالى
فاذكروا الله عند المشعر الحرام لان الاول لبيان محل الذكر والوقوف وتعليم النسك المناسب لذلك المحل وواجب
بالثاني ان يكون ذكرنا اياه كهدايته ايانا اي مواز نالها ومناسب في الكم والكيف **قوله** اي الهدى المدلول عليه
بقوله كما هذا كم **قوله** وقيل ان نافية اي زعم القراء انها نافية واللام بمعنى الا اي ما كنتم من قبله الامن الضالين
وفرقت الكسائي بين الجملة الفعلية والاسمية فقال ان دخلت على الفعلية تكون ان بمعنى قد واللام زائدة للتأكيد
كافي قوله تعالى وان نذرتك لمن الكاذبين وان دخلت على الاسمية فالامر كما قال القراء **قوله** اي من عرفه بمعنى
ان قوله تعالى من حيث متعلق بافيضوا ومن لا يتدأ الغاية وحيث ظرف مكان وافاض الناس جملة فعلية في محل
الجر باضافة حيث اليها قال المفسرون كانت قريش وحلفاؤها وهم الخمس يقفون بالمزدلفة ويقولون نحن اهل
الله وسكان حرمة فلا تخرج من الحرم ويستعظمون ان يقفوا مع الناس بعرفات لكونها من الحل وسائر العرب
كانوا يقفون بعرفات ابياً لمة ابراهيم صلى الله عليه وسلم فاذا افاض الناس من عرفات افاض الخمس من المزدلفة
فانزل الله تعالى هذه الآية وامرهم ان يقفوا بعرفات وان يفيضوا منها كما يفعله سائر الناس والمراد بالناس العرب
كلهم غير الخمس وفي التيسير كان الواقفون بعرفة يفيضون قبل غروب الشمس وكان الواقفون بمزدلفة يدفعون اذا
طلعت الشمس فرتهم الله تعالى بنبيه صلى الله عليه وسلم الى ملة ابراهيم عليه الصلاة والسلام فوقف بعرفات

قيل ما بين مازمي عرفه و وادي محسر
بؤيد الاول ماروي جابر انه عليه الصلاة
السلام لما صلى العجبر يعني بالمزدلفة بفلس
كعب ناقته حتى اتى المشعر الحرام فدعا
كبر وهلل ولم يزل واقفا حتى اسفروا نما
سمى مشعرا لانه معلم العبادة ووصف بالحرام
لمرته ومعنى عند المشعر الحرام مما يليه
يقرب منه فانه افضل والا فالزدلفة كلها
وقف الا وادي محسر (واذكروه كما هذا كم)
كما علمكم او اذكروه ذكرنا حسناً
كما هذا كم هداية حسنة الى المناسك وغيرها
ما مصدرية او كافة (وان كنتم من قبله)
من الهدى (لمن الضالين) الجاهلين بالايان
الطاعة وان هي الخفيفة من الثقلة واللام
من القسارفة وقيل ان نافية واللام بمعنى
لا كقوله وان نذرتك لمن الكاذبين
ثم افيضوا من حيث افاض الناس اي من
عرفة لامن المزدلفة

واقض منها بعد غروب الشمس ورجع من المزدلفة قبل طلوع الشمس ونزل القرء آن بالاشارة الى ذلك بقوله ثم افيضوا من حيث افاض الناس وبقوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام والحس في الاصل جمع احس وهو الرجل الشجاع والاحس ايضا الشديد الصلب في الدين والقتال وسميت قريش وكنانة وجديلة وقيس حسا لشدةهم في دينهم كانوا لا يستظلون ايام منى ولا يدخلون البيوت من ابوابها وكذلك كان من حالهم او تزوج منهم **قوله** وتم لتفاوت ما بين الافاضتين **قوله** لما حل الافاضة المدلول عليها بقوله تعالى ثم افيضوا على الافاضة من عرفات توجه ان يقال كيف يصلح حينئذ عطف هذه الجملة على الجملة القائلة اذكروا الله عند المشعر الحرام اذا افضتم من عرفات مع انه يستلزم ان تتأخر الافاضة من عرفات عن الذكر عند المشعر الحرام المتأخر عن الافاضة من عرفات وهو تأخر الشيء عن نفسه اجاب عنه بقوله وتم لتفاوت ما بين الافاضتين اي بين الافاضة من عرفات والافاضة من المزدلفة فان الاولى سنة قديمة متواترة من زمن ابراهيم عليه الصلاة والسلام والثانية طريقة مبتدعة وكل بدعة ضلالة ولا شك ان الضلالة مترامية عن الهدى بحسب الرتبة وهذه الجملة المعطوفة لما نزلت في شأن قريش ونهيم عما كانوا عليه من مخالفة الناس بافاضتهم من المزدلفة مكان الافاضة من عرفات وكان قوله فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله في قوة ان يقال افيضوا من عرفات ذاكرين الله عند المشعر الحرام كان محصول المعطوف والمعطوف عليه افيضوا من عرفات ثم لا تفيضوا من المزدلفة ولا تخالفوا الناس في افاضتهم من عرفات فظهر بهذا وجه الجمع بين قوله اي من عرفة لا من المزدلفة وبين قوله لتفاوت ما بين الافاضتين مریدا باحدى الافاضتين الافاضة من المزدلفة وكان تفاوت ما بين الافاضتين كتفاوت ما بين الاحسان المأمور به والاحسان الى غير الكريم **قوله** وقيل **قوله** اي وقيل في تفسير قوله تعالى من حيث افاض الناس افيضوا من مزدلفة الى منى بعد الافاضة من عرفة اليها فعلى هذا تكون كلمة ثم للتراخي على ظاهرها ويكون المراد بالناس اليهوديين وهم قريش ومن في حكمهم من الحس فان قيل لاحاجة في هذا المعنى الى ان يحمل الناس على الحس لجواز ان راد ثم افيضوا من حيث افاض الناس اليه وهو المزدلفة اجيب بان الظاهر من قولنا من حيث افاض الناس من حيث افاضوا منه لان من حيث افاضوا اليه **قوله** من جاهليتهم **قوله** اشارة الى ان استغفر يعتدى الى اثنين اولهما بنفسه والثاني بمن نحو استغفر الله من ذنبي وحذف المفعول الثاني هنا للعلم به ولم يحى استغفر في القرء آن الامتدنيا الى الاول فقط واما قوله واستغفر لذنبك واستغفرى لذنبك فاستغفروا لذنوبهم فالظاهر ان هذه اللام لام العلة لالام التعدية ومجرورها مفعول من اجله لامفعول به **قوله** فيذكرون مفاخر آباءهم **قوله** يريد كل واحد منهم بذلك حصول الشهرة والترفع بما ترسلفه والمناسك جمع منسك الذي هو مصدر ميمي بمعنى النسك اي اذا اتتمت عباداتكم التي امرتم بها في الحج اركوا عادة الجاهلية واتبعوا سنن الاسلام واشتغلوا بذكر رب الانام **قوله** معطوف على الذكر **قوله** اي على ذكركم المجرور بكاف التشبيه اي اذكروه كذكركم المتعلق بآبائكم او كذكره واشد منه ذكرا فلما جعلت الذكر المفضل اشد في كونه ذكرا من ذكر الآباء فقد جعلت للذكر ذكرا يفضل على الذكر الاخر به **قوله** او على ما اضيف اليه **قوله** عطف على الذكر ويحتمل ان يكون قوله او اشد ذكرا في موضع الجر بكونه معطوفا على ما اضيف اليه الذكر في قوله تعالى كذكركم كذكر قريش آباءهم او قوم اشد منهم ذكرا وليس فيد تجوز بان يجعل للذكر ذكرا لان فيه ضعفا من حيث ان فيه عطف على الضمير المجرور من غير اعادة الجار وهو ممنوع عند البصريين **قوله** وذكر من فعل المذكور **قوله** يعني ان ذكر مصدر استعمل في الهيئة الفاعلية المذكورة فان مصادر الافعال التعدية موضوعة لمعنى نسبي يفعل بين الفاعل والمفعول فباعتبار تعلقه بذات الفاعل تحدث فيه الهيئة الفاعلية وباعتبار تعلقه بذات المفعول تحدث فيه الهيئة المفعولية فالفاظ المصادر موضوعة للمعنى المصدرى النسبي قد استعمل ويراد بها الحاصل بالمصدر سواء كان هيئة حاصلة للفاعل او المفعول وقد يقال للمصدر بالمعنى الاول انه مصدر من المبنى للمفعول وتحقيقه ان المصدر كالذكر مثلا عبارة عن ان مع الفعل والفعل قد يوجد مبنيا للفاعل نحو ان ذكر او ان يذكر وقد يوجد مبنيا للمفعول نحو ان ذكر او ان يذكر اذا تقرر هذا فنقول يحتمل ان يكون قوله او اشد منصوبا بالعطف على آباءكم فيكون ذكرا بمعنى مذكورية والمعنى كذكركم قوم اشد مذكورية لكم من آباءكم **قوله** او بمضمر **قوله** اي او هو منصوب بفعل مقدر حذف اعتمادا على دلالة المقام عليه والتقدير ما ذكر المصنف ويحتمل ان يكون التقدير او اذكروه ذكرا اشد من ذكركم لا بآبائكم فيكون

والخطاب مع قريش كانوا يقفون بجمع وسائر الناس بعرفة ويرون ذلك ترفا عليهم فامروا بان يساووهم وتم لتفاوت ما بين الافاضتين كما في قولك احسن الى الناس ثم لا تحسن الى غير كريم وقيل من مزدلفة الى منى بعد الافاضة من عرفة اليها والخطاب عام وقريش الناس بالكسر اي الناسي يريد آدم من قوله سبحانه وتعالى فتسى والمعنى ان الافاضة من عرفة شرع قديم فلا تغيروه (واستغفروا الله) من جاهليتهم في تغيير المناسك ونحوه (ان الله غفور رحيم) يغفر ذنب المستغفر وينم عليه (فاذا قضيت مناسككم) فاذا قضيت العبادات الجدية وفرغتم منها (فاذكروا الله كذكركم آباءكم) فاكثروا ذكره وبالغوا فيه كما يفعلون بذكر آباءكم في المفاخرة وكانت العرب اذا قضوا مناسكهم وقفوا بين المسجد والجبل فيذكرون مفاخر آباءهم ومحاسن امهاتهم (واشد ذكرا) اما مجرور معطوف على الذكر يجعل الذكر ذكرا اعلى المجاز والمعنى فاذكروا الله ذكرا كذكركم آباءكم او كذكر اشد منه وابلغ او على ما اضيف اليه بمعنى او كذكر قوم اشد منكم ذكرا واما منصوب بالعطف على آباءكم وذكر من فعل المذكور بمعنى او كذكركم اشد ذكورا من آباءكم او بمضمر

اشد منصوبا على انه نعت للمصدر المحذوف مع عامله ولو قيل في وجه انتصابه انه معطوف على محل الكاف في كذا كرم بناء على انها صفة مصدر محذوف تقديره ذكرا كذا كرم اباكم او اشد ذكر الكان له وجه الا انه يستلزم ان يجعل الذكر ذكرا مجازا كقولهم شعر شاعر **قوله** الى مقل لا يطلب بذكر الله الا الدنيا **قوله** حصر المقل في طالب الدنيا فقط مع ان المقل يصدق على طالب الآخرة فقط ايضا لان طالب الآخرة فقط بحيث لا يحتاج الى طلب حسنة من الدنيا لا يوجد في الدنيا والمقصود من تقسيم الانسان ضبط اقسامه الداخلة تحت الوجود لا ضبط الاقسام المحتملة عقلا وان طالب الآخرة فقط بحيث لا يحتاج الى طلب حسنة في الدنيا اعز واشرف من ان يقال له انه مقل لعزة امر الآخرة ونفاضة مطالبها وقيل لان ذلك ليس بمشروع لان الانسان ضعيف لا طاقة له بامر الدنيا فلا بد له من الاستعانة عليها ورد بان عدم المشروعية في طالب الدنيا فقط اشد وايضا من يتكلم على الحصر انما ينظر الى وجود القسمين لا الى مشروعيتهما فالاولى ان يقال فسر به ذلك لكونه على وفق الوجود **قوله** اجعل ايتاءنا ومنحتنا في الدنيا **قوله** اشارة الى ان المفعول الثاني لا تنام ترك لا محذوف فان فعل الايتاء يتعدى الى اثنين ثانيهما غير الاول لانه من باب اعطى ولم يذكر مفعوله الثاني تنزيلا له منزلة اللازم بالنسبة الى مفعوله الثاني للاشارة الى ان هم اهل الدنيا هو الدنيا نفسها بخلاف اهل البصائر فان همم الحسنة المتعلقة بالدارين **قوله** او من طلب خلاق **قوله** مبنى على قول من ذهب الى ان الذي يقتصر في الدعاء على طلب الدنيا قد يكون من المؤمنين فانه يقع منه ان يسأل الله تعالى لدنياه لا الآخرة ويكون سؤاله هذا ذنبا لانه سأل ربه الكريم في اعز المواقف احقر المطالب واعرض عن سؤال النعيم الدائم العظيم لكنه لا يخرج بهذا الذنب عن الايمان وعن استحقاق خلاق من ذلك في الآخرة فلذلك قدر المضاف واما على قول من قال انهم هم الكفار لانهم كانوا يعلمون البيت ويحجونه ويدعون بحوائج الدنيا دون الآخرة لانهم كانوا يجحدون البعث بعد الموت فلا حاجة الى تقدير المضاف لانه لا خلاق لهم من ثواب الآخرة اصلا **قوله** تعالى اولئك **قوله** مبتدأ وقوله لهم نصيب جلة اسمية قدم فيها المبتدأ على الخبر ووقعت خبرا عن المبتدأ والاشارة الى الفريق الثاني لانه تعالى ذكر حكم الفريق الاول بقوله وماله في الآخرة من خلاق وقوله مما كسبوا متعلق بمحذوف هو صفة لقوله نصيب ومن اما التبعض اي لهم نصيب كائن من جنس ما كسبوا واما للسيية اي من اجل ما كسبوا فتكون ابتدائية لان العلة مبدأ الحكم وعلى التقديرين يكون كسبهم عبارة عما عملوه في الدنيا فان الفريق الثاني عملوا اعمالا صالحة حسنة فلهم نصيب من جنس ما عملوا وهو الثواب لانه منفعة حسنة من جنس ما عملوه من الاعمال الحسنة وانهم استحقوا ذلك الثواب الحسن بسبب اعمالهم الحسنة ومن اجلها وكذا من اقتصر على الدنيا فله نصيب من جنس ما عمله ومن اجله **قوله** او بمدعوابه **قوله** عطف على قوله من جنسه اي يجوز ان يكون الكسب بمعنى الدعاء بقربة قوله ربنا آتنا في الدنيا فان الدعاء عمل والعمل كسب **قوله** يحاسب العباد **قوله** اختلف في معنى كونه تعالى محاسبا للعباد على وجوه احدها ان معنى الحساب انه تعالى يعلم مالهم وما عليهم بمعنى انه يخلق علما ضروريا في قلوبهم بمقادير اعمالهم وكيبتها وكيفية مقادير مالهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بماله وما عليه فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون من باب اطلاق اسم السبب على المسبب وهو مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى يعطون كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون كتب حسناتهم ويقال لهم هذه حسناتكم قد ضاع عنها لكم وثانيها ان المحاسبة عبارة عن المجازاة ووجه المجاز ان الحساب للاخذ والعطاء واطلاق اسم السبب على المسبب جائز غير شائع والثالث انه تعالى يكلم العباد في احوال اعمالهم وكيفية مالها من الثواب والعقاب فمن قال ان كلامه ليس بحرف ولا صوت قال انه تعالى يخلق في اذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كانه يخلق في عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة المنزهة عن مشابهة الامثال ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف ثم ان ذلك الكلام لا يخلوا ما ان يخلقه الله تعالى في اذن كل واحد منهم او في جسم بقرب من اذنه بحيث لا تبلغ قوة ذلك الصوت ان تمنع الغير من فهم ما كلف به هذا ما قيل في معنى كونه تعالى محاسبا لخلقه والله اعلم **قوله** في ايام التشريق **قوله** متعلق بمحذوف مجرور على انه صفة للصلاة وذبح القرابين وروى الجمار اي الواقعة في ايام التشريق وهي ثلاثة ايام بعد يوم النحر اولها

(فن الناس من يقول) تفصيل للذاكرين الى مقل لا يطلب بذكر الله الا الدنيا ومكثر يطلب به خير الدارين والمراد الحث على الاكثار والارشاد اليه (ربنا آتنا في الدنيا) اجعل ايتاءنا ومنحتنا في الدنيا (وماله في الآخرة من خلاق) اي نصيب وحظ لان همم مقصور بالدنيا او من طلب خلاق (ومنهم يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة) يعني الصحة والكفاف وتوفيق الخير (وفي الآخرة حسنة) يعني الثواب والرحمة (وقنا عذاب النار) بالعفو والمغفرة وقول على رضى الله تعالى عنه الحسنة في الدنيا المرأة الصالحة وفي الآخرة الحوراء وعذاب النار امرأة السوء وقول الحسن الحسنة في الدنيا العلم والعبادة وفي الآخرة الجنة وقنا عذاب النار معناه احفظنا من الشهوات والذنوب المؤدية الى النار امثلة للمراد بها (اولئك) اشارة الى الفريق الثاني وقيل اليها (لهم نصيب مما كسبوا) اي من جنسه وهو جزاؤه او من اجله كقوله مما خطاياهم اغرقوا او بمدعوابه نعطيهم منه ما قدرناه فسمى الدعاء كسبا لانه من الاعمال (والله سريع الحساب) يحاسب العباد على كثرتهم وكثرة اعمالهم في مقدار لحظة او يوشك ان يقيم القيامة ويحاسب الناس فبادروا الى الطاعات واكتساب الحسنات (واذكروا الله في ايام معدودات) كبروه في ادبار الصلوات وعند ذبح القرابين ورمى الجمار وغيرها في ايام التشريق

يوم القر وهو الحادي عشر من ذي الحجة تستقر الناس فيه بمنى والثاني يوم النفر الاول لان بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى والثالث يوم النفر الثاني وهو اليوم الثالث عشر من ذي الحجة آخر ايام التشريق وهذه الايام الثلاثة مع يوم النحر ايام رمى الجمار وايام التكبير اذ بار الصلوات وسميت معدودات لقلتهن كقوله دراهم معدودة اي قليلة قال تعالى في سورة الحج ويذكروا اسم الله في ايام معلومات قال اكثر اهل العلم الايام المعلومات عشر ذي الحجة آخرهن يوم النحر والمعدودات هي ايام التشريق **قوله** فن استعمل **قوله** فن استعمل **قوله** فن استعمل **قوله** فن استعمل مثل تكبروا وتكبر **قوله** فن نفي في ثاني ايام التشريق الخ **قوله** اعلم ان الفقهاء قالوا انما يجوز التعمير في اليومين لمن رمى اليوم الثاني وتعمير قبل غروب الشمس من اليومين واذا غربت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له ان يفر الا في اليوم الثالث اي لزمه المبيت في منى وازمى فيه لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التعمير في اليومين لافي الثالث وهذا مذهب الامام الشافعي وقول الكثير من الفقهاء والتابعين وقال ابو حنيفة رحمه الله يجوز له ان يفر ما لم يطلع الفجر لانه لم يدخل وقت الرمي بعد **قوله** ومعنى نفي الاثم بالتعمير التأخر **قوله** جواب عما يقال كيف يقال في حق من استوفى جميع ما لزمه من افعال الحج بسبب احرامه ان تأخر في النفر بان نفر بعد رمى اليوم الثالث فلا اثم عليه وهذا القول انما يقال في حق من استكمل العمل واتي به تمامه وتقرير الجواب ظاهر * وموصوله ان الآية نزلت رد لكل فريق من اهل الجاهلية من زعم ان التعمير اثم لمخالفته سنة الحج ومن زعم ان التأخر اثم بها وفي الكشاف فان قلت اليس التأخر افضل قلت بلى ويجوز ان يقع التخيير بين الفاضل والافضل كما خير المسافر بين الصوم والافطار وان كان الصوم افضل **قوله** اي الذي ذكر من التخيير ومن الاحكام لمن اتقى **قوله** اشارة الى ان اللام في لمن اتقى للبيان وليست بصلة للعامل المذكور او المقدر في النظم المذكور بل هي متعلقة بمقدر من جهة المعنى لامن جهة الصناعة كما في هيت لك فان هيت بمعنى هو وامرغ واللام ليست متعلقة به بل بمقدر مثل اقول لك او هذا الخطاب لك **قوله** لمن اتقى خبر مبتدأ محذوف واختلفوا في ذلك المبتدأ على حسب اختلافهم في تعلق الجار فن جعله متعلقا بقوله فن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه قال تقديره ذلك التخيير لمن اتقى اي مختص به * ولما ورد ان يقال لاشك ان التخيير بين التعمير والتأخر انما هو للحاج فلم وصفه بالمتقى وحصر التخيير فيه **قوله** اجاب عنه بقوله لانه الحاج على الحقيقة لانه تعالى انما يتقبل من المتقين ومن كان ملوثا بالمعاصي قبل حجه وحين اشتغاله به لا يشعه سجده وان كان قد ادى فرضه ظاهرا **قوله** او لاجله **قوله** عطف على قوله لمن اتقى والمعنى ذلك التخيير لاجل تقوى الحاج فان ذا التقوى يكون حذرا متحذرا من كل ما يريه فرما يخالج قلبه ان الاقدام على التعمير او التأخر يضره ويوقعه في الاثم فخيره الله تعالى بينهما ليطمئن قلبه ويتخلص من الاضطراب ومن جعله متعلقا بالاحكام السابقة مثل انتفاء الاثم لمن اتقى او الاشتغال بالذكر لمن اتقى او المغفرة والرحمة لمن اتقى جميع المحضورات حال اشتغاله باعمال الحج لقوله صلى الله عليه وسلم * من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه **قوله** واتقوا الله في مجامع اموركم **قوله** اي قبل الاشتغال باعمال الحج وبعده ليعتد باعمالكم فان المعاصي تأكل الحسنات عند الموازنة **قوله** تعالى واعلموا انكم اليه تحشرون **قوله** تأكيد للامر بالتقوى لان من يقن الحشر والحساب والمجازاة بالجنة او النار صار علمه بذلك من اقوى الدواعي الى التقوى ثم انه تعالى لما ذكر ان من الناس من قصرت همته على طلب الدنيا في قوله فن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا ثم ذكر المؤمنين الذين سألوا خير الدارين ذكر بعده المنافقين الذين اظهروا الايمان فقال ومن الناس من يعجبك قوله اي تستحسن ظاهر قوله وتعدته حسنا مقبولا فان الاعجاب استحسان الشيء والميل اليه والتعظيم له والهمزة فيه لاتعدية قال الراغب العجب حيرة تعرض للانسان عند الجهل بسبب الشيء المتعجب منه وحقيقة العجب كذا ظهر لي ظهورا لم اعرف سببه **قوله** ما يقوله في امور الدنيا او في معنى الدنيا **قوله** على ان القول بمعنى القول والمقول فيه امام معنى الدنيا وما يقصد اهلها منها وهو الحفظ والغاية والاعراض الفاسدة واما الامور والاسباب التي تطلب لتأديتها الى تلك المعاني والمقاصد وعلى التقديرين لا بد من اعتبار حذف المنضاف **قوله** او يعجبك **قوله** معطوف على قوله بانقول **قوله** شديد العداوة **قوله** جعل الخصام مصدرا كالمقتل والجدال ولما ورد على ظاهره انه يستزم وقوع المصدر خيرا عن اجته لان الفعل التفضيل لا يضاف الا الى ما هو بعض منه فاذقت زيدا اشد الخصومة كان ذلك بمنزلة ان يقال انه اقوى افراد الخصومة واشدها وهو باطل لان الشخص لا يكون بعض افراد الحدث **قوله** اشار الى جوابه بان

(فن تعجل) فن استعمل النفر (في يومين) يوم القر والذي بعده اي فن نفي في ثاني ايام التشريق بعد رمى الجمار عندنا وقبل طلوع الفجر عند ابي حنيفة (فلا اثم عليه) باستعماله (ومن تأخر فلا اثم عليه) ومن تأخر في النفر حتى رمى في اليوم الثالث بعد الزوال وقال ابو حنيفة يجوز تقديم رميته على الزوال ومعنى نفي الاثم بالتعمير والتأخر التخيير بينهما والرد على اهل الجاهلية فان منهم من اثم التعمير ومنهم من اثم التأخر (لمن اتقى) اي الذي ذكر من التخيير ومن الاحكام لمن اتقى لانه الحاج على الحقيقة والمنفعة به او لاجله حتى لا يتضرر بترك ما يسهل منها (واتقوا الله) في مجامع اموركم ليعبأ بكم (واعلموا انكم اليه تحشرون) للجزاء بعد الاحياء واصل الحشر الجمع وضم المنفرد (ومن الناس من يعجبك قوله) يروك ويعظم في نفسك والتعجب حيرة تعرض للانسان لجهله بسبب المتعجب منه (في الحياة الدنيا) متعلق بالقول اي ما يقوله في امور الدنيا واسباب المعاش او في معنى الدنيا فانها مراده من ادعاء المحبة واظهار الايمان او يعجبك اي يعجبك قوله في الدنيا حلاوة وفصاحة ولا يعجبك في الآخرة لما عبر به من الدهشة والحسرة لانه لا يؤذن له في الكلام (ويشهد الله على ما في قلبه) يحلف ويستشهد الله على ان ما في قلبه موافق لكلامه (وهو ألد الخصام) شديد العداوة والجدال للمسلمين والخصام المخاصمة ويجوز ان يكون جمع خصم كصعب وصعبا بمعنى اشد الخصوم خصومة قبل نزلت في الاخنس بن شريق الثقفي وكان حسن المنظر حلوا المنطق يوالي رسول الله صلى الله عليه وسلم ويدينه بالاسلام وقيل في المنافقين كافة

ليس للتفضيل بل هو بمعنى ليد الخصاص فهو من باب اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها واللدشدة الخصومة ولو قيل
 الخصاص جمع خصم نحو كلب و كلاب وبحر وبحار لصح جعله خبرا عن الجثة من غير حاجة الى التأويل واجاب عنه
 صاحب الكشاف بجعل اضافة الد بمعنى في والمعنى هو الد في الخصاص ولم يلتفت اليه المصنف لكونه مخالفا لما صرح به
 النحاة من ان افعال لا يضاف الا الى ما هو بعينه وكون اضافته بمعنى في قول مرجوح وكلمة من في قوله تعالى من
 يعجبك قوله يجوز ان تكون موصولة وما بعدها صلته وان تكون نكرة موصوفة وما بعدها صفتها وقوله ويشهد الله
 الاظهر انه عطف على يعجبك فهي صلة لا محل لها من الاعراب او صفة فتكون في محل الرفع ويحتمل ان تكون حالا اما
 من الضمير المرفوع المستكن في يعجبك او من الضمير المجرور في قوله والجملة الشرطية بعده وهي قوله واذا تولى
 سعى تحتمل ان تكون عطفا على ما قبلها وهي يعجبك فتكون اما صلة او صفة وان تكون مستأنفة لمجرد الاخبار
 بحاله وقد تم الكلام عند قوله وهو الد الخصاص والسعي سير سريع بالاقدام ومنه قيل السعي بين الصفا والمروة وقد
 يستعار للجد في العمل والكسب ومنه سعاية المكاتب ومنه ايضا قوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى قال امرؤ
 القيس * ولو ان ما سعى لادنى معيشة * ومنه قيل لجابي الصدقة ساع والسعاية بالقول ما يقتضى التفريق بين الاخلاء
 فان قيل السعي سواء كان بمعنى الاسراع في السير او بمعنى الاجتهاد في العمل لا يكون الا في الارض فافان كان
 قوله تعالى في الارض متعلقا بسعى * اجيب بانه جيبي * به للدلالة على كثرة فسادها فان لفظ الارض عام يتناول جميع
 اجزائها وعموم الظرف يستلزم عموم المظروف فكأنه قيل اي مكان حل فيه من الارض افسد فيه فيلزم كثرة
 فسادها وقوله ليفسد متعلق بسعى علة له وقوله ويهلك عطف على ليفسد من قبيل عطف الخاص على العام للدلالة
 على كون اهلاك الحرث والنسل غاية الافساد بحيث صار لكماله فيه كأنه حقيقة مغايرة له والحرث الزرع والحراثة
 الزراعة والنسل مصدر نسل ينسل اذا خرج منفصلا ومنه نسل الوبر والريش والنسالة الساقطة منها والحرث
 والنسل وان كانا في الاصل مصدرين فالمراد بهما ههنا معنى المفعول فان الولد نسل ابويه اي مخرج منفصل منهما
 قال صلى الله عليه وسلم * لما خلق الله اسباب المعيشة جعل البركة في الحرث والنسل * فظهر به ان اهلا كهما غاية
 الافساد **قوله اذيتهم** اي اتاهم ليلا واهلك مواشيهم واهلك زرعهم وقيل مر بزراع المسلمين وجرهم فاحرق
 الزرع وعقر الحمر فيكون المراد بالنسل تلك المواشي او الحمر **قوله او كما يفعله ولاه السوء** ناظر الى قوله وقيل
 اذا غلب وصار والبا كما ان قوله كما يفعله الاخنس ناظر الى قوله ادبر وانصرف عنك * فان قيل كيف حكم تعالى بانه
 لا يحب الفساد وهو بنفسه مفسد للاشياء * اجيب بان الافساد في الحقيقة اخرج الشيء عن حاله محمودة لا لغرض صحيح
 وذلك غير موجود في فعل الله تعالى ولا هو امر به ولا يحب له وما تراه من فعله ونظنه بظاهرة فساد فهو بالاضافة
 اليه اعتبار ناله كذلك واما بالنظر الالهى فكله صلاح وحكمة ولهذا قال بعض الحكماء بامن افساده اصلاح يعنى
 ان ما نظنه افسادا قائما هو لقصور نظرنا ومعرفتنا وهو في الحقيقة اصلاح محض وقوله تعالى واذا قيل له اتق الله
 اخذته العزة جملة شرطية تحتمل الوجهين المذكورين في نظيرتها اي كونها مستأنفة او معطوفة على يعجبك
قوله من قولك اخذته بكذا اشارة الى ان الباء في قوله بالاثم للتعدية بناء على انه لا فرق بين قولك اخذته بكذا
 او جلته على كذا فكما ان كلمة على صلة الفعل الذي قبلها فكذلك الباء **قوله كفته جزاء** اشارة الى ان حسب
 اسم فعل ماض وجهنم فاعله وقيل حسب مبتدأ بمعنى اسم الفاعل وجهنم خبره اي كافيه جهنم **قوله والمهاد**
الفراس اي ما يسط ويفرش على الارض فيجلس عليه وقيل هو ما يوطأ للجنب اي لان يضطجع وينام عليه ثم انه
 تعالى لما وصف في الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر في هذه الآية حال من يبذل دينه ونفسه لطلب دين
 الله وما عند الله يوم الدين فقال ومن الناس من يشترى نفسه اي يبيعها او يبذلها فان المكلف لما يبذل نفسه في طاعة
 الله تعالى من الصوم والصلاة والحج والجهاد وتوصل بذلك الى وجدان ثواب الله تعالى ورضوانه صار ذلك المكلف
 كأنه باع نفسه في طاعة الله بما نال من ثوابه وصار تعالى كأنه اشترى منه نفسه بمقابلة ما اعطاه من ثوابه وفضله
 كما قال تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة انظر الى عظيم فضله واحسانه على عباده
 اذما اشتراه منهم من انفسهم واموالهم انما هو خالص ملكه وحقه ثم انه تعالى يشترى منهم ملكه الخالص المعدود
 بما لا بعد ولا يخصص رجة واحسانا وفضلا واكراما ثم انه تعالى لما بين اقسام الناس وانهم ينقسمون الى مؤمن وكافر
 ومنافق قال ههنا كونوا على ملة واحدة واجتمعوا على الاسلام واثبتوا عليه فقال يا ايها الذين آمنوا ادخلوا

(واذا تولى) ادبر وانصرف عنك وقيل
 اذا غلب وصار والبا (سعى في الارض
 ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل) كما يفعله
 الاخنس بتيق اذيتهم واحرق زرعهم
 واهلك مواشيهم او كما يفعله ولاه السوء
 بالقتل والاتلاف او بالظلم حتى يمنع الله
 بشؤمه القطر فيهلك الحرث والنسل
 (والله لا يحب الفساد) لا يرتضيه فاحذروا
 غضبه عليه (واذا قيل له اتق الله اخذته
 العزة بالاثم) جلته الانفة وحبية الجاهلية
 على الاثم الذي يؤمر باتقائه لجا من
 قولك اخذته بكذا اذا جلته عليه والزمته
 اياه (فخسبه جهنم) كفته جزاء وعذابا
 وجهنم علم لدار العقاب وهو في الاصل
 مرادف للنار وقيل معرب (ولبئس المهاد)
 جواب قسم مقدور والمخصوص بالذم محذوف
 للعلم به والمهاد الفراش وقيل ما يوطأ للجنب

في السلم كافة **قوله** ولذلك يطلق في الصلح والاسلام **قوله** اي ولكونه بمعنى الاستسلام والانقياد اطلق في الصلح وترك الحرب وفي الاسلام ايضا لان حصول كل واحد من الصلح والاسلام يستلزم حصول الانقياد والطاعة قال الشاعر

شرا ئع السلم قد بانّت معالمها * فإرى الكفر الا من به خبل *

فالسلم فيه يروى بفتح السين وكسرها وايا ما كان فهو بمعنى الاسلام الا ان الفتح فيما هو بمعنى الاسلام قليل **قوله** حال من الضمير **قوله** اي من ضمير الفاعل في ادخلوا والمعنى ادخلوا في السلم جميعا وهذه حال تؤكد معنى العموم في ضمير الجمع فان قولك قام القوم كافة بمنزلة قاموا كلهم وان كان حالا من السلم يؤكد معنى العموم فيه والمعنى ادخلوا في الطاعات كلها ولا تدخلوا في طاعة دون طاعة واستشهد لتأنيث السلم والحرب بقوله

السلم تأخذ منها ما رضيت به * والحرب يكفيك من انفاسها جرع *

ومن فيه ابتداءية متعلقة بتأخذ او تبعية اي الصلح امن وسعة يوشك ان تأخذ منها ايدا ما تحبه وترضاه فلا تسأم من طول زمانها بخلاف الحرب فانه يكفيك اليسير منها وعدة جرع من شربها وتسأم من اكارها قال ابو حيان تعليل كون كافة حالا من السلم بقوله لانها تؤنث كالحرب ليس بشئ لان التاء في كافة ليست للتأنيث وان كان اصلها ان تدل عليه بل انما دخلت ليجرد كون الكلمة منقولة الى معنى كل وجيع ونحوها تاء قاطبة وعامة فانها تاما النقل ليس الا فانك اذا قلت قام الناس كافة وقاطبة لم يدل شئ من ذلك على التأنيث كما لا يدل عليه كل وجيع **قوله** والخطاب للمناقين **قوله** والمعنى يا ايها الذين آمنوا بالسنتهم استسلموا ظاهرا وباطنا واتركوا النفاق وان كان الخطاب لمؤمني اهل الكتاب كعبدالله بن سلام واصحابه يكون السلم بمعنى الاسلام والايمان وان كان هو الاسلام وكان الكلام بحسب الظاهر بمنزلة ان يقال يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في الاسلام الا ان المراد امرهم بان يدخلوا في الاسلام كافين انفسهم عن خلط ما ليس من الاسلام به قال الامام في بيانه وذلك انهم لما آمنوا بالنبي صلى الله عليه وسلم اقاموا بعده على تعظيم شرا ئع موسى صلى الله عليه وسلم فعظموا السبب وكرهوا الحوم الابل والبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشياء مباح في الاسلام وواجب في حكم التوراة فحسن تركها احتياطا وفي الكشف ان عبدالله بن سلام استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقيم على تعظيم السبب وان يقرأ من التوراة في صلواته من الليل لانها كتاب الله تعالى يبين فكره الله تعالى ذلك منهم وامرهم بهذه الآية ان يدخلوا في السلم كافة بمعنى ادخلوا في شرا ئع الاسلام بكليتكم ولا تخلطوا بها غيرها ولا تمسكوا بشئ من احكام الكتب المتقدمة بعد ان عرقت انها صارت منسوخة فيكون كافة حالا من ضمير ادخلوا في السلم اي كافين وما تعين انفسكم من خلط ما ليس من احكام الاسلام به فان كافة وان جعل اسما لجملة الجماعة الا انه في الاصل اسم فاعل بمعنى المانعة يقال كفت فلانا عن السوء اي منعه عند وان كان الخطاب لاهل الكتاب الذين لا يؤمنون بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم فانه يصح ان يخاطبوا يا ايها الذين آمنوا بناء على انهم آمنوا بنبيهم وكتابهم يكون السلم بمعنى الاسلام ويكون كافة حالا منه فيكون المعنى ما ذكره بقوله ادخلوا في شرا ئع الله كلها بالايمان بجميع الانبياء والكتب وذلك انما يكون بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبقوله وان كان الخطاب للمسلمين الذين آمنوا بالاسنة والقلوب يكون المراد تكليفهم بالدخول في جميع شعب الاسلام واحكامه وان لا يخلوا بشئ منها والخطوات جمع خطوة بالضم والسكون وهي ما بين القدمين اي لاتسلكوا مسالكه وتطيعوه فيما دعاكم اليه من السبل انرا نغدة والوساوس الباطلة قرأ الجمهور فان زلتم بفتح اللام وقرئ بكسرها وهما القنان والزلل في الاصل عثرة القدم يقال زلت قدمه تزل زلولا وزلزالا اذا زلقت ثم يستعمل في العدول عن الاعتقاد الحق والعمل الصائب بقوله فان زلتم اي اخطأتم الحق وتعدتجهو عما كان او عملا واختلف في الزلل عن الدخول في السلم على حسب اختلافهم في تعيين المخاطب بقوله ادخلوا في السلم فن قال انه نزل في المناقين فكذا هذه الآية ومن قال انه نزل في اهل الكتاب فكذا هذه الآية وقس الباقي عليه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان قارئا قرأ فان زلتم في تحريم السبب ولحم الابل من بعد ما جاءتكم البيئات يعني محمدا صلى الله عليه وسلم وشرا ئعه فاعلموا ان الله غفور حكيم فسمعه اعرابي فانكره ولم يقرأ القرآن وقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول كذا لان الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لانه اضرآء عليه وفي الآية تهديد بليغ لاهل الزلل عن الدخول في السلم فان الوالد اذا قال لولده ان عصيتني فانت عارفي وشدة سطوتي لاهل المخالفة يكون قوله هذا بليغ في الزجر من ذكر الضرب وغيره وكما انها مشتقة على

(ومن الناس من بشرى نفسه) يبيعها بذلها في الجهاد او يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حتى يقتل (ابتغاء مرضاة الله) طلبا لرضاه قيل انها نزلت في صهيب بن سنان الرومي اخذه المشركون وعذبوه ليرتد فقال اني شيخ كبير لا ينفعكم ان كنت معكم ولا يضركم ان كنت عليكم فخلوني وما انا عليه وخذوا مالي قبلوه منه واتى المدينة (والله رؤف بالعباد) حيث ارشدهم الى مثل هذا الشراء وكفهم بالجهاد فعرّضهم لثواب الغزاة والشهداء (يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) السلم بالكسر والفتح الاستسلام والطاعة ولذلك يطلق في الصلح والاسلام فتحه ابن كثير ونافع والكسائي وكسره الباقون وكافة اسم للجملة لانها تكف الاجزاء عن التفرق حال من الضمير او السلم لانها تؤنث كالحرب قال

السلم تأخذ منها ما رضيت به *
والحرب يكفيك من انفاسها جرع *
والعنى استسلموا لله واطيعوه جملة ظاهرا وباطنا والخطاب للمناقين او ادخلوا في الاسلام بكليتكم ولا تخلطوا به غيره والخطاب لمؤمني اهل الكتاب فانهم بعد اسلامهم عظموا السبب وحرّموا الابل والبانها وفي شرا ئع الله كلها بالايمان بالانبياء والكتب جميعا والخطاب لاهل الكتاب او في شعب الاسلام واحكامه كلها فلا تخلوا بشئ والخطاب للمسلمين (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) بالتفرق والتفريق (انه لكم عدو مبين) ظاهر العداوة (فان زلتم) عن الدخول في السلم (من بعد ما جاءتكم البيئات) الآيات والحجج الشاهدة على انه الحق (فاعلموا ان الله عزيز) لا يجزئه الانتقام (حكيم) لا ينتقم الا بحق

الوعد منبئة عن الوعد ايضا من حيث انه تعالى اتبعه بقوله حكيم فان اللائق بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسيء فلا يحسن من الحكيم تعذيب المحسن كما لا يحسن منه اكرام المسيء واثابته بل عكس هذا البق بالحكيم واقرب الى الرحمة
 قوله استفهام في معنى النفي اي ما ينظر من يترك الدخول في السلم ويتبع خطوات الشيطان الا ان يأتيهم عذاب الله او امر الله فحذف المضاف ومثله قوله تعالى فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا اي عذابه وينظرون بمعنى ينظرون يقال نظرته وانتظرته ومنه قوله تعالى انظرونا نفتبس من نوركم وقوله فناظرة بم يرجع المرسلون
 قوله تعالى الا ان يأتيهم الله مفعول ينظرون وهو استثناء مفرغ اي ما ينظرون الا اتيان الله تعالى
 قوله اي يأتيهم امره او باسه احتاج الى تقدير المضاف لاجماع المفسرين من العقلاء على انه تعالى منزّه عن الجبي والذهاب المستزمين للحركة والسكون وكل ذلك محدث فيكون كل ما يصح الجبي والذهاب منه محدثا والاله القديم يستحيل ان يكون كذلك وايضا كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان يكون جسما محدودا متناهيا في انقذار ويكون احد جوانبه مغايرا للآخر فيكون مركبا من الاجزاء فيكون في تحققه مفقرا الى تحقق كل واحد من اجزائه التي هي غيره والمفتقر الى الغير يمكن لذاته محتاج في وجوده الى المرجح الموجود فيكون محدثا مسبوقا بالعدم
 تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قبت انه تعالى ليس بجسم ولا متهمير وانه لا يصح عليه الجبي والذهاب واذا ثبت انهما محال على الله تعالى علنا قطع ما مراد الله تعالى من هذه الآية ليس الجبي والذهاب وان مراده بذلك شي آخر فان عينا الامر لم تأمن من الخطأ فالاولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى هذه الآية على التفصيل الى الله تعالى وهذا هو المراد بما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال نزل القرآن على اربعة اوجه ووجه لا يعرفه احد لجهالتهم ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه يعرف من قبيل العربية فقط ووجه لا يعلمه الا الله تعالى وذهب جمهور المتكلمين الى انه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها منها ان المراد هل ينظرون الا ان تأتيهم آيات الله فجعل مجي الآيات مجيئها تعالى تعجبا لشان الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء الجيش العظيم من جهته والمقام مقام الزجر والتهديد ومعلوم ان التهديد انما يحصل بان يضم في الآية مجي الهيبة والقهر والبأس فاضمار امثال ذلك مناسب لبلاغة القرآن وعجازه والامر في اللغة كما يجي بمعنى ضد النهي يجي ايضا بمعنى الفعل والشان والطريق قال الله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما امر فرعون برشيد وفي المثل الامر تمايسود من يسود قال امر في قول المصنف اي يأتيهم امره بمعنى الفعل وهو ما يليق بتلك المواضع من الاهوال الدالة على عظمة الله وقدرته وهيئته
 قوله اي يأتيهم الله باسه يعني ان فعل الا اتيان يستعمل على وجهين الاول ان يقتصر على مفعول واحد ولا يتعدى الى مفعول ثان لانفسه ولا بواسطة الحرف والثاني ان يتعدى الى مفعول ثان بواسطة الباء ويمكن تأويل الآية في الوجهين بحملها على حذف المضاف في الاول وعلى حذف المأتي به في الثاني اعتمادا على دلالة توصيفه تعالى بكونه عزيزا حكما والظاهر ان قوله تعالى في ظلل متعلق بيأتيهم ومن الغمام متعلق بحذف هو صفة لظلل والتقدير الا ان يأتيهم امر الله وبأسه في ظلل كائنه من الغمام فعلى هذا تكون من لتبعض والظلة ما ظلل والغمام هو السحاب الابيض ولا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعا متراكما فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة تكون في غاية الكثافة والعظم وكل قطعة ظلة والجمع ظلل
 قوله فكيف اذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ولذلك اشتد على المتفكرين في كتاب الله قوله وبدلهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون قيل في تفسيرها انهم عملوا اعمالا حسبوها حسنت فاذا هي سيئات استحقوا بسببها خلاف ما توقعوه ومن تفكر في هذه الآية ونظر في اعماله الحسنة بشدة الامر عليه ويجوز ان تكون اعمالهم قبيحة اذ يجي الشر من حيث يتوقع الخير روى عن بعض الصالحين انه قرى عليه هذه الآية فقال آماه الى ان فارق الدنيا رجع الله والجمهور على رفع الملائكة عطفًا على اسم الله تعالى
 قوله فانهم الواسطة في اتيان امره بيان لوجه ذكرهم معطوفا على امر الله وقرى بجر الملائكة عطفًا على ظلل والمعنى الا ان يأتيهم الله بأسه في ظلل وفي الملائكة او عطفًا على الغمام والمعنى الا ان يأتيهم الله بأسه في ظلل من الغمام وظلل من الملائكة فتوصيف الملائكة بكونها ظللا على التشبيه
 قوله تعالى والى الله ترجع الامور بضم تاء المضارع وقح الجيم تأنيث الفعل وبنائه للمفعول اي ترد اليه الامور لا الى غيره بناء على ان قوله تعالى الى الله متعلق بما بعده وانما تقدم للاختصاص ووجه التأنيث اجراء جمع التكسير مجرى المؤنث ووجه بنائه للمفعول ان رجوع يجي متعديا كما يستعمل لازما يقال رجعت بفسد رجعت بفسد غير قال تعالى فان رجعت الله وهذه قرآءة اربعة من

(هل ينظرون) استفهام في معنى النفي ولذلك جاء بعده (الا ان يأتيهم الله) أي يأتيهم امره او بأسه كقوله تعالى او يأتي امر ربك فجاءها بأسنا او يأتيهم الله بأسه فحذف المأتي به للدلالة عليه بقوله تعالى أن الله عزيز حكيم (في ظلل) جمع ظلة كقوله وقلل وهي ما ظلل وقرى ظلل كقلال (من الغمام) السحاب الابيض وانما يأتيهم العذاب فيه لانه مظنة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان افطع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اصعب فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير (والملائكة) فانهم الواسطة في اتيان امره او الآتون على الحقيقة بأسه وقرى بالجر عطفًا على ظلل او الغمام (وقضى الامر) اتم امرا هلاكهم وفرغ منه وضع الماضي موضع المستقل لدنوه وتيقن وقوعه وقرى وقضاء الامر عطفًا على الملائكة (والى الله ترجع الامور) قرأ ابن كثير ونافع وابوعمر وعاصم على البناء للمفعول على انه من الرجوع وقرأ الباقر على البناء للفاعل بالتأنيث غير يعقوب على انه من الرجوع وقرى ايضا بالتذكير وبناء المفعول

السبعة واما ابن مامر وحزة والكسائي ويعقوب فانهم قرأوا ترجع الامور بفتح التاء وكسر الجيم على بناء الفاعل بناء على كون الفعل لازما من الرجوع لا من الرجوع **قوله** تعالى سل بني اسرائيل **قوله** يحتمل ان يكون امر من سل يسأل مثل خاف يخاف وهاب يهاب او من سأل بسأل بجمزة مفتوحة فيما اصله اسأل على وزن افحح ألقى حركة الهزمة على السين قبلها فحذفت الهزمة تخفيفا واستغنى عن همزة الوصل باعتبار بحركة السين فصار سل على وزن فل وبني اسرائيل مفعوله الاول وكم مع ما في حيزها في محل النصب او الخفض لانها في محل المفعول الثاني للسؤال فانه يتعدى الى مفعولين الى الاول بنفسه والى الثاني بحرف الجر وهو عن او الباء نحو سألته عن كذا وبكذا قال تعالى فاسأل به خبيرا وقد يحذف حرف الجر ويوصل الفعل الى المفعول الثاني بنفسه فيقال سألته الشيء ولذا جاز في محل كم النصب والخفض بحسب التقديرين وكم هنا معلقة للسؤال والسؤال لا يعلق الا بالاستفهام كهذه الآية وقوله تعالى سلمهم ايهم بذلك زعيم وانما علق السؤال وان لم يكن من افعال القلوب لانه سبب للعلم والعلم يعلق فكذا سببه **قوله** والمراد بهذا السؤال تقريرهم **قوله** يعني ان السؤال المأمور به الرسول صلى الله عليه وسلم او كل احد يقصد تقرير بني اسرائيل وليس المراد به ان يجيبوا ويخبروا عن تلك الآيات ليعلمها السائل لانه صلى الله عليه وسلم كان عالما بها باعلام الله تعالى اياها له عليه الصلاة والسلام واشتهر ذلك بين امته بحيث استغنوا بذلك عن سؤال بني اسرائيل عنها وانما المقصود المبالغة في الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى فهو سؤال على جهة التقرير والتوبيخ لانه تعالى امر بالاسلام ونهى عن الكفر بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين ثم قال فان زلتم اي اعرضتم عن قبول هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم هددهم بقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ثم ثلث التهديد بقوله سل بني اسرائيل يعني هؤلاء الحاضرين كم آتينا اسلافهم آيات بينات فانكروها فلا جرم استوجبوا العقاب وهذا تنبيه لهؤلاء الحاضرين على انهم لوزلوا عن آيات الله لوقعوا في العذاب والآية البينة التي آتاهم الله اياها يحتمل ان يراد بها معجزات انبيائهم على ما هو المعنى اللغوي كغلق البحر لهم وانجائهم من عدوهم وتظليل الغمام عليهم وانزال المن والسلوى وتنقي الجبل وتكليم الله تعالى موسى صلى الله عليه وسلم والعصا واليد البيضاء وانزال التوراة الى غير ذلك ويحتمل ان يراد بها آيات كتبهم على ما هو المتعارف من آيات القرآن وغيره فان في التوراة والانجيل آيات دالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وصدقه وصحة شريعته فكفروا بها حين لم يؤمنوا ولم يبينوا لنعته وهذا معنى قول المصنف في تفسير الآية البينة معجزة ظاهرة او آية في الكتب شاهدة على الحق والصواب **قوله** وكم خبرية **قوله** لتكثير المعدود او استفهامية للسؤال عن العدد فان قيل على تقدير الخبرية ما معنى السؤال وعلى تقدير الاستفهام كيف يكون السؤال للتقرير والاستفهام للتقرير وهما متناهيان لان التقرير هو الاستبعاد والاستنكار والتقرير هو الاثبات والتحقيق فاذا قلت أضربت زيدا لقصد التقرير يكون معناه ضربت زيدا اجيب بانه على تقدير الخبرية يكون السؤال عن حالهم وفضلهم في مباشرة اسباب التقرير وعلى تقدير الاستفهام يكون معنى التقرير الحمل على الاقرار وهو لا ينافي التقرير **قوله** ومحملها النصب على المفعولية **قوله** فان كل موضع يكون فيه ما بعدكم الاستفهامية او الخبرية فضلا غير مشتغل عنه بضميره او متعلق ضميره كان في محل النصب بذلك الفعل حسبا يقتضيه العامل فيه يعني ان اقتضى مفعولا به كان مفعولا به نحوكم رجلا ضربت وكم غلام ملكت وان اقتضى مفعولا مطلقا كان مفعولا مطلقا نحوكم ضربة ضربت وكم ضربة ضربت وان اقتضى ظرفا كان ظرفا نحوكم يوما صمت وكم يوم صمت **قوله** او الرفع بالابتداء **قوله** اي ويجوز ان يكون كم في محل الرفع بالابتداء والجملة التي بعدها في محل الرفع خبرها والعائد محذوف والتقدير كم آتيناها اياها **قوله** ومن لفصل **قوله** فانه يحسن دخول من على ميم كم استفهامية كانت او خبرية اذا وقع الفصل بينها وبين ميمها وقيل يجوز مطلقا اي سواء وليها ميمها او فصل بينهما بجملة او ظرف او جار ومجرور وقيل في الآية حذف والتقدير كم آتيناها من آية بينة كفروا بها وبدلوها ويدل على هذا الاضمار قوله تعالى ومن يتبدل نعمة الله فان التبديل تصيير الشيء على غير ما كان عليه ومن لم يعتبر بآيات الله تعالى التي هي اسباب الهدى بل جعلها مؤدية الى الهلاك والردى فقد بدل نعمة الله وصيرها على غير ما كانت عليه **قوله** حسنت في اعينهم **قوله** انت الفعل لاسناده الى ضمير الحياة وذكر زين حيث لم يقل زينت لكونه مسندا الى لفظ المؤنث الغير الحقيقي لان معنى الحياة والعيش والبقاء واحد فكانه قيل زين للذين كفروا

(سل بني اسرائيل) امر للرسول صلى الله عليه وسلم او لكل احد والمراد بهذا السؤال تقريرهم (كم آتيناها من آية بينة) معجزة ظاهرة او آية في الكتب شاهدة على الحق والصواب على ايدي الانبياء وكم خبرية او استفهامية مقررة ومحملها النصب على المفعولية او الرفع بالابتداء على حذف العائد من الخبر الى المبتدأ وآية ميمها ومن لفصل (ومن يتبدل نعمة الله) اي آيات الله فانها سبب الهدى الذي هو اجل النعم يجعلها سبب الضلالة وازدياد الرجس او بالتحريف والتأويل الزائف (من بعد ما جاءته) بعدما وصلت اليه وتمكن من معرفتها وفيه تعريض بانهم بدلوها بعد ما عقلوها ولذلك قيل تقديره فبدلوها ومن يتبدل (فان الله شديد العقاب) فيعاقبه اشد عقوبة لانه ارتكب اشد جريمة (زين للذين كفروا الحياة الدنيا) حسنت في اعينهم واشربت محبتها في قلوبهم حتى تهالكوا عليها واعرضوا عن غيرها والمزين على الحقيقة هو الله تعالى اذ ما من شيء الا وهو فاعله ويدل عليه قراءة زين على البناء للفاعل وكل من الشيطان والقوة الحيوانية وما خلقه الله فيهما من الامور البهيمية والاشياء الشهوية مزين بالعرض (ويستخرون من الذين آمنوا) يريد قراء المؤمنين كبلال وعمار وصهيب اي يستزدلونهم او يستهزئون بهم على رفضهم الدنيا واقبالهم على العقبى ومن للابتداء كانهم جعلوا امبدا السخرية منهم

وذلك لان المتكلمين يقولون كل ما لا يصح اثبات النبوة الا بثبوته فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية والواقع الدور وقال بعض المفسرين المراد بالبينات صفة محمد صلى الله عليه وسلم المينة في كتبهم وقوله لما اختلفوا متعلق بهدى وماموصولة ومعناها هدى الى ما اختلفوا فيه يقال هديته الطريق وللطريق والى الطريق قال ابن زيد هذه الآية في اهل الكتاب اختلفوا في القبلة فصلت اليهود الى بيت المقدس والنصارى الى المشرق فهذانما الله للكعبة واختلفوا في ابراهيم عليه الصلاة والسلام فقالت اليهود كان يهوديا وقالت النصارى كان نصرانيا قلنا انه كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسى عليه الصلاة والسلام فاليهود فرطوا بان جعلوه لفرقة والنصارى افرطوا بان جعلوه ربا فهذانما الله الى ما هو الحق في شأنه **قوله** وام منقطعة **قوله** فنقدربيل والهجرة قبل اضراب عن الاخبار المتقدم الى الانكار المدلول عليه بهجرة الاستفهام اى ما كان ينبغي ان تحسبوا ذلك فلم تحسبوه **قوله** وفيها توقع ولذلك جعلت مقابل قد **قوله** اى ما حرف جزم معناه النفي وفيها توقع كافي قد فان الفعل الذى دخل عليه لما توقع كالفعل الذى دخل عليه قد تقول قد ركب الامير لمن يتوقع ركوبه ولما ركب لمن يتوقع ركوبه ايضا اى ما وجد بعدما كنت تتوقعه ولما كانت كلمة لما النفي الفعل المتوقع وقد لا يات به جعلت مقابل قد **قوله** حالهم التى هى مثل في الشدة **قوله** يعنى ان المثل عبارة عن حالة غريبة او قصة عجيبه لها شأن مثل قوله تعالى والله المثل الاعلى اى الصفة التى لها شأن عظيم ولا شك ان الحالة التى يتوقع اياتها للمخاطبين ليست نفس حال من قبلهم بل مثلها وشبهها فى الكلام حذف مضاف اى ولما يأتكم مثل حالهم ومختم العجيب **قوله** بيان له على الاستئناف **قوله** كانه قيل ما مثلهم وحالهم العجيبه قيل مستهم البأساء قال عطاء يريد الفقر الشديد والضرراء المرض والجوع **قوله** وازعموا **قوله** يقال ازعموا اى اقلقه وقلعه من مكانه ومن اصابه انواع البلاء والشدة اذ يضطرب ولا يدري ما يفعل وقرأ الجمهور حتى يقول الرسول بنصب يقول على ان يكون حتى بمعنى الى اى الى ان يقول الرسول فهو غاية لما تقدم من المس والزوال وقول الرسول وان كان وقع ومضى قبل زول الآية الا انه مستقبل بالنسبة الى وقت المس والزوال فلا يرد ان حتى انما ينصب المضارع الواقع بعده اذا كان مضمونه مستقبلا وهذا قد وقع ومضى مضمونه **قوله** على انها حكاية حال ماضية **قوله** اعلم ان حتى اذا وقع بعدها فعل فاما ان يكون حالا او مستقبلا او ماضيا فان كان حالا رفع نحو مرض حتى لا يرجونه اى فى الحال وان كان مستقبلا نصب بحيث تقول سرت حتى ادخل البلد وانت لم تدخل وان كان ماضيا رفع على انه حال ماضية لانك تحكيه حال تكلمه **قوله** استبطاله لتأخره **قوله** فان زمان الشدة وان قصر فهو طويل فى عين المتلى بها فلا محالة يستبطن النصر فاجابهم الله تعالى بقوله الا ان نصر الله قريب اى انا ناصر اولياى لا محالة ونصرى قريب منهم ولما كان الجواب بذكر القرب دل ذلك على ان السؤال كان عن زمان النصر اقرب هوام بعيد ولو كان السؤال عن وقوع اصل النصر بمعنى انه هل يوجد النصر او لا لما كان الجواب مطابقا للسؤال فان قيل قوله ان نصر الله قريب يوجب فى كل من لحقه شدة ان يعلم انه سيظفر بالخلاص منها بارتقاها عنه وذلك غير ثابت فالجواب انه لا يمنع ان يكون هذا من خواص الانبياء عليهم الصلاة والسلام وعلى تقدير عمومه للانبياء عليهم الصلاة والسلام وغيرهم يحتمل ان يكون الخلاص بالموت والوصول الى ثواب صبره قال تعالى انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب وذلك اعظم النصر وانما جعله قريبا لان الموت آت وكل آت قريب **قوله** كان هما **قوله** وهو بالكسر الشيخ الفانى لما ذكر ان حب العاجل لاستزاهم التحاسد والبغى قد يؤدى الى الاختلاف فى الدين بعد الاتساق على الدين الحق شرع من هنا فى بيان الاحكام الى قوله تعالى الم ترالى الذين خرجوا من ديارهم فان عاده القرء ان ان يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلطا بعضها ببعض فيكون كل واحد منها مقويا للآخر ومؤكدا له فبين فى هذه الآية ان اصحاب الاموال ينبغي لهم ان يكتسبوا بها سعادة الآجل بصر فهما فى مصارفها وللخاءة فى ماذا قولان احدهما ان يجعل ما مركبا مع ذا بمنزلة اسم واحد بمعنى اى شئ فيكون منصوبا بينفون وثانيهما ان يجعل ذا بمعنى الذى والمعنى ما الذى ينفون فامبتدا وذا خبره **قوله** سئل عن المنفق **قوله** يعنى اقتصر فى بيان ما ينفقونه على ما تضمنه قوله من خيراى من مال حلال لان المال انما يطلق عليه الخير اذا كان حلالا كافي قوله تعالى وانه لخبير شديد وقوله لا بسام الانسان من دعاء الخير ولعله انما سمي خيرا للتنبيه على ان حقه ان يصرف الى جهة الخير فصار بذلك كأنه نفس الخير وجعل بيان المصرف علة فى الجواب مع انه غير مطابق للسؤال

(ام حسبتم ان تدخلوا الجنة) خاطب به النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بعدما ذكر اختلاف الامم على الانبياء بعد مجيئ الآيات تشجيعا لهم على الثبات مع مخالفهم وام منقطعة ومعنى الهجرة فيها الانكار (ولما يأتكم) ولم يأتكم واصل للمم زيدت عليها ما وفيها توقع ولذلك جعلت مقابل قد (مثل الذين خلوا من قبلكم) حالهم التى هى مثل فى الشدة (مستهم البأساء والضرراء) بيان له على الاستئناف (وزلوا) وازعموا اى عاجا شديدا بما اصابهم من الشدة (حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه) لتأخره (الا ان نصر الله قريب) استئناف على ارادة القول اى قيل لهم ذلك اسعافا لهم الى طلبتهم من عاجل النصر وفيه اشارة الى ان الوصول الى الله والفوز بالكرامة عنده برفض الهوى واللذات ومكابدة الشدة والرياضات كما قال عليه الصلاة والسلام حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات (يسألونك ماذا ينفقون) عن ابن عباس رضى الله عنهما ان عمرو بن الجوح الانصارى كان هما ذامال عظيم فقال يا رسول الله ماذا تنفق من اموالنا وبن نضعها فنزلت (قل ما تنفق من خير فالوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل) سئل عن المنفق فاجيب ببيان المصرف لانه اهم فان اعتداد النفقة باعتباره ولانه كان فى سؤال عمرو وان لم يكن مذكورا فى الآية واقتصر فى بيان المنفق على ما تضمنه قوله ما تنفق من خير

عن المنفق لكون بيان المصرف اهم بالنسبة الى بيان المنفق لان النفقة لا يعتد بها الا بان تقع موقعها ولان عمرا سأل
 عن الامرين حيث قال ماذا تنفق وعلى من تنفق ايجازا اعتمادا على دلالة الجواب على دخوله في السؤال ولما كان
 السؤال عن الامرين جميعا اقتضت قضية مطابقة الجواب للسؤال ان يجيب بيانهما فلذلك ذكر المصرف ايضا في
 الجواب فكأنه قيل المنفق هو الخبر والمنفق عليهم هؤلاء فلم يرد ان يقال كيف طابق الجواب السؤال وهم سألوا
 عن المنفق واجيبوا ببيان المصرف **قوله** في معنى الشرط **قوله** في معنى الشرط **قوله** في معنى الشرط **قوله** في معنى الشرط
 وعلامة الجزم حذف النون في قوله و ما تفعلوا و جزاؤه قوله فان الله به عليم اي ما علمتم من طاعة الله تعالى احاط
 علمه بذلك ويجازى عليه **قوله** وليس في الآية ما ينافيه فرض الزكاة لينسخ به **قوله** جواب عما ذهب اليه بعض
 المفسرين من ان هذا كان قبل فرض الزكاة و بيان مصارفها المدلول عليه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
 والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل اي الزكاة لهؤلاء المذكورين
 دون غيرهم فلما زات هذه الآية في سورة برآة نسخت ما في هذه السورة وقال بعضهم آية الزكاة نسخت كل
 صدقة كانت قبلها * وتقرير الجواب ان النسخ مبني على تنافي النصين وعدم امكان العمل بهما ولا منافاة هنا لاحتمال
 ان يكون المراد بهذه الآية الحث على بر الوالدين و صلة الارحام و قضاء حاجة ذوى الحاجات على سبيل التطوع
 وان يكون تخصيص ما ذكر من المحتاجين بالذكر على سبيل المثال لا الحصر ولا ينافيه ايجاب الزكاة و حصر مصارفها
 في الاصناف الثمانية او السبعة بناء على سقوط حق المؤلفة قلوبهم بناء على انتهاء الحكم بانتهاء علمه فعلى هذا
 تكون كل واحدة من الآيتين محكمة غير منسوخة **قوله** وهو مصدر **قوله** اي بمعنى الكراهة نعت به للمبالغة
 كقول الخنساء * فانما هي اقبال و ادبار * كان القتال في نفسه كراهة لقرط كراهيتهم له نقل الجوهرى عن
 الفراء ان الكره بالضم المشقة يقال قت على كره اي على مشقة و بالفتح الاجبار يقال اقامنى على كره اذا اكرهك
 عليه ومعنى الاجبار غير مناسب لهذا المقام ولهذا لم يقرأ ههنا بالفتح في المشهورة كما قرئ في سائر المواضع
 بالضم و الفتح و يحتمل ان يكون بمعنى المكروه كالخبر بمعنى المخبوز من خبرت العجين او الدقيق اذا صيرته خبزا
قوله او بمعنى الاكراه **قوله** عطف على قوله على انه لغة و ايقاع الاكراه على القتال مجاز من حيث اشتماله على اطلاق
 الاكراه على المكروه عليه اطلاقا مجازيا مع ان الحمل المذكور على سبيل الاستعارة بل هو استعارة في عبارة كثيرين
 وهذا على ان يكون ضمير هو راجعا الى القتال و يحتمل ان يكون راجعا الى الكتب المدلول عليه بقوله كتب عليكم
 القتال و الكتب اكره لكم لان ايجاب الحكم على المكلف اجبار له على الحكم الا انه لم يلتفت اليه احد من المفسرين
 اذ لا يلائمه قوله و عسى ان تكرر هو اشيا وهو خير لكم اذ الملائم لذلك المعنى ان يكون تكرر هو مبنيا للمفعول بخلاف
 ما اذا كان الكراهة على طريق التوصيف بالمصدر او على كون الكره بمعنى المكروه فانه يلائم ان يقال بعده و عسى
 ان تكرر هو اشيا وهو خير لكم **قوله** كقوله تعالى جلته امه كرها **قوله** الظاهر انه استشهدا على وجه القراءة بالفتح
 او على القراءةين ليطابق ما ذكره هنالك من ان الكره كال فقر و الفقر لغتان بمعنى المشقة و جاز ان يكون استشهدا
 للوجه الثانى من قراءة الفتح خاصة لانها مكرهة على ذلك شئت او ابت * فان قيل الخطاب في هذه الآية للمؤمنين
 فكيف يخاطب الله تعالى المؤمنين بان ما كتبته عليكم و كلفتمكم به كره لكم و هو يشعر بكون المؤمنين كارهين لحكم الله
 و تكليفه و ذلك غير جائز لان المؤمن لا يكون ساخطا لاوامر الله و تكليفه بل يرضى بذلك و يحبه و يعلم ان صلاحه
 فيه و فساده في تركه * و الجواب ان المراد من كونه كرها للمؤمن كونه ثقيل شاقا على نفسه و ما كان كذلك يكرهه
 الانسان بطبعه و ان كان يحبه المؤمن بعقله و اعتقاده و كراهة الطبع لا تنافي الايمان بل تحقق معنى العبودية لان
 التكليف عبارة عن ازام ما فيه كلفة و مشقة و مدار امر الدين ليس الا مخالفة الهوى و اختيار جانب المولى و تحمل
 مشاققة اتباع الشرع و عدم الالتفات الى نفرة الطبع و اما كراهة الاعتقاد فهى من صفات المناقذين قال تعالى
 في حقهم ولا ينفقون الا وهم كارهون و عسى من افعال المقاربة و لم يستعمل الا ماضيه فقط نقل الى انشاء الترجي
 او الاشفاق مثل لعل و هذا فى استعمال العباد اياه و اماما وقع فى كلام الله تعالى فهو يكون للترجى او التخويف
قوله و هو جميع ما كفوا به **قوله** فان جميع ذلك من قبيل ما يكرهه طبع المكلف و هو خير له كان جميع ما كفوا به
 من قبيل ما يميل اليه الطبع و يحبه و هو شر له يؤديه الى الهلاك المعنوى اي ربما كان الشىء شاقا عليكم فى الحال و هو
 سبب للمنافع الجليلة فى المستقبل و ربما يكون الامر بالعكس **قوله** و انما ذكر عسى **قوله** جواب لما يرد على

(و ما تفعلوا من خير) فى معنى الشرط
 (فان الله به عليم) جوابه اي ان تفعلوا
 خيرا فانه يعلم كنهه و يوفى ثوابه و ليس
 فى الآية ما ينافيه فرض الزكاة لينسخ به
 (كتب عليكم القتال و هو كره لكم)
 شاق عليكم مكروه طبعيا و هو مصدر
 نعت به للمبالغة او فعل بمعنى مفعول كالخبر
 و قرئ بالفتح على انه لغة فيه كالضعف
 و الضعف او بمعنى الاكراه على المجاز
 كأنهم اكرهوا عليه لشدة و عظم مشقته
 كقوله تعالى جلته امه كرها و وضعته كرها
 (و عسى ان تكرر هو اشيا و هو خير لكم)
 و هو جميع ما كفوا به فان الطبع يكرهه
 و هو مناط صلاحهم و سبب فلاحهم
 (و عسى ان تحبوا اشيا و هو شر لكم)
 و هو جميع ما كفوا به فان النفس تحب
 و تنواه و هو يفضى بها الى الردى و انما ذكر
 عسى لان النفس اذا ارتاضت يعكس
 الامر عليها

الوهم من ان الجملة انما تصدّر بعسى ولعل اذا كان مضمونها غير محقق الوقوع بل مطموعا متوقعا و كراهية الانسان بطبعه ما يكون عاقبة خيرا و صلاحا امر مقرر ليس موضع الايراد كلمة عسى فاوجه ذكرها و تقرير اجواب منع انه مقرر في المكلفين كافة وانما هو حال النفوس الصعبة الباقية على مقتضى طبعها المغلوبة لشهوتها و هواها و اما النفوس المرتاضة المذلة المنقادة للشرع بحيث غلب عليها الصفات الملكية فان الطامات والخيرات لا تكون كرها هابل تكون محبوبة لذينة عندها فلم يكن المقام مقام القطع بكونها كرها بل كان المقام مقام عسى ولعل ونحوهما

قوله والله يعلم ما هو خير لكم **قوله** اشارة الى ان العلم بمعنى المعرفة متعد الى مفعول واحد وان تعلقه بذلك المفعول مراد وليس منزلا منزلة اللازم **قوله** ابن عمته صلى الله عليه وسلم **قوله** اي ابن اخت ابيه عبد الله بن عبد المطلب فعمته ايضاً بنت عبد المطلب **قوله** قبل بدر بشهرين **قوله** اي على رأس سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة و بعث مع عبد الله ثمانية من المهاجرين ليس فيهم انصاري وهو تاسعهم و امره عليهم و كتب له كتابا و دفعه اليه و قال له سر على اسم الله و لا تنظر في الكتاب حتى تسير يومين فاذا نزلت فافتح الكتاب و اقرأه على اصحابك ثم امض الى حيث امرتك و لا تستكره احدا من اصحابك على السير معك فصار عبد الله يومين ثم نزل و فتح الكتاب و اذا فيه بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فسر على بركة الله بمن معك من اصحابك حتى تنزل بطن نخلة فترصد بها عير قريش لعلك تأتينا منه بخير فلما نظر في الكتاب قال سمعا و طاعة ثم قال لاصحابه ذلك و قال انه صلى الله عليه وسلم نهاني ان استكره احدا فمن كان يريد الشهادة فليطلق معي و من كره فليرجع ثم مضى و مضى معه اصحابه و لم يتخلف عنه منهم احد حتى بلغ موضعا من الحجاز يقال له نجران فأضل فيه سعد بن ابي وقاص و عتبة بن غروان بعيرا لهما يعتقانه فقتلوا في طلبه و مضى عبد الله ببقية اصحابه حتى نزلوا بطن نخلة بين مكة و الطائف فبينما هم كذلك مرت عير قريش تحمل زبيبا و ادما و تجارة من تجارة الطائف و في العير عمرو بن عبد الله الحضرمي و الحكم بن كيسان و عثمان بن عبد الله بن المغيرة و نوفل بن عبد الله المخزوميان و كان ذلك في آخر يوم من جادى الآخرة و كانوا يرون انه من جادى و هو من رجب فرمى واحد من اصحاب عبد الله بن جحش عمر ابن الحضرمي بسهم فقتله فكان اول قتيل من المشركين و اسر الحكم و عثمان فكانا اول اسيرين في الاسلام و اقلت نوفل فاعجزهم و استاق المؤمنون العير و الاسيرين حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم في المدينة فقالت قريش قد استحل محمد الشهر الحرام فسفك فيه الدماء و اخذ الحوآئب و عير بذلك اهل مكة من كان بها من المسلمين و قالوا يا معشر الصباة استحلتم الشهر الحرام و قاتلتم فيه فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لابن جحش و اصحابه ما امرتكم بالقتال في الشهر الحرام و وقف العير و الاسيرين و ابي ان ياخذ شيئا من ذلك فعظم ذلك على اصحاب السرية فظنوا ان قد هلكوا و سقط في ايديهم فقالوا يا رسول الله انا اصبنا الحضرمي ثم امسينا فرائنا هلال رجب فلاندرى افي رجب اصبناه ام في جادى و اكثر الناس في ذلك فازل الله هذه الآية فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم العير فمزل منها الخمس فكان اول خمس في الاسلام و قسم الباقي بين اصحاب السرية و كان اول غنيمة في الاسلام و بعث اهل مكة في فداء اسيرهم فقال بل نبقبهما حتى يقدم سعد و عتبة و ان لم يقدما قتلناهما بهما فلما قدما فاداهم فاما الحكم بن كيسان فاسلم و اقام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة فقتل يوم بئر معونة شهيدا و اما عثمان بن عبد الله فرجع الى مكة فمات بها كافرا و اما نوفل فضرب بطن فرسه يوم الاحزاب ليدخل الخندق فوقع في الخندق مع فرسه فمخطما جميعا و قتله الله فطلب المشركون جيفته بالثمن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوه فانه خبيث الجيفة خبيث الدية فهذا سبب نزول الآية **قوله** يذعر فيه الناس **قوله** اي يفرقون الجوهري يذعروا اي تفرقوا قال ابو السميذع يذعرت الخيل اذا ركضت تبادر شيئا نطلبه **قوله** كتبوا اليه في ذلك تشديعا و تعييرا **قوله** قال الواحدى لما بلغ الخبر الى كفار قريش ركبو فدهم حتى قدموا المدينة فقالوا الرسول صلى الله عليه وسلم ايجل القتال في الشهر الحرام فازل الله تعالى بسألوئك عن الشهر الحرام يعني ان اهل الشرك يسألوئك عن ذلك على جهة العيب للمسلمين باستحلالهم القتال في الشهر الحرام **قوله** و قبل اصحاب السرية **قوله** مبناه على ان اكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين و لان ما قبل هذه الآية و هو قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و ما بعدها و هو قوله بسألوئك عن الخمر و الميسر و بسألوئك عن اليتامى كل منهما خطاب مع المسلمين فالظاهر ان يكون الذين سألوه صلى الله عليه وسلم هم المسلمون ايضا **قوله** بدل اشتمال من الشهر الحرام **قوله** اذالقتال واقع فيه مشتمل عليه **قوله** قتال

(و الله يعلم) ما هو خير لكم (وانتم لا تعلمون) ذلك وفيه دليل على ان الاحكام تتبع المصالح الراجحة وان لم يعرف عينها (يسألوئك عن الشهر الحرام) روى انه عليه الصلاة والسلام بعث عبد الله بن جحش ابن عمته اميرا على سرية في جادى الآخرة قبل بدر بشهرين ليرصدوا عير قريش فيهم عمرو بن عبد الله الحضرمي و ثلاثة معه فقتلوه و اسروا اثنين و اتفقوا العير و فيها تجارة الطائف و كان ذلك غرة رجب و هم يظنون انه من جادى الآخرة فقالت قريش استحل محمد الشهر الحرام شهرا يأمن فيه الخائف و يذعر فيه الناس الى معايشهم و شق على اصحاب السرية و قالوا ما نبرح حتى تنزل توينا و رد رسول الله صلى الله عليه وسلم العير و الاسارى و عن ابن عباس لما نزلت اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنيمة و هو اول غنيمة في الاسلام و السائلون هم المشركون كتبوا اليه في ذلك تشديعا و تعييرا و قبل اصحاب السرية (قتال فيه) بدل اشتمال من الشهر الحرام و قرئ عن قتال بتكرير العامل

فيه كبير **﴿﴾** جملة اسمية في محل نصب بقوله قل و جاز الابداء بالانكارة لكونها موصوفة بقوله فيه فان قيل قد ذكر لفظ قتال او لا نكرة فلو اعيد معرفة لكان القتال المذكور ثانيا عين الاول ودل الكلام على استعظام القتال المذكور المسئول عنه وهو قتال عبد الله بن جحش وفي الآية اعيد لفظ قتال نكرة فكان المذكور الثاني غير الاول فلم يفهم استعظام قتال عبد الله وعنه كبير اغا الوجه فيه والجواب انه ليس المراد تعظيم القتال المسئول عنه حتى يعاد بالالف واللام بل المراد تعظيم القتال المعيار لقتال ابن جحش وذلك لان قتاله كان لنصرة دين الاسلام واذلال قاعدة الكفر واهله فليس من الكبار بل الذي يكون من الكبار هو القتال المعيار له وهو ما كان فيه اذلال الاسلام ونصرة الكفر فاخبر التنكير في اللفظ المعاد لهذه الدقيقة الا انه تعالى لم يصرح بهذا المقصود بل ابهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالوهم لما ارادوه وباطنه موافقا للحق لكونه ادخل في النصح واصفاء الخصم الى كلام الناصح فبجان من له تحت كل كلمة من كلمات كتابه سر لطيف لا يهتدى اليه الا رباب الالباب **﴿﴾** قوله والاكثر على انه منسوخ وهو مبنى على ان يكون النكرة الواقعة في سياق الاثبات في قوله قل قتال فيه كبير عامتنا ولا لجمع افراد القتال الواقع في الشهر الحرام وليس الامر كذلك فلا دلالة في الآية على تحريم الواقع فيه مطلقا حتى يحكم بانها منسوخة بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذا معنى قول المصنف والاولى منع دلالة الآية الخ وسئل سفيد بن المسيب هل يجوز للمسلمين ان يقاتلوا الكفار في الشهر الحرام قال نعم قال ابو عبيدة والناس القائمون بالثغور اليوم جيعا يرون الغزو في الشهور كلها بهذا القول ولم ار احدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم **﴿﴾** قوله خلافا لعطاء **﴿﴾** فانه روى عنه انه سئل عن القتال في الشهر الحرام فحلف بالله ما يحل للناس ان يغزوا في الحرم ولا في الشهر الحرام الا ان يقاتلوا فيه فحينئذ يقاتلون دفاعا لا يجوز ان يقاتلوا غيرهم ابتداء وهذه الآية غير منسوخة عنده وعن جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام الا ان يغزا **﴿﴾** قوله وفيه خلاف **﴿﴾** حيث ذهب الحنفية الى ان العام مثل الخاص في القطعية فيمنح كل واحد منهما بالآخر والشافعية الى ان العاد ظني والخاص قطعي فلا ينسخ الثاني بالاول **﴿﴾** قوله تعالى وصد **﴿﴾** مرفوع بالابتداء وما بعده عطف عليه واكبر خبر عن الجميع و جاز الابداء بصد وهو نكرة تخصيصه بالوصف بقوله عن سبيل الله فعلى هذا تم الكلام عند قوله قل قتال فيه كبير ثم ابتدئ بقوله وصد الخ اي ان القتال الذي سألتم عنه وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء المعدودة اكبر منه فاذا لم تمنعوا منها في الشهر الحرام فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع ان عذره ظاهر لانه كان يجوز ان يكون ذلك القتل واقعا في جادى الآخرة ونظيره في المعنى قوله تعالى لبني اسرائيل انا مروون الناس بالبر وتسنون انفسكم لم تقولون ما لا تفعلون ولما نزلت هذه الآية كتب عبد الله بن جحش امير هذه السرية الى مؤمنى مكة اذا عيبكم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فغبروهم انتم بالكفر واخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة ومنع المسلمين من البيت **﴿﴾** قوله تعالى والمسجد الحرام **﴿﴾** قراءة الجمهور بالجر على تقدير المضاف وبقاء عمله كافي قوله و نار اي كل نار توقد بالليل وذهب صاحب الكشاف الى انه مجرور بالعطف على سبيل الله اي وصد عن سبيل الله عن المسجد الحرام او ايده بقوله تعالى ان الذين كفروا و يصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام ولم يرض به المصنف لاستزاده الفصل بين بعض الصلة باجنبي لان قوله وصد مصدر مرفوع مقدر بان مع الفعل وان موصولة وسبيل الله في حيز صلتها واذ جعل والمسجد الحرام معطوفا على سبيل الله يكون من تمام صلتها لان المعطوف على الصلة في حكم الصلة وقد فصل بينهما باجنبي وهو قوله وكفر به ومعنى كونه اجنبيا انه لا تعلق له بالصلة فان قيل يتوسع في انصرف وحرف الجر ما لم يتوسع في غيرهما اجيب بان ما ذكره من توسعهم فيهما انما هو في التقديم لافي الفصل ونقل عن صاحب الكشاف انه اجاب عن لزوم الفصل بالاجنبي بوجهين احدهما ان قوله وكفر به في معنى الصد عن سبيل الله فكان عطفه على قوله وصد عن سبيل الله من قبيل عطف التفسير فلما كان الكفر بالله والصد عن سبيل الله تحديين معنى صار كانه لا فصل بالاجنبي بين سبيل الله وما عطف عليه لان التفسير ليس اجنبيا عن التفسير فحسن العطف لذلك وثانيهما ان موضع وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام الا انه قد عطف عليه لقرط العناية ولم يرض المصنف بان يكون وجه جر المسجد كونه معطوفا على الهاء في به على معنى وكفر به والمسجد الحرام بناء على ان العطف على الضمير المجرور بغير اعادة الجار لا يجوز عند جمهور البصريين الا في ضرورة الشعر وان ذهب الكوفيون الى جواز ذلك في حال السعة ايضا **﴿﴾** قوله تعالى واخراج اهله **﴿﴾** مصدر حذف فاعله واضيف

قل قتال فيه كبير) اي ذنب كبير والاكثر على انه منسوخ بقوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم خلافا لعطاء وهو نسخ الخاص بالعام وفيه خلاف والاولى منع دلالة الآية على حرمة القتال فيه مطلقا فان قتال فيه نكرة في حيز مثبت فلا نعم (و صد) صرف ومنع (عن سبيل الله) اي الاسلام وما يوصل العبد الى الله من الطاعات (وكفر به) اي بالله (والمسجد الحرام) على زيادة المضاف اي وصد المسجد الحرام كقول بي داود

كل امرئ يحسب امرأ * و نار توقد بالليل ارا * ولا يحسن عطفه على سبيل الله لان عطف قوله وكفر به على وصد مانع منه اذ لا تقدم العطف على الموصول على العطف على الصلة ولا على الهاء في به فان العطف على الضمير المجرور انما يكون باعادة الجار (واخراج اهله منه) اهل المسجد وهم النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنون (اكبر عند الله) مما فعلته السرية خطأ وبناء على الظن وهو خبر عن الاشياء الاربعة المعدودة من كبار قريش وافعل مما يستوى به الواحد والجمع والمذكر والمؤنث

الى مضمولة تقديره واخراجكم اهله فانهم اخرجوا المسلمين من المسجد الحرام بل من مكة والحرم وانما جعلهم الله تعالى
اهلاله مع انهم صاروا من اهل المدينة بهجرتهم اليها لانهم القائمون بحق البيت والمشركون خرجوا بشركهم عن
ان يكونوا اولياء المسجد قال تعالى وماله ان لا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان
اولياءه الا المتقون **قوله** اي ما تركونه من الاخراج والشرك الخ جعل الاخراج قسنة لان القسنة تطلق على
الايذاء والتعذيب واصابة المحنة والبلاء قال تعالى فاذا اودى في الله جعل قسنة الناس كعذاب الله وقال ان
الذين قتلوا المؤمنين والمؤمنات والذين آمنوا والذين آمنوا من الاخراج من اسباب المعاش من اصعب المحن والبلايا وذهب اكثر
المفسرين الى ان المراد تعذيب الكفار المسلمين لاسلامهم اشد قبحا واعظم اثما وعقوبة من قتل هؤلاء المسلمين الكفار
لان الكفر والايذاء المسلم على اسلامه لا يحمل بحال بخلاف قتل الكافر في الشهر الحرام لاسيما اذا كان القتل مبنيا على
الخطأ في الاجتهاد والغلط في الحساب ثم انه تعالى لما بين ان غرضهم من المعاتلة ان يردوا المسلمين عن دينهم ذكر
بعده وعيدا في الرد فقال ومن يردد منكم عن دينه الآية **قوله** وحتى للتعليل فان حتى قد تكون للغاية
واستدل على كونها للتعليل بقوله تعالى ان استطاعوا من حيث انه تعالى اورد كلمة ان في مقام الجزم بعدم
وقوع استطاعتهم على رد المؤمنين عن دينهم للإشارة الى ان ذلك طمع فارغ بعيد كل البعد بناء على عداوة الكفار
اياهم والعلة الحاملة على الفعل تكون معلولا مترتبا على الفعل بحسب الوجود وما يستبعد وقوعه لا يصلح حاملا
عليه فظهر بهذا التقرير ان قوله ان استطاعوا يستدعي ان يحمل حتى على التعليل لا على الغاية لان الخن
عليها انما يحسن فيما لا يكون ترتبه على الفعل بعيدا والقرن بالكسر من يقارن الرجل ويقابله حال المحاربة مماثلته
في الشجاعة **قوله** لا تبق على اي لا ترحى وفي الصحاح ابقيت على فلان اذا رعبت عليه ورجته يقال
لا بقى الله عليك ان ابقيت على والجو ط اصله الفساد قال اهل اللغة اصل الحبط ان تأكل الابل نباتا يضرها فتمضم
بطونها فتملكت وسمى بطلان العمل بطريان ما يفسده عليه حبطا تشبيها بهلاك الابل بتناول ما يضرها وطريان الردة
على الاسلام يبطل على المرتد ما يترتب على الاسلام في الدنيا والآخرة اما احباط الاعمال في الدنيا فهو انه يقتل عند
الذفر به ويقاقل الى ان يذفر به ولا يستحق من المؤمنين موالاته ولا نصره ولا ثناء حسنا وتين زوجته منه ولا يستحق
الميراث من المسلمين واما احباط اعمالهم في الآخرة فهو ان هذه الردة تبطل استحقاتهم الثواب الذي استحقوه
باعمالهم السالفة وليس المراد من احباط العمل ابطال نفس العمل لان الاعمال اعراض كما توجد قضي وتزول واعدام
العدوم محال بل المراد به ما ذكر من ان الردة الحادثة تزيل ثواب الايمان السابق وثواب ما سبق من ثمراته وظاهر الآية
يقضي ان تكون الوفاة على الردة شرطا لثبوت الاحكام المذكورة وهي حبوط الاعمال في الدنيا والآخرة وكون
صاحبها من اصحاب النار خالد فيها وان لا يثبت شيء من هذه الاحكام ان اسلم المرتد بعد ردته ولهذا احتج الامام
الشافعي بهذه الآية على ان الردة لا تحبط الاعمال حتى يموت صاحبها عليها وعند ابي حنيفة ان الردة تحبط الاعمال
مطلقا وان رجوع رجوع مسلم تسكبا بموم قوله تعالى ولو اشركو الحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان
قد حبط عمله ويتفرع عليه مسثلان الاولى ان جماعة من المتكلمين قالوا شرط صحة الايمان والكفر حصول الوفاة
عليهما فلا يكون الايمان ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه وايضا لا يكون الكفر كفرا الا اذا مات الكافر عليه والمسئلة
الثانية ان المسلم اذا صلى نهارا والعباد بالله تعالى ثم اسلم في الوقت قال الامام الشافعي رحمه الله لا اعاده عليه وقال
ابو حنيفة ينزله قضاء ما ادى وكذا الكلام في الحج **قوله** لبطلان ما تخيلوه فانهم قد تخيلوا في مباشرة
ما قدموه لنيل المنافع الدنيوية واسبابها ان ينفعوا بها مدة حياتهم وقد وجب قتلهم بالردة وبطل ما تخيلوه
من الانتفاع بما قدموه في الدنيا **قوله** نزلت ايضا في اصحاب السرية **قوله** فانه تعالى لما فرج عنهم بهذه الآية ما كانوا
فيه من الغم الشديد بقتالهم في الشهر الحرام طمحوها فيما عند الله من ثوابه فقالوا يا رسول الله لا عقاب علينا فيما فعلنا
فهل تعطى اجرا وثوابا فنطمع ان يكون سفرنا هذا سفر غزو وطاعة فانزل الله تعالى هذه الآية لانهم كانوا مؤمنين
مهاجرين وكانوا بسبب هذه المثابة مجاهدين وجي بهذه الاوصاف الثلاثة مرتبة على حسب الواقع اذا الايمان
اول الاعمال واصلا ثم المهاجرة ثم الجهاد وافرد الايمان بموصول على حدة لكونه اصلا مستقلا في صحة البناء الرجاء
عليه واعاد اسم الموصول للمجاهد والمهاجرة ولم يعضفها على الايمان فرقا بينهما وبين الايمان فان الايمان اصل وهم من
فروعه وثمراته فلم يحسن جمع الجميع في قرن واحد ولان في افرادهما بموصول مستقل تعظيما لثأرهما لاشعاره

(والقسنة اكبر من القتل) اي ما تركونه
من الاخراج والشرك اقطع مما ارتكبه
من قتل الحضرمي (ولا يزالون يقاتلونكم
حتى يردوكم عن دينكم) اخبار عن دوام
عداوة الكفار لهم وانهم لا ينفكون عنها
حتى يردوهم عن دينهم وحتى للتعليل
كقوله اعبد الله حتى ادخل الجنة
(ان استطاعوا) وهو استبعاد لاستطاعتهم
كقول الواثق بقوته على قرنه ان ظفرت بي
فلا تبق على وايدان بانهم لا يردونهم
(ومن يردد منكم عن دينه فيمت وهو كافر
فاولئك حبطت اعمالهم) قيد الردة بالموت
عليها في احباط الاعمال كما هو مذهب
الشافعي والمراد بها الاعمال النافعة وقرى
حبطت بانقح وهي لغة فيه (في الدنيا)
لبطلان ما تخيلوه وفوات ما للاسلام من
الفوائد الدنيوية (والآخرة) بسقوط
الثواب (واولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون) كسائر لكفرة (ان الذين آمنوا)
نزلت ايضا في اصحاب السرية لما ظن بهم
انهم ان سلموا من الاثم فليس لهم اجر
(والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله)
كرر الموصول لتعظيم الهجرة والجهاد
كأنهما مستقلان في تحقيق الرجاء (اولئك
يرجون رحمة الله) ثوابه اثبت لهم الرجاء
اشعارا بان العمل غير موجب ولا قاطع
في الدلالة سيما والعبرة بالخواتيم (والله غفور)
لما فعلوا خطأ وقلة احتياط (رحيم)
باجزال الاجر والثواب

باستقلالهما في استتباع الرجا، اثبت لهم الرجا، يعني ان عادة الله تعالى قد جرت في سائر آيات الوعد على ان يذكر
الموعود بمقابلة الاعمال الصالحة بصورة دالة على كون ذلك الموعود قطعي الوقوع وههنا جعل الموعود
مرجوا الترتيب لاقطعي الحصول ولكل وجه والوجه في ذكر الرجا ههنا الاشعار بان الثواب على الايمان والاعمال
غير واجب عقلا بل هو بحكم الوعد واقتضائه ولو سلم ان العمل موجب للثواب فانما يوجه بشرط ان لا يطرأ عليه
الكفر والارتداد وهذا الشرط مشكوك غير متيقن الحصول فلا جرم كان الحاصل هو الرجا دون القطع
قوله فانها مذهب للعقل مسلبة للمال اي يكثر فيها ذهاب العقل وسلب المال فانه قد تقرر في الصنف انه
اذا كثر الشيء بالمكان قيل في وصف ذلك المكان لكثرة فيه مفعلة نحو ارض مسبعة ومأسدة ومذابة ومبطخة
ومقشاة اذا كثرت فيها هذه المذكورات اي السبع والاسد والذئب والبطيخ والقثاء **قوله** قتل من يشربها
قائلين لا خير في شيء يحول بيننا وبين الصلاة وايضا لما نزل قوله تعالى لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى حرم السكر
في اوقات الصلاة فعسر شربها بناء على احتمال امتداد السكر الى دخول وقت الصلاة قال الامام والحكمة في وقوع
التحريم على هذا الترتيب ان الله تعالى علم ان القوم قد القوا شرب الخمر فكان انتفاعهم بها كثيرا فعلم انه لو منعهم
دفعه واحدا لشق ذلك عليهم فلا جرم درجهم في التحريم رقابهم واختلف الفقهاء في الخمر فقال قوم هو عصير
العنب او الرطب الذي اشتد وغلي من غير عمل النار فيه واتفقت الامة على ان هذا خمر نجس يحد شاربه ويفسق
ويكفر مستحله وذهب سفيان الثوري وابو حنيفة رضي الله عنهما وجاعة الى ان التحريم لا يتعدى ما ذكر
ولا يجر ما يتخذ من غيرهما كالحنطة والشعير والذرة والعلس الا ان يسكر منه فيحرم وقال اذا طبخ عصير العنب
او الرطب حتى ذهب نصفه فهو حلال ولكنه يكره وان طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو حلال مباح شربه الا ان السكر
منه حرام وذهب اكثر اهل العلم الى ان كل شراب اسكر كثيره فهو خمر فيحرم قليله وكثيره ويحد شاربه والحاصل ان
الآية دلت على تحريم شرب الخمر فلا بد من بيان ان الخمر ما هو فقال الامام الشافعي رحمه الله وجاعة كثيرة
ان كل شراب مسكر فهو حرام وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذي قذف بازبد
عنه الاماء الشافعي ومن تبعه ما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهو من خمسة اشياء
من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة والخمر ما خمر العقل وفي الصحيحين عن عمر انه قال على منبر رسول الله
صلى الله عليه وسلم الا ان الخمر قد حرمت وهي من خمسة من العنب والتمر والعلس والحنطة والشعير والخمر ما خمر
العقل وهو كاف في المقصود وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل
خمر حرام وقال صلى الله عليه وسلم ما اسكر كثيره فقليله حرام وقال صلى الله عليه وسلم ما اسكر الفرق منه فالكف منه
حرام والفرق مكبال بسبع عشرة رطلا وعن ام سلمة رضي الله عنها قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن كل مسكر ومفتر قال الخطابي المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر في الاعضاء وصنف ابو علي الجبائي في
كتاب في تحليل النبيذ فلما شيخ وطال عمره وكبر سنه قيل له لو شربت منه ما تقوى به فابى فقبل له قد صنعت في تحليله
فقال تناولته الدعارة فقبج في المروءة اي تناولته الفسقة دون النحلما فقبج في المروءة التشبه بهم والميسر القمار
والباسر والباسر المقامر والباسر يجمع على اباسر والميسر لا بدله من قدح وهو السهم وقداحه عشرة اقسام
حفظ و انصبا، وعن كل واحد منها خطوط وعلامات فالخمر بقدر الخط وثلاثة منها غفل ليس عليها علامة وخط
فليس لها حفظ ونصيب وتلك القداح تسمى اقلاما وازلاما وهما جمع قلم وزنم وهي القذ والتوءم والرقيب والحلس
بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والنافس والمسبل والمعلى وهذه القداح انسبعة لها
حفظ وعليةا خطوط واما القداح الثلاثة الغفل فهي السفيج والمنجح والوعد ولكل واحد من السبعة الاولى
نصيب من جزور ينحرونها ويجزونها سبعة اجزاء على عدد القداح عند الجمهور وعند الاصمعي يجزونها ثمانية
وعشرين جزءا على عدد خطوط القداح فان خطوط القداح اذا جمعت يكون المجموع ثمانية وعشرين نصيبا ولا بعد
في ذلك لاحتمال ان يقسمها بعض العرب على عشرة اجزاء وبعضهم على ثمانية وعشرين جزءا فالقداح سبعة
سهمان والرقيب ثلاثة وللحاس اربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة والمعلى سبعة ولانصيب الثلاثة الغفل الباقية
ذالرادوا ان ييسروا الشرا جزورا نسيئة ونحروا وقسموه عشرة اقسام او ثمانية وعشرين قسما على قول الاصمعي
ثم يجمعون القداح العشرة ويجعلونها في خريطة تسمى الربابة ويضعونها على يدي عدل ثم يخلطونها بالعدل اي يجرها

يسالونك عن الخمر والميسر (روي انه
زل بمكة قوله ومن ثمرات النخيل والاعناب
تخذون منه سكر او رزقا حسنا فاخذ المسلمون
شربونها ثم ان عمرو معاذ في نفر من الصحابة
الوا ائتنا يا رسول الله في الخمر فانها مذهب
عقل مسلبة للمال فنزلت هذه الآية فشر بها
يوم وتركها آخرون ثم دعا عبدالرحمن بن
عوف ناسا منهم فشربوها فسكروا قام
حدهم قرا اعبدا متعبدون فنزلت لا تقربوا
الصلاة وانتم سكارى قتل من يشربها ثم دعا
عبدان بن مالك سعد بن ابي وقاص في نفر فلما
سكروا اقتضوا وتناشدوا فانشد سعد شعرا
فيه هجاء الانصار فضربه انصاري بلحى
غير فشجه فشكا الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال عمر اللهم بين لنا في الخمر بينا
فانها فنزلت انما الخمر والميسر الى قوله فهن
تم مشتهون فقال عمر انتهى يارب

ويدخل يده فيها فيخرج باسم كل رجل قد حافن خرج له قدح من ذوات الانصباء اخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح مما انصيب له لم يأخذ شيئا وغرم ثمن الجزور كله ومن خرج له قدح ولم يبق له شيء من الاقسام العشرة كما اذا خرج او لا المعلى ثم الرقيب واخذ صاحب المعلى سبعة اعشار الانصباء وصاحب الرقيب ثلاثة اعشارها لا يبق لمن بعدهما شيء فلا غرم عليه ولا غنم وكذا اذا خرج او لا المعلى ثم المسبل مثلا يأخذ صاحب المعلى سبعة الاعشار وصاحب المسبل يأخذ ما وجده وهو الثلاثة الباقية والحاصل ان اصحاب الميسر ثلاثة اقسام الفأزون بنصيب من الجزور والمحرومون بلا غرم والمحرومون الغارمون فلبعض غنم ولبعض غرم وبعض لا غرم ولا غنم وهذا اذا قسم الجزور عشرة اقسام واما اذا قسم على ثمانية وعشرين قسما فحينئذ يكون اصحاب الميسر قسمين الغانم والغارم وعلى التقديرين كان عادة العرب ان تدفع الغانمون ما غنموا من الانصباء الى الفقراء ولا يأكلون منه شيئا ويفخرون بذلك ويذمون من لا يدخل فيه ويسمونه الوغد وهو اللئيم عديم المروءة والكرم فهذا اصل القمار الذي كانت العرب تفعله واختلف في الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين او اسم لجميع انواع القمار فقال بعض العلماء المراد من الآية جميع انواع القمار من الزرد والشطرنج وغيرهما عن النبي صلى الله عليه وسلم اياكم وهاتين اللعبتين فانهما من ميسر العجم وعن ابن سيرين كل شيء فيه خطر فهو من الميسر وعن مجاهد وعطاء وطاوس كل شيء فيه قمار فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجزور والكعب وروى عن علي رضي الله عنه ان الزرد والشطرنج من الميسر وقال الامام الشافعي رضي الله عنه اذا خلا الشطرنج عن الزمان واللسان عن الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب دفع مال واخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قمارا ولا ميسرا واما السبق في الخف والحافرو النشاب فخص بدليل **قوله** لانه يسكره اي يحجزه **قوله** على انه من سكرت النهر اسكره سكر اذا سدته ومنعته من ان يجري فيه انه **قوله** لانه اخذ مال الغير بيسر او سلب بيساره **قوله** اشارة الى انهم اختلفوا في اشتقاق الميسر بمعنى القمار وروى عن مقاتل انه قال اشتقاقه من الميسر لانه اخذ مال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب وقيل انه مشتق من اليسار وهو الغنى لانه يسلب بيساره قال ابن عباس رضي الله عنهما انه كان الرجل في الجاهلية يخاطر الرجل على اهله وماله فيسرق صاحبه ذهب باهله وماله فنزلت الآية **قوله** والمعنى يسألونك عن تعاطيها **قوله** يعني ان ظاهر التنزيه ليس صريحا في انه عن اي شيء سألوا فانه يحتمل ان يحمل على انهم سألوا عن حقيقة الخمر والميسر وما هيتهما وان يحمل على انهم سألوا عن تناولهما هل يحل او لا وهل يستوجب ذلك التماز وعقوبة او لا فيبين المصنف ان الاول غير مراد بل لابد من تقدير المضاف والتقدير يسألونك عن حكم تعاطيها بقربة الجواب لان الحل والحرم والائتم وانطاعة انما هي من عوارض افعال المكلفين ولا اثم في ذوات الاشياء واعيانها فلا بد ان يكون تقدير الجواب قل في تعاطيها اثم كبير **قوله** يؤدى الى الانتكاب **قوله** اي الاعراض والعدول يقال تكب عن الطريق ينكب نكوبا اي عدل ووجه تأديته الى ما ذكر ان عقل الانسان اشرف صفاته من حيث ان طبعه اذا حل على التقاعد عن تحصيل الفضائل وعلى الاقدام على القبائح كان عقله مانعا من الاقدام والتقاعد المذكورين فلذلك سمى العقل عقلا اخذ من عقل الناقة فاذا شرب الخمر من يزول عقله ويبقى طبعه سالما مما يعوقه ويمنع من الجري على مقتضاه صار خاليا عن العقل العاقل له عن فعل القبائح كالأعراض عن اتيان ما امر به والارتكاب لذمى عنه كالخمس والاشتماء وقول الفحش والزور ولذلك قال صلى الله عليه وسلم اجتنبوا الخمر فانها ام الخبثت ذكر ابن ابي الدنيا انه مر على سكران وهو يبول في يده ويغسل به وجهه كهيشة المتوضى ويقول الحمد لله الذي جعل الاسلام نورا والماء لهورا وعن ابن مرداس انه قيل له في الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانها تزيد في جراتك فقال ما انا باخذ جهلى يدي فدخله في جوفى ولا رضى ان اصبح سيد قوم وامسى سفيهم وكذا الميسر فانه يفضى الى العداوة ايضا لما جرى بين اصحابه من المشامة والمنازعة من حيث ان صاحبه اذا اخذ ماله بجائنا ابغضه جدا وكفى اثمنا كونه مستزما لا خذمال الغير بالباطل وهو ايضا يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة ومن منافع الخمر انهم كانوا يكسبون المال بالتجارة فيها وجلبها من النواحي وبيعها بالربح الكثير ومنها انها تقوى الضعيف وتهضم الطعام وتعين على البهة وتسلمى المحزون وتشجع الجبان وتسخى البخيل وتصفى المون وتنعش الحرارة الغريزية وتزيد في النهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على الفقراء المحتاجين لان من قر لا يأكل من الجزور شيئا وانما يفرقه على المحتاجين حتى ربما كان الواحد منهم يأخذ في المجلس الواحد مائة بعير فيحصل له مال عظيم من

والخمر في الاصل مصدر خمره اذا ستره سمي بها عصير العنب والتمر اذا اشتد وعلى لانه يخمر العقل كما سمي سكر لانه يسكره اي يحجزه وهي حرام مطلقا وكذا كل ما اسكر عند اكثر العلماء وقال ابو حنيفة عصير التزبيب والتمر اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم اشتد حل شربه مادون السكر والميسر ايضا مصدر كالموعد سمي به القمار لانه اخذ مال الغير بيسر او سلب بيساره والمعنى يسألونك عن تعاطيها (قل فيها) اي في تعاطيها (اثم كبير) من حيث انه يؤدى الى الانتكاب عن المأمور وارتكاب المحذور وقر أحزرة والكسائي كثير بالشاء (ومنافع لمناس) من كسب المال والطرب والالتذاذ ومصادقة القتيان وفي الخمر خصوصاً تشجيع الجبان وتوفير المروءة وتقوية الطبيعة

غير كذا ولا تعب ثم بصرفه الى المحتاجين فيكتب به الثناء والمدح - **قوله** اي المفسد التي تنشأ عنهما اعظم من المنافع - لان نفعهما انما هو في الدنيا وما يحصل بسببهما من الاثم يضرب بسعادة الآخرة ولا شك ان الفائدتين بسببهما يكون اعظم مما ينال بهما في الدنيا - **قوله** ولهذا - اي ولغلبة مفسدتهما على منافعهما قيل انها المحرمة للخمر والاطهر ان الآية المحرمة للخمر ليست هذه الآية انما الآية المحرمة لها هي التي في المائة قال قتادة انه تعالى ذم الخمر في هذه الآية ولم يحرمها وهي يومئذ حلال وقد مر آفاقا من الصحابة شربها بعد نزول هذه الآية وانه تركها آخرون فلو كانت هذه الآية محرمة لها لما شربها الصحابة بعد نزولها - **قوله** لما مر من ابطال مذهب المعتزلة - حلة لقوله ليس كذلك يعني ان الاستدلال على حرمة الخمر برجحان ما فيها من المفسد على ما فيها من المصالح مبنى على ما ذهب المعتزلة اليه من ان الحسن والتقيح عقليان وقد ابطالنا ذلك - **قوله** ثم سأل عن كيفية الاتفاق - الظاهر ان يقال عن كية ما يتعلق به الاتفاق بمعنى انه سأل عن مقدار المال الذي كلف بانفاقه هل هو كل المال او بعضه الا انه عبر عن كية المنفق بكيفية الاتفاق لاتحادهما في المآكل فان قوله ماذا ينفقون كما يصلح سؤاله عن جنس المنفق يصلح سؤاله عن مقداره وكتبه نقل عن القرطبي ان قوله تعالى قل العفو جواب خرج على وفق السؤال فان السؤال الثاني المحكى عنه بهذه الآية هو السؤال عن قدر الاتفاق فانه لما نزل قوله تعالى قل ما اتفقتم من خير قلوا الدين قال عمرو بن الجوح كم اتفق فنزل قل العفو - **قوله** العفو نقيض الجهد - وهو المشقة ونقيضه اليسر والسهولة فكانه قيل قل اتفق ماسهل ويسر ولم يشق عليك اتفاه وفي الحواشي العظيمة الجهد بالفتح المشقة وبالضم الوسع والطاقة وقيل هما لغتان في الوسع والطاقة واما في المشقة فبالفتح لا غير وهو في الكتاب بالفتح لا غير وحاصل كلامه ان العفو من المال ما يسهل اتفاه والجهد من المال ما يصعب اتفاه قال الشاعر

- * خذى العفو منى تستدعى موتى * ولا تنطق في سورتى حين اغضب *
- * فاق رأيت الحب في الصدر والاذى * اذا اجتمع لم يلبث الحب يذهب *

يخاطب زوجته بانك ان اردت دوام موتى وبما يحبني اياك خذى من اخلاقى ما يكون سهلا ولا تنطق في سورتى اي حدثى وشدة غضبي فان الحب والاذى اذا دخلا في الصدر لا يلبث الحب معه لانها ضدان لا يجتمعان قد استعمل العفو في معنى السهولة ومنه قوله تعالى خذ العفو اي الميسر من اخلاق الناس ويقال اعطاء كذا عفوا صفوا اذا لم يكدره عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ما عفى لك اي ما يسر والقدر المنفق انما يكون اتفاه سهلا اذا كان فاضلا عن حاجة نفسه وعياله ومن عليه مؤونه وذكر الامام الواحدى نقلا عن ابن عباس رضى الله عنهما العفو من المال ما فضل عن حاجة العيال واصل العفو في اللغة الزيادة قال الله تعالى حتى عفوا اي زادوا على ما كانوا عليه من العدد وقال اهل التفسير امروا ان ينفقوا الفضل فكان اهل المكاسب يأخذ الرجل من كسبه ما يكفيه في عامه وينفق باقيه الى ان فرضت الزكاة فنسخت آية الزكاة المفروضة هذه الآية وكل صدقة امرها قبل نزول آية الزكاة الى هنا عبارة الواحدى وقال الامام الرازى اختلفوا في هذا الاتفاق هل المراد به الواجب او التطوع على قولين الاول قول ابي مسلم يجوز ان يكون العفو هو الزكاة ذكرها على سبيل الاجال في السنة الاولى فنزلت قبل نزول آية الصدقات وانزل تفاصيلها في السنة الثانية فالناس كانوا مأمورين بان يأخذوا من مكاسبهم والثاني المراد به صدقة التطوع قالوا لانه لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبينه وفوضه الى رأى المخاطب علمنا انه ليس بفرض واجيب بانه لا يبعد ان يوجب الله تعالى شيئا على سبيل الاجال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق آخر - **قوله** فخذها خذها - الخذف بالخاء المعجمة رمى الخساة بالاصابع قال الازهرى هو ان تأخذها بين سبابتك وترمى بها او ترمي بها بالخشب بين السبابه والابهام قيل هو منهى عنه والرواية الصحيحة انها بالخاء المهملة ومعناه الرمي مطلقا تقول خذته بالخساة اي رميته بها - **قوله** يتكفف الناس - اي يدتكف الى الناس يسألهم او يطلب الكفاف من الناس - **قوله** عن ظهر غنى - اي عن تمكن عليها بحسب الغنى والحقم الغنم ليدل على الاستظهار والتمكن عليها بالغنى - **قوله** اي مثل ما بين ان العفو يصلح من الجهد - على ان يكون ذلك اشارة الى البيان المذكور في جواب قوله ويسألونك ماذا ينفقون وقوله او ما ذكر من الاحكام وهي حكم تعاطى الخمر والميسر وان كية المنفق هي عفو المال وما فضل من القدر المعد لحوائج العيال على ان يكون ذلك اشارة الى البيان المذكور في جواب السؤالين وهما قوله يسألونك عن الخمر والميسر وقوله ويسألونك ماذا ينفقون

المنفعة الاكبر من نفعهما) اي المفسد التي أعظمها اعظم من المنافع المتوقعة منها اذا قيل انها المحرمة للخمر فان المفسدة ترجحت على المصلحة اقتضت تحريم الخمر والاطهر انه ليس كذلك لما مر من ابطال مذهب المعتزلة (ويسألونك ماذا ينفقون) قيل سألته ايضا عمرو بن الجوح سأل عن المنفق والمصرف ثم سأل عن كيفية الاتفاق (قل العفو) لعفو نقيض ما يسر منه يقال للارض السهلة وهو ان ما يسر له بذله ولا يبلغ منه الجهد قال

ي العفو منى تستدعى موتى * ولا تنطق في سورتى حين اغضب *
 رى ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه
 بيضة من ذهب اصابها في بعض المغنم
 خذها منى صدقة فاعرض عنه حتى
 مرارا فقال هاتها مفضبا فاخذها
 فها خذها لو اصابه لشجه ثم قال يأتي
 كم بماله كله تصدق به ويجلس يتكفف
 انما الصدقة عن ظهر غنى وقرأ ابو
 برفع الواو (كذلك بين الله لكم الآيات)
 مثل ما بين ان العفو يصلح من الجهد
 اذكر من الاحكام والكاف في موضع
 ب صفة مصدر محذوف اي تدينامثل
 التبيين

وانما وحد العلامة والمخاطب به جمع على تأويل القليل والجمع (لعلكم تفكرون) في الدلائل والاحكام (في الدنيا والآخرة) في امور الدارين فتأخذون بالاصح والافصح منه او تجتنبون عما يضركم كولا ينفعكم او يضركم كما اكثر ما يضركم (وبسألونك عن اليتامى) لما زلت ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما اعتزلوا اليتامى ومخاطبتهم والاعتماد بامرهم فشق ذلك عليهم فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت (قل اصلاح لهم خير) اي مداخلتهم لاصلاحهم او اصلاح اموالهم خيرا من بجانبهم (وان تخالطوهم فاخوانكم) حث على ﴿ ٥٢٧ ﴾ الخالطة اي انهم اخوانكم في الدين ومن حق الاخ ان يخالط الاخ وقيل المراد بالخالطة

المصاهرة (والله يعلم المقصد من المصلح) وعيد ووعد لمن خالطهم لافساد واصلاح اي يعلم امره فيجازيه عليه (ولو شاء الله لا عنكم) اي ولو شاء الله اعانتكم لا عنكم اي كلفكم ما يشق عليكم من العنت وهي المشقة ولم يجوز لكم مداخلتهم (ان الله عزيز غالب يقدر على الاعانت (حكيم) يحكم ما تقتضيه الحكمة وتوسع له الطائفة (ولا تنكحوا الشركات حتى يؤمن) اي ولا تزوجوهن وقرى بالضم اي ولا تزوجوهن من المسلمين والشركات تم الكتابيات لان اهل الكتاب مشركون لقوله تعالى وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله تعالى سبحانه عما يشركون ولكنها خصت عنها بقوله والمحصنات من الذين اتوا الكتاب روي انه عليه السلام بعث مرثدا الغنوي الى مكة ليخرج منها اما من المسلمين فائتته عنقا وكان بهواها في الجاهلية قتلت الاخلو قال ان الاسلام حال بيننا قتلت هل لك ان تزوج بي فقال نعم ولكن استأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستأمره فنزلت (ولا امة مؤمنة خير من مشركة) اي ولا سراة مؤمنة حررة كانت او مملوكة فان الناس كلهم عبدة الله واماؤه (ولو اعجبكم) بحسنها وشمائلها والواو للحال ولو بمعنى ان وهو كثير (ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا) ولا تزوجوا منهم المؤمنات حتى يؤمنوا وهو على عومه (ولابد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم) تعليلا للنهي عن مواصلتهم وترغيب في مواصلة المؤمنين (اولئك) اشارة الى المذكورين من المشركين والشركات (يدعون الى النار) اي الكفر المؤدى اتي النار فلا يليق موالاتهم ومصاهرتهم (والله يدبر) اي اولياءه يعني المؤمنين حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه تخفيا لشأنهم (الى الجنة والمغفرة) اي الى الاعتقاد والعمل الموصلين اليها فبالموالاة (بذنه) اي بتوفيق الله تعالى وتيسيره او بفضائه وارادته (وبين آياته للناس لعلهم يتذكرون) لكي يتذكروا او ليكونوا

وابا ما كان يكون قوله لعلكم تعليلا لتبيين المثل اي بين الله لكم تبيانا مثل هذا التبيين لكي تفكروا في امور الدنيا ﴿ قوله ﴾ وانما وحد العلامة ﴿ اي علامة الخطاب في ذلك والمخاطب به جمع بقرينة قوله لكم وعلبكم وتفكرون ﴿ قوله ﴾ في امور الدارين ﴿ اشارة الى ان قوله تعالى في الدنيا والآخرة متعلق بقوله تفكرون وان قوله كذلك اشارة الى ما ذكر في جواب السؤالين اي بين الله لكم الآيات تبيانا مثل البيان الواقع في جواب السؤالين لكي تفكروا في امور الدارين فتأخذوا بما هو اصح لكم واسهل في الدنيا والافصح في العقبى وتجنبوا ما يضركم في العقبى ﴿ قوله ﴾ اعتزلوا اليتامى ومخاطبتهم ﴿ حتى كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شي فيتكونه ولا يأكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرده منزلا وطعاما سرا باضطراب ذلك على ضعف المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يا رسول الله ما ملكنا منازل نسكنها الايتام ولا كلنا يحد طعاما وشرابا يفردهما لليتيم فنزلت هذه الآية واصلاح مصدر حذف فاعله تقديره اصلاحكم لهم خير للجانبين اي جانب المصلح والمصلح له ﴿ قوله ﴾ وقيل المراد بالخالطة المصاهرة ﴿ اي بالنكاح لان الخالطة بالنكاح اقوى من الخالطة في المطعوم والمشروب والسكن فحمل لفظ الخالطة عليه اولى قال ابو عبيد هذه الآية عندي اصل لما بعله الرقاء في الاسفار فانهم يتصارجون النفقات بينهم بالسوية وقد يتفاوتون في قلة المطم وكثرته وليس كل من قل مطعمه تطيب نفسه بالتفضل على رفيقه فلما كان هذا في اموال اليتامى واسعا كان في غيرهم اوسع ولولا ذلك لقلت ان يضيق فيه الامر على الناس ﴿ قوله ﴾ تعالى ولو شاء الله اعانتكم ﴿ اشارة الى ان مفعول شاء محذوف وهو اعانتكم وجواب لو قوله لا عنكم والعنت المشقة والاعانت الحمل على مشقة لانطاق وتنته اذا البس عليه في سؤاله ﴿ قوله ﴾ تعالى ولا تنكحوا المشركين ﴿ الجمهور على قبح تام المضارعة من تنكحوا قرأ الاعمش بضمها من انكح الرباعي اي ولا تزوجوهن او ولا تزوجوهن ﴿ قوله ﴾ ولكنها خصت عنها ﴿ يعني ان الكتابيات وان كن من الشركات الا انه يجوز للرجل المسلم ان يزوج بالكتابية عند الجمهور استدلالا بقوله تعالى في سورة المائدة والمحصنات من الذين اتوا الكتاب وسورة المائدة ثابتة كلها لم ينسخ منها شي اصلا وروى جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تزوجوا نساء اهل الكتاب ولا تزوجوهن نساءنا وكانت الصحابة يزوجون الكتابيات ولم يظهر من احد منهم انكار ذلك فكان ذلك اجابا على الجواز وذهب بعض العلماء الى عدم الجواز بناء على ان لفظ المشرك يتناول الكتابية والتضبيب والنسخ خلاف الاصل ﴿ قوله ﴾ والواو للحال ﴿ فالجمله بعدها في موضع نصب على الحال ومعنى كون الواو للحال كونها عاطفة لدخولها على حال محذوفة قبلها والتقدير خير من مشركة على كل حال ولو في هذه الحال والقصود من مثل هذا التركيب استقصاء الاحوال ولو في مثل هذا الموضع شرطية بمعنى ان ﴿ قوله ﴾ تعالى ولا تنكحوا المشركين ﴿ حرف المضارعة فيه مضموم اي لا تزوجوهن الصغيرات من نياتكم ومن في حكمهن بمن تحت ولايتكم ولا تزوج البالغات من المؤمنات منهم انفسهن بقوله ولا تنكحوا من قبيل تغليب الذكور على الاثام ولا خلاف في هذا الحكم فان المشرك باق على عومه ولا يحل تزوج المؤمنة من الكافر البتة حتى يختلاف انواع الكفرة ﴿ قوله ﴾ اي الكفر المؤدى الى النار ﴿ حله على الاسناد المجازي لوجود الصارف عن ارادة الحقيقة لان المشركين والشركات ربما لا يؤمنون بالنار اصلا فكيف يدعون اليها وعلى تقدير ايمانهم بها كيف يتصور دعوتهم الى نصر النار وحققتها فحين ان المراد بها ما يؤدى اليها ﴿ قوله ﴾ والحيض مصدر ﴿ يصلح للزمان وللمكان ايضا وقد استعملوا لفظ الحاض بمعنى المصدر قالوا حاضت المرأة تحيض حياضا ويحياضون محاضبا فبني المصدر على مفعول بالكسر والفتح وواعلم ان في العتل من يفعل بكسر العين ثلاثة مذاهب احدها انه كالصحيح ليقع عينه مرادا به الزمان والمكان والثاني انه بتخفيف الكسر والفتح في المصدر خاصة كاجاء ههنا الحيض والحاض والثالث ان يقتصر على الجمع فاسمع فيه الكسر او الفتح لا يتعدى فالحيض المراد به المصدر ليس بمقيس على المذهب الاول والثالث ومقيس على الثاني والحيض هو الهوث الخارج من الرحم في وقت متعاد واسؤال فيه نوع ابهام الا انه تبيين بالجواب ان سؤالهم كان عن مخالطة النساء في حالة الحيض ﴿ قوله ﴾ لان السؤالات الاول كانت في اوقات ﴿ فلذلك استؤنفت كل جملة وجبي بها وحدها ﴿ قوله ﴾ مستقدر ﴿ فسر الاذى بالشيء الذي يتقدمه الطبع ولا شك ان الهوث الخارج من الرحم كذلك فان الاذى في اللغة اسم لما يكره من كل شي ولهذا سمي الله تعالى الكلام المكروه اذى في قوله تعالى ولتسمعن من الذين اتوا الكتاب من قبلكم

بحيث يرضي منهم التذكر لما ركز في العقول من ميل الخير ومخالفة الهوى (وبسألونك عن الحيض) روي ان اهل الجاهلية كانوا يساكنوا الحيض ولم يواكلوها كفعل اليهود والنصارى واستمر ذلك الى ان سأل ابو الدرداء في نفر من الصحابة عن ذلك فنزلت والحيض مصدر كالحيض والمييت وامله سبحانه انما ذكر بسألونك بغير او ثلثا ثم بها ثلثا لان السؤالات الاول كانت في اوقات متفرقة والثلاثة الاخيرة كانت في وقت واحد فلذلك ذكرها بحرف العطف (قل هو اذى) اي الحيض شيء مستقدر مؤذ من بقره نكرة منه

ومن الذين اشركوا اذى كثيرا وقال فيما بسأمة الانسان من مكروه المطر اذى في قوله تعالى ان كان بكم اذى من مطر **قوله** فاجتنبوا مجامعتهم **قوله** اشارة الى ان الحيض الثاني اسم لما كان ظهور الحيض وهو الفرج ولذلك ذهب الامام محمد بن الحسن رحمه الله تعالى الى ان الزوج يجتنب شعار الدم وله ماسوى ذلك وقد جاء عن عائشة رضى الله عنها انها قالت يجتنب شعار الدم وله ماسوى ذلك والشعار العلامة فيحتمل ان يراد به نفس الفرج على الكناية والخرفة التي هي الكرسفة فان كلامهما علم للدم ويحتمل ان يراد به الثوب الذي هو الازار فيكون الاثر حجة لابي حنيفة رحمه الله فان ابا حنيفة و ابا يوسف رحمهما الله يوجبان اعتزال ما شتمل عليه الازار الحاقا لما تحت الازار بالفرج لان الدم قد يصل الى ذلك **قوله** ورتب الحكم عليه بالقاء **قوله** حيث قال فاعتزلوا النساء في الحيض فان الاعتزال هو التنهي عن الشيء واراد به ههنا ترك الوطى لان ترتب الحكم على الوصف الملائم بشعر بعليته للحكم فان قيل الظاهر ان دم الاستحاضة كدم الحيض في كونه اذى مع انه لا يوجب الاعتزال وترك الوطى فلو كان العلة للاعتزال لوجب الاعتزال عن المرأة وقت الاستحاضة اجيب بان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المرأة من عمق الرحم ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المرأة فذلك الدم جارى مجرى البول والغائط فكان اذى مثلهما وقذرا وامادم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر من فم الرحم فلا يكون اذى قال الامام وهذا جواب **قوله** يتخلص به ظاهر القرءان من الطعن واتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمن الحيض واختلفوا في وجوب الكفارة على من جامع فيه فذهب الاكثر الى انه لا كفارة عليه فيستغفر الله ويتوب وذهب قوم الى وجوب الكفارة عليه تمسكا بما رواه ابن عباس رضى الله عنهما من ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في رجل جامع امرأته وهي حائض انه ان كان الدم عبيطا فليصدق بدينار وان كان فيه صفرة فبنصف دينار وروى موقوفا عن ابن عباس واتفقوا على الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة واختلفوا في انه هل يجوز الاستمتاع بها فيما دون السرة وفوق الركبة قال الامام ان فسرنا الحيض بموضع الحيض على ما اخترناه كانت الآية دالة على تحريم الجماع قط فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه بل نقول ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على ان الحكم فيما عداه بخلافه فيفهم منها حل ماسوى الجماع وان فسرنا الحيض بالحيض كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا النساء في زمان الحيض ثم نقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة ودون الركبة فوجب ان يبقى الباقي على الحرمة **قوله** تأكيد للحكم **قوله** اى لقوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض فانه نهى عن المباشرة في موضع الدم والقربان في قوله ولا تقربوهن كناية عن الجماع فيكون كالتأكيد له وحتى هنا بمعنى الى والفعل بعدها منصوب باضمار ان واصل بطهرن بالتشديد ينظهن فادغم ويطهرن بالتخفيف مضارع طهر قالوا وقرآءة التشديد معناها يغتسلن وقرآءة التخفيف معناها يتقطع دهن فتكون قرآءة التشديد معناها يغتسلن بعد الانقطاع وقرآءة التخفيف انما تدل عليه التزاما لاصريحا اما عدم دلالتها صريحا فظاهر واما دلالتها عليه التزاما فلان الامر المسبوق بالخطر للإباحة فلما علق حل الايمان على الاغتسال لزم ان تستمر حرمة الايمان الى الاغتسال وان يكون الطهر المدلول عليه بقوله حتى يطهرن بمعنى الاغتسال بالماء بعد النقاء من الدم وان كانت الطهارة اعم من الطهارة الحاصلة بفعل المرأة ومن الطهارة الحاصلة بانقطاع الدم واكثر فقهاء الامصار على ان المرأة اذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها الا ان تغتسل من الحيض وهذا قول الامام مالك والاوزاعي والامام الشافعي والمشهور عن ابي حنيفة انها ان رأت الطهر دون عشرة ايام لم يقربها زوجها وان رآته بعد عشرة ايام جاز له ان يقربها قبل الاغتسال حجة الامام الشافعي ان القرآءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا حصل قرآءتان متواترتان وامكن الجمع بينهما وجب الجمع اذا ثبت هذا فنقول قرى حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيب ويطهرن بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم وبالتثقيب عن التطهير بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة الآية على وجوب الامرين وذلك يقتضى ان لا تنتهى هذه الحرمة الا عند حصول الامرين وحجة ابي حنيفة ان قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن الى غاية وهي ان يطهرن اى يتقطع حيضهن واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهى وجب ان لا يبقى هذا النهى عند انقطاع الحيض واجيب بانه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازما لانه لما انضم اليه قوله فاذا نظهرن فآوهن صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة ان يقال لا تكلم زيدا حتى يدخل فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فانه يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعا

(فاعتزلوا النساء في الحيض) فاجتنبوا مجامعتهم لقوله عليه السلام انما امرتم ان تعتزلوا مجامعتهم اذا حضن ولم يأمركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم وهو الاقتصاد بين افراط اليهود وتقرىبط النصارى فانهم كانوا يجامعون ولا يبالون بالحيض وانما وصفه بانه اذى ورتب الحكم عليه بالقاء اشعارا بانه العلة (ولا تقربوهن حتى يطهرن) تأكيد للحكم وبيان لغايته وهو ان يغتسلن بعد الانقطاع ويدل عليه صريحا قرآءة حجة والكسائي وعاصم في رواية ابن عباس بطهرن اى تطهرن بمعنى يغتسلن والتزاما قوله

قوله وقال ابو حنيفة ان طهرت لاكثر الحيض جازقربانها قبل الغسل **حكي** عن خلف بن ايوب انه ارسل ابنه من بلخ الى بغداد لتعلم وانفق عليه خمسين الف درهم فلما رجع قال له ما تعلمت قال تعلمت هذه المسألة وهي ان زمان الغسل من الطهر في حق صاحب العشرة ومن الحيض في حق صاحب ما دونها فقال ما ضيعت سفرك **قوله** مواضع حرث **قوله** قدر المضاف ليصح الحمل والاخبار لانه لو لا التقدير للزم الاخبار عن الجثة بالمصدر الجوهرى الحرث ازرع والحرث ازرع والراغب الفرق بين الحرث وازرع ان الحرث القاء البذر وتهيشة الارض وازرع مراعاته وانبائه ولهذا قال تعالى افرأيتم ما تحرثون انهم تزرعونه ام نحن ازرعون فثبت لهم الحرث ونفى عنهم الزرع ومنهم من جوز اتيان النساء في ادبارهن واحتج بهذه الآية فقال انه تعالى جعل الحرث اسم المرأة لا للموضع المعين منها بل على قوله حرث لكم على قوله نساؤكم لا على موضع معين منها فلما قال بعده فأتوا حرثكم اني شتمت كان تحخييرا بين الامكنة التي يتأى الاتيان منها فان اتى معناها انى قال تعالى انى لك هذا معناه من اين لك هذا فصار تقدير الآية فأتوا حرثكم انى شتمت وكلمة انى تدل على تعدد الامكنة والتحخير بينها كما اذا قلت اجلس اين شئت فلا يمكن ان يقال معنى الآية فأتوا نساءكم في قبلها او من دبرها في قبلها لان المأثى على التقديرين مكان واحد والتعدد انما وقع في طريق الاتيان فكان اللائق لهذا المعنى ان يقال اذهبوا اليه كيف شتمت فلما لم يذ كر كيف بل ذكر لفظ انى وهي مشعرة بتعدد الامكنة والتحخير بينها كما بينا ثبت ان المراد ما ذكرناه والجواب ان جعل المصدر على النساء لما اقتضى تقدير الموضع المضافة الى الحرث وكون المعنى نساؤكم مواضع حرثكم ومن المعلوم ان المرأة بجميع اجزائها ليست محل الحرائة بل محل الحرائة هو الموضع المعين منها فلما جعل مواضع الحرائة على ذوات النساء احتجنا الى تقدير مضاف آخر في المبتدأ والتقدير ابضاع نساؤكم حرث لكم اى مواضع حرثكم ولاشك ان موضع حرائة الولد ليس اماكن متعددة بل هو موضع معين منها فلم يمكن جعل قوله انى شتمت على التحخير في الامكنة فيكون محمولا على التحخير في الكيفيات فان اتى ظرف مكان وبستعمل شرطاً نحو انى تقعد اقعد واستفهما ما بمعنى من اين ويكون بمعنى كيف ايضا وهذا المعنى الاخير هو المناسب ههنا ويدل عليه ما ذكره المصنف في سبب نزول الآية من ان اليهود كانوا يمتنعون من اتيان المرأة في قبلها على بعض الوجوه والكيفيات فنزلت الآية رداً عليهم ببيان ان المقصود من عقد النكاح هو اتيان موضع الحرائة على اى كيفية كانت ولا يرجح بعض الكيفيات على بعض الاختيار الزوجين وقول المصنف من اى جهة شتمت اشارة الى جواز كون انى بمعنى من اين للاشارة الى تعدد جهات الاتيان بمحل الحرائة وفي الكشف قوله فأتوا حرثكم انى شتمت تمثيل اى فأتوهن كاتاتون اراضيكم التي تريدون ان تحرثوها من اى جهة شتمت لا تحظر عليكم جهة دون جهة والمعنى جامعوهن من اى شق اردتم بعد ان يكون المأثى واحداً وهو موضع الحرث انتهى وقوله تمثيل اى شبه حال اتيانهم النساء من المأثى بحال اتيانهم المحارث في عدم الاختصاص بجهة دون جهة ثم اطلق عليه لفظ المشبه به **قوله** ما يدخر لكم من الثواب **قوله** اشارة الى ان مفعول قدموا محذوف اى قدموا لانفسكم من الاعمال الصالحة ما يكون الثواب الموعود له ذخيرة محفوظة لكم عند الله ليوم احتياجكم اليه ولا تكونوا في قربانهم على قيد قضاء الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة بملاحظة الحكم المقصود من شرع النكاح ثم انه تعالى اكد هذا المعنى بقوله واتقوا الله ثم اكد ثانياً بقوله واعلموا انكم ملاقوه وهذه التهديدات المتوالية لا يحسن ذكرها الا اذا كانت مسبوقه بالنهي عن شىء لئلا ينتهى عنه الطبع الانسانى الا بعد الزجر البليغ والتهديد الشديد وقد سبق النهى الصريح بقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وسبق النهى الضمنى المدلول عليه بقوله فأتوهن من حيث امركم الله وبقوله فأتوا حرثكم اى لاتاتوهن من حيث لم يأمركم به الله ومن غير موضع الحرائة وقوله تعالى لانفسكم متعلق بقدموا واللام يحتمل التعليل والتعديبة والهاء في قوله ملاقوه يجوز ان ترجع الى الله تعالى فلا بد من حذف مضاف اى ملاقوا جزأه وان يرجع الى المفعول المحذوف لقدموا **قوله** ولا يصلح بينه وبين اخته **قوله** وكان بشير قد طلق زوجته التي هي اخت عبد الله واراد ان يتزوجها بعد ذلك وكان عبد الله قد حلف على ان لا يدخل على بشير ولا يكلمه ولا يصلح بينه وبين اخته فاذا قيل له في ذلك قال قد حلفت بالله ان لا افعل ولا يحل لى الا ان احفظ بميىن وارتفيه فانزل الله تعالى هذه الآية **قوله** والعرضة فعلة بمعنى المفعول **قوله** لفظ عرض يستعمل لازماً ومتعدياً يقال عرض له امر كذا يعرض اى ظهر وعرضت له الشىء اى اظهرته له وبرزته اليه وعرضت الشىء فاعرض

(فاذا تطهرن فأتوهن) فانه يقتضى تأخير جواز الاتيان عن الغسل وقال ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه ان طهرت لاكثر الحيض جازقربانها قبل الغسل (من حيث امركم الله) اى المأثى الذى امركم الله به وحلله لكم (ان الله يحب التوابين) من الذنوب (ويحب المتطهرين) اى المتزهرين عن الفواحش والاقذار كجماعة الحائض والاتيان في غير المأثى (نساؤكم حرث لكم) مواضع حرث لكم شبهن بها تشبيها لما يلقى في ارحامهن من النطف بالبذور (فأتوا حرثكم) اى فأتوهن كاتاتون المحارث وهو كالبيان لقوله فأتوهن من حيث امركم الله (انى شتمت) من اى جهة شتمت روى ان اليهود كانوا يقولون من جامع امرأته من دبرها في قبلها كان ولدها احول فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت (وقدموا لانفسكم) ما يدخر لكم من الثواب وقيل هو طلب الولد وقيل التسمية عند الوطئ (واتقوا الله) بالاجتناب عن معاصيه (واعلموا انكم ملاقوه) فتزوجوا ما لا تفتضحون به (وبشر المؤمنين) الكاملين في الايمان بالكرامة والنعيم الدائم امر الرسول صلى الله عليه وسلم ان ينصحهم ويبشر من صدقه وامثل امره منهم (ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا وتوقوا وتصلحوا بين الناس) نزلت في الصديق رضى الله تعالى عنه لما حلف انه لا ينفق على مسطح لافتراءه على عائشة رضى الله تعالى عنها او في عبد الله بن رواحة حلف ان لا يكلم خته بشير بن النعمان ولا يصلح بينه وبين اخته والعرضة فعلة بمعنى المفعول كالتقبضة تطلق لما يعرض دون الشىء وللمعرض للامر

اي اظهرته فظهر وهو من النوادر مثل كيبته فأكب وعرضت العود على الاناء اعرض بكسر العين وقحها اي جعلت العود على الاناء وسترته به بحيث يكون حاجزا وحائلا بين الاناء وبين ما توجه اليه ويقال ايضا عرضت الجارية للبيع اي قدمتها ونصبتها فترضت هي له اي تقدمت وانتصبت له فكما ان العود معروض على الاناء مقدم عليه ليسترته فكذا الجارية معروضة للبيع الا ان هذا العرض ليس فيه معنى الجز والحيلولة بل هو مجرد الاظهار والتقدم اذا تقرر هذا فنقول * العرضة التي بمعنى المعروض قد تجعل اسما لما يعرض دون الشيء اي يجعل قدامة بحيث يصير حاجزا ومانعا منه على ان يكون العرض من عرض العود على الاناء وقد يجعل اسما لما يقدم للامر وينصب له من عرض الجارية للبيع ومعنى الآية على الاول لا تجعلوا ذكر الله والحلف به مانعا لما حلقتم عليه من انواع الخير كالبر والاتقاء والاصلاح فان الحلف بالله تعالى لا يمنع ذلك فيكون لفظ الايمان في قوله لايمانكم مجازا مرسلا عن الخيرات المحلوف عليها سمي المحلوف عليه يمينا لتعلق اليمين به الاترى الى قوله صلى الله عليه وسلم * اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك * فان اليمين الاولى فيه بمعنى المحلوف عليه والثانية مصدر بمعنى الاقسام الذي يقسم به وان تبروا عطف بيان لايمانكم اي للامور المحلوف عليها التي هي البر والتقوى والاصلاح واللام في قوله لايمانكم متعلق بقوله عرضة تعلق المفعولية لاتعلق العلة لان العرضة ما عرضته دون الشيء فاعترضه اي ما يجعله انت قدما شي آخر فيقع قدامة اي قدما الشيء فيكون المعنى لا تجعلوا الحلف بالله شيا عرضا اي وقع قدما المحلوف عليه الذي هو البر والخير ويصير مانعا من الايمان به

قوله ويجوز ان يكون للتعليل اي تعلق بالجعل المنفي تعلق المفعول له بعامله والمعنى لا تجعلوا الله لاجل ايمانكم وكثرة حلفكم به مانعا للبر عرضة وحاجزا فاعلى هذا يكون لفظ الايمان على حقيقتها لا بمعنى المحلوف عليه ويكون ان تبروا في تقدير لان تبروا على ان تعلق اللام المقدره بالجعل بان يجعل لا تجعلوا متعديا الى ثلاثة مفاعيل الى لفظ الجلالة والى قوله عرضة بنفسه والى البر بواسطة اللام على معنى النهى عن جعله عرضة جعلها كالتبر والتقوى فان حق اليمين ان يكون عرضة ومانعا عن الاثم والمعصية لاعتق البر والتقوى والاظهر ان تعلق بقوله عرضة والتقدير ما ذكره المصنف بقوله اي ولا تجعلوا الله عرضة اي حاجزا لان تبروا **قوله وعلى الثاني** اي وعلى ان يكون العرضة بمعنى المعروض اسما لما يقدم للامر وينصب له يكون المعنى لا تجعلوا معروضا اي مقدما لايمانكم على ان اللام في لايمانكم متعلقة بعرضة والايمان على حقيقتها واللام المقدره في ان تبروا متعلقة بالنهى لا بالفعل المنهى والمعنى انكم تحلفون بالله على ترك الخيرات من صلة الرحم واصلاح ذات البين ونحوهما ثم يقول احدكم انى اخاف ان احنت في يميني فنتركون البر ارادة البر في ايمانكم وانى انهاكم عن ذلك ارادة بركم وتقواكم واصلاحكم بين الناس فان هذه الامور انما تكون ممن يحتجب عن كثرة الحلف بالله تعالى * فان قيل كيف يلزم من الاجتناب عن كثرة الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس * قلنا اشار المصنف الى الجواب عنه بقوله فان الخالف يجترى على الله تعالى الخ فان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله تعالى اجل واعظم من ان يستشهد باسمه العظيم في طلب الدنيا وخساسة مطالب الحلف لاشك ان الاعتقاد الذي اداه وجهه على ذلك من اعظم ابواب البر والتقوى ومن هذا شأنه يعتمد الناس على صدقه في ايمانه وصدق مقاله وبعده عن الاغراض الفاسدة فيقبلون قوله وينقادون لما ارشدهم اليه في اصلاح ذات البين وقد ذم الله تعالى من اكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا ايمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف كما قال كثير عزة

قليل الا لا يحافظ ليمينه * وان سبقت منه الالية برت *

والحكمة في الامر بتقليل الايمان ان من حلف بالله في كل قليل وكثير انطق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع فلا يؤمن اقدمه على الايمان الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصلى من ايمان وايضا كلما كان الانسان اكثر تعظيما لله تعالى كان اكل في العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله تعالى اجل واعلى عنده من ان يستشهد به في غرض من الاغراض الدنيوية ولم يذكر الامام في تأويل الآية سوى ما ذكره المصنف من الوجهين وقال تقرير الوجه الاول انهم قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه الافة انه يقال اردت ان افعل كذا فعرض لي امر كذا واعترض اي فجأتني ذلك فعنى منه واشتقاقها من الشيء الذي يوضع في عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على كلاء فلان وجعل كلامه عرضا لكلام الاخر اذا ذكر

عنى الآية على الاول لا تجعلوا الله حاجزا حلقتم عليه من انواع الخير فيكون المراد الايمان الامور المحلوف عليها كقوله صلى الله عليه وسلم لايمانكم اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك وان مع صلتها عطف بيان واللام صلة عرضة لما فيها من معنى اعتراض ويجوز ان يكون للتعليل ويتعلق بالفعل او بعرضة اي ولا تجعلوا الله عرضة لان تبروا لاجل ايمانكم به وعلى الثاني لا تجعلوا معروضا لايمانكم فتبتذلوه بكثرة الحلف به ولذلك ذم الحلاف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وان تبروا اعلة للنهى اي انهاكم عن ارادة بركم وتقواكم واصلاحكم بين الناس فان الحلاف يجترى على الله والمجترى عليه لا يكون برا متقيا ولا موثوقا به في اصلاح ذات البين

ما يمنع عن تمثية كلامه اذا عرفت اصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والفرقة فتكون اسما لما يجعل معترضا دون الشيء ومانعانه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع واما اللام في قوله لايمانكم فهي للتعليل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من ان تبروا او في ان تبروا فاسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره وكثرة حذفه مع ان الى هنا كلام الامام **قوله** علم بنياتكم حتى ان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا له من ان تستشهدوا باسمه الكريم في الاغراض العاجلة يعلم ما في قلوبكم ونياتكم **قوله** من كلام وغيره **قوله** في الكلام كما ورد في قوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وفي قوله عليه السلام اذا قلت لصاحبك والامام يخطب يوم الجمعة انصت فقد لغوت **واللغو** في غير الكلام كما يقال لما لا يعتد به في الدية من اولاد الابل لغو عن سعيد بن جبير انه قال قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم محمول على قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي لا يؤاخذكم الله بسبب لغو ايمانكم وهو الساقط الذي لا يعتد به في الايمان لعدم وقوعه عن عزيمة اليمين ونيته ولكن يؤاخذكم بحفظ اليمين والمحافظة عليها اذا كانت على المعصية فان الوفاء بها والمحافظة عليها اذا كانت على المعصية اصرار على المعصية وهو حرام يستوجب المؤاخذة والعقوبة بخلاف ما صدر من غير قصد اليمين واتفق الفقهاء في تفسير اللغو من اليمين على انه هو الساقط الذي لا يعتد به في الايمان وان المفهوم منه هذا المعنى لكنهم اختلفوا فيما هو المراد منه شرعا فقال الامام الشافعي هو قول العرب في اثناء الكلام لا والله وبلى والله من غير ان يقصد به الحلف سواء ذكر ذلك في حق امر قدمضى او في الامر المستقبل او الحال ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام لانكر ذلك ولعله قال لا والله الف مرة وذلك لانه لا يخطر بباله الحلف حين قال ذلك واحتج عليه بقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث هن جنة الطلاق والنكاح والعتيق وتخصيص هذه الاشياء بالذكر في التسوية بين الجدة وعدمه دليل على ان الجدة شرط فيما وراء ذلك وادنى درجات الجدة ان يكون الفاعل قاصدا في ذلك وقال ابو حنيفة ان اللغو ان يحلف في حق امر قدمضى على انه قد وقع او لم يقع معتقدا ذلك ثم بان ان الامر على خلاف ما حلف هو عليه وانه قد كان في حلفه خاطئا وغالطا وقائدا هذا الخلاف ان الامام الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله وبلى والله بدون قصد اليمين ويوجبها فيما اذا حلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن و ابو حنيفة يحكم بخلاف هذا ولو حلف في حق شخص على انه زيد وهو يعلم انه ليس بزيد او حلف في حق امر مضى على انه كذا وليس كذا وهو يعلم ان الامر على خلاف ما حلف عليه فهي يمين غموس مؤاخذ عليها بالعقوبة في الآخرة ولا كفارة فيها عندنا لان الكفارة انما تجب بالحنث في اليمين المنعقدة وهي الحلف على فعل امر او تركه في المستقبل ولا تعتد اليمين على امر ماض او حال لان اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر

اذا ماراية رفعت لجد * تلقاها عرابة باليمين *

اي بالقوة وسمى القوة يمينا لتقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب الحلف والتقوية بالحلف انما تعقل اذا وقع الحلف على الفعل المستقبل واذا وقع على الفعل الحال او الماضي لا يفيد التقوية البتة فيكون خاليا عن القاعدة المطلوبة منه فلا يعتد ما وقع على الماضي فلا يوجب الكفارة الا انه يوجب الائم والعقوبة اذا تعد الكذب وافتراه ووكده باليمين **قوله** لقوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم **قوله** استدلال على قوله ولغو اليمين ما لا عقد معه ووجه الاستدلال انه تعالى قابل اليمين اللغو باليمين التي كسبتها القلوب وكسب القلوب ليس الا العزم والعقد والقصد ولما استدرك بما فيه قصد القلوب دل ذلك على ان ما قبله ما لا قصد فيه لا ما فسر به الحنفية من ان اللغو هو الحلف على الماضي بناء على الظن الغير المطابق فانه من الايمان المكتسبة وغير مقابل لها وعلى اي تفسير فسر به لغو اليمين يكون قوله تعالى بما كسبت قلوبكم متناولا للغموس والمنعقدة فيؤاخذ الحالف بسبب كل واحدة منهما في الغموس يؤاخذ بالعقوبة الاخرية والكفارة الدنيوية عند الامام الشافعي استدلالا بهذه الآية فانه تعالى ذكر المؤاخذة ههنا ولم يبين ان تلك المؤاخذة ماهي وبينها في آية المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فين ان المؤاخذة هي الكفارة فكل واحدة من هاتين الآيتين بجملة من وجه مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للآخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما ان كل يمين ذكرت على سبيل الجدة وعقد القلب فالكفارة واجبة فيها واليمين الغموس كذلك

(والله سمع) لايمانكم (علم) بنياتكم
(لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم) اللغو
الساقط الذي لا يعتد به من كلام وغيره ولغو
اليمين ما لا عقد معه كما سبق به اللسان او تكلم به
جاهلا لعناء كقول العرب لا والله وبلى والله
لمجرد التأكيد لقوله (ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم) والمعنى لا يؤاخذكم الله
بعقوبة ولا كفارة بما لا قصد معه ولكن
يؤاخذكم بهما او باحدهما بما قصدتم من الايمان
وواطأت فيها قلوبكم ألسنتكم وقال ابو حنيفة
اللغو ان يحلف الرجل بناء على ظنه الكاذب
والمعنى لا يعاقبكم بما اخطأتم فيه من الايمان
ولكن يعاقبكم بما تعدتم الكذب فيها

فكانت الكفارة واجبة فيها وتجب العقوبة ايضا لتممه هتك حرمة اسم الله تعالى واما في المنعقدة فالخالف ان حنث فيها فيؤخذ بالكفارة بالاتفاق ويؤخذ بالكفارة فقط ان حلف على امر ماض وهو يظن انه كذلك والامر بخلافه عند الامام الشافعي ولا يؤخذ عليه مطلقا عند ابي حنيفة رضي الله عنه وهذا معنى قول المصنف ولكن يؤخذكم بهما او باحدهما بما قصدتم من الايمان ولا فرق بين المجدد والهائل عند ابي حنيفة رضي الله عنه فمن قال لا والله بدون قصد اليمين في حق الامر المستقبل فحنث يجب عليه الكفارة عنده استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم *من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه* فانه ادل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فرق بين المجدد والهائل والاصل عندنا في اليمين الغموس ان صاحبها آثم وعليه التوبة والتوبة كفارة لها وهكذا تقول في كل يمين عقدها معصية نحو اليمين بالله على ان لا يكلم الاب وعلى ان يقتل فلانا ونحوه انه يلزمه الكفارة وهي التوبة وعلى هذا يصرف ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال *من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت الذي هو خير* لانه اذا كانت يمينه بمعصية يصير باليمين آثما فيكلف بالكفارة وهي التوبة قبل الحنث واما الكفارة بالمال انما تجب في موضع خاص وهو اليمين على امر في المستقبل عند الحنث لانه بالحنث يآثم فلا يمكن ايجاب تلك الكفارة في غير موضع الحنث الا بعد معرفة مقدار الاثم ولا مدخل للرأى فيه **قوله** حيث لم يجعل بالمؤاخذة **الحلم** في كلام العرب الاناة والسكون مع القدرة والحليم من حلم يحلم بالضم اذا عفا مع القدرة واما حلم الاديم فبالكسر يحلم بالفتح اي فسد وتغيب قال الشاعر

* فانك والكتاب الى علي * كذا بغة وقد حلم الاديم *

واما حلم اي رأى في منامه فبالفتح ومصدر الاول الحلم بالكسر ومصدر الثاني الحلم بفتح اللام ومصدر الثالث الحلم بضم الحاء مع ضم اللام وسكونها **قوله** والايلاء الحلف وهو مصدر آلى يؤلى ايلاء نحووا كرم بكرم اكراما والاصل ائلاء فبدلت الهمزة الثانية ياء لسكونها وانكسار ما قبلها كما في ايمان والايلاء والقسم واليمين عبارات بمعنى واحد بحسب اصل اللغة واما في عرف الشرع فالايلاء من الزوجة ان يقول الرجل والله لا اقربك اربعة اشهر فصاعدا على التقييد بالاشهر او لا اقربك على الاطلاق ولو حلف على ان لا يطأها اقل من اربعة اشهر لا يكون مولى بل حالفا اذا وطئها قبل مضي تلك المدة يجب عليه كفارة يمين على الاصح وللایلاء حكمان حكم الحنث وحكم البر فحكم الحنث وجوب الكفارة بالوطئ في مدة الایلاء ان كانت اليمين بالله ولزوم الجزاء من نحو الطلاق او العتق او النذر المسمى ان كان القسم بذلك وحكم البر وقوع طلقة بائنة عند مضي مدة الایلاء وهي اربعة اشهر ان كانت المنكوحه حرة وان كان المنكوحه امة الغير لمضي شهرين تنصف المدة برق الزوجة عند ابي حنيفة وبرق الزوج عند الامام مالك كقولهما في العدة ولا تنصف عند غيرهما بل مدة الایلاء اربعة اشهر في حق الحر والعبد لان المدة انما ضربت لمعنى يرجع الى الطبع وهو قلة صبر المرأة على الزوج فيستوى فيها الحر والعبد كدة العدة ومدة الرضاع وفي الكشف في حكم الایلاء انه اذا قام اليها في المدة بالوطئ ان امكته او بالقول ان يحز منه صح العيب وحاشا القادر ولزمه كفارة اليمين ولا كفارة على العاجز وان مضت الاربعة بانت بتطبيقه عند ابي حنيفة رحمه الله وعند الامام الشافعي لا يصح الایلاء الا في اكثر من اربعة اشهر ثم يوقف المولى فاما ان يفبي واما ان يطلق وان ابي الزوج طلق عليه الحاكم قال قتادة كان الایلاء طلاقا لاهل الجاهلية وقال سعيد بن المسيب كان ذلك من ضرار اهل الجاهلية كان الرجل لا يحب امرأته ولا يحب ان يترؤ بها غيره فيحلف ان لا يقربها بدافيتز كما لا يما ولا ذات بعل وكانوا في ابتداء الاسلام يفعلون ذلك ايضا فآزال الله تعالى ذلك الضرر عنهن وضرب للزوج مدة يترؤى فيها وتأمل فان رأى المصلحة في ترك تلك المضارة فعله وان رأى المصلحة في المفارقة فارقها **قوله** والتربص الانتظار وهو مقلوب التصبر و اضافته الى الاشهر من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله على الاتساع في الظرف يجعله جاريا مجرى المفعول به كما يقال بينهما مسيرة يوم اي مسيرة في يوم **قوله** اي للمولى حق التلبث **قوله** يعني انه يستحق التربص في مدة اربعة اشهر فلا تعرض له قبل مضيتها بل يؤجل اربعة اشهر وبعده مضيتها يوقف ويؤمر باحد الامرين الفيشة او الطلاق بشرط مطالبة المرأة حقها من المضاجعة فان المرأة ان عفت ولم تطلب حقها من الجماع فلا شيء ولا يقع به الطلاق عند الامام الشافعي وان طلبت حقها يجب عليه ان يطلقها او يرجع عن يمينه بالجماع او القول وان امتنع الزوج منهما جيبا تاب الحاكم مناه فطلقها عليه لانه لما فات الامساك بالمعروف تعين التعريق بالاحسان وعند ابي حنيفة اذا مضت اربعة اشهر

(والله غفور) حيث لم يؤخذكم باللغو (حليم) حيث لم يجعل بالمؤاخذة على يمين الجدة تربصا للتوبة (الذين يؤلون من نسائهم) اي يحلفون على ان لا يجامعوهن والايلاء الحلف وتعديته بعل ولكن لما ضمن هذا القسم معنى البعد عدى بمن (تربص اربعة اشهر) مبتدأ وما قبله خبره او فاعل الظرف على خلاف سبق والتربص الانتظار والتوقف اضيف الى الظرف على الاتساع اي للمولى حق التلبث في هذه المدة فلا يطالب بفي ولاطلاق

بانت بتطبيقه وان لم يطلقها الزوج ولا الحاكم فان عزم الطلاق عند عمرو وعثمان وابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم هو مجرد انقضاء اربعة اشهر من غير فيء وانما تبين به بطلقة **قوله** ولذلك اي ولان المولى لا يطالب في تلك المدة باحد الامرين بل انما يطالب بعد انقضائها قال الامام الشافعي لا يبلاء الا في اكثر من اربعة اشهر فانه لما لم توجه اليه المطالبة في اثناء اربعة اشهر وكان حكم الايلاء انما يظهر بعد انقضاء تلك المدة وجب ان تكون مدة الايلاء اكثر من تلك المدة **قوله** ويؤيده **قوله** وجدنا نأيد ان الفاء في قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم تقتضي كون هذين الحكمين مترخين عن انقضاء اربعة اشهر وذلك يقتضي ان تكون مدة الايلاء اكثر منها ليصح ان يكون انحلالها بالقبيء الواقع بعدمضي اربعة اشهر او الطلاق ولم يجعله دليلا موجبا للحكم بل جعله اماراة مؤيدة له بناء على احتمال كونه من قبيل قوله تعالى ونادي نوح ربه فقال في كون الفاء لعطف تفصيل الجمل على حكم الجمل فان قوله تعالى فان فاؤا وان عزموا تفصيل لقوله للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما تقول انا تزيتكم هذا الشهر فان احدثكم ائت عندكم الخ والام اتم الا ريثما تحول وقوله تعالى فان فاؤا معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جاعهن ثم انه تعالى لما بين ان الايلاء قد يؤدي الى الطلاق بين حكمه فقال والمطلقات وهذا اللفظ لعمومه يتناول كل مطلقة من المدخول بها وغير المدخول بها ومن ذوات الاقراء ومن اللائي يئسن من الحيض لصغر او كبر او جل الا انه خص منه غير المدخول بها اذ لا يجب عليها العدة لقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فالكتم عليهن من عدة تعتدونها وخص منه الحامل ايضا لان عدتها بوضع الحمل لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وخص منه ايضا من امتنع الحيض في حقها لصغر مفرط او كبر مفرط لان عدتها بالاشهر لقوله تعالى واللائي يئسن من الحيض من نسائكم فعدتهن ثلاثة اشهر واللائي لم يحضن والمصنف اشار الى تخصيص هذه المذكورات بقوله يريد بها المدخول بهن من ذوات الاقراء وكان عليه ان يشير الى كون الامة مخصصة من لفظ المطلقات ايضا لان عدتها قرءان لثلاثة قروء لقوله عليه الصلاة والسلام *طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان* **قوله** وتغيير العبارة **قوله** جواب عما يقال لما كان قوله تعالى يتربصن خبرا في معنى الامر فالقاعدة في التعبير عن الامر بلفظ الخبر فان مقتضى الظاهر ان يقال وليتربصن المطلقات وتقرير الجواب ان القاعدة فيه تأكيد الامر فان صورة الاخبار تشعران بالمأمور به مما يجب ان يسارع اليه وان الامر به مما يجب ان يتلقى بالمسارعة الى امثاله فكان المطلقات امثلهن الامر بالتربص فهو تعالى يخبر ان امثالهن موجود ونحوه قولهم في الدعاء رحك الله اخرج في صورة الخبر ثقة بالاستجابة كأنه وجدت الرحة فهو يخبر عنها بانها موجودة مع ان تقديم الاسم وبناء الحكم عليه مثل ان يقال زيد فعل يفيد من التأكيد والقوة ما لا يفيد قولك فعل زيد فان التقديم في مثله وان جاز ان يكون لتخصيص ذلك الفعل بذلك الفاعل الا انه يجوز ان يراد به الحصر والتخصيص ويكون المقصود تأكيد اثبات ذلك الفعل له وتقوية الحكم به عليه كما اذا قلت هو يعطى الجزيل تريد به ان تحقق عند السامع ان اعطاء الجزيل دأبه والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم المبتدأ أنك اذا قلت عبد الله مثلا فقد اشعرت بانك تريد الاخبار عنه ليحصل في النفس تشوق الى معرفة ذلك الخبر فاذا ذكرته بعد ذلك قبله العقل يشوق فيكون ذلك ابلغ في التحقق ونفي الشبهة مع ما في هذا الاسلوب من تكرير الاسناد **قوله** طواع **قوله** اي نواظر الى الرجال لغلبة حرصهن وشهوتهن يقال طمع بصره الى الشيء اي ارتفع اليه رغبة فيه والمقصود منه بيان الفرق بين آية الايلاء وآية العدة حيث قال في الاولى تربص اربعة اشهر بدون ذكر النفس وقال في الثانية يتربصن بانفسهن بزيادة لفظ النفس والجواب ان في ذكر النفس تبيحها لهن على التربص وزيادة بعث لانهن ما نزلت الى الرجال فلما سمعن هذا استنكفن منه فحملتن الغيرة على ان يغلبن انفسهن على الطموح ويجبرنها على التربص فان الباء في بانفسهن للتعدية والمعنى يحملن انفسهن على التربص ويجعلنها متربصة **قوله** نصب على الظرف **قوله** على ان يكون مفعول التربص محذوفا تقديره يتربص للزوج فان تربص متعد بنفسه لانه بمعنى انظر فعدي بالباء الى اثنين **قوله** كقول الاعشى **قوله** قبل البيت

ولذلك قال الشافعي لا يبلاء الا في اكثر من اربعة اشهر ويؤيده (فان فاؤا) رجعوا في اليقين بالحنث (فان الله غفور رحيم) للمولى اثم حنثه اذا كفر او مات ونحوه بالايلاء من ضرار المرأة ونحوه بالفيئة التي هي كالتوبة (وان عزموا الطلاق) وان صمموا قصده (فان الله سميع) لطلاقهم (عليم) بفرضهم فيه وقال ابو حنيفة الايلاء في اربعة اشهر فادونها وحكمه ان المولى ان فاء في المدة بالوطى ان قدر وبالوعد ان يحز صح القبيء وزم الواطى ان يكفر والابانت بعدها بطلقة وعندنا يطالب بعد المدة باحد الامرين فان ابى عنها طلق عليه الحاكم (والمطلقات) يريد بها المدخول بهن من ذوات الاقراء لما دلت الآيات والاخبار ان حكم غيرهن خلاف ما ذكر (يتربصن) خبر بمعنى الامر وتغيير العبارة للتأكيد والاشعار بانه مما يجب ان يسارع الى امثاله وكان المخاطب قصد ان يمثل الامر فيخبر عنه كقولك في الدعاء رحك الله وينأوه على المبتدأ يزيد فضل تأكيد (بانفسهن) تبيح وحث لهن على التربص فان نفوس النساء طواع الى الرجال فامرنا بان يجمعنها ويحملنها على التربص (ثلاثة قروء) نصب على الظرف او المفعول به اي يتربصن مضيا وقروء جمع قرء وهو يطلق للحيض كقوله عليه الصلاة والسلام دعى الصلاة ايام اقرآئك وللطهر الفاصل بين الحيضتين كقول الاعشى مورثة مالا وفي الحى رفة * لما ضاع فيها من قروء نسائك *

- * أفي كل عام انت جاثم غزوة *
- * تشد لاقصاها عزيم عزائك *
- * مورثة مالا وفي الحى رفة *
- * لما ضاع فيها من قروء نسائك *

الباشر المتكلف جثمت الامر اي تكلفته وعزمته عزما وعزما وعزيمة اذا اردت فعله وصممت نفسك عليه والعزاء

الصبر يخاطب الشاعر غازيا ويقول أتجشم في كل عام غزوة تشدّ لا بعدها واشتها عزيمة الصبر ليزيد المال وتزيد
الرفعة في الحى لما يضيع في تلك الغزوة من اطهار نسائك واللام في الملام العاقبة كما في قوله تعالى ليكون لهم عدوا
وحزنا والمراد بالقروء فيه الاطهار التي تضيع على الزوج في حال سفره فان النساء انما تصلح للاستمتاع في حال
اطهارهن لا في حال حيضهن والحاصل ان القروء جمع قرء وقرء بضم القاف وقهها مع سكون الراء ولا خلاف
في ان اسم القرء من الاضداد في كلام العرب يقع على الطهر والحيض والمشهور انه حقيقة فيما كاشفني اسم
للحمره والبياض جميعا وذهب الامام الشافعي رضى الله عنه الى ان القروء الاطهار وقال ابو حنيفة رضى الله عنه
هي الحيض * وفائدة الخلاف ان مدة العدة عند الامام الشافعي رضى الله عنه اقصر وعندهم اطول حتى لو طلقها
في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرأ وان حاضت عقبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها
وان طلقها في حال الحيض فاذا شرعت في الحيضة الرابعة انقضت عدتها وعند ابى حنيفة ما لم تطهر من الحيضة
الثالثة ان كان الطلاق في حال الطهار او من الحيضة الرابعة ان كان الطلاق في حال الحيض ولا يحكم بانقضاء عدتها
ثم قال اذا طهرت لاكثر الحيض تنقض عدتها قبل الغسل وان طهرت لاقل من اكثر الحيض لم تنقض عدتها
حتى تغتسل او تنيم عند عدم الماء ويمضى عليها وقت صلاة **قوله الانتقال** نقل الامام عن ابى عبيدة ان
القرء في الاصل عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة انتهى فالصنف جل الانتقال المذكور على الانتقال من الطهر
الى الحيض ورجحه على عكسه لكونه هو الدال على برآة الرحم **قوله لا الحيض** عطف على قوله هو
في قوله وهو المراد به في الآية وقوله لقوله علة لقوله لا الحيض ووجه دلالة عليه ان قوله تعالى لعدتهن معناه
في زمان عدتهن كقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة اى في يوم القيامة ولو كان المراد من زمان عدتهن
زمان حيضهن لكان المعنى فطلقوهن في زمان حيضهن لكن الطلاق في زمان الحيض منهي عنه فوجب ان يكون المراد
من زمان العدة غير زمان الحيض وان تكون القروء بمعنى الاطهار واجاب صاحب الكشاف عن هذا الاستدلال
بقوله معنى الآية فطلقوهن مستقبلات لعدتهن التي هي ثلاث حيض ونظيقيهن حال توجههن اليها انما يكون
في الطهر كما تقول فعلته لثلاث بقين من الشهر تريد مستقبلا لثلاث واحتج ابو حنيفة على ان المراد بالقرء في الآية
الحيض بقوله صلى الله عليه وسلم * طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان * وقد اجمعوا على ان عدة الامة نصف
عدة الحره فوجب ان يكون عدة الحره هي الحيض الثلاث وان تكون هي المراد بالقروء في الآية **قوله عليه**
السلام ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر **قوله** فائدة الطهر الثاني اشعار بان الزوج ينبغي ان لا يكون قصده
من الرجعة الطلاق بل ينبغي ان يراجعها للامسك بالمعروف فان كان لابد من تطليقها بطلقها بمشبهة مستأنفة
قوله فذلك العدة التي الخ **قوله** جملة اسمية و الاشارة الى الطهر الاخير ان شاء طلقها فيه فهذا الحديث معارض
للحديث الاول واغوى منه لاتفاق الشيخين عليه **قوله** وكان القياس **قوله** جواب عما يقال ان القروء جمع كثرة
استعمل في الثلاثة التي هي من مواضع استعمال جمع القلة وكذا النفس جمع قلة وقد استعمل في نفوس المطلقات
وهي من مواضع استعمال جمع الكثرة فا الحكمه في استعمال كل واحد من الجمع في موضع استعمال الآخر ثم
ان امر العدة لما كان مبنيا على انقضاء القروء في حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول
الى علم ذلك متعذرا على الرجال جعلت المرأة امنية في ذلك وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قرنها في مدة
يمكن ذلك فيها وهو على مذهب الامام الشافعي اثنان وثلاثون يوما وساعة لان امرها يحتمل على انها طلقت
ظاهرة فحاضت بعد ساعة يوما وليلة وهو اقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو اقل الطهر ثم حاضت مرة
اخرى يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت الدم انقضت عدتها بحصول ثلاثة اطهار فتى ادعت انقضاء
اقراءتها في هذه المدة او اكثر منها قبل قولها وكذا ان كانت حاملا وادعت انها اسقطت كان القول قولها لانها
على اصل امانتها او كانت حاملا فكتمت حملها لتبطل حق الزوج في رجعتها او لاشتياقها الى التزوج كانت تستكره
الانتظار لو وضع الحمل ونسئطيل الاعتداده فان عدة ذات الحمل ان تضع حملها فتكتم الحمل لذلك او كانت في حالة
الحيض بعد فكتمت الحيض وقالت قد طهرت استجمالا في انقضاء العدة وابطالا لحق المراجعة وقد اغلظ الله تعالى
القول عليهن حيث قال ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر ولاشك ان هذا تهديد شديد على النساء وتعظيم بليغ
لفعلهن حيث بين ان من آمن بالله وبعقابه لا يجترى على مثله من العذائم فظهر بما ذكر ان ليس المراد به ان ذلك

سأله الانتقال من الطهر الى الحيض وهو
ادبه في الآية لانه الدال على برآة
جم لا الحيض كما قاله الحنفية لقوله تعالى
قوهن لعدتهن اى وقت عدتهن والطلاق
بروع لا يكون في الحيض واما قوله
الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان
تتها حيضتان فلا يقاوم مارواه الشخان
صحة ابن عمر مرة فليراجعها ثم ليمسكها
تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء
ك بعد وان شاء طلق قبل ان يمس
العدة التي امر الله تعالى ان تطلق لها
يا وكان القياس ان يذكر بصيغة القلة
هي الاقراء ولكنهم يتسعون في ذلك
مملون كل واحد من البناءين مكان
خر ولعل الحكم لما عم المطلقات ذوات
راء تضمن معنى الكثرة فحسن بناؤها
لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله
حامهن من الولد والحيض استجمالا
مدة وابطالا لحق الرجعة وفيه دليل
ان قولها مقبول في ذلك ان كن يؤمن
واليوم الآخر ليس المراد منه تقييد
الحل بايمانهن بل التنبيه على انه ينافي
ان وان المؤمن لا يجترى عليه ولا ينبغي
يفعل

الزهي مشروط بكونها مؤمنة لان المؤمنة والكافرة في هذا الحكم سواء **قوله** بردهن الى المنكاح ليس المراد بالرد تجديد النكاح لان مادون الثلاث من الطلاق لا يرفع الزوجية كما يدل عليه تسمية زوج المطلقة بعلاء فان قيل اذا كانت المطلقة الرجعية مادامت في العدة زوجة كما كانت فامعنى ردها ورجعها الى النكاح * والجواب ان النكاح السابق وان كان باقيا حال قيام العدة الا ان الطلاق المذكور جعلها مقيدة واثبت لها حق انقطاع النكاح عند انقضاء العدة والرجعة تبطل عنها ما استحققت له بسبب الطلاق وردها الى حالتها الاولى فناسب بذلك ان تسمى الرجعة ردا لاسيما ومذهب الامام الشافعي انه يحرم الاستمتاع بها الا بعد الرجعة فالرجعة على مذهبه كما ردها من وجوب التربص عليها تردها ايضا من الحرمة الى الحل ولفظ المطلقات لكونه من الجموع المحلاة باللام يعم جميع المطلقات فيدخل فيه المطلقة الرجعية وغير الرجعية وضمير بعولتهن وردهن يرجع الى بعض مدلول المذكور وهو المطلقات الرجعية لا الى المطلقات مطلقا بدليل قوله تعالى الطلاق مرتان فان الالف واللام فيه للمعهود السابق يعنى ذلك الطلاق الذى حكمنا فيه بثبوت الرجعة وكون الزوج احمق بردهن هو الطلاق الذى يقع مرتين فقط ولا يثبت له حق الرجعة بعد الطلقة الثالثة **قوله** والتاء لتأنيث الجمع **قوله** فان الجمع لكونه بمعنى الجماعة في حكم المؤنث والتاء زائدة لتأكيد ذلك التأنيث كما زيدت في العمومة والخوولة جمع عم وخال ولا يجوز زيادتها في كل جمع قياسا لبعضها على بعض بل انما تزداد في جمع رواء اهل اللغة عن العرب فلا يقال في جمع كعب كعوبة ولا في جمع كلب كلوبة **قوله** او مصدر **قوله** كالحشونة والصعوبة ومعنى البعولة مصدر معاشرة احد الزوجين صاحبه وكذا التبعول ومنه قوله صلى الله عليه وسلم * جهاد المرأة حسن التبعول * ويقال امرأة حسنة التبعول اذا كانت تحسن عشرة زوجها والقيام بما عليها في بيت الزوج وسمى الزوج بعلا لقبامه بامر زوجته واصل البعل السيد المالك يقال من بعل هذه الناقة كما يقال من ربها **قوله** وافعل ههنا بمعنى الفاعل **قوله** والمعنى ان ازواجهن حقيقون بردهن اذ لا معنى للتفضيل ههنا فان غير الازواج لاحق لهم فيهن البتة ولاحق ايضا للنساء في ذلك حتى لو اُبت هي الرجعة لم يعتد بذلك وقوله تعالى في ذلك متعلق بقوله احمق والمشار اليه بذلك هو زمان التربص فان حق الرجعة انما يثبت للزوج مادامت في العدة واذا انقضت وقت العدة بطل حق الرد والرجعة **قوله** لا اضرار المرأة **قوله** كما يفعله اهل الجاهلية فانهم كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن وكانوا يطلقون امرأتهن طلقة واحدة ويتركونها حتى اذا قرب انقضاء عدتها يراجعونها اخرى ثم يطلقونها ثم يراجعونها كذلك وان طلقها الف مرة يضار ونها بذلك حتى تحتاج المرأة الى ان تعتد عدة حادته فتمتد عدتها فتم واذن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة ارادة الاصلاح **قوله** وليس المراد منه شريطة قصد الاصلاح للرجعة **قوله** يعنى ان ظاهر الآية يقتضى ان يكون اباحة الرجعة مشروطة بارادة الاصلاح لكن لا خلاف في انه اذا راجعها مضارا لها مريدا لتطويل العدة عليها فرجعت صححة فدل هذا الاجماع على ان ليس المراد بصورة الشرط بيان توقف صحة الرجعة على ارادة الاصلاح والتحقق ان الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها والاحكام الشرعية تبنى على الامور الظاهرة المعلومة لنا فلا سبيل لنا الى ان نحكم بعدم صحة الرجعة لانقضاء شرط صححتها التي هي ارادة الاصلاح فليس صورة الشرط الا لبيان ان جوازها فيما بينه وبين الله تعالى موقوف على ارادة الاصلاح حتى انه لو راجعها لقصد الاضرار بها استوجب الاثم ثم انه تعالى لما بين ان المقصود من الرجعة اصلاح حالها لا ابصال الضرر اليها بين ان لكل واحد من الزوجين حقا على الآخر فقال ولهن مثل الذى عليهن اي ولهن على ازواجهن مثل الذى لا ازواجهن عليهن ووجه المماثلة بين الحقين هو الوجوب واستحقاق المطالبة عليها لا الاتحاد في جنس الحقوق مثلا اذا استحققت المرأة على الزوج المهر والنفقة والمسكن لا يستحق هو عليها ايضا جنس هذه الحقوق * واعلم ان مقاصد الزوجية لانتم الا اذا كان كل واحد من الزوجين مراعى حق الآخر منحلح لحواله مثل طلب النسل وتربية الوالد ومعاشرة كل واحد منهما الآخر بالمعروف وحفظ المنزل وتدبير ما فيه وسياسة ما تحت ايديهما الى غير ذلك مما يستحسن شرعا وبلق عادة وقيل لهن من الكفاف مثل ما عليهن من الخدمة وقوله بالمعروف متعلق بما يتعلق به لهن من الاستقرار اي استقرار لهن بالمعروف اي بالوجود الذى لا ينكر في الشرع وعادات الناس فلا يكافهن ما ليس لهن ولا يعنف احد الزوجين صاحبه **قوله** زيادة في الحق **قوله** وذلك لان الدرجه هي الرتبة والمنزلة من حيث يعتبر الصعود كدرجه السطح والسلم ولهذا يعبر بها عن المنزلة الرفيعة ومعنى التفضيلة الزيادة وفضل الرجل على المرأة في العقل والدين وما يفرع عليهما مما لا شك فيه

(وبعولتهن) اي ازواج المطلقات (احق بردهن) الى النكاح والرجعة الهين ولكن اذا كان الطلاق رجعيا للآية التى تتلوها فالضمير اخص من الرجوع اليه ولا امتناع فيه كما لو كرر الظاهر وخصصه والبعولة جمع بعل والتاء لتأنيث الجمع كالعمومة والخوولة او مصدر من قولك بعل حسن البعولة نعت به او اقيم مقام المضاف المحذوف اي واهل بعولتهن وافعل ههنا بمعنى الفاعل (في ذلك) اي في زمان التربص (ان ارادوا اصلاحا) بالرجعة لا اضرار المرأة وليس المراد منه شريطة قصد الاصلاح للرجعه بل التحريض عليه والمنع من قصد الضرر (ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف) اي ولهن حقوق على الرجال مثل حقوقهم عليهن في الوجوب واستحقاق المطالبة عليها لافى الجنس (ولرجال عليهن درجة) زيادة في الحق وفضل فيه لان حقوقهم في انفسهن وحقوقهن المهر والكفاف وترك الضرر ونحوها وشرف وفضيلة لانهم قوام عليهن وحراس لهن بشاركونهن في غرض الزواج ويحفظون بفضيلة الرعاية والاتفاق (والله عزيز) يقدر على الانتقام ممن خالف الاحكام (حكيم) بشرعها لحكم ومصالح

وفضله المناسب لهذا المقام امر ان الاول كون ما استحق هو عليها افضل وازيد مما استحق هي عليه فانه مالمثل لها مستحق لنفسها الا تصوم تطوعا الا باذنه ولا تخرج من بيتها الا باذنه وقادر على طلاقها واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها ان شاءت المرأة او ابت واما المرأة فلا تملك شيئا من هذه الامور وانما حقها عليه المهر والكفان وترك الضرار والثاني ما اشار اليه الزجاج بقوله معناه ان المرأة تنال من الرجل من اللذات المتفرعة على النكاح مثل ما ينال الرجل منها وله الفضيلة عليها بنقته وقيامه عليها بالفضيلة على هذا فضيلة ما التزمه في حقها مما يتعلق بالرحمة والاحسان كالترام المهر والنفقة والمسكن والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها عن مواقع الآفات عن ابي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * لو كنت امر الاحد ان يسجد لاحد غير الله لامرت المرأة ان تسجد لزوجها لما عظم الله تعالى من حقه عليها * قال تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله به بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم فكان قيام المرأة بخدمة الرجل آكد وجوب هذه الحقوق الزائدة **قوله** اي التطبيق الرجعي اثنان **قوله** اشارة الى ان ليس المراد جنس الطلاق المتناول لكل طلاق بل المراد به الطلاق المتقدم ذكره الذي قال فيه ويعولنهن احق بردهن وان الآية ليست كلاما مبتدأ نازل لبيان ان كل الطلاق لا يزيد على ثلاث وانما هو مرتان ومرّة ثالثة بل هذه الآية متعلقة بما قبلها وذلك لانه تعالى بين في الآية الاولى ان حق المراجعة ثابت للزوج ولم يذكر ان ذلك الحق ثابت دائما بل الى غاية معينة فكانت الآية المتقدمة كالجمل المفتقر الى المبين او كالعام المفتقر الى المخصص فبين في هذه الآية ان ذلك الطلاق الذي يثبت فيه للزوج حق المراجعة هو ان يوجد طلاقان فقط واما بعد الطلقتين فلا يثبت للزوج حق الرجعة البتة فالالف واللام في الطلاق للمعهود السابق وقوله اثنان يتناول الطلقتين اللتين يوقعهما الزوج دفعتين على سبيل التفريق وما يوقعهما دفعة واحدة على سبيل الجمع فان الجمع بين الطلقتين والثلاث لم يكن مسنونا لكنه مباح عند الامام الشافعي رضى الله عنه خلافا لابي حنيفة رضى الله عنه فان الجمع في الايقاع حرام عنده الا انه يقع لانه ثنى الوقوع لاثني الايقاع ونحن نقول معنى قوله تعالى مرتان اي دفعتان بناء على ان من اعطى آخر درهمين لم يجز ان يقال اعطاء مرتين حتى يعطيه اياهما دفعتين روى انه لما نزل قوله تعالى الطلاق مرتان قيل له صلى الله عليه وسلم فابن الثالثة فقال صلى الله عليه وسلم هي قوله او تسريح باحسان فيكون معنى التسريح ان يوقع عليها الطلقة الثالثة والاظهاران معناه ان يترك الرجعة حتى تين بانقضاء العدة لان الفاء في قوله فان طلقها تقتضى ان يكون ايقاع هذه الطلقة متأخرا عن ذلك التسريح فلو كان المراد بالتسريح الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة مع انه لا يجوز وايضا قال تعالى بعد ذكر التسريح ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتوهن شيئا والمراد به الخلع ومعلوم انه لا يصح الخلع بعد طلاقها طلقة ثالثة **قوله** وقيل معناه **قوله** فلا تكون هذه الآية متعلقة بما قبلها وتكون للجنس على انها ابتداء الكلام لبيان ان جنس الطلاق لا يزيد على ثلاثة وانه انما يصح على سبيل التفريق دون الجمع فلا يراد بقوله مرتان التثنية بل يراد به مجرد التكرير المتناول للثلاث كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرتة بعد كرتة لا كرتين اثنتين فقط وفي قوله لبيك وسعديك ونحوهما وقوله الطلاق مرتان اي دفعتان وان كان ظاهره الخبر فان معناه الامر لان حمله على ظاهره يؤدي الى وقوع الخلف في خبره تعالى لانه قد يوجد ايقاع الطلاق على وجه الجمع ولا يجوز الخلف في خبره تعالى فكان المراد منه الامر كما قيل طلقوهن مرتين اي دفعتين ثم الواجب بعد هاتين اما مساك بمعروف وهو ان يراجعها لاعلى قصد المضارة بل على قصد الاصلاح وحسن المعاشرة واما تسريح باحسان فيقاع طلقة ثالثة او بان يترك المراجعة حتى تين بانقضاء العدة ومعنى الاحسان في التسريح انه اذا تركها ادى اليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفق الناس عنها **قوله** وعلى المعنى الاخير **قوله** اي لقوله الطلاق مرتان فانه لو حل على معنى ان الطلاق المعقب بالرجعة مالا يكون فوق اثنين لكان معنى الفاء في قوله فامسك لتعقيب وهو ظاهر واما لو حل على معنى ان الطلاق الشرعي مالم ترسل فيه الثلاث دفعة بل تفرق على الاظهار لما ظهر للفاء وجه ضرورة ان الامسك لا يتصور الا قبل ايقاع الثلاث لابعده فبين المصنف ان الفاء حينئذ فاء جواب شرط محذوف كأنه قيل اذا علمتم كيفية التطبيق فاعلموا ان الواجب احد الامرين **قوله** اي من الصدقات **قوله** جمع صدقة وهي مهر المرأة كالصداق قال تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة **قوله** لا انا ولا ثابت **قوله** اصله لا اجمع باو ثابت فحذف الفعل ومعنى اكره الكفر في الاسلام اي اكره ان يقضى الى ما هو كفر في الدين وقد يقال

(الطلاق مرتان) اي التطبيق الرجعي اثنان لما روى انه صلى الله عليه وسلم سئل ابن الثالثة فقال او تسريح باحسان وقيل معناه التطبيق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق ولذلك قالت الحنفية الجمع بين الطلقتين والثلاث بدعة (فامسك بمعروف) بالمراجعة وحسن المعاشرة وهو يؤيد المعنى الاول (او تسريح باحسان) بالطلقة الثالثة او بان لا يراجعها حتى تين وعلى المعنى الاخير حكم مبتدأ ونحوه مطلق عقب به تعليمهم كيفية التطبيق (ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتوهن شيئا) اي من الصدقات روى ان جيلة بنت اخى عبد الله بن ابي بن سلول كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس فانت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت لا انا ولا ثابت لا يجمع رأسي ورأسه شي والله ما اعيبه في دين ولا خلق ولكني اكره الكفر في الاسلام وما يطيقه بغضاني رفعت جانب الحياء فراه اقبل في جماعة من الرجال فاذا هو شدهم سوادا واقصرهم قامة واقبحهم وجهها فنزلت واخترت منه بحديقة اصدقها

ان المراد كفران العشيراي كفران نعمة زوجي حيث لا يستطيع القيام بحقوقها كما ينبغي له والحديقة كل ما احاط به البناء من البساتين وغيرها واصدقها صفة حديقة اي سماها ثابت صداقا لها يقال اصدقت المرأة اذا سميت لها صداقا **قوله** والخطاب مع الحكام **قوله** جواب عما يقال الخطاب في قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا ان كان للزواج لم يطابقه قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيموا حدود الله لانه خطاب مع الحكام وان كان للثمة والحكام فهو لاء لا يأخذون منهن شيئا ولا يؤتونهن واختار المصنف الثاني وقال الحكام وان لم يكونوا آخذين ومؤنين حقيقة الا انهم هم الذين يأمرون بالاخذ والاياء عند الترافع اليهم فكأنهم هم الذين يأخذون ويؤتون فلما قالت جيلة ما قالت قال ثابت يارسول الله مرها فلترد على الحديقة التي اعطيتها فقال صلى الله عليه وسلم *لها ما تقولين* قالت نعم وازيده فقال عليه السلام *لا حديقته فقط* ثم قال *لثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سيلها ففعل وكان ذلك اول خلع وقع في الاسلام وارتباط هذه الآية بما قبلها ان الله تعالى امر فيما قبلها بان يكون التسريح مقرونا بالاحسان وبين في هذه الآية ان من جلة الاحسان انه اذا طلقها لا يأخذ منها شيئا من الذي اعطاه من المهر وسار ما تفضل به اليها وذلك لانه ملك بضعها واستمتع بها في مقابلة ما اعطاها فلا يجوز ان يأخذ منها شيئا **قوله** وهو يشوش النظم على القراءة المشهورة **قوله** وهو ان يقرأ قوله الا ان يخافا بياء الغيبة باسناد الفعل الى الزوجين بعد ذكرهما بطريق الخطاب في قوله ولا يحل لكم ان تأخذوا واما آيتهم من شيئا ولا شك ان ذكر الزوجين بطريق الخطاب والغيبة معا فيما هو في حكم كلام واحد يشوش النظم واما اذا قرئ الا ان تخافا ان لا تقيا بياء الخطاب فيها وهي قراءة عبدالله بن مسعود رضي الله عنه فحينئذ يرتفع اختلال النظم على الوجه المذكور وقوله تعالى الا ان يخافا استثناء مفرغ وان يخافا في محل نصب على انه مفعول من اجله مستثنى من العام المحذوف تقديره ولا يحل لكم ان تأخذوا بسبب من الاسباب الاسباب خوف عدم اقامة حدود الله تعالى او منسوب المحل على الحال فيكون مستثنى من العام ايضا اي ولا يحل لكم في كل حال من الاحوال الا في حال خوف ان لا يقيموا حدود الله **قوله** وقرا حجة ويعقوب يخافا الى آخره **قوله** فيكون ان لا يقيموا بلامن الضمير في يخافا لانه يصح ان يقع موقعه تقديره الا ان يخافا عدم اقامتهما حدود الله وهذا من بدل الاشتمال كقولك ان زيد ان اعجباني عليهما وكان الاصل الا ان يخاف الولاة الزوجين ان لا يقيموا حدود الله فحذف الفاعل الذي هو الولاة للدلالة عليه وقام ضمير الزوجين مقام الفاعل وبقيت ان وما بعدهما في محل الرفع بدلا كما تقدم تقريره * وقال الامام الخوف المذكور في هذه الآية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الاشفاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله على الثن وذلك لان الخوف حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن انه سيحدث مكروه في المستقبل واطلاق اسم المعلول على العلة مجاز مشهور فيجوز ان يطلق على هذا الثن اسم الخوف مجازا او يزيد هذا التأويل قوله تعالى بعده هذه الآية فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيموا حدود الله **قوله** فلا تعتدوها **قوله** اي لا تتجاوزوا عنها قال الجوهري التعدي مجاوزة الشيء الى غيره يقال عدته فتعدى اي تجاوز **قوله** واعلم ان ظاهر الآية الخ **قوله** فان مدلولها الصريح انه لا يحل للزوج ان يأخذ من المرأة شيئا عند طلاقها الا في حالة مخصوصة وهي حالة ان يخافا ان لا يقيموا حدود الله فكانت الآية صريحة في انه لا يجوز الاخذ في غير حالة الخوف مع ان جمهور المجتهدين قالوا يجوز الخلع في حالة الخوف وفي غيرها استدلالا بقوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا فاذا جازلها ان تهب مهرها من غير ان يحصل لنفسها شيء بازاء ما تبذل كان ذلك في الخلع الذي تصير بسببه مالكة نفسها الولي فلا بد حينئذ ان يجعل قوله تعالى الا ان يخافا استثناء منقطع كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ اي لكن ان قتل خطأ فدية مسلمة الى اهله وقال الزهري والنخعي وداود لا يباح الخلع الا عند الغضب والخوف استدلالا بظاهر الآية وبحمل الاستثناء على الاتصال **قوله** ولا يجمع ما ساق الزوج اليها **قوله** فان ظاهر الآية انما يدل على جواز ان يأخذ الزوج منها في حالة الخوف شيئا مما آتاها لا يجمع ما آتاها فان قوله تعالى ان تأخذوا في محل الرفع على انه فاعل يحل ومن في قوله مما آتيتوهن يحتمل ان يتعلق بنفس تأخذوا ومن على هذا لا بداء الغيبة ويحتمل ان يتعلق بمحذوف على انه حال من شيئا قدمت عليه لانها لو تأخرت عند الكانت وصفا ومن على هذا للتبعيض وما هو صوته وعلى التقديرين لا يكون الخلع يجمع ما ساق اليها الزوج فضلا عن الزائد واختلاف العلماء في قدر ما يجوز به الخلع فتال الشعبي والزهري والسنن البصري وعطاء وطوس لا يجوز ان يأخذ فوق ما اعطتها لقوله صلى الله عليه وسلم لامرأة ثابت حين

والخطاب مع الحكام واسناد الاخذ والاياء اليهم لانهم الامرون بهما عند الترافع وقيل انه خطاب للزواج وما بعده خطاب للحكام وهو يشوش النظم على القراءة المشهورة (الا ان يخافا) اي الزوجان وقرئ بظنا وهو يؤيد تفسير الخوف بالظن (ان لا يقيموا حدود الله) بترك اقامة احكامه من مواجب الزوجية وقرا حجة ويعقوب يخافا على البناء للمفعول وابدال ان يصلته من انضمير بدل الاشتمال وقرئ تخافا وتقيا بناء الخطاب (فان خفتم) ايها الحكام (ان لا يقيموا حدود الله فلا جناح عليهما فيما افدت به) على الرجل في اخذ ما افدت به نفسها واختلعت وعلى المرأة في اعطائه (تلك حدود الله) اشارة الى ما حدت من الاحكام (فلا تعتدوها) فلا تعتدوها بالمخالفة (ومن يعتد حدود الله فاولئك هم الظالمون) تعقيب للنهي بالوعيد مبالغة في التهديد واعلم ان ظاهر الآية يدل على ان الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق ولا يجمع ما ساق الزوج اليها فضلا عن الزائد

قالت له نعم وازيده قال لاحديقته فقط وجهور الفقهاء جوزوا المخالعة بالازيد والاقل والمسأوى كما يشعربه عموم
قوله فيما افتدت به **قوله** وبؤيد ذلك **قوله** اي وبؤيد الحكم الاول مما يدل عليه ظاهر الآية وهو عدم جواز
الخلع الا في حالة الخوف فان استحقاقها للوعيد المذكور بسؤال الطلاق في غير حالة البأس والشدة صريح في حرمة
وذلك بؤيد عدم جواز الخلع من غير ضرورة وقوله صلى الله عليه وسلم اما الزائد فلا يؤيد الحكم الثاني وهو عدم
جواز الخلع بما زاد على مساق الزوج اليها وان دل على جوازه بجميع مساقه اليها **قوله** والجمهور استكرهوه
اي استكرهوا كل واحد من الخلعين **قوله** وانه يصح **قوله** عطف على قوله ان الخلع في قوله واعلم ان ظاهر الآية
يدل على ان الخلع لا يجوز **قوله** اذا جرى بغير لفظ الطلاق **قوله** مثل ان يقول خالعتك او فاديتك بكذا ذهب
ابو حنيفة والامام الشافعي في قوله الاول وسفيان الثوري الى ان الخلع طلقة بائنة اخذ بقول علي وعثمان وابن مسعود
وغيرهم رضوا الله عنهم وقال الامام الشافعي اخيرا واحدانه فصحح وجه من قال انه طلاق ان الامة اجتمعوا على انه
ليس بفسخ واذ ابطال كونه فصححت انه طلاق وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لم يصح بالزيادة على المهر
المسمى كالاقالة في البيع وان لم يكن فصححت انه طلاق ومن جعله فسخا احتج بقوله تعالى فان طلقها فان ذكر هذا
القول عقيب ذكر الخلع المذكور بعد الطلقتين يقتضى ان يكون هذا الطلاق طلقة رابعة لو كان الخلع طلاقا
واختار المصنف كونه طلاقا وهو القول الاول للامام الشافعي واجاب عن لزوم تربع الطلاق بقوله فان طلقها بان
تريعه انما يلزم ان لو كان الخلع المعدود طلاقا مرتبا على الطلقتين وكان قوله فان طلقها مرتبا على الخلع وليس
كذلك فان قوله فان طلقها تفسير وتفصيل لحكم الطلاق الثالث الذي اشير اليه بقوله او تسريح باحسان وليس
بطلقة رابعة مرتبة عليه وكذا الخلع فانه وان كان في نفسه طلاقا الا انه ليس طلاقا مستقلا مرتبا على تلك الطلقة
الثالثة بل آية الخلع وقعت معترضة بين الطلقة الثالثة وبين حكمها للاشارة الى ان الطلقات المذكورة قد تقع مجانا
وقد تقع بعوض فانه تعالى بعدما حكم بان الطلاق الرجعي مرتان خير بين الامسك والتطبيق الثالث ثم بين ان
الطلاق كما يقع مجانا يقع ايضا بعوض ثم بين حكم الطلقة الثالثة فكانه قال فان امسكها بعد الطلقتين فذلك وان
طلقها بعدها فلا تحل هي له بعد ذلك الطلاق لا بطريق الرجعة ولا بتجديد العقد حتى تنكح الخ هذا على تقدير ان
يكون قوله تعالى او تسريح باحسان اشارة الى الطلقة الثالثة وان لم تكن اشارة اليها بل ذكرت لبيان ان للزوج بعد
الطلقة الثانية احوالا ثلاثا الاولى ان يراجعها وهو المراد بقوله فامسك بمعروف والثانية ان لا يراجعها بل
يتركها حتى تقضى العدة وتحصل البينونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان والثالثة ان يطلقها طلقة ثالثة
وهو المراد بقوله فان طلقها فتقضى الظاهر ان يكون نظم الآية هكذا الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريح
باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فآية الخلع كالشيء الاجنبي بين هاتين الآيتين الا انها
قد تخلل بينهما بناء على ان كل واحد من الرجعة والخلع لا يصح الا قبل الطلقة الثالثة واما بعد الطلقة الثالثة فلا يبقى
شيء منها فلهذا السبب ذكر الله تعالى حكم الرجعة ثم تبعه بحكم الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانه
كالخاتمة لجميع الاحكام المعبرة في هذا الباب وعلى كل تقدير سقط لزوم تربع الطلاق وجلة الحكم في هذا الباب ان
الحر اذا طلق زوجته او طلقته بعد الدخول بها يجوز له ان يراجعها من غير رضاها مادامت في العدة وان لم
يراجعها حتى انقضت عدتها او طلقها قبل الدخول بها او خالعها فلا تحل له الابتكاح جديد باذنها واذن وليها فان
طلقها ثلاثا فلا تحل له ما لم تنكح زوجا غيره واما العبد اذا كانت تحته امة فطلقها طلقتين فانها لا تحل الا بعد نكاح
زوج آخر **قوله** فبت طلاق **قوله** اي قطعه حيث قالت طلقني ثلاثا وابن الزبير يفتح الزاي المعجمة وكسر الباء
ورقاعة بكسر الراء وقوله مثل هدبة الثوب كناية عن العنفور ورواية الامام الرازي وابن غازي في تفسيرهما هكذا وان
مامعه مثل هدبة الثوب وانه طلقني قبل ان يمسي فأرجع الى ابن عمي رقاعة فبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
أريد ان ترجعي الى رقاعة قالت نعم قال *لا حتى تدوق عسيلته ويدوق عسيلتك* والمراد بالعسيلة الجماع شبه لذة
الجماع بالعسل فلبث ماشاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ان زوجي مسني فكذبها رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقال *كذبت في الاول فلن اصدقك في الآخر* فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانت ابابكر رضوا الله عنه واستأذنت فقال لا ترجعي اليه لاني قد شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين آتته
وقال لك ما قال فلما قبض ابوبكر رضوا الله عنه انت عمر رضوا الله عنه وقالت له فأرجع الى زوجي الاول فان زوجي

يؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة
تزوجها طلاقا في غير بأس فحرام عليها
تحتة الجنة وما روى انه عليه الصلاة
وسلام قال لجيلة أتردين عليه حديثه
متارتها وازيد عليها فقال عليه السلام
الزائد فلا والجمهور استكرهوه ولكن
وهو فان المنع عن العقد لا يدل على فساده
بصحة بلفظ المفاداة فانه تعالى سماه
آء واختلف في انه اذا جرى بغير لفظ
الطلاق هل هو فسخ او طلاق ومن جعله
فسحا احتج بقوله (فان طلقها) فان تعقبه
مع بعد ذكر الطلقتين يقتضى ان يكون
الطلاق رابعة لو كان الخلع طلاقا والظاهر انه
قوله لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق
بعض وقوله فان طلقها متعلق بقوله
الطلاق مرتان تفسير لقوله او تسريح
سان اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على
الطلاق يقع مجانا تارة وبمعرض اخرى
مضى فان طلقها بعد الثنتين (فلا تحل له
من بعد) من بعد ذلك الطلاق (حتى تنكح
زوجا غيره) حتى تزوج غيره والنكاح
الذي كل منهما كالزوج وتعلق بظاهره
فتصر على العقد كالمسبب واتفق
وروى على انه لا بد من الاصابة لما روى
مرأة رقاعة قلت لرسول الله صلى الله
وسلم ان رقاعة طلقني فبت طلاق وان
الرجح بن الزبير تزوجني وان مامعه
هدبة الثوب فقال رسول الله صلى الله
وسلم أتردين ان ترجعي الى رقاعة
نعم قال لا حتى تدوق عسيلته ويدوق
عسيلتك

الآخر قد سنى فقال لئن رجعت اليه لأرجنك **قوله** فلاية مغلقة لانها تمتد على ان عدم حلها له تمتد الى ان تزوج بزواج آخر وينعقد بينهما عقد النكاح من غير تقييد ذلك العقد بكونه مؤدياً الى جفاح الزوج الثاني اياها فان الظاهر ان لفظ النكاح عبارة عن مجرد العقد وقد ذكر مطلقاً وانما ثبت التقييد بالسنة وقيل اشتراط كل واحد ثبت بالكتاب اما اشتراط العقد فقد ثبت بقوله زوجا فان تزوجيه لا يتحقق بدون العقد واما اشتراط الجماع فقد ثبت بلفظ تنكح فان لفظ النكاح يستعمل في كل واحد من الوضوء والعقد ولا وجه لجماله على العقد ههنا لان المرأة لا تزوج نفسها من زوجها فتعين حمله على الوطى فكان ذكر لفظ الزوج دليلاً على اشتراط العقد الصحيح وذكر لفظ النكاح دليلاً على اشتراط الاصابة والجماع فنهر ان اشتراط كل واحد منهما ثابت بالكتاب وضعف المصنف هذا الاحتمال لان استناد النكاح بمعنى الوطى الى المرأة لا يساعد العرف ولا المصلحة اذ يقال هي واطئة وانما يقال موطوءة **قوله** واحكامه في هذا الحكم **قوله** اي في اشتراط اصابة الزوج الثاني في التحليل وعدم كفاية مجرد العقد في الردع عن التسرع الى الطلاق فان الغالب ان يستنكر الزوج ان يستفرش زوجته رجل اخر وهذا الردع انما يحصل بتوقيف الحل على اندخوله واما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة وتبريح غيرة فلا يصح توقف الحل عليه رادعاً وزاجراً عن التسرع الى الطلاق وقوله والعود والرجعة مجرد ان بالعطف على التسرع **قوله** وهو اعادة للحكم في بعض صورته للاهتمام به **جواب** عما يقال قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن الآية لا فرق بينه وبين قوله الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريحاً باحسان فيكون اعادة هذه الآية بعد ذكر تلك الآية تكرير الكلام واحد في موضع واحد من غير فائدة وانه لا يجوز وتقرير الجواب منع ان هذا التكرير لا فائدة فيه فان من ذكر حكماً يتناول صوراً كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور اعم لم يبعد ان يعيد بعد ذكر الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة اخرى ليدل ذلك التكرير على ان في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وههنا كذلك وذلك لان قوله الطلاق مرتان فامسك بمعروف او تسريحاً باحسان فيه بيان انه لا بد في مدة العدة من احدهذين الامرين واما هذه الآية ففيها بيان انه عند مشاركة العدة على ائزوال لابد من رعاية احدهذين الامرين ومن العلوم ان رعاية احدهذين الامرين عند مشاركة العدة على ائزوال اولى بالوجود من سائر الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان اعظم انواع المضارة ان يطلقها ثم يراجعها مرتين عند آخر الاجل حتى تبقى في العدة تسعة اشهر فلما كان هذا اعظم انواع المضارة لم يقع ان يعبد الله تعالى حكم هذه الصورة تنبيهاً على ان هذه الصورة اعظم الصور اشتمالاً على المضارة واولاها بان يحتز المكلف عنها **قوله** قهي عنه بعد الامر بضده مبالغة **جواب** عما يقال لا فرق بين ان يقال امسكوهن بمعروف وبين قوله لا تمسكوهن ضرارا لان الامر بالشئ نهى عن ضده فالفائدة في التكرار وتقرير الجواب ان الامر لا يفيد التكرار ولا يدل على كون امثال الأمور به مطلوباً في كل الاوقات فلواقصر على الامر لجواز للمكاف ان يمسكها بمعروف في برهة من ازمان وكان في قلبه ان يضارها فيما بعد ذلك ازمان فلما قال تعالى بعد الامر المذكور ولا تمسكوهن ضرارا دل ذلك على المبالغة في التوصية بالامسك بالمعروف لدلالته على ان الامسك المذكور مطلوب منه في جميع الاوقات فاندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات **قوله** بالاعراض عنها والتهاون بها **قوله** فان من امر بشئ فلم يفعله بعد ان نصب نفسه منصب الطائعين يقال انه استهزأ بذلك الامر ولعب به فعلى هذا كل من اقر انه يحب طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ثم وصلت اليه هذه التكاليف المتقدمة في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة ولم يشمر لادائها كان كالمستهزئ بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من اهل الصلاة ونحوها **قوله** كأنه نهى عن الهزؤ واراد به الامر بضده **قوله** لان المخاطبين مؤمنون ليس من شأنهم الهزؤ بايات الله فجعل النهى المذكور كناية عن الامر كأنه قيل جدوا في الاخذ بها والعمل بما فيها **قوله** وقيل **قوله** عطف من حيث المعنى على قوله كأنه نهى عن الهزؤ اي وقيل المراد حقيقة النهى لما روى عن ابي الدرداء رضي الله عنه انه قال كان الرجل يطلق في الجاهلية ويقول طلقت وانا لاعب وبعثق وينكح ويقول مثل ذلك فنزلت هذه الآية فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقتل من ضل أو حرر أو نكح فزعم انه لاعب فهو جدو وروى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلاث جدون جدو هزلهن جدو الطلاق والنكاح والعنق وضعف المصنف هذا الاحتمال لان الاقرب هو الاول لانه ذكر بعد ذكر التكاليف مخصوصة فيكون تهديداً عليها لا على

التسرع الى الطلاق والعود الى المطلقة ثلاثاً والرغبة فيها والنكاح بشرط التحليل فاسد عند الاكثر وجوزده ابو حنيفة مع الكراهة وقد لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له (فان طلقها) الزوج الثاني (فلا جناح عليهما ان يتراجعا) اي يرجع كل من المرأة والزوج الاول الى الاخر بازواج (ان ظنا ان يقيا حدود الله) ان كان في ظنهما انهما يقيان ما حده الله وشرعه من حقوق الزوجية وتفسير الضن بالعلم ههنا غير سديد لان عواقب الامور غيب تظن ولا تعلم ولانه لا يقال علمت ان يقوه زيد لان ان الناصبة للتوقع وهو بنا في العلم (وتلك حدود الله) اي الاحكام المذكورة (بينها لقوم يعملون) يفهمون ويعملون بمقتضى العلم (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن) اي آخر عدتهن والاجل يطلق للمدة ونيتهاها فيقول لعمر الانسان وللموت الذي به ينتهي قال

كل حتى مستكمل مدة العمر ومود اذا انتهى اجله وبالبلوغ هو الوصول الى الشئ وقد يقال لدنونه على الاتساع وهو المراد في الآية ليصح ان يترتب عليه (فامسكوهن بمعروف او تسريحاً بمعروف) اذ الامسك بعد انقضاء الاجل والمعنى فراجعوهن من غير ضرار او خلوهن حتى تنقضي عدتهن من غير تطويل وهو اعادة للحكم في بعض صورته للاهتمام به (ولا تمسكوهن ضرارا) ولا تراجعوهن ارادة الاضرار بهن كان المطلق يترك المعتدة حتى تشارف الاجل ثم يراجعها لتطول العدة عليها فنهى عنه بعد الامر بضده مبالغة ونصب ضرارا على العلة او الخال بمعنى مضارين (لتعدوا) لتسلموهن بالنطويل او الاجاء الى الافداء واللام متعلقة بضرارا اذ المراد تقييده (ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) بتعريضها للعقاب (ولا تتخذوا آيات الله هزواً) بالاعراض عنها والتهاون بها من قولهم لمن لم يجتد في الامر انما انت هازي كأنه نهى عن الهزؤ واراد به الامر بضده وقيل كان

غيرها ولما رغبتهم في رعاية التكليف والعمل بها بالتمديد على التهاون بها أكد ذلك بالامر بدكر نعم الله تعالى عليهم بان يشكروها ويقوموا بحقوقها فقالوا ذكرها الخ **قوله** افردهما بالذکر إشارة الى ان ما نزل في محل النصب عطفا على نعمة الله ومن في قوله من الكتاب يجوز ان تكون تبعية وان تكون لبيان الجنس وبعضكم به حال من فاعل انزل وهو ضمير انزل اي اذكروا نعمته وما نزل عليكم واعظابه لكم ومخوفا **قوله** دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين **قوله** اي على ان المراد بلوغ الاجل في هذه الآية انقضاء العدة حقيقة وفي الآية الاولى المشاركة على الانقضاء وان لا تنقض حقيقة وذلك لان البلوغ الاول ذكر في سياق الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان وبعد انقضاء العدة حقيقة لا يجوز الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان لا يحتاج اليه بعد انقضائها حقيقة لانها اذا انقضت عدتها حقيقة تسرحت بنفسها فلا جرم حل البلوغ فيها على المشاركة بخلاف الآية الثانية فانها مسوقة للنهي عن المنع من التزوج ولا يمكن التزوج الا بعد انقضاء العدة حقيقة فحمل بلوغ الاجل فيها على حقيقته والعضل المنع يقال عضل فلان امته اذا منعه من التزوج فهو يعضلها ويعضلها بضم العين وكسر هاء وقيل اصله الضيق يقال داء عضال اي ضيق العلاج وعضل الداء الاطباء اذا اعيابهم ويقال لمشكلات المسائل معضلات لضيق فهمها وعضل الامر اذا اشتد **قوله** المخاطب به **قوله** اي بقوله لا تعضلوهن قيد بقوله به احترازاً عن قوله اذا طلقتم فان المخاطب به هو الازواج وذكروا في المخاطب بالثاني ثلاثة احتمالات **قوله** لما روى **قوله** اي عن الحسن انه قال في هذه الآية حدثني معقل بن يسار انها نزلت فيه قال كنت زوجت اختالي من رجل فطلقها حتى اذا انقضت عدتها جاء يخطبها فقلت له زوجتك وأفرشتك واكرمتك فطلقتها ثم جئت تخطبها الا والله لا تعود اليها ابد اقال وكان رجلا لا بأس به وكانت المرأة تريد ان ترجع اليه فانزل الله تعالى هذه الآية فقلت الآن أفعل يا رسول الله فزوجها اياه ولما كان قصة معقل بن يسار سببا لنزول هذه الآية الكريمة كان المناسب ان يكون خطاب لا تعضلوهن للاولياء فتمسك به الامام الشافعي فيما ذهب اليه من ان النكاح لا يصح الا بالولي ووجه التمسك ان المرأة لو كانت تزوج نفسها او توكل من يزوجهما لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح ولو لم يكن قادرا على العضل لما نهى عنه فثبت نهى عن العضل دل على انه قادر على العضل وقدرته على ذلك تستلزم كون الولي شرطا في النكاح وان لا يكون للمرأة ان تزوج نفسها اصلا وتمسك ابو حنيفة رحمه الله بقوله تعالى ان ينكحن ازواجهن على ان النكاح بغير ولي جائز لانه تعالى اسند النكاح اليها اسناد الفعل الى فاعله ونهى الولي عن العضل لا ينافي استقلالها في امر النكاح لانه يجوز ان يكون نهى الولي عن العضل مبني على ان الغالب في الايام ان يرجع الى رأى الاولياء في باب النكاح وان الغالب في الاولياء ان يزوجهن تارة ويعضلوهن اخرى ولما كان الغالب ان يكن تحت رأى الاولياء وتديرهم كان الاولياء متمكنين من منعهن عن النكاح **قوله** لانه بسبب توقيه على اذنه **قوله** يعني اسناد النكاح اليهن ليس اسنادا حقيقيا للاحاديث الدالة على اشتراط الولي في النكاح كقوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل بل هو من قبيل اسناد الحكم الى سببه كما قيل بنى الامير دارا وضرب ديناراً واذن المرأة لما كان سببا لصحة نكاح الولي صارت كأنها هي العاقدة فاسند العقد اليها **قوله** وقيل الازواج **قوله** اي وقيل المخاطب به الازواج الذين لا يتركون نساءهم ان يتروجن من غيرهن من الازواج ظلما وقسرا واتباعا لحمية الجاهلية ويؤيد هذا الوجه كون فلا تعضلوهن جوابا لقوله اذا طلقتم النساء والخطاب فيه للازواج فكذا في الجواب ونسبة العضل الى الازواج لانهم كذلك كانوا يفعلون وان كان الخطاب الثاني للاولياء لا يناسب الجواب الشرط لان اولياء المرأة لا تعلق لهم بالطلاق اصلا فكيف يسند الطلاق اليهم وكون الخطاب الاول للازواج والثاني للاولياء لا وجه له لان تقدير الآية حينئذ يكون هكذا اذا طلقتم النساء ايها الازواج فلا تعضلوهن ايها الاولياء ولا يخفى ركا كنهه الا ان المصنف اختاره حيث قدمه في الذكر لان جملة الخلائق من حيث حضورهم في علمه تعالى بمثابة واحدة فيصح توجيه احد الخطابين الواقعين في كلام واحد الى بعضهم وتوجيه الخطاب الاخر الى البعض الآخر **قوله** ولا يتركونهن يتروجن **قوله** فان قيل بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المرأة فكيف يحتمل ان يكون خطاب لا تعضلوهن للازواج والجواب ان الرجل قد يشتد ندمه على مفارقة المرأة بعد انقضاء العدة وتلحقه الغيرة اذا رأى من يخطبها وحينئذ يعضلها اما بان يجهد الطلاق او بان يدعي انه كان راجعا في العدة او بان يبدأ من يخطبها بالتهديد والوعيد او يسيء القول فيها بان ينسب اليها امورا تنفر الرجال عنها فنهى الله تعالى الازواج عن مثل هذه الافعال وعرفهم

واذكروا لعمرة الله عليكم) التي من جللتها هداية وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم شكر والقيام بحقوقها (وما نزل عليكم من الكتاب والحكمة) القرءان والسنة ردهما بالذکر اظهارا لشر فهما (بعضكم) بما نزل عليكم (واتقوا الله واعلموا ان الله بكل شيء عليم) تأكيد وتهديد واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن) اي قضت عدتهن وعن الشافعي رحمه الله الى دل سياق الكلامين على افتراق بلوغين (فلا تعضلوهن ان ينكحن وواجهن) المخاطب به الاولياء لما روى انها نزلت في معقل بن يسار حين عضل اخته جليل ان ترجع الى زوجها الاول لاستئناف فيكون دليلا على ان المرأة تزوج نفسها اذ لو تمكنت منه لم يكن لعضل ولي معنى ولا يعارض باسناد النكاح اليهن تارة بسبب توقيه على اذنه وقيل الازواج الذين يعضلون نساءهم بعد مضي العدة لا يتركونهن يتروجن عدونا وقسرا لان الآية جواب قوله واذا طلقتم النساء وقيل لاولياء والازواج وقيل الناس كلهم

ان تركها اذكى واطهر من دنس الآثام وسواء كان الخطاب للاولياء او للازواج يكون الازواج في قوله ان ينكحن ازواجهن مجازا اما اذا كان للاولياء فلان المراد بالازواج هم الذين طلقوهن قبل وهؤلاء لم يقوا ازواجا لهم بعد انقضاء عدتهن الا انه اطلق عليهم لفظ الازواج باعتبار انهم كانوا ازواجا لهم قبل ذلك واما اذا كان الخطاب للازواج فلان معنى قوله ان ينكحن ازواجهن ان ينكحن انفسهن ممن شئن ان يكنن ازواجا لهم على طريق تسمية الشئ باسم ما يؤول اليه **قوله** اذا نشب بيضا **اي** احتبس **قوله** الخطاب **جمع** خاطب سواء كان زوجها الاول الذي طلقها او من يكون بصدد الزوجية سمي زوجها باعتبار ما يؤول اليه وذكر في ناصب اذا احتملن الاول ان يكون ظرفا لان ينكحن اي ان ينكحن وقت التراضي والثاني ان يكون ظرفا لقوله لا تعضلوهن اي لا تعضلوهن وقت التراضي والاول هو الاظهر واذا على التقديرين متمحضة للظرفية **قوله** المروءة **اي** الرجولية اصلها المروءة من المروءة **قوله** بالمعروف **متعلق** بمحذوف على انه حال من فاعل تراضوا اي اذا تراضوا ملتبسين بالمعروف من العقد الصحيح والمهر الجائر والتزام حسن المعاشرة وشهود عدول **قوله** اشارة الى ماضى ذكره **اي** الامر الذي تلى عليكم من ترك العضل ايها الاولياء او الازواج او ايها الناس كلهم وتوحيد كاف الخطاب مع كون المخاطب جمعا اما على تأويل القبيل او كل واحد او تكون الكاف لجرّد توجيه الكلام الى الحاضر مع قطع النظر عن كونه واحدا او جمعا **قوله** والفرق **بمجرد** معطوف على الخطاب والحاضر والمنقضى بمعنى القريب والبعيد وفي تفسير الراغب ان قيل لم قال ذلك يوعظه ثم قال ذلكم اذكى لكم قيل في ذلك اجوبة احدها ان كاف الخطاب مع ذاتا تارة تفيد الخطاب فيراعى فيه المخاطبون فيثنى ويجمع ويؤنث بحسبهم وتارة يعتبر به الفرق بين القريب والبعيد فيقال ذا لما يتصور قريبا وذلك لما يتصور بعيدا فلا يثنى ولا يجمع فعلى هذا ذلك وذلكم والثاني ان الكاف الاول للنبي صلى الله عليه وسلم والثاني للكافة وعلى هذا قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وقائدة ذلك ان قوله ذلك اشارة الى حقائق ما تقدم ولا يكاد يتصوره الا هو عليه الصلاة والسلام ومن يدانيه من اولياء الله عز وجل وذلك اشارة الى العمل به والعمل به تشارك فيه كافة المسلمين الى هنا عبارة الراغب ثم ذكر احتمال تأويل الجماعة بالقبيل او بكل واحد **قوله** انفع **فسر** قوله تعالى اذكى بانفع اشارة الى ان اذكى من زكا ازرع اذا نما فيكون اشارة الى استحقاق الثواب وقوله واطهر اشارة الى ازالة الذنوب التي هي ارجاس معنوية والفضل عليه محذوف لعلم به اي من العضل **قوله** يعلم ما فيه من النفع والصلاح **اي** يعلمه على التفصيل فان المكلف وان كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكليف على سبيل الاجال الا ان التفضيل غير معلوم له واما الله تعالى فانه العالم بتفاصيل الحكم في كل ما امر به ونهى عنه وبينه لعباده سبحانه من لا يعزب عن علمه منقال ذرة في السموات ولا في الارض **قوله** ومعناه الندب **والذي** يدل على ان هذا الامر غير محمول على الوجوب قوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن ولو وجب عليها الرضا لما استحققت الاجرة ويدل عليه ايضا قوله تعالى وان تعاسرتم فسترضع له اخرى وهذا نص صريح في نفي الوجوب عليها ولما لم يكن الارضاع واجبا عليها تعين ان يكون هذا الامر محمولا على الندب ووجه الندب ان تربية الطفل بلبن الام اصلح له من سائر الالبان وان شفقة الام اتم من شفقة غيرها ثم ان حكم الندب انما هو على تقدير ان لا يضطر الولد الى لبن امه اما ان بلغ حالة الاضطرار بان لا يوجد غير الام او لا يرضع الطفل الامنها فينبذ يجب عليها الارضاع عند ذلك كما يجب على كل احد مواساة المضطر في الطعام والى هذا اشار المصنف بقوله او الوجوب فيختص الخ **قوله** والوالدات يم المطلقات وغيرهن **اي** اذا لفظ العام يجب تركه على عومه اذ لم يتم دليل التخصيص ومن ذهب الى ان المراد بالوالدات المطلقات ممن استدل عليه بوجهين الاول انه تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق وبيان ما يتعلق به من الاحكام وقد يتفق وقوع الطلاق في حال صغر ما بين الزوجين من الولد فاحتج الى بيان ان ذلك الولد من احق به وان ارضاعه على من هو لاسيما اذا وحش الزوج الزوجة بتطليقها فانها تبغضه المرأة وتعاديه فتحملها بغضها على ايداء الولد من حيث ان ايداء الولد يتضمن ايداء الزوج المطلق وايضا ربما ترغبت في ازواج زوج آخر وذلك يحملها على اهمال امر الطفل فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ندب الله تعالى الوالدات المطلقات الى رعاية جانب الاطفال والاهتمام بشأنهم فقال والوالدات يرضعن اولادهن والوجه الثاني ما ذكره السدي من ان المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعد هذه الآية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لاجل

والمعنى لا يوجد فيما بينكم هذا الامر فانه اذا وجد بينهم وهم راضون به كانوا كالفاعلين له والعضل الحبس والتضييق ومنه عضلت الدجاجة اذا نشب بيضا فلم يخرج (اذا تراضوا بينهم) اي الخطاب والنساء وهو ظرف لان ينكحن او لا تعضلوهن (بالمعروف) بما يعرفه الشرع وتستحسنه المروءة حال من الضمير المرفوع او صفة لمصدر محذوف اي تراضيا كما بنا بالمعروف وفيه دلالة على ان العضل عن التزوج من غير كفوء غير منهي (ذلك) اشارة الى ماضى ذكره والخطاب للجمع على تأويل القبيل او كل واحد وان الكاف لجرّد الخطاب والفرق بين الحاضر والمنقضى دون تعيين المخاطبين او للرسول صلى الله عليه وسلم على طريقة قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء للدلالة على ان حقيقة المشا اليه امر لا يكاد يتصوره كل احد (يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر) لانه المتعظ به والمنفع (ذلكم) اي العمل بمقتضى ما ذكر (اذكى لكم) انفع (واطهر) من دنس الآثام (والله يعلم) ما فيه من النفع والصلاح (وانتم لا تعلمون) لتصور علمكم (والوالدات يرضعن اولادهن) امر عبر عنه بالخبر للمبالغة ومعناه الندب او الوجوب فيختص بما اذا لم يرضع الصبي الا من امه او لم يكن له ظئر او عجز الوالد عن الاستنجار والوالدات يم المطلقات وغيرهن وقيل يختص بهن اذ الكلام فيهن

الرضاع ويمكن الجواب عن الاول بان هذه الآية مشتملة على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها وعن الثاني بانه لا يبعد ان تستحق المرأة قدر من المال لمكان الزوجية وقدرا آخر لاجل الارضاع ولا منافاة بين الامرين وقال الامام الواحدى فى الوسيط الاول ان يحمل الوالدات على الزوجات فى حال بقاء النكاح لان المطلقة لا تستحق الكسوة وانما تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية فهى مستحقة النفقة والكسوة بسبب النكاح سواء ارضعت الولد او لم ترضعه فاجبه تعلق هذا الاستحقاق بالارضاع قلنا للنفقة والكسوة تجبان فى مقابلة التمكن فان اشتغلت بالحضانة والارضاع لم تنفرغ لخدمة الزوج فربما يتوهم متوهم ان نفقتها وكسوتها تسقطان بالخلل الواقع فى خدمة الزوج قطع الله ذلك الوهم بايجاب الرزق والكسوة وان استقلت المرأة بالارضاع هذا كله كلام الواحدى نقله عنه صاحب الكبير والباب **قوله** لانه مما يتسامح فيه **قوله** فيقال ائت عند فلان حولين بمكان كذا وانما اقام فيه حولا وبعض الحول الثانى ويقال ايضا اليوم يومان منذ لم اراه والمراد يوم وبعض اليوم الآخر والحول اصله من حال الشئ يحول اذا انقلب والحول يتقلب من الوقت الاول الى الثانى **قوله** بيان للتوجه اليه الحكم **قوله** اى هذا الحكم نازل ومبين لمن اراد اتمام الرضاع ونحوه اللام فى قوله تعالى هيت لك فانه لبيان المهيت به اى بيان الشخص الذى قبل له هيت وهيت اسم فعل بمعنى هلم فاللام فى مثله يؤتى به بعد استكمال الكلام لتأكيد ما يفهم من الكلام السابق فان معنى هيت لك هلم انت فان لفظ انت جيبى به بعد تمام الكلام لتأكيد المنوى فى هلم وهيت فكذا قوله لك بمعنى هذا الخطاب لتوكذا اللام فى قوله سقيا لك فان اللام فيه لبيان المدعوه له بالسقى وكذا قوله تعالى والوالدات برضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد اى هذا الحكم لمن اراد ان يتم الرضاعة فقوله لمن اراد خبر مبتدأ محذوف **قوله** او متعلق برضعن **قوله** فتكون اللام للتعليل ومن واقعة على الآباء اى الوالدات برضعن لاجل من اراد اتمام الرضاع من الآباء وهذا نظير قولك ارضعت فلانة لفلان ولده وكلمة من فى الوجه الاول يحتمل ان يراد بها الوالدات فقط او هن والآباء معا كل ذلك محتمل فيه **قوله** وهو دليل على ان اقصى مدة الارضاع حولان ولا عبرة به بعدهما **قوله** يعنى ان المقصود من التحديد بالحولين بيان ان الرضاع حكما خاصا فى الشريعة وهذا ما اشار اليه النبي عليه الصلاة والسلام بقوله **قوله** يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب والمقصود من هذا التحديد بيان ان الرضاع الذى ثبت به الحرمة هو ما يكون فى الحولين ولا يحرم ما يكون بعد الحولين وهو مذهب الامام الشافعى رحمه الله وقال ابو حنيفة رحمه الله مدة الرضاع ثلاثون شهرا **قوله** وانه يجوز ان ينقص عنه **قوله** فان التحديد بالحولين ليس تحديدا يجاب لقوله تعالى بعد ذلك لمن اراد ان يتم الرضاعة **قوله** ولما علق الاتمام بارادتناثبت ان هذا الاتمام غير واجب لقوله تعالى فان ارادا فصلا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما ثبت انه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد ايجاب الارضاع فى هذه المدة وانما المقصود من التحديد بالحولين بيان انه لا عبرة بما يقع بعد الحولين كما روى انفاروى ان رجلا جاء الى على رضى الله عنه فقال تزوجت ببارية بكر او ما رأيت ببارية ثم ولدت لستة اشهر فقال على رضى الله عنه قال الله تعالى وحله وفصاله ثلاثون شهرا وقال تعالى والوالدات برضعن اولادهن حولين كاملين فلمحمل ستة اشهر والولد ولدك وعن عمر رضى الله عنه انه جيبى بامرأة وضعت لستة اشهر فشاور فى رجها فقال ابن عباس رضى الله عنهما ان خاصتكم بكتاب الله تعالى **قوله** ثم ذكر هاتين الآيتين واستخرج منهما ان اقل الحمل ستة اشهر فكأنما يقضهم من المنام ثم انه تعالى لما وصى الام برعاية جانب الطفل فى قوله تعالى والوالدات برضعن اولادهن حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تقوى على رعاية مصلحة الطفل وامره بان يرزقها ويكسوها بالمعروف سواء كان ذلك المعروف محدودا بشرط وعقدام لا وقد يكون غير محدود الا من جهة العرف لانه اذا قام بما يكفيها من طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة فقال وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وهذه الجملة اسمية قدم فيها الخبر على المبتدأ والالف واللام فى المولود بمعنى الذى وله قائم مقام الفاعل للمولود وضمير له عائد الى الموصول تقديره وعلى من ولده رزقهن اى من ولدت الوالدات الاولاد له فحذف الفاعل وهو الوالدات والمفعول وهو الاولاد واقم هذا الجار والمجرور مقام الفاعل وقوله بالمعروف يجوز ان يتعلق بكل واحد من قوله رزقهن وكسوتهن على سبيل التنازع **قوله** وتغيير العبارة **قوله** فانه لو قيل وعلى الاب لم تحصل الاشارة الى المعنى المقضى لوجوب الارضاع عليها ولا الى المعنى المقضى لوجوب مؤن الرضعة عليه بخلاف قوله وعلى المولود له رزقهن فانه لدلالته على كون الأم هو الدت وانما ولدت لولدنلاب بشعر بان الارضاع انما وجب عندها لكونها والدة

عولين كاملين) اكد به بصفة الكمال لانه تسامح فيه (لمن اراد ان يتم الرضاعة) بيان توجه اليه الحكم اى ذلك لمن اراد اتمام رضاعة او متعلق برضعن فان الاب يجب له الارضاع كالنفقة والام ترضع له وهو ل على ان اقصى مدة الارضاع حولان عبرة به بعدهما وانه يجوز ان ينقص (وعلى للمولود له) اى الذى يولد له يعنى الدت فان الولد يولد له وينسب اليه وتغيير الاشارة الى المعنى المقضى لوجوب رضاع ومؤن الرضعة عليه (رزقهن كسوتهن) اجرة لهن

وبان مؤن المرصعة انما وجبت عليه لكونه مولودا له على طريق ترتب الحكم على الوصف المناسب للعلية روى ان
 المأمون بن الرشيد لما طلب الخلافة عابه هشام بن علي فقال بلغني انك تريد الخلافة وكيف تصالح لها وانت ابن امة فقال
 كان اسمعيل ابن امة واسحق عليهما الصلاة والسلام ابن حرة فاخرج الله تعالى من صلب اسمعيل خيرا ولد آدم وانشد
 * لا تزربن بفتى من ان تكون له * ام من الروم او سوداء دجها *
 * فانما امهات الناس اوعية * مستودعات وللآباء ابناء *

قوله ومنعه ابو حنيفة مادامت زوجة او معتدة نكاح فانه لو استأجر من كوحته على ارضاع ولده منها لم تستحق
 الاجر عندنا والمبانة اذا استؤجرت لذلك بعد انقضاء عدتها استحققت الاجر بالايجاع ولو امتنعت المنكوحه
 من الارضاع لم يجبر عليه بالايجاع **قوله تعالى لا تكلف نفس** الجمهور على ان تكلف مبنى للمفعول ونفس قائم
 مقام الفاعل وهو الله تعالى ووسعها مفعول ثان وهو مستثنى مفرغ لان كلف يتعدى الى اثنين والتكليف
 الازام ومعنى تكلف الامر اى اجتهد في اظهار اثره والتكليف اصله فيما حلت به الانسان كلفا **قوله** تعليل
 لا يجاب المؤن **قوله** يعنى انه استثناف كانه قيل لم لم تجب مؤن الامهات على انفسهن ولم قيدت تلك المؤن
 بكونها بالمعروف فاجيب بانهن غير قادرات على الكسب لضعف بنيتهن واحتماسهن لنفقة الأزواج فلو اوجب
 مؤنهن على انفسهن لزم تكليف العاجزو كذا لو اوجبت تلك المؤن على الأزواج على خلاف المعروف وقوله والتقييد
 بمرور بالعطف على الايجاب **قوله** بدلا من قوله لا تكلف لانها جلة خبرية مثلها بحسب اللفظ وان كانت
 الاولى خبرية لفظا ومعنى وهذه خبرية لفظا نهيية معنى ويدل عليه قراءة باقى السبعة لانضار بفتح الراء المشددة
 على ان لاناهية جازمة فسكنت الراء الاخيرة للجزم وقبلها راء ساكنة مدغمة فيها فالتقى الساكنان فحركات الثانية
 بالفتح وان كان الكسر اصلا في تحريك الساكن لاجل الوقف اذ هي اخت الكسرة مع ان الفتحه اخف الحركات
قوله واصله على القراءة بن تضارر بالكسر **قوله** اى بكسر الراء الاولى فتكون المرأة هى الفاعلة او بفتح الراء الاولى
 فتكون المرأة هى المفعول بها الضرار وعلى الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل المرأة الضرار بالاب بولدها اى بسبب
 اتصال الضرار الى الولد وذلك بان تمتنع المرأة من ارضاعه مع ان الاب يوسع عليها فى النفقة من الرزق والكسوة
 فتلقى الولد عليه ثم قال ولا مو اولده اى لا يفعل الاب الضرار بالام بان ينزع الولد منها مع رغبتها فى امساكه وشدة
 محبتها له وعلى الوجه الثانى معناه لانضار اى لا يفعل الاب الضرار بالام بان ينزع الولد منها ولا مولود له بولده اى
 ولا تفعل الام الضرار بالاب بان تلحق الولد عليه والمعنيان يرجعان الى شىء واحد وهو ان يغيب احدهما صاحبه
 بسبب الولد فان قيل لم قيل تضارر والفاعل لو احدى اجيب بان فيه وجوها احدها ان معناه المبالغة فان ايداء
 من يؤذيك اقوى من ايداء من لا يؤذيك وثانيها ان المعنى لا يضار الاب والام الابن بان لا ترضع الام او يمنعها الاب
 وينزعه منها وثالثها ان كل واحد منهما لما قصد باضرار الولد اضرار صاحبه تحققت المضاراة بينهما حقيقة
قوله وعلى الوجه الاول وهو ان يكون اصل لانضار بكسر الراء الاولى يجوز ان يكون تضارر بمعنى تضروا
 تكون الباء من صلته اى لا تضروا الدة بولدها ومعنى كون الباء من صلة تضارر ان تكون متعلقة به معدية له الى المفعول
 كهي فى ذهبت يزيد ويكون ضارر بمعنى أضار فان فاعل يجيى بمعنى افعال نحو باعدته وابعدهته **قوله** وقرى
 لانضار **قوله** اى بسكون الراء مشددة كانه اجرى الوصل مجرى الوقف فسكن وقرى بسكونها مخففة على ان يكون
 من ضارر بضمير بمعنى ضره بضميره ويكون السكون لاجراء الوصل مجرى الوقف **قوله** واصافة الولد اليها
 يعنى ان حق الولد ان يضاف الى الاب فالحكمة فى اضافته تارة الى الام واخرى الى الاب اجاب عنه بان المرأة
 لما نهيت عن المضاراة اضيف اليها الولد استعطا فالها عليه فكانه قيل ان الولد ليس باجنبى منها فن حقه ان تشفق
 عليه فكيف تضار الاب بسبب اضرارها بولدها وكذلك الوالد **قوله** وهو الصبى اى نفسه فانه وارث ابيه
 المتوفى لان الصبى ان كان له مال وجب اجر ارضاعه فى ماله وان لم يكن له مال اجبرت امه على ارضاعه ولا يجبر
 على نفقة الصبى الا الوالدان وهو قول الامام مالك والامام الشافعى رحمهما الله وهذا المعنى موافق لظاهر الآية
 لكن لا معنى للتقييد بموت الاب لان اجرة الرضاع من مال الصبى اذا كان له مال فى حياة الاب ومماته **قوله** وقيل
 اى قال سفيان وجماعة المراد من الوارث الباقي من الابوين وجاء فى الدعاء المشهور واجعله الوارث منا
 اى الباقي قال سعد المحققين وجعل الوارث بمعنى الباقي وان كان صحيحا لغة فقلق فى هذا المقام اذ ليس لقولنا

واختلف فى استئجار الام فجوزه الشافعى
 ومنعه ابو حنيفة مادامت زوجة او معتدة
 نكاح (بالمعروف) حسب ما يراه الحاكم
 وبني بوسع (لانكاف نفس الاوسعها)
 تعليل لا يجاب المؤن والتقييد بالمعروف ودليل
 على انه تعالى لا يكلف العبد بما لا يطيقه وذلك
 لا يمنع امكانه (لانضار والدة بولدها
 ولا مولود له بولده) تفصيل له وتقريب اى
 لا يكلف كل واحد منهما الاخر ما ليس
 فى وسعه ولا يضار به بسبب الولد وقرأ ابن
 كثير وابو عمرو ويعقوب لانضار بالرفع
 بدلا من قوله لا تكلف واصله على القراءة بن
 تضارر بالكسر على البناء للفاعل او الفتح
 على البناء للمفعول وعلى الوجه الاول يجوز
 ان يكون بمعنى تضارر والباء من صلته اى لا
 تضار الوالدة بالولد فتفرط فى تعهده وتقصر فيما
 ينبغى له وقرى لانضار بالسكون مع التشديد
 على نية الوقف وبه مع التخفيف على انه
 من ضارر بضميره واصافة الولد اليها تارة
 واليه اخرى استعطاف لهما عليه وتبنيه على
 انه حقيق بان يتفقا على استصلاحه والاشفاق
 فلا ينبغى ان يضار به او تضارر بسببه
 (وعلى الوارث مثل ذلك) عطف على
 قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
 وما بينهما تعليل معترض والمراد بالوارث
 وارث الاب وهو الصبى اى تمان المرصعة
 من ماله اذا مات الاب وقيل الباقي من الابوين
 من قوله عليه الصلاة والسلام واجعله
 الوارث منا وكلا القولين يوافق مذهب
 الشافعى اذ لانفقة عنده فيما عدا الولادة

فالتفقة على الاب او على من بقي من الاب والام معنى يعتد به وقد يقال معناه والتفقة على الاب عند بقائها وعلى الباقي
منها اذا مات احدهما وبه يدفع الاضطراب **قوله** وقيل وارث الطفل **قوله** اي قال ابن ابي ليلى المراد
بالوارث وارث الصبي على الاطلاق اي سواء كان ذارحم محرم منه او لم يكن وسواء كان من الرجال او النساء
فوجب عليهم نفقة الصبي على قدر انصباهم من ميراث الصبي وذهب ابو حنيفة الى ان المراد وارث الصبي
مقيدا بقيد كونه ذارحم محرم من الصبي بحيث لا يجوز النكاح على تقدير ان يكون احدهما ذكرا والآخر انثى
وقال ابو زيد المراد وارث الصبي بقيد كونه من عصباته فلا يجب على النساء كالام والاخوة والاخوات من الام
قوله اي فصلا **قوله** الفصل ضد الوصل ويسمى الفطام فصلا لانه انما يكون بفصل الطفل عن الاعتداء بلبن امه
الى غيره من الاقوات لما بين الله تعالى تمام مدة الرضاع بقوله حولين كاملين بين هذه الآية ان الفطام قبل الحولين
جاز باتفاق الابوين وتشاورهما **قوله** فحذف المفعول الاول للاستغناء عنه **قوله** اي بدلالة الاسترضاع
عليه لان الاسترضاع انما يكون من المرضعات والحاصل ان ارضع يتعدى الى واحد واذا نقل الى استرضع
يتعدى الى اثنين بنفسه يقال ارضعت المرأة ولدها واسترضعتها الولد فان الفعل قد يتعدى بالسين على قلة نحو
استنقيت زيدا ماء واستنقمته خيرا فكما ان ماء وخيرا منصوبان لاعلى اسقاط الخافض كذلك اولادكم
وقيل يتعدى الى الثاني بحرف الجر والتقدير ان تسترضعوا المراضع لاولادكم فحذف المفعول الاول وحرف الجر
من الثاني فهو نظير امرتك الخيرو والتقدير امرتك بالخير ونظيره في حذف اللام قوله تعالى واذا كالوهم او وزنوهم
يخسرون اي كالوهم او وزنواهم **قوله** واطلاقه يدل على ان الزوج ان يسترضع الولد **قوله** وفي الكبير والباب
قد تقدم ان الام احق بالرضاع فان حصل ثمة مانع عن ذلك جاز العدول عنها الى غيرها بوجود منها ان تزوج
بزوج آخر فان قيامها بحق ذلك الزوج يمنعها من الرضاع ومنها انه اذا طلقها الزوج الاول فقد تكرر الرضاع حتى
يتزوج بها زوج آخر ومنها ان تأبي المرأة عن ارضاع الولد ايداه للزوج المطلق واما حاله ومنها ان تمرض او يتقطع
لبنها فعند احدهما الوجود اذا وجدنا مرضعة اخرى وقيل لطفل لبها جاز العدول عن الام الى غيرها واما اذا لم
يجد مرضعة اخرى او وجدناها لكن الطفل لا يقبل لبها فهنا الارضاع واجب على الام الى هنا كلامهما وليس
فيه تعريض لاحتمال ان الزوج اذا اراد ان يسترضع ولده من غير ان يتحقق من قبل الام ما يمنعها عن الارضاع
هل على الزوج فيه جناح او لا والمصنف استدلل بظاهر الآية على انه لا جناح عليه في ذلك من حيث انه تعالى نفى
عنه الجناح مطلقا **قوله** ما اردتم ايتاه **قوله** اي اعطاه ما ورد على ظاهر النظم ان اذا ظرف ما يستقبل فيكون سلمته
بمعنى الاستقبال وقوله آتيتهم ماض فيزيد ان يكون ما تحقق ابتاؤه مسلما في المستقبل بعد الايتاء وهو تحصيل
الحاصل اول قوله ما آتيتهم بما اردتم ايتاه فاندفع الاشكال وكذا قرآءة ما آتيتهم معناه ما اردتم فعله اذ لا يستقيم على
ظاهره كما توهم بخلاف قرآءة ما آتيتهم كذا في السعدية وقرأ الجمهور ما آتيتهم بالمدح وهنا وفي الروم وما آتيتهم
من ربا وقصرهم ابن كثير وروى شيبان عن عاصم او تيمم مبنيا للمفعول اي ما اقدر كما الله عليه واتي في قرآءة الجمهور
بمعنى اعطى فهي تتعدى الى اثنين احدهما ضمير يعود على ما الموصولة والاخر ضمير يعود على المراضع والتقدير
ما آتيتوهن ايتاه واما قرآءة القصر فعناد جنتم وفعلتم يقال آتيت جيلا اذا فعلته فانعني اذا سلمت ما جنتم وفعلتم
قال ابو عبيد بن ابي ابيتموه يعني آتيتهم نقده او اعطاه فحذف المضاف واقم المضاف اليه مقامه واما قرآءة
عاصم فعناها ما آتاكم الله واقدر كما الله عليه من الاجرة **قوله** وليس اشراط التسليم الخ **قوله** جواب عما يقال اذا
سلمت ما آتيتهم شرط لدفع الجناح في الاسترضاع فيتم انه لو لم يسلم اليهن اجرة الرضاة يكون عليهم جناح في الاسترضاع
وليس كذلك بالاتفاق وحاصل الجواب ان جعل التسليم مقارنا لعقد الاسترضاع ليس شرطا لصحة العقد في نفسه
بل هو شرط لثلاثة منها هو جناح وتقصير في تربيد الطفل لان نفس المرضعة تطيب بتجليل الاجرة وبصير ذلك سبب الصلاح
حال لطفل والاحياط في مصالحه كما انه قيل اذا سلمت اجرة الارضاع الى المرضعة وقت العقد ينفي عنكم جناح
التقصير وتربيد الاطفال **قوله** اي وزوج الذين الخ **قوله** لما كان قوله تعالى والذين يتوفون منكم
ويدرون ازواجهم يعني الموصول وصلته وما عطف عليه في محل الرفع بالابتداء وكانت الجملة الفعلية خبره مع كونها
خالية عن الضمير العائد الى ابتداء احتيج الى ارتكاب الحذف والمخدوف اما مضاف والتقدير وازواج الذين الخ
ويدل على هذا المخدوف قوله يدرون ازواجهم يتربصن بمرجع الى المضاف المخدوف واما ضمير عائد الى ابتداء

ل وارث الطفل واليه ذهب ابن ابي ليلى
ل وارثه المحرم منه وهو مذهب ابى حنيفة
ل عصباته وبه قال ابو زيد وذلك اشارة
ما وجب على الاب من الرزق والكسوة
ان اراد فصلا عن تراض منهما وتشاور
فصلا صادرا عن التراضى منهما والتشاور
ما قبل الحولين والتشاور والمشاورة
شورة والمشورة استخراج الرأى من شرت
ل اذا استخراجته (فلا جناح عليهما)
لث وانما اعتبر تراضيهما مراعاة لصلاح
ل وحذرا ان يقدم احدهما على
ضربه لغرض او غيره (وان اردتم
ترضعوا اولادكم) اي تسترضعوا المراضع
لكم يقال ارضعت المرأة الطفل
ترضعها ايتاه كقوله تعالى انصح الله حاجتي
تتجسد اياها فحذف المفعول الاول
استغناء عند (فلا جناح عليكم) فيه
لا قد يدل على ان الزوج ان يسترضع الولد
ع الزوجة من الارضاع (اذا سلمت)
ل راضع (ما آتيتهم) ما اردتم ايتاه كقوله
اذا قمتم الى الصلاة وقرأ ابن كثير ما آتيتهم
في اليد احسانا اذا فعله وقرئ او تيمم
ما آتاكم الله واقدر كما الله عليه من الاجرة
مروف) صلاة سلمت اي بالوجود المتعارف
حسن شرعا وجواب الشرط محذوف
عليه ما قبله وليس اشراط التسليم لجواز
ترضاع بل لسلوله ما هو الاولى والاصح
ل (واتقوا الله) مبالغة في المحافظة على
رضع في امر الاطفال والمراضع
علموا ان الله بما تعملون بصير) حيث
يد (والذين يتوفون منكم ويدرون
جايتربصن بانفسن اربعة اشهر وعشرا)
ازواج الذين او الذين يتوفون منكم
ون ازواجا يتربصن بعدهم كقولهم
منوان بدرهم وقرئ يتوفون بفتح الياء
يتوفون اجالهم

المذكور كافي قوله السمن منوان بدرهم اي منه وكذا ههنا التقدير يترصد بعدهم او بعد موتهم وقرأ الجمهور يتوفون مبني لما لم يسم فاعله ومعناه يموتون ويقبضون قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها واصل التوفى اخذ الشيء وافيا كاملا يقال توفى الشيء اذا استوفاه فن مات فقد اخذ عمره وافيا كاملا واستوفاه وقرأ علي بن ابي طالب رضي الله عنه ورواها الفضل عن عاصم بفتح الياء على بناءه للفاعل ومعنا يستوفون آجالهم **قوله** وتأنيت العشر حيث جاء بلفظ التأنيت اي بدون التاء اعتبارا بكون معدودها الليالي والليالي مؤنث قال تعالى سبع ليال وثمانية ايام والوجه في اعتبار الليالي وجعلها مبدأ للتاريخ ان شهور العرب قربة وابتدأؤها من طلوع الهلال وهو في الليل فيكون الليل في تاريخهم سابقا على النهار فلماذا خصوا تاريخهم بالليالي دون الايام حتى قالوا صمنا عشر ليال والصوم انما يكون في الايام وتذكير المعدود يقتضي زيادة التاء في اسم العدد من الثلاثة الى العشرة **قوله** استظهارا اي استعانة بتلك الزيادة على العلم ببرآة الرحم وقيل انما قدرت عدة الوفاة باربعة اشهر وعشر والله اعلم لان الولد يكون اربعين يوما نطفة واربعين يوما علقة واربعين يوما مضغة ثم ينفخ فيه الروح في العشر فلما كان الامر كما ذكرنا امرت بترصد اربعة اشهر وعشر ليتبين الحمل ان كان بها **قوله** كما قاله الامام الشافعي وعند ابي حنيفة لا وجه لا يجاب العدة المذكورة على الكتابة لان الكفار ليسوا بمخاطبين بفروع الايمان **قوله** كما قاله الاصم خلافا لسائر الفقهاء فانهم قالوا عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت امة شهران وخمسة ايام نصف عدة الحرمة باجماع السلف لان الرق منصف * واعلم ان موضوع القضية في كل واحد من قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله في سورة الطلاق واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن عام من وجه وخص من وجه آخر بالنسبة الى موضوع الاخرى لتصادقهما في الحامل المتوفى عنها زوجها وصدق موضوع الاولى بدون موضوع الثانية فيمن توفى عنها زوجها وهي غير حامل وصدق الثانية بدون موضوع الاولى في الحامل المطلقة وقد حكم على كل واحد من موضوعاتين بحكم على حدة يخالف ما حكم به على موضوع الآية الاخرى فلم يمكن ان يعمل بهما في مدة تتناولهما فاختر المصنف ان يحافظ على عموم آية واولات الاحمال ويعمل بهما في حق جميع من صدق عليه عنوان موضوعها حرمة كانت او امة ومطلقة كانت او متوفى عنها زوجها ويلزم من ذلك ان يخص عموم ازواج المذكور في هذه السورة بغير الحامل واستدل على ذلك بوجوده الاول ان نحو ذوات الاحمال في قوله واولات الاحمال عام بذاته مع قطع النظر عن امر خارج عن نفس اللفظ بخلاف عموم ازواجاته نكرة في سياق الاثبات ولا عموم لها بذاتها عند الجمهور وعموم ازواج في الآية ليس لنفس اللفظ بل عام بالعرض حيث فهم العموم من وقوعه في حيز صلة الموصول العام بذاته ولما كان عموم ازواج بالعرض لم يصلح معارض العموم العام بذاته والثاني ان الحكم في آية سورة الطلاق معلل بكون المعتدة ذات حمل لما تقر من ان تعليق الحكم على الوصف الصالح لعللة يشعر بعليته لذلك الحكم وتعليقه بذلك الوصف ولا شك ان كون الرحم مشعولا بحق الغير يصلح لان يكون علة لكون انقضاء العدة مشروطا بفراغ الرحم عنه وان هذه العلة متحققة في الحامل المتوفى عنها زوجها كتحققها في الحامل المطلقة فيجب ان يتحقق الحكم حيث تحققت العلة فيد بخلاف الحكم بالترصد فانه غير معقول المعنى بل هو امر تعبدى لا تعرض فيه للعلة والحكم المعلن اقوى فهو بالاعتبار اولى والثالث ما روى في الصحيحين ان سبيعة الاسلمية كانت تحت سعد بن خولة توفى عنها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما تعالت من نفاسها تجملت للخطاب فدخل عليها ابو السنابل رجل من بني عبد الدار فقال لها مالي اراك الآن متجملة لعلك تريدن النكاح والله ما انت بنا كح حتى يمر عليك اربعة اشهر وعشر قالت سبيعة فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فافتاني بان قد حلت حين وضعت حلي وامرني بالتزوج ان بدالي فلذلك خص عامة الفقهاء هذه الآية بحديث سبيعة بناء على انه صريح في محافظة عموم اولات الاحمال وتخصيص ازواج بغير الحامل والرابع يتوقف بيانه على مقدمة وهي ان الائمة الحنفية والشافعية اختلفوا فيما اذا تعارض الخاص والعام فذهب الشافعية رحيم الله الى ان الخاص ينخص العام مطلقا سواء علم تاريخ نزولهما وتميز المتقدم في النزول عن المتأخر عليه اولم يعلم وذهب الحنفية الى ان المتأخر في النزول عام ما كان او خاصا ناسخا للتقدم اذا علم تاريخ نزولهما ولا يحملون العام على الخاص مطلقا كما ذهب اليه الشافعية اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول آية سورة الطلاق متأخرة النزول عن التي في سورة البقرة كما ذهب اليه عبدالله بن مسعود

وتأنيت العشر باعتبار الليالي لانها غير الشهور والايام ولذلك لم يستعملوا التذكير في مثله قط ذهابا الى الايام حتى انهم يقولون صمت عشرة ويشهد له قوله تعالى ان لبثتم الا عشر اثم ان لبثتم الا يوما ولعل المقضى لهذا التقدير ان الجنين في غالب الامر يتحرك لثلاثة اشهر ان كان ذكرا ولاربعة ان كان انثى فاعتبر اقصى الاجلين وزيد عليه العشر استظهارا اذ ربما تضعف حركته في المبادئ فلا يحس بها وعموم اللفظ يقتضي تساوي المسئلة والكتابة فيه كما قاله الشافعي والحرمة والامة كما قاله الاصم والحامل وغيرها لكن القياس يقتضي تصيف المدة للامة والاجماع خص الحامل منه لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وعن علي وابن عباس انها تعتد باقصى الاجلين احتياطا

رضى الله عنه حيث قال من شاء باهله عند الحجر الاسود ان سورة النساء القصرى يعنى ان سورة الطلاق نزلت بعد الآية التى فى سورة البقرة وكانوا اذا اختلفوا فى شىء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الكاذب منا ومنكم وبهلة اللعنة فلا يخلوا ما ان يقدم المتأخر النزول وهو آية سورة الطلاق ويعمل به فى حق ما تناولته الآياتان وهو الحامل المتوفى عنها زوجها ويخصص الأزواج بحملها على غير الحامل او يقدم المتقدم فى النزول وهو آية سورة البقرة ويعمم حكمها لجميع افراد موضوعها من ذوات الاحمال وغيره ويلزم من ذلك ان تخصص اولات الاحمال بالملقات ويخرج منها الحامل المتوفى عنها زوجها كما ذهب اليه الشافعية من تخصيص العام وحله على الخاص والاول راجح لاتفاق الائمة الحنفية والشافعية على تخصيص العام المتقدم النزول بالخاص المتأخر بخلاف الثانى فان الحنفية لا يقولون بتخصيص العام المتأخر بالخاص المتقدم بل يجعلون المتأخر عاملا سواء كان خاصا او عاما فإلما لم يكن العمل بالخاص المتقدم وحل العام المتأخر عليه متفقا عليه فيما اذا علم التاريخ كانت المحافظة على عموم آية سورة الطلاق اولى بالعمل واجدروا اخرى قال المصنف فى اصوله المسمى بالمهاج الخاص اذا عارض العام بتخصيصه علم تاريخه ام لا و ابو حنيفة يجعل المتقدم منسوخا وتوقف حيث جهل ولنا اعمال الدليلين اولى واعلم ان المراد بالترخيص هنا الامتناع عن النكاح والامتناع عن الخروج من المنزل الذى توفى زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالجمل ليس فيه بيان انها ترخيص فى اى شىء الا اننا نقول الامتناع عن النكاح يجمع عليه واما الامتناع عن الخروج من المنزل فواجب الا عند الضرورة او الحاجة واما ترك التزين فهو واجب لما روى عن عائشة وحفصة رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاث ليال الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا **قوله** ايها الائمة او المسلمون جميعا **جعل الخطاب للحكام و صلحاء المسلمين لانهم ان تزوجن فى مدة العدة وجب على كل واحد منهن عن ذلك ان قدر عليه وان عجز وجب عليه ان يستعين بالسلطان** **قوله** بالوجه الذى لا ينكره الشرع **اشارة الى ان المعروف حال من فاعل فعلن اى فعلن منسبات به** **قوله** التعريض **وهو فى اللغة ضد التصريح ومعناه ان يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح للدلالة على غير المقصود ايضا الا ان اشعاره بجانب المقصود اتم وارحج بناء على ان قرينة الحال تؤكده على المقصود والتعريض قد يسمى تلويحا لا يلوح منه ما يريد **قوله** والخطبة بالضم والكسر **بمعنى انها مصدران من الخطاب والمكاملة ببناء اللحالة التى يكون عليها الخطاب مثل قولك انه حسن القعدة واجلسة تريد هيئة القعود والجلوس التى يكون عليها والخطبة بالضم الكلام المشتمل على الوعد والزجر والكسر التماس النكاح وفى اشتقاقه وجهان الاول ان الخطب هو الامر والشأن يقال ما خطبتك اى ما شأنتك فقولهم خطب فلان فلانة اى سألتها امرا وشأنها فى نفسها والثانى ان اصل الخطبة من الخطاب الذى هو الكلام يقال خطب المرأة اى خاطبها فى امر النكاح والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خطاب كثير **قوله** والمراد بالنساء المعتدات للوفاة **لانها هى المذكورة عقب آية والذين يتوفون منكم وذلك يدل على ان تعريف النساء للعهد واما النساء اللاتى لا تكون منكوحه الغير ولا معتدته من طلاق رجعي فان خطبتهن جائزة تصرحا وتعيضا الا ان يخطبها رجل فيجاب بالرضى صريحا فهنا لا يجوز ان يخطبها لعله صلى الله عليه وسلم لا يخطب احداكم على خطبة اخيه وان اجيب بالرد صريحا فهنا يحل لغيره ان يخطبها فان لم يوجد صريح الاجابة ولا صريح الرد فقبه خلاف قال بعضهم يجوز خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضى وهو الجديد عن الامام الشافعي وقال الامام مالك لا يجوز وهو القول القديم للامام الشافعي لان السكوت وان لم يدل على الرضى لكنه لا يدل ايضا على الكراهة التى هى معتدته من الطلاق الثلاث والباش بالامان والرضاع فى جواز التعريض بخطبتها خلاف قبيل يجوز التعريض بخطبتها لانها ليست فى نكاح فاشبهت التوفى عنها زوجها وقيل لا يجوز لان عدتها بالاقراء فلا يؤمن عليها الكذب فى اخبارها بانقضاء عدتها رغبتها فى الخطاب واما الباش التى يحل لزوجها نكاحها فى عدتها كالمختلعة التى انفسخ نكاحها بغيب او عنة او اعسار نفقة فهنا يجوز لزوجها التعريض والتصريح واما غير الزوج فلا يحل له التصريح وفى التعريض خلاف والصحيح انه لا يحل لانها معتدته يحل للزوج ان يستبجها فى عدتها فلا يحل التعريض بخطبتها كالرجعية وقيل يحل كالتوفى عنها زوجها المطلقة ثلاثا **قوله** او اضرمتم فى قلوبكم **اشارة الى الفرق بين اكنان الشىء وكنهه فى الاستعمال وان الاكنان الاخفاء فى النفس والكن الاخفاء فى الكن وفى الصحاح الكسائى كنىت********

(فاذا بلغن اجلهن) اى انقضت عدتهن
(فلا جناح عليكم) ايها الائمة او المسلمون
جميعا (فما فعلن فى انفسهن) من التعريض
للخطاب وسائر ما حرم عليها العدة (بالمعروف)
بالوجه الذى لا ينكره الشرع ومنهومه انهن
لو فعلن ما ينكره فعليه ان يكفوهن فان قصرن
فعليه الجناح (والله بما تعملون خبير)
فيما زيكم عليه (ولاجناح عليكم فيما
عرضتم به من خطبة النساء) التعريض
والتلويح ابهام المقصود بما لم يوضع له
حقيقة ولا مجازا كقول السائل جئتك لاسم
عليك والكناية هى الدلالة على الشىء
بذكر لوازمه وروادفه كقولك طويل التجاد
للتويل وكثير الرماد للمضياف والخطبة
بالضم والكسر اسم الحالة غير ان المضمومة
خصت بالموعدة والمكسورة خصت بطلب
المرأة والمراد بالنساء المعتدات للوفاة وتعريض
خطبتها ان يقول لها انك جبيلة او نافعة ومن
غرضى ان ازوج ونحو ذلك (او اكنتم
فى انفسكم) او اضرمتم فى قلوبكم فلم تذكروه
تصرحا ولا تعريضا

الشيء ستره وصننه من الشمس واكنفته في نفسى اسرته وقال ابو زيد كنفته واكنفته بمعنى في الكن وفي النفس
 جميعا انتهى ويؤيد الاول قوله تعالى ماتكن صدورهم وبيض مكنون ويقال در مكنون ولا يقال مكن فعلى
 هذا الهمزة في اكن للفرقة بين الاستعمالين ومفعول اكنتم محذوف وهو الضمير الراجع الى ما الموصولة
 في قوله فيما عرضتم اي اواكنتموه وفي انفسكم متعلق باكنتم قال الامام فان قيل ان التعريض بالخطبة اعظم حالا
 من ان يميل قلبه اليها ولا يذكر باللسان شيئا فلما قدم جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك اواكنتم في
 انفسكم جاريا مجرى ابصاح الواضحات قلنا ليس المراد ما ذكرتم بل انه تعالى اباح التعريض وحرّم التصريح في الحال
 ثم قال اواكنتم في انفسكم والمراد ان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك في المستقبل فالآية الاولى
 لاباحة التعريض في الحال وتحريم التصريح في الحال والآية الثانية لاباحة ان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك
 بعد انقضاء زمان العدة ثم انه تعالى ذكر الوجه الذي لاجله اباح ذلك فقال علم الله انكم ستذكرونهن لان شهوة النفس
 اذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتبه من العزم والتبني وقلا يخلو الانسان عن التكلم فلما كان دفع
 هذا الخاطر شاقا عليه اسقط عنه هذا الخرج واباح له ذلك الى هنا كلامه فحمل الذكر في قوله ستذكرونهن على عزيمة
 القلب وتمنيه وصرح بحبي السنة بذلك حيث قال علم الله انكم ستذكرونهن بقلوبكم ويؤيد هذا المعنى قول المصنف
 وعن الرغبة فيهن وقوله ولا تصبرون اشارة الى ان السين في قوله ستذكرونهن للتأكيد وصاحب الكشف حمل الذكر
 على الذكر باللسان حيث قال علم الله انكم ستذكرونهن لا محالة ولا تنفكون عن النطق برغبتكم فيهن فيكون
 المقصود بيان وجه اباحة الخطبة بطريق التعريض فيكون المعنى فاذكروهن واظهروا لهم رغبتكم فيهن ولكن
 لا تصرّحوا بخطبتن والتماس نكاحهن بان يجري بينكم التصريح بمواعدة عقد النكاح بل لاتواعدوهن
 الامواعدة معروفة وهي المواعدة تعريضا وهذا معنى ظاهر مناسب للمقام الا ان الامام نظر الى وجه آخر **قوله**
 عبر بالسر عن الوطئ **قوله** بيان لوجه قوله لاتواعدوهن نكاحا اي لوجه اطلاق السر على النكاح بمعنى العقد وذلك
 لان لفظ السر اطلق على الوطئ كناية لان السر لازم له وقد تقرر ان الانتقال في الكناية من اللزوم الى اللزوم
 كالانتقال من طول النجاد الى طول القامة ثم عبر بالسر الذي هو الكناية عن الوطئ عن النكاح بمعنى العقد لان
 النكاح بمعنى العقد سبب للنكاح بمعنى الوطئ ولم يجعل السر من اول الامر مجازا عن العقد لعدم العلاقة ولا يخفى
 ان نكاحا في قوله ولكن لاتواعدوهن نكاحا مفعول ثان لقوله لاتواعدوهن فيكون ذلك اشارة الى ان انتصاب سرا
 في الآية على انه مفعول ثان لتواعدوهن وان كان التقدير لاتواعدوهن في السر يكون انتصابه على الظرفية
 ويكون المفعول محذوفا **قوله** والمستثنى منه محذوف **قوله** يعني ان الاستثناء متصل مفرغ والمستثنى منه
 المحذوف مفعول مطلق والمستثنى بدل منه من حيث المعنى ومفعول مطلق بحسب اللفظ والتقدير لاتواعدوهن
 نكاحا او جاعا مواعدة فقط الامواعدة معروفة غير منكورة وهي مواعدة النكاح او الجماع بطريق التعريض دون
 التصريح فان المراد بالقول المعروف هنا هو التعريض هذا على تقدير حمل الكلام على عدم حذف الباء في قوله
 ان تقولوا وان حمل الكلام على حذفها يكون التقدير لاتواعدوهن سرا بشئ من طرق المواعدة الامواعدة
 بقول معروف وهي المواعدة تعريضا فان جعل قوله الا ان تقولوا مستثنى من سرا يكون الاستثناء منقطعا لان
 القول المعروف وهو التعريض لا يدخل تحت سرا على اي تفسير فسرته به ووجه ضعفه ان الاستثناء يستدعي
 صحة تسليط عامل المستثنى منه على المستثنى ولا يصح التسليط ههنا اذ لا يصح ان يقال لاتواعدوهن الاقولا معروفا
 اي الاتعريضا لانه يستلزم ان يكون التعريض موعودا وليس كذلك بل الموعود هو النكاح وتوابعه المعروفة
 المستحسنة والتعريض طريق له وعد لانفس الموعود **قوله** والظاهر جوازه **قوله** اي جواز التعريض
 بخطبتها لانها ليست كالمعتدة الرجعية كما مر **قوله** ذكر العزم **قوله** وهو عبارة عن عقد القلب على فعل من
 الافعال وفعل العزم قد يتعدى بنفسه وقد يتعدى بكلمة على يقال عزم الشيء وعزم عليه قال تعالى وان عزموا الطلاق
 وقال هنا ولا تعزموا عقدة النكاح ويحتمل ان يكون النصب في المواضع التي لم يصرح فيها بكلمة على مبنيا على نزع
 الخافض والمقصود النهي عن تزوج المعتدة في زمان عدتها الا ان نهى عن العزم على عقد النكاح المبالغة في النهي
 عن النكاح في زمان العدة فان العزم على الشيء متقدم عليه والنهي عن مقدمات الشيء يستلزم النهي عن ذلك الشيء
 بطريق الاولى **قوله** اي ولا تعزموا عقد عقدة النكاح **قوله** وقد رضاف الامر من ان العزم عبارة عن عقد

(علم الله انكم ستذكرونهن) ولا تصبرون
 على السكوت عنهن وعن الرغبة وفيه
 نوع توبيخ (ولكن لاتواعدوهن سرا)
 استدراك على محذوف دل عليه ستذكرونهن
 اي فاذكروهن ولكن لاتواعدوهن نكاحا
 او جاعا عبر بالسر عن الوطئ لانه مما يسر
 ثم عن العقد لانه سبب فيه وقيل معناه
 لاتواعدوهن في السر على ان المعنى
 بالمواعدة في السر المواعدة بما يستهجن
 (الا ان تقولوا قولا معروفا) وهو ان
 تعريضا ولا تصرّحوا والمستثنى منه محذوف
 اي لاتواعدوهن مواعدة الامواعدة معروفة
 او الامواعدة بقول معروف وقيل انه استثناء
 منقطع من سرا وهو ضعيف لادائه الى
 قولك لاتواعدوهن الا التعريض وهو غير
 موعود وفيه دليل حرمة تصريح خطبة
 المعتدة وجواز تعريضها ان كانت معتدة وفاة
 واختلف في معتدة الفراق البائن والظاهر
 جوازه (ولا تعزموا عقدة النكاح) ذكر
 العزم مبالغة في النهي عن العقد اي ولا تعزموا
 عقد عقدة النكاح

القلب على فعل فلا يتعلق الا بالفعل والاضافة في قوله عقدة النكاح بيانية فلا يكون العقد بمعنى ربط المكلف اجزاء التصرف بل المراد به الحاصل بالمصدر وهو الارتباط الشرعي الحاصل بعقد العاقدين **قوله** وقيل معناه لا تقطعوا عقدة النكاح **قوله** اي لا تبرموه ولا تنزموه ولا تقدموا عليه فيكون النهى عن نفس الفعل لا عن قصده والعزم عليه ولهذا امتاز عن الوجه الاول والافنى العزم بمعنى القصد ايضا معنى القطع كما يقال هذا امر معزوم عليه اي مقطوع به فعنى لا تعزموا اي لا تقصدوا قصد اجاز ما لا ترد معه ولم يرض به المصنف لخلوه عن الدلالة على المبالغة المذكورة **قوله** حتى يتهى ما كتب من العدة **قوله** اشار الى ان الكتاب بمعنى المكتوب وهو المفروض والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة آخرها وقيل في الكلام حذف اي حتى يبلغ فرض الكتاب اجله والكتاب على هذا هو القرآن **قوله** لا تبعه من مهر **قوله** كان سائلا يقول مقتضى الآية ان نفى الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لا جناح عليه ايضا بعد المسيس فاجاب عنه بان المراد من الجناح في هذه الآية وجوب المهر اي لا يجب المهر على من طلق قبل المسيس الا اذا سمي المهر في العقد والظاهر ان كلمة ما في قوله تعالى ما لم تمسوهن مصدرية ظرفية والزمان محذوف تقديره مدة عدم المسيس كقوله تعالى خالد بن فيها مادامت السموات والارض وقوله وكنت عليهم شهيدا مادامت فيهم **قوله** الا ان ترضوا **قوله** ذكر لقوله تعالى او ترضوا ثلاثة اوجه الاول ان يكون الفعل منصوبا باضمار ان كما نقل عن سيبويه من ان كلمة او في مثله بمعنى الا ان كقوله لا تزمنك او تعطيني حتى والوجه الثاني انه بمعنى الى ان فغير عن الى ان بحيثى ولما فسر لا جناح بقوله لا تبعه من مهر وهو دال على جواب الشرط كان تقدير الكلام ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن فلامهر عليكم الا ان ترضوا لهن او حتى ترضوا فحينئذ يجب المهر والوجه الثالث ان يكون او بمعنى الواو وترضوا مجزوم بالعطف على تمسوهن اي ما لم يكن المسيس ولا فرض المهر لان او في سياق النفي للعموم كما في قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا ويجبي او بمعنى الواو كثير قال تعالى فجاءها باسناياتا او هم قائلون اي وهم وقال وارسلناه الى مائة الف او يزيدون اي ويزيدون **قوله** فنطوق الآية بنى الوجوب في الصورة الاولى **قوله** وهي المطلقة الغير الممسوسة التي لم يسم لها مهر والصورتان الاخيرتان وهي غير الممسوسة التي سمي لها والممسوسة التي سمي لها ولم يسم **قوله** قال الامام اقسام المطلقات اربعة وهذه الآية مشتملة على بيان حكم ثلاثة اقسام منها لانه لما صار تقدير الآية لامهر الا عند المسيس او عند التقدير عرف منه ان التي لا تكون ممسوسة ولا مفروضا لها لا يجب لها المهر وعرف ان التي تكون ممسوسة ولا تكون مفروضا لها والتي تكون مفروضا لها ولا تكون ممسوسة يجب لكل واحدة منهما المهر فتكون هذه الآية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلاثة وبقى القسم الرابع وهي التي تكون ممسوسة ومفروضا لها وبيان حكمه مذكور في الآيات المتقدمة وقرأ الجمهور الموسع بسكون الواو وكسر السين اسم فاعل من اوسع يوسع وقرأ ابو عمرو بفتح الواو وتشديد السين اسم مفعول من وسع وقرأ حجة والكسائي رابن ذكوان وحنفص قدره بفتح الدال في الموضعين والباقون بسكونها واختلفوا هل هما بمعنى واحد او مختلفان فذهب اكثر ائمة العربية الى انهما بمعنى واحد وحكى ابو زيد خذ قدر كذا وقدر كذا بمعنى واحد قال ويقرأ في كتاب الله تعالى فسالت اودية بقدرها وقدرها وقال تعالى وما قدروا الله حق قدره ولو حركت الدال كان جائزا وذهب جماعة الى انها مختلفان فالساكن مصدر والتحرير اسم كالعَد والعدد والمد والمدد والقدر بالتسكين الموسع يقال هو ينفق على قدره اي وسعه وبالتحرير كالتقدير **قوله** وألحق بها الامام الشافعي في احد قوله الممسوسة المفوضة وغيرها قياسا **قوله** اعلم ان المطلقة قبل الدخول ان كان فرض لها فلا تمتع لها في قول الاكثرين لان الله تعالى اوجب في حقها نصف المهر على وجه المتعة لانها تأخذ نصف المسمى لا بمقابلة البضع من حيث ان يضعها عاد اليها سالما بخلاف المطلقة قبل الدخول وقبل الفرض فانها وان لم تستحق المهر من حيث ان يضعها عاد اليها سالما ولم تسم المعقود عليه لم تستحق بدله الا انها قد استحققت المتعة جبرا لما او حشها الزوج بالطلاق بغير استحقاق واختلفوا في المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها او لم يفرض لها فذهب جماعة الى انه لا تمتع لها ومنه ابو حنيفة رحمه الله لانها تستحق المهر فصارت كالمطلقة بعد الفرض وقبل الدخول وهذا هو القول القديم للامام الشافعي وذهب جماعة الى ان لها المتعة وهو القول الجديد للامام الشافعي لقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف وهو قول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما حيث قال لكل مطلقة متعة الا التي فرض لها ولم يدخل بها فحقها نصف المهر فقط فاما المدخول بها فانها انما تستحق

ل معناه لا تقطعوا عقدة النكاح فان اصل **قوله** القطع (حتى يبلغ الكتاب اجله) ينتهى ما كتب من العدة (واعلموا ان يعلم ما في انفسكم) من العزم على ما لا يجوز (احذروه) ولا تعزموا (واعلموا ان الله عزم) لمن عزم ولم يفعل خشية من الله (عليكم) لا يعاجلكم بالعقوبة (لا جناح لكم) لا تبعه من مهر وقيل من وزر لانه عدة في الطلاق قبل المسيس وقيل كان صلى الله عليه وسلم يكثر النهى عن الطلاق فظن ان فيه حرجا فنفى ان تطلق النساء ما لم تمسوهن (اي تمسوهن وقرأ حجة والكسائي تمسوهن) سم النساء ومد الميم في جميع القرآن (وترضوا لهن فريضة) الا ان ترضوا حتى ترضوا او ترضوا والفرضية المهر وفريضة نصب على المفعول به لانه بمعنى المفعول والتاء لنقل اللفظ من صفة الى الاسمية ويحتمل المصدر والمعنى لا تبعه على المطلق من مطالبة المهر اذا كانت المطلقة غير ممسوسة ولم يسم لها مهر وكانت ممسوسة فعليه المسمى او مهر المثل وكانت غير ممسوسة ولكن سمي لها فلها المسمى فنطوق الآية بنى الوجوب في سورة الاولى ومفهومها يقتضى الوجوب الجملة في الاخيرتين (ومتعوهن) عطف من مقترى فطلقوهن ومتعوهن والحكمة ايجاب المتعة جبريا بحاش الطلاق تقديرها مفوض الى رأى الحاكم ويؤيده **قوله** (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) على كل من الذي له سعة والمقتر الضيق قال ما يطيقه وما يلبق به ويدل عليه قوله في الصلاة والسلام لا نصارى طلق رأته المفوضة قبل ان يمسها متعها لفسوتك وقال ابو حنيفة هي درع وملحفة نجار على حسب الحال الا ان يقل مهر مثلها ذلك فلها نصف مهر المثل ومفهوم الآية يقتضى تخصيص ايجاب المتعة للمفوضة التي يمسها الزوج وألحق بها الشافعي في احد قوله الممسوسة المفوضة وغيرها قياسا وهو قدم على المفهوم وقرأ حجة وحنفص وابن

المهر بمقابلة ما استباحه الزوج من منفعة بضعها فلهما المنفعة ايضا على وحشة الفراق قال تعالى فتعالين امتنعن
واسر حكن سرا حجيلا وكان ذلك في نساء دخل بهن النبي صلى الله عليه وسلم فلذلك ذهب الامام الشافعي
آخرا الى ان المنفعة كما تجب للمفوضة التي لم يمسه الزوج نجب ايضا لكل ممسوسة مفوضة كانت او غير مفوضة
﴿قوله تمسعا﴾ اشارة الى ان قوله تعالى متاعا منصوب على انه مفعول مطلق لقوله وتمتعوهن بان يكون اسم المصدر
الفعل المذكور من قبيل قوله تعالى أنبتكم من الارض نباتا ﴿قوله تعالى بالمعروف﴾ يحتمل ان يتعلق بتمتعوهن
فتكون الباء التعدية وان يتعلق بمحذوف منصوب على انه صفة لمتاعا والباء للمصاحبة اي متاعا ملتبسا بالمعروف والمصنف
اختار الاحتمال الاخير ﴿قوله صفة لمتاعا﴾ اي متاعا واجبا على المحسنين او مصدر مؤكدا لعنى الجملة قبله كقولك
هذا ابني حقا ومثل هذا المصدر يجب اضمار عامله تقديره حق ذلك حقا ﴿قوله وسماهم محسنين للشارفة﴾
جواب عما يقال اسماء الفاعلين موضوعة لمن قام به الفعل والذين يحسنون الى المطلقات بالتمتع لم يقم بهم الاحسان
اليهم بعد لانهم انما كافوا به بهذه الآية فكيف سماهم محسنين واسم الفاعل لا يكون بمعنى المستقبل الا بالتأويل
فا التأويل ههنا * وتقرير الجواب انه من قبيل تسمية الشيء باسم ما يؤول اليه كما في قوله عليه الصلاة والسلام
* من قتل قتيلا فله سلبه * ﴿قوله اي فلهن﴾ على ان يكون نصف مرفوعا على الابتدائية وحيث يكون
خبره محذوفا وانت بالخيار فان شئت قدرته قبل المبتدأ او بعده واما اذا كان مرفوعا على انه خبر مبتدأ محذوف
فالتقدير حيث ذالوا لواجب نصف ﴿قوله لما ذكر حكم المفوضة﴾ وهي بكسر الواو والمرأة التي تزوجت نفسها
بغير مهر وبفتح الواو التي تزوجها وليها من غير ان يسمى لها مهرا ولا ينعقد النكاح بعبارة النساء عند الشافعية فلا يصح
كسر الواو على اصلهم وقوله تعالى وقد فرضتم في موضع النصب على الحال وذو الحال يجوز ان يكون ضمير الفاعل
وان يكون ضمير المفعول لاشتماله على الضمير العائد اليهما والتقدير وان طلقتموهن فارضين لهن او مفروضا لهن
﴿قوله وهو دليل على ان الجناح المنفي ثمة بعبارة المهر﴾ اي لاتبعة الوزر وجه الاستدلال ان المفوض لها لما كانت
قسمة للمفوضة ينبغي ان يكون حكم المفوضة قسيم حكم المفروض لها ولما بين ان حكم المفروض لها ان تسحق
نصف المفروض وجب ان يكون الجناح المنفي هناك هو المثلث ههنا والمثلث ههنا لزوم المهر فوجب ان يكون
الجناح المنفي هناك هو لزم المهر ايضا ومعنى التسمية يدل ايضا على انه لا تبعة مع تشطير المسمى اي تصبفه
﴿قوله تعالى الا ان يعفون﴾ قيل هذا الاستثناء منقطع لان عفوهن عن النصف ليس من جنس اخذهن وقيل
متصل لكنه من الاحوال لان قوله فنصف ما فرضتم معناه قالوا يجب عليكم نصف ما فرضتم في كل حال الا في حال عفوهن
فانه لا يجب حينئذ ونظيره قوله لتأتني به الا ان يحاط بكم ﴿قوله والصيغة تحتمل التذكير والتأنيث﴾ حيث يقال
الرجال يعفون والنساء يعفون الا ان الواو في الاولى ضمير جماعة الذكور ولام الكلمة محذوفة فان الاصل يعفون
استقلت الضمة على الواو الاولى فحذفت الاولى لاجتماع الساكنين فوزنه يعفون والنون علامة الرفع فانه من الامثلة
الخمس والواو في قولك النساء يعفون لام الفعل والنون ضمير جماعات الاناث والفعل معها مبني لا يظهر للعامل فيه
تأثير وقد نصب ما عطف عليه وهو قوله او يعفو ﴿قوله واليه ذهب﴾ اشارة الى ان المراد بقوله الذي بيده
عقدة النكاح هو الزوج وان المراد بعفوه ان يعطيها الصداق كاملا النصف الواجب عليه والنصف الساقط العائد اليه
بالتشطير واليه ذهب اصحابنا والخفية وقال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفو فيها نظر الا ان يقال كان
الغالب عندهم ان يسوق الزوج اليها كل المهر عند التزوج فاذا طلقها قبل الدخول فقد استحق ان يطالبها بنصف
ماساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها او انه سماه عفوا على طريق المشاكلة وعن جبير بن مطعم انه تزوج امرأة
فطلقها قبل ان يدخل بها فاكل لها الصداق وقال اما حق بالعفو وعنه انه دخل على سعد بن ابي وقاص رضي الله عنه
فعرض عليه بنتا فترزوجها فلما خرج طلقها وبعث اليها بالصداق كلال قيل له لم تزوجتها قال عرضها علي فكرهت
رده قيل فلم بعثت بالصداق قال فإين الفضل والفضل التفضل اي ولا تنسوا ان يفضل بعضكم على بعض
وتترأوا ولا تستنقصوا الى هنا كلام الكشاف وقوله وتترأوا من المروءة اي وان تصيروا اصحاب مروءة ورجولية
﴿قوله وقيل الولي﴾ اي قيل المراد بالذي بيده عقدة النكاح الولي فانه بلى عقدة نكاحهن اذا كانت المرأة صغيرة
وجه القول الاول وجوه الاول انه ليس للولي ان يهب مهر مولته صغيرة كانت او كبيرة والثاني ان الذي بيد الولي
هو عقد النكاح فاذا عقد فقد انعقد النكاح الذي هو المراد بالعقدة وذلك لان بناء الفعل يدل على المفعول كالاكلة

(متاعا) تمسعا (بالمعروف) بالوجه الذي
يستحسنه الشرع والمروءة (حقا) صفة
متاعا او مصدر مؤكدا اي حق ذلك حقا
(على المحسنين) الذين يحسنون الى انفسهم
بالمسارعة الى الامثال او الى المطلقات بالتمتع
وسماهم محسنين للشارفة ترغيبا وتحريضا
(فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد
فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم) اي
فلهن او قالوا يجب نصف ما فرضتم لهن
لما ذكر حكم المفوضة اتبعه حكم قسيها وهو
دليل على ان الجناح المنفي ثمة بعبارة المهر وان
لا تبعة مع التشطير لانه قسيها (الا ان يعفون)
اي المطلقات فلا يأخذن شيئا والصيغة تحتمل
التذكير والتأنيث والفرق ان الواو في الاول
ضمير والنون علامة الرفع وفي الثاني لام
الفعل والنون ضمير والفعل مبني ولذلك
لم يؤثر فيه أن ههنا ونصب المعطوف عليه
(او يعفو الذي بيده عقدة النكاح) اي الزوج
المالك لعقده وحله عما يعود اليه بالتشطير
فيسوق المهر اليها كاملا وهو مشعر بان
الطلاق قبل المسيس مخير للزوج غير مشطر
بنفسه واليه ذهب بعض اصحابنا والخفية
وقيل الولي الذي بلى عقد نكاحهن وذلك
اذا كانت المرأة صغيرة وهو قول قديم
للشافعي رضي الله عنه

والقمة والمصدر هو العقد كالأكل واللقم ثم من العلوم ان العقد الحاصلة بعد العقد انما هي في يد الزوج لا في يد
الولى والثالث ماروى عن جبير بن مطعم انه تزوج امرأة وطلقها قبل ان يدخل بها فاكل الصداق وقال انا احق
بالعفو وهذا يدل على ان الصحابة رضوا الله عنهم فهموا من الآية العفو الصادر من الزوج واحتج القائلون بان
المراد به الولى بوجوه الاول ان عفو الزوج هو ان يعطيها كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عفو واجاب
الاولون عن هذا بوجوه الاول انه كان الغالب عندهم ان يسوق الزوج مهرها اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق
ان يطالبها بنصف ماساقه اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها والثاني انه سماه عفو على طريق المشاكلة والثالث
ان العفو قد يراد به التسهيل يقال فلان وجد المال عفوا صفوا فاعلى هذا عفو الرجل ان يبعث اليها كل الصداق على
وجه السهولة **قوله** يؤيد الوجه الاول وهو ان يكون المراد من الذى بيده عقدة النكاح هو الزوج ووجه
التأييد انه لما خوطب الأزواج بوجوه متعددة من قوله وان طلقتموهن الى قوله فنصف ما فرضتم كان الظاهر ان يكون
الخطاب بقوله وان تعفوا ايضا متوجها الى الأزواج وذلك يستلزم ان يكون المراد بالعفو عفو الأزواج وانهم هم المراد
بقوله الذى بيده عقدة النكاح وان عفوهم لما كان بايضا للمهر كاملا كان اقرب الى التقوى بالنسبة الى عفو الولى لان عفو
الزوج تفضل واحسان بايضا القدر الزائد على ما وجب عليه بخلاف عفو الولى فانه اسقاط حق الصغيرة ولا وجه
لابطال حق الغير فضلا عن ان يكون اقرب الى التقوى **قوله** وعفو الزوج على وجه التغيير ظاهر
لما ذكر ان حكم الطلاق قبل المسيس اما تغيير الزوج بين اكمال المسمى وتشطيره واما ايجاب التشطير عليه بحيث
لو اعطاها الزوج شيئا زائدا على النصف لكان ذلك صلة مبتدأة لاتعلق لها بحكم الطلاق وذكر ايضا ان العفو
صفة الزوج اراد ان يبين معنى عفو الزوج على كل تقدير من تقديري التغيير والتشطير فغناه على تقدير التغيير
ظاهر لان العفو هو الترك والاسقاط ولما اعطاها تمام المسمى وهو مخير مالك لان يجعل حكم الطلاق تسليم نصف
المسمى وجعل النصف الآخر سالما له قد ترك واسقط حقه وماله حق امساكه بحكم التغيير وهو العفو واما على
تقدير ان يكون الطلاق المذكور مشطرا بنفسه لم يكن له سبيل الى جعل ماسمه زائدا على النصف من قيل تسليم ما
وجب عليه بحكم الطلاق فحينئذ لا يظهر كون اكمال المهر عفو اذ ليس فيه معنى الترك والاسقاط بل هو حينئذ
تفضل ابتدأتى حيث سلم اليها بما مالم تستوجبه من النصف الا انه تعالى سمى الاكمال عفو اتماعا على المشاكلة واما
على وجه آخر هذا على تقدير ان يكون الخطاب فى قوله وان تعفوا متوجها الى الرجال خاصة وهو الظاهر لانهم
المخاطبون فى صدر الآية فيكون التفاتا من الخطاب الى الغيبة وقوله الذى بيده عقدة النكاح على القول بان المراد به
الزوج كما هو المختار يكون راجعا الى الخطاب الواقع فى صدر الآية ويحتمل ان يكون الخطاب فيه وفى قوله ولا تسوا
الفضل بينكم متوجها الى الرجال والنساء جميعا تغليب الذكور على الاناث ويكون المقصود تحريض كل واحد من
طائفتى الذكور والاناث على العفو والتفضل وسلوك طريق المروءة والاحسان بقى الكلام فى ان الخطاب فى صدر
الآية لما كان متوجها الى الأزواج فلم التفت عن خطابهم وعبر عنهم بلفظ الغيبة فى قوله الذى بيده عقدة النكاح قيل
نكتة الالتفات فيه التنبيه على المعنى الذى من اجله يرغب الزوج فى العفو والاكمال والمعنى الا ان يعفون او يعفو
الزوج الذى حبسها مالك عقدة نكاحها عن الأزواج ولم يكن منها سبب فى الفراق وانما فارقها الزوج بارادته فلا جرم
كان حقيقا بان لا ينقصها من مهرها شيئا * فان قيل الزوج ليس بيده عقدة النكاح البتة لانه قبل النكاح كان اجنبا من
المرأة لا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه واما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولا قدرة له على ايجاد
الموجود فكيف قيل فى حقه ان عقدة النكاح بيده * والجواب انه لما ملك وقدر على ازالة النكاح بالتطبيق كان ابقاء
عقدة النكاح بيده فصحا ان يعبر عنه بذلك **قوله** تعالى ولا تسوا الفضل بينكم ليس المراد منه النهى عن
النسيان لان ذلك ليس فى الوسع بل المراد منه الترك والمعنى لا تتركوا الفضل والافضل فيما بينكم باعطاء الرجل تمام الصداق
او ترك المرأة نصيبها جميعا على الاحسان والافضل وقوله بينكم متعلق بلا تسوا ويحتمل ان يكون متعلقا بمحذوف
على انه حال من الفضل اى كما بينكم والاول اولى **قوله** بالاداء لوقتها والمداومة عليها فيه اشارة الى ان
فعل المحافظة انما عدى بعلى لتضمنه معنى المداومة والمواظبة وان فاعل ههنا بمعنى فعل كطارقت النعل وعاقت
الاص لان الاداء فعل المؤدى وحده وليس من افعال المشاركة ولم يلتفت المصنف الى ما قيل من ان فاعل على بابه
وذلك اما بان يكون بين العبد وربّه كأنه قيل احفظ هذه الصلاة برعاية شرآطها وجميع ما يلىق بها يحفظك الله واما

وان تعفوا اقرب للتقوى) يؤيد الوجه
الاول وعفو الزوج على وجه التغيير ظاهر
على الوجه الآخر عبارة عن الزيادة على
الحق وتسميتها عفو اتماعا على المشاكلة واما
انهم يسوقون المهر الى النساء عند التزوج
من طلق قبل المسيس استحق استرداد النصف
ان لم يسترده فقد عفا عنه ومن جبير بن مطعم
انه تزوج امرأة وطلقها قبل الدخول
اكل لها الصداق وقال انا احق بالعفو
(ولا تسوا الفضل بينكم) اى ولا تسوا
من يفضل بعضكم على بعض (ان الله بما
عملون بصير) لا يضيع تفضلكم واحسانكم
(حافظوا على الصلوات) بالاداء لوقتها
المداومة عليها ولعل الامر بها فى تضاعف
حكام الاولاد والازواج لتلايلهم الاشتغال
شأنهم عنها

بين العبد والصلاة اي احفظها تحفظك من المعاصي والمنكرات كما قال تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر
او تحفظك من البلايا والمحن لقوله تعالى استعينوا بالصبر والصلاة وقوله اني معكم لئن اقم الصلاة وآتيتم الزكاة اي
معكم بالنصر والحفظ فان من حفظ الصلاة عمال يلقى بشأنها تنوير مشكاة بصيرته وتفتح له ابواب الالذاذ بلذيد
مناجاة ربه فلا يظهر له التعب في القيام بمقتضى التكليف ولا يشق عليه اتيان شيء من العبادات واجتناب شيء
من المعاصي والمنكرات فلما كان حفظ حرمة الصلاة مؤديا الى سهولة التخلق باخلاق العبودية والتجذب عما يريه
من اتباع النفس الامارة والوسوس الشيطانية صار حافظا للصلاة وصارت الصلاة كأنها حافظة له فحققت
المحافظة من الجانبين اي من جانبي العبد والصلاة ولعل الوجه في عدم التفات المصنف الى هذا التوجيه انه
انما يصلح وجه الصحة اعتبار المحافظة بين الجانبين للصحة امر الجانبين بالمحافظة عليها مع ان الأمور انما هو جانب
المكلفين حيث قيل لهم حافظوا عليها وهو يستدعي ان يكون فاعل بمعنى فعل **قوله** اي الوسطى بينها
يعني ان الوسطى ثابت الاوسط ثم ان الاوسط قد يكون من الوسط بمعنى المتوسط بين الشيتين وقد يكون اسم تفضيل
من الوسط بمعنى العدل والخيار كقول من قال في مدح النبي عليه الصلاة والسلام

يا أوسط الناس طرا في مفاخرهم * واكرم الناس امارة وأبا *

فالوسط بمعنى العدل يقبل الزيادة والنقصان فيصح ان يبنى منه افعال التفضيل بخلاف الوسط بمعنى المتوسط بين
الشيتين فانه لا يقبلها فلا يبنى منه افعال التفضيل فالأوسط الذي يكون من الوسط بهذا المعنى يكون صفة كاجر
لا اسم تفضيل ثم لفظ الوسط الواقع في الآية يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين **قوله** يوم الاحزاب
الاحزاب طوائف من الكفار من قبائل شتى احاطوا بالمدينة ليخربوها ويقتلوا المسلمين فاشتغل عليه السلام
والمسلمون بحفر الخندق حوالى المدينة فقاتتهم صلاة العصر بذلك عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه
قال حبس المشركون رسول الله عليه الصلاة والسلام عن صلاة العصر حتى اجرت الشمس او اصفرت فقال
رسول الله عليه الصلاة والسلام شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملاء الله تعالى اجوافهم وقلوبهم نارا *
قوله وفضلها هذا على تقدير ان تكون الوسطى بمعنى الفضلى منها وان كانت بمعنى المتوسطة بينها فوجه
توسطها بينها متوسطة بين صلاة نهارية وهى الظهر وصلاة ليلية وهى المغرب وايضا فهى متوسطة بين صلاتين
بالليل و صلاتين بالنهار **قوله** وكانت اشق الصلوات عليهم لانها تقام في الهاجرة وهى زمان اشتداد الحر
وزمان القيلولة **قوله** ولانها مشهودة قال تعالى ان قرء ان الفجر كان مشهودا قيل بشهده اي يحضره ملائكة
الليل وملائكة النهار ولا يجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد الا في صلاة الفجر ثبت انها قد اخذت
حظا من طرفي الليل والنهار وتوسطت بينهما وايضا صارت افضل واقرب الى القبول قال تعالى والمستغفرين بالاسحار
فحتم طاعتهم بكونهم مستغفرين بالاسحار واعظم انواع الاستغفار اداء القرآن لقوله عليه الصلاة والسلام حاكيا
عن ربه عز وجل * لن يتقرب الى المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم * وقد روى في حق صلاة الفجر ان التكبير
الاولى منها في الجماعة خير من الدنيا وما فيها فكانت هى افضل من سائر الصلوات واليه ذهب مالك والشافعي رحمهما
الله وقال ابو حنيفة رحمه الله انها صلاة الظهر وروى عنه ايضا انها صلاة العصر **قوله** لانها المتوسطة بالعدد

فانها مع كونها متوسطة بين بياض النهار وسواد الليل كصلاة الصبح ازيد من الركتين كما في الصبح واقل من الاربع
كما في الظهر والعصر والعشاء فهى وسطى في الطول والقصر ووتر واقع في آخر جزء من النهار ووسط بين الليل
والنهار وايضا ان صلاة الظهر تسمى بالصلاة الاولى ولذلك ابتدا جبرائيل عليه السلام بالامامة فيها واذا كانت
الظهر اولى الصلوات الخمس كانت المغرب هى الوسطى لا محالة ولان قبلها صلاتي سرت وبعدها صلاتي جهري فهى وسط
بينهما **قوله** لانها بين جهريتين واقعتين طرفي الليل وايضا انها متوسطة بين صلاتين لا تقصر ان المغرب والصبح
وعن عثمان بن عفان رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * من صلى صلاة العشاء الاخيرة في جماعة
كان كقيام نصف ليله * وعن ابى الدرداء رضى الله عنه انه قال في مرضه الذى مات فيه اسمعوا وبلغوا من خلفكم
حافظوا على هاتين الصلاتين في جماعة العشاء والصبح ولو تعلمون ما فيها لا يتيموهما ولو حبوا على مراقبكم
قوله وعن عائشة رضى الله عنها **قوله** وكذا عن ابن عباس رضى الله عنهما انه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ
والصلاة الوسطى وصلاة العصر بالواو وقد نقل اقوالا يبدل كل واحد منها على ان المراد من الصلاة الوسطى واحدة

(والصلاة الوسطى) اي الوسطى بينها
او الفضلى منها خصوصا وهى صلاة العصر
لقوله عليه الصلاة والسلام يوم الاحزاب
شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر
ملا الله بيوتهم نارا وفضلها لكثرة اشتغال
الناس في وقتها واجتماع الملائكة وقيل صلاة
الظهر لانها في وسط النهار وكانت اشق
الصلوات عليهم فكانت افضل لقوله عليه
الصلاة والسلام افضل العبادات اجزاها
وقيل صلاة الفجر لانها بين صلاتي النهار
والليل والواقعة في الحد المشترك بينهما
ولانها مشهودة وقيل المغرب لانها المتوسطة
بالعدد ووتر النهار وقيل العشاء لانها بين
جهريتين واقعتين طرفي الليل وعن عائشة
رضى الله عنها انه عليه الصلاة والسلام كان
يقرأ والصلاة الوسطى وصلاة العصر
فتكون صلاة من الاربع خصت بالذكر مع
العصر لانفرادهما بالفضل

من الصلوات الخمس واستدل على كل قول بما يخصه من الدليل ثم اورد القراءة الدالة على ان المراد من الصلاة الوسطى احدى الصلوات الاربع غير صلاة العصر ولا شك ان روايتها هذه القراءة لا تثبت بها قرآنية ما فيها من الزيادة لان القرآنية اثبتت بالتواتر وهي من الآحاد الا ان القراءة الشاذة تصلح لتأييد الروايات وقوله تعالى والصلاة الوسطى من قبيل عطف الخاص على العام تبينها على فضيلة الخاص بحسب اتصافه بالاوصاف الشريفة حتى كأنه ليس من جنس العام تنزيلاً للتغاير في الوصف منزلة التغاير في الذات **قوله** وقرئ بالنصب **قوله** اي والصلاة الوسطى بالنصب على الاختصاص والمدح والتقدير اخص من بينها الصلاة الوسطى واعلم انه تعالى للمبين الصلاة الوسطى بل خصها بمزيد التأكد جاز في كل صلاة ان تكون هي الوسطى فيصير ذلك الابهام داعياً الى اداء الكل بصفة الكمال والتمام كما انه تعالى اخفى ليلة القدر في رمضان واخفى ساعة الاجابة في يوم الجمعة واخفى الاسم الاعظم في جميع الاسماء واخفى وقت الموت في الاوقات ليكون المكلف خائفاً في كل الاوقات داعياً في كل الساعات ذاكره تعالى بكل اسمائه راغباً في احياء ليلتي رمضان من غير تعيين ليلة دون ليلة وهذا قول جماعة من العلماء قال محمد بن سيرين جاء رجل يسأل زيد بن ثابت رضي الله عنه عن الصلاة الوسطى فقال حافظ على الصلوات كلها تصبها وعن الربيع بن خيثم انه سألوه واحده عنهما فقال يا ابن عم الوسطى واحده منهن فحافظ على الكل تكن محافظاً على الوسطى ثم قال الربيع ان رأيت لو علمتها بعينها اكنت حافظاً لها ومضياً سائرهن قال السائل لا قال الربيع فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى **قوله** في الصلاة **قوله** اشارة الى ان قوله الله متعلق بقوموا وان المراد به قيام الصلاة لا بقوله قانتين قدم عليه وقانتين حال من فاعل قوموا والقنوت ان تذكر الله تعالى قائماً وفيه بحث لقوله تعالى ام من هو قانت آناه الليل ساجدا وقائماً قال ابن عباس رضي الله عنه القنوت الدعاء والذكر ولم يقيد بقوله قائماً واستدل عليه بقوله تعالى ام من هو قانت آناه الليل ساجدا وقائماً وهو المعنى بالقنوت في صلاة الصبح والوتر وهو المفهوم من قولهم قنت على فلان لان المراد الدعاء عليه ومنه الحديث ان النبي عليه الصلاة والسلام قنت على رعل وذكوان وعصية احياء من سليم وقال بجاهد القنوت عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الاطراف وترك الالتفات من رهبة الله تعالى كان العلماء اذا قام احدهم يصلي يهاب الرحمن ان يلتفت او يقلب الحصى او يعبت بشي او يتحدث نفسه بشي من امر الدنيا الا ناسياً حتى ينصرف **قوله** فصلوا راجلين **قوله** اشارة الى ان قوله فرجالاً منصوب على الحال وعامله محذوف تقديره فصلوا راجلاً او محافظوا عليهم راجلاً وهذا اولى لانه من لفظ الاول ورجال جمع راجل مثل قيام وقائم وتجار وناجرو وصحاب وصاحب والفعل منه راجل راجل مثل علم يعلم رجلاً بفتحين فهو راجل وراجل ولهذا اللفظ جوع كثيرة رجال كما في هذه الآية ورجل مثل صاحب وصحب ورجال ورجال والرجلان ايضاً الراجل وجمه رجلى ورجال مثل عجلان وعجلي ومجال قال الشاعر

على اذا لاقت ليلى بخلوة * زيارة بيت الله راجلان حافيا *

هذا كله بمعنى مشى على قدميه لعدم الركوب وقيل الراجل الكائن على رجليه ماشياً كان او واقفاً والركبان جمع راكب مثل فرسان وفارس وقيل لا يقال راكب الا لمن ركب جلاً واما راكب الفرس فقارس وراكب البغل والحمار بغال ورجل والاجود ان يقال صاحب حمار وبغل **قوله** وفيه دليل على وجوب الصلاة حال المسابقة **قوله** فانه اذا اتهم القتال ولم يمكن ترك القتال لاحد فذهب الشافعي رحمه الله انهم يصلون ركباناً على دوابهم ومشاة على اقدامهم الى القبلة والى غير القبلة يومون بالركوع والسجود ويجعلون السجود اخفض من الركوع ويحترزون عن الصحاح لانه لا ضرورة اليها وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يصلح الماشي بل يؤخر استدلالاً لانه عليه الصلاة والسلام اخرج الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ذلك ايضاً **قوله** صلوا صلاة الايمان **قوله** فسر الذكر بالصلاة لانها قد نسي ذكره تعالى فاسعوا الى ذكر الله **قوله** ذكر امثال ما علمكم **قوله** اشارة الى ان الكاف في محل نصب على انه صفة مصدر محذوف اي فصلوها صلاة مثل التي علمكم او مثل تعليمه تعالى ياها لكم او اشكروه شكر امثال الذي علمكم **قوله** قرأها بالنصب **قوله** اختلفوا في رفع الوصية ونسبها فنصبها فقد اضمراً فعلا ينصبها على انه مفعول مطلق او مفعول به مؤكداً لذلك العامل المضمرة وان كان التقدير وألزم الذين يتوفون منكم وصية يكون نصب وصية على انها مفعول ثان لألزم ومن رفعها يجعلها خبر مبتدأ محذوف مضاف الى قوله الذين يتوفون او يجعلها خبر الذين يتوفون بتقدير ما يضاف اليها اي اهل وصية فلما حذف المضاف اعرب المضاف اليه باعرابه او يجعلها قائماً مقام

قوله **قوله** بالنصب على الاختصاص **قوله** في الصلاة (قانتين) ذاكرين في القنوت والقنوت الذكر فيه وقيل تعين وقال ابن السيب المراد به القنوت الصبح (فان خفتم) من عدو او غيره (جالاً او ركباناً) فصلوا راجلين او راكبين جال جمع راجل او راجل بمعنى كقائم تام وفيه دليل على وجوب الصلاة حال المسابقة واليه ذهب الشافعي وقال ابو حنيفة صلى على حال المشي والمسابقة ما لم يمكن قوف (فاذا أمنتم) وزال خوفكم (اذكروا الله) صلوا صلاة الايمان (شكروا على الايمان) (كما علمكم) ذكرنا ما علمكم من الشرائع وكيفية الصلاة في الخوف والايمان او شكراً بوازيه مصدرية او موصولة (ما لم تكونوا تعلمون) قول علمكم (والذين يتوفون منكم) يرون ازواجاً وصية لازواجهم) قرأها صب ابوعمر و ابن عامر وحزة وحفص حاصم على تقدير والذين يتوفون منكم سون وصية او ليو صوا وصية او كتب عليهم وصية او ألزم الذين يتوفون وصية

الفعل المحذوف المبني للفعل او يجعلها مبتدأ حذف خبره اي عليهم وصية مثل في الدار رجل **قوله** ويؤيد ذلك قراءة الخ **قوله** اي قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كتب عليكم الوصية لازوا اجكم متاعا الى الحول مكان قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازوا اجهم متاعا الى الحول وقرا ابي متاع بدل وصية لازوا اجهم متاعا كذا في الكشاف وناصب قوله تعالى متاعا يحتمل ان يكون محذوفا ويحتمل ان يكون مذكورا والاحتمال الاول مبني على ان يكون وصية مصدرا مؤكدا لعامله المضمر لان المصدر المؤكد لا يعمل فلا يصلح ناصبا لقوله متاعا فتعين ان يكون متاعا منصوبا بمانصب وصية اي بوصون متاعا فهو ايضا مصدر من غير لفظ ناصبه كقعدت جلوسا لان الابضاء يتضمن معنى التمتع ويحتمل ان يكون الاصل بوصون وصية بمتاع ثم حذف حرف الجر اتساعا فنصب ما بعده وان لم يكن وصية منصوبا على المصدرية يجوز ان يكون ناصبا لمتاع لان المصدر المنون يعمل عمل فعله اذالم يكن للتأكيد وان قرئ متاع بدل وصية يكون متاعا منصوبا به كأنه قيل كتب عليهم تمتع لازوا اجهم متاعا اي ما تمتع به **قوله** بدل منه **قوله** اي من قوله متاعا بدل اشتمال لتحقيق الملازمة بين تمتعهم حولوا وبين عدم اخراجهم من بيوتهم كأنه قيل بوصون لازوا اجهم متاعا لا يخرجهم من مساكنهم حولوا **قوله** او مصدر مؤكدا **قوله** اي لمضمون الجملة المتقدمة فان مضمون ما قبله انهم يمتنع حولوا فاذ ذلك بقوله غير اخراج الا انه ايسر من قبيل التأكيد لنفسه كما في قوله على الف درهم اعترفا لان مضمون الجملة المتقدمة فيما نحن فيه وهو استحقاقهم التمتع حولوا كما يحتمل ان يكون بعدم اخراجهم من بيوتهم حولوا يحتمل ان يكون باجراء النفقة عليهم في تلك المدة فكان تأكيد الغير حيث دفع احتمال ان يكون التمتع بوجه آخر غير عدم الاخراج كما في قولك زيد قائم حقا فان الجملة المتقدمة كانت تحتمل الحقيقة وعدم الحقيقة فقولا حقا دفع احتمال عدم الحقيقة فكان تأكيدا لغيره فتقدير الآية بوصون متاعا الى الحول لا يخرجهم من مساكنهم غير ما تقول ان هذا القول قوله غير ما تقول فان مضمون قولك هذا القول يحتمل ان يكون خلاف ما يقوله المخاطب وان يكون وفاقه فقولا غير ما تقول دفع احتمال كونه على وفاقه فكان تأكيدا لغيره **قوله** والمعنى **قوله** اي معنى الآية على جميع الوجوه المذكورة في اعرابها وقوله قبل ان يحتضروا اشارة الى دفع ما يتوهم من انه تعالى ذكر وفاة azواج ثم امرهم بالوصية والمنوفى كيف يوصى ووجه الدفع ان قوله والذين يتوفون من باب المجاز الاول يسمى المشارف للوفاة متوفيا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه وامتناع الوصية بعد الوفاة قرينة للمجاز واختصار جمهور المفسرين ان هذا الآية نزلت في رجل من اهل الطائف هاجر الى المدينة وله اولاد ومعه ابواه وامرأته فأتى الله تعالى هذه الآية فاعطى النبي عليه الصلاة والسلام والديه واولاده ميراثه ولم يعط امرأته شيئا وامرهم ان ينفقوا عليها من تركه زوجها حولوا كاملا وكانت عدة الوفاة في ابتداء الاسلام حولوا وكان يحرم على الوارث اخراجها من البيت قبل تمام الحول وكان نفقتها وسكنها واجبة في مال زوجها في تلك السنة ما لم يخرج ولم يكن لها الميراث فان خرجت من بيت زوجها سقطت نفقتها وكان على الرجل ان يوصى بها فكان كذلك حتى نزلت آية الميراث ففسخ الله تعالى نفقة الحول بالربع او الثمن ونسخ عدة الحول باربعة اشهر وعشرواى ان معتدة الوفاة كانت تسكن في بيت مظلم حولوا لا تطيب ولا تغتسل ولا تجدد الثياب ثم تخرج بعد تمام الحول وترمي بعبرة وراء ظهرها تظهر ان حدادها في مراعاة حق زوجها في هذه المدة كان اهون عليها من هذا ولذلك قال عليه الصلاة والسلام حين سئل عن البروز في المدة كانت احداكن في الجاهلية تحبس حولوا في شرب بيت أفلا تجلس اربعة اشهر وعشرا **قوله** وسقطت النفقة بالتوريت والسكنى لها بعد ثبوتها عندنا خلافا لابي حنيفة رحمه الله **قوله** فان معتدة الوفاة لانفقة لها ولا كسوة لان مال الميت انتقل الى الورثة بموته فلا وجه لايجب نفقة زوجته وكسوتها على غيره من غير سبب وسقطت سكنها ايضا عند ابي حنيفة واصحابه رحمه الله لذلك ولم تسقط عند الشافعي رحمه الله للاحتياج الى تحصيل الماء والاحتراز عن وقوع الاشتباه في الانساب **قوله** بعدما او جها الواحدة منهن **قوله** وهى التى لم يسم لها مهرا وطلقها قبل الدخول قال تعالى في حقها وبتعوهن فلا تجب نفقة المتعة الا لها ولا تجب لسائر المطلقات وهن ثلاث من لم يسم لها مهرا وطلقت بعد الدخول ومن سمى لها وطلقت بعد الدخول ويستحب لهما المتعة نفقا ومن سمى لها مهرا وطلقت قبل الدخول لا تستحب لها المتعة في رواية القدورى وذكر في الهداية وتستحب المتعة لكل مطلقة المطلقة واحدة وهى التى طلقها قبل الدخول وقد سمى لها مهرا وفي الكتب المعتمدة ان المتعة

ويؤيد ذلك قراءة كتب عليكم الوصية لازوا اجكم متاعا الى الحول مكانه وقرا الباقيون بالرفع على تقدير ووصية الذين يتوفون او وحكمهم وصية او والذين يتوفون اهل وصية او كتب عليهم وصية او عليهم وصية وقرئ متاع بدلها (متاعا الى الحول) نصب بوصون ان اضمرت والافعالوصية وبتناع على قراءة من قرأه لانه بمعنى التمتع (غير اخراج) بدل منه او مصدر مؤكدا كقولك هذا القول غير ما يقول او حال من ازوا اجهم اي غير خرجات والمعنى انه يجب على الذين يتوفون ان يوصوا قبل ان يحتضروا لازوا اجهم بان يمتنع بعدهم حولوا بالسكنى وكان ذلك اول الاسلام ثم نسخت المدة بقوله اربعة اشهر وعشرا وهو وان كان متقدما في التلاوة فهو متأخر في النزول وسقطت النفقة بتوريتها بالربع او الثمن والسكنى لها بعد ثبوتها عندنا خلافا لابي حنيفة (فان خرجت) عن منزل azواج (فلا جناح عليكم) ايها الائمة (فما فعلن في انفسهن) كالتطيب وترك الحداد (من معروف) ما لم ينكره الشرع وهذا يدل على انه لم يكن يجب عليها ملازمة مسكن azواج والحداد عليه وانما كانت مخيرة بين الملازمة واخذ النفقة وبين الخروج وتركها (والله عزيز) ينتقم من خالفه منهم (حكيم) راعى مصالحهم (والمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) اثبت المتعة للمطلقات جميعا بعدما او جها لواحدة منهن

تستحب لها ايضا وقال الشافعي نجب المنعة لكل مطلقة الا المطلقة التي فرض لها المهر ولم يوجد المسيس وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لا نجب المنعة الا المطلقة التي لم يفرض لها ولم يوجد المسيس وهي مستحبة لسائر المطلقات هذا هو المشهور في الكتب المعتبرة قيل لما نزل قوله تعالى وتمعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره الى قوله حقا على المحسنين قال رجل من المسلمين ان احسنت فعلته وان لم ارد ذلك لم افعل فقال الله تعالى والمطلقات متاع بالمعروف وجعل المنعة لهن بلام الملك وقال حقا على المتقين يعني المؤمنين المتقين الشرك وهذا القول بلائهم مذهب الشافعية رحمه الله تعالى وهو وجوب المنعة لكل مطلقة سوى من فرض لها المهر ولم يوجد المسيس وقوله اثبت المنعة للمطلقات جميعا اي لان لفظ المطلقات جمع محلي باللام فيستغرق جميع المطلقات بعدما اوجبها الواحدة منهن وهي المطلقة قبل المسيس وفرض المهر * ولما ورد ان يقال افراد بعض افراد العام بحكم يدل على كون حكم البعض الآخر بخلافه فيكون مفهوم الآية السابقة الواردة في المطلقة قبل المسيس وقبل فرض المهر معارضا لمنطوق هذه الآية فكيف يجتمعان في الصدق بل يجب ان تكون الآية الاولى مخصصة لمعنى هذه الآية * اجاب عنه بان القول بتخصيص هذا العام بالآية السابقة مبنى على القول بجواز تخصيص منطوق هذه الآية بمفهوم الآية السابقة والمفهوم لا يعارض المنطوق فكيف يخصصه فبقيت هذه الآية على عمومها سالمة من المعارض ولذلك ذهب سعيد بن جبير الى ان المنعة واجبة لكل مطلقة واليه ذهب الشافعي رحمه الله بخلاف الحنفية قائم لم يوجبها الا المطلقة لم توطأ ولم يسم لها مهر وجعلوها مستحبة لسائر المطلقات وحلوا الاستحقاق المدلول عليه بقوله تعالى والمطلقات متاع على ما يتناول الاستحقاق على سبيل الوجوب والاستحباب * واعلم ان عاداته تعالى ان يذكر القصص بعد بيان الاحكام ليعيد الاعتبار للسامع ليترك التردد والعناد ويزيد في الخضوع والانقياد فلذلك قال تعالى المتر الى الذين خرجوا من ديارهم **﴿ قوله المتر تعجب ﴾** اي من حال هؤلاء وتقرير اي حل على الاقرار بما دخله النفي وقوله لمن سمع بقصتهم اشارة الى ان هذا الخطاب وان كان بحسب الظاهر متوجها الى النبي عليه الصلاة والسلام الا انه من حيث المعنى متوجه الى جميع من سمع بقصتهم من اهل الكتاب وارباب التواريخ وان مقتضى الظاهر ان يقال الم تسمع بقصتهم الا انه نزل سماعهم اياها منزلة رؤيتهم تبيينها على ظهورها واشتهارها عندهم فحوظوا بالمر والرؤية قد تجبى بمعنى رؤية البصر وقد تجبى بمعنى رؤية البصيرة والقلب وذلك راجع الى العلم كما في قوله تعالى وارنا مناسكنا اي علمنا وقوله تعالى فاحكم بين الناس بما ارادك الله اي علمك والرؤية ههنا عملية فكان من حقها ان تعدى الى مفعولين ولكنها ضمنت معنى ما تعدى بالى والمعنى الم ينه علمك الى كذا قال الامام الواحدى المتر الى الذين اي الم تعلم والم ينه علمك الى هؤلاء ومعنى الرؤية ههنا رؤية القلب وهي بمعنى العلم وقال الراغب رأيت تعدى بنفسه دون الجار لكن لما استعير الم تلمعنى الم تنظر عدى تعديته وقما يستعمل ذلك في غير التقرير فلا يقال رأيت الى كذا جعل الرؤية بصرية مستعارة من الم تسمع وهذا التأويل انسب بهذا المقام **﴿ قوله ﴾** وقد يخاطب به من لم يرو من لم يسمع **﴿ قوله ﴾** اشارة الى ان الخطاب يجوز ان لا يكون خاصا بمن سمع قصتهم وعلمها بطريق السماع بل يكون عاما لكل دلالة على شروع القصة وشهرتها بحيث ينبغي لكل احد ان يعلمها او يبصرها ويتعجب منها كأنه حقيق بان يحمل على الاقرار برؤيتهم وان لم يرههم ولم يسمع بقصتهم ولم يكن من اهل الكتاب واهل اخبار الاولين فيكون خطاب المتر في حقهم من باب المثل في التعجب بان شبه حال من لم يرههم بحال من رآهم في انه لا ينبغي ان يخفى عليه هذه القصة وانه ينبغي ان يتعجب منها ثم اجرى الكلام معه كما يجرى مع من رآهم وسمع بقصتهم قصد الى التعجب فيجوز ان يكون النبي عليه الصلاة والسلام وامته لم يعرفوا هذه القصة الا بزول هذه الآية ويكون جريان الكلام معهم بطريق الاستعارة التمثيلية ويجوز ان يكون علمهم بها سابقا على نزول هذه الآية ويكون الكلام حقيقة في التقرير والتعجب **﴿ قوله الوف كثيرة ﴾** قال الواحدى لم يكونوا دون ثلاثة آلاف ولا فوق سبعين ألفا والوجود من حيث اللفظ ان يكون عددهم ازيد من عشرة آلاف لان الالف جمع الكثرة فلا يقال في عشرة آلاف فادونها الوف وقيل الوف ليس جمع الف الذى هو من جملة اسماء العدد بل هو جمع ألف كقعود في جمع قاعد وجلوس في جمع جالس ومعناه متألفون تمكنت بينهم بالمحبة والاتلاف او كان كل واحد منهم ألفا لحياته محبا لهذه الدنيا فرجع حاصل المعنى الى ما قال تعالى في حقهم وتجدد منهم احرص الناس على حياة ثم انهم مع غابة حبه للمحبة والفهم بها ماتهم الله تعالى واهلكم ليعلم ان حرس الانسان على الحياة لا يعصمه من الموت **﴿ قوله مفعول له ﴾** اي خرجوا من ديارهم خوفا من الموت ومعلوم

افراد بعض العام بالحكم لا يخصصه الا جوازنا تخصيص المنطوق بالمفهوم لذلك اوجبنا ابن جبير لكل مطلقة واول مره بما يم التمتع الواجب والمستحب وقال المراد بالمتاع نفقة العدة ويجوز ان تكون اللام للعهد والتكرير للتأكيد او لتكرير القصة كذلك اشارة الى ما سبق من احكام الطلاق العدة (بين الله لكم آياته) وعدبانه سيئين باده من الدلائل والاحكام ما يحتاجون به معاشا ومعادا (لعلكم تعقلون) لعلكم همونها فتستعملون العقل فيها (الم تر) تعجب تقرير لمن سمع بقصتهم من اهل الكتاب وارباب التواريخ وقد يخاطب به من لم يره من لم يسمع فانه صار مثلا في التعجب الى الذين خرجوا من ديارهم) يريد اهل اوردان قرية قبل واسط وقع فيهم طاعون فخرجوا هارين فاماتهم الله ثم احياهم فماتوا وبتقنوا ان لا مفر من قضاء الله الى وقدره او قوما من بنى اسرائيل احياهم ملكهم الى الجهاد فماتوا وحذر الموت فامتهم الله ثمانية ايام ثم احياهم (وهم الوف) الوف كثيرة قيل عشرة وقيل ثلاثون قيل سبعون وقيل متألفون جمع الف الف كقاعد وقعود والواو نلحال حذر الموت) مفعول له

ان كل احد يحذر الموت الا انه انما يحتمل الجماعة الكثيرة على الخروج من ديارهم عند استحكام سبيبة ثباتهم في ديارهم للموت اما لاجل غلبة الطاعون فيها و لاجل لزوم المقابلة على تقدير الثبات - **قوله** اي قال لهم موتوا فاتوا **قوله** قدر قوله فاتوا لاقتضاء قوله ثم احياهم ذلك التقدير لان الاحياء يستدعي سبق الموت ولما تقرر انه تعالى لا يكلم بشرا الا وحيا او من وراء حجاب او بان يرسل رسولا بين انه من قبيل قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فكون والمقصود بيان سرعة وقوع المراد وعدم تخلفه عن الارادة من غير ان يتحقق هنا قول وامر ويدل عليه قوله تعالى ثم احياهم فلما صح الاحياء بدون سبق القول والامر صح ان تكون الامانة كذلك فعلى هذا يكون قوله قال لهم موتوا فاتوا من قبيل الاستعارة التمثيلية حيث شبه تعلق الارادة بموتهم جميعا في زمان واحد وترتب موتهم دفعة واحدة من غير التدرج كما هو العادة في موت الجماعة على ذلك التعلق بامر الامر المطاع وامثال المأمور المطيع المبادر الى الطاعة من غير توقف ولا اباة حتى كأنهم امر و اباة يموتوا جميعا في زمان واحد فاجابوا بان ماتوا فيه اجابة رجل واحد وقيل قد تحقق هناك قول وامر بذلك من قبل الملك الا انه اسند الى الله تعالى تخويفا لان قول القادر القهار والملك الجبار له شأن **قوله** قبل مرة حز قتل على اهل داوردان **قوله** اي وهم اموات فان مرة عليه انما يقال اذا كان المرور عليه ميتا مرة به اذا كان حيا وحز قتل ثالث خلفا بنى اسرا يبل بعد موسى عليه السلام وذلك ان القيم بامر موسى عليه السلام بعد موسى عليه السلام يوشع بن نون ثم كالب بن يونس ثم حزقيل وكان يقال له ابن العجوز لان امه كانت عجوزا فسألت الله تعالى الولد بعدما كبرت وعمت فوهبه الله تعالى لها وقال الحسن ومقاتل هو ذو الكفل وسمى حزقيل ذا الكفل لانه كفل سبعين نبيا وانجاهم من القتل وقال لهم اذهبوا فاني ان قتلت كان خيرا من ان تقتلوا جميعا فلما جاء اليهود وسألوا حزقيل عن الانبياء السبعين قال انهم ذهبوا ولا ادري اين هم ومنع الله تعالى ذا الكفل من اليهود بفضله وكرمه **قوله** حيث احياهم **قوله** اي ان يكون تعريف الناس للعهد والمهودون هم الذين اماتهم فانهم خرجوا من الدنيا على المعصية فلما اعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافي كان ذلك فضلا عظيما في حقهم وقيل المهودون هم العرب الذين ينكرون المعاد متمسكين بقول اليهود في كثير من الامور فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التي كانت معلومة لهم وهم يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد فالظاهر ان اولئك المنكرين يستبصرون ويرجعون عن انكار البعث والنشور الى الاعتراف به وذلك الاعتراف يدعوهم الى قبول الدين الحق والاستعداد بعبادة الدارين وذلك هو الفضل المبين والظاهر ان تعريف الناس للاستغراق فان هذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله تعالى والرضى بقضائه والصبر على بلائه والتوكل عليه في جميع مهماته وبالجملة ذكر هذه القصة يكون سببا لاجتناب المكلف عن المعصية وقربه من الطاعة فكان ذكرها فضلا عظيما على كافة الناس **قوله** لما بين ان الفرار من الموت غير مخلص منه **قوله** اختار ان قوله تعالى وقاتلوا خطاب لهذه الامة لانهم هم الذين بين الله تعالى لهم بانزال هذه الآية ان الفرار من الموت لا ينجي منه حيث ذكر اقواما خرجوا من ديارهم حذر الموت فلم ينعمهم الحذر فصرع عليه امر هذه الامة بالجهاد لئلا ينكص عن امر الله تعالى بحب الحياة بسبب خوف الموت وليعلم كل احد ان الاعراض عن الجهاد لا يورث السلامة من الموت كما قال في آية اخرى قل ان ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لاتتمعون الا قليلا فيكون قوله وقاتلوا معطوفا على مقدر تقديره فاطيعوا وقاتلوا وقيل هو خطاب وامر بالقتال لمن احياهم الله تعالى بعد الامانة قال الضحاك احياهم ثم امرهم بان يذهبوا الى الجهاد لانه تعالى انما اماتهم بسبب ان كرهوا الجهاد وهذا القول لا يتم الا باضمار محذوف تقديره وقيل لهم بعد ذلك قاتلوا في سبيل الله تعالى والسبيل هو الطريق وسميت العبادات سبيلا الى الله تعالى من حيث ان سلوكها يتوصل به الى ثواب الله تعالى **قوله** وهو من وراء الجزاء **قوله** كناية عن انه تعالى يجازي كل واحد من المتخلفين والسابقين على حسب استحقاقه ويسوق جزاءه اليه فان من يسوق الشيء يكون من وراءه ويوصله الى حيث ينبغي ان يصل اليه وهذا المعنى مستفاد من قوله سميع عليم في مقام التهديد والترغيب **قوله** واقراض الله تعالى مثل **قوله** القرص في اللغة القطع ومنه المقرض لما يقطع به واقترض القوم اي هلكوا وانقطع اثرهم وسمى القرص بمعنى ان تعطى شيئا يرجع اليك مثله بذلك لما فيه من قطع شيء من المال عنك شبه حال العبد في تقديمه العمل الصالح توقع الثوابه من الله تعالى بحال المقرض في تقديمه المال واعطائه احدا ليعود اليه بدله ثم استعير له لفظ الاقراض **قوله** اقراضا مقرونا بالاخلاص **قوله** اشارة الى ان القرص اسم للاقراض

(قال لهم الله موتوا) اي قال لهم موتوا فاتوا كقوله كن فيكون والمعنى انهم ماتوا ميتة رجل واحد من غير علة بامر الله ومشيئته وقيل ناداهم به ملك وانما اسند الى الله تعالى تخويفا وهو بلا (ثم احياهم) قيل مرة حزقيل عليه السلام على اهل داوردان وقد عريت عظامهم وتفرقت اوصالهم فحبب من ذلك فاحي الله تعالى اليه نادفهم ان قوموا باذن الله تعالى فنادي فقاموا يقولون سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت وقائده القصة تشجع المسلمين على الجهاد والتعريض للشهادة وحثهم على التسوكل والاستسلام للقضاء (ان الله لذو فضل على الناس) حيث احياهم ليعتبروا ويفوزوا وقص عليهم حالهم ليستبصروا (ولكن اكثر الناس لا يشكرون) اي لا يشكرونه كما ينبغي ويجوز ان يراد بالشكر الاعتبار والاستبصار (وقاتلوا في سبيل الله) لما بين ان الفرار من الموت غير مخلص منه وان المقدر لا محالة واقع امرهم بالقتال اذ لوجاه اجلهم في سبيل الله والافانصر والثواب (واعلموا ان الله سميع) لما يقوله المتخلف والسابق (عليم) بما يضمه انه وهو من وراء الجزاء (من ذا الذي يقرض الله) من استفهامية مرفوعة الموضع بالابتداء وذا خبره والذي صفة ذا او بدله واقراض الله مثل لتقديم العمل الذي به يطلب ثوابه (قرضا حسنا) اقراضا مقرونا بالاخلاص وطيب النفس

وضع موضعه واعرب باعرا به كقوله انبتكم من الارض نباتا وحسنا صفة لقرضا ومعنى حسنه كونه مقرونا
بالاخلاص وطيب نفس المقرض به **قوله** او مقرضا اي ويجوز ان يكون المقرض بمعنى المفعول كالخلق
بمعنى المخلوق وانتصابه حيثئذ على انه مفعول ثان ليقرض وحسنه ان يكون حلالا صافيا عن شوب حق الغير به
قوله وقيل المقرض الحسن المجاهدة عطف من حيث المعنى على ما يفهم من قوله واقراض الله مثل لتقديم
العمل فانه يفهم منه ان الاقراض اتيان اى عمل كان من الاعمال الصالحة ابتغاء وجه الله تعالى وثوابه غير مختص بنفس
المجاهدة والاتفاق في شأنها قال الامام اختلف القسرون في هذه الآية على قولين احدهما ان هذه الآية متعلقة
بما قبلها والمراد منها القرض في الجهاد خاصة فنذب العاجز عن الجهاد ان ينفق على الفقير القادر على الجهاد وأمر
القادر على الجهاد ان ينفق على نفسه في طريق الجهاد ثم اكد ذلك بقوله والله يقبض ويبسط لان من علم ذلك كان
اعتماده على فضل الله تعالى اكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعو الى الاتفاق والاحتراز عن البخل والامساك
والقول الثاني ان هذه الآية كلام مبتدأ لاتعلق له بما قبله ثم اختلف القائلون به ففهم من قال ان المراد من القرض
اتفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بانه اتفاق المال اختلفوا على ثلاثة اقوال الاول ان المراد بالاتفاق ما
ليس بواجب من الصدقات والثاني الاتفاق الواجب في سبيل الله تعالى والثالث ان يشمل القسرين ومن قال ان
المراد منه اتفاق شئ سوى المال قالوا روى عن بعض اصحاب ابن مسعود رضى الله عنه انه قول الرجل سبحان الله
والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر واحجج على قول من قال المراد به اتفاق المال على وجه التبرع بما روى عن ابن
عباس رضى الله عنه في سبب نزول الآية انه قال هذه الآية نزلت في ابي الدحداح قال يا رسول الله ان لي حديقتين
فان تصدقت باحدهما فهل لي مثلاها في الجنة قال نعم قال وام الدحداح معي قال نعم قال والصيبة معي قال نعم
فصدقت بافضل حديقتيه وكانت تسمى الحنينة قال فرجع ابو الدحداح الى اهله وكانت في الحديقة التي تصدق بها
قيام على باب الحديقة وذكر ذلك لامرأته فقالت ام الدحداح بارك الله لك فيما اشتريت ثم خرجوا منها وسلموها فكان
عليه الصلاة والسلام يقول كم من نخلة تدلى عروقها في الجنة لابي الدحداح اذا عرفت سبب نزول هذه الآية ظهر
ان المراد بهذا القرض ليس هو الاتفاق الواجب الى هنا كلام الامام وفي الراغب سمع اعرابي قوله تعالى من ذا الذي
يقرض الله قرضا حسنا فقال اعطانا فضلا وسأنا منه قرضا ليرد البنا اكثر واوفر منه انه الكريم وسمع ذلك
ابو الدحداح فقال للنبي عليه الصلاة والسلام ان لي حديقتين الى آخره **قوله** اخرجه على صورة المغالبة
للمبالغة فان ما فعل على سبيل المعارضة والمغالبة يكون احسن مما فعل بلامعارض فلما كان حقيقة المغالبة مستلزما
لكمال الفعل كانت صورة المغالبة دالة عليه والوعد بتكميل الضعف بمبالغة في وعد التضيق قال الواحدى التضيق
والاضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على اصل الشئ حتى يصير مثلين او اكثر وفي الآية حذف والتقدير
فيضاعف ثوابه وفي قوله فيضاعفه اربع قرات احداها قراءة نافع وابي عمرو وحزة والكسائي فيضاعفه بالالف
والرفع وثانيتها قراءة عاصم فيضاعفه بالالف والنصب وثالثها قراءة ابن كثير فيضاعفه بالتشديد والرفع ورابعها
قراءة ابن عامر فيضاعفه بالتشديد والنصب فنقول اما التشديد والتحقيق فهما لغتان ووجه الرفع العطف على
يقرض ووجه النصب امر ان احدهما انه منصوب باضمار ان عطفا على المصدر المفهوم من يقرض في المعنى
فيكون مصدرا معطوفا على مصدر تقديره من ذا الذي يكون منه اقراض فيضاعفه من الله تعالى كقوله

ولبس عبائة وقر عيني * احب الى من لبس الشفوف *

والثاني انه نصب على جواب الاستفهام في المعنى لان الاستفهام وان وقع عن المقرض لفظا فهو عن الاقراض
معنى كانه قال اقرض الله تعالى احد فيضاعفه قال ابو البقاء ولا يجوز ان يكون جواب الاستفهام على اللفظ لان
المستفهم عنه في اللفظ المقرض اى الفاعل للمقرض لا المقرض اى الذى هو الفاعل وذكر لانتصاب اضعاقتان
اوجه اظهرها انه حال من الهاء في يضاعفه والثاني انه مفعول به على تضمين يضاعف معنى بصير اى بصيره
بالمضاعفة اضعاقا والثالث انه منصوب على المصدر باعتبار ان يطلق الضعف وهو المضاعف بمعنى التضيق كما
اطلق العطاء وهو اسم المعطى بمعنى الاعطاء ولما ورد ان يقال لما كان الضعف اسم مصدر وكان بمعنى التضيق كان ينبغي
ان لا يجمع فلم قيل اضعاقا بلفظ الجمع * اجاب عنه بقوله ووجه التنويع فان انواع التضيق تختلف باختلاف
الاشخاص واختلاف انواع المقرض واختلاف انواع الجزاء **قوله** الملا يجاعة يجتمعون للتشاور **قوله** سموا

مقرضا حلالا هيا وقيل المقرض الحسن
لمجاهدة والاتفاق في سبيل الله (فيضاعفه
) فيضاعف جزاءه اخرجه على صورة
المغالبة للمبالغة وقرأ عاصم بالنصب على
جواب الاستفهام حلالا على المعنى فان من ذا
الذى يقرض الله في معنى اقرض الله احد
قرأ ابن كثير يضاعفه بالرفع والتشديد وان
امر ويعقوب بالنصب (اضعاقا كثيرة)
نتيجة لا يقدرها الا الله وقيل الواحد
سبعمائة واضعاقا جمع ضعف ونصبه على
الحال من الضمير المنصوب او المفعول الثاني
ضمن المضاعفة معنى التصيير او المصدر
على ان الضعف اسم مصدر ووجه التنويع
والله يقبض ويبسط) يقرض على بعض
يوسع على بعض حسب ما اقتضت حكمته
لا يتخلوا عليه بما وسع عليكم كيلا يبدل
بالكم وقرأ نافع والكسائي والبرزى
ابو بكر بالصاد ومثله في الاعراف
قوله تعالى وزادكم في الخلق بصطة
واليه ترجعون) فيجازيكم على حسب
اقدمتهم (الم تر الى الملا من بني اسرائيل)
للا جاعة يجتمعون للتشاور ولا واحد
كالقوم ومن للتبويض (من بعد موسى)
من بعد وفاته ومن للابتداء

بذلك لانهم اشرف يملأون العيون هية وروا اولانهم يملأون المجلس الذي حضروا فيه اولانهم يملأون القلوب
بما يحتاج اليه من قولهم وقوله ومن التبويض وهو متعلق بمحذوف على انه حال من الملاء اي حال كونهم بعض بني
اسرائيل وقوله من بعد موسى متعلق بما تعلق به الجار الاول ولا يضر اتحاد الحرفين لفظا لاختلافهما معنى فان
الاولى للتبويض والثانية لابتداء الغاية **قوله** تعالى اذ قالوا **﴿﴾** ظرف معمول لمحذوف لا لقوله ألم تر لما تقدم من
ان معنى ألم تر تقرير المنفي والمعنى ألم ينه علمك او نظرك اني الملاء وليس انتهاء علمه اليهم ولا نظره اليهم كما توافي وقت
قولهم ذلك واذا لم يكن ظرفا لانتهاؤهم ولا للنظر فكيف يكون معمولا لهما او لاحدهما فتعين انه معمول لمحذوف
تقديره ألم تر الى قصة الملاء او حديث الملاء او الى ماجرى للملاء من بني اسرائيل لان الذوات لا يتجرب منها
وانما يتجرب من احوالها فالعامل في اذا هو ذلك المحذوف المجرور فلا يصح المعنى الا به **﴿﴾** قوله والمعنى أتوقع جنبكم
عن القتال **﴿﴾** اي معنى عسيتم قبل ان يدخل عليه هل الاستغامية توقع المتكلم لمضمون الخبر وهو تركهم القتال
جنبنا عنه ثم ان حرف الاستفهام لما دخل على فعل التوقع كان القياس ان يرجع الاستفهام والتقريب الى نفس
التوقع وتقديره الى المتوقع وتبينه الا انه لا معنى لاستفهام المتكلم عن توقع نفسه ولو على سبيل التقرير فانه مقرر
بمجرد دلالة الكلام وقرآن المقام عليه فتعين ان يكون هل للاستفهام عما هو متوقع عنده وهو ان لا تقاتلوا
جنبنا ويكون معنى الاستفهام التقرير بمعنى التثبيت للمتوقع وان كان الشائع من التقرير هو الحمل على الاقرار
والواو في قوله تعالى وبالنار ابطه لهذه الجملة بما قبلها اذ لو حذف لجاز ان يكون منقطعا عما قبله وما في محل الرفع
بالابتداء ومعناها الاستفهام وهو استفهام انكار ولنا في محل الرفع خبر لها وان لا تقاتلوا محمول على حذف حرف
الجر والتقدير ما ذكره المصنف بقوله اي اي غرض لنا في ترك القتال وجلة وقد اخرجنا من ديارنا في محل نصب
على انها حال من المنوي في ان لا تقاتل وكان سبب مسئلتهم اياه ذلك انه لما مات موسى عليه الصلاة والسلام
خلف بعده في بني اسرائيل يوشع بن نون بن افراسيم بن يوسف عليه السلام يقيم فيهم التوراة وامر الله تعالى
حتى قبضه الله تعالى ثم خلف فيهم كالب بن يوفنا كذلك حتى قبضه الله تعالى ثم حزقيل كذلك حتى قبضه الله تعالى
ثم عظمت الاحداث في بني اسرائيل ونسوا عهد الله تعالى حتى عبدوا الاوثان فبعث الله تعالى اليهم الياس نبيا
فدعاهم الى الله تعالى وكانت الانبياء من بني اسرائيل من بعد موسى عليه السلام يعثون اليهم بتجديد ما نسوا
من التوراة ثم خلف بعد الياس اليسع وكان فيهم ماشاء الله تعالى حتى قبضه الله تعالى وخلف فيهم الخلوف وعظمت
الخطايا وظهر لهم عدو يقال لهم البلثانا وهم قوم جالوت كانوا يسكنون ساحل بحر الروم بين مصر وفلسطين
وهم العمالة فظهروا على بني اسرائيل وغلبوا على كثير من ارضهم وسبوا ذراريهم واسروا من ابناء ملوكهم
اربع مائة واربعم غلاما وضربوا عليهم الجزية واخذوا توراتهم ولقي بنوا اسرائيل منهم بلاء شديد اولم يكن لهم
نبي يدبر امرهم وكان سبط النبوة قد هلكوا فلم يبق منهم الامراة حبلى فحبسوها في بيت رهبة ان تلد جارية
فتبدلها بغلام لما ترى من رغبة بني اسرائيل في ولدها وجعلت المرأة تدعو الله تعالى ان يرزقها غلاما فولدت
غلاما فسموه شموييل اي سمع الله دعائي وهو بالعبراية اسماعيل والسين تصير شينا في لغة عبران فكبر الغلام
فاصلوه يعلم التوراة في بيت المقدس وكفله شيخ من علمائهم وبناه فلما بلغ الغلام اناه جبرائيل عليه السلام وهو نائم
الى جنب الشيخ وكان لا ياتمن عليه احدا فدعاه بلحن الشيخ يا شموييل قيام الغلام فرعا الى الشيخ وقال يا ابناء
دعوتني فكره الشيخ ان يقول لا يفرغ الغلام فقال يا بني ارجع فتم فرجع الغلام فنام ثم دعاه الثانية فقال الغلام
دعوتني فقال ارجع فتم فان دعوتك الثالثة فلا تجبني فلما كانت الثالثة ظهر جبرائيل عليه السلام فقال له
اذهب الى قومك فبلغهم رسالة ربك فان الله تعالى قد بعثك فيهم نبيا فلما اتاهم كذبوه وقالوا له استجملت بالنبوة
ولماتك وقالوا ان كنت صادقا فابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله آية من نبوتك وانما كان قوام امر بني
اسرائيل بالا اجتماع على الملوك وطاعة الملوك لانبيائهم فكان الملك هو الذي يسير بالجوع والنبي يقوم له بامر
ويقيم له امره ويشير عليه برشده ويأتيه بالخبر من عنده به قال وهب بعث الله تعالى شموييل نبيا فلبثوا اربعين
سنة باحسن حال ثم كان من امر جالوت والعمالة ما كان فقالوا لشموييل ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله فقال
لهم هل عسيتم استفهام شك اي لعلكم ان كتب عليكم القتال مع ذلك الملك ان لا توفوا بما تقولون ولا تقاتلوا معه
فقالوا مجيبين لنبيهم انما نترك الجهاد اذا كنا ممنوعين في بلادنا لا يظهر علينا عدونا واما اذا اصبنا من جهة

(اذ قالوا النبي لهم) هو يوشع او شمعون
او شموييل (ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله)
اقم لنا اميرا نهض معه للقتال يدبر امره ونصدر
فيه عن رأيه وجزم نقاتل على الجواب
وقرى بالرفع على انه حال اي ابعث لنا
مقدرين للقتال ويقايل بالياء مجزوما ومر فوعا
على الجواب والوصف للملك (قال هل
عسيتم ان كتب عليكم القتال ان لا تقاتلوا)
فصل بين عسي وخبره بالشرط والمعنى
أتوقع جنبكم عن القتال ان كتب عليكم
القتال فادخل هل على فعل التوقع مستفهما
عما هو المتوقع عنده تقريبا وتبيننا وقرأ نافع
عسيتم بكسر السين (قالوا و ما لنا ان لا نقاتل
في سبيل الله وقد اخرجنا من ديارنا و ابناثنا)
اي اي غرض لنا في ترك القتال وقد عرض
لنا ما يوجب ويحت عليه من الاخراج عن
الاطمان والافراد عن الاولاد وذلك ان
جالوت ومن معه من العمالة كانوا يسكنون
ساحل بحر الروم بين مصر وفلسطين وظهروا
على بني اسرائيل فاخذوا ديارهم وسبوا
اولادهم واسروا من ابناء الملوك اربعمائة
واربعين (فلما كتب عليهم القتال تولوا الا
قليل منهم) ثلاثمائة وثلاثة عشر بعد اهل
بدر (والله عليم بالظالمين) وعبدلهم على
ظلمهم في ترك الجهاد

روى ان نبيهم صلى الله عليه وسلم لما دعا الله ان يملكهم اتى بعصا يقاس بها من يملك عليهم فلم يساوها الا طالوت (قالوا اتى يكون له الملك علينا) من اين يكون له ذلك وبستاهل (ونحن احق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال) والحال انا احق بالملك منه ورائه ومكنه وانه فقير لامال له يعترضه وانما قالوا ذلك لان طالوت كان فقيرا راعيا او سقاء او دباغا من اولاد بنيامين ولم يكن فيهم النبوة والملك وانما كانت النبوة في اولاد لاوى بن يعقوب والملك في اولاد يهودا وكان فيهم من السبطين خلق (قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم) لما استبعدوا وتملكه لفقره وسقوط نسبهم رتد عليهم ذلك اولاد بن العمدة فيه اصطفاه الله وقد اختاره عليكم وهو اعلم بالمصالح منكم وثانيا بان الشرط فيه وفور العلم ليتمكن به من معرفة الامور السياسية وجسامة البدن فيكون اعظم خطرا في القلوب واقوى على مقاومة العدو ومكابدة الحروب لا ما ذكرتم وقد زاده الله فيهما وكان الرجل القائم بمديده فينال رأسه وثالثا بانه تعالى مالك الملك على الاطلاق فله ان يؤت به من يشاء ورابعاه انه واسع الفضل يوسع على الفقير وبغنيه عليم من يليق بالملك من النسب وغيره (وقال لهم نبيهم) لما طلبوا منه حجة على انه سبحانه وتعالى اصطفى طالوت وملكه عليهم (ان آية ملكه ان ياتيكم التابوت) الصندوق فعلوت من التوب وهو الرجوع فانه لا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وليس بفاعل لقلته نحو سلس وقلق ومن قرأها بالهاء فلعله ابدله منه كما ابدل من تاء التانيث لاشتراكهما في الهمس والزيادة ويريد به صندوق التوراة وكان من خشب الشمشاد مموها بالذهب نحوها من ثلاثة اذرع في ذراعين (فيه سكينه من ربكم) الضمير للتيان اي في آياته سكون لكم وطمانينة او للتابوت اي مودع فيه ما يسكنون اليه وهو التوراة وكان موسى عليه السلام اذا قاتل قدمه فتمسك نفوس بني اسرائيل ولا يفترون وقيل صورة كانت

العدو بهذه الشدايد فلا جرم فطبع ربنا في الجهاد ونمنع نساءنا واموالنا واولادنا فلما كتب عليهم القتال اعرضوا عن الجهاد وضيعوا امر الله الا قليلا منهم وهم الذين عبروا النهر مع طالوت واقتصروا على العرفة قيل كان عدد هذا القليل ثلاثمائة وثلاثة عشر على عدد اهل بدر **قوله** وجعله فعلوت **قوله** يعني ان طالوت اسم اجمعي ولذلك لم ينصرف للجمعة والعلمية الشخصية وقيل انه مشتق من الطول ووزنه فعلوت كرهوت ورجوت واصله طولوت فقلبت الواو الفتح كهاو افتتاح ما قبلها وكان الحامل لمن قال بهذا القول ماروي في القصة من انه كان اطول رجل في زمانه وقوله تعالى وزاده بسطة في العلم والجسم الا ان هذا القول مردود بانه لو كان مشتقا من الطول لكان ينبغي ان ينصرف اذ ليس فيه الا العلمية حينئذ وقد اجابوا عن هذا الرد بانه وان لم يكن اجمعي لكنه شبيه بالاجمعي من حيث انه ليس في ابنية العرب ما هو على هذه الصيغة **قوله** روى ان نبيهم الخ **قوله** قال محبي السنة ان شمويل نبيهم لما سأل الله تعالى ان يعث لهم ملكا اتى بعصا وقرن فيه دهن وقيل له ان صاحبكم الذي يكون ملكا طوله طول هذه العصا وانظر القرن الذي فيه الدهن فاذا دخل عليك رجل فنش الدهن الذي في القرن فهو ملك بني اسرائيل فدهن به رأسه وملكه عليهم وكان طالوت من اولاد بنيامين بن يعقوب وكان اطول من كل احد برأسه ومنكباه وكان رجلا دباغا يعمل الاديم قاله وهب وقال السدي كان رجلا سقاء يسقى على حمار له من النيل فضل حماره فخرج في طلبه وقيل بل ضلت حماره لابي طالوت فارسله وغلالمه في طلبها فترا بيت شمويل فقال الغلام لطالوت لو دخلنا على هذا النبي فسألناه عن امر الحمار ليرشدنا ويدهولنا فدخلا عليه فبينما هما عنده يذكر ان له شأن الحمار اذنس الدهن في القرن فقام شمويل قاس طالوت بالعصا فكانت على طوله فقال لطالوت قرب فرب فدهنه بدهن القدس ثم قال له انت ملك بني اسرائيل الذي امرني الله تعالى ان ملكه عليهم فقال طالوت او ما علمت ان سبطي ادنى اسباط بني اسرائيل وبيتى ادنى بيوت بني اسرائيل قال بلى قال فباية آية قال باية انك ترجع وقد وجد ابوك حجره فكان كذلك ثم قال لبني اسرائيل ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك اي من اين يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه وانما قالوا ذلك لانه كان في بني اسرائيل سبطان سبط نبوة وسبط مملكة فكان سبط النبوة سبط لاوى بن يعقوب ومنه كان موسى وهرون عليهما السلام وسبط المملكة سبط يهودا بن يعقوب ومنه كان داود وسليمان ولم يكن طالوت من احد هذين السبطين وانما كان من سبط بنيامين بن يعقوب عليه السلام وكانوا عملا واذبا عظيما اذ كانوا ينكحون النساء على ظهر الطريق نهارا فغضب الله تعالى عليهم وزرع منهم الملك والنبوة وكانوا يسمون سبط الاثم **قوله** فعلوت من التوب **قوله** كلكوت من الملك والتوب الرجوع وسمى تابوت لانه ظرف توضع فيه الاشياء وتودع فيه فلا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع اليه فيما يحتاج اليه من مودعاته وليس وزنه فاعولا على ان يكون التاء الاخيرة لام الكلمة كما ان التاء الاولى فاؤها لانه يقل في كلام العرب لفظ يكون فاؤه ولامه من جنس واحد نحو سلس وقلق فلا وجه لان يجعل تابوت من تبت بناء من احتراز اذ عن حل الكلمة على ما قبل وجوده في الالفاظ العربية وقرأ ابي وزيد بن ثابت التابوت بالهاء وهي لغة الانصار فكانهم جعلوا الهاء بدلا من التاء لاتحادهما في الهمس ولكونهما من حروف الزيادة ولذلك ابدلت من تاء التانيث واختلف في التابوت فمنهم من قال كان منحوتا من الخشب فيه شيء مسمى بالسكينة تسكن بها قلوب القوم الذين كان معهم وبقايا رضاض اللوح الذي كان فيه التوراة وكان التابوت من عود الصندل مموه بالذهب وقيل من الشمشاد الذي يتخذ منه الامشاط قال الله تعالى له كن فكان كما قال لالواح موسى عليه السلام كوني فكانت وكان قدره قدر ما يحمله الرجلان وقال وهب بن منبه كان التابوت نحوها من ثلاثة اذرع في ذراعين وقال علي رضي الله عنه كان للسكينة وجه كوجه الانسان وهي ریح هفافة اي سريعة المر وكانت تهب على الاعداء فتفرقهم وفي شرح التأويلات ان هذا التابوت كان مع الانبياء اذا حضروا قتالا قدموه بين ايديهم الى العدو يستنصرون به على عدوتهم وفيه سكينه كأنها رأس هرة فاذا ان مال رأس سمع من التابوت اثنين ذلك الرأس وزف نحو العدو وهم يمضون معه ماضى فاذا استقرت بثوا خلفه وقيل السكينة طست من ذهب يغسل فيه قلوب الانبياء وقيل فيه اي في التابوت سكينه اي طمانينة من ربكم فاذا كان التابوت في اي مكان اطمانوا اليه وسكنوا فلا ندرى ما السكينة سوى ان عرفنا ان قلوبهم كانت تسكن اليه وتطمئن وليس لنا الى معرفة السكينة وكيفيتها حاجة لان الله تعالى لم يبين ما تلك السكينة ولو كان لنا الى معرفتها حاجة لبين الى هنا

فيه من زبرجد او ياقوت لهارأس وذناب كراس الهرة وذنباها جناحان فتمت في عرف التابوت نحو العدو وهم يتبعونه فاذا استقرت بثوا وسكنوا ونزل النصر (كلام)

كلام الشيخ وروى الامام عن اصحاب الاخبار ان الله تعالى انزل على آدم عليه السلام تابوتاً فيه صور الانبياء من اولاده وكان من عود الشمشاد نحواً من ثلاثة اذرع في ذراعين وكان عند آدم عليه السلام الى ان مات فتوارثه اولاده الى ان وصل الى يعقوب عليه الصلاة والسلام ثم بقي في ايدي بني اسرآئيل الى ان وصل الى موسى عليه السلام فكان موسى عليه السلام يضع فيه التوراة ومانعاً من متاعه وكان عنده الى ان مات ثم تداولته انبياء بني اسرآئيل وكانوا اذا اختلفوا في شيء تكلم وحكم بينهم واذا حضروا القتال قدموه بين ايديهم يستقون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فاذا سمعوا من التابوت صحة استيقنوا النصر فلما عصوا وفسدوا سلط الله تعالى عليهم العمالة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سألوا انبياء البينة على ملك طالوت قال لهم النبي عليه الصلاة والسلام ان آية ملكه انكم تجدون التابوت في داره ثم ان الكفار حين سلبوا التابوت جعلوه في موضع البول والغائط فدعا نبي ذلك الوقت عليهم فسلط الله تعالى عليهم البلاء حتى ان كل من بال عنده او تفوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير فعمل الكفار ان ذلك بسبب استخفافهم بالتابوت فاخرجوه ووضعوه على ثورين فاقبل الثوران يسيران ووكّل الله تعالى بهما اربعة من الملائكة يسوقونهما حتى اتوا منزل طالوت ثم ان قوم ذلك النبي عليه السلام رأوا التابوت عند طالوت فعملوا ان ذلك دليل على كونه ملكاً لهم فذلك قوله تعالى ان آية ملكه ان يأتكم التابوت والايان على هذا مجاز لانه اتى به ولم يأت هو بنفسه فنسب الايان اليه توسعاً كما يقال ربحت الدراهم وخسرت التجارة وقيل ان التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه وكان من خشب يعرفونه ثم ان الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بني اسرآئيل ثم قال نبي اولئك القوم ان آية ملكه ان يأتكم التابوت من السماء ثم ان التابوت لم يحمله الملائكة ولا الثوران بل نزل من السماء الى الارض بنفسه والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضى الله عنه وعلى هذا فالايان حقيقة في التابوت واصبف الحمل في القولين جميعاً الى الملائكة لان من حفظ شيئاً في الطريق جاز ان يوصف بانه حمل ذلك الشيء وان لم يحمله بل كان الحامل غيره كما يقول القائل حملت الامتعة الى زيد اذا حفظها في الطريق وان كان الحامل غيره **قوله** وقيل التابوت وفي الراغب قال بعض المفسرين التابوت اشارة الى القلب والسكينة الى ما فيه من العلم والاخلاص والايان وذكر الله تعالى الذي نظم اليه القلوب قال وسمى القلب بيت الحكمة ومسقط العلم وتابوته وصندوقه وعلى هذا قيل * اجعل السر في وعاء مصون * ضمن بيت معلق الابواب * قال وجعل الله تعالى لمن صير قلبه مقراً العلم وجمع السكينة بعد ان لم يكن كذلك **قوله** تعالى يما ترك **قوله** في محل الرفع على انه صفة لبقية فيتعلق بمحذوف اي بقية كائنة منه ومن التبعض واختلفوا في البقية فقيل لا يبعد ان يراد بها البقية من دين موسى عليه السلام وشريعته والمعنى انه بسبب هذا التابوت ينتظم امر ما بقي من دينهما وشريعتهما وقيل كان فيه لوحان من التوراة ورضاض الالواح التي تكسرت لما اتى موسى عليه السلام الالواح فان موسى عليه السلام لما رجع من الطور اتى بالالواح من السماء فيها التوراة وكان قومه اشتغلوا بعبادة العجل فغضب من ذلك ورماها على الارض فصارت قطعاً متفرقة فجعلت فيه تلك القطع وهي رضاض الالواح اي كسرهما وعصا موسى ونعلاه وثيابه وعمامة هرون عليه السلام وعصاه وقبير من المن وهو الترنجيبين الذي كان ينزل على بني اسرآئيل ويأكلونه في ارض النيه واختلفوا في الال على قولين احدهما ان المراد من آل موسى وهرون نفسيهما ولفظ الال مقحم لتفخيم شأنهما والعرب تقول آل فلان تريد نفسه انشد ابو عبيد

* ولانك ميتا بعد ميت يحبه * على وعباس وآل ابي بكر *

يريد ابا بكر نفسه وقال عليه السلام في حق ابي موسى الاشعري * لقد اوتى هذا من مارا من مز اميرال داود * واراد به داود نفسه لانه لم يكن لآل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود عليه الصلاة والسلام الا ان كون زيادة الال مفيدة للتفخيم والتعظيم مما خفي وجهه وسبب القول الثاني ما نقل عن الفقهاء انه قال انما اضيف ذلك الى موسى وهرون عليهما السلام لان ذلك التابوت تداولته القرون بعدهما الى وقت طالوت وما في التابوت توراة العلماء من اتباع موسى وهرون عليهما السلام فيكون الال هم الاتباع كما في قوله تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب هذا كلام الامام وفي الصحاح آل الرجل اهله وعباله وآله ايضا تابعه فالفقهاء بنوا

وقيل صور الانبياء من آدم الى محمد عليهم الصلاة والسلام وقيل التابوت هو القلب والسكينة ما فيه من العلم والاخلاص واتيانه مصير قلبه مقراً للعلم والوقار بعد ان لم يكن (وبقية يما ترك آل موسى وآل هرون) رضاض الالواح وعصا موسى وثيابه وعمامة هرون وآلهما ابناؤهما او انفسهما والال مقحم لتفخيم شأنهما او انبياء بني اسرآئيل لانهم ابناؤهما

كلامه على كون الآل بمعنى الاتباع والمصنف جعل الآل بمعنى الأهل والعيال الذين لهم مدخل في أحياء الشرع
واقامة الدين وهم الأبناء سواء كانوا أبناء نفس موسى وهرون عليهما السلام أو أبناء أصولهما فإن كافة بني
اسرائيل أبناء أصولهما من حيث أنهم أبناء عمهما فأنهما أبناء عمران وعمران هو ابن قاهت بن لاوي بن يعقوب
عليه الصلاة والسلام فمن عدا أولاد عمران من أولاد يعقوب كلهم أبناء عمهما فيكونون آلها **قوله** تعالى تحمله
الملائكة **قوله** يحتمل أن يكون حالاً من التابوت أي محمولا للملائكة وأن يكون مستأنفاً لا محل له من الأعراب إذ هو
جواب سؤال مقدر كأنه قيل كيف يأتي قبيل تحمله الملائكة وقوله أن في ذلك يحتمل أن يكون إشارة إلى نفس التابوت
أو إلى آتيانه والثاني أحسن ليناسب آخر الآية وأولها والمعنى أن في رجوع التابوت اليكم علامة أن الله تعالى قد ملك
طالوت عليكم **قوله** انفصل بهم **قوله** لما كان فصل يستعمل لازماً ومتعدياً حيث يقال فصله فصلاً بمعنى ميره وفصل
فصولاً بمعنى انفصل ونظيره وقفت الدابة وقوفاً ووقفتها وقفاً وصد عنه صدوداً أي عرض وصدته صدداً أي منعه
ورجع رجوعاً ورجعه رجوعاً جعل ما في الآية مما استعمل لازماً حيث فسره بقوله انفصل بهم وباء المصاحبة متعلقة
بمحذوف هو حال من طالوت أي مصاحبهم ثم ذكر أن أصله التعتدي إلى مفعول لكن حذف واجرى مجرى اللازم
والتقدير فصل نفسه والجنود جمع جنود وكل صنف من الخلق جنود على حدة يقال للجراد الكثير أنه جنود الله تعالى
روى أن طالوت خرج من بيت المقدس بالجنود وهي يومئذ سبعون الفا وقيل ثمانون الف مقاتل وذلك أنهم لما رأوا
التابوت لم يشكوا في النصر فساروا إلى الجهاد فقال طالوت لأحاجة لي في كل ما أرى لا يخرج معي رجل بني
بيتالم يفرغ منه ولا تاجر مشتغل بالتجارة ولا من تزوج امرأة لم يبين بها ولا بغي إلا الشاب النشيط الفارغ فاجتمع إليه
بما اختاره سبعون الفا وقيل ثمانون الفا وكان وقت خروجهم قيظاً أي شديد الحر يقال قاطظ يومنا أي اشتد حره
فشكوا قلة الماء بينهم وبين عدوهم وقالوا إن المياه قليلة لاتفى بنا فادع الله تعالى أن يجري لنا نهراً فقال إن الله
مبتليكم بنهر واختلّفوا في هذا القائل فقال الأكثرون هو طالوت لأنه المذكور السابق وعلى هذا فإنه لم يقبله عن
نفسه فلا بد وأن يكون عن وحي إناه عن ربه وذلك يقتضي أن يكون جامعاً بين الملك والنبوة وقيل القائل هو النبي
المذكور في أول القصة وهو شمويل عليه السلام وعلى هذا التقدير أن قلنا أن هذا الكلام من طالوت فيكون قد
تحمله من ذلك النبي عليه السلام وحينئذ لا يكون طالوت نبياً وإن قلنا الكلام من النبي عليه السلام فتقديره فلما
فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم إن الله مبتليكم بنهر والابتلاء الامتحان وفيه لغتان بلايلو وابتلى يتلى وأصل
الياء في مبتليكم وأولانه من بلايلو أي اختبر وإنما قلبت ياء لانكسار ما قبلها ونهر بفتح الهاء في قرآنة الجمهور
وهي اللغة الفصحى وقرأ مجاهد وأبو السماك بسكون الهاء في جميع القراءن وكل ثلاثي حشوه حرف حلق يجوز
فيه الوجهان فتح العين واسكانها نحو صحن وصحن وشعر وشعر وبخرو وبخرو **قوله** فليس من أشياعي **قوله** أي
أصحابي وكلمة من على هذا للتبويض دخلت على نفس المتكلم للإشعار بأن أصحابه لقوة اختصاصهم واتصالهم به
كانهم بعضهم وقوله أو ليس بمحمد معي على أن تكون كلمة من اتصالية كما في قوله تعالى المنافقون والمناقات بعضهم
من بعض أي بعضهم متصل بالبعض الآخر ومحمد معي **قوله** أي ومن لم يذوقه **قوله** لما كان طعمت الشيء شائناً
في معنى أكلته وكان الماء ليس مما يتعلق به الأكل بل إنما يتعلق به الشرب ولا سيما أنه استعمل لم يطعمه في الآية
في مقابلة شرب منه فإنه قرينة واضحة على أنه ليس من قبيل قوله تعالى فاذا طعمتم فانتشروا فإنه بمعنى فاذا تناولتم
واكتم ما يتغذى به ففترقوا وهذا المعنى غير شديد في هذا المقام فلذلك فسره بقوله من لم يذوقه على أنه من طعم
الشيء إذا ذاقه ومنه طعم الشيء لذاقه واستشهد بقول الشاعر

فان شئت حرمت النساء سواك * وان شئت لم اطعم نقاخاً ولا برداً *

النقاخ الماء العذب وقد جعله مفعول لم اطعم وعطف عليه البرد وهو النوم وسمى النوم برداً لأنه يبرد القلب
ويجلب له راحة ولو صح أن يجعل النقاخ من قبيل الماء كقول توسعاً لمشاركته الماء كقول في وصوله إلى الجوف من
طريق القم فلا وجه لجعل النوم من ذلك القبيل إذ لا مشابهة له بالمطعم أصلاً فلو كان الطعم في البيت بمعنى الأكل
لما صح عطف قوله ولا برداً على قوله نقاخاً فتعين كونه بمعنى الذوق وهو التساول من الشيء تناولاً
قليلاً ويصح تعلق الذوق بكل واحد من النقاخ والنوم أما تعلقه بالنقاخ فظاهر وأما تعلقه بالنوم فكما في قولهم
مادقت غمضاً وهو بفتح العين وضمها القليل من النوم وإنما قال في مخاطبة النساء سواك لتعظيمهن وتصوير كمال

تحمله الملائكة) قيل رفعه الله بعد موسى
قلت به الملائكة وهم ينظرون إليه وقيل
ن بعده مع انبيائهم يستفتحون به حتى افسدوا
لبهم الكفار عليه وكان في ارض جالوت
ان ملك طالوت فاصابهم بلاء حتى هلكت
س مدائن قنشاء موا بالتابوت فوضعه
ثورين فساقهما الملائكة الى طالوت
ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مؤمنين
قل ان يكون من اتمام كلام النبي وان يكون
آء خطاب من الله تعالى (فلما فصل
لوت بالجنود) انفصل بهم عن بلده لقتال
بالقة واصله فصل نفسه عنه ولكن لما
حذف مفعوله صار كاللازم روى انه
لهم لا يخرج معي الا الشاب النشيط الفارغ
تجمع اليه بمن اختاره ثمانون الفا وكان
قت قيظاً فسلكوا مفازة وسألوا ان
ي الله لهم نهراً (قال ان الله مبتليكم بنهر)
ما ملككم معاملة الخبير بما افترحموه
ن شرب منه فليس مني) فليس من اشياعي
يس بمحمد معي (ومن لم يطعمه فانه مني)
ومن لم يذوقه من طعم الشيء اذا ذاقه ما كولا
شروبا قال الشاعر
وان شئت لم اطعم نقاخاً ولا برداً *
ما علم ذلك بالوحي ان كان نبياً كما قيل
خيار النبي عليه السلام

عقلهن و ذكر صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى فن شرب منه فليس منى فن ابتداء شربه من النهر بان كرع فيه فليس بمنصل في ومعه معى فقوله كرع فيه اى تناول الماء بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا باناء يقال كرع في الماء بفتح الراء كروعا وبكسرهما كرعا اى تناوله بفيه من موضعه من غير توسط شىء في شربه واصله من كرعت الغنم اذا خاضت الماء حتى اصاب كراعها وشربت ثم عم في كل فن شرب الماء من موضعه بفيه وفسر الشرب من النهر بالكروع لانه المبدأ القريب في الاصل واذ شرب من ماء النهر بالكأس او باليد فالبدأ هو اليد والكأس دون النهر ولا يقال لهذا الشارب انه شرب من النهر الاجزاء والشرب من النهر لا يكون حقيقة الا بان يتصل الشرب بالنهر من غير ان يفصل شىء بين النهر والشارب وذكر في الحواشى القطبية ههنا مسألة وهى ان من حلف لا يشرب من هذا النهر قال ابو حنيفة رحمه الله لا يحنت الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لم يحنت لان الشرب من الشىء انما يكون حقيقة اذا كان ابتداء شربك متصلا بذلك الشىء وهذا لا يحصل الا بان شرب من النهر وقال الباقر بل اذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يحنت لان هذا وان كان مجاز الا انه متعارف اذا عرفت هذا فنقول جرى المصنف في تفسير الآية على مذهب ابى حنيفة رحمه الله ففسر الشرب من النهر بالكرع فيه لانه حقيقة ومادام يمكن اعتبار الحقيقة لا يتجاوز الى المجاز وانما ذهب الباقر في تلك المسئلة الى المجاز المشهور لان مبنى الايمان على المتعارف وما فى كلام الله تعالى ليس بين الى هنا عبارة القطبية فعلى هذا القسمة مثلثة الشاربون كرعوا والذين لم يدوقوا منه شىئا والذين اغترفوا منه غرفة فخكم على القسم الاول بانه ليس من اشياعه وعلى القسم الثانى بانه من اشياعه وعلى القسم الثالث بكونهم مرخصين فيما فعلوه والمصنف حل قوله تعالى فن شرب منه على عموم المجاز حيث جعله متناولا للكروع فيه وللشرب بطريق الاغتراف منه ليكون قوله الا من اغترف غرفة مستثنى متصلا من قوله فن شرب منه وحل قوله فن شربوا منه على الحقيقة لعدم الصارف عنها ولما جعل قوله تعالى الا من اغترف مستثنى من الجملة الاولى وقعت الجملة الثانية معترضة بين المستثنى والمستثنى منه واصلها التأخر عنه ولكنها قدمت عليه للعناية بها لانه لما قسم القوم الى طائفتين وذكر الطائفة الاولى اتبعهم ذكر الطائفة الثانية تكميلا للتقسيم وربط بعض الاقسام ببعض ولانهم اشرف القسمين ومتصلون به قدموا للاعتناء بشأنهم وايضا عدم الذوق منه راسا عزيزة والاغتراف منه رخصة وبيان حكم العزيمة اهم من بيان حكم الرخصة **قوله** كما قدم الصابثون على الخبر **قوله** اى خبران وهو قوله من آمن منهم بالله فى قوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والذين هادوا والصابثون والنصارى الى قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون فان الصابثون فيه لا يجوز ان يكون معطوفا على محل اسم ان لان العطف على محل اسم ان قبل الايمان بالخبر لا يجوز فهو مرفوع بالابتداء وخبره محذوف اى والصابثون كذلك فكان حق الكلام ان يقال ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى الى قوله فلا خوف عليهم ثم يقال والصابثون كذلك لكن توسطت هذه الجملة بين اسم ان وخبرها للعناية بها تنبيها به على ان الصابثين يتاب عليهم ايضا وان كان كفرهم اغلظ فكذا الامر ههنا لان المطلوب ان لا يذاق من الماء راسا والاغتراف بالفرقة رخصة تقدم قوله ومن لم يطعمه فانه منى للعناية لانه عزيزة وبيان حال الاخذ بالعزيمة اهم من الاخذ بالرخصة ومعنى الاستثناء بيان ان الاغتراف رخصة واستدل صاحب الكشاف على ان الاستثناء من قوله فن شرب منه لامن قوله ومن لم يطعمه بان الاستثناء لو كان من الجملة الثانية لقبل فطعموه بدل قوله فشربوا منه فلما قيل فشربوا منه علم انه استثناء من الجملة الاولى وقرأ الحر ميان وابو عمرو ويعقوب وخلف غرفة بفتح الغين والباقر بضمها قبل هما لغتان بمعنى المصدر بمعنى الا من اغترف اغترافا الا انها جاآ على غير لفظ المصدر مثل انبت الله نباتا وقيل هما لغتان بمعنى المغترف وهو القدر الحاصل فى الكف بعد الاغتراف كالاكل بمعنى المأكول وقيل المفتوح مصدر بنى للدلالة على الوحدة فان فعلة يدل على المرة الواحدة يقال فلان يأكل بالنهاى اكلة واحدة والمضموم اسم القدر الحاصل فى الكف بالاغتراف كالقمة والخطوة وان جعلتهما مصدرا يكون المفعول محذوفا تقديره الا من اغترف ماء وان جعلتهما بمعنى المفعول كانا مفعولا به فلا يحتاج الى تقدير مفعول وقوله بيده الظاهر انه متعلق باغترف ويجوز ان يتعلق بمحذوف هو صفة لغرفة بمعنى المفعول اى غرفة كائنة فى يده على ان الباء بمعنى فى قال ابن عباس رضى الله عنهما كانت الغرفة الواحدة يشرب منها هو ودوايه وخدمه ويحمل منها قال الامام وهذا يحتمل وجهين احدهما انه كان مأذونا له فى ان يأخذ من الماء ماشاء مرة واحدة بقربة او جرة بحيث كان

(الامن اغترف غرفة بيده) استثناء من قوله فن شرب وانما قدمت عليه الجملة الثانية للعناية بها كما قدم الصابثون على الخبر فى قوله ان الذين آمنوا والذين هادوا والمعنى الرخصة فى القليل دون الكثير وقرأ ابن عامر والكوفيون بضم الغين

المأخوذ في المرة الواحدة يكفيه ودوابه وخدمه ويحمل باقيه وثانيهما انه كان يأخذ القليل فيجعل الله تعالى فيه البركة حتى يكفي كل هؤلاء فيكون معجزة لنبي ذلك الزمان كما انه تعالى كان يروي الخلق الكثير من الماء القليل في زمن محمد عليه الصلاة والسلام والامام الواحدى لم يذكر في الوسيط الا الوجه الاول والله اعلم قيل ان الله تعالى ابتلى القوم بالنهر ليمتاز من اخلص وجهه الله من اتبع هواه وجعل ذلك الابتلاء مثلا مضروبا للدنيا وابتائها فان من تناول منها قدر ما يبلغ به اكتفى واستغنى وسلم منها ونجا ومن تناول منها فوق ذلك ازداد عطشا ولهذا قيل الدنيا كالماء المالح من ازداد منه شربا ازداد عطشا والى هذا اشير في الخبر المروى ان الله تعالى اذا سأله عبدا شيئا من عروض الدنيا اعطاه وقال له خذ ضعفيه حرصا واياها عنى النبي عليه الصلاة والسلام في قوله * لو ان لابن آدم واديين من مال لا يتغنى اليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب * **قوله** تعالى الا قليلا منهم **قوله** هي القراءة المشهورة فان المستثنى اذا وقع في كلام موجب يجب نصبه في المشهور نحو جاءنى القوم الازيدا وقوله فشربوها كلام موجب فيجب نصب المستثنى بعده على الاستثناء وقرأ عبدالله وابى والاعمش الا قليلا بارفع ميلا الى جانب المعنى فان فشربوها منه وان كان كلاما موجبا الا انه في معنى فلم يطبعوه وفي مثله جاز ان يتبع ما بعد الا ما قبلها في الاعراب ونحوه في الاعراض عن جانب اللفظ واعتبار جانب المعنى قول الفرزدق

- * اليك امير المؤمنين رمت بنا * شعوب الهوى والهوجل المتعسف *
- * وعض زمان يا ابن مروان لم يدع * من المال الا مسحت او مجلف *

فانه استثناء مفرغ فالواجب ان يقال الامسحتا او مجلفا بالنصب لكنه رفع اعتبارا للمعنى فان قوله لم يدع من المال في معنى لم يبق منه لان معنى لم يدع لم يترك واذا لم يترك شيئا لم يبق شيء وروى الزمخشري في سورة طه الامسحتا ومجلف وكذا الجوهرى والازهرى وافقا هذه الرواية اى وجهتنا نحوك جهة بعيدة ذات شعوب ومفازة لاعلم بها ذات تعاسيف واصابة سنة ازمة ذهبت بالمال اى استأصلته والمسحت بمعنى الاستئصال لغة اهل الحجاز والامسحت بمعناه لغة اهل نجد يقال مال مسحوت ومسحت اى مذهب ومستأصل والمجلف الذى اخذ من جوانبه فذهب بعضه وبقى منه شيء وقيل المجلف الذى ذهب ماله والجالفة السنة التى تذهب بالاموال وهذا القول يدل على ان المجلف كما يقع على المال الذى جلفته السنة يقع على نفس الشخص ايضا قيل سئل الفرزدق ان الاستثناء ان كان من الموجب فهلا قلت مجلفا وان كان من غيره فهلا قلت مسحت فقال قلت كذلك ليشقى به التحويون والاقرب فى تأويله ما اشار اليه صاحب الكشاف من انه التفات الى المعنى اما فى المعطوف والمعطوف عليه على هذه الرواية واما فى المعطوف وحده على الرواية الاخرى وقيل التقدير الاشياء مسحتا اوشبا هو مجلف **قوله** كفته لشربه وادواته **قوله** اى لشرب نفسه وخدمه ودوابه ولان يحمل معه فى قرنته ومطهرته وقوى قلبه وصح ايمانه ومن عصى وافرط فى شربه روى انهم اسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا وبقوا على شط النهر وجنوا عن لقاء العدو ثم انه لاخلاف بين المفسرين فى ان الذين عصوا رجعوا الى بلدهم وانما اختلفوا فى ان رجوعهم هل كان بعد مجاوزة النهر او قبله **والصحيح** انهم لم يجاوزوا النهر وانما رجعوا قبل المجاوزة لقوله تعالى فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قال ابن عباس والسدى رضى الله عنهم كان المخالفون اهل شك ونفاق فقالوا لا طاقة لنا اليوم بحالوت وجنوده فانحرفوا ولم يجاوزوا النهر وقال الآخرون بل جاوزوا النهر وانما كان رجوعهم بعد المجاوزة ومعرفة بحالوت وجنوده لقولهم لا طاقة لنا اليوم بحالوت وجنوده واختار المصنف القول الاول وجعل المستكن فى جاوز لاطالوت وجعل قوله والذين آمنوا عطف على ذلك المستكن لوجود شرط العطف عليه وهو التأكيد بمنفصل والمعنى ولما جاوز النهر طالوت والقليل الذين اطاعوه ولم يخالفوه فيما نذبهم اليه وجعل المؤمنين الذين لم يخالفوه وجاوزوا النهر فريقين فريق يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه وفريق كان شجاعا قويا القلب لا يبالي بالموت فى طاعة الله تعالى فالقسم الاول هم الذين قالوا لا طاقة لنا اليوم بحالوت لكثرتهم وقوتهم والقسم الثانى هم الذين اجابوهم بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة قوله اى بعضهم لبعض اشارة الى ان ضمير قالوا راجع الى قوله والذين آمنوا وهم القليل الذين لم يشربوا باعتبار بعضهم اى قال بعض هؤلاء القليلين لبعض الآخر منهم وهم الذين يظنون انهم ملاقوا الله وهم اشد يقينا واخلص اعتقادا بالنسبة الى البعض الاول فان المؤمنين وان تساوا فى اصل اليقين والاعتقاد جاز ان يتفاوتوا فى قوة ذلك ولا يلزم

(فشربوها منه الا قليلا منهم) اى فكرهوا فيه اذا لاصل فى الشرب منه ان لا يكون بوسط وتعميم الاول ليتصل الاستثناء وافرطوا فى الشرب الا قليلا منهم وقرى بارفع جلا على المعنى فان قوله فشربوها منه فى معنى لم يطبعوه والقليل كانوا ثلثمائة وثلثائة عشر رجلا وقيل ثلاثة آلاف وقيل الفاروى ن من اقتصر على الغرفة كفته لشربه وادواته ومن لم يقتصر غلب عليه عطشه واسودت شفاهه ولم يقدر ان يمضى وهكذا لدنيا لطالب الآخرة (فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه) اى القليل الذين لم يخالفوه (قالوا) اى بعضهم لبعض (لا طاقة لنا اليوم بحالوت وجنوده) لكثرتهم وقوتهم

من ذلك خلل في إيمانهم ولكون الذين يظنون أشد يقينا من البعض الذي قالوا ذلك لم يفسر الظن بالاعتقاد الراجح الذي يقابل العلم بل جعل يظنون بمعنى يتيقنون استعارة تبعية لما بين الظن واليقين من المشابهة من حيث اشتراكهما في الدلالة على تأكيد الاعتقاد حيث قال الذين يثقوا لقاء الله وجعلوا الموت نصب أعينهم وجزموا بأن كل حي إلى المنون فطوبى لمن أصابه الموت وهو في سبيل الله تعالى وطاعته روى عن قتادة أن المراد من لقاء الله تعالى الموت قال عليه الصلاة والسلام * من أحب لقاء الله تعالى أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه * وأشار بقوله وتوقعوا ثوابه إلى احتمال أن يكون المراد بلقاء الله تعالى لقاء ثوابه بسبب هذه الطاعة وإن يكون الظن على حقيقته بناء على أنه لا سبيل لاحد إلى أن يعلم عاقبة أمره وإنما يكون ظانا راجيا وإن بلغ في الطاعة ما بلغ

قوله وقيل هم القليل الذين ثبتوا معه * أي وقيل المراد بالذين يظنون هم القليل الذين لم يشربوا وجاوزوا النهر مع طالوت فيكون الذين يظنون من وضع الظاهر موضع الضمير الراجع إلى الذين آمنوا وضمير قالوا الذين شربوا منه ولم يجاوزوا مع طالوت بناء على أن طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم قد تخلفوا وما جاوزوا معهم سألوهم عن سبب التخلف فأجابوا من وراء النهر بقولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت اعتذارا في التخلف وتخيلا للقليل لأن النهر الواقع بينهما كان بحيث لا يمنع المكالة فأجابهم الأقلون الذين عبروا النهر بأنه لا عبرة في النصر والظفر بكثرة العدد وإنما العبرة بتأييد الله تعالى وعونه وإنما النصر من عند الله تعالى ينصر من يشاء وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله تعالى وإرادته ذلك وقوله والله مع الصابرين من تمام قولهم ويحتمل أن يكون قولنا من الله تعالى **قوله** وكم يحتمل الاستفهام والخبر * وكم الاستفهامية والخبرية يدلان على عدد معدود فالاستفهامية كناية عن عددهم عند المتكلم معلوم في ظنه عند المخاطب والخبرية لعددهم عند المخاطب وربما يعرفه المتكلم ومعناها التكثير وأما المعدود فهو مجهول عند المخاطب في الاستفهامية والخبرية فلذلك احتاج كل واحد منهما إلى المميز لبيان المعدود ومميز الاستفهامية منصوب مفرد لأنه للعدد فجعل ميمه كميز الأعداد المتوسطة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ومميز الخبرية مجرور بإضاقتها إليه ويجوز أن يكون المميز المجرور مفردا لكونها للتكثير فصار ميمها مفردا كميز العدد الكثير وهو المائة والالف ويجوز أن يكون جمعا لأنها كناية عن العدد الكثير وليست بصريح فيه فجاز جمع ميمه تصريحا معنى الكثرة والعدد الكثير لكونه صريحا في معنى الكثرة استغنى فيه عن جمع ميمه فلذلك لم يكن ميمه الأمفردا وجاء ميمكم في الآية مفردا مجرورا بكلمة من وهو فئة وفي اشتقاق فئة قولان أحدهما من فاء يفي أي رجع فحذفت عينها فوزنها فلة والقول الثاني أنها من فأوت رأسه أي كسرت فحذفت لامها فوزنها فمة كثة وجمعها فئات وقون في الرفع وقين في النصب والجر ومعناها على كل من الاشتقاقيين صحيح فإن الفئة اسم للجماعة من الناس قلت أو كثرت والجماعة من الناس يرجع بعضهم إلى بعض وهم أيضا قطعة من الناس كقطع الرأس المكسرة **قوله** أي ظهر واللهم * إشارة إلى أن اللام في قوله جالوت متعلق بقوله برزوا فإن عسكر طالوت لما برزوا عسكر جالوت ورأوا فلة جانبهم وكثرة عدد عدوهم لاجرم استعانوا بالدعاء والتضرع فقالوا ربنا افرغ علينا صبرا وفي نداءهم بقولهم ربنا اعترف منهم بالعبودية وطلب لاصلاحهم لأن لفظ الرب يشعر بذلك دون غيره وأما بلفظة على في قولهم افرغ علينا طلبا لأن يكون الصبر مستعليا عليهم وشاملا لهم كالظرف للظروف والافراغ الصب يقال افرغت الاناء إذا صببت ما فيه واصله من الفراغ فان افرغ الاناء اخلاؤه مما فيه قولهم افرغ علينا صبرا يدل على المبالغة في طلب الصبر على مشاهدة المخاوف **قوله** بنصره أو مصاحبين لنصره * الأول على أن تكون الباء للاستعانة والثاني على أن تكون للمصاحبة أخبر تعالى أن تلك الهزيمة كانت باذن الله تعالى وإمانته وتيسيره ثم قال وقتل داود جالوت وكان جالوت الجبار رأس العمالقة وملكهم وكان من اولاد عمليق بن عاد وكان من أشد الناس واقواهم وكان يهزم الجيوش وحده وكان له بيضة فيها نلثمائة رطل حديد وكان ظله ميلا لطول قامته وكان إيشي ابوداود عليه السلام في جملة من عبر النهر مع طالوت وكان معه سبعة من إبنائه وكان داود أصغرهم يرعى الغنم فأوحى إلى نبي العسكر وهو شموبيل أن داود بن إيشي هو الذي يقتل جالوت فطلبه من أبيه فجاء به إليه فقال النبي شموبيل عليه السلام لقد جعل الله تعالى قتل جالوت على يدك فأخرج معنا إلى محاربتك فخرج معهم فراد داود عليه السلام في الطريق بحجر فناداه يا داود اجلني فإني جرحه رون الذي قتل بي ملك كذا فحملته في محلاته ثم مر بحجر آخر فقال له اجلني فإني جرح موسى عليه السلام الذي قتل بي كذا وكذا فحملته في محلاته ثم مر بحجر آخر

(قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله) أي قال الخالص منهم الذين يثقوا لقاء الله وتوقعوا ثوابه أو علموا أنهم يشهدون عما قريب فيلقون الله تعالى وقيل هم القليل الذين ثبتوا معه والضمير في قالوا للكثير المنضلين عنه اعتذارا في التخلف وتخيلا للقليل وكأنهم تقا ولوابه والنهر بينهما (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله) بحكمه وتيسيره وكم يحتمل الاستفهام والخبر ومن مزيدة أو مبينة والفئة الفرقة من الناس من فأوت رأسه إذا شققته أو من فاما إذا رجع فوزنها فمة أو فلة (والله مع الصابرين) بالنصر والاثابة (ولما برزوا لجالوت وجنوده) أي ظهروا لهم ودنوا منهم (قالوا ربنا افرغ علينا صبرا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) التجأوا إلى الله تعالى بالدعاء وفيه ترتيب بليغ إذ سألوا أولا افرغ الصبر في قلوبهم الذي هو ملاك الأمر ثم ثبات القدم في مداحض الحرب المسبب منه ثم النصر على العدو المرتب عليهما غالبا (فهز موهم باذن الله) فكسروهم بنصره أو مصاحبين لنصره إياهم اجابة لدعائهم

فقال له اجلني فاني جرك الذي تقتل بي جالوت فوضعه في مخلاته وكان من مادته رمي القذافة وكان لا يرمى بقذافته شيئا من الذئب والاسد والنمر الاصرعه واهلكه فلما تصاف العسكران للقتال برز جالوت الجبار الى البراز وسال من يخرج اليه فلم يخرج اليه احد فقال يا بني اسر آيل لو كنتم على حق لبارزني بعضكم فقال داود عليه السلام لاخوته من يخرج الى هذا الاقلف فسكتوا فالتمس منه طالوت ان يخرج اليه ووعدته ان يزوجه ابنته ويعطيه نصف ملكه ويجري خاتمه فيه فلما توجه داود نحو داء اعطاه طالوت فرسا ودرعا وسلاحا فلبس السلاح وركب الفرس فسار قريبا ثم انصرف الى الملك فقال من حوله جبن الغلام فجاء فوقف على الملك فقال ماشأنتك فقال ان الله تعالى ان لم ينصرني لم يغن عنى هذا السلاح شيئا فدعني اقاتل كما يريد قال نعم فاخذ داود مخلاته فتقلدها واخذ المقلاع ومضى نحو جالوت روى انه لما نظر جالوت الى داود عليه السلام قذف في قلبه الرعب فقال يا فتى ارجع فاني ارحجت ان اقاتلك قال داود عليه السلام بل انا اقاتلك قال فأتيتني بالمقلاع والجر كما يؤتى الكلب قال نعم انت شر من الكلب قال جالوت لاجرم لا قسمي لحكم بين سباع الارض وطير السماء قال داود او يقسم الله تعالى لحكم فقال باسم اله ابراهيم واخرج حجرا ثم اخرج الآخر باسم اله اسحق ثم اخرج الثالث باسم اله يعقوب فوضع الاحجار الثلاثة في مقلاعه فصارت كلها حجرا واحدا ودور المقلاع ورمى به فمخر الله تعالى الريح حتى اصاب الحجر انف البيضة وخالط دماغه وخرج من قناه وقتل من ورآه ثلاثين رجلا وهزم الله تعالى الجيش وخر جالوت قتلا فاخذ داود عليه السلام بحجره حتى القاه بين يدي طالوت ففرح المسلمون فرحا شديدا وانصرفوا الى المدينة سالمين فزوجه طالوت ابنته واجرى خاتمه في نصف مملكته قال الناس الى داود واحبوه واكثروا ذكره فحسده طالوت و اراد قتله فتنبه له داود عليه السلام وهرب منه فسلط طالوت عليه العيون وطلبه اشد الطلب فلم يقدر عليه وانطلق داود الى الجبل مع المتعبدين فتعبد فيه دهرا طويلا فاخذ العلماء والعباد ينهون طالوت في شأن داود فجعل طالوت لابنه احد عن قتل داود الا قتله فاكثر في قتل العلماء الناصحين فلم يكن يقدر على عالم في بني اسر آيل يطبق قتله الا قتله ثم ندم على ما فعله من المعاصي والمنكرات واقبل على البكاء ليلا ونهارا حتى رحه الناس وكان كل ليلة يخرج الى القبور فيبكي فينادي رحم الله عبدا يعلم ان لي توبة الا خبرني بها فلما اكثر التضرع والالاح عليهم رقق له بعض خواصه فقال له ان ذلك ايها الملك على عالم لعلك ان تقتله فقال لا والله بل اكرمه اتم الاكرام و انقاد لحكمه واخذ موثيق الملك وعهوده على ذلك فذهب به الى باب امرأة تعلم اسم الله الاعظم فلما لقيها قبل الارض بين يديها وسألها هل له من توبة فقالت لا والله لا اعلم لك توبة ولكن هل تعلم مكان قبر نبي فانطلق بها الى قبر شمويل فصلت ودعت ثم نادى صاحب القبر فخرج شمويل عليه السلام من القبر يفض رأسه من التراب فلما نظر اليهم سألهم قال ما ناكم اقامت القيامة قالت لا ولكن طالوت يسأل هل له من توبة قال شمويل يا طالوت ما فعلت بعدى قال لم ادع من الشر شيئا الا فعلته وجئت اطلب التوبة قال كم لك من الولد قال عشرة رجال قال لا اعلم لك من توبة الا ان تخلي من ملكك وتخرج انت وولديك في سبيل الله ثم تقدم ولدك حتى يقتلوا بين يديك ثم تقابل انت فتقتل آخرهم ثم رجع شمويل الى القبر وسقط ميتا ورجع طالوت ففعل ما امر به حتى قتل فجاء قتله الى داود عليه السلام ليشهه وقال قتلت عدوك فقال داود ما انت بالذي تحبى بعده فضرب عنقه فكان ملك طالوت الى ان قتل اربعين سنة واتي بنو اسر آيل ب داود عليه السلام واعطوه خزا من طالوت وملكوه على انفسهم قال الضحاك والكابي ملك داود عليه السلام بعد قتل طالوت سبعين سنة جمع الله تعالى لداود الملك والنبوة ولم يكن ذلك من قبل بل كان الملك في سبط والنبوة في سبط **قوله كالسرد** قال تعالى وألناه الحديدان اعلم سابغات وقدر في السرد و علمه منطق الطير والنمل و علمه الزبور و علمه الدين وكيفية الحكم والفصل قال تعالى وكلا آتينا حكما وعلما و علمه ايضا الا الحان الطيبة قيل كان اذا قرأ الزبور تدنو الوحوش حتى يؤخذ باعناقها وتطل الطير مصحفة له ويركد الماء الجاري وتسكن الريح وروى الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنه ان الله تعالى اعطاه سلسلة موصولة بالحجرة ورأسها عند صومعته وقوتها قوة الحديد ولونها لون النار وحلقها مستديرة مفصلة بالجواهر مرسرة بقضبان الأولو فلا يحدث في الهواء حدث الا صلصلت السلسلة فيعلم داود ذلك الحدث ولا يسمها ذواهة الا يرى فكانوا يتحاورون اليها بعد داود الى ان رفعت فن تعدى على صاحبه وانكر حقه اتى السلسلة فن كان صادقا متبده الى السلسلة فنالها ومن كان كاذبا لم ينلها وكانت كذلك الى ان ظهر فيهم المنكر والخديعة فبلغنا ان بعض ملوكهم اودع رجلا جوهره ثمينة فلما استردتها انكر الرجل

وقتل داود جالوت (قيل كان ابشى في
سكر طالوت معه ستة من بنيه وكان داود
بهم وكان صغيرا يرمى الغنم فوحى الله الى
بهم انه الذي يقتل جالوت فطلبه من ابيه فجاء
قد كلفه في الطريق ثلاثة اجار و قالت له انك
ما تقتل جالوت فحملها في مخلاته ورمها بها
قتله ثم تزوجه طالوت ابنته (وآناه الله الملك)
على ملك بني اسر آيل ولم يجتمعوا قبل داود
على ملك (والحكمة) النبوة (وعلمه بمباشه)
السرد وكلام الدواب والطير

فكما كما الى السلسلة فعمد الذي عنده الجوهره الى عكازة فنقرها وضمنها الجوهره واعتمد عليها حتى حضروا السلسلة
 فقل صاحب الجوهره رتد على الوديعه فقال له صاحبه ما عرف لك عندي من وديعه فان كنت صادقا فتناول
 السلسلة فتناولها بيده فقبل للذكر ثم انت فتناولها فقال لصاحب الجوهره خذ عكازتي هذه فاحفظها حتى
 اتناول السلسلة فاخذها فقال الرجل اللهم ان كنت تعلم ان هذه الوديعه التي يدعيها قد وصلت اليه فقرّب مني
 السلسلة فديده فتناولها فتعجب القوم وشكروا فيها فاصبحوا وقد رفع الله تعالى السلسلة ﴿ قوله ولولا ان الله
 تعالى يدفع الحج ﴾ - اشارة الى ان المصدر هنا مضاف الى فاعله وهو الله تعالى والناس مفعول اول وبعضهم يدل من
 الناس يدل البعض من الكل وبعض متعلق بالمصدر ﴿ قوله اشارة الى ما قص ﴾ اي بين و القص البيان والفاصل
 الذي يأتي بالقصة على وجهها كأنه يتبع معانيها والفاظها والفصص بكسر القاف جمع قصة وفتحها مصدر يقال
 قص عليه الخبر قصصا والاسم ايضا القصص بالفتح وضع موضع المصدر حتى غلب عليه ﴿ قوله اشارة الى الجماعة
 المذكورة قصصها في التوراة ﴾ - كآدم و ابراهيم و اسماعيل و اسحق و يعقوب و موسى و شمويل و داود و طالوت
 على قول من جعله نبيا صلوات الله عليهم و سلامه يريد ان اللام في الرسل للاشارة الى حصة معهوده للمخاطب
 لتقدم ذكرها صريحا و كناية في هذه السورة او لتقدم علم المخاطب بها وان لم تذكر صريحا ولا كناية كما في قولك
 خرج الامير اذ لم يكن في البلد الامير واحد او للاشارة الى جنس الرسل من حيث تحققه في ضمن جميع افراده فعلى
 الاول التعريف للمعهد الخارجي و على الثاني للاستغراق و تلك مبتدأ و الرسل نعت او عطف بيان له و فضلنا خبره
 و انما قال تلك و لم يقل ذلك مراعاة لتأنيث لفظ الجماعة اجتمعت الامة على ان الانبياء بعضهم افضل من بعض وان
 محمد صلى الله عليه و سلم افضل من الكل و يدل عليه قوله تعالى و ما ارسلناك الا رحمة للعالمين و من كان رحمة للعالمين
 لزم ان يكون افضل من كل العالمين و قوله و رفعنا لك ذكرك حيث قيل في تفسيره قرن ذكره بذكره في الشهادة و الاذان
 و التشهد و لم يكن ذلك لسائر الانبياء عليهم الصلاة و السلام و انه تعالى قرن طاعته بطاعته فقال تعالى من يطع
 الرسول فقد اطاع الله و يعته بيعة فقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله و عزته بعزته فقال تعالى و لله العزة
 و لرسوله و ارضاه بارضائه فقال تعالى و الله و رسوله احق ان يرضوه و اجابته باجابه فقال تعالى استجبوا لله
 و للرسول اذا دعاكم و ان معجزات سائر الانبياء قد ذهب و بعض معجزاته عليه الصلاة و السلام القران و هو باق
 الى آخر الدهر و قال عليه الصلاة و السلام * آدم و من دونه تحت لو آتى يوم القيامة * و ذلك يدل على انه افضل
 من آدم و من كل اولاده و قال صلى الله عليه و سلم انا سيد ولد آدم و لا فخر و قال عليه الصلاة و السلام لا يدخل
 الجنة احد من النبيين حتى ادخلها انا و لا يدخلها احد من الامم حتى تدخل امتي و روى عنه عليه الصلاة و السلام
 انه قال ان الله تعالى اتخذ ابراهيم خليلا و موسى نجيا و اتخذني حبيبا و قال و عزتي لا ورت حبيبي على خليلي و انه
 تعالى كلما نادى نبيا في القران ناداه باسمه قال يا آدم اسكن يا عيسى اذكريا نوح اركب يا داود انا و نادينا ان يا ابراهيم
 يا موسى اني انا ربك و انا النبي عليه الصلاة و السلام فناداه يا ايها النبي يا ايها الرسول و ذلك يفيد التفضيل و انهم
 لا يسوي بينهم في الفضيلة و ان استووا في القيام بالرسالة و روى ابو سعيد الخدري رضى الله عنه عن النبي عليه
 الصلاة و السلام انه قال لا تخيروا بين الانبياء و في هذا نهى عن الخوض في تفضيل بعض الانبياء على بعض
 فنستفيد من الآية معرفة انهم متفاوتون في الفضيلة و تنتهي عن الكلام في ذلك لانه عليه الصلاة و السلام عن
 ذلك و المنقبة ضد المثلية و المثالب العيوب جمع مثلبة ﴿ قوله ليلة الخيرة ﴾ - اي في الليلة التي قال تعالى له
 فيها و انا اخترتك فاستمع لما يوحى اني انا الله لا اله الا انا ﴿ قوله تفضيل له ﴾ - اشارة الى ان قوله تعالى منهم من
 كلم الله استئناف لبيان وجه تفضيل بعضهم على بعض فلا محل له من الاعراب و الجمهور على رفع الجلالة
 على انه فاعل و المفعول محذوف و هو الضمير العائد الى الموصول اي من كلمه الله و قرى بنصبه على ان الفاعل مستتر
 فيه راجع الى الموصول ايضا و القراءة الاولى ادل على التعظيم و الفضل لان كل مؤمن فانه يكلم الله تعالى على
 ما قاله عليه الصلاة و السلام المصلي يناجي ربه و انما الشرف في ان يكلمه الله تعالى و قرى كالم الله على وزن فاعل
 من المكاملة و نصب الجلالة و يدل عليه تولاهم كلم الله بمعنى مكالمه كالجليس و الخليل بمعنى الجالس و المخالط
 و اختلفوا في الكلام الذي سمعه موسى عليه السلام و غيره من الله تعالى هل هو الكلام القديم الازلي الذي
 ليس من جنس الحروف و الاصوات قال الاشعري و اتباعه المسموع هو ذلك الكلام الازلي قالوا كما انه لم يمنع

(و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت
 الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين)
 و لولا ان الله تعالى يدفع بعض الناس ببعض
 وينصر المسلمين على الكفار و يكف بهم
 فسادهم لغلبوا و فسدوا في الارض و لفسدت
 الارض بشؤمهم و قرأ نافع هنا و في الحج
 دفاع الله (تلك آيات الله) اشارة الى ما قص
 من حديث الالوف و تمليك طالوت و اتيان
 الثابوت و انهزام الجبارة و قتل داود و جالوت
 (تلوها عليك بالحق) بالوجه المطابق
 الذي لا يشك فيه اهل الكتاب و ارباب
 التواريخ (و انك لمن المرسلين) لما اخبرت
 بها من غير تعرف و استماع (تلك الرسل)
 اشارة الى الجماعة المذكورة قصصها في
 التوراة او المعلومة للرسول صلى الله عليه
 و سلم او جماعة الرسل و اللام للاستغراق
 (فضلنا بعضهم على بعض) بان خصصناه
 بمنقبة ليست لغيره (منهم من كلم الله) تفضيل
 له و هو موسى و قيل موسى و محمد عليهما
 الصلاة و السلام كلم الله موسى ليلة الخيرة و في
 الطور و محمدا عليه السلام ليلة المعراج حين
 كان قاب قوسين او ادنى و بينهما بون بعيد
 و قرى كلم الله و كلم الله بالنصب فانه كلم الله كما
 ان الله كلمه و لذلك قيل كلمه الله بمعنى مكالمه

رؤية ما ليس بمكيف فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بمكيف وقيل سماع ذلك الكلام محال انما السمع هو الحروف
 والصوت * فان قيل كيف بعد التكليم من وجوه التفضيل والتكريم وقد جرت المكاملة بين الله تعالى وبين ابليس
 اللعين حيث قال انظرنى الى يوم يعثون قال تعالى فانك من المنظرين الى آخر الايات * فالجواب انه ليس في قصة
 ابليس ما يدل على ان تلك المكاملة كانت بغير واسطة فلعل الواسطة كانت موجودة على ان المراد من التكليم التكليم
 بطريق التعظيم والتعريب لا بطريق الطرد والتحييب وانتصاب درجات في قوله تعالى ورفع بعضهم درجات
 اما على نزع الخافض الذي هو كلمة على او فى او الى وتقديره على درجات او الى درجات او فى درجات او على انه حال
 على حذف المضاف اى ذوى درجات او على انه مفعول ثان لرفع على تضمينه معنى بلغ اى بلغ بعضهم درجات
 ويحتمل ان يراد بمراتبهم مراتبهم ومناصبهم فان مناسب الرسل متفاوتة بلغ بعضهم منصب الخلة كابراهيم ولم يحصل
 ذلك لغيره ووجع لداود دين الملك والنبوة وطيب النعمة ولم يحصل هذا لغيره وسخر لسليمان عليه السلام الجن والانس
 والوحش والطيور والريح ولم يحصل هذا لايه داود عليه السلام وخص محمد صلى الله عليه وسلم بكونه مبعوثا الى
 الجن والانس وبكون شرعه ناسخا لجميع الشرائع المتقدمة ويحتمل ان يراد بمعجزاتهم متفاوتة فان كل واحد
 من الانبياء اوتى نوعا من المعجزات لا تقا زمانه فان معجزات موسى عليه السلام كقلب العصا حية واليد البيضاء
 وفاق البحر كان كالشبيه بما كان اهل ذلك العصر فائقين متقدمين فيه وهو السحر ومعجزات عيسى عليه السلام
 وهى ابرآء الاكاه والابرص واحياء الموتى كان كالشبيه بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب ومعجزات
 محمد صلى الله عليه وسلم وهو القرآن كان من جنس الفصاحة والبلاغة والخطب والاشعار التى هى معظم كمال اهل
 زمانه وبالجملة المعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة والبقاء وعدم البقاء والقوة وعدم القوة وليس شئ من الايات التى
 اعطيتها الانبياء الا والذى اعطيه محمد صلى الله عليه وسلم اكثر وايقى واكمل واغوى والمراد بالبعث في قوله تعالى
 فضلنا بعضهم بعضا على الاطلاق اى بعض كان واريد تفضيل كل واحد منهم على الباقي بنوع من المناصب
 والمعجزات والمراد بالبعث في قوله ورفع بعضهم هو محمد صلى الله عليه وسلم بخصوصه لانه هو المفضل على الكل
 كما اختاره المصنف رحمه الله فوجه كونه مرفوعا فوق الكل فى الدنيا والآخرة ظاهر وعبر عنه بلفظ البعض على
 سبيل الرمز والابهام حيث قال ورفع بعضهم تفضيلا لشأنه لان ذكر الشئ بلفظ مبهم يدل على انه بلغ من الشهرة
 والامتياز الى حيث لا يذهب الوهم الى غيره فى هذا المعنى فان من فعل فعلا حسنا بدعا فستل من فعل هذا فاجاب بقوله
 احدكم او بعضكم او نحوهما يريد به نفسه يكون ذلك افخم لشأنه من التصريح بنفسه لما فيه من الدلالة على انه العلم
 الذى لا يشبهه على احد امتيازه عن غيره بالقدرة على مثل هذه الافعال العجيبة وقد اشتهر ان التنكير المشعر بالابهام
 يفيد التعظيم والافتخام فامى بعد فى افادة اللفظ الموضوع لذلك اياه **قوله** خصصه بالنعين مع انه غير
 مختص بايئنا البيئات تقيحا لافراط اليهود فى تحقيره حيث انكروا نبوته مع ما ظهر على يديه من البيئات القاطمة
 الدالة عليها ولافراط النصارى فى تعظيمه حيث اخرجوه عن مرتبة الرسالة **قوله** وجعل معجزاته الخ
 جواب عما نوههم من ان ايتاء البيئات غير مختص بعيسى عليه السلام فاوجه ذكره فى اثناء تفضيل الرسل وياتواها
 ليس من وجوه تفضيله صلى الله عليه وسلم وفى تفسير روح القدس اقوال الاول قال الحسن القدس بضمين على لغة
 اهل الجواز وضمة وسكون على لغة تميم هو الله تعالى وروحه جبرآئيل عليه السلام والاضافة للتشريف والمعنى
 اعناه بجبرآئيل فى اول امره وفى وسطه وآخره اما فى الاول من امره فلقوله تعالى فنحننا فيه من روحنا واما فى
 وسطه فلان جبرآئيل علمه العلوم وحفظه من الاعداء واما فى آخر الامر فحين ارادت اليهود قتله اعانه جبرآئيل
 عليه السلام ورفعاه الى السماء والذى يدل على ان روح القدس جبرآئيل عليه السلام قوله تعالى قل نزله روح
 القدس والقول الثانى هو المنقول عن ابن عباس رضى الله عنهما ان روح القدس هو الاسم الذى كان عيسى يحى به
 الموتى والقول الثالث وهو قول ابى مسلم ان روح القدس الذى ايداه الله تعالى به يجوز ان يكون الروح الطاهرة التى
 نفخها الله تعالى فيه فابانه بها عن غيره ممن خلق من اجتماع نطفتى الذكر والانثى **قوله** من بعد ما جاتهم البيئات
 اى المعجزات الواضحة **قوله** فان الرسل لما ايدهم الله تعالى بالمعجزات الدالة على صدقهم فى دعوى الرسالة
 وجب على اممهم ان يؤمنوا بهم ولا يختلفوا فى امر الدين بان يؤمن بعضهم ويكفر البعض الآخر اخلافا
 يؤتىهم الى ان يتقاتلوا ويتحاربوا فلما اختلفوا تقاتلوا وتحاربوا بسبب ذلك الاختلاف والمعنى

(ورفع بعضهم درجات) بان فضله على
 غيره من وجوه متعددة او بمراتب متباعدة
 وهو محمد صلى الله عليه وسلم فانه خص
 بالدعوة العامة والجمع المتكاثرة والمعجزات
 المستمرة والايات المتعاقبة بتعاقب الدهر
 والفضائل العلمية والعملية الفاتحة للمحصر
 والابهام لتفخيم شأنه كأنه العلم المتعين
 لهذا الوصف المستغنى عن التعيين وقيل
 ابراهيم عليه السلام خصصه بالخلة التى هى
 اعلى المراتب وقيل ادريس عليه السلام
 لقوله تعالى ورفعناه مكانا عليا وقيل اولوا
 العزم من الرسل (واتينا عيسى بن مريم
 البيئات وابدناه روح القدس) خصصه
 بالنعين لافراط اليهود والنصارى فى تحقيره
 وتعظيمه وجعل معجزاته سبب تفضيله لانه
 آيات واضحة ومعجزات عظيمة لم يستجمعها
 غيره (ولو شاء الله) هدى الناس جميعا
 (ماقتل الذين من بعدهم) من بعد الرسل
 (من بعد ما جاءتهم البيئات) اى المعجزات
 الواضحة لاختلافهم فى الدين وتضليل
 بعضهم بعضا (ولكن اختلفوا منهم من آمن)
 بتوفيقه لالزام دين الانبياء تفضلا
 (ومنهم من كفر) لاعراضه عنه بخذ لانه
 (ولو شاء الله ماقتلوا) كرهه للتأكيد
 (ولكن الله يفعل ما يريد) فبوق من يشاء
 فضلا ويخذل من يشاء عدلا والآية دليل على
 ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام متفاوتة
 الاقدام وانه يجوز تفضيل بعضهم على بعض
 ولكن بقاطع لان اعتبار الضن فيما يتعلق
 بالعمل وان الحوادث بيد الله تعالى تابعة
 لمشيئته خيرا كان او شرا ايمانا او كفرا

ان عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال وعدم اللازم يدل على عدم المزوم فحيث وجد الاقتتال علمنا ان مشيئة عدم الاقتتال مفقودة بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ولاشك ان ذلك الاقتتال معصية فدل ذلك على ان الكفر والايان والطاعة والعصيان بقضاء الله تعالى وقدره ومشيئته وللمعتزلة اصلان فاسد ان لا يستقيم معهما معظم ما وقع في التنزيل من كون الحوادث باسرها مترتبة على مشيئة الله تعالى احدهما ان الله تعالى لا يريد الشرور والقبائح البتة وانما يريد الخيرات والحسنات وثانيهما ان ليس ماشاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن بل قد شاء ما لم يقع كما يمان الكافر وطاعة العاصي وقد وقع ما لم يشأ ككفر الكافر وفسق الفاسق فعلى هذا لا يستقيم انه لو شاء ترك الاقتتال والاختلاف لوقع وانه لو لم يشأ ترك الاقتتال والاختلاف لم يقع على ما هو وضع كلمة لو من انتفاء الثاني لانتفاء الاول لان ترك الاقتتال حسن قد شاءه الله تعالى فاضطروا الى تقييد المشيئة بمشيئة القسر ليصح انه لو شاء لوقع وانه لم يشأ عدم الاقتتال مشيئة قسر وان شاء مشيئة تفويض الى اختيارهم ولما لم يكن كل ما اراده الله تعالى واقعا كما ذكرنا لم يستقم انه يفعل كل ما يريد فلذا خصصه بالخذ لان المقضى الى فعل القبائح وعدم العصمة المانعة عنها ومن كان له شمة من الانصاف فهم من هذه الآية ان الكل بمشيئة الله تعالى كذا في الحواشي السعدية **قوله** ما اوجبنا عليكم انفاقه **قوله** حل الانفاق المأمور به على اثناء الزكاة المفروضة اختيارا لما ذهب اليه الحسن البصرى فوجه ارتباط الآية بما قبلها حيث ان اصعب الاشياء على الانسان بذل النفس في القتال وبذل المال في طاعة الله تعالى فلما قدم الامر بالقتال عقبه بالامر بالانفاق للنسبة بينهما في كون كل منهما شاقا على النفس وقال ابو اسحق اى انفقوا في الجهاد وبعن بعضكم بعضا عليه فوجه المناسبة لما قبلها انه تعالى لما امر بالقتال بقوله وقاتلوا في سبيل الله عقبه بالحض على النفقة في الجهاد فقال من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا والمقصود منه الانفاق في الجهاد ثم انه تعالى اكد الامر بالجهاد بذكر قصة طالوت ثم عقبه بالامر بالانفاق في الجهاد في هذه الآية ومفعول انفقوا محذوف اى انفقوا شيئا ومما رزقناكم متعلق بمحذوف هو صفة لذلك المفعول المحذوف ولك ان لا تقدر لقوله انفقوا مفعولا محذوفا فحيث يكون مما رزقناكم متعلقا بنفس الفعل ومن قبل متعلق ايضا بذلك الفعل وجاز تعلق حرفين بلفظ واحد بفعل واحد لاختلافهما معنى فان الاولى للتبعيض والثانية لابتداء الغاية والجملة المنفية وهى قوله لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعا في محل الرفع على انها صفة ليوم وقرأ نافع وابن عامر والكوفيون باسرهام الالفاظ الثلاثة بالرفع والتنوين مع ان المقام مقام التعميم والدال عليه هو ان تكون الالفاظ المذكورة مبنية على الفتح لان نحو لارجل يفيد نفي الماهية وانتفاء الماهية يفيد انتفاء جميع افرادها قطعاما اذا قلت لارجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا مبهما وهذا بوضعه لا يوجب انتفاء جميع افراد هذه الماهية الابدليل من فصل فظهر ان قولك لارجل بالفتح ادل على عموم النفي من قولك لارجل بالرفع والتنوين ومن المعلوم ان المقام يقتضى التعبير بما يدل على عموم النفي ومع ذلك قرأ القرآء الخمسة المذكورة بالرفع والتنوين ليطابق الجواب السؤال فان السائل لما سأل هل فيه بيع او خلة او شفاعا برفع الاسماء الثلاثة وتنوينها اجيب برفع الاسماء وتنوينها ايضا لاجل المطابقة بينهما وقرأ ابو عمرو وابن كثير مبنية على الفتح بناء على الاصل **قوله** او تفتدون به **قوله** بناء على ان يكون البيع ههنا بمعنى اعطاء القدية ليخلص نفسه كما قال فاليوم لا يؤخذ منكم فدية سمى الافتداء بعالانه شراء النفس باعطاء البدل والبيع على الاول بمعنى التجارة المتعارفة والخلة المودعة والصدقة فكانها تدخل الاعضاء اى تدخل خلالها ووسطها والخليل الصديق لمداخلته اياك والخلة تقطع يوم القيامة بين الاخلاء الا بين المتقين لقوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين والشفاعة المنفية يوم القيامة هى التى يستقل فيها الشفيع ويأتى بها وان لم يؤذن له فيها فان الدلائل قائمة على ثبوت المودعة والمحبة بين المؤمنين وعلى ثبوت الشفاعا للمؤمنين بعد ان يؤذن لهم فيها **قوله** تعالى لا اله الا هو مبتدأ وخبر **قوله** والزيد ابلغ من قولك زيد كريم وقوله الحى يجوز ان يكون خبرا ثانيا للجلالة وان يكون خبر مبتدأ محذوف اى هو الحى وان يكون بدلا من الجلالة وان يكون صفة لها قبل هو اوجود الوجود لانه قرى بنصب الحى القيوم على القطع والقطع انما يكون في باب النعت وهذا الوجه وان استلزم الفصل بين الصفة والموصوف بالخبر لكن لا محذور فيه بل هو جاز حسن تقول زيد قائم الفاضل **قوله** وللنحاة خلاف **قوله** ذهب اهل الحجاز الى انه لا بد للالتى لنبي

(يا ايها الذين آمنوا انفقوا مما رزقناكم) ما اوجبنا عليكم انفاقه (من قبل ان يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعا) من قبل ان يأتى يوم لا تقدرون فيه على تدارك ما فرطتم والخلص من عذابه اذ لا بيع فيه تحصلون ما تنفقونه او تفتدون به من العذاب ولا خلة ولا شفاعا الا لمن اذن له الرحمن ورضى له قولا حتى تنكروا على شفعاة تشفع لكم في حط ما فى ذنوبكم وانما رفعت ثلاثها مع قصد التعميم لانها في التقدير جواب هل فيه بيع او خلة او شفاعا وقد فهمها ابن كثير وابو عمرو ويعقوب على الاصل (والكافرون هم الظالمون) يريد النار كون للزكاة هم الظالمون الذين ظلموا انفسهم او وضعوا المال في غير موضعه و صرفوه على غير وجهه فوضع الكافرون موضعه تغليظا وتهديدا كقوله ومن كفر مكان من لم يحج وايدانا بان ترك الزكاة من صفات الكفار لقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة (الله لا اله الا هو) مبتدأ وخبر والمعنى انه المستحق للعبادة لا غير وللنحاة خلاف في انه هل يضم الاخير مثل في الوجود او يصح ان يوجد

الجنس من خبر مذكور مثل لا غلام رجل ظريف او مقدر نحو لاله الا الله اى لاله في الوجود وذهب بنو اتيم الى عدم اثبات الخبر لها لا لفظا ولا تقديرًا وقبل معنى كلامهم انه لا يثبت لفظا وهو في المعنى مرادو الحى في اللغة من له الحياة وهو صفة تخالف الموت والجمادية وتقتضى الحس والحركة الارادية واشرف ما يوصف به الانسان الحياة الابدية في دار الكرامة واذا وصف البارى عز شأنه بها وقيل انه حى كان معناه الدائم الذى لم يزل ولا يزال ولا يصح عليه الموت وقيل معناه انه هو الحى بذاته لا بحياة هي غيره كالخلق فانهم احياء بحياة هي غيرهم حلت فيهم ولذلك طرأ الموت عليهم واما الله تعالى فانه حى بذاته والحياة صفة لازية له لا هي هو ولا غيره فيستحيل ان يحله الموت الذى هو مضاف للحياة والازل يستحيل عليه العدم والتكلمون فمروا المعنى المراد بالحى في حق البارى عن اسمه بالذى يصح ان يعلم ويقدر وهو شامل لمذهب من جعل الحياة صفة وجودية زائدة على مجموع العلم والقدرة ولمن جعلها نفس الذات حقيقة لا اعتبارا ولمن جعلها ثابتة لا موجودة ولا معدومة **قوله** وكل ما يصح له الخ **قوله** كأنه اشارة الى جواب ما يقال لما كان معنى الحى هو الذى يصح ان يعلم ويقدر وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات فكيف يحسن ان يمدح الله تعالى نفسه بصفة يشاركه فيها اخس الحيوانات واجاب عنه بان ذاته تعالى لما كانت مقتضية لجميع صفات جلاله وجماله كان جميع ذلك حاصله بالفعل تنزهًا عن القوة والامكان ولما لم يقيد علمه وقدرته بكونه متعلقًا بهذا دون ذلك كان كونه حيا عبارة عن كونه عالما بجميع المعلومات على الاطلاق وقادرا على جميع المقدورات كذلك ولا شك انه صفة مختصة به تعالى والقيوم فيقول من قام بالامر اذا بره مبالغة القائم فانه تعالى دائم القيام على كل شىء بتدبير امره في انشائه وترزيقه وتبليغه الى كماله اللائق به وحفظه واصله قيوم اجتمعت الواو والياء وسبقت احدهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء فصارت قيومًا قيل الحى القيوم اسم الله الاعظم وقيل ان عيسى عليه السلام كان اذا اراد ان يحيى الموتى يدعو بهذا الدعاء يا حى يا قيوم ويقال ان بنى اسرائيل سألوا موسى عليه السلام عن اسم الله الاعظم فقال لهم اهبوا سراهايا اى يا حى يا قيوم ويقال ان دعاء اهل البحر اذا خافوا الفرق يا حى يا قيوم وعن على بن ابي طالب رضى الله عنه لما كان يوم بدر جثت انظر ما يصنع النبي عليه السلام فاذا هو ساجد يقول يا حى يا قيوم فترددت مرات وهو على حاله لا يزيد على ذلك الى ان فتح الله تعالى له وهذا يدل على عظمة هذا الاسم **قوله** قال ابن الرقاع * وسانن اقصدته النعاس فرنقت * في عينه سنة وليس بناثم * وما قبل هذا البيت قوله

- * لولا الحياء وان راسى قدعى * فيه المشيب لزت ام القاسم *
- * وكانها وسط النساء امارها * عينيه احور من جاذر جاسم *

وسنانن اقصدته البيت والاحور والحوراء من به حور وهو شدة بياض العين في شدة سوادها والجاذر جمع جؤذر وهو ولد البقرة الوحشية وجاسم قرية بالشام والسنة اصلها وسن يقال وسن بكسر السين يسن وسنّفوه وسنانن واقصدته السهم المرعى فقتله مكانه ورنق النعاس اى خالط عينه من رنق الطائر اى وقف في الهواء صافًا جناحيه ولم يطير يريد الوقوع دل البيت على ان الوسن هو النعاس لا النوم الخفيف لان قوله وسنانن صفة لاحور في البيت السابق ومن المعلوم انه ليس مقصود الشاعر تشبيه ام القاسم بالاحور حال نومه بل بالاحور الذى دارت في عينه السنة التى هى مقدمة النوم ولم ينم بعد ثم انه تعالى لما بين انه حى قيوم اكد ذلك بقوله لاناخذ سنة ولانوم له ما في السموات وما في الارض لان من كان قائمًا بذاته وقيوم كل الممكنات لزمه ان لا يفضل ولا يفتر عن تدبير امر الكائنات وحفظها واثبات اللازم يؤكد ثبوت المزوم فكان قوله لاناخذ سنة ولانوم مؤكدًا لما قبله وان من كان قيومًا سواء بحيث لا يتقوم شىء مما سواه ولا يتكون ولا يبلغ كنه كماله الا بتكوينه وتقويمه وتدييره لزم ان يكون كل ما سواه ملكاله فكان قوله له ما في السموات وما في الارض مؤكدا له ايضا ولما كان قوله له ما في السموات وما في الارض متناولًا لجميع ما وجد فيها من الامور الداخلة والخارجة كان هو ابلغ من ان يقال له السموات والارض وما فيهن لان قوله ما فيهن بعد ذكر السموات والارض انما يتناول الامور الخارجة المتكينة فيهن اذ لو اريد به ما يعم الامور الداخلة فيهن والخارجة عنهن لأغنى ذكره عن ذكرهما **قوله** تعالى من ذا الذى **قوله** من وان كان لفظها استفهاما فعناه النفي ولذلك دخلت الا في قوله الابدانه وعندده فيه وجهان احدهما انه متعلق بشفع والثانى انه متعلق بمحذوف في موضع الحال من الضمير في يشفع اى

(الحى) الذى يصح ان يعلم ويقدر وكل ما يصح له فهو واجب لا يزول لامتناعه من القوة والامكان (القيوم) الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه فيقول من قام بالامر اذا حفظه وقرئ القيوم والقيم (لاناخذ سنة ولانوم) السنة فتور يتقدم النوم قال ابن الرقاع

وسنانن اقصدته النعاس فرنقت *

في عينه سنة وليس بناثم *
والنوم حال تعرض للحيوان من استرخاء عصاب الدماغ من رطوبات الانخرة لتصاعده بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الاحساس رأسًا وتقديم السنة عليه قياس المبالغة عكسه على ترتيب الوجود الجملة نفي للتشبيه وتأكيد لكونه حيا قيومًا ان من اخذه نعاس او نوم كان مأوف الحياة باضرا في الحفظ والتدبير ولذلك ترك لعاطف فيه رفي الجمل التى بعده له ما في السموات وما في الارض) تقرير قيوميته واحتجاج على تفرده في الالوهية المراد بما فيها ما وجد فيها اخلافي حقيقتها وخارجا عنها متمكنا فيها فهو ابلغ من قوله له ملك السموات والارض وما فيهن من ذا الذى يشفع عنده الابدانه) بان كبرياء شأنه وانه لا احد يساويه او يدانيه مستقل بان يدفع ما يريده شفاعا واستكانة فضلا عن ان يعاوقه عنادا او مناصبة اى

فاصحة

لا احد يشفع مستقرا عنده الا باذنه وقوى هذا الوجه بانه اذا لم يشفع عنده من هو عنده وقريب منه فشفاعته
غيره ابعد والاباذنه متعلق بمخدوف لانه حال من فاعل يشفع فهو استثناء مفرغ والباء للمصاحبة والمعنى لا احد
يشفع عنده في حال من الاحوال الا في حال كونه مأذونا له او لا احد يشفع عنده بامر من الامور الاباذنه والباء
للاستعانة كما في ضرب بسيفه فيكون الجار والمجرور في موضع المفعول به وقوله يعلم ما بين ايديهم استئناف آخر
ليبان احاطة علمه باحوال خلقه المستنزم لعلمه بمن يستحق الشفاعة ومن لا يستحقها ذكر الامام في قوله تعالى
ما بين ايديهم وما خلفهم وجوها احدها قال مجاهد وعطاء والسدى رضى الله عنهم ما بين ايديهم ما كان قبلهم
من امور الدنيا وما خلفهم ما يكون بعدهم من امر الآخرة والثاني قال الضحاك والكلبي ما بين ايديهم بمعنى الآخرة
لانهم يقدمون عليها وما خلفهم الدنيا لانهم يخلفونها وراء ظهرهم والثالث قال عطاء عن ابن عباس رضى الله
عنهم يعلم ما بين ايديهم من السماء الى الارض وما خلفهم يريد ما في السموات والرابع يعلم ما بين ايديهم بعد انقضاء
آجالهم وما خلفهم اى ما كان قبل ان يخلقهم والخامس ما فعلوه من خير وشر وقدموه وما يفعلونه بعد ذلك
فقول المصنف ما قبلهم وما بعدهم الظاهر ان معناه ما قبل ان خلقوا وما بعد انقضاء آجالهم ويحتمل ان يكون بمعنى
ما قدموا وما يفعلونه بعد او بمعنى ما بين ايديهم من السماء الى الارض وما في السموات ويحتمل ان يريد ما بين الاحتمالات
الثلاثة فيكون مستوعبا لما ذكره الامام من الاحتمالات الخمسة وزاد عليها احتمالات اخر بقوله او بالعكس
مرتين وبقوله او ما يحسونه الخ والمقصود بهذا الكلام على جميع الاحتمالات بيان انه عالم باحوال الشافع
والشفوع له فيما يتعلق باستحقاق الثواب والعقاب **قوله** لان فيهم العقلاء **قوله** من يعقل على غيره
وعلى ان يكون الضمير لما دل عليه من ذابكون الضمير للعقلاء خاصة فلا تغليب **قوله** من معلوماته **قوله**
جعل العلم ههنا بمعنى العلوم لان علمه تعالى الذى هو صفة قائمة بذاته المقدسة لا يتبعض بجعله بمعنى العلوم ليصح
دخول التبعض والاستثناء عليه ومن مجيى العلم بمعنى العلوم قولهم اللهم اغفر لنا عملك فينا وقول الخضر
لموسى عليه الصلاة والسلام ما نقص علمى وعلمك من علمه تعالى الا كما نقص هذا العصفور من هذا البحر قاله حين
رأيا ان عصفورا اخذ بمنقاره شيا من ماء البحر **قوله** تصور لعظمته **قوله** تقريره انه تعالى خاطب الخلق
في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم كما جعل الكعبة بيتا له بطوف الناس به كما بطوفون
ببيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الاسود انه عين الله تعالى في ارضه
ثم جعله موضعا لتقبيل كما يقبل الناس ايدى ملوكهم وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور
الملائكة والنبين والشهداء ووضع الميزان وعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش استوى
ثم اثبت لنفسه كرسيا فقال وسع كرسية السموات والارض والحاصل ان كل ما جاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه
في العرش والكرسى فقد ورد مثلها بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توافقت الامة ههنا على
ان المقصود تعريف عظمة الله تعالى وكبريائه مع القطع بانه تعالى منزّه عن ان يكون في الكعبة كما توهمه تلك الالفاظ
فكذا الكلام في العرش والكرسى قال الامام هذا تأويل متين الا ان فيه ترك الظاهر بغير دليل وذا لا يجوز والمعتمد
هو قول من قال ان الكرسى جسم عظيم يسع السموات والارض والقائلون بهذا القول اختلفوا فقال الحسن
الكرسى هو نفس العرش لان السرير قد يوصف بانه عرش وبانه كرسى لكون كل منهما بحيث يصح التمكن عليه
وقال بعضهم بل الكرسى غير العرش ثم اختلفوا فهم من قال انه دون العرش وفوق السماء السابعة وقال آخرون
انه تحت الارض وهو المنقول عن السدى وقد جاء في الاخبار الصحيحة ان الكرسى جسم عظيم تحت العرش
وفوق السماء السابعة ولا امتناع في القول به فوجب القول به **قوله** وقيل كرسية مجاز عن علمه او ملكه **قوله**
كما يقال كرسى الملك ويراد ملكه لان الملك يجلس على الكرسى فسمى الملك بالضم باسم مكان الملك على طريق تسمية
المحل وارادة الحال لان الكرسى محل العالم او الملك فيكون محلا لعلم او الملك تبعالهما فان العرب يسمون اصل كل شىء
بالكرسى وكذلك يطلق كرسى العالم على علمه تسمية لصفة العالم باسم مكانه الذى هو الكرسى او تشبيها لعلم بالكرسى
من حيث ان كل واحد منهما امر يعتمد عليه **قوله** وكأنه **قوله** اى وكأنا الكرسى بمعنى ما يقعد عليه من الشىء المركب
من خشبات موضوعة بعضها فوق بعض منسوب الى الكرسى بالكسر وهو ابوالدواب وابعارها يتلبد بعضها
فوق بعض يقال اكرست الدار اذا كثرت فيها الابعار والابوال وتلبد بعضها على بعض وتكارس الشىء اذا تراكب

(يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم) ما قبلهم
وما بعدهم او بالعكس لانك مستقبل المستقبل
ومستدبر الماضى او امور الدنيا وامور
الآخرة او عكسه او ما يحسونه وما يفعلونه
او ما يدركونه وما لا يدركونه والضمير لما
في السموات والارض لان فيهم العقلاء
او لما دل عليه من ذا من الملائكة والانبيا
(ولا يحيطون بشىء من علمه) من معلوماته
(الابمشاء) ان يعلموا وعطفه على ما قبله لان
مجوعهما يدل على تفرده بالعلم الذاتى. الزام
الدال على وحدانيته (وسع كرسية السموات
والارض) تصور لعظمته وتمثيل مجرد
كقوله تعالى وما قدر والله حق قدره
والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات
مطويات بيديه ولا كرسى في الحقيقة ولا قاعد
وقيل كرسية مجاز عن علمه او ملكه مأخوذ
من كرسى العالم والملك وقيل جسم بين
يدى العرش ولذلك سمي كرسيا محيط
بالسموات السبع لقوله عليه الصلاة والسلام
ما السموات السبع والارضون السبع
مع الكرسى الا حلقة في فلاة وفضل العرش
على الكرسى كفضل تلك الفلاة على تلك
الحلقة ولعله الفلك المشهور بفلك البروج
وهو في الاصل اسم لما يقعد عليه ولا يفضل
عن مقعدة القاعد وكأنه المنسوب الى الكرس
وهو الملبد

﴿ قوله ولا يتقله ﴾ يقال آده الشئ اذا ثقله وحقه منه مشقة والعلو اصله عليه فادغم كما في ميت لانه من علا يعلو قال

﴿ فلما علونا واستونا عليهم ﴾ ﴿ تركنا هو صرعى لنسر وكاسر ﴾

وقوله عن الابداد اشارة الى ان المراد بالعلو علو القدر والمزلة لعلو المكان لانه تعالى منزله عن التحير وكذا عظمتة انما هي بالمهابة والفهر والكبرياء ويمتنع ان تكون بحسب المقدار والحجم لتعالى شأنه من ان يكون من جنس الجواهر والاجسام ﴿ قوله او خاص باهل الكتاب ﴾ وفي شرح التاويلات قال بعضهم زلت الآية في الجوس واهل الكتاب من اليهود والنصارى انه تقبل منهم الجزية ولا يكرهون على الاسلام وليسوا كمشركي العرب فانه لا يقبل منهم الا السيف والاسلام ولا تقبل منهم الجزية فان اسلموا فيها واقتلوا قال الله تعالى تقاتلوهم او يسلمون وعلى ذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كتب الى المنذر بن فلان اما العرب فلا تقبل منهم الا الاسلام او السيف واما اهل الكتاب والجوس فاقبل منهم الجزية ﴿ قوله فعلوت ﴾ يعني ان الطاغوت مصدر على وزن فعلوت كالرهوت والرهوت

والملكوت اصله طغيوت او طغوت لقولهم في معناه من الطغيان قلب عينه ولامه بان قدمت اللام واخرت العين فحرك حرف العلة وانفتح ما قبله فقلبت الفافوزنه الا ان فعلوت واختلف في الطاغوت فقال عمر ومجاهد وقناة هو الشيطان وقيل الاصنام وقال جميع اهل اللغة الطاغوت كل ما عبد من دون الله والكفر به عبارة عن الكفر باستحقاقه العبادة وفسر الايمان بالله تعالى بالايمان بالتوحيد وتصديق الرسل لان الكفر بالانبياء والكتب يمنع حقيقة الايمان بالله تعالى لان الايمان بالله تعالى حقيقة يستلزم الايمان باوامره ونواهيه وشرائعه المعلومة بالدلائل التي اقامها الله تعالى لعباده ﴿ قوله طلب الامساك ﴾ يعني ان استمسك بمعنى تمسك واعتصم وعبر عنه ببناء استعمل اشعارا بان تمسكه ذلك مسبوق بالقصد والارادة المنزلة منزلة الطلب من نفسه وعروة الجسم الكبير الثقيل الموضع الذي يتعلق به يد من يأخذ ذلك الجسم ويحمه والوثيق فعلى للتفضيل تأنيث الاوثيق كفضلي تأنيث الافضل وهو من استعارة المحسوس للعقول لان من اراد امساك هذا الدين تعلق بالدلائل الدالة عليه ولما كانت دلائل الاسلام اقوى الدلائل واوضحها وصفها الله تعالى بانها العروة الوثقى وقوله لان انفصام لها استثناف لبيان قوة دلائل الحق بحيث لا يعتربها شئ من الشبه والشكوك وانفصام الشئ بالفناء انكساره من غير تفرق اجزائه وانفصام الشئ بالقفاف انكساره مع البيذونة والتفرق وهو بالفناء البقي بهذا المقام لانه اذا لم يكن لها انفصام فلان لا يكون لها انقطاع اولى

﴿ قوله محبهم او متولى امرهم ﴾ الولى فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولى فلان الشئ يولى لايه فهو وال وولى واصله من الولى الذي هو القرب يقال دارى تلى داره اى تقرب منها ثم ان الولى والقرب قد يكون باعتبار المحبة والنصرة فيقال للمحب ولى لانه يقرب من حبيبه بالنصرة والمعونة ولا يفارقه وقد يكون باعتبار التدبير والامر والنهي فيقال لاصحاب الولاية ولى لانهم يقرّبون القوم بان يدبروا امورهم ويرعوا مصالحهم ومهماتهم فالولى حينئذ بمعنى المتكفل بالمصالح قال اهل اللغة الولى المالك والمملوك والمعوق والمعوق والناصر والمنصور وابن العم والحليف والجار والقيم وجعلوا كل واحد من المتضامين موابيا للآخر ﴿ قوله والمراد بهم من اراد ايمانه ﴾ اى ليس المراد بقوله الذين امنوا من امن حقيقة لانه خارج عن الكفر فكيف يتصور اخراجه بل المراد به الذين سبقهم الكفر وادوا التحلى بحلية الايمان فانه تعالى يخرجهم من ظلمات الجهل الى الهدى واليقين ولا حاجة الى صرف قوله والذين كفروا عن معناه الحقيقي لان قوله يخرجونهم من الظلمات لا يصلح صارفا عن ارادة الحقيقة بناء على ان اخراجهم من الظلمات لا يقتضى اتصافهم بالايمان حقيقة بل يجوز ان يراد بالايمان الذى يخرجون منه الايمان الفطرى بخلاف الاخراج من الظلمات فانه يستدعى كونهم مسبوقين بظلمات الكفر المكتسب اذ ليس في حق الانسان كفر فطرى فهذه قرينة واضحة على ان المراد بالذين آمنوا الذين ارادوا ان يؤمنوا بعد كفرهم هذا على تقدير ان يراد بالظلمات ظلمات الجهل والكفر والنور نور اليقين والايمان كما نقل عن الواحدى من ان كل ما في القرآن من الظلمات والنور فالمراد منه الكفر والايمان غير ما في سورة الانعام من قوله وجعل الظلمات والنور فالمراد منه الليل والنهار وسمى الكفر ظلمة لالتباس طريقه وسمى الاسلام نورا لوضوح طريقه ويحتمل ان يراد بالظلمات الشبه والشكوك والنور الحجج والبيانات فيكون آمنوا وكفروا على حقيقتها ولم يذكر المصنف هذا الاحتمال في قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور اكتفاء بذكره في قسمه قال الامام قوله يخرجهم من الظلمات الى النور ظاهره يقتضى انهم كانوا على الكفر ثم اخراجهم الله تعالى من ذلك الكفر الى الايمان فنهى من جعل الفناء على

ولا يعتربه ما يعترى الارواح مالت الملك والملكوت ومبدع الاصول وفروع ذوالبطش الشديد الذى لا يشفع عنده الا من اذنه عالم الاشياء كلها جليها وخفيها كلها وجزئها واسع الملك والقدرة لا يأوده شاق ولا يشغله شأن متعال عما يدركه وهم عظيم لا يحيط به فهم ولذلك قال عليه السلام ان اعظم آية في القرآن آية الكرسي من قرأها بعث الله ملكا يكتب من حسناته ويمحو من سيئاته الى الغد من تلك الساعة وقال من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب عليها الا صدق او عابد ومن قرأها اذا اخذ مضجعه امنه الله على نفسه وجاره والايات حوله (لا اكراه في الدين) اذ الاكراه في الحقيقة الزام الغير فعلا لا يرى فيه خيرا يحمله عليه ولكن (فدين الرشد من الغي) تميز الايمان من الكفر بالآيات الواضحة ودلت لدلائل على ان الايمان رشد يوصل الى سعادة الابدية والكفر غي يؤدى الى لشقاوة السرمدية والعاقلة متى تبين له ذلك ادبرت نفسه الى الايمان طلبا للفوز بالسعادة والنجاة ولم يحتج الى الاكراه والالغاء وقيل اخبار بمعنى النهى اى لا تكررهما في الدين وهو اما عام منسوخ بقوله جاهد الكفار والمنافقين واغلق عليهم او خاص باهل الكتاب كما روى ان انصاريا كان له ابنان تنصرا بل المبعث ثم قدما المدينة فلزمهما ابوهما وقال الله لادعكما حتى تسلما فابيا فاخصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الانصارى رسول الله ايدخل بعضى النار وانا انظر اليه فنزلت فخلاهما (فن يكفر بالطاغوت) لشيطان والاصنام او كل ما عبد من دون الله وصعدت عبادة الله تعالى فعلوت من الطغيان لمب عينه ولامه (ويؤمن بالله) بالتوحيد وتصديق الرسل (فقد استمسك لعروة الوثقى) طلب الامساك من نفسه لعروة الوثقى من الحبل الوثيق وهى مستعارة تمسك الحق من النظر الصحيح والرأى القويم (لانفصام لها) لانقطاعها يقال فصمتة ففصم اذا كسرت (والله سميع) بالاقوال عليهم بالنيات ولامه تهديد على النفاق

ظاهره وجعل الآية مختصة بمعنى بمن كان كافرا ثم اسلم ومنهم من حل اللفظ على كل من آمن بمحمد عليه الصلاة والسلام سواء كان ذلك الايمان بعد الكفر او لم يكن كذلك ثم قال ولا يبعد ان يقال في حق من لم يكفر قط يخرجهم من الظلمات الى النور وان لم يكونوا في الظلمات البتة ويدل على جوازه قوله تعالى فلما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي ولم يكن نزل بهم العذاب البتة وقوله تعالى في قصة يوسف عليه السلام اني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله ولم يكن فيها قط وحاصله ان اخراجهم من الظلمات الى النور جائز ان يكون بمعنى انشأهم على نور الايمان ابتداء من غير ان يكونوا في ظلمة الكفر ثم يخرجهم منها الى الايمان وهذا كقوله تعالى رفع السموات بغير عمد تر ونبأ المراد به انه رفعها ابتداء من غير ان كانت موضوعة ثم رفعها وتقول لمن بيني البئر ضيق فيها ولمن يخبط الجبة وسع كعها تريد انشاء هما ابتداء كذلك **قوله** وقيل نزلت في قوم ارتدوا **عطف** من حيث المعنى على قوله من النور الذي منحوه بالفطرة الى الكفر **قوله** واسناد الاخراج الى الطاغوت الخ **يريد** ان الآية لا تصلح ان تكون متمسكا للمعتزلة فيما ذهبوا اليه من ان الكفر ونحوه مما لا يكون اصلح للعبد ليس من الله تعالى لانه تعالى اضاف الكفر الى الطاغوت لا الى نفسه وذلك لان الاخراج انما اسند اليها مجازا لكونها سببها وذلك لا ينافي كون المخرج حقيقة هو الله تعالى ثم انه تعالى سوى بين المؤمن والكافر في الامر بالايمان والاقدار عليه والدعاء اليه ونصب البراهين الدالة على تمييز الحق من الباطل لكنه خص الذين آمنوا بمعنى زائد عليه به يتحقق منهم الايمان اي بلطف وتيسير وتوفيق لم يكن للكافر **قوله** من بحاجة نمرود وهو نمرود بن كنعان بن سام بن نوح عليه السلام وهو اول من وضع التاج على رأسه وتجبروا ادعى الربوبية واختلفوا في وقت بحاجته اي مخاصمته ومجادلته مع ابراهيم عليه السلام فقال مقاتل لما كسر الاصنام سجنه النمرود ثم اخرججه ليعرقه فقال له من ربك الذي تدعوننا اليه قال ربي الذي يحيي ويميت وقال آخرون كان ذلك بعد لقائه في النار وقيل النمرود بن حام بن نوح عليه السلام كان ملكا على السواد وكان الناس يخطوا على عهده وصاروا يمتارون من عنده الطعام وكان اذا اتاه رجل في طلب الطعام سأل من ربك فان قال انت باع منه الطعام اتاه ابراهيم عليه السلام فيمن اتاه فقال له نمرود من ربك فقال ربي الذي يحيي ويميت فاشتمل بالمجادلة ولم يعطه شيئا فرجع ابراهيم عليه السلام على كتيب من رمل احفر فاخذ منه تطيبا لقلوب اهله اذا دخل عليهم فلما اتى اهله ووضع متاعه نام فقامت امرأته الى متاعه فقمتته فاذا هو اجود طعام رآه احد فصنعت له منه فقررت اليه فقال من اين لك هذا فقالت من الطعام الذي جئت به ففرغ ان الله تعالى رزقه فحمد الله تعالى **قوله** لان آناه **يعني** ان قوله ان آناه مفعول له حذف اللام لان حرف الجر يطرد حذفه مع ان ثم في كونه مفعولا معنيان احدهما انه من باب العكس في الكلام بمعنى انه وضع الحاجة موضع الشكر اذ كان من حقه ان يشكر في مقابلة آناه الملك ولكنه عمل عكس ما هو الحق الواجب عليه كقوله وتجعلون رزقكم انكم تكذبون وتقول عاداني فلان لاني احسنت اليه وهو باب بليغ والثاني ان آناه الملك حمله على ذلك لانه اورثه الكبر والبطر فنشأ عنهما الحاجة **قوله** او وقت ان آناه **يعني** ان آناه مع ما في حيزها واقعة موقع الظرف وقيل فيه نظر لان النجاة قد صرحوا بانها لا ينوب عن ظرف الزمان الا المصدر الصريح نحو آتيتك صباح الديك وخفوق النجم واجيب بان هذا التصريح معارض بما نصوا عليه من ان ما المصدرية تنوب عن الزمان وليست بمصدر صريح والظاهر ان قول ابراهيم عليه السلام ربي الذي يحيي ويميت جواب سؤال سابق غير مذكور اذا الظاهر ان ابراهيم عليه السلام ادعى الرسالة فقال نمرود من ربك فقال ابراهيم عليه السلام ربي الذي يحيي ويميت الا ان تلك المقدمة حذف لدلالة الواقعة عليها وجواب ابراهيم عليه السلام في غاية الصحة لانه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بواسطة صفاته وافعاله التي لا يشركه فيها احد من القادرين والاحياء والامانة بمعنى خلق الحياة والموت في الاجساد من هذا القبيل روى ان ابراهيم عليه السلام لما احتج بتلك اللمحة دعا الملك الكافر شخصين وقتل احدهما واستبقى الآخر وقال انا ايضا احبي واميت ثم ان ابراهيم عليه السلام بين له فساد قوله بان قال انك احببت الحي ولم تحي الميت ثم اعلم ان القرآء اجمعوا على اسقاط الف انا عند الوصل في جميع القرآء ان الاماروى عن نافع في اثباته عند استقبال الهزة والصحيح ان فيه لغتين احدهما لفة تميم وهي اثبات الفه وصلا ووقفا وعليها تحمل قرآءة نافع فانه قرأ بثبوت الالف وصلا قبل همزة مضمومة نحو انا احبي او مفتوحة نحو انا اول واختلف عنه في المكسورة نحو انا الالف الثانية اثباتها ووقفا وحذفها وصلا ولا يجوز اثباتها وصلا الا عند الضرورة والفاء

(يخرجهم) بهدائه وتوفيقه (من الظلمات) ظلمات الجهل واتساع الهوى وقبول الوسواس والشبه المؤدية الى الكفر (الى النور) الى الهدى الموصل الى الايمان والجملة خبر بعد خبر او حال من المستكن في الخبر او من الموصل او منها او استئناف مبين او مقرر للولاية (والذين كفروا اولساؤهم الطاغوت) اي الشياطين او المضلات من الهوى والشياطين وغيرهم (يخرجونهم من النور الى الظلمات) من النور الذي منحوه بالفطرة الى الكفر وفساد الاستعداد والانهماك في الشهوات او من نور اليقظة الى ظلمات الشكوك والشبهات وقيل نزلت في قوم ارتدوا عن الاسلام واسناد الاخراج الى الطاغوت باعتبار السبب لا يابى تعلق قدرته تعالى وارادته به (اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون) وعيد وتحذير ولعل عدم مقابلته بوعد المؤمنين تعظيم لشأنهم (الم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه) تعجب من بحاجة نمرود وحاقته (ان آناه الله الملك) لان آناه اي ابطره آناؤه الملك وحله على الحاجة او حاج لاجله شكره على طريقة العكس كقولك عاديتني لاني احسنت اليك او وقت ان آناه الله الملك وهو حجة على من منع آناه الله الملك الكافر من المعتزلة (اذ قال ابراهيم) ظرف لحجاج او بدل من ان آناه الله على الوجه الثاني (ربي الذي يحيي ويميت) يخلق الحياة والموت في الاجساد وقرأ حزة رب بحذف الياء (قال انا احبي واميت) بالغو عن القتل والقتل وقرأ نافع انا بالالف

(قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فانت بها من المغرب) اعرض ابراهيم عن الاعتراض من معارضته الفاسدة الى الاحتجاج بما لا يقدر فيه على نحو هذا التمويه دفعا للمشغبة وهو في الحقيقة عدول عن مثال خفي الى مثال جلي من مقدوراته التي يجز عن الايمان بها غيره لاعنجة الى اخرى ولعل نمرد زعم انه يقدر ان يفعل كل جنس يفعله الله فنقضه ابراهيم بذلك وانما حله عليه بطر الملك وحقاقته واعتقاد الحلول وقيل لما كسر ابراهيم عليه السلام الاصنام سبحانه اياما ثم اخرجه ليعرقه فقال له من ربك الذي تدعو اليه وحاجه فيه (فهت الذي كفر) فصار مبهوتا وقرى فهت اي قلب ابراهيم الكافر (والله لا يهدي القوم الظالمين) الذين ظلوا انفسهم بالامتناع عن قبول الهداية وقيل لا يهديهم محجة الاحتجاج اوسيل لنهاة او طريق الجنة يوم القيامة (او كالذي مر على قرية) تقديره او رأيت مثل الذي حذف لدلالة المتر الى الذي حاج عليه تخصيصه بحرف التشبيه لان المنكر للاحياء كثير والجاهل بكيفيته اكثر من ان يحصى بخلاف مدعى الربوبية وقيل الكاف مزيدة تقدير الكلام المتر الى الذي حاج او الذي مر وقيل انه عطف محمول على المعنى كأنه يل المتر كالذي حاج او كالذي مر وقيل انه من كلام ابراهيم ذكره جوابا لمعارضته تقديره وان كنت تحيي فأحيى كاحياء الله مالي الذي مر وهو عزير بن شرحبيل والحضر وكافر بالبعث ويؤيده نظمه مع نمرد القرية بيت المقدس حين خربه بمخت نصر قيل القرية التي خرج منها الالفوف وقيل يربها واشتقاقها من القرى وهو الجمع

في قوله فان الله يأتي بالشمس جواب شرط مقدر تقديره قال ابراهيم اذا ادعيت الاحياء والامانة واتيت بمعارضة موهمة ولم تعلم معنى الاحياء فالجدة ان الله يأتي والباء في بالشمس للتعبية ﴿قوله﴾ وهو في الحقيقة عدول عن مثال الى مثال يعني ان مافعله ابراهيم عليه السلام ليس انتقالا من دليل الى دليل آخر لان ذلك غير محمود في باب المناظرة بل الدليل واحد في الموضعين وهو ان ترى حدوث اشياء لا يقدر الخلق على احداثها فلا بد من قادر آخر يتولى احداثها وهو الله سبحانه وتعالى والحوادث التي لا يقدر الخلق على احداثها امثلة منها الاحياء والامانة ومنها السحاب والرعد والبرق ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل وان لم يجزله ان ينتقل من دليل الى دليل آخر لكن اذا ذكر مثلا لا يوضح كلامه فله ان ينتقل من ذلك المثال الى مثال آخر فكان مافعله ابراهيم عليه السلام من باب ما يكون الدليل فيه واحدا الا انه انتقل عند ابضاحه من مثال الى مثال آخر وليس من باب الانتقال من دليل الى دليل آخر ﴿قوله﴾ وقيل لما كسر ابراهيم الاصنام سبحانه عطف من حيث المعنى على قوله اي ابطره ايتاؤه الملك وجهه على الحاجة ﴿قوله﴾ وقرى فهت اي بفتح الباء والهاء مبنيا للفاعل فيكون الفعل متعديا وفاعله ضمير يعود على ابراهيم عليه السلام واسم الموصول مفعوله اي هت ابراهيم الكافر وغلبه بالجملة فحير وسكت وانقطعت حجته ﴿قوله﴾ الذين ظلوا انفسهم بالامتناع عن قبول الهداية اي عن قبول الهداية القطعية الدالة على الحق دلالة واضحة بالغة في الوضوح والقوة الى حيث جعل الخصم مبهوتا متحيرا فن ظم نفسه بالامتناع عن قبول مثل هذه الدلائل لا يجعله الله تعالى مهتديا به لان المتبر في دار التكليف ان يهتدي العبد بالقصد والاختيار لان يقصره الله تعالى على الاهتداء والقبول لانه ينافي التكليف قال في شرح التأويلات قوله تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين وقوله والله لا يهدي القوم الكافرين ونحو ذلك يخرج على وجوه احدها انه لا يهديهم وقت اختيارهم الكفر والظلم اي لا يخلق فيهم فعل الهداية وهم يختارون فعل الضلال ويحتمل نزول الآية في حق من علم في الازل انه لا يؤمن ولا يعطيه الهداية فيكون المراد من هذا المقام هو الخاص ومثله كثير ويحتمل انه لا يهدي الى طريق الجنة في الآخرة من كفر بالله في الدنيا فيراد به هداية طريق الجنة ﴿قوله﴾ تقديره او رأيت يريد ان الكاف في قوله كالذي منصوب بفعل مضمر والتقدير او رأيت مثل الذي فعل كذا اي ما رأيت مثله فتعجب منه ثم ههنا سخران احدهما او رأيت وهو عطف على قوله الم تر حتى يكون رأيت في حيز الاستفهام والثانية او رأيت والنسخة الاولى اظهره واولى ولم يجعل قوله كالذي مر معطوفا على قوله الذي حاج لامر من احدهما ان عطفه عليه يستلزم ان تدخل كلمة الى على الكاف الذي في قوله كالذي وهذه الكاف ان كانت حرف جر لم يجز دخول حرف جر آخر عليها وان كانت اسمية فهي شبيهة بالحرفية في عدم التصرف فلا يدخل عليها من الحروف الامانة دخوله عليها في كلامهم وهو عن على قلة وضعف وثانيهما ان عطفه عليه يستلزم كونه واقعا في حيز المتر كما لعطوف عليه وذلك لا يستقيم من حيث المعنى وذلك لان كل واحد من لفظ المتر وأرأيت وان كان مستعملا لقصد التعجب الا ان الاول يتعلق بالتعجب منه فيقال المتر الى الذي صنع كذا بمعنى انظر اليه فتعجب من حاله وأرأيت الثاني يتعلق بمثل التعجب منه فيقال أرأيت مثل الذي صنع كذا بمعنى انه من الغرابة بحيث لا يرى له مثل ولا يصح ان يتعلق المتر بمثل التعجب منه فلا يقال المتر الى مثل الذي صنع كذا اذ يكون المعنى انظر الى مثله وتعجب منه ولا معنى له فلما لم يستقم عطف كالذي مر على الذي حاج احتجج الى التأويل فاؤله بوجود اربعة الاول ان يتصرف في جانب المعطوف يجعله متعلقا بمحذوف ويكون من عطف الجملة على الجملة والتقدير او رأيت مثل الذي وحذف العامل لدلالة المتر عليه لان كليهما كلمة تعجب والثاني ان يجعل من عطف المفرد بان يتصرف في جانب المعطوف ايضا وتجعل الكاف مزيدة والثالث ان يتصرف في جانب المعطوف عليه يجعله في معنى أرأيت كالذي حاج ليصح العطف عليه عطف المفرد على المفرد ولا يحتاج الى تقدير أرأيت في جانب المعطوف كما يفصح عنه كلام صاحب الكشاف حيث قال ويجوز ان يحمل على المعنى دون اللفظ كأنه قيل أرأيت كالذي حاج ابراهيم او كالذي مر على قرية فقول المصنف كأنه قيل المتر كالذي حاج او كالذي مر مما لا يظهر له وجه صحة وليس القول الاماقت حذام قال الامام في الكبير اختلف النحويون في ادخال الكاف في قوله او كالذي وذكره ابيه ثلاثة اوجه الاول ان يكون قوله المتر الى الذي حاج ابراهيم في ربه بمعنى أرأيت كالذي حاج ابراهيم او كالذي مر على قرية فيكون هذا عطفا على المعنى وهو قول الكسائي والفرآء وابي علي الفارسي واكثر النحويين هذا كلامه بعبارة والرابع انه ليس معطوفا على قوله الذي حاج بل هو

من كلام ابراهيم عليه السلام قال الراغب ويحتمل ان تكون الآية من كلام ابراهيم عليه السلام معطوفة على ما تقدم وهو انه لما قال للكافرين تعالي يا ابي بالشمس من المشرق فانت بهامن المغرب قال له بعد او كالذي مر على قرية اي ان كنت تحيي فاحي كما احى الله تعالى من وصفة في هذه الآية **قوله خالية** اي عن اهلها وساقطة على سقوفها بان تهدمت السقوف حال كون الحيطان قائمة ثم انقلعت الحيطان من اصولها وسقطت على السقوف المنهدمة يقال خوت المرأة وخويت ايضا بفتح الواو وكسرهما خوى اي خلا جوفها عند الولادة وخوب الدار خواء بالمد اي اقوت وخلت وخوى البيت بكسر الواو يخوى خوى مقصورا اي سقط وخوت النجوم واخوت اذا سقطت ولم تمطر في نوبها لانها خلعت من المطر والعرش سقف البيت ويستعمل في كل ماهي ليستظل به **قوله فالبه الله ميتا** جعل مائة عام ظرفا لامته باعتبار المعنى لان المعنى البه ميتا ولا يجوز ان يكون ظرفا لظاهر اللفظ لان الامانة تقع في ادنى زمان ويجوز ان يكون ظرفا لفعل محذوف تقديره فاماته الله فلبث مائة عام ولا حاجة الى هذين التأويلين لان المعنى جعله مائة ميتا عام **قوله ثم بعثه بالاحياء** بعث الشيء اقامته من مكانه من بعث الناقة اذا اقمها من مكانها ويوم القيامة يسمى يوم البعث لانهم يعيشون من قبورهم وانما قال ثم بعثه ولم يقل ثم احياه لان قوله تعالي ثم بعثه يدل على انه عاد كما كان او لاحيا ما قلا فاهما مستعدا للنظر والاستدلال في المعارف الالهية ولو قال ثم احياه لم تحصل هذه الفوائد روى عن ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزول الآية قال ان نجت نصر غزا بني اسرايل فسبي منهم الكثير ومنهم عزيز ودانيال عليهما السلام وكانا من علمائهم فجاء بهم الى بابل فلما نجا عزيز من باب ارتحل على جار حتى نزل على ديار هرقل على شط دجلة فدخل عزيز عليه السلام يوم تلك القرية ونزل تحت ظل شجرة وهو على جار فربط جاره فطاف في القرية فلم ير فيها احدا فتعجب من ذلك وقال اني يحيى هذه الله بعد موتها اي اني بعمرها بعد خرابها على هذا الوجه اذ ليس المراد بالقرية اهلها بدليل قوله وهي خاوية على عروشها اي ساقطة على عروشها اي ساقطة على القدرة بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة وكانت اشجار القرية حينئذ ثمرة قنار من فواكهها التين والعنب وشرب من عصير العنب ونام فاحب الله تعالي ان يريه آية في نفسه وفي احياء القرية والحمار فاماته الله تعالي مائة عام وهو شاب وكان معه شيء من التين والعصير فامات الله تعالي جاره ايضا فامى الله تعالي عن جسده وجسد جاره ابصار الانس والسباع والطيور فلما مضت مائة سنة احى الله تعالي منه عينيه او لاوسا جسده ميت ثم احى جسده ونودي من السماء يا عزيز كم لبثت بعد الموت فقال قبل ان ينظر الى الشمس يوما ثم ابصر من الشمس بقية فقال او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمه فنظر فاذا التين والعنب كما شاهد ثم قال وانظر الى حمارك فنظر فاذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت او صاله فسمع صوتا من السماء ايتها العظام البالية المنفرقة ان الله تعالي يأمرك ان ينضم بعضك الى بعض كما كان وتكتسى لحما وجلدا فالتصق كل عظم باخر على الوجه الذي كان عليه او لا واربط بعضها ببعض بالاعصاب والعروق ثم انبسط اللحم عليها ثم انبسط الجلد عليه ثم خرجت الشهور من الجلد ثم نفخ فيه الروح فاذا هو قائم ينهق فخر عزير عليه السلام ساجدا وقال اعلم ان الله على كل شيء قدير ثم انه دخل بيت المقدس فقال القوم حدثنا آباؤنا ان عزيز بن شرحبيل مات ببابل وقد كان نجت نصر قتل ببيت المقدس نحو اربعين الفا من قرآء التوراة وفيهم عزيز والقوم ما عرفوا انه يقرأ التوراة فلما اتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة واملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفا وكانت نسخة من التوراة قد وضعت في موضع فاخرجت وعورضت بما املاه فاختلفا في حرف فعند ذلك قالوا عزير ابن الله وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل على ان ذلك المار كان نبيا فانه روى عن قتادة وعكرمة والضحك والسدي انه هو عزيز وقال عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما انه هو ارميا وهو الخضر وهو رجل من سبط هرون بن عمران وهو قول محمد بن اسحق وقال وهب بن منبه ان ارميا هو النبي الذي بعثه الله تعالي عندما خرب نجت نصر بيت المقدس واحرق التوراة وقال قوم كان المار رجلا كافرا ساكا في البعث وهذا قول مجاهد واكثر المفسرين من المعزلة **قوله كقول الظان** على ان تكون كلمة اول الشك والظاهر انها للاضراب فانها تحيي بمعنى بل ومحل كم النصب على الظرفية وناصبه لبثت وبميرها محذوف تقديره كم يوما او وقتا لبثت وكلمة بل في قوله بل لبثت مائة عام عاطفة عطفت مدخولها على الجملة المحذوفة قبلها تقديرها ما لبثت يوما او بعض يوم بل لبثت مائة عام قبل سمع

(وهي خاوية على عروشها) خالية ساقطة
حيطانها على سقوفها (قال اني يحيى
هذه الله بعد موتها) اعترافا بالقصور
عن معرفة طريق الاحياء واستعظاما لقدرة
المحيي ان كان القائل مؤمنا واستبعادا ان
كافرا واني في موضع نصب على الظرف
بمعنى متى او على الحال بمعنى كيف
(فاماته الله مائة عام) فالبه الله ميتا مائة
عام او اماته فلبث ميتا مائة عام (ثم بعثه)
بالاحياء (قال كم لبثت) القائل هو الله
وساغ ان يكلمه وان كان كافرا لانه آمن
بعد البعثه اوشارف الايمان وقيل ملك
اونبي (قال لبثت يوما او بعض يوما)
كقول الظان وقيل انه مات ضحى وبعث
بعد المائة قبل الغروب فقال قبل النظر
الى الشمس يوما ثم التفت فرأى بقية منها
فقال او بعض يوم على الاضراب

هاتفنا من السماء يقول له ذلك وقيل خاطبه جبرائيل عليه السلام وذهب اكثر المفسرين الى ان القائل هو الله تعالى استدلالا بقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحما وقوله تعالى لم يتسنه في محل النصب على الحال والمضارع المنقضي لم اذا وقع حالا يجوز ان يكون بالواو وبدونها قال تعالى فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء وقال تعالى او حي الى ولم يوح اليه شيء وقرأ حزة والكسائي لم يتسنه بالهاء وقرأ لم يتسن بغير هاء وصلا والباقون باثبات الهاء في الحالتين والهاء في قراءة الجماعة يحتمل ان تكون ايضا للسكت وانما وصلا اجراء للوصل مجرى الوقف ويحتمل ان تكون اصلية لام الكلمة ويكون الفعل من التسنه يقال تسنه يتسنه تسنه اي تغير فتكون علامة الجزم سكون الهاء وان لم تكن الهاء اصلية بل للسكت يحتمل ان يكون لام الكلمة واوا من التسنه يقال تسنى يتسنى تسنيا فاصل لم يتسنه لم يتسنى حذف لامه للجزم فالهاء في لم يتسنه سواء كانت اصلية او هاء سكت تستلزم ان يكون اشتقاق الفعل من السنة لان اصل سنة اما سنة او سنة فانه كما يقال سانهت مسانهت يقال ايضا سانهت مسانهت اي عاملته سنة سنة وكما يصغر على سنية بصغر ايضا على سنية ويجمع على سنوات فان كانت الهاء في لم يتسنه اصلية فهو من السنة التي اصلها سنة وان كانت هاء سكت فهو من السنة التي اصلها سنة واستعمال لم يتسنه في معنى لم يتغير من قبيل استعمال اللفظ في لازم معناه لان المعنى الاصلي لقولنا تسنه او تسنى مرت عليه السنون والاعوام ويلزمه التغير وهذا توضيح ما ذكره صاحب الكشاف بقوله لم يتسنه اي لم يتغير والهاء اصلية او هاء سكت واشتقاقه من السنة على الوجهين لان لامها هاء او واو وذلك لان الشيء يتغير بمرور الزمان وعلى تقدير ان تكون الهاء للسكت كما يحتمل ان تكون لام الكلمة واوا كما ذكرنا يحتمل ان تكون لامها نونا وتكون اللام في تسنى يتسنى مقلوبة من النون فاصل يتسنى يتسن لانه جاء الحما المسنون والحما الطين والمسنون المتغير المنتن فهي من المضاعف لامن المنقوص ومن القواعد المقررة انه اذا اجتمع ثلاثة حروف متجانسة يقلب احدها حرف علة كما في تقضى البازي لكن لا يوجد من المضاعف ما استعمل في هذا المعنى الا الحما المسنون فلما دخل الجازم على يتسنى سقطت اللام **قوله** وانما افرد الضمير والظاهر ان يقال لم يتسنها ولم يتسنيها لان المذكور قبله شيان الطعام والشراب وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسن ولما كان عدم تغير ما يتسارع اليه الفساد من الطعام والشراب مع تغير حاره وصبورته رميا وعظاما نخرة مع انه ربما يبقى دهرًا طويلا او زمانا مديدا امر اغريبا من اوضح الدلائل على انه تعالى على كل شيء قدير ارى الله تعالى اياه طعامه وشرابه غير متغيرين عن حالهما الاصلية ثم قاله انظر الى جارك رميا وعظاما نخرة بالية كيف رفعها من الارض وزردها الى اماكنها من الجسد وزكب بعضها مع بعض ونحيبها كما كان **قوله** اي وفعلنا ذلك نجعلك **قوله** على ان الواو استثنائية واللام متعلقة بمحذوف ويحتمل ان تكون عاطفة على محذوف وهو متعلق اللام والتقدير فعلنا ذلك لتعلم قدرتنا ونجعلك آية وفيه كثرة الحذف ولذلك لم يلفت اليه المصنف وآية مفعول ثان لان الجعل ههنا بمعنى التصبير وللناس صفة آية وتعريف الناس للعهد ان عنى بهم بقية قومه وللجنس ان عنى بهم جميع بني آدم وذلك في قوله وفعلنا ذلك اشارة الى احيائه واحياه حاره وحفظ مامعه من الطعام والشراب فكونه آية انما هو بهذه الحبيبة **قوله** روى انه اتى قومه على حاره الخ **قوله** فكونه آية على هذه الرواية قرآته التوراة عن ظهر قلبه روى ان عزيرا المارجع الى قومه وقد احرق بخت نصر التوراة ولم يكن من الله تعالى عهد بين الخلق بكى عزير على التوراة فانه ملك باناء فيه ماء فسقاء من ذلك الماء قتلت له التوراة وقيل جعله الله تعالى آية من حيث انه بعثه وهو شاب اسود الرأس والحية وبنوا بنه شيوخ بيض الحسى والرؤس **قوله** او الاموات الذين تعجب من احيائهم **قوله** وهم الالوف الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احيائهم عبر عنهم بالقرية كما في قوله تعالى وكان من قرية عنت عن امر ربها ورسله وقوله وتلك القرى اهلكناها لما ظلموا وقوله واسأل القرية التي كنا فيها وجعل موتهم عبارة عن المبالغة في ظهور آثار الموت عليهم وقد روى ان نبي ذلك الزمان مر بهم فلما رآهم وقف وتفكر فيهم فادعى الله تعالى اليه اريد ان اريك كيف احييهم فقال نعم فقبل له ناديتها العظام ان الله تعالى يأمر كن ان تكفنين لحما ودما وان تقومين فصاروا كما كانوا وقاموا احياء وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبحمدك لا اله الا انت فلعله تعالى امات ذلك النبي مائة عام ثم بعثه وقال له ما قال ثم قال له انظر الى عظام الاموات الذين تعجب من احيائهم وقرأ من عدا ابى عمرو وابن كثير ونافع ننشرها بضم النون الاولى وكسر الشين

(قال بل لبنت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه) لم يتغير بمرور الزمان واشتقاقه من السنة والهاء اصلية ان قدر لام السنة هاء وهاه سكت ان قدرت واوا وقيل اصله لم يتسن من الحما المسنون فابدلت النون الثانية حرف علة كتقضى البازي وانما افرد الضمير لان الطعام والشراب كالجنس الواحد وقيل كان طعامه تينا وعنا وشرابه عصيرا اولبنا وكان الكل على حاله وقرأ حزة والكسائي لم يتسن بغير الهاء في الوصل (وانظر الى جارك) كيف تفرقت عظامه وانظر اليه سالما في مكانه كما ربطته حفظناه بل الماء وعلف كما حفظنا الطعام والشراب من التغير والاول ادل على الحال ووافق لما بعده (ونجعلك آية للناس) اي وفعلنا ذلك نجعلك آية روى انه اتى قومه على حاره وقال انا عزير فكذبوه فقرأ التوراة من الحفظ ولم يحفظها احد قبله فعرفوه بذلك وقالوا هو ابن الله وقيل لما رجع الى منزله كان شابا واولاده شيوخا فاذا حدثهم بحديث قالوا حديث مائة سنة (وانظر الى العظام) يعنى عظام الحمار او الاموات الذين تعجب من احيائهم (كيف ننشرها) نحبيها او زرع بعضها على بعض وزكبه عليه وكيف منصوب بنشرها والجملة حال من العظام اي انظر اليها بحياة وقرأ ابن كثير ونافع و ابو عمرو ويعقوب نشرها من انشر الله الموتى وقرئ نشرها من نشر بمعنى انشر

وبازاي المجبة من النشر وهو الارتفاع يقال انشرته فنشر اي رفعته فارفع ويقال لما ارتفع من الارض نشر
 ونشوز المرأة ارتفاعها عن حالتها الى حالة اخرى فالمعنى تحرك العظام ورفع بعضها الى بعض للاحياء وقرأهؤلاء
 الثلاثة بارء المهمل من انشر الله تعالى الموتى بمعنى احياءهم قال تعالى ثم اذا شاء انشره اي احياءه وكيف في محل
 النصب على انه حال من الضمير المنصوب في نشرها ولا يعمل فيه انظر اذا الاستفهام له صدر الكلام فلا يعمل
 فيه ما قبله وقال ابو البقاء كيف نشرها في موضع الحال من العظام والعامل في كيف نشرها ولا يجوز ان يعمل
 فيها انظر لان الاستفهام لا يعمل فيه ما قبله ولكن كيف نشرها جميعا حال من العظام والعامل فيها انظر الى
 العظام بحياة واختار المصنف ما قاله ابو البقاء والذي يقتضيه النظر الصحيح في امثال هذا التركيب ان يكون جلة
 كيف نشرها بدلا من العظام على حذف المضاف والتقدير انظر الى حال العظام وقرئ نشرها بفتح النون وضم
 الشين والراء المهمله ايضا من نشر الله تعالى الموتى بمعنى انشرهم فنشروا **قوله** فلما تين له **قوله** اي فلما تين له
 ما اشكل عليه بمشاهدة ما استبعد وقوعه عادة فانه لما استبعد احياء ما تقدم موته بقوله انا يحيى هذه الله بعد موتها
 وتين له امر احياء الموتى على سبيل المعاينة والمشاهدة قال قد علمت مشاهدة ما كنت اعلمه غيبا واستدللا
قوله والامر مخاطبه **قوله** وهو الله تعالى وقدم ان من خاطبه بقوله كم لبنت هو الله تعالى وبؤيده انه تعالى
 ذكر قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام بقوله واذ قال ابراهيم رب اني كيف تحيي الموتى ثم قال في آخرها واعلم ان
 الله عزير حكيم ويحتمل انه لما تين له وقوع ما استبعد عادة امر نفسه بذلك **قوله** تعالى واذ قال ابراهيم
 اذ منسوب على الظرفية اما قوله اولم تؤمن اول للحادث المقدر اي قال له ربه ذلك وقت قول ابراهيم ذلك او اذكر
 الحادث وقت قول ابراهيم فان قيل ما الحكمة في انه تعالى لم يسم عزيرا بل قال او كالذي مر على قرية وهما سمى
 ابراهيم مع ان المقصود من كلتا القصتين شئ واحد وهو الدلالة على صحة البعث اجاب عند الامام بقوله والسبب
 في ذلك ان عزيرا لم يحفظ الادب بل قال انا يحيى هذه الله بعد موتها فلم يسمه باسمه تخفيفا له من هذا الوجه وايضا
 جعل الاحياء والامانة في نفسه وفي جاره و ابراهيم عليه السلام حفظ الادب ورعا حيث اثنى على الله تعالى او لا
 بقوله رب ثم دعا حيث قال ارني فسماه الله تعالى باسمه تعظيما لشأنه ولذلك جعل الاحياء والامانة في الطيور
قوله فيعلم السامعون غرضه **قوله** اي ليعلموا ان غرضه من قوله رب ارني كيف تحيي الموتى ان ينقله الله تعالى الى
 مقام العيان من مقام العلم الايقاني ويدل على ان غرضه ذلك انه تعالى قرر ايمانه بهجرة الاستفهام التقريرى فقال اولم
 تؤمن اي اولم تعلم ذلك يقينا فاجاب ابراهيم عليه السلام بقوله بلى ولكن ليطمئن قلبي اي ليسكن ويحصل طمأنينته
 بالمعاينة فان عين اليقين توجب الطمأنينة لاعلمه **قوله** تعالى من الطير **قوله** متعلق اما بحذف صفة لاربعة اي اربعة
 كائنة من الطير او متعلق بخذ اي خذ من الطير **قوله** وانما خص الطير **قوله** بمعنى انه مع كونه جانعا لجميع خواص
 الحيوانات اقرب الحيوانات الى الانسان من حيث كونه من اهل الهمة وطلب العلو والارتفاع وخص من بين
 الحيوانات هذه الاربعة لان كل واحد منها فيه خاصية مانعة عن الوصول الى الحياة الحقيقية الابدية فالله سبحانه
 اشار بتخصيص الاربعة والاختار والذبح والتجزئة الى ان الانسان لا يصل الى الحياة الحقيقية ما لم يقطع تلك الطبائع
 والخواص والعادات عن نفسه فاختر الطاووس للاشارة الى ما في الانسان من حب الزينة والعجب والجاه واختير
 الديك للاشارة الى ما فيه من الميل والحرص الى قضاء شهوة الفرج واختير الغراب للاشارة الى ما فيه من الميل الى
 جيفة الدنيا والحرص في نيلها فان الغراب يطير في ظلمة الليل وشدة البرد في النهار في طلب الجيفة واختير الحمام
 للاشارة الى ما فيه من العكوف على ارض عالم الطبيعة وقلة الرغبة والهمة في الارتفاع الى المنازل الروحانية
 والمعارف الآلهية فان شأن الحمامة ان تألف وكرها وبرجها وتلازمه وتبيض وتفرخ فيه مدة حياتها وان كان
 المختار النسر بدل الحمامة يكون اشارة الى ما في الانسان من حب الدنيا وطول الامل في امرها وروى بطمأنينته الحمامة
 فيكون اشارة الى الشره الغالب فيه فالله تعالى نبه باختيار هذه الطيور الى ان كيفية احياء الموتى من النفوس
 والطريق المؤتى الى حياتها هي ازالة هذه الخواص عنها ونبه بالامر بتفريق اجزائها على الجبال الاربعة التي
 بحضرتها وهي العناصر الاربعة التي هي اركان بدنه على انه ينبغي له ان يجمع تلك الخواص ويميتها حتى لا يبقى فيه
 الاصولها المذكورة في وجوده وموادها المعدة في طبائع العناصر التي فيه وقيل كانت الجبال سبعة فعلى هذا
 يشار بها الى الاعضاء السبعة التي هي اجزاء البدن والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** والطيور مصدر **قوله** اي

(ثم نكسوها للحما فلما تين له) فاعل تين
 مضمير يفسره ما بعده تقديره فلما تين له
 ان الله على كل شئ قدير (قال اعلم ان الله
 على كل شئ قدير) لحذف الاول لدلالة
 الثاني عليه او ما قبله اي فلما تين له ما اشكل
 عليه وقرأ حزة والكسائي قال اعلم على
 الامر والامر مخاطبه او هو نفسه خاطبها
 به على طريق التبكيت (واذ قال ابراهيم
 رب ارني كيف تحيي الموتى) انما سأل
 ذلك ليصير علمه عيانا وقيل لما قال نمرد
 انا احبي واميت قال له ان احياء الله برء
 الروح الى بدنها فقال نمرد هل عاينته فلم
 يقدر ان يقول نعم وانتقل الى تقرير آخر ثم
 سأل ربه ان يريه ليطمئن قلبه على الجواب
 ان سئل عنه مرة اخرى (قال اولم تؤمن)
 باثني قادر على الاحياء باعادة التركيب
 والحياة قال له ذلك وقد علم انه اعرق
 الناس في الايمان ليحجب بما اجاب به فيعلم
 السامعون غرضه (قال بلى ولكن ليطمئن
 قلبي) اي بلى آمنت ولكن سألت ذلك
 لازيد بصيرة وسكون قلب بمضامنة العيان
 الى الوحي والاستدلال (قال فخذ اربعة
 من الطير) قبل طاووسا وديكا وخرابا
 وحمامة ومنهم من ذكر النسر بدل الحمامة
 وفيه ايماء الى ان احياء النفس بالحياة الابدية
 انما تأتي بامانة حب الشهوات والذخارف
 الذي هو صفة الطاووس والوصول
 المشهور بها الديك وخسة النفس وبعد
 الامل المتصف بهما الغراب وقلة الرغبة
 في الترفع والمسارة الى الهوى الموسوم
 بهما الحمام وانما خص الطير لانه اقرب
 الى الانسان واجمع لخواص الحيوان
 والطيور مصدر سمي به اوجع كعجب

وما صيد الاعناق فيهم جبلة *
 * ولكن اطراف الرماح تصورها
 وقال
 وفرع بصير الجيد وحف كأنه *
 على البيت فنوان الكروم الدوايح *
 وقرى فصرهن بضم الصاد وكسرها
 وهما لغتان مشددة الرأ من صره بصره
 وبصره اذا جمعه وفصرهن من التصرية
 وهى الجمع ايضا (ثم اجعل على كل جبل
 منهن جزوا) اى ثم جزهن وقرى اجزاءهن
 على الجبال التى بحضرتك قبل كانت اربعة
 وقيل سبعة وقرأ ابو بكر جزا وجزوا بضم
 الزاى حيث وقع (ثم ادعهن) قل لهن
 تعالين باذن الله (ياأينك سعبا) ساعيات
 مصرعات طيرانا او مشياروى انه امر بان
 يذبها وينف ريشها ويقطعها فيمسك
 رؤسها ويخلط سائر اجزائها ووزعها على
 الجبال ثم ينادي بهن ففعل ذلك فجعل كل جزء
 يطير الى الآخر حتى صارت جثثا ثم أقبلن
 فانضممن الى رؤسهن وفيه اشارة الى ان
 من اراد احياء نفسه بالحياة الابدية فعليه
 ان يقبل على القوى البدنية فيقتلها ويمزج
 بعضها ببعض حتى تنكسر سورتها فيطاو عنه
 مسرعات متى دماهن بداعية العقل والشرع
 وكفى لك شاهدا على فضل ابراهيم عليه
 السلام ويمن الضراعة فى الدعاء وحسن
 الادب فى السؤال انه تعالى اراء ما اراد
 ان يريه فى الحال على اسر الوجوه واره
 عزيزا بعد ان اماته مائة عام (واعلم ان الله
 عزيز) لا يعجز عما يريد (حكيم) ذو حكمة
 بالغة فى كل ما يفعله ويذره (مثل الذين
 ينفقون اموالهم فى سبيل الله كمثل حبة)
 اى مثل نفقتهم كمثل حبة او مثلهم كمثل
 باذر حبة على حذف المضاف (انبت سبع
 سنابل فى كل سنبل مائة حبة) اسند الانبات
 الى الحبة لما كانت من الاسباب كما يسند الى
 الارض والماء والنبت على الحقيقة هو الله
 والمعنى انه يخرج منها ساق ينشعب منه
 سبع شعب لكل منها سنبل فيها مائة حبة
 وهو تمثيل لا يقتضى وقوعه وقد يكون
 فى الدرّة والدخن وفى البرّ فى الاراضى المغلة
 ونصبه ومن اجل ذلك تفاوتت الاعمال فى مقادير الثواب (والله واسع) لا يضيق عليه ما يفضل به من الزيادة (عليم) بنية المنفق وقدر انفاقه

فى الاصل مصدر طار يطير ثم سمي به هذا الجنس وقيل بل هو جمع طار كصاحب وصحب وتاجر ونجر وقيل اسم جمع
 كركب وسفر وقيل بل هو مخفف من طير بالتشديد كقولهم هين وميت فى هين وميت **قوله** وتعرف شياتها
 جمع شية وهى العلامة الجوهرى الشية كل لون يخالف معظم لون القرس وغيره والهاء عوض من الواو الذهبية
 من اوله والجمع شيات يقال ثوب اشبه كما يقال فرس ابلق ويقال وشيت الثوب اشبه وشيا وشية **قوله** وهما
 لغتان اى ضم الصاد وكسرها لغتان يقال صار بصور و صار بصير واستشهد لضم الصاد بقوله
 * وما صيد الاعناق فيهم جبلة * ولكن اطراف الرماح تصورها *
 الصيد بالتحريك مصدر والاصيد هو الذى يرفع رأسه كبرا ومنه قيل للملك اصيدلانه لا يلفت يمينا ولا شمالا واصله
 فى البعير يكون به داء فى رأسه فيرفعه بقول الشاعر ما صيد الاعناق واعوجاجها من عزة وكبر جبلة فيهم بل
 اطراف الرماح امالتها واستشهد لكسر الصاد بقوله
 * وفرع بصير الجيد وحف كأنه * على البيت فنوان الكروم الدوايح *
 الفرع الشعر الكثير بصير الجيد اى يميل العنق الى اسفل لكثرة والوحف من الشعر الكثير الحسن والبيت بكسر
 اللام صفحة العنق وهما لبتان والدوايح الثقال بالتمر والقنو العنق والعنقود والجمع فنوان والكرم العنب ومن
 المعلوم ان الكروم المنقلات بالقنوان تميل الى اسفل فكذا عنق الحبيبة لكثرة الضفائر الشبيهة بالعناقيد وكثافتها عليه
 تميله الى اسفل وصف محبوبته بكثافة الشعر ووفوره وسواده وان الضفائر على عنقها بحيث تميله من كثرتها كما تميل
 العناقيد اغصان الكروم **قوله** على حذف المضاف اما فى جانب المشبه واما فى جانب المشبه به وارتكاب
 الحذف انما يجب ان لو كان المقصود تشبيه الذين ينفقون بنفس الحبة وليس كذلك لان التشبيه المذكور فى الآية
 من قبيل التشبيه المركب الذى لا يعتبر فيه تشبيه المفردات بعضها ببعض الا ان اعتبار الحذف وان لم يكن واجبا
 احسن واولى ليحصل ملامة الممثل بالممثل به والحبة واحدة الحب وهو ما يزرع للاقيات واكثر الملاقه على
 البرقيل فى وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها انه تعالى لما اجل قوله من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه
 له اضعافا كثيرة فصل بهذه الآية تلك الاضعاف وانما ذكر بين الآيتين ما يدل على قدرته على البعث والاحياء والامانة
 لان يستدل به على صحة البعث والنشور لانه لولا ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق فانه لولا وجود الآله المتيب
 المجازى المعاقب لكان الانفاق وسائر الطاعات عبثا فكانه تعالى قال لمن رغبه فى الانفاق قد عرفت اني خلقتك
 واكملت نعمتى عليك بالاحياء والافدار وقد علمت قدرتي على المجازاة فليكن علمك بهذه الاصول داعيا الى المسارعة
 الى تحصيل مرضاتى والانفاق مما تحبه من المال فانى مجاز على القليل بالكثير ثم ضرب لذلك مثلا وقوله انبت
 سبع سنابل اى اخرجتها فى محل الجر لانه صفة حبة وقوله فى كل سنبل مائة حبة فى محل الجر ايضا صفة لسنابل
 او فى محل النصب صفة لسبع نحو رأيت سبع اماء احرار او احرارا وعلى التقديرين متعلق بمحذوف **قوله** وهو
 تمثيل لا يقتضى وقوعه **جواب** عما يقال الظاهر ان هذا التمثيل من قبيل تشبيه المعقول وهو الاضعاف الموعودة
 لمن يقرض الله تعالى بالمحسوس ليرز المعقول فى معرض البيان والمشبه به ههنا ليس بوجود اصلا فضلا عن
 ان يكون محسوسا اجاب عنه بانه موجود محسوس فى بعض الصور ولئن سلم ان نفس المشبه به ليس بمحسوس لكن
 ذلك لا يقدح فى كونه من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس لان علماء البيان قد صرحوا بان المراد بالحسى ما يكون
 هو او مادته مدركا باحدى الحواس الخمس الظاهرة وبالعقلى ما لا يكون هو ومادته مدركا باحدى تلك الحواس
 فدخل المركب الخيالى فى الحسى بسبب زيادة قولنا او مادته والمراد بالخيالى المعدوم الذى فرض مجتمعا من امور
 كل واحد منها مما يدرك بالحس كما فى قوله
 * وكان يحمر الشقيق اذا تصوب او تصعد *
 * اعلام باقوت نشر * ن على رماح من زبرجد *
 فان كلام العلم والباقوت والرخ والزبرجد محسوس لكن المركب الذى هذه الامور مادته ليس بمحسوس لانه
 ليس بوجود فى المادة والحس لا يدرك الا الموجود الخارجى فلما جعلوا كل ما فى هذا البيت من التشبيه من قبيل
 تشبيه المحسوس بالمحسوس مع ان المشبه به فيه ليس بوجود ظهر ان تشبيه المعقول بالمحسوس لا يقتضى وجود
 المشبه به وانما يقتضى وجود مادة المشبه به قال الامام اعلم انه تعالى لما عظم امر الانفاق فى سبيل الله تعالى اتبعه

(بيان)
 ونصبه ومن اجل ذلك تفاوتت الاعمال فى مقادير الثواب (والله واسع) لا يضيق عليه ما يفضل به من الزيادة (عليم) بنية المنفق وقدر انفاقه

بيان الامور التي يجب تحصيلها حتى يبق ذلك الثواب منها ترك المن والاذى فانزل الله قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله الآية وهي نزلت في عثمان وعبدالرحمن رضي الله عنهما اما عثمان رضي الله عنه فجهز جيش العسرة في غزوة تبوك بالف بعير باقتابها والدينار * فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده يقول يا رب رضيت عند فارض عنه * واما عبدالرحمن بن عوف فتصدق بنصف ماله اربعة آلاف دينار فنزلت الاياتان **قوله** والمن ان يعتد باحسانه على من احسن اليه **قوله** فانه ينقص قدر النعمة ويكدرها لان الفقير لاخذ منكسر القلب لاجل حاجته الى صدقة غيره معترف باليد العليا للمعطي فاذا اضاف المعطي الى ذلك اظهار ذلك الانعام زاد ذلك في انكسار قلبه فيكون في حكم المضرب به بعد ان نفعه وفي حكم المسمى اليه بعد ان احسن اليه ولان المعطي يجب ان يقصد بانفاقه شكر ما انعم الله عليه من عظيم آله ويعتد ان الله عليه نعمة عظيمة حيث وقع لهذا العمل وان يخاف ان يفتن بعمله هذا شي مما يخرج من حيز قبول الله تعالى اياه ومتى كان الامر كذلك كيف يتصور منه ان يعتد على الفقير باحسانه اليه والله تعالى يمتد عليه بما وفقه له والمن في اللغة يجي لمعان احدها بمعنى الانعام يقال من فلان على فلان اذا انعم عليه ولفلان على منة اي نعمة وانشد ابن الاعرابي

* فن علينا بالسلام فانما * كلامك يا قوت ودر منظم *

ومنه قوله عليه الصلاة والسلام * ما من الناس احد امن علينا في صحبته ولا ذات يده من ابن ابي تحافة * يريد اكثر انعاما بماله وايضاً الله تعالى يوصف بانه منان اي منم ويجي المن ايضاً بمعنى النقص من الحق والبخس له قال تعالى وان لك لاجرا غير ممنون اي غير مقطوع وغير ممنوع ومنه سمي الموت منوناً لانه ينقص الاعداد ويقطع الاعمار ومن هذا الباب المنة المذمومة لانها تنقص النعمة وتكدرها والعرب يتدحون بترك المن بالنعمة قال قائلهم

* زاد معروفك عندي عظيماً * انه عندك مستور حقير *

* تناساه كأن لم تأته * وهو في العالم مشهور خطير *

قوله والاذى ان يتناول عليه اي بان يعاظم عليه ويستحقه بسبب احتياجه اليه ويستكثر ما اعطاه اياه مثل ان يقول للفقير انت ابدت جيبتي بالابرار فرج الله تعالى عني منك وباعد ما بيني وبينك **قوله** وثم لتفاوت بين الانفاق وترك المن والاذى يعني انها للتراخي في الرتبة لافي الزمان وليبان ان تركهما خير من نفس الانفاق ونظير ثم هذه ما في قوله تعالى ان الذين آمنوا هم استقاموا فانها ايضاً لتفاوت الرتبة بين الدخول في الايمان وبين الاستقامة عليه وبيان ان الثاني خير من الاول **قوله** وقد تضمن ما اسند اليه معنى الشرط **قوله** حيث يفهم من السياق سببية الانفاق لاستحقاق الاجر فكان الظاهر ان تدخل الفاء على الخبر ليكون لفظ الكلام ونظمه مشتقاً على ما يدل على ان استحقاق الاجر انما هو بسبب الانفاق الا انه اهمل في اللفظ ما يدل على السببية ايها ما بان لاسببية للانفاق بل ان ذواتهم بحسب استعدادهم القطري لاكتساب الخيرات المستتعبة للمثوبات الحاصلة على سبيل التفضل الالهي هي المستحققة للاجر وان يكتبوا تلك الخيرات وفي هذا الاسلوب حيث يبلغ على اكتسابها على الطف وجه **قوله** رد جيل اي ان رد السائل بطريق جيل حسن تقبله القلوب والطباع ولا تنكره **قوله** او عفو من السائل بان يعذر المسئول في ذلك الرد ويقول لعله لم يقدر على قضاء حاجتي في هذا الوقت وانما كان القول المعروف والمغفرة خيراً من الصدقة المقترنة بالاذى لان من اعطى ثم اتبع الاعطاء بالايذاء فقد جمع بين نفع الفقير واضراره فربما لم يثبت ثواب النفع بعقاب الاضرار بل يزيد وبال الاضرار على الثواب **قوله** لا تحبطوا اجرها يريد ان الصدقة لما وقعت وتقدمت لم يمكن ان يراد بابطالها ابطال نفسها بل المراد احباط اجرها وثوابها لان الاجر لم يحصل بعد فيصح ابطاله بما ياتي من المن والاذى ثم انه تعالى لما ذكر بطلان اجر الصدقة بالمن والاذى ذكر لكيفية ابطال اجرها بجمامثلين قتله او لا بمن ينفق ماله رياء الناس وهو مع ذلك كافر بالله تعالى واليوم الآخر فان بطلان اجر نفقة هذا الكافر اظهر من بطلان اجر من يتبعها بالمن والاذى ثم مثله ثانياً بالصفوان الذي وقع عليه تراب وغبار ثم اصابه المطر فازيل ذلك الغبار عنه حتى صار كأنه ما كان عليه تراب وغبار اصلاً فالكافر كالصفوان والتراب مثل ذلك الانفاق والوايل كالكفر الذي يحبط عمل الكافر وكالمن والاذى الذين يحبطان عمل هذا المنفق فكما ان الوايل ازال التراب الذي وقع على الصفوان فكذا المن والاذى يجب ان يكونا مبطلين لاجر الانفاق بعد حصوله وذلك صريح في القول بالاحباط والتكفير كاذب

(الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منها ولا اذى) نزلت في عثمان رضي الله تعالى عنه فانه جهز جيش العسرة بالف بعير باقتابها واحلاسها وعبد الرحمن بن عوف فانه اتى النبي صلى الله عليه وسلم باربعة آلاف درهم صدقة والمن ان يعتد باحسانه على من احسن اليه والاذى ان يتناول عليه بسبب ما انعم عليه وثم لتفاوت بين الانفاق وترك المن والاذى (لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) لعله لم يدخل الفاء فيه وقد تضمن ما اسند اليه معنى الشرط ايها ما بانهم اهل لذلك وان لم يفعلوا فكيف بهم اذا فعلوا (قول معروف) رد جيل (ومغفرة) وتجاوز عن السائل الحاجة او نيل مغفرة من الله باردة الجيل او عفو من السائل بان يعذره ويعتفرد (خير من صدقة يتبعها اذى) خير عنهما وانما صح الابتداء بالانكسار لاختصاصها بالصفة (والله غني) عن انفاق بمن وايذاء (حليم) عن معاجلة من يمن ويؤذي بالعقوبة (يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى) لا تحبطوا اجرها بكل واحد منهما

اليه المعتزلة القائلون بان الاعمال الصالحة توجب الاجر والثواب وان الكبار تحبب ذلك الثواب واما اصحابنا القائلون بان الثواب تفضل محض فانهم قالوا ليس المراد بقوله تعالى لا تبطلوا النهي عن ازالة هذا الثواب بعد ثبوته بل المراد النهي عن ان ياتي بهذا العمل باطلا وبيان ان المن والاذى يخرجانه من ان يترتب عليه الاجر الموعود لان العمل انما يؤدي الى الاجر الموعود اذا اتى به العامل تعبدا وطاعة وابتغاء لما عند الله من الاجر والرضوان وعلا بقوله تعالى وما تقدموا لانفسكم من خير نجده عند الله هو خيرا واعظم اجرا وبقوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فمن جله على العمل ابتغاء ما عند الله تعالى مما وعده للمخلصين فقد جرى على سنن المبادلة التي وقعت بين العمل والثواب الذي وعده الله تعالى لمن اخلص عمله لله تعالى فلما كانت معاملته في الحقيقة مع الله تعالى لم يبق وجه لان يمن على الفقير الذي تصدق عليه ولا لان يؤذيه بان يقول له مثلا خذ ما بارك الله تعالى لك فيه ومن من عليه او آذاه فقد اعرض عن جهة المبادلة مع الله تعالى ومال الى جهة التبرع على الفقير من غير ابتغاء وجه الله تعالى واتى بعمله من الابتداء على نعت البطلان فيكون محروما من البذل الذي وعده الله تعالى لمن اقرض الله تعالى قرضا حسنا اذ لم يقع عمله على وجه الاقراض **قوله** كابطال المنافق **قوله** اشارة الى ان الكاف في قوله كالذي في محل النصب على انه صفة لمصدر محذوف اي لا تبطلوا ابطلا كابطال الذي ينفق وعلى قوله او بمائلين يكون حالا من فاعل لا تبطلوا اي لا تبطلوها مشبهين الذي **قوله** او المصدر **قوله** اي هو منصوب على انه صفة مصدر محذوف اي ينفق ماله انفاقا رءاء الناس ورءاء مصدر اضيف الى مفعوله وهو الناس من رآ اي نحو قاتل قتالا واصله رءاء فالهمزة الاولى عين الكلمة والثانية بدل من ياء هي لام الكلمة لانها وقعت طرفا بعد الف زائدة ومعنى المفاعلة ههنا مبنى على ان المرآنى يرى الناس اعماله حتى يروه الشاء عليه والتعظيم له ويروى عن عاصم رياء بابدال الهمزة الاولى ياء ايضا وهو قياس تخفيفها لانها مفتوحة بعد كسرة **قوله** اي تعالى لا يقدر على شئ **قوله** جلة استنافية لا محل لها من الاعراب وجمع الضمير جلا على المعنى لان المراد بالذى الجنس فلذلك جاز الحمل على لفظه مرة في قوله ماله ولا يؤمن ومثله وعلى معناه اخرى وصار هذا نظير قوله كمثل الذي استوقد ناراً ثم قال بنورهم وتركهم **قوله** او الجمع **قوله** بان يكون الذي مخففا من الذين كما في قوله

* وان الذي حانت بفلج دماؤهم * هم القوم كل القوم ياء حاند *

الحين بانفخ الهلال يقال حان الرجل اذا هلك واحاته الله تعالى وفلج اسم موضع قريب من البصرة وذكر في شرح ارضى ان لفظ الذي في البيت يجوز ان يكون مفردا وصف به مقرر مفرد اللفظ مجموع المعنى اي وان الجمع الذي او الجيش الذي كما قال تعالى كمثل الذي استوقد ناراً ثم قال بنورهم فحمل على المعنى ولو كان مافى الآية مخفف الذين لم يحز افراد العائد اليه روى عن بعض الحكماء انه قال مثل من يعمل الطاعة للرب والسعة كمثل رجل خرج الى السوق وملا كبسه حصى فيقول الناس ما املا كيس هذا الرجل ولا منفعة له سوى مقالة الناس فهو ان اراد ان يشتري به شياً لا يعطى به شياً **قوله** وتبيننا لبعض انفسهم **قوله** بمعنى ان التثبيت مصدر متعد ومعناه جعل الشئ ثابتاً ويتعدى الى مفعول ثان بواسطة على فقوله تعالى من انفسهم واقع موقع المفعول بنفسه بناء على ان كلمة من تبعيض والمفعول بواسطة على محذوف في النظم والتقدير والمعنى ينفقون اموالهم ليطلبوا به مرضاة ربهم ويجعلوا بعض انفسهم ثابت على الايمان والطاعة اي ليرزوا عنها رذيلة البخل وحب المال امساكه والامتناع عن انفاقه فان النفس وان كانت مجبولة على حب المال واستئصال الطاعات البدنية لانها بما عودتها تعود قال صاحب البردة

* والنفس كالطفل ان تهمله شب على * حب الرضاع وان تغطمه ينطم *

فتى اهملتها فقد تمرنت واعتادت الكسل والبطالة والبخل وامساك المال عن صرفه الى وجود الطاعات ومقتضيات الايمان ومتى كافتها وحلتها على مشاق العبادات البدنية والمالية تغادلت وتتركى عن عاداتها الجبلية وبقى الكلام في توجيه بذل المال تثبيتا لبعض النفس على الايمان فان المال كيف يكون بعضا من النفس حتى تكون الطاعة ببذله طاعة لبعض النفس وتبيننا لها على الثمرة الايمانية والمصنف اشار الى توجيهه بقوله فان المال شقيق الروح يريد ان النفس لشدة تعلقها بالمال كأنه بعض منها **قوله** او تصديقا للاسلام **قوله** مبنى على ان يكون التثبيت بمعنى جعل الشئ صادقا محققا ثابتا فيكون المفعول محذوفا وهو الاسلام والجزء ونحو ذلك وكلمة من لا يتدأ الغاية اي

(كالذي ينفق ماله رءاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر) كابطال المنافق الذي يرآنى بانفاقه ولا يريد به رضى الله تعالى ولا ثواب الآخرة او مماثلين الذي ينفق رءاء الناس فالكاف في محل النصب على المصدر او الحال ورءاء نصب على المفعول له او الحال بمعنى مرآيا والمصدر اي انفاقا رياء (فعله) اي قتل المرآنى في انفاقه (كمثل صفوان) كمثل حجر املس (عليه تراب فاصابه وابل) مطر عظيم القطر (فتركه صلدا) املس نقيا من التراب (لا يقدر على شئ مما كسبوا) لا ينتفعون بما فعلوا رءاء ولا يجدون له ثوابا والضمير لذي ينفق باعتبار المعنى لان المراد به الجنس او الجمع كما في قوله

وان الذي حانت بفلج دماؤهم *

* هم القوم كل القوم ياء حاند (والله لا يهدي القوم الكافرين) الى الخير والرشاد وفيه تعريض بان الرءاء والمن والاذى على الانفاق من صفات الكفار ولا بد للمؤمن ان يتجنب عنها (ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضاة الله وتبيننا من انفسهم) وتبيننا لبعض انفسهم على الايمان فان المال شقيق الروح فمن بذل ماله لوجه الله ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه ثبنتها كلها او تصديقا للاسلام وتحقيقا للجزاء مبتدأ من اصل انفسهم وفيه تنبيه على ان حكمة الانفاق للمنفق تزكية للنفس عن البخل وحب المال

(كشك جنة ربوة) اي ومثل نفقة هؤلاء في انزكاه، كشك بستان بموضع مرصع فان بجره يكون احسن منضرا وارتى ثمرا او قرأ ابن عامر وعاصم ربوة باسح ورتوى بالكسر وثلاثها لغات فيها (اصابها وابل) ﴿٥٧٩﴾ مطر عظيم القطر (فأتت اكلمها) ثمرتها وقرأ ابن كثير ونافع وابوعمر وبالسكون للتخفيف

تصديقا ناشئا من اصل انفسهم فان الاتفاق اشارة ان الاسلام ناشئ من اصل النفس وصميم القلب ولعل تحقيق الجزاء عبارة عن الايقان بان العمل الصالح بما ينبت الله تعالى ويحازي عليه احسن الجزاء ﴿قوله وثلاثها لغات فيها﴾
فابن عباس رضي الله عنهما قرأ ربوة بكسر الراء وقرأ ابن عامر وعاصم ربوة بالفتح والباقون بالضم قال الاخفش ويختار الضم لانه لا يكاد يسمع في الجمع الا الربى فدل ذلك على ان المفرد مضموم الفاء نحو برمة وبرم وصوره وصور وقرئ ربوة مثل رسالة وربوة مثل كراهة ثبتت ان هذه لغات فيها قال المفسرون ان البستان اذا وقع في موضع مرتفع من الارض لا ترفع اليه الانهار وتضربه الرياح كثيرا فلا يحسن ريعه الا اذا كان على الارض المستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة فاذا ليس المراد من هذه الربوة ما ذكره بل المراد منها كون الارض طيبة جيدة بحيث اذا نزل المطر عليها اتفخت وربت فان الارض اذا كانت بهذه الصفة يكثر ريعها ويكمل اشجارها ويؤيد هذا التأويل قوله تعالى وتري الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت والمراد من ربوها ما ذكرناه فكذا هيها
﴿قوله تعالى فأتت﴾ ان كان بمعنى اعطت بتعدى الى مفعولين حذف اولهما وهو صاحبها واهلها والذي حسن حذفه ان القصد الاخبار عما ترمه لاعن ترمه واكلها هو المفعول الثاني وضعين نصب على الحال من اكلها وان كان آتت بمعنى اخرجت بتعدى الى مفعول واحد هو اكلها والاكل بضمين الشيء المأكول وقرأ نافع وابن كثير وابوعمر وبضم الهمزة وسكون الكاف للتخفيف والباقون بضمين على الاصل ﴿قوله مثل ما كانت ترم﴾ قال ابن عباس رضي الله عنهما جلت في سنة من الربيع ما تحمل غيرها في سنتين وقوله بسبب الوايل متعلق بقوله آتت ومن فسر به باربعة امثال ما كانت ترم جعل الضعف على اصل معناه وهو مثل الشيء فيكون ضعفين اربعة امثال ﴿قوله اي فيصيبها الخ﴾ يعني ان قوله تعالى فطل واقع موقع جواب الشرط فلا بد من ارتكاب الحذف فيه لتكمل جملة الجواب وذلك المحذوف اما فعل والمذكور فاعله اي فيصيبها طل او مبتدا والمذكور خبره اي فالذي يصيبها طل او خبره المذكور مبتدا والتقدير فطل يكفيها وجاز الابداء بالنكرة لوقوعها في جواب الشرط وهو من جملة المسوغات للابداء بالنكرة ومن كلامهم ان مضى غير فير في الرباط ﴿قوله والمعنى ان نفقات هؤلاء﴾
اي الذين ينفقون بسبب ما يحملهم عليه من الابتغاء والتثيت زاكية عند الله تعالى لاتضيع بحال وان كانت تلك النفقات في زكاتها تفاوت بحسب تفاوت ما ينضم اليها من احوالهم التي هي الابتغاء والتثيت والتشبيه من المركب العقلي شبه حال النفقة النامية بسبب انضمام الابتغاء والتثيت الناشئ من ينبوع الصدق والاخلاص اليها بحال جنة نامية زاكية بسبب الربوة والوايل والطل والجامع النمو المترتب على السبب المؤدى اليه ﴿قوله ويجوز ان يكون التمثيل﴾ عطف على قوله ومثل نفقة هؤلاء اي ويجوز ان يكون التشبيه من قبيل الفرق بان يشبه زلفاهم من الله تعالى وحسن حالهم عنده ثمرة الجنة ووجه التشبيه الزيادة ويشبه نفقهم الكثيرة والقليلة بالقوى من المطر والضعيف منه من حيث ان كل واحد منهما سبب للزيادة في الجملة لان النفقتين تزيد ان حسن حالهم كما ان المطرين يزيدان ثمرة الجنة ﴿قوله ويجوز ان يكون المراد بالثمرات المنافع﴾ عطف على قوله جعل الجنة منهما وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه جواب عما يقال اذا كانت الجنة المذكورة كائنة من التخيل والاعناب فقط فكيف يكون لصاحبها فيها من كل الثمرات واجاب عنه اولابان جعل الجنة كائنة منها بناء على التغليب لا ينافي ان يكون له فيها من كل الثمرات وثانيا بان ما ذكرت انما يردان لو كان المراد بالثمرات ثمرات الاشجار ولا نسلم ذلك بل المراد بها مطلق المنافع من اي جنس كان وقوله تعالى فيها من كل الثمرات جملة اسمية من مبتدا وخبر فالخبر قوله له فيها ومن كل الثمرات هو المبتدا وذلك لا يستقيم على الظاهر اذ المبتدا لا يكون جار او مجرورا فلا بد من تأويله واختلف في ذلك فقيل المبتدا في الحقيقة محذوف وهذا الجار والمجرور صفة قائمة مقامه تقديره له فيها رزق من كل الثمرات فحذف الموصوف وبقيت صفة وقيل من زائدة تقديره له فيها كل الثمرات وذلك عند الاخفش لانه لا يشترط في زيادتها شيئا ﴿قوله والواو للحال﴾ وصاحب الحال هو احدكم والعامل فيها يوتى وقد مقدره اي وقد اصابه ﴿قوله او لعطف جلا على المعنى﴾ اذ لا يجوز ان يكون اصابه معطوفا على قوله تكون باعتبار لفظه لان اصابه ماض وتكون مستقبل محض لدخول ان الناصبة عليه فوجه العطف حله على المعنى لان المعنى ايوتى احدكم ان لو كانت له جنة واصابه الكبر ﴿قوله وله ذرية﴾ حال من الهاء في اصابه وقوله فاصابها عطف على اصابه على تقدير كونه معطوفا على تكون المأول بالماضي ﴿قوله من حلاله او جياده﴾ فان الحلال طيب عقلا والجيد طيب حسا

الثمن الذي يضاف اليه المذكور

ويؤيد حله على الاول قوله عليه الصلاة والسلام * ثلاث اذا كن في التاجر طاب كسبه لا يعيب اذا اشترى ولا يمدح اذا باع ولا يكذب * و يروى ولا يخلف * وقيل له عليه الصلاة والسلام اي الكسب اطيب فقال * عمل الرجل بيده * وقال عليه الصلاة والسلام * اطيب ما يأكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه * وفي * ففعل انفقوا قولان احدهما انه المجرور بمن ومن للتبويض اي انفقوا بعض ما كسبتم * والثاني انه محذوف قامت صفته مقامه اي شياً مما كسبتم وبما اخرجنا عطف على المجرور بمن باعادة الجار ليستدل باعادته على تعدد الانفاق لان تكرار المعمول يستدعي تعدد العامل فيعلم ان كل واحد من المكسوب والمخرج مأمور فيه بالانفاق الا ان اعادة كلمة من وجعل ما اخرجنا معطوفاً على طبيبات يستلزم ان يكون ما اخرجنا متناً ولا للطيب وغيره فيحتاج الى ارتكاب حذف المضاف وهو الطبيبات بقرينة ذكره في المكسوب الواقع في مقابلة المخرج كما اشار اليه المصنف رحمه الله بقوله اي ومن طبيبات ما اخرجنا **قوله تعالى ولا تيمموا** اصله بناءين حذف احدهما تخفيفاً والتيمم القصد يقال امم كرتوا يم كآخر وتيمم بالناء والياء معا وتأمم بالناء والهمزة وكماها بمعنى قصد والطيب ان كان بمعنى الجيد يكون الخبيث بمعنى الرديئى وان كان بمعنى الحلال فالخبيث هو الحرام قيل حل الطيب على الحلال اولى اذ لو اريد به الجيد لكان ذلك امراً بانفاق مطلق الجيد سواء كان حلالاً او حراماً وذلك غير جائز والتزام التخصيص خلاف الاصل فتعين الحلال وقيل حله على الجيد اولى بشهادة ما ذكر في سبب نزول الآية وهو ما روى عن علي رضي الله عنه والحسن ومجاهد انهم قالوا كانوا يتصدقون على سبيل التطوع بشرار ثمارهم و رذال اموالهم فنزلت هذه الآية وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال جاء رجل ذات يوم بفرق حشف فوضع في الصدقة فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام * بشئ ما صنع صاحب هذا * فانزل الله تعالى الآية فدل هذا على ان المراد بهذه النفقة صدقة التطوع ويؤيد قوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن * أعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم و اياك وكرآثم اموالهم * امره بان لا يأخذ في الزكاة المفروضة كراثم الاموال ولا رذالها بل يأخذ الوسط بينهما وقال الحسن المراد بهذه النفقة الزكاة المفروضة لان هذا امر والامر للوجوب واستدل ابو حنيفة رحمه الله بمعوم هذه الآية على وجوب الزكاة في كل ما تبنته الارض قليلاً كان اركثيراً او من خالفه خصص هذا العموم بقوله عليه الصلاة والسلام * ليس في الخضر اوت صدقة وبقوله عليه الصلاة والسلام * ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة **قوله** وتخصيصه **قوله** اي تخصيص المخرج من الارض بالنهي عن الانفاق منه لكون التفاوت بين انواعه واشخاصه اكثر من التفاوت في غيره **قوله** وقرئ **قوله** ولا تأمموا **قوله** من تأمم بمعنى قصد ولا تيمموا بضم الناء وكسر الميم الاولى من يم اذا قصد **قوله** حال مقدرة **قوله** لان الانفاق منه يقع بعد القصد اليه ويجوز ان يتعلق به منه اي لا تنقصوا الخبيث منفقين منه والحال مقدرة ايضاً **قوله** تعالى الا ان تغمضوا فيه **قوله** الاصل الا بان تغمضوا الحذف حرف الجر مع ان والاعراض في اللغة غمض البصر واطباق الجفن قرأ الجمهور تغمضوا بضم الناء وكسر الميم مخففة من اغمض بصره استمير ههنا للمساحة اي لستم بأخذه الا بالمساحة والمساهلة وروى عن الحسن تغمضوا بضم الناء ايضاً وقبح الميم مشددة على ما لم يسم فاعله وعن قتادة رضي الله عنه كذا الا انه خفف الميم والمعنى الا ان تحملوا على التغافل عنه والمساحة فيه وقال ابو البقاء في قراءة قتادة ويجوز ان يكون من اغمض اي صودف على تلك الحال كقولك احدثت الرجل اي وجدته محموداً و اليه اشار المصنف بقوله او توجدوا مغمضين وتبين به ان ما نقله بقوله وقرئ تغمضوا هو قراءة قتادة بتخفيف الميم ثم انه تعالى لما رغب الانسان في انفاق اجود ما ملكه حذره بعد ذلك من اتباع وسوسة الشيطان بقوله ان انفتحت الاجود صرت فقيراً اي لا تبالي بقوله فان الرحمن بعدكم منه مغفرة وفضلاً والوعيد يستعمل في الخير والشر اذا قيد بالفعل يقال وعدته خيراً او وعدته شراً واما اذا اطلق فانه يقال في الخير الوعد وفي الشر الوعد كذا في الحواشي القطبية قال تعالى في الخير وعدكم الله مغام كثيرة وقال في الشر النار وعدة الله الذين كفروا وان كان الاشهر ان يقال في الخير وعدته وفي الشر او وعدته قيل المراد بالشيطان ابليس وقيل شياطين الجن والانس وقيل النفس الامارة بالسوء وقرأ الجمهور الفقير بفتح الفاء وسكون القاف وقرئ بالضم والسكون وبضمين وفتحين والكل لغات في قلة المال واصله في اللغة كسر الفقار يقال رجل فقير اذا كان مكسور الفقار وتشكير مغفرة للتعظيم اي مغفرة اي مغفرة وقوله منه يدل ايضاً على كمال هذه المغفرة لان كمال كرمه وجوده معلوم لجميع العقلاء فلما خص هذه المغفرة بكونها منه علم ان المقصود تعظيم هذه المغفرة لان عظم المعطى يدل على عظم العطية ومنه يحتمل ان يتعلق بمحذوف

(ولا تيمموا الخبيث) اي ولا تقصدوا الرديئى (منه) اي من المال او مما اخرجنا لكم وتخصيصه بذلك لان التفاوت فيه اكثر وقرئ ولا تأمموا ولا تيمموا بضم الناء (تفقون) حال مقدرة من فاعل تيمموا ويجوز ان يتعلق منه به ويكون الضمير للخبيث والجملة حالاً منه (ولستم بأخذه) اي وحالكم انكم لا تأخذونه في حقوقكم لردآته (الا ان تغمضوا فيه) الا ان تسامحوا فيه مجاز من اغمض بصره اذا غمضه وقرئ تغمضوا اي تحملوا على الاعراض او توجدوا مغمضين وعن ابن عباس كانوا يتصدقون بحشف التمر وشراره فنهوا عنه (واعلموا ان الله غني) عن انفاقكم وانما يأمركم به لانفساعكم (حبيد) بقوله واثابته (الشيطان بعدكم المقر) في الانفاق والوعد في الاصل شائع في الخير والشر وقرئ الفقر بالضم والسكون وبضمين وفتحين (وبأمركم بالفحشاء) ويفريكم على البخل والعرب تسمى البخل فاحشاً وقيل المعاصي

هو صفة لمغفرة ويحتمل ان يكون مفعولا متعلقا بعبادى يعدكم من تلقاء نفسه مغفرة لذنوبكم كقوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها ويحتمل ان يكون المراد من كمال هذه المغفرة ما قاله في آية اخرى فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ويحتمل ان يجعل شيعا في عقران ذنوب سائر المذنبين ويحتمل ان يكون المقصود امرا لا يصل اليه عقولنا في دار الدنيا فان تفاصيل احوال الآخرة اكثرها محجوبة عنا مادنا في الدنيا واما الفضل فهو الرزق والخلف المجل في الدنيا **قوله الحكمة تحقيق العلم واتقان العمل** وقيل هي ان يحكم عليك داعي الحق لا خاطر النفس وان يحكم عليك قوانين الدين لازواج الشيطان وقيل هي الاصابة في القول والفعل وقرأ الجمهور ومن يؤت مبنيا للمفعول والقائم مقام الفاعل ضمير من الشرطية وهو المفعول الاول والحكمة مفعوله الثاني **قوله** اي ومن يؤته الله **قوله** يدل على انه ان قرئ يؤت على بناء الفاعل يكون ضمير الفاعل منويا فيه راجعا الى الله تعالى ويكون مفعوله الاول محذوفا والحكمة تكون مفعوله الثاني ولا ضرورة تدعو الى ارتكاب الحذف لان كلمة من الشرطية هو المفعول الاول ليؤت قدم عليه الا ان يقال المقصود تفسير المعنى لبيان الاعراب **قوله** اي اي خير كثير **قوله** اشارة الى ان تكبير خيرا كثيرا للتعظيم وما ذكره المصنف تفسير للمعنى التنكير وقوله تعالى وما يذكر اصله يتذكر فادغم **قوله** قليلة او كثيرة الخ **قوله** مبنى على ان النكرة الواقعة في سياق الشرط كالتى تقع في سياق النفي في افادة العموم وكلمة ما في قوله ما انفقتم شرطية فيكون كل واحد من قوله من نفقة ومن نذر شاملا لجميع افراد النفقة والنذر والمعنى اي تسمى انفقتم وعلو اي وجه كان منكم والنذر ان يعقد الانسان على نفسه فعل البربان يلتزمه ويوجهه على نفسه سواء كان بشرط او لافان النذر على ضربين نذر مطلق اي منجز غير معلق بشئ مثل ان يقول الله على صوم شهر ونذر معلق بشرط ثم ان كان الشرط مما يريد كقوله ان قدم غائبى فله على صوم شهر فوجد الشرط وفيه اي صام شهرا وان علق بشرط لا يريد ان كان زنت فله على صوم شهر ووجد الشرط وفيه او كفر لما فيه من معنى اليمين وهو المنع هذا هو الصحيح وعن ابي رجه الله تعالى فيه رواية اخرى وهو ان المعلق والمنجز سواء في وجوب الوفاء لا تطلق الحديث وهو من نذر نذرا وسمى فعله الوفاء قال الامام النذر في الشريعة على ضربين مفسر وغير مفسر فالمفسر ان يقول الله على عتق رقبة او لله على حج ونحو ذلك فهنا يلزمه الوفاء ولا يجزئه غيره وغير المفسر ان يقول نذرت لله ان لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله على نذر من غير تسمية فيلزمه فيه كفارة يمين لقوله عليه الصلاة والسلام من نذر نذرا وسمى فعله ماسى ومن نذر نذرا ولم يسم فعله كفارة يمين* ووجه ارتباط هذه الآية بما قبلها انه تعالى لما بين ان الانفاق انما يجب ان يكون من اجود المال ثم حث عليه ولا بقوله ولا يجمعوا الخبيث منه تنفقون وثانيا بقوله الشيطان يعدكم الفقر حث عليه ثالثا بقوله وما انفقتم من نفقة او نذرت من نذر فان الله يعلم كنى بيان كون ما ذكر معلوما له عن تحقيق مجازاته عليه فانه باختصاره يفيد وعدا عظيما للطيبين والوعيد الشديد لمن انفق او نذر في الوجوه الباطلة والمعاصى* فان قيل لم وحد الضمير في قوله وقد تقدم شيان النفقة والنذر* فالجواب ان العطف هنا باو وهي لاحد الشئين تقول زيدا وعمر واكرمه ولا يجوز اكرمتها بل يجوز ان يرعى الاول نحو زيد او هند منطلق او الثاني نحو زيد او هند منطلق والآية من قبيل ما روى فيه الثاني ولا يجوز ان يقال منطلقان ولهذا تأول النجاة قوله تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما كاسيأتى ان شاء الله تعالى ومن مراعاة الاول قوله تعالى واذا رآوا تجارة او لهوا انفقوا اليها وعلى هذا لا يحتاج الى التأويلات التى ذكرها المفسرون قال بعضهم التقدير وما انفقتم من نفقة فان الله يعلمها او نذرت من نذر فان الله يعلمه ونظيره بقوله تعالى والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها وبقول الشاعر

رمانى بامر كنت منه ووالدى * بريئا ومن اجل الطوى رمانى

وهذا لا يحتاج اليه لان ذلك انما هو في الواو المقضية للجمع بين الشئين واما في الواو المقضية لاحد الشئين فلا وقال الاخفش الضمير حائد الى الاخير كما في قوله تعالى ومن يكسب خطيئة او انما يرم به بريئا وقيل يعود الى ما في قوله وما انفقتم من نفقة لانها اسم كقوله وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة بعظمتكم به ولا حاجة الى هذا ايضا لما عرفت من حكم او وقوله الذين ينفقون في المعاصى وينذرون فيها او ينعون الصدقات بمعنى ان المراد بالظالم اعم من ظلم نفسه بارتكاب شئ من المعاصى اي معصية كانت او بان يفسد ماله من الطاعات بالرياء والسمة ومن ظلم غيره بان لا ينفق اصلا او بصرف الانفاق عن المستحق الى غيره وظلم الغير يستلزم ظلم نفسه والانصار جمع نصير كما شراف

(والله يعدكم مغفرة منه) اي يعدكم في الانفاق مغفرة ذنوبكم (وفضلا) خلفا افضل مما انفقتم في الدنيا وفي الآخرة (والله واسع) اي واسع الفضل لمن انفق (عليم) بانفاقه (بؤتى الحكمة) تحقيق العلم واتقان العمل (من يشاء) مفعول اول اخر للاهتمام بالمفعول الثاني (ومن يؤت الحكمة) بناؤه للمفعول لانه المقصود وقرأ يعقوب بالكسر اي ومن يؤته الله (فقد اوتى خيرا كثيرا) اي اي خير كثير اذ حير له خير الدارين (وما يذكر) وما يعظ بما قص من الآيات او ما يتفكر فان المتفكر كالتذكير لما اودع الله في قلبه من العلوم بالقوة (الا اولوا الالباب) ذوا العقول الخالصة عن شوائب الوهم والركون الى متابعة الهوى (وما انفقتم من نفقة) قليلة او كثيرة سرا او علانية في حق او باطل (او نذرت من نذر) بشرط او بغير شرط في طاعة او معصية (فان الله يعلم) فيجاز بكم عليه (وما للظالمين) الذين ينفقون في المعاصى وينذرون فيها او ينعون الصدقات ولا يوفون بالنذور (من انصار) من ينصرهم من الله وبنصرهم من عقابه

وشريف واحباب وحبيب سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة السر افضل ام صدقة العلانية فنزل
 قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعما هي الآية * وارتباطه بما قبله انه تعالى بين اولان الاتفاق منه ما يتبعه المن
 والاذى ومنه ما لا يكون كذلك وذكر حكم كل واحد منهما ثم ذكر في هذه الآية ان الاتفاق قد يكون ظاهرا
 وقد يكون خفيا وبين ان كلا منهما حسن والاختفاء خير واصل فنعما هي نعم ما ادغم احد الميمين في الآخر والقاه
 فاه جواب الشرط اي فم شيا ابدأوها وكلمة ما هذه ايست بموصولة لان الموجود بعدها كلمة هي وهي افظ مفرد
 لا يصلح صلة للموصول وليست بموصوفة ايضا لان الضمير لا يوصف به فهي نكرة بمعنى شئ في محل نصب على انها
 تميز لفاعل نعم المستكن فيه والتقدير نعم الشئ شيئا ابدأ الصدقات فمخذف المضاف وهو لفظ ابدأ لدلالة الكلام
 ويجوز ان لا يتدر المضاف بل يعود الضمير على الصدقات مقيدة بقيدة صفة ابدأ فتقدير فنعما هي نعم شيئا
 الصدقات المبدأة وقد تقرر ان فاعل باب نعم لابد ان يكون احد الامور الثلاثة وهو ان يكون معر فابلام
 التعريف العهدي نحو نعم الرجل زيد او يكون مضافا الى الاسم المعرف بلام التعريف نحو نعم صاحب الدولة
 زيد او يكون مضمرا وذلك المضمرا امامير نكرة منصوبة نحو نعم رجلا زيد اي نعم الرجل رجلا زيد واما ميمر بما التي
 بمعنى شئ غير موصوفة كما في قوله تعالى فنعما هي فاهنا نكرة بمعنى شئ موضعها نصب على التمييز وهو
 الميمر لفاعل نعم اي فم شيئا هي والاصل فم الشئ شيئا هي وهي ضمير الصدقات وهي المخصوصة بالمدح في محل
 الرفع على الابتداء وجلة فعل المدح خبر عن هي والرابط العموم وهذا اول الوجوه وفي نعمات ثلاثة اوجه من
 القراءات فقرأه ابى عمرو وابى بكر عن عاصم ونافع غير ورش فنعما بكسر النون واسكان العين واختارها ابو عبيد
 وقال انها لغة النبي عليه الصلاة والسلام حين قال لعمر بن العاصي رضى الله عنه * نعم المال الصالح للرجل
 الصالح هكذا روى في الحديث بسكون العين والنحويون قالوا هذه القراءة تقتضى الجمع بين الساكنين وهو غير
 جائز الا فيما يكون الاول منهما حرف مد نحو دابة وشابة لان ما في الحرف من المد بصير عوضا عن الحركة حتى قال
 المبرد لا يقدر احد ان ينطق به بل اذ ارام الجمع بين الساكنين يحرك احدهما ولا يشعر به وواقعه الزجاج والفارسي
 قالوا لا يمكن الجمع بين الساكنين على غير حده * وقال الفارسي لعل اباعمر واخفى حركة العين فظنه الراوى سكونا
 فجعل السكون من وهم الرواة عن ابى عمر وحيث ظنوا اختلاسه اسكانا وكذا رواة الحديث فانه عليه الصلاة
 والسلام لما تكلم به اوقع في العين حركة خفية على سبيل الاختلاس فظنوه اسكانا والقراءة الثانية قراءة
 ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم في رواية حفص فنعما بكسر النون والعين وفي توجيه هذه القراءة قولان
 الاول ان ميمر نعم لما ادغمت في الميم الثانية اجتمع ساكنان فاحتجج الى تحريك العين فاختر الكسر لتكون حركتها
 مثل حركة ما قبلها والثاني ان هذا على لغة من يقول نعم بكسر النون والعين قال سيبويه وهي لغة هذيل والقراءة
 الثالثة قراءة ابن عامر وحزبة والكسائي بفتح النون وكسر العين ومن قرأ بهذه القراءة فقد اتى بهذه الكلمة على
 اصلها لان اصل نعم نعم كعلم - **قوله** فالاختفاء خير لكم - يعني ان ضمير هو راجع الى المصدر المدلول عليه بقوله
 تخفوها الا انه تعالى شرط في كون الاختفاء افضل ان يكون المعطى له قبرا حيث عطف وتوتوها الفقراء على قوله
 تخفوها - **قوله** وهذا في التطوع - يعني المراد بالصدقات في قوله ان تبدوا الصدقات هي صدقة التطوع
 قال اكثر العلماء الاختفاء في صدقة التطوع افضل لان الاختفاء يكون ابعد من الرياء والسمعة قال عليه الصلاة
 والسلام * لا يقبل الله من مسمع ولا مرآة ولا منان * والمتحدث بصدقته لاشك انه يطلب السمعة والمعطى في ملاء
 من الناس يطلب الرياء والاختفاء والسكوت هو الخلق منها وايضا الاظهار ربما يوجب الضرر بالآخذ
 لان الاظهار فيه هتك عرض الفقير واظهار فقره وربما لا يرضى الفقير بذلك وايضا في الاظهار اخراج الفقير
 من هيئة التعفف والقرار من صدقات الناس وايضا في اظهار الاعطاء اذلال للآخذ واهانة له واذلال المؤمن
 لا يجوز وايضا ربما يظن الناس انه اخذها مع الاستغناء فيقع الفقير في المذمة وناس في الغيبة وقوله تعالى
 في حق صدقة المعلن فنعما هي مبنى على انها مقبولة مستحسنة اذا كانت النية سالحة فان الانسان اذا علم انه
 اذا اظهر صدقته وصار ذلك سببا لاقتداء الخلق به في اعطاء الصدقات فيتنفع الفقراء بها يكون الاظهار ايضا
 مستحسنا مقبولا بشرط ان يكون حاله ونيتة ذلك روى عن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم السر افضل من العلانية والعلانية افضل لمن اراد الاقتداء وهذا في حق من راض نفسه حتى من

تبدوا الصدقات فنعما هي (فم شيئا
 ها وقرأ ابن عامر وحزبة والكسائي بفتح
 وكسر العين على الاصل وقرأ ابو بكر
 وروى وقالون بكسر النون وسكون العين
 في عنهم بكسر النون واخفاء حركة العين
 أقيس (وان تخفوها وتوتوها الفقراء)
 عطفها مع الاختفاء (فهو خير لكم)
 فها خير لكم وهذا في التطوع ومن لم
 بالمال فان ابدأ الفرض لغيره افضل
 لثمة عنه عن ابن عباس صدقة السر
 تطوع تفضل علانيتها بسبعين ضعفا
 قة القرية علانيتها افضل من سرها
 وعشر بن ضعفا

الله تعالى عليه بانواع هدايته ونور قلبه بانوار معرفته وازال عذبه وساوس النفس ومامت شهواته واستغرق قلبه في بحار عظمة الله تعالى فذل هذا العبد اذا عمل عملا في علانية فلا يحمله عليه الا النية الصالحة لان شهوة النفس قد بطلت ومنازعة نفسه وهواه قد اضمحلت وبلغ في نفسه مبلغ الرجال اولى الفضل والكمال فلم يبق له من الخواطر سوى خواطر تكميل غيره وتقوية الضعفاء والمساكين وتذكير الاغنياء وارباب المكنة والاستطاعة ان يقتدوا به فاخفاء مثل هذا العبد واظهاره سواء وكل واحد منهما خيرا وحسن * فان قيل اذا كان الامر على ما ذكرت فلم يرجح الاخفاء على الاظهار في قوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم * فالجواب من وجهين الاول انا لانسلم ان خيرا للتفضيل على الابداء بل هو لا يثبت مطلقا لخيرية لموصوفه والمعنى ان اعطاء الصدقة حال الاخفاء خيرا من الخيرات وطاعة من جملة الطاعات فيكون المقصود بيان كونه في نفسه خيرا وطاعة لا ترجحه وتفضيله على الابداء والوجه الثاني سلمنا انه للتفضيل وان المفضل عليه محذوف اي خيرا من ابدائها لكن الحكم بافضلية الاخفاء ليس في حق جميع المتصدقين بل في حق اكثرهم اقيم الاكثر مقام الكل فاورد حكمهم على صورة حكم العام ولما كان الاخفاء اقرب الى الاخلاص واسلم من الاضرار بالفقير كان ذلك افضل في صدقة التطوع مطلقا وفي الزكاة ايضا في حق من لا يكون معروفا باليسار والغنى فان كل واحد من السعة والرياء وان كان غير معتبر في حق الفرائض الا ان الاعلان ربما يؤدي الى الاضرار بالآخذ ومن جملة وجوه الاضرار به ان الصدقة جارية بجرى الهدية وقد قال عليه الصلاة والسلام * من اهدى اليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها * وربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة شيئا الى شركائه الحاضرين لشدة احتياجه اليها فيقع الفقير بسبب اظهار تلك الصدقة في فعل ما لا ينبغي واما من كان معروفا باليسار فالأفضل في حقه اعلان الزكاة دفعا لتهمة الناس عن نفسه فانه لو اخفى زكاته لربما يتوهم الناس في حقه انه يقصر في اداء الفرائض فيقعون في سوء الظن والغيبة بسببه **قوله** قراءة ابن عامر وعاصم في رواية حفص **﴿﴾** فانها قرأا بالياء ورفع الراء والمضمر في الفعل اما ضمير الله تعالى لانه المكفر حقيقة ويعضده قراءة النون واما ضمير الاخفاء اي ويكفر الاخفاء والاخفاء لكونه سببا لتكفير الله تعالى صح اسناد التكفير اليه على طريق اسناد الحكم اليه **قوله** على انه جملة فعلية **﴿﴾** بان لا يقدر مبتدأ وتكون هذه الجملة خبرا عنه والجملة الفعلية مبتدأ اي مقطوعة عن الجزاء ومعطوفة على الجملة الشرطية وان جعل جملة تكفر عنكم من سيناتكم خبرا مبتدأ محذوف تكون الجملة الاسمية معطوفة على ما بعد الفاء وذلك لان حرف الشرط لا يعمل فيما بعد الفاء لان الجزم رابطة والفاء ايضا رابطة فاستغنى بالفاء عن الجزم فلو كان ما بعده فعلا مضارعا لكان مرفوعا فاما بعد الفاء يكون في محل الرفع وكذا لو قدر المبتدأ تكون الجملة معطوفة ايضا على ما بعد الفاء وهو قوله خير لكم وانما قدر المبتدأ ليحصل التوافق بين المعطوف والمعطوف عليه في الاسمية **﴿﴾** قوله **﴿﴾** اي مجزوما **﴿﴾** اي قرأ نافع وحزرة والكسائي بالنون وجزم الراء عطفا على محل الجملة الواقعة جوابا للشرط وهي مجموع الفاء مع ما بعدها فانه مجزوم المحل بخلاف ما بعد الفاء وحده فانه لا اثر للعامل فيه لما ذكرنا فلو وقع بعد الفاء مضارع لكان مرفوعا كما في قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه وكذا الحال فيما كان معطوفا على ما وقع بعد الفاء كما في قوله تعالى ومن يضل الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم وكنة من في قوله تعالى من سيناتكم للتبويض اي بعض سيناتكم لان الصدقات لا تكفر جميع السيئات وعلى هذا فالفعل في الحقيقة محذوف اي شيئا كائنا من سيناتكم ويحتمل ان تكون زائدة على مذهب الاخفش **﴿﴾** قوله **﴿﴾** ترغيب في الاسرار **﴿﴾** وذلك لان كلمة ما في قوله بما تعملون تم جميع ما عملوه مما اخفوه واعلنوه فكأنه قال انما تريدون بالاتفاق مرضاتي وثوابي فاذا حصل مقصودكم بالاخفاء فاجه الابداء مع ما فيه من احتمال الفساد والتأدية الى خلاف المراد **﴿﴾** قوله **﴿﴾** لا يجب عليك ان تجعل الناس مهديين **﴿﴾** بان توقفهم على الاهتداء او بان تخلق فعل الاهتداء فيهم وانما ذلك في يد من له الخلق والامر وانما فسر الهدى ههنا بالتوقيف على الاهتداء وتخليقه لانه كان على رسول الله عليه الصلاة والسلام هدى البيان والدعوة لجميع الخلق قال الشيخ المازي ربه الله الآية حجة على المعتزلة فانهم يقولون بان المراد من الهدى من الله تعالى هو البيان وكذلك من الرسول وقد اخبر الله تعالى ان ليس على الرسول هداية ومن المعلوم انه يجب عليه البيان والتبليغ بالاجماع فعلم ان هناك فعل هدى لا يملكه الرسول وهو التوقيف على الهدى والتخليق له وارتباط هذه الآية بما قبلها انه تعالى لما ندب اولي الاصل الاتفاق واخفائه بين هذه الآية جواز الاتفاق على المشركين وبدل عليه ما ذكر في سبب نزولها وهو ما روى عن ابن

(ويكفر عنكم من سيناتكم) قراءة ابن عامر وعاصم في رواية حفص بالياء اي والله يكفر او الاخفاء وقرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم في رواية ابن عباس ويعقوب بالنون مرفوعا على انه جملة فعلية مبتدأ او اسمية معطوفة على ما بعد الفاء اي ونحن نكفر وقرأ نافع وحزرة والكسائي به مجزوما على محل الفاء وما بعده وقرئ بالتاء مرفوعا ومجزوما والفعل للصدقات (والله بما تعملون خير) ترغيب في الاسرار (ليس عليك هداية) لا يجب عليك ان تجعل الناس مهديين وانما عليك الارشاد والحث على المحاسن والنهي عن القبائح كالمن والاذى وانفاق الخبيث

ولكن الله يهدي من يشاء) صريح بان
لهداية من الله تعالى وبمشيئته وانما تخص
قوم دون قوم (وماتفقوا من خير) من
من نفقة معروفة (فلا نفقكم) فهو
نفسكم لا ينتفع به غيركم فلا تمنوا عليه
لا تنفقوا الخبيث (وماتفقوا من ابتغاء
وجه الله) حال وكأنه قال و ماتفقوا من
غير فلا نفقكم غير منفقين الا ابتغاء وجه الله
طلب ثوابه او عطف على ما قبله اى وليس
نفاقكم الا ابتغاء وجهه فالكفتم تمنون بها
تفقون الخبيث وقيل نفى في معنى النهى
(وماتفقوا من خير يوف اليكم) ثوابه
ضعافا مضاعفة فهو تأكيد للشرطية
لسابقة او ما يخلف المنفق استجابة لقوله
عليه الصلاة والسلام * اللهم اجعل لمنفق
خلفا ولمسك تلفا روى ان ناسا من المسلمين
كانت لهم اصهار ورضاع في اليهود وكانوا
يفقون عليهم فكرهوا لما اسلموا ان يفقوهم
نزلت وهذا في غير الواجب اما الواجب
لا يجوز صرفه الى الكافر (وانتم
لا تظلمون) اى لا تنقصون ثواب نفقتكم
للفقراء) متعلق بمحذوف اى اعمدوا والفقراء
واجعلوا ما تنفقونه للفقراء او صدقاتكم
للفقراء (الذين احصروا في سبيل الله)
احصرهم الجهاد (لا يستطيعون)
اشتغالهم به (ضربا في الارض) ذهابا
بها للكسب وقيل هم اهل الصفة كانوا
عوا من اربعمائة من قراء المهاجرين
سكنون صفة المسجد يستفرون اوقاتهم
لتعلم والعبادة وكانوا يخرجون في كل
سرية بعثها رسول الله صلى الله عليه وسلم
يحبسهم الجاهل) بحالهم وقرأ ابن عمر
عاصم وحزة بفتح السين (اغنياء من
لضعف) من اجل تعففهم عن السؤال
تعرفهم بسياهم) من الضعف ورثاة
لخال والخطاب لرسول صلى الله عليه
سلم اول كل احد

عباس رضى الله عنهما انه قال اعتمر رسول الله عليه الصلاة والسلام عمرة القضاء وكانت معه في تلك العمرة اسماء بنت
ابى بكر الصديق رضى الله عنها فجاءتها امها قبيلة وجدها نساء لانها شيا فقالت لا اعطيكما شيا حتى استأمر رسول
الله عليه الصلاة والسلام فانكما استأمرته في ذلك فنزلت هذه الآية فامرها رسول الله عليه
الصلاة والسلام ان تصدق عليهما وروى ايضا انه كان ناس من الانصار لهم قرابة من قريظة والنضير وكانوا
لا يتصدقون عليهم ويقولون لانعطيكما شيا ما لم تسلموا فنزلت هذه الآية وروى ايضا انه عليه الصلاة والسلام لما كثر
قراء المسلمين نهى عن التصدق على المشركين لتحملهم الحاجة على الدخول في الاسلام فنزلت هذه الآية والمعنى
على جميع هذه الروايات ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لاجل ان يدخلوا في الاسلام فتصدق عليهم
لوجه الله تعالى ولا توقف على اسلامهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم
فرخص في صلة هذا النوع من المشركين فيجوز ان يتصدق عليهم تطوعا واما الزكاة فلا يجوز صرفها الى غير مسلم
قوله تخص بقوم دون قوم * فانها مخصوصة بالمؤمنين فان قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء اثبات للهداية
التي نقاهها بقوله ليس عليك هداية لكن الهداية المنفية بقوله ليس عليك هداية هي حصول الاهتداء على سبيل
الاختيار وهذا يقتضى ان يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه وذلك هو
المطلوب وقالت المعتزلة قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء يحتمل وجوها احدها انه يهدي بالاثابة والمجازاة من
يشاء بمن استحق ذلك وثانيها يهدي بالالطاف وزيادة الهدى من يشاء وثالثها ولكن الله يهدي بالاكراه من يشاء على
معنى انه قادر على ذلك وان لم يفعله * واجاب اصحابنا عن هذه الوجوه باسرها بان المثبت في قوله تعالى ولكن الله يهدي
من يشاء هو المنفى او لا بقوله ليس عليك هداية والمراد بذلك المنفى او لا هو الاهتداء على سبيل الاختيار فالثبت في
قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء يجب ان يكون هو الاهتداء على سبيل الاختيار ايضا فسدق بهذا جميع ما ذكره
من الوجوه **قوله** فهو لانفسكم * اشارة الى ان لانفسكم خبر مبتدأ محذوف والجملة جواب الشرط المقدم
قوله حال * اى من المنوى في قوله تعالى لانفسكم وقوله الا ابتغاء امام مفعول له واما حال وعلى التقديرين هو
استثناء مفرغ والمعنى غير منفقين لامرأ الا لاجل ابتغاء وجه الله او غير منفقين في حال من الاحوال الالبتغين
قوله او عطف على ما قبله * وهو الجملة الشرطية ولا بد حينئذ من تخصيص النفقة او المنفقين والمعنى و ماتفقون
نفقة يعتد بها ويرجى قبولها الا ابتغاء وجه الله الكريم او يكون المخاطون بهذا الحكم جماعة مخصوصة وهم الصحابة
رضى الله عنهم فانهم كانوا كذلك وانما احتج الى هذين التأويلين لان كثيرا من الناس ينفق لابتغاء وجه الله تعالى
وقيل ظاهر الكلام وان كان خيرا ونفيا الا ان معناه نهى والمعنى لا تنفقوا الا ابتغاء وجه الله تعالى ومجئ الخبر بمعنى
الامر والنهى كثير قال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن **قوله** فهو تا كيد للشرطية *
السابقة فيكون مسوقا على اسلوبها اى كيف ترغبون عن انفاقه على احسن الوجوه واجلها وكيف تمنون عليه
قوله او ما يخلف المنفق * عطف على قوله ثوابه اى كيف تمنون عليه والله تعالى بمن عليكم ان وفقكم لفعله وعجل
لكم بسببه خلفا مما انفقتم **قوله** اما الواجب فلا يجوز صرفه الى الكافر * اجعوا على انه لا يجوز صرف الزكاة
الى غير المسلم فتكون هذه الآية مختصة بصدقة التطوع واختلف في الواجب فجوز ابو حنيفة رحمه الله صرف صدقة
القطر الى اهل الذمة والى غيرهم وعن بعض العلماء لو كان المنفق عليه شر خلق الله لكان لكم ثواب نفقتكم **قوله**
متعلق بمحذوف * وذلك المحذوف اما فعل مقدر يدل عليه الكلام مثل اعمدوا او اجعلوا او اعطوا واما مبتدأ والجار
والجرور خبر ذلك المبتدأ المحذوف والتقدير صدقاتكم التي تنفقونها للفقراء والجملة في معرض الجواب لسؤال مقدر
كانهم لما حثوا على الصدقات قالوا فلن هي فاجيبوا بانها لهؤلاء قال الامام لما تقدمت الايات الكثيرة في الحث على
الانفاق قال بعدها للفقراء اى ذلك الانفاق المحثوث عليه للفقراء **قوله** احصرهم الجهاد * فان لفظ سبيل الله
مختص بالجهاد في صرف القرمان وقوله تعالى في سبيل الله اما ان يتعلق بالفعل قبله فيكون ظرفا له او يتعلق بمحذوف
على انه حال من مفعول احصروا اى مستقرين في سبيل الله والاحصار ان يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره
من مرض او عدو او شغل مهم وصف الله تعالى اصحاب الصفة بخمس صفات الاو انى قوله الذين احصروا في سبيل الله
والثانية قوله لا يستطيعون ضربا وهى جملة مستأنفة لا محل لها من الاعراب وضربا مفعول به والمراد به ههنا السفر
للتجارة يقال ضربت في الارض اى سرت والصفة الثالثة يحسبهم الجاهل قرأ ابن عامر وعاصم وحزة يحسب

حيث ورد بفتح السين والباقون بكسرهما والظاهر ان كلمة من في قوله من التعفف سيية اي سبب حسابهم اغنياء
تعففهم فهو مفعول له ولم ينصب لفقد شرط النصب وهو اتحاد الفاعل لان فاعل الحساب الجاهل وفاعل التعفف
هم الفقراء والتعفف تفعل من العفة وهي ترك الشيء والاعراض عنه مع القدرة على تعاطيه ومتعلق التعفف
مخذوف ههنا اختصارا اي عن السؤال والصفة الرابعة قوله تعرفهم بسيماهم والسيما بالقصر للامانة والياء فيه متعلقة
بتعرفهم ومعناه السيية اي سبب معرفتك ايهم هو سيماهم وعلامتهم قيل سيماهم هو التخصع والتواضع وقيل انه
اثر الجهد من الفقر والحاجة وقيل صفة ألوانهم من الجوع وقيل رثانة ثيابهم وقال الامام وعندى ان الكل فيه
نظر لان كل ما ذكر علامات دالة على حصول الفقر فيهم وذلك يناقض قوله تعالى يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف
بل المراد شي آخر وهو ان لعباد الله المخلصين هبة وقت في قلوب الخلق فكل من رآهم يتأثر منهم ويتواضع لهم وذلك
انذارات روحانية لعلامات نفسانية الا ترى ان الاسد اذا مرها به جيع السباع بطباعها لا بالتجربة وكذلك
البازي اذا طار نمرت منه الطيور الضعيفة وكل ذلك انذارات روحانية لا جسمانية فكذا ههنا والصفة الخامسة
قوله لا يسألون الناس الحافا ونصب الحافا ما على انه مفعول مطلق لفعله المخذوف اي يلحفون الحافا والجملة المقترنة
حال من فاعل يسألون او للفعل المذكور لان الاحاف نوع من السؤال او على ان يكون مصدرا في موضع الحال
تقديره لا يسألون ملحفين والاحاف هو الاحاح وهو اللزوم وان لا يفارق الابتنى يعطاء من قولهم لحفني من فضل
لحافه اي اعطاني من فضل ما عنده والحاف العطاء في الاساس لحفني فضل لحافه اي اعطاني فضل عطائه **قوله**
والمعنى انهم لا يسألون **قوله** يعني ان حالتهم المستمرة ان لا يسألوا لقوله تعالى يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف وان
فرض سؤال على الندرة عند الضرورة لم يلحقوا وهذا معنى حرف الشرط في قول المصنف وان سألوا يعني ان اول
الكلام وهو قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف اي عن السؤال يدل على انهم لا يسألون اصلا فضلا عن الاحاف
وآخر الكلام وهو قوله لا يسألون الناس الحافا يدل على انهم لا يسألون سؤالا مقيدا بالاحاف ونفي الاخص لا يستلزم نفي
الاعم فالمستفاد من مجموع الكلامين ما ذكره بقوله لا يسألون وان سألوا عن ضرورة لم يلحقوا بتقدير الشرط قبل قوله
لا يسألونك الناس الحافا وقيل هو نفي للامرين اي نفي للسؤال والاحاف جميعا بمعنى انه لا سؤال ولا احاف وهذا
المعنى انبسط للمبالغة في وصفهم بالتعفف اي يحسبهم الجاهل اغنياء بالتعفف مع انهم فقراء فانه يدل على غاية امتناعهم
عن السؤال وهو لا ينافي صدور السؤال عنهم والمقصود التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس الحافا ونظيره
في قول الشاعر * على لاحب لا يهتدي بمناره * يريد نفي المنار والاهتداء به جميعا والاحب الطريق الواضح والمعنى
ليس له منار يهتدي به **قوله** وقيل في ربط الخيل **قوله** اي قيل زلت في الذين يربطون الخيل للجهاد فانهما تعلف
ليلا ونهارا سرا وعلانية فكان ابو هريرة رضي الله عنه اذا مر بفرس سمين قرأ هذه الآية في الاية اشارة الى ان صدقة
السرا افضل لانه قدم الليل على النهار والسرا على العلانية في الذكر **قوله** اي الاخذون له **قوله** يعني ان الوعيد
المذكور ليس مختصا بالاكل بل هو يلحق الاخذ كما يلحق الاكل قال تعالى واخذهم الربا وقد نهوا عنه لكن خص
الاكل بالذكر بناء على ان معظم مقصود الاخذ الاكل ونظيره قوله تعالى الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما فنه
بالاكل على ما سواه من وجوه الاتلاف لاشترك الكل في الحرمة قال عليه الصلاة والسلام لعن الله آكل الربا وموكله
وشاهده وكتبه والحلل له * فعلمنا به ان الحرمة غير مختصة بالاكل ووجه المناسبة بين آية الربا وآية الصدقات تحقق
التضاد بينهما فان الصدقة عبارة عن تقيص المال ابتغاء وجه الله تعالى وامتنالا لامره بذلك والربا عبارة عن
طلب الزيادة في المال على الوجه الذي نهى الله تعالى عنه فكانا كالتضادين ولهذا قال تعالى يحق الله الربا ويربي
الصدقات فلما حصلت المناسبة بينهما من هذا الوجه ذكر حكم الربا عقيب حكم الصدقات والربا قسمان ربا النسئنة
وربا الفضل اما ربا النسئنة فهو ما كان تعارفه اهل الجاهلية وذلك انهم كانوا يدفعون المال مؤجلا بمدة على
ان يأخذوا كل شهر قدرا معيناً ويكون رأس المال باقيائم اذا حل الدين طالبوا المدينون برأس المال فان تعذر عليه
الاداء زادوا في الحق والاجل فهذا هو الربا الذي كانوا يتعاملون به في الجاهلية واما ربا الفضل اي اخذ الفضل عند
مقابلة الجنس بالجنس نقدا فهو ان يباع من من الخطة بمنين منها وما شبه ذلك وقد اتفق جمهور العلماء على تحريم الربا
في القسمين اما القسم الاول فبالقرآن واما ربا الفضل فبالخبر وهو ما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال * الذهب بالذهب مثلاً بمثل يدايدو الفضل ربا والفضة بالفضة مثلاً بمثل يدايدو والفضل ربا

(لا يسألون الناس الحافا) الحاحا وهو ان
يلزم المسؤل حتى يعطيه من قولهم لحفني
من فضل لحافه اي اعطاني من فضل ما عنده
والمعنى انهم لا يسألون وان سألوا عن
ضرورة لم يلحقوا وقيل هو نفي للامرين
كقوله * على لاحب لا يهتدي بمناره * ونصبه
على المصدر فانه كنوع من السؤال او على
الحال (وما تنفقوا من خير فان الله به عليم)
ترغب في الاتفاق وخصه صا على هؤلاء
(الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا
وعلانية) اي يعمون الاوقات والاحوال
بالخير زلت في ابي بكر رضي الله تعالى عنه
تصدق باربعين الف دينار عشرة بالليل
وعشرة بالنهار وعشرة بالسرا وعشرة
بالعلانية وقيل في علي رضي الله تعالى عنه
لم يملك الا اربعة دراهم تصدق بدرهم ليلا
ودرهم نهارا ودرهم سرا ودرهم علانية
وقيل في ربط الخيل في سبيل الله والاتفاق
عليها (فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف
عليهم ولا هم يحزنون) خبر الذين ينفقون
والفاء للسببية وقيل للعطف والخبر مخذوف
اي ومنهم الذين ولذلك جوز الوقف على
وعلانية (الذين ياكلون الربا) اي
الاخذون له وانما ذكر الاكل لانه اعظم
منافع المال ولان الربا شائع في المطعومات
وهو زيادة في الاجل بان يباع مطعوم
بمطعوم او نقد بنقد الى اجل او في العوض
بان يباع احدهما باكثر منه من جنسه

والتمر بالتمر مثلا بمثل يدايد والفضل ربا والخنطة بالخنطة مثلا بمثل يدايد والفضل ربا والشعير بالشعير مثلا بمثل يدايد والفضل ربا والملح بالملح مثلا بمثل يدايد والفضل ربا هذه رواية محمد في كتاب البيوع وزاد في كتاب الصرف كيل بكيل في التمر والخنطة والشعير والملح ووزن بوزن في الذهب والفضة فهذا الخبر دل على حرمة ربا الفضل في الاشياء الستة التي ورد فيها النص ثم ان جمهور الفقهاء ذهبوا الى ان حرمة ربا الفضل غير مقصورة على هذه الاشياء الستة بل هي ثابتة في غيرها بالعلة الجامعة اذ من العلوم انه لا يمكن تعدية الحكم من محل النص الى غير محل النص الاتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلة ثابتة في غير محل النص ثم اختلفوا في ان الوصف الذي يعلل به حرمة الربا في الاشياء الستة ما هو فذهب الشافعي رحمه الله تعالى الى ان العلة في حرمة الربا الطعم في الاشياء الاربعة الخنطة والشعير والتمر والملح وفي اتحاد الجنس في الذهب والفضة النفذية والثمنية فثبت الربا عنده في جميع الاشياء المطعومة من الثمار والفواكه والبقول والادوية مكيلة كانت او موزونة مطعومة او مشروبة وما ليس بمطعوم من الوزنيات لا يثبت فيه الا في الذهب والفضة اذ ليس في سائر الموزونات طعم ولا ثمنية فيجوز بيع الحديد بالحديد متفاضلا عنده وذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان العلة اجتماع القدر والجنس والقدر هو الكيل فيما يكال والوزن فيما يوزن فعلة الربا في الاشياء الاربعة الكيل مع الجنس وفي الدراهم والدينار والوزن مع الجنس فثبت الربا في جميع المكيلات مطعوما كان او غير مطعوم كالخمس والنورة ونحوهما وفي جميع الموزونات ثمنا كان او ثمنا كالحديد والنحاس والقطن ونحوها وذهب مالك رحمه الله تعالى الى ان العلة هي الاقيات والادخار فيتعدي الحكم الى كل مقتات ومدخر والمصنف اشار الى جميع ما ذكر من مذهب الشافعي رحمه الله تعالى بما هو اوجز عبارة واتم تحقيقا حيث قال وهو زيادة في الاجل او في العوض فان الاموال الربوية اذا قوبلت بجنسها يحرم كون احد العوضين ازيد من الآخر ويحرم ايضا ان يكون احدهما نقدا والآخر مؤجلا **قوله** على لغة **قوله** قرأ حزة والكسائي الربا بالامالة لمكان كسر الراء والباقون بالتفخيم لفحة الباء والفاء الربا في المصاحف تكتب بالواو وانت مخير في كتابتها بالالف والواو والياء كذا في التفسير الكبير ولا م الربا او لقولهم ربا ربوا فلذلك ثنى بالواو وتكتب بالالف وجوز الكوفيون تثنيته بالياء وكذلك كتابته قالوا الكسر اوله ولذلك املوه والمراد بالتفخيم في قول المصنف ان تلفظ الالف بما يكون بين الواو والالف بالامالة الالف الى مخرج الواو كما هو لغة بعض القوم فكتب الف ربا واو ابنا على لغتهم والقياس ان يقتصر على الواو في الكتابة لانه في مقام الالف لكن كتبت الالف بعدها تشبيها لتلك الواو واو الجمع **قوله** الاقياما كقيام المصروع **قوله** اشارة الى ان الكاف في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف ويخبطه بفعله وهو بمعنى الثلاثي اي يخبطه وتفعل بمعنى فعل كثير نحو تقسمه بمعنى قسمه وتقطعه بمعنى قطعه وهو مأخوذ من خبط البعير باخفافه اذا ضرب بها الارض والعشواء الناقه التي في بصرها ضعف فانها اذا مشت تضرب يدها الارض من غير اتساق ولا تنو في شياً وخبط الرجل اذا طرح نفسه حيث كان لينام وخبطت الشجرة خبطا اذا ضربتها بالعصا ليسقط ورقها والخباط بالضم كالجنون وليس به تقول منه تخبطه الشيطان اي افسده كذا في الصحاح **قوله** وهو وارد على ما يزعمون ان الشيطان يخبط الانسان فيصرع **قوله** حاشي من المصنف ان ينكر وجود الجن ويبنى كلامه هذا على انكاره وكيف يتأتى للمؤمن انكار وجود الشيطان والقرآن العظيم ينطق بوجوده فضلا عن الاحاديث لكنه انكر ان يكون للشيطان تأثير في بدن الانسان بان يمسده حقيقة ويطأه برجله فيصرعه ويحججه بناء على ان الشيطان ليس له قدرة على ذلك ولم يسلمه الله تعالى على ابدان بني آدم واجسادهم ولم يجعل له سبيلا الا الى ان يوسوس في صدورهم لكن العرب لما زعموا ان المس والصرع يضاقان الى الشيطان والجن حقيقة وردت الآية الكريمة على زعمهم وفي الكبير قال الجبائي الناس يقولون المصروع انما حدثت به تلك الحالة لان الشيطان يمسده وبصرعه وهو باطل لان الشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وهذا صريح في انه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والابداء ونايهما ان الشيطان ليس كشيء الجسم والاوجب ان نشاهده اذ لو كان كشيء او يحضر ثم لا يرى لجاز ان يكون يحضر تماشيا مع رعود وبروق وجبال ونحن لانراها وذلك جهالة عظيمة لانه لو كان جسما كشيء كيف يمكنه ان يدخل في باطن بدن الانسان ولو لم يكن جسما كشيء لكان جسما لطيفا كالهواء ومثل ذلك يمنع ان يكون فيه صلابة وقوة فيمتنع ان يكون قادرا على ان يصرع الانسان ويقتله وثالثها لو كان الشيطان يقدر

ا كتب بالواو كالصلاة للتفخيم على لغة
ت الالف بعدها تشبيها واو الجمع
يقومون) اذا بعثوا من قبورهم
كما يقوم الذي تخبطه الشيطان) الاقياما
م المصروع وهو وارد على ما يزعمون
شيطان يخبط الانسان فيصرع والخبط
ب على غير اتساق كخبط العشواء

على ان يصرع ويقتل لصح ان يفعل مثل معجزات الانبياء وذلك يجر الى الطعن في النبوة ورابعها ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين ولم لا يخطبهم مع شدة عداوته لاهل الايمان ولم لا يصب اموالهم ويفسد احوالهم ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد واحتج القائلون بان الشيطان يقدر على هذه الاشياء بامر من الاول ماروى ان الشياطين في زمان سليمان عليه السلام كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب و تماثيل وجفان كالجوابى وقدور راسيات على مناطق به التنزيل* والجواب عنه تعالى كشف اجسامهم في زمان سليمان عليه السلام فعند ذلك قدروا على هذه الاعمال الشاقة وكان ذلك من جملة معجزات سليمان عليه السلام والثاني ان هذه الآية وهو قوله تعالى يتخبطه الشيطان من المس صريح في ان تخبطه من الشيطان وسبب مسه والجواب ان الشيطان يمسه بالوسوسة المؤذية التي يحدث عندها الصرع وهو قول ايوب عليه الصلاة والسلام انى مسنى الشيطان بنصب وعذاب وانما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لان الله تعالى خلقه عند ضعف الطبع وغلبة السوداء عليه فلا جرم يخاف ويفزع عند تلك الوسوسة كما يفزع الجبان في الموضع الخالى ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء الكاملين واهل الحزم والعقل وانما يوجد فيمن به نقص في الدماغ وخلل في المزاج فهذا جملة كلام الجبائى في هذا الباب وسلك صاحب الكشاف سبيل شيخه قال صاحب الانتصاب هذا من تخبط الشيطان بالقدرية وزعماتهم في الحديث * ما من مولود يولد الا اسمه الشيطان فيستهل صارخا الامريم وابنها لقول امها وانى اعينها بك وذريتها من الشيطان الرجيم* وفي الاحاديث مثل ذلك كثير ولو حل المصنف رحمه الله تخبط الشيطان ومسه على ظاهرهما بناء على ما ذهب اليه اهل السنة من ان لهم تعرضا لبعض الانسان وتأثيرا في بعض افعالهم لكان احسن والله اعلم ﴿ قوله اى الجنون ﴾ فسر المس بالجنون لكون الجنون ثمس الشيطان كأن الشيطان يمس الانسان فيجعله كما انه يتخبطه ويطاء برجله فيخبطه فسمى الجنون مسا وخبطة ويقال مس الرجل فهو ممسوس وبه مس مثل جن فهو مجنون اى ضربته الجن ومسته فصار مجنونا والمجنول الفاسد العقل والمجنال الفساد الذى يعترى الحيوان فيورثه اضطرابا كالجنون والمجنون نقصان في العقل ﴿ قوله ولذلك ﴾ اى ولاجل انهم يزعمون ان الجن تسمه قحبله قيل جن لمن اختلط عقله اى تخبطته الجن ومسته فصار كذلك ﴿ قوله وهو متعلق بلا يقومون ﴾ فيه بحث لانه فسر القيام بالبعث من القبور وفسر المس بالجنون فيكون المعنى على تقدير تعلق من المس بلا يقومون انهم لا يقومون فى الآخرة لاجل ما بهم من الجنون الا كما يقوم المصروع وهذا بعيد اذ ليس بهم جنون فى الآخرة ولا مس الا ان يجعل المس بمعنى الجنون مستعارا للحالة الشبيهة بالجنون الحاصلة لهم بسبب اكل الربا فى الدنيا كما روى ان الناس اذا بعثوا من قبورهم خرجوا مسرعين لقوله تعالى يخرجون من الاجداث سرا ما الا اكلة الربا فانهم يقومون ويسقطون كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس وذلك لانهم اكلوا الربا فى الدنيا فاربى الله تعالى فى بطونهم يوم القيامة حتى اثقلهم فهم ينهضون ويسقطون ويريدون الاسراع ولا يقدرين بسبب ثقل بطونهم لانهم مجنون حقيقة وقال بعض المفسرين ان اكلة الربا يعثون يوم القيامة مجنونين حقيقة ويكون ذلك علامة مختصة بهم يعرف اهل الموقف بتلك العلامة انهم اكلوا الربا فى الدنيا فعلى هذا يكون معنى الآية انهم يقومون من قبورهم مجانين كمن اصابه الشيطان بالجنون ﴿ قوله او يقوم ﴾ اى لا يقومون الا قياما مثل قيام المصروع من مسه وجنونه او يتخبط اى يتخبطه من الجنون والمس ﴿ قوله فيكون ﴾ متفرع على كل واحد من قوله او يقوم او يتخبطه فان المس على كل واحد من التقديرين حال المصروع عين ل حال اكلة الربا بخلاف ما اذا تعلق من المس بلا يقومون فان المس حينئذ حال اكلة الربا كما ذهب اليه من قال انهم يعثون يوم القيامة مجانين حقيقة بسبب اكلهم الربا فى الدنيا كما اشار اليه المصنف رحمه الله بقوله من المس الذى بهم بسبب اكل الربا ﴿ قوله نظموا الربا والبيع فى سلك واحد فاستحلوه استحلاله ﴾ حيث قالوا اشتراء شئ بعشرة ثم يبعه باحد عشر حلال فكذا بيع العشرة باحد عشر ينبغى ان يكون حلالا اذ لافرق بين الصورتين فى العقل هذا فى ربا الفضل وقالوا فى ربا النسبة لوباع الذى يساوى عشرة فى الحال باحد عشر الى سنة او شهر جاز فكذا اذا اعطى العشرة باحد عشر الى شهر ينبغى ان يجوز اذ لافرق بينهما فى العقل لان احدهما انما جاز لحصول التراضى من الجانبين فلم لا يجوز الآخر بترضى العاقدين والعقود انما شرعت لدفع الحاجة وكما تحقق الحاجة الى احدهما تحقق بالنسبة الى الآخر ايضا ينبغى ان يكون كل واحد منهما جائزا وحلالا فهذه

(من المس) اى الجنون وهذا ايضا من زعماتهم ان الجنى يمسه فيختلط عقله ولذلك قيل جن الرجل وهو متعلق بلا يقومون اى لا يقومون من المس الذى بهم بسبب اكل الربا او يقوم او يتخبط فيكون نهوضهم وسقوطهم كالمصروعين لاختلال عقلهم ولكن لان الله اربى فى بطونهم ما اكلوه من الربا فاثقلهم (ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا) اى ذلك العقاب بسبب انهم نظموا الربا والبيع فى سلك واحد لافضاهما الى الربح فاستحلوه استحلاله

شبه القوم في استحلال الربا فاجابهم الله تعالى بقوله واحل الله البيع وحرّم الربا وتلخيص الجواب ان ما ذكرتم فيه معارضة للنص بالقياس وذلك لا يجوز لانه من عمل ابليس فانه تعالى لما امره بالسجود لآدم عليه السلام عارض النص بالقياس فقال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين وتمسك نغاة القياس بهذه الآية فقالوا لو كان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة فلما بطلت علمنا ان الدين بالنص لا بالقياس وفرق الفقهاء بينهما فقال من باع ثوبا بساوي عشرة بعشرين وقبلة الآخر برضاه فقد اخذ البائع العشرين في مقابلة ما اعطاه من الثوب فلم يكن فيه اخذ مال الغير بغير عوض بخلاف ما اذا باع العشرة بالعشرين فان البائع قد اخذ العشرة الزائدة من غير عوض ولا يمكن ان يقال انه اخذها في مقابلة الامهال والاجل لان الامهال ليس مالا ولا شياً بشار اليه حتى يجعل عوضا من العشرة الزائدة فافترا - **قوله** وكان الاصل انما الربا مثل البيع - لان الكلام في اثبات حل الربا بالقياس على حل البيع وحق القياس ان يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق وحل البيع متفق عليه ولما ارادوا قياس الربا عليه كان حق النظم ان يقال انما الربا مثل البيع لكنهم عكسوه للبالغة في استحلاله حيث رمزوا بابرار محل النزاع في صورة المشبه به الى امتناعهم عن تشبيهه بمحل الاتفاق عادلين الى ادعاء التشابه والتماثل بينهما في جميع الوجوه المطلوبة وعدم جواز تخصيص احد الثلثين بالحل والآخر بالحرمة - **قوله** والفرق - اي بين المقيس والمقيس عليه بين كماله القفال آتفا ومحموله ان السلع مطلوبة لا عينها بخلاف الاثمان والنقود فجاز ان يرغب المشتري للسلعة باضعاف قيمتها لخصوصية في عينها ولا يوجد هذا المعنى في النقود فيضعب الزائد المدفوع فيها مجازا - **قوله** انكار لتسويتهم - يريد ان قوله تعالى واحل الله البيع من كلام الله تعالى اخبر بانه احل هذا وحرّم ذلك فلا محل لهذه الجملة من الاعراب وقال بعضهم هذه الجملة من تمة قول الذين يأكلون الربا فيكون في محل النصب بالقول عطفا على القول وهو بعيد لان جملة من كلام الكفار يستلزم ارتكاب الحذف والاضمار اما بان يحمل قولهم هذا على الاستفهام على سبيل الاستبعاد او على حكايتهم اياه عن المسلمين والاضمار خلاف الاصل وعلى الاول لا يحتاج الى الاضمار فكان اولي - **قوله** تقدم اخذ التحريم - يعني ان سلف بمعنى مضى وتقدم وفاعله ومفعوله محذوفان و اشار بلام التملك الى ان ما اخذ قبل مجيء الموعدة والتحريم فهو ملك لا يجب عليه رده الى مالكه الاول لان آية التحريم انما تؤثر في حرمة ما وقع بعد نزولها ولا تؤثر في حرمة الافعال الواقعة قبل نزولها فيملك القابض ما قبضه قبله وما لم يقبضه بعد فلا يجوز له اخذها وانما رأس ماله فقط كما بيند بقوله وان تبتم فلکم رؤس اموالکم - **قوله** اذ الظرف غير معتمد على ما قبله - على تقدير ان لا تكون من موصولة والاعتماد شرط في عمل الظرف عند سيوبه بخلاف الاخفش فان الاعتماد ليس بشرط في عمل الظرف عنده فكلمة ما في محل الرفع على انها فاعل الظرف على التقديرين عند الاخفش وكلمة من سواء كانت شرطية وهو الظاهر او موصولة في محل الرفع بالابتداء وقوله فله ما سلف هو الخبر فان كانت شرطية فالفاء واجبة وان كانت موصولة فهي جائزة - **قوله** يجازيه على انتهائه - يعني ان من انتهى عما نهى عنه بعدما جازته الموعدة يجازي يوم القيمة على حسب اختلاف حاله في قبول الموعدة وصدق نيته في الانتهاء وقيل ليس المعنى امر جزاءه الى الله تعالى بل المعنى امر حكمه الى الله تعالى بأمره وينهاه ويحل له ويحرّم عليه على حسب مشيئته واقتضاه حكمته وليس له من امر نفسه شيء ولا اعتراض لكم فيما حكم به عليكم ثم انه تعالى لما رغب بالآيات المتقدمة في اعطاء الصدقات ثم بالغ في تزجر عن اخذ الربا شرع الآن في جواب ما حلهم على اخذ الربا والامتناع عن التصديق بانهم انما اخذوا الربا زعما ان ذلك يزيد اموالهم وامتنعوا عن التصديق زعما انه ينقص ما عندهم فبين الله تعالى انه وان كان زيادة في الحل الا انه نقصان في الحقيقة واما ان كان الصدقة وان كانت نقصانا في الصورة لانها زيادة في الحقيقة والمعنى فقل تعالى يحق الله الربا ويربي الصدقات والحق نقصان الشيء حالا بعد حال فان اخذ الربا وان كثر ماله فانه تزول البركة من ماله قال عليه الصلاة والسلام الربا وان كثر فالي قل فان الفقراء الذين يشاهدون ان الربى يأخذ اموالهم بسبب الربا يلغونوه ويغضونوه ويدعون عليه وذلك يكون سبب نزول الخير والبركة عنهما في نفسه وماله فضلا عما يتفرع عليه من نقص عرضه وقدره وتوجد مذمة الناس اليه وسقوط عدلته وزوال امانته وقسوة قلبه وغلظته واشتهاره باسم اتسق المؤتى الى الحق في الآخرة قال ابن عباس رضي الله عنه معنى هذا الحق ان الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهاد ولا حجا ولا صلاة وقد ثبت في الحديث ان الاغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام فاذا كان

الاصل انما الربا مثل البيع ولكن عكس
 كأنهم جعلوا الربا اصلا وقاسوا به
 والفرق بين فان من اعطى درهمين
 ضيع درهما ومن اشترى سلعة تساوي
 بدرهمين فلعل مساس الحاجة
 او توقع رواجها يجبر هذا القبح
 حل الله البيع وحرّم الربا انكار
 لهم وابطال للقياس لمعارضته النص
 بجاهه موعظة من ربه فن بلغه
 من الله تعالى وزجر بالنهاى عن الربا
 فاعتظ وتبع النهى (فله ما سلف)
 اخذ التحريم ولا يسترد منه وما في
 الرفع بالظرف ان جعلت من موصولة
 داء ان جعلت شرطية على رأى
 اذ الظرف غير معتمد على ما قبله
 الى الله) يجازيه على انتهائه ان كان
 قول الموعدة وصدق النيّة وقيل
 في شأنه ولا اعتراض لكم عليه
 عاد) الى تحليل الربا اذ الكلام فيه
 ان اصحاب النار هم فيها خالدون
 فربوا به (بحق الله الربا) يذهب الله
 ويهلك المال الذي يدخل فيه

الغنى من الوجه الحلال كذلك فاضنك بالغنى من الوجه الحرام وابه الصدقات ايضا يكون على وجهين بتضعيف ثوابها في الآخرة وبالقاء البركة فيما اخرجت منه فان من كان لله كان الله تعالى له فان الانسان مع فقره وحاجته اذا توكل على الله تعالى واحسن الى عبده فان الله تعالى لا يتركه ضامعا جائعا في الدنيا بل يزيد كل يوم في جاهه وذكره الجليل ويميل قلوب الناس اليه ﴿ قوله مصر منكم ﴾ - اشارة الى ما في لفظ كفار ائيم من معنى المبالغة فان الكفار ابلغ من الكافر والائيم ابلغ من الايم وقوله عند ربهم ابلغ من ان يقال على ربهم لان المتبادر من الاول ان اجرهم نقد حاضر عند ربهم لا ينعمهم من الوصول اليه الا انهم لم يصلوا الى دار الجزاء والحساب والمتبادر من الثاني ان ذلك ليس بقدر بل هو دين في ذمة ربهم ولا شك ان الاول اقوى وافضل ﴿ قوله واركوا بقايا ما شرطتم ﴾ - يعني ان ما قبضتم مما شرطتم على الناس من الربا فهو لكم لا يسترد منكم واما ما تبقى منه على الناس فلا تأخذوا منه شيئا وليس لكم الا ان تأخذوا رؤس اموالكم ﴿ قوله بقلوبكم ﴾ - اشارة الى وجه جعل المخاطبين ممن يشك ويتردد في ايمانهم بعد نداءهم بقوله يا ايها الذين آمنوا يعني ان المعنى يا ايها الذين آمنوا بلسانهم ان كنتم مؤمنين بقلوبكم فليتحقق فيكم ثمرات الايمان ودلائله من امثال ما امرتم به والانتفاء عما نهيتم عنه قال مقاتل نزلت الآية في اربعة اخوة من ثقيف مسعود وعبد باليل وخبيب وربيعه ابناء عمر والثقيفي كانوا يداينون بني المغيرة من قريش فلما ظهر النبي عليه الصلاة والسلام على الطائف اسلم الاخوة ثم طلبوا رباهم من بني المغيرة فانزل الله تعالى هذه الآية وقبل خطاب لاهل مكة كانوا يربون فلما اسلموا عند فتح مكة امرهم الله تعالى ان يأخذوا رؤس اموالهم دون الزيادة ﴿ قوله من الاذن وهو الاستماع ﴾ - يقال اذن له اذا اى - سمع قال الشاعر

- * ان يسمعوا ربة طار واهل فرحا * منى وما سمعوا من صالح دفنوا *
- * صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به * وان ذكرت بشر عندهم اذنوا *

اى استمعوا ثم يقال اذن بالشيء باذن اذا بمعنى علم به يعلم واذنته بالشيء فاذن به اى اعلمته به فعلم فهو مجاز من قبيل تسمية الشيء باسم سيبه لان الاستماع طريقه وسببه وقرآءة فاذنوا بالمد وكسر ازال تقتضى معنى فاذنوا ساكنة الهمزة مفتوحة الذال لان الشخص لا يكون مأذونا لغيره حتى يكون آذنا في نفسه قال الامام المصطفى على اخذ الربا ان كان الامام قادرا على اخذه وقهره بغير حرب قبضه واجرى فيه حكم الله تعالى من التعزير والحبس الى ان يظهر منه التوبة وان كان المصطفى من له عسكر وشوكة حاربه الامام كما يحارب الفئة الباغية وكاحارب ابو بكر الصديق رضى الله عنه ما نهى الزكاة وكذا القول لو اجتمعوا على ترك الاذان وترك دفن الموتى بفعل بهم ما ذكرناه وقال ابن عباس رضى الله عنهما من عامل بازا يستتاب فان تاب والابضرب عنه ﴿ قوله قال ثقيف لا يدى لنا بحرب الله ورسوله ﴾ - اى لاطاقة لنا عبر عن الطاقة باليد لان المباينة والدفاع انما يكون باليد ومن عجز عن الدفع صار كأن يديه معدومتان حذف نون التثنية من يدين لاضافته الى ضمير المتكلم الا انه الحتم اللام بينهما لتأكيد الاضافة وعند ابن الحاجب تحذف النون تشبيها بالمضاف ﴿ قوله وان وقع فريم ذو عسرة ﴾ - يريد ان كان تامة بمعنى وقع ووجدتم بفاعلها ولا تحتاج الى خبر منصوب والعسرة اسم بمعنى الاعسار يقال اعسر الرجل اذا صار الى حالة العسرة وهى الحالة التى يتعسر فيها وجود المال والنظرة اسم بمعنى الانظار وهو الامهال قال تعالى رب انظرنى اى امهلى ﴿ قوله فالحكم نضرة ﴾ - على ان الفاء جواز الشرط ونضرة خبر مبتدأ محذوف وقوله او فعليكم نضرة على ان نضرة مبتدأ خبره محذوف او هى فاعل فعل محذوف اى فليكن نضرة وقرأ العامة نضرة على وزن تبعة وقرى نضرة بتسكين العين وهى لغة تميمية يقولون كبدى كبدى كبتى فى كبتى وقرأ عطاء فناظره اى فصاحب الحق منتفرد على ان ناضرا مفعول اضيف الى ضمير ذى العسرة اى صاحب نضرة على طريقة النسب نحو مكان عاشب وياقل بمعنى ذو عشب وذو بقل وروى عن عطاء ايضا انه قد قرأ فناضرة بناء التانيث على وزن فاعلة وقد خرجها ابو اسحق ازجاج على انها مصدر نحو كاذبة وخائنة فى قوله تعالى ليس لوقعتها كاذبة وقوله يعلم خائنة الاعين وعن عطاء ايضا فناظره على الامر بمعنى سمع بالنضرة ويسر بها والميسرة مفعلة بمعنى اليسار الذى هو ضد الاعسار يقال يسر الرجل فهو موسر اى صار الى حالة يتيسر له فيها وجود المال وضم السين وقهها الغتان فيها كعبرة ومقبرة ومشرقة ومشرقة الا ان القح هو المشهور

مهرد وعنه عليه الصلاة والسلام ما نفقت زكاة من مال قط (والله لا يحب) لا يرتضى او لا يحب محبته للتواين (كل كفار) مصر على تحليل المحرمات (ائيم) منهمك فى ارتكابه (ان الذين آمنوا) بالله ورسوله وبما جاءهم منه (وعملوا الصالحات) واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة عطفها على ما يعهما لانافتهما على سائر الاعمال الصالحة (لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم) من آت (ولا هم يحزنون) على فائت (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا) واركوا بقايا ما شرطتم على الناس من الربا (ان كنتم مؤمنين) بقلوبكم فان دليله امثال ما امرتم به روى انه كان لثقيف مال على بعض قريش فطالبوهم عند المحل بالمد والربا فنزلت (فان لم تفعلوا فاندنوا بحرب من الله ورسوله) اى فاعلوا بهامن اذن بالشيء اذا علم به وقرأ حزة وعاصم فى رواية ابن عباس فاذنوا اى فاعلوا بها غيركم من الاذن وهو الاستماع فانه من طرق العلم وتكبير حرب للتعظيم وذلك يقتضى ان يقال المربى بعد الاستنابة حتى يفى الى امر الله كالبانغى ولا يقتضى كفره روى انها لما نزلت قال ثقيف لا يدى لنا بحرب الله ورسوله (وان تبتم) من الارباء واعتقاد حله (فلکم رؤس اموالكم لانظلمون) باخذ الزيادة (ولا تظلمون) بالطل والنقصان ويفهم منه انهم ان يتوبوا فليس لهم رأس مالهم وهو سيد على ما قلنا اذا نصرت على التحليل مرتد وماله فى (وان كان ذو عسرة) وان وقع فريم ذو عسرة وقرى ذاعسرة اى وان كان الفريم ذاعسرة (فنضرة) فالحكم نضرة او فعليكم نضرة او فليكن نضرة وهى الانظار وقرى فناظره على الخبر اى فالمستحق ناضره بمعنى منتفرد او صاحب نضرة على طريق النسب او على الامر اى فسمع بالانضرة (الى ميسرة) بسار وقرأ نافع وحزة بضم السين وهم لغتان كشرقة ومشرقة وقرى بها مضافين بحذف التاء عند الاضافة كقوله واخلفوك عند الامر الذى وعدوا

لان مفعلة بضم العين نادر في كلام العرب وقرئ بضم السين وقصها مضافا الى ضمير الغريم فيحذف تاء مفعلة لاجل
الاضافة **قوله** وقرأ عاصم **قوله** اي قرأ وان تصدقوا بتخفيف الصاد والباقون بتقبلها واصل القرآنيين
واحد وهو ان تصدقوا فحذف عاصم احدى التاءين والباقون ادغموا التاء الثانية في الصاد وحذف مفعول
التصدق للعلم به اي وان تصدقوا برؤس اموالكم على من اعسر من غرمائكم خير لكم من الانظار او مما تأخذون
روي انه لما نزل قوله تعالى وان تبتم فلکم رؤس اموالکم الآية قال بنو عمر والمداينون بل نتوب الى الله تعالى
فانه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله فرضوا برؤس المال فشكبنوا المغيرة العسرة وقالوا اخرونا الى ان ندرك
الفلاة فأبوا ان يؤخروا فانزل الله تعالى وان كان ذو عسرة يعني وان كان الذي عليه الدين معسرا فنظرة الى
ميسرة وهذه الجملة وان كانت خبرية صورة لكن المراد بها الامر بالانظار اي انظروا الى اليسار والسعة
قوله تعالى واتقوا يوما **قوله** انتصب يوما على المفعول به لاعلى الظرف لانه ليس المعنى واتقوا في هذا
اليوم لكن المعنى تأهبوا للقيامة بما تقدمون من العمل الصالح ومثله فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان
شيبا اي فكيف تتقون هذا اليوم الذي هذه صفته مع الكفر بالله تعالى * قال الامام نزلت هذه الآية في العظماء الذين
كانوا يعاملون بالربا وكانوا اصحاب ثروة وجلادة وانصاروا عوان وكان يجري بينهم التغلب على الناس بسبب
قوتهم فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد حتى يمتنعوا عن الربا واخذ اموال الناس بالباطل فلا جرم توعدهم الله
تعالى بهذه الآية وخوفهم على اعظم الوجوه وقرأ ابو عمر وترجعون بفتح التاء مبنيا للفاعل والباقون بضم التاء
مبنيا للمفعول والرجوع يستعمل لازما ومتعديا وعليه خرجت القراءة وان وليس المراد بالرجوع الى الله تعالى
ما يتعلق بالجهة والمكان فان ذلك محال على الله تعالى وليس المراد الرجوع الى حفظه وعلمه لانه تعالى معهم اين
ما كانوا لكن كل ما في القرآن من الرجوع الى الله تعالى فله معنيان الاول ان للانسان ثلاث حالات مرتبة فالاولى
كونهم في بطون امهاتهم لا يملكون نفهم ولا ضرهم بل المتصرف فيهم ليس الا الله تعالى والثانية بعد خروجهم
من البطون فالتكفل باصلاح احوالهم في اول الامر الابوان ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في بعض بحسب الظاهر
والثالثة بعد الموت وهناك لا يتصرف فيهم الا الله تعالى فكانه بعد الخروج من الدنيا عاد الى الحالة التي كان عليها
قبل الدخول في الدنيا فهذا معنى الرجوع الى الله تعالى الثاني ان المراد يرجعون الى ما عدلهم من ثواب وعقاب
قوله وعن ابن عباس رضي الله عنهما **قوله** وذلك لانه عليه الصلاة والسلام لما حج نزلت يستفتونك
وهي آية الكلاله ثم نزل وهو واقف بعرفة اليوم اكلت لكم دينكم ثم نزل واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله
فقال جبرائيل عليه الصلاة والسلام يا محمد ضعها على رأس مائتين وثمانين آية من سورة البقرة وعاش رسول الله
عليه الصلاة والسلام بعدها احدا وثمانين يوما وقيل احدا وعشرين يوما وقال ابن جريج تسع ليال وقيل ثلاث
ساعات ومات يوم الاثنين ليلتين خلتا من شهر ربيع الاول حين زاغت الشمس سنة احدى عشرة من الهجرة
قوله اذا عاملته نسيئة **قوله** اي بما فيه دين من احد الجانبين سواء كان معطيا اياه عينا او آخذاه منه عينا
كالتقول بايعته اذا بيعت منه شيئا او باع منك شيئا فلا يرد ان يقال المدانة مفاعلة وحققتها ان يحصل من كل واحد
منها دين وذلك بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق وذلك لان المدانة بمعنى المعاملة بما فيه دين لا تقتضي
مقابلة الدين بالدين واعلم ان البياعات على اربعة اوجه احدها بيع العين بالعين وذلك ليس بمدانة البتة والثاني
بيع الدين بالدين وهو باطل فلا يدخل تحت الآية فبقي قسمان وهما بيع العين بالدين وهو بيع الشيء بالثمن مؤجلا
وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلان تحت هذه الآية على قول اكثر المفسرين وقال ابن عباس
رضي الله عنهما انما نزلت في السلم لانه عليه الصلاة والسلام قدم المدينة وهم يسلفون بالثمن الستين والثلاث وقال
عليه الصلاة والسلام من اسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ونقل الامام عن اهل
اللغة ان القرض غير الدين لان القرض ان يقرض الانسان دراهم او دنانير او حبا او تمرا او ماشية ذلك ولا يجوز
فيه الاجل ويقال من الدين اذ ان اذا باع سلعة ثمن الى اجل ودان يدين اذا قرض واذ ان اذا استقرض ووجه
ارتباط هذه الآية بمقابلتها انه تعالى لما حث على الاتفاق في سبيل الله تعالى وهدد على اخذ الربا واكله بالغ الا ان
في الوصاية لحفظ المال الحلال والاحتياط في اسره لكونه سببا لمصالح المعاش والمعاد وقال القفال ألقاظ القرآن
جارية في الاكثر على الاختصار لكن في هذه الآية بسط شديد لأبي انه قال اول اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى

وان تصدقوا) بالابراء وقرأ عاصم بتخفيف
صاد (خير لكم) اكثر ثوابا من الانظار
خير مما تأخذون لمضاعفة ثوابه ودوامه
قيل المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه
صلاة والسلام لا يحل دين رجل مسلم
ؤخره الا كان له بكل يوم صدقة
ان كنتم تعلمون) ما فيه من الذكر الجميل
الاجر الجزيل (واتقوا يوما ترجعون
الى الله) يوم القيامة او يوم الموت
أهبوا المصيركم اليه وقرأ ابو عمرو ويعقوب
فتح التاء وكثر الجيم (ثم توفي كل نفس
كسبت) جزاء ما عملت من خير او شر
وهم لا يظلمون) بقص ثواب وتضعيف
ثواب وعن ابن عباس رضي الله عنهما انها
من آية نزل بها جبريل عليه السلام وقال
عنها في رأس المائتين والثمانين من البقرة
عاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها
ثمانين يوما وقيل احدا وثمانين
وما وقيل سبعة ايام وقيل ثلاث ساعات
يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين) اي
داين بعضهم بعضا تقول داينته اذا
ملته نسيئة معطيا او آخذاه

فاكتبوه ثم قال ثانيا وليكتب بينكم كاتب بالعدل ثم قال ثالثا ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله وكان هذا كالتكرير لقوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل لان العدل هو ما علمه الله تعالى ثم قال رابعا فليكتب وهذا اعادة الامر الاول ثم قال خامسا ولجل الذي عليه الحق لان الكاتب بالعدل انما يكتب ما يملك عليه ثم قال سادسا وليتق الله ربه وهذا تأكيد ثم قال سابعاً ولا ينجس منه شيئاً وهذا كالمستفاد من قوله وليتق الله ربه ثم قال ثامناً ولا تساموا ان تكتبوه صغيراً او كبيراً الى اجله وهو ايضا تأكيد لما مضى ثم قال تاسعاً ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا وكل ذلك ليس الا لاجل المبالغة في التوصية بحفظ المال الحلال وصونه عن الهلاك والبرار ليتمكن الانسان بواسطته من الاتفاق في سبيل الله تعالى والاعراض عن مساخط الله تعالى من الربا ونحوه والموازنة على تقوى الله تعالى ونظير هذه الآية من بعض الوجوه قوله تعالى في سورة النساء ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياماً فحث على الاحتياط في امر المال محافظة للفائدة التي خلقه الله تعالى لاجلها **قوله** وفائدة ذكر الدين مع ان قوله اذا تداينتم بدين يدل عليه ان التداين كما يطلق على المعاملة المشتملة على الدين يطلق ايضا على معنى المجازاة كما في قولهم كما تدين تدان فذكر قوله بدين ليتبين المعنى المراد ولا يذهب الوهم الى معنى المجازاة **قوله** ويعلم تنوعه الى المؤجل والحال عطف على قوله ان لا يتوهم يعني ان الفائدة الثانية في ذكر الدين ان تكبره يدل على ابهامه وتناوله لانواع متعددة ثم اذا وصف بقوله الى اجل تكون هذه الصفة مخصصة لاحد نوعه فيكون ذكره وسيلة الى العلم بتنوعه الى حال ومؤجل على ان يكون الى اجل متعلقاً بمحذوف هو صفة لقوله بدين والى العلم بان الدين هو الباعث على الكتابة فانه لما قيدت المعاملة التي جعلت شرطاً للكتابة بان يحصل فيها دين فقد علم ان الباعث للكتابة في الحقيقة هو القيد المذكور لا مطلق المعاملة فانه اذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتبه فالظاهر انه ينسى الكمية فربما يتوهم ازدياد الحق فيطلب الزيادة ظمناً وربما يتوهم النقصان فيترك الحق مجاناً وكل واحد من الامرين ضرر يتضرر به العاقد ان واحدهما ينشأ من عدم الكتابة واما اذا كتبت كمية الدين وكيفية الواقعة فقد حصل الامن من تلك المحذورات **قوله** ويكون مرجع الضمير فاكتبوه يعني ان المقصود بالكتابة هو الدين وهو القدر المعلوم الثابت في الذمة فلولا ان يذكر قوله بدين وقيل اذا تداينتم الى اجل فاكتبوه لعاد ضمير فاكتبوه اما الى نفس المدانية المدلول عليها بقوله اذا تداينتم او الى اجل وكل منهما ليس مقصوداً بالكتابة فوجب ان يقال اذا تداينتم الى اجل فاكتبوا الدين تصريفاً على المقصود بالكتابة لكن حينئذ تفوت القوآت المذكورة المرتبة على ذكر قوله بدين وتفوت الحسن الكائن فيما عليه نظم التنزيل ومن جملة وجوه القوآت استطالة ما يربط الجزائية بالشرط والاجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الامر واجل الدين هو الوقت المعين لحلول وقت ادائه في المستقبل فان قيل المدانية لا تكون الا مؤجلة فافائدة ذكر الاجل بعد ذكر المدانية فالجواب انما ذكر الاجل ليتمكن ان يصفه بقوله مسمى ولا بد من توصيف الاجل بكونه مسمى ليعلم ان من حقه ان يكون معلوماً كالتوقيت بالسنة والشهر والايام فلو قال الى الحصاد او الدراس او رجوع الحاج لم يجز لعدم التسمية قال الامام امر الله تعالى في المدانية بامر من احدهما الكتابة بقوله فاكتبوه والثاني الاستشهاد بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وفائدة الكتابة والشهادة ان ما يدخل فيه الاجل وتأخر فيه المطالبة يتخلله النسيان ويدخله الجهد فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لان صاحب الدين اذا علم ان حقه قد قيد بالكتابة والشهادة تحرر من طلب الزيادة ومن تقديم المطالبة على حلول الاجل ومن عليه الدين اذا عرف ذلك تحرر من الجحود واخذ قبل حلول الاجل في تحصيل المال ليتمكن من ادائه وقت حلول الاجل فلما حصل في الكتابة والشهادة القوآت لا جرم امر الله تعالى به ثم ان جمهور الفقهاء المجتهدين ذهبوا الى ان الامر ههنا محمول على النذب وقالوا انا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الاسلام يبيعون بالاثمان المؤجلة من غير كتابة ولا شهادة وذلك اجماع على عدم وجوبهما ثم انه تعالى لما امر بكتابة هذه المدانية اعتبر في تلك الكتابة شرطين الشرط الاول ان يكون الكاتب عدلاً وهو قوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل والشرط الثاني قوله ولجل الذي عليه الحق وقول المصنف من يكتب بالسوية اشارة الى ان قوله بالعدل متعلق بكتابة صفة له اي كاتب مأمون على ما يكتب يكتب بالسوية اي بالعدل والاحتياط لا يزيد على ما يجب ان يكتب ولا ينقص ويكتب بحيث لا ينقص احد العاقدين بالاحتياط دون الآخر بل يكتب بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمناً من ابطال حقه ويحترز عن الالفاظ الجملية المتنازع

وفائدة ذكر الدين ان لا يتوهم من التداين المجازاة ويعلم تنوعه الى المؤجل والحال فانه الباعث على الكتابة ويكون مرجع الضمير فاكتبوه (الى اجل مسمى) معلوم بالايام والاشهر لا بالحصاد و قدوم الحاج (فاكتبوه) لانه اوثق وادفع للنزاع والجمهور على انه استحباب وعن ابن عباس ان المراد به السلم وقال لما حرم الله الربا اباح السلم (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) من يكتب بالسوية لا يزيد ولا ينقص وهو في الحقيقة امر للتداين باختيار كاتب فقيه دين حتى يجبي مكتوبه موثقاً به معدلاً بالشرع

في المراد بها فهو امر للتدوين باختيار الكاتب الفقيه العالم بالشروط ليكون مكتوبه معدلا بالشرع حاملا للاحتجاج وقت الحاجة وظاهر قوله تعالى ولا ياب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب يدل على انه يحرم على كل كاتب ان يمتنع عن الكتابة وانه يجب الكتابة على كل من كان كاتباً و اشار المصنف بقوله ولا يمتنع احد من الكتاب ان يكتب مثل ما علمه الله تعالى الى ان متعلق الايجاب هو ان يكتب كما علمه الله تعالى على معنى ان الكاتب على تقدير ان يكتب فالواجب عليه ان يكتب كما علمه الله تعالى وان لا يخل بشرط من الشرائط وان لا يدرج فيه قيدا يخل بالمقصود لانه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشرائط اختلف ما هو المقصود من الكتابة وضاع مال صاحب الحق فكأنه قيل للكاتب ان كنت تكتب فاكتب على العدل واعتبر من الشرائط ما اعتبره الله تعالى

قوله او لا ياب احد ان يمتنع عن الكتابة الخ - اشارة الى ان هذا الامر ليس للايجاب بل هو لارشاد الكاتب الى ما هو اولي له والمعنى انه تعالى لما علمه قوانين الكتابة وطريق احياء حقوق المسلمين فالاولى له ان يكتب تحصيلاً لهم اخيه المسلم شكر التلك النعمة **قوله** والاملال والاملال واحد - يقال امل امل املالا وامل على املالا ويقال املت واملت قبيل هما لغتان بمعنى واحد وهو الاعتراف باللسان والقائه اقراره بالحق وقدره وجنسه وصفته واجله ونحو ذلك على الكاتب وبشهاد على ذلك كله ليكتبه الكاتب كما اقر وقيل الياه في املى واملت بدل من احد المثليين كما في تقضى البازي والحق يجوز ان يكون مبتدأ وعليه خبراً مقدماً عليه ويجوز ان يكون فاعلاً للجار قبله لاعتقاده على الموصول الذي هو فاعل ليجمل ومفعوله محذوف اي ليجمل من عليه الحق الكاتب ما عليه من الحق فحذف المفعولان للمعلم **قوله** تعالى وليتق الله ربه - اي كل واحد من المهمل والكاتب بان يقرأ احدهما ويكتب الاخر بمبلغ المال وبغاصيل الخصوصيات المعتبرة في العقد ولا يبخس اي لا ينقص منه شيئاً لا يبخس المهمل شيئاً من الحق ولا الكاتب شيئاً مما املى عليه والمصنف استفاد الحصر من قوله تعالى وليتق الله ربه ليجمل الذي عليه الحق بان جعل الكلام مسوقاً لتعيين الفاعل لاللازم بنفس الفعل حيث قال وليكن المهمل من عليه الحق بناء على شهادة المقام واقتضائه الدلالة على الحصر الا انه لم يقدم الفاعل اكتفاء بتعليق الحكم بالوصف فان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية واختصاص الحكم بما تحقق فيه الوصف لان الاصل عدم حلة اخرى **قوله** ناقص العقل مبذراً - فسر السفه بالعقل البالغ الذي بلغ غير رشيد فكان في عقله خفة ونقصان كما فسر به ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله فانهم يرون الجرح عليه بناء على انه مبذر لاله مضيع له بسفه فيبطل تصرفه ويقوم وليه مقامه واستدلوا بهذه الآية فانه تعالى جعل ولاية الاملال من الولي في حق السفه كما في حق الصبي فلو كان يجوز املاله بنفسه لما حوّل ذلك الى غيره واما ابو حنيفة رحمه الله فلا يرى الجرح عليه فيصح اقراره وعقوده وتجاراته لان السفه الذي هو وضع الاشياء في غير موضعها واثار المعاصي على طاعة الله تعالى حاصل في جملة الكفرة وكثير من المؤمنين ولم يظهر الجرح عليهم ولا القضاء بابطال عقودهم ولو كان تصرف السفه باطلاً وكان الجرح عليه واجباً لما جاز للامة ان يتفقوا على تجوز تصرفهم والامتناع عن الجرح عليهم وقد وصف الله تعالى هذه الامة بانهم خير امة و بانهم الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر فدل ذلك على ان السفه بالمعنى المذكور لا يوجب الجرح عن التصرفات الشرعية ولا يمنع جوازها **قوله** صيباً او شجاعاً مختلاً - اي مختل الجسم والعقل لما تحلل كلمة او بين هذه الالفاظ الثلاثة اعنى السفه والضعيف ومن لا يستطيع ان يعمل اقتضى ذلك كونها اموراً متغايرة فكان المعنى ان من عليه الحق اذا انصف باحدى هذه الصفات الثلاث المتغايرة قليلاً وليه بالعدل فلذلك فسر السفه بنقص العقل ضعيف الرأي من البالغين الذين لا يحسنون الاخذ والاعطاء على سنن العقل ومقتضاه وفسر الضعيف بالصغير والشيخ الخرف الفاقدين للعقل بالكلية وظاهر ان الجنون ملحق بهما وداخل تحت الضعيف وفسر من لا يستطيع ان يعمل بمن لا يقدر على الاقرار لآفة في لسانه او جهله بالغة فن عليه الحق اذا انصف باحد هذه الاوصاف لا يصح منه الاملاء والاقرار فلا بد ان يقوم غيره مقامه وقيم العاجر عن التصرف بنفسه من يقوم مقامه وصيا كان او عصابة كالا والجد ونحوهما يقال ترجم كلامه اذا فسر بلسان آخر ومنه الترجان والجمع التراجم مثل زعفران وزعفران ويقال ترجمان وذلك ان تضم التاء اتباماً لضم الجيم **قوله** وهو دليل جريان النيابة في الاقرار - اعلم ان اقرار الوكيل على موكله لا يجوز مطلقاً عند الشافعي رحمه الله ويجوز مطلقاً عند ابى يوسف رحمه الله ويجوز عند القاضي لا غير عند ابى حنيفة ومحمد رحمه الله واما اقرار غيره فلا يجوز مطلقاً عند الكل فلذلك اشار الى الاعتذار بقوله ولعله مخصوص

لا ياب كاتب ولا يمتنع احد من الكتاب ان يكتب كما علمه الله (مثل ما علمه من الوثائق او لا ياب احد ان يمتنع عن الكتابة كما نفعه الله بتعليمها وله واحسن كما احسن الله اليك وليكتب) تلك الكتابة المعلمة امر بها النهي عن الابهاء عنها تأكيداً ويجوز متعلق الكاف بالامر فيكون النهي الامتناع منها مطلقاً ثم الامر بها مفيدة ليجمل الذي عليه الحق) وليكن المهمل عليه الحق لانه المقر المشهود عليه والاملال املالا واحد (وليتق الله ربه) اي المهمل لكاتب (ولا يبخس) ولا ينقص (منه شيئاً) من الحق او مما املى عليه (فان كان الذي عليه الحق سفياً) ناقص العقل مبذراً (ضعيفاً) صيباً او شجاعاً مختلاً (او لا يستطيع فعل هو) او غير مستطيع للاملال بنفسه (او جاهل بالغة) (قليلاً وليه بالعدل) الذي يلي امره ويقوم مقامه من قيم ان كان با او مختل عقل او وكيل او مترجم ان كان مستطيع وهو دليل جريان النيابة لاقرار ولعله مخصوص بما تعاطاه القيم لو وكيل

بما يعطاه القيم والوكيل والترجان اذا اقرّ عن قبل من لا يستطيع ان يمل بنفسه بين يديه وصدقته المقرّنه كان ذلك بمنزلة اقراره بنفسه ووجد ضمير وليه مع سبق الثلاثة لانه لما تخلل بينهم كلمة او كان المعنى ولي احد الثلاثة لانه لا يكون في الحادثة الواحدة الا واحد منهم وقيل المراد بوليّه هو صاحب الحق والمعنى ان الذي عليه الحق ان كان متصفا باحدى هذه الصفات الثلاث فليحل صاحب الحق بالعدل اى بالصدق والحق والانصاف بين يدي من عليه الحق لئلا يزيد على الحق شيئا فان زاد او نقص انكر عليه صاحبه ولو لم يكن اقراره لى الحق بين يدي من عليه الحق لم يكن لقبول اقراره وجه لانه مدع وقول المدعى لا يؤثر في حق خصمه ولما كان الاملال والكتابة لا يفيدان بدون الاشهاد على الاقرار وانما يفيدان اذا وقع الاقرار عند الشهود لى يمكن صاحب الحق بالشهود من تحصيل حقه عند الجحود قال تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم والسين فيه يجوز ان تكون للطلب اى اطلبوا شهيدين وشهادتهما على الدين ويجوز ان يكون استنفل بمعنى افعل نحو استجمل بمعنى اعجل واستيقن بمعنى ايقن فيكون استشهدوا بمعنى اشهدوا والشهيد فصيل بمعنى الشاهد واتى بلفظ المبالغة للايماء الى عدالة الشاهد وكونه غير متم في شهادته **قوله** وهو دليل اشترط اسلام الشهود لانه وصف الشهيدين بكونهما من رجال المخاطبين بقوله يا ايها الذين آمنوا اذا تدانتم بدين الى اجل مسمى والكافر ليس بعضا من المؤمنين وحرية الشهود تستفاد من قوله تعالى ولا ياب شهداء اذا مادعوا اذ يفهم منه ان الشهود يجب عليهم الذهاب الى موضع الشهادة وقد انعقد الاجماع على ان العبد اذا لم يأذنه السيد حرم عليه الذهاب فلا يكون العبيدا هلالا للشهادة **قوله** فليشهد رجل على ان يكون ارتفاع ما بعد الفاء على انه فاعل فعل محذوف وقوله او فالشاهد رجل على انه خبر مبتدأ محذوف قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى شهادة النساء مع الرجال مقبولة فيما عدا الحدود والقصاص كالنكاح والطلاق والعنق وتقبل في الاموال ايضا اتفاقا حجة ابي حنيفة رحمه الله انه تعالى ذكر التداين وذكر الاجل في التداين والاجل ليس بمال ثم اجاز شهادتهما في التداين وفي الاجل الذي ليس بمال الا انهن لما جبلن على السهو والغفلة ونقصان العقل لم تقبل شهادتهما فيما يندرى بالشبهات وهو الحد والقصاص بخلاف سائر الاحكام فانها ثبتت مع الشبهة والفقهاء قالوا شرأئط قبول الشهادة عشرة ان يكون حرا بالغا مسلما عدلا طالما بما يشهد به ولا يجرب تلك الشهادة منفعة الى نفسه ولا يدفع بها مضرة عن نفسه ولا يكون معروفا بكثرة الغلط ولا بترك الروعة ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة وقيل سبعة الاسلام والحرية والعقل والبلوغ والعدالة والروعة وانقضاء التهمة **قوله** علة اعتبار العدد اى في المرأتين كأنه قيل فلتشهد امرأتان او فالشاهد امرأتان لأن تضل او ارادة ان تضل احداهما فان قرآنة العامة هي ان المصدرية الناصبة للفعل بعدها واصل الضلالة في اللغة الغيبوبة يقال ضل الماء في البين اذا غاب ومعنى ان تضل ان تغيب احدى المرأتين عن حفظ شهادتها او تغيب شهادتها عنها فتقول الاخرى لها هل تذكرين يوم شهدنا في موضع كذا وعندنا فلان او فلانة حتى تذكر صاحبها الشهادة التي احتملتها **قوله** والعلة في الحقيقة التذكير جواب عما يقال كيف يكون ضلال احداهما علة لا اعتبار تعدد المرأة التي تشهد مع الرجل او يكون ضلالها مراد الله تعالى على حسب التقديرين المذكورين والجواب ظاهر ونظير هذا الاسلوب قولك اعددت الخشبة ان تميل الحائط فأدعمه واعددت السلاح ان يمحى عدو فادفعه فليس اعدادك الخشبة لان تميل الحائط ولا اعدادك السلاح لان يمحى عدو وانما هو للادعام اذا مالت وادفع اذا جاء العدو **قوله** وقرأ حجة ان تضل على الشرط فلا تكون قصة تضل للاعراب بل هي قصة لانقضاء الساكنين لان اللام الاولى ساكنة بادخاها في الثانية والثانية ساكنة للجزم فحركت الثانية عند الادغام هربا من النقاء الساكنين **قوله** فتذكر اى بتشديد الكاف ورفع الراء جواب الشرط ولا يعمل حرف الشرط فيما بعد الفاء والظاهر ان هذه الجملة الشرطية مستأنفة لبيان كون المرأتين بمنزلة رجل واحد كان قائلا قال ما حال امرأتين جعلنا بمنزلة رجل واحد فاجيب بهذه الجملة **قوله** وابن كثير وابو عمرو ويعقوب فتذكر اى يسكون الذال وتخفيف الكاف ونصب الراء من اذكرته اى جعلته ذا كرا لشيء بعد نسيانه فان المراد بالضلال هنا النسيان فهزلة اذكرته للنقل والتعدية والفعل قبل النقل متعد الى واحد فلا بد بعد النقل من مفعول آخر وليس في الآية الامفعول واحد فلا بد من القول بان الثاني محذوف والتقدير فتذكر احداهما الاخرى الشهادة بعد نسيانها ان نسبت **قوله** لاداء الشهادة او التحمل كل واحد من المفعول وما مزيدة

(واستشهدوا شهيدين) واطلبوا ان يشهد على الدين شاهدان (من رجالكم) من رجال المسلمين وهو دليل اشترط اسلام الشهود واليه ذهب عامة العلماء وقال ابو حنيفة تقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض (فان لم يكونا رجلين) فان لم يكن الشاهدان رجلين (فرجل وامرأتان) فليشهد رجل او فالشاهد رجل وامرأتان وهذا مخصوص بالاموال عندنا وبما عدا الحدود والقصاص عند ابي حنيفة (بمن ترضون من الشداء) لعلمكم بعد التهم (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) علة اعتبار العدد اى لاجل ان احداهما ان ضلت الشهادة بان نسبتها ذكرتا الاخرى والعلة في الحقيقة التذكير ولما كان الضلال سبباً لنزول منزلته كقولهم اعددت السلاح ان يمحى عدو فادفعه وكأنه قيل ارادة ان تذكر احداهما الاخرى ان ضلت وفيه اشعار بتقصان عقلهن وقلة ضبطهن وقرأ حجة ان تضل على الشرط فتذكر بالرفع وابن كثير وابو عمرو ويعقوب فتذكر من الاذكار (ولا ياب شهداء اذا مادعوا) لاداء الشهادة او التحمل ومموا شهداء قبل التحمل تنزيلا لما يشارف منزلة الواقع وما مزيدة

الصریح لبأبی وغیر الصریح لدعوا محذوف والتقدير ولا یأب الشهادة أداء الشهادة عند احتیاج صاحب الحق الى ادائهم أياها اذا مادعوا لادائها او ولا یأب الشهادة تحمل الشهادة اذا مادعوا تحملها واختار القفال الثاني حيث قال كما امر الكاتب ان لا یأب الكتابة كذلك امر الشاهد ان لا یأب تحمل الشهادة لان كل واحد منهما من مكارم الاخلاق لتضمنه احباء حق المسلم وقضاء حاجته وهو مآذب اليه الشرع حيث ورد ان الله تعالى فی عون العبد مادام العبد فی عون اخيه المسلم وتسميتهم شهداء قبل تحمل الشهادة من قبيل تسمية التی باسم ما بأول اليه كما فی نحو من قتل قتيلا **قوله** ولا تملوا **قوله** یعنی ان السام والسامة الملل من الشیء والضجر منه ومن كثرت مدايناته فاحتاج الى ان يكتب لكل دين صغيرا او كبيرا كتابا فرما يتضجر من ان يكتب لكل دين كتابا قهني عن ذلك والمقصود من الآية الحث على الكتابة قبل المال او كثرة فأن النزاع في المال القليل ربما أدى الى فساد عظيم وجناح شديد **قوله** وقبل كنى بالسام عن الكسل **قوله** ولعل هذا القائل انما حمله على العدول عن جل السامة على حقيقتها انه زعم ان حقيقة السامة انما تكون بعد الشروع في العمل الممتد الذي لا يقطع الا بعد سعی بليغ وبجاهدة طويلة ومن لم يشرع في شىء لا يقال له انه ستم او مل فلا يصح جل قوله ولا تساموا ان تكتبوه على حقيقتها لانهم لم يشروعوا في الكتابة بعد حتى يتصور منهم حقيقة الملافة فلا بد ان يجعل كناية عن الكسل اى لا تكسلوا ان تكتبوه صغيرا كان او كبيرا وعدل عن لفظ الكسل لان الكسل من صفات المنافق لقوله تعالى في حق المنافقين واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى والنهي عن الشىء انما يصح اذا كان الوصف المنهى عنه من شأن المنهى وليس من شأن المؤمن الاتصاف بالكسل فلا ينبغي نهي عن الكسل قال عليه الصلاة والسلام لا يقول المؤمن كسلت وانما يقول ثقلت ولم يرض المصنف بهذا التوجيه بناء على ان الملل من الشىء لا يلزم ان يكون بالنسبة الى خصوص الفعل المشروع فيه بل يجوز ان يكون من كثرة المزاولة بامثاله وسائر افراد انواعه كما اشار اليه بقوله فلا تملوا من كثرة مدايناتكم وقوله صغيرا او كبيرا حال من الهاء في تكتبوه اى على اى حال كان الحق قليلا او كثيرا وعلى اى حال كان الكتاب مختصرا او مشبعا وقوله تعالى الى اجله الظاهر انه متعلق بمحذوف اى ان تكتبوه مستقرا في ذمة من عليه الحق الى اجله **قوله** اكثر قسطا **قوله** القسط بالكسر العدل ولا شك ان رعاية مآذب الله تعالى اليه اعدل من تركه قال الجوهري القسوط الجور والعدول عن الحق يقال قسط يقسط قسوطا قال تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا والقسط بالكسر الغبل تقول منه اقسط الرجز فهو مقسط ومنه قوله تعالى ان الله يحب المقسطين انتهى كلامه فيكون همزة اقسط طلب كهمزة اشكيتة وبناء اقسط لا يجوز ان يكون من قسط لانه ما جاء بمعنى عدل بل معناه جار وانصرف عن الحق وكذلك اقوم لا يجوز ان يكون مبني من قام لان معناه ليس اكثر قياما بل هو بمعنى اكثر اقامة فهما مبنيان من اقسط واقام وبناء افعال من ارباعي شاذ يخالف للقياس ويتوصل الى بناء اسم التفضيل بماليس بثلاثي مجرد بنحو اشدوا واكثر نحو اشد استخرجا واكثر درجة لكن سيبويه جوز بناءه من افعال مع كونه شاذا نحو اعطاهم للدينار والدرهم واولاهم للمعروف فيجوز كون اقسط واقوم مبنيين من اقسط واقام ويجوز ان لا يكونا مأخوذين من الفعل بل من الاسم وهو قاسط وتريم الاول بمعنى ذى قسط وعدل على بناء النسب مثل لابن وتامر والثاني بمعنى مستقيم واسم التفضيل المبني منهما يكون بمعنى اعدل واكثر استقامة فان افعال التفضيل ربما لا يكون له فعل كما ذكر في المفصل نحو احنك الشاتين **قوله** كما صححت في التعجب **قوله** حيث يقال ما اقومه وما اقوله تنزيله منزلة الاسماء الجمادة لمشابهة اياها في الجمود والاسماء التي ليست بمشتقة من الفعل لا تعمل لحقتها الا اذا كانت على وزن الفعل كما تقر في الصرف **قوله** واقرب في ان لانشكوا **قوله** فانه قد يشك في امر مما يتعلق بعقد المداينة وادار جمعوا الى المكتوب زال الارتفاع ونفعا اقرب وادنى لا يعتدى بنفسه فلا بد من تقدير حرف الجر قهيل هو اللام اى ادنى لثلاثا واولا وقيل هو الى وقال المصنف هو في فقد بين الله تعالى للكتابة ثلاث فواء الاولى كونها اقسط واعدل عند الله تعالى واكثر تأدية الى مرضاته لان الحق اذا كان مكتوبا بجميع قيوده وتفاصيله كان ادعى الى صدق العاقدين وابتعد عن الجهل والكذب وما يفرع عليهما من المفاسد فكان اعدل عند الله تعالى والفائدة الثانية كونها اثبت للشهادة واعون على اقامتها فان الكتاب يذكر الشهود ويكون سببا لحفظ الحادثة وتذكرها فتكون شهادتهم اقوم من ان يشهدوا على ظن ومحمتم والفرق بين القادتين ان الاولى

(ولا تساموا ان تكتبوه) ولا تملوا من كثرة مدايناتكم ان تكتبوا الدين او الحق او الكتاب وقيل كنى بالسام عن الكسل لانه صفة المنافق ولذلك قال عليه السلام لا يقول المؤمن كسلت (صغيرا او كبيرا) صغيرا كان الحق او كبيرا او مختصرا كان الكتاب او مشبعا (الى اجله) الى وقت حلوله الذي اقرب به المديون (ذلكم) اشارة الى ان تكتبوه (اقسط عند الله) اكثر قسطا (واقوم للشهادة) واثبت لها واعون على اقامتها وهم مبنيان من اقسط واقام على غير قياس او من قاسط بمعنى ذى قسط وقويم وانما صححت الواو في اقوم كما صححت في التعجب لجموده (وادنى ان لا ترتابوا) واقرب في ان لانشكوا في جنس الدين وفدرة واجله والشهود ونحو ذلك

الحاضرة نعم المبايعة بدين او عين وادارتها
بينهم تعاطيم اياها يد اي الا ان يتبايعوا
بداييد فلا بأس ان لاتكتبوا لبعده عن
التنازع والنسيان ونصب طاصم تجارة
على انه الخبر والاسم مضمير تقديره الا
ان تكون التجارة تجارة حاضرة كقوله

* بنى اسد هل تعلمون بلاءنا *

* اذا كان يوماً ما كواكب اشعنا *

ورفعها الباقون على انها الاسم والخبر
تدبرونها او على كان التامة (وأشهدوا اذا
تبايعتم) هذا التبايع او مطلقاً لانه احوط
والاوامر التي في هذه الآية للاستحباب
عند اكثر الائمة وقيل انها للوجوب ثم
اختلف في احكامها ونسخها (ولا يضار
كاتب ولا شهيد) يحتمل البناء ويدل عليه
انه قرئ ولا يضار بالكسر والقح وهو
بهما عن ترك الاجابة والتعريف والتغيير
في الكتابة والشهادة او النهي عن الضرر
بهما مثل ان يجعل عن مهم ويكلفا الخروج
عما جدهما ولا يعطى الكاتب جعله والشهيد
مؤونة مجيئه حيث كان (وان تفعّلوا)
الضرار او مانيتهم عنه (فانه فسوق بكم)
خروج عن الطاعة لاحق بكم (واتقوا الله)
في مخالفة امره ونهيه (ويعلمكم الله) احكامه
المتضمنة لمصالحكم (والله بكل شئ عليم)
كرر لفظ الله في الجمل الثلاث لاستقلالها
فان الاولى حث على التقوى والثانية
وعد بانعامه والثالثة تعظيم لشأنه ولانه
ادخل في التعظيم من الكتابة (وان كنتم
على سفر) اي مسافرين (ولم تجدوا كتاباً
فرهان مقبوضة) فالذي يستوثق به رهان
او فليؤخذ رهان او فليؤخذ رهان وليس
هذا التعليق لاشتراط السفر في الارتهان
كما ظنه مجاهد والضحاك لانه عليه السلام
رهن درعه في المدينة من يهودى على
عشرين صاعاً من شعير اخذه لاهله بل لاقامة
التوثق بالارتهان مقام التوثق بالكتابة
في السفر الذي هو مظنة اعوازاها والجمهور
على اعتبار القبض فيه غير مالك وقرأ ابن
كثيروا وعمرو فرهن كسقف وكلاهما جمع

متعلقة بمرضاة الله تعالى والثانية متعلقة بتحصيل مصلحة الدنيا فان صلاح حال كل واحد من العاقدين منوط
بكون الشهادة اقوم والفائدة الثالثة كون الكتابة سبباً لخلاص كل واحد من المتعاقدين من ضرر نفساني فانه على
تقدير عدم الكتابة يبقى كل واحد منهما في فكر ان هذا الامر كيف كان وهذا الذي قلته كيف حاله هل كان صدقاً
او كذباً وكذا من شاهد حالهما ربما ينسب احدهما الى الكذب والتقصير فيقع في اثم الغيبة والبهتان وما احسن
هذه الفوائد وضبطها وما فيها من الترتيب والفضل عليه محذوف في الجمع للعلم به والمعنى ان الكتب اقسط واقوم
وادنى من عدم الكتب **قوله** والتجارة الحاضرة نعم المبايعة بدين او عين لان كون احد العوضين ديناً
ثابتاً في الذمة لا ينافي كون نفس التجارة حاضرة لان التجارة عبارة عن التصرف في المال لطلب الربح سواء كان المال
حاضراً او في ذمة يقال تجر الرجل تجر مثل نصر ينصر تجارة فهو تاجر والجمع تجار كصاحب وصحاب ويقال ايضاً
تجار بنشد الجيم كفاجر وفجار فقوله تعالى الا ان تكون تجارة حاضرة لا يمكن حمله على عموم بل المراد ان يكون
ما يتجر فيه من الابدال ومعنى ادارتها بينهم معاملتهم فيها يدايد واستشهد لاضمار اسم كان بقول الشاعر

* بنى اسد هل تعلمون بلاءنا * اذا كان يوماً ما كواكب اشعنا *

اي اذا كان اليوم يوماً والبلاء العناء والقتال يقال بلى فلان بلاء حسناً اذا قاتل مقاتلة مجودة واشنع صفة ليوم
واليوم الاشنع يوم على شره وارتفع هولاه وكونه ذا كواكب كناية عن كونه مظلماً يرى فيه الكواكب نهاراً وكونه
مظلماً عبارة عن شدة الامر فيه فان شدة الامر يعبر عنها بالاطلام وجاز ان يكون المراد بكونه ذا كواكب انسداد
ضوء الشمس بكثرة الغبار المرتفع بسبب اشتداد الحرب وامتدادها يخاطب بنى اسد ويقول هل تعلمون قتالنا
في اليوم المظلم الذي يرى فيه الكواكب ظاهرة لكثرة الغبار الساطع من شدة الحرب **قوله** هذا التبايع
وهو التجارة الحاضرة قال اكثر المفسرين ان الكتابة وان رفعت عنهم في التجارة الحاضرة لا يرتفع عنهم الاشهاد لان
الاشهاد من غير كتابة اخف مؤونة واقرب احتياطاً ويحتمل ان يكون الامر بالاشهاد على التبايع مطلقاً تاجر اكان او كاتباً
وسواء بدين او عين **قوله** يحتمل البناء يعني ان كلمة لافي لا يضار ناهية والقول مجزوم بها الا انه قهت الرأه
الاخيرة لاجل الادغام وهرباً من اجتماع الساكنين الا ان الفعل يحتمل ان يكون مبنياً للفاعل بان يكون اصله
لا يضارر بكسر الرأه الاولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار ويكون المقصود منهما عن ضرار
من له الحق اما الكاتب فبان يزيد او ينقص او يترك الاحتياط واما الشهيد فبان لا يشهد او يشهد بحيث لا يحصل
منه نفع ويحتمل ان يكون مبنياً للمفعول ويكون اصله لا يضارر بفتح الرأه ويكون الكاتب والشهيد قائمين مقام
الفاعل ويكون الكلام نهياً لصاحب الحق عن ضرار الكاتب والشهيد بان يحملهما على ترك مهماتهما حال
اشتغالهما بها او بان لا يعطى الكاتب حقه من الجمل او يحمل الشهيد مؤونة مجيئه من بلده الى مجلس الاداء
قوله لاحق بكم اشاره الى ان بكم صفة لفسوق متعلق بمحذوف هو لاحق وينبغي ان يقدر كونا مطلقاً اي
فسوق مستقر بكم او ملتبس بكم او لاحق والفسوق مصدر بمعنى الخروج عن امر الله تعالى وطاعته وقوله تعالى
ويعلمكم الله استئناف لبيان ان الله تعالى ينم عليكم بتعليم ما يكون ارشاداً واحتياطاً في امر الدنيا والدين ثم انه
تعالى لما بين في الآية المتقدمة ان طريق الاستيثاق في عقد المدينة هي الكتابة والاشهاد بين انه ربما يتعذر ذلك
الطريق في السفر ما بان لا يوجد الكاتب او يوجد لكن لا يوجد آلات الكتابة وبين ان طريق الاستيثاق حيث هو
اخذ الرهن وهو ابلغ في باب الاستيثاق من الكتابة والاشهاد و اشار المصنف الى ان ما بعد الفاء في قوله تعالى فرهان
اما خبر مبتدأ محذوف او مبتدأ خبره محذوف او مرفوع بفعل مضمير وتعليق هذه الجملة على الشرط المذكور قبلها
وان دل على انتفاء حكمها عند انتفاء الشرط على مذهب من يقول بمفهوم الشرط ويلزم منه ان لا يجوز
الارتهان في الحضر وهو باطل لما ثبت من انه عليه الصلاة والسلام رهن درعه في الحضر ولكنه ليس المقصود من
صورة التعليق بيان توقف صحة الارتهان على السفر وعدم وجدان الكاتب بل انما علق على السفر لكونه مظنة
لفقدان الكاتب والشهود غالباً وتعليق الحكم بناء على الغالب كثير منه قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلاة ان خفتم وليس الخوف شرطاً لجواز القصر ومع ذلك علق القصر عليه بناء على الغالب واعواز الكتابة
عدم الاقتدار عليها مع الاحتياج اليها يقال اعوز الشيء اذا احتاج اليه مع فقدته وعدم الاقتدار عليه وعوز الشيء
عوزاً اذا لم يوجد والاعواز القصر **قوله** وقرأ ابن كثير ابو عمرو فرهن بضم الراء والهاء جمع رهن نحو سقف

رهن بمعنى مرهون وقرئ باسكان الهاء على التخفيف (فان أمن بعضكم بعضاً) اي بعض الدائنين بعض المديونين واستغنى بامانه عن الارتهان

وسقف ولحد ولحد وقرأ الباقون فرهان بكسر الراء والفاء وهو ايضا جمع رهن وجمع فعل على فعال كثير مطرد نحو كعب وكعاب وككب وكلاب وبغل وبغال وتمر وتمرار ومن سكن ضمة الهاء في رهن فالتخفيف كما يقال في سقف سقف اعلم ان الله تعالى جعل البياعات على ثلاثة اقسام بيع بكتاب وشهود وبيع برهن مقبوض للمرتهن محبوس عن مالكة الذي هو الرهن بحيث لا يمكن الرهن من الانتفاع برهنه ليحملة ذلك على قضاء الدين في اسرع الاوقات وبيع آمن فيه صاحب الحق من وجود من عليه الدين ومطله وتسويفه فلم يطالبه بالوثائق من كتبه الحق والاشهاد عليه والارتهان منه وقد ذكر الله تعالى القسمين الاولين بقوله اذا تدايتم بدين الآية وبقوله وان كنتم على سفر الآية ثم ذكر القسم الثالث بقوله فان امن بكم بعضكم بعضا اي لم يخف خيائته ووجوده للحق اذ يقال امن فلان غيره اذا لم يكن خائفا منه فيكون الغير امينا ومؤتمنا ومأمونا في ظن فلان يقال امنت واثمنت فهو مأمون ومؤتمن اي ان امن بعض اصحاب الحق بعض من عليه الحق فليؤد المديون الذي ائتمه صاحب الحق ما عليه من الدين المضمون ولا يضيع ظن دأته سمى الدين المضمون امانة لا تخان الدائن المديون على ذلك الدين **قوله** وقرى الذي ائتمن اذا وقعت على الذين وابتدأت بما بعده قلت او تمن بهمة مضمومة بعدها واوسا كنة وذلك لان اصله اؤتمن مثل اقتدر بهزتين الاولى للوصل والثانية فاء الكلمة وقد وقعت الثانية ساكنة بعد همزة اخرى مضمومة فوجب قلب الثانية بمجانس حركة الاولى فصار او تمن واما في الوصل فتسقط همزة الوصل فتعود الهمزة الثانية الى حالها لزوال موجب قبلها واو افيصير فليؤد الذي ائتمن وقرى بقلب الهمزة الثانية باء صريحة في الوصل نسكونها وكسرة ما قبلها فصار الذي ائتمن وقرى بادغام الياء في التاء كما في اتسر اصله ايتسر و الامانة مصدر استعمل ههنا بمعنى المفعول اي فليؤد الشيء المؤتمن عليه واتصابه على انه مفعول به لقوله فليؤد قال بعضهم هذه الآية ناسخة للايات المتقدمة الدالة على وجوب الاشهاد والكتابة واخذ الرهن والظاهر ان التزام النسخ من غير دليل يلجئ اليه خطأ فينبغي ان تحمل تلك الاوامر على الارشاد ورعاية الاحتياط وتحمل هذه الآية على الرخصة وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ليس في آية المداينة نسخ **قوله** وفيه مبالغات اي في امر المؤمن باداء امانة وبتقائه الله ربه مبالغات في ايجاب الاداء وذلك انه تعالى حين ما اوجب الاداء على المديون عبر عنه بالمؤتمن وعبر عما عليه من الدين بالامانة اشعارا بان الدائن لما عامله المعاملة الجميلة حيث اعتمد على امانته ولم يطالبه بما يستحكم به حقه من الكتابة والاشهاد كيف يليق به ان يقصر في اداء حقه بل يجب عليه ان لا ينكر ما عليه من الحق وان يباشر ادائه عند حلول الاجل وحذره بقوله وليتق الله من عقوبة التقصير في ادائه سواء كان تقصيره بانكار الحق او بتأخير ادائه ونحو ذلك وعبر عن متعلق التقوى باسم الله تعالى الجامع لجميع صفات القهر والعظمة والجلال ثم ابدل منه لفظه ربه تكريها له بان عصيان من ربه بانواع الترية ومخالفة حكمه في غاية القباحة والوقاحة **قوله** والشهادة شهادتهم على انفسهم فان اقرارهم على انفسهم بمنزلة الشهادة وقد سمى الله تعالى الاقرار شهادة في قوله كونوا قواامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم وفي قوله واشهدهم على انفسهم **قوله** اي بأثم قلبه على ان ضمير انه للكاتب واثم مع فاعله خبر ان واسم الفاعل مع فاعله مفرد ليس بجملة عند البصريين وعمل اسم الفاعل لعدم كونه بمعنى الماضي **قوله** او قلبه بأثم على ان يكون قلبه مبتدأ مؤخر او آثم خبرا مقدم او الجملة الاسمية خبر ان **قوله** واسناد الاثم الى القلب يعني ان كاتب الشهادة هو الشخص فيكون هو الاثم الا انه اسناد الاثم الى قلبه وحده على طريق اسناد الفعل الى جزء من اجزاء البدن للإشارة الى كونه اعظم اسباب تحصيل ذلك الفعل فان اصل الاسم ينشأ من القلب ثم يشيع في البدن قال عليه الصلاة والسلام * ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح بها سائر الجسد واذا فسدت فسد بها سائر الجسد الا وهي القلب * واسناد الفعل الى الجارحة التي بها الفعل ابلغ كما يسند الابصار الى العين فيقال هذا بما ابصرته عيني وسمعته اذني وعرفه قلبي فلذلك اسند الاثم ههنا الى القلب لان في اسناد الاثم الى القلب مبالغة في عظم الاثم من حيث ان القلب رئيس الاعضاء وافعاله اعظم الافعال فاسناد الاثم الى القلب يدل على انه اعظم الذنوب قبل ما وعد الله تعالى على شيء كابعاده على كتمان الشهادة حيث قال فانه آثم قلبه ولم يذكر مثل هذا الوعيد في سائر الكبائر فان اثم القلب سبب لمسخه والله تعالى اذا مسح قلبا جعله منافقا وطبع عليه نعوذ بالله من ذلك **قوله** وقرى قلبه بالنصب على التشبيه بالمفعول به كقولك مررت برجل حسن وجه وفي هذا الوجه خلاف بين النحاة فذهب الكوفيون الجواز مطلقا اعني نظما ونثرا ومذهب البرد المنع مطلقا

(فليؤد الذي اؤتمن امانته) اي دينه سماه امانة لا تخانه عليه بترك الارتهان به وقرى الذي ائتمن بقلب الهمزة باء والذتمن بادغام الياء في التاء وهو خطأ لان المنقلبة عن الهمزة في حكمها فلا تدغم (وليتق الله ربه) في الجبانة وانكار الحق وفيه مبالغات (ولا تكتموا الشهادة) ايها الشهود والمديونون والشهادة شهادتهم على انفسهم (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) اي بأثم قلبه وقرى بآثم والجملة خبر ان واسناد الاثم الى القلب لان الكتمان مقترفه ونظيره العين زانية والاذن زانية او للمبالغة فانه رئيس الاعضاء وافعاله اعظم الافعال وكانه قيل يمكن الاثم في نفسه واخذ اشرف اجزائه وفاق سائر ذنوبه وقرى قلبه بالنصب كسكن وجهه (والله بما تعملون علم) هديد

ومذهب سيويه منعه في النثر وجوازه في الشعر وفي الكشف وقرى قلبه بالفتح كقوله سغه نفسه يريدانه منصوب
 على التمييز وهذا مذهب الكوفيين فانهم لا يوجبون ان يكون التمييز نكرة ومنه عندهم الامن سغه نفسه وبطرت
 معيشتها خلافا للبصريين فان التمييز عندهم لا يكون الانكرة **قوله** لترتب المغفرة والعذاب عليه **قوله** اي على
 العزم على ادخاله في الوجود يريد ان قوله تعالى ما في انفسكم يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التي ترد
 على القلب ولا يمكن من دفعها فالمؤاخذه تجري مجرى التكليف بما لا يطاق وهو وان جاز عقلا لكنه غير واقع
 لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج واجاب عنه العلماء بان الخواطر الحاصلة في القلب على قسمين منها
 ما يوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على اخراجه الى الوجود ومنها ما لا يكون كذلك بل يكون امورا خاطرة
 بالبالي مع ان الانسان يكرهها ولا يمكن دفعها عن النفس فالقسم الاول يكون مؤاخذا به والثاني لا يكون
 مؤاخذا به فقوله تعالى يحاسبكم به الله حكم القسم الاول منها وجملة الامر ان عزم الكفر كفر وخطرة الذنوب
 من غير عزم معفوة وعزم الذنوب اذا ندم عليه ورجع عنه واستغفر منه مغفور واما من هم بسببته ثم منعه مانع
 لا باختياره وهو ثابت على ذلك فانه لا يعاقب على ذلك عقوبة فعله بمعنى بالعزم على الزنى لا يعاقب عقوبة الزنى
 وهل يعاقب على العزم عقوبة عزم الزنى قيل هو مغفوة لقوله عليه الصلاة والسلام * ان الله تعالى عفا عن امتي
 ما حدثت به انفسها ما لم تعمل او تكلم به * واكثرهم على ان الحديث في الخطرة دون العزم وان المؤاخذه ثابتة
 في العزم كذا قاله الامام ابو منصور رحمه الله تعالى وقرأ الاعمش يغفر بغير فاء مجزوما على البدل من يحاسبكم
 كقوله

متى تأتانا تلم بنا في ديارنا * نجد حطبا جزلا ونارا تأججا *

فان تلم اي تنزل بدل من تأتانا ابدل الفعل المجزوم من الفعل المجزوم كما يبدل الاسم من الاسم لاحتياج كل واحد
 من القبيلين الى البيان والحطب الجزل القوي الغليظ وتأججا اشتعلا وضمير التثنية للحطب والنار والمعنى
 انهم يوقدون غلاظ الحطب لتقوى نارهم فيراها الضيفان من بعيد فيقصدونها **قوله** بدل البعض من الكل
 او الاشتمال **قوله** قيل ان اريد بقوله يحاسبكم به الله معناه الحقيقي وهو تعداد حسناته وسيئاته كان قوله يغفر لمن يشاء
 بدل الاشتمال كقوله احب زيدا علمه وان اريد معناه المجازي كان يغفر بدل البعض كقوله ضربت زيدا
 رأسه وقيل ان اعتبر كل واحد من يغفر ويعذب كان بدل البعض من الكل وان اعتبر مجموعهما كان بدل الكل
 وان اعتبر اشتمال التفصيل على المجمل كان بدل الاشتمال وقيل ان جعل تفصيل المجمل الى جزئياته فهو بدل البعض
 على معنى ان المغفرة هي المحاسبة السهلة والتعذيب المناقشة فيها وقد جاء في الحديث * من نوقش في الحساب
 عذب * وان جعل الى ملابساته لافضائها الى ذا وذا وهو الاظهر كالا يخفى فهو من بدل الاشتمال لما بين الله
 تعالى بقوله لله ما في السموات وما في الارض انه كامل الملك والملكوت وبين بقوله ان تدوا ما في انفسكم او تخفوه
 يحاسبكم به الله انه كامل العلم والاحاطة ثم بين بقوله والله على كل شيء قدير انه كامل القدرة مستول على كل
 الممكنات بالقهر والتكوين والاعدام والاكال اعلى من هذه الكمالات والموصوف بها يجب على كل عاقل
 ان يكون منقادا له خاضعا لوامره ونواهيده محترزا عن مساخطه وعصيانه اتبع ذلك بيان ان المؤمنين في نهاية
 الانقياد والطاعة والخضوع لله تعالى وهو كمال العبودية واذا ظهر منه كمال العبودية ظهر من كمال العبودية
 اللهم حقق هذا المأمول وأعط هذا المسؤل فقال آمن الرسول وقال الزجاج لما ذكر الله عز وجل في هذه السورة
 فرض الصلاة والزكاة والطلاق والايلاء والجهاد ختم السورة بذكر تصديق النبي عليه الصلاة والسلام والمؤمنين
 بجميع ذلك **قوله** ولا يخلو من ان يعطف المؤمنون **قوله** يعني ان قوله والمؤمنون يجوز فيه وجهان احدهما انه
 مرفوع بانواعه عطف على الرسول فيكون الوقف هناك ويدل على صحة هذا قرآءة على بن ابي طالب رضی الله عنه
 وآمن المؤمنون فظهر الفعل ويكون قوله كل آمن جملة من مبتدأ وخبر يدل على ان جميع من تقدم ذكره آمن
 بما ذكر وتانيهما ان يكون المؤمنون مبتدأ وكل مبتدأ تانيا وآمن خبرا عن كل وهذا المبتدأ مع خبره خبر عن
 الاول فعلى هذا فلا بد من رابط بين هذه الجملة وبين ما خبر بها عنه وتووين كل لكونه نائبا عن الضمير الراجع الى
 المبتدأ الاول كاف في ربط الخبرية كأنه قيل والمؤمنون كلهم آمن بالله الخ فعلى هذا لا يحسن الوقف على قوله
 والمؤمنون **قوله** يعني القرء آن او الجنس **قوله** يعني ان تعريف الاضافة في قوله وكتابه يجوز ان يكون للعهد

(لله ما في السموات وما في الارض) خلقا
 وملكا (وان تدوا ما في انفسكم او تخفوه)
 يعني ما فيها من السوء والعزم عليه لترتب
 المغفرة والعذاب عليه (يحاسبكم به الله)
 يوم القيامة وهو حجة على من انكر الحساب
 كالمترلة والروافض (فيغفر لمن يشاء)
 مغفرته (ويعذب من يشاء) تعذيبه وهو
 صريح في نفي وجوب التعذيب وقد رفعها
 ابن عامر وعاصم ويعقوب على الاستئناف
 وجزمهما الباقر عطف على جواب الشرط
 ومن جزم بغير فاء جمعها بدلا منه بدل
 البعض من الكل او الاشتمال كقوله
 متى تأتانا تلم بنا في ديارنا *

متى تأتانا تلم بنا في ديارنا *
 نجد حطبا جزلا ونارا تأججا *
 وادغام الراء في اللام لحن اذا لآء لا تدغم الا
 في مثلها (والله على كل شيء قدير) فيقدر
 على الاحياء والمحاسبة (آمن الرسول
 بما نزل اليه من ربه) شهادة وتنصيب من
 الله تعالى على صحة ايمانه والاعتداده وانه
 جازم في امره غير شك فيه (والمؤمنون كل
 آمن بالله ملائكته وكتبه ورسوله) لا يخلو
 من ان يعطف المؤمنون على الرسول فيكون
 الضمير الذي ينوب عنه التووين راجعا
 الى الرسول والمؤمنين او يجعل مبتدأ فيكون
 الضمير للمؤمنين وباعتباره بصح وقوع كل
 بخبره خبر المبتدأ ويكون افراد الرسول
 بالحكم اما تعظيمه اولان ايمانه عن مشاهدة
 وعيان وايمانهم عن نظر واستدلال وقرأ
 حزة والكسائي وكتابه يعني القرء آن
 او الجنس والفرق بينه وبين الجمع انه شائع
 في وحدان الجنس والجمع في جوعه ولذلك
 قيل الكتاب اكثر من الكتب

والمعهود هو القرء آن ويجوز ان يكون للجنس وتعريف الجنس وان جاز اطلاقه على تعريف الحقيقة وتعريف العهد الذهني الا ان المراد به ههنا تعريف الاستغراق و اشار الى الفرق بين استغراق الفرد واستغراق الجمع بان استغراق الفرد يقتضى استيعاب الآحاد فلا يخرج فردا من آحاد الجنس بخلاف استغراق الجمع فانه انما يقتضى استيعاب الجموع فلا يخرج عنه جمع مامن الجموع ويجوز ان يخرج عن الحكم واحد واثنان ولذلك قيل الكتاب اكثر من الكتب * واعلم ان هذه الآية الكريمة دلت على ان الايمان بهذه الامور الاربعة على الترتيب المذكور اصل يتفرع عليه الايمان بجميع ما يجب ان يؤمن به الاول الايمان بالله عز وجل فانه لو لم يثبت ان للعالم صناعا قادرا على جميع المقدورات طالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات لا يتصور تصديق الانبياء عليهم الصلاة والسلام فكان معرفة الله تعالى هي الاصل فلذلك قدم الله تعالى هذه المرتبة في الذكر والثاني الايمان باللائكة فانه هو الاصل الثاني الذي يتفرع عليه الايمان بالكتب لانه سبحانه وتعالى انما يوحى الى الانبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة الملائكة قال تعالى ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقال وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء وقال فانه نزله على قلبك وقال نزل به الروح الامين على قلبك فاذا ثبت ان وحي الله تعالى انما يصل الى البشر بواسطة الملائكة وجب الايمان بهم بعد الايمان بالله فلذلك ذكر الايمان بهم في المرتبة الثانية والثالث الايمان بالكتب والمراد بها الوحي الذي يتلقاه الملك من الله تعالى ويوصله الى البشر فاما يثبت الوحي لم يتصور الايمان بالانبياء فلذلك ذكر الايمان بالوحي والكتب في المرتبة الثالثة والرابع الايمان بالرسول وهم الذين يقتبسون انوار الوحي من الملائكة فيكونون متأخرين في الدرجة عن الكتب فلماذا ذكر الايمان بهم في المرتبة الرابعة وفي هذا الترتيب اسرار عظيمة لا يهتدى اليها الا اولوا الالباب

﴿ قوله اي يقولون ﴾ جمع الضمير ارجع الى كل رعاية لعناء ولو قدر يقول رعاية لفظ كل لجاز ايضا وهذا القول المضمرة في محل النصب على الحال ويجوز ان يكون في محل الرفع على انه خبر بعد خبر قرآءة العامة لا تفرق بنون الجمع وقرى لا يفرق بباء الغيبة جلا على لفظ كل ﴿ قوله ﴾ واحدى معنى الجمع ﴿ جواب عما يقال من ان لفظا أحدم فرد فكيف اضيف اليه بين مع انه لا يضاف الا الى متعدد فلا يجوز ان تسكت على قولك بين زيد ﴿ قوله ﴾ اجبنا ﴿ صرفه عن اصل معناه لان السماع الظاهر لا يفيد المدح فلا بد من حمله على سماع القبول والاجابة ﴿ قوله ﴾ الامانة قدرتها ﴿ اي لا يكلف الا بفعل يقدر المكلف على تحصيله وتركه حقيقة ولذلك قالت المعتزلة ان قوله الامانة طاقها وقدرتها لكن قالوا ان الاستطاعة قبل الفعل وقلنا لا تكون الامع الفعل وهذا الاختلاف بيننا وبينهم في حقيقة القدرة التي يوجد بها الفعل ولا يوجد دونها ولا خلاف في ان استطاعة الاسباب والاحوال تقدم الافعال وعلى هذه الاستطاعة تنبى الخطاب لاعلى حقيقة القدرة لانعدامها وقت الخطاب ووجود القدرة الثانية ويدل على ان صحة التكليف تنبى على هذه الاستطاعة قوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قالوا يا رسول الله وما استطاعة قال * الزاد والراحلة * ﴿ قوله ﴾ او مادون مدى طاقها ﴿ اي غاية طاقها فالمعنى على الاول لا يكلف الله نفسا بما تضيق عنه قدرتها ولا يدخل تحت قدرتها وعلى الثاني لا يكلف الله نفسا بما يتوقف حصوله على صرف تمام قدرتها وانما يكلف بما يقدر الانسان على ما هو ازيد منه ويتيسر له تحصيله كتكليفه بخمس صلوات وكان في قدرته ان يصلى اكثر من خمس فالآية على التقديرين انما تدل على عدم وقوع التكليف بالحال ولا تدل على امتناعه ﴿ قوله ﴾ ما اكتسبت ﴿ من شر لا ينتفع بطاعتها ولا يتضرر بمعاصيها غيرها ونخصيص الكسب بالخير والاكنتساب بالشر لان الاكنتساب فيه احتمال والشر تشويه النفس وتجذب اليه فكانت اجدة في تحصيله واعمل بخلاف الخير

﴿ لا تفرق بين احد من رسله ﴾ اي يقولون لا تفرق وقرأ يعقوب لا يفرق بالياء على ان الفعل لكل وقرى لا يفرقون جلا على معناه كقوله تعالى وكل اتوه داخرين واحدى معنى الجمع لوقوعه في سياق النفي كقوله تعالى فما منكم من احد عنه حاجزين ولذلك دخل عليه بين والمراد نفي الفرق بالتصديق والتكذيب ﴿ وقالوا سمعنا ﴾ اجبنا ﴿ واطعنا ﴾ امرك ﴿ غفرانك ربنا ﴾ اغفر لنا غفرانك او نطلب غفرانك ﴿ واليك المصير ﴾ المرجع بعد الموت وهو اقرار منهم بالبعث ﴿ لا يكلف الله نفسا الا اوسعها ﴾ الامانة قدرتها فضلا ورجة او مادون مدى طاقها بحيث يسع فيها طوقها ويتيسر عليها كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهو يدل على عدم وقوع التكليف بالحال ولا يدل على امتناعه ﴿ لها ما كسبت ﴾ من خير ﴿ وعليها ما اكتسبت ﴾ من شر لا ينتفع بطاعتها ولا يتضرر بمعاصيها غيرها ونخصيص الكسب بالخير والاكنتساب بالشر لان الاكنتساب فيه احتمال والشر تشويه النفس وتجذب اليه فكانت اجدة في تحصيله واعمل بخلاف الخير

السهو فلا تكونوا خاشعين منه فان الله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها وبالجملة فهذه اجابة لهم في دعائهم بقولهم
 غفرانك ربنا **قوله** اي لا تؤاخذنا بما أدى بنا الى نسيان او خطأ **جواب** بما يقال فعل الناسي في محل العفو بحكم
 قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويقول عليه الصلاة والسلام *رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا
 عليه فاذا كان النسيان في محل العفو قطعاً فما معنى طلب العفو عنه واجاب عنه او لا بان النسيان على قسمين قسم
 لا يمكن التجرز عنه وهو معذور ومعفو عنه مالم يستند الى تقصير من المكلف كما اذا لم ير ما على ثوبه من نجاسة
 وصلّى به وقسم يستند الى تقصيره ومباشرته الاسباب المؤدية اليه مثل ترك التحفظ عنه واعراض عن اسباب
 التذكر فانه لا يكون معذورا ومعفوا عنه كمن رأى في ثوبه نجاسة فأخرزها عنها الى ان نسي فصلّى وهي على
 ثوبه فانه يعد مقصرا بترك المبادرة الى ازالته ومن ترك الدراسة والتكرار حتى نسي القرءان يكون مقصرا ولو لم
 ومعنى طلب العفو والتجاوز عن مثل هذا النسيان طلب التجاوز عما يؤدي اليه من التقصير على طريق ذكر المسبب
 واردة السبب والحاصل ان المراد بالنسيان والخطأ ما يؤدي اليهما من التقصير والتفريط اللذين هما سبب لهما وثانيا
 بان المراد بهما انفسهما ونفس النسيان والخطأ وان تجاوز الله تعالى عنهما رحمة وفضلا قيل ان يدعو المكلف
 بالتجاوز عنهما يجوز للمكلف ان يدعو بذلك استدامة لتلك النعمة واعتدادا لشأنها كما ورد في القرآن من قوله
 رب احكم بالحق وربنا آتنا ما وعدتنا على رسلك ومن قوله اهدنا الصراط المستقيم **قوله** وبؤيد ذلك **قوله** اي يؤيد
 عدم اعتناع المؤاخذة بهما عقلا **قوله** عشا **قوله** اي جلا ثقيلاً والاصر في اللغة الثقل والشدة وسمى العهد
 والذنب اصر الثقلهما قال تعالى واخذتم على ذلكم اصرى اي عهدى وميثاقى وفي الصحاح اصره بأصره اصرا
 حبسه والاصرّة ما عطفك على رجل من رحمة او قرابة او صهر او معروف والجمع الاواصر وفي المعالم لا تحمل علينا
 اصراى عهدا ثقيلاً وميثاقاً لا نستطيع القيام به فتعذبتنا بنقضه كما جعلته على اليهود قبلنا فلم يقوموا به فعذبتم
 قال المفسرون ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة وامرهم باداء ربع اموالهم في الزكاة ومن اصاب ثوبه نجاسة
 امر بقطعه وكانوا اذا نسوا شيئاً عجبت لهم العقوبة في الدنيا وكانوا اذا اتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض
 ما كان حلالاً لهم قال تعالى فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقال تعالى واو انا كتبنا عليهم
 ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقد حرم على المسافرين من بنى اسرايل من
 قوم طالوت الشرب من النهر وكان عذابهم مجعلاً في الدنيا كما قال تعالى من قبل ان نطمس وجوها فتردها على
 ادبارها وكانوا يسخون قرده وخنازير ومن اصاب ذنباً اصبح وذبته مكتوب على بابه وفي التيسير وكان يظهر على
 جباهم وابواب دورهم ذنوبهم التي اخفوها فكان في شريعة موسى عليه السلام انه اذا قتل واحد منهم يجب
 القصاص من القاتل بحيث لا يندفع بالعفو والصلح الى غير ذلك من الاعباء التي ليست في شريعتنا قال القفال ومن
 نظر في السفر الخامس من التوراة وقف على ما اخذ عليهم من غلط العهود والمواثيق ورأى الاعاجيب الكثيرة
 فالمؤمنون سألوا ربهم ان يصونهم عن امثال هذه التغليظات ثم انه تعالى بفضله ورحمته قد ازال ذلك عنهم ثم قال تعالى
 في صفة هذه الامة ويضع عنهم اصرهم والاعلال التي كانت عليهم وقال عليه الصلاة والسلام *رفع عن امتي المسخ
 والخسف والفرق * وقال تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وقال عليه الصلاة والسلام *بعثت بالحنيفية السهلة
 السمحة **قوله** للمبالغة **قوله** اشارة الى الفرق بين فعل هذا وبين الذي في قوله ربنا ولا تحملنا بان بناء فعل في الاول
 للمبالغة والتكثير كما في مؤنت البهائم وغلفت الابواب وفي الثاني للتعدية كما في فرحته فان قولك حل عليه بالتخفيف
 يفيد معنى واذا قلت حل عليه بالتشديد قصدت به المبالغة في ذلك المعنى واما حله ذلك فهو للتعدية من حله مخففاً
 وليس فيه الانتقال باب الى باب ولا يفيد مبالغة **قوله** حلا مثل حلاك اياه **قوله** على ان الكاف صفة لمصدر محذوف
 وما مصدرية وعلى الثاني الكاف صفة اصرا وما مصدرية **قوله** من البلاء والعقوبة **قوله** يعني ان حل عليه
 كذا وحله كذا وان اشتركا في معنى التعدية واختلف طريق تعديتهما الا انه لا تكرار للفرق بينهما باعتبار المتعلق
 لان المتعلق الاول هو الاصرى التكليف الشاقفة التي لا تفي بها الطاقة البشرية ومتعلق الثاني اما البلاء والعقوبة
 واما التكليف التي لا تفي بها الطاقة والقدرة على الشئ وهو في الاصل مصدر جاء على حذف الزوائد
 فكان حقه ان يقال اطاقه لانه من اطاق ومن اصحاب من استدل بهذه الآية على جواز التكليف بما لا يطاق
 قالوا لو لم يكن جائز لما حسن طلب دفعه بالدعاء من الله تعالى واجابت المعتزلة عنه بوجوه الاول ان المراد بما لا

(ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا) اي
 لا تؤاخذنا بما أدى بنا الى نسيان او خطأ من
 تقريظ وقلة مسالة او بانفسهما اذ لا يمنع
 المؤاخذة بهما عقلاً فان الذنوب كالسحوم
 فكما ان تناولها يؤدي الى الهلاك وان كان
 خطأ فتعاطى الذنوب لا يبعد ان يفضى الى
 العقاب وان لم يكن عزيمة لكنه تعالى
 وعد التجاوز عنه رحمة وفضلا فيجوز
 ان يدعو الانسان به استدامة واعتدادا
 بالنعمة فيه وبؤيد ذلك مفهوم قوله
 عليه الصلاة والسلام رفع عن امتي
 الخطأ والنسيان (ربنا ولا تحمل علينا اصرا)
 عبثاً ثقيلاً يا صر صاحبه اي يحبسه في مكانه
 يريد به التكليف الشاقفة وقرى ولا تحمل
 بالتشديد للمبالغة (كما جعلته على الذين
 من قبلنا) حلا مثل حلاك اياه من قبلنا
 او مثل الذي جعلته اياهم فيكون صفة
 لاصرا والمراد به ما كلف به بنوا اسرايل
 من قتل الانفس وقطع موضع النجاسة
 وخمسين صلاة في اليوم والميلة وصرف
 ربع المال للزكاة او ما اصابهم من الشدائد
 والمحن (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به)
 من البلاء والعقوبة او من التكليف لا تفي
 بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز
 التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلّص
 عنه والتشديد ههنا لتعدية الفعل الى
 مفعول ثان

طاقة لنا به ما يشق فعله مشقة عظيمة كما يقول الرجل لا يستطيع ان انظر الى فلان اذا كان مستغفلا قال الشاعر

❁ انك ان كلفني مالم اطق ❁ ساءك ما سرك مني من خلق ❁

والثاني انه تعالى لم يقل لا تكلفنا مالا طاقة لنا به بل قال لا تحملنا فيكون المراد منه العذاب والمعنى لا تحمل عذابك الذي لا طاقة لنا به عمله واذا حملنا الآية على ذلك كان قوله تعالى لا تحملنا حقيقة فيه واذا حملناه على التكليف كان لا تحملنا مجازا فيه فكان الاول اولى والثالث سلنا انهم سألوا الله تعالى ان لا يكلفهم مالا قدرة لهم عليه لكن ذلك لا يدل على جواز ان يفعل خلافه لانه لو دل على ذلك لدل قوله رب احكم بالحق على جواز ان يحكم بالباطل ولدل قول ابراهيم عليه السلام ولا تخزني يوم يعثون على جواز خزي الانبياء عليهم الصلاة والسلام واجاب اصحابنا عن الوجه الاول بانه لو كان معنى الآية لا تكلفنا بالتكاليف الشاقة لكان معناها ومعنى الآية الاولى واحدا فتكون هذه الآية تكرر ارا محضا وذلك غير جائز وعن الوجه الثاني بان التحميل في عرف القرءان مخصوص بالتكليف حقيقة عرفية فيه وليس بمجاز حتى يكون حمله على التعذيب اولى من حمله على التكليف سلنا انه لم يوجد هذا العرف الا ان قوله لا تحملنا مالا طاقة لنا به عام في العذاب والتكليف فوجب اجراءه على ظاهره لان التخصيص بغير حجة لا يجوز **قوله** واعوذون بنا **يقال** صفت الريح الاثر اذا محته ومحو الذنب كناية عن التجاوز وترك مؤاخذه المذنب بسببه وترك مؤاخذته بسبب ذنبه لما كان يستلزم ان يفضحه ويخجله باظهار ذنوبه وذكره له وذلك نوع من العذاب الروحاني امر الله تعالى المؤمنين ان يسألوا استرذوبهم واخفاءها حتى لا يظهر حالهم لاحد ولا يفتضحوا به سألوا اولاً لان يخلصهم من العذاب الجسماني ثم سألوا ان يخلصهم من العذاب الروحاني ثم سألوا ان يكرمهم ويفضل عليهم بكل ما يسمى رحمة وهو قسمان ثواب جسماني وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها وثواب روحاني وغايته ان يجعل له نور جلال الله ويكشف له بقدر الطاقة علو كبريائه وذلك بان يصير غائباً عن كل ما سوى الله تعالى مستغفراً بالكعبة في نور حضور جلاله تعالى ثم استأنفوا ببيان ماهو الباعث لهذه التضمرات والمسائل فقالوا انت مولانا اعترافاً في حقهم بغاية التذلل والخضوع والتبري من الحول والقوة بحيث لا يتم شيء من مصالحهم ومهماتهم الا بتدبير سيدهم ومولاهم وفي حقه تعالى بانه مولى كل نعمة يصلون اليها ومعطى كل سعادة يفوزون بها والمولى مفعول من ولي بلى ولاية وهو هنا مصدر يراد به الفاعل ويجوز ان يكون على حذف مضاف اي صاحب ولينا اي نصرتنا ولذلك قال فانصرنا بالقضاء السييية لانه تعالى لما كان مولاهم ومالك امورهم تسبب عند ان دعوه بان ينصرهم على اعدائهم وهو سؤال العصمة من شر الاعداء الظاهرة والباطنة والغلبة عليهم في المحاربة معهم ومناظرتهم بالجملة الظاهرة والبرهان ليكون الدين كله لله وينقطع دابر اعداء الدين بنصر الله تعالى وفضله واحسانه روى الواحدى عن مقاتل بن سليمان انه لما اسرى بالنبي عليه الصلاة والسلام الى السماء اعطى خواتيم سورة البقرة فقالت له الملائكة ان الله عز وجل قد اكرمك بحسن الثناء عليك بقوله آمن الرسول فارغب اليه فلقيه جبريل كيف يدعو فقال محمد عليه الصلاة والسلام غفرانك ربنا فقال غفرت لك فقال لا تؤاخذنا فقال الله لا تؤاخذكم فقال لا تحمل علينا اصراً فقال لا اشدد عليكم فقال محمد عليه الصلاة والسلام لا تحملنا مالا طاقة لنا به فقال الله لا اهللكم ذلك فقال محمد عليه الصلاة والسلام واعف عنا واغفر لنا وارحنا فقال الله قد غفرت لكم ورحمتكم وانصركم على القوم الكافرين وعن ابن عباس لما نزلت هذه الآية ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا حتى ختم السورة كان كل ما قاله جبريل قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رب العالمين قد فعلت * تمت سورة البقرة بحمد الله وعونه وحسن توفيقه

(واعف عنا) واعوذون بنا (واغفر لنا) واستر عيوبنا ولا تفضحنا بالمؤاخذه (وارحنا) وتعطف بنا وتفضل علينا (انت مولانا) سيدنا (فانصرنا على القوم الكافرين) فان من حق المولى ان ينصر مواليه على الاعداء والمراد به عامة الكفرة روى انه عليه الصلاة والسلام لما دعا بهذه الدعوات قيل له فعلت وعنه عليه السلام انزل الله تعالى آيتين من كنور الجنة كتبهما الرحمن بيده قبل ان يخلق الخلق بالقي سنة من قرأها بعد العشاء الآخرة اجزأناه عن قيام الليل وعنه عليه السلام من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة في ليله كفتاه وهو يرت قول من استكره ان يقال سورة البقرة وقال ينبغي ان يقال السورة التي تذكرفيها البقرة كما قال عليه السلام السورة التي تذكرفيها البقرة فسطاط القرءان فقلوها فان تعلمها بركة وتركها حسرة ولن تستطيعها البطلة قيل وما البطلة قال السحرة سورة آل عمران مدينة وآياتها آية

٤٤٨	مكة مدينة مقدسي	١١٧	ختم الله على قلوبهم	٢	الحمد لله الذن نزل
٤٥٨	الذين آتيناهم الكتاب	١٢٥	ومن الناس من يقول	٨	وبعد
٤٦٧	ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله	١٤٦	الله يستهزئ بهم	١٠	سورة الفاتحة
٤٧٢	والهكم الله واحد	١٦٨	يكاد البرق	١٣	بسم الله الرحمن الرحيم
٤٧٧	انما يأمركم بالسوء والنمشاء	٢٠٤	وبشر الذين آمنوا	١٧	الباء للمصاحبة
٤٨٣	ليس البران تولوا وجوهكم	٢٢٠	فاما الذين آمنوا فيعلمون	١٨	الاسم عند البصريين
٤٨٩	فمن خاف من موص جنفا	٢٢٩	كيف تكفرون	١٩	اشتقاق الاسم
٤٩٥	احل لكم ليلة الصيام الرفث	٢٣٨	واذ قال ربك للملائكة	٢١	وانما قال بسم الله ولم يقل بالله
٥٠٠	فان انتهوا فان الله	٢٥١	قالو سبحانك لا عمل لنا	٢٢	اشتقاقه من اله الهة
٥٠٦	الحج اشهر معلومات	٢٦٨	فخلق آدم من ربه	٢٧	الرحمن الرحيم
٥١٢	واذكروا الله في ايام	٢٨٤	واؤمنوا بما انزلت	٢٩	الحمد لله
٥١٧	زين للذين كفروا	٢٩٨	واذ نجيناكم من آل فرعون	٣٢	رب العالمين
٥٢٠	كتب عليكم القتال	٣٠٤	واذ قلنا ادخلوا هذه	٣٤	الرحمن الرحيم
٥٢٧	في الدنيا والاخرة	٣١٣	ان الذين آمنوا والذين هادوا	٣٩	اياك نعبد
٥٣١	لا يؤاخذكم الله باللغو	٣٢٣	قالو ادع لنا ربك	٤٤	اهدنا الصراط
٥٣٩	وادا طلقت النساء فبلغن	٣٣٤	واذا لقوا الذين آمنوا	٤٧	صراط الذين
٥٤٤	والذين يتوفون منكم	٣٤١	واذا اخذنا ميثاقكم لاتسفكون	٤٩	غير المغضوب
٥٥٠	حافظوا على الصلوات	٣٤٥	اولئك الذين اشتروا الحياة	٥٤	آمين
٥٥٦	الم تر الى الملاء من بنى اسرائيل	٣٤٩	ولما جاءهم كتاب من عند الله	٥٥	سورة البقرآلم
٥٦٠	فلما فصل طالوت	٣٥٥	قل ان كانت لكم الدار الآخرة	٦٤	سورة وقيل هي اسماء
٥٦٥	الجزء الثالث تلك الرسل	٣٦٦	واتبعوا ما تلو الشياطين	٦٩	وقيل انها اسماء القرمان
٥٧٠	الله ولي الذين آمنوا	٣٨١	مانسخ من آية او نسها	٧٢	ذلك الكتاب
٥٧٥	واذ قال ابراهيم رب ارني	٣٨٥	والمعزلة على حدوث القرمان	٧٤	لا ريب فيه
٥٧٨	ومثل الذين ينفقون	٣٩٢	وقالت اليهود ليست النصرارى	٨١	الذين يؤمنون بالغيب
٥٨١	وما تنفق من نفقة	٤٠٣	ولن رضى عنك اليهود	٨٩	ويقيمون الصلاة
٥٨٥	الذين يأكلون الربا	٤١٩	واذ يرفع ابراهيم القواعد	٩٢	ومما زقناهم
٥٩٠	يا ايها الذين آمنوا اذا تدابرتهم	٤٣٥	وقالو كونوا هودا اونصارا	٩٥	والذين يؤمنون بالغيب
٥٩٥	وان كنتم على سفر ولم تجدوا	٤٤٣	الجزء الثاني سيقول السفهاء	٩٩	وبالآخرة هم يوقنون
				١٠٤	واولئك هم القفلحون
				١٠٦	ان الذين كفروا

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (خيركم من تعلم القرآن وعلمه) وقال ايضا (خذوا العلم من افواه الرجال).
و من لم تيسر له صحبة الصالحين وجب له ان يذكر كتبنا من تاليفات عالم صالح و صاحب إخلاص مثل
الإمام الرباني المجدد للألف الثاني الحنفي و السيد عبد الحكيم الارواصي الشافعي و احمد التيجاني المالكي و يتعلم
الدين من هذه الكتب و يسعى نشر كتب أهل السنة بين الناس و من لم يكن صاحب العلم أو العمل أو الإخلاص
و يدعى أنه من العلماء الحق و هو من الكاذبين من علماء السوء. و اعلم ان علماء أهل السنة هم المحافظون الدين
الإسلامي و أمّا علماء السوء هم جنود الشياطين. [١]

(١) لا خير في تعلم علم ما لم يكن بقصد العمل به مع الإخلاص (الحديقة التديية ج: ١ ص: ٣٦٦، ٣٦٧ و المكتوب ٣٦، ٤٠، ٥٩

من المجلد الأول من المكتوبات للإمام الرباني المجدد للألف الثاني قدس سره).